

# المبادئ الأولى لهربرت اسپنسر

بتسلمه  
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

## ١ - مقدمة عامة

قد وقع - في بداية حياته الفكرية - تحت تأثير فلسفة اسپنسر في التطور ، فضلاً عن أن كثيراً من المفكرين الإنجليز قد وجدوا في نزعته « اللاذريّة » اتجاهًا فكريًا مشروعاً أخذوا على عاتقهم المناداة به والدعوة إليه .

ولئن كانت الفلسفة التطورية التي دعا إليها هربرت اسپنسر قد لقيت معارضة شديدة من جانب معظم رجال الدين وبعض أهل العلم ، إلا أنه من المؤكد أن كتاب « المبادئ الأولى » الذي وضع فيه اسپنسر الدعائم الأولى لهذه الفلسفة قد بقى كتاباً خالداً في تاريخ الفكر الحديث ، خصوصاً وأن الكتاب قد اهتموا بنقله إلى معظم اللغات الأوروبية ، كما ظهرت له أيضاً ترجمة باللغة الروسية نفسها . وليس في استطاعة أي مشتغل بالفلسفة أن يصرخ صفعاً عن هذا المؤلف الكبير : فإنه واحد من تلك الروائع الفلسفية النادرة التي تظهر فيها قدرة هائلة على التحليل والتركيب ، وبراعة فائقة في الاستقصاء والاستيعاب . وقد قبل إنه لو قُدِّر لكل كتاب هربرت اسپنسر أن تختفي من عالم الوجود ، معبقاء كتاب « المبادئ الأولى » وحده ، لكان هذا الكتاب بمفرده كفياً

إذا كان كثير من النقادين - وفي مقدمتهم العالم الإنجليزي الكبير دارون نفسه - قد اعترفوا بأن هربرت اسپنسر أعظم فيلسوف إنجليزي شهد له القرن التاسع عشر ، فإن أحداً من المفكرين لم يستهدف لحملات النقاد وتجريح الكتاب قدر ما استهدف صاحب كتاب « المبادئ الأولى » . وليس بدعاً إلا تلقى فلسفة هربرت اسپنسر أي رواج عندنا ، فقد شاع عن أصحابها أنه مادي لا يعترف بالأخلاق ، ملحد لا يسلم بوجود حقيقة إلهية ! ولعل هذا الاتهام الفظيع هو المسؤول - إلى حد غير قليل - عن إلحاق معظم المشتغلين بالفلسفة عندنا عن التفكير في نقل أي كتاب من كتب هربرت اسپنسر إلى لغتنا العربية . ولكن مؤرخ الفكر الفلسفى في القرن التاسع عشر لا يسعه سوى أن يتوقف طويلاً عند هذا الفيلسوف الإنجليزي الكبير : فقد كان لمذهب هربرت اسپنسر في التطور - بلا نزاع - تأثير كبير على معظم الحركات الفلسفية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . ونحن نعرف كيف أن برجسون نفسه

كان معروفاً - بين رجال الدين - بقصوته وصرامته ، فتكفل هذا العمّ بتلقين ابن أخيه مبادئ اللاتينية ، ونظريات الجبر والهندسة . ولكن هربرت اسپنسر كان شاباً عنيداً يميل إلى الترد على السلطة ، ويُنزع نحو تأكيد فرديته بكل حدة ، فكان عمّه يجد صعوبةً كبيراً في كبح جاحده وترويض شراسته ! ولعلَّ هذا ما حدا بوالده إلى أن يكتب إليه قائلاً : « إنَّ معظم أخطائك إنما ترجع إلى حُسْنِ ظنكَ بنفسك ، وميالك إلى المبالغة في تقدير مكاسبك العلمية » ! ومع ذلك ، فقد كان من آثار تلك الروح الاستقلالية الذاتية ، وذلك الميل البالغ إلى النزعة التجريبية ، أن تتمكن هربرت اسپنسر - في السادسة عشرة من عمره - من أن ينشر مقالاً عن ظاهرة « التبلور » في مجلة علمية محترمة كانت تُدعى « Bath Magazine » (1836) .

وعلى الرغم من أنَّ آل اسپنسر كانوا ي يريدون هربرت أن يصبح معلماً ، إلاَّ أنَّ الشاب المتمرد لم يلبث أن ترك الدراسة عام 1838 لكي يعمل مهندساً في سكك حديد برمجهام وجلوكتر . ويقال إن هربرت اسپنسر أظهر براعة فائقة في ميدان الهندسة وأعمال المساحة ، حتى أنَّ كثيراً من رسومه وخرائطه ما زال محفوظاً في متحف مدينة دربي . ولكن اسپنسر لم يَسْقُ في هذا المنصب أكثر من ثلاثة سنوات : إذ لم يكدر يبلغ الواحدة والعشرين من عمره ، حتى استهotope المناقشات السياسية والمسائل الاجتماعية التي كانت تقلق بال مواطنيه في ذلك الوقت ، فسرعان ما اتجه إلى كتابة مقالات في فن الحكم ، وفي بعض المسائل الأخلاقية (كموضوع التعاطف أو المشاركة الوجданية) . وقد لقيت هذه المقالات استحساناً كبيراً من جانب النقاد ، فلم يلبث هربرت اسپنسر أن ظهر منصب محرر مساعد بصحيفة « الاقتصادي » Economist Hinton عند عمّه توماس اسپنسر الذي

بتشجيعه في سجل الحالدين من رجال الفكر . ولا غرابة في ذلك : فإن كتاب « المبادئ الأولى » بناء فكريٌّ شامخ قد شيدَه عمالق من عالمة الفكر الحديث ، وهو - بلا شك - قد أصبح اليوم واحداً من تلك الكتب الكلاسيكية التي يعود إليها بين حين وآخر مؤرخو الفكر الفلسفى الحديث لكي يتعرّفوا على أصول الكثير من الحركات الفلسفية المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين .

## ٢ - حياة اسپنسر وإتجاهه الفكري

ولد هربرت اسپنسر بمدينة دربي Derby في السابع والعشرين من شهر إبريل عام 1820 . وقد كان أبوه مدرسًا ناجحاً يؤمن بضرورة قيام التربية على مبدأ « الاستقلال الذاتي » ، اعتقاداً منه بأنَّ المرء لا يحصل ثقافة فكرية ذات بال ، اللهم إلا عن طريق التربية الذاتية . ولعلَّ هذا هو السبب في أنَّ السيد جورج اسپنسر قد آثر لا يفرض على ابنه هربرت أيَّ مذهب عقلي بعينه ، أو أية عقيدة دينية بعينها ، فضلاً عن أنه كان متسامحاً معه كل التسامح في شَّىء أمور تعليمه ، وفي كل مراحل تحصيله الدراسي . ومع ذلك فقد كانت البيئة العائلية التي نشأ فيها هربرت اسپنسر ملائمة لذلك الاتجاه العقلي الذي أخذَه فيلسوفنا من بعد : إذ كان معظم اهتمام الأسرة موجهاً نحو المسائل العلمية ، والدينية ، والاجتماعية ، دون أن يقترب هذا الاهتمام بأى ميل إلى العناية بمسائل التاريخ ، والأدب ، والفنون الجميلة . ويُقال إن هربرت اسپنسر أظهر منذ صباه اهتماماً كبيراً بدراسة التاريخ الطبيعي وعلم الأحياء : فكان يجد للذرة قصوى في تتبع نمو الحشرات ، وقراءة كتب العلوم . ولما بلغ هربرت اسپنسر الثالثة عشرة من عمره ، أرسله أبوه إلى « هتون » Hinton عند عمّه توماس اسپنسر الذي

وَضَمَارِيُّ الْأَخْلَاقِ وَالْاجْمَاعِ . وَقَدْ أَشَادَ دَارُونُ فِي مِقْدَمَةِ كِتَابِهِ «أَصْلُ الْأَنْوَاعِ» *Origin of Species* (الَّذِي ظَهَرَ عَامَ ١٨٥٩) بِمَقَالٍ هَرِبِرْتُ إسْپِنِسِرُ الْمُشَارُ إِلَيْهِ ، كَمَا اعْتَبَرَ صَاحِبَهُ وَاحِدًا مِنَ الْفَلَائِلِ الَّذِينَ سَبَقُوهُ إِلَى نَظَرِيَّتِهِ . وَقَدْ وَجَدَ هَرِبِرْتُ إسْپِنِسِرُ نَفْسَهُ مُضْطَرًّا — بَعْدَ ظَهُورِ هَذَا الْكِتَابِ الْعُلُمِيِّ الْحَاطِرِ — إِلَى تَعْدِيلِ بَعْضِ آرَائِهِ الْخَاصَّةِ بِالتَّطَوُّرِ الْعُضُوِيِّ ، وَلَكِنَّهُ ظَلَّ مُتَمَسِّكًا بِمَوْقِفِهِ التَّطَوُّرِيِّ الْخَاصِّ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِبعْضِ الاعتبارات الأخلاقية والميتافيزيقية من جهة أخرى .

وَلَمْ يُلْبِثْ فِيلِسوْفَنَا أَنْ تَحْقِيقَ مِنْ أَنَّهُ إِذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَصُوغَ «فَلَسْفَهَةَ التَّأْلِيفِيَّةِ» عَلَى صُورَةِ نَسْقٍ مَنْطَقِيٍّ مُتَمَاسِكٍ ، فَلَا بَدَ لَهُ بَادِيٌّ ذَي بَدَءَ مِنْ أَنْ يَضْعُمَ الْأَسَسِ الْعَامَةِ لِمَذْهَبِهِ عَلَى صُورَةِ «مَبَادِيٍّ» تَكُونُ بِمَثَابَةِ الدَّعَائِمِ الْأُولَى لِنَظَرِيَّتِهِ فِي التَّطَوُّرِ . وَمِنْ هَنَا قَدْ طَلَعَ هَرِبِرْتُ إسْپِنِسِرُ عَلَى النَّاسِ — عَامَ ١٨٦٠ — بِمَشْرُوعٍ تَخْصِيَّطِيٍّ لِهَذِهِ «الفَلَسْفَهَةَ التَّأْلِيفِيَّةِ» الَّتِي أَرَادَ حَمَّاً أَنْ تَضْمِنَ مَسَائِلَ الْحَيَاةِ ، وَالنَّفْسِ ، وَالْاجْمَاعِ ، وَالْأَخْلَاقِ . وَقَدْ ظَهَرَ الْكِتَابُ الْأُولُّ مِنْ هَذِهِ الْمَجْمُوعَةِ عَامَ ١٨٦٢ بِعِنْوَانٍ : «الْمَبَادِيُّ الْأُولَى» *First Principles* ، حَاوِيًّا لِلْخَطُوطِ الْعَامَةِ لِمَذْهَبِ إسْپِنِسِرِ فِي التَّطَوُّرِ ، ثُمَّ أَعْقَبَهُ كِتَابٌ «مَبَادِيُّ عِلْمِ الْحَيَاةِ» (١٨٦٤—١٨٦٧) فِي مَجَلَّدَيْنِ كَبِيرَيْنِ ، فَكَانَ بِمَثَابَةِ تَطْبِيقِ لِمَذْهَبِهِ عَلَى الطَّبِيعَةِ الْعُضُوِيَّةِ ، وَلَمْ يُلْبِثْ إسْپِنِسِرُ أَنْ تَبَعَهُ بِكِتَابِهِ الثَّالِثِ فِي «مَبَادِيُّ عِلْمِ النَّفْسِ» (١٨٧٠—١٨٧٣) ، فَكَانَ بِمَثَابَةِ مَحاوِلَةٍ مِنْ أَجْلِ تَطْبِيقِ مَبْدَأِ التَّطَوُّرِ عَلَى الظَّواهِرِ النَّفْسِيَّةِ . وَاسْتَمْرَ هَرِبِرْتُ إسْپِنِسِرُ فِي نَشَاطِهِ التَّأْلِيفِيِّ فَأَصْدَرَ فِي الْفَتَرَةِ مَا بَيْنَ سَنَةِ ١٨٧٦ وَسَنَةِ ١٨٩٦ كِتَابَهُ الضَّخمَ «مَبَادِيُّ عِلْمِ الْاجْمَاعِ» فِي ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ تَعْرِضُ فِي الْجَزْءِ الْأَوَّلِ مِنْهَا لِدِرَاسَةِ طَبِيعَةِ الظَّواهِرِ الْاجْمَاعِيَّةِ ، وَحاوَلَ أَنْ يَسْتَقْرُئَ قَوَانِينِ الْحَيَاةِ الْاجْمَاعِيَّةِ

