

طريق القيلسوف

تأليف
جان قال

مراجعة
الدكتور أبو العلاء عفيفي

ترجمة
الدكتور أحمد حمدي محمود

الناشر
مؤسسة سجل العرب
بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد
المنعم شريف باشا القاهرة
تلفونه ٤٩٩٩٩ ، ٥٣٠٩

١٩٦٧



مجلد
١١

١١
١١

مكتبة الجامعة الاردنية
رقم التماسل ١١١١
الطبع ١٩٩١

هذه ترجمة كتاب :

THE PHILOSOPHER'S WAY

تأليف :

JEEN WALL

محتويات الكتاب

صفحة	تصدير
٧	شكراً وتقدير
٩	إهداء
١١	تمهيد
١٣	١ - ضرورة مهاجمة تصورات الميتافيزيقا
١٩	٢ - الجوهر
٣٩	٣ - الكينونة والوجود والواقع
٥٧	٤ - الصيرورة
٩٩	٥ - الماهية والصورة - فكرة المادة
١١٧	٦ - الكم والكيف
١٣٣	٧ - العلية
١٨٣	٨ - الحرية
٢٠٧	٩ - نظريات المعرفة
٢٢٩	

صفحة

٣٢٥

١٠ - المباشر واللامباشر

٣٣٩

١١ - العلم والفلسفة وعالم الحس

٣٥٧

١٢ - الأشياء والكائنات الحية والأشخاص

٣٨٧

١٣ - العلاقات

٤٠١

١٤ - الأفكار السالبة

٤١٩

١٥ - القيمة

٤٣٧

١٦ - النفس

٤٦١

١٧ - الله

٤٩٧

١٨ - الكامل واللامتناهي والواحد والمطلق والمتعالى

٥١٥

١٩ - الديالكتيك (الجدل)

٥٢٩

٢٠ - خاتمة

تصدير

مؤلف هذا الكتاب الفيلسوف الفرنسي جان قال . وهو معروف عند أغلب قراء الكتب الفلسفية ، ومعرف على الأخص عند بعض أساتذة الفلسفة العرب الذين استمعوا إلى محاضراته في السوربون . وكتاب « The Philosopher's Way » هو كتابه الوحيد الذي صدر باللغة الإنجليزية ، وإن كان لا يختلف عن كتبه الفرنسية من حيث السلاطة ، وبراعة عرض قضايا الفلسفة وإظهار مآفيها من صراع وتشابك ووحدنة .

والمحافظة في الترجمة العربية على مميزات أسلوب جان قال ليست أمراً يسيراً ، وعلى الأخص في كتاب يحتوي على أهم المصطلحات الفلسفية التي عرقتها الفلسفة منذ عهد طاليس إلى خمسينات هذا القرن . ولعل اختيار المرحوم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي قبل وفاته بفترة وجيزة لمراجعة هذا الكتاب قد أطنى إلى حد كبير على التغلب على أكثر الصعوبات التي صادقتها في سبيل التمييز عن روح المؤلف الأصلي ، والمحافظة على دقة المعاني التي احتواها الكتاب . فلقد تميز أستاذنا أبو العلا عفيفي (إلى جانب شهرته المعروفة في الإمام بالتصوف

الإسلامي) بفزارة علمه في اللغتين العربية والإنجليزية ، وبحسن استيعابه للفلسفة العامة . وظهر ذلك بوجه خاص في ترجمته الشهيرة لكتاب مشابه في الفلسفة العامة هو كتاب المدخل للفلسفة لأوزفالد كولبة الذي صدر منذ أكثر من عشرين سنة .

الترجم

إهداء

إلى تلاميذى

في السوربون

وفي كلية هوليتوك



شكر وتقدير

أود أن أعبر عن خالص تقديري للأستاذ ماير شايبرو لتعطفه
بقراءة مخطوطة الكتاب ولتفضله بإبداء عدة آراء مفيدة . كما أشكر
المستر آرثر جودارد لعنايته وتدقيقه في البحث عن تعابير إنجليزية
دقيقة للتعبير عن أفكارى . وأشكر أيضاً المستر آرثر كوهن لتفضله
بالعناية بعمل فهرس الكتاب وإعداده . ولقد كانت معاوتهم جميعاً
ذات قيمة كبيرة في إخراج هذا الكتاب إلى حيز الوجود .



إهداء

إلى تلاميذى

في السوربون

وفي كلية هوليتوك



تمهيد

إن تصور وجود شيء يصح تسميته مرجعاً ثورياً عاماً في الفلسفة ربما بدأ
أمراً متعديراً . وهذا يرجع إلى تعارض المراجع العامة التي تستهدف
عرض حلول منسقة للمشكلات الكلاسيكية مع معنى الثورة . ويرجع أيضاً
إلى ما تستغرقه الثورات في مسائل الفكر من وقت طويل ، وإلى اعتمادها
على جهود أفراد عديدين مختلفين ، بحيث تنعذر الكتابة عن ثورة فلسفية
ما زالت قائمة وسائرة في طريقها . ونعمة سبب آخر يحول دون تحقق ذلك
على أفضل وجه . فهناك تراث فلسفي ، وإذا لم يعرف هذا التراث لا يتيسر
فهم الثورة التي حدثت . والكشف عن الاتصال الفكري من عهد اليونانيين
القديم إلى وقتنا الحالي — رغم الثورات والحروب — أمر ضروري . فعلى
أبناء أمريكا وأوروبا أن يدركوا أكثر من أي وقت مضى أنهم
ورثة حضارة عريقة جداً ، بدأت في الفلسفة بطاليس وأنكسياندر . فإن
المشكلات الفلسفية لا يمكن فصلها عن أصلها التاريخي . ويتسم اهتمامنا
بالتاريخ عند دراسة الفلسفة بميزة معينة . فعلى هذه الدراسة أن تركز الاهتمام
على الفلسفة التي تدرس تاريخها ، بدلا من التركيز على التاريخ بوصفه ممثلاً
لتعاقب أفكار الناس في الزمان . ومع هذا ، فإننا عند بحث مشكلات الفلسفة

سننظر إلى صلتها بالثورات القائمة بالفعل والمستقبلية ، وكذلك إلى صلتها
بأساسها التاريخي .

على أن هذا لا يعنى بالضرورة حدوث أى/تقدم/ فى الفلسفة . فيصح
القول ، من ناحية ، بعدم حدوث أى تقدم . فأفلاطون مثلا لا يمكن سبقه
إطلاقا . ولكن ثمة تغيرات تحدث فى النظرات الفردية إلى المشكلات الأبدية
فى أى زمان معين . فهناك نوع من الحركة . أما هل يعد هذا تقدما أم لا
فأمر لا يمكن تقريره أول الأمر . ولا جدال فيما يتعاق بمسائل معينة ، أن
حدود المشكلات أصبحت أكثر وضوحا فى تحديدها . واختلفت بعض
مشكلات ، كما انبعثت مشكلات أخرى غيرها . وعلى العموم ، إنها لعلامة
طيبة بغير مرأ ، الاعتقاد بأن عطاء المفكرين فى الماضى لم يختلفوا عنا ،
فى نظرتنا البعيدة . وبوسعنا أن نقول مثلا إن الفلاسفة اليونانيين كانوا
ينظرون إلى المشكلات ببساطة وبنوع من السذاجة ، وإن الرجوع إلى نظراتهم
أمر مستحب على الدوام . كما نستطيع القول بأن ديكارت قد تميز بجرأة قل
ظهور ما يماثلها ، وإن كانط كان مدققا فى تأمله للمشكلات أكثر من أى
مفكر آخر . فأفلاطون وديكارت وكانط — وربما استطعنا أن نضيف إليهم
اسم هيجل — يمكن اعتبارهم أهم المعالم البارزة فى تاريخ الفلسفة كله .

ولا جدال فى وجود شعور متزايد بالحاجة إلى إدراك ما بين حضارة
الغرب وحضارة الشرق من صلوات ، فثمة علاقات بينهما قد ظهرت منذ البداية
وبدت واضحة فيما بعد ذلك أيضا فى أفلاطون وبيرو وأفلاطون والقديس يوحنا
وسينوزا ومالبرانش ولايبنتز وشوبنهاور . غير أنه من واجبا أن نضيف

إلى ذلك القول بأن دراسة ما بين عناصر معينة في التراث الشرقي والتراث
الغربي من تشابه ينبغي ألا تدفعنا إلى تناسي ما بينهما من اختلاف. وعلينا أن نذكر
إلى جانب هذا أن المسائل التي كان لها الصدارة في أحد هذين التراثين كانت
مثلة — فيما يبدو — على نحو ما في التراث الآخر، أو كان لها بحق نظير فيه .

وعلينا أن نراعى كذلك أن تاريخ الـ *Philosophia Perennis* (الفلسفة
الدائمة) قد أدى — فيما يعتقد — إلى مواراة بعض خصائص هامة في
الإنسان، وأنه قضى إلى حد ما على الشعور بصلتنا بالعالم، وهو ما منح الشعرفي
إبقائه على نحو أفضل . وأعظم ما أسدته «فلسفة وايتهد» للفكر هو محاولتها إظهار
وحدة الإنسان والعالم، اعتماداً على تقدها للتصورات الديكارتية والكانطية،
واعتماداً على إعادتها صياغة أفكارنا عن العلة والجوهر والزمان والمكان، ووفقاً
للمعلومات التي حصلنا عليها من الكشوف العلمية الجديدة، ووفقاً لاتجاهات
شعورية تميزت بدقتها، وأحياناً بإحكامها . هذا يعني وجوب ابتعادنا عن الكثير
من الصور الفكرية التي انتقلت إلينا من عهد اليونان والعصور الوسطى وعصر
النهضة .

فنحن على حافة ثورة في الفكر مشابهة للثورة التي حدثت عندما انتقل
الإنسان من العالم القديم الذي عرف بعدم وثوقه في تصورات اللامتناهي والزمان
والمادة، إلى العالم الحديث وما عرف عنه من وعى باللامتناهي وبالزمان
وبإمكان معرفة المادة . فعلينا إذن أن نجعل لأفكار اللامتناهي والزمان والمادة
صورة جديدة أقل اتساماً بالطابع المثالي . وربما كانت هذه الثورة أعظم من
الثورة المتقدمة . وينبغي ألا تحول أخطارها وإمكان إساءة تفسيرها (كما ظهر

بافعل في بعض جوانب من أفكار نيته ، وفي بعض إساءات تأويلها
بوساطة بعض أتباعه السطحيين بوجه خاص (دون شعورنا بضرورتها ، على أن
هذه الضرورة ربما زادت من الحاجة إلى فهم الصور الفكرية التي جاء بها
كل من هوبز ولوك وهيوم ، وكذلك أفلاطون وديكارت وكانط .

وعند عرض المذاهب المختلفة سوف نصادف عقبات ترجع إلى ما في
المصطلحات الفلسفية التقايدية من زيادة في التبسيط والاضطراب . فليس
هناك مصطلحات أخطر على الفكر الفلسفي من مصطلحات مثل « واقعية » ،
و « مثالية » و « عقلانية » و « تجريبية » ... الخ ...

على أن المعلم ذاته عندما يطلب من تلاميذه عدم استخدام هذه المصطلحات
يدرك اضطرابه هو نفسه إلى استخدامها . لهذا السبب سنحاول دائماً تحديد
ما نقصده بهذه المصطلحات عند استعمالنا لها . ويكفي أن نذكر هنا على سبيل
المثال أن كلمة « واقعية » تعني شيئاً بوصفها مقابلة لكلمة « اسمية » وتعني
معنى آخر عندما تقابل كلمة « مثالية » ، ومن ثم يصبح أفلاطون مثلاً واقعياً
بالمعنى الأول ، ومثالياً بالمعنى الأخير .

وتاريخ الفكر الفلسفي — مثل تاريخ الإنسانية بوجه عام — كان تاريخاً
مجيداً ، غير أنه كان تاريخاً تعسفاً . ومع استمرار درايقتنا بمنجزات عظماء
المفكرين ، علينا أن نداوم البحث عن نظرة إلى الواقع أكثر خصوصية
وكفاية . على أن استيعاب عقولنا للفلسفات العظيمة يؤدي دوماً إلى نفع
عظيم القدر . فعلى أن نتعرف إليها وأن نكتنزها في ذاكرتنا . وعلينا أن
نحميها قبل أن نودعها وداعاً حافلاً بالتقدير . نعم علينا ألا ننساها . فإن

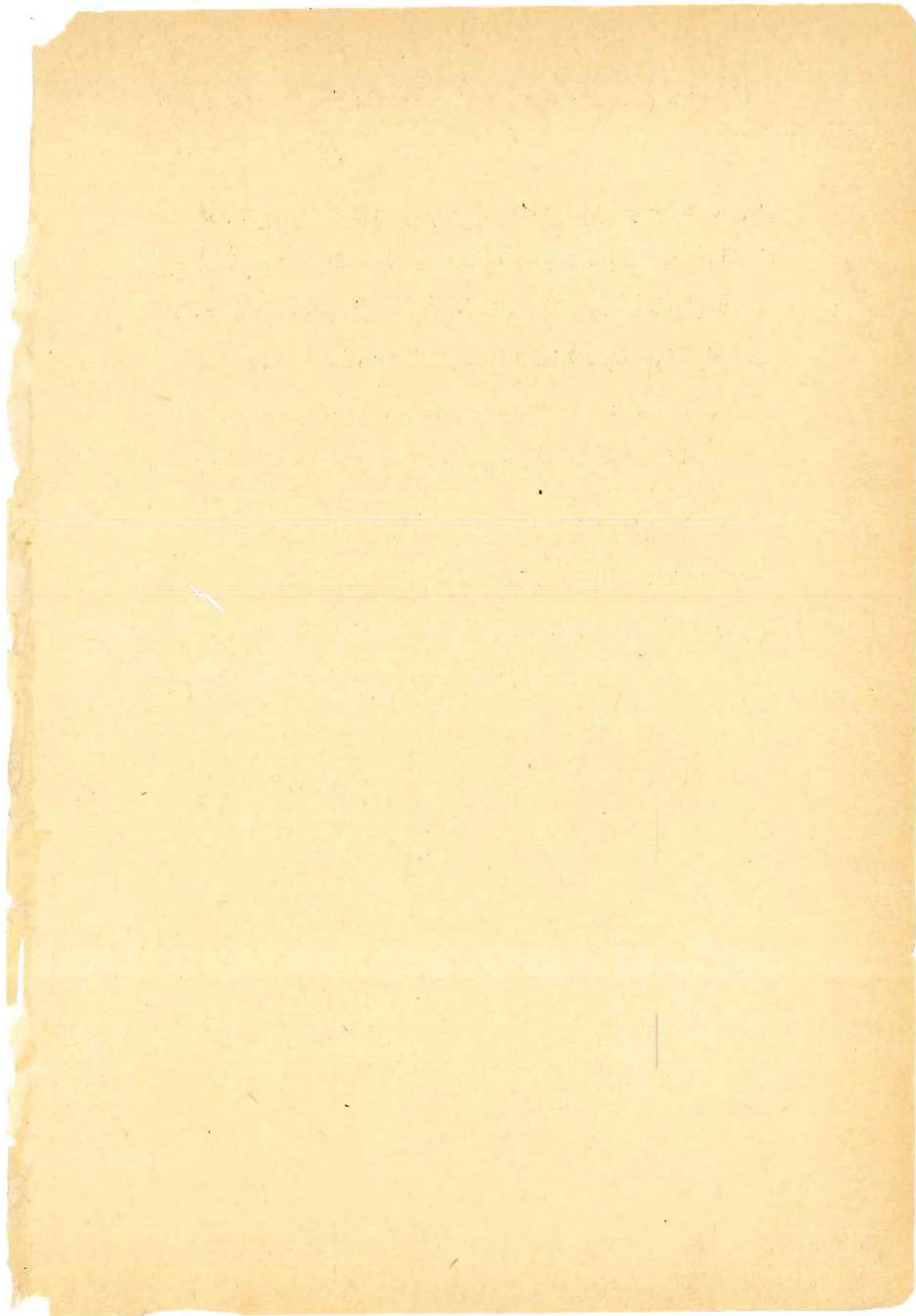
أفلاطون ذاته — كما تبين حديثاً أكثر من مرة — لم ينتعد كثيراً
عن بعض النظريات الحديثة .

وهكذا وبعد أن أصبحنا على وعى بالثورة التي نعيش في غمارها ، وعلى
وعى أيضاً بحقنا في التشكك في قيمة هذه الثورة ، بعد تمعن في التراث
الحضارى للفلسفة ، وتنبه إلى الأقوال الخالدة ، في الشعر ، وكذلك إلى ما في العلم
من حقائق يقينية مؤقتة ، فإننا سنبدأ رحلتنا الفلسفية ، بعد دراية بالتعارض
بين ميولنا ومشاعرنا المختلفة . ويقال إن تلميذاً قد قال عندما عرف برهان
زينون السفسطائى في نقي الحركة ، مصحوباً برفض للفكرة وحلها :

« إننى أرى الحل ، ولكننى لا أرى المشكلة » وعلى هذا فنحن لن
نشعر بتعاسة بالغة إذا أمكننا رؤية المشكلة . فحتى إذا لم نستطع أن ندرك
الحل إحداً كما كاملاً فإننا على أية حال نرى المشكلة . على أننا إذا اتبعنا طريق
الفيلسوف ستظل مؤمنين بمجهودنا الإنسانية .

جان فال

يناير سنة ١٩٤٨



١ - ضرورة مراجعة تصورات الميتافيزيقا

ربما تطلب تقدير التغيرات التي ينبغي أن تحدث في تصورات الميتافيزيقا إلقاء نظرة سريعة على تاريخها ، وملاحظة ما طرأ من تغيرات مختلفة على بعضها في مختلف العصور ، بينما ظل البعض الآخر دون تغير نسبي . وستحسنا حقيقة حدوث نوع من الثورة في بعض هذه الأفكار من العصور القديمة إلى الوقت الحالى إلى الاعتقاد بإمكان حدوث ثورة مشابهة الآن . ومن ناحية أخرى ، علينا أن نتشكك في صحة تلك التصورات التي انحدرت إلينا دون تغير . فلعله كان من الواجب حدوث تغير فيها . ومن ثم فإننا سنقوم ببحث كل من حقيقة التغير وحقيقة الثبات بوصفهما علامتين دالتين على ضرورة حدوث ثورة في أفكارنا .

لم يفرق الفلاسفة السابقون لسقراط ، عندما حاولوا تحديد جوهر الأشياء ، تفرقة واضحة بين المادى والروحى . ومن المؤكد أن اللغة التي استعملوها كانت مليئة بالمصطلحات التي تشير إلى المادة . فطاليس مثلاً قد ساوى بين جوهر الأشياء والماء ، كما ساوى أنكسيانس بينه وبين الهواء . وكان الفيثاغوريون

أساساً هم الذين ساعدوا على إلقاء ضوء على مشكلة الجوهر . فجوهر الأشياء
في نظرهم ليس ماء أو هواء ، بل هو العدد ، أى شىء يبدو لنا مجرداً للغاية .
فلقد درسوا الفلك وعلم السمعيات والرياضة ، وصادفوا العدد في كل هذه
الأشياء . ومن ثم قالوا إن الأشياء تحاكي الأعداد ، بل لقد قالوا إنها أعداد .

وسار سقراط وأفلاطون على نهج الفيثاغوريين ، وإن كانا قد حوَّرا
تعاليمهما . فقد استعاضا عن تصور المحاكاة تصور المشاركة ، واستعاضا عن
تصور العدد تصور المثل . وبينما جعل الفيثاغوريون تأملاتهم تستند على أساس
رياضى ، كانت نقطة البدء عند سقراط هى المسائل الأخلاقية : ما هى الشروط
التي تجعلنى أقرر أن الفعل خير أو شر ؟ . فمن الواجب وجود بعض قواعد
أخلاقية مستقلة عن الفرد رغم كل ما قاله السفسطائيون . ومن ثم تكون
الرياضة والأخلاق أصليين من بين أصول نظرية المثل . وهناك أصل ثالث يمكن
الاهتداء إليه عند تأمل العمل الفنى . فقد كان اليونانيون من الشعوب المولعة
بالفن ، فما الذى يحدث عندما يصنع الفنان تمثالا ، أو عندما يصنع الصانع منضدة ؟ .
إنه يكتشف فى نفسه مثالا للمنضدة ، أو المثال الذى سيعبر عنه فى التمثال ،
فيقوم بتشكيل المادة وفقاً لهذا المثال . فالـ (demiurge) عند أفلاطون —
والكلمة تعنى الصانع — يتأمل المثل لكي ينظم العالم .

فأى شىء من بين هذه الأصول الثلاثة لنظرية المثل (الرياضياتة
والأخلاق والفن) أكثرها أهمية ، ربما قال الفيثاغوريون إنها الرياضياتة ،
وربما قال بعض المدرسين ، بل الأخلاق . ونحن قد ننحاز إلى جانب

الفن^(١) . على أن هذا لا يهم . فإن القول بأن أى فعل إنسانى من هذه الأفعال الثلاثة — وكلها تتميز بروعتها — أصل نظرية المثل يعد نوعاً من المجاز للتعبير عن بناء العالم ، بعد رجوع إلى هذه الأفعال . ولكن قد يصح التساؤل هل يجوز للإنسان أن يعتمد على هذه الأفعال — رغم روعتها — فى تفسير الطبيعة . فيجب ألا تتناسى أن الإنسان هو الذى وضع قواعد الخير والشر ، وهو الذى اخترع الرياضة ، وهو أصل كل عمل فى .

ونلاحظ كذلك أننا ، حتى إذا سلمنا بأن الأشياء قد تم صنعها وفقاً للطريقة التى وصفها أفلاطون وأرسطو ، من الواجب أن نسلم بوجود عنصرين على الأقل قد تم صنعهما على نحو آخر . هذان العنصران هما الكائن الذى شكل الأشياء (الله) ، ومادة الأشياء .

والكلمة التى لجأ إليها أفلاطون وأرسطو عند وصف ماهية الأشياء هى $\epsilonἶδος$ ، وترجم عادة بكلمة «مثال» عندما تصادف عند أفلاطون وترجم إلى صورة عندما تصادف عند أرسطو ، على أن هذه الكلمة وكذلك كلمة $\acute{\alpha}\iota\delta\acute{\alpha}$ — التى استعمالها أفلاطون أيضاً — تعنى مظهرأ أو شيئاً مرئياً . هذا يبين كيف تحكمت حاسة الرؤية فى التأملات الفلسفية . وهذه نقطة قد

(١) يلاحظ - وهذا أمر يسترعى الانتباه - أن من بين الأطوار التى مر بها مذهب أفلاطون ، طورا ، خص فيه أفلاطون الأعداد بمكانة كبيرة ، وبذلك أصبح شيئاً فشيئاً كأنه من أتباع فيثاغورس . كما يلاحظ أن أفلاطون فى أحد أطوار فلسفته الأخيرة قد أنكر وجود مثل للأشياء المصنوعة ، وبذلك ألقى - أو أخفى - أصلاً أساسياً من أصول فلسفته .

أكدتها وايتهد عندما جعل الـ Causal efficacy (الفاعلية العلية) *
مقابلة للرؤية المباشرة . ففي رأيه أن فلاسفة كثيرين — خصوصاً هيوم —
لم يتمكنوا من رؤية العالم إلا في صورة نظرات منفصلة متعاقبة ، لأنهم قد
اقتصروا على الاعتماد على حاسة الرؤية . فلم يدرك هيوم أنني عندما أرفع ذراعى
فإن ما يحدث هو شيء لا تستطيع الرؤية المباشرة إدراكه ، وإن كان رغم
ذلك حقيقياً ، يمكن الشعور به . ويمكن أن يصادف عند بركلى ومين دى
بيران وبرجسون ملامح هامة من نفس النقد الذى ذكره وايتهد .

ولم يعتمد أرسطو أعظم أتباع أفلاطون، وأعظم معارضيه معاً ، في نقطة
بدئه على الأخلاق أو الرياضة ، ولكنه اعتمد على الفن ، كما فعل أفلاطون .
وكان التمثال من بين الأمثلة التى استشهد بها . ولكنه إلى جانب ذلك قد
أضاف براهين بيولوجية ، كما رجع إلى ملاحظات تتبع النمو . فالإنسان في رأيه
قد صدر عن الإنسان . ولم تعد المثل هى الأصل ، بل أصبح الإنسان الفرد هو
الذى أحدث الإنسان الفرد . وعرفنا المنطق (أو النحو بالأحرى) فضلاً عن ذلك
وفقاً لما ذكره أرسطو أن في القضية موضوعاً وصفة على الدوام . وعندما قال

* هذا المصطلح سيكرر كثيراً في هذا الكتاب . وقد شرحة وايتهد في جملة مناسبات
أخرى في الكتاب خصوصاً عند كلامه عن العلية . فذكر أن العلية الفاعلية تمثل
إدراكنا لأنفسنا في أفعالنا الإرادية ، وتعبر عن شعورنا بتوافق الأشياء بعضها مع بعض . وفي
كتاب وايتهد الشهير *Process & Reality* (ص ١٢٣) فسر السبب الذى جعلنا ندرك
ازدواجاً والطبيعة ونفرد بين الواقع في صورته المدركة الحسية والواقع في صورته الفاعلية العلية
فيبدو لنا الواقع من ناحية في صورة علية (أو صورة كيفيات أولية كالإلكترونات والذرات
والمادة والأثر... الخ) ويبدو من ناحية أخرى كمولود (أى في صورة كيفيات ثانوية
كالألوان والأنعام) . وينتج عن هذا الانقسام غير الحقيقي الاعتقاد في وجود واقع ظاهر في
الخارج ، وآخر غير ظاهر في الباطن (أو العقل) .

أرسطو ذلك أمكنه أن يكشف لنا بحق أحد الأصول البعيدة لتصور
الجوهر. والواقع أن أرسطو ولاينتز، وهما الفيلسوفان اللذان أكدوا بقوة تصور
الجوهر، قد ربطا بين هذه الفكرة ونظريتهما الخاصة بالمنطق.

والصفة عند أفلاطون هي الجوهر. أما عند أرسطو، فإن الموضوع بالأحرى
هو الجوهر، وإن كان مرتبطاً بصفة ما. وكما أدرك أفلاطون نفسه، لم تكن
نظريته في المثل — كما قدمها في كتاباته حتى الجمهورية — مرضية تماماً، ولذا
كان مضطراً: إما إلى العودة إلى الفيثاغورية، وإما إلى تحويل نظريته برمتها.
وليس من شك في أنه قد حاول الأمرين معاً. أما أرسطو، فقد استطاع عرض
مشكلة الجوهر في وضوح مثير للإعجاب. ولكنه عجز عن حل هذه المشكلة.
فهو لو قال إن الصورة هي الجوهر لكان معنى ذلك تورطه ثانية في الحل
الأفلاطوني. ومن جهة أخرى، فإنه منطقياً لا يستطيع القول بأن الجوهر هو
المادة. ولو أنه قال إن الجوهر عبارة عن وحدة المادة والصورة، فإن هذا
الحل — وهو الحل الذي يبدو أنه كان يفضلُه — سيظل مبهماً، أو لن يكون
أكثر من تحصيل حاصل، مثل قول «سقراط هو سقراط» لأن سقراط
وحدة مادة وصورة.

وكلمة $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ نفسها التي استعملها أفلاطون وأرسطو، قد استعملها
أيضاً ديموقريطس أحد معارضي اتجاهها الفلسفي. فلقد أسمى ديموقريطس
النرة $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ، وتعني مظهراً، أو شيئاً يرى، وأثارت الخصائص
التي نسبتها إلى النرة، أو بمعنى أصح (بعض الحقائق التي نقي نسبتها إلى
النرة) عدة مشكلات لم يستطع حلها، مثلما حدث في حالة المشكلات التي
واجهت أفلاطون وأرسطو.

وهكذا نكون قد استعرضنا بالبحث بعض ملامح من التأمّلات الفلسفية التي ظلت دون تغيير حتى وقتنا الحالى ، كالأهمية التي تنسب للرياضة والأخلاق والفن ، وتحكم حاسة الرؤية ، وتأثير النحو ، وبعض تصورات الوراثة البيولوجية . وعندما وضع الإنسان فكرة الجوهر ، فإنه قد كشف عن نفسه . ولكن كل هذا ينبغي ألا يحول دون تساؤل الإنسان هل يحق له استنباط ماهية العالم ، بعد الرجوع إلى الأخلاق والفن والنحو والرياضة (وهى أشياء قد صنعها الإنسان بنفسه) ، وبعد الرجوع إلى خصائص حاسة الرؤية ، وإلى تصور بيولوجى ، قد يصح اعتباره ناقصاً .

* * *

ولنجاول الآن الكشف عما حدث من تغير واختلاف أساسى بين العصر القديم والعصور الحديثة . وربما يساعدنا هذا البحث على تصور فكرة الثورة المتوقع حدوثها ، والتي ستفرق بين الفكر الحديث والفكر مستقبلاً .

فعند القدامى لم يكن للزمان أية أهمية . إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية فى نظرهم فوق كل زمان . والفعل يعد خيراً بسبب مشاركته فى الخير . وبعد الشخص جميلاً ، لأنه يشارك فى الجمال . أما الحقيق فهو الجميل والخير . ومن ثم لم يكن للزمان فى ذاته إلا أهمية سالبة — كما يمكن القول . فهو فى ذاته تدهور وانحطاط . ولذا على المرء ألا يبحث عن الحقيقة إلا فى الماضى ، أو فى الماضى الأزلّى ، أو دون نظر إلى الزمان . وأى تقدم فى الزمان ، الذى نظر إليه على أنه تدهور ، يعرضه فوق كل هذا إلى تدهور أشد . وعلى الرغم من إمكان استشهادنا ببعض أبيات من شعر أسكيوس أو

ليوقريطس في الثناء على التقدم ، وبخاصة التقدم غير المحدد في المستقبل ، فإن فكرة التقدم لم تكن من الأفكار التي سادت الفكر في العصر القديم .

وما قيل عن نظرية المثل يساعدنا كذلك على فهم كيف كانت الصلة بين المتناهي واللامتناهي عند الفلاسفة القدامى . فقد كان اليونانيون مولعين برؤية الشمس وهي تنعكس على الأشياء ، وهي تحدد بأشعتها معالم معايدهم . فالمتناهي عندهم كان أسمى مكانة من اللامتناهي (١) .

ناحية ثالثة يتميز بها الفكر الحديث على الفكر القديم ، وهي الأهمية التي تنسب للشر . فعند سقراط كان الشر سلباً محضاً ، يرجع إلى الجهل . ولا أحد يصدر عنه الشر باختياره . أما في الفكر العبراني والمسيحي ، فللشر حقيقة موجبة .

وإلى جانب هذا ، بينا جعل أفلاطون ، في محاوره فيدون ، النفس تشارك في المثل وتحاول الاستغراق فيها ، كما جعل في محاوره تيموس روح (الصانع) تتأمل المثل ؛ فإننا نرى في الفلسفة الحديثة — كما لاحظ برجسون — ميلاً إلى جعل النفس فوق المثل . ففي الفلسفة القديمة ، كانت النفس تتأمل المثل ، أما الفلسفة الحديثة فإنها تنزع إلى تصور النفس — بمعنى ما — مصدرراً للمثل .

كل هذه التغيرات متصلة بمحادثة تاريخية عظيمة هي ظهور المسيحية . فالمسيحية هي التي زادت من أهمية الزمان ، وقدمت للإنسان زماناً متجهماً —

(١) ثمة بعض استثناءات بالطبع لهذه الفكرة نصادفها على سبيل المثال عند أنكسيماندر وميليسوس . على أنه يكفي أن نذكر الفظاظ التي اتسم بها حديث أرسطو عن اللامتناهي . وأفلاطون استثناء عظيم آخر ، ولكن أفلاطون يمثل الفلسفة اليونانية متأثرة بالشرق ، ويصح اعتباره من ناحية أول الفلاسفة المحدثين .

كما يمكن القول — إلى منتصفه ، أى إلى تلك اللحظة التي أصبح فيها
اللامتناهى متناهياً ، عندما تجسد الله وسط الناس . وأصبحت أهمية الأشياء
جميعاً مستمدة من صلتها بهذه اللحظة . وإذا استثنينا إحدى فقرات محاوره
بارمينيدس التي تحدث فيها أفلاطون عن اللحظة ، واستثنينا بعض آيات من
أشعار بيندار والشعراء التراجيدين ، يصح القول في الواقع بأن أول مفكر
أدرك وجود مشكلة خاصة بالزمان هو القديس أغسطين . ويمكننا القول بأن
الفكر الحديث قد أظهر منذ عهد القديس أغسطين إلى باسكال وكيركجورد ،
ميلاً متواصلاً إلى العناية بالزمان .

وثمة حادثة عظيمة ثانية ، ينبغى مراعاتها ، وهي تقدم العلم . فالعلم الحديث
يدرس الحركة دراسة أدق وأكثر تفصيلاً من العلم عند القدامى . والفضل في
ذلك يرجع بصفة خاصة إلى التفاضل والتكامل . ولا يبتز هو الفيلسوف
الذي تأثر مذهبه بوجه خاص بتقدم هذا المنهج . وازدادت في القرون التالية
أهمية مشكلة الحركة ، التي أكتدها لايبنتز بالفعل ، كما أكتدها قبله هوبز .

وهكذا اتجه الميل إلى إحلال فكرة التقدم ، وإحلال التصور المسيحي
للتجسد ، وما فيه من تسام بالروح ، محل النظرة القديمة التي لا تعترف بالزمان .
ومن ناحية أخرى ، بينما كان الكيف عند الفلاسفة القدامى شيئاً محددًا ، وكان
الكم شيئاً لا محددًا يتجه دواما — كما قال أفلاطون — نحو الأكبر والأقل ،
تغير الحال عند المفكرين المحدثين ، فأصبح الكم شيئاً محددًا يستطيع العلم
دراسته ، أما الكيف فقد أصبح شيئاً لا محددًا .

ونحن إذا أردنا تأمل العالم في شموله ، كما تصوره أغلب المفكرين في

العصر الحديث ، فإننا سنرى الله — الذى يطلقون عليه اللامتناهى — فى القمة ، ثم يجيء بعده الأشياء الكمية والأفكار الواضحة المتميزة بخصائصها المتناهية ، ثم تأتى بعد ذلك فى نهاية المطاف الكيفيات فى صورتها اللامحددة . فكيفيات المادة ، أو الكيفيات الثانوية فى أقل تقدير ، قد أصبحت لامحددة ، وأصبح الكم الآن مساويا للمتناهى . أما فكرة اللامتناهى فقد أصبحت مقصورة من جهة على الله ، الذى يمكن وصفه باللامتناهى الخبير ، ومن جهة أخرى ، على اللامتناهى الرذول ، أو بالأحرى الكيفيات فى صورتها اللامحددة .

وخلال العصور الوسطى ، حدثت محاولتان للجمع بين الفلسفة القديمة والفكر المسيحى . استندت المحاولة الأولى على أفلاطون ، واستندت المحاولة الثانية على أرسطو . والمحاولة الأخيرة ، وكانت سائدة فى أواخر العصور الوسطى ، لم يُقدر لها النجاح طويلا ، إذ واجهت أتباع توماس الأكوينى نفس الصعوبات التى واجهت الفلسفة الأصلية لأرسطو .

وفى القرن السابع عشر ، حاول ديكارت ربط تصورات معينة لأفلاطون بالعلم . فرجع مثلا إلى تصور أفلاطون للمثل ، وإن كان قد تصورهما فى صورة أكثر اتساما بالطابع الذاتى . كما رجع أيضاً إلى نظرية الطبائع البسيطة المتضمنة فى نظرتى أفلاطون وأرسطو . وعندما أراد ديكارت برهنة وجود الله بالرجوع إلى فكرة اللامتناهى ، أعاد عرض الاتجاه العقلاى الذى كان متضمناً فى فلسفتيهما فى صورة واضحة . واعتقد ديكارت فى وجود تدرج (هيرارشية) فى الكائنات تبدأ من الكائن اللامتناهى الكامل (الله) وتنتهى بنا نحن الكائنات المتناهية غير الكاملة .

وساعدت فلسفة ديكارت على القضاء على بعض تصورات غامضة فى

الفلسفتين الأرسطية والتوماوية بسبب ما فيهما من خلط بين الروحي والمادى .
وبفضل نجاح ديكارت فى فصل الجانين الروحي والمادى ، أمكن إنشاء العلم
اعتماداً على تصور المكان والحركة وحدهما . وفى الوقت نفسه ، قدمت فلسفة
ديكارت بعض مسلمات اقتضتها حالة العلم فى عصره . إذ تصور المكان مثلاً
مكوناً من نقط منفصلة ، كما تصور الزمان مكوناً من لحظات منفصلة . ونحن
نعرف الآن ، من فلسفة وايتهد بوجه خاص ، أن العلم لم يعد يتضمن على الإطلاق
مثل هذا التصور عن المكان والزمان ، وأنه قد أصبح يتضمن بحق تصوراً آخر ،
اختلف فيه كل انفصال بين اللحظات والنقاط على النحو الذى افترضه ديكارت .
وأكثر من هذا ، فلا يمكن فصل المكان والزمان أحدهما عن الآخر . فهناك
أحداث فقط متضمنة بعضها فى بعض ، وتشع كل منها فى الأخرى .

والواقع أن تاريخ الديكارتية ذاته ، قد أثبت عدم كفاية النظرية ألبتة .
فإن ديكارت لم يستطع تفسير وحدة الفكر والمادة فى سهولة بعد أن فصلهما
فصلاً تاماً . واضطر هو أولاً ، ثم بعد ذلك أتباعه إلى اللجوء إلى سبل عسيرة
لتحقيق ذلك . ولنكتف الآن بالقول بأن ديكارت كانت لديه من ناحية
معان وكيفيات قد انبعثت فى زعمه من الفكر ، وكان عنده من ناحية أخرى
الحركة . أما الصلة بينهما فمن غير الميسور الكشف عنها .

وكما أدى إخفاق الفكر فى القرون الوسطى إلى ظهور فلسفة ديكارت ،
يمكننا القول أيضاً بأن إخفاق فلسفة ديكارت وأتباعه (بل ونقادها) عندما
جعلوا أنفسهم فى نفس المستوى الفكرى هو الذى أدى إلى ظهور فلسفة
كانط . على أننا نصادف كذلك مرة أخرى فى فلسفة كانط بعض مسلمات غير

مؤكده . فكانت مثلاً يُسلم تسليماً مطلقاً لا ينازع فيه بالفكرة القائلة باستحالة وجود ظاهرات ، ما لم توجد أشياء تظهر ، وأن هذه الأشياء (يقصد النومنا) مختلفة عن الظاهرات . كما أنه يقبل أيضاً التفرقة الأرسطية بين الصورة والمادة ، وإن كان قد طبقها على نحو مختلف . إذ اعتبر مادة الإحساس شيئاً غير معروف ، أما الصور فإنها تسمح للعقل بمعرفتها ، باعتبارها قد اتخذت قوامها من فاعلية العقل . وحاول خلفاء كانط التخلص من التفرقة بين الظاهرات والأشياء التي تظهر ، ولكنهم حافظوا على التفرقة بين الصورة والمادة .

والرجوع إلى فلسفات فلاسفة مثل كاسيرر وبرونشفيج يُبين كيف أمكن تحوير الفكرة الكانطية الآن . فقد أكد هؤلاء الفلاسفة قدرة العقل على التقين ، ولم ينتبهوا إلا قليلاً للمادة التي يقوم العقل بتشكيلها . كما يمكن الرجوع أيضاً إلى أولئك الآخرين الذين أكدوا عنصر الجشطلت (الصيغ) في الأشياء ذاتها .

تابعنا حتى الآن تاريخ النظريات العقلانية ، ولكن هناك أيضاً مذاهب تجريبية ، قد يصح اعتبار لوك وهيوم ممثلين لها . وإن كان يمكن التساؤل — على نحو ما فعل ولیم جيمس — عن مدى حظ مذهبيهما من التجريبية . فهما لم يكتشفا في التجربة سوى الأطراف التي بدت منفصلة بعضها عن بعض في نظرهما ، ولكنهما لم ينتبها انتبأها كفاً إلى العلاقات بين الأطراف ، أو إلى كيف تتم النقلة من طرف إلى آخر . أما العقلانيون المناهضون لهم فكانوا أفضل حالاً بسبب تأكيدهم — في دقة — هذه العلاقات .

والآن قد أصبحنا في موقف بين لنا فيه تقدم العلم ، من ناحية ، عدم

كفاية النظرات إلى المكان والزمان والعلّة . كما أدى تقدم سيكولوجية الجشطت والتحليل النفسى (بفكرته الخاصة بـ over determination) ^(١) إلى إدراكنا ضرورة الاهتداء إلى سبل جديدة للفكر . فلقد اختلفت المبادئ الكلاسيكية وتشتت الإطارات المحيطة بالأشياء . وفى الحق لم يعد هناك أية إطارات ، إذ إن الأشياء ذاتها التى كانت متضمنة فى هذه الإطارات قد اختلفت هى ذاتها . وهكذا أصبح ما يواجها هو ظواهر معقدة ، لم تذكر لنا الفلسفات الكلاسيكية شيئاً عنها . وكأنها تخص عالماً لا يتبع أحداً ، فهو عالم ربما لم يتحدث أحد عنه . وربما ساعدنا بعض شعراء ومصورين معينين على كشف هذه المجالات الجديدة للفكر . ففى قصائد كلوديل وفاليرى يمكننا أن نهتدى إلى أمثلة ترشدنا إلى كيفية الإحاطة بأكثر الأشياء كثافة وتركزاً فى الواقع . وترشدنا من ناحية أخرى إلى كيفية إدراك أكثر العلاقات خفاء ، التى يتألف منها الواقع ^(٢) . ولعلنا نستطيع الاهتداء عند ذلك أيضاً إلى بعض خواطر عن صلتنا بالعالم . ولقد عرفنا شاعر مثل شيللى كيف يتم الجمع بين الثبات والتغير . فنحن نحرض على الاعتقاد فى وجودها معاً — تبعاً لقررات معينة عند أفلاطون — كالأطفال الذين يشتهون أشياء متنافرة . ويصح القول بأن مصورين مثل سيزان كانوا أساندة لنا فى هذه الناحية .

على أن الفلاسفة أيضاً قادرون على تعريفنا بعض أشياء فى هذا الصدد .

(١) المقصود بذلك إمكان تفسير أية واقعة بالرجوع إلى سلسلة من العلل ، وإن أمكن رغم ذلك تفسيرها بوساطة سلسلة أخرى مكاملة .

(٢) ربما تعذر الاهتداء إلى شىء مماثل فى الشعر الإنجلىزى أو الأمريكى . على أننا نستطيع ذكر اسم ويتان من جهة ، كما نستطيع من جهة أخرى ذكر بعض إشارات جاءت فى كتابة لادجار آلان بو ، أو شعر إميلي ديكنسون .

وقد سبق أن أشرنا إلى سيكولوجية الجشطات التي أثبتت وجود أشكال وتكوينات في الأشياء ذاتها ، كما أشرنا إلى التحليل النفسى . وفى الفلسفة ذاتها ، ربما استطاع برونشفيج وباشلار والفنومولوجيون تعريفنا بملامح من هذا الواقع الشارد . وعلينا أن ننوه بوجه خاص بهوسيرل وهايدجر . فهما عندما وضعوا الفكر الإنسانى فى العالم الذى ينتسب إليه (إن صح مثل هذا القول) ، وعندما قاما بتعريفنا ضرورة التراجع إلى الحالة التى تسبق التفرقة بين الذات والموضوع ، والوصول إلى اللحظة السابقة للحكم — وهو اتجاه يمكن إدراك آثار منه عند برجسون وجيمس — ربما ساهما مساهمة هامة فيما يصح وصفه بفلسفة المستقبل .

وأكد هوسيرل ما أسماه بقصدية الفكر ، وأن الفكر يتجه دائماً إلى الأشياء المختلفة عن ذاته . وقال بركلى بعدم وجود معرفة خلاف معرفة الأفكار . ولكن يمكننا أن نقول على الأصح بعدم وجود أية معرفة إلا معرفة الأشياء لا الأفكار . إذ إن الكوجيتو يشير دائماً إلى أشياء . ورأى مالبرانش استحالة انتزاع معنى الكوجيتو من *Cogitatum* . واتجه كانط إلى ما هو أبعد قليلاً فى نفس الاتجاه .

وربما تشككنا أيضاً فى النظرية الديكارتية الخاصة بالأفكار المتمثلة . ولقد أشار جيمس إلى أن الأفكار هى الأشياء ذاتها ولكن فى سياق جديد . وكما نقول إن الأشياء كائنة ، بوسعنا أن نقول أيضاً إن الأفكار كائنة . وبهذا المعنى تكون « المتمثلات » كائنة ولكنها لا تمثل شيئاً .

وسوف نرى أن نقد العلية كان له بعض الأثر على نظرية المعرفة ، كما بين

ديوى وبريس ، كما كان له أثر كذلك على حل مشكلة الوحدة بين النفس والجسم .

واعتقد ديكارت أن الواقع المادى هو مجرد مكان لامتناه أولا محدد . ومن ثم فإنه عمد إلى استبعاد الأشياء الجزئية . وبين هوسيرل أن علينا تقبل الأشياء عند تجربتها تبعاً لقيمتها الاسمية (على حد تعبير وليم جيمس) . فنحن فى الإدراك الحسى نرى الأشياء فى صورة أجسام ، ونرى الشئ عبارة عن صور متلاحقة من مناظره المختلفة . على أننا ربما استطنعنا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة ، ونبين أن هناك شيئاً آخر خلاف هذه الصور المتلاحقة . ففي الأشياء نوع من اللب ، ويلزم دراسته أيضاً ، وإن استحال تحليله . إن عالمنا لم يعد عالم مكان بحت ، كما أنه لم يعد عالم ظواهر محسب . إنه لم يعد عالم ديكارت أو هيوم أو كانط . إنما هو عالم فيه الأشياء تظهر فى شمولها الجزئى ، أو فى إبهامها .

وهكذا نجد أنفسنا أمام عالم ما قبل العلاقات ، كما أسماه برادلى أوفى عالم ما قبل الوصف Pre Predicative element على حد تعبير هوسيرل .

وهذا العالم معطى للإنسان بوصفه كائناً موجوداً . وهنا نصادف فكرة الوجود كما أ كدها كيركجورد . فثمة صلة طبيعية بين الوجود وما يعلو عليه . وانتقلت فكرة الوجود هذه من كيركجورد إلى الفلاسفة الآخرين الذين ألغوا فكرة الله (وكانت لها أهمية عظمى فى فلسفة كيركجورد) ، وإن كانوا قد احتفظوا رغم هذا بفكرة العلو . ولكنهم قصدوا بها العلاقة بين الإنسان الموجود والعالم ، هذه الأفكار التى تقدمت بوساطة أولئك الذين يدعون

بفلسفة الوجود ، يُمكن مصادقتها أيضاً في فلسفة وايتهيد ، الذي يَبين أن الأمل
والخوف من بين شرائط معرفتنا .

وليس هناك ما يدعو إلى انتزاع المعرفة من علاقات الإنسان الأولية
الأخرى بالعالم . ولقد أكدت البراجماتية قيمة المعرفة في الناحية العملية .
وعندما أشاد هايدجر بالأدوات والأشياء وتكوينها والأشياء المصنوعة لأداء
أية عملية من العمليات ، فإنه قد أُعبر عن تصور البراجماتيين على نحو أكثر
اتساماً بالطابع الميتافيزيقي . وعندما يَبين برجسون أن الأفكار العامة قد نبتت
من الناحية العملية فإنه قد وجّه انتباهنا إلى نفس الحقيقة . فالأشياء ليست
حاضرة من أجل الرؤية المباشرة — على حد قول وايتهيد مرة أخرى . إنها
أدوات تلزمنا للحياة العملية ، أو هي عوائق تعترض أفعالنا . وربما أمكننا
القول بأنها نوع من المعارضات .

وعلى الرغم من كل هذا ، فإن ما قلناه لا يسيء إطلاقاً إلى قيمة العلم . وهنا
يصح عرض فكرة مراتب الواقع . فالإنسان يقف في موقف معين في العالم ،
ومن هذا الموقف يرى الأشياء كما يراها . غير أنه لكي يُفسر الظواهر يتمتع
بقدرة تساعد على وضع نفسه في مستوى من الوجود مختلف عن المستوى
الذي يرى فيه الأشياء عادة . وبفضل هذه العملية يتسنى له اكتمال الفهم ، وإن
كان في الوقت نفسه يتعرض بتأثير هذه الحقيقة إلى خطر نسيان موقفه الحقيقي .
ونقطة بدء العلم دائماً هي الإدراك الساذج ، حتى وإن بدت تصورات
الإدراك العام معرضة للقضاء عليها بوساطة العلم . ومن وجهة نظر العلم — فضلاً
عن ذلك — تتكشف جوانب من الواقع ، حتى وإن بهت غير حقيقية في

نظر الإنسان الذي لا يعرف غير هذا الإدراك ، إلا أنه رغم ذلك حقيقى عند الكائن الذى يتحول إليه الإنسان بفضل العلم .

وكنتيجة للملاحظات بعض فلاسفة محدثين معينين ، إننا فى الطريق المؤدى إلى « المباشرة » . والمباشرة لا يمكن أن تكون معطاة فى البدء ، بل يجب أن يتم البحث عنها والاهتداء إليها فى النهاية ، إن كان تحقيق ذلك أمراً ميسوراً . ورغم نقد هيجل « للمباشرة » استظل . الرؤية المباشرة غاية كل فيلسوف . فلقد اعتمد نقد هيجل على تحليل اللغة . ووفقاً لرأيه (الآن) (والهنا) بوصفهما دائمى التغير ، هما من الأفكار المجردة فحسب . ولكنه لم يراع حقيقة إشارة الجملة التى تحتوى على كلمتى « الآن وهنا » إلى واقع ماوراءهما . وكذا قلنا إن هذا الفكر يتجه دائماً إلى الأشياء . إن نقد هيجل قد قضى على « الآن وهنا » كما يبدو ان للفكر ، ولكنه لم يقض على « الآن وهنا » كما نشعر بهما ، واللذين لا تستطيع اللغة وصفهما إلا وصفاً ناقصاً . ومن نقص اللغة لا نستطيع أن نستخلص أى شىء عما يسمى نقائص الحقيقة .

وربما صح اعتبار فلسفة هيجل ذروة اكتمال الفاسفة الكلاسيكية ، كما أنها تمثل على نحو ما انحلالها . فلقد أكد هيجل قيمة التأمل اللامباشر الذى يعد أساس كل تفكير عقلانى . وبعده قام فلاسفة مثل كيركجورد وجيمس وبرجسون بتأكيد قيمة المباشرة وطالبوا العقل الإنسانى بالقيام بنوع من النكوص تجاه هذه الجنة المفقودة .

استناداً على هذه النظرة ، سنحاول انتقاد لغتنا ، التى هى دائماً ترجمة إلى لغة لا مباشرة لما كان فى البداية معطى ومدركاً . وبوجه خاص ينبغى أن

تتشكك في حروف الجر . ولقد قال بركلي في كلامه عن الأفكار ، إنه من واجبنا استبعاد حرف الجر « of » وبوسعنا أن نقول الشيء نفسه عن حروف جر مثل « with » ، و « in » (في) .

ومن ثم . فإننا عندما نقول كما قال بعض الفلاسفة المحدثين إن الإنسان كائن من الناحية الوجودية في العالم ، فإن علينا أن ندرك أن هذه الكلمات غير وافية . إذ ليس هناك أى عالم (وإن كان هناك شعور بالعالم) وليس هناك ما يعنى (في) ، أو يعنى « يكون » .

إن عدم كفاية أفكارنا بالنسبة للواقع الذى ترمى هذه الأفكار إلى تمثيله هو سبب ظهور الديالكتيك (الجدل) الذى يدفعنا دائماً إلى الانتقال من فكرة إلى فكرة مناقضة لها . كأن نكتشف مثلاً وراء أى اتصال وجود انفصالات ، أو نكتشف اتصالات وراء هذه الانفصالات وهكذا دواليك . هذا يعنى أن الواقع يتمتع بخصوصية لا تستنفد ولا يعبر عنها تعبيراً كاملاً .

هذا الجدل قد يفسر النقائض الكبرى التى ينقسم إليها الفكر الإنسانى ، والتى ينجح إلى الانحياز إلى أطرافها المتنازعة ، كالتوتر القائم بين مآسماه شلدون بالذاتية الكبرى والموضوعية الكبرى على سبيل المثال .

كل هذه النقائض والتوترات ، بالإضافة إلى محاولات تحقيق وحدة فكرية حية هى التى دعت إلى تمرد كثير من الفلاسفة فى العصر الحديث — وبخاصة بعد نيتشه — على الفلسفات الكلاسيكية الكبرى . فنحن نصادف نقداً موجهاً إلى أفلاطون ، من نيتشه وجميس ورجسون وكيركجورد وهايدجر ، ونقداً موجهاً إلى ديكارت من كيركجورد وهايدجر وياسبرز ووايتهد ، ونقداً

لاسيبوزا من جيمس . ويدعو كثيرون من هؤلاء الفلاسفة إلى العودة إلى السفسطائيين، بل والعودة اعتماداً على مبرر أفضل إلى الفلسفة السابقة لسقراط . ومن ناحية أخرى ، لقد فسر كل عصر في التاريخ الإنسانى عطاء الفلسفة تفسيراً يناسبه . وثمة احتمال في كون تفسيرنا لأفلاطون مثلاً أقرب إلى الصحة من تفسيرات السابقين لنا . فالיום قد أصبحنا نعتقد أن نظرية المثل ، كما عبر عنها أفلاطون في محاوره فيدون ومحاوره الجمهورية لا تعبر تعبيراً وافياً عن فلسفة أفلاطون . فهو في محاوره « السفسطائى » قد بين أن هناك حركة في عالم المثل . وفي محاوره فيلابوس نلاحظ أنه قد اعترف بوجود نوع من الثبات والماهيات في العالم الحسى الذى تم تصويره في البداية كعالم صيرورة . وهكذا يكون أفلاطون قد جنح إلى الجمع بين أشياء فرق بينها في البداية . وعندما عرف أفلاطون في محاوره السفسطائى « الواقع » على أنه « قوة » ، فإنه قد لمح بما يعنيه « بالواقعى » ، حتى وإن افتقرت نظريته التى ذكرها في هذا الصدد إلى الرسوخ . وبوسعنا ذكر الملاحظات نفسها على وجه التقريب عن ديكارت ، إذ كانت نظريته الخاصة بوحدة النفس والجسم أكثر اتساعاً في الواقع من التفسيرات العادية التى نساق إلى اعتقادها .

وعلى هذا النحو ربما أمكن أن نختم بحثنا بنفس الملاحظة التى جاء ذكرها في البداية ، وهى القول بعدم حدوث تقدم في الفلسفة . فالماضى يبدو أكثر عمقاً كلما أتجهنا صوب المستقبل . على أننا من جهة أخرى نستطيع القول بحدوث تقدم ، لأن تعميق الماضى هذا قد اعتمد على نظرة إلى العالم أكثر اتساعاً ، وعلى اتصال به أكثر اعتماداً على الواقع .

* * *

ربما أمكننا الاهتداء إلى نفس النتيجة لو أننا بدأنا بتأمل معنى كلمة « فلسفة » . هذه الكلمة تعنى — كما يقرر الجميع — حب الحكمة . ولو أننا تأملنا ما تعنيه هاتان الكلمتان « حب » و « حكمة » بحق ، ولو تابعنا تأملاتنا بعيداً إلى حد كاف ، لانتهى بنا الأمر إلى نهاية بعيدة حقاً ، أى إلى نهاية العالم ، وربما إلى ما هو أبعد من ذلك . إذ إننا نستطيع أن ندرك من معنى كلمة فلسفة ذاتها ، أن الشعور بالحب قد لا يتجه إلى أشخاص فحسب . فهو قد يتجه إلى الأشياء كذلك ، كالقول مثلاً يجب الحكمة . على أنه من الصحيح أن عطاء الشعراء قد رأوا الحكمة في صورة أشخاص . فلقد نشب خلاف كبير حول ما يعنيه دانتي ببياتريس . وقيل أحياناً إنه قصد بها اللاهوت .

ولعلنا نصادف عند أفلاطون أشياء متصلة برباط وثيق بتعريف الحب . وهذا أمر يهمنا بوجه خاص لأن كلمة « فلسفة » قد أصبحت تدل على هذا المعنى في وقت يقارب العهد الذى عاش فيه أفلاطون في تاريخ الفكر . فأفلاطون يقول إن الحب وليد الفقر والثراء . وفي الحب يتمثل نوع من الحاجة ، والحاجة قريبة الصلة بالفقر . كما يتمثل في الحب نوع من الوفرة ، والوفرة وثيقة الصلة بالثراء .

وعرفنا أفلاطون أيضاً أن الحب يدل على اشتهاً — يتحقق من خلال أجسام وأرواح معينة — لمثل الجمال الكلية .

فما الذى يعنيه المقطع الثانى من كلمة فلسفة (Sophy) ما الذى تعنيه الحكمة ؟ لقد نهينا هايدجر إلى أن الكلمة لاتعنى على وجه الدقة المعرفة ، بل هى تعنى نوعاً من الألفة بالأشياء . فمعرفة كيفية معالجة الأشياء وتناولها هو أول معنى « للحكمة » فاعلنا فى حاجة إلى استعادة هذا الضرب من الحدس التعاطفى ، ولعل الإنسان قد ابتعد بعيداً عن الطبيعة .

وأغلب الظن أننا قد ابتعدنا عن التعريف الذى وضعه أرسطو للفلسفة
عندما ذكر أنها دراسة للوجود بما هو وجود ، أو عندما قال إنها دراسة
العلل أو المبادئ الأولى . إن الأفكار الخاصة بالوجود والعللة بالذات هى التى
سنتجه إلى استقصائها . ونحن لن نقصد حتى القول بأن الفلسفة علم بالمعنى المهود
للكلمة . إنها أساساً سعى وبحث عن المعرفة ، وإن كانت معرفة لا يلزم ردها
إلى الفهم . ويصح القول بأن هدف الفلسفة أقرب إلى مادعاه ألكسندر
« بعمية » الأشياء ، وما دعاه وايتهد* « بالاستيعاب » ، وما دعاه هايدجر
« بالكينونة » فى العالم .

(*) وايتهد من أهم الفلاسفة الإنجليز المحدثين وأبعدهم تأثيراً . وقد اختلف اتجاهه عن الطابع
الفلسفى الإنجليزى بسبب عنايته بالميتافيزيقا ومحاولة إنشاء نسق فلسفى ، كما اختلف أيضاً عنهم
بسبب غرابة مصطلحاته التى كان يختارها من الألفاظ المهجورة . وكان لا يحرص على استعمالها
بمعنى واحد محدد ، ومن هنا اختلفت الآراء فى فهم فلسفته ، وتفسيرها . وكلمة
Prehensions ، من بين هذه الكلمات المحيرة ، كما جاء (فى كتاب مائة عام فى الفلسفة
الإنجليزية One Hundred Years of British Philosophy تأليف ميتس ،
وكذا ذكر الفيلسوف الإنجليزى المعاصر كولنجوود) ، فهى تعنى إدراك الأشياء أو فهمها ، وإن كان
وايتهد قصد معنى آخر هو الاستيعاب . فهو يقول كل شيء يتمتع بالقدرة على ما أسماه
بالاستيعاب ، ويقصد بذلك إمكان استيعابه لكل ما يخرج منه فى كيانه . فبرادة الحديد تستوعب
المجال المغناطيسى الذى تقع فيه وتحوله إلى حالة تناسب مع خصائصها . والنبات يستوعب أشعة
الشمس . وميزة العقل هو أنه قادر على استيعاب نظام من الأشياء لا تستطيع أن تستوعبه
أية كائنات ذات مرتبة دانية . ومن هنا أسمى الأشياء « بالاستوعبات » ، واعتقد أن هذه
الكلمة قد قضت على ثنائية العقل والواقع . (كتاب The Idea of Nature) تأليف
روين جورج كولنجوود - طبعة أكسفورد سنة ١٩٥٧ .

٢ - الجواهر

إن كلمة « جوهر » ذاتها تعرفنا بعض أشياء عن معناها . فالجوهر هو ما تقوم عليه الظواهر . وعندما تفكر في الجوهر ، فإن مايجول بخاطرننا هو فكرة شيء ثابت وراء التغير ، وفكرة وحدة وراء الكثرة . ومن هنا ندرك ، أن هذه الكلمة ، مثل كثير من تصورات الميتافيزيقا ، تدل على علاقة ، أو إذا توخينا الدقة قلنا إنها تدل على قسمة ثنائية ، أو تفرع ثنائي . إنها القسمة بين الظاهرات — أو الظواهر — والجوهر . ولن يكون لفكرة الجوهر أى معنى لو لم يكن هناك شيء آخر مختلف عن الجوهر^(١) .

ولكن في الوقت نفسه ، فكرة الجوهر تثبت نفسها مستقلة عن كل علاقة بها^(٢) . وهنا نصادف بالفعل إحدى الصعوبات الكبرى التي سنواجهها عند دراسة الجوهر ؛ وهي وجوب محافظة العقل الإنسانى على الصلة بين الجوهر وخصائصه ، ومحافظةه في الوقت نفسه على تمايز الجوهر عن خصائصه .

وربما ساعد تاريخ الفلسفة على إلقاء بعض الضوء على كيفية مواجهة

(١) لعل الفلاسفة الكلاسيكيين قد أصروا على عكس هذه الفكرة . ففي رأيهم أن ما اختلف عن الجوهر ، لا حقيقة له بغير الجوهر .

(٢) لو أوردنا التفرقة بين الماهية والجوهر لقلنا إن الجوهر بمثابة ماهية لها وجود .

العقل لمشكلة الجوهر ، فلقد انقسم الفلاسفة في البداية في رأيهم حول نوع الجوهر
أو المادة التي افترضوا أنها تمثل أصل العالم ، هل هي الماء أو الهواء أو النار ؟
كل هذه الأشياء تبدو كأنها جواهر مادية ، وإن كانت المادة التي حدثنا عنها
طاليس خاصة بالآلهة ، كما كانت النار عند هيرقليطس مصحوبة في نفس الوقت
بحركة الأشياء ، وما يتحكم في هذه الحركة هو نظام هذه الحركة . وفي الحق .
قد يتعذر تقرير هل كان النور الثابت الذي ذكره بارمنيديس ، أو النار التي تتحرك
بغير توقف في مذهب هيرقليطس ، مادة أم لا . فلقد اعتقد أن هذه
الأشياء — فيما يبدو — أشياء مادية ترمز إلى أشياء غير مادية . وربما أمكننا القول
بعدم معرفة فلاسفة هذا العصر بأي انفصال كامل بين المادى والروحي . فلم
تكن هناك فكرة واضحة عن كليهما . ولكن لعل هؤلاء الفلاسفة القدامى
أنفسهم كانوا أقرب إلى الحقيقة منا اليوم .

ويمكن إدراك عدم وجود انفصال بين المادى والروحي حتى في مذهب
بارمنيديس ، الذي مثل العالم بكرة كاملة الاستدارة . كما رأى وجود وحدة كاملة
بين الكائن المفكر وموضوع تفكيره .

وبعد ذلك بقليل ، لم تثر مشكلة حول كيمييات الجوهر فحسب ، بل أثرت
حول عدد الجواهر أيضاً ، ولقد قلنا إن الثنائية ، أو القسمة الثنائية ، كانت
كامنة في فكرة الجوهر . فعندما قال طاليس إن المادة غاصة بالآلهة ، فإن كلامه
كان يعنى بالفعل وجود انقسام بين المادة ، والآلهة الموجودة فيها . وعندما قال
هيرقليطس إن النار تنظم الأشياء ، أو حتى عندما قال إن الوجود (وهو النار ونظام
الأشياء) شيء آخر غير الأشياء ، فإنه قد أحدث قسمة ثنائية في فلسفته . وتبدو هذه

القسمه الثنائيه في وضوح أكثر في فاسفة الفيثاغوريين . فهي تبدو عند إنبادوقليس الذي جعل العناصر في ناحية ، وجعل في ناحية أخرى الكراهية والحبه ، أى القوى التى تفصل الأشياء أو تجمع بينها . كما تبدو عند إنكساجوراس الذى فرق بين العقل وبين العناصر اللامتناهية ، التى تتألف منها الأشياء .

ثم اكتمل عند سقراط وضوح المشكله التى كانت كامنه في الفلسفات السابقه ، بعد تأثره بالفيثاغوريين ، وبتأملاته الأخلاقية . فلقد أصبح الجوهر هو المثال . وفي محاوره فيدون ، ربط أفلاطون برباط وثيق بين هذه النظرية الخاصه بالمثل وبين نظرية النفس . وهنا نصادف لأول مرة تأكيداً واضحاً للجوهر الروحى .

وبينما أكد بارمنيدس وحدة الأشياء وثباتها ، وأكد هيرقليطس حركتها المستمرة ، حاول أفلاطون التوفيق بين هاتين النظريتين المتعارضتين والجمع بين كل من الثبات والحركة . وهكذا جاء بنظرية مؤتلفه من الفلسفات السابقه .

ولقد سبق أن رأينا كيف ازداد أفلاطون ميلاً إلى تصور الجوهر كشيء يجمع بين الوحدة والكثرة ، كما حدث في بعض فقرات من كتاب الجمهوريه ، وإلى تصور الجوهر كشيء يجمع بين الوحدة وبين التغير والصوره ، كما حدث في محاوره فيلابوس .

ولعل أرسطو كان أعظم تأثيراً من أفلاطون على تطور فكره الجوهر . فلقد انتقد أفلاطون بسبب الإسراف في التجريد الذى ظهر في فكرته عن الجوهر بعد أن جعل أفلاطون فكره الجوهر مساويه لفكره الماهية . ومن

المحتمل أن يكون أرسطو محقاً في هذا النقد. فلقد اعتقد كما رأينا أن الأصح هو اعتبار الجوهر وحدة الصورة والمادة. ولكنه لم يستطع القول: كيف توجد الماهية مستقلة عن المادة، ومن ثم لا يصح اعتبار الجوهر الذي جاء به جوهرًا، إلا إذا أضيف إليه عنصر لاجوهري.

فإذا تركنا جانباً مادية الأبيقوريين والرواقيين (الذين حاولوا تخفيفها باعتقادهم في وجود أشياء لاجسمانية) وتغاضينا عن كل المشاحنات التي دارت في القرون الوسطى حول كيف تتحقق الفردية بوساطة المادة، وكيف تتحقق بوساطة الصورة، والتي دارت حول حقيقة الكلليات، فإننا سنلتقي بديكارت الذي عارض فكرة أرسطو عن الجوهر وحاول العودة إلى جوهر رياضي أكثر تجرداً.

ونحن نصادف هذه الفكرة الخاصة بالجوهر في ثلاثة مواضع هامة من فلسفة ديكارت. فهو أولاً عندما قال «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» فإنه قد سأل نفسه: من أنا، وأجاب عن هذا السؤال بقوله: كائن مفكر ونفس. وهكذا يكون قد استخلص من فعل التفكير وجود جوهر عبارة عن نفس. وحقيقة كون أول جوهر اكتشفه ديكارت هو الجوهر المفكر، وكونه شفافاً تماماً أمام الفكر لدليل على مثاليته. ولكن الفكر يتصور جوهرًا آخر هو الجوهر الممتد. ففي الأشياء الحسية المختلفة، لم ير فيها ديكارت سوى شيء حقيقي واحد هو المكان أو الامتداد اللامحدود^(١). وكل ماهو حقيقي في أي شيء جزئي هو هذا

(١) بوجه خاص، أنكر ديكارت النواحي التي هي أكثر «دينامية» في فلسفة أرسطو. فلقد رأى ديكارت الاكتفاء بوجود عقل بالفعل من ناحية، وبوجود جوهر ممتد بالفعل من ناحية أخرى.

الجوهر الممتد — بخصائصه الكلية — الذى تدرسه العلوم الرياضية. هنا تعترضنا بالفعل إحدى صعوبات هذا المذهب : فبينما نرى الجوهر الروحي مركزاً ومتشكلاً فى أشكال متنوعة فى عقول عديدة ، فإننا نرى الجوهر الممتد وحيداً . وحاول سبينوزا زيادة التناسب بين الجوهرين بأن جعل الجوهر المفكر شيئاً فريداً كذلك ، تترج فيه النفوس المختلفة فى وحدة ، كما اتجهنا صوب معرفة أكثر وضوحاً واكتمالاً . وحاول لاينتز من ناحية أخرى تحقيق نفس المطابقة بين الجوهرين من ناحية مضادة بأن جعل المادة مؤلفة من كثرة من الأفكار . وهكذا بينما حاول سبينوزا توحيد الفكر قام لاينتز بجعل المادة كثرة ، وتنبوع الفكر .

وتنبعث فى الفلسفة الديكارتية مشكلة أخرى من القول بأن كلا من الجوهر المفكر والجوهر الممتد قد خلقهما الله . فلقد استعمل نفس اللفظة للدلالة على جوهرين متناهيين وجوهر لامتناه . وكما قال ديكارت ، إن كلمة « جوهر » ، لن يكون لها نفس المعنى فى دلالتها على الله وفى دلالتها على مخلوقاته . ومن بين حلول هذه المشكلة ، الحل الذى اهتدى إليه سبينوزا ، وهو تسمية ما أسماه ديكارت بالجوهرين المتناهيين بالصفات ، وجعل كلمة « جوهر » مقصورة على الله وحده . ووفقاً لما ذكره سبينوزا ، الصفات لامتناهية من حيث العدد ، ولكننا لانعرف غير صفتين هما الفكر والامتداد . وربما أمكننا القول بأن كلا منهما ترجمة لنفس الأصل فى لغتين مختلفتين . ولعل هذا يفسر سبب حدوث مطابقة بينهما .

وحاول لاينتز تقادى نتائج وحدة الوجود المترتبة على التغييرات التى أجراها سبينوزا فى مذهب ديكارت . فلو أننا اكتفينا بجوهر واحد ، واعتبرنا

صفة الفكر غير منقسمة بالفعل إلى عقول . فمعنى هذا - فيما يبدو - تخصيص دور تافه للفعل الإنساني وللشخصية الإنسانية . وحاول لايبنتز الإتيان بشيء آخر يحل محل فكرة ديكارت عن الامتداد . فالامتداد بوصفه مجرداً متجانساً - في رأى لايبنتز - لن يكون سوى شيء مجرد ، أى شيء من صنع العقل ، ومن ثم فإنه لن يستحق اسم الجوهر . ويمكن عقد مقارنة في هذه النقطة بين نظرية لايبنتز ونظرية بركلي . فالامتداد عند لايبنتز لم يعد صفة كما هو الحال عند سبينوزا ، وهو - بطبيعة الحال - شيء أقل من الجوهر (بعكس ما قاله ديكارت) . وما هو حقيقى وراء هذا الظاهر ، أى الامتداد ، هو الموناد ، وهو جواهر روحية . بناء على ذلك ، لم يعد هناك جوهر روحى واحد ، بل كثرة من الجواهر الروحية ، وكل منها أساساً عبارة عن قوة وفعل . وفي هذه النقطة أيضاً قد يصح لنا مقارنة لايبنتز وبركلي .

إن هذا التصور الدينامى والسيكولوجى للجوهر قد اعتمد بدوره على التأكيد المنطقى بأن كل صفة كامنة فى موضوع . ولقد قام لايبنتز بمزج الموضوع المنطقى والذات السيكلوجية والماهية .

ولكن مذهب لايبنتز يثير عدة مشكلات عندما يحاول حلها^(١) . وعلى وجه الخصوص ، فإننا قد نتساءل عن العلاقة بين المونادات المختلفة ،

(١) ربما استطعنا القول بأن لايبنتز قد وحد العالم بأن خلق كثرة لامتناهية من الجواهر . وجوهر الجواهر - إن صح لنا مثل هذا القول - واحد ، لأنه عبارة عن عقل وقوة وطاقة . ففى كل مكان قوة ، وفى كل مكان حياة . ولكن الجواهر لامتناهية فى عددها ، وهى تؤلف هيرارشية لامتناهية ، ترتقى من المونادات العارية إلى موناد المونادات .

كانتسائل عن الصلة بين الموناد المركزي والمونادات الأخرى (١) .

والواقع أن هذه المشكلة كانت مشكلة في كل فلسفة مشتقة من ديكارت .
فتمت انفصال حاد بين الجوهر المادى والجوهر الروحى . فكيف إذن ، مع
وجود هذا الاختلاف بينهما ، يتيسر لهما تبادل التفاعل ؛ هنا كذلك حاول
سبينوزا وما لبرانش ولا لايبنتز الاهتداء إلى حلول . فقال ما لبرانش إن الفعل
الوحيد الذى يحدث هو فعل الله . فقوانينه هى التى تنظم الصلة بين
الجوهرين ، ولجأ سبينوزا إلى نوع من المطابقة بين الصفتين ، كما لجأ لايبنتز
إلى ما أسماه بالتوافق الأزلى .

وهكذا ظهر بعد ديكارت مذهب وحدة ، ومذهب كثرة . فهناك مذهب
وحدة سبينوزا ، ويتميز بصرامة تماثل مذهب بارمنيديس . وهناك مذهب كثرة
لايبنتز (المونادية) ، وفيه ألوان متعددة من التنوع (كما أن فيه وحدة) كعالم
انكسا جوراس .

ولنحاول تلخيص مشكلات الفلسفة الديكارتية ، وصعوباتها . فكيف
يحدث اتصال بين الجوهرين ؛ (وربما صح القول بأن هذه المشكلة صورة أخرى
من مشكلة المشاركة القديمة ذاتها) . كيف يمكننا إطلاق كلمة « جوهر » على
شيئين هما المادة والفكر ، اللذان يعتمدان على شىء ثالث هو الله الذى
خلقهما جميعاً ، وهو وحده الذى يبدو صاحب الحق فى أن يكون الجوهر الحق ؟ ،
كيف يصح أن يكون الامتداد واحداً ومتصلاً ، وأن تكون العقول

(١) هذه الصعوبة قائمة أيضاً عند لايبنتز . فلو كان الجوهر ببساطة هو قانون هذه السلسلة ،
فإن هذا سيعنى إما نفي وجود الجوهر الحقيقى ، ولما افترض عقل مختلف عن القانون ، أى عقل
مختلف عن قانون السلسلة فما هى صلته بالقانون ؟ .

كثيرة (ومتجسمة) . كيف يصح أن يكون أحد الجوهرين (المادة) واضحاً ومتميزاً في نظر الجوهر الآخر (العقل) وما هو معنى أفضلية جوهر على آخر، وهو ما عبرت عنه، وأكده، حقيقة كون الله جوهرًا روحياً وليس جوهرًا مادياً على الإطلاق؟ . وما هي علاقات الصفات بالجواهر كصلة الفكر بالروح مثلاً؟ وهل هما نفس الشيء أم لا؟ .

إلى هنا نكون قد فحصنا اتجاهًا واحدًا من اتجاهات الفلسفة الغربية، وثمة اتجاه آخر هو اتجاه مذهب لوك وهيوم التجريبي . فبعد تفكير فيما ذكره الفلاسفة المدرسيون والديكارتيون عن الجوهر ، وفي كل مشكلاتهم ومتناقضاتهم ، استخلص لوك أن الجوهر « هو شيء لا أدري ما هو » . وعلى الرغم من هذا، فإنه اعتقد في وجوده، كما اعتقد أن وراء الخصائص يوجد شيء، وإن كان من غير الميسور لنا ذكر أى شيء عنه .

إن هذا يفسر السر الذي دفع بركلي إلى القول بعدم وجود جوهر مادي . ومع هذا فإنه قد جعل الفكرة الخاصة بالجوهر مقصورة على الكائنات الروحية، أو بمعنى أصح نستطيع القول بأنه استخدم كلمة notion للدلالة على الأفكار باعتبارها تفتقر إلى الفاعلية والحيوية ، ولا تستطيع تمثيل الكائنات الفعالة . واضطر بركلي إلى البحث عن كلمة تدل على فهم العقل للعقل ، أى إلى كلمة قريبة جداً مما أسماه برجسون فيما بعد بالحدس .

وأنكر هيوم وجود الجوهر المادي ، كما أنكر أيضاً وجود الجواهر الروحية . ومذهبه في هذه الناحية هو النتيجة المنطقية للاتجاه الذي بدأ بتأكيد لوك « إن الجوهر شيء لا أدري ما هو » ، بينما كان هذا الجوهر عند ديكرت فكرة واضحة متميزة إلى أبعد حد .

هكذا كان موقف الفلسفة الغربية عند ما بدأ كانط تأملاته . وكانت المهمة التي حددها لنفسه هي بيان أنه رغم عدم إمكان العثور على ما يدعى بالأفكار القبلية (ومن بينها فكرة الجوهر) في التجربة (وفي هذه النقطة بدت النتائج التي اهتدى إليها هيوم قاطعة في نظره) إلا أنها مع ذلك ضرورية وحقيقية ، بمعنى أن العقل الإنساني يفرضها على التجربة ، أو بحق يصنع التجربة اعتماداً عليها .

وتبعاً لكانط ، العقل الإنساني مضطر إلى البحث عن شيء ثابت وراء التغير . وهذا الشيء يسميه بالجوهر . وبدا الجوهر في نظر كانط كأنه قانون . وبذلك أعاد تأكيد فكرة لايبنتز القائلة بأن الجوهر بمثابة القانون الذي تتبعه أية سلسلة من الظواهر . وقام كانط بتطبيق هذه الفكرة على التجربة .

وهكذا نكون قد تحررنا— فيما يبدو— من مشكلات الفلسفات السابقة، أو من النواحي التي ظل فيها كانط في نطاق العقل النظري على أقل تقدير . وإن كان كانط عند ما افترض الأشياء في ذاتها كأصل للظواهر ، فإنه قد رجع في الواقع إلى مبدأ الجوهر ، ومن ثم يكون قد استمر في اتباع الطريقة القديمة في التفلسف . كما أنه عندما انتقل إلى العقل العملي، قد أعاد مرة أخرى الفكرة الكلاسيكية الخاصة بتأكيد وجود الله وخلود النفس .

ولم يتمكن كانط من القضاء على الوهم الديالكتيكي . واستمر الفلاسفة خاضعين له ، وحثمت الضرورة ذلك ، وبذلك أثبتوا اعتقاد كانط حتمية الديالكتيك ، وأبطلوا محاولاته للاهتمام إلى مخرج ما . وأعاد فيشته وشلنج وهيجل فكرة الجوهر إلى سابق عهدها (هذا إذا افترضنا أن مكاتنها قد تزعزعت) فتكلم شلنج عن عدم تأثير الجوهر بصفاته . وجعل هيجل الجوهر مرادفاً للذات . وحاول

الجمع بين نظرتي فيشته وشلنج ، في نفس الوقت الذي وجه فيه نقداً إلى كليهما .

غير أننا عند شوبنهاور نصادف ما يؤكّد القول بأن فكرة الجوهر تجريد
منتزع من المادة ، وأنها تدل على تجمّد الصفات ، وأنها قد حولت ما هو روي
إلى شيء مادي . وعند لوتسه ، ما يحول دون اعتبار الأشياء أشياء هو وجود
جوهر مختبئ فيها . على أنه كان من واجبن القول بأنها قد أصبحت على هذه
الحالة بسبب اعتماد مظهرها الزائف على شيء يدعى بالجوهر .

وهكذا يصح القول بأن إنكار كل من نيتشه والبرجماتيين ، من ناحية ،
والمناطقة الوضعيين من ناحية أخرى ، لفكرة الجوهر ، لم يكن أكثر من
اتباع للحركة التي بدأت بالفعل عند مفكرين مثل لوتسه .

لم نتكلم عن النظرية المادية للجوهر ، التي نصادفها عند ديموقريطس بين
الفلاسفة القدامى ، كما نصادفها عند جاسندي وهوبز بين الفلاسفة المحدثين .
ومن الغريب أن هوبز بعد أن لاحظ تأكيّد ديكرت للقول بأن النفس جوهر ،
قد استنتج من هذه الكلمات ذاتها أنها جسم .

والمذهب الوضعي يعارض المذهب المادي والمذهب الروحي على السواء . فهو
يؤكّد وجود علاقات بدلاً من الجواهر . وانتقد أحد الفلاسفة ، وهو مايرسون ،
الوضعية لعدم إخلاصها للمثل الأعلى للعلم ، لأن العلم في رأيه ، يبحث عن الأشياء
الثابتة الكامنة . ولكن — كما سنرى — يبدو أنه قد أخطأ في تفسيره
للعلم لأن تشبثه الوضعية بفكرة العلاقات يدل في وضوح على إدراكها ما يحاول
العلم الاهتداء إليه .

سبق أن رأينا ثلاثة انتقادات هامة ممكنة لفكرة الجوهر . فمن الناحية المنطقية ، قيل إن نظرة أرسطو ولايبنتز إلى القضايا المنطقية قاصرة للغاية . ومن الناحية العلمية ، قيل بضرورة حلول العلاقات محل الجواهر . ومن الناحية الميتافيزيقية ، قيل (بوساطة هيغل وبرايدلي ونيشيه) إنه لا يوجد غير واقع واحد ، أو أن هناك عدة أنواع مختلفة من الجواهر . كما أن الأمر لا يقتصر على فكرة واحدة للجوهر ، إذ إن هناك عدة أفكار خاصة به .

ومن الطبيعي أن يكون أكثر هذه الانتقادات سطحية هي الانتقادات القائمة على أسس منطقية . فرغم صحة ما نفته ، قد أخطأت تماماً في استدلالها أن في الإمكان استنتاج شيء من المنطق خاصا بالواقع . وربما صح قول الشيء نفسه فيما يتعلق بالنظرة العلمية التي تتضمن مطابقة مشكوكا فيها بين العلم والواقع .

ومع هذا فإن النظريتين لهما قيمتهما لو قصد بهما الإشارة إلى عدم تناسب تصور الجوهر مع الواقع .

علينا الآن أن نتساءل عن أصل فكرة الجوهر . ربما بدأ لها ثلاثة أصول . فما الذي دفع الإنسان إلى تصور الجوهر ؟ أولا لأن ما يراه ماثلا أمامه يبدو له في مظاهر موضوعات أو أشياء . فالناحية العملية لن تتيسر له إلا في عالم توجد فيه أشياء محددة المعالم . فينبغي أن أفرق بين المناضد والكراسي والأشجار كي أكتشف نفسي في هذا العالم . والطفل يتخيل الأشياء محتوية في باطنها على نوع من الفحوى الروحي . فكيف حدث هذا ؟ . لو أننا فكرنا في هذه الناحية لرأينا أن هذه الفكرة قد اعتمدت على افتراض فكرة أخرى سابقة لها ، وهي القول بأن الأشياء لو كانت مجرد أشياء لما كان من المحتمل كشفنا لها . فنحن « نسقط » أنفسنا في الأشياء ، أي أنني عندما أقول إن هذه

المنضدة شيء ما فإنني أتصورها على نحو ما في صورة كائن حي وأراها شيئاً
يتميز بشموله. والذي يدفعني إلى تصور هذا الشيء الشامل هو إدراكي هذا
النحوي الروحي الذي تحدثنا عنه فحسب. وفقاً لذلك ربما بدا من المحتمل ضرورة
إسقاطنا أنفسنا في الأشياء كي نتصورها. ومن ثم يكشف لنا أول أصل
لفكرة الجوهر، وهو تأمل الأشياء، عن أصل آخر. وهذا الأصل سيكلوجي.
فإن تصوري الجوهر في نفسي هو الذي يدفعني إلى تصور الأشياء كجواهر. ولكن
ما الذي يجعلني أتصور نفسي جوهرًا؟ أولاً لأن عندي شعوراً بوجود نوع من
الثبات والاستمرار. ولا يلزم في الواقع الاعتقاد بأن هذا الثبات مطلق. إذ
من المحتمل أن يكون ما أشعر به هو ثبات قدر من الظواهر أكثر من البعض
الأخر. وهناك بعض مشاعر جسمانية يدرك الإنسان ثباتها نسبياً في نفسه،
وعليها يقوم أساس شخصيته، أو الأساس الجسماني لشخصيته على أقل تقدير.
وربما أمكننا وصف هذا الأساس بأنه جوهره. ثم هناك بعد ذلك بعض
إحساسات ومشاعر تعاود الظهور ونشعر بها في كل لحظة على وجه التقريب.
وهكذا يكون ما يكمل الشعور بالثبات النسبي للجوهر هو تكرار بعض ظواهر
معينة. وفضلاً عن ذلك، فإن التوقع والأمل والندم يسوقنا إلى الشعور بعمق
العلاقة بين حاضرنا وماضيينا ومستقبلنا. والإرادة تجعلنا نشعر بهذه الصلة على نحو
أكثر فاعلية. ففي حالات الأمل والنزوع، وحتى في حالات الشعور بخيبة
الأمل، فإننا نشعر بأننا شيء واحد، وتتناكد ذاتيتنا، وإن تحقق ذلك في
صورة مضمرة. ولكن ثمة ناحية أخرى. فإن الجوهر السيكلوجي لا يقتصر
على مجرد هذا الأساس الذي وصفناه بالجوهر الحق، أي أنه لا يقتصر
على مجرد ما يحدث من تجدد لمشاعر وإحساسات معينة. إنه يتضمن كذلك
نوعاً من الكمال أو ما أسماه أرسطو بالentelechy، وما نستطيع تسميته

بال Superstance وتدل على ظاهرة تحدث في الكائنات الحية مماثلة لما يحدث في العمل الفني ، الذي يعد على نحو ما شيئاً قائماً لذاته وبنذاته^(١) .

وفضلاً عن ذلك ، فوراء الأصل للموضوعي الذي يرجع إلى الأشياء ، ووراء الأصل الذاتي القائم في أنفسنا ، ثمة أصل منطقي لفكرة الجوهر ، قد أصر على تأكيده كل من أرسطو ولايبنتز . فتصورنا لفكرة الجوهر إنما يرجع إلى أننا في كل مرة نتكلم ، نصدر أحكاماً . وأبسط صورة للقضية هي التي تربط فيها بين موضوع وصفة . ومن ثم فإننا نقول لأنفسنا ما دامت القضية قد احتوت على موضوع ، فإن هذا الموضوع ينبغي أن يكون جوهرأ . وعلى هذا النحو استطاع لايبنتز استنباط فلسفته كلها ، أى من تأكيد تضمن كل محمول في موضوع . وعند أرسطو أيضاً بوسعنا العثور على علاقة مماثلة بين منطق القضية وفكرة الجوهر . وإلى جانب هذا ، فلا جدال في أن حاجات المجتمع وضروراته قد أثرت في تطور فكرة الجوهر . فالجتماع يطالبنا بأن نكون على وعى بذاتيتنا حتى نستطيع أن نكون على وعى بمسئولياتنا .

ويساعدنا الأصل المنطقي والأصل الاجتماعي لفكرة الجوهر على إدراك كيف استطاع انتقاد هذه الفكرة . فليس لكل قضية ، في الواقع ، صورة علاقة بين صفة وموضوع ، كما هو الحال في تفسير أرسطو . بل وربما أمكننا التشكك في إمكان وصف كل شيء في صورة قضايا .

ومن ثم يلزم رجوعنا إلى ثنائي عناصر فكرة الجوهر ، أى العنصر

(١) ربما تذكرنا هنا التعريف الأرسطي الذي جاء به جوكليبوس وهو : الجوهر هو فعل الكمال في الكائن .

السيكولوجى ، كى نبعث عما هو حقيقى فى الجوهر . ورغم هذا ، فمن الصحيح أن واجبنا يحتم علينا مراعاة المحاولات التى يقوم بها العلم للبحث عن العلاقات فى كل ناحية ، ومحاولاته لإحلال فكرة القانون محل فكرتى الجوهر والعلّة . ولقد سبق أن رأينا ما ذكره كانط ولايبنتز خاصاً بهذه النقطة ، وما أكده بعدهم بروشفيج وكاسيرر ، بل وربما أمكننا القول بنزوع العلم إلى الكشف عن علاقات أكثر اتساماً بدقتها ، وتميز بدقة قوامها .

على أنه من الصحيح كذلك أن ثمة حاجة أخرى تحثنا على القيام بمحاولة فى الاتجاه المضاد وإلى الغوص فى نواح أكثر عمقاً ، يكاد يتعذر الإفصاح عنها فى التجربة ، أو ربما تعذر إطلاقاً . إنها ناحية شعورية مليئة بالغموض والتلبد .

وفكرة الجوهر ، كما ندرکہا عادة ، قد يحتمل أن تكون كأنها موقف وسط بين هذين الاتجاهين . الاتجاه الذى ينجح إلى الغوص فى المجهل المهمة ، والاتجاه الآخر الذى ينجح إلى نسج علاقات تنسج بدقتها . وهذه الفكرة تتصف بكل أوجه النقص القائمة فى المواقف الوسط . ولو شاء العقل الإنسانى إدراك الحقيقة لتحتم عليه الابتعاد عن المواقف الوسطى فعليه أن يتبع أى اتجاه من هذين الاتجاهين ، أو يسير فى كليهما على التعاقب .

ومن ثم فبعد أن تكلمنا عن الاتجاه المتجه إلى العلاقات الدقيقة ، علينا أن نتكلم الآن عن الاتجاه الذى اتجه إلى الجانب المظلم من الجوهر .

وعلىنا هنا أن ننوه بما للفياسوف الفرنسى مين دى بيران ، الذى حارب ديكرت من ناحية ، كما حارب هيوم من ناحية أخرى ، والذى استمر يتبع فيما يعتقد مذهب لايبنتز ، من أهمية خاصة ، فيما طرأ من تقدم لاحق لفكرة .

الجوهر . ومن غير الممكن اعتباره من التجريبيين أو العقلانيين . فموقفه إذن مماثل لبركلي الذي أظهر جانباً من الميول ذاتها . ووفقاً لما ذكره مين دي بيران ، إن أصل فكرة الجوهر إنما يرجع إلى ملاحظتنا لأفعالنا . ويرجع إنكار هيوم لفكرة الجوهر إلى فشله في التنبه إلى أكثر جواب تجربة الإنسان تميزاً بحقيقتها ، والتي تظهر عند قيامه بأداء أى فعل يتأثر به جسمه ، أو عند أدائه أى فعل في العالم الخارجى بواسطة أجزاء جسمه . والإنسان لا يعرف كيف يؤثر العقل في الجسم ، غير أن هناك علاقة مباشرة بين العقل والجسم ، لن تقل حقيقتها لعدم فهمها ، أو لعدم إمكان ترجمتها إلى قضايا موضوعية . فيرجع إلى محاولة هيوم رد كل شىء إلى لغة العقل وحاسة الرؤية إخفاقه في إدراك أعمق العلاقات . فهو لم يدرك سوى أحداث منفصلة . على أن فلسفة هيوم ذاتها قد استطاعت أن تتسع لبعض ظواهر لا يمكن اعتبارها أحداثاً منفصلة ، كفكرة العادة مثلاً .

ويمكننا أن نصادف عند وابتهد ملاحظات ماثلة إلى أبعد حد للملاحظات مين دي بيران . فقد أخبرنا أن الحواس الأخرى تزودنا بفكرة موثوق بها عن الواقع ، أكثر من حاسة الرؤية . وأصر على ما وصفه بالمباشرة العلية . وهكذا نكون قد أيدنا الأصل السيكلوجى لفكرة الجوهر (الأصل غير العقلى) أو الشعورى ، بمعنى أصح ، ونكون قد حاولنا استبعاد الأصل المنطقى والأصل العقلى .

والأصل الذى تُعزى إليه الفكرة العقلية للجوهر ليس حاسة الرؤية فحسب ، بل السمع أيضاً ، أو يمكن القول بأنه خليط من الرؤية والسمع ، والتأمل الذى هو أساس النحو . والآن وبعد أن عرفنا عدم إمكان رد كل

القضايا إلى صورة « موضوع — فعل — محمول » ، فإننا لن نستطيع الاعتماد على مثل هذه القضايا في دراسة الواقع. وتقد أشار الفيلسوف الإنجليزي برادلي إلى أننا في القضايا نقوم — في صورة مصطنعة — بفصل ما يتسم بوحده في الواقع ، ثم نقوم بعد ذلك بإعادة الربط — في صورة مصطنعة أيضاً . فأنا أقول « الوردة حمراء » ، ولكن « الوردة » في الواقع ليست موضوعاً . و « حمراء » ، أو أى لون آخر ، ليس محمولا ، لأن اللون متضمن في الموضوع . وفي عبارة أخرى ، الواقع دواماً يسبق ، أو يتجاوز ، أية علاقات ، كما بين برادلي وبرجسون .

وكان جيمس ووايتهد على حق في انفصالها عن كل من التجريبيين والعقلانيين ، فقد أ كدا مختلفين عن هذين المذهبين حقيقة العلاقات ، أو بمعنى أكثر دقة (كما رأى برادلي كذلك) تضمن العلاقات في الكل ، كما يتم الشعور به .

فلا وجود في الواقع إذن — فيما يبدو — لأية جواهر منفصلة محددة المعالم . وهو المعنى الذى أسرفت الفلسفة الكلاسيكية في الكلام عنه . إنما هناك علاقات أو حدود يكاد يتعذر الإفصاح عنها . وبمعنى أصح ، الموجود هو أشياء تعالو على كل حدود وعلاقات في الوقت نفسه .

وعند أرسطو ، كان الجوهر في صميمه شيئاً يستطاع التعبير عنه بوساطة اللغة . ولكننا قد نشكك في إمكان التعبير عن الواقع . ولعلنا سوف نضطر إلى الاستعاضة عن فكرة الجوهر الذى يمكن التعبير عنه بفكرة جوهر لا يستطاع التعبير ، أو الإفصاح عنه . أو ربما اضطررنا إلى الاستعاضة عن فكرة الجوهر ، بالشعور بالجوهر . بخلاف لما ذكرته النظرية الكلاسيكية

عن إمكان التعبير عن الجواهر ، من واجبنا القول بأنه سواء أ كانت هذه الجواهر أشخاصاً أم أشياء (فإن الأشياء هي مجرد أنواع من الكائنات ذات الشخصية) فإنه من المتعذر التعبير عنها . إن موقفنا يتعارض مع المذهب الجوهري والعقلاني الذي جاء به أرسطو وديكارت . وما تتبعه هو مذهب جوهري لا عقلاني يعرف أشياء حول الجوهر ، ويشعر بماهيته .

فالجواهر التي يفكر فيها الفكر لا يمكن أن تكون إلا أشياء نسبية .
والجواهر المطلقة عبارة عن الجواهر كما نشعر بها .

وأما فيما يتعلق بمشكلة الاتصال بين الجواهر ، وهي من المشاكل التي يتعذر حلها إذا تصورت الجواهر وكأنها تامة الانفصال ، فإنها سوف تتوقف عن إقلاقنا إذا أمكننا تصور الجواهر أشياء فياضة أو تأثيرات أو إشعاعات . وفي هذه النقطة أيضاً ، اهتدى كل من وايتهد وهايدير إلى نظرة مشتركة اعتماداً على نقطتي بدء مختلفتين . فقد ذكر وايتهد أنه رغم ما قاله أرسطو ، فلا وجود لأي جوهر ليس حاضراً في آخر . أما هايدير فقد رأى تميز الوجود بفتحته .

ولحل مشكلة الجوهر علينا بطبيعة الحال أن نتساءل دائماً عن مستوى التجربة المقصودة . فمسألة الجوهر لا تظهر لعالم الطبيعة في صورة مماثلة لصورتها عند من يحافظ على البقاء في مستوى الحس العام ، أو من يؤثر الرجوع إلى نظرة أكثر تشخصاً من نظرة الحس العام .

ولقد رأينا كذلك أن ثمة حركة دياكتيكية للعقل ، أي أن العقل ينتقل

باستمرار من الخصائص إلى الجوهر ، ومن الجوهر إلى الخصائص . فهو يحاول
بغير توقف التوحيد بينهما أو الفصل بينهما (١) .

وعلى الرغم من هاتين الملاحظتين الأخيرتين ، وسواء أجهنا إلى إحداث وحدة
بين الجوهر والخصائص ، أو أجهنا إلى الفصل بينهما ، وسواء أجهنا إلى زيادة
دقة تفسير الجوهر ، أو أجهنا إلى هذا الشعور العميق الذي حاولنا وصفه ؛
فإننا قد ابتعدنا عن النظرة العامة للجوهر . لقد أصبحنا نشعر بوجود شيء يدعى
بالجوهر ، وإن كان هذا الشيء لا يمكن التفكير فيه بالمعنى المألوف أو وصفه .
فعله يكشف عن نفسه في لحظات قريبة من لحظات اللا وعى . وهنا كما هو الحال
في الحالات الأخرى ، علينا أن نبحث عن الحقيقة ، وإن كان من واجبنا
أيضاً أن ندرك وجود حد لهذا السعى ، وأن هذا الحد يدخل في نطاق
الحقيقة أيضاً .

وأخيراً فإذا تحتم الاختيار بين قبول فكرة الجوهر أو رفضها ، فلا بأس
من أن نذهب بعيداً إلى حد رفضها . فلقد أحدثت هذه الفكرة ضرراً بالغاً
للفلسفة ، لعله يشبه في جسامته الضرر الذي عاد من فكرة الكينونة وفكرة
العلة . وبوسعنا قبول فكرة الجوهر إذا أمكننا جعل هذا القبول مساوياً
لعدم قبول الفكرة المألوفة للجوهر . فعلى استبعاد الفكرة المألوفة للجوهر
حتى يمكننا أن نتصل جوهرياً بما هو جوهرى في الأشياء .

(١) بوسعنا في سهولة ويسر ، أن ندرك الصلات التي بين مسألة كالجوهر ، وبين عدد
كثير من الدائل الفلسفية كشكالات الوحدة والكثرة واللغة والعلاقات والديالكتيك
الأساسي للعقل .

٣ - الكينونة والوجود والواقع

(١)

في قصيدة لبارمنيدس ، نصادف لأول مرة تأكيدات فلسفية للكينونة .
ووفقاً لما قاله ، الكينونة بمثابة كل ، كامل ، لا يتغير ، بتأثير هذا الكمال
ذاته . وقال إن هذه الكينونة ذات شكل كروي ، ومتجاذبة أتم تجانس .
وفضلاً عن ذلك ، فإن فكرة الكينونة هي والكينونة سواء . وهكذا نرى
كيف ظهر وراء التصور المادى الذى عبرت عنه - فيما يبدو - فكرة
الكرة ، نظرية عقلانية مثالية .

ووضع بارمنيدس نظريته كى يعارض بها تصور هيرقليطس ، والذى
أنكر الكينونة وأكد الصيرورة وحدها .

غير أن ما تمخض عن هذين المذهبين المتعارضين (وأحدهما يؤكد الثبات ،
والآخر يؤكد الحركة) كان شيئاً واحداً على وجه التقريب فى بعض الأحيان .
فيبدو أن ما ترتب على نظرية هيرقليطس هو القول السفسطائى الذى جاء به
بروتاجوراس ، والذى ذكر فيه أن الإنسان مقياس كل شىء ، وأنه لا وجود
لحقيقة موضوعية . كما أن ما تمخض عن نظرية بارمنيدس هو القول السفسطائى

الذى قاله جورجياس ، وهو أنه لو وجدت أية كينونة لما استطعنا معرفتها ،
ولو عرفناها ما كان بوسعنا التعبير عنها .

واهتدى سقراط عند تأمله لشروط الأحكام الأخلاقية إلى ضرورة
تأكيدنا لبعض حقائق ، أسماها — كما نعرف — بالمثل . وعند سقراط لم تعد
الكينونة موضوعاً ، فإن الحملات مثل : حسن وجميل قد أصبحت
هى الكينونة الحققة .

وتكشف الخطر الناجم عن نظرة سقراط إلى المشكلة عند بعض أتباعه .
فلقد فصل الميغاريون فصلاً تاماً العناصر التى تتألف منها الجملة . وانتهوا إلى
إنكار إمكان الحكم . فقد قالوا إن الشيء هو ما هو عليه ، ولا شيء خلاف
ذلك . فمن ثم يكون الموضوع هو الموضوع ، ولا يمكن أن يحمل أى محمول عليه .
فالحصان مثلاً ليس أبيض أو راكضاً ، إنه حصان فحسب .

وهكذا أثبت أفلاطون معارضاً بذلك هيرقليطس حقيقة وجود ثبات فى
بعض موضوعات الفكر ، كما أثبت معارضاً بارمنيدس إمكان التفرقة بين
الأشياء المختلفة ، بل واعترف بحدوث تغير فى بعض أجزاء من الكل . وذكر
معارضاً الميغاريين إمكان إنشاء الأحكام بإقامة علاقات مختلفة بين الأفكار
المختلفة .

ورأى أفلاطون أن الأمر لا يقتصر على العالم المعقول ، فهناك أيضاً أشياء
حسية كأنثة ، بمعنى ما . وكان هذا رأى من بين التعاليم التى جاءت فى محاوره
فيدون .

وفى كتاب الجمهورية يبدو لنا المذهب الأفلاطونى بمخفايره ، ربما فى صورة

أوضح مما جاء في محاوره فيدون . وفيه الكينونة تعنى الماهية والقيمة .

وبعد هذه المحاوره — فيما يلوح — رأى أفلاطون ضرورة زيادة العناية بتحليل كلمة كينونة . ففي محاوره بارمنيدس ، بين أفلاطون وجوب تحررنا من أى تصور مادى للكينونة . ورأى ضرورة العمل على القضاء على كل خطأ يقع فيه العقل نتيجة للخلط بين المعانى المختلفة لكلمة « يكون » . (فهى لا تعنى أحيانا أكثر من الربط بين مكونات الجملة ، وإن كانت فى أحيان أخرى تعد تأكيداً للواقع) . وحرص أفلاطون فى معارضته للميغاريين على إثبات أن الكينونة ليست شيئاً ثابتاً ومادياً . إذ هى تدل أساساً على علاقة . فهو بمجرد أن ترك جانباً فكرة « الواحد » بمعناه السلبي ، كان عليه أن يشق طريقه إلى الواحد بمعناه الإيجابي ، الذى يتصور فى البدء فى صورة مضطربة ، ثم يتصور بعد ذلك فى صورة وجود أكثر انتظاماً .

ولنحاول أن نلخص برهان أفلاطون فى بداية الجزء الثانى من محاوره بارمنيدس ، وفيه بحث فكرة بارمنيدس ، أو افتراضه ، كما دعاه ، الذى بين فيه أن الواحد كائن . وأنا إذا أردت فى هذه الجملة تأكيد الواحد ، أى الواحد فى واحدته المطلقة ، فإننى لن أستطيع قول أى شىء عنه خلاف أنه « الواحد » بل وبحق أنتى لن أستطيع أن أقول عنه حتى أنه كائن . لأن قولى إن الواحد كائن يعنى إضافة فكرة الكينونة إلى فكرة الواحد ، وبذلك يكون لدينا اثنان ، بدلا من « الواحد » . وهذا هو أول تفسير للجملة . على أنتى إذا أكدت كلمة « كائن » مثل تأكيدى للواحد ، فى هذه الحالة سيكون لدى شيئان ، بل وربما ثلاثة بحق . إذ سيتحتم حدوث علاقة بين كائن والواحد ، بل وربما سيكون لدى أكثر من ثلاثة حدود ، إذ ستظهر علاقة بين هذه العلاقة وبين

الواحد ، وهكذا دواليك إلى مالا نهاية . وفي محاولة ثالثة ، بحث أفلاطون في إيجاز النقلة المفاجئة من الفرض الأول الذي نهتدى فيه إلى واحدة خالصة قريبة للغاية من العدم ، أو ربما كانت العدم ذاته إلى الفرض الثانى الذى نهتدى فيه إلى « واحد » جم التركيب ، بحيث نستطيع وصفه بكل شىء حتى بقولنا إنه ليس « بالواحد » . ثم تابع أفلاطون بعد ذلك النتائج التى يتمخض عنها الفرضان . فالفرض الأول يوصلنا دائماً إلى مالا يعبر عنه ، وإلى العدم . أما الفرض الأخير فربما أوصلنا إلى عكس ذلك (بفضل تفسير أخصب وأترى لفكرة الواحد) إلى فهم نظام العالم الذى يعتمد على خضوع كثرة غنية لوحدة منظمة ، ليست شيئاً آخر غير المثل . واستند عدة مفسرين لأفلاطون — بطبيعة الحال — اعتماداً على السفسطة التى ظهرت فى سياق المحاورة ، واعتماداً على الجملة الأخيرة من محاورة بارمنيدس (التى تبدو كأنها قد هدمت الفكرة بأكملها) إلى القول بوجود عدم النظر إلى كل ذلك نظرة جدية . غير أننا نميل إلى اعتبار هذه المحاورة نقطة تحول فى تفكير أفلاطون ، كما نميل إلى القول بأن الجزء الثانى الذى قمنا بتلخيصه قد جاء بحل للصعوبات التى صادفها أفلاطون فى نظريته الخاصة بالمثل . وهى الصعوبات التى عرضها بارمنيدس فى بداية المحاورة

وفى محاورة السفسطائى ، قال أفلاطون إن فكرة الكينونة تعرض لمشكلات جمة مماثلة فى كثرتها لمشكلات فكرة « اللا كينونة » . فالكينونة لا ترد إلى أية فكرة أخرى . وأنا إذا قلت إن الشىء كائن ، فمعنى ذلك أننى قد أضفت شيئاً إليه . والواقع أن هناك علاقة بين الكينونة

والمثل الأخرى التي تشارك فيها . وبذلك يكون أفلاطون قد أثبت بعد التحليل الذي قام به في محاوره السفسطائي إمكان قيام الحكم الذي كان الميغاريون قد أنكروه .

وعندما عرف أرسطو الفلسفة بأنها علم الكينونة ، فإنه قد جعلها متضمنة أخصب الأفكار وأكثرها حقيقة . ولكنه بين في الوقت نفسه — في براعة — أن « للكينونة » معاني مختلفة تختلف باختلاف الجمل التي تستخدم فيها ، وأنها لا تدل على فكرة واحدة إلا من قبيل « التمثيل » على حد تعبيره . أى أن بينها وبين الأفكار المختلفة نفس العلاقة ، دون أن يكون لها في ذاتها هوية ، أو كينونة ، إن أمكننا القول اتباعاً لملاحظته . وفضلاً عن ذلك ، فثمة صعوبة ستظهر دائماً . فهناك كينونة (الكينونة الحقة) ، وهناك أشياء كائنة حقة ، فما هي الصلة بينهما ؟ .

ولتفسير ما في العالم من كثرة وحركة ، اهتدى ديموقريطس إلى وسيلة مغايرة لوسيلة أفلاطون . فهو بعد أن بدأ — فيما يحتمل — من فكرة الواحد الإيلية ، وبعد أن رأى أن قبوله لهذه الفكرة سيغني نفي الحركة والكثرة ، قال بوجود لا كينونة إلى جانب الواحد الذي يعد مساوياً للكينونة . فإن تعرض الكينونة المتصلة للانقسام بفعل اللا كينونة هو وحده الذي جعل الحركة والكثرة ممكنتين .

ولا ترجع فكرة الكينونة إلى أصل هليني فحسب . إنما هي ترجع أيضاً إلى أصل عبري . فالله يقول في التوراة «أنا الذي حددت من أنا» . ووضع نفسه فوق كل الكائنات .

واتجهت القرون الوسطى في هذه النقطة إلى الجمع بين تعاليم أرسطو وبين تعاليم التوراة.

ثم جاء ديكرت . وربما أمكن القول بأن ديكرت قد جمع على نحو ما بين الفكرة الأفلاطونية عن الخير وبين فكرة التوراة القائلة بإله قادر قد خلق كل شيء . ولقد سبق لأفلاطون بالطبع إدراك أن الخير مصدر كل شيء ، وإن كان من غير الميسور قول شيء مماثل عن « الصانع » في محاوره تيموس . وعند ديكرت تم لأول مرة المزج بين الكمال واللاتناهي والإرادة . وأصبحت الكينونة عند ديكرت — إلى جانب هذا — أكثر ذاتية ، وأكثر اتصالاً بالذات مما كانت عليه عند أفلاطون . إذ إنها تدرك أولاً في فكرنا . ولقد سبق أن رأينا كيف وضع ديكرت مراتب للكائنات ، وكيف رتبها من ناحية درجات كمالها .

وخضعت الميتافيزيقيات الكلاسيكية منذ عهد أفلاطون إلى ديكرت ولا يمتاز لتصور الكينونة كحمول . وعند كانط نظر إلى الكينونة كفعل (Verb) بعد أن سبق اعتبارها موضوعاً كلياً عند بارمنيدس ثم محمولات متموضعة عند أفلاطون . وتم عرض نظرية كانط عند نقده للبرهان الأونطولوجي ، وهو البرهان الذي لجأ إليه ديكرت اتباعاً لأنسلم لإثبات وجود الله ، اعتماداً على الحقيقة القائلة بأن فكرة الله هي فكرة كائن كامل . ورأى كانط أنني عندما أقول إن شيئاً ما كائن ، فإنني لا أضيف شيئاً ما إلى الشيء . ولا علاقة ألبنة بين الفرق بين ثمانية دولارات متخيلة وثمانية دولارات حقيقية ، وبين اختلافهما في التصور . فإن تصور الدولار المتخيل مماثل بصفة مطلقة لتصور

الدولار الحق ، والفرق بينهما هو أن أحدهما كائن والآخر غير كائن . فكيف إذن ندرك أن شيئاً ما كائن ؟ . إن هذا لن يتحقق إلا إذا أدركنا تكامله مع تجربتنا في شمولها ، وهي التجربة المقيدة بصور الحدس ومقولات الفهم . والله غير قائم في التجربة على هذا النحو . فهو شيء في ذاته ، أو « نومينا » ، بينما تجربتنا لن تكون إلا تجربة ظواهر .

وأدت هذه الملاحظة إلى تشتت الفكرة العقلانية التي استمرت من أفلاطون إلى لايبنتز ، والتي صاغها ديكارت في وضوح كامل . هذه الفكرة — كما رأينا — تعتقد في وجود مراتب للكائنات ، يقع في قمتها أكثر الكائنات كمالاً والذي يعد بفضل كماله موجوداً بالضرورة . فهو أقوى في وجوده من أي كائن آخر . واعتقد كانط على عكس ذلك ألا وجود لأية مراتب للكائنات من هذا القبيل . إذ إن الأشياء الموجودة موجودة كلياً اعتماداً على نفس الحق . ووجود الله ربما كان أقل يقيناً من وجود الكائنات الأخرى .

على أنه يلزم أن نضيف إلى ذلك أنه وفقاً لما جاء عند كانط ، بوسعنا اعتماداً على ما جاء بالعقل العملي إثبات وجود الله والنفس . وهما من الأشياء في ذاتها الخارجة عن التجربة .

فإذا استعرضنا الآن كل تاريخ فكرة الكينونة حتى هذه النقطة ، أمكننا القول بأنه على الرغم من وصف هذه الفكرة بأنها أبسط الأفكار ، وأخصبها ، وأكثرها حقيقة ؛ إلا أنه من المستطاع التشكك في كل وصف من هذه الأوصاف . فكما رأينا ، قد بين أفلاطون أن هذه الفكرة من أعسر الأفكار عند الدراسة ، وأنها ليست أوضح من فكرة اللا كينونة . أما من حيث

حقيقتها ، فيكفي أن نذكر فلسفات متعارضة كفلسفتي الفيتاغوريين والميغاريين في العصر القديم ، وفلسفتي نيتشه وبرجسون في العصر الحديث كي ندرك إلى أى حد تعرضت هذه الحقيقة للإنكار . فبروتاجوراس هو الذى قال بوجوب عدم استعمال كلمة « كينونة » ، لأن كل شيء في تغير مستمر . ومن ناحية خصوصتها ، لقد بين هيجل أنها أهزل الأفكار . ففي فقرة مشهورة من كتابه عن المنطق طالبنا بأن نحاول تمثل الكينونة في حالة خلوها من أية كيفيات . ولم يصادف عناء كبيراً كي يثبت أننا إذا أجرينا مثل هذه التجربة الخاصة بالتفكير في الكينونة الخالصة ، فإننا سنندرك بعد فترة وجيزة أن ما سنتمثله هو مجرد عدم ، أو مجرد لا كينونة خالصة .

على أنه من الصحيح أن شلنج قد عارض هيجل في هذه النقطة ، وبين عند محاولة إنشاء فلسفته الإيجابية وجود كينونة فوق كل تصورات الفكر ، وأنها شيء لا يمكن التعبير عنه ، وإن كانت رغم ذلك مصدر كل شيء . وكان لفلسفة شلنج تأثير عظيم ، فمنها استمد كيركجورد بعض تعابيرها ، بل وبعض اتجاهاته .

وعلينا أن نضيف أيضاً أنه على الرغم من أن هيجل قد ذكر في بداية كتابه عن المنطق أن فكرة الكينونة هزيلة للغاية ، كانت ذروة فلسفته هي إثبات الوعي ، الذى عرفه بأنه شيء كائن في ذاته ولذاته . ومن ثم تكون هناك فكرتان للكينونة عن هيجل . إحداهما تقول إن الكينونة هي أهزل الأفكار ، والأخرى تقول إنها أغناها . ويدور الديالكتيك بين هاتين الفكرتين .

فهل يمكننا القول بأنه ، وإن كانت فكرة الكينونة ليست أبسط الأفكار
وأغناها ، وأكثرها حقيقة ، إلا أنها على أقل تقدير أكثرها تعميماً ؟ .

فلعلنا نذكر أن أرسطو هو الذى بين أننا نستطيع بواسطة التمثيل تطبيق فكرة
الكينونة نفسها على أشياء أخرى كثيرة . ومن بين الفلاسفة المعاصرين ،
قال هايدجر بوجود أنواع من الكينونة بينها اختلاف بعيد ، ويمكننا تسميتها
بكينونات الأشياء المتمثلة والمرئية ، وكينونات الأدوات ، وكينونات
الكائنات الإنسانية .

هذه الاعتبارات قد توحى فى أغلب الظن بإرجاع فكرة الكينونة إلى
التصورات النحوية ، أى أنها فرضت علينا بتأثير لغتنا . فعلى أن نذكر دائماً
ملاحظة برادلى بأن العقل يفصل فى تعسف بين الـ That والـ What ، أى يضع
الموضوع فى ناحية والمحمول فى ناحية أخرى . ولكن ، واتباعاً للرأيه ، لا وجود
لمثل هذا الانفصال فى الواقع . فإن ما يوجد هو كل فحسب ، يتم الشعور به
ولا يترجم إلى أية تصورات .

وإذا أردنا متابعة كلامنا إلى ما هو أبعد من ذلك ، فلنحاول بيان ما بين
الكينونة ، وبين أفكار أخرى كالظواهرات والمعرفة واللاكينونة ، من
تعارض .

فمن ناحية ، لا وجود لأية فكرة يصح اعتبارها معارضة للكينونة ، لأن
كل شيء نستطيع أن نفكر فيه كائن . ومع هذا فإن السبب الذى جعل العقل
الإنسانى يتصور فكرة الكينونة إنما يرجع إلى اعتماد تفكيره دائماً على
العلاقات ، وعلى المقابلة بين الأشياء ، ومن ثم قابل بين هذه الفكرة (فكرة

الكينونة) وفكرة الظاهرات . وكان لبارمنيدس (كاتوان) في قصيدته ،
إحداها عن الكينونة والأخرى عن الظاهرات أو اللاكينونة . أما أفلاطون
فقد بين أن اللاكينونة كائنة بمعنى ما ، ولن نستطيع استبعادها من الكينونة .
وبين أفلاطون أيضا أن ما يساعد على تعريف أى كائن هو أن له كيانا يجعله
هو هو ، ولا يجعله ما ليس هو ، أى لأنه ليس بكائن آخر . وبعبارة أخرى ،
إن النفي متضمن في إثبات أية كينونة معينة .

وعلى هذا النحو ، رفض أفلاطون فكرة بارمنيدس ، وكان عظيم التقدير
له . وتناول هذه الفكرة مرة أخرى ، برادلى ، الذى جعل الكينونة المطلقة
معارضة للظاهرات على نحو لا يختلف كثيرا عما جاء عن بارمنيدس . ومع هذا
فقد أكمل برادلى نظرية بارمنيدس ، وصححها ، بالقول بأن المطلق حاضر في
الظاهرات ، كما أن الظاهرات ، إذا تعرضت لتحويلات — على حد تعبيره —
فإنها ستصبح مطلقا .

سيظل هناك دائما نوع من النقائص في هذه الفكرة الخاصة بالكينونة .
ويرجع هذا إلى ضرورة فصل الكينونة من كل الأشياء الأخرى ، وإلى
ضرورة تضمينها لهذه الأشياء ، في الوقت نفسه . فإذا اتبعنا الاتجاه الأول : أى
إذا جنحنا إلى فصل الكينونة فصلا كاملا ، فإننا سنتبع أو نتولج في سאלبة
(مماثلة في اتجاهها إلى الكينونة ، للاهوت السالب ونظرتة إلى صفات الله)
يمكننا إدراكها إذا رجعنا للغرض الأول من محاوره بارمنيدس ، وكذلك إلى
إحدى فقرات كتاب الجمهورية عندما تحدث أفلاطون عن الواحد بوصفه فوق
كل تعيين . وإذا اتبعنا الاتجاه الآخر ، فإننا سنصادف فلسفة هيغل وفلسفة
برادلى ، وما جاء فيهما عن المطلق الذى يعى كل شىء . هاتان هما النظرتان اللتان

يتردد العقل الإنساني بينهما في نظرتة إلى الكينونة ، كما تحيا النفس متوترة في ظلها .

من هذا يتضح أن الكينونة — فيما يبدو — هي فكرة قد جاءت بتأثير النحو واللغة . ولكن علينا ألا ننسى أن لدينا في الوقت نفسه شعورا حقا بالكينونة ، وإن كانت كينونة لا يمكن التعبير عنها ، إلا بالرجوع إلى الفكرة المقابلة لها . إنها كينونة يمكن تجربتها فقط .

بإمكاننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين الكينونة والمعرفة . ونحن نتذكر ما قاله بارمنيدس عن الهوية القائمة بين الكينونة والمعرفة . والواقع أن بوسعنا العثور على آثار من هذه الفكرة البارمنيدية عند الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، وخصوصاً أفلاطون . ففي رأى أفلاطون ، أن المعرفة مشاركة في المثل ، (التي تصورها كينونات حقة) . وكما يعتمد على الشمس في نمو الكائنات الحية ، كما يعتمد عليها في إمكان معرفتها (إذ إن الشمس مصدر الحرارة التي تساعد على النمو ، ومصدر الضوء الذي يعتمد عليه في رؤيتها) فمن ثم يمكن القول بأن الكينونة والمعرفة ترجعان إلى أساس واحد مشترك ، هو شمس العقل ، إن صح هذا القول .

وعندما تناول ديكارت مسألة العلاقة بين المعرفة والكينونة ، فإنه وضع في البداية القاعدة الآتية : « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » ، وفيها استخلص كينونتنا من معرفتنا بأنفسنا ، وبوجه عام ، فإنه قد أكد صحة استنتاج الكينونة من المعرفة . فكل شيء يدرك في وضوح وتمايز بوساطة عقلنا ، موجود . على أن هذا لا يعني أن الفكر يخلق الكينونة . إن ما يعنيه ببساطة

هو أن الفكر يرى الكينونة ، كما هي . وأكثر من هذا ، فإن الكينونة
مدينة بوجودها إلى كائن أسمي هو الفكر الكامل اللامتناهي .

وبينما اتجهت عناية ديكرت إلى الفكر في حالة التفكير ، اتجه مالبرانش .
إلى تأكيد موضوع الفكر ، أي الأفكار . فلقد اعتقد ديكرت أن هذه
الأفكار متوافرة لدينا لأن الله قد وضعها فينا . أما مالبرانش فقد جعل لها مكانة
أسمي من ذلك . فقد وضع هذه الأفكار في الله ذاته ، وجعل فهمه متضمناً لها .

ويمكننا أن نلاحظ أيضاً في تناول كانط لهذه المسألة نوعاً من الثورة ،
وذلك عندما قال إن أي موضوع يتعرض إلى تحول بتأثير معرفتنا له ذاتها .

هذا الكلام يسوقنا إلى ملاحظة عامة . إذ علينا أن نلاحظ أن مذهب
كانط (الذي يتصف بمثاليته) قد اعتمد على نظرة معينة إلى العلاقات تعتقد في
حدوث تحول في الحدود بمجرد وضعها في علاقة جديدة . فالشيء عندما يعرف
تتحقق بينه وبيننا علاقة ، ومن ثم ، ووفقاً لهذه النظرية ، فإنه لن يبقى على
حاله ، كما كان من قبل . وعلى العكس من ذلك ، لا ترى النظرية الواقعية
حدوث أي تغير في الحدود بسبب اشتراكها في أية علاقة جديدة .

من هذا يتضح أن لدينا نوعين من النظريات . النوع الأول — يؤكد
بقاء الحدود على حالتها . والآخر يقول بتغير الحدود عندما يطرأ أي تغير على
علاقاتها . وربما تبعت النظريتان الاتجاه العقلاني . وتبعاً لهذه النظرية ، يكون
لدينا من ناحية مذهب عقلاني يتبعه أفلاطون وديكرت ولايبنتز (وإن صعب
في الواقع جعل لايبنتز تابعاً لأية فئة محددة) ومن ناحية ثانية لدينا مذهب
عقلاني خاص بكانط .

إلى الآن لم نعن بغير النظريات التي رأت في مشكلة العلاقة بين المعرفة والكينونة الموضوعية، تأكيد المعرفة . ولكن ثمة فلاسفة آخرين قد انحازوا - على عكس ذلك - إلى جانب الشروط الموضوعية للمعرفة (بل وإلى جانب الشروط المادية لها) التي صادفوها في الكينونة المادية . إنهم أولئك الذين مثلهم أفلاطون بالردة أو أهل الأرض - عند وصفه للمعركة الدائرة بين أنصار المثل والردة . وهذه المسألة مثار خلاف بين المذاهب ، لعله سيتكرر المرة تلو الأخرى إلى مالا نهاية .

وكما سنرى ، علينا ألا نتوقف عند الذات أو الموضوع . ولكن إذا افترضنا هنيئة إمكان فصلنا لها فإن علينا أن نسأل عن مقوماتها . ورغم الأفضلية المطابقة التي جعلها ديكرت (أو يبدو أنه نسبها) إلى الكوجيتو ، فإن الكوجيتو قد اعتمد على افتراضات سابقة ، لا من حيث موضوعه فقط ، كما جاء عند مالبرانش ، بل من حيث مقوماته المادية التي ينبغي أن يعمل حساباً لها ، كما جاء في تفسير هوبز وجاسندي رغم تميزه بحق إلى حد ما بالفجاجة .

أما من حيث الموضوع ، فإنه أيضاً قد اعتمد على افتراضات تسبقه ، سواء كانت الوعي أو النفس كما يقول المثاليون (وهو ما أشك فيه) ، أو كانت الزمان والمكان ، كما يقول الكسندر (وهذا ما أشك فيه أيضاً) ، أو كانت بالأحرى نسقاً عاماً من المعية ومن المستوعبات كما أشار الكسندر ، وكما أوحى وايمهد ، أو نسقاً من الفواصل . وفي هذه الحالة تكون المعية والفواصل هي مقومات الكينونة أو المميزات التي تتميز بها على أية حال .

ولكن علينا أن نتساءل ، ألا يصح لنا التجاوز عن هذه التفرقة بين

الذات والموضوع ، وأن نعود إلى نظرة إلى الأشياء أكثر مباشرة واتباعاً
للفطرة ؟ .

* * *

يسمح لنا هذا العرض الموجز لتاريخ المسألة باستخلاص بعض النتائج . إن
تعريف فكرة الكينونة بالضرورة أمر عسير للغاية بسبب شدة تعميمها .
وربما أمكن تقسيمها إلى صور مختلفة من الكينونة كما بين الفلاسفة من
أفلاطون وأرسطو إلى برجسون وهايدجر . والواقع أن إمكان قيام
الأونتولوجي عاماً للكينونة هو مثير شك . ولقد رأينا إلى جانب هذا ما حدث
من تطورات في فهم الكلمة . فقد كانت كلمة كينونة تعني الموضوع ، ثم
أصبحت تعني المحمول ، وبعد ذلك أصبحت تعني الفعل (كما حدث عند
كانط) . على أن صحة كل تفسير من هذه التفسيرات ربما كان موضع تساؤل .
إذ من الواضح أنها تفسيرات تتبع قواعدنا النحوية أو الفكرية . وأخيراً ،
علينا أن نعمل حساباً لأولئك الذين نفوا الكينونة ، سواء على طريقة
بروتاجوراس ونيثشه ، أى بالاستعاضة عن الكينونة بصيرورة كلية . أو على
طريقة أفلاطون في جمهوريته ، أو على طريقة اللاهوت السالب ، أى بالاستعاضة
عن الكينونة بشيء لا يمكن التعبير عنه ، يفيض بالكينونة بحيث يتعذر التعبير
عنه ، فيصبح أقرب إلى اللاكينونة .

إن لدينا هنا مثالا للحركة الديالكتيكية للعقل في حضرة فكرة
الكينونة . فهو قد أكدتها ثم نقاها ، وأخيراً قضى عليها .

وقبل أن نتابع دراستنا للكينونة أكثر من ذلك ، علينا أن نبحت

صلتها بالزمان . فلقد قال الكسندر إن كل كائن جزء متميز من المكان —
الزمان . ولكن هذا التعريف لا يعد موقفاً في تقديره للطبيعة الأساسية
للكينونة ، كما أنه لا يتمشى مع النظام الذي حرصنا على اتباعه في تأملاتنا ،
لأننا لم نعرف إلى الآن ما هو المكان ، وما هو الزمان . ومع هذا فعلمنا أن
نلاحظ وجود صلة وثيقة بين مشكلة الكينونة ومشكلة الزمان . فعند
أفلاطون ، في محاولة فيدون ، الكينونة الحققة خارج الزمان . واعتقد ديكرت
أن الطبائع البسيطة ، وتعد في نظره العناصر الحققة لكل شيء في العالم ، قائمة
في « الآن » . غير أنه كان بطبيعة الحال مضطراً إلى الربط بين هذه « الآنات »
المختلفة ، التي فصل بينها فصلاً تاماً . ولقد حقق ذلك بوساطة فكرة الله . وفي
مقابل كل هذه النظرات ، التي جعلت الكينونة خارج الزمان ، سواء في
الأبدية ، أو في الآن ، نستطيع ذكر فكرة معارضة . هذه الفكرة هي التي ذكرها
برجسون عن الكينونة كمتغير مستمر ، أو ما أسماه برجسون بالديمومة .

ولكن هذه المشكلة الخاصة بالعلاقة بين الكينونة والزمان لا يمكن أن
تحل قبل فحص التصورات المعتادة للزمان . وربما أصبحنا بعد ذلك قادرين على
تصور أن الزمان ليس عنصر تفرقة ، كما سبق تصوره ، وأنه يسمح بالضرورة
بتأثير الأشياء بعضها على بعض ، كما يسمح بإشعاع أى شيء في الآخر . وقد
تساعدنا النظريات الجديدة للمكان والزمان على رؤية الأشياء في صورة أكثر
تعقداً وإحكاماً مما ظهرت فيما سبق .

فإذا عدنا إلى دراستنا لفكرة الكينونة في ذاتها ، ربما أمكننا القول في
البداية بأن الكينونة تُفصح عن نفسها عند ما تعترضنا بمقاومتها . ويصح هذا
الكلام في عالم الفكر . فالشيء يعد فيه كأننا عندما لا نستطيع أن أصنع به ما أريد ،

ولا أستطيع أن أغيره وفقاً لمشيئتي . وواضح أن هذا الكلام يصح أيضاً في عالم الفسيولوجيا وعالم الفيزياء . ومن ثم يتبين تعذر ظهور الكينونة في صورة شفافة واضحة للمعرفة . فهي بمعنى ما تقاوم كل معرفة . إن هذا هو المبدأ الذي أكدته بعض أنواع من الواقعية على الأقل . ولعلنا قد أدر كنا إلى أي حد قد أصبحت الكينونة عند تفسيرها على هذا النحو مختلفة عن الكينونة عند بارمنيدس ، التي كانت هي والمعرفة شيئاً واحداً .

على أننا بمجرد تفكيرنا في الكينونة ، نكون قد اتحدنا بها . ومن ثم تدل فكرة الكينونة على الجمع بين الاتحاد بالفكرة ومقاومتها .

ولكن ما هي هذه الكينونة التي تستطيع الاتحاد بالفكرة ، وتظهر في حالة تعارض مع الفكرة في نفس الوقت ؟ هنا كذلك يمكننا أن نتذكر التعريف العابر الذي ذكره أفلاطون عنها في محاوره السفسطائي عندما وصفها بأنها قوة فعالة أو أحد المؤثرات .

فإذا عدنا إلى ما قلناه عن الزمان والمكان ، ربما أمكننا أن نفسر هذه القوة الفعالة بالقول بأن المكان والزمان اللذين عرفناهما في العلم الكلاسيكي ليسا بالمكان الحق ، ولا بالزمان الحق ، وأن سبب إشعاع الكينونة — لو أن هذا يحدث بحق — إنما يرجع إلى عدم بقائها في مكان واحد . إذ إنها توجد — كما يمكن القول — في مواضع مختلفة من المكان ، وفي لحظات مختلفة من الزمان في نفس الوقت .

ولقد سبق أن قلنا بوجود أنواع مختلفة من الكينونات . وكما رأينا ، ليس هناك فكرة واحدة عن الكينونة ، بل ثمة عدة أفكار مختلفة عنها . ولقد ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك وقلنا إن هذه الأفكار تنجح دائماً إلى

تأكيد شيء مختلف عنها ، وأن هذا الشيء على وجه الدقة هو الكينونة ، باعتبارها ليست فكرة . وبمجرد تفكيرنا بطبيعة الحال في هذه « اللأفكار » ، فإنها تعيدنا ثانية إلى الأفكار . وهكذا تدفعنا فكرة الكينونة إلى الكينونة ، وتدفعنا الكينونة إلى الفكرة . والكينونة قائمة في الحكم فقط ، ولكن الحكم موجود لأنه يرمى إلى شيء مختلف عن الحكم . فما يفعله العقل دائماً هو إثبات الكينونة ثم القضاء عليها ثم إعادة إنشائها . فنحن نثبت شيئاً مطلقاً ، ثم نرده إلى شيء نسبي ، ثم ننفي نسبته . ولكن علينا أن نتذكر دائماً أن كل هذه الكلمات مجرد رموز ، بل ويصح اعتبارها رموزاً قاصرة ، ومن ثم فقد يكون إنشاء فلسفة اعتماداً على فكرة الكينونة هذه « أمراً مستحيلاً ، لأنها أخوى الأفكار من جهة ، ولأن ما جعل لهذه الرموز معنى هو مجرد اتجاهها إلى أشياء مختلفة عن أية فكرة ، وعن فكرة الكينونة بوجه خاص .

إن عقولنا دائماً النطلع إلى ما يعد حداً لعقولنا ، أي إلى الشيء الذي يجتذبها ، وإن كانت رغم ذلك لن تستطيع أن تصل إليه أبداً . وأخيراً فإن لدينا شعوراً (في صورة سالبة) بأننا لسنا أشياء معدومة . وهذا يعني شعورنا بأننا موجودون . ففكرة نفي لا كينوناتنا تعني شعورنا بالكينونة . فنحن في العالم ، ولكن كل كلمة في هذه الجملة عبارة عن شيء مجرد واهن . وكما هو الحال في أي مجال آخر ، الكلمات لا تكتسب أية قيمة ، إلا إذا دلت على ماهو ليس بكلمات⁽¹⁾ .

(1) عندما أصر بعض الفلاسفة على القول بأن الكينونة شيء حادث ، وبعدم إمكان ردها إلى شيء آخر ، فإنهم — فيما يحتمل — قد عنوا ما قلناه على وجه آخر ، وهو القول بأن الكينونة شيئاً لا يمكن أن يرد إلى العقل النظري البحت .

في بداية كتاب « فنومنولوجية الروح » قدم هيغل نقداً لنظرية التجريبيين ، وجاء فيما قاله إنهم لم يحميئوا لنا بغير تعميمات . فالتجريبيون يقولون إن الحقيقة يمكن العثور عليها في الهنا والآن والنفس . ولكن كل فكرة من هذه الأفكار عامة إلى أبعد حد ، لأن « الآن » مثلاً يمكن أن تنطبق على كل لحظة في وجودى . ولعنا نستطيع بدورنا انتقاد هذا النقد الذى جاء به هيغل الذى لم يراع الماهية الحققة للغة ، وإشارتها دائماً إلى واقع . ومن ثم فإنها تشير إلى شيء ما .

لقد وجه هيغل هذا النقد لأنه قد حرص على تأييد فكرة أساسية للغاية في الفلسفة الكلاسيكية قد عبر عنها أفلاطون في وضوح بقوله إن الأشياء الحققة ليست أشياء حسية ، بل هى أشياء معقولة . وإن كنا في آخر مرحلة من مراحل فلسفة أفلاطون نستطيع الاهتداء إلى ميل إلى إنصاف الأشياء الحسية ، وإلى بيان أنها تتسم بنوع من الكمال والثبات . وعلى الرغم من كل هذا ، فإن الاهتمام لم يتركز عادة على هذه الناحية من مذهب أفلاطون . وربما أفادنا في هذا التاريخ الموجز لفكرة الوجود ذكر أفلوطين . ففي نظره الوجود سقطه ، أو عملية انفصال عن الواحد .

واتجهت الميتافيزيقا المسيحية الاتجاه نفسه . والواقع أنه على الرغم من أن الوجود في نظر أفلوطين كان فعلة دالة على السقوط ، إلا أنها كانت فعلة موجبة ، أى انفصالياً إيجابياً عن الواقع . وهذه خطوة تجاه التصور المسيحي . ومن جهة أخرى ، فإننا إذا تراجعنا قليلاً في بحثنا التاريخي ، سنلاحظ أن أرسطو عندما

قال إن الإنسان قد انبعث من إنسان ، وليس من مثال الإنسان ، كما يقول
الفلاسفة الأفلاطونيون — فيما يبدو — فإنه قد لمح كذلك إلى تصور قد مهد
الطريق للنظرة المسيحية . فلما جاءت المسيحية بنظريتها الخاصة بالتجسد ،
اكتسب الوجود ، رغم أنه يمثل — كما ذكرنا — انحداراً وسقطة ، قيمة
جديدة. ففي المسيحية تم لأول مرة تصور الإنسان وحدة للمتناهى واللامتناهى .
فإن الإنسان ، أو الإنسان ، يمثل تجسد اللامتناهى في المتناهى . .

ولعله كان من الواجب توجيه عناية أكبر بالـ Sum (أنا موجود)
التي تحدث عنها ديكارت ، وإن كان قد اهتدى إليها بوساطة الفكر . وقول
أنا موجود ليس مماثلاً للقول بأن الأفكار موجودة ، كما أنه ليس مماثلاً للقول
بأن الله موجود ، على الرغم من إمكان القول ، من ناحية ، بأن الأفكار
(خصوصاً فكرة الله أو فكرة الكمال) متضمنة في الشك في ذاتي المفكرة .
إن كل ما يؤكد هذا القول ببساطة هو أنني موجود .

ومن الغريب إلى حد كبير ، أن يكون الفيلسوف التجريبي هيوم
هو الذى ربط برباط وثيق بين فكرة « الاعتقاد » وفكرة الوجود ، عندما قال
إن كل اعتقاد هو اعتقاد في وجود شيء ما ، وإن الوجود مضمون
الاعتقاد .

وقام بالخطوة الحاسمة في هذا الصدد كانط عندما اختلف عن ديكارت ،
وعما جاء به . إذ رأى أن الوجود شيء ، والفكرة عن الوجود شيء آخر .
فالوجود موقف وليس محمولا . ومن المهم كذلك أن نلاحظ أن الوجود عند
كانط يدخل في نطاق العقل العملى وليس العقل النظرى .

ولجأ شلنج أيضاً إلى بعض معتقدات أفلوطين ، وأضاف إليها نوعاً من
التجريدية الميتافيزيقية . إذ رأى الوجود عنصراً موجباً ، لا يمكن استمداده
من أية اعتبارات فكرية بحتة .

وكما سبق أن لحنا ، تتسم فلسفة شلنج بأهمية خاصة من الناحية التاريخية .
إذ إن الاتجاه الذي ظهر عند كيركجورد مستمد منها إلى حد ما . فها هو
الوجود عند كيركجورد؟ . إنه ليس بالشئ الذي يمكن أن يعبر عنه موضوعياً .
فهو يجرب فقط عندما تتركز مشاعرنا ، وعند التقائنا بما أسماه بالثعالى أو
الآخر المطاق . على أنه كى ندرك نظرية كيركجورد ، علينا أن نذكر نظرة
هيجل ، الذى ناصر شلنج فى البداية ، ثم تحول إلى خصم له بعد ذلك . ولقد
سبق أن رأينا كيف انتقد هيجل التجريدية . فعنده بوجه عام نوع واحد من
الوجود هو الكل ، أو ما أسماه بالفكرة . وكل شئ موجود فقط من
ناحية صلته بالكل . فمثلاً إن أى شعور أشعر به لا يعد موجوداً إلا من
حيث تكامله مع حياتى . أو لنضرب مثلاً آخر ، وهو اعتماد وجود الحيوان
على صلته بنوعه فحسب . وعقلى نفسه ، الذى تستمد مشاعرى حقيقتها منه ، إن
وجوده يتوقف على صلته بالحضارة التى أنا جزء منها ، فهو يتوقف على الكتب
التى قرأتها ، وعلى العمل الذى أقوم به ، وعلى حرفتى ومهنتى . وهذه الأشياء
بدورها تستمد حقيقتها من وجود الدولة التى أنا جزء منها . وهذه الدولة
بدورها هى مجرد جزء من التقدم التاريخى العظيم ، أو من الفكرة الواحدة ،
التى ليس لها أى وجود آخر خلاف مظهرها الذى يظهر فى التاريخ . (هذا
على الرغم من أن هذه الفكرة الكلية — أو هذه الفكرة المشخصة التى تعد
الكليات المشخصة الأخرى كالدول والأشخاص والأعمال الفنية . . . إلخ .

مجرد أجزاء منها قد وجدت في بداية الأشياء ، كما أنها توجد في نهايتها ، أى أن لها وجوداً أبدياً .

وأعلن كيركجورد ثورته ضد هذا الاتجاه . فهو لا يرغب أن يكون جزءاً حتى من مثل هذا الكل العجيب . فهو فرد ، أو فرد موجود (على حد قوله) ترتبط أحوال روجه أساساً بشيء لا يستطيع إجرا كه بواسطة العقل . هذا الشيء ليس بالكل ، بل هو فرد . إنه الله ذاته . واتسمت فلسفة هيجل بطابع ديني من ناحية ما . فهو قد اعتقد أن المسيحية رمز لعقلانية العالم ، إذ إنها قد رأت تخصيص مكان سام للعقل الإنسانى . ولكن كيركجورد رأى أن هذا التفسير ليس دينياً على الإطلاق ، لأنه يجعل من الدين رمزاً لحقيقة عليا ، فكأنه قد نفى الدين . واعتقد كيركجورد أن علينا أن نوحّد بين أنفسنا وبين عيسى المسيح ، لا بوصفه معبراً عن الجنس البشرى بوجه عام ، بل بوصفه فرداً قد عانى ، كما كان إلهاً لا متناهيّاً في نفس الوقت .

ولكن لكي نتحد مع عيسى علينا أن نشعر أولاً بانفصالنا عنه ، أى علينا أن نشعر أننا مخطئون . فإن هذا الوعي بالخطيئة هو الذى يجعلنا نشعر أعمق شعور باننا موجودون .

والخطيئة بدورها لا يمكن أن تفسر إلا بأنها اجتذاب شيء لا نراه بوضوح . وإذا أردنا صحة وصفه ، كان الأفضل أن نعتبره لا شيء بدلا من الظن بأنه شيء محدد . وممكنات ما نشهيه تحلق أمام أعيننا ، وهى تجتذبننا ، بعد شعور بنوع من القلق ، إلى الفعل المحرم .

واعتقد كيركجورد أن هذا الوعي بالخطيئة هو السبيل إلى مرحلة أسمى من

الحياة ، وصفها بالحياة الدينية ، في مقابل حياة الإنسان الذي يبحث عن لذته وحدها ، وفي مقابل حياة الإنسان الذي لا يخضع إلا لواجبه الأخلاقي .

وكبير كجورد هو الذي جعل لكلمة « وجود » المعنى الذي احتفظت به بعد ذلك في الفلسفات اللاحقة التي أصبحت تدعى بالفلسفات الوجودية ، وهو الذي ربط برباط وثيق بين الشعور بالوجود والشعور بالعلو . ويمكننا أن نصادف في فلسفة ياسبرز أصداء لنفس الانجاهات ، وإن بدت في صورة أكثر تعقلا وتعميما . فهي لم تعد تخص العلاقة بعيسى ، بل أصبحت متصلة بأساس غامض ، لدينا شعور به ، وإن كنا لا نستطيع إدراكه إلا في لحظات جزئية وعابرة ، بحيث إننا نشعر في النهاية بالاستسلام ، وبأن محاولاتنا قد تحطمت على نحو ما . ومع هذا فعلينا ألا نتوقف عن السعي ، حتى نصبح أنفسنا بحق ، وذلك عندما نصادف ما أسماه ياسبرز « بالمواقف المحددة » ، وهي المواقف التي نصل فيها إلى « حدودنا القصوى » . ومن ثم يمكننا القول بأننا في اللحظات التي نعجز فيها عن إنجاز شيء ، نحقق إنجازنا الأوحد الحق .

وكثيرا ما يوصف هايدجر بأنه أحد فلاسفة الوجود ، وإن كان هايدجر لا يعتقد أنه واحد منهم . فقد ذكر أنه يعني أساساً بالكينونة ، وأن الوجود في نظره هو مجرد قوام معين من قوامات الكينونة . وعلى الرغم من ذلك فإننا مازلنا لم ننس أنه في الجزء الأول من كتابه العظيم — وهو الجزء الوحيد الذي ظهر — قد اقتصر بوجه خاص على تعريف قوامات الوجود ، ولم يعرف القوامات الأخرى للكينونة . فلقد كانت غايته هي تحليل الوجود — يعني الإنسان — في سبيل فهم الكينونة . والوجود عنده أساساً استغراق في الهم ، ولا يقصد إلا ذاته ، والإنسان موجود أساساً في قلق . فالوجود عند

هايدجر — كما هو الحال عند كيركجورد — يتجه إلى ما هو علوى ، وإن كان الاثنان لا يعينان نفس الشيء . فعند هايدجر ، ليس هناك إله . ونحن مقيدون بوجودنا المتناهى . ولكننا فى نطاق هذا الوجود المتناهى ، ننطلق خارج ذاتنا ، أى نعلو على أنفسنا ، لأننا أساساً فى زمان . فنحن نقوم دائماً بمشروعات ، ونحيا متقدمين على أنفسنا . ونحن دائماً فى العالم ، أى على اتصال وثيق بالأشياء الأخرى .

فنحن فى الزمان ، وفى العالم (بهذا المعنى) لأننا قد استطعنا على نحو ما العلو ، أى انفصلنا عن العدم ، لكنى نوجد . هنا اتباع جديد للفكرة التى صادفناها عند أفلوطين ، والتى تقول إن الوجود يعنى الانفصال . وإن لم يعد انفصالا عن الواحد المطلق ، إنه انفصال عن العدم الكامل .

والوجود يتجه دائماً إلى المستقبل . فالوجود عند هايدجر ، هو ما يجب أن يوجد . وعلى حد قوله ، إنه الزمان ، والهم . إنه يتجه إلى إمكاناته ، وهو أساساً احتمالى . ولكن هذه الإمكانيات ليست مجردة ، إنها مدفونة فى أحوال معينة لم يتم الفرد باختيارها . على هذا النحو يتصل المستقبل بالماضى . ومن الصلة بين المستقبل والماضى (المستقبل الذى نتجه إليه بأنفسنا ، ونختط مشروعاتنا من أجله ، والماضى الذى فرض علينا) يتكون الحاضر . من هذا ترى كيف يحدد الزمان الوجود ، وكيف يحدد الوجود الزمان . والواقع أنها شىء واحد . ولكننا لا ندرك دائماً هذا الوجود الحق . فنحن غالباً نعرف الحياة فى حالتها السطحية ، أو نعرفها بطريقة « لا اكثرائية » ، على حد قول هايدجر . إنها الطريقة التى يتبعها أى إنسان . وهو يقصد « بأى إنسان » كل واحد منا فى أكثر لحظاته سطحية .

وعلى الرغم من هذا ، فإن الفلاسفة الحقة ، والوجود الحق يلتقيان . لأن
الفلسفة هي فهم الوجود الحق .

وعند هايدجر وأتباعه ، نحن لا نهتدى إلى الوجود الحق إلا بعد أن نمر
ببعض التجارب المعينة ، التي تكشف لنا جانباً من العالم بوجه عام . ولقد سبق
أن رأينا أن العالم ، باعتباره مرتبباً أساساً بالوجود ، فإنه يعمل على الانفصال
من العدم . على أن بعض المشاعر تكشف لنا عن العالم بوجه عام وعن العدم ،
في نفس الوقت . إن هذا يصح بوجه خاص عن حالات القلق التي أكد أهميتها
كيركجورد ، وإن كان قد أكد ذلك من الناحية السيكلوجية . أما هايدجر فقد
جعل للقلق نوعاً من المكانة الميتافيزيقية ، أو الأونتولوجية ، لأنه رآه يكشف
عن العدم الكلي الأزلي .

ولا جدال أن الكثير من الإيضاحات التي جاءت عند كيركجورد
وهايدجر ستعود بالنفع على فلسفة الوجود ، وإن كانت بعض تأكيدهما
مثار شك . فلقد جعل هايدجر مناخى الوجود ثلاثة : المشروع المتجه إلى المستقبل ،
والموجود في تأثره بالماضى ، وما نستطيع أن نصفه بالسقطة الضرورية للإنسان .
ولكن يبدو أن هذه الناحية الثالثة قد تضمنت تصوراً معيناً للإنسان .
فإن القول بشعور الإنسان بأنه منبوذ ربما تضمن بعض مسلمات قد أنكرها
هايدجر بوجه خاص . فالإنسان لا يشعر أنه منبوذ إلا إذا اعتقد أن الله « نبذه » .
ومن ثم فإننا نلغى أنفسنا في هذا الموقف الغريب . فنحن إذا تمسكنا مع فلسفة
هايدجر إلى نهايتها المنطقية سيستحتم علينا استبعاد بعض مشاعر معينة لها قيمة
جوهرية كبرى ، تميزت بها فلسفته . وربما أمكننا القول بأن نيتشه
كان أبعد عن التناقض في هذه النقطة من هايدجر . إذ كان نيتشه أشد حرصاً
في استبعاد فكرة الله من فلسفته ، أو من أجزاء معينة منها ، على أية حال .

وربما أمكننا القول أيضاً بأن هايدجر كان يتحرك في عالم نيتشه بمشاعر مماثلة لمشاعر كيركجورد ، وأنه كان يتحرك في عالم كيركجورد بمشاعر مماثلة لمشاعر نيتشه .

وما ذكرناه ينصب على المنحى الثالث للوجود ، وإن صح قوله أيضاً عن المنحى الثانى . فلقد جعل هايدجر الماضى يتسم بصبغة متشائمة قائمة فى صورة غير معقولة .

لقد رأينا الأهمية التى نسبها لمشاعر القلق كل من كيركجورد وهايدجر . ولكن أيهما أحق بمثل هذه الأهمية ، هذه المشاعر أم مشاعر الضجر والتقرز والغثيان التى اختارها اثنان من أتباع هايدجر هما لفيناس ، وسارتر ، (بوجه خاص) باعتبار أنها تكشف عن العالم ؟ ووفقاً لما قاله هايدجر ، كل الوجود الإنسانى يواجه الموت ، الذى عرفه فى ذكاء بأنه استحالة الممكن . وبحق إن مواجهة الموت صفة تمثل جانباً من تعريف الوجود . ولكننا قد نعجب ونتساءل ، هل يصح أن يكون لفكرة الموت كل هذه الأهمية السائدة ، وألا يصح أن نعمل حساباً للأمل أيضاً ، وكذلك لانشغالنا بالتفكير فى حياتنا المنتهية .

وفضلاً عن ذلك ، فثمة أفكار أخرى لم تحلل — فيما يبدو — تحميلاً كافياً ، كفكرة الإمكان^(١) ، التى كان لها أهمية كبيرة عند ياسبرز ، كما سبق أن كان لها أهمية مماثلة عند كيركجورد وهايدجر . أما من ناحية فكرة الكينونة ،

(١) اعلنا نستطيع العثور على تحليل « الامكان » فى كتاب سارتر L'Être et le neant (الوجود والعدم) .

فإننا قد نتساءل : ألا يصح اعتبار التعارض الذى أقامه هايدجر بين ما دعاه
بالوجود الأنوى والوجود الماهوى — أو عند بعض أتباعه على الأقل — شيئاً
مصطنعاً قصد به تمييز فلسفة هايدجر عن فاسفات الآخرين (إذ ربما أمكننا
القول بأنه أتباعاً للنظرة الوجودية ينبغى أن تسود الاعتبارات الأنوية
الاعتبارات الماهوية) .

وهو اتجاه فكرى قد أشير إليه فى بعض فقرات عند سارتر .

* * *

لو أننا نظرنا الآن إلى فكرة الوجود ، وتذكرنا ما قيل عن نقد هيكل
للآن والهنا، فإننا ربما لاحظنا أولاً أن ما يواجهنا ليس سلسلة من الإحساسات
المحضة ، كما اعتقد التجريبيون ، بل وكما اعتقد هيكل ذاته عند نقده لهم ، بل
أشياء أو موضوعات شبيهة بكتل لها خصائص معينة تتركز فى مظاهر معطاة ،
وتشعرنا بأن لها نوعاً من الفحوى أو المركز . أى أننا لسنا بصدد عالم من
الظواهر الخالصة ، بل بصدد عالم من الأشياء .

فإذا بدأنا نظارتنا من هذا العالم ، أمكننا الانتقال إلى أحد
الافتراضات التى اعتمد عليها . إذ إن ما يثبت وجود هذه المراكز هو أننا
نحن أنفسنا مراكز ، ومن ثم يمكننا الانتقال من وجود الأشياء إلى
وجود الفكر .

بالطبع ، يمكن تصور الفكر على جملة وجوه مختلفة ، كما أن لدينا جملة
حقائق مختلفة عنه . فقد يتصور شيئاً شفافاً لا شخصياً (كما تصوره جيمس)

ونوعاً من الفعل نهديف بوساطته إلى الأشياء ، كما هو الحال عند الفنونولوجيين .
وحتى عند ديكرت ، فإننا نصادف عدة تصورات للفكر . إذ هو أحياناً يعنى
كل حالات الوعي . وفي أحيان أخرى لايعنى سوى الأفكار الواضحة المتميزة .
ولكن بالنسبة لما نتحدث عنه الآن ، التصور الذى سنختاره هو الفكر باعتباره
فعلاً يهدف إلى أشياء أخرى . أما فيما يتعلق بالفكر اللا شخصى ، الذى جاء
عند ديكرت ، وكذلك عند جيمس ، فإنه تبعاً لوجهة نظر فلسفة الوجود من
الأشياء التى ينبغى أن تترك جانباً على الفور . فكما يقول كيركجورد ،
إن هناك نوعاً من الصراع بين هذا الفكر اللا شخصى وبين الوجود .
وعلى حد تعبيره ، كلما ازدادت تفكيراً على هذا النحو اللا شخصى ، قل
شعورى بكيافى .

وعلى الرغم من هذا ، يصح القول بأن الفكر له مهمة فى تصور الوجود ،
إذ ثمة نوع من التوتر بين الفكر والوجود ، أو بين ما نستطيع تسميته
بالفكر الوجودى والوجود . وبمعنى ما ، فإن هذا التوتر والصراع هو الذى
يحدد الوجود ذاته .

ولكن الإنسان ليس مجرد فكر فحسب . إذ إن هذا الفكر الشخصى
الذى تحدثنا عنه يتضمن شعوراً وإرادة . ولقد أصر فلاسفة معينون مثل هيوم
وبرادلى وجبريل مارسيل — وإن كان بينهم اختلاف بعيد فى النواحي
الأخرى — على تأكيد وجود الإنسان كائناً ذا شعور . ورأى مارسيل أن
المشاعر التى أعتمد عليها فى إنشاء كل أفكارى عن الوجود هى مشاعر علاقتى
بجسمى . وربما صادفنا نظرية مماثلة عند مين دى بيران .

وأكد مين دى بيران جانب الإرادة فى الوجود الإنسانى . فإن المقاومة

التي تلقاها إرادتنا عندما تعمل في أشياء تعترضها هي التي توحى إلينا بفكرة الوجود . وهي التي نشعرنا في الوقت نفسه بوحدتنا بأجسامنا .

من هذه الملاحظة نستطيع أن ننقل أولاً إلى الفكرة القائلة بأن الوجود هو ما نشعر بمقاومته لنا ، وثانياً إلى الفكرة القائلة بأن الوجود يمثل الجهد الذي نواجهه به ما يقاومنا . ومن ثم يمكن تعريف الوجود بأنه إما مقاومة ، وإما جهد . أو ربما على أنه العلاقة القائمة بين كليهما ، أو ما يمثل وحدتهما . إذ ثمة وحدة بينهما في نفس الوقت الذي يتصارعان فيه .

وينبغي أن يلاحظ أيضاً أن ما يدعونا إلى تعريف الوجود بأنه مقاومة أو بأنه محاولة ، هو ما يظهر في هاتين الفكرتين من ملامح الشدة . ومن ثم فإننا نعود مرة أخرى إلى فكرة كيركجورد القائلة بأن الوجود عبارة عن شدة .

على أن القول بأن الشدة تماثل الوجود ربما كان مجرد تعريف قد اعتمد على ألفاظ متناقضة .

وكما رأينا ، لقد ذكر أفلوطين أن الوجود قد صدر عن الواحد . كما ذكر آخرون أنه قد صدر عن الممكن ، وربما أمكن الرجوع إلى لايبنتز في هذه النقطة . والوجود في نظر هايدجر قد صدر عن العدم . فإذا اتبعنا الفكرة نفسها ، أمكننا القول بأن الوجود نوع من الانفصام أو الانقطاع أو كأنه نوع من الجرح .

ولكن علينا أن نلاحظ أولاً أن الشيء الذي انفصم منه الوجود هو مجرد افتراض وهمي ، أكثر منه شيء حقيقي . ويصح مثل هذا الكلام بوجه خاص عن العدم ، وكذلك عن الممكن . وهكذا ربما أمكننا تمثيل قيام الوجود بإنشاء مثل هذا الشيء الوهمي لنفسه حتى يظهر لنا ككيان منفصل .

وفي نفس الوقت الذي يبدو فيه الوجود انفصالاً ، فإنه يبدو كذلك

وحدة وإيجازاً واكتمالاً . ولقد ظهرت هذه الفكرة عند الفلاسفة الكلاسيكيين .
فنحن نصادفها عند أرسطو ، عندما عرف الوجود بأنه فعل وكمال . ونصادفها
عند ديكارت عندما أدرك تماثل درجات الوجود مع درجات الكمال . وبوسعنا
العثور على أفكار مشابهة لأفكار أرسطو في فلسفة وايتهد .

وهكذا ، وكما رأينا فيما سبق ، الوجود يعنى تحقق شيئين في نفس
الوقت فهو . يعنى وجود ذات في موقف ، أو بالأحرى في حالة حركة ، أو في
حالة محاولة ، كما يعنى وجود موضوع يعمل على مقاومتها . بل ويمكن القول
بأن الوجود هو وجود الذات التي تجعل نفسها معارضة للموضوع ثم تعمل على
الاتحاد به . كما أن الموضوع يظهر ترحاباً وصدماً في الوقت نفسه . ومن ثم يمكننا
أن ندرك أن الوجود شيء يعزل نفسه ويعمل على الانفصام ، وإن كان يسعى
في الوقت نفسه إلى إكمال نفسه وإلى تحقيق وحدة نفسه . ولقد ذكرنا نفس
الملاحظات عند الكلام عند الكينونة ، ولكن هنا في حالة الوجود ، هاتان
العمليتان تفصحان عن نفسيهما في شدة أعظم .

ولقد أكد ياسبرز الحقيقة التي سبق أن لاحظها كيركجورد وينيشه بأن
الوجود اختيار . ولكن هذا الاختيار يخضع في قراره لمعطى هو « أنا كائن » .
فأنا من ناحية ما شيء معطى لنفسى . هنا نصادف أيضاً الفكرة التي عبرنا عنها
بالقول بأن الوجود انفصال . فالوجود يفصل نفسه عن الأشياء التي يقوم بإنشائها .
والاختيار الذي يتوفر له هو بين ممكنات أقوم بإنشائها لنفسى عند التأمل .
فالوجود إذن هو اختيار ، وشيء معطى ، واختيار ولا اختيار ، في نفس الوقت .
ونحن نصل دائماً إلى نفس النتيجة . فالوجود لا يمكن أن يوصف ، أو يحدد
بمعنى أصح ، إلا بواسطة تصورات تبدو متناقضة مثل التعارض والوحدة ،
والانعزال والاكتمال ، والاختيار والمعطى .

والوجود لا يمكن أن يستنبط من أى شيء ، فهو لا يمكن أن يستنبط بكل تأكيد من ذلك الشيء الذى دعتة الفاسفة الكلاسيكية بالماهية. ولقد سبق أن وصفنا الوجود بالشدة ، ونصفه الآن بأنه لا يرد إلى شيء .

والوجود كما رأينا حتى الآن ربما يبدو شيئاً محدوداً للغاية . وعلينا أن نضيف إلى ذلك بأنه لا وجود للوجود ، إلا إذا كان هناك مضمون للوجود. فلن يكون هناك وجود إن كان سيرد إلى الوجود البحث . فوجودى متصل بوجود الآخرين. ولعل السبب الذى دفع كيركجورد إلى زيادة تأكيد القلق والخطيئة ، والذى دفع سارتر (فى رواياته) إلى زيادة تأكيد الغثيان ، هو إسرافهما فى عزل الفرد عن الأفراد الآخرين . فمن مزايا فلسفة الوجود — مختلفة فى ذلك عما يسمى بفاسفة الحياة وفلسفة الأشخاص — عدم إسرافها فى الكلام عن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال ، وإن كانت من ناحية أخرى قد أسرفت فى عزلها للفرد . إن للوجود مضمونا .

وفى هذه النقطة يمكننا أن نظهر التعارض بين فكرة فيلسوف مثل هيغل ، وبوزانكيت أحد أتباعه ، وبين فكرة مفكر دينى مثل كيركجورد . وصحيح أن كيركجورد لا ينكر وجود الغير ، ويدرك وجود اتصال بين العقول ، بل ويعترف أيضاً بوجود حب روحى وكنيسة روحية . ومع ذلك ، فإنه اكتفى غالباً بجعل الوجود مقصوراً على الصلة بالله . وعبر عن ذلك بقوله : « إننى لا أكون إلا عندما أكون فى حضرة الله » . . .

والواقع أن لكل موقف من هذين الموقفين المتناقضين (موقف كيركجورد وموقف هيغل) خطره . إذ ينبعث من الشدة البالغة التى ظهرت عند أحدها ، ومن الخصبوة العظيمة التى ظهرت عند الآخر ، أخطار

تكاد تكون متائلة . فصحيح — كما يقول هيجل — أننا نعرف ونفكر ونشعر ، وأننا مرتبطون بحضارتنا وتاريخنا وبعالمنا في نهاية المطاف ، وأن الفكرة الرومانتيكية القائلة بأن لدينا مشاعر جميلة لم يعبر عنها قد تؤدي إلى نوع من التبلد الوجداني ، وإلى الاتصاف بأنانية بعيدة الغور في نفوسنا . ولكن المرء إذا جعل غايته الاكتمال اعتماداً على ما يفعله الآخرون واعتماداً على تأمل الأعمال الفنية ، فإن خصوصية الشخصية التي يتم الحصول عليها باتباع هذه الوسائل قد تسفر عن نوع من إلغاء الشخصية .

وعلينا أن نتذكر عند تأمل موقف كيركجورد الذي قد يؤدي إلى نوع من اختفاء النفس في خضم الشدة التي تتميز بذاتها وهولها ما قاله الصوفيون عندما تكلموا عما أسموه بفقر الروح وثرائها عندما تكون أسيرة فكرة واحدة أو شعور واحد .

وهكذا نلقي أنفسنا مرة أخرى وجها لوجه أمام نقائص الوجود . فعلينا أن نملأ عقولنا بمعان جديدة ، ولكن ما هو أهم من ذلك أن نحافظ على شدتها ووحدتها وتوترها .

وتحسنا هذه المسألة على استقصاء الصلة بين الوجود والنفس في إيجاز . ولقد تشبث بروسست بالقول بتنوع مشاعره ، وبما أسماه بالتقطع في مشاعر القلب *intermittences du coeur* . وربما جاز لنا القول بأنه عندما طبق هذا الكلام على الشاعر كان قريب الشبه من أصحاب نظرية التداخي . ولكن بروسست قد عرفنا كذلك أن الذاكرة تشعر بنوع من الانفعال ، ومن ثم يكون هناك استمرار إلى جانب التقطع .

وفي حديثنا عن النفس والوجود نواجهه مرة أخرى نقائض ؛ لأن الوجود يعني عودتنا إلى نفوسنا ، وانطلاقنا خارج نفوسنا ، في الوقت نفسه . والنفس قد تشعر أحياناً بأنها قد اختفت . ولا يقتصر حدوث ذلك على لحظات affalement (الشروء) التي وصفها سارتر ، بل يحدث ذلك أيضاً في لحظات شدة الانتشاء . والسعي لإنكار المرء لصفاته ، والتحرر من الذات هو غاية كل متصوف . وهي نفس الغاية التي رسمها أندريه جيد أحياناً لنفسه . فقد توجد النفس بغير أن يكون لها خصائص النفس . هاتان اللحظتان اللتان تمثلان انطلاق الإنسان خارج نفسه ورجوعه إليها ، قد تدفعنا إلى تصور وجود «ديالكتيك» مشابه إلى حد ما «لديالكتيك» هيغل ، إذ كانت النفس عنده تعنى اجتماع أشياء متعارضة وحدث وحدة بينها .

أما من ناحية العلاقة بين الوجود والزمان ، فعلمنا أن نقول أولاً إنني لا أستطيع أن أعي الوجود في نفس اللحظة التي يوجد فيها الوجود .

فأنا أشعر بالوجود كشيء مضي ، أو كشيء سيحدث مستقبلاً ، ولكنني لا أشعر به شيئاً حاضراً . فأنا لا أدرك نفسي إلا شيئاً مضي ، أو شيئاً سيحدث مستقبلاً . بهذا المعنى نستطيع القول بأن الوجود يحدد بالأمل والحسرة . فأنا لا أعي وجودي إلا من الخارج ، أي سلفاً أو مؤخراً ، كما يمكن القول . فبيني وبين وجودي فاصل ما دائماً . وهذه هي حال الإنسان . والإنسان يتساءل بالضرورة حول وجوده ، ولكنه عندما يفعل ذلك لا يقدر على فعل شيء غير أن يلوذ بالصمت ، أو أن يراوغ . فثمة نوع من الهرب من الوجود عند مواجهة الوجود .

مثل هذه الاعتبارات تجعلنا قريبين من آراء ياسبرز الذي اعتقد أننا معرضون في النهاية إلى الإخفاق ، أو إلى نوع من « الفرق » .

ومع ذلك فالوجود ليس مقصوراً على الماضي والمستقبل وحدها . إنه قائم بمعنى أصح في الأفعال التي يقوم بها الكائن الموجود للقضاء على نفه وإنشائها . فالوجود يعني دائماً قضاء على الوجود وإنشاء له . ووجود الكائن « الموجود » قائم في الأفعال التي ينشئ بها أي امرئ في الحاضر نفسه بوصفه صاحب هذا المستقبل وهذا الماضي . وهذا هو معنى فكرة « الرجعي » عند كيركجورد ، ومعنى فكرة الرجعي الأبدية أو على الأقل تأكيد الفرد للرجعي الأبدية عند نيتشه . وهو كذلك معنى القرار الحاسم عند هايدجر ، ومعنى الفعل الذي يقوم به البطل عند بروست (وإن كان هذا يتحقق في صورة أكثر سلبية مما يحدث عند الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم) كي يربط في نفسه بين لحظة حاضرة وأخرى ماضية^(١) .

فالفرد الموجود هو الذي يستطيع تحمل أعباء ماضيه ، والذي يستطيع تحمل مسئولية هذا الماضي . وتبعاً لهذا المعنى لن تكون مشكلة الوجود من المشكلات التي تحل نظرياً . فلا يمكن حلها إلا بالممارسة ، وبالشعور الذي يجربه الفرد عند الجمع بين ماضيه ومستقبله في حاضره الدائم المتجدد .

فإذا تذكرنا كذلك ما سبق قوله عن اشتراك لحظات الزمان في نسيج واحد ، وامتزاج المواضع في المكان فإننا سنذكر أن عزلة الفرد وعزلة اللحظة لا يمكن أن تكون كبيرة كما تبدو .

(٤) إن هذا أيضاً هو معنى العالم الثالث عند لابس في رواية Brand .

وما قمنا بعرضه لم يكن تحليلاً لفكرة بقدر كونه نوعاً من تحديد لشعور .
وعلمنا أن نضيف إلى ذلك أن وجود « الأنا » ليس وجود الأنت ، أو وجود
الهو ، أو وجود الهذا . ومن ثم يتبين لنا استحالة تحديد الوجود . إذ إن وجود
النحن ليس مماثلاً لوجود الأنا أو وجود الأنت .

من هذا يتضح أن معنى كلمة وجود يتغير بحسب تصريفها ، وأن هذا هو
أحد الأسباب التي جعلت تحديد معنى الوجود أمراً عسيراً . ولقد حاولنا
الاهتداء إلى ما هية الوجود ، ولكن ما هيته بدت وكأنها تراو غنا . والظاهر
أنه لا وجود لأية ماهية بمعنى أصح . فنحن ننتقل من البحث عن ماهية
الوجود إلى الشعور بلا ما هيته . فالوجود لا يمكن أن يتكشف لنا كاملاً .
وهو لا يكون قوياً على الإطلاق مثلما يبدو عندما يكون مخفياً .

ومن المستطاع التفرقة بين فلسفات الوجود وفلسفات الحياة . وأنصار
النوع الأول يسعون لإدراك غايات عويصة — فيما يبدو — وهم لا يقنعون
بالحلول السهلة اليسيرة (ظاهرياً على الأقل) التي تقدمها فلسفات الحياة .
ولكن لعل فلسفات الوجود قد جعلت هناك حداً فاصلاً ، وانعزالاً ، بين
الأشياء التي أكدت الفلسفات الأخرى — في سهولة ويسر — اتصالها .
ولعل واجبنا يحتم الربط بين ما هو صحيح في كلتا الفلسفتين ، واستبعاد كل
ما أثار الشك في كليهما .

ويمكن أن ينظر إلى الوجودية كجانب من حركة كاملة يمكن أن تصادف
في مجالات أخرى إلى جانب الفلسفة . فمنذ نهاية القرن الماضي — فيما يبدو —
توثقت الصلة مثلاً بين تذوق الأعمال الفنية وبين المحاولات التي يبذلها مبتدعو
هذه الأعمال ، وأصبحت تتسم بنوع من التعاطف . وإن كانت القرون السالفة

قد راعت إلى حد ما الخصائص الفردية للمصورين عند تقدير أعمالهم . وإعجابنا بما أنجزه فإن جوخ — بل وسيزان — لا يمكن أن ينفصل عن شعورنا بالجهد الشخصي الذي بذلاه، كما تم التعبير عنه في لسات «الفرشاة» التي قاما باستخدامها . فنحن نشعر بوجودهم الإنساني في نفس الوقت الذي نعجب فيه بهم كمصورين .

وربما كان من الطريف مقارنة الوجودية بمذهب آخر من مذاهب عصرنا ظهر بوجه خاص في بعض الدوائر الدينية في فرنسا ، وأطلق عليه اسم personalism (النزعة الشخصية) ، فقد أكد هذا المذهب ، كما شرحه بعض فلاسفة أجناب من المقيمين في فرنسا مثل لاندسبرج وبرديف — وكما شرحه بعض مفكرين فرنسيين مثل مونييه — أهمية الشخص ، لا باعتباره شيئاً منفصلاً ومنعزلاً على النحو الذي جاء في كلام الوجوديين^(١) ، بل بوصفه متصلًا بأشخاص آخرين في مجتمع روحي ، أو ربما أمكننا القول في مجتمع من الأشخاص . ويعبر أنصار « النزعة الشخصية » عن وجهة نظرهم بالقول بأن الوجوديين لم يعملوا حساباً كافياً للصلات الحية بين الشخصيات الحية ، وأن هذا هو أحد أسباب التشاؤم الذي ظهر في مذاهبهم .

على أننا قد نتساءل : ألا يصح القول بأن هذه « النزعة الشخصية » قد عرضت هي الأخرى حلاً يسيراً للغاية للمشكلة ، فلقد لجأ أنصار النزعة الشخصية ، وكذلك مارسيل ، إلى إقامة فرق بين الفرد والشخصية ، كما فرقوا بين المشكلة والسر الخفي ، بقصد الخلاص من بعض مشكلات معينة . ولكن ربما كان عدم الخلاص من المشكلات ، التي تمثل بالضرورة ما يجري في العقل ، ميزة في هذه المذاهب التي هي أكثر عسراً وأقل إرضاء .

(١) علينا أن نستثني من ذلك مفكرين مثل جبريل مارسيل .

ولعلنا نستطيع تتبع نوع من «الديالكتيك» في فلسفات الوجود، إذا بدأنا من النظرات الدينية لكيركجورد، واتجهنا إما إلى المذاهب غير الدينية عند هايدجر، وإما إلى المذاهب الدينية عند بعض مفكرين فرنسيين مثل مارسيل. ولكن لعل هناك جانباً من الخطر في كلا الاتجاهين على حد سواء. إذ اتجه الوجوديون الدينيون في عروضهم — كما رأينا — إلى حلول يسيرة للمشكلات. أما الوجوديون اللادينيون فإنهم قد احتفظوا بآثار معينة من التصورات الدينية قد صبغت فلسفتهم كلها رغم ابتعادهم عن الدين. لذلك كان من واجب الفيلسوف أن يكون قريباً بقدر الإمكان من الوجود، مستقلاً عن أى اعتبار ديني أو لاديني.

وقد يتهم الفيلسوف أحياناً بتقديمه فلسفة يائسة. ولكن رؤية العالم كما هو لا يعنى بالضرورة إنشاء فلسفة يأس، وإن كانت ستبدو كذلك عند أولئك الذين يتوهمون أن لديهم حلاً كاملاً لكل مشكلة. ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن ما دفع هؤلاء المفكرين أنفسهم إلى إجاباتهم كان نوعاً من اليأس. ومثل هذا القول لا يعنى على الإطلاق أية إدانة لهم، لأن هذا الشعور بالسخط يضىء قيمة على وجودهم ذاته.

— ٣ —

يمكن التفرقة من ناحية بين الواقع والإمكان، وبين الواقع والضرورة من ناحية أخرى. ولقد فهم كانط هذه الكلمة على هذا النحو عند دراسته لمقولات التوجيه.

ولكن «الواقع» قد يوضع في مقابل «اللاواقع» أيضاً؛ كما يمكن التفرقة بينه وبين الحقيقة. وهذان المعنيان الأخيران هما اللذان كان يعنيهما

برادلي بهذه الكرامة في كتابه Essays on Truth & Reality (مقالات في الحقيقة والواقع) وفي كتابه Appearance & Reality (الظاهر والواقع) .
ووفقاً لما قاله : الحقيقة دائماً جزئية ، أما الواقع — كما بين هيجل — فهو دائماً « الكل » .

وربما أمكننا القول بأنه في مذهب مثل مذهب بارمنيدس ، توجد هوية بين الكينونة والحقيقة والواقع ، ولكن شيئاً فشيئاً بدأت هذه الأفكار في الانفصال . فقد نظر إلى الكينونة على أنها شيء أكثر تجرداً ، وإلى الحقيقة على أنها شيء أكثر جزئية ، أما الواقع فقد جعل له طابع الشمول .

فإذا انتقلنا إلى أفلاطون بعد هذه الملاحظات الوجيهة عن المصطلحات ، أمكننا أن نلاحظ أنه في محاوره السفسطائي كان يعنى بالكينونة الكل ومع ذلك فإنه لم يعد ينظر إلى هذا الكل بنفس طريقة بارمنيدس ، أى كشيء ثابت ، بل نظر إليه باعتباره شيئاً محتوي في ذاته على كل من الثبات والحركة .

ومن بين هاتين الفكرتين اللتين رأى أفلاطون تميز الواقع بهما في جملته ، رأى بعض الفلاسفة المحدثين الاقتصار على اختيار واحدة منهما ، هي فكرة الحركة . ومن ثم التقينا بفلسفات مثل فلسفة برجسون وفلسفة ديوى ، رغم ما يظهر من اختلاف بينهما في النواحي الأخرى .

وسواء نظر إلى الكل على أنه في حالة حركة ، أو في حالة ثبات ، أو على أنه يجمع بين كل من الحركة والثبات ، فإن ما يهم وفقاً لنظرتنا هو أن الواقع يعنى شيئاً شاملاً ، وأنه منفصل عن التصورات الأخرى ، وعلى الأخص تصور الوجود ، الذي يتصور الآن شيئاً يتميز بشدته ، لأنه جزئى وذاتى .

وربما أمكننا تفسير فلسفة كيركجورد على أنها نفى لتصور الواقع كما أدركه هيجل ، وكما تصوره برادلى فيما بعد . كما أننا نستطيع تفسير فلسفتى هيجل وبرادلى على أنهما نفى لفلسفة الوجود ، كما جاءت عند كيركجورد . هنا كذلك نقابل نقائض وصراعاً و«ديالكتيك» . وهذه هى الحالة التى يتميز بها العقل .

* * *

لن يكون للواقع أى معنى إلا إذا جعلناه مقابلاً للظواهر أو الظواهر . ولقد سبق أن رأينا كيف قسم بارمنيدس أشعاره إلى «كائنين» ، تحدث فى «الكائنتو» الأول منهما عن الواقع والحقيقة، وتحدث فى «الكائنتو» الآخر عن الظواهر التى أدركها كلاكينونة أولاً حقيقة . وتعارضت مع فلسفة الإيليين فاسفة أتباع هيرقليطس ، وخصوصاً فلسفة بروتاجوراس الذى قال إن الأشياء هى ما تبدو عليه عند رؤيتها ، أو فى عبارة أخرى ، إن الظواهر شىء حقيقى ولا شىء وراءها .

وكانت المهمة التى حددها أفلاطون لنفسه هى ، من ناحية ، إثبات إدراك أتباع هيرقليطس لجانب واحد من الواقع ، وإن كان من ناحية ثانية ، قد حاول بيان أنهم لم يروا سوى جانب واحد منه ، وأن هناك نوعين من الكائنات: حسى وعقلى . وعلى الرغم من أن الكائنات الحسوسة أساسها المعقولات ، فإن أفلاطون قد وصفها — كما رأينا — بأنها كائنات (فى فيدون) مثل الأخرى . وربما قلنا كما يقول : تايلور (الفيلسوف الأنجليزى A. E. Taylor) إن نظرية المثل هى الأساس الذى تعتمد عليه حقيقة الأشياء الحسية ، التى طالما حدث خطأ فى تفسيرها ، وقيل أن إفلاطون قد أنكر وجودها .

وعندما تناول ديكارت المشكلة مرة أخرى ، فرق في الأشياء الحسية —
اتباعاً لرأى العلم في عصره ووفقاً لنظريته إلى العلم — بين ما هو واضح للعقل
(أى الامتداد) وبين ما هو غير واضح ، أى الكيفيات الثانوية التي جاءت
من العقل ، وموجودة بحق فيه . إذ رأى من ناحية معينة ، أنه من الصحيح أن
كل فكرة من هذه الأفكار في العقل ، ولكن ما هو ليس بواضح لا يطابق
أى شيء مستقل عن العقول الجزئية ، بينما تطابق الأفكار الواضحة المتميزة
هذه الأشياء المستقلة .

كانت هذه هي نقطة البدء التي بدأ منها اثنان من أعظم أتباع ديكارت
هما سبينوزا ولايبنتز . فقد بين سبينوزا أننا كلما ازدادنا تعمقاً في نظرنا للواقع
ازدادت الظاهرات الجزئية إختفاءً ، وقدم لايبنتز عالماً من البدايات العقلانية
والعلمية التي اعتمدت على ما أسماه بالظاهرات المرتكئة إلى أساس سليم .

وتبعاً لكانط تأتي الظاهرات المرتكئة إلى أساس سليم ، من فعل العقل
عندما يمارس نشاطه وفاعليته في أشياء غير معروفة .

ولم يرض أتباع كانط ، فيشته وشلنج وهيغل ، بالانفصال الكامل بين
الظاهرات والأشياء ، الذي تحدث عنه كانط . والواقع أن هيغل قد تصور
وجود حركة صاعدة متصلة من الظاهرات إلى الأشياء . فلا شيء يضيع هباء .
وكل ما يظهر في عالم الظاهرات له صورة محددة ، يعرف بها في عالم الواقع .
وكانت فكرة هيغل هذه هي التي رجع إليها برادلي مرة أخرى ، عندما
جعل المطابق يتألف من ظاهرات ، وإن كانت هذه الظاهرات قد اتحدت
وتحولت فأصبحت مطلقاً .

من هذا يتضح أن الظاهرات كلها تبعاً لما قاله هيغل وبرادلي ، عبارة عن

مجرد مرتبة دانية من الواقع . ولكننا عند نيتشه نصادف أيضاً حلاً للمشكلة
أو بمعنى أصح نفيًا للمشكلة . فقد أنكر إنكاراً تاماً الانفصال بين الظاهرات
والواقع ، وقال على نحو أكثر تحديداً من برادلي إن الواقع موجود في الظاهرات ،
بل لعله قال مختلفاً عن برادلي بأنه لا وجود لأي واقع ، وأن ما هناك هو مجرد
ظاهرات ، وأن الناس قد أنشئوا اعتماداً على نوع من الانحراف الذهني هذه
العوامل التخيلية وراء العالم الحقيقي . فنحن نحيا في ظواهر ، وليس هناك ما
يبحث عنه ، أو يمكن الشعور عليه وراءها . فعلمنا أن نكتفي بالنظر إلى الظواهر
على حالها . فهي في ذاتها عبارة عن كشف ، وإن كانت لا تكشف عن شيء
سوى ذاتها . إن هذا الأمر يصح تسميته بالفنومولوجية النيتشوية .

* * *

فإذا نظرنا الآن إلى هذه الأفكار الثلاثة — الكينونة والوجود
والواقع — فإننا نستطيع أن نلاحظ أولاً أن الكينونة والوجود قد فهما أحياناً
على أنهما فكرة واحدة ، ولا يعينان شيئين مختلفين . فما قاله كانط عن الوجود
يمكن أن ينطبق أيضاً على الكينونة . وفضلاً عن ذلك ، فإننا إذا قارنا بين
هذه الأفكار الثلاثة ، نستطيع أن نجمل ما قلنا عن الكينونة بتأكيد القول
بأن فكرة الكينونة مجردة للغاية ، وأنه من الواجب أن يحل الشعور
بالكينونة أو الإحساس بها محل هذه الفكرة ، وأن ما ساعد على ظهور
فكرة الوجود هو تأكيدها الطابع الجزئي عند البشر ، كما أن فكرة الواقع
قد أصبحت شيئاً فشيئاً تعني كلا يشتمل على جميع الأشياء ، فإذا رغبتنا إذن في
زيادة تبسيط العلاقة بين هذه الأفكار الثلاثة أمكننا القول بأن الوجود يعني
الجزئية الذاتية ، وأن الواقع يدل على معنى الشمول الموضوعي (بل وربما ما هو

أكثر من الموضوعي) ، وأن الشعور بالكينونة هو نوع من الرابطة التي تربط بينهما. فإذا تذكرنا مذهب برادلي وقوله إن الواقع يقسم نفسه إلى الـ that ، والـ what ، أمكننا القول بأن من بين النتائج التي تتمخض عن قسمة الواقع على هذا النحو هي الشعور بالـ that ، أي بوجودنا في عبارة أخرى .

ومحاولة جعل الكلمة « كينونة » ذات دلالة معرضة للإخفاق فيما يبدو . ولقد قسم سارتر الكينونة إلى نوعين : كينونة في ذاتها ، وكينونة لذاتها . ولكن هذه التفرقة ليست مقبولة تماما، لأن ما وصفه سارتر بالكينونة في ذاتها شيء مجرد بحت . فهو يعنى بهذا التعبير الأشياء المنعزلة ، من حيث انزالتها ، كالمضد مثلا أو الحائط أو جذر الشجرة . ولكن الواقع أنه لا وجود لأشياء في ذاتها بالمعنى الذي كان يعنيه سارتر بهذا التعبير . فالجذر متصل بشجرة الماضي وشجرة المستقبل وشجرة الحاضر . والحائط متصل بالحجرة وهكذا . أما الكينونة لذاتها التي قصد سارتر بها الوعي . فقد عرفها من ناحية صلتها بالعدم . وهذا أمر يدفعنا إلى الاعتقاد بأن ما اعتبر من أنواع الكينونة هو نوع من أنواع اللا كينونة . وهذا أمر ممكن ، ولكنه يثير عدة مشكلات . وفضلا عن ذلك ، فقد عمل سارتر على الربط بين هذين النوعين من الكينونة . وتبعاً لما قاله ، الكينونة لذاتها هي نتاج نوع من التجريد ، بل الفناء ، الذي يحدث في نطاق الكينونة في ذاتها . وهذا القول ربما يجعلنا نقرب من النظرية القبالية (وهي من النظريات الثيوصوفية) .

وقسمة هايدجر للكينونة إلى وجود ، وكينونة أشياء مرئية ، وكينونة أدوات ، ليست أفضل حالا من حيث كفايتها . فهو من بين الأنواع الثلاثة للكينونة قد اعتبر نوعين منها هما كينونة الأشياء المرئية (كالمشاهد)

وكينونة الأشياء المستعملة (الأدوات) لا يعرفان إلا من حيث صلتهمما بالنوع الثالث من الكينونة ، أى الوجود . ومن ثم لا يبقى غير نوع واحد حقيقي من الكينونة . هذا كذلك أمر ممكن ، ولكن ما وعدنا به كان ثلاثة أنواع من الكينونة .

فإذا فشلت هذه النظريات الخاصة بالكينونة فى إقناعنا ، فإننا نستطيع الرجوع إلى نظريتين فى الفلسفة الحديثة هما نظرية كيركجورد ونظرية برادلى اللتان تسمحان لنا بتعريف الوجود والواقع باعتبارهما ممايزين عن الكينونة (التى لا نعددها فكرة إيجابية) ، أو هما تسمحان بالتعريف ، أو بالوصف بمعنى أصح ، فى صورة أوضح من التعاريف السابق عرضها .

٤ - الصيرورة

اعتبر أفلاطون هوميروس وهزيود أول فيلسوفين . وقال إنهما من أشياء نظرية الحركة الكلية . إذ اعتقد هوميروس مثلاً أن المحيط هو أصل كل الأشياء . من هذا يتبين ، وتبعاً لما قاله أفلاطون ، إن أول فلسفة كانت هيراقليطية . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن هيرقليطس — ولا يستبعد أن يكون أول فيلسوف صاحب نظرية محددة عن الحركة الكلية — قد ظهر قبل بارمنيدس فيلسوف الثبات الكلى .

وعارض بارمنيدس ، وتلميذه زينون ، مذهب الحركة الكلية ، وقالاً بتعارضه مع العقل ومبدأ التناقض . هذا العداء للحركة الذى يلاحظ عند كثيرين من الفلاسفة اليونانيين ، قيل إنه من الخصائص الأساسية للفكر الفلسفى . والواقع أننا قد نصادفه أيضاً عند انكسا جوراس . فهو عندما قال بتكوين الأشياء من عناصر سابقة لها فى الوجود ، ذكر أن كل شىء نراه اليوم هو مجرد مركب من أشياء سبق وجودها منذ الأزل . وقد يقال بالمثل إن فكرة ديموقريطس مشتقة من بارمنيدس . فكل ما فعله ديموقريطس هو تقطيع الواحد البارمنيدى إلى أجزاء صغيرة هى الذرات . وربما أمكننا اكتشاف صراع مماثل ضد التغير والحركة فى الفلسفة الحديثة أيضاً . فقد حاول ديكارت فى

(الفيزيقا) الاقتصار على التركيز على أحداث اللحظة السالفة المباشرة عند تفسير الظواهر . وثمة اتجاه عند ديكارت لتأكيد التلقائية نصادفه في نظريته التي وضعها للضوء وللعالم بوجه عام ، وللكوجيتو أيضاً . إذ كانت هذه وسيلة لتجنب تصور التغير والقول بحدوث نقله من حالة لحالة . وذكر سبينوزا أن على الفيلسوف رؤية الأشياء من ناحية خلودها . وقد يعد برادلي والفيلسوف الروسي المولد شبير قريمين للغاية من فكرة بارمنيدس ، كما يعتبر مايرسون ممثلاً للاتجاه البارمنيدي في النقد الحديث للعلم . فقد اعتقد أن العلم يهدف أساساً إلى اكتشاف المتماثلات . ونحن نرضى عن تصور العاة ، لأنه يساعدنا على تمثيل التعاقب الذي يحدث بين الظواهر المتعاقبة ، وتصورها كأنها متماثلة من ناحية أساسية .

ونحن نصادف في محاوره تيتياتوس لأفلاطون ، وفي كتاب فنومنولوجية الروح لهيجل نقداً للضرورة - أو للضرورة الحسية على الأقل . وهو نقد اعتمد في نهاية المطاف على أساس لغوي . فأفلاطون يتساءل عما تكون هذه الأشياء التي لن نستطيع أن نقول عنها حتى أنها كذا أو كذا ، لأنها تتغير كل لحظة ؟ . وكان على هذا النحو نقده لنظرية هيرقليطس التي بدت له أهم أساس قامت عايمه فاسفة بروتاجوراس التشككية . أما هيجل فقد سبق أن رأينا كيف انتقد فكرتي الهنا والآن ، إذ أننا نستطيع في كل آن قول كلمة « الآن » ، كما نستطيع قول كلمة « هنا » عن كل مكان . ومن ثم فإن كلمة « الآن » و « هنا » بدلا من كونها فكرتين مشخصتين ، كما تخيل الكثيرون ، فإنهما فكرتان مجردتان للغاية وخاويتان . إذ يمكن ملؤها بوقائع بعيدة الاختلاف ، تبعاً للآنات المختلفة والمواضع المختلفة التي يشيران إليها . ولقد لاحظنا أيضاً

كيف يمكن الرد على هذه الملاحظات التي جاء بها كل من أفلاطون وهيجل .
فلقد افترض كلاهما أن اللغة تكشف عن الأشياء—أو ينبغي أن تقوم بذلك—
ثم اكتشفا تبعاً لذلك إخفاق اللغة ، لأنها عاجزة عن تحقيق هذا الكشف
التام ، ولكنهما لم ينتبها انتباهاً كافياً إلى أن الإنسان عندما يتكلم ، أو عندما
يتفوه ، بوجه خاص ، بكلمات مثل « هنا » و « الآن » ، فإنه لا يقصد أكثر
من الإشارة إلى شيء ، أو توجيه العقل إلى شيء ما .

وأول سؤال عابنا أن نسأله أنفسنا هو هل يمكن اعتبار الصيرورة موضوعاً
لفكرنا ، وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لتحقيق ذلك ؟ . ولنبدأ بهذا السؤال
الأخير أولاً . فلقد قيل إننا لن نستطيع أن نفكر في الصيرورة إلا إذا تصورنا
الثبات الذي يتعارض معها ، والذي يعد الأساس الذي صدرت عنه . هذه النقطة قد
أكدها كانط عندما اهتدى إلى مقولة الجوهر ، وعندما قال بضرورة افتراضها
عند تصور الصيرورة . ومع ذلك فلا يبدو من الضروري عند التفكير في الصيرورة
أن نكون قد تصورنا قبل ذلك الثبات المطلق . ولعل كانط كان سيقول القول
بكفاية أى ثبات نسبي . وربما قال بعد ذلك إن هذا الثبات النسبي يمكن أن
ينظر إليه كممثل لمقولة الجوهر ذاتها . ولكن هذا التحديد لا يبدو مرتكناً
ارتكنا كاملاً إلى ما يبرره . وربما بدا كافياً القول بأن وراء الأشياء السريعة
التغير أشياء أخرى لا تتغير بنفس السرعة ، وبالمقارنة بينهما ، يمكننا أن ندرك
سرعة مرور الأشياء الأولى . وعلى هذا النحو كانت نظرية بروتاجوراس
في هذه النقطة . وكان بروتاجوراس يستعيز عن الثبات وعن الجوهر ، بحركات
في اتجاهات مختلفة وذات سرعات مختلفة (وهكذا فعل هيوم أيضاً) .

من هذا نستخلص أن فكرة الثبات ليست ضرورية لتصور الصيرورة .

وإمكاننا القول أيضاً إن تعريف الصيرورة بأنها نقلة من مرحلة إلى مرحلة أخرى ، لا يعد تعريفاً حسناً لها . لأن هذه المراحل ذاتها في الواقع أجزاء من الصيرورة ، بل إنها الصيرورة . فما يحتاج إليه هنا أيضاً هو تصور وجود حركتين ، إحداهما أسرع من الأخرى ، الحركة الأبطأ هي التي يقصد بها «المراحل» .

ويبقى هناك سؤال حتى بعد قولنا بعدم ضرورة هذين الشرطين (الثبات والمراحل) لتصور الصيرورة، وهو هل يمكن بحق التفكير في الصيرورة؟. والرد على هذا السؤال يعتمد على ما نعنيه بكلمة « التفكير » . فإذا جعلنا كلمة «التفكير» تعني الفهم العلمي الدقيق ، في هذه الحالة ، لن يكون بوسعنا القول بأن الصيرورة موضوع فكر ، لأننا لن نستطيع معرفة ما هي الصيرورة اعتماداً على وضع الآتات جنباً إلى جنب في فكرنا . ولكن هذا يتيسر اعتماداً على شيء مشابه لما أسماه برجسون بالحدس .

ولقد ربط فلاسفة كثيرون (وأرسطو على الأخص) بين فكرة الصيرورة وفكرة النقص وفكرة اللا كينونة وفكرة الممكن .

ومع هذا فارتباط الصيرورة بفكرة النقص أو فكرة اللا كينونة أو فكرة الإمكان ليس أوثق من ارتباطها بفكرة الثبات أو فكرة المراحل . ولكن ثمة فكرة يصح القول بأن الصيرورة مرتبطة بها . هذه الفكرة هي فكرة الكيف . فلو لم توجد كينيات متغيرة في العالم لما كان هناك أية صيرورة .

وتصور الفلاسفة الصيرورة في حالات مختلفة . فهيرقليطس مثلاً قد أدرك الصيرورة شيئاً يتحقق في حالة وجود متضادين ، كالبارد عندما يصير شيئاً دافئاً ،

أو الرخو عندما يصير شيئاً صلباً . . . وهلم جرا . فالتوتر القائم بين الأضداد هو الذى يفسر الصيرورة . وقد أدرك أفلاطون أصل الصيرورة — وعلى الأخص فى آخر مراحل فلسفته — فيما أسماه (باستخدام كلمة فيثاغورية) بالدياد Dyad اللامحدود ، أى ما يمكن أن يتجه إلى نحو أو آخر ، كالحرارة مثلاً ، بغير وجود أى حد كامن فى مدى التغير ذاته . وعرض أرسطو تحليلاً للصيرورة اعتمد على التعارض بين العدم والصورة ، وبين القوة والفعل ، وانتهى تحليله فى بعض الأحيان بإثبات وجود حدين هما القوة والفعل . كما انتهى فى أحيان أخرى إلى إثبات وجود ثلاثة حدود هى العدم والقوة والفعل . (وفى فلسفة أرسطو تحليل آخر للصيرورة جاء عند تفرقته بين العنل الأربع) .

وجعل الفلاسفة القدامى تصور التغير أو الصيرورة — مع بعض استثناءات كما سنرى — مقصوراً على عالم الحس . وبتأثير عوامل شتى ، انتهى العقل الحديث إلى إدراك وجود تغير فى العالم الروحى إلى جانب التغير فى العالم الحسى . ويمكن القول بأن لا يبتز هو الفيلسوف الذى استطاع أن يبين كيف يمكن للحركة أن تتكامل مع نسقه الروحى فى جماعته . فلقد جعل لايبنتز من خصائص الموناد الانتقال من الإدراكات الحسية إلى الإدراكات الحسية فى حركة لا تنقطع أبداً . وساهمت بعض عوامل من الرياضة كالتفاضل والتكامل والتصور الطبيعى للقوة فى إنشاء ما جاء به لايبنتز من أفكار . وفى القرن التاسع عشر ، اشتركت مؤثرات ترجع إلى الدراسات التاريخية مع تأثير الرياضة ، أو حلت محلها . وأفصح فلسفة هيغل عن اتجاه القرن التاسع عشر إلى الصيرورة . وربما صح القول بأن فلسفة هيغل قد أثرت فى نظرة هذا القرن إلى الصيرورة . وقام هيغل بشئٍ شبيه بتحليل فكرة الصيرورة ، أو قام بمعنى

أصح بتفسير العملية التأليفية التي تعتمد عليها فكرة الصيرورة . فوقفا لما قاله ،
الصيرورة عبارة عن عملية تأليفية من الكينونة (التي تمثل الدعوى) واللا كينونة
(وتمثل مقابل الدعوى) . ولقد سبق أن ذكرنا عدم وجود ضرورة تستوجب
وجود اللا كينونة لإنشاء فكرة الصيرورة . ورغم أهمية ملاحظة كيف
تدخلت هذه الفكرة عند أفلاطون وهيكل عند تحديد معنى الصيرورة ، فإننا
قد نشك في تحايلهما ، الذي تميز بمثاليته .

ويمكن أن نضع تصور برجسون في مقابل تفسيرات الصيرورة التي كان
بعضها مسرفا في مثاليته (كتفسيرات أرسطو وأفلاطون وهيكل) ، وكان
البعض الآخر كتفسير لا يبتز مسرفا في تقيده بالفكر النسقي . و ذكر برجسون
أنه لا يمكن القول بأن الصيرورة تعني الكينونة في حالة انحطاط ، أو بأنها
خليط من الكينونة واللا كينونة ، أو بأنها حركة بين أضداد ، أو بأنها نقلة
من القوة إلى الفعل ، أو نقلة من مدرك حسي إلى آخر (وإن كانت هذه
الفكرة الأخيرة هي أقرب الأفكار إلى فكرته) ، بل هي شيء قائم بذاته
ولذاته ، ويمكن إدراكها كشيء مطلق . فهى جوهر العالم ، إن ارتضينا
استعمال كلمة « جوهر » على هذا النحو الذي يؤدي إلى مفارقات ، لتحديد
التغير أو ما أسماه برجسون بالديمومة .

من هذا يتضح أن العوامل الوحيدة التي أدت إلى تفكيرنا في الصيرورة
هى ما يحدث من بقاء وإسراع داخل الصيرورة . وتحليل الصيرورة ليس بالأمر
الميسور ، لأنها شيء يتصف بأنه معطى مباشرة ، ويتم الشعور به مباشرة .

ورغم هذا ، فبإمكاننا التساؤل عن أنواع التغيرات التي عرفت
الإنسان فكرة التغير . ويمكننا أن نذكر البحر ، الذي نظر إليه منذ عهد

مبكر رمزاً للتغير العالمى ، كما نذكر الدورات وتغيراتها ، والتي تظهر في حالات المد والجزر والليل والنهار واليقظة والنوم والشهيق والزفير . وهى الأمثلة التي عرفت هيرقليطس ما تتضمنه الحركة من نقائص . وهناك كذلك التغيرات التي تحدث عند النمو ، كالفاكهة وإثمارها . وتتصل هذه التغيرات ، من ناحية ، بالدورات ، لأن إثمار الفصول متصل بالفصول . تجيء بعد ذلك تغيرات معاكسة للتغيرات السابقة ، كالتى تحدث عند التقدم فى السن أو التحلل . كل هذه التغيرات التي تحدث فى صورة شبيهة بالإيقاع تتصل بعضها ببعض على نحو أو آخر ، فعالمنا يتألف من بناء كامل من الإيقاعات .

وعند ما أراد برجسون تعريفنا طبيعة التغير ذكر أحياناً الألفان التي لا يمكن فصل أية نعمة فيها عن الأنعام الأخرى ، كما ذكر أيضاً النضج ، وتضخم الكرات الثلجية . وهذا التشبيه الأخير يبدو أنه أقلها إقناعاً لأن تضخم الكرة الثلجية يدل على إضافة تعتمد على الكم البحث ، ومن ثم يكون الكيف قد تحول إلى لغة الكم .

ومقولات الصيرورة مثل البدء والاختفاء يصح دراستها أيضاً . ولقد عرض هيجل بعض أمثلة لتحليل مثل هذه المقولات ، وبين بوجه خاص الصعوبة فى تصور مقولة البدء .

ولنحاول أن نفحص ما يصح تسميته بنقائص الصيرورة . فنحن نقصد بالصيرورة شيئاً عاماً ، وإن كانت الصيرورة تتضمن عدة أنواع . والصيرورة لا يمكن أن تحدد إلا اعتماداً على ما يطرأ من تبدل أو تغير فى الكيف ، وإن وجب لإدراك الصيرورة بوجه عام اللجوء إلى التجريد من الكيفيات الجزئية .

ولذا ينبغي أن نفترض وجود هذه الكيفيات ، وأن نعمل على استبعادها معا .
وفضلا عن ذلك ، فعلى الرغم من أننا ندرك الصيرورة دائماً في صور جزئية، إلا
أننا نشعر أن هذه الصور لا يمكن أن تدرك إلا في حالة وجود صيرورة كلية .
وهكذا فإننا ننتقل من الصيرورة الجزئية إلى الصيرورة العامة ، ومن العام
إلى الجزئي .

تجىء بعد ذلك مسألة ذاتية الصيرورة ، وموضوعيتها . وبوسعنا القول
مثلاً إن هيرقليطس قد أكد الناحية الموضوعية للصيرورة ، كما أكد
برجسون ناحيتها الذاتية . ولكننا نصادف تآكيداً للصيرورة الموضوعية عند
برجسون ، كما نصادف تآكيداً للصيرورة الذاتية متضمناً عند هيرقليطس . وجمع
هيجل بين هاتين الناحيتين . وفي الحق ثمة ناحية ذاتية على الدوام في فكرتنا عن
الصيرورة ، إن صح القول بأنها حقيقية . فكما أشار برجسون ، أن إدراكنا
للتغير يعتمد على مسامة التماثل بيننا وبين الشيء الذي يتغير . وعلى الرغم من أن
الإنسان قد لاحظ التغير أولاً في الأشياء إلا أنه قد أصبح يشعر به أساساً في
نفسه . فإن إدراك التغير يعتمد على نوع من الحدس الباطني للتغير .

علينا بعد ذلك أن نبحث : هل يعد التغير متصلاً أو منفصلاً ؟ . ناقش
الفيثاغوريون والإيليون هذه المسألة ، كما أنها كثيراً ما نوقشت في العصور
الوسطى في كل من الفلسفة العربية والفلسفة المسيحية . واعتقد ديكارت أن الخلق
متصل (على أننا إذا توخينا الدقة قلنا بالانفصال ، لأن الخلق يتجدد في كل آن . فقد
اعتقد ديكارت أن كل آن من الآنات منفصل عما قبله وعما بعده) . وينقسم الرأي
في هذه المسألة . فمن ناحية ، هناك رينوفيه وجيمس وراو وباشلار ، أي كل القائلين
بالانفصال . ومن ناحية أخرى ، نصادف فلاسفة قالوا بالانفصال مثل برجسون .

وربما أمكن القول بأن فكرة الاتصال وفكرة الانفصال قد إزدادت أهمية ووضوحاً في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، عما كانت عليه فيما مضى . فلقد شهد القرن التاسع عشر ما حدث من تقدم في نظريات التطور . وهي نظريات قد أمكنها بفضل جمعها في نظرية واحدة ، الفروض الفلكية للابلاس (وكانط) والنظريات البيولوجية للامارك (ثم داروين فيما بعد) رؤية العالم وهو يتحول من حالة سديمية بدائية إلى عالم الحيوان بأنواعه المتميزة . ولكن علينا ألا ننسى أن لا يبتز قد سبق أن عرض في القرن الثامن عشر نظرية كاملة قد اعتمدت على فكرة الاتصال .

وبعد الحرص على تأكيد الاتصال ، وهو أمر تميز به القرن التاسع عشر إلى حد كبير ، ظهر اتجاه لتأكيد الانفصال . ويمكن وصف فكرة « المدخل » threshold في السيكوفزيقا بأنها قد عبرت بالفعل عن هذا الاتجاه . وتعارضت نظرية الطفرات عندما أكدت معنى الانفصال مع النظرية الداروينية وقولها بالاتصال . وإن كان يتحتم أولاً ملاحظة أن داروين قد افترض وجود تنوعات لا يمكن تفسيرها . وهذه التنوعات وثيقة الصلة إلى أبعد حد بما يسمى بالطفرات . كما أن الانفصال الذي أنبته ديفريس De Vries ، لم يتصور على أنه متعارض مع النظرة الداروينية . ويظهر النزوع إلى الانفصال في صورة ملحوظة أكثر من ذلك في الفيزياء ، إن رغبتنا أن نسمى بالنزعة ، ما هو في الحقيقة رغبة في الحرص على التزام الدقة في التعبير عن الوقائع التي تتكشف لنا .

وفكرة الاتصال فكرة دالة على التماسك والتلاحم . ولكن المرء سيضطر خضوعاً لمقتضيات الفكر عند التعبير عن هذه الفكرة إلى اللجوء لمصطلحات أكثر اتصافاً بالطابع المجرد . فيقال مثلاً بوجود اتصال بين نقطتين عندما

يستطاع دائماً وضع نقطة ثالثة بينهما مهما كان إقترابهما . وهذه هي الفكرة
الرياضية المجردة للاتصال . ولكن لاشك في صحة ما بينه برجسون وجيمس
وهو أن هذه الفكرة مجرد تعبير تقريبي ناقص عن الاتصال الحق .

ولقد تحدثنا عن الإيليين . وبوسعنا أن نبين ما بين فكرتهم عن
الاتصال وفكرة الانفصال عند هيرقليطس من تعارض ، كما يمكن بيان تعارض
فكرة الاتصال عند فيثاغورس مع فكرة الانفصال في نظرية الذريين .

وفكرة الاتصال عند الإيليين شيء يفوق الاتصال (أو ربما كان أقل
منه) . فلقد قصد بها إثبات تكثف العالم ، وامتلاء كرته في كل نواحيها ،
واكتماله على الدوام وعدم وجود أية حركة به . فهي تدل على كثلة ثابتة منذ
الأزل . أما الاتصال الهيرقليطي فأشبهه باتصال النهر أو اللهب ، فهو يمتد ثم
يندلع مرة أخرى .

وثمة ناحية مشتركة بين فكرة الانفصال عند فيثاغورس وفكرته عند
الذريين ، حتى وإن ارتضينا القول بتأثر الذريين في فكرتهم بالإيليين أكثر
من تأثرهم بالفيتاغوريين .

ولجأ زينون إلى مفارقاته لمناصرة فكرة الاتصال عند الإيليين ضد فكرة
الانفصال الفيثاغورية . وتبعاً لما قاله أفلاطون (في محاوره بارمنيديس) إن ما كان
يقصده زينون هو مجرد إظهار ضعف النظرة الفيثاغورية القائلة: إن الواقع مصنوع
من نقط وآنات . وإن نستطيع هنا عرض كل الحلول التي جاءت في مفارقات
زينون . ولكننا نكتفي بذكر واحدة منها وهي التي قيل فيها بأن المكان
والزمان وهم ، كما قال بارمنيديس ، وأنهما صورتان من صور العقل ، كما قال

كانط فيما بعد . فإذا لم يشأ المرء إنكار حقيقة المكان والزمان عليه أن يقول مثل ارسطو إن القسمة إلى نقط هي شيء بالقوة وليس بالفعل ، وأن ما هو حقيقي هو الحركة في شمولها ، وأن العناصر هي شيء ينتزع بوساطة التجريد . أو عليه أن يضع مثل رسل نظرية رياضية للامتناهي ، فيها اللامتناهي نسق يتصل بالتوالد الذاتي a self reproducing system ، أو عليه في النهاية أن يقبل مذهب برجسون القائل بعدم وجود انقسام في الحركة والديمومة . والقول بنجاح النظرية الرياضية التي جاء بها رسل لحل المشكلات المتضمنة ليس مؤكداً ، فلعل كل ما جاءت به هو أنها عرضت حلاً رياضياً لمسألة ليست رياضية فحسب . أما حل أرسطو وحل برجسون فيبدو أن متقاربين للغاية باستثناء شيء واحد ، وهو أن أرسطو قد ترجم الفكرة إلى نظريته المجردة عن القوة . أما برجسون فقد أحالنا إلى تصوراتنا الحدسية الأولى ، وأصر على اعتبار التغير مسألة بعيدة عن تصور العقل ، وأهمية هذا الخلاف غير خافية .

ويمكننا أن نذكر أيضاً نظريات جيمس التي قالت بوجود قطرات من الزمان ، وأن نذكر النظريات الحديثة في الفيزياء وما ذكرته ، عن نبضات الطاقة في كميات متقطعة . من هنا نشعر بأن ما قد يحل هذه المشكلة هو أحد أمرين : إما نظرية للاتصال^(١) على طريقة برجسون ، وإما نظرية للانفصال مشابهة لنظرية جيمس (في بعض فقرات من كتاباته) . وبوجه عام ، يمكننا القول بأن فكرة

(١) يمكن ملاحظة أن بعض نواح من نظرية برجسون قد تدفعه إلى تأكيد فكرة الانفصال . فحتى في حالة إعتبار حركة إطلاق السهم حركة متصلة لا تنقسم إلا أنها منفصلة عن الأحداث التي سبقتها ، أو التي تليها . من هذا يتضح أن نظرية برجسون ليست بعيدة بعدا شاسعا عن نظرية كتل الديمومة التي حاول جيمس بوساطتها — فيما يبدو — الجمع بين نظرية برجسون ونظرية رينوفيه .

الاتصال وفكرة الانفصال تصحان عند اتباعهما على التعاقب . فالعقل يلجأ إلى كليهما (الواحدة تلو الأخرى) في محاولته الإحاطة بالواقع ونواحيه التي لا حصر لها . ولكن حقيقة لا نهائية الواقع ذاتها (سواء أدر كناه على صورة اتصال أو على صورة انفصال) تبين لنا أنه بوسعنا القول بعدم صحة كلتا الطريقتين في الوصف على حد سواء . فهما الاثنان تصوران ، وأداتان يلجأ إليهما العقل . وعلى الرغم من أن فكرة الاتصال تبدو أقرب إلى المعاني المشخصة ، إلا أنها تعرض على الدوام في ثوب مصطلحات مجردة إلى حد كبير .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك محاولة أفلاطون وأرسطو الجمع بين هذين الجانبين المختلفين . وما قاله أفلاطون عن اللحظة في محاوره بارمنيدس مثلاً ، وشرحه (للدياد) اللامحدود في الدروس التي استمع إليها أرسطو يمثلان حالتين للتعبير عن هذين المظهرين المختلفين للواقع ، أى مظهر الانفصال ومظهر الاتصال . وسنرى فيما بعد أن فكرة الكم ، كما جاءت عند هيجل قد ظهرت كذلك في هاتين الصورتين .

إذاً فحسبنا الآن النقائض الثلاث التي عثرنا عليها في فكرة الصيرورة سنلاحظ فيما يختص بالتناقض الأول أن الصيرورة العامة والصيرورة الجزئية تصحان في نفس الوقت ، وتفترض كل منهما الأخرى . وفيما يختص بالتناقض بين فكرة الاتصال وفكرة الانفصال ، يصح القول بصحة كليهما على التعاقب ، كما يصح القول بزيف الفكرتين معاً . ومن ناحية التناقض الثالث ، أى الخاص بذاتية التغير أو موضوعيته ، فتصح الفكرتان معاً .

والتغير شيء أكثر تعقداً مما عسى أن يبدو للوهلة الأولى . ولقد أشار ألكسندر إلى أن أية لحظة في زماننا تتضمن في باطنها أزمنة مختلفة . فمثلاً في

اللحظة الراهنة يصانى ضوء قد جاء من نجمة بعيدة بعد مبارحته لها منذ قرون عديدة . وعمر هذا الضوء ليس مماثلاً لعمر الخاطء الأبيض الذى أراه على بعد أقدم قليلة منى . ونستطيع أن نقول على نفس النحو بعدم تعاصر أية خلايا فى أى كائن حى ، أو أن الكائن الحى يجمع بين خلايا متعاصرة ، وأخرى ترجع إلى أزمنة مختلفة .

ويقال إن التغير والزمان لا يمكن عكسهما ، أى أمهما ينتقلان من شىء سابق إلى شىء تالٍ ، على أننا نشعر أحياناً عندما نستيقظ من أحلامنا مثلاً بأن الزمان يتراجع للخلف ، وكأنه يترد فى سرعة بالغة بعيداً عنا .

ولقد أكد هيجل وكيركجورد ، مع شدة اختلافهما فى عدة نقاط ، الفكرة القائلة بصدارة المستقبل ، فى التغير ، وفى الزمان . ووفقاً لبعض فقرات جاءت عند هذين الفيلسوفين يمكننا القول بأننا عندما ننشئ الزمان نبدأ بالمستقبل . ولكن هيجل يعرف تماماً أن المستقبل — من ناحية ما — خاضع للماضى . كما أن هايدجر يصر على القول بتقيد المستقبل بعوامل ترجع إلى أحوال سابقة . وعلى نفس النحو ، أكد برجسون اتجاه السورة الحيوية lan-vital إلى المستقبل ، وإن كانت فكرة السورة الحيوية ذاتها تتضمن إحالة إلى الماضى ، أى إلى النقطة التى بدأ منها انطلاق السورة .

ولقد قال كانط بوجود إجراء عمالية تأليفية كى نستطيع تصور التغير . على أن من الواجب ملاحظة أن هذه العمالية التأليفية هى بالأحرى إعادة تأليف لشىء معطى فى البداية . واعتقد كانط — فضلاً عن ذلك — أن كل عمالية تأليفية تبدو فعلاً من أفعال العقل . فهناك من ناحية ، كثرة غير منتظمة من الأشياء . ومن ناحية ثانية ، العقل وقدراته التنظيمية التأليفية . واستخلص

أفلاطون في النهاية، بعد أن بدأ إلى حد ما من موقف مماثل، عدم وجود تعارض كامل بين الصيرورة والكينونة، ولكن هناك داخل الصيرورة ذاتها حدوداً أكثر ثباتاً، أسماها تسمية بحيرة، وهي «الجواهر»، التي تمخضت عن الصيرورة». كما توجد صيرورة إلى هذه الجواهر، أسماها تسمية بحيرة كذلك «بالصيرورة تجاه الجواهر» إن هذه الفكرة لكثيرة الشبه بفكرة أرسطو عن الـ Entelechy أو الفعل الكامل. في هذين الحدين اللذين جاء بها أرسطو وأفلاطون يمكننا الاهتداء إلى محاولة للتوفيق بين الصيرورة والكينونة. فالصيرورة تزدهر وتصبح كينونة، كما أن الكينونة تنبثق من الصيرورة.

* * *

هل هناك اتجاه للصيرورة؟ وهل هناك تطور تحدث فيه نقلة من شيء يخلو من التمايز والتكامل إلى شيء أكثر تميزاً وتكاملاً على حد اعتقاد سبنسر؟ أم أن هناك دورات دائمة التواتر؟ قد يحتمل ألا تكون هناك إجابة عامة عن هذه النقطة. فقد تكون هناك دورات في نطاق التطور، وقد يكون هناك تطور في نطاق الدورات. هنا كذلك قد نصادف أنسجة متراكبة من الصيرورة. وبالطبع لن نستطيع أن نقرر الآن هل تتحرك الأشياء في دورات، أم أن الأشياء تتجه في حركتها في خط مفرد. ومع هذا فبوسعنا القول بأن فكرة الدورات قد تعد نفيًا لفكرة الديمومة الحقة بوصفها عملية دالة على دوام التغير. وفكرة التقدم في خط مفرد ليست أكثر إقناعاً. كما أن فكرة وجود مركز للتاريخ، كما تصورت المسيحية، لا يصح اعتبارها وافية البتة، لأننا حتى في المسيحية مضطرون إلى إكمالها بالرجوع إلى أفكار أخرى مثل فكرة يوم الحساب. ومن ثم فبوصفنا موجودين في الزمان، بغير معرفة لاتجاهه،

كل ما في وسعنا القيام به لجعل الزمان حافلاً بالمعاني هو أن نمائوه بأفئنانا وإرادتنا ، أو بتمسكنا أحياناً بأى شىء يبدو لنا خارجاً عن الزمان .

ومن ناحية مقارنة قيمة الأشياء الوقتية بالأشياء الأبدية ، من الميسور لنا المقابلة - كما فعل ليون برونشفيج - بين اتجاه الشاعر الفرنسى « فينيه » واتجاه الكاتب الفرنسى ليكونت دى ليسل . فالأول قد دعانا إلى التعلق بالأشياء التى لن نراها مرة أخرى . أما الآخر فقد تساءل : « وأى شىء يجدى فى ذلك ما دام ليس أبدياً » ؟ . هنا تعارض . كامل بين القيم الوقتية والقيم الأبدية . وعند شيللى ونوفاليس ، يمكننا أن نصادف محاولات للجمع بين هذين النوعين من القيم . فما ذكره شيللى مجازاً عن اللهب والأنهار ، وعن دوام بقائهما وتغيرهما ، والفقرات التى تحدث فيها نوفاليس عن امتزاج الماضى والحاضر (الماضى الذى تم العيش فيه ، والحاضر الذى لم يسبق العيش فيه) من دلائل هذه المحاولات .

وفكرة الوحدة التى تتحقق بين اللحظات المختلفة للضرورة ، قد رمز إليها نوفاليس بتعبير « الزواج بين الفصول » : وحاول كيركجورد التعبير عن المراحل التى يمر بها الإنسان على نفس النهج المتبع فى وحدة مراحل الضرورة ، فعبّر عن الرغبة التى سبق أن جاهر بها بعض الروماتكيين الخاصة بالجمع بين الطفولة والنضج والشيخوخة فى عملية تأليفية تجعل هذه المراحل متعاصرة بعضها مع بعض .

هنا كذلك لوجود - فيما يعتقد - لحل نظرى بحت ، بل هناك حل عملى فقط . فلو أننا حاولنا التفكير من الناحية النظرية فى الكلمتين « أنا أصير » ، لأدى بنا ذلك على الفور إلى الابتعاد عن معنى كل كلمة من الكلمتين . فمن هو هذا « الأنا » ؟ . وإذا كان أنا هو أنا ، فما هو معنى

القول بأننى أصير؟ . ولكن ثمة حلا عمليا يعتمد على القول بأننا ننشىء أنفسنا ونقضى عليها فى الوقت نفسه . فمن غير الميسور تحقق أى فعل منهما دون تحقق الفعل الآخر . فعلينا أن نعمل على تحقيق كينونتنا و صيرورتنا ، وأن نجتمع بين هذين الجانبين بوساطة أعمالنا ، وبوساطة عزائمنا ونوايانا ، التى تكشف — كما بين الفيلسوفان آلان وسارتر — عن تصميمنا على إنشاء شىء ثابت فى نطاق صيرورتنا . فنحن عندما نعتقد النية على فعل شىء ، كما بين سارتر ، فإننا نربط بين مستقبلنا وحاضرنا وماضينا .

وأكد كير كجورد و نيتشه حاجة الإنسان إلى شىء يحرص عليه ويتمسك به على الرغم من هذا السيل الدائم التغير . وهذا المعنى هو الذى كان يعنيه كير كجورد بفكرته عن « التكرار » ، الذى يشبه عزل لحظات من صيرورتنا ، وجعلها خالدة على نحو ما . على أن هذا المعنى يشبه كذلك ما قصده نيتشه بقوله بضرورة مواجهتنا الحياة بكلمة « نعم » ، وضرورة جعل طبيعتنا تتسم بأفعالنا . فعلينا أن ننشىء أنفسنا وسط تعرضنا للشيخوخة والتحطم ، أى حتى من خلال تحطمانا .

وأشار الفلاسفة المحدثون إلى ما أسماه « بالوجود تجاه الموت » ، وإن كان أخص ما يميز به الموقف الإنسانى هو عدم التفكير فى « مواجهة الموت » . فالحياة تنجبه دائماً إلى الحياة ، والموت لا يدرك فى الحياة إلا باعتباره تحطياً جزئياً ، أو يدرك أحياناً بوساطة الكائن الفانى كتدمير كامل ضرورى يسبق أى إنشاء يحىء فى أعقاب ذلك . هذا المعنى أيضاً ربما رمزت إليه فكرة نيتشه عن الحياة ، وطابعها الذى ينزع إلى العلو بالذات ، وتأكيده وإلحاحه فى القول بأن ما ينبغى أن يفعله الإنسان هو إنشاء ذاته وإنشاء العالم الذى هو

جزء منه في نفس الوقت . فحتى لو بدا العالم — كما اعتقد نيتشه — بلا معنى ،
بمقدورنا اعتمادا على أفعالنا ذاتها أن نجعله ذا معنى . وهذه متعة لمن اتصف
بالقوة الكافية التي تجعله يتحمل رؤية هذا العالم اللامعقول .

على أننا قد قلنا إن الصيرورة ربما كان لها معنى في ذاتها ، وإنها قد
تنشئ هذه الجواهر « التي تحققت لها الصيرورة » ، والتي تحدث عنها أفلاطون .
فالأعمال الفنية ليست وحدها مثل هذه الجواهر ، بل الكائنات الحية والأشياء
كذلك . وفي الحق لقد اقتربت نظرة كانط من نظرة أفلاطون عندما تصور
في ثالث كتاب نقدي له (نقد قوة الحكم) وجود أشياء يتمثل فيها الاكتمال
كالأعمال الفنية والكائنات الحية . فأغلب الظن إذن ، أن العالم ليس شيئا
غير معقول كما تصوره سوبرمان نيتشه . فحتى لو كان غير معقول ، فإن في وسع
الفرد أن يجعل له معنى ومنطقا . ولكن لما كان العالم ليس بالشيء اللامعقول
على الإطلاق ، يستطيع الفرد أن يتعلم منطقته ، وأن يجعل له منطقا في الوقت
نفسه .

ه - الماهية والصورة - فكرة المادة

فرق بعض الفلاسفة بين ما أسموه بالـ Subsistence (الوجود العقلي) وما أسموه بالوجود الخارجى . وفكرة الحقيقة من صنع الفكر . وهى فكرة تمثل شيئاً موجوداً خارج الزمان ، أى فكرة وجود فى زمان لم يعد زماناً ، أو نوع من الزمان الميت .

ولقد قال أفلاطون إن المثل تيحياً حياة أكثر اكتمالاً من الأشياء الحسية . ورغم عدم ابتعاد النظريات التى جاء بها جيمس ورسل كثيراً عن النظريات التى جاء بها أفلاطون ، إلا أن الماهيات قد بدت فى هذه النظريات فى مرتبة أدنى من الأشياء الحسية . إذ يصح القول بأنها مجرد ظل الوجود ، أو نوع من الوجود فى الظلال كالشئ الذى أسماه ما ينونج بالـ objectives . هذا هو ما عناه الفيلسوفان بكلمة Subsistence (الوجود العقلي) .

ويمكن الربط بين الفكرة المذكورة وبين الفكرة الأكثر شيوعاً عن الماهية ، كما عرضها أفلاطون . وكان ما قصده أفلاطون هو إثبات وجود ماهيات أو مثل وراء الظاهرات . ولعله من المثير للاهتمام ملاحظة ما بين فكرة الماهية وفكرة الوجود العقلي من تماثل . وهذه الفكرة تظهر فى صورة

أحكام مشخصة عن الأشياء . فالإنسان مثلاً له خصائص مميزة تتألف منها ماهيته ، فإذا أريد التعبير عن هذه الخصائص « الماهوية » فإنها تظهر في صورة أحكام .

ولقد عبر هيجل في براعة عما نستطيع تسميته بديالكتيك الماهية . وتبعاً لما قاله ، الماهية نفي للكينونة ، كما أنها في الوقت نفسه تأكيد لها . فثمة حركة صاعدة مستمرة وحركة هابطة مستمرة تحدث بين الكينونة والماهية . ولقد أشار أيضاً إلى أن الماهية ترجع إلى شيء مضي . ويصور هذا المعنى أحسن تصوير ووصف أرسطو للماهية بأنها what is what it was (ما هو ، هو شيء في الماضي) .

وأثبت هيجل أيضاً أن الماهية نفي للمباشر ، وبحق لقد وصفها في البداية بأنها شيء لا مباشر ، وبين لنا كم من المشكلات تنبعث من العلاقة بين الماهية وصفاتها . وفي النهاية عرف الماهية بأنها عالم من النقائض . ففيها زيف مباشر وزيف لا مباشر . وهكذا دفعه ديالكتيكه في النهاية إلى نفي الماهية التي طرحها . واستشهد بحجته في قوله « بالأقشرة ولا لب على حد سواء » .

وعند هيجل تصادف للمرة الأولى نقداً للفصل بين الماهية والكيفيات اللاماهوية . فكما قال ، الماهية لن تكون ماهية لو كانت الكيفيات اللاماهوية المتصلة بها غير موجودة . ومن ثم يمكن القول بأن اللاماهويات ضرورية للماهية .

وعندما قال برادلي بأن التفرقة بين *that* و *what* لا تحدث إلا بوساطة الفكر ، وأنها لا تطابق أى فروق فى الأشياء ، فإنه قد عرض أيضاً فكرة قد يكون لها بعض الفائدة فى نقد الماهية . إذ يصح اعتبار ماهية الشيء هو *its what* .

وقد أظهر فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين ميلا عاما إلى الاستعاضة عن فكرة الماهية إما بفكرة القانون وإما بفكرة القيمة . ولكن بعض هؤلاء الفلاسفة ، كنيشيه وبرجسون وديوى وهايدجر مثلا ربما ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك . فقد أنكروا — مؤيدين فى ذلك فكرة هيغل فى هذه النقطة — فكرة الماهية إنكارا تاما . وأنكر نيئشه وبرجسون الماهية ، لأنهما لم يصادفا فى أية ناحية سوى الصيرورة . فهما لم يصادفا أية كينونة ثابتة .

واهتدى كل من هيغل ونيئشه إلى نفس النتيجة اعتمادا على نظريتين بعيدتى الاختلاف . فقد أنكرا الاختلاف بين الظاهر والواقع . فعند هيغل الواقع يكشف عن نفسه فى مظهره ، ولا وجود له خارج هذه المظاهر . وتبعاً لما قاله نيئشه ، علينا ألا نبحت وراء المظاهر عن أشياء أعمق منها . فالظواهر أشياء مطلقة ، وهى التى تشع ذاتها .

واعتقد برجسون أن فكرة الماهية قد جاءت من عادة للذهن الإنسانى ، وللذهن اليونانى بوجه خاص . وهى عادة النظر للأشياء كأنها أدوات أو أشياء من صنع الإنسان . وعرض هايدجر فكرة مشابهة . وساقته هذه الفكرة إلى التشكك فى شرعية فكرة الماهية ، وبخاصة عند تطبيقها على الكائنات

الإنسانية . وكما قال : إن المرء لن يستطيع أن يفصل من وجود الإنسان شيئاً مجرداً يصح القول بأنه ماهيته .

على هذا النحو يمكننا أن نبين السبب الذي دعا فلاسفة مثل برجسون وجيمس ودبوى وهايدجر - بل وربما أمكننا أن نقول هيجل قبلهم - إلى نفي فكرة الماهية . ولعله من الحقائق الغريبة أن يكون من بين النتائج التي تمحضت عن فنومولوجية هوسيرل (التي حاولت، التفرقة بين الماهية والوجود) - وهذه نتيجة دياكتيكية - نظرية هايدجر ، الذي انتهى إلى إنكار الماهية إنكاراً باتاً .

والواقع أن فكرة الماهية تثير مشكلات أكثر مما تحلها . فما هي العلاقات القائمة بين الماهيات ؟ . وكيف نفسر حلول الماهية في الوجود ؟ . وكيف نفسر التفرد ؟ .

ونحن إذا تساءلنا عما تعتمد عليه حقيقة الشيء ، وعما هي ماهيته ، فإننا سنساق إلى كثير من المسائل المضطربة . فلعلنا نستطيع القول إلى جانب بعض الواقعيين الحديثين بأن الشيء مجموعة مظاهره ، أو نستطيع القول إلى جانب الفنومولوجيين بأن الشيء - في كل مظاهره - معطى ، وغير معطى في نفس الوقت .

ولقد بين البراجماتيون أن الماهية متصلة بالفائدة أو النتيجة . فماهية المنضدة أو الباب هي فائدة المنضدة أو الباب . وصاغ هايدجر هذه الفكرة ذاتها في صورة أكثر تجرداً عندما عرف الماهية بأنها شيء قد تم إسقاطه . وأضاف البراجماتيون وهايدجر أن الماهية تدل على علاقة لا بالمستقبل فحسب ،

بل وبالماضى أيضاً . فتصور الماهية قد يرجع إلى نوع من التأمل فى الماضى .
وبالمثل يمكننا القول — وفى هذه النقطة أيضاً سوف نكون متفقين مع
هيجل — بأن الماهية تتضمن فى نفس الوقت الإمكان والضرورة .

ولكن هذا الجمع بين « الإسقاط » والتأمل فى الماضى ، وبين الإمكان
والضرورة ، ما كان ليحدث بغير تأثير من اللغة . فإن الفصل بين ال that ،
وال what بوجه خاص ، ما كان ليتحقق إلا لوجود الفعل (verb) . فلماهية هى
تصور يرجع إلى النحو : الفاعل هو الجوهر ، والفعل هو الوجود ، والماهية
هى الصفة .

* * *

ربما صادفنا منذ عهد بعيد ، أى منذ ظهور محاوراة بارمينيدس ، ما يصح
وصفه بثانى نظرية للمثل عند أفلاطون . وكانت نظرية المثل الأولى قد أثبتت
أن المثل كائنات عقلية منفصلة تمام الانفصال عن الكائنات الحسية ، وتتصل
بها النفوس بوجه خاص . أما النظرية الثانية ، فقد أثبتت أن المثل عبارة عن
كل يوجه الأشياء الحسية ويحتويها فى ذاته على نحو ما .

ولقد سبق أن رأينا كيف أنكر أفلاطون فى النهاية — فيما يبدو —
الانفصال الكامل الذى اكتشفه بين الأشياء العارضة والماهيات . فهو فى بعض
محاوراته الأخيرة ، قد تحدث عن « حلول الصورة فى الشيء » ، و « الجوهر
الذى ينتج عن الصيرورة » .

وفكرة الصورة قريبة إلى حد بعيد من فكرة النفس وفكرة القوة .

وعند أرسطو وسبينوزا وألكسندر ، النفس هي صورة الجسم . أما لايبنتز فقد أدرك النفس كقوة ، كما أدركها كصورة .

وتميزت الفلسفة الكلاسيكية — كما رأينا — بتفرقتها بين الماهية أو الصورة ، وبين الوجود . وظل كانط مخلصاً للتقليد الكلاسيكي ، عندما حافظ على هذه التفرقة ، التي تعد في الواقع من المسلمات الضرورية التي قامت عليها فلسفته . والاختلاف بينه وبين من سبقوه هو أنه رغم محافظته على هذه التفرقة ، لم يتصور — كما فعلوا — أن الوجود يمكن أن يستنبط في بعض حالات من الماهية . ولكن — كما ذكرنا — اعتقد كانط أن التفرقة بين الوجود والماهية ضرورية للعقل النظري مثل ضرورتها للعقل العملي . فعند العقل النظري ، هناك صور للحدس (أى للمكان والزمان) اللذين يعدان في ذاتهما حدسين . كما أن مقولات الفهم عبارة عن صور أيضاً . وبالنسبة للعقل العملي ، قيمة القواعد الأخلاقية، تعتمد على صورتها الكلية . إذ اعتقد كانط ، أن ما هو أخلاقي في أى فعل ليس مضمونه ، بل هو صورته فحسب .

ووجه ما كس شيللر تقدماً إلى الأخلاق الكانطية ، بسبب صورتها بالبحثة ، وبسبب عدم مراعاتها لمضمون الفعل . وكثيرون من المفكرين هذه الأيام قد يتساءلون هل يصح القول بأن أى فعل خير بالضرورة لمجرد حدوثه بتأثير دافع الطاعة لقاعدة كلية للسلوك .

ومن بين أفكار هايدجر التي تثير الانتباه قوله إننا عندما نتحدث عن أى أفراد ، فإننا لانستطيع فصل الـ that من الـ what ، أو الماهية عن الوجود .

ومن ناحية أخرى ، بين وابتهد أن الصورة بمعنى ما ، قد جاءت من

المادة . فهي بحق قد بعثت منها وتمت معها . فالمادة تزدهر في كل أنواع الصور —
أى في التماثيل ، والأيدى التي صنعت التماثيل ، وفي العيون التي تراها . والفصل
بين الصورة والمادة شيء مجرد . والحقيقة أنهما متحدان .

وتبعاً لهذه النظرة ، الصورة لا يمكن بوجه عام فرضها على المادة ، على الرغم
من أن هذا هو ما يفعله الإنسان عندما يصنع الأشياء . فالصورة قد جاءت من
المادة . والمادة تنضغط إلى صورة . ولكنها لا تنضغط بفعل الصورة . إنها
تنضغط إلى صورة عندما تتحول المادة ذاتها إلى صورة . فالتماثل من صنع العين
واليد . وإن كانت العين واليد شيئين ماديين قد نتجا من مادة أثرية
هي الضوء ، ومن مادة ملموسة تزدهر فتصبح صوراً عضوية .

هنا كذلك نرى المذاهب الفلسفية ، وهي تقضى على نفسها . كما نرى
أنفسنا على حافة ثورة لا تقل من حيث الأهمية عن الثورة التي حدثت
عندما استعاض ديكارت بالنظرة القديمة إلى المادة نظرة مستحدثة إليها .

ولم تكن فلسفة هايدجر في الوجود وفلسفة ال Organism « الكائن »
عند وايتهد ، وحدهما هما اللتان أنكرتا حقيقة انفصال المادة والصورة . فلقد
أنكر السيكلوجيان الجشططليان كوفكا وكولر أيضاً هذه التفرقة الكلاسيكية .
إذ اعتقدا أن المادة في ذاتها لها صورة .

ويمكن إبداء ملاحظات مماثلة عن نقد الشعر والفن . فثمة صور يون في
هذه الناحية يصرون على القول بأولية الصورة ، ولكن هل يصح النظر إلى
الصورة باعتبارها شيئاً مجرداً عن المضمون ؟ ففي أى عمل فنى عظيم ، الصورة
والمادة يعطيان في نفس الوقت .

وربما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك . فلقد أصررنا على القول بعدم انفصال المادة والصورة . ولكننا إذا أردنا فصلهما رغم ذلك ، وجب علينا القول بأن الماهية ليست بالشيء الذى يمكن الإفصاح عنه ، كما ظن الفلاسفة الكلاسيكيون . ونحن إذا تقبنا بعض الإشارات التى جاءت عند أدباء وشعراء مثل شيللى وهيلدرلين ومالرميه وركله ، وبروست وفرجينيا وولف ربما تخيلنا الماهية شيئاً لا يمكن الإفصاح عنه . فلقد بدت الماهية فى نظرهم شيئاً يظهر فى صورة خاطفة ، أو شيئاً شعوريا يدرك اعتماداً على التعاطف والحدس . ولكن هنا أيضاً تظهر مشكلات معينة . فما هى مثلاً الصلة بين ماهيات معينة ، ولنقل الصلة بين ماهية أية سمفونية لموتسارت وبين ماهية السمفونية عموماً ؟ أو هل بوسعنا — وهو ما يعد أمراً ممكناً — إنكار الماهية الأخيرة ؟

ومن ناحية أخرى ، علينا أن نتذكر ، كما ذكرنا فى بداية هذا الفصل أن هناك ماهيات عقلية خالصة قد أسماها بولزانو وبعض الأولين من الفنومولوجيين « بالقضايا فى ذاتها » .

من هنا ندرك أن من يتفلسف وفقاً للأصول الفلسفية الراهنة لن يشعر بوجود أى انفصال بين المادة والصورة . وإن كان الإنسان ميالاً رغم كل ذلك — كما لاحظنا — إلى الصور الشعورية التى تتراءى له فى الحدس ، وإلى الصور الفكرية التى تظهر له فى القضايا . ولكن ، وحتى بعد ملاحظة وجود مثل هذين الميادين ، علينا أن نشعر بوجود وحدة لا تنقسم بين المضمون والصورة . هذا يفسر ما نتعرض له من تردد مستمر بين الصورة واللاصورة . والروح تحيماً فى هذا التردد الدائم .

إن الطبيعة البشرية تفرق دائماً بين الماهية والوجود ، وبين الـ what
والـ that . ولكن عليها دائماً أن تعيد الوحدة بينهما . فالحركتان تتعاقبان
دائماً ، وكل منهما تجيء في أعقاب الأخرى .

— ٢ —

المهولى materia في صورتها الفطرية هي الشيء الذي تصنع منه الأشياء ،
كالخشب في حالة المنضدة أو المركب . ولسنا على يقين تام مما كانت تعنيه
كلمة $\chi\tau\lambda\eta$ عند اليونانيين . ولكن الشيء المؤكد هو أن
كلمة $\nu\lambda\eta$ تقابل كلمة صورة . $\epsilon\tau\delta\epsilon\varsigma$

واليونانيون — كما لاحظنا — قد تصوروا كل شيء على غرار العمل
الفني ، أو الشيء المصنوع . فبدت مادة التمثال لهم وفقاً لذلك هي الرخام .
ولكن الرخام نفسه ليس مادة أولية . إنه مادة ذات صورة أو مادة مشكلة .
والمادة الأولية الأصلية الخالية من كل صورة كانت بحق شيئاً غير محدد ،
لأن كل تحديد كان يعتمد على الصورة . ولقد ذكر أفلاطون أننا لا نستطيع
رؤية ما أسماه بالمكان أو المادة إلا اعتماداً على نوع من الاستدلال غير المشروع
أو « المنحرف » .

هذا الأساس غير المحدد للأشياء ، أو المستودع الكلي للأشياء — على
حد قول أفلاطون ؛ شيء دائم الحركة ؛ تبعاً لما قال أرسطو ؛ ولكن هذه
الحركة ترمي إلى اتجاهين . فهي إما تمثل رغبة في تحقق الصورة ؛ وإما تمثل تمرداً
عليها . ومن ثم تكون فكرة أرسطو عن المادة قد اعتمدت على امتزاج
نظرتين متضاربتين إليها . إحداهما تمثل المادة في حالة تطلع إلى الصورة ؛

والأخرى تمثلها في حالة تمرد عليها . الأولى تنزع إلى خلق أجسام عضوية وأعمال
فنية ؛ والأخرى تنزع إلى خلق مرده ومظاهر للصدفة .

ولقد سبق أن بينا الأصل التشبيهي لهذا التصور . ونستطيع أن نرى
الآن أن هذا التصور — إن كان سيقدر له البقاء — قد أمكنه حل مشكلات
كثيرة ؛ وإن كان قد أثار عدة مشكلات مماثلة ؛ كما أنه لم يكن واضحاً على
الإطلاق . وفي أفضل الأحوال ؛ لم تكن نظرية المادة كما عرضها عظماء
الفلاسفة (أرسطو وتوماس الأكويني ؛ بل ولا بينتز) إلا وسيلة لترجمة نظرية
البداهة التي لا تخلو من قدر من الفكر الفطري إلى لغة فلسفية . هذه النظرية
لم تتميز بقدر كاف من الفطرة يسمح لها بتحقيق تلك القرابة بالعالم التي تحدث
عنها بعض الفلاسفة المحدثين . ولم تكن بالصل الكافي بحيث يتحقق منها أى
نفع . ولم يكن الفيلسوف المدرسي قادراً على إجابته أى سؤال عن كيف يتيسر
تحقق الفردية في حالة عدم وجود مادة عند الكائنات العاقلة ؟ كما أنهم لم يتمكنوا
من التوفيق في سهولة بين ما ذكره أرسطو عن قدم المادة ؛ وبين النظرية
المسيحية في الخلق .

ويصح اعتبار جاليليو وديكارت الممثلين الرئيسيين للنظرات الحديثة
للمادة . وكان طبيعياً أن يعتقد اليونانيون الذين لم يتوافر لهم أى علم خاص
بالطبيعة أن المادة شيء لا محدد . كما كان من الطبيعي أيضاً أن يتصور
الفيلسوف المحدث (بتأثير ما أنجزه العلم) إمكان رد المادة إلى تصورات عقلية
بجته ؛ أو بحق إلى تصور عقلي واحد ؛ هو تصور الامتداد . ونحن نعرف أن
ديكارت بوجه عام ؛ لم يعترف بأى شيء حقيق سوى ما كان واضحاً وممايزاً .
فأى شيء واضح وممايز في فكرة المادة ؟ إنه الامتداد فقط . واستبعد ديكارت

من هذا الامتداد ما سمي فيما بعد بالكيفيات الثانوية كاللون والرائحة والصوت.
واقصر على المكان الكمي البحت الذي يتألف من نقط متجاورة .

ولكن النظرة الديكارتية لم تختلف من حيث عدم كفايتها عن النظرة
الأرسطية . وعلى الرغم من عدم استمرار تصور المادة تصوراً إنسانياً ، إلا أن هذا
التصور على أى حال قد بدا فيه طابع الإنسان . وإن صح اعتباره إنسانياً فإنما
يرجع ذلك إلى أنه من صنع العقل . وقد يصح القول بأن المادة في نظر ديكارت
كانت من صنع الإنسان أكثر مما هو الحال عند أرسطو . وفضلاً عن ذلك ،
فلقد أثار التصور الديكارتى مشكلات عديدة بقدر المشكلات التي حلها .
وأخص بالذكر — كما سبق أن بينت — ازدياد أهمية مشكلة الوحدة بين العقل
والجسم عند ديكارت ومن جاءوا بعده .

ومن هنا استصوب لا يئتمز في النهاية العودة الى النظرة الأرسطية . ورجع
العالم الفيزيائى بوسكوفيتش إلى نظرية لا يئتمز في الفيزياء ، وتصور المادة شيئاً
دينامياً مؤلفاً من مراكز للقوة .

وآتجه كانط صوب «التشبيهية» إلى ما هو أبعد من اتجاه أرسطو وديكارت ،
وإن كان أكثر وعياً بذلك . ومن ثم فإنه قد استطاع في نفس الوقت التمهيد
للتحرر منها . فلقد اعتقد أن المادة ، وكذلك الجوهر من مقولات العقل ،
وبذلك بلغت فكرة المادة الكلاسيكية ذروتها في فلسفته ، ووصلت إلى آخر
طور من أطوارها .

ولكننا لا نصادف عند ديكارت وكانط غير اتجاه واحد من الاتجاهين
اللذين سادا الفلسفة الحديثة . وعلينا الآن أن نغنى ببحث ما قام به الماديون

حل المشكلات التي واجهتهم ، والتي لم تكن أقل صعوبة من المشكلات التي واجهها المثاليون .

فما هو المذهب المادى ؟ إن أنصاره يظنون أن تعريفه أمر سهل ميسور ، ولكنه ليس كذلك . فما هو الشيء الذى يسهل تعريفه ؟ . إن هوبز يقول إن كل شيء عبارة عن جسم . وكل جوهر جسم . فأنت إذا قلت إنك جوهر ، كأنك قلت إنك جسم . وكان هذا هو أحد اعتراضاته الرئيسية على ديكارت . ولكن ما هو الجسم ؟ . إن الجسم عند هوبز يشتمل على جهد ومحاولة . وهذه الفكرة ذاتها لم تكن بغير أثر على المذهب المثالى الذى وضعه لايبنتز .

هنا ندرك إحدى الصعوبات التي واجهت المذهب المادى . فلم يقتصر أنصاره على تعريف المادة على نحو مشابه لديكارت ؛ ولكنهم اتجهوا إلى القول باحتوائها على قوة وطاقة . وكانت هذه الفكرة هي فكرة بعض الماديين فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر .

ولكن ما نتج عن ذلك هو أنهم لم يتمكنوا من تعريف المادة إلا سلبياً ، أى على أنها ليست عقلا . ولم يتمكنوا من الاهتمام إلى غير القاعدة القائلة بأن العقل عبارة عن لا عقل ؛ وأنه من إنتاج اللا عقل .

وكالم يتمكن أرسطو من تعريف الجوهر فى وضوح ، وكالم يستطع ديكارت — فى سهولة — بيان كيف يؤثر الجسم فى النفس ، والعكس ، بالعكس ؛ لم يستطع الماديون أيضاً قول أى شيء واضح عن مشكلتهم ؛ كما سرى فيما بعد .

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن بعض الفلاسفة — وبخاصة بركلي ولينين —
قد جعلوا مسألة المادية والروحية مقترنة بمسألة المثالية والواقعية . فلقد أنكر بركلي
المادية ، لأن المادة فكرة عامة ، ولا وجود لأية أفكار عامة عنده ، ومن ثم لا
وجود للمادة . وكل ما هناك هو أفكار . والأفكار موجودة في العقل وحده .
وهذا الرأي بالضبط هو الذى أنكره المذهب الواقعى المادى للينين ، الذى
لم يقر القول بوجود انفصال بين العقل وأحواله . وعلى هذا يتضح أن ما بدا
مشخصاً عند بركلي ، قد بدا مجرداً عند لينين ، وما بدا مشخصاً عند لينين
قد بدا مجرداً عند بركلي .

* * *

والآن وبعد أن رأينا تطور المثالية من ناحية ، وتطور المادية من ناحية
أخرى ، علينا أن نبحث الأثر المتوقع حدوثه على تطور فكرة المادة ، بفضل
الكشوف العلمية الحديثة . هنا كما هو الحال فى أية مشكلة أخرى ، علينا أن
نراعى فى نفس الوقت ما حدث من ازدياد فى التحرر نتيجة للعلم ، وما حدث
من ازدياد فى إحساسنا بالقرابة بالعالم (تبعاً لما ذكره هايديجر) وما حدث من
ازدياد بإحساسنا بوجود الفاعلية العلية (كما ذكر وايتهد) فى أسس بدهتنا
المشتركة (التى هى فى الواقع ليست شيئاً مشتركاً) . وكان الواجب أن تكون
نظرتنا تبعاً لذلك أكثر صقلاً ودقة ، وإن كانت نظرتنا قد أصبحت فى الحق
أكثر فحاجة وتكلفاً ، فما هى المادة ؟ . إنها طاقة . وما هى الطاقة ؟ . إنها تتألف
— كما يبدو — هذه اللحظة — (لأن العلم ، وعلينا ألا ننسى أنه ليس بالشيء
الأبدى ، بل هو لا يمثل أكثر من أفكار اللحظة الراهنة) من كميات منفصلة من

الطاقة . وهذه الكميات المنفصلة من الطاقة لا يسهل تحديد موضعها ، كما اعتقد العلم الديكارتي والنيوتوني . إنها هنا وهناك . إنها تقع في مواقع مختلفة في الوقت نفسه (إن كان هناك ما يصح تسميته بنفس الوقت) تماماً مثل طاقة الرؤية التي هي موجودة في عيني التي ترى ، وفي الشيء المرئي ، وفي المنطقة التي تتوسطهما . إنها تتذبذب في كل ناحية ، دأمة الزوغان ، ودأمة الانقاد . وبحق إنها تنير وتناثر . إن هذه المراوغة التي تظهر في الطاقة ربما كانت أكثر اتصافاً بالطابع الديالكتيكي مما يدعى بالمادية الديالكتيكية (التي تحتوى على عدة إشارات ثمينة إلى الحقيقة ، وإن كانت تحتوى أيضاً على الكثير من الصيغ الدوجاطيقية) .

هذا الكلام قد يوصلنا إلى شعور مباشر بالمادة ، وربما ساعدنا العلم على بلوغ وعى واضح بهذا الشعور .

ولقد كان للبراجماتيين بالفعل بعض الوعى به . وربما أمكننا اتباع فكرتهم القائلة (أو ما نستطيع تخيله منطقياً على أنه فكرتهم) بأن *matter is what matters* (أى المادة هي كل ما كان ذا أثر) .

ولكن وراء هذا التصور البراجماتي ، تصور آخر يبدو في صورة سيل عميق من المادة يغمرنا . إنه سيل مكون من ملايين من القطرات الفعالة ، ومن مراكز الحياة الفعالة التي لا نستطيع أن نقول أى شئ عنها ، إن صح القول بأن كل شئ يتألف منها . فهي ليست حتى هنا والآن . إنها ليست كائنة . في إنها في صيرورة . إنها تعمل .

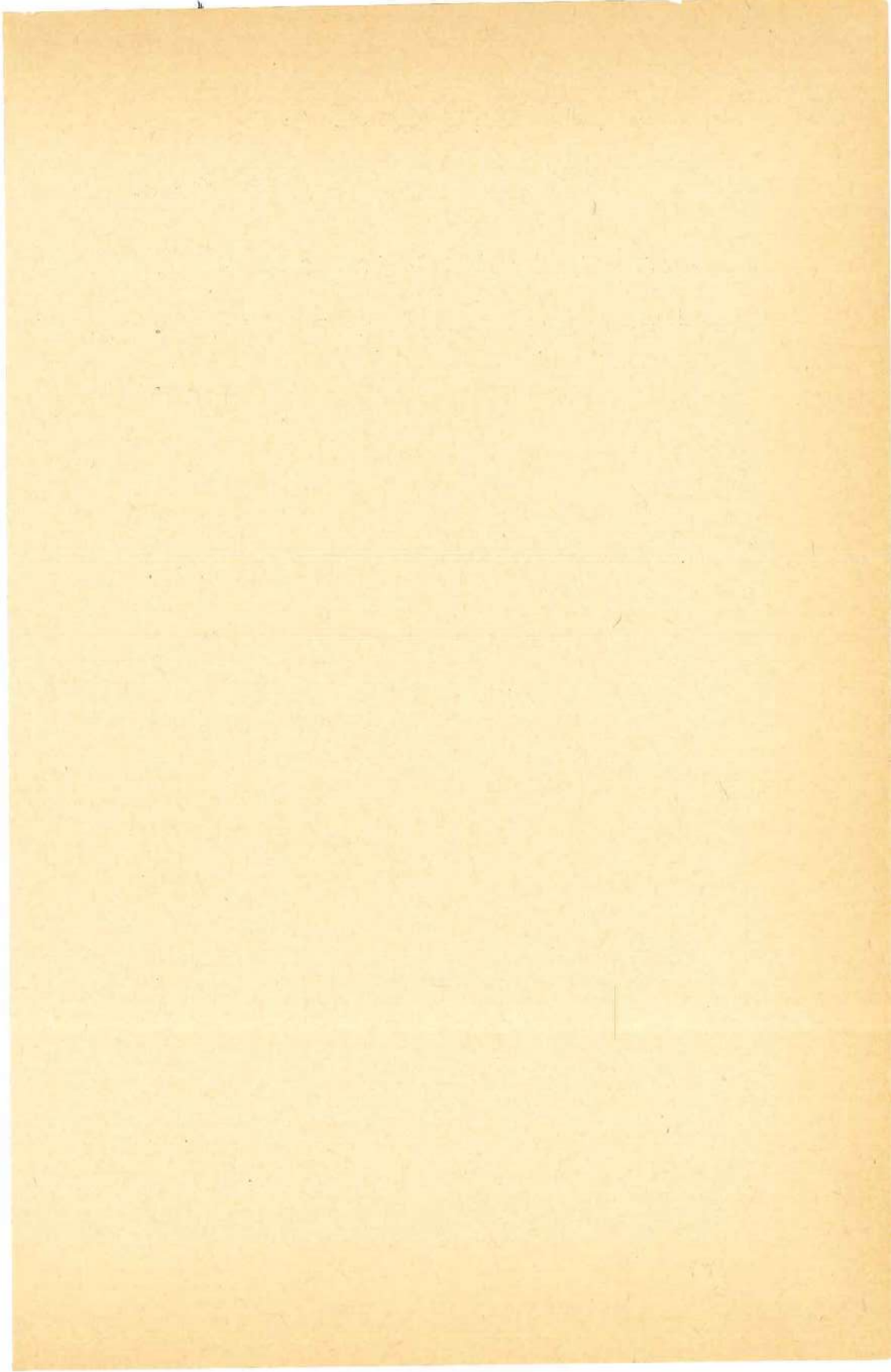
هناك إذن إجماع على إنكار الديكارتية يشترك فيه العلم مع التصورات

الفلسفية الحديثة .

والآن بعد أن أصبحت المادة غير مقابلة للعقل أو الصورة ؛ لم يعد بالإمكان

تعريفها . وأصبحت الصورة الغيبية للمادة هي الشيء الوحيد الذى نستطيع

تصوره .



٦ - الكم والكيف

ثمة فلسفات للكم ؛ كما أن هناك فلسفات أخرى للكيف . فالذهب الذرى من نظريات الكم . وما يوازيه هو مذهب « المونادية » . ومذهب المونادية ؛ وإن كان من مذاهب الكم ، إلا أنه أكثر من ذلك اتصافاً بخصائص نظريات الكيف .

ولكى تتمثل هذا الاختلاف بين فلسفات الكم وفلسفات الكيف ، يلزم الكلام عن النظريات القائلة بالوحدة ، وكذلك النظريات القائلة بالكثرة . وبوسعنا اختيار هيرقليطس وبرجسون مثلين للمذاهب التى تجمع بين فكرة الوحدة وفكرة الكيف ؛ واختيار الماديين الآيين أمثلة للجمع بين الوحدة والكم .

وفكرتا الكم والكيف تتميزان بطابعمهما العام ، بحيث قد يشك فى إمكان مطابقتهما للوقائع الواضحة التمايزة . والأولى ؛ أى فكرة الكم ؛ تتضمن فكرة المكان وفكرة الزمان اللتين توصفان بأنهما كم متصل . وتتضمن فكرة الكم أيضاً فكرة العدد ، الذى يوصف بأنه كم منفصل . وإن كان وجود أية ناحية مشتركة تجمع بين هاتين الفكرتين المختلفتين موضع شك . وإذا انتقلنا إلى

الكلام عن فكرة الكيف سند كر وصف هاملان لها بأنها فكرة معقدة إلى حد غريب . فلها أنواع متعددة . وكل نوع من هذه الأنواع يتألف من عدد لا متناه من الأشكال المختلفة . وبسبب ما يظهر في فكرة الكيف من تنوع ، وبسبب عدم إمكان رد هذه الأنواع إلى أصل واحد أنكر ألكسندر — بكل تأكيد — اعتبار الكيف مقولة . والواقع أن كل نوع من الكيف يكون علماً منفصلاً . ومعنى الكيف ذاته يدل على استحالة هذا الرد . وفضلاً عن ذلك ؛ يبدو أن تصوري الكم والكيف قد صادفا بمرور الزمن تغيراً جذرياً . فالكم عند الفلاسفة القدامى ؛ وبخاصة أفلاطون وأرسطو ؛ قد اعتبر شيئاً لا محدداً نظراً لإمكان تضخمه أو تضائله . والكيف — من ناحية أخرى — كان يعنى الصورة والفكرة والحد والتحديد . وفي العلم الحديث ، على عكس ذلك ، وابتداء من ديكارت ، ما بدا عند أفلاطون مكاناً لا محدداً ؛ لم يعد ينظر إليه على أنه شيء لا محدود ، وأصبح مكاناً رياضياً^(١) .

وثمة نقطة أخرى جديرة بالانتباه ؛ وهي أننا سواء بدأنا بدراسة الكيف أو بدراسة الكم ، علينا أن نفرق بين ما يصح أن نسميه — اتباعاً لأرسطو — بنظام الموجودات ، وبين نظام المعرفة . فمن الممكن أن يكون التكيف هو الأول في نظام المعرفة ، وألا يكون الأول في نظام الموجودات ، والعكس بالعكس .

ولعل الأوفق هو قيامنا بإجراء قسمة عند الكلام عن كل فكرة من

(١) ومع ذلك ، فينبغي أن يلاحظ أن أفلاطون في محاورته تيمائوس (وهي من بين محاوراته الأخيرة) ، قد ربط بين فكرة العدد وفكرة الحد (وهو تحول قد لمع له في بعض محاوراته المبكرة) ، وأنه قد أتجه اتجاهها مماثلاً للتصورات الحديثة العهد .

هاتين الفكرتين ، أو قيامنا — على أقل تقدير — بتقسيم الكلام عن فكرة
الكيف . فمن الممكن أن يكون هناك كيف تجيء معرفته بعد معرفة الكم ، وأن
يكون هناك كيف تجيء معرفته قبل معرفة الكم ^(١) .

ولا يستبعد القول باتصاف أى ترتيب يتبع بالتكلف والتعنت ، وأن
تكون أية فكرة من هاتين الفكرتين ، أو أية واقعة منهما (فليس في إمكاننا
تحديد ذلك) قد وجدت بسبب مقابلتها للأخرى فحسب ، أو أن تكون
الفكرتان قد ظهرا في آن واحد . ولو أمكننا تخيل كلمة واحدة يمكن أن تشتق
منها الفكرتان ، (فإننا لن نستبعد مثل هذا الاحتمال) ، وإن كان من غير
المستبعد القول بأن مثل هذه الكلمة لو وجدت ستكون أقرب إلى الكيف
منها إلى الكم .

— ١ —

قد نستطيع القول باتصاف الكيف بالتناقض . وسبق أن أشرنا إلى قول
هاملان بغرابة فكرة الكيف وتعقدها . وإن كان قد ذكر لنا أيضاً أنها من
أبسط الأفكار .

وهناك تناقض آخر . فالكيف يتميز بتحديدده (وكانت هذه الخاتمة هي

(١) لقد وضع هيغل الكم بعد الكيف . أما ما أسماه بالتناسب (وهو نوع عال من
الكيف) فيمكن اعتباره كيفاً . وبالنسبة لهاملان ، يبدو أنه كان متردداً بين الرأيين ،
وليس من شك في أنه كان يتحتم على كل من هيغل وهاملان التفرقة بين معنى كلمة كيف
(الكيف السابق للكم والكيف اللاحق للكم) ، فضلاً عن ذلك ، فإنهما قد تأثرا إلى حد
بغيد بالفكرة المنطقية للكم .

التي أصر على تأكيدها الفلاسفة القدامى) . ولكن في الوقت نفسه شيء
يتعذر الإفصاح عنه ، لأننا لا نستطيع تحديده إطلاقاً .

ولما كنا قد ذكرنا أنه من الميسور — بل ومن الضروري — إقامة
تفرقة بين نظام الموجودات ، ونظام المعرفة . ولما كان ما يعيننا هو نظام
المعرفة ، لذا فإننا سنعنى بالكيف في البدء . أو يمكن القول إنه اعتماداً على
ما سبق أن ذكرناه عن إمكان التفرقة بين الكيف السابق للكلم والكيف
اللاحق للكلم ، فإننا سنعنى هنا بالكلام عن النوع الأول ، أي الكيف كما
يشعر به ، أو الكيف الذي لم يمتزج بأي كلم بعد . إنه الكيف الذي عرفنا
برجسون كيف نراه وكيف نمجده . وذكر هاملان أن الكيف يستحثنا على
التفكير فيه ، بسبب تألفه من أضداد متقابلة وفي عالم المشاعر الذي وضعنا أنفسنا
فيه ، التقابل بين الأضداد يشعر به ولا يفكر فيه .

ودراسة الكيف تتعرض لصعوبات بسبب تعدد المجالات التي تنطبق
عليها . فهناك مثلاً « كيف » خاص بالأحكام ، هو الذي رجع إليه كانط
عند ما فرق بين الواقع والنفى والتحديد . وعند هيجل من جهة أخرى ،
مقولات الكيف هي الكينونة والعدم والضرورة . وإن كان اتباع هذا
السبيل في التفلسف سيبعدنا عن أية دراسة صحيحة للكيف بدلا من أن
يقربنا منها .

واعتقد هاملان بإمكان التعبير عن أنواع الكيف وتصنيفها (واقتمدى
به في هذا الصدد كل من لافيل ونوجيه وسارتر) . ولكن تصنيفه قد دل على
ما في نظريته من نقص . فاقدم قسم الكيفيات إلى كيفيات يغلب عليها التحديد
وفقا للكيف ، وكيفيات يغلب عليها التحديد في دقة تبعاً للكلم . فتصنيفه إذن

قد استند إلى تداخل فكرة الكم في دراسة الكيف . وما سنتبعه نحن بالأحرى هو النظرية التي جاء بها خصوم هاملان الذين انتقدهم لاعتراضهم على محاولات رد الكيف إلى شيء آخر ، ولإصرارهم على القول بأن الكيفيات أشياء معطاة ككليات الإحساس . على أن عدم رد الكيف إلى أي شيء آخر هو بكل تأكيد الفكرة التي سنتمسك بها . فكما قال كانط إن كيف الإحساس شيء تجريبي دائماً .

— ٢ —

ولنتقل إلى الكلام عن عالم الكم . هناك كم للمقدار ، وكم آخر للشدة . ولقد فرّق كانط بين هذين النوعين عند ما فرّق بين بديهيات الحدس (التي جعلت لكل شيء معطى في الحدس كما للمقدار) وبين تصورات الإدراك الحسي السابقة التي تشير إلى كم الشدة .

وواضح أن الكم يدل بالضرورة على المقدار أكثر من دلالاته على الشدة . أما حالات الشدة في الإحساسات ، أو الكيف في الزمان ، أو الكيف في المكان ، فإنها تمثل حلقة متوسطة بين الكيف والكم .

ونحن عند ما نفكر في الكم من ناحية المقدار ، فإننا نفكر بطبيعة الحال في المكان والزمان . على أنه من ناحية الزمان ، لقد لاحظ برجسون أن ما يجعله شيئاً كميّاً هو تدخل المكان (إذ إن الزمان الذي نجربه في أنفسنا والذي أطلق عليه برجسون كلمة الديمومة شيء كيفي وليس شيئاً كميّاً) .

كما اعتقد برجسون أن تدخل العدد هو الذى جعل المكان بدوره كما (١) ،
وإن دل رأيه فى وضوح على أن العدد يتضمن المكان .

وما ينبغى أن نذكره هو وجود مكان وزمان ينطبق عليهما الكم ، وإن
كانا فى ذاتيهما ينتميان إلى عالم الكيف ، وليس بينهما تجانس .

من هذا نستطيع أن نترك أن العدد هو الذى يسر تجانس الحدوس
الكثيرة . فالعدد هو أساس الرياضة ، وليس تجانس كثرة المكان . اللهم إلا
إذا قلنا إن المكان والعدد يحدثان فى آن واحد ، وإن كلا منهما قد انبعث على
نحو ما من الآخر .

وإذا وجب أن نختار بين النظريات المختلفة فى هذه النقطة (أى النظرية
الأرسطية القائلة بأن الزمان يتألف من أعداد والنظرية الكانطية القائلة برد
العدد إلى المكان ورد المكان فى النهاية إلى الزمان ، والنظرية البرجسونية القائلة
بأن أساس الزمان الرياضى والعدد هو المكان — فإننا نفضل اتباع النظرية
الأرسطية والكانطية . فما يسمح بوجود الكم ، ووجود فكرة عن الكم ،
هو وجود فكرة عن العدد .

ومع ذلك فمن المستطاع عدم الاقتصار على القول بمكان مشخص وزمان
مشخص ، بل يمكن القول أيضاً بوجود عدد مشخص . إنه العدد الذى تعبد به
القبائل الممجية ، والذى يلجأ إليه السحرة الذين يعتمدون فى السحر على
الأعداد . وبحق بوسعنا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ، وأن نقول : لعل هذا

(١) إن ما ساعد على إنشاء المكان المجرد والزمان المجرد هو العدد . وبفضل العدد أصبح
المشخص المتعدد الجنس مجردا متجانسا .

النوع من العدد هو الذى وجه كانظ انتباهنا إليه عندما بين أن العدد ١٢ ليس مجرد سبعة مضافاً إليها خمسة . إذ إن لكل عدد كصفات نستطيع أن نصفها بمعنى ما بأنها حادثة . وهذه نقطة أكدها بوترو . ولعلنا نستطيع الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك . وفي هذه الحالة سيبدو لنا العدد ممثلاً لكل شامل بالنسبة إلى أجزائه ، كما ذكر ألكسندر في تعريفه . ومن ثم سوف تبدو الأعداد — كما قال ألكسندر — « كليات تجريبية » أو مخططات مشخصة . وربما نزعنا إلى اتباع نظرية أفلاطون في الأعداد . وهى النظرية القائلة بعدم خضوع الأعداد الحقة باعتبارها أشياء دالة على الكيف للعمليات الحسابية .

والعلاقة الأساسية بين الكم والأعداد المجردة يمكن أن تدرك من قيام هيغل بتعريف الأعداد عندما أراد تعريف الكم بوجه عام . وتبعاً لما قاله ، يدل الكم على وجود هوية بين الحدود ، وعلى تجانس المضمون ، وعدم المبالاة بما يتضمنه . وهذا التعريف ربما يسر لنا في نفس الوقت تعريف المكان المجرد كما تصوره لايبنتز وبرجسون .

وكما لا يتأثر الكم بمضمونه ، كذلك المضمون لا يتأثر بالكم . هذا يعنى أن أية فكرة عامة لا تتأثر بعدد الأفراد الذين يتألف منهم ما صدقها المنطق .

وكتاب المنطق عند هيغل ليس مجرد كلام فى المنطق ، بل هو تاريخ فلسفة أيضاً . فلقد وضع هيغل فلسفة مطابقة لكل تعيين تتعرض له الكينونة . ولعله من غير المقنع اعتبار الفلسفة الإيلية ومذهب النيرفانا عند الهنود ومذهب هيرقليطس أمثلة لفلسفة الكيف ، كما فعل هيغل . والأقرب إلى الحق هو القول — كما فعل هيغل أيضاً — بأن المذهب المادى والمذهب الندرى يمثلان

فلسفة الكم . ولقد عرف هيغل المادية بأنها المذهب الذى يؤكد أن المطلق كم ، لأن هذه النظرة بوجه عام — فى رأيه — تدفعنا إلى جعل المطلق يتصف بخصائص المادة .

ومع هذا فهناك وفقاً لرأيه نظرية أخرى للكم . إنها الفيثاغورية . ولقد نبهنا هيغل إلى عدم كفاية الطريقة الفيثاغورية فى التفلسف فى هذه النقطة ، لأن العدد ليس من بين المقولات العليا . فنحن كلما اقتربنا من المستويات العليا سندرك تساؤل أهمية الدور الذى يقوم به العدد . فمكانة العدد فى العالم اللاعضوى أسمى من مكانته فى العالم العضوى . ومن ثم ، وتبعاً لما ذكره هيغل من أخطر الأفكار الفطيرة البحث فى ناحية الكم فى الأشياء عن أصل كل الاختلافات والتجديدات .

ونحن نفرق بين الكم المتصل والكم المنفصل . ولقد بين لنا هيغل أن هذين التحديدين (التحديد الذى يرجع إلى الاتصال والآخر الذى يرجع إلى الانفصال) ، ضروريان بقدر واحد للكم . وإن أمكن القول بأن الاتصال كامن فى الانفصال كما أن الانفصال كامن فى الاتصال ، ومن ثم ينبغى عدم اعتبار الكم المتصل والكم المنفصل نوعين مختلفين ، بل يمكن إرجاع ما بينهما من اختلاف ، إلى اختلاف فى النظرة إلى نفس الواقع من موقفين مختلفين . إن هذا يفسر نقائض المكان والزمان . ونحن إذا اتبعنا فكرة الكم المتصل عند النظر إلى المكان والزمان ، فإننا سنعتقد فى انقسامهما إلى أقسام لا محددة . أما فى حالة اتباعنا لفكرة الكم المنفصل ، فإننا سنرى إمكان انقسامهما إلى أقسام لا تقبل الانقسام . والقسمة إلى المالا نهائية ، والقسمة إلى أجزاء محددة حقيقتان . وكلتاها جزئى على حد سواء . إنهما مجرد مظهرين من مظاهر تصور الكم .

هنا كذلك قد يكون الرجوع إلى التقدم العلمى عوناً لنا ، لأن فكرة الانفصال تتبع دائماً فكرة الاتصال ، والعكس بالعكس . فهما أداتان تسمجان لنا بانتزاع بعض جوانب من الحقيقى ، وكأننا ننتزعاها من منجم . ولكن كل جانب من هذين الجانبين يتضمن الآخر (١) .

والعقل الإنسانى ينتقل بغير توقف من الذرات إلى الأثير ، ومن الأثير إلى الإلكترونات ، وهكذا ، فهو دائم الكشف عن أشياء جديدة ، ولكنه يواجه دائماً أشياء جديدة تتطلب الكشف ، حتى يتوقف فى النهاية أمام شىء تتعذر دراسته دراسة علمية ، على أنه بمرور الزمن سينطوى كل ما بدا خارج حدود العلم تحت لوائه ، كما نستطيع أن نلاحظ فى النظريات الحديثة التى تحاول الجمع بين الاتصال والانفصال (٢) .

— ٣ —

لم يتوافر للقدامى أى تصور واضح للمكان . إذ كان هذا التصور مختلطاً بتصور المادة . ولكن قرابة عهد أفلاطون ، اكتملت صورة علم الهندسة وتحدت معالمها . وأمکن لهذه الهندسة فيما بعد ، بعد اكتمالها ، أن تؤثر على فكرة المكان . وهو أمر لم يتحقق فى عهد أفلاطون ، وإن كان بعض مفسرى مذهبه قد استطاعوا إثبات وجود تشابه بين ما ذكره عن المكان فى محاوره تيموس ، وبين المكان فى العلم الحديث .

(١) على نفس النحو بين برجسون أن العدد (الذى يتصف بالانفصال) يتضمن المكان الذى يمكن القول بأنه متصل .

(٢) بهذه المناسبة يصح الكلام عن التصور عند سيران . فكما أشار ماير شايبير ، كان سيران يعيل إلى إحاطة شخوصه بخطوط متصلة قوية . غير أن الكثير من مخططاته من ناحية ثانية قد اعتمدت على خطوط متقطعة أو خطوط ذات أجزاء منفصلة ، ومن ثم يكون الاتصال الكبير عنده قد اعتمد على خطوط منفصلة صغيرة .

وعند ديكارت — كما بينا — المكان الذى يتكون منه جوهر المادة
فكرة فطرية ، ومرجع هذه الفكرة ليس الأشياء . وبعد أن لجأ ديكارت
مرة أخرى إلى البرهان الذى جاء به أفلاطون لإثبات هذه النقطة ، بين أنه
لو لم تتوافر لدينا من البداية أية فكرة عن الدوائر والمثلثات وغيرها ، لن
يتيسر لنا اكتشافها فى التجربة إطلاقاً . وهذه فكرة جوهرية عند العقلائية .

وفىما يتعلق بمسألة المكان ، يمكننا أن نُفرق بين اتجاهين فكريين
عند الديكارتيين . فمن جهة ، أكد سبينوزا ومالبرانش أن المكان لامتناه ،
وإن كان ديكارت قد فضل فى أغلب الفقرات اعتباره لا محددًا . والمكان
عند سبينوزا صفة تماثل فى أهميتها العقل (باستثناء أن فى العقل فكرة عن
المكان) ، كما أنه تعبير عن الله . أما مالبرانش فقد جعل المكان فكرة
صادرة عن الله أكثر من كونه فكرة صادرة عن الإنسان . فعندما يفكر عالم
الهندسة فى المكان يتراعى له الله ، ويرجع هذا إلى مشاركة مخلوقاته له فى بعض
نواحيه . إن هذه هى نظرية الامتداد المتعقل . وفكرتنا الواضحة الوحيدة
التي تعتمد عليها كل الأفكار الأخرى هى فكرة المكان . ومن جهة أخرى ،
يقول لايبنتز إن المكان مجرد شيء ظاهر وفكرة مضطربة . ويستند
فى إثبات ذلك على حقيقة كون كل جزء من المكان مماثلاً للأجزاء الأخرى .
ولما كانت الطبيعة لا تعرف مثل هذه التماثلات ، لذا يعد المكان شيئاً مجرداً .
وثمة فكرة أخرى عند لايبنتز وهى القول بأن المكان عبارة عن نظام ،
أو هو نظام للأشياء فى معيها . وقد يتساءل بطبيعة الحال عن إمكان تمخض
مثل هذا التعريف عن دور . وفضلاً عن ذلك ، فهناك شيء ما يفتقر إلى الوضوح
فى نظرية لايبنتز . فهو يرغب من ناحية جعل المكان نظاماً عقلياً ، وإن بدا

المكان في نظره من ناحية أخرى عبارة عن مدرك حسي مضطرب . وهناك صعوبة أخرى في نظريته . فالمكان على نحو ما متضمن في نظرية المونادات ذاتها . إذ قال لايبنتز إن هذه المونادات قد جاءت من النظرات المختلفة التي تبدولله من مواقف مختلفة . وفكرة المواقف تدل على وجود شيء ما مثل المكان . تجيء بعد ذلك في النهاية صعوبة أخرى ترجع إلى ما أسماه لايبنتز لابرينت (متاهة) الاتصال .. إذ قد يتعذر متابعة لايبنتز في منحنيات المتاهة التي تحدث عنها بسبب تردده فيها بين الميل إلى الاتصال والميل إلى الانفصال .

ونستطيع أن نذكر في مقابل النظرية العقلانية نظرية التجريبيين . وتجريبية لوك إلى حد ما مستمدة من ديكارت ، ومن تأكيده للأفكار الواضحة المتميزة . ولكن لوك قد اعتقد (في الجزء الأول من كتابه العظيم على أقل تقدير) أن مصدر الأفكار الواضحة والمتميزة هو أفكار الحس البسيطة . ومن هنا نستطيع أن ندرك في التو أن فكرة المكان عند لوك ليست لامتناهية ، بل هي لا محددة . ولكنها لا محددة على نحو آخر مختلف عما جاء عند ديكارت . فبينما المتناهي في العقلانية لاحق للامتناهي ، فإننا نراه في التجريبية سابقاً للامتناهي ، الذي جاء نتيجة للتجريد فحسب .

في هذه النقطة ، كان هناك خلاف بين لوك ولايبنتز . وهو خلاف مماثل للخلاف الذي ظهر بين ديكارت من ناحية ، وبين هوبز وجاسندي من ناحية أخرى . كما كان هناك خلاف أيضاً بين لايبنتز وكلاارك (وهو من أتباع نيوتن) . وعند نيوتن المكان والزمان هما العضوان اللذان يدرك بوساطتهما الله العالم .

أما هيوم ، فكان معنياً بوجه خاص بمسألة تكون الزمان والمكان من لحظات ونقاط منفصلة .

كانت المشكلة على هذا الحال عندما بدأ كانط يفكر فيها . فهو لم يكن قادراً على قبول النظرية التجريبية التي جاء بها لوك وهيوم ، لأن هذه النظرية قد تقضى على صحة الرياضيات . ولم يستطع قبول نظرية لايبنتز العقلانية أيضاً . وهي النظرية التي ذكرت أن المكان نوع من التصور والنظام . وأعلن كانط أن في المكان شيئاً لا يستطيع رده إلى التصورات . وشبهه بالاختلاف بين اليد اليمنى واليد اليسرى الذي لا يمكن استنباطه عقلياً . ورأى فضلاً عن ذلك أن المكان (أو المكان في الرياضيات) لا يمكن أن يكون ذلك المدرك المضطرب الذي تحدث عنه لايبنتز .

صحيح أن لايبنتز كان قادراً على الإجابة عن ذلك بالقول بضرورة التفرقة بين الموضع والامتداد والمكان . فالمكان هو النظام الرياضي ، والمواضع أشياء أكثر تخصصاً ، والامتداد يشير إلى الصورة التي يتشكل فيها المكان (إذ بدا له المكان ذاته شيئاً متمدداً) . ولكن ما عني به كانط لم يكن المواضع ولا الامتداد (تبعاً للتعريف الذي وضعه لايبنتز لهاتين الكلمتين) ، بل انصب اهتمامه على الأساس الذي يعتمد عليه المكان في الرياضيات .

فشكلة كانط قد انحصرت في تفسير سبب إمكان قيام العلمين اللذين بدا توطنهما في نهاية القرن الثامن عشر . وأحد هذين العلمين هو الهندسة الإقليدية التي استمرت في البقاء قروناً طويلة ، والعلم الآخر هو الطبيعة النيوتونية . وفي الوقت نفسه ، أراد أن يبين لماذا لم يلق علم آخر هو الميتافيزيقا نجاحاً مماثلاً .

فكان عليه أن يعثر على تفسير واحد لليقين الذي يظهر في العاملين الأولين ، وأن يفسر السر في افتقار العلم الأخير (الميتافيزيقا) إلى اليقين . وفضلا عن ذلك ، فإنه قد تأثر بصعوبة الاهتداء إلى حل لنقائص المكان . فليس في الوسع القول بأن المكان محدد أو أنه غير محدد . ولا يستطيع المرء أيضا أن يقول بقبول المكان التسمية إلى مالا نهاية ، أو بأنه ينبغي التوقف عند الذرات والمونادات .

ولما كانت الرياضة والطبيعة تستندان إلى ما أسماه كانط بالأحكام التأليفية القبليّة لذا كان السؤال الذي واجه كانط هو : كيف عدت الأحكام التأليفية القبليّة ممكنة ؟ والطريقة التي اتبعها كانط في طرح المشكلة تستحق التوضيح . فوفقاً للمنطق الأرسطي ، الذي اتبعه كانط ، الحكم عبارة عن تأكيد لعلاقة بين موضوع ، وصفة أو محمول . في هذه الحالة ، إما أن يعتمد الحكم الصحيح على التجربة ، أو لا يعتمد . وفي حالة عدم اعتماده فإنه يكون قبلياً ، وفي حالة اعتماده فإنه يكون بعدياً . ومن ناحية أخرى ، فإما أن تضيف الصفة شيئاً جديداً إلى الموضوع ، وإما لا تضيف أى شيء . فإذا لم تضيف شيئاً ، فإن القضية تكون تحليلية ، وإذا أضفت أى شيء فإنها تكون تأليفية . ومن ثم فإننا نرى أن هناك أحكاماً تأليفية بعدية مثل القول « هذه المنضدة بنية اللون » ، أو القول « الشمس تجعل الحجر دافئاً » . كما أن هناك أحكاماً تحليلية قبليّة مثل « المثلث له ثلاث زوايا » . وفيما يتعلق بهذين النوعين من الأحكام ، لا وجود لأية مشكلات أو صعوبات . ولكن هناك أيضاً أحكاماً تأليفية قبليّة كالتقول مثلاً « الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين » أو القول « $2 + 2 = 4$ » ، أو « لكل حادثه علة » . (وعلينا أن نلاحظ عدم وجود أية أحكام تحليلية

بعديّة ، لأنه من غير الجدوى الاتجاه إلى التجربة للحصول على أحكام تحليلية ،
يمكن الاهتمام إليها بغير تجربة) . وفي نظر كانط ، عندما يقول الرياضى :
« الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين » ، فإنه يربط بين « كيف »
هو « الاستقامة » ، « وكم » هو « أقصر » . بينما فى الحكم « $4 = 2 + 2$ »
لا يحدث مثل هذا الربط بين مجالين مختلفين من الفكر . ورغم ذلك فإن
فكرة $2 + 2$ لا تحتوى على فكرة 4 .

وفى نظر كانط ، الأحكام التأليفية القبليّة ممكنة فى الرياضيّة لأن لدينا حدسا
بالمكان . فنحن خلقنا ، ولدينا ذلك الإطار العقلى الكبير الذى يدعى
بالمكان . ولقد أسمى كانط المكان بالحدس ، كما أسماه فى نفس الوقت بصورة
الحدس . فقد اعتقد أنه لا خلاف بين الحدوس وبين صور الحدوس ، ومن
ثم يدل المكان على الإطار ، كما يدل على ما بداخل الإطار (١) .

وعندما يتحدث كانط عن الحدس ، فإنه يقصد فصل المكان والزمان عن
الإحساسات من ناحية (لأنها غير مستمدتين من التجربة) وفصلهما عن
التصورات ، من ناحية أخرى .

إن المكان والزمان لم يجيئا من الإحساسات . إنها ليسا مستمدتين من

(١) لقد قيل إن كانط قد نسب إلى الإنسان ، ما كان نيوتن قد نسبه إلى الله . فعند
نيوتن — كما قلنا — المكان والزمان هما الوسيطان اللذان يرى الله الأشياء من خلالها .
وعند كانط ، المكان والزمان ، هما الوسيطان اللذان يعتمد عليهما الإنسان فى تنظيم ما يرى .
ويمكننا أن نقارن أيضا نظرية كانط القائلة بأن المكان هو صورة الحدس بفكرة مالبرانش
التي جاء فيها أن المكان عبارة عن امتداد متمقل . ورغم ذلك ، فهناك هذا الاختلاف بينهما ،
وهو أن المكان عند مالبرانش شيء عقلى بحت .

التجربة . إنها بالأحرى أصل التجربة . فأنا إذا قلت برد المكان إلى التجربة الخارجية ، كأننى قلت فقط إن المكان قد جاء من المكان ، لأن فكرة الظاهرية تتضمن المكان . فلو لم يكن هناك مكان إذن ما قامت التجربة . والمكان لا يمكن أن يستمد من التجربة . وعلى العكس من ذلك ، إن توافر فكرة المكان لدينا هو الذى يساعدنا على إنشاء التجربة . إن هذا باختصار هو ما دعاه كانط بالتفسير الميتافيزيقي للمكان . وإلى جانب هذا ، المكان لامتناه ، ولا شيء لامتناه يمكن أن يستمد من التجربة . وأخيراً ، كما قال كانط فى شرحه الترانسندنتالى للمكان ؛ القضايا الرياضية تتصف بطابع الكلية والضرورة ، الذى لا يمكن أن يستمد من التجربة على نحو أو آخر .

ولكن من ناحية أخرى ، المكان ليس تصوراً . فانظر مثلاً إلى تصور مثل تصور الكلب . إن ما يساعدنا على تحقيق مثل هذا التصور هو أننا قد رأينا كلاباً كثيرة . ولكننا لا ننشئ المكان بنفس الطريقة ، أى برؤية أمكنة عديدة فى البداية نعتمد عليها بعد ذلك فى تكوين تصور للمكان . فالأمر على عكس ذلك ، إذ إننا نبدأ بالمكان المفرد الذى يحتوى على كل شيء ، واعتماداً على تقسيم هذا المكان المفرد اللامتناهى ، يمكننا أن نهتدى إلى الأمكنة وإلى الأقسام الجزئية من المكان .

وكما قيل ، لقد اكتشف كانط حالة جديدة من حالات الوجود ، ليست إحساساً ، أو شيئاً قد جاء من الإحساس . كما أنها ليست تصوراً . إنها شيء متصل بالحساسة . وهذا يبين أن كانط لم يكن مؤيداً لمذهب لا يبتز العقلانى الذى رأى المكان نظاماً مضطرباً ، وإن كان من المستطاع تعقله .

وعند كانط المكان ليس مضطرباً ، كما أنه ليس شيئاً عقلياً . إن هذه هي صورة المكان كما تبين في « الاستطيقا الترانسندتالية » ، أى صورة لا متناهية تسبق كل شيء ، وتسبق كل الخطوات التى يتبعها الشيء فى تألفه . على أن تصور المكان الذى جاء فى « التحليل الترانسندتالى » يختلف عن ذلك . فلنكنى يتسنى لنا الاهتداء إلى المكان فى حالة « الاستطيقا الترانسندتالية » فإننا ننتقل من الكل إلى الأجزاء . أما فى حالة الاهتداء إلى المكان كما جاء فى « التحليل الترانسندتالى » ، فإننا ننتقل من الأجزاء إلى الكل ، وتؤلف الكل بواسطة عملية فكرية تعتمد على إضافة أجزاء إلى أخرى . وربما أمكننا القول بأنه بينما يعد المكان فى الاستطيقا الترانسندتالية حدساً ، فإنه فى التحليل الترانسندتالى أقرب إلى التصور . هذا الأزواج عند كانط يثير مشكلة .

إن كل الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم قد جعلوا المكان مساوياً للمكان الرياضى . وهذا يصح بوجه خاص عن ديكارت وكانط . فلقد اعتقد كانط أن الإنسان الذى يعتمد على البدهاة عند ما يتصور المكان ، فإنه يتصوره على صورة المكان الرياضى . ولكن خلال القرن التاسع عشر حدثت تغيرات معينة أدت إلى تغير تصور المكان . فلقد ظهرت الهندسة اللاإقليدية التى اتجهت — فيما يبدو — إلى القول بإمكان تصورنا لأمكنة مختلفة عن المكان الذى نعرفه ، حتى وإن لم نستطع تخيلها . وكانت هناك الفكرة البراجماتية عن المكان القائلة بأن المكان نوع من الأداة أو الآلة . وظهرت فى هذا القرن تحليلات ماخ وبوانسكاريه اللذين فرقا بين أنواع عديدة من المكان (المكان اللمسى والمكان التدوقى والمكان الشمى ... إلخ) . وكان هناك جيمس الذى

تحدث عن مكانية إحساساتنا، وقال إن محسوساتنا كلها — وليس محسوسات
الرؤية وحدها — تتصف بنوع من التجسم والامتداد . ويرجسون في أغلب
الأحيان يبدو أنه قد رأى المكان partes extra partes مؤلفاً من أجزاء
خارج أجزاء كما جاء في المصطلح المدرسى . ورغم ذلك فإنه قد فرق حتى في
كتابه الأول بين المكان المتصور والمكان الذى يشعر به . وهو مكان مماثل
للمكان الذى تشعر به الحيوانات . فهو مكان يتألف من أجزاء وكيفيات
غير متجانسة .

وتمخض عن كل ذلك تغير الرأى حول ضرورة المكان ، بل حول
تكوينه . وأبدى وايتهد ، بعد أن ذهب بعيداً في هذا الاتجاه ، تشككه في
افتراضين سابقين اعتمد عليهما المكان عند ديكرت . فرأى من ناحية الأوجود
في الطبيعة لمثل هذا الانفصال بين الأجزاء الذى يتميز به المكان عند ديكرت .
فالشىء لا يعد موجوداً حيث هو فحسب ، بل كذلك حيث تظهر فاعليته .
والحق أنه موجود في كل مكان . وعلى هذا النحو ، انتقد وايتهد ما أسماه
نظريه «الموضع المفرد» . وفضلاً عن ذلك، فإنه تشكك في الانفصال الذى أحدثه
ديكرت بين العقل والمكان ، واعتقد أن هذه القسمة الثانية في الطبيعة هي
أصل كل بلاء في الفلسفة الحديثة .

من هذا يتضح لنا أن فكرة المكان تتألف — كما لاحظ بركلى — من
جملة أفكار مختلفة عن المكان . ويمكننا أن ندرك كذلك أن ثمة جانباً من
الحق فيما تصوره كانط كأفراض سابق ضرورى للرياضة . ولكننا بعد أن
رأينا أن هذا المكان قد أنشأه الإنسان لكي يحدد موضعه في المكان وللكى

يفهمه فهما عقلياً ، علمينا أن نرى كذلك — أو نشعر بمعنى أصح — أن
هناك مكاناً سابقاً لذلك نعيش في غماره من البداية . إنه نوع من الجسامة في
الأشياء . أو يصح القول بأن هناك أشياء وأن ما نجربه هو جسامتها . ونحن
نشعر بالمكان في هذه التجربة في صورة مشخصة زاخرة بالكيفيات
واللامتجانسات . وعندما نحول هذه التجربة إلى صورة الفكر ، فإننا نحصل
على مكان رياضي . أما الواقع في صورته الفطرية فعبارة عن أشياء تتصف
بالتكثف والعممة .

وبوسعنا أيضاً أن ننبه إلى بعض التغيرات الحديثة الأخرى التي طرأت
على تصور المكان . فمثلاً المكان في نظر أينشتين متناه ، كما يتميز بما فيه
من انفصال (حسب ما جاء في نظريات حديثة في الفيزياء) . ولكن ما يعنيننا
في الواقع في التغيرات التي طرأت على تصور المكان هو ما حدث من تأكيد
للتصور المشخص للمكان ، ويقودنا إليه العلم فيما يبدو .

وأخيراً اختلفت فكرة المكان (أو الشعور به بالأحرى) وما أصبحتنا
نشعر بوجوده هو الأشياء فحسب . فالأشياء عندما يظهر بعضها خلف بعض ،
أو عندما يبدو بعضها عن يمين البعض الآخر ، أو عن يساره ، فإنها تدفعنا إلى
تصور فكرة المكان ، التي اعتقد كثير من المفكرين أنها فكرة قبلية ، وإن
كانت في الحقيقة مجرد فكرة تتكون بعدياً .

من هذا ندرك أن السكم قد قصد به في نظر القدامى ، الأكثر والأقل ،
وأنهم قد تصوروه شيئاً قد انبعث من حركة لا محددة . واستطاع العلم الحديث
القضاء على هذا التصور الخاص بالسكم ، عندما بين تقبل هذا الأكثر والأقل

للقياس الدقيق . ثم حل محل النظرة القديمة التصور الذى سبق أن أوحى به بالفعل بعض المدرسين ، القائل بأن الكميات (وتعنى هنا كميات المكان) يمكن أن تحدد « باعتبار أنها أجزاء خارج أجزاء » . ولكن هذا التصور نفسه الخاص « بالأجزاء خارج الأجزاء » قد تم القضاء عليه بدوره بتأثير ما حدث من تقدم حديث فى العلم .

ومن النظرة التى اهتمدنا إليها ، يمكننا بعد إعادة النظر فيما جاء فى نظرتى لايبنتز وكانط (وما بينهما من تعارض متبادل) القول بأن مذهب لايبنتز كان صحيحاً من حيث إنه قد جاء بنظرية أكثر تشخيصاً للمكان ، بدا فيها المكان مجرد نتيجة للعلاقات الفعلية بين الأشياء . أما ناحية الصحة فى مذهب كانط فترجع إلى قوله إن المكان ليس نظاماً عقلياً ، ولكنه شىء وثيق الصلة بالحساسة . وأية نظرية جديدة فى المكان يجب أن تستهدف الجمع بين ما هو صحيح عند لايبنتز ، وما هو صحيح عند كانط . ومن الممكن تحقيق ذلك إلى حد ما إذا قننا بخطوتين . الأولى : إذا ارتكنا إلى الملاحظة التى ذكرها جيمس عن امتداد أحاسيسنا ، ثانياً — إذا أعدنا وضع نظرتى كل من لايبنتز وكانط تبعاً للتصورات الجديدة التى عرضها الفكر الحديث والعلم الحديث .

هنا أيضاً يمكننا أن نصادف شيئاً مماثلاً لما صادفناه عند دراستنا للصورة والمادة . فالمكان ليس صورة منفصلة عن المادة (باستثناء المكان العقلى الذى

هو عبارة عن خرافة) . إنه ليس حتى صورة معطاة إلى جانب المادة . إنه مجرد حالة تظهر فيها المادة^(١) .

— ٤ —

صورت الأساطير القديمة كرونوس إله الزمان ابناً للسماء . وصورت هذه الأساطير كرونوس يلبسهم أبناءه . ومعزى هذه الأسطورة هو استيعاب الزمان لكل الأحداث.

وكثيراً ما ذكر أفلاطون أن الأصل الذي ترجع إليه فلسفات التغيير والزمان هو الشعرا ن هوميروس وهزيود اللذان قالاً إن أصل كل الأشياء هو المحيط الدائم التغيير .

ورغم أن هيرقليطس كان من مؤيدي فلسفة الزمان ، إلا أنه أدرك ما في تصور الزمان من صعوبات . ولكنه لم ير هذه الصعوبات دالة على أي اعتراض على نظريته . فقد اعتقد أن الواقع بأسره مناقض لذاته ، وبحيا اعتماداً على هذا التناقض الذاتي نفسه . وعند الإيليين مثل زينون ، على عكس ذلك ، كانت الصعوبات التي بدت في تصور الزمان سبباً في ابتعادهم عن تأكيد حقيقة الزمان ، ولتأكيدهم اتصاف المطلق بأنه خارج كل زمان . وتبعاً لما قاله زينون

(١) ربما بق سؤال ميتافيزيقي جدير بالتساؤل وهو كيف وجد المكان؟ وعندما وصف أفلاطون وبرجسون المكان بأنه مسافة أو امتداد ، فإنهما قد أوحيا بفكرة تدعو إلى أن المكان هو مجرد فاصل يظهر بين شيء حقيقي وشيء حقيقي آخر . وربما استطعنا أن نضيف إلى ذلك (وفقاً لبعض افتراضات قال بها لايبنتز) أن هذا الفاصل يظهر حرصاً على اتباع مبدأ عدم التناقض .

السهم الذي ينطلق من نقطة إلى أخرى يكون في كل لحظة يمر بها ، على بعد محدد ، بحيث يمكن القول بأنه لا يتحرك ، لأن معنى وجوده في نقطة محددة هو ثباته .

وكانت نظرة أفلاطون إلى الواقع أكثر اتساعاً من نظرة هذين المذهبين الفلاسفيين . فقد أدرك أفلاطون — كما رأينا — وجود عالمين هما العالم الحسى والعالم العقلى . واعتبر الزمان ممثلاً للعالم العقلى فى العالم الحسى ، الذى وصفه بأنه صورة زائلة للأبدية . ومن ناحية أخرى ، فإنه قد ربط بين فكرة الزمان وفكرة النفس . فإن بداية النفس هى بداية الزمان .

وحاول أرسطو أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساعاً بطابع الفيزياء ، وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية . فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقياً ، على أنه صورة للأبدية ، أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف — كما يمكننا القول — فيزيائياً ، أى كنظام عددى يبين اتجاه الحركة . فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر .

سبق أن ذكرنا ما حدث من زيادة لتأكيد الزمان بفضل المسيحية . والواقع أن المسيحية فى هذه النقطة قد عادت إلى الأفلاطونية . غير أن ما هو أهم من ذلك بكثير هو ظهور مشكلات خاصة بالزمان ، واتخاذ مشكلات الزمان الصدارة عند القديس أغسطين . فلقد ذكر أغسطين أننى عندما أفكر فى الزمان (وقد ألهمه بذلك بعض عبارات جاءت عند أفلوطين) فإننى أكتشف أننى لا أعرف شيئاً عنه ، ولكننى عندما لا أفكر فيه ، فإننى أعرفه جيداً .

ومع هذا فلم تحتل مشكلة الزمان مكانة رئيسية في الفلسفة إلا فيما بعد .
فبينما اعتقد ديكارت أن المكان جوهر ، فإن الزمان قد بدا عنده
بمجرد حالة .

والطريف عند ديكارت في هذا المقام ، أنه لم يقبل النظرة الأفلاطونية
أو النظرة الأرسطية إلى الزمان على حد سواء ، وإن كان قد حاول تهذيب
التعريف الأرسطي . كما أنه حرص على إبقاء الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن
ما يهم في الزمان ليس تعاقب اللحظات ، بل هو شيء خارج الزمان . على
أنه في الوقت الذي قصد فيه أفلاطون بالشيء خارج الزمان ، الأبدية ، بدت
الأبدية في نظر ديكارت متضمنة في اللحظة . فالضوء ينتقل في لمح البصر ،
والكوجيتو يمكن حدسه في أية لحظة . وربما أمكننا القول بأن أية ماهية
تنتج أي وجود في لحظة .

وعند سبينوزا — كما هو الحال عند ديكارت — لم يكن للزمان أهمية
مماثلة لأهمية المكان . وفضلا عن ذلك ، فإن سبينوزا قد استطاع الإفصاح
عن فكرة أفلاطون واتجاهه على أفضل وجه عندما طالبنا برؤية الأشياء
في مظهر الأبدية . أما لا يمتز فقد واجهته في مسألة الزمان نفس الصعوبات
(على وجه التقريب) التي واجهته في مسألة المكان ، أو ربما كانت هذه
الصعوبات أشد . فالزمان ، من ناحية ، مجرد ظاهرة مضطربة ، ومن ناحية
ثانية ، هو شيء كامن في تكوين الموناد ذاته ينتقل من مدرك لآخر .

وما قلناه عن نظرية كانط في المكان يكاد يضح عن نظريته في الزمان .

فأولاً — يمكننا أن نلاحظ — أنه قد نسب عند كلامه عن الزمان — كما فعل في حالة المكان — إلى الإنسان ، ما نسبه نيوتن إلى الله . وقد يبدو من ذلك كما يتضح لأول وهلة على أقل تقدير ، أن كانظ قد جعل المكان والزمان في نفس المستوى . ولكن كانظ قد جعل المكان يمثل الظاهرة من الخارج . أم الزمان فقد جملة لا يقتصر على صورة الظاهرة الباطنية فحسب ، بل هو صورة الظاهرة الخارجية أيضاً بطريقة غير مباشرة ، لأنها كذلك متضمنة في الوعي . والأمر لا يقتصر — فضلاً عن ذلك — على تفوق الزمان على المكان من حيث المجال الذي ينطبق عليه ، بل إن له دوراً أساسياً أعظم ، لأنه أكثر اتصالاً ، بطريقة مباشرة ، بما تقوم به الأنا الترانسندتالية كما أن الـ Schemata — أو التمثيلات الأكثر اتساقاً بطابع المقولات الخيالي — تحدث في زمان . ولقد بين كانظ كيف تتضمن مقولات مثل العلية والجوهر الزمان . فإن العلية مرتبطة بتعاقب الأحداث ، كما أن الجوهر مرتبط بثبات عناصر معينة .

والنتيجة التي اهتدى إليها كانظ في (الاستنطيقا الترانسندتالية) هي أن الزمان — وكذلك المكان — مجرد صورة للفهم الإنساني ، وأن الأشياء كما تظهر لنا موجودة في زمان ، ولكنها ليست الأشياء في ذاتها . وإن كنا نحن أنفسنا أشياء في ذاتها ، لأننا نستطيع إخضاع أنفسنا للقانون الأخلاقي . وهكذا كانت النتيجة التي اهتدى إليها كانظ هي القول بأن الظواهر كلها تخضع لقانون العلية ، ولكننا نحن — بوصفنا أشياء في ذاتها — خارج الزمان . وبفضل هذه الحقيقة لا نخضع لأية دوافع سابقة ، لأننا نحيا في مجال لا وجود لأي تعاقب حقيقي فيه . فمن وجهة نظر العلم ، تبدو أفعالنا خاضعة للحتمية . ولكن تبعاً لنظرة أكثر

انسماً بالطابع الميتافيزيقي الأخلاقي ، ينبغي — ويتحتم — أن تكون هذه الأفعال حرة ، ومن ثم فإنها حرة .

أما شلنج وشوبنهاور، اللذان جاءا بعد كانط، فقد جعلا للزمان مكانة أكثر واقعية وجوهريّة . وربما استطعنا أن نكتشف دلائل مماثلة عند الفيلسوف الفرنسي جيو . ولكن برجسون هو الذى فرق تفرقة كاملة بين الإطارين الكبيرين (المكان والزمان) اللذين جعلهما كانط (ظاهرياً على أقل تقدير) فى مستوى واحد . فعند برجسون المكان هو مجرد شىء شبيه بشبكة نلقها على التجربة لكي ننظمها . بينما الزمان ، والمقصود ليس الزمان الذى يدرك على هيئة المكان ، أو الزمان كما تراه البدهة والعلم ، أى زمان المنبهات والساعات (الذى يتضح آخر الأمر أنه مجرد مظهر من مظاهر المكان) إنما المقصود هو الزمان الباطنى لتجربتنا — أى ما يسميه برجسون بالديمومة — فهو المادة التى صنع منها الواقع ذاته .

فى هذا الزمان الشخصى، لا انفصال بين الآنات . فعندما نستمع إلى جملة أو لحن ، فإننا لانستطيع أن نفصل فصلاً كاملاً بين الكلمات أو الأنغام التى نسمعها الآن ، من تلك الكلمات أو الأنغام التى استمعنا إليها منذ لحظة . أو من تلك الكلمات والأنغام التى سنستمع إليها بعد لحظة . فهناك اتصال كامل ، وكل التفرقات عبارة عن تجريدات فحسب .

ولو كان ذلك كذلك ، لوجب عدم قبولنا للنظريات الجبرية التى قال بها أنصار مذهب الترابط الذين فسروا كل شىء بالرجوع إلى ماسمته . كما ينبغي

ألا تقبل النظرية الكانطية التي اقتصرنا في إثباتها الحرية على وضعها في الأشياء في ذاتها . وهو شيء لا نعرفه إلا من خلال الفعل الأخلاقي . أما برجسون فقد رأى إمكان تجربتنا لحريةنا هنا والآن .

واختلفت النظرة المجردة إلى الزمان التي سادت الفكر الإنساني منذ عهد ديكار ، أو منذ عهد أرسطو بمعنى أصح ؛ إلى عهد كانط . وما بقى كشيء في ذاته (وهو شيء في ذاته يمكن معرفته ، كما أمكن معرفته) هو التغيير فحسب . فالتغير والزمان قد أصبحا يعينان الواقع بمعناه الحقيقي .

وبإمكاننا أن نقول عن الزمان ما سبق أن قلناه عن المكان . فبعد أن رأينا وجود زمن مشخص مختلف عن الزمن المجرد الذي يدركه العلم وتدركه البداهة ، علينا أن نلاحظ أن الزمن المشخص ذاته ليس هو الواقع الحقيقي . فالواقع الحقيقي هو بمعنى أصح الأشياء . وهي في هذه الحالة الأحداث . فما هو معطى لنا في الواقع عبارة عن أحداث تتلو أحداثاً ، أو تسبقها ، أو تحدث في نفس الوقت معها . ونحن ننشئ من هذه التجربة المؤلفة من « بعد » و « قبل » و « في نفس الوقت » ، الزمان . سيقال لنا إن ما قلناه يعني نوعاً من الدور . لأننا قد اعترفنا بوجود تحديد متضمن في الزمان . ولكن مثل هذه الحجة ، حتى وإن بدت منطقية ، إلا أنها لم تعمل حساباً لعمق الشعور بالأحداث . وهو شعور يسبق أي تحديد يتبع التصور . ووفقاً لهذه النظرة يكون الاعتراض لفظياً أكثر منه منطقياً . وما أردنا تأكيده بهذه المحددات الثلاثة (بعد ، وقبل ، وفي نفس الوقت) ، هو التنبيه إلى الشعور بالأشياء الحقيقية ، التي تعد أكثر حقيقة من أية تصورات أو كلمات . هذه الأشياء الحقيقية هي الأحداث التي تمر .

ونحن نعى هذه الأحداث وهي تمر في تجارب مثل الأسف والندم والأمل والتوقع . وإحساسنا الفكرى بالزمان نتيجة لتجارب شعورية عديدة معينة ، هو الذى يساعدنا على الالتقاء بما هو حقيقى فى الزمان ، أى بالأحداث التى تحدث فى هذا الزمان .

هنا كذلك — كما هو الحال فى المكان — ما يهيم ليس تأكيد تناهى الزمان ، أو تأكيد انفصاله . وهو المعنى الذى نصادفه عند بعض علماء الفيزياء المحدثين . إنما ما يهيم ، ويستحق التأكيد ، هو التجربة المشخصة التى أشرنا إليها ، والتى لانستطيع فعل أى شىء حياها سوى الإشارة والتنويه .

وعلىنا أن نلاحظ كذلك أنه لم يعد هناك انفصال حاد بين المكان والزمان كما كان الحال فيما مضى . واختفاء هذا الانفصال لا يرجع إلى تحول الزمان إلى مكان — كما جاء فى نقد برجسون — إنما يرجع إلى توثق وحدتهما فى كل يضمهما سوياً .

— ٥ —

وفىما يتعلق بتركيب الزمان ذاته ، مادنا تفكر فى شىء نستطيع تسميته بالزمان فى ذاته ، من بين الأسئلة التى كان لها أهمية كبرى منذ عهد زينون ، السؤال عن العلاقة بين الزمان والآن . فلقد نظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يتألف من آنات (كما هو الحال فى نظرية الفيزيائىين وبعض الفلاسفة العرب ، وإلى حد ما عند ديكارت ورينوفيه وجيمس) ونظر إليه أيضاً باعتباره شيئاً متصللاً يتألف إطلاقاً من آنات (فى نظرية برجسون ، وفى بعض مواضع عند جيمس كذلك) .

كما اعتبرت الآتات ليست مكونات الزمان ، بل عناصر يمكن تحليله إليها رغم عدم كونها من مكوناته (في نظرية أرسطو وفي نظرية لايبنتز أيضاً) هذه النظرية الأخيرة قد تسير جنباً إلى جنب مع نظريته الثانية ، ومن ثم يمكن مقابلتها معاً بالنظرية الأولى وتفضيلها عليها .

وحتى لو تعذر — فيما يبدو — برهنة الفكرة القائلة بانفصال الآتات بوصفها مكونات الزمان ، فإن لها رغم ذلك قيمة جمالية وأخلاقية . فالإنسان يستطيع اعتماداً على فكرة الآن إقناع نفسه بالأمل في الاهتداء إلى ما يمكن تسميته بالشعور الكامن بالأبدية . وهي فكرة مقابلة للفكرة المتعالية عن الأبدية التي توحى بها أغاب الأديان . ومنذ عهد بعيد ، أى منذ محاوره بارمينيدس ، اتجه أفلاطون بعد عرض فرضيه عن الواحد (جاء في أحدهما أنه لا شيء وجاء في الآخر أنه يعني كل شيء) إلى القول بأن العقل ينتقل من الفرض الأول إلى الفرض الأخير بوساطة ذلك الجزء الغريب من الزمن الذي يدعى بالآن . ولقد سبق أن أشرنا — من جهة أخرى — إلى أهمية الآن في فلسفة ديكارت . ففي كل خطوة هامة من فلسفته (أى عند كلامه عن الكوجيتو ، وعن انتقال الضوء ، وعن خلق الله لذاته) قد جعل ديكارت الأفعال تحدث في آن ، بدلا من حدوثها في زمان . إذ كان ديكارت يخشى الزمان ، لأنه في اعتقاده متصل بالذاكرة التي قد لا تكون معصومة من الخطأ . وهذه الأهمية التي نسبها ديكارت إلى الآن من الميسور تفسيرها ، لأن الحقيقة عنده لا تدرك أساساً إلا اعتماداً على الحدس ، أى من خلال حالة عقلية لا تستغرق إلا آناً مفرداً . وعند فيلسوفين يختلفان اختلافاً كبيراً عنه ، وهما كيركجورد ونيتشه ، تقابل مرة أخرى تأكيداً مماثلاً للآن . فعند كيركجورد ، الآن أساساً هو « الآن »

الدينى الذى يتجسد فيه الله ، والذى يصبح فيه اللامتناهى متناهى . ووصف نيتشه هذا الآن بأنه ليريكى (شاعرى) ، ورآه شيئاً مختلفاً عما يوحى به أى دين من الأديان المعروفة . إنه الآن الذى نشعر فيه فى نفس الوقت ، بشعور ، كامن مماثل للشعور بالأبدية ، ونشعر بدلالة مرور الزمن على الرجعى الأبدية^(١) ونصادف شيئاً مماثلاً عن الآن عند بعض كتاب معاصرين مثل بروسى وأندريه جيد وفرجينيا وولف . وعرف ناقد فرنسى معاصر هو دينيس سوروه النزعة الحديثة بأنها نزعة تشد الآن وتقدسها . ومن ثم يمكننا القول بأنه حتى فى حالة عدم اهتمام الإنسان بالبحث عن مبرر ميتافيزيقي للآن (وبخاصة فى حالة عدم اعتقاده فى الصورة القديمة للأبد) فإنه يشعر بالحاجة إلى الإمساك بالحقيقى فى صورة لمحات من الاستبصار ، أو فى صورة وميض فكرى ، أو فى صورة متعة متوهجة .

وذكر كيركجورد — ومن بعده هايدجر — أن من بين الأقسام الثلاثة التى قيل بانقسام الزمان إليها (الستقبل والحاضر والماضى) أكثر هذه الأقسام أهمية هو المستقبل . فكما قال هايدجر : الإنسان يتجه أساساً نحو المستقبل . وعند هيجل أيضاً ، يمكننا أن نصادف إصراراً مماثلاً على تأكيد قيمة المستقبل .

(١) هذه الفكرة قد كررها نيتشه مراراً على أوجه مختلفة . ولعل ما قاله فى كتابه هكذا تحدث زرادشت هو أقرب المعانى إلى ما يقصده الكاتب هنا . فهو قد ذكر أن الأشياء تعاود الظهور المرة بعد الأخرى فى تكرار أبدي . ونحن نشعر وفقاً لهذا المبدأ بأننا نعيش مرات لامتناهى (ولا يؤمن نيتشه بوجود نهاية للزمان ، كما ترى الأديان) . « وأنا أظن أننى أموت وأعول إلى عدم ، ولكن جملة المسببات التى أحدثتني ستتكرر مرة أخرى ، وستختلفنى مرة أخرى » . كتاب (Nietzsche-The Man and His Philosophy)

ومن بين آراء هايدجر التي استرعت الكثير من الانتباه قوله بوجود اختلافات أساسية بين الماضي والحاضر والمستقبل . وبدأت أقسام الزمان هذه في نظره في بعض فقرات غير متجانسة البنية . ولكن علينا أن نلاحظ أيضاً أنه قد اعتقد أن الحاضر يعتمد في تكوينه على الماضي والمستقبل . فنحن إذا حللنا الحاضر ، كما يجربه الإنسان سندرك وفقاً لما قاله هايدجر ، أنه يتجه أساساً إلى المستقبل ، كما أنه محاط بالماضي . هذا يعني أن الحاضر عبارة عن سورة حيوية محاطة بحدود من كل جانب .

وعند برجسون أيضاً ، يمكننا أن نصادف نظرية للزمن ، ترى عدم وجود تماثل على أي نحو بين الحاضر والماضي والمستقبل . واعتقد برجسون أن أغلب الأخطاء التي وقعت فيها الفلسفات السابقة قد جاءت من تصورنا للمستقبل على غرار الماضي . ولكن برجسون قد رأى (كما رأى جيمس أيضاً) أن تأكيد المستقبل يعني إنكار أي تحديد ممكن له . فالمستقبل الحق ليس متضمناً في الماضي . والزمان الحق في آخر المطاف هو الزمان الذي يحدث في المستقبل . وفيما يتعلق بالماضي ، فهو إما نوع من ترجمة الزمان إلى لغة مكانية (كما جاء في كتابه — الزمان والإرادة الحرة) ، أو هو العقل نفسه بعد أن نظر إليه على أنه ذاكرة (وهذا هو الرأي الذي ذكره في كتابه — المادة والذاكرة) ، وعلينا أن نضيف رغم ذلك ، أنه إلى جانب كلامه عن الزمان الذي نظر إليه وفقاً لصورة المكان في كتابه (الزمان والإرادة الحرة) قد تحدث أيضاً عن الماضي الذي يستمر وجوده في الحاضر ، كما تستمر الأنعام الماضية في أي لحن في الأنعام التي نستمتع إليها الآن . وعرف برجسون الحاضر في كتابه (المادة والذاكرة) بما هو فعال ،

وبحالة تطيل نفسها عندما تظهر في هيئة أفعال للجسم . وهكذا يكون برجسون قد عرف الآتات الثلاث ، أو كما ذكر هايدجر (نشوات الزمان الثلاث) في صورة أكثر دقة إلى حد ما . فالزمان هنا أقرب إلى ظلة ذات جوانب ثلاثية تقوم أنفسنا بمدّها فوقها في كل آن . وأيا كان التفسير ، فالحقيقة هي أن هذا الزمان في صورته الغريبة البناء يحيط بنا ، أو لعل ما يحيط بنا بمعنى أصح هو بناء الأحداث التي يتألف منها الزمان .

وعلى الرغم من دراسة القدامى (من زينون إلى القديس أغسطين) لمشكلات الزمان ، فإن هذه المشكلات لم تقسم بالوضوح (ظاهرياً على الأقل) إلا عند الفلاسفة المحدثين . ويدلنا على ذلك اتجاه لوجوى Lovejoy إلى القول بأن *temporalism* من بين النزعات التي يتميز بها العصر الحديث . وعبر عن هذا المعنى أيضاً ألكسندر عندما تساءل عما كان يحدث لو أن سيدنوزا قد جعل للزمان أهمية مماثلة للأهمية التي جعلها للمكان ، ولو أنه جعل منه صفة للعالم .

والواقع مع ذلك ، أن مشكلة الزمان قد شغلت العقل الإنساني دائماً . ويكفي أن نرجع في هذا الصدد إلى شروح العصر الوسيط للكتاب المقدس لكي نرى كم من الأسئلة قد أثير حينئذ عن الزمان كالسؤال الآتي مثلاً : « هل الملائكة تحيا في زمان ، أم تحيا في الأبدية ، أم هي تحيا في شيء بين الزمان والأبدية ، قد قارنه البعض فيما بعد بالديمومة عند برجسون ؟ وما الذي كان يعنيه الكتاب المقدس عندما قال بأن الموتى سيعودون إلى الحياة في يوم الحساب *in icta oculi* (ما بين طرفه عين وانتباهها) ؟ وهلم جرا .

وربما أمكننا أن نساءل أيضاً عن أصل الزمان ، وأن نتذاكر الحل
الذي جاءت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ، عندما ذكرت أنه نوع من
الامتداد ، وانقسام عما كان ملتماً في البداية . وإلى هذا الافتراض الميتافيزيقي ،
يمكننا أن نضيف تفسيراً منطقياً بأن الزمان ضروري للأشياء لكي تخضع لمبدأ
التناقض ، الذي نص في بعض صيغه — فيما يبدو — على تأكيد عدم إمكان
اتصاف قضيتين متناقضتين بالصدق في آن واحد .

— ٦ —

علينا الآن أن نقوم بدراسة كميات « الشدة » . ولقد عرفنا كانط بأن جعلها
مقابلة لكميات المقدار . وكم « المقدار » هو الكم الذي تسمح تمثيلات الأجزاء
فيه بتمثيل الكل . أما الشدة (أو هذا البعد الثالث الدال على عمق الكيف)
فبوسعنا الكشف عنه في اللحظة ذاتها . إذ ليس ثمة ما يدعو إلى الكشف
عنه في مجرى الزمان . ورأى كانط « الشدة » صورة من الكم تتميز بنقائنها ،
لأننا في حالتها لا نركز إلا أقل قدر من الانتباه إلى الزمان والمكان . إذ إنها
شيء يتحقق في اللحظة .

واعتمد ألكسندر في نظريته عن الشدة على الحكم الذي قرره كانط عن
المراتب المختلفة التي تشغل زماناً واحداً . ففي رأيه ، الكميات الدالة على الامتداد
تعني تحول المكان إلى ديمومة ، أو تعني اكتساح الزمان للمكان في انطلاقه .
فالكم الدال على المقدار ، في عبارة أخرى ، يعني اجتلالاً للمكان بواسطة زمانه ،
أو اجتلالاً للزمان بواسطة مكانه . أما كميات الشدة ، فتعني عبور مكانات
مختلفة في نفس الزمان الواحد ، أو اجتلال نفس المكان في أزمنة مختلفة .
وأبسط مثل له (وهو نفس المثل الذي ذكره هيجل) يظهر في حالات السرعة

الملاحظة. وربما أمكننا ذكر مثل آخر هو الصوت. فما يدل على الكم من ناحية الشدة هو تغير الزمان مع استمرار ثبات المكان ، أو عندما يظل الزمان ثابتاً ويتغير المكان . فالكم من ناحية الشدة يدل على معنى التركيز . فإذا ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك قليلاً أمكننا القول ، اتباعاً لألكسندر ، بأن الشدة عبارة عن علاقة بين زمان ومكان ، وتتحقق بفضل وجود اتصال في كل منهما .

وتساءل هيجل : ألا يعد الكم من ناحية الشدة (ولقد أسماه بالـ degree) مختلفاً من حيث معناه عن الكم من حيث المقدار . وكانت إجابته عن هذا السؤال هي تأكيد عدم رد الكم من ناحية الشدة إلى كم ذال على المقدار . ولقد انتقد علماء الطبيعة لأنهم حاولوا تفسير الضوء أو الحرارة أو الوزن بالرجوع إلى ناحية الشدة في الذرات أو جسيمات الضوء ، من حيث كبرها أو ضآلتها . وبدت هذه المزاعم في نظره مجرد فروض ميتافيزيقية . فالذرات هي مجرد أقانيم مفترضة ، قد تمخضت عن فهم الكثرة في الأشياء فهما مجرداً . فالفهم المجرد — كما رأى هيجل — يعتقد أن الكم من حيث المقدار هو الصورة الوحيدة للكم .

من الميسور لنا أن ندرك ماذا يصح اعتباره بعيداً عن الإقناع في مثل هذه المزاعم . فهي لا تتفق مع المحاولات الأساسية التي يقوم بها العلم . ويبدو أن برجسون كان أقرب إلى الحقيقة عندما رد الشدة إلى الكم .

ولقد ذكر ألكسندر أنه في الوقت الذي يصح القول فيه بإمكان قياس الكم الدال على المقدار مباشرة ، ليس من المستطاع قياس الكم من ناحية الشدة

إلا بطريقة غير مباشرة . على أنه قد اعتقد أن قياس الكم من ناحية الشدة رغم اتصافه بأنه غير مباشر ، لا يعنى أنه أقل إمكاناً .

يبدو أن علينا أن نختار بين نظرية تنكر إمكان قياس الكم من ناحية الشدة ، وبين النظريات التي تؤكد ذلك . أى علينا أن نختار بين برجسون ، وبين معارضيه . ولكن من الميسور إدراك عدم وجود تعارض بين النظريتين في هذه النقطة ، كما يبدو لأول وهلة . فقد اعترف برجسون بوجود الشدة ، وبإمكان قياسها بطريقة غير مباشرة وفقاً لعدد الحركات التي تحدثها . كما اعترف هاملان وألكسندر بأن قياس الشدة لن يتحقق إلا في صورة غير مباشرة .

يمكننا أن نضيف أيضاً أن برجسون بعد أن حاول — فيما يبدو — القضاء على فكرة الشدة قد عاد إليها في صورة أكثر اساماً بالطابع الميتافيزيقي بعد أن سماها بالتوتر .

وكما بين هيجل أنه لا وجود لأى كم منفصل بحت ، ولا وجود لأى كم متصل بحت ، فإنه قد بين كذلك عدم إمكان إجراء فصل تام بين الشدة والمقدار . فهذان العاملان اللذان يحددان الكم ينبغى عدم تصورهما كنوعين منفصلين . فكل كم دال على المقدار في نظره يتصف بالشدة في الوقت نفسه ، والعكس بالعكس .

فمثلاً كل درجة حرارة يناظرها مقدار معين يدل عليه طول عمود الزئبق . وبحق لقد أقر هيجل إمكان تطبيق هذه الملاحظة (وإن كان قد تشكك في

ذلك إلى أحدهما) على عالم العقل أيضاً . فإن أية شخصية أكثر اتصافاً بطابع الشدة تستطيع أن تزيد من (مقدار) مجال أفعالها أكثر من تلك التي تتصف بشدة أقل . من هنا يتبين أن الشدة والمقدار ، وكذلك الاتصال والانفصال هي مقولات الكم . وبمعنى أصح إنها مجردات لكل كم ، وليست أنواعاً مختلفة منه .

(٧)

حتى الآن قد بحثنا الكم والكيف باعتبارهما منفصلين بعضهما عن بعض . ورغم هذا فقد رأينا أن هناك كيفاً للكم . ومن ناحية أخرى ، يمكننا أن نعرف الشدة بأنها كم الكيف . وسنرى الآن وجود ميل لكل تصور من هذين التصورين تجاه الآخر ، وأنهما يتحدثان في النهاية في فكرة التناسب * . فقد رأى هيجل أن الكم يستطيع من خلال تصور التناسب أن يرتد إلى الكيف . أو يمكن القول بالأحرى بأن العقل يستطيع من خلال الكم الارتقاء إلى كيف أعلى . ورغم ما يظهر ، فنحن عندما نتأمل تناسب الأشياء ، نراعى الكيف دائماً . فمثلاً نحن نراعى التناسب بين أبعاد الأوتار المختلفة عندما نربط بينها وبين الأنغام التي تتبعث عن ذبذبتها .

* اخترت كلمة « تناسب » ترجمة لكلمة Measure الإنجليزية . والكلمة تقابل كلمة Maass الألمانية ، وهي من المصطلحات التي وضعها هيجل . ويرى الفيلسوف الإنجليزي Stace (ستيس) أن الكلمة الإنجليزية غير موفقة في دلالتها على ما يعنيه هيجل ، لأنه قصد بهذه الكلمة معنى التوازن والتناسب . فنحن نقول إن الكلمات غير متناسبة (unmeasured) عندما لا تتناسب مع الحقيقة المعبر عنها . (راجع ص ١٦٩ وما بعدها من كتاب The Philosophy of Hegel (فلسفة هيجل) تأليف W.T. Stace

وعندما طبق هيجل — كعادته — دراسته للتصورات على تاريخ
الفلسفة ، بين أن بعض المذاهب قد جعلت التناسب بوصفه وحدة الكيف
والكم ، جوهرًا للواقع . هذه المذاهب تعد أسمى من تلك التي اقتصرت على
الكيف ، أو التي اقتصرت على الكم . وفي الفلسفة اليونانية والأساطير
اليونانية ، يمثل القدر الذي يتمثل في «تمسيس» هذه الفكرة الخاصة بالتناسب .
وفي العهد القديم ، ذكر أن الله هو الكائن الذي فرض على الأشياء جميعها ،
في البحر والبر ، وفي الأمهار والجبال ، وعلى الحيوانات وعلى الناس تناسباً
محدداً . على أنه لم يصبح للتناسب دلالة خاصة إلا في مذاهب مثل مذهب
أفلاطون ومذهب أرسطو ، بوجه خاص .

ولقد رأينا أن هيجل قد اعتقد في خضوع عالم المادة اللاعضوية للكم ،
كما اعتقد في خضوع عالم الفكر للكيف . ولكن ثمة عوالم أخرى تخضع
للتناسب ، كالنظام الشمسي والطبيعة العضوية . فأنواع الحيوانات المختلفة تتبع
في خصائصها الكلية ، وكذلك في خصائص أجزائها نسباً معينة . وبين هذين
العالمين نصادف المادة اللاعضوية التي تتضاءل فيها أهمية التناسب . وعلينا أن
نضيف إلى ذلك أن الكم في المادة اللاعضوية كالكم الخاص بالحجر أو النهر
ليس بالشئ الذي يخلو خلواً تاماً من التناسب . وعلينا أن نضيف أيضاً أن في
العالم العضوي أكثر الكائنات بعداً عن التمايز (أي تلك القريبة من المادة
اللاعضوية) يمكن تمييزها عن الكائنات الأرقى بسبب اتصاف التناسب
فيها بعدم التحديد ونجاتته .

وتبعاً لما ذكرناه ، يصح القول باحتواء أية نقلة من هذا الكم أو ذلك ،

إلى أى كم آخر فى لحظات معينة لبعض اختلافات فى الكيف . فربما أمكن القول بأن هناك « عقداً » مختلفة تتكون فيما يحدث فى الطبيعة .

وعلى الرغم من أن فكرة التناسب قد جمعت بين الكم والكيف ، ومن ثم فإنها تكون أسى من كليهما ، فإن هيجل قد رآها تفتقر إلى حد ما إلى الكفاية . وجاء عدم كفاية فكرة التناسب مما تحدته بين الكيف والكم من وحدة مباشرة بحته . هنا يواجهنا ما يمكن تسميته بنقائض التناسب ، الذى عرضه السفسطائيون اليونانيون على أنحاء مختلفة . فقد ذكروا أمثلة لبعض لحظات تحدث فيها اختلافات الكم اختلافاً فى الكيف (الفكرة السفسطائية عن كوم التراب ، والفكرة السفسطائية الخاصة بالرجل الأصلع) . ورأى هيجل إمكان تطبيق هذه الملاحظة حتى على الأفكار السياسية . إذ إن دستور أية دولة يعتمد إلى حد كبير على عدد المواطنين وعلى الحيز الذى تشغله .

وهكذا نختتم هذا الديالكتيك الخاص بالكم ، الذى قنا بدراسته وفقاً للإرشادات هيجل . ولقد رأينا كيف تحققت النقلة من الكيف إلى الكم ، ومن الكم إلى الكيف ، وكيف أتجه الطرفان إلى التناسب . ولكن التناسب ذاته له نقيض هو الإفراط . فهناك أشياء تتجاوز تناسبها ، ومن ثم رأى هيجل وجوب إحلال مقولة أعلى من ذلك ، وهى مقولة الماهية ، محل مقولة التناسب (١) .

(١) هنا لم تتبع الطريق الذى رسمه هيجل . إذ إننا قد اهتمدنا إلى الماهية وتحدثنا عنها قبل التحدث عن التناسب .

ما هي علاقة الكيف بالكم؟ لقد اعتقد ديكارت — فيما يبدو — في تعارض كل كلمة من هاتين الكلمتين للأخرى. ومع ذلك، ينبغي أن يلاحظ أنه قد فسر الكيفيات الحسية بعد رجوع إلى الكم. كما أنه قد فسر الأشياء بأسرها، (الكيفيات المنتهية والكميات المنتهية)، بعد رجوع إلى كيف الامتناه هو الله.

وما ترتب على التفسير الديكارتي للكيف بالرجوع إلى الكم يمكن أن يلاحظ عند لايبنتز. فهو لم يحرص على جعلهما متعارضين، بل قام بالجمع بينهما. فالوسيق مثلا تؤدي إلى شعور ممتع للروح التي لا تعرف أنها تعد.

ولكن على الرغم من هذه المحاولة لتفسير الكيفيات بالرجوع إلى الكم، يصح القول بأن ديكارت بوجه عام قد فصل الكم عن الكيف، كما استبعد الكيفيات من الواقع. وكان هذا هو ما انتقده وايتهد وأسماء بالقسمه الثنائية للطبيعة التي تتمخض عن القول بوجود كم في الواقع بغير كيف، وعلى القول بأن ما يوجد في العقل هو مجرد مظاهر متوهمة للكيفيات. واعتقد وايتهد أن ما يترتب على هذه القسمه الثنائية هو نظرة جذباء إلى الطبيعة. وهذه القسمه الثنائية تدل على التعنت. وربما أمكننا إكمال نظرة وايتهد في هذه النقطة بذكر ما قاله هاملان وهو أن عملية استبعاد شيء تعنى الاعتراف بوجود ما يستبعد، ومن هنا يصح القول بأن الطبيعة (الفيزياء) الكلاسيكية قد اعتمدت في أسسها على الكيف. ومن ناحية أخرى، وكما أشار هاملان، ووفقا لما بينه لايبنتز،

القوة والحركة أشياء تدل على الكيف ، ومن ثم لا يصح القول باقتصار النواحي الآلية على الكم فحسب .

ونحن نعرف أيضاً أن بعض علماء الطبيعة كدوهيم وأوشتفالت قد حاولوا — مختلفين عن علماء الطبيعة الكلاسيكية — إنشاء طبيعة للكيف . ومن غير المستبعد إخفاق مثل هذه المحاولة ، كما يغلب الظن . ولكن أى فيلسوف من نوع برجسون أو وايتهد يستطيع إنشاء فلسفة للكيف .

من هذا يتضح أن لدينا مذاهب ت منح إلى رد الكيف إلى الكم (كديكارت مثلاً) ومذاهب تنزع إلى إنكار أهمية الكم وتبخذ الكيف (كبرجسون ودوهيم ووايتهد) ، ومذاهب تحاول إثبات كليهما في نفس الوقت (كما هو الحال عند هيجل وهاملان) .

وكأ رأينا ، ربما صادفت هذه المذاهب الأخيرة سنداً لها في حقيقة اعتماد العلم ذاته على الكيف كنقطة بدء له ، بل وكعنصر من عناصره . ويمكن إكمال هذا البرهان بالإشارة إلى أن الكيف يمكن أن يفسر — من ناحية أخرى — بالرجوع إلى الكم . ففي نظر هاملان ، كل كيف يعتمد على المكان ، وذلك على نحوين . أولاً — في الموضوع المدرك — وثانياً في الوعي به . إذ كيف يمكننا القول بانفصال اللون عن أى نوع من المكان ؟ . فإن اللون عبارة عن سطح ملون . ونحن — كما قال — نفصل الكيف عن الامتداد اعتماداً على التجريد . فحالة الجسم كامتداد ، بل وحالة وعينا بالجسم ، هما حالتان أبسط من الكيف ، وسابقتان للتجريد ، بحيث يصح القول — كما ذكر هاملان أيضاً — بأن الوعي من حيث هو شئٌ دال على الكيف ليس محروماً

من الامتداد . إذ إن فيه مظاهر دالة على الامتداد . على أنه قد يصح القول .
بأن هاملان قد شط بعيداً في هاتين الفكرتين الأخيرتين ، لأن الامتداد الذي
تحدث عنه لا يصح اعتباره الامتداد الكمي الذي يبحثه العلم وتصوره البداة ،
بل هو بالأحرى المكان الكيفي الذي نهنا إليه .

ويصح القول دائماً بأن الكم يفترض وجود كيف سابق له ، في أي
نظام للمعرفة ، لأن نقطة بدء العلم — كما رأينا — هي ملاحظة الكيفيات ،
التي لا يترجمها العلم — إلا فيما بعد — إلى كميات . وفي نظام الوجود ، يبدو
الكيف وكأنه نتيجة للكم . وفي هذه النقطة الأخيرة يمكننا أن نسترد بما
ذكره فيلسوفان هما برجسون وألكسندر . ولقد سبق أن وصفنا برجسون
بأنه من فلاسفة الكيف .

ولقد عرف هيجل الكم بأنه كيف مكبوت . وعرف برجسون وألكسندر
الكيف بأنه كم مشدود ومركز . وبين العلم أن الألوان ذبذبات ، وأنها أعداد
في نهاية المطاف . هذا لا يعني أن الكيف ليس شيئاً حقيقياً ، ولكنه يعني
قط أن الكيف في مستوى أدنى يكون كمّاً . فالكيف هو كم مركز قد وضع
في مستوى أعلى . وهذه هي نظرية انبثاق الكيف من الكم .

هنا علينا أن ننبه إلى المستويات المختلفة للواقع . فالمادية مخطئة إذا اعتقدت
أن الواقع شيء كمي بحت . فإن معنى هذا أنها لم تعمل حساباً للمستويات المختلفة
لواقع . ولا جدال أن هناك مستوى يكون فيه الكم حقيقياً . ولكن هناك
أيضاً مستوى يكون فيه أكثر الأشياء حقيقة هو الكيف . وهذا هو مستوى
إدراكنا وفهمنا . عندما تتجمع الأجزاء بعضها خارج البعض ، وتتجمع الأعداد

بعضها خارج البعض ، وتظهر في شكل ألوان ونجوم (إذا جمعنا بين ما قاله
الشاعر براوننج ومريدث)^(١) .

فالكم والكيف جانبان متكاملان للواقع . وثمة تحول دائم من أى منهما
للآخر . والعالم مليء بالكيفيات . وهنا كذلك نصادف فكرة مشابهة للفكرة
التي سبق أن عرضناها عند بحث مشكلة المادة والصورة . والكم يدل على نظرة
جزئية إلى المادة بحق . وكما أن المادة تزدهر وتصبح صوراً ، فلا عجب كذلك
إذا ازدهر الكم (وهو عبارة عن المادة في صورة مجردة) وأصبح كيفاً .

والكيفيات عند ألكسندر ، هي الصور التي يظهر فيها العنصر الروحي في
الأشياء (الذي أسماه زمناً أو نفساً) في كل مستوى جديد من مستويات الواقع .
ويصحب ظهور كل كيف جديد كوكبة جديدة من الحركات ، أو نظام جديد
من الحركات . ولهذا النظام الجديد ، كيف جديد يتميز به يتناسب مع هذا
المستوى الأعلى . وهذا الكيف الجديد يمكن التعبير عنه تعبيراً كاملاً بالرجوع
إلى المستوى الأدنى الذي انبعث منه . ومن ثم يستطيع القول بأن الحياة مركب
من أجسام مادية ، وأن الفكر مركب من أجسام حية ، وفي كل مستوى يمكن
التعبير عن الكيف الجديد في صورة مبسطة جديدة . ويقارن ألكسندر هذه
العملية بما يحدث في عقل العبقري عندما تتجمع جملة أفكار مختلفة ، وتظهر في
صورة مبسطة جديدة .

And I Know not if save in this, such gift be allowed to man. (١)
That out of three sounds he frames not a fourth sound, but a star
(Abt Volger.)

وأينا كيف قام ألكسندر بحل مشكلة موضوعية الكيفيات . فالكيفيات في نظره أشياء حقيقية. وفي هذه النقطة ينبغي أن نواجه سؤالاً عن الاختلاف بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية . وهو خلاف يمكن مصادفة إثارة له عند الفلاسفة القدامى كديموقريطس، وكذلك عند فلاسفة محدثين كديكارت . وقد عبر لوك عن هذا الاختلاف في وضوح . والكيفيات الأولية عند لوك هي الصلابة والامتداد والشكل والحركة والثبات والعدد. والكيفيات الثانوية هي الحجم والهيئة واللون والرائحة .

ولكن وكما بين بركلي ، إن مثل هذه التفرقة لا تحتمل التحليل . ووفقاً لمقارناته التي عقدها لتأييد فكرته كمقارنة اللون والألم ، ومقارنة الكيفيات الأولية باللون ، إن ما يتمخض عن التحليل — تبعاً لرأيه — هو كيفيات نستطيع أن نقول (لا اتباعاً لرأيه ، بل اتباعاً لما قاله خصومه) إنها تجمع بين الكيفيات الأولية والثانوية . فهي أولية لأنها قائمة في الواقع ، وثانوية لأنها في العقل .

واضح أن موقف ألكسندر بعيد الاختلاف عن موقف بركلي . ورغم ذلك ، فإنه أقرب إلى بركلي منه إلى لوك .

والإصرار على موضوعية الكيفيات الذي نصادفه عند ألكسندر ووايتهد وبرجسون يسترعى الانتباه . وذكر ألكسندر أن كل أولئك الذين لا يعتقدون في موضوعية الكيفيات قد أغفلوا الاختلاف بين فعل الإدراك الذي يقوم به العقل وبين الفعل غير العقلي الذي يدرك . وهنا نصادف كيف يمكن المقارنة بين اتجاه ألكسندر وبين اتجاه الفينومولوجيين .

ومن بين نتائج الاعتقاد في حقيقة الكيفيات، كما ظهر عند بركلي وبرجسون القضاء على المذهب المادى في صورته الكلاسيكية في أقل تقدير . والمادة في نظر هذا المذهب مؤلفة من كيفيات أولية فحسب . ولكننا إذا جعلنا من بين مكونات المادة كيفيات مثل الألوان والروائح، سترتب على ذلك القضاء على طابع المادة الآلى الذى عرف عن المذهب المادى الكلاسيكى ، وسيزداد في هذه الحالة احتمال سد الفجوة القائمة بين المادة والإنسان .

ونلاحظ أيضاً كيف أدت قسمة ديكارت الثنائية للطبيعة إلى تدعيم المذهب المادى ، وكان ديكارت يعارضه بكل تأكيد . كما نلاحظ كيف اتجه بركلي ، عندما أزال الاختلاف بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، في نفس الاتجاه الذى اتبعه فيما بعد كل من برجسون ووايتهد وألكسندر . وعندما وضع بركلي نظريته القائلة بأن الكيفيات في العقل ، فإنه لم يعن في الواقع إنكار الكيفيات إطلاقاً ، لأنه قد نسب إليها أحق وجود يمكن أن ينسب لأى شيء ، أى الوجود في العقل .

سبق أن قلنا بإمكان التفرقة بين فلسفات الكيف وفلسفات الكم . فهناك فلسفات كالفلسفة الفيثاغورية وفلسفة رينوفيه في العصر الحديث قد ردت كل شيء إلى العدد ، وأكدت خضوع كل شيء لقوانين العدد . وهناك فلسفات كالفلسفة ديموقريطس قد ردت الأشياء إلى أعداد متجسمة في أجزاء من المكان في هيئة ذرات ، وتتصف في الوقت نفسه بتعددتها . وهناك فلسفات آلية قد ردت كل شيء إلى المكان والحركة . ومن ناحية أخرى ، ثمة فلسفات للكيف . وهذا الكيف قد يكون في صورة قوة ، أو

بالأحرى في صورة كثرة من القوى ، كما هو الحال في فلسفة لايبنتز ، أو قد يكون في صورة إرادة ، كما هو الحال عند شوبنهاور ، أو في صورة روح (عقل) عند هيغل مثلاً . ولكن لعل أكثر الفلاسفة إصراراً على تأكيد ناحية الكيف في الأشياء ، في قوة ووضوح ، هما الفيلسوفان الفرنسيان بوتر و بوجسون .

وربما أمكننا القول بأن هناك تصورين ، قد اتجاها إلى التبسيط ، أحدهما قد انبعث من فلسفات الكم والآخر قد انبعث من فلسفات الكيف . والتصور الأول يرى الأشياء في صورة مبسطة متجانسة ، ويرى بينها تماثل . والتصور الثاني يراها في صورة كفيات مبسطة غير متجانسة ^(١) .

ويتحتم اعتبار المادية ، في حالة اتصافها بالطابع الآلي ، فلسفة كم . ولكن إذا استطاع المذهب المادى ، استجابة لنقد هيغل له مثلاً ، أن يتحرر من مقولة الكم ، في هذه الحالة سيمكننا تصوره كفلسفة كيف .

ويبين لنا تاريخ الفلسفة ، كيف تأثر الإنسان في التو بإمكان تفسير الأشياء تفسيراً كمياً . والفيثاغورية هي مجرد مثل من الأمثلة التي تؤيد ذلك . وبحق ، وكما ارتكنت الفيثاغورية على أساس علمى ، كذلك استند العلم على أساس فيثاغورى . فإن النظام العالمى للأشياء ، الذى يحاول رد الكيف

(١) في نظر بوجسون ، هناك تصوران بينهما اختلاف بعيد . أحدهما يرى الأشياء متماثلة والآخر يراها متباينة . ويرجع هذان التصوران إلى اتباع نظرة الكم ، أو اتباع نظرة الكيف ، عند رؤية الأشياء .

إلى الكم ، مازال قائماً وفعالاً . ونحن إذا لم نرتض الاعتراف بوجود قيمة اسمية لكم ، فعلينا على أقل تقدير أن نسلم بناحية النفع التي حققها .

ولكن علينا أن نؤكد مرة أخرى أن الكم دائماً كم لكيف ما ، وأن الكيف هو نقطة بدء أى بحث علمي . ومهما حدث من تركيب ، كما رأى هاملان ، فإن هذا لايعنى اختفاء البسيط الذي يتألف منه ، إذ إنه يسوده . والكيف هو كيف كم . وعلى نفس النحو، يمكننا القول بأننا عندما نرى الأشياء وفقاً لطبيعتنا الإنسانية ، فإننا نرى الكيفيات ، وأن الكم هو مجرد الأساس الذي نكتشفه في الكيفيات التي نراها . ويبدو أن هناك شيئاً يصح تسميته بالأساس الكمي، أو بالهيكل العددي للأشياء ، أو بالهيكل الآلي لها . ولكن ماهو معطى لنا ليس الهيكل . إنه أشياء ذات فردية حية ، ذات ألوان ولحم وتنبض بالحياة .

وفضلاً عن ذلك ، فبإمكاننا أن نلاحظ أن مايساعد الإنسان على اكتشاف هذه الأسس هو إحدى القدرات العليا فيه . فالظاهر أنه قد كتب على الإنسان أن يكتشف من خلال أسمي ما يتصف به ، أدنى ما في الأشياء . وفقاً لذلك يمكن تعريف العلم بأنه مظهر لفعل من أسمي أفعالنا ، وأنه يهدف في نفس الوقت إلى اكتشاف الأساس الكمي في الأشياء .

في هذه الحالة تواجهنا مرة أخرى المشكلة الآتية وهي هل نتصور — كما فعل تين وسبنسر ، وألكسندر حديثاً — أن الكيفيات شيء حادث ، أو نتصور — كما فعل أفلوطين ولاينتز وبرجسون — انحدار الكم من الكيف . هنا مشكلتان متصلتان إحداها بالأخرى . فأى هذين الشئيين (الكم أو

الكيف) يصح القول بأنه الأصل الذي انبعت منه الآخر، وأيهما يعد حقيقة الآخر، لو جعلنا لكلمة «حقيقة» المعنى الذي نسبه هيغل إليها أى الغاية وليس الأصل (باعتبار الغاية اللحظة التي تتكشف فيها حقيقة أية فكرة في النهاية). ومن اليسور لنا أن نضع أولى هاتين المشكلتين على النحو الآتي: في حالة التغير من الكيف إلى الكم، هل ما يحدث هو مجرد اختلاف في الكم، أم أن ما يحدث هو اختلاف في الكيف؟ لقد اعتقد أفلوطين ولاينتز وبرجسون أن الكيف عندما يتجه إلى الامتداد أو إلى الاتساع فإنه يحدث الكم. ولكن علينا أن نلاحظ أن التقدم الذي حدث بعد إدخال «فكرة التوتر» قد ساعدنا بالفعل على التعبير عن الكيف بالرجوع إلى الكم. فلن يتعذر إطلاقاً إثبات وجود تدخل (وإن لم يكن صريحاً تماماً) للكم في الكيف في فكرة التوتر، وفي فكرة الشدة أيضاً. هذه الملاحظات قد تسوقنا إلى القول بأن الكم لا يمكن أن ينبعث من الكيف، إلا إذا كان موضوعاً بالفعل في الكيف. ومن ثم فعلى القول بأن بين الكم والكيف اختلافاً في الكيف. وربما لم يزد هذا الخلاف أغلب الظن على خلاف في وجهة النظر. هذه النظرية، وإن كان من المستبعد اعتبارها تأكيداً لعلو مكانة الكيف، تبين أيضاً عدم إمكان رد الكيف إلى الكم.

ولكننا إذا حاولنا، كما فعل سينسر وألكسندر القول باستمداد الكيف من الكم، سينتجتم في هذه الحالة وجود عقل فاعل قابل معاً لكي يتم تجميع الكميات في صورة كميات. ومامن شك في أن العقل لا يخلق كميات. ونحن نتفق في هذه النقطة مع ألكسندر. وعلى أية حال، لو لم يكن هناك عقل (أو قد يكون الأصوب هو استخدام كلمات أكثر اتصافاً بتعميمها

فقد كر أنه لو لم يكن هناك كائن يعد الكيف موضوعاً له (لما أمكننا أن نعرف وجود كيف . صحيح أن افتراضنا عدم وجود عقل قد يكون موضع تساؤل ، باعتبار كل سؤال « افتراضياً » غير مشروع . ولذا علينا أن نقول بكل بساطة إن الكيف هو الذى يتعرف على الكيف ، ومن ثم ما يتعرف على كيف الموضوعات هو العقل بوصفه كيفاً (١) .

من هذا يتضح أن الكيف لا يمكن أن ينبعث من كم بحت ، كما لا يمكن انبعاث الكم من كيف بحت . وهكذا يحتمل وجود وجهتى نظر هنا . النظرة الأولى ، تمثل العقل فى مستوى الكيف ، عندما تقوم الحواس بتجميع مظاهر العالم (وهذا تعبير دال على الكيف بالفعل) فى صورة كميّات وأشياء . والنظرة الثانية وتمثل العقل عندما يبحث عن كميات ، أى عندما يصنف مظاهر الأشياء فى صورة أعداد أو يجرى المكان إلى أجزاء .

ومع هذا فثمة اختلاف بين الكيف والكم . ولقد قلنا إن الكم لا ينبعث من الكيف البحت (إذ يتحتم القول بأنه قد انبعث من كيف متأثر بالفعل بالكم) . ولقد قلنا كذلك بأن الكيف لا ينبعث من الكم ، لأن الكيف يتضمن القول بوجود كيف يتعرف إليه ، وإن كانت الملحوظة الأخيرة تنطبق كذلك على الكم لأن الكم لا يعرف إلا بوساطة تجريد يقوم به العقل .

(١) هنا لسنا مرغمين على الاختيار بين السورة الحيوية (élan vital) عند برجسون ومنهذ الانبعاث عند ألكسندر . ويمكننا أن نلاحظ إمكان القول بأن الكيفيات مؤلفة من كميات مركزة ، كما ذكر برجسون . كما يمكننا القول وفقاً لما جاء فى فقرات أخرى بأن السورة الحيوية تعبر نفسها فى الكم ، م تنبعث منه بعد ذلك .

هذا الكلام قد يسوقنا إلى تأكيد نوع من سمو الكيف على الكم ، على الأقل فيما يتعلق بالمعرفة .

ومن ناحية الواقع ، بوسعنا القول بأن كلاً منها لا يقل من حيث الأهمية عن الآخر . والواقع أن كلاً منها قد نما من الآخر . فإذا عبرنا عن فكرتنا في كلمات تبدو مستعارة من لا يبتز أمكننا القول بأن الله رياضى وموسيقى معاً .

هنا نصادف عالين بينهما صلة وثيقة للغاية . وفكرة هيجل القائلة بوجود مجالات في الواقع تتميز بانطباق الكم عليها ، وبوجود مجالات أخرى لا ينطبق عليها غير الكيف ، هي فكرة صحيحة ظاهرياً فقط . فحتى في مجال الطبيعة اللاعضوية ، لا وجود لانفصال حاد بين الكيف والكم ، كما ذكر .

وسوف تكون لدينا على الدوام نظرتان : النظرة الأولى هي النظرة القائلة بوجود تجانس مجرد في أساس الأشياء كلها . والنظرة الأخرى هي النظرة القائلة بأن ما هناك هو عدم تجانس مشخص . والإصرار على القول بالمشخص يثير الاهتمام ، لأن المشخص يدل على تبادل التأثير ، كما يدل على التكاثر والنمو .

هناك صعوبة أخرى في فكرة الكيف ، لأنها على نحو ما مرادفة لفكرة التعيين . ولكن هذا التعيين ، إذا أمكن الشعور به من الباطن ، فإنه لن يستمر في الانصاف بتعيينه . فالكيف كما يرى في ذاته ، أو بالأحرى كما يشعر به في ذاته ، يدل على عالم باطنى . وثمة حركة هبوط ، أو ربما صعود ، تنتقل فيها من ظاهر هذا العالم الباطنى (كاللون مثلاً) إلى باطن هذا العالم الباطنى (كالفكر مثلاً) ، أو تنتقل فيها من باطن هذا العالم الباطنى إلى ما هو أكثر

توغلاني الباطنية، أى أصله، أى إلى شىء ما لا يمكن الإفصاح عنه . ونحن
إذا أردنا تحديد أى كيف ، علينا أن نفرق بينه وبين الكيفيات الأخرى ،
ومن ثم سنضطر إلى تخطى عالم الكم إلى حد ما .

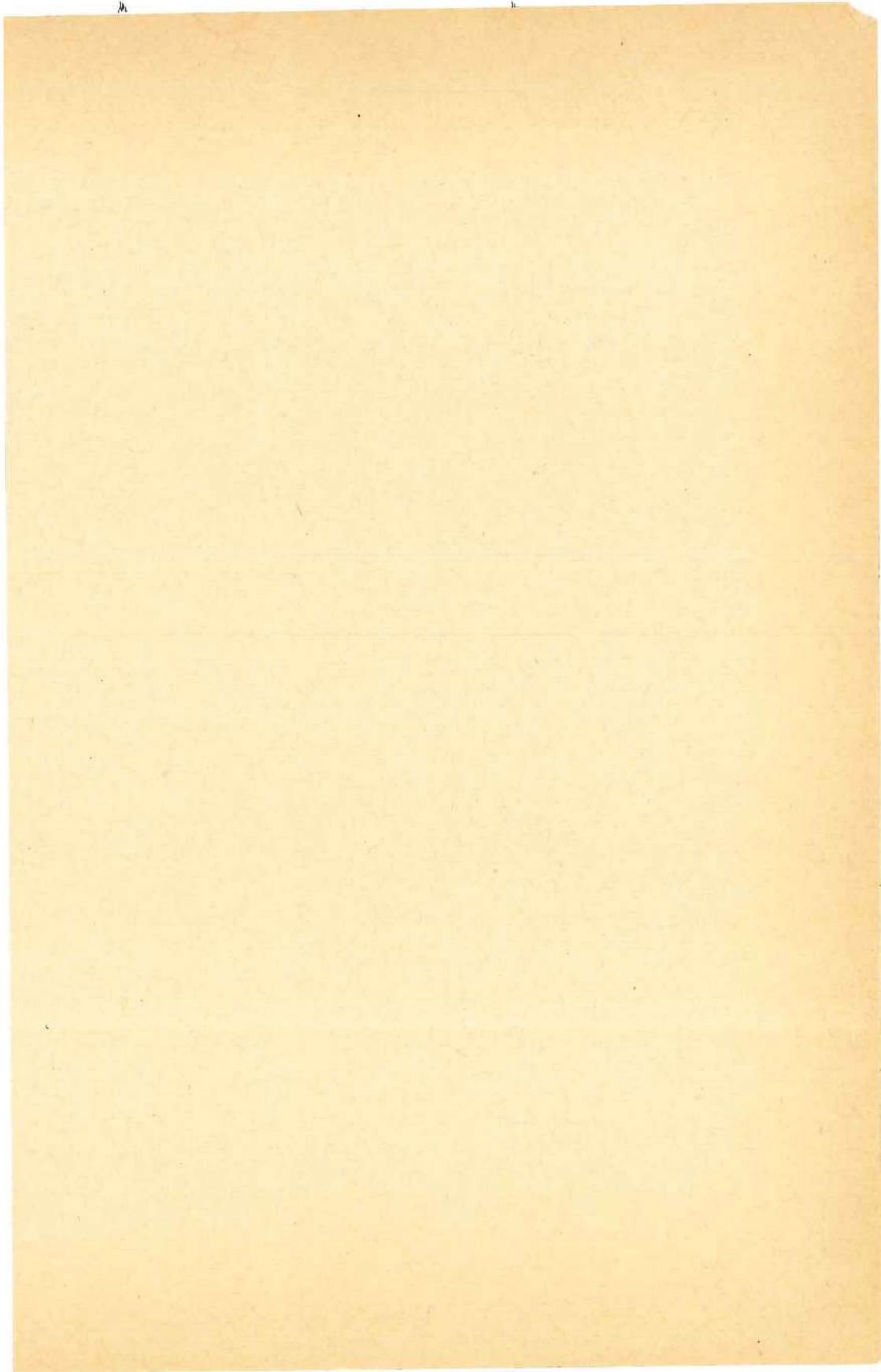
والكيف لا يمكن التعبير عنه ، أما الكم فيقبل القياس . وبين هذين
الطرفين تقع اللغة . واقترابنا من أى طرف منهما يعنى توقفه عن الوجود ، أو
اختفاء صورته التى يتميز بها على أقل تقدير .

لقد حرصنا على تأكيد ثنائية الكم والكيف . وحرصنا كذلك على
تأكيد صلة كل منهما بالآخر . إنهما يمثلان عالم باطن وعالم ظاهر . فلو لم يوجد
عالم ظاهر ما وجد عالم باطن ، أو ما وجد على الأقل شعور بهذا العالم الباطن .
والعكس بالعكس .

يمكننا أن نتساءل الآن عن إمكان انبعث الكيف والكم من واقع أعمق
يشارك فيه الاثنان ، وإن كان هذا الواقع بسبب صعوبة التعبير عنه قد يعد
أقرب إلى الكيف (وإن تسنى لنا العثور عليه أيضاً فى الكيف الدال على
المقدار باعتباره مصدر الكم) . وربما تساءلنا أيضاً عن إمكان اعتبارها تعبيراً
عن شىء أعمق باعتبار الكيف يعبر عن الواحد المطلق ، كما يعبر الكم عن
(الآخر) المطلق ، ويتعذر تصور أى منهما بغير تصور للآخر (وإن أمكن فيما
أسماه أرسطو بنظام الموجودات إدراك أحدهما دون إدراك الآخر) .

ولكن مثل هذا السؤال المتنازع قد لا يستطاع الرد عليه — فيما

يحتمل بغير الإجابة (أو ربما الإجابتان) اللتان ذكرهما أفلاطون . الإجابة الأولى هي أن هناك وحدة بين الواحد والكثرة ، وأن القول بوجود أحدهما بغير الآخر ربما كان تجريد بحت . والإجابة الثانية هي قدرتنا على إدراك وجود الواحد الذي لا يمكن الإفصاح عنه رغم ذلك في تلك اللحظات التي نرتقى فيها إليه ، أي في لحظات الإشراف بوساطة سورة الروح الحيوية .



٧ - العلية

قال بول فاليري : Les notions de causalité et de réalité me paraissent bien grossieres (فكرة العلية وفكرة الواقع فكرتان سقيمتان فيما يبدو) . وسرى إلى حد يصح هذا الحكم .

- ١ -

وسنبداً أولاً بدراسة فكرة العلية ، كما ظهرت في تاريخ الفلسفة .

ففي محاوره مينون ، تحدث أفلاطون عما أسماه « الاستدلال بوساطة العلة » وقال : لكي نحول مدركاتنا إلى نتائج علمية علينا أولاً أن نثبتها ، أي نمنعها من التسرب من ذاكرتنا ، ومن التملص من انتباهنا . وفي محاوره فيلابوس ، تنبه أفلاطون إلى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية ، كما عني في محاوره تيموس بالعلة الفاعلية ، وفرق بين العلة بمناها الصحيح والعلة العارضة التي هي مجرد عامل مساعد للعلة .

وفرق أرسطو بين أربعة أنواع من العلل . وإذا رجعنا إلى المثل الخاص بالتمثال سيقين لنا أن العلة المادية للتمثال هي المادة التي صنع منها كالرخام

والبرونز . والعلة الصورية هي فكرة الإله أو فكرة الإنسان التي يمثلها التمثال . والعلة الفاعلية هي الفعل الذي أحدثه الفنان في الرخام أو البرونز كحجبات القادوم . والعلة الغائية هي الغاية التي صنع من أجلها ، كتزيين معبد مثلاً . ورأى شادورث هودجسون إمكان تقسيم العلة الأربع إلى نوعين . إذ يمكن القول بأن العلة المادية والعلة الصورية موجودتان في التمثال وكامنتان فيه . أما العلة الفاعلية والغائية فتشيران إلى تشكيله وغايته .

إن هذا المثل يبين لنا بالفعل ناحية هامة في نظرية أرسطو للعلة . فلقد جاءت هذه النظرية نتيجة للملاحظة ما يحدث عند صنع الأعمال الفنية ، أو جاءت بوجه عام من ملاحظة الأفعال الإنسانية .

علينا أن نلاحظ أيضاً العلاقة بين نظرية العلة عند أرسطو وبعض نواح سيكولوجية ومنطقية معينة . فمن ناحية علم النفس ، يلاحظ أن العلاقة بين العلة والمعلول قد أدركت في هذا العلم على عكس العلاقة بين الغاية والوسيلة في أي فعل من أفعال الإرادة . فالوسيلة تمثل العلة ، والغاية تمثل المعلول . ومن ناحية المنطق ، يمكن أن نلاحظ أن العلة تلعب نفس الدور الذي يلعبه الكلّي أو الماهية في القياس . وينبغي الربط أيضاً بين كل هذا وبين التصور الأرسطي العام القائل بأن أي عمل عبارة عن نقلة مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل . فحجبات القادوم تحول المادة التي هي شيء بالقوة ، إلى التمثال الذي هو شيء بالفعل (١) .

(١) على الرغم من قيام أرسطو بتوجيه عناية خاصة إلى العلة الفاعلية أحياناً ، كما يظهر في المثل الذي ضربه عن خسوف الشمس ، إلا أنه قد ظل يعتقد في وجود علة أربع .

وفما يتعلق بنظرة الفلاسفة القدامى الآخرين إلى فكرة العلية ليس لدينا في الواقع أي شيء يقال في هذا الصدد ماعدا أن الرواقيين عندما أصروا على القول بوجود صلة متبادلة بين كل ظواهر العالم ، فإنهم قد برروا وجود كل شيء حتى خرافات المنجمين . كما أن أناسيداموس (وكان من المتشككين) قد انتقد فكرة العلية وتشكك فيها ، واعتمد في هذا الرأي على الاختلاف بين العلة والمعلول من حيث الزمان والكيف . وكان التصور الأرسطي هو الذي ساد خلال المصور الوسطى . وحدث تغير في تصور العلية يرجع إلى التقدم العلمي في القرن السادس عشر ؛ كما يرجع في أغلب الظن إلى ما جاء في الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم .

وعند جاليليو نصادف فكرتين عن العلة : تدل الأولى على التعاقب في الزمن ، وتبين الأخرى أنها ضرورة عقلية . ولم يتبع فيلسوف تجريبي كهوبر غير الفكرة الأولى من هاتين الفكرتين . وبدأت العلة في نظره جملة ما سبق المعلول . أما ديكارت فقد رأى الاقتصار على الفكرة الثانية القائلة بأن العلة ضرورة عقلية . والأمر بالمثل عند كل من اتبعوه كاسينيوزا ولايبنتز .

وربما أمكننا القول بأن ثلثي مرحلة كبرى في تاريخ فكرة العلية (المرحلة الأولى قد مثلها التصور الأرسطي) قد جاءت عندما استغنى البحث النظري في القرن السابع عشر عن العلة الغائية والعلّة المادية ؛ إذ ساد الاعتقاد بأن العلة المادية ليست علة بحق . أما ديكارت (كما سبق أن أشار سقراط أيضاً) فقد جعل العلة الغائية مقصورة على فكرة الله . وبذلك لم يبق سوى علتين هما العلة الصورية والعلّة الفاعلية . وهما متحدتان عند ديكارت ولعل هذا هو أحد

الأسباب التي جعلته شديد الحرص على القول بأن الله هو العلة الفاعلية لأفعاله ،
أو إذا توخينا الدقة قلنا نفس ما قاله ديكارت : وهو أن الله علة شبيهة بالفاعلية
لأفعاله . وبذلك تكون الماهية علة الوجود . فإذا فهم الله وفقاً لذلك كشيء
شبيه بعلة ذاته ؛ أو بوجه عام ، إذا اخنفي الفاصل الزمني الذي يفصل بين المعلول
والعلة ، سيتبين لنا كيف اقتربت العلة الصورية والعلة الغائية في هذه الفلاسفة .
والواقع أن ديكارت قد نظر إلى كلمة « علة » كشيء مساو لكلمة « سبب » .
وقارب سبينوزا علاقة العلة والمعلول بالعلاقة بين طبيعة المثلث وصفاته .
ورأى لايبنتز أن فكرة العلة مأخوذة عن الأسباب التي تذكر في تفسير
الظواهر .

ولوك هو الذي قدم التصور التجريبي للعلة . وظهر تطور غريب لهذا
التصور التجريبي عند مالبرانش (وهو من أتباع ديكارت وإن لم يكن هو ذاته
من التجريبيين) كما يمكن أن نتبين . وركز مالبرانش كل فاعلية وعلية في الله ،
ومن ثم رأى عدم جواز القول بأن كل حادثة قد نتجت من حادثة سابقة لها .
واعتقد أن القوانين العامة وحدها هي التي تساعد على حدوث ما يسمى
بالمعلول - عند حدوث أية حادثة - بغير أن يكون هذا المعلول شيئاً قد حدث
بفعل الحادثة السابقة . هذه النظرية الخاصة بالعلية يمكن أن تقارن من جوانب
معينة بالنظرية التي قام بإنشائها بعد ذلك الفيلسوف التجريبي هيوم . فقد اعتقد
هيوم أن تأثير خيالنا وحده هو الذي يجعلنا نعتقد أن في العلة قوة هي التي
أحدثت المعلول . فعندما تصطدم إحدى كرات البلياردو بكرة أخرى ، فلا يعني
هذا وجود قوة ما في إحدى الكرتين قد حولت لها الحق في أن تسمى علة تحركة
الأخرى . وحتى عندما نركز انتباهنا على ما يجري في أنفسنا خلال أي فعل

إرادى ، فإننا لا نلاحظ انتقال إرادتنا إلى الفعل ، كما أننا لا نعرف أية عضلات يلزم أن نحركها لكي نجعل إرادتنا فعالة . ومن ثم لا يصح إبقاء أى شىء من تصور العلية سوى فكرة انتظام حدوث بعض متعاقبات معينة . هذه الفكرة موجودة بالفعل عند هوبز . واستمرت بعد هيوم تمثل ما يسفر عنه أى تحليل تجريبي لفكرة العلية ، أى القول بالأ وجود لأية ضرورة ، وكل ما هناك هو التعاقب (١) .

وفس تصور العلية يمكن أن يصادف عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، وبخاصة ديكامبير ومومبرتيو . وازدادت أهمية هذا التصور فى نهاية القرن عند عالم الفلك لا بلاس وعند العالم الكيمائى لافوازيه اللذين جعلتا فكرة العلية مماثلة لفكرة القانون وفكرة الدالة فى الرياضه . وتم التعبير عن هذه النظرية فى أوضح صورة عندما أكد كونت فى منتصف القرن التاسع عشر تمييز الاتجاه الوضعى فى الفكر بقضائه على الفكرة الميتافيزيقية العلة ، وباستعاضته عنها بفكرة القانون (وعنى فكرة العلاقات بين الظواهر) . وعلى نفس النحو عرف ميل العلة بأنها السابق الثابت غير المشروط للمعلول . كما عرفها بأنها جملة الشروط الموجبة والسالبة . وعرف « بين » العلة بأنها جملة شروط مجتمعة . وعرف بيرسون العلية فيما بعد بالرجوع إلى التضاييف . أما ماخ ورسل فقد جعلتا العلية مساوية للدالة الرياضية .

(١) عند تفسير فكرة العلية على أنها نتيجة للعادة ، اعترف هيوم بطريقة ضمنية بصحة مبدأ العلية ، لأن العادة والتوقع هما علتنا ففكرتنا عن العلية . ومن ثم فربما يتساءل هل يعد ما فعله هيوم ادعاءً ببرهنة المسألة *Petito Principi* ، أم أنه قد قصد الاستعاضة عن التصورات المتعلقة بتصورات أقل اتباعاً للعقل . إن هذا المعنى الأخير هو الذى قال به ويتهد عن تفسير هيوم .

ويختلف تصور كانط للعلية عن كل من تصور ديكارت وخلفائه ، وتصور
التجريبيين لها ، على حد سواء ، وكانت النقطة التي بدأت منها تأملات كانط
هي المشكلة كما طرحها هيوم . إذ لم يكن هيوم من التجريبيين العاديين . فلقد
لاحظ أن في العلية شيئاً لا يمكن تفسيره تفسيراً كاملاً اعتماداً على مشاهدة
الوقائع . ولقد سبق أن ذكرنا الحل الذي ذكره هيوم لمشكلة العلية . ولكن
ما هو أكثر من ذلك أهمية لتاريخ الفلاسفة هو الطريقة التي اتبعها في عرض
المشكلة . فلقد تساءل هيوم عن كيف أمكننا الربط بين فكرة حادثة نسميها
العلة ، وفكرة حادثة أخرى نسميها العلول ؟ . ونحن من الناحية العقلية
لا نستطيع استنباط فكرة الحادثة الثانية من فكرة الحادثة الأولى . وعلى ذلك
لن تكون التصورات العقلانية للعلية مقبولة . على أن التصورات التجريبية
السائدة للعلية غير مقبولة أيضاً ، لأننا لا نستطيع أن نشاهد مشاهدة فعلية العلاقة
العلية القائمة بين ظاهرتين . وكل ما نشاهده اعتماداً على الملاحظة هو تعاقب
ظاهرتين . ومن ثم ينبغي أن يكون هناك شيء يضيفه العقل إلى التجربة .
وإلى هذا الحد كان كانط على اتفاق مع هيوم . وكما سبق أن أشرنا ، إن
الاختلاف بينهما قد ظهر في طريقة حل المشكلة . ففي نظر هيوم ، ترجع فكرتنا
الخاصة بالعلية ، أى الخاصة بالعلاقة الضرورية بين الظواهر المتعاقبة إلى اعتقاد
يعتمد على شعور بالتوقع ، يعتمد بدوره على العادة والتذكر . وفي نظر كانط ،
هذا حل تجريبي إلى حد كبير ، فهو لم يعمل حساباً للطابع الكلي والضروري
الذي تتصف به أحكام العلية في الفيزياء . من هذا ينضح ، أنه على الرغم من وجود
بعض تعابير عند هيوم قريبة للغاية من تعابير كانط ، إلا أن هناك رغم ذلك
تعارضاً بين تصوريهما .

واستنتج كانط — كما تنذكر — عند بحثه مشكلة الأحكام الرياضية ،
واتصافها بالضرورة والكلاية ، وجود صورتين للإحساس هما : الزمان والمكان .
على أنه عندما قام ببحث مشكلة العلية ، قد بدأ من قضايا الفيزياء ، واكتشف
أن هذه القضايا تعتمد على العلية . وكما ارتكبت الأحكام التأليفية القبلية في
الرياضة على شرط وجود صورتى الإحساس ، كذلك تستند الأحكام الطبيعية
التأليفية القبلية على المقولات ، وعلى الأخص مقولة العلية . والمبدأ القائل بأن
لكل حادثة علة بعيد كل البعد عن أن يكون مستمداً من التجربة ،
لأنه هو الأساس الذى تستند إليه التجربة ، وبفضل هذه المقولة ، أمكننا تنظيم
التجربة . فالنظام الذى ننظم فيه التجربة يعتمد على هذا المبدأ .

وما تؤكد هذه المقولة هو وجود اتجاه يتبعه الزمان ، كما أنها تؤكد عدم
إمكان عكس اتجاه الزمان . ومن ناحية التحليل الترانسندنتالى ، ربما أمكننا
القول بأن الزمان قد نشأ نتيجة لتطبيق مقولة العلية (بينما يعد الزمان ، بوصفه
صورة ، سابقاً للعلمية ، تبعاً لما جاء فى الاستطابقا الترانسندنتالية) .

وبوجه عام ، كل مقولة متصلة بالزمان . ولقد عرفتنا العلية ، وتعاقب العلة
والمعلول ، أن هناك اتجاهاً منتظماً للأحداث فى الزمان .

وبينما حاولت النظرية الديكارنية للعلمية الخلاص من الزمان ، وحاولت
جعل العلة الفاعلية تطابق العلة الصورية ، رأى كانط على عكس ذلك ، أن
الزمان ضرورى للعلمية . فلو وضع أى امرئ شيئاً ثقيلاً على الفراش ، على الرغم من
أن التقعر الذى يحدث فى الفراش يبدو متعاصراً مع فعل وضع الشيء الثقيل ،

إلا أن هناك ترتيباً زمنياً قد اتبعته الواقعتان . وخلافاً لما ذكره ديكارت ،
اعتقد كانط أن هناك فاصلاً على الدوام يفصل بين العلة والمعلول ، مهما قصر
هذا الفاصل .

وهكذا فإننا ، نرى مرة أخرى ، أن هناك اختلافاً بين عقلانية كانط
وعقلانية ديكارت ولا يبرز . وهنا يمكننا أن نلاحظ أيضاً أن ما يترتب على
نظرية كانط سوف يكون تعريفاً للعلية قريباً إلى أبعد حد من تعريف التجريبيين
لها ، باستثناء شيء واحد ، وهو عدم ارتكبان تصور كانط على المشاهدة ، بل
على تطبيق مقولة من مقولات الفهم على التجربة .

نستطيع القول بعد استعراض تاريخ فكرة العلية من أرسطو إلى كانط
وكونت ، إنه منذ البداية (أى عند أرسطو) كانت هناك أربع علة . وبعد
ذلك اقتضت النظرات الكلاسيكية لديكارت وسبينوزا ولايبنتز على علتين
هما العلة الصورية والعلة الفاعلية ، وجعلت بينهما صلة وثيقة إلى أبعد حد ممكن .
وفي مرحلة ثالثة بعد ذلك ، لم يبق سوى علة واحدة هي العلة الفاعلية ، التي
كانت أكثر اعتماداً على العقل عند كانط ، وكانت أكثر اعتماداً على التجربة
عند كونت والتجريبيين .

وربما أمكننا القول باختفاء فكرة العلة عند كونت بعد أن أفسحت
المكان لفكرة القانون^(١) . ولعل كونت لم يقصد ذلك ، وإن أمكن القول
بأن حكمنا قد يرجع إلى الطريقة التي اتبعها في التفسير .

(١) لأن ما مهد الطريق أمام الاستعاضة عن فكرة العلة بفكرة القانون هو اكتشاف نيوتن
لقانون . وأقصد بذلك قانون الجاذبية الذي لم تظهر فيه أية صالة ظاهرية بين العلة والمعلول =

ويمكننا أن نتساءل الآن : ألا يجوز القول بأننا متجهون إلى إحداث تغيير في فكرة القانون؟ . فكثيرون من علماء الفيزياء لا يتصورونه الآن بياناً دالاً على تعاقب أحداث معينة . ولكنهم يتصورونه مجرد نتيجة إحصائية لأحداث متعددة لا يمكن حسابها على وجه التقريب .

وتاريخ البحث النظري في معنى العلة يبين حدوث تضال في عدد العلل . كما يبين اختفاء فكرة العلة ذاتها في آخر المطاف .

وقد شهد القرن التاسع عشر إحلال فكرة القوانين والشروط الضرورية وعلاقة الدالة محل العلة .

قصارى القول إنه بعد البدء بالعلل الأربع الأرسطية ، ثم الاتجاه نحو العلل الفاعلية وتفسيرها على أنها علل صورية ، انتقل العقل الإنسانى من الاختصار على العلل الفاعلية إلى الاستعاضة عن فكرة العلة بفكرة القانون ، ثم اتجه بعد ذلك إلى تحويل فكرة القانون الكلاسيكية إلى فكرة القانون الذى يعتمد على الإحصاء . وهى الفكرة التى لا تترك أى مجال لأية علل جزئية على الأقل في الطواهر الأولية التى تتميز بدقتها (١) .

وفي الحق إن قانون ديكارت الحاس بالمحافظة على الحركة وقانون لايبنتز للمحافظة على القوة ، لا يمكن ردهما إلى أحكام خاصة بالعلاقات بين العال والمعلولات . ففي العلم كثير من القوانين التى تعد أقرب إلى القوانين التى ترمى إلى إيضاح بناء الأشياء ، أكثر من القوانين الدالة على علاقة العلية .

(١) ربما أمكن المرء إدراك ما حدث من تحول في فكرة العلة بالرجوع إلى التصورات المختلفة التى تبين علاقة الله بالعالم ، وعلاقة الروح بالجسم . ففي البداية ، كانت العلة غائية ومفارقة . ثم ظهر بعد ذلك عند أفلاطون وأرسطو نوع من العلة الصورية التى تقوم بتشكيل الأشياء . وجاءت العلة الفاعلية فيما بعد ، ثم جاءت بعدها العلل العرضية ، وأخيراً أصبحت العلل تتصور كدول .

ثمة ثلاث مسائل من الواجب التفرقة بينها ، وإن كان بينها اتصال . هذه المسائل هي : مسألة طبيعة فكرة العلية ، ومسألة أصلها ، ومسألة قيمتها . ولا يمكن الكلام عن مسألة أصل العلة وقيمتها بغير الكلام عن طبيعتها . والمسألة الأولى عسيرة للغاية بحيث قد يتعذر صياغتها . إذ ينبغي أن نعرف أى مستوى من مستويات فكرة العلة نضع أنفسنا فيه لكي نتمكن من دراستها . فهذه الفكرة يمكن أن تدرك في مستوى البداهة ، بل وربما في مستوى أدنى من مستوى البداهة ، كما سنتبين فيما بعد ، عندما ندرس أصل فكرة العلة . ويمكن إدراكها أيضاً في مستوى فلسفي ، وهو المستوى الذى أشرنا إليه في الصفحات السابقة ، كما يمكن أن تدرك في مستوى أعلى ، فيه تزداد فكرة العلة دقة ، تجعلها قريبة من الاختفاء . وحتى إذا نظرنا إليها تبعاً لأى مستوى من هذه المستويات ، علينا أن ندرك أن فكرة العلة (التى تتضمن فى ذاتها عدة عناصر متفاوتة من حيث المرتبة) هى على الدوام إما فى مستوى أدنى من المستوى الذى وضعنا أنفسنا فيه ، وإما فى مستوى أعلى منه . وعلينا أن نضيف أيضاً توقف المستوى الذى نضع أنفسنا فيه إلى حد ما على الإجابات الخاصة بأصل فكرة العلة وقيمتها ، وإن كانت هذه الإجابات بدورها تعتمد على نوع الإجابة الخاصة بطبيعة هذه الفكرة .

ومن ثم فلنتحاول الرجوع إلى تحليل طبيعة العلية عند ألكسندر وهاملان ، وإن بدا فى ذلك تهنت إلى حد ما . إذ إننا قد لا نستطيع تجنب التعنت فى هذه المسألة . فإنهما على الرغم من اختلاف موقفيهما قد اهتديا إلى نتائج قد تعد متشابهة فى هذا الموضوع .

ولقد ذكر لنا هاملان أننا إذا أردنا إدراك العلية في طبيعتها الأساسية ،
علينا ألا نساوى بين العلة والعلة المادية، كما فعل هاملتون ومايرسون، لأن هذا
قد يؤدي إلى إنكار حدوث أى شىء جديد بسبب انصرافنا على الدوام إلى
البحث عن مماثلات . وعلينا أيضاً ألا نجعل العلة مساوية للعلة الصورية ، لأن
المساواة بين العلة والعلة الصورية قد يؤدي إلى القول بإنكار عنصر الزمان في العلية.
واعتماداً على هذين الشرطين، انتهى هاملان إلى القول بوجود المعلول خارج
العلة من ناحية المكان والكيف والزمان . ونحن نرى كذلك أن مثل هذه
الفكرة التي جاء بها هاملان عن العلية قد تعنى افتراض تفكك الواقع إلى
أشياء وأحداث منفصلة . ففي حالة أية حادثة مستمرة ، كالحركة التي تستمر
اعتماداً على مبدأ القصور الذاتي لا يصبح القول بوجود علة . ومبدأ القصور الذاتي
نفسه ربما صح تفسيره على أنه يعنى عدم الحاجة للرجوع إلى مبدأ العلية إلا في
حالات ظهور حادثة جديدة. وهكذا تكون العلية عند هاملان قد جاءت من
الضرورة القائمة بين جزء من الأشياء وبين ما هو خارجها ، أى أن العلية في
عبارة أخرى شىء دال عن النقلة من شىء لآخر . وربما صادفنا إيضاحاً مماثلاً
عند ألكسندر، ويمكننا أن ندرك إلى أى حد اتفق هذان الفيلسوفان مع كانط
حول ضرورة وجود اختلاف زمني بين العلة والمعلول .

ولكن إلى جانب مراعاتنا لتجليل هاملان وألكسندر ، علينا أن ندرك
في نفس الوقت أيضاً دلالة فكرة العلية على وجود عنصر تشترك فيه العلة
والمعلول . وهذا جانب قد أكد هيجل ، والفيلسوف الهيجلي الجديد
تايلور (A. E. Taylor) ، بوجه خاص . فعندما نقول إن الرطوبة هي علة

المطر ، فإننا لا نغنى وجود اختلاف بين الرطوبة والمطر. إن مانعنيه بالأحرى هو أن نفس هذه الرطوبة قد بدت في صورة مطر. فنحن نصادف وراء المظاهر المختلفة ، مماثلة ، كما قال هيغل . فالمعلول لا يحتوى على أى شيء لم تحتوه العلة ، والعكس بالعكس. وعلى الرغم من أن هاملان وألكسندر قد أكدوا الاختلاف فإنهما لم ينكرا عنصر المماثلة^(١) .

ولكن هذا التماثل أو المماثلة ينبغي عدم الاكتفاء به ، إذ يلزم إلى جانب ذلك مراعاة الاختلافات ، واختلاف الظروف بين المظاهر المتعاقبة .

ومن ثم فإننا نلاحظ هنا أيضاً نوعاً من الحركة بين الواحد والكثرة ونوعاً من الديالكتيك العقلي .

هذه المعاني الخاصة « بالمماثلة » و « الاختلاف » ليست بالمعاني الوحيدة المتصلة بفكرة العلية ، فيمكننا أن نذكر أيضاً معنى « العلاقة » ومعنى « النفي » . ولقد سبق أن ذكرنا تعريف هاملان لليلة بأنها الواقعة التي بدونها لا يتحقق وجود واقعة أخرى . . وقال ألكسندر نفس الشيء على وجه التقريب .

(١) اعتقد هاملان أن كل جزء من الزمان متصل بكل جزء آخر. وأكد هاملان ضرورة عدم إدراك العلة باعتبارها شيئاً منفصلاً عن المعلول ، وعدم إدراك المعلول باعتباره منفصلاً عن العلة . فالملية هى تعبير عن تبادل الصلة فى المكان والزمان. ولا جدال فى أنه ليس ثمة حاجة إلى اعتبار هذه الصلة المتبادلة أمراً مطلقاً. ولو كان أى شيء مرتبطاً ارتباطاً كاملاً بالشيء الآخر لا أمكننا اكتشاف علاقة العلية . فلكي تكتشف الملل ، علينا أن ننزل مجموعة من الأحداث عن مجموعة أخرى منها ، وأن ننشئ ما يسمى بالأنساق المقلدة . وعدم معرفة القبائل البدائية لأبى علم ، واهتمام الرواقين بالتنجيم بدلاً من اهتمامهم بالعالم ، إنما يرجع إلى أنهم قد اعتقدوا أن كل شيء مرتبط بالشيء الآخر ، أو لاعتقادهم أن أى شيء يمكن أن يحدث أى شيء آخر ، على حد تعبير هيوم .

وعنصر النفي في هذا التعريف من السهل إدراكه ، بمعنى أننا إذا أردنا اكتشاف علاقات العلية علينا أن نلجأ إلى عمليات استبعاد ، وطرائق للتفرقة ، كالتى ذكرها ميل في قوانينه الخاصة بالاستقراء .

وبعد أن فرقنا بين هذه العناصر المختلفة ، ألا يلزم أن نضيف أيضاً عنصرى القوة والضرورة ؟. إن هذا يتوقف على المستوى الذى نضع أنفسنا فيه عند دراسة العلية . ولكننا نستطيع القول بأنه في المستوى الذى اخترناه ، وبخاصة اتباعاً لما بينه ألكسندر ، لا وجود لأية فكرة خاصة بالقوة أو الضرورة متضمنة في فكرة العلية .

حاولنا عند تحليل فكرة العلة، أن نفرق بين العلة الفاعلية والعلة الصورية، وكان ديكرت قد حاول أن يوحد بينهما . كما حاولنا تأكيد اختلافها عن العلة المادية ، بعد أن حاول هاملتون ومايرسون اعتبارها مماثلة لها . وترتب على تأكيد الهوية بين هذه الأنواع المختلفة ، بل والمتعارضة ، استبعاد عنصر الزمان من فكرة العلية ، وهو ما يبدو ضرورياً لها . وترتب عليه أيضاً ، في نظرية مايرسون ، بوجه خاص ، استبعاد عنصر العلاقة . والوضعية — بناء على هذا التفسير — بنتاً كيدها فكرة العلاقات تكون أقرب إلى روح العلم الحقيقى من نظرية مايرسون ، الذى وجه اهتماماً كبيراً — فيما يبدو — إلى سيكلوجية العالم ، أكثر من اهتمامه بنتائج العلم التى يهتدى إليها العالم .

ومن حيث أصل العلية ، أول سؤال علينا أن نسأله لأنفسنا هو: هل يعد البحث عن أصل العلية أمراً مشروعاً ، لأن هذا يعني البحث عن علة العلية ، أو علة فكرة العلة . ومعرفة هل تعد هذه الغاية مشروعاً لن تكون ممكنة قبل أن نكون قد درسنا قيمة فكرة العلة ؛ . وحتى عندما نكون قد درسنا هذه المشكلة فإننا قد نشك في إمكان وجود دور كامن في هذه المشكلة . على أننا قد نفترض مؤقتاً أن البحث عن أصل هذه الفكرة أمر مشروع .

ولقد ذكر برجسون أن الشعور بالعلية يتم قبل التفكير فيها ، وأنها تجربة ملازمة للحياة ذاتها . هنا فكرتان تبدوان متساويتين من حيث الأهمية . الفكرة الأولى هي أن أصل الكثير من أفكارنا يرجع إلى نوع من الشعور الأولى . والفكرة الثانية هي أن هذه الفكرة الأولية لا بد ألا تكون شيئاً يتميز به الإنسان ، كما يبدو . بل هي بالأحرى شعور عام للغاية كامن في صورة خفية في الأشياء والكائنات الطبيعية . هاتان الفكرتان اللتان ذكرهما برجسون يمكن مصادقتهما أيضاً في إصرار واتيهد على القول بوجود «الفاعلية العلية» ، ويعنى بها حالة إدراكنا لذاتنا من خلال أفعالنا الإرادية ، وقوله إن هذا الشعور مجرد تعبير عن ظاهرة التوافق بين الأشياء ، والتي تعد من أركان العالم الأساسية .

وأولى هذه الأفكار ، أى الفكرة القائلة بأن أصل العلية موجود في أنفسنا ، وفي أنفسنا بوصفنا كائنات تشعر ، وليس كائنات تفكر ، يمكن أن تصادف عند بركلي . فقد رأى بركلي أننا ندرك أنفسنا كائنات قادرة على الإرادة والعقل

اعتماداً على ما أسماه «بالخاطر»، وهو اسم اختاره من قبيل التفرقة بينه وبين الفكرة. والخاطر هو ما نستطيع أن نسميه حالياً بالحدس . وبوساطته ترى الذات نفسها كذات ، وتعتمد عليه في إدراك العلاقات الفعالة . والذات في الحق عندما تدرك نفسها تكون قد وعت ما بينها وبين الأشياء من علاقات فعالة . وعلى نفس النحو ، خالف مين دى بيران كلا من العقلانيين والتجريبيين وعرض نظرية ترى إمكان إدراكنا لأنفسنا كأشياء فعالة اعتماداً على الفطرة .

ومن بين الأسباب التي جعلتنا نعتقد أن أفعالنا الإرادية من أهم أصول فكرة العلية وجود اختلاف كبير بين التفكير وبين أي فعل تقوم به أجسامنا . ولقد رأينا عند تحليل طبيعة العلية أن الاختلاف بين العلة والمعلول شيء أساسي .

ولكن هناك أيضاً — دون شك — أصولاً أخرى لهذه الفكرة . فمثلاً قيل إن فكرة العلة متصلة بفكرة الاتهام . فالبدائي يوجه الاتهام إلى أي شيء من الأشياء ، ويراه سبب أية مصيبة أو كارثة تحل به . هذا الشعور بالتأنيب والاتهام ربما كان كما ذكر نيتشه من بين أصول فكرة العلية .

ونحن في بعض الأحيان نوجه اللوم لأنفسنا ، ونشعر في هذه الحالة بالندم وتأنيب الضمير ، ومثل هذه المشاعر لا تخلو من تأثير على ظهور فكرة العلية . وفضلاً عن ذلك ، فإننا في أي فعل إرادي ننظم الوسائل لكي نحقق الغاية . والعلاقة بين الوسائل والغاية من بين الأسس التي ساعدت على تصور وجود علاقة بين العلة والمعلول . وكما رأى أرسطو ، كثيراً ما تكون العلاقة بين العلة والمعلول علاقة بين وسيلة وغاية . وكل ما حدث هو انعكاسها .

سيعترض بطبيعة الحال فيلسوف مثل هاملان على مثل هذا التصور الخاص بأصل العلية. فإن العلة في نظره ليست موجودة في أنفسنا أو في العالم على حد سواء. وإلى جانب هذا، فإن البحث عن العلية في عقولنا يعني البحث عنها في حالة لا تتصف بالنقاء. ولو أننا بحثنا عنها على هذا النحو فإننا سوف نساق إلى علية البداهة فحسب. وقد يتفق ألكسندر مع هاملان في هذا الرأي. ففي رأيه أن قوتنا مثل من أمثلة العلية، وإن كانت العلية لا تعد معلولا للقوة. وفي وسعنا أن نرد على هاملان وألكسندر بالقول بأنه نظراً إلى أن العلية من بين الخواطر التي جاءت بها البداهة، ولذا لا يصح القول بصحة أى اعتراض على دراستها، لا يعرفنا أى شىء سوى أنها خاطر من خواطر البداهة. ورغم ما قاله هؤلاء المعارضون، فإن الإنسان قادر على العثور على فكرة العلية في داخل نفسه، أو في داخل نفسه بوصفه كأننا يشعر بوجه خاص.

ولا جدال في أن تأمل العالم الخارجى كان له أهمية جوهرية أيضاً. ولقد قلنا إنه لولا وجود إرادة لدينا، لتعذر شعورنا بالعلية. ولكن علينا أن نقول كذلك، إنه لولا وجود تعاقب منتظم في الطبيعة، أو لولا اتصاف العالم بطبيعته المتناسجة (كما يقال) ما وجدت فكرة العلية. ولقد قال بعض الفلاسفة إن الانتظام في الطبيعة ليس ملحوظاً بالقدر الكافى لكي يعرفنا فكرة الانتظام. ومع ذلك، فيبدو أن الإنسان قد استطاع اكتشاف وجود تعاقب منتظم في الأحداث، لا اعتماداً على تطبيق فكرة قبلية، بل بمجرد تحديد عينيه عند متابعة الأحداث.

ولقد شرح برجسون على أحسن وجه كيف جاءت فكرة العلية مما أسماه بالتخلل (endosmosis) بين الإنسان والطبيعة. فملاحظة الإنسان لنفسه قد

زودته بفكرة القوة ، وملاحظته للطبيعة قد زودته بفكرة الانتظام . ولو وجد
الإنسان وحده فحسب ، لحدث افتقار إلى عنصر الانتظام . ولو وجدت الطبيعة
وحدها ما عرف عنصر القوة والفاعلية .

صحيح أننا عندما حللنا طبيعة العلية ، قد حاولنا الخيولة دون تداخل هذا
العنصر الخاص بالقوة . ورغم هذا فإننا ، كما قلنا ، عندما ندرس العلية لانستطيع
أن نظل في نفس المستوى الذى اخترناه . وبوجه خاص عند البحث عن أصل
فكرة العلية ، علينا أن نراجع قليلا إلى الخلف أو نهبط إلى مستوى أدنى .

من هذا يتضح أن ما يواجهنا عند دراسة العلية هو خاطر قد يتعرض
للارتقاء والهبوط فى سلم التصورات .

فالعية إذن تعتمد اعتماداً كبيراً على العقل . وهى متصلة بتأمل الماضى
وبتوقع المستقبل ، وبقسمة التصورات ووحدتها . ولكنها لا تعتمد على العقل
فحسب ، إذ علينا الالتفات إلى بناء العالم كذلك .

— ٤ —

عند دراسة طبيعة العلية (فى الجزء الثانى من هذا الفصل) وقفنا فيما يشبه
الموقف الوسط بين الشعور الفطرى بالعية ، الذى بدت لنا فيه شيئاً يتصف
بالخفاء والغموض والاضطراب ، وبين تصورنا لها شبكة من القوانين المعقدة
للغاية . ويحق إن أى تأمل فلسفى إما أن يتجه صوب هذا الشعور الغامض ،
وإما تجاه هذه الشبكة الدقيقة المعقدة . ولكن ولكى لا نبتعد كثيراً عن
تصورات البدهة ، علينا أن نبقى فى الموقف الوسط الذى حاولنا تحديده .

وأكثر الفلاسفة الذين جنحوا إلى العلية بمعنى « الشبكة الجملة التعقيد » ،
قد استعاضوا عن العلة بفكرة القانون أو الدالة ، أو استعاضوا عنها في النهاية
« بمناطق الاحتمال » . وجنح آخرون مثل ميندى بيران ووايتهد وكلوديل
(في بعض فقرات من كتاب Art Poetique) إلى الناحية الأكثر غموضاً .

هنا تصبح مهمة الفيلسوف شاقة بوجه خاص . فإن عليه أن يحرص على
فكرة العلية، وعليه أيضاً أن يخللها لكي يبحث عما يمكن أن يعرف منها ، وما لا يمكن
أن يعرف . فعليه من ناحية ، أن يسترشد بالفكرة الفنونولوجية الداعية إلى وصف
الأشياء كما تظهر نفسها ، وأن يسترشد بالجدل الهيجلي في النواحي التي يكمن
فيها في التأملات الإنسانية . كما أن عليه ، من ناحية أخرى ، أن يفصل الجوانب
الناعبة من الشعور الغامض بالعلية من الجوانب النابعة من إدراكها كصلة
قائمة في شبكة دقيقة معقدة .

ولقد سبق أن ذكرنا أنه لو كانت الأشياء وحدها موجودة ، أو كان العقل
وحده موجوداً ، لما ظهرت فكرة العلية . فلكي نحصل على فكرة العلية
ينبغي أن نكون في نقطة التقاء عالمين . وفضلاً عن ذلك ، فإن علينا أن نقف
في مستوى معين عند ملاحظتنا للظواهر . فإن ظهور الأشياء لنا منفصلة هو
الذي جعلنا نحصل على فكرة العلية . ولو تميزت حواسنا بشدة صقلها ، لما
انبعثت فكرة العلية في أعاب الظن ، ولن يوجد حينئذ إلا عدد كبير من
الظواهر التي لا يستطيع تحديد اتجاه أية ظاهرة منها . ومن ثم فإذا قلنا إن فكرة
العلية صحيحة ، كان معنى ذلك أنها صحيحة في مستوانا . وهذا لا يعني أنها باطلة

ولكنه يعنى فقط أنها حقيقية فى مستوانا. وحيث إننا موجودون فى مستوانا ،
فإن فكرة العلية حقيقية لنا (١) .

إن قيامنا بفصل الظواهر بعضها عن بعض ، هو سبب وجود العلية . ونحن
نشعر بعد ذلك بالحاجة إلى ربط ماقمنا بفصله . وفى الحق بوسعنا أن نطبق على
العية (إلى حدما على الأقل) ماسبق ذكره عن الحكم بوجه عام . فكها
عرفنا من برادلى ، فى فعل الحكم ، الإنسان يفرق ويوحد .

ومن ثم فلو أمكننا أن نرى الأشياء ، كماهى ، بدوننا ، لما كان مستبعداً
أن نقول بالأ وجود لأية سلاسل علية منفصلة . وهذه نقطة قد أ كدها نيتشه
وبرادلى والبراجماتيون . وإن كان تخيل كيف يكون حال العالم بدوننا
أمراً مشكوكا فيه .

وأبسط مبرر لوجودنا هو أن هذا الوجود ضرورى حتى يمكن للكيفيات
أن تظهر . وهنا نلاحظ مرة أخرى أن ما ساعد على تصور العلية هو التقاء
العالم الخارجى بالعالم الداخلى ، باعتبار العالم الخارجى عالم كم ، وإن كان يظهر
فى رداء من الكيفيات عندما يتعمى إلى العالم الداخلى . إن علينا أن نتخيل

(١) هنا تواجهنا نفس المشكلة التى صادفناها عندما كنا نبحث طبيعة الكيف . فى مستوانا ،
توجد كيفيات ، كما توجد علية . ولكن علينا أن ندرك فى نفس الوقت أن هناك مستويات
أخرى لا تظهر فيها هذه الكيفيات أو العلية . وامل هذا الكلام يصح عن العلية أكثر مما
يصح عن الكيفيات . فربما كانت الكيفيات أكثر اتصافاً بالموضوعية مما قاله الفلاسفة . وإن
وجب أن يضاف إلى ذلك أن هذه الكيفيات موجودة بالإضاعة إلى الروح . ولكن أليست
الروح أيضاً شيئاً موضوعياً ؟ إن المثاليين الدائنين قد ينكرون ذلك . ولكن العقل والذاتية
ليسا شيئين متماثلين .

الأشياء بالنسبة لأغراضنا الحالية على الأقل على هذا الوجه. فإن التحليل سيثبت
آخر الأمر (أو ما يقوم به الفكر في عملياته التأليفية بمعنى أصح) ألا اختلاف
بين الكيف والكم من حيث القيمة الأساسية والموضوعية. وبعبارة أخرى ،
ما ينبغي قيامنا به في آخر المطاف هو العلو عما أحدثناه من فصل بين العالم
الخارجي والعالم الداخلي . وهكذا ندين أن العلية تنتمي إلى عالم من التصورات
التي لا تعد كاملة من حيث الكفاية .

على أن هذا لا يعنى أن العلية تصور لا قيمة له . فإن الموقف الوسط الذي
اخترناه ، والذي يقع كما ذكرنا بين طرفين (يمثلان ما ينتهى إليه تحليل هذا
الموقف آخر الأمر) له قيمة في ذاته ، وهى قيمة متصلة بموضعنا في العالم. ومن ثم
تكون التحليلات التي قام بها الفلاسفة ، والتي لانراها مقنعة تماماً من الناحية
الفلسفية البحتة ، قد استطاعت — رغم ذلك — أن تصف جانباً عظيم الأهمية
من تجربتنا .

فإذا عدنا مرة أخرى إلى العناصر التي تتألف منها هذه الفكرة الخاصة
بالعلة ، والتي تمثل موقفاً وسطاً ، أمكننا القول بأن الجانب الذي وصفناه بأنه
أكثر فحاجة نسبياً قد جاء من تأملنا لعقلنا . أما الجانب الأكثر دقة فقد جاء
من ملاحظتنا للعالم الخارجي ، أو من ملاحظتنا لآثاره في العالم الخارجي .
ولكن عقلنا والعالم الخارجي ليسا منفصلين . ومن ثم يكون العنصران اللذان
ترجع إليهما فكرة العلية ، واللذان اخترناهما للبحث ليسا منفصلين تماماً كما
يبدو للوهلة الأولى . ومن ثم فإننا بعد أن اكتشفنا وجود ثنائية في فكرة
العلة ، نستطيع أن نكتشف فيها وحدة الآن .

وهكذا نكون قد أدركنا أن فكرة العلية قد ترتبت على تأمل الظواهر في مستوى معين ، هو المستوى الإنساني ، عندما لا تتصف الحواس (رغم قيامها بتعريفنا جملة أشياء) بقدر كاف من الصقل . ومما ساعد على جعل هذه الفكرة ممكنة هو ما بين العالم الخارجى والعالم الداخلى من اتصال . واعتماد فكرة العلية على هذين الأساسين كأصل لها هو الذى جعل صورها تجنح إلى الاتصاف بالتكثف أو الدقة .

ولكن بقى شيء ينبغى أن يقال ، وهو هل تستطيع فكرة العلية أن تترجم على نحو مقبول ما هو معطى لنا فى التجربة ؟ لقد ذكر هيجل أن الإنسان يلغى العلة بعلّة أخرى . فعندما أستمع إلى سمفونية ، هل أستطيع القول بأن علة سرورى ونشوتى هو السمفونية ، وكأن السمفونية شيء موجود هناك ، وكأن سرورى شيء موجود هنا ؟ . أو إذا قرأت كتاباً ، هل أستطيع القول بأن هناك علاقة علية بين الرموز الصغيرة على الورقة والانفعال الذى لدى ؟ . لا ، ويرجع هذا إلى حد ما ، كما قال إدينجتون ، إلى أن الشيء الطبيعى لا يصح القول حتى بأنه علة الإحساس . إنه هو الإحساس . وبوجه عام ، بمجرد تعرفنا إلى عالم العقل سيتضح لنا أن مبدأ العلة لم يعد كافياً . فالعلية تبقى دائماً فى المستوى الذى يصح أن نسميه مستوى تاريخياً ، أى المستوى الذى ترى فيه الأشياء وفقاً لنظرة تاريخية الطابع (أى باعتبارها متعاقبة فى زمان) . واتباعنا لمثل هذه النظرة يحول دون إحاطتنا بالمضمون إحاطة تامة . وعندما نركز البحث على العلة سوف نتعرض لخطر عدم الاهتمام إلى الواقع الذى نبحت عن علته ، أو الماهية — إن أمكن القول — التى نبحت عن علمها .

وربما أوصلنا تقدم العلم إلى نفس النتيجة . ولعلنا قد أشرفنا على حافة ثورة
لا تقل من حيث الأهمية عن الثورة التي حدثت في القرن السادس عشر .
إنها ثورة لم تعد تعتمد على أنساق منعزلة ، أو على المشاهدة ، بل أصبحت تعتمد
على تصور العالم ، وعلى « اللامشاهدة » . فعالم الفيزياء قد أصبح يتبع مبدأ
الاحتمية . وهذا المبدأ يعتقد أننا ، وإن كنا نستطيع على نحو ما تقرير اتجاه
الالكترون ، إلا أن هذا الاتجاه تبعاً لوجهة نظر أخرى لن يكون محتماً .
وعالم النفس قد أصبح يتبع نظرية الـ over determination . ويقصد بذلك
حالة الجمع بين كثرة من العلل ، في حالة كفاية واحدة منها . هذه الأفكار
قد أتجهت في نفس الاتجاه الذي اتبعته الاتجاهات التي تحدثنا عنها . وانتهى
واحد من العقلانيين ، هو برونشفيج ، بعد أن تتبع تاريخ العلية برمته ، إلى
القول بأن هناك قاعدة واحدة مقبولة جاء بها مبدأ العلية ، وهي القول بأن هناك
عالمًا . والاتجاه الذي يتبعه الفكر الفلسفي بأجمعه يبدو متجهًا في نفس الاتجاه .
ويمكننا اكتشاف آثار من هذا الاتجاه منذ قام هيغل بانتقاد العلية باعتبارها
لا تصح عن الكائن الحى وعن الروح . ونستطيع اكتشاف آثار مماثلة في
تأكيد لوتسه وجود تأثير متبادل بين العلة والعلول ، وفي اكتشاف تايور
ما في فكرة العلية من نقص ، وفي وصف نيتشه لها بأنها خرافة تقال من قبيل
المجاز . ولقد سبق أن رأينا كيف ازدادت قيمة نظريتي بركلى ومين دى بيران
— فيما يبدو — بعد إعادة النظر فيهما على ضوء هذه التصورات الجديدة ،
وبعد ما جاء به وايتهد (١) .

(١) يمكن دراسة الاختلاف بين العلة والمرض ومناقشته . ويمكن أيضًا الإشارة إلى الفوارق
التي اكتشفها برجسون بين أنواع العلية المختلفة ، أو القول بعد تحليل لمسألة كثرة العلل بأنها =

ووايتهد صاحب فضل كبير في هذا الشأن لأنه استطاع إدراك ضرورة الاستعاضة عن فكرة العلية بالشعور الفطري الأولى بالعية . ويرجع إليه أيضاً فضل ما حدث من زيادة في صقل هذه الفكرة .

وهكذا استطاع أن يظل مخلصاً لما أسماه جيمس بالتجريبية الأصلية (الراديكالية) وللتقدم العلمى معاً .

حاشية للفصل السابع

لقد حبذ موريس ميرلوبونتي في كتابه الهام *Phénoménologie de la perception* (فنومولوجية الإدراك الحسى — باريس سنة ١٩٤٥) نفس التصورات التي عرضتها في هذا الكتاب على وجه التقريب كتصور العلية والأشياء والمكان. ولقد اعتمد في أبحاثه على هوسيرل والجشطالتيين (الشهورين باتساع معرفتهم) . واتصفت تحاليله وتناججه عند عرضها بدقة تدعو إلى الإعجاب . ولقد أشار عند عرضه للمسائل العظيمة الأهمية كالوعى ، والصلة بين الفكر والأشياء والجسم ، واللغة ، إلى أصوب طريق لتناول هذه المسائل ، كما أمكنه أن يثبتته . ومذهبه الوجودى قد جمع بين بعض أفكار هوسيرل وهایدجر ونظرية الجشطلت ، مع إصرار قد تميز به على القول بغموض الوجود . وبوجه

== مجرد شىء ظاهرى ، كما ذكر ألكسندر . ولقد فرق برجسون بين نوعين من العلية على أقل تقدير . علية (Push button) وعية ال unrolling . وقد العلية الذى ذكره تايلور يشير عدة مشكلات عظيمة الأهمية . فلا وجود لأية حادثة في رأيه تخضع خضوعاً كاملاً للأحداث السابقة ، ومن ثم لا يستطيع إدراك الأحوال في جملتها إطلافاً . والعلية — كما رأى هيجل بحق — أساس ناقص . وفضلاً عن ذلك ، كيف يمكننا التفرقة بين ما لاغنى عنه، وبين ماهونانوى الأهمية . إن هذه التفرقة نافعة ، ولكنها مصطنعة .

خاص ، يصح تذكيرة الفصل الثالث (القسم الخامس والقسم السادس والجزء
الثاني برمته) . وفي بعض نقاط معينة ، وبخاصة ما ذكره عن corps propre
(الجوهر الحق) ، تذكرنا نظريته بنظرية مين دي بيران ، ومذهب الفيلسوف
المعاصر جابريل مارسيل ، وإن صح القول بندرة الإشارة إليهما في الكتاب .
وانتقد ميرلوبونتي في كثير من الأحيان أفكار برجسون على نحو قد يثير
التشكك في إدراكه لكل أعماق هذه الأفكار وديناميتها . وإن أمكن نسبة
ذلك إلى الطريقة التي اتبعها برجسون في بعض مقارناته ، وبدا في أكثرها آثار
من الأقول الضروري (أو الضروري من الناحية التاريخية) في أفكار
الفيلسوف بعد مرحلة تألقها الأولى . ورغم كل هذا ، فإن هذا الكتاب يعد
إنجازاً رائعاً ، ومن المعالم البارزة في اتجاهات الفكر الحديث .

٨ - الحُرِّيَّة

أول ما ظهر في تاريخ الإنسان ، لو بحثنا ذلك من ناحية مشكلة الحرية والضرورة ، هو فكرة الضرورة أو القدر ، التي سادت المأساة اليونانية . ولكننا قد نساهل ألا يصح افتراض سبق فكرة الحرية لفكرة الضرورة . إذ كيف يمكن الإنسان الشعور بوجود عائق يعترض المصير الذي يقرر حياته لو أنه لم يشعر في قرارة نفسه بوجود رغبة للحرية ، بل وبالحرية ذاتها؟ ولكن شعرا المأساة اليونانيين قد اعتقدوا أن الأفعال التي تبدو وكأنها قد صدرت عن الإرادة الإنسانية ، إنما هي في الحق خاضعة لقوة إلهية .

هذا الكلام يدل على الجبرية أكثر من دلالة على الحتمية . إذ إن الجبريين يعتقدون في وجود علة كلية تحقق إرادتها مستقلة عن الإنسان . أما الحتميون فإنهم يرون أن كل فعل إنساني يخضع خضوعاً حتمياً لأحداث معينة . وهذه الأحداث قد تكون فسيولوجية أو سيكلوجية . وأنصار الحتمية قد يستندون في براهينهم على بينات مستمدة من الفيزياء كقانون المحافظة على الطاقة ، أو مستمدة من الفسيولوجيا كالمبدأ القائل بأن كل شيء في الإنسان لا يفسر إلا ارتكائاً على معطيات خارجية ، أو مستمدة من الاقتصاد كما فعل كارل ماركس ، أو من الإيديولوجية كما فعل أوجست كونت عندما قال إن الأفكار

هى التى توجه العالم . ولكن وكما قال برجسون : إن كل صورة من صور
الاحتمية يجب أن تستند فى النهاية على حتمية سيكلوجية ، اللهم إلا إذا اتبع
المؤمن بالاحتمية نظرية الظواهر اللاحقة (Epiphenomenalism) ، وقال مثلها
بالأ وجود لأى تأثير للظواهر النفسية ، مهما كان نوعه على الظواهر الطبيعية .

وقد يعنى ذلك — فيما يبدو — أنه من العبث البحث عن أية أنواع
مختلفة من الاحتمية خلاف الاحتمية السيكلوجية . وقام بتنفيذ براهين هذه الأنواع
المختلفة على أفضل وجه كل من بوترو وجيمس ووارد ، وبرجسون بوجه خاص .
والاحتمية تسلم بإمكان تطبيق النتائج العالمية على العالم بأسره ، ولا تعمل حسابا
للمسلمات التى يفترضها العالم عند وضع قوانينه ، ومن ثم فإنها لا تبالى بما أثبتته
أحدث كشوف فى الفيزياء ، كما أنها لا ترجع إلى ما قاله أبيقور وليوقريطس
وإلى تفرقهما بين حركات الإرادة الإنسانية وحركات الذرات لإثبات
وجود الحرية .

لن يبقى إذن للمناقشة سوى الاحتمية السيكلوجية ، كما بدت على سبيل المثال
عند هوبز وميل وتين وسبنسر . وإن كنا سنرجى الكلام عنها مؤقتاً حتى
يتم بحث معنى الحرية أولاً .

ويمكننا القول بأن هناك مراتب مختلفة لتعاريف الحرية وتصوراتها ، تبدأ
من تصور الحرية فعلاً يتوافق مع العقل ، وتنتهى عند تصور الحرية بمعنى
الصدفة البحتة . والتصور السقراطى والرواقى يمثل أحد هذين الطرفين ، ويمثل
التصور الأبيقورى الطرف الآخر . والحرية قد يتعذر الاهتداء إليها فى أحد

هذين الطرفين . فهي تقع في موقع بينهما . أو ربما كانت إلى حد ما خارج
المراتب المختلفة التي سنحاول الآن شرحها .

وفي نظر سقراط ، الفضيلة معرفة . هذا يعني أن الشر جهل . أى أن المرء
لو استطاع أن يدرك في وضوح ما ينبغي قيامه به ، لتحمّ قيامه بذلك . فما
يثبت قوة فكرة الخير ، أننا لن نستطيع معرفته بغير أن نعمل على نحو يتفق
معه . ولقد كانت هذه هي نظرية أفلاطون أيضاً ، في محاوراته الأولى على
الأقل . ففي كتاب الجمهورية ، نصادف ما يؤكّد القول بأن الإنسان هو الذى
يختار مصيره . فالإنسان لا يعنى الله من المسئولية إلا عندما يجعل نفسه مسئولاً
عن أخطائه .

ونحن نصادف عند الرواقيين وعند سبينوزا وهيجل نفس النظرة التي
تساوى بين الحرية وبين إخضاع كل شيء تقوم به النفس للعقل .

ويمكن أن يدرك على الفور إمكان القول بأن مثل هذه النظرية الخاصة
بالحرية هي في الحقيقة إنكار للحرية .

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الطرف الآخر ، سنصادف هناك نظرية الأبيقوريين
الذين شبهوا الحرية بمروق الذرات وانحرافها في مواضع ولحظات غير معينة بعد
سيرها في خط مستقيم يفترض اتباعها له في الفراغ اللامتناهي . وكما نستطيع أن
نتبين في سهولة ويسر ، أن هذا يعنى المصادفة البحتة . ويمكننا المقارنة بين هذه
الحالة وما يسمى بحرية اللامبالاة ، التي تحدث عندما نقرر الاختيار بين فعلين بغير
اعتماد على أى دافع . على أنه من الواضح أن هذا التصور الذى ساد بعض

الأوساط في القرون الوسطى ، والذي ما زالت هناك آثار باقية منه يمكننا مصادقتها عند بوسيه ، تصور غير مقنع . لأننا لا نقرر على هذا النحو — فيما يبدو — إلا الأفعال القليلة الأهمية . وحتى في هذه الحالة ، فإننا نستطيع الاهتمام إلى بعض دوافع ترجح القيام بعمل دون الآخر . ويمكن أن نقارن أيضاً بين هذه النظريات ونظرية رينوفيه التي ذكرت أن الإنسان يستطيع الإقدام على بعض أفعال قد لا تكون مرتبطة بأية مؤثرات سابقة لها . ولكن نظرية رينوفيه تفترض افتراضاً سابقاً عدم اتصال الزمان ، وهو أمر قد يكون موضع تساؤل .

من الواضح أن النظرية الأبيقورية في الحرية ، وكذلك كل الفلسفات التي اتبعت نفس الاتجاه ، هي في آخر المطاف نظريات تؤمن بالمصادفة . والحق أن أول تأكيدات للمصادفة يمكننا أن نهتدى إليها في فلسفات المذهب الذري . فقلد أ كد ليوقريطس لاحتمية اللحظات والمواضع التي تنحرف فيها الذرات عن مجراها حتى تلتقي +

ولكن أنصار المذهب الذري لم يهتموا إطلاقاً إلى تحليل دقيق لفكرة المصادفة . فلعل تأكيد المصادفة يحول دون أي تحليل للمصادفة ، كما أن تحليل المصادفة يحبط كل تأكيد لها .

وثمة تحليلان من أفضل تحليلات المصادفة يمكن مصادقتها عند أرسطو وكورنو . ولن نكرر هنا بعض الإيضاحات التي ذكرها أرسطو في هذه النقطة ، ولكننا سنرجع بالأحرى إلى ما قاله عندما عرف المصادفة الحقة بأنها قد جاءت نتيجة لعال آلية بحتة ، وإن كانت تبدو في الظاهر شيئاً قد حدث عن قصد

وإرادة . فنحن نرجع أى حادث إلى المصادفة أو إلى البخت الحسن أو السيء ،
في حالة ظهور أى مظاهر قصد أو عمد فيه ، وإن كان قد اعتمد على عال فاعلية
فحسب ، لا أثر لأى علل غائية متمزجة بها . ولجأ كورنو إلى الفكرة القائلة بأن
المصادفة تعنى التقاء سلسلتين مستقلتين من العال ، كل سلسلة منهما تخضع للحتمية .
وهذا الالتقاء نفسه يخضع للحتمية ، ولكن مظهره يبدو كشيء جديد حادث
من حيث الكيف بالنسبة للسلسلتين . فمثلا إذ قابلت أحدا في الطريق ، فإن
سيرى وسيره يخضعان للحتمية . وتبعاً لذلك يكون الالتقاء نفسه خاضعا
للحتمية . ومع ذلك يعد اللقاء الذى حدث شيئا جديدا من حيث الكيف .

وكان لنظرية « الاحتمالية » ، تأثير على تقدم نظرية المصادفة في القرن التاسع
عشر . وعلينا أن نرتد إلى باسكال ولايبنتز وأصدقائهما وأتباعهما لإدراك
أصل هذه النظرية . ولكن أثرها لم يكن ملموسا إلا في منتصف القرن التاسع
عشر ونهايته . فقد أرجع علماء معينون القوانين التى نكتشفها في الطبيعة إلى
حدوث توازن بين عدد كبير من حركات الجزئيات التى لا تتبع أى قانون .
ونحن نصادف هذه الفكرة عند بوانكاريه وكذلك في فلسفة بوترو . وفي التقدم
الأحدث عهدا للعلوم الفيزيائية ، يمكننا مصادفة تصورات قريبة الشبه من هذه
التصورات التى ردت نظام الطبيعة في النهاية إلى جملة اضطرابات متضاربة
ومتوازنة .

وفي نفس الوقت تقريبا الذى عرض فيه بوترو نظرياته ، وضع الفيلسوف
الأمريكى بيرس مذهبا دعاه بعدة أسماء ، كان من بينها اسم ال Tychism ،
ويعنى بذلك أن الأشياء تعتمد في أصلها وأسسها على عنصر مصادفة . وقام

بلود بعرض هذه النظرية أيضا ، وإن كان ذلك في صورة أخرى . كما عرضها
في النهاية جيمس الذي اعتقد أن الحرية لن تتيسر في العالم بغير وجود عنصر
مصادفة أو عالم مصادفة .

وكما سبق القول ، المصادفة شيء يمكن تقريره فحسب . فإذا تم تحليلها
اختفت . فإن تفسيرها يعنى القضاء على ما فيها من مصادفة . ولذا علينا أن نختار
بين الاعتقاد في المصادفة ، وتحليلها .

وبعد أن أدر كنا وجود نظريتين للحرية (إحداهما تقع في طرف ويمثلها
الرواقيون ، والأخرى تقع في الطرف الآخر ويمثلها الأبيقوريون) فلنحاول
— في إيجاز — بحث مآذره ثلاثة من الفلاسفة الذين وضعوا تصورات يمكننا
أن نصادف فيها عناصر لارادية مختلفة . هؤلاء الفلاسفة هم : ديكارت ولايبنتز
وكانط^(١) .

(١) يمكننا اختيار فولتير مثلا للفيلسوف الذي تقابرت آراؤه في الحرية . فلقد أكد في أحيان
الحرية بمعنى الحرية المحددة المتغيرة التي لن تتعدى الخضوع للعقل ، أو الخضوع الضروري له ،
وإن كان دالا على السمو (وهو رأى يتوافق مع تعاليم ديكارت ولايبنتز) . وذكر فولتير
أن الحرية إذا فهمت بهذا المعنى ، فإنها تدل على اتباع الحياة طريقاً سليماً . وفضلا عن ذلك ،
قد أكد فولتير أنه أيا كان المذهب الذي نعتنقه فإننا نتصرف دوماً كما لو كنا أحراراً .

ولكن يبدو أنه في النهاية قد أنكر الحرية . فإن أفعالنا حرة تبعاً لرأيه ، ولكن لإرادتنا
ليست حرة . بل لقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وجاء بعبارات بدا منها خضوع أشد
للحتمية إذ قال : « من الأمور الدالة على التناقض ألا يمكن تحقيق كل ما يمكن أن يحدث » .
وقال : « إن أى مذهب يتعارض مع القول بالضرورة يناق العقل » . ثم بدت الحرية في نظره
مجرد معلول معروف لهالة غير معروفة . وتبعاً لهذه النظرة ، فإنه شعر أنه كان مسيراً عند ما
كتب ، وإن كان يعرف كذلك أن القاضى الذى سيوجه له الاتهام مرغم هو الآخر على =

وديكارت مثير للاهتمام بوجه خاص في هذه النقطة . أولاً لأنه قد أثبت
إثباتاً قوياً للغاية وجود هوية بين الإرادة والحرية . وثانياً لأن هناك فقرات في
كتابات ، قد أكد فيها الاحتمية المطلقة للحرية ، كما أن لديه أيضاً فقرات اتبع
فيها الأسلوب السقراطي والرواقى ، فساوى بين الحرية والاحتمية الخاضعة للعقل .
وكان ديكارت نفسه يعي تماماً المعانى المختلفة التى نسبها لكلمة « الحرية » ،
ورأى فى وضوح أن لها جملة مراتب ، تبدأ من حرية اللامبالاة ، التى بدت
فى رأيه أحط صور الحرية عند الإنسان ، وتنتهى عند الفعل الحر الذى ينبعث
من نور عظيم يشع من الفهم ، على حد قوله . وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن أحط
صورة للحرية عند الإنسان ليست فى ذاتها أحط صورة للحرية ، لأن الله يقرر
أفعاله بغير خضوع لدوافع وبغير مراعاة للحقائق الأبدية ، لأنه هو ذاته
الأصل الحر لهذه الحقائق ، ولا يمكن لهذه الحقائق أن تسيره على أى نحو .

وعرف لاينتز الحرية فى محاولة لتجنب اتباع مذهب وحدة الوجود
لاسبينوزا وطابعه الحتمى ، بأنها تلقائية أى كائن عاقل . فالدوافع — كما قال —
تحدث ميولاً ، ولكنها لا تحدث قيوداً . ولكن يبدو أن كل محاولاته قد
ضاعت هباءً منثوراً . فتبعاً لما جاء فى المونادولوجى ، كل شىء يحدث للموناد
يخضع لماضى الموناد . وتبعاً لقواعده المنطقية ، كل شىء يحدث للموضوع يمكن
إدراكه فى تصور الموضوع . مثل هذا المذهب يقضى على كل أمل فى إمكان
الحرية .

توجيه الاتهام إليه . وإن كان هذا لا يحول دون اعتقاد فولتير أنه كان على صواب ، وأن
القاضى كان مخطئاً . ولا يحول ذلك أيضاً دون تأكيده قيمة الحرية السياسية والتسامح .
وعند كثيرين من فلاسفة القرن الثامن عشر ، صادف إنكاراً للحرية الميتافيزيقية والسيكولوجية
كما صادف فى نفس الوقت تأكيداً للحرية السياسية .

X

أما كانظ فتذكرنا الحلول التي اهتدى إليها تذكراً قوية — من جانب على الأقل — بالحل الذي جاء به أفلاطون في كتاب الجمهورية . فعند كانظ ، من وجهة نظر العلم ، كل أفعالنا خاضعة للحتمية . ولكن ، وكما سبق أن عرفنا ، ليس الزمان عنده وكذلك المكان من الأشياء الموجودة في الأشياء في ذاتها . إن الزمان صورة جاء بها العقل لترتيب التجربة . وصوت الواجب الذي نسمعه داخل أنفسنا يعرفنا أننا أحرار . فإن حديثه موجه إلى كائن قادر على الاختيار بين الطاعة والعصيان . من هنا يمكننا أن ندرك أن الأشياء في ذاتها خارج الزمان ، وأن كل واحد منا شيء في ذاته . ولذا فلا وجود لأية دوافع تحتم أي فعل من أفعالنا ، نظراً لأن هذا الفعل قد صدر عن شيء في ذاته . وفي الحق — كما جاء عند كانظ — أن أفعالنا الحاضرة غير خاضعة لأفعالنا الماضية . ولكن يمكن القول بأن أفعالنا الحاضرة وكذلك أفعالنا الماضية هي انعكاسات أو أصداء أو ترددات للفعل الأوحى الذي نشيء به كياننا خارج الزمان ، أي الفعل الذي نعتمد عليه في اختيار كياننا اختياراً لاحتمياً غير خاضع لأي زمان . وهكذا نرى أن كانظ بعد أن جعل الحتمية مقصورة على عالم الظواهر ، فإنه قد جعل الحرية خاصة بعالم الأشياء في ذاتها . ومن ثم يتعذر تفسير أفعال الجرم مثلاً بعد رجوع إلى أفعاله السابقة وبيئته وتعليمه إلا ظاهرياً فحسب . أما التفسير الحقيقي لأفعاله فيمكن الاهتداء إليه بعد رجوع إلى الفعل الوحيد الذي يحدد به شخصيته المعقولة .

وإدراك أوجه نقص مثل هذه النظرية أمر ميسور للغاية رغم ما فيها من نواح مثيرة الاهتمام إلى أبعد حد . فكيف يتسنى للمرء تفسير التغيرات التي تطرأ على الشخصية الإنسانية ، وتفسير حقيقة الهداية ؟ لا بد إذن من اللجوء

إلى الفكرة التي قال بها بعض المتصوفين وهي حدوث التغير في الأبدية . ولكن
أهم اعتراض يوجه إلى هذا الرأي هو أنه يعني أننا لن نحصل على تجربة الحرية
خلال حياتنا إطلاقاً . فلعل هذا الكلام بالأحرى نتيجة استدلالية ليس لها
أهمية إلا لحياتنا الأبدية غير المعروفة لنا ~~أ~~

من هذا يتضح ألا وجود لأي شيء مقنع إقناعاً كاملاً في أية نظرية من
هذه النظريات الثلاث . فلقد استبعد لا يمتز وجود الحرية من الناحية العملية
بعد أن أكدها من الناحية النظرية . أما كانط فجعل الحرية أمراً لا يخص
هذا العالم . وتصور ديكارت أن أعلى صورة الحرية هي الحتمية المطلقة التي تتبع العقل .
وعلى الرغم من ذلك ، فلقد تضمنت كل نظرية من هذه النظريات بعض جوانب
هامة ، كما فسرت جانباً من الحقائق . بل يمكن تصور نظرية كانط على أنها
قد رمزت إلى حقيقة صحيحة في حياتنا وهي المحاولات التي نقوم بها لكي تتوافق
مع نفوسنا التي نجدها ، والتي تكمن وراء كل فعل من أفعالنا | ولكن
أخصب هذه النظريات — فيما يبدو — هي نظرية ديكارت . ولقد سبق أن
أشرنا إلى المعاني المختلفة للحرية عند ديكارت . وبين المعنيين اللذين قننا بتأكيدهما
يمكن القول بوجود مراتب مختلفة من معاني الحرية ، كقول مثلاً بأنها تعنى
القيام بأي فعل بعد تدبير ، أو القول بأنها تعنى التحكم في النفس ، الذي تميز به
أبطال مسرحيات الشاعر كورني ، وكان معاصراً لديكارت .

لم يحرص خلفاء كانط على المحافظة على التفرقة التي أقامها بين الظواهر
والنومينا (الأشياء في ذاتها) ، ويمكننا أن نذكر اسم فيلسوفين بوجه خاص ،
ونبين ما بين مذهبهما من أوجه خلاف . هذان الفيلسوفان هما هيغل الذي

رأى انطواء كل شيء بالضرورة تحت لواء الفكرة (الشيء الواحد في ذاته ولذاته) ، ورينوفيه الذي قد يصح اعتباره فنومولوجياً ، لأنه أنكر فكرة النومينا . ويمكن إدراك ما بين هذين الفيلسوفين من اختلاف من الطريقة التي اتبعها في النظر إلى النقاوض . ففي الوقت الذي ذكر فيه هيجل أن العالم يصح اعتباره متناهيًا ولا متناهيًا معاً (فكل وجه من هذين الوجهين يدل على مجرد نظرة للواقع . إذ يتبين بعد التحليل الأخير ، أو العملية التأليفية الأخيرة بمعنى أصح ، أن العالم لا متناه) نرى أن رينوفيه قد أنكر قيمة فكرة اللامتناهي . فالحرية لن تتيسر إلا إذا عشنا في عالم من الأشخاص المتناهين ، وذلك حتى نستطيع القيام بأفعال تعد نقطة بدء لسلسلة جديدة من الأفعال .

وثمة مفكر آخر ، سندكر نظريته لأنها تبين الحرج الذي تورط فيه الفلاسفة بتأثير نظرية كانط . هذا المفكر هو فوييه (ألفرد فوييه ١٨٣٨ - ١٩١٢) فلقد جعل الحرية فكرة اضطرارية (*idée force*) . هذا يعني أن الحرية ليست شيئاً حقيقياً ، ولكنها قد تصبح كذلك إذا آمننا بها . فهي منبع للفعل قد نبع من إرادتنا للحرية .

ويمكننا أن ندرك على الفور أن ثمة عقولا عديدة لن تقنع بالأفكار التي تصورها هيجل ، اتباعاً للمذهب العقلاني . ولن تقنع أيضاً بالمظاهر المفككة للحرية التي أكتدها رينوفيه ، ولا بإعادة الحرية التي تحدث عنها فوييه وحاول إحلالها محل الحرية كشيء حقيقي . وهذا هو سبب ما حدث من إصرار في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (بوساطة جيمس وارد في إنجلترا وبوترو في فرنسا) على القول بأن قوانين الطبيعة ممكنة وليست ضرورية ، وكذلك قوانين المنطق . ومن هنا يستطيع

تبرير حرية أفعال الإنسان . وذهب برجسون إلى ما هو أبعد من ذلك في نقده لكل من النظرية المعتادة للحرية والنظرية المعتادة للحتمية . وسأنته ملاحظته للحياة العقلية إلى رفض نظرية رينوفيه الذي كان من المعتادين في الانفصال . ولم يعتقد برجسون أيضاً في مطابقة التصور الهيجلي للواقع . وفضلاً عن ذلك فقد رأى برجسون أن السبب الذي دفع كانط إلى جعل الحرية مقصورة على عالم الأشياء في ذاتها ، والذي حشه على استبعادها من عالم الظواهر هو أنه لم يراع الحقيقة العميقة للزمان . لأن الزمان ليس صورة من صور الفهم ، كما هو الحال في المكان . وتصور الحرية شيئاً خارج الزمان ، كما فعل كانط ، يعنى عدم تصور الحرية ، بل يعنى القضاء عليها قضاء مبرماً . فلو أمكننا الاهتداء إلى الحرية ، فإن هذا لن يتحقق إلا في حياتنا في الزمان . واعتقد برجسون أنه نظراً لأن هذه الحياة بالضرورة زمان ، أو زمان مشخص (أسماء بالديمومة) لذا فنحن أحرار .

وارتكن برجسون على هذا البرهان عندما انتقد أنصار الحتمية كتين وميل وسبنسر . . ولقد ذكرنا أن كل صورة من صور الحتمية تعتمد على الحتمية السيكلوجية . كما أن الحتمية السيكلوجية بدورها تعتمد على معتقدات المذهب الارتباطي . وهذا المذهب يرى أن حياتنا العقلية عبارة عن آفات متعاقبة . كل آن منها نتيجة للآفات التي سبقتها ، وعلّة لما يتبعه . وفي كل آن من هذه الآفات — فضلاً عن ذلك — يمكن تحليل العقل إلى دوافع مختلفة . ومن ثم فإننا إذا عرفنا الدوافع في أي آن من حياتنا ، سيمكننا التنبؤ بكل الأفعال المتتالية ، لأن الدافع الأقوى هو الذي يسود دائماً .

وتعرضت هذه النظرة برمتها لاعتراض برجسون ، بعد إثباته قيمة الزمان ،
مما جعله لا يشعر بأى عطف تجاه النظرية الكانطية . ولنلاحظ أولاً أننى إذا
قلت بأن أقوى دافع هو الذى يغلب (كأن أقول مثلاً بأن الرغبة فى النزهة قد
تغابت فى لحظة ما على الرغبة فى العمل ، لأن الرغبة الأولى كانت أقوى من
الثانية) فى هذه الحالة ، هل يمكننى القول بأن الرغبة الأولى أقوى من الثانية ؟ .
كل ما أرتكن إليه هو غابة هذه الرغبة على الأخرى . وما يعرف من قوة أية
رغبة هو مجرد آثارها . بحيث لن يكون للقول بغلبة الدافع الأقوى أى معنى
خلاف أن الدافع الذى ساد هو الذى غلب . ولكننا قد نذهب إلى ما هو أبعد
من ذلك ونسأل : ألا يصح القول بأن تحايلنا لحياتنا الفكرية إلى آفات منفصلة
(بل وتحليلنا كل آن من هذه الآفات إلى أفكار ودوافع مختلفة) إساءة إلى
الحقيقة ؟ والإجابة عن ذلك هى أنه لا يصح القول بوجود ما يدعى بالآن
المنفصل عن الآفات الأخرى ، أو ما يدعى بالفكرة المنفصلة عن الأفكار
الأخرى فى عقولنا . فهنا كل شىء عبارة عن شىء واحد ، ولا وجود لأية
آفات . وكل ما هناك هو تيار الديمومة ، ومن ثم يمكن الرجوع إلى الزمان
فى صورته الحقة لإثبات الحرية .

ورغم ذلك ربما قال أنصار مذهب الحتمية إننا لو أحسننا معرفة الدوافع
بأجمعها ، سنتمكن من التنبؤ بما سيحدث . ولكن أىلى أن أعرف معرفة
وثيقة كافية الدوافع الكامنة فى عقل أى إنسان آخر ! وأبسط ما يبرر تعذر
ذلك هو أن هذه الدوافع مخضبة بشخصية الإنسان كلها ، وأنها بحق — كما
ذكرنا — ليست منفصلة عن الدوافع الأخرى ، ومن ثم لن تبقى غير وسيلة

واحدة لمعرفة الدوافع وهي أن أضع نفسى داخل عقل الآخر ، أو أن أكون هذا الإنسان نفسه . وإن كان هذا الإنسان نفسه لا يعرف الفعل الذى ينوى القيام به لأنه يتأمله ملياً قبل أن يحققه . ومن ثم يصح القول بأننا لن نعرف العمل الذى سيتحقق سواء كنا خارج أنفسنا أو كنا داخل أنفسنا .

وبعبارة أخرى ، فإن المستقبل لا يمكن التنبؤ به . وخطأ المذهب الحتمى كله إنما يرجع إلى تصويره المستقبل على غرار الماضى . ونحن إذا رجعنا بنظرتنا إلى الوراء ورأينا أفعال الماضى سيبدو لنا كل شيء خاضعاً للحتمية . ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام ، أى تنبؤياً — كما قال جيمس — فى هذه الحالة لن يبدو أمامنا غير المستقبل بمظهره البعيد كل البعد عن الحتمية .

نعم إننا نحاول إخفاء هذه اللاحتمية الكاملة عن أنفسنا بالقول مثلاً بأن ما يواجهنا فى أية لحظة من اللحظات فعلاً ممكنان نتردد فى اختيار أحدهما . ولكن فكرة الإمكان هذه قد تكون مثيرة للشك ، وتدل أيضاً على مساواة المستقبل بالماضى . أو أننا لن نستطيع القول إلا مؤخراً عند التذاكر ، أى بعد أن نكون قد فرغنا من العمل (فى القرارات الهامة على الأقل) بأنه كان علينا أن نختار بين حلين ممكنين . والاختيار بين الممكنات هو بالأحرى السمة التى تتميز بها القرارات غير الهامة ، التى نستعرض فيها الممكنات قبل إقدامنا على أى عمل . ولكن فى القرارات الهامة حقاً ، نحن نخلق الممكنات بوساطة أفعالنا ، أو نخلق أنفسنا بحق بوساطة أفعالنا .

وأهم ما جاء فى نظرية برجسون هو ما فيها من تأكيد لعدم إمكان التنبؤ بالمستقبل ،

أو ما وصف بفتح المستقبل . وأكّد أرسطو نقطة مشابهة ، اعتماداً على أسس منطقية، عندما قال بأنه لا وجود لأية براهين صحيحة أو باطلة خاصة بالمستقبل .
فمثلاً إذا قلت سوف تنشب معركة بحرية غداً ، فإن هذا الحكم لا يصح وصفه بأنه صادق أو كاذب ، لأن المعركة تعتمد على إرادة القائد البحري الذي لم يقرر أى شيء بعد . ومن ثم لا تكون الأحكام الخاصة بالمستقبل صادقة أو كاذبة . ولكن برجسون قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، لأنه لم يقتصر على القول بأن مثل هذه الأحكام ليست صادقة أو كاذبة ، وإنما قال إنه لا يمكن قيام أحكام معينة عن المستقبل ، بل ولا يمكن قيام أى أحكام عنده على الإطلاق . وكل حكم تقرر عن المستقبل يحوله إلى شيء مضي ، ومن ثم فإنه ينكره .

إن هذا لا يبيح لنا بحق قول أى شيء عن الحرية الإنسانية خلاف أنه من المستحيل التحدث عنها . والواقع أن هذه هي إحدى النتائج التي اهتدى إليها برجسون . فنحن لو حاولنا إثبات الحرية تصورياً ، لأدى ذلك إلى إنكارنا لها . ومن ثم يصح القول بأن أنصار فكرة الحرية قد أنكروها إنكاراً مائلاً لخصومها .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد وضع برجسون بعض تعريفات للحرية . إذ قال مثلاً إن الفعل يعد حراً عندما تكون علاقته بمماثلة لعلاقة العمل الفنى بصاحبه ، أو عندما أشعر أنه نضج في نفسي ، وبعبارة أخرى ، إنه قد أكد اتصال حياتنا العقلية . ولكن هنا مسألة تدعو إلى التساؤل ، وتكاد تماثل في الواقع السؤال الذي سبق أن أثرناه حول تصور لا يبتز للحرية . إذ قد يفهم نضج الفعل الذي تحدثنا عنه بل وما أسماء برجسون بخلق أنفسنا بوساطة

X

أنفسنا - كأنه نوع من الحتمية. فلعلنا نستطيع القول بأن برجسون ربما أثبت أحد براهينه أكثر مما أراد. إذ إن تعريفه للحرية قد أدى إلى اختفاء فكرة الحرية.

والواقع أن أية نظرية ننشئها اعتماداً على برجسون قد تنكر كلا من الحرية والحتمية على حد سواء. ولو أمكنها الإبقاء على الحرية، لن تكون الحرية في هذه الحالة أكثر من نوع من الحرية يتعذر تعريفه أو حتى تصوره.

وفضل برجسون إنما يرجع إلى ما جاء به من براهين مقنعة إلى أبعد حد في معارضة المذهب الارتباطي، ويرجع أيضاً إلى أنه قد جعلنا ندرك أن خاصة أفعالنا التي تدعى بالحرية لا يمكن الإحساس بها إلا من الداخل، ولا يمكن تأملها من الخارج. وهذه الخاصة مرتبطة بالضرورة بالزمان أو ببعد الزمان الذي يدعى بالمستقبل.

وعلىنا أن ننوه أيضاً بوليم جيمس الذي اهتم منذ شبابه بمشكلة الحرية. واعتقد في البداية أن حل هذه المشكلة موجود عند رينوفيه. ثم اعتقد بعد ذلك في وجوده عند برجسون. وفي النهاية حاول التوفيق بين هذين الفيلسوفين بما قاله عن «كتل اللديمومة»، بينها انفصال على النحو الذي جاء عند رينوفيه، وإن كان فيها اتصال في ذاتها كما ذكر برجسون.

وربما كان أعظم الفلاسفة المحدثين تأثيراً من ناحية مشكلة الحرية أولئك الذين اعتمدوا على مذهب كيركجورد. وقد أثبت كيركجورد حقيقة «الإمكان»، وأرجع أوجه نقص العالم عند هيغل إلى افتقاره إلى الإمكان. وأى إنسان يحيا في «الإمكانات» وحدها، سوف يكون بطبيعة الحال في المستوى الذي

أسماء كيركجورد بأحط مستوى للوجود . وإن كان أى إنسان محروم من فكرة
الإمكان سيعد فى مستوى أدنى من ذلك أيضاً .

فالحرية ضرورية عند كيركجورد حتى يتحقق للفعل الأخلاقى وللدِين معناها
كاملاً . وتصور الخطيئة يعنى حرية فى الاختيار بين الممكنات التى تظهر فى صورة
الاقتتان والقلق وإمكان الشر . أما الفعل الدينى فإنه رغم كونه خاضعاً لسلطان
الله ، إلا أنه يدل على التقاء بين إرادتنا المتناهية والإرادة الإلهية .

وأكد هايدجر القول باتصال الحرية بطبيعة الإنسان بوصفه كائناً
دائم الارتباط بالمستقبل ، أو بوصفه كائناً يمضى قدماً ويتجاوز نفسه دواماً ،
كما يمكن القول . فالوجود الإنسانى يعتمد على العلو النفسى .

ومن هذا يتضح أننا نصادف عند هايدجر ، وكذلك عند برجسون
ارتباطاً بين الحرية والزمان . ولكننا نرى أيضاً أننا لن نستطيع قول أكثر
من ترسيير عن الحرية ، لا يتعدى القول إنها تعنى تفتح المستقبل باعتباره شيئاً
مقابلاً للماضى المغلق . ومن بين صعوبات هذا الموضوع ، أننا إذا اتبعنا تعاليم
برجسون سنرى أن فكرة الإمكان ستبدو وكأنها قد توارت . وعلى هذا
ينبغي أن نتساءل ألا يودى استبعاد فكرة الإمكان إلى اختفاء فكرة الحرية
كذلك ؟ . إذ إن ما سبقه هو تصور ينكر كلا من الحرية والضرورة . ومن
ثم سينتجم علينا البحث عن مخرج من هذا الإشكال الذى عاق الفكر الفلسفى
طويلاً .

وإثبات الفكر للحرية يعنى أساساً عملية نفي . فهو يدل على نفي للضرورة .

ولكن ماهى الضرورة؟ إنها بدورها عملية نفي . فهى تعنى نفي الإمكان . فالضرورى هو ما لا يمكن ألا يكون ، كما قال أرسطو . وما هو الممكن؟ إن الممكن — أو الممكن كما يتصور نظرياً على الأقل — هو بدوره فكرة سالبة . فما يعنيه تصور الإمكان هو أنه فى حالة معينة ما حدث «ربما كان مستطاعاً ألا يحدث» . ولكن هذا النفي يعتمد على فرض . إذ كيف يمكننا أن نعرف أن ما كان ، كان بالإمكان ألا يكون؟. إن ما كان ، كان بالإمكان ألا يكون ... إذا ... أى إذا ألقينا شرطاً ، أو بعض شروط من تلك التى ساعدت على حدوث ما حدث ، أو التى كانت ستساعد على حدوث ما سيحدث .

وكثيراً ما يؤدي الجهل إلى مثل هذا الإلغاء . وإذا لم يحدث هذا بفعل الجهل ، فإنه يحدث بفعل التجريد ، وإن كان التجريد يعنى الجهل كما يعنى الجهل التجريد .

هذه التأملات لا تختلف عن تأملات بعض الفلاسفة الميفاريين والرواقيين . ويمكن مصادقتها أيضاً عند سبينوزا وبرجسون . فإن النتيجة التى ربما اهتموا إليها هى القول بالأ وجود خارج العقل ، ولاحتى فى داخل العقل (مادام العقل ينزع إلى التفكير فى صورة موضوعية) لمقولة للتوجيه يمكن أن تسمى بالضرورة . ولو أننا نجحنا فى استبعاد فكرة الإمكان نهائياً لما أصبح انفى هذه الفكرة أى معنى .

وعلىنا أن نلاحظ أيضاً أن الضرورة — على الأقل عندما لا تنطبق على

الأسس الأولى — هي شيء افتراضى كالإمكان . فهي تفترض مثله افتراضاً سابقاً وجود « إذا » الشرطية ، أى تعنى أنه إذا وجد شيء سيوجد الشيء الآخر .

في هذه الحالة، لن يبقى سوى مقولة واحدة للتوجيه، هذه المقولة هي الواقع . وإذا توخينا الدقة ربما قلنا : إنه نظراً لعدم وجود أكثر من نوع واحد من التوجيه ، فإن معنى هذا هو ألا توجيه على الإطلاق .

وهكذا يتضح أنه ليس هناك غير أحكام عن الواقع . ولكن العقل الإنسانى يشعر أحياناً باضطرار إلى تأكيد الواقع ، أو التركيز على ناحية منه يسميها بالضرورى، أو يحيطها بظلال من الممكنات . وإن كان شرح هذه النظرية ذاتها شاقاً عسيراً بغير لجوء إلى الموجهات التى استبعدناها .

فما هي نتائج تصور الحرية ؟ . إن الحرية هي نفي متصور للنفي المتصور لنفي متصور . ومن ثم فإننا إذا استطعنا بالفعل استبعاد النفي الأخير (الإمكان) سيسفر ذلك عن استبعاد النفي الثانى (الضرورى) . والأمثلة بالمثل بالنسبة للنفي الأول . وهكذا سيتداعى آخر حجر فى هذا البناء المتداعى « الحرية » أو تختفى فكرة الحرية بمعنى أصح .

وربما توقعنا اعتراضات « ممكنة » على مثل هذه النظرية . وهى اعتراضات ترجع إلى وجهة النظر الكانطية ؛ والتى ترى أن مقولات التوجيه مقولات ذاتية فحسب ، ومن ثم لن يكون ما قلناه قد أتى بأى جديد . وهناك اعتراضات أخرى عند أولئك الذين يدافعون عن النظرة القائلة بوجود إمكانات موضوعية

يمكن القول بوجودها في طبيعة الأشياء . وليس من شك في أن النظرية المقترحة ليست مقنعة إقناعاً كاملاً . ولكن لعل طبيعة الإنسان هي السبب في عدم اقتناعه بمثل هذه البراهين ، وهي التي تفسر حاجته إلى إنشاء هذه الأبنية الوهمية الخرافية ، والإمكانات التي يفرضها على الواقع ، أى يفرضها كأصل له أو نقي له ، والتي ينفىها بعد ذلك ، ثم يؤكدُها .

إن هذا لا يعنى عدم توافر شعور موجب لدى الإنسان بالممكن (قد يماثل — فيما يحتمل — شعوره الموجب بالضرورة) فإن لديه هذا الشعور ، لأن المستقبل موجود كـ مستقبل ، ومن ثم فإنه يختلف عن الحاضر ، لا من حيث صحة الأحكام الخاصة به أو عدم صحتها فحسب ، كما لاحظ أرسطو ، بل من حيث بناء هذه الأحكام ، كما رأى برجسون . ولكن هذه سفسطة . وهي سفسطة تجيء عند تمثيل الأفكار السالفة أو التجريد ، كما قال برجسون أيضاً . وتحدث عند محاولة تحويل المستقبل الحى الذى نشعر به (أو المستقبل العضوى كما قال جانكليفتش) إلى تصور .

هذا يعنى أن جانب المشكلة في الحرية لا يرجع إلى مسألة نظرية ، ولكنه يرجع إلى معنى الكلمة الفقهية . فهى تعنى شيئاً نضعه نصب أعيننا وتتطلع إليه . كما أنها تدل على فرض ، وكأنها منطقتان تنطلق منها سورتنا الحيوية . ولكنها بوصفها فرضاً ومشكلة معاً لا يمكن إطلاقاً أن تكون فكرة ونظرية أو موضع بحث وتأمل . فالفعل الحر لا يمكن أن يبحث ويتأمل . إنه مجرد فعل . ولا يمكننا حتى وصفه بأنه حر . بل لعلنا أيضاً لا نستطيع أن نصفه بأنه فعل . إننا نفعله (1) .

(1) يقارب هذا الكلام أيضاً ما قاله برجسون .

رأينا وجود اتصال بين مشكلة الحرية والمشكلة الأخرى عموماً الخاصة بالتوجيه . ولقد اكتشفنا حلاً لهذه المشكلة الأخيرة ، وإن كان فيما يبدو حلاً بسيطاً للغاية . إذ إن الأمر لا يقتصر على شعور الطبيعة الإنسانية بضرورة تقسيم الأشياء في كل لحظة إلى الممكن والضروري والواقعي . ولكن الطبيعة الإنسانية ترى بسبب اتصالها بالطبيعة بوجه عام أنه ينبغي أن تنقسم الطبيعة بأوسع معانيها هي الأخرى ، إلى جوانب ممكنة وضرورية وواقعية . وإن كانت هذه المظاهر تتطلب التحقق وجود الإنسان .

فلنحاول إذن الرجوع إلى تصور الحرية ، ولنتأمل مرة أخرى كيف يمكننا تعريفها ، على أن نراعي في نفس الوقت عدم وجود تعريف واف يوفيهما حقاً .

والواقع — كما رأينا — أن إمكان الحرية ، وحققتها ، يتعرضان للقضاء عليهما بتأثير ما أسميناه بالتعريف الرواق لها ، الذي يراها خضوعاً للعقل . والأمر بالمثل بالنسبة للتعريف اللاتينزي والتعريف البرجسوني لها . ولقد اهتدينا إلى القول بأن الحرية هي فعل لا يمكن تحديده . وعلى الرغم من هذا ، فإننا إذا تذكرنا بعض الأفكار التي عبر عنها نيتشه ، وكيركجورد بوجه خاص ، والتي عبر عنها إيسن أيضاً ، سيمكننا القول بأن الفعل الحر هو الفعل الذي نشعر فيه بمسئولية عن أفعالنا ، وعواقبها بوصفها معبرة عن أعرق أغوار أنفسنا الحقيقية^(١) . بهذا المعنى يمكننا القول بأن الفعل الحر هو الفعل الذي لا يمكننا ألا نقوم به . هنا كذلك ،

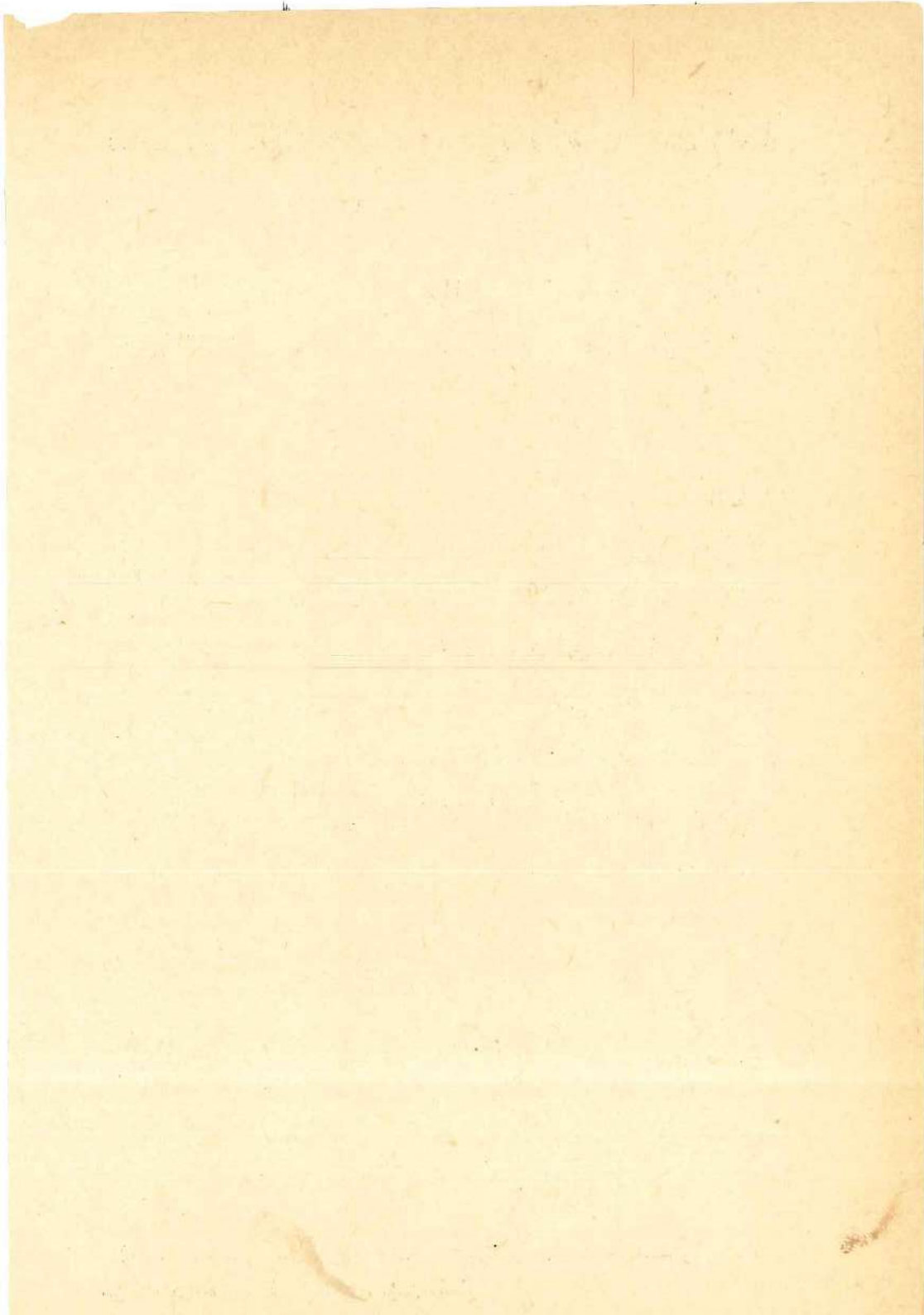
(١) لقد قيل « إن الحرية والاكتمال شيء واحد » . والواقع أن شخصيتنا برمتها تتحرك

تصادف عدم كفاية المقولات وذلك بعد اتضاح اعتماد الفعل الحر الذي بدا وكأنه قد اعتمد على فرض الإمكان ، على الضرورة ^(١) .

على أننا لن نستطيع التوقف هنا أيضاً . فعلينا أن ننكر وجود أية صلة بين الحرية ومقولات التوجيه (الإمكان والضرورة) حتى لأجعلها تتصل بأى شيء آخر سوى الواقع .

وعلينا أن نضيف أن فعل الحرية في بعض الأحيان شيء جديد ، فهو يبدو ، وكأنه بداية سلسلة جديدة من الأحداث ، كما وصفه رينوفيه . وإن كان هذا لا يناقض ما ذكرناه . إذ يصح القول — تبعاً لنظرة موضوعية — بأن هذه السلسلة الجديدة استمرار لشيء كان بداخلنا ، وإن كان قد تواري واختفى في غمار سلاسل قديمة من الأحداث . ويمكن الاعتراض ، بأننا عندما لجأنا إلى هذا التفسير قد كنا ضحية للطريقة الموضوعية في التفكير التي انتقدناها . وهذا صحيح ، من ناحية واحدة . فإن الحرية الحقيقية لا يمكن أن تجرب إلا من الداخل . وفي هذه اللحظة الأخيرة ، عندما يعرض الفعل الحر نفسه — كما يمكن القول — ينبغي أن يتوقف كل تفسير ، وألا يقال أى شيء . لأننا في هذه اللحظة نكون قد تجاوزنا نطاق مشكلات الفكر . ولن يكون في وسعنا تحديد حريتنا وإثباتها ، إلا فيما بعد ، وعند التذكر .

(١) لاحظ جيمس أن أكثر العظماء الذين اشتبهوا بمواقفهم العملية كحميد و نابليون كانوا من المؤمنين بالقدر . إذ كان نابليون يؤمن بالطالم .



٩ - نظريات المعرفة

قد يكفي ما اتبعناه في ترتيب فصول الكتاب وحده ، لبيان الجانب الذي يتحتم علينا اتباعه (بل واتبعناه بالفعل) في مسألة سبق نظرية الواقع أو نظرية المعرفة . إذ تضمن كلامنا القول بضرورة سبق نظرية الواقع لنظرية المعرفة . وكثيرون من الفلاسفة (وعلى الأخص بعد كانط) قد يعتقدون أمراً مخالفاً لذلك . فهم قد يرون القول بأن على المرء أن يدرس الأداة (أى العقل الإنسانى) قبل استعماله له . فعلى المرء أن يدرك حدود المعرفة ، وقيمتها ، ومعيارها ، قبل قيامه بوضع أية نظرية خاصة بالواقع . ومع هذا فإن الصلة وثيقة في الفلسفات الكبرى بين نظرية المعرفة ونظرية الواقع . فعلى الرغم من أن ديكارت قد قدم في كتابه «قواعد الهداية للعقل» مثلاً ، فلسفته على أنها نتيجة مستخلصة من منهجه ، إلا أننا لا نستطيع قول الشيء نفسه عن كتاب المنهج أو كتاب التأملات ، لأن المنهج في هذين الكتابين قد اعتمد على الكوجيتو ، الذى يعد أول خطوة من خطوات نظريته عن الواقع . أما المثل التى جاء بها أفلاطون ، فإنها تنتمى إلى نظريات الواقع ، كما تنتمى أيضاً إلى نظريات المعرفة . وحتى نظرية كانط في المعرفة ، قد اعتمدت أيضاً على تفرقة بين الظاهرات والأشياء فى ذاتها ، وهى نظرية عن الواقع . ومن ثم فإذا أصر أنصار القول «بسبق نظرية المعرفة» بدعوى ضمن كل برهان من براهيننا عن الواقع لبعض براهين خاصة بالمعرفة ، أمكننا

الرد على ذلك بأن كل برهان خاص بالمعرفة يتضمن برهاناً خاصاً بالواقع -
والاختلاف الوحيد ، هو أن أولئك الذين يدرسون نظريات المعرفة (أو
الإبستمولوجيين) لا يذكرون صراحة مسلماتهم ، أو لا يعونها وبعياً تماماً . أما
أولئك الذين يدرسون نظرية الواقع فإنهم يعرفون جيداً أن بعض المسلمات
الخاصة بالمنهج متضمنة في سياق تأملاتهم . ويبدو — فضلاً عن ذلك — أن
العقل الإنساني ينزع بطبيعته إلى النظر إلى الواقع ، وأنه بتأثير نوع من الفعل
اللامباشر ، أو ربما أمكننا القول — إذا استشهدنا بأحد تعابير أفلاطون ،
وإن كنا سنستخدمه على وجه آخر — بأننا نبعد انتباهنا عن الواقع بتأثير نوع
من الرؤية المائلة لكي نركزه على طريقة رؤيانا للواقع . وفي النهاية يظهر أن
هذه التفرقة التي تفرضها الفلسفة الحديثة (أو قل المعاصرة) هي مجرد شيء
عديم الجدوى .

والتقليد الفلسفي الذي جعل السبق لنظرية المعرفة، يرجع إلى كانط. وما من
شك في أن لوك وهيوم قد عنيا عناية أساسية بنظرية المعرفة ، وإن كان إنشاء
نظرية المعرفة لم يتم إلا بعد أن قام كانط بدراسة المشكلات التي قاما بدراستهما
تبعاً لنظرية تجريبية ، اعتماداً على نظرية عقلانية .

* * *

وكما جاء في سياق كلامنا ، يمكننا أن نفرق بين مسألة حدود المعرفة
ومسألة قيمتها ، ومسألة معيارها ، ومسألة أصلها ، وإن كانت كل هذه
المسائل وثيقة الصلة ببعضها البعض ، بحيث يكاد يتعذر دراسة كل واحدة منها
على انفراد .

ولنبداً يبحث مسألة حدود المعرفة .

إن كلمة « Skepticism » * قد جاءت من كلمة يونانية تعنى « يبحث » أو « يستقصى حتى يستطيع أن يكتشف » . ومع هذا فقد تغير معنى Skepticism وأصبح يدل على نظرية خاصة بالإنسان الذى يبحث عن الحقيقة ، ولكنه لا يعثر على أية حقيقة . وفقاً لهذا المعنى يمكننا القول بأن Skepticism ليست نظرية فى المعرفة ، ولكنها بالأحرى نظرية تدل على اللامعرفة . وعلى الرغم من هذا ، فإن الرجوع إليها سيساعدنا على إدراك موقف الدجماطيقية (المذهب القطعى) الذى تحاربه ، وموقف المذهب النسبى ، الذى لاحظ ما بين الدجماطيقية ومذهب الشك من صراع فاستخلص من ذلك خطأ كلا المذهبين فى فكرته عن الحقيقة .

ويمكننا أن نعثر بالفعل على بذور لمذهب الشك عند إكسوفان . ولكن مذهب الشك لم يتسع إلا بفضل الإيليين بوجه خاص ، وبتأثير الهيراقليطيين من ناحية أخرى . والسفسطائيون اليونانيون كانوا من أنصار مذهب الشك ، سواء استخلصوا نتائجهم التشككية من فلسفة انصاف العالم بالسكون أو استخلصوها من فلسفة حركة العالم .

وترجع تسمية سقراط « بالشاك » إلى سبب واحد ، هو سعيه لإدراك الحقيقة . فإن هذا المعنى هو الذى يمكننا أن نستخلصه من عبارة « أنا لا أعرف شيئاً ، وهذا هو كل ما أعرف » . وعلى الرغم من كل هذا فقد ظهرت عند سقراط فيما

(*) تترجم هذه الكلمة إلى مذهب الشك فى اللغة العربية .

يحتمل — بعض جوانب من الشك بالمعنى السائد للكلمة . وهذا الجانب موجود أيضاً في صورة أقل وضوحاً عند أفلاطون ، كما بين مور . وبدت مظاهر الشك في وضوح أعظم عند فلاسفة الأكاديمية الجديدة . وتمثل الأكاديمية الجديدة محاولة لترك فلسفة أتباع أفلاطون ، والرجوع إلى أفلاطون ذاته (الذى كان أقل دجماطيقية) وإلى أستاذه سقراط . وتنازع فلاسفة الأكاديمية الجديدة مع الرواقيين وبينوا افتقار أى دليل إلى الكمال المطلق ، وأن كل ما نستطيع الاهتداء إليه هو حكم أكثر معقولية واحتمالاً .

وبلغ مذهب الشك أوجه عند بيرو وأناسيداموس وسكستوس إمبريقوس .

وثمة علاقة — فيما يبدو — بين بيرو وبين بعض الأتباع الميغاريين لسقراط الذين قالوا باستحالة الحكم . فقد أنكروا إمكان نسبة أى محمول إلى موضوع . وهذه بالضبط هى مهمة الحكم .

وحارب مذهب الشك الاعتقاد فى الحواس والاعتقاد فى العقل على حد سواء . وتبعاً لما يقوله هذا المذهب ، إن النوعين من الإيمان يعتمدان على أسس لا يمكن برهنتها . وبين أنصار مذهب الشك اعتماداً على الاختلاف بين الأحكام ، أن كل شىء نسبي .

واستخلص بيرو من عدم اتصاف إحساستنا وأحكامنا بصحتها على السواء ، أن كل شىء غير محقق . وانتهى إلى تعليق الحكم . ورأى أن بوسعنا أن نعمل ، وإن وجب ألا ننسب لأى فعل أية أهمية .

وظهر مذهب الشك المرة تلو الأخرى في تاريخ الفكر . ويمكننا أن
نضرب أمثلة، كمونتاني في القرن السادس عشر ، وهيوم في القرن الثامن عشر،
وريدان وأنا طول فرانس في القرن التاسع عشر . ولكن هل هم حقاً من
المتشككين ؟ إن مونتاني قد أظهر نوعاً من الإيمان بالطبيعة والإيمان بالدين .
وأظهر هيوم أيضاً إيماناً بالطبيعة . كما أبدى ريدان وفرانس إيماناً بالعقل الإنساني .
وحتى إذا اعترفنا بالأ وجود لأية حقيقة مطلقة ، فهناك حقائق جزئية .
إن هناك أحكاماً أصح من الأحكام المتعارضة . وكان هذا هو مقصده فلاسفة
الأ كادمية الجديدة عندما قالوا بوجود أشياء معقولة ومحملة . وإن كنا نستطيع
أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بقليل . فعلى الرغم من أن الإنسان كائن
متسائل، إلا أنه بطبيعته أيضاً كائن مجاوب . وبحق يمكننا أن نذهب إلى ما هو
أبعد من ذلك ونقول إن بيننا وبين الواقع علاقة مباشرة .

ويتحتم أن نلاحظ أيضاً أنه كثيراً ما نظر إلى الشك كمبرر للاعتراف
بقيمة العادة والتقاليد والدين . وكانت هذه الغاية هي التي هدف إليها باسكال
برجوعه إلى مونتاني . ولكن للإنسان أن يتساءل عن مدى صحة هذا الدليل
الذي وضع بعض القضايا موضع قضايا أخرى . ولقد ذكر كانط في إحدى الفقرات
أنه قضى على المعرفة لكي يفسح المجال أمام الاعتقاد . ولكن الاعتقاد الذي
أشار إليه كان اعتقاداً عقلياً وتعبيراً عن العقل العملي .

وفي النهاية علمنا أن نلاحظ أن هناك شكاً لا يستهدف الشك وحده .
فقد دافع ديكارت عن شكه وقال إنه ليس شك الشك . فإن ما دفعه إلى
إثارة هو تطلعه إلى بلوغ اليقين . وبعد أن أجمل كل الحجج التي قد توجه إلى

كل صور اليقين (أى ضد يقين الحواس الذى قد يرد إلى وجود عدة أوهام — وعلى حد تعبيره «أنا عندما أحلم لا أرتاب ألبتة فيما أرى» — بل وضد يقين الاستدلال الرياضى الذى يعتمد على الذاكرة ، ومن ثم فإنه يعتمد على وجود ثبات فى العالم ، ولم يكن ديكارت قد انتهى من إثبات وجود العالم فى مذهبه) قال إن يقيناً واحداً قد انبعث من شكك . فالشك يعنى التفكير ، وإذا فكرت فأنا موجود . وهكذا انتقل من شك مؤقت إلى دجماطيقية قاطعة .

وبعد أن بحثنا مذهب الشك علينا أن نبعث فى إيجاز مذهب اللا أدريّة .
وعلىنا أن نبعث فى البداية كيف يتصل بمذهب الشك .

هناك فلسفات مختلفة يمكن أن توصف بأنها فلسفات الشئ الذى لا يمكن معرفته ، وبعضها يصح تسميته بفلسفات الذى لا يمكن معرفته على الإطلاق .
وعلى هذا الحال مذهب جورجياس الذى قال : لو أن هناك شيئاً موجوداً (وهو ما كان يشك فيه) ما تبسرت معرفته . والصور المختلفة لمذهب الشك يمكن أن تسمى أيضاً بفلسفات الذى لا يمكن معرفته على الإطلاق . ومن ناحية أخرى ، هناك مذاهب تقابل بين جزء من الواقع تسميه بالظاهرة أو النسبى ، وبين جزء آخر من الواقع تسميه عالم النومنا أو العالم المعقول أو المطلق ، ويمثل عالمنا لا يمكن معرفته . ومن أمثلة هذه المذاهب : مذهب كانط ومذهب سبنسر . وفى النهاية ، هناك مذاهب تقابل بين الواقع الأسمى ، أو أسمى جانب فى الواقع وبين أى شئ آخر . وترجع ذلك إلى تمييز الجانب الأسمى بخصائص تأسرننا وتبهرننا كالخصوبة الفياضة والتألق . وهذا هو اللاهوت السالب ، كما بدا عند ديونيسوس الأريوباغى والصوفيين المسيحيين وسكوتس إريجمينا .

ويعتمد هذا اللاهوت السالب على أصول يمكننا اكتشاف آثار سابقة لها في بعض فقرات معينة عند أفلاطون وبعض الشراح الأفلاطونيين الجدد كإبروقلس ودماسقيوس .

فإذا تركنا جانباً المذهب الأول أمكننا القول بأن المذهب الثاني قد افترض قسمة مشكوكا فيها بين ما يمكن معرفته على الإطلاق وما لا يمكن معرفته على الإطلاق . وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن الذى لا يمكن معرفته ليس لا معروفاً بصورة قاطعة (على الأقل عند كانط) ، كما قد يبدو لأول وهلة . إذ إن معرفته ميسورة عن طريق العقل العملى . أما المذهب الأخير ، فإنه يمثل نوعاً من التعيير عن لافادية المبدأ الأسمى . وبهذا المعنى يكون تأكيد الذى لا يمكن معرفته أمراً مشروعاً .

ولكن الصوفيين قد يعترفون بأن المبدأ الأسمى وإن كان إدراكه بوساطة العقل العادى أمراً مستحيلاً ، إلا أنه من المستطاع رغم ذلك إدراكه اعتماداً على نوع غامض من المعرفة ، أو بوساطة الحدس . وبهذا المعنى يكون إدراك الذى لا يمكن معرفته ورؤية الذى لا يمكن رؤيته . أمراً ميسوراً .

ومن ثم نصل إلى مذهب نستطيع التعبير عن اتجاهه بالقول بأنه لا يقتصر على إمكان إدراك الجوانب العليا من المبدأ الأول ، ولكنه يرى إمكان إدراك كل الجوانب فى كل الأشياء اعتماداً على مثل هذه « المعرفة الالاعارفة » ، أو على مثل هذا « الجهل المستنير » .

وما يقابل مذهب الشك ومذهب اللاأدرين ، هو النظريات الدجاجاطيقية
في المعرفة . ويمكننا أن نفرق فيها بين نوعين : النظريات العقلانية ،
والنظريات التجريبية .

ولنبدأ أولاً ببحث موقف العقلانيين ، أى أولئك الذين انحازوا إلى
جانب العقل . وكلمة logos اليونانية تعنى كلاً من الاستدلال والكلمة المنطوقة .
والظاهر أن اليونانيين لم يفرقوا في البداية بين اللغة والفكر . فلقد دأب
أفلاطون على تعريف الفكر بأنه محادثة النفس مع نفسها . ولكننا نستطيع
أن ندرك من هذه الواقعة نفسها أن أفلاطون كان على دراية ببعض الفروق
بين الكلمة المنطوقة والفكر .

« ولوجوس » هيراقليطس يبدو بعيداً للغاية عما نستطيع تسميته بالعقل ،
لأن أفعاله تتعارض مع ما يفعله العقل عادة . ورغم هذا ، فإن ما نستمع إليه
عندما يتحدث هيراقليطس هو صوت العقل كشيء معارض للإحساس والوقائع
البحثة . وعنده العينان أفضل من الأذنين ، ولكن اللوجوس (ويمكن
ترجمته إلى « حديث » أو « لغة » أو « كلمة » أو « فكر ») يقينا أفضل
على الدوام . والناس العاديون في غفلة ، فهم غارقون لأذانهم في عوالمهم
الخاصة . أما الحكيم فيعرف ما سيجيء . إذ إن العقل عنده متصل بالعقل في
العالم . وفضلاً عن ذلك ، فلقد رأى هيراقليطس وجود انفصال بين الحكمة
وباقى الأشياء (وإن كانت هذه الأشياء نفسها غير منفصلة الواحدة عن الأخرى)
وهي التي تتحكم فيها جميعاً .

وربما كان الفلاسفة الإيبيون المعارضون لهيراقليطس أقل منه وثوقاً

في الحواس. فلقد اعتقدوا في وجود شيء واحد لا غير . إنه الكامل ، الكامل ، الاستدارة ، الذي يفكر ويفكر فيه في نفس الوقت (وسوف يكون للهوية بين التفكير والفكر أهمية عظمى في تاريخ المثالية) . وكل ما بقي بعد ذلك مظاهر وأوهام .

ويمكن القول بأن أفلاطون كان خليفة الإيليين ، من ناحيتين . ويرجع ذلك إلى توكيده للبرهان (العقل) ، وإلى فكرته القائلة بإمكان اهتداء العقل إلى اللامتغير . واعتقاد أفلاطون في إمكان إدراك طبيعة العقل في سهولة ويسر بعد الرجوع إلى الرياضة . وجمع أفلاطون في هذا الكلام بين تعاليم الفيثاغوريين وتعاليم الإيليين . ونصح الفيلسوف بتعلم الرياضة⁽¹⁾ .

ولم يقتصر الأمر في البداية على القول بوجود هوية بين اللغة والعقل . إذ رأى العقل مساوياً أيضاً للحساب الرياضي . ونحن نلاحظ ذلك في الكلمة اليونانية logos ، وكذلك في الكلمة اللاتينية ratio .

وبالتدريج ، ظهر فارق بين الفطنة أو الفهم وبين العقل . وحدث تغير غريب في استعمال هذه الكلمات . ففي العصور الوسطى ، كان العقل يعني ملكة الاستدلال ، أي الانتقال من المقدمات إلى النتائج . بينما كانت الفطنة تعني ملكة إدراك الحدود المختلفة على الفور ، وكان معناها قريباً للغاية من معنى كلمة حدس . وعند كانط انعكست هذه المعاني . فالفهم عند كانط (أو الفطنة

(1) لقد استبعدنا أرسطو من حسابنا ههنا . فلقد قال بوجود عقل مفارق أو nous poieticos كما قال بوجود عقل يمكن تطبيقه على الأشياء . واستبعدنا أيضاً الروائيين والأفلاطونيين الجدد المتأخرين ، الذين ددوا على نحو ما حاننا من نظرية هيراقلطس .

التي تعتبر عادة مرادفة للفهم) هو ملكة الاستدلال. وهو يعتمد على التصورات التي أسماها كانط بالمقولات، وينتقل من المشروط إلى الشرط في عملية لا تنتهي أبداً. أما العقل فيعد أسمى ملكة في الذهن. وبوساطته يمكن الجمع بين أكبر قدر من الأفكار وبوساطته تنتقل — دون أن نحقق قدراً كبيراً من النجاح، على الأقل إذا بقينا في حدود العقل النظري — إلى الأفكار الميتافيزيقية الخاصة بالعالم والنفس والله.

ويمكن القول بأن ما حدث من تطور في الفلسفة الألمانية بعد كانط قد أتجه إلى محاولة إظهار تفوق العقل على الفهم، ومراجعة المعاني التي جاء بها كانط، لبيان إمكان إحاطتنا بالحقائق الميتافيزيقية بوساطة العقل. وعند هيجل، العقل أساساً ملكة خاصة بالكل. أما الفهم فيعجز بسبب اقتصره دائماً على عالم الأجراء عن تحقيق غايتنا. ووصف هيجل الفهم مرة بأنه وعى تعس. إذ إن العقل وحده هو الذي يهتدى إلى السعادة.

وانحاز رينوفيه — من ناحية أخرى — إلى جانب الفهم. وهاجم العقل الهيجلي بوصفه لا يتوافق مع مبدأ التناقض.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ حدوث انعكاس في معنى هذه المصطلحات. إذ أصبح معناها عند كانط وخلفائه مختلفاً عن معناها بعد القرون الوسطى إلى أن جاء كانط. ففي القرن السابع عشر، الذي يقع بين هذين العهدين، كانت كلمة reason (العقل) تعني عند ديكارت ومعاصريه شيئاً مرادفاً له bon sens. وكان من المستطاع وضع أية كلمة منهما مكان الأخرى. وبين بوالو تنافر الاستدلال الباطل مع العقل.

إلى الآن لم نعن بغير التغيرات التي حدثت في معنى « العقل » ، وما حدث
من انعكاس في معناها . ولنحاول الآن أن ننظر في نظريات العقلانيين الذين
يضح القول بأنهم دجا طيقيو العقل .

وأول فيلسوف نظر إلى العقل نظرة دجا طيقية هو بارمنيدس . فلقد اعتقد
— كما لاحظنا — بالأ وجود لأي اختلاف بين الكينونة وفكرة الكينونة ،
وأن اللا كينونة هي كل ما ليس بكينونة ، أى الظاهرات . واعتمدت هذه
النظرية على تصور الوحدة ، كما هو واضح . ووفقاً لما ذكره بارمنيدس ، لا
اختلاف بين الكلام والتفكير . ونحن لا نستطيع أن نفكر إلا في الأشياء
الموجودة ، ومن ثم فإن كل ما نفكر فيه أو نتحدث عنه كائن . وبهذه العبارات
وضع بارمنيدس أساس العقلانية بشئ أنواعها ، وذلك عندما أدرك أن الحقيقة
والكينونة والفكر شيء واحد ، يمكن الإفصاح عنه إفصاحاً كاملاً . ويمكننا
تتبع الطريق الذي اتبعته هذه الفكرة ابتداء من فلسفته حتى عهد ديكارت
وسبينوزا ، بل وهيكل أيضاً .

وأحل بعض فلاسفة آخرين من السابقين لسقراط فكرة « الماثلة » محل
فكرة « الوحدة » . ويمكن ملاحظة هذه الفكرة عند أنكساجوراس وفي
كتابات الأبو قراطيين ، وعبر عنها القول بأن الشبيه يعرف الشبيه . ولقد أثرت
هذه العبارة على تطور نظريات المعرفة أعظم تأثير .

وشاركت الفيثاغورية ، من ناحية أخرى ، في تقدم العقلانية ، بأعظم
نصيب ، عندما ذكرت أن الأشياء الحقيقية هي الأعداد .

يتضح من هذا أن لوجوس هيراقليطس الذى اتصف بوحده وانعزاله ،
واعتماد بارمنيدس فى الفكر والوحدة ، واعتقاد الفيثاغوريين فى الأعداد —
كانت الأسس التى قامت عليها العقلانية — . ونحن نصادف هذه الأسس بعد
اتحادها عند أفلاطون .

وتأثرت نظرية أفلاطون فى المعرفة أيضاً (وهى من نتائج تأكيد سقراط
للقيمة الموضوعية للتصورات) بفكرة الشبيه يعرف الشبيه . فالنفس مثلا تعرف
المثل ، لأنها كثيرة القرابة منها . وهى كثيرة القرابة من المثل لأنها بسيطة .
وهكذا نصادف هنا جمعاً بين نظرية بارمنيدس ونظرية أنكساجوراس .

واعتمد أفلاطون على تأكيد سقراط لوحدة الفضيلة ، وقوله إن الفضيلة
علم . وبين فى محاوراته الأولى أننا لن نستطيع تعريف أية فضيلة معينة إلا إذا
حددنا أولاً معنى الخير . ومعرفة الخير تدل على الفضيلة والحكمة معا . كل
هذه المحاورات قد قصدت إثبات خطأ السفسطائيين عندما قضوا على فكرة
وجود حقائق مستقلة عن الإنسان . وتم إجمال هذا الخلاف مع السفسطائيين
واكتماله فى محاورة تيتياتوس ، فقد بين فيها أفلاطون ما بين العلم والإحساس
من اختلاف ، لأن الإحساس نسبي على الدوام . وقبل ذلك ، فى محاورة
خارميدس ذكر أفلاطون فى وضوح استحالة وجود معرفة ، لو لم يكن هناك
شئ يعرف . لأن المعرفة معرفة خاصة بشئ . وبهذه العبارة وضع أفلاطون
أساس المذهب الذى تحقق له النهوض بعد ذلك فى القرن العشرين بوساطة
الفنومولوجيين . وفى محاورة مينون ، عبر أفلاطون فى وضوح عن الاختلاف
بين الظن الذى يتصف دائماً بتغيره ، وبعدم اعتماده على أسس عقلية ، وبين

العلم الذى يعتمد دائماً على العقل والعلية . وهكذا نرى كيف اهتدى أفلاطون تدريجياً اعتماداً على استدلالته وعلى رجوعه إلى الأخلاق والرياضة والطب ، إلى نظريته الخاصة بالمثل . ولم يكن كتاب الجمهورية أكثر من خاتمة محاولاته الطويلة للتعبير عن تصوره للخير بأكبر قدر مستطاع من الوضوح . وما من شك فى وجود عدة أسئلة إما بقيت بغير حل على الإطلاق ، وإما تم حلها على أوجه مختلفة فى مختلف المراحل التى مرت بها أطوار فلسفة أفلاطون . فمثلاً فى أى موضع يصح وضع ما أسماه أفلاطون بالظن الصحيح ؟ هل ينبغى أن يوضع فى نفس النطاق الذى توضع فيه الظنون الباطلة . أم أن الواجب يقضى بوضعه قريباً للغاية من العقل ، كما اتجه أفلاطون فى النهاية (أى فى محاوره فيلابوس) إلى القول ؟ ، على أننا نصادف فى كتاب الجمهورية ، تفرقة واضحة بين كل من الظن والعلم ، كما نصادف أهم من ذلك تفرقة بين الظن وحس الخير .

واعتقد أفلاطون أن أحكامنا الخاصة بالأشياء يمكن أن تتبع مراتب مختلفة . وإن أمكن القول بأن أدنى مرتبة ليست الحكم ، إنما هى بالأحرى — تبعاً لما جاء فى كتاب الجمهورية — الوهم والاعتماد المتصلان بانعكاسات الأشياء وصورها ، والمرتبطة فى حالة الوهم بحق ، بانعكاسات الانعكاسات وبصور الصور . ثم يحىء بعد ذلك جانب أسمى من المعرفة هو المعرفة العلمية التى تعد أكثر إقناعاً لنا بسبب انصافها باليقين وإمكان برهنتها ، أو بسبب ثباتها كما ذكر أفلاطون فى محاوره مينون . وعلى الرغم من هذا فإن هذا النوع من المعرفة يتصف أيضاً بجزئيته وتعددده . فهو يعتمد دائماً على فروض . وعلينا أن نتابع طبعودنا حتى نصل أولاً إلى التوحيد بين كل الأحكام العلمية ، ثم إلى المرحلة التى تلتها فيها الفروض ، على نحو قد قارنه تابلور مقارنة دالة على الخلق بما

يحدث عند الانتقال من الهندسة الإقليدية إلى الهندسة اللا إقليدية . وفي هذه
المرتبة السامية نلتقي بعلم كلى أسمى من كل علم وأعلى منه ، لايهتدى إليه بوساطة
الاستدلال ، ولكن يهتدى إليه اعتماداً على نوع من الرؤيا والحدس .

والمثل هي أساس الأخلاق والعلم . وفي الحق يمكننا القول بأن مشكلة
أفلاطون كانت قريبة للغاية من مشكلة كانط التي يمكن التعبير عنها في السؤال
التالى : كيف يصبح العلم والأخلاق ممكنين ؟ . وعلمنا أن نلاحظ أن المثل
كما يقررها أفلاطون على الرغم من استقلالها عن المحسوسات ، تعد من
وحيها . فطابع المعرفة الإنسانية يتمثل في قدرة المحسوسات على استحضار
أشياء في العقل مستقلة عن الإحساس . وهكذا تيسر لأفلاطون التعبير عن
معارضته لنظرية السفسطائيين القائلة بأن الإنسان مقياس كل الأشياء . إن
المرضى ليس فيصلا في المسائل الخاصة بالعلاج ، على حد قول أفلاطون .
وكا رفض أفلاطون تجريبية السفسطائيين ، رفض أيضاً في نفس الوقت نزعتهم
البراجماتية . إذ ثمة اختلاف بين النفع الحقيقي ، وما يبدو لنا نافعاً . ونحن إذا
قلنا — فضلا عن ذلك — إن الممارسة نافعة ، فإننا لا نعنى القول بأنه من المفيد
لنا أن نؤمن بأن الممارسة نافعة . فالحقيقة تنتمى إلى واقع مختلف عن الواقع الذى
تنتمى إليه الأشياء النافعة . ولو أننا ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك قليلا لرأينا
أن هذا الواقع سيسوقنا إلى تأكيده الخير الكلى .

ف فوق عالم الوقائع وفي مرتبة أعلى منه (وهو عالم يصح أن يقال عنه إلى
حد كبير ما جاء في نظرية التغير الكلى التى جاء بها هيراقليطس) يوجد عالم
من الحقائق الثابتة . وقد أكد أفلاطون وجود هذا العالم فى محاوره فيديون

وفي كتاب الجمهورية . وعالم الحس لا يزيد على محاكاة ناقصة لعالم المثل .

ولكن على الرغم من أن الخير الكلي موضوعي ، وقد يعد أساس كل موضوعية ، إلا أنه من غير المستطاع إدراكه إلا بوساطة العقل الإنساني . وكل فكرة في الحق ينبغي أن تدرك بوساطة العقل . ولقد بين أفلاطون في محاوره تيتياتوس أن هذا الإدراك هو إدراك فعال تنشط فيه الروح اعتماداً على ذاتها مستخدمة مصطلحات عامة كالمهية والعدد والمائلة والاختلاف . الخ . وفي عالم النفس نصادف في سائر الأنحاء تأملات ومقارنات وتفرقات . فالنفس هي التي تخلق الوجود ، وهي التي تخلق القيم . ونحن عادة لا نعي في وضوح ما تعمله النفس ، ولكننا نفرق مثلاً بين مجرد الاستماع والإنصات .

وأدرك أفلاطون فضلاً عن ذلك في محاوره تيتياتوس على أفضل وجه أن الحقيقة ينبغي أن تعرف بأنها مطابقة بين أفكارنا والواقع . وقام في محاوره السفسطائي بالتوسع في شرح هذا الحل إلى ما هو أبعد من ذلك .

ولم تقتصر نظرية أفلاطون على التأثير إلى أبعد حد بتأملات سقراط في الأخلاق ، ولكنها تأثرت أيضاً بفكرة فيثاغورس عن العدد ، كما تأثرت ببارمينيدس وأنكساجوراس . وبوسعنا القول بأن فلسفة أفلاطون عبارة عن خلاصة للفلسفات السابقة في صورة متسامية ، وأنها تمثل ما يستطيع الهيجليون تسميته بأسمى عملية تأليفية .

وركز أرسطو الاهتمام على ناحية أخرى . إذ كان أكثر نزوعاً إلى التجريبية من أفلاطون ، وإن كان قد تأثر أيضاً بالقاعدة القائلة بأن الشبيه

يعرف الشبيه . و فرق أرسطو بين نوعين من العقل . العقل الفعّال والعقل المنفعل . والعقل الأول واحد في جميع الأفراد ، وهو لا يولد معنا . ولكنه يجرى لنا من الخارج ومن عالم علوى . أما العقل المنفعل ، فإنه بالضرورة يتأثر بكل أنواع المؤثرات الآتية من العالم الخارجى ، فهو أساساً نوع من الهيولى أو القوة ، التى تنطبع عليها صور الأشياء ومن ثم تتحول إلى صورة . وفى كلام أرسطو عن هذا النوع الثانى من العقل جاء بما يشبه النظرية التجريبية التى استمر أثرها طوال القرون الوسطى .

وأدخل الرواقيون عنصراً جديداً فيما يدعى بنظرية المعرفة . هذا العنصر هو الإرادة . إذ قالوا إن كل حكم يتطلب برهاناً ، وهذا البرهان يعتمد على قدرتنا على الاختيار .

وبمجرى ديكرت نعود ثانية إلى الأصول الأساسية للفكر العقلانى ، التى كادت تنقرض بعد أفلاطون .

وقد استعمل ديكرت كلمة « فكرة » — كما قال بنفسه — لكل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة . وفى إجابته على هوبز ، ذكر أنه قد استعمل هذه الكلمة لأنها كانت شائعة عند الفلاسفة للدلالة على صور مدركات العقل الإلهى . وبينما أجب الفلاسفة الأفلاطونيون الجدد والمدرسيون إلى استعمال الكلمة التى استعملها أفلاطون للدلالة على المعرفة الإنسانية ، خاصة بالمعرفة الإلهية ، نرى ديكرت قد عاد مرة أخرى إلى استعمالها للدلالة على المعرفة الإنسانية ، متفقاً فى ذلك مع تقاليد أفلاطون الصحيحة .

وبوسعنا القول ، من ناحية ما ، بأن مثالية أفلاطون — وإن لم تكن
مماثلة للمثالية التي جاءت فيما بعد، والتي استخدمت هذه الكلمة للدلالة عليها —
ناقصة ، لأنه اعتبر النفس (وإن كان هذا لم يحدث في محاوره تيتياتوس)
متفتحة للأفكار ، ولكنه لم يعتبر أنها هي التي خلقها . فضلاً عن ذلك ،
فقد خص أفلاطون العالم الحسى (الذى كان الناس لا يعرفون عنه الشيء
الكثير فى أيامه) بالأشباح والأحلام ، وهذا أمر طبيعى . وفى هاتين النقطتين ،
حدث بعض التقدم فى المثالية التى جاء بها ديكارت بمقارنتها بمثالية أفلاطون .
فعالم الحس مثلاً قد بدا عند ديكارت خاصاً بالأفكار الواضحة المتميزة ، أى عالم
الامتداد ، بعد أن كان عند أفلاطون مقصوراً على الأشباح .

واعتقد ديكارت أن معيار الحقيقة هو الوضوح والتميز . وإن تيسر
إدراك هذه الأفكار الواضحة المتميزة التى تتألف منها الحقيقة ، اعتماداً على
المشاهدة البسيطة للعالم الخارجى . إذ إنها من نتاج العقل كما ذكر أفلاطون
فى محاوره تيتياتوس ، وإنها بحق فطرية فى العقل ، كما بين أفلاطون فى محاوره
مينون . وكلمة « فطرية » لا تعنى عند ديكارت أنها كانت موجودة مكتملة
فى عقل الإنسان عند مولده ، بل تدل على أن لدى الإنسان استعداداً لهذه
الأفكار . وشبه ديكارت ذلك بما يقال عن وجود أمراض وراثية لدى بعض
الناس . ولا يقصد بذلك أن هذه الأمراض فعالة أو بلغت أوجها . وإنما المقصود
أن لديهم استعداداً لها يرجع إلى أسباب متوارثة .

ووفقاً لما ذكره ديكارت ، مما نعرفه بوضوح وتميز عن الأشياء ،
فستطيع أن نستخلص نتائج عن هذه الأشياء الموجودة . وهذا الكلام ينبغى

ألا يفهم بمعنى ذاتي ، وكأن المعرفة هي التي تصنع الأشياء . فعلى العكس من ذلك ، إن انصاف الأشياء بخصائص معينة هو الذي جعلنا نستطيع معرفتها بوضوح وتمايز .

وعند ديكارت ، وكذلك عند أفلاطون ، نسب للمعرفة الرياضية قيمة عظيمة . إذ أوحى هذه المعرفة لهذين الفيلسوفين بفكرة وجود حقائق عقلية يلاحظها العقل . وبينما أراد أفلاطون أن يتجاوز المعرفة الرياضية ، رغم شدة تقديره لها ، قنع ديكارت بها وجعلها مثلاً أعلى له .

ومن ثم يصح القول ، من ناحية ، ألا وجود لأي حد لدجماطيقية ديكارت . فلقد رأى أن لدينا قدرة على إدراك كل شيء كأثن . ولكن علينا أن نضيف إلى ذلك أن هناك بعض أشياء ، وإن أمكن إدراكها ، إلا أنها لا تفهم . ويصح هذا الكلام عن الله وصفاته . فأتى لي أنا الكائن المنتهي بالقدرة على فهم اللامتناهي ؟ .

ومن النواحي التي تميزت بها نظرية ديكارت ما فيها من عدم اعتراف بقيمة الزمان ، ورغبة في الاختصار على آن واحد لإدراك الحدود التي اكتشف وجود بعض علاقات عقلية بينها . وتبعاً لهذه النظرة ، يمكننا القول بأن جهد ديكارت كله قد انصب على رد الأشياء إلى ما أسماه بالطبائع البسيطة ، التي سميت تسمية تدل إلى حد كبير على إنكار الحركة ، « بذرات الحقيقة » ، والتي يمكن إدراكها في آن واحد . وإن كانت الطبائع البسيطة ليست وحدها التي يمكن أن تدرك على هذا الوجه . إذ يستطاع إدراك العلاقات بين هذه الطبائع

أيضاً في أن اعتماداً على أية محاولة يقوم بها العقل . ومن بين الأمثلة الدالة على ذلك الـ Cogito ergo sum (أنا أفكر ، إذن فأنا موجود) . وفيه يتحقق في نفس الآن إدراكنا لفكرنا وإدراكنا لكياننا . وهذا الكلام يصح عن كل حقيقة كبرى من الحقائق التي جاءت بها فلسفة ديكارت . ويمكن القول بحق بوجود النظر إلى مذهب ديكارت (إذا أريد فهمه) على أنه فلسفة توية كبرى ، تجمع في وحدة بين أفكارنا وكياننا ، وبين ماهية الله ووجوده . كما تجمع في العالم الطبيعي بين مصدر إشعاع الضوء وآخر أن يصل إليه هذا الإشعاع . فهي في نظر ديكارت متعاصرة مع أول آياتها .

هذا يعني أن الحدس هو نقطة بدء المنهج الديكارتي وغايته . ويمكننا أن نعرف الاستنباط بأنه حدس قد امتد نطاقه واتسع . وهو يلزم عندما لا يتوافر لنا الحدس الحقيقي . ومهمة العقل ضغط هذا الاستنباط في آن مفرد بحيث يستطيع في النهاية مساواته بالحدس . أما الإحصاء فإنه أيضاً عملية أكثر امتداداً . وبعد في كثير من الأحيان تمهيداً للعمليات الأخرى ، كما يعد عاملاً مساعداً لها . ولقد ذكرنا أن الحدس هو نقطة البداية ، وإن كنا نضطر أحياناً للقيام بإحصاء واستنباط حتى نستطيع الوصول إلى نقطة البدء هذه . وعلى أية حال ، يمكن القول بأن الاستنباط يتضمن رؤية الطبائع البسيطة ، ومن ثم فإنه يتضمن الحدس الذي نهتدى إليه كذلك في البداية .

وعرض سبينوزا منهجه في صورة رياضية مبتدئاً بالتعاريف والمسلمات والبداهات . ولجأ ديكارت في نهاية بعض إجاباته عن « الاعتراضات » إلى نفس المنهج ، عند عرض فلسفته . ولقد حاول سبينوزا رد كل حقيقة

فلسفية إلى نوع من القضايا المترابطة في نسق استنباطي رحيب . وما يمكننا استخلاصه عن منهجه من كتاب « الأخلاق » ينبغي استكمالها بالرجوع إلى أحد مؤلفاته التي كتبها عندما كان أصغر من ذلك سنا . وعنوان هذا الكتاب هو : « بحث في تنقية الفهم » . وفرق سبينوزا في هذا الكتاب بين ثلاثة أنواع من المعرفة . وفي بعض النواحي يمكننا مقارنة تفرقته بالتفرقة التي صادفناها عند أفلاطون . فالنوع الثالث من المعرفة عنده يكاد يكون بعينه أسمى الأنواع التي ذكرها أفلاطون في جدله . ويشبه النوع الثاني المعرفة العامة التي وصفها أفلاطون . أما أسمى مرحلة فقد أدركها أفلاطون وديكارت وسبينوزا على نفس النحو على وجه التقريب .

وحرص لا ينتز على اتباع نظرية ديكارت الخاصة بالأفكار الواضحة المتميزة . واقترب أحيانا من سبينوزا إلى حد كبير ، على الأقل في أولى خطواته الاستدلالية . ولقد ساوى كذلك بين تعريف الشيء وعملية تولده . والتعاريف الحقيقية هي التي تمثل الواقع ، بعكس التعاريف الاسمية . والتعاريف الحقيقية هي التعاريف التي تبين كيف يمكن تكوين الشيء . وعلى هذا النحو يمكن أن تعرف الدائرة بأنها شكل تدور فيه نقطة حول نقطة أخرى تسمى المركز . وتحافظ هذه النقطة دائما على نفس المسافة بينها وبين النقطة التي تدور حولها .

وذكر لا ينتز أن الأفكار الفطرية لا يمكن في البداية وضوحها صراحة للعقل ، أو ظهورها مكتملة فيه . فنحن نتعرف على الأفكار الفطرية ، على حد قوله في إحدى المناسبات . واعترض لا ينتز على لوك بالقول بأنه لا يمكن ارتكان ضرورة هذه الأفكار وكليتها إلى التجربة . ورجع إلى القاعدة المدرسية القائلة

معدم وجود أى شىء فى الفهم لم يوجد أولافى الحس ، وذكر أنه ينبغى أن
يضاف إلى هذه القاعدة « ماعدا الفهم ذاته » .

وعند لاينتز كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت ، التجربة الحسية
ضرورية لإيقاظ الأفكار الفطرية فى عقولنا .

وعلى وجه العموم يمكننا القول بأن لاينتز قد زودنا بنوع من الخلاصة
الشاملة للمذهب العقلانى بأسره . بل ويمكننا أن نصادف عنده فى وضوح أعظم
من الآخرين ، التفاؤل الذى ظهر مضمراً فى كل هذه المذاهب العقلانية الأخرى .
وهذا التفاؤل بالذات هو ما هاجمه كانط فيما بعد .

رأينا كيف تصور الفلاسفة العقلانيون الذين تحدثنا عنهم العلاقة بين
الذات والموضوع (عندما تدرك الذات الحقيقية) طوراً كعلاقة هوية (واتفقوا
فى هذا رأى أحياناً مع بارمنيدس ، كما اتفقوا فى أحيان أخرى مع كل من
أفلاطون وسبينوزا) : وطوراً آخر كعلاقة تماثل على نفس النحو الذى
جاء فى نظرية أرسطو المضطربة إلى حد ما ، ثم تصوروا آخر الأمر كعلاقة
موازاة وتنوير فى نفس الوقت كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت .

علينا الآن بحث الدجماتية التجريبية ، أى الصورة الكبرى الأخرى
من الدجماتية . وهنا كذلك سنصادف فكرتى المطابقة والوحدة . والقول
بأن الحقيقة مطابقة متضمن على نحو ما فى المذهب التجريبي . وإن كنا نستطيع أن
نلاحظ أن قول التجريبي بانطباع الإحساسات الأولية فينا بفعل الأشياء ، يجعله
يقترّب كثيراً من القول بوجود وحدة بين المحسوس وأصله .

وفي الحق ظهر تجريبيون منذ القدم ، كالأبيقوريين مثلاً . ولكن النظرية لم تكتمل إلا عند لوك . فقد أدرك الأبيقوريون المدركات الحسية أشياء منبعثة من جسيمات دقيقة ترسلها الأجسام إلى العقل . وهي نظرة تدل على التجريبية المادية . ولو أمكننا القول بأن الفلاسفة المدرسين الذين اتبعوا توماس الأكويني كانوا من التجريبيين ، فإن علينا ألا ننسى مراعاتهم لصور الشيء الذي يدركه العقل . ومع هذا فلم تتخذ المشكلات المتضمنة في التجريبية شكلاً جديداً إلا عند لوك . وبدلاً من أن يقبع لوك النظرية المادية التي جاء بها هوبز ، اتبع نظرية ديكارت عن الأفكار التمثيلية . وأقر حدوث عملية خفية للغاية ، واعتماداً عليها تتمثل الأشياء فينا في هيئة أفكار .

وقد حاول لوك اكتشاف نوع من صلوات النسب بين الأفكار الإنسانية ورآها تنتهي دائماً بتأثيرات إما خارجية وإما داخلية . وينبغي أن يلاحظ مع ذلك بأن لوك في الجزء الأخير من أعظم كتبه قد اعترف بإمكان إدراك العلاقات القائمة بين الأفكار بوساطة العقل بغير اعتماد على التجربة . ومن ثم يتضح أن تجريبية لوك كانت أكثر تعقيداً مما يظن القارىء ، الذي قد يصادف في النصوص الأولى ما يؤكد القول بعدم وجود أى شيء في العقل غير مستمد من العالم الخارجي ، وأن العقل أشبه بالـ *tabula rasa* ، أو صفحة خالية . وهي قواعد ورثها لوك من العصور الوسطى .

وفرق لوك في كلامه عن الأفكار التي تتوارد إلى العقل بين تلك التي

جاءت من العالم الخارجى ، وتلك التى جاءت من العقل ذاته ، بفضل ملاحظة
العقل للأفعال التى يقوم بها . ومن هنا ندرك أن تجريبية لوك ليست تجريبية
فجة ترفض الاعتراف بوجود أشياء فى العقل يرجع أصلها إلى العقل ذاته .
وأكثر من هذا ، فإن لوك لم ينكر قيام العقل بدور فعال بالنسبة للإحساسات
الخارجية . وأخيراً وكما سبق أن أشرنا ، فإنه فى آخر كتبه الفلسفية قد اعترف
بوجود أفكار يسمح بها العقل فى ذاتها . وهى أفكار مستقلة إلى حد ما عن
العالم الخارجى .

والقول بأن المذهب التجريبى ليس مذهباً وطيداً كلية يمكن تبينه كذلك
فى مؤلفات من جاءوا فى أعقاب لوك (أى بركلى وهيوم) . وربما كان اعتبار
بركلى من التجريبيين موضع شك . فإن تأكيده لفاعلية العقل ، وإصراره على
القول بإمكان حدس العقل لنفسه (أى ما وصفه بالخاطر) قد جعل فلسفته
أقرب إلى نوع من العقلانية . كما أن مساواته الأفكار بالأشياء من ناحية
أخرى قد يفسر على أنه صورة متطرفة من التجريبية .

وفى آخر مؤلفاته Siris ، ابتعد بركلى عن موقفه التجريبى ، وأكّد
متأثراً بأفلاطون والأفلاطونيين الجدد حقيقة عالم الأفكار المعقولة والعقلانية
بمخاطيرها . وبوسعنا القول بأن بركلى قد تنقل بين كل أنواع النظريات
الكلاسيكية فى المعرفة ، ابتداء من التجريبية فى إحدى صورها الفجة إلى حد ما
(كما حدث فى بعض مواضع من كتاب Commonplace Book) ، إلى
العقلانية الأفلاطونية فى كتاب Siris الذى نصادف فيه أيضاً نوعاً من الصوفية
الأفلاطونية أو الصوفية الأفلاطونية الجديدة التى طغت على هاتين النظرتين .

وعلى الرغم من أن هيوم كان تجريبياً بمعنى الكلمة ، كما يظهر من اعتقاده انبعاث كل فكرة من إحساس ، إلا أنه رغم ذلك كان تجريبياً من نوع خاص . فلقد أدرك في وضوح عدم إمكان الاكتفاء بالرجوع إلى التجربة على النحو الذي فهمه المذهب التجريبي عادة ، لفهم مبدأ العلية العظيم الأهمية . فثمة شيء في هذا المبدأ لا يمكن تفسيره في حالة الاقتصار على مشاهدة الوقائع . وإن أمكن إرجاعه فقط إلى عادة ونزعة في العقل تدفعه إلى الانتقال مما اعتاد رؤيته إلى توقع حدوث ما سبق له أن لاحظته من قبل .

ومن الواجب ملاحظة اعتماد مسلمات نظرية لوك ونظرية هيوم على نظرية ديكرت في الأفكار التمثيلية . وهي نظرية قد سبق أن أحدثت بعض صعوبات في فلسفة ديكرت . وظلت هذه الصعوبات تواجه التجريبيين .

وأكد كونت وسبنسر — فيما بعد في صورة أقوى — الفكرة التجريبية القائلة باعتماد كل ما في عقولنا على المؤثرات الخارجية . فلقد تصور أن أفكارنا كلها من صنع العالم الخارجي . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن هذين الفيلسوفين الوضعيين قد ازدادا اقتراباً من مبدأ اللادية ، وإن كانا لم يزدادا اقتراباً أيضاً من نتائجها .

وازدادت التجريبية اتساعاً على الدوام . فلقد اتسعت آفاقها وخف جمودها الفكري بفضل فكرة التداعي ، وبفضل فكرة العادة التي أضافها هيوم بعد ذلك في القرن الثامن عشر ، وكذلك بفضل فكرة التطور والوراثة التي جاءت بعد ذلك في القرن التاسع عشر . ولحسنا على فهم ضرورة قانون العلية ،

ولتوضيح فكرة العلية ذاتها ، لجأ هيوم إلى فكرة العادة ، أى إلى شىء مستقل عن أية إحساسات (وإن كانت هذه الإحساسات هى التى أحدثتها) أى إلى قوة طبيعية غامضة ، أشبه بفكرة «الجود» التى كان القرن الثامن عشر مولعاً بالرجوع إليها. وما من شك فى أن التحول الذى حدث للنظرية التجريبية بتأثير فكرة التطور كان أقل أهمية من الناحية النظرية . ولكن لعل هناك كيفيات مكتسبة يمكن أن تنتقل من الآباء إلى الأبناء ، فتظهر عندهم ، فى صورة كيفيات ذات طابع عام وضرورى .

وعند بحث معنى التجريبية ، يمكننا أولاً أن ندرس المعانى المختلفة لكلمة « تجربة » . فى الفلسفة اليونانية ، كلمة « تجربة » تعنى الروتين (الرتابة) وتقابل المعرفة العلمية . وتغير معنى الكلمة بتأثير العلم ، عندما اتجه العلماء إلى إجراء تجارب ، وعندما لم يقتنعوا بالمشاهدة وحدها⁽¹⁾ .

وفى التغيرات التى حدثت لمعنى كلمة « تجربة » ، يمكننا أن نلاحظ أيضاً نوعاً من الديالكتيك (الجدل) . فما كان الرتابة بادى الأمر ، أصبح يعنى بعد ذلك تحرير الإنسان من الرتابة .

ولكن هناك تجربة أخرى غير التجربة العلمية . فهناك تجربة المثول أمام الله التى كان الصوفيون (كددام جيون مثلاً) « يجربونها » . ومن ثم يمكننا القول بوجود تجربة دينية . وعلنا نذكر العنوان الذى اختاره جيمس لأحد كتبه وهو « الأنواع المختلفة من التجربة الدينية » .

وبغير ذكر أى شيء الآن عن التجربة الدينية يتسم بالدقة ، يمكننا القول رغم ذلك ، بأنه من المستطاع أن يتوافر لكلمة « تجربة » معنى أوسع من المعنى الذى كان عند التجريبيين بمعنى الكلمة . وهذه نقطة قد أكتدها جيمس كذلك . فلقد قابل بين التجربة كما أدركها فلاسفة مثل هيوم وميل ، وبين تصوراً أكبر لها ، لا يدل على مصادفتنا عناصر منفصلة في التجربة فحسب ، ولكنه يرى وجود علاقات بين هذه العناصر أيضاً . وأكده جيمس في مذهب التجريبية الأصيلة (الراديكالية) أن لدينا شعوراً بما بين الأشياء من علاقات ، ومشاعر بوجود علاقة مثل « and » و « but » إلخ .

والواقع أن التجريبيين لم يرضوا بتأناً عن أى تصور محدود للتجربة . وربما كان من الخطأ الاعتقاد بأنهم ظنوا أن كل ما فى فكرنا هو أشياء من صنع العالم الخارجى . فهناك أيضاً ما أسماه لوك بأفكار التأملات . وعند هيوم أيضاً هناك ظواهر مثل العادة . وتعد فى الواقع علاقة بين الظواهر . وثمة ظواهر دالة على الفاعلية ساقى ملاحظتها بعض الفلاسفة إلى تصور وجود تجريبية أكثر رحابة واتساعاً . وبحق يمكننا أن نضع ضمن هذه الطائفة بركلي ومين دى بيران ، إن أمكننا اعتبارها من التجريبيين على الإطلاق .

يتضح لنا من هذا صعوبة تعريف التجريبية ، وإن كنا نستطيع على أية حال العثور على بعض جوانب مشتركة بين المعانى المختلفة للكلمة . غير أنه سيظل هناك دائماً تعارض بين التصور الموجب للتجربة ، والتصور السالب لها .

فالتجربة الدينية شيء سالب إلى حد ما ، على الرغم من اعتماد هذه التجربة ذاتها على فرائض وشعائر تمهد للوحى الذى يتراءى للنفس . والتجربة العلمية ، من ناحية أخرى ، تجربة فعالة بالضرورة . ولكن ألا يصح لنا القول باعتماد هذه التجربة أيضاً فى آخر المطاف على نوع من الإلهام ، وأن ما يحدث فيها عبارة عن تلقى للإجابة التى تجود بها الطبيعة ؟ .

لعل التجريبيين قد أخطأوا لأنهم لم يوجهوا لأنفسهم عدداً كافياً من الأسئلة . وما عرضناه من التجريبية حتى الآن ، كان حالات تتميز بالبساطة . وإن أمكن العثور على مبررات ميتافيزيقية للتجربة ، يمكننا أن نصادف ملامح منها عند شلنج ووايتهد .

وترجع صعوبة تعريف التجريبية — كما رأينا — إلى وفرة أنواع النظريات التجريبية . ونحن نصادف إما تجريبيات مترددة لا تقتصر على تقبل التجارب الخاصة بالعالم الخارجى ، ولكنها تقر وجود تجارب خاصة بالعالم الباطنى أيضاً ، ومن ثم فإنها تكون قد أيدت القول بوجود عقل فعال وبذا تقترب أحياناً من العقلانية . وإما نصادف تجريبية متطرفة قد تنتهى إلى المادية فى آخر المطاف ؛ وفى هذه الحالة لن يصح القول بأنها نظرية إبستمولوجية لأنها قد أصبحت أقرب إلى النظرية الميتافيزيقية .

ونحن نقابل عند هيوم وبركلى تجريبية مثالية . كما نقابل عند الماديين تجريبية واقعية . أما لوك فتعد تجريبته واقعية من جانب ، ومثالية من جانب آخر .

فإذا لخصنا دعاوى التجريبية أمكننا القول بأن ما يهدف إليه الفيلسوف التجريبي هو إرجاع كل حادثة عقلية إلى مكوناتها . ومن ثم فإنه يهتدى إلى نوع من الذرات العقلية أو الأفكار . ولكن السؤال الذي يحىء في أعقاب ذلك هو: هل جاءت هذه الأفكار من العالم الخارجى (وهذا هو الحل الذى ذكره لوك وهيوم مع مراعاة التحفظات التى ينبغى أن نراعيها) ، أم أنها هى ذاتها العالم الخارجى (كما اعتقد بركلى) ؟ وهنا كذلك نصادف نوعاً من الديالكتيك (الجدل) فى التجريبية ذاتها . فهى إما تنجح إلى اللادية دون أن تذهب بعيداً فتؤكد ادعاءاتها الجريئة ثم تتورط بعد ذلك فى نظرية الأفكار التمثيلية ، وإما تنجح بدلا من ذلك إلى المثالية .

وعلى الرغم من أن التجريبية على صواب من حيث المبدأ ، إلا أنه من واجبنا القول بأن خلافها مع العقلانية ما زال بعيداً عن الحسم . فالتجريبيون قادرون دائماً على الإشارة إلى أى شىء حسى يمكن القول بأنه أصل أية فكرة مجردة ، أو أصل أية قاعدة من قواعد العقل . فطيران الطائر قد يوحى لنا بفكرة الخط المستقيم ، وتموجات الماء قد توحى لنا بفكرة الانحناء ، كما يوحى لنا القياس بفكرة المساواة ، وهكذا . . . ولكن العقلانى يستطيع الإجابة عن ذلك بالقول بأنه لا وجود لأى خط كامل الاستقامة فى الطبيعة ، ولا وجود أيضاً لدائرة كاملة أو مساواة كاملة . فلكى نكتشف المساواة ، والدوائر والخطوط المستقيمة فى الطبيعة ، ينبغى أن تتوافر مثل هذه الأشياء من قبل فى عقولنا . وفيما يتعلق بما يسمى بقواعد العقل ، هل يصح القول بأنها قد اكتسبت طابع التعميم والضرورة إلا بتأثير العقل ذاته ، أى اعتماداً على التذكر الذى تصوره أفلاطون فى صورة أسطورية إلى حد ما ، أو اعتماداً على ما أسماه لايبنتز متبعاً

الفيثاغورية بشرارة النفس ؟ . على أن التجريبيين قد يعترضون على هذه الحجة ويرون أن هذه الكلية وهذه الضرورة إنما هي أشياء من صنع العقل . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذه الأفكار ليست بسيطة كما تبدو ، كما أنها ليست فوق كل شك . فلقد اعترض علماء الهندسة اللإقليديون على كلية بعض القواعد الرياضية ، كما اعترض علماء الاجتماع على مبدأ التناقض (أو اعترضوا على الأقل على أنماط العقل السابقة للعقلانية التي قاموا بدراستها) . ومع ذلك سيرد العقلائي على ذلك بأن أهم نقطة ليست الكلية ، ولكنها الضرورة . وقد يجيب التجريبي عن ذلك بأن فكرة الضرورة فكرة معقدة إلى أبعد حد . فهي تتميز بسليتها ، وبأنها لا تدرك إلا مؤخراً عند التذكر^(١) . وهكذا يستمر الخلاف ، وقد يستمر إلى ما لا نهاية .

ويمكننا إبداء هذه الملاحظات نفسها عن موضوع الخلاف الكبير الآخر بين العقلائين والتجريبيين ، وهو الموضوع الخاص بما يقوم به العقل عند الإدراك الحسي . وكانت هذه النقطة من بين أهم الحجج التي استند إليها العقلائيون منذ عهد أفلاطون إلى عهد ديكارت وهيكل . فلقد أصروا دائماً على تأكيد اعتماد الإدراك الحسي على التأمل وعلى وجود ناحية لا مباشرة . ولكن هنا أيضاً يستطيع التجريبيون الإجابة عن ذلك بالقول بأن هذه التأملات ذاتها من نتائج المشاهدة . وعند هذه النقطة يصبح الخلاف بين التجريبية والعقلانية جانباً من الخلاف الأكبر بين أنصار المباشرة وأنصار اللامباشرة^(٢) .

(١) أي أن هذا لن يتحقق كما بين برجسون إلا عندما نستطيع أن نتكلم بالفعل عن الضرورة .

(٢) سترجيء مناقشة هذه المسألة إلى الفصل التالي .

ومن ثم فإننا نرى أنفسنا على الدوام وجهاً لوجه أمام نفس السؤال وهو أيهما على حق في هذا الخلاف : أفلاطون أم بروتاجوراس ، ديكارت أم هوبز وجاسندي ، لوك أم لايبنتز ، هيوم أم خلفاء أفلاطوني كامبردج ؟ .

وأول إجابة قد تتراءى لنا هي القول بأن لدينا صورتين من صور الفكر . إحداهما ربما تصح في ناحية ، والأخرى قد تصح في الناحية الأخرى . فلعلنا نستطيع القول مثلاً بأن ما قاله ديكارت وسبينوز أو لايبنتز يصح عن المعرفة الرياضية . كما أصاب كل من لوك (في براهينه التجريبية) وهيوم في الكلام عن المعرفة التجريبية .

وتمّة جانب من الصحة في هذه الإجابة ، وإن لم تزد على مجرد خطوة أولى في سبيل الوصول إلى حل .

ويمكننا القول أيضاً بأن أحدهما قد أصاب من ناحية إبستمولوجية ، بينما أصاب الطرف الآخر من ناحية سيكلوجية . وهذه الإجابة صحيحة هي الأخرى ، من جانب ، ولكنها ليست كافية .

ولو أردنا تجاوز حدود المشكلة ، كما تطرح عادة بوساطة العقلايين والتجريبيين على السواء ، فإن علينا أن نلاحظ أولاً وجود اتفاق بين العقلانية وبين التجريبية في صورتها المألوفة . إذ اتفق لوك وهيوم مع ديكارت على الاعتراف بمصادر الأفكار الواضحة والتميزة ، وإن وجدت بعض اختلافات بينهما . في فهم معنى الوضوح . ويشترك المذهبان أيضاً في

الفكرة العامة للغاية القائلة بأن الشبيه يعرف الشبيه . ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن هناك مذاهب قد ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر على الأخص واتجهت إلى الجمع بين البراهين العقلانية والتجريبية في مذهب أشبه بالزرعة الطبيعية ، حرص على إبقاء الوضوح والتمايز وإن كان قد أرجعه إلى التجربة والمشاهدة .

وإلى جانب هاتين الفكرتين اللتين اكتشفنا اشتراك التجريبية والمثالية فيهما ، ربما وجدت فكرة ثالثة يمكننا أن نصفها بأنها فكرة إنكار قدرة الإنسان على العلو . فالتجريبيون لاعتقادهم بأن كل فكرة قد جاءت من الإحساس ، اعتقدوا أنه لا وجود لأي شيء في العقل يمكن أن يتصف بطابع مختلف عن طابع الإحساس . ومن ثم فإن كل فكرة من أفكارنا تتصف بأنها نسبية وعارضة . أما العقلانيون فبسبب حرصهم على تأكيد ضرورة الأفكار العقلانية وكليتها قد اعترضوا على ذلك بالقول بعدم إمكان استمداد هذه الأفكار من التجربة . وهكذا يتضح أن التجريبية قد أخطأت وانبعث نوعاً من الزرعة التاريخية التي تنكر إمكان تجاوز أي شيء للأصل الذي أحدثه . أما العقلانية فقد أخطأت بتصورها اتصاف الأفكار بالسكون ومن ثم فإنها تكون قد أنكرت القوة الدينامية لما يسميه العقلانيون بالعقل . ألا يصح بعد ذلك القول بأن العقل الإنساني قد كون على وجه معين يسمح له بصنع مشيدات كبيرة كالأفكار ومبادئ للعقل ؟ .

ومن بين مزايا الفنونولوجية أنها قد حاولت وصف خصائص مبادئ العقل . ورأت الفنونولوجية البحث في مبادئ العقل على حالها ، أي كما هي معروفة لدينا ، على حد قول جيمس . هنا مهدت التجريبية الأصيلة (الزاديكالية) الطريق أمام عقلانية لا تعتقد في وجود جواهر .

هذا المعنى يمكن التعبير عنه أيضاً في عبارات أخرى من الفلسفة المعاصرة .
ففي نظرية ألكسندر يقال إن الأفكار والمبادئ عبارة عن كوكبات من
الكيفيات (شبيهة بالنغمة الرابعة ، التي حدثنا عنها براوننج والتي لم تعد من
الأنعام بل أصبحت من النجوم) قد نتجت من « الانبعاث » وليس بفعل
التطور .

وفي عبارة أخرى ، ينبغى فصل مسألة أصل المعرفة عن مسألة طبيعتها . إذ
إن طبيعة هذه المعرفة مستقلة على نحو ما عن أصلها .

وعلينا أن نسأل أنفسنا أيضاً ، هل يمكن تصور العقل شيئاً غير مرتبط
ألبتة بمحتوياته؟ ربما أمكننا القول بأن التجريبية قد اعتمدت على هذه المسألة ،
وأن هذا هو لغواها . ولكن بركلي وهيوم على حد سواء يرفضان مثل هذه
المسألة ، كما سبق أن رأينا .

ومن بين الخصائص التي تتميز بها التجريبية « نظرتها التاريخية » إلى
مشكلة المعرفة . ومن ثم يصح لنا التساؤل عن قيمة التاريخ في هذا المجال على
الأقل ، وهل يساعدنا على إدراك كيف نمت المعرفة وكيف تطورت؟ وأيا
كان الطابع الذي اتبعته هذه المعرفة في نموها وتقدمها فإنها تنصف بخصائص
معينة . وهذه الخصائص هي التي علينا أن نعي ببحثها أولاً . وليس من شك
في أن التجريبية سوف تكون قادرة على إقناعنا بقدرتها على تفسير هذه
الخصائص تاريخياً . ولكن السؤال هو: هل يصح القول بأن التاريخ قادر على
التفسير فعلاً . وألا يصح القول بأن ما يتمخض عن التاريخ هو شيء يعاود على

التاريخ ذاته ؟ . وعلى الرغم من أنه قد يكون من الخطأ تحديد هذا العلو ووصفه بأنه صورة أو فكرة ، كما يفعل العقلانيون ، إلا أنه موجود رغم ذلك .

* * *

إن القول بأن نظرية كانط تقع بين التجريبية والعقلانية ربما كان بعيداً عن الصحة . إنها في الواقع قد ذهبت إلى ما هو أبعد من العقلانية الكلاسيكية والنظرية التجريبية . ولو أردنا تحديد موضعها لوجب علينا استبعاد القول بأنها تجريبية على الإطلاق وإنما هي عقلانية . ومع هذا فعلى الرغم من أننا قد نجد ما يمكن تسميته ببعض ملامح كانط عند أفلاطون وديكارت ولاينتز ، إلا أن مذهب كانط العقلاني كان نوعاً جديداً من العقلانية . ولقد أسماها هو بنفسه مثالية ترانسندنتالية بسبب إشارتها إلى مسألة إمكان المعرفة ، وبخاصة المعرفة الرياضية والطبيعية . وأعظم اختلاف بين كانط والعقلانيين الأوائل إنما يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فينا مستنسخات من الأشياء في ذاتها . فعند أي فيلسوف من الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين سواء أكان هذا الفيلسوف أفلاطون أم ديكارت أم لاينتز ، يرجع القول بأن أفكارنا صادقة إلى أنها مستنسخة من واقع معقول ، أو لأنها ذاتها عبارة عن واقع معقول . واستعاض كانط عن فكرة الاستنساخ أو فكرة استحداث الصورة المطابقة بالفكرة القائلة بأننا نحن الذين ننشئ هذه الحقيقة ، أو أننا بحق نحن الذين نكاد نحققها . فعند كانط لا وجود لعالم مستقل من الحقائق الموضوعية ، كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت . فقد اعتقد في استحالة حصولنا على أية فكرة عن الأشياء في ذاتها ، لأننا عندما نعرف أي شيء فإننا نضعه داخل صور

حدسنا ومقولات فهمنا؛ وبهذا نغير معالنه . وهكذا أصبح العالم المعقول الذي قيل بمعرفته على خير وجه عند أفلاطون غير معروف عند كانط ، أو لم يعد معروفاً في نظر العقل النظري بمعنى أصح . والعالم الذي نعرفه بالفعل ، (وهذا أمر يتعارض مع ما ذكره أفلاطون) هو عالم تجربتنا ، أي العالم القائم في مكان وزمان ، والذي تترابط أجزاؤه، تبعاً لقانوني العلية والجوهر . ولكن، وهذه ناحية تتميز بها فلسفة كانط إلى أبعد حد ، عندما نقول إننا نعرف هذا العالم فإننا لا نعني أن هذه المعرفة قد تحققت بوساطة الإحساسات كما يقول التجريبيون ، أو اعتماداً على الأفكار الفطرية ، كما يذكر أفلاطون وديكارت ، ولكن ما نعنيه هو أننا نحن الذين أنشأنا هذه المعرفة فعلاً . ومن ثم علينا استبعاد القول بأن التجربة تفسر العقل ، لأنها من إنشائه .

وكان كانط في البداية من أتباع لايبنتز . إذ كان ما يمكن أن يسمى عقلانياً من الطراز الكلاسيكي . ولقد اعتقد لايبنتز وأتباعه أن العقل يفهم العالم ، لأن العالم تعبير عن العقل الكلي ، يعني الخير . وكانت هذه أيضاً فكرة ديكارت وأفلاطون . أما لايبنتز فيعتبر مبدأ العلية من مظاهر مبدأ السبب الكافي القائل بالأ وجود لشيء نعجز عن تحديد سببه . فلقد كانت فلسفته فلسفة عقلانية تتصف بالتفاوت في مسائل الأخلاق ، وتعتقد أن الله قد خلق أفضل كل العوالم الممكنة . وأبدى فولتير تشككاً في هذا التفاؤل ، استند إلى أسس أخلاقية . فهناك شرور في هذا العالم ، وزلزال لشبونة ليس ثمة ما يبرره ، فعالمنا إذن ليس أفضل عالم ممكن . وأبدى كانط اعتراضاً مماثلاً لاعتراض فولتير وجعله يستند أيضاً إلى نظرة أخلاقية . وتصورات كانط

الأخلاقية مصطبعة بأفكار الدينية. فتمتد تعلم في مدرسة التقويين الذين يتبعون
المذهب البروتستانتي الذي كان يؤكد التول بوجود خطيئة أزلية ، وبأننا
مخلوقات قد اقترفت خطيئة ، كما يؤكد وجود أشياء شريرة في العالم هي التي
أسمها القديس بول بقانون الخطيئة . والشر لا يرجع إلى الجهل ، أو إلى عدم
توافر المعرفة فحسب — كما هو الحال عند سقراط — الذي اعتقد أن الفضيلة
علم . إذ إن هناك بعض نواح مرذولة في الإرادة الإنسانية ذاتها . ولكن هذا
لم يكن السبب الوحيد الذي دفع كانط إلى التشكك في نزعة لايبنتز المتفائلة
ومذهبه العقلاني . فلا يرجع هذا إلى نظراته الأخلاقية وحدها ، ولكنه يرجع
أيضاً إلى نظراته في المعرفة والكيثونة . فنحن لا نصادف في كل مكان توافقاً ،
بل نصادف تعارضاً وصراعاً . فهناك صراع بين القوى في الميكانيكا . وهناك
كميات سالبة في الرياضة . كما أننا لا نستطيع أن نرد الصراع إلى اختلاف
المراتب بين الكائنات والموجودات . فهو يمثل تعارضاً حقيقياً بعيد الغور .
ومن هنا أدرك كانط كيف حطمت وقائع الأخلاق والرياضة والطبيعة كل
تقاؤل عقلاني .

وإلى جانب هذا ، كان هناك تأثير هيوم . فهموم ، كما قال كانط : « هو
الذي أيقظني من سباتي الدجماطيقي » . وظن لايبنتز أنه قد دحض تجريبية لوك
عندما جعل كلية مبادئ العقل وضرورته (متفقاً في ذلك مع أفلاطون
وديكارت) من بين الأفكار الفطرية ، كفكرة الله وفكرة النفس سواء بسواء .
ولكن هيوم قد بين أن كلية مبادئ العقل وضروراتها ليست كلية حقيقية أو
ضرورة حقة ، ولكنهما شيئان ظاهران من صنع العقل . فليس هناك أية أفكار
كلية وضرورية إنما هناك أفكار عن الكلية والضرورة . ومن عجب أن

هيوم عندما دحض ما ذكره لايبنتز قد دحض كذلك معتقدات التجريبية
السائدة. فهو قد اعتقد أن فكرة العلة لم تأت من أية تأثيرات خارجية أو
داخلية، ولكنها جاءت من نوع من الروابط التي تربط بين التأثيرات. وهي
روابط ترجع إلى العادة والعرف، وتحت أى إنسان يرى دخاناً أو يسمع
رعداً على الاعتقاد في وجود نار أو برق. وأثبت هيوم معارضاً بذلك
المقلنين أننا لا يمكن أن نستخلص أبداً فكرة المعول من فكرة العلة.
وخلافاً لما جرت عليه عادة التجريبيين، واتجاههم إلى تحديد علة، علينا أن
ناجأ إلى شيء آخر خلاف التأثيرات الحسية. وبذلك اقترب هيوم اقتراباً
كبيراً من النظرية التي جاء بها كانط بعد ذلك. وكثير من التعابير التي جاء
بها هيوم تكاد تتسم بطابع كانطى. إذ إن مبدأ العلية لم يفسر بالرجوع إلى أية
أفكار بحتة أو أية تأثيرات بحتة، بل نسب إلى فعل معين من أفعال العقل
هو العادة، والتوقع، الذى يتحول تدريجياً إلى هذه العادة. ولكن هيوم
عندما تصور أن مثل هذا التحول يحدث تدريجياً، فإنه قد بين أنه مازال في
مستوى التجريبية، وأنه لم يكن على علم بالعقلانية الجديدة، التي اعتمد قدر
كبير منها على تأملات كانط في نظرية العلية.

ومن جهة أخرى، ازداد كانط وعياً بالهوة التي تفصل بين التصور والواقع.
فنحن لن نستطيع استنتاج أى شيء خاص بالواقع من الأفكار الواضحة
التميزة. ووضوح أفكارنا وتميزها يثبت وضوحها وتميزها فحسب. ولكنه
لا يثبت مطابقتها أى شيء في الواقع لها. وهذه النقطة تتميز بأهمية خاصة. إذ
اعتمد عليها نقد كانط لبرهان ديكارت في إثبات وجود الله (وهو البرهان

الذي قبله لا ينتز باستثناء شرط واحد) . وذكر كانط أن الاعتماد على الفكرة القائلة بأن فكرة الله هي فكرة وجود كامل ، وبأن هذا القول يتضمن فكرة الوجود ، لا يسمح لنا باستخلاص أى شىء عن حقيقة وجوده (وجود الله) .

ورأى كانط أن عليه أن يجعل نقطة بدئه ترتكن إلى ثلاث حقائق . اثنتان منها موجبتان ، والثالثة سالبة . والحقيقة الأولى هي العلم كما تم إنشاؤه اعتماداً على الهندسة الإقليدية والطبيعة النيوتونية . فكما كانت الطبيعة ، كما أنشأها جاليليو ، من بين أسباب تقدم فلسفة ديكارت ، كذلك كانت الطبيعة النيوتونية من بين أسباب التقدم الذي تحقق لفلسفة كانط . والحقيقة الثانية هي وجود قانون أخلاقي في أعماقنا . فاقد تأثرت فلسفة كانط الأخلاقية بما عرفه من تعاليم التنويريين وبأفكار روسو . والحقيقة الثالثة — وهي حقيقة سالبة — هي افتقار الميتافيزيقا إلى اليقين . يتضح إذن أن ما تهدف إليه تأملات كانط هي غاية ثلاثية ترمي إلى بيان أسباب وجود يقين في العلم والأخلاق ، وتفسر أسباب افتقار الميتافيزيقا إلى اليقين .

ولنحاول أن نحدد على نحو أدق ما قاله كانط عن أول هذه الحقائق . ولكي نحقق ذلك ، علينا أن نبحث نظريته في الحكم . فاعلم في نظره عبارة عن سلسلة من الأحكام . فما هو الحكم ؟ . لقد ذكر كانط — كما رأينا — موافقاً في ذلك أرسطو ، أن الحكم يعتمد على إثبات علاقة بين محمول وموضوع (1) . ولقد سبق أن تحدثنا عن الاختلاف بين الأحكام التحليلية والأحكام التاليفية .

(1) قد تكون هذه الفكرة موضع شك ، لأن هناك أحكاماً لا شخصية مثل القول : « إنها تعطر » كما أن هناك أحكاماً خاصة بالعلاقة ، من التمتعز ردها إلى صورة الأحكام المؤلفة من موضوع ومحمول .

ولعلنا نذكر أن الحكم يعد تحليلاً عندما لا يضيف المحمول شيئاً إلى الموضوع .
فمثلاً عندما نقول : « الأجسام ممتدة » ، فإن الامتداد لا يضيف أى شىء إلى
تصور الموضوع . فهو منتزِع — كما يمكن القول — من تصور الجسم .
أما الأحكام التأليفية — من جهة أخرى — مثل « المنضدة ثقيلة » فإنها تضيف
شيئاً إلى تصور الموضوع . ولقد سبق أن أشرنا أيضاً إلى ما بين الأحكام
القبلية والأحكام البعدية من اختلاف . فالأحكام القبلية مثل القول « انخط
المستقيم أقصر مسافة تفصل بين نقطتين » تعد مستقلة عن التجربة . أما الأحكام
البعدية مثل القول « كل الناس قانون » فتعتمد على التجربة .

ونحن إذا جمعنا بين هاتين الفئتين من الأحكام (وتركنا جانباً الأحكام
التحليلية البعدية بوصفها بلا فائدة . إذ إننا لسنا في حاجة إلى الرجوع إلى
التجربة لإنشاء الأحكام التحليلية) فإن ما سيبقى لنا هو الأحكام التحليلية
القبلية ، والأحكام التأليفية البعدية ، والأحكام التأليفية القبلية . وهذه الفئة
الأخيرة من الأحكام هي التي تحتوى على مشكلة ، أو تحتوى في الواقع على
مشكلة الفلسفة النقدية برمتها . تلك الفلسفة التي يمكننا أن نحددها في هذه
الكلمات : « كيف أمكن حدوث الأحكام التأليفية القبلية؟ » فلا وجود لأية
مشكلة بالذات في الأحكام التحليلية القبلية مثل « المثلث ثلاث زوايا » . ولا
في الأحكام التأليفية البعدية مثل « المنضدة خضراء » . ولكننا لا نستطيع
أن ندرك في سهولة ويسر ما الذي جعل أحكاماً مثل « انخط المستقيم هو أقصر
مسافة بين نقطتين » ، أو مثل « لكل معلول علة » (وهي مبدأ العلية) ،
ممكنة . وكيف أمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تعرفنا شيئاً عن
الواقع ؟ .

ثمة ثلاثة حلول لمشكلة العلاقة بين العقل والواقع . الحل الأول هو القول
بأن الواقع قد خلق العقل بواسطة التأثيرات (وهذه هي النظرية التجريبية التي
تتجه صورتها المتطرفة إلى المادية ، أي القول بأن العقل نفسه ، وليس فحواه
فحسب ، من صنع الواقع المادى) . والحل الثانى هو القول بوجود مطابقة
بين محتويات العقل والواقع لأن الاثنين من خلق الله (وهذا هو مذهب
سينوزا ولاينتز) . والحل الثالث هو القول بأن الواقع من خلق العقل . وهذا
الحل الأخير هو نظرية كانط ، التي سماها كانط نفسه بشورته الكوبرنيكية .

وتبعاً لما ذكره كانط ، اكتسبت العلوم طابعاً يقينياً منذ أصبحت
قضاياها لا تعتمد على المشاهدة ، ولكنها تعتمد على الاستنباط ، أو على التجربة
الفعالة المرتكئة إلى الاستنباط . وعلى هذا النحو تم تأسيس الهندسة في اليونان
بفضل طاليس ، كما تم تأسيس الفيزياء في إيطاليا بفضل جاليليو وتورشيللي ،
لأنهم قد اتجهوا إلى الاستنباط والتجربة في صورة فعالة . أليس من واجبنا أن
نفعل شيئاً مماثلاً في الفلسفة ؟ فهنا كذلك لو أننا أردنا الحصول على بعض
اليقين ، فعلياً أن نفسر الظواهر بالرجوع إلى العقل ، لأن نفس العقل
بالرجوع إلى الظواهر . ألا يعد هذا الكلام (وإن كان بغير شك قد قلب
المعنى) مماثلاً للثورة الكوبرنيكية التي جعلت الشمس والعالم الخارجى برمتهم
يدور حول روحنا الأرضية وإن كانت أبدية ؟

واعتمد كانط أن الحل الذي أشار إليه لاينتز كثير المشابهة للحل الذي
ذكره التجريبيون ، لأن لاينتز يحننا في الواقع على ملاحظة عالم العقل على
نفس النحو الذي يدعى التجريبيون أننا نقيمه عندما نلاحظ العالم التجريبي . وبوجه

عام ، لو توافر لنا الحدس العقلي الذي أشار إليه العقلانيون من أمثال أفلاطون
وديكرت ولا يبتز لما استطعنا أن نفرض صور العقل على الظواهر ، وبذلك
يحال بيننا وبين الاهتداء إلى أية معرفة حقة . وهكذا نرى كيف ربط كانط
برباط وثيق بين ثورته الكوبرنيكية ، وبين إنكاره للحدس العقلي .

فالظواهر (فنومنا) ، أي كل الأشياء التي تظهر (باعتبارها متميزة عن
النومينا التي تسبب ظهور الظواهر) مؤلفة من صورة ومادة . وكلمة « نومنا »
وكلمة « فنومنا » مستعارتان من مصطلحات أفلاطون . فالعالم العقلي عند
أفلاطون مؤلف من « نومنا » ، والعالم الحسي يتألف من « فنومنا » . ولكن
كانط قد اعتقد أن ما يمكننا إدراكه ليس العالم العقلي ، ولكنه العالم الحسي
عندما نطبق عليه صور فكرنا . وهذا قول يبدو فيه نوع من المفارقة . ومن
هذا يتضح وجود أشياء مستقلة على أرواحنا في نظر كانط ، وهي نفس الأشياء
التي رأى أفلاطون إمكان إدراكها . كما أن كانط قد جعل أرواحنا
متفتحة لبعض الأشياء التي رآها أفلاطون مستقلة لها . وربما صح إرجاع ذلك
— من جانب — إلى ما حدث من تقدم في العلوم الفيزيائية .

س أما « النومنا » ، فحافلة بالمسائل العويصة المتعاقبة بالشئ في ذاته ، والموضوع
الترانسندنتالي والأنا الترانسندنتالية ، وهويتها ، وتباينها . . . إلخ . ولقد
أشرنا إلى هذه المسائل لكي نبين الغموض الذي أحاط بهذه الناحية من نواحي
مذهب كانط .

أضف إلى ذلك أن كانط قد فرق في نطاق الظواهر بين المادة والصورة

دون أن يفسح في وضوح كاف عما إذا كان ما قصده بالنومنا هو مادة
الظواهر أولاً؟ .

من هذا يتبين أن مذهب كانط قد جمع بين تفرقتين : التفرقة بين العقلي
والحسي ، والتفرقة بين الصورة والمادة. والتفرقة الأولى أفلاطونية بكل
وضوح ، والأخرى أرسطية . ولكن كانط قد جمع بينهما على نحو غامض إلى
حد كبير . فلعن المادة الحسية هي ذلك الشيء المتعقل اللامتعل الذي تحدثنا
عنه ، ولعل صورة المحسوسات قد جاءت من العقل الذي لا يعد لامتعلا من
جانب . ومن المشاكل التي ستواجهنا دائماً هي : هل يعد العقل جزءاً من العالم
العقلي أو من العالم الحسي ؟ فهناك جزء منه ينتمى إلى العالم العقلي ، وهناك جزء
آخر ينتمى إلى العالم الحسي ، والصلة بين هذين الجزأين غامضة إلى أبعد حد .

ولتصنيف المقولات التي يطبقها العقل على التجربة ، لجأ كانط إلى جدول
الأحكام الذي جاء به أرسطو . وكان هدامن بين الأخطاء التي وقع فيها . ولقد
سبق أن رأينا كيف أخطأ كانط بقبوله تعريف أرسطو للحكم . وهو الآن قد
رجع إلى التصنيف الأرسطي للأحكام وجعله أساس ما أسماه بجدول المقولات ،
وإن كان قد حوّر الفكرة الأرسطية بعض الشيء . واستنبط بعد ذلك من
هذه المقولات بديهيات المدركات والتصورات السابقة التي تعتمد عليها الملاحظة ،
وتمثلات التجربة ومسلّمات الفكر التجريبي ، أي نسيجاً كاملاً من العلاقات
التي ندرك فيها الواقع اعتماداً على أفكارنا الخاصة بالامتداد والشدة والعلية
والجوهر والعلاقة المتبادلة . ووصف كانط الأشياء بأنها ممكنة إذا أمكنها التوافق
في بعض الأحيان مع أفكارنا . واعتبرها واقعية إذا انفقت الآن مع فكرنا ،
كما اعتبرها ضرورية إذا توافقت دائماً مع أفكارنا .

والتجربة هي ما يتمخض عن فعل الصور والمقولات التي لدينا ، في المادة التي تعد ظاهراً الأشياء في ذاتها . ولكي يسد كانط الفجوة بين المقولات في صورتها المجردة والحدس ، استحدث في أحد فصول كتابه « نقد العقل الخالص » (وهي الفصول التي حدث خلاف كبير حولها) ما أسماه بالـ Schemata « بالرسم الخيالي » ، الذي يعتمد على فاعلية الخيال ، أو فاعلية نشاط لاشعوري كائن في أعماق نفس الإنسان . و « الشيماتا » مثل مقولات التوجيه متصلة بالزمان ، ومن ثم يمكننا أن ندرك مدى أهمية صورة الزمان في مذهب كانط .

وما استخلصه كانط من كل ذلك هو أنه بغير حدس سوف تكون التصورات أو المقولات خاوية ، وبغير وجود التصورات سوف تكون الحدوس جدياء . فالمعرفة دائماً هي حصيلة مشاركة بين التصورات والحدس ، أو مشاركة تحدث في شيء شبيه بالحل الوسط بين النومينا ، ومعطيات التجربة ، التي تفتقر إلى النظام .

وهكذا ، وتبعاً لما ذكره كانط ، فعلى الرغم من أن معرفتنا تبدأ بالتجربة ، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص من ذلك على الإطلاق أنها من صنع التجربة .

ويمكننا أن ندرك أيضاً الأهمية التي نسبت إلى فكرة العلاقة والدالة والقانون في فلسفة كانط . فاقدم ذكر كانط أن الطبيعة عبارة عن نسق من القوانين .

وهذا النسق قد نظمه العقل الإنساني . وهنا حل الإنسان محل الله . فال مواطن ، أو المواطن الكلي العالمي — كما يمكن القول — قد أصبح

ملكاً . فهي إذن ليست ثورة كوبرنيكية في الميتافيزيقا ، بل ثورة ١٤ يولية فيها بمعنى أصح .

وبوسعنا أن ندرك في سهولة ويسر مدى أثر مثل هذه النظرية على موقف الميتافيزيقا . ولما كنا نحن الذين فرضنا الصور والمقولات على الطبيعة ، أصبح تطبيقها على النومنا متعذراً . وفي الحق إن تصور كانط للنقائض كان من بين المؤثرات التي أثرت من جانب على توسيع نطاق مذهبه . فلو كان المكان والزمان مجرد صورتين ، في هذه الحالة لن تكون مشكلة لا تناهى العالم أو تناهيه في المكان والزمان أكثر من مشكلة زائفة . وعلى نفس النحو الذي اتبعه في تحرير العقل الإنساني من هذه الصعوبات الخاصة بالعالم (أو اعتقد أنه استطاع تحريره منها) ، بل وتحريره من فكرة العالم ذاته (إذ إن هذه الفكرة لا تزيد على وهم) ، أتجه كانط أيضاً إلى القضاء على إمكان إثبات وجود النفس جوهرأ روحياً ، وهو ما انتهى إلى القضاء على الفكرة القائلة بأن الله أصل العالم والنفس . وترك هذا الأمر للعقل العملي (بوصفه مختلفاً عن العقل النظري) لكي يجاهر بمطالبتنا بقبول المسلمات الضرورية التي يعتمد عليها القانون الأخلاقي ، أي الحرية والنفس والله .

وثمة بعض مسلمات في فكر كانط ، علينا أن نلقي ضوءاً عليها ، ولقد سبق أن أشرنا إليها في إيجاز . وأهم ما فيها هو التفرقة بين القنومنا والنومنا (وتأكيد القول بضرورة وجود الثانية إذا وجدت الأولى) والتفرقة بين المادة والصورة . وهناك أيضاً إنكار إمكان حدوث حدس عقلي . وما حدث من تطور في الفلسفات اللاحقة لكانط يبين كيف دفع نفر من أهم أتباع كانط إلى الابتعاد عن هذه الفروق ، وهذه الأفكار السالبة .

كما أن كانظ لم يجيء بتفسير كاف للسبب الذي يدفعنا إلى جعل هذا الشيء
أو ذاك في هذا الموضع أو ذاك في المكان والزمان. فالظاهر أن علينا أن نعرفه
— وهو ما تنبه إليه كانظ أيضاً — بوجود نظام ما للأشياء مستقل عن العقل
ومعنى ذلك ابتعادنا عن المثالية ذاتها التي جعلها كانظ عنواناً لفلسفته.

فنا بتحليل النظريات العقلانية أولاً ثم قمنا بعد ذلك بتحليل النظريات
التجريبية ، ثم حللنا الصورة الجديدة من العقلانية التي جاء بها كانظ . وعند
مناقشة كانظ رأينا أنفسنا نبتعد بالعقل عن الدجماطيقية ونقترب مما يصح
تسميته بالاتجاه النسبي . وإن كان هذا الاتجاه النسبي (الذي يعتقد في وجود
اتصال بين الأشياء الكامنة فينا وبين بناء العقل الإنساني) قد اتسم هو الآخر
بطابع دجماطيقى . إذ اعتقد كانظ أن العقل الإنساني هو بعينه العقل
العقلاني بوجه عام ، كما اعتقد أنه مصمم على وجه معين بحيث يستطيع جعل
التجربة كلاً مفهوماً .

وتبدو زعة كونت النسبية أكثر تطرفاً من ذلك . فهو قد أكد وجود
صلة بين مضمون عقلنا، وتكويننا الجسدي وحالة حواسنا بوجه خاص، ووضعنا في
التاريخ . واحتفظ كونت بالنظرة الدجماطيقية القائلة باعتماد فكرة الحقيقة على استنساخ
العلاقة بين الأشياء، وإن وجب مراعاة هذا الاستنساخ دائماً لموضعنا في الزمان
والمكان . ومن المستطاع إدراك وجود نوع من التناقض في نظرية كونت ،
أو يصح القول على أية حال بوجود نوع من الدجماطيقية الخفية في الأساس
الذي اعتمدت عليه هذه النظرية .

وهيجل كذلك من الفلاسفة الذين يصعب تحديد موقفهم ، والقول بهل هو من الدجماتيقيين ، أو من النسبيين . فهو من النسبيين ، من ناحية أن كل صورة من صور المعرفة الإنسانية ، قد بدت في نظره ، مجرد مرحلة من مراحل معرفة الكل . وكل مرحلة من هذه المراحل تتصف بنقصها ماعدا المرحلة الأخيرة . على أن استثناء هذه المرحلة الأخيرة بالذات هو الذى جعل مذهبه يتصف بطابع مطلق . فلقد اعتقد أننا فى المرحلة الأخيرة من تطورنا نحيط بالواقع إحاطة كاملة ، ونتعقله تعقلا كاملا (فالعقل والواقع لا ينفصلان ولكنهما متطابقان) ، أى أننا نصل إلى المعرفة المطلقة ، ومن ثم فإن ما يكمل الناحية النسبية فى المذهب (التى تنطبق على تيار التقدم الإنسانى برمته) هو تأكيد يتصف بطابع مطلق بحصولنا على الحقيقة المطلقة . فى اللحظة التى تعد تاريخيا آخر لحظة ، وإن كانت ميتافيزيقيا لحظة قائمة على الدوام ، بل ولعلها أول لحظة .

ومن أحدث صور النسبية ، وأكثرها إثارة للاهتمام : البراجماتية . والكلمة لم يحسن اختيارها . فما تعنيه كلمة Pragma اليونانية بالمصادفة هو « الشئ » . بينما كان السبب فى اختيار كلمة Pragmatism هو أن كلمة Prattein تعنى « يصنع » . واتبعت البراجماتية الطريق الذى رسمه كانط عندما قال إننا نصنع معرفتنا ، وإن كان البراجماتيون قد جعلوا لفكرة صنع المعرفة ، أو خلقها ، معنى بعيد الاختلاف عن المعنى الذى حدده كانط بحيث يحسن الفصل بين المعنيين .

ولنتحاول أولاً أن نبحث الأسباب التى ساعدت على ظهور البراجماتية فى نهاية القرن التاسع عشر . وليس من شك فى إمكان القول بوجود برجماتيين

حتى في العصور القديمة . إذ يصح أن يوصف بهذا الاسم أى سفسطائى
كبروتاجوراس الذى ذكر أن الإنسان مقياس كل شىء . وفي الحق لقد
اعترف نيتشه (وكان قريبا للغاية من البراجماتية) كما اعترف البراجماتى
الإنجليزى فرديناند شيلر بأن بروتاجوراس كان من الرواد المهمين الذين مهدوا
لها . ولكن من الحقيقى كذلك أن البراجماتية لم تظهر فى أوضح صورة لها إلا
فى نهاية القرن الماضى .

وبصح إرجاع ذلك إلى ما حدث فى تلك الحقبة من تأثير لعلم البيولوجى وعلم
السيكولوجى والدين ونقد العلم . فقد شاركت كل هذه المؤثرات فى إمكان
ظهور البراجماتية .

وكان من بين التعاليم التى جاءت بها الداروينية فى البيولوجيا القول بوجود
شىء يدعى الصراع من أجل البقاء، والقول بقيام الأجزاء العضوية فى الكائنات
الحية بدور هام فى هذا الصراع . ومعنى حدوث ارتقاء للعقل هو وجود فائدة له .
وبذلك أصبحنا قريبين من الفكرة القائلة بوجود صلة وثيقة بين الحقيقة والنعف .

ومن جهة أخرى ، نادى السيكلوجيا بأن كل شىء فى العقل يهدف إلى
غاية . وكما ذكر جيمس فى كتاب « مبادئ علم النفس » : كل حادثة عقلية
غائية ، والعقل يتجه دائما إلى المستقبل .

وفى الوقت نفسه ، حدثت عدة اتجاهات هامة ساعدت على تقدم البراجماتية
كظهور الهندسات اللاإقليدية ، واعتماد ما كسويل على الفروض المتناقضة (الخاصة

بالإشعاع والاهتزازات) ، وتأکید أهمية الفروض . وهو ما نصادفه عند نقاد العلم كهنرى بوانكاريه وبيير دوهم وإدموند ليروا^(١) .

وعلينا بعد ذلك مراعاة حاجات الدين في البلدان التي ظهرت فيها البراجماتية صراحة كبريطانيا وأمريكا . وهذه الظاهرة ملحوظة بوجه خاص في جانب من جوانب فلسفة وليم جيمس ، وفي كتابه المسمى *The Will to Belief* (إرادة الاعتقاد) . فقد اعتقد أن إيماننا له تأثير على قدرتنا على إنجاز الأفعال ذاتها . وكما تزداد قدرتنا على القفز بتأثير إيماننا بمقدرتنا على اجتياز النهر ، كذلك نحن إذا اعتقدنا في حسن العالم ، سيزداد العالم حسناً بتأثير إيماننا ذاته . وفي الحق لقد كان من بين ما قاله جيمس أيضاً ، أن اعتقادنا في وجود الله ربما ساعد من ناحية على خلق الله (في اعتقادنا) . ولم تحدث صلة بين الدين والبراجماتية عند جيمس وحده . فلقد رفض كثيرون من الفلاسفة البراجماتيين النظريات ذات الطابع المطلق المستمدة من هيجل ، لأنها لم تساعد على حث الناس على عبادة الله بوصفه إلهاً مشخصاً بعبادة شخصية . وفي فرنسا ظهر الجانب الدينى من البراجماتية واضحاً في نظرية ليروا القائلة بأن الاعتقاد في حدوث المعجزات يساعد على تحقيقها . ومع هذا فينبغى أن نضيف القول إلى جانب هذا ، بأن بعض البراجماتيين كانوا بعيدين كل البعد عن الاهتمام بأية مسائل دينية . ويصح هذا الكلام مثلاً عن ديوى وأتباعه . فهناك براجماتية ذات نزعة طبيعية ، كما أن هناك براجماتية قد أتجهت ناحية الدين .

(١) نصادف عند ليروا القاعدة الآتية : *Le fait est fait* . وتعنى أن الحقائق تصنع .

ومما ساعد على تقدم البراجماتية أيضاً ، الأهمية التي نسبت إلى الزمان ،
الذي ازداد تأكيد قيمته منذ عهد داروين وهيجل . والواقع أن براجماتية
ديوى قد تكون مستمدة من البحث فيما تصادفه الأشياء من نمو وتطور ، كما
تصورها هيجل . وفي بعض نواح ذهبت البراجماتية في تأكيدها لقيمة الزمان
إلى ما هو أبعد من هيجل . وعلى الرغم من أن هيجل قد ذكر أن المستقبل هو أهم
مظهر من مظاهر الزمان ، إلا أن هذه الفكرة قد برزت في النظريات البراجماتية
أكثر من بروزها عند هيجل ، وتحققت لها أهمية عظمى . وثمة اتفاق بطبيعة
الحال في هذه النقطة بين جيمس وبرجسون ، وبين هيجل . والأمر بالمثل فيما
يتعلق بفرديناند شيرودوي . والخطأ الذي وقعت فيه المذاهب الفلسفية الكلاسيكية
هو تصورها الحقيقية بصورة مستنسخة من واقع سابق لها في الوجود كالمثل
الأفلاطونية أو الأفكار الواضحة التمايزة عند ديكارت ، أي القول بأن الحقيقة
تكشف اعتماداً على التأمل والتذكر . أما عند جيمس فالحقيقة قد أصبحت تدرك
مؤخراً بعد حدوث النتائج . فلم تعد الأفكار خاضعة لأحكام تقرر بالرجوع إلى
القواعد المستمدة منها ، بل تقرر بالنسبة لنتائجها . ولنذكر مثلاً شخصاً للغاية .
فإن القول بأن لدينا فكرة حقيقية عن الكرسي أو الباب يمكن التأكيد منها
إذا أمكننا استعمال الكرسي أو الباب . على أنه حتى في الأشياء التي هي أكثر
ابتعاداً عن الحياة العادية ، من المستطاع الحكم على حقيقتها بالرجوع إلى
نتائجها . وبحق ربما لم يكن كل هذا الكلام كافياً . فالحقيقة تعتمد في
إثباتها اعتماداً كاملاً على البراهين المستمدة من النتائج .

المستطاع
القول بأن
الحقيقة

وثمة فكرة أخرى قد تفسر سر تقدم البراجماتية . هذه الفكرة هي
فكرة القيمة . ففي القرن التاسع عشر ، أكثر من أي وقت مضى ، أمكن

للعقل الفلسفي ، أن يعي في وضوح معنى القيمة باعتبارها شيئاً مقابلاً للواقعة ،
ومن ثم اضطر إلى التساؤل حول العلاقة بين الحقيقة والقيمة . هنا اهتدت
البراجماتية إلى إجابة قاطعة ، وهي مساواة الحقيقة بالقيمة . والأمر بالمثل فيما يتعلق
بالخير والجميل . وهو ما يعني في عبارة أخرى أن الحقيقة ذات نفع .

هذه الملاحظات تمكننا من فهم التعريف الذي لجأ إليه رينيه برتيولوه
الفيلسوف الفرنسي لتعريف البراجماتية . فلقد عرفها بأنها رومانتيكية نفعية .
وما ذكرناه عن الأهمية التي نسبتها البراجماتية ، للاعتقاد ، ولقيمة النتائج بالنسبة
للأفكار ، تبين السر في اعتبارها مذهباً نفعياً . أما طابعها الرومانتيكي فيمكن
إدراكه من تأكيدها لمعنى الوحدة العضوية ، ومن نزعتها الحيوية ، وكذلك
من تأكيدها للطابع الدينامي في الأشياء ، وفي تأكيدها قيمة المخاطرة والمصادفة
والتعرض للخطر (خصوصاً عند جيمس) .

وثالث فكرة تتصل بفكرة الزمان وفكرة النتيجة هي فكرة الناحية
العملية . فلقد قيل إنه إذا كانت البراجماتية قد صادفت أهم أنصارها في الولايات
المتحدة وبريطانيا ، وإذا كانت قد بدت نوعاً من الفلسفة الأنجلوسكسونية ،
فإنما يرجع هذا إلى الأهمية التي نسبتها إلى الناحية العملية .

والآن وبعد أن لاحظنا الظروف التي ساعدت على ظهور البراجماتية فإننا
قد نستطيع تحديدها على نحو أكثر اساماً بالكمال . ولقد ركزت البراجماتية
على الاهتمام « بالمعنى » ، كما لاحظنا عند الكلام عن الأصل السيكلوجي لهذه
الفلسفة . وبين بيرس ، وهو أول فيلسوف استعمل كلمة « براجماتية » في إحدى

القواعد التي وضعها ، ضرورة إدراكنا بادي ذي بدء وقبل تقرير أي حكم ،
مدى الاختلاف بين تأكيدنا لصدق أي حكم وإنكارنا له . وأكد جيمس
ضرورة اتصاف هذا الاختلاف بالدقة المتناهية . فأهمية الشيء لا ترجع إلى قيمته
في الناحية العملية ، بقدر رجوعها إلى الدقة .

وعبر جيمس عن هذه الفكرة أيضاً في صور شتى . فمن أقواله : «الفكرة
الصادقة هي الفكرة التي تساعدنا على تحقيق شيء» ، وعلينا أن نعرف (القيمة
النقدية) لأفكارنا ، « تتبين ناحية الصدق في تصوراتنا عندما تساعدنا على
الوصول إلى لحظات حاسمة في التجربة » .

وثمة ظلال مختلفة متعددة من البراجماتية ، يمكن التفرقة بينها . فهناك
البراجماتية التي جاء بها جيمس ، وتتميز — كما رأينا — بنظريته في إرادة
الاعتقاد ، وبنظريته في التجريبية الأصلية . وهناك براجماتية (فرديناند شيلر
التي أسماها هو ذاته بالمذهب الإنساني ، والتي أكد فيها أننا نحن الذين نصنع
الحقيقة . فنحن عندما نقرر صدق أي حكم نحاول إثبات ذلك إثباتاً كاملاً بمعنى
الكلمة ، أي أننا نعمل على تحقيق صدقه . ومن ناحية ثانية ، لقد أثبت شيلر
وجود عامل اجتماعي في الحقيقة يظهر أثره فيما يحدث من اتفاق واتساق بين
العقول المختلفة . وهناك براجماتية ديوي التي سميت « بمذهب الذرائع » أو
« الوظيفية » . فهو يرى أن الفكرة أداة وآلة . وهذه الآلة تستخدم لحل المشكلات
التي تواجهنا بها الحياة العملية . ويتميز الإنسان عن أي كائن آخر من حيث
إدراكه الطابع الإشكالي الذي يواجهه به الواقع . فهو دائم المواجهة للمشكلات
ودائم الحل لها .

ومامن شك في أننا نستطيع أن نذكر أيضاً البراجماتية الرومانتيكية للإيطالي

بايني ، والبراجماتيات الدينية (إلى حد ما) لبعض الفلاسفة الفرنسيين . على
أن أكثر البراجماتيات تميزاً بالطابع البراجماتي (في صورتها الأولى على الأقل)
كانت البراجماتية التي أسماها برتيلوه بالمذهب النفعي الرومانتيكي .

أما البراجماتية ذات النزعة الطبيعية والتجريبية التي جاء بها ديوى فقد
كانت بعيدة الاختلاف في بعض نواحيها عن نظريات جيمس وعن التفسيرات
الرومانتيكية للبراجماتية . فهي أقرب إلى الهيكلية والمذاهب التطورية ، بما فيها
من نظرات واسعة تبين تقدم الإنسانية . وهي لا تعترف بوجود شيء اسمه إرادة
الاعتقاد . وإن كان ديوى قد اعتقد في إمكان الوثوق في الطبيعة الإنسانية وعدم
ضرورة الرجوع إلى أية أفكار علوية . واعتقد في وجود تلقائية في التطور . إذ
إن الإنسان عندما يواجه مشكلاته اعتماداً على الفكر والعلم ، سيتمكن من
وضع حل لهذه المشكلات شيئاً فشيئاً . وفي نطاق هذه القوة الدافعة المستمدة من
التطور هناك قيم ترمي إلى الإشباع الاستطائقي والأخلاقي ، سماها ديوى بالقيم
التي تنشئ الكمال .

وجمع ميد في فلسفة « المحاولة » التي جاء بها بين البراجماتية وبعض تعاليم
من المؤلفات الفلسفية الأولى لواتهد . ولقد اتجه كل من ديوى وميد إلى توسيع
نطاق البراجماتية بحيث أصبحت مذهباً شاملاً . وربما تساءلنا ألا يصح القول
بأن المذهب في البداية ، أي كما أنشأه جيمس وديوى ، كان أكثر تحديداً منه
في هذه المرحلة الأخيرة ، أي كما بدا عند ميد ، وفي المؤلفات الأخيرة لديوى ،
بعض النظر عن الجهد الذي تشهد به أعمالها ، والنظرة الرحبية التي يبدو أنهما

وربما سألنا البراجماتيين عما يعنونه في دقة بمصطلحات مثل « تتأبج »
و « آثار » و « فكرة تحقق أثرا » ، وغيرها . وهم أحياناً — فيما يبدو —
يقصدون بهذه المصطلحات معنى نفعياً قاطعاً . ولكننا نراهم في أحيان أخرى -
وبخاصة عند جيمس وفرديناند شيلر — يقولون بأن ما يؤكده صحة أحكامنا هو
توافقها مع الحقائق الأخرى ، أو إذا بدت متكاملة معها . فهناك إذن مراتب
مختلفة لمعاني كلمة « نتيجة » تبدأ من معنى يصح اعتباره فجأ ، وتنتهي عند معنى
أكثر تجريداً وعقلانية .

وربما تساءلنا أيضاً ألا تقتضى الضرورة في النهاية الرجوع إلى شيء لا ترجع
قيمه إلى نتائجه ، بل إلى قيمته في ذاته . فإذا اتصف الشيء بالخير بفضل نتائجه ،
وكانت هذه النتائج خيرة هي الأخرى بفعل نتائجها ، وهلم جرا . . . فإننا
سنترجع إلى ما لا نهاية ! وكما بين أرسطو ، علينا أن نتوقف في موضع ما .
وهذه الضرورة ربما كانت هنا أوضح منها في الحالة التي عنى بها أرسطو (كما
سنرى في الفصل المخصص للكلام عن الله) .

ويجىء في النهاية السؤال الخاص بهل يصح القول بأن البراجماتية متوافقة
مع نفسها . فعندما قلنا إن « الحقيقة فكرة تحقق شيئاً » ، ألا يؤدي ذلك إلى خطر
القضاء على فكرة الحقيقة ذاتها ، فنحن نشعر عند القول بصحة أية قضية بأننا
قد أكدنا شيئاً جدياً مختلف عما نؤكد في حالة القول بوجود نتائج مفيدة للقضية .
ولو قلنا بوجود هوية بين هذين الحكمين لأدى هذا إلى القضاء على فكرة
الحقيقة ذاتها التي كنا نشدها لتحديدها فحسب ، لا للقضاء عليها . وبحق يمكننا
إرجاع خطورة البراجماتية لا إلى ما تضمنته من نقد للحقيقة ، ولكننا نرجع

هذه انظرورة أيضاً إلى ما فيها من عدم حرص على الإخلاص للواقع ، وهو ما طالب به جيمس الفلاسفة عندما نصحهم جملة مرآت بأن ينظروا إلى الأشياء وفقاً لقيمتها الاسمية . ورغم كل هذه المآخذ ينبغي الاعتراف بأن الفلاسفة البراجماتيين قد ساهموا في تحقيق نظرة أكثر دقة وأكثر واقعية وفاعلية في بلوغ الحقيقة .

ولم يتوقف تيار الأفكار الفلسفية عند البراجماتية . فلقد عني جيمس في نفس الوقت الذي تم فيه وضع أسس البراجماتية بجانب آخر من جوانب هذه الفلاسفة سماه بالتجريبية الأصلية (التجريبية الراديكالية) . والتجريبية الأصلية تعارض كلا من النظرية العقلانية والنظرية التجريبية ، على أساس أنهما أخفقتا في الانتباه إلى وجود علاقات في نطاق التجربة . فالتجريبيون لم يروا سوى حدود أو أطراف غير مترابطة ، وإن ظهر بينهم استثناءات كهيوم الذي حاول ربط الأطراف غير المترابطة بوساطة القوة الغريبة التي سماها العادة أو الاعتقاد . أما العقلانيون ، من ناحية أخرى ، فبعد أن أدركوا تجاهل التجريبيين للعلاقات واففقوا معهم بطريقة مضمرة على القول بعدم وجود أية علاقات في التجربة ، فإنهم جعلوا أصل العلاقات في العقل . ولكن جيمس عندما بين احتواء التجربة على العلاقات والأطراف القائمة بينها على حد سواء ، وأن هناك — كما يقول — شعوراً بالـ if ، وشعوراً بالـ that ، وشعوراً بالـ with . . . إلخ ، فإنه قد حثنا على إدراك عدم كفاية العقلانية والتجريبية على حد سواء .

ومن الأفكار المهمة الأخرى التي تضمنتها التجريبية الأصلية ، قولها إن

« الفكرة الخاصة بشيء » و « الشيء ذاته » ليستا حقيقتين مختلفتين ، بل هما شيء واحد قد رُئي في إحدى الحالتين وفقاً لنظرية سيكلوجية ، ورُئي في الحالة الأخرى وفقاً لنظرية موضوعية . فمثلاً الكرسي وفكرتي عن الكرسي ليسا حقيقتين مختلفتين . فليس هناك من ناحية ، الكيان المادي للكرسي ، ومن ناحية أخرى ، الكيان السيكلوجي الخاص بفكرتي عن الكرسي . فما هناك هو شيء واحد . إما أن يسمى كرسيًا ، أو يسمى فكرة الكرسي ، فالأمر يتوقف على اتصاله بأشياء مادية كالمناضد والأبواب ، أو اتصاله بأشياء سيكلوجية كفكرة الوحدة ، أو التجربة الأصلية ... إلخ. وهكذا تكون نظرية جيمس قد حررتنا فيما يبدو ، وربما حررتنا بالفعل ، من نظرية الأفكار التمثيلية ، التي لجأ إليها الديكارتيون ، وورثها التجريبيون عنهم .

هذه الناحية من فلسفة جيمس يمكن إكمالها بالرجوع إلى ما ذكره في كتاب «مبادئ السيكلوجي» عندما قال بأن الطفل عندما يرى العالم، فإنه لا يميز في البداية بين باطن وظاهر، كما أنه لا يعرف التفرقة بين الذات والموضوع .

واكتملت ملامح فلسفة برجسون في نفس الوقت الذي ظهرت فيه البراجماتية ومذهب التجربة الأصلية (الراديكالية) . وثمة نقاط اتفاق عديدة التقى فيها برجسون بجيمس . إذاً كد الاثنان الناحية العملية في كل وظيفة يقوم بها العقل . على أن بينهما اختلافًا بعيداً . فبينما كان النظر في الناحية العملية ضرورياً عند جيمس عند تحديد الحقيقة ، رأى برجسون ضرورة استبعاد الناحية العملية — أو ما نستطيع تسميته بالاعتبارات البراجماتية — من عقولنا إذا

أردنا إدراك الحقيقة . وفي عبارة أخرى ، استنكر برجسون تداخل الناحية العملية مع بحثنا عن الحقيقة ، الذي ينبغي أن يكون — في زعمه — تأملياً ، ويعتمد على الحدس بوجه خاص .

وبدت فكرة الحدس عند برجسون في أوجه مختلفة . وعلينا في البداية أن نؤكد القول بعدم وجود تشابه بين الحدس عند برجسون ، والحدس كما فهمه الفلاسفة الآخرون ، إلا في نواح ضئيلة للغاية . وجعل أفلاطون الحدس الخطوة التالية لعملية الاستدلال العقلي ، ويعتمد عليه لإدراك أسمي جوانب الواقع بوساطة فعل واحد من أفعال العقل . وهناك الحدس الديكارتي ، وهو أشبه بفعل واحد قد تركزت فيه جملة أحداث تحدث في آنات مختلفة في آن واحد . وهناك الحدس الحسي الذي تصوره كانط في (الاستاتيكا الترانسندنتالية) ، وهو الحدس الذي يعتمد عليه إنشاء تجربتنا وتنظيمها في صورتي المكان والزمان . وهما عالمان لا متناهيان يظهران للوعي في شمولهما .

ولم يقتصر الأمر على وجود عدة معان مختلفة للحدس عند مختلف الفلاسفة ، بل لقد بدا له معان وقيم مختلفة عند نفس الفيلسوف . فمثلاً ما يصح تسميته بحدس المثل عند أفلاطون ، يختلف عن حدس الخير ، الذي يعد في مكانة أسمي من المثل ، ومنه صدرت هذه المثل . وحدس الطبائع البسيطة عند ديكارت لا يماثل حدس الطبيعة البسيطة التي تدل على معنى الوجود الأرتلي والجلال أي الله . وعند كانط أيضاً ، ثمة ثلاثة تصورات للحدس ، التصور الأول هو الحدس العقلي ، ويتميز بسمته الخلاقة . وهو مقصور على الله . والتصور الثاني هو حدوس وصور خاصة بحدس المكان والزمان . والتصور الثالث

يخص الأنا الترانسندتالية (أساس هذه الحدوس والمقولات والأفكار) ، والتي
يمكن إدراكها اعتماداً على فعل من أفعال العقل مماثل لحدس ديكارت للكو جيتنو .
وفي الحق أن عدم وجود حدس عقلي عند الإنسان هو الذي أوجب وجود
حدس حسي عنده ، وعدم وجود حدس عقلي من دلائل تناهي الإنسان ، وهذه مسالة
أساسية في نظرية كانط . وقد أعاد خلفاء كانط الحدس العقلي ، الذي أنكر كانط
وجوده ، إلى العقل الإنساني . هنا بكل تأكيد ، قد اقتربنا (عند شلنج على
الأقل) مما ذكره برجسون . وعند برجسون أيضاً نرى أن حدس النفس الذي
حدثنا عنه في كتاب «الزمان والإرادة الحرة» ليس مماثلاً لحدس الماضي و حدس
العالم الخارجي في كتابه «المادة والذاكرة» كما أنه ليس مماثلاً للتعاطف الفكري
الذي عرفه في كتاب «التطور الخلاق» . وإن كانت هذه المصطلحات تشترك
عند برجسون في معنى واحد هو معرفة العقل بوساطة العقل . ورغم إمكان
مقارنة الحدس البرجسوني بالحدس الأفلاطوني من ناحية تعارضهما مع الاستدلال
والاستقصاء (ولعل قرابته بالحدس عند شلنج أعظم من ذلك) إلا أن تصور
برجسون له قد جاء مختلفاً رغم ذلك من التصورات الأخرى بسبب الصلة
التي أقامها بين نظريته في الحدس ونظريته في الديمومة . فالحدس أساساً هو الفعل
الذي نعتمد عليه لربط أنفسنا بأنفسنا ، والذي نعتمد عليه لرؤية أنفسنا رؤية
مباشرة ، يعني بغير أية وساطة . (والواقع أن فكرة المباشرة هذه هي الخاصة
التي تتميز بها كل أنواع الحدس التي حاولنا تعريفها) . على أن النفس عند
برجسون هي نفس دائمة التغير . إنها ديمومة .

وفي كتاب «التطور الخلاق» ، عرف برجسون الحدس تعريفاً بدا مختلفاً
عن ذلك . فقد وصفه بأنه تعاطف فكري ، أو تركيب من الفكر والفرية ،

بلغة هيجل . ففي هذا الكتاب ، بدأ بتأكيده أن الحياة — السورة الحيوية —
قد قسمت نفسها إلى تيارين كبيرين ، أحدهما يتحرك في اتجاه الغريزة ، والآخر
يتحرك في اتجاه العقل . ولكن لا يصح القول بتميز أى اتجاه منهما بالكفاية
الذاتية إطلاقاً . فالعقل يسأل نفسه أسئلة لا يستطيع الإجابة عنها . والغريزة
لا تستطيع أن تجيب إجابة واضحة ، لأنها لا تعرف حتى الأسئلة . ومن ثم يعجز
عن حل مشكلاتنا كل من العقل (وهو ملكة خاصة بالتكيف ، بوسعنا
وصفها بأنها صورة بغير مضمون) والغريزة (وهى مضمون بغير صورة) . ولن
يتيسر لنا رؤية الواقع ، إلا عندما نحاول الجمع بينهما بوساطة تلك الملكة
التي سماها برجسون بالحدس .

هنا نأتى إلى تعريف ثالث للحدس ، ذكره برجسون فى وضوح أكبر
فى كتابه عن مقدمة الميتافيزيقا ، وذلك عندما عرفه بأنه الفعل الذى يتكشف
لنا بوساطته الواقع المطلق . فالأفكار والتصورات لا تجيء بأكثر من نظرات
خارجية . ولكن هناك لحظات نضع فيها أنفسنا فى مركز السورة الحيوية . وقد
يحدث هذا عند الإعجاب بمشهد طبيعى أو بعمل فنى ، أو عند تأليف مقال أو
قصيدة . فى هذه الحالة لن يصبح مانراه مجرد وجهة نظر ، لأننا نواجه فى مثل
هذه اللحظات الواقع ذاته ، ويتوافر لنا الحدس العقلى (مع استخدام كلمة كانط)
الذى أنكركانط وجوده عند الإنسان .

ثم يجيء فى النهاية التعريف الذى ذكره برجسون فى كتابه مقدمة
للتفكير والحركة (La pensée et le Mouvant) ، وفيه أكد الطابع
الروحي للحدس ، عندما قال إن الحدس هو معرفة العقل للعقل .

كل هذه التعاريف ليست متناقضة ، ولكنها متكاملة . وهذا أمر طبيعي .
إذ إن نظرية الحدس ذاتها فيها خصائص الفكر التأملية ، فهي لا تتصف اتصالاً
كاملاً بطابع الحدس . فرغم صدورها عن حدس إلا أنه يصح القول بأنها
مجموعة من وجهات النظر عن الحدس .

لقد انتقلنا من دراسة البراجماتية إلى دراسة البرجسونية . ولكن يمكننا
أن نلاحظ أننا عندما فعلنا ذلك قد انتقلنا من نظريات ذات نزعة نسبية
كالكانطية والوضعية والبراجماتية إلى صورة جديدة من الدجاطيقية بعيدة
الاختلاف عن التجريبية والعقلانية (وكان برجسون قد شارك جيمس استنكاره
لهذين المذهبين على حد سواء) قد أعادت مرة أخرى تأكيد المطلق ، مختلفة
في ذلك عن البراجماتية .

وثمة ناحية أخرى في فلسفة برجسون علينا أن نعني بها الآن ، لأنها
بالاشتراك مع نظرية الوعي التي قدمها جيمس في مذهب التجريبية الأصلية قد
ساعدت على تنمية دجاطيقية أخرى ذات نزعة واقعية ، أو نزعة واقعية جديدة
يعنى أصح . أنها ما يمكن أن يسمى بنظرية برجسون في « الصور » ، التي
ذكرها في بداية كتابه: « المادة والذات » . وتبعاً لما جاء في هذه النظرية ،
لو أردنا حل مشكلة المعرفة علينا أن نضع أنفسنا — كما سبق أن قال جيمس —
في لحظة من لحظات الزمان سابقة للتفرقة بين الذات والموضوع . والواقع أن
هذه التفرقة ليست أساسية وجوهرية — كما تبدو — حتى في « الاتجاه
الطبيعي » ، كما قال هوسرل . ورأى برجسون — كما فعل جيمس — أن
الأشياء ومتمثلاتها الذاتية متماثلتان تماماً جوهرياً . فلا يصح جعل الشيء في

جانب ، ومتمثلاته في جانب آخر . فنحن لا نستطيع القول عندما نرى مصباحاً
مثلاً ، أننا هنا ، والمصباح هناك . ولكننا نستطيع القول بالأحرى ، بأن
المصباح فينا ، ونحن في المصباح . فثمة « كيان » ، سوف تتعرض طبيعته
للمسح إلى حد كبير ، لو أننا حاولنا وصفه على أنه علاقة بين الأفكار التمثيلية
الديكارتية وما تمثله .

وقد لجأ جيمس لوصف نظريته في هذه النقطة إلى عبارة « فلسفة تجريبية
في الهوية » . والواقع أن ما جاء به جيمس هو نفس الفكرة القديمة في الوحدة
والهوية التي لاحظناها في النظرية العقلانية لبارمنيدس ، وإن كانت هنا في
مستوى تجريبي .

من هذا يتضح لنا أن فكرة هوية العارف والمعروف من بين الأركان
الأساسية في فكرة المعرفة .

واتبع هذه الفكرة الخاصة بالهوية مذهب الواقعية الجديدة . وتعد الواقعية
الجديدة (كما شرحها بيرى ومارفين وهولت وآخرون) نتيجة للبراجماتية ،
ورد فعل لها معاً . فالواقعية الجديدة من نتائج البراجماتية . إذ لولا وجود عقبات
تعارض الفعل الإنساني ، ولولا وجود عالم خارجي يتحتم علينا مراعاته ، ما أصبح
للنظرة البراجماتية أى معنى ، كما لاحظ جيمس . وإن كان المذهب الواقعي
الجديد ، يعد رد فعل للبراجماتية ، (وللعناصر الرومانتيكية في البراجماتية
بوجه خاص) . ويرجع هذا إلى ما فيه من زيادة لتأكيد الجوانب المنطقية
في الواقع .

ومن بين المزايا الكبيرة للواقعية الجديدة ، ما قامت به من ربط وثيق بين مشكلة المعرفة ومشكلة العلاقات . فلقد بين رسل أن كل نظرية ذات طابع مثالي تتضمن القول بأن أى شيء يعرف يصبح مختلفاً عما كان قبل أن يعرف . هذا القول الذى ظهر فى صورة مضمرة عند لايبنتز ، قد تم الإفصاح عنه صراحة عند كانط . واعترض رسل والواقعيون الجدد على هذه الفكرة وقالوا إنه على الرغم من وجود بعض علاقات تحدث تغييراً فى الحدين التى تصل بينهما (أو تحدث تغييراً فى أحد هذين الحدين على الأقل) كالعلاقة بين الأم والابنة . إلا أن هناك علاقات أخرى «برانية» ، ومن ثم فإنها لا تحدث أثراً فى هذين الحدين (وإذا اخترنا مثلاً لهذا النوع الأخير — ربما بدا فيه شيء من التعنت — قلنا كالعلاقة بين العم وابن أخيه) . وهكذا أصبحت المشكلة الخاصة بالمعرفة تتردد بين هل العلاقة علاقة من النوع الأول ، أم هى علاقة من النوع الثانى؟ .

والإجابة عن هذا السؤال عسيرة بطبيعة الحال ، لأن حالة المعرفة فريدة فى نوعها . فنحن لن نستطيع مقارنة أية علاقة أخرى بما أسماه يري ال-egocentric predicament (مأزق مركزية الذات) ولكننا على أية حال نستطيع القول بأنه لا مبرر للاعتقاد بأن المعرفة تحدث تغييراً فى الحدود المشتركة فيها . وبحق ربما أمكننا القول بأن إحداث المعرفة أى تغيير فى موضوعاتها ، قد يعنى أنها لم تعد معرفة خاصة بهذه الموضوعات . ومن ثم فإذا أردنا وصف المعرفة بغير القضاء عليها ، علينا القول بأنها علاقة من النوع الثانى فيما يبدو ، أو هى علاقة من النوع الثانى بغير تردد . فعلىنا أن ننكر بتاتاً التصورات ذات النزعة المثالية القائلة بأن المعرفة تغير موضوعاتها .

ويذكر الواقعيون الجدد أنه من المستطاع وجود الحد في سياقات مختلفة ،
واعتماداً على هذه الحجة استطاعوا تبرير وجود مذهب التجريبية الأصيلة
(الراديكالية) الذي جاءه جيمس، ونظرية الصور التي جاء بها برجسون .

على أنه على الرغم من نجاح الواقعية في حل عدة مشكلات ، فإنها قد تركت
بعض مشكلات بغير حل . فمن السهل إدراك كيف يمكن الاهتداء إلى
الحقيقة في النظرة الواقعية في المعرفة . ولكن ليس من السهل إدراك كيفية
حدوث الأوهام والأخطاء . ولمعالجة هذه المشكلة ظهرت نظرية جديدة هي
نظرية الواقعية النقدية .

ولكن قبل أن نتعرض لها ، علينا أن نلاحظ أن الواقعية ، أو بمعنى
أصح الواقعية الجديدة ، قد ظهرت في عدة صور مختلفة . فالواقعية الجديدة عند
الفيلسوف الأمريكي المعاصر مونتاجو مثلاً قد بدت أحياناً أقرب إلى نظرية
فسيولوجية ؛ بل وإلى نظرية مادية . والواقعية الجديدة لمولت أقرب إلى المادية
أيضاً . وتعتمد أصالتها على تأكيد موضوعية إحساساتنا . فالوعى في هذه
النظرية لا يزيد على نوع من الأشعة التي تنير المجالات المختلفة للتجربة .

وزاد فيلسوفان من اتساع المجال الميتافيزيقي للواقعية الجديدة . هذان
الفيلسوفان هما : ألكسندر ووايتهد . ومن بين أهم الأفكار عظيمة الأهمية
التي جاء بها ألكسندر ، القول بأن المعرفة ليست علاقة ذات اتجاه مفرد
في التجربة ؛ ولكنها حالة « معية » على حد قوله . ويعنى بذلك أنه عند
حدوث أية واقعة من وقائع الوعي ، وظهور أية معطيات للتجربة في نفس

الوقت ، فإننا نقول إن الأولى قد عرفت الأخيرة . وهكذا نرى كيف تم افتراض موضوعية موضوعات الفكر ، وكيف قام ألكسندر بإثباتها .

ويمكن القول بأن نظرية وايتهد كانت أكثر دينامية ، لأنه رأى المعرفة « استيعاباً » ، أو فعلاً يتم فيه الإمساك بالموضوع . على أن هذا الفعل لا يتميز بانفراده ، فهو مماثل للمعية التي تحدث عنها ألكسندر . فكل شيء في عالم وايتهد « يستوعب » كل الأشياء الأخرى .

وفي كلتا هاتين النظريتين ، نستطيع أن نرى أمثلة لما سماه شلدون بالنزعات الموضوعية الكبرى ، أو ما يمكن أن يسمى أيضاً بالموضوعية الجامعة . فكل شيء « نستوعبه » ، وكل شيء بيننا وبينه « معية » ، تحقيق . وهكذا نلقى أنفسنا مرة أخرى — خاصة إذا قبلنا نظرية ألكسندر — وجهاً لوجه أمام مشكلة الخطأ . فالمعرفة قد تم تفسيرها على نحو مقبول إلى حد كبير ، أما الخطأ — رغم كل الجهود التي بذها ألكسندر — فقد ظل بغير تفسير .

والواقعية النقدية ، التي ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الواقعية الجديدة ، على وجه التقريب ، يمكن القول رغم ذلك ، بأنها رد فعل لها . وتعد الواقعية الجديدة إلى حد ما مذهباً من مذاهب الوحدة في المسائل الإستمولوجية ، لأنها تساوى بين الأفكار والأشياء . أما الواقعية النقدية ، فهي على العكس من ذلك ، مذهب ثنائى في المسائل الإستمولوجية ، يفصل بين الأفكار والأشياء ، بل ويصح القول بأنها مذهب ثلاثى . فهو لم يكنف بالأفكار والأشياء ، بل جاء بكائنات أخرى سماها الواقعيون النقاد بالماهيات . وليس من شك في أن الواقعيين الجدد كرسل ومور قد جاءوا

بنظريات خاصة بالماهية ، كما أيد واتهد هذا الاتجاه ، وإن كانت مشكلة الماهية قد لعبت دوراً أكبر في مذهب الواقعية النقدية ، وبخاصة عند سانتيانا وسترونج . ومن المثل التالي يمكننا أن نتبين الصعوبات التي تضمنتها النظرية . فلقد اعتقد هؤلاء الفلاسفة أن العقل يختار بعض ماهيات ثم يعمل على جعلها تنطبق على الأشياء ، ولكن كيف يتسنى له تحقيق اختيار صحيح مناسب ؟ . وثمة اختلاف بين الواقعية النقدية والواقعية الجديدة . فالثانية قد فسرت الحقيقة ، لكنها لم تفسر الخطأ . أما الأولى فقد فسرت الخطأ ، ولكنها لم تفسر الحقيقة . ويبدو أنه ينبغي أن يكمل كل من المذهبين الآخر ، أو لعله يتحتم البحث عن الإجابة بالرجوع إلى اتجاه آخر .

وعلى الرغم من أن هوسيرل والفنومولوجيين لم يعرفوا مذاهب الواقعية الجديدة ، إلا أنه قد يصح القول بأن نظريتهم كذلك كانت رد فعل لهذه المذاهب . فبعد أن تناول الواقعيون الجدد مرة أخرى الأفكار التي جاء بها بركلي ذهبوا إلى القول بأن الخطأ الأساسي في النظريات المعتادة في المعرفة قد جاء من الظن بأن أية « فكرة » عبارة عن « فكرة شيء ما » . فمثلاً هذا الكرسي كفكرة ، هو فكرة خاصة بالكرسي . واعتقد بركلي في وجود جملة أخطاء في الفلسفة قد ترتبت على الكلمة الصغيرة « of » . ويشاركة الواقعيون الجدد في هذا الرأي ، لأنهم قالوا بوجود هوية بين الشيء والشيء بوصفه فكرة . أما هوسيرل وأتباعه فقد اتجهوا إلى عكس ذلك ، فأصروا على ما سموه « قصديّة » المعرفة . فأنا أواجه الأشياء دائماً . وحقيقة أنني « حاضر معها » — كما يمكن القول : هي التي تفسر المعرفة .

ويمكننا أن نضيف أن الفنومولوجية قد نسبت إلى الماهيات أهمية كبرى، كما سبق أن فعلت الواقعية النقدية وبعض صور الواقعية الجديدة. فلقد رأيت أن موضوع معرفتنا يدور حول الماهيات والموجودات على حد سواء. وإن كان طابع معرفتنا لهماهيات يختلف عن طابع معرفتنا للموجودات. وهكذا نصادف عند هوسيرل، وكذلك عند رسل وسانتينا اتجاهها لإحياء الأفلاطونية.

وقد ساهمت محاولات فكرية مختلفة في تقدم الفنومولوجية. فبرنتانو قد ألح في تأكيد الجانب القصدى للفكر، ومن ثم يكون قد أكد فكرة يمكن مصادفتها قبل ذلك عند بعض الفلاسفة المدرسين. ونبه بولزانو إلى ما أسماه « بالقضايا في ذاتها »، فبين بذلك إمكان — بل وربما ضرورة — إحياء الأفلاطونية الذى أشرنا إليه. كما أن ماينو نج عندما فصل مضمون البرهان الذى أسماه بال objective قد شارك هو الآخر في تأكيد الجانب الأفلاطونى الذى اعتمد عليه جانب من الفنومولوجية.

والفنومولوجية قد اتجهت إلى محاولة وصف مجال الوعى كما هو في ذاته. ومن ثم تكون قد تابعت التقليد الأفلاطونى والديكارتى. كما أنها قد هدفت إلى بيان فاعلية العقل، والبحث عما أسماه الفنومولوجيون بأسس أفعال العقل، وبذلك تكون قد تابعت الاتجاه الكانطى. وهدفت الفنومولوجية أيضاً إلى إثبات كل هذه الأشياء بعد الرجوع إلى أصلها في التجربة وبذلك تكون قد تابعت التقليد التجريبي.

ربما اضطررنا إلى التساؤل والقول بوجود تضارب بين هذه الاتجاهات،

في بعض نقاط على الأقل . فلو صح إمكان الرجوع إلى أصل التجربة ، كيف يمكننا في هذه الحالة الاستمرار في نطاق الوعي البحث ؟ ألا يجوز القول بأن قدرتنا على الكشف عن مجال الوعي ووصفه كما هو ذاته ، وقدرتنا على البقاء في هذا النطاق (اعتماداً على وضع العالم بين قوسين) هذا العالم الذي نحيا فيه رغم ذلك بالضرورة ، قد تحقق اعتماداً على التجريد ؟ .

على أن خصوبة التحليل القنومولوجية وعلى الأخص في الكشف عما يسمى « بعالم ما قبل الأوصاف » في تجربتنا ، أي الكشف عن أصل المعرفة وما حدث لوعينا من أفعال مستمرة من التذكر retention والتوقع protention قد جعل القنومولوجية من أكثر مذاهب المعرفة تنويراً .

تتبعنا ما يمكن تسميته بالجدل التاريخي للواقعية الجديدة ، بما فيه من انتقال ومن إثبات هوية الأفكار والأشياء ، إلى إثبات ما فيها من اختلاف ، ومحاولات للجمع جمعاً وثيقاً بقدر الإمكان بين إثبات الموجودات والماهيات .

وما علينا أن نتذكره بوجه خاص هو فكرة « المعية » التي صادفناها عند ألكسندر ، والتي يمكننا أن نضيفها إلى فكرة التطابق وفكرة وحدانية الأفكار والأشياء التي صادفناها في مذهبي الواقعية الجديدة لبيري وهولت . ولكن علينا أن نضيف الآن إلى هاتين الفكرتين الخاصتين بالتطابق « والمعية » فكرة الفاصل التي تعد متضمنة في فكرة المعية . إذ ثمة نوع من الفاصل على الدوام بين المعرفة وموضوعها . فالمعرفة شيء وموضوعها شيء آخر . وهناك فاصل يفصل بينهما دائماً . وفكرة الفاصل يمكن أن تفسر إلى حد ما فكرة القصدية التي أكلدها القنومولوجيون .

يمكننا أن نلاحظ الآن مدى تنوع ما تدل عليه تصورات المعرفة، ويرجع هذا التنوع إلى نوع النظرة إليها، كالقول بأنها «استنساخ»، أو «فرض صور» أو «تماسك»، أو «هوية». ولو كانت المعرفة تعنى الاستنساخ، فإن هذا الاستنساخ قد يتجه إلى الموضوعات التجريبية (وفي هذه الحالة نصادف التجريبية) أو قد يتجه إلى موضوعات الفكر (وهذا ما نصادفه في العقلانية) ، أو قد يتجه إلى العلاقات (وفي هذه الحالة ، نصادف بعض صور من التجريبية أو العقلانية أكثر تعقيداً من الصور الأولى ، أو نصادف النسبية^(١)) ولوعنت المعرفة فرض صور فإنها ستجىء لنا بمذهب النقد الكانطى. أما إذا عنت التماسك، فإنها ستجىء لنا كذلك ببعض جوانب من الكانطية ، وإن كنا نصادف صورة أكثر تقدماً لنظرية التماسك في مذهب هيغل . أما النظرة القائلة بأن المعرفة «هوية» فإنها ليست كامنة وراء المذهب العقلانى لبارمنيدس فحسب ، بل هي كامنة أيضاً وراء المذاهب التجريبية المختلفة التي جاء بها الواقعيون الجدد. على أن هذا ليس كل شيء . فبوسعنا أيضاً أن نذكر النظريات التي استندت إلى الماهيات كنظرية أفلاطون وأتباعه من الحداثيين. وأن نذكر أيضاً النظريات القائلة بأن الحقيقة عبارة عن اكتمال . وهذه هي نظرية هوسيرل ، الذي قصد بذلك بطبيعة الحال الاكتمال الفكرى . وفي النهاية ، علينا أن نعنى كذلك بنظرية برجسون في الحدس ، التي صادفنا فيها مرة أخرى تأكيداً للهوية ، وإن كانت هذه المرة هوية متحركة وشعورية. وهكذا يتضح لنا أن نظريات المعرفة قد تضمنت تصورات مختلفة لطبيعة المعرفة ذاتها

وما تمخض عن هذه النظريات هو تأكيدات متنوعة لقيمة المعرفة

(١) عند كونت مثلاً الحقيقة هي استنساخ للعلاقات الخارجية .

وحدودها . فكما رأينا ، يمكن القول باتصاف التجريبيين والعقلانيين بالدمجاطيقية . وعلى عكس ذلك الفلاسفة من أمثال كانط وكونت وجيمس ، الذين اتجهوا إلى وضع قيود للمعرفة وحدودا لقيمتها . ولكن من العسير للغاية الاهتمام إلى تصنيف مقبول . فالنظريات ذات النزعة المطلقة لكل من هيجل وبرادلي قد توصف بالدمجاطيقية أو النسبية . ويتوقف هذا الوصف على نوع المرحلة التي نتأملها من نسقيهما . فضلا عن ذلك ، فاقد أصر العقلانيون أنفسهم على القول بوجود حدود لمعرفةنا . إذ جعل ديكارت ولايبنتز المعرفة المطلقة مقصورة على الله . وأنكر ديكارت إمكان إدراك الإنسان للامتناهي . وأنكر لايبنتز إمكان إدراك الإنسان للسبب النهائي للأشياء . وفي العهد الحديث ، اتجه الفلاسفة إلى ما هو أبعد من النسبية ، وجاءوا بصور جديدة من الدمجاطيقية في النظريات المختلفة للواقعية الجديدة والفنومولوجية والحدسية .

وهذه الدمجاطيقية الجديدة تتميز بإدراك أعظم لقيمة العلاقات . وما من شك في أن تعريف أفلاطون للحكم وأفعاله وتأكيده لأهمية المعرفة الرياضية ، وإدراكه ضرورة « الغير » للكينونة قد دل على إدراكه لأهمية العلاقات . والأمر بالمثل عند ديكارت . ويتبين ذلك من تضمينه الطبائع البسيطة ، قضايا أو وحدات تجمع بين فاعل وفعل ، أو بين فعل وصفة . وأكيد لايبنتز وكانط كذلك أهمية العلاقات . ولكن عند هذين الفيلسوفين الآخرين ، وعند كانط على الأخص ، العلاقات موجودة في عالم منفصل عن عالم التجربة . أما جيمس وأتباعه والواقعيون الجدد وبرجسون ، فقد رأوا العلاقات جانبا متكاملا

وناحية أخرى يصح القول بتميزها في بعض الصور الحديثة من نظرية المعرفة عن النظريات السابقة ، هي أهمية الزمان ، وبخاصة الزمان المستقبل . وابتعد البراجماتيون عند فهمهم الزمان عن فهمه بمعنى شيء أبدي ، وهو المعنى الذي تشبث به أشد تشبث كل من أفلاطون وسبينوزا . فلقد اعتقد البراجماتيون كما رأينا أن كل نظريات المعرفة التي اعتمدت على فكرة الاستنساخ ، بل وعلى فكرة التماسك ، قد نظرت إلى الحقيقة من وجهة نظر الماضي ، أي اعتقدت في وجود واقع سابق للوجود علمينا أن نستنسخه في عقولنا . وعند كانط حدث تغير ملحوظ بالفعل بدا في قوله إننا عندما نعرف نخلق موضوع معرفتنا . وتبعاً لذلك ، يصح القول بحدوث ثورة كانطية . فالحقيقة بحق من صنعنا . وأحدثت البراجماتية ثورة ثانية . فعند كانط خالق المعرفة هو الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً (وعلى ذلك لا يكون كانط الثوري قد اختلف إلى حد بعيد عن التقاليد العريقة للحكمة الإنسانية) . أما البراجماتيون فقد ابتعدوا نهائياً عن التصور القائل باتصاف الطبيعة الإنسانية بالعقلانية ، ومن ثم فإنهم دفعوا الثورة إلى ما هو أبعد من ذلك .

وبعد أن اتهمنا من عرض مختلف النظريات من ناحية طبيعة المعرفة ، وقيمتها ، وحدودها ؛ فلنستعرض الآن الآراء المختلفة التي ذكرت في أصلها ومعيارها . أما فيما ذكر عن أصل المعرفة ، فإننا هنا كذلك نصادف — وهذا أمر طبيعي للغاية — تعارضاً بين التجريبية والعقلانية . ولكن هذا التعارض ليس محدد المعالم ، كما يبدو لأول وهلة . إذ إن العقلانيين قد اعترفوا بأهمية التجربة . ويمكن أن نقرأ محاوره فيدون لكي ندرك اعتراف أفلاطون بأننا

من ناحية الترتيب الزمني ، نبدأ دائماً بالتجربة ، وإن توافرت لدينا أفكار تسبق التجربة منطقياً . ونفس القول يمكن أن يقال عن ديكارت ، الذي أكد بوجه خاص القول بأن الأفكار الفطرية استعدادات أكثر منها أشياء بالفعل . ومن جهة أخرى ، اعترف تجريبيون مثل لوك بوجود أفكار مستقلة عن وقائع التجربة الجزئية . وراعى الفلاسفة المحدثون ، على حد سواء ، العقل والتجربة والماهية والوجود والحدود والعلاقات . وعلى هذا يتضح أنه على الرغم من عدم حدوث تقدم فى الفلسفة ، كما يصح القول ، فإننا نستطيع أن نقول رغم ذلك أننا نصادف فى الفلسفات الحديثة تقديراً عميقاً لكل جوانب التجربة ، ونظرة أكثر اتساعاً .

✓ أما معيار المعرفة فهو « الدليل » عند كل من العقلانيين والتجريبيين على السواء . وهو دليل حسى عند أحد هذين الطرفين ، ودليل عقلى عند الطرف الآخر . هنا كذلك أحدث كانط ثورة لأنه انتقد هذين النوعين من الأدلة . فانتقد الدليل الحسى لأنه لا يحقق الضرورة والسكينة التى تتميز بها المعرفة . وانتقد الدليل العقلى لأنه خاو وغير كاف . ولذا اتجه للبحث عن معيار آخر ، وكان هذا المعيار هو التماسك فى التجربة . هذا المعيار هو الذى قام هيجل بتوسيع نطاقه وتحويله إلى فلسفة كاملة . ولكن البراجماتيين هنا أيضاً قد استعاضوا عن معيار « التماسك » بمعيار « النتائج » فى محاولتهم استكمال الثورة التى أحدثها كانط ، أو فى ثورتهم المضادة له بمعنى أصح . (وإن أمكن القول بأن « النتائج » هى حالة من حالات « التماسك » . فهى تمثل المنفعة التى تحدث مستقبلاً بفعل التماسك) . وبعد النزعة النسبية ، نصادف نظريات قد ذهبت

إلى ما هو أبعد من النسبية اعتماداً على فكرة « الاكتمال » عند هوسيرل ،
وفكرة « الحدس » عند برجسون . وحتى في حالة عدم اقتناعنا بما جاء في
هاتين النظريتين ، ينبغي أن نقر بأنهما قد كشفتنا عن أشياء كثيرة . فلقد
أفصحنا عن حاجة ضرورية في العقل الإنساني . ولعلمنا قد كشفتنا عن طبيعته
التي لا يمكن أن تفنع بما هو نسبي .

وبعد أن سادت الاتجاهات النسبية واتجاهات اللا أدريين في نهاية القرن
التاسع عشر ، جاء عهد أظهر فيه الفلاسفة ميلاً إلى الدفاع عن المعرفة وإلى
إنكار اللا معروف عند هربرت سبنسر والشيء في ذاته اللا معروف عند
كانط . وربما صادفنا هذا الاتجاه عند الفيلسوف الإنجليزي البراجماتي
فرديناند شيلر وكذلك عند برجسون . فقد أكد فرديناند شيلر في أول كتبه
The Riddle of the Sphinx (لغز أبي الهول) القول بالأ وجود لأي شيء
يظل غير معروف عند أية روح تتميز بجراتها وصفاتها . ويوجد تبعاً لما قاله
برجسون ، اتصال بيننا وبين المطلق ، بل وشيء أكثر من الاتصال ،
ربما حدث في كل مرة نتعمق فيها إدراكنا لذاتنا . ولكن المطلق لا يمكن
الاهتداء إليه اعتماداً على هذا النوع من الحدس فحسب . فإن الإدراك البحث
(وهو في الحق مجرد غاية بعيدة) يمكننا من الشعور بوجود مشاركة بيننا
وبين الطبيعة بأسرها . والمعرفة الفريزية التي تحصل عليها الحيوانات تحقق
مشاركة بينها وبين الطبيعة . ويحدث هذا اعتماداً على نوع من التعاطف ،
وقد تحدث أحياناً اعتماداً على نوع من التنافر مع ما يحدث عند الحيوانات
الأخرى . من هنا نرى عند برجسون ، وكذلك عند البراجماتيين

والفنونولوجيين إنكاراً للشك الذي تميز به الفكر الفلسفي في نهاية القرن التاسع عشر . بل لقد ذهب برجسون إلى حد القول بأننا في العلم وفي الطبيعة الرياضية ، نفس المادة في صورتها المطلقة ، كما نفس بوساطة الحدس ، العقل في صورته المطلقة ، لأن المادة والعلم من صنع نفس الحركة النابعة من السورة الحيوية . هنا مرة أخرى نصادف إعادة لتأكيد الفكرة القديمة القائلة بأن الشبيه يعرف الشبيه . وهي فكرة لاحظنا استمرار اسمها بالأهمية في تاريخ نظرية المعرفة برمته . وهكذا يتضح ، تبعاً لما ذكره برجسون ، تقبل سائر أنحاء العالم لأنواع مختلفة من المعرفة . فالمادة يمكن معرفتها بوساطة الفيزياء . والأشياء يمكن معرفتها بوساطة الإدراك الحسي البحت . والكائنات الحية يمكن أن تعرف بوساطة الفريزة . كما أننا نستطيع معرفة أنفسنا اعتماداً على الحدس .

وأخيراً ينبغي أن نغنى بالنظر إلى فلسفتين قد نجحتنا في خلق أهمية جديدة لبعض جوانب سبق إدراكها فيما مضى على نحو لم يتسم بالوضوح . فلقد رأى كيركجورد ضرورة عدم فصل الحقيقة عن الذات ، التي تعمل على إثباتها . ولقد وضعت نظريته بطبيعة الحال بعد الرجوع بصفة خاصة إلى حقائق الدين ، وإن أمكن تطبيقها على الحقائق الأخرى ، وبخاصة حقائق الأخلاق . ولقد سبق أن تحدثنا عن النظريات التي سميت « بنظريات الموضوعية الكبرى » ، ويمكننا أن نصف نظرية كيركجورد « بنظرية الذاتية الكبرى » . وقد تكون هذه التسمية أكثر ملاءمة لها من نظريات الفلاسفة الرومانتيكيين الألمان ، التي نسب شلدون إليها هذا الاسم . والنتيجة التي أسفرت عنها نظرية كيركجورد هي القول بوجود عدم وضع الوجود والذاتية في ناحية ، والمعرفة في ناحية أخرى .

فلا فة الحققة ذاتة موحدة . وفي نظر كيركجورد : « إن تو تركباني عند

اتصاله بما هو كائن (أو الواقع في نظره) هو معيار الحقيقة « . فكيف المعرفة هو الذي يحدد مضمونها . (وإن وجب علينا ألا ننسى أن العقائد المسيحية عند كيركجورد هي التي تجيء بالمضمون) .

ويمكننا أن نرى هنا أيضاً نوعاً من الديالكتيك (الجدل) . فقد جاء هايدجر (الذي يصح اعتباره من جملة وجوه تابعاً لكيركجورد) بفكرة مكملة لذلك عندما قال بأن الواقع يكشف عن نفسه لنا في المعرفة . فالحقيقة ليست بالشئ الذي يصنع ، كما ذهبت النزعة النسبية الحديثة . إنها — كما شعر اليونانيون — تكتشف . فعلياً أن نميط عنها اللثام . فهي هناك وما علينا إلا رؤيتها .

✓ هذا الانتقال من فكرة إلى ما يقابلها ، وهذا التناقض المستمر الذي يظهر في تأملات الإنسان للمعرفة يكشف عن صعوبة تعريف الحقيقة ، بل وربما عن استحالتها . ولقد رأينا المعرفة في حالة تصورها « كهوية » ، « ومعية » ، « وفاصل » ، و « قصدية » ، ولكننا لاحظنا دائماً إفلاتها من أى تعريف نجح به ، بحيث يمكننا القول بأن المعرفة ذاتها لا يمكن أن تعرف ، أو لا يمكن على أية حال أن تعرف معرفة كاملة . وعلى الرغم من ذلك فقد أمكن لفكرة « الاستنساخ » ولفكرة « النتائج » أن تزود فهمنا ببعض جوانب لها أهميتها ، وإن اتصفت هذه الجوانب بما فيها من نقص .

وقد رأينا أن من بين حلول هذه المشكلة القول بمطابقة الحلول المختلفة لختلف مجالات الواقع . وتبعاً لهذه النظرة ، بوسعنا القول مثلاً بأن النظرية

الأفلاطونية والديكارتية تصح في مسائل الرياضة ، كما تصح النظرية الكانطية في مسائل الفيزياء . أما النظرية التجريبية فتناسب معرفتنا للعالم على طريقة البدهاة . وثمة جانب من الصحة في قسمة الحلول بحيث يناسب كل حل المجال الذى ينطبق عليه بمفرده . وربما أمكننا التحدث — كما فعل برجسون — عن المعرفة المستمدة من الغريزة التى تزودنا ببعض ملامح من الواقع وراء عالم البدهاة ، أو عن المعرفة التى يمكن الحصول عليها من المدركات الحسية المباشرة التى تحدث عنها برجسون أيضاً ، والتى تعد نوعاً من المشاركة فى العالم ، أو الاتصال بالعالم .

ولفكرة الوجود فى العالم ، التى أكدها صراحة كل من هوسيرل وهايدجر أهمية بكل تأكيد كأساس لأية نظرية فى المعرفة . ويمكننا مقارنتها بفكرة المعية عند ألكسندر ، وبما فهمه الشاعر الفرنسى كلوديل من كلمة *Connaissance* (المعرفة) ، والتى عرفها فى شئ من التعسف — وهذا صحيح — « بأنها شئ يولد معنا » . فهى تدل عنده على وجود قرابة بيننا وبين العالم . وهذا المعنى هو الذى يحتمل أن نكشفه فيما يبدو فى حالة الرجوع إلى نظريات « الاستنساخ » والنتيجة » و « الهوية » و « الفاصل » ، التى تحدثنا عنها .

لعل الفلاسفة إذن قد أخطأوا عندما أسرفوا فى نظرياتهم عن المعرفة ، وأكدوا فاعلية الإنسان . فإن هذه الفاعلية لا تمثل غير ناحية من نواحي الواقع . وإلى جانب الفاعلية ، يوجد دور للتقبلية والانعفالية . وكان هيرت سبنسر من بين الفلاسفة الذين أدركوا أثر العالم فى تشكيل حواس الإنسان . وقد تنبه التجريبيون إلى هذه الخاصة الانعفالية على نحو عام ، لم يكن مقبولاً إلى حد كبير ، لأنهم عرضوا رأيهم فى صورة هزيلة جافة إلى أبعد حد .

ونحن نحيا المعرفة والحقيقة في التجربة قبل أن نفكر فيهما . وربما ساعدتنا تجربة الخطأ على الوصول إلى فهم واضح لتجربة الحقيقة ، على الرغم من أن تجربة الحقيقة أسبق من الناحية المنطقية .

وهذا يسوقنا إلى بحث مسألة أخرى . وهي ليست خاصة بسبق الحقيقة لأحداث معينة من حيث الزمان . ولكنها تخص صلة الزمان بالمكونات التي تتألف منها الحقيقة ذاتها . وسوف نرى أن الحقيقة معقدة التكوين في هذه الناحية إلى حد ما . فهي تتضمن جوانب الزمان الثلاثة ، وجانبان منه بوجه خاص هما الماضي والمستقبل .

وعلى نفس النحو ، يمكننا التمعن في الصلة بين المعرفة والزمان . وعندما تكلم أفلاطون عن التذكر ، فإنه قد أدرك في وضوح كبير الصلة بين المعرفة والماضي . وكلمة *apriori* (قبلي) ذاتها تدل على أية حال على وجود صلة واضحة بالزمان . وربما أوضح لنا ذلك قول أفلاطون بإمكان المعرفة دائماً في حالة اعتمادها على تصورات سابقة في الوجود . وأصر هيجل أيضاً على القول بوجود صلة بين المعرفة والماضي عند ما أكد أننا لا نعرف الأحداث إلا بعد أن تكون قد حدثت ، وأن بومة منيرفا تطير في الليل ، على حد تعبيره . ولا حاجة بعد ذلك لإعادة ذكر نظرية برجسون عن الطابع التذكري للمعرفة .

غير أن المعرفة متصلة أيضاً بالمستقبل . ولقد أوضح أفلاطون في مجادلته لبراجماتي عصره الصلة بين الحقيقة والمستقبل . والبراجماتيون في عصرنا هم بكل وضوح الذين أكدوا هذه العلاقة ، وإن بدا ذلك على نحو مختلف ، وذلك عندما حددوا دوراً تنبؤياً للمعرفة .

ولقد حاول البراجماتيون من جانب ، والعقلانيون من جانب آخر ،
تحويل هذه العلاقة بين الحقيقة وبين الماضي والمستقبل ، إلى نوع من
الأسطورة .

والحقيقة في النهاية متصلة بالحاضر ، أو بالأحرى بالحاضر في صلته بكل
من الماضي والمستقبل . والتقصدية التي تحدث عنها الفنومولوجيون تعنى في
في أعاب الظن وصف الحقيقة كشيء يحدث في الحاضر ، أى شيء متميز عما
يعنيه التذكر عند أفلاطون من ناحية ، وعن التنبؤ عند البراجماتيين من
ناحية أخرى .

والحقيقة ذاتها تتألف من العلاقة الثلاثية بينها ، وبين أركان الزمان
الثلاثة .

وقد خضعت نظرية المعرفة للفرقة بين الصورة والمادة . وهي تفرقة نرى
بدايتها عند أفلاطون في محاوره فيلابوس . ثم ازدادت هذه التفرقة وضوحاً
عند أرسطو ، وظهرت بعض آثار أخيرة منها عند كانط . ولكن هل تعد
هذه التفرقة أمراً مشروعاً ؟ إن سيكلوجية الجشطت تخبرنا من عدم إمكان
التفرقة بين المادة والصورة . إذ يمكن القول على نحو ما بوجود صورة في الأشياء
على الدوام ، وأن العقل ليس هو الذى يفرض الصورة عليها . وهكذا تكون
سيكلوجية الجشطت قد جاءت بإيضاحات تنزع إلى نفس الاتجاه الذى جنحت
إليه بعض النظريات التى نصادفها عند وايتهد .

وثمة ملاحظة أخرى يمكننا ذكرها ، وسبق أن أبداها وايتهد : وهي
القول بأن الحاسة التى تم وضع نظريات المعرفة تبعاً لها هي حاسة الرؤية . ويكفى

أن نطلع على ما ذكره أفلاطون والقدّيس أغسطين وتوماس الأكويني
وديكارت لكي ندرك إلى أي حد لجئوا إلى ذكر كلمة النور في تشبيهاتهم
وأمثلتهم . ولكن كما ذكر الفيلسوف الفرنسي مين دي بيران : إن لحاسة
اللمس نوعاً من السبق . وكان هذا هو ما قصده وايتهد أيضاً عندما تحدث عن
«الفاعلية العلية» Causal efficacy . واتبع فلاسفة من أمثال ماكس شيلر
وألخسندر الأتجاه الذي جاء عند مين دي بيران (وبركلي) .

وهكذا نكون قد اهتدينا شيئاً فشيئاً إلى نوع من التجريبية تتصف
بناحية لم تعرفها التجريبية التقليدية ، وهي الشعور بالكل والعلاقات والتجربة
الباطنية والفاعلية .

والمعرفة يمكن أن تدرك إما على أنها عملية تحليلية ، وإما عملية تأليفية .
وأكد فيلسوف مثل كوندريك الناحية التحليلية ، وإن كان قد أدرك في
وضوح أن تحليله سيساعده على تحقيق العملية التأليفية . والمعرفة عند كانط ،
عملية تأليفية . وهي عند هوبز وديكارت ولايبنتز ، تحليلية وتأليفية معاً .
ولكن ماهو الشيء الذي يتم تأليفه أو تحليله ؟ فلا بد أن يتوافر لنا دائماً الشيء
الذي سيحدث فيه التحليل أو التأليف . وربما أمكننا تسميته بالمعطى . والمعرفة
اللامباشرة تفترض سبق قيام معرفة مباشرة لها . فمعنى وجود معرفة هو سبق
وجود شيء يعرف . وفي هذه النقطة على أقل تقدير يتفق الفنونولوجيون
وفيلسوف مادي جدلي مثل لينين .

ولقد ذكر أرسطو أن الكائن عندما يعرف شيئاً ، يكون هذا الشيء
هو ما عرفه . ولكن بوسعنا القول بالمثل بأن الكائن شيء ، وما يعرف

شيء آخر.. فثمة فاصل على الدوام بين الكائن وبين المعرفة .
ولكن ، ولو أن هناك فاصلاً واختلافاً ، فإن هناك أيضاً قرابة وصلة
وثيقة. وهذه الحقيقة هي التي أصر على تأكيدها مفكرون مختلفون كرسل
وألـكسندر وكلوديل وبرجسون .

أضف إلى ذلك أن المعرفة ، كما بين هايدجر ، ليست منفصلة عن الوجود ،
فهى من الخصائص الأساسية التى يتميز بها الوجود الإنسانى . فبالنسبة
للإنسان « أن تكون » يعنى « أن تفكر » . وإن كان التفكير هنا
لا يدل على المعنى اللاشخصى العقلانى الذى ذكره ديكارت . إنه بالأحرى
« إسقاط » فعال لنفسى فى المستقبل. وهذه المعرفة تعنى فقط أنى قد أصبحت على
وعى بشيء كان من قبل فى الجاهل الغامضة من كيانى . إن المعرفة تعتمد على
شيء أعمق من المعرفة .

وستظل هناك على الدوام مسألة تتعلق بكيفية الجمع بين هذه الخصائص
المتختلفة للمعرفة — أى الحضور ، والفاصل ، والإسقاط والتذكر ، وكيف
يمكننا أن نفسر حقيقة تمييز موضوع المعرفة بطابعه المفارق وبكونه فى أنفسنا فى
الوقت نفسه ؟ . التفسير الوحيد لذلك هو القول بقصور الكلمات ، وعدم
إمكان التعبير عن « الحقيقى » تعبيراً كاملاً . وبعد تفرقتنا بين الذات والموضوع
غالباً ما نصل فى النهاية إلى نقطة يختفى فيها الفارق بينهما . واعتقد برادلى أن
اهتداءنا إلى وحدتهما يجيء بعد انتهائنا من التجربة ، وعندما نذهب إلى
ما وراءها . وإن كان الأوفق لنا هو القول بأننا نصادف هذه الوحدة قبل

التجربة ، وأن مزاجهما هو المعطى المباشر الذى نبدأ منه . وربما أقر برادلى نفسه هذه النقطة . فلقد تحدث عن وحدة الشعور التى بدت فى نظره مركز التجربة .

وهكذا نصل إلى نوع من الغيبية الميتافيزيقية . وهو شئ لا يختلف كثيراً عما اهتدى إليه أفلاطون فى الكتاب السادس من الجمهورية ، وفى محاوره فيدروس ومحاوره المأدبة . ولجأ أفلوطين إلى النور على سبيل الجاز (كما أشرنا) وقال : « عندما تدرك هذه الرؤية ، وبعد إدراكها ، لن تقوم بأى استدلال بعد ذلك » .

وما ينبغى علينا القيام به فى النهاية هو أن نضع أنفسنا فى الموضع الذى تحتفى فيه المعرفة والحقيقة ، ونفسحان الطريق أمام الواقع . ومن المفيد فى هذا الصدد أن نتذكر التفرقة التى أجراها برادلى بين الحقيقة والواقع . فالحقيقة تتضمن دائماً الانفصال بين الذات والموضوع ، وانفصالاً فى القضية المنطقية بين الموضوع وصفاته . ولكن بعد التحليل الأخير ينبغى ارتكان الحقيقة على ما سماه برادلى بالشعور أو التجربة ، وعلى ما سماه رسل « بالتعرف » . فى هذه الحالة نكون قد وصلنا إلى نقطة اختفاء الفارق بين الذات والموضوع ، ونكون قد بلغنا ذلك الشئ الموحد الذى يدعى بالواقع .

ولكن ، وبعد أن قلنا ذلك ، علينا أن نقول أيضاً إن هذا الفصل ضرورى ، وإن علينا أن نحافظ على فكرة الحقيقة ، مهما صادفنا فيها من غموض ، عند سبر غورها . وعلينا أن نكون أمناء للغاية فى وصفها . وعبارة

أخرى ، لا يكفي أن تقتصر على وصفها بالرجوع إلى نتائجها ، اعتماداً على ما يتحقق من نبوءتنا ، كما فعل البراهماتيون ، ولكن علينا أن نراها كشيء نتج عن تذكرنا أيضاً . ونحن عندما نفكر في أية حقيقة ، فإننا نفكر فيها كشيء مضي ، أو بالأحرى كشيء ينتمي إلى الماضي الذي نتمثله ، والذي تمت تسميته أحياناً بالأبدية . وعلينا أن نراعى كل الجوانب التي ذكرناها « كالوحدانية » و « الفاصل » و « الاستنساخ » و « النتيجة » و « التماسك » و « تشكيل الأشكال الجديدة » و « المستقبل » و « الماضي » . وأخيراً علينا أن نشعر شعوراً عميقاً بالمعية . وحتى إذا تعذر علينا بعد الرجوع إلى كل هذه المصطلحات تعريف فكرتنا عن الحقيقة تعريفاً كاملاً ، فإن علينا على أية حال أن نهيب أنفسنا لها ، وأن نحارب من أجلها . وإذا كان تعريف الحقيقة متعذراً ، فعلىنا رغم ذلك أن نشعر دائماً بقديسيها . فالحقيقة ، التي ستعرف الأشياء بالرجوع إليها يوماً من الأيام ، لا يمكن لهذا السبب ذاته أن تعرف هي ذاتها . إنها موضوع بحثنا ، وهي غاية ذاتها ، وستظل دائماً الهدف الذي تقصده ، وإن كنا نعرف أن طبيعتها لا يمكن أن يحاط بها .

* * *

لو أننا بدلاً من أن نتجه إلى بحث مشكلة المعرفة ، اتجهنا إلى بحث مشكلة الوعي ، التي يصح أن نصفها بأنها الجانب الذاتي لنفس المشكلة ، لأسفر ذلك عن اهتدائنا إلى نتيجة مماثلة .

وعند ما عارض سقراط الفلاسفة السابقين له ، والسفسطائيين الذين كانوا

بعشه ان في عيده ، فانه وجه عقل الإنسان تجاه وعيه . ويمكننا أن نصادف

أيضاً في قواعد الرواقيين إصراراً على تأكيد قيمة وعى الإنسان بوصفه شيئاً
متميزاً عن الأحداث الخارجية . وبينما كان الوعى الأخلاقى هو ما أكد أساساً
سقراط والرواقيون ، اتجه القديس أغسطين إلى تأكيد الوعى الدينى ، أى
وعى الإنسان بصلته بالله .

وعند ديكرت ، نصادف فلسفة كاملة تستند إلى معنى الوعى . فالأفكار
عنده هى ما يظهر مباشرة لفكرنا ، وهذه هى الخاصة المباشرة للوعى . وعلى الرغم
من أن ديكرت قد جعل التصورات الأفلاطونية الخاصة بالمثل الأبدية فطرية
فى العقل (فى صورة استعدادات أكثر منها فى صورة تصورات جاهزة ، كما
رأينا) ، فإننا نستطيع القول بأن دور الوعى عند ديكرت كان أعظم منه عند
أفلاطون (١) .

ولدى أتباع ديكرت العضاء الثلاثة ، نصادف ثلاثة اتجاهات مختلفة ،
كان لكل منها أهمية فى تاريخ معنى الوعى . فالوعى قد بدا لسبينوزا وبعياً بذات
الوعى ، أو ما أسماه فكرة الفكرة . ومن ناحية أخرى ، اعتقد سبينوزا أن
النفس تعنى وبعياً بالجسم ، ومن ثم يمكن القول بوجود اتصال دائم بين الوعى
والموضوع العقلى للوعى من جهة ، كما يوجد اتصال من جهة أخرى بينه وبين
ما يمكن تسميته بالموضوع الجسمانى للوعى . ويختلف تصور مالبرانش للوعى عن
تصور ديكرت له فى ناحية هامة . فبينما كان الوعى عند ديكرت شيئاً نستطيع
أن نعرفه فى وضوح ويسر ، كانت ظواهر الوعى عند مالبرانش على نقيض ذلك

(١) وإن كان أفلاطون قد أكد فى محاوره تيتيانوس أهمية التأمل والمقارنة وضرورتها فى
الحصول على المعرفة .

هي أكثر الظواهر خفاء لنا . فلقد أراد الله أن يكشف الظواهر الخارجية لنا وأن يخفي عنا ظواهرنا الباطنية في نوع من الظلمة . ومن ناحية أخرى ، واتباعاً للروح الديكارتية الحقة ، أصر مالبرانش على القول باستحالة تفسير اتجاهات أنفسنا على غرار ما يحدث في أجسامنا . وعارض لايبنتز النظرة الديكارتية القائلة بوجود انفصال كامل بين الفكر وما ليس بفكر . إذن ظن أن بين الوعي والمادة هناك عدد لامتناه من أنواع الوعي المتناقضة ، وأننا نصادف في أدنى درجات المادة ذاتها حياة ونفساً . وفي أعماقنا ، وراء المدركات الواعية التي تتصف بوضوحها وتميزها ، مدركات صغيرة مضطربة ، يكاد يتعذر إدراكها إلا إذا تم امتزاجها بمدركات أخرى . من هذا يتضح الاتساع الذي حدث في نظرية ديكارت ، عندما أقام سبينوزا صلة بين الوعي وموضوعه ، وعندما غمر مالبرانش في ظلام النفس ما كان أكثر الأشياء وضوحاً عند ديكارت ، وعندما أصر لايبنتز على القول بوجود مدركات صغيرة تكاد تكون لا تدرك .

أما كانظ ، فيمكن القول من جهة ، بأنه قد ورث التقليد الديكارتي . إذ ثمة مطابقة بين تأكيده «لأننا أفكر» وبين الكوجيتو الديكارتي . ولكنه من جهة أخرى ، قد أنكر القول بسبق معرفتنا للظواهر الباطنية لمعرفتنا للظواهر الخارجية ، لأن صورتى الزمان والمكان تحولان دون إدراك الإنسان لنفسه شيئاً في ذاته ، كما تحولان أيضاً دون إدراكه للأشياء كأشياء في ذاتها .

ومن ثم اعتقد كانظ في استحالة انتقالنا من الوعي التجريبي إلى الوعي

الترانسندنتالى ؛ وبأننا نستطيع التأكد من وجود هذا الوعى الترانسندنتالى فقط،
إذا انتبهنا إلى شروط معرفتنا . ورغم ذلك ، فهناك سبيل للاهتمام إلى الأشياء
فى ذاتها . وواضح أن هذا متعذر فى حالة الوعى التجريبي ، كما أنه متعذر أيضاً
فى حالة الوعى الترانسندنتالى ، لأن مثل هذا الوعى ينبغى أن يوجه دائماً تجاه
التجربة . ولكننا نستطيع الحصول على معرفة للأشياء فى ذاتها اعتماداً على
وعينا الأخلاقى . هنا رجع كانط أيضاً إلى تعاليم سقراط وأفلاطون ، بل وإلى
تعاليم ديكارت أيضاً ، عندما أكمل فلسفته النظرية بنظرة أخلاقية قد اعتمدت
على النبيل والسمو (Generosity) . فالعقل العملى البحث فى نظر كانط جانب
ضرورى لنفس العقل الذى يعد العقل النظرى البحث جانباً آخر منه . ومن ثم
تكون هناك مراتب للوعى تتضمن مرتبتين أسمى من الوعى التجريبي هما :
الوعى الترانسندنتالى ، والوعى الأخلاقى .

وقد أدرك مين دى بيران الوعى شيئاً يتكشف من أثره الفعال فى شىء
آخر غيره . وتظهر هذه الآثار أولاً فى الجسم ، أو السكأن العضوى الذى تتصل
به قوى الوعى ، فى حالة ازدياد النشاط العضوى . ثم تظهر بعد ذلك فى العالم
الخارجى . وفى الوعى ذاته ، أشار إلى سلسلة كاملة من المدركات بعضها مفروق
فى الغموض ، والبعض الآخر أكثر وضوحاً . وهو فى هذه الناحية ، قد اتبع
الإيضاحات التى جاء بها لايبنتز ، كما رجع أيضاً إلى بعض فلاسفة تجريبيين
مثل كابانيس .

وحاول تين ، أثناء هجومه على مين دى بيران وعلى أولئك الذين ادعوا

اتباعهم له أن يثبت أن المدركات التي نعيمها هي مجرد آثار لحركات فسيولوجية ،
يتضح في آخر الأمر أنها طبيعية .

واستمرت هذه الاتجاهات المختلفة خلال القرن التاسع عشر . ونحن نصادفها
مرة أخرى (وإن تعرضت إلى تحول في جملة نواح) عند برجسون من جهة ،
وعند فرويد من جهة أخرى . والواقع أن هناك جملة آراء اشترك فيها كل من
برجسون وفرويد ، كالفكرة القائلة مثلاً بأن الكثير من متمثلاتنا قد ترتد إلى
اللاوعى إما بتأثير ضرورات الحياة العملية ، وإما بتأثير ضرورات المجتمع . ولكن
ثمة اختلافات بينهما أيضاً . إذ كان برجسون خليفة مين دي بيران . أما فرويد
فكان — فيما يعتقد — خليفة بعض أساتذة تين .

والوعى عند برجسون مرتبط بقدرة الكائن الإنسانى على الاختيار بين
المؤثرات المختلفة . وهذه القدرة بدورها مرتبطة بالقدرة على الاختيار بين سبل
الفعل المختلفة . وتظهر هذه الفكرة نفسها الخاصة بالانتقاء في النظرية الواقعية
الجديدة التي جاء بها هولت ، الذي أدرك الوعى نوعاً من الشعاع الذى يضىء
بالتناوب الجوانب المختلفة للحقيقة . واكتملت هذه الفكرة في نظرية برجسون
عندما أكد اختلاف الأحداث النفسية عن الأحداث الطبيعية ، بسبب ما في
الأولى من زيادة في التوتر أو التركيز ، أى أن الحركات المختلفة أو الذبذبات
الأولية التي تتردد خلال أى فاضل من الزمن تتصف في حالة العالم الطبيعى
بانبساطها ، بينما تتصف في حالة العالم النفسى بتركيزها . فالوعى إذن عملية
انتقاء للظروف والمؤثرات الخارجية . كما أنه تركيز لهذه الظروف والمؤثرات
التي أصبحت من مكوناته .

وثمة اتجاهان يمكن ملاحظتهما في التأمّلات الفلسفية المعاصرة ، فيما يتعلق بالوعي . فلقد أشار بعض الفلاسفة إلى الطابع الذي يتميز به الوعي . وبدا الوعي في نظر هوسيرل مثلاً فعالاً فريداً يمكن تحديده من خلال اتجاهه إلى موضوعاته ، أو من خلال القصدية ، على حد تعبيره . واعتقد فيلسوفان كألكسندر ووايتهد ، على العكس من ذلك ، بوجود قيامنا بإحداث « مشابهة » بين الوعي وأحداث العالم الأخرى بقدر الإمكان . فالوعي عند ألكسندر عبارة عن حالة « معية » . أما وايتهد الذي أدركه في صورة أكثر دينامية توافقت مع مذهبه الفلسفي برمته ، فقد بدا الوعي له حالة « استيعاب » للأشياء . على أن هذين الاتجاهين ليسا متعارضين تعارضاً شديداً كما يبدو للوهلة الأولى ، لأن هوسيرل لم ينظر إلى العالم في جملته ، واقتصر منهجياً على النظر إلى المعرفة . وربما كانت هناك حالات تتخذ فيها « المعية » و « الاستيعاب » طابع القصدية ، التي ربما كانت كامنة في كل شيء ، وإن كانت أكثر وضوحاً في هذه الحالات . وعلينا أن نلاحظ أيضاً أن كلمة « معية » لا تعني بالضرورة عدم وجود شيء متميز في الوعي . فلقد ذكرنا ألكسندر أنه قد استعمل هذه الكلمة للدلالة على وجود عنصرين في زمن واحد ، أحدهما واع . هذا يعني عدم إنكار تمييز العنصر النفسي في نظريته . نستطيع إذن القول بأن المعرفة في الفلسفة المعاصرة تدل على « المعية » من الناحية الاستاتيكية ، وتدل على « الاستيعاب » من الناحية الدينامية ، وعلى القصدية من الناحية الأبتيمولوجية .

وإذا بدأنا بفكرة القصدية هذه يمكننا أن ننتقل كما فعل هايدجر (بل وربما كما فعل هوسيرل الذي أدرك ذلك في وضوح) إلى فكرة « الوجود في العالم » لأن وعينا ليس منفصلاً عن العالم . ولكن علينا أن نضيف ، كما رأى

سارتر أن هذا الوعي يظهر نفسه لنفسه ، وأنه يضع فاصلاً بينه وبين العالم . فالوعي يدل على وجود فاصل على الدوام ، كما يدل على الوجود في حضرة الأشياء . وفي الحق أنه يعني نوعاً من اللاحضور في الحضور ، أو الحضور في اللاحضور . وفكرة الحضور وكذلك فكرة اللاحضور تتضمنان معنى « السلب » ، كما رأى سارتر . وهو هنا يتفق مع هيجل ، ويمكننا القول بأن سارتر قد استعاض عن فكرة العدم في نظرية هايدجر بنظرية السلب عند هيجل . والوعي يتميز بطابع سالب مزدوج في نظر سارتر . فهو سالب من ناحية صلته بذاته ، لأنه يعني دائماً شيئاً آخر غير نفسه (وعلى حد تعبيره إنه ما ليس هو ، كما أنه ليس ماهو) . وهو سالب من جهة أخرى في صلته بالأشياء الأخرى . لأنه يؤكد نفسه باعتبار أنه ليس هذه الأشياء . وعلى الرغم من ذلك ، فإنه متصل بهذه الأشياء بالضرورة . ووصف سارتر اتباعاً لما ذكره هوسيرل وهايدجر الوعي في عبارة أخاذة ، وصادقة كذلك بأنه يمثل « منحدراً زلقاً لا يمكن أن تقف فيه دون أن نرغم على الارتقاء على الأشياء الأخرى » . وعندما عرف الوعي « بما هو لذاته » انساق إلى تأكيد أن « ما هو لذاته » خارج ذاته . ومن الملامح الأخرى التي تميزت بها نظريته أنه ذكر أن الوعي « أو ما هو لذاته » يدل على نوع من التناقض أو الانكماش « ما هو في ذاته » . ولكن هذا القول الأخير ، وكذلك معنى اللا كينونة ينتميان إلى بعض جوانب ميتافيزيقية للغاية من نظرية سارتر ، لعلها تتميز بغموضها ، وبإثارتها للتساؤل .

وهكذا ، إذا استعرضنا ما ذكرته النظريات المعاصرة عن الوعي ، فإننا نرى أنها قد أصرت أحياناً على القول بعلو موضوع الوعي في صلته بالوعي ، كما

هو الحال في مذهب الواقعية النقدية والفنومولوجية ومذهب ألكسندر، ونرى أنها في أحيان أخرى، قد أصرت على القول بكون هذه العلاقة ذاتها، كما هو الحال في مذهب الواقعية الجديدة، وعند وليم جيمس، قبل ذلك، عندما يتحدث عن شفافية الوعي. وفي عبارة أخرى، هذه المذاهب تصر أحيانا على القول بالفاصل. وفي أحيان أخرى، تصر على فكرة الحضور. وتصر تارة على التصدية، كما تصر تارة أخرى على المعية.

وجدير بالذكر، أننا نصادف في نظرية برجسون كلا من فكرة الانتقاء وفكرة التكتيف.

ومن هنا يمكننا أن ندرك اعتماد تعريف الوعي دائما على الرجوع إلى تقيضه. وبوسعنا أن نضيف إلى النقائص السابقة، التناقض بين الفاعلية والسلبية. وما من شك في أننا نصادف عند جيمس وعند الواقعيين الجدد مثلا اتجاهها إلى تأكيد سلبية الوعي. وهو اتجاه لم يشعر به أحد (أو لم يشعر به أحد شعورا قويا) قبل العصور الحديثة.

وقد استطاع إكمال نظريات الفلاسفة في هذا الموضوع بذكر بعض أقوال الكتاب من أمثال كلوديل وبروست وفاليري. وفي بعض نقاط قد يمكننا مقارنة نظرية كلوديل بنظرية ألكسندر التي ذكر فيها أن الوعي يعني أساسا وجود معية مع الأشياء، أو نوعا من المعرفة الغزيرة. ومن ناحية أخرى نرى أن هؤلاء الكتاب لم يبتعدوا كثيرا عن فكرة «الوجود في العالم» في نظرهم إلى الوعي. فلقد اعتقد بول فاليري في حدوث أكثر الظواهر إثارة

للاهتمام عندما يكون الوعي قد انبعث في التو من اللاوعي عند انهما كه في إعداد المعطيات التي مرت قبل ذلك في اللاوعي ، وهذا الاتجاه ذاته يمكن مصادفته عند بروست . فالوعي في نظره لن يتصف بأ كبر قدر من الإخلاص إلا إذا كان منصعبا بالانفعال وتأثيره ، أو إذا كان عبارة عن انفعال فحسب بمعنى أصح . ومن جهة أخرى ، هناك ما أسماه بروست بالطابع المتقطع للوعي . فوعي بهذا الآن ليس متصلا بالضرورة بوعي بالآن السابق ، بل قد يكون متصلا بوعي بآنات بينها وبين الآن الحاضر فترة زمنية طويلة . تماما كما يتصل حلمي الذي حامته الليلة بالحلم الذي حامته في ليلة أخرى ، وإن كان لا يتصل ببعض الأفكار التي فكرت فيها اليوم .

ومشكلة الوعي ما زالت باقية على حالها . وإن كنا نستطيع القول بأن هذه الفكرة قد تم تحليلها إلى الأفكار المختلفة التي تحدثنا عنها وهي « الانتقاء » و « التكثيف » و « المعية » و « الشفافية » و « التأمل » و « العلو » و « القصدية » .

* * *

مشكلة المعرفة وثيقة الصلة بمشكلة اللغة . وهذا واضح بوجه خاص في مسألة مكانة الأفكار العامة .

وعندما أنكر بروتا جوراس كل الحقائق الكلية وقال إن ما هناك هو إحساسات جزئية فقط ، فإنه قد يعد أول فلاسفة النزعة الاسمية . وإن كانت مشكلة الاسمية والواقعية لم تكتشف اكتشافا كاملا إلا في المشاحنات التي دارت في القرون الوسطى . وفي الفلاسفة الحديثة ، ربما صح القول بأن هوبز قد

واصل الاتجاه الاسمي ، وأنه عندما ذكر أن الأفكار العامة هي مجرد كلمات ،
قد عبر عن غاية ماتصوبو إلى تأكيده النظرية الاسمية . ومن الجدير بالذكر أن
ثمة صعوبات قد انبعثت من فلسفة هوبز ، ترجع إلى إيمانه بالاستنباط إلى
جانب كونه من الاسمين . واختلف عندلوك ارتباط الاسمية بالتجريبية . إذ كان
لوك يعتقد إلى حد ما في وجود أفكار عامة . ولكن بركلي قد أعاد تأكيد عدم
الاعتقاد في مثل هذه الأفكار . إذ رأى أن أوجه النقص التي ظهرت عند
الفلاسفة إنما ترجع إلى استعمالهم أفكاراً عامة لا تطابق أى شيء ، كفكرة
الكينونة والمادة مثلاً . ولكن هنا تنبعث مشكلة أخرى أيضاً . فقد بدت
الأفكار العامة عند بركلي مجرد أفكار جزئية قد أدركت من وجهة نظر
معينة ، فإن إدراكك الفكرة العامة للمثلث يعنى أنك على دراية بإمكان
الاستعاضة عن أية صورة معينة للمثلث بصورة أخرى بغير تغيير لمضمون
القضية . والفكرة العامة تعنى إمكان تمثيل عدة أفكار أخرى من نفس النوع
بوساطة فكرة مفردة ، وإن أمكن في التو إدراك دلالة أية كلمات ككلمة
« Same » وكلمة « Kind » على هذا الجانب العام ، الذي حاول بركلي
استبعاده . وفي آخر مرحلة من مراحل فلسفته ، اضطر بركلي — وربما كان
ذلك خضوعاً لبعض عوامل مماثلة لتلك التي أوردناها — إلى الاستعاضة
عن اتجاهه الاسمي المتطرف بنوع من الواقعية ، فيه تأكيد لحقيقة المثل
الأفلاطونية .

هنا تواجهنا صعوبة عامة في الاسمية ، قد صورها أفضل تصوير السيكولوجي
والفيلسوف الفرنسي تين ، عندما استبعد الأفكار العامة من العقل ، ووضعها
في الأشياء في ذاتها وأسمائها بالأجناس والأنواع والأشكال والطبائع الجوهرية .

وما يقابل الاسمية هو واقعية العقلانيين كإفلاطون وديكارت . ورغم عدم تقبل ديكارت لاسمها بكليات الجدليين فإنه قد اعتقد رغم ذلك أن في العقل أفكاراً كلية كأفكار الأعداد الرياضية . ورأى لايبنتز على نفس النحو عدم إمكان رد الأفكار العامة إلى الأحداث الجزئية .

والاسمية في حالة عدم تناقضها تنكر وجود الكليات سواء في أفكارنا أو في الأشياء . أما الواقعية فتؤكد وجودها في كليهما . والتصورية تنكر وجود كليات في الأشياء ، ولكنها تعتقد إمكان تصور هذه الكليات بواسطة الفكر . وربما استمر الخلاف محتدماً بين هذه المذاهب إلى ما شاء الله . وإن كان برجسون قد أبدى في هذه النقطة ملاحظة قد تكون مثيرة للاهتمام . فهو لم يقر القول بإرجاع الأفكار العامة إلى الأفكار الجزئية ، أو القول باعتماد الأفكار الجزئية على الأفكار العامة بوصفها افتراضات سابقة لها . فهذان النوعان من الأفكار يستمدان في نفس الوقت ، اعتماداً على عمليتين مختلفتين ، من شيء سابق لهما ، ليس فكرة ، ولكنه بالأحرى اتجاه أو نوع من العمل أو صورة من صور السلوك . فيظهر عند الحيوان آكل العشب مثلاً عملياً وبيولوجياً في مرحلة متأخرة من تطوره ما يمكن تسميته بالفكرة العامة عن العشب . فهو يتصرف عند مصادفته لكل الأعشاب على نحو معين بغير تفرقة بينها ، وإن كان يستطيع أن يفرق بين الأشياء الأخرى ، وبين هذه الأعشاب بوصفها شيئاً يؤكل . من هذا الاتجاه الفطري ظهرت الأفكار العامة والأفكار الجزئية ، واتبعت اتجاهها واحداً من اتجاهات التطور .

وإذا انتقلنا إلى بحث مسألة القيمة النسبية للكليات والجزئيات فإننا

سنصادف رأيين يمكننا الاختيار بينهما . فبوسعنا أن نؤكد مثلاً — كما فعل الأفلاطونيون — قيمة الكليات ، وأن ندرك تميز الإنسان أساساً بقدرته على اكتشاف ما هو ثابت وعام وسط الأحداث المتغيرة . وبوسعنا أيضاً أن نتبع الاتجاه الممكن الآخر ، وأن نؤكد قيمة الجزئيات وال Partialities . فلقد قال جيمس مثلاً إن الأشياء الجزئية هي أئمن الأشياء على الدوام . ونحن نذكر أيضاً ما قاله بليك عن الجزئيات الدقيقة .

والآن ننتقل من مشكلة الأفكار العامة إلى مشكلة اللغة . وقد رأينا أن ثمة رابطة وثيقة تربط بين اللغة والمنطق منذ البداية . وتحاول «السيمانتيك» اليوم في بعض الأثناء أن تحل محل الفلسفة .

ولاجدال في أنه من المعتذر للغاية إجراء فصل كامل بين المسائل اللغوية البحتة والمسائل الفلسفية البحتة . واعتمد بعض فلاسفة — كهيجل على الأخص — على اللغة اعتماداً رائعاً (أقصد عند مجهم لدلولات الكلمات) عند إنشاء مذاهبهم . ويمكننا في هذا الصدد مقارنته بالفيلسوف الألماني بادر والشاعر كلوديل .

وانتقد أفلاطون منذ عهد مبكر يرجع إلى محاوراة إقراطيلوس — وإن بدا ذلك في صورة فجة إلى حد ما — طريقة استعمال الفلاسفة للغة . وبين في هذه المحاوراة إمكان إثبات أنصار هيراقليطس وأنصار بارمنيديس لنظريتهما المتعارضة حتى إذا اکتفوا بالرجوع إلى أصل الكلمات .

وربما كان أول مهمة للفيلسوف هي التفرقة بين الاستعمالات المختلفة للغة .

فهناك استعمال وصفي لها ، كما أن هناك استعمالاً شاعرياً لها فيه ترداد أهمية انقسام
الكلمات ذاتها عن «معانيها» . وهناك استعمال «إشاري» لم ينتبه له الفلاسفة
انتباهاً كافياً . وفيه لا تزيد اللغة على مجرد إشارة إلى الواقع المقصود . ومن بين
أمثلته ، كما رأينا ، مسألة المنها والآن التي أتجه إلى تحليلها أفلاطون وهيجل
في بعض أجزاء من نظريتهما . والظاهر أنهما لم يلاحظا أن معنى هذين الطرفين
قد جاء من إشارتهما للواقع الذي يدلان عليه ، ومن ثم أتجه الفيلسوفان إلى
استنكار هاتين الكلمتين لأنهما لا تنطبقان على وقائع مختلفة في لحظات مختلفة .
ولكن ، كما سبق أن لاحظنا ، ليس ثمة أي وجه للنقص في مثل هذا النوع من
الاستعمال اللغوي . إذ إننا نستطيع في أية لحظة أن نشير إلى الوقائع التي تقصد
هاتان الكلمتان الإشارة إليها وإيس التعبير عنها .

إن ما ذكرناه عن انفصال مشكلة أصل المعرفة عن مشكلة طبيعتها
سيمسر لنا تناول مشكلة الحقيقة دون تعرض لسألة التجريدية والعقلانية .
ولقد سبق أن ناقشنا مشكلة الحقيقة . إذ تعد المعرفة الحقة معرفة
خاصة بالحقيقة . فالسؤالان مترابطان بالضرورة ، لأن المعرفة الباطلة ليست
بمعرفة .

ولكن هناك فكرة أخرى اتصلت بفكرة الحقيقة منذ بدء الفلسفة ،

وأعنى بها فكرة الكينونة ^(١) . وعلينا أن نذكر فقط ما ذكره بارمنيدس
عن الحقيقة في قصيدته عن الكينونة . والصلة بين هاتين الفكرتين
قد ظلت باقية في مذهبي أفلاطون وديكارت ، بل عند كل العقلانيين
الكلاسيكيين .

ومع ذلك ، وقبل ذكر أى شيء عن هذا الموضوع ، فلنحاول أن نتذكر
ملاحظة أخرى جاءت عند أفلاطون الذى بين أن الحقيقة وكذلك الخطأ
(الذى يعد مضاداً للحقيقة) ممكنان فقط فى الأحكام . وفى محاوره تيتياتوس
ومحاوره السفسطاى ، بوجه خاص ، أفصح أفلاطون عن اعتقاده بأن
إدراك الحقيقة يجيء عند التأمل والمقارنة والاستقصاء .

فإذا رجعنا الآن إلى النتائج النهائية التى أسفرت عنها نظريات منطقية عديدة ،
قد جمعت بينها نظرية برادلى ، سنرى أن الأحكام ذاتها تخضع لافتراض سابق
خاص بالقسمة التى تجريها فى الواقع عندما نقسمه إلى موضوع وصفه (محمول
فى الحكم) . وهكذا نرى فى وضوح الاختلاف بين الحقيقة الموجودة فى الحكم ،
وبين الواقع الذى يقرر الحكم عنه .

ولكن هذه التفرقة ينبغى استكمالها بتأكيد القول بأن الحقيقة شيء يتم
الشعور به ، وتتم تجربته ، قبل أى تفكير فيها . بل وربما ذهبنا إلى ما هو أبعد
من ذلك وقلنا إن تجربة الحقيقة تتصف بطابع سالب فى البداية ، وإنها تظهر
فى البداية فى الصورة المناقضة لها ، أى فى صورة الخطأ . وعندما يقين الكائن

(١) يمكننا أن نلاحظ أن الكلمة اليونانية التى تعنى « is » تدل فى نفس الوقت على معنى

المفكر الخاطئ الذي وقع فيه ، فإنه اعتماداً على الواقعة يتبين الشيء الذي يسمى بالحقيقة . فالحقيقة تجرب في اللاوعي ، قبل أن تصبح حقيقة للوعي .

وفي هذا المقام نذكر قول نيتشه إن الحقيقة خرافة من خرافات العقل الإنساني^(١) . وبالرجوع إلى ما ذكرناه نستطيع أن نقول فعلاً إن الحقيقة تعد خرافة من ناحية ما . إذ يتمثل فيها الانفصال الذي أكدته برادلي بين الموضوع والحمول . ولكننا من ناحية أخرى قد رأينا أيضاً أن الحقيقة تعبر عن تجربة حقة يقوم بها الكائن الحي المفكر .

وقد ظهر ميل شديد عند الفلاسفة الكلاسيكيين إلى جعل فكرة الحقيقة مقصورة على عالم الفهم وحده . وفي مقابل تصورهم ، يمكننا أن نستشهد بما ذكره كيركجورد الذي عرف الحقيقة بأنها شيء ذاتي . وقصد بذلك التوتر الذي يظهر عند الفرد في جملته عندما يواجه موضوعاً يفكر فيه ويتحمس له .

ولكن تأملاتنا لا يمكن أن تتوقف هنا أيضاً . فتعريف هايدجر للحقيقة بأنها الموضوع نفسه كما يتكشف للعقل ، يبعثنا على الاعتقاد في عدم كفاية ما عبرت عنه عبارة : الحقيقة شيء ذاتي . إذ ينبغي إكمال هذه العبارة بالقول بأن الحقيقة شيء موضوعي .

والواقع أن من بين صعوبات مشكلة الحقيقة ، — فيما نعتقد — هو وجود

(١) من الحقائق المثيرة ، تفانى هذا الرجل نفسه (الذي انتقد فكرة الحقيقة انتقاداً قوياً بحيث ساوى بينها وبين الوهم في النهاية) في البحث عن هذه الحقيقة ذاتها التي انتقدها . وهذا الكلام يصح على أقل تقدير عن المرحلة الوسطى من حياته الفلسفية .

عدة أنواع من الحقيقة ، يتحتم وجود نظرية مستقلة لكل منها . وأخيراً يمكن القول ، كما قال المدرسيون ، إن الحقيقة فكرة ترانسندنتالية . ووحدتها قد جاءت من عقد مشابهة بين مختلف الحقائق . إذ هي تتغير بتغير المجالات المختلفة التي تنطبق عليها .

ومع ذلك فعلياً أن نلاحظ أن النظريتين اللتين جعلناهما متعارضتين إحداهما للأخرى ليستا متضادتين ، كما تبدوان لأول وهلة : فكبير كجورد يذكر أن الحقيقة شيء ذاتي . ولكن صفة الذاتية لا يمكن الشعور بها شعوراً شديداً إلا عندما تتصل بشيء مختلف عنها . فالحقيقة عند كبير كجورد هي علاقة أيضاً ، وإن كان لم يؤد كد غير أحد طرفي هذه العلاقة . أما الطرف الآخر ، أو الطرف الخفي ، كما نستطيع أن نسميه ، والذي كان عند كبير كجورد « الآخر المطلق » أو الله ، فليس أقل من ذلك أهمية . ومن جهة أخرى ، كان هايدجر يعرف تمام المعرفة أنه على الرغم من أن الحقيقة كما عرفها وفقاً لفهمه لأصل الكلمة في اليونانية عبارة عن كشف لشيء خفي ، فإن هذا الكشف لا يمكن أن يحدث إلا في حالة وجود كائن قائم بالكشف ، وكائن يتكشف له الشيء .

ومن هنا نأتي مرة أخرى للفكرة القائلة بأن الحقيقة عبارة عن علاقة . ولكن هذه الفكرة بدورها تؤدي بنا إلى فكرة أخرى ، هي الفكرة القائلة بأن الحقيقة لا تتأكد إلا في علاقتها بواقع ، وإن كان هذا الواقع ذاته فوق كل علاقة .

سبق أن ذكرنا صعوبة هذه المشكلة الخاصة بالحقيقة . فهل هناك حقيقة خاصة بالحقيقة؟ . ولقد رأينا أيضاً الصعوبة الناجمة عن تعدد الحقائق . وإلى جانب

هذه الصعوبات فإننا نتعرض لأخطار معينة . فنحن إذا أسرفنا في التفكير في الحقيقة فإننا سنتعرض لخطر اختفاء فكرة الحقيقة . إلا أنه من واجبنا أن نحصر عليها . فإذا كان أفلاطون قد ذكر في محاوره بارمنيدس بعد أن عرض كل الصعوبات المحيطة بنظرية المثل وجوب المحافظة على هذه النظرية بأى ثمن ، فإن علينا أن نقول كذلك بضرورة المحافظة على فكرة الحقيقة أو فكرة الحقيقة الدقيقة بأى ثمن ، حتى وإن أحاطتها الكينونة من كل جانب بغموضها .

فعلينا أن نستدير دائماً بنور فكرة الحقيقة . هنا أيضاً نصادف توتراً مشابهاً للتوتر الذى تحدث عنه كبير كجورد . إنه توتر داخل فكرة الحقيقة ذاتها .

هذا التوتر يمكن أن يترجم إلى لغة الحياة العملية ، فكثيراً ما تم الربط بين الحقيقة والشجاعة ، ربطاً مماثلاً للربط بين الكذب والخبث .

ولكن لو تطلب الأمر ترجمة هذا التوتر إلى لغة الحياة العملية ، فإن علينا إرجاعه من ناحية أخرى إلى الحياة العملية . فلسنا بحاجة إلى نظرية عامة عن الحقيقة حتى يمكننا أن ندرك أن قيامنا بهذا الفعل أو ذلك هو الذى سيجعلنا نتصف بالأمانة بيننا وبين أنفسنا . والأمر على عكس ذلك . إذ إن ملاحظتنا لردود فعلنا التلقائية في حالات معينة هي التى تحملنا على القول بوجود حقيقة ، وعلى التيقن من وجودها . وهنا نصادف جانباً آخر من جوانب فكرة الحقيقة ، وهو أن الحقيقة تعنى أمانتنا مع أنفسنا ومع الشيء الحقيقى .

فعلى الفيلسوف أن يتحلى ببعض الشجاعة عندما يتساءل عن فكرة الحقيقة ذاتها ، التى انبعثت منها شجاعته ، والتى تتجه إليها .

١٠ - المباشرة واللامباشرة

اهتدت الفلسفة عند هيغل ، ثم بعد ذلك عند برادلي وبرجسون وورسل إلى وعى واضح بالتعارض بين المباشر واللامباشرة . وإن بدا هذا التعارض مضمراً في كل مذهب فلسفي عظيم منذ البداية .

والفلسفة في ذاتها قائمة على الشك في قيمة المباشر . ومنذ عهد إكسبنوفان ، كان الشك في الظاهرات من بين الدوافع الأساسية للتأمل الفلسفي . والمباشر عند أفلاطون ، عبارة عن انعكاس ، ولكنه ليس انعكاساً سلبياً كلية ، فقد تضمن حتى ماسماه أفلاطون بالظن حكماً لا مباشراً . وحرص الفلاسفة العقلانيون على اتباع أفلاطون في عدم وثوقه بالمباشر ، كما حرصوا في نفس الوقت على القول مثله بأن المباشر ليس مباشراً تماماً ، كما يبدو . واقتدوا به أيضاً في المقابلة بينه وبين الوقائع الثابتة .

ويستطاع القول حقاً بأن هذه الوقائع الثابتة كانت أكثر مباشرة مما يدعى بالأشياء المباشرة من ناحية واحدة على أقل تقدير . فالأفكار أسبق منطقياً من الإحساسات . وقد عبر ديكارت عن هذا المعنى ذاته في وضوح أعظم . ففي مستهل تأملاته الفلسفية ، قضى على ما يدعى باليقينات المباشرة الحسنة ، كما ك

يستعيب عنها بالوقائع الحقيقية المباشرة التي هي الأفكار . وكتب في هذا المعنى يقول : ما أعنيه بالفكرة هو ما ندركه إدراكاً مباشراً في ذاته . فالكوجيتو مباشر وتلقائي في نفس الوقت ولنفس السبب .

وبوجه عام ، وتبعاً لما ذكرته المذاهب العقلانية ، الأسبق في الوجود والمباشر هو الكامل . فنحن نعرف نقصنا لأن لدينا فكرة عن الكامل تسبق كل تجاربنا . هذا يعني أن العقلانية قد استعاضت عن الحسيات المباشرة بمعقولات مباشرة .

من هذا ندرك أن ما بدا لأول وهلة تعارضاً بين اللامباشر والمباشر ، إنما هو في فلسفات أفلاطون وديكارت تعارض بين مباشرين ، بل ربما أمكننا القول بأن المعقولات عندهما كانت أكثر مباشرة من المحسوسات .

بالطبع لا يصح مثل هذا القول عن تجريبي مثل لوك . فالمباشر عنده هو التأثير ، أو الشيء الذي ينطبع في العقل . وإن كان لوك في نهاية كتابه (مبحث في الفهم الإنساني) قد اعترف بإمكان إدراكنا مباشراً العلاقات العقلية . على أن تجريبيته قد تميزت — وكذلك تجريبية كوندريك — بما جاء فيها عن إرجاع كل أفكارنا إلى الإحساسات . وكانت فلسفة تين من بين أفضل الفلاسفات التي عبرت عن هذا الاتجاه الفكري كله ، الذي يرجع من جانب إلى فلسفة هوبز . فقد اتجه تين — وكذلك هربرت سبنسر — إلى تحليل إحساساتنا إلى مكوناتها الأولية التي هي عبارة عن حركات خفية في الجسم ، رغم ما في ذلك من مفارقات . ومن هنا يمكن القول بأن هذه الفلسفة الخاصة بالمباشر قد قد انتهت إلى تأكيده شيء ليس مباشراً على الإطلاق .

وقد يصح القول بأن بركلي من أكثر أنصار فكرة المباشر اتباعاً للعقل .
فلمقد حاول دائماً أن يظل قريباً من المباشرة . صحيح أنه في كتابه الأول قد
حاول أن يبين أن إدراكنا للمسافة ليس أمراً مباشراً كما يبدو . فإن
هذا الإدراك يتألف من معانٍ ترجمت فيها معطيات الحس التي تحصل عليها أحد
الحواس إلى لغة حاسة أخرى . ولكن على الجملة تعد مساواته بين الأشياء
وأفكارنا عنها ، كما يعد قوله إننا ندرك أنفسنا اعتماداً على ما سماه بالخاطر
(Notion) تأكيداً لفكرة المباشرة .

ونحن نصادف عند بعض المفكرين الدينيين مثل باسكال وفيلون في القرن
السابع عشر نوعاً آخر من فلسفة المباشر قد اعتمد على ما سماه باسكال بالـ Coeur
(القلب) . فالقلب عند باسكال يشعر بمبادئ الرياضة وكذلك بمخاطبات الدين .
وعارض باسكال النماذج العقلانية للتفكير التي صادفها عند ديكارت .

إلى الآن لم نتحدث عن أية فلسفات حقة للمباشرة . ولكننا نصادف
إحداها عند كانط . ففي رأيه أن الكوجيتو لا يتصف بالمباشرة التي نسبها
ديكارت إليه . كما أنه لا يمكن القول أيضاً بأن فكرة الكامل التي كانت قطعاً
أول فكرة عند ديكارت من الأفكار المشروعة . هذا يدل على أن مثل
هذه الأشياء أشياء غير معروفة . وكان في وسعنا القول بأنها مباشرة لو كنا
قادرين على معرفتها . ولما كنا لا نستطيع معرفتها كنا سجناء في نطاق اللامباشرة
الكليّة . وبوساطة العقل العملي وحده يمكننا الاتصال بالشئ في ذاته الذي يعد
الأصل الذي انبعث منه كياننا . ولكن هذا المباشر ليس من المعطيات المباشرة .
إنه بالأحرى من المصادر المباشرة .

وبدت فلسفة كانط في نظر هيغل دالة على نوع من الانقسام في الوعي .
ولكنه واصل كنفاح كانط ضد المباشر . وهيغل من أفضل أمثلة فلاسفة
اللامباشر . فقد اعتقد أن حركة الفكر تشبه دوائر تحتويها في النهاية دائرة
واحدة كبرى . وحاول هيغل إلغاء ثنائية الصورة والمادة التي كانت عند
كانط ، وأن ينشئ فلسفة للامباشر لا تظهر فيها أية آثار للانقسام .

ولم يقتصر هيغل على نقد المجرّد المباشر الذي يصح القول بأنه فكرة
الكيثونة — إذ بدت هذه الفكرة في نظره فكرة هزيلة للغاية ، أو بالأحرى
فكرة عن العدم — ولكنه انتقد أيضاً فكرة « الهنا » ، وفكرة « الآن » ،
وفكرة « الأنا » . هذه الأفكار التي تتمتع بتشخصها في الظاهر فقط . فقد
اعتقد هيغل أنها ليست مشخصة على الإطلاق ، ولكنها أفكار عامة للغاية ،
وبحسب من أخوى التعميمات . إذ يمكن أن تنطبق على أي مكان ، وأية لحظة
وأى شخص .

خلاصة تأملات هيغل أن اللامباشر ليس أمراً ثانوي الأهمية ، وليس
أقل يقينا . فهو في الحق ليس أقل مباشرة من المباشر ذاته . والحقيقة تقع
في الوحدة الكاملة التي تجمع بين اللامباشر والمباشر ، أو فيما سماه هيغل
بالفكرة . ويعد كل ما جاء في كتاب هيغل عن المنطق ، وكتاب « فنومنولوجية
الروح » تاريخاً للعقل الإنساني في انتقاله من الظواهر المتناثرة إلى الكل
المعقول الذي يمكن أن يعي كل شيء . وعلى هذا النحو جمع هيغل بين
التصور الكلاسيكي القائل بوجود وحدة شاملة في العمل الفني والعالم ، وبين

التصور الرومانتيكي للتاريخ ، الذي أمكنه الإحاطة به وإرغامه على التكامل مع هذا الكل المعقول .

ولم تقف الفلسفة عند هذا المذهب المهيب اللامباشر . إذ تنبه مين دي يران ، حتى في أيام هيغل ، بعد أن اتفق مع فيشته في عدة نقاط ، إلى ضرورة الالتفات إلى الوعي ، أو « تلك الحقيقة الأولية » ، أي إلى الإرادة الإنسانية كما تبدو معطاة لنا في صورة مباشرة عند ما ندرك أي جهد نقوم به .

وربما صادفنا نظرة أوضح للمباشر وأكثر تأييداً له عند كيركجورد ، ثم بعد ذلك عند جيمس وبرجسون . وكافح كيركجورد وجيمس ضد هيغل ، كما كافح برجسون ضد كانط وسبنسر .

فالهناء والآن والأنا ، أي الأشياء التي بدت بغير أهمية عند هيغل قد غدت عظيمة الأهمية عند كيركجورد . فالفرد في نظره موجود وجها لوجه أمام إله شخصي . « فأنا فريد والله فريد » على حد قوله . وكل أبحاث هيغل التي اتجهت إلى إثبات اتصاف « الأنا » و « الهنا » و « الآن » بتعميمها هي مجرد لغو اعتمد على اتصاف طريقتنا في الكلام بالطابع العام بالضرورة . وفضلاً عن ذلك ، فإن تجسد الله يدل كما قال كيركجورد على أن الهنا والآن في حياة الله على الأرض كانت مسائل مقدسة . وهكذا رفع الدين صوته في وجه الفلسفات العقلانية . ولجأ كيركجورد إلى عيسى كمؤيد لرأيه ضد اللامباشرة الهيجلية .

وعبر نقد جيمس هيجل عن احتجاج الفرد بوصفه حراً ومسئولاً ضد الاتجاه الجماعي المتفائل الذي بدا في مذهب هيجل .

ويبين عنوان كتاب برجسون الأول وهو « المعطيات المباشرة للوعي » أن ما أراد برجسون الاهتداء إليه هو الشيء المعطى عند البدء . ففي رأيه أن المباشر يبرهن نفسه ، أما أى شيء لا مباشر فعلى عكس ذلك لا يدل على غير نظرة جزئية إلى الواقع . ونحن نتورط في متناقضات إذا ظلنا في عالم اللامباشر ، والمباشر يقضى على كل نقائص .

إننا نصادف عند هؤلاء الفلاسفة نوعاً من الثورة الرومانتيكية للمباشر ضد الفلسفات الكلاسيكية ، أى ضد المباشر العقلاني واللامباشر الهيجلي على حد سواء .

* * *

من الواجب أن يلاحظ أولاً ما أحاط المشكلة التي تواجهنا من غموض قليل ، يرجع إلى اتصاف كلمة « لا مباشر » بالإيجاب ، وإلى اتصاف كلمة مباشر (التي كان من المفروض أن تكون موجبة على الأقل من وجهة نظر أنصار المباشر) بأنها سالبة . وفضلاً عن ذلك ، فإن هاتين الفكرتين المتعارضتين تتضمن كل منهما الأخرى بالضرورة ، في نفس الوقت الذي تنفي فيه كل منهما الأخرى ، وتعد مسامة لها . ويمكننا أن نلاحظ أيضاً أن كل الفلسفات التي قمنا بتحليلها تتضمن بعض عناصر لامباشرة ، وبعض عناصر

أخرى مباشرة . فثمة بعض عناصر مباشرة موجودة حتى عند كانط ، كما أن هناك بعض عناصر لا مباشرة موجودة حتى عند بركلي .

وأخيراً ينبغي أن يلاحظ وجود عدة أنواع من المباشرة . فعند أرسطو مثلاً نصادف تأكيداً لمباشرة هذا الفرد أو ذلك . ففي المثل الخاص بسقراط ، كما ذكر أرسطو : نحن ندرك بوجه عام عند ما نقابل سقراطاً أولاً أننا قد التقينا بإنسان ، ثم لا نتبين إلا فيما بعد أن ما قابلناه كان سقراطاً . والنوع الثاني من المباشرة يخص التيقن من الإنسان بوجه عام . ثم تجيء بعد ذلك مباشرة مبادئ العقل .

ووفقاً لذلك ، فإن أية فلسفة يمكن أن تعتبر إما فلسفة للمباشر ، وإما فلسفة للمباشر . وهذا يتوقف على وجهة النظر التي نختارها . ولنحاول الاستشهاد بديكارت في هذا الشأن . صحيح أنه قد اهتدى إلى الله بوساطة الاستدلال . إلا أن هذا الاستدلال قد افترض افتراضاً سابقاً استنارة النفس بوساطة فكرة الله ، بحيث يمكن القول بأن الاستدلال أو الاستدلال اللامباشر قد اعتمد على سبق افتراض وجود الحدس ، أو على شيء مباشر .

من هذا يتضح تعذر تقسيم الفلسفات إلى فلسفات للمباشر ، وأخرى للمباشر . ورغم ذلك ففي وسعنا القول بأن فلسفات مثل فلسفات أرسطو وكانط وهيكل هي فلسفات للمباشر . إذ إن فلسفة أرسطو وفلسفة كانط قد اعتمدتا على البحث والاستدلال . أما فلسفة هيكل فيمكن القول بأنها تختلف عن الفلسفتين الآخرين . فهي تظهر كفلسفة تتحرك في دوائر وتترك وراءها أثراً شبيهاً بخطوط مستقيمة من التحاليل والاستنباطات . أما فلسفات

المباشر، فإنها قد تكون فلسفات للمباشر الحسى أو المباشر العقلى . فإذا كانت
فلسفات للمباشر الحسى ، فإنها تتصف بالمادية ، أو تنتهى عادة إليها . هذه
المادية التى لا تعد مباشرة بحق كما تبدو للوهلة الأولى . أو هى تنتهى إلى نوع
من المذاهب الحسية التى تجنح إلى المثالية . وبذا فإننا نجد أنفسنا قد اضطررنا
إلى الجنوح فى النهاية نحو نوع من الفلسفة يتضمن عنصراً لا مباشراً .

إن هذا يدفعنا إلى الاعتقاد فى تعذر بلوغ المباشرة ، وفى الاعتقاد بأن
المباشر ليس بالشىء المعطى . وفى هذا الكلام مفارقة ، فنحن نبحث عن
المباشر ونسعى للوصول إليه ولكن ثمة فاصلاً أو علواً (ولا اختلاف بين
القولين فى الحقيقة) يحول دون إدراك المعطى كشىء مباشر ، بل ويمكن القول
أيضاً بأنهما يحولان دون جعله مباشراً . فثمة فاصل أو مسافة تفصل بين نفسى
ونفسى السابقة . وثمة علو يفصل بين ما أتأمله وبين نفسى .

وبحق يمكننا القول بوجود أفعال تصلح للتأمل والفكر اللامباشر ،
وأفعال أخرى تناسب المباشرة . فهذا القول أصح من قولنا بوجود لامباشرات
ومباشرات . وأنا أقوم بأفعال تعتمد على المباشرة عندما أجمع فى فعل فكرى واحد
عدة أفعال ثانوية مختلفة . فالإدراك الحسى والقراءة مثلاً من الأفعال التى
تعتمد على المباشرة . أما الاستدلال والتحليل فهما على نقيض ذلك من الأفعال
التي تعتمد على اللامباشرة . وهذا واضح . ومثل هذا الكلام يفسر حدوث
تبادل التأثير بين اللامباشر والمباشر ، لأن أفعال العقل تتألف منهما معاً .
وعلى هذا النحو ، يمكن إدراك ما تعنيه النظرية الهيكلية بقولها بوجود وحدة
بين اللامباشر والمباشر .

ولكل كلمة من هاتين الكلمتين قيمة تميز بها . ولقد نبه بعض الكتاب عن الفن مثل فيرنون لى والمصور الفرنسى التكعيبى جليز إلى أهمية عنصر الزمان فى تأملنا لأعمال الرسامين البدائين الذى يتضمن شيئاً أشبه بقراءة رسومهم فى لحظات متتابعة . ومن ناحية أخرى ، وكما سبق أن ذكرنا أن معنى تأملك لعمل فى ، أو استمتاعك به ، هو رؤيته فى شموله فى وقت واحد .

ويمكن إدراك ما بين اللامباشر والمباشر من تعارض ، وما بينهما من وحدة ، من وجود نموذجين فى الفن والحياة على حد سواء ، النموذج الأول يتمثل فيه الثراء ووفرة المتداعيات ، والنموذج الأخير يتميز بالأصالة والنقاء ، وبالهزال أيضاً ، كما يصح القول .

وربما تحقق المثل الأعلى بالجمع بين المثلين المذكورين . وهذه الوحدة ربما أمكن تصورهما كوحدة بين نوعين مختلفين من المباشرة . النوع الأول هو مباشرة ما يظهر ، والذى يمكن وصفه بأنه مباشرة سطحية . والنوع الثانى هو مباشرة « باطنية » . وقد حاول نيتشه دائماً أن يحرص على التعبير عن إيمانه بالظواهرات . إذ رأى فيها عمقاً أعظم من العمق الوهمى لأى عالم متخيل وراء عالم الظواهر . وهذه الفكرة يمكن مقارنتها بالفكرة التى عبر عنها كيركجورد عندما تحدث عن المباشرة الثانية ، أو التى تمثل التضحج ، وهى المباشرة التى يهتدى إليها المرء بعد أن يمر بالتجربة الدينية .

وهكذا فإننا نعود دائماً إلى الفكرة القائلة بإمكان اعتمادنا على المباشر فى بلوغ اللامباشر ، والعكس بالعكس . ولكن علينا أن نذهب إلى ما هو

أبعد من ذلك قليلاً . فبالنظر إلى استحالة إدراكنا للمباشر، علينا أن نقول بأن المباشر الحق هو شيء سابق لما هو مباشر في نظرنا ، أى هو شيء شبيه بالتأثير الأولى الذى يسبق تأثيراتنا . وربما أمكننا أيضاً الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ، وأن نشعر بوجود ما سماه برادلى بالمركز المتناهي ، أى أساس كياناتنا ، أى الشيء الذى يعد أساس كل ما نرى وندرك ، والذى لا وجود لأية تفرقة فيه بين الذات والموضوع .

ورغم كل هذا ، علينا أن نحصر على فكرة المباشرة ، تلك الجنة المفقودة التى ينبغي علينا محاولة استرجاعها ، حتى إذا اتضح أنها مجرد أسطورة .

وحتى إذا تعذر استرجاعنا لها ، وحتى إذا انتهى بنا الأمر — كما يعتقد بعض الفلاسفة — إلى نوع من الإخفاق والفشل ، علينا أن نؤكد وجود هذا المثال العسير المنال . إن موقف الإنسان على هذا الحال . فهو يتميز بالفصل الذى يباعد بينه وبين الأشياء ، كما يتميز بالعلو ، وبما يحدث من تحول لا يتقطع من اللامباشر إلى المباشر ، وبالعكس . والفلسفة أيضاً على هذا الحال . ووصف أى إنسان بأنه فيلسوف يعنى أنه واحد من البشر الذين يلجئون إلى الحكمة بحثاً عن العالم ، وللعودة إليه .

وليس من شك فى أن معنى المباشر قد جاء من تعارضه مع اللامباشر . هذا يعنى أن فكرته لا مباشرة . أليس من واجبنا إذن أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا التعارض ، الذى هو فى نطاق التأمل (اللامباشر) أيضاً ؟ . هنا أيضاً سيثبت تصوراً كتصور الوجود ، كما أصبح يفسر حديثاً قيمته ، على الأقل

كعلامة من علامات الذهاب إلى ما هو أبعد التي تحدثنا عنها . فالمباشر
وكذلك اللامباشر يتميزان بنقصهما عن شيء آخر ، لانعيه إطلاقاً . والآن وبعد
أن أكدنا المباشر ، ثم ذكرنا بعد ذلك أنه أسطورة ، علينا أن نتجاوزَه في
نفس الوقت الذي نتجاوز فيه أيضاً اللامباشر .

* * *

من التعارض بين اللامباشر والمباشر يمكننا الانتقال إلى التعارض
بين الجرد والمشخص . ولعل أول مرة تأكد فيها هذا التعارض قد حدث عند
ما انتقد أرسطو فلسفة أفلاطون بأنها قد أسرفت في تجريدها . واعتقد أرسطو
أن الأفكار الرياضية أفكار منتزعة من الواقع . وأما ما هو واقعي فمركب
من صورة ومادة : كالفرد المشخص سقراط على سبيل المثال .

وربما اتفق أرسطو مع أفلاطون في وصف أحداث التجربة الجزئية .
(كهذا اللون أو ذلك ، أو هذا الصوت أو ذلك) بأنها عابرة . ولقد ذكر
أفلاطون أننا لن نستطيع حتى تحديد اسم لمثل هذه الأحداث الزائلة ، أى أننا
لا نستطيع أن نقول إنها هذا أو ذلك . وما كان في وسع أرسطو إنكار مثل
هذا القول ، ولكنه رأى أنه رغم ذلك ، توجد ناحية ثابتة في الفرد الحى .
ولقد استطاع حقاً أن يعثر عند أفلاطون — وبخاصة في محاوره فيلابوس —
على إشارات تنزع إلى الاتجاه عينه .

ولن نتابع المناقشات التي دارت بين أنصار الجرد وأنصار المشخص .

والخلاف برمته يتصف بعموضه . ويرجع ذلك إلى اعتقاد أنصار فكرة المجرّد
أنهم الأنصار الحقيقيون لفكرة الشخص . وهذه الفكرة التي سبق ظهورها
ضمن بعض مناقشات أفلاطون قد أبرزها هيغل بوجه خاص عند نقده للنظريات
التجريبية . ففي نظر هيغل ، الشخص هو الكل . وعلى الرغم من وجود العديد
من الكل النسبي ، فإن هناك كلا واحداً مطلقاً هو الفكرة ، أى العالم في شموله
واكتماله .

هذا الإصرار الذي أبداه هيغل في تأكيد الكلّي الشخص ذاته — كما
دعاه — قد أسفر عن حدوث رد فعل من جانب أولئك الذين يعتقدون أن مثل
هذا الكل هو تجريد بحث .

هنا اختلاف بين فلاسفة مثل أفلاطون (كما يفسر عادة) وديكارت
وسبينوزا وما لبرانش والهيجليين وهاملان من ناحية ، وهوبز وهيوم وكيركجورد
وبرجسون ، من ناحية أخرى . أما أرسطو ولا يينتز فليس من السهل القول
بانتسابهما إلى أى فريق من الفريقين اللذين تحدثنا عنهما . فعلى الرغم من عدم
انتمائهما إلى معسكر الشخص ، بالمعنى المفهوم عند التجريبيين والبرجسونيين
لا ينتميان أيضاً إلى المعسكر التجريدى كما تصوره أفلاطون (كما فهم عادة) ،
أو تصوره سبينوزا .

يمكننا أن ندرك فى سهولة الكلمات المجازية التي اشتقت منها كلمة «مجرد»
وكلمة «شخص» . فالتجريد يعنى انتزاع جزء من كل . والشخص هو مجموعة

الخصائص التي يتحلل بها الكل عندما تجتمع كل الأجزاء . ومن اليسير أيضاً أن ندرك أن كلمة « مشخص » بهذا المعنى ليست مقبولة بما فيه الكفاية . فهي تعنى — فيما يبدو — أن الأشياء التي فصلت في البداية قد تم تجميعها فيما بعد : وإن كان الأنصار الحقيقيون لفكرة المشخص هم على وجه الدقة أولئك الذين قد يذكرون أن المشخص سابق لأي فصل أو تجريد يجرى له . ومما هو جدير بالذكر أن أغلب الفلاسفة الذين ذكرنا أسماءهم كأنصار للمشخص من أنصار الجزئى بمعنى أصح . فهيوم مثلاً قد قام بتجزئة الأشياء إلى عناصرها . وفيما عدا بعض جوانب من مذهبه كذلك التي ذكرها عن الطبيعة أو العادة أو العرف ، نراه لا يختلف في اتجاهه إلى التجريد عن ديكارت مثلاً . والنزعة الاسمية عند هوبز كانت كذلك من نوع مجرد للغاية . واقترب كل من كيركجورد وبرجسون بطرق مختلفة من المشخص ، كما نفهمه . واقترب كيركجورد منه بفضل ذاتيته واتصافها بالشدة . أما برجسون فاقترب منه عند ما أكد أن المباشر سابق ، وأننا ندرك الكل اعتماداً على تجربتنا الباطنية .

وأية نظرية عن المشخص يمكن أن تعتمد في تكوينها — من جانب — على تأثير هيغل ، وشعوره تجاه الكل ، وتأثير برادلى وتصوره لكل يتم الشعور به ، كما تعتمد من جانب آخر على تأثير جيمس وبرجسون ووايتهد . وسوف تثبت هذه النظرية أن ما هو معطى ليس أجزاء خارج أجزاء ، بل هو كل يتم الشعور به ، ومجموعة من الكليات التي نشعر بها .

ومن بين السمات التي يتوقع انصاف فلسفة المستقبل بها ، تأكيدها للمشخص ، الذي سيتصور ككل بالمعنى الذي تصوره هيغل ، وإن كان هذا

الكل سينتصف بتجربتيه ، وهذه ناحية مختلفة عما جاء به هيغل . وهكذا فإنه سوف يكون متعارضاً مع ما قاله كل من العقلانيين والتجريبيين على حد سواء . لأن التجريبيين — فيما يبدو — يؤكّدون الجزئي ، أما العقلانيون فإنهم يؤكّدون الكلي .

لقد ذكرنا أن كلمة « مشخص » ليست مقبولة بما فيه الكفاية . لأنها تفترض حدوث شيء أشبه بالتركيب للعناصر المنفصلة . وقد صاغ وايتهد كلمة Concrecence « التنامي » للدلالة على ما يحدث من نمو في العناصر المختلفة المتعاصرة التي قد يتعدّر تسميتها بالعناصر بسبب تعقيدها واختلاطها . وتدل هذه الكلمة على ما بين الأشياء من تمازج ، وعلى تعاصرها في النمو .

وشاركت سيكولوجية الجشطالت في الاتجاه نفسه عندما بينت الكل كشيء معطى في الإدراك الحسي ذاته .

فإذا أجملنا النتائج التي اهتمدنا إليها في هذا الفصل . أمكننا القول بأن الجرد لا مباشر ، والمشخص مباشر . كما يمكننا القول أيضاً بأن التفكير اللامباشر يتضمن التجريد عادة . ومن هنا نستطيع أن نقرر مرة أخرى أننا في الوقت الذي نقدر فيه اهتمام الهيغليين بالمشخص ، فإننا نرى أنفسنا رغم ذلك على خلاف مع التصور الهيغلي له . فنحن نتصور المشخص كشيء معطى في التجربة ، ويعتمد على التجربة ، قد تمخض عما يحدث لها من تنام ، ولكننا لا نتصوره كتطور فكرة فريدة تسود الكل .

١١ - العلم والفلسفة وعالم الحسنيين

ماهى قيمة العلم ؟ . قبل الإجابة عن هذا السؤال ، علينا أولاً أن نزيد تحديد كلمة « قيمة » ، وكلمة « علم » . وما يفهم بوجه خاص من كلمة « علم » هو الفيزياء ، التى تعد الرياضة أداتها ولغتها . ومن ثم يصح القول بأن الرياضة منبج للعلم أكثر منها علماً بالذات . أما العلوم الاجتماعية فسوف نرجى محبها هنا .

والإنسان يحاول اعتماداً على العلم تفسير كيف تحدث الأشياء . فما هو التفسير ؟ .

منذ عهد اليونان القدامى ، اقترنت فكرة التفسير بفكرة السبب أو العلة . وجدير بنا فى هذا الصدد أن نتذكر أن فكرة التفسير تعنى شيئاً شبيهاً بالكشف عن النقاب . فالإنسان يستطيع من خلال الظواهر الكشف على نحو ما عن السبب الكامن وراءها .

وكما سبق أن ذكرنا فى الفصل الخاص بالعلية ، فقد استعيض عن فكرة العلة بفكرة الدالة وفكرة العلاقة . ويحق لقد قال بعض دارسى منطق العلم اتباعاً لمايرسون بأن ما يرمى إليه العلم بصفة أساسية هو البحث عن الوحدة والبحث عن الهوية . وما من شك فى أن العقل الإنسانى يشعر بارتياح مؤكد

عند اكتشاف هوية بين الأشياء . على أن العلم يهدف إلى البحث عن
العلاقة أكثر من حرصه على البحث عن الهوية . فالعلم يهدف إلى إنشاء
شبكة من العلاقات أكثر من حرصه على الاهتمام إلى أساس من الهوية وراء
كل الأشياء .

أما فكرة القيمة ، فقد تم تصورهما على جملة وجوه . فثمة كثرة من
القيم . وقيم العلم تفصح عن معنى التوافق والجمال ، كما أصر بوانكاريه على
ذلك . وهذا المعنى موجود أيضاً حتى في التأملات الفيثاغورية القديمة . وفي
بعض الفروض ، ناحية من الجمال تتجلى فيها الروعة . وعلى الرغم من ذلك فعلينا
الآن نسي الهجوم الذي شنه الشاعر الإنجليزي كيتس على العلم ، واللعنات
التي صبها بليك عليه . فلقد قيل إن نيوتن قد أفسد جمال قوس قزح ، كما قضى
أويتسن على وحدة الأشياء .

ومن ناحية النفع ، ربما استطعنا أن نتوقع رجحان كفة مزايا العلم على
سيئاته . وعندما بدأ العلم الحديث ، أكثر بيكون وديكارت من الإشادة
بمدى النفع الذي سيحققه . بينما اتجه آخرون كالمبرانش وسينوزا ،
وبوانكاريه — فيما بعد — إلى القول بأن قيمة العلم لا تكمن في فائدته بقدر
كونها في قيمته في ذاته .

ومن هنا نصادف تعريفاً ثالثاً ممكننا لقيمة العلم . فقد اعتقد سقراط
وأفلاطون أن للعلم قيمة في ذاته . ومجد أفلاطون العلم الذي يتجه إلى التأمل
البحث في مقابل العلم الذي قد يساعدنا على تعلم كيف نعرف الآلات الموسيقية ،

أو نعد النجوم . فما كان يبغيه من تعلمنا العلم هو اهتداؤنا إلى معرفة حقائق
المتافيزيقا ، لا حقائق الطبيعة . وربما أمكننا أن نذكر في مقابل هذا الرأي
الذي أبداه أفلاطون رأى أبيقور الذي اعتقد أن المعرفة النافعة وحدها هي
المشروعة . بل ويمكننا في الواقع أن نضيف إلى رأى أبيقور رأى أفلاطون
ذاته ، عندما عبر عن الرغبة في جعل الناحية العملية تعتمد على المعرفة
أو العلم .

وتستحشنا هذه الآراء المتنوعة على التساؤل عن قيمة العلم ذاته من ناحية
الحقيقة . ولقد استنكر أفلاطون علوماً بالذات بسبب شدة التصاقها بالنواحي
الجزئية . أما أرسطو — من جهة أخرى — فقد وجه اللوم إلى الرياضيين
بسبب شدة التجريد الذي بدا في بعض تأملاتهم . وأشار باسكال إلى عدم
إمكان تعريف أسس العلم ومسلّماته ، وتعذر برهنتها . وأرجع كانط نجاح
العلم إلى تكوين العقل الإنساني . وأكّد كونت فكرة العلاقة — علاقة
العلم بالعقل الإنساني ، وعلاقة الأشياء بعضها بالآخر . ولكن نقد العلوم ،
وما صادفه من تقدم في نهاية القرن التاسع عشر ، بفضل ماخ وبيرسون
وبوانكاريه وميويه وليروا ودوهيم — والذي استمر بعد ذلك على يد
أدينجتون ووايتهد وبرجوليه -- قد أثار التشكك في نظريات كونت وكانط .
إذ تبين في الرياضة أولاً ، وفي الطبيعة بعد ذلك أن اختلاف الفروض أمر
ممكن ، وأن العلم اعتماداً على التجريد ينشئ أنساقاً مقفلة لكي يكتشف
قوانين تنسم بالدقة . بل لقد أشير أيضاً إلى احتمال اعتماد هذه القوانين على
حالات خاصة غير منتظمة لا تخضع لأي قوانين ، قد أمكنها التوازن بعضها

مع البعض بفضل خاصة عدم الانتظام هذه. وبينت الكشوف التي هي أكثر حداثة استحالة الحصول على وصف دقيق لبعض خصائص الأجسام المتحركة بغير إساءة لدقة قياس الخصائص الأخرى . وهذه الفكرة تعرف باسم قانون هايزنبرج للاحتمية .

ولنتأمل بعد ذلك أهمية العلم في تقدم الفلسفة . إن تاريخ العلم وثيق الصلة بتاريخ الفلسفة . ويكفي أن تذكر محاوره مينون ومحاوره تيتياتوس لكي ندرك كيف كان كشف الفيثاغورين لبعض حقائق الرياضة من بين الأسس التي اعتمدت عليها نظرية أفلاطون في المثل ، ولكي ندرك أيضاً أن الأزمة التي ترتبت على كشف الأعداد اللامعقولة كانت — فيما يحتمل — من بين الأسباب التي دفعت أفلاطون فيما بعد إلى إجراء تعديل عميق لهذه النظرية ذاتها . وكان علم جاليليو ، ومعاصريه ، من بين الأسس التي اعتمدت عليها فلسفة ديكارت . ويتعذر فهم مذهب لايبنتز بغير إحاطة بالتفاضل والتكامل . وبغير معرفة لتأثير نيوتن ، ان نكون قادرين على فهم محاولة هيوم الكشف عن شيء مماثل للجاذبية التي تحدث في الأجسام ، في مجال العقل . كما أننا سنعجز عن فهم المحاولة التي قام بها كانط للاهتداء إلى أساس عقلي لكشوف نيوتن . غير أنه عند البحث في تاريخ تأثير العلم على تقدم الفلسفة ، علينا أن نلاحظ حقيقة واحدة تفرق بين ما حدث في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، وبين ما حدث قبل ذلك . فلقد أتجه العلم في العهد الأخير إلى نقد ذاته . فما كسويل لم يستخدم فروضاً متعارضة بسبب عدم معرفته لذلك ، ولكنه استخدمها وهو يعرف تعارضها . كان هذا الاتجاه مجرد بداية للحركة التي اكتملت بعد ذلك في النظريات الحديثة التي تحدثنا عنها ، والتي

أشارت إلى عدم قدرة العلم على وصف الواقع بأسره وصفاً دقيقاً كاملاً . ولذا يتحتم على العلم دائماً الاختيار ، بين دقة تحديد السرعة ودقة تحديد الموضع مثلاً . إذ يتعذر الاهتداء إليهما معاً . وفضلاً عن ذلك ، يستعان اليوم أكثر مما حدث في عهد ما كسويل بالفروض المتناقضة ويقال إنها متكاملة . وهذه ناحية ربما لم تكن معروفة على عهد ما كسويل . من هذا يتضح أن الفلاسفة عندما ينتقدون العلم اليوم ؛ فإن هذا النقد لا يعنى بالضرورة التعبير عن تفضيلهم للنواحي اللامعقولة . إنه يدل أساساً على شدة الإخلاص لروح العلم ذاته ؛ الذى أصبح يرمى إلى الدقة المتناهية ؛ كما أصبح يدرك في الوقت نفسه تعذر بلوغ الدقة المتناهية في بعض النقاط .

وقد استخدمت نتائج العلم أحياناً في تأكيد بعض أفكار فلسفية معينة ؛ أو بالأحرى لتأكيد إنكار هذه الأفكار ورفضها . فمثلاً تم رفض نظرية كانط في المكان — فيما يظهر — بعد إنشاء الهندسات اللا إقليدية ؛ كما أدت الفيزياء الحديثة إلى التشكك في صحة مبدأ العلية . من هنا نستطيع أن نقدر مدى تأثير قيم الفلسفة بالنتائج التي يهتدى إليها العلم . ولكن ينبغي ألا ننسى أن هذه النتائج قد فسرت بالضرورة على نحو سلبي أكثر منه إيجابياً . وفضلاً عن ذلك ؛ فإن مبدأ الاحتمية الذى جاء به هايزنبرج ، على الرغم من أنه يعنى الابتعاد عن مبدأ الحتمية البحتة ، إلا أنه من الواجب ألا يفسر وكأنه يعنى تأكيداً لوجود الحرية .

وكانت المشكلة التي واجهت أفلاطون — من جانب على الأقل — هي إثبات مدى إمكان علم الرياضة . وكان أول حل عرضه هو نظرية المثل . ثم

عرض بعد ذلك نظرية بين فيها اعتماد العالم على تأثير المحدد على اللاحد .
وأعقبها بعد ذلك بنظرية الأعداد . وحاول أفلاطون اعتماداً على هذه النظريات
أيضاً حل مشكلة علم الفيزياء ، أو بمعنى أصح العلم في صورته الناقصة كما كان في
عهده . واضطر ديكارت إلى مواجهة المشكلات نفسها ، وإن بدت في نظره
في صورة أكثر اتصافاً بالوضوح والتميز . وكانت إجاباته — كما رأينا — هي
القول بأن الامتداد فكرة واضحة ومتميزة . واضطر كانط أيضاً إلى تناول
المشكلة نفسها ، وإن كانت قد ازدادت دقة وتعقيداً بسبب اشتباكها بما طرأ
من تقدم بفضل نظريات الفيزياء التي جاء بها نيوتن . وكانت إجابة كانط هي
نظرية الصور والمقولات . والآن ، وبعد أن جاء أينشتين وبلانك وبوهر
وهايزنبرج ، لم تعد المشكلة مقصورة على إثبات إمكان العلم ، ولكنها
اتجهت إلى البحث عن أسباب عدم قدرة العلم على تجاوز حدود معينة . فعلمنا
القول بتقبل العالم للتفسير العلمي من ناحية ، وإن كان هذا العالم في الوقت
نفسه لا يقبل هذا التفسير في بعض المسائل . والعلم يرغمنا على إدراك هذا
الطابع المزدوج للعالم ، أي تقبله لتفسير العقل ، ومراوغته (المؤقتة على الأقل)
لأي تحديد عقلي كامل .

على أن العلم يعرفنا بعض حقائق عن الأشياء ، وإن كانت هذه الحقائق
مقصورة على ما نستطيع تسميته بهيكل هذه الأشياء ، أو حالتها قبل أن يتم
تكونها . ومن ثم يصح القول بأن العلم الذي يعد بناء علويًا للعقل قادر على
الكشف عن البناء الأولي للواقع ، كما سبق أن بينا .

ولكن ، وكما سبق أن لاحظنا ، اكتشف العلم في القرن التاسع عشر

وفي القرن العشرين ، وقائع بعيدة عن الحتمية ، وأشياء تعتمد على الصدفة
يؤثر بعضها في البعض تأثيراً متبادلاً يؤدي إلى إلغاء كل منها للأثر الآخر . كما
أدرك العلم أن الأساس الذي يقام عليه ليس محمداً أو ثابتاً ، كما كان يظن من
قبل . وهناك هيكل يقام عليه العلم بغير شك ، وإن كان هذا الهيكل
يتصف بنحوه من الجمود والثبات ، كما يمكن القول .

ومع ذلك ، وحتى إذا راعينا هذا التحفظ الأخير ، فإن علينا أن نضيف إلى
ذلك القول بأننا كلما ازددنا اقتراباً من الحياة ، قلت قدرتنا على وصف الأشياء
في مصطلحات علمية دقيقة . وهذه حقيقة تنبه إليها كورنو ، كما أكدها بوترو
ووارد وبرجسون .

وعندما يلاحظ العالم الأشياء ، فإنه يقف منها موقفاً ، لا إنسانياً ، ومن
ثم استطاع القول بأن الحقيقة في العلم هي الحقيقة كما تبدو لكائن ذي حواس
تفوق حواسنا قليلاً ، وإن كان في بعض الأحوال يتفوق علينا في هذه الناحية
تفوقاً عظيماً . هذه الملاحظة تعد اعترافاً بحقيقة عالم الحس ، فهو يمثل مستوى
العالم الذي نحيا فيه .

وما ذكرناه لا يعد نقداً للعلم ، ولكنه تحديد لمكانته . ومن الواجب
التنبه إلى خطورة أي اعتقاد فيج في العلم . غير أن ما هو أخطر من ذلك هو أي
انتقاد مهوش للعلوم . إذ إنه يمهّد الطريق أمام أية معتقدات غير معقولة .

صورت الفلسفة في أغلب الأحيان بأنها محاولة يقوم بها الإنسان لتحرير نفسه من الحسى . ولكن ربما بدا ضروريا كذلك تصورها محاولة يتحرر بواسطتها الإنسان من هذا التحرر ذاته ، الذى قد لا يكون أكثر من شىء ظاهرى . فهو لم يزد في كثير من الأحيان على حالة إغراق في جمود المثالية .

ولذا كرأولا في إيجاز محاولات التحرر من الحسى، التى قام بها كل من بارمنيدس وأفلاطون وديموقريطس وديكارت . فقد انتقد كل هؤلاء الفلاسفة نظرنا المعتادة إلى العالم ، واستعاضوا عنها أولا بالواحد ثم بعد ذلك بالمثل ، وبعدها بنظرية الذرات ، وأخيراً بفكرة الامتداد .

على أنه قد ظهر على الدوام فلاسفة أتجهوا إلى الاحتجاج على استبعاد الحسى . فلقد اعترف أرسطو مثالا (معترضا بذلك على أفلاطون) بأن الأشياء تتألف من مادة وصورة . واعتقد لايبنتز (مخالفاً في ذلك رأى ديكارت) بأن فكرة الامتداد ليست كافية لتحديد تصور الجسم ، وأنه من الضروري إضافة تصور القوة . ودافع بركلى عن مباشرة « الحس العام » ضد لا مباشرة العلم . وعلى هذا يتضح أننا نصادف حتى عند أرسطو ولايبنتز الفيلسوفين العقلانيين « والمثاليين » بدايات للواقعية الفلسفية ، بل ربما أمكننا اكتشاف بعض إشارات إلى الواقعية في النظرية المثالية التى جاء بها كانط . فهو عندما قال إن الظاهرات نفترض وجود الأشياء التى تظهر ، وعندما قال إننا لا نستطيع أن نعى أنفسنا إذا لم يتيسر لنا أولا الوعى بالعالم الخارجى ، فإنه بهذا الكلام قد

وضع أسس نظرية تنقسم بطابع واقعي . وذكر ريد معارضاً بذلك المثالية بأننا قادرون على حدس العالم الخارجى حدساً مباشراً . وربما اتصف هذا الحدس بحق بنوع من السحر . وعندما أكد ميندى بيران القول بأننا عندما نشعر بالقيام بمجهود فإننا نصطدم بمقاومة العالم الخارجى ، فإنه قد شارك أيضاً (وإن كان على نحو آخر) فى تقدم الواقعية الجديدة .

وكانت فلسفة برجسون من بين الفلسفات التى تضمنت بعض تعابير عن الواقعية . فهو فى بداية كتاب «الذات ككرة والمادة» قد جعل كل ما يحيط بنا صوراً ، وذكر أن رؤية الشيء تعنى وجودنا داخل الشيء . وبذلك صور لنا تصويراً جديداً شعورنا بكون المدرك الحسى . وفى وسعنا العثور على معانٍ مشابهة لذلك عند جيمس والواقعيين الجدد، وفى مذهب الوحدة التعادلية لبرتراند رسل . فهم جميعاً يقولون بعدم وجود اختلاف بين الشيء الذى تتوافر لنا فكرة عنه والفكرة التى لدينا عن الشيء . وكل ما هناك هو اختلاف فى السياق الذى ترى فيه الأشياء .

وقد اعتمدت نظريتهم -- كما رأينا -- على القول بأن بعض العلاقات قد تتحقق دون أن تحدث تغييراً فى الحدود التى تربط بينها ، وأن المعرفة تعنى مثل هذه العلاقة . ولكن فيلسوفين آخرين هما ألكسندر ووايتهد قد أضافا فكرة أخرى تبدو متعارضة مع هذه النظرية القائلة باستقلال الحدود عن العلاقات القائمة بينها . فلقد تصوروا ويتهد -- بوجه خاص -- المعرفة علاقة لا تسمح للحدود بالبقاء دون تأثر بها . هنا نصادف مرة أخرى جدل

(ديالكتيك) الواقعية ، وهو ما يمكن إدراكه أيضاً من حقيقة ظهور مذهب الواقعية النقدية إلى جانب الواقعية الجديدة .

وربما أمكننا مصادفة صورة أخرى للواقعية عند الفيلسوفين الروسيين لوسكى وفرانك . ويتميز مذهبهما الواقعي بمسحة صوفية وسحرية . إذ هو يعتمد على الشعور بوحدة العالم .

وتعارض تعارضاً كبيراً مع هذه الواقعية الصوفية ، الواقعية المادية التي جاء بها لينين . فهو في كتابه الذي اعترض فيه على النقدية التجريبية ، بدا واقعياً أكثر منه مادياً . وأكبر خصم يتعارض معه في هذا الشأن هو بركلي .

وتأثرت واقعية نيقولاى هارتمان بفلسفة هوسيرل ، كما تأثرت أيضاً ببعض أفكار فرانك . فهو اتباعاً لنظرية الفنونولوجيا قد ذكر أنه عندما توجد معرفة يوجد دائماً شيء مفارق هو موضوع المعرفة .

واصطبغت واقعية هايدجر ، إن أمكن تسمية فلسفته واقعية (فهو قد يعترض على مثل هذه التسمية) بفكرته عن « الوجود في العالم » . هنا لا نصادف مرة أخرى التفرقة الكلاسيكية بين الذات والموضوع التي ظهرت في كل الفلسفات الواقعية التي تحدثنا عنها على وجه التقريب ، باستثناء فلسفتي بركلي وبرجسون .

ولإكمال هذا البيان عن الفلسفات الواقعية ، يمكننا أن نذكر أيضاً

الواقعية التوماوية لجيلسون وماريتان في فرنسا ، والواقعية الـ Structural للفيلسوف الفرنسي ريمون روييه (التي لا تخلو من أوجه شبه بفلسفة ألكسندر). وأهم نقطة ينبغي الحرص على توكيدها ، ما حدث من تغير في مظهر الواقعية في الفلسفات التي جاء بها فلاسفة مثل برجسون ورسل ولوسكي ولينين وألكسندر وهایدجر وهارتمان ، رغم ما بينهم من اختلاف .

* * *

ما الذي تعنيه مشكلة حقيقة العالم الحسى ؟ هل هذه المسألة خاصة بإثبات الحقيقة الحسية لعالم الحس ، أم هي خاصة بإثبات الحقيقة المعقولة لعالم الحس ؟ واضح أننا لن نستطيع أن نجيب بالإيجاب عن السؤال الخاص بهل عالم الحس حقيقي ، إلا إذا كان ما نعنيه هو الحالة الأولى . وثمة مستويات مختلفة للواقع . وفي المستوى الحسى عالم الحس حقيقى . فكل حقيقة تتناسب مع مستوى معين من الواقع . فمثلا ، إن أية خطوط سوداء مرسومة على ورقة بيضاء قد تبدو في نظر الذبابة كأنها سلسلة جبال ووديان . وقد تبدو في نظر الطفل كأنها مجموعة من مقاطع الهجاء . وستبدو في نظر الشاب البالغ كأنها جزء من جملة . وكل مظهر من هذه المظاهر حقيقى في مستواه . وبالمثل اللون الأحمر في أحد مستويات الواقع يبدو كذبذبات ، ولكنه في مستوى آخر يبدو لونا أحمر « هنا » و « الآن » ولا يستطيع تحليله إلى عناصر أخرى .

وفي مراتب الواقع ، تقع الذبذبات في مستوى أدنى من المدركات الحسية .
بنما في مراتب المعرفة ، تقع الذبذبات في مستوى أعلى ، لأنها أصعب في

معرفتها . والعلم كما لا حظنا يعنى إدراك ما قبل الواقع المدرك اعتماداً على معرفة
أسمى من الإدراك الحسى .

وينبغى أن يلاحظ — فضلاً عن ذلك — أن العالم الحسى هو عالمنا .
والمشكلة تدور حول الآتى : لو أننى لم أكن هنا ، هل كان يوجد هذا العالم
الحسى ؟ . ولكن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تعنى انتزاع طرف من أطراف
علاقة المعرفة ، يعد ضرورياً لها . إن هذا لشبيهه بالتساؤل عما سيؤول إليه
ما هو معطى لو أن الشخص الذى سيعطى له هذا المعطى اختفى . مثل هذا السؤال
ليس لدينا أية إجابة عنه ، وإن كان هذا لن يرغبنا مع ذلك على القول بصحة
المثالية . إن هذا الموقف هو ما دعاه بيرى « الفيلسوف الأمريكى المعاصر
بالمأزق المترتب على مركزية الذات » .

اعتمدت النظريات السابقة ، على القول بكون الحدود فى باطن العلاقة
القائمة بينها . ولكن علينا الآن أن ننتقل إلى موقف آخر بدا (فى نظر كل
من رسل وجيمس — فى بعض فقرات — وبيرى) ضرورياً لتأكيد النظرة
الواقعية . هذا الموقف هو الموقف الذى ينظر فيه إلى الحدود باعتبارها خارجية
بالنسبة لعلاقتها . ونحن لا نساق من هذا الموقف المترتب على مركزية الذات
إلى المثالية (كما لاحظ بيرى) ، كما أننا لا نساق إلى الواقعية . ولكننا قد نساق
إلى إمكان تقبل الواقعية لو أننا اعتمدنا فى استقلال الحدود عن علاقاتها .
فلكى نثبت حقيقة المعرفة ، بالإضافة إلى إمكانها ، علينا أن نتأكد فى حالة
المعرفة من استقلال حدها .

ومع هذا فإن ازدياد اكتمال معرفتنا بالعالم الخارجى، يحملنا على إنكار القول باستقلال الحدود عن علاقاتها . وذلك بعد ازدياد إدراكنا للصلة المتبادلة بين كل حد من حدود العالم والحدود الأخرى .

وهكذا إذا اضطررنا بفعل ما تقوله نظريات المعرفة (الواقعية منها على الأقل) إلى القول بوجود انفصال بين الحدود والعلاقات ، فإننا سنضطر بفعل ما يحدث فى الفيزياء إلى قبول مبدأ عدم الانفصال . ولعل هذا هو أحد أسباب تأكيد هذا المبدأ الأخير فى مؤلفات وايتهد .

وعلىنا — فيما يحتمل — أن نقر معية هذين المبدأين على نحو ربما كان خافياً علينا .

ولعله من الجدير بالذكر أيضاً أن النظريتين اللتين حاولنا فحصهما — واعتمدت إحداهما على القول بوجود صلة باطنية بين الحدود والعلاقات ، واعتمدت الأخرى على القول بأن هذه الصلة خارجية . كما اعتقدت الأولى فى كون الحدود فى العلاقات ، بينما اتجهت الثانية إلى القول بمفارقة هذه الحدود — قد اتجهتا فى النهاية إلى إنكار الثنائية . فالنظرية الأولى تسوقنا إلى القول بوحدة فى الكيف فى المعطيات المتباينة التركيب (وهذا هو مارآه وايتهد وجيمس أحياناً) . والنظرية الثانية تسوقنا إلى نوع من الوحدة التعادلية كالتي نصادفها عند بيرى وهولت وعند جيمس أحياناً ، وفى نظرية الصور عند برجسون . وحاول ألكسندر فى نظريته عن الانبعاث أن يوفق بين النظريتين السابقتين . أما جيمس ووايتهد فقد قبلا فى الواقع فى فلسفتيهما هاتين النظريتين المختلفتين على السواء بغير لجوء إلى ما قام به ألكسندر .

وفي فلسفة بركلي أدى نفس إنكار الثنائية الذي نصادفه في الفلسفات الأقرب
عهداً إلى إثبات ضرورة الله ، لأن الأفكار عنده كامنة دائماً في داخل عقل . أما
هذه النظريات الحديثة ففيها تنحت فكرة النفس عن مكانها السامية . وكما
لاحظ جيمس لم يعد الوعي من الأشياء الهامة ، بل لم يعد يعتبر شيئاً هاماً على
الإطلاق . إذ أصبح ينظر إليه باعتباره علاقة .

علينا ألا نتخيل أن الواقعية مذهب بسيط . فهي تفتقر إلى التوازن والثبات
بسبب تأرجحها الدائم بين نظرتي الكهون والتجاوز . أي أنها تنذب من
جانب من جوانب الحقيقي إلى الآخر . ولكن لعل هذا يرجع إلى رغبتها في
التزام الحقيقة ، كما أنه يرجع إلى عدم وجود ضرورة تحتم تعبير كل نظراتنا
القائمة على الكشف عن العلاقات وأفكارنا تعبيراً كاملاً عن الواقع ، أو
استقصائها لكل جوانبه الخفية . ولذا تنجح الواقعية أحياناً إلى تأكيد قصدية
ما بداخل نفوسنا ، وإلى الاتجاه نحو الأشياء ، كما تنجح في أحيان أخرى
إلى القول بوجود هوية بين الأشياء وبين ما هو داخل نفوسنا .

وحتى إذا نجح العلم يوماً ما في تعريفنا على أكل وجه ما يحدث في الإدراك
الحسي ، فإننا قد نشك في إمكان كشفه لهذا السر كشفاً تاماً .

فثمة سر . ولكن هل هناك مشكلة حقاً؟ منذ اللحظة التي طرقتنا فيها المشكلة ،
بدت وكأنها لا تقبل أي حل . ولكننا إذا راعينا عالم ما قبل هذه المشكلات ،
العالم الذي كنا نحيا فيه في البداية (أي الحالة التي كنا نعتقد فيها بوجود عالم
خارجي ، والتي كان لدينا فيها ذلك الإيمان الحيواني الذي تحدث عنه سانتانا ،

والتي كنا نحس فيها بأننا ملتصقون بالأشياء، وبأننا قادرون على معرفتها أيضاً) فإننا سنذكر أن القول بأن المعرفة مشاركة للعالم واتصال به قول حقيقي ، وأن الأشياء تتميز بهذه المشاركة وبهذه الصلة ذاتها .

* * *

كانت هناك نقط ضعف في الأنواع الكلاسيكية من التجريبية والواقعية . وساعدت نقاط الضعف هذه على تميز المثالية بالتفرد في بحث المشكلات الفكرية العويصة العليا . على أن التجريبية والواقعية قادرتان حقاً على اتخاذ مظهر ميثافيزيقي عال . وعندما تحدث كانظ عن إمكان إثبات الوجود ، فإنه قد استطاع أن يهيء السبيل أمام فلسفة شلنج ذات الاتجاه الموجب ، وما نستطيع تسميته بالصورة العليا للتجريبية . وثمة تجريبية ترانسندنتالية (كتجريبية شلنج) التي تحاول بيان الشروط الخاصة بحقيقة التجربة وليس مجرد إمكانها . وهناك التجريبية الأصلية (الرايكانية) التي جاء بها جيمس ، التي رحبت بفكرة العلاقات وبفكرة الحدود أيضاً . بل ثمة احتمال في إمكان ظهور اتجاه واقعي يعترف بإمكان الماهيات كالذي نصادفه عند مور وورسل وهوسيرل وسانتيانا . وثمة واقعية وجدانية كما هو الحال في فلسفتي برجسون وماكس شيلر . هذه التجريبيات الترانسندنتالية والأصلية واللاعقلية (إذ ربما أمكن انطواء كل هذه الصور المختلفة من التجريبية على وجه التقريب تحت مذهب واحد) قد جعلت التجريبية بعيدة الاختلاف عن التجريبية التي يحىء ذكرها في المراجع . فهي ربما سمحت لنا بالجمع في صعيد واحد بين اتجاهات فلاسفة مختلفين

كباسكال وشلنج وهيوم وماكس شيلر وبوترو وورسل وبرجسون وراو
ووايتهد وهايدجر .

إن مثل هذه التجريبية قد تكون متصلة بنقد فكرة الإمكان، وإثبات حقيقة
الحادث ، وحدائة الضرورى . وربما كان القول بأولية مقولة توجيه الواقع —
وهو ما تجاهله بعض فلاسفة الوجود ، وإن كان كانط لم يتجاهله — من العقائد
التي تؤمن بها هذه الفاسفة . وهى بوصفها تعتمد من جانب على الملاحظة الباطنية
قد تحاول — فيما يعتقد — إنشاء نظريات وجودية للمكان والزمان ، يتم الشعور
فيها بالزمان كنتوقع وحنين وندم . ومن جهة أخرى ، فإنها قد تعتقد أن الزمان
والمكان مجرد خرافتين . فما هو موجود عبارة عن أشياء سابقة أو أشياء لاحقة ،
أو أشياء متآنية . ففكرة الزمان وفكرة المكان مستمدتان من الأشياء
(أو من العالم فى الحق) ، أى من الأشياء المتجاورة ، والأشياء المتأخرة
أو المتقدمة فى وضعها بالنسبة للأشياء الأخرى .

وعلى هذا فإننا سنساق إلى الواقعية . وهذا يعنى ألا يحدث تأمل إلا فيما
هو ليس مجرد تأمل ، وألا يحدث وعى إلا باللاوعى . فقبل أن أفكر ، هناك
شئ ما على الدوام . إنه الشئ الذى أفكر فيه . ومن ثم يكون القول :
« هناك شئ يفكر فيه ، إذن أنا موجود » مماثلا فى صحته للقول : « أنا أفكر ،
إذن أنا موجود » . والشئ الذى يفكر فيه موجود قبل حدوث أى
تفكير فيه .

وفضلا عن ذلك ، فإن أعضاء لحس لا تتأثر بفعل العقل فحسب ، ولكنها

تعرض للتحويل بفعل الأشياء أيضاً . وليس ثمة ما يمنع من تأييد قول أفلاطون بأن العين شبيهة بالشمس . أو ما يمنع من اتفاق التجريبية مع أفلاطون في فكرته القائلة بأن الضوء هو الذى خلق العين . ولكننا إذا فسرنا كلام أفلاطون على نحو غير أفلاطونى ، علينا أن نضيف إلى ذلك — كما ذكرنا — بأن المادة تشكل الصورة ، قبل أن تشكل الصورة المادة . ومن ثم فإننا نصبح قريبين إلى أبعد حد مما أسماه ألكسندر بالانبعاث ، وما أسماه وإتهد بالتناهى .

وتحدث نوفاليس عن « المثالية السحرية » ، متبعاً تقليداً يرجع إلى البرتوس ماجنوس ويرجع إلى العرب الذين عرفوه من أفلاطون . ولعله مستمد من أفلاطون أكثر من استمداده من أرسطو . وحرص نوفاليس على الجمع في عمق بين السحر والمثالية . وإن كان ليس هناك ما يحول على الإطلاق دون الجمع كذلك بين الواقعية والسحر . ولقد أدرك ريد هذا المعنى ، دون أن يتبينه جلياً ، عندما تحدث عن سحر المدركات الحسية .

لاشك أن كلمة مثالية وكلمة واقعية من الكلمات البعيدة كل البعد عن الكفاية . وربما أمكننا أن نقول مثل هذا القول ، الذى ما كان من المستبعد لنوفاليس قوله وهو : إن المثالية المتطرفة والواقعية المتطرفة تتلاقيان . وربما كان الأوفق هو أن نضع أنفسنا فى موضع نتسأى فيه عن كل من الواقعية والمثالية ، وأن ننكر كل هذه المذاهب التى لا تزيد على مجرد نظرات . إنها نظرات إلى أشياء لا يمكن أن تحيط بها أية وجهة نظر .

١٢ - الأشياء والكائنات كحمة والأشياء

الكلمة اليونانية *Physis* الدالة على الطبيعة ، والكلمة اللاتينية *Natura* تعنيان نفس الشيء . فهما تدلان على قوة النمو التي تتميز بها الأشياء ، والتي تجعلها تتصرف بماهيتها . والكلمتان على السواء — وعلى الأخص الكلمة اليونانية — تشيران إلى شيء دينامي . وإن كانت كلمة *Physis* قد اتجهت عند أفلاطون تدريجياً إلى الدلالة على شيء مثل ماهية الشيء ، كما تصورها . ونسى أفلاطون بعد ذلك تقريباً المعنى الأصلي للكلمة ، واستعاض عنه بمعنى أكثر دلالة على الثبات .

وتصور ليوقريطس الطبيعة في قصيدته عن الطبيعة شيئاً مستقلاً تماماً عن الآلهة ، وإن كانت رغم ذلك خاضعة لقوانين القدر . واتجهت النظرة المسيحية — على عكس ذلك — إلى تمثيل الطبيعة شيئاً من صنع الإرادة الإلهية . واتبع ديكرت هذه النظرة نفسها واستنبط قوانين الطبيعة من صفات الله . واستخدمت كلمة « قانون » عند الكلام عن الطبيعة . لأنها تصورت مجتمعاً كبيراً وضع الله قانونه .

أما سبينوزا الذي امتزجت في فلسفته عدة مؤثرات ، فقد فضل الفكرة

التي نادى بها بعض مفكرى عصر النهضة على تصور ديكرات للطبيعة . وهى
الفكرة القائلة بأن الله لم يضع أية قوانين تسيير الطبيعة من الخارج ، لأن الله
هو الطبيعة ، والطبيعة هى الله . ومع هذا فتبعنا لما ذكره سبينوزا علينا أن
نفرق بين الطبيعة كشيء خلاق (natura naturans) ، وهذه على وجه الدقة
هى الله ، والطبيعة كشيء مخلوق (natura naturata) أى ، ما يفهم عادة
على أنه الطبيعة . ويدل المعنيان فى مذهب سبينوزا ، على جانبين للحقيقة ،
أحدهما فعال ، والآخر أكثر انفعالا . والجانب الأكثر فاعلية بطبيعة الحال هو
الأكثر اتصافاً بالحقيقة . وتميزت هذه النظرية بأنها سمحت لسبينوزا بالجمع
بين الآلية عند تفسير الأشياء الجزئية ، وأظهرت « افتتانه بالله » فى نظرتة
إلى العالم فى جملته .

وفى القرن الثامن عشر ، أثبت لايبنتز وجود توافق بين عالم الطبيعة الذى
تسوده مبادئ الآلية ، والعالم الروحى الذى يسوده مبدأ الغائية . هنا أدرك الله
مدبراً لأمور العالم وواضعا لقوانينه . وفيما بعد نظر إلى الطبيعة كشيء يتميز
« بالوجود » ، كما سبق أن تصورهما موتتانى . ونحن نصادف هذه الفكرة
نفسها عند فلاسفة من القرن الثامن عشر . إذ هى موجودة عند هيوم مثلاً .
فما خفف حدة الشك عنده ، إدراكه قيام الطبيعة بتنظيم الأشياء على نحو
يعلننا لا نأسف لعدم معرفتنا ما لا نعرف . وقد بلغت فكرة « جود » الطبيعة
ذروتها عند روسو ؛ الذى أحيا مرة أخرى الخلاف القديم الذى سبق أن أثاره
الفسفطائيون اليونانيون بين العادة والطبيعة . ففى نظر روسو ، كل ما أحدثته

وأبجيه فلاسفة آخرون عاشوا في نفس العصر كهولباخ صاحب كتاب
(Systeme de la Nature — مذهب الطبيعة) إلى تنمية الاتجاه المادى
إلى الطبيعة .

وعلى الرغم من شدة تأثير كانط في البداية بلايبنتز؛ ثم تأثره بعد ذلك بهيوم
وروسو ، فإنه قد اختلف عن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة عندما قال بوجود شر في
الطبيعة. وكما رأينا ، اضطبغت فلسفة كانط في هذه النقطة بالمعتقدات التقويمية .
والقول بوجود جانب موجب في الشر قد تسبب في خلق عدة مشكلات
ودفع كانط إلى إنكار نظرية لايبنتز العقلانية ونظرة روسو الوجدانية ، وثقته
المسلم بها في هيوم (في عالم الطبيعة على الأقل) .

واستمر الصراع بين هذه النظرات المختلفة إلى الطبيعة في القرن التاسع
عشر . فبدت الطبيعة في نظر فيشته مجرد نوع من المادة التي تظهر لوعينا
الأخلاقى . وأدرك شلنج الطبيعة طرفاً من الطرفين اللذين يتألف منها المطلق .
أما الطرف الآخر فهو العقل (الروح) . واعتقد هيجل أن الطبيعة مرحلة في
تطور الروح . وطالبنا شوبنهاور (مختلفاً عن هؤلاء الفلاسفة جميعاً) بالألا نتصور
الطبيعة أكثر من خداع ، قد أحدثه ما كان يمكن لديكارت أن يسميه
بالـ malin génie (الشيطان الخبيث) . وعارض نيئشه بدوره شوبنهاور
والفلاسفة الآخرين الذين تحدثنا عنهم . فقد رأى في نظرياتهم تعبيراً عن نفس
الحاجة إلى الكشف عن عالم وراء عالم الظاهرات . وبدأ أن الواقع في نظر نيئشه هو
هذه الظاهرات عينها، كما تكشف عن نفسها لنا. وهكذا نكون قد وصلنا إلى نزعة
طبيعية بمعنى الكلمة، بعيدة الاختلاف عن مزاج العقلانية والرومانتيكية الذى

صادفناه عند الفلاسفة الذين جاءوا بعد كانط . . وإن كانت نزعة ينتشه الطبيعية قد ظلت محتفظة بجانب ملحوظ من الرومانتيكية، في نفس الوقت الذي تخلصت فيه من كل مظاهر العقلانية .

ويمكننا أن نقابل بين هذه النزعة الطبيعية الرومانتيكية ، وبين النزعة الرومانتيكية التي تجاوزت الطبيعية عند كيركجورد وجيمس ، اللذين لم يرضيا عن النظرات المعتادة للطبيعة ، وحاولا كما فعل باسكال تبرير وجود المعجزات .

ومن ثم يمكننا أن ندرك كيف ينهى تاريخنا الموجز في هذه المسألة بنقائض أيضاً .

وثمة مذهب آخر ربما تجاوز كلا من الطبيعية ، ومذهب التسامى على الطبيعة . هذا المذهب هو مذهب برجسون الذي لم يبتعد كثيراً عن مذهب شلنج وشوبنهاور، وإن اختلف برجسون عن شوبنهاور بسبب ثقته في الطبيعية . فقد اعتقد برجسون أن الأشياء عبارة عن تجريدات . والواقع يتألف من الحياة ومن الأشخاص . ولكننا بالنسبة للحظة الراهنة لن نخوض غمار مشكلات من هذا النوع . فعلينا أن نرى الأحداث كما ذكر وايتهد في صورها المختلفة ، ومن ثم فإننا سنراها كأنواع ثلاثة هي الأشياء والكائنات الحية والأشخاص .

وربما أمكننا الاهتداء إلى نفس النتيجة ، لو أننا تأملنا فكرة النظام .

وأول فيلسوف تحدث عن النظام في صورة ملحوظة، وإن بدا فيها اضطراب هو أنكسيماندر . إذ قال إن كل عنصر من العناصر ، (التراب والهواء والنار والماء) يسعى لتخطى نطاق الآخر ؛ وإن كان ينال جزاءه نتيجة لذلك . في هذه الصورة الأسطورية ظهرت فكرة النظام لأول مرة . ونحن نصادفها بعد ذلك في فلسفة بارمنيدس الذي ذكر أن كل الأشياء مقيّدة بسلاسل الضرورة القوية . كما نصادفها عند هيرقليطس الذي صور شروق الشمس وغروبها وكل ظواهر العالم خاضعة للوجوس أو العقل . وعند أفلاطون تأكيد للنظام والدور الذي يقوم به الصانع الإلهي في نسج الأحداث في صورة آلية تتبع القدر . واتخذت فكرة النظام عند ديكارت قيمة منهجية . وبدا ذلك في قوله إن علينا أن ننشئ نظاماً حتى وإن لم نصادفه معطى في الطبيعة . ومن بين القواعد الأساسية لمنهجه ضرورة مراعاة النظام في خطواتنا عندما ننتقل من فكرة إلى أخرى . وفسر سبينوزا نظام أفكارنا ونظام الأشياء كتعبير للطبيعة الخلاقة أو الله . فنظام الأشياء وروابطها يماثل نظام الأفكار والنظام الذي يربط بينها : لأن الأشياء والأفكار حالات لكيثونة الله . وعرف لايبنتز النظام كشيء يجمع بين الاتساق والخصوبة . وعند كانط نصادف في هذه المسائل كغيرها اتجاهًا إلى عكس أطراف المشكلة . وليس من شك في أننا نستطيع أن نصادف إشارات لهذا الاتجاه العكسي عند أفلاطون وديكارت ولايبنتز . ولكن كانط قد أظهر بالتأكيده وضوحاً أكبر ودراية أعظم بالمسألة عندما أكد أن النظام ليس موجوداً في الأشياء ، ولكنه يفرض عليها بواسطة

العقل الإنسانى . والفكرة السائدة فى فلسفات كونت وكورنوهى فكرة النظام . ويهدف مذهب كونت إلى الجمع بين فكرة التقدم وفكرة النظام . وأصر كورنوهى على القول بوجود اتساق فى الطبيعة ، وإن كان قد بين فى نفس الوقت أن هذا الاتساق يمكن أن يبرهن عليه بطريقة تعتمد على الاحتمال ، لأن الطبيعة تتمتع بخصوصية وتعقيد أشد مما تصوره العقلايون عادة ، واستمر بوانكاريه فى بحث فكرة النظام التى جاء بها كورنوهى ، كما انتقدها ، ونظر إلى النظام كشيء احتمالى محض ، وفسره — كما سبق أن رأينا — كنتيجة للتوازن الذى يحدث بين أحداث خاضعة للمصادفة . وعند برجسون ليس هناك نوع عام من النظام ، بل هناك نوعان : النظام الآلى والنظام الحيوى . والنظام الآلى يظهر متداخلا مع النظام الحيوى .

وربما كان علينا أن نميز بين أنواع متعددة من النظام . وهذا يصح عن كل شيء حتى الرياضة . فإن علينا أن نميز بين الأعداد الترتيبية (ordinal) والأعداد الرئيسية (cardinal) . وكما بين برجسون ؛ ليس هناك مشكلة عامة خاصة بالنظام ، ولكن هناك مشكلات جزئية خاصة بنظم جزئية . ومن ثم نكرر القول مرة أخرى بأن ما يواجهنا هو عدة عوامل للواقع ، تتبع عدة أنواع مختلفة من النظم . ولقد سبق أن فرقنا بين عالم الأشياء ، وعالم الكائنات ، وعالم الأشخاص .

والكلمة اليونانية الدالة على « الشيء » هي Pragma ، وتعنى شيئاً قد صنعه الإنسان . وكما أمكننا أن نلاحظ في بضع مناسبات ، لقد كان لتأمل الأعمال الفنية والمصنوعة والأشياء التي صنعها الإنسان ، أثر كبير على تقدم الفلسفة . وهذه الفكرة من بين الأسس الأولى التي اعتمدت عليها نظرية المثل . ومن الأمور المحيرة التي لا يسهل فهمها ، إنكار أفلاطون في آخر مرحلة من مراحل حياته الفلسفية وجود أية مثل للأشياء التي صنعها الإنسان . والواقع أن أفلاطون قد استشهد حتى في الكتب الأخيرة من الجمهورية بفكرة الأشياء المصنوعة كفكرة السرير مثلاً .

وبدت الأشياء عند أفلاطون شبيهة بمثل متقاطعة (وإن كنا نذكر بغير شك أنه قد تحدث في محاوره فيلابوس عن توالد ماهيات وسط تيار الحس) . ومن ثم يكون أفلاطون قد خصص موضعاً للأشياء في نسقه . والأشياء عند ديموقريطس ، على العكس هي ذرات متلاحمة .

وشعر أرسطو بأن أى مذهب من هذه المذاهب لا يعبر تعبيراً كاملاً عن تصورنا للأشياء ، ومن ثم فإنه وضع نظرية تصور فيها الأشياء وحدات كاملة تتألف من صورة ومادة ، وهى نظرية ظلت سائدة في أغلب فلسفات العصور الوسطى .

على أن ديكارت قد اتجه إلى معارضة نظرة أرسطو ، وذكر أن الأشياء الجزئية مجرد ظاهرات . فوراء الكيفيات الثانوية الزائلة (ومن ثم تتصف بأنها وهمية) رأى ديكارت الواقع مقصوراً على التصور الرياضى للامتداد . ولاجدال

أن ديكرت قد ظل حريصاً على مراعاة شيء جزئى واحد (إن أمكن اعتباره بالشيء) . هذا الشيء هو الكائن الحى الذى تظهر له الظاهرات ، والذى يدرك الأفكار الواضحة التمايزة . وأعرب من هذا ، أن ديكرت فى بعض فقرات من كتابه يطالبنا بأن نضع أنفسنا فى مستوى البداهة ، وأن نرى الأشياء كما ترى فى الحياة العادية . والاتجاه الأساسى للديكرتية ينكر وجود الأشياء الجزئية ، ويؤكد وجود الامتداد الرياضى الكلى . ونحن نصادف المعنى نفسه عند سبينوزا . وهو وإن كان قد اعترف بالحاجة إلى توجيه عناية خاصة إلى الجسم الإنسانى الذى تعد النفس فكرته ، إلا أنه رأى أن كل ارتقاء فى سبيل بلوغ الحقيقة يؤدى إلى تلاشى الأحوال الجزئية على ضوء الأبدية والكلية الكاملة .

وكما كافح أرسطو ضد بعض مظاهر من الأفلاطونية ، كذلك عارض لايبنتز بعض جوانب من الديكرتية . وعندما رجع أحياناً إلى أرسطو ، اعترف بوجود قوى فردية فى العالم وصلات جوهرية وظواهر قائمة على أساس وطيد .

فلما جاء كانط حدث تحول فى طريقة عرض المشكلة . إذ تغير عرضها عما كانت عليه عند ديكرت ولايبنتز . فلقد نظر إلى الأشياء كجواهر جزئية فحسب . ويقوم العقل بإنشاء عليها كأول خطوة فى التجربة ، التى لا تكتمل إلا بعد حدوث اتصال بين الأشياء كافة فى التجربة فى جملتها .

وأحدث هيجل تحولا آخر . فقد صور على نحو أفضل من سبقوه حركة

العقل . وقرر أن الأشياء جواهر تكمن وراء كيميائتها ، وبين كيف يتجه العقل إلى إثبات وجود هوية بين الأشياء وكيميائتها ، ثم كيف يتجه في حركة تالية إلى إنكار وجود الأشياء ، حتى ينتقل إلى نظرة أعمق في طبيعة الواقع .

وقد أصبح تأكيد وجود الأشياء الذي بدا في نظر هيغل أمراً لا يشغل غير آن من الآفات التي يمر بها العقل في تقدمه ، شيئاً هاماً في ذاته عند بعض الواقعيين والفنومولوجيين والشعراء .

وعندما نبه الفيلسوف المثالي برادلي إلى الانفصال الذي يحدثه العقل بين الـ that (موضوع الحكم) والـ what (صفاته) فإنه قد تابع بالفعل تحليل هيغل لتصور الأشياء في علاقتها بكيميائتها . وإذا رجعنا إلى ما قبل ذلك ، ربما صادفنا فيما سماه كانط بالموضوع الترانسندنتالي شيئاً شبيهاً بالصورة التي نتخيلها للشيء . ويمكننا أن نلاحظ بهذه المناسبة أن كانط قد تصور الشيء في ذاته شيئاً شبيهاً بالأساس الذي نعتقد أن تصورنا للأشياء يعتمد عليه . ومن ناحية أخرى ، لقد اعتقد بعض علماء النفس كالقيني « يروزالم » أننا نقشء فكرتنا عن الأشياء على غرار نفسنا الفعالة . فنحن نتخيل اعتماداً على نوع من « التحويل » و « الإسقاط » أن في الأشياء محوراً مشابهاً للمحور الذي نشعر بوجوده في شخصياتنا .

ومع هذا ، وكما ذكرنا ، نحن لانتهدي إلى تحليل الشيء يردّه إلى مظاهره المختلفة إلى عند أحد الفلاسفة الواقعيين كرسل . ونحن نصادف نفس الفكرة في صورة أخرى في فينومولوجية هوسيرل ، الذي عرف الأشياء بأنها « تعطى

نفسها « دائماً في صور منظورة متعاقبة . وما تفتقر إليه هذه التحاليل التي قام بها رسل وهو سيرل في أغلب الظن هو جانب الthatness الذي نبه إليه برادلي وجانب التوضع objectness الترانسندنتالي الذي أكدته كانط ، والذي أرجعه « يروزالم » إلى قيامنا بإسقاط أنفسنا في الأشياء .

وربما صادفنا أيضاً في أشعار رللكه (بتأثير المثال رودان من ناحية) محاولة للتعبير عن خاصة الفردية الصماء التي تظهر في الأشياء ، كما تقابل في بعض كتابات فاليري النثرية ما يشبه الدهشة التي نشعر بها عند مواجهة الأشياء باعتبارها وليدة حركات عشوائية تحدث للبحر أو الأرض . وأكد سارتر في العهد الحديث ما سماه بالناحية المنافية للعقل في الأشياء ، وتعدد الهائل . وإن صح القول بأن وصف سارتر كان أقرب إلى التعبير عن نوع من التجارب المرضية ، التي أفلح سارتر فيما بعد في البرء منها .

إن ما يهيم في هذا السياق هو مراعاة مختلف مستويات التجربة . ولقد ذكر لنا كل من أفلاطون وديكارت وسبينوزا أن الأشياء تختفي عندما يبلغ العلم أعلى ذروة له . على أنه لما كان الإنسان عادة لا يبلغ دائماً أعلى قمة في العلم ، لذا كان من الطبيعي أن تظهر حول الإنسان (الذي يصح تعريفه بأنه كائن ذو محور ، أو كائن يتمركز كل شيء فيه حول نفسه) أشياء تبدو هي الأخرى ذاتية المحور . إن هذا هو ما يحدث في مستوى إدراكنا الساذج ، الذي تختفي فيه الصور المسطحة ، وتظهر عوالم أقرب إلى التكتف ، يؤلف كل عالم منها « شيئاً » .

وهكذا يدفنا إدراكنا الساذج إلى الاعتقاد بأن هناك أشياء تعرض لنا أحياناً جانباً من جوانبها، وتعرض لنا في أحيان أخرى جانباً آخر . ولكننا نشعر في الوقت نفسه بأن هذه الأشياء جانباً جوانباً مستغلقاً على إدراكنا .

إن واقعيتنا إذن ليست واقعية تؤمن بالتجانس وترى كل الأشياء في مستوى واحد كمستوى الامتداد مثلاً . إنما الأمر على عكس ذلك . فثمة جوانب مشخصة متعددة تتحد بقوة الطبيعة، وتتخذ صورة مشخصة هي مانسبها بالأشياء . ومن ثم فإننا ننتقل من مباشرة الرؤية التي انتقدها ويتهد إلى شيء أكثر عمقاً .

وهنا ألا يصح أن نتذاكر قصيدة Dinggedicht (قصيدة الشيء) لـ رلكه ومحاوله هو سيرل تحديد الأشياء إلى أقصى حد مستطاع، اعتماداً على تعداد مظاهرها؟ فالأشياء — كما قال — لا يمكن أن تبدو لنا إلا في صورة مظاهر وصور منظورة، وهي تكشف نفسها، ولا تكشف نفسها، معاً. ولم يسبق فيما مضى أن ظهر أي تصور أفضل للأشياء في مناظرها المتعددة، وكذلك في إبهامها وخفائها . فهي تتصف بالكمون والعلو معاً . أو لعلها تراوغ هاتين الصفتين معاً . وهي بعيدة كل البعد عن أن تكون مصدر غثيان و« قرف » : إذ إن الفنانين يكشفون عنها ، كما أننا نكشف عنها ، في أسمی لحظات نمر بها . وهي تتكشف في صور الطبيعة الصامتة، وتكون مبعث إشراق وانتشاء .

* * *

لقد جعلت الأساطير العالم مسكوناً بالقوى الحية . وحرص الفلاسفة الأولون

على اتباع هذه الفكرة. إذ قال طاليس إن العالم مملوء بالآلهة. وتصور أنكسياندر العالم خاضعاً لقوى تجعله لا يتعدى حدوده .

ولم يكن لتأمل ظواهر الحياة عند أفلاطون الأهمية التي أصبحت لها عند أرسطو ، الذي تأثر تصوره للجوهر والعلية بوجه خاص بتأملاته لفكرة توالد الكائنات الحية . ونظريته الخاصة بتحول المادة إلى فعل بتأثير الصورة (التي هي عبارة عن فعل) مأخوذة عن ملاحظة ولادة الكائن الحي ، الذي يولد بفعل تلاحم ما هو بالقوة مع ما هو بالفعل ، بتأثير الصورة . وبدا العالم بأسره في نظر أرسطو منقسماً إلى أنواع ، بحيث تعد كل التفسيرات نوعاً من التصنيف ، الذي تنظم فيه الأشياء وفقاً لنوعها ، على نفس النحو الذي يتبع عند تصنيف الحيوانات وفقاً لأنواعها . و فرق أرسطو — فضلاً عن ذلك — بين نماذج مختلفة من النفوس . فهو لم يقتصر على القول بوجود نفس ناطقة فحسب ، ولكنه قال أيضاً بوجود نفس تتحكم في حركات أعضاء الجسم ، ونفس أخرى تتحكم في تغذيته . وتتبع هذه النفوس نفساً تضطلع بمهمة تحريك الأعضاء ، وأخرى تختص بالجهاز العصبي .

والفكرة القائلة بأن العالم ذاته عبارة عن حيوان هائل حي (وهي الفكرة التي أشار إليها الفلاسفة السابقون لسقراط) قد عادت إلى الظهور مرة أخرى في عصر النهضة ، وبدت في صور متنوعة . ولقد انحدرت هذه الفكرة إلى فلاسفة عصر النهضة من الرواقيين من جانب ، ومن الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد من جانب آخر .

وكانت فلسفة ديكارت رد فعل ضد كل من تصور عصر النهضة ومذهب
أرسطو على حد سواء . وأول شيء قام به ديكارت هو الخلاص من كل هذه
الأنواع من النفوس باستثناء النفس العاقلة (الناطقة بلغة أرسطو) . فقد اعتقد
ديكارت أن الصفة الوحيدة للنفس هي الفكر . وإلى جانب ذلك ، لم يكن
ديكارت عند كلامه عن طبيعة النفس قد انتهى من معرفة وجود الجسم ، ومن
ثم فإنه لم يستطع أن ينسب للنفس - في تأملاته الثانية على الأقل - أى تأثير على
الجسم ، الذى لم يكن قد أثبت وجوده بعد . وفضلا عن ذلك ، كما رأينا، فإنه
لم يصف المادة بأية صفة خلاف الامتداد . كما أنه لم ينسب للنفس أية مهمة خلاف
الفكر . وهكذا استبعد من فلسفته البحث فى العلل الغائية بعد أن كانت هذه
الفكرة عظيمة الأهمية عند أرسطو ، وأبقى ديكارت الآلية وحدها . أما الحياة
فإنه لم يعتبرها خاصة روحية على الإطلاق . فهو بعد أن رأى الفصل بين الأشياء
الروحية والأشياء المادية ، رأى جعل الحياة من نصيب العالم المادى ، ومن ثم
جاءت نظرية ديكارت عن (الحيوانات الآلات) *Animaux machines* وفيها
اعتبرت الحيوانات فى مستوى المادة تماما .

وفى هذه النقطة أيضاً قام لايبنتز برد فعل ضد الديكارتية . إذ قال أن العالم
زاهر بالحياة ، وإن الرجوع للعلل الغائية أمر مشروع . كما ذكر أن بين النفس
الإنسانية والمادة اتصالا لا متناهيا ، تشغله كائنات روحية (وهى وإن لم تكن
قد بلغت كما لا يماثل الإنسان إلا أنها روحية) . وفى النهاية قال إن جوهر كل
كائن قوة وطاقة .

وفى آخر كتب النقد التى ألفها كانط (نقد الحكم) بحث كانط فى ظواهر

الحياة إلى جانب بحثه للعمل الفنى . وارتأى إنبعث الاثنين من نوع من أنواع الخيال التلقائى الختبيء فى أعماق طبيعة الإنسان . وما تتميز به الحياة فى نظر كانط هو قصديتها . وهى ليست قصدية متجهة تجاه شىء آخر ، ولكن المقصود هو القصدية التى تنظم الكائن الحى فى جملة ، وتساعد على إحداث أثر متبادل بين مختلف أجزائه . فلا عجب إذا أبدى جوته إعجاباً بما قال كانط فى هذه النقطة .

وعلى الرغم من أن كانط أدرك فى وضوح وجوب عدم البحث وراء ظواهر الحياة ، وعدم ردها إلى أشياء أخرى ، فإنه رأى الاكتفاء فى تفسيراته بإرجاعها دائماً إلى ملكة الحكم لدينا ، أو إلى طريقتنا فى النظر إلى الوقائع . ولم يفرض الفلاسفة والعلماء الآخرون مثل هذا القيد على براهينهم . وفى نهاية القرن الثامن عشر ، قبل كانط وبعده ، ظهرت حركة أطلق عليها اسم المذهب الحيوى ، الذى أتجه إلى تأكيد وجود قوة للحياة . ويستطاع بحق اكتشاف بوادر أولية من هذا الاتجاه عند مدارس المشتغين بالطب فى عصر النهضة ، بل وربما قبل ذلك .

هذه الاتجاهات الحيوية يمكننا أن نصادفها فى عدة صور فى الرومانتيكية الأوربية . ومن بين الخصائص التى تميزت بها الرومانتيكية ، الفكرة القائلة بعدم إمكان إرجاع التاريخ إلى طائفة من القضايا المنطقية ، والقول بعدم إمكان تفسير أفعال الكائنات الحية كأشياء خاضعة لقوى آلية .

وفى الفلاسفة ، اتبع كورنو صورة أكثر اعتدالاً من الحيوية . وبدت له الحياة وكأنها لا تقبل أى تفسير عقلى كامل . واتبع هذه النظرية أيضاً بوترو الذى أتجه عند وصفه المستويات المختلفة للواقع (ابتداء من المنطق البحث إلى العقل والله) إلى تخصيص موضع معين لظواهر الحياة بخصائصها التى تنزع إلى

اللاحتمية نسبياً ، وبطابعها المشخص الكلى . وفي الحق أن بوترو ، وإن كان قد تميز بمعارضته للوضعية في هذه النقطة ، إلا أنه قد ألقى نفسه على اتفاق مع كونت في قوله بعدم إمكان رد ظواهر المستويات العليا إلى ظواهر المستويات الدانية.

وقد يصح اعتبار فلسفة برجسون انتصاراً لهذه الاتجاهات الحيوية . فهو حتى في أول مؤلفاته قد ذكر أن لدينا مشاعر معينة تنمو وتتصف بديمومتها . ولكنه لم يعرض نظريته في الحياة إلا في كتابه الثالث « التطور الخلاق » . والحياة في نظر برجسون لا تقبل التفسيرات الآلية، التي تنزع دائماً إلى تجزئة الأشياء إلى عناصر . بينما تمثل الحياة وحدة شاملة . واستنكر برجسون تفسير سينسر ، لأنه قد حاول إنشاء الحياة اعتماداً على عناصر ساكنة قد تم اختيارها بتعسف . ولكنه استنكر أيضاً التفسيرات الغائية ، التي لا تقل تعسفاً وبعداً عن العقل وابتعاداً عن الدينامية . فالحياة تعلق على هذين النوعين من التفسيرات . ولا يمكن أن تفسر إلا بأنها سورة حيوية . واتباعاً لهذه النظرة ، أصبحت الأحداث التي نظرت إليها المذاهب الأخرى على أنها نتيجة لعدد كبير من العلل ، تعبيراً عن محاولة واحدة للحياة ، تقسم فيها الحياة نفسها ، حتى تستطيع أن تتفاعل مع المادة ، وإن ظلت محتفظة بوحدها . وفي بداية الحياة توجد عدة اتجاهات خصيية تفرق فيما بعد في عالم النبات وعالم الحيوان وعالم الإنسان . وعلى هذا النحو يكون كل اتجاه من هذه الاتجاهات ضرورياً للاتجاهات الأخرى ، ويفتقر إلى الكمال في ذاته . ولكن ثمة أملا في إمكان إعادة توحد أئمن خصائص هذه الاتجاهات في النهاية بواسطة الوحدة بين الفرز و العقل ، والتي سماها برجسون بالحدس .

قلائل من الفلاسفة قد اتصفوا بجرأة مماثلة لبرجسون تدفعهم إلى تتبع
تطور الحياة في جماتها . وعلى أية حال ، قلائل هم الذين حاولوا القيام بذلك في
العصر الحديث (١) .

ولكن فيلسوفين هما الكسندر ووايتهد قد استطاعا تصور ماهي الحياة
في طبيعتها ذاتها . وربما زاد ألكسندر من اتساع أفاق بعض الأفكار التي
يمكن مصادفتها عند الفيلسوف الوضعي كونت ، وعند بوترو المعارض للوضعية ،
عندما أكد حدوث ما أسماه بالنبعاث الكيفيات الجديدة . ونحن نستطيع
تفسيرها على أنها نتاج للكيفيات الدانية ، وإن تعذر إرجاعها إليها . ومن ثم
قال ألكسندر بوجود (هيرارشية) كاملة من الكائنات تبدأ من المكان —
الزمان البحتين وترتقي إلى الحياة ، وتنتهي عند الله . وكل مرتبة في هذه
الهيرارشية تعد من نتاج المرحلة السابقة لها ، كما تعد في نفس الوقت شيئاً
جديداً في ذاته . أما وايتهد ، فلم ير داعياً لمثل هذا الانبعاث ، ولكنه ربما لم
يعارضه . واعتقد وايتهد أن الحياة في كل شيء وفي كل مكان . ففي كل مكان
وحدات شاملة وما أسماه « بالمستوعبات » . ولقد سميت فلسفته بحق بفلسفة
« العضوية » أو التعضي . وساعدته هذه النظرة على نقد تصورات ديكرت التي ترتب
عليها إنكار أهمية الحياة ، والتي ربما أدت إلى نفي تصور الحياة ، عندما أثبتت
وجود تصورين بينهما تعارض ، هما تصور الروح وتصور الامتداد .

يبين هذا التاريخ الموجز للنظرة إلى الحياة ، أن مثل هذه النظرة لم تتميز

(١) قد يمكننا إستثناء الكنيب الصغير الذي أصدره ماكس شيلر من هذا الكلام -

بأهمية خاصة إلا بعد ظهور الرومانتيكية، وإن أمكننا العثور على تأكيد مماثل للحياة عند هيراقليطس الذي شبهها بالسهم اعتماداً على أسس ترجع إلى أصل الكلمة. ويمكننا العثور على تأكيد مماثل لها عند يوحنا، الذي سمى عيسى بالحياة. كما تصادف مثل هذه التأكيدات فيما بعد عند لايبنتز. والواقع أن فكرتنا عن الحياة لم تتأثر بالمفاهيم الرومانتيكية وحدها، ولكنها تأثرت أيضاً بالمفاهيم الدينية. وهذه نقطة قد أحسن توضيحها لايسيجانج في كتابه « صور الفكر ». وربما صادفناها أيضاً عند فيلسوف كهيجل في أفكاره الأولى التي تميزت بنزعتها الرومانتيكية، كما تصادفها أيضاً في أفكاره الأخيرة، التي تميزت باتجاهها العقلاني.

ومن بين الصعوبات التي نواجهها هنا: تعريف الحياة. وقد ذكرت تعاريف مختلفة للحياة، اعتمد أكثرها على خاصة أو أخرى من خصائصها. فأشار برجسون مثلاً إلى خاصة الـ *vieillesse* (الشيخوخة)، وإمكان التجدد المستمر. ورجع آخرون إلى فكرة التكيف أو التمثيل أو التوالد عند تعريف الحياة. وهو تعريف يصح القول باتصاله بفكرة برجسون عن السورة الحيوية. ومن بين التعاريف التي ذكرناها، تعريفان على الأقل يمكن الربط بينهما وبين الزمان. الزمان بمعنى النضج وإدخار أحداث الماضي، والزمان بمعنى الاتجاه إلى المستقبل. أما التمثيل فيمكن اعتباره بالأحرى خاصة للمكان الذي تحيا فيه الكائنات، ويعنى تحويل، ماهو خارجي إلى ما هو باطني. وعلينا أن نذكر أيضاً تعريف الحياة على أنها وحدة شاملة، كما ذكر برجسون ووايتهد. وفي الحياة بوجه خاص، لا فارق بين المادة والصورة. وكما أدرك كانط في

وضوح — وربما أدرك ذلك لايبنتز من قبله — أن ثمة تفاعلاً يحدث بين كل

عضو والأعضاء الأخرى . وثمة تعريف آخر للحياة ، هو التعريف الذى ذكره
بيشا : الحياة بمعنى مجموعة من القوى التى تناهض الموت . وهو تعريف قد
يبدو من قبيل تحصيل الحاصل إلى حد ما . أو التعريف الذى ذكره كلود برنار ،
وربط فيه بين الحياة واتباع فكرة موجبة *idee directrice* .

وإذا تذكرنا ما قلناه عن التكيف والتوالد ، يمكننا تعريف الحياة بأنها
نوع من العلو . فهى دائمة الاتجاه إلى المستقبل وإلى الخارج ، وإن كان هذا
العلو يتصف بنزوعه إلى إدراك التكامل ، لأنه يعمل على استيعاب المستقبل
والأشياء الخارجية فى وحدته الشاملة النامية .

ويمكن الربط بين تفسيرات الحياة المختلفة التى نصادفها عند لامارك
وداروين وأيمار (الذى عرف الحياة على أنها *Orthogenesis* أو تقدم مستقيم فى اتجاه
واحد) وبين ما ذكرناه عن خصائص الحياة . وهذا واضح تماماً لا فى تصور
لامارك عن التكيف وحده ، بل وكذلك فى نظرية داروين القائلة بأن الحياة
تنزع إلى تقسيم نفسها إلى كائنات مختلفة ، كثرتها واختلافاتها فى النوع هى سر
حدوث ما سماه داروين بالصراع على البقاء .

واتجه هيربرت سبنسر اعتماداً على ما جاء به داروين إلى القول بآلة صاف .
الحياة (وكذلك ظواهر العالم الأخرى) بالنزوع المستمر إلى التمايز وإلى التكامل
فى نفس الوقت . واستخلص برجسون ، بعد اعتياده من جانب على تأمل نفس
هذه الحقائق ، وبعد إدراكه الاتجاهات المتنوعة التى تتبعها الحياة ، الطابع
النفسى للحياة ، أو تأكيد طابع النزوع فيها ، لأن طبيعة النزوع تدفعها إلى

تقسيم نفسها إلى حركات تتجه في أنحاء شتى . وأدرك برجسون الحياة في كتابه « التطور الخلاق » شيئاً قريب الشبه بالعقل .

وربما أمكننا الاهتداء إلى نزعة مماثلة في مذهب هانس دريش الحيوى الذى جاء بتعريف طريف للحياة فقال : الحياة هى القدرة على عملية إعادة الإحياء الذاتى .

لقد عينا بالكلام عن تفسيرات الحياة ذات الطابع الحيوى والروحى . على أن هذا لا يعنى عدم جواز وجود بعض تصورات سليمة للحياة عند الماديين ، على شريطة ألا يكونوا من أتباع المادية الآلية . وبوسعنا أن نختار ديدرو مثلاً للنزعات المادية اللاآلية . إذ بدت الطبيعة فى نظره شيئاً دينامياً نامياً وعضوياً .

وفى النهاية ، يمكننا أن نتحدث ضمن كلامنا عن تصورات الحياة عن جانب ذى طابع قريب من الأخلاق . فالحياة يمكن أن تعرف على أنها نوع من الأمل اللاشعورى أو الشعورى . وهذا القول متضمن فيما ذكرناه عن السورة الحيوية واتجاهها إلى المستقبل . واعتقد شوبنهاور أن هذا الأمل مجرد حيلة تلجأ إليها الطبيعة ، وأنه يدفعنا إلى الإغراق فى الوهم فى النهاية . على أن حكم شوبنهاور عن قيمة الأمل لا يهمنى بقدر ما يهمنى تأكيد وجوده عند كل كائن حى . ونصادف تفسيراً متشامماً آخر للحياة عند هايدجر الذى رأى إمكان تعريف كل كائن موجود من حيث اتجاهه إلى الموت الذى أسماه « بلا إمكان الممكن » . ولكننا نشك فى وجوب اعتبار هذا الاتجاه نحو الموت أمراً أساسياً بحق فى الشعور الذى يكوئه الكائن الحى عن نفسه . فعليتنا ألا نقبل الآمال الزائفة التى

أكدتها شوبنهاور ، وألا نقبل لحظات اليأس التي ينبغي أن نمر بها جميعاً على حد قول هايدجر . ولكن علينا أن نستمر في تعريف الحياة اعتماداً على خاصة الأمل التي تتصف بها .

هذا الأمل ليس متجهاً إلى الحياة ذاتها . وهو يعتمد في أسمى مظاهره على الفكرة القائلة بأن الحياة ينبغي أن تتطلع إلى مثل عليا أسمى منها ، على نحو ما . ومن بين مشكلات الفلاسفة كيفية المحافظة على فكرة الحياة ، التي تأثرت في إنشائها بمشاهدات العلم وبالرومانتيكية على حد سواء . كما تأثرت باعتقاد القدامى في قيمة القانون غير المدون وفكرة وجود شيء يعلو على الحياة والتاريخ ، ولكنه ربما أمكن تفسيره تفسيراً حيويًا وتاريخيًا .

* * *

وبعد الأشياء والكائنات الحية يجيء الكلام عن الأشخاص . وقد تطورت النظرة إلى الشخصية ببطء إلى حد ما ؛ وكانت هذه النظرة دينية ودرامية في العصور القديمة ، أكثر منها نظرة فلسفية . وبهذه المناسبة يمكننا أن نذكر (وهذا أمر قد يدعو إلى الاستغراب) أن اللفظة اليونانية التي تعني «الشخص» كانت تعني أيضاً قناع التراجيديا . وعلى الرغم من هذا فإن لفظة «شخص» الدالة على تصور « الشخص » موجودة في محاورات أفلاطون ، وإن أمكن إرجاع ذلك إلى حقيقة واحدة وهي أن هذه المحاورات محاورات تدور بين أشخاص . على أننا نجد أيضاً تأكيداً ضمناً للشخصية في نهاية كتاب الجمهورية ، عندما صور أفلاطون كيف تحقق الحياة الإنسانية وحدثها في أي فعل تحتاره بنفسها ،

ويحدث خارج المكان والزمان . ووصف أفلاطون علاوة على ذلك في محاوراته عن الحب والجمال، أعنى في محاورة فيداروس ومحاورة المأدبة، كيف يرتقى الأشخاص عن طريق الحب الذى يكنه كل شخص للآخرين . ومع هذا فقد ظل الهدف الذى يرمى إليه أفلاطون هو التجريد الذى يتمثل فى الجمال المجرد والخير المجرد .

وازداد الاهتمام بفكرة الشخصية بتأثير الفلسفة الرواقية من جانب وتأثير القانون الرومانى من جانب آخر ، وتأثير الدين المسيحى من جانب ثالث . ومن الأمثلة الدالة على هذا التأثير الأخير التى يمكننا الرجوع إليها : اللهجة الشخصية القوية التى بدت فى الأحاديث التى دارت بين القديس أغسطين وبين نفسه ، والتى دارت بينه وبين الله . والواقع أننا نستطيع اكتشاف هذه النظرة الدينية إلى الشخصية قبل ذلك ، أى فى تصور يهوه (الله عند اليهود) ، الذى وصف نفسه بالكائن Who is ، والذى كان يتحدث إلى قومه كما يتحدث شخص إلى آخر . غير أن ظهور المسيحية قد ساعد بكل تأكيد على حدوث تغير فى فكرة الشخصية . إذ أصبحت هذه الفكرة كذلك مختلفة الى حد بعيد عن تصور الآلهة اليونانيين . ولقد قابل كيركجورد فى أحد مؤلفاته الأولى بين فكرة التشبيه اليونانية وفكرة الحلول الإلهى فى المسيحية .

ويمكننا تتبع فكرة الشخصية من عهد أغسطين إلى باسكال . وفى فقرة مثيرة للاهتمام ، تسأل باسكال عما يثير إعجابنا فى أى شخص . وفى الوقت الذى كان أفلاطون يجيب عن مثل هذا السؤال بالقول بأن ما يعجبنا هو جمال الشخص أو قيمته الأخلاقية ، أو أية سمة أخرى ، فإننا نرى باسكال يقول إن

ما يعجبنا ليس أية صفة من هذه الصفات ، وإنما لا نستطيع تحديد ما يعجبنا .
وعندما سئل مونتاني عما يعجبه في صاحبه قال : « لأنه هو هو ، وأنا أنا » .
وهكذا عارض مونتاني وباسكال بطريقة ضمنية التصور الأفلاطوني القائل
بوجود خصائص أو خصال نوعية ، واستعاضا عنها بفكرة الشخصية .

ولن نصادف يقيناً مثل هذه الأقوال المتعارضة مع العقل عند لايبنتز ،
الذي تصور وجود هيرارشية من الكائنات ، أعلاها مرتبة هي ال (الأرواح)
esprits ، كما سماها . فقد اعتقد في وجود république des esprits
(عالم من الأرواح) يحكمه الله . على أن أكبر صعوبة نصادفها في نظرية
(الشخصية) عند لايبنتز هي ما فيها من استنكار (نصادفه عادة على أية حال)
لتأثير أي شخص تأثيراً مباشراً على أي شخص آخر .

وربما وجدنا عند بركلي ، عناصر فكرة المناجاة العامة بين الله والنفس .
فلقد اعتقد أن العالم الحسي هو اللغة التي يتحدث بها الله إلى الإنسان .

وحرص كانط على اتباع فكرة (عالم الأرواح) république des esprits
التي ذكرها لايبنتز في مذهبه العقلاني ، وإن كان في كتابه « نقد العقل العملي »
ربما ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك . فمن بين القواعد الأخلاقية التي ذكرها
قوله إنه ليس من حق أي إنسان استخدام أي شخص آخر كوسيلة فحسب ،
إذ عليه أن ينظر إليه دائماً في الوقت نفسه على أنه غاية . ونحن نشعر في حضرة
الأشخاص عندما يطيعون القانون الأخلاقي بنفس الحالة العقلية التي نشعر بها
في حضرة القانون الأخلاقي ذاته . وهي الحالة العقلية التي وصفها كانط بأنها
التقدير والاحترام . فالشخص الأخلاقي هو الشخص الذي يتبع القانون الذي .

سنه لنفسه . واتبع كانط في هذه النقطة أفكاراً سبق لروسو المتأدات بها (١) .

ومن بين من أعقبوا كانط يمكننا أن نقابل مرة أخرى بين هيغل ورينوفيه . فالنفس عند هيغل ، على الرغم من كونها أكثر حقيقة من مظاهرها الجزئية ، أقل حقيقة من الكل الذي هي جزء منه . ويقصد هيغل بالكل الدولة والحضارة التي كونها والعمل الذي وهبت نفسها من أجله ، والذي يعد أكثر ثباتاً من وعيها الزائل . وعند رينوفيه ، على عكس ذلك ، ما يهم هو الشخص . وذهب رينوفيه إلى ما هو أبعد من ذلك ، قسم الفلسفات إلى نوعين كبيرين . النوع الأول هو فلسفات الشيء ، والنوع الآخر هو فلسفات الشخص . وهذا النوع الأخير يعتمد على تأكيد الحرية والتناهي ، بينما تعتمد فلسفات النوع الأول (كفلسفتي سبينوزا وهيغل) فلسفات اللامتناهي والضرورة .

وتأثر جوشيا رويس إلى أبعد حد بهيغل . على أنه ربما حاول متأثراً بتعليمه الديني إكمال نظرية هيغل بنظريته في الشخصيات وما بينها من تفاعل مستمر ، يحدث بفعل تبادلها الدائم للأسئلة والأجوبة ، بالإضافة إلى تأثيرها بالتضرع والصلوات . ووضع رويس في مقابل عالم المشاهدة والبحث النظري ، ما يمكن تسميته بعالم التفسير . وذروة فلسفته هي تأكيد فكرة الولاء ، أي الولاء لفكرة . هذا الولاء هو دعامة الشخصية . وفي فلسفة رويس تكاملت جوانب من كانط وهيغل (وكان يعرفهما معرفة تدعو إلى الإعجاب) فبدت

(١) في مذهب مين دي بيران القائل بوجود اتصال مباشر بين الأشخاص ، يمكننا أن نلمح

بلاص الفكرة التي قام بتنميتها فيما بعد ما كس . شيلر .

في صورة رؤيا للعالم قادرة على إدراك جوانب الواقع الحية النابضة ، على
كامل وجهه .

وكان جيمس على العكس من ذلك معارضاً لهيجل على خط مستقيم . إذ
اعتقد أن نظريات هيجل لم تتك مكاناً كافياً للفرد . ولهذا السبب آثر جيمس
في وقت من الأوقات اتباع رينوفييه . ولم يترك جيمس نظرية كاملة عن الشخصية .
وإن كان هناك بغير شك تأكيداً لأهميتها قد ظهر في الكثير من نظرياته ،
كنظرية التجربة الدينية مثلاً ، وكذلك في نظريته الخاصة بالنشاط الإنساني .

وأشار هو كينج في كتابه *The Idea of God in Human Experience*

(فكرة الله في التجربة الإنسانية) إلى استحالة الفصل بين أى وعى وآخر .
وعرض جيمس الفكرة نفسها ، وإن اتسمت هذه الفكرة في العرض الذى
قدمه هو كينج بحيوية أشد . وربما امكننا اعتبار هو كينج من أتباع رويس ،
ومع ذلك ، فإنه قد زاد مذهب رويس إحكاماً وعلى الأخص عندما بين أننا
نشعر فى كل فعل من أفعال الوعى بوجود الآخرين وبوجود الله . فليس هناك
أى وعى يخلو من مشاركة للآخرين . هذه الفكرة التى جاء بها هو كينج
يمكن مقارنتها ببعض أفكار ما كس شيلر وهايدجر .

وعنى ما كس شيلر عناية خاصة بشعور التعاطف ، وذكر أن هذا
الشعور ليس لاحقاً للشعور الذى يشعر به الفرد تجاه ذاته . فإن الوحدة القائمة
بين أنفسنا والآخرين سابقة لوحدة نفوسنا . والتعاطف لا يمكن إرجاعه إلى
أية استنباطات فكرية . إنه شعور أولى .

وعلى طرف النقيض من هذا الكلام توجد الانفرادية . والانفرادية (وهي من المذاهب النادرة الوجود) تثير عدة مشكلات . وربما صادفنا مثلاً لهذا المذهب في فاسفة شتيرنر الذي عرف شخصيته بأنها الشخصية الوحيدة الموجودة في العالم . أما الشخصيات الأخرى فممثلون لها فحسب . على أن شتيرنر قد دافع عن الانفرادية من وجهة نظر أخلاقية بحمته ، أو من وجهة نظر لا أخلاقية بمعنى أصح . وعرض الفيلسوف الأمريكي سترونج أيضاً فرضاً جنح فيه تجاه الانفرادية . والواقع رغم هذا ، أن هذه النظرية هي مجرد وهم واختلاق من صنع فلاسفة لن يترددوا في رفضها ، ولن يمكنهم الدفاع عنها كمذهب فلسفي بالفعل . فنحن جميعاً نعرف أن الآخرين موجودون . وربما تحقق ذلك بواسطة التجربة المباشرة ، أو بالأحرى بواسطة تجربة سابقة للمباشرة .

ومن بين السمات التي تميزت بها التأمّلات الفلسفية المعاصرة في صلات الأشخاص ، إصرارها على الإشادة بضرورة الأشخاص الآخرين حتى في المساهمة في إنشاء شخصيتي . ومن بين السمات الأخرى (التي يمكن اكتشاف آثار منها في الفكر الديني) القول بأن الصلة بين الأشخاص ليست صلة موضوعية ، ولكنها صلة ذاتية يمكن أن تترجم إلى كلمات مثل «أنا» «وأنت» وحدهما . فعالم الذاتية الشخصية لا يقبل الترجمة إلى علاقات موضوعية تستخدم فيها كلمات مثل «هو» أو «هي» . ووضع الكاتب الألماني هامان والفكر الديناميكي كبير كجورد نظريات من هذا القبيل ، قام بالتهوض بها فيما بعد برديف ووبر وجابريل مارسيل . وهكذا يتبين أن

« عالم الأرواح » لم يعد يتصور كصلات عقلية ، على نحو ما تصوره لايبنتز وكانط ؛ بل أصبحت هذه التصورات أكثر اعتماداً على المشاعر ، كما تصورها رويس .

وآخر ملاحظتين سنذكرهما عن دور الأشخاص الآخرين ، وضرورته ، لتكوين شخصيتنا ، وما يصح تسميته « بطابع المحاطبة بين الأشخاص » تشيران إلى الصلة بين الأشخاص ، لا إلى طبيعة الشخصية ذاتها . وإن كانت أولى هاتين الملاحظتين تبين لنا فعلاً مدى توثق الصلة بين هاتين المسألتين .

وفيما يتعلق بمشكلة حقيقة فكرة « الشخص » ، علينا الرجوع إلى ما سبق أن ذكرناه عن الجوهر . إذ تواجهنا هنا أيضاً مشكلة « الهوية » في الشخص . فلقد سبق أن تحدثنا عن وجود شيء ثابت في أنفسنا ، وأن هذا الشيء لا يمكن تحديده ، أو ربما الإفصاح عنه . وفضلاً عن ذلك ، ربما كان هذا الثبات يعني حدوث تجديد في بعض حالات عقلية أكثر من دلالاته على حالة ثبات وسكون . ويمكننا أن نضيف الآن أنه كما أن هناك حواراً يدور بين أنفسنا والآخرين . كذلك ثمة حوار يدور بيني وبين نفسي . وقد يتساءل هل يحدث هذا الحوار بين الأنا الترانسدنتالية والنفس التجريبية ، كما تصورها كانط ، أم أن هذا الحوار يحدث بين النفس الفعالة والنفس المنفعلة ، كما تصورها مين دي بيران ، أم أن من واجبنا التجاوز عما بين هذين الطرفين من تمايز ، وأن نكتفي بالقول بأن ما يحدث هو مجرد تفاعل مستمر بيني وبين نفسي؟ . وهي فكرة يمكننا أن نقابلها عند رويس كذلك .

مثل هذا الاتصال بين النفوس المختلفة، بل وفي داخل النفس ذاتها، لم يسبق ظهوره في وضوح مشابه لما حدث في الفلسفة المعاصرة . ومن ناحية أخرى ، فلقد ساد تصور النظرة الانفرادية إلى النفس عند البعض في صورة أكثر تحديداً من الصور التي ظهرت من قبل . ولا داعي لذكر الفلسفات الانفرادية التي جاء بها أتباع ما كس شتيرنر . ويمكننا الاكتفاء بالتنويه ببعض الصور الأدبية للانفرادية ، التي يمكن مصادقها عند مارميه وبروست . ولقد كتب مارميه في إحدى قصائده المعروفة يقول :

لقد كنا اثنين ، وأنا أذكر ذلك .

وإن كان شعره يدور حول فكرة الوحدة ، والسجن في الوحدة . وقام فاليري بمحاولة واعية إلى حد ما للاتصال بحركة الحياة ، أي بحياة الأشجار أو حياة البحر . وإن كان فاليري قد اعتقد — كما اعتقد مارميه أيضاً — في وجود نقط بدء فردية أو انفرادية لا يمكن الابتعاد عنها إطلاقاً . أما بروست ، فمن الكتاب الذين أنكروا إنكاراً شديداً إمكان الاتصال بين الأشخاص . فقد بدت «الأنا» عنده شيئاً مقفلاً على ذاته، وكل شخص آخر لا يزيد على سلسلة من الصور المتعاقبة ، بل وأنا كذلك قد لا أزيد في نظر نفسي على مجرد سلسلة من الصور . فالعالم بأسره قد أصبح لا يزيد على سلسلة من الظواهر ، مثلما بدا في نظر سيكلوجي مثل تين . فلم يعد هناك أى معنى للاتبهالات والتضرعات الحقة ، لأنها لن تخاطب إلا خيالات سيتضح في النهاية أنها خيالاتنا . وعلى الرغم من هذا ، فإن بروست قد استطاع اعتماداً على مشاعره الأفلاطونية أن يدرك

ماهيات خارج الزمان بين الحين والآخر، وإن كان قد أدركها في صورة أفكار ومشاعر أكثر من إدراكها متجسمة في أشخاص .

والاختلاف بين أولئك الذين يعتقدون في وجود اتصال ما بين الأشخاص وبين كاتب مثل بروس، يمكن تفسيره كاختلاف بين المفكرين الدينيين وبين أى مفكر لا يعتقد في وجود الله . ولكن تفسير الاختلاف على هذا الوجه قد يعنى النظر إلى هذه المسألة نظرة محدودة . إذ إننا نستطيع إثبات وجود اتصال بين الأشخاص بغير ضرورة لإثبات وجود الله . وربما أمكن إبداء ملاحظة مماثلة عن أولئك الذين قد يرجعون المسألة إلى اختلاف بين من يؤكدون إمكان « التخاطر » وأولئك الذين ينكرون ذلك . ولحل هذه المشكلة حلا فلسفياً ، علينا ألا نعلمد (في البدء على الأقل) على الدين أو التخاطر على السواء .

وهكذا ستستمر المشكلة في البقاء . وربما استمرت طويلاً . إذ ليس هناك أية إجابة نظرية يصح اعتبارها صحيحة الصحة كلها . وواضح أننا لانستطيع القول بأن أولئك الذين أنكروا إمكان الاتصال بالآخرين قد حققوا اتصالهم بهم بحق . أما أولئك الذين أكدوا إمكان الاتصال بين الأشخاص ، وشعروا بإمكانه في أنفسهم، فما يعنيه إنكارنا لاعتقادهم هو عجزنا عن وضع أنفسنا في موضعهم، وعجزنا عن الوصول إلى مستوى الوجود الذى وضعوا أنفسهم فيه . وهذا لا يعنى أنهم على حق . وكل ما يعنيه أننا لانستطيع أن نثبت خطأهم . فهم من ناحيتهم يشعرون بهذه التجربة في أكمل صورها . أما من يعارضونهم فإن ما يعوزهم غالباً هو زيادة في الحاجة إلى الدقة والرغبة فيها . ومسألة إمكان

بلوغ الدقة في هذه الناحية من المسائل التي لم يتم حلها بعد. وفي وسعنا أن نذكر في هذه النقطة ما قاله سقراط . فهو بعد أن عرض برهينه على خلود النفس استخلص القول بأنها تشبه نوعاً من السحر الإلهي، وبأن هناك مشكلات مازالت باقية، وبأن هناك «مخاطرة جميلة» مازال من الواجب حوضها. وهكذا فإننا سنتساءل هل سنبقى دائماً داخل أنفسنا، أم أننا سنخطو ونعلو على أنفسنا، حتى نستطيع الاهتداء إلى الأشخاص الآخرين؟ .

ومن الملاحظات التي يمكن ذكرها في هذه النقطة، أن الشاعر الشخصية والشاعر اللاشخصية غالباً ما تظهر ممتزجة . ونحن نصادف عند بروس أمثلة لامتزاج الشعور بالأنثى (في الكلام الموجه إلى ألبرت) والشعور « بالهـي » (الذي يمثل ألبرت) . فالتمثيلات التي هي أكثر اسما بالموضوعية تتسلل في التضرعات التي هي أكثر انصافاً بالذاتية . ومن الأمثلة الأخرى لوحدة الشخصي واللاشخصي والتي تختلف في طابعها : المثل الذي يمكن مصادفته في شخصية دون جوفاني الذي وصفه كيركجورد بأنه عاشق أفلاطوني قلق . وربما أمكن ذكر مثل آخر هو أفلاطون ذاته عندما تحدث عن معراج الفيلسوف المحب وارتقائه من الحب الموجه إلى الجمال المتجسم في الأشخاص إلى الجمال اللاشخصي المنزه .

والأمر لا يقتصر على امتزاج التضرعات بالتمثيلات وحدها . إذ إن هذه التضرعات تمتاز بالإحساسات أيضاً . ومن ثم تضطر النفس إلى الهيام بين الأفكار اللاشخصية من ناحية وأحاسيس الجسم من ناحية أخرى . وربما بدا في هذا التحليل ذاته زيادة في الفصل بين العناصر المختلفة . فثمة امتزاج بين

الجسم والنفس والأفكار أكثر مما يعتقد أصحاب مذهب الروحانية البحتة
(المشايعون لفكرة الروح) ، أو أنصار فكرة المشاعر البحتة (المشايعون لفكرة
التضرعات) (١) .

(١) من هذه الفكرة الخاصة بالتضرعات يمكننا أن ندرك كيف يمكن الاعتماد على اللغة كنقطة
بده للتأملات الفلسفية . فكيف لا حظنا لقد كان لقواعد النحو أثر كبير على المنطق الأرسطي .
وإن كنا نصادف في النحو إشارات تؤدي إلى اتجاه آخر بعيد الاختلاف . ويمكننا أن ندرك
ذلك على سبيل المثال إذا راعينا وجود حالات خاصة بالـ «nominative» وكذلك حالات
خاصة بالنداء «Vocative» . أو إذا راعينا أيضاً وجود علاقات منطقية أخرى إلى جانب

١٣ - العلاقات

واجهتنا في مواضع متعددة من بحثنا مشكلة العلاقات . فقد ظهرت عند بحث الجوهر والعلية والمكان والزمان وحقيقة عالم الحس .

وبدت هذه المشكلة واضحة في الفلسفة الغربية لأول مرة عند بعض أتباع سقراط . وسقراط هو فيلسوف التصورات ، على حد قول أدورد تسار . ومن هنا جاءت نظريته القائلة بأن وراء الكيفيات الجزئية العارضة توجد أفكار كلية . واتجه بعض أتباعه ، خصوصاً إقليدس ومدرسته في ميغارا ، إلى القول بالأ وجود شيء حقيقي يمكن القول بأنه كيف لشيء آخر . ومن ثم انتهوا إلى استنكار إضافة أية أفعال أو صفات إلى الموضوع . وأصبح الأمر مقصوراً على موضوعات لا ينسب أى شيء لوصفها . فالحصان حصان . ولكننا لانستطيع القول بأنه أبيض ، لأن البياض وحده هو الأبيض . كما أننا لانستطيع أن نقول إنه يجرى . وكل ما يمكننا قوله هو إنه حصان .

وربما تيسر لنا مقارنة نتائج تأملات هذه المدرسة الميغارية ببعض النتائج التي اهتمت إليها المدرسة الإيلية التي انتهت إلى القول بإنكار حدوث أى تغير أو حركة في العالم . وفسر زينون والميغاريون هذا المذهب بأنه يعنى الاعتراف

١٣ - العلاقات

واجهتنا في مواضع متعددة من بحثنا مشكلة العلاقات . فقد ظهرت عند بحث الجوهر والعلية والمكان والزمان وحقيقة عالم الحس .

وبدت هذه المشكلة واضحة في الفلسفة الغربية لأول مرة عند بعض أتباع سقراط . وسقراط هو فيلسوف التصورات ، على حد قول أدورد تسار . ومن هنا جاءت نظريته القائلة بأن وراء الكيفيات الجزئية العارضة توجد أفكار كلية . واتجه بعض أتباعه ، خصوصاً إقليدس ومدرسته في ميغارا ، إلى القول بالأ وجود لشيء حقيقي يمكن القول بأنه كيف لشيء آخر . ومن ثم انتهوا إلى استنكار إضافة أية أفعال أو صفات إلى الموضوع . وأصبح الأمر مقصوراً على موضوعات لا ينسب أي شيء لوصفها . فالحصان حصان . ولكننا لا نستطيع القول بأنه أبيض ، لأن البياض وحده هو الأبيض . كما أننا لا نستطيع أن نقول إنه يجرى . وكل ما يمكننا قوله هو إنه حصان .

وربما تيسر لنا مقارنة نتائج تأملات هذه المدرسة الميغارية ببعض النتائج التي اهتمت إليها المدرسة الإيلية التي انتهت إلى القول بإنكار حدوث أي

بوجود الحدود وحدها ، وقالوا إن العلاقات القائمة بينها هي مجرد ظاهرات .

وفيما يتعلق بهذه المسألة ، يمكن كذلك مقارنة الفلسفة الذرية بكل من الفلسفة الميغارية والإيلية : فقد اعتقد ديموقريطس أن الواقع يتألف من مجرد ذرات . وهذه الذرات هي حدود كل علاقات .

ويصح القول بأن فلسفة أفلاطون برمتها ، كانت محاولة كبيرة لإثبات قيمة العلاقات ، وتفسير أسباب تسليم العقل الإنساني بوجودها ، وقيل تبعاً لذلك ، إن هذه الفلسفة قد دحضت ما قاله الإيليون والميغاريون ، بل وربما الذريون . فلقد أجهت إلى إثبات إمكان الحكم كعلاقة بين حدين مختلفين . وتم حل هذه المشكلة في محاوره السفسطائي . إذ قيل إن ما يجعل الفكرة تنقسم بطابع محدد هو وجود غيرية بينها وبين الأفكار الأخرى . ومن هنا تتضمن فكرة العلاقة ذاتها فكرة علاقة جزئية هي الغيرية ذاتها . والغيرية صفة عامة لكل فكرة من أفكارنا . وما من شك في أن المماثلة كانت علاقة أساسية أيضاً في الأفلاطونية . وأثبتت الأفلاطونية وجود غيرية بين العالم الحسى والعالم العقلى ، كما أثبتت تضمن هذا العالم الحسى أشياء بينها علاقات غيرية مشتركة . وأثبتت أيضاً أن علاقات الغيرية في العالم الحسى محاكاة (أو مماثلة) لعلاقات الغيرية القائمة في العالم العقلى .

وفي محاوره بارمنيديس ، وهي المحاوره التي أثبتت فيها المشكلات التي تم حلها في محاوره السفسطائي ، أثار أفلاطون عدة مسائل ، كما أقدم على افتراض عدة فروض ، كان لها أهمية بالغة في تقدم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة . فبنا ، وقب

تصوره الحدود من حيث علاقتها بذاتها ، وبالحدود الأخرى ، افترض أفلاطون إمكان وجود حد هو الواحد الذى يعد كاملاً فى ذاته، ويتميز بوحدته الكاملة بحيث يمكنه الاستغناء عن أى محمول . وبالنسبة لهذا الواحد ، يستطاع القول بصحة الحل الذى جاء به الميغاريون فى مشكلة العلاقات . هذا الواحد الذى يصح تسميته بالواحد الأول — كما سنرى — هو غاية الصوفية . بينما يؤدى طريق العلم إلى ما يصح تسميته « بالواحد » الثانى . واستناداً إلى هذا التصور الأخير (الواحد الثانى) اعتمدت المحاورات الأفلاطونية الأخيرة فى حل مشكلة العلاقات . إذ تحدثت محاورة تياوس عن العلاقات الفزيائية ثم الرياضية فى النهاية . وصورت محاورة فيلابوس العالم كعلاقة بين اللامحدود والمحدود ، فيها اتساق مع بعض قوانين التوافق .

ولم تقتصر فلسفة أفلاطون على معارضة الإيليين والميغاريين ، بل اتجهت كذلك إلى معارضة غلاة النسبيين مثل بروتاجوراس الذى يصح اعتباره ، من الناحية المنطقية ، من أتباع هيراقليطس . وبين أفلاطون فى محاورة تيتياتوس أن نظرية بروتاجوراس عن النسبية الكلية قد أنكرت إمكان الحكم إنكاراً تاماً مثلما فعلت نظرية الميغاريين . ومن هنا يلزم القول بأن نظرية أفلاطون فى العلاقات قد قصدت إثبات وجود انتظام فى العلاقات ، وبذلك تكون قد تعارضت على حد سواء مع العلاقات القوضوية التى تصورها بروتاجوراس ، ومع القول بعدم وجود علاقات على الإطلاق ، كما أثبت أتباع إقليدس .

وبدت العلاقات عظيمة الأهمية فى نظر أرسطو إلى حد أنه خصها بمقولة

أسمائها مقولة « الإضافة » ، وجعل لها مكانة مساوية لمقولات المكان والزمان والكيف . ولكن أرسطو قد اعتمد في اتصال كل هذه المقولات بشيء أساسي هو الجوهر . فلقد تصور الجوهر موضوعاً لكل الأحكام ، والمقولات عبارة عن أحكام خاصة بهذا الموضوع أو بهذا الجوهر . وهكذا يكون أرسطو قد أدرك كل العلاقات على أنها نوع من العلاقة بين الصفة والموضوع . والعلاقات التي لا يمكن ردها إلى هذه الصورة ينبغي تجاهلها ، أو القول بأنها غير مشروعة . وتبعاً للنظرية الحديثة في العلاقات : فإن الأحكام اللا شخصية (مثل القول بأن الدنيا تمطر) أو أحكام العلاقات الحقة (مثل : تقع هارتفورد بين نيويورك وبوستون) لا يمكن إرجاعها إلى القاعدة الأرسطية . وإن كان منطق الفلسفة الغربية (باستثناء منطق أرسطو وبعض المحدثين) قد اعتمد على هذا الفهم الأرسطي لصورة الأحكام المنطقية .

واتبع الأفلاطونيون الجدد — كما سبق أن أشرنا — الاتجاه الذي رسمه أفلاطون في أول فرض له في محاوره بارمنيديس وفي الكتاب السابع من الجمهورية . وفسروا هذا الاتجاه على ضوء ما جاء في محاوره بارمنيديس فتصوروا وجود واحد ، أو إله ، ومطلق يسمى فوق كل علاقة وكل فكرة . وانتقلت هذه الأفكار من بروقلس وفيلون ودماسقيوس إلى ديونيسيوس الأريوباغي والصوفيين المسيحيين .

ولكننا اتباعاً للتقاليد الفلسفية ، نستطيع الانتقال من الكلام عن أرسطو إلى الكلام عن ديكارت . وانتقد ديكارت التصور الأرسطي للكليات ، وليس من السهل إطلاقاً أن يفرض إثبات ديكارت للكوجيتو في صورة حكم أرسطي قائم على النسبة والوصف . وفي هاتين النقطتين ، يصح القول بتعارض

ديكارت مع أرسطو . وفضلاً عن ذلك ، فلقد ذكر ديكارت أننا نستطيع أن ندرك في لحظة واحدة لا الحدود وحدها بل والعلاقات . وعلى هذا النحو أيضاً نستطيع الحصول على حدس *Cogito ergo sum* (أنا أفكر ، إذن فأنا موجود) . وكان ديكارت يهدف إلى خلق نسق من العلاقات المتكاملة الواضحة بين أجزاء العالم بأسره ، المتمثلة في العلاقات الرياضية .

ومن الغريب أنه رغم ما بين ديكارت وأرسطو من تعارض في مسألة العلاقات ، إلا أن ديكارت والديكارتيين لم يثيروا أى خلاف خاص بهذه النقطة . أما لاينتز الذى احتوت فلسفته على اتجاهات منطقية مختلفة — كما بين رسل وكوتورو وكاسيرر — فإننا نستطيع القول بأنه رغم ذلك قد اتبع أرسطو في أهم النقاط ، واتبعه إلى أقصى حد ممكن . ومن المستطاع تفسير نظريته في الموناد ، وبحق نسقه برمته — كما بين رسل في وضوح — وكما بين لاينتز ذاته في كتاب *Discours de Métaphysique* «بحث في الميتافيزيقا» كنتيجة لتعادته المشهورة ! «كل محمول كامن في موضوع» . غير أن لاينتز قد كانت له نظرات أخرى مثيرة للاهتمام خاصة بالعلاقات ، لاسيما العلاقات القائمة في المكان والزمان ، لأنه قد أدرك المكان والزمان — من جانب — كنظامين تصوريين ، وأدركهما من جانب آخر كمدركات حسية مضطربة .

ووضع مالبرانش كل العلاقات في «عقل الله» ، كما فعل لاينتز على وجه التقريب . وقسمها إلى علاقات خاصة بالوجود ، وعلاقات خاصة بالكمال (يمكننا أن نسميها علاقات قيمة) .

واعتقد الفلاسفة العقلانيون الذين تحدثنا عنهم ، أن العلاقات غير مستقاة من التجربة ، أو أن العقل قد فرضها على التجربة ، على حد قول كانط فيما بعد . ومن الناحية المنطقية ، يصح القول بأن الفلاسفة التجريبيين هم الذين يعتقدون في إمكان اكتشاف العلاقات في التجربة . على أنه يكفي أن نذكر أن لوك ذاته في نهاية كتابه العظيم ، على أقل تقدير ، قد اعتقد في وجود علاقات يمكن للعقل أن يدرکها في ذاتها ، بعيداً عن التجربة . وكما سبق أن لاحظنا في بعض المناسبات : الاختلاف بين العقلانيين والتجريبيين قد يصعب تحديده أحياناً . فلقد أقر العقلانيون الدور الذي تقوم به التجربة باعتبارها نقطة بدء على الأقل ، كما سلموا بدورها أحياناً كوسيلة للبرهان . واعترف التجريبيون بوجود علاقات يمكن إدراكها مستقلة عن أصلها في التجربة . وسر تعقد موقف هيوم ، هو اعتقاده أنه ما دامت التجربة ذاتها تخضع لقانون العلية ، فإنها تعتمد على ما يمكن تسميته بعامل وصل ، يرجع إلى العادة أو العرف . وفضلاً عن ذلك فثمة نوع من التأرجح عند هيوم بين الاتجاه إلى رد العلاقات إلى حدودها (كما فعل في حائتي الزمان والمكان اللذين أرجعهما إلى نقاط ولحظات) ، وبين الاتجاه إلى تأكيد علاقات كالعادة أو العرف . وتبعاً لما ذكره هيوم : ليس هناك حدود وعادات فقط (وهي الأشياء التي تعتمد عليها العلية) ، بل ثمة علاقات أخرى كالهوية . ولكننا نصادف هنا أيضاً نفس التردد بين الذرية السيكلوجية (الانفصال) وبين نظرية الاتصال الذي اعتمد على تصويره للعادة . هذه الملاحظات التي ذكرناها عن هيوم تسوقنا إلى ملاحظة أكثر اتساقاً بالطابع العام . فالتجريبية في الفلسفة الحديثة تعتمد على نظرية تداعي الأفكار . هذا يعني أنها تعتمد على تصور من نوع معين للعلاقات

بين الأفكار . ونحن إذا راعينا هذه الحقيقة ، فإننا قد نشكك في نقد جيمس للتجريبية العادية ، واتهامه لها بعدم التنبيه إلى العلاقات . على أن ما يبرر نقد جيمس هو اعتقاد التجريبيين حدوث التداخي بين أفكار منفصلة . أما جيمس فيرى ضرورة مراعاتنا لوجود اتصال أكثر شمولاً بين ما يدعى بحالات الوعي .

لم نتحدث عن بركلي عند كلامنا عن التجريبيين . وهو في الحق ليس تجريبياً . ويكفي أن نذكر هنا نظرية العلاقات التي جاءت متضمنة في نظريته عن الـ notion (الخاطر) . وما فهمه بركلي من هذه الكلمة هو الإدراك الباطني الذي ندركه بوساطته نفسنا الفعالة ، وكذلك العلاقات . وكان الافتراض السابق الذي اعتمد عليه هو القول بأن العلاقات نفسها تدل دائماً على علاقة بالنفس . كما أن النفس كذلك تعد شيئاً شبيهاً بالعلاقة .

ولم يرض كانط عن التجريبيين لأنهم لم يراعوا اتصاف العلاقات الرياضية والطبيعية بكميتها وضرورتها . كما أنه لم يرض أيضاً عن العقلانيين من أمثال لايبنتز . فقد اعتقد لايبنتز — كما بدا لكانط — أن الأشياء مستقلة عن التجربة . ولم يوفق لايبنتز في مراعاة الأشياء التي لا يمكن ردها إلى العلاقات التصورية البحتة في الزمان والمكان والعلية على حد سواء . واضطر كانط لذلك إلى خلق حالة جديدة للفكر دعاها بالصور والمقولات . وتقع بين الإحساسات وما اعتبره تصورات عقلية حاوية . ولم يكن كانط معارضاً للتجريبيين والعقلانيين والكلاسيكيين وحدهم ، ولكنه كان معارضاً لأرسطو أيضاً ، لأن منطقته لم يكن كافياً للتزويد بالأساس الذي تعتمد عليه التجربة الحققة .

وأكد ميندى بيران — الذى نستطيع أن نقارنه بديكارت ولا بينتز ،
وربما أمكننا مقارنته أكثر من ذلك ببركلى — العلاقات الفعالة التى نعيها عند
شعورنا بأى جهد . ويصح اعتباره كبركلى — رائداً للمذهب التجريبية الأصلية
(الراييكالية) التى جاء بها كل من جيمس وبرجسون .

وتسود فكرة العلاقة مذهب هيغل برمته . فالعقلانية والتجريبية هنا قد
أصبحتا متضمنتين — أو تسامتا على حد تعبير هيغل — فى عملية تأليفية
كبيرة . فلا شىء يوجد بمعزل عن الأشياء الأخرى . إن كل شىء متصل .
وتصور هيغل ما سماه بالكلية الشخص (كالفنفس والعمل الفنى والدولة)
مركبا من علاقات . والمطلق ذاته عبارة عن كل يتألف عن علاقات . فلا شىء
فى هذا المذهب منفصل ، ولا شىء مجرد .

ولكن هذه الفكرة ذاتها الخاصة بالعلاقات كانت موضع تساؤل عند
أحد الهيغلين المهمين : وهو الفيلسوف البريطانى برادلى . فلقد بدا له أن العقل
الإنسانى ينزع طوراً إلى تأكيد الحدود ، وينزع طوراً آخر إلى تأكيد
العلاقات . كما بدا له هذا العقل (فى فلسفته) متجهاً إلى الوعى بالأ وجود لأى
حدود بغير علاقات ، ولا وجود لعلاقات بغير حدود ، بحيث يمكن القول
بتضمن كل نظرة من هاتين النظرتين إلى الأشياء فى الأخرى ، وبأن كلا منهما
تتضى على الأخرى فى الوقت نفسه . ومن ثم فعلينا الاستغناء عن أية نظرة
تستند إلى فكرة العلاقة ، وأن نعود إلى فكرة ليست بعيدة البعد كله عن
فكرة بارمنيدس ، أى نؤكد المطلق الذى ليس لدينا أية فكرة عنه ، وإن
كان يستطيع احتواء الأشياء فى صورة متسامية ، أو صورة «متحولة» على حد

قول برادلى . إنها صورة تدل على وحدة تسمو على الصورة المعتمدة على
العلاقة .

ويمكننا أن نصادف أفكاراً مماثلة ، وإن كانت فى مستوى أكثر
اتصافاً بالطابع التجريبي — عند جيمس ورجسون . ومن هنا يمكننا القول
بحدوث التقاء فى الرأى بين مذاهب آخر أنصار العقلانية ومذاهب آخر أنصار
التجريبية . والخطأ الذى وقعت فيه التجريبية العادية أو التجريبية الكلاسيكية
— فى نظر جيمس ورجسون — هو أنها قد عنيت أساساً بحدود العلاقات ،
وأنها قد أخفقت فى إدراك مدى أهمية ما سماه جيمس بالاحظات « الانتقالية » ،
وبأنها لا تقل أهمية عن الاحظات الجوهرية . وأكده رجسون القول بأن أية
عبارة أو لحن لا يمكن أن يرد إلى مكونات ثابتة متعاقبة . وفى هذا الكلام
تأكيد للعلاقات بغير شك ، وإن كان فيه تأكيد للعلاقات التى نشعر بها . فهو يدل
على شىء مماثل للمركز المتناهى الذى تصوره برادلى ، أى المحور الذاتى لتجربتنا .

وثمة تشابه آخر بين برادلى من ناحية ، وبين جيمس ورجسون من
ناحية أخرى . فالثلاثة جميعاً يعتقدون فى إمكان بلوغنا المطلق (وهو مطلق حق
فى نظر جيمس ورجسون ، ونوع من المطلق على أية حال فى نظر برادلى)
لو أننا رجعنا إلى الأساس المتصل لتجربتنا ، أى إلى ما يدعى بقيار الوعى عند
جيمس ، أو الديمومة عند رجسون ، والمركز المتناهى عند برادلى .

والفلسفة تنتقل فى خطواتها من حالة إلى حالة مباينة لها . فبمجرد إنكار
برادلى ورويس استحالة قيام حدود مستقلة عن علاقاتها ، وبمجرد محاولة برادلى
إنكار صحة وجود العلاقات ، سرعان ما ظهر مذهب فلسفي ينادى فى نظرياته .

وجود الحدود ، ثم يدرك بعد ذلك اعتماد هذه الحدود على العلاقات القائمة بينها . فإذا ذهب إلى ما هو أبعد فإنه سيدرك أن الحدود ما هي إلا مركبات من العلاقات . ومن ناحية أخرى ، نرى أن الفلسفات العقلانية ، أثبتت أولاً استقلال العلاقات عن حدودها خصوصاً الحدود التجريبية (عند أفلاطون) ثم تم بعد ذلك إثبات خوائها عند ما تنفصل عن الحدود (ويمكننا القول بأن مذهب كانط قد دل على هذا المعنى) ، وبعد ذلك أثبت هذا المذهب وجود وحدة عميقة بين العلاقات والحدود (كما هو الحال عند هيجل) . وهكذا يتضح أن كلا من التجريبية والعقلانية قد جنحتا إلى نفس الاتجاه في رؤية الأشياء ، أى نظرت إليها على أنها أشياء تعد في ذاتها علاقات .

ومع كل هذا ، فعلينا أن نتنبه إلى الملاحظة التي ذكرها برادلي عندما تحدث عن وجود شيء أعمق من العلاقات ، أعنى الكل الحقيقي في كليته أو الواقع الأوحده .

وتبعاً لمثل هذه النظرة ، يمكننا أن نفصل عالم العلاقات ، الذي يخضع للقوانين (كقوانين الرياضة والمنطق .. إلخ) ، وعالم اللاعلاقات الذي يتم الشعور به بحسب ، على نحو مماثل لما وصفه به برادلي وجيمس وبرجسون .

فإذا أمكننا أن نفرق على هذا النحو بين عالم العلاقات وعالم اللاعلاقات (والأخير يمكن تسميته أحياناً بعالم ما قبل العلاقات ، وتسميته في أحيان أخرى بعالم ما هو أسمي من العلاقات) ، فإننا نستطيع أن نذكر أيضاً وجود عالم من الحدود . والعقل الإنساني دائم الإنشاء للحدود ودائم « الاستيعاب » للعلاقات ، ودائم الإدراك لها ، والجمع بينها حول محور واحد . وتسبق العملية

وجود الحدود ، ثم يدرك بعد ذلك اعتماد هذه الحدود على العلاقات القائمة بينها . فإذا ذهب إلى ما هو أبعد فإنه سيدرك أن الحدود ما هي إلا مركبات من العلاقات . ومن ناحية أخرى ، نرى أن الفلاسفة العقلانية ، أثبتت أولاً استقلال العلاقات عن حدودها خصوصاً الحدود التجريبية (عند أفلاطون) ثم تم بعد ذلك إثبات خواتمها عند ما تنفصل عن الحدود (ويمكننا القول بأن مذهب كانط قد دل على هذا المعنى) ، وبعد ذلك أثبت هذا المذهب وجود وحدة عميقة بين العلاقات والحدود (كما هو الحال عند هيجل) . وهكذا يتضح أن كلا من التجريبية والعقلانية قد جنحتا إلى نفس الاتجاه في رؤية الأشياء ، أى نظرت إليها على أنها أشياء تعد في ذاتها علاقات .

و مع كل هذا ، فعلينا أن نتنبه إلى الملاحظة التي ذكرها برادلي عندما تحدث عن وجود شيء أعمق من العلاقات ، أعنى الكل الحقيقي في كليته أو الواقع الأوحد .

وتبعاً لمثل هذه النظرة ، يمكننا أن نفصل عالم العلاقات ، الذي يخضع للقوانين (كقوانين الرياضة والمنطق .. إلخ) ، وعالم اللاعلاقات الذي يتم الشعور به بحسب ، على نحو مماثل لما وصفه به برادلي وجيمس وبرجسون .

فإذا أمكننا أن نفرق على هذا النحو بين عالم العلاقات وعالم اللاعلاقات (والأخير يمكن تسميته أحياناً بعالم ما قبل العلاقات ، وتسميته في أحيان أخرى بعالم ما هو أسمي من العلاقات) ، فإننا نستطيع أن نذكر أيضاً وجود عالم من الحدود . والعقل الإنساني دائم الإنشاء للحدود ودائم « الاستيعاب »

العلاقات ، دائم الإدراك ، والحس ، أيضاً ، محمور واحد ، تسمية العملية

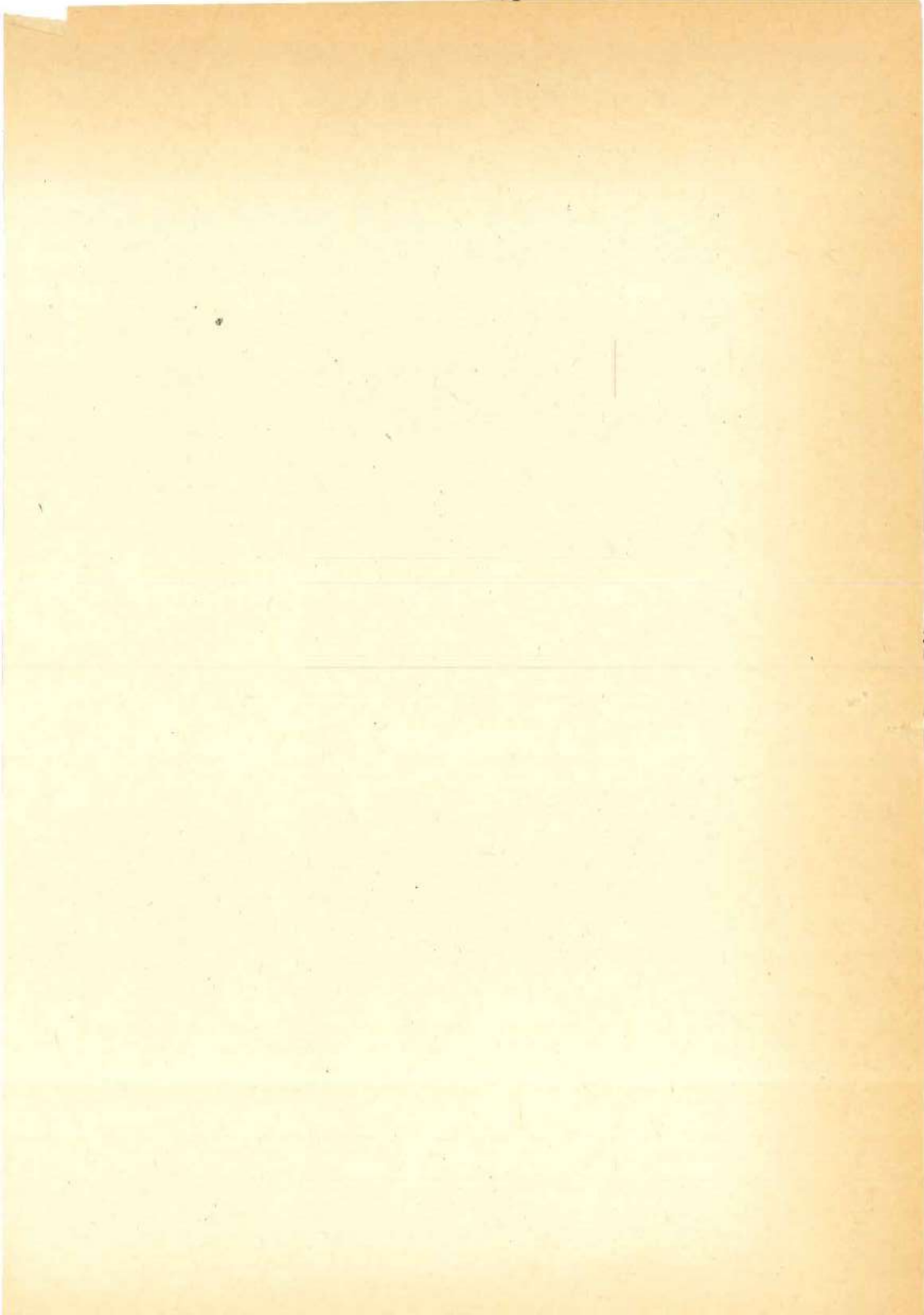
التي وصفناها . والتي بوساطتها يبطل العقل الحدود بغيرها في العلاقات ،
عملية أخرى يتم فيها إنشاء الحدود. والإدراك الحسي ، بل والحكم في أول صوره
عبارة عن إنشاء للحدود . إن العقل قادر على جعل الحدود تنبعث من هيولى
العلاقات الأولية .

وفكرة الحدود ذاتها يمكن تفسيرها على أوجه مختلفة تناسب مع التركيز
عليها بوساطة الفكر ، أو الشعور . وعند ما ناقشنا فكرة الجوهر ، حاولنا
الاستعاضة عن فكرة الجوهر بالشعور بالجوهر . وعند ما حاول برجسون
عرض فكرته عن المطلق قال بوجود وضعنا لأنفسنا داخل الموضوع . وفي
مثل هذه الحالة لن يظل الموضوع موضوعاً .

لقد استعرضنا على التعاقب حقيقة عالم اللاعلاقات ، وعالم العلاقات وعالم
الحدود . والعلم يمثل إحدى وسيلتين لتفسير عالم العلاقات . كما تمثل مختلف
فلسفات التجريبية الأصلية (الراديكالية) الوسيلة الأخرى . أما فيما يتعلق
بالحدود ، فإننا نصادف ازدواجاً مماثلاً في تفسيرها ، فثمة اتجاه عقلي في فهم
الحدود ، كما هو الحال عند أفلاطون . كما أن هناك اتجاهها شعوريا لفهمها كاتجاه
مارسيل بروس . ولا وجود لاختلاف كامل بين هذين الاتجاهين كما يبدو
للهولة الأولى . فإن بعض النقاد (كالناقد الألماني كورتبيوس ، والناقد الفرنسي
سوروه) قد أصروا على القول بوجود ماسموه أفلاطونية بروس .

وحاول شلدون في كتابه *Strife of Systems* (الصراع بين المذاهب) ،
وفي الكتب التالية له ، التوفيق بين مبدأ الوحدة بين الحدود والعلاقات ،
ومبدأ انفصال الحدود عن العلاقات . ولكن على الرغم من عظمة الكثرة

من ملاحظاته ، فإن خلاصاته التفريقية لا تبدو كافية أو مفحمة من الناحية المنطقية . فعلى ما نرى نحو ما أن نسد الفجوة القائمة بين إنشاء الحدود وبين نفي الحدود ، وأن نسد كذلك الفجوة القائمة بين إنشاء العلاقات ونفي العلاقات . فعلى ما نرى أن ندرك في طريقنا ، كيف يتم إنشاء الأشياء بوصفها حدودا للمدركات ، وكيف يتم إنشاء العلم بوصفه معرفة للعلاقات ، وأن ندرك أن حدسنا للديمومة هو شعور بالعلاقات ، وأن وحدتنا الشعورية بالحدود تمثل وحدة بالمطلق (لعلها تتحقق ، أو لعلها لا تزيد على شيء متخيل) .



١٤ - الأفكار السالبة

عند مناقشة مشكلة المعرفة ، كان في وسعنا أيضاً أن نتناول جانباً يقين مع المعرفة . وأقصد بذلك الخطأ . وهذه أول فكرة من الأفكار السالبة ، سأتولى بحثها الآن .

والخطأ وفقاً لما ذكره بعض السفسطائيين أمر مستحيل ، لأن كل حكم يبدو صحيحاً على الدوام في نظر صاحبه . وكان من بين الأهداف التي سعى إلى إيضاحها سقراط وأفلاطون بيان إمكان الخطأ . فالمعرفة الحقة لن تيسر إلا إذا أمكن حدوث الخطأ ، باعتبارها متعارضة معه . وفسر أفلاطون الخطأ بأنه نقص في التوافق بين العلاقات الباطنية للحكم والعلاقات الخارجية في الواقع . ووضع الرواقيون نظرية في الخطأ أقل اتساماً بالطابع العقلي . فالمعرفة واليقين في نظرهما يستلزمان فعلاً من أفعال الإرادة . وعاد القول الرواقى إلى الظهور عند ديكارت في صورة أشد فاعلية بعد أن ازداد قوة بفعل بعض أفكار مسيحية معينة . فلقد اعتقد أن الخطأ ميسور . ويرجع هذا إلى أنه بينما تعد إرادتنا لا متناهية (فهى تماثل في لا تنهاها إرادة الله) فإن قدرتنا على الفهم محدودة . وإرادتنا اللامتناهية التى لا تتحمل أى تعويق ترغب دائماً في تأكيد شيء ما حتى في حالة عدم اكتمال البحث الذى يقوم به فهمنا المحدود . وتبعاً

لما ذكره باسكال ومالبرانش ، الخطأ يترتب على ما سميها بالقوة الخادعة الكامنة فينا كالخيال والعادة . وهو يترتب كذلك عند مالبرانش على نوع من التبدل الذي يعوق حركة العقل . واتجه الفيلسوف الفرنسي رينوفيه والفيلسوف الفرنسي بروشار فيما بعد إلى تأكيد أهمية الإرادة في الحكم ، واتبعها مرة أخرى نظرية ديكرارت . إن الإصرار على تأكيد دور الإرادة كان حقا من مميزات الفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر .

على أن ما يهم في هذا السياق ليس البحث عن أصل الخطأ ، وإنما الأهم هو إدراك وضعه الميتافيزيقي . والخطأ في أية نظرة عقلانية للعالم ، هو مجرد حقيقة جزئية . فلو بدا أى برج مربع في نظرنا مستديراً ، فمعنى هذا أنه مستدير حقا ، كما يبدو لنا . أى أنه من وجهة نظر الإحساس ؛ لا وجود لأى خطأ . وما يؤدى إلى حدوث خطأ في عالم الحكم ، هو اتجاهنا إلى زيادة امتداد ما شعرنا به بحيث يصبح حكما عاما . حينئذ يتوقف مابدا صحيحا في نظرنا عن أن يوصف بالحقيقة ، ويصبح خطأ . وأكّد سبينوزا هذه النقطة عندما قال بالأ وجود لشيء موجب في الخطأ . وفي هذا عارض ديكرارت ، الذي بدا وجود الإرادة في نظره شيئا موجبا . إذ يترتب على الخطأ حرماننا من بلوغ الحقيقة التي كان من الواجب أن نصل إليها . وفضلا عن ذلك ، فالانفصال بين الإرادة والفهم في نظر سبينوزا هو ذاته خطأ ، قد اعتمد على التجريد والبحث . ولقد أشار هيجل أيضاً إلى الطابع السالب المحض للخطأ .

وبطبيعة الحال ، اتجه خصوم هيجل (كجيمس مثلا) إلى تأكيد حقيقة الخطأ . فالعالم الذي لا يوجد فيه سوى مراتب من الحقيقة ، ولا يوجد فيه

ويمكننا أن ندرك في سهولة الآثار التي كان من المحتم بعد نفي القوضى
 أن تعود بالنسبة لمشكلة تنظيم العالم . فلو ساد على الدوام نوع من النظام ،
 على حد قول برجسون ، لأمكن القول بأن ما يستخلص في هذه الحالة هو عدم
 الحاجة إلى الله للحفاظ على النظام في العالم . على أن المشكلة ما زالت قائمة .
 إذ هل يصح القول بكفاية الحل القائل بإحلال نظامين (النظام الحيوي والنظام
 الآلي) محل فكرة النظام الواحد ، للقضاء على هذه المشكلة ؟ . ورغم ذلك ، فإن
 إثبات وجود الله اعتماداً على وجود نظام لن يظل مقنعاً إقناعاً كافياً في حالة
 اعتقادنا وجود نوع من النظام كامن في الكينونة ذاتها (باعتبار الكينونة
 مرادفة للعالم) .

وثمة فكرة سالبة أخرى هي فكرة الشر .

فقد ذكر سقراط أن الشر جهل ، وألأ أحد يقدم على فعل الشر
 مختاراً . إذ إن فكرة الخير — كما سيدكر فيما بعد تلميذه أفلاطون — قوية
 للغاية بحيث إذا أدركها أحد فإنه لن يتردد في العمل تبعاً لها . ومن ثم يكون
 الشر نوعاً من الخطأ ، ويكون الخطأ نوعاً من الجهل . و ذكر أفلاطون
 في كتاب الجمهورية أن كل إنسان يختار سلوكه في فعل لانستطيع نسبته إلى أية
 لحظة من زماننا ، لأنها سابقة لمولودنا . وفي هذا الفعل يظهر كل إنسان قيمته
 وطابعه الخير أو الشرير . و ذكر أفلاطون أيضاً في محاوره فيدون أن الجسم
 قد يساعد على ثقل الروح ، وأنه قد يؤدي إلى فقدان التوازن . ومن ثم يكون
 الشر تبعاً لما جاء في كتاب الجمهورية نوعاً من الطبع الكامن في بعض الناس ،

ويمكننا أن ندرك في سهولة الأثار التي كان من الحتم بعد نفي الفوضى
أن تعود بالنسبة لمشكلة تنظيم العالم . فلو ساد على الدوام نوع من النظام ،
على حد قول برجسون ، لأمكن القول بأن ما يستخلص في هذه الحالة هو عدم
الحاجة إلى الله للمحافظة على النظام في العالم . على أن المشكلة ما زالت قائمة .
إذ هل يصح القول بكفاية الحل القائل بإحلال نظامين (النظام الحيوى والنظام
الآلى) محل فكرة النظام الواحد ، للقضاء على هذه المشكلة ؟ . ورغم ذلك ، فإن
إثبات وجود الله اعتماداً على وجود نظام لن يظل مقنعاً إقناعاً كافياً في حالة
اعتقادنا وجود نوع من النظام كامن في الكينونة ذاتها (باعتبار الكينونة
مرادفة للعالم) .

وثمة فكرة سالبة أخرى هي فكرة الشر .

فقد ذكر سقراط أن الشر جهل ، وألا أحد يقدم على فعل الشر
مختاراً . إذ إن فكرة الخير — كما سيدكر فيما بعد تلميذه أفلاطون — قوية
للغاية بحيث إذا أدركها أحد فإنه لن يتردد في العمل تبعاً لها . ومن ثم يكون
الشر نوعاً من الخطأ ، ويكون الخطأ نوعاً من الجهل . وذكر أفلاطون
في كتاب الجمهورية أن كل إنسان يختار سلوكه في فعل لانستطيع نسبته إلى أية
لحظة من زماننا ، لأنها سابقة لمولدنا . وفي هذا الفعل يظهر كل إنسان قيمته
وطابعه الخير أو الشرير . وذكر أفلاطون أيضاً في محاوره فيدون أن الجسم
قد يساعد على ثقل الروح ، وأنه قد يؤدي إلى فقدان التوازن . ومن ثم يكون

ويكون نتيجة لتأثير الجسد والميول الشريرة في النفس (كما جاء في محاوره فيدون وكذلك في محاوره فيداروس) . إلا أنه رغم كل ذلك يمكن القول بأن نظريات القدامى (وعلى الأخص نظرية سقراط ونظرية أفلاطون في هذه النقطة) قد تضمنت إنكار أى طابع موجب في الشر ، فقد أرجعوه عادة إلى الجهل .

ولانتطبق هذه القاعدة العامة بطبيعة الحال على ما قاله كل الكتاب القدامى ، وبخاصة الشعراء التراجميين وثوكوديديس ولكنها ما زالت صحيحة بوجه عام .

ولما جاءت المسيحية تغيرت النظرة إلى الشر . وفسرت الفكرة اليهودية القائلة بالخطيئة الأزلية على أنها تعنى وجود نزعة إلى الشر في الإنسان، أو ما سماه القديس بولس بالصراع بين قانون الجسد وقانون الروح . ولم يكن لهذه الفكرة التي أكدت الطابع الموجب للشر أى تأثير على عظماء الفلاسفة الكلاسيكيين حتى جاء كانط . إذ كانت هذه الفكرة — كما رأينا — من بين الأسباب التي دعت كانط إلى عدم تقبل التفاؤل العقلاني الذي بدا عند لايبنتز .

وحاول لايبنتز تبرير استبعاده للشر من الصور الثلاث التي فرق بينها (المتافيزيقية والفيزيائية والأخلاقية)، فقال عن الشر إنه شيء «سالب بحت، ومجرد شيء مكمل للخير ، بل وربما كان أداة له .

وبعد كانط ، قام كيركجورد بنمىة الفكرة القائلة « بأن الشر شيء موجب »

إلى ما هو أبعد من ذلك . ولم يؤكد أى فيلسوف فى وضوح مماثل ، التعارض
بين الفكرة القديمة والفكرة الحديثة فى هذه المسألة .

وما من شك فى أننا نستطيع التنويه كذلك بفلسفة شوبنهاور الذى بدت
الطبيعة فى نظره مشبعة بالشر ، وإن كانت نظره — فيما يبدو — لم تعتمد على
تأثير المسيحية وحدها . كما أن عالم الشر فى نظره لم يزد فى النهاية عن مجرد شىء
ظاهرى .

وبدت المشكلة عند نيته فى صورة مختلفة إلى حد ما على صورتها فى
الفلسفات السابقة ، لأنه رأى فى الشر (موافقاً فى ذلك ولیم بليك) قوة دافعة
أو قدرة ، وبذلك تحولت المشكلة من طابع الشر الموجب ، إلى قيمته .

وربما صادفنا صوراً سابقة لهذه الفكرة ، لا عند بليك فحسب ، بل أيضاً
عند بوهمه ، الذى لم يقتصر على الكلام عن رحمة الله ، ولكنه تحدث كذلك
عن غضبه ، ولنذكر أيضاً الفكرة التى ذكرها دانتي عن الجحيم ، وكيف أنه
من دلائل نعم الله .

وفكرة الطابع الموجب للشر لا يمكن أن تحل فى الواقع بغير رجوع إلى
العوامل السيكلوجية ، وبغير بحث لمسألة القيمة . هنا يمكننا أن نقتصر على
ملاحظة وجوب زيادة الدقة فى تحديد المقصود بكلمة « موجب » . إذ إننا قد
نتعرض لصعوبات جمة إذا قلنا باتصاف شىء سلبى كالشر بطابع موجب .
فقد تسوقنا هذه المشكلة بطبيعة الحال إلى المشكلة الأساسية الخاصة باللا كينونة
أو العدم .

وعند شعراء مثل بودلير وروائيين مثل دوستويفسكى وملفيل ، نصادف
تأكيدات للطابع الموجب للشر. فهناك مسلمتان عند الإنسان — كما قال بودلير —
إحداها تتجه إلى الخير ، والأخرى تنجه إلى الشر. ولم يتم تأكيد الطابع
الموجب للشر في قوة مماثلة لما حدث في العصور الحديثة .

وربما جاز القول بأن تأكيد الشر ، ووصفه بأنه شيء موجب قد ساعد
على إحداث وعى واضح بالخير . فكل طرف تزداد قيمته في حالة ازدياد قوة
الطرف المعارض له . ولقد نبه هيجل ونيتشه — اتباعاً لنظريتين مختلفتين —
إلى أن أسعد ساعات الإنسان ، تأتي بعد تعرضه لأحلك الساعات . إذ اعتقد
هيجل أن « الوعى بالتعاسة » الذى يعد من ناحية وعياً ذليلاً بوجود الشر
الكامن فينا يؤدي إلى الوعى بالسعادة . ورأى نيتشه أنه بعد بلوغ التدهور
ذروته تظهر مرة أخرى كلاسيكية جديدة وحياة سعيدة جديدة . وذكر
وليم جيمس — إماماً متأثراً في هذه النقطة بما جاء عند كارليل ، وإماماً موافقاً
لكارليل فحسب — أن الخير لا يعنى إلغاء الشر فحسب ، ولكنه يعنى بالأحرى
الانتصار على الشر . إذ إن الشر رغم قهره يظل حاصراً على الدوام .

فإذا تركنا جانباً هذه الملاحظات، واعدنا إلى أفكار بودلير ، سنرى كيف
يؤدي تأكيد الشر دون قيد أو شرط ، إلى اليأس وإلى ما يمكن تسميته
بالنظرة الركسية (الرد فعلية) للحياة. ونحن نصادف هذا المعنى أيضاً عند جوزيف
دى ما يستر ، أحد أساتذة بودلير .

فإنه ينبغي الاحتفاظ بجانب من الأمل حتى لا يظل العقل أسير التأمل في الشر ،
وحتى يستطيع أن ينتقل منه إلى الإيمان بالخير .

ولقد تصور وليم بليك الشر كقوة دافعة . واتبع أندريه جيد في بعض
فقرات (وعلى الأخص في كتابه عن دوستوفسكي) بليك في هذه الفكرة .
وإذا اتبعنا هذا الرأي ، فإن المشكلة ستتركز في هذه الحالة في كيفية استعمال
« القوة الدافعة » التي تصحب الشر (كما جاء في أقوال هؤلاء المفكرين) ،
وتوجيهها إلى الخير . ومن ناحية أخرى ، يمكننا أن نلاحظ أنه حتى إذا افترضنا
وجود شعور لدى الإنسان باتجاه هذه القوة الدافعة إلى الشر ، فإن هذا لا يعنى
اندفاعه بقوة تجاه الشر على الإطلاق ، كما زعم هؤلاء المفكرون فيما يبدو .
وعلى افتراض وجود هذه القوة الدافعة ، فإنها تعد عاجزة نسبياً . إذ إن الإنسان
يعجز عن الوصول إلى الشر المطلق ، كما يعجز عن الوصول إلى الخير المطلق .
وربما كان عجزه عن الوصول إلى الشر المطلق ، أكثر من إمكان بلوغه
الخير المطلق .

وأخيراً يبدو أنه لا وجود لأية إجابة نظرية عن مشكلة الشر . وربما
لا يوجد أى تعريف نظرى بحت لها . وعلينا أن نتذكر هنا قول جيمس بأن
الشر مشكلة عملية ، وليس مشكلة نظرية . إن الشر هو ما يجب أن نكافح
ضده ، وما يجب أن نعمل على القضاء عليه . ولا وجود لأى اتجاه يوجه
ضده خلاف الاتجاه العملى ، الذى يعبر عنه بالقول « أنا ضده » .

وفيما يتعلق بالعدم أو اللا كينونة ، يستطاع القول بوجود ثلاث نظريات
ممكنة على أقل تقدير. أولها: النظرية القائلة بالأ وجود للا كينونة على الإطلاق.
والنظرية الثانية هي النظرية القائلة بأن اللا كينونة شيء ما ، وإن كانت مختلفة
عن اللا كينونة البحتة أو المطلقة. والنظرية الثالثة هي النظرية القائلة بأن اللا كينونة
شيء كائن .

وأول هذه النظريات هي النظرية التي جاء بها بارمنيدس ، واستخلص
منها أن الكينونة هي الشيء الوحيد الكائن . ومنها استنتج بالتالي أن هناك
كينونة واحدة فقط، ومن ثم ، وتبعاً لما ذكره ، فإن القول بوجود اللا كينونة
بعد خطأ ، بل وربما كان مصدر كل الأخطاء .

وإنكار اللا كينونة من الأسس التي تتميز بها العقلانية . وربما استشهدنا
بديكارت مثلاً دالاً على ذلك . فعالم ديكارت عالم عقلي لا مكان فيه للعدم
والشيطان الخبيث الذي تخيله في البداية . إنه عالم قد قام الوجود الكامل بتنظيم
كل شيء فيه . وكما لا يوجد في ميتافيزيقية ديكارت أي مكان للا كينونة ،
كذلك لا وجود في فيزيائه لأي مكان للخلاء . وربما رجعنا إلى لايبنتز مثلاً آخر
دالاً على نفس الاتجاه . فهو يعتقد أن كل كمال يتفق مع أي كمال آخر . وبحق
كانت هذه الفكرة من المسلمات التي اعتمد عليها برهانه في إثبات وجود الله .
فالله عند لايبنتز وكذلك عند ديكارت وسبينوزا (الذي اعتبر كل تحديد
سالِباً) هو العنصر الموجب الذي يعد أساس كل شيء ، وإثبات وجود الله
مساو لإثبات فيض الوجود .

وربما أمكننا ذكر ديموقريطس والذريين ضمن أولئك الذين آمنوا

بالنظرية الثانية القائلة بأن اللا كينونة شيء ما ، وإن كان بينها وبين اللا كينونة
البحثة اختلاف . فلقد ذكروا أن بين الكائنات التي هي ذرات (والتي يمكن
تصورها على أنها الواحد المطلق عند بارمنيدس بعد انقسامه إلى كثرة لامتناهية)
شيئاً هو الفراغ أو الخلاء . ووجود هذا الخلاء بالذات هو الذي ساعد على
قسمة الواحد المطلق إلى كثرة ، هنا نصادف مثالا للجدل في تاريخ الفلسفة .
إذ إنه بعد أن نفى الإيليون اللا كينونة جاء على الفور تأكيد ديموقريطس
لوجود الخلاء .

ونحن نستطيع يقيناً القول بأن أفلاطون كان من بين أولئك الذين اعتقدوا
في نظرية اللا كينونة الثانية . فهو في محاوره « بارمنيدس » قد بين كيف يؤدي
افتراض أستاذه بارمنيدس إلى القضاء على العالم الحسى والعلم والعالم العقلى . وبين
في محاوره السفسطائى ضرورة القول ، بمعنى ما ، بوجود اللا كينونة ، لأن كل
شيء هو ما هو ، وليس ما ليس هو ، ومن ثم فإن تعريف الشيء ذاته يتضمن
نفياً لكل الخصائص التي لا يتصف بها . من هذا يتضح تحول المشكلة عند
أفلاطون مرة أخرى إلى نطاق المشكلات الخاصة بالحكم . وتوقف تصور
اللا كينونة كلاً كينونة مطلقة . إذ تم تصورهما على أنها لا كينونة نسبية .
وقيل بوجود هوية بين الكينونة و « الاختلاف » . أى أن وجود
الاختلاف يدل على حقيقة اللا كينونة . وتحت مقولة الاختلاف هذه وضعت
اللا كينونة ضمن ما سماه أفلاطون بأعظم أنواع الكينونة . فهي من بين
المقولات الأساسية للعقل والواقع .

وربما اتفق أرسطو مع أفلاطون على القول بعدم وجود لا كينونة مطلقة ،
ولكنه اعترف بوجود لا كينونة نسبية ، تصورها على نحو مختلف . فهو يرى
أن دحض ما جاءت به النظرية الإيلية في هذه النقطة يتطلب إقامة تفرقة بين
ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل . فالرخام الذي يستخدمه المثال لصنع التمثال ليس
التمثال بالفعل ، ولكنه التمثال في حالة وجوده بالقوة ، أو هو يدل على ما هو
بالقوة في التمثال . ومن ثم فإن قول not to be (القول بعدم الكينونة) يقبل
تفسيرين . كما ترتبط التفرقة برمتها بفكرة الحركة كما فسرت تبعاً لتصوير
القوة وتصوير الفعل .

والأوفق أنه بدلا من أن ننقل من أرسطو (الذي حول مثل أفلاطون
إلى نماذج من الواقع وجزئيات وصور مادية وفكرية) إلى هيغل ، أن تكون
نقلتنا من أفلاطون إلى هيغل ، الذي كان ميالا إلى مقارنة تعاليمه بالتعاليم التي
جاءت في محاوره بارمنيدس ومحاوره السفسطائي . ووضع هيغل فكرة
الكينونة في بداية كتابه في المنطق . على أنه قال إن أى تأمل لفكرة
الكينونة البهتة يؤدي إلى اختفائها من انتباهنا . ونحن بعد معرفتنا بعدم
فصل هيغل الأشياء عن الأفكار ، نستطيع القول باختفاء هذه الكينونة
من الواقع ذاته . فما الذي يستطيع العقل إدراكه عندما يتأمل الكينونة
البهتة ؟ . إن ما يدركه عبارة عن عدم محت أو لا كينونة . وهذه هي أول
خطوة في جدل هيغل ، أى تحويل الكينونة إلى لا كينونة . والخطوة التالية
هي العملية التأليفية التي تجمع بين الكينونة واللا كينونة (وكلاهما مجرد ، يعنى
أشياء غير كأئنة) والتي وجدها هيغل في الصيرورة . وهذا يبين في وضوح ،
وتبعاً لما ذكره هيغل ، كيف يمكن الانتقال من مذهب الكينونة الكلية

و « الاختلاف » و « الإمكان » و « التغير » ، « و بحركة معينة يقوم بها العقل » . هذه النظريات هي النظريات القائلة بأن اللاكينية تعنى شيئاً ما ، وإن كانت تعنى معنى مختلفاً عن اللاكينية البحتة .

ولكن علينا هنا أن نبدي ملاحظة عن النظرية الأخيرة بالذات . إذ يصح القول بأن نظرية برجسون لا تعنى أكثر من القول بأن اللاكينية ليست كائنة ، لأنها لم ترد على ما سماه بالفكرة الزائفة . ومن ثم فعلى الرغم من شدة اختلاف بارمنيدس و برجسون في عدة نواح (فأحدهما من الفلاسفة الذين يعتقدون في سكون الأشياء ، والآخر ممن يعتقدون في حركتها المستمرة — وهو من الميرقليطيين بحق) إلا أنهما اتفقا في إنكارها للاكينية . وفي وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ونقول إن هيجل أيضاً (الذى يمكن القول أيضاً بأنه قد اتبع هيرقليطس أكثر من اتباعه لبارمنيدس) كان من أنصار مذهب كلية الكينية ، ووحدها . هذا يعنى إمكان الجمع بين هذا النوع من المذاهب والنوع الأول . وربما كان من الميسور لنا إبداء ملاحظة مماثلة إلى حد ما عن كل من ديموقريطس وأرسطو .

والنظرية الثالثة القائلة بوجود اللاكينية ، يمكن أن تفسر على نحوين . فإذا أردنا معرفة المعنى الأول أمكننا الرجوع إلى أفلاطون مرة أخرى . فهو في محاوره بارمنيدس ، وفي نفس الوقت الذى بدا كأنه قد رفض برهان أستاذه ، أشار في الفرض الأول الذى ذكره إلى وجود واحد يسمو على كل ماهية . إنه واحد لا نستطيع قول أى شئ عنه . ومن هذه الفقرة ، ومن الفقرة المشهورة في كتاب الجمهورية عن الخير الذى يسمو على الماهية استخلص

الأفلاطونيون الجدد أن أفلاطون كان يعتقد في وجود مبدأ يعالو علواً كبيراً على أى شيء آخر يمكن تسميته ، بحيث لا يصح تسميته حتى بالخير . وإنما الأوفى هو تسميته باللاكينونة أو العدم . ومن هذه الفكرة ، كما سبق أن رأينا انحدرت سلسلة كاملة من المذاهب الصوفية المسيحية .

وعند بعض الصوفيين الألمان مثل إيكهارت وبوهه ، تم الجمع بين هذه النظرية ونظريات أخرى ، وتمخض ذلك عن ظهور فكرة قائمة بوجود شيء أعلى من الله ، هو أصل الله ، وهو الذى سماه إيكهارت بالآب .

هنا إذن نرى اعترافاً بوجود اللاكينونة ، بل ربما كانت موجودة أكثر من أى شيء آخر . ويمكن مصادفة أفكار مشابهة عند شلنج .

وأثبت فيلسوف حديث (أو حاول أن يثبت) وجود اللاكينونة في صورة أشد من أى فيلسوف من السابقين له . فلقد اعتقد أكثر الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم (أفلاطون وهيجل ، وبرجسون أكثر من أى واحد منهم) بأن فكرة العدم أو اللاكينونة قد جاءت من ملكة النفي الكامنة في العقل (أو الأشياء) . أما هايدجر ، فقد قال باستحالة النفي ما لم يوجد عدم أزلى . فالنفي ليس هو الذى يجعل العدم ممكناً ، وإنما العدم هو الذى يجعل النفي ممكناً . والعدم ينبغى أن يبدو على نحو ما كأنه حالة من حالات الكينونة ، لو أمكننا ذكر كلمة كينونة هنا . إذ إن الأوفق — فيما يعتقد — هو عدم اللجوء إلى تعبير ككينونة العدم . فعلينا أن نختار كلمة معينة أكثر تناسباً ، أى كلمة تدل على الفاعلية ، لأن العدم شيء فعال . وهذا هو السر الذى دفع

الأفلاطونيون الجدد أن أفلاطون كان يعتقد في وجود مبدأ يعلو علواً كبيراً على أى شيء آخر يمكن تسميته، بحيث لا يصح تسميته حتى بالخير . وإنما الأوفق هو تسميته باللا كينونة أو العدم . ومن هذه الفكرة ، كما سبق أن رأينا انحدرت سلسلة كاملة من المذاهب الصوفية المسيحية .

وعند بعض الصوفيين الأتقان مثل إيكهارت وبوهه ، تم الجمع بين هذه النظرية ونظريات أخرى ، وتمخض ذلك عن ظهور فكرة قائلة بوجود شيء أعلى من الله ، هو أصل الله ، وهو الذى سماه إيكهارت بالآب .

هنا إذن نرى اعترافاً بوجود اللا كينونة ، بل ربما كانت موجودة أكثر من أى شيء آخر . ويمكن مصادفة أفكار مشابهة عند شلنج .

وأثبت فيلسوف حديث (أو حاول أن يثبت) وجود اللا كينونة في صورة أشد من أى فيلسوف من السابقين له . فلقد اعتقد أكثر الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم (أفلاطون وهيغل ، وبرجسون أكثر من أى واحد منهم) بأن فكرة العدم أو اللا كينونة قد جاءت من ملكة النفي الكامنة في العقل (أو الأشياء) . أما هايدجر ، فقد قال باستحالة النفي ما لم يوجد عدم أزلى . فالنفي ليس هو الذى يجعل العدم ممكناً ، وإنما العدم هو الذى يجعل النفي ممكناً . والعدم ينبغى أن يبدو على نحو ما كأنه حالة من حالات الكينونة ، لو أمكننا ذكر كلمة كينونة هنا . إذ إن الأوفق — فيما يعتقد — هو عدم اللجوء إلى تعبير ككينونة العدم . فعلياً أن نختار كلمة معينة أكثر تناسباً ،

هايدجر إلى خلق الفعل الغريب « to nothing » للدلالة على هذا الفعل
الذى يتسم « بعدميته » .

وثة شيء مثير للاهتمام للغاية في تلك المحاولات التي تبذل بقصد تحديد
مكان في أفكارنا وفي العالم لفكرة العدم . هذه الفكرة التي تعرضت من
جانب لإنكار العديد من الفلاسفة (كبار منيوس) ، كما تعرضت من جانب
آخر ، للتحويل إلى أفكار أخرى (كما حدث عند أفلاطون وأرسطو
وبرجسون) . وفي هذه النقطة أظهر هايدجر نوعاً من الأمانة في تحديد
الواقع كما يتراءى للعقل . وإن بقي علينا بعد ذلك أن نتساءل : ألا يصح القول
بأن هذه النظرية هي مجرد ترجمة لبعض الصور التي تتراءى لنا إلى نوع من
الأساطير ؟ إذ إننا لن نستطيع الحصول على أية متمثلات لهذا الفعل العدمي
أو هذا الأساس الكامن وراء الأشياء . على أننا نستطيع القول بأن الفلسفة
قد أصبحت بفضل ما قاله هايدجر على وعى أوضح بمشكلة الـ لا كينونة في
خصائصها الموجبة . وهي مشكلة ربما تعذر حلها لأننا إذا حاولنا تعريف العدم
بالرجوع إلى شيء آخر ، فإننا سنقضى عليه ، وإذا حاولنا تعريفه في ذاته ، فإننا
لن نقول أى شيء بالضرورة . والواقع أن هايدجر نفسه لم يستطع أن يظل
أميناً لنظريته ، وأثبت في النهاية أن هذا العدم هو كينونة مختلفة عن الكينونات ،
وهكذا يكون قد انتقل من ثالث تفسيرات الـ لا كينونة إلى أول تفسير لها .

ويمكن تبين صعوبة مذهب هايدجر ، إذا عرفنا أن بعض أتباعه (كسارتر
مثلاً) عندما أرادوا متابعة فكرته أو تنقيحها ، قد فسروها في النهاية على نحو

عن السلب ، بل لقد تصوروا العدم كأنه العدم الذي ترتب على الانقسام ، كما جاء عند ديموقريطس . وإن كانوا في نظرتهم أقرب إلى المثالية ، أو إلى مسايرة علم النفس ، بمعنى أصح .

وإلى جانب إثبات بارمنيدس لعدم وجود اللا كينونة ، الذي ظل باقياً في صور مختلفة في كثير من المذاهب العقلانية الحديثة ، يبقى لدينا حلان آخران . الحل الأول — هو رد فكرة العدم إلى فكرة أخرى (كفكرة الغير أو الآخر بوجه خاص) . والحل الثاني — هو تأكيد النفي البحت . ولكن هذين الحلين لا يبدوان مقبولين على السواء . فالحل الأول يمنح إلى القضاء على فكرة العدم ، واستبعاد تصور التناقض الذي يعد ضرورياً للعقل الإنساني . وهو لا يجيء لنا في النهاية إلا بنظرية غاية في السذاجة . والحل الآخر ، وإن بدا — فيما يحتمل — متجهاً إلى الطريق القويم ، إلا أنه قد جسم العدم في نظرة جمة التعقيد هذه المرة .

وتتصل مشكلتنا بثلاث مشكلات أخرى قد سبق لنا دراستها . أولها — مشكلة الوجود ، لأن كلمة « وجود » ذاتها تدل (أو يبدو أنها تدل) على انفصال عن أساس لا يمكن أن يكون غير اللاوجود . وثانياً — مشكلة الواقعية المثالية . لأن التساؤل أيهما أسبق : النفي أو العدم ، يعنى التساؤل حول هل يصح نسبة السبق إلى العقل بوصفه ملكة نفي ، أو إلى العدم باعتباره نوعاً من الواقع الموضوعي ؟ . وثالث مشكلة هي الكينونة . فلو أمكن بيان عدم وجود أى معنى لفكرة الكينونة ، فإن ما قد يترتب على ذلك هو اختفاء مشكلة اللا كينونة أيضاً . وفيما يتعلق بحدهود المشكلة الأخرى ، فإن القول

بأن الوجود يعنى انفصالا عن اللاوجود هو تمثل إنسانى بحث ، بلاجدال .
وهو أشبه بأسطورة لن نستخلص منها شيئاً . وأما مشكلة المثالية والواقعية ،
فقد سبق أن رأينا ما فيها من صعوبات بسبب تركزها حول الذات (وفى
هذه الحالة بوجه خاص ربما كان من المستحيل إدراك ما سيكون عليه النفى لو لم
يكن هناك كائن يقوم بالنفى) . ولعل هايدجر ذاته كان سيعترف بتعذر قبول
حله القائل بالأ وجود لكائن قائم بالنفى بغير عدم ، أو لعله على الأقل لم يوفق
فى التعبير عن هذا المعنى فى صورة مقبولة .

الظاهر أن ما يواجهنا هو أحد أمرين . والحل الأول يتميز ببساطته ، كما
يتميز الحل الثانى بصعوبته . ولكن لعل تأملاتنا فى مشكلة الكينونة تسمح
لنا بإنكار إمكان قول أى شىء واف عن اللا كينونة . فإذا كانت فكرة
الكينونة هى مجرد فكرة من الأفكار التى لا تدرى إلا اعتماداً على التمثيل
(كما قال أرسطو) ، أو لو كانت فى النهاية مجرد فكرة زائفة ، فإن اللا كينونة
ستكون فى موقف مماثل . ولذا لن يبقى أمامنا سوى مناقشة الصور المختلفة
التي تظهر فيها ، وبحث كل حالة منها على حدة . وثمة سبب آخر يدعونا إلى
الابتعاد عن هذا الحل ، بل وربما يدعونا إلى عدم طرح هذه المشكلة . إذ إن إثبات
وجود اللا كينونة قريب للغاية بالضرورة — وربما كان مساوياً لإثبات لا كينونة
اللا كينونة . هنا نكون قد تورطنا فى مازق سفسطائى لأن نوع الوجود الذى
تقسم به اللا كينونة هو بالضرورة نوع من أنواع اللاوجود . وبذا تبدو مشكلة
اللا كينونة فى النهاية كأنها لا كينونة هذه المشكلة ذاتها .

فإذا استعرضنا مرة أخرى مشكلة الأفكار السالبة جملة ، فسرى أننا قد أصبحنا ندرك أكثر من ذي قبل الطابع الإيجابي للخطأ والشر واللا كينونة ، وذلك بفضل ما قام به الفلاسفة المحدثون من زيادة توضيح لهذه المشكلات . وسرى أن الشعور بخصوبة الكينونة قد تم تأكيده وزيادة تحديده بوساطة برجسون أكثر من أى فيلسوف سابق له باستثناء بارمنيدس . ومن ثم يكون التوتر بين الأضداد هنا كما هو الحال فى الحالات الأخرى — كما لاحظ شلدون — قد أصبح أعظم الآن من أى عهد سابق فى التاريخ . ويمكننا أن ندرك من جانب آخر وجود محاولة لزيادة توضيح ما يصح تسميته بالجانب المدمر الموجود فى العالم . كما يمكننا أن ندرك أيضاً من جهة أخرى وجود محاولة لإحياء الشعور باكتمال الكينونة ، وسموها ؛ أو بمعنى أصح — مادما قد تشككنا فى فكرة الكينونة — محاولة لإحياء الشعور بالكمال والسمو . ولا وجود لحل قاطع يمكن ذكره هنا . وكل ما نستطيع القيام به هو إثبات أن لدينا شعوراً بالدمار الذى يحدث ، إلى جانب الشعور بالكمال والسمو ، وأننا على يقين من تعذر تعريف أى شعور من هذين الشعورين ، أو تفسيره ، أو استقصائه ، أو القضاء عليه . كما أننا نستطيع أن نتيقن من مطابقة كل شعور من هذين الشعورين لشيء كائن ، أو مطابقته له إلى حد ما . فالحل هو To be and not to be « يكون ولا يكون » هذا هو الحل .

١٥ - القيمة

بعد دراسة العلاقات بوجه عام ، أتجهنا إلى البحث في تلك العلاقات الجزئية التي تدعى بالأفكار السالبة . ولكن ، وكما لاحظ مالبرانش ، يوجد إلى جانب علاقات الواقع ، علاقات خاصة بالكمال ، أي خاصة بالقيمة . والحقيقة أن بعض هذه العلاقات الخاصة بالقيمة متضمنة في بعض الأفكار السالبة ، كالشر مثلاً . ولذا فإننا سنتجه إلى دراسة القيمة .

هنا أيضاً نستطيع بدء البحث بالرجوع إلى الفلسفة الكلاسيكية . فعندما عرض أفلاطون وديكارت لبحث مشكلة القيمة ، لم يلجأ إلى فصلها عن مشكلة الواقع . إذ بدأ الواقع في نظر الاثنين كلا يخضع لمبدأ سماه أفلاطون بالخير ، وسماه ديكارت بالكمال أو الله . وهذا المبدأ يمثل قمة الوجود وقمة الكمال على السواء . فثمة تطابق بين القيمة والماهية والوجود ، كما أن هناك تماثلاً في مراتبها .

وأثبت كانط ضرورة الفصل بين حدين على الأقل من هذه الحدود الثلاثة . هذان الحدان هما الوجود والماهية ، إذ لا يجوز رد الوجود

وفي الوقت الذي أتجه فيه الفلاسفة الكلاسيكيون إلى القول بوجود هوية بين القيمة والكيثونة ، رأى كانط وجود تعارض بينهما من جانب. وهذا واضح جلي في نظريته عن القيم الأخلاقية التي تخضع لفكرة الواجب . فعالم القيم في نظره ، وكذلك علم الأشياء في ذاتها موحد أمام فهمنا النظري ، ولكنه متفتح أمام عقلنا العملي . ففي الأول ، ليس هناك أية علاقات خاصة بالقيم . أما الثاني ففيه وفرة من العلاقات المرتبطة بالقيمة . إن هذا على أية حال هو رأى كانط الذي أبداه في كتاب نقد العقل الخالص ، وفي كتاب نقد العقل العملي . ولكن كانط في آخر كتبه النقدية (نقد الحكم) قد أتجه إلى القول بوجود قيمة داخل العالم الواقعي تعتمد على التنظيم والغائية الكامنة ، وقام بتحليل هذه القيمة عندما تحدث عن الاستطيقا وعلم الكائنات الحية .

وقد ازدادت عناية الفلاسفة فيما بعد بالثنائية التي أثبتها مالبرانش في تفرقة بين الحقائق المتصلة بالقيم ، وباقى أنواع الحقيقة . وأول من حلل فكرة القيمة من الناحية الفلسفية هو لوتسه ، كما شارك الاقتصاديون مشاركات هامة في تحليل هذه الفكرة . ثم اهتدى نيتشه بعد ذلك إلى نظريته التي تهدف إلى إعادة تقييم كل القيم . وتمثل فلسفة القيم كما ظهرت عند لوتسه ، وكما تمت تنميتها بعد ذلك عند فلاسفة كثيرين آخرين ، محاولة لإعادة الكشف عن نوع من الوحدة في النواحي التي تعرضت للتصدع بتأثير الثورة الكانطية . وحدث ذلك في العهد الذي بوغت فيه الإنسان بمواجهة عالم خال من القيم . وهذا يعني أن نظريات القيمة لا تظهر إلا في اللحظات التي يقل فيها الشعور بالقيمة في ذاتها ، أي عندما يتضائل الشعور بالقيمة . فنحن نحيا في عالم يمكن مقارنته بالكهف الذي أشير إليه في كتاب الجمهورية . كل ما هو موجود — كما يمكن القول —

عبارة عن خيالات مسطحة منعكسة على حائط . ويمكننا أن نشبه هذا الطابع السطحي للعالم الحديث بالأفلام السينمائية التي لا يرى فيها سوى أسطح الأشياء .

ومن الخصائص التي تتميز بها فلسفة القيمة أيضاً ، نزوعها إلى وضع القيم جنباً إلى جنب في نفس المستوى ، أو سعيها — أتباعاً لطابعها ذاته — إلى البحث عن تصور للقيمة يمكن تطبيقه على كل القيم على السواء . وهنا تظهر مشكلة . فربما تساءلنا هل يصح بحث فكرة القيمة على هذا الوجه ؟ . وهل يصح جعل هذا البحث مستقلاً عن النظر في القيم بأنواعها المختلفة ؟ ولعل هناك تشابهاً بين فكرة القيمة وفكرة الكينونة . فلعل التماثل بين القيم المختلفة إنما يرجع إلى وجود عامل مشترك متماثل في كل القيم ، كالوحدة القائمة بين مختلف الكائنات . وتناسى الاختلاف بين القيم كلها يدل على خطأ في ذاته . وربما عني إنكاراً للقيمة الحققة ، لأن فكرة القيمة قائمة على المقارنة والاختيار والفضيل .

ولقد سبق أن لاحظنا التأثير الذي أحدثته الاقتصاد على نظرية القيمة . وربما أمكننا أن نضيف إلى ذلك تأثير البحث التاريخي الذي أشار إلى التغيرات التي طرأت على وضع القيم في مختلف العصور . وأدت النظريات القائمة بنسبية القيم إلى نفي وجود أية قيم فعلية .

وبعض النظريات الحديثة كنظريات ماكس شيلر ونظرية ياسبرز لاتعرض لهذا النقد . ولكن هذا النقد يصح عن أغلب النظريات الحديثة في القيمة .

ولنحاول أن نبحث أولا عن نظرة العقل إلى القيم . وأول تفسير
لجأ إليه العقل — كما لاحظ أفلاطون — هو إرجاع هذه الفكرة إلى وجود
رغبة في الأشياء ، فكل شيء جزئي يتطلع — فيما يبدو — إلى قيمة تمثل
الكمال ، الذي لا يعد هذا الشيء أكثر من تجسم جزئي ناقص له . فكأن
سبب وعينا بوجود القيم التي نسعى للحصول عليها هو شعور شبيه بالحرمان
من هذه القيم . ولكن ثمة ناحية أخرى تكمل هذه الناحية من النظرية
الأفلاطونية ، ندركها إذا ابتعدنا عن تأمل الأشياء المنعممة بما يشبه الرغبة
والاشتهاء ، وقمنا بدلا من ذلك بتأمل العقل ذاته . فنحن نهتدى إلى أسمى
القيم العقلية ، دون شعور بالحاجة إليها . فمثلا بينما ترتبط قيمة الغذاء بما نستعشى ،
وترتبط في النهاية بشعورنا بالحاجة ، فإننا نرى أن هذا الكلام لا يصح عن
قيم الألوان الجميلة والأشكال الجميلة . فهنا كما اعتقد أفلاطون يهتدى إلى الكمال
بغير وجود أية حاجة سابقة .

فهل يتميز إذن الشعور الخاص بالقيمة بفاعليته أم بسلبيته؟ ونحن إذا نظرنا
إلى الأشياء ، كما تظهر نفسها لوعينا في البداية ، ربما أمكننا القول بغلبة
السلبية ، بمعنى أن القيمة شيء يتكشف للعقل ، أو أنها شيء يتقبله . فالعقل
لا يعي خاقه للقيمة . غير أنه ما من شك في وجود أمثلة تخلق فيها القيم . فالصور
مثلا قد يدفعنا إلى الشعور بقيمة ظلال وألوان معينة في أحد المشاهد الطبيعية .
ولقد ألح أوسكار وايلد في تأكيد هذا النوع من القيم التي يتم صنعها . وعلى الرغم
من هذا ، فإن الصور ذاته لا يعي عندما يدفعنا إلى الشعور بهذه القيم ، خاقه
لها ، بل لعله يشعر بأنها شيء قد تكشف له .

وتظهر القيم عادة في صورة أزواج متقابلة (كالجميل والقيبح ، والخير والشر) . فضلاً عن ذلك ، فإن كل زوج من هذه الأزواج المتقابلة يبدو وكأنه يتبع حداً أعلى . فأية هيرارشية من القيم يتم إنشاؤها تبلغ ذروتها في قمة من القيم . فالعقل يصور لنفسه مثلاً مطلقاً للخير أو ربما مثلاً مطلقاً للشر (وإن تعذر التيقن — فيما يعتقد — من وجود مثل خاص بالشر) ثم ينشئ بعد ذلك هيرارشية من المثل النسبية للخير .

ولنحاول بعد ذلك الكلام عن تصنيف القيم . وكما سبق أن لاحظنا ليس هناك قيمة بالمعنى العام . فما نصادفه دائماً هو مظاهر معينة للقيمة كالقيمة الأخلاقية والقيمة الجمالية . إلخ . وحتى هذه القيم ، لا تظهر لنا إلا في صورة أكثر جزئية ، كقيمة هذه السمفونية أو تلك أو قيمة هذه اللوحة المصورة أو تلك ، على سبيل المثال ، بحيث يمكن القول بأن القيمة لا توجد دائماً إلا متجسمة في أعمال وكائنات جزئية ومشخصة .

وأول تصنيف يمكن القيام به ، على أساس التفرقة بين قيم الذوق (المتضمنة في أحكام مثل القول « بأننى أعجب بهذا النوع من الطعام » ، وقيم النفع — أى التى تعد وسيلة لإدراك غايات أخرى) ، وقيم الغايات ، التى يصح اعتبارها غايات قصوى ^(١) . وحتى فى هذه الغايات القصوى أو النهائية ، يمكننا إحداث تفرقة بين ما يدعى بـقيم الشجاعة ، وقيم الخير (أى جميع القيم الأخلاقية ما عدا الشجاعة) ، وقيم الصدق (الحقيقية) .

(١) لتمييز الخير النهائي ، لجأ أفلاطون أحياناً إلى كلمات تدل على معنى النفع . وهذا يرجع إلى أن الخير النهائي فى نظره هو الأساس الذى تعتمد عليه المنفعة . والمنفعة الحققة تكسب معناها من الخير الكامل .

وهناك أيضاً التصنيف الذي جاء به ماكس شيلر . وفيه تفرقة بين القيم المستحبة (والتي تطابق على نحو ما ما دعونه بـقيم الذوق) وبين قيم الحياة، والقيم الجمالية، والقيم الأخلاقية. وتختلف القيم الأخلاقية عن القيم الجمالية من حيث عدم إشارتها إلى أشياء أو أشخاص قد نظر إليها على أنها أشياء . إذ إنها تشير إلى الأشخاص في حالة النظر إليهم في ذاتهم . وآخر نوع ذكره ماكس شيلر هو القيم الدينية . وكما يمكن أن ندرك في سهولة ويسر ، هذا التصنيف ذاته قد تضمن تقويماً .

ومع هذا فالواقع أن أى تصنيف كامل للقيم لن يكون ميسوراً على الإطلاق ، لأن كل قيمة ، لكي يكتمل الشعور بها ، ينبغي أن يشعر بها في ذاتها ولدانها دون مقارنتها بأية قيمة أخرى . وربما خطرت في بال أفلاطون فكرة مماثلة لهذه الفكرة ، عندما حاول في محاورته فيلا بوس أن يعرف على نحو أدق القيمة السامية التي دعاها في كتاب الجمهورية بالخير ، فلم يستطع وصفها إلا اعتماداً على نوع من التعداد غير المكتمل للخصائص . ومن ثم فإننا سنضطر إلى التساؤل : ألا يجوز القول بأن تحديد فكرة واحدة للقيمة لا يتيسر إلا اعتماداً على المشابهة والجمع بين العلاقات الثلاثة في حدود مختلفة ؟ .

فما هي شروط القيمة ؟ وألا تمة شروط قائمة في الذات قد تكون فكرية أو شعورية أو إرادية . وهذه العناصر الثلاثة لا يمكن في الواقع فصلها بعضها عن بعض . ففي أصل أية تجربة من تجارب القيمة ، يوجد انفعال وحكم في نفس الوقت . وهذا يدل على تضمن هذه التجربة العقل والإرادة على السواء .

ورغم ما قلناه عن تقبلنا القيمة وعدم خلقنا لها ، فإن هذا لن يحول دون إدراكنا مشاركة الإرادة في صنع القيمة .

هذا المعنى كله قد عبرت عنه كلمة (interest) الصالح «الخاص» التي رآها يبرى دالة على الأصل الذاتى الأولى للقيمة .

وثمة شروط موضوعية أيضا للقيمة كالندرة مثلا . وإن كانت لا تعد شرطا إلا في حالة القيم الاقتصادية وحدها ، فالقول بأن الندرة في ذاتها شرط مباشر في القيم الجمالية البحتة قد يكون موضع تساؤل . وربما صح ذلك ، لو قصد بالندرة تميز خصائص معينة من حيث الكيف . فثمة صلة وثيقة بين فكرة الكيف وفكرة القيمة .

ولعله من المثير للاهتمام أيضاً ، بحث العلاقة بين القيمة والزمن ، وإدراك كيف يعد القدم والحداثة (أى عراقة الشيء وجدته) من بين أسس القيمة .

وعلينا أن نراعى العلاقة بين القيمة والمجتمع والتاريخ . وإن كان أى إسراف وإلحاح في تقدير الجانب الاجتماعى والتاريخى للقيمة قد يؤدي إلى ضياع فكرة القيمة ذاتها ، وتعرضها للاختفاء بفعل التفسير .

ويمكننا أن نشير هنا إلى النظرية الاجتماعية للقيمة ، التي تقول إن المجتمع هو أصل كل قيمة . وهذه بوجه خاص فكرة دور كاييم . فالقيم الدينية في نظره — بل كل نوع من أنواع القيمة — لا يمكن أن تفسر بغير مراعاة لأثر

المجتمع وفاعليته . على أنه على الرغم من أن هذا الكلام يبدو صحيحاً فيما يتعلق بأصل القيم ، فإنه لا يعد تفسيراً مقنعاً لحقيقة القيمة . وإن وجب اعترافنا بتضمن فكرة القيمة إشارة مضمرة للدور الذي يقوم به المجتمع . على أن هذا لا يدل أيضاً ، أو لا يعبر عن أكثر من مشاعرنا تجاه القيمة . فهو لا يعد تفسيراً لكيف نشأت القيمة ذاتها .

* * *

علينا الآن أن نبحث مسألة ماهية القيمة . ولنبدأ أولاً بمقارنة نظريتين متعارضتين هما نظرية أفلاطون ونظرية سينيوزا . ولقد ذكر أفلاطون أننا نستطيع التيقن من وجود القيمة لأن هناك قيماً في العالم مستقلة عن براهيننا . أما سينيوزا فيرى أن للأشياء قيماً ، لأنها مستحبة لنا . هذا هو التعارض بين النظرة الموضوعية إلى القيمة والنظرة الذاتية لها .

وعلياً أن نلاحظ أولاً أننا عندما نعترف بوجود قيمة لأي شيء ، فإننا نشعر بأن هذه القيمة لا تخصنا وحدنا . وإن كانت هذه الملاحظة مجرد وصف لاتجاه العقل حيال القيمة . ونحن لا نعني القول بأن هناك قيماً مستقلة عنا . إنما ما نعنيه هو أننا نضع قيماً من حيث هي مستقلة عنا . ولعل ما يظهر من موضوعية ظاهرية في القيم إنما يرجع إلى نظرة العقل إليها عند التذكر .

ويزيد من صعوبة حلول مشكلة القيمة ، حرصنا على الإبقاء على الفكرة القائلة بعلو القيم ، واعترافنا من جانب آخر بصدور القيم عن الإنسان بفضل إرادته وقدرته على الاختيار .

ومن المستطاع اختيار ثلاثة من المفكرين كممثلين للنظريات المختلفة للقيمة ،
التي يقول بها المفكرون المحدثون . فالقيمة عند ديوى وأتباعه ، متصلة بحاجات
الكائن الحي ، ومصالحه . واعتقد مور ، في وجود عالم من القيم منفصل تمام
الانفصال عن عالم الوقائع ، كما رأى بالإضافة إلى ذلك عدم تقبل القيم لأى
تحليل . فنحن لا نستطيع تحليل الخير أو الحمرة على حد سواء . والمذهب الثالث ،
وهو يتعارض مع كل من النظرية البيولوجية التي نادى بها ديوى ، والنظرية
المنطقية لمور ، هو مذهب برجسون ، الذى أرجع القيمة إلى الانفعال .
والانفعالات التي نبتت منها القيم فوق المستوى البيولوجى . ونحن اعتماداً عليها
نستطيع أن نتحد بمبدأ الحياة ذاتها . وهذا الأساس بوصفه فوق الحياة يعد منبع
الأخلاق والدين الدائمى الاتساع والاتجاه ناحية الحرية .

وتعد كل نظرية من هذه النظريات الثلاث وصفاً لجانب حقيقى من جوانب
القيمة . والعقل الإنسانى عندما يبحث القيمة ، عليه أن يراعى دائماً الجانب
البيولوجى ، وما هو أسمى من البيولوجى ، والجانب السيكلوجى به ما هو
أسمى من السيكلوجى .

وربما كان علينا أن نرفض تأكيده سقراط وأفلاطون لوجود قيم أبدية
خارج المكان والزمان . على أنه حتى وإن لم يكن هناك خير فى ذاته ، فإن
هناك ما دعاه اليونانيون بالرجل الخير ، أو كما قالوا « الرجل الجميل الخير » .
إنه الفرد القائم بخلق القيم ، أو بالأحرى الذى يحيا تبعاً لهذه القيم ، وتوجد
فيه هذه القيم ، ولو أنه يعلم بالألا وجود لأى نسق من القيم يسيره من الخارج
أو من أعلى . فهو يواجه فى شجاعة — وربما قلنا واعتماداً على القيم — هذا
الموقف الذى ترتب على كونه مصدر القيم .

على أن هذه النظرة زاخرة بالصعوبات بغير جدال ، لأن الإنسان لا يمكن أن يفكر في القيم بغير أن يعتبرها كلية . وهو من ناحية أخرى في غير حاجة لأن يدرك في وضوح كونه مصدر القيم . إذ ربما أدى هذا بكل تأكيد إلى الإقلال من قيمته بدلا من زيادتها . ومن ثم فينبغي أن يشعر بأن القيم أشياء يوحى بها إليه، وأن مصدر هذا الوحي شيء كامن فيه أعمق منه نفسه .

فالقيم موجودة ، لأن الفرد يتصور وجود نظام مختلف عن ذاته ، ولأنه هو ذاته المصدر الذي ينبع منه هذا النظام بفضل ما فيه من القدرة على شهوده له .

فالقيمة لم تأت من أى شيء خارج عن أنفسنا اللهم إلا بمعنى أننا نحن أنفسنا خارج أنفسنا . وفي الحق يمكن أن يقال إن الإنسان هو خالق القيمة وخالق مظاهر قدسياتها ، وإن الإنسان هو الذى يضحى (بالمعنى الأصلي للكلمة) . وربما أمكننا أن نضيف إلى ذلك أن خلق القيمة ليس مستقلا عن التضحية بالمعنى الشائع للكلمة ، لأن الإنسان يخلق مظاهر القدسية عندما يرضى التضحية بذاته من أجل القيم .

إن اختيارنا لقيمنا يعنى اختيارنا لأنفسنا ، والعكس بالعكس . وثمة نوع من المفارقة في القول بأن صاحب القيم هو الذى يختار القيم . فهل هناك معنى للقول بأن لدى أحد قيما لو لم يكن هناك تأكيد سابق لوجود القيم؟ . على أن هذه على وجه الدقة هى المفارقة التى يعتمد عليها معنى القيم .

فالقيم إذن تدل على نوع من العلو الذى لم يحىء من عالم علوى أو من كائن

علوى . فالإنسان صاحب القيم يختار القيم ويخلقها اعتماداً على نوع من سبق الملكية لها (وكأنه كان في حاجة إليها ، بل وكأنها كانت متوافرة لديه على نحو ما من قبل) ، واعتماداً على نوع من التذكر . وهو يفعل هذا عادة ، بعد أن يبدأ بحث مشكلات معينة ، فتدفعه هذه القيم إلى الوعي بما يرفض وبما يقبل .

فنحن نصبح على وعى بالقيم اعتماداً على ردود فعلنا تجاه الأشخاص والأشياء . ونحن نشيء لأنفسنا ما سماه ماكس شيار بالنماذج وأضداد النماذج ، وهو يقصد بأضداد النماذج أننا كثيراً ما نصبح على وعى بالقيم من خلال اتجاهنا لرفض بعض الأشياء التي نصادفها وتتعارض مع القيم التي لم نصبح على بينة بعد من أمرها . ومن ثم فإننا نتأكد من القيم اعتماداً على نوع من المعارضة للأشياء التي تتعارض مع القيم .

هذه الحالات المعينة التي تتكشف لنا فيها القيم في وضوح لا يمكن إنكاره هي التي تبين لنا ما فيها من علو . وما من شك في أن الاعتراف بهذا العلو وهذا المظهر الدال على السلبية أمر عسير . وصعوبة الرفض لا تقل حقاً عن صعوبة الاعتراف ، وربما كان الأيسر هو الإنكار . ولكن الإقدام على ذلك قد يعني خيانة للمثل الأعلى الذي يهدف إلى وصف تجربتنا الإنسانية . فعلى أن نحصر على عدم اختفاء هذا المظهر الدال على السلبية والعلو .

ولقد دارت مناقشات كثيرة حول نسبية القيم ، واختلافها باختلاف الزمان والمكان . ولكن الواقع يثبت أن ثمة بعض قيم تظل ثابتة ثابتاً نسبياً ، لأن المادية الدائمة حيزاً ثابتة سمات ، وشقة كـ . كما أن القيمة صمدية نوعاً

من القوام الذي يمكن إدراكه على سبيل المثال عندما تتخذ القيمة الأخلاقية صورة الواجب .

ولقد قال ما كس شيلر إن هناك مجالات مختلفة من القيم تظهر لمختلف الناس تبعاً لموضعهم في الزمان والمكان . والقيم الجديدة قد تدل على ظهور اتجاهات لم يسبق اكتشافها ، وإن كانت رغم ذلك موجودة موضوعياً . على أن القول بأن القيم تشكل عالماً موضوعياً حقاً ربما كان موضع تساؤل . هنا يمكننا أن نواجه مشكلة أكثر انصافاً بطابعها العام كالصلة بين قيمة عامة كقيمة الجميل مثلاً والصور الجزئية للجميل . فهل يمكننا القول بأن مبررات أو الجريكو قد اكتشفتها مجالات من الجميل قد سبق وجودها . أليس الأفضل ألا نتحدث عن الجميل بوجه عام ، وألا نتمثله لأنفسنا كأنه عالم له مجالات مختلفة أو كأنه بيت له حجرات مختلفة؟ . وأليس الأوفق أن ننظر للجميل على أنه فكرة قائمة على ما سميناه بوحدة التمثيل؟ (ونحن لو ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك لقلنا إنها فكرة زائفة .) ومن ثم يكفيننا مجرد الكلام عن المظاهر المختلفة التي يظهر من ورائها ما ندعوه بالجميل .

وتعد نظرية ياسبرز أكثر إقناعاً — من جانب — من النظرية التي عرضها ما كس شيلر ، لأنه قد أصر على عدم تحويل هذه الجوانب المختلفة للجميل إلى غيرها . فاقتد بين أن تأكيد أي جانب يعني نفق الجانب الآخر ، وأن الفكر الإنساني عندما يحاول تمثيل ناحية مشتركة من بين كل هذه الجوانب المتضاربة يتعرض بالضرورة للإخفاق .

وثمة مسألة أخرى تتعلق بالقيمة ؛ فيها هي متصلة بالصحة النفسية كما

ذهب كانط؟ أم أنه من الضروري على الإنسان أن يراعى مادة الأفعال كما ذكر ما كس شيلر. ولقد حاول كانط أن يبين أننا عند ما نتحدث عن القيم، لا نعني بمادة الفعل، ولا بمضمون أى عمل فنى، كاللوحة مثلاً. وكل ما نعني به هو نوع من التنظيم الصورى. وبعد أن طبق كانط هذه الفكرة على الفعل الإنسانى، طالبنا بالآ نظر إطلاقاً إلى أى إنسان كوسيلة فحسب، بل علينا أن ننظر إليه فى نفس الوقت على أنه غاية. وفى الفن أيضاً، يوجد تنظيم صورى. فكل جزء من اللوحة متصل بالأجزاء الأخرى كلها، بحيث ينشأ من ذلك نوع من الكيان العضوى الذى يعد فيه كل شىء وسيلة وغاية معاً. والفعل الأخلاقى يدل دائماً على احترام لغاية. والموضوع الجمالى وسيلة وغاية فى الوقت نفسه. وهو لا يعد وسيلة إلا لنوع من الغاية الكامنة. هذه السمات التى تتميز بها الأخلاق والجمال سمات صورية بحتم. ورغم اعترافنا بمدى صحة هذه النظرية بالنسبة للكثير من أحكامنا عن القيمة، فإننا قد نتشكك، كما فعل ما كس شيلر فى الفكرة القائلة بضرورة عدم النظر إلى مادة الفعل أو مضمون الموضوع الجمالى. فعلى ما نراعى الظروف. فإن أكثر قواعد العدالة صورية وتجريداً لا يمكن أن توضع لو أننا لم ننتبه إلى الظروف المختلفة، وإلى كل الجوانب التى تتألف منها مادة كل حالة. وسيظل من الصحيح رغم ذلك — وهذا رأى ينبغى أن يؤكد على سبيل الاعتراض على بعض النظريات الوجودية المزعومة — أن هناك أشياء ينبغى أن نرفضها رفضاً قاطعاً فى كل الظروف والمناسبات.

وعلى الرغم من تأكيدها للجانب الذاتى فى القيمة، علينا أن نراعى أيضاً

موضوعها، فمثلاً من العسير التشكك فى القول بتفوق

الكائنات الحية على الكائنات اللاحية ، وحيث إننا رأينا أن بعض جوانب القيمة تتصل بالناحية الذاتية في أى كائن ، يمكننا أن ندرك أيضاً ، أن لها مصدراً موضوعياً في الواقع .

على أنه من واجبنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا الانفصال بين الموضوعية والذاتية ، وأن نصل إلى أى نوع من الشعور الفطري بالقيمة ، أو التجربة الفطرية لها . ففي هذا المستوى سيكون هناك نوع من الوحدة بين الذاتى والموضوعى ، تسبق ظهور العلاقات . فالقيمة لا تضاف إلى ما يسمى عادة بالكينونة ، بل هى متضمنة فيها . وعلى الرغم من وجود جانب من الصواب فى قول ألكسندر بأن القيمة بالنسبة للون ، تماثل اللون بالنسبة للامتداد ، فإننا لا نستطيع أن نضع القيمة فى جانب ، وأن نضع الامتداد أو الكائنات فى جانب آخر . فنحن لا نستطيع أن نفصل بين اللوحة المصورة وبين قيمة اللوحة . فثمة وحدة بين اللوحة المصورة وقيمتها ، بل وهناك وحدة بين اللوحة المصورة وقيمتها والمصور والمشاهد . هنا أيضاً ، تكون العلاقة تعبيراً بلغة الفكر عن شىء يتعدى العلاقة أو يسبقها . وهذا الشىء الذى يتجاوزها أو يتعدها هو هذا الشعور البدائى بالقيمة ، أو تلك التجربة البدائية للقيمة التى أشرنا إليها . واعتماداً على هذا المعنى ، يمكننا أن نواجه مرة أخرى فكرة الحقيقة الأونطولوجية للشعور . إنه يعنى الوحدة الأولية بين الإنسان — أو الكائنات الحية بوجه عام — وبين الأشياء .

وعندما تحدث ألكسندر عما أسماه بالكيفيات الثلاثية ، فإنه قصد ما يشبه الاعتراف بحقيقة وجود القيم . فهذه الكيفيات الثلاثية ليست أكثر وهمية من الكيفيات الثانوية كما لا تعد الكيفيات الثانوية أيضاً أكثر

وهي من الكيفيات الأولية . فلعلها أقل اتصافاً منها بأية خصائص وهمية . فإن ما هو معطى ليس عالمًا بلا ألوان — أى عالم الوقائع البحتة الذى تتمثله أحياناً بتأثير أية نظرة آلية مجردة — إنما هو عالم غنى بفضل معانيه المختلفة المتعددة .

وما من شك فى قيام العقل الإنسانى فى كل لحظة بمخلق صور ثنائية وصور دالة على الكثرة من الوحدة القائمة فى العالم . فالعقل قادر على إحداث تنوع فى نطاق الوحدة ، كما أنه قادر أيضاً على إحداث وحدة من التنوع . على أن ما يفعله العقل لن يحول دون تأكيدها حدوث تجربة غيبية (وإن كانت طبيعية) خاصة بالقيمة .

ولا معنى للقول بوجود أحكام خاصة بالقيمة ، ما لم يسلم بوجود تجربة للقيمة . وإذا كنا عندما نتأمل هذه التجربة نرجع على الدوام إلى أحكام القيمة لأن الحكم على الأشياء يمثل جانباً من طبيعتنا (فنحن نحول دائماً تجربتنا إلى شئ تتأمله) ، فإنه من الصحيح رغم ذلك أننا نرتد من الحكم الخاص بالقيمة إلى تجربة القيمة .

وهكذا نكون قد رأينا على التعاقب وجود عنصر ذاتى فى القيمة ، وأن بها رغم ذلك عنصراً لا يمكن رده إلى الذاتية . فقد رأينا تضمن الأشياء لقيم حقيقية ، ثم أدركنا فى النهاية ضرورة تجاوز القسمة بين الذات والموضوع لى ندرك فى لحظة خاطفة تجربة القيمة . فعندما يواجه الإنسان مشكلة القيمة عليه أن يشهد ذاتيته ، وأن يزيدا حدة ، وأن يحافظ على الشعور بعالم القيمة وموضوعيتها ، وأن يؤكد التوتر بين الذاتى والموضوعى . وعليه فى النهاية

أن يذهب إلى ما هو أبعد من هذين الحدين (الذاتي والموضوعي) تجاه شيء أعمق منهما .

وثمة خطران تتعرض لواجهتهما دائماً عند بحث مشكلة القيمة. هذان الخطران هما الجماطيقية والشك. والشك في الحقيقة نتيجة للجماطيقية، كما أن هناك صراعاً دائماً بينهما. إن هذا يفسر أيضاً ما سماه أوجين دوبريل بقلقة القيم . فكلما ازدادت القيم علواً ، ازداد تزعزعنا . فالقيم تتعرض لتهديد مستمر . والواقع أن تأملنا للقيم في ذاته (وعلى الأخص القيم المسلم بأنها قيم عامة، أو بأنها «بانتيون» يضم كل آلهة القيم) من الأسباب التي تهدد بقاءها . وربما كان تأملنا لوجودنا في هذه القيم أهم من تأملنا لها .

فبدلاً من أن نرى حقائق ثابتة ، قد تكون الخير أو الشر ، فإننا نرى حركات فحسب (وهي حركات قد لا تخص العقل الإنساني وحده ، ولكنها تخص الواقع المتحرك كله ، كما هو معبر عنه في النفس الإنسانية ، أو كما هو منضبط فيها) متجهة إلى ناحية أو أخرى ، أي إلى الصعود أو الهبوط ، أو «العلو» ، كما يمكن أن يقال ، أو إلى «العلو» تجاه حدود بعيدة لا تعرف النفس هل يمكنها الوصول إليها ، أم هي مجرد شيء تتخيله .

وعند القول بأننا ننتقل من الذات إلى الموضوع ، ثم إلى ما بينهما من علاقات ، ثم إلى شيء وراء العلاقات (وتوافقاً مع هذه النقطة الأخيرة ، أي عند الرجوع إلى القيمة كشيء تحت الذاتي والموضوعي) فإننا نعرف أننا نستعمل كلمات صعبة ومجردة . وعلى الرغم من ذلك فإننا نستعملها للدلالة على حقيقة بسيطة للغاية . والتعبير

عما يتصف بالبساطة بلغة فلسفية معقدة نتيجة لطبيعة الإنسان الذي لا يستطيع هنا أيضاً الاتجاه إلى المباشر إلا من خلال التأمل اللامباشر .

فالقيمة إذن تظهر لنا كأنها أبعد نقطة في الوجود ، حيث يتحول الوجود إلى شيء مختلف عنه ، بل ربما ضحى هذا الوجود بنفسه من أجل هذه النقطة التي تتصف بسموها .

١٦ - النفس

لفكرة النفس جملة أصول مختلفة ، من بينها الأحلام والأشباح والتنفس . ولعل القول بتماثلها مع نسمة الحياة هو سر الربط بينها وبين فكرة الهواء .

ولو حاولنا تتبع تطور تصور النفس في الفلسفة اليونانية ، فإننا سنصطدم بعقبة ازدواج معنى الكلمة . فكلمة *Psyche* تدل على التنفس ، والكلمة الأخرى *nous* تدل إلى حد ما على معنى العقل والفكر .

وعند ما صور أنكساجوراس العالم خاضعاً لحكم العقل ، فإنه قد عرض أول تصور محدد لمبدأ رוחي بمعنى الكلمة . وازدادت فكرة النفس دقة عند أفلاطون تلميذ سقراط الذي كان في البداية قارئاً متحمساً لكتاب أنكساجوراس . وفي محاوره مينون ، ومحاوره فيدون ، استند برهان وجود النفس على ضرورة إثبات وجود نوع من المعرفة لا يعتمد على التجربة . وعبرت عن هذا البرهان فكرة « التذكر » . وفي محاوره فيدون ، بوجه خاص ، تم الربط بين تصور النفس وبين نظرية المثل ، وإن كانت النفس ليست من بين المثل . فلو أنها كانت كذلك ، لكان معنى ذلك وجود

نفس واحدة فقط . وأرجع أفلاطون باقى براهين خلود النفس إلى بساطتها وصالتها
الضرورية بالحياة .

وأثار أفلاطون مسألتين عند قيامه بإثبات وجود النفس . المسألة الأولى
خاصة بصلتها بالجسم ، والثانية خاصة بخلودها . وقارن صلة النفس بالجسم ،
بصلة السجين بسجنه ، وكذلك بصلة العامل بأدواته . هنا يمكننا أن نصادف
بالفعل نوعاً من الغموض فى تصور النفس . وفى بعض المحاورات التالية ،
ما نسب فى البداية إلى تأثير الجسم ، قد نسب بدلاً من ذلك إلى تأثير أدنى
أجزاء النفس .

أما خلود النفس ، فكان برهانه فى الواقع الموضوع الأساسى لمحاورة فيدون .
وعرض أفلاطون براهين مختلفة لإثبات ذلك ، فبدأ كلامه بما يبدو أقل
البراهين إقناعاً ، وهو القول بأن الموت قد صدر من الحياة ، والحياة قد صدرت
من الموت . وانتقل من هذا البرهان إلى براهين أكثر إقناعاً ، استندت إلى
التذكر الذى سبق أن أشرنا إليه ، وإلى قرابة النفس ، للثقل ، وإلى بساطة
النفس ، وارتباطها بالحياة . ولكن الظاهر أن أفلاطون لم يعتقد أن أى برهان
من البراهين التى أوردتها كان قاطعاً بصورة مطلقة . وربما ساقنا الجمع بينها
لا إلى إثبات قاطع لخلود النفس ، بل إلى المخاطرة بالاعتقاد فى ذلك .

وقد تبدو فكرة البساطة — وهى الفكرة التى استندت إليها محاورة
فيدون فى إثبات خلود النفس — مثيرة للشك بعد قراءة كتاب الجمهورية .
فى هذا الكتاب ، تحدث أفلاطون عن ثلاثة أجزاء مختلفة للنفس : الجزء

العقلي ، والجزء العاطفي الخاص بالشجاعة ، والجزء الذي يتسم بطابع الاشتهاه ، وهكذا بدت النفس « مركباً جميلاً » للغاية على حد قول أفلاطون ، بدلا من أن تتسم بالبساطة . على أن أفلاطون قد ذكر إمكان بقاء مثل هذا المركب الجميل ، واستمرار خلوده .

وتبين انقسام النفس إلى ثلاثة أجزاء في وضوح أشد في محاوره فيداروس كذلك ، حيث تم تشبيه الجزء العقلي من النفس بقائد العجلة الحربية ، وتشبيه الجزئين الآخرين بحصانين . الحصان الأول يمثل ملكة الإرادة والشجاعة أو الفن ويتسم بطاعته (أو بطاعته عادة) ، والحصان الثاني يمثل الرغبة ، ويتصف بتمرده .

ومن بين المحاورات المتأخرة ، يمكننا أن نختار بوجه خاص محاوره تيتياتوس التي عنيت بتأكيدها فاعلية النفس ، وميلها دائماً إلى التبصر والموازنة والحساب . كما يمكننا اختيار محاوره السفسطائي التي تأكد فيها عنصر الحركة ، لافي النفس وحدها ، بل في الوجود بأسره ، وفي المثل . نعم في وسعنا أن نقول ، إنه بينما أجهت محاوره فيدون إلى تصور النفس على غرار المثل ، قد أجهت محاوره السفسطائي إلى تصور المثل على غرار النفس .

وربما اقترنت فكرة النفس ، منذ البداية ، بفكرة الحركة . إذ إن النفس قد أدركت في حركة التنفس ، وتصورت باعتبارها أصل الحركة . وفي محاوره السفسطائي ، نرى كيف تم الربط بين النفس والحركة . وازداد ميل أفلاطون على الدوام إلى تصور النفس على أنها أصل الحركة . وتبعه في هذه النقطة كل

من أفلوطين والأفلاطونيين الجدد . وبازدياد تقدم أفلاطون في فلسفته ازداد ابتعاده — فيما يبدو — عن نزعة الزهد التي بدت في محاوره فيدون ، ونظرتها الساكنة نسبياً ، وازداد اقترباً من نظرة أكثر اتصافاً بديناميتها وزيادة تأكيدها للجانب الموجب من العالم الحسى الذى يبدو أنه كان قد أنكره إنكاراً كلياً في البداية . وحاول أفلاطون في النهاية في محاوره فيلابوس الجمع بين إثبات وحدة النفس ، وكثرتها . وهو أمر مماثل لما حدث في محاوره السفسطائى ، عندما حاول الجمع بين فكرة السكون وفكرة الحركة .

وحرص أرسطو على إبقاء بعض النظريات التي ذكرها أفلاطون عن النفس ، ولكنّه نسبها إلى ما سماه بالنفس الناطقة التي تعدّ متميزة عن الجسم ، وتحل فيه من الخارج . وربط أرسطو من جهة أخرى النفوس الأخرى الأدنى منزلة من هذه النفس الناطقة ، بالأجسام المصاحبة لها . واعتقد أرسطو في وجود مراتب من النفوس . أولها : النفس الناطقة التي تحدثنا عنها ، وهي مستقلة استقلالاً تاماً عن الجسم . ويحيى بعدها النفوس الأخرى المتصلة بقوى النفس النامية والحاسة والنازعة ، وتظهر كصور لها ، وتعمل على تنظيمها . وقد قلبت هذه الفكرة بطبيعة الحال رأساً على عقب كل الأسس التي اعتمد عليها خلود النفس . لأن النفس الناطقة وحدها هي التي ستحيى إلى الأبد . ولكننا قد نتساءل : هل يصح القول باتصافها بأية فردية ، وهل يصح القول بأن النفوس الناطقة كلها أجزاء من نفس ناطقة واحدة ؟ . ولكن مثل هذه الفكرة قد تؤدي إلى إنكار خلود النفوس الفردية .

وأكد الرواقيون عنصر الاختيار في النفس . وكانوا من الماديين . وإن

كانت نزعهم المادية لم تحل دون اعترافهم بفاعلية ذلك العنصر الذى يتصف بركته وحرارته ، والذى جعله ممثلاً للنفس . أما الذريون فقد اعتقدوا أن النفس مؤلفة من ذرات ككل شيء آخر ، وإن كانت أكثر صلابة وأسهل انسياباً وانطلاقاً . والمدرجات الحسية تجيء من العالم الخارجى ، وتنطبع على النفس (وهذا هو أصل كلمة انطباعات) . وبدأت فى تأملات الأفلاطونيين الجدد والفلاسفة المسيحيين (كما ظهرت عند أفلوطين والقديس أغسطين) لهجة أكثر نزوعاً إلى الاستبطان ، وقد سبق وجود مثل هذا الاتجاه حقاً فى بعض محاورات أفلاطون .

ونظرة ديكارت إلى النفس بعيدة الاختلاف عن نظرة أرسطو . فإنه ، بعد أن قال : « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » تساءل مباشرة « من أنا ؟ » وأجاب عن ذلك بالقول : « جوهر مفكر ، ونفس ، وعقل » . وهكذا يكون ديكارت قد احتفظ بشيء واحد من بين كل النفوس المختلفة التى قام أرسطو بالفرقة بينها بعناية ، والتى قام بترتيبها فى مراتب مختلفة . هذا الشيء هو النفس المفكرة الخالصة . فهو لم يقر وجود النفوس الأخرى ، لأنها صور متصلة بأنواع أخرى من المادة . ولم يكن ديكارت قد بلغ المرحلة التى تسمح له بادعاء وجود المادة أو عدم وجودها . كما أن النفوس المختلفة التى تحدث عنها أرسطو — علاوة على ذلك — كانت مزاجاً من الروحى والمادى . وهذه نظرة مختلفة عن نظرة ديكارت الذى حرص بوجه خاص على فصل هذين العالمين فصلاً تاماً . فخص عالم الروح والحرية بعالم ، وخص الآلية بالعالم الآخر .

ولم يقتصر ديكارت على إثبات انفصال النفس والجسم من الناحية المنطقية ، ولكنه أكد انفصالهما انفصالياً فعلياً . فهما منفصلتان منطقياً لأننا بمجرد قولنا : « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » ، نعرف بناء على هذا الحكم أن نفسنا موجودة ، بينما نحن لا نعرف بعد هل لنا جسم أم لا ؟ . ومن ثم فيمكننا أن نستخلص استقلال معرفة النفس استقلالاً تاماً عن معرفة الجسم . على أن هذا لا يعنى انفصال النفس بالفعل عن الجسم . فلكي نقرر النظرية الأخيرة ، علينا أن نراعى الاختلاف بين التصور والخيال . وإلى جانب هذا ، ومن ناحية أكثر اتصافاً بالطابع الميتافيزيقي ، فإننا بمجرد معرفتنا وجود الله ، نستطيع القول بأن أى شيء يمكننا إدراكه متميزاً عن الشيء الآخر قد خلق متميزاً عنه بوساطة الله . ولما كانت لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن النفس كشيء منفصل عن الجسم ، فإننا نستطيع القول في هذه الحالة بأن النفس منفصلة بالفعل ، لأن الله قد أراد جعلها منفصلة .

ونحن نصادف عند ديكارت نفس المشكلة التي واجهتنا عند أفلاطون ، وهي كيف تسنى لهذا المبدأ العقلي البحث أن يصبح أيضاً مبدأ المحبة والبغض والرغبة والخوف . إلخ ؟ . إن هذا يسوقنا إلى مسألة تعدد من أصعب المشكلات التي تواجه الفيلسوف الديكارتي ، وتتطلب حلاً ، وهي كيف حدثت وحدة بين أصليين بعيدى الاختلاف كالنفس والجسم ؟ .

ونظراً لعدم اقتضار ديكارت على القول بوجود قسمة بين معرفة النفس ومعرفة الجسم ، إذ إنه رأى هذه القسمة قائمة بين النفس والجسم ذاتهما ، اضطر إلى مواجهة مشكلة الصلة بينهما . والقول باتصالهما ممكن إثباته بالرجوع

(على الرغم من زيفها زيفاً تاماً) قد استند على تجربة حقة ، هي تجربتنا لوحدة النفس والجسم . فالنفس تتخلل كل جزء من الجسم على نفس النحو الذي تتبعه كفيات خفية كالجاذبية في نفاذها في الأجسام التي تحل فيها . وفضلا عن ذلك ، ففي هذا الجزء من مذهب ديكارت ، لم ينظر إلى الجسم باعتباره شيئاً مكوناً من أجزاء منفصلة من الامتداد ، وإنما نظر إليه باعتباره نوعاً من الكل ، بحيث تستطيع النفس في جعلتها أن تتحد مع الجسم كله . على أنه على الرغم من احتمال اعتمادنا على مثل هذه التأملات في تصور وحدة النفس والجسم ، لا نستطيع الاهتداء إلى نظرية مقبولة خاصة بها . إذما يدل على المفارقة إلى حد كبير في حالة مثل هذا العقلاني العظيم ، أنه قد طالبنا بالاتجاه إلى التجربة العادية وإلى الأحاديث العادية حتى نستطيع أن ندرك طبيعة مثل هذه الوحدة . فقد رأى أن هذه الطريقة وحدها ، لا الفلسفة ، هي التي تساعدنا على إدراك العلاقة بين النفس والجسم . واكتشف كثيرون من المعتمدين على ديكارت بطبيعة الحال في هذه الفقرات نوعاً من التناقض في فلسفته . ومن غير الميسور إنكار وجود ناحية من التناقض هنا ، ولكن هل يدل مثل هذا التناقض على الإخفاق ؟ لعله من المستطاع تفسيره على أنه قد عني وجود أنواع بعيدة الاختلاف من المعرفة عند ديكارت ، وأن مهمة الفيلسوف هي التفرقة بين كل نوع وآخر ، والحصول بقدر الإمكان على رؤية خصبة للواقع تدل على الأمانة .

ولم يكن مستغرباً أن يجد سبينوزا ومالبرانش ولايبنتز ، أعظم ثلاثة جامعا في أعقاب ديكارت أنفسهم وجهاً لوجه أمام هذه المشكلة الخاصة بالعلاقة بين النفس والجسم . وقد اعتبر سبينوزا النفس والامتداد صفتين لجوهر واحد هو الله . وإلى هذا السبب يرجع توافقهما كل منهما مع الآخر . فكل حالة من

حالات النفس تطابق حالة من حالات الجسم. على أننا كلما ازدادنا عمقاً، نرى ازدياداً في اتجاه الأشياء الجزئية (سواء كانت حالات من الفكر أو حالات من الجسم) إلى الاختفاء، وفي إفساحها الطريق أمام الفكر الكلي والامتداد الكلي. ومن ثم يكون لدينا اتجاه صاعد مستمر يرتقى من الحالات إلى الصفات، ومن الصفات إلى الله، أو يرتقى من الحالات إلى الله، الجوهر المعبر عنه في عدد لامتناه من الصفات التي لا نعرف منها غير الفكر والامتداد، والمعبر عنه في عدد لامتناه من الأحوال.

وقد اعتقد سبينوزا أن النفس هي فكرة الجسم. فعلى أي وجه نستطيع فهم مثل هذا القول؟ لعلنا نفهمه — كما أشار فوفلسون — بمعنى أن كلمة فكرة مساوية لكلمة «صورة» عند أرسطو. ومع ذلك، فما زالت هناك مشكلة باقية. فإن مثل هذا القول يعني وجود نوع من الصدارة لإحدى الصفات على الصفات الأخرى، وتكون النفس في هذه الحالة قد عرفت بإضافتها إلى صفة أخرى.

وقام مالبرانش بتطوير النظرية المعروفة باسم مذهب المصادفة، الذي سبق ظهوره في صورة موجزة — كما رأينا — في بعض فقرات عند ديكارت. ويعتقد هذا المذهب في وجود قوانين عامة، بفضلها تطابق الأحداث في أحد الجوهرين (الروحي أو المادي) أحداث الجوهر الآخر.

وهناك اختلاف غريب بين ديكارت ومالبرانش في نظريتهما إلى معرفة النفس. إذ يرى ديكارت النفس أوضح الأشياء قاطبة، وأول شيء نستطيع

أن ندركه . أما مالبرانش فيرى عكس ذلك . إذ اعتقد أنه بينما يسهل حصولنا على معرفة واضحة خاصة بموضوعات فكرنا (وعلى الأخص موضوعات المعرفة الرياضية التي تتضمن الفكرة الواضحة للغاية الخاصة بالامتداد المعقول) فإن أفعال أنفسنا — إن وجدت — واتجاهاتها ، غير معروفة لنا . فنحن نرى النور الفكري ، ولكننا نحن القادرون على رؤيته غارقون في ظلال عميقة .

وبينما أتجه سبينوزا إلى حل مشكلة النفس بتوحيد الأفكار الجزئية في النهاية في فكرة كلية ، لجأ لايبنتز في حل هذه المشكلة إلى مضاعفة النفس التي سماها بالمونادات . ولم يعتقد لايبنتز في وجود مونادات خاصة بالعقل فحسب ، ولكنه اعتقد أيضاً في وجود مونادات تعد الأجسام مظاهر مضطربة لها . ومع كل هذا ، فقد ظلت مشكلة الاتصال بين الروحي والمادى باقية على حالها . ولجأ لايبنتز في سبيل حلها إلى فكرة « التوافق الأزلي » ، فذكر أن الله قد أحدث مطابقة بين حركة النفس وحركة الجسم ، على النحو الذي يتبعه صانع الساعات عندما ينظم حركة ساعتين أو أكثر ، حتى يسجلا نفس الوقت . ومن ثم لا يكون لأي منهما تأثير فعلي على الآخر ، فكلاهما خاضع لنظام من وضع الكائن الأسمى . على أن لايبنتز ذاته لم يرض رضاء كاملاً عن هذه النظرية ، ولم يشعر بأنها قد أحسنت بيان فردية الفرد على أفضل وجه ، كشيء يتركب من جسم ونفس . ولعل هذا السبب هو الذي دعاه إلى وضع ما سماه بالرابطة الجوهرية بين العقل والجسم .

لقد لاحظنا المصاعب التي تعرض لها العقلائيون في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر بسبب نظرياتهم عن النفس . وربما أمكن ملاحظة الاتجاه

الأخر من الفلسفة الغربية عند خصمى ديكارت : هوبز وجاسندى . واعتقد هوبز أن كل موجود حقيق جسم . وعندما ذكر ديكارت أن النفس جوهر ، ترجم هوبز هذا القول على نحو لا يمكن لديكارت بكل تأكيد أن يتقبله ، بقوله إن « العقل جسم » . وبين هوبز أنه لا يصح أن يستنبط من أننا نفكر وجود جوهر يمكن أن يسمى « بالفكر » . كما لا يصح أن يستنتج من أننا نمشي وجود جوهر يمكن أن يسمى « بالمشى » . أما عن جاسندى ، فقد لاحظ ديكارت أنه يريد تقسيم الجواهر المركبة إلى عناصر كما يفعل الكيماوى عندما يقسم جواهره المركبة إلى جواهر بسيطة . ولكن النفس فى نظر ديكارت شىء لا يقبل القسمة . ومعرفة النفس ينبغى أن تختلف اختلافاً كبيراً عن المعرفة التى تعتمد على التحليل . إنها معرفة خاصة بالصفات (كالتخيل والتصور . . الخ ، وتحميل شىء من الأشياء أو تصوره . . . الخ) .

ومن المستطاع إدراك وجود نزعـة مادية فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ، خصوصاً فى فلسفة لاميترى الذى جعل نظريته عن *L'homme machine* (الإنسان الآلة) تعتمد على ملاحظة تأثير الجسم على العقل ، كما جعلها تعتمد على فكرة استمداد كل شىء فى العقل من الإحساس ، وعلى نظرية أرسطو القائلة بالأ وجود لأية صورة بغير مادة ، وعلى تصور ديكارت للحيوانات كائنات آلية صرفة . ورأى لاميترى ألا وجود لأى اختلاف أصيل بين الحيوانات والإنسان . واتجه على عكس لايبنتز - الذى أراد جعل المادة تصطبغ بصبغة روحية - إلى جعل العقل يتسم بطابع مادى . على أنه ينبغى ملاحظة أن تعريفه للمادة كان متسماً للغاية . فهو لم يقتصر على جعل المادة تتصف بالامتداد والقوة ، ولكنه جعل من خصائصها الإحساس أيضاً .

وربما أمكننا أن نذكر أيضاً بين الماديين كل من هلفسيوس وهو لباخ وديدرو . واعتقد ديدرو أن المادة تنصف بالتغير والدوران الكليين ، ورأى عدم وجود حدود دقيقة تفرق بين الأنواع المختلفة من الكائنات . فكل حيوان إنسان إلى حد ما ، وكل معدن نبات إلى حد ما ، وكل نبات حيوان إلى حد ما . فليس هناك أية أنواع محددة ، كما لا يوجد أى أفراد محددين . وهناك شيء واحد يتميز بفرديته — الكبرى هو الكل . والإنسان ليس أكثر من صورة جزئية من صور تنظيم المادة . و المادة هي التي تخاق فيه الأدوات التي يستطيع أن يلمسها بوساطتها أو يراها بوساطتها (إذ إن الرؤية نوع من اللمس) فالمادة هي التي تصنع الروح .

وفي مقابل كل هؤلاء الفلاسفة ، يمكننا أن نذكر جان جاك روسو . ولقد أحس روسو بوجود نفس في داخله . وأحس أن نفسه على اتصال باللامتناهى . اللامتناهى في صورة طبيعة ، وفي صورة الله خالق الطبيعة .

ومن نواح معينة استطاع القول بأن كانط كان من أتباع روسو . على أنه يتحتم علينا في البداية أن نعتبره ناقداً لتلك السيكلوجية العقلانية التي جاءت في صورة مضمرة في فلسفة ديكارت ولايبنتز . واعتقد كانط — كما فعل هوبز — أنه لا يمكن استخلاص وجود جوهر روحي بالمعنى الصحيح من واقعة تفكيرنا . لا شك يوجد فينا مبدأ روحي فعال سماه كانط الأنا الترانستدتالية ، التي تعد مصدر كل نشاط فعال فينا ، ومن ثم فإنها تعد مصدر كل قوانين الطبيعة التي ينشأ العقل بفعله عند ما ينظم الظواهر ، وهناك الأنا التجريبية التي هي نتيجة لكل أفكارنا المختلفة ؛ ولكن هل يوجد هناك أى جوهر

روحي؟. لقد رأى كانظ عدم وجود أية وسيلة نستطيع بوساطتها الانتقال من ملاحظة الظواهر السيكلوجية إلى إثبات الشيء في ذاته ، الذي يصح القول بأنه النفس . فكل السيكلوجية العقلانية التي أتجهت إلى دراسة النفس كشيء في ذاته قد اعتمدت على مغالطة . وذكر كانظ في بعض فقرات هامة معترضاً على ما قاله ديكرت : إن النفس ليست أول شيء نعرفه . فلكي نعرفها ، علينا أن نعمل حساباً للظواهر الخارجية ، لأننا لانستطيع الحصول على فكرة دقيقة عما بداخلنا إلا إذا قابلنا بين طابعه وطابع الأشياء الخارجية . ومع هذا ، فقد اعتقد كانظ أن العقل العملي قادر على إثبات خلود النفس ، بل وربما جعل هذا محتملاً . فالحقيقة العملية الميتافيزيقية الخاصة بالواجب تحتم الاعتقاد في خلود مبدأ روعي ، ومن ثم فإنها توجب الاعتقاد في وجوده .

وأشار مين دي بيران إلى استحالة حصولنا على فكرة كافية عن النفس ما لم نستبعد كل نظرة مادية . ويصح القول بأنه في هذه النقطة قد مهد لما جاء به برجسون .

وفي نهاية القرن الذي بدأ بتأملات كانظ ومين دي بيران اهتدى برجسون إلى برهان أثبت فيه وجود النفس بالرجوع إلى طابع الكيف والاتصال في كل ما هو نفسى . وبين في أول كتبه « الزمان والإرادة الحرة » ، أن علينا أن نستبعد جانباً كل بحث في الكم والانفصال والثبات ، لو أردنا إدراك طابع الكيف والاتصال الذي وضع له كلمة « ديمومة » . وثاني مؤلفات برجسون (المادة والذاكرة) يعد برهاناً لإثبات وجود النفس ، اعتمد فيه بوجه خاص على فحص بعض ظواهر مرضية معينة تتصل بالذاكرة . وأثبت برجسون

أن النظام الذى تتبعه ذكرياتنا فى الاختفاء سواء فى النسيان العادى أو فى حالات فقدان الذاكرة لا يمكن فهمه إلا إذا أرجعنا علة ذلك إلى الصلة بين الذاكرة وتعابيرها المادية بدلاً من نسبته إلى الذاكرة نفسها . وذكرياتنا لا يمكن أن تختفى أبداً ، وكل ما يحدث هو أنها تصاب بالقصور فى بعض الحالات ، فتعجز عن التعبير عن نفسها فى حركات خارجية . واتجه برجون فى المؤلفات التالية إلى التوسع فى الكلام عن النتائج التى استخلصت فى المؤلفات الأولى . وربما بدا مصطلح élan vital (السورة الحيوية) تعبيراً أوضح عن نفس المعنى الذى سبق تسميته بالنفس .

ونزع الواقعيون الجدد إلى الإنقاص من أهمية الوعى ، وإلى الإنقاص بالتالى من أهمية النفس . إذ استطاع القول بأن المذهب الواقعى الجديد قد جمع بين المذهب السلوكى ونظرية جيمس فى الوعى .

وظهرت عند ألكسندر ووايتهد محاولة - من جانب - لتمثيل النفس على أنها « كيف » متصل بالجسم ، وإن كانت لا ترد إليه (فهى تعد كوكبة جديدة من الكيفيات) . واتجه ألكسندر ووايتهد من جانب آخر لتحقيق نوع من الوحدة بين كثرة الأشياء التى تملأ العالم (على غرار مذهب لايبنتز إلى حد ما) وإلى القول بأن كل كائن يهدف إلى « استيعاب » الكائنات الأخرى « وإدراكها » .

وأكد هوسيرل والفنومولوجيون - الذين ربما اتفقوا فى بعض نواح مع وايتهد والواقعيين الجدد - نقطتين . النقطة الأولى هى حقيقة القصدية (أى

القول بأن نفوسنا تتجه دائماً إلى أشياء مختلفة عنها) . والنقطة الثانية هي
تأكيد حقيقة الماهيات .

قد عرضنا في هذه الخلاصة التاريخية بعض المسائل التي يصح تناولها عند
الكلام عن النفس . وكان بوسعنا أيضاً مناقشة مسألة الحرية . ولكن هذه
المسألة كانت موضوعاً لفصل آخر . وربما أمكننا أيضاً أن نذكر الأهمية التي
اكتسبتها حديثاً فكرة اللاشعور بفضل فرويد . وهذه الفكرة من الأفكار
المتناقضة في ذاتها . والواقع أنه لا مغالاة في أن نقول إنه لم يحدث أى تقدم حاسم
في السيكلوجى من عهد أفلاطون وأرسطو إلى عهد فرويد .

ونحن الآن إذا تناولنا المشكلة مرة أخرى في صورتها العامة ، سيتحتم
علينا في البداية أن نلاحظ كيف تبادلت هذه المذاهب المختلفة التأثير بعضها
في بعض . ومن ثم يمكننا القول بأن فلسفة ديكارت لم تكن من بين الأسس
التي اعتمد عليها المذهب العقلاني فحسب ، ولكنها كانت أيضاً من الأسس
التي ارتكبت إليها تجريبية القرن الثامن عشر . وعلينا أن نلاحظ أيضاً كيف
ساهمت صعوبات النظريات العقلانية في تقدم النظريات المادية ونظرية
كانط النقدية .

ولا وجود لأى برهان قاطع — فيما يبدو — بين البراهين التي جاء بها
العقلانيون لإثبات وجود النفس . وبهذا الصدد نستطيع أن نتذكر قول
أفلاطون في معرض كلامه عن خلود النفس باحتمال عدم الاطمئنان إلى ذلك
حتى بعد سرد كل البراهين . وقال ديكارت إننا إذا أردنا إثبات خلود النفس ،

فمن واجبنا أن نكون على بينة بالفيزياء جملة ، حتى نستطيع أن نعرف بصورة قاطعة كيفيات الجوهر الذي يتعارض مع الجوهر الآخر الذى هو النفس ، ومن ثم نستطيع أن ندرك فى وضوح خصائص النفس ذاتها .

والشكوك لا تثار حول خلود النفس فحسب ، بل تثار أيضاً حول وجودها ، وحول سبق وجودها . وقد عرض كانط فى وضوح أخطاء البراهين العقلانية التى حاولت إثبات أن النفس المفكرة جوهر ، يتصف بالبساطة . على أنه ربما جاز القول بأن كانط ذاته قد عرض برهاناً لإثبات وجود النفس ، عندما أكد فاعامية النفس بوصفها خالقة للصور والمقولات . وإن كان كانط سينكر بكل تأكيد هذه المفكرة ، وسيؤكدها أننا لن نستطيع إثبات وجود النفس إلا اعتماداً على الشعور الأخلاقى وحده .

ورغم كل هذا ، فإننا لن نستطيع القول بأن المادية كانت أفضل حالاً من ذلك . واتجهت المادية غالباً فى كلامها عن تأثير النفس فى الجسم : إما إلى النظريات السلوكية التى ترجع كل فكرة إلى المادة ، وإما إلى النظرة الإبيفونولوجية (مذهب الظواهر المضافة) التى تعتقد أن الظواهر النفسية نتأج للظواهر الطبيعية ، وإن لم تكن علة لها . على أنه من السهل إدراك أوجه نقص الإبيفونولوجية بسبب اعترافها بفكرة المعولات ، التى لا يمكن أن تصبح بدورها عللاً .

ولم يصبح للوعى أى مكان فى المذهب السلوكى ، بعد أن رد كل شىء إلى مجرد حركات آلية . وحتى إذا قبلنا الفكرة القائلة بإمكان رد ظاهرة الوعى

إلى المادة ، فإننا سنضطر إلى التساؤل عن المقصود بظواهر الوعي . وكيف
نعرف بوجود مثل هذه الظواهر ؟ وغنى عن البيان أننا لن نستطيع معرفتها
إلا من خلال الوعي . على أنه ليس من الميسور إطلاقاً إدراك موضع الوعي في
أية نظرية مادية بحجة . فالمذهب المادى نزعة ترد إلى المادة تلك الظواهر التي
لا تظهر في البداية إلا للوعي . وفكرة « الظهور أمام الوعي » لا يمكن مع
ذلك تفسيرها تفسيراً كاملاً في أية نظرية مادية . ولقد قيل وفقاً لذلك إنه
لو ثبتت صحة المذهب المادى لما بقيت أية مشكلات تتطلب الحل ،
لأن معنى هذا اختفاء الوعي من الوجود ، بل وربما أمكن للمرء أن يذهب إلى
ما هو أبعد من ذلك وأن يقول إنه في أى عالم مادى ربما استحال وضع
نظرية مادية ، أو نظرية روحية على حد سواء .

ولو أراد المادى ألا يكون من الإيفنومنولوجيين (أى من أنصار
مذهب الظواهر المضافة) أو من الساوكيين ، فإن بوسعهم ذلك أن يكون
من أنصار أية نظرية قائلين بوجود ازدواج في المظاهر أو بوجود لغة مزدوجة ،
وأن يقول إن أى جوهر أساسى واحد يحتمل التعبير عنه بطريقتين .
على أن مثل هذه النظرية لن تكون نوعاً من أنواع المادية ، لأن المادة لن تكون
أكثر من تعبير واحد من هذين التعبيرين عن الجوهر الأساسى (الذى لن يكون
مادياً) . وعلى نفس النحو ، يمكن أن يبين أيضاً بأن مذهب الحيادية المتعادلية
كما تصوره رسل مثلاً ، ليس من بين صور المادية على الإطلاق .

رأينا أنه لو قصد بالمذهب المادى رد الوعي إلى المادة ، لما أصبح لفكرة
الوعي أى معنى . كما أن فكرة المادة ، من ناحية أخرى ، لن تكتسب أية
زيادة كبيرة في معناها . فكيف نعرف المادة ؟ . يمكننا أن نعرفها أيضاً

يمكن إدراكه بوساطة الحواس . ولكن من الواضح أن هذا الكلام ليس صحيحاً . ويمكننا أن نعرفها بالرجوع إلى خصائصها الآلية البحتة . ولكن الكثير من التطورات التي حدثت في العلم تتعارض مع هذه الفكرة . وسوف نضطر في النهاية — فيما يحتمل — إلى تعريف المادة بأنها ليست عقلاً .

وربما تذكرنا في هذه النقطة نقد بركلي للماديين . وهو نقد قد أعاد برجسون ترديده . فلقد ذكر بركلي أن المادة فكرة مجردة للغاية ، لا يطابقها في الواقع شيء . ونحن إذا انتزعنا من أي شيء كل خصائصه ، فما الذي يبقى إذن ؟ . لا شيء فيما يحتمل . ومن ثم تكون المادة لا شيء . وعلى نفس النحو ، ذكر برجسون أن من بين الحجج المقنعة للغاية في معارضة المادية إثبات عدم اختلاف الكيفيات الثانوية عن الكيفيات الأولية من حيث حقيقتها . ومن ثم فإننا قد نساق إلى قبول فكرة عن المادة بعيدة الاختلاف عن فكرة الماديين ، لأن المادة في هذه الحالة سوف تكون زاخرة بالأصوات والألوان ، بل وربما بالصور والأحاسيس .

نستخلص من ذلك عدم وضوح الحدين اللذين تتألف منهما القضية القائلة بأن «الوعي مادة» ، في نظر الماديين . هنا قد يقال بأن تصورنا للمذهب المادى كان قاصراً للغاية ، لأن الأمر لا يقتصر على المادية الآلية . ولكن هناك أيضاً مادية دينامية ، والمادية التي جاء بها الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر . كما أن هناك المادية الجدلية (الديالكتيكية) كما تصورهما ماركس وإنجلز وأتباعهما . وقد يقال إننا عندما عرفنا المادية بأنها المذهب القائل بأن «الوعي هو المادة» (يعنى ليس وعياً) ، فإننا في الواقع قد ذكرنا إحدى القواعد التي

استندت إليها المادية الجدلية . على أن الجمع بين كلمة «المادية» و«الجدل»
(الديالكتيك) والظن بأنه يتمخض عن أى معنى ربما كان موضع تساؤل .
فلو كان هناك ديالكتيك ، لتعذر فى هذه الحالة وجود أى مذهب مادى
بالمعنى المعتاد للكلمة . (أما فيما يتعلق بالمعنى غير المعتاد للكلمة فإننا قد نتشكك
فى دلالاته على أى شىء على الإطلاق . ولو كان له أى دلالة ، ربما لا يوجد
اعتراض على اتباعه) .

ولو كان ما تعنيه المادية الجدلية هو إثبات وجود حركة كلية فى الأشياء ،
فإننا قد نقبل عن طيب خاطر ما تقول . ولكن ما هو المقصود إذن «بالمادة؟»
ولو أن قيمة هذه الكلمة كانت مقصورة على القيمة الجدلية ، كإنكار وجود
أى عقل فى غير جسم (ولا جدال فى عدم وجود أى عقل مفارق موجود فى
ذاته) ؛ فإننا سنضطر إلى البحث عن مدى فائدة هذا المعنى الجدلى وشرعيته .
أما إذا كان معنى هذه الكلمة معنى دوجماتيقياً فحسب ، فإننا لن نقول فى
هذه الحالة إلا أنه نوع من الدجما الخالية من أى مضمون .

* * *

ربما ساعدتنا بعض الملاحظات التى لاحظناها فى الفصول السابقة على
الاهتداء إلى الاتجاه الذى يساعدنا على العثور على حل للمشكلات الخاصة
بالنفس . فلقد رأينا ضرورة انتقاد الفكرتين الكلاسيكيتين الخاصتين
بالجوهر والعلّة ، وضرورة تعديلهما إلى حدما ، ومن ثم تكون كل البراهين
الخاصة بالنفس على اختلاف أنواعها معرضة للنقد ، سواء أكانت روحية المنزع
أو مادية المنزع ، وسواء اعتمدت على الإدراك الحسى ، أو على تأثير النفس

على الجسم ، أو العكس . وبصح القول بأن الواقعية الجديدة ربما كانت أول محاولة مقنعة للخلاص من فكرة العلة في تفسير الإدراك الحسى . أما مسألة تأثير النفس على الجسم ، أو تأثير الجسم على النفس ، فلعلة من المستطاع أن نقول بشأنها ، إن نقد وإيمهد للقسمة الديكارتية للطبيعة كان له بعض الأثر . إذ يتحتم في حالة عدم وجود انفصال كامل بين الطبيعى والنفس ، حدوث تغير كامل في مسألة تبادل التأثير بينهما . على أن ما ذكرناه عن العلة والجوهر ليس وحده الذى قد يفيدنا في حل هذه المشكلة . فإن ملاحظتنا التى ذكرناها عن المكان وقولنا إنه لا يتألف من نقاط مترابطة كما تخيله الفلاسفة الديكارتيون وعلماء الطبيعة النيوتونيون قد تؤدى بنا إلى استنتاج أن التعارض بين العقل الروحى البحث والامتداد الطبيعى البحث شىء خرافى أكثر منه حقيقى . وربما كانت نظرية برجسون القائلة بأن إدراكنا الحسى كائن فى الأشياء ذاتها أصدق تعبيراً عن الواقع من باقى النظريات . وأخيراً فإن ما قلناه عن وجود قدرة فينا على التسمى ، كما يتبين فى أحوال العقل ، وفى ابتداء الحقائق الرياضية ، وكما تبين أيضاً فى خلق القيم ، قد يساعدنا على إدراك السر فى عدم قدرة البراهين العقلية المعتمدة على كلية الحقائق والقيم فى إثبات وجود عقل قائم فى ذاته . كما يساعدنا على إثبات إخفاق النظرية التجريبية بالمثل فى التنبيه إلى وجود ذلك الطابع الخاص بالعالو الذاتى فى الفهم الإنسانى وفى التقويم .

وما قلناه بوجه خاص عن الجوهر والعلة والمكان ، قد يسوقنا إلى نوع من المادية . ولكن هناك شعوراً مستمراً يدفعنا إلى الاعتقاد فى وجود أشياء مثل الكيف والوحدة والقيمة ، ينبئ أن يحافظ عليها . والمادية تنزع إلى حذما إلى التفسير بالرجوع إلى الكم . وتكاد تنتهى إلى استبعاد القيم من تفسيراتها .

ولو أنها لم تستبعد القيم ، لما كان هناك أى اعتراض عليها فى أوسع معانيها ،
باستثناء القول بأن تسميتها بالمادية قد ساعد على تضيق المجال الذى
تشير إليه .

وفضلاً عن ذلك ، لا يصح القول من وجه بأن مسألة النفس مسألة
ميتافيزيقية بحتة ، كما تبدو لأول وهلة . وهنا نستطيع الرجوع إلى التفرقة التى
وضعها هايدجر بين « الأوتيق » و « الأونتولوجى » . ونحن إذا تساءلنا هل
يوجد فى تجربتنا (إذا نظرنا إليها بطبيعة الحال نظرة واسعة) شىء ما مثل النفس؟ ،
وهو سؤال يتعلق بإمكان العثور على مثل هذا الشىء فى تجربتنا ، ولن يكون
سؤالاً ميتافيزيقياً ، أو أونتولوجياً كما يمكن القول . لأن تعداد موضوعات التجربة
الجزئية ليس من مهام الأونتولوجى . وربما أمكننا أن نضيف أيضاً أنه من
المستطاع فصل ما يتعلق بأصل المعرفة من عوامل تاريخية أو متعارضة مع التاريخ
(والى تم الجمع بينها وبين مشكلة النفس) عنها اعتماداً على الاعتبارات التى
عرضناها عند الكلام عن الفعل والقيمة . وفيما يختص بالعوامل الأخلاقية ،
يمكننا أن ننكر القول بأن خلود النفس من مسلمات الفكر الأخلاقى كما ذكر
كانط فى جانب من مذهبه حيث ظهر فيه على خلاف عادته بمظهر النزوع إلى
مذهب اللذة أو مذهب النفعية بمعنى أصح .

وسوف تساعدنا أولى الملاحظات الآتية الذكر على الحكم على قول
فلاسفة كأفلاطون وديكارت بأن الجسم مجرد أداة للنفس ، أو مجرد عائق لها .
واعتقد برجسون أن الجسم (وإن بدا وكأنه يعمل على كبت الفكر وقمعه)
إلا أنه رغم ذلك ضرورى للتعبير عن أفكارنا فى العالم المادى الفعل . ومن ثم

يكون الجسم في نظر برجسون أداة للتعبير والقمع معاً . واعتقد برجسون أنه قد تمكن اعتماداً على براهين علمية من إثبات لاردية النفس إلى الجسم . وإن كان هذا الاعتقاد مشكوكاً فيه ، لأن العلم دائم التغير . وعلم اليوم لا يماثل علم الغد . وسوف نتعرض دائماً لخطر إنكار أية نتائج مستندة إلى العلم بتأثير علم أكثر « اساماً بالطابع العلمى » .

على أنه بينما تتعرض تفسيرات العلم دائماً للمراجعة ، فإن النواحي التي يمكن إدراكها وتجربتها من عالم السيكلوجى تتميز بما يحدث فيها من تطابق بين الوجود والظاهر . فهنا وحدة بين ما نجربه وبين ما هو كائن . ولقد أكد ديكارت هذه النقطة عندما أثبت وجود الكوجيتو ، وأكدها لايبنتز أيضاً في بعض فقرات معينة . كما أوضحها بوجه عام كل من مين دى بيران وجيمس وبرجسون . وذكر هوسيرل هذه الفكرة عندما قابل بين الأشياء ومظاهرها المختلفة والأفكار الخاصة بها .

وعلينا في نفس الوقت أن نعتقد في وجود وحدة عميقة بين النفس والجسم ، وبتميز النفس على الجسم بالقدرة على التسامح . وفيما يتعلق بالوحدة العميقة ، علينا أن نذكر قول ديكارت بأن إدراك وحدة النفس والجسم يعنى تصورهما جوهراً واحداً . وعلى نفس النحو تقريباً ، استخلص مين دى بيران (وكان في بدء حياته الفلسفية يعتقد في وجود انفصال واضح بين العقل والجسم) « أن كل شيء ينتمى إلى الإنسان ، ينتمى إليه بوصفه كلاً ، أى بوصفه كائناً حياً » .

وفيا يتعلق بقدرة النفس على التسامي ، يمكننا الرجوع في هذه الفكرة إلى ما ذكره ديكارت ومين دي بيران ، وكذلك إلى ما ذكره أفلاطون.

ولقد أشرنا إلى مسألة وحدة النفس ، التي تناولها أفلاطون وديكارت . وكما ينبغي علينا أن نقرر وحدة النفس والجسم ، وكذلك انفصالها بعضهما عن بعض ، علينا أيضاً أن نقرر وحدة النفس مع ذاتها ، وكذلك ما فيها من كثرة . ولقد قال أفلاطون إن علينا أن نتفلسف بواسطة نفسنا بكلماتها . وكان الديالكتيك العقلي عند أفلاطون مقترناً بديالكتيك العشق . وكان العشق هذا موجود إلى حد ما في وضوح عند الصوفيين . فلقد قالوا بالـ *le Fond de l'âme* — أو *La pointe, de l'âme* أى قالوا بوجود موضع قصى في النفس تتصل فيه بالله . ووصف أفلوطين التجربة الصوفية بأنها انطلاق للنفس وحدها تجاه الله وحده . ولكن بغير أن نتعرض لأى مسائل خاصة بالصوفية ، يمكننا أن نكتفى بالقول بأن إثبات وجود النفس أمر ضرورى كنوع من الرمز لما يقصده الشعراء ويحاولون التعبير عنه . ويوحى لنا كل من وردزورث وشيللى (وإن أمكن القول بأن شيللى قد اقترب أحياناً من المادية) وكيثس ، بالشعور بوجود عنصر لا يمكن رده إلى الكم . إنه العنصر الذى وصفه شيللى بأنه دائم الحركة ، والذى وصفه كيثس بأنه دائم التقدم تجاه الوادى الذى تصنع فيه النفوس (*valley of soul making*)

هذا العنصر الذى لا يمكن رده إلى الكم يمكن تسميته بالكيف، ومن ثم يمكن القول بأن مسألة الصلة بين النفس والامتداد ، هى بعينها مسألة الصلة بين الكيف والكم . وتصور بعض الفلاسفة كأفلاطون وبرجسون الكم

كانبساط للكيف، أو كيف في صورة مخففة. ووصف برجسون أيضاً كيف بأنه تشخص الكم وتكثيف له ، ويمكن مقارنة ما قاله في هذا الصدد بنظرية ألكسندر الذي قال بانبعث كيف من الكم ، ومسألة أى الشئيين قد ظهر أولاً ، كيف أم الكم لا تهم الآن مثل إثبات الصلة بينهما . ويمكن القول بطبيعة الحال بأن هذا يعنى رد كيف إلى الكم لأن فكرة التشخص وفكرة التكثيف تتضمن الكم. وواضح أننا إذا أردنا البقاء في نطاق عالم كيف البحت فإننا سنعجز حتى عن الكلام عنه ، وما علمنا إلا أن نجربه .

وآخر نتيجة نستخلصها عن النفس هي القول بأنه على الرغم من عدم قدرتنا عن الإفصاح على وجه الدقة عن ماهيتها ، لأنها لا تقبل أى تعريف ، كما أنها لا تتبع أية قاعدة، فإننا نعرف رغم ذلك اعتماداً على معرفة كامنة في نفوسنا ، أنها كائنة. لوعيننا بذلك معنى كيف الذى لا يمكن أن يرد إلى أى شئ آخر في التجربة^(١) وأيا كانت مكوناتها، فإن لها حياة خاصة بها ومعنى خاصاً بها . كما تتألف اللوحة المصورة أو السمفونية من خطوط أو ألوان أو أنغام، وتبدو رغم ذلك ذات وحدة وذات قيمة وذات كيف ، فيه تلتقى الكينونة بالمظهر .

(١) تحدث مين دى بيران عن المطابق الذى لا يتغير ، والذى اعتقد أنه ماهية الله . وإن

١٧ - الله

فرق أوجست كونت بين ثلاثة أطوار يمر بها الفكر في بحثه في الألهيات .
هذه الأطوار هي: الفتيشية، وتعدد الآلهة، والتوحيد . واعتقد كونت أن العهد
التيولوجي الذي سبق العهد الميتافيزيقي قد تميز بهذه الأطوار المختلفة . على أننا
قد نتشكك في مثل هذه الفكرة القائلة بحدوث تصورات متعاقبة لمعنى الله .
ولعل كونت نفسه لا يعترف بوجود انفصال كامل بين الأطوار المختلفة .
إذ يمكن مثلاً مصادفة بعض آثار من فكرة تعدد الآلهة أو حتى من الفتيشية
في مرحلة التوحيد .

والأصول التي نبعث منها فكرة الله متنوعة بغير شك . فهناك الفكرة
التي تربط بين الله والطبيعة . ونحن نصادفها في قول طاليس إن العالم ممتلئ
بالآلهة ؛ كما نصادفها عند ا كسنوفان عندما اعترض على الفكرة القائلة بتعدد
الآلهة وأشار إلى السماء قائلاً : « هناك إله واحد » . والأساطير زاخرة
بالآلهة التي تمثل الطبيعة . وقد قيل في التوراة إن البرق والرعد يمثلان
كلام الله .

وهناك الفكرة القائلة بأن الله هو المبدأ المنظم للأشياء ، والعقل الكلى
المدير الذى يتحكم فى الطبيعة . وفكرة أنكساجوراس عن الله كانت على هذا
النحو . وربما قصد هذا المعنى أيضاً بالنار عند هيراقليطس ، التى تنظم كل الأشياء
تبعاً لإيقاع معين ، وتمثل هذه الفكرة جانباً من جوانب الله ، خالق العالم ،
كما جاء فى الكتاب المقدس . والـ demurge عند أفلاطون (وكلمة
demurge تعنى الصانع) كان يتأمل المثل ويشكل المادة على غرار نماذجه
الأبدية . وبينما اتجهت الفلسفات القديمة إلى القول بقيام هذا الصانع الكلى
بتشكيل مادة سابقة فى الوجود ، قال المسيحيون واليهود بقيام الله بالخلق من
عدم . ومن بين الصفات التى نسبها ديكرت إلى الله قيامه بتنظيم العالم .
فهو الذى يقرر قوانين الحركة . ونحن نصادف عند لايبنتز تصوراً مماثلاً
عن الله كمهندس للعالم يعتمد على حساباته فى التوفيق بين الأفعال المتبادلة بين
المونادات (التى تمثل نظرتة إلى العالم) . وإله مالبرانش هو الذى يضع القوانين
العامة التى تتحكم فى العال ، التى لا تزيد على كونها أشياء عرضية . وثمة صورة
من الصور التى بدا فيها هذا المعنى — وإن لم تكن أعمقها — يمكن مصادفتها
فى تشبيهه الله بصانع الساعات ، عند المؤهلين^(١) الإنجليز وعند فولتير . ووجه
برجسون نقداً إلى تصور الله منظمًا للطبيعة فذكر أنه يدل على تشبيه زائف
بما يحدث فى حالة الإنسان .

(١) علينا أن نفرق بين deism (المذهب الطبيعى الإلهى) و theism (مذهب التالىه)
فإله (المذهب الطبيعى الإلهى) deism إله عقلى ، ما يثبت وجوده هو تنظيم العالم . ولقد
ردت ماهيته — كما يبدو — إلى مجرد عقل . أما إله الـ theism (التوحيد) فهو إله مشبه .

وينكر نفر من الفلاسفة (يصح القول بأنهم من أعظم الفلاسفة) كسقراط
وديكارت وكانظ صحة أى تفسير يتجه نحو الغائية . فمحاولة وضع أنفسنا مكان
الله وتحديد علل للأشياء تعد نوعاً من الكفر في نظر سقراط . ويمكن
مصادفة نفس الحججة عند ديكارت . فهو يرى أن علينا أن ننتبه إلى العلل
الفاعلية وحدها وخاصة في العلوم الفيزيائية . ومع هذا فقد ترك لنا ديكارت
مشكلة لأنه قد خص الله بتنظيم العلاقات بين الأشياء والجسم الإنسانى على نحو
يساعد على بقاء الوجود الإنسانى .

والتفسيرات التي ترجع إلى العلل الغائية تؤدي بغير جدال إلى نتائج منافية
للعقل ، كما نرى عند بعض الكتاب في القرن الثامن عشر كبرناردين دي سان
بيير . ومن الأمثلة التي تمثل أراءه قوله إن البطيخة مقسمة إلى أقسام حتى
تستطيع أية عائلة أن تأكلها عند اجتماعها على المائدة . والقول بأن سواد
لون البرغوث هو الذي يساعد على اكتشافه عندما يقف فوق ملاءة
بيضاء للسريير ! .

وهناك تصور لله كخالق للعقول . ونحن نصادف هذه الفكرة عند
أفلاطون وديكارت ، وعند لايبنتز بوجه خاص ، الذي تصور أن
المونادات قد حدثت بفعل ومضات إلهية ، كما تصور الله حاكماً لعالم
من الأرواح .

وتضمن مذهب ديكارت أيضاً القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية .
فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب ، ولكنه خلق الماهيات كذلك .

وهكذا يتضح أنه بينما لم يقتصر كل من القديس أغسطين ومايبرانش على القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، وذكر أن هذه الحقائق تمثل فهم الله لذاته؛ قد اتجه ديكرت إلى القول بأنها من صنع إرادته .

وهناك فكرة قائلة بأن الله هو غاية العالم . فهو يجذبه بفعل عظمته . وهذا هو إله أرسطو . وإن كانت هذه الفكرة لم تخل من بعض نواح غامضة . إذ رأى أرسطو في بعض براهينه لإثبات وجود الله ، أن الله هو المحرك الأول أيضاً . وإن كان من الواضح أن المحرك الأول يعتمد في تحريك الأشياء على قوة الجذب فيه ، وبذلك يصح رفع هذا التناقض .

وهناك فكرة تقول بأن وجود الله ضروري من أجل الأخلاق . وهذه في الحقيقة فكرة الله عند سقراط وعند جان جاك روسو في كتاب (Profession de Foi du vicaire savoyard) / اعترافات راهب من سافوى) ، وعند كانط الذي تصوره مسأمة للعقل العملي على حد قوله .

وهناك إله وحدة الوجود . ولقد بدا على هذا النحو عند سبينوزا ، الذي تصور الله في صورة الطبيعة بجوانبها الخلاقة (naturas naturans) وصفاتها اللامتناهية . وبدا الله على هذا الوجه عند هيغل أيضاً . إذ كان الله عنده مساوياً لتطور الفكرة .

ولقد وصف المفكر الفرنسي اتيمين فاشيرو أحد جوانب الله عند هيغل عندما قال بأنه مقولة المثل الأعلى . ونحن نصادف الفكرة عينها في قول رينان بأن الله ليس كائناً ولكنه سيكون . ويمكن مقارنة هذه الفكرة بفكرة

جيمس التي أتجهت إلى القول باعتماد وجود الله على إيماننا وجهودنا . وإن
أمكن القول بوجود اختلاف بين تصور الله عند هيجل ورينان ، وتصوره
عند جيمس . فالله في نظر هيجل ورينان ، يتخلل تجربتنا ، بل يصح القول
بأنه تجربتنا ذاتها ، إذا نظرنا إليها في جملتها . أما جيمس فقد بدا الله في نظره
عونا قوياً وصديقاً يكافح إلى جانبنا ، ونحن نكافح من أجله .

على أن هناك رغم هذا اختلافاً هاماً بين نظرة فاشيرو ورينان ، وبين نظرة
هيجل . فهيجل لا يفصل المثالي عن الواقعي . إن الله لا يمثل شيئاً سيتحقق
فحسب ، بل يمثل شيئاً أبدياً .

ويمكننا مصادفة فكرة وحدة الوجود بالفعل عند الرواقيين . إذ قال كلينس
بالأ وجود لأي شيء مرذول في بيت الإله زوس . كما ذهب إلى ماهو أبعد
من ذلك وقال إن العالم عبارة عن كلمة نطقها الله . وأخيراً ، بدا العالم في نظر
الرواقيين في صورة نبضة من نبضات النار الهيرقليطية ، وعلى صورتها
تمثلوا الله .

وعلى نقيض صورة الإله عند الرواقيين ، كانت الآلهة التي تحدث عنها
الأيبيقوريون . فلم يقتصر الأمر على جعلها خارج العالم . ولكنها تميزت أيضاً
بعدم اكترائها بما يدور فيه . فهي تحيا حياة هادئة في الفضاء الذي يفصل بين
الكواكب .

وفي مقابله الإله الذي ، بعد كل شيء ، تم حله صورة الإله المحلده ، بدت عند

جون ستيوارت ميل ورينوفيه ووليم جيمس. فالله عند جيمس صديق للإنسان
وعون كبير له وقت الحاجة . إلا أنه ليس قادراً على كل شيء .

وهناك إله مالبرانش والمؤمنين ، الذي وضع قوانين عامة معينة تتبعها كل
الظواهر عند حدوثها . وبدا الله على هذا النحو عند كانط أيضاً . فهو لا يعمل
على إفساد العلاقات العقلية التي يضعها الإنسان للربط بين الظواهر . وهناك
من جهة أخرى ، إله يطرب بصنع المعجزات . إنه إله جيمس والمؤمنين بالخوارق
التي تتجاوز الطبيعة ، وإله باسكال وكيركجورد . وقد اعتقد باسكال
وكيركجورد أن الإيمان بالمعجزات هو ذاته معجزة ، ومن ثم يكون إيمان هؤلاء
الفلاسفة بالأشياء الطبيعية قد تضمن أيضاً نظرية في العناية الإلهية . والمعجزات
عند باسكال قد بدت كأنها **براهين تجريبية للدين** ، كما أن لها في نفس الوقت
تأثيراً وجدانياً على القلب . وفكرة القلب هذه تعد المحور الذي يدور حوله
مذهب كيركجورد . إذ رأى أن الواقع ليس بالشئ الذي يمكن ملاحظته
موضوعياً ، إنما هو بالأحرى شئ علمينا أن نتصل به اتصالاً ذاتياً .

وفيما يتعلق بالمعجزات ، سبق أن ذكرنا أن المعجزة لا يمكن أن تدرك إلا
اعتماداً على الإيمان ، وأن الإيمان ذاته نوع من المعجزة . وربما صادفنا فكرة
مماثلة لذلك في بعض الكتابات الأولى لإدوارد ليروا . وقد تصادف أيضاً
فكرة تقول إن **الدوجمات (التعاليم الدينية)** التي تتحوى في طياتها على
المعجزات توحى إلينا باتباع سبل معينة من السلوك . هذه النظرية — كما رأينا
— تمثل نظرية سيكلوجية وبراجماتية في المعجزة . واستنكرت البانوية هذه

النظرية ، إلى جانب استنكارها لبعض المذاهب الحديثة ، باعتبارها تسمى إلى
الإيمان في المعجزات الذى تتطلبه الديانة الكاثوليكية .

ومن المستطاع إبداء ملاحظة عامة على مسألة المعجزات . فإن الإنسان إذا
آمن إيماناً مطلقاً بوجود نظام علمى يسير وفقه العالم ، كانت المعجزات مستحيلة
في نظره . على أنه في حالة عدم وجود إيمان مطلق بهذا النظام ، فإن هذا لن يعنى
زيادة في احتمال وقوع أية معجزات ، لأن معنى المعجزة مستمد من نفيها للقوانين
السائدة . ولا جدال في أن الشعوب البدائية واليهود الذين جاء ذكرهم في العهد
القديم ، لم يعرفوا مثل هذه النظم العلمية . ورغم هذا فإنهم إذا كانوا قد
آمنوا بالمعجزات ، فإنما يرجع ذلك أيضاً إلى إيمانهم بوجود نظام سائد في
الطبيعة .

ومن ثم يمكن القول بأن فكرة المعجزة تدل من ناحية على إيمان
بالمعجزات ، كما تدل من ناحية أخرى على إيمان بوجود نظام يخلو من
المعجزات .

ولو بحثنا معنى كلمة معجزة فإننا سنرى أنها تدل على شيء يثير الدهشة
ويثير الإعجاب . ونحن نصادف في نفس الوقت إشارات للمعجزات بمعناها
العام الواسع عند شعراء مثل بليك ونوفاليس وريمبو . فبليك مثلاً يحدثنا
عن وجود عالم لا متناه في أية ذرة من ذرات التراب . كما قال تراهيرن إننا
حيثما اتجهنا نصادف أشياء تدعو إلى العجب . وعرض نوفاليس شخصية لبطل
من أبطال رواياته تحس في حضرة كل شيء بأنها قد عرفته منذ الأزل ، وتحس

من ناحية أخرى بأنها لم تعرفه قط . على أن فكرة المعجزة كظاهرة جزئية
تتلاشى بطبيعة الحال بمجرد التقائها بفكرة المعجزة الكلية .

وهناك الله كما صوره برجسون ، أى الأصل الذى انبعثت منه الصورة
الحيوية . وهو إله يتمتع بحياة أبدية ، وكيانه مرتبط بكياننا على النحو الذى
ترتبط فيه إدراكنا الحسية بالأشياء المدركة . فهو يشبه صورة مركزة لديومتنا
وكل الديمومات فى آن أبدي واحد ، إن أمكننا القول بوجود ما يدعى بالآن
فى الأبدية .

وهناك صور أخرى لله عند المحدثين . فالله عند ألكسندر يمثل أسى
صورة للكيف نستطيع تصورها ، فوق كل الكيفيات . وكل كائن يتمثل
خاصة نفوق الخاصة العليا التى يعرفها . هذه الخاصة هى التى تدعى بالله . ويمكن
اكتشاف بعض أوجه شبه بين فكرة ألكسندر وفكرة برجسون ، وإن
كان الله عند ألكسندر قد تم تصوره فى كل مرحلة من مراحل الوجود على
نحو مختلف عن الآخر . بينما يعد الله عند برجسون الغاية القصوى التى يمكننا
إدراكها فوق كل نوع من أنواع الوجود .

وتجىء بعد ذلك صورة الله عند وايتهد بمعنى أنه الوجود الذى تدفعه طبيعته
إلى انتقاء ما يمكن أن يتحقق من الممكنات . ويمكن مقارنة هذه الصورة
بصورة الله عند برجسون ، وربما أمكن مقارنتها أكثر من ذلك بصورة
الله عند لاينتز . وربما تساءلنا فى حالة إله لاينتز وقلنا ألا يصح القول بأن
ما يساعد الممكنات على التحول إلى حقائق هو قيمتها وأهميتها هى فى

وفي مقابل أكثر هذه التصورات عن الله ، أو ربما كلها (باستثناء تصور
باسكال له) يمكننا ذكر تصور كيركجورد ، الذي تخيل الله في صورة « الآخر
المطلق » على حد تعبيره ، ومن ثم يكون قد اتبع إلى حد ما اللاهوت السالب
الذي جاء به الأفلاطونيون الجدد وأتباعهم من الصوفيين . غير أن ما يهم
بوجه خاص هو أن الشعور الديني في نظر كيركجورد هو امتداد ذاتيقنا إلى
أقصى حد لها بتأثير صلتها بهذا الموضوع المطلق . ويتضح من هذا إذن أن الفكر
الديني قد بدا عند كيركجورد فكراً ذاتياً بالضرورة ، بحيث يمكن اعتباره
متعارضاً مع النظرة الموضوعية التي جاء بها هيغل . وإن كان هذا الفكر
الذاتي لا يمكن فهمه حقاً بغير التفات إلى صلته بالله (الموضوع غير المعروف) .
ومن هنا يمكننا القول بأن هذه الفكرة فكرة تعتمد على علاقة ، وأنها تعتمد
على علاقتها بشيء آخر يبدو في البداية كشيء موضوعي . على أن هذه الصلة
يتم الإحساس بها ذاتياً من الداخل . وفضلاً عن ذلك ، يتضح في النهاية ألا
وجود لهذه الصلة بالموضوع غير المعروف (وفقاً لما جاء في بعض فقرات)
وإن كان كيركجورد قد سماها أحياناً « بالحب » اتباعاً للتقاليد المسيحية . ومن
المستطاع القول اعتماداً على ذاتية أحد طرفي هذه الصلة ، وعدم إمكان معرفته ،
بأن الفكر الديني عند كيركجورد كان ذاتياً .

وتنزع اتجاهات مختلفة من الفكر إلى البدء من نفس النقطة التي بدأ
منها كيركجورد ، أو إلى السير في نفس اتجاهه . فهناك فكرة أوتو عن الله ،
ووصفه له بأنه كائن هائل جبار خارج العالم . وهناك فكرة بارت التي
وصفته بأنه متعال ومفارق . وفكرة ياسبرز بأن الله أساس كل تجاربنا

المتنوعة ، ونحن ندركه عندما تحقق هذه التجارب ذاتها . وعلينا في النهاية أن نذكر هايدجر ، لا بوصفه من أنصار فكرة الله ، بل بوصفه من أولئك الذين لم يحل تأثيرهم بكيركجورد دون رفضهم لفكرة الله . فلقد عرض لنا صورة للإنسان في حالة استغناؤه عن الله .

وجمع الفلاسفة بين هذه الأفكار المتنوعة عن الله على أوجه مختلفة . وأفلاطون من أفضل أمثلة الفلاسفة الذين جمعوا بين تصورين لله . ولقد سبق أن أشرنا إلى فكرة الصانع التي جاء ذكرها في محاوره تيموس ، وإن كان من السهل إدراك أن أفلاطون لم يعن بهذا الصانع أسمى مبدأ . فقوى هذا الصانع ، توجد المثل التي يقوم هذا الصانع بمحاكاتها . نعم : هناك مبدأ أعلى عند أفلاطون . وهذا المبدأ الأعلى هو الخير كما صورته في الكتاب السادس والكتاب السابع من الجمهورية (الشمس المعقولة التي تعد علة نمو الأشياء وكذلك معرفتها . كما تعد الشمس الحسية علة كل نمو يحدث في العالم ، وعلّة النور الذي ينيّره) .

وربما أمكننا القول بأن هذين الإلهين اللذين تحدث عنهما أفلاطون (المبدأ الأعلى والصانع) قد تم الجمع بينهما في الديانة المسيحية بعد أن أضيفت إليهما خصائص الله كما جاءت في الكتاب المقدس ، فالصانع الكلي في نظر المسيحية ، هو أيضاً مبدأ الخير .

وعند ديكارت ، تم الجمع بين خصائص الله بوصفه مبدأ العقلانية في الوجود ، وبوصفه إرادة لامتناهية . واتجه ديكارت بتأثير إيمانه بالمسيحية إلى

تصوير الله في صورة الصانع الخير ، الذي هو تمييز كامل لك malin genie (الشیطان الخبيث) الذي تخيله في بداية تأملاته . فإنه ديكارت يمثل القدرة على الفهم والإرادة ، كما يمثل الخير . وبدا طابع الخير في وضوح أكثر في تصور باسكال ومالبرانش لله . وخاصة الخير في إله مالبرانش متصلة بتعقله . أما خاصة الخير في إله باسكال فتعبير صادر من قلبه . وكما نعرف لم يكن « القلب » عند باسكال متصلاً بالعقل ، ولكنه مبدأ خالص في ذاته .

هذه الفكرة القائلة بخيرية الله ، والتي اتخذت الصدارة في المسيحية ، يمكن اكتشافها عند أفلاطون ، الذي طالبنا في كتاب الجمهورية بتعليم الأطفال فكرة خيرية الله . وفي محاوره القوانين ، ذكر لنا على نفس النحو على وجه التقريب أن الله خير .

سبق أن لاحظنا صعوبة إجراء فصل كامل بين فكرة تعدد الآلهة وفكرة الوحدانية . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك صعوبة إجراء فصل كامل بينهما وبين فكرة وحدة الوجود . وقد عادت فكرة تعدد الآلهة إلى الظهور أحياناً عند أفلاطون . وفي الكتاب العاشر من كتاب الميتافيزيقا ، قال أرسطو بوجود جملة آلهة في الأجرام السماوية ، بينما اعتقد في وجود إله واحد في بعض فقرات قد أصبحت تعد الآن من كتاباته الأولى . وقال هيجل أننا نجد في الأقاليم الثلاثة للمسيحية جمعاً بين فكرة الوحدة وفكرة الكثرة ، كما نجد فيها مشهداً لوحدة خصبة حققة ، قد اعتمدت على عناصر مختلفة متكاملة . وعند رينوفيه ، وهو من المعارضين لهيجل ، نجد فكرة تعدد الآلهة مرة

أخرى . وقد اعتقد رينوفيه متأثراً بصديقه لويس مينار أن أية نظرية تقول بتعدد الآلهة تعد أقرب إلى الديمقراطية، من أي دين يؤمن بالتوحيد الذي يتناسب مع الملكية . ولم تخل هذه الفكرة من أثر على وليم جيمس .

ومن ثم فإننا نصادف نوعين من الجمع بين فكرة الوجدانية وفكرة تعدد الآلهة . النوع الأول قد يعد خليطاً مضطرباً من الفكرتين . والنوع الثاني ، خصوصاً في المسيحية ، قد جعل هذه الاختلافات تلتقي وتتكامل في الله ذاته .

قد يسوقنا هذا إلى بحث بعض النظريات الصوفية التي فِرقت في المبدأ الإلهي بين الألوهية التي صدر عنها العالم ، وبين ما سماه الصوفية أحياناً أساس الألوهية، أي الأساس الخفي الذي انبعثت منه الألوهية . ونحن نصادف نظريات مماثلة لذلك عند إيكهارت وبوهمة وكذلك عند شلنج .

44 أما مذهب وحدة الوجود ، فقد تم الجمع أحياناً بينه وبين مذهب تعدد الآلهة . ومن الأمثلة الدالة على ذلك ، عبارة طاليس التي سبقت الإشارة إليها . ومن جهة أخرى ، يتعذر أحياناً إجراء فصل تام بين وحدة الوجود ، ومذهب الوجدانية . فالقول مثلاً بأن إله سبينوزا مشخص أو غير مشخص موضع شك . وإن اتجه أغلبية الشراح إلى القول (وربما كانوا على صواب) بأنه غير مشخص . وقد يرى البعض أنه ليس هناك ما يمنع من إثبات وجود شخصية له . وربما أثير سؤال مشابه حول الله عند برجسون . على أنه بينما تعد أكثر الإجابات اتصافاً بالطابع العقلاني في حالة سبينوزا هي القائلة باتصاف الله

بالتنزيه ، قد تكون أ كثر الإجابات إقناعا في حالة برجسون هي القائلة بأنه على الرغم من أن الله قد بدا في كتاب « التطور الخلاق » أحيانا (ظاهريا على الأقل) مساويا للسورة الحيوية ، إلا أنه في الحق مصدرها . ولقد وصفه برجسون بأنه يمثل حب شخص لامتناه لأشخاص آخرين ، كما قال عنه إنه الخالق الشخصي لهؤلاء الأشخاص الذين يرغب في حبهم ، والذين يحبهم .

وعلى الرغم من تأكيدهنا لما بين مختلف تصورات الله التي ذكرناها من أوجه خلاف ، فإن هناك بعض ملامح مشتركة بينها جميعا . إذ إن كل أولئك الذين عرفوا الله كمبدأ منظم يتحكم في الطبيعة ، وكخالق للعقول والحقائق الأبدية وكصاحب قدرة على الاختيار بين الممكنات قد قالوا عن الله إنه قادر على كل شيء ، بل وتمثل فيه القدرة الشاملة ، كما يتمثل فيه العقل في أسمى مراتبه .

ولن نستطيع بطبيعة الحال أن نضم اسم جون ستيوارت ميل ورينوفيه وجيمس إلى طائفة المؤمنين بقدرة الله ، كما أننا لن نستطيع أن نذكر بين المؤمنين بسمو عقل الله أولئك الذين يفضلون اعتباره حصيلة كل مراحل التطور (وإن كان هيجل عندما ساوى بين الله وبين الفكرة العليا ، قد يقر القول بوجود عقل أسمى عند الله) . ولن نستطيع أيضاً أن نذكر بين المؤمنين بالله أولئك الذين رأوا الله ممثلاً لناحية الظلمة في الأشياء ، أو رأوه شيئاً شبيهاً بالله الظلمات ، كما هو الحال عند الكاتب الإنجليزي دافيد لورنس مثلاً .

وأما فيما يتعلق بإزادة الله ، فهناك من يؤكدها مثل دانس سكوتس

وديكرت (وإن كان ديكرت يرى أن الإرادة إيست سابقة للفهم) . كما
أن هناك من يرون أن الله في جوهره عقل مثل مالبرانش ولا يبتنز .

وقد ذكر أفلاطون في محاوره القوانين أن الله خير ، وقال في كتاب
الجمهورية إن أسى مبدأ هو الخير . ومن ثم نستطيع أن نضيف إلى صفتي القوة
والعقل الصفة الأخلاقية الدالة على الخيرية . ومع هذا فعلمينا تذكر فكرة بعض
الأدرين (الغنوصيين) القائلة بأن إله عالمنا - وهو إله يصح القول بأنه ثانوى -
هو إله شرير . كما يجب أن ننتبه أيضاً إلى الاتجاهات التي ظهرت عند بعض
الشعراء والمفكرين . ولا جدال في أن غضب الله كان خاضعاً عند دانتى
لمحبته ، ولكن الأمر لا يبدو على هذا الوجه في بعض كتابات يا كوب
بوهمه ، حيث جعل غضب الله في مرتبة عالية مساوية لمحبته . وفي نهاية القرن
الثامن عشر ، ذكر بليك أن القدرة الإلهية تبدو أكثر فاعلية في الشر منها
في الخير ، وأن الله موجود في النمر مثل وجوده في الحمل .

٤ وعند الفلاسفة المحدثين ، من بين أهم خصائص الله ، اتصافه باللاتناهى .
ورغم بعض تأكيدات جاءت عند أنكسيا ندر ومياسوس ، ثم بعد ذلك عند
أفلوطين ، كان الله عند القدامى إلهامتناهياً ، لأنهم اعتقدوا أن الشيء الكامل
الاستدارة أسمى من اللامتناهى . فقد بدت هذه الخاصية الأخيرة في نظرهم من
صفات المادة . ولكن الوضع قد تغير بمجيء المسيحية ، أو عند ظهور الأفلاطونية
الجديدة وأفلوطين بمعنى أصح . إذ إننا نصادف عند الفلاسفة المدرسين ، وكذلك
عند ديكرت القول بوجود هوية بين الكامل واللامتناهى .

وأغلب الصفات التي نسبها الفلاسفة إلى الله ، قد جاءت نتيجة لما سماه

المدرسيون « ببرهان الكمال » . وهم يقصدون بهذه العبارة تحديد خصائص الكمال عند الإنسان كالقدرة والعقل والخير ، ثم العمل على زيادة امتدادها حتى تصل إلى اللامتناهي . وعلى هذا الوجه، يمكننا القول بأن فكرة اللامتناهي هي الأساس الذي اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى .

وفي مقابل الربط بين برهان الكمال وصفات الله ، بل وفي مقابل الفكرة العامة القائلة بوجود صفات لله ، نزع بعض الفلاسفة من ذوى النزعات الصوفية إلى القول بأننا لا نستطيع ذكر أى شىء عن خصائص الله . ونحن نصادف أفكارا من هذا القبيل عند ديونيسوس الأريوباغى ، على الأخص . فقد بدا فيها تأثير فلاسفة مثل دماسقيوس (الفيلسوف الأفلاطونى الجديد) . كما نصادفها فى كتب مثل Theologica Germanica (اللاهوت الجرمانى) . وعندما ذكر سبينوزا أيضا ألا وجود لأى شبه بين طريقة فهم الله ، وطريقة البشر فى الفهم ، كما لا يوجد أى شبه بين كوكبة الكلب الأكبر ، وأى كلب ينبح ، فإنه قد نزع إلى نفس الاتجاه . وذكر الصوفيون الذين أشرنا إليهم أن الله لا يمكن أن يعرف إلا بالسلب . فلا يمكن تعريفه اعتمادا على برهان الكمال . وهذا الاتجاه هو الذى يدعى باللاهوت السالب . ونحن نصادف عند فيشته — أو فى آخر مذهب فلسفى له على أقل تقدير ، كما بين جورج جورفيتس — تطبيقا للاهوت السالب على الميتافيزيقا . وربما أمكننا أيضا ذكر بعض أقوال لهايدجر ساوى فيها بين قولنا « أن تكون » ، وقولنا « تكون لا كأننا » أى لا كأننا معينا .

دعنا نكرر النظر مرة أخرى فى التصورات المختلفة لمفهوم الله ، التى تحدثنا

عنها . ولقد سبق أن أشرنا إلى الخصائص التي تنسب عادة إلى الله . ولنبدأ الآن اعتماداً على هذه الخصائص في دراسة البراهين المختلفة التي قيلت في إثبات وجود الله . واعتماداً على تصور الله منظماً للعالم ، يستطيع الانتقال من مشاهدة العالم إلى تصور وجود الله . وهنا نصادف برهانين . أحدهما سمي البرهان الكوني اللاهوتي . والبرهان الثاني سمي البرهان الطبيعي اللاهوتي . أما البرهان الأول (وكان أرسطو أول من قدمه ، ثم قام بتدعيمه بعد ذلك الفلاسفة المحدثون كلاينتز) فخلاصته أنه لما كان من المحتمل عدم وجود عالم ، يتحتم وجود مبدأ يجعل عدم وجوده محالاً . هذا المبدأ هو خالق العالم . إن هذا أيضاً هو البرهان الذي يعتمد على القول بحدوث العالم . وربما صادفنا فكرة مساوية لذلك في نظرية وايتهد القائلة بأن الله يختار من بين ممكنات . ومن الوجود الفعلي للعالم يمكن الانتقال — كما ذكر وايتهد — إلى فكرة الكائن الحق الذي يجعل الممكنات تتحقق . وهو قول مماثل لقول لاينتز بإمكان الانتقال إلى فكرة الكائن الضروري الذي يحقق نفس المهمة . أما البرهان « الطبيعي اللاهوتي » فإنه اعتمد على القول باستحالة أى تراجع إلى مالا نهاية . فنحن إذا حاولنا البحث عن علة أية حركة فعلية ، ثم حاولنا بعد ذلك البحث عن علة العلة ، وهكذا ، فإننا نرى أنفسنا مضطرين إلى التوقف عند نقطة معينة . وهنا سنصادف الحرك الأول الذي يعتمد في حركته — كما ذكر أرسطو — على الجذب أكثر من اعتماده على العلة الفاعلية .

هذان البرهانان الأرسطيان لا يتضمنان أى قول بوجود إله يخلق من عدم . ولكنهما يعينان أن الله يجعل الأشياء تتحقق بالفعل ، وأنه أشبه بمغناطيس كلبي ، إن صح هذا القول .

ولا يمكن لفلاسفة مثل ديكارت وكانط قبول أى برهان من هذين البرهانين على حد سواء ، وإن كانت دوافع رفضهما بعيدة الاختلاف . فتبعاً لما ذكره ديكارت ، نحن لا نستطيع الاستناد إلى وجود العالم لإثبات وجود الله ، لأننا لم نتيقن بعد من الأول ، قبل إثبات وجود الثانى . ويصدق هذا الكلام على البرهانين اللذين تحدثنا عنهما على حد سواء . وبوجه خاص فيما يتعلق بالبرهان الثانى ، فإننا لا نستطيع الوثوق فى الفكرة القائلة باستحالة التراجع إلى ما لا نهاية . أما كانط فإنه قد عارض البرهانين الأرسطيين لأنهما قد بنيا على قياس فاسد . فهما قد استخلصا من الظواهر وجود كينونة هي الله . والله عبارة عن نومنا . وهذا يعنى نقلة غير مشروعة من الظواهر إلى النومنا . وفضلاً عن ذلك ، فإن فكرة العالم ككل هي ذاتها شئ يتجاوز الظواهر ، ولذا يتحتم توجيه نقد إلى هذه الفكرة مماثل لنقد فكرة الله . ومن ناحية ثالثة ، واعتماداً على نفس التفرقة بين الظواهر والنومنا ، فإن مقولات الممكن والواقع والضرورة لا يمكن تطبيقها إلا فى نطاق الظواهر . أما استخدامها فى حالة النومنا فأمر غير مشروع . وهكذا لا يكون نقد كانط اعتمد (كما حدث عند ديكارت) على ضرورة إثبات العالم قبل إثبات الله ، وضرورة التوقف عند نقطة ما ، ولكنه استند على نقد الطريقة برمتها الخاصة بالانتقال من وجود العالم إلى وجود الله . ولم يلجأ برجسون إلى نقد دقائق البرهانين ، ولكنه فى الواقع أتجه إلى تقويضهما ، عند ما أظهر عدم ثقتة فى الاعتماد على عمليات منطقية مماثلة للعمليات المتبعة فى البرهان الأول ، وعندما رفض الارتكان إلى البراهين الطبيعية المنطقية التى افترضت فى البرهان الثانى . والحجج التى

ذكرناها عند الكلام عن مقولة التوجيه في الفصل الخاص بالحرية يمكن
تطبيقها هنا كذلك .

والله عند ديكارت ولا يينتز (أعنى الذى خلق العقول وأفكارها) هو
إله قد ثبت وجوده اعتماداً على البراهين التى عرضها ديكارت عن آثار القدرة الإلهية .
فلقد اعتقد ديكارت أننا نستطيع اكتشاف فكرة اللامتناهى فى عقولنا . فمن
أين جاءت هذه الفكرة؟ منذا الذى وضع هذه الفكرة فى عقولنا؟ إن هذا لم
يتحقق بوساطتنا نحن الذين نتصف بالتناهى، كما أنه لم يتحقق بوساطة أى شىء
آخر فى العالم. إن فكرة اللامتناهى أو الكامل (فقد قال ديكارت بوجود هوية
بينهما) لا يمكن أن تكون قد وضعت فى عقولنا إلا بوساطة كائن لامتناه كامل،
ترك هذه الفكرة الفطرية لدينا كعلامة أو إشارة دالة عليه . وثانى برهان اعتمد
عليه ديكارت فى إثبات وجود الله هو مجرد صورة أخرى من البرهان الأول .
والبرهان الأول يبدأ من فكرة الله، أما البرهان الثانى فيبدأ من وجود فكرة
للامتناهى أو الكامل عند الكائن . إن مثل هذا الكائن لا يمكن أن
يكون قد صنع نفسه . فلو أمكننى أن أصنع نفسى لسكان من الميسور لى أن
أصنع نفسى على نحو لامتناه وكامل، أى كان من الواجب أن أصبح الله نفسه .
كما أننى لم أنبعث من اقتران بعض علل . لأن مثل هذا الاقتران لن يؤدى إطلاقاً
إلى إحداث كائن تتوافر له فكرة اللامتناهى أو الكامل . وأنا كذلك لست من
صنع أبى وأمى . أو على أية حال ، إن نفسى التى تملك مثل هذه الفكرة عن
اللامتناهى لا يمكن أن تكون قد ورثت هذه الفكرة عن أبوى . ومثل هذا القول لن
يعد إجابة عن سؤالنا . إذ إننا سنضطر إلى البحث عن كيف حصل والداى

على الفكرة ، ومن ثم ، وبغير لجوء الى فكرة استحالة التراجع إلى ما لانهاية ،
يمكننا القول بأن فكرة اللامتناهي قد حدثت لدينا على نحو مباشر ، كأثر
من آثار القدرة الإلهية .

وقد انتقد كانط بطبيعة الحال هذين البرهانين كذلك بسبب ارتكابهما
على فكرة النفس بعد أن تم تصورهما في صورة نومنا . ومن ناحية أخرى
تشكك التجريبيون في وجود فكرة للكمال واللامتناهي لدينا . وهذه نقطة
خلاف ضد ديكارت أثارها هوبز وجاسندي .

أما فيما يتعلق بالحرك الأول الذي تحدث عنه أرسطو ، فقد سبق أن ذكرنا
ملاحظة ديكارت بأن هذه الفكرة تتضمن إنكاراً مشكوكاً فيه في إمكان
التراجع إلى ما لانهاية . وبدا نقص آخر في هذه الفكرة أشار إليه برجسون
بقوله إنها قد مثلت الله شيئاً ساكناً بالكلية قد تم اكتماله . وإلى جانب
ذلك ، تعرضت للنقد كل البراهين التي أثبتت وجود الله اعتماداً على النظام
القائم في العالم ، أي البراهين المسماة بالبراهين الغائية . وقيل إننا حتى
لو استخلصنا من وجود هذا النظام — كما لاحظ كانط — وجود إله
عقل قوي ، فإننا لن نستطيع أن نستنتج من ذلك صورة إله قادر على كل
شيء ، لأن كمال العالم — كما هو واضح — كمال نسبي فحسب . هنا أيضاً ذهب
نقد برجسون إلى ما هو أبعد من ذلك . إذ رأى أن الله ليس مطالباً
بوضع نظام للعالم . فتمة نوع من النظام قائم في هذا العالم على الدوام ، سواء
أكان نظاماً آلباً أم نظاماً جسمياً . وله كذلك هناك نوع من النظام على الدوام ،

فإننا سنتساءل في هذه الحالة ، عن سبب اللجوء إلى الله ؟ (وإن كان برجسون من يسأل مثل هذا السؤال) .

وفي حالة انتقادنا لكل هذه البراهين ، فإننا سنساق إلى فكرة برجسون القائلة بأن الله هو أصل السورة الحيوية ، أو هو محدثها بمعنى أصح ، وذلك بوصفه المنبع الأول للطاقة والحب . وسوف نعود إلى هذه النقطة فيما بعد .

ولا جدال في أن برهان كانط الذي جاء فيه أن الله مساهمة للعقل العملي ، قد عبر عن حاجة قد سبق الإفصاح عنها في الفلسفات العقلانية منذ عهد سقراط وأفلاطون . فلقد أكد أفلاطون في كتاب الجمهورية ومحاوره القوانين ضرورة الاعتقاد في وجود الله بوصفه شرطاً ضرورياً للأخلاق . والواقع أن كل الفلسفة الكلاسيكية التي سبقت كانط تعد تعبيراً عما يصح تسميته بتسليمنا بالقول بأن الخير والكينونة من الأسس التي يعتمد عليها العالم . والاختلاف الوحيد هو أن كانط قد جعل الافتراض ، (الذي سبق أن افترضته الفلسفات السابقة شرطاً سابقاً لا اكتمال الحقيقي وخصوبة العالم) ، مساهمة أخلاقية . (على أنه ينبغي أن يلاحظ أن هذه المساهمة الأخلاقية حاجة من حاجات العقل ذاته) . ومع هذا ، فإن القول بأن الله مساهمة للعقل العملي لا يكاد يوضح المسألة التي يعتمد عليها إيماننا في حالة وجوده ، لأن ما يتطلبه الإيمان بالضبط هو أن يكون الله أكثر من مساهمة ، حتى بالمعنى الذي قصده كانط .

ذكرنا أن كل خصائص الله قد استندت إلى فكرة اللامتناهي التي

تسمح لنا بجعل الخصائص تمتد إلى غير حد . هنا يمكننا العثور على برهان منطقي لإثبات وجود الله ، ربما كان أكثر اتباعاً للمنطق من البرهان الطبيعي اللاهوتي الذي يعتمد على القول باستحالة التراجع إلى مالا نهاية . هذا البرهان الأخير قد تم تسميته بالبرهان الأونطولوجي . ولقد وضعه أنسلم .

ويتلخص هذا البرهان في أنه لولا وجود الكائن الكامل ، أو الكائن الذي يعد أعظم من أي كائن آخر ، ما صح القول بأنه أعظم هذه الكائنات أو أكثرها كمالاً . إذ إننا لو تمكنا من تصور وجود كائن له نفس صفات الكمال ، وأنه موجود إلى جانب هذا ، فإن ما يترتب على ذلك هو القول بأن الكائن الآخر (غير الموجود) أقل كمالاً من هذا الكائن الذي يتصف بالكمال والوجود معاً ، لو حدثت مقارنة بينهما . ولجأ ديكارت إلى نفس هذا البرهان عندما ذكر أنه لكي يتوافر الكمال على وجه كامل ينبغي للكمال أن يوجد . وهذا البرهان يسمح بجملة تفسيرات مختلفة في فلسفة ديكارت .

هذه التفسيرات تتوقف على تأكيد الناحية المنطقية للبرهان كقول بأن الماهية هي سبب الوجود أو علته ، أو أنها تكاد تكون علته . أو على تأكيد ما يشبه الجانب الصوفي من البرهان ، والقول على طريقة الأفلاطونيين الجدد بوجود فيض من الماهية يفيض على الوجود . ولكن دعنا نتكلم عن الناحية المنطقية للبرهان . سبق في القرون الوسطى أن انتقد الراهب جونيلون القديس أنسلم وقال إن تصورنا وجود الشيء لا يعد سبباً كافياً لوجوده . فلا ضرورة تستوجب وجود الجزر السعيدة ، بسبب اتصافها بالكمال . ولكن انتقاد هذا البرهان بدوره ليس بالأمر المتعذر .

فإن من الممكن القول بأن الجزر السعيدة هي مجرد أشياء مادية . وعلى الرغم من

ذلك ، فإن هذا البرهان قد احتوى في طياته على أساس البرهان الحقيقي الذي
اعتمد عليه كانط .

ولم يعترف توماس الأكويني بصحة البرهان الأونطولوجي لإثبات وجود
الله . أما ديكارت فقد رآه برهاناً يثبت وجود الله بالرجوع إلى الماهية ، ويكمل
البرهانين اللذين يثبتان وجود الله اعتماداً على آثاره ، وإن كان ديكارت قد
اتجه — فيما يبدو — إلى تفضيل البرهانين الآخرين . وبرهان إثبات وجود
الله اعتماداً على ماهيته الذي ذكره ديكارت بطريقة عابرة ، على سبيل استكمال
البراهين ، قد بدا ذا أهمية أساسية في نظره ، لأنه اعتقد أن هذا البرهان قد
بين على أفضل وجه وجود هوية بين (العلة الصورية والعلة الغائية) غير أن
كانط لم ير أن براهين ديكارت وحدها قد اعتمدت على البرهان الأونطولوجي ،
بل اعتقد أن كل براهين إثبات وجود الله قد اعتمدت على البرهان الأونطولوجي .
ورأى كانط أنه لو ثبت عدم إقناع هذا البرهان ، لأدى ذلك إلى تداعي البراهين
الأخرى المتضمنة فيه .

واعتمد كانط ، متفقاً في هذه النقطة مع بعض نقاد براهين ديكارت
(كأرنولد وغيره من اللاهوتيين) أن ما يثبته هذا البرهان الأونطولوجي هو
استحالة اعتقادنا أن الله غير موجود، وأن وجود الله شيء لا ينفصل في تفكيرنا
عن اتصافه بالكمال . ولكن عدم الانفصال هذا في تفكيرنا ، لا يثبت أن
هناك عدم انفصال في الواقع . وعدم قدرتنا على الاعتقاد في عدم وجود الله ، ليس
سبباً وجيهاً للاستدلال على وجود الله . واعتمد كانط — فضلاً عن ذلك —
أن هذا البرهان كله قد اعتمد على افتراض سابق يشوه فكرة الوجود ، إذ اعتبر
الوجود فيه صفة من صفات الكمال ، وكأننا نستطيع أن نذكر عندما نقوم

بتعداد صفات الكمال عند الله أنه حكيم ، وخير ، « وموجود » . وغنى عن
البيان ، أن الوجود ليس صفة مماثلة للحكمة والخير . فكلمة حكيم وكلمة خير
تعدان من المحمولات . أما كلمة « موجود » ، فرغم أنها تبدو وكأنها محمول
إلا أنها في الحقي ليست من المحمولات . إن الوجود معناه وضع لذات .
ولنرجع إلى أحد الأمثلة الشهيرة التي ذكرها كانط . فقد قال : إن تصور عشرة
دولارات شيء ، والقول بأن لدينا عشرة دولارات في محفظتنا شيء آخر . ومن
الناحية التصويرية لا اختلاف بين الدولارات العشرة الموجودة والدولارات
العشرة المتصورة . والاختلاف الوحيد هو أن الأولى موجودة ، بينما
الدولارات العشرة المتصورة (والتي تتصف بنفس الخصائص وبنفس صفات
الكمال) غير موجودة . ورأى كانط أن ما أفسد الفلسفة العقلانية كلها هو
اعتبارها الوجود شيئاً مشابهاً للكيفيات الأخرى . وهذه نقطة هامة ، لأن
البرهان الأنطولوجي قد تمثت فيه العقلانية الكلاسيكية كلها ، والتي جعلت
الواقع والكمال شيئين متساويين . إذ نظر إلى الكمال الأعلى على أنه مماثل بالضرورة
للواقع الأعلى . ونظر إلى الواقع الأعلى على أنه أسمى صورة للكمال . والوجود
عند كانط — كما نعرف — هو الوجود الفينومولوجي أي الوجود في نطاق إطار
التجربة الإنسانية .

وقد وجه هيجل بدوره نقداً إلى صحة البرهان الذي جاء به كانط . فقد
رأى أن كانط قد أخطق في إدراك روح البرهان الأنطولوجي . ونظرية هيجل
من أولها إلى آخرها تعد تنمية وشرحاً وتوضيحاً للبرهان الأنطولوجي .

على أن تاريخ البرهان الأنطولوجي لم يقف عند هذا الحد ، فقد اختلف

كذلك مع هيجل ، وأعاد مرة أخرى ، فصلاً الوجود عن الماهية .

ومن ثم لا يكون البرهان المنطقي في جملة قد أثبت أنه أكثر كفاية في إثبات وجود الله من البرهان الطبيعي أو الميتافيزيقي أو الأخلاقي .

على أننا بعد أن ذكرنا أن كل خصائص الله قد استندت على فكرة اللامتناهي أو الكامل ، قد رأينا اتجاه بعض الفلاسفة والمفكرين الدينيين إلى القول باستبعاد فكرة الصفات الإلهية كلية . واعتقدوا في عدم وجود صفات لله بالمعنى الصحيح . إن هذا هو ما جاء في اللاهوت السالب . وعندما أكد كيركجورد وجود الله ، فإنه قد فعل ذلك اعتماداً على الاعتقاد في أن الله *that what he is* (على حد تعبير برادلي) ، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد ما هو *what he is* (على الرغم من أن كيركجورد — كما ذكرنا — كان يعرف في نفس الوقت أن الله محبة) .

واعتقد كيركجورد ألا وجود بالفعل لأية براهين لإثبات وجود الله . ورأى أن البحث عن براهين لإثبات وجود الله نوع من الضلال ، لأن القيام بذلك يماثل القول بأننا نتشكك في وجوده ، وإننا في حاجة إلى براهين لكي نقتنع بذلك .

فبراهين إثبات وجود الله في نظر كيركجورد ، وكذلك في نظر باسكال ، عديمة الجدوى . وقد وصفها باسكال بأنها حجة التعقيد . وربما ذهب كيركجورد إلى ما هو أبعد من ذلك وقال — كما رأينا — بأنها تدل على نوع من الشك والارتياب . فكل من كيركجورد وباسكال يؤمن بالكشف كأساس للاعتقاد في وجود الله . وهنا يعترضنا سؤال بطبيعة الحال . ألا يعني مثل هذا القول التسليم بما جاء في الكتاب المقدس ، وألا يعني هذا أيضاً وجود توتر في عقلي

كيركجورد وباسكال بين رغبتهما في الإيمان ، وبين نوع مستتر من التمرد على ما آمننا به ؟ . وهو توتر قد جعل فلسفتها تتصف بقيمة خاصة في نظرنا .

وبينا جعل باسكال وكيركجورد وهامان وآخرون أفكارهم الدينية تعتمد على الكشف ، أتجه جيمس إلى جعل إيمانه يستند على التجربة الدينية التي يصح وصفها بأنها نوع من الكشف . هنا أيضاً يواجهنا سؤال حول إمكان الوثوق ثقة كاملة في أقوال الصوفيين . والحك الذي استند إليه جيمس آخر الأمر هو أن هذا الكشف يسمو بالعقل ويدفعه إلى ارتياد آفاق أوسع .

والآن وبعد أن بحثنا كل أنواع براهين إثبات وجود الله ، وبعد أن توقفتنا عند التجربة الدينية التي تحدث عنها جيمس ، وعند الكشف عند كيركجورد ، فإننا نعود إلى شيء شبيه بما صادفناه في البداية في قول طاليس بأن العالم مليء بالآلهة ، وفيما صادفناه في قول إكسنوفان وهو يشير إلى السماء بأن هناك إلهاً واحداً ، أو إلى إشارة برجسون إلى أصل السورة الحيوية ، فيما بعد . على أننا بعد إمعان النظر في النتائج التي اهتدى إليها فلاسفة كثيرون آخرون ، فإننا لا نرى الأحكام التي قررها طاليس وإكسنوفان كانت تعنى إشارات إلى « موضوع » ما كالعالم والسماء فحسب ، ولكنها قد عبرت أيضاً عن « ذات » شديدة التنبيه لموقفها . لا يهمها مجرد إثبات شيء موضوعي ، ولكنها تواقفة إلى التعبير عن حنينها لهذا الشيء .

ورغم النقد الذي وجهه برجسون إلى فكرة الفوضى ، والنقد الذي وجهه على نحو غير مباشر لفكرة « خلق نظام » ، فإن علينا أن نحصر على هاتين الفكرتين ، وأن نعلم عليهما في بلوغ فكرة الله . حقاً لن تتعارض نظرية

برجسون إطلاقاً مع مثل هذا التفسير . فمن ناحية ، هناك النظام المادى ، كما
يتمثل فى السماء . والذى تنبه إليه إكسنوفان ، والذى أشار إليه كانط عندما
قال بأن أعظم شيئين اتصافاً بالسمو هما السماء المليئة بالنجوم التى تقع فوق
رءوسنا ، والقانون الأخلاقى السكامن فى قلوبنا . وهناك من ناحية أخرى النظام
الحيوى الذى تصوره برجسون فى صورة أوضح من تصور أى فيلسوف آخر .
فبدلاً من أن يفسر هذا النظام الحيوى بالرجوع إلى العلال الآلية والغائية ، قبله
على نحو ما يبدو ، كأنه قوة دافعة كامنة فى الطبيعة ، بل ربما انبعث من خارج
الطبيعة ، كما يتصور عادة على الأقل . وفوق النظام الطبيعى والنظام البيولوجى ،
نصادف النظام الذى جرت العادة على وصفه بعالم التجربة الدينية ، والذى ربما
أمكن اعتباره ممثلاً لأسمى وعى بأسمى شىء فىنا . إن هذا هو الواحد الذى
تحدث عنه أفلوطين . وفى فكرة الذاتية عند كيركجورد ، تم التعبير
عن الوعى بهذا العالم الذى يمثل أسمى ما فى تجربتنا فى صورة بالغة الحدّة .

ونحن إذا بدأنا بكل هذه النظرات المختلفة (الطبيعية والبيولوجية
والعقلية ، وما فوق العقلية) فإننا نستطيع الاهتداء إلى تعريف مماثل للتعريف
الذى جاء به ألكسندر ، والذى سبقت الإشارة له ، وهو : إن الله هو الخاصة
التى تجيء فى أعقاب أسمى خاصة نعرفها . ومن ثم فبعد أن اندفعنا إلى
الذاتية فى أقصى حد لها ، فإننا نصادف مرة أخرى نوعاً من التعريف
الموضوعى لله .

فألكسندر يقول إن أسمى خاصة — أو بمعنى أصح إن الخاصة الأسمى
من أية خاصة نستطيع تصورها — هى الله . فعلينا أن نتذكر هذه العبارة ،

ولو أنها ربما أسرفت في إقصاء الله إلى المستقبل ، ولم تحرص على إبقاء جانب كاف منه في الحاضر . وأسرفت في تفسير الله كشيء شبه موضوعي . ونحن نتصور فوق الحق والخير والجميل شيئاً يعد المصدر الأساسي الذي انبعثت منه هذه الأشياء وهو ما سماه أفلاطون « بالخير » أو الواحد الذي يسمو فوق كل ماهية .

ومن جهة أخرى ، وتبعاً للنزعة الذاتية التي بدت عند كيركجورد ، فإن الله هو الكائن الذي أشعر في صلاتي به بأعنف المشاعر . هذا يعني أن الله قد عرف هنا بالرجوع إلى شدة المشاعر التي تشعر بها ذاتي .

على أن هذه الذاتية لا يمكن أن تتصف بشدة مماثلة لشدها عندما تلتقي بالناحية الموضوعية (أو بما سماه كيركجورد بالآخر المطلق) .

وإن كان هذا الآخر المطلق في نظر كيركجورد بدوره ذاتاً لا متناهية .

* * *

وهكذا نكون قد انتقلنا من الكيف إلى الشدة ، ومن الشدة الذاتية إلى الموضوع ، ومن الموضوع إلى الذات . ومن هنا يمكننا أن نتجه إما إلى تفسير على غرار التفسير الذي جاء به شانج (فلسفة الحياد القائلة بأن الله ليس هذا ولا ذلك) وإما نتجه إلى تفسير على غرار تفسير هيجل (إن الله هو هذا وذاك معاً ، وأن هذا يرجع إلى أنه شيء أكثر من أي شيء من هذين الشئيين) .

ولم يظهر هذا الجدل في صورة أوضح ، وأكثر تألقاً من صورته التي ظهرت في محاوره بارمنيدس . فلقد بين لنا أفلاطون في البداية أن الواحد الذي يسمى بوحدة نيته البهتة ، بحيث لا نستطيع التعبير عنها ، أو التفكير فيها ، ليس غير موجود في مكان وزمان فحسب ، بل إن وحدانيته لا يسهل التحقق منها ، بحيث يبدو في النهاية ليس واحداً بل عدماً . ثم هناك بعد ذلك الواحد الموجود ، وهذا الواحد يحتوي في ذاته على ازدواج ، لأنه عبارة عن واحد وكيونة ، بل ويصح القول بأنه يحتوي في ذاته على كثرة ، بل وبحق على كثرة لا متناهية ، لأن هذا الازدواج قد أحدث كثرة لا نهاية لها . وإذا تفاضينا هنيهة عن كيف يتحول الواحد في صورته الأولى إلى الواحد في صورته الثانية (أى اعتماداً على ما وصفه أفلاطون بالشيء « المثير للدهشة » أو اللحظة) وتفاضينا عن الطريقة التي يتحقق بواسطتها في النهاية النظام في مظاهر الفوضى والتي يتصف بها الواحد في صورته الثانية (أى اعتماداً على تصور أفلاطون للوحدة التي لا تتعارض مع الكثرة ، ولكنها تنظمها ، كما تنظم المثل الأشياء الحسية التابعة) فإننا نستطيع أن نتبين على وجه خاص التعارض بين التعالي والكون المتضمن في هذين الفرضين اللذين جاء ذكرهما في محاوره بارمنيدس . على أن هاتين الفكرتين ليستا متعارضتين ، لأننا عندما نفكر في الله نجتمع بينهما . فنحن نفكر في الله على أنه فوق كل شيء ، كما نشعر في نفس الوقت بأننا نعيش ونتحرك ونستمد وجودنا منه .

والله يمكن أن يتصور في الوقت نفسه في صورة عنصر مقاوم ، وفي صورة عنصر موحد معاً . ولقد سبق أن صادفنا هاتين الفكرتين عند دراستنا للأشياء والأشخاص والقيم ، كذلك عند دراستنا للكيونة والوجود . هنا

كذلك ، تلتقى في فكرتنا عن الله هاتان الفكرتان المتصارعتان في صورة
أسمى . واللاهوت الموجب واللاهوت السالب عندما ينظر إليهما من ناحية ما
بينهما من تكامل ، ومن ناحية ما بينهما من تأثير متبادل ، بصوران هذه
الناحية المتسامية ، والاتحاد الذي يتحقق بين الفكرتين . هذا يعني أن الله
يكمل الكينونة والوجود ، وهو ذروة مراتب الأشياء والأشخاص والقيم . أو
يمكن القول على أية حال بأننا نباغ ذروتنا عندما نلتقى « بالآخر » .

* * *

وبعد الكلام عن الأفكار المتعارضة المتعلقة بمهية الله ، يمكن الكلام عن
الأفكار المتعارضة حول وجود الله . وما علينا أن نبجثه الآن ليس النظرات
المختلفة إلى الله ، بل مسألة أخرى ، وهي هل الله موجود أم لا ؟ .

ونيتشه هو أقوى أنصار فكرة الإلحاد . فهو يرى أننا نحيا في عالم لا معنى
له . فالأحداث تحدث وتلدور بغير هدف . وليس هناك أى علو .

ولكن نيتشه لم يقف عند هذا الحد ، بل تخيل وجود السوبرمان . وهي
فكرة لا تختلف كثيراً عن فكرة ألكسندر « عما هو بعد الأسمى » .

فهل يستطيع الإنسان أن يتصف يوماً ما بقوة كافية تساعد على الاحتفاظ
بفكرة العلو ، بحيث يحتفظ بها مع دلالتها على نفس المعنى الذي تعنيه الكلمة
بالفعل ، أى الصعود (الذي يعد قريباً من فكرة الانبعاث) . وهل يستطيع
الإنسان الاعتقاد في نفس الوقت في كفاية القول بالكهون ؟ . إن السعير في

نطاق العالم الإنسانى لبلوغ ناحية تتجاوز الإنسان ، أو لبلوغ ما هو أسمى من الإنسانية يؤكد فى الواقع حقيقة الإنسان وحقيقة الإنسانية . وهو أمر لا يبدو مستحيلا .

وربما لن يكون من الضرورى فى هذه الحالة ، أن نحرص على استخدام نفس الكلمة التى يعبر بها عن الله للدلالة على ذلك . وإن كنا نستطيع القول على أية حال بأن الإنسان لن يكون جديراً بماهيته إلا إذا أمكنه إدراك شىء أسمى منه (سواء كان هذا الشىء قيمة أم شخصاً أم قوة) وإذا أمكنه ألا يراه مجرد شىء يلوذ به (كإله الضعفاء . الإله الذى كثيراً ما خاطبه مين دى بيران عند شعوره بالفجيعة والمرارة) ، بل يراه بالأحرى قوة ، أو قوة تمنحه العزيمة ، وقوة ساحقة ، أى من نفس نوع القوة الكامنة فى الإنسان ذاته .

فإذا استعدنا كلمات هيراقليطس فى عبارة أخرى أمكننا القول بأن الآلهة تظهر وتنبعث عند موت الإنسان ، وأن الإنسان ينبعث عند موت الآلهة ، وأن كليهما يستمد حياته من حياة الآخر .

فإذا سئل أى فيلسوف هل يعتقد فى وجود الله؟ ، فإنه لن يستطيع الإجابة عن ذلك على الفور ، وإنما عليه أن يتساءل عن المقصود بكلمة « الله » . وعليه أن يفوض فى أغوار البراهين التى تؤكد ذلك ، وأن يتعمق فى كل الشكوك والإنكارات والتفسيرات . إن اعتقاده فى وجود الله يدل على صوره فى كل هذه الخطوات . وهناك بطبيعة الحال ، سبيل أيسر من ذلك لبلوغ الله . والطريق الذى يتبعه الفيلسوف ليس أفضل من السبل الأقرب

إلى الفطرة ، وإن كان ليس بالضرورة أقل منها شأنًا . إنه الطريق الذي يتبعه
الفيلسوف وحسب .

* * *

لقد تمت دراسة أغلب مشكلات الفلسفة ، ومناقشتها أمدًا طويلاً من
ناحية صلتها بفكرة الله . وأدى الجدل حول مسائل معينة كالقول بانصاف
الله بالتجسيم أو التنزيه أو القول بأنه واحد ، أو أن ذاته تتضمن نوعاً من
الكثرة ، أو أنه جمع من الأشخاص المتصل بعضهم ببعض (كما هو الحال
في اللاهوت المسيحي) ؛ إلى زيادة في إيضاح هذه الأفكار الخاصة بالتجسيم
أو الوحدة . وإن كان هذا الجدل قد أدى في بعض أحيان أخرى إلى زيادة
اضطراب في هذه الأفكار . وظهرت أيضاً مسألة أخرى تردت فيها
الأسئلة بين أحد أمرين ، هما : هل يخضع الله للقوانين العقلية ، أم أنه هو الذي
وضعها؟ . وتسوقنا هذه المسألة إلى مشكلة الحرية وصلاحها بالله . أول ما يقابلنا
هنا كما رأينا هو التساؤل حول أحد أمرين : هل خلق الله الحقائق الأبدية ،
أم أن هذه الحقائق هي الأشياء التي يتألف منها إدراكه ، كما اعتقد أغسطين
وما لبرانش ولا بينترز ؟ وهناك أيضاً مشكلة التوفيق بين علم الله بكل شيء
وبين حرية الإنسان . وقد أشار بعض اللاهوتيين إلى أنه لا يصح القول بأن
الله يتنبأ بالأفعال الإنسانية . فبوصفه وراء كل زمان وفوقه . يدرك هذه الأفعال
بغير أن يظهر فيها أى تعاقب للآنات . ولكن هل تساعد هذه الفكرة على
تدعيم فكرة حرية الإنسان ؟ . قد يشك في هذا الأمر . وهذا هو الذي دعا
بوسويه إلى القول بضرورة الانتحاء إلى حل وسط ، أى أن تؤمن بحريتنا التي

نمارسها في ذاتنا ، وبفكرة علم الله بكل شيء ، وهي الفكرة التي نعتقدها ،
بغير أن نجهد أنفسنا في البحث عن كيف يتم التوفيق بينهما . واقترح المفكر
الفرنسي جول ليكيمييه حلاً آخر أ كثر جرأة اتبعه فيها فيما بعد رينوفييه ،
وعبرت عنه عبارته القائلة « إن الإنسان يتبصر ويتروى والله يترقب » . ومن
ثم تكون هناك أشياء لا يمكن لله نفسه أن يتنبأ بها . على أننا قد نجح
بعد ذلك إلى اتباع نظرية تدفعنا إلى تصور حدوث أحداث متعاقبة في نطاق
الأبدية ذاتها . وهي فكرة قد أ كدها بعض الصوفيين ، وإن كان فهمها
بطبيعة الحال عسيراً .

وتمت دراسة مشكلة قيمة العالم على النحو الذي اتبعه لايبنتز فيما سماه
الصلة بين العناية الإلهية والشر (theodicy) . ولقد تساءل لايبنتز عن
سر وجود شر مباشر في العالم . وفرق عند دراسته لهذه المشكلة بين ثلاثة
أنواع من الشر . أولها هو الشر الميتافيزيقي ، ويقصد به النقص الذاتي في
الكائنات ، والذي لا يمكنها أن تتلافاه . إذ إن الله عندما أراد خلق
العالم عرف أنه سيتألف من كائنات ناقصة بمقارنتها بطابعه اللامتناهي .
والنوع الثاني هو الشر الفيزيائي ، الذي كثيراً ما يكون نتيجة للشر
الأخلاق . وربما كان مفيداً في بعض أحيان في تربيئتنا الأخلاقية ، كما
أن له أثراً ملحوظاً في نواحي متعتنا ، لأن أجمل الألحان — تبعاً لما ذكره
لايبنتز — لا يمكن أن تخلو من بعض أنغام متنافرة . والنوع الثالث وهو
الأخلاق يعد نتيجة لخرئتنا ، كما سبق أن قال ديكارت وكثيرون غيره من
قبل . فلقد فضل الله أن يمنحنا حرية مقترنة بكل نتائجها السيئة على أن

يجعلنا نتسم بكمال يخلو من أية حرية . (هذا بالإضافة إلى أننا لا نستطيع أن نتصف بالسكالم بسبب وجود شر ميتافيزيقي) . وما يستخلص من كل هذا هو أن عالمنا هو أفضل كل العوالم الممكنة . وهذه نتيجة قد اعترض عليها فولتير في روايته « كانديد » بعد حدوث زلزال لشبونة الذي زعزع ميله إلى التفاؤل ، كما أن هذا الاعتراض كان متمشياً مع اتجاهات فلسفته .

وربما كان تصور وحدة الوجود (كما نصادفه عند الرواقيين وعند سبينوزا مثلاً) أكثر اقتراناً بالضرورة بالتفاؤل في نظراته إلى الله من نظرة لايبنتز ، إلا في حالة تحرره من البحث في مسائل الخير أو الشر . ولقد سبق أن أشرنا إلى نظرية الرواقيين القائلة بعدم وجود أى شيء مردول في بيت الله . واعتقد سبينوزا أن كل شيء يعد مظهراً لصفات اللامتاهى ، أو تعبيراً عنها ، وأن أوجه النقص التي ندرکہا في العالم هي مجرد أشياء قد نتجت عن جزئية نظراتنا . والشر عند هيغل ، هو مجرد خطوة ضرورية في تطور الفكرة ، والشقاء مرحلة ضرورية لبلوغ السعادة بأعمق معانيها .

ورأى فلاسفة مثل رينوفيه وجيمس هذا الضرب من التفاؤل برهاناً ضد وحدة الوجود . فلو أن كل شيء خير لما كان هناك شيء خير بالفعل . وأية نظرة واحدية إلى الأشياء في رأيها قد تؤدي إلى تضائل الحاسة الخلقية ، إن لم تستطع القضاء عليها قضاء مبرماً . وربما صادفنا إشارات إلى هذه الفكرة في اعتراضات كانط على مذهب المونودولوجي الذي جاء به لايبنتز . واستند كانط في هذه الاعتراضات على ما جاء في المسيحية عن الخطيئة الأزلية ، التي فسرت بأنها تدل على وجود شر أصيل في الإنسان .

وفي مقابل التفاؤل ، نصادف الفلسفة المتشائمة التي جاء بها شوبنهاور .
وعلى الرغم من قوله بأن الإرادة التي تعد الأساس الذي يعتمد عليه العالم ، تسعى
دائماً لإدراك غايات لا تستطيع بلوغها (وربما كانت الكائنات المحدودة أقل
قدرة على بلوغ هذه الغايات) بسبب انخداعها بهذه الإرادة الخاصة بالطبيعة ،
فإن شوبنهاور قد جعل في فلسفته مكاناً للتأمل المتحرر من الألم ، ومن ثم يصح
القول بأن تشاؤم شوبنهاور لم يكن تاماً . ولعلنا نصادف تشاؤماً على نحو أكمل
من ذلك عند إدوارد فون هارتمان ، أو عند شعراء مثل جيمس تومبسون أو
عند روايين مثل توماس هاردى .

ونحن إذا تأملنا مذاهب مثل مذهب شلنج ومذهب شوبنهاور سنرى —
كما لاحظ رويس — أنه من المستطاع تأويل النظرية نفسها على وجه متفائل
أو وجه متشائم ، تبعاً للطريقة التي ننظر بها إليها ، فما يبدو انتصاراً تبعاً
لإحدى النظرتين ، يبدو سلسلة من الإخفاقات المتتابة في النظرة الأخرى .

وتتسم فلسفة ألكسندر وفلسفة وايتهد بطابع التفاؤل . كما أن فلسفة
برجسون واضحة التفاؤل . وعلى الرغم من ذلك فربما أمكننا ملاحظة روح تشاؤمية
عند برجسون ، تدبين لنا من تعرض السورة الحيوية لجملة إخفاقات واضطرابها
إلى الانقسام إلى جملة اتجاهات متضاربة ، كما تدبين لنا من اعتقاده أن المجتمع —
أو ماسماه بالمجتمع الثقيل — عقبة كأداء تعترض انطلاق ما في باطننا .
ولكنه في النهاية رأى أننا اعتماداً على نوع من الحدس نستطيع التوفيق بين
الاتجاهات المتضاربة ، كما أن تحقق المجتمع المفتوح أمر ميسور .

تحدثنا عن التفاؤل في المذهب المونادي (الخاص بلابنتز) وفي مذهب

الواحدية ، وتحديثنا عن التشاؤم ، ثم تحديثنا عن بعض مذاهب تقبل إما التفسير المتفائل وإما التفسير المتشائم . ونستطيع أن نختتم بذكر إحدى النظريات التي وضعها جيمس سماها نظرية الـ meliorism (مذهب الاستكمال) . وهي تسمية استعارها من جورج إليوت . وترى هذه النظرية أن العالم في ذاته لا يتسم بالخير أو الشر ، ولكننا نستطيع بإيماننا وجهودنا أن نصنع منه شيئاً أفضل .

* * *

هكذا نوقشت كل هذه المسائل من حيث صلتها بالله . وهذا أمر طبيعي . ولا يرجع هذا إلى ما لأغلب الفلاسفة من ميول دينية فحسب ، ولكنه يرجع أيضاً إلى أن الله قد صور بأنه الموجود الأسمى ، والحقيقة العليا . وقد اتسمت مشكلات الفلسفة بسبب قربها من فكرة الله أحياناً بنوع من العمق ، ما كانت لتتسم به لولا ذلك . وازداد الفكر الإنساني نضجاً بتأثير اهتمامه بالمسائل اللاهوتية ، أحياناً في حالة انتصاره لها ، أو معارضتها في أحيان أخرى . ورغم ذلك ينبغي أن تبحث كل هذه المشكلات باعتبارها قائمة بذاتها ، وأن تبحث كل منها على حدة ، وألا يتم الربط بينها وبين الكامل واللامتناهي والواحد والمطلق والمتعالى إلا فيما بعد .

اعتقد ديكرت في وجود هوية بين الله والموجود الكامل . ولقد سبق الربط بين الفكرتين عند أفلاطون وأرسطو .

وعندما رجع لاينتز إلى التصور الديكارتي لله وضمنه مذهبه ، رأى وجوب إثبات توافق كل صفات الكمال التي نسبت إلى الله ، بعضها مع بعض . وأثبت ذلك بقوله إن صفات الكمال تتسم دائماً بإيجابيتها . ولا شيء يتسم بإيجابية مطلقة يمكن أن يتعارض مع أي شيء إيجابي آخر .

ومع ذلك ، فلا يصح القول بأن فكرة الكمال أفضل فكرة مكافئة لفكرة الله ، إذ إنها قد أثبتت ضمناً وجود مساواة بين الخير (أو القيمة) والحقيقة . والقول بإيجابية فكرة الكمال — فضلاً عن ذلك — ربما كان موضع تساؤل على الدوام . وعند العقلايين ، يجيء الكمال بغير جدال قبل اللاكمال ، كما يجيء اللامتناهي قبل المنتهي . ومن المسلم به أن وصف أي شيء بأنه غير كامل معناه أنه ينقصه الكمال . ولكن ألا يصح القول بأن فكرة الكمال قد وضعت بعد نفي لما هو جزئي في التجربة ، أي أنها تجيء بعدها ؟ . ونحن نشعر بنقص ما هو جزئي في التجربة ، أو نعتقد ذلك ، بعد

مقارنته بفكرة الكمال . وإن كانت فكرة الكمال هذه قد تم خلقها بعد نفي للأشياء اللا كاملة ، أو الناقصة . ومن ثم يمكننا القول بأن ما تدعيه العقلانية هو سمو مكانة موجب زائف على موجب حقيقي ، أى على جزئيات التجربة ، التي لم تبد كأنها أشياء سالبة إلا بسبب تأملنا لها بعد مقارنتها بالموجب الزائف الذي خلقناه .

وينبغى أن يلاحظ أن كلمة perfect من الناحية اللغوية تعنى perfected ، وتطابق ما كان أرسطو يعنيه بكلمة entelechy أى ما تم إنجازها واكتماله . فهي تعنى شيئاً قريباً جداً مما نضفه الآن بانبعث الكامل من الناقص أو اللا كامل . ووفقاً لذلك يكون هناك تعارض بين هذا المعنى وبين قول العقلانيين إن الكامل متقدم على اللا كامل .

* * *

وكما سمي ديكرت الله بالكامل ، فإنه سماه أيضاً باللامتناهى . وربما أمكننا القول فى هذا الصدد بأن فلسفته قد تميزت بجمعها بين هاتين الفكرتين .

وقد ظهر تصور الكامل كتصور ميتافيزيقى أخلاقى . والفكرتان اللتان سنبحثهما الآن (فكرة اللامتناهى وفكرة الوحدة) متصلتان بعالم الكم ، حتى وإن بدا هناك تعارض بينهما وبين الكم .

ولقد سبق أن ذكرنا أن المسيحية هى المسؤولة — إلى حد كبير — عن

جعل فكرة اللامتناهي مساوية لفكرة الله . فمن بين الفلاسفة اليونانيين لم يتصور العالم أو الكل أو مبدأ العالم شيئاً لامتناهياً ، سوى أنكسياندر ومليسوس وأفلوطين . ولقد سبق أن نوهنا بأثر الفلسفة الشرقية ، وكذلك العلم الحديث في تقدم فكرة اللامتناهي .

واعتقد اليونانيون بوجه عام في توافق فكرة اللامتناهي مع النقص ، أكثر من توافق فكرة اللامتناهي مع الكمال . ويمكن استنتاج ذلك من الحكم العنيف القاسي الذي أصدره أرسطو على أنكسياندر ومليسوس . كما يمكن استخلاصه من مجادلات الفلاسفة الإيليين كلها ضد الاتصال الذي اعتبر من مظاهر اللامتناهي .

وبعد ازدياد أهمية فكرة اللامتناهي في العصور الحديثة ، أصبح من الضروري التفرقة بينها وبين فكرة الالمحدود . وتبعاً لذلك ، يمكن القول بأن الالمحدود هو الذي كان يفكر فيه القدامى فعلاً ، عندما حطوا من قيمة اللامتناهي ، ويمكن أن يقال نفس الشيء عن الفلاسفة التجريبيين في العصر الحديث الذين اعتقدوا أن اللامتناهي عبارة عن شيء مجرد بحت وفكرة سلبية .

ووضع ديكارت حداً فاصلاً بين اللامتناهي والالمحدود . فالامتناهي لا شيء يحده من أية ناحية من النواحي . أما الالمحدود ، فإنه غير محدود من ناحية واحدة هي ناحية الكم . والامتناهي هو شيء قد بلغ الكمال . أما الالمحدود فهو مجرد نقلة من حالة إلى حالة أخرى . ونفس التعارض هو الذي صور هيجل ، عندما وضع اللامتناهي الخير في ناحية ، والامتناهي الرديء في ناحية

أخرى . فالأول يعني تقدماً ثابتاً ، أما الآخر فيدل على نكوص على غير هدى لا يحقق شيئاً . فإذا رجعنا إلى المصطلحات التي وضعها أرسطو ، أمكننا القول بأن اللامتناهي متصل بما هو بالفعل ، واللامحدود متصل بما هو بالقوة .

وبعد أن فرق ديكارت بين اللامتناهي واللامحدود ، جعل كلمة « لامتناه » مقصورة على الله ، وترك كلمة « لامحدود » للزمان والمكان ، وإن سمح بوصفها في بعض فقرات باللامتناهي .

وعند مالبرانش وسبينوزا اللذين جاء في أعقاب ديكارت ، أصبح المكان صفة لله ، أو أصبح يعنى الله نفسه في حالة النظر إليه من وجهة نظر مخلوقاته إليه ، ومن ثم بدا المكان في نظر هذين الفيلسوفين لامتناهياً .

ولم يعد المكان والزمان عند كانط صفتين من صفات الله ، بل نظر إليهما باعتبارهما صورتين يدرك العقل الإنسانى الأشياء بوساطتهما . وعلى الرغم من هذا ، فإن هاتين الصورتين قد اتصفنا باللاتناهي كما هو الحال في وصف المكان عند سبينوزا ومالبرانش . وكل مكان متناه جزء من المكان اللامتناهي . ويصح هذا الكلام بوجه خاص كما ذكره كانط عنهما في الفصل المسمى « بالاستطابقا الترانسندتالية » في كتاب نقد العقل الخالص . وقد بين كانط في الجزء المسمى « بالتجليل الترانسندتالى » كيف يتم إنشاء هذين اللامتناهيين شيئاً فشيئاً بوساطة العملية التأليفية التي يقوم بها العقل . وهكذا يتبين أن ما بدا استمراراً متناهياً في « الاستطابقا الترانسندتالية » هو شيء من إنشاء العقل ، وإن كان هذا لم يؤثر على طابع المكان والزمان اللامتناهي .

وعندما أرجع كانط صورتي المكان والزمان إلى الإنسان ، تمكن من حل النقائص. فالنقائص تدل على ما يحدث في العقل من صراع بين طلبه للمحدود، وحاجته إلى التناهي . وفكرة اللامتناهي ليست موجودة في النقائص ، أو غير موجودة في أول نقيضين في أقل تقدير . إذ اقتصر الكلام على الصراع بين اللامحدود والمتناهي . ويتساءل كانط: هل ينبغي علينا القول بأن الآنة الحاضرة مسبوقة بعدد لا محدد من الآنات ، أم بعدد متناه منها ؟ (وفي الحالة الأخيرة يتحتم علينا القول بأن العالم له بداية في الزمان) . وقد أوضح كانط عدم كفاية الحلين معاً . فأولا — لو صح القول بوجود عدد لا محدود من الآنات قد سبق الآن الراهن لكان معنى هذا ألا يؤدي حدوث الآن التالي إلى أية زيادة كبيرة في عدد الآنات . وهذا خلف . ثانياً — لا يمكن القول على الإطلاق بانقضاء عدد لا محدود من الآنات ، لأن معنى هذا تعذر التوقف عند حد . وأخيراً — إن عدد الآنات ليس لا محدداً في كلا الاتجاهين . فلو سلمنا بإمكان تراجعنا إلى الوراء ، فإننا مضطرون إلى التوقف عند الآن الحاضر . ومن ثم يكون أي تقدم لا متناه تجاه المستقبل أمراً متعذراً . ولجأ كانط إلى براهين مماثلة لإثبات استحالة تقسيم الأشياء إلى مالا نهاية ، أو تقسيمها إلى أجزاء محددة لا تقبل أية قسمة في النهاية كالذرات أو المونادات . وكما رأينا ، رأى كانط ضرورة جعل المكان والزمان صورتين لا متناهييتين في عقل الإنسان وحده حتى يمكن حل هذه النقائص . ففكرة التناهي الترانسندتالية تسمح لنا بتجنب صعوبات اللاتحديد الموضوعي وكذلك التناهي الموضوعي .

وبدا اللاتناهي بطبيعة الحال علمي نحو آخر في مذهب كانط ، وذلك عند

كلامه عن الله ، وقوله بعدم قدرتنا على ذكر أى شىء عن هذا اللاتهاى
إذا اعتمدنا على العقل النظرى وحده .

ورأى هيجل أن ما يثبت وجود اللاتنهاى هو انتقال العقل من احتمال
إلى احتمال آخر . وعند هيجل لم يعد هناك انفصال مطلق بين العقل والأشياء ،
كما هو الحال عند كانط . فإن النقلات التى يقوم بها العقل هى ذاتها التى تنشئ
الأشياء . والعالم لا متناه ، لأنه مماثل للعقل فى حركته المستمرة . وبدلاً من
اللاتنهاى الترانسندنتالى ، استعويض عنه بالنقلات من اللاتنهاى إلى المتناهى .
وهى نقلات تتصف هى ذاتها بأنها ألا متناهية ، وبذلك لم تعد النقائص
صعوبات ، بل أصبحت تعبيراً جزئياً عن الحركة اللاتنهاية للعقل الأبدى
والتاريخى معاً ، أو ما سماه هيجل بالفكرة .

تعرض هذا الحل الذى يعد نفيًا للمسئلة التى قامت عليها نظرية كانط
لمعارضة رينوفيهيه . وكان فلاسفة رومانتيكيون مثل شانج قد اختاروا القول
باللاتنهاى ، كما اتجه هيجل إلى القول بوجود وحدة بين المتناهى واللاتنهاى ،
وهذه الوحدة ذاتها تنجبه إلى اللاتنهاى . أما رينوفيهيه فقد اختار القول بالنتهاى ،
واتهم كل الفلاسفة الآخرين باتباع مذهب وحدة الوجود ، وهو مذهب
يؤدى فى اعتقاده إلى إنكار كل من الشخصية والحرية . وسمى رينوفيهيه كل
المذاهب التى تعتقد فى اللاتنهاى بمذاهب «الشىء» وذلك للترفة بينها وبين
مذاهب المتناهى التى هى مذاهب «الشخص» ، وتأثرت نظرية جيمس فى
هذه النقطة — من جانب — بما قاله رينوفيهيه ، على أن الافتراض الفيثاغورى
الذى افترضه رينوفيهيه وقوله إن الحدود لها دائماً أعداد محددة — أو ما سماه
« بقانون العدد » — ربما كان موضع تساؤل .

وفي الوقت الذي وصف فيه جيمس نفسه بأنه من أتباع رينوفيه ، كان رويس زميله في جامعة هارفارد من أتباع هيجل . وحاول رويس أن يعبر عن فكرة اللامتناهي في صورة مبتكرة . وعرف اللامتناهي متأثراً بأبحاث الرياضيين الحديثين بأنه نسق فيه تمثيل ذاتي . واعتقد رويس أن ما يعطينا فكرة مقنعة عن اللامتناهي هو تصورنا لوجود خريطة تتميز باتساعها ووضوحها بحيث يمكن أن تتسع للعالم برمته ، بما في ذلك الحجرة التي وضعت فيها الخريطة ، والخريطة ذاتها في آخر الأمر . ففكرة الوعي اللامتناهي هي شيء من هذا القبيل . وجمع رويس بين هذه الفكرة وفكرته عن النفس المطلقة التي وصفها بأنها مجتمع من النفوس .

ولجأ رسل إلى نفس التصور عن اللامتناهي في سياق آخر مختلف في معرض دحضه لبعض البراهين التي عارضت اللامتناهي .

وتقف الفلسفة البرجسونية في هذه المسألة الخاصة باللامتناهي في موقف يتعارض مع كانط وهيجل ورينوفيه ، كما يتعارض في نفس الوقت مع رسل . فلقد رأى برجسون أن الصور اللامتناهيّة للفهم عند كانط لا تطابق أي واقع باستثناء الواقع المتداعي الذي يتحول إليه جزء من الواقع عند وهنه وتحوله إلى مادة . كما أن العمليات العقلانية التي صورها هيجل بعيدة البعد كله عن الحدس البرجسوني . أما رينوفيه فأخطأ في اعتقاده عند وضع « قانون العدد » عندما لم يراع اتصال الواقع . والتمثلات الرياضية التي جاء بها رسل ليست أفضل حالا من قواعد رينوفيه . والصلة بين اللامتناهي والمنتهاهي يمكن أن تدرك إذا رجعنا مرة أخرى إلى المسائل السفسطائية التي ذكرها زينون ، وعرفنا أن

تجزئة أية حركة حقة إلى أجزاء متناهية يتضمن دائماً تزييفاً للحركة الحقة . فحركة
السهم شيء لا يمكن تقسيمه . ولو كان ذلك كذلك ، لأصبحت حركتين بدلا
من حركة واحدة . إن هذه الحركة يمكن أن تسمى لا متناهية ومطلقة . وهكذا
يتبين أن ما فعله الإيليون بالحركة هو ما يفعله الذهن دائماً عندما يلتقي بالوحدات
المتصلة التي يتألف منها العالم . ونحن نرى أيضاً الصلة الوثيقة بين فكرة المتناهي
وفكرة اللا محدود من حيث تعارضهما على حد سواء مع فكرة اللا متناهي .
فلا بد من أن يتوافر لنا عدد لا محدود من النظرات المتناهية حتى نستطيع
الحصول على مكافئ — وإن كان مجرداً مكافئاً زائف — للا متناهي . وهذه
النظرات بوصفها متناهية في ماهيتها ، ولا محدودة من ناحية عددها ، هي دائماً
أشياء (برانية) . واللا متناهي الحق هو شيء (جواني) . وربما قال هيجل
شيئاً مماثلاً ، وإن كان اللا متناهي عنده لا متناهياً عقلياً يمثل تكامل الأفكار
في أفكار أكبر . بينما كان لا متناهي برجسون لا متناهياً يتم الشعور به ،
ويدل على التيار المستمر لحياتنا الروحية ، وللحياة بوجه عام ، التي تتصف هي
ذاتها بأنها روحية . فاللا متناهي يتم إدراكه عند هيجل بواسطة الفكر .
أما عند برجسون فيتم إدراكه اعتماداً على الحدس .

وبعد أن كان جيمس متأثراً في البداية برينوفيه ، تأثر بعد ذلك ببرجسون .
ولقد حرص دائماً على تفضيل فكرة الانفصال ، ولذا اتجه إلى تمثيل الزمان
بأنه يتألف من قطرات أو كتل . ولكن بداخل هذه القطرات ، وبداخل
كل كتلة من هذه الكتل يوجد شيء متصل مثل تيار الوعي الذي صورته في
كتابه عن السيكلوجي ، أو مثل الديمومة التي وصفها برجسون في كتابه
(الزمان والإرادة الحرة) .

رأينا كيف تعارض برجسون تعارضاً كلياً مع هيجل ورينوفيهيه . ورأينا أيضاً كيف حاول جيمس الجمع بين رينوفيهيه وبرجسون ، بل وكيف حاول — كما يمكننا القول — في أحد فصول كتابه Pluralistic Universe (العالم ومذهب الكثرة) أن يفسر هيجل على نحو يكاد يكون برجسونياً . وليون برونشفيج فيلسوف آخر اختلف مع برجسون في عدة نقاط ، ولكنه اتفق معه في معارضته لهيجل ورينوفيهيه . وتبعاً لما قاله برونشفيج علينا أن نختار « نقيض الدعوى » لا أن نختار « الدعوى » في نقائض كانط . هذا يعني أنه بدلاً من تأكيد فكرة المتناهي ، يمكننا الاعتراف بحدوث تراجع لا محدود في الزمان ، وبوجود انقسام لا محدود في المكان ، لأن نشاط العقل الإنساني لا يتوقف أبداً . فهو دائم الربط بين حادثة وأخرى في نسيج من الصلات التي لا تنتهي . ومن ثم ، فتبعاً لما ذكره برونشفيج ، يكون رينوفيهيه قد أخطأ في نظره إلى الشخص لأنه ، قد تمثله بالفعل كعالم مقفل . والواقع أن الشخص في أسى لحظاته يفتح دائماً للتعميمات العقلانية والجود الأخلاقي . وثمة ارتباط بين اختيار برونشفيج لفكرة اللا محدود وتصوره للعقل شيئاً لا متناهيًا على نحو ما فعل سبينوزا .

ونحن إذا استعرضنا تطور الفلسفة بعد أن وضع كانط نقائضه، فإننا سنرى أن هيجل قد حرص على الجمع بين الدعوى ونقيضها . أما رينوفيهيه فقد اختار الدعوى . واختار برونشفيج نقيض الدعوى . واختار برجسون اثنتين من الدعوى . وإن كان ذلك على نحو آخر مختلفاً عن رينوفيهيه .

وأتمه برادلي ، الذي يصح القول بأنه من أتباع هيجل في عدة نقاط ،

إلى نظرة مختلفة خاصة بهذه المسألة (أقرب إلى نظرتي برجسون وجيمس منها إلى نظرات الآخرين) إذ اعتقد أن كل هذه الصعوبات قد جاءت من فعل الربط الذي يقوم به العقل الإنساني . فثمة خطأ في كلا طرفي النقائص التي جاء بها كانط ، لأن الواقع هو الكل . وهو ليس حداً متناهياً ، ولا حركة لا محدودة (١) .

ولاشك في أن فيما قاله برادلي شيئاً من الحق . فإن السبب الوحيد في ظهور كل هذه المشكلات هو الطبيعة المتناهية لعقل الإنسان الذي لا يستطيع أن يفكر إلا في صورة علاقات . وعلى الرغم من ذلك فإن الفرد المتناهي يتجه دائماً إلى الاحتجاج على مثل هذا الموقف ، إلى جانب إصراره على الإشادة بقيمة «الجزئي المتناهي» كما قال جيمس ، أو «الجزئي الدقيق» على حد قول بليك . على أن هذه الإشادة بالجزئي ذاتها قد انبعثت من أننا نراه شيئاً لا متناهياً . ومن ثم فإننا نصادف هنا ربطاً بين المتناهي واللامتناهي . وبعد تأييدنا لإنكار برادلي مدى كفاية هاتين الكلمتين ، علينا أن نعترف بما بينهما من توتر متبادل . هذا التوتر الذي يكشف أن طبيعة العقل الإنساني — وكذا موضوع العقل الإنساني — تتألف من وحدة بين متناه ولا متناه .

(١) عرضت نظرية النسبية التي جاء بها أينشتين صورة جديدة للتوفيق بين التناهي واللاتناهي . فلقد اقترح أينشتين النظر إلى العالم ككرة متحركة ، وأن نراه في نفس الوقت شيئاً متناهياً وكذلك بغير حدود . ولكن هل ينهي هذا الرأي بحق الخلاف بين هذين التصورين ، أم أنه مجرد نوع من الزمير إلى الوحدة التي ينبغي أن نبحث عنها في مستوى أعمق من ذلك .

اتجه الفلاسفة منذ عهد مبكر إلى وصف الوجود الأعلى بالواحد . فقد قال
أكسنوفان إن الله واحد . واستنتج بارمنيدس اللوازم التي تلزم عن تصور
أكسنوفان للواحد . وفي محاوره بارمنيدس لأفلاطون ، بحث هذه الفكرة .
وفيها رفع من شأن الواحد وجعل فوق كل صفة مميزة . على أن هذا قد تحقق
على نحو جعلنا لا نستطيع أن نقرر هل هو موجود أم لا . وفي مقابل هذه
الوحدانية البحتة التي يتعذر التعبير عنها ، عرض لنا أفلاطون مظاهر للكثرة
لا تختلف عن الوحدانية من حيث تعذر التعبير عنها . ثم اتجه أفلاطون بعد
ذلك إلى وضع نظريات أخرى تحاول الجمع بين ما لم يعد وحدانية مطلقة ،
وما لم يعد كثرة مطلقة . وصور أفلاطون « المثال » ككل يحتوي جملة
جزئيات في طبيته . هذا على الأقل أحد التفسيرات التي يمكن أن تعد من بين
تفسيرات هذه المحاوره بالغة الغموض . إذ إننا ربما صادفنا في محاوره فيلابوس
تأكيداً للنظرية الأفلاطونية القائلة بوجود وحدة خصبة تجمع في طبيعتها بين
أشياء متنوعة .

ولم يكن أرسطو أقل اعتراضاً على ما ذكره الإيليون من أستاذه أفلاطون .
والواقع أن كلامه عنهم قد افتقر إلى التقدير العظيم الذي أبداه أفلاطون تجاه
بارمنيدس . ويحتمل أن تكون أهم نتيجة اهتدى إليها أرسطو في مناقشاته
هي فكرته القائلة بأنه لا يصح القول بتألف الواحد من فكرة واحدة
إلا على سبيل التمثيل . فثمة كثرة من الواحدات . وربما أمكن مقارنة تحليل
أرسطو لهذه النقطة ببحث جيمس لفكرة الواحد في كتابه عن البرجماتية .

وفسر الأفلاطونيهون الحدد أول فرض جاء في محاوره بارمنيدس على أنه

يعنى تأكيداً للواحد الأسمى . وفي الوقت نفسه ، صور هؤلاء الفلاسفة العقل كشيء
يجمع بين الوحدة والكثرة . وهو أدنى من الواحد ، ولكنه قادر أحياناً على
الاتصال به في حالات الإشراق الجاهل . وهكذا يكون للأفلاطونيين الجدد
نظريتان « عن الواحد » ، كما هو الحال عند أفلاطون ، بل ويمكننا القول
بأنهما « واحدان » .

وأول صورة من صورتي الواحد قد أ كدها بعض الصوفيين الأورثودوكس
مثل ديونيسوس الأريوباغي ، كما أ كدها فيما بعد اللاهوتي الأسباني جان
ديلاكروا ، وبعض الصوفيين المتحررين مثل إيكهارت وبوهمه . أما الصورة
الأخرى فقد أ كدها لا يينتز في نظريته عن المونادات .

وخضعت الفلسفات التالية لكانط ، والتي جاء بها شلنج وهيغل
لفكرة الوجدانية . واعترض هيغل على شلنج ، لأنه تصور وجود وحدانية
مجردة تنفي وجود أية اختلافات فيها ، فكانت فكرته مماثلة لفكرة
الواحد كما بدت في أول فروض محاوره بارمنيدس ، وكما بدت عند الصوفيين .
واعتمد هيغل أن الوجدانية لا تتعارض مع الكثرة ، وإنما تنضمها . كما
أنها دائماً التحرك إلى حالة تركيب أعظم خصبا .

ربما أمكن القول بأن فكرة الواحد هذه بسبب مظهرها الحسابي قد عجزت
عن التعبير عن الواقع في صورته العليا . وواضح أن الفلاسفة الذين لجئوا إلى
اتباع هذه الفكرة قد فهموها على نحو يتجاوز معناها الحسابي ، أي كشيء
دال على اللامتناهي ، وعلى قوة فياضة ، كما قال أفلاطون .

وما قلناه عن عدم كفاية فكرة الواحد ، في حالة النظر إليه نظرة حسابية يمكن الاستفادة به أيضا في نقد الفكرة المعارضة ، التي أتجهت إلى عدم وصف العالم بالواحد . واتجهت بدلا من ذلك إلى الثنائية أو الكثرة . مثل هذه المذاهب قد ظلت في مستوى الكم — فيما يبدو — ولن تتضح قيمتها الحقيقية إلا إذا رفعناها إلى مستوى الكيف .

وربما كانت الثنائية إحدى الصور البدائية للعالم ، كما بدا للإنسان . ف رؤية النهار والليل ، وتجربة اليقظة والنوم ؛ والشعور بالخير والشر — كل هذه الأفكار قد أوحى بغير شك إلى الإنسان بفكرة وجود حقيقتين متعارضتين . واستمرت فكرة الثنائية في البقاء في مظاهر مختلفة في أغلب الفلسفات . فنحن نصادفها عند أفلاطون في التفرقة بين العالم العقلي والعالم الحسي ، وفي التفرقة بين المثل الثابتة وتيار الصيرورة ، وفي التفرقة بين النفس والجسم ، والمحدود واللامحدود . وعند أرسطو نصادفها في التفرقة بين الصورة والمادة وبين ما هو بالقوة وما هو بالفعل . وبدأت عند ديكارت في تفرقته بين الفكر والامتداد ، وعند كانط في الاختلاف بين عالم النومنا وعالم الظواهر . ونحن نصادف هذه الفكرة عند برجسون في تفرقته بين الحياة والمادة الجامدة ، وبين الذاكرة والامتداد ، والديمومة والسكان ، والمجتمع المفتوح والمجتمع المغلق . كما نصادفها في فلسفات مثل فلسفة وايتهيد ورسل وسانتيانا (بغض النظر عما بينهم من اختلاف) في التفرقة بين الماهيات والموجودات . وجاء وايتهيد بقسمة أخرى بين الماهية والوجود ، عوضاً عن القسمة بين الفكر والامتداد الديكارتية — التي عارضها .

وما نستطيع أن ندرکه بعد ملاحظة كل هذه الصور من الثنائيات هو ما في

هذا التعارض بين طرفي الثنائيات من جانب ألى — أو من جانب دينامى
بمعنى أصح — يعتمد عليه العقل الإنسانى فى رؤيته للعالم ، وما فيه من صراع
بين النور والظلمة .

أما المذهب القائل بالكثرة فهو فى ذاته يدل على الحرب والصراع ، فهو
يتعارض مع النظريات الواحدية . على أننا نستطيع أن نكرر القول بأن قيمة
مثل هذا المذهب لم تأت من تقريره وجود كثرة فى الحقائق والوقائع ، وإنما
جاءت قيمته مما فيه من شعور بخصب الواقع ، ومن عدم رده الشخص إلى
تصورات ، ومن تفتححه للمستقبل .

فإذا تذاكرنا ما سبق قوله عن اللامتناهى والمنتهاى ، أدركنا كيف
يمكن التوفيق بين مذهب الواحدية باعتباره قد أكد اللامتناهى وبين
مذهب الكثرة باعتباره قد أكد وجود جملة متناهيات . والمهم هنا ليس
قيمة مثل هذه النظريات من حيث رسوخها ، أو ما تضمنته من قواعد محددة ،
وإنما ما يهم هو دلالتها وتعبيرها عما تتطلع إليه النفس الإنسانية . فالمذهب الثنائى
مثلاً يعبر عن عنصر التوتر والتعارض فى النفس . فإذا تأملنا هاتين النظريتين على
هدى هذا الكلام ، فإننا لن نشعر بأية حيرة مما بين هذه المذاهب من نزاع ،
بل سنرى أنفسنا قد ازدددنا إدراكاً ووعياً بمعنى التنوع .

كلمة « مطلق » تعنى الانفصال عن كل شىء . وعلى هذا النحو كان
لوجوس هيراقليطس ، تبعاً لأحد أقواله على الأقل . وعلى هذا النحو أيضاً

كان « الواحد » في أول فرض ذكره أفلاطون في محاوره بارمنيدس .
وربما أمكننا وصف الشيء في ذاته عند كانظ بأنه مطلق تبعاً لهذا المعنى .
والآخر المطلق عند كيركجورد يعد مطلقاً اتباعاً لهذا المعنى أيضاً .

ومن الحقائق الغريبة أن معنى كلمة « مطلق » قد تحول شيئاً فشيئاً حتى
أصبح يعنى الواقع الذى يحتوى كل الوقائع الأخرى (أو الأوهام الأخرى
بمعنى أصح) لأن المطلق يعنى واقعا واحدا ، وقصد بارمنيدس بالمطلق هذا
المعنى عندما وصفه في قصيدته بأنه كرة كاملة . وعلى هذا النحو أيضا كان
المطلق عند هيغل وبراىلى .

ومن ثم فإننا نرى وجود نوع من الصراع حول فكرة المطلق ذاتها .
وهو صراع بين المطلق باعتباره منفصلا ، والمطلق باعتباره معنى يدل على
الشمول . ومن هنا نستطيع أن ندرك مرة أخرى أهمية محاوره بارمنيدس
لأفلاطون ، التى وصفت هذا الصراع الباطنى .

وفكرة المطلق تقابل فكرة النسبى . وكان هذا هو السبب الذى دعا
كانظ وهاملتون إلى القول بأن المطلق لا يمكن أن يعرف ، لأن المعرفة تعنى
دائماً نسبة شيء إلى آخر . ورأى هيغل أن المطلق يتعارض مع كل علاقة
جزئية ، وإن كان هو ذاته كلا مؤلفاً من العلاقات . فالعلاقات فى جملتها هى
التى تؤلف المطلق . هنا نكون قد اهتدينا إلى أكثر الأفكار تعارضاً مع
القول بدلالة المطلق على الانفصال . إذ اعتقد هيغل أن المطلق — من حيث
جوهره — أجدر الأشياء باسم الواقع ، بحيث تعد كل الوقائع النسبية بالنسبة

إليه مجرد مجردات . والمطلق كما بدأ عند برادلي لا يتعدى كونه صيغة ثابتة من المطلق كما جاء عند هيغل . إذ اختلفت عند برادلي تلك الحركة التي كانت موجودة دائماً في فلسفة هيغل . وبعد أن اعتمد برادلي في البدء على هيغل رجع مرة أخرى إلى بارمنيدس . إذ قال بوجود ظاهرات (لا تعد كائنة) من جهة ، ومن جهة أخرى هناك المطلق الذي يعد صورة محولة من الظاهرات (على نحو لا نعرفه) إلى واقع لا نعرفه . ويمكن توجيه نقد لمذهب برادلي مماثل للنقد الذي وجهه أفلاطون (في الجزء الأول من محاوره بارمنيدس) لنظريته الخاصة بالمثل المطلقة عندما قال إن الانفصال بين الظاهرات والمثل كان كاملاً بحيث يتعذر فهم العلاقات القائمة بينهما^(١) .

إننا نعود دائماً إلى الملاحظة نفسها . فكلمة « مطاق » تعني شيئين . ولعل إثارته للاهتمام ترجع من جانب إلى ما فيها من غموض ، أى إلى تقلب معناها ، ودلالاتها مرة على الانفصال ومرة أخرى على الشمول .

* * *

إن في وسعنا أن نبدي ملاحظات مماثلة عن كلمة « علو » ؛ ولكن ما نصادفه هنا ليس كلمة تعنى مرة (الانفصال) ثم تعنى بعد ذلك مقابلها (أى ما يشتمل على كل شيء) . إنما ما نصادفه هو كلمة كانت تعنى في البداية

(١) تبدو فكرة المطلق عنصراً أساسياً في نقائض كانط . إذ إن عقولنا تبعاً لما ذكره - ترغب دائماً في الإحاطة بكل الأحوال . وإن كانت من ناحية أخرى لا تستطيع تحقيق هذه الإحاطة . والصراع بين حاجتنا للمطلق واتجاهنا إلى الانتقال دائماً من حالة إلى أخرى يفسر ما في نقائض كانط من صراع .

« الحركة » ، ثم أصبحت تعني « النهاية التي تتجه إليها الحركة » . والعلو يعني الصعود إلى شيء أعلى . وبهذا المعنى يكون هناك حركة علو في العقل ، كما لاحظ هايدجر بحق . وكلمة علو (على عكس المعنى المعترف به ، وإن كان هذا يتفق مع معنى الكلمة الأصلي) تدل على العقل . غير أن الكلمة قد أصبحت تعني ما يصبو إليه العقل بعلوه . ولا شك أن هذا الغموض هو السبب في إثارة الاهتمام بكلمة « علو » . وهو غموض مماثل للغموض الذي لاحظناه في كلمة « مطلق » ، والذي يفسر جاذبيتها تفسيراً جزئياً .

وكلمة « متعال » تقابل كلمة « كامن » ، عند ما نعتبر هاتين الكلمتين دالتين على موضوع فكرينا . وعلى الرغم من ذلك ، فليس هناك تعارض ضروري بين الكون والعلو . فمثلاً قد تم تصور الله في المسيحية على أنه متعال بغير شك ، إلا أنه قد قيل رغم ذلك إننا نحيا فيه ونتحرك فيه . ووضع بعض الفلاسفة كلمة « الكل في الله » (Pantheism) للفرقة بين هذا العلو الكامن ، وبين كمن وحدة الوجود .

وتشير كلمة « علو » بمعناها الفاض إلى حد ما إلى نهاية فكرنا التي ربما تعذر الوصول إليها ؛ كما أنها تشير إلى تفكيرنا في هذه الغاية وسعيها للوصول إليها . فقيمتها تتلخص إذن في كونها تبعث فينا الإحساس بما لا نستطيع أن نحصل عليه كاملاً ، وبما ينبغي أن نسعى لتحقيقه .

وتنحصر المشكلة في كيفية التعبير عن هاتين المهمتين اللتين يقوم بهما العقل في نفس الوقت (أي وضع هذه الغاية وتصوير سعيها لبلوغها) . وحركة العلو التي تقوم بها تتجه إلى شيء يتجاوزنا ، أي يعلو علينا . ولكن

هل هذا الشيء الذى يتجاوزنا مستقل عن عقولنا ، أم إنه من خصائص العقل
أن يبرز أسى نقطة فيه ويجعلها تبدو أعلى منا؟ . ولو قبلنا الرأى الأخير ،
لأمكننا القول بأننا ربما علونا عن العلو ذاته وأننا قد رجعنا إلى السكون .
ولكن المسألة هى : ألا يؤدى قيامنا بهذه الحركة التى ترمى إلى التعالى عن
العلو (أو على أية حال إذا قمنا بها بوعى) إلى تعرضنا لفقدان قيمة العلو ؟
وهكذا تؤدى الإجابة عن هذا السؤال ، لو جاءت صريحة ، إلى القضاء على قيمة
ما يعد بحق جوهر هذه المشكلة .

* * *

كل هذه المصطلحات التى درسناها قد كشفت عن عدم كفايتها على
نحو ما . فكلمة « الكامل » لا تعد كافية بسبب ما تضمنته من معان عقلية
وأخلاقية . وترجع عدم كفاية كلمة « اللامتناهى » و « الواحد » إلى
مظهريهما الرياضى . أما كلمة « المطلق » وكلمة « المتعالى » فإنهما غامضتان وزاخرتان
بالمشكلات . ولكننا إذا اعتبرنا كلمة « لامتناهى » وكلمة « واحد » دالتين على
طريقة النظر إلى العالم حتى فى حالة اتصافه بالتناهى والكثرة ، فى هذه الحالة
ستكشف كلمة « اللامتناهى » وكلمة « الواحد » عن قيمتهما . وسوف ييسر لنا
الغموض والخلاف حول كلمة « مطلق » وكلمة « متعال » — كما بينت :
دماستقيوس — أن نرى الأشياء المتألفة على حافة عقولنا ، وهى تكشف عن
نفسها تارة ، وتخفى نفسها تارة أخرى . أما أوجه الخلاف السكائمة فى
فكرة « المطلق » فهى ما زالت باقية فى مستوى يكاد يكون موضوعياً
ويسوقنا غموض كلمة « متعال » إلى النظر فى نطاق أعلى .

١٩ - الديالكتيك (المجادل)

يمكن القول بأن هيراقليطس عند ما وضع نظريته في الأضداد ، وعند ما عرض فكرته عن التوتر القائم في الصيرورة قدمه الطريق لفكرة الديالكتيك . على أننا إذا أردنا فهم تطور الديالكتيك يتحتم علينا أن نغنى — أكثر من عنايتنا بهيراقليطس — بما قامت به المدرسة المعارضة له ، أى بمدرسة الإيليين . فقد ساهم زينون عند ما دافع عن دعوى أستاذه بارمنيدس ضد الفيثاغوريين ، في تنمية المناهج الديالكتيكية . والواقع أن وجود هاتين المدرستين المتعارضتين ، يفسر السر في ظهور السفسطائيين . على أنه يصبح القول بأن سقراط الذى رآه خصومه من السفسطائيين — وإن كان هو بكل وضوح أقوى خصم لمذاهبهم — هو الذى ساعد على ظهور الديالكتيك في صورة محددة للعالم . وكلمة « ديالكتيك » قد انحدرت من كلمة يونانية تعنى « يجادل » . وكما هو معروف ، لجأ سقراط إلى المجادلات الفلسفية وسيلة لهداية الناس إلى الحقيقة . واتبعت المحاورات الأفلاطونية نفس الاتجاه الذى سارت فيه محاورات سقراط . ويذكر لنا أفلاطون أن المجادل الحق يحرص دائماً على تقرير اتفاقه في وضوح مع من يجادله في قضية قبل الانتقال إلى قضية جديدة . وما يتميز به الجدل الأفلاطونى هو تحوله تدريجياً من مجرد فن للمجادلة إلى منهج حقيقى وعلم . هكذا كانت الصورة التى ظهر فيها كتاب الجمهورية . ففي هذا الكتاب بين لنا أفلاطون

أنا بعد أن نمر بأحكام العلوم الجزئية ، علينا أن نحطم^(١) الفروض التي اعتمدت عليها هذه العلوم -- على حد قوله -- لكي نهتدى إلى معرفة أكثر اتساما بالطابع العام. ونحن في صعودنا - اعتمادا على قضائنا على الفروض المتلاحة - إلى علوم أكثر اتصافاً بالطابع العام ، نصل في النهاية إلى نطاق تنتقل فيه من « المثل » إلى « المثل » دون وساطة أية عناصر جزئية أو افتراضية^(٢) . وبعد ذلك نصل إلى أساس العلم كله ، وهو ما يعد أساس العالم في الوقت نفسه ، يعنى الخير أو الشمس المعقولة. ولكن بعد هذا الجدل الصاعد ثمة جدل نازل ، يبدأ من أعلى مستويات الواقع ، ويعود إلى المستويات الأقرب إلى تجاربنا الجزئية . ومع هذا فلم يثبت أن النزول من الخير إلى أسف الأنواع عملية متصلة، ولا يستبعد وجود هوة هوة بين الخير والماهيات المستمدة منه . كما يبدو أن هناك هوة أخرى تفصل بين الأنواع الدانية وبين الأفراد ، ومن ثم يكون هناك انفصال في السلم الجدلي ، أحدهما يقع في البداية ، والآخر يقع في النهاية . وربما أمكننا القول بأن هاتين الفجوتين قد ساعدتا على ضمان تحقق الحرية في العملية الجدلية ، وهو أمر لانصادفه عند هيجل مثلا .

ولم يقتصر الأمر على وجود هذا الجدل العقلي عند أفلاطون . إذ إننا نصادف عنده أيضا ما سمي بجدل العشق الذي ينتقل من التعلق بالأشياء الجميلة الجزئية والأشخاص إلى التعلق بالجمال الكلى ، أو ما سماه أفلاطون « بمحيط الجمال ذاته » .

(١) لو قبلنا تفسيرى بيرنيت وتاييلور .

(٢) الاثنان أساساً شيء واحد .

وفي محاوره فيداروس ، نصادف مرحلة أخرى — يحتمل أن تكون متأخرة — من مراحل تفكير أفلاطون الجدلي. ففي هذه المحاوره، يقارن فكر الفيلسوف ببراعة الجزار في تقطيع اللحوم. وكما يقوم هذا الجزار بالكشف عن مفاصل الذبيحة التي يقوم بتقطيعها ، كذلك ينبغي على المجادل أن يتتبع المفاصل الموجودة في الواقع . وبلغ هذا الاتجاه الجدلي ذروته عند ما قام أفلاطون بالجمع بين الجدل ، وما سماه بعملية القسمة ، حيث يتحقق عن طريق قسمة الأشياء (والأفضل دائماً قسمتها إلى قسمين) تصنيفها ، حتى نصل في النهاية إلى النوع الذي يمكن أن ينطوي تحته الكائن موضوع بحثنا .

ولم يجعل أرسطو للجدل مكانة عالية مماثلة للمكانة التي خصها به أفلاطون . فلقد عرف أرسطو الجدل بأنه فن لا يهتدى إلى أكثر من نتائج محتملة . ولم يقدر أرسطو العلوم الرياضية تقديراً مماثلاً لأفلاطون . أما الجدل فقد اعتبره أسلوباً مجرداً إلى الحد الذي لا يصح القول فيه بكفايته. وعلى الرغم من ذلك ، فلقد نظر إلى منطق أرسطو أحياناً على أنه نوع من الجدل . ولاشك أن هذا هو السبب الذي دفع ديكارت عند معارضته للمنطق الأرسطي، إلى نقد المعاني الكلية التي قام بها من سماهم ديكارت بالجدليين .

من هنا يمكننا القول بأن أرسطو وديكارت كانا خصمين للجدل (مع مراعاة للمعنيين المختلفين لهذه الكلمة في نظرها^(٢)). ويمكننا أن نضيف إليهما كانط.

(١) ينبغي أن يلاحظ وجود نواح قابلة مشتركة بين استعماليهما للكلمة. كما أن المذاهب التي انتقدها أرسطو وديكارت وكانط ووصفوها بأنها جدلية ، لم تكن بعيدة الاختلاف بعضها عن بعض فحسب ، بل كانت مختلفة كذلك عن معنى الجدل كما شرحه أفلاطون .

قد اعتقد كانظ أنه لا يصح القول حتى بأن الجدل فن الاهتداء إلى نتائج محتملة.
إنه فن الوهم بمعنى أصح . على أن كانظ قد اعترف بوجود علم وراء هذا الفن
القائم على الوهم (هو الديالكتيك الترانسندتالي) الذي تحدث عنه في الجزء
الثالث من كتابه « نقد العقل الخالص » ، في أعقاب حديثه عن الاستطابقا
الترانسندتالية ، والتحليل الترانسندتالي . ففي الوقت الذي تساعدنا فيه صور
المحسوسات ، ومقولات الفهم عند تطبيقها على التجربة ، على الاهتداء إلى
الحقيقة ، أو إذا توخينا الدقة قلنا : على إنشاء الحقيقة ، فإن « أفكار العقل »
فيها من العلو والدقة ما يحول دون تطبيقها على التجربة وإنشاء الحقيقة . هذا
الكلام يصح عن أفكار العالم والنفس والله . ويفصح الطابع الجدلي للعقل
عن نفسه على الأخص عندما نبعث أول هذه الأفكار . إذ إننا في هذه الحالة
سنذكر أن العالم لا يمكن أن يوصف بأنه لامتناه ، أو متناه في المكان أو
الزمان . أما فيما يتعلق بمشكلة النفس ، ومشكلة الله ، فقد اعتقد كانظ أن حلها
ليس بعيداً عن متناولنا تماماً . فهو بعد أن فرق بين النوم والظواهر قال
إن النفس حرة من حيث هي نومنا ، وإن الله موجود (وإن تحم عليه
الاعتراف بأننا في نطاق الظواهر لن نستطيع الاهتداء إلى النفس وإلى الله) .
وفيما يتعلق بهذه الأفكار جميعا ، يوجد نوع من الصراع يدور داخل العقل .
ونحن إذا نظرنا إلى أفكار العقل على أنها لا متناهية ، تسبدو كبيرة للغاية
بالنسبة لعقولنا ، بحيث لا نستطيع أن تدركها . وإذا نظرنا إليها على أنها
متناهية ، فإنها ستبدو صغيرة إلى أكبر حد . ومن ثم فإنها إما أن تتجاوز
العقل ، وإما أن العقل يتجاوزها . ولن يتحقق إطلاقاً أي تناسب بين العقل
وموضوع تفكيره في هذا النوع من الأفكار . فإن العقل يحاول التفكير في

في جملة الأحوال المحيطة بكل شيء معطى له ، إلا أن هذه الأحوال تراوغة .
ونحن نصادف دائماً هذا الصراع غير المجدى .

وعلى الرغم من هذا ، فإن أفكار العقل ، قد يكون لها بعض الفائدة ، حتى
في نطاق التجربة ، إذا فهمت على أنها قواعد ترشدنا إلى الاتجاه الذي يجب
أن نتبعه حتى نزيد الوحدة بين الظواهر توثقاً ، حتى وإن أيقنا ، في الوقت
نفسه ، أن هذه الظواهر لا يمكن أن تتحد إطلاقاً اتحاداً تاماً .

كان أرسطو وكانط — كما ذكرنا — خصمين للجدل . ولكن فيلسوفاً
آخر ، هو هيجل ، قد استطاع اكتشاف بذور للتفكير الجدلي عند كانط .
إذ لاحظ هيجل أن كانط عند دراسته للمقولات قد نظمها على نحو معين ، بحيث
يبدو الطرف الثالث في كل جدول عبارة عن عملية تأليفية من الطرفين الأولين .
فالحكم الشخصي مثلاً حصيلة لحكم كلي ، وآخر جزئي . فسقراط فرد جزئي ،
يمكننا أن نسب إليه كل الصفات التي تنطبق على النوع الذي ينتمي إليه هذا
الفرد الجزئي . فهو حد جزئي نظر إليه على أنه حد كلي (أي كفرد في نوع ،
وهو النوع الذي ينتمي إليه) وكانت هذه اللحظة من بين الأسس التي اعتمد
عليها الجدل الهيجلي . واعتمد هذا الجدل على عقل هيجل أيضاً ، بغير منازع ،
إذ كان هيجل دائم النظر إلى الأشياء باعتبارها متعارضة ، كما هو الحال عند
هيراقليطس . كما كان دائم الاعتقاد في إمكان التقاء هذه الأضداد في عمليات
تأليفية واسعة كما هو الحال عند أفلاطون . واستمد هيجل من الجمع بين هذين
الأسلوبين طريقته القائمة على الجدل ، وما يظهر فيها من متعاقبات لاحصر لها
من الدعوى ، والدعوى المعارضة والأفكار المتألفة . وبعد نهاية هذه الرحلة في

عالم المنطق والميتافيزيقا ، ظهر لنا العالم برمته كلاً معقولاً يحتوي في طياته على كل المتنوعات التي صادفناها .

ومن الجدل الهيجلي ، انبعث (جدليا) جدلان . أحدهما هو جدل ماركس ، والآخر هو جدل كيركجورد . واحتفظ ماركس بالطريقة الهيجلية التي تتألف من دعوى و تقييض للدعوى وفكرة تأليفية . ولكنه استعاض عن الفكرة والبناء الروحي بأحوال الإنسان الاقتصادية على الأرض . ومن ثم فإنه يكون قد قلب ما جاء به هيجل وجعله يقف على رأسه على حد قوله . وقد يكون من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن تقييض الدعوى قد أصبح له في العملية التأليفية عند ماركس أهمية تفوق أهميته عند هيجل . وربما جاز وصف نظرية ماركس بأنها احتجاج يمثل الواقعية ضد مثالية هيجل ، التي كانت تتطلع بحق إلى الجمع بين الواقعية والمثالية . وظم احتجاج آخر على مثالية هيجل ، عند كيركجورد ، اعتمادا على نظرة بعيدة الاختلاف . ويبدو جدله الوجودي من حيث صورته بعيد الاختلاف عن جدل هيجل . إذ يبدو ألا وجود لأية عملية تأليفية عند كيركجورد . فجعله عاطفي لا عقلي . ولم يعتمد على أطراف ثلاثة ، ولكنه اعتمد على طرفين فحسب . فقد اعتقد هيجل أن العقل يقوم بعملية تأليفية بين طرفين متعارضين . أما كيركجورد فقد اتجه إلى إبقاء التقابل بين الطرفين ، وإلى المحافظة على ناحية التعارض بينهما . فهو لم يرغب في الجمع بينهما في طرف ثالث . فلاعتماده في عدم وجود عقل يجمع بين هذين الطرفين ، بقيا دون توفيق بينهما . ومن ثم لا تكون هناك عملية تأليفية تجمع بين المتناهي واللامتناهي ، ويكون كل ما هناك التقاء بين هاتين الفكرتين غير

المتوافقين . وهو التقاء يكشف عن عجز العقل الإنسانى ، ويجر به الإنسان عند الإيمان .

وتصور برودون الجدل فى صورة يمكن أن تقارن إلى حد ما بصورته عند كيركجورد . وهذا جدل لا يتم فيه الجمع بين الدعوى ونقيض الدعوى فى عملية تأليفية ، بل يحدث فيه تعادل فعال بينهما أو « وحدة مسلحة » كما وصفه جورفيتش ، فأحسن فى وصفه .

ومن المستطاع المقارنة بين جدل كيركجورد ، وما يصح تسميته بجدل باسكال . فكلاهما يعتمد على التفاعل المستمر بين ال Pro ، وال Contra فى العقل الإنسانى . وعلى الرغم من كل ذلك ، فثمة اختلاف بينهما . فباسكال أقرب إلى فكرة العملية التأليفية من كيركجورد . إذ تبدو المسيحية فى بعض الأحيان فى نظر باسكال وحدة للأضداد . وفى أحيان أخرى ، تبدو أقرب إلى اللقاء بين الأطراف المتضادة ، الذى تحدث عنه كيركجورد .

* * *

كشفت هيجل فى صورة رائعة قيام الفكر بعمليتين من الجدل العقلى ، قام بالجمع بينهما . العملية الأولى هى الانتقال من نقيض إلى نقيض . والعملية الأخرى يقوم بها الحد الثالث ، وهى ذات طابع تأليفى . أما جدل كيركجورد (ويمكننا أن نضيف إليه نيتشه) فهو جدل يتميز بطابعه العاطفى أكثر منه جدلاً عقلياً . إنه جدل نحياه ونشعر به . وهو ينتقل من دعوى إلى نقيضها . أما العملية التأليفية فمن المتعذر بلوغها ، إلا فى حالات الحد ، فقدان الع

فالعملية التأليفية لا يمكن التعبير عنها في كلمات ، بل وربما تعذر الإفصاح عن الدعوى ، و تقيض الدعوى في كلمات أيضاً . فنحن في عالم المباشر ، ولستنا في عالم اللامباشر .

هذا الكلام يعني ابتعادنا بكل تأكيد عن الجدل الهيجلي بنقلاته المهمة المنتظمة من دعوى إلى نقيضها ثم إلى الفكرة المؤتلفة منهما (وإن كان هذا الجدل قد بدا في أول صيغ له فياضاً بالحياة ، كما بدت إيقاعاته خالية من التكلف) كما يعني ابتعادنا أيضاً عن الجدل الأفلاطوني بحركته الصاعدة وحركته النازلة (وإن بدا الجدل الأفلاطوني أكثر حرية من جدل هيجل ، لأنه يتوقف عند الواحد من جهة ، ويتوقف عند جملة جزئيات من جهة أخرى . فهو يتجنب كل انقضاض عنيف على الواقع ، أو محاولات للانقضاض عليه بمعنى أصح ، كالتي تحدث في حالة الجدل الهيجلي) .

من هذه الصور الجدلية الأخرى ، نستطيع إدراك حالة أى جدل لا يتسم بالطابع الهيجلي .

وبسبب التفاعل بين الدعاوى وتناقضها ، التي تقضى كل منها على الأخرى ، ينشأ جدل وجودي ، يمتثل من مباشرة المدرك الحسي إلى مباشرة النسوة . وربما أمكننا القول بأن الإدراك الحسي يتصف بأوتولوجية موجبة (١) كما تتصف الأحداث الصوفية بأوتولوجية سالبة . والجدل يمثل سبيلا يمتاز المرة

(١) نحن لا نعي بالإدراك الحسي بطبيعة الحال ، نفس المعنى الذي عرفته السيكلوجية الكلاسيكية ، وهو نعنه أقرب إلى وصفه باعتباره هادجاً ، أمراً حسناً أو

تلو الأخرى ، ذهاباً وإياباً ، ويعتمد على تمزيق الفروض والأفكار على حد
تعبير دماستقيوس .

في هذا الجدل الوجودي ، ربما أمكننا الاستماع إلى تنف وجيزة من
الحوار المتقطع بين الآنات ، عندما يتوقف الحوار بمعناه الحق ، وعندما يتمكن
الصمت من جعل نفسه مسموعاً — إن صح مثل هذا القول . هذا الصمت
هو صمت الإدراك الحسى ، عندما يتغذى العقل بالأشياء . إنه صمت النشوة
عندما يبلغ العقل أسمى نقطة يصبو إليها ، وهي تعد أسمى نقطة في العالم في
الوقت نفسه .

وبين هاتين اللحظتين المباشرتين ، توتر وشدة ، يعرف بوساطتهما الوجود .
إنه توتر يتردد دائماً بين المدركات وما فيها من علو كامن ، والنشوة وما فيها
من علو كامن .

على أن هذه السمكيات ذاتها تبين أنه رغم توقف الحوار ظاهرياً في هذه
الآنات ، إلا أنه مستمر ، كما يتبين عند استمراره مرة أخرى ، أو على
الأقل عندما يبدأ من جديد . فعند التأمل سنرى تحول الإدراك الحسى والنشوة
إلى صورة جدلية . واتدأ كدهيجل وكيركجورد على السواء ، كل تبعاً
لطريقته الخاصة ، هذه الوحدة الزاخرة بالمفارقات التي يتم فيها الجمع بين العلاقة
والاعلاقة ، وبين الكمون والعلو .

ويسوقنا جدل هيجل إلى رؤية الكل . أما الجدل الذى لم نستطع
إدراكه إلا فى صورة باهتة ، فيبقى فى صورة شذرات ، أو مجرد فتات —

كما قال كيركجورد — أو صورة جزئيات دقيقة — كما ذكر بليك — أو في صورة نبضات فريدة في التجربة — كما رأى بلود وجيمس . وربما أمكننا أن نسمى هذا الجدل بمنطق الكيف البحث (أو لا منطق للكيف بمعنى أصح) ، حيث لا يكون إلا أكثر شيئاً أكبر من الأقل . وهو منطق لن يزيد من خصب نظرتنا إلى العالم ، ولكنه ينتهي بنا إلى نوع من الاتصال العارى الأعمى بما يسمى بالآخر .

فما هنالك ليس شيئاً واحداً لا يمكن الإفصاح عنه ، بل كثرة من الأشياء التي لا يمكن الإفصاح عنها . كل منها يتميز بأنه محدود وغير محدود معاً . هنا يتصور المطلق في صورة شدة أكثر منه في صورة وحدة شاملة . إنه مطلق يتم الشعور به ، أو نشعر به في أو هن الأشياء (إذا نذا كرنا ما قاله الشاعر توماس تراهيرن) .

ومع ذلك فستظل هناك مسألة أخرى في حاجة إلى بحث وهي : ألا يصح القول بوجود وحدة تجمع بين هذه السكثرة التي لا يمكن الإفصاح عنها ، على نحو لا يمكن الإفصاح عنه هو ذاته؟ .

لقد أراد أفلاطون إنشاء علم للجدل . على أننا قد نتشكك في إمكان تحقيق مثل هذا العلم ، في نفس الصورة التي تصورها أفلاطون وهيكل ، ومن ناحية أخرى ، فإن استخفاف أرسطو وكانط بالجدل يبدو بالمثل أمراً غير مقبول . فأفلاطون وهيكل قد أشادا بهذا المنهج ، أما نقادها فقد رأوه منهجاً رديئاً . ولكنه في الحق ليس بمنهج على الإطلاق . إنه العملية التي يقوم بها العقل عند بحث مشكلات الميتافيزيقا . إنه يمثل طريقتنا في تبحر بها ، و تمثل ما نحنه

أو نتعرض له من تجريح لأنفسنا بفعل ما نحصل عليه من يقين يجيء في أعقاب يقين آخر . من هنا نستطيع القول بأن جدلنا أقرب إلى جدل كيركجورد وباسكال منه إلى جدل أفلاطون وهيغل .

والواقع أننا قادرون على تفسير الجدل الكانطى ذاته على هذا النحو . فيمكننا القول بأنه يدل على ما يحدث في العقل من انقسام عند مواجهته لمثل هذه المشكلات العويصة . وبذا نستطيع اكتشاف أوجه شبه بين كانط وكيركجورد . ولقد انتقد هيغل كانط أحياناً لأنه قد عبر عما سماه (هيغل) بالوعى التعس . وربما صح القول أيضاً بأن كيركجورد قد عبر هو الآخر عن هذا الوعى التعس ، فأظهر بذلك تمرده على مظاهر النصر والتفائل التي بدت عند هيغل .

فالجدل يمثل الشعور في حالة تعاسته ، وفي حالة شعوره بالفاصل الذى يفصله عن الأشياء وعن ذاته . وهو فاصل يعاود الظهور المرة تلو الأخرى . ولكن ، وكما رأى هيغل ، مصيرنا ربما يحتم علينا القيام بصنع سعادتنا من هذا الشعور التعس ، وذلك عندما ندرك أن حركات العقل هى تعبير عن كثرة الأشياء ، وانعكاس حركاتها .

* * *

ليس هناك خاصة تتميز بها الفلسفة المعاصرة أكثر من تطرفها في تأكيد الذاتى ، وتطرفها في تأكيد الموضوعى . على أننا قد نستطيع أن نضيف إلى ذلك القول بأن كلمة « موضوعى » ربما بدا فيها قصور في هذا المقام ، وأننا قد

نسكون في حاجة إلى كلمة أخرى للدلالة على ما يظهر من ضباب وراء التصورات ،
وللدلالة على تلك الظلمة أو تلك الصورة المبهوشة ، التي لا نستطيع تحديدها ،
وإن كنا نستطيع مقارنتها بالطين الذي ظن سقراط في صباه أنه يحجب عنه
المثل ، وإن رجع ذلك بغير جدال إلى سبب مختلف .

هذان النقيضان اللذان يتصارعان بأسلحتهما المختلفة ، واللذان يظهران في
الذروة التي وصل إليها الفكر المعاصر ، أي هذه الموضوعية الكبرى والذاتية
الكبرى (إذا استعرنا تعبير شلدون ، وإن كان قد استعمل هاتين الكلمتين
للإشارة إلى معان مختلفة) يمكن مصادفتها بالمثل في أنواع أخرى من النشاط
الإنساني ، أو في أنماط أخرى من الشهود ، كما هو الحال عند المصور فان جوخ ،
والمصور سيزان . ففان جوخ يمثل قمة الذاتية ، كما يمثل سيزان التعطش
والتهافت للموضوعية في ذروتها ، والرغبة في صنع الـ Image .

على أن الفصل بين الموضوعية الكبرى والذاتية الكبرى متعذر لنا هنا ،
كما هو الحال في الفلسفة سواء بسواء . فلقد شاء القدر الذي يتسم بمعقولية مماثلة
لمعقولية أي قدر آخر — كما يمكن أن يقول هيجل — أن تكون « حاجة »
سيزان إلى الموضوعية هي التي تستهويننا أكثر من موضوعيته . فالموضوعية
عنده تتسم بفرط ذاتيتها . وتزداد هذه الموضوعية اتصافاً بالطابع الذاتي في
نظرنا إذا أدركنا أعماله على أنها محاولات بدلا من أن ندرکها على أنها
إنجازات تامة . ومن جهة أخرى ، كان فان جوخ يشعر بمتعة عندما يستغرق
في اللون الأحمر أو اللون الأصفر ، وعندما يدرك تحوله من أوله إلى آخره إلى
موضوع ، إن جاز مثل هذا القول .

ومن ثم يكون الذاتى قد ساقنا إلى الموضوعى ، مثلما أوصلنا الموضوعى إلى الذاتى .

ألا يدلنا هذا على ضرورة دفننا الذاتية والموضوعية إلى أقصى حد لها .
على ألا ينسينا ذلك تعذر معرفة أى منهما بمعزل عن الآخر . وألا ننسى أيضاً
وجوب الخلاص منهما فى حركة الفكر هذه التى تسعى لزيادة الاقتراب
من الأشياء ؟ .

إن ما قلناه هو مجرد طريقة أخرى للقول بوجود علاقة عميقة بين
الجدل والواقعية .

٢٠ - خاتمة

عند دراستنا للصور المختلفة للواقعية ، لا حظنا العملية الجدلية التي انتقلت من خلالها واقعية جيمس وبرجسون ورسل والواقعيين الجدد (أى أولئك الذين اعتقدوا في وجود وحدة بين الموضوع وصورته) إلى الواقعية الأخرى المقابلة لها ، والتي يقول بها أولئك الذين يفصلون بين الموضوع والصورة كالواقعيين النقديين . ففي الواقعية ذاتها ، جدل يمكن أن يفسر كأي صورة أخرى من صور الجدل بالرجوع إلى واقع يعلو عليه .

وَألا نستطيع القول أيضاً بوجود حركة جدلية أخرى قد انتقلت من فكرة التعليق التي جاء بها هوسيرل إلى قول هايدجر باستحالة التعليق^(١) ؟ . حاول هوسيرل عبثاً أن يفصل بين الماهية والوجود، إذ إن الفكرة التي ساعد هوسيرل على ظهورها قد نفت فكرته ، وذلك بعد أن ذكر هايدجر أن الوجود ليس له ماهية ، وأن فكرة الماهية من صنع الإنسان ، وأنها فكرة قد صنعها الفن .

(١) يستطاع في الحق اكتشاف عدة ملامح من فلسفة هايدجر قد سبق لها الظهور (كفكرة الكينونة في العالم - ونظرية الأشياء في تجسدها - وتأكيده الطبيعي - والموقف الساذج ، والقول بأن الإدراك الحسي نقطة بدء العلم ونهايته - وتحديد دور الجسم - وإثبات لا قصدية الإدراك الحسي ، وقصدية الشعور .)

وهي مصنوعة بالمعنى الصحيح للكلمة ، لأنها قد أنشئت على غرار النماذج التي يلجأ إليها الصانع . هذه النزعة التشبيهية هي إحدى الخطايا الأساسية التي تقترفها الفلسفة .

ومن ثم فلو كان هناك جدل في الواقعية ، بل لو كان هناك جدل في الفنونولوجيا ، أو لو كان هناك بوجه عام جدل في العقل الإنساني على الإطلاق ، فإتما يرجع هذا إلى أن الجدل ليس بالتفسير الأخير . وهو بحق لا يزيد على مجرد تفسير ، لأنه في حاجة هو الآخر إلى حد آخر يفسره . وأقصد بهذا الحد الآخر : الواقع . ومن أين جاء هذا التفاعل بين القائض ، ومن أين جاء تألق أحد وجوه الأشياء بفعل الضوء المنعكس على الوجه المقابل له ، لو لم يكن ذلك قد انبعث من حاجات العقل ، ومساعدته ؟ . فالعقل يحاول زيادة الاقتراب من الواقع . والواقع يرفض الاتصال الفكري البحت ، ويراوغه . وكل ما نستطيع الحصول عليه هو نظرات متعاقبة له من زوايا مختلفة متضادة .

ونحن نصادف مرة أخرى — وإن اتصفت مصادفتنا هذه المرة بطابع أكثر اتساماً بالموضوعية — الفكرة التي سبق أن عبرنا عنها بالقول بأن « الجدل هو السبيل » ، وإن وجب تحديد السبيل من ناحية نقطة بدئه وغايته .

فالجدل لن يكون جدلاً بمعنى الكلمة ، إلا إذا تعرض هو ذاته لعملية جدلية . هذا يعني إذا قام الجدل الذي يعمل على وضع كل شيء في موضعه ،

على وضع نفسه هو الآخر في موضعه؛ الذي يقع بين حدين لا جدليين (إن
أمكن استعمال مثل هذه الكلمة).

* * *

رأينا أن الجدل عملية لا تنتهى أبداً ، يقوم بها العقل ، ويفحص بها ذاته
وما يفكر فيه . ولكن لا بد من نهاية تنتهى عندها، وستكون النهاية التي نصل
إليها حول نهاية . ففي كل مرة نقرر فيها حكماً تتوقف حركة العقل اللامتناهية،
وتنتهى عند تأكيد . هذا التأكيد يصح وصفه بالإيمان سواء أ كان إيماناً دينياً
كما يتصور عادة ، أم الإيمان الحيوانى (الذى تحدث عنه سانتيانا) . إنه إيمان
ترتبط اعتماداً عليه بالعالم والأشياء .

ولقد سبق أن رأينا كيف تصور أفلاطون وجود حدود خارج الجدل . ولم
يقصد أفلاطون بذلك الواحد الذى يتعدى كل ماهية : الواحد الذى لا يتغير ،
وإن كان هو الذى يحدث كل تغير . ولكنه قصد أيضاً الحدود الجزئية التى
لا تتغير أيضاً .

من هذا يتبين لنا أن الجدل يدل أيضاً على وجود حدود خارجه . ونحن
إذا تفاضينا عن الحدود التى يتأملها العقل وأجمهنا بدلا من ذلك إلى ما يدور
فى العقل ذاته فسنستطيع القول باضطرار العقل فى كل لحظة إلى إيقاف هذا
الحوار الداخلى الذى يتألف منه الفكر (تبعاً لتعريف أفلاطون) ، وإلى القيام

به وضع أحكام . فالحكم بعضه حدوده أعوام أو أنجاز .

ولكن الأحكام ينبغي أن تتطابق مع ما يتصف باكتماله . وهذا هو ما نسميه بالشيء . وعلى الرغم من أن الفنومولوجيين قد اعتقدوا أن الشيء مجموعة من الصور المنظورة له ، فإن علمنا القول كذلك (لأننا نرغب بالمثل في تعريف الأشياء كما تترامى لنا) بأن الأشياء تتصف بوحدها ، وأنها مكثفية في ذاتها ، وأن خصائصها متضمنة فيها .

ولقد رأى نيتشه العالم عملية جدلية لا بداية لها ولا نهاية . وإن كان استعمال كلمة جدل هنا يدل على الإسراف في القول ، لأن العالم كما تخيله نيتشه كان بلا معنى . على أنه في وسعنا القول بأنه حتى في هذا العالم المنافي للعقل ، يتحتم على السوبرمان (كما سماه) أن يقول « نعم » للحياة ، أي عليه أن ينتهي إلى الأمل حتى في مثل هذا العالم الذي يتصف بضياح كل أمل فيه . وانتقد كبير كجورد مذهب هيغل لما فيه من جدل لا ينتهي أبداً ، ولأنه لا يتسع لتصميمات الأفراد وللأفعال التي يظهر فيها طابعنا الإنساني وإرادتنا ، أو لذلك الجزء من طبيعتنا الذي نراه جديراً بالمحافظة عليه في أقل تقدير .

والشخصية لا يلزم أن تكون مكتملة في ذاتها . وربما استكملت كيانها بالفن أو العمل الذي تنجزه . ولقد قال هيغل إن ما بالباطن لن يكتسب قيمة إلا إذا وجد شيء في الخارج يناظره ؛ وهذا صحيح بمعنى أن النهايات التي هتدى إليها في باطننا ، ينبغي وجود ما يناظرها في الخارج .

وعندما تحدث أرسطو عن ال entelechies (الكمالات) ، أي الكائنات التي هي تامة بالفعل ، وعندما تحدث أستاذه أفلاطون عن « الجواهر

التي أصبحت » ، فإنهما قد عنيا تلك المنجزات التي تمخضت عن الصيرورة ،
واتصفت بثباتها . وهو نفس المعنى الذي قصده نيتشه في تشبيهه لهذه الحالة
بالجزر التي تمثل الواقع في بحر الصيرورة .

* * *

في البداية، وفي النهاية ، إن أمكننا القول بوجود مثل هذين الآنين، تمت
وحدة بين الذات والموضوع . والجدل يدور بين هذين الطرفين . ويتطلب
هذا الجدل دائماً وجود فاصل يفصل بين الذات والموضوع . وهذا الفاصل
عبارة عن الشعور . وفكرة برادلي عن الانفصال القائم بين الـ that والـ what
في الحكم، تعد من أفضل الأمثلة الدالة على القدرة التسميية للشعور . ويمكننا
أن نتذكر أيضاً « الشعور التعس » الذي تحدث عنه هيجل ، وكذلك عدة
فقرات أخرى في كتاباته وكتابات شلتج .

فإذا كانت الحقيقة كامنة في الحكم ، وتدل على الشعور ، فإن الواقع كامن
في اللاوعي .

ونحن إذا حاولنا دراسة أفكار ميتافيزيقية كالكينونة والمطلق والمتعالى
والمكان ، فإننا سنرى أن كل فكرة من هذه الأفكار ستسوقنا إلى شيء أبعد
منها أو وراءها بمعنى أصح .

وبعبارة أخرى ، يتحتم أن تنغمر كل العلاقات في تجربة تتجاوز التجربة
القائمة على العلاقات (أو في تجربة تجرب في حالة خالية من الوعي) . ولعلنا نستطيع

في حالة الشعور ، وليس في حالة العقل ، الاهتداء إلى ما يبدو أقرب الحالات إلى المطلق. ونحن لو أردنا استرداد الجنة المفقودة، علينا أن نستغرق في الجنة التي نتوق إلى استردادها ، فربما كان هذا شرطاً لاستردادها . فعلياً أن نستغرق فيها حتى لاندها تضيع منا . ويقع الشعور ما بين فقدان الجنة واستردادها ، فهو ينصف أساساً بتعاسته .

وعندما ينتقل الشعور من نقطة بدئه إلى نهايته ، فإنه يمر بحالة سالبة توجه تفاعل النقائص . ولكن بعد هذه الحالة السالبة الميجالية تنبعث حالة سالبة أكثر اتصافاً بطابعها الفعال . إذ إنها تتجه إلى التحظيم^(١) ، وإلى التجاوب مع حاجة « الإنسان الموجود » ، الذي يرغب القضاء على فكره عندما يكون في حالة خضوع لهذا العلو المهيمن عليه . وهو علو لم تحدئه أية فكرة دجماطيقية ، كما أنه ليس من فعل أي مذهب فلسفي .

وفي هذه الحركة المتعالية يتحقق اكتمال الذات ؛ الذي يعد في نفس الوقت قضاء عليها . إنه إخفاق وانتصار معاً ، وفي وسعنا تصوير هذه الفكرة أسطورياً بالجمع بين قصتي « فيتون » و « انبادوقليس » . والاثنان يمثلان في تحقيقهما مصيرهما بقضائهما على ذاتهما ، ويمكننا أن نضيف إلى ذلك القول بأن الفعل الذي يقضى بوساطته الفيلسوف على ذاته يكون مصحوباً بفعل إنشائي للذات . ولاشك في أن ما تتصف به فكرة المتعالي وفكرة المطلق ، مما نسميه بالجاذبية ،

(١) ينبغي أن نسوقنا فكرة الأونطولوجي السالب إلى الاعتقاد في وجود عدم موضوعي . فالفكر كما ذكر بوزانكيت يعتمد دائماً على مضمون إيجابي .

إنما جاء من غموضهما ، من جانب ، ومن البريق الذى يشع من معنيهما .
فالتعالى يبدو كنهاية Terminus ad quem ، ويعنى تبعاً لمعناه الفقهى —
كما رأينا — حركة متجهة إلى شيء . والمطلق يعنى المنفصل ، كما أنه يعنى أيضاً
ما يوحد . ويكفى أن نتذكر هنا أحد المباحث التى عرضها أفلاطون فى محاوره
بارمنيدس عندما جعل أول افتراض خاص بالمطلق المنفصل ، وجعل افتراضه
الثانى خاص بالمطلق الموحد .

إن هذا يرجعنا إلى فكرة الـ Ineffable أو ما يتعذر الإفصاح عنه ،
أى الذى لا يمكن أن يوصف إلا اعتماداً على تقاضيه ومفارقاته (كما عرفه فى
ميدان آخر ، الشعراء الميتافيزيقيون الإنجليز على خير وجه) . فالمطلق
والتعالى هما قمة الفكر عندما يصل إلى حده الأقصى ، وفى هذه اللحظة
يشع بريق لا نستطيع القول بأنه جاء من الفكر ، أو جاء من « الآخر » ،
أو الشيء الذى لا اسم له . فهو أشبه بإله الظلمات الذى حدثنا
عنه لورنس .

فهل يتيسر لنا الرجوع إلى « الكون » بغير أن يضيع منا العلو ، وأن
تتحافظ على قيمة هذه الأساطير بعد أن يكون الفكر قد قضى عليها ؟ . وهل
تتيسر أية رجعة أبدية إلى الجدل بحيث يعاود الحد الأول الظهور فى حالته
الأولى بعد أن يكون قد ازداد خصباً وهزالاً فى الوقت نفسه ؟ . إن مثل هذه
الأسئلة هى الفلسفة ذاتها . لأن الفلسفة تعتمد على الأسئلة أكثر من اعتمادها
على الأحكام . إنما (حركة لا ترى فى وضوح ، ولكنها ترى فى صورة

معممة) تبدأ من الواقع وتعتمد على الجدل ، وتمر بنقائض حتى تصل إلى الإشراق .

ونحن في حضرة الأعمال الفنية ، أو في حضرة المنجزات المكتملة ، أو حتى في حضرة الأشياء ، نجرب الوجود في أ كمل صورته . إذ إننا نتوقف حينئذ عن فصل الباطني عن الخارجى ، واللامتناهى عن المتناهى . ويأتى الحوار المستمر إلى نهايته عندما يحل الصمت .

مراجع مختارة

لقد فكرت طويلا في اختيار المراجع قبل تقرير أسماء الكتاب الذين يصح إختيارهم في ثبوت المراجع التالية . ومن حيث المبدأ ، رأيت إستبعاد أسماء المراجع وأسماء الكتاب الذين يحتمل معرفتهم لدى قراء الفلسفة . وهذا لا يعنى بالضرورة أن الأسماء المختارة تمثل نقرا من الجمهورين أو المعصومين . فما حاولت القيام به بمعنى أصح هو اختيار الكتاب الذين لم يعرفوا على نطاق واسع ، والذين يصعب إقتناء مؤلفاتهم ، أو الذين لم تترجم كتبهم إلى اللغة الإنجليزية .

* Alain (آلان ١٨٦٨ — ١٩٥١)

— *Propos d'Alain* (أحاديث آلان) صدرت في السنوات ١٩٠٨ -

١٩٠٩ - ١٩١١ - ١٩١٤ . وجمعت في جزئين سنة ١٩١٩

— *Les idées et les ages*

(الأفكار والعصور في جزئين سنة ١٩٢٧)

— *Idées* (تأملات سنة ١٩٤٢)

* Baader (إكسافييه فون بادر ١٧٦٥ — ١٨٤١)

— مجموعة مؤلفاته في ١٦ جزءاً (١٨٥١ — ١٨٦٠)

(— ١٨٨٤ باشلار ١٨٨٤) Bachelard *

Essai sur la connaissance approchée —

(مقال في المعرفة حديثاً — ١٩٢٧)

Le Nouvel Esprit scientifique —

(الروح العلمية الحديثة ١٩٣٤)

L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine —

(تجربة المكان في الفيزياء المعاصرة — ١٩٣٧)

La Dialectique de la durée —

(جدل الديمومة — ١٩٣٦)

La Philosophie du non —

(فلسفة العدم — ١٩٤٠)

(— ١٨٧٢ برتيو ١٨٧٢) Berthelot *

Évolutionnisme et platonisme —

(مذهب التطور والأفلاطونية ١٩٠٨)

Un Romantisme utilitaire —

(رومانتيكية نفعية — ١٩١١)

(— ١٧٧١ بيشا ١٧٧١ — ١٨٠٣) Bichat *

Anatomie générale —

(التشريح العام — ١٨٠١)

Anatomie descriptive —

(التشريح الوصفي — ١٨٠١ — ١٨٠٣)

Recherches physiologiques sur la vie et la mort —

(أبحاث فسيولوجية في الحياة والموت ١٨٠٠)

(برنهارت بولزانو ١٧٨١ — ١٨٤٨) Bolzano *

(المنطق — ١٨٣٧) Logik —

(روجر جوزيف بوسكوفيتش ١٧١١ — ١٧٨٧) Boscovitch *

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam —

(الأعمال المتصلة بالبصريات والفلكيات في خمسة أجزاء ١٧٨٥)

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unam legem —
virium in natura existentium

(مذهب فلسفة الطبيعة الذي يهدف إلى إثبات القانون الوحيد الموجود

في العالم ١٧٧١)

(فرانس برنتانو ١٨٣٨ — ١٩١٧) Brentano *

Psychologie vom Empirischen Standpunkt —

(علم النفس من وجهة نظر تجريبية — ١٨٧٤)

Von der Klassifikation der psychischen Phaenomene —

(حول تصنيف الظواهر النفسية ١٩١١)

(فيكتور شارل لويس بروشار ١٨٤٨ — ١٩٠٧) Brochard *

(في الخطأ ١٨٧٩) De l'erreur —

Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne —

(دراسة في الفلانة القديمة وفي الفلسفة الحديثة — طبعة جديدة ١٩٢٦)

(ليون برونشفيج ١٨٦٩ — ١٩٤٤) Brunschvicg *

La Modalité du jugement —

(توجيه الحكم ١٨٩٧)

Les Étapes de la philosophie mathématique —

(خطوات الفلسفة الرياضية ١٩٢٣)

Nature et liberté —

(الطبيعة والحرية ١٩٢١)

L'Expérience humaine et la causalité physique —

(التجربة الإنسانية والعلية الطبيعية — ١٩٢٣)

De la connaissance de soi —

(معرفة الهو ١٩٣١)

Héritage de mots, héritage d'idées —

(تركة اللغة وتركة الأفكار — ١٩٤٥)

(بيير جان كابينيس ١٧٥٧ — ١٨٠٨) Cabanis *

Rapports du physique et du moral de l'homme —

(بحث في الفزياء وفي الأخلاق الإنسانية — ١٨٠٢)

(إرنست كاسيرر ١٨٧٤ — ١٩٤٥) Cassirer *

Das Erkenntnisproblem —

(مشكلة المعرفة — ٣ أجزاء ١٩٠٦ و ١٩١٠ و ١٩٢٠)

Substanzbegriff und Funktionsbegriff —

(فكرة الدالة وفكرة الجمهر — ١٩١٥ «تجديد الفلسفة»)

Freiheit und Form —

(الحرية والصورة — ١٩١٧)

Philosophie der symbolischen Formen —

(فلسفة الصور الرمزية ١٩٢٣)

Kants Leben und Lehre —

(كانط — حياته وفلسفته ١٩٢١)

An Essay on Man —

(مقال عن الإنسان — ١٩٤٤)

Rousseau, Kant and Goethe —

(روسو وكانط وجوته — ١٩٤٥)

(أنطوان أوجستان كورنو ١٨٠١ — ١٨٧٧) Cournot *

Traité de l'enchaînement des idées fondamentales —
dans les sciences et dans l'histoire

(بحث في إتصال الأفكار الأساسية في العلوم والتاريخ ١٨٦١)

Considérations sur le marche des idées et des —
événements dans les temps modernes

(نظرات في تقدم الأفكار والأحداث في العصر الحديث ١٨٧٢)

Matérialisme, vitalisme, rationalisme —

(المذهب المادى والمذهب الحيوى والمذهب العقلانى — ١٨٧٥)

(لويس كوترو ١٨٦٨ — ١٩١٥) Couturat *

De l'infini mathématique —

Les Principes des mathématiques —

(مبادئ الرياضه ١٩٠٥)

(Curtius * (إرنست روبرت كورتبوس ١٨٨٦ —

Die literarischen Wegbereiter der neuen Frankreichs —

(رواد الأدب فى فرنسا الحديثه ١٩١٩)

(Marcel Proust — (مارسيل بروست ١٩٢٧)

(De Vries * (هوجو دى فريس ١٨٤٨ — ١٨٩٢)

Die Mutations Theorie — (نظريه الطفرات ١٩٠٣)

The Mutation Theorie — (نظريه الطفرات جزءان ١٩٠٩ — ١٩١٠)

(Driesch * (هانس دريش ١٨٦٧ — ١٩٤٠)

Der Vitalismus als Geschichte und Lehre —

(المذهب الحيوى — تاريخه وفلسفته ١٩٠٥)

Leib und Seele —

(الحياة والنفس ١٩٢٠ — ترجمه إنجليزية ١٩٢٧)

Philosophie der Organischen —

(فلسفه الكائن الحى ١٩٠٠ — ١٩٢٠ — ١٩٢٨ ترجمه إنجليزية ١٩٠٩)

(Dupréel * (أوجين دو برييل ١٨٧٩ —

Traité de Morale —

(بحث فى الأخلاق — جزءان ١٩٣٢)

(Fouilleé * (الفرد حول، اما، فسه ١٨٩٨ — ١٩٢٢)

La Liberté et le déterminisme —

(الحرية والحتمية — ١٨٨٣)

L'Évolutionnisme des idées - Forces —

(تطور فكرة القوة — ١٨٩٠)

(— ١٨٧٧ فرانك) Frank *

The Object of Knowledge —

(موضوع المعرفة ١٩١٥)

La Connaissance et l'être —

(المعرفة والوجود — ١٩٣٧)

(الير جليز ١٨٨١ — ١٩٥٣) Gleizes *

Vers une conscience plastique —

(نحو وعى بالفن التشكيلي — ١٩٣٢)

(رودلف جوكلنيوس ١٥٤٧ — ١٦٢٨) Goclenius *

Lexicon Philosophicum —

(دروس فلسفية ١٦١٣)

(جورج جورفيتش ١٨٩٤ —) Gurvitch *

Fichtes System der Konkreten Ethik —

(مذهب فيشته في الأخلاق المشخصة ١٩٢٤)

Les Tendances actuelles de la philosophie allemande —

(الاتجاهات الفعلية للفلسفة الألمانية — ١٩٣٠)

La Morale théorique et la science des moeurs —

(نظرية الأخلاق وعلم العادات — ١٩٣٧)

L'Expérience juridique et la philosophie pluraliste —
du droit

(التجربة القانونية وفلسفة الكثرة في القانون ١٩٣٥)

(جان ماريا جيو ١٨٠٤ — ١٨٨٨) Guyau *

L'Irréligion de L'avenir —

(اللادين في المستقبل — ١٨٨٧)

Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction —

(بحث في الأخلاق بغير إلتزام أو عقوبة — ١٨٨٥)

(مدام جيون ١٦٤٨ — ١٧١٧) Guyon *

Spiritual Torrents — ترجمة مارستون ١٩٠٨

(تيارات روحية)

Mystical Sense of Sacred Scriptures —

(المعنى الصوفي للكتابات المقدسة — ترجمة دونكان ١٨٧٢)

(ترجمة ذاتية لمدام جيون (ترجمة ألين في جزئين ١٨٩٢)

(أوكتاف هاملان ١٨٥٦ — ١٩٠٧) Hamelin *

Essai sur les éléments principaux de la représentation —

(مقال في العناصر الأساسية للتمثيل — ١٩٠٢)

Le Système de Descartes —

(مذهب ديكارت ١٩١١)

Le Systeme d'Aristote —

(مذهب أرسطو ١٩٢٠)

(إدوارد فون هارتمان ١٨٤٠ — ١٩٠٦) Hartmann *

Philosophie des Unbewussten —

(فلسفة اللاشعور — ١٨٦٩)

Kategorien Lehre —

(مذهب التصنيف ١٨٩٦ — الطبعة السابعة ١٩٢٣)

(نيقولاى هارتمان ١٨٨٢ —) Hartmann *

Neue Wege der Ontologie —

(اتجاهات جديدة فى الأونطولوجيا — ١٩٤٧)

Grundzuege einer Metaphysik der Erkenntnis —

(خصائص ميتافزيقا نظرية المعرفة — ١٩٢١)

(شادورث هودجسون ١٨٣٢ — ١٩١٢) Hodgson *

The Metaphysics of Experience —

(ميتافزيقا التجربة — ١٩٢٨)

(ادوين بيسيل هولت ١٨٧٣ — ١٩٤٦) Holt *

The Concept of Consciousness —

(تصور الوعي — ١٩١٤)

(فيلهلم يروزالم ١٨٥٦ — ١٩٢٣) Jerusalem *

Die Urteilsfunction —

(وظيفة الحكم — ١٨٩٣)

(كورت كوفكا ١٨٨٦ — ١٩٤١) Koffka *

The Growth of the Mind —

(تطور العقل — ١٩٢٥)

Principles of Gestalt Psychology —

(مبادئ سيكولوجية الجشطلت ١٩٣٥)

(١٩٤٤ — ١٩٠١ بول لانديسبرج) Landsberg *

Einfuehrung in die Philosophische Anthropologie —

(مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية — ١٩٣٦)

Essai sur l'expérience de la mort —

(مقال في تجربة الموت — ١٩٣٦)

(١٩٥١ — ١٨٨٤ — لويس لافيل) Lavelle *

(في الوجود — ١٩٢٨) De l'être —

(الحضور الشامل ١٩٣٤) La Présence totale —

La Dialectique du monde sensible —

(جدل عالم الحس — ١٩٢١)

La Dialectique de l'éternel présent —

(جدل الحاضر الأبدي في ثلاثة أجزاء ١٩٣٢ — ١٩٣٧ — ١٩٤٥)

(جول ليكويه ١٨١٤ — ١٨٦٢) Lequier *

Fragment posthumes —

(فصول نشرت بعد وفاة المؤلف)

(الحرية ١٩٣٦) La Liberté —

(إدوارد ليروا ١٨٧٠ — ١٩٥٤) Le Roy *

L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution —

(التعتن المثالي ووقائع التطور — ١٩٢٧)

- (الدوجما والنقد — ١٩٠٧) Dogme et critique —
 Les Origines humaines et l'évolution de L'intelligence —
 (أصل الإنسان وتطور العقل — ١٩٢٨)
- (إيمانويل ليفيناس ١٩٠٢ —) Levinas *
 De l'existence a l'existant —
 (من الوجود إلى الموجود — ١٩٤٧)
 De L'évasion. Recherches Philosophiques —
 (في الهروبية — أبحاث فلسفية ١٩٣٦)
- (نيقولا لوسكي ١٨٧٠ —) Lossky *
 L'Intuition, la matière, et la vie —
 (الحدس والمادة والحياة — ١٩٢٨)
 A Basis of the Intuitivism —
 (أساس المذهب الحدسي ١٩١٩)
 The World as an Organic Whole —
 (العالم ككل عضوي ١٩٢٨)
- (الكسيسوس فون هاينونج ١٨٥٣ — ١٩٢١) Meinong *
 Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie —
 (بحث في النظرية الموضوعية والسيكلوجي — ١٩٠٤)
 Ueber die Stellung der Gegendstandstheorie im —
 System der Wissenschaften
 (موقف الموضوعية في مذاهب العلم — ١٩٠٧)
 Ueber Moglichkeit und Wahrscheinlichkeit —
 (في الاحتمال والحقبة — ١٩١٥)

(— ١٩٠٥ مونييه) Mounier *
La Pensée de Charles Pégue —

(أفكار شارل بيغي — ١٩٣١)

(جان نوجيه ١٩٠١ — ١٩٤٢) Nogué *
La Signification du sensible —
(أهمية الحس — ١٩٣٦)

(— ١٨٩٩ برايس) Price *

(الإدراك الحسي — ١٩٣٢) Perception —

(فردريك روه ١٨٦١ — ١٩٠٩) Rauh *
L'Expérience morale —
(التجربة الأخلاقية ١٩٠٣)

(— ١٩٠٢ ريمون روييه) Ruyer *
Esquisse d'une philosophie de la structure —
(بحث في فلسفة التكوين ١٩٣٠)
La Conscience et le corps —
(الشعور والجسم — ١٩٣٧)

(— ١٨٩٠ دنيس سوروه) Saurat *
(اتجاهات ١٩٢٨) Tendances —

(وجهات نظر ١٩٣٨) Perspectives —

(١٨٣٧ — ١٨٩٠) Spir *

— (مجموعة مؤلفاته (في جزئين ١٩٠٨))

(١٨٦٢ — ١٩٤٠) Strong *

The Origin of Consciousness —

(أصل الشعور ١٩١٨)

A Theory of Knowledge —

(نظرية في المعرفة ١٩٢٣)

(١٨٠٩ — ١٨٧٧) Vacherot *

La Métaphysique et la Science —

(الميتافيزيقا والعلم ١٨٧٢)

أهم المصطلحات ومرادفاتها

Continuity	إتصال
Chance	إنفاق
Affirmation	إثبات (توكيد — تقرير)
Sensation	إحساس
Problematic Judgements	أحكام احتمالية
Other	الآخر (عند كيركجورد)
Will to Believe	إرادة الإعتقاد
Insight	إستبصار
Inference	إستدلال
Induction	إستقراء
Deduction	إستنباط
Prehension	إستيعاب (عند وايتهد)
Nominal	إسمى
Frame	إطار
Belief	إعتقاد
Elaboration	إعداد

Hypostasis	إقنوم
Extension	إمتداد
Abstraction	إنتزاع (تجريد)
Instant	آن
Equity	إنصاف
Solipsism	إنفرادية
Discontinuity	إنفصال
Primary	أولى
Faith	إيمان
Intrinsic	باطنى
Virtual	بالتقوة
Axiom	بديهى
Externality	برانية
Reduction ad absurdum	برهان الخلف
Dimension	بعد
A Posteriori	بعدى
Impression	تأثير
Synthesis	تأليف (عملية تأليفية)
Diversity	تباين
Tautology	تحصيل حاصل
Association	تداعى
Transcendental	وانسندتالى

Anthropomorphic	تشبيهي
Classification	تصنيف
Concept	تصور
Generalization	تعميم
Individuation	تفرد
Exegesis	تفسير
Generation	تكون
Concordance	تلازم
Spontaneous	تلقائي
Assimilation	تمثيل
Objectification	تموضع
Measure	تناسب (عند هيغل)
Antinomy	تناقض (نقيض)
Tension	توتر
Immutable	ثابت (لا متغير)
Attraction	جاذبية — جذب
Fatalism	جبرية
Dialectic	جدل
Neo	جديد
Sublime	جليل
Nisus	جهد (نزوع)
Internality	الذات

Benevolence	جود
Substance	جوهر
Contingent	حادث (ممکن)
Event	حادثة
mode	حال — حالة
Determinism	حتمية
Definition	حد — تعريف
Term	حد
Intuition	حدس
Motion	حركة
Liberty of Indifference	حرية إستواء — أو حرية اللامبالاة
Sense	حس
Sensibility	حساسية (إحساس)
Common sense	حس مشترك
Truth	حقيقة
Vital	حيوى
Vitality	حيوية
Pure	خالص
Emptiness	خلاء
Function	دالة — مهمة
Refutation	دحض
Thesis	دعوى

Proof - Evidence	دليل
Spirit	روح
Vision	رؤيا — رؤية
Space - Time	(زمان — مكان)
Negative	سالب
Cause	سبب — علة
Sophistics	سفسطائية
Negation	سلب — نفي
Élan vital	سورة حيوية
Intensive	شدة
Hypothetical	شرطي
Consciousness	شعور — وعى
Thing in itself.	شيء في ذاته
Vieullissement	شياخ (عند برجسون)
Demiurge	صانع عند أرسطو
Attribute	صفة
Form	صورة
Image	صورة متخيلة
Mystic	صوفي
Becoming	صيرورة
Necessity	ضرورة
Energy	طاقة

Appearance	ظاهر
Phenomenon	ظاهرة
Epiphenomenon	ظاهرة لاحقة
Apparent	ظاهري
Opinion	ظن
Not Being - (privation)	عدم
Accident	عرض
Rational	عقلاني
Rationalism	عقلانية
Relation	علاقة
Cause	علة
Causality	علمية
Teleology	غائية
Absence	غيبية (لا حضور)
Otherness	غيرية
Distance	فاصل
Agent	فاعل
Innate	فطري
Idea	فكرة - معنى
Understanding	فهم
Disorder	فوضى
Class	فئة

Apriori	قبلي
Dichotomy	قسمة ثنائية
Intentionality	قصدية (عند هوسيرل)
Structure	قوام — تكوين
Paralogism	قياس فاسد
Value	قيمة
Perfect	كامل
Pluralism	كثرة
Quantity	كم
Extensive Quantity	كم المقدار (عند كانط)
Entelechy	كمال
Cosmology	كونيات
Quality	كيف
Extensive Quality	كيف المقدار
Being	كينونة
Agnosticism	لا أدريّة
Infinity	لا تناهي
Irreducibility	لا ردية
Consequent	لاحق
Non-Being	لا كينونة
Mediate	لا مباشر
Infinite	لا متناه
Indefinite	لا محدد

Irrational	لا معقول
Infinite	لا نهاية
Moment	لحظة—آن
Essence	ماهية
Immediate	مباشر
Immediacy	مباشرة
Disparate	مباين
Definite	محدد
System	مذهب — نسق
Prehensions	مستوعبات (عند وايتهد)
Presupposition	مسئلة — افتراض سابق
Participation	مشاركة
Postulate	مصادرة
Content	مضمون (مخوى)
Given	معطى
Data	معطيات
Effect	معلول
Norm	معيار
Compresence	معية (عند الكسندر)
Transcendent	مفارق—متعال
Comprehension	مفهوم
Category	مقولة
Disagreeable	منافر

being	موجود — كائن
Place	موضع
Monad	موناد (عند لايبنتز)
Historicism	نزعة تاريخية
Soul	نفس
Hierarchy	هيرارشية (مراتب)
Matter	هيولى — مادة
Reality	واقع
Fact	واقعة
Existence	وجود
Existential	وجودى
Existentialism	وجودية
Monotheism	وحدانية
Positivism	وضعية

فهرس الأعلام

Ibsen	إبسن (هنريك)
Epicurus	إبيقور
Eddington	أدينجتون (أرثر)
Aristotle	أرسطو
Archimedes	أرشميدس
Arnauld	أرنولد (أنطوان)
Erigena	إريجينا (جون سكوتس)
Aeschylus	اسكيلوس
Augustine	أغسطين
Plato	أفلاطون
Plotinus	أفلوطين
Xenophanes	اكسانوفان
Aquinas	الاكوينى (القديس توماس)
Alain	الان
Albertus Magnus	البرتوس ماجنوس
El Greco	الجرىكو

Alexander	ألكسندر (صمويل)
Eliot	اليوت (جورج)
Aenesidemus	أناسيداموس
Empedocles	انبادوقليس
Engels	انجلز (فردريش)
Anaxagoras	انكساجوراس
Anaximander	انكسياندر
Anaximenes	انكسيانس
Anselm	انسلم
Otto	أوتو (رودلف)
Ostwald	أوستفالت (فيلهم)
Eckhart	إيكهارت (يوهان)
Eimer	أيمار (هنريش تيودور)
Einstein	أينشتين (البرت)
Papini	بايني (جوفاني)
Baader	بادر (فرانز فون)
Barth	بارت (كارل)
Parmenides	بارمنيدس
Pascal	باسكال (بليز)
Bachelard	باشلار (جاستون)
Bradley	برادلي (فرنسيس هربرت)
Price	برايس

Berthelot	برتیلو (رینیہ)
Bergson	برجسون (ہنری)
Berdyaeu	بردییف (نیقولا)
Berkeley	برکلی (جورج)
Bernard	برنار (کلود)
Brentano	برنتانو (فرانز)
Protagoras	پروتاجوراس
Proudhon	پروڈون (پیر جوزیف)
Proust	پروست (مارسیل)
Brochard	بروشار (فیکتور)
Proclus	پروکلیمس
Brunschvicg	برونشفیج (لیون)
Browning	براؤننج (روبرت)
Brentano	برنتانو (فرانز)
Planck	پلانک (ماکس)
Blood	بلود (بنجامین بول)
Blake	بلیک (ولیم)
Poe	پو (ایڈگار الان)
Boileau	بو الو (نیقولا)
Poincaré	پوانکاریہ (ہنری)
Guber	گوبر (مارتین)
Boutroux	بوترو (ایمیل)

Baudelaire	بودلیر (شارل)
Bosanquet	بوزانکیت (برنارد)
Boscovitch	بوسکوفیتش (روجر جوزیف)
Bossuet	بوسویه (جاک)
Bolzano	بولزانو (برنار)
Bohr	بوهر (نیلز)
Boehme	بوهمه (یاکوب)
Peirce	پیرس (تشارلز)
Pearson	پیرسون (کارل)
Pyrrho	پیرو
Perry	پیری (رالف بارتون)
Bichat	بیشا (ماری فرانسوا اِکسافییه)
Bacon	بیکن (فرانسیس)
Bain	بین (الکسندر)
Pindar	پیندار
Taylor	تایلور
Traherne	تراهرن (توماس)
Zeller	تسیلر (ادوارد)
Torricelli	تورشیلی (ایفانجلیستا)
Thomson	تومسون (جیمس)
Taine	تین (هیبولیت)
Thucydides	ثوکودیدیس

Gassendi	جاسندی (بییر)
Galileo	جالیلو
Jankelevitch	جانسکلیفیتش
Gleizes	جلیز (البرت)
Goethe	جوته (یوهان فولفجانج فون)
Gorgias	جورجیاس
Gurvitch	جورفیتش (جورج)
Goclenius	جوکلنیوس (رودلف)
Gaunilo	جونیلون
Gide	جید (آندریه)
Gilson	جیلسون (ایتین)
James	جیمس (ولیم)
Guyon	جیو (مدام)
Darwin	داروین (تشارلز)
Dante	دانتی
Duns Scotus	دانس سکوت
Driesch	دریش (هانز)
Damascius	دماسقیوس
Dupréel	دوبریل (اوجین)
Durkheim	دورکهایم (ایمییل)
Dostoyevsky	دوستویفسکی (فیلیور)
Duhem	دوهیم (بییر)

De Broglie	دیبروجلیه (لوئیس)
Diderot	دیدرو (دنیس)
De Vries	دیفریس (هوجو)
Descartes	دیکارت (رینیہ)
Dickinson	دیکنسون (امیلی)
D'Alembert	دہلمبر (جان)
Democritus	دیموقریطس
Dionysus	دیونیسوس الأریویاگی
Dewey	دیوی (جون)
Rauh	راو
Russell	رسل (برتراند)
Rilke	رلکه (رائر ماریا)
Rembrandt	رمبرانت
Rodin	رودان (اوجست)
Rousseau	روسو (جان جاک)
Royce	رویس (جوشیا)
Ruyer	رویہ (ریمون)
Reid	رید (توماس)
Rimbaud	ریمبو (آرثر)
Renan	رینان (ارنست)
Renouvier	رینوفیہ (شارل)
Zeno	زینون

Sartre	سارتر (جان بول)
Saint-Pierre	سان پیر (برناردین)
Santayana	سانتیانا (جورج)
Spencer	سپنسر (ہربرٹ)
Spinoza	سپینوزا (باروخ)
Strong	سترونج
Socrates	سقراط
Sextus Empiricus	سکستوس ایمپیریوس
Saurat	سوروه (دنيس)
Cézanne	سيزان (بول)
Schapiro	شاپيرو (ماير)
Spir	سپير (آفريکان)
Stirner	شتيرنر (ماکس)
Sheldon	شلدون (فيلمون هنرى)
Schelling	شلنج (فردريش)
Schopenhauer	شوپنهاور (آرتور)
Schiller	شيلر (فيليب)
Scheler	شيلر (ماکس)
Shelley	شيللى (برى)
Thales	طاليس
Vacherot	فاشيرو (ايتين)
Valéry	فاليرى (بول)

Van Gogh	فان جوخ (فانسان)
France	فرانس (أناطول)
Frank	فرانك (سيمون)
Freud	فرويد (زيجموند)
Voltaire	فولتير
Wolfson	فولفسن
Fouillée	فوييه (الفريد)
Vernon	فيرنون (لي)
Fichte	فيشته (يوهان جوتليب)
Philo	فيلون الاسكندري
Fénelon	فينلون (فرانسوا)
Vigny	فينيه (الفريد)
Cabanis	كابانيس (بيير جان جورج)
Carlyle	كارلايل (توماس)
Cassirer	كاسيرر (إرنست)
Kant	كانط (إمانويل)
Clarke	كلارك (صمويل)
Claudel	كلوديل (بول)
Cleanthes	كلينث
Couturat	كوتيرا (لويس)
Cournot	كورنو (أنطوان أغسطين)
Corneille	كورني (بيير)

Koffka	کوفکا (کورت)
Comte	کونت (اوجست)
Condillac	کوندیاک (اٲنبن)
Kohler	کوہلر
Keats	کیٲس (جون)
Kierkegaard	کیرکچورد (سوربن)
Laplace	لابلاس (ببیر سیمون)
Lavoisier	لافوازیہ (انطوان)
Lavelle	لافیل (لويس)
Lamarck	لامارک (جان)
La Mettrie	لامیٲریہ (جولیان)
Landsberg	لانڈزیبرج (باول)
Leibnitz	لایبٲنز (جوٲفرید فیلم)
Leisegang	لایسگانج (هانز)
Lotze	لوتسہ (رودلف)
Lawrence	لورنس (دافید)
Lossky	لوسکی (نیقولا)
Lovejoy	لوٲجوی (آرٲر)
Locke	لوک (جون)
Le Roy	لیروا (إدوارد)
Leconte	لیکونت دی لیسل
Lequier	لیکییہ (جول)

Lenin	لنین (فلادیمیر)
Lucretius	لیوقریطس
Mach	ماخ (ارنست)
Marcel	مارسیل (جابریل)
Marx	مارکس (کارل)
Maritain	ماریتان (جاک)
Marvin	مارفین (والتر)
Maxwell	ماکسویل (جیمس کلارک)
Malebranche	مالبرانش (نیقولا)
Mallarmé	مالیرمیہ (ستیفان)
Meyerson	مایرسون (ایمیل)
Maistre	مایستر (جوزیف دی)
Meinong	ماینونج (الکسیوس فون)
Melville	ملفیل (هرمان)
Maupertuis	موبرتیو (بیر لویس دی)
Mozart	موتسارت (فولفگانج آمادیوس)
More	مور
Montague	مونتاگو
Montaigne	مونٹانی (میشیل دی)
Mounier	مونیمہ (ایمانویل)
Mead	مید
Meredith	مردیث (جورج)

Merleau Ponty	میرلو پونتی (موریس)
Mill	میل (جون ستوارت)
Melissus	میلوسوس (باول شیده)
Maine de Biran	مین دی بیران
Ménard	مینار (لوئیس)
Milhaud	میوه (جاستون)
Napoleon	نابلیون
Nemesis	نمسیس
Nogué	نوجیه (جان)
Novalis	نوفالیس (فردریش فون هاردنبرج)
Nietzsche	نیتسشه (فردریش)
Hartmann	هارتمان (ادوارد فون)
Hartmann	هارتمان (نیقولای)
Hardy	হারدی (توماس)
Hamann	هامان (یوهان جورج)
Hamelin	هاملان (اوکتاف)
Hamilton	هامیلتون (ولیم)
Heidegger	هایدجر (مارتین)
Heisenberg	هایزنبرج (فیرنر)
Hesiod	هزیود
Hobbes	هوبز (توماس)
Hodgson	هودجسون (شادورث)

Husserl	هوسیرل (ادموند)
Hocking	هوکنینج
Holbach	هولباخ (بول هاینریش)
Holt	هولت (ادوین)
Homer	هومیروس
Hegel	هیگل
Heraclitus	هیرقلیطس
Hoelderlin	هیلدرلین (فردریش)
Helvétius	هیلفسیوس (کلود)
Hume	هیوم (دافید)
Ward	وارد (جیمس)
Whitehead	وایتهد (الفرید نورث)
Wilde	وایلد (اوسکار)
Woolf	وولف (فرجینیا)
Whitman	ویتمان (والت)
Jaspers	یاسبرز (کارل)
Jerusalem	یروزالیم (فیلم)

استدراك

ص ٣٧ — سطر ٧	تقرأ كالقول مثلاً بحج الحكمة
» ٨٩ — » ٢	» إلى نوع من الفرق
» ٨٩ — » ٤	» للقضاء على نفسه
» ١٠٥ — » ٥	» لأن إثمار الفواكه
» ١٣٤ — » ١٥	» فمن الممكن أن يكون الكيف
» ١٤٩ — » ١٥	» إن هذه القسمة الثنائية
» ٢٩١ — » ١٣	» بركلي
» ٤٦٨ — » ٣	» انبعثت منه السورة
» ٤٨٠ — » ٢	» لن يسأل