

تاريخ فلسفة حديثة

الجزء الثاني

دكتور
علي عبدالمعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
بنهاج بن سويح - الإسكندرية
٤١٣ - ١٦٣ : ٤

اهداءات ٢٠٠٢

ا.د/ يوسف زيدان

مدير المخطوطات و الاهداءات

تيارات فلسفية حديثة

الجزء الثاني

دكتور
عَلِيّ عَبْدِ الْعِزَّى مُحَمَّدٌ
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
١٠ ش. مرسى - الإسكندرية
ت : ١٦٢ - ٢٨٢

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
رَاللّٰهُم قنہ شر اولئک
الہذین لآ یہملون ویخیرہم
أَن یہمل الآخرون؄

إهداء
إلى زوجتي وأبنائي
الثلاثة

مقدمة

الطبعة الثانية

يتناول هذا الكتاب الذى يسعدنا أن نقدمه اليوم إلى جمهور القراء استعراض مجموعة من الفلاسفة المحدثين الذين أثروا غاية التأثير على مجريات الفكر الحديث، والذين لا زال لهم أثرهم الكبير على الفكر الفلسفى حتى وقتنا الراهن.

أول هؤلاء هو الفيلسوف الألمانى «كارل ماركس» والذى كانت لفلسفته المتأثرة بالجدل الهيجلى أكبر الأثر على التيارات الفلسفية الأخرى وعلى المجالات التطبيقية، حيث تبنت فلسفته شعوباً كثيرة، ومفكرين عديدين فى الشرق والغرب على حد سواء. ولقد عرضنا فى هذا الكتاب، للبعد الاقتصادى للماركسية من خلال تحليل كتاب ماركس الرئيسى «رأس المال» ثم عرضنا لقوانين المادية الجدلية ونظريته فى المادية التاريخية، وبيننا مصادر الماركسية الثلاثة، وعرضنا أخيراً للجانب السياسى والأخلاقى للفكر الماركسى.

أما المفكر الثانى فهو الذى تحدثنا عنه فى هذا الكتاب فهو الفيلسوف الانجليزى المثالى «برنارد بوزانكيت»، وقد عرضنا لهذا الفيلسوف من خلال تناولنا لحياته ومؤلفاته ومركزه بين رواد المثالية، وعرضنا لطبيعة المنطق المثالى عنده، ثم تناولنا فلسفته الأخلاقية والسياسية والدينية والجمالية بشئ من الاسهاب.

أما صمويل الكسندر وهو المفكر الثالث الذى تناوله هذا الكتاب، فلقد بدأناه بالحديث عن مفاهيم الزمان والمكان. المفهوم العلمى، والفلسفى، والسوسيولوجى، والدينى، والفنى، والدوقى أو التصوفى، والأسطورى ومفاهيم أخرى، وحددنا رأينا فى حقيقة هذه المفاهيم أو عدم حقيقتها.

ثم انتقلنا للحديث عن الزمان المكانى عند صمويل الكسندر، بادئين بالزمان

المكانى الفيزيائى، ومنتقلين إلى تناول الزمان المكانى والمقولات، وأخيراً مفهوم الألوهية عند صمويل الكسندر.

وفى الفصل الرابع انتقلنا الى الشخصية الرابعة، وهو «جورج ادوارد مور» والنقد الموجه إلى المثالية، وبعد أن تعرضنا بالحديث إلى حياته وأعماله ومؤلفاته انتقلنا إلى تناول موقفه من المثالية، وهو موقف الراض لها، غير القابل لانتجاهاتها ومعانيها.

وعن جابريل مارسل والفكر الوجودى دار الفصل الخامس، ولقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن خصائص الوجودية ومنهجها (وهو المنهج الفينومينولوجى) ومركز الفلسفة الوجودية بين الفلسفات المعاصرة. ثم انتقلنا إلى الحديث عن عناصر الفلسفة الوجودية عند جابريل مارسل: نحو فلسفة عينية حقة، والوجود المتجسد، والحرية من حيث هى ارتباط، والتفكير الأول والتفكير الثانى، والسر الانطولوجى، والمشاركة من حيث هى سر، والفلسفة شهادة خلأقة.

أما الفصل السادس والأخير فلقد تناولنا فيه الفكر الفلسفى اللاهوتى عند بردباث وماريتان وبوبر وتيليش، وفى هذا الصدد بينا أوجه الاتفاق بين هؤلاء المفكرين الأربعة وهو أنهم انطولوجيون، ووجوديون، ويركزون على الفرد المشخص، وأنهم اهتموا بالحياة الإجتماعية وانعكاسات موقفهم عليها، وأنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة. كما بينا أوجه الاختلاف بينهم فى مواقفهم المختلفة.

ونحن نرجو أن يحقق هذا الكتاب الهدف الذى وضع من أجله.

والله ولى التوفيق،،،

المؤلف

أ. د. على عبد المعطى

الإسكندرية فى: ١٩٩٤/١٠/٢٠

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
١١	مقدمة
الفصل الأول	
ماركس والمادية الجدلية	
١٩	أولاً : البعد الاقتصادي للماركسية.
٢٥	ثانياً : المادية الجدلية.
٢٧	ثالثاً : المادية التاريخية.
٢٨	رابعاً : مصادر الماركسية الثلاثة.
٣٠	خامساً : الجانب السياسي للماركسية.
٣٤	سادساً : هل هناك أخلاق ماركسية.
الفصل الثاني	
برنارد بوزانكيت	
قمة المثالية في إنجلترا	
٥١	أولاً : بوزانكيت ... حياته ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية.
٧٣	ثانياً : المنطق المثالي عند بوزانكيت.
١٤٥	ثالثاً : فلسفة بوزانكيت السياسية.
١٦٩	رابعاً : فلسفة بوزانكيت الأخلاقية.
١٩٥	خامساً : الدين عند بوزانكيت.
٢٢١	سادساً : فلسفة الجمال عند بوزانكيت.
٢٥٣	سابعاً : تعقيب وتقييم : بوزانكيت قمة المثالية في إنجلترا.

الفصل الثالث

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمكان

- أولاً : مفاهيم الزمان والمكان.
- ٢٧٥
- ٢٧٦ ١- المفهوم العلمى للزمان والمكان.
- ٢٧٧ أ- المفهوم الرياضى للزمان والمكان.
- ٢٧٨ ب- المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان.
- ٢٨٠ ج- المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان.
- ٢٨١ د- المفهوم الجيولوجى للزمان والمكان.
- ٢٨٢ ٢- المفهوم الفلسفى أو الميتافيزيقى للزمان والمكان.
- ٢٩٠ ٣- المفهوم السوسولوجى للزمان والمكان.
- ٢٩١ ٤- المفهوم الدينى للزمان والمكان.
- ٢٩٤ ٥- المفهوم الفنى للزمان والمكان.
- ٢٩٤ ٦- المفهوم الدوقى أو الصوفى للزمان والمكان.
- ٢٩٤ ٧- المفهوم الأسطورى للزمان والمكان.
- ٢٩٥ ٨- مفاهيم أخرى للزمان والمكان.
- ٢٩٦ ٩- رأينا فى حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتها.
- ٢٩٦ ثانياً : الزمان المكاني عند صمويل الكسندر.
- ٢٩٧ ١- الزمان المكان الفيزيائى.
- ٣٠٤ ٢- الزمان المكاني العقلى.

الصفحة	الموضوع
٣١١	٣- الزمان المكانى الرياضى.
٣١٦	٤- الزمان المكانى والمقولات.
٣٣٢	٥- الزمان المكانى والألوهية.

الفصل الرابع

جورج ادوارد مور

والنقد الموجه إلى المثاليه

٣٤١	أولاً : حياته وأعماله وأهميته :
٣٤١	أ - حياته.
٣٤٧	ب- أعماله.
٣٥٤	ج - أهميته
٣٥٨	ثانياً : موقفه من المثاليه.

الفصل الخامس

جابريل مارسل والفكر الوجودى

٣٧١	أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها.
٣٧١	أ - خصائص الوجودية.
٣٩٢	ب- منهج الوصف الفينومينولوجى كمنهج لها.
٣٩٧	ج- لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات.
٤٠٢	د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة.
٤١١	ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل.
٤١١	أ - نحو فلسفة عينية حقة.

الصفحة	الموضوع
٤٢١	ب- الوجود المتجسد.
٤٢٧	ج- الحرية من حيث هي ارتباط.
٤٣٠	د- التفكير الأول والتفكير الثاني.
٤٣٧	هـ- السر الأنطولوجي.
٤٤٣	و- المشاركة من حيث هي سر.
٤٤٧	ز- الفلسفة شهادة خلّاقه.

الفصل السادس

التفكير الفلسفي اللاهوتي

عند برديانف وماريتان وبوبر وتيليش

٤٥٥	أ - تقديم وتعريف.
٤٦١	ب- أوجه اتفاق.
٤٦١	أولاً: أنهم انطولوجيون.
٤٦١	ثانياً: أنهم وجوديون.
٤٦٣	ثالثاً: أنهم يركزون على الفرد المشخص.
٤٦٣	رابعاً: أنهم اهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي.
٤٦٤	خامساً: أنهم اهتموا بتواحي ثقافية عديدة.
٤٦٥	ج- أوجه اختلاف.
	ثبت بأهم المراجع العربية والاجنبية
٤٩٣	١- المراجع العربية.
٤٩٤	٢- المراجع الأجنبية.

الفصل الأول
ماركس والمادية الجدلية

أولاً

البعد الاقتصادي للماركسية

آمن ماركس* كما آمن رفيق عمره إنجلز** بالديالكتيك و لكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل الى أساس مادي بحث يقول ماركس « يرى هيغل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي بشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (الخالق - الصانع) للواقع... أما أنا فإنى أرى العكس: إن حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان و متحولة فيه »^(١). ويقول إنجلز « إن وحدة العالم ليست فى كيانه، بل فى ماديته. ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يكون أبداً فى أى مكان، مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساءلنا... عن ماهية الفكر والإدراك، وعن مصدرهما، نجد إنهما نتاج الدماغ الانسانى، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... وإذ ذاك يغدو من البداهة أن نتاجات دماغ الإنسان التى هى أيضاً ، عند آخر تحليل ، نتاجات للطبيعة، ليست فى تناقض بل فى إنسجام مع سائر الطبيعة، لقد كان هيغل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صوراً أو إنعكاسات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء و تطورها ليست إلا صوراً تعكس الفكرة التى كانت موجودة، ولا أعلم أين، قبل وجود العالم»^(٢).

لقد كانت فلسفة هيغل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور

(*) ماركس ؛ كارل ماركس ؛ فيلسوف و سياسى المائى عاش ما بين عامى ١٨١٨ - ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته ؛ رأس المال ، بوس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسى .

(**) إنجلز ؛ فريدريك إنجلز ؛ فيلسوف و سياسى المائى عاش ما بين عامى ١٨٢٠ - ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته ؛ ضد دوهرينج - لودفيج فورباخ ، أصل العائلة والملكية الخاصة و الدولة .

(١) ماركس ؛ رأس المال . المجلد الأول . آخر مقدمة الطبعة الثانية .

(٢) إنجلز ؛ ضد دوهرينج - الشروح و التعليقات .

العقل، و قد احتفظ ماركس و إنجلز بفكرة هيغل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، و لكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، و لاحظا أنه بالاستناد الى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماما: إذ يجب أن نعيد منشأ العقل الى الطبيعة، الى المادة ... و خلافا لهيغل إذن كان ماركس و إنجلز ماديين (١).

لقد كان ماركس و إنجلز يريان فى ديالكتيك هيغل المذهب الأعمق و الأوسع و الأثمن، و وضعاه فوق مذهب التطور، و رأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، و حيد الجانب، يشوه و يفسر السير الواقعي للتطور الذى يتميز أحيانا بقفزات و كوارث و ثورات فى الطبيعة و المجتمع. و لكنهما أنقذا الديالكتيك الهيغلى من مثاليته بإدخاله فى مفهوم مادى للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هى محك اختبار الديالكتيك. يقول إنجلز «إننا كلينا، ماركس و أنا، كنا وحدنا تقريبا اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعى (من المثالية بما فيها الهيغلية نفسها)، و ذلك بإدخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة، إن الطبيعة هى محك الاختبار للديالكتيك، و يجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم و الألكترونات و تحول العناصر ... الخ) و هذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، فى نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى» (٢).

ليس ثمة شىء ثابت راكد، و ليس ثمة شىء تام الصنع، فكل شىء فى تحرك و تحول يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة، دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة، يقول إنجلز «ليس هناك من أمر نهائى، مقدس، أما الفلسفة الديالكتيكية، فهى ترى حتمية الهلاك المحتوم فى كل شىء،

(١) لينين: ماركس - إنجلز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

(١) المرجع نفسه: ص ٧٥ .

وليس ثمة شيء، قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ،
حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى الى الأعلى .

وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ
المفكر، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم
الخارجي أم في الفكر البشري»^(١).

ذهب ماركس و انجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شيء، و جوهر كل فكر،
وأخلاق، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والثقافية. والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن
تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية
إنما تقاس بدرجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور
الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام.

و الحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية Thesis والنقيض
Antithesis والمركب Synthesis، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك
محك اختباره الطبيعة.

و يمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) فى القضايا الأربع
التالية :

(١) إن القيمة الحققة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر
العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة : «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس
هو العمل الملموس فى فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملا من نوع
خاص ، بل هو العمل الانسانى المجرد ، العمل الانسانى بوجه عام»^(٢).
وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضرورى اجتماعياً أو بوقت العمل

(١) انجلز : ضد دوهينج ص ١٥ .

(٢) انجلز : لودفيج فوراخ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥ .

الضرورى اجتماعياً لإنتاج سلعة معينة^(١)، فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه »^(٢)، « إن السلع بوصفها قيما ليست الا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد »^(٣).

٢ - أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءا من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة ربح صاحب المال، و يظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال، فرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثانى قيمة عمله، وإنما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين « فى درجة ما من تطور إنتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة)، أى يبيع سلعة فى سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهى بالعكس : ن - س - ن مع ربح . أى شراء فى سبيل بيع مع ربح . وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى ما يسميه ماركس القيمة الزائدة ، و زيادة رأس المال هذه فى التداول الرأسمالى واقع معروف لدى الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخياً، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، ولا يمكن لها أيضاً أن تنجم عن إرتفاع الأسعار ، لأن الخسائر والأرباح لدى كل المشترين والباعين تتوازن»^(٤) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة « يجب أن يتمكن صاحب المال من

(١) لينين : ماركس - المجلد - الماركسية ، ص ٢٥ .

(٢) المرجع نفسه : نفس الموضوع .

(٣) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٥ .

(٤) ماركس : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ص ٢٦ .

اكتشاف سلعة فى السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هى أن تكون مصدراً للقيمة»^(١).

أى سلعة تكون عملية استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة : إنها قوة العمل الانسانى. إن استهلاكها إنما هو العمل، والعمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التى يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى .. وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى إنتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالى أجره عنه^(٢).

ومن ثم تتراكم كمية معينة من المال فى أيدي عدد من الافراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين، الذى سرقه الرأسماليون، نتيجة إحتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ - إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع والعشع تؤدي الى أن يتغلب كبار المالىين على الضعاف من منافسيهم وتآليف شركات قوية تستغل المال الى ابعد حد، وينتهى المالىون المتواضعون، وأهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه، ولا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب، بل وعلى العامل الزراعى أيضاً، بل إن الامر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»^(٣).

إن كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضاً .

(١) لينين : ماركس - المجلد - الماركسية ص ٢٧ .

(٢) لينين : ماركس - المجلد - الماركسية ص ٢٧ .

(٣) كارل ماركس : رأس المال ، المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ .

٤ - إن الطبقة العاملة وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتما على الرأسماليين، فتنزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع، فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، وبهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما إلى مجتمع اشتراكى. وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لمجمع الاشتراكية الذى لا مناص منه. إنه المحرك الفكرى والمعنوى، أما العامل المادى لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التى تثقفها الرأسمالية ذاتها وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذى يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يفتنى باستمرار، يصبح حتما، نضالا سياسيا يرمى إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسى (ديكتاتورية البروليتاريا). ولا بد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدى الى انتزاع الملكية من مغتصبها»^(١).

(١) لينين : ماركس - إنجلز - الماركسية ص ص ٤١ - ٤٢ .

ثانياً

المادية الجدلية

و تقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الاضداد وصراعها : كل شئ طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشئ أو الظاهرة، بل يقضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل الى التطور، ويرى ماركس أننا نجد التضاد في الشئ الواحد؛ الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، و أن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشئ، وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي.

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار، أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتترايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا أختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثوري المباشرة نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٣ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة. فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، وقضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع. ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية، وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه. فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادئ انهياره، ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع إنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد، ويرفعه إلى أعلى. وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لانهاية.

ثالثاً

المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقاً للتنظيم الاقتصادي ولأساليب الإنتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الإنتاج المادي هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة :

المجتمع الشيوعي البدائي، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالي، والمجتمع الاشتراكي، وهذا الأخير يرى ماركس أنه سينتهي حتماً إلى المجتمع الشيوعي حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانساني الذي ابتدأ بالنظام الشيوعي لا بد وأن ينتهي حتماً إلى النظام الشيوعي. وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقاً لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذي سبقه.

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه إلى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة في حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعي توقفها المفاجيء عند مرحلة المجتمع الشيوعي. وكان الأولى بماركس أن يقرر - اتفاقاً مع مذهبه العام - أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التي قدمها لا تلبث أن تعود وتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعي.

رابعاً

مصادر الماركسية الثلاثة

يعتبر مذهب ماركس «الوريث الشرعى لخير ما ابدعته الانسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الالمانية، والاقتصاد السياسى الانجليزى، و الاشتراكية الفرنسية»^(١). ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة :

١ - الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية، وبيننا مراراً عديدة الأخطاء التى تنجم عن الالتماد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها، ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيغل الذى قاد بدوره الى مادية فيورباخ. وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك، ونسبية المعارف الانسانية التى تعكس المادة فى تطورها الدائم. ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية و طورها، فانهى بها الى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشرى^(٢).

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى والسياسى والثقافى ... الخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادى ظهرت فى مؤلفه الضخم (رأس المال).

٢- الاقتصاد السياسى الانجليزى : لقد تكون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قبل ماركس فى انجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصاً عند آدم سميث ودافيد ريكاردواللذين ذهبوا الى تفسير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساساً علمياً خالصاً وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية فى نظرية ماركس الاقتصادية.

(١) لينين : ماركس - الماركسية ، ص ٦٩ .

(*) فيورباخ : لودفيج ، عاش ما بين عامى ١٨٠٤ - ١٨٧٢ فيلسوف مادى و ملحد ألمانى .

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٠ .

٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعي، ورأى المجتمع الرأسمالي الحر النور، تبين فوراً أن هذه الحرية تعنى نظاماً جديداً لاضطهاد العمال واستثمارهم، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته المحركة. ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال، وضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع ورأس المال، في سبيل اقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة البروليتارية. ولقد بينت مادة ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية^(١) والاقتصادية.

(١) لينين، المرجع السابق . ص ٧٥ .

خامساً

الجانب السياسى للماركسية

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماما مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية، ولا زال مداد الاقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية. كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها فى كثير من المجتمعات التى لا زالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام.

و الماركسية لا تقوم على الأوهام، و لا تتركز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام، وتنظر فى الوقت عينه فى علاقة هذا الانسان بالبيئة التى تكتنفه، كما أنها تضع فى اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الانسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

و الانسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل و يتغير و يتجدد، ومع ذلك فكل تغير و يتجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، و بعبارة أخرى إن الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلو أبدى، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية فى معنى الخلود، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة انسانية خالدة^(١).

إن ذات الانسان عند الماركسيين إنما تتجلى فى عمله اليومي، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا فى إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالى من نتاجه، وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «إن الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر

(1) Herve,P. : L'Homme Marxist , Les Grands Appels de l'Homme
contemporain , P. 79 .

بمنظور، أو شاهد بما يرى ... إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصرفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل لإنسان منخرط فى الجماعة، غارق فى يمها، يعرف التكتل الشعبى، ويعى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكن وسائر الأمور التى تذخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون، عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

والماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى، وتنادى بالمساواة، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً و سياسياً «الدور النظرى يتجلى فى رأى روسو، و الدور العملى السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى، و المساواة تلعب دوراً هاماً فى دفع الحركة الاشتراكية فى معظم الاقطار» (١).

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضاً لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر، من حيث هم بشر، شيئاً مشتركاً، وأن البشر فى حدود هذا الحيز المشترك متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم، و لكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة اتصاف الانسان بأنه انسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم أناس، ففى أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية كان من الجائز أن نتناول المساواة، فى أقصى حدودها، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء و العبيد

(١) انجلز، ضد دوهرينج ص ١٣٥ .

واجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت و عدم المساواة لدى الاغريق والرومان اعظم من أية مساواة ... حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا إنها ميزت بين الأحرار والعبيد ... والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيد^(١).

وبمضى الجملز فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم لزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يواءم كل المواءمة انصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن نفى الاشتراك بالخيرات التى ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالاحرى الى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية. وقد نمت من جهة أخرى فى قلب العصر الوسيط الطبقة التى سيوكل اليها، أثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهى الطبقة البورجوازية، و تتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعى وغدت هذه المطالب موضوع الساعة فى نظر التقدم الاقتصادى فى المجتمع آنذاك، ولم يكن فى وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب بالمساواة عينها لمصلحة الجماهير الغفيرة جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، فى غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالجنان معظم وقتهم للعمل فى خدمة سيدهم الاقطاعى وأن يبذلوا له و للدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية، و حذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات

(١) المرجع نفسه : ص ١٣٧ .

السياسية»^(١).

وحيثما انحلت الامبراطورية الرومانية، وعاش الناس فى دول مستقلة ترتبط ببعضها لرتباط الند بالنند «نمت هذه الدول نموا برجوازيا، وأصبح من الطبيعى أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحرية والمساواة على إنهما حقوق الانسان. ومما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكى هو أول دستور اعترف بها، يؤيد فى الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين فى أمريكا، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية، وقدست الامتيازات العرقية»^(٢).

ثم يستمر التحلج فى بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وعلان الدستور الأمريكى فيقول «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة، صحبتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلمها بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة، وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا. بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل دنى بالاستناد الى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواة. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغى ألا تقوم فى الظاهر وحسب، أى فى مجال الدولة وحده، بل ينبغى أن تتحقق كذلك بالفعل فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى»^(٣).

ويخلص التحلج الى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء فى شكلها البرجوازى أو فى شكلها البروليتارى، إنما هى نتاج التاريخ ... وإن فى وسعنا أن نرى فى هذه الفكرة

(١) المرجع نفسه. ص ١٢٨ .

(٢) المرجع نفسه. نفس الموضع .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٣٩ .

كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، ولئن بدت اليوم، في هذا المعنى أو ذاك، أمرا بديهيا في نظر الجمهور الغفير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبي عميق الجذور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله^(١).

ولكن هل تقرر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة، ذلك المبدأ الذي يعنى صهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة، وصبهم في قالب واحد؟ إن المساواة التي تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التي تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية. فإذا زعم بروردون^(*). مثلاً أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع للملكية مشتركة فعلا لا للملكية موزعة. وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتي النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيدك صرحه، وينسف دعائمه نسفاً، ويستعيز عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحه ودعة وترف وعطالة وتقاعس، إنه لن يكون مجتمعاً سكونياً راكداً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبذل جهداً، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، تقوم فيه نقائص ومفارقات، وإن تصور أى مجتمع على وجه يفاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعا ميتا ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعي. ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تغدو ملك المجتمع

(١) المرجع نفسه. الموضع نفسه.

(*) بيير جوزيف بروردون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى عاش ما بين عامى ١٨٠٩ -

كله. وكل عضو من اعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به. وبموجب هذا الايصال ينال من المخازن العامة لمنتجات الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما يذله.

ويبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى، والحق المتساوى إنما هو إخلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى و الآخر ضعيف، أحدهم متزوج و الآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال و لدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل و بالتالى تساوى الحصص من مخصصات الاستهلاك الاجتماعى ينال الواحد عمليا أكثر من الآخر، ويظهر أغنى من الآخر، ولتلافى هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق فى الثروة، وهى فروق مجمعة، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمراً محالاً، لأنه يصبح من غير الممكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الانتاج، على المعامل و الآلات و الأرض وغير ذلك، و يترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الانتاج، و بذلك تصون تساوى العمل و تساوى توزيع المنتجات^(١).

لا بد إذن من وجود الدولة فى هذه المرحلة الاولى و الدنيا من المجتمع الشيوعى إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى»، البرجوازى، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية. إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند تحقيق الشرعية الكاملة، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى.

(١) لينين، الدولة و الثورة، الترجمة العربية ص ١٢٣.

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديموقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحريرها، والديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ أفهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية. ومن هنا نعلم أن الديمقراطية: شكل من أشكال الدولة، وإنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى ادارتها، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتعطى امكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية - الجيش النظامى والشرطة، ودواوين الموظفين - وجعلها هباء منثورا، ومحوها عن وجه الأرض، واستبدالها بألة دولة أكثر ديموقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية (١).

* * *

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ ما هو دورها؟ وما هو موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعبة

(١) المرجع نفسه . ص ١٢٩ .

وتعقيدا. ويقول لينين « لا تكاد توجد مسألة شوهاها عن عمد وعن غير عمد، ممثلو العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية والحقوق البرجوازية، الاقتصاد السياسي البرجوازي، و الصحف البرجوازية بمقدار تشويهم مسألة الدولة، وكثيرا ما تخطط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية، وكثيرا ما يجرى ذلك، لا من قبيل ممثلي التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعي من جانبهم)، بل أيضا من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية، اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شئ ما الهى، شئ ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ» (١).

ويربط لينين بين هذه المزايم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية تبرز وجود الرأسمالية» (٢). ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، ويستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان. وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض. يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد، وعلى النفوذ أو الاحترام الذى يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتي كثيرا ما كن فى ذلك العهد لا فى وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل فى وضع أعلى فى حالات نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أو الدولة بوصفها جهازا خاصا لقسر الناس، قد

(١) المرجع نفسه. ص ٥ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٧ .

ظهر انقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يملك على الدوام عمل الآخرين، ويستمر فيه أحد الناس الآخر^(١).

كان المجتمع الشيوعي البدائي خلوا من الأرستقراطيين. ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكى عبيد أول انقسام كبير الى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج . وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً . ثم ظهر مجتمع الاقطاع، فكان الانقسام الاساسى فى المجتمع : كبار مالكى الأراضى، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكا تاما، ولكن مالك الأرض الإقطاعى لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الأشياء، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأخير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة .

ونج عن تطور التجارة، والتداول النقدي، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال»^(٢).

وأن مالكي رأس المال، مالكي الأرض، مالكي المصانع والمعامل، كانوا وما زالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضعيفة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذى يتألف معظمه من بروليتارين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج، فقد انقسموا مع مجرى الرأسمالية الى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) الى بروليتارين وتحول الآخر (الأقلية) الى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية^(٣).

(١) المرجع نفسه. ص ١٠ .

(٢) المرجع نفسه . ص ١١ .

(٣) المرجع نفسه. ص ١٢ .

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الاقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن الدولة كانت على الدوام جهازا معينا يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتاتا، أو تقريبا، بأى عمل غير الحكم، ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصيين في الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم إسم الحكام أو ممثلى الدولة. وهذا الجهاز. هذا الفريق من الناس الذى يحكم الآخرين، يجعل فى يديه دوما جهازا معينا للقسر الجسدى سواء تجلّى قسر الناس هذا فى العصا البدائية. أو فى طراز سلاح فى عصر الرقيق، أو فى السلاح النارى الذى ظهر فى القرون الوسطى وأخيرا فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفى أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز للعنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصره^(١).

و يستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هى آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمتها، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقا إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابى العام هما، بالمقارنة مع نظام الاقطاع، تقدم هائل : فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن الترامى ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت

(١) المرجع نفسه. ص ١٤ .

طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن أنشاء حركة العمال العالمية، ومن تنظيم العمال فى العالم كله فى أحزاب، فى الاحزاب الاشتراكية التى تقود عن ادراك نضال الجماهير... ولكن المنافقين الواعين من العلماء و الكهان ليسوا بالوحيدين فى تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع» (١) .

وبأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة فيقول نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هى المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقى الاستثمار، ولا يمكن لمالك الارض أن يكون مساويا للعامل، ولا للجائع أن يكون مساويا للشبعان. إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التى تحمل اسم الدولة، والتى يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة إنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازي، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من ايدى الرأسماليين وأخذناها لانفسنا، وبهذه الالة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله «وعندما ينعدم فى الدنيا امكان الاستثمار، عندما ينعدم ملاكو الأراضى، وملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذى يصاب فيه البعض بالتخمة و يجوع آخرون، عندما تزول امكانات ذلك، عندئذ نترك هذه الالة للتحطيم. عندئذ تزول الدولة، ويزول الاستثمار» (٢) .

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم، وإنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد فى مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما» (٣) .

(١) المرجع نفسه . ص ٢٨ .

(٢) المرجع نفسه . ص ٣٠ .

(٣) لينين : ماركس - إنجلترا - الماركسية . ص ٤٤ .

وهذه الدولة التي ولدت في قلب التناحرات الطبقية، وتصبح «دولة الطبقة الأقرى، الطبقة المسيطرة إقتصادياً، والتي تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاختضاع الطبقة المظلومة واستثمارها» (١).

إن الاشتراكية إذ تؤدي إلى الغاء الطبقات، تقود بالتالى إلى الغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلاً أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الانتاج فى صالح المجتمع بأسره، هو فى الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نافلاً فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه (٢).

يقول الخجلز «إن المجتمع الذى سينظم الانتاج على اساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها إلى متحف الآثار إلى جانب المغزل اليدوى والفأس البرونزية» (٣).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيغل وروسو وغيرهما، إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة الا و انتهت الحرية، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة - هذا العنف المنظم - مع تطور المجتمعات حتى فصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة الغاء تاماً، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية. فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

* * *

(١) الخجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة و الدولة ص ٤٤ .

(٢) لينين : ماركس - الخجلز - الماركسية . ص ٤٥ .

(٣) الخجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة و الدولة ص ٤٥ .

الا أن زوال الدولة، وزوال الاستثمار، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالى الحافل بالتناقضات، الى مجتمع ديموقراطى برئى من القسر و الإكراه مجتمع الغد، المجتمع الشيوعى، وقد درس لينين هذه الديكتاتورية نظرا وعملا، وبين أنها اداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال فى سبيل تحرر البروليتاريين فى قطر واحد معين، بل أن «مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة فى جميع الاقطار» (١).

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميل الى الانحصار فى النطاق القومى الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم الى أبعد من حدود أفقهم القومى - مينا ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك» (٢) إن على الاشتراكي الديموقراطى الحق أن «يناضل ضد ضيق الافق القومى. وضد الميل الى الانحصار والانزعال والى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من انصار النظر الى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار أخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة» (٣).

أن الأهمية الحققة، واتحاد الشعوب فى المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام اقتصادى عالمى واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتارى العالمى «وتثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة و الأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأهمية الثورية» (٤).

(١) ستالين: أسس اللينينية، الترجمة العربية ص ٤٠ .

(٢) المرجع نفسه . ٧٩ .

(٣) المرجع نفسه . ٨١ .

(٤) المرجع نفسه . ٨٠ .

تحدث لينين في بحوثه ومحاضراته وكتبه عن صلة الأمم والدول والاقوام والطبقات بعضها البعض، وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وفي طبيعتها مسألة الحرب والاستعمار، ورأى أن حرب ١٩١٤-١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حرب استعمارية، حرباً من أجل تقسيم العالم، من أجل إقتسام وإعادة اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك، ولكن الحرب العالمية الأولى تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق الماليين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخذعتهم وضللتهم، وعلى صعيد الخراب العالمي الذي سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التي لا يمكنها أن تنتهي الى غير الثورة البروليتارية وظفرها، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الاحوال التي يتأني عليها أن تجتازها^(١).

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية في نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية في تطورها درجة معينة، درجة عالية جداً، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حداً مريعاً، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع في منتهى الشدة والقوة، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية في مرحلة الاحتكار، أي الرأسمالية التي سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها، إلا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها، ذلك أن الاستعمار ينمي التناقضات الداخلية في المجتمع، ويمهد في الوقت نفسه الى السير في طريق الاشتراكية.

(١) لينين: الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية. الترجمة العربية ص ١٠.

سادساً

هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق فى الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق فى المذهب الماركسى، والواقع أن للماركسية مذهباً أخلاقياً يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الأخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ فى المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعى.. يقول لينين فى هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية و الحقد لدى الجماهير، تنمية الوعى الطبقي وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيداً، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال و الفلاحين و صونها من غزو الرأسماليين و حسب ، فذاك ينبغى أن تفعلوه، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم، كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغى أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعى الشباب المجتمع الشيوعى. البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدرُوا على تحقيق ذلك الا إذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صيغ و أوامر و تعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شئ حى ينسق مباشرة عملكم فاتخذتم الشيوعية هادياً يرشد نشاطكم العملى كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر فى سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بديهى أنهم يزعمون غالباً أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا، وتتهمنا البرجوازية فى الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق «وفى تلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب، ويث الضلال فى عقول العمال والفلاحين فبأى معنى ننكر،

نحن، الاخلاق؟ إننا ننكر الاخلاق الذى تبشر بها البرجوازية فى دعواها أن الاخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة نقول، بدهاء، إننا لا نؤمن بالله وإننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية... وكل أخلاق من هذا النوع. أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الأنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون نقول إنها خداع يغش العمال والفلاحين ويضمر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين».

ويستمر لينين فيربط بين الاخلاق والنضال البروليتارى فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين .

وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضرورى أن نحقق الاتحاد لتحقيق ذلك، ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذى يوكل الى الاله الطيب، لأن هذا الاتحاد لم يكون فى وسعه أن يصدر الا عن المعامل والمصانع الا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من رقدتها الطويلة، وغفوتها المديدة... إن الاخلاق، إذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى، لم تكن فى رأينا موجودة. وعندنا أن الاخلاق، كل الاخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتارى.

ويمضى لينين فى تحديد منازل النضال، وبيان ما يشبه أن يكون فى نظرة الانتقال من جهاد أصغر الى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر . لأن أياما قليلة كانت تكفى ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين - لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور - ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين، ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنفا حذف الطبقات، فالانقسام

الى عمال وفلاحين يظل دائما، واذا قبع فلاح فى قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أى القمح الذى لا يحتاج هو اليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، وغدا الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز ، تحول هذا الفلاح عندئذ الى مستغل، وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا يعينى أن يجوع الآخرون ؟ إنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمان أعلى). إن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة على أرض مشتركة. فى معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا سهل التحقيق؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين .

فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة، أن تعيد تربية و تثقيف قسم من الفلاحين، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة الفلاحين الموسرين . الذين يثرون من بؤس الآخرين» .

«ذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد، ولا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر، و طرد الملاك العقارين الكبار والرأسماليين، وأن يتحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه ديكتاتورية البروليتاريين، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته» .

إن الاخلاق فى نظر الشيوعية، تتمثل كلها فى نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة فى موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانسانى إلى أعلى والنهوض به للتحرر من استغلال العمل.

الفصل الثانى
برنارد بوزانكيت
قمة المثالية فى انجلترا

أولاً : بوزانكيت
حياته و مؤلفاته و مركزه بين
فلاسفة المثالية

أولاً: بوزانكيت

حياته، ومؤلفاته، ومركزه بين

فلاسفة المثالية

أ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات و بواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب أن يتطبع ويتشكل بما تتأثر به بعمق فى حياتنا، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي تعبر وترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا. وعلى ذلك فإن بوزانكيت يرى أنه ما من تأثير عميق فى حياتنا إلا وله إنعكاس على فلسفتنا، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة.

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المثالى الانجليزى مقاله الرائع عن الحياة والفلسفة، ذلك المقال الذى أورى فيه كيف تكونت فلسفته إبتداء من حياته أو بمعنى آخر كيف أثرت الاحداث و القراءات والتجارب والخبرات التى تمرس بها فى حياته على بنائه الفلسفى ونسقه الميتافيزيقى.

* * *

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet فى الرابع عشر من مايو عام ١٨٤٨ ببلدة روك هول مقاطعة نورثو ميرلند بإنجلترا عن أبوين تربيين، وعن أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأزره و متعاونة ومتحابه، تنأى عن الانعزال والانانية وتقبل على المشاركة فى الحياة بأوسع معانيها، محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together، ولقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال اتجاهات دينية صارمة، باثة فيه روح التعاون و التأزر و الحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية

الشاملة، واعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحا مقبلا على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيت علي هذا النحو، مستلهما من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكليتي هارو وبالبول بإكسفورد حيث كانت هذه الجامعة في تلك الآونة مركزا ضخما للحركة المثالية في إنجلترا. ولقد كان بوزانكيت متأثراً آنذاك بجيرين ونيومان، وعجبا أن يذهب بوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب في التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيت من عام ١٨٧١ مدرسا بتلك الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها ويمزجها حتى عام ١٨٨١ حيث ترك عمله الجامعي مرتحلا إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

* * *

وفي لندن أهتم بوزانكيت إهتماما كبيرا بالمجتمع وتنظيمه، وبالحيوة الاجتماعية، وبالقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصباً معيناً، ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على تحقيق ذلك، وفي هذه الفترة وفي عام ١٨٨٤ قام بوزانكيت بنشر واشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا Logic and metaphysics ، و بعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل «مدخل إلى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine-art . وفي هذه الفترة أيضاً كان إهتمام بوزانكيت منصباً على المنطق والمعرفة، فنجده يكتب عام ١٨٨٣ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة، كما ينشر في عام ١٨٨٥ كتابه «المعرفة والواقع Knowledge and reality ، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذي

يقع فى مجلدين كبيرين « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or The Morphology of the Knowledge» وفى عام ١٨٨٥ يظهر كتابه أسس المنطق .Essentials of Logic

كما اهتم أيضاً وفى هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» A history of Aesthetic كما نشر فى العام الذى يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity and other studies كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to plato's Republic .

وفى عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة انجليزية لكتاب زيجفارت «المنطق»، وكانت مترجمة هذا الكتاب هى هيلين دندى، فأعجب بها بوزانكيت، ولعل أهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الأهتمام و نفس الخط المثالى عنده وعند هيلين دندى ولهذا فقد تم اقترائه بها فى نفس العام، و مكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملاً رسمياً، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣، وهو العام الذى عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز، وفى الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣، نشر بوزانكيت كتابه «سيكولوجية الذات الاخلاقية» Psychology of the moral self عام ١٨٩٧. وفى عام ١٨٩٩ نشر بوزانكيت مؤلفه الضخم عن النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical theory of the state، ويمكن أن يقال بوجه عام بأن الكتابات التى سادت هذه الفترة هى سياسية وأخلاقية فى المحل الأول، أو هى تطبيق للخط المثالى الكلى على مجالى الأخلاق والسياسة.

ولقد مكث بوزانكيت فى وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية فى جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات إنتهت فى عام ١٩٠٨، لكنه ألقى فى جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة *The Principles of Individuality and Value* وقيمة ومصير الفرد *The value and destiny of the Individual* فى عامى ١٩١٢ - ١٩١٣ وظل بعد هذا يؤلف، فكتب فى عام ١٩١٣ كتابه «التمييز بين الذهن وموضوعاته، ثم تلاه فى عام ١٩١٥ بكتابه « ثلاث محاورات فى علم الجمال، كما كتب كتابا فى الاخلاق أسماء «بعض الإقتراحات فى الاخلاق».

ثم ظهر له كتابان فى عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته وعن أن جوهر ولباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمي هذا الكتاب باسم «ما هو الدين» *What religion is* أما الكتاب الثانى فيعتبر ختاماً لأبحاثه فى المنطق. وقد أسماه التضمن والاستدلال التسلسلى *Implication-and Linear inference* وقد ذهب فى هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذى يجب أن تأخذه موضوع الاعتبار هو الاستدلال النسقى والمضوى الذى تترابط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات فى كلية ووحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلى الذى ينظر إلى الأحكام نظرة تحليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبشرة.

وتأكيداً لإتجاه بوزانكيت الوحوى والكلى هذا نجد بوزانكيت يحاول التوفيق بين الآراء والفلسفات المتعارضة فى كتاب له أسماء «التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة». وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١، كما نشر بوزانكيت أيضاً فى هذه المرحلة العمصية من حياته مؤلفات عديدة أخرى، فظهر له كتاب «المثل العليا الاجتماعية والدولية» و «ثلاثة فصول فى طبيعة العقل»، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن «الحياة والفلسفة» عام ١٩٢٤، وهو المقال الذى بين فيه بوزانكيت

تأثير الأحداث العميقة في حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى، وفى عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم و الفلسفة ومقالات أخرى» بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيت.

وفى الثامن من فبراير عام ١٩٢٣، توفى بوزانكيت فى لندن، بعد أن شارك فى الحياة الاجتماعية، وساهم بتأليفاته المثالية فى الجانبين الفكرى والتطبيقى. لقد اتسم بوزانكيت بصفة الموسوعية، كما اتسم بسمة التعمق فى نفس الوقت.

وكان فى حياته ودودا عطوفا، حلوا المعشر كثير العلاقات، يقبل على الناس ويقبلوا عليه، بعكس رقيقة برادلى الذى قفل على نفسه صومعته الفكرية، مغلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت.

وإذا كنا فى الفلسفة لا نعى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة فى بنائه الفلسفى، فإن بوزانكيت يكفيننا مؤونة البحث عن هذه النقطة، ذلك أنه اعطانا فى مقاله الطيب «الحياة و الفلسفة» الذى نشره له مورهد بعد وفاته بعام واحد، وفى عام ١٩٢٤، التجارب العميقة التى شكلت مذهبه و نسقه الفلسفى فلنترك لبوزانكيت الآن الحديث عن هذه النقطة.

* * *

يقول بوزانكيت لقد أخبرنى فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتي الاجتماعية والسياسية الا حينما قام بزيارة منزلى القديم فى مزرعة نرثميرين Northum Brain ومنزلى القديم فى تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافى واجدادى و كان يسوده تعاون فى العمل و محبة فى العلاقات وتعاطف متبادل، كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات فردية تشذ عن الروح الجماعية والكلية

السائدة. وفي مثل هذا البيت العائلي الكبير، كاثت الرعاية و العناية تحوط بالطفل الغريب، حتى إذا ما شب و أصبح كبيراً يافعا اندمج فى الاطار الكلى للعائلة، ومارس فيها دورا متناسقا و متوافقا مع أدوار الآخرين، و هنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together. و هنا يقرر بوزانكيت بأن فن الحياة مع الآخرين هذا، كان بمثابة اللبننة الأولى و نقطة البداية فى نظرتى الاجتماعية و السياسية، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيرى فى مجالات المنطق و الاخلاق و الجمال و الدين. كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ الأخرى من هذا النظام العائلى المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية فى بوتقة الإرادة العامة general will، و مثل الحياة العضوية Organic و الوظيفية المتكاملة، و مثل ذوبان التناقض Contradiction فى سياق وحدة أعلى. و قد استفاد بوزانكيت من كل هذه المبادئ المنبثقة من حياته الأولى.

* * *

ثم يذكر بوزانكيت بعد ذلك تجربة أخرى كان لها مغزى عميقا، و هى أنه حينما بدأ بتناول قصة العهد الجديد تناولا نقديا، و دعى لسماع محاضرة فى لندن من كارز مرموق هو الدكتور مورهاوس Moorhouse، و بعد صولات و جولات نقدية لقصة العهد الجديد. قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة، ولكن ما معنى كل هذا الجدل معى .. أننى أعلم أن هذه الأمور صادقة، و هذا يكفى.

و من هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيت، و من هذه التجربة التى عاشها مع مورهاوس، فكرة إننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل و النقد و التفسير، و أن الدين يجب أن يكون فى منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجزئ عملياته و يفكك وحدته، و أنه يكفى أن نعتقد فقط فى الدين، و أن هذا الاعتقاد وحده كاف.

ولقد أثار ذهن بوزانكيث بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر،
The other world وقاده هذا إلى عالم المثل الافلاطونية المقابل لعالم الأشباح،
ذلك العالم المثالي الذى تسوده القيم والأخلاق والمعرفة الحقة والخيرية.

ولقد حاولت الفلاسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية فى عالمنا هذا
الذى نحياه لا فى عالم آخر، وحينما أتى هيجل، وقرر أن الروح إنما تسود هذا
العالم، بنى بوزانكيث نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل
وروح.

وثمة تجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيث الخاصة بالوحدة الاجتماعية
والسياسية Socio-political unity وأكدت اتجاهه نحو الوحدة الكوزمولوجية ألا
وهى التجربة الجمالية aesthetic experience ، ذلك إننا نجد فى الجمال التقاء أو
وحدة بين الطبيعة و بين الحرية، كما نجد فيها اتحادا بين الخاص و العام، ونلمس
فى ثناياها اندماج الحرية بالضرورة والروحى بالطبيعى. ولقد اقتضى هذا من
بوزانكيث أن ينظر الى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة. فالقبح عند بوزانكيث
ليس غيابا للجمال أو نطاقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع فى غير مكانه.

ويقول بوزانكيث إننى إطلعت بعد ذلك على مذهب اللذة وإرتباطه بمذهب
المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل ثم اطلعت أيضا على كتاب
سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق methods of Ethics
لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical
studies وبكتابات توماس هل جرين، التى هاجمت آراء مل وسدجويك ونادت
بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية، وذوبان الإرادة الفردية فى إطار الإرادة
العامية، والتضحية بالمنفعة الشخصية فى سبيل ما هو كلى.

وكل التجارب السابقة التي أثارت ذهني، وارتبطت بأرائي وأفكاري، كان لها تأثيرها الفذ أيضاً على المنطق باعتباره نظرية للفكر، فلما كانت الحقيقة واحدة، والعالم عقلي وشعوري وواحد، والأخلاق كلية، والدين كلي : كان المنطقي أيضاً منطقاً شعورياً يقظاً يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات و قضايا واستدلالات، وإنما يقوم على اعتبار أن حكماً واحداً يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم. ومن هنا كان الحكم عند بوزانكيث كلياً يشير إلى العالم كله، وشعورياً تنبث فيه الروح الكلية الشاعرة.

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المعيار للقيمة والحقيقة خلال تجاربنا وخبرتنا، وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذي يربط الحقيقة كلها بالعقل كله، إنما تأدى إليها بوزانكيث - كما يقرر ذلك هو - من الحقلين الديني والأخلاقي. إن وحدة الدين التي لا تقبل التقسيم أو التحليل، ووحدة الأخلاق التي لا تقبل القواعد أو الصيغ أو الأوامر الأخلاقية، تأدت ببوزانكيث إلى النظر إلى المنطق على أنه حكم منصب على العالم بأكمله.

ويرى بوزانكيث أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سرمان العقل في موجودات الطبيعة، و تغلغل الروح في كياناتها، ولوج ملامح الفكر، و كليات المنطق في الكائنات العضوية، ولوجها في الإنسان الواعي، كما يقرر بأن الحرية موجودة في المجتمع، وفي الأخلاق، وفي الأفعال والتغيرات وهي لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها في الكل والوحدة الكلية، التي تعطوها حقيقتها.

إن تجاربنا وخبرتنا. بما أنها مرتبطة و كلية، فإنها تحتوي على كل العالم، بما فيه من قيم أبدية و كلية. ومعنى هذا ارتباط عالم تجاربنا بعالم معرفتنا بعالم أخلاقنا وقيمنا.

وفي الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيث « الحياة والفلسفة » يقرر بوزانكيث بأن هناك صعوبة تتعلق بإمكانية وصولنا الى المطلق من خلال الصراعات والانقسامات التي نعيشها في حياتنا. ولكن الذي يجده بوزانكيث دائما في ذهنه هو امتداد واتساع الاشياء التي يمتلكها مباشرة، فنحن نمتلك اللحظات المحدودة والاحساس البسيط بالعالم، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذي يحيا في أعماق التجربة، والروح، والماهية المتعلقة بالكل : ذلك الكل الذي يتضمن التغيير والتحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكيته.

وينهى بوزانكيث مقاله هذا الرائع بقوله « إن فلسفتي إذن ما هي إلا نسج نظري للبناء، الذي قادتنى اليه تجاربي... ».

ب - مؤلفاته :

لقد كتب بوزانكيث في كل الميادين، وألف في كل فروع الفلسفة وهذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا :-

المنطق بوصفه علم المعرفة

في « مقالات في النقد الفلسفي »

1 - Logic as the science of knowledge .

نشرة ست وهولدين عام ١٨٨٣ .

Essays in philosophical Criticism .

2 - Knowledge and reality .

المعرفة والواقع . نشر عام ١٨٨٥ .

3 - Logic or the Morphology of knowledge

نشر فى مجلدين عام ١٨٨٨ (الطبعة الثانية عام ١٩١١).

4 - Essays and Addresses .

مقالات وأحاديث - نشر عام ١٨٨٩ .

5 - History of Aesthetic .

تاريخ علم الجمال - نشر عام ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ١٩٠٤).

6 - The civilization of Christianity and other studies .

مدنية المسيحية ودراسات أخرى - نشر عام ١٨٩٣ .

7 - Campanion to Plato's republic .

المرشد الى جمهورية أفلاطون - نشر عام ١٨٩٥ .

8 - Essentials of Logic .

أسس المنطق - نشر عام ١٨٩٥ .

9 - Psychology of the moral self .

سيكولوجية الذات الاخلاقية - نشر عام ١٨٩٧ .

10 - Philosophical theory of the state .

النظرية الفلسفية للدولة - نشر عام ١٨٩٩ .

11 - The principles of Individuality and value .

مبدأ الفردية والقيمة - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٢ .

12 - The value and destiny of the Individual .

قيمة الفرد و مصيره - محاضرات جيفورد - عام ١٩١٣ .

13 - The distinction between mind and its objects .

التمييز بين الذهن و موضوعه - نشر عام ١٩١٣ .

14 - Three lectures on Aesthetic .

ثلاث محاضرات فى علم الجمال - نشر عام ١٩١٥ .

15 - Social and International Ideals .

المثل العليا الاجتماعية و الدولية - نشر عام ١٩١٧ .

16 - Some suggestions in ethics .

بعض الاقتراحات فى الاخلاق - نشر عام ١٩١٨ .

17 - Implication and linear inference .

التضمن و الاستدلال الخطى - نشر عام ١٩٢٠ .

18 - What religion is .

ما هو الدين - نشر عام ١٩٢٠ .

19 - The meeting of extremes in contemporary philosophy .

التقاء الاضداد فى الفلسفة المعاصرة - نشر عام ١٩٢١ .

20 - Three chapters on the nature of mind .

ثلاثة فصول فى طبيعة العقل - نشر عام ١٩٢٣ .

21 - Life and philosophy .

الحياة والفلسفة : وهو ضمن كتاب « الفلسفة الانجليزية المعاصرة، نشره موهيد عام ١٩٢٤ .

22 - Science and philosophy and other essays .

العلم والفلسفة ومقالات أخرى - نشره موهيد ور.س. بوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة بوزانكيت.

كما قام بوزانكيت بنشر، واشترك في ترجمة كتاب لوتسه « المنطق والميتافيزيقا » Logic and metaphysics عام ١٨٨٤ ، كما ترجم كتاب هيغل «مدخل الى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine art. عام ١٨٨٦ .

ج - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الانجليزية الى الاقسام الاتية :

القسم الأول : يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين التي كانت رائدة تلك الحركة، ويمكن تقسيم تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٨٢٠-١٩٠٩) الذي بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيغل. وتوماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) الذي كان أنجح وأنشط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التي وضعها ستيرلنج. واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية في مذاهب افلاطون و ارسطو، ومن الاخلاق المسيحية، و من ميتافيزيقا باركلي المرتكزة حول فكرة الله، و من المثالية النقدية عند كانط، يقول فرانسو هوا «ولقد قبل جرين المذهب الكانطي»^(١)، والمثالية المطلقة عند هيغل.

(1) Houang , F : Le neo-Hegelianisme en englettere . La Philosophie de Bernard Bosanquet , ch. Priemere, P. 15 .

ولقد ناهض جريرن الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحده.

القسم الثاني : يطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون. ومنهم ادوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) الذي كان صديقا لجريرن. وأهمية جريرن ترجع إلى نشره للحركة المثالية في جلاسجو عام ١٨٦٦ إذ جعل لها مركزين قويتين : الأول في أكسفورد والثاني في جلاسكو.

أما جون كيرد (١٨٢٠ - ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لاهوتيا وواعظا مرموقا، ولكنه أدخل فلسفة هيجل في كتاباته وأهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له بدون شك نصيب كبير في تغلغلها وتسربها داخل الدوائر اللاهوتية.

أما جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) : أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة (كوينز) في كندا فقد كان تلميذا للأخوين كيرد، وكان اسكتلنديا مثلهما. وإليه يرجع الفضل في الدعوة إلى المثالية في جامعة كوينز، إذ أنه عرض الموقف المثالي هناك : وتوسع فيه، وقدم تعريفات بأبرز ممثلي الفلسفة المثالية الألمان.

أما وليام ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) فلقد كان ينتمي إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل. ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمي هيجل ومفسريه، وساهم في محاضراته وكتاباته معا بدور هام في تفسير المثالية الألمانية.

ولقد كان ديفيد جورج ريتشى (١٨٣٥ - ١٨٩٠) صديقا شخصيا لجريرن، وتأثر باتجاهات جريرن المثالية، وفي عصره كان أرنولد توينبي (١٨٥٢ - ١٨٨٣) يتناول مشكلات التاريخ، وحاول ريتشى أن يحل مشكلة « معقولية التاريخ، أوحاول إقامة فلسفة التاريخ، فتناولها في ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل.

أما فلسفة السير هنرى جونس (١٨٥٢-١٩٢٢) فكانت ذات نمط مثالي هيجلي، وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى وال إخلاص الجرى، وتلك الحماسة المتقدة التي دعا بها إليها جونس.

أما جون هنرى موبرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) فلقد تلقى تعليمه المثالي فى مركزى الحركة المثالية وهما جلاسكو و كلية باليول باكسفورد، ودرس على كيرد و جرين على التوالي، ولقد استطاع موبرهيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة الدافعة التي ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رغم كل التغييرات - بكل تمسك وأصالة. ولقد أدى الطابع المرن، الواسع الأفق، لمثالية موبرهيد أن يخفف حدة التعارض بين التغييرات المختلفة عن الحركة المثالية، وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد.

لقد تابع جون استيوارت ماكنزى (١٨٦٠ - ١٩٣٥) كيرد فى اتجاه المثالى، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له، وكتب فى كل الفروع الفلسفية إلا إنه لم يكن مؤسسا لمذهب فلسفى مثالى متكامل.

و يقول ريتشارد بيردن هولدين (١٨٥٦ - ١٩٢٨) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته فى جميع أوجه نشاطاته الأخرى، وأنه قد عاشها فعلا، وأدمجها فى كل وجه من أوجه حياته المتعددة، فلقد كان فقيها مشرعا و برلمانيا وسياسيا، و مصلحا جامعيًا، و فيلسوفا، و كاتبًا. ونحن نلمس فى جميع كتابات هولدين أقوى إعراف فى اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول فى كتابه « الطريق إلى الحقيقة » Pathaway to reality « إن كل ما فى هذه المحاضرات قد اقتبسه عن هيجل... »^(١).

أما السير جيمس بلاك بيلى (١٨٧٢ - ١٩٤٠) فلقد ربط اسمه باسم

(1) Holdane , R.B. : Pathaway to reality . P. 309 (1926) .

هيجل، ويقول عنه هورنليه فى مجلة mind فى المجلد السادس عشر « إنه كان من نواح عديدة، أشد الهييجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب». (١)

ولا يمكن أن تتجاهل هنا خلال طوافنا الكبير مع رواد المثالية الإنجليزية:

جون الكسندر سمث (١٨٦٣ - ١٩٣٩) فلقد تلقى تعليمه فى أكسفورد، وفى الكلية التى ظهرت فيها الحركة المثالية، ولقد استمد الكثير من الافكار الهييجلية عن طريق برادلى و بوزانكيت.

القسم الثالث : و يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلى و بوزانكيت و جويكم. أما فرانسيس هيرت برادلى (١٨٤٦ - ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالى بطريقة خلاقة، بل كان واحدا من اجراً المفكرين المثاليين الإنجليز.

و نحن نجد فلسفة برادلى الاخلاقية وهى مشوبة بنزعة هييجلية عارمة، فيرى أن الغاية الاخلاقية هى قبل كل شىء اكتمال الذات و تحقيقها، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف و الإرادات أو الاحساسات الجزئية، وإنما هى بتدئى منذ البداية بوصفها كلا واحدا منهجيا. فالذات التى تعرفها الاخلاق ذات أعلى، ذات كلية، تعلق على هذه الذات الفردية تلك. إن الانسان الذى لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل : لا يستطيع أن يحقق ذاته الحققة أو الإرادة الخيرة.

هذه هى مجمل آراء برادلى كما يعرضها فى كتابه « دراسات أخلاقية»، أما كتابه «مبادئ المنطق» (١٨٨٣) فيعد انقلابا فى المنطق، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي، و برادلى يبدأ بالحكم فى منطقته : لانه يرى أن الحكم لا التصور

(1) Hoernlé : mind Journal , volume 16,P. 549 . (1907) .

هو الصورة المنطقية الأولى للوحدة الأصلية للفكر. والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ما هي عليه مهما تغيرت المعطيات، وهي ذلك الجزء من مضمون الشعور الذي أوقفه الذهن وأخرجه بالتالي من مجال الزمان. ومع ذلك فبرادلي يقصى علم النفس عن مجال المنطق. وهو يعرف الحكم بأنه هو «الفعل» الذي يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل»^(١).

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلي : فالحكم أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية، كما يبدو بصورة بسيطة أولية فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال لا يفترض مبدئيا أساسا عقليا. وهذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم ؛ إذ أن برادلي يؤكد أن الصورة البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعاً سابق منطقياً على الاستدلال الصريح وأن يكن الإثنان معا وجهين لعملة واحدة.

ويرى برادلي إننا حينما نحلل الاستدلال؛ فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة: المعطيات، وفعل العقل فى الاستدلال، والنتيجة. ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلي ونشر كتابه «أسس المنطق» وأخذ برادلي الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت «أسس المنطق» وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقاها من بوزانكيت، وبرادلي يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى تحفظ.

وفى مجال الميتافيزيقا نجد كتاب برادلي الشهير «المظهر والواقع». وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا : هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، والثانية تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية.

(1) Bradley; F. H. : Principles of Logic. Book II, Part II, P. 286.

وبالنسبة للمهمة الأولى للميتافيزيقا : نجد أن برادلى يعرف الواقع Reality بأنه مقابل المظهر من جميع النواحي بحيث لا يكون علينا، لكى نعبر عن طبيعته كما تصورنا برادلى الا أن نستعيز عن الصفات السالبة التى تربط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية. هذه الصفات السالبة هى أن هذا المظهر ليس الظاهرى Phenomenal، كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر. والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Relational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب المعنى والقيمة، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر. أما الواقع فهو ما خلا من التناقض وهو وحدة و كلية واستقرار وانسجام، كما أنه شامل لكل شئ، وهو حقيقة كاملة، وبالاختصار هو المطلق.

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر، ولذلك فإن برادلى فى دوامته الديكالكنتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية، الشئ والصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الاشياء بل وهوية الذات و كل علم طبيعى، والخطأ والخير والشر بل الدين والله لا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر. و هنا يعود برادلى و يقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدنا منعزلين، ولكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر؛ إذ المظهر - رغم كل شئ - شئ ما، وليس عدما، ولذلك لا ينبغي أن ينتمى الى الواقع على نحو ما، و من جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو فى ذاته و بذاته وإلا لكان عدما. فمن الواجب - تبعا لهذا - أن يشتمل الواقع على المظهر على نحو ما.

و على هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر فى حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته و أن الواقع فى حاجة الى المظهر ليكمل ذاته مضمونا وواقعية، أما كيف

ينتمى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلي عادة، و كيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلي.

أما برنارد بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفى الآن بأن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفعة وسط ذلك التيار المثالي. لقد تعمق برادلي، أما بوزانكيت فلقد أصل المذهب المثالي و بين ارتباطاته بكافة النواحي السياسية و الأخلاقية و الدينية والاجتماعية و الجمالية. فجاء مذهبه كاملا غاية التكامل، تاما فى أنقى مستوى فكرى من التمام و الكمال. و سوف نرى فى خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا و تطبيقا.

و يبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جويكم (١٨٦٨ - ١٩٣٨). و لقد اهتم جويكم بنظرية الحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلي و بوزانكيت، و الحقيقة عنده نسقية و ترابطته وليست هى التطابق بين الفكر و الواقع، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة على أصل خارجى، كما أنها ليست تسجيلا لأشياء مستقلة عن الشعور، علاوة على أنها لا يمكن إدراكها إدراكا حسيا مباشرا. إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق، و أى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها الا اذا نظر إليها فى ضوء النسق، و الحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه.

و هذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا لفلسفة بوزانكيت، و لا يعزى لذلك لجويكم أى فضل اللهم الا فى ترديده لآراء برادلي و بوزانكيت على وجه خاص.

وبعد تلك المرحلة من تطور المثالية الإنجليزية ظهرت أقسام أخرى أقل شأنًا من تلك التي ذكرناها، فظهر ماكتجارت (١٨٦٦ - ١٩٢٥) بمذهب الكثرة، وظهر باتيسون (١٨٥٦ - ١٩٣١) بمذهب المثالية الشخصية، وسار على منواله جيمس ست (١٨٦٠ - ١٩٢٤) وسورلي (١٨٥٥ - ١٩٣٥) وراشدال (١٨٥٨ - ١٩٢٤)، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين مثل جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) وكلمن وب الذي ولد عام ١٨٦٥ والفرد إدوارد تيلور (١٨٦٩ - ١٩٤٥) ووليام تمبل (١٨٨١ - ١٩٤٤). وهناك مفكرون قريون من المثالية: مثل لورى (١٨٢٩ - ١٩٠٩) ودوجلاس فوست الذي ولد عام ١٨٦٦ وباكس (١٨٥٤ - ١٩٢٦) وهورنليه الذي ولد عام ١٨٨٠، وهربرت ولدن كار (١٨٥٧ - ١٩٣١) ومرتس (١٨٤٠ - ١٩٢٢).

ومع أن متس يضع برادلي وروزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسوا هو يضع روزانكيت و برادلي في عداد الفلاسفة الهيجليين أي يضعهم في قسم مخالف، بل يقوم باعداد كتاب عن روزانكيت يظهر من عنوانه وهو «الهيجلية الجديدة في إنجلترا» فلسفة برنارد روزانكيت وكأنها فلسفة هيجليه ثم يقرر «أن روزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته في ذلك هي نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد واطسون وولاس وريتش وجونس وغيرهم» متناسيا أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي مترابط.

هكذا كانت الحركة المثالية في المخترا، عارمة متدفقة، وثرية. وهكذا تبينا أن من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلي والثاني هو بوزانكيت، ومع أن الكثير من مؤرخي الفلسفة قد وضعوا برادلي في مرتبة أعلى وأن بوزانكيت كان مجرد تابع لبرادلي، إلا أنني سوف أثبت أن بوزانكيت أقام فلسفة متكاملة، ووضع لنا مذهبها مثاليا شاملا لا يسير في نفس مسار آراء ومصطلحات برادلي. إن برادلي نفسه يقول لنا إنني مسدود في المنطق لبوزانكيت، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مثمرة في الآراء كان برادلي « هو المستفيد منها في أحيان غير قليلة » (١) كما يقول متس.

(١) متس . ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني القسم الرابع ص

ثانياً
المنطق المثالي عند بوزانكيت

المنطق المثالي عند بوزانكيث

مقدمة : من المنطق الصوري الى المنطق الرمزي :

إن المنطق المثالي البوزانكيثي، يستند على دعائم مخالفة تمام المخالفة لتلك الدعائم التي قام عليها المنطق الصوري والتي يقوم عليها الآن المنطق الرمزي وعلى ذلك فقبل أن نتناول المنطق المثالي عند بوزانكيث بالدراسة والتحليل، فعلينا أن نعرض في عجالة سريعة وتاريخية للمنطق الصوري وتطوره إلى أن أصبح منطقاً رمزياً في العصر الحديث . وبديهي أن بين هذين النوعين من المنطق منطقاً تجريبياً ومنطقاً واقعياً ومنطقاً براجماسياً إن صح أن نقول أن للواقعية وللبراجماسية منطقاً . ونحن لن نعرض هنا لهذه الأنواع من المنطق ؛ إذ يكفي أن نعرف أن المنطق المثالي لن يتفق على الاطلاق - ولدواهي فلسفية وميتافيزيقية - مع أي اتجاه واقعي ساذج، أوبراجماسي نفعي أو تجريبي مادي .

* * *

لقد كان لأرسطو الفضل في وضع أصول المنطق الصوري، ذلك المنطق الذي جرد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها في إطار صورة الموضوع - المحمول، تلك القضية المجردة التي صورتها أ هوب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة، كما اعتبرها أيضاً الوحدة التي ينتهي أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أو أكثر، ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنصل في النهاية إلى تلك القضية البسيطة وعلى ذلك، فالقضية البسيطة عند أرسطو أي القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيا ما كانت ، (١) .

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق

(1) Morris & Nagel : An introduction to logic and Scientific method, P. 33 .

ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أى «المنطق» على تحليل الاستدلال والاستنباط محصورا فى القياس إلى أشكال وضروب، ثم مد اطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة، والنقد الذى يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أو المنطق الحديث الذى كان للبينتز فى تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر موضوع المنطق الفضل فى الاستنباط وقوانينه، فهذا هو موضوع المنطق المعاصر، وإنما هو فى حصر الاستنباط كله فى القياس وحده، ولم ينتبه إلى ضرورة التوسع فى تحليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بصلة مثل المساواة، أكبر من، أصغر من ... الخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة وخص تحليلاته الأولى بالصورة التى هى صورة الاستنباطات، ورأى القضايا كلها فى صورة واحدة هى صورة الموضوع - المحمول . وتكفى نظرة واحدة فى تحليلاته لبيان مدى اهتمامه بإبراز الصورة فى نقائها التام، حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة . إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة إذ أنه رمز فقط إلى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أ، ب، جـ ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية Logical constants مثل إذا ... إذن، كل، بعض ... إلخ، ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطقية هى دالة قضائية Propositional function وليست قضية محددة ذات معنى قاموسى، ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته إلى مجموعة العلوم البرهانية Demonstrative sciences التى توصف فى العصر الحديث بعبارة النسق الاستنباطى Deductive system ، ولكن أرسطو لم يتوسع فى هذه الفكرة ولم يقيم الدليل عليها كما أقامه فى الهندسة، وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض

منه عند أرسطو؛ فهي تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صناعة وعلمًا أو علمًا معياريا وإنما هو علم (نظري أى نسق استنباطي كالهندسة ولذلك سماه أرسطو علم التحليل .

والسؤال الآن هو: هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التي قال بها أرسطو التي صورتها عنده هي أ هوب قضية تحليلية؟ الواقع إننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أو نستدلها من مجرد النظر في ذلك الموضوع دون حاجة إلى معيار خارجي يحدد صدقها أو كذبها، فالقضية الحملية الأرسطية هي تحليلية من حيث أنها قضية بسيطة تنحل إليها جميع التاليفات والقضايا المركبة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان وهو أن أرسطو جعل موضوع تلك القضية كليا مثل كلمة « إنسان » مثلا، وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع في حد ذاته يمكن أن نتناوله بالتحليل فتبين فيه أفرادا مختلفين من البشر منهم من قضى نحوه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر في الوجود إلى آخر الدهر » (١) .

ففضل لرسطو أن يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية وإن كانت قضاياها الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل إلى أبسط منها، ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقيين توصلوا إلى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الإطار من جهة ومن حيث إحتواء القضية على حدين كلاهما جزئي من جهة أخرى .

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطي هجوما عنيفا خصوصا من ناحية إحتواء القضية الحملية على الحدود الكلية، وذهبوا إلى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة فزينون الرواقى وكريزيب، وغيرهما من الرواقيين أكثروا من الكتابة فى الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبي الذى تعكسه لنا نظريتهم فى المعرفة وهى النظرية التى

(١) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية . ص ٢٠ - ٢٢ .

يقوم عليها منطقتهم .

فهم يقولون أن المعرفة تأتي من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذي هو تعبير عنها بكل ما هو فيها من جزئى وشخصى، وقد استخدموا إسم الإشارة وضمير الإشارة مثل « هذا » بغية مزيد من الحذر والتحوط وحتى لا يقعوا فى أى حد كلى .

والمنطق الرواقى من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الوقائع الجزئية أو الشخصية أو الذرية على حد تعبير رسل فى قضايا منفردة مبعثرة بل هو يستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن تشاهد، وذلك بواسطة كلمات مثل « إذا » « أو » « ولأن » ... إلخ وأهم القضايا التى تهمننا من وجهة نظر اللوجستيقا أو المنطق المعاصر هى :-

(١) القضية المنفصلة التى تربط واقعتين بكلمة « أو » ومثال الرواقيين هو «هى نهار أوليل» .

(٢) القضية المتصلة التى تربط واقعتين بكلمة « و » ومثال الرواقيين «هى نهار وهى ليل» .

(٣) القضية الشرطية التى تربط بكلمة « إذا » واقعتين إحداهما المقدم وهو الشرط وأخرهما التالى وهو المشروط ومثالهم « إذ هى نهار فهى مضيئة » .

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواقى رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية، ولكن عندما طبق ليبتنز العمليات الرياضية كالجمع والضرب فى معالجة الأمور المنطقية، ثم لما اتضح أن كلمات مثل « أو » « وإذا » إنما تشير الى علاقات بين القضايا الذرية وأنه ينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية، وأن هذين النوعين من القضايا

أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التى هى موضوع القسم الأول من اللوجستيقا - نقول لما اتضح كل هذا تكشفت الصلة الوثيقة بين المنطق الرواقى واللوجستيقا التى أسهم فى تدعيمها ليبنتز، الأمر الذى جعل للمنطق الرواقى الصدارة فى العصر الحديث والذى أدى إلى تفوقه على المنطق الأرسطى . وسنرى أن ليبنتز لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هى القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود كلية ؛ إذ القضية التحليلية عند ليبنتز تحتوى على حدود جزئية كما هو الشأن فى المنطق الرواقى، بعبارة أدق إن القضية التحليلية عند ليبنتز تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون فى هذا الصدد النهج الأرسطى، فاهتموا بالشكل الخارجى للقضايا وخصوصا القياس، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية، فتجمد منطق أرسطو وأصبح عقيما مجدبا غير منتج، الأمر الذى أدى إلى الثورة على هذا المنطق فى عصر النهضة وبداية القرن السابع عشر أى فى بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

* * *

رأينا أن أرسطو وخصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز الى القضية الحملية وهى القضية البسيطة عنده بالصورة أهوب ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص ؛ إذ إنه لم يرمز الى الثوابت على الإطلاق ورأينا أن المنطق الرواقى هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الأرسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئى وشخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية شحاكى قدر الإمكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضية ومنهجها ؟ (١) .

(1) Paul Mooy : Logique P. 235

يقول ديكرت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولاً في المنطق الصوري كما هو الشأن في الرياضة ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم، إذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطونفسه والفلاسفة الرواقيين وريموند ليل وإنما المهم وهذه هي الخطوة التالية التي تمكن المنطق الصوري من أن يصير يقينياً وواضحاً ودقيقاً كالرياضة - نقول إنما المهم - هو استعمال الرموز استعمالاً منهجياً دقيقاً طبقاً لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكرت يعني الانتقال من المركب إلى البسيط أو من الكل إلى الأجزاء أو من المعقول بغيره إلى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكرت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها، وتقسيم هذه المشكلات إلى أبسط منها وهكذا، إلى أن نصل إلى المبادئ البسيطة التي لا تقبل القسمة فمن بين القواعد الأربعة التي ذكرها ديكرت في المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين :-

« أن أقسم كل واحدة من العضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو إلى حلها على خير الوجوه » .

« أن أسير بأفكارى بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كى أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيباً ... » (١)، والتحليل الديكرتني بهذا التحوالذي شرحناه إنما يقوم على سلسلة مؤداها بأنه ليس في المركب أكثر مما يكون في عناصره البسيطة، كما أن التحليل عنده « هو الوسيلة التي لا غنى عنها للوصول إلى تلك الطبائع البسيطة التي يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلاً، أوللرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة في نفوسنا كمن النار في الحجر الصوان والتي هي أساس كل علم، ومصدر كل الوضوح » (٢) .

(١) محمود الخضيري : المقال عن المنهج ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٢) عثمان أمين : ديكرت . ص ١٠١ .

وديكارت يستخدم الحدس والاستنباط، والحدس عنده هو «الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق، ويوقن بها يقينا لا سبيل إلى دفعه»^(١).

أما الاستنباط فهو «قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى، وهو فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه، فهو عملية تنقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة»^(٢).

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطي، ويستخدم الحدس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي «يبدأ بالأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات، فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها»^(٣) ويساعده في ذلك الاستنباط الذي يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة، وعلى أي نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية. وهذا هو طريق التقدم في المعرفة^(٤).

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو في ضرورة تحليل ما هو مركب لكي نصل إلى ما هو بسيط؛ إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو:

الأولى: أن القياس الأرسطي أو الاستدلال القياسي لا يؤدي إلى معارف جديدة، والأفضل استخدام الاستدلال الرياضي.

الثانية: أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول. وإنما على كل قضية لا تحتوى على شيء أكثر مما يكون في عناصرها البسيطة.

* * *

(١) نفس المرجع . ص ٨٧ .

(٢) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٣) نفس المرجع . ص ٩٠ .

(٤) نفس المرجع . ص ١١٢ .

أما لينتز فلقد سعى ما وسعته الحيلة إلى إهجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج الرياضى، وينطبق على جميع المعارف والعلوم، وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء العام أحياناً وباللغة العالمية أحياناً أخرى وفن التركيب أحياناً ثالثة وفن الاختراع أحياناً رابعة، وهى جميعها تهدف إلى تحليل المركبات إلى أجزائها البسيطة، والتعبير عن تلك البسائط بالرموز .

وقد ترتب عن ذلك الهجاء العام أوفن التركيب أن توصل لينتز إلى أفكار رئيسية أهمها :-

- ١ - من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك التى نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للاعداد .
- ٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البسائط .
- ٣ - لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .
- ٤ - يجب الرمز إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة .
- ٥ - التفكير يتكون من إماطة اللشام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط^(١) .

* * *

وكانت محاولات من يسمون بجبري المنطق مثل بول وغيره سائرة فى نفس هذا الاتجاه إذ أنهم رمزوا للحدود المنطقية برموز جبرية وأخيراً نحن نجد أمامنا رسل يضع مع هوايتهد منطلقاً رمزياً صارماً، يستخدمان فيه رموز الرياضة للإشارة إلى حدود

(١). Saw ; R. L. : Leibnitz . P. 201 .

المنطق كما يرمزان فيه إلى الثوابت رمزهما الى المتغيرات، فنشأ عندهم المنطق الرمزي . وهناك الآن المنطق الرمزي كلها تحاول جاهدة تطبيق المنهج الاستنباطي الذي يعتبر التضمن الأساس الأول له، والذي يبدأ بمجموعة من البديهيات والمصادر ثم يستنتج منها سائر القضايا .

صعوبة المنطق كما يراها بوزانكيت :

يقدر بوزانكيت في بداية محاضراته الأولى في كتابه « أسس المنطق » بأنه ليس هناك علما أصعب من علم المنطق، ويرى أننا يجب أن نناقش طبيعة هذه الصعوبة لا من ناحية كونها مدعاة للحيرة والتعقيد ؛ ولكن من ناحية كونها أمرا له أهميته وإثارته .

إننا نجد في معظم العلوم وحتى في العلوم الفلسفية حوافز مستمرة تشد انتباه الانسان، وتشير إحساساته وشغفه، كما أننا نجد فيها جدة مستمرة، وإثارة دائمة لأهتمامات الإنسان ومتطلباته . أما في الفلسفة وخصوصا في المنطق فإننا لا نجد قليلا من هذا ؛ فأستاذ الفلسفة من سقراط حتى الآن يتحدث عن أشياء عامة، ويدعوسامعيه للتفكير فيها بطريقة خاصة وبوجهة نظر غير عادية، وبذلك فهو يطلب منهم مجهودا جديدا بدون أن يمددهم بأية اهتمامات أو إثارات حسية تعود عليهم بالنفع أو الإشباع في حياتهم اليومية .

إننا هنا - كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت - نقلب الأساس المؤلف وتتناوله بعمليات غير مألوفة ؛ ولكننا من جهة أخرى نوسع أفقنا الفكري، وتتناول اهتمامات أخرى من نوع خاص . ومع ذلك - يقدر بوزانكيت - فهناك صعوبة عاتية بالنسبة إلى الطلاب المتمرسين في متابعة ودراسة مسائل عقلية محددة لا توجد فيها إثارة الجديد ولا اهتمامات خاصة بالحياة الإنسانية . وهذا هو ما يجعل المنطق أصعب علم من بين جميع العلوم .

ويذهب بوزانكيت إلى إننا يجب أن نجابه هذه الصعوبة بكل صلابة وجسارة، ومن ثم فيجب أن نبتعد عن ذهننا بادئ ذي بدء كل ما كنا نجده في الكتب المنطقية القديمة من أحيابل وحيل وحجج مثيرة للسخرية فبوزانكيت يقول وليس لدى النية لأن أتحدث عن هذه « (١) ». وما دام بوزانكيت لن يتحدث عن مثل هذه الأمور بل يبدأ بإقصائها وإبعادها فلا بد أنه سيبدأ من نقطة أخرى، وهو يقول في هذا الصدد « إن ما أمل فيه فقط - في إيقاظ الاهتمام المنطقي الحقيقي بالنسبة لأي فرد لا يكون موضوع المنطق مألوفاً لديه - هو أن أعرض هذا الأمر بصورة وصفية وأن أحاول أن أقيم أمامك بصورة محايدة وكاملة ماهية هذه المشكلة التي تواجهها المعرفة » (٢) وعلى هذا النحو يصبح من الممكن أن نقول أنه سيكون لدينا شغفا نظرياً أصيلاً منبثقاً من فحصنا للتفسيرات المتعددة والخاصة بالوسائل التي يمكن عن طريقها حل هذه المشكلة يوماً بعد يوم . ومثل هذه التفسيرات تسمى بعلم المنطق .

* * *

مشكلة المنطق من وجهة نظر بوزانكيت :

إذا كان علم النفس يعالج مجرى الأفكار والشعور، فإن المنطق يعالج البناء العقلي للحقيقة، ولكن المشكلة الهامة هنا هي : كيف يمكن للمجرب الخاص بأفكارى وشعورى أن يحتوى فى داخله على عالم من الأشياء والأشخاص لا يكونا بالقبض على عقلى ؟ ولكى يجيب بوزانكيت على هذا السؤال نجده يتناول العالم كإرادة وفكرة، ويبدأ بمناقشة العالم كفكرة. «فالعالم فكرة لى» حقيقة قالها شوبنهاور، وهى حقيقة صالحة لكل شئ يحيا ويعرف، مع أن الإنسان وحده هو القادر على تمثيلها بشعوره وتأمله المجرد، وإذا فعل هذا حقيقة، فإنه يصل إلى الحكمة الفلسفية .

(1) Bosanquet , B. : The essentials of logic - Lecture 1 , P. 3.

(2) Ibid. : P. 3 .

رعلى هذا النحو يصبح واضحا للإنسان أن ما يعرفه ليست هي الشمس أو الأرض ولكن ما يعرفه هو العين التي ترى الشمس واليد التي تلمس الأرض . فالعالم المحيط بالإنسان إذن ليس إلا فكرة بمعنى أنه مجرد علاقة مع شئ آخر وهو الشعور أى الإنسان « ومن ثم فليست هناك حقيقة، أكثر تأكيدا أو أكثر استقلالا عن كل ما عداها، وأقل حاجة إلى برهان من تلك التي تقول : إن كل ما يوجد فهومن أجل المعرفة، ومن ثم، فإن هذا العالم بأكمله هو فقط موضوع بالنسبة إلى ذات، أو إدراك بالنسبة لمدرک أوفى كلمة واحدة هو فكرة . وهذا أمر واضح وحقيقى بالنسبة إلى الماضى والمستقبل فضلا عن الحاضر، وبالنسبة إلى البعيد كما هو بالنسبة إلى القريب؛ لأنه أمر حقيقى بالنسبة إلى الزمان والمكان نفسيهما التي تقوم التحديدات بالنسبة لهما . وكل ما ينتمى إلى العالم أمر يمكن اتتماؤه إلى العالم لكنه مشروط بالذات ويوجد فقط من أجل الذات، فالعالم فكرة» (١) .

ولكن ما الذى نعبه بالعالم كفكرة ؟ إن قولنا بأن العالم مجرد تعاقب للصور التي تمر أمامنا أو التي توظف شعورنا كما يحدث بالنسبة إلى الأحلام ليس هو العالم . إن العالم كفكرة يعنى أنه « نسق مترابط من الأشياء والأشخاص يدرك على أنه نفس الشئ بالنسبة إلى الفرد فى أوقات مختلفة، وبالنسبة إلى العقول المختلفة فى نفس الوقت، ويوجد بالنسبة إلى الفرد فى الوسط الشعورى له » (٢) أى فى عقله .

ونحن لا نستطيع أن نتوقف عند هذا الحد، وإلا لواجهتنا صعوبة حقيقية ؛ فإذا كانت أجزاء عالمنا مرتبطة بعضها البعض الآخر فإنها ليست بالضبط معتمدة علينا أى على تغيرات شعورنا، فنحن نعتبر هذه الأجزاء مستقلة عنا بمعنى أن حضور أو غياب إدراكنا لها لا ينتج عنه أى اختلاف فى العالم، وهذه هى حالة العقل التي نحياها عمليا سواء أكننا فلاسفة أم عامة » (٣) . ولكن هل العالم

(1) Ibid. P. 1.

(2) Ibid. P. 7.

(3) Ibid. P. 7.

مستقل عنا ؟ أم أنه لا يوجد إلا داخل عقولنا ؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك ؟ هنا يقرر بوزانكيت أن هناك ثلاثة اتجاهات أو مواقف فى هذا الصدد وهى :

أولاً : موقف الدوق العام :

« ويقرر بأن الأشياء تؤثر فى بعضها البعض ولكن مجرد حضور أو غياب إدراكنا لا يؤثر فيها » (١) . فمن الناحية العلمية يجب ألا نعالج الأشياء التى لا تكون مدركة بعقولنا بنفس المعنى الذى نعالجها فيه وهى مدركة بهذه العقول . هذه هى الفكرة الأولى أو المسلمة الأولى لما هو موضوعى ؛ فما هو موضوعى بهذا المعنى الأول يعنى الاستقلال عن شعورنا لأغراض عملية .

ثانياً : موقف نظرية الدوق العام :

وهو يقبل التحديد بين الأشياء وبين العقل ويرى أن الأفكار توجد داخل رؤسنا وأن الموضوعات توجد خارج هذه الرؤوس » (٢) . وأنه إذا كان علينا إن نقيم المعرفة فيجب أن تمثل الموضوعات داخل رؤسنا، وهذه تأتينا عن طريق الحواس . ومن ثم فيصبح لدينا تكوينان متشابهان للعالم، أحدهما خارج رؤسنا وهو الحقيقى، والآخر داخل رؤسنا وهو يشبه الأول ولكنه يكون أقل كمالاً منه، وهذا العالم الأخير هو مثالى أو عقلى . ونظرية الدوق العام هذه تتفق مع موقف الدوق العام فى أنها تسلم بأن هناك عالماً لا يؤثر فيه انسحاب شعورنا الفردى، ولكنها تختلف مع هذا الموقف فى تأكيدها بأن طبيعة العالم هى، سواء أبتعد عنه الشعور أو كان داخله فيه ؛ فالعالم فى شعورنا ذاتى وخارج شعورنا موضوعى، والعالم الذاتى هو صورة غير كاملة للعالم الموضوعى .

ثالثاً : موقف النظرية الفلسفية :

وهو يرى أن ما هو موضوعى مستقل عن شعورنا بمعنى أنه هو ذلك الذى نضطر

(1) Ibid. : P. 8

(2) Ibid. : P. 9.

لأن نفكر فيه لكى نجد شعورنا متوافقا معه « وما نضطر للتفكير فيه » غير محدد فى دلالاته بالنسبة لذكرا أو بالنسبة للفكر بوجه عام .

ويرى بوزانكيت أننا يجب أن نقلب أفكارنا هكذا رأسا على عقب فى المنطق وأن نتخيل شيئا مثل هذا الأخير « أى موقف النظرية الفلسفية » ويقول شارحا ومفسرا فكرته : يجب أن نعتقد بأن لكل منا بنورا دائرية مغلقة عليه بمفرده، وإنها متحركة ومرنة وتتبع الفرد الموجود بداخلها حيثما يذهب، وأن الأشياء والأشخاص المصورين فيها متحركين ومتفاعلين مع بعضهم البعض، وكل هذا إنما يكون فى البنورا وليس وراءها، كما يجب أن نعتقد علاوة على هذا بأن الفرد لا يستطيع أن يخرج من هذه البنورا كما لا يمكن أن يدخل إليها فرد آخر .

ولكن هل كل بنورات الأفراد متشابهة ؟ والإجابة : لا فليست هذه البنورات متشابهة تماما، فكل واحدة منها تكونت على مركز مختلف، إذ أن كل شخص يختلف عن الآخرين بالكيفيات الشخصية وبموقفه تجاه النقاط والعمليات التى تحدد صورته، ومن ثم فكل منا يرسم لنفسه صورة من الموضع التى أقفلت فيه البنورا عليه، وهو يرسم باستمرار ويعيد رسم هذه الصورة لا ينسخها من شئ أصلى، ولكن بترتيبها ويتكلمة الصور الغامضة، ويتلون ما يبدو شاحبا على جدرانه، والآن فإن هذه البنورا الخيالية التى لا يستطيع ببساطة عقله الخاص منظرها إليه على أنه يحتوى العالم، أما جسده وعقله منظرها إليهما على أنهما أشياء فهما داخل البنورا مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك النحو يكون العالم كله - بالنسبة لكل منا - هو مجرى شعورنا، وذلك إذا اعتبرنا العالم نسقا من الموضوعات التى نضطر لأن نفكر فيها .

ويقرر بوزانكيت أن العقل باعتباره مجموعات من التتواء والمنحنيات إنما يكون مادة تماما كالجسم، أما العقل باعتباره حاويا التمثيلات المختلفة فهو شئ آخر، لأنه سيحوى حينئذ العالم . وهنا يعطينا بوزانكيت مثلا آخر يفسر فيه ذلك التضاد

الغريب بين عقلى كنسق يعمل ويلاحظ الخارج وينتمى إلى بدنى وبين عقلى كحاوللتمثيلات التى تتضمن ذاته والعقول الأخرى والعالم بأجمعه كموضوعات فيقول : إننا إذا نظرنا إلى الميكروسكوب باعتباره مكونا من عدسات ومرآة واسطوانة وغير ذلك ؛ فإننا بذلك نشبه أولئك الذين ينظرون إلى العقل على أنه جسم، ويتكلمون عن أجزائه وتفصيلاته، أى أنهم يعتبرونه شيئا من بين الأشياء الأخرى . أما إذا نظرنا فى الميكروسكوب من خلال اسطوانته ؛ فإننا سوف لا نرى عدسات أو مرآة أو الاسطوانة ذاتها، وإنما سنرى مجالا كبيرا أى سنرى كل ما تقع عليه أعيننا من خلال رؤيتنا فى الميكروسكوب والناظر بالأسلوب الأخير يشبه كل واحد منا يريد أن يتأمل عالمه وأن يعرفه ويدركه .

وإذن فهناك فرق بين اعتبار العقل شيئا كالجسم، وبين اعتباره حاويا ومدركا للعالم وتمثالا له . إن العقل كما يقول بوزانكيت « حينما يلاحظ مباشرة مجاله من الموضوعات، لا يستطيع أن يلاحظ أجزائه، وحينما يعود إلى ذاته - كما نقول - لا يلاحظ فقط إلا جزء من ذاته » (١) بمعنى آخر يفرق بوزانكيت بين العقل المادى الذى يحتوى على أجزاء مادية، وبين العقل الحاوى على الإدراكات والتمثيلات، والذى يحتوى العالم ويقول : إن المعنى الأول معنى « أن عقلى فى رأسى، بينما معنى المعنى الثانى أن رأسى فى عقلى . فى المعنى الأول أكون أنا فى المكان، وفى المعنى الثانى يكون المكان فى » (٢) وهذا ينطبق على مشال الميكروسكوب الأنف الذكر ؛ فالميكروسكوب بالمعنى الأول واحد من جملة أشياء ترى من الخارج، وبالمعنى الثانى يكون العالم متمثلا فيه بمعنى أن كل ما نراه يكون فى داخل الميكروسكوب الذى لا نراه بالمرة .

وبهذا المعنى الأخير تبدو قوانا العقلية حين نعتبرها كمعرفة، وبهذا المعنى أيضا تكون هذه القوى البنورا ما التى تغلق تماما على كل واحد منا فى دائرته الخاصة من

(1) Ibid. : P. 16.

(2) Ibid. : P. 17.

الأفكار، ويأتى الآن السؤال الهام التالى وهو: كيف لا تكون عوالمنا المنفصلة ؛ أى
البنورامات التى أسسناها، متناقضة مع بعضها البعض ؟

والإجابة هى أن هذه العوالم تكون متوافقة . وهذا هو التصور الذى يجب
أن نبدأ به فى المنطق، إذ يجب أن نضع فى اعتبارنا أن عوالمنا المنفصلة الناجمة عن
المعرفة، مؤسسة بعمليات محددة، ومتوافقة مع بعضها البعض نتيجة للطبيعة
المشتركة لهذه العمليات ؛ إننا نبدأ فى الواقع (سواء شعرنا أم لم نشعر) ببعض
المشاعر والخبرات غير المرتبة التى قد تعطى أولاً تعطى أساساً عاماً، وتمنح أولاً
تمنح قوة تجعلنا نتشارك ونتعاون مع الآخرين . وكلما تقدمت العملية التركيبية
أوالتأسيسية هذه كلما توسع وتعمق التوافق بين العوالم وتصبح أعظم كمية مما
نضطر لأن نفكر فيه متوافقة مع أعظم كمية مما يضطر الناس الآخرون لأن يفكروا
فيه، ونحن لا نستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة
القائلة :

بأن النسق الحقيقى الكلى الذى نجد فيه أنفسنا، يتمثل فى توافقنا الذاتى،
وأكثر من ذلك فإن هذا لا يتم إلا إذا كانت طبيعة الذكاء واحدة فى كل عقل،
والمنطق يعالج الطبيعة العامة للذكاء مع تكيفها المتعدد مع الحقيقة .

ويجب أن نعتبر العوالم المنفصلة المغلقة على كل منا متوافقة طالما كانت
موضوعية أى طالما توصلت الى ما نضطر لأن نفكر فيه . وهذا هو المعنى الثالث «لما
هو موضوعى» ، ذلك المعنى الذى يعبر عنه بوضوح موقف النظرية الفلسفية . أما
عن لفظ التوافق نفسه فيقول بوزانكيت عنه إننى استخدم هذا اللفظ أوالمصطلح
لأنه هو الذى يعبر عن العلاقة بين الأنساق التى تقدم نفس الشيء بنفس القواعد
ولكن مع بدايات مختلفة .

وإذا سلمنا بمذهب العوالم المنفصلة، بدون أن نهتم بتوافقها مع بعضها ومع

الحقيقة ؛ فإننا نرند إلى موقف المثالية الذاتية الذى ينبجم عن التطرف فى نظرية الذوق العام؛ إذ المثالية الذاتية تنشأ بالضرورة إذا دفننا بنظرية الذوق العام ذات العاملين : الحقيقى الخارج عن العقل، والمثالى الذى ينسجه العقل داخله، إلى نتيجتها البعيدة التى يترتب عليها إنهيار العالم الحقيقى رغم مناعته، ويقول بوزانكيت إن أى فرد لن يستطيع أن يفهم على وجه حقيقى مشكلة المنطق أو مشكلة المعرفة أو العلم بوجه عام إلا إذا وجد نفسه وهوىفكر فى صعوبة المثالية الذاتية، ويرى بأنه من الضرورى ألا نكون راضين كلية عن نظرية الذوق العام ، وألا نكون راضين كذلك عن فكرة عالم جاهز مقام لنا لكى ننسخه فى عقولنا . إن قيمة المثالية الذاتية هى فى انتاجها عدم الرضا هذا وحسب .

وبصورة أخرى أو بمعنى آخر فإن المثالية الذاتية تضع أمامنا السؤال التالى : كيف نخرج من العقل إلى الحقيقة ؟ كيف نخرج مما هو ذاتى إلى ما هو موضوعى ؟ لأن علينا أن نتذكر دائماً بأن معرفتنا تكون من خلال الشعور على الرغم من إنها تشير إلى شىء خارجى .

وعلاوة على هذا فإن المثالية الذاتية يشوبها نواحي نقص، فهى تضيف إلى عالم المعرفة صفات لا تنسب حقيقة إلا إلى مجرى الشعور أو التمثيل، وأنه لمن الحقيقى أن التمثيلات الحقيقية الموجودة فى عقولنا عن هذه الحجرة مثلا تختلف من عقل لآخر، وتختلف عما تمثلناه من هذه الحجرة ذاتها من قبل، وسوف تختلف دائماً، فهذه التمثيلات تختلف فى كل دقيقة وفى كل ثانية ؛ فهى وجودات متلاشية، عقلية كلية، وما يمضى منها يمضى بلا رجعة . هذه هى خاصية التمثيل الذى يقف وراء مجرى الشعور فهو ذو وجود متلاش خاص .

ولكن المثالية الذاتية تقول « ولأن هذه الموجودات العقلية ذات وجود متلاشى خاص، ولأن كل المعارف تتكون فيها على إنها الوسط الخاص بها، إذن فموضوع المعرفة ليس شيئاً وراء هذه الوقائع العقلية، ولا يكون مؤسساً على نسق دائم مستقل

عن ارتباطاتنا العقلية « (١) ولكننا يجب أن نهز هذا الاستدلال وأن نجيب « لا ، لا يتبع هذا ذاك ، فالتمثيلات التي تأتي وتذهب يمكن أن تشير إلى شيء مشترك « (٢) وبمعنى آخر ليس هناك مرور في المعرفة مما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي ، ولكن يوجد فقط تطور فيما هو موضوعي .

ومن ثم فإننا نقول مقترهين إلى موضوعنا بأن « المعرفة هي الوسط الذي يوجد فيه عالمنا ككل مترابط « (٣) وهذا القول أكثر تعبيراً من القول بأن العالم يوجد فيه العقل أو التمثيل . إن العالم كنسق من الأشياء المتفاعلة لا يمكن أن يوجد فقط في مجرى أفكارنا ، ولكن المعرفة - نحن نقول - هي البناء العقلي للحقيقة ، والمعرفة وتتكون مما نضطر لأن نفكر بتأكيد طبقاً لنفس المناهج ؛ فإن نتائج فكرنا تكون أساقاً متوافقة في التشابه في الحقيقة .

هكذا يتخلص بوزانكيت من صعوبة المثالية الذاتية التي تمثل صعوبة عاتية أمام المنطق وأمام المعرفة وأمام العلم . ولكننا نجد أنفسنا مرة واحدة أمام ميدان المعرفة - فما هي علاقة المعرفة بالمنطق في هذا النوع من التفكير ؟ وهل للحكم علاقة بالمعرفة ؟ هذا هو ما سنجد الإجابة عليه في الجزء التالي .

* * *

المنطق المثالي والمعرفة :

يذهب بوزانكيت إلى أن المنطق يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة ، ومن أجل هذا يعرض في كتابيه « أسس المنطق » و« المنطق أومورفولوجيا المعرفة » إلى « أن المعرفة هي الحكم الذي يوجد بين تفسيرنا التركيبي لإدراكنا الحالي وبين الحقيقة التي يدفنا بها هذا الإدراك الحالي » (٤) بل يذهب إلى أكثر من هذا حينما يطلق على

(1) Bosanquet ; B , : The essentials of logic-lecture II,P.22

(2) Ibid. : P. 22 .

(3) Ibid. : P. 22 .

(4) Bosanquet ; B , : The essentials of logic-lecture II,P.29.

المنطق اسم مورفولوجيا المعرفة . وهو يقول فى هذا الصدد وهو يقدم كتابه « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة » : « إننى باعطائى هذا العمل عنوان « مورفولوجيا المعرفة » إنما أقصد أن أشير ... إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبهما وأن نحتم علاقاتهما فيها » (١) . وعلى ذلك فما ينبغي بوزانكيت بهذا العنوان هو الإشارة إلى أن اهتمامه هنا لن ينصب على مجرد تصنيف واحصاء أنواع الاحكام والاستدلالات، وإنما سينصب أساسا على الأحكام والاستدلالات التى يمكن تعقبها ورؤية علاقاتها خلال الصور العديدة التى تنبث فيها .

ويوضح بوزانكيت اتجاهه هذا فيقول « سوف أعالج صور الحكم والاستدلال كما يعالج العلم صور الحيوانات والنباتات، لا بروح الاحصاء والتصنيف، وإنما بروح التحليل المورفولوجى » (٢) .

ولكن المسألة هنا محتاجة إلى بعض التعديل : فالمورفولوجيا كعلم الهيئة أو الشكل الخارجى، تتضمن تناقضا مع الفيزيولوجيا كعلم الوظيفة الحيوية، وهذا التضاد إنما يرجع إلى تميزنا بين الخارج وبين الداخلى . وحينما ننقل هذه المسألة إلى مستوى المعالجة العلمية للفهم ، فإننا نجد أنفسنا مضطربين لأن نوحده بين مورفولوجيا المعرفة وبين علم اللغة أو النحو بينما نبقى لإسم الفيزيولوجيا العقلية لوظيفة الفكر الحيوية .

ويقرر بوزانكيت بعد ذلك أنه لا يمكن القول بأن هذا التناقض بين المورفولوجيا والفيزيولوجيا خاطئ، ولكنه لا يجدى فى توضيح وجهة نظر بوزانكيت فتبيلا، إذ أنه يؤمن بالنسقية فى مقابل التسلسلية ويرى طبقا لإيمانه هذا « أنه لا يوجد فى النشاط النسقى للفكر تضادا بين الهيئة أو الشكل الجسمى وبين العملية الحيوية » (٣) ويرى أن هذا الأمر واضح غاية الوضوح فى الحيوان الذى تتحد فيه

(1) Bosanquet ; B, : Logic or the morphology or knowledge Introduction , P. 1 .

(2) Bosanquet ; B, : The essentials of logic-lecture II,P.22.

(3) Ibid. : P. 22 .

الوظيفة بالشكل أو الهيئة أى تتحد فيه المورفولوجيا بالفيزيولوجيا، وهذا الأمر نفسه ينطبق على نسق المعرفة « فصورة الفكر وظيفة حية، وأوجه ولحظات هذه الوظيفة - وهى عناصر الصورة - متباينة . ومن ثم فإن مورفولوجيا المعرفة يجب أن تفسر - لا أن تبعد - فيزيولوجيا الفكر، فعلم الصورة العقلية يتضمن علم الحياة العقلية»^(١).

وسيرا وراء فكرة النسقية هذه، والنظرة الكلية المترابطة تلك نجد بوزانكيت يوحد الحقيقة بالمعنى فيقول « إن عالم الحقيقة وعالم المعنى لا ينفصلان حقيقة . والعملية التى يروم المنطق فحصها هى عملية فردية، وتحديد ذاتى شخصى للكل الذى هو حقيقى وواقعى »^(٢).

ونحن هنا نجد أن اتجاه بوزانكيت نحو الاتحاد والترابط، واضح كل الوضوح ؛ ذلك أنه يربط بين المورفولوجيا وبين الفيزيولوجيا فى وحدة أعلى، ثم يربط وهو صدد المعرفة بين علم الصورة العقلية وعلم الحياة العقلية ؛ أى بين مورفولوجيا المعرفة وفيزيولوجيا الفكر، ثم يربط بعد ذلك - تأييدا لنفس هذا الاتجاه الكلى والترابطى والوحدوى - بين الحقيقة وبين المعنى .

* * *

المعرفة والحكم :

يرى بوزانكيت أن المعرفة ما هى إلا حكم وإثبات، ومعنى هذا أن كل معرفة هى حكم بمعنى إنها تأكيد إيجابى، ثم يأخذ بوزانكيت على عاتقه تفسير المعرفة بوصفها حكم فيقول : إن الحكم والإيجاب أو الإثبات يتضمن دائما صفات ثلاثة هى : أنه ضرورى، وأنه كلى، وأنه تركيبى .

(1) Ibid. : P. 2 .

(2) Ibid. : P. 6.

١ - فالحكم ضروري : وفي قولنا هذا، فإننا نعبر عن كل ما قلناه عن موضوعية العالم في المعرفة، فلقد خلاصنا إلى أن ما هو موضوعي يعنى « ما يضطر لأن نفكر فيه » والحكم ضروري لأنه يعبر عما يضطر لأن نفكر فيه، يضطر هنا معناها الاضطرار بواسطة عامل ضروري يحدث خلال حركة شعورنا .

ويمكن أن نتعقب معاني مفسرة للضرورة في المواد غير العلمية المشكوك فيها والمعقدة وتلك التي نهتم فيها بتأملاتنا ؛ فنحن عادة ما نسمع ونقرأ عبارات مثل «أنا لا أستطيع أن أقاوم النتيجة» «أنا مضطر لأن أعتقد» «أنا مساق لكي أفكر» ؛ «ليس لدى إلا أن أفترض» ، وهذه عبارات تحدث كل يوم سواء في الحديث اليومي وسواء في المناقشات النظرية، وهي كلها تشير إلى ما أكدناه سابقا من أن ما هو موضوعي أو حقيقي بالنسبة لنا هو ما يضطر لأن نفكر فيه .

ومن الصعب أن نلاحظ هذه الضرورة في الأحكام البسيطة والعادية فالحكم ذوالمقارنة الحسية مثل « عود ثياب ملون » لا تكون الضرورة فيه ذات نسق عقلي، ولكنها ذات طابع احساسى لا نستطيع ابعاده . إن العامل العقلي في مثل هذه الحالة يكون سلبيا تكون مهمته هي التحذير من تحرك جميع التأثيرات المتنوعة ؛ العقلي منها والمادى لكي تترك الإدراك الحسى ينقل بحرية إلى العقل .

وإنه لمن السهولة بمكان لأي ملاحظ أن يكتشف الضرورة العقلية في الحكم حتى ولو كان موضوع الحكم غير متأمل فيه كلية، وكلنا حتى الجهلاء منا يخضعون للضرورة العقلية حتى ولو لم تكن على علم أو معرفة بهذه الضرورة .

« وفي أى حكم مدرك، إذا كان واضحا وثابتا، وأيا ما كان من أهمية محتوياته المباشرة، نجد أن التناقض هو أكثر الأشياء أهمية » (١) فعندما نفكر في الشمال نجدنا نفكر في الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر في الأسود، وهذا يرينا إننا مضطرون لأن نفكر في أئفه الأحكام، فنبحث عن متناقضاتها كما يرينا كيف أننا نتجه بكل

(1) Bosanquet; B. The essentials of logic-Lecture II,P.26.

نقلنا العقلي على أبسط وأتفه الإدراكات .

ألستنا هنا أمام ديهالكتيك هيغل ومنطقه ؟ ألا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأ عدم التناقض أساس ديهالكتيك هيغل وصلبه ؟ إننا حينما نفكر في الشمال نجدنا نفكر في الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر في الأسود . ألستنا هنا أمام الفكرة ونقضيتها ولا ينقصنا إلا أن نبحث عن المركب منهما لكي يكتمل الثالوث الهيجلي ؟ نعم إن بوزانكيت هنا لا ينص صراحة على المركب من الفكرة ونقيضها، ولكننا نعلم أنه يروم الكلية والوحدة والترابط . وهذا الهدف - هدف الترابط بين الأفكار والتوحيد بينها - يدعو بوزانكيت الى تقرير ذلك المركب سواء نص عليه أم لم ينص، إذ الفكر عنده دينامي متحرك، كما أن حركة التوحيد والربط لا يمكن أن تقف عنده عند الفكرة ونقيضها فقط . والنتيجة هي أن بوزانكيت في منطقة المثالي طبق الثالوث الهيجلي؛ وقد يقال بأن بوزانكيت يربط الأفكار بطريقة مخالفة للثالوث الهيجلي، ولكننا نعلم أن بوزانكيت يناهى أيضاً بالمطلق، ولكي تتحد القضايا والأفكار والمعارف حتى تصل في النهاية الى المطلق، لا يمكن أن يكون اتحادها، بأية طريقة، حيثما أتفق، بل يجب أن تكون ثلوثية هكذا تصل بالتدرج من التشتت والتبعثر إلى الوحدة المطلقة في المطلق .

٢ - والحكم كلي : ونحن نتحدث هنا عن الكلية بالمعنى العام أى من حيث كونها خاصة لأي حكم أيا ما كان . وإذا ادعينا أن جميع طبائعنا العقلية واحدة لأصبح « أن تكون كلياً » مجرد نتيجة لكونك ضرورياً، إننى لا أشعر فقط بأن حكمى هو أمر لا مفر منه بالنسبة لى، ولكننى لا أشك لحظة بأن هذا الحكم ضرورى أيضاً بالنسبة إلى كل كائن عاقل، فإذا لم يوافقنى شخص ما فى حكم لى، فإننى أحاول أن أضع الحالة أمامه تماما كما هى فى عقلى، وأكون متأكدا تماما من أننى إذا استطعت أن أفعل هذا، فإنه سيضطر لأن يحكم كما حكمت،^(١).

(1) Ibid. : P.P. 26- 27 .

ولما كان العقل نسقا بالضرورة، فإن كلية الحكم تتضمن شيئا آخر أكثر من كونها شيئا اضطراريا على كل واحد منا، ما دام يوفر لكل منا نفس المواد، فكلية الحكم تعنى أيضا أن هذا الحكم الخاص به يجب أن يتوافق مع أحكام سائر الأشخاص، وإذا كان حكمى غير متوافق مع أى حكم آخر - له نفس المواد - فإننا نعتقد بأن واحد من هذين الحكمين يكون خاطئا، أى أننا لا نقبل احتمال أن يكون العالم الحقيقي الذى كونه الآخرون غير متوافق مع العالم الحقيقي الذى أكونه .

« ومن ثم فإن المعرفة، من حيث كونها حكم، ضرورة وكلية وبالمعنى العام فإن هذا حقيقى بالنسبة إلى كل الأحكام » (١) .

٣ - والحكم تركيبى : الصفتان الماضيتان لا تخبراننا شيئا عن ما هو الحكم ولذلك فعلينا أن نفحص طبيعة الحكم فيما بعد، ونحتاج الآن إلى أن نفكر فى هذا الحكم من ناحية الإيجاب أو الاثبات، ومن هذه الزاوية يمكن وصف الحكم بأنه « إعلان بتفسيرنا عن مدركاتنا لكى نكون نسقا متحدا مع معطيات هذه المدركات » (٢) وهنا قد نقبل على التوالتمييز بين المعطيات وبين التفسير، وأن تقيم بينهما علاقة متبادلة ؛ علاقة التبادل هذه إنما هى نتيجة للتركيب أو إذا صح القول هى خاصية فنية لعالمنا الحقيقي ؛ فنحن لا نستطيع أن نحصل على معطيات بدون أن نكيفها بحكم .

والآن فإن « المعرفة هى الإثبات أو الحكم الذى يوحد بين تفسيرنا التركيبى لإدراكنا الحالى وبين الحقيقة التى يدفعا بها الإدراك الحالى » (٣) .

وسوف نأخذ الآن مثالين ؛ الأول من الرؤية والثانى من السمع . فهنا منضدة، وفى اللغة العامة نحن نقول جميعا « إننا نرى أن هذه منضدة » وهذا التعبير صحيح

(1) Ibid. : P. 27 .

(2) Ibid. : P. 27 .

(3) Ibid. : P. 29 .

لأن الرؤية الانسانية هي حكم، ولكن إذا سألك أحد أن ترد إدراكك إلى مصطلحات الرؤية البسيطة، فإنك لن تستطيع ذلك إلا إذا كنت محللاً نفسياً أرساماً ماهراً، وسوف تصبح نظريتك وتفسيرك منصبان على نقطة واحدة فقط مع إبعادك لصفتي العمق والمسافة. أما الرسام الماهر فهو يتعمق بمستواه العالى فى القوة الإدراكية إلى أعماق من المستوى العادى الذى يوجد فى هذه النظرية وذلك التفسير: فعلى الرسام أن يترجم إدراكه للشيء فى المكان على سطح مستوى وملون، واختلاف ذلك المنظر الملون عن المعطيات الموجودة فى مكان إنما يرجع إلى التفسير المتضمن فى الإدراك الحسى . وعلى الرغم من أن كل خبرات اللمس والحركة التى تعرف عن طريقها صلابة الموضوع لا تعطى للعين ؛ فإننا نعرفها مع ذلك عن طريق الرؤية، يقول بوزانكيت أن هذه السمات « لا تعطى للعين وحدها، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفصلها عن تلك التى تعطى للعين وحدها » (١).

وعلى ذلك فإن رؤيتنا للمنضدة تضمنت سماتاً أخرى قد لا تظهر للعين وحدها، ومعنى ذلك فإننا حينما نحكم إنما نقوم بعملية تركيبية بمعنى إننا نركب للإدراك المعين متعلقاته من إدراكات أخرى، وعلى ذلك فعاملنا مركب بواسطة الحكم، إذ أن عملية الإسهاب المفسر إنما تمر باستمرار من اللاشعور إلى الشعور أو من اللاوعى إلى الوعى . وكل حكم محدد إنما يتضمن عنصراً مثالياً وتوسيعاً وتفسيراً .

وسوف ننظر فى مثال آخر آخذين الإثبات التالى « هذه عربة » على شرط أن يكون هذا الإثبات آتياً من سماع صوت عربة ؛ ففى هذا المثال يمكننا أن نفصل المعطيات عن الإسهاب والتفسير اللذين يدورا حولها . ونحن نعلم أن تفسيرنا المؤسس على الصوت يمكن أن يكون خاطئاً ؛ إذ يمكن أن يكون هذا الصوت صوت سيارة وليس عربة . والآن قارن ما سبق بالإثبات التالى « ذلك الذى أراه

(1) Ibid. : P.P. 29 - 30 .

عربة، فهذا الالتيات أوالحكيم له نفس العناصر مثل الحكيم الخاص بالإدراك الصوتي « ذلك الذي أسمع، عربة » ولكن الخاصية المعقدة في الصوت تشير كتفسير موضوعي لها إلى حركة العربة، وإلى النوع الخاص لقوة دفعها، كما يرتبط بصوت العربة كما نعرفه، وإلى سمات مثل خشونة الصوت أوارتفاعه، تزايد أوتناقضه، كما يرتبط أيضاً بالسرعة وبالوزن وبغيرهما . ولكن من السهل أن ننظر إلى الصوت وحده وفي حد ذاته منفصلاً عن تفسيره، ونحن نقول أحياناً (إنني أسمع صوت عربة) بنفس المعنى الذي تقول فيه (إنني أرى عربة) ولكن في حالة السمع تقول دائماً (هذا الصوت يشبه صوت العربة) مثل هذا القول وغيره يتضمن شكاً .

ومن ثم فنحن نرى هنا استمرار البناء أوالتكوين العقلي للحقيقة ابتداء من رؤية معينة أوسماع صوت معين وهذا ينطبق على بقية الاحساسات، ويمكننا الآن أن نذهب إلى أن « معرفتنا أوان عالم معرفتنا يوجد لدينا كحكم أي كإتيات يوسع فيه إدراكنا الحالي بواسطة تفسير متتالي يتحد به » (١) وهذا التفسير وذلك الاسهاب ضروريان وعامان ومن ثم فهما موضوعيان كعالمنا بالمعنى السابق وهوما نضطر لأن نفكر فيه . يقول بوزانكيث « أن النسق الكلي لعملية التركيب أي أدراكنا الحالي المسهب بالتفسير هوما نعينه بالحقيقة ... وكل حكم إذن يثبت حقيقة تحدد جزئياً بهذا الشيء » (٢) . إن المعرفة توجد في صورة إتيات للحقيقة، وعالمنا كما يوجد بالنسبة لنا هووسط المعرفة، ويتكون بالنسبة لنا من الالتيات القائم على الحقيقة .

ويذهب بوزانكيث إلى إننا لا يجب أن نسأل ماذا تدرس المعرفة ومتى تبدأ ومتى تنتهى فهذا سؤال لا جدوى منه ؛ لأنه إذا كان لنا أن نتهمك على السؤال التالي (ما هي قوانين الحركة التي تدرسها العلوم الميكانيكية؟) فإننا في هذه الحالة وحدها نستطيع أن نتهمك أيضاً على السؤال (ما هي قوانين المعرفة التي تدرسها المعرفة؟) والإجابة على هذين السؤالين واضحة : فكما تعبر قوانين الحركة عن خصائص

(1) Ibid. : P. 32

(2) Ibid. : P. 32

الاجسام المتحركة كما تتحرك، كذلك تعبر قوانين المعرفة عن خصائص الموضوعات التي تعرفها كما تعرف .

«أول خطوة في المعرفة بالنسبة للفكر المتحضر هي إطلاق الأسماء»^(١) فهذه تحتاج إلى تمييز الأشياء والتعرف عليها . ويجب أن نذكر أن كبار المكتشفين هم وحدهم القادرون على إضافة أسماء جديدة إلى العلم، ويعتقد بوزانكيت بأن عظمة أفلاطون وأرسطو إنما ترجع في الهل الأول إلى اكتشافهما أسماء وكلمات جديدة ما زالت باقية حتى اليوم، ويرى بوزانكيت أن «الكلمة المفردة تتضمن دائماً عبارة، وعادة حكماً»^(٢) .

إن فعل التسمية يقول بوزانكيت يتضمن في الهل الأول (دلالة منطقية) ، فعندما يقول شخص ما (الشمس) فإن هذا يثير في ذهننا مباشرة للصفات أو الكيفيات المرتبطة بهذا الأسم أو الموضوع ؛ كأن تكون الشمس دائرية أو متوهجة أو غير ذلك من الصفات، كما إنه يثير في ذهننا عمليتي التحدى والمقارنة، وفي هذا يقول بوزانكيت « هل التسمية تتضمن عمليتي المقارنة والتحديد ؟ وهل تتضمن حكماً كحكم الإحساس ؟ إننا إذا نظرنا إلى نشاط الفكر التأملى الرفيع فإننا لن نتردد على إجابة هذين السؤالين بالإيجاب »^(٣) .

أليس فيما سبق برهان واضح علي أن المنطق عند بوزانكيت يبدأ بالحكم لا بالتصور ؟ هذا ما سنوضحه فيما بعد .

علاقة المنطق بالمعرفة :

يقال بوجه عام أن المنطق علم صوري ؛ بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أو مادتها ؛ صورة أى موضوع هي ما يبدو عليه هذا الموضوع، وما يمكن

(1) Bosanquet ; B, : Logic or the morphology or knowledge Introduction , P. 7 .

(2) Ibid. : P. 9.

(3) Ibid. : P. 16.

العقل أن يحتويه، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقة كما هو. لقد قام الرأى الأخرى على بلا شك على مثل تلك الفكرة وهى أننا فى معرفتنا أوفى تذكرنا لشيء فإن عقلنا يحتوى على صورته بدون مادته . ومن ثم فإن الصورة تكون بالنسبة إلى العارف الشكل أوالبناء الذى يعطى الشيى ما هيته، والتى عن طريقها نحن نتعرف على هذا الشيى كلما رأناه . فالصورة هى الهيئة أوالشكل بينما المادة أوالهيولى بلغة أرسطوى الأساس المادى الملموس للشيى .

ولا توجد مادة بدون صورة، فإذا كانت المادة بدون صورة فإنها ستصبح بدون كيفيات، ومن ثم تصبح غير قادرة على أن تفعل أو تفعل؛ فمادة السكين هى الصلب وصورته هى شكلها، ولكن كيفيات الصلب تعتمد على خاصية وترتيب معينين فى جزئيات، وهذه كما يقول بيبكون هى صورة الصلب، ولكن إذا كان للصلب صورة فالسكين له صورته، ومادة الصلب تستطيع أن تأخذ صوراً أخرى غير صورة السكين، وبالمثل فإن المرمر له صورته وهى كيفياته المحددة كحمر (الكيميائية والميكانيكية) ولكن هذا المرمر فى التمثال يكون مادة. وتصبح الصورة هى الشكل الذى أعطاه النحات .

وتطبيق هذا التحديد على المعرفة بوجه عام فإننا نستطيع أن نقول أن كل العلوم صورية وأن نقول أيضاً أن المنطق علم صورى وأن الهندسة علم صورى وحتى الفيزيقيات علوم صورية؛ فكل العلوم صورية؛ لأن هذه العلوم تقوم على تعقبها للخصائص الكلية للأشياء أى البناء الذى يجعلها ما تكون عليه .

والعلوم تختلف فى درجة الصورية، فكل علم يعالج نوعاً من الكيفيات التى يهتم بها، ولكن المنطق لا يهتم بمثل هذه الكيفيات الخاصة بالموضوعات المختلفة وإنما يعالج كيفيات تتمثل بدرجة معينة فى كل شيء، بغض النظر عن كثرة الكيفيات التى توجد فى كل موضوع على حدة، ومن ثم فهو يعالج هذه الأخيرة كمادة لا كصورة . وبهذا المعنى فإن المنطق علم صورى بكل ما فى كلمة

صورى من تركيز وتأكيد، على الرغم من أنه ليس صوريا تماما كما يفترض فيه غالبا، إذ الموضوع المادى للمنطق هى المعرفة من حيث هى معرفة أوصورة المعرفة ؛ أى كيفيات الموضوعات أو الأفكار من جهة كونها أعضاء فى عالم المعرفة ومن الضرورى الآن أن نميز صورة المعرفة بهذا المعنى عن مادتها أو محتواها فمادة المعرفة هى ذلك النطاق الكلى من الواقع الذى يعالج بواسطة العلم أو الإدراك فالعلم أو الإدراك يهدفان إلى التوصل إلى اجابات على كل مشكلة من المشاكل التى تقابلهما، أما المنطق فإنه يهدف إلى فهم النمط والمبادئ المتعلقة بكل من المشكلة والإجابة، فمادة الواقعة هى تفاصيل الإجابة المتخصصة أما الصورة فهى النمط والمبادئ الموجودان فى أمثال كل تلك الاجابات .

ويدوان جيفونز - يقول بوزانكيت - قد أخطأ خطأ كبيرا فى هذه النقطة فهو يقول ؛ أن الاسم الذى أعطى إلى المنطق وهو علم العلوم يصف القوة الانتشارية الواسعة للمبادئ المنطقية وتغلغلها فى كافة دوائر العلم والمعرفة، وهذا هو ما جعل مؤسسى الفروع المتخصصة يهتمون غاية الاهتمام ببيان ولائهم لأعلى العلوم أى المنطق . ويرى جيفونز أن الدليل على هذا هو أن هؤلاء المتخصصين فى الفروع المختلفة يعطون دائما أسماء تتضمن الولاء أو الوفاء ؛ فنحن نجد إسم المنطق فى كل العلوم تقريبا ؛ إذ أن العلوم تنتهى بالمقطع وهذا المقطع مأخوذ من الكلمة . ومن ثم يصبح المنطق الذى يفسر تكوين القشرة الأرضية ويصبح المنطق المطبق على ظاهرة الحياة . ونفس الشئ ينطبق على , Zoology , Psychology , Physiology , Anthropology وغيرها من العلوم فكل علم من هذه العلوم يقول جيفونز إنما يعترف بوضوح أنه منطلق خاص ما دمنا نجد أن إسمه يضم إليه المقطع Logy .

ويرى بوزانكيت أن هذا التفسير الذى يربط بين اسم المنطق وبين نهايات أسماء العلوم ؛ إنما هو تفسير خاطئ تماما ؛ ذلك لأن المصطلح Logy . لا يتوافق مع المقطع Logy فى كلمة مثل Zoology ولكنه يتوافق مع المقطع الذى Zoo

يشير الى نطاق أو مجال علم معين لا إلى خاصيته كعلم . وبالمثل فإن العبارة (علم العلوم) لا تعنى أن المنطق هو العلم الذى يشتمل على العلوم المتخصصة، وإنما تعنى أن المنطق هو العلم الذى يعالج الكيفيات العامة والعلاقات التى تكون مشتركة فى كل العلوم من حيث هى كذلك ولكنه يحذف المادة منه وليس الصورة، أى يحذف المحتوى الخاص بالتفاصيل التى يتناولها كل علم على حدة من وجهة نظره الخاصة . وإنه لغريب - يقول بوزانكيت - أن يقال أن كل علم هو منطق خاص أو أن البيولوجيا هى منطق مطبق على ظاهرة الحياة، فهذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنشودة فى كل معرفة وحقيقة .

وعلى هذا النحو فإن العلاقة بين محتوى أو مادة المعرفة وبين الصورة هى الخاصة العامة للمعرفة ؛ فإننا إما أن ندرس موضوعات المعرفة مباشرة كما أدركنا، وإما أن ندرسها بطريق غير مباشر . فموضوع علم النبات هو النبات ؛ نشأته وتطوره ؛ هذه مادة أو محتوى المعرفة فى هذا العلم، ولكن العالم بعد دراساته وأبحاثه وافتراضاته يكشف علاقات وكيفيات تكون بمثابة صورة المعرفة فى هذا العلم، ولكن هذه الصورة هنا تكون مادة بالنسبة إلى المنطق، ومن ثم فهناك نوعان من الكيفيات والعلاقات : النوع الأول هو كيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى المتعلق بجزء من الطبيعة متوافق مع مادة أو محتوى المعرفة بوجه عام، والنوع الثانى هو كيفيات وعلاقات الموضوعات التى تكون بمثابة الصورة فى البناء المعرفى لعالم الحقيقة والمتعلق بصورة المعرفة التى تعالج بتساؤل عام وهذا ما نسميه المنطق .

إن صورة المعرفة - يقول بوزانكيت : « تعتمد على مادتها بدرجة معينة »^(١). فإذا كان المنطق غارقاً فى اتحاد مع النطاق الكلى للعلوم المتخصصة فإنه ينتهى لخلوه من كل التوافقات مع الفهم الحى . إن ما يدعى بالمنطق الصورى فى كل صورة

(1) Bosanquet; B, Essential of Logic-Lecture III , P. 49 .

سواء كما ذكره هاملتون أو طوسون في قوانينه الصورية للفكر أو كما أوضحه الأساس الرمزي كما فعل بول وغيره إنما يستند إلى خلل رئيسي مؤداه ؛ إننا نعتبر أن هذا المنطق الصوري هو نظرية عامة للمنطق - إنني هنا - يقول بوزانكيت - «أدين كل محاولة تستخدم الرموز في شيء أكثر من توضيح النقاط المتعلقة بالعمليات المنطقية»^(١).

(1) Ibid : P. 49.

وهنا نلمس بوادر نقد يوزانكييت للمنطق الصوري، بقوانينه الصارمة، وبمبادئه الجامدة، كما نلمس هنا أيضا بذور عدم قبوله للمنطق الرمزي، وعدم قبوله للمنطق الصوري والمنطق الرمزي على هذا النحو، إنما يمهد الطريق أمام البناء المثالي للمنطق الذي سوف نرى، أنه لا يقبل في صميم هذا البناء تلك الصورية الجامدة الصارمة، ولا تلك الرمزية الجافة .

فكل هذه المحاولات تساهم بواسطة القوانين التقليدية القديمة للذاتية وللتناقض وللثالث المرفوع في الأغلوطة الرئيسية لتمثيل الحكم بواسطة شيء لا يمكن أن يكون ولا يستطيع أن يكون بأية طريقة رمزا كافيا لأي واحد من هذه القوانين الثلاثة .

ويرى يوزانكييت تأكيدا لانتجاهه هذا المناهض للصورية والرمزية ؛ أن أي صورة لأي شيء إنما تعتمد بدرجة معينة على مادة هذا الشيء . فتمثال من المرمر يختلف قليلا إذا كان من البرونز ، و السكين يصنع من الصلب ، ولكنك تستطيع أن تحصل على سكين غير جيدة إذا صنعتها من حديد أو نحاس ، وأنت لا تستطيع أن تصنع سكيانا من الشمع ، و النتيجة أن مواد مختلفة قد تتخذ نفس الصورة بدرجة كبيرة أو قليلة في حدود معينة .

و لنأخذ الان كمثال على هذا إستخدام العدد في فهم الموضوعات ذات الأنواع المختلفة و المثال في يوزانكييت :

إفترض أن هناك أربعة كتب على المنضدة ، و أن كومة الكتب هذه هي الموضوع ، إننا نرغب حيثئذ في أن ندرك هذه الكومة ككل مؤلف من أجزاء . ولكي نفعل هذا فإننا ببساطة نعد الكتب (واحد ، إثنان ، ثلاثة ، أربعة) . وإذا أضيف إليها واحد آخر فسيكون لدينا واحدا أكثر . ولكن الكتب ذاتها من حيث

هى كتب لن تتغير بحذف واحد منها أو بإضافة واحد إليها ، فهذه الكتب أجزاء لا تكثر ببعضها البعض ، وهى تؤلف كومة يكتفى بتحليلها أو تركيبها بواسطة عدد أجزاء هذه الكومة .

ولكن إذا استبدلنا هذه الكومة ذات الأربعة كتب بمربع ذى أضلاع أربعة ، فإننا نستطيع أن نعد هذه الأضلاع بلا شك كما نعد الكتب ولكننا لا ندرك طبيعة المربع بواسطة عد أضلاعه فهذا العد وحده لن يميزه عن أربعة خطوط مستقيمة مقامه فى أى اتجاه . ولكن لكى نستطيع أن نصل إلى طبيعة المربع فعلياً أن نعتبر أضلاعه متساوية أى أن نعتبره ذات أربع خطوط متساوية ، وعلينا أن نعتبر أن هذه الخطوط المستقيمة المتساوية مرتبطة فيما بينها على نحو معين بحيث تكون شكلاً له أربع زوايا قائمة . وعلينا أن نميز هذا المربع عن شكل آخر له أربعة جوانب متساوية ولكن زواياه ليست زوايا قائمة ، وأن نلاحظ أننا إذا حذفنا ضلعاً فإن المربع سيصبح مثلثاً بكيفيات مختلفة تماماً عن كيفيات المربع ، وإذا أضفنا ضلعاً فإن المربع سيصبح شكلاً خماسياً .

والآن فإن هذه الكومة من الكتب ، وهذا المربع موضوعان للادراك ولكن إذا نظرنا بعمق فإننا نرى على التو أن المادة أو الصفات الفردية لكل من هذين الموضوعين تتطلب صورة معرفية تختلف من الأولى إلى الثانية ، فالحكم « هذه الكومة من الكتب ذات كتب أربعة ، يتصل بالادراك العدد بينما الحكم « المربع ذو أضلاع أربعة » يتصل بالضرورة النسبية .

ولكن لماذا لم نجعل كلا الحكمين فى صورة منطقية واحدة ، ولماذا نقول « هذه الكومة » this « المربع » the ؟ ولماذا لا نقول this فى القضيتين أو the فى كليهما ؟ ذلك لأن المادة المختلفة تتطلب ذلك الاختلاف فى « الصورة » . والآن دعنا نحاول أن نضع هذه موضع تلك .

فإذا قلنا « الكومة » من الكتب ذات أربعة كتب « فإننا إذا فهمنا هذه القضية على إنها مساوية للقضية « هذه الكومة » لكانت هذه القضية صحيحة ، أما إذا فهمنا « الكومة » بنفس ما فهمنا « المربع » فإن حكمنا سيصبح خاطئا لأن القضية سيصبح معناها « كل كومة من الكتب ذات أربعة كتب » علما بأن الحكم المنبثق من الإدراك لا يحتمل هذا التعميم أو التكبير . ومن ثم فلن نستطيع أن نتقل من *this* إلى *the* .

ودعنا نحاول ثانية ، فعندما نقول « هذا المربع ذو أضلاع أربعة » فإن قولنا هذا لا يكون خاطئا تماما وإنما يكون مدعاة للسخرية ، إذ ما الذى يجعل ذلك الذى لا يعرف الهندسة مثلا أن يحكم بأن هذا مرعا ؟ وفى هذه الحالة فإن هذا الذى لا يعرف الهندسة ليس له الحق إلا أن يقول « هذا المربع » و « ذلك الشكل » له أضلاع أربعة .

و نخلص من هذا إلى أن الموضوعات تختلف فى طبيعتها كمعرفة كما تختلف فى كيفياتها الفردية ، وإختلافاتها تلك تعتمد على الطريقة التى ترتبط بها بأجزائها . لقد أخذنا مثالين من المعرفة ووجدنا أن حالة الارتباط بين الأجزاء تتطلب أنماطا مختلفة من الأحكام لكى نعبر عنها ، أما السبب فى ذلك فيقول بوزانكيت « أن علاقة الجزء بالكل هى صورة من علاقة الذاتية بالاختلاف » فكل حكم يعبر عن وحدة بعض الأجزاء فى كل ، أو يعبر عن وحدة بعض الاختلافات فى الذاتية . وهذا هو معنى (التركيب) فى المعرفة (١) . ونحن نرى إذن أن المعرفة توجد فى الحكم كتركيب للحقيقة .

ويرى بوزانكيت أن تعبير الكل و الأجزاء يستخدم بالمعنى الدقيق و بالمعنى الواسع ، فبالمعنى الدقيق يكون الكل ، كلا كميا ؛ أى كلا يقوم على إضافة

أجزاء من نفس النوع ، و بهذا المعنى يكون الكل هو مجموع الأجزاء . و لكن يلاحظ بوزانكيت أنه حتى فى هذا المعنى فإننا نجد أن هناك ذاتية فى الصفة التى تميز الأجزاء ، و إلا فلن يكون هناك شىء يجعلها تجتمع إلى مكان معين و على ذلك فاجزاء العمق تكون كلا من العمق ، و أجزاء الكثافة تكون كلا من الكثافة ، وهكذا . و الكليات من هذا النمط الكمى هى مجموعات ، و العلاقة بين الكل و الجزء بهذا المعنى هى حالة بسيطة جدا للعلاقة بين الاختلافات و الذاتية ، كما أن الكل يصبح كذلك أيا ما كان من الإضافات التى نضيفها إلى هذا الكل . و هذا ينطبق على حالة كومة الكتب ، فهذا الكل يصبح كذلك مهما أضفنا إليه من كتب أخرى .

و لكن هناك كل آخر ينطبق على حالة المربع الذى ذكرناه فللضلع فى المربع علاقات مختلفة تماما ، و كيفيات متباينة عن الخط المستقيم الذى ندرکه منعزلا ، و فى هذه الحالة فالكل لا يتكون من مجرد إضافة الأجزاء إلى بعضها ، فهذا كل هندسى لاعددى ترتبط أجزاؤه طبقا لضرورة صورية معينة متأصلة فى طبيعة المربع ؛ بمعنى أن الاجزاء هنا يجب أن تشغل مكانا محددًا بالنسبة إلى بعضها البعض فأنت لا تستطيع أن تصنع مربعا بمجرد إضافة ثلاث زوايا قائمة إلى زاوية قائمة أخرى أو بإضافة ثلاثة مستقيمات إلى مستقيم رابع بل إنك يجب أن تركيب هذا المربع بطريقة محددة لكى تحقق شروطا معينة . و من ثم فالذاتية هنا ليست ذاتية مجموع و إنما هى أكثر من ذلك إذ العلاقة هنا بين الكل و الاجزاء علاقة أكثر نضجا ، إنها تحتاج إلى العقل الحى أكثر من احتياجها إلى مجرد الصنع أو الجمع .

وسنرى تطبيق هذا بوضوح عندما يحين عرضنا لفلسفة بوزانكيت السياسية ؛ فنحن نجد بوزانكيت فى سياساته يفرق بين الإرادة العامة الحقيقية و بين إرادة المجموع ، و يرى أن الإرادة الأخيرة ليست حقه أو حقيقية لأنها ليست عنده إلا

مجرد جمع أو إضافة .

هذا وهناك كل جمالي يكون الكل فيها أكثر من مجموع الأجزاء ويكون الترابط والتناسق فيه أمرا ضروريا . وستنى تفصيل ذلك عند عرضنا لفلسفة الجمال عند بوزانكيث ، فهو حينما ميز بين الجمال البسيط وبين الجمال المركب ذكر أن هذا الأخير ليس مجرد جمع أو تجميع من الجمال البسيط ، بل إنه يكون أكثر من مجموع الاجزاء .

والجزء كما يذهب إلى ذلك بوزانكيث ضرورى للكل فهذه اللوحة المملوءة بالتفاصيل والأشخاص والحيوانات والأشجار وغير ذلك لا يمكن أن نقتطع منها أصغر شيء أو أصغر جزء فيها وإلا لأدى ذلك إلى انهيارها أو ضياع سحرها . وهذا يجعلنا نقرر بأنه إذا تغير أى جزء أو أقتطع فإن الكل يتغير تماما . وكما أن الجزء ضرورى للكل فإذا تغير تغير كذلك ، فإن الكل يغير هيئة أو شكل الجزء، ذلك لأن إدراك الجزء بمفرده بعيدا عن الكل الذى يحتويه يكون مختلفا عن إدراكه خلال هذا الكل .

و يسمى بوزانكيث أجزاء المجموع بالوحدات. أما أجزاء النسق المجرد مثل الشكل الهندسى فيسميها بالعناصر بينما يسمى أجزاء النسق العيني كالإنتاج الفنى أو العقلى أو الاجتماعى بالاعضاء .

وإذا أردنا الآن أن نلخص ما قلناه عن طبيعة المعرفة وعلاقتها بالمنطق فإننا نقول مع بوزانكيث « المعرفة دائما حكم ، والحكم تركيبى ، نركبه نحن من العالم الحقيقى وتركيب العالم الحقيقى يعنى تفسير أو توسيع إدراكنا الحالى بما نضطر لأن نفكر فيه ... و عملية التركيب توضح دائما الكل بأجزائه الذاتية باختلافاتها ، أى أنها عملية تحليلية وتركيبية . وموضوعات المعرفة تختلف من

جهة العلاقة بين أجزائها وبين الكل ، وهذا يعطى الحافز إلى ظهور أنماط مختلفة من الأحكام والإستدلالات ، وهذا الاختلاف فى صورة المعرفة هو اختلاف فى محتوى أو مادة المنطق ، ذلك الذى يعالج موضوعات الخبرة من كفياتها كموضوعات فى عالم عقلى ، (١) .

هذا ويرغب بوزانكييت فى آخر المحاضرة الثالثة من كتابه أسس المنطق فى أن يحقق أو يوضح أمرين وهما : -

الأول : أنه يأمل فى أن يجعلنا نتعلم بأن عالم معرفتنا هو عالم حى نامى مدعم بطاقتنا العقلية .

الثانى : أنه يحاول أن يوضح بجلاء أن معرفتنا تلك الحية والنامية تشبه عالم الحيوان أو النبات فى كونها مؤلفة من أنساق لا متناهية وبسيطة ، كل منها وكلها له نفس الوظيفة وله أجزاءه وأعضاؤه المتوافقة ويتشكل ويتغير بالتوافق مع البيئة المحيطة .

* * *

عناصر المنطق المثالى البوزانكييتى :

انتهينا حتى الآن إلى أن الحكم هو بداية المنطق عند بوزانكييت ، لأن أى فكرة أو خطرة حينما تطرأ على الذهن إنما تثير ارتباطات متنوعة وعلاقات متعددة ، بل إن الاسم - أى اسم - يشير كما رأينا إلى دلالات منطقية ، وإذن فالمنطق المثالى لن يبدأ كما بدأ المنطق الصورى أو غيره بالانطباعات ثم بالأحكام ، إن الأحكام فى المنطق المثالى تفرض ذاتها من أول ولأول الأمر . وسوف نجد هنا كيف أسس بوزانكييت منطقة الفلسفى أو المثالى على فكرة أن الحقيقة هى الكل ، وعلى أن

الشعور اليقظ هو أساس للعالم كفكرة وإرادة وغاية ، ثم سنجد فكرة الترابط بأقوى صورها في هذا المنطق المثالي الكلي ، كما سنجد بوزانكيت يربط نظريته في الحكم - أساس المنطق عنده - بالمطلق .

و بوزانكيت في سبيل اقامة هذا المنطق المثالي يأخذ على عاتقه الرد على المعارضين عليه ثم يأخذ كلاً من المنطق الرمزي والصوري والتكويني والاتجاهات الواقعية الساذجة والبراجماتية بالنقد .

* * *

أولاً : الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وإرادة وغاية :

إن معنى الحكم عند بوزانكيت ، كما ارتأينا ارهاصات ذلك فيما سبق ليس هو المحمول الذي نضيفه الى الموضوع ، بل بالعكس من ذلك فمعنى الحكم عنده معادل للشعور الانساني اليقظ في اهتمامه بالعالم .

وإذا الحكم يتكون من امتداد ادراكاتنا بواسطة التفسير الذي تكون حقيقته متساوية مع محتوى هذه الادراكات ، فإنه من الواضح أنه يمكن أن يكون محدداً بالوقائع الخاصة التي ننتقلها من حين لآخر بواسطة اللغة ، وأكثر من هذا يقول بوزانكيت « فإن كل شيء تحدده نطقاً يتضمن الكثير مما لا تحدده بالنطق » (١) .

ويعطى بوزانكيت المثال التالي فيقول : إذا قلت أنني سأركب القطار من ميدان « سلون » لكي أصل إلى « اسكس هول » فإنني هنا أذكر فقط حقيقة قطار واحد ، وميدان واحد ، ومبنى واحد ولكن قولي هذا إنما يشير في الحقيقة إلى وقائع لا حصر لها ، وهي كل العناصر الموجودة في عالمي ، والتي تجعل قولي هذا مقبولاً . فهذا القول يتضمن الحقائق التالية : علمي السابق بطرق السكة

الحديدية وبنظامها ، وبلندن و العالم المتمدين عموما ، كما يتضمن حقيقة هذا المكان الذى سوف أصل إليه (وهو مكان جامعى) والمقابلات التى سوف تتم فيه ، وعن الجامعة الموجودة هناك ، وعن حياتى الخاصة فى هذه الجامعة التى تمثل نسقا ، و مكائى ومشاركائى فى هذا النسق وغير ذلك .. إننى حينما حكمت لم انتبه الا إلى جزء واحد فقط من هذا ، ولكن كل هذه الحقائق ترتبط بكل مترابط لا ينفصل جزء منها عن الآخر . وعلى الرغم من أننى لم أثبت هذا الكل المترابط فى هذه الكلمات المحدودة ، فإن هذه الكلمات يجب أن تشير إلى باقى العالم الذى لم تذكره الكلمات ، وهكذا فكلما كانت يقظتنا كلما أدركنا عالمنا كحقيقة^(١) .

و يذهب بوزانكيت إلى أن العالم هكذا مترابط و مرتبط تمام الارتباط وهو يقول أن خبير مثال على هذا هو ترتيب الموضوعات والأشياء فى المكان ، فالصورة البصرية التى يكونها كل منا عن الحجرة مثلا هى بالطبع حكم اثباتى أو ايجابى .

و كلما نظرنا حولنا (فى الحجرة) رأينا أن المسافات بين الموضوعات أو الجدران وأشكالها وأوضاعها تبدو وكأنها انطبعت فى عقولنا بدون مجهود ، ولكن الحقيقة هى أن هذه المسائل كلها إنما تنتج عن تعليم طويل فى فن الرؤية وعن خبرات الحواس الأخرى . إنها اسهاب أو تفسير للإدراك الحسى ، وهو اسهاب أو تفسير حقيقى لانه يكون نسقا متحدا مع محتوى الإدراك الحسى ويمسنا من خلال هذا الإدراك و من ثم فهو يوجد بالنسبة لنا فى صورة حكم ، وعلى ذلك فعالمتنا كله سواء منه ما تعلق بالأشياء أو ما تعلق بتاريخى الشخصى أو ظروفى إنما هو عالم مرتبط تماما .

و هذا الترابط الضروري إنما يرجع إلى الشعور اليقظ ، و بالطبع فهناك تفاوت بين اليقظة و الحلم ، و لكننا في مجال اليقظة نجد أننا نقول أن الرجل يكون يقظا إذا اهتم أولا بالحقيقة التي ليست إلا مجرد مجرى شعوره و ثانيا بنفس الحقيقة التي يهتم بها الآخرون . أى إذا وحد إدراكه الحالى بالحقيقة . و هذه هى الحقيقة التامة و قد يتبادر لدينا السؤال التالى : لماذا لا يجب أن يكون شخص ما لنفسه نسقا يفسر به إدراكه الخاص ، و يكون مناقضا لنسق أى فرد آخر ؟ و هل يمكن أن نعدده فى هذه الحالة يقظا ؟ نعم يقول بوزانكيت قد نعدده يقظا و لكن يقظته هذه تكون مقرونة بالجنون .

وإذن فعالم الشعور اليقظ كله يمكن ان يعالج على أنه محمول مترابط موجب أو مثبت تماما كالاسهاب فيما يتعلق بإدراكنا الحالى الايجابى أو الالباتى .
لقد نتحدثنا حتى الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كفكرة أو كحكم ، و نريد أن نتحدث الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كإرادة و غاية .

و بوزانكيت حين يتحدث عن العالم كإرادة ، لا يشير إلى مذهب شوينهور الذى عبر عنه فى كتابه « العالم كإرادة و فكرة » ؛ و ذلك على الرغم من أن هناك شيئا عاما من الاتفاق بين التصورين البوزانكيتى و الشوينهورى ؛ فمذهب شوينهور الميتافيزيقى الذى يقول فيه إن حقيقة العالم النهائية يجب أن تتصور كإرادة لا يهمنا هنا ؛ إذ إننا نتحدث هنا فقط عما يعنيه العالم بالنسبة إلينا ، و ما يعنيه العالم بالنسبة لنا ليس كونه فقط نسقا للحقيقة و لكن كونه أيضا نسقا من الغايات ، فعالمنا الإرادى أساس دائم لشعورنا اليقظ تماما كما لمانا المعرفى « (١) » ، و تقوم إرادتنا من عدد كبير من الغايات مترابط فيما بينها على أنحاء مختلفة ، تماما كما تقوم معرفتنا من عدد كبير من الدوائر و المناطق المرتبطة على أنحاء مختلفة أيضا ، و كما

أنا نجد في معرفتنا وفي أى لحظة ما هو واضح ، وما هو غامض ، وما هو متضمن ، ونرى أن هذه جميعا تشكل محتوى دائم أو مستمر ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالغايات .

و عندما يقف أحد كى ينظر إلى صورة ما ؛ فإن الغاية الشعورية المباشرة تكون هي دراسة هذه الصورة ، كما أن هذا الفرد تخامره بغير وضوح أو بقوة العادة ، الغاية من بقائه واقفاة وذلك لإشباع حب استطلاع . ونحن قد لا نلتفت إلى غاية السير أو الوقوف ، ومع ذلك فإننا نسير أو نقف فقط كلما رغبنا في ذلك « فالغاية مثل الحكم تحدد بالشعور اليقظ » (١) .

ولكن وأبعد من ذلك الغاية التي تخامر الفرد عند رؤيته الصورة ليست في الحقيقة منعزلة عن الإرادة . وهذه الغاية تكون موجودة بأعلى صورها في العقل في اللحظة التي تنفذ فيها هذه الرؤية .

والغاية الوقتية السابقة « رؤية الصورة » وكل غاية وقتية إنما تأخذ مغزاها ومعناها من خلفية واسعة من الغايات ، وإذا أبعدها هذه الخلفية الكبيرة والواسعة أو استبعدناها فإن الغاية الوقتية ستتغير ملامحها حينئذ وستصبح ضعيفة متهافئة وفارغة .

ومن ثم فعالم الإرادة متوازي مع عالم المعرفة ، وموضحا لطبيعته ؛ فهناك إرادة واضحة في النظر إلى الصورة ، والإرادة غير الواضحة تجعلنا مستمرين في الوقوف ، أما الإرادة المتضمنة فهي توصلنا إلى الغايات العامة ، وهذا هو ما يعطى الغاية الوقتية المعينة خلفيتها الكلية .

وهنا أيضاً نجد هوزانكيت - سيرا وراء مذهبه الترابطى والوحدوى - يهبط وهوازي بين الإرادة والمعرفة ؛ أو بمعنى أكثر تفصيلا يوحد بين الإرادة والفكرة ، كما أنه يوحد علاوة على هذا بين الإرادة والفكرة وبين الغاية .

ويرى بوزانكيت أن حديثه هذا عن الإرادة إنما يوضح أو يفسر الحكم، ذلك لأن العناصر الغامضة والمتضمنة يمكن أن نلاحظها بسهولة في حالة الإرادة . فحياتنا الشعورية مصحوبة بأفعال مثل السير والجلوس ، وهذه قد تعرف بصعوبة أنه نريدها ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفعلها إلا إذا أردنا ذلك .

أما الاختيار بين المتغيرات فهو يشير إلى جزء بسيط جدا من الإرادة تماما كما تشير الالفاظ (مكتوبة أو منطوقة) إلى الحكم ؛ إذ أن حياتنا الإرادية تدخل في عملنا واهتماماتنا ومثلنا غير ذلك ، تماما كما أن الحكم يخرج من دائرة ألفاظه لكي يشير إلى ما هو أبعد من هذه الالفاظ ذاتها .

ومن ثم فيجب أن نعتبر عالم المعرفة وعالم الإرادة على إنها استمرار لشعورنا اليقظ « فكلما كنا يقظين كلما حكمنا، وكلما كنا يقظين كلما أردنا» (١) .

والآن فإن الاحكام المنطقية العامة التي سوف نحللها ونصنفها هي ببساطة تلك الاجزاء المنبثقة من هذا الشعور الايجابي الدائم أو المستمر والتي خرجت من هذا الكل وانفصلت بالالفاظ ، ومن ثم فإن كل حكم من هذه يجب أن يعتبر على أنه تفسير جزئي لطبيعة الحقيقة ، ويكون الموضوع فيها حقيقيا دائما في صورة ، ويكون المحمول فيها حقيقيا في صورة أخرى ، أما الحكم النهائي والكامل فهو كل الحقيقة محمولة على ذاتها ، وكل أحكامنا المنطقية هي أجزاء أو إطارات - نعيها في لحظة - من هذا الحكم النهائي والكلية . وبعض هذه الاحكام تجمعها من معادل الحقيقة ، وبعضها تكبير لهذه الحقيقة أو إسهاب لها ، وبعضها تفسر أو تحلل محتوى الإدراك الحسى البسيط جداً .

ثانيا : القضية والحكم :

يعالج الحكم فى الكتب المنطقية المتداولة على أنه « قضية » فقط ؛ أى أنه تأكيد موضوع فى لغة . وهذه طريقة إصطلاحية فى معالجة الحكم ، ولكنها ليست طريقة خاطئة إذا تذكرنا أن القضية تمثل ترجمة للحكم أكثر من تمثيلها للحكم ذاته . إن الحكم المعبر عنه فى قضية هو دائما محدد بموضوع معين وبمحمول وتربطهما رابطة ، بمعنى أن القضية هى بمثابة الوحدة اللغوية . يقول بوزانكيت إن العبارة الواحدة « أى الوحدة اللغوية التى تقدم لنا الحكم تسمى بالقضية »^(١) ولكن مع ذلك فإن القضية المنطوقة أو المكتوبة تختلف عن الحكم اختلافا أساسيا ، فبينما تشير هذه القضية إلى حكم معين ، فإن الحكم يبدأ بالاستدلال بمعنى أننا حينما نحكم حكما معينا ، فإننا نسأل سؤالا أو أكثر عن تلك الأشياء التى سوف نحكم بصدها ، وتكون الإجابة مثبتة لمجموعة من الكيفيات أو الخصائص ، فعندما ثبت - يقول بوزانكيت مستخدما مثلا من هيجل - أن عربة مرت أمام البيت فإن هذا لا يكون حكما إلا إذا كان هناك سؤالا عن هذه العربة أهى عربة يد أو هى سيارة؟ وهذا لا يتأتى لى إلا بمعرفة أو إثبات مجموعة عامة من الكيفيات تجعلنى أحكم بأن هذا الذى مر من أمام البيت عربة يد أم سيارة . وإثبات أن هذه المجموعة من الكيفيات تخص عربة اليد أو السيارة إنما يشير إلى الاستدلال « ... فالحكم والاستدلال يبدآن معا »^(٢) .

و على ذلك فالقضية هى العبارة الواضحة منطوقة أو مكتوبة أما الحكم فهو « فعل عقلى يعتمد بدرجات متفاوتة على الكلمات أو الرموز الأخرى ، ومع ذلك فهو يختلف عن أى تجمع من الكلمات أو الرموز سواء المسموع منها أو المقرء أو

(1) Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of Knowledge , Book 1 , ch. 1 , P. 74 .

(2) Ibid : P. 75 .

الذى نتذكره^(١) .

ويرى بوزانكيت أن الاختلافات الرئيسية بين الحكم وبين القضية يمكن ترتيبها جميعا تحت نقطتين رئيسيتين مترابلتين وغير منفصلتين .

النقطة الأولى :

تتصل بما يسمى بأجزاء الحكم ، وهذا تصور شائع مشتق من التحليل اللغوي للقضية ، فتقسيم الحكم إلى موضوع و رابطة و محمول هو تقسيم مشتق بوضوح من تحليلنا للقضية . و القضية ترينا بوضوح تام أن الموضوع منفصل عن المحمول و عن الرابطة ، أو بمعنى أدق و بتعبير بوزانكيت نفسه يصبح كلا من الموضوع و المحمول « جزعين منعزلين لكل ممتد ، و تصبح الرابطة و هى ليست إلا مجرد إشارة تميز المحمول ، و ليس لها أى محتوى منفصل فى الحكم - تصبح - فى القضية جزء منفصلا ينطق به » .^(٢)

و على ذلك فالحكم لا ينظر الى الموضوع و المحمول و الرابطة على أنها أجزاء منفصلة كما هو الحال بالنسبة إلى القضية ، كما أنه ليس بمشابهة علاقة بين الأفكار ، أو بمشابهة انتقال من فكرة إلى موضوع إلى فكرة هى محمول ، كما أنه يتضمن فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين موضوع و محمول ، إذ الحكم وحدة واحدة لا انفصام فيها و لا انقسام .

النقطة الثانية :

و تتعلق بمدى انتقال الفكرة أو تحولها فى الزمان . و هنا يرى بوزانكيت أن القضية باعتبارها منقسمة إلى موضوع و محمول تربطهما رابطة ترى أن هناك انتقال من الموضوع الى المحمول ، أى أن الموضوع يكون لدينا أولا ثم نضيف إليه

Ibid : P. 75 .

(١)

Ibid : P. 78 .

(٢)

المحمول بعد ذلك ، و هذا يترتب عليه انتقال زمانى . و بوزانكيت يقرر بأن هذا لا يوجد بالنسبة إلى الحكم فيقول « إن التحدث فى الانتقال من الموضوع إلى المحمول نخاطى بالكلية ، فالموضوع لا يكون لدينا أبداً أولاً ثم نضيف إليه المحمول » (١) .

أن الحكم عملية فكرية لا تأتى عن طريق إضافة قطعة إلى قطعة ، إنها عملية متصلة و مترابطة ، و فى هذا يقول بوزانكيت « أن الحكم الكامل ، تماماً كالعملية التى تنجم عنها ، حائز بوضوح على الديمومة » (٢) و هذه الديمومة تتصل لا بالحكم وحده الذى رأينا أن من الخطأ أن نقول بسبق زمانى بين الموضوع و المحمول فيه ، و لكنها تتصل أيضاً بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر ؛ إذ لا يجوز لنا هنا أن نقول أن هذا الحكم سابق بينما هذا الحكم لاحق . و النتيجة هى الديمومة تسيطر هنا على الحكم و على العمليات الفكرية المتصلة به ، و إنه لا يجوز لنا أن نقول بانفصال أو بتمجزة أو بسبق زمانى ، إذ أن الحكم يختلف عن القضية فى هذه الأحوال فهو متصل غير منقسم و يمتاز بالديمومة .

و عجباً أن ينادى بوزانكيت بفكرة الديمومة فى مجال المنطق ، و عجباً أن يأخذ هذه الفكرة الرئيسية من برجسون فيلسوف الديمومة ، و التيار الحيوى ، و الوثبة الحيوية و يعطيها طابعاً مخالفاً لما أعطاه لها برجسون، إن برجسون يرى أن المنطق الجامد هو من عمل العقل ، ذلك العقل الذى يرى أنه يجزئى و يقسم القضايا ، يحلل فيها و يركب ، يستنتج منها و يستنبط ، أما بوزانكيت فيرى أن المنطق و الحكم و سائر العمليات المنطقية متصلة و متحدة و مترابطة ؛ لا سابق لها و لا لاحق ، لا ابتداء فيها و لا انتهاء . إنها خاضعة للديمومة أو حائزة عليها . الفكرة إذن برجسونية و لكن الاستخدام مختلف ، و لكن هل تبعد فكرة

Ibid : P. 81 .

(١)

Ibid : P. P.81 .

(٢)

الديمومة بهذا المعنى الذى استخدمه فيها بوزانكيت عن الحركية والديالكتيكية عند هيجل ؟ الواقع أنه لا ابتعاد بين الفكرتين على الإطلاق إلا فى تركيز فكرة الديمومة ، بوجه خاص ، على الاتصال الزمانى المستمر والمتصل .

و من ثم « فالحكم واحد باعتبار ذاتيته المتصلة التى توحد بين الموضوع والمحمول ، وهذه الذاتية المتصلة لا يمكن أن تنحل بسبب احتوائها على مجموعة من الاختلافات ، وإنما الذى ينهى اتصالها ، هو قصورنا أو عجزنا عن التعرف على حقيقة هذا الاتصال » (١) .

و الخلاصة هنا هى أن الحكم عملية عقلية أو شعورية ، كلية و متصلة وواحدة .

أما أنواع الأحكام موضوع الكتاب الأول من المنطق أو مورفولوجيا المعرفة فلقد وضعت لطبيعة عملية ؛ و هى تسهيل وإمكان دراسة المنطق ، و يمكن النظر إلى المنطق طبقا لبوزانكيت كنسق ؛ أى النظر إليه ككل مترابط واحد أجزاءه متضمنة فى بعضها البعض من ناحية ، و من ناحية أخرى يمكن النظر إليه من ناحية تسلسلية أى النظر إليه على أنه أجزاء منفصلة تتبع وبنى بعضها البعض الآخر . وهذه النظرة الأخيرة عملية ؛ إذا أردنا دراسة المنطق ، لكن ليس معنى هذا أن بوزانكيت يسلم بهذا ؛ فلقد قلنا أن الحكم عنده متصل و مستمر و متحد لأنه يمثل الشعور الكلى المتصل و المتحد ، و يقول بوزانكيت فى هذا « إن العقل له جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، و مظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض تفقد وحدتها الحقيقية بوضعها فى سلسلة تسلسلية » (٢) و إذن فالنظر إلى المنطق من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل و الشعور مراكز العمليات المنطقية

Ibid : P. 83 .

(١)

Bosanquet ; B. : Implication and linear inference . P. 51 .

(٢)

وحدتها ، ومع ذلك يقول بوزانكيت إننا مضطرون لأن نرى المنطق من هذه الزاوية لغرض الدراسة ليس إلا و يوضع لنا التخطيط التالي :-

تخطيط يوضح اتساق الأحكام

السلسلية الهرنومية (الأولية أو الابتدائية)

أو المباشرة للأحكام

(أحكام الكيف)

الحكم الغير شخصي

الحكم الاشاري

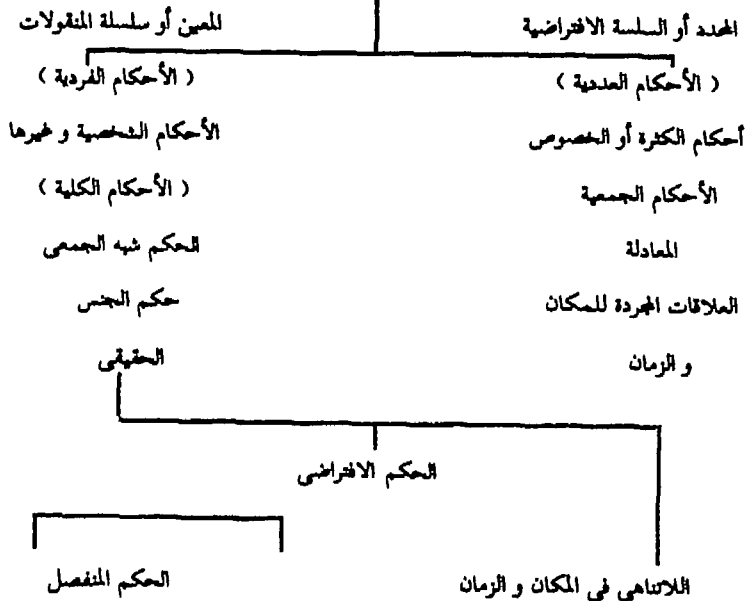
(الهادي - هله - هنا - و غيرها)

(أحكام الكم)

أحكام المقارنة

(أحكام النسبة)

المقياس



وبعد هذا يقول بوزانكيت أنه لم يرد أن يضع كل من التحليل و التركيب ضمن هذا التخطيط الذى وضعه و السبب فى ذلك هو « أن كل حكم تحليلى و تركيبى معاً ، و هذا القول لا يحتاج إلى أى تفسير ، إذا تذكرنا أننا و صنفنا الحكم بأنه يتضمن دائماً الذاتية فى الاختلاف » (١) . فإذا قلنا أن (سقراط كان فيلسوفاً أخلاقياً) فإننا نعى بذلك سقراطا الذى كان يتحدث فى الأسواق و كان دميم الخلق ، و كان حكيماً ، و تناول السم ، فنحن هنا حللنا شخصية سقراط من ناحية ، و من ناحية ثانية ركبنا هذه السمات أو الصفات فى شخصية واحدة ، و إذن فكل حكم تحليلى و تركيبى معاً .

و بعد هنا يأخذ بوزانكيت فى تحليل هذه الأحكام ، و نحن لن نسير معه فى هذا التحليل ؛ لأن تحليله هذا بأعترافه هو نفسه ليس القصد منه إلا لتسهيل المدرسى ؛ فما الحكم كما رأينا فى صميم مذهبه مرتبط بالشعور وهو واحد و كلى و متصل . و مع ذلك فسناخذ من بوزانكيت تحليله لبعض الأحكام لكى نقرب عن كذب من طبيعة تفكيره . إن الحكم بأبسط صوره هم حكم الكيف ؛ و يعبر عن حكم الكيف و حكم المقارنة تابعه المباشر بصوت التعجب و بالقضية غير الشخصية .

و حكم الكيف السليم يثبت محتوى مباشراً بسيطاً من الحقيقة الحاضرة ، و حينما أصرخ « كم هى ساخنة » فإننى أفعل ذلك لأن العلقس ساخن و الحجر ساخنة أو لأننى مصاب بالحمى . و فى كل هذه الأحوال ينتمى المحتوى « ساخن » إلى شئ ، و لا يكون منعزلاً عما يحيطنى ، و لكنه يوجد و يمتد إلى بعض من الأشياء . و إننى هنا إذ أحكم بهذا ، فإننى أثبت محتوى مباشراً و بسيطاً لا محتوى مطلقاً .

(١) . Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of Knowledge. P . 92 .

و بهذا المعنى فإن صوت التعجب أو الكلمات الأخرى مثل «شع» «كم هو قبيح» «مثل هذا الألم» «كم هو مخيف» تعبر عن أحكام .

«وحكم الكيف هي الجرثومة أو الحالة البسيطة للحكم الإدراكي» (١) فحكم الكيف لا يتعدى الاحساس بالحاضر ، أما الحكم الإدراكي فيعبر عن «فكرة تجرى وراء الحاضر» (٢) فحينما نتعرف على رجل و ندعوه باسمه فإننا نقول (إننا نرى فلانا) و هنا نحن ندركه أو يكون حكمنا إدراكيا لا يقف عند حاضر ما نراه أو ما نحسه ، وإنما يتعداه إلى فكرة تقوم وراءه . و من ثم فإن الحكم الإدراكي حكم تركيبى لأنه يركب الإدراك الحاضر بفكرة ، أما حكم الكيف فهو تحليلى و فى هذا يقول بوزانكيت « أننى أعتقد بأننا يجب أن نوحّد بين الحكم التحليلى للحواس و حكم الكيف » (٣) .

أما حكم الإشارة فهو يندرج تحت حكم الكيف ، ولكنه أكثر قليلا من حيث التحديد ، و أمثلة هذا الحكم « هذه ساخنة » « إنها تمطر الآن » « إنها مظلمة هنا » أو باختصار الحكم الذى يبدأ بالهنا و هناك - الآن - ثم - هذا وذاك و غيرها من الحروف التى تشير إلى مكان و زمان أو ظرف معين .

و أما حكم المقارنة فهو حكم منبثق من حكم الإشارة الكيفى ، أى أننا نستخدم فيه أيضا حروف الإشارة الأنفة الذكر . و الأمثلة على أحكام المقارنة هي «هذا أكثر أحمرارا من ذاك» «إنها أسخن هنا من هناك» .

ولكن حكم المقارنة الذى قلنا أنه منبثق من حكم الإشارة الكيفى يكون له بعض النواحي الكمية ، فإذا أخذنا المثال التالى « هذا أكثر أحمرارا مما كان» فالاحمرار موجود هنا فى كلتا الحالتين ، و كل ما حدث هو أن الاحمرار قد زاد

Ibid : ch. II, P. 102 .

(١)

Ibid : P. 102 .

(٢)

Ibid : PP. 103 - 104 .

(٣)

عما كان عليه أى تعرض لتحول كمي ، وهو تزايد الاحمرار أو بتعبير بوزانكيت نفسه « أن الكيفية التي تغيرت ، والتي لا زالت هي نفس الكيفية ، مرت بتغير كمي » . (١)

و هناك أحكام مقارنة أخرى تتصل بالزمان و المكان و تستخدم لفظي « أقرب و « أبعد » . و يرى بوزانكيت إننا نستطيع أن نقول لفظي « أكثر و « أقل » حينما نحول الكيف إلى كم « أى حينما نحول اللون الأحمر مثلا إلى موجات ، أو صفة السخونة إلى درجات مئوية و هكذا .

و هناك علاوة على هذا أحكام كيف لا تستقى من محتوى مباشر بسيط ، ولكنها تقوم على « كيفيات رئيسية و أساسية .. أى تقوم على اختلافات تستمد قيمتها من مستوى أو غرض مفترض مقدما » (٢) . و من أمثلة هذه الأحكام ما يلي :

و الأمثلة من بوزانكيت : « هاتان الألتان مختلفتين صوتا » « جلاستون وشميرلين رجلان مختلفان تماما » و « إن النصر نادر مثل الهزيمة » و غيرها .

و يؤكد بوزانكيت أن الكيفية تختلف عن النوع ، و من ثم فإن النوع ينتمي الى الكم لا إلى الكيف ، يقول بوزانكيت « لا يجب أن نخلط بين الكيفية و بين النوع ، فالنوع هو الكيفية الأساسية أو المميزة ، و يتضمن سلسلة من الأفكار التي لم نناقشها بعد و المقارنة فيما يتعلق بالنوع تالية للكم و تتضمن أفكارا أخرى » (٣) .

و لن نسير مع بوزانكيت فى هذا التحليل إلى النهاية ، لأنه هو ذاته لا يرغب

Ibid : P. 110 .

Ibid : P. 117 .

Ibid : P. 119 .

(١)

(٢)

(٣)

فى هذا التحليل ، فالارتباط عنده هو الأساس و فى الميتافيزيقا و فى كل شىء ، أما التجزئة فهو يقف منها موقف المعارض الجسور . هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى رأينا أن الحكم وهو الأساس عند بوزانكيث لا يبدأ بالانطباعات أو الأفكار أو التصورات ... إن المنطق عنده يبدأ - بسبب هذه النظرة الكلية ذاتها - بالحكم . و على ذلك فهو يرفض رفضا قاطعا كل تجزئة بين الانطباعات و الافكار و التصورات و الأحكام ، كما أنه يرفض اتجاه لوتز الذى يجزئ العمليات المنطقية فيبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم ، و أقتطف عبارته القائلة « بأن الأحكام يجب أن تفترض على الأقل تصورات بسيطة ، لأن الاحكام تتكون من التصورات^(١) . و بوزانكيث يلتمس عذرا للوتز فهو يقول بعد ذلك « إنه لمن الصعوبة أن نعتقد فى أن مثل هذا النقاش يعبر حقيقة عن فكر لوتز ، فقد يكون هذا قد نتج عن شغف لوتز الزائد فى أن يقدم ترتيبا واضحا و كاملا لقارئية^(٢) .

و يسير نقد بوزانكيث لهذه النظرة التى تجزئ العمليات المنطقية خصوصا كما وجدها عند لوتز على النحو التالى :

إذا مثل إحساس أو إدراك ما للشعور ، فإنه يحمل على التو صورة للتفكير . وأنا لا أقول أن ذلك يعد بمثابة حكم جرمومي ولكن ذلك يعد بالتأكيد فعلا ، لأنه أحدث تغيرا ما فى المدرك ، و يجب أن يكون لهذا الأحساس أو الادراك ذاتية و إلا لما كان شيئا بالنسبة إلى الشعور ، كما يجب أن يكون مختلفا عن غيره و إلا لما كانت له ذاتية ؛ كما يجب أخيرا أن يكون له ما يميزه بطريقة تجعله قابلا للمحمولات أو الكيفيات . إن الانطباع أو الفكرة الحسية يصبح أو تصبح فكرة منطقية حينما نثبتته فى اسم . و الذاتية و الاختلاف و بالتالى المشول للكيفيات

Ibid : Intoduction . P. 29 .

(١)

Ibid : P. 29 .

(٢)

بجعلنا نطلق اسما ، و قد سبق أن قلنا أن فعل التسمية يتضمن دلالة منطقية ،
والنتيجة هي أن الإحساس أو الإدراك حكم .

إن الحكم - يقول بوزانكيت - ليس فى علاقة مع الانطباعات أو الأفكار أو
التصورات ، و ليس تجمعا آليا من أجزاء تبقى منفصلة عن بعضها البعض ، إنه تعبير
عن الوحدة التى يتكون منها الشعور ^(١) .

و قد تحتوى الأحكام على أفكار مركبة ، و لكن كل حكم من حيث هو
حكم إنما يوضح محتوى فكرة واحدة أو مفردة . إن الأفكار و الانطباعات لا توجد
منفصلة عن بعضها البعض كما هو حال الكلمات على الصفحة و لكنها توجد
مرتبطة .

و يخلص بوزانكيت من نقده هذا إلى أن الحكم يوجد من البداية و ليس
التصور إذ التصور لا يوجد إلا فى فعل الحكم . وهو يقول فى هذا « إن الحكم أو
بعض العمليات الشعورية المشابهة له ، يكون لدينا منذ البداية ، و إننا نحصل
بالتأكيد على حكم عند التسمية و ما يتبعها من عمليات ^(٢) كما أن « الأفكار
المستخدمة فى الحكم ليس لها وجود خاص محدد و إنما لها دلالات عامة » ^(٣) .

ثالثاً : الحقيقة و الترابط و الحكم :

يقول بوزانكيت أن حديثه عن الترابط و الحقيقة و عن التوافق فى الطبيعة
الأولى لكتابه المنطق أو مورفولوجيا المعرفة قد أسى فهمه ، و سبب سوء الفهم هذا
راجع إلى العبارة التى قال فيها « من الضرورى لفعل الحكم أن يشير دائما إلى
الحقيقة ، تلك الحقيقة التى تذهب وراء الحكم و تكون مستقلة عن فعل الحكم

Ibid : P. 31 .

(١)

Ibid : P. 32 .

(٢)

Ibid : ch. 1, P. 70 .

(٣)

نفسه»^(١) فلقد أخذ بعض الناقدین هذه العبارة متقطعة من السياق الكلى للمذهب، ووضعها البعض الآخر بأسلوب مخالف تماما عما نجدها فى الكتاب الحالى بحيث نتج عن اتجاههم هذا ؛ أن تصبح هذه العبارة متوافقة مع تصور الحقيقة كعالم خارجى موجود بالنسبة إلى فكرنا يكون متشابهها أو غير متشابه مع أفكارنا ، وهذا التشابه ينتج عن ما هو حقيقى ، أما اللاتشابه فينتج عن ما هو زائف. ولقد ذهب هؤلاء فى محاولة حل هذه المشكلة ، مستندين إلى الفكرة الرئيسية وهى أن (الحقيقة هى الكل) ، إلى القول « بأن العالم خارج الفكر لا يمكن أن يدعم بواسطة الفكر »^(٢) وهذا - يقول بوزانكيت - سوء فهم و خلط كبيرين .

و بعد هذا يبدأ بوزانكيت فى توضيح مذهبه أو نظريته فيقول « إن الحقيقة تكون مستقلة عن الحكم بمعنيين^(٣) ففى المعنى الأول نجد أن هناك حقيقة قصوى ، هى خبرة سامية عن كل ما نخبره، و يجب أن نسلم بهذه الحقيقة طالما كنا غير قابلين لعوالم الأفراد كعوالم منفصلة و غير مرتبطة، و حينما أتحدث عن هذه الحقيقة على أنها مستقلة عن فعل الحكم ، فإننى لا أقصد إبعاد القول القائل بأن الحكم بدرجاته المتفاوتة يشارك فى تدعيم الحقيقة و يكون عنصرا فى حياتها ، ففى هذا المعنى المحدد تكون الحقيقة متداخلة مع الحكم ، و لكن تداخلها معه ليس توافقا Correspondnce كما أن تداخلهما لا يعنى فسحا عن أصل . ولذلك فالحقيقة و الحكم صورتان متداخلتان للحقيقة القصوى ، و لكن تداخلهما لا يعنى توافقهما كتوافق الصورة مع الأصل ، هذا هو المعنى الأول .

أما المعنى الثانى فيذهب إلى « أن الحقيقة تبدى لنا فى عالم تجربتنا بطريقة

- (1) Bosanquet ; B. : Logic or the morphology of knowledge Book II, ch. ix, P. 264.
 (2) Ibid : P. 264.
 (3) Ibid : P. 264.

مستقلة عن فعل الحكم « (١) . « إننا نركب عالمنا كتفسير أو فهم يحاول إعادة الوحدة التي فقدتها الحقيقة بواسطة إظهار اختلافاتها ، وهذا التركيب أو التكوين هو عالمنا العقلي ، وهو صورة من الحقيقة ، حاوية لبعض خصائصها ، وهناك صورة أخرى ، أعلى أو أدنى ، ولكن لا واحد من هذه الصور يمكن أن يكون عالما خارجيا لفكرنا « (٢) . وإذا سألنا الآن كيف يمكن أن نعرف خطأ أو صواب تفسيرنا أو فهمنا ، و كيفية احتوائه أو عدم احتوائه على خاصية الحقيقة « فإن الإجابة تأتي من مبدأ عدم التناقض ، الذي ليس إلا صورة أخرى من مبدأ « أن الحقيقة هي الكل » (٣) . إن مبدأ عدم التناقض يقول بوزانكيت وضعى وتركيبى ، كما أن قوته لا يمكن تحاشيها بواسطة التصوف المنطقي بالأقول شيئا ، إذ أنك لو حاولت ألا تقول شيئا فإنك تكون متناقضا مع ضجيج وتكامل الخبرة ، والتناقض هنا لا يكون بينك وبين العالم الخارجى ، ولكن بينك وبين ما يدخل فى كيانك ، كما إنك تترك ما يدخل فى كيانك متناقضا مع ذاته إذا لم تقل شيئا .

وهذا التحليل الأخير يعود بوزانكيت إلى القول بأن « ملهه فى الحقيقة داخلى أو فطرى بالكلية immanent ، فليس هناك معيار خارجى ، كما أنه توجد استحالة فى تطبيق هذا المعيار الخارجى إذا ما وجد . إن المعيار يوجد ذاته كلية بما يفرضه علينا مذهب الترابط Coherence .. إنه الفهم المتقدم « لهذا « This كصلة بالحقيقة التى نمتلكها وجودا وكيفية ، إنه التقدم من صورة الفردية إلى صورة أخرى ، من الفردية التى لا تذهب وراء ذاتها إلى الفردية التى خبرت التناقض .. إنه نتاج الاهتمام والاستهداف فى تفسير ما يمكنك تفسيره ، ودفع التفسير إلى أبعد مداه فى استجابته إلى طلب تحريك التناقض فى الكل النسبى للخبرة على كل مستوى . وهذا الاهتمام ، وهذا الهدف ، هو المفتاح الذى يتعقبه الحكم

(1) Ibid : PP. 264 - 265.

(2) Ibid : P. 267.

(3) Ibid : P. 267.

من البداية إلى النهاية» (١) .

لقد أصبحت هذا This هنا في مذهب الترابط لا تشير إلى شئ خارجي ، بل أصبحت تتصل أساسا بالحقيقة الكلية ، وهذا هو المقصود بالفهم المتقدم ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلقد أصبحت « الفطرية هي الشرط المطلق لنظرية الحقيقة » (٢) وهذه الفطرية أو الداخلية هي التي تجعل الترابط مضادا لنظرية التوافق لتلك التي اتخذتها الواقعية الساذجة كأساس لهما ، والتي تقرر بأن هناك توافقاً بين الأفكار وبين الأشياء البسيطة . إن الحقيقة يقول بوزانكيت « واحدة . و هي صورة أخرى لمبدأ عدم التناقض ، وللمبدأ القائل بأن الحقيقة هي الكل . وللمذهب القائل بأن الترابط هو اختبار للحقيقة والواقع » (٣) . و ينتج عن هذا أن الحقيقة هي معيار ذاتها ، وإنها هي التي تختبر ذاتها ما دامت الحقيقة هي عدم التناقض وهي الكل وهي الترابط . أما ما يعنيه بوزانكيت بالترابط فهو « ذلك التركيب الأقصى للجسم الكلي للخبرة مع ذاته » ، (٤) وهو لا يتضمن التوافق ولا يقع في أغلوطة التوافق هذه « إن مذهب الترابط هو النظرية الحقيقية الوحيدة » (٥) . وحقيقية هذه النظرية مرتبطة بعملها مع الحقيقة وليست مرتبطة بنظرية التوافق .

* * *

رابعا : الحالات العقلية والحكم والحقيقة :

لا يعنى بوزانكيت بالحالات أو الوقائع حرية الاختبار أو الانفعالات ، وإنما يعنى بها تلك الحالات التي تهتم بالحكم . إن الرأى القائل بأن هناك علاقة بين الحالات العقلية والحكم يقوم على اعتبارين رئيسين : - « الأول أنه ليست هناك

(1) Ibid : PP. 264 - 265.

(2) Ibid : P. 267.

(3) Ibid : P. 267.

(4) Ibid : P. 291.

(5) Ibid : ch. x, P. 295

حالات عقلية فى الشعور الانسانى هى مجرد حالات عقلية ، و لكن كل حالة تحتوى على مادة و الثانى أن الاختلاف بين الحالات العقلية و الأفكار وبين المعنى يقوم فى استخدام تلك الحالات و الأفكار .

فمن حيث الاعتبار الأول نجد أن كل محتوى حسى أو إدراكى - على الأقل فيما يتعلق بالشعور الانسانى - يحمل طابع بعض العلاقات الرمزية ، و يسلم بموضعه و مكانه فى الحكم النسقى الذى يثبت عالمنا ، فليست هناك أفكار لاثبت الحقيقة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، و من ثم فكل شىء له مغزاه و رموزه ؛ فالاحساس يكون ممتلئاً بعمل الفكر ، و نحن لا نستطيع أن نفصل الإحساس عن الفكر (١) .

و من حيث الاعتبار الثانى فإن الاختلاف بين الحالات العقلية أو المحتويات أو الحوادث ذات الوجود العقلى أو الافكار و بين المعنى أو الأفكار العامة للموضوعات الحقيقية يقع فى استخدام Use الأولى . The former .

« إن عالم معرفتنا ، و فهمنا ، و احساساتنا ، و إدراكاتنا يحتوى فى ذاته على كتلة من المادة النفسية أو العقلية » (٢) . و يرى بوزانكيت أن تداعى الأفكار Association ليس كافياً وحده فى تغطية المعنى ؛ إن التفكير فى شىء ثم فى شىء آخر يرتبط به يختلف عن معالجة الشىء الواحد كصفة أو خاصية للآخر ، و مع ذلك بقول بوزانكيت إننا تعلمنا أن كل تداع يرتبط فى أساسه بالحكم ، و حينما يثبت الحكم خاصية للموضوع فإنك تحصل على معنى .

نحن هنا أمام أساس سيكولوجى يتدخل فى الحكم ، و فى المنطق بوجه عام .
إننا أمام خلفية شعورية متحدة و مترابطة و تتصف بالديمومة ، هذا من ناحية ،

(1) Ibid : P. 298.

(2) Ibid : P. 299 .

و من ناحية أخرى نجد أنفسنا أمام كتلة نفسية أو عقلية إن صح هذا التعبير البوزانكيي، كما أننا نجد بوزانكيي - من ناحية ثالثة - ينادى بتداعي المعاني، وهو مبدأ نفسى . إن كل تداع يرتبط فى أساسه بالحكم - وهذا كلام بوزانكيي - ونحن حينما نحكم بإزاء واقعة ما إنما تتداعى لدينا كل الوقائع الأخرى . ترى أهيكون بوزانكيي قد تأثر بفرويد ، ذلك الذى نادى بأنه توجد لكل منا خلفية لا شعورية تؤثر على سلوكنا ، واتجاهاتنا ، وميولنا وعواطفنا ؟ الاجابة هى أنه يمكن أن يكون بوزانكيي قد أطلع - ودائرته الثقافية متسعة غاية الاتساع - على فرويد وتأثر به ، و لكن يجب أن نقرر هنا بأن هناك بعض الاختلافات الرئيسية بينهما : فبينما يتحدث فرويد عن اللاشعور وهو شعور كامن يؤثر على مجربات الشعور الظاهر ، نجد بوزانكيي لا يتحدث عن هذا المعنى ولا يستخدم مصطلح اللاشعور على الاطلاق . إن يقظتنا فقط هى التى تستدعى سائر الشعور ونحن بإزاء الحكم . إننى حينما أحكم فإننى أكون شاعرا شعورا متيقظا بارتباط ذلك الحكم بسائر الوقائع ، و باندماجه فى وحدة كلية شاملة . علاوة على أن بوزانكيي يستخدم مبدأ عدم التناقض فى تحريك العقل وتوجيهه نحو ربط وتوحيد الحكم . ولا نجد شيئا من هذا عند فرويد . ضف إلى ذلك أن الخلفية اللاشعورية عند فرويد إنما تقوم على التطور التاريخى للفرد ، وتعتمد أو تتأثر أو تتشكل بالأحداث وبالذكريات التى مرت على الإنسان منذ ميلاده ، أما فى بوزانكيي فالشعور خلفية فطرية موجودة أصلا ولم تكتسب من أحداث الحياة ، ولم تقتطع من نواحي نشاطها المتعددة .

« إن الموضوع يصف المحمول ليس بأقل مما يصف الموضوع المحمول؛ ذلك لأن الحكم والتعبير الموجز لنفس الوحدة التى تنفوه بها ستظهر أكبر فى الاستدلال، حيث تصف المقدمات النتيجة، كما تصف النتيجة المقدمات، وهذا يفسر

لنا كيف يظهر المحتوى العقلي أو النفسى على أنه أكبر فى المعنى منه فى المحتوى^(١) .

و نخلص من هذه العبارات إلى أن القول الذى تثبته فى حكم أو فى استدلال يكون معناه أكبر من محتواه؛ كما أن المعنى و المحتوى مترابطان غير منفصلين «فأنت لا تستطيع أن تجد نوعا من الخبرة يكون بالضرورة فى حالة عقلية و ليس أكثر من هذا ، كما أنك لا تستطيع أن تجد خبرة تتضمن بالضرورة موضوعا مدركا ليس إلا، إنه لمن الخطأ الجوهرى أن ننظر إلى أى منهما فى حالة انفصال»^(٢).

و هنا أيضا نلمس إتجاه بوزانكيت الترابطى و الكلى؛ فهو يقرر هنا أن المحتوى يرتبط بالمعنى ، كما يرتبط المعنى بالمحتوى ، و يرى تأكيدا لاتجاهه الكلى هذا؛ أن من الخطأ الواضح و الخطير ، أن ننظر إلى كل منهما و هما فى حالة انفصال .

و بعد هذا يتناول بوزانكيت لإرساء أسس مذهبه ، فيقرر بأن المبدأ الرئيسى الذى يسيطر على منطقته و ميتافيزيقاه و على المعرفة و الحكم و الخبرة هو المبدأ القائل (بأن الحقيقة هى الكل) . ولما كان الواقع يرتبط بالحقيقة؛ فإن هذا المبدأ ينسحب على الواقع أيضا فما هو حقيقى هو واقعى و ما هو واقعى هو حقيقى «فكل يعزز أو يدعم الآخر» . وهذا المبدأ الاخير هيغلى خالص، بل إنه يعتبر المصطلح الأساسى عند هيغل و الذى ذاع انتشاره، وأصبح من أهم كلمات وصيغ و عبارات هيغل .

ثم يعدد بوزانكيت بعد تقريره لهذا المبدأ ثلاثة نقاط ذهبت إليها النظريات الشائعة عند تناولها للعلاقة القائمة بين العقل و بين الحقيقة، و الذى يقصده

Ibid : P. 301 .

(١)

Ibid : P. 302 .

(٢)

بوزانكيت بالنظريات الشائعة هنا هي الواقعية الساذجة والواقعية البراجماتية، وفي كلمة واحدة كل نظرية تضاد أو تعارض نظريته المثالية، أما النقاط الثلاثة فهي :-

النقطة الأولى :

هي أن الموضوعات الخارجية الممتدة أو الجسمية، ليست بأى معنى أو درجة حالات للعقل، ذلك لأنه ليست هناك حاجة لأن تصبح عقلية لكي تعرف، وإذا كانت حالات عقلية فلن تعرف على أنها منفصلة عن الذات العارفة .

النقطة الثانية :

ويتبع ذلك أن بوزانكيت قد أخطأ في قوله بأن هناك قيمة للمثالية الذاتية كحقيقة جزئية أو غير كاملة .

النقطة الثالثة :

«إنه لمن الخطورة أن نقول بأن الحكم يثبت العالم ، وإنه لغير حقيقى أن نقول بأننا ننسب المحمول إلى الموضوع ، أو أن الاستدلال هو عملية تركيب مثالية ، أو أننا نركب الحقيقة مثاليا» (١) .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت في الرد على هذه النقاط الثلاثة: فيقول بالنسبة إلى النقطة الأولى: إن طبيعة الحقيقة لا تعتمد على المعرفة ، ولكن من الخطأ أن نقول بناء على ذلك «أن الحقيقة هي تلك التي تنفصل عن المعرفة» (٢) ومادامت الحقيقة لا تنفصل عن المعرفة كما يقول بوزانكيت، ومادامت المعرفة تتطلب لكي تقوم كنظرية، تفسيرات وإسهابات وتحاليل وارتباطات شتى، أو ما دامت المعرفة تروم التفسير أو التوضيح فإن طبيعة هذا التفسير ذاته تتطلب دراية وإحاطة بالكل، فلكي

(1) Ibid : P. 306 .

(2) Ibid : P. 305 .

تفسر شيئا يجب أن تفسره بما هو أوضح منه وبما هو أكثر منه، ولن تستطيع ذلك إلا إذا تناولت ما تروم تفسيره في ضوء الكل، فتنتقى من هذا الكل على فهم الشيء أو تفسيره قد يكون مثيلا للشيء المراد تفسيره أو مضادا له أو قريبا منه أو شبيها له. هل نحن هنا أمام المبدأ الاغريقي الشهير بأن الشبيه يدرك بالشبيه ، و الضد يدرك بضده، نعم نحن أمام هذا المبدأ، ولكن تركيز بوزانكيت - وهو في ذلك متأثر بالهيجلية تمام التأثير - إنما يكون على النصف الأخير، وهو ذلك الذى يقوم على مبدأ عدم التناقض ، ومن ثم فالتفسير وهو أمر ضرورى لقيام نظرية المعرفة يجب أن يرتبط بالإحاطة بالكل ولما كان الكل هو الحقيقة فينتج عن ذلك أن التفسير المرتبط بنظرية المعرفة يرتبط أوثق الارتباط بالحقيقة ككل، وفى هذا يقول بوزانكيت «إننى أوافق تماما على أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية فى المعرفة منفصلة عن نظرية الحقيقة»^(١).

إن مادة حالاتنا العقلية تميز حقيقة وفعلا الموضوعات الخارجية؛ وهى حينما تميز الموضوعات الخارجية تتوقف عن مجرد كونها حالة عقلية وينتج عن ذلك أن طبيعة الموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل»^(٢).

ومن ثم فإن الموضوعات الجسمية هى كما نعرفها تماما، وهى حاصلة على الخصائص التى تصفها بها معرفتنا إذ أن مادة الحالات العقلية تدخل فيها»^(٣). فالموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، ومادة الحالات العقلية ترتبط بها أو تدخل فيها. وهنا نجد أنفسنا أيضا أمام اتجاه بوزانكيت الترابطى والكلية .

ومع ذلك يلاحظ بوزانكيت «أن الموضوعات ليست فقط مجرد حالات عقلية للعقول الخاصة، وذلك لأنها أولا ليست حالات للعقل بل تتداخل مع العقل

Ibid : P. 309 .

(١)

Ibid : P. 310 .

(٢)

Ibid : P. 310 .

(٣)

وتتميز بالمادة التي تمرست بحالات هذا العقل، ثانياً لأنها لو كانت حالات للعقل، فلن تكون حالات أى عقل خاص، ولكن حالات كل العقول^(١).

والنتيجة هي أن هناك تداخلاً بين الحالات العقلية وبين الموضوعات الخارجية وبذلك تسقط النقطة الأولى.

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بالمثالية الذاتية فيعتقد بوزانكيت أن المثالية الذاتية علم على الرغم من خطئها إلا إنها تعتبر خطوة نحو الفلسفة وخصوصاً نحو المنطق. ويقول بوزانكيت إننى أفهم المثالية الذاتية على أنها تعنى «إننا لا نعرف إلا حالتنا العقلية الخاصة»^(٢)، وهذا قول غير حقيقى ولكنه مع ذلك أكثر حقيقة مما نجده فى الواقعية الساذجة التى ترى أنه من الضرورى أن تكون الموضوعات منفصلة عن العقل، وبذلك تمثل المثالية الذاتية التطرف فى الجهة المضادة للواقعية الساذجة. إن المثالية الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق بالاتصال أو استمرار الطبيعة خلال الواقعى، وعلى اعتماد ذلك الاتصال أو الاستمرار فى بعض درجاته على العقل الخاص، وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الاعتماد هما ما تنكرهما الواقعية خطأ المثالى الذاتى يقول بوزانكيت هو فى «تحديده الحياة لعقل خاص ورده للعالم الحقيقى إلى مجرد تجمع للحالات العقلية»^(١). وهذا الخطأ لا يجعله مثالياً متكاملًا، ولكنه يجعله مثالياً غير متكامل المثالية، إنه يجعل العالم فى عقلى أو عقلك أو عقل غيرى ويرفض العالم الخارجى الذى أنسخ وتنسخ وينسخ غيرى منه فتبقى مثاليته ذاتية لأنه لا يربط الواقع بالحقيقة أو الحقيقة بالواقع ولا يربطهما بالكل.

إن المثالية الذاتية حينما تعالج العالم الحقيقى، إنما تعالجه معالجة خاطئة فتجعله مجرد نمو أو تركيب لحالاتنا العقلية ومعتمد فى وجوده على عقولنا الخاصة، وهى بهذا تؤكد ما يسميه بوزانكيت بصعوبة أو مشاق الواقع من ناحية التصور

Ibid : P. 312 .

(١)

Ibid : P. 314 .

(٢)

النظري، ومن ناحية إدراك تفصيلاته، فمن ناحية التصور نجد أنها تبغى أن تصل دائماً إلى مستوى حياة العقل، فحينما تفكر فيما تعنيه بالواقع يجب عليك أن تفكر أيضاً في الشعور والمشاعر والذكاء بمستوياتهم المختلفة. ومن ناحية إدراك التفصيلات فإنها تعتمد لا على مجرد التوافق مع المعطيات الصلبة بل على الكل الذي يحمل هذه المعطيات، ومن ثم فليس هناك إدراك بسيط. وكل هذه دروس نستقيها من المثالية الذاتية، لذلك فإن بوزانكيت يرحب بالمثالية - رغم خطئها وقصورها - كراهصات أولية للمنطق المثالي أو للفلسفة المثالية المطلقة.

وتبقى الآن النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة والخاصة بأن حكمنا يثبت العالم، وأن الحكم والاستدلال يركبان الحقيقة. وهنا يقول بوزانكيت أن العبارة القائلة بأن الحكم يثبت العالم إنما هي عبارة «تؤيد» فكرة اتجاه إلباتي كلى للعالم كأمر يميز عن الحكم المنعزل أو القضية التي ننظر إليها في المنطق^(١).

إن كل شيء حاصل على معنى، وكل ما هو حاصل على معنى يثبتته فكرنا طالما يستقر عليه أو حينما تقع عليه أعيننا في الكل الذي يحتويه. إن الإثبات بمعناه التام والذي يصدق على حكم محدد يصدق أيضاً على اتجاهنا إلى العالم ككل بكل تفاصيله المترابطة والمتداخلة.

إن أى حكم محدد يكون حكماً على العالم بأكمله، إذا ما ارتأينا ارتباطاته بسائر الأحكام المحددة الأخرى، وما دامت الحقيقة هي الكل والواقع هو الكل، فإن أى حكم محدد أو قضية ذات موضوع ومحمول ورابطة لن يكون أكثر من إطار ظاهر لحكمنا الكلى على العالم بأكمله، ومن ثم فإن حكمنا هو في الواقع إثبات للعالم كله.

ولكن إذا ما سألنا هنا: وكيف نستطيع أن نقول حقيقة ما يثبت العالم ونحن

لسنا إلا عقولاً محددة؟ بمعنى آخر كيف يستطيع عقل محدد أن ينطق بحكم يثبت فيه العالم بأجمعه؟ إن الإجابة هنا لا نجدها إلا في الميتافيزيقا التي «ترينا بأن هذه العقول المتناهية التي تثبت العالم في المنطق هي مجرد أعضاء تشكلت في العالم وتثبت ذاتها من خلاله»^(١) ويرى بوزانكيت أن هاتين الوجهتين، المنطقية والميتافيزيقية حقيقتان.

«إن موضوع المعرفة ليس موضوعاً بسيطاً»^(٢) كما أنه لا يعطى إلينا كلية، كما أنه لا يعطى إلينا على أنه كلي. ومن ثم فعلينا عند ادراكنا الموضوع ما أن ننظر إليه في ضوء الكل، بأن نسبره في أعماقه البعيدة والكلية، وأن نذهب إلى ما وراءه وعلى ذلك فعالمنا لا يمكن أن نعرفه ككل وكنسق إلا بأن ندرك ما لم يعط إلينا.

بمعنى آخر إذا كان موضوع المعرفة ليس بسيطاً فهو كلي، ولكن كليته تلك لا تعطى إلينا وإنما تكون وراء الموضوع دائماً، وتقدم إلى فهمنا الكثير مما لا ندركه على التوالي كموضوع محدد.

وعملية السبر والربط التي نقوم بها هنا لكي تكمل الموضوع الذي لم يعط إلينا كاملاً، وعملية الفهم تلك التي تذهب إلى ما وراء الموضوع لتري ارتباطاته في ضوء الكل، وقانونه الذي يرتبط به وكيفية وجوده في نسق كلي، هي ما نسميها بعملية تركيب للحقيقية والواقع، ومن ثم يجوز لنا أن نقول إننا نركب الحقيقة مثالياً في فهمنا وفي حكمنا وفي استدلالنا، وعملية التركيب المثالية للحقيقة هذه تتركز على أن «كل واقعة محددة تذهب إلى ما وراء ذاتها، وتكمل، وتتم أكثر وأكثر بارتباطاتها»^(٣).

(1) Ibid : P. 310 .

(2) Ibid : P. 321 .

(3) Russell;B.:A critical exposition of the philosophy of Leibniz. P.15.

خامساً : نظرية الحكم في علاقاتها بالمطلق :

لقد هاجم رسل وستوت ونايلور وغيرهم من المناطقة والفلاسفة نظرية الحكم عند بوزانكيت، وذهبوا إلى أنها «تحمّل في طياتها بالضرورة مذهب المطلق»^(١).

ولقد أوضحوا أولاً ضآلة وتفاهة مذهب المطلق. ومن ثم ضآلة وتفاهة نظرية الحكم المعتمدة عليه. ويمكن التعبير عن موقفهم في القول التالي :

«إن نظرتك المنطقية نزوى عابرة تكفى لقيادتك نحو مذهب المطلق، ولكنها لا تدعك تقول ما تعنيه، ومذهبك في المطلق هو مذهب ميتافيزيقي».

ويجري نقد نظرية بوزانكيت في الحكم على النحو التالي : أنه إذا كانت كل الأحكام تصف حقيقة موجودة بواسطة ما هو كلي وعمام، فإن النتيجة هي أنه لن يوجد لدينا موضوعات تحمل عليها محمولات، بمعنى آخر لن يكون لدينا موضوعات مستقلة لها محمولات مستقلة، إذ أن كل الاحكام تستغرق في الكل بحيث تصبح كل المحمولات محمولات لموضوع واحد أو كما يقول بوزانكيت «سيكون لدينا تمتد مفرداً نهائياً واحداً تنتمي إليه كل المحمولات، وهذا المذهب هو مذهب المطلق»^(٢).

ويقول بوزانكيت إن معنى هذا النقد هو أن «هناك تهمتين توجهان إلى نظرتي في الحكم»^(٣) :

الأولى : هي أن المذهب المثالي-أي مذهب المطلق-زائف، ومن ثم فإن السابق - أي نظرية الحكم - يجب أن تكون زائفة أيضاً، بمعنى أن هناك موضوعات نهائية لها محمولات، وأن النظرية التي تنكر هذا التعدد هي نظرية زائفة.

Russell;B.:Principles of mathematics.P.446. (٣)

Joachim; H.H, : A study of the ethics of spinoza, Introductio, P. 9 . (٢)

Carr; H.W. : The monadology of Leibniz. P. 207 . (٣)

والثانية : هى أن نظرية الحكم تربطنا منذ البداية برأى ميتافيزيقى معين غير صحيح وغير مقبول مما ينتج عنه فى النهاية نزوى منطقية لا تعير اهتماما بالأحكام ولا بصورها.

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت فى الرد على هاتين التهمتين الموجهتين إلى نظريته فى الحكم، فيذهب من ناحية أولى إلى أن «مذهب الحقيقة الفردية المفردة يرتكز على الدليل القائل بأن الأفراد المتناهين غير حائزين على الاكتمال الذاتى أو التكوين الذاتى. ومن ثم فلا واحد منهم يمكن أن يكون جوهرًا بذاته أو موضوعًا مستقلًا لا يرد إلى أصله».

وفحوى هذا الرد هو أن الجوهر يجب ألا يفتقر إلا إلى نفسه بينما يفتقر سائر ما عداه عليه، وإذا طبقنا هذا فإن النتيجة هى أنه لا يوجد بين الحقائق المتناهية الموجودة ما يستحق اسم جوهر، لأنها جميعًا غير كاملة ذاتيًا ومفتقرة فى وجودها إلى غيرها، وأن المطلق هو الحقيقة الوحيدة التى تستحق اسم الجوهر ومن ثم «فليست هناك أية حقيقة متناهية تكون جوهرًا بالمعنى الكامل»^(١)، كما أنه لن يكون هناك أى حكم حقيقى ينبثق من هذه الحقائق المتناهية. إن كل الحقائق المتناهية ليس لها وجود ذاتى، ولا استقلال ذاتى، كما أن الأفراد المتناهين يختلفون فى درجة حصولهم على هذا التكوين أو الاستقلال، والنتيجة هى أن المطلق هو الجوهر الأوحد الحائز على استقلال ذاتى وتكوين ذاتى، وهو الذى يجوز أن تحمل عليه كل المحمولات. وأن الحكم الحقيقى الأوحد ينبثق عن هذا المطلق. هل بوزانكيت هنا يجعل التفكير أم أنه اسبينوزى الاتجاه؟. هذا هو ما سنحققه الآن.

أن الكتاب الممثل لفلسفة اسبينوزا هو كتابه الرئيسى «الأخلاق» وأسلوب اسبينوزا فى هذا الكتاب هو الأسلوب الرياضى، كما أنه يتبع فيه منهجًا منسقا.

(1) Ibid : P. 253.

يقول جو كيم: «إن الاخلاق مثال لأحسن منهج ممكن»^(١). وفيه أيضاً نجد تصور اسبينوزا لفكرة الجوهر كاملاً، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفي ذلك يقول كار إن (أخلاق) اسبينوزا تمتاز بقوة استدلالاتها وجمال مثالياتها الأخلاقية^(٢). ولقد نهج اسبينوزا في هذا الكتاب النهج الهندسى الرياضى، وصب تفكيره فى صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا، فبدأ بالتعريفات وهى عنده ثمانية، ثم البديهيات وهى عنده سبع، ثم بالقضايا وهى عنده كثيرة. يهمننا منها الآن فى نقطتنا قيد البحث القضية الرابعة عشر والقضية الخامسة عشر. تقول القضية الرابعة عشر:

١٤ - إلى جانب الله لا جوهر يوجد، و لا يمكن أن يتصور جوهر. لما كان الله مطلقاً ولا متناهيًا وبالتالى صفاته المكونة له (تعريف ٦)، ولما كان من الضروري أن يوجد (قضية ١١)، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله، لأنه لا يوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية ٥) ومن ثم لا يوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضاً لا يمكن تصور غيره وينتج عن ذلك:

١ - أن الله واحد .

٢ - الامتداد والفكر من صفات الله وليساً جوهرين .

١٥ - أياً ما كان، هو فى الله، ولا شئ يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله .

إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف ٣) لا يوجد شئ بذاته ويتصور بذاته. فالأحوال (تعريف ٥) لا يمكن أن تكون أو

(1) Joachim; H H, : Astudy of the Ethics of Spinoza - Introduction. P. 9.

(2) Carr; H. W : The Monadology of Leibniz, P. 207.

تتصور بدون الجوهر، وإن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها. وإلى جانب الجواهر والاحوال لا نجد شيئا (بديهية ١) إذ أن كل شيء إما أن يكون في ذاته (جوهر) أو في شيء آخر (حال)، ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله. (١)

وبناء على هذه التعريفات والبديهيات وما يتبعها من قضايا، وعلى هذا النحو من نموذج الهندسى فى تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا فى توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله .

هذه الافكار الاسبينوزية هى نفسها التى نجدها عند بوزانكيت وهى هى التى نجدها عند هيجل بصورة مخالفة. ولكننا نستطيع أن نقرر هنا بأن بوزانكيت قد تأثر بهيجل ولم يتأثر باسبينوزا، والسبب فى ذلك هو ذلك النمط الهندسى الرياضى فى تأليف وترتيب أفكار اسبينوزا ذلك النمط الهندسى الذى لا يؤمن به بوزانكيت تماما مثل عدم إيمانه بالمنطق الرياضى وبالاتجاهات الرمزية فى المنطق.

ويجب أن نلاحظ هنا مع بوزانكيت «أن إنكار الوجود اللاتى لأى حقيقة متناهية، ليس تأكيدا على أن الحقيقة القصورى تكون كاملة بدونها؛ فلا شيء له وجود ذاتى، ولكن كل الأشياء تشارك فى الحقيقة» (٢). إتنا كأفراد متناهين وغير كاملين نمثل أعضاء يندمجون فى كل، ويحتاجون إلى هذا الكل. وأعضاء الكل يمكن أن يحملوا ولكن بشرط «أن يحملوا على الكل موضوعهم» (٣). وأبعد من هذا فإن الفرد غير الكامل هو تبعا للدرجة عدم كماله يكون موضوعا يكون مع محمولاته حكما غير حقيقى «ولكى نجعل طبيعته متوافقة مع حقيقة الكل يجب

(1) Freatbook of Western World No. 21 - Descartes & Spinoza.

(2) Bosanquet B. : Logicor the Morphology of Knowledge. P. 253.

(3) Ibid : P. 258.

أن نغيره ونعيد ترتيبه بحيث يمكنه أن يعبر عن الارتباط الحقيقي بالمحتوى «الكلي»^(١) « إن أفعال الفرد التي نصفه بها لا تتصل به، ومن ثم فإن الحكم الذي يظهر فيه كموضوع لا يكون حقيقياً»^(٢) .

والنتيجة هي أنه لا يوجد هناك إلا حقيقة فردية واحدة تكون كل المحتويات التي نشأتها لها في حكم هي محمولاتها النهائية. وما دام الأمر كذلك، فليست هناك تعددية أو موضوعات نهائية لها محمولات. وهذا رد على الاتهام الأول.

أما بالنسبة إلى الاتهام الثاني وهو أن نظرية الحكم نزوى منطقية تربطنا برأى ميتافيزيقي معين منذ البداية، فهو اتهام خاطئ أيضاً. إذ أن نظرتي في الحكم يقول بوزانكيت هي «مذهب الموضوع الواحد، الحاصل على وجود ذاتي، والذي يعطى للوهلة الأولى الحرية الكاملة للحكم»^(٣). ويرى بوزانكيت أن نظرية الحكم هنا ترى أن النظرية التقليدية للقضية التي تقسم القضية إلى موضوع ومحمول هي مجرد خرافة، وعلى ذلك فنظرية الحكم عند بوزانكيت ترفض التقسيم النحوي للقضية إلى موضوع ومحمول؛ إذ إنه مهما كان من تعدد أشكال هذا التقسيم، فإن هذا التمدد لا يعنى شيئاً طالما أن جزءاً معيناً من الحكم لا يستطيع أن يحكم على الآخر، بل إن كل أشكال التقسيمات هذه إنما تحمل على الحقيقة القصوى وحسب .

ومن ثم يقول بوزانكيت «لا يوجد اعتراض من أي نوع على مذهب الموضوع النهائي الواحد، يجعل هذه النظرية تصطدم بحرية صورة الحكم التي تهتم هذه النظرية أكثر من غيرها بتكوينها»^(٤) .

(1) Ibid : P. 258.

(2) Ibid : P. 238.

(3) Ibid : P. 259.

(4) Ibid : P. 260.

ومن ثم يسقط الاتهامان و يبقى المنطق المثالي محتفظا بأسلوب جديد فى معالجة الحكم - أساس المنطق المثالى وبدايته ونهايته- وينمط مغاير لكل من الاتجاهات التقليدية المنحدرة إلينا من أرسطو والمذاهب الواقعية والواقعية الساذجة، ويبقى شامخا أمام المنطق الرمزى الذى كانت ولا زالت له صولات وجولات فى ميدان المنطق، ويبقى على بوزانكيث بعد ذلك كله لإرساء قواعد منطقته الجديد أن يأخذ بالنقد والهجوم كل هذه الاتجاهات والمذاهب المنطقية .

* * *

نقد بوزانكيث للمنطق الصورى والرمزى والتكوينى والواقعى الساذج والبرجماسى :

لقد رأينا خلال عرضنا للمنطق البوزانكيثى أن بوزانكيث لا يقبل القضية التى فتتها و قسمها المنطق الصورى إلى موضوع ومحمول ورابطة، كما رأينا لا يقبل ذلك التسلسل الذى تجده فى الكتب المنطقية التقليدية والذى يبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم. إن بوزانكيث يقف موقفا حاسما ضد كل اتجاه تسلسلى ويؤيد الاتجاه النسقى فى المنطق بكل قواه؛ إنه يبدأ بالحكم الذى يعبر عنده عن وحدة الشعور، ويرى أن الانطباع أو التصور لا يوجد إلا فى وحدة الحكم. ويهاجم كل محاولة تحاول تجزئة المنطق أو تجزئة عملياته إلى أجزاء محددة وقاطعة.

كذلك نجد بوزانكيث يهاجم القياس الأرسطاطاليسى إذ لا يمكن أن تكون صورة القياس هى الصورة الوحيدة التى نصب فيها كل معارفنا، علاوة على أن صورة المعرفة بات مبدأ ايجابى تركيبى مرن لا يجوز تحديدها كلها فى قالب جامد صلب هو قالب مقدمتين ونتيجة .

ويأخذ بوزانكيث أيضا على عائقه نقد الاتجاهات المنطقية، فيرى أن هناك

مغالطات ثلاث تتصل بالمنطق التكويني، المغالطة الأولى هي ثابته Dualism والثانية اتفاقية Occasionalism والثالثة توافقية Adaptation، ثم ينقد المذهب الواقعي الذي يرى أن كل فكرة تتفق مع شيء بسيط Simple thing، وأن الأشياء المركبة تقوم ابتداء من الأشياء البسيطة، ومن ثم يذهب إلى أن العالم مكون من أشياء بسيطة متعددة تقوم بينها علاقة متفاوتة وينكر الحقيقة ككل .

ويرى بوزانكيت أن الوقائع البسيطة التي يتحدث عنها المذهب الواقعي ليست واقعية، وأن الأحكام المتعلقة بها ليست حقيقة،^(١) بل يرى بوزانكيت - أبعد من هذا - أن الواقعة أيا ما كانت ليست بسيطة بل إنها أكثر من بسيطة، إلا أنها طبقا لمذهبه تشير إلى ماهو كلي. والواقعة بهذا المعنى الأخير هي واقعة ممتلئة كاملة تدوب فيها الوقائع البسيطة أو تتلاشى، ومن ثم نصل إلى الفكرة القائلة بأن الوقائع الممتلئة أو الكاملة تكون اتساقا شاملة. وفكرة الاتساق الشاملة هنا تذكرنا باتجاه بوزانكيت المنطقي الذي يؤيد وبعضد الاتجاه النسقي في مقابل الاتجاه التسلسلي الذي لا يقبله على الإطلاق.

أما المذهب البراجماسي الذي يقرن الحقيقة بالمنفعة، ويربط بين الظواهر وفائدتها، فهو مذهب يرفضه بوزانكيت تمام الرفض، علاوة على أن نظرية البراجماسيين إلى الحكم أو الأحكام لن تختلف في الجوهر أو في الأصل عن تلك النظرة التي وجدناها في المذهب الواقعي وفي المذهب الواقعي الساذج، هذان المذهبان اللذان رأينا بوزانكيت صريحا في رفض موقفهما المنطقي تمام الصراحة.

لنقترب الآن عن كتيب لنرى رأي بوزانكيت في المنطق الرمزي فنجده يقول
إنه لا يستطيع أن يدعي استطاعة وصف المنطق الرمزي وصفا كافيا خصوصا في

(1) Ibid : P. 258.

تطوره الحالي»^(١) ولكنه مع ذلك يرى أنه من الضروري أن نرى الفرق بين المنطق الرمزي هذا أو المنطق الصوري الذي استخدم الرياضيات البحتة في تكوينه وبين المنطق الفلسفي .

إن جوهر الاختلاف يقوم في أن المنطق الرياضي يقلب الكيف إلى الكم، فيحول الحكم إلى معادلة، وبذلك فهو يحول الفكرة المنطقية المرنة والعريضة للنسق المنطقي باعتباره كلا عضوا إلى الفكرة الصلبة والضيقة للكل والأجزاء الكمييين .

وإذا كانت الرياضة تهتم بالكم ، وبتجانس الكليات وبالمكان والعدد، فإن المنطق الذي يهتم بهذه المسائل يمكن أن نسميه بمنطق المعادلات . ولكن منطق المعادلات هذا غير كاف إذا ما طبقناه على المنطق بوجه اعم، لأن صور المعادلات غير كافية في الإشارة إلى المعنى الحقيقي للحكم المنطقي .ومن ثم فإن منطق المعادلات لا يمكن اعتباره منطقا ولا رياضة .

وعلى ذلك فإن المنطق الرمزي لا يعالج الموجودات أو المكان أو الزمان الفعليين، كما أنه لا يعالج الخصائص الفعلية للكليات ... لكنه يعالج الماهية الصورية للقضايا، وهو يعالجهما من جهة التضامن المتبادل بين القضايا ومن ثم فإن هذه القضايا لا تحتوى على شيء أكثر من دوامها المنطقي^(٢) .

إن الرياضة البحتة تتكون من الاستنباط المنطقي من المبادئ المنطقية، وهذا ينطبق أيضا على المنطق الرمزي، وهذا الاستنباط يعتمد على علاقة التضامن بين القضايا، في حين أن المنطق الفلسفي يهتم بالثبات المنطقي .

(1) Bosanquet; B. : Logic or the morphology of Knowledge Book II, P. 45 .

(2) Ibid : Book II, P. 46.

ومن ثم فيمكن توضيح الفرق بين المنطق الرمزي المستعین بالرياضيات وبين المنطق الفلسفي بقولنا بأن «بأن المنطق الرمزي يهتم بقوانين التضمن المتبادل بين القضايا ... بينما المنطق الفلسفي يهتم بحالات الثبات المنطقي»^(١).

ولكن ما الذي يقصده بوزانكيت بتصوير الثبات المنطقي هذا؟ وما معناه؟ يقول بوزانكيت «إنني أفهم الحقيقة بأنها هي تلك التي تتميز نسقا من القضايا تجمله متحررا من التناقض الذاتي ومن التناقض مع بقية الخبرات» ودرجة عدم تعرض الحقيقة للتناقض الداخلي أو الخارجي هي درجة ثباتها المنطقي^(٢)، وذلك بالإضافة إلى أخذها معناها وبقينها من النسق، ويقول بوزانكيت «إن كل حكم يستمد معناه وبقينه من النسق»^(٣).

وينتقد بوزانكيت فكرة التضمن فيقول «لا يمكن أن يكون هناك تضمنا يتم بصورة علاقة بين قضايا منعزلة لأن التضمن إنما يكون ضروريا من حيث تجنبه فقط التناقض الموجود في النسق»^(٤).

و من ثم فإن المنطق الرمزي يختلف عن المنطق الفلسفي في حذف المنطق الرمزي لتصوير الثبات المنطقي، والثبات المنطقي يعتمد على شيئين: الأول هو عدم التعرض للتناقض، والثاني هو أن الحقيقة أو القضية لا معنى لها إلا في نسق مترابط. كما أنه يختلف عن المنطق الفلسفي في أخذه للقضايا على أنها وحدات منعزلة يهدف إلى معرفة التضمن المتبادل بينها، بمعنى آخر إن المنطق الفلسفي يهتم بالترابط النسقي لا بالتضمن بين وحدات منعزلة.

* * *

(1) Ibid : P. 45.

(2) Bosanquet; B. Logic or the Morphology of Knowledge Book II, P. 45.

(3) Bosanquet; B. Implication and Linear in Ference, P. 75.

(4) Bosanquet; B : Logic ar The Morphology of Knowledge Book, II, P. 46.

ثالثا
فلسفة بوزانكيت السياسية

* * *

ثالثاً

فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن «محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية»^(١). ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير لمذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملي وإن كان يتأثر بالخط النظري وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظري وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكيت في كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين، على وجه خاص عند هيجل وجرين وبراډلي وولاس؛ وفي هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبراډلي وولاس»^(٢). ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعاً في نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه؛ الأولى هي محاولة بوزانكيت تطبيق السيكلوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي وفي نظرية المحاكاة. والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى.

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

(2) Ibid., P. viii.

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة»، بما يعنى بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «إن الاختلاف الرئيسى يقوم فى أن المعالجة الفلسفية هى دراسة شىء على أنه كلى، ودرسته من حيث هو فى ذاته»^(١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التى تهتم بالتفاصيل والجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. يقول بوزانكيت إن النظرية الفلسفية «تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات»^(٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشىء، ووجوده وملامحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التى ينظر إليها منها الكيميائى أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها «على أنها كلمة أو حرف مندرج فى كلمات أو حروف كتاب العالم»^(٣)، وهذا هو مانعنه بقولنا دراسة الشىء فى ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التى تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتتناول هذه الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيت إن التعبيرات مثل «فى ذاته» و «من أجل ذاته» لا يمكن أن يكون لها مدلول ومعزى إلا إذا اصطبغت بصغة الكلية فنرى موضعها وعلاقتها بالكل الذى تنطوى تحته، كذلك نرى مركزها فى هذا الإطار الكلى الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما أنه «ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة»^(٤) وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى

(1) Ibid., P. 1.

(2) bid., P. 1.

(3) Ibid., P. 2.

(4) Ibid., P. 3.

العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكي نوقف شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيث «إن مثل هذا الشغف إنماسوند وأوقف بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى، والدولة القومية عند المحدثين»^(١).

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا. الأولى: هي نوع الخبرة التي كانت سائدة، والثانية: نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة، والثالثة: نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيث أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده. فلقد كان الحكم الذاتي Autonomy موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق يمكن أن

(1) Ibid., P. 3.

تلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية، وهذه هي النقطة الثانية. ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نشبت إداة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات؛ ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادى بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل. إن العقل الذي يعرف ذاته عملياً على أنه في «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لا بد وأن يرجع «إلى العقول التي تتأمل فيها»^(١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسي، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدتها عند أفلاطون وأرسطو هي أن «العقل الإنساني لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول»^(٢) بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا يستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع. وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبس به بوزانكيت منه) «إن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة المدينة»^(٣).

(1) Ibid., P. 5.

(2) Ibid., P. 6.

(3) Ibid., P. 6.

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت في تفسير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلي : كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في أداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجمعة ومتراطة بعضها البعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيرات : إذ أن كل عقل فردى لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كيميائه وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلى، وينتج في النهاية أن كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة^(١).

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزي الذي يقرر بأن كل مونا مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته في المونا من أى فكر آخر، ولا غرابة في هذا فلربما يكون بوزانكيت قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام. والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهري بين الفكر البوزانكيتي والليبنزي إلى أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقي الذي وقف كل منهما والاتجاه الفلسفي الذي اختطاه لنفسيهما: فبينما يمثل ليبنتز اتجاهاً توفيقاً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بوزانكيت يمثل القمة في المثالية المطلقة لا يعير اهتماماً للتجربة والتجريب، ولا يقيم وزناً للحواس والإدراك الحسى، كذلك سنجد على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماتية؛ تلك المذاهب التي أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها في نظامه الأبهستمولوجي الميتافيزيقي. علاوة على أن المونا وهو جوهر

(1) Ibid., P. 7.

بسيط، والبساطة هنا تعنى عدم التركيب، أساس لفلسفة ليبنتز، فمنه تتكون الأشياء والله موناذ أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيث - فلا تتركب عنده العقول فتكون الأشياء، كما أننا لا نجد نصاً صريحاً عند بوزانكيث يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيث هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وابستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعاً بين هذا وذلك بالمعنى الليبنتزي فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثبرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... الواقع أن بوزانكيث لا يوافق هذه الآراء جميعاً ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لا معنى له في إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيث يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لا معنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئاً تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية السياسية لليونان، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح اتجاه

المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة وبالسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنساني. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر «وفي أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة»^(١).

ويعزو بوزانكيت إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة، وبين كانط وهيغل من جهة أخرى. وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو في الحقل السياسي بإسهامات طيبة، ويرى بوزانكيت أن الفكر الإغريقي قد أضاع الطريق أمام روسو «وقاده... نحو الاتجاه الصحيح»^(٢)، ويرى بوزانكيت أن الفكرة التي نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقاً مع الحقيقة القائلة «بأن الرجل العظيم يعمل بأنكار عصره ويعيد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي»^(٣).

(1) Ibid., PP. 10 - 11.

(2) Ibid., P. 12.

(3) Ibid., P. 13.

وبفرد بوزانكييت بعد ذلك فصلا بأكمله يعرض فيه لأفكار بل السياسية وهربرت سينسر وينتام ولكنه يعود في الفصل الذي يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى «وذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركز على الفردية Individualism، وتخلفت على هذا النحو عن الركب الإغريقي، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكييت «لم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق تلك التي رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية في الرؤية»^(١) وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكرى اليونان ... إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو في حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً مشاق السفر وليست نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه.

ويتناول بوزانكييت آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة في الحقل السياسي، ويأخذ في تحليل عقده الاجتماعي وبحث آرائه، ويرى بوزانكييت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية؛ فنحن نجد عنده أن «جوهر المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة التي تتمتع بالإرادة وبالحياء التي تبتق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في المجتمع من حيث هم كذلك»^(٢). ويقرر بوزانكييت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السياسي تتبدى لنا في صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكييت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها في نفس الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الإنسان الكلي على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذي يتبع الإرادة العامة وليست منفعته الخاصة؛ بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة وترتفع إلى

(1) Ibid., ch. iv, P. 75.

(2) Ibid., P. 87.

مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصيلة المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التى يولدها بها هى حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «وبالقانون الاجتماعى يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التى يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة»^(١) ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو «هى تجسيد للحرية الأخلاقية»^(٢).

لقد تناول بوزانكيث حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة، وحاول أن يتلمس لإرهاصات هذه النظرية فى الفكر السياسى الإغريقى القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التى كانت سائدة ونوعية العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التى ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسى من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية... وقبل أن تتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن تعرض لخلاصة فكر بوزانكيث فى هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلى يسير وراء فكر بوزانكيث السياسى من البداية إلى النهاية وأن أى خط آخر غير كلى إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الإرادة الحقة والحرية:

يتناول بوزانكيث فى فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع The will of all، فبينما إرادة المجموع لاتعدو أن تكون مجموع الإرادات

(1) Ibid., P. 93.

(2) Ibid., P. 93.

الخاصة^(١)، والفردية كأصوات الناخبين مثلا: فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزله وانفصاله، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيث في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع «إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغى الخير أو الاهتمام العام يركز على التناقض الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية»^(٢) ويقول بوزانكيث أن هذا أيضاً يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول بوزانكيث بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافاً كبيراً، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الأنانية التي تخميا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية؛ وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أهد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق للذات الحققة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً. ويقول بوزانكيث «إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون»^(٣) ويتبع ذلك بقوله «إن الإرادة الحرة هي تلك التي تهرب ذاتها»^(٤) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

ويرى بوزانكيث أن على الدول أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيث هنا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات

(1) Ibid., ch. P. 104.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid., ch, vi, P. 136.

(4) Ibid., P. 136.

لعضوية أو المعنية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأناية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر فى رأى بوزانكيت الذى يفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذى يفرضه ذاتنا الحققة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية، تلك الحرية التى ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة. وعن هذا القسر يقول بوزانكيت فى نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب «وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى»^(١) بمعنى آخر القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى يفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحققة فى رباط كلى موحد.

وفرد بوزانكيت الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول «إننى سأساعد القراء فى هذا الفصل فى فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التى توجد فى عقله من ناحية أخرى»^(٢)، بمعنى آخر سيحاول بوزانكيت فى هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتخذ الإرادة العامة الحققة المنبثقة عن الدولة مع إرادتى الخاصة النابعة من عقلى؛ فيقول إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا أُلقت النفس ذاتها خارج الفرد؛ أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة؛ بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنينا حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذا

ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

ويمضى بوزانكيت في تفسيره فيقول «إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في المجتمع وفي القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة»^(١).

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع. ويرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك؛ فبينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلاً) تنظيمياً تسرى فيه الإرادة العامة؛ بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هي طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهي كلية هي طابع الشئ المنظم، والنتيجة التي يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هي:

«أن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين»^(٢).

وينتج عن هذه النتيجة البوزانكيتية ما يلي:

١- أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.

٢- أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي تجدها في الجماعات الاجتماعية.

(1) Ibid., P. 146.

(2) Ibid., P. 158.

٣- أن الككل الاجتماعى - على الرغم من أنه متضمن فى كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة فى المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منه وأوسع من فردته المنعزلة «إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وترتكز عليه»^(١).

غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هى تحقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة»^(٢) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية؛ وذلك لأننا طبقاً للخط البوزانكيتى لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى. وفى هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائراً فى هذا الاتجاه؛ والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور - وسيط كل الإشباعات - والنمط الحقيقى الوحيد للككل فى الخبرة. وعلى هذا النحو تكن الحياة الأحسن متحققة فى الشعور؛ ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط متراك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذاك فردى وملتصلاً بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذى استقل

(1) Ibid., ch, viii, P. 165.

(2) Ibid., P. 169.

وانعزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعنى إلا إذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتحد في وحدة أخرى. إن الشعور لن تكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام.

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى؛ فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانكيث هنا نعم قد يحدث هذا، وإذن فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم نجد بوزانكيث يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة؛ مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول بوزانكيث «والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضغط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة»^(١). ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

ويرى بوزانكيث أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره بوزانكيث بصراحة بقوة في النص القائل بأن «كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة فقط»^(٢) والسبب في هذا يقول بوزانكيث هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية»^(٣) ومادامت هذه السلطة تجتهد أمامها أفعالاً مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردى منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم

(1) Ibid., P. 172.

(2) Ibid., P. 173.

(3) Ibid., P. 175.

السلوك، ولكي نزهل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين؛ الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيت «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية»^(١) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى بوزانكيت أن هناك نسقان من الحقوق؛ النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد؛ وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية»^(٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكنيته.

وفي النسق الثانى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت؛ إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع.

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الفرض أو الهدف الذى نسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 189.

تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة والعقاب معاً^(١). وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتدارسه سنتناول الإثابة. وبوزانكيت يقول فى هذا الصدد إن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضعيفة فى القوة العامة للمجتمع، وبلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأثانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد. وهناك فى المذهب البوزانكيتي ثلاثة أنواع من العقاب:

١- عقاب اصلاحي Punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطئ هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.

٢- عقاب جزائي Punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣- عقاب معوق أو مانع Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيت هى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هى إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيت هو أساس ممارسة الإرادة؛ الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التى يقول لنا عنها المنطق من حيث هى كذلك^(٢)، ومن هنا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً فى نسق الحقوق أو كان داخلياً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية.

(1) Ibid., ch. viii, P. 201.

(2) Ibid., PP. 216 - 217.

النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيثي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا في هذا الصدد هو أن بوزانكيث تمشياً مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية. ولنتقرب الآن عن كتب لنرى جوهر تفكير بوزانكيث في هذا الصدد.

يقول بوزانكيث «إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»^(١) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنساني، إنما نعالجه وهو فى ارتباط بالمجتمع والدولة، ولا نعالجه منفرداً ومنعزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيث بعد هذا أنه ليس من الضروري أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجى نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذلك، فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، ومادام يحقق غرضاً أو غاية معينة؛ فإنه يشير إذن إلى شىء كلى لا إلى شىء فردى؛ ذلك لأنه «يتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحد»^(٢). بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلاً فردياً وإنما عقل اجتماعى.

(1) Ibid., P. 275.

(2) Ibid., P. 277.

ويعنى بوزانكيث فى تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما ناهيان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقى. كما أن الطبقة هى الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول فى هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية.

ويرى أن الدولة القومية «هى التنظيم المريض الذى يحتوى على خبرة عامة لازمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد»^(١).

ولما كانت الدولة القومية تنظيمياً؛ فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية؛ لأنها بقواها المختلفة، وإيراداتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة.

يقول بوزانكيث «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هى عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية»^(٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى.

وبعد أن يتناول بوزانكيث الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، ويرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. وما لاشك فيه أن الإنسانية وهى «عالم الكائنات العاقلة التى تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة»^(٣) لابد أن يكون لها شأنها فى فلسفة كفلسفة بوزانكيث. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الإنسانية، وهى الفكرة العامة جداً. ويرى بوزانكيث أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكى تسيطر على الدولة ولكى ترتفع

(1) Ibid., P. 298.

(2) Ibid., P. 298.

(3) Ibid., P. 305.

عليها، ولكي تجمع الأغراض والإمكانية المتعلقة بالحياة الإنسانية «ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة»^(١).

وفي رأى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني؛ كما أنها لا تتساوى مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري، وإنما هي أكثر كمالاً وكلية من هذا. وفي هذا يقول بوزانكيت «إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج؛ ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالاً وترابطاً بواسطة وقائع أكثر كمالاً ولترابطاً»^(٢). وبديهي أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطاً وعقلية من هذا المجتمع أو ذلك.

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالي على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها؛ فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنساني أشمل من الدولة، إذ النوع الإنساني أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنساني. ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب بوزانكيت، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزيح التناقض ولكي يشكل

(1) Ibid., P. 305.

(2) Ibid., P. 306.

عالمه وذاته في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيت «أنها دم المجتمع»^(١).

ألسنا هنا أمام تفكير هيجلي خالص؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلي؛ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنساني، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة؛ هي أفكار هيجلية من الطراز الأول بل هي أساس وصلب الديالكتيك الهيجلي.

وقبل أن نتقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منحياً عن طريقة التناقض الذي يكون بينها هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية؛ هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيت، وفي نهاية كتابه هذا، وبالتطبيق على المجال السياسي وحده يقول «إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي»^(٢).

نحن هنا أيضاً أمام الديالكتيك الهيجلي. أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيت تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص.

(1) Ibid., P. 310.

(2) Ibid, P. 311.

ويرى بوزانكيث تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوزانكيث «لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسي خارج بلاده»^(١). وبأخذ بوزانكيث في الفصل التاسع من هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير، مبيناً الوشائج التي تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو، معدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألماني مدين لفكر روسو.

وبلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب؛ ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيثى. إن بوزانكيث يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق *Philosophy of right* بصورة مسهبة وعريضة، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبيناً أوجه الانفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلمسنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيث السياسية، آثار كل من روسو وهيجل في تلك الفلسفة. ولما كان هيجل متأثراً بروسو على حد قول بوزانكيث فإن دين بوزانكيث لروسو يكون كبيراً.

* * *

(1) Ibid., ch. ix, P. 219.

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت فى السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيت فى ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهى:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة؛ ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلمانى. وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت «أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الإرادة العامة»^(١).

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهى واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنسانى أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابهة الموجودة فى المجتمع هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

(1) Ibid., Introduction to second edition, p. xxvii.

ثانياً: إن نظرية بوزانكيث سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيث فى سبيل تحقيقها للإرادة العامة، وفى سبيل تحقيق هدفها النهائى وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التى تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكيث على هذا النقد فيقول «إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً»^(١)، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له. إننى حينما أمتنع عن إثبات شىء إنما أوجهك لسلوك إيجابى مضاد لما أمتنع عنه فى نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكيث فى الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهى، قلنا جزءاً منه فى بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيث السياسية، ونقول الآن مع بوزانكيث أن الخيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغت الروح فى ثناياها. يقول بوزانكيث «إن الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى وهمية وخطرة وأساس كل نزاع»^(٢).

ومن هذا يخلص بوزانكيث بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

(1) Ibid., P. xxxvi.

(2) ibid., P. xiv.

رابعاً
فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

* * *

رابعاً

فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى المجال الأخلاقى على أن يحدد صيغاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيهها أخلاقياً. ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تنتجها هذا الإتجاه. ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكي يكون أخلاقياً؟ وهل يعدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر بوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتبينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر فى الحياة وفى السلوك الأخلاقى وفى تقديرهم للخير وهى:

أولاً: موقف الرضا Complicity: ويذهب هذا الموقف إلى «أن كل شئ على ما يرام، سواء فى عالمنا هذا أو فى العوالم الأخرى»^(١) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شراً؛ فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود فى كل الأشياء، وأن الخيرية سائدة، والقيم منتشرة. وباختصار هو موقف تفاؤلى ساذج.

ثانياً: موقف الرجاء أو التوقع Expectancy: وهو موقف يرى الشر واللاكمال فى سلسلة الحوادث التى تقع أمامنا، ولكن يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر، وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإثابة Compensation.

(1) Bosanquet; B.: Some suggestions in ethics, ch. vii, P. 172.

ثالثاً: موقف اليأس أو القنوط Despair: وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالي من كل أمل في للوصول إلى الكمال أو الخير.

ويرى بوزانكيت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يتبنون أيًا من المواقف الثلاثة الآتية... قد ضلوا الطريق»^(١)، فليست لديهم البصيرة التي تمكنهم من رؤية الحقيقة، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة «لانصيب لها من الصحة: فموقف الرضا هو بلاشك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقاً، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء. وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية، وأنه سيأتي حتماً سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال. أما الموقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفاً خصوصاً في عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى، كما أن هذا الموقف يشير إلى أن الإنسان سيظل مبتعداً عن القيم مهما حاول ومهما ناضل ويدهي أن اليأس يقضي على أمن الإنسان وسعادته.

إن بوزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة ويهدمها هدماً. ولنا أن نسأله الآن: وما السبيل؟ يجب بوزانكيت بأن المبدأ الذي اقترحه والذي يستحق أن نعرفه جميعاً هو «أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً، أي أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته، ومن ممتلكاته؛ ومع ذلك فهو ينمو دائماً، أي أنه يحقق أمراً أو يستحوذ على شيء لم يكن حاصلاً عليه، وهذا ينبثق من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من

(1) Ibid., PP. 173 - 174.

الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالغريزة وبالذافع الدينى ... فإنه سيشعر وسيدرك معنى الحياة^(١). ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئاً ما، وألا يتوقع أن يرى الكمال فى عالمه المتناهى هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقى. فالحياة كسب وخسارة، خير وشر، كمال وعدم كمال، ويجب أن نقبل الحياة على هذا النحو. وكلما كان سلوكنا فى هذا العالم الممتلئ بالمتقابلات مقادراً بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم، كلما كان خيراً.

ولكن ما هى القيم، وما هو هذا الخير؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى؛ إنهما كما يقول بوزانكيت «مقولتان .. تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل، ولكنهما ليسا شيئاً من هذه الأشياء^(٢) ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محدودة وأن الخير غير محدد أيضاً. ومعنى هذا القول هو أننا لانرى القيمة كاملة فى أى مكان أو زمان، كما أننا لانرى الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء؛ إنهما مقولتان للظهوران بتمامهما وكمالهما فى أى شيء من الأشياء.

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لانجد الخير كاملاً فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير - مثل هذه الأفكار - كانتوية بالدرجة الأولى. وعجباً أن يتأثر بوزانكيت بكانط فى فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى - خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية - أن بوزانكيت لا يوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا فى الميدان الأخلاقى، الأمر الذى نجده بوضوح فى كتاب كانط عن نقد العقل العملى الخالص.

(1) Ibid., ch, vii, P. 178.

(2) Ibid., ch, III, P. 50.

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمي مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كفتين لموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «نفصل بذلك القيمة عن الواقع»^(١) كما يقول بوزانكيت. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخرجها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات»^(٢).

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التي تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لا يمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم بدون إرادة الخير»^(٣) بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإنما هي تتصل بالإنسان وإرادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هي أن «العالم الواقعي هو عالم قيم»^(٤) وأن القيم مرتبطة فيما بينها. وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ذاك الاتجاه الذى ستوضحه العناصر التالية التى سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت. ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت فى العناصر الآتية: الحياة لأجل الآخرين، والخير الاجتماعى، والغباء والشر والعقاب. والضمير، كما سنعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده.

(1) Ibid., P. 53.

(2) Ibid., ch. III, P. 58.

(3) Ibid., P. 59.

(4) Ibid., ch, III, P. 65.

الحياة لأجل الآخرين:

«حينما نقول إن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين؛ فإننا نعنى بهذا القول مدحا غير محدد»^(١) أى نعنى به سموا أو علوا فى الإشارةة -Unselfishness والإشارة إلى شخصية تكرر نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لا نجد أية صعوبة عملية فى فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة، وعدم تحديدها هذا يشير بعض الأسئلة مثل: ما معنى أن تحيا لأجل الآخرين؟ وما هى تلك الأشياء التى يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم؟ وهل هو يهتم باخلاص وبإثارة بهم وبحياتهم؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة الحيرة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو: ما الذى امتلكه أنا لكى أقدمه إلى الآخرين؟

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة «الحياة لأجل الآخرين» نظرة أكثر دقة واتقاناً من النظرة العادية الفضاضة الساذجة التى ينظر بها الإنسان العادى. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عند عدم التحديد هذا لكى تصبح محددة. وهنا يقول بوزانكيت «... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيماً محددة ووضعية نكد فى الوصول إليها أو إيجادها»^(٢).

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإشارةة أو التضحية بالذات: فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا لانلاحظ جانب البذل أو الإيثارة وحده كما لانلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضاً، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً. يقول بوزانكيت «وفى الواقع فإننا نعطى فى كل فعل نفعله

(1) Ibid., ch, 1, P. 1.

(2) Ibid., P. 4.

شيئاً ونحصل على شيء»^(١) وعلى ذلك فالإثارية وإن كانت خيراً فإنها لا تعنى تماماً ولا تقابل عبارة «الحياة لأجل الآخرين» إذ لا إثار بدون أثر ولا عطاء بدون أخذ. ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول «إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين»^(٢) كما يقرر بوزانكيت أنه في بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية «يعتمد على مبدأ قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات»^(٣). ويخلص بوزانكيت من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإثارية أو التضحية بالذات.

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيت الذي يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيماً محددة ووضعية؛ فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص واتجاهاتهم، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم. ولكن يقول بوزانكيت أن هناك صعوبة تتعلق بشعور الحب والحياة والعدالة؛ فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التي تقوم بين الأشخاص، أى على الوجود الشخصي، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن «القيم المنفصلة تماماً عن الأشخاص ليست بلذات معنى»^(٤) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها،

(1) Ibid., ch. 1, P. 4.

(2) Ibid., P. 7.

(3) Ibid., P. 9.

(4) Ibid., P. 11.

نحن نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولانقاد بواسطة الشخص الذى يمارس العدالة معنى أو مع غيرى من الأشخاص، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية. ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هى التى يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها؛ فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الآخرين من الغرق مثلاً، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا. والحياة لأجل الآخرين تركز على أساس عريض وهو «أنا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشئ أكبر»^(١) فاتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٢) وإذا عرفنا هذا، أى إذا علمنا أننا لانعنى شيئاً إلا فى الكل الذى يحتوينا، وإذا علمنا بأن حياتنا لامعنى لها إلا فى ارتباطها بحياة أكبر، وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوىنى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق.

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التى عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد، أن يحيا حقيقية لأجل الآخرين وهى أن يكون كلياً فى أفعاله، غير مكتف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت فى كل أعظم. ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى.

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., ch, 2, P. 23.

وبرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية؛ فيها نكمل أعمالنا ونتممها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة. وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة تالفة أمام فكرة الكلية والشمول.

الخير الاجتماعي:

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين. ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى أن رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو «أن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته»^(١). يقول بوزانكيت «إن الهدف هو رفاهيتي أنا، أو فرصتي في الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية، وفرصة الرفاهية، لكل فرد آخر؛ أى لكل فرد يهمنى وأعرفه في الجماعة»^(٢). وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت إن الخير الذى يتعقبه هنا هو «رفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي، متضمناً رفاهيتي الخاصة»^(٣).

ومن ثم تصبح العدالة هنا هى القانون الذى يؤكد أنه لا بد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة، ويجب عليك أن تعالجهم جميعاً معاملة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حجة تجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معاملة مختلفة. وأنت إذا عالجت أياً منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيسأل. لماذا؟ وهذه القوة التى تجعلك تسأل لماذا؟ هى أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس. فإن

(1) Ibid., ch, II, P. 25.

(2) Ibid., ch, II., P. 28.

(3) Ibid., ch, II, P. 33.

هذا السؤال لماذا؟ يتضمن محاولة التراضى، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلاً إلا إذا برهن على سبب هذا الاختلاف، وهذا كله يركز على قاعدة تقول «إن مطالب الأشخاص كلها متساوية، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحيدات إنسانية، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافها»^(١).

ويعتقد بوزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدي إلى رفاية المجتمع المتمدين، وبالتالي إلى رفاية كل الأفراد «وأن هذه القيم العليا كلية Universal»^(٢).

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاية كل أفراد المجموعة التي أنضم إليها، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاية المجتمع ومن ثم «فإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاية كل الأفراد»^(٣) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعى.

أما الطريق الثانى فى فهم الخير الاجتماعى فينتجه اتجاهها عكسياً؛ فإذا كان الخير الاجتماعى بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاية كل الأفراد ومن ثم رفايتى، فإن المعنى الثانى يبدأ من رفاية الفرد من حيث هو تحقيق لقيمة أو قيم معينة ثم ينتجه إلى رفاية كل الأفراد. فالخير لا يكون خيراً إلا بالنسبة إلى الفرد أولاً «فكل خير هو خير فرد ما، وإذا كان هناك خير فإنما يكون ذلك هو خيرى»^(٤) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعى يركز على كلمة اجتماعى أولاً ثم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة، فإن المعنى الثانى للخير

(1) Ibid., P. 27.

(2) Ibid., P. 32.

(3) Ibid., P. 34.

(4) Ibid., P. 38.

الاجتماعى يضع كلمة المهير أولاً، بينما يضع اجتماعى كصفة تابعة ولاحقة للخير.

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثانى هو معنى بديهى، إذ أنه من العسير أن نعتبر القيم على أنها مجرد وسائل تؤدي إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات، ومن ثم إلى رفاهية الأفراد، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى رعاية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها، بمعنى أن نوجه اهتماماتنا إلى رؤية فينا ثم نتبع هذا الخير فى المجال الاجتماعى الكبير.

كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل؟

لقد قلنا فى بداية تعرضنا للأخلاق عند بوزانكيت إننا لن نجد عنده صيغاً أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى. إن الفلسفة الأخلاقية يقول بوزانكيت «لاستطيع أن تفعل شيئاً لزاء إرشادنا إلى السلوك؛ فهى لاستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ فى سلوكنا»^(١). إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إفهامنا الخير والشر، ولكنها لاتعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وبما أن بوزانكيت لا يؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينقد كانط الذى جعل كتابه نقد العقل الخالص أساساً للأخلاق، ووضع فى هذا الكتاب صيغاً وقواعد تحدد السلوك الأخلاقى، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيت يقول «إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم فى كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملى فى المجال الأخلاقى»^(٢). ويرى بوزانكيت أن «مجال العقل لا يكون إلا فى البناء وفى الكلية وفى التكاملية التى تفسر بها أى نظرية وأى منطق خلاق»^(٣). وهنا

(1) Ibid., ch, vii, P. 161.

(2) Ibid., ch, vi: P. 157.

(3) Ibid., P. 157.

عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق، ونبذ لفكرة القواعد والصبغ والأوامر الأخلاقية التي تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطئ، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذلك. إن الحياة عند بوزانكيت «ليست اختياراً بين ما هو أبيض وما هو أسود، إنها عمل واستنباط واختراع»^(١). ومن ثم فالقواعد والصبغ الأخلاقية لن تفيد.

وإذا كانت القواعد والصبغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية في المجال الأخلاقي، ترى هل تجدى النصيحة؟ يجيب بوزانكيت بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها؛ تلك الذات التي تعرف نفسها خير معرفة والتي تكون مؤمنة بالقيم، عارفة بظروفها وحدودها. وبوزانكيت هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتي الأخلاقية مرتبطة بظروفي وبإرادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدي ارتباطي بالقيم، وليس عندي قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقاً لكل ظروف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس خيري فقط وإنما خير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصبغ أو القواعد الأخلاقية ترهني ماذا أفعل. فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقياً؟ وكيف اتجه اتجهاً سليماً والنصح لا يجدي وليس أمامي صبغ أو قواعد تحدد لي السلوك الأخلاقي؟ يجيب بوزانكيت بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكي أخلاقياً وبوجهان أفعالاً في الاتجاه السليم، والاتجاه السليم يقول بوزانكيت «يعتمد على تكويني للإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتدرت جيداً بواسطة نسق مترابط من القيم»^(٢). وهذا يعني أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي ماضياً في

(1) Ibid., P. 154.

(2) Ibid., P. 133.

اتجاهه السليم، فعلينا أولاً أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفي؛ إذ يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة، فالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكاً خيراً سليماً، أى أن الأمر يحتاج إلى «إرادة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة»^(١).

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن المتناهي نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي محدوداً غير مكتمل. ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك الأخلاقي فإننا «إذا عرفنا ماهى القيم وماهى خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هى الإرادة التى تجعل من هذه القيم موضوعاً لها، والتى لا تكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم»^(٢)، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير فى طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيراً أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنسانى المتناهى.

أما المدى الذى يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقي فهو مدى كبير وكلى. وبالمثل فإن بوزانكيت يرى بنزعته الكلية أن الواجب الأخلاقي لا يجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو اتجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك فى كل مكان تجده فيه»^(٣).

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل؟ فليس هناك مبدأ عام نستقى منه معرفتنا بماذا نفعل، ولكن هناك محاولة

(1) Ibid., P. 134.

(2) Ibid., P. 147.

(3) Ibid., P. 153.

التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها. وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتي الخيرة من جهة وبالتيم من جهة أخرى، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من أنها تتجسد في الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص، وباعتبار أن القيم غير شخصية. أما المشكلة الرئيسية هنا فهي تتمثل في كيفية استطاعة وجودنا الإنساني المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين «مانستطيعه».

وينادي بوزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى؛ وهذه تضحية عظمى إذ أن «وجودنا ليس محددًا في ذاتنا، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح»^(١). ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية.

الغباء والشر والعقاب:

الغباء: يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness، كما أنه ليس مردافًا للجهل Ignorance وقد يكون الجهل سببًا في الغباء ولكنه لا يكون هو الغباء؛ إذ بينما يعنى الجهل «فقدان المعرفة.... فإن الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية... أى يعنى على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق»^(٢). ومن ثم يصبح معنى الغباء هو «عدم الاستجابة للقيم»^(٣).

ويرى بوزانكيت أن ضيق الأفق هو غباء «فكل ضيق أفق يتضمن غباء، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط»^(٤). والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق؛ أى في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لانعرفها. وفي هذا يقول بوزانكيت «أنت لن

(1) Ibid., P. 153.

(2) Ibid., ch, ix, P. 217.

(3) Ibid., P. 218.

(4) Ibid., P. 232.

تستطيع أن تتعامى عن القيم بدون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة»^(١).

أما عن الحرب فيرى بوزانكيت أنها غباء مستحکم، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون عن رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب. وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومتطلبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فإن الحرب لن تقع.

الشر: «لا يحتوى الشر على أى خير؛ ومن ثم فإن الحرب بينهما هي حرب مدمرة»^(٢). يروم فيها الخير محق الشر وإبادته. وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية نأمل أن نتقدم فيها؛ ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لانهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه؟ أو أن الشر سينتهى يوماً بانتصار الخير فى معركة معه؟ وإذا كان الخير سيتصير يوماً فهل سيتم هذا النصر فى عالمنا هذا كما نعرفه أو فى عالم آخر مختلف تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير؟ أين سيذهب؟ وكيف سينتهى ويتلاشى.

ولقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقى^(٣). وهذا يتمثل فى الألم والإرادة الشريرة؛ فهذه وقائع موجودة، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الألم باستمرار. والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن «وليس له صلة بالخير»^(٤). ولما كان الشر حقيقياً وموجوداً وواقعياً، فمن المستحيل أن يفنى تماماً من عالمنا هذا، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حورب فإنه يقل ويتناقص فقط. وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت «إنه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى

(1) Ibid., P. 236.

(2) Ibid., ch, v, P. 89.

(3) Ibid., P. 90.

(4) Ibid., P. 91.

الإنسان المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وبدناً، إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم؟^(١).

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكي تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية، أي أن يتوقف التقدم في زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر. ولما كان من المستحيل أن ينتهي الشر في عالمنا هذا تماماً نظراً لتناهي المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون «في عالم آخر له ظروف مختلفة»^(٢).

ولكن إذا انتهى الشر على هذا النحو الذي قلناه أي في عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سينسخه كمال المستقبل؟ (أي الكمال في عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذي سيوجد في العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور، ويزيل الآلام، ويحقق كل الأخلاقيات التي لم تتحقق. ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهي المحدد عقلاً وبدناً، إذ في هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال «وعدم كمالنا هو شر»^(٣)، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الأنانية، فكيف نحل هذه المشكلة؟ هنا يقول بوزانكيت «إننا إذا لم نعرف بطريقة ما، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا، نستطيع أن نهرب بواسطة من شرورنا هنا أو هناك - بدون أن نكون كائنات كاملة، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل - فإننا لن نستطيع أن نحيا»^(٤) ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم طبيعته المحدودة، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص، إذ لو كان كله خيراً لكان كاملاً. يقول بوزانكيت «لا يمكن أن يصل الكائن المتناهي إلى الكمال في ذاته، لأن التناهي يمنع الكمال»^(٥). ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهي أن يحاول

(1) Ibid., P. 93.

.bid., P. 94.

(3) Ibid., P. 96.

(4) Ibid., PP. 96 - 97.

(5) Ibid., Ibid., P. 102.

الابتعاد ما أمكن عن الشرور وأن ينحيتها جانباً لكي يستطيع أن يحيى حياة أخلاقية نقية.

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنباً إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة، يساعدوننا على تجنب الشر واتباع الخير. كما يرى أن «حب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا، وإلى الحياة الخيرة وفي كلمة واحدة إلى الخلاص»^(١) وهنا نجد نزعة مسيحية عند بوزانكيت.

العقاب: هل هناك ضرورة للعقاب؟ وهل من الضروري أن يكون العقاب من خلال الإيلام؟ وما هي طبيعة العقاب وماهيته؟

إن بوزانكيت يبدأ في معالجه لهذا الموضوع بتعداد للاتجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب، وتثور عليها، وتنفر منها. ويمكن إجمال هذه الاتجاهات في خمس نقاط رئيسية هي:

١- التغيير في الأفكار الترهوية والمذهبية، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار وإمتثالهم تفضلية كاملة؛ وذلك عن طريق الطرق الترهوية السليمة التي لا تحبذ الإيذاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري.

٢- إجتاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتراجمها الجنائية أو العقابية. فذلك الذي يواظب على المشول أمام الشرطة، يتعلم بعض الشرور، كما أن ذلك الذي يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل. وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين.

٣- إجتاه النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيئ يعتبر مرضاً من الأمراض لابد من معالجه بدون توقيع أى عقاب على صاحبه.

(1) Ibid., P. 124.

٤- اتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر. فمادام الشر قد وقع فى الماضى. فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه. ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لا معنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس.

٥- اتجاه يدعم الاعتقاد فى اللامسؤولية، ويرى أن التحسن الاجتماعى يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسؤولية فلن يكون هناك عقاب.

أما عن الاتجاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل ما يذهبان إليه، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب: فنزبية الأطفال أو الصغار، وتقويم سلوكهم، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ «أن إرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسؤولية الكاملة»^(١). وبالتالي لا تدخل فى موضوعنا قيد البحث. كذلك يرى بوزانكيت أن الاتجاه الثانى «لا يمس فى الأساس مسألة العقاب»^(٢)، إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن؟ بالإضافة إلى أن هناك اتجاهاً حديثاً يجعل من السجون مأوى للانضاج وللتقويم الإصلاحي العقلى والبدنى. والاتجاه الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولا معقول فاللامسؤولية هى شئ لا يمكن قبوله، وإذا كان كل فرد غير مسئول، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية. أما الاتجاه الثالث، الذى يجعل من السلوك الأخلاقى السع مرضاً لا بد من معالجته، فإنه اتجاه «ينكر ضرورة العقاب كلية»^(٣) أو يقبله فقط - إذا كان لا بد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج. ومن ثم فهو يفترض البراءة فى كل الأفراد. أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة

(1) Ibid., ch, viii, P. 183.

(2) Ibid., P. 185.

(3) Ibid., P. 187.

بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القائل بالانتقام، ذلك الانتقام الذى لاتقبله الحياة الحديثة على الإطلاق. وإذن فهذا الاتجاه غير كاف فى تناول مسألة العقاب.

ويرى بوزانكيت بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد، أن ماهية العقاب تقوم فى أنه «يسرى على الماضى Retrospective أو أنه يعالج الماضى»^(١). وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالى وهو: وما هو الخير فى معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً! ألسنا هنا نضيف شراً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم؟

ويجب بوزانكيت بالنفى، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم فى الإلغاء أو الإبطال Annullment إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين. وعلى ذلك فليس الألم أو الإبتلاء به هو ماهية العقاب، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام. وإذا لم يبلغ الفعل الضار أو الشرير، فإنه سيصبح قاعدة، ويؤثر على سلوكنا فى المستقبل، كما أنه سيؤدى إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعى والأخلاقي. ومن ثم يصبح «العقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية فى طلبها للخير، وهذه هى طبيعة وخاصة... وقيمة العقاب»^(٢).

وبلاحظ بوزانكيت أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لايمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو المجازاة. ويرى بوزانكيت أن هذا الإدعاء غير حقيقى، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيت هو مايجده «فى المبدأ المسيحى القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب»^(٣) وأن هذا يكون

(1) Ibid., P. 188.

(2) Ibid., P. 195.

(3) Ibid., P. 210

أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال المجازاة. بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق المجازاة. ألسنا هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحتين؟

الضمير:

كثيراً ما تتساءل حينما تعترينا فكرة أن الإنسان يجب أن يطع ضميره «كيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره»^(١) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخر وهو: وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطاع ضميره؟

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا «حينما لانوافق على سلوكه، فإنه لا يكون مطيعاً حقيقة لضميره، ولا يمكن أن يكون مطيعاً»^(٢). وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت «يبدو في بعض الأحيان غير عادي، وكثيراً من السلوك التابع عن الضمير يكون غريباً وغير معقول»^(٣). كما أن الضمير ينبع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفي جائز. ثم كيف يكون الإنسان مطيعاً حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعاً طاعة غير حقيقية لهذا الضمير؟ ما هو معيار الحقيقة هنا؟ أليست هذه صعوبة عاتية؟

يقول بوزانكيت لكي نلقى بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولاً ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغريبة أحياناً أخرى؟ زهيدة وتافهة أحياناً وتعسفية وتحكمية أحياناً أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في

(1) Ibid., ch, x, P. 246.

(2) Ibid., P. 246.

(3) Ibid., P. 249.

القلب؛ أى ذلك الصوت البسيط الذى يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلى يخاطب ضميره قائلاً «باصوتى الخير»^(١)، ومنها أنه حكم بأملى متعلق بأنفسنا، يوافق أو لا يوافق على سلوكنا الماضى منه والحاضر. ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملى التى ذكرناها هنا لاتعنى إيضاحية تجريدية أو استنباطية أو حتى أى تفكير غير متواصل أو مطرد، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار فى ضوء الكل أى فى ارتباط الماضى بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل وبالسلوك.

ولكن ماهذا الاختيار فى ضوء الكل الذى ذكرناه منذ برهة؟ يجيب بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً Choice، وهو لا يحدد أى اختيار؛ أن ما يحدده فقط هو الاختيار الذى يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه «اختيار الصواب... أى الخير الذى يتجسد فى حياة كل منا»^(٢). ويرى بوزانكيت أن هذا الاختيار لا يمكن أن يتم خلال المناقشات المجردة، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه «رد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلى»^(٣). وهنا أيضاً نجد بوزانكيت ينادى بالكلية ويرفض استخدام العقل فى المجال الأخلاقى.

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هى أن هذا الاختيار كلى لأنه لا يجزئ الموقف وإنما ينظر إليه فى كليته، كما أنه لا يجزئ أو يحلل أو يناقش الضمير الذى يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلى لا يجزئ فيه ولا تفصيل. بل يرى بوزانكيت علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل.

وإمعاناً فى إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرنا من أن نتناقش

(1) Ibid., P. 250.

(2) Ibid., P. 250.

(3) Ibid., P. 251.

مع ضميرنا، أو أن نتحرش به؛ فحيث يكون حكمنا كلياً وواحدلاً لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تبريرات أو تعليقات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلي لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً. إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل. ولكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل، فإن الضمير يكون مشغولاً في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة، تكون حكماً مسبقاً كما نرى في أعماقه. كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجرّدي وكل نقاش وكل تساؤل؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير.

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيماً. فكلما كانت عمليات الضمير كلية وبراغى الكل أعنى كلما كان اختيارنا للخير مرتبطاً بالاختيارات الأخرى كلها ومراعياً لها كلما كان عملنا هذا عظيماً، أما إذا لم يراع اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به، فإن عملنا هذا سيكون زهيداً وهكلاً. وعلى ذلك فالضمير لكي يكون نيراً يجب أن ينبثق «عن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأي العام وعن القيم»^(١).

ولكن هل الضمير ذهني؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح؛ ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير، على شريطة أن يكون الدين كلياً لا دين الأحد أو الوثنية أو الخرافية.

ويمكن إيجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين:

(1) Ibid., P. 268.

الأولى: أنك لا تستطيع أن تكسب حرباً توجهها إلى الضمير، كما أن النقاش مع الضمير لا يجدى فتيةً فطبيعة الضمير لاتبه بالاستدلال البجرد ولا بالاستنباط العقلى.

والفانية: أننا يجب أن نقبل الشئ، ووضده أى نقبل الضمير والاعتراضات عليه، أو على حسب تعبير بوزانكيت يجب أن يكون لدينا «النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب»^(١) سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلى الذى يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة، أو بالمعنى النسبى الذى يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة، أو بالمعنى التفاؤلى الذى يؤمن بالتعاضد بين الأفكار سواء منها متعارض أو ما اتفق؛ وذلك لأن الاعتراض يحطينا علماً بالجانب الذى نجهله من الحقيقة.

تعليق ونقد :

١- نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد، وأمام نظرية فريدة فى الأخلاق. إن سلوكنا فى الميدان الأخلاقى لا يتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية، كما أن فعلنا الأخلاقى لا يتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينبثق عن خلفية كلية وعامة. ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيرات. إن مبدأ بوزانكيت الميتافيزيقى «الحقيقة هى الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق. كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى ينحسب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التى قد تتعارض أو لاتعارض معه. نحن لانجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملى يقود وبوجه السلوك

(1) Ibid., P. 260.

الأخلاقي، بل نجد بوزانكيث على العكس من ذلك حرصاً على فكرتي الكلية والترابط، وهو في حرصه ذلك نجده ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق، ويجب أن نقصي الاستدلال العقلي بعيداً بكل ما نستطيع. إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقي؛ بساطة لاتقبل التحليل ولا التركيب، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل. إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة على فكرتي الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقي الذي ساد فلسفة بوزانكيث كلها وهو مبدأ الحقيقة هي الكل.

٢- نادى بوزانكيث بالكلية، ونأى بنفسه في ميدان الأخلاق من أن يتجه اتجاهها معيناً ينحاز إليه. أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح في آرائه عن الحياة لأجل الآخرين، وفي آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية، وفي مناداته بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعاً مهما كانوا، وفي اجابته على السؤال وهل الضمير ديني؟ اشترط أن يكون الدين كلياً لادين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية. ولكننا نجده بعد هذا كله ينحاز في الأخلاق إلى الجانب المسيحي فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية. فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط؟.

خامساً
الدين عند بوزانكيت

* * *

خامساً

الدين عند بوزانكيت

مقدمة:

أدت الفلسفة اليونانية إلى الدوائر الدينية ... فهزتها بعمق في كيانها، وأصابها في الصميم، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتين أمام الدين، وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين. والدين في أساسه يعتمد على العقيدة، وعلى النقل، وعلى الحدس والذوق والوجدان، بينما تعتمد الفلسفة على الفكر وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج.

وأدت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم ونافذ إلى وجدانهم، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارفة مقرها العقل والتفكير. وقامت أمامهم المشكلة الكبرى، وهي مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين. وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصبولات وجولات، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف، والبعض الآخر ينكر الدين والتدين، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقته حسب دينه وحسب الموقف الفلسفى الذى يتخذه.

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكى يتضح لنا مواقف بوزانكيت إزاء الدين انضاحاً كاملاً، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيراً نعلق على اتجاهه الدينى.

أ- موقف بورانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمضى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن فى التوراة فلسفة أقدس وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر؛ إلا أنه كان من بين أولئك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان من الطبيعى أن يتصدوا بما تسلحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التى كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هى المذهب المفضل لدى المسيحيين. ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول أو (بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله بإله يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل. ولذلك فلقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية فى القرن الثالث الميلادى متأثرة فى ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها. وقد بدأ تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صوره فى فلسفة القديس أوغسطين التى ظهرت فى القرن الرابع الميلادى والتى ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحى بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادى وهو القرن الذى

ظهر فيه القديس توما الإكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفيلسوفان الأخرتان الكبيران وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادة المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي؛ أما ثانيتهما وهي الأبيقورية المفرقة في اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقوري عنواناً على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الاسكندري عام ١٥٠ - ٢١٧ م وأفلوطين عام ٢٠٥ - ٢٧٠ م. والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووقفوا بينها وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً. ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر «أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة»^(١). كما سار الفارابي في نفس المسار فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي تجيء بها الفلسفة، والحقيقة التي يجيء بها الدين، كما وفق في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» أي بين أفلاطون وأرسطو. والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارابي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد في إثبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول «والله مبين بجوهره لكل ما سواه،

(١) مصطفى عهد الرازق؛ فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٤٧.

ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له لشيء آخر سواه^(١). وكذلك الأمر فيما يتعلق باين سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى فى إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذى يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاهاً آخر يفصل فصلاً لا سبيل له إلى الإتصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً السجستاني فهو يعتقد فى اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايتها ووسيلتها عن وسيلتها ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدى بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية التى يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث، فقال «ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطيع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة فى الشريعة، وأن يضعوا الشريعة فى الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟ قال: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحي^(٢). ثم يذهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكناً لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل، وكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض فى هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهى عن المراء والجدل فى الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التى هاجمها بهما الغزالي فتجده يؤلف كتابه «تهافت الفلاسفة» وبين أن الغرض من تأليفه هو «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣.

(٢) التوحيدى: الامتاع والمواتسة، ص ٦ - ٧.

تناقضها»^(١) وما زال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهاافتها وتداعيتها حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق .. عن طريق الوحي ... عن طريق الحدس. وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسمأها ولا يجب أن تندبرها بواسطة اللغة أو الفكر أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت» على الغزالي وأوضح في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولى الأبصار» وقوله «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء».

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث؛ فما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبدل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين؛ فنظهر الفلسفة الإسمية في إنجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً واتصفت بالجمود والعقم فبدأ الاتجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين. بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوثر) احتجاجاً على الغفرانات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية.

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

والعصر الحديث فى الفلسفة يبدأ بديكارت. ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين؛ خصوصاً فى إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازماً فى تثبيت العقيدة وتأكيدا خصوصاً بالنسبة للملحدين. وهنا ثابت فى رسالته إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار فى نفس اتجاه ديكارت بسكال الذى صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه رجل فلسفة متدين، (ومالبرانش) صاحب نظرية الرؤية فى الله، (وباركلى) صاحب مذهب اللامادية، (واسبينوزا) الذى تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شىء فى الله، (وليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة فى كل شىء. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفى حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعاً بحثاً فى صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصرين القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تحاول تخلص الفلسفة من كل تصور غيبى كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتمسك بالتجربة، وتنحى ما يمت للدين بصلة. ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة فى نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة فى فلسفات التنوير التى ظهرت فى القرن الثامن عشر فظهرت فلسفات (فولتير، ودهدرو، وكوندورسيه) تنادى بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل فى كل شىء الأمر الذى يودى بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر فى القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين الحسى والعقلى. ولا يهمنى هنا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة: فلقد انتهى كانط فى نقد العقل النظرى الخالص إلى رفضه وإنكاره الله وخلود النفس والشواب والعقاب نظراً لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو

أحد شقى المعرفة عنده، تلك التى تقوم على عنصرين هما الحس والعقل. ولكن كانط عاد فى نقد العقل العملى الخالص فقبل مافضه فى نقد العقل النظرى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقى. فموقف كانط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين فى نقد العقل النظرى الخالص، وموقف قبول فى نقد العقل العملى الخالص.

أما فى القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر فى ألمانيا وفى بعض أنحاء أوروبا، وتتجه إلى ما هو غيبى، ولذلك تجتمع فلسفاتها ملونة بالدين التقليدى. أما فى فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية فى الظهور فتقضى على فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافى والتفكير الوضعى أو العملى.

ولن نعرض لموقف الفلاسفة المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لشعباتها وتعددتها واختلافها من فيلسوف لآخر؛ إذ الذى يهمنا هنا فقط هو الدراسة المتفحصمة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيت أحد أعلام الفلسفة المعاصرة.

إن بوزانكيت يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين؛ فالمعقيدة عنده مناقضة للنظر، والدين مناقض للفلسفة، والنقل مناقض للعقل. يقول بوزانكيت «إنها المعقيدة التى تناقض لا المعرفة ولكن النظر، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك فى المعقيدة، أما النظر فإن المعقيدة تناقضه، لأنه من الضرورى لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما تبقى هنا»^(١). ويقرر بوزانكيت أن الفكر المجرد المثبر هو أمر طيب فى حد ذاته ولكنه لا يقبله فى مجال الدين فيقول «ولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين»^(٢). ويذهب بوزانكيت أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر فى حقائق

(1) Bosanquet; B : What religion is. ch, i, P. 9.

(2) Ibid., ch, 3, P. 33.

الدين، إنما نضعف هذه الحقائق، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتفسير وهنا يقول بوزانكيت «عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار...»^(١).

وكلما وجد بوزانكيت نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله، ولكننا هنا نجري وراء النظر المجرد^(٢) ثم يقرر أن هذا النظر لا نحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو «أن نبقي عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة»^(٣).

كما يقرر بوزانكيت فى نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين، وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول بوزانكيت :

«وإذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التى تعنى بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسى بينما تضع على عاتقها الخوض فى كل المشكلات والصعوبات. وهذا ليس عملنا هنا، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح فلاسفة ماهرين، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذى نعيش فيه سيصبح عالماً غريباً، إن عملنا هو رؤية أين وكيف تستطيع حقيقة أن تحصل على الخير الذى تثق فيه والذى أتى به دينك»^(٤). بل إن بوزانكيت يحذرننا فى فقرة أخرى من كتابه «ما هو الدين» من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالاتحاد مع الله فيقول «ويجب أن نحترس من تنقيح وتفسير الاتحادنا مع ما هو خالد فى كل فعل وألا نصر على هذا التنقيح وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع»^(٥).

ترى أبهمل بوزانكيت إذن أهمية الفلسفة، وأهمية المنطق، وأهمية العلم. بما دامت هذه كلها تحاول أن تبحث عن الأسباب، وتحلل المسائل، وتجادل أجزاءها؟

-
- (1) Ibid., : ch. 4, P. 6.
 (2) Ibid., : ch. 4, P. 41.
 (3) Ibid., : ch. 4, P. 41.
 (4) Ibid., : ch. II, p. 20.
 (5) Ibid., : ch. II, PP. 27 - 28.

ويجيب بوزانكيت لا.... إن للفلسفة أهميتها، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق وللعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالهما ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسداه وجعلاه عرضة للتدهور والتحطيم، وهنا يقول بوزانكيت إن «العلم والمنطق لهما حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين»^(١).

وإذن فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكي يقسموا أو يحلوا هذا الدين فإنه سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهي يقول بوزانكيت «وإذا استطعت ان تجزئ هذه الوحدة وان تعيد ترتيبها فأنت بذلك تحطمها»^(٢) وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل والتركيب ولا يقبل الترتيب والتنسيق فيما يتعلق بالدين. إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ما هي إلا إرادة، والمزاج الديني هو «أن تكون أيضا كليا وغير متسائل»^(٣).

و كما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الديني ألا يكون الفرد متسائلا أو مستفسرا أو مجادلا وأن يكون كليا وبسيطا، أي كما اشترط بوزانكيت هنا ألا ندخل دائرة الفلسفة في دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الديني، كذلك نجد يدعونا إلى نفس هذا الاتجاه في كل حقائق الدين عنده مثل اتحاد الأرواح وطبيعة الخطأ والخلود.

وفيما يتعلق بمسألة اتحاد الأرواح يقول بوزانكيت وفي النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها ببعض الآخر، ويقرر بأن هذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين، ولكن حين يعن للانسان أن يستفسر وأن يتساءل؛ فهنا يقع الخطأ الكبير الذي لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل و هل «إذا سألنا أكثر فهل

(1) Ibid., : ch, III, P. 29.

(2) Ibid., : ch, II, P. 21.

(3) Ibid., : ch, 8, P. 79.

تكون أسئلنا أسئلة منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته؟^(١) ثم يقرر بتهكم « أن أولئك الذين يسألون كثيرا - مدعين أنهم دينيون في أسئلتهم تلك - يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلما وجهوا دعاؤهم إليها»^(٢).

كذلك يصل بوزانكيت في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج، ولكنه يحذرننا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالمقل وإلا تآدى بنا الأمر إلى ضلال ديني. يقول بوزانكيت « وإن نقحنا وفكرنا في هذه النتائج وجدنا أماننا أمرا له دهاؤه الكبير و ضلاله الديني الخطير»^(٣).

وفي مسألة الخلود يدعوننا بوزانكيت إلى التمسك بالحقيقة الدينية و التمسك بمركز و أساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة. يقول بوزانكيت « نحن أرواح، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية و خيرة، و من ثم فنحن خالدون بالتأكيد، و بطريقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة. و هذا أمر ليس للمناقشة و لا للمحاولة في جذب ما تحب أن تعتقد فيه، و ما يعطيك القوة، إنه فقط طريق التمسك بالمركز»^(٤).

هكذا كان بوزانكيت فيما يتعلق بالدين، أنه يحثنا دائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين، و أن ننحى عن العقيدة كلا من العلم و المنطق. أنه يحثنا على ذلك و يدعوننا إلى أن نتمسك بالمركز، و أن نبقي في حالة اتحاد معه. و هذا التمسك بنهار، و ذلك الاتحاد ينقسم إذا ما حاولنا أن نناقش و أن نستدل و أن نستخدم الفلسفة أى نستخدم عقولنا. إن بوزانكيت يدعوننا هنا أن نكون كالأطفال الصغار في عدم أسئلتهم و في براءتهم و في قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق.

(1) Ibid., ch, II, p. 29.

(2) Ibid., ch, III, P. 29.

(3) Ibid., ch, 5, . 47.

(4) Ibid., ch, III, PP. 25 - 26.

يقول بوزانكيث « كالطفل الصغير، هذه العبارة سوف تقابلنا في كل جوانب الدين. إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى، ولنأخذها ببساطة، وألا نسمح للاستدلال المراءوغ وضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها. وإذا سأل أحد « وكيف يكون هذا ممكناً؟ فعلياً أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية ونجيب » لأنه في النهاية، لا يكون هناك شيئاً آخر ممكناً»^(١).

وبوزانكيث هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالطفل الصغير ويرى أن كبار الفلاسفة إنما يهودون لكي يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم وأنساقهم الفلسفية واستدلالاتهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه. وهم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار في البراءة والبساطة والقبول.

و خلاصة موقف بوزانكيث كله من مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة هو : أنه يرفض رفضاً تاماً الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشوه الدين، وتقضى على الإيمان، وتزعزع العقيدة. إن المسألة لا تعدو أن تكون كما يقول بوزانكيث « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد وحسب»^(٢). وفي هذا الغناء.

* * *

ب - الدين عند بوزانكيث : ما هو وما هي عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيث إنما يقع وراء الإجابة على السؤال « ماذا أفعل لكي أخلص؟ » فبوزانكيث يبدأ كتابه عن الدين بقوله « سوف أبدأ بالذي أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية والحاجة الأساسية لكل الأديان وهي : ماذا أفعل لكي

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, 1, P. 10.

أخلص»^(١) ولكن ما الذى نخلص منه؟ أنخلص من الألم والخطر والحوادث الطارئة؟ ويجيب بوزانكيث: لا هذا لن يجدى نفعاً. أنخلص من الخطيئة؟ ويجيب بوزانكيث: إن هذا المعنى قريب من أن نقبله ولكن إذا تعمقناه ستظهر ضالته وضحاته، إذن ما الذى نخلص منه؟ ويجيب بوزانكيث: «نحن نخلص.. إذا كان لنا أن نستعمل الكلمة - من الانعزال، ونحن نخلص بإعطاء أنفسنا لشيء... عظيم»^(٢) وإنما يقول بوزانكيث «لا يمكن أن نخلص كما نحن، ولا يمكن أن نتوقف عن الوجود كما نحن، وإنما يمكن فقط أن نخلص بإعطاء أنفسنا إلى شيءبقى بواسطته كما نحن، ومن ثم ندخل فى شيء جديد»^(٣) أى أننا نخلص إذا ما ارتبطنا وابتعدنا عن الإنعزال. ويؤكد بوزانكيث هذا المعنى بقوله فى موضع آخر «لا أحد يساوى شيئاً إلا حينما يلحق نفسه بشيء، فكن كلياً أو التحق بكل» و «لا يمكن أن تصبح كلياً إلا عندما تلتحق بالكل»^(٤).

و يقرر بوزانكيث أن بناء الحياة البشرية ذاته برهنا أنه لا يوجد إنسان منعزل فى الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما، و يذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا و تهون الحياة أمامه فيقول «وأفضل للإنسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ما»^(٥) أى دون أن يرتبط بشيء ما.

ولكن ما هو هدف الدين و ما هى روحه؟ يجيب بوزانكيث «بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف و روح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتأكد أن يكون لديهم هذا الدين سواء أمارسوه أم لا»^(٦) و من هذا النص يتضح أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل و أن روحه ترتكز أساساً على هذا الخير و الخير

(1) Ibid., ch, 1, P. 3.

(2) Ibid., ch, 1, P. 6.

(3) Ibid., ch, 1, PP. 8 - 9.

(4) Ibid., ch, 1, P. 12.

(5) Ibid., ch, 1, P. 6.

(6) Ibid., ch, 1, P. 8.

عند بوزانكيث « ليس هو بعض الوصايا العشر اليسيرة، أو بعض الأبيض فى مقابل الأسود، إنه الحياة، و الروح، و المعنى؛ التى علينا أن نصيفها، و أن نحارب من أجلها»^(١).

و الشىء الجوهرى فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التى تتناقض كما يقول بوزانكيث مع النظر و الفلسفة، و هذه مسألة ناقشناها فيما سبق. و للعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان و متكاملتان هما الإرادة و الحكم « و الإرادة و الحكم فى الحقيقة ليسا ناحيتين لأن كلا منهما تتضمن الأخرى، و كلاهما يعنى الإدماج فى الخير...»^(٢) و الحاجة المطلقة فى الحكم عند بوزانكيث إنما تتبلور فى الإخلاص و النقاء القلبيين. هذا و للعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيث « فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « أعتقد و حسب»^(٣).

و بالعقيدة؛ و بالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة و التغافل إلى أعماق الذات يرفض الإنسان الشر، و يبغضه، و حينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير الأعظم. و هنا يقول بوزانكيث تخرج أنت من دائرة العقل لكى تدخل فى دائرة التصوف « وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله) سوف تجيبه : (لا : أنا فى الله) .. أنا فى السماء.. فى داخلها.. فيه.. و لن أتركه إلى الأبد.. يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياى، و يمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدى، و لكننى أنا أعيش فى إرادة الله، حياته ستصبح حياتى، و إرادته سوف تصبح إرادتى، و سوف أموت باستدلالى حتى يتمكن له أن يعيش فى ذاتى، و تصبح كل أعماله هى أعمالى»^(٤).

(1) Ibid., ch, 111, P. 42.

(2) Ibid., ch, 1, P. 9.

(3) Ibid., ch, I, P. 10.

(4) Ibid., ch, I, PP. 12 - 13.

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف، وينأى عن العقل إن الدين عنده يصبح تجربة دينية، يتكلم فيها الإنسان مع « صوت واحد»^(١) أى مع الصوت الإلهي أو مع الله.

و يقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين، وأن هذا الأساس البسيط للدين كاف، ولا نحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه. وفي هذا الأساس البسيط تركز معاني السلام والنصر والخلاص. نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو صخب التفسير، ولا نحتاج إلى العقل الماهر، ولا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ. إن ما يدعونا إليه الدين هو أن نكون « كالأطفال الصغار» براءة وقبولا وطهارة.

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال، بأن نلتحق بالكل، أى أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر وأعظم جدا لو كانت الخير الأعظم. فأين حررتنا هنا؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا بأن نقول بأن الكائن يفعل أى شيء بذاته ما دامت حقوقه كلها وتأثيراته كلها معتمدة على وحدة هو تابعها؟ وهذا يقودنا إلى أن نسأل: وهل يكون فى إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل؟ أى هل يكون سلوكه كله ناهيا من الحتمية وخاضعا لها، ومن ثم لا تكون لقوته الذاتية وحرية أى تأثير على سلوكه؟ كما ويمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر وإلى أن نسأل: وهل يفعل هذا الكائن إذن أى شيء؟ ويجيب بوزانكيت فى الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية، وأن ندخل فيها بأكمل ما يمكننا، فالدين لا يشبه أى شيء آخر، ففيه مثلاً «خارج الضعف تصنع القوة»^(٢) ومن الحتمية تقوم الحرية، وهذه مسائل نقبلها دون أن نناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال.

(1) Ibid., ch, I, P. 12.

(2) Ibid., ch, II, P. 17.

إنك لا تفقد حريتك هنا في خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تاهماً باتخاذك مع الوحدة العظمى، لأن هذا الخضوع وذلك الاتحاد إنما هو خضوع واتحاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لا يخلص الإنسان فقط وإنما يكون «حرّاً» و«قويّاً» أيضاً^(١).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعوننا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها، أو يجعلها تغمر نفسها فيه^(٢).

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح في مجتمع القديسين؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول لبيتر؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين؟ إن بوزانكيت لا يقرر شيئاً من هذا؛ لأن الأمر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلي والفكري، إن الأرواح تتحد، وهذا يكفي. يقول بوزانكيت «إن هذه الأرواح في اتحادها بالله يجب في النهاية أن يتحد بعضها ببعض الآخر، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين»^(٣). ويقول بوزانكيت بعد ذلك «ويجب أن نفكر بنفس الطريقة في اتحاد الإنسان بالطبيعة، فبالنسبة للعقل الديني تكون الطبيعة وحيّاً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى للإرادة الإلهية»^(٤). والنتيجة هنا هي أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة.

ويرى بوزانكيت أن الدين لا يعوق تقدم ورفعة الحياة، كما أنه ليس أفيون الشعوب، كما ذهب إلى ذلك ماركس؛ فلرجل الدين عند بوزانكيت «فهم صلد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة؛ أنه يحتويهما في ذاته، وهما متصلان أوثق

(1) Ibid, ch, II, P. 20.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, III, P. 59.

(4) Ibid., ch, III, P. 30.

الاتصال بالخير الذى يتحد به»^(١). ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والازدهار لا إلى التأخر والجمود.

والآن لنقرب عن كتب لئرى آراء بوزانكيت فى طبيعة الخطيئة، وفى الألم أو العذاب، وفى الابتهاال والعبادة وفى المزاج الدينى.

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيت أن النفس التى كرسى نفسها للخير والكمال تشعر فى نفس الوقت بأن ذاتها محدودة، وأن إرادتها الخيرة ناقصة، وأن العالم الذى تحياه ناقص وشهير. وعلى ذلك فبينما لاتسلم هذه النفس بشى على أنه حقيقى سوى الخير، فهى تسلم أيضاً بإرادتها الناقصة والحاطة بشى من الشرور، كما تسلم برداءة العالم الموجود، وهى تعلم فى نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة، وهذا العالم الردىئ ينتميان إليها. ومن ثم فعلى النفس أن تحارب وأن تدخل فى معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة و ضد الشرور المنتشرة فى العالم من جهة أخرى. و مادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهى تقع فى الخطيئة إذ أن هذه «الإرادة الزائفة هى الخطيئة»^(٢).

إن الخطيئة عند بوزانكيت هى كل ما يتناقض مع الكمال ومع الخير، وما دامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال و ذلك الخير وسط إرادتها الناقصة و شرور العالم؛ فهى كثيراً ما تقع فى الخطيئة؛ فالخطيئة متصلة بالنفس ما دامت إرادتها غير كاملة و غير خيرة كلية.

إن الخطيئة يقول بوزانكيت هى « التفصيل الطويل للصراع الذى تؤكد فيه العقيدة عظيمة الخير، إنها التناقض الذاتى العميق الذى يذيب و يحطم كيانى الفعلى، أنها تجسيد للتناقض المرهض أو الثورة التى تبقى فيها هنا. أما الخير فهو

(1) Ibid., ch, III, P. 40.

(2) Ibid., ch, V, P. 46.

يحمل في طياته جوهر نصره، في معاركه وفي نضاله، وفيه تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها^(١).

ولكن ما العمل؟ يقول بوزانكيت: لا تخف فإن «الدين يعطيك كل ما تحتاجه لكي ترى ماذا يقصد بالخطيئة»^(٢) وإذا عرفت المقصود بها أمكنك تجنبها بقدر ما يمكنك. ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك وهو الإخلاص «فالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك، والدين هو الإخلاص الأعظم»^(٣) و بالمعرفة و بالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكي تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم.

ويرى بوزانكيت «أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيئة»^(٤) وأن الألم يمتد عبر العالم كله، وهو مستقل عن الخير أو الشر، ولذلك نقول أنه أكثر إرساعاً وأشمل طولاً وعرضاً.

وينبع الألم أو العذاب من عدم كثرات المخلوقات بمصالح بعضها البعض، ومحاولة تأكيد كل لمصالحه الخاصة فقط، ومن ثم ينشأ الصراع والعذاب الشعوريان. ويذهب بوزانكيت إلى أن الألم أو العذاب شيء ضروري ولازم ولا يمكن تجنبه، وأن الاعتقاد الديني لا يعدنا بالتخلص منه. يقول بوزانكيت «إن الاعتقاد الديني لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب، ولكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن تجنبه»^(٥).

وينتمي الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة، وإلى العالم المتناهي من جهة أخرى. ويعتقد بوزانكيت أن «الألم ليس هو الوجه الأوحده للحياة أو المسيطر

(1) Ibid., ch, V, P. 49.

(2) Ibid., ch, V, P. 49.

(3) Ibid., ch, V, P. 49.

(4) Ibid., ch, VI, P. 53.

(5) Ibid., ch, VI, PP. 53 - 54.

غالباً»^(١). ولكن ما يبدو لبوزانكيث هو أننا إذا خصصنا التجربة الدينية بصورة مثالية لا تقبل أو تدع مجالاً للألم أو العذاب أيما كان من ضالته أو قلته، فإن هذا يجعلنا نبتعد ونغفل النظر عن هذه التجربة الدينية، وبصورة أخرى فإننا يجب أن نعتقد بأن هناك آلاماً، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية، وهذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم ولا يمكن تجنبه.

أما عن الدعاء والعبادة فيرى بوزانكيث أنهما يبدوان وكأنهما من أوثق ماهيات الدين. وبما أنه قد قرر أن الحوار والتفلسف والمناقشة يفسدان الدين والعقيدة الدينية، فلكذلك نجده يقرر هنا أن مناقشة الدعاء والعبادة والاصرار على مثل هذه المناقشة، ومحاولة سبر أغوار ملامحهما بالعقل وبالفكر يشوه في النهاية الدعاء والعبادة، وبمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلهما قبولاً لا تمحوص فيه ولا تدقيق وإلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما وتقويضهما. والدعاء بقول بوزانكيث «هو التأمل في أقصى معانيه»^(٢) وهو «يساعدنا على أن نحقق، وأن ندخل في الوحدة التي ما هي إلا العقيدة الدينية»^(٣). وتسهر العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ. والعبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا اتجاه في الشعور وفي الفكر وفي الطقوس، ويدعم هذا الاتجاه بمساعدة التجمع العاطفي، وبفضل العقيدة والإرادة اللتان تتسبان إلى الدين.

إن بوزانكيث يرى هنا أن الدعاء والعبادة يدعمان الدين ويمدانه ويقويهان بواسطة الطقوس الدينية المختلفة، مما يجعله راسخاً في القلوب ومتعمقاً في الوجدانات. إن من يوجه الدعاء، ومن يقوم بالعبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه إليه، وبالذي يعبده، وبمعنى آخر إن الدعاء والعبادة يجعلان اتحادنا بالخير الأعظم أوثق، ويجعلان إيماننا بالله أعمق.

(1) Ibid., ch, VI, P. 60.

(2) Ibid., ch, VII, P. 67.

(3) Ibid., ch, VII, P. 67.

و يعطينا بوزانكيت مثالا يوضح فيه آداب الدعاء. فلقد كان لدى أحد الوزراء ابن مريض و على وشك الموت. و كان هذا الإبن محبوبا من هذا الوزير لدرجة كبيرة، و لذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة، و كان يشكو بجملة. وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك و لكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على خالقتك، و عندما رجع وجد ابنه صحيحا معافيا. و هذا المثال يوضح أن الدعاء يجب أن يسوده روح التواضع، و أن يتعد عن الجرأة و عن التحدى للقوى العليا، أى قوة الخير الأعظم.

أما المزاج الدينى فمحموره أن يكون كل منا « كطفل صغير» أى أن يكون كل منا بسيطا و غير متسائل و برها و مخلصا و صادقا إلى أكثر الحدود. إن الدين يقول بوزانكيت « هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم فى العقيدة التى ما هى إلا إرادة، و المزاج الدينى هو أن تكون أيضا كلها و غير متسائل»^(١).

و يرى بوزانكيت أنه لو استطاع « أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة، أى إلى العقيدة الجيدة العظمى، و إلى الإخلاص فى الحالة و المزاج، و إلى أن يهتم بدينه أساسا، و أن يهتم خصوصا بهذه الملامح فى دينه... فإننى أعتقد أن الكسب سيكون عظيما»^(٢).

جـ - الخاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيت :

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيت هى البساطة، و لقد اتضحت هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رأينا بوزانكيت يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلى و الفكرى و الفلسفى. و كان يرجو من ذلك أن نقبل الدين بالإيمان، و ألا يلهينا الاستدلال

(1) Ibid., ch, VIII, P. 79.

(2) Ibid., ch, VIII, P. 80.

المراوغ عن عمقه وتأصله في نفوسنا وقلوبنا، كما كان يرجو في نفس الوقت أن يبقى الدين بسيطا بساطة مطلقة، لا يعقده الحوار والجدال، ولا تزده الفلسفة والتفلسف تعقيدا وتركيبا وتشابكا يذهب به جمال ورونق تلك البساطة.

و طبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيت يدعو كلا منا أن يكون بسيطا « كالطفل الصغير» برضا غير محاور أو مجادل، قابلا بطواعية غير متسائل أو مراوغ، كليا غير مجزىء للمسائل أو محلل لها. ويقول بوزانكيت إن عبارة « كالطفل الصغير» سوف تقابلنا في كل جوانب الدين، إن علينا أن نبقي مع التجربة العظمى وأن نأخذها ببساطة^(١) و التجربة العظمى عند بوزانكيت هي أن نعيش في حالة اتحاد مع الله فتصبح أفعالنا هي أفعاله، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفى وفيه الغناء. ولا داعى عند بوزانكيت إلى أن نذهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد، أو النسير أغوار العقيدة الدينية أو نحللها. إن العقيدة الدينية عنده بسيطة بساطة مطلقة، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التدليل على صحتها أو معرفة أبعادها وأعماقها. لذلك نرى بوزانكيت يقرر أن المسألة لا تعدو أن تكون ببساطة « صرخة من قلب الدين لكل وقت أن « اعتقد وحسب»^(٢) .

في الاعتقاد البسيط إذن الغناء، بل وفي البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية. ويذهب بوزانكيت إلى أن أى إنسان يستطيع أن يتحرر من قيود التركيب والتعقيد والتشابك، وأن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها، قابلا للدين ككل دون أن يستفسر، قانعا ببساطة العقيدة ونورها ووضوحها، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا. وفي هذا يقول بوزانكيت « لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة... فإننى اعتقد أن الكسب سيكون عظيما»^(٣).

(1) Ibid., ch, II, P. 19.

(2) Ibid., ch, I, P. 10.

(3) Ibid., ch, VIII, P. 80.

و يحذرنا بوزانكيت من الاعتماد عن هذه البساطة أو تجاهلها أو عدم التوقف عندها و يقول «... و عندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور»^(١) إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التي نأخذها ببساطة مرادفة للدين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون «...الحقبة... المأخوذة ببساطة كلية هي الدين»^(٢).

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة، و هي ترتبط بالخاصية الثانية و هي الكلية و الوحدة و الترابط. أما بخصوص « الكلية » فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كلياً أو أن يلتحق بالكل، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين، و لا يمكن للإنسان أن « يصبح كلياً إلا عندما يلتحق بالكل»^(٣). و لكن من أين أتت فكرة الكلية هذه؟ هل أتت من الفلاسفة المثاليين الألمان و على رأسهم هيجل، أولئك الذين يعدون الجزء ناقصاً أشد النقص، وليست له قيمة إلا بالكل الذي ينتظمه، ذلك الأمر الذي رأيناه واضحاً في الجدل الهيجلي الثلاثي الخطوات؟ أم أن الفكرة جاءت من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض في جزئياتها أو تفاصيلها؟ إنني أؤيد هنا الاتجاه الثاني خصوصاً و أن بين أيدينا نصاً لبوزانكيت يقول فيه أن « المزاج الديني هو أن تكون كلياً غير مستفسر أو سائل»^(٤). و معنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو علم التساؤل لأن هذا الاستفسار و ذلك التساؤل يهدم تلك الكلية، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال في أجزاء هذا الكل و علاقاتها ببعضها و سيسبران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل و إلى أصغر الجزئيات. أما اتجاه هيجل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي في جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته. و ما أهد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين في جدل محوره حوار العقل، و ما أهد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل و هو بإزاء الدين.

(1) Ibid., ch, I, P. 13.

(2) Ibid., ch, II, P. 21.

(3) Ibid., ch, I, P. 12.

(4) Ibid., ch, VIII, P. 79.

و يذهب بوزانكيت إلى أن معاركنا في الدين وإن كانت تختلف في الظروف، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط بقول بوزانكيت « إن معركتي في الدين متصلة بمعركتك، ولكنها ليست بالضبط معركتك. إن معركتك تساعدني في معركتي ولكنها ليسا نفس الشيء. لقد أرسلنا في لإرساليات مختلفة و كل منا ضروري بالنسبة إلى الخير»^(١). ما أبعد هذا عن جدل هيغل و حوار العلي، وما أقره من الدعوة المخلصية إلى التلاحم و التلاقي و الاتصال في نضال مرير من أجل نصرة الخير.

و الكلية عند بوزانكيت مرتبطة بالوحدة، لأن الانفصال إنهاء للكل، و لذلك نجد بوزانكيت ينادى بضرورة التمسك بالوحدة و بعدم تجزئتها أو فصلها. و الوحدة التي تهمة هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان و الطبيعة و الله. فنجده يقول لنا « و لن تجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتبلا، كذلك لن يجدى أن تقول كم يأتي منك « أنت » و كم يأتي من « الله »^(٢). كما أنه يحذرنا في نص آخر من محاولة تجزئة الوحدة هذه فيقول « و إذا استطعت أن تجزئ هذه الوحدة، و أن تعيد ترتيبها في أجزاء فأنت بذلك تحطمها»^(٣). أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا و قويا في نفس الوقت، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص. و في هذا المعنى يقول بوزانكيت « و أنت لا تخلص فقط في وحدة الحب و الإرادة مع الخير الأعظم ولكنك تكون « حرا » و « قويا » أيضا»^(٤).

و لكن ألا يقترب بوزانكيت هنا من الصوفية؟ إن الصوفي يدعونا إلى أن نعيش التجربة، و إلى أن نحيا اتحادنا بالله، دون أن نعبر بالألفاظ، و دون أن نتفلسف و دون أن نعمل العقل على الإطلاق. ألا يدعو بوزانكيت إلى هذا أيضا؟ الحق أن

(1) Ibid., ch, IV, P. 42.

(2) Ibid., ch, II, P. 20.

(3) Ibid., ch, II, P. 21.

(4) Ibid., ch, II, P. 20.

بوزانكيت يدعوننا إلى هذا، ولكنه وإن اتفق في الاتجاه العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم في بعض النواحي : فهو لم يحدد مسالك الطريق، ولم يذكر المقامات أو الأحوال، والصوفي يعتمد على الذوق وحده ويهمل كل ما عداه، ولكن بوزانكيت وإن كان يعتمد على الذوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالمجتمع إهتمامات لا نجد لها على الإطلاق عند الصوفى. إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكيت؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكيت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقه الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع طريقه ولعلم النفس طريقه وللسياسة طريقها وهكذا.

ولكن إذا كان بوزانكيت يسلم بالدين تسليماً لا يحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط؟ ذلك الموقف الذى قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه فى نقد العقل النظرى الخالص، وقبول لهما فى نقد العقل العملى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقى، لا يحتاجان إلى دليل أو برهان؟ الواقع أن بوزانكيت وإن كان ينتهى إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف النسق الفلسفى لكل من كانط وبوزانكيت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافاً رئيسياً بينهما؛ فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً على العقل، وبوزانكيت يرفض تدخل العقل أساساً فى الأسس وفى التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً.

د- تعليق ونقد:

يحدثنا بوزانكيث طوال تناوله للدين عن أنه لا يتكلم عن دين معين؛ وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلاً «إن غرضنا هنا هو ألا نجعل أى إنسان يشك فى دينه»^(١). ويظهر من هذه العبارة أنه لا ينحاز إلى دين معين أو يتعصب لإتجاه دينى محدد. ولكن باستقراء كتاباته عن الدين نجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانتة المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعانى المسيحية؛ وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها؛ فدعوته لنا بأن يكون كل منا «كطفل صغير» متفقة مع الإتجاه العام فى الدين المسيحى، ذلك الإتجاه الذى كان يرى فى الأطفال على أنهم أحباب الله ولدنيا على ذلك نصان من الإنجيل: الأول هو «أما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات»^(٢) والثانى هو «الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله»^(٣).

بل إن بوزانكيث يستخدم نصوصاً صريحة من الإنجيل مثل «كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبد»^(٤). وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل «الخلاص» و «ماذا أفعل لكى أخلص» و «فيه نحن نحيا، وتتحرك، ونحصل على وجودنا» فى مواضع متفرقة.

والخلاصة أن بوزانكيث رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً، وعن الإرادة الدينية، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانتة المسيحية.

(1) Ibid., ch, III, P. 27.

(٢) إنجيل متى - الاصحاح التاسع عشر - آية ١٤.

(٣) إنجيل لوقا - الاصحاح الثامن عشر - آية ١٧.

(٤) إنجيل يوحنا - الاصحاح الرابع - آية ١٤.

سادسا

فلسفة الجمال عند بورانكيت

سادساً

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

طبيعة الحكم الجمالى وارتباطة بالشعور عند بوزانكيت، تمهيد وتقديم :

إن الحكم الجمالى هو حكم قىمى، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية. والحكم الجمالى بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضى أو المنطقى، إذ أن العامل السيكولوجى، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبداً أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية.

وكما أن الحكم الجمالى يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية، فبينما تصدر هذ الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتعدى إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد. وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أذواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت فى التيار المعارض للنزعة الفردية التى ينتج عنها ذلك التعدد متكاتفه مع التيار الوضعى الذى ابتدعه «أوجست كونت» فى غضون القرن التاسع عشر. وقد حسب هؤلاء المعارضون - يقول الدكتور محمد على أبو ريان - «لنزع الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمى التجريبي، ولكن الحقيقة هى ... أن موقفهم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحققة. فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الاجتماعية والتجريبيون على وجه العموم شوطاً بعيداً فى تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية،

فأجهدوا أنفسهم فى تقنين المقاييس المادية للظواهر الجمالية لكى يتيسر إخضاع هذه الظواهر لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية، فمثلا يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة للظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم... الخ^(١).

وقد حاول هؤلاء - تمشياً مع نزعتهم المادية تلك - أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية؛ فتراهم يخضعون الجسم الحى للمقاييس المترية، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنسانى، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات الناتجة لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى، نحكم على ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح.

ولقد غفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع ألا أن تسهر الجسم وحده دون النفس؛ بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص؛ ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيه وإهامه فى إبداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعاً إلى الصورة نفسها كموضوع أو إلى ما تثيره الصورة فى نفس المتذوق من ذكريات تتعلق به، فتتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى.

هذا وتتدخل فى حكمنا الجمالى معانى كثيرة مرتبطة؛ فإذا حللنا الحكم الجمالى لشخص ما، فسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ما هو جميل وما هو نافع،

(١) محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الفصل الثانى، ص ٦٨.

وكذلك بين ما هو جميل وما هو لذيذ أو مريح أو لطيف أو نبيل أو خبير. وكل هذه المعاني يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرراً منها. بل إن الكثير من هذه المعاني يتداخل بالفعل فى الأحكام الجمالية للمتقنين أو لذوى الأذواق المرهف، فقد يكون الشئ لديهم جميلاً ونافعاً معاً، أو قد يكون جميلاً ولطيفاً أو لذيذاً أو مريحاً للأعصاب فى نفس الوقت^(١).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالى؛ إذ أن حكمنا على الشئ بالجمال يعنى أننا نفذنا إلى باطنه وتغلغلنا إلى داخله، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجدانى. ولا يعنى هذا أن «التذوق تجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التذوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثرائه الفنى ومدى ما يستشف فيه من اتحاد بين الشكل والمحتوى أى بين المادة والصورة»^(٢).

إن المتذوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتذوق العمل الفنى إلا إذا كان «متأملاً» و«مشاركاً» فى نفس الوقت. إذ أن التأمل وحده لن يكون إلا نظره سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا تحتك بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفنى.

إن المتذوق ينفذ إلى الكيفية الوجدانية للموضوع، ويقتررب من الحدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع؛ بمعنى آخر إن المتذوق لكى

(١) نفس المرجع : الفصل الثالث، ص ٧٣.

(٢) نفس المرجع : الفصل الخامس، ص ٨٩.

يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع. ولكن ألا يؤدي هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية. وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام بقدر أعداد المتذوقين؟ إن كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالي ولو أنه شخصي إلا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية؛ هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعياً. ويجب لا يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية تماثل موضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل يمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساساً مشتركاً بالجمال بين الناس يجعلهم يتفوقون أو يكادوا يتفوقون على تقدير السمة الجمالية في الأثر الفنى.

ولكى يكون حكمنا الجمالي سليماً ومتطابقاً مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية الذوق الجمالي، ونبدأ بها فى وقت مبكر؛ أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية.

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المختلفة حول طبيعة الحكم الجمالى :

١- الموقف الموضوعى :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعى، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذى يدركها، بل هى تأتى من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وطبقاً لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعاً يتفوقون فى تذوق الشئ الجميل والاستمتاع به فى كل زمان ومكان. ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل الجمال مثالا بالذات، والمثل عند أفلاطون هى أسس الموجودات وهى أصول الأحكام وهى الحقائق المثالية التى تقوم على أساسها الموضوعية فى

عالم الحس، إن كان هناك ما يسمح بقيام الموضوعية في هذا العالم في مذهب كـمذهب أفلاطون.

فهذه المدرسة إذن توحد بين الحق والجمال، وتضع معايير للجمال تشبه معايير الحق، أى أنه يمكن أن نقول عن الشيء الجميل على هذا الأساس أنه صواب والشيء القبيح أنه خطأ.

والواقع أن الموقف الموضوعى هذا يتعرض للنقد، إذ أننا قلنا أن الحكم الجمالى ليس كالحكم المنطقى، وأنه لا يتسم بالموضوعية، لأنه يتعلق بتلك الثالوثية وهى الفنان بكل ما لديه من مشاعر وذكريات، والأثر الفنى الذى ينتجه، والمتذوق الذى يصدر الحكم الجمالى فى النهاية بعد أن يتدخل فى الموضوع، إذ المتذوق لا يقف كالصفحة البيضاء ويترك الموضوع الخارجى يطبع نفسه عليه، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلى الذى لا يتدخل بشخصه فى تقويمه.

٢- الموقف الذاتى :

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال معنى عقلى وليس فى الشيء وإنما فى الذات. وأن الجمال ليس ظاهرة موضوعية ولكنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه، ويتعلق بشخصية الفرد وثقافته وحضارته، وهو ليس عاماً مطلقاً لا يتقيد بزمان أو مكان.

٣- الموقف الموضوعى - الذاتى :

ويرى هذا الموقف أن الجمال هو علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذى يدركه فيكون الحكم الجمالى تمتد موضوعياً وذاتياً فى نفس الوقت؛ وأساس تلك الموضوعية هى مشول موضوع للدراك، وأساس ذاتيته هى تدخل الذات وتأثيرها وانفعالها وتفاعلها مع ذلك الموضوع.

أما بوزانكيت فإنه لم يشر إلى كلمة حكم نصاً - كما سنرى ذلك بعد عرضنا الطويل لفلسفته في الجمال - إلا أنه يطابق بين الحكم والشعور. فلقد رأيناه في المنطق يقرر بأن الحكم يعادل الشعور الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم. وسوف نجد أنه يصف ذلك الشعور أو الحكم بأنه دائم. ومطابق، وعام. ومن ثم فلقد أهد بوزانكيت هنا الموقف الموضوعي - الذاتي، إذ أنه يربط بين الموضوع الجمالي وبين الشعور أو يوحد بينهما.

* * *

وضع بوزانكيت عصارة تفكيره في فلسفة الجمال في كتابه الصغير «ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال» أما مؤلفة الضخم عن «تاريخ فلسفة الجمال» فهو يعد كتاباً مدرسياً من الدرجة الأولى. حقيقة لقد وضع فيه بوزانكيت اتجاهه الجمالي العام وآرائه في الجمال والفن الجميل، ولكن هذا الاتجاه وتلك الآراء لم تكن من التكامل والوضوح والترابط بحيث تعطينا في النهاية صورة كاملة لنسق جمالي أو لنظرية فلسفية عن الجمال. ومع أن بوزانكيت قد أوضح في هذا الكتاب أنه سيحاول وهو يتعقب آراء الفلاسفة في الجمال عبر التاريخ أن يكتب تاريخاً للشعور الجمال وسوف، لا يعلن عن نفسه إلا كلما سنح الموج له بأن يرفع رأسه قليلاً ليعلن عن نفسه ويعلن عن آرائه.

ونحن سنحاول هنا أن نكون نسقاً متكاملًا لفلسفة بوزانكيت في الجمال طبقاً لآرائه المسهبة في كتابه الصغير «ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال»، ولآرائه المنفرقة هنا وهناك في مؤلفه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال».

وفي كتابه «ثلاث محاضرات في فلسفة الجمال»، يتناول بوزانكيت في المحاضرة الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق،

وفي المحاضرة الثانية يتناول الاتجاه الجمالي في تجسده ثم يتناول الطبيعة والفنون، وفي المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالي ثم يدرس الجمال والقيح. ويقول بوزانكيت في مقدمته لهذا الكتاب الذي يعد مصدر آرائه في فلسفة الجمال «إننى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثاً مباشراً لا التواء فيه، وليس حديثاً تعليمياً أو مدرسياً»^(١).

إن ما ينوى بوزانكيت عمله في هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلي :

- ١- أن يشير إلى ما نعتيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شئ مضاد لأي شئ آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية.
- ٢- أن يشير إلى الأسس الرئيسية التي تستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال في الطبيعة، والشريحة الكلية للفن الجميل، وبالتالي الفنون الجميلة المتعددة.
- ٣- أن يتعقب الاختلاف والترابط بين كفايات الجمال المختلفة.

ويقول بعد ذلك «إننى لن أحاول القيام هنا بتدريس أو تعليم فلسفة الجمال، إننى سأصنف وأحلل موضوعى بطريقة مباشرة قدر طاقتى وما سوف أقوله هنا سيصبح أساسياً»^(٢).

وبوزانكيت في تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية دائرة اهتمامه، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسة الجمالية هي تلك الدائرة التي تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها «فنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع

(1) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Preface, P vi.

(2) Ibid., : P. 1 - 2.

الفلسفة»^(١). إن اهتمامه سينصب أساساً في البحث على الاتجاه الجمالي عبر الحياة، وفي تقصي أشكال القيم المرتبطة به. إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على تحديد القواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي، أو على نقد عمل الفنانين... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل السعادة أو عدمها في الإحساس وفي الخيال»^(٢).

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التي يتم عن طريقها ووفقاً لها الإنتاج الفني، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علماً يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها.. وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقاً واضحاً وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة.

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالاً حسياً تجريبياً، وإنما سيكون عقلياً وروحياً. وعلى ذلك نجد بوزانكيت يقرر بأن واضعي نظريات فلسفة الجمال «يرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركونوا هذا الأخير فنه، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهم العقلية»^(٣).

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية، وما دام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية، ولن نبحث في الأعمال الفنية من ناحية التنفيذ والإجراءات، ولن نفحص الإنتاج الفني كشئ يباع ويشترى.. إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي.. دراسة الجمال على

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

(2) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic, PP. 2 - 3.

(3) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

أنه نوع من المعرفة العقلية المحضنة .. دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة، دراسة الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. وهنا يقول بوزانكيت في مقدمة كتابه الكبير «تاريخ فلسفة الجمال» إن ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالي بقدر الإمكان»^(١).

وتاريخ الجمال، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي، يقول بوزانكيت «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي الحقيقي ... والنظرية الجمالية هي التحليل الفلسفي لهذا الشعور، التي تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً»^(٢). ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن «رواية تتعقب الشعور الجمالي في صورته العقلية للنظرية الجمالية»^(٣).

وإذا كان الجمال فرعاً من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع لمنهج معين، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال؟ لا بد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال؛ تلك المناهج التي يمكن تقسيمها بوجه عام إلى موقفين رئيسيين :

الموقف الأول :

هو الموقف اللامنهجي ويتطرق إلى فرعين :

أ - النظرية الصوفية : التي ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال، ومن ثم فيجب إستبعاد أى منهج يضعه فى هذا الميدان. إن الجمال يتكشف هنا للصوفى كحقيقة لا معقولة، منزلتها عالية على الحس والعقل معا، ومن أتباع هذه النظرة رسكن، وبرجسون.

(1) Ibid., : P. Vii.

(2) Ibid., : ch. 1, P. 2.

(3) Ibid., : P. 2.

ب- النظرة التأثرية للجمال : التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أى أن يكون علماً، وأن إدراك الجمال ليس عملية علمية فنحن ننفعل ونتأثر ونشعر بالأبعاد الوجدانية للأثر الجميل ، ولكننا نعجز عن فهمه عقلياً.

الموقف الثانى :

هو الموقف المنهجى ومنهم :

أ - التجريبيون أصحاب علم الاجتماع التجريبي : ويدرسون دور التجربة فى علم الجمال، ومن أهم ممثليها فخر الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية. ونلاحظ أن منهج فخر التجريبي كما يقول الدكتور أبو ريان «لم يحرز تقدماً ملحوظاً فى ميدان القياس الجمالى؛ وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن يصبح علماً تحليلياً يجزئ الموضوع الجمالى إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على حدة. فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط، نكون قد أهقلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل فى تقديرنا لجمال النافذة. والواقع أن الموضوع الجمالى ليس بهذه البساطة التى يراه عليها فخر؛ فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة»^(١). ذلك لأن الكل أكثر من مجموع أجزائه المكونه له.

ب- المنهج الوضعى أو التحليلى : ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التى ينبغى أن يترسمها الفنان فى إنتاجه، والناقد الفنى فى فنه، والمتذوق فى تذوقه.

(١) محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ١١٣.

ج- المنهج الوصفي : ويرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشيء بالجمال أو بالقبح. فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط، ويمثل هذا الاتجاه الوصفي سانت بوف وتين.

هـ- المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد وهذه كلها توضح ما ينبغي أن يكون عليه الناقد والمتذوق فى فهمه للآثار الفنية والجمالية.

و- المنهج التكاملى : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات المختلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون.

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال؛ فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول «إننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يبدو لى على أنه شىء مخيف ومتعب»^(١). لماذا؟ لأنه لا يوجد إلا منهج واحد فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لا هو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو إستقرائى؛ وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى.

* * *

(1) Bosanquet; B : Three Lectures on Aesthetic. Lec. 1, P. 3.

تعريف الجمال :

ليس هناك تعريف يمكن أن يحظى بقبولنا العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الجمال. وبوزانكيت يقرر بأن تعريفه هذا منبثق عن الأقدمين اثباتاً عن المحدثين ... وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت فى الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسمترة والانسجام بين الاجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف فى الوحدة. وبالنسبة للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المغزى، والتعبير، والملامح. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة بآراء الفلاسفة القدامى والمحدثين؛ فإننا نستطيع أن نخلص إلى التعريف التالى للجمال «الشيء الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير مميز وناطق للادراك الحسى أو التخيل، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسط»^(١).

وإذا بحثنا فى ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المغزى، والتعبير وهى أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال، وبين أفكار النظام أو السمترة من حيث أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله؛ بمعنى آخر «فإن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تدوب فى وحدة أعلى وتنصهر فى كل يجمعها»^(٢).

وهى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد، فليس من الضروري أن يبعث كل شيء جميل فينا السعادة، كما أنه ليس من الضروري أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة «فالجمال سواء أكان منبثقاً عن الطبيعة أو الفن ليس جالباً للسعادة فى كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو

(1) Bosanquet; B : A history of Aesthetic. ch. 2, P. 5.

(2) Ibid., : P. 6.

سعيد ... جميلاً»^(١). وفي هذا يقول الدكتور محمد أبو ريان في كتابة القيم عن فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة «وليس الجمال خيراً أو منفعة، ولو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس، كما نجد ذلك عند أتباع مدرسة الفن للفن»^(٢). ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن «والفن مطلب ضروري للإنسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له. وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب»^(٣).

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي السيكلولوجية مثل السعادة والألم، والضار والمفيد، لا ترتبط بالشئ الجميل من حيث هو كذلك، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبمبولنا وبعواطفنا وقيمنا تجاه ذلك الشئ الجميل.

* * *

المعنى الواسع والمعنى الضيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال؛ الأول هو المعنى الواسع والثاني هو المعنى الضيق. فيجب أن يكون هناك يقول بوزانكيت «كلمة عامة لما نعتبره طيباً من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالي يجب أن تكون له كيفية عامة، وعقلية عامة أيضاً والكلمة الوحيدة التي نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هي كلمة أو صفة جميل»^(٤).

(1) Ibid., : P. 7.

(٢) محمد علي أبو ريان؛ فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ٧١.

(٣) نفس المرجع : مقدمة عامة، ص ٩.

(4) Bosanquet; B : Three lectures on Aesthetic. Lec. 3, PP. 83 - 84.

ومما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال كما أنه يختلف من حالة لأخرى. وهذا التفاوت في درجاته، وتلك الاختلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيم خطأ بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائرة الواسعة للطيب الجمالي. ويرى بوزانكيت «أن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الصحيح»^(١).

هذا هو المعنى الواسع، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال. يقول بوزانكيت إنه طالما أن الإنسان العادي يحيا فإنه يطلب الجمال دائماً بمعنى ما هو سار له وإحساساته العادية، وهذا هو المعنى الضيق.

ويعود بوزانكيت بعد ذلك يقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده، والذي يأتي بالتعليم والبصيرة الجمالية معا - هو الطيب الجمالي. ولكن هذا المعنى العام الذي يساوي الطيب الجمالي يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب.

الجمال البسيط والجمال المركب :

والجمال البسيط هو الذي لا يحتوي أو يعلن عما هو غير جميل، وهو أيضاً ما يسعد عملياً أى إنسان ومثاله، النغمة البسيطة، والإيقاع السهل، والوردة، والوجه الممتلئ شباباً وحيوية ... فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية.

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد، والجهد، والعمق.

أما عن خاصية التعقيد فهي واضحة، ذلك لأن الموضوع الجمالي المركب لا يحتوي على كل ما يحتوي الجمال البسيط وحسب بل يحتوي على أكثر من ذلك. ومن هنا يأتي التعقيد.

(1) Ibid., P. 84.

وخاصية الجهد واضحة أيضاً، فإن الشعور يتجسد فى أى بناء من الأبنية الجمالية، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهداً عميقاً وتركيزاً فى فهمه، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أى جهد فى فهمه والانفعال به، فإن الجمال المركب يحتاج فى فهمه إلى بصيرة جمالية نفاذة، وتعليم وتدريب طويلين فى النواحي والنظريات الجمالية.

والجمال المركب يمتاز أيضاً بالعمق، فنحن نجد فيه «دائرة عريضة من الصور، كل منها له اتجاهه الذى يميزه... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للأحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياة»^(١).

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هى : التعقيد، والجهد، والعمق .. إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه «ليس هناك خطأ دائماً يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب»^(٢). مؤيداً بذلك اتجاهه الفلسفى نحو الترابط والكلية، وسائراً فى طريق الوحدة الشاملة التى تصل به فى نهاية المطاف الى المطلق.

* * *

هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق، وما فى هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى فى النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى إلى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح.

(1) Ibid., : P. 94.

(2) Ibid., : P. 95.

ولكن كيف يكون ذلك؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعقيد والجهد والعمق. ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنة أيضاً، تجسد شيئاً وتعبر عن ذاتها فى صورة، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره.

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول، ولكن القبيح لا يعبر إلا عما هو غير سار، وهنا يجيب بوزانكيت نعم، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى «ضعفنا وحاجتنا إلى التعليم»^(١). كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذي قلنا أنه يعنى ما هو سار. إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت.

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجاً عن أجزاء متعددة كل منها يتمثل فيه الجمال، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة: لأن هذه الأجزاء الجميلة أصلاً لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع فى صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتى نفسه «قد توجد مجموعة من الأجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معا فى تجسد كلى واحد»^(٢). فإذا ما جمعتها فإنه ينتج عن ذلك شيئاً أو صورة أو عملاً قبيحاً.

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه، فهو ليس غياباً للجمال، أو نطاقاً منفصلاً عنه، إنه فقط جمال وضع فى غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

* * *

(1) Ibid., : P. 98.

(2) Ibid., : P. 101.

الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة. وهي الشعور السار A Pleasant Feeling أو الشعور بشيء سار؛ حينما ننتبه إليه نشعر بالسرور.

ويرى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية؛ وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً وهي :

١- أن الجمال شعور دائم فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ وتنتهي، بل هي دائمة.

٢- إن الجمال شعور مطابق؛ بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها. فقد أكون مسروراً عندما أسمع أو أرى شيئاً يجلب لى السرور، ولكن هذا لا يعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعوري بالسرور متطابقاً ومتوافقاً ومتصلاً مع الصوت الحقيقي الذي أسمع، أو الشيء الحقيقي الذي أراه. إن شعوري بكيفيته الخاصة يستدعي أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشيء أشعر به وفي الحقيقة أكون متحداً به.

٣- إن الجمال شعور عام. فقد يشاركك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمه لا تنقص نتيجة تلك المشاركة.

وينتج عن وصفنا للاتجاه الجمالي بأنه اتجاه يتصف بالدوام والمطابقة وبالعمومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام «الشعور الجمالي هو شعور بشيء ما»^(١). أو موضوع معين. ومن ثم فالالاتجاه

(1) Ibid., Lecture I, P. 5.

الجمالى هو ذلك الذى يكون لدينا فيه شعور، وذلك الشعور يكون متجسداً فى موضوع ما.

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين بالخبرة الجمالية : فالالاتجاه العقلى فى الخبرة الجمالية يكون تأملياً Contemplative كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظماً Organised ومرناً ومتجسداً وملتحمًا.

والتأمل مصطلح غالباً ما نجده مطبقاً فى الاتجاه الجمالى وهو يشابه ذلك التأمل الموجود فى النظرية والتطبيق، ولكنه مع ذلك يختلف عنه. ودرجة الاختلاف بين التأمل كما نجده فى النظرية والتطبيق، وبين التأمل كما نجده فى الخبرة الجمالية هو أن الأول يتأمل الموضوعات ويغيرها، بينما الثانى ينظر الى الموضوعات ولا يحاول أن يغير فيها. ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق؟ هذا ما سوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية أن الإنتاج فى ميدان الفن الخلاق - حيثما يكون - هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع الممتلئين^(١).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظماً ومرناً وملتحمًا. وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالى هامة جداً. وذلك لأن الشعور الذى يجد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلاً مرناً مطاوعاً، لا يمكنه أن يكون رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد.

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعوراً وتجسداً، وإنما ما يكون لدينا هو تجسد نشعر به، وهذا هو الاتجاه الجمالى. وهذا القول الأخير يقودنا إلى التناقض

(1) Ibid., P. 7.

الذى يمكن أن نصيغته فى العنصرين التاليين :

١- فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من أجل ذاته فقط .

٢- فى الاتجاه الجمالى يقيم الموضوع الذى يجسد الشعور من جهة ظهوره للدراك والتخيل فقط .

إن تجسد الشعور الجمالى هو الموضوع الذى ندركه أو نتخيله، وأن أى شىء فى الوجود الحقيقى لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا. ومن ثم فعلينا أن نعرف الكثير عن الشىء كما يوجد حقيقة، وأن نعرف تاريخه وتركيبه وقيمه وعلله ومعلولاته؛ فكل هذا لازم للاتجاه الجمالى، مع أنه لا يكون مائلا دائما فى الموضوع الجمالى .

إن ما ندركه فقط هو إدراك وتخيل لموضوع ما سواء أكان إدراكا ظاهريا، أو كان مثالا أو صورة. هذا كل ما فى أيدينا ونحن نتحدث عن الاتجاه الجمالى ... لا إدراك إلا بموضوع، والتأمل يعيننا على الإحاطة الكلية بما يحيط بالشىء المدرك، ولا ينسحب على إدراكنا الآتى للموضوع الجمالى؛ إذ أن التأمل يعيننا على معرفة وإدراك الخلفية الكلية التى تقف وراء إدراكنا اللحظى والوقتى والآنى للموضوع الجمالى كتاريخه وقيمه وعلاقاته وارتباطاته. كما أن التخيل ضرورى مع الإدراك؛ فالتخيل يساعدنا على إدراك صورة الشىء أو شبيهه أو مثاله. ويقول بوزانكيت إن استطاعة الإنسان تخيل صورة الشىء أو مثاله هى نوع أرقى من الإدراك الحسى المباشر، بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيقول «إن الإنسان لا يمكن أن يكون متحضرا من الناحية الجمالية إلا إذا تعلم كيف يقيم الصورة أو المثال بصورة أكبر

من تقييمه للحقيقة^(١). إن الصورة أو المثال هنا هي في رأى بوزانكيت الحقيقية الأعلى.

وبلخص بوزانكيت مجمل راية عن الاتجاه الجمالى فيقول إنه الامتلاء بالشعور السار، والذي يكون متجسداً فى موضوع يمكن تأمله، وما نعنية بالموضوع هو الظاهر الذى تمثله بالإدراك أو التخيل، وأنه لاشئ لا يكون ظاهراً ويكون له تأثير على الاتجاه الجمالى.

ونحن حينما نقول إن الاتجاه الجمالى هو شعور متجسد فى صورة، فإننا فى الواقع نشير إلى خاصية مميزة لهذا الاتجاه، وهى ذلك الجمع الذى لا ينقسم للشعور المتجسد فى صورة.

هذه الصورة هى تلك التى تكون حاضرة فى كل مستويات الاتجاه الجمالى التى نلاحظها، وحينما تغيب هذه الصورة فإن الاتجاه الجمالى يغيب أيضاً. ولكن هل صورة الشئ هى جوهره أو أنها لا تكون كذلك؟ يجيب بوزانكيت أن صورة الشئ تعنى خطوطه العريضة أو شكله أو قاعدته العامة. ومن ثم فهى شئ عام وسامى، وما دامت سامية وعامة فإنها تكون بمثابة الجوهر. يقول بوزانكيت «وكمبدأ، فإن الصورة والجوهر شئ واحد تمام كالروح والجسد؛ لأنه غالباً ما يواجهنا الفشل فى إحضارهما معاً، وعلى وجه الخصوص إحضار أجزاءهما»^(٢).

إن موضوع الاتجاه الجمالى هو ما يظهر لنا فقط وليس هو ما نسميه بالشئ الحقيقى. وتخيلنا أو إدراكنا التخيلى يمتلك اختيارات لا متناهية من الموضوعات، وذلك لأن كل ظواهر الأشياء أياً ما كانت تكون مفتوحة له ومدركة بالنسبة إليه.

(1) Ibid., P. 17.

(2) Ibid., P. 17.

وبما أنه يوجد إختيارات لا متناهية للموضوعات، فلا بد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور.

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد؛ فالسحاب تكون له صورة ماء، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة، وإذا ظهر في الأفق ولاس (ظاهرياً) قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا «الموضوع الواحد يكشف عن أكثر من صورة والشعور الذى يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه»^(١). ونعكس هذا على الفنون، فالموضوعات العظيمة للفنانين تحتوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور، والتي ترتبط معا فى أنساق مركبة، وتظل ترتبط وتندمج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذى ألف كل هذه التأليفات ووجد بينها فى عمل فنى.

ويقول بوزارنكيث نحن كثيراً ما نتحدث عن امتزاج أو اتجاه الشعور بالموضوع أو بصورته أو مثاله. وهذا القول ينتج فى الحقيقة من تلك القاعدة التى تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما. ولكن كيف يكون الشعور متحدا بموضوع؟ يجيب هنا بوازنكيث بقوله: إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن تحول عنقك؛ وهذه كلها تسبب جهداً معيناً، ولكنها تحدث من ناحية أخرى راحة داخلية؛ لأنها تشيع فى الذات ناحية لا بد من إشباعها وهى الناحية الجمالية فضلاً عن إشباعها لشغفنا المستمر وتلهفنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا. ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوباً بتوتر جسمى ودوافع مرتبطة بتلك الصور التى تدرك، كما أن ذلك التوتر، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط عقلة وبدنه) فى فهم ما

(1) Ibid., P. 19.

يدركه أو يتأمله. هذه الانفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها ألياً بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما. وعلى هذا النحو يكون الشعور متحداً بالموضوع.

وليست الخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة، ولكن الخلية هي «العقل وهو يعمل متعقياً ومكتشفاً للا احتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المترابطة»^(١). والخيلة في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدها. ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن الخلية هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة^(٢). ومن هذه الاخيرة تعطينا الخيلة موضوعاً متجسداً لشعورنا السار. وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الاتجاه الجمالي هو «الاتجاه الذي نتأمل فيه تخيلياً موضوعاً ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسد لشعورنا»^(٣).

وبعد أن يحدد بوزانكيت ما يعنيه بالخيلة والخيال يحدد أيضاً ما يعنيه بالتأمل؛ فيقول إن كلمة التأمل ثلاثم ثلاثة أنواع من البشر؛ العاشقين للطبيعة والمشاهدين للفن، والناقدين. وهي في ملائمتها للأنواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شئ في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق.

إن طابع التأمل هو طابع الخلق؛ وأكثر الأنواع البشرية تحقيقاً للخلق والإبداع هو الفنان، أما عاشقى الطبيعة، والمتأملين في مناظرها الجميلة، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه امتاعاً وامتعة واشباعاً، وأما الناقدين للعمل الفني بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع. إن الاول والثاني متأملين

(1) Ibid., P. 26.

(2) Ibid., P. 29.

(3) Ibid., PP. 29 - 30.

والثالث لا يخلق ولكنه ينقد، أما الفنان فهو خالق مبدع وهو بالتالى متأمل بأدق معنى من معانى التأمل. والنتيجة هى أن الخيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل.

* * *

الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية - الطبيعة والفنون :

إن أبسط حالات الاتجاه الجمالى وأسهلها على الفهم، هى تلك التى أخاطر بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية، وتلك الآثار عند بوزانكيت هى كالمكعب أو المربع، فهى أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط.

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما، الايقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات فى مجال الرقص وهكذا. فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض.

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضاً، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالى بأسهل وأوضح ما يكون فهى دائمة ومطابقة وعامة.

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل. وقد يعترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعباً حقيقياً من الخشب أو الحجارة أو النحاس، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق فى هذا المستوى الأول للأثار الجمالية؛ فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف وحده كنمط وحسب.

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها، وهذا سر بساطتها. ولكن الأمر يتعمد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطاً بسيطاً لا تمثيل له، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثورة مثلا، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط. إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا تحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط، وإنما تحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك. إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط، وأصعب من تلك التي وصفناها بالأولية والبساطة، وهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الفروع الضخمة لنشاط الفن الجميل؛ فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثور، أو تحت لك تمثالا لابولو، أو نعني لك قصة طروادة ... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي^(١).

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فني وكل شيء يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطا أولية، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية، مع أن هذه الأنماط الأولية التي يتضمنها العمل الفني يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التي نعرفها من الخبرة، وتلك المعرفة ضرورية. ولكي يمكننا الإحاطة بأي عمل فني، فنحن لا يمكننا أن نقرأ في الرسم اقتناص ثور، أو نرى تجمعات الألوان الموجودة في الرسم معاني مثل النشاط، الشجاعة، البأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الأشجار خضراء اللون تشير إلى أزدهار وتنوع تلك الأشجار، كما أن اللون البني يشير إلى جديها وعدم إثمارها، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك. إننا لا نصل إلى ذلك إلا بمعرفة الواقع،

(1) Ibid., P. 42.

ومن ثم فإن الآثار الجمالية ذات الدرجة التالية للآثار الأولية تحتاج منا إلى معرفة بالواقع وإحاطة به حتى يمكن تمثيلها وقبولها في شعورنا الجمالي.

ويضرب بوزانكيت مثالا على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول لقد رأيت تمثال رامى الجلة، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجلة، والآن لكى أعيش فى هذا التمثال يجب أن أعرف ما هو الرجل، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا. إننى لا أقرأ أى شىء بالمرّة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من المرمر كنمط الدائرة أو المكعب. ولكننى أتمثل هذا التمثال وأحياءه فى شعورى إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شىء ما، ولهذا فإننى اضطر لكى أتمثله وأحياءه أن أحيط وأن أعلم عن ملبساته وتكويناته الشىء الكثير، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة فى دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة فى الطبيعة وفى العالم.

إذن نحن هنا وفى الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا. ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء تتمثلها بشعورنا الجمالى هى أساس اتجاهنا الجمالى، وإذا كان لا ادراك إلا بموضوع موجود فى الطبيعة، ألا تكون إذن الطبيعة هى مبعث الجمال ومصدره؟ والا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها؟ يجب بوزانكيت نعم «إن المحاكاة تحمل فى طياتها بذرة المذهب الأساسى للصورة الجمالية»^(١)، وهذا معنى أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء فى ذاتها وإنما مظاهرها التى يمكن أن تتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها، إننا هنا تتمثل ونشعر بروح الشىء

(1) Ibid., P. 51.

تاركين الجسمية وشأنها، وبمعنى آخر إن ما نحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفني سواء أكان شعرا أم نثرا أم نحا أم رسما أم موسيقى ... الخ ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل؟ أعني ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذى لا تمثيل له؟ نعم إن عالم شعورنا، ما دمنا تمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب فى أننا قد ننسخ شيئا بأعمق وأعظم مما يوجد عليه فى الواقع. والواقع أن أى عمل فنى إذا ما تعمقناه رأيناه أعمق من الشئ الذى يمثله أو يرسمه أو ينحته، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية للطبيعة أو نقل مباشر حرفى عنها، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذى يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكى تظهر فى ثوب جديد وإطار حديث.

ولنتوقف الآن عند العبارة «الطبيعة كما تظهر لنا» أو كما تبدو لنا ولنتساءل هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع ثالث وهكذا؟ يجيب بوزاتكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى ... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى، ونجد الأشياء الفنية فى ثناياها، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمالى وللأغراض الجمالية تعنى «ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يتفهمها الإدراك التخيلى بحرية ويعيد تشكيلها لكى

تشبع اهتمام الشعوب^(١).

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التي يتناولها العلم الطبيعي، إنما هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا، والطبيعة كما تظهر لنا هي الطبيعة التي نحها ونعجب بها، وإنما العالم الخارجى الحى الذى تحياه بالكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية.

وجنا للطبيعة هو ذلك الذى أدى إلى ظهور فكرة «سحر الطبيعة وفتنتها». تلك الفكرة التى يقرر بوزانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين فى القرن الثالث الميلادى عندما قال :

وفى البيت نجد راحة وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيراً بسيطاً أولياً ليس خاصية بسيطة وأولية للآثار الجمالية، ولكنه يكرر نفسه حتى على زروة الآثار الجمالية وهى تتمثل عند بوزانكيت فى الموسيقى. وهذا المبدأ - وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل فى الآثار الجمالية كلها - يؤكد ذاته فى مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها. فإننا نجد هذا المبدأ فى الفنون المعمارية وفى فن النحت والرسم والموسيقى والشعر وغيرها من الفنون. ومن هنا ينشأ لدينا ذلك الصراع بين جانبى الاتجاه الجمالى؛ الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية، والجانب الثانى هو الجانب الغير مباشر يعبر عن كل ما فى عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منفصمين.

أما بخصوص تصنيف الفنون، فىرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراسه لاجلدى منها. اللهم إلا إذا ألقيت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم يتساءل لماذا تكون هناك فنونا متعددة؟ وبجيب على ذلك بقوله إننا إذا نظرنا إلى عمل

(1) Ibid., P. 54.

الفنانين لوجدناهم يعددون أنماطا مختلفة، أو يعبرون عن النمط الواحد تعبيرات متفاوتة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلصال أو بالحديد المطاوع ومن هنا يأتي تصنيف الفنون. وبديهي أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلصال وهكذا. والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع^(١). ومن هنا نشأ التصنيف.

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك ماذا يعنى بالمثل فى الفن. إن المثل يشير دائما إلى التعميم والتجريد وهو فى إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى أساس قانون الأشياء هو وصول فى نفس الوقت إلى العنصر العام الذى يمثل شرطا هاما وهو : ألا تغفل ونحن بإزاء المثل، الجانب المادى، إن المثل فى كل فن يجب أن يتكشف فى أجزاء الفن ذاته، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التى تحيط بكل المجهودات التى يقوم بها خيال الفنان فى عمله وفى خلقه، وهو يجسد الشعور الذى يحقق له الرضا. فالجانب المادى إذن ضرورى جنباً إلى جنب مع الجانب الروحى، ولقد تناول بوزانكيت الشعر بالتحليل والتنفيذ، وتوصل إلى أنه حتى هنا الشعر يحمل فى طياته ناحية مادية ألا وهى الصوت الذى يقرأ به، إذ يقرر بوزانكيت أن هذا الصوت فيزيقى أو مادي. ثم يتناول مثالية بندتوكروتشى بالنقد لأنها تغفل الجانب المادى، وأطلق على مثالية كروتشى إسم المثالية الهزلية، وخلص من ذلك كله إلى رؤية الخاص وهو :

«أنا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أعدنا الجانب العقلى إلى لا شيء ... وإنما حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح الشيء تاركين الجسم وراءه، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك الروح جسماً

(1) Ibid., P. 62.

روحياً جديداً. إن تخيلنا يجب أن يكون تخيل شيء. وإذا رفضت أن تعطى ذلك الشيء بناءه المحدد فإنك تمر من دائرة المثال الجمالي إلى دائرة الفكر المجرد^(١).

وإذن فالروح والبدن متحدان وممتزجان، وبينما تكون الروح شعوراً يكون البدن تعبيراً عن هذا الشعور.

* * *

(1) Ibid., P. 73.

سابعاً

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية فى المجترة

سابعاً

تعقيب وتقييم

بوزانكيت قمة المثالية فى إنجلترا

والآن يحين موعد ربطنا لفلسفة بوزانكيت برباط منهجى موحد، أو على الأقل، فإن الوقت يحين الآن لكى نبين هل التزم بوزانكيت فى المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية بما جاء فى منطقته المثالى وبالتالى فى ميتافيزيقاه من نظرات وآراء وأفكار، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تجميع لآراء من هنا ومن هناك لا رابط بينها ولا توحد ولا اتصال؟

كما يحين الوقت الآن لكى نبين ما سبق أن أفترضناه فيما سبق وهو، من أين أتت فلسفة بوزانكيت؟ هل هى نتاج الفكر الروحى الذى تأثر بأفلاطون، وبلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون ترديداً لهيجل وفلسفته؟ بتعبير آخر هل كانت مثالية بوزانكيت نابعة عن ذلك التيار المثالى الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره فعمقت ذلك التيار ووضعت فى صورة منهجية؟ أم أن مثالية بوزانكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية ووضعت فى صورة منهجية؟ أم أن مثالية بوزانكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانية على حد تعبير متس غزت إنجلترا وسيطرت على اتجاهاتها الفلسفية ومن ضمنها اتجاه بوزانكيت المثالى؟

وثمة مسألة ثالثة على درجة كبيرة من الأهمية نود أن نحققها هنا وهى، وما هو موضع بوزانكيت بالنسبة إلى الحركة المثالية الإنجليزية؟ هل كان مردداً وتلميذاً لبرادلى أم أنه كان على العكس من ذلك فيلسوفاً له فلسفته المستقلة واتجاهه الخاص به؟

وبالنسبة إلى النقطة الأولى وهى تلك المتعلقة بالترابط المنهجي بين أجزاء فلسفة بوزانكيث، يتعين علينا أن نرجع قليلاً إلى الوراء ... إلى منطق بوزانكيث لكي نرى المبادئ والأسس التى قام عليها.

إن منطق بوزانكيث منطق مثالى، أو منطق فلسفى إن صح هذا التعبير. وما دام هذا المنطق فلسفياً، فلا بد وأنه يقوم على حقائق ميتافيزيقية، أهمها تلك الحقيقة الفلسفية الكبرى التى قبلها هيغل .. وقبلها برادلى .. وقبلها بوزانكيث .. وقبلها غيرهم من الفلاسفة المثاليين وهى مبدأ «الحقيقة هى الكل»، بكل ما تشير إليه من وحدة الفكر والواقع، ومن ترابط الأنساق، ومن إندماج الأجزاء. «الحقيقة» هى الكل، مبدأ فلسفى تجده مطبقاً فى المنطق بكل وضوح، فالحكم فى مجال المنطق كلى وضرورى وعم، والمنطق عنده يأخذ بفكرة النسقية التى تشير إلى وحدة الفكر وکليته وليس تسلسلياً ينظر إلى القضايا وتسلسلها فى اجزاء مبعثرة. الحكم عند بوزانكيث يثبت العالم بأجمعه، الحكم عنده معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اهتمامه بالعالم كله.

ولذلك فإن بوزانكيث لا يقبل فى منطق، أى اتجاه منطقى يجزئ تلك الكلية الشاملة، ويتعارض مع نسقيته أو اتجاهه العضوى فى المنطق، إنه لا يقبل المنطق الصورى بجموده، ويقواله الصلبة ويقضايها وتسلسليته، كما أنه لا يقبل المنطق الرمزي الجاف الذى يرمز إلى كل واقعة أو قضية برمز محدد. كما لا يقبل أى اتجاه منطقى آخر سواء أكان واقعياً أو براجماسياً لأن هذه الاتجاهات جميعها أغفلت المبدأ الذى آمن به فى المنطق وآمن به فى المعرفة وفى كل شئ وهو مبدأ «الحقيقة هى الكل».

وذلك المبدأ الميتافيزيقى الهام يرتبط بمبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض. ولا يجوز لنا أن نقول هنا إن مبدأ عدم التناقض الذى اعتبرته الفلسفات مبدأ منطقياً من

الدرجة الأولى، هو منطقي فقط في هذه الفلسفة، إن هذا المبدأ يصبح هنا مبدأ منطقياً وميتافيزيقياً وأنطولوجياً وإستمولوجياً... الخ، لأنه ببساطة ليس إلا صورة أخرى لمبدأ أن «الحقيقة هي الكل»، ذلك المبدأ الذي قلنا عنه أنه ميتافيزيقي، وأنه مطبق على المنطق، والذي نقول الآن عنه أنه مطبق في المعرفة حيث أنها عنده كلية ومترابطة، كما ينطبق على الوجود من حيث أنه وجود كلي واحد ومترابط، يقول بوزانكيت... مبدأ عدم التناقض، ليس إلا صورة أخرى من مبدأ (الحقيقة هي الكل) (١). نحن هنا أمام توحيد أو وحدة لا تنقسم بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ أن «الحقيقة هي الكل». ومبدأ عدم التناقض هذا يوصلنا إلى المطلق الذي تجتمع فيه كل الأشياء، أو كل المظاهر على حد تعبير برادلي، وهذا المطلق ما هو إلا الحقيقة الكلية، إنه نهاية مطاف العقل وهو يربط ويذيب التناقض من أمامه حتى يصل في النهاية إلى ذلك المطلق. وحركة العقل أو حوار العقل مع ذاته متنقلا بين المتناقضات عارفا لها، وموحدا بين أجزائها، ومتساميا عنها حتى يصل إلى المطلق إنما هي حركة ميتافيزيقية أنطولوجية إستمولوجية منطقية في نفس الوقت.

هكذا يرتبط المنطق المثالي عند بوزانكيت بالميتافيزيقا والوجود بالمعرفة. ترى هل يرتبط ذلك المنطق أيضاً أو يؤثر على المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية؟ هذا هو ما سنحققه الآن.

فبالنسبة إلى السياسة عند بوزانكيت، نجد أنه يضع عنوان مؤلفه الرئيسي عن السياسة وهو «النظرية الفلسفية للدولة» لكي يشير إلى تلك الكلية وذلك التوحيد اللذين رأيتاهما في مجال المنطق. وبوزانكيت يقرر هذا في بداية الفصل الأول من هذا الكتاب، إذ يقول أن الاختلاف الرئيسي بين النظرية الفلسفية وغير الفلسفية تقوم في أن «المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلي، ودراسته من حيث

(1) Bosanquet; B. Logic or morphology of knowledge. ch. ix, P. 265.

هو في ذاته»^(١) وذلك على خلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل والجزئيات.

كما نجد بوزانكيت يقرر في موضع آخر من نفس هذا الفصل أن «كل عقل هو مرآة للمجتمع كله»^(٢). والعقل عنده مرآة للمجتمع كله أو انطباع به، لأن العقل الفردي الجزئي عند بوزانكيت لا معنى له إلا في إطار كل العقول. ألسنا هنا أمام تطبيق المبدأ الميتافيزيقي العام عنده وهو «الحقيقة هي الكل» وأن الجزء لا معنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام.

كما يقرر بوزانكيت وهو بصدد دراسة الإرادة الحقة، أن الإرادة العامة General Will تختلف عن إرادة المجموع The Will of all، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية أو النسقية. والإرادة العامة هي الإرادة الحقة عنده، وحينما تغفل في فرد ما فإنها تنتزع من وحدانيته وانعزاليته وانفصاليته، وترفعه إلى مستوى يتمكن فيه من الارتباط العضوي بالمجتمع. هنا نحن نجد أنفسنا أمام فكرة العضوية والنسقية، تلك التي رأيناها بوضوح ونحن بإزاء المنطق، كما أننا يمكن أن نقرر مع بوزانكيت بأن التفرقة بين إرادة المجموع هذه وبين الإرادة العامة يمكن أن نجد أساسها عند المنطقيين في تفريقهم بين الحكم الجمعي والحكم العام.

إن العقل الإنساني عند بوزانكيت وهو يتناول النظم السياسية، ينتقل من ذاته إلى العائلة، ولكنه لا يكتفى بذلك فيرتفع بذلك إلى الطبقة ثم إلى الدولة ثم إلى النوع الإنساني ثم إلى فكرة الإنسانية... إن العقل ينتقل من هذه إلى تلك، باحثاً عن الكمال والتمام والكلية. ولكن هل يكتفى بهذا؟ هنا يجيب بوزانكيت، إن

(1) Bosanquet; B. The philosophical Theory of the State, ch. I, P. 1.

(2) Ibid., : P. 7.

العقل الإنسانى يستمر فى التحرك لكى يزبح التناقض، لكى يشكل عالمة وذاته فى وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة، ثم تنتقل إلى المطلق.

ألسنا هنا أمام سياسة مشربه بالمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفى والمنطقى واضح هنا كل الوضوح.

ويخرج من هذا التحليل، أن المنطق المثالى عند بوزانكيت قد أثر غاية التأثير فى سياسته و فلسفته السياسية مرتبطه أوثق ارتباط، ومتفقة تمام الاتفاق مع تفكيره المنطقى والميتافيزيقى.

وفلسفة بوزانكيت الأخلاقية كذلك مرتبطة أوثق ارتباط بمنطقه وميتافيزيقاه، كما أنها تدخل ضمن هذا البناء المثالى الكلى الترابطى العام:

ففى عرضه «للحياه لأجل الآخرين» نجد بوزانكيت يقرر بأن الحياه لأجل الآخرين تركز على أساس عريض وهو «أنا لسنا شيئاً إلا إذا عرفنا على اتحادنا بشئ أكبر»^(١). أو بنسق أعظم، فأتحادنا بشئ أكبر أو ارتباطنا بنسق أو اندماجنا فى الكل هو «أساس الأخلاق والدين»^(٢). كما يرى بوزانكيت أننا يجب أن نؤمن بحياه أخرى، وهو بقوله هذا يجعلنا ننظر الى الحياه وإلى العالم نظرة كلية شاملة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياه الأرضية.

والخير الأخلاقى عند بوزانكيت يتألف من الاهتمام برفاهة كل الأفراد، والقيم العليا من عهبر ومن حق وجمال، كلية. والإرادة الخيرة كلية، وموجهة بنسق من القيم. والضمير عنده يحدد اختياراً فى ضوء الكل ويجب أن يكون ذلك الاختيار متعلقاً بالخير.

(1) Bosanquet; B. Some suggestions in Ethics, P. 23.

(2) Ibid., : P. 23.

وبذلك نجد أنفسنا وفى مجال الأخلاق أمام فلسفة أخلاقية من طراز جديد. إن سلوكنا الأخلاقى لا ينتظر أوامر أخلاقية، ولا يوجه بالصيغ أو النصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقى هو حكم كلى وعام وينشق من خلفية كلية وعمامة، ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيارات. إن مبدأ بوزانكيت «الحقيقة هى الكل» ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق، كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقى فى الأساس ينسحب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يراعى سائر الاختيارات الأخرى التى تتناقض أو لا تتناقض معه. لا عقل نظرى هنا ولا عقل عملى - على حد التعبير الكانطى - فى ميدان الأخلاق. إننا هنا أمام بساطة ... بساطة لا تحلل ولا تتركب ... بساطة لا تعقد أو تسهل، بساطة لا تستدل أو تستنتج. إننا هنا أمام أخلاق قائمة على فكرتى الكلية والبساطة، وعلى مبدأ «الحقيقة هى الكل»، أو على مبدأ عدم التناقض.

ألسنا هنا أمام أخلاق مشربة بالمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفى الذى وجدناه فى الميتافيزيقا وفى المنطق وفى السياسة تجده هنا أيضاً وفى الأخلاق واضحا غاية الوضوح.

وينتج عن هذا التحليل أن فلسفة الأخلاق عند بوزانكيت مرتبطة أولاً ارتباطاً بمنطقه وميتافيزيقاه، ومتفقته كل الاتفاق مع منطقته المثالى ومع فلسفته الكلية الشاملة، وأن الأخلاق عنده، ما هى إلا التطبيق الحى لمبادئه المنطقية والميتافيزيقية.

أما بالنسبة إلى الدين فيرى بوزانكيت أن الدين وحدة كلية وبسيطة، لا تقبل الإنقسام أو التجزئه. ويرى أن علينا ألا نناقش مسائل الدين، وألا نتفلسف ونحن بصده. وإذا حاولنا أن نجزي الدين وأن نشئت وحدته الكلية فإننا بذلك نحطمه.

ويرى بوزانكيت أن الدين بهذه السمة الكلية يجب ألا يخضع لأي منهج أو فلسفة، كما يرى أن المزاج الديني هو أن «تكون كليا وغير متسائل»^(١). كما يرى أن الأرواح تتحد بعضها ببعض الآخر اتحادا مترابطا وكليا، وأن الدين أعلى من الفكر ومن التعقل ومن المنطق لأن مقره القلب الوجدان.

والخلاص عنده لا يتم إلا إذا ارتبطنا وابتعدنا عن الانعزال. يقول بوزانكيت «لا أحد يساوى شيئا إلا حينما يلحق نفسه بشئ (فكن كليا أو التحق بكل)، ولا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل»^(٢). والاتحاق هنا إنما يكون في الله.

نحن هنا إذن أمام كلية، وأمام خط كلي. ومن ثم فإن نفس المبدأ «الحقيقة هي الكل» ينسحب أيضا على مجال الدين عند بوزانكيت، وإن كانت الكلية هنا تعني البساطة والإيمان الذي لا يستفسر ولكنه يؤمن وحسب.

وفلسفة الجمال عند بوزانكيت مرتبطة أيضا بمنطقه وميتافيزيقاه غاية الارتباط، ومتفقه مع الخط الكلي الوجداني اتفاقا تاما.

فلسفة الجمال من ناحية فرع من فروع الفلسفة عند بوزانكيت، ومن ثم فإن اتجاهه هنا سيكون عقليا وروحيا وليس تجريبيا أو نقديا أو حسيا.

(1) Bosanquet; B. What religion is, ch. viii, P. 79.

(2) Ibid., : P. 12.

ومن ناحية ثانية إن تركيزه في الجمال إنما كان على الشعور الجمالي . فهو قد حاول دراسة هذا الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة . يقول بوزانكيت «إن ما أرغبه هو، محاولة كتابه الشعور الجمالي بقدر الإمكان»^(١) . وتاريخ الجمال عنده، وتاريخ الفن الجميل ما هو إلا تاريخ الشعور الجمالي، وهو يقول في هذا الصدد «إن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالي الحقيقي...»^(٢) .

ولقد رأينا ونحن بصدد المنطق أن الحكم يعادل الشعور الإنساني اليقظ في إهتمامه بالعالم . ومعنى ذلك أن الشعور الجمالي هنا يصبح هو الحكم الجمالي . ولقد وصف بوزانكيت الشعور الجمالي أو الحكم الجمالي - ما دام هناك تطابق بين الشعور والحكم عند بوزانكيت - بالدوام وبالمطابقة وبالكلية، فالجمال عنده شعور دائم، وشعور مطابق، وشعور عام، أو بمعنى آخر الجمال حكم دائم ومطابق وعام .

وإذا ما قرأنا فلسفة الجمال عنده لرأينا الاتجاه الكلي يسير فيها بكل قوته، وإن كان من الحق أن نقرر هنا أن بوزانكيت تأثر بالنزعة التحليلية للجمال، فرد الموضوع الجمالي إلى عناصره الأولية أثناء تحدده عن الآثار الجمالية الأولية .

ولكن ورغم هذه الملاحظة الأخيرة، فإننا نجد أن المنطق المثالي أو الفلسفي ينسحب بدوره هنا على فلسفة الجمال عند بوزانكيت، فالشعور الجمالي هو

(1) Bosanquet; B. A history of aesthetic. Introduction, P. VI.

(2) Ibid., : ch I, P. 2.

حكم، والحكم عنده معادل للشعور الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم. وليس هناك داع على الإطلاق لأن نقرر بأن الحكم هو أساس وصلب المنطق البوزانكيثي المثالي. فهذا واضح غاية الوضوح.

* * *

وإذن فنحن هنا أمام فلسفة مترابطة غاية الترابط، وأمام فكر منهجي، وأمام مذهب فلسفي من الطراز الأول. نحن هنا أمام فلسفة متكاملة ومتسقة، وأمام بناء فلسفي واضح الوحدة، ظاهر الارتباط. نحن هنا أمام مذهب فلسفي بكل ما تحمله كلمة مذهب من معنى؛ إن ميثافيزيقا بوزانكيث ومبادئه الميثافيزيقية، تنسحب على ميدان المنطق، والمنطق المثالي الفلسفي الذي رأيناه هنا، ينسحب بدوره على السياسة والأخلاق والدين والجمال، في وحدة عليا، هي وحدة المذهب.

* * *

أما بخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالمصادر التي تأثر بها بوزانكيث في فلسفته وفي منطقته وفي نظرياته واتجاهاته السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية، فإنني هنا أقف بعد تلك الدراسة الطويلة موقفاً مخالفاً للموقف الذي اتخذته فرانسوا هوا في كتابه «الهيكلية الجديدة في إنجلترا - فلسفة برنارد بوزانكيث»، والذي ذهب فيه إلى أن بوزانكيث إنما يعد فيلسوفاً هيكلياً مرتبته في ذلك هي نفس مرتبة الفلاسفة الهيكليين أمثال كيرد وواطسون وولاس وريتشي وجونس وغيرهم، متناسياً بذلك أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيكل ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي متكامل.

كما أنني أقف موقفاً مخالفاً لرأى متس القائل بأن الفلسفة المثالية في إنجلترا

كانت تردبدا لهيجل أو على حد قوله كانت سلعة ألمانية الأصل غزت إنجلترا وأثرت على مفكرها وفلاسفتها ومنهم بورانكيت بطبيعة الحال. حقا إن متس يضع بوزانكيت فى مرتبة برادلى وجويكم، ويطلق على هذا الاسم اسم فلاسفة المثالية المطلقة، ولا يضعه فى مرتبة الفلاسفة الهجيلين كما فعل فرانسوا هوا، ولكنه - مع ذلك - جعل بوزانكيت مرددا لهيجل والفلسفة الألمانية بوجه عام.

كما أننى أقف موقفا مخالفا للرأى الذى جاء به موهرهيد، الذى يقرر بأن الفلسفة المثالية فى إنجلترا جاءت نتيجة ذلك التيار المتصل من التراث المثالى الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره مبتدئا من أفلاطون ومنتها بباركلى فيلسوف اللامادية الإنجليزى.

وإذا تفحصنا تلك المواقف السابقة، فإن الناتج سوف ينتهى إلى موقفين متعارضين، يمكن صياغته على هيئة التساؤل التالى :

هل كان بوزانكيت هيجلى التفكير، مادامت الحركة المثالية الأصل كما يرى متس وبعضه فى ذلك رسل وزكى نجيب محمود وفرانسوا هوا؟ أم أن تفكيره المثالى لا يعدو إن يكون إمتدادا لتيار مثالى امتد عبر التاريخ الفلسفى الإنجليزى ابتداء من افلاطون وتيلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية؟

وبعد دراستنا الطويلة تلك، نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل الذى صغناه على النحو السابق بأن بوزانكيت لم يكن هيجليا خالصا، ولم يكن باركليا خالصا، لم يكن بوزانكيت هذا ولا ذاك، بل على العكس كان واضعا لفلسفة ولذهب فلسفى متكامل تأثر فى بعض جوانبه بهيجل وتأثر فى بعض جوانبه الأخرى بباركلى وتأثر فى جوانب كثيرة بغير هذين الفيلسوفين، فاطلع على ليينتز واسبينوزا وروسو وفرويد وكانط وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين.

حقاً لقد أخذ بوزانكيث من هيغل افكار كثيرة ورئيسية، وتأثر بهيغل وترجم له بعض كتبه. هذه حقيقة لا يمكن إنكارها هنا. ولكننا نود أن نشير هنا إلى أنه لم يطلع على هيغل وحده ولم يتأثر بهيغل بمفرده، بل تأثر بالكثيرين غيره.

ففى المنطق نجد بوزانكيث متأثراً بلوتز الذى رأينا - خلال عرضنا للمنطق المثالى عند بوزانكيث - أن بوزانكيث يقرر أن لوتز كان نسقياً فى المنطق وأنه وإن كان يقسم المنطق إلى التصورات والأحكام والقضايا، فإن هذا يرجع بالدرجة الأولى إلى التسهيل المدرسى ليس إلا.

كما نراه يأخذ بفكرة الديمومة من برجسون، وفكرة وحدة الوجود من اسبينوزا، والخلفية الشعورية من فرويد. حقيقة لقد عدل بوزانكيث فى هذه الافكار، ولكن تعديله هذا إنما كان لضرورة أن يضع مذهباً متكاملًا.

وفى السياسة نجد هو نفسه يقرر بأن جوهر النظرية الفلسفية للدولة التى قبلها يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين، نخص منهم هيغل وجرين وبراڤلى وولاس^(١). كما نجده يدين فى فلسفته السياسية ديناً واضحاً الى جان جاك روسو فى فكرته الرئيسية عن الإرادة الحقة والفرق بينها وبين إرادة المجموع، وفى كثير من الافكار السياسية. ويرى أن تأثير فلسفة روسو السياسية على المفكرين الألمان وغيرهم كانت كبيرة وعظيمة، ويرى أيضاً أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو. يقول بوزانكيث «لقد كان لروسو من القوة فى ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده»^(١).

(1) Bosanquet; B. The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

وفى فلسفته الأخلاقية نجده يطلع على كانط ولا يقبل تدخل العقل العملى الخالص فى ميدان الأخلاق، لأنه لا يقبل فى أخلاقه الصيغ أو الأوامر أو النصائح الأخلاقية، كما لا يقبل العقل أساساً للأخلاق والقيم الروحية.

وفى الدين نجده يلجأ إلى الإنجيل يستشف منه معانى سامية، وينهل من منبعه الروحى، ما يكفيه، وما يكفى عقيدته العارفة. ولقد أثبت خلال عرضى للفصل الخاص بالدين عند بوزانكيت أن بوزانكيت تشيع بالإنجيل نصاً ومعنى، وأوردت النصوص التى تبنت ذلك.

أما فى فلسفة الجمال؛ فنرى أن بوزانكيت يدين ديننا واضحاً لباركلى ولبدته الأساسى «الوجود هو ما يدرك». فيرى بوزانكيت أن «الشعور الجمالى هو شعور بموضوع ما»^(٢). أو موضوع معين وأن أى شىء لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا فى تحقيق شعورنا، فلا إدراك إلا بموضوع.

كما أننا نجد بوزانكيت بالإضافة إلى هذا التأثير الواضح بباركلى، متأثراً أيضاً بالنزعة التحليلية للجمال، تلك النزعة التى ترد الموضوع الجمالى إلى عناصره الأولى الأساسية وإلى وحداته البسيطة التى يتكون من تركيباتها موضوع جمالى ما.

وهذا واضح فى آراء بوزانكيت عن الآثار الأولية للروح الجمالية، إذ أننا نجده يقرر بأن هذه الآثار الأولية بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية. وهذه الآثار الأولية تتركب على أنحاء مختلفة فى الآثار المركبة والثالية للآثار الأولية. وهنا نجد بوزانكيت متأثراً بوضوح بالنزعة التحليلية للجمال عند الفلاسفة الانجليز أمثال

(1) Ibid., : ch. ix, P. 219.

(2) Bosanquet; B. Three lectures on aesthetic. Lecture. 1, P. 5.

إدموند بيرك وغيره من الفلاسفة.

النتيجة هي أن بوزانكيت لم يتأثر في مذهب الفيلسوف بهيجل وحده، وإنما بفلاسفة كثيرين آخرين عدداً منهم أكثر الفلاسفة تأثيراً عليه. وربما يرجع هذا إلى ثقافته الواسعة غاية الاتساع، وإلى محاولته التوفيق أو تخفيف التعارض بين الفلسفات المتعارضة؛ تلك المحاولة التي وضعها في كتابه. «التقاء الأضداد في الفلسفة المعاصرة» والذي نشره عام ١٩٢١.

بل لقد كان بين بوزانكيت - وهو يصيغ مذهبه المثالي ذلك - وبين هيغل بعض الاختلافات الرئيسية نذكر منها.

١- موقفه في المنطق :

فلم يقبل بوزانكيت ذلك الثالث الهيغلي الذي يكون دبالكتيكه، والذي يطبقه هيغل بكل صرامة على المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والسياسة والاخلاق والدين ... وكل شيء، نقول لم يقبل بوزانكيت هذه الفكرة المسيطرة على فلسفة هيغل برمتها، ولم نجد عنده في أي فرع من فروع فلسفته ذلك الثالث.

٢- موقفه في السياسة :

لا نجد هذا الثالث الهيغلي مطبقاً في سياسيات بوزانكيت، بل نجده يتجه إلى روسو مباشرة مستعيناً بالخط الفكري الكلي المنحدر إليه من أفلاطون وأرسطو والذي تبلور تبلورته الأخيرة عند جرين وولاس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين.

٣- وفي فلسفة الأخلاقية :

لا نجد تقسيم هيغل للأخلاق الذاتية إلى الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة بل نجد بوزانكيت لا يعير هذه الشالوية أدنى اعتبار، ويتجه إلى كائط وينقده.

٤- موقفه من الدين :

وهيغل يؤله الكون «والمطلق عنده هو العالم بوحدته العضوية وليس الخالق له»^(١). أما عند بوزانكيت فهناك إله يخلق العالم، كما نجد بوزانكيت متدينا إلى أقصى الحدود يعود إلى الإنجيل، وإلى التعاليم المسيحية.

٥- وفي فلسفة الجمال

نجد بوزانكيت لا يدين لهيغل بكل الآراء، بل مجده يتأثر بالنزعة التحليلية عند الإنجليز وباركلى فيلسوف اللامادية.

والنتيجة هي أن بوزانكيت لم يكن هيغيليا خالصا كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هورسل وزكى نجيب محمود، كما أنه لم يكن مجرد ترديد لأفكار الفلاسفات الألمانية وحدها كما ذهب إلى ذلك متس. فبوزانكيت تأثر بالكثيرين غير هيغل، بل ولم يتابع هيغل في الكثير من النقاط.

كما أننا لا يمكن أن نعد بوزانكيت متأثراً بباركلى وحدة أو بالتيار المثالي الممتد عبر تاريخ الفلسفة الإنجليزية كما يرى مورهد. فبوزانكيت لم يأخذ من باركلى إلا الذي اثبتناه هنا.

(1) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 325.

ونخلص من ذلك إلى أن بوزانكيث وضع لنا مذهباً فلسفياً متكاملًا تأثر فيه - شأنه في ذلك شأن أى فيلسوف آخر - بالتيارات الداخلية فى إنجلترا وبالتيارات الخارجية فى ألمانيا وفرنسا وغيرهما.

وبقى الآن أمامنا النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بوضع بوزانكيث ومركزه فى تلك الحركة المثالية الإنجليزية ؛ هل كان مردداً وموسعاً للمذهب برادلى أم أنه كانت لديه فلسفته الخاصة ونسقه الفلسفى المستقل ؟

لقد أثبتنا خلال طوافنا الكبير بالحركة المثالية فى إنجلترا، أن هذه الحركة بدأت باتجاهات غير فلسفية، أدبية وشعرية وفنية، ثم ظهر ما أسماهم متس بالرواد، وظهر بعد ذلك طائفة الهيجليين المرددن لهيجل وفلسفته، ثم ظهر أصحاب مذاهب المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيث وجويكم، وأخيراً ظهرت أقسام أخرى مثلها ما كتجارت وباتيسون وشت وسورلى وراشداى ووب وتيلور وفوست ولورى وكار ومرتس .

وإذا استبعدنا الاتجاهات الأدبية والشعرية من الميدان الفلسفى، وإذا قلنا أن الرواد كانوا بمثابة ممهدين للحركة ولم تكن لهم فلسفات متكاملة، ومذاهب فلسفية خاضعة لمنهج منسق، وإذا ذهبنا إلى أن ما أسماهم متس بالهيجليين كانوا مجرد ترديد لهيجل وفلسفته، وإذا استبعدنا الأقسام التالية للقسم الخاص بالمثالية المطلقة، لابتعادها عن المثالية ودخولها فى فترة الاضمحلال للمثالية فى إنجلترا إذا فعلنا كل ذلك - لبقى لدينا من هذه الحركة القسم الخاص بفلاسفة المثالية المطلقة وهم برادلى وبوزانكيث وجويكم.

ولقد اهتم جويكم بالحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى وبوزانكيث، وتابع برادلى وبوزانكيث متابعة تامة؛ فالحقيقة عنده نسبية،

والحكم عنده كلى ونسقى. ولما كان جويكم مجرد تابع ومردد لبرادلى وبوزانكيت فإننا سنقصيه من دائرة بحثنا.

ويبقى لنا الآن من هذه الحركة المثالية العارمة التى اجتاحت إنجلترا إثنان هما برادلى وبوزانكيت. ولقد ذهب الكثيرون من مؤرخى الفلسفة، كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوا إلى أن بوزانكيت كان تابعاً لبرادلى ومردداً له أو موسعاً ومحللاً لفلسفة برادلى ولنسقه الفلسفى.

ونحن هنا لا نقبل هذا الرأى وذلك لعدة شواهد واضحة غاية الوضوح بينة وتكاد تكون بديهية.

حقاً إن بين برادلى وبوزانكيت إتفاقا فى بعض الأسس، وفى بعض النظريات فالإنسانية عند برادلى «هى - على أى مستوى - عضوية»^(١). وهناك «حقيقة واحدة فيها تجتمع كل المظاهر، وفى تجمع المظاهر فى تلك الحقيقة الواحدة تفقد بدرجات متفاوتة طبائعها المحددة لها»^(٢). والمظهر عند برادلى «لا يفقد فى المطلق، فكل مظهر يشارك فى وحدة المطلق ويكون ضرورياً له»^(٣). ويرى برادلى «أن كل ظواهر الخير تتضمن بعضها البعض، وكلها تشير إلى الوحدة التى تجعلها معقولة وكاملة»^(٤). وفى الأخلاق يقول برادلى «إن الخير هو المطلق منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية»^(٥). وفى الجمال يقول «ولا يمكن أن تقتطع الجمال، وتنظر إليه وهو فى انعزال مستقل»^(٦).

(1) Bradley; F. G. : Ethical Studies. P. 343

(2) Bradley; F. G. : Appearance and reality. P. 463.

(3) Ibid. : P. 412.

(4) Ibid. : P. 414.

(5) Ibid. : P. 433.

(6) Ibid. : P. 412.

فهذه كلها أفكار تجتمع في الفيلسوفين ولكن ثمة اختلافات رئيسية بينها :

١- إن المصطلح الفلسفى الذى استخدمه برادلى غير المصطلح الذى استخدمه بوزانكيت برادلى يستخدم مصطلحات مثل المظهر .. الواقع وغيرهما من المصطلحات الفلسفية، أما بوزانكيت فلا يستخدم نفس هذه المصطلحات.

٢- ولكن الاختلاف فى المصطلحات لا يمثل اختلافا رئيسيا، فهناك خلافات فلسفية بين الاثنين؛ فالدبالكتيك عند برادلى فى ثورته العارمة وهو يهدم الكيفيات الأولى والثانية، والشئ والصفة، والكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعى؛ يهدم أيضاً ويعصف بالدين بل بالله نفسه. أما بوزانكيت فأتجاهه المسيحى واضح كل الوضوح، والله عنده موجود والعقيدة الدينية والإيمان والإخلاص والخلاص موجودة عنده بوضوح.

٣- فرق برادلى بين الحكم والاستدلال؛ فالحكم عنده أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا أما بوزانكيت فلا فاروق عنده بين الحكم والاستدلال.

٤- أقصى برادلى من المنطق علم النفس، أما بوزانكيت - فى تأثره بفرويد - فقد آمن بعلم النفس وتحدث عن الشعور الإنسانى والخلفية الشعورية.

هذه الشواهد كلها، عدا الاختلافات فى تفاصيل مذهب كل منهما، تجعلنا نقرر بأن بوزانكيت لم يكن تابعا لبرادلى ومرددا له.

بل إننا لا نجد ذلك التوسع المذهبى فى فلسفة برادلى، إن برادلى لا يخصص كتابا للسياسة ولا للدين ولا للجمال. أو بمعنى آخر إن برادلى لم يضع أماننا

مذهباً فلسفياً متكاملأً أو نسقاً ناضجاً. ولكن هذا النضج إنما تم على يد بوزانكيث الذى رأيناه يضع بجلاء وبوضوح وبنقاء مذهباً فلسفياً متكامل الجوانب منسق البنين. لقد كانت نظرة بوزانكيث أكثر شمولية واتساعاً من نظرة برادلى، فجاء مذهباً الفلسفى الذى يختلف فى المصطلح وفى بعض الاتجاهات عن برادلى واسعاً ومتربطاً وكاملاً.

لقد ولد برادلى عام ١٨٤٦ وتوفى عام ١٩٢٤، وولد بوزانكيث عام ١٨٤٨ وتوفى عام ١٩٢٣. وعجيباً أن يقال أن بوزانكيث أخذ من برادلى أو كان تلميذاً له وحياتهما متعاصره تمام المعاصره. والواقع أنه كانت بين الإثنين كما يقول متمس تبادلات مثمرة فى الآراء كان «برادلى هو المستفيد منها فى أحيان غير قليلة»^(١). كما كان بوزانكيث يطلع على برادلى ويعجب بأرائه فهو يقول عن كتاب برادلى «دراسات أخلاقية» فى مقاله «الحياة والفلسفة» «إن الصفحة الواحدة من هذا الكتاب تقدر بمئة فى أى مؤلف آخر»^(٢).

وخير دليل على أن برادلى كان متأثراً ببوزانكيث خلاف هذا التعاصر الزمانى، وخلاف هذا التبادل المثمر فى الآراء هو اعتراف برادلى فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه «مبادئ المنطق» بدينه لبوزانكيث فيقول «ولا يمكننى أن أحتتم تمهيدى هذا بدون أن أقدم كل معانى الشكر إلى الدكتور بوزانكيث، وذلك لأننى أدين له منذ عام ١٨٨٣..... وخصوصاً لأعماله المنطقية»^(٣).

(١) متمس : ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، الباب الثانى ، القسم الرابع، ص ٤٢٩.
(2) Bosanquet; B. : Life and philosophy. In Contemporary British Philosophy. P. 59. (1924).
(3) Bradley : The principles of Logic Preface, P. Viii.

وينتج أن بوزانكييت لم يكن مردداً لبرادلي بل كان مستقلاً عنه، مختلفاً معه أحياناً، متفقاً معه أحياناً أخرى، ولما كان المذهب المثالي البوزانكيي بهذه السعة والتنسيق والتكامل الأمر الذي لا نجدُه عند برادلي؛ فينتج أن بوزانكييت هو قمة المثالية الإنجليزية من حيث المذهب والتطبيق.

* * *

الفصل الثالث

صمويل الكسندر

وفلسفة الزمكان

أولاً : مفاهيم الزمان والمكان

حيث أن ميتافيزيقا صمويل الكسندر تقوم على فكرة متصل الزمان المكاني أو المكان الزمني^(*)، فيلزم أولاً أن نعرض لمفاهيم الزمان والمكان.

يلهب روزنتال ويودين في معجمهما الفلسفي إلى أن الزمان والمكان هما صورتان الخاصتان بوجود الأشياء أو الحوادث، وهذه الأشياء وتلك الحوادث تجدها في العالم الخارجي الواقعي. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمكن إعتبار الزمان والمكان كصورتين لإدراكنا وهذا التعريف الأخير يتفق مع أصحاب الإتجاه المثالي، بينما التعريف السابق يتفق مع أصحاب الإتجاه الواقعي^(١).

ويرى لالاند Laland في معجمه الفلسفي والنقدي أن المكان وسط مثالي يتصف بطابع خارجية أجزائه، وفيه يتحدد موضع أو محل ادراكاتنا، وهو يحتوي بالتالي على كل الامتدادات المنتهية، وإنه نظام تساوق الأشياء في الوجود ومعيتها الحضورية في تلاحق ومماسة وتجاور وتقارن. أما الزمان فهو نظام تتابع الأشياء، أو الحوادث في تتالي وتلاحق وتماقب^(٢).

وبهنا الآن أن نبين أهم المفاهيم التي ارتبطت بالزمان والمكان، موجهين النظر منذ البداية إلى أن تباين هذه المفاهيم لا يعني أن هناك زمان حقيقي وآخر غير ذلك. أو أن هناك مكان حقيقي وآخر غير حقيقي، بل إن الزمان والمكان تختلف وجهة النظر إليهما، وباختلاف وجهات النظر هذه تتباين المفاهيم عنهما وأهم هذه المفاهيم.

(*) يستطوع القارئ أن يرجع إلى كتاب المؤلف الفرد نورث هوابتهد : فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ لإدراك تلك الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنظريات العلمية.

(1) Rosentel & Judin : Adictionary of philosophy (1967) P. 453.

(2) Laland : Vocabulaire philosophique et critique. P. 215.

١- المفهوم العلمى للزمان والمكان

يحدد جان فال العلم بأنه «الفيزياء التى تعد الرياضيات أدواتها ولغتها ومن ثمة منهجها» ويرى روزنتال ويودين أن العلم هو «ذلك الضرب من ضروب الفكر أو الرعى الإنسانى الذى يمثل نسقاً System متقدماً.. ويعتمد صدقه على التحقيق التجريبي .. ويرتبط بالخبرة العلمية، والعلوم الفيزيائية تستهدف فى الأصل تفسير ظواهر العالم الفيزيائى بأن تقدم تصورات للعالم مرتبطة بخبرتنا الموضوعية، وقابلة للتحقق من صدقها»^(٣) ولا يد للعلم بطبيعة الحال من أن يتناول بعض المفاهيم مثل الزمان والمكان والعلية والمادة والطاقة ... الخ، ولكنه حينما يتناولها، فإنه يتناولها فى أبعادها الفيزيقية الظاهرة، وسماتها الواقعية الجالصة، وتعبيراتها عن مظاهر ووقائع، ثم يحاول أن يجد العلاقات التى قد تنجم عنها واقعياً، ويصل إذا أراد بعد مستخدماً التجربة إلى قوانينه ونظرياته.

والعلم إذن لا يدرس زماناً كلياً عاماً، ولا يدرس مكاناً مجرداً تمام التجريد ولا يتحدث عن العلية كمبدأ فكري خالص، ولا عن المادة من منظور فلسفى، إن العلم يتناول هذه وغيرها فى إطار مواقف إمبيريقية وفى نطاق عمليات تجريبية يقول همبل (Hempel) إن المصطلح العلمى لا يكون له معنى إلا فى نطاق المواقف التجريبية،^(٥).

ومن ناحية أخرى فطابع الاتجاه العلمى فى تناول المشكلة بوضوح كامل أن تكون المفاهيم والنظريات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما يحزره المنهج العلمى من تقدم لدى العلماء أنفسهم^(٦). ومعنى هذا أن الزمان والمكان قد تطور مفهومها العلمى تطوراً

3. Jean Wahl : The philosophers way. ch. xi.

4. Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. P. 402.

5. Hempel, C.: philosophy of natural science, Introduction of philosophy series. ch. 5.

6. Zeller, E : Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 53.

هائلاً من العصور القديمة إلى نيوتن إلى انشتاين إلى بدايات القرن العشرين .. وسوف نتناول الآن بعض المفاهيم العلمية للزمان والمكان من وجهة نظر الرياضيات والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والجيولوجيا^(٧).

(أ) المفهوم الرياضى للزمان والمكان :

يمكن الرجوع بالمفهوم الرياضى للمكان والزمان إلى المدرسة الايالية وعلى وجه خاص إلى زينون الايلى : فقد ذكر أن الزمان والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية له من النقاط، والزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الآنات، وأن هذه النقاط وتلك الآنات ليست إلا كيانات تصورية أو تجريدية بحتة، وهى تمثل التصوير الرياضى بوجه عام، الذى ينظر إلى موجوداته باعتبارها كيانات تجريدية أو رياضية خالصة من ابتداء العقل البشرى. ومع أن زينون قد بنى على هذا حججه الشهيرة التى تثبت إستحالة الكثرة والحركة إلا أنه لم يلاحظ أغاليط براهينه وعلى وجه خاص الخطأ الجوهرى الذى يخلط بين قابلية المكان والزمان للإنقسام وبين فكرة الانقسام اللامتناهى لهما^(٨).. كما كان فيثاغورث ومدرسته لبنة ثابتة فى تأسيس المفهوم الرياضى للزمان والمكان، وذلك بتقريره هو ومدرسته أن العالم كله عدد. وأن الله نفسه عبارة عن عدد فهذه نظرة تجريدية للعالم والوجود.

والحق أن المفهوم الرياضى للمكان والزمان لا ينظر فى مطابقة المكان والزمان للواقع أولاً، ومن ثم أصبح الزمان مقولة مجردة تجزئاً مطلقاً، كما أصبح المكان كذلك. إن الزمان متصل متجانس مطلق، وكذلك المكان ومن حيث الخصائص يكون الزمان عند الرياضيين متصلاً فرهداً واحدى البعد ويكون المكان متناظر الاتجاهات وله ثلاثة أبعاد.

لم يعد الزمان والمكان فى المفهوم الرياضى أكثر من رموز صورية لا معنى لها

7. Ibid : ch. 7.

8 Rosenthal & Judin : A dictionary of philosophy. P. 426

الا في المعادلات الرياضية، كما تطورت الرياضة وأصبح هناك المكان المتعدد الاتجاهات بالاضافة إلى المكان ثلاثى الأبعاد، بل وإذا أضفنا بعد الزمان إلى المكان حصلنا على متصل الزمان والمكان أو المكان الزمانى رباعى الأبعاد. والوجود المتعدد الاتجاهات صورة من صور وجود المادة أو الواقع المختبر فى العالم الخارجى، والوجود الثلاثى الأبعاد يظهر وجوده فى شتى أنساق الهندسة التى تتناول المكان بالدراسة^(٩).

(ب) المفهوم الفيزيائى للزمان والمكان :

يؤكد المفهوم الفيزيائى الزمان والمكان على الأصل الفيزيائى بواسطة الرجوع إلى العالم الخارجى .. عالم الخبرة مستعنيين بالمنهج العلمى القائم على الملاحظة ووضع الفروض والتجريب والاستقراء .. ومن هنا يكون الزمان والمكان مقولتين امبيريقيتين أو تجريبيين، تشتقان من التجربة، وتستمدان منها، قبل أى تدخل من عقل أو ملاحظ، وفى هذا قال منكوفسكى "Minkowski" أن نظرات المكان والزمان التى أود أن أعرضها عليكم إنبثقت من تربة الفيزياء التجريبية، وفى هذا تكمن قوتها^(١٠)، وعلى هذا النحو كان الفيزيائيون مضطرين «لأن يهبطوا بالزمان والمكان من أعالي جبال الألب أى من أوليتهما وقبليتهما إلى الواقع التجريبي لكى يضعونهما فى حالة صالحة للإستفادة. وهكذا أصبح الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى موضوعيين وواقعيين وخارجيين عن العقل وأفكاره الفطرية القبلية.

ويمكن النظر إلى العالم الفيزيائى على ثلاث مستويات.

المستوى الأول : هو المستوى البشرى العادى للنظر. وهو ما يمكن أن نسميه بمستوى الكون الأوسط Midicosm.

المستوى الثانى : مستوى الكون الأكبر Macrocosm.

المستوى الثالث : مستوى الكون الأصغر Microcosm.

⁹ Ibid : P. 36.

¹⁰ A.D. Abro : The evolution of scientific Thought. P.432.

وبالنسبة إلى المستوى الأول فإن حواسنا العادية تطلعنا وتقودنا إلى زمان يتتالي واحدى البعد ولا سبيلاً إلى الرجوع فيه، وإلى مكان ثلاثى الأبعاد، أى أن التجربة ومجال الملاحظة والخبرة العادية تطلعنا على أن المكان والزمان مقولتان فيزيائيتان مطلقتان مستقلتان أو منفصلتان الواحدة عن الأخرى، المكان إمتداد متصل ثلاثى الابعاد، والزمان امتداد متصل واحدى البعد. وهكذا «يمكننا القول بأن اعتقادنا فى ثلاثية أبعاد المكان، وواحدية بعد الزمان يمكن تفسيره على أساس الخبرة الحسية»^(١١) وبين مارزينو وسميث إنشاق فكرة «المتصل» هذه عن أساس حسى وواقعى فى المستوى الأول الذى نحن بهصدده بقوله «أنه كلما لاحظ الانسان الكون المرئى حوله، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن الحركة فيه تمضى على نحو متصل فطيران طائر من الطيور، أو سقوط حجر من الأحجار، أو حركة نجم من النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على التابع المتصل من نقطة إلى أخرى»^(١٢)، ويقول A. D. Abro فى هذا المعنى «أن الاصوات أو الملموسات تتصل وتلج فى غيرها من أصوات وألوان وملموسات دون أية طفرات مباغتة، مجموع هذه الاحساسات المتصلة يكون ما نسميه متصلاً حسياً»^(١٣).

أما المستوى الثانى وهو مستوى الكون الأكبر فإن التجربة تطلعنا على كون لا إقليدى (غير مسطح) لا ينفصل فيه المكان عن الزمان كمتصلين مستقلين بذاتهما كما كان الامر بالنسبة إلى المستوى الأول، وإنما تكشف لنا التجربة عن متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني، وهو رباعى الأبعاد لأنه يشمل أبعاد المكان الثلاثة وبعد الزمان الواحد، أو بمعنى آخر أصبح متصلاً رباعياً من نقاط ثلاثية الأبعاد مقروناً بمتصل من الآنات واحدى البعد.

-
11. Marzenou & Smith philosophy : of physical science in the 20 century from "The evolution of science (1936) PP. 385-386.
 12. A.D. Abro : The Evolution of Scientific thought. P. 23.
 13. Ibid : P. 29.

أما المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الكون الأصغر فإنه يوجهنا إلى عالم غريب، يتمرد على كل تحديد أو تعيين زمني مكاني بالمقاييس العادية، انه يوجهنا إلى عالم ذرى لا يخضع لمسطرة أو ساعة أو إلى عالم الكترونات وپروتونات وپفلت من الحتمية والقوانين.

وهكذا يطلعنا المستوى الأول على مكان ثلاثى الأبعاد واحدى البعد، وطلعنا المستوى الثانى على متصل رباعى الأعداد، بينما يوجهنا المستوى الثالث إلى عالم لا يخضع لمكان فيزيائى أو زمان طبيعى.

(ج) المفهوم الفسيولوجى للزمان والمكان :

إذا كان مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائى يرتبط بمحسوساتنا فإن مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفسيولوجى يرتبط بإحساساتنا.

وعلى هذا النحو يكون المكان فى حواسنا ومراكزها العصبية فى المخ أو الدماغ. يقول لالاند «يختلف المكان باختلاف الاحساسات المرتفعة والمنخفضة، اليمنى منها واليسرى، والأفقى منها والرأسى، وكل حاسة من حواسنا تكون على هذا النحو مكاناً فسيولوجياً»^(١٤). ومن هنا ذهب أرنست ماخ وپوانكاريه إلى التمييز بين مكان بصرى، ومكان لمسى، ومكان تذوقى ومكان شمسى ومكان سمعى، كما نتحدث ولیم جيمس عن مكانية احساساتنا وذهب إلى أن احساساتنا كلها، وليس الاحساس البصرى وحده، تتصف بالتجسمية والمقدارية والامتداد»^(١٥).

وعلى هذا النحو يكون المفهوم الفسيولوجى للمكان على عكس المفهوم الفيزيائى له، فبينما الأول داخلياً يكون الثانى خارجياً، وبينما يكون الأول متعلقاً بإحساساتنا يكون الثانى متعلقاً بمحسوساتنا.

ولكن أيمكن أن ينطبق هذا أيضاً على الزمان؟ أعنى أیوجد زمان بالمعنى

١٤. Laland : Vocabulaire philosophique et critique. PP. 215-216.

١٥. Jean Wahl : The philosopher's way (Quantity and Quality) P. 90.

الفسولوجى ؟ يجيب الفسيولوجيون بأن المركب العضوى البشرى فيه ما يشير إلى هذا، فالعضويات ممتلئة بالحركات الايقاعية كدقات القلب، والتقلصات الدورية، والحركات النفسية المتتابة، وأن الطفل يشعر بالآلم الجوع فى فترات دورية، كأنما هو ساعة مضبوطة يدق جرسها فى أوقات محددة. كما أن الحياة ذاتها وتقلباتها من ميلاد إلى فترة شباب تشير إلى شيخوخة إلى زمان فسيولوجى. ويرى الفسيولوجيون أن الوراثة فى كل نوع ما هى إلا ذاكرة فسيولوجية أو بيولوجية تحتفظ بماضى الآباء والاجداد، وتتدخل فى تشكيل حاضر الأبناء والأحفاد، وتحديد مستقبلهم، وتعمل من خلال ذلك على ربط الماضى بالحاضر بالمستقبل بالمعنى الفسيولوجى. إن خطانا السوية تشير إلى تعاقب خطواتنا الواحدة تلو الأخرى فى الزمان، فإذا غيرنا ونوعنا فى ايقاع خطانا بحيث لا تصبح سوية شعرنا بجهد فسيولوجى. ومن ثم لا يلبث أن نرصد تلقائياً إلى خطواتنا السوية التى تتطابق مع التتالى المتجانس من آتات الزمان، ومن هنا يكون لدينا حاسة زمانية فسيولوجية أو زمان فسيولوجى.

(د) المفهوم الجيولوجى للزمان والمكان :

يقول راسكن Raskin فى كتابه «عوامل كثيرة منظورة وغير منظورة»^(١٦) دعنا الآن نتساءل عن طول فترة الحياة ... والحق أن فترة الحياة مسألة نسبية، وتتوقف على عوامل كثيرة ولا شك أن المعادن والحيوانات والنباتات تمر فى مراحل أثناء وجودها.. منها مرحلة تمثل طفولتها ومرحلة تمثل شبابها، ومرحلة تمثل شيخوختها ولكل منها عمره الخاص به، فالرمال على شاطئ البحر هى الحبيبات التى تتولد منها صخرة من الصخور، بينما يتمثل شباب الصخرة فى قطعة من الصخر الرملى، وأما قطعة الكوارتز وهو صخر رملى صلب فيتمثل شيخوخة الصخرة. أى أن كل مرحلة من مراحل تكوين الصخرة يمثل فترة من فترات

16. Edith Raskin : Many worlds Seen-and unseem : published by David Mack
uy Company, NewYork. 1954. Ch. I.

عمرها ... وليس من اليسير لنا أن نكون فكرة عابرة سريعة عن الزمان الجيولوجي، لأن كل لحظة تمر لها أثر في التمام حبات الرمل في قاع المحيطات مثلاً لتعمل على تكوين صخرة في المستقبل، ولكن هذا يأخذ وقتاً طويلاً جداً، فلا تكفى ملايين السنين لكي تصبح الصخرة غاية في الصلابة بالية القدم. والوقت الذي يأخذه الجنس البشرى ليتطور وينتقل من حياة الكهف إلى عصرنا الذرى ليس إلا مجرد شريحة ضئيلة من الزمان الجيولوجي.

إن الزمان الجيولوجي هو الزمان الذي بدأ مع تكون الكرة الأرضية إلى الآن، وهو يمكننا من الكشف عن زمانية الكون بأسره، وكل كياناته من حيث البنية والتكوين، بإعتبارها كيانات زمانية أو تاريخية حية، نامية، يلفها التطور الشامل، وتحتضنها الصيرورة الكونية الخلاقة. والمكان الجيولوجي وفقاً لهذا التفسير هو المكان التكويني أو البنيوي، فالموجودات على تنوعاتها واختلافاتها تتشكل وتتكون ليس في زمان فقط وإنما في بنية مكانية ذات مقدار وإمتداد وأبعاد ومواقع وإتجاهات.

وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر بأن جميع الأشياء والموجودات زمانية مكانية البنية والتكوين، لا نستطيع أن نفصل فيها بين مكانها البنيوي وبين زمانها البنيوي أو التكويني. وهنا يوصلنا هذا المفهوم الجيولوجي إلى زمان مكاني أو مكان زمني تتشكل إبتداء منه وتتطور كل الأشياء وكل الموجودات.

* * *

٢- المفهوم الفلسفي أو الميتافيزيقي للزمان والمكان

وإذا كان المفهوم العلمي للزمان والمكان قد تناولهما بإعتبارهما راجعين للواقع أو الخبرة الحسية أو التجربة، فإن المفهوم الميتافيزيقي يتناولهما بإعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عند العقليين والمثاليين، وإعتبارهما مقولتين وجوديتين بالمعنى

الامبريقى وبالتالي موضوعيتين عند الواقعيين. ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الأخرى : المكان هو نظام وجود الأشياء معاً أو تساوقهما فى الوجود Co-existence، والزمان هو نظام تتابع الأشياء Succession أو تعاقبهما فى الوقوع، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر إلى الربط بين الزمان والمكان فى وحدة لا تنفصم هى متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني^(١٧). وهذا الزمان المكاني أو المكان الزماني عنده هو الاصل والمادة الأولى التى تتشكل منها كل الموجودات. وهكذا تبانت الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة، كل يدلى بدلوه حسب تأمله ومدبه ونسقه الفلسفى، ولا غرابة فى هذا فالاختلاف طابع الفكر الفلسفى الأصيل، ولا يراد للفلاسفة أن يكونوا نسخاً متكررة لبعضهم البعض.

ففى الفكر الفلسفى القديم يطالعنا أفلاطون Plato بأن المكان غير حقيقى، وهو الحاوى للموجودات المتكاثرة، ومحل التغير والحركة فى العالم المحسوس عالم الظواهر غير الحقيقى، كما أن الزمان فى عالمنا المحسوس هنا غير حقيقى أيضاً، ان عالم المثل عنده الفوق حسى لا مكاني لأنه مثالى أو روحى، وهو لا زماني بمعنى زماننا الأرضى، إنه أزلى أبدي. إن زماننا الارضى ليس إلا ظلالاً لزمان حقيقى أزلى وأبدي عند أفلاطون^(١٨).

أما أرسطو Aristotle فقد عرف الزمان بأنه مقياس أو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، ومعنى هذا أن الزمان يرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها أما المكان عنده فهو السطح الباطن المماس للجسم المحوى وهو على نوعين : خاص : فلكل جسم مكان يشغله، ومشارك يوجد فيه جسمان أو أكثر.

وفى الفكر الفلسفى الحديث نجد ديكارت Descartes يعطى إهتماماً خاصاً

(١٧) انظر كتاب الكسندر :

Alexander, S. : Space-Time and Deity.

18. Zeller, E. :Outlines of the history of Greek philosophy. P. 150.

للمكان وبخاصة في كتابة قواعد المنهج، حيث يقرر في القاعدتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ضرورة أرجاع الموضوعات لدى دراستها إلى مقادير يمكن قياسها وحسابها والمقارنة بينها وضرورة إرجاع هذه المقارنات إلى متساويات. ويكون ذلك بتبسيط المقدار الطبيعي، دون الاكتراث بخواصه الكيفية، فيبقى لدينا الامتداد الهندسي ثلاثي الأبعاد، ولما كان المقدار الطبيعي إمتداداً هندسياً، ولما كان يتغير وتحول، فإن تغيره يكون حركة ديناميكية، أى حركة في المكان. وإذن «فليس الجسم وليست المادة شيئاً غير هذا الامتداد المجرد الذي يدركه الذهن»^(١٩) والذي يتغير تغيراً ميكانيكياً أى في مكان. إلا أن ديكارت رغم إحتفاظه للموجودات الخارجية بهذه الحقيقة فإنه يذكر في التأمل الثاني أننى «... لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنسانى»^(٢٠)، ومعنى هذا أن المكان عند ديكارت هو فكرة فطرية من أفكار العقل، فإن لم يكن لدينا الأفكار المسبقة الفطرية عن الدوائر والمثلثات فإننا لن نكتشفها أبداً ولن نعرفها في عالم الخبرة الحسية أو العالم الخارجى.

ويتصور ديكارت الزمان على غرار المكان، ولكن الزمان صنو المكان هنا ما هو إلا الزمان الطبيعي الأنى، زمان الموجودات الظاهرية في العالم الخارجى، الزمان المنقسم إلى آتات والذي نقيس به الحركة، ذلك أن ديكارت يستخدم الزمان بمعنى آخر هو المعنى النفسى، خصوصاً في الدليل الثاني على وجود الله، حيث ينتقل فيه من الانسان الذى يحيا في الزمان، زمان النفس، إلى أساسها وهو الله، والنفس جوهر مفكر ... وإذن فليست إمتداداً أو شيئاً مما ينطوى فى فكرته على الامتداد، لأن الفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد، كما أن الامتداد لا ينطوى على شيء من الفكر^(٢١)، والأنا المفكر لا يتحقق إلا فى اللحظة الحادة للأبدية أو الحدس بالأبدية الخارجة عن الزمان الطبيعي.

(١٩) عثمان أمين ك ديكارت ، ص ٢٢٠.

(٢٠) ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، ص ٨٤.

(٢١) عثمان أمين، ديكارت، ص ١٥٥.

إن المكان والزمان عند ديكارت على هذا النحو مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال : المكان هو الامتداد الهندسى ثلاثى الأبعاد، والزمان، زمان طبيعى وزمان النفس أو الزمان الحسى.

أما ليبنتز Leibnitz فلقد ذهب إلى أن المكان غير حقيقى وإنما هو مجرد نظام ترتيب المونادات Monads وتنظيم أوضاعها وتساققها فى الوجود، كما أن الزمان ليس أكثر من مجرد نظام تعاقب للظواهر أو الحادثات. أما سبب هذا النظام فهو الله أو الموناد الأعظم Great Monad الذى قرر منذ الأزل هذا النظام وفقاً لنظرية ليبنتز عن سبق التوافق Pre-established Harmony (٢٢).

أما كانت Kant فقد جعل الزمان والمكان غير موجودين خارج تمثيلاتنا. يقول كانط «أن الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر فى عالم المحسوسات لا وجود لهما خارج تمثيلاتنا» (٢٣) وفى نقد العقل النظرى الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتى الحساسية الصورية بينما يحتل المكان الصورة الأخرى منهما. والزمان والمكان عند كانط صورتان أوليتان apriorie قبليتان ولا يرجعان بحال إلى العالم الخارجى وما نكتسبه من معارف منه أى أنهما ليسا بعديان، إنهما من الافكار والقوالب الفطرية الموجودة فى العقل، أو ضمن الاطارات الفارغة التى تمتلئ من الخارج بواسطة الحواس.

أما هيجل Hegel فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فقد أعطانا فلسفة ديهالكتيكية، أو حركية، تسير الحركة فيها على نحو ثلاثى. يقول رسل لقد كان جدل هيجل ثلاثى الحركات (٢٤) فكل حقيقة وكل واقع عند هيجل له ثلاثة مظاهر أو مراحل (٢٥) كما أنه ربط ديهالكتيكة بالثلاثية (٢٦)، وبالفعل فإننا نجد

(٢٢) للمزيد من الاحاطة بموقف ليبنتز يمكن الرجوع إلى كتاب «ليبنتز» فيلسوف الذرة الروحية، للمؤلف،

وفى خاتمة الترجمة الكاملة لمقالة ليبنتز بالمونادولوجيا.

23. Kant : The prolegomena to any future metaphysics. P. 52.

24. Russell, B. : A history of western philosophy ch. xxii. P. 758.

25. Encyclopaedia Britannica. Vol. II. P. 382.

26. Findlay, J. N. : Hegel. are examination ch. iii. P. 63.

هيجل يقسم نسقه الفلسفى إلى أقسام ثلاثة : أولاً المنطق، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها، ثانياً : فلسفة الطبيعة وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها، وثالثاً فلسفة الروح : وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها (٢٧)، أما الجدل أو الديالكتيك الهيجلى فإنه ينتقل من الفكرة Thesis إلى النقيض Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis.

وفى ما يتعلق بنقطتنا قيد البحث فإن هيجل يخصص الجزء الثانى من فلسفته (وهو فلسفة الطبيعة) للحدث عن الزمان والمكان، وهو يرى أن الطبيعة تبدى فى شكل إيجابى هو المكان Space وطبقاً لديالكتيكة يجب أن تنتقل إلى النقيض ونقيض ما هو إيجابى (المكان) هو الزمان الذى يكون هنا سلبياً ولا يمكن أن تتوقف عند الفكرة (المكان) ونقيضها (الزمان) بل يجب أن نصل منهما إلى الفكرة المركبة وهى عنده الحركة، فكأن الحركة هى جماع المكان والزمان وفكرتهما المركبة. وهذه الثالوثية المرتبطة تمثل الميكانيكيات ونقيض الميكانيكيات الطبيعيات والفكرة المركبة منهما هى العضويات، وهكذا نسير فى طريق الجدل حتى نصل أخيراً إلى المطلق.

ولقد ذهب شوبنهاور Schopenhauer فى كتابه «العالم كإرادة وفكر» إلى أن كل ما هو موضوع للمعرفة، وبالتالي العالم كله، «ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الذات، ومدركاً بالنسبة لمدرک فالعالم فكرة، ويصدق هذا على الماضى والحاضر والمستقبل، كما أنه يصدق على الزمان والمكان، وهما اللذان لا تنشأ كل تنوعات وتكثرات عالم الظواهر إلا بهما» (٢٨). والمكان والزمان عند شوبنهاور صورتان للمعرفة لا تقومان اذن بالذات العارفة، أو مقولتان معرفيتان وشرطان عقليان للمعرفة والإدراك فهما أوليان قبلان غير تجرئيين.

27. Wallace : The logic of Hegel. PP. 28-29.

28. Schopenhauer ; The world-as will - and Idea (London). 1907.

أما برادلي Bradley فلقد قرر أن الزمان والمكان غير حقيقيين بل هما مجرد مظهرين ينطويان في ذاتهما على التناقض الذاتي «فنحن لا نكاد نعرف ماذا يعني المكان، وإذا كان الأمر كذلك فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نقول أنه أكثر من مظهر» (٢٩)، كما أن نفس الأمر ينطبق على الزمان هل هو متصل أم منفصل؟ هل يرتبط بالقبل أو بالبعد؟ أم أنه في ديمومة مستمرة؟ هل يرتبط بالمكان أو لا يرتبط به؟ وينتهي برادلي بصدد الزمان إلى قوله «وهكذا فإن الزمان مثل المكان قد يظهر بوضوح شديد أنه ليس حقيقياً، بل أنه مظهر متناقض» (٣٠) إن الزمان والمكان والطبيعة والعالم وكل شيء مجرد مظاهر متناقضة داخل الحقيقة المطلقة أو المطلق.

ولكن نظرية النسبية Theory of Relativity وحدت توحيداً كاملاً بين الزمان والمكان، وقد قرر هرمان منكوفسكى في عبارة مأثورة له هذا المعنى بقوله: لقد أصبح المكان في ذاته مجرد ظلال، وكذلك أصبح الزمان، وأن الاتحاد بين الاثنين فقط هو الذي يصبح له وجوداً مستقلاً. وهذا الاتحاد هو الذي أطلق عليه المتصل الزماني المكاني Spece-Time (٣١). وهذا المتصل الزماني المكاني سيكون رهاصي الابعاد وهو يمكننا كما يقول أنشتاين من تحديد موقع كل الحوادث التي يشكل مجموعها تاريخ العالم الفيزيائي تحديداً دقيقاً.

أما الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري برجسون Henri Bergson فلقد أمدنا بفلسفة عن الزمان والمكان تختلف عن الفلسفات السابقة فهو يرى: أنه لا وجود إلا بالزمان وعلى أساس الزمان، سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالمي بأسره. وواضح أن الزمان الذي يعنيه برجسون هنا هو ما أسماه بالديمومة Duree ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليست مقولة معرفية كما كان الأمر عند شوبنهاور أو كانط.

29. Bradley, F. H. ; Appearance and Reality. Oxford. P. 32.

30. Ibid ; P. 36.

31. Encyclopaedia Britanica. Vol. 21. PP. 103-105.

إن الزمان الحقيقي هو الزمان الحي المشخص .. زمان الواقع النفسى فى الذات الشاعرة التى تحمسه النفس وتحياه تجربة باطنة، فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجوديه وليست معرفية كما أسلفنا.

وينبغى أن نميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى، وبين الزمان الخارجى الذى نتصوره على غرار المكان فى حين أنه يجب تخليصه من المكان. ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان، بل إن برجسون ينتقد بشدة الزمان المكاني الذى نادى به نظرية النسبية ويرى أن الزمان متباين تماماً عن المكان فبينما الأول ممتد وكيفى يكون الثانى ممتداً وكمياً. كما يرى برجسون أن الزمان المكاني ليس حقيقياً لأنه زمان سكونى استاتيكي يقبل القسمة، فى حين أن زمان الديمومة .. الزمان الحقيقى فهو زمان تطورى حركى حتى لا يقبل القسمة.

وهذا الزمان الحقيقى - زمان الديمومة - نصل إليه عن طريق الحدس لأن الديمومة إتصال كيفى وجودى وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد ... إنها إتصال غير منقسم .. إنها تاريخية وتقدمية وتطورية وكيفية وخلاقة، كما تتصف بالجدة المستمرة ولا يمكن ردها إلى أبسط منها.

ولا يمكننا أن نتبع الزمان والمكان فى الفلسفة الوجودية برمتها، نظراً لتشعباتها وتعدد أعلامها، وسوف نقتصر هنا على دراسة الزمان والمكان عند كبير كجارى Kierkegard وهيدجر Heidegger وسارتر Sartre وقد أجمع هؤلاء على أن الحالات النفسية ... حياة الذات الوجودية الشاعرة .. حياتها الفردية المشخصة تقوم على آتات الزمان الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل على إختلاف فيما بينهم.

فبينما أكد كبير كجارى على أهمية اللحظة التى هى عنده أساساً اللحظة الدينية لحظة الحلول الدينى، نجد هيدجر قد أدرك التمايز بين اللحظات الوجودية الثلاث التى تكون زمانية الوجود النفسى إلا أنه يعتبر الحاضر لحظة تتكون وتتشكل بواسطة

الماضى والمستقبل، فالحاضر الوجودى أو الشعورى نزوع نحو المستقبل، وهو يتحدد فى الوقت نفسه بالماضى، أما سارتر فلقد خالف هيدجر وقرر أن وجود الذات لا يمكن أن ينحصر فى ماضيها إذ الماضى لا وجود تنبذه الذات.

أما المكان عند الوجوديين فهو مقولة وجودية كالزمان، وليست مقولة عقلية أو مجرد إطار فكرى ينتظم الموجودات، إلا أن الزمان نسيج الوجود النفسى، أو الوجود الشعورى المشخص، فالوجود زمانى، والزمانى وجودى (٣٢).

ولقد أصبح الزمان والمكان عند الماركسيين موضوعيين، لا ينفصلان عن المادة بل إن المادة ذاتها ليست إلا مجلى تتبدى فيه كليتهما وعموميتهما. المكان ثلاثى الأبعاد والزمان واحدى البعد، يعبر المكان عن تواجد الأشياء المادية فى تقارن، وتجاور، ويعبر الزمان عن تتابع الأشياء وتتاليها وجدليتها المادية، والحركة عند الماركسيين وأصحاب المادية التاريخية والمادية الجدلية هى ماهية الزمان والمكان. فليس ثمة إنفصال بين المادة والحركة والزمان والمكان.

وهكذا يصبح الزمان والمكان عند الماركسيين مقولتين للوجود الموضوعى الشيعى المادى، وهما صورتان جدليتان الطابع، تاريخيتان المسار، لا تنفصلان عن المادة والحركة، وما الزمان والمكان العقليان إلا مشتقان من الزمان والمكان الماديين ويحملان خصائصهما الديالكتيكية المادية لأن العقل ذاته ما هو إلا ناتج من نواتج المادة.

وهكذا يتضح مدى إختلاف الفلاسفة فى النظر إلى الزمان والمكان: فمن زمان ومكان غير حقيقيين إلى زمان ومكان هما كل الحقيقة، من زمان ومكان منفصلين إلى زمان ومكان مرتبطين، من زمان ومكان استاتيكيين إلى زمان ومكان ديناميكيين جدليين، من زمان ومكان معرفيين إلى زمان ومكان وجوديين، من زمان

(٣٢) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب هيدجر عن Existence and Being (Chicago 1949)

فهو بمثابة تقديم طويل عن حياة هيدجر ورأيه فى الوجود والزمان.

كيفية إلى زمان كمي، ومن زمان روحي إلى زمان مادي، من زمان أولى إلى زمان بعدي، وكذلك الامر بالنسبة إلى المكان.

٣- المفهوم السوسولوجي للزمان والمكان

ولقد حاول علماء الاجتماع والانثروبولوجيا إيجاد مفهوم آخر للزمان والمكان وذلك بإرجاعهما إلى مصادر وأصول سوسولوجية، فلقد وجد دوركايم Durkheim أن مقولات الفكر إجتماعية المصدر، فلقد ولدت مقولات الفكر، ومن ضمنها مقولة الزمان ومقولة المكان، في باطن الدين، ونشأت عن الدين فهي إذن نتاج للفكر الديني، والدين خير ما يمثل المجتمع، إذ أنه ظاهرة إجتماعية من الطراز الأول، نشأت عن المجتمع، ومن هنا كان ما ينشأ عنها إجتماعي الأصل بالطبع ومن ثم فمقولات الفكر إجتماعية^(٣٣).

كما يذهب موريس هاليفاكس Hallwacks إلى أن الزمان والمكان إطاران إجتماعيان للذاكرة حيث يكونان الاطار الذي تختزن فيه الذكريات الاجتماعية، وبمعنى آخر يصبح الزمان والمكان شرطين ضروريين لحفظ التراث الثقافي أو الحضاري للمجتمع الانساني^(٣٤)، ومن هنا ينتهي هاليفاكس إلى إرجاع الزمان والمكان إلى أصول إجتماعية.

كما ذهب رادكليف براون بعد دراسته لمجتمع الاندمان Andeman إلى أن الزمان مرتبط من حيث الأصل والنشأة والطابع والمعنى بالحياة الاجتماعية مشبهاً بعناصرها^(٣٥) اما ايفانز برهتشارد فلقد انتهى من دراسته لمجتمع النور Nuer إلى تقرير وجود الزمان البنائي Structural time من جهة والزمان الايكولوجي Ecological Time من جهة أخرى. والزمان الأول يرتبط بالنسق البنائي

33. Durkheim, E. : Les formes Elémentaires de la vie Religieuse (Paris 1912).
PP. 12-14.

34. Hallwacks, M. : Le cadre sociaux de la Memoire (Parise 1935).PP. 27-28.

35. Radcliff Brown : Andaman Islanders (Free press 1948). P. 332.

للمجتمع، أما الثانى فإنه يرتبط بزمان الطبيعة وفقاً لفصول السنة والأشهر القمرية وتتابع السنين (٣٦).

أما المكان فقد رفض دور كاييم المفهوم التصورى للمكان عند الفلاسفة، لكونه إطاراً صورياً فارغاً من المحتوى الواقعى الحى وتجانسه الذى لا يسمح بالتحديدات فيه، وينادى بمكان سوسولوجى يقبل التقسيمات لكونه غير متتابع ويسمح لنا بتحديد الاتجاهات والمواضع وكذلك متابعة علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا.

ومتصل الزمان المكاني عند الاجتماعيين ليس رباعى الأبعاد كما هو الأمر عند بعض الفلاسفة وعند أصحاب النظرية النسبية ولكنه زمان مكاني ذو بعدين هما زمن المجتمع أو الزمان الاجتماعى ومكان المجتمع أو إجتماعية المكان .. وهذان البعدان يحددهما تنظيم المجتمع أو بنيته وما يرتبط بهما من أنساق ونظم وعلاقات وقيم.

٤ - المفهوم الدينى للزمان والمكان

ويظهر الأديان السماوية، ظهر مفهوم جديد للزمان والمكان ... مفهوم أكثر رحابة وأعظم إتساعاً بزمن خالد ومكان آخر غير الذى نحياه فى عالمنا هذا. كما ظهرت مشكلة مرتبطة بمفهومي الزمان والمكان بالمعنى الدينى وهى مشكلة المصير، فلقد بينت المسيحية أن الزمان ينقسم إلى زمن ينطوى على ماضى بدأ من خلق آدم حتى هبوطه على الأرض، وزمن ينطوى على فترة ممتدة من الهبوط إلى فداء المسيح، ومستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ.

وقد جاء الإسلام بأكمل وأشمل مفهوم للزمان والمكان على الإطلاق، ويمكننا القول بأن الصورة الإسلامية للزمان والمكان قائمة على أساس من القسمة الدينية الثنائية للعالم إلى عالمين : عالم الآخرة وعالم الأولى، دار البقاء ودار الفناء،

فى العالم الأول خلق الله آدم وفى الجنة الأولى كان وزوجه يحيا «فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى» (٣٧)، وكانت خطيئة آدم وحواء وهبوطهما إلى دار الفناء، وبعد أن تكاثرت الناس أرسل الله لهم الرسل «ثم أرسلنا رسلنا تترا» (٣٨) ثم كانت البعثة المحمدية آخر الرسالات، ومن إتبعها دخل الجنة ومن خالفها كان مصيره النار، وذلك يتم كله فى يوم الحساب «واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله، ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون» (٣٩).

هنا نتابع تاريخية الزمان من ماضى الخطيئة الأولى لآدم إلى الهبوط إلى الدنيا إلى البعثة المحمدية إلى يوم الحساب، وهذا الزمان زمان دينى أبدي خالد. إلا أن القرآن الكريم أشار إلى الزمان الطبيعى الفيزيائى من ناحية، والزمان الذاتى للوجود الفردى من ناحية أخرى، ويحدد الزمان الأول بقول عز وجل «إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض» (٤٠)، كما يقول سبحانه «وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون» (٤١). وفى الآيات السابقة نجد السموات والأرض زمانية البنية تخضع للحساب يقول عز وجل «هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب» فاللدىنا إذن زمانية مكانية البنية تحسب بالسنين والشهور والأيام، ومواضعها خلقت على أهدع نظام ممكن.

وفىما يتعلق بزمان الوجود الفردى بنجده سبحانه وتعالى يقول : «ولقد خلقنا

(٣٧) سورة طه آية ١٢٠.

(٣٨) سورة المؤمنین آية ٤٤.

(٣٩) سورة البقرة آية ٢٨١.

(٤٠) سورة التوبة آية ٣٦.

(٤١) سورة يس آيات ٣٧ - ٤٠.

الإنسان من سلالة من طين، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون، ثم أنكم يوم القيامة تبعثون» (٤٢). ويمكننا هنا أن نتبين ترابط الزمانية الفيزيائية بزمانية التكوين الخلقى للوجود الإنساني أو الزمان الفسيولوجي.

والمكان يتخذ المعنى الديني هنا في الإسلام، إن المكان هنا مرتبط بالشعائر ولا فضل لمكان على آخر إلا تلك الأمكنة التي شرفها الله بقدسية خاصة مستمدة من الدين «جعل الله الكعبة البيت الحرام قيام للناس..» (٤٣)، «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع والسجود» (٤٤). «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو إعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم» (٤٥). والمكان في الإسلام علاوة على هذا مكانان : مكان دنيوي، ومكان أخروي هو الجنة.

وهكذا فإن الزمان والمكان بالمفهوم الديني مقولتان دينيتان وجوديتان وهما دينيتان من حيث الطابع والقيمة وهما وجوديتان من حيث تعلقهما بالبنية الوجودية للإنسان وقيمته ومصيره. ولقد إهتم الإسلام بالوجود الفردي ومصيره، وحل صراعات هذا الوجود بين التناهي الزماني والمكاني له وبين اللاتناهي والخلود، وحل مقولات الايمان والتقوى والصبر والإحسان محل مقولات القلق والخوف والفرع والجزع.

* * *

(٤٢) سورة المؤمنون آيات ١٢ - ١٦ .

(٤٣) سورة المائدة آية ٩٧ .

(٤٤) سورة البقرة آية ١٢٥ .

(٤٥) سورة البقرة آية ١٥٨ .

٥- المفهوم الفني للزمان والمكان

ومن هذا المنظور يستخدم الفنان شاعراً أو أديباً أو نحاتاً أو رساماً أو موسيقياً ... إلخ لغة الزمان والمكان لكي يعبر عن تجربة زمانية أو مكانية، فالشعر مثلاً ما هو إلا محاولة للتعبير عن لحظات من الزمان النفسى أو الديومة الشعورية ... أو هو محاولة لإلتقاط إيقاعة من إيقاعات ديمومة الحياة من خلال تجربة ذاتية أو زمانية نفسية. كما أن الموسيقى تعبر عن الحان عشناها بوجودنا نسينا فيها زماننا ومكاننا .. وهكذا ينظر الفنان إلى الزمان والمكان باعتبارهما قالبين فنيين يصوغ فيهما فنه أو يتمالى عنهما إذا شاءت له قدرته الإبداعية الفنية.

٦- المفهوم الدوقى أو الصوفى للزمان والمكان

وزمان الصوفية هو زمان ذوقى أو عشقى .. هو زمان الاحوال والمقامات النفسية هو زمان كفى لا أثر فيه لزمان كمى أو تصورى أو فيزيائى . إنه محاولة للتخلص من كل أثر للزمان الكمى والفيزيقي، والعلو دائماً فوق هذا الزمان المحدد المتناهى إلى زمان فوق طبيعى أو لا زمانى إن صح القول ... زمان لا متناهى .. وهو الأبدية أو الاتحاد بالله بحدس مباشر.

إن المتصوف يبدأ بنبذ الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي أو التصورى، ثم يحاول الفناء فى زمان ومكان الذات نفسها، أما فى البقاء للحظة الفوق زمانية، وأما بالالتقاء بلحظة ومكان الأبدية. إن الزمان والمكان الطبيعيين والموضوعيان يصارعان زمانية الذات المتعالية على معارج الوجود الروحى. وهنا تكون مجاهدة النفس دائماً للتخلص من كل أثر لهذا الزمان وهذا المكان أو هذا الزمان المكاني والعلو عنه لبلوغ الحقيقة فوق الزمان وفوق المكان.

٧- المفهوم الاسطورى للزمان والمكان

وفى عتلة العقل والعلم والدين يسود الخيال وروح السحر، وهنا كان إغراق العالم اليونانى القديم فى تفسير الظواهر الطبيعية والكونية وفق نواميس فوق طبيعية

تتمثل فى آلهة أسطورية تعيش فوق جبال الألب. لقد صورت الأساطير القديمة كرونوس آلة الزمان لبناء للسماء، وصورت هذه الأساطير كرونوس بلبثهم أبناءه. ومعنى هذه الأسطورة هو إستيعاب الزمان لكل الأحداث كذلك إمتلاك الإلياذة والأودسة بأساطير تحيط بالزمان والمكان.

وفى عالم الأسطورة تسقط الأبعاد المكانية وتهاوى قيود الجسمية كما تتلاشى اللحظات الزمانية لتسبح فيه بأجنحة السحر المعجز خيالات وكيانات تطوى المسافات والأبعاد بلا قيود وحدود وتعانق فى ساحة الخلود أزليتها وسر مديتها اللامتناهية. لقد حاول الانسان بالأسطورة أن يتغلب على تنهى الزمان خصوصاً إذ واتته الشيخوخة، وعلى تنهى المكان الذى يقبده، فينتهى إلى زمان خيالى ومكان أسطورى يسبح فيهما بخياله، ويخلق بواسطتهما فى سماء لا متناهية الأفق، غيبية الاتجاه والمدى.

٨- مفاهيم أخرى للزمان والمكان

وهناك مفاهيم أخرى عديدة للزمان والمكان، منها المفهوم التاريخى الذى يتجه إلى دراسة الزمان الانسانى وخصوصاً ما يتعلق منه بالماضى كما يتجه إلى دراسة المكان الذى وقعت عليه الحوادث التاريخية. ومنها المفهوم الجغرافى فالجغرافيا علم من علوم المكان يقوم بوصف المكان ودراسة طبيعته وخصائصه وعلاقته بسطح الأرض واثاره على الانسان، ويتحدث الجغرافيون عن مكان إقتصادى ومكان إستراتيجى ومكان حضارى ومكان تاريخى دينى... إلخ ومنها المفهوم الإقتصادى فالعملية الإقتصادية تقوم أساساً على العلاقة بين الزمان والمكان كعنصرين طبيعيين. وهدف الإقتصاد هو الحصول على أكبر قدر من الانتاجية فى أقل وقت ممكن. ومنها المفهوم التخطيطى فالتخطيط يعتمد على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدى أو قصيرة المدى زمانياً كما يعتمد على ما يتيح المكان من إمكانيات. ومنها المفهوم السياسى إذ السياسة تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية... إلخ.

٩- رأينا في حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتها

ولنا أن نتساءل الآن أى هذه المفاهيم حقيقى وأبها غير حقيقى؟ الحق أنه رغم تغير المفاهيم المرتبطة بالزمان والمكان ورغم تعددها وتشعبها على نحو ما أسلفنا. فإننا لا نستطيع أن نقول أن هذا حقيقى وذاك غير ذلك، إنها منظورات مختلفة أو وجهات نظر متباينة لحقيقة واحدة هى حقيقة الزمان والمكان. ومهما تنوعت الآراء واختلفت الأفكار فإن هذا لا يعنى تنوعاً فى الزمان أو إختلافاً فيهما، إنهما حقيقة قائمة مهما تباينت الآراء حولهما، وتعددت الأفكار بصددهما، إنهما حقيقة واقعة مهما اختلفت وجهات النظر التى تقتطع منهما أجزاء وتركز عليها تماماً كالانسان فهو حقيقة واحدة واقعة مهما تعددت وجهات النظر إليه.

ثانياً

الزمان المكاني عند صمويل الكسندر

(١٨٥٩ - ١٩٣٨)

يحاول صمويل الكسندر تفسير كل المشكلات الأساسية فى الفلسفة، ومحاولة حلها بواسطة مفتاح الزمان والمكان، وهو يرى أن الزمان المكاني Space-Time أو المكان الزماني Time-space هو الذى تشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكميياتها المتباينة، فالوجود زماني مكاني أو مكاني زماني، كما أن الزمان المكاني أو المكان الزماني وجودى. وسوف نحاول أن نعرض لميتافيزيقا الكسندر فى الزمان والمكان كما عرضها هو فى كتابه الرئيسى «المكان والزمان والألوهية»^(*) Space-Time and Deity فنتحدث كما نتحدث الكسندر عن

(*) يعتبر هذا الكتاب أساس ميتافيزيقا الكسندر كلها، وهو عبارة عن مجموع محاضراته التى ألقاها فى Glasgo بجهنورد Gifford فى ما بين عامى ١٩١٦، ١٩١٨، والكتاب ينقسم إلى مجلدين، والمجلد ينقسم بدوره إلى كتابين صغيرين فالكتاب الأول من المجلد الأول يدور حول الزمان المكاني

الزمن المكاني الفيزيائي Physical space-time أولاً ثم نتناول الزمان المكاني العقلي Mental space-time ثانياً ونعرج ثالثاً على الزمان والمكان الرياضيين Mathematical space and time ثم نتناول طبيعة المقولات Nature of categories وهي عند الكسندر بمثابة كليات أساسية للزمان المكاني : كما نعرض أخيراً لتصوير الكسندر عن الألوهية Deity من منظور الزمان المكاني.

١- الزمان المكاني الفيزيائي

يقول الكسندر أن المكان والزمان كما تقدمهما الخبرة المعتادة هما ما تعارف عليهما بمصطلحي الامتداد Extension والديمومة Duration وهما على هذا النحو كيانان أو صورتان للوجود، الأول منهما تشغله الأجسام والثاني تشغله الحوادث في زمان أو لحظات. وهذه الحوادث إما أن تكون خارجية External فيزيائية أو عقلية داخلية Mental. ثم يذكر الكسندر أنه سوف يتناول الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي أولاً تاركاً تناوله للزمان والمكان بالمعنى العقلي إلى ما بعد. وأنه حينما يتناول المعنى الفيزيقي للزمان والمكان فلا بد من أن ينظر فيهما في ذاتهما، وأن يتناولهما في تجرد تام عن الأجسام التي تشغل المكان وعن الحوادث التي تشغل الزمان ثم يقرر أن النظر المجرد للمكان والزمان يمثل صعوبة عاتية، وربما اعتبره البعض نظراً غير مشروع Illegitimate، وذلك لأننا نعودنا ألا ننظر إلى الزمان والمكان في ذاتهما بغض النظر عما يشغلهما بل إن عاداتنا العملية توجهنا دائماً نحو دراسة ما يحويهما الزمان والمكان من حوادث وأجسام^(١).

=/=

Nature of Categories Space-time بينما يدور الكتاب الثاني منه حول طبيعة المقولات Nature of Categories أما الكتاب الثالث (الأول من المجلد الثاني) فهو يدور حول نظام ومشكلات الوجود الامبيريقى The order and problems of Empirical بينما يدور الكتاب الرابع (الثاني من المجلد الثاني) حول الألوهية Deity .

1. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 3.

ولقد قرر برادلى أيضاً شيئاً قريباً من هذا حينما قال من بواعث مختلفة وأن المكان الفارغ - المكان بدون بعض الكيفيات (البصرية أو العضلية) والذي هو شيء فى ذاته أكثر من أن يكون مكانياً - هو تجريد غير حقيقى ولا يمكن أن يقال أنه يوجد نظراً لأنه لا يمكن أن يكون له بذاته أى معنى (٢).

إلا أن الكسندر يعود ويقرر أن فحص المكان والزمان فى ذاتهما مجردين من كل الكيفيات، وما يمثله ذلك من صعوبة ليس تجريداً أو فحصاً غير مشروع. إن هذا لا يعنى أكثر من فحص الأشياء والحادثات فى طابعها الأيسر والأكثر أولية (٣) ذلك

الذى يتمثل فى متصل المكان الزمانى. ولا يوافق الكسندر ديكارت Descartes على فطرية الأفكار كما لا يوافق كانط Kant على رأيه الخاص بأن الزمان والمكان صورتان أوليتان للحساسية الصورية موجودتان فى العقل. أنه يرى على عكسهما أن الزمان والمكان فى ذاتهما صورتان للأشياء المادية وللحادثات Events موجودتان قبل أن يوجد العقل.

والامتداد الفيزيقي Physical extension (المكان) الذى نخبره هو شيء تشغله الاجسام وتتحرك فيه، ويحتوى على أجزاء متميزة، ولكنه يكون مع ذلك متصلاً، لا تشير تمايز الاجزاء فيه إلى وجودات منفصلة، ولكنها تشير إلى لا نهائية. حقاً أننا نستطيع بواسطة الذهن أن نميز نقاطاً فى المكان، ولكن هذه النقاط تكون مع ذلك متصلة Co-existence إذ أن أجزاء المكان متساوقة فى الوجود Continuous أو متأزرة فيه ومترابطة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الزمان أو الديمومة، فهو متصل لا تمايز ولا إنعزال لأجزاء فيه، وإذا إستطعنا بواسطة الذهن أن نقسمه إلى لحظات وآنات فإن هذه

2. Bradley : Appearance and reality. P 23.

3. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 39.

اللحظات وتلك الآنات تكون متتابعة ومتعاقبة بشكل لا نهائى فالزمان لا متناهى كالمكان^(٤).

ومع أن الحواس تطلعنا على زمان متناهى ومكان متناهى إلا أن الخواص ذاتها تربنا أيضاً متصل المكان والزمان ولاتناهيهما، ذلك لأنه ليس ثمة مكان أو زمان متناه فى عالم الخبرة كما أنه ليس ثمة زمان أو مكان مستقل فى العالم الحسى، فكل زمان أو مكان متناه متصل إتصلاً حسياً مطرداً بعالم لا متناهى، وكل زمان أو مكان جزئى يكون محتويماً فى كل متصل. وفى هذا المعنى يقرر ديكارت «أن العالم (لا محدود) بمعنى أنه لا متناه من حيث الامتداد»^(٥). كما يمكن أن نقرر على نفس القاعدة أن الديمومة متصلة لا متناهية ولا يمكن أن نقف عند آن منها، لأن الديمومة ذاتها لا تتوقف أبداً إلى ما لا نهاية يقول رايت «يتكون الزمان مما هو لا متناهى من الآنات ... المتصلة الديناميكية، ويتكون المكان مما هو لا متناهى من النقاط المتصلة»^(٦).

الزمان والمكان الفيزيقيان إذن متصلان ولا متناهيان، وبضيف الكسندر على هاتين الخاصيتين خاصية أخرى رئيسية هى أن الزمان لا يوجد بدون مكان، كما أن المكان لا يوجد بدون زمان. يقول الكسندر «لا يوجد آن من آنات الزمان بدون موضع فى المكان، ولا توجد نقطة من نقط المكان بدون آن زمانى، فليس ثمة آنات بذاتها أو نقاط بذاتها، إن ما يوجد فقط نقاط آنية، أو آنات مكانية Point Instants^(٧) وبلغة أخرى لا يوجد إلا مكان زمانى أو زمان مكانى، أو يكون المكان فى الزمان Space in time أو يكون الزمان فى المكان Time in space. إلا أن هذا الاتصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعنى أن لكل نقطة لحظة معينة

4. Ibid : PP. 39 - 40.

(٥) عثمان أمين : ديكارت. ص ٢٢٤.

6. Wright : A History of modern philosophy. P. 583.

7. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 48.

واحدة، وأن لكل لحظة معينة نقطة محدودة، فالآن الواحد يشغل عدة نقاط، والنقطة الواحدة تقع في عدة آتات^(٨).

والمتمصل الزماني المكاني رباعي الأبعاد، للمكان ثلاثة أبعاد، وللزمان بعد واحد ولكن بعد الزمان لا يضاف إضافة خارجية إلى أبعاد المكان، وبالمثل لا تضاف أبعاد المكان إضافة خارجية كما تقرر ذلك نظرية النسبية، وكما أشار إلى ذلك منكوفسكي وأنشتين، فالزمان يكرر الأبعاد الثلاثة للمكان، والمكان لا يمكن أن يكون مكاناً دون أن يكون زمانياً، إننا هنا أمام نظرية تقرر بأن المكان ملئ بالزمان والزمان ملئ بالمكان وأن الزمان والمكان ملاء كامل Plenum لاخلاء فيه^(٩).

وإن قيل بوجود خلاء Vacuum فإن الكسندر ينكر هذا تماماً لأن ذلك الخلاء إذا كان موجوداً فلا بد أن يكون هو ذاته جزءاً من الزمان المكاني وليس الخلاء إذا تصورناه إلا فاصل بين الأجسام المادية وغيرها، ذلك الفاصل الذي يكون خالياً من الأشياء أو الحوادث، ولكنه ممتلئ تماماً بالزمان المكاني، هو ملاء كامل واذن فلا خلاء. وفي هذا المعنى يقرر ديكارت أن العالم كله ملاء، وفي القول بالخلاء تناقض إذ أن الخلاء يستلزم إنعدام المادة، والفضاء نفسه مادة لأنه إمتداد^(١٠).

والزمان عند الكسندر مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة ومسرحها، وهما معاً حركة ونسق للحركات بل هما أصل حركية العالم، تلك الحركية التي تصدر عن تزواج الزمان والمكان.

ويستطرد الكسندر قائلاً «إن الزمان المكاني الكلي Total Space-time هو تركيب من كل الازمنة المكانية الجزئية أو شذرات الزمان المكاني.. وأن المنظور الواحد من منظورات الزمان المكاني ليس إلا كل الزمان المكاني بإعتبار تعلقه بكل خطوط الترابط بينه وبين كل المنظورات»^(١١) وعلى هذا النحو تطلعتنا الخيرة عند

8. Ibid : P.49.

9. Ibid : ch. II. P 65.

(١٠) عثمان أمين، ديكارت ص ٢٢٥.

11. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 76-77.

الكسندر على منظورات مختلفة ومتمايزة حينما نقتطع من المتصل الكلى للزمان المكانية بواسطة التجريد نقاطاً وأنات ولكن الخبرة ترينا أيضاً أن هذه النقاط والآنات بل والنقاط الآنية متصلة ومتراصلة ترابطاً وثيقاً، وينتج عن ترابطها العالم الكلى ... عالم الزمان المكانية، فكل نقطة آنية زمانها مكانى، ومكانها زمانى، وكل عنصر منهما يحيلنا إلى الآخر، فالعنصر الزمانى يحيلك إلى العنصر المكانية، والعنصر المكانية يحيلك إلى العنصر الزمانى، إن عالمنا المتصل هذا .. عالم الزمان المكانية تلج فيه النقطة الأخرى، ويلج فيه الآن أنا آخر فى إتصال وديمومة ولا تناه كامل، كما تتكرر فيه كل نقطة عبر كل زمان ويتكرر كل آن عبر كل المكان (١٢).

ولما كان الزمان يتكرر أصلاً فى المكان والمكان يتكرر أصلاً فى الزمان فمن المستحيل على الإطلاق أن نتكلم عن زمان بذاته ومكان بذاته، وهما مستقلان تماماً بعضهما عن الآخر، فالواقع أن الواحد منهما لا يوجد منفصلاً عن الآخر، وما الفصل بينهما إلا مجرد نوع من التعسف يقوم به الفكر أو التأمل النظرى الخالص المبتعد تماماً عن الواقع وعن مجال الخبرة.

ونستطيع الآن وما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

(أ) يصادر الكسندر كسائر الفلاسفة الواقعيين بحقيقة العالم الخارجى الفيزيائى الذى تظهره لنا حواسنا ويقع فى دائرة خبرتنا العادية.

(ب) المكان والزمان الفيزيائى كما تشهد التجربة أو الخبرة هما كلان متصلان لا متناهيان، المكان متصل الامتداد اللامتناهى والزمان متصل التتابع أو الديمومة اللامتناهى، وإتصالهما ولا تناهيهما صفتان تجريريتان وليستا من قبيل التصورات الرياضية أو التجريدات العقلية. والمكان والزمان بوصفهما هكلنا أوليان قبليان، والأولية والقبلية تعنى هنا أنهما سابقان فى وجودهما الحقيقى على أى تدخل من الذات المدركة، فالعالم الزمانى المكانية موجود قبل وجود العقل المدرك، وهذا هو أساس موضوعية الزمان والمكان.

(ج) المكان والزمان على هذا النحو مقولتان وجوديتان بالمعنى الفيزيائي، ولا يمكن أن يكونا صيغتان صوريتان أو مقولتان ذهنيتان، أو شرطان للمعرفة أو إطاران إدراكيان كما رأى أصحاب الاتجاه النقدي (كانط) أو الاتجاه المثالي.

(د) الزمان ديمومة متصلة متتابعة لا مرتدة ومطرده والمكان متصل من النقاط لا يحدها حد، وهذه الخاصية للزمان والأخرى للمكان منبثقين عن الخبرة التجريبية.

(هـ) إن الزمان والمكان في ترابط لا ينفصم عراه، ولا حقيقة لوجود الواحد منهما بدون الآخر، فهما وجهان لحقيقة واحدة ونفس الحقيقة وهي الزمان المكاني أو المكان الزماني وهذا الترابط الوثيق بينهما ترابط تجريبي.

(و) وينتج عن هذا أن الزمان المكاني لا يتكون من نقاط وآنات بل الأصح أن نقول أنه يتكون من إمتدادات وديمومات مترابطة ترابطاً وثيقاً. وبهذا المعنى تكون النقاط آنية وتكون أمتدادات ديمومية.

(ز) إن العالم أو الزمان المكاني حركة بلا توقف، صيرورة مستمرة وتدفق دائم. والزمان مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة أو مسرحها، فالعالم إذن حركة خلافة، وجدة دائمة وحركة توزع وتشكيل متصلة متجددة بلا توقف لأنات الزمان بين نقاط المكان.

(ح) ليس ثمة زمان خال، أو مكان خال، أو زمان مكاني خال، فالعالم الفيزيائي الزماني المكاني أو المكاني الزماني ملاء كامل لا خلاء فيه.

(ط) ليس ثمة سكون أو مكان غير متحرك لأنه لا يوجد مكان بلا زمان والزمان مصدر الحركة في إنصالة بالمكان، والمكان محل الحركة أو مسرحها كما ذكرنا من قبل. والسكون ليس سلباً للحركة بل أنه نوع من أنواع الحركة

... إنه حركة حذفت بعض ملامحها الحركية.

(ى) إن الزمان المكاني أو العالم الفيزيائي تاريخي تماماً لأنه حركي، إنه تقدم مستمر ذو اتجاه مطرد في عملية تجدد وخلق مستمر.. إنه تقدم في ديمومة شاملة لأنات الزمان الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل التي تنتشر عبر نقاط المكان في تداخل وتكامل تام .. أنه ديمومة تولج الماضي في المستقبل عبر الحاضر.

(ك) إن مشصل الزمان المكاني هو أبسط وحدة ممكنة، وبالتالي لا يمكن ردها Irreducible إلى أبسط منها .. إنه الطبيعة البسيطة الأولى التي تركبت عنها ولإبتداء منها كل الأشياء والحادثات بل والعالم بأكمله.

(ل) ومادام متصل الزمان المكاني هو أبسط وحدة ممكنة فهو لا يمكن تعريفه أو هو لا يقبل التعريف بما هو أبسط منه وأكثر منه بسراً.

(م) ولما كان الزمان المكاني ليس إطاراً حاوياً للوجود، أو شرطاً صورياً للمعرفة، أو علاقة أو نسقاً من العلاقات أو قانوناً عاماً للظواهر الفيزيائية وغيرها، فإنه يكون عند الكسندر فرضاً يتخذه لإقامة الوجود بأسره، أو مادة أولى تتشكل منها الموجودات وتتكاثر، فالموجودات كلها ليست سوى مركبات أو تشكيلات زمانية مكانية متناهية نشأ وتتكاثر في صيرورة متصلة لا متناهية، وفي كلمة واحدة فإن الزمان المكاني نسيج الوجود الفيزيائي ومادته الأولى ولا وجود إلا به وعلى أساسه وليس فقط فيه أو معه.

* * *

٢- الزمان المكاني العقلي

يعنى الكسندر بالزمان العقلي أو النفسى Mental psychological time ذلك الزمان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية، ويعنى بالمكان العقلي Mental Space المكان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية. ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى العقلي يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أى مع الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي فإن الكسندر يأمل فى أن يبين أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلي هى نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقي. إن الزمان العقلي لا يوجد وهو منفصل عن المكان العقلي تماماً كما وجدنا الأمر بالنسبة إلى الزمان المكاني الفيزيقي، وأن زمان الحوادث العقلية مكاني، ومكانها زمانى، بل وأكثر من هذا فإننا نأمل فى أن نبين بأن الزمان العقلي والزمان الذى يحياه العقل أو يتعقل فيه عقله ما هو إلا مجرد جزء من الزمان الفيزيقي؛ وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلي (١٣).

إن العقل كمتصل تجريبي Experienced countinuum للانفعال العقلية هو سلسلة زمانية، وبهذا المعنى يكون فى الزمان، أو يكون الزمان أساس بنيته وأصل تكوينه. والاتصال العقلي أو الشعور بالاتصال يكون عن طريق الذاكرة Memory أو أى طريق آخر، وهو يعنى أنه من المحال أن تقع حادثة فى عقل سوى إلا وتكون مترابطة ببقية الحوادث العقلية، فليس ثمة حادثة زمانية تكون منفصلة عن ماضى الحوادث أو مستقبلها.

والإتصال العقلي الزمانى حركى وفى صيرورة مستمرة، وليس ثمة أى سكون فى العقل إذ العقل ذاته مسرح للحركة والتحول إنه حركة بلا نهاية (١٤) والحق إنه لا غرابة فى هذا خصوصاً إذا علمنا أن الزمان الذى فيه نستبطن عقلنا أو نحيا

13. Ibid : ch. III. P. 39.

14. Ibid : P. 95.

فيه تجربتنا الداخلية ما هو إلا مجرد جزء من نفس الزمان الفيزيائي الذي تقع فيه الحوادث الخارجية، ذلك إن الخبرة المباشرة ترينا كيف أن الموجود الذاتي أو الداخلي، والموجود الخارجي الذي تتأمله الذات يمكن أن يتساوقا في الحضور، وهذا التساوق الحضورى Compresence أو المعية Togetherness الحضورية لهما خير دليل على ترابط الزمان العقلي بالزمان الفيزيائي في الزمان الواحد one time، أى ترابط الزمان الداخلي بالزمان الخارجي .. زمان التأمل بزمان الشيء الذي يتم تأمله، وهنا يتساوق العقل المستبطن ذاته في الحضور وفي علاقة زمانية، مع تلك الموضوعات.

هذا فيما يتعلق بالزمان، ولو عدنا الآن إلى المكان لوجدنا أن العقل يستبطن ذاته مكانياً وأنه ممتد Extensive بنفس المعنى الذي يستبطن فيه ذاته زمانياً (١٥) فكما أن العقل يحيا داخلياً في ديمومة أفعاله العقلية المتتابعة في زمان التجربة الداخلية أو زمان الاستبطان الذاتي فإنه يحيا داخلياً في مكان الاستبطان الذاتي أو مكان التجربة الداخلية في إمتداد أفعاله وحالاته، فالعقل امتدادى الطابع كما أنه متتابع الخاصية، فثمة قضيتان إذن الأولى: أن العقل يكون في الزمان أو أنه زمانى، والثانية: أن العقل ممتد في المكان أو إنه مكانى.

وتطلعنا التجربة - يقول الكسندر - على أننا نحيا داخلياً في زمان ممتلىء بالحدوثات العقلية، كما نحيا داخلياً في مكان أو امتداد ممتلىء بهذه الحوادث أيضاً (١٦).

ونفس ما وجدناه في الزمان العقلي من حيث تساوقه الحضورى مع الزمان الفيزيقي في الزمان الواحد One time نجد هنا أيضاً فيما يتعلق بالمكان العقلي فنحن في ادراكنا لامتداد أو مكان فيزيائى خارجى، نكون على دراية في تجربتنا الداخلية بمكان داخلى، هو مكان الباطن بإعتباره مرتبطاً بامتداد لموضوع فيزيائى والآننا بترباطنا داخل المكان الواحد One space الذى يشملهما معاً، فهما معاً، (مكان التأمل ... مكان الحدوثات العقلية ومكان الموضوعات الخارجية) ينتميان إلى

15. Ibid : P. 97.

16. Ibid : P. 98.

المكان الواحد ... إلى نفس المكان الذى هو فى الواقع المكان الفيزيائى أو الامبيريقى ... وبمعنى آخر يكون مكاننا العقلى ومكاننا الموضوعى .. المكان الذى نحيا فى عقولنا، والمكان الذى ندركه خارجنا ينتميان إلى مكان واحد الذى نحيا فى جزء منه تأمل خارجى وفى جزئه الآخر باطنى، وتكون كل الموضوعات الفيزيائية فى علاقة مكانية بمكاننا العقلى.

ويذهب الكسندر - بغية مزيد من الايضاح - إلى أن عقلى هو بمكان واحد ما بداخل جسدى، أو فى دماغى، وأن مكانه يتوحد مع مكان الجهاز العصبى، أو بطريقة أكثر تحديداً مع المخ أو جزء ما من أجزائه ولما كان جسدى بجهازه العصبى وبدماغه جزءاً، من المكان الفيزيائى، فإنه يكون من ثمة نقطة الاتصال بين مكان العقل والمكان الفيزيائى «يقول الكسندر» إننى أشعر بذاتى بمكان ما فى جسدى أو بطريقة أكثر تخصيصاً فى دماغى^(١٧). إلا أن الكسندر لم يتمكن من تحديد مكان العقل تحديداً واضحاً داخل الجسد، ومع هذا فهو يرى أن الترابط كامل بين العقل والجسد وأن الاتحاد بينهما ينجم عنه الشخص ويتبع عن ذلك أن الحوادث العقلية والحوادث الجسدية تنتمى إلى زمان واحد ومكان واحد، من حيث أن العقل والجسد عند الكسندر شىء واحد تجريبياً وليساً شيعين منفصلين تمام الانفصال.

والزمان والمكان بالمعنى العقلى مترابطان ترابطاً لا ينفك، إنهما وجهان لحقيقة واحدة ولنفس الحقيقة وهى الزمان المكاني العقلى MENTAL SPACE-TIME الذى هو بدوره ليس إلا جزءاً من الحقيقة الواحدة الأشمل وهى الزمان المكاني الفيزيائى.

إن الزمان العقلى لا يوجد منفصلاً عن المكان العقلى، فالزمان العقلى يوجد فى مواضع مختلفة من المكان العقلى، كما أن المكان العقلى يكون ممتكلاً بحدوثات حاضرة وماضية ومستقبلية، أى يكون ممتكلاً بأنات متعددة. «فكل نقطة من نقاط المكان تكون - امبيريقياً - حاصلة على آن زمانى، وكل آن زمانى له نقطة المكانية،

17. Ibid : P. 101.

ولا يوجد مكان عقلي بدون زمانه، ولا زمان عقلي بدون مكانه، فهناك زمن عقلي واحد، فعملنا زمانى مكاني» (١٨)، ويقول الكسندر فى موضع آخر، «أن المكان والزمان بالمعنى العقلى هما، فى الواقع المختبر - مترابطان بنفس الطريقة التى رأيناها عليهما ونحن بصدد المكان الزمانى الفيزيائى، فالمكان والزمان بالمعنى العقلى هما واحد لا ينفك» (١٩). إلا أن ثمة فارق رئيسى بين الزمان والمكان العقلى وبين الزمان المكاني الفيزيائى، ذلك لأن الأول يكون متناهيًا Finite بينما يكون الثانى لا متناهيًا Infinite وسبب تنهى الزمان المكاني العقلى هو أننا كائنات متناهية وجزء من هذا التناهى أن مكاننا العصبى يؤدي فقط وظائف نوعية والامر خلاف ذلك فيما يتعلق بالزمان المكاني الفيزيائى حيث يمكن أن تملأ كل الحادثات المكانية لحظة واحدة، أو تملأ كل الحادثات الزمانية موضعاً واحداً (٢٠).

ويخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون للزمان أو الديمومة، والتي هى عنده عقلية أو نفسية وتمثل الزمن الحقيقى، الذى هو بمثابة الروح المحركة *Moving spirit* للعالم وحيث يتداخل فيه الماضى بالحاضر .. ويرى الكسندر أنه يختلف مع برجسون فى تصويره للزمان فبينما يذهب الكسندر إلى أن «الزمان على الحقيقة ممتد فى المكان وأنه مكاني» (٢١). نجد برجسون يرفض هذا تماماً لأنه ذهب إلى أن إضفاء المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعة الحقيقى، وقضاء عل اصالته وحيويته التى تتمثل فى ديمومة خالصة لا يخالطها أى امتداد مكاني، وأن الزمان الحقيق يجب أن يتعد تماماً عن تلك المكانية ذلك الزمان الحقيقى أو الديمومة التى لا تدرك بجلاء إلا بواسطة الحدس. ويرى برجسون أن إضفاء المكانية للزمان أو الديمومة ليس من عمل الحدس وإنما من عمل العقل، ذلك العقل - وهو فى مرتبة أدنى من الحدس عند برجسون - الذى لا يدرك من الديمومة إلا ظلالها. يقول برجسون «أن الزمان المتصور بالعقل ان هو إلا مكان وأن العقل لا يدرك من الديمومة سوى شبحها لا حقيقتها» (٢٢).

18. Ibid : P. 134.

19. Ibid : P. 137.

20. Ibid : P. 134.

21. Bergson, H, : La pensée et la Mouvant. P. 25.

ولقد وقف برجسون ضد كل مادية مكانية، وضد كل تقسيم وتجزىء لأن ما يقبل القسمة وهو المادة ليست وجوداً خالصاً كالديمومة الحية، التي هي شعور وكيف خالص. يقول برجسون أن هناك عنصرين في الحركة : المكان الذى يقطع (المادى المنقسم) والفعل الذى بواسطته يقطع ذلك المكان الأوضاع المتتالية، والمركب من هذه الأوضاع. فالعنصر الأول من هذين العنصرين كم متجانس، بينما العنصر الثانى لا حقيقية له إلا فى شعورنا فهو - إذا شعنا - كيف أو شدة.

إلا أن الكسندر يرى أن مثل هذا الموقف البرجسونى قد تغافل عن علاقة الزمان بالمكان، وعن علاقة المشتد بالكم، وعن علاقة النفس بالجسم، وعلاقة الباطن بالخارج، وفى علاقة الحياة بالمادة على المستوى الكونى الكبير. ومع ذلك فإن الكسندر يذكر «أنه ما من أحد قدم خدمة للميتافيزيقا مثل ما قدم برجسون وذلك فى إعتباره أن الزمان هو الحقيقة القصوى» .

ونستطيع الآن وما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

(أ) الزمان العقلى هو زمان التجربة الداخلية، أو زمان الحس الباطن، وهو يتميز عن الزمان الفيزيائى ... زمان التجربة الخارجية أو زمان الحس الظاهر. والزمان العقلى هو الديمومة التى يحيها العقل فى صيرورة أفعاله وعملياته وحالاته الداخلية .. هو الزمان النفسى أو السيكولوجى الواعى العيى الشخص.

(ب) والمكان العقلى هو مكان التجربة الداخلية أو مكان الحس الباطن مكان الاستبطان أو التأمل الذاتى الذى يحيها العقل فى امتدادية حالاته وإحساسه وتجاربه.

(ج) إن التجربة الداخلية التى يحيها العقل زمانياً ومكانياً فى ديمومة وجوده وامتداديته، تشتمل إلى جانب الناحية الذاتيه على ناحية موضوعية خارجية لأن العقل يتأمل ما هو خارج عنه. ويمكننا أن نقول أن العقل يستبطن ذاته فى

التجربة الداخلية، بتأمل موضوعاته وهي الأشياء التي تدخل في نطاق شعوره وتجربته الذاتية، وهذا هو التأمل الخارجى أو الإدراك الحسى الذى يحيه العقل بتجربة داخلية فى فعل تأمله للموضوعات الخارجية، ومن هنا فالتجربة الداخلية للوجود النفسى أو العقلى لا ينفصل فيها الوجهان الذاتى والموضوعى، فالتأمل الباطن والتأمل الظاهر يعبران عن وجهين لنفس التجربة الداخلية فى العقل أو الذات الشاعرة.

(د) إن العقل زمانى الوجود أو أن الزمان أساس بنيته وتكوينه ونسيج وجوده، فالعقل متصل من الحالات والعمليات والأفعال والحادثات الشعورية فهو يحيا ديمومة حيه فى صيرورة حالاته التى لا تكف أبداً عن الحركة والتحول فديمومته المتصلة والمستمرة تجريبية واقعية مستشعره وشعورية.

(هـ) وكما أن العقل زمانى الوجود فهو أيضاً مكانى فنحن نحيا استبطاننا الذاتى أو تجربتنا الباطنية مكانياً متملاً بالحادثات العقلية، فالعقل فى نسق الكسندر يحيا تجربته الداخلية أو يعيش ذاته مكانها فى امتدادية أفعاله وحالاته، فهو امتدادى الطابع.

(و) ليس ثمة فصل بين زمان ومكان العقل، فالزمان العقلى مكانى، والمكان العقلى زمانى، وأكثر من هذا ليس ثمة انفصال بين زمان العقل ومكانه وبين زمان الموضوعات الخارجية ومكانها. فهناك تطابق بين الزمان والمكان العقلى وبينهما بالمعنى الفيزيائى.

(ز) ولما كان الزمان المكانى العقلى متطابقاً مع الزمان المكانى الفيزيائى، فإنهما يتطابقان فى الملامح التجريبية ولا خلاف بينهما إلا فى كون الزمان المكانى العقلى متناهياً وكون الزمان المكانى الفيزيائى لا متناهياً.

(ح) والزمان المكانى العقلى متناه بإعتباره ولا متناه بإعتبار آخر، فهو متناهى من

حيث أننا كائنات متناهية، ولا متناهى من حيث اتصاله بالزمان المكاني الفيزيائي اللامتناهى، فيتصله بمثل هذا الأخير بشارك فى خاصية الأب وطبيعته. واللامتناهى هنا فى الخارج وليس فى الفكر كما زعم ديكارت حينما قرر أن « اللامتناهى أو الكامل هو الأول وبالذات، وفى أفكارنا » (٢٣).

(ط) الزمان المكاني العقلي حركة بلا توقف صيرورة مستمرة والزمان مصدر الحركة فى المكان والمكان محل الحركة ولا وجود للسكون.

(ى) ليس ثمة زمان خال أو مكان خال فى العقل لأنه ليس ثمة زمان بلا مكان ولا مكان بلا زمان وليس ثمة زمان مكاني عقلي بغير الحوادث العقلية الزمانية المكانية.

(ك) إن الزمان المكاني العقلي تاريخى تماماً كالزمان المكاني الفيزيائي، فهو تقدم خلاق من الماضى خلال الحاضر إلى المستقبل. فالمكان العقلي ليس ممتلاً بأن واحد، أو عدة آتات، إنه ممثلىء بآتات الماضى والحاضر والمستقبل. والماضى هذا من شأن الذاكرة، لقد قرر برجسون « أن الشعور إنما يعنى أولاً وبالذات الذاكرة » (٢٤) و « أن الشعور هو حلقة وصل بين ما كان وما سوف يكون، وهو جسر يربط بين الماضى والمستقبل » (٢٥). والكسندر يقبل هذا، ولكنه يعيب على برجسون عدم تفرقه بين التذكر كفعل حاضر وبين مادة التذكر أو موضوعه من الذكريات التى هى ماضى.

(ل) الزمان المكاني العقلي واقعى أو تجريبي وهو من ثم حقيقى أو وجودى وليس صورياً كما أنه ليس مقولة فكرية أو شرط للمعرفة.

(م) الزمان المكاني العقلي أولى، ولكن الاولية هنا ليست على غرار أولية كانط باعتبارها سابقة على التجربة ومشتقة من الذهن أو الذات العارفة، بل أنها

(٢٣) عثمان أمين : ديكارت، ص ١٧٩.

24. Bergson, H : Energie spritiuelle. P 5.

25. Ibid : P. 6.

أولية مشتقة من التجربة الخارجية التي هي متطابقة أو عينية معها، ويجب أن نعلم أن أولية الزمان المكاني العقلي لا تؤسس أولانية العقل، أو سابقة على التجربة أو العالم الخارجي .. عالم الزمان المكاني ليست له الأولوية إلا بإعتباره جزءاً من الزمان المكاني اللامتاهي الواحد، الأول وبالذات.

(ن) والزمان المكان العقلي موضوعي، فهو بإعتباره جزءاً من الزمان المكاني الفيزيائي أو بإعتبار أن الحس الباطن مطابقاً للحس الظاهر ويرتبط به وبإعتباره متطابقاً في الملامح مع الزمان المكاني الفيزيائي فإنه يكون من ثم موضوعياً.

(س) والزمان المكاني العقلي بسيط، ولكنه ليس بأبسط من الزمان المكاني الفيزيائي وهو على هذا النحو لا يرد إلى الزمان المكاني الفيزيائي ولا يعرف إلا ابتداءً منه فقط، بينما الزمان المكاني الفيزيائي بسيط بساطة كاملة لا يمكن رده إلى غيره لأنه ليس ثمة ما هو أبسط منه، كما أنه غير قابل للتعريف.

٣ - الزمان المكاني الرياضي

يبدأ الكسندر في تناوله للزمان المكاني الرياضي Mathematical space-time ببيان أن الهندسات المعتادة سواء منها الاقليدي أو غير الاقليدي لم تتناول مسألة إتصال الزمان بالمكان أو إنفصالهما، ولم تعط في هذه المسألة حلاً قاطعاً أو نظرية محددة. ومع ذلك فالهندسات تميل إلى معالجة الزمان بذاته رغم أنه يكون عنصراً من عناصر الحركة التي تفترض وجود المكان، كما لو كان هناك إنفصال بينهما، وليس ثمة شيء في تاريخ الهندسة يشير إلى أن المكان نسق من النقاط الساكنة، أو أن الزمان سرهان متتابع على وتيرة واحدة دون أن يكون له أي موضع أو أي مكان (٢٦).

ولا يقبل الكسندر قول ديدكند Dedekind وهو من أعلام حركة رد الهندسة إلى الحساب الذي يقرر فيه «أن الاعداد - والهندسة ترد إليها خلق وإبداع حر

للعقل البشري» (٢٧) فطبقاً لالكسندر تكون نقاط المكان نابعة عن الواقع التجريبي، ويكون إتصال هذه النقاط تحليلاً وعميقاً لواقع الإتصال المحسوس. وليس ثمة أى دور لخلق عقلي، أو ابداع ذهنى، فالرياضيات لا تتبع عن العقل بإعتباره مصدرها وخالقها، إنها تنبع عن وحدة أخرى ذات طابع تجريبي هى وحدة الزمان المكانى الفيزيائى التى رأينا أن الزمان المكانى العقلي يرد إليها أيضاً.

ويجيب الكسندر على السؤال القائل : ما الذى يجعل النقط المكانية متصلة عند الرياضيين وما هو محك هذا الإتصال يجيب بقوله أن النقاط المكانية تكون متصلة لأنها ليست مجرد نقاط ولكنها آتات زمانية فى نفس الوقت، إن الزمان هو الذى يميز نقطة مكانية عن الأخرى، وهو الذى يربط أيضاً بين هذه النقاط، فالنقطة ليست فى الحقيقة ساكنة ولكنها فى تحول وحركة (٢٨).

إن نقاط المكان وآتات الزمان حينما تفسر تفسيراً سليماً ليست مبتدعات خيال أو ابتكارات فكر، بل أنها المكونات الأساسية للمكان والزمان، تلك المكونات التى نصل إليها بالتخيل من جهة، وبالتصور من جهة أخرى. فنحن نتخيل ونتصور أن المكان مكون من نقاط، وأنه يمكن أن نقسمه إلى نقاط وأن نسير فى عملية التقسيم هذه إلى ما لا نهاية كما نتخيل ونتصور المكان بإعتباره كلاً متكاملًا من النقاط المتصلة وهاتان وجهتان لشيء واحد : فكل نقطة مكانية تكون فردية Singular من جهة وعالمية Universal من جهة ثانية، وبالمثل أشكال الهندسة كالخطوط المستقيمة، والمثلثات والمربعات ... الخ تنتقى أو تختار من المكان الكلى، وتكون فردية بإعتبارها وحدها، وعالمية من حيث إتصالها وإنبثاقها عن مكان كلى وهذه النقاط المكانية ليست من صنع العقل أو الفكر ولكنها تكتشف بواسطته (٢٩).

27. Ibid : P. 146.

28. Ibid : 143.

29. Ibid : P. 151.

ويستخلص الكسندر من هذا أن الاشكال الهندسية هي إختيارات مثالية Ideal Selections من المكان، وهي مع ذلك أجزاء حقيقية من ذلك المكان ولنا أن نسأل هنا ما هي علاقة المكان الامبيريقى بالمكان الهندسى أو الرياضى ؟ يجيب الكسندر إنهما نفس المكان ولكن الهندسة تعالج المكان بطريقة مختلفة عن تلك التى تعالجها بها التجربة الامبيريقية وإن قيل أن المكان الأمبيريقى يدرك عن طريق الحواس، بينما الأشكال الهندسية نصل إليها عن طريق التجريد، فإن الكسندر يعارض هذا تماماً : إذ ليست لدينا حاسة خاصة بالمكان أو الزمان أو الحركة فنحن ندرك هذه من خلال الأشياء التى تملأ الأمكنة والازمنة وهذه ليست موضوعات للإدراك الحسى، كما تدرك الأشجار والمنازل أو الأشياء مثلاً⁽³⁰⁾ إن الأمكنة والازمنة تدرك لا بالحواس وإنما خلال موضوعات الحواس ... أى خلال الأشياء التى تملأ الأمكنة والازمنة : فاللمس والبصر لا يطلعاننا على المكان وإنما من خلال اللمس والبصر والأشياء التى تتخلل المكان نستطيع أن نحصل على هذا، إن المكان والزمان والحركة أكثر أولية من المدركات الحسية، وهى لا تدرك بالحواس.

كذلك لا يوافق الكسندر على أن الاشكال الهندسية نحصل عليها من الموضوعات المادية عن طريق عملية التجريد Abstraction أننا نحصل عليها بعملية إختيار أو انتقاء Selection من المكان.

إلا أن ثمة إختلاف رئيسى بين مكان الوجود الامبيريقى أو الفيزيقى وبين المكان الهندسى أو الرياضى، فالهندسة تحذف الزمان من المكان أو تدخله فى المكان بواسطة حيلة شبه مكانية بإستخدام الاحداثى الرابع وهو إحدائى الزمان، أما المكان الفيزيقى فهو مرتبط بالزمان إرتباطاً لا ينفك كما بيننا.

وعلاوة على هذا الاختلاف فالهندسة تصورية بحتة، فالنقطة التى نتحدث عنها ليست أكثر من نقطة زمانية، ومن ثم فهذه النقطة تكون كغيرها تماماً من

30. Ibid : PP. 152-153.

النقاط ومن المستحيل على هذا النحو أن نتيين نقطة عن أخرى وكذلك حينما نتحدث الهندسة عن الدائرة، فإنها لا تتحدث عن دوائر متممايزة، بل عن دائرة واحدة وتكون كل الدوائر على منوالها. أما المكان الفيزيقي فإن نقاطه تتمايز لأنها آنية Point-instant أى يكون لكل نقطة الآن أو عدة الأناات التى تميزها عن الأخرى وكذلك الأمر بالنسبة لكل مكان زمانى فيزيقى آخر.

إن الهندسة معنية لا بالمكان فهذا هو إهتمام الميتافيزيقا وإنما بالأشكال فى المكان Figures in space وموضع بحثها هو التحديدات المتممايزة والتجريبية لذلك المكان المادى الاولى، إن الهندسة علم تجريبى، وتكون الأشكال الهندسية مادة هذا العلم الذى يحاول مثل أى علم تجريبى أن ينسج هذه الأشكال فى نظام متسق^(٣١). أما الميتافيزيقا فهى لا تتناول المكان ذاته، ما هو؟ وما هى طبيعته؟ ولما كان ذلك المكان الذى تتناوله الميتافيزيقا هو نفسه الذى تختار منه الهندسة أشكالها فإن النتيجة تكون «أن ليس هناك مكانان للهندسة، ومكان امبيريقى، ولكن ما يوجد مكان واحد One Space تتناوله الهندسة والميتافيزيقا من منظورين مختلفين، فإهتمام الهندسة يكون بالأشكال التى ليست سوى التباينات الامبيريقية للمكان الاولى، وإهتمام الميتافيزيقا يكون بطبيعة المكان ذاته.

ودليلنا على أن الهندسة تهتم بالأشكال التى نختارها من المكان أن هناك هندسات كثيرة ولكن لا يوجد إلا مكان واحد There are many geometries though there is but one space ويرى الكسندر إننا نقع فى خطأ لغوى حينما نتحدث عن هندسة إقليدية للمكان الواحد الامبيريقى فكثرة الهندسات إذن لا تشير إلى أن هناك أكثر من مكان امبيريقى، وفى كلمة واحدة تقرر أن ثمة هندسات كثيرة وإن لم يكن إلا المكان الواحد.

31. Ibid : P. 154.

ويذكر الكسندر أن البعدية Demensionably هي فكرة من أفكار النظام Order والنظام مترابط مع فكرة العلاقات Relations وهو يذهب إلى أن الميثافيزيقا يمكن أن تقدم النظام والعدد Numbers باعتبارهما مشتقين من الزمان المكاني ومتوقفين عليه، وإذا لجأنا الآن إلى الرياضيات فإن فكرة العلاقات كما تناولها الرياضيات ذاتها تشير إلى هذا المتصل الزماني المكاني. إن العلاقات بين أجزاء المكان هي أيضاً أمكنة ونفس الشيء ينطبق على الزمان، فإذا كانت أجزاء المكان نقاطاً فإنها تتربط بواسطة النقاط المتداخلة، وإذا كانت أجزاء الزمان آتات فإنها تتربط أيضاً بواسطة الآتات المتداخلة .. ويمكن أبعد من ذلك أن تتربط الأزمنة والامكنة بواسطة النقاط الانية المتداخلة بينهما بحيث نحصل في النهاية على الزمان المكاني.

وعلى هذا النحو «يكون المكان كإمتداد والزمان كديمومة منظومين داخليين، وهما نظامان : الواحد للتساوق في الوجود والآخر للتتابع، ذلك لأن النظام علاقة، وعلاقة شمولية بداخل الامتداد والديمومة أو بالأحرى بداخل الزمان المكاني (٣٢).

ويعود الكسندر في كتابه الأول من المجلد الأول عن المكان والزمان والألوهية إلى تلخيص ما سبق أن عرضه مستخلصاً النتيجة النهائية فيقول : «إننا نعالج سواء في الفيزيقا، أو في الرياضيات، بدرجات متفاوتة من المباشرة نفس الزمان والمكان الواحد، والزمان والمكان مترابطان في كل واحد وإنهما نفس الحقيقة التي تعالج بكيفيات مختلفة، فالزمان المكاني الفيزيائي هو ما يستبطن كزمان مكاني عقلي أو نفسي، ورغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعد بتعميماتها عن الزمان المكاني الفيزيائي، فإن علم الرياضة ممتلىء بخواص هذا الزمان المكاني الفيزيائي ...، وإذا سألتني سائل ما الذي تعنيه بالمكان والزمان، هل تعني به المكان والزمان بالمعنى الفيزيقي، أي الامتداد والديمومة أم الزمان والمكان بالمعنى العقلي الذي تخبره في عقلك، أم نظم العلاقات التي تبحثها الرياضيات ؟ فإن الاجابة تكون : أن ما أعنيه هو كل هذا بلا تفاوت، وذلك لأنها جميعها تعني حقيقة واحدة في النهاية (٣٣).

32. Ibid : P. 168.

33 Ibid : P. 180.

٤- الزمان المكاني والمقولات

وضع الكسندر نظرية مفصلة للمقولات Categories فى إطار نظرية الزمان المكاني فللاشياء إلى جانب كونها تشغل الزمان المكاني، عدد كبير من الخصائص والصفات التى يمكننا أن نميز بين فئتين منها بوضوح : تلك التى تتغير من شىء إلى آخر، وتلك التى تنتمى أساساً إلى الأشياء جميعاً. أما الأولى المتغيرة فتسمى بالكيفيات Qualities أو الصفات، وأما الثانية الثابتة فتسمى بالمقولات Categories (٣٤).

الكيفيات خصائص أو صفات تجريبية، أما المقولات بإعتبارها المكونات الأساسية الكلية لما هو معطى فى التجربة فإنها خصائص أولية Apriori غير تجريبية Non-Emprical أو مقولية Categorical ولا يعنى قولنا أن المقولات غير تجريبية عند الكسندر أنها ليست مختبرة أو تجريبية بل الأمر على النقيض من هذا، إذ أن هذه الأولية أو المقولية هى المكونات الأساسية والبنوية لكل ما هو مختبر أو تجريبى أبداً كان. ولذلك فهى تجريبية بأوسع معنى لذلك اللفظ، تماماً مثلما يطلق على الفلسفة إسم البحث التجريبى فيما هو غير تجريبى، أو إنها الدراسة الامبيريقية لما هو لا أمبيريقى (٣٥).

والمقولات عند الكسندر هى على هذا النحو أساس كل الحقيقة التجريبية أو الوعى التجريبى، وهى الدعامة الضرورية لكل حقيقة تجريبية، يقول متس : «إن المقولات تتشابه دائماً فى كل شىء وتتغلغل فيه وتملؤه وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل، التى لا تمتد إلى الأشياء الخارجية المادية بل أيضاً إلى الحياة الروحية النفسية، وهى ليست صوراً ذاتية للدهن، أو مجرد وظائف للدهن تطبق على الأشياء وإنما هى عوامل موضوعية تكون الأشياء وتعطى معها وفيها. وهى ما

(٣٤) رودلف متس : الفلسفة الاجمالية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٧٣.

35. Alexander, S. : Space - Time. and Deity. No. I. P. 187.

يبقى عندما تنزع عن الأشياء صفتها الحسية وغيرها من الصفات ... وهي الصورة أو الصفات الأساسية للزمان المكاني بقدر ما يتسرب هذا إلى الوجود المتناهي ويتخذ شكلاً في الظواهر الجزئية أما المكان الزماني نفسه، فهو بوصفه الاصل اللامتناهي لكل شيء متناه، لا يكون قد اتخذ شكلاً مقولياً بعد، ولكن سرعان ما يبدأ تغفل المقولات فيه مع بادرة لظهور الأشياء المنفصلة (٣٦).

وعلى هذا النحو يقرر الكسندر أن المقولات أولية وهي بمعنى ما، كلية ضرورية لكل الأشياء التي في العالم، وهي أيضاً ملامح لكل الحوادث في التجربة الانسانية العقلية منها والفيزيقي، وأنها ظهرت مع البدايات الأولى لانفصال الأشياء وسوف تبقى أبداً لأنها الصفات الأساسية للزمان المكاني (٣٧).

ولا يوافق الكسندر على الموقف الكانطي بضدد المقولات، ذلك لأن كانط أحال المقولات كما أحال صورتي المكان والزمان إلى العقل بوجه عام، فهو قد أحال المقولات إلى قوة الفهم الصوري، وأحال صورتي الزمان والمكان إلى قوة الحساسية الصورية والقوتان إلى جانب قوة النطق الصوري هي القوى الثلاث للعقل الخالص عنده. والكسندر لا يوافق على هذا وهو يرى أن الفصل بين صورتي الحساسية الصورية (المكان والزمان) وبين مقولات الفهم الصوري هو فصل غير مشروع، كما يرى أن الزمان والمكان والمقولات عن الواقع التجريبي هو فصل خاطيء تماماً. ويرى تبعاً لهذا أن المقولات ليست صوراً للعقل، إنها تعبيرات عن طبيعة الزمان المكاني وهي متباينة عن جميع الأشياء وبوجه خاص العقول. إن المقولات عند الكسندر قد نشأت عن تزاوج الزمان والمكان، وأصبحت بمشابه خصائص لكل ما يتناسل عن الزمان المكاني بما فيها العقل ذاته (٣٨).

ويبدأ الكسندر قائمة مقولاته بمقولات الذاتية Identity والاختلاف

(٣٦) رودلف متس، الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ص ٢٧٣.

37. Wright, W. : A History of modern philosophy. P. 584.

38. Alexander : Space-time and Deity. Vol. I. PP. 190-193.

Diversity والوجود Existencee هذا ومقولة الذاتية لها معاني أربعة :

أ- الذاتية العددية : Numerical Identity وهي ذاتية الشيء مع نفسه بإعتباره واحداً.

ب- ذاتية النوع : Identity of kind وهي ذاتية نوعية فالكلب حاصل على ذاتية نوعية بالنسبة إلى غيره من الكلاب.

ج- ذاتية فردية : Individual Identity وهي تتضمن الذاتية العددية والنوعية، فالفرد واحد بالعدد، وينضم إلى ذات نوعه.

د - ذاتية جوهرية : Substantial Identity وهي ذاتية عددية فردية كالشخص.

وبالتطبيق على النقطة الانية تكون الذاتية العددية متطابقة مع شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى.

أما مقولة الاختلاف فهي شغل هذه النقطة الآنية لمكان زمانى آخر أى لمكان آخر بزمانه. فالشئ يختلف عن الآخر كلما شغل نقطة آنية مختلفة عن الآخر أو كلما شغل جزءاً من المكان الزمانى.

أما مقولة الوجود فهي تتمثل فى شغل النقطة الآنية لأى مكان زمانى (الذاتية) عن أى مكان آخر (الاختلاف) ومن ثم يكون الوجود هو ذاتية الشيء فى علاقته بالآخرين الذين يوضحون إختلافه عنهم.

فالذاتية، والاختلاف والوجود، تنشأ عن الطبيعة الاصلية للزمان المكاني بإعتباره متصلاً Continuum من أجزائه المكانية الزمانية، أو إنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكاني (بإعتباره) جزءاً من الزمان المكاني (الكلى) وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى (٣٩).

ويربط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكر Law of thought وهى الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ... وهو يقرر أن أهم هذه القوانين هو قانون التناقض Law of Contradiction وهذا القانون ينفى عنده شغل جزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه، ف لا يمكن أن تكون أ ولا أ سوف تشغل نقطتين مختلفتين من المكان الزمانى فى نفس الوقت ومن نفس الجهة. وبإختصار يقرر هذا القانون أن زمانا مكانياً ليس هو نفسه وغيره فى نفس الوقت ومن نفس الجهة أما قانون الذاتية Law of Identity فهو يعنى أن شغل زمان مكانى هو شغل له . فالشئ هو ذاته. يبقى القانون الثالث والأخير وهو قانون الثالث المرفوع Law of Excluded middle فهو يعنى أن شغل زمان مكانى إما أن يكون كذلك وإما أن لا يكون كذلك ولا وسط بينهما^(٤٠).

ثم تناول الكسندر بعد ذلك مقولات الكلية Universal والجزئية Particular والفردية Individual وهنا يقول الكسندر إن الوجود هو ذاتية المكان والزمان فهو واحد بالمعنى العددي Numerical، والكلية هى النوع، إنها وجود أو مكون أو موحد الجزئيات، أو أن الجزئيات المتشابهة تشارك فيها، أما الفردية فهى جزئية محددة، وبالمعنى الدقيق تكون كل الاشياء فردية، ثم تشارك فى الجزئية وأخيراً تشارك فى الكلية، التى هى خاصية مقولية لكل الاشياء. ويرى الكسندر أن كل فردية تشارك فى جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التى تدخل تحت مقولة الكلية.

ويقول الكسندر فى موضع آخر «إن مقولة الكلية هى تحديد للزمان المكاني، فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون تشويه أو تكرار فى الزمان المكاني .. فالكليات الامبيريقية هى مخططات تشكيل الجزئيات التى تتحد فى النوع، إنها يمكن أن تسمى بأنماط التشكيل أو بصور الزمان المكاني، وهى ضرورية فى أبسط معانيها كصور أو أشكال زمانية مكانية»^(٤١).

40. Ibid : PP. 205-206.

41. Ibid : PP. 214-215.

إن الزمان المكانى الأم، يبدأ ريشما يتشكل بمقولة الكلية، فى إتخاذ صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الاشكال إلى مقولة الجزئية، ومن هذه الاخيرة تنشأ مقولة الفردية.

ثم ينتقل الكسندر بعد ذلك إلى مقولة العلاقة Relation، وهو يقرر بصدها أن الموجودات علائقية، وذلك لأن تجمعات الحوادث مرتبطة ترابطاً لا ينفك خلال الزمان المكانى^(٤٢) .. والواقع أن العلاقات العامة القائمة بين الموجودات تنبع من إتصال الزمان المكانى The Continuity of SPACE-TIME، وهذا الانفصال امبيريقى نخبره فى تجاربنا كما سبق أن أشرنا.

والزمان ليس علاقة وكذلك المكان، إن الزمان والمكان يحتويان كل الوجود بعلاقته، إنهما المادة Stuff الأولى التى تنشأ عنها العلاقات التى تقوم بين الموجودات.

ولنا أن نسأل الآن، ما هى إذن العلاقة التجريبية؟ يجيب الكسندر بأن العلاقات التجريبية للمكان والزمان هى نفسها أمكنة وأزمنة ... لأنها مصنوعة من مادة الزمان والمكان.

وتترابط المقولات مثل الكلية والجزئية والعلية ... الخ مع مقولة العلاقة كما يمكننا القول بأن العلاقات تكون حقائق خارجية حينما تقوم العلاقات بين أشياء عقلية Mental Things كما تقرر أيضاً أن علاقة التشابه Likeness وعلاقة عدم التشابه Unlikeness مشتقان من مقولة العلاقة وبينما تشير الأولى إلى تشابه الثانية إلى الاختلافات القائمة داخل أفراد النوع. وكذلك يميز الكسندر بين علاقات أساسية وعلاقات عرضية، فعلاقة الانسان بنوعه علاقة أساسية، ولكن علاقته مع أبنائه أو زوجة تكون عرضية.

وينتهي الكسندر إلى تقرير أن العلاقات هي إتصالات زمانية مكانية بين الأشياء وأن الأشياء في ذاتها مركبات زمانية ومكانية، ولما كان الزمان المكاني متصلاً فإن الاتصال الرابط الذي يؤسس العلاقة هو إتصال زمني مكاني^(٤٣) وإن العلاقات بالأشياء ذات العلاقة هي عناصر في حقيقة واحدة يمكن أن ننظر إليها على إنها حقائق منفصلة، وإن عمل مقولة العلاقة هو إيجاد علاقة بين أشياء تسمى بحدود العلاقة Terms وليس ثمة شيء غير مرتبط علاقياً بالآخر وإلا لكان هناك خلاء بين الأشياء إذا تصورناها وهي مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها بالبعض الآخر. إن الأشياء يجب أن تتصل في الزمان والمكان بكل طرق الاتصال. وبجميع العلاقات الممكنة.

أما مقولة النظام Order فإن الكسندر يقرر أن النظام لو كان مقولة، فإنه يرجع إلى تدخل العقل، ذلك أن العقل، يقوم بمقارنة بين الأشياء حسب خصائصها ويرتبها حسب سماتها. ولكي يتحقق النظام لابد أن تتوفر ثلاثة حدود على الأقل، يكون واحدا منها بين الاثنين الآخرين، أي تكون ب مثلاً بين أ، ج. فالنظام مقولة للأشياء بسبب بينه Betweenness المواضع في الزمان المكاني.

ويذهب الكسندر إلى أن هذه البنية من الملامح الرئيسية للزمان، كما أن نقاط المكان تتوفر فيها هذه البنية أيضاً، وينتج عن هذا أن البنية من خصائص الزمان المكاني، طالما أن الزمان لا يوجد عند الكسندر وهو منفصل عن المكان.

والبينية باعتبارها خاصية للنظام بمقولة العلاقة. بل ويمكن أن نحل مقولة النظام إلى علاقات. والمثال على هذا أن الحدود أ، ب، ج تكون خاضعة لمقولة النظام حينما تكون بينها العلاقة س، فحينما تكون العلاقة س بين أ، ب وتكون نفس العلاقة س بين ب، ج وهكذا يكون هناك نظام تشابهي بين تلك الحدود، وإذا كانت العلاقة في المقدار كأن تكون أ أكبر من ب، ب أكبر من ج، ج أكبر من د وهكذا فإن النظام هنا يكون مختلفاً عما سبقه^(٤٤).

43. Ibid : P. 249.

44. Ibid : P. 263.

والنظام يتضمن ثلاثة حدود على الأقل، وأى ثلاثة حدود يمكن أن تؤلف نظاماً بنوع ما من أنواع العلاقات، وكل خط في نظام ما إنما ينظم حسب طبيعة ذلك النظام. ولكن ليس من الضروري أن يكون كل حد بين Between حدين آخرين، أنه يكون كذلك في اللامتناهيات فقط، أما المتناهيات فإنها تبدأ بحد وتنتهى بحد لا يكونان بين حدين آخرين.

وينتهى الكسندر من تحليله لمقولة النظام إلى قوله أن الوجود بأسره متصل لا متناهي من الزمان المكاني.

وينتقل الكسندر بعد هذا إلى مقولات الجوهر Substance والعلية Causality والتبادلية Reciprocity وفيما يتعلق بالمقولة الأولى نجد الكسندر يقرر أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكاني هي جواهر وذلك لأن أى جزء من المكان زمانى، أو هو مسرح للتتابع الزمانى، وهذا تتابع ينتشر فى كل مكان. وبمعنى آخر فالأزمنة والامكنة ليست جواهر فى حد ذاتها كما لو كان الجوهر فكرة سابقة ومطبق عليها، إذ الزمان المكاني سابق على الجوهر عند الكسندر بمثابة تحديد لكل الأشياء التى تشغل المكان والزمان.

وذاثية الجوهر ذاتية فردية Individual Identity تبقى وتدمم خلال ديمومة الزمان .. وهذه الذاتية الجوهرية تبقى خلال المتغيرات، وتدمم خلال مقولة الكلية التى تشكل الأنواع ومقولة الجزئية من خلالها.

ويرى الكسندر أن مقولة الجوهر هذه هى التى تجعل الكيفيات المتعلقة بالجواهر متصلة، فقطعة من السكر تكون حلوة المذاق، بيضاء اللون، ناعمة الملمس، صلبة التماسك ... الخ، وهذه الكيفيات التى تبدو منفصلة تترايط فى جوهر تلك القطعة. ويلهه الكسندر أن سبب هذا الترايط، وذلك الاتصال هو طبيعة الزمان المكاني ذاته، إذ أنه متصل، ومن ثم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة ابتداء منه متصلة مترابطة (٤٦).

Emergence وجدة خلاقية، وتطور مستمر، فالكيف الأعلى Time Higher quantity ينبثق طافراً من مستوى الوجود الأدنى ويكون عنه كيف آخر أكثر علواً وهكذا^(٦٧)، بحيث يمكن أن نطلق على العالم أنه تاريخي وتطوري وكيفي وخلاق. وينتج عن الانبثاق الطافر، والتطور، والجدة المستمرة الخلاقية، إن العالم حركة مستمرة طافرة، تنبثق فيه باستمرار كيفيات جديدة صاعدة دائماً نحو معراج التناهي الكيفي، وهذا الانبثاق الصاعد في تطور دائم يجعل العالم دائماً غير مكتمل كماله النهائي بل تصعد فيه وتطفر الكيفيات أهدأ في صيرورة وانبثاق لا يتوقف.

ولنحاول الآن أن نحدد معالم هذا الانبثاق الطافر الكيفي، لكي نفهم كيف نشأت الكثرة وكيف وجدت الموجودات إبتداءً من وحدة الزمان المكاني.

إن الزمان المكاني اللامتناهي هو ببساطة كاملة الأول وبالذات، وقبل كل الموجودات... إنه رحم التكثر، وأصل المتناهيات التي ما هي إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانيّة الواحدة.

والمادة هي الكيف المنبثق الطافر الأول لمستوى الحركات البحتة أو المستوى الزماني المكاني الواحد، المادة الأولى والأصل الأول لكل الموجودات، وتعبّر المادة عن نفسها في صفات تجريبية أو كلييات مثل القصور الذاتي، والطاقة والكتلة.

والمستوى التالي من مستويات الكيفيات التجريبية المنبثق والطافر عن مستوى المادة ويعلوه هو مستوى الكيفيات الثانوية Secondary quantities كالألوان والاصوات والطعوم والروائح وما إلى ذلك. والكيفيات الثانوية لا تنتمي في نسق الكسندر إلى العقل أو الذات... إنها تنتمي إلى الأشياء والموجودات، فما ندرکه حقيقة في العالم هو الأشياء الملموسة أو المسموعة أو الأشياء الملونة وهكذا.

والمستوى التالي الذى يتلو ويعلو مستوى المادة بكيفياتها الثانوية وينشق طافراً عنها هو الحياة Life، إذ الحياة عند الكسندر «إنشاق طافر عن تركيبة فيزيو - كيميائية Physico - Chemical مرتبطة بالمستوى المادى»^(٦٨)، وهنا يستعين الكسندر بقول هالدان Haldane «أننا يجب ألا نخطيء القياس المتوازن بين المادة والطاقة التى تدخل وتخرج من الجسم»^(٦٩) ومعنى عبارة هالدان أن الطاقة Energy تتخلل الماديات ومتوازنة معها، والطاقة ما هى إلا الحياة.

والعقل Mind أو الوعى أو الشعور هو أعلى مستوى منبثق أو طافر عن المستوى الادنى وهو الحياة، ذلك المستوى الذى يعود بدوره إلى المادة بكيفياتها. ودليل الكسندر على هذا هو أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا بشرط ترابطة بجسد حى، فكل ما هو عاقل أو شاعر لابد أن يكون حياً، والحياة ترتبط بجسد أو مادة. وينتج عن هذا أن العقل فى نسق الكسندر ليس وجوداً قائماً بذاته، يختلف فى طبيعته أو حقيقته عن سائر الموجودات الاخرى، إن العقل إنشاق طافر عن الحياة، هو الأنا الشاعر بوجوده فى الزمان المكاني، وهو ناتج عن تلك الوحدة المكانية، التى نتجت عنها الموجودات : وهو وإن اختلف عن الموجودات الاخرى فالاختلاف لا يكون هنا إلا بالنوع أو الكيف الذى يضمنه فى أعلى ما نعرفه من سلم التناهى التجريبي.

وما القول الآن فى الألوهية Deity: يقول الكسندر .. يعرض العالم إنشاقاً طافراً لمستويات متتابعة من الموجودات المتناهية كل مع كيفه الأمبيريقى المتميز له. وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل أو الشعور والألوهية هى الكيف الامبيريقى الاعلى التالي لأعلى كيف نعرفه»^(٧٠).

ومادامت الألوهية كيف أعلى لكيف تالى لمستوى العقل، فإنها لابد وأن تكون

68. Ibid : P. 62.

69. Haldane, J.S. : Mechanism, life. and personality (London 1913). P. 36.

70. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

الفعل متصلاً دائماً برد الفعل.

ونأتى الآن إلى معالجة الكسندر لمقولاتى الكم Quantity والشدة Intensity ،
ويسميها الكسندر أيضاً تمثيلاً مع كانط بمقولاتى الكم الممتد extensive quantity
والكم المشتد Intensive quantity ويؤكد الكسندر منذ البداية إنهما ليسا من
التصورات المطبقة على الأمكنة والازمنة أى أن الزمان المكاني لا يخضع لهما،
لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة عن ملامح للأشياء التى نشأت وتركبت
عن الزمان المكاني.

والكم الممتد هو شغل أى مكان بزمانه، أو حدوث أى مكان فى زمانه، ونفس
الامر ينطبق على الزمان، حيث يكون الكم الممتد هنا هو شغل أى زمان بمكانه، أو
حدوث أى زمان فى مكانه والمكان الذى يشغل هو الطول أو المساحة ... الخ
والزمان الذى يشغل هو الديمومة، وينتج عن هذا أن المكان الاكبر يشغل بزمان
أكبر، والزمان الاكبر بمكان أكبر، أى كلما زاد أو نقص كلما زاد الزمان أو نقص
... فالكمية هنا متعادلة بين الزمان والمكان (٥١).

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة فى زمان واحد، أو شغل نفس
المكان بعدة أزمنة مختلفة ... وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أكثر أو أقل حسب
سرعة حركته أو بطئها، أو يشغل المكان بزمان أكثر أو أقل حسب سرعة الحركة أو
بطئها ... وبالجمله فإن الزمان يملأ هنا بمكان متساو أو متعادل معه، كما أن
المكان يملأ بزمان غير متكافىء معه على عكس الكم الممتد (٥٢).

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة، لأنه عبارة عن
تعادل وتساو وتكافؤ تم بين الزمان والمكان، أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه إلا
بطريقة غير مباشرة، تستخدم فيها آلات معقدة وطرقاً مركبه ومعامل لإرتباط دقيقة.

51. Ibid : P. 304.

52. Ibid : P. 306.

ويرجع ذلك إلى عدم التحديد فهو يتعلق بالكم المشتد إذ المكان يشغل بزمان أكثر أو أقل More or Less كما أن الزمان يشغل بمكان أكثر أو أقل ومن هنا تكون صعوبة قياس الكم المشتد (٥٣).

وينهى الكسندر حديثه عن هاتين المقولتين بقوله أنه خلافاً على ما ذهب إليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فإنه يبدو واضحاً تماماً أنهما من عمل الطبيعة الفيزيقية ذاتها بما نشأت عنه من زمان ومكان وحركة، إذ الزمان المكاني كاف وحده، وهو يحتوي على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة إلى العقل أو حتى قبل وجود العقل (٥٤).

ويتناول الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والاجزاء Whole and parts ومقولة العدد number إلى الكسندر فيما يتعلق بالمقولة الأولى أن كل موجود هو «كل من أجزاء A whole of parts ويرجع هذا - حسب النسق الكسندري - المنتزم بالزمان المكاني - إلى أن الزمان يحلل المكان إلى أمكنة، وأن المكان يمكن الزمان من أن يحلل إلى أزمة، وكل منهما كما رأينا من قبل - يصون الآخر (٥٥). فالمكان يمد لحظات الزمان بالاتصال كما يمنح الزمان ذاتية وتماسك المكان. ومعنى ذلك أن الزمان يعمل على تجزئ المكان وتحليله كما يعمل على إتصاله، كما أن المكان يعمل على تجزئ الزمان وتحليله كما يعمل على إتصاله. يقول الكسندر أن «الزمان يحلل المكان إلى أجزائه مباشرة بتمييزه إلى أمكنة متتابعة، والمكان يحلل الزمان إلى أجزائه بطرق غير مباشرة ويجعله كلا من أجزاء، الكل الذي بدونه لا تكون هناك أزمة منفصلة» (٥٦) إلا أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان في ذاتهما ليس لهما أجزاء، وأن هذه التجزئة إنما تنجم عن تحليل الزمان للمكان، وتحليل المكان للزمان، فهما إذن مدينان في تجزئتهما الواحد للآخر،

53. Ibid : P. 309.

54. Ibid : P. 311.

55. Ibid : P. 312.

56. Ibid : P. 312.

لأنهما يقسمان، الواحد منهما الآخر، ومع هذا فإن الكسندر يعطى الزمان دوراً رئيسياً إذ يقرر «أن الزمان يلعب فى هذا التقسيم الدور المباشر بزمام القيادة» (٥٧).

إن كل شىء - يقول الكسندر - هو فى نهايته قطعة من الزمان المكاني A piece of space time تنقسم إلى أجزاء يتكون منها الكل Whole وهذا أمر أمبيريقى يتعلق بالتجمعات الامبيريقية وانقسامها إلى كليات وما يندرج تحتها من جزئيات.

أما مقولة العدد فإنها مقولة تتعلق بتكوين المركب فى علاقته بأجزائه، وتتولد عن التمييز المتصل للأجزاء فى المكان والزمان داخل الكلى الزماني المكاني. ويمكن إعتبار هذه المقولة على إنها بمثابة خطة لتقسيم الكل إلى أجزائه، أو تأليف الاجزاء فى كل (٥٨).

وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عديدة أو تحتوى على العدد، لأنها فى شغلها لزمان مكاني تشغل أجزاء من المكان متصلة بأجزاء من الزمان ولا يهمنا هنا ما إذا كانت الاجزاء متساوية أو غير متساوية. وما إذا كانت متجانسة أو غير متجانسة، وما إذا كانت الكليات لها نفس المدى الزماني أم لا (٥٩)، إننا ننظر هنا إلى الموجودات من حيث كونها اعداداً فحسب.

وعلم الحساب عند الكسندر هو علم امبيريقى، موضوعه الاعداد والعلاقات القائمة بينهما (٦٠) وهو علم امبيريقى يعد الموجودات الامبيريقية التى تشغل الزمان المكاني، وهذا الأخير رأينا من قبل أنه فيزيقى.

وينتهى الكسندر بصدد مقولة العدد إلى تقرير أن هذه المقولة «تتعلق بكل الموجودات ككليات ذات أجزاء فى الزمان المكاني، وإنها ترتبط بالعقل والأفعال

57. Ibid : P. 313.

58. Ibid : P. 313.

59. Ibid : P. 313.

60. Ibid : P. 313-319.

العقلية بنفس المعنى الذى ترتبط به بالأشياء الخارجية، فهى مقولة شاملة متعلقة بجميع الموجودات الداخلى منها والخارجى.

وأخر مقولة فى سلسلة المقولات الاكسندرية هى مقولة الحركة Motion والحق أن الزمان المكاني معادلان للحركة عند الكسندر، يقول الكسندر «أن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طابع أولى Apriori لا أمبيريقى Non-empirical» والحق أن مقولة الحركة هى تعبير آخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكاني» (٦١).

ولكن إذا كانت الحركة على هذا النحو مقولة، فإن الزمان المكاني ليس مقولة، ذلك لأن الزمان المكاني هو المادة الأولى الوحيدة One stufi التى تتكون منها كل الأشياء ... وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكاني وليست مقولة ... وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات، ذلك لأن المقولات ليست صفات للأشياء ولكنها تحديد عيني لكل زمان مكاني، فالوجود هو شغل أى زمان مكاني، والكلية خطة منظمة لزمان مكاني، وكذلك تكون الحركة مقولة بمعنى أنها تحديد عيني للزمان المكاني وليست صفة للأشياء كصفة الحلاوة أو المرارة أو غيرها من الصفات المتغيرة.

ويقرر الكسندر أن الحركة بإعتبارها محددة فى نوع خاص من الحركات تكون ذات وجود أمبيريقى. ولكنها إذا لم تكن محددة وكانت خاصية شاملة للوجود فإنها تكون مقولة. وهكذا تكون الحركة من النوع الأول ذات وجود أمبيريقى Empirical existent بينما تكون لا أمبيريقى إذا نظرنا إليها باعتبارها مقولة.

ويأخذ الكسندر على عاتقه بعد ذلك وضع المقولات فى درجات، فيقرر أن

الحركة هي أكثر المقولات تركيباً لأنها تتضمن المقولات كلها، فالحركة جوهر Substance تكون له علاقته بالحركات الأخرى، كما أن المقولات الأربع وهي الوجود Existence والكلية University والعلاقة Relation والنظام Order ترتبط فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً، تماماً كما ترتبط المجموعة الثانية من المقولات الخاصة بالجوهر Substance والكم Quantity والعدد Number وغيرها فيما بينهما.

أما الحركة فهي تكون المجموعة الثالثة والأخيرة من المقولات وهي تفترض مسبقاً المقولات الأخرى وترتبط بها، ولكن هذه المقولات لا ترتبط بالحركة. فالحركة جوهر ولكن الجوهر ليس حركة، كما أن الحركة نظام ولكن النظام ليس حركة... وهكذا. أن مقولة الحركة عند الكسندر تتضمن كل المقولات الأخرى... إنها القصة الكاملة للتحديدات الأساسية للزمان المكاني، إنها الكل بالنسبة لجميع ما يمكن إثباته في كل زمان مكاني (٦٢).

ويسقط الكسندر من قائمة مقولاته فكرتين كثيراً ما أعدهما الفلاسفة كمقولتين، وهما الكيف Quality والتغير Change أما عدم إعتبار الكيف مقولة من المقولات فإن السبب في ذلك يرجع إلى أن الكيف عند الكسندر ليس إلا تعميمات إمبريقية Empirical generalization للصفات النوعية المتباينة للأشياء، أو رنّها مجرد رسم جمعي Collective لهذه الصفات جميعها. أن الكيف ليس خطة مشاركة في التحديدات الأساسية للزمان المكاني مثل مقولة الكم، إن الكيف لا يمكن على هذا النحو أن يكون مقولة كسائر المقولات التي عرضنا لها.

وهناك سببان لا يجعلاننا ننظر إلى التغير باعتباره مقولة: الأول هو أن التغير ليس شاملاً. فقد تكون هناك إستدامة لا تتغير، كإستدامة صفة مثلاً، كما أن الحركة المنتظمة الرتيبة تجعلنا نشك في التغير. والثاني وهو الأكثر أهمية هو أن التغير يتضمن دائماً عناصر إمبريقية أو تجريبية تتعلق بالصفات Qualities التي

رأيناها لا مقبولة. وكما عرفنا من قبل فإن المقولات تكون ذات طابع لا أمبيريقى^(٦٣) هذا هو التغير الكمي، والكم عند الكسندر مقولة، وهنا يقرر الكسندر أن هذا التغير الكمي لن يكون أكثر من تحديدات كمية بين كميات.

ولهذا فإن الكسندر لا يقبل فكرة برجسون القائلة بأن التغير هو مادة الأشياء، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا إعتبرنا التغير تعبيراً عن الحركة. لقد ذهب برجسون إلى أن «هناك تغيرات، ولكن ليس هناك أشياء تتغير، فالتغير لا يحتاج إلى معونة، وهناك حركات ولكن ليس هناك بالضرورة موضوعات متباينة تتحرك، فالحركة لا تتضمن شيئاً يتحرك»^(٦٤). ويرى الكسندر تعليقاً على هذا النص أن الفقرة الثانية المتعلقة بالحركة هي الصادقة أما الفقرة الأولى المتعلقة بالتغير فهي خاطئة^(٦٥) طبقاً للتحليل السابق.

ويخصص الكسندر الفصل الأخير من الكتاب الثاني من المجلد الأول لبيان بعض الملاحظات التي تتعلق بالمقولات فيرى :

- ١- أن الزمان المكاني هو منبع المقولات، وأن هذه المقولات هي الصفات اللأمبيريقية للأشياء الموجودة كلها والناجمة بدورها من الزمان المكاني النفسى.
- ٢- أن المقولات لا تقبل التعريف، وتصعب على التوصيف، إنها تنكشف لنا مباشرة خلال عمليات تحديد الأشياء وحركاتها والعلاقات بينها وذلك بقوة الحدس Intuition .

٣- ليس الزمان المكاني موضوعاً للمقولات، لأن الزمان المكاني هو الأساس أو المادة الأولى التي نبتع عنها كل الأشياء بما فيها المقولات. ولهذا فلا ينبغى أن نقرر أن الأب هو إيناً لنفس هذا الأب، أى لا ينبغى أن نقرر أن الزمان

63. Ibid : P. 323.

64. Bergson, H. : La Perception du changement Oxford 1910. P. 24.

65. Alexander. S. : Space Time and Deity. Vol. P. 329.

المكانى الأم هو فى نفس الوقت خاضع وناج عن المقولات التى نبعت عنه (٦٦).

٤- الزمان المكانى ليس هو الكل بأجزائه، أنه نسق شامل لكل الموجودات أو الأشياء، وهو لا متناهى ومتصل. فهو يتطابق مع مقولة الكل والاجزاء.

٥- الزمان المكانى ليس هو مقولة العدد لأنه لو كان كذلك لأمكن مقارنته كواحد بالآثنين أو الثلاثة وهكذا، أنه ليس واحداً بالمعنى العددي، ولكنه واحد بإعتباره الرحم الوحيد والفريد للتوالد والتكاثر، وهو واحد لأنه لا يوجد ما يباريه.

٦- والزمان المكانى ليس هو مقولة الجواهر، وليس هو جوهر الجواهر، أنه المادة الأولى للجواهر.

٧- ليست المقولات شروطاً أو صيغاً صورية أو اطرار معرفية أو إدراكية تتشكل بحسبها موضوعات المعرفة أو الادراك وتخضع لأحكامها، بل إنها تتدخل فى تركيب الموجود كعناصر تكوينية أو بنيوية. فهى إذن مقولات وجود لا مقولات معرفة.

٨- أن أولية وشمولية هذه المقولات لا ترجع إلى العقل كما توهم ذلك كانط، وإنما ترجع إلى أنها تابعة من الزمان المكانى الواحد اللامتناهى.

٩- والعقل بإعتباره وجوداً زمانياً مكانياً، أو تشكلاً مركباً من الزمان المكانى فهو يخضع مثل سائر الموجودات الفيزيقية إلى المقولات. إن العقل عند الكسندر لا يتميز عن الموجودات الفيزيقية الا بتوصيفه الكيفى أو كيفه الخاص.

١٠- أننا ندرك المقولات أو نعيها عن طريق الحدس الذى يستخدم الحواس والعقل كأداتين له أو كابنين له، بلغة الكسندرية. وهذا لايعنى تناقضاً لأن الحدس عند

الكسندر عملية واحدة ذات جانبيين : الواحد منها تأملى ذاتى والآخر تأمل خارجى .. فالحدس هو الطريق الذى ننفذ به صميم الواقع، ونوغل به فى أعماق الأشياء لكى نلتقى بالحقيقة القصوى، والطبيعة الجوهرية التى هى الحياة الجوهرية للضرورة اللانهائية فى أعماق الزمان المكاني.

٥- الزمان المكاني والالوهية

لا يمكن فى نسق فلسفى مثل نسق الكسندر أن نفهم الالوهية بدون أن نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الامبيريقى بأسسه حتى نرتقى وتتصاعد معه من أول سلم الوجود إلى منتهاه . والكسندر يدخل محراب نظام الوجود الامبيريقى *The order of Empirical existence* بواسطة ما أسماه بالكيفيات *Qualities*، والكيفيات عنده هى الصفات النوعية للأشياء أو الموجودات المتناهية. أو هى الملامح التجريبية التى تتفاضل وتتمايز وتتباين بفضلها الموجودات فى محيط الزمان المكاني الواحد، فهى سمة التناهي، وعلامة التكثر والتباين النوعى فى نسق العالم الواحد، ومن ثم فنظام الكيفيات التجريبية *Order of Empirical Qualities* مطابق لنسق الموجودات المتكثرة أو المتفاضلة بكيفياتها. وينبغى أن نلاحظ أن الكيفيات عند الكسندر لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة كاللون والصوت والطعم والرائحة والخشن والناعم، ولكنها تشتمل أيضاً على كيفيات أخرى كالحياة، والعقل، والشعور.

والكيفيات صفات للزمان المكاني كما تبدى فى تكثر موجوداته، وتنوع تشكيلاته، وتمايز صوره التجريبية النوعية، ومن ثم فالكيفيات حقيقية لأنها نابعة عن الزمان المكاني الحقيقى، فهى تستمد حقيقتها منه، وتشارك فى حقيقته، ولا تستمد حقيقتها مما سواه ... رحم كل الموجودات وأصل كل الأشياء.

وهذا العالم الحقيقى، عالم الكيفيات التجريبية، هو عالم إنشاق طافر

ومقولة العلية من المقولات الهامة التي يعالجها الكسندر ضمن هذه المجموعة وهو يرى أن الزمان المكاني أو نسق الحركة System motion نسق متصل، وإن أى حركة داخل هذا النسق لا بد أن تكون متصلة بغيرها من الحركات. ثم يقرر الكسندر بعد ذلك «أن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هي العلية فالحركة السابقة تكون هي العلة Cause بينما تكون الحركة اللاحقة التي نجمت عن اتصال الحركة الأولى هي المعلول Effect^(٤٧) وبمعنى آخر «تكون العلة سابقة على المعلول، وهذا السبق قائم على أساس علاقة متصلة»^(٤٨)، تكون العلة فيها سابقة سبقاً زمنياً، ويكون المعلول لاحقاً لما هو سابق زمنياً.

والحق أن الكسندر يتفق «منا مع الرأي الذي قرره هيوم Hume بصدد العلية، ذلك أن هيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقي، أو لاهوتي أو غيبي، وجعلها في نسقه التجريبي الصرف مجرد علاقة بين سابق ولاحق، أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأخرى لاحقة والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة في الزمان.

والعليلة عند الكسندر هي اذن طابع تحديدي تماماً للأشياء، لأنها تحدد ما هو علة وما هو معلول، وهذا الطابع يلزم عن كون الأشياء ذاتها زمانية مكانية متصلة، إنها تقوم بين الجواهر التي هي ذاتها حركات أو حوادث أو مجموعات من الحركات أو الحوادث الزمانية المكانية، فهي اذن مثل كل المقولات مقولة شاملة ويشق منها أى جوهر من الجواهر، كما إنها واقعية تجريبية أو مختبرة، يقول الكسندر «أن العلية علاقة بين الجواهر، تلك العلاقة التي تستمر وفقاً لها حركة أو مجموعة من الحركات فى أحد الجواهر فى حركة أو مجموعة من الحركات فى جوهر ثان، ومن ثم تغير الحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر

47. Ibid : P. 279.

48. Ibid : P. 286.

الثانى، (٤٩).

ولكن المعلول الذى تنتجه العلة، يؤثر بدوره على العلة ذاتها، ومعنى هذا أنه كما تؤثر العلة على المعلول فإن المعلول يؤثر فى العلة. فتأثير (أ) على (ب) ينتج تأثيراً من «ب» على «أ». فالعملية إذن عملية ذات جانبيين وليست ذات جانب واحد ويمكن أن نستنتج علاوة على هذا أن المعلول يمكن أن يكون علة إذا تبدل الموقف وبدأ الجوهر الثانى حركته، فأصبحت تلك الحركة سابقة، بهذا أصبحت حركة الجوهر الأول لاحقة، ومن ثم يصبح الجوهر الثانى علة والجوهر الأول معلولاً.

وهنا أيضاً يتفق رأى الكسندر بصدد هذه النقطة مع رأى هيوم، ومع مثاله عن «لعبة البلياردو»، فالفكرة الأولى التى تبدأ الحركة وتتصل بالكرة الثانية فتحركها تكون هى العلة بينما تكون حركة الكرة الثانية هى المعلول، ويمكن أن تبدأ الكرة الثانية الحركة وتتصل بالكرة الأولى فتحركها فتكون هى العلة، بينما تكون حركة الكرة الأولى هى المعلول.

وهذه الملاحظة الأخيرة هى التى بلور عليها الكسندر فكرته عن مقولة التبادلية RECIPROCITY فتبادل العلة مع المعلول أمر ملاحظ فى العالم الامبيريقى، كما أن هذه المقولة تعنى أيضاً أن لكل رد فعل يساويه وأن التكافؤ بين الفعل ورد الفعل The equivalence of action and reaction يمكن أن نتعقبه فى كل مراحل الانتقالات مهما تعددت تركيباتها وتعقيداتها (٥٠).

ويرى الكسندر أن الفعل ورد الفعل تصوران مشتقان من الميكانيكا، وإنهما موجودان فى طبيعة الزمان المكاني نفسه، ذلك أن كل فعل هو فى نفس الوقت رد فعل، وأن رد الفعل يبدأ فى نفس اللحظة مع الفعل، أو بلغة الاكسندرية يكون

49. Ibid : P. 300.

50. Ibid : P. 304.

كيف متغير، يتغير كلما نما العالم وتقدم فى الزمان، فعل كل مستوى أو طور من أطوار الوجود يلوح كيف جديد فى الصدارة، وهذا الذى يحتل مركز الصدارة يلعب دور الألوهية بالنسبة لهذا المستوى. يقول منتر (ليس ثمة سبب يدعو إلى افتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفذ جد الذهن (العقل)، فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهى، صور دائمة التجديد وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو، كالمادة من الزمان المكاني، والحياة من المادة والذهن (العقل) من الحياة. فإن التطور لا يقف عند هذا الحد، بل تستنشأ كيفيات دائمة جديدة تتجاوز مستوى الذهن (العقل) وسوف يمضى النزوع الكوني فى التطور إلى مستوى من الوجود أعلى من كل ما تمر به من قبل. هذه الصفة الجديدة التى تظهر طفرة هى التى يسميها الكسندر بالألوهية، وهى الصفة التى تتجاوز فى العلو أعلى ما ظهر حتى الآن، أى الذهن (العقل) (٧١).

إن الألوهية عند الكسندر كيف تجريبى وليست أولية أو مقولية، وهى لا تنتمى إلى العالم بمعنى أنها تتخلل جزء من أجزائه وتبث فى كل أرجائه. إن الألوهية عنده تنتمى فقط إلى ذلك الجزء من العالم الذى تأهل تطويراً وتاريخياً لكى يحمل الكيف التجريبى الجديد (٧٢).

ولما لم يكن فى وسع المستوى الأدنى أن يدرك الأعلى بالمعنى الصحيح فإننا نحن البشر نكون عاجزين عن التغلغل فى ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية وكل ما يمكننا عمله هو أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة، وكأننا نحن أنفسنا آلهة.

ويتميز الله بلا نهائيته عن جميع الموجودات التجريبية التى هى متناهية

71. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

(٧٢) منس؛ الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام. ترجمة فؤاد زكريا مع بعض التصرف ص ٢٨٤.

محدودة، غير أن لا نهائيه الله تجريبية، في مقابل اللانهائية الأولية Apriori للزمان المكاني. ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل لأنه لو كان كذلك لكان موجوداً متناهيًا يمكن أن يحدث بعده تطور آخر فطبيعة الله ليست طبيعية واقعية، متحققة كاملة، وهو ليس مستوى في الوجود إنتهى فيه تطور ما، أو يمكن أن ينتهى فيه التطور على أى نحو، وإنما الله بوصفه موجوداً فعلياً، ليس وجوداً متناهيًا، بل صيرورة أزلية، والله لم يصل بعد إلى تآلهه، ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلهاً، وهو لا يمكنه أبدأ أن يحقق فكرة ذاته، وإنما يجد نفسه دائماً سائراً نحو هذه الفكرة... إنه لا يعنى إلا السعى الأزلى نحو الألوهية(٧٣).

ولا بد أن نتوقف هنا قليلاً عند فكرة الاكسندرية تعيننا على فهم فكرته عن الألوهية، ذلك لأن الكسندر رأى أن النظر في طبيعتنا الانسانية يربنا بوضوح كامل أن العقل والجسم يكونان شخصاً واحداً. وهذه الرؤية المباشرة السهلة لطبيعتنا تنطبق على مستويات الوجود بأسره بما فيها الوحدة الأولى... الوحدة الزمانية المكانية، إذ أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان يكونان وحدة: فالزمان عقل المكان، والمكان جسد الزمان، وفي كل متناه من المتناهيات يوجد هناك عنصر واحد، يناظر الجسد في ذواتنا، وعنصر آخر يناظر العقل. ويرتب الكسندر على هذا الرأى نتيجة هامة وهي أن الزمان روح الحركة يقول الكسندر «إذا كان يصدق أن الزمان هو عقل المكان أو بالأحرى إذا كان المكان وكل جزء فيه له شىء من الأشياء يقوم بالنسبة له في علاقة العقل بالجسد، وكان ذلك الشىء هو الزمان، إذن... فالروح هي منبع الحركة»(٧٤).

(٧٣) نفس المرجع ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

(٧٤) نفس المرجع: ص ٢٨٤ - ٢٨٥.

ويحاول الكسندر الاجابة عن السؤال الخاص بكون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التي تنص على أن مستوى للوجود يقف من المستوى الذى يليه علواً فى علاقة مشابهة الجسم بالنفس أو العقل. فمن الممكن أن نميز بطريقة مجازية ما فى الطبيعة الألهية بدورها بين جسم وعقل. وفى هذه الحالة يكون تصور الله منظوياً على الكمون والعلو معاً، فالله كامن فى العالم من حيث جسمه لكنه عال عليه من حيث عقله أو ألوهيته (٧٥).

ولكن هل الله خالق عند الكسندر؟ يجيب الكسندر أن الزمان المكاني ذاته هو الخالق وليس الله ... فا الله ذاته يدين بكيونته للمتناهيات الموجودة قبلاً بكيفيتها الامبيريقية، وهو محصلتها. وعلى ذلك يكون الله ليس خالقاً بل مجرد مخلوق، أنه ليس من صنع خيالنا أو فكرنا أنه مخلوق لا متناه لعالم الزمان المكاني (٧٦).

ويضيف الكسندر إلى هذا قوله: «أنا حينما نفكر فى الله بإعتباره ذلك الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، فإننا بذلك نقلب نظام الواقع، وتتناول عالم الزمان المكاني، الذى يخلق كل الأشياء، فى ضوء كيفه الامبيريقى الأعلى، الذى ليس هو الأول الخالق، بل هو آخر ما ينتج فى نظام التوالده» وفى نفس هذا المعنى يقول متنز: «إن الله الموصوف بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق الكون، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون، وبالتالي جزء من الكون فقط، لا كله. وتبعاً لهذا رأى يكون الخالق الحقيق للكون هو المكان الزماني، أما الله فهو مثل كل موجود آخر مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية. هو حقاً أعلى ما ظهر حتى الآن، غير أنه مخلوق فحسب. ولو نظرنا إلى الله على أنه ذلك الموجود الذى تدين له كل الأشياء بوجودها، لكان علينا عندئذ أن نعكس ترتيب العالم وننظر إلى العلة الأصلية للوجود فى ضوء أعلى كيفية تجريبية له.

75. Alexander, S. : Space-Time and Deity Vol. II. P. 397-398.

76. Ibid : P. 399.

والخلاصة أن الله عند الكسندر كيف منبثق أو طافر عما سبقه وأنه يعود إلى الزمان المكاني أصل كل الموجودات وهو بهذا المعنى ليس خالقاً بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية، وإن كان مع ذلك أعلى كيف أو أعلى مخلوق على الإطلاق.

الفصل الرابع

جورج ادوارد مور

والنقد الموجه إلى المثالية

جورج ادوارد مور وموقفه من المثالية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا ينفك عن الاطار العام لآرائه ومناقشاته . وإنشاقه من هذه البديهية الاولى صدر المؤرخون والنقاد كتاباتهم بإستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة ، ومن ثم وجدنا «بول آرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفى Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين ، نقداً ومنهجاً وموضوعاً ، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذى كرس له العدد الرابع من السلسلة التى اعددها لهذا الغرض ، والذى اخرجته لنا فى عام ١٩٤٢ ، والذى تضمن تسعة عشر مقالاً إستعرض فيها كتابها فلسفة مور ، وقام الفيلسوف بالرد على اوجه النقد التى وردت بكل منها .

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشدنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Contemporary British philosophy . فقد تحرك «مور» بالفلسفة فى أكثر من إطار لها ، رغم قلة إنتاجه الفلسفى ، فالكم لا يجب الكيف ، لان المعيار الاساسى فى الفلسفة هو الكيف .

تلقى مور دراساته فى الفلسفة على ايدى رواد المثالية Idealism فى انجلترا برادلى Bradley ، جرين Green ، ماكتجارت Mactaggar ، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفى للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» Russell فى صرح المذهب الواقعى الجديد New Realistic Doctrine وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي Empirical .

ولا ريب أننا نلمس فى هذا الاتجاه امتداداً طبيعياً لتيار الفكر الانجليزى التجريبي البحث الذى يعبر عنه لوك Looke ، وهيوم Hume ، وميل Mill ورسل اصديق تعبیر .

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يدوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ولب ذلك الموقف الجديد الذى مثله «مور» فى أوئل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور^(١) العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، تجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بضاحية Surrey التى تبعد قرابة الثمانية اميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى Hastings حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد واستقرت الاسرة. فقد رغباً والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويش» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بإثنى عشر عاماً^(٢).

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دلويش» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية Classical Studies وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية واللغة الالمانية، اللتان

1. Schilpp P.A., (ed) The philosophy of G.E.Moor, PP. 3-39.The library of Living philosophers, volume IV, Northwestern university 1942. "Schilpp Vol."

2. Moor, G.E. An Autobiography, P.3 "Achilpp Vol"

إستغرقنا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذى امضاه فى إتقان اليونانية واللاتينية.
يقول مور :

«وخلال هذه السنوات الست، خصص معظم وقتى تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة فى الاسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب»^(١).

وفى هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذى تعلم منه مبادئ الهارمونى Elements of Harmony، ما تأثر بالاستاذ برهانز Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذى ركز فى دراساته فوق ما هو قديم على اعمال جوته Geothe خاصة Faurt وكذلك على اعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrun استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «لندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية فى كلية ترينتى Trinity والحصول على مرتبة الشرف الاولى فى الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية فى كلية كرافن Graven. لكن المتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الاساسية ومباحثها^(٢) وخلافاً للاستاذة الاربعة السابقين، تأثر مور فى هذه المرحلة بشقيقه Thomas Sturge Moore الذى كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده فى تشكيل آراء مور^(٣).

٢- السنوات الاثنى عشر الاوائل فى كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

إنتقل مور إلى كيمبردج، بعد اجتيازه مرحلة الدراسة فى «دلوش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثنى عشر إلى ثلاثة مراحل هى :

-
1. Ibid, P. 5.
 2. Ibid, P. 9.
 3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولى :

سنوات أربع في كيمبريدج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتي في أكتوبر ١٨٩٢، وظل لعامين متتالين يعمل في مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات برهانز Bryans، وكون مور عدة صداقات في كيمبريدج، يقول مور :

«ومع إنه لم تكن لي صداقات حميمة مع زملائي من النبهاء في دلوش، إلا إنني - ولأول مرة في كيمبريدج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء^(١).

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته في كيمبريدج مثل «هنرى سدجوك» Sidgwick الذى تأثر بكتابه Methods of Ethics، ومثل «جيمس وارد» Ward الذى كان يحاضر فى العلوم الاخلاقية، ومثل «ستاوت» Staut الذى كان يحاضر فى تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلى شبنهور Schopenhaur، ومثل ماكتجارت Mctaggart الذى يذكر مور عنه إنه ترك إنطباعاً بالغاً فى نفسه لسرعة بديهته فى البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح فى تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيكلياً أكثر من هيكل ذاته^(٢). كما تعرف مور على هنرى جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذى كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريبات»^(٣).

لقد سافر مور فى عطلة صيف ١٨٩٥ إلى المانيا على يد الاستاذ زجفرت Sigwart كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته فى كيمبريدج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل Reason عند كانط من ثنايا مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظرى الخالص» وبين نقد «العقل العملى الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

1. Ibid, P. 13

2. Ibid, P. 19

3 Ibid, P. 20

وجه التحديد بكلمة العقل . ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانط كانت مضللة إلى حد بعيد.

المرحلة الثالثة : مور زميلاً في تريتني لسنوات ست (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

رشح مور لزمالة كلية تريتني لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ في هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لديون الفلسفي Baldwin's Dictionary of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذي بذل فيه^(١). كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الأولى عن «الاخلاق عند كانط»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع الخطوط الأولى لكتابه الرئيس «مبادئ الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور في هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفى على اسمه الشهرة والذيع. وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزي Mackenzie أن يكتب بعض المقالات «لجريدة الاخلاق العالمية» International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإتقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمالة في كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج Edinburgh بمصاحبة صديق حميم له، وإستقر مور في هذه المدينة لمدة ثلاثة أعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الأعوام السبعة. ولقد تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «اصول الرياضيات» Principles Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليم جيمس James والتي أخرجها تحت إسم البراجماتية Pragmatism في كتابه «دراسات فلسفية» Philosophical studies كما أنجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذي ظهر في مكتبة دار الجامعات Home university library

1 Ibid, P. 23.

٤- العمل بالتدريس في كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام ١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية إليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفي هذا يقول مور: «إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لى، كما وإننى أحب الان وبعد سنوات سيع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية إليها»^(١).

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفي عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» فى كرسى الأستاذية «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، وإتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية أصلية^(٢).

وقد تلقى فتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توثقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus legico - philosophical إلى رسل وقرأها مور واعجب بها أشد الاعجاب، وأثنى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامى له»^(٣).

1. Ibid, P. 28.

(٢) راجع ما كتبه رسل عن فتجنشتين فى a- My Mental Development Schilpp Vol, 1944.

b- My philosophical Development, 1955.

c- Protraties from Memory, 1956.

وقد التقى مور في اوائل العشرينات «بفرانك رامزي» واعجب ببراعته ودقته، وكتب مور في مقدمته لكتاب رامزي في اسس الرياضيات Foundations of Mathematics عن مآثورات ومعالم فكره الفلسفى.

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس فى اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى بالطلبة وهيئة التدريس. وفى اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الامريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث Smith فى العام الجامعى ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جامعة Princeton لالقاء محاضرات بها فى ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية Mills بكاليفورنيا فى خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢. ولقد انصبت معظم محاضراته فى الولايات المتحدة على موضع الادراك الحسى Sense Perception- وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفى فى إنجلترا عام ١٩٥٨.

ب - أعماله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب الموضوعات التى ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات فى الفلسفة بصفة عامة.

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات فى مجال الاخلاق والدين.

أ - فى الفلسفة بصفة عامة

Philosophical studies

(١) دراسات فلسفية

وهو يحتوى على مقالات عشر، وتقديم بقلم مور كتب فى يناير ١٩٢٢ فى

كيمبردج، اما المقالات التى إحتواها هذا الكتاب فهى :

- ١- رفض المثالية
- ٢- طبيعة وحقيقة موضوعات الادراك
of preception.
- ٣- المذهب البراجماتي لدى وليم جيمس
- ٤- فلسفة هيوم
- ٥- مكانة المعطيات الحسية
- ٦- مفهوم الواقع
- ٧- بعض الاحكام المتعلقة بالادراك
- ٨- مفهوم القيمة الباطنية
- ٩- العلاقات الخارجية والداخلية
- ١٠- طبيعة الفلسفة الخلقية

(٢) بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة

وهو عبارة عن عدة محاضرات القاها مور في كلية مور لى Morley فيما بين عام ١٩٤١٠ ، ١٩١١ وقد اقترح ويزدم عليه أن ينشرها فنشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ في لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور في هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له . فهو يذكر في هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الاشياء المادية، والوجود في المكان، والوجود في الزمان، والتخيل والذاكره والمعتقدات والقضايا . والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الاخرى، والتجريدات والكون، كما تناول في هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقي وهل الزمن حقيقي . ويتضح من هذه الموضوعات التي ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إجتاه نسقى أو وحدة مذهبية.

(٣) أبحاث فلسفية Philosophical Papers

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والابحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التي كان يلقيها فتنجشنتين في جامعة كيمبردج ما بين عامي ١٩٣٠ ، ١٩٣٣ وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها في مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤ ، ويوليو ١٩٥٤ ، ويناير ١٩٥٥ . ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم ، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ في لندن .

(٤) المثالية عند كانط Kant's Idealism

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التي استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٥٤ .

(٥) برهان على وجود العالم الخارجي Proof of External World

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجي ، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية British Academy عام ١٩٣٩ .

ب - نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا

(١) التجربة والمذهب التجريبي Experience and Empiricism

وهو مقال يعرض فيه مور للاساس الحسي التجريبي الذي تستند عليه المعرفة عنده وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٥٢ .

(٢) رفض المثالية The refutation of Idealism

نشر مور في مجلة Mind عدد ابريل ١٩٥٣ فيه يرفض الاتجاه المثالي خصوصاً لدى باركلي .

(٣) مكانة المعطيات الحسية The Status of Sense-Data

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما ضمنه كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر .

(٤) مفهوم الواقع The Conception of Reality

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية» .

(٥) بعض الاحكام المتعلقة بالادراك Some Judgments of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٨ ، يعرض فيه مور للاحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمنه مور أيضاً ضمن كتابه «دراسات فلسفية» .

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

"Is there Knowledge by Acquaintance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكس وبرود وغيرهما ويعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الافعال المعرفية The Character Cognitive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المذهب الطبيعى واللاأدرية» لجيمس وارد J. Ward وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذى نشره فى الملحق الادبى لمجلة التيمس The Times Literary supp فى ١٩٢١/٩/٢٩ ، وإضافة حوار مور الذى اشترك فيه معه جلبرت رابل Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذى نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ ، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب « بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة» .

ج- المؤلفات المنطقية

The nature of Judgment

(١) طبيعة الحكم

وهو مقال نشره مور فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعتهما لإتجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسولوجية، وإراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

(٢) الضرورة Necessity

وهو احد المقالات التي نشرها مور في مجلة Mind في عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الاخلاقي العام.

(٣) الذاتية Identity

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادئ الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشرى وهي الذاتية وعدم التناقض والثالث الرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction ومبدأ الثالث المرفوع Excluded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.

(٤) العلاقات ائخارجية والداخلية External and Internal Relations

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩، يتناول فيه مور العلاقات التي يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والاشياء.

(٥) مبادئ المنطق Principles of Logic

وهو مقال نشره مور في الملحق الادبي لمجلة اليتمس The Times literary supp في ١١ اغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المنطق كتاب لجونسون.

(٦) الوقائع القضايا Facts and Propositions

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزي Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧.

(٧) هل الوجود صفة Is Existence Apredicate?

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل Kneale، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦.

(٨) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية ؟ Are the characteristics of particular things universal or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئي تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذى نشره مور فى مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨ ، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرنا إليه عن :

- ١- المعتقدات والقضايا فى الفصل الرابع عشر.
- ٢- المعتقدات الصادقة والزائفة فى الفصل الخامس عشر.
- ٣- الحقائق والكليات فى الفصل السابع عشر.
- ٤- العلاقات والصفات والتشابه فى الفصل الثامن عشر.
- ٥- الفصل وبعض الصفات الاخرى فى الفصل التاسع عشر.
- ٦- التجريدات والكون فى الفصل العشرين.

د - فى الاخلاق والدين

Liberty

١- الحرية

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر فى مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٨ ، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التى ترتبط بالاخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

Mctaggart's Ethics

٢- الاخلاق عند ماكتجارت

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقى لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى المثالى ويأخذه بالنقد والتمحيص، نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق International J. of Ethics عام ١٩٠٣ .

The Value of Religion

٣- قيمة الدين

وهو مقال نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق اكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين في الحياة.

Principia Ethics

٤- مبادئ الاخلاق

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ في كيمبردج ويعتبر اول تطبيق عملي للمنهج التحليلي على مسائل الاخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الاول موضوع علم الاخلاق والباب الثانى «الاخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الاخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الاخلاق وعلاقتها بالسلوك» اما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الاعلى» والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

Ethics

٥- الاخلاق

وهو ايضاً كتاب كامل نشر في لندن ونيويورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الاخلاقية. فيتناول في الفصلين الاول والثانى «المذهب النفعى» ويتناول في الفصلين الثالث والرابع موضوعية الاحكام الاخلاقية، ويتناول في الفصل الخامس مسألة الصواب والخطأ ويتناول في الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

Is Goodness Aquality?

٦- هل اخير صفة؟

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شىء أو فكرة أو صفة من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الاخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب «إقامة علم الاخلاق على اساس نظرية المعرفة» لفشته Fichte نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذى اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical studies الانف الذكر.

ج - أهميته :

يقول وايت White لقد إقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وفتجشتين ما يسمى «بثلاثي كيمبردج» الذي كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيجلية والاتجاه المثالي، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Common Sense وما يؤكد العلم، كما توجه إهتمامهما معاً نحو ما يسمى الان بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في المحل الاول إلى إعتراضاته على المذهب المثالي Idealis إبتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة^(١).

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في إتجاهات ثلاثة رئيسية تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quinton وأول هذه الاتجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realistic الذي ظهر عند رسل ومور في العقد الاول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرهن Green وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logical Analsis ولقد مثله رسل وفتجشتين وسرعان ما إنصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالذرية المنطقية Logical Atomism التي اصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لمفكرى دائرة فينا، والتي سميت بعد ذلك بإسم الوضعية المنطقية Logical Postivism خصوصاً عند اير ولويس Lewis في امرهكا».

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic philosophy، لقد ساهم في هذا الاتجاه فتجشتين Wittgenatein وريل Ryle وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في اكسفورد وسيطروا على إتجاهاتها بعد الحرب

1. White, G.H. Moore : A critical exposition (Oxford 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الاتجاه بلا منازع^(١).

ويتضح من هذا أن مور :

- ١- ساهم في الاتجاه الاول مع رسل مساهمة فعالة.
- ٢- كما كان الزعيم الذى لا ينازع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.
- ٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم فى الاتجاه الثانى أيضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى أهمية مور كمفكر انجليزي معاصر، ظهر فى القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التى سادت هذا القرن، والتى وقفت قوية عملاقة امام الحركة المثالية التى قادها كثيرون فى تلك الآونة فى إنجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن ثم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا يشكل إنحيازاً أصمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استينج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أى حد تأثر مور برسل، وإلى أى حد تأثر رسل بمور. وهى تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلاحظ فقط أن رسل قد أثر فى مور، بل إننا سوف نلاحظ أيضاً بأن مور قد أثر فى الكثير من الآراء والأفكار التى ذكرها رسل^(٢).

أعجبت سوزان استينج إعجاباً بالغاً بالسهولة واليسر والوضوح التى تميز بها مور والتى ظهرت جلية واضحة فى إفتتاحية كتابه «مبادئ الاخلاق» حيث يقول مور: «يبدو لى انه فى الاخلاق، وفى سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التى إكتظ بها التاريخ راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة عن اسئلة، قبل ان يكتشف الانسان بدقة عن ما هو السؤال الذى يرغب فى الاجابة عليه فهناك يكمن اصل اخطاء لا نهاية لها، كان من الممكن تلافئها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقى للسؤال الذى يوجهونه، قبل أن يشرعوا

1. Quinton, A.M. : Contomporary British philosophy. (London 1924). P. 75

2. Stebbing S. : Moore influence. P. 519. (Scilpp Vols).

في الاجابة عليه ... ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التي تظهر في الفلسفة سوف تختفي»^(١).

ثم يقول مور مبيناً أسلوبه أو طريقته أو منهجه الذي سيتبعه وهو بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إنجته جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التي يجب مواجهتها في الاجابة عليه، أكثر من اتجاهاه إلى إثبات صحة اية إجابة تتعلق به»^(٢).

وتقول سوزان استبنج أوجد سهولة وضوح وبسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس أكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التي ترغب في أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استبنج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذي إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الافكار، وایضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسائلها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب في عظمة مور كأستاذ عظيم»^(٣).

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه في تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل في الفلسفة الحديثة، وإنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة في تقدمها إلا انه يرى انه كان :

«مجبياً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وإنه من الطبيعي أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحة حينما تكون الاسئلة وفيرة وإن الاسئلة عنده تكون هي الغاية في حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات أكثر مما يقدم حلولاً... يحير الذهن وهزه بعنف بالغ ولكن لا يبحث فيه الطمأنينة...»^(٤).

1. Moore, G. : Principia Ethica. Introducton.

2. Ibid : Introduction.

3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.

4. Metz, Ahundred years of British philosophy. En7. translaton. PP. 541

ويضيف متر إلى هذا قوله :

«إن تفسلف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التي تحيط بالمسألة المطروحة وإنما تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسيبها دقة، وتتعبها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط في دقته وفي إتجاهه النقدي يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل ابسط القضايا وأفناها، ويقطعها لرباً بطابعه الذهني وكان من نتيجة هذه النقديّة المفرطة عدم ادراك اية مشكلة من حيث هي كل . . . وعدم ادراك الرابطة الروحية التي تجمعها في وحدة عضوية. وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقديّة تحليلية مفرطة، تؤدي آخر الامر إلى سحق المشكلات إلى ذرات لا ربط بينها»^(١).

ولا توافق سوزان استبنج على هذا الذي قاله متر، فهي لا توافق على عبارة متر القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابرع متسائل. وهنا تتسائل سوزان استبنج : كيف يمكن ان يكون المتسائل البارع ضعيف الاجابة؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب ايضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متر اعترض على مور نظراً لاجتاهه المخالف لاجتاه متر شخصياً، والذي يتمثل في الافكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وإنه ليس من الضروري أن يتفق مور مع متر حتى لا ينتقده. ثم تعدد سوزان استبنج اهمية مور في :

«منهجه التحليلي، وفي نقده للمجردات، وفي دقته الفائقه، وفي اسهاماته في تكوين وتطوير المذهب الواقعي، وفي طريقته في التفكير»^(٢).

والحق إن متر يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره.

فيقول متر :

«وليس معنى هذا (النقد) أن تعاليم مور لم تؤثر في تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضي، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل في الحركة الفكرية الجديدة التي ظهرت في بداية القرن الجديد

(١) المرجع السابق : ترجمة د. لواد زكيا. ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف

2. Stebbng, S. : Moore's influence, P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإتجاهات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص فى الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل فى تأسيس المدرسة التى ظهرت فى كيمبردج .. كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاءهما له، فكان الاول اكثر تأثيراً للمضمون تعاليمه والثانى اكثر تأثيراً بمنهجها^(١).

ويتهى منزى إلى تعديد الصفات التى جعلت من مور بمفرده مدرسه اثرت فى جيل كامل من دارسى الفلسفة وباحتياها فيقول :

«إن مقدرة المنطقية الدقيقة، وامانته ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة فى التعبير، والتى تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة اثرت فى جيل كامل من باحثى الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كشب، او التقطوا على الاقل قبساً من روحه»^(٢).

ثانياً : موقفه من المثالية :

يرى مور فى مقالته عن «رفض المثالية» The refutation of idealism أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية Spritual .

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعنى ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا فى الظاهر. والثانى ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية اولى تبدو المناضد والكراسى والحيال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد إن العالم كله روحى فلأنها تتجه إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية إن العالم كله روحى، فإن هذا لا يعنى فقط إن العالم حاصل على شعور بل إنه يعنى إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

(١) متر : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ترجمة د. فؤاد ركنها الجزء الثانى ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع .

يعنى هذا ان العالم متمصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وانه ليس آلياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التي تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لجواسنا على أى نحو كان. يقول مور «إننا حينما نقول بأن العالم روحي، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التي تختلف تماماً عن تلك التي نلحقها عادة بالاشياء»^(١).

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التي ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التي ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين انصار هذين الاتجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التي يمكن ان نصفه بها.

ويرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية، ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التي يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهمة هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لنقدم، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ برفض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون إستدلالاتهم، لان رفض وبيان كذب هذا الاساس كاف وحده فى هدم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى. يقول مور «إفرض أن أمامنا أستدلال أخذ الشكل التالى : إذا كانت أ هي ب وكانت ب هي ج وكانت ج هي د فإنه ينتج ان أ هي د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذى قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أ هي ب قضية كاذبة. حينئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهى إلى صدق القضية أ هي د، كما لا نستطيع ان ننتقل منها الى تقرير صدق اى قضية اخرى، طالما أن القضية الأساسية كاذبة»^(٢).

1. Moore, G. E. : Philosophical studies Ch. I. P. 2
2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مورلن يناقش النتيجة النهائية التي انتهى اليها المثاليين في قضيتهم القائلة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية في سبيل رفضه للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الأساس الأول الذي قامت عليه، والتي سلم بصدقها المثاليون على إختلاف اتجاهاتهم، والتي تتمثل في قضية باركلي الشهيرة «الوجود هو ما يدرك esse is Procipi» ويقرر مور بأنه إذا استطاع ان يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التي تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التي تترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة.

وهو يذهب الى أن هذه القضية ليست بل ذات مكانة بل إنها تمثل أكثر القضايا ابهاماً وغموضاً واضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها في أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور في مقالات عن «رفض المثالية» ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلي :

- ١- أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركلي «ما يوجد هو ما يدرك» .
 - ٢- وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلي اللامادية كلها فإن هدمها هو في نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.
 - ٣- باعتبار ان هذه القضية هي البنية الأولى التي اسس عليها المثاليون كلهم موافقهم. فإن هدمها يعد هدماً ورفضاً للمثالية.
- ثم يذهب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التي اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهى به محاولة الفهم هذه الى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :
- ١- فهذه القضية قد تعنى «ان ما يحتمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحتمل بنفس الصدق على ما يدرك» .
 - ٢- ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» ان ما يوجد هو فى عقلى.
 - ٣- وربما يكون معناها ان ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك» .

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريران من الاتجاه المثالى، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة القائلة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى اضافة الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، ونتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضافها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدائها، ولا يفقد او هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالى، فإذا تقوض هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس وكم قلنا من قبل قضية باركلى «إن ما يوجد هو ما يدرك» فلنقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذه القضية الأم.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة، يمكن تحديدها فى ثلاث رئيسية

هى :

١- ما يوجد Esse

٢- ما يدرك Percipi

٣- هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لترك ما يوجد ولنتقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان لفظ «ما يدرك» هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن اصحاب الاتجاه المثالى يرون ان هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرداً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا الى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشئ مجرداً بالحواس او بالفكر اى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ ويجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضوعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشيء على مشول الشيء للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشيء للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهي المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعني وجوده في نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان مائلاً للفكر او الاحساس او لم يكن مائلاً لهما معاً او لأحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان مائلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن مائلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذه الرؤية تعنى وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده. ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة التي تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك في القضية الباركلية *Esse is percipi* ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معاني :

١- أن هذه الرابطة قد تعنى ان ما يوجد ليس شيئاً أكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعنى ما يدرك، وان ما يدرك يعنى ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار «لما يوجد».

٢- وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك التطابق الكامل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» فإن هذه الرابطة يمكن ان تعنى من ناحية ثانية ان «ما يدرك» متضمن في «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءاً من «ما يوجد» وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد ان يكون مدركاً، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثانى فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هي :

أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.

ب- ان ما يخبر يشكل جزءاً من هذا الكل مركب.

ج- انه ما من مرة تدرك صفة فى شىء الا وانت تؤكد فى نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشىء الذى اثبتت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لا بد ان يكون صادراً عن شىء ما موجود فى العالم الخارجى على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالى والذين قرروا ان الحقائق التى ندركها تكون فى الذات وليست فى الخارج.

٣- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «ما يوجد» وبحيث يكون «ما يوجد» شىء ويكون «ما يدرك» صفة لهذا الشىء.

وينتهى مور من تحليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً فى العالم الخارجى. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذ النقطة هي التى يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى إن على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصرار والاحساس به وبين موضوع الاصرار. وينتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

يشتركان معاً في نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الأزرق عن الأخضر،
فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور ان هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الاحساسين
المختلفين هي الشعور Conscousness وعلى ذلك يكون لدينا في كل
احساس عنصران هما :

- ١- الشعور الذي يتشابه فيه كل احساس .
- ٢- شيء آخر يعزى اليه الفضل في اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور ان
العنصر الثاني هو ما نسميه بموضوع الاحساس Object Conscousness ان
الاحساس بالازرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر في الشعور، ولكنه يختلف
عنه في الموضوع، اذ الأزرق موضوع للاحساس يختلف عن الأخضر الذي
يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور أكثر من هذا ان الاحساس بالازرق
يوجد أحياناً في العقل ويمكن الا يوجد في احايين اخرى، وذلك اذا ما غاب
عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالازرق فإن
علينا ان نميز بين :

١- الشعور

٢- الأزرق باعتباره موضوعاً للشعور.

٣- الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود
الازرق هو نفس الشعور بالازرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخطأ.
فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الاخر، فالازرق قد يكون موجوداً، ولا يكون
الشعور به موجوداً يقول مور :

وفي كل احساس، وفي كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصريين :

أ - الموضوع Object الذي يختلف فيه فرد عن آخر.

ب- الشعور Conscousness الذى يتشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور حده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١- الشعور او الخبرة ٢- ما نشعر به ونخبره^(١).

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشئ يكون جزئياً فإذا احسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشئ الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعوننا مور الى ضرورة التمييز بين الشئ وبين معرفة الشئ وهذا التمييز هام وشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشئ المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشئ المادى او ذاك. اننا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشئ تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو موضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشئ، واننا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشئ او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما تحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان تحصل فى عقلك على شئ او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشئ ... انك تهتم

1. Moore : Philosophy studes. Ch : P. 20 - 21.

فقط باهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، واما عملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهى مور الى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبنى عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلى القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الخامس

جابريل مارسل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الجودة ومنهجها

الفصل الخامس

جابريل مارسل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

أ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئاً على الإطلاق»^(١) ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودى، الذى ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودى فى روحه الاصيله، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها فى نسق محكم البنيان أو بناء منطقى ضرورى، أو فى مذهب مترابط الأركان. وفى هذا الصدد نجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما *Concluding unscientific postscript* و *philosophical fragments* للرد على النسق الهيجلى، وبيان تهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهى وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذى يستطيع أن يدرك العالم فى كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهى هذا يمكن أن تعثره فى عملية الإدراك هذه بعض الفجوات والتقطعات^(٢).

(1) Sartre : Jean Paul : Existentialism is A Humanism; Cleveland 1956, P. 289.

(2) Macquarrie, J : Existentialism, A Pelican Book, 1973, P. 1.

لكننا لا ينبغي أن نبغى أن نبالغ في نقد الوجوديين للأنساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعنى أن كل الوجوديين يعيدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقيا تخصه. وفي هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كبير كجار د قد عاش مائة عام بعد وفاته... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا ندر للم النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه في أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً ديكالكتيكيا وجودياً يقابل به النسق الهيجلي»^(١). كما ذكر سبونهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة في اهتمامات كبير كجار د الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»^(٢). أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به فى كتابه «الوجود والزمان Being and Time كان تحليلاً علمياً فى طابعة»^(٣). وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى المدخل العينى المشخص الذى يتمسك به الوجوديون «دون أن يضحى بالترابط والمنهجية اللتين لرتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية»^(٤) ضف الى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون مذهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى نمط من التفلسف^(٥) Style of philosophizing.

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.

(2) Sponheim, P. Kierkegaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.

(3) Heidegger, M : Being and Time, Trans by j. Macuarrie and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.

(4) Langan Th : The meaning of Heidegger : Acritical study of Existentialist phenomenology (New Work 1959). P. 41.

(5) Macquarrie, J. Existentialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هي أنه يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هي التي توجد أولاً...والذات التي يهتم بها الوجوديون ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة ... الذات التي تكون مركزاً للشعور ... الذات التي تدرك مباشرة وعينياً في فعل الوجود المشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للنزعة العقلية، فالوجود نعمته العاطفة، ويغمره الوجود الإنساني المشخص، في هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول « إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو انسان من لحم وعظم، ويقدم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلينا ان نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده .. إنه إنسان يتفلسف»^(١).

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبتعد عن أية نزعة عقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذي قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان بإعتباره موجوداً أكثر من إعتباره مفكراً، وأنه في تأكيد هذا على الوجود أكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة او ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول «إن وجود الانسان سابق على ماهيته»، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطته هو، لأنه هو الذي يصنع نفسه»^(٢).

وهذا النمط من التفلسف الذي هو «وجودية» يعترض على أي رأي يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of Life, trans by J. E. Fritch (New York 1954) P. 28

(٢) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئاً Thing وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار آلى أو طبيعى تلمس فيه العقلية الجمعية لتلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هنا المنطلق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم ان الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع ان نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والذوق العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً الاهتمامات المشبوبة بالمعاطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث فى الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الانسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يتعد المنهج الموضوعى أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الإنسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة^(١).

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالأشخاص، ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الأشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية^(٢).

(1) Roberts, D.E.: Existentialism and Religious Belief, New York 1959, PP. 7-8.

(2) Roubiczek, P. Existentialism for and against, (Cambridge 1966) P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذاتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى تعتمرو وجودنا الفردى المشخص. يقول بلاكهام «ان النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهده لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى المشخص»^(١).

والذات التى يحشها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن نجد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أوجامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهدده احتمال الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من انواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يحمو الأساس غير اليقيني للحياة. ولكن لاهد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك انهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحداً يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع اننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقده للذات^(٢).

والواقع ان البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل - فى نظر الوجوديين - من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blackham, J. K. : Six Existential Thinkers (London 1961) P. 3.

(2) Roberts, D, E. : Existentialism and Religious Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعنى أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنا بحثه» بوجه عام، كما انها ليست عقلاً بحثاً...إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعنى أيضاً ان التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلوق^(١).

وهذا النمط من التفلسف يعتبر موجوداً غامضاً Ambiguous وصفة الغموض هذ ترتبط بقوة بتأكيد الهائل على حرته. إن الوجودية ترى الموقف الانسانى وهو متلىء بالتناقضات والتوترات التى لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقى. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفتنا، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمى، أو إلى تفسيرات فلسفية .. انها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسؤل عن حرته، كما أنه يشعر بالندم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة فى شبك الطبيعة والنظام الاجتماعى وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تخاشيه. إن الانسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أى موقف بواسطة فعله وتخيله .. ان حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضى، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج لكان جزءاً بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يفعل فى حرته؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخدم حرته لكى يخلق

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويبدو من جهة أخرى أن الانسان لا يستطيع أن يتخلى عن حرته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى الله . نعم قد يكون الامر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ في هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلي وقلقه الذاتي، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض الخاص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفلسف بخاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفي الطويل أن كتب فيها، وهذه الخاصية التي تجمع بين مفكرى الوجودية خاصة عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم علم انتمائهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفي عام واحد، وفي حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والابستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة^(١). لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الانساني المشخص اكثر من تركيزهم على الجانب التأملى والمجرد من هذا الوجود.

لقد سال مداد أصحاب هذا النمط من التفلسف حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصي، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على هذه البسيطة، بالاضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسعولة يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكمرورى JOHN MACMURRAY «أصبحت الذات كقدرة هي الموضع الرئيسى للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة»^(٢).

(1) Maquarrie, J. : Existentialism P. 3.

(2) Macurray, The Self as agent (New York and London 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت في الحديث حولها، وهي موضوعات مثل : الذنب والاعتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذي نجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الأقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينماً وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للإنسان، ولقد كان هذا الجانب مهملاً من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلي، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التي تبدو على العقل الإنساني، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون غلى العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات أهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتدفق، كما أنها هي وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذي يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كير كجارد إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة^(١).

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التي نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستتعاة في معظمها من العناصر المؤثرة في الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maquarrie, J. : Existentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال فى موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فنجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قاده المسائل، فإنه يبقى متصلاً أوثق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التى ذكرناها آنفاً.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية فى الموضوعات التى يميلون إلى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة اختلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر فى كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وباسيرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفى هذا يقول روجرشن Shinn إن الوجودى لا يجب أن يطلق على نفسه أنه وجودى، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه فى فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يجب أن يقول «إننى نفسى»، ولا أميل إلى أن أوضع فى تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»^(١).

والواقع ان ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متميزة : فالبعض - مثل ياسيرز - وفقاً للتصور الكبير كجاردي - يذهبون إلى أن النظر فى الوجود يقتضى إنكار للفلسفة باعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً «فلسفة الوجود» لا تعنى سوى «تحليل الوجود» من حيث أخص بما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) Shinn R; L. Restless Adventure : Essay on contemporary Expressions of Existentialism (New York 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردها إلى «ياسبرز» ويؤكدون خطتهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «انطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وبردباثف - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين «ياسبرز» كان أحرى بنا أن نعدّه معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث طموحه إلى إنشاء أنطولوجيا ظاهرية Phenomenological ontology. وأما «جايريل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه المذهبي الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة جينية لا تكون «انطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية إبتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أدوم سماته وأعمقها.

وينبغى أخيراً أن نؤلف فئة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاي Bataille) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شىء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - بإستثناء جايريل مارسيل - إلا فى إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره. على أنه إذا بدأنا أن نؤكد هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رضحاً عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبذون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «انطولوجية الوجودية» التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأيا أنها

صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلي لا يهدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن.

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الانسان مباشرة .. من الذات المشخصة. بكل ما فيها من حرية ومسئولية .. وبكل ما يعترها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى بكل ما فيها من حرية ومسئولية .. وبكل ما يعترها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - سنجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسعاً يتجاوز الحد ويؤدي إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حدا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا في الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها في كثير من النقاط، ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضاً في بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كبير كجارده» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودي بلا منازع في اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذة «اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقي، العالم الذي لا يجد الإنسان في نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقرر رأى من يريد أن يتعرف في المحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة اولية للمنهج الوجودي، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبحث اتصالاً وجودياً Existential

(١) ريجيس جويليه: المذاهب الوجودية من كبير كجارده إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل
مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

communication أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو آراء مجردة، لا لتجارب معاشة^(١).

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وسكال، فيبدو أن الجانب العاطفي في «الاعترافات» و«الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى ادراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما فى البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحى، لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعى الوسائل الخطابية التى كان «كبير كجارد» يرى فيها النقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى تحدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات «نيتشة» و«هيدجر» و«ياسبرز» تتسم بطابع درامى، وتسمح فى جو من القلق. ولكن الفكر الفرنسى - حتى الوجودى منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بسكال» وكذلك صنوف المقاومة التى أبدتها «فاليرى» تشهد بإبتعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه - على نحو ما - صنو للعبقرية الفرنسية^(٢) والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، وللأس عند (كامى) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الألمان.

ينبغى إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الإنسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى ان هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

(١) ريجيس جوليه: المذاهب الوجودية من كبير كجارد إلى جان بول سارتر. ترجمة، فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو ربه، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئنا - أن تنحصر في مجهود مطابق مقترن بهذه التجربة ذاتها، وذلك لإمالة اللثام عن اللغز الذي لا يكف الانسان، عن أن يمثله في نظر نفسه «وتنتزع من ظلام موقفه، وبفضل توجيه النظر إلى العنصر الحي من «كونه موجوداً» حقيقة تجيء دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حنين جوهرى»^(١) هذا هو ما نريده، وهذا ما يقرينا في الواقع كثيراً من موقف «هيدجر»، لكنه لا يقترب بنا من موقف «كبير كجارد» و «هاسبرز» وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من «أوغسطين» و «بسكال».

على إنه لا «بسكال أو القديس أوغسطين» سلماً قط بأن تحليل الوعي في واقعه الفريد العيني، يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز نصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي تكتنف وضعنا، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً ويؤكدان أن تحليل الوضع الانساني لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مباطن للأشياء يقول «بسكال» في المحادثة مع مسيو ماسي حول «ايكتيت» و «مونتاني» (أرجو المعذرة ياسيدي إن كنت قد انتقلت أمامك إلى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أظل في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً).

وليس من شك في أن القديس «اوغسطين» و «بسكال» يهدان من فلسفة الانسان ان تبدأ بفحص الواقع الانساني، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوا كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين ونستطيع أن نذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا إلى ان يلتمسوا في انفسهم جواب السؤال عن انفسهم أمثال ايكتيت وسينكا ومونتاني ولاروشفكو، وفوفنارج، وروسو، وجويرير وأمبيل. ولذلك نجد «بسكال» يذكر في مقابل صنيعهم مستنكفاً له (المشروع الاحمق الذي خطر له بأن يهور نفسه)^(٢).

(1) Beaupret j : Apropos de Le exstentialisme, dans confluences, 1945, P. 192.

(2) Pascal B. : Pensee, Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وباسبرز، وهما يمثلان التيار الأول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي إلى حقيقة شاملة، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل إلى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعي حي باللحظة الأبدية وبواسطة فضل هذه اللحظة ينتزع الانسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة ويبلغ «حقيقة» لا سبيل إلى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك المعنى الذي هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي ينطوي عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك إلى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودي المتسق مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد: وأما الباقي كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود خطابي شعري أكثر من واقعي. الشخص الواحد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى بينه وبين نفسه وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و«سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلاهما «انطولوجي» في عمق، وهما يتطلعان إلى إقامة «علم وجود»، وهذه الخطوة واضحة على الأخص عند «هيدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعدم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الانطولوجيتين فينوميولوجيتين لا يغير شيئاً في طبيعتهما بإعتبارهما علماً كلياً، أعنى أنهما تتناولان في آن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة إلى جميع الناس^(١).

(١) ريجس جوليه، الملهاب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل العيني في أشد صوره اصطفاً بالفردية، وذلك بغية الكشف عن طريق هذا التحليل - إما عن حقيقة غير قابلة للوصف .. حقيقة شخصية الى أقصى حد، أو عن مفهوم كلي شامل للإنسان، وللعالم الذي يجرى في رحابه مصير الإنسان ووجهة النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابريل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التي تفسر الأشياء بالاكْتفاء بما في داخلها، والتي تميز وجودية «هيدجر» و «سارتر». ومن هنا الوجه قد يكون «جابريل مارسيل» أقرب كثيراً الى «كيركجارد» من الوجوديين الآخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك الى «بسكال» و«القديس أوغسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودي» سمة من السمات الأكيدة للوجودية ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفى لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية في نظر الكثير من النقاد. وهذا القول يتمثل في القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكي يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية ESSENTIALISM» لكن يبدو أن هذا المصطلح ليس موقفاً، وهو يبعث الاضطرابات في المناقشة.

ولكي يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأى معنى يسبق الوجود الماهية في نظر الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل الى مدافعتة، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق في هذه النقطة، كما لم يتفقوا في النقطة السابقة فالواقع أننا نجد «جابريل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلني

دائماً، واني أعتقد بأن هناك في صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعي»^(١). هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «ياسبرز» ولا «برديائف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الغفل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل إلى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للوجود» هي عبارة عن ماهية على أي نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست في ذاتها سوى الوجود نفسه في واقعه العيني. ويمكن أن يقال أيضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى انه في وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعني وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولة أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطباقاً كاملاً إلا على الواقع الانساني (أما الباقي فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود - من جهة أخرى - ليس عند الإنسان سوى الاسم الذي يطلق على العدم الذي هو الوجود لذاته أو الوعي^(٢).

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافي وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن تجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد

(1) Marcel, G : Being - and Having. An Estentialist Diary, Translated by K. Farrer New York 1949, P. 27

(١) ريجس جوليه : المذاهب الوجودية ص ١٣ .

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هي صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده الى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى الى ادخاله فى قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كبير كجارده» و «ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة الى هيدجر وسارتر.

وبكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وبرديائف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك فى أن أساس هذه الانطولوجيا هو التحليل الوجودى ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الارسطى غير أن «هيدجر» يرد عن نفسه هذا الظن، وهو لا ريب على حق فى ذلك، إذ الواقع أن ارسطو أو القديس توما ينبغى أن يعدا هنا - بنوع من المفارقة الفريدة فى بابها - الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر.. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذى أو شك منهج «هيدجر» أن يجعله هباءً منشوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية - عند ارسطو والقديس توما - هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذى ينظم المعرفة فى تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستبطاء، إنه لا يدرك الا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها الى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة الى ارسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغى أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعانى الكلية على أى نحو جمعناها لا تؤلف موجوداً جزئياً واحداً^(١)» :

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضب معيها في حدس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغى أن يصل هيدجر الى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستعرض لذلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية Existentialism والماهوية Essentialism ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية Idealism يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود اولاً وقبل كل شىء بالكلى والضرورى. ويبدو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، اذ هو يؤكد على وجود حقيقة ميتافيزيقية سابقة على الوجود باعتباره شيئاً معطى فى الحس، وباعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمانية التى

(1) Marcel, G : Being - and Having, An Existentialist Diary, P. 45.

لؤسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفلسف هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spinoza وليبنتز Leibnitz وفتشه Fichte وهيجل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً ايضاً على إخفاقه، اذ يصطدم هؤلاء وألك فى نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبغى عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشيء من ونخر الضمير - بوجودية فنية تظل تتأبى - فى إصرار - على التحليل.

يدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شيء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيمكن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعاماً والتى يمكن - على الاساس - أن تدرج فى عداد المذاهب الماهوية^(١) ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود.

على إنه لا يبقى محل لذلك التأكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبغى أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie . P. Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لا مكان الكينونة (بالمعنى الحقيقي للكلمة) ألا وهي الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا إنه لا شك في أنه يمكن أن يقال ان الماهيات تسبق الوجود في الفكر الالهي لكن هذا لا يعدو ان يكون طريقة في التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعنى الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذي يجعلها توجد أى أنها لا توجد إلا في صورة أفراد جزئية متعينة في الحس، فالفرد الجزئي وحده الذي يوجد^(١).

والواقع انه اذا كان للوجود في نظر هيدجر وباسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو - إن شئنا - إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجود بلا طبيعة او بنية، أعنى كونه في وضع خالص مطلق، قد استنبطها من الوجوديين على الفور، وهي تتلخص في هذا التأكيد الاساسي وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفي حال من القطعية بحيث لا يتركز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعنى انه في جوهره «حرية» بمعنى انه على وجه الدقة لا يتوقف على شئ آخر سوى نفسه. فالحرية إذن تعنى الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصبر

(١) ريجيس جوليفيه : الملائب الوجودية ص ١٧ .

كبير كجارد على ذلك اصراراً شديداً، أو باعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها بإعتبارها متميزة عن الوجود - هي التي تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازماني سواء على صورة ممكن أبدي موجود من قبل في حضن «الماهية» و «الفكر الالهي»، أو على الأقل (كما هو الحال عند ارسطو) على صورة القوة الدائمة في فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع في السياق الوجودي، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر في القدرة على التزمّن، فهي تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذي بواسطته تستطيع الحرية التي هي هو أن تكونها، وان تجدها وتغلفها في كل لحظة من صيرورتها، هي كل ما يمكن أن تكونه، وليست في الحقيقة أكثر من ذلك^(١).

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكرها فنقول بأنها «جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جايريل مارسيل» الذي يجد في الوجود - على العكس مما ذكرناه - ضرورة ملحة الى التجاور، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة، وهذا الاندفاع أولئك تعريف للوجود الانساني، غير أن المسألة هي - من ناحية - معرفة إلى أى حد يمكن أن تصدق

(١) أنظر معارضة سارتر لهذا الرأي في مقالته Mise en polut المنشورة في مجلة Action عدد ٢٧

ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تلخص في اعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. ويعريف الانسان بأنه «مفتوح» يعنى أنه في جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه «مغلق على نفسه» بمعنى أن حريته تتحقق بالضرورة في ذاتها، وأن تقيمتها في ذاتها.

هذه النتائج فى السياق الوجودى، أعنى فى سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً وبقى - من ناحية أخرى - أن نبحث ما إذا كان تردد «جابريل مارسيل» فى الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرج من نطاق الوجودية وفى هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية « نوعاً» يندرج تحت جنس من التفكير الوجودى، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافى كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو - فضلاً عن ذلك - أن هذا هو رأى جابريل مارسيل نفسه^(١).

ب- منهج الوصف الفينومينولوجى كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطى تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم ؟ ... هذا هو ما سننظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت تتدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودى والفينومينولوجى) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذى يحتاجه المفكر الوجودى فى بحثه الحديث نحو الكشف عن الوجود العيى والمشخص^(٢).

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «يوهان هنريش لا مبرت Lambert» وذلك حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد : الظاهريات أو نظرية الظهور»^(١) كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم الظاهر فى مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء فى ذاتها. وبالمثل

(١) ريجس جوليه : المذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macquarrie, j : Existentialism, P.8

استخدمها هيغل في كتابه «ظواهرات الروح» Phenomenology of Mind في شروحه المطولة لتبديت الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج في مستواه الإدراكي البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفي الأوقات الراهنة اصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التي طورها هوسرل Edmund Husserl في كتاباته المختلفة التي من ابرزها كتابه Ideas, General introduction to pure phenomenology (٢).

والفينومينولوجيا في صورتها الاخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول اقامة منهج وصفى تصف فيه بإسهاب كل انواع الموضوعات في ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف description .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعي. ولكي نتأكد من دقة الوصف، فمن الضروري أولاً وقبل كل شئ أن نحرر العقل من أحكامه السابقة وإفترضاته المسبقة. كذلك من الضروري أيضاً أن نبقي خلال حدود الوصف وأن نقاوم الاتجاه الذي ينقلنا من الوصف الى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة في غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة؟ وكيف يكون الانسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير؟

لقد شيد هوسرل في حقيقة الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التي تعترض طريق الوصول الى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

(١) اد اموند هوسرل : تأملات ديكارتية، المدخل الى الظواهرات ترجمة وتقديم نازلي اسماعيل. دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. : Existentialism P. 8.

ولقد نفذت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان Being and Time» بإعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذي كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كى تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع فى موضع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجى على الرغم من أن الشخص الذى يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كبير كجارى فى كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجيا على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

وثمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر فى الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل البادىء بالبحث فى الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الاختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى «الشئ فى ذاته» وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوياً الثنائية الكانطية Kantian dualism التى تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذى لا يكون إلا تدياً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيغل التى تشير تدييات جدلية للروح فى مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق فى نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

فى اتباع اتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعى قصدى Intentional بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة أكثر عمقاً نوع الوصف الذى تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفى الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذى يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التى تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الاعراض، وتبين العلاقات الداخلية التى قد تؤدي إلى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التى ننظر بها إلى الظاهرة التى نعتبرها فى عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر فى تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» إلى أنها تتكون من مقطعين فى أصلها اليونانى، المقطع الأول يعنى «الظاهرة» أو ما يبدو من الشئ، والمقطع الثانى يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم الظاهرة» أو العلم الذى يدرس ما يبدو من الأشياء^(١). ويرى هيدجر بناءً على تحليله هذا ان ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كانط بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : الأول ظاهرى والآخر حقيقى، أو لمة ثنائية فى الأشياء.

ولقد رفض سارتر أيضاً ما سبق أن رفضه هيدجر، أى رفض الثنائية التى نجد فيها تقابلاً بين الظاهر وبين «الشئ فى ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

(1) Heidegger, M. : Being and Time, translated by j. Macquarrie and E-S Robinson, New York 1962, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة باعتبارها تدياً جزئياً أراه في لحظة رؤيتي له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبديات. وفي كل تبد جزئي للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالإشارة التحولية الظاهرية. وبينما كانت الفلسفة الكانطية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التي لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجية Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود^(١).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ إلى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لا بد أن يكون طابع الاختلاف في الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستتدخل المعادلة الشخصية Personal equation واتجاهات وميول الأفراد في كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، وبدى ظاهراً في الاختلافات القائمة بينهم^(٢).

لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن الاختلاف في الوصف لا يعود إلى خلاف في المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحل الصدق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود العيني المشخص ذاته الذي نصفه، أو بالعودة إلى الأشياء نفسها، فهي محك كل صدق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, Jean Paul : Being and Nothingness : An Essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.

(2) Macquarrie : j : Existentialism, P. 11.

ج - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس ثمة حدود فاصلة وقاطعة تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات الأخرى، فلا يوجد مفكر وجودي بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التي لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هي الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماتية والعدمية.

١- ولنبداً الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً في العصر الراهن، وذلك على الرغم من إزدهار الفلسفة الوجودية في القارة الأوروبية بشكل أكبر من إزدهار التجريبية التي انحصرت في البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضني الذي شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً بإستعمال معاول الهدم بالنسبة الى أية محاولة ترمي إلى بناء نسق شمولي ضروري صبارم.

لكن وجه التشابه سرعان ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسي بينهما، فبينما يستهدف الوجودي سبر باطن الذات الانسانية المشخصة لكي يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبي وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً الى الخبرة الحسية التي تزوده بمعطيات صادرة من العالم الخارجي وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبي الى إدراك الانسان فإننا نجد أنه يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه الى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعواطفه الباطنية. ويمكن إعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما تركز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، تركز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن نمطهم المعرفى فى هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه فى حالة المعرفة بالإنسان على الأقل تؤدي الموضوعية والعمومية والتجرد الامبيريقى الى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التى يمتبناها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدي الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويها فى كل عام ولا شخصى، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى^(١). ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للإنسان يمكن أن ينقذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العاطفة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصى والفردى للوجود، والانتقال الرافع الى مجال الحرية، وواد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق^(٢).

٢- أما الفلسفة الانسانية Humanism فلا نستطيع أن نعدّها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهًا سائدًا فى عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما القى «سارتر» محاضراته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a Humanism».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وتحقيق الوجود الانسانى الصحيح، هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن النزعة الانسانية فى الفلسفة الوجودية. لكن المصطلح «الانسانية» نفسه معانى عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً فى الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

(1) Berdyesv, N : The Begining and the End, trans by M French (New York 1957) P. 62.

(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «بالإنسانية المفتوحة Open Humanism» وبين ما يسمى «بالإنسانية المغلقة Closed Humanism»، وبينما تشير «الإنسانية المفتوحة» ببساطة الى تعقب القيم الانسانية فى العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الانسان هو المخلوق الوحيد الذى له معنى وقيمة فى العالم. وهذا المعنى الاخير هو الذى قبله سارتر فى وجوديته الملحده وهو الذى جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهى إلحاد عنده لأن الانسان وحده هو الذى يخلق ويحقق القيم فى عالمه بكل طريقة ممكنة دون أى ضغط من أى عنصر آخر أياً ما كان.

٣- وينبغى الآن أن نبحث فى العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية Idealism، ولقد ذكر هيدجر فى هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الانسان، فالانسان هو الذى يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخدمت عند الوجوديين استخداماً خاصاً يختلف عن استخدامها العادى، ومن ثم فإن قولنا بأن الانسان هو الذى يوجد وحسب إنما هو قول يبتعد عن أى نوع من المثالية الذاتية Subjective Idealism.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية فى النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الانسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلى للإنسان المشخص فى العالم. إن المثالى يبدأ من الافكار بينما يبدأ الوجودى من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر فى نقده لمثالية باركلى يقول لا تكون المنضدة فى الوعى، ولا حتى فى القدرة على تمثيلها، إنها تكون فى المكان. إن من واجب المنهج الفلسفى أن

يفصل بين الأشياء وبين الوعي، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقي بالعالم وأن يبين أن الوعي هو وعى بالعالم وبمعنى آخر فإن أى وعى إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعي، إن الظاهرة ليست شيئاً منتمياً للوعي، لكنها شئ متصل بالظواهر الموضوعية.

ويتضح من ذلك أن بتأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤- إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة «إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماتية Pragmatism، فالوجودية والبراجماتية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الإيمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير الى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماتيين، فمقياس الصدق عند البراجماتيين يكمن فى المنفعة، التى لا تعبر كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالاضافة إلى أن البراجماتيين متفائلين دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملتزم والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب برديايف فى هذا الصدد الى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماتية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا... إنها لا تقدم أية خدمات... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب توضيحات عديدة، وقد تقودنا نحو الاستشهاد طلباً لها».

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قرييون من البراجماتية، فثمة صفحات من كتابات أوتامونو تبدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماتية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تندفق بالعواطف، وما يشتم بها من إحساس سحري عجيب كما أن جوزية أورتيجا وإي جاست Gasset اقترب بعمق من البراجماتية بسبب انحيازه الفكري الذى يمكنه من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يشورون عادة ضد أى بناء نسقى وفى كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كبير كجاردا مثلاً وهو ممثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشة وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العدمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية اذن على أنها نوع من العدمية؟ أو هل هى تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا الى هدفها؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العدمية وكانت رواية ترجنيف Ivan Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هى أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العدمية على نطاق شعبى واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه ووصف التلميذ باذاروف Bazarov على أنه عدى متطرف، ينكر كل شىء فى مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التى تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن يبنى فى مقابل ما ينكره. إن شعار «باذاروف» هو أن ما هو «صائب فى الوقت الحاضر هو أن ننكر كل شىء وحسب».

ويبدو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها وقفة نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذى حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعتة العدمية «فهو يعلم أنه عدوى ولكنه كان يبحث عما يؤدي الى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر الى الجانب الايجابي من اليأس، وهكذا حاول كامى أن يبحث عن اسباب تقوده الى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الانكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التى اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو فى الأفق، ومن ثم فإن إعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انصار الوجودية المسيحية الى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التى تجعل الناس يقفزون فى الهاوية يمكن أن يبحث إيمان جديد^(١).

د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة :

وعلينا الآن أن نبحث فى مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التى نمت على وجه الخصوص فى الحقبة المعاصرة والتى كان كيركجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما فى الوضعية الجديدة التى جاءت مكملة للمذهب الوضعى، وتمثلت الأخرى فى الفلسفة الوجودية، التى برزت على العكس من ذلك فى شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد فى الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية الى جانب تضمينها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائج، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التى رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : Existentialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و «هوايتهد» و «هارتمان، كذلك التومائية التي أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفينومينولوجيا التي استمر نموها متمثلاً في كتابات «شيلر»، والفلسفة الحياتية التي تجلت في ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات «كلاجيس».

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التي احتوتها تلك المذاهب.

ب- ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون الى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهب اللذان يعدان امتداداً للمذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية في صورتها الهيكلية والكانطية، وبأى بعدهما المذهب اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أى الفينومينولوجيا. وبعد ذلك تجيء المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول في الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة «الانطولوجيا».

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف : إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التي أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً الى ادراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التي تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا الى تجميع مذاهب كل من «ديوى» و «كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما يبين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك مفكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذي قامت به مثلاً مدرسة «باد» التي ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المندرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التي بدأت تشيع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن المؤرخ من عرض الأفكار الفلسفية عرضاً متناسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفي لا يعنى اهدأ محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك انكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذي يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التي تبنتها فإنه لا يعد في الحقيقة تمييزاً حاسماً في حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر العالمي العاشر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى في الغالب إلى إحداث انشقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهذا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضي من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يسيروا أبداً من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سعوا إلى تطبيق هذين المنهجين في آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين وإلى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريره بين ممثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسمييين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وهرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث أصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما^(١).

* * *

لننتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية :

١- يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفذت بقوة واسعة لدى الأوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الأوساط الفلسفية المتخصصة.

٢- كما يلاحظ ان مدى تقبل العامة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الأوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الأوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضى قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) بوخونسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ص ٦٨.

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة فى درجة مقاومتهم للاغراء الذى قد يتطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة فى مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً... لذا فإنه ليس هناك من شك فى أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهونة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة ومدى ضخامة الجهاز الدعائى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً أقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للافكار الفلسفية^(١).

نعود الان الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين الذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة فى غاية اليسر والبساطة، وبالتالي فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالاضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة فى صورتها الماركسية أن تجذ لها مشجماً فيما للحزب الشيوعى العالمى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت أيضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص فى البلدان اللاتينية. وقد تبدو هذه الظاهرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالاضافة الى أنها فلسفة بالغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة فى ذلك لا يلبث أن يتبدد إذا ما وضع المرء فى اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى العامة فى قالب لغوى منمق، وصيغت فى شكل

(١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفراد الوجوديون بإستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. وبلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة الذاتية المتطرفة. يقول بيير دو كاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي ... الذي يواجه بتيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطني الخاص بكل واحد منا هما هدف مختلف المدارس الوجودية»^(١) ويقول اميل برهيه «هناك حركتان فكرتان انتشرت في العالم «لا على نحو» تعليم جامعي متحفظ بل كسبيلين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلنا على هذه النتائج فلأن الاولى وهي نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية»^(٢).

وإذا ما قارنا صدى الماديه الوجودية في أوساط العامة بصدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضحالة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس اليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين الماديه والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإننا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى أكثر من غيرها بجلب انظار العامة اليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأفكارها، أما الفلسفة الحياتية والفيثومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى العامة بإخفاق كامل .

(١) بيير دو كاسيه : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج بولس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

(٢) اميل برهيه : القضاء للمعاصرة، ترجمة حنا بولس مطبعة الشاعر. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما فى الأوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخذت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلى؛ تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة فى مذاهب الكسندر وهوايتهد والتومائية جنباً الى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما فى الأهمية كل من الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهيأ لهما الا على نحو غير مباشر، أى بفضل انعكاسهما على مدارس فلسفية اخرى، ثم تجىء بعد ذلك فلسفة المادة فتحل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الاخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التى كان كبير كجارد رائدها الحقيقى الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبى والتخصصى.

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية

عند مارسل

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسيل

أ- نحو فلسفة عينية حقة

تبدأ الفلسفة عند جابرييل مارسيل^(*) من الخبرة بالوجود الفردي في العالم

(*) ولد جابرييل Gabriel Marcel في باريس عام ١٨٨٩ ، كان مولماً منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير الميتافيزيقي ويحول إلى مواقف عينية، وعنده «أن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفان» أنظر Positions et Appoches concretes du Mystère ontologique P. 272. عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى : عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير الموفق، والصداقة، والوفاء، والسعادة. وإلى جانب هذا اهتم مارسيل بالموسيقى والفلسفة والتفكير. تفوق مارسيل في دراسته رغم أن المقررات الدراسية في الفلسفة على وجه الخصوص لم تثل اعجاباه، فلقد كانت مجردة متقنة ذات خطوط كلية لا تعبأ بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسيل كثيراً من العواصم الأوروبية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوروبا، وأصبح ثقة في الفلسفات الإنجليزية والألمانية بوجه خاص. كتب مارسيل وهو في التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن «أفكار كولردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنج» وبعدها بعامين أصبح أستاذاً للفلسفة في Vedome عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفي باريس عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفي Sens ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك في الصليب الأحمر أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم انشغل في الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٣٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفي عامي ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذاً للفلسفة في باريس، ثم أستاذاً للفلسفة في Montpellier عام ١٩٤١، ثم أنشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات في كثير من البلدان الأوروبية. وفي عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر في اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

- 1- Journal Métaphysique; Paris : Gallimard 1947.
- 2- Le Monde Casé; suivie d'un médiation philosophique Intitulée : Position et Approches concretes du Mystere Ontologique. paris : Desclée de Brower 1933.
- 3- Etre et Avoir; paris : Aubier, 1935.
- 4- Du Refus a l'invocation; paris : Gallimard, 1940.
- 5- Homo viator, paris : Aubier. 1944.
- 6- La Métaphysique de Royce. Paris : Aubier, 1945.

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العيني المعاش النابض بالحياة، والذي تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنساني يوضح موقفاً إنسانياً - نعم إن وجودى فى العالم والتاريخ، يخصصنى ويحددنى، ولكن السؤال الهام هو: كيف يمكن لى أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عينى؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية... إنه لا يتم - إلا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالارتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان^(١). إن التفلسف بالمعنى العينى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلائه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع المشخص بكل ثرائه وتدقيقه، والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل «إننى أرفض أى اهتمام يتطرف الى حد تفسير الواقع العينى المشخص تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»^(٢).

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمع فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Philosophie de l'existente أكثر مما يطمع فى إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عينى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب أيا كان غناؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérience Existentielle أو الخبرة الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

(1) Reinhardt., K. : The Existentialist Revolt, New York 1967, P. 38.

(2) Marcel; G. : Regard en Arriere (Existentialisme chrétien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا التوجه يجب أن يكون محرراً من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، تهدر تجربتى المشخصة، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على اختفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينية عند مارسل تحلل الموقف المشخص تحليلاً فينومينولوجياً^(*) مصحوباً بهدف انطولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء المشخصة إلى تركيب مطلق... وتنسق بينها فى بناء شمولى نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت Lambert»، وذلك حين اطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد: الظاهرات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كانط Kant للتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel فى كتابه «ظاهرات الروح» فى شروحه المطولة لتبديتات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج فى مستواه الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعى الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الاوقات الراهنة أصبح يلهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «ادموند هوسرل» Edmund Husserl فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابه: Idea; General introduction to pure phenomenology وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعى، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه بأسهاب وصدق كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة (انظر فى ذلك آدموند هوسرل: تأملات ديكارية، المدخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتور نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠).

الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلي. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية في صميمها وشخصية في لبابها، وفردية في أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيعنى هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأوحى الصادق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يركز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يملو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحثه^(١).

والواقع أن مارسل يطالعنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية *Journal Métaphysique* بمحاولة إيجاد طريق يمكنه من تخاشي الواقع في تطرفية المذهب الذاتي، وخطر التمرکز حول الآن، في حين أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمثالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والاقسام الافتتاحية لكتابة *Eter et Avoir* فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبيسكال، محاولاً الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعى التاريخ العام، فالفعل الحيوى الذى أكون به ذاتى كشخص له موقف تاريخى محدد، أتعرف به في اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذى يغلف واقعى الفردي ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودى فيه. ها هنا نلمس خروجاً من الذاتية المتطرفة، وتخطياً لمذهب الأنانية *Solipsism* إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودى الفردي بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتبت مارسل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يشير

(1) Marcel; G. : *Journal Métaphysique*; paris : Gallimard 1947, P. 48.

اهتمامى على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها العينية^(١).

تحدث مارسل عن المصير الإنسانى، وهى مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتساءل : لماذا أنا فى العالم؟ ولماذا أنا غارق فى المادة والتاريخ؟ وكيف يمكننى أن أحدد مصيرى؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل موقفه الانسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينه الفيزيقي، وارتباطه العائلى، وخواصه الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك ككلة تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومي، ونفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى إقناع نفسى بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز؟ يجيب مارسل إننى قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا المذهب العقلى ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلى لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الانسانى وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الانسانى عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنظر إليها من اطار موضوعى شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، ثنائية الأنا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام .. إن الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص^(٢).

قلنا أن ما لا يمكن للمذهب العقلى حله. يحل فى ضوء فعل الإيمان .. والواقع أن هذا الفعل الاخير يرفع الفرد الانسانى وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى من بأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الإنسانى؛ إذ فى فعل الإيمان الدينى

(1) Marcel; G. : Regard en Arriere, P. 308.

(2) Reinhardt; The Existentialist Revolt, P. 208.

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهي اللامتناهي المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء الى الله، وحرية الاستجابة له. وفي مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الانسان عن المذهب العقلي، وعن المذهب المثالي على حد سواء. يقول مارسل «إننى أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وارتبط بالتاريخ حين أصبح واعياً بالدعوة الإلهية»^(١). وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكإنسان عينى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة الله فى أن أصبح شخصاً حراً، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، فالإنسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر الله محركاً أول، أو صناعاً وحسب، أو فكراً بحثاً أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً قاطعاً إقامة تلك العلاقة بدءاً من العقل الديكارتي أو الفكر Cogito المنفصل تماماً عن المادة^(٢) فعنده أن الانسان كشخص وليس

(1) Marcel; G. : *Jurual Métaphysique*, P. 41.

(*) ذكر ديكارت Descartes أن النفس والجسم جوهران متميزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهرة النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجوهرة المادى هو الامتداد وإذا فنحن نستخلص فى ديكارت كما يقول فوليه «التحيز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد أنظر Fuollée : Descartes, P. 104) ويذكر ديكارت فى التأمل السادس أن «هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه .. الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل يأمل ويحب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على توكيد نفسى وإثبات وجودى فى «الهنا والآن»، وإذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حينئذ وزنا جديداً وطعماً خاصاً ومغزى فردياً، ولا بد أن يفهم ثمتتد فهما وجوديا أى فى ضوء وجودى الفردى المشخص فى الهنا والآن :

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

=/=

دائماً فى حين أن النفس لا منقسمة» (أنظر : ديكارت ، التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٣٨ ص ١٩٠) ويذهب به إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا نجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة، كما لا نجد تصوراً مادياً فى مفهوم النفس، والأجسام ممتدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والأجسام قابلة للتقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة» (أنظر :
Bridoux, : Ouvres et lettres des Descartes, introduction P. XVIII.
ويؤكد ما يير هذا التعاير بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام» (أنظر :

Meyer; F. : A history of Modern philosophy, P. 85.

ويقول بوليه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة» (أنظر :

Bouillier; M. F. : Histoire de la revolution cartésienne, P. 290.

ولعل هذا التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تآدى بديكارت إلى الفشل اللربع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر^(*) ... إن الموقف الإنساني يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز»^(**) في «التوتر» «القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنساني طريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st. Victor متصوف العصور الوسطى. وإتخاذها شعاراً له وهي : «فى رفعتك ذاتا إلى

(*) جان بول سارتر Jean-paul sartre فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية فى صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام ١٩٢٤، وذاع صيته نظراً لاشتراكه فى حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذى يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذى وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية فى نضجها الاخير، الا وهو كتاب الوجود والعدم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته :

- 1- La nausée; Paris : Gallimard 1938.
- 2- Les Mouches; paris : Gallimard 1942.
- 3- L'etre et le neant : Essai d'ontologie phenomenologique, paris : Gallimard 1943.
- 4- Huis - clos; paris : Gallimard 1944.
- 5- Le chemins de la liberte; paris : Gallimard 1945.
- 6- L'existentialisme est un Humanisme; Paris : Les Edition Nagel.
- 7- Esquisse d'un Theorie des emotions, Paris : Hermann. 1948.

(*) كارل ياسبرز Karl Jaspers فيلسوف وجودى ألماني شهير، ولد عام ١٨٨٣ درس القانون والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩ م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩١٦ م واستاذاً للفلسفة عام ١٩٢١ واعفى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد التكاسة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ واختير عضواً شرفياً بجامعة هيدلبرج وفى عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة Basel بسويسرا وأهم مؤلفاته :

- A- Philosophie, Berlin : Springer 1932.
- B- Man in Modern Age, trans. by E. Paul, London Routledge 1933.
- C- Nietzsche, Berlin and Leibzig: W. de Gruyter 1936
- D- Existential philosophe, Berlin and Leibzig W. de Gruyter 1938.
- E - The personal scope of philosophy. Trans. by R. manheim, New York philosophical library 1949.

الله، تتعمق ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها، ها هنا يمكن أن نقيم تداخلا صميما بين موقفى الإنسانى، وتوكيدى لأبوة الإله، وميلاد شخصيتى^(١).

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، وإنما نحن هذه المشكلات، ونحن نحياها فى صميمها. يقول مارسل « إن من لم يعش مشكلة من مشكلات الفلسفة، ولم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله^(٢). » ويزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول «ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هى التى تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائما، وينزع إلى الخلق، بين الأنا وأعماق الوجود التى توجد فيها وبواسطتها^(٣) أى بين الأنا الواقعية التى هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية فى ميدان المعرفة وبين هذا العينى الذى لا ينفذ. ولا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانى الذى لا ينفذ أو ينضب الا بأنقى ما فى نفسه وبكل قوته، أى بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية - أو إن شعنا الدقة - من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، والشوائب التى ألقاها الروتين والضغط الاجتماعى والأحكام المسبقة وأوهام الغرور على شخصيتنا الحية^(٤).

ويرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التى يواجهها مارسل هنا، وهى الصعوبة التى اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقى إلى

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : De refus a l'invocation, Paris Gallimard, 1940.

(3) Ibid., P. 89.

(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئاً صرفاً^(١). ويرد مارسل على ذلك بقوله « إن هذا الاعتراض لا يقيم وزناً لمعنى البحث الوجودى و الذى يرد إلى التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية العينية ووزنها الوجودى»^(٢). ويزيد رده إيضاحاً فيقول « إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، و بما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى المشخص»^(٣) إن التجربة بالمعنى الوجودى و التى لا تكف عن الرجوع إليها و عن إستحضارها، تجربة فردية عينية، و ليست ملك التجربة التى تم تعميمها و ادراجها فى مخطط و ابتذالها.. إنها ليست تجربة « الناس » التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية» لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، و ذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا الى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، و أن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة و التصاقا بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائماً الى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميظ اللثام عن معناه و قيمته، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد فى العالم و ترتبط بالله.

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، و مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة،

الدار المصرية للتأليف و الترجمة، ص ٢٨١.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P. 149.

(3) Marcel; G. : De refus a l'invocation, P. 46.

ب -- الوجود المتجسد

كيف ارتبط أنا بهذه الأشياء التي توجد في عالم خارج عن ذاتي؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التي هي بين ذاتي وبين العالم الخارجى بأشياءه وظواهره ومادياته بنفس الطريقة التي ارتبط بها بجسدى، وأستخدم في هذا الصدد مصطلح «التجسد» Incarnation ووسم الوجود كله بالتجسد؛ فكما أنني اتجسد في جسدى، فكذلك يتجسد العالم فى، ويتجسد الله فى العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز^(١).

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجودا، يفرض نفسه على فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتبار أنه شعور بذاتى مرتبطة بجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا باعتبارى متجسدا فحسب، بل إننى لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ الا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة^(٢). وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى فى الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينة بذاتها؛ إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردى على نفسه، لأن وجودى نفسه هو برمته انتساب إلى العالم أو «وجود - فى - العالم» - être dans le - monde ومع ذلك فإن وجود العالم الذى نتحدث عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنباً إلى جنب، والتي ترغمنا مقتضيات الفعل وحدها فى كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر، وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يرفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التي نسلم بها على هذا النحو للجسم فى التجربة، ترجع إلى أن

(1) Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P.9.

هذا هو «جسدى أنا»، وأنه بالتالى مملوك لشيء أعمق وأكثر جوهرية. صحيح أننى أقول أيضا «تفكيرى» *ma pensee* ، بل أكثر من ذلك أقول «نفسى» *mon ame* لكن هذا فى الحقيقة يثبت أننى لست أنا، ولا الموجود إن أردنا الدقة - بجسم ولا نفس، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل وينسبه إلى نفسه، أعنى تلك «الأنا» التى لا يمكن - إذا أردنا التدقيق - أن أقول عنها أنها «أنا» *mon* لأنها وحدها ليست مملوكة، بل هى مالكة، وهى ليست محوطة *enveloppe* وإنما هى محيطية *enveloppant* وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن يجعل اتحاد النفس بالجسم «وكذلك من اتحاد النفس وبقية العالم، أعنى الوجود فى العالم حقيقة واحدة»^(١).

لكن هاتين التجريبتين المرتبطتين : تجربتى لجسمى وتجربتى لانتمائى فى العالم هاتان التجريبتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى، أعنى كينونتى *mon ^etre* تفرضان على استمرار شعورا بضرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك *L'etre et l'avoir* ، وأنا لكى أفهم هذا التعارض فهما جيدا، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجى للملك كمدخل لمعرفة الوجود.

ونحن نستطيع هنا أن نميز بين شكلين للملك : الملك - الامتلاك *avoir-possession* والملك - التضمن *avoir-implication*^(٢) بيد أنه يكفى أن نذكر أن السمة الخاصة بالملك فى الحالتين هى أنه قابل لأن يعرض ، *exposable* ، وأن يعرض «للغير» والملك - بما هو كذلك - يقع فى سجل لا تنفصل فيه «الخارجية» *L'exteriorite* عن «الداخلية» *Interiorite* بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل *Tension mutuelle* ، تنشأ عن أن الشيء المملوك

(1) Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33.

(2) Marcel; G. : Etre et Avoir, P. 230 .

خاضع للتقلبات التي تعترض الأشياء، وهي دائما باستمرار تتعرض لاجباط الجهد الذي ابذله لادماجه في وجعله وإيأى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامه التي نسيجها المخاوف وألوان القلق .

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» في اتصال مع «الأنا» عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمي جاعلا خارجيته الجزئية « شبه - داخلية pseudo-interiorite فإنني أعدم قى هذا الارتباط، ويستوعبني الجسم الذي أعتبر نفسي وإياه شيئا واحدا، ويبدو أن جسمي - بهذا المعنى - يهتمي بالمعنى الحرفي للكلمة. وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتي التي تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، والى إذابته في ملكه نفسه: فالملك - في حده الاقصى - ينزع إلى إذابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكي يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغى أن أسيطر-بفعل منعكس- وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية» و«الخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة للإبداع الشخصى الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيراً حياً عن الواقع الذى أكونه . بيد أن هذا لا يكون ممكناً الا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره اخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هى انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد^(١)، هذا هو المعطى الانطولوجى الجوهرى فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبدا من الروتين المدرسى إلا حين تعنى تماما هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك»^(٢).

١ - ريجيس جوليفيه : الملائب الوجودية ص ٢٨٦ .
(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدى فى جسدى، وتجسد العالم فى، أى عن وجودى المتجسد فى عالم متجسد فى، أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله «كموضوع» أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده، وأنكرنا ماهيته. إن الله الحى Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر فى وفى العالم وفى كل الأشياء.^(١)

إهتم مارسل إهتماماً بالغاً بالمشكلة التى درج التراث الفلسفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن^(*) وحاول هو بنظراته عن الوجود المتجسد أن يجد حلاً يتلائم مع نمط تفكيره الوجودى، فذهب إلى أننى يمكن أن أنظر إلى

(1) Reinhardt, K. The existentialist Revolt, P. 209.

(*) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأعقد المسائل فى الفلسفة، ولقد بدت كمشكلة عظى فى الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست فى جسدها كالتوى فى السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئاً واحداً (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى رده على اعتراضات ارنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهرياً. (انظر : Kemp Smith N.: Descartes philosophical writings, PP. 280-281 .

أما الدوافع التى دفعته إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فنجدها واضحة فى التأمل السادس وهى تدور حول وجود الفكر التخيلى فىنا، وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف بالاتحاد النفس مع الجسد، (انظر : ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين، التأمل السادس فقرات ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١٣) وكان ديكارت قد رد على رجيوس Reguis قائلاً، إن النفس متحدة اتحاداً جوهرياً ووجودياً مع الجسد، وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض (انظر :

Brehier, E.: Histoire de la philosophie, Tome II, P. 84

كما أعلن ديكارت فى خطابه إلى الأميرة اليزابيث فى مايو ١٩٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأسمرة مبنياً على كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ونراه يذهب فى هذا الصدد إلى إله توجد فىنا أفكار ومعانى أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى = لا يوجد فىنا خاصاً بالجسم غير معن الامتداد، وخاصاً بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس

جسمى على إنه آلة نفسى أو آداتها، لكن مجرد تأمل بسيط فى هذا القول يجعلنى على قناعة بفساده وعدم صحته .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو أداة، لأنه هو نفسه الشرط الضرورى لتصنيع الآلات و الأدوات.

وجسدى ليس شيئاً خارجياً أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لابتلعنى جسدى تماماً كسائر الأشياء المملوكة إن جسدى - ومارسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودى فى العالم. وهذا يعنى أنه بما أننى مضطر لأن أرتبط بجسدى كى أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعاً» بالنسبة لى. نعم يمكننى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعاً) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لا تجسد» أقامه ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بينى وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولاً البتة إلا كذات متجسدة، أو كوحدة يساندها

والجسم معا فإنه توجد فىنا فكرة الاتحادهما التى تتضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس. ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية هى مركز هذا الاتحاد، لأنها تمكس أعضاء الجسم الأخرى، وسرعة التأثير، ومزدوجة أى نفسية وجسمية، ومع أن ديكارت قد تدلذب فى حلوله لهذه المسألة، إلا إنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشل التمام فى حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر و الامتداد أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماماً مع مسألة الاتحاد، وأكثر من ذلك نجد بقره فى «المقال عن المنهج» بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق. ويقول ديكارت «لولا لم يكن الجسم موجوداً البتة، لكانت النفس موجودة بتمامها» (انظر : ديكارت : المقال عن المنهج ترجمة الحضيرى - القسم الرابع ص ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلاً مقنعاً بقدر ما اعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلاسفة اللاحقة والمعاصرة له أن نجد حلاً مرضياً لها وفى هذا يقول هاملان «لقد حاولت مذاهب : العلل الأنثاقية عند ماثيرانش، والتوازى عند اسپينوزا، وسبق التوافق عند ليينتر حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد» (انظر : Hamelin, O. : La Systeme de descartes, Ch XXIII, P. 374).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مساندة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمره اليأس من كل جانب (١) .

إن الأساس الذى يركز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر «تجسدى» لا يحل إلا بفضل فعل الايمان «الذى يملأ الخواء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة، والذى يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل» (٢) ومن «فكرة الذى يريدنى أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم» (٣) إننى على استعداد لأن أقبل وجودى - فى - العالم ، رغم تحدياته ومايفرضه على ، كى أعى ذاتى وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله . إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه « عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان . إن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحى بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقصى هو حب الله .. ذلك الذى حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا ينتمى الى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما نقدمه إلى الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه . وهكذا لا أعترب أنا كموجود متجسد، ولا يفترب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح .. إننى أصبح مع العالم تبديا للوجود الإلهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان (٤) وهذا يذكرنا بما قاله باركلى (٥) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التى يتحدث بها إلى الانسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسل .

1 - Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 210 .

2 - Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.

3 - Ibid. P. 46.

4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

ج - الحرية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانساني الفردى .. الوجود المتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمى الذى أحياء يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده فى مثل هذا الحراك العالمى الدائم .. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا فى هذا الحراك .

أحيانا أنغمس فى هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تخملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت لإرادتى، وأقمع رغبتى فى الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهددنى . هو خطر فقد ذاتى الحققة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس ثمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»^(١)، وها هنا يأتي السؤال : كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالي أن أقبل على الحياة؟ يجب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلمو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجب مارسل : إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حريتى خلال ارتباط اختياري ثلاثى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفى مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

==/==

George Berkeley فيلسوف ايرلندى من نسل انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٨٥-١٧٥٣، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يلعب فى نقطتنا قيد البحث إلى أن العالم المادى الخارجى ليس الا مجموعة من الأفكار المترابطة بعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر - أن العالم لغة : لغة أوجدنا الله ليتحدث بها الى البشر - أو أن الله خلق العالم كلفة كى يتخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته :

- (1) Treatise on principles of Human Knowledge, London, 1710 .
- (2) Three Dialogues Between Hyllas and philonous, London 1913 .
- (3) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 290 .

تتدفق من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل في الوقت نفسه . على هذا النحو يكون الموجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو يصبح الموجود موجودا حقا، وذلك على خلاف انسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة، الذي يفقد حرمة، و المتسم بعدم القدرة على الاختيار، إن انسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يتصل بماضيه، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكننى فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الاختيارى معنى لسلسلة الحوادث التى كونت ماضى ؟ يجيب مارسل نعم، إذ أننى أشعر بمسئوليتى الكاملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضى، فهذه الأفعال هى أفعال قمت بها فعلا، وأنا أحدثتها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث أننى لم أقرأها، فكأننى لا أقرأ ذاتى .. إننى ووجودى الشخصى وجودا واحدا متصل، فإذا قبلت بعض أفعالى على إنها حقة، ولم أقرأ أفعالى الأخرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتى وغير ذاتى فى نفس الوقت، أو - والمعنى واحد - لحطمت وجودى وقسمت حياته، فى حين أنه غير قابل لأن ينقسم عراه^(١).

ورغم إننى أقرأ ماضى، فيجب أن أدرك أن ذلك الماضى يعتمد على .. أنه يتخذ معناه من «حاضرى» كما يجسده مصيرى. إننى حينما أؤكد ماضى، وأواجه حاضرى، أكون منغمسا فى تخطيط مستقبلى، وعلى هذا النحو فإن وفائى للماضى، ومواجهتى للحاضر، يمنحانى نظرة خلّاقة بالنسبة إلى المستقبل. وحين أخلق مستقبلى، وأخططه، وأبنيه، من نقطة فى الحاضر لها صلة بالماضى فإننى أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسئولية.

وبهذه الطريقة ينتصر الأمل، وينتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إنهما

يؤسسان وبحققان «الدوام الانطولوجى لحياتى»^(٢) .

(1) Rienhardt; K.: The Existential Revolt, P.211 .

(2) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختياري أوجه حياتي، التي لن تكون ثمتد، وبفضل اتصاليتها تلك، مجرد تعاقب زمني وحسب. إن التعرف على مصيري الفردي ليس خضوعاً أعمى لبدالكتيك التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإنني استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزني، إلا إنه يكون وثيق الحضور في أكثر من حضوري في ذاتي .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويملو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودي الزماني والتاريخي اتصالاً أحياء، وتوجيهها أعيشه. إنني أقتبس من شعاعه ايضاحات جزئية تنير الظلمة التي تصاحبني في كل خطوة من خطواتي. ومن ثم اقبل بتواضع، لكنه حر، موقفى الجزئى المحدود، متجسداً في عينيتى التي تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الانساني بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسده بوفاء مع اختياري كشخص إنساني، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملاً عضويًا فى «كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حرتهى الحققة وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدي إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحققة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الايمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد القى به القاء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيداً مع تدابيره ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيداً كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة انسان مارسل عبر الزمان والتاريخ نضاء «بقيم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول مارسل «لاتصان القيم قط الا إذا كان الوجود الذى أحياء مصاناً كسر أشارك

فيه^(١) وفي حين إننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذى يخلق القيم، نجد القيم عند مارسل وهي تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجددة في الذات الإنسانية باعتبارها متنسبة للوجود - في - العالم إلا أن القيمة تكون هي أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تختم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفي يعد بمثابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر «التجسد» يبدو بأوضح صوره في تجسد المسيح، ففي مثل هذا التجسد يحقق الانسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الانساني الحق، وحبه للوجود الالهى الحق. إن المسيح في طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنساني الأقصى، وهو في طبيعته الألهية يدعوني الى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية في اتجاه عمودى. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الانساني الزمانى، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهى اللازمانى، وهذا الامتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثانى

تحدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عينى جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير^(٢) : «التفكير الأول» وهو ما يتعلق بالبحث العلمى وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثانى» وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

1 - Marcel; G. Apercus sur la liberte, La Nef, No. 19, 1946; P. 73 .

2 - Marcel; G. Position et Approches Concretes du Mystere ontologique paris : Descalee de Brower, 1933, passim .

والملك Voir et Avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة في هاتين المقولتين، وذلك حينما تحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمي موضوعي، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذي ثبت صحته أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية^(١) لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تصنف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة «الرؤية والملك»: الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع إلى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعى اللاشخصى لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تلعى من قدر «الإنسان التكنيكى» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدى إلى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعده «التفكير الثانى» عن هذا .. إنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقى لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات^(٢) يقول مارسل «إن عظمة كيركجارد ونيتهته تبدت بصورة واضحة فى تمسكها الصميمى بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عيينين، وفى ابتعادهما عن (الفكر بوجه عام). إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة أو إنسان المقابلات و المؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العينى الصحيح»^(٣).

١ - لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية الرياضية ، دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ .

2 - Marcel ; G . : Etre et Avoir, P. 182 .

3 - Marcel; G . : Regard en Arriere, op. cit. P.315 .

أما «التفكير الثاني» فإنه وإن كان يركز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم في المقام الأول بالواقعة المتأصلة في أعماق الوجود الفردي، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفي حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثاني» يدرس «السر» : فالفلسفة أو «التفكير الثاني» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما نفضى إلى «سر» الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح «مارسل» كثيرا على التفرقة التي ينبغى أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يبدو أن ثمة اختلافا جوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شيء أصادفه وأجده قائما بأكمله أمامي *devant moi* ، ولكنني أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شيء اشتبك فيه أنا نفسي، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو في نفسي *L'en moi* وما هو أمامي *Le devant moi* دلالتها وقيمتها الأصلية»^(١) والخطأ الرئيسي في الفلسفة وهي هنا «التفكير الثاني» عند مارسل ينحصر في إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحثة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة في الحقيقة ، وفي كل ما هو واقع سواء كان واقعي أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لا يكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن نتنفسها»^(٢).

إن «التفكير الثاني» الذي هو فلسفي، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation, p. 27 .

معنى السلب فى الديالكتيك الهيجلى، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل (*) فلقد قدم لنا جدلا ثلاثى الحركات (١) إذ « أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل، (٢) كما أنه ربط ديالكتيكة بالثلاثية» (٣) ويتكون الجدل الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما synthesis (٤) إن النقيض عند هيجل يسلب الفكرة، والمركب منها يسلب الفكرة والنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلى بناءا متناقضيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتي

(*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف المانيا العظيم قدم لنا فلسفة مثالية مطلقة، كما اعطانا نسقا مثاليا أكثر معقولة وفهما (انظر Wright, A history of modern philosophy, P. 316 هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة، انظر Russell, B. A history of Western philosophy P. 757 ويضيف رسل أن هيجل « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة (Ibid . P. 757) ولقد كانت كتابات هيجل، مركزة، ومدققة ومتقنة، ومثقلة بالمعنى، ونادرا ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول (انظر: ايكن عصر الايديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص ٨٠) وأهم مؤلفات هيجل :

- A. Phenomenology of Mind; translated by J.B. Baillie.
- B. Science of logic, translated by johnston and struthers .
- C. Philosophy of Right, translated by S.W. Dyde .
- D. Philosophy of Religion, translated by epeirs and sanderson.
- E. philosophy of fine Art, translated by F.P.B. Osmaston .
- F. Philosophy of History, translated by J. Sibree .
- 1 - Russell, B. A history of western philosophy, London 1947, P. 758 .
- 2 - Encyclopaedia Britannica, Vol. 11. P. 382.
- 3 - Findlay; J.N. Hegel, Are-Examination, London 1963, P. 63 .
- 4 - Russell, B. A history of western philosophy. P. 759.

العدم ؟ نلاحظ أولاً أن العدم لا يعدم نفسه « لأنه لكي يعدم نفسه يجب أن يكون موجوداً، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعدم نفسه: والعدم «معدوم» وعن طريق الوجود تسلسل العدم إلى الأشياء، فالعدم لا يمكن أن ينبثق إلا على «مهاد من الوجود»^(١) ونلاحظ ثانياً أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعبثية قصوى تكشف عن نفسها فى حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل - فهو على العكس من هذا وذاك - يمثل جهد الفكر الانسانى فى العلو على التحديدات والذهاب إلى ما وراءه فى دائرة الوجود.^(٢)

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأولى) تقع فى تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما نصل إليه فى النهاية يكون مفترضاً فى البداية. فحين نحاول الوصول الى توكيد الذات نبدأ بافتراض أن الذات موجودة ومؤكدة. وهذا يؤدي إلى لا معرفة، أو تحطيم المعرفة لذاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك؟ يجيب مارسل «إن نتحاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحدان فى وحدة أعلى .. فلكى تصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعنى أنك تفكر فى أولوية وتفوق الوجود فى علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلقة بالوجود».^(٣)

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثانى» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

1 - Sartre, J. P. L'etre et le neant Essai d'ontologie phenomenologique. Paris Gallimard 1943, P. 54 .

2 - Rienhardt; K, The Existentialist Revolt, P. 214 .

3 - Marcel, G. position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264 .

مثل هذه المسائل التي هي «أسرار» تتصل بي وتغلبنى، وأنا مغلف بها - ليس ثمة ما يسمى «بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجي» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شيء «فوق المشكلة ومابعدها ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية^(*) عن القفزة Leap في المجهول أو الهاوية لكي نعرف السر وندركه، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر عنده ليس أمرا إستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجي في الصميم .

يبقى ذلك في صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سورين كيركجارد S.Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) مفكر دانماركي الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب في نقطتا قيد البحث إلى أن ثمة مدارج ثلاثة يمر بها الإنسان : المدرج الحسي، ثم المدرج الاخلاقي، وأخيرا المدرج الديني. وبينما يتم الانتقال من المدرج الحسي إلى المدرج الاخلاقي بصورة تلقائية تمثل تطور الانسان، نجد أن الانتقال من المدرج الاخلاقي إلى المدرج الديني لا يتم الا بقفزة في الهاوية، أو قفزة في المجهول، وتلك القفزة تدفعنا إليها قوة عاطفية حارة، وتلتصق من ورائها أن نكون بين يدي الله، وأن نؤمن به. لمزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ١٩٨٠) وانظر ايضا لكيركجارد :

- 1 - The concept of Dread, translated by W. Lowrie, princeton university press 1944 .
- 2 - Concluding unscientific postscript. translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 3 - Either/or. Afragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944 .
- 4 - Fear and Trembling; translated by W. Lowrie, princeton university press 1941 .
- 5 - Philosophical fragments; translated by D. swenson, oxford University press 1936 .

الذى يتعلق بالطريقة التى يشارك بها التفكير فى الوجود. لكن هذا العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الدبالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميظ اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلطة به، وفى هذا الكشف يجسد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.^(١)

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم إننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواعى الامبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشويه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى هذا المجال .. أستطيع أن أختار العبث بحرئتى، لأننى قد أقنع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالتضبط كذلك»^(٢).

نعم أن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حراً، لكن، مواجهتى للسر، يمكن أن تحببه إلى مجرد مشكلة، وذلك إذا أردت هذا عن حرية واختيار. وهذا يعنى أننى أكون حراً فى أن أتناول هذا السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو أن أربط بعمق بتدائه .

1 - Reinhardt; The existentialist Revolt, P. 215.

2 - Marcel; G. : Du Refus a l'invocation; P. 35 .

إن الذات الحققة ذات حرة « تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفي الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية^(١).

و من منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجدل الصاعد»، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حققة، فيجب أن تتجاوز نفسها ، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي .

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابرييل مارسل أن «الوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا»^(٢)، وأن العالم «يضرِب بجذوره في الوجود»^(٣) وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به.^(٤) وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الموضوع، أو تحدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان على ما ينطوى عليه «وجودي» من وضوح وبداهة *evidence de mon xister*، ومن أسبقية على التصورات جميعا، والوجود «وأقصد به وجودي أنا» الذي هو الشيء المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي، والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أى مكان، إذ أن كل محاولة للإنتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعاً^(٥) .

وبذهب مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لا يمكن إدراك الكل إلا

1 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 174 .

2 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 30 .

3 - Ibid, P. 109 .

4 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168 .

5 - Ibid, P. 40 .

بالتعمق فى الجزئى، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردى، بما هو كذلك، كان أكثر توجهها، وكأننا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود»^(١).

وحين يقول القديس توما الاكوينى « أن الفرد شئ لا سبيل إلى التعبير عنه ». فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته الخاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجى التى يمكن أن نعبّر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعنى به الوجود الفردى) هو ما لا ينضب L'inexhaustible، وأن «كل وجود فردى، باعتباره وجودا مغلقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجى»^(٢).

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود فى التجارب الوجودية، ونشعر به فى حقيقته العينية المباشرة فى خبراتنا الذاتية، وها هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا ؛ ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و «أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيراً عن الحقيقة الانطولوجية، ولا يكون الكلى إلا داخل الفردى، ومع ذلك فلكى نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيج أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهى الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لا يتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن نتبين بأن فى الانسان «دواما انطولوجيا معينا Certain Permanent ontologique .. دوام يدوم ، وندوم نحن فى علاقتنا به ، دوام يتضمن أو يقتضى تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذى يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون»^(٣).

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقى إلا بقدر ما تفضى إلى سر الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى فى هذا تتميز عن العلوم التى لا تعرف سوى مشكلات .

1 - Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, p. 193 .

2 - Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 173 .

3 - Ibid. P. 173 .

إقترح مارسيل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسيل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبي أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أى أن تنفى أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود فى تكامله المتجاوز أو المتسامى . والواقع أن السر الوجودى لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما تريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكد هو أن الوجود أعظم من أى موضوع، وأكثر من أى فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضر فى عينيه ممتلئة لانفد .. وإذا كان نفى النفى الثبات، فإن قوة الوجود الالبتية توجد فى نفى كل نفى . هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسيل إن على هذا المدخل العيني للسر الانطولوجي أن يضع فى اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفد أو يستهلك، إلا إننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحينئذ يبدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصى الواقعى لا الوجود الكلى أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد «وكلما كان الوجود شخصياً كلما كان واقعياً، وبإختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردى من حيث هو فردى، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى»^(١) وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسيل بمقولة «المواجهة»، تلك المقولة التي تمنح الموجود فى المواجهة ملاءة انطولوجيا خصباً.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذى نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الإدراك الحسى والعقلى غير مقبولين معاً فى انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل ؟ يبدو أننا لا بد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به ؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذى ينيه أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شعناً الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الافضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الإدراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يقضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذى كان يسلم بما هو أنطولوجى دون أن يعرفه»^(١) غير أن هذا التصور يودى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه^(٢) *Le Etre n'est pas affirme, mais S' affirme* وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجدد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والانطولوجيا التى تنجه هذا الاتجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الاول» أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمجه فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلىنا أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا فى قلب موقف معين يغذيها^(٣).

(1) Marcel, G : Position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 275.

(2) Ibid : P. 276.

(٣) ريجيس جوليفيه : الملائب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذي يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية ؟ إن أهم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي - يجعل السر يختفى، ويدير ظهره لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجى فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتي دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسائل نفسى عن الوجود. والحب والصدقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلنا منه حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو، وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتي له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى المقام الاول (فلان) وقليلاً أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. وبدى الأمر كما لو أنه يملأ استهجاناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة لذاتى ... إنى احب القلم الذى يصنع كلماتى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتى .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤولف بينى وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)^(١) حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) Macel, G. : Journal Metaphysique, P.P. 145 - 146.

حيوية بينى وبينه»⁽¹⁾ وفى نفس اللحظة التى تؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، تنتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السر» .

إن «الانت» الذى تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه - كما قلنا حضور مباشر، و «الانت الاعظم» هو الله. لكن وجه الاشكال يتمثل هنا فى أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسى ولا للتعلل العقلى، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو يندثر أو يوضع دائماً موضع سؤال. والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهى خيانة للوجود.

إن مارسل يدعونا الى الإيمان، إذ فى الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذى يصبح بالنسبة لى «شخصاً» و «حاضرة» و «انت» هو «الانت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حاضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود - أياً كان - لا يكاد يدرك من الداخل، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم، ونمائيته الأخيرة .. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلمنا، وفى الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد «انت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه لزاء وجه، كأنه اغنية الصداقة. وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى الى التصوف، وأنها حضور مباشر.

(1)-Marcel, G. : Du Refus á L'invocabon, P. 49.

و - المشاركة من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.^(١) فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الانسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسده»^(٢) وحين أقول «أنا أوجد» فإننى لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكنى أشير إلى «وجود متجسد» أى إلى جسدى المرتبط بنفسى والذى «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسى، أو ليس نفسى، أو أنه موضوع لنفسى»^(٣) إن ما يوجد بين نفسى وجسمى ليس انفصالاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكى نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس إلا مشاركة. إن نفس الشيء ينطبق على الرابطة التى تجمعنى بالعالم، وبالآخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة .. نفس الطابع السرى .. الذى يوجد بين نفسى وجسدى^(٤). إن المشاركة عند مارسل وثام ووفاق. ويتبدى هذا الوثام وذاك الوفاق فى واقع «ذاتى» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت المطلق» وهذا يتضمن - من ما يتضمنه - إن الله أو الأنت المطلق ليس موضوعاً يوائمنى ويوائم العالم، فالإله الحق إله «شخصى» لا يمكن أن يكون «هو Iui» لانه، يوجد امامى كحضور مطلق فى فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص فى مواجهة (أنت) أى الله كشخص أيضاً. وأى فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا،^(٥) ويتضمن هذا الوثام أو الوفاق أيضاً أن - إشكاله الله يختفى مع إشكاله الاتحاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التى هي سر.

(1) Marcel; G : position et Approches, concretes du Mystere, ontologique, P. 296.

(2) Marcel, Du Refus a l'invocation, P. 236..

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 11.

(4) Reinhard, K. : The Exisentialist Revolt, P. 219.

(5) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 248.

نعم يمكننى أن اعتبر جسدى شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكننى سأشعر حيثئذ باغتراب نفسى عن جسدى، لكن كيف يمكن أن نقضى على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذى رآه مارسل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا - ي»، إذ فى اللحظة التى يتجاوز فيها دائرة (الملك AVOIR) يتحول جسدى من طاغية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطنى بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه ويفصل عنى، ويتحول فى ناظرى إلى وحش شرير عاث. وقل الشئ نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر فى الله كـ «هو» أى كموضوع، ألا نقع بذلك فى نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسل بالنفى، وذلك لأن السر الإلهى عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - ويعلو عليهما. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذى لأجله أوجد وأحسب حمايه، فمن اليسير أن نتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جارى»^(١).

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنسانى فى توتره الدرامى يبقى دائماً فى حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفى عالمنا الأرضى الذى نحياه ... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف باليتيم والشباب إلا الموت: موت مشاعرى ... موت حماسى ... موت الوجود الذى أحبه ... موتى أنا الخاص .

إن الموت يضع أمامى مشكلة، الوجود الزائل، وهى فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتملأه رعباً وجنباً، وليس ثمة اقناع عقلى، أو جدل فكرى، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكننا من أن نجعل حقيقة الموت وبقينته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها بأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. : Journal Metaphysique, P. 254.

لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنا القوة للاتصاف على هاوية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود... تدعونا لأن نتخطى الموت نفسه ونتجاوزه... دعوى للحب. يقول مارسيل «إذا تحدثنا عن موازنة انطولوجية للموت، فإن الموت لا تعادله الحياة، ولا الحقائق الموضوعية...، وهذه الموازنة لا تتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب.. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه»^(١).

ومن ثم فإن «الديالكتيك الوجودي» و«الديالكتيك الصاعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التي تثار من «أنا أوجد» يجاب عليها بـ «أنا اعتقد». ومع ذلك فالوجود الإنساني كثيراً ما يتعرض للوقوع في شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأي ملك؛ امتلاك جسد... امتلاك صديق... امتلاك عقيدة، فحالمًا يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة؛ ولقد كتب مارسيل عن مصطلح الملك يقول: «إنني لا أعني به ممتلكات مربيه وحسب... بل أعني أيضاً العادات الملقنة؛ الحسن منها والردئ، والآراء والأحكام المسبقة، والتي تجعلنا لا نستشعق عبير الروح، وباختصار أي شيء يعطل فينا مادعاه الانجيل بحرية أبناء الله»^(٢).

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسيل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو المشاهد. أما عزلة القديس فهي تكون في موطن يغيب عنه أي اهتمام بالعالم

(١) انظر في ذلك لمارسل

A. Etre et Avoir, P. 244.

B. Durefusá l'invocation, P. 186.

(2) Marcel, G. : Homo Avoir, P. 128.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

الأرضي، وبخضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما في المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهي على العكس من ذلك هروب أو فرار^(٣).

حاول مارسل في تحليله الأخير، أن يبين أن « كل شيء يمكن رده إلى التمييز بين الملك والوجود، أي بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذي يمارسه جسد على يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كملك لى ... إننى اختفى فيما امتلكه وألحقه نى .. إن الأمر يبدو وكأن جسد قد ابتلعنى ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما امتلكه ... فكلما عالجت هذه كملك لى، كلما كبتتنى وألغتنى، لكن الواقع الحى الجديد؛ واقع ما أكونه لا ما أملكه،، يختفى فيه المالك والمملوك معاً فى فعل وجودى خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه^(١).

إن الرؤية والملك والموت *Levoir, L'avoir, et la mort* يتم تجاوزها تماماً فى التفكير الخلاق الذى يحمل الوفاء والطاعة ويتحقق فى المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلنتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ فى مقالات له أسماها *Xoawpazn en الإيمان Reflexion sur la foi* جمعت فيما بعد فى كتابه «الوجود والملك *Etre et Avoir* وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى اعطاء معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السداجة والضعف يسرهم أنهم خلوه منه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السداجة التى هى ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) Marcel, G. : *Etre et Avoir*, P. 239.

الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها وأن نتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً فيّ مما أنا عليه بالنسبة لنفسى، فالله أقرب إلى نفسى من نفسى^(١).

والإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليمًا، أو هو - بتعبير أدق - لا يمكن إلا أن يكون كشفًا. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامته تنادى النفس دون أن ترغمها أى ارغام. ولا بد أن «نهد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالاً إلى حالة أخرى، ولا هو انخفاف، إنه - ولا يمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»^(٢).

ز- الفلسفة شهادة علاقة

ينادى الوجود الإنسان، ويلبى الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهى دائماً ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التى تظهر نفسها فى الأعمال. إن الإنسان «شاهد» و «يحمل الشهادة» وتلك هى ماهيته الأساسية^(٣).

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هى تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها فى ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصى الذى يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال الذاتى ليس إلا «انفتاحاً وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله»^(٤). إلا أن الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرة على

(1) Marcel, G. : Du Refus á l'invocation, P. 310.

(2) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 316.

(3) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 25.

(4) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 221.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمه عمله الخلاق في دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله الخلاق ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسيل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لا تدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك ... إننا نعطي حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطي فور أن نأخذ»^(١).

ويرى مارسيل أنه في كل مستوى من مستويات الوجود الإنساني توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبي وبين الفاعلية الخلاقة Patir et agir مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع» يقول مارسيل «ليس ثمة تفاوت في النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة أو في القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتنتشر وتعمل»^(٢). وفي مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه في مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالابداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقية» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات ابيستمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها فى الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقية على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى فى الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العيني ... الذى يحمل الشهادة ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) Macel, G. : Homo Avoir, P. 23.

(2) Marcel, G. : Du Refus a l'invocation, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن ينتشل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا عينيا، يقول مارسيل «إن الإسهام الحار في السر الانطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة»^(١).

إن الفيلسوف التحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي «التفكير الثاني» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن تحتجب في أي لحظة، ويقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز^(٢).

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنساني الأساسي ... أي موقف كل موجود فردي مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم Jeane Delhomme في تعقيبه الممتاز على فلسفة مارسيل «يمكن أن تعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيد×) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

(1) Marcel, G. : Etre et Avoir, P. 168.

(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لا يستنفد الواقع العيني الخصيب الذي لا ينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصياً - والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودي^(١).

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلي بين الذات والموضوع، وكان عملة موجهها نجاح الاعتراف بالواقع... لكنه قصد بهذا الواقع «ما هو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ما هو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «بالسر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العدمية والعشبية - أن كلا من التفكير والوجود الفردى العيني المشخص ينشأ أظافره في حقيقة الوجود.

وفي إطار فلسفته العينية الحققة، التي تتمسك بالوجود العيني المشخص، اتفق مارسل مع كبير كجارو وهيدجر وباسبرز، في التحذير من الخطر الذي يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارة المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التي تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حرته، وتحيل «السر الانطولوجي» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب - أكثر من أي وقت مضى - انقاذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنساني المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى في الإنسان.

(1) Delhomme, J. : T'emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris : Plon, I 947, P. 220.

ولقد تابع مارسيل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لاجرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج فى قطيع «الناس». ولقد وافق مارسيل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية فى العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامسئول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصى الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسيل قد امتدح الوجود الفردى المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجياً خاصاً، إلا أنه نسى أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجى» للحياة الجماعية كما تتبدى فى الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التى يكون الإنسان الفردى المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إنتماء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً فى واقعنا المعاش فعلاً، حدّاً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسيل أخيراً الضلال الذى وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلى، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل السادس
الفكر الفلسفي اللاهوتي
عند برديانف و ماريتان
وبوبر وتيليش

الفصل السادس

الفكر الفلسفى اللاهوتى

عند برديائف و ماريتان وبوبر وتيليش

١ - تقديم وتعريف :

إنها لمفارقة جد عظيمة، أن نجد فى بدايات القرن العشرين، بحثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M, Horton كتابا اتسم بالطابع المسحى الشامل أسماه بـ «اللاهوت القارى المعاصر» Contemporary Continental Theology اعتبر فيه نيقولا برديائف(*)

(*) ولد نيقولا الكسنديروف برديائف فى كريف N. A. Berdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعى، وكان معجبا أيام شبابه بهاركس الماركسية التى بدأت تتغلغل فى روسيا فى تلك الأوقات بولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب عن «الذاتية والفردية فى الفلسفة الاجتماعية» حاول فيه أن يقدم لنا تركيبا من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سيرجى بلجاكوف S. Bulgakov بالمسائل الدينية والسياسية.

فى عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التى انخلت من الفلسفة الماركسية فكرا سياسيا لها أسس برديائف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» فى موسكو وفى عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقيل من هذا المنصب بعد عام واحد فقط وتم نفيه إلى الخارج. ذهب برديائف إلى ألمانيا ومنها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك فى الكثير من المؤتمرات وتأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، واتخذ له منهجا وجوديا فى التفكير. وتوفى فى ألمانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

- 1 The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky' Sheed and Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; Scribner's .
4. The Meaning of History; Scribner's 1936 .

الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف للاهوت الأرثوذكسى The Rediscovery of Orthodox Theology وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنوانه بـ«إحياء اللاهوت -The Revi- val of Catholic Theology صب كل اهتمامه على شخصية جاك مارتان(*)» .

=/=

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
 6. Solitude and Society; Scribner's 1937 .
 7. Spirit and Reality; Scribner's 1939 .
 8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
 9. The Divine and the Human; London; Bles 1949 .
 10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
 11. The Beginning and the End; Harper 1952 .
 12. The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glancz, 1952 .
 13. Truth and Revelation, Harper 1954 .
 14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955 .
- (*) جاك مارتان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكي معاصر ولد في باريس عام ١٨٨٢ ، كان أبوه محاميا أما أمه فهي أبنه Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمي في «ليسبه هنري الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعي وأعلن علم رضاه عن المناخ الفكرى الذى كان سائدا في السوربون والذي كان خليطا من الوضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه الى «الكوليج دى فرانس» وسماعه لمحاضرات هنري برجسون أشبعت فيه ناحية روحية كان متعطشا اليها. ذهب مارتان إلى ألمانيا ودرس المذهب الحيوى الجديد على يد Hans Driesch وحينما عاد في ١٩٠٨ إلى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكويني وأعلن «لقد كنت منتميا إلى التومانية دون أن أعرف» ومنذ ذلك الوقت انشغل مارتان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ذهب مارتان الى الولايات المتحدة الامريكية، وهناك قام بالتدريس في كولومبيا وبرنكتون وتورنتو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. وأهم مؤلفات مارتان والتي ترجمت الى الانجليزية هي:

=/=

Maritian وذلك رغم أن ماريان كان أول الأمر بروتستانتيًا كما أنه تم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجه Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦، ورغم أن شهرته تعود أساساً إلى كونه فيلسوفاً ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بعث و احياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحثة .

=/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Rousseau.: Scribner's 1929 .
2. Art and Scholasticism;; Seribner's 1939 .
3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930 .
4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
6. True Humanism; Scribner's 1938.
7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939 .
8. A Preface to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
10. Scholasticism and Poltics; Macmillan 1940 .
11. Ransoming the Tie; Sceribner's 1941 .
12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
13. Art and Poetry; Philosophical Library 1943 .
14. The Rights of Man and Natural Law; Scribner's 1943 .
15. Education at the Crossroads ; Yale , 1843 .
16. Christianity and Democracy; Scribner's 1944 .
17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947 .
18. Exsistence and the Existent; Pantheon 1948 .
19. Man and the state; Unversity of Chicago press 1951 .
20. The Philosophy of Nature; Philosophical Library 1951 .
21. The Range of Reason ; Seribner's 1952 .
22. Creative Inituition in Art and Peotry; Pantheon 1953 .
Macmillan 1952,.
23. Approaches to Good; Harper 1954 .

=/=

و على الرغم من أن مارتن بوهر Martin Buber كان يهوديا، ومن ثم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الإشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتاب بوهر^(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الديني الاخلاق حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة^(١).

=/=

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; Harper 1952 .
25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
26. On the Philosophy of History; Scribner's 1957 .

(*) مارتن بوهر فيلسوف ديني يهودي ولد في فيينا عام ١٨٧٨ ، من أسرة مثقفة علمت تعليما يهوديا تقليديا ، وحينما التحق بجامعة فيينا و برلين تخصص في الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص. وفي العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفي عام ١٩٠١ أصبح ناشرا في جريدة صهيونية. لكن صهيونية بوهر سرعان ما ابتعدت عن الناحية السياسية وكرست نفسها للناحيتين الثقافية والروحية. ومن عام ١٩١٦ حتى ١٠٢٤ أصبح عضوا بارزا في جمعية اليهود الناطقين بالألمانية، ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو ومفكر كاثوليكي وآخر بروتستانتى. أصبح بوهر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧ ، وفي عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية. وفي عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر في كثير من الجامعات هناك. من أهم مؤلفاته:

- A. I and Thou; Scribner's 1937 .
- B. Essays in Religion; Melbourne university press 1964 .
- C. Between Man and Man; Macmillan 1948 .
- D. The prophety Faith; Macmillan 1949 .
- E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952 .
- F. Two Types of Faith, Macmillan 1952 .

=/=

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة؛ برديائف وماريتان وبوبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillich^(*) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذي عين قسيسا رغم أنه كان يعتبر نفسه رجل لاهوت مسيحي من الطراز والأول^(١) فإننا نجد اهتمامه الرئيسي منصباً في دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط في تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

=/=

- G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .
 H. God and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .
 I. (Existence and Relation) Elements of the Interhumans Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memorail Lectures Fourth Series) Psychiatry Vol. XCX No. 2 May 1957 .
 J. Pointing the way : Collected essays, Harper 1957 .
 I. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, Harper 1938 P. 218 .

(*) بول تيليش P.J. Tillich واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت والفلاسفة المعاصرين، ولد في بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيساً في الكنيسة الأقليمية لبروسيا وهي لوثرية الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولاً بالاتجاه الرومانتيكي وبالتأمل الجمالي للطبيعة والتاريخ والفن من عطفة لوثرية قوية متحثة في الكالفنية. حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩١١ وبتدرج علمية في اللاهوت عام ١٩١٢ وعين قسيساً في نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة الدينية الاجتماعية في ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتماً باللاهوت الحضاري وعين في العام الاخير أستاذاً لللاهوت في Marburg واستاذاً للدين في Dresden عام ١٩٢٥، وفي عام ١٩٢٨ استاذاً في Leibzig وأخيراً عين استاذاً للفلسفة في جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية في ألمانيا هاجمها بول تيليش فطرده وقصد أسرها حيث عين استاذاً للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

=/=

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتية رغم كونهم فلاسفة لكن أساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده إذ قمه نقاط إنفاق أخرى تجتمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص إذا تحدث مارتيان من منظور كاثوليكي روماني وتحدث برديائف من منظور ارتوذكسى شرقى وتحدث تيليش من منظور بروتستانتى . وتحدث بوهر من منظور يهودى ، فإنهم جميعاً أثاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل ، وركزوا على نفس الموضوعات . ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة ، وتعاملوا مع فلسفات متباينة ، فإن معالجتهم لهذه المشاكل ، وتأكيدهم لنفس الموضوعات . تم بطرق متفاوطة ، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وحدت ما بينهم ، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

=/=

- A. The Religion Situation Holt 1932 .
- B. The Interpretation of History; Scribner's 1936 .
- C. The protestant Era; University of Chicago press 1948 .
- D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. University of Chicago press .
- E. The courage to be; Yale University Press 1952 .
- F. (Being and Love) in R.N. Anshen ed. Moral Principles of Action; Harer 1952 .
- G. Love, power and Justice; Oxford university press 1954 .
- H. The New Being ; Scribner's 1955 .
- I. (Existential Analysis and Religions Symbols) in H.A Basiliused. Contemporary problems in Religion, Wayne university .
- J. The Dynamics of Faith Hareper 1957 .
1. Tillkich, P. (Autobographical Reflections) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillich .

(٢) انظر المرجع السابق صفحات ٩-١٠-١٣-١٤-١٦ .

ب - أوجه اتفاق :

ما هي تلك النقاط التي اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم في الخلفية الفكرية واللاهوتية وفي وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلي :

أولا - أنهم أنطولوجيون : فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تتبعوا في نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم في قالب أنطولوجي. إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبي، أو إلهامات إلهية إشرافية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلي وتحليل فلسفي. نعم إن مقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا في ذلك - مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صدقها بادئ ذي بدء من القول العقلي ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفي أنطولوجي الأساس. لقد تحدث مارتان وبردباثف وتيليش كثيرا عن الوجود واللاوجود بمصطلحات جد واضحة، لكن مسألة الوجود وإن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بوهر، حيث قدمها لنا في شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هي أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت^(١).

ثانيا - أنهم وجوديون : لقد بدى الموقف الوجودي واضحا تماما في أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح «وجودية» من المصطلحات التي أثار الكثير من النقاش والجدل حول تعريفها ومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1. Herberg, W. : Four Existential Theologians, Anchor Books, U.S.A. 1958, P.2.

الاشكال لكي نقرر أن التفكير الوجودي هو ذلك الذي يرتكز على الوجود-Exis- tence ولا يرتكز على الماهية Essence كما انه هو الذي يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذي نعنيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، وإنما الوجود العيني الفردي الشخصي. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كبير كجارد^(١)، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكبير كجاردى على أن الوجود الانساني والموقف الانساني المفرد هما نقطة البداية في كل فكر وجودي، وأن الفكر الوجودي هو تفكير في الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد في الوجود، وأن هذا النمط من التفكير الذي هو وجودي فريد، يهتم بكل ما في الوجود الفردي من وجود عيني مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردي ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون ماثا البحث هنا من ذوى النمط الوجودي في التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكبير كيجاردى منبثا في التفكير الوجودي لبرديائف وبوبر وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكبير كجاردى من منابع غير مباشرة^(٢)، أما ماريان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودي أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما تعمقناها- «هي الوجودية الحقة»^(٣). ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودي موقفا انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودي للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا في معالجته للإنسان والمجتمع.

(١) لمزيد من الفهم بوجودية كبير كجارد يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كبير كجارد : مؤسس

الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٠ .

2 - Herberg, W.: Four Existential Theologians, P. 3 .

3 - Maritain, J.: Existence and the Existent, Pantheon 1984, P.1.

ثالثا - أنهم يركزون على الفرد المشخص ؛ لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيدا متزايدا على الفرد المشخص، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرثوذكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص، وتفردته وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة. ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية. ولقد اتفقوا جميعا على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص، في تجمع لا في عزلة، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصي، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشى فيه الذات الفردية وتشوه وتنمحي. وينبغي أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصي هذا منبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي والوجودي وليس مفروضا عليهم. إن نمط الانطولوجيا عندهم - وحتى عند مارتان الذي انحاز إلى التومائية - عينية مشخصة، وكذلك كانت وجوديتهم، لقد تجمعت مواقفهم الانطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط، كما لو كانت ثلاثة أوجه لمنظور رئيسي واحد^(١).

رابعا - أنهم اهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي : لم يقتصر المفكرون الأربعة على الانطولوجيا بل اهتموا بانعكاسات مثل تلك الانطولوجيا على الحقل الاجتماعي، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفي بعين الرعاية والاهتمام، وكانوا على وعي كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم، واتفقوا جميعا لزاء ما رأوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان، وتهدر كرامته، وتقضي على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلي المعاصر - اتفقوا - على أن يناهضوا أى شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقا عينيا، ولا يتيح الفرصة لظهور التميز الفردي، والحرية

1 - Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 4 .

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند ماريتان، «والاشتراكية الشخصية» عند برديائف و«المجتمع الحق» عند بوهر، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إتفاقا ملحوظا فى الأساس رغم وجود فوارق فى التفاصيل.

خامساً - أنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتى وحده ولا على الجانب الفلسفى وحسب؛ فهم قد اهتموا اهتماما بالغاً بايجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية والثقافية التى كانت سائدة فى عصرهم. إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنهم رغبوا فى جعل عقيدتهم أو فلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكى تتقابل وتتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التى تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدينية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع فى مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد Abstract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحى المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود فى صميم الإنسان، ويمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحانية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين»^(١) فلقد كتب ماريتان فى الفلسفة والشعر والفن وعلم النفس

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم برديائف بالفعل الخلاق فى الفن و الأدب والحياة الاجتماعية، وانشغل بوهر بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكى يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون اللاهوت فى اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا فى معزل كامل عنها .

ج - و أوجه اختلاف :

أنتفى المفكرون اللاهوتيون الاربعة إذن فى إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحي الاجتماعية والثقافية وربطوا بين فكرهم وبين حياة العصر الذى عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، واليهودية. لكن أوجه الاتفاق السابقة الذكر، التى وحدت فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه الخلاف التى قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شىء على التحديد والوصف هو تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل، امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة الوجود باللوجود واللاوجود بحوطه الغموض بشكل أكبر مما نجده بالنسبة إلى الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصور الوجود. وإذا عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأخرىق فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من اللوجود Ouk on أى اللوجود الذى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me on أى اللوجود كماكان يدخل فى علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب الأسمى المناقض له. إن كشيها من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخدموا. لكن من حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحي

الوجود واللاوجود، مميّزين تماما بين نوعي اللاوجود كما ذكرنا^(١).

لقد استخدم مارتان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذي وجدناه في الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى مارتان-وهو في تطابق كامل في هذا مع العرف المدرسي - أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى (ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير حقيقية «فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى»^(٢) فلقد رأى برديائف في اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التي اسماها «بحرية الامكان Meonic Freedom» وهي ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلقا من موقفه الجدلي ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفى مارتان وبرديائف من حيث أنه شارك مارتان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك برديائف في عاطفة «الامكان والحرية» التي يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر في اتجاه آخر، إذ هي تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذي كان وجودا عينيا مشخصا يظهر في علاقة جدلية تقوم بين انسان و انسان آخر، أو في علاقة أنا - أنت يقول بوبر «أنت لن يساعدك في الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية»^(٣). ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا - أنت I-Thou تقرّنا أو تصل بنا إلى

1 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dream and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أى علاقتى بالحيوانات والجمادات تقرننا أو تبقينا فى عالم الظواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الافلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو Maurc Fredman حين عاب على اistemولوجيا بوبر التى هى انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا» فاننى أقول أنت» استنتج - أن هذا لا بدو أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجى ينبع من علاقتنا بالنفوس الأخرى»^(١). ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أوثق ارتباط بعلاقة الوجود باللوجود ولكن فى ضوء بدلى عيني مشخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصورهم عن الله. فلقد ذهب ماريتان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحث، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى ماريتان إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان الالهوية. والواقع أن برديائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحثة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية^(٢)، فإذا استعرضنا موقف تيليش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا رحنا كما ذهب إلى ذلك ماريتان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود واللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلاقا وديناميا، ويبقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله «الأنت الابدى» الذى يتقابل معه الانسان فى حياته الديالوجية الحققة .

1 - Friedman, M. : Martin Buber, The life of Dialougue, universty of Chicago press 1955, P. 164 .

2 - Herberg, W. : Four Existentialist Theologians, P. 6 .

والواقع إننا إذا فكرنا في ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (بمعنى me on) فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودي، بالمعنى الكبير كجاردي على الأقل، إن بردبائف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفا وجوديا. كما أن مارتان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أهد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. وبنفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هوبا فى نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحقه عنده بين الموقف الوجودي، وبين الموقف الماهوى وهذا هو ما قام به فعلا تيليش فى كتاباته الأخيرة^(١). أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودي بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا - أنت) الدهالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، الا إننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائداً فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه «أنا - أنت» عام ١٩٢٣. إن الذات عنده أصبحت شخصا، وهى لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بلبوات مشخصة أخرى و «خلال الأنت يصبح الانسان ذاتا مشخصة»^(٢). إن الشخص - فى - المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

1 - Tillich ; P. : External Analysis and Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Religion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 - Buber, M. : I and Thou, P. 28 .

الحققة لإجتماع»^(١) ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم لقاء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر «إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كإنسان فردى»^(٢) إن الشخص المفرد له كل الاولوية والاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجتمع .

أما مارتان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual بقول ، مارتان «إن الوجود الانسانى مشدود إلى قطبين : القطب المادى وهو لا يهيمه كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»^(٣)، والشخص يميل بطبعه الى الاجتماع بالآخرين .. «إنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته»^(٤) وعند التحليل النهائى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غاية القصدى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى خير اجتماعى ويعلو عليه»^(٥) .

ولقد تناول بردبائف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته فى الحرية، فالإنسان إنسان بفضله الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد. (وهنا يتفق بردبائف مع تمييز مارتان بين الشخص والفرد) .

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber, M.: The question to the single one; Between Man and Man, Macmillan 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person and the Common Good, Scribner's 1947, P. 23.

4 - Ibid : P. 37 .

5 - Ibid : P. 5 .

يقول برديائف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الانسانية.. الشخص الانساني الفريد. إن الشخصية الانسانية هي القيمة العظمى وليس المجتمع، أو الوقائع الجماعية^(١) الواقع إنا نجد في برديائف وبوبر وماريتان «الشخص الانساني كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله في الانسان... إنه القيمة القصوى في الأخلاق، والهدف الالهي في كل وجود إنساني مشخص»^(٢).

لم يعطنا تيليش تأكيداً كبيراً على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذي قدمه لنا ماريتان و برديائف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأي. فلقد ذهب الى أن الفردية لا تصل إلى تحقيقها الحق الا في الانسان، يقول تيليش إن «الانسان .. متفرداً تاماً .. وإذا كانت الأنواع التي يندرج تحتها الأفراد مسيطرة في كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانساني يختلف، من حيث أنه يكون حتى في المجتمعات الكبيرة غاية في ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية»^(٣). وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الانسان الى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص) لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذي يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» Participation إلى صورتها الكاملة، أعنى إلا إذا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع^(٤). يقول تيليش «المشاركة ضرورية للفرد وليست عرضية، فلا يوجد انسان دون مشاركة، ولا يوجد شخص دون مجتمع، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

-
- 1 - Berdyaev; N. : Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.
 - 2 - Porret, Eugene : La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .
 - 3 - Tillich; P. : Systematic Theology Vol. 1.; University of Chicago press 1951, P. 175 .
 - 4 - Herberg; W., : Four Existentialist Theologians, P.10.

وجود ذوات فردية أخرى»^(١). ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية^(٢). وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز وتسام لعلاقة شخص واحد بالله^(٣). وهذا هو ما لا يتفق مع موقف مارتان وبردباثف .

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الاخلاقي عند مفكرنا الأربعة لوجدنا تباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم : فلقد كان الموقف الاخلاقي عند مارتان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Natural Law ومعبرا عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم «الخير Good» معنى خاصا، إذ هو يتمثل عند مارتان في متطلبات الانسان الحققة، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Right Reson وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظري الخالص على حد تعبير كانط، ولكنه عقل عملي، أصر مارتان على أنه عقل سليم يعمل في ميدان الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد مارتان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين: الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا عن طريق

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين الفرد Individualization وبين المشاركة Participation فالفرد ذاتي حر ديناميكى، أما المشاركة لموضوعية حمية استاتيكية ، والفرد هو الذى تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست المشاركة أنظر فى ذلك ؛

Tillich; P. Systematic Theology Vol. 1 . P. 243 .

3 - Tillich; P. The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة^(١). أو - إذا شئت - عن طريق الحدس Intuition والثانية هي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما تأخذ في الاعتبار الموقف الوجودي للإنسانية، ومعطيات الأنتولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعي الإنساني^(٢).

أما برديائف فلقد رفض رفضاً قاطعاً أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعباً بحرية الأفراد، ولا تقييم وزناً لاختياراتهم الحرة لامكانات الوجود. إن برديائف يدعونا إلى التركيز في حياتنا الأخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفى عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلي، ويقول متفقاً مع موقفه «لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانوناً كلياً» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائماً بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»^(٣). إن أخلاق برديائف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسؤولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله في كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الإبداع والحرية عند برديائف، وجانب القانون عند مارتان، ومن ثم طور موقفاً أخلاقياً ديبالكتيكياً يركز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة؛ بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الأساسي للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتياً مشوشاً، يحطم المحب والمحبوب معاً»^(٤).

-
- 1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .
 - 2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .
 - 3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137 .
 - 4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول تيليش «إن الحب يرينا ما هو عادل في الموقف العيني المشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الموجود إلى تحقق فعلى كامل»^(١).

إن تيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب تجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط (ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقي جدلي ثنائي القطب^(٢).

يقضى الآن الموقف الاخلاقي لدى بوهر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحققة اجتماع»^(٣) وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوهر ديالوجي .. انسان يعهد بوجوده كلة الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج^(٤). وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار يتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له^(٥). وفي مثل ذلك الحوار أو ذلك الديالوج الذي يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوهر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82 .

2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.

3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.

4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132 .

5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish Soul) Ibid, P. 33.

المعيارية كتب بوبر يقول «إن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسؤولية .. لكن الأمر الدفين فى أعماق كل معيار أصيل ، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التى يسلم بها الناس تسليما دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر-Com-mand لا يمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه . والواقع أن ما يريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلا لم يطراً على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئا من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسؤولية .. إنه يتطلبك أنت^(١) .

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقى تحليله النهائى فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكلية الشخصية للموقف العينى^(٢) .

فى ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك مارتان بفلسفة اجتماعية، عميقة المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أيمما تأثير بموقفه الخاص الذى يؤكد الاتجاه العينى المشخص؛ فنحن نجد فى كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان^(٣) - وهى تلك التى دهبها تحت تحديات الحرب العالمية الثانية - وكلنا فى كتاباته المتأخرة^(٤) - نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان فى نظر مارتان يحمل طبيعة مزدوجة: طبيعته كفرد Individual وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول:

1 - Buber; M.: (The Education of Character), Between man and, man P. 114.

2 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 13.

١ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .

B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان .

A. The person and the Common Good (1947) .

B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدما عبارات تومالاكويني - «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل، وهو كشخص وليس مجرد فرد لا يكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسى أو اجتماعى»^(١) إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقا طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كمضو فى مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمتجاوز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)^(٢).

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان فى محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق و التميز فى الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا أعتبرنا الشخص الإنسانى مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»^(٣). ولقد أقام ماريتان بدءا من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التى كان لها أكبر التأثير والنفوذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عنادا شديدا من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية^(٤).

أما بردباثف فلقد قاده أخلاقه المرتكزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تحط من قدر كل المعايير الموضوعية، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدي الى وأد الحرية وتحجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعا مستميتا عن نوع من الاشتراكية أسماه بالاشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التى تتخذ من الحرية

-
- 1 - Thomas Aquinas : Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J. : the person and the common Good PP. 60-61 note .
 2 - Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14 .
 3 - Maritain, J.: the person and the common Good, PP. 19-20.
 4 - Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14 .

الفردية المشخصة- وهي حرية إمكان عنده- أساسا ولهاها لها. ولكي ندرك تماما المعنى الخاص الذي قصده بردهايف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن نرجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصية .

ميز بردهايف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