عَامَ ١٨٤٤ ، وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ ثُنْدِرٌ قَدْ جَازَ الرَّابِعَةَ وَالْعَشِيرَيْنِ مِنْ عُمْرِهِ ... ثُمَّ كَانَ ثُمَرَةُ تَأْمَالَتِهِ الْفَلَسْفَهِيَّةُ الْأُولَى كِتَابَهُ فِي «الْإِسْتَاتِيِّكَا الْاجْمَاعِيَّةِ» *Social Statics* (أَوْ التَّوازِنِ الْاجْمَاعِيِّ) ، وَهُوَ الْكِتَابُ الَّذِي ظَهَرَ عَامَ ١٨٥٠ فَكَشَفَ عَنْ نَزَعَاتِ إسْپِنِسِرِ الْفَرَديَّةِ ، وَأَظْهَرَ مِيلَهُ إِلَى تَصْوِيرِ «التَّطَوُّرِ الْاجْمَاعِيِّ» عَلَى غَرَارِ التَّرْقِيِّ الْعُضُوِيِّ أَوِ التَّطَوُّرِ الْبَيُولُوْجِيِّ . وَيَقَالُ إِنْ سِپِنِسِرَ كَانَ قَدْ اعْتَزَمَ تَسْمِيَةَ كِتَابِهِ بِاسْمِ «مَذْهَبِ فِي الْأَخْلَاقِ الْاجْمَاعِيَّةِ وَالْسِّيَاسَيَّةِ» ، وَلَكِنَّهُ عَدَلَ عَنْ هَذَا الْعِنْوَانِ فِي آخِرِ لَحْظَةٍ ! وَمِمَّا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ ، فَقَدْ شَرَعَ هَرِبِرْتُ إسْپِنِسِرُ يَفْكَرُ جَدِيدًا — مِنْذُ ذَلِكَ الْوَقْتِ — فِي إِقَامَةِ فَلَسْفَهَةِ تَرْكِيَّيَّةٍ أَوِ «نَسْقٍ مَذْهَبِيٍّ» يَوْجَدُ عَنْ طَرِيقِهِ شَيْءَ المَعْرِفَةِ الْبَشَرِيَّةِ ، بِمَا فِي ذَلِكَ عَلَمِ الْحَيَاةِ ، وَعِلْمِ النَّفْسِ ، وَعِلْمِ الْأَخْلَاقِ ، وَعِلْمِ الْاجْمَاعِ . وَلَا اخْتَمَرَتْ هَذِهِ الْفَكْرَةُ فِي ذَهْنِهِ ، طَلَعَ عَلَى النَّاسِ عَامَ ١٨٥٥ بِكِتَابٍ فِي «مَبَادِيُّ عِلْمِ النَّفْسِ» *Principles of Psychology* فِي سَلْسَلَةِ «الْفَلَسْفَهَةِ التَّأْلِيفِيَّةِ» (أَوِ التَّرْكِيَّيَّةِ) : synthetic philosophy أَوْ بِمَثَابَةِ مَيْزَةِ هَذَا الْكِتَابِ أَنَّهُ كَانَ بِمَثَابَةِ أَصْوَلِهَا . وَرَبِّما كَانَتْ مَيْزَةُ هَذَا الْكِتَابِ أَنَّهُ كَانَ بِمَثَابَةِ الْمَحاوِلَةِ الْأُولَى مِنْ نَوْعِهَا فِي تَارِيخِ عِلْمِ النَّفْسِ مِنْ أَجْلِ تَطْبِيقِ نَظَرِيَّةِ التَّطَوُّرِ عَلَى الظَّواهِرِ النَّفْسِيَّةِ ، وَإِنْ كَانَ الْبَعْضُ قدْ أَخَذَ عَلَيْهِ أَنْهُ أَرْجَعَ الْحَالَاتِ الشَّعُورِيَّةِ الْمَعْقَدَةِ إِلَى عَمَلِيَّاتِ عَصْبِيَّةِ بِسِيَطَةٍ ، فَجَعَلَ مِنَ الْذَّهَنِ مُجَرَّدَ حَرْكَةَ بَيْنِ أَجْزَاءِ الْمَادِيَّةِ !

وَلَمْ تَكُدْ تَمْضِي سَنَتَانِ عَلَى ظَهُورِ هَذَا الْكِتَابِ ، حَتَّى ظَهَرَ لِسِپِنِسِرِ مَقَالٌ قِيمٌ عَرَضَ فِيهِ أَهْمَّ أَسَسِ فَلَسْفَهَةِ التَّطَوُّرِ بِعِنْوَانٍ : «الْتَّقْدِيمُ : قَانُونُهُ وَعِلْمُهُ» (سَنَةِ ١٨٥٧) . وَقَدْ حَاوَلَ إسْپِنِسِرُ فِي هَذَا الْبَحْثِ الْهَامِ أَنْ يَتَبَعَّ شَيْءَ الْعَمَلِيَّاتِ التَّطَوُّرِيَّةِ فِي مَجَالَاتِ الظَّواهِرِ الْمُخْتَلِفَةِ ، فَلَمْ يَكْتُفِ بِتَعْقِبِهَا فِي كُلِّ مِنْ الْطَّبِيعَتَيْنِ الْعُضُوِيَّةِ وَغَيْرِ الْعُضُوِيَّةِ ، بلْ تَعْقِبَهَا أَيْضًا فِي

محاورات أفالاطون ، كما أنه لم يحاول يوماً أن يطالع بانتظام مقال لوك في العقل البشري ، فضلاً عن أنه لم يكُد يقرأ كتاب كانت في « نقد العقل الخالص » حتى ألقى بهجاناً : إذ وجد كانت يقرر أن المكان والزمان ليسا إلا صورتين ذاتيتين كامنتين في باطن الوعي البشري ! ومن هنا فقد بقى إنتاج سبنسر الفكري وليد تأملاته الشخصية ، حتى لقد قال چون ديوى أن اسپنسر كان يتمتع بمناعة عجيبة ضد كل عدوٍ ذهنية !

والحق أن السمة الأولى التي تميّز بها تفكير هربرت اسپنسر عن كل تفكير فاسفى آخر إنما هي سمة « الاستقلال الفكري ». صحيح أننا نجد في فلسفته أصداء لآراء فلاسفة إنجليز مثل هاملتون Hamilton ومانسل Mansel ولكن من المؤكد أن نزعة اسپنسر المسماة بد « اللاذرية » Agnosticism قد تميّزت بوضوح عن نزعة هذين الفيلسوفين في « نسبية المعرفة » ولئن كنا نجد لدى فيليسوفنا تأثراً وأضحاً بنظرية دارون في التطور ، إلا أن في مذهبة الميتافيزيقيّ العام نفتحة روحية لا نكاد نجد لها نظيراً عند دارون . ومن هنا فقد ظل اسپنسر يؤمن بحقيقة مجھولة أراد من ورائها أن يعبر عن شعوره بما في الوجود من عمق وغموض وسرية ، وكأنما عز عليه أن يظن البعض أنه قد استطاع أن يفضي كل أسرار الوجود باهتدائه إلى مبدأ « التطور » .

وعلى الرغم من أن هربرت اسپنسر قد اصطدم في حياته بالكثيرين العوائق المادية والصحية والاجتماعية فإنه قد ثابر على إنجاز مشروعه الفلسفى الضخم أكثر من ثلاثين سنة بصورة رائعة تدعو إلى الإعجاب . ولم تكن حالة اسپنسر المالية لتسمح له بتنفيذ هذا المشروع على حسابه الخاص ، ولكنه مع ذلك رفض الكثير من العروض السخية التي جاءته من كثيرين ، وفي مقدمتهم زميله الفيلسوف الإنجليزى المعروف

كما درس تطور الحكومات وشتى مظاهر التنظيم السياسي ... الخ . وأما في الجزء الثاني منها فقد درس ضرباً ثلاثة من التنظيم : ألا وهى التنظيم الاكيليريكى ( أو الدينى ) ، والتنظيم الطقسى ، والتنظيم الاقتصادي وأخيراً عرض اسپنسر في الجزء الثالث من كتابه للدراسة التقدم اللغوى والترقى الذهنى والتطور الجمالى ، كما اهتم بدراسة تطبيق نظريته فى التطور على التقدم الأخلاقى والترقى الاجتماعى بصفة عامة . ولم يلبث اسپنسر أن كرس كتاباً بأكمله للدراسة الظاهرة الأخلاقية ، فأصدر فى الفترة ما بين عام 1879 وعام 1892 كتاباً هاماً في جزأين بعنوان « مبادئ علم الأخلاق » عرض في الجزء الأول منه للدراسة معطيات الأخلاق ، وحاول أن يستقرئ قوانين الحياة الأخلاقية ، كما اهتم بالبحث في مبادئ السلوك الفردى ، بينما نراه يعرض في الجزء الثانى منه للدراسة مفهوم العدالة وأخلاق التعاطف وطبيعة السعادة البشرية ... الخ .

ولهربرت اسپنسر أيضاً كتاب « في التربية » Education ظهر عام 1861 ، وكتاب آخر في Classification of Sciences « تصنیف العلوم » ظهر عام 1864 ، كما أن له « ترجمة ذاتية » autobiography ( سنة 1864 ) حاول أن يكشف لنا فيها عن طبيعة تكوينه العقلى ، ونوع السمات الأخلاقية التي تميّز بها شخصيته . وقد اعترف فيليسوفنا في ترجمته الذاتية بأنه كان مملوك « غريزة هندسية » جعلته يغرس بالنظام غراماً لا حد له ، فكان يجد لذة قصوى في تشيد نسق عقلى متكملاً ، وكان يركب مذهبة الفلسفى بمقداره بنائية فائقة : وقد قضى اسپنسر ثلاثين عاماً ظل خلالها يستمتع بذلك تركيب مذهبة وتحقيق التوافق بين كل جزء من أجزائه وبين الإطار التطوري العام . ولم يكن اسپنسر مدينًا في هذا العمل لأى فيلسوف سابق : فإنه - كما قال - لم يستطع أن يقرأ

كانت تحتوى في الأصل – إن لم نقل بأنها لازالت تحتوى حتى الآن – على قسط من الصواب (قل أو كثُر) . وحسبنا أن ننظر إلى سائر الديانات التي طلما تمسّك بها البشر في كل زمان ومكان ، لكنى نتحقق من أنها جميعاً تشارك في خاصية واحدة (على الأقل) ألا وهي الإيمان بحقيقة عليا تتجاوز نطاق العقل ، وتعدو دائرة الفهم . ففى العاطفة الدينية إحساس غامض بوجود قدرة فائقة للطبيعة هبات للعقل البشري أن يَسْبِر غورها أو أن يفضي أسرارها . وإنـذن فإن « الدين » ليس شيئاً مصطنعاً آخر عـهـ العـقـلـ البـشـرـىـ ، بـوـحـىـ منـ نـزـوـاتـ خـيـالـهـ ، أو تـحـتـ تـأـثـيرـ مـخـاـفـهـ وـآـمـالـهـ ، بل هو وليد تأثير الأشياء على الإنسان ، بمعنى أنه رد فعل تلقائي للفكر والقلب البشريين ، استجابة لتأثير العالم الخارجى على الموجود البشري . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى العلم : فإن

العلم ليس ابتكاراً فائقاً للطبيعة تفتّق عنه ذهن الإنسان (كما وقع في ظن أولئك الذين بالغوا في تمجيده ، وقالوا بأنه في تعارض تمام مع المعرفة العاديه ) ، بل العلم هو التجربة اليومية العاديه نفسها ، وقد أصبحت – بفعل تطورها الطبيعي – أكثر دقة وأشد عمقاً وأعظم ترابطاً ، وأقدر على تجاوز حدود الإدراك الحالى ، من التجربة العاديه المبنية . وإنـذن فإن للعلم والدين أصلـاً واحدـاً مشترـكاً ، ما دام المصدر الذى يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشري بالعالم أو تفاعله مع الطبيعة . وتبعداً لذلك فإنه قد يكون من خطأ الرأى أن نتسائل عن إمكان قيام « تعايش سلمى » بينهما : ما دام الواقع يشهد بأنهما قد عاشا دائماً جنباً إلى جنب ، وأنهما لا زالا يعيشان جنباً إلى جنب . حقاً إن العلم – في الوقت الحاضر – قد يحاول في بعض الأحيان التفاذ إلى الحال الخاص بالدين ، كما أن الدين قد يحور على العلم فيحاول

چون ستوارت ميل . وكثيراً ما كان المعجبون به يرسلون إليه المنح والمدايا ، ولكنه كان يرفضها في لإباء وشمم . وهكذا واصل هربرت اسپنسر عمله الفلسفى الضخم بمثابرة عجيبة ، متّحداً ياً المرض وضيق ذات اليد ، إلى أن وافته المنية في الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣ ، بعد حياة خصبة عامرة بالنشاط حافلة بالإنتاج .

### ٣ – تحليل كتاب «المبادى الأولى»

قسم هربرت اسپنسر كتابه الفلسفى الضخم إلى جزأين أساسين أطلق على الأول منها اسم « المجهول » أو « الحقيقة المستغلقة » Unknowable وسمى الجزء الثاني منها باسم « المعلوم » أو « الحقيقة القابلة للمعرفة » Knowable وسنحاول فيما يلى أن نقدم للقارئ العربي خلاصة وافية لهذا الجزءين الأساسين اللذين يتكونون منها الكتاب .

١ – المجهول : ينقسم الجزء الأول من كتاب اسپنسر إلى خمسة فصول ، يعرض في الفصل الأول منها للدراسة كل من الدين والعلم ، ثم ينتقل في الفصل الثاني إلى دراسة « الأفكار الدينية القصوى » ، لكن لا يليست في الفصل الثالث أن يعرض بالبحث للدراسة « الأفكار العلمية القصوى » متنقلًا بعد ذلك إلىتناول مشكلة « نسبة المعرفة البشرية » في الفصل الرابع ، لكن ينتهي إلى محاولة « التوفيق بين الدين والعلم » في الفصل الخامس والأخير من هذا الباب .

