مفهوم التقدم في الفلسفة المعاصرة
"أنطوني أو'هير نموذجًا"

رشا محمد صلاح الدين عبدالله قناوي

***تمهيد:-**

إن هذا البحث في عرضها لفكرة " التقدم" عند "أو'هير" وفقاً للمضامين التي احتواه البحث ربما يكون جديدة على المكتبة العربية. كما يمكن القول أن البحث يحاول أن يثير ويناقش قضية معاصرة, ففكرة التقدم والمحاولة الداؤبة لتحسين وضع الإنسان, قضية أرقت الكثير من الفلاسفة والعلماء عبر القرون السابقة؛ وعلى الرغم من أن "أو'هير" هو فيلسوف إنجليزي, ويمكن الاعتقاد أن فكرة "ما بعد التقدم" تقتصر فقط على النظر للتقدم الذي حققة المجتمع الغربي, إلا أن ما مر به العالم من تحديات وتطورات لم يؤثر على المجتمع الغربي وحدة, وإنما على العالم بأسره, هذا ما دفع الباحث لطرح هذه البحث, والمحاولة للوصول لنتائج وأراء هامة.

ومن هنا نبدأ القول أنه في محاولة فلاسفة التنوير لتحقيق التقدم عن طرق السير وراء قواعد المذهب العلمي, أو رفض التقدم العلمي بالكامل, كل هذا لتحرير الإنسان من مغبة الأوهام؛ كانت النتيجة أنه قد أحاط الإنسان نفسه بقيود المذهب العلمي, أو قيود النظم السياسية أو الاجتماعية.

من ناحية أخرى, فإن ما حدث في عصر التنوير في محاولة لتحرير الإنسان, قد أفرز بعض النتائج المهمة لتقدم العقل الإنساني والتأكيد على العقل الفردي, وقدرته على إصدار الأحكام والقيم, وتوسيع مساحة الديمقراطية, والحقوق الإنسانية.

ومن هنا ستكون الانطلاقة لمرحلة جديدة في رحلة التقدم عند "أو'هير", تقدم العقل الإنساني, وفي هذا البحث سيبدأ الحديث عن واحد من أهم فلاسفة هذه الفترة وهو " إيمانويل كانط" فيلسوف العقلانية, ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن مذهب المنفعة العامة, وهل استطاع كل من إيمانويل كانط ومذهب المنفعة من الوصول إلى ما تصبو إليه الإنسانية من تقدم وسعادة.

ولن يكتفي الباحث بتناول تقدم العقل عند كانط ومذهب المنفعة, وإنما أيضاً سيتطرق للدارونية ونظرية التطور العضوي, والماركسية ونظرية المجتمع اللا طبقي. وهل استطاعت هذه الفلسفات- من وجهة نظر فيلسوفنا- أن تتلمس خطواتها بنجاح, أم انحرفت في رحلة سيرها نحو التقدم وضلت طريقها؟

هذا ما سيحاول الباحث مناقشته داخل هذا البحث في رحلة بحثه في فكر "أنطوني أو'هير", وفكرته عن التقدم, وتأثير هذه الفكرة على الفلاسفة في عصر تقدم العقل.

أولاً: العقل, المساواة وحقوق الإنسان

1- إيمانويل كنط :

كان من المفترض أن ترافق الثورة الفرنسية عصر العقل. ولكن جزءً من عصر العقل هذا كان منوط بالمساواة وحقوق الإنسان. بصورة مشابهة، تناول الآباء المؤسسين لأمريكا حقوق الحياة، الحرية والسعادة البشرية على أنها ذاتية البرهان، كجزءً من هبتنا كمخلوقات عقلانية.هل كان هؤلاء الثوريون على صواب في تشكيل العلاقة بين العقل والمساواة، بين العقل و حقوق الإنسان؟ تظهر صحتهم في فكر أكثر مفكري التنوير تعقيداً، "إيمانويل كنط Immanuel Kant (1724 – 1804م)"، وهو الذي جلب بعض التناقضات الجوهرية في تركيبه.(1)

يقول "كنط" "في الغاية التي يرمي إليها مخلوق عاقل تكمن الحرية، أما في مجرد الآليات التي يخضع لها ذلك المخلوق فتكمن الضرورة الطبيعة" هذا التقابل القائم بين التجربة والعقل؛ بين الضرورة والحرية، بين الواقع والإمكان، بين المحدودية والآفاق، هو ما جعل "غولدمان" في الكتاب الذي ألفه عن "كنط" يدرج فيلسوف "كونسبرغ"، مع "باسكال" و"غوته" و"راسين"، في من أطلق عليهم أصحاب "الرؤية المأساوية عن العالم"، تلك الرؤية التي تدرك عظمة الإنسان في ما يطمح إليه، وحقارته في عجزه أن يحقق مطامحه. وهي نظرة مأساوية Tragique لأنها تبقى على التوتر بين القطبين، ولا تحل المشكل بإلغائه إما بإرجائه إلي حياة أخروية، أو بربطه بفترة ذهبية من ماضي البشرية.(2) هذا رأي "غولدمان".

أما عن رأي "إ . م . بوشنسكي" فيرى أن "كنط" يرى هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترنسندينتالية معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الإحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلا لأن العقل يدخلها في هذا العالم. وفي نفس الوقت فإن العقل نفسه لا يخضع لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشرّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه. وهكذا ينقذ "كنط"، وبضربة واحدة، العلم والعقل.(3)

هذا هو رأي "غولدمان" و "إ . م . بوشنسكي" ، فما هو رأي أو'هير؟

يقول "أو'هير": أعتقد "كنط" بأنه كان يوجد مظهرين لطبيعتنا. من جانب، أننا كنا جزءً من العالم الفيزيائي، المخلوقات الفيزيائية، وعلى النحو ذاته كل الكائنات لقوانين وقوى "نيوتن"، وأفعالنا القابلة للتفسير من خلال قوانين نفسية؛ لكن من جانب آخر، كنا أيضا عقلانيين وأحرار، لا ترشدنا فقط قوي الطبيعة، لكن قادرين على العمل بحرية مع اعتبارات أخلاقية. لذلك فنحن جميعاً في العالم الفيزيائي وفي ذلك، حالة مناسبة للبحوث العلمية، لكن في نفس الوقت, من خلال امتلاكنا للعقل وشعورنا بالواجب، نعد نحن أيضا جزءً من أنشودة "مملكة النهايات" التي يعتبر سكانها قادرين على العمل لأسباب أخلاقية خالصة، ومتحررين من متطلبات وقيود تركيبنا الجسدي والنفسي المعتاد.(4)

من الصواب القول بأن "كنط" لم ينجح في التفسير لرضا أي فرد سوى رضاه الشخصي كيف نكون جزءً كاملا" من العالم الفيزيائي وفي نفس الوقت، أحرار وجزء من ملكوت أخر معاً.(5)الأمر هو أن "كنط" كان يدرك عندما وضع المخلوقات البشرية في أنشودة وأخلاقية "مملكة النهايات" تماماً كما في عالم الطبيعة. كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها، محترماً، ذو قيمة، محمود وفي أوقات ملاماً بطريقة لا تقدم أي معنى ما دمنا نتفق بشكل محض مع الأشجار أو الأحجار أو حتى الحيوانات غير الناطقة.(6)

في رأي "أو'هير"، "كنط" لم يكن مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية، لم يكن "كنط" قادراً على الهروب من المأزق، ولكن كانت له أشياء هامة ومؤثرة يمكن قولها عن المخلوقات البشرية: بالنسبة ل"كنط"، كمخلوقات عقلانية، نحن قادرين على

صنع قراراتنا والتقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. ففي نصوصه نحن مستقلون، ومستقلون بالكلية. ما ينبغي أن نقوم به جميعا في ممارسة استقلالنا الفردي هو احترام استقلال الآخرين من المخلوقات الموجودة بصورة مماثلة. لا ينبغي أن نمارس مع الآخرين ما لا نريد منهم ممارسته معنا. فيجب أن نعامل الآخرين كغايات لهم خططهم ومشروعاتهم الخاصة، وليس كوسائل لغاياتنا.(7)

يرى "كنط" أن المبدأ الأسمى للأخلاق يتمثل في الأمر المطلق الآتي: اسلك دائما بحيث يمكن أن تكون المبادئ الموجهة للإرادة قانوناً كلياً شاملاً، والواقع أن هذه العبارة الصارمة إنما هي تعبير آخر، بطريقة استعراضية معقدة، عن قول مأثور: أحب لأخيك ما تحبه لنفسك، أي أنه مبدأ ينكر عدالة استثناء المرء لنفسه أو دفاعه عن أي موقف خاص به وحده.(8)

ففي تعريفه للأمر المطلق يوضح أن الأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه، فنقول في تعريفه: "أعمل حسب الحكم الذي تستطيع أن تريد في الوقت نفسه أن يصير قانوناً كليّاً ". هذا التعريف صوري بحت، لا يشتمل على غايات أو دواعي مستمدة من التجربة، وأمثال هذه الغايات والدواعي ذاتية حتماً وليست كلية. غير أن هذا التعريف عام بعيد عن التطبيق العملي، فيتعين علينا أن نتدرج منه إلى ما هو أخص.(9)

إذا لاحظنا أن تصور قانون كلي يصاحبه طبيعة، من حيث إن المعنى الصوري للفظ طبيعة يدل على أشياء خاضعة لقوانين، استطعنا أن نصوغ الأمر المطلق في صيغة جديدة هي: "أعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة ".(10)