ويبدأ فيلسوفنا دراسته بأن يبين لنا في الفصل الموسوم باسم « الدين والعلم » أن هناك قبساً من الحقيقة في كل مذهب من المذاهب مهمما كان من خطئه ، بل في كل عقيدة من العقائد مهمما كان منها تهاها . ومهمما كان من أمر الخرافات العديدة أو الخزعبلات الكثيرة التي قد تلتقطى بها لدى بعض أصحاب المعتقدات الدينية ، فإن من المؤكد أن عقائدهم

من خلق قوة خارجية ، فإننا في كل هذه الحالات إنما نتصور إمكان وجود شيء يكون هو نفسه علة لذاته ! ولا تختلف النزعة التألهية – في هذا الصدد – عن النزعة الإلحادية : لأن الواحدة منها تقول بأن الله علة لذاته ، في حين أن الأخرى تقرر أن الكون هو الذي يمكن أن يقول عنه إنه علة لذاته . ومعنى هذا أن كلاًّاً منها تقول بفكرة «الوجود الذاتي» ، وكأن في استطاعة شيء ما أن يكون علة لنفسه ! وسواء قلنا بالإلحاد ، أم بوحدة الوجود ، أم بالتألهة : فإننا في هذه الحالات جميعاً إنما نهيب بفكرة لا سيل لها تصوّرها في الذهن على الإطلاق ، ألا وهي فكرة وجود شيء من تلقاء ذاته وجوداً قدماً أزلياً ! ولكن ، لما كانت فكرة «الوجود الذاتي» هي فكرة متناقضة تهدى نفسها بنفسها ، فإن هربرت اسپنسر يقرر أن العقل البشري المحدود لا يملك سوى رفض تلك المذاهب الدينية الثلاثة رفضاً باتاً . ولا يتوقف اسپنسر طويلاً عند الالهوت التقليدي الذي ينسب إلى «المطلق» صفات «الوحدة» أو «الحرية» أو «الشخصية» أو «الخيرية» أو «العدالة» ، بل هو يقتصر على ترديد «نقد» هامiltonون وما نسل لكي يبيّن لنا أن كل هذه الصفات إنما تفضي بنا في خاتمة المطاف إلى متناقضات جوهريّة لا يقبلها العقل ولا يُسقّعها الماء . وأما إذا كان لنا أن نبحث عن حقيقة جوهريّة تتفق عليها الأديان جميعاً – مهما كان من اختلاف عقائدها – ويتم عن طريقها الصلح بين العلم والدين ، فربما كان في وسعنا أن نقول إن «وجود العالم – بكل ما يشتمل عليه وما يحيط به – إنما هو سرّ يتطلّب التفسير» . فالعلم والدين يجمعان على القول بأن القوة التي يكشف لنا عنها الكون إنما هي قوة هائلة تتحدى العقل وتستهين بالمنطق !

ثم يعرج اسپنسر في الفصل الثالث من كتابه على موضوع «الأفكار العلمية القصوى» (Ultimate scientific ideas)

حل مشكلات لا محلّها إلا العلم ، ولكن من المؤكّد مع ذلك أننا لو نفذنا إلى أعماق كلّ منها لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تلتقي عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية . ولا بدّ لمثل هذا الأساس المشترك من أن يكون بمثابة حقيقة مجردة إلى أعلى درجات التجريد ، حتى نضمن قيام ضرب من التوافق بين كل من الدين وللعلم . فليس لنا أن نتوقف عند العقائد الدينية الجزئية ، أو عند الحقائق العلمية المحددة ، بل لا بدّ لنا من البحث عن أعمى الحقائق وأكثرها تجريداً ، حتى يتسمى لنا التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية . ولما كان الدين والعلم واقعيتين كبريتين تدخلان في تكوين عقل واحد بعينه ، وتسجّبان لمظيرين مختلفين من عالم واحد بعينه ، فإنه لا بدّ من أن يكون ثمة انسجام جوهريّ بينهما ، وبالتالي فإن أشد الحقائق تجريداً في الدين ، وأشد الحقائق تجريداً في العلم ، لا بدّ من أن تكون في خاتمة المطاف حقائق واحدة بعينها .

ثم يحدّثنا اسپنسر في الفصل الثاني من كتابه عن «الحقائق الدينية القصوى» (Ultimate scientific ideas) فيبيّن لنا كيف أن جانباً كبيراً من اهتمام الدين قد انصرف إلى دراسة مشكلة «أصل العالم» . ولو أننا نظرنا إلى الحلول المختلفة التي قدمتها لنا الأديان في كل زمان ومكان لهذه المشكلة ، لوجدنا أنها لا تقاد تخرج عن أحتمالات ثلاثة : فيما أن نقول بأن العالم قد وُجد منذ الأزل ، أو نقول بأنه قد وُجد من تلقاء نفسه ، أو نقول بأن قوة خارجية هي التي أوجده . ولكننا لو أخضّعنا هذه الحلول الثلاثة للنقد الفلسفى الدقيق لألفينا أنها جميعاً لا تخرج عن كونها آراء متهافة لا تقبل التعقل : لأنها تتطوّر على متناقضات أصلية هيئات للعقل أن يتکفل بها !

وسواء نسبنا إلى العالم «وجوداً ذاتياً» self-existence أم قلنا بأنه قد وُجد من تلقاء ذاته ، أم قلنا بأنه

العقل أن يسرّ غور الواقع الموضوعية أو الذاتية ، بل هو مضطّر إلى الاعتراف في النهاية بعجزه عن فض أسرار حقائق الوجود القصوى . وهذا تتجلى لنا عظمة العقل البشري وتفاهته في الآن نفسه : فإن للعقل قدرة فائقة على التحكم في التجربة ، ولكنه في الوقت نفسه عاجز تماماً عن السيطرة على كل ما يعده نطاق التجربة . ولذلك فإنَّ الفيلسوف يعلم حق العالم أن شيئاً ما لا يمكن أن يعرف على حقيقته ، أو في صميم ماهيته ، معرفة تامة مطلقة ، ما دام من طبيعة العقل البشري التوقف عند الظواهر والاقتصار على معرفة العلاقات القائمة في التجربة .

وأما في الفصل الرابع من كتاب «المبادئ» ، فإنَّ إسپنسر يحدّثنا عن «نسبة كل معرفة» ، بعد أن أظهرنا في الفصول السابقة على استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة . وهو يقرر هنا أن التجربة شاهدة على أن ثمة حقيقة مجهلة تكمن وراء شتى الظواهر ، وإن كان التحليل العقلي يقتادنا إلى البرهنة على استحالة إدراك مثل هذه الحقيقة . ومعنى هذا أن النتيجة التي يوصلنا إليها استقرارنا للتجارب العامة والخاصة ، تتأيد أيضاً بدراستنا لطبيعة التفكير نفسه . وهناك سيلان نستطيع عن طريقهما أن ثبت نسبية المعرفة : لأننا نستطيع أن ننظر إلى نتاج product الفكر على نحو ما يتمثل في التعميمات العلمية ، كما أنها نستطيع أيضاً أن ننظر إلى عملية process التفكير نفسها على نحو ما يقوم بها الذهن في إدراكه للعلاقات القائمة بين الظواهر . وبعيداً إسپنسر بدراسة «نتائج الفكر» ، لكنَّه يبين لنا أن العقلية العلمية تبدأ دائماً بدراسة بعض الواقع العينية الخاصة ، ثمَّ تحاول تفسير تلك الواقع بإدراجهما تحت وقائع أخرى أعمَّ منها ، لكنَّه لا تلبث أن تدرج هذه الواقع العامة - بدورها - تحت وقائع أخرى أشد منها عمومية ، إلى أن تبلغ حقيقة أعمَّ لا يكون في وسعها أن تهتدى إلى ما هو أعمَّ منها . ولما

religious ideas) ليس من البداهة والوضوح بما يتوجه الكثيرون ، وإنما هو مضطّر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التي لا سبيل إلى تفسيرها ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة وما إلى ذلك . وليس في استطاعة العقل البشري أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم : فأنها أدوات ضرورية للبحث العلمي الذي يقوم على إرجاع الكيف إلى الكلم . ولكننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية في العقل تصوراً واضحاً متميناً ، لانهينا إلى مجموعة من المعتقدات التي لا يمكن أن يقبلها العقل ! ولننظر مثلاً إلى مفهوميَّة المكان والزمان : فهل نقول بأنَّهما مفهومان واقعيان موضوعيان ، أم نقول بأنَّهما مفهومان ذهنيان ذاتيان؟ هذا ما يجيز عليه إسپنسر بقوله : إن العقل البشري عاجز تماماً عن تفهم حقيقة أمر كل من «المكان والزمان» ، وإن كان الشعور شاهداً بأنَّهما كائنان خارج الذهن - لا داخله - . واسپنسر يتوقف طويلاً عند حجج كانت في تصور «ذاتية المكان والزمان» ، لكي يبين تهافتها ، ولكنه يخلص من هذه المناقشة إلى استحالة تصور المكان والزمان تصوراً عقلياً واضحاً . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى المفاهيم العلمية الأخرى : كمفاهيم المادة ، والحركة ، والقوة : فأنها جمِيعاً تصورات غير قابلة للتعقل ، إن لم نقل بأنَّها - في جوهرها - أسرار دفينة هيئات للعقل أن يسرّ أغوارها . ويمضي إسپنسر إلى حدٍّ أبعد من ذلك ، فيقول إنه سواء اتجه العقل البشري بانتظاره نحو العالم الداخلي أم نحو العالم الخارجي ، فإنه لن يجد نفسه إلا بإزاء وقائع هيئات له أن يتمثلها على حقيقتها . حقاً إن هناك وقائع تقبل التفسير ، ولكننا كلما أوغلنا في التجريد ، أفينَا أنفسنا بإزاء وقائع غامضة لا تقبل التفسير . وهذا هو معنى قول إسپنسر : «إن الأفكار العلمية القصوى إنما هي حقائق لا تقبل التفسير» . فليس في استطاعة

مثل هذا الشيء لا بد من أن يظل لغزاً منيعاً أو سراً مجهولاً يخرج تماماً عن حدود المعرفة.

ولو أننا طبقنا هذه الحقيقة على ما اعتاد الناس تسميتها باسم «العلة الأولى» أو «اللامتناهى» أو «المطلق»، لوجدنا أنه هيئات العقل أن يدرك «المطلق» مادامت كل معرفة تفترض اختلافاً أو شبهها، والمطلق - بحسب تعرifice - هو ما ليس كمثله شيء! ومعنى هذا أنه لما كان «المطلق» مما يستحيل تصنيفه أو تشبيهه أو مقارنته بأي شيء آخر، فإن من العبث أن ندرجه تحت أية مقوله - كائنة ما كانت -، لأننا عندئذ إنما نضعه جنباً إلى جنب مع ما هو بطبيعته نسبي أو مشروط. وقصارى القول أنه لما كان الفكر يتضمن بالضرورة العلاقة relation والتمايز difference والتشابه likeness فإنه لا سبيل لنا مطلقاً إلى تعلم «اللامتناهى» أو «المطلق» أو «اللامشروط» The Unconditioned، مادام من المستحيل أن يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه.

ولو أننا صوّبنا أنظارنا إلى «علاقة الذهن بالعالم» لكان في وسعنا أيضاً أن نتوصل إلى نتيجة مماثلة. وذلك لأنه لما كانت «الحياة» عبارة عن توافق مستمر أو تكيف متصل للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية، فإن مانسميه باسم «الحقيقة» إنما هو تحقق التطابق التام بين العلاقات الذاتية وال العلاقات الموضوعية، بحيث يتم للفعل البشري ضرب من النجاح أو التوفيق، فتستمر الحياة على قيد البقاء. وأما «الخطأ» الذي يتَّبعَدُ معه مثل هذه التطابق الدقيق، فإنه لا بد من أن يؤدي إلى الفشل، وبالتالي إلى الموت. وما دامت «الحياة» لا تخرج عن كونها تكيّفاً للذهن مع العالم، أو توافقاً للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية، فإنه هيئات لنا أن ندرك «الذهن» في ذاته، أو «العالم» في ذاته. ولاغرابة

كان من الضروري للتفكير أن يتوقف في سلسلة العلل والمعلولات، فإن العقلية العلمية لا بد من أن تجد نفسها بإيازء حقيقة لا تقبل التفسير، نظراً لأنها تمثل واقعة عامة غير مشروطة. ومن هنا فإن التعميمات العلمية لا بد من أن تقتادنا في نهاية الأمر إلى تعميم مطلق لا يقبل الفهم!

ولو أننا عمدنا الآن إلى دراسة «عملية التفكير» ذاتها، لوجدنا أن الطابع النسبي للمعرفة البشرية هو حقيقة تشهد بها طبيعة التفكير البشري. وهنا يهيب هربرت اسپنسر بالأدلة التي استند إليها سلفه السير ولم هاملتون في إثبات استحالة تصور المطلق، فيقرر أن كل محاولة يقوم بها العقل من أجل تصور المطلق أو اللامتناهى لا بد أن تنتهي في خاتمة المطاف إلى تعينه أو تحديده، وبالتالي فإنها لا بد من أن تحوله إلى «نسبي» أو «متناه». الواقع أن كل فعل من أفعال الشعور لا يمكن أن يصبح فعلاً واضحاً متميزاً، اللهم إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة ألا وهي: التمايز، والعلاقة، والتشابه. ومعنى هذا أنه إذا أريد لأية حالة ذهنية أن تستحيل إلى فكرة أو معرفة، فإنه ليس يكفي لهذه الحالة الذهنية أن تصبح متمايزاً أو منفصلة (من حيث النوع أو الكيف) عن كل ما تقدم عليها من حالات ذهنية سابقة، وإنما لا بد لها أيضاً من أن تكون شبيهة أو مماثلة (من حيث النوع أو الكيف) لبعض الحالات الذهنية التي سبق لنا إدراكها من قبل. ولهذا فإن المعرفة لا تكون ممكنة - في رأي اسپنسر «اللهem إلا إذا افترنت بعملية «تعرُّف» recognition تكون مصاحبة لها. وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا لا نعرف الشيء معرفة تامة اللهem إلا إذا كان في وسعنا أن نشبهه (من بعض الوجوه أو من كلها) بشيء أو أشياء أخرى سبق لنا إدراكها. وأما إذا لم تكن للشيء أية صفة مشتركة تجمع بينه وبين أي شيء آخر سبق لنا إدراكه، فإن

اسپنسر بالنفي : فإن هناك إلى جانب الوعي المحدد الذي يصوغ المنطق قوانينه ، وعياً آخر غير محدد : indefinite هيئات لنا أن نصوغه . فهناك إذن إلى جانب الأفكار التامة ، والأفكار الناقصة التي تقبل العام ، أفكاراً أخرى يستحيل علينا أن نستكملاها ، وإن كانت مع ذلك أفكاراً حقيقة ، يعني أنها آثار سوية للذهن البشري . الحق أنها حينما نقرر أنه ليس في وسعنا أن نعرف «المطلق» ، فإننا نحكم ضمئاً بأن هذا المطلق موجود . ومعنى هذا أن في صميم إنكارنا لقدرنا على معرفة «المطلق» اعترافاً ضمئياً بوجود هذا «المطلق» . وهذا وحده دليل كاف على أن «المطلق» الذي حكمنا بعجزنا عن معرفته ، كان ماثلاً أمام أذهاننا ، لا باعتباره عدماً ، بل باعتباره « شيئاً » . وبالمثل يمكننا أن نقرر أنه لما كان «الشيء في ذاته» هو الطرف المقابل للـ«ظاهرة» ، فإنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا هي مجرد معرفة بالظواهر ، دون أن نقرر في الوقت نفسه أن ثمة « شيئاً في ذاته» أو « وجوداً حقيقياً » هي منه بمثابة المظهر الخارجي ، مادام من المستحيل علينا أن نتعقل «الوجود الظاهري» دون أن نتعقل في الوقت نفسه «الوجود الحقيقي» :

وأما الرعم بأن «المطلق» أو «اللامشروط» أو «اللأنسي» إنما هو ماثل في الشعور بوصفه مجرد «سلب» أو «نفي» negation ، فإنه زعم خاطئ يجعل من المستحيل علينا أن نتصور العلاقة بينه وبين «النسي» : لأن واحداً من حدّي العلاقة سيكون في هذه الحالة غائباً عن الشعور . وحين تصبح «العلاقة» غير قابلة للفهم ، فإن «النسي» نفسه سيكون عندئذ غير قابل للفهم ، نظراً لأنعدام أحد حدّي التناقض . وتبّعاً لذلك ، فإن تصوّرنا للمطلق أو «اللامتناهي» أو «اللامشروط» ليس مجرد تصوّر سلبي ، بل هو في صميمه تصوّر «الجانب»

في ذلك : فإن كل فعل من أفعال المعرفة إنما هو علاقة تنشأ في الشعور بين بعض الحالات الذاتية من جهة ، وبعض القوى الموضوعية من جهة أخرى . ولن泥土 نسبية المعرفة سوى النتيجة الضرورية التي تترتب على كون المعرفة علاقة تنشأ في الوعي أو الشعور ، استجابة لعلاقة قائمة في البيئة أو الوسط الخارجي . وما دامت «عملية التفكير» إنما هي عملية «ربط» ، فإن «الفكر» لا يمكن أن يعبر إلاً عن مجموعة من «العلاقات» .

هذا إلى أن المعرفة التي نحن ميسرون لها إنما هي بالضرورة تلك المعرفة النافعة أو المفيدة لنا في حياتنا العملية . فنحن لا نعرف القوى الخارجية التي تؤثر علينا إلا بقدر ما هي نافعة أو مفيدة لنا . وتبعاً لذلك فإننا نعرف الظواهر في تواقها وتابعها ، دون أن نتمكن من معرفتها قط في ذاتها . وما دام المهم بالنسبة إلينا – إنما هو تحقق ضرب من التوافق بين «الأفعال الداخلية» و «الأفعال الخارجية» ، فإن أقصى ما تطمح إليه المعرفة البشرية إنما هو إدراك أسباب هذا التوافق . وأما معرفة الأشياء في ذاتها ، فهذا ما يudo نطاق كل معرفة بشرية نسبية . وليس يكفي أن نقول إن كل تحليل لأفعالنا الحيوية لابد من أن يكشف لنا عن استحالة معرفة الأشياء في ذاتها ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مثل هذه المعرفة – حتى لو كانت ممكنة – لن تكون إلاً معرفة عقيمة لافائدة منها ولا طائل تحتها !

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن نسلم مع هامiltonون بأن «المطلق» هو مجرد «سلب» لكل قابلية للإدراك ، وكأنَّ معناه معنٍي معدولٌ سلبيٌ لا ينطوي على أية حقيقة إيجابية ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول بأن «المطلق» ليس موضوعاً لـأى فكر أو لـأى شعور ، بل هو مجرد انعدام لشيء الشروط التي يكون الشعور أو الوعي بمقتضها ممكناً ؟ – هذا ما يجيب عليه هربرت

وبين الاستغراب الشام في «النسبي» أو «المباشر» The immediate وجعلهم يحسون بوجود شيء يمتد فيها وراء الإدراك الحسي المباشر . ولكن الأديان قد حاولت أن تصف تلك «الحقيقة العليا» بعض الصفات البشرية أو الخصائص الطبيعية ، فلم تلبث أن هبطت بالعقيدة الدينية الكبرى القائلة بوجود «المطلق» إلى مستوى الخرافات ، أو الأساطير ، أو الخزعبلات ! وليس من شك في أن «العلم» هو الأداة الفعالة التي أسهمت في تنقية الدين من أمثال هذه الشوائب ؛ وإن كان الدين نفسه قلماً يُعرف بهذا الجميل الكبير الذي يدين به للعلم ! وآية ذلك أن العلم حين كشف عن وجود نظام مستقر في الطبيعة ، فإنه قد أُسهم بذلك في القضاء على فكرة «الفوضى» أو «الاضطراب» disorder التي تكمن من وراء شئ الخرافات الدينية . ولما كانت التجربة العلمية قد ثبتت أن التغيرات المتشابهة في الطبيعة تحدث دائماً آثاراً متشابهة ، فقد بدأت تختفي من الذهن البشري فكرة وجود قوى مشخصة تخضع الطبيعة لمشيئتها المتقلبة ! وهكذا جاءت فكرة «القانون العلمي» فقربت الذهن البشري من الحقيقة العامة أو المبدأ الجبرد ، ونأت به عن النزعة التشخيصية الزائفية ، وعملت في الوقت نفسه على تنقية العقيدة الدينية من شئ العناصر «اللامادية» التي امتزجت بها . وأسپنسر يعرف بأن العلم نفسه قد مرّ خلال مراحل تطوره بالكثير من الأزمات ، فكانت الظواهر الطبيعية تُفسّر على غرار الواقع النفسي ، كما حدث مثلاً قدماً حينما كان العلماء يظنون أن «الطبيعة تجزع من الخلاء» ، أو أن ثمة نفساً حية تشيع في العالم المادي ، كما كان بعض العلماء يتوهّمون أنَّ في استطاعة العقل أن يتوصّل إلى معرفة أسمى القوى الكامنة في الطبيعة ، فكانت أمثال هذه النزاعات

محض ؛ وإن كان هذا التصور - بطبيعته - لا بد من أن يظل «تصوراً» ناقصاً غير محدد indefinite . ويلخص هربوت اسپنسر التسائج التي توصل إليها في هذا الفصل فيقول إن هاملتون ومانسل محققاً حين يذهبان إلى القول باستحالة فهم «المطلق» ، ولكنهما يخطئان حين يعتقدان أن معنى «المطلق» معنى سأبى معدول . وآية ذلك أنه يستحيل علينا أن نقول بأن معرفتنا لا تنصب إلا على الظواهر ، دون أن نتصور في الوقت نفسه وجود «موجود» تكون هذه الظواهر مثلاً له . فمعنى صييم قولنا بأن كل معرفة إنما هي مجرد معرفة نسبية تأكيداً لوجود «المطلق» أو «اللاماسي». ولما كان تفكيرنا بطبيعته تفكيراً ترابطياً يقوم على العلاقات : فإن «النسبي» نفسه سرعان ما يصبح غير قابل للتصور ، إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين حد آخر «مطلق» أو «غير نسبي» ، وإلا لأصبح هو نفسه «المطلق» وهذا تناقض ! وقصارى القول أنه لا بد من افتراض وجود شيء ثابت يمكن خلف شيء الأعراض المتغيرة ، دون أن يكون من الضروري لهذا الشيء أن يكون معيناً أو قابلاً للتحديد . وهكذا يخلص اسپنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصوّر عن موجود «مطلق» هي بعينها التي تحظر علينا استبعاد هذا التصور .

ثم ينتقل هربوت اسپنسر في الفصل الخامس من كتابه إلى مشكلة «التفريق بين الدين والعلم» ، فيتساءل قائلاً : «إذا كان كل من الدين والعلم يُسلم بوجود «مبدأ مطلق» هيهات لنا أن نسبّر غوره ، أو «حقيقة علانياً» يستحيل علينا أن نزيح النقاب عن أسرارها ، فمن أين نشاً إذن ذلك التعارض المزعوم بين الدين والعلم ؟ ... الحق أن الدين قد أدى - ولا زال يؤدي - دوراً هاماً في حياة البشر : لأنه قد حال بينهم - ولا زال يحول بينهم -

ولكنَّ من المؤكَّد أنَّ الاعتراف بعجز العقل عن فهم السر الإلهي وإدراك غاية الوجود إنما هو أقرب إلى الديانة الحقيقة — فيما يقول اسپنسر — من سائر التصورات اللاهوتية التي تهبط بالله إلى مستوى البشر ! (anthropomorphicous)

وأما إذا اعترض البعض على تصور اسپنسر للحقيقة الإلهية بقولهم : «إنك تقدم لنا تجريدًا محسناً لا سبيل إلى تصوره ، بدلاً من ذلك الموجود الحقيقي الذي نشعر نحوه بعض المشاعر» ، كان رد اسپنسر على هذا الاعتراض أنَّ الانتقال من مرحلة الإيمان الساذج إلى مرحلة الإيمان العميق لا بد من أن يقترن بضرب من الترد ! فالناس يعز عليهم دائمًا لا يكون «المطلق» كائناً مُشخصًا يستطيعون أن يتعاطفوا معه ، ولكن ترقى الوعي البشري لا بد من أن يقترن بالخروج من مرحلة «التشبيه» إلى مرحلة «التزييه» أو «التجريد» ... وحسبنا أن ننظر إلى تاريخ التطور الديني ، لكي نتحقق من أن البشر قد حاولوا دائمًا أن يهتدوا إلى نوع «الوجود» الذي يمكن أن يلائم «الحقيقة الإلهية» ، فكانوا يحددون أنفسهم دائمًا بإزاء «رموز» هيئات لها أن تكافيء طبيعة ذلك «الوجود» . ومن هنا فقد اقتنوا التطور الديني بعملية تنتهي مستمرة ظل العقل البشري يقوم بها عبر العصور محاولاً دائمًا نبذ الخيالات الزائفة واستبعاد التصورات الخاطئة ، من أجل الوصول إلى التصور المكافئ أو الفكرة الملائمة ، ولكن دون جدوٍ ! وهكذا ظل العقل يحاول معرفة «المطلق» ، فلا يصل في خاتمة المطاف إلا إلى زيادة الاقتناع باستحالة هذه المعرفة ، حتى لقد تحقق الفكر الديني الحقيقي من أن أعلى حكمة يمكن أن يفرضها علينا موقفنا البشري هي التسلیم بوجود «حقيقة مجهولة» تكمن وراء سائر الظواهر ، دون أن يكون في وسع العقل الإنساني سبر غورها أو إزاحة النقاب عنها .

«غير العلمية» unscientific هي المسؤولة عن اصطدام العلم بالدين . ولكن مهما كان من أمر تلك العبرات التي تردّى فيها كل من الدين والعلم — أثناء تطورهما — فإن من المؤكَّد أنه ترقى المعرفة البشرية قد اقتنى بتآزر هذين القطبين الهامين من أقطاب النشاط الحضاري حصوصاً وأن تطور العلم قد دنا به من فكرة «الحقيقة المغلقة» التي يقول بها الدين ، فكان العلم بذلك نصيراً للدين ، وعملاً هاماً في الحافظة على نقاء العقيدة الدينية الكبرى من شتى شوائب التشبيه أو التخصيص .

وأما تلك المحاولات المتكررة التي طالما بذلها رجال اللاهوت في سبيل وصف «المطلق» أو «الحقيقة العليا» ببعض الصفات ، كأن يقولوا مثلاً إن المطلق «خير» أو «عادل» ، أو «رحيم» أو « قادر على كل شيء» أو ما إلى ذلك ، فإن اسپنسر لا يرى فيها سوى انتقاد من قدر تلك «الحقيقة المجهولة» التي لا وجه للقياس بيننا وبينها على الإطلاق ! ولكن الظاهر أن البشر — في كل زمان ومكان — قد تصوروا أن أعلى صورة من صور العبادة إنما هي تلك التي يوحدون فيها بين ذواتهم من جهة ، وموضوع عبادتهم من جهة أخرى . ولعلَّ هذا هو السبب في أن كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى اعتبار الله حقيقة مُشخصة وكأن «المطلق» لا بد من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ويُقال إن أحد الملوك صرخ يوماً بأنه كان يبود أن يشهد عملية الخلق ، لأنَّه لو كان حاضراً ، لتقدم بعض النصائح المثيرة ! ولكن ربما كان هذا الملك — في رأي اسپنسر — أشدَّ تواضعًا من أولئك اللاهوتيين الذين يصفون علاقة الخالق بال الخليقة ، ويحددون شروط الفعل الإلهي ، ويتحدثون عما كان الله يفعله قبل خلق العالم ! حقاً إنه كثيراً ما يقع في ظننا أننا نُعلى من شأن الجوهر الإلهي حينما ننسب إليه صفات كالشخصية ، والحرية ، والخيرية ، والمحبة ، والقدرة المطلقة ( أو ما إلى ذلك من صفات ) ،

المعرفة الموحدة تمام التوحيد . فعلى حين أن المعرفة العامة معرفة خالية تماماً من كل وحدة ، وعلى حين أن المعرفة العلمية معرفة موحدة جزئياً ، نجد أن المعرفة الفلسفية هي المعرفة الموحدة إلى أعلى درجة : وتبعداً لذلك فإن مهمة الفلسفة هي تحقيق ضرب من « الوحدة » بين شتى المعارف العلمية المتباينة ، من أجل الوصول إلى « القانون العام » الذي ينظم كافة التجارب الإنسانية على اختلاف ألوانها في وحدة متسقة متماسكة .

وينتقل هيربرت اسپنسر بعد ذلك إلى الحديث عن معطيات data الفلسفية فيستعرض أهم الافتراضات الأولية التي يستند إليها كل تفكير فلسفى . وربما كان الافتراض الأول الذى يسلم به ضمناً كل مذهب فلسفى هو أن في وسع العقل البشري أن يقيم ضرباً من التمييز بين المظاهر المشابهة والمظاهر المتباينة في الطبيعة . ومعنى هذا أن المعرفة الفلسفية تفترض قدرة العقل على التمييز بين أوجه الخلاف وأوجه التشابه في الظواهر . والثقة في قدرة العقل على تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف إنما هي إيمان بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة في نطاق التجربة . ولئن كان من الجائز للعقل أن ينطئ في تبين أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين بعض الحالات الشعورية ، إلا أن من طبيعة المعرفة الفلسفية أنها تُحل الفحص النقدي الدقيق ، محل الحكم السريع المتعجل . وبيت القصيد هنا أن عملية التفكير لا بد من أن تتحقق على هيئة شعور بالتشابه أو الاختلاف . وثبتت هذا الشعور بالتشابه أو الاختلاف إنما هو ضماننا الأخير لصحة قيام هذا التشابه أو ذلك الاختلاف في صنيم العالم الخارجي . ولكننا لا نستطيع أن نضع كل هذه الظواهر الشعورية على قدم المساواة ، بل لا بد لنا من أن نفرق بين الانطباعات impressions والأفكار ideas ، على أساس أن الأولى تمثل حالات شعورية

ولما كان من الضروري لكل عقيدة دينية تريد أن تنتزع احترام الناس أن تكون ملائمة لروح العصر ، فإن من واجبنا – فيما يقول اسپنسر – أن نعمل على تطوير ديانتنا الحالية ، بحيث يجعلها أعمق ترزاها ، وأكثر تجريدآ ، وأشد عمومية . وإذا كان العلم قد أظهرنا على أن ماهية الوجود الحقيقي تمثل « حقيقة مجهولة » لا سبيل إلى إدراكها ، فإن من واجبنا أن نتخذ من الإيمان الدينى أداة فعالة لزيادة إحساسنا بسر الوجود . وهل كان الدين يوماً إلا مجرد تعبير عن إحساس الإنسان بتلك القوة العظمى التي تكمن من وراء شئ الظواهر ؟ أو هل استطاع العلم في عصرنا الحاضر – أن يزيح النقاب عن سر الوجود ، حتى نقول إنه قد خلع الدين عن عرشه ؟ إذن فلتكن نقطة تلاقى الدين والعلم هي هذا التواضع العميق الذى يفرضه على العقل البشري اعترافه بوجود « حقيقة مجهولة » تفوق كل إدراك بشرى !

ب – « المعلوم » : The Knowable ( أو الحقيقة القابلة للمعرفة ) :

إذا كانت دراستنا السابقة للأفكار العلمية القصوى والأفكار الدينية القصوى قد أظهرتنا على وجود « حقيقة مجهولة » هبات لنا أن ندركها ، فربما كان من واجبنا الآن أن نتساءل عن تلك « الحقيقة المعلومة » التي يستطيع العقل الإحاطة بها . ولما كنا قد تحققنا فيما سلف من أن الصورة الكلية الشاملة للفكر البشري إنما هي « عملية الربط » أو « إقامة العلاقات » ، فيليس بداعاً أن تكون مهمة الفلسفة هي العمل على تحقيق ضرب من « الترابط » بين سائر النتائج الجزئية التي توصلنا إليها مختلف العلوم . والواقع أننا لو عمدنا إلى مقارنة شئ التصورات المختلفة للفلسفة بعضها بالبعض الآخر ، مستبعدين ما بينها من أوجه اختلاف ، لو جدنا أنها تشتمل جميعاً على اعتراف ضمني بأن الفلسفة هي

وينتقل اسپنسر بعد ذلك إلى مفهوم «المادة»، فيحاول أن يرجعه – بالمثل – إلى أصل تجربتي، بحجة أن أبسط صورة لإدراك المادة هي تلك التي نجد أنفسنا فيها بإزاء أوضاع متخيّلة ذات مقاومة. ومفهوم «المقاومة» resistance هنا هو الذي يميّز تصورنا للمادة عن تصورنا للمكان : فإننا حينما نتصور أي جسم من الأجسام إنما نتصوّره محاطاً بأسطح ذات مقاومة ، وموكّوناً من أجزاء تملك هي الأخرى صفة المقاومة . ولو أننا جردنا الجسم من ضروب المقاومة التي ينطوي عليها ، لاختفى شعورنا بالجسم ، تاركاً وراءه مجرد شعور بالمكان . حقاً إن للمادة أيضاً صفة الامتداد extension ، ولكن هذه ليست إلا صفة ثانوية ، بالقياس إلى صفة «المقاومة» التي يعتبرها اسپنسر خاصية أولية . والسبب في ذلك أن فكرة «المقاومة» هي التي تسمح لنا بالتمييز في الشعور بين «الامتداد المتخيّل» (أو المشغول) – ألا وهو الجسم – وبين «الامتداد غير المتخيّل» (أو غير المشغول) – ألا وهو المكان – فليس بدعاً أن تكون لهذه الفكرة أولوية أو صدارة على كل ما عدتها من الأفكار الأخرى .

وأما فكرة «الحركة» فإنها – في رأي اسپنسر – مجرد فكرة لاحقة ترتبت على تجاربنا الأولى عن «القوة» force . الواقع أن شعورنا بقوتنا الذاتية في الجهد العضلي هو الأصل في إحساسنا بالحركة أجسامنا . ومعنى هذا أن حركات الأعضاء المختلفة التي يتربّك منها جهازنا العصوّى (بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر) إنما هي الأصل في إحساسنا بالحركة ، إن لم نقل بأنها الأصل في شعورنا بالقوة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن إحساسات «التوتر العضلي» هي المصدر الأول الذي انبعث منه شعورنا بالحركة . واسپنسر لا يجد حرجاً في أن يرجع شئي الأفكار العلمية – بما فيها مفاهيم المكان والزمان

قوية ناصعة ، في حين أن الثانية تمثل حالات شعورية ضعيفة باهتة . ولستنا نريد أن نتوسّع في شرح هذه الفروق التي طلما أفادت في تفسيرها الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وإنما حسّبنا أن نقول إن كل حياتنا الشعورية شاهدة على ضرورة التفرقة بين «الذات» و «الموضوع» ، أو بين «الأنّا» و «اللأنّا» ، أو بين «الشعور» و «العالم الخارجي» . وسواء أكانت حالاتنا الشعورية قوية ناصعة ، أم ضعيفة باهتة ، فإنها في كلتا الحالتين لا بد من أن تكون صادرة عن تلك «الحقيقة الخارجية» ، أو ذلك «اللأنّا» ، أعني أنها لا بد من أن ترتد إلى عوامل موضوعية خارجية مستقلة عن وجود «الشعور الذاتي» أو «الأنّا» .

ثم يعرض اسپنسر بعد ذلك للدراسة بعض المفاهيم العلمية ، فيتوقف أولاً عند مفهومي «المكان والزمان» ، لكنه يبيّن لنا أنهما مفهومان مشتقات – على سبيل التجريد – من نوعين من العلاقة ، ألا وهما علاقة التتابع أو التوالى sequence وعلاقة التواجد أو المعية co-existence . ومعنى هذا أن ما نسميه باسم «الزمان» إنما هو الاسم المجرّد لشئي أنواع التعاقب ، في حين أن ما نسميه باسم «المكان» إنما هو اللفظ المجرّد الذي يشير إلى شئي ضروب المعية . والزمان والمكان متولدان – مثلهما في ذلك كمثل باقي المجرّدات – عن عيّنيات concrete أو «مشخصات» أخرى ، وإنْ كان تنظيم الخبرات في حالة المكان والزمان ، قد تتحقق عبر فترة طويلة من التطور الذهني . ولكن المهم هو أن شعورنا بالمكان إنما هو شعور بالأوضاع الموجودة في حيز مشترك ، أعني أنه شعور بالمعية أو «التواجد» . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى شعورنا بالزمان : فإنه شعور بالأحداث المتعاقبة في سلسلة متواتلة من العلاقات ، بمعنى أنه شعور بالتالي أو «التعاقب» .

الى تعدد طور التجربة — وإن كانت في الوقت نفسه كامنة من خلفها — إنما هي « ثبات القوة ». ولنيت هذه الحقيقة دعامة التجربة فحسب ، بل هي دعامة كل تنظيم علمي للتجارب أيضاً .

وأSpinser يستنتج من ثبات القوة ( أو استمرارها ) ثبات العلاقات القائمة بين القوى ( أو استمرارها ) ، أعني اطراد القانون . الواقع أن النتيجة العامة القائلة بأن هناك ارتباطات ( أو علاقات ) ثابتة بين الظواهر ليست مجرد نتيجة مستخلصة عن طريق الاستقراء فقط — كما وقع في ظن الكثرين — بل هي أيضاً نتيجة مستخلصة عن طريق الاستنباط ( من مبدأ ثبات القوة ) . ويعنى Spinser إلى حدٍ أبعد من ذلك فيستنتج من هذا المبدأ نفسه نتيجة أخرى الا وهي تحول القوى وتكافؤها . ولا تصدق هذه النتيجة على القوى الطبيعية وحدها ، بل هي تصدق أيضاً على العلاقة القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية . وهو يقول في هذا بتصريح العبارة « إن قانون التحول metamorphosis الذى ينطبق على القوى الطبيعية ، ينطبق أيضاً على العلاقات القائمة بين القوى الجسمية ( أو العضوية ) والقوى النفسية ( أو الذهنية ) . ومعنى هذا أن مظاهر « الحقيقة المجهولة » التى نسميتها باسم الحركة ، والحرارة ، والشدة ، والتشابه الكىماوى ... الخ تقبل التحول أيضاً إلى تلك المظاهر الأخرى ( للحقيقة المجهولة ) التى نسميتها باسم الإحساس ، والانفعال ؛ والتفكير ؛ إن لم نقل بأن هذه — بدورها — تقبل التحول ( إنما بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة ) إلى أشكالها الأصلية » . وإنSpinser يكتفى أن يقول إن القوة لا يمكن أن تنشأ من العدم ، أو أن تهوى إلى العدم ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن القوى التي تصبح ظاهرة إنما تتجلى نتيجة لاختفاء قوى أخرى معادلة لها كانت موجودة من ذى قبل .

ثم ينتقل Spinser إلى دراسة « اتجاه الحركة » ،

والمادة والحركة — إلى مفهوم « القوة » . صحيح أن هذه الأفكار هي — في الظاهر — مُعطيات عقلية ضرورية ، ولكن التحليل السيكولوجي الدقيق يظهرنا على أن كل هذه الأفكار إنما هي تجريدات مستخلصة من خبراتنا المتعلقة بالقوة ، أعني من إحساساتنا بالتوتر العضلى والمقاومة الموضوعية . وتبعاً لذلك فإن « القوة » — في رأى Spinser — إنما هي الفكرة النهاية أو المعنى الأقصى الذى تفضى بنا إليه دراستنا لشيء « الأفكار العلمية القصوى » .

والحق أن الشعور البشري إنما يتكون من مجموعة من التغيرات ، وهذه التغيرات إنما هي مجرد مظاهر لما لدينا من « قوة » . وعلى الرغم من أن « القوة » التي نحدِّث بمقتضها كلَّ ما نختلقه من مظاهر تغير ، إنما هي بطبيعتها قوة نسبية محدودة ، إلا أنها تمز — بمعنى ما من المعنى — إلى علة سائر التغيرات بصفة عامة ، وبالتالي فإنها معلوم مشروط لعلة أخرى غير مشروطة . وحينما نتأمل فكرة « القوة الحضرة » pure Force فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصور « قوة مجهولة » تكون بمثابة الحدَّ المقابل للقوة المعلومة . وليس يكفى أن نقول إن « الظاهرة » و « الشئ في ذاته » و « جهان الحقيقة واحدة ، أو جانبان لتغير واحد ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن « القوة » التي تنسكب إليها صفة الدوام أو الاستمرار إنما هي تلك « القوة المطلقة » التي شعر بها شعوراً غير محدد ، بوصفها الحدَّ الضروري المقابل للقوة المعروفة لدينا . وإذا كان Spinser يتحدث هنا عن « ثبات القوة » Persistence of Force « ثبات القوة المطلقة » التي شعر بها أنه يعني بالفعل أن هناك « علة كبرى » تتجاوز معرفتنا وتعلو على فهمنا ، وهي العلة الوحيدة التي تتمتع بالثبات أو الدوام . ومعنى هذا أن القول بوجود « علة ثابتة » إنما هو تقرير لوجود « حقيقة لامشروطة » ليس لها بداية ولا نهاية . وإنما الحقيقة الوحيدة

... ييد أن كل هذه الحقائق التي انتهينا إليها حتى الآن لا تخرج عن كونها مجرد « حقائق تحليلية » عرفناها بطريقة جزئية غير مترابطة ، في حين أن الفلسفة إنما تشتد المعرفة التركيبية التي توحد بين شتى الحقائق في نسق كلى شامل . فكيف السبيل إلى بلوغ ذلك « المركب الشامل » universal synthesis الذي يسمح لنا بصياغة القانون العام للصيغة الكونية ككل ؟ ... « لقد رأينا – فيما يقول أspinser – أن المادة لا تقبل النساء ، وأن الحركة مستمرة ، وأن القوة ثابتة ؛ وكذلك رأينا أن القوى – في كل مكان – خاضعة للتتحول ، وأن الحركة تتبع دائما خط أضعف مقاومة ، وأنها إيقاعية على الدوام ؛ فلم يَبْقَ علينا الآن سوى أن نبحث عن تلك الصيغة الثابتة التي يمكن أن تعبّر عن النتائج المشتركة لكل هذه الأفعال المبنية فيما سلف على هذه الصورة المنفصلة غير المترابطة ». ولا شك أن القانون الذي سيكون في وسعه أن يوحّد كل هذه الحقائق التحليلية المنفصلة لا بد من أن يجيء معيّراً عن تأثير شتى العوامل ، بحيث يفسر في وقت واحد سائر العوامل المتقدمة على حدوث الظاهرة الواحدة ، وسائر العوامل المترتبة على حدوثها ، موحداً بينها في نسق واحد متكامل . وحيثما تصطلع الفلسفة بعهتمتها القصوى كأدلة للتوحيد unification ، فإنها لا بد من أن تجد في « قانون التطور » ذلك القانون الكل الشامل الذي يستطيع وحده أن يفسر لنا تاريخ الكائنات جميعاً – من بدء ظهورها حتى انحسارها . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفلسفة هي البرهنة على صحة قانون التطور استناداً وقياساً معاً .

والحق أننا لو نظرنا إلى آية ظاهرة من الظواهر لوجدنا أن لها تاريخها الخاص : فهي تظهر إلى عالم الوجود ، لكن لا تثبت أن تنمو وتطور ، إلى أن تنحل يوماً وتحتفى من عالم الوجود ... وكل شيء في

فيدين لنا أن القانون الذي يحكم حركات الأجسام السماوية وشى التغيرات التي تجري على قدم وساق فوق سطح الأرض ، بل وسائل الأفعال العضوية والأفعال الفائقة لل مستوى العضوي ، إنما هو القانون الذي ينص على أن الحركة تسير في اتجاه « المقاومة الأقل » least resistance أو في الإتجاه الذي تفرضه عليها « القوة الأكبر ». ومعنى هذا أننا لو افترضنا وجود قوتين متعادلتين ومتعارضتين ، فإن الحركة في هذه الحالة لا يمكن أن تتولد على الإطلاق . وأما إذا افترضنا وجود قوتين متعارضتين ولكنهما ليستا متعادلتين ، فإن الحركة لا بد من أن تتولد في اتجاه « القوة الأعظم ». وأما إذا كانت القوتان غير متعادلتين وغير متعارضتين فإن الحركة تنشأ في اتجاه حاصل القوتين . ومعنى هذا أن الحركة تتوجه دائماً إما في اتجاه المقاومة الضعيفة ، أو في اتجاه السحب القوى ، أو في الاتجاه المتولد عن هذين العاملين معاً .

ويعرض أspinser بعد ذلك لدراسة « إيقاع الحركة » rhythm of motion فيبين لنا أن كل الحركات – سواء أكانت حركات الكواكب في مداراتها ، أم حركات الجزيئات الأثيرية في تجوّلها ، أم حركات اللسان في ذبذباته اللغوية ، أم حركات الأسعار في ارتفاعها وانخفاضها – إنما تتعاقب دائماً على شكل « فعل » و « رد فعل ». والسبب في تناوب الفعل ورد الفعل بين القوى هو أن هناك « قوى متنازعة » antagonistic موجودة في كل مكان جنباً إلى جنب . ولما كانت « القوة » ثابتة في العالم ، فإن هذا الانعكاس المستمر للقوى بين الحدود (أو الأطراف) إنما هو نتيجة حتمية لامناص منها . ومعنى هذا أن كل ما في العالم من حركات إنما يخضع لهذا الإيقاع المنتظم الذي يجعل لكل فعل رد فعل يترب عليه ، ويعمل على استمرار الحركة الأصلية في اتجاه جديد . ولو لا تعارض القوى العاملة في الطبيعة ، لما كان ثمة موضع للحديث عن أي « إيقاع » .

المادة من حالة تجانس غير محدد وغير منسق إلى حالة تنوع محدد منسق ، وتخضع الحركة المختزنة — في أثنائه — لتحول مماثل » .

ولكن ، هل يمكن أن نعرض قانون التطور — الذي توصلنا إليه عن طريق الاستقراء — على صورة نتيجة تستخلصها برهان استنباطي ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن أن ثبتت أن إعادة توزيع الحركة والمادة لا بد من أن تم في كل مكان على هذا النحو المحدد ، بحيث تحدث دائمًا نفس تلك السمات التي شاهدناها في الأجرام السماوية ، والأجسام العضوية ، والأجهزة الاجتماعية ؟ أو هل في وسعنا — على وجه التحديد — أن نستنتج قانون التطور من قانون ثبات القوة ؟ هذا ما يرد عليه اسپنسر بقوله : إن في استطاعتنا أولاً أن نستنتج ضرورة الانتقال من حالة التجانس إلى حالة التباين (أو التنوع) ابتداء من المبدأ القائل بعدم استقرار التجانس . ثم إننا نلاحظ ثانيةً أنه لما كان الفعل ورد الفعل متساوين ومتعارضين ، فإن القوة الحادثة حين تعمل على تمييز الأجزاء التي توثر عليها بأشكال مختلفة ، لا بد من أن تعاني هي نفسها — في الوقت ذاته — ضرباً من التمايز أو التفاضل . وتبعاً لذلك فأنها لا تبقى — كما كانت — قوة واحدة منتظمة ، بل تستحيل إلى قوة متكتبة ، أو على الأصح إلى مجموعة من القوى المتباينة . وهذا ما يسميه اسپنسر باسم « قانون تعدد الآثار » أو المعلولات effects ، أو عملية « إنتاج تغيرات عديدة بفعل علة واحدة » . ولئن كان هذان القانونان يفسران طبيعة التطور باعتباره حركة انتقال من التجانس إلى التباين ، إلا أنهما لا يفسران التطور باعتباره انتقالاً من عدم الاتساق إلى الاتساق ، ومن عدم التعدد إلى التعدد . وأما في حالة وجود مجموعة من الوحدات غير المشابهة (أو مجموعات من الوحدات) ، فإن من شأن الفعل اللامتمييز الذي تمارسه أية قوة على أمثل هذه الوحدات

الوجود إنما يبدأ على شكل ظاهرة بسيطة ، ثم سرعان ما تلائم حول هذا الشيء ظواهر أخرى ، فيترکب من مجموعها كلٌّ معقد لا يليث أن يزداد تعقداً رويداً رويداً . ولكن التطور لا يعني مجرد الانتقال من « البسيط » إلى « المعقد » ، أو من « التجانس » إلى « التنوع » ، وإنما لا بد لكل ظاهرة متطرفة من أن تتسم بثلاث سمات رئيسية : التجمع أو التركز ، والتفاضل أو التمايز ، والتعدد أو التغير . ومعنى هذا أن هناك انتقالاً من حالة عدم الاتساق إلى حالة الاتساق ، ومن حالة التجانس إلى حالة التباين ، ومن حالة عدم التعدد إلى حالة التعدد . فهناك أولاً تجمع للهادئة يقترب بتشتت للحركة ، كما هو واضح في تطور المجموعة الشمسية ابتداء من الكتلة السديمية الأولية ، أو كما يظهر من ترقى النبات والحيوان ابتداء من بعض العناصر الداخلة في تركيبه العضوي ، أو كما يبدو في تطور « الدولة » ابتداء من التجمعات المائعة لبعض الجماعات القبلية ، فضلاً عما يظهرنا عليه ترقى ظواهر اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً كاللغة ، والعلم ، والفن . ثم هناك ثانياً تفاضل مستمر أو تمييز متزايد في صيم بناء الظاهرة ، سواء أكان ذلك في الأجزاء أم في الكل ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى التطور الذي حق شئ الأنواع المختلفة من النبات والحيوان ، أو كما هو مشاهد في تمييز البناء (أو البنية) structure والوظيفة function داخل الجسم الحيوي الواحد ، أو داخل الجهاز الاجتماعي الواحد ، أو في الحياة النفسية للإنسان بصفة عامة . ثم هناك ثالثاً انتقال من حالة الاختلاط إلى حالة الانتظام ، أو من حالة عدم التعدد إلى حالة التعدد ، كما تظهرنا على ذلك سائر الأمثلة السابقة . وكل هذه التغيرات لا بد من أن تقترب بتحول مماثل في صيم الحركة المختزنة . وتبعاً لذلك فإن اسپنسر يعرف التطور بقوله : « إن التطور تجمع للهادئة يصحبه تشتت الحركة ، ويتم خلاله انتقال

وحيثما يصل «التطور» إلى أقصى غاياته ، أعني حينما يبلغ مرحلة الاتزان التي تنتهي معها سائر تغيراته ، فهناك لا بد للحركة من أن تستحيل إلى ضرب من التفكك أو الانحلال . وهذا القانون الإيقاعي الذي يقضى بالانتقال من حالة التطور إلى حالة الانحلال إنما ينطبق على الصيرورة الكونية الشاملة ، كما ينطبق أيضاً على كل مجموعة صغيرة من ذرات هذا الكون . ولكن ، على الرغم من أننا نشهد في أجزاء عديدة من هذا الكون المرئي أن الانحلال يعقب التطور ، وأن التطور يبدأ من جديد على أعقاب الانحلال ، إلا أنها لا نستطيع أن نقطع بما إذا كان هذا التناوب المستمر بين التطور والانحلال سوف يظل قائماً أيضاً بالنسبة إلى مجموع الأشياء ، أو بالنسبة إلى الكون ككل . ولو صر الفرض القائل بوجود طاقة مخزنة لامتناهية وراء الكون المرئي ، لجاز لنا أن نفترض إمكان استمرار أدوار التطور والانحلال ، بفعل تأثير تلك الطاقة في المادة . ولكننا هنا بإزاء مشكلة تعلو طور العقل البشري ، فليس في وسعنا أن نجد لها حلاً نطمئن إليه ، وإنما حسبنا أن ندع الباب مفتوحاً لأدوار جديدة من التطور ، ما دام كل ما حولنا إنما يوحى إلينا بأنه هيئات أن يكون «الموت» هو الكلمة النهاية للدراما الوجود !

#### ٤ - الأثر الخالد لكتاب «المبادئ الأولى» في تراث الإنسانية

ليس من شك في أن هربرت اسپنسر قد بذل جهداً كبيراً في سبيل تفسير شئ الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة ، نظراً لاعتقاده بأن مهمة الفلسفة هي إرجاع رموزنا الفكرية المقددة إلى رموز فكرية بسيطة . وليس من شك أيضاً في أن فكرة الوحدة أو «التوحيد» قد لعبت دوراً كبيراً

أن يجعلها تنفصل بعضها عن البعض الآخر ، فلا تثبت أن تفكك على شكل مجموعات صغيرة يتكون كل منها من وحدات متشابهة بعضها مع البعض الآخر ، ومخالفة لوحدات غيرها من المجموعات الصغيرة الأخرى . وحيثما يتساوى تأثير باق العوامل ، فإن درجة «تحدد» الانفصال تناسب تناسب طردياً مع درجة «تحدد» الاختلاف القائم بين الوحدات .

ولما كان من طبيعة التطور أنه يتوجه نحو حالة «توازن» أو «اتزان» ، فإن بلوغ هذه المرحلة مثل «الحد النهائي» الذي لا سبيل إلى تجاوزه . ومعنى هذا أنه لما كان من شأن الحركة وشى مختلف صور الطاقة أن تتبدل باستمرار ، فإن التقدم لا بد من أن يقترن بالانحلال ، وبالتالي فإن القوة الكونية لا بد من أن تنتهي إلى حالة توازن كلي . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عمليات «إعادة توزيع المادة» التي تجرى من حولنا على قدم وساق ، لا بد من أن تبلغ نهايتها تحت تأثير عملية تشتيت الحركات . ولما كان الكون حافلاً بالقوى المتصارعة التي توجد فيه جنباً إلى جنب ، فليس بدعاً أن يفضي هذا الصراع إلى الانحلال التدريجي لكل قوة وتحولها إلى قوة متباعدة ، وليس بدعاً أيضاً أن تكون الكلمة النهاية لهذا الصراع هي قيام حالة أخيرة من التوازن الكلى العام . والواقع أنه لما كانت كل حركة لا بد من أن تقترن بضرب من المقاومة ، فلا عجب أن تعاني كل حركة من المقاومة ما يجعلها تتناقل وتتبادل ، إلى أن تبلغ مرحلة السكون أو انقطاع الحركة . ولا يصدق قانون «الانحلال» على الحركات الفلكية والظواهر الجيولوجية ، والتطورات البيولوجية فحسب ، بل يصدق أيضاً على الحياة النفسية ، والحركات الاجتماعية ، والتطورات السياسية ... الخ . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن سنة الوجود بأسره هي التطور والانحلال ، أو هي التقدم والنكوص .

اللاأدريّة وبين النزعة إلحاديّة اللاأدينيّة ! ولعلّ هذا هو السبب في أنّ الباب الأوّل من كتاب «المبادئ» (وهو الباب الذي يتحدث فيه عن المطلق أو الحقيقة المجهولة) قد بدأ للكثير من النقاد دخيلًا على الكتاب الأصلي ، وكأنّ اسپنسر قد أضافه إلى الكتاب مجرّد الدافع عن نفسه ضدّ تهمة الإلحاد ! ولئن كان قد وقع في ظن البعض أن «اللاأدريّة» هي مجرّد صورة مذهبية من صور الإلحاد ، إلاّ أن «لاأدريّة» اسپنسر إنما هي في الحقيقة صورة من صور «الصوفية» التي تجزع من الهبوط بالله إلى مستوى البشر ! وقد نجح اسپنسر — عن طريق فلسفته اللاأدريّة — في إثارة مشكلة العلاقة بين العلم والدين ، كما نجح في الكشف عن الطابع الديني الحقيقى الذي تتسم به كل روح علمية . ومهما كان من فداحة الأخطاء التي وقع فيها اسپنسر عند تفسيره للكثير من الظواهر الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فقد استطاع أن يضمّن فلسفته التطورية العلمية نفحات دينية حارة ، كشفت للماء عن روح صوفية عميقه كانت تشعر بما في الوجود من عمق ، وسر ، وغموض ! وهكذا أضاف اسپنسر إلى تراث الإنسانية الحالى اعترافاً فلسفياً صرحاً بعجز العقل البشري عن سبر أغوار «المطلق» ، أو إزاحة النقاب عن سرّ الوجود !

## ٥ - نصوص مختارة من كتاب «المبادئ الأولى»

(١) «ماذا عسى أن يكون العلم ؟ إذا أردنا أن تبيّن بُطلان كل حكم مُسبّق يشار ضده العلم ، فليس علينا سوى أن نلاحظ أن العلم إنما هو مجرّد صورة متربّقة من صور المعرفة العامة ، بحيث إننا لو استبعدنا العلم ، لكان علينا أن نستبعد معه كلّ معرفة . ولن يجد أكبر متعصب لأنّ حرج في أن

في هذه الفلسفة ، نظراً لإيمان صاحبها بأنّ التفسير التام للظواهر لا يمكن أن يتحقق اللهم إلا إذا اعتبرناها مجرد أجزاء في «كل» أو نسق عام ... وتبعاً لذلك فإن «فلسفة التطور» إنما هي خير نموذج لتلك «الروح المذهبية» التي تعلى على الفيلسوف تنسيق الواقع ، وترتيب الأفكار ، وتحديد العلاقات ، بحيث يخرج من كل هذا النظام الفكري المتسق «مذهب» موحد متكامل متن الأركان . وربما كان من بعض أفضال هربرت اسپنسر على الفكر الحديث أنه لفت أنظار الفلاسفة إلى أهمية مفهوم «التطور» وقيمة «فلسفة العلاقات» ، وضرورة تكوين نظرة موحدة متجانسة إلى العالم ككل . وماذا «الفهم» في جوهره صورة من صور «التوحيد» ، فليس بدعاً أن نرى فيلسوفاً مثل اسپنسر يحاول إعادة تركيب الواقع عن طريق بعض المفاهيم العلمية المحددة . ولئن كان اسپنسر — كما لاحظ جون ديوي — قد وضع مذهبه منذ البداية ، فكان كل مجده بعد ذلك منحصراً في تطبيق هذا المذهب على شئ ظواهر الحياة والنفس والمجتمع ، إلا أن المؤكد أن كثيراً من الواقع الجزئي قد اضطرته من بعد إلى إعادة النظر في مفهوم «التطور» ، فجاءت فلسفته في النهاية فلسفة عضوية حية تتصف سائر عناصرها الموحدة المنتظرة بصفات الاتساق ، والثراء ، والوفرة ، والمتاسك النسيبي .. الخ حقاً إنما نجد في هذه الفلسفة عناصر متناقضة قد لا يسهل التوفيق بينها ، ولكن من المؤكد أن السمة الغالبة على تفكير اسپنسر إنما هي البحث عن «إيقاع» الكون ، بدلاً من البحث عن طبيعة تكوينه ، والعمل على تفسير هذا الإيقاع تفسيراً علمياً ، بالرجوع إلى قوانين الميكانيكا العادية . ثم اضافت إلى هذه النزعة الطبيعية العلمية نزعة ميتافيزيقية واضحة ، فكان من ذلك قوله بالجھول أو الحقيقة المغلقة ، وكأنما عزّ على اسپنسر أن يخلط الناسُ بين نزعاته النسبية

تقع على عاتق أكثر النتائج العلمية تجريداً وأشدّها غموضاً . وحسبنا أن ننظر إلى العمليات الصناعية التي لا جصر لها ، والأساليب المتنوعة للتنقل ، مما قدمه لنا علم الفيزياء الحديث - لكي نتحقق من أن هذا العلم ينظم حياتنا الاجتماعية بشكل أكمل وأتم مما تنظم به معرفةُ الرجل المتواوش لخواص الأجسام الخبيثة به حياته الخاصة . الواقع أن العلم إنما هو استباق أو تنبؤ<sup>prevision</sup> وكل تنبؤ إنما يساعدنا في النهاية - بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً - على اكتساب الخير واجتناب الشر<sup>ii</sup> . ولما كانت جميع المعارف - بسيطة كانت أم معقدة - واحدة في أصلها ووظيفتها ، فإنه لا بدّ لنا من معالجتها بنفس الطريقة . وإن فتحن مضطرون إلى تقبل أوسع ضروب المعرفة التي تستطيع ملوكنا أن تمدّنا بها ، وإنما لكان علينا أن نستبعد معها تلك المعرفة الضيقية التي يمتلكها الجميع ...» . وخلص هربرت اسپنسر من كل هذه المناقشة إلى تعريف العلم فيقول : «إن العلم هو مجموعة منظمة من الحقائق التي تنمو وتزيد يوماً بعد يوم ، ويتم تطهيرها وتنقيتها دأماً وباستمرار من كل ما يعلق بها من أخطاء» .

(الفصل الأول : العلم والدين ، ص ١٤ - ١٦) .

(ب) «... لو أنتا نظرنا إلى النظرية البدائية القائلة بالأرواح - وهي تلك النظرية التي تقرر وجود شخصية بشرية تكمن من وراء شئ الظواهر غير العادية - أو نظرنا إلى مذهب تعدد الآلهة - وهو المذهب الذي يعمّم أمثل هذه الشخصيات ولكن بصورة جزئية - أو نظرنا إلى مذهب التوحيد - وهو المذهب الذي يعمّم تلك الشخصيات ، ولكن بصورة كلية ، أو نظرنا إلى مذهب وحدة الوجود - وهو المذهب الذي تصبّح فيه تلك الشخصية العامة (أو العمّامة) شيئاً واحداً هي والظواهر - نقول إننا لو نظرنا إلى كل هذه المذاهب

يلاحظ أن الشمس تشرق مبكرة وتغرب متأخرة في الصيف ، بينما هي تشرق متأخرة وتغرب مبكرة في الشتاء ، بل إنه قد يجد في مثل هذه الملاحظة عوناً نافعاً له على أداء واجباته في الحياة . والحقيقة أن علم الفلك إنما هو مجموعة منتظمة من الملاحظات المتشابهة التي تُجرى ببساطة أكبر من الدقة ، ويتسع مداها فتشمل عدداً أكبر من الموضوعات ، ويُلْتَزَم فيها من التحليل الدقيق ما يكشف عن التنظيمات الحقيقية للسماء ، فتبعد كل تصوراتنا الزائف عنها . ولن يجد أى طائفى متزمت أى حرج أيضاً في أن يقرر أن الحديد يصدأ في الماء ، وأن من شأن الخشب أن يحرق ، وأن اللحوم المحفوظة لمدة طويلة لا بدّ من أن تتعفن ، وإنما في استطاعته أن ينادي بهذه التعاليم دون أدنى خطر ، مادامت هذه المعلومات نافعة وجديرة بالمعرفة . ولكن هذه حقائق كيماوية : والكيمايا مجموعة متسقة من الواقع الماثلة لهذه المعلومات ؛ وهي وقائع تتأكد من صحتها بكل ضبط ، وتصنفها ونعمّتها بحيث تستطيع أن تقطع بكل يقين - حين تكون بإذاء أية مادة ، بسيطة كانت أم مركبة - ما هو نوع التغير الذي سيطرأ عليها في ظل بعض الظروف المعينة أو الشروط المعدّة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى : فإن كل هذه العلوم إنما تنشأ عن خبراتنا العادية في الحياة ، لكي لا تثبت أن تنمو وتطور رويداً رويداً ، فتصبح موضوعاتها خبرات أكثر تعقيداً ، وأشدّ تنويعاً ، وأبعد مدى . والعلوم تقطع بوجود قوانين ارتباط بين تلك الخبرات ، مثلها في ذلك كمثل المعرفة الموجودة لدينا عن أكثر الموضوعات أُلفة واعتياداً . وإن فليس في الإمكان قط أن نرسم خطأً في مكان ما قائلاً : هنا يبدأ العلم ! وكما أن وظيفة الملاحظة العادية هي العمل على توجيه السلوك ، فإن توجيه السلوك أيضاً هو المهمة التي

أو صورها المترقبة — فانها تصور لنا الشخصيات الكبرى بأشكال مثالية ، وકأن الآلة المزعومة تعمل بأساليب خفية ، وتتصل بالبشر عن طريق الوعد والوعيد ، أو عَبَرَ بعض الأشخاص المُلْهَسَمين . ومعنى هذا أن العلل القصوى للأشياء ( في نظر مذهب تعدد الآلة ) إنما يُنْظَرُ إليها بصورة قليل من درجة اعتيادها ، وتجعلها أقل قابلية للفهم . ثم كان ظهور عقيدة التوحيد — مع ما اقترب بها من زوال تلك المعتقدات التي كانت توحد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية بكل ميوها الدينية — فكانت هذه العقيدة بمثابة خطوة جديدة في هذا الاتجاه عينه . وعلى الرغم من أن هذا الإيمان الأسنى لم يَسْخُلْ في بايِّنِيَّةِ الأمر من بعض النقائص ، إلا أننا نجد في تلك الهياكل كل التي كانت تقام « للإله المجهول أو الإله الذي لا سبيل إلى معرفته » وفي عبادة ذلك الإله الذي هيئات لأى بحث أن يهتدى إليه ، اعترافاً واضحاً باستحالة الكشف عن سر الخلقة . وكل الدراسات اللاهوتية المتطورة إنما تختتم عادةً بعبارات كهذه : « إن إلهًا مفهوماً لن يكون إلهًا على الإطلاق » أو « إنه من الكفر أن تتصور أن الله موجود على نحو ما تتصوره » . وكل هذه العبارات إنما تكشف عن هذا الاعتراف نفسه ، ولكن بصورة أوضح وأكثر تميزاً . وقد أصبح هذا الإقرار شائعاً في كل اللاهوت المعتمد في أيامنا هذه . وعلى حين أن سائر العناصر الأخرى للعقائد الدينية قد اختفت واحداً بعد الآخر ، فقد بقي هذا العنصر وحده ، وأخذ ينمو ويتضخم يوماً بعد يوم ، مما يدل بجلاء على أنه العنصر الجوهري الأساسي .

وإذن فنحن هنا بإزاء حقيقة تتفق عليها جميع الأديان بصفة عامة بعضها مع البعض الآخر ، كما تتفق فيها أيضاً مع فلسفة معادية للمعتقدات الخاصة لتلك الأديان . وإذا كان للدين والعلم أن يتواافقا ، فإن دعامة هذا التوافق — أو التوفيق — لا بد من أن تكون

لوجدنا أنها جمِيعاً تسلّم بفرض هو الذي يَجْعَلُ الكون قابلاً للفهم أو الإدراك . بل إن ذلك المذهب الذي يُنْظَرُ إليه على أنه إنكارٌ لكل دين — إلا وهو مذهب الإلحاد — إنما يدخل أيضاً في نطاق هذا التعريف : لأنَّه هو الآخر ينسب إلى المكان والمادة والحركة ضرباً من « الوجود الذاتي » self-existence ، وبالتالي فإنه ينادي بنظرية يذهب إلى إمكان استنباط جميع الواقع ابتداء منها . والحق أن كل نظرية إنما تقرر — بشكل ضمني — أمرين : الأول أن هناك شيئاً لا بد من تفسيره ، والثاني أن كذا وكذا هو التفسير . وإذا ، فهما كان من اتساع شُفَّةَ الخلاف بين الباحثين حول الحلول التي يقدمونها لهذه المشكلة عينها ، فإنهم مُجْمِعون ضمناً على أن ثمة مشكلة لا بد لها من حلّ . وتبعاً لذلك فإننا هنا بإزاء عنصر مشترك يجمع بين سائر المعتقدات الدينية . وآية ذلك أن الأديان التي تتعارض تعارضًا صارخاً في معتقداتها الصرحة إنما تتفق جمِيعاً في اعتقادها الضمني بأن وجود العالم — بكل ما ينطوي عليه وما يحيط به — سُرٌ يطلب التفسير . ... وليس أدل على أهمية هذا العنصر الحيوي في جميع الأديان ، من أنه العنصر الوحدى الذي يظل باقياً منها بعد كل تغير يطرأ عليها ، إن لم نقل بأنه العنصر الوحدى الذي ينمو ويزداد وضوحاً كلما ترقى الدين وبلغ مرتبة أعلى من التطور . وحسبنا أن ننظر إلى المعتقدات البدائية التي تشيع فيها تصورات كثيرة عن قوى مشخصة هي في العادة غير مرئية ، لكنَّ تتحقق من أن هذه المعتقدات تتصور تلك القوى على أشكال عينية ملموسة وصور عاديَّة مألوفة ، فتضُعُّها جنباً إلى جنب مع القوى المرئية للبشر والحيوانات ، ومن ثم فإنها تخفي إدراكتها الغامض بوجود سر تحت قناع معين يرفع عنه طابعه السرى على قدر الإمكان . وأما التصورات القائلة بتعدد الآلة — في أشكالها المتقدمة

ولكن ، على حين أن افتراض موضوعية المكان والزمان تقضي منا أن ندخلهما في عداد الأشياء ، فاننا نجد ضرباً من الاستحالة في أن نتصورهما في الفكر باعتبارهما مجرد شيتين . وآية ذلك أنه لكي يكون في وسعنا أن نتصور أى شيء ، فإنه لا بد لنا من أن نتصور هذا الشيء باعتباره متصفاً ببعض الصفات . وإذا كان في وسعنا أن نميز « الشيء » عن « اللاشيء » ، فذلك لأن للشيء قوة يستطيع بمقتضها أن يؤثر على شعورنا . والآثار التي يحدثها مثل هذا الشيء – سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة – في شعورنا ، هي بمثابة صفات تنسحب إلى هذا الشيء ونقول عنها إنها صفات هذا الشيء . وانعدام هذه الصفات هو انعدام للحدود التي يمكن بمقتضها تصور هذا الشيء وبالتالي فإنه اختفاء لضرب من التصور .

إذا ما تساءلنا الآن عن صفات المكان ، وجدنا أن الصفة الوحيدة التي يمكن تصوّرها باعتبارها ملائمة للمكان إنما هي صفة الامتداد . ونسبة هذه الصفة إلى المكان إنما هي عبارة عن توحيد للموضوع والصيغة معًا . وذلك لأن الامتداد والمكان حدان يمكن أن يوضع أحدهما محل الآخر ، ومن ثم فإن القول بأن المكان ممتد يساوى القول بأن المكان يشغل مكاناً . ولا نراها في حاجة إلى القول بأننا عازجون أيضاً – بالمثل – عن نسبة آية صفة إلى الزمان . وليس السبب في عجزنا عن تصور المكان والزمان باعتبارهما موجودين هو عجزنا عن نسبة بعض الصفات إليهما فحسب ، وإنما هناك سبب آخر – لعله أن يكون مأولاً لدى السواد الأعظم من الناس – هو الذي يدفعنا إلى استبعادهما من هذه المقوله . الواقع أن كل الموجودات المعروفة لنا فعلاً باعتبارها كذلك ، إنما هي موجودات محددة ؛ وحتى حين نتصور أنفسنا قادرين على معرفة أو إدراك

هي هذه الحقيقة التي تعد أعمق الحقائق جمياً ، وأوسعها مدى ، وأشدّها يقيناً ، ألا وهي أن القوة التي يكشف عنها الكون إنما هي قوة مجهولة لا سبيل إلى اكتناه سرها أو سر غورها ... ( الفصل الثاني : الأفكار الدينية القصوى : ص ٣٥ - ٣٧ ) .

جـ – « ما المكان وما الزمان ؟ إن هناك فرضين شائعين في تصوراتنا للمكان والزمان : الأول منها يقول إن المكان والزمان موضوعيان ، والثاني منها يقرر أنهما ذاتيان . فانحاول أن نمعن النظر إلى هذين الفرضين ، لكي نرى ماذا يصير من أمرهما حينما يتم إخضاعهما للتحليل .

إننا حينما نقول إن المكان والزمان موجودان وجوداً موضوعياً ، فكأننا نقول إنهم كائنان أو حقيقةان عينيتان . وأما القول بأنهما ليسا بكائنتين فإنه قول يهدى نفسه ، لأنهما لو كانا كذلك ، لما كانوا موجودين ، ونسبة الوجود الموضوعي إلى شيء غير كائن إنما هي ضرب من التناقض في الحدود . وفضلاً عن ذلك ، فإننا لو أنكرنا أن المكان والزمان شيئاً ، وبالتالي لو قلنا إنهم عدمان ، لكانت هناك استحالة في أن يكون ثمة نوعان من العدم ! وكذلك لا يمكننا أن ننظر إلى المكان والزمان على أنهما صفتان موجودة ما من الموجودات : وذلك لأنه يستحيل أن نتصور موجوداً – أو كائناً – يكون المكان والزمان بمثابة صفتين له ، بل يستحيل أن نتصور اختفاءهما – حتى ولو اختفى كل ما عداهما – في حين أن الصفات تختفي ضرورة باختفاء الكائنات أو الموجودات التي تنسب إليها . وإذا فانه لما كان من المستحيل أن نعد المكان والزمان غير كائنن ( أو لا موجودين ) ، ولما كان من المستحيل أيضاً أن نعتبرهما مجرد صفتين موجودين ( أو كائنين ) ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى اعتبارهما حققتين عينيتين .

- بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة - وإنما هي مجرد «فكرة زائفة» أو «شبه فكرة» ! وتحن نلاحظ أولاً أننا حينما نقرر أن المكان والزمان شرطان ذاتيان ، فكأننا نقرر ضمناً إنهم ليسا حقيقتين موضوعيتين : وأية ذلك أنه لو كان المكان والزمان الماثلان أمام أذهاننا مجرد حقائقين تنتهيان إلى «الذات» ego لكان من الضروري حتى لا تكونا متمييتين إلى «اللادات» non-ego ؛ ولكن هذا ضرب من الحال . والواقعة التي يستند إليها كانت في إقامة فرضه - لا وهي أن شعورنا بالمكان والزمان شعور ثابت لا سبيل إلى محوه أو إلغائه - إنما تشهد بصحة ما نقول : وذلك لأن هذا الشعور (بالمكان والزمان) الذي ليس في وسعنا أن نتخلص منه ، إنما هو شعور بهما باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين وحسبنا أن نرجع إلى الشهادة المباشرة لشعورنا ، لكي تتحقق من أن المكان والزمان ليسا داخل الذهن ، بل هما خارجه . وهما مستقلان عنه استقلالاً مطلقاً ، لدرجة أنها لا تستطيع أن تتصور عدم وجودهما ، حتى لو افترضنا عدم وجود الذهن نفسه ... هذا إلى أنه لو كان المكان والزمان صورتين من صور الحدس (أو العيان الحسي) intuition ، لما كان من الممكن لأدراكمهما حسبياً ، مادام من المستحيل لأى شيء أن يكون في وقت واحد صورة للحدس ومادة له .  
 وكانت يؤكّد بكل قوّة أن المكان والزمان موضوعان للشعور ، بدليل أنه يستحيل علينا أن نمحوهما من الشعور ، ولكن إذا كان المكان والزمان موضوعين للشعور ، فكيف يمكنهما في الوقت نفسه أن يكونا شرطين للشعور ؟ وإذا كان المكان والزمان شرطان لا بد لنا منها للتفكير ، أفلا يجب إذن - حينما نفكّر في المكان والزمان نفسيهما - أن تكون أفكارنا لامشروطة ؟ وإذا أمكن قيام أفكار لامشروطة ، فما الذي سيصيّر من أمر هذه النظرية ؟

أي موجود لا محدود ، فإننا بالضرورة - حين نضعه تحت هذه الفئة - ننزله عن فئة الكائنات المحدودة . ولكننا لا نستطيع أن ننسب إلى المكان والزمان صفة التحديد ، كما أنها لا نستطيع في الوقت نفسه أن نقول عنها إنها غير محدودين . ونحن نجد أنفسنا عاجزين تماماً عن تكوين أية صورة ذهنية عن مكان لا محدود ، ولكننا في الوقت نفسه نجد أنفسنا عاجزين أيضاً عن أن تخيل حدوداً لا يكون هناك مكان فيها وراءها . وبالمثل - من الطرف الآخر - يستحيل علينا أن نتصور حدّاً لقابلية المكان للانقسام ، ولكن يستحيل علينا أيضاً أن نتصور قابلية المكان للانقسام إلى ما لا نهاية . وهذه الاستحالة التي تنسحب على المكان ، تنسحب أيضاً على الزمان ، فلسنا في حاجة إلى النصّ عليها بصراحة . وإنّ فإننا لا نستطيع أن نتصور المكان والزمان باعتبارهما كائنين (أو حقيقتين موضوعيتين) ، كما أنها لا نستطيع أن نتصورهما على أنهما صفتان لكائنين ، ولا على أنهما «لا موجودان» . وإنما نحن نجد أنفسنا مضطرين إلى تصورهما باعتبارهما موجودين ، وإن كنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن ندخلهما تحت تلك الشروط التي يمقتضاها يمكن تصور الموجودات في الذهن .

فهل نتجيئ إلى المذهب الكانتي ، لكي نقول بأن المكان والزمان صورتان من صور الذهن ، أو «قانونان أو شرطان أوليان a priori للذهن الوعي»؟ إن مثل هذا القول قد يجنبنا الوقوع في بعض المشكلات الكبيرة ، ولكنه لن يليث أن يوقعنا في مشكلات أكبر . ولئن كان في إمكاننا أن نتصوّر - لفظياً - تلك القضية التي جعلت منها الفلسفة الكانتية نقطة انطلاقها ، إلا أنه يستحيل علينا أن نتصوّرها في الذهن ، مهما بذلنا من جهد عقلي ؛ فهي قضية لا يمكن تأويتها أو تحويلها إلى فكرة

الاطراد . وأعظم كسب يمكن أن يحصله العلم إنما هو تأويل شئي أنواع الظواهر على أنها مظاهر مشروطة بأشكال مختلفة لهذا النوع الواحد من التأثير في ظل أحوال مشروطة — بأشكال مختلفة — لهذا النوع الواحد من الاطراد . وحيثما يتسعى للعلم أن ينحضر بهذه المهمة فإنه لا يكون قد فعل شيئاً أكثر من مجرد تنسيق خبراتنا ، دون أن يكون قد استطاع بذلك توسيع حدود خبراتنا بأى حال مامن الأحوال ... وليس تأويل كل الظواهر بإرجاعها إلى مفاهيم المادة والحركة والقوة سوى عملية احتزال نرد فيها رموزنا الفكرية المعقدة إلى رموز فكرية بسيطة . وحيثما تكون المعادلة قد وصلت إلى أدنى حد من حدودها ، فإن الرموز مع ذلك تظل مجرد رموز . وإنذن ، فإن كل استدلالاتنا السابقة لا تقدم أى دليل لتأييد واحد من الفرضين المتضارعين حول الطبيعة الفصوى للأشياء . وآية ذلك أن مضمون آرائنا ليس أقرب إلى الروحية منه إلى المادة ، كما أنه ليس أقرب إلى المادة منه إلى الروحية . ولا شك أن إقامة ترابط وتكافؤ بين كل من قوى العالم الخارجي وقوى العالم الداخلى قد يتبع لنا الفرصة لأن نقيم ضرباً من التمثيل أو التشابه بينهما ، سواء اتخذنا نقطة انطلاقنا من هذا الحد أو ذاك ... ولكننا لن نستطيع أن نعتبر أحد الحدين حداً أقصى بأى حال من الأحوال . ولئن كانت العلاقة القائمة بين الذات والموضوع تضطرنا إلى إقامة ضرب من التعارض بين تصومنا للروح وتصورنا للمادة ، إلا أن الواحد منهما أو الآخر — سواء بسواء — لا يخرج عن كونه مجرد علامة أو رمز لثلاث «الحقيقة المبهولة» التي تcken وراءهما » . (المحاجة ، الفقرة ١٩٤ ، ص ٤٩٧ — ٤٩٩ .)

... يترتب على كل ما تقدم — إذن — أن المكان والزمان أمران لا سبيل إلى إدراكهما أو فهمهما على الإطلاق . وحينما نفحص المعرفة المباشرة الموجودة لدينا عندهما فحصا جيداً ، فاننا سرعان مانتحقق من أن هذه المعرفة إن هي إلا جهالة مطلقة ! ولئن كان اعتقادنا بوجودهما الموضوعى اعتقاداً لا سبيل إلى محوه أو التغلب عليه ، إلا أننا عاجزون تماماً عن تفسيره تفسيراً عقلياً . وأما القول بالاعتقاد المعارض ( وهو ما قد يكون في الإمكان تقريره ، دون أن يكون في الإمكان تصوره ) فإنه لا يمكن أن يؤدي إلا إلى زيادة عدد الأفكار اللامعقولة ! »

(الفصل الثالث : الأفكار العلمية الفصوى ، الفقرة ١٥ ص ٣٨ — ٤١) .

د — «... إن أعقى الحقائق التي يمكن الوصول إليها ليست سوى مجرد تقريرات عن أوسع ضروب الاطراد القائمة في خبراتنا ، وهي الخبرات التي تنصب على شئي علاقات المادة ، والحركة ، والقوة . ومانسميه باسم المادة والحركة والقوة إنما هو مجرد رموز لتلك «الحقيقة المبهولة» . أجل ، فإن هناك قوة لا سبيل لها إلى إدراك طبيعتها ، أو تصور أى حدود لها في الزمان والمكان ، تعمل عملها فينا ، وتترك فينا بعض الآثار . ولما كان هناك تشابه معن في النوع بين تلك الآثار ، فاننا نجتمع أوجه الشبه: العامة: القائمة بينها لكي نصفها معاً ، ونسماها بأسماء المادة ، والحركة والقوة . ولما كانت هناك أوجه شبه في الارتباط أيضاً بين هذه الآثار ، فاننا نجتمع أكثرها ثباتاً ، وندرجها تحت فئة واحدة ، ألا وهى فئة القوانين اليقينية إلى أعلى درجة . وليس مهمته التحليل سوى أن يرد هذه الأنواع المختلفة من التأثير إلى نوع واحد من