إن الأمر المطلق يجب أن يكون له غاية من نوع خاص، غاية بالذات يضعها العقل وحده فتفرض على كل موجود عاقل. هذه الغاية لا نجدها إلا في الموجود العاقل نفسه، فإنه في الواقع نفس العقل، فيجب عليه ألا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي، أسوة بالعقل الذي لا يدع نفسه يرجع إلى شيء خارجي (في مذهب كنط). ولما كانت الصورة التي تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة هي الإنسانية، كانت الإنسانية غاية بالذات و"مادة" الإرادة الصالحة. فتخرج

لنا صيغة جديدة للأمر المطلق، هي: "أعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص أخر كغاية لا كوسيلة ".(11)

إذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة ، تبين لنا أن الذي ينتحر مثلا يتصرف بالإنسانية في شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير لحياة هنيئة أو محتملة؛ وأن الذي يبذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته؛ وأن الذي يهمل في تثقيف نفسه فلا يساهم في كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية في شخصه طبقاً لذوقه الخاص؛ وأن الذي يمسك معونته عن الغير، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات، فإنه لا يريدها كذلك ولا يعمل على ذلك. وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هي: "أعمل كما لو كنت مشرع القانون".(12)

عمل "كنط" لهذه القاعدة يعد ديمقراطياً ومساواتياً في حيوية ووضوح والإلهام لموقف "راولز" الأصلي: إنه ليس تفضيلا لأي خواص محددة في حالاتك، قدراتك، تربيتك أو شخصيتك حيث أعاملك كغاية، إنه بسبب عقليتك أساسية المستوى وقدرتك على تشكيل مشروعاتك وأهدافك الخاصة، التي توجد لدى ولديك ولدى أي فرد آخر لأننا مخلوقات بشرية. من هذا المنطلق نحن جميعا متساويين؛ كغايات في ذاتنا، يجب أن نكون مسموعين جميعاً. لكن ليس هناك واحد أعلى من الآخر وذلك كله بسبب نفس العقلانية التي نتشاركها.(13)

يكمن منطق موقف "كنط" في نظرية الحقوق الإنسانية العالمية. بصفة خاصة في رفع منزلة الفرد العقلاني المجرد مندمجاً بالحط من منزلة كل شيء عن ظروفه أو ظروفها, قدراته أو قدراتها و شخصيته أو شخصيتها الحقيقية. فهو أو هي تصبح حاملة الحقوق ببساطة من خلال فضيلة الوجود، ليس بسبب شيء قام أو قامت به أو تقوم به أو قد تقوم به. ما يهم هو الفرد الحر، العقلاني، السوي الذي يمارس استقلاله أو استقلالها، ويحقق السعادة من خلال عيش الحياة منسجماً مع قراراته واختياراته أو قراراتها واختياراتها.(14)

وهنا يتساءل "أو'هير"، هل تلك القواعد الكانطية عن المساواة بين المخلوقات المستقلة نفسها قابلة للتبرير؟ في القول, كما يفعل "كنط" وعدد كبير من تابعيه المعاصرين، أن

كل المعايير الخلقية والحق السياسي ينبغي أن تكون هي نفسها لكل المخلوقات البشرية، هل نحن لا نخلق في مواجهة قائمة اختلافات الموهبة, الفضيلة والجهد الذي نواجهه كل يوم في تعاملاتنا مع زملائنا؟ لماذا ينبغي أن يكون لدى بعض المتسكعين الجهلاء الكسالى نفس الحقوق السياسية ويتم منحهم نفس الاحترام الأخلاقي مثل طبيب أو شرطي مسئول وجاد العمل؟ هل لا تميز مملكة النهايات الجيدة الصيت, في الحقيقة, الضعيف وتكافئ غير المستحق؟ هل أحد فعلاً يحترم الاستقلال البشري بإغلاق عيونه عن الاختلافات الهامة أخلاقياً، الوقوف والإنجاز باسم مساواة الحقوق الرسمية؟ ربما التربية، الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم.(15)

مما سبق يمكن تلخيص ما قدمه "كنط" بالقول بأنه يرى الإنسان كعضو في مملكة النهايات يجب معاملته كغاية في ذاته أو ذاتها, محترماً وذو قيمة.وأننا نصبح حاملين للحقوق ببساطة من خلال فضيلة الوجود. فنحن مستقلون بالكلية, ولكن يلزم مع هذا الاستقلال احترام استقلال الآخرين, ولا يجب النظر إليهم كوسائل لغاياتنا. فإننا كمخلوقات عقلانية, قادرين على صنع قراراتنا و التقرير من خلال قواعدنا الخاصة للسلوك. لقد نظر "كنط" للإنسانية ليس فقط كجزء من العالم الفيزيائي, ترشدنا قوى الطبيعة, بل إننا أيضاً عقلانين وأحرار.

ولكن عند "أو'هير"كان السؤال هو "كيف نكون جزءاً كاملاً من العالم الفيزيائي وفي نفس الوقت, أحرار وجزء من ملكوت أخر معاً", والإجابة كانت أن "كنط" لم ينجح في التفسير لرضا أي فرد سوى رضاه الشخصي. وعليه وجد أن"كنط"لم يكن مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم أو الحرية الإنسانية.

إن القول بأن التربية, الخلفية الثقافية والتعليم ينبغي أن تمنح امتيازاً لهؤلاء الذين يمتلكونهم للدرجة التي تجعلهم قادرين بشكل أفضل على اتخاذ القرار أو الحكم.يمكن أن تكون من الأشياء الهامة التي تكلم عنها "كنط"

إن"أو'هير" يرفض القهر والإنكار الذي يمارس على الفرد الذي يحاول إثبات ذاتيته وحريته, من خلال العيش منسجماً مع قراراته واختياراته.ويرفض مدى قدرة العقلانية التقدمية على تهميش أي فرد يجرؤ على التفكير.من كل ما سبق يجد الباحث أن نقد"أو'هير"ل"كنط", كان نقد متوازناً, فمن الواضح أن "كنط" لم يستطع بالفعل الهروب من مأزق التفسير العلمي. ولم يعطي الإنسان حريته, بل ظلت حرية الإنسان منقوصة.

2- مذهب المنفعة :

مرة أخرى, عند "أو'هير", لدينا تحول جذري. فبالنسبة لنا في 1999م, لا يعد الخلاص, الكرامة, الانتصار, الامتياز, الإنجاز, أو حتى العقلانية الأخلاقية الكانطية هو هدف الحياة والمجتمع. إنها السعادة وبصفة خاصة السعادة الأعظم للسواد الأعظم من الناس.(16)

في اعتبار التنوير, لاحظنا بالفعل الجانب النفعي, التأكيد على المتعة والألم, وأن فكرة المتعة والألم قد تظهر علمية بطريقة ما لتشكل تدفقات الدافع الإنساني, والأمل بأن يستطيع المجتمع كله أن ينتظم من أجل إنتاج السعادة المنسجمة في كل الأنحاء. و لقد تطورت هذه الأفكار وتم التعبير عنها في نموذجها الكلاسيكي بواسطة الفلاسفة الإنجليز "جيريمي بنتامJeremy Bentham" و"جون استوارت ميل John Stuart Mill".(17)

لقد اشتق مذهب المنفعة من نظرية أخلاقية ترجع, بوجه خاص, إلى "هتشسون Hutcheson", الذي كان قد عرضها العام 1725م. وترى النظرية, باختصار, أن الخير هو اللذة والشر هو الألم, ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداه. وأصبح هذا الرأي يعرف باسم "مذهب المنفعة Utilitarianism".(18)

*** القاعدة النفعية عند بنتام :**

كان الوجه الرئيسي لاستخدام ذلك المبدأ لدى "بنتام (1748- 1832م)" هو الربط بين واقعية بدائية تتصل بالطبيعة البشرية, وهي كون اللذة والألم الدافعين الوحيدين إلى

الفعل, وبين قاعدة الخير والشر. والغرض الذي رمى إليه أن يقيم البرهان بالعقل على أن طاعة تلك القواعد تتمخض عن أكبر مقدار من اللذة. وتفترض هذه الدعوة إيلاء العقل الحسَّاب دوراً عظيماً في نشدان اللذة؛ فعلى العقل أن يتوقع, قبل أن يحزم أمره, مقدار اللذة والألم اللذان سينجمان عن الانصياع أو المخالفة؛ ولابد أيضاً من الفحص عن جميع أحوال اللذة, من حيث الشدة والمدة واليقين وقرب المنال, ولابد أن تؤخذ بعين الاعتبار أيضاً خصوبة اللذة (احتمال توليدها للذات أخرى) ونقاوتها (اللذة النقية هي تلك التي لها حظ كبير في ألا يتوالد عنها ألم)؛ أخيراً ينبغي أن يحسب حساب لامتدادها, أي لعدد الأشخاص الذين يمكن أن يتمتعوا بها. وعلى هذا النحو يمكن أن نوازن بين الآلام واللذات, وأن نحزم أمرنا على الفعل الذي من شأنه أن يولِّد, في المحصلة الأخيرة للحساب, أكبر مقدار من اللذة. وعن طريق حساب كهذا, يتراءى ل"بنتام" أنه يستطيع أن يجعل من الأخلاق والتشريع علماً يضاهي في دقته الرياضيات.(19)

يقول "بنتام" (قولة شهيرة) توضح قاعدته مؤداها: مع تساوي سائر الأمور الأخرى, إذا أحدثت مباراة تافهة في دفع دبابيس في الحائط لذة تفوق اللذة التي يتم الحصول عليها من قراءة قصيدة شعرية فإن مثل هذه المباراة تكون مفضلة على الشعر.(20)

إن السمة الأكثر إثارة للجدل في حسابات السعادة قد اتضحت على يد "بنتام" نفسه. فهو يفترض مقياس واحد للمتع والآلام, حيث يستطيع الفرد المقارنة بين الفضائل النسبية أو السعادة الناتجة عن إلقاء الشعر والدبوس الدفعي (نوع من البَغاتيلَّة "لعبة تشبه البلياردِ"). لقد كان الشعر والدبوس الدفعي هما مثالي "بنتام". وكانت خلاصته أن "مقدار المتعة متساوي, فالدبوس الدفعي جيد تماما كالشعر". في الديمقراطية التامة و الشعور المتساوي, وها هو آخر لا يبعد مليون ميل عن هؤلاء الذين يقدمون الكلى الصناعية على الأوركسترا السيمفونية, أو الملقبون ب "وزراء الثقافة" الذين لا يروا فرقاً بين "كياتس" و"بوب ديلان".(21)

من الواضح عند "بنتام" أن لدى الناس جميعا, في نواح معينة, ميولا بالقدر نفسه من القوة إلى السعادة. وعلى ذلك فلابد أن يتمتعوا بحقوق و فرص متساوية.(22)

فالمقدمة المنطقية الرئيسية لدى "بنتام" تكمن في أن الطبيعة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين, "المتعة والألم". لذلك ففي إجابة على السؤال الذي طرحته الفلسفة الكانطية (وترك عمداً بلا إجابة من جانب هذه الفلسفة), كأحد الأهداف التي يجب علينا اختيار إتباعها بحرية كاملة, سيجيب "بنتام", بإتباع المتعة وتجنب الألم. ولم يفضل "كنط" التسليم جدلاً بأن الطبيعة تحكم أي شيء, وأن رغباتنا مقيده بسيدين حاكمين. ولكن المزج بين "كنط" ومذهب المنفعة يعد إلى درجة كبيرة جزء من تراث التحديث. فنحن أدوات حرة لكن ما نحن أحرار في القيام به هو إتباع سعادتنا الفردية والجماعية, في انسجام مع المعرفة العلمية الأفضل لدينا بما يعزز السعادة.(23)

لقد رأى "بنتام" الحرية أقل أهمية. ذلك لأن الحرية, شأنها شأن "حقوق الإنسان", قد بدت له ميتافيزيقية ورومانتيكية على نحو ما. ولقد كان من الوجهة السياسية يؤيد الاستبداد العادل, لا الديمقراطية.(24)

***المنفعة عند ستيوارت ميل:**

كان "ميل (1806- 1873م)" عقلانية أكثر من "بنتام"؛ فيعترض على "بنتام" قائلاً: ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها, كما اعتقد "بنتام", وإنما هناك لذات كيفية أي تابعة لاعتبارات معنوية, فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة, وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا, يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل إلى حيواناً أعجم, اللهم إلا أفراد جد قليلين؛(25) فعند ميل أن تكون سقراطيا تعساً لأفضل من أن تكون أحمقا غير تعس, أن تكون رجلاً تعسا أفضل من أن تكون خنزيراً غير تعس.(26) وهو يضيف أنه إن كان لدى الأحمق أو الخنزير رأي مختلف, فإنهم يعرفون فقط جانبهم الخاص في المسألة. والطرف الآخر في المقارنة يعرف كلا الجانبين.(27)

إن هذا- عند ميل- ما يراه الإنسان المهذب ويؤثره لنفسه. وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة. إذ أن النفعية تقتضي الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعملوا له, وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التي هي شرط المنفعة الشخصية. هكذا

يصحح ميل مذهب المنفعة في نقطتين: الأولى أنه يجب اعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب؛ والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية.(28)

لقد كان الهدف المشترك لأصحاب مذهب المنفعة جميعا هو التأكد من أن أي شخص, في سعيه إلى سعادته القصوى, لن يمس حق الآخرين في السعي إلى الهدف نفسه. وعلى هذا النحو يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.(29)

***أو'هير ومذهب المنفعة:**

يتبنى مذهب المنفعة العامة الرؤية التي تقول: القضاء على المعاناة من خلال التشجيع على ما يحقق اللذة أو السعادة, وإذا زادت كمية اللذة في فعل من الأفعال عن كمية الألم, فإن هذا الفعل يكون الفعل الذي يتعين فعله. فما هي وجهة نظر "أو'هير" في تلك الرؤية.

يقول "أو'هير" إن المدخل الذي يتبناه مذهب المنفعة العامة يعاني من بعض الصعوبات الشديدة. فيبدأ أو'هير بالقول بأنه "إذا تمكنا, من خلال إجراء التجارب على الأجنة, من تحقيق الشفاء من أوبئة مرعبة مثل السرطان أو من القضاء عليه تماماً, فإن هذا يعني أن هذا الفعل هو الذي ينبغي فعله. وحتى إن عانت الأجنة من المرض— وهذا محل شك— فإن معاناة قلة قليلة بسبب ظروف التجارب, تقل بكثير عن حجم المزايا الهائلة التي سوف تتحقق لسائر الموجودات الإنسانية الناضجة التي لن تكون مصابة بالسرطان في المستقبل".(30)

بالنسبة لصناع السياسة يعد مذهب المنفعة هو الفلسفة المثالية, الجانب المؤكد والصورة الأشمل على حساب التقاليد, النوع والفرد. فهو يعطي لصناع السياسة معايير الفطرة السليمة بشكل واضح حيث يمكن العمل عليه, حيث يمر عبر جوانب إعادة الإصلاح المختلفة في مبدأ أو تقاليد. الإجهاض؟ القتل الرحيم؟ اختبار الحالة الجنينية؟ بل وحتى قتل الأطفال المعاقين إعاقة شديدة؟ كلها مجالات حيث توجد لدى الأفراد اختلافات وتوترات عميقة للغاية.(31) إن المعيار الذي على أساسه يوصي مذهب المنفعة بتلك الممارسات هو: أن ألم الحياة أو الحيوات التي تأثرت بشدة بمثل هذه الأعمال, يفوق أي مزايا يمكن تحقيقها من هذا النوع من الحياة. والسؤال هو: هل من الصواب أن نقدم للعالم, وكما يقول مذهب

المنفعة العامة, شخصاً يحكم عليه بحياة كلها ألم لا يطاق ومصيرها الموت الحتمي المبكر؟ وما الذي يجعلنا نطيل عمر حياة شخص كهل فقد الكرامة وفقد ملكته العقلية؟ (32)

يقول السياسي النفعي– على لسان أو'هير– " دعنا نكن عقلانيين. دعنا نقبل بوجود حالات صعبة سيكون– من منظور السعادة والوجود الإنساني– من غير المعقول أن تطيح بأي من هذه الممارسات. سوف نسمح بها في الهوامش, التابعة, بطبيعة الحال, إلى القانون والقيادة الصارمة ".(33) ولكن "أو'هير" يكمل بأنه " في عشرين عاماً انتقلنا من الإجهاض في حالات قصوى فقط إلى ما هو إجهاض بالطلب, وإن لم تتغير السلوكيات, أتوقع بأنه في الألفية القادمة سوف ننتقل إلى القتل الرحيم الإلزامي بالقوة للمرضى الميئوس من شفائهم وأيضا من المشاتل الجنينية لمزارع قطع الغيار الاحتياطي وكافة التجارب الجينية, متضمنة الاستنساخ بلا شك.(34)

بعد كل ذلك, لو أن القضايا الرئيسية للحياة البشرية تعد راسخة من قبل صناع السياسة الذي يعد مرجع المفاهيم لديهم علمي وإداري, فإنه من الصعب أن ترى أي الاعتبارات كقداسة الحياة أو واجبنا نحو السلف يمكن إلقاء النظر عليها.(35)

ويستطرد "أو'هير" بقوله بأن إحدى المزايا التي يقدمها هذا المذهب تتبدى في كون أن مدخله يقدم لنا طريقة في اتخاذ القرار. فهو يخبرنا عن أفضل شيء فعله في أي موقف من المواقف. غير أن هذا يكون, لسوء الحظ, عبارة عن وهم. فمن السهل علينا أن نتفهم السبب في كون أن إنقاذ طفل يشرف على الغرق, سوف يحدث سعادة أو يزيل ألماً بصورة أكبر مما لو أني لم أعبأ بغرقه وواصلت السير على شاطئ النهر. ولكن ماذا عن السؤال الذي كثيراً ما يوجه إلى رجال السياسة, والمتعلق بما إذا كان من الأفضل صرف المال العام, على سبيل المثال, على تشجيع الفنون أو ما إذا كان من الأفضل صرفه على صنع آلات لغسيل الكلى, أو ما إذا كان من الأفضل شق طريق جانبي في أرض بور غير فاسدة من أجل تخفيف الضغط عن قرية تاريخية؟ كيف نستطيع أن نقيس الأرباح والخسائر في كل حالة من هذه الحالات؟ وهل نستطيع المقارنة بين هذه الحالات في نهاية المطاف؟ إن الأمر يبدو كما لو كنا بحاجة إلى

وصف آخر للحياة الخيرة يكون أكمل من ذلك الذي يقدمه مذهب المنفعة العامة وذلك لكون أن هذا المدخل يقصر نفسه على الحديث حديثاً عاماً عن اللذة والألم.(36)

غير أن عدم إمكانية المقارنة بين الأشياء الخيرة, ليست هي المشكلة الوحيدة التي تواجه مذهب المنفعة العامة. فطالما أن هذا المذهب يتعامل مع الأخلاق بلغة زيادة اللذة واستبعاد الألم, فإن الأمر يبدو كما لو كانت الأغلبية ملزمة باستغلال الأقلية. والسؤال هو: إذا حصل 99 رجلاً على لذة هائلة من جراء تعذيب قطة أو طفل أبله, أو هب أننا تمكنا, بعد تعذيب لا رحمة فيه لطفل بريء تابع لأحد الإرهابيين, من اكتشاف متى وأين زرع والده القنبلة. هل يكون من الصواب فعل ذلك على أسس نفعية؟ وهل ينبغي علينا فعل ذلك ؟ مما لا شك فيه أن مذهب المنفعة العامة يجيب على هذا بالإيجاب. ما دمنا سوف ننقذ بهذا العمل الكثير من الأرواح والأوصال.(37)

بينما قد يوافق البعض على ذلك, من الناحية العرفية على الأقل, إلا أنني أعتقد أن كثيرين آخرين لن يوافقوا على ذلك. أليس الطفل يتمتع بحقوق؟ إن التحدي الرئيسي الذي يواجه مذهب المنفعة العامة يأتي من النظريات المعروفة باسم النظريات المبنية على الحقوق, التي تمثل المدخل الآخر إلى جانب مدخل المنفعة العامة. فبينما يحكم النفعيون على فعل أو سياسة الأفراد بلغة اللذة والألم, نجد أن نظريات الحقوق تعتقد أن الأخلاق لا بد أن تكون من بدايتها إلى نهايتها متعلقة بحفظ حقوق الأفراد. فالحقوق هي مسائل لا يمكن انتهاكها, مهما كانت الفائدة المحتملة التي يمكن أن تعود على المجتمع بأكمله.ونحن يتعين علينا أن نعامل الأفراد كغايات, أن نحترمهم لشخصهم. (38)

السؤال هو: من أين أتت الحقوق الجوهرية للأفراد وإلى أي مدى تنسحب على الناس؟ من السهل علينا أن نقول إن كل فرد له حق التمتع بالحياة, والحرية, والسعي إلى تحقيق السعادة. غير أن السؤال أيضاً: ماذا تعني هذه المسائل في الواقع الفعلي؟ هل أتمتع أنا بحرية الكلام؟ أو هل من حق الآخرين عدم سماع الأشياء التي يجدونها مهينة لهم؟ وهل تتمتع النساء بحق الالتحاق بالجيش؟ أو هل من حق الرجال التخلي عن أبناءهم؟ وهل من حق الشواذ

جنسياً أن يتزوجوا من بعضهم البعض زواجاً مدنياً وأن يكون لهم أطفال؟ وهل من حق الأطفال ترك الأبوين في حالة الشعور بأن الأبوين يضرون باحترامهم– لذواتهم؟(39)

ويشترك الحديث عن الحقوق ومذهب المنفعة العامة مع صور النزعة الشكية في بعض الفروق الهامة. فالشيء المفترض هو: أن سائر ما يوضع في الحسبان عند البرهان هو أفكار وخبرات الناس هنا والآن, في التو واللحظة, وأن الوسيلة الوحيدة للتبرير تتمثل في الاستدلال الذي نستطيع أن نقدمه هنا والآن. وكما هو الحال بالنسبة للنزعة الشكية التي تعتبرنا مجرد ذوات للخبرة الحسية, نجد أن مذهب المنفعة العامة والحديث عن الحقوق يقدمان تجريدات على أساس خبرتنا الواقعية العينية الكاملة. فأنا لست مجرد حامل خالص للحقوق, ولا أكون مجرد متلقي للملذات وللآلام. كما أنني لا أقترب من العالم باعتباري متعقل صرف غير مثقل بتاريخ ماضي, أو ماضي, أو بطبيعة. إن هويتي تكون عبارة عن مزيج معين من طبيعتي البيولوجية وظروفي الاجتماعية. وعلى أساس ما أتوارثه من أي جانب من الجانبين, أقدم تصوري للحياة الخيرة, ولما يجب أن يحسب كأسباب في تقويم نوعية الحقوق التي يتعين الحصول عليها, ونوعية اللذات التي يتعين البحث عنها, ونوعية الآلام التي يتعين تجنبها.(40)

ولا تجعلني طبيعتي البيولوجية وظروفي الاجتماعية وما أتوارثه عبارة عن دمية, وإنما ترسم لي حدود اختياراتي. إنها تخبرني بالحدودالتي أستطيع أن أفكر وأفعل في داخلها وأخطط لمشروعاتي على أساسها. وحتى إذا تمردت عليها بطرق مختلفة, فإن ما أتمرد عليه وكذا حدود تمردي يقدمان لي بواسطة مجتمعي وثقافتي, ومما لا شك فيه أن مزاجي سوف يلعب دوره أيضاً.(41)

ومن خلال توضيحنا لهذه المسائل, نحن لسنا بحاجة إلى أن نحكم سلفاً على من يكون على صواب ومن يكون على خطأ بشأن تلك المسائل وغيرها. غير أن ما يجب علينا استنتاجه هو: أن أفكار الحق والحقوق, بالإضافة إلى الحدود التي يمكن قبولها بالنسبة للذة والألم, هي فكرة أكثر تعقيداً وأكثر خضوعاً للطابع التاريخي العارض مما تقره أو تتضمنه في العادة نظريات الحقوق أو نظريات المنفعة العامة. (42)

مما سبق يمكن القول بأن فكرة المتعة والألم عند مذهب المنفعة تظهر علمية بطريقة ما.وعند بنتام هما الدافعين الوحيدين للفعل,ففكرةاللذة والألم هي تحقيقلقاعدة الخير والشر؛وعن طريق حساب كهذا, تراءى لبنتام أنه يستطيع أن يجعل من الأخلاق والتشريع علماً يضاهي في دقته الرياضيات لقد رأى بنتام الحرية أقل أهمية, لأنها كما وصف بدت ميتافيزيقية ورومانتيكية على نحو ما ... أما بالنسبة ل"ميل"يجب اعتبار الكيفية في اللذة لا الكمية,ويجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية.إن الهدف المشترك لأصحاب مذهب المنفعة جميعاً هو التأكد من أن أي شخص, في سعيه إلى سعادته القصوى, لن يمس حق الآخرين في السعي إلى الهدف نفسه.

إن "أو'هير"في تحليله الذي وجههلمدخل الذي يتبناه مذهب المنفعة العامة وجد أنه يعاني من بعض الصعوبات الشديدة.فكان من الصعب علي مذهب المنفعة أن يرى أي اعتبارات كقداسة الحياة أو واجبنا نحو السلف.كما رأى أن التحدي الرئيسي الذي يواجه مذهب المنفعة يأتي من النظريات المبنية على الحقوقوقد بنى "أو'هير" وجهه نظره على ملاحظات واقعية, فوضح أنه في عشرين عاماً قد انتقلنا من الإجهاض في حالات قصوى, إلى ما هو إجهاض بالطلب, ولم يكتفي بذلك بل توقع أنه إن لم تتغير السلوكيات خلال الألفية القادمة سوف ننتقل إلى القتل الرحيم الإلزامي بالقوة للمرضى الميئوس من شفائهم.

إن مذهب المنفعة في اختزاله للقيم الاخلاقية في فكرتي اللذة والالم لم يختزل فقد القيم الاخلاقية بل اختزل معها الابداع البناء والحرية الانسانية, وهو ما لا يمكن معه تحقيق أي تقدم للإنسانية.

ثانياً: العقل المدمر للعقل

1- الداروينية:

كان "تشارلز داروين Charles Darwin (1809-1882م)"عالماً إنجليزياً في البيولوجيا وتنسب إليه نظرية التطور العضوي(43) وفي هذه النظرية افترض "داروين" أن الإنسان منحدر من القرود. من الجدير بالاهتمام توضح جانباً مميزاً لجدال "داروين– ويلبرفورسWilberforce" (44) (أسقف أكسفورد) الذي عارض داروين والذي ربما اختار

الأساس الخاطئ الذي تحارب عليه. وربما هذا ما سمح ل هكسلي Huxley بأن يصنع من "ويلبرفورس" لحم مفروم يقدمه لكلب دارون "البلدغ". حين زعم الأسقف أنه سأل هكسلي إن كان يفضل أن ينحدر من قرد من جانب جده أو جدته، وأجاب هكسلي أنه يفضل أن ينحدر من قرد على أن ينحدر من أسقف يسيء استخدام منصبه ويقدم السخرية في مناظرة علمية. (45)

بالطبع، كان الأسقف "ويلبرفورس" قلقاً مما إذا كنا منحدرين من القرود أم لا. كما يلاحظ "روس" بصورة دقيقة، إنها حالة فصيلتنا الخاصة التي هي نقطته الشائكة. ولكن جزء من الأساس المنطقي ل"ويلبرفورس" بالنسبة لهذه النقطة الشائكة كان خوفه مما اتخذه ليكون عواقب ونتائج أخلاقية للمذهب الداروني الطبيعي. وبالمصادفة أنه كان "ويلبرفورس" ابن "وليام ويلبرفورس"، محرر العبيد. "صمويل ويلبرفورس" كان مهتما بأن المذهب الداروني ربما يعطي راحة للعنصريين ولهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة.(46)

لقد كان الأسقف "صمويل" مهتم بعنصرية "دارون" الواضحة ، فكرة أن بعض الأجناس كانت اقرب إلى أسلافنا القرود من غيرهم. وربما يكون قد أهتم أيضا بإمكانية تحسن النسل الدارونية: المتضمنة في أنه لو كان مستقبل الجنس في قلوبنا، فلا بد أن نضمن أن ما يتوالد هو العرق الأفضل فقط.(47)

بشكل معتدل نسبياً، في كتاب (أصل الإنسان)، نجد أنه بالفعل، وفي شكل أقل اعتدالاً أن تشعباته الاجتماعية قد ساهمت في ارتباك القرن العشرين، كما يلاحظ "روس".

كما هو ربما في عدم كونه معروفاً جيداً، في (أصل الإنسان)، "دارون" كان لديه بعض الأشياء الوقحة ليقولها عن الأعراق البربرية للناس، وعن القدرات العقلية الضعيفة والأخلاقية للهمجيين المتوحشين وعن زخارفهم البشعة وبصورة متساوية موسيقاهم الفظيعة. (دارون لم يكن لديه خبرتنا مع بيرويسل وموسيقى البوب الإلكترونية ولا تلك مع جون جاليانو ومادونا؛ أيضاً لم يكن بالتأكيد ليكون وقحاً جداً بخصوص المتوحشين مقارنة بالناس المتحضرة).(48)

وهنا يطرح "أو'هير" بعض الأسئلة: في مبادئ "دارون"، كيف نضمن سلامة وحسن النسل، فيما خلا السماح أو المساعدة على "إزالة غير المناسب"؟ أليست هناك بعض من النسل البشري أقل مناسبة،وأقل جودة عن الآخرين؟ بالطبع, على خلاف العديد من المهندسين الوراثيين اليوم، لا يجب علينا أن نأخذ الطريق الداروني على محمل عدم القدرة، ولكن المشكلة هي في إظهار كيفية البرهنة على الأخلاق ما دمنا نمكث داخل الإطار الداروني. (49)

يوضح "أو'هير" أن "دارون" كان قلقاً جداً من حصول نظريته عن أن الجنس البشري منحدر من القرود على القبول، ولقد وصف موقفه هو وتابعيه, وصولاً إلى علماء النفس التطوريين والوراثيين في وقتنا الحالي بأنه "الأكثر تدميراً"، فهم يقدمون الاحتجاج على أن السلوك الإنساني قابلاً للتفسير في سياق نفس عمليات الانتخاب الطبيعي وطبقاً لنظرية التطور.(50)

ونظرية "دارون" تنبني على ثلاثة مبادئ يمكن ملاحظتها في الطبيعة واستنتاجين استنبطهما من هذه المبادئ وهي كالتالي:-

المبدأ الأول: ميل جميع الكائنات الحية للازدياد في العدد بنسبة هائلة للغاية* ويرجع ميل الكائنات إلى الازدياد لحقيقة أن الأطوار المبكرة من الذرية تكون دائماً أكثر بكثير من آبائها. سواء أكان التكاثر جنسياًSexual أم غير جنسياً Asexual.

المبدأ الثاني: لقد لاحظ "دارون" في الطبيعة هو أنه بالرغم من هذا الميل للزيادة المتدرجة فإن كل نوع من الحيوانات يظل في الحقيقة ثابتاً تقريباً، والسبب في ذلك يرجع إلى أن عدداً كبيراً من الأفراد يهلك بواسطة الأعداء أو الأمراض أو التنافس أو المناخ. (51)

الاستنتاج الأول: "التنازع من أجل البقاء Struggle for Existence "والذي يقول عنه "دارون" أنه" نتيجة حتمية للمعدل العالي للزيادة الذي تميل إليه جميع الكائنات العضوية. فكل كائن ينتج أثناء مدة حياته الطبيعية العديد من البيض أو البذور، لابد من أن يعاني من الهلاك أثناء فترة ما مع حياته، وفي أثناء فصل ما، أو سنة عارضة ما، وخلافاً لذلك، فطبقاً لمبدأ الزيادة الهندسية، أعدادهم سريعاً ما سوف تصبح كبيرة بشكل مبالغ فيه إلى درجة أنه قد

لا يوجد أي بلد يستطيع أن يعول هذا النتاج، ومن ثم، فبما أنه يتم إنتاج أفراد أكثر مما يحتمل أن يعيش، فلابد أن يوجد تنازع من أجل البقاء في كل حالة، إما بين أحد الأفراد مع فرد أخر تابع لنفس النوع، أو مع الأفراد التابعين لنوع مختلف، أو مع الظروف المادية للحياة".(52)

المبدأ الثالث: هو الاختلاف Variation؛ فأفراد كل نوع من الحيوانات والنباتات تختلف عن بعضها البعض اختلافاً يمكن إدراكه، ولقد اعتبر هذا الاختلاف بأنه صفة متأصلة للبروتوبلازم (المادة الحية) لأنه وجده في جميع مجموعات الكائنات الحية، ففي الحيوانات التي تتكاثر جنسياً لا يوجد فردان من نوع ما متشابهين تماماً باستثناء التوائم المتماثلة، وأفراد كل نوع تختلف عن بعضها البعض في الحجم والتركيبات الخارجية والداخلية و الفسيولوجيا والعادات.(53)

الاستنتاج الثاني: ومن الاستنتاج الأول والمبدأ الثالث استنتج "دارون" الاستنتاج الثاني وهو "الانتخاب الطبيعي Natural selection"(54) الذي يحدث عند تقابل ثلاث حالات:

1- وجود منافسة طبيعية على موارد نادرة.

2- انتقال سمات جسدية من الوالدين إلى الذرية.

3- وجود تنوع في السمات صغيرة ومميزة دائماً على مدار الأجيال فينشئ جيل أكثر تكيفاً وقدرة على "التنازع من أجل البقاء".(55)

ولما كان أكثر الأفراد ملائمة هي التي سوف تبقى على قيد الحياة استعمل "دارون" التعبير التالي "البقاء للأصلح Survival of the fittest" وبذلك يكون للتنازع من أجل البقاء تأثير انتقائي في إزالة الأفراد غير اللائقين والاحتفاظ بالأفراد اللائقين. (56)

إن الانتخاب الطبيعي—كما يوضح دارون— وبكلماته "هو قوة مستعدة باستمرار للعمل، وهي أقوى بشكل غير قابل للقياس من جهود الإنسان الضعيفة، مثل تفوق أعمال الطبيعة على أعمال المهارة ".(57)

ولقد أطلق "داروين" أحياناً على عملية الانتقاء اسم "الانتقاء اللاشعوري Unconscious Selection" وغايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة. (58)

هذا هو توضيح لنظرية "دارون" عن التطور ولكن عند "أو'هير" لا تعد تفاصيل النظرية ذات أهمية. ما يهم هو الفكرة بأن الأعضاء الجسدية والميول السلوكية قد أعطيت للأسلاف امتيازات متنافسة. طالما يكون الاختيار الطبيعي حقيقة في الإنسانية، فإنه يكون حقيقياً في أعضائنا وقدراتنا أيضاً، ومثل كل الكائنات الأخرى في العالم الطبيعي، فإن الامتياز التنافسي الذي تخدمه صفاتنا المميزة يكون تطورياً من حيث إحياء و إعادة إنتاج الأعضاء الفرديين من الأجناس. (59)

بالحديث الصارم، لا تملك الطبيعة أي هدف؛ وكذلك التطور. ولكن ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتحيا وتتكاثر بمجرد أن يحيا الفرد لفترة طويلة كافية لمضاعفة جيناته كثيراً وينوع الذرية بقدر الإمكان، هؤلاء الذين ينشرون بأنفسهم الجينات السابقة، فإنه يحقق بذلك دوره التطوري.(60)

هذا صحيح، تبعاً للمعايير الدارونية و الدارونية الجديدة. الاختيار الطبيعي هو عن تعايش الفرد وتناسله. لأسباب واضحة، لا يمكن أن يفسر إصرار الميول ذاتية التضحية بصدق (كما لوحظ بالفعل، لأن المضحين بذاتهم لن يتعايشوا ويتناسلوا كثيراً مثل غير المؤثرين، ومن ثم سيموتون ويفنون، حتى في احتفال مجتمعهم واستفادتهم من وجودهم).(61)

لقد كان التابعين ل"دارون" في القرن العشرين– في رأي أو'هير– أقل إعاقة بكثير، ويرجع ذلك جزئياً لمعرفتهم بالجينات التي أضافت العنصر الحيوي للنظرية والتي فُقدت عند "دارون" نفسه، ما قاموا به هو المشاركة في حملة لكشف القناع عن الدوافع الإنسانية. فمن السهل, كما يقول أتباع "دارون", أن ترى حب الغير والعاطفة تنفع بالتأكيد المحب للغير والعاطفي. لأنهم فقط أنواع أكثر قابلية لجذب الانتباه عندما يكونون هم أنفسهم في مأزق. وعلى النقيض من هؤلاء, الذين لا يمدوا يد العون عند استطاعتهم فهم أقل قابلية لمساعدة أنفسهم عند حاجتهم إلى المساعدة. فبمجرد أن ترى المحب للغير غيري بصورة واضحة ويقدم الخير للجميع، ليس بشروط الإيثار الفردي، ولكن كجزء من نموذج التعاون المتبادل، تبدأ الغيرية في أن تبدو كصورة حكيمة من الأنانية طويلة المدى.(62)

بالنسبة لمذهب "دارون" فإنه يفسر الظواهر، إلى حد أنه يفسرها ويوضحها، تبعاً لطبيعة عمياء غير واعية وغير مدركة أو ذكية ممتلئة بمخلوقات مشتقة بدون غرض للتعايش لوقت، ولو أنها محظوظة، للتناسل والتكاثر فيما بينها، مرةً أخرى تمنح حظ جيد وصالح، وبعد ذلك لتموت؛ وكل هذا ليس لأي سبب آخر سوى حقيقة أن لديها مثل تلك المحركات وتكيفات سلوكية وفسيولوجية كافية للتعايش والتكاثر، وبدون أي نتيجة خلاف تلك ذات الحظ.(63)

إن "أو'هير" في كتاب "الفلسفة في قرن جديد" يقول عن "دارون" "لقد جعلنا "دارون"، وإن يكن بطريقة تتسم بالجدة إلى حد كبير، جعلنا تحت رحمة دافع لا هوادة فيه إلى البقاء على قيد الحياة وإلى التكاثر. ويقول أحدث تفسير لنظرية "دارون": ليس التفكير الواعي هو الذي يقودنا إلى أن نفعل ما نفعل فالجين اللاواعي هو الذي يستخدم ويقوم باستعمار الموجودات الإنسانية وغيرها من المنظمات الكاملة من أجل خدمة دافعها نحو مضاعفة نفسها. ونحن نكون في هذه الحالة سجناء غير دارين بسجنها للجينات الخاصة بنا.(64)

وفي مقال بعنوان "التطور والجماليات" يقول "أو'هير": إن المذهب الداروني يحلل الحياة، بما فيها الحياة البشرية، تبعاً ل5 بليون سنة من عمليات الاختلاف العشوائي والاستبقاء الاختياري. ككل شيء حي آخر ، فنحن نعتبر منتجات لطفرات المصادفة، في التركيب الجيني للمخلوقات السابقة، كما هو الحال مع كل سماتنا وتصرفاتنا، التي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قد أصبحت مختارة بسبب مساهماتنا في التعايش والتناسل. طبقاً ل"دارون"، كل الأشياء الحية تسعى جاهدة إلى التناسل فيما بينها عند معدل هندسي، وطبقاً لما أسماه قانون الاختيار الطبيعي، طبقاً له أي اختلافات وتنوعات في أقل درجة ضارة ستكون مدمرة بصورة جامدة. هذه الصورة لا تكون، كما تم ملاحظته، غير موافقة مع المعنى، الديني أو خلافه، لأن أي معنى مثل هذا سنضطر لإضافته لها.(65)

ويطرح "أو'هير" سؤلاً فيقول: على الرغم من أن بعض مظاهر نشاطنا تعد سهلة الملاحظة كمعزز للحياة، ألا نجد أيضاً في السلوك الإنساني الكثير من الخواص البارزة غير المتعلقة بحياة الفرد وبالتكاثر، أو حتى العداء نحو هذه الغايات؟(66)

في النظرية الدارونية، تحت الابتسامات الوافرة وتضحيات المتصدقين، هناك في الحقيقة قرد عاري في سعي خفي لمصلحته أو مصلحتها الخاصة، أو في لغة التسعينات، في مواصلة جيناته. نحن آلات حية، ليس من أجل أنفسنا، ولكن من أجل جيناتنا، التي توجه أجسادنا وسلوكنا. بينما تموت أجسادنا، فإنها ستخدم وظائفها التطورية ذلك إذا سمحت جيناتنا بنشرها في الأجيال المستقبلية.(67)

ففي البيولوجيا الاجتماعية تبني على الرؤية الدارونية أن الترتيبات والمشاعر الاجتماعية والأخلاقية المعينة تكون متأصلة فينا، بسبب الاختيار الطبيعي (الفطرة). حيث أن التعاطف يعتبر واحد من هذه المشاعر، فيجب، من وجهة نظر دارونية وفي كلمات "روس"، أن يكون تعاطفاً ينطوي على أحساس أقوي بالالتزام الأخلاقي تجاه العائلة الحالية عنه مع الأصدقاء، ومع الأصدقاء عنه مع الغرباء، ومع الناس في الوطن الواحد عنه مع الأجانب.(68)

التفسير هو أن علاقاتي الدمِّية تتشارك في العديد من جيناتي، ولذلك ففي مساعدتهم سوف أدعم فرص البقاء والانتشار الأوسع لجيناتي. مرة أخرى، ليس هناك تعارض بين النظرية الدارونية وبين الأم التي تضحي بنفسها حتى يعيش أطفالها و على النقيض هذا بالضبط ما بنيت وبُرمجت جينياً لأدائه! ففي التضحية بنفسها من أجل أطفالها، فهي تضمن استمرار جيناتها بعد موتها.(69)

أما على المستوى الجمالي فقد ردت النظرية الدارونية الجمال إلى نظرية التطور أيضاً فعند الدارونية حين نعتقد أننا محبين للغير، فإننا في الحقيقة نخزن الثقة لنسحبها فيما بعد. وقد نعتقد أننا نسعى للحقيقة في ذاتها، ولكن في حقيقة الأمر نحن نمارس ذكائنا العقلي ليساعدنا في الصراع من أجل البقاء. وقد نعتقد أنه في رسم صورة جميلة بالزيت أننا ملهمون بأفكار الجمال، ولكن لعبة الفن كلها تعد حيلة متقنة للحصول على رفقاء أكثر و أفضل من أقراننا.(70)

حتى في مملكة الحيوان هناك حيل ووسائل جمالية، مثل ذيول الطاووس وريش طيور الطنان. هذه الوسيلة قد تبدو أنها لا تساهم في التعايش والتناسل، ولكنها مكلفة في الإنتاج.

وفي حالة ذيول الطاووس ربما تكون بالفعل ضارة لمن يمتلكها في منع أو إعاقة الطيران.(71) ولكن في مملكة الحيوان، يكون الأمر, أن أكثر الذكور جمالاً وروعة ينجحون في الحصول على أكثر وأفضل الإناث– فتقوم إناث الطاووس باختيار الطاووس الذكر ذي الذيل الأكثر تنميقاً. (72)

ويقول "أو'هير" هنا "أنا لا أدعي أن التفسيرات الدارونية مقنعة أو حتى مقبولة من بعيد".(73) ف"الفرد راسل والاس", المشارك في اكتشاف نظرية التطور, احتج بأن عقلانيتنا, مساعينا الصادقة للمعرفة, معاننا الدينية والأخلاقية, و حبنا للجمال لا يمكن تفسيره في إطار تعزيز البقاء. ولقد خلص إلى أن هذا يعني لا محال أنه يوجد في الطبيعة البشرية أكثر مما يستطيع التطور وصفه.(74)

لقد أصر "والاس" على أنه في عالم الإنسان تكون الاستجابة الجمالية جزء من طبيعتنا الروحانية– التي لم نتشارك فيها مع الحيوانات– حيث أن ما يبدو لنا أنه يشبه الاستجابة الجمالية في العالم الحيواني لا يبدو بالفعل هكذا.(75)

ولقد رأى "أو'هير" أن هذه الفكرة أفضل من الجدال العقيم للأصول والقرود. التي يجب أن ينصب تركيز المعاديين الدينيين الأصلين ل"دارون" عليها. فيجب عليهم التركيز على تقدم المظاهر الهامة والحيوية لحيواتنا الغير دارونية في الطبيعة. وبكلمات "أو'هير": أننا نسعى إلى الحقيقة، المحبة والجمال ونشعر أننا مقيدين بالخير من أجلهم، وليس من أجل أي امتياز تنافسي.(76)

ولكن إذا أمكن تفسير المخلوقات البشرية علمياً، و إذا تمت الهيمنة فعلاً على نشاطنا من قبل السيدين المتناظرين المتعة والألم، فإن التفسير الداروني يكون كلا الأمرين مغوٍ و قوي، أو كما يوضح العقل والعلوم أننا لا شيء أكثر من آلات حية، مبرمجة من قبل الطبيعة للحياة والتكاثر. وحتى عقولنا– من وجهة النظر الدارونية– هي ببساطة أداة للعيش، فهو لم يمنح لنا لاكتشاف الحقيقة الأولى للأشياء ولكن ببساطة لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر، أما البحث عن الحقيقة في ذاتها والشعور الأخلاقي بحب الغير ومراعاة الآخرين هو وهم نافع، لأغراض الحياة والتكاثر.(77)

ويقول "أو'هير" في النهاية "إن الوصف الداروني, يرى معرفتنا، كأي شيء آخر عنا, فيما يتعلق ببساطة بفكرة الميزة المنتقاة. فلا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار".(78)

لقد افترض "دارون" أن الإنسان منحدر من القرود.وأن الطبيعة لا تملك أي هدف إنما ما يدفع الطبيعة والتطور هي فطرة المخلوقات الفردية كلها لتحيا وتتكاثر, كما أن الانتخاب الطبيعي غايته تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة بدون أن يكون في ذلك أي اتجاه محدد لخلق صفات جديدة,فإن كل نوع من الحيوانات يظل في الحقيقة ثابتاً تقريباً.على الرغم منميل جميع الكائنات الحية للازدياد في العدد بنسبة هائلة للغاية.

ولم يكن "أو'هير" متفق مع الدارونية, بل ربما يمكن اعتباره من أشد المعارضين لها فمن ناحيته يرى أن المذهب الداروني يعطي راحة للعنصريين ولهؤلاء الأشخاص المؤمنين بسيادة الجماعة.كما يرى أنه كيف لعقلانيتنا, مساعينا الصادقة للمعرفة, معاينا الدينية والأخلاقية, و حبنا للجمال أن يتم تفسيره في إطارهذا المذهب, إن كانلم يمنح لنا اكتشاف الحقيقة الأولى للأشياء ولكننا ببساطة نحيا فقط لإيجاد طريقنا حول السهول وما يكفي للحياة والتكاثر.إن الوصف الداروني,لا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار.لأنه يرى معرفتنا، كأي شيء آخر عنا. وفي رأي الباحث إن الدارونية لم ترشدنا لأي سبيل للتقدم وإنما هي في الحقيقة تدعونا لنحيا كأجزاء من عالم الطبيعة, منخرطين في انسيابية واستسلام وآلية, خاضعين لكل خلية في انتظار وتأهب لتحديد مصائرنا النوعية. وهذا ما يعد تقييد للحرية الإنسانية, وتضليل لمعاني التقدم الحقيقية.

2- الماركسية :

لقد كانت فلسفة "هيجل" تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل، وقد احتفظ "ماركس" و"انجلز" بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم: ولكنهما طرحا" وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، ولاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة: ليس تطور العقل هو

الذي يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماما: إذ يجب أن نعيد منشأ العقل إلى الطبيعة: إلى المادة... وخلافاً ل"هيجل" إذن كان "ماركس" و"انجلز" ماديين.(79)

كذلك كان "هيجل" هو الأصل الذي استمدت منه نظرة "ماركس" التاريخية. وإن كان كل منهما ينظر إلى القوة المحركة للتاريخ بطريقة مختلفة. فعند هيجل يكون مجرى التاريخ تحققاً ذاتياً للروح التي تصبو إلى المطلق. أما عند "ماركس" فيستعيض عن الروح بأساليب الإنتاج، وعن المطلق بالمجتمع اللاطبقي. فكل نظام في الإنتاج يولِّد بمضي الوقت توترات داخلية بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي ترتبط به. ثم تنحل هذه المتناقضات, كما يسمها "ماركس"، إلى مركب أعلى. والطابع الذي يتخذه الصراع الجدلي هو الحرب الطبقية، وهي حرب تظل مستعرة إلى أن يحل محلها، في ظل الاشتراكية، مجتمع لا طبقي. وما أن يتم بلوغ هذه المرحلة حتى لا يعود هناك شيء يحارب من أجله، وتستطيع العملية الجدلية عندئذ تهدأ وتستريح. لقد كانت جنة الله على الأرض، عند "هيجل" هي الدولة البروسية، أما عند "ماركس" فهي المجتمع اللاطبقي.(80)

لم يكن "ماركس"، شأنه شأن "بنتام" و"جيمس مل"، ميالاً للنزعة الرومانسية، بل كان هدفه دائماً أن يكون علمياً. واقتصاده نتاج للاقتصاد الانجليزي الكلاسيكي، مع تغيير القوة الدافعة فقط. فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون، بطريقة شعورية أو لا شعورية، إلى رفاهية صاحب رأس مال في مقابل صاحب الأرض والأجير معا، و"ماركس" على العكس، شرع في العمل ليمثل مصلحة الأجير. فكان له في شبابه الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة، كما كان للنزعة الليبرالية على أيام "ميلتن". ولكنه كان دائماً متلهفاً على الاحتكام إلى البينة، ولم يكن البتة إلى أي حدس يتجاوز العلم.(81)

أما تحليل "أو'هير" ل"ماركس" هو: من أجل كل إدعاءاته بشأن المعرفة العلمية والازدراء الذي صبه على علماء الاجتماع الأخلاقيين فقط، كان "ماركس" انفعالي وحماسي. كما سيدرك كل القارئين ل"ماركس"، تعد الكثير من كتاباته لا تزيد على كونها قاسية ومتكلفة في طريقته الخاصة كمدمر للروح وكئيب مثل جعجعة تحليلاته العلمية وغير الأمينة غالباً للتاريخ ورأس المال. وهنا توجد صلة أخرى لدى أسلافه في القرن الثامن عشر: فقد

أضاف إلى التحليل العلمي للمجتمع العداء للمجتمع في عصر "روسو". بالنسبة لإرث "ماركس" التنويري يتم كشف القناع وتأجج الأحكام وإعادة البناء لعالم أفضل يقوم على قواعد عقلية.(82)

إن سائر حديثنا عن العقل والحرية يتضمن أن سائر ما نفعله بالفعل في أي فعل من أفعالنا هو تجنب الألم وزيادة اللذة، مهما كان مقدار الإقناع الذي تنطوي عليه الطريقة التي نفعل بها. وهذا هو ما برمجتنا الطبيعة على فعله.(83)

ولقد خلع "ماركس" على هذه السيكولوجية منحى اجتماعي– اقتصادي. ففشلنا في تفهم دوافعنا الحقيقية على المستوى الفردي يرتبط بفشلنا في تفهم الحقيقة التي مؤداها أن ثقافتنا ومؤسستنا الاجتماعية تكون مدفوعة بقوى اقتصادية وتخدم مصالح الحكام. ونحن تم خداعنا بطريقة مقصودة بشأن مؤسساتنا، وبشأن نظامنا الشرعي، ثقافتنا بصفة عامة. فسائر هذه الأشياء تكون على النحو الذي تكون عليه لكونها تخدم مصالح الأقوى. ونحن نعزو إلى مؤسساتنا ومعتقداتنا مصداقية عامة، ولكن هذا يرجع إلى أننا لا نفهم بحق مقدار تقييدها أو الطريقة التي بواسطتها أصبحت تتحكم في حياتنا.(84) وهنا يضيء العلم الماركسي من خلال جعل البشر مدركين للأوهام الناتجة عن الوعي الخاطئ، وبفعل ذلك فإنه يقرر الخطوة الأولى على الطريق نحو الثورة الضرورية لنبذ النماذج الموجودة للقمع والظلم.(85)

ولذلك فإن "ماركس"–كما يوضح "أو'هير"– مثل "دارون" يعتبر كاشف للقناع. فهو ونظرياته شاهداًعلى أشكال المجتمع البرجوازي، قانونه، سياسته، فلسفته، عقليته وثقافته، على أنه لا يكون فعال ولا حتى لا مبال عالمياً. فهي في الحقيقة, جزء من الطرق حيث يحفظ النظام الرأسمالي نفسه في قوة ويجدد من ذاته، بعرض أشكاله الثقافية على أنها فعالة ولا مبالية عالمياً، وكذلك بجعل ضحاياه يمررونها لأطفالهم.(86)

إن "ماركس" يأخذ بأن تفسيره لتيار التطور صحيح، وستؤيده الأحداث، فهو يعتقد أن الحجة ستحتكم فقط (ما عدا استثناءات نادرة) إلى أولئك الذين تتفق مصلحتهم الطبقية معها. وهو يأمل قليلاً من الإقناع، فكل شيء يأتي في حرب الطبقة. وعلى ذلك فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة، وفي نظرية الطبقة السائدة، وأن لم يكن الجنس السائد.

وصحيح أنه، كنتيجة للثورة الاجتماعية، من المتوقع أن يختفي التقسيم إلى طبقات في نهاية المطاف، تاركاً مكانه لانسجام سياسي واقتصادي كامل. ولكن هذا مثل أعلى بعيد، مثله مثل البعث Second Coming، وفي أثناء ذلك، هناك الحرب الدكتاتورية، والإلحاح على المعتقد الايدولوجي.(87)

فوق كل هذه الدراسات الأدبية والثقافية، المكرسة جميعها بدرجة كبيرة لإظهار كيف أن كل أنواع الأنشطة والمؤسسات ساذجة بشكل واضح, بدءً من الأسرة مروراً بالمقومات الثقافة العليا والدنيا وصولاً للغة التي تعد هي نفسها الأداة التي يحافظ ويرعى بها أولئك الذين هم في السلطة سلطتهم. هذه التفسيرات الشكية، التي زرعها "ماركس", عقب "روسو", في الفكر الغربي, قد تعمقت في جذور الثقافة والتعليم المعاصر.(88)

إنا بالتأكيد أحد أكثر مواريث التنوير المنبوذة حيث أنها في الحقيقة أحدثت نفوراً. فقد جعلت من المستحيل بالنسبة لهؤلاء الغارقين في عبوديتها أخذ الأنماط المؤسسية والاجتماعية والفنية لمجتمعهم على علتها وهي تفعل ذلك دون أن تضع أي شيء في مكانه. لذلك فبالنسبة للعقل المستنير الحالي، نحن لسنا فقط قرود دارونية، بل نحن قرود دارونية محاطة بطبقة خارجية من المؤسسات والأنماط الثقافية الكاذبة والفارغة– ناهيك عن أن هذه الأنماط هي في الحقيقة ثمرة التجربة الطويلة وتنطوي داخلها على موارد لإصلاح بناء العديد من المظاهر القمعية والغير خلابة للحياة المعاصرة.(89)

من وجهة نظر "أو'هير" كان في رؤية "ماركس" لتطور الطبيعة أنه هو الذي يفسر تطور العقل وليس العكس, وبجعله البشر مدركين للأوهام الناتجة عن الوعي الخاطئ, كان ماركس انفعالي وحماسي, كما وصف "أو'هير" الكثير من كتابات "ماركس"أنها لا تزيد على كونها قاسية ومتكلفة, كما اعتبره "أو'هير" مدمر للروح وكئيب مثل جعجعة تحليلاته العلمية وغير الأمينة. إن"ماركس"في نظرياته مثل "دارون", كاشف للقناعوشاهداً على أشكال المجتمع البرجوازي على أنهلا يكون فعال ولا حتى لا مبال عالمياً.إن النظام اللاطبقي الذي وصفة "ماركس" بأنه جنة الله على الأرضمثل أعلى بعيد مثله مثل البعث.وكان قول "أو'هير" الفاصل هو أن الماركسية أحد أكثر المواريث التنوير المنبوذة, حيث تجعل الفرد يرفض الأنماط المؤسسية

والاجتماعية والفنية لمجتمعهم, دون أن تضع أي شيء في مكانه. وعليه فإن ماركس لم يسعى هو الأخر إلى تحرير الإنسانية, بل على العكس كان سعيه الحقيقي نحو تشتيت الإنسان وتفتيت المجتمع المؤسسي

*** تعقيب:–**

من وجهة نظر "أو'هير"لم يكن "كانط" مستعد للتخلي عن النطاق العالمي للعلوم والحرية الإنسانية, وأن التربية والخلفية الثقافية والتعليم تمنح امتيازاً وقدرة أفضل على اتخاذ القرار والحكم, كما أنه لابد أن يتشارك الفرد في العالم, لإثبات ذاتيته وحريته, من خلال العيش منسجماً مع قراراته واختياراته.

أما عن مذهب المنفعة يقول أنه يعاني من بعض الصعوبات الشديدة, فمرجع المفاهيم لديهم اللذة والألم, ومن الصعب أن ترى أي اعتبارات كقداسة الحياة أو واجبنا نو السلف أنه أمر يمكن إلقاء الضوء عليه.

وعن الداروينية يقول لا محال أنه يوجد في الطبيعة الإنسانية أكثر مما يستطيع التطور وصفه, وأننا نسعى إلى الحقيقة,المحبة والجمال والخير في ذاته وليس من أجل أي امتياز تنافسي وأن الوصف الداروني لا يعطينا أي مجال لاتخاذ القرار.

وأخيراً, الماركسية هي أحد أكثر مواريث التنوير المنبوذةفهي تجعل الفرد يرفض الأنماط المؤسسية والاجتماعية والفنية دون أن تضع أي شيء مكانه.

يتفق الباحث هنا مع "أو'هير" في وجهة نظرة التي قدمها من خلال هذا البحث. فالرأي الذي قدمه "أو'هير" معتدلاً وجوهرياً فلا يمكننا إنكار ذاتيتنا ,حريتنا وقداسة الحياة, كما يجب علينا أن نسعى إلى الحقيقة,المحبة الجمال والخير في ذاته.

*المراجع

1- عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا, العلم والأيديولوجيا, دار الطليعة للطباعة والنشر, بيروت, ط2, 1993

المراجع

(1) O'Hear, Anthony, After Progress, finding the old way forward, Bloomsbury publishing plc, London, first published, 1999,p. 50

(2) عبد السلام بنعبد العالي: الميتافيزيقا, العلم والأيديولوجيا, دار الطليعة للطباعة والنشر, بيروت, ط2, 1993, ص44

(3) إ . م . بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا, ترجمة: عزت قرني, سلسلة عالم المعرفة, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب(3), الكويت, 1992, ص26

(4)O'Hear, Anthony, After Progress, p. 50

(5) Ibid, p. 50

(6)Ibid, p. 51

(7) Ibid,p. 52

(8) برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة), ترجمة: فؤاد زكريا, سلسة عالم المعرفة, المجلس الوطني للثقافة والآداب, الكويت, ج2, ط2, 2009ص145

(9) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: دار المعارف, القاهرة, ط5, 1986, ص250

(10) نفسه, ص251

(11) نفسه, ص252

(12) نفسه,ص252

(13)O'Hear, Anthony, After Progress, p.52

(14) Ibid, p.53

(15) Ibid, p.54

(16)O'Hear, Anthony, After Progress , p.55

(17)Ibid , p.55

(18) برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة), ترجمة: فؤاد زكريا, ص 182.

(19) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر , 1800- 1850) , ترجمة: جورج طرابيشي, دار الطليعة للطبع والنشر, بيروت, ج 6, ط 1, 1985, ص 125

(20) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: د/ وهبة طلعت أبو العلا, دار الهدى للنشر والتوزيع, المنيا, ط1, 2011, ص 68

(21) O'Hear, Anthony, After Progress, p.56

(22) برتراند راسل: حكمة الغرب,ترجمة: فؤاد زكريا,ص 185

(23) O'Hear, Anthony, op.cit, p.56

(24) برتراند راسل: حكمة الغرب,ترجمة: فؤاد زكريا, ص . 185

(25) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة, ص . 349

(26) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا, ص. 69

(27)O'Hear, Anthony, After Progress, p.57

28() يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة, ص. 349

(29) برتراند راسل: حكمة الغرب,ترجمة: فؤاد زكريا, ص . 318

30() أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا, ص. 67

(31)O'Hear, Anthony, After Progress, p.59

32() أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا ,ص. 67

(33)O'Hear, Anthony, After Progress, p.60

(34)Ibid, p.60

(35)Ibid, p.59

(36) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا ,ص68

(37) نفسه, ص 69

(38) نفسه, ص 70

(39) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا, ص70

(40) نفسه, ص 72

(41) نفسه, ص 73

(42) نفسه,ص 74

(43) محفوظ على عزَّام : نظرية التطور عند مفكري الإسلام دراسة مقارنة , دار الهداية , مدينة نصر , ط2 , 1986 ص 197 .

(44) O'Hear, Anthony, Beyond Evolution(Human Nature And The Limits Of Evolution(44) Explanation), OxfordUniversity press, New York, Reprinted, 2002, p.134

(45)O'Hear, Anthony, After Progress, p.62

(46)O'Hear, Anthony, Beyond Evolution, p.134

(47)O'Hear, Anthony, After Progress, p.62

(48)O'Hear, Anthony,Beyond Evolution, p.134

(49)O'Hear, Anthony, After Progress, p.63

(50)O'Hear, Anthony, After Progress, p.63

(51)محفوظ على عزَّام : نظرية التطور عند مفكري الإسلام دراسة مقارنة, ص197

(52) تشارلس داروين : أصل الأنواع , ترجمة : مجدي محمود المليجي , تقديم : سمير حنا صادق , المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة, ط1, 2004, ص139

(53) تشارلس داروين : أصل الأنواع , ترجمة : مجدي محمود المليجي, ص 198

(54) نفسه, ص198

(55) O'Hear, Anthony, After Progress, p.63(55)

(56) تشارلس داروين : أصل الأنواع , ترجمة : مجدي محمود المليجي, ص199

(57) نفسه, ص 137

(58) أحمد محمد الشنواني : كتب غيرت الفكر الإنساني, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1990, ص235

(59) O'Hear, Anthony, After Progress, p.64

(60) Ibid, p.64

(61) O'Hear, Anthony,Beyond Evolution, p.136

(62)O'Hear, Anthony, After Progress,p.65

(63) O'Hear, Anthony, philosophy, biology and life, Cambridge university press, United Kingdom(63), 2005, p.156

(64) أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا, ص.121

(65) O'Hear, Anthony, After Progress, p.157

(66) Ibid, p.65

(67) O'Hear, Anthony, After Progress, p.66

(68) O'Hear, Anthony,Philosophy, biology and life, p.138

(69) O'Hear, Anthony, After Progress, p.66

(70) Ibid, p.67

(71) O'Hear, AnthonyPhilosophy, biology and life, p.158

(72) O'Hear, AnthonyPhilosophy, biology and life, p.158

(73) O'Hear, Anthony, After Progress, p.67

(74)Ibid, p.67

(75) O'Hear, Anthony,Philosophy, biology and life, p.160

(76) O'Hear, Anthony, After Progress, p.67

(77)Ibid,p.67

(78)Ibid, p.68

(79) علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة, دار المعرفة الجامعية , الأزاريطة,ج2 , 1997,ص. 19

(80) برتراند راسل: حكمة الغرب,ترجمة: فؤاد زكريا,, ص 195

(81) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية, ترجمة : محمد فتحي الشنيطي, ص 427(81)

(82)O'Hear, Anthony, After Progress, p.69

(83)أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا , ص 120

(84)أنطوني أو'هير: الفلسفة في قرن جديد, ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا, ص 120

(85)O'Hear, Anthony, After Progress, p.69

(86)Ibid, p.70

(87) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية,ترجمة : محمد فتحي الشنيطي, ص436

(88) O'Hear, Anthony, After Progress, p.70

(89) O'Hear, Anthony, After Progress, p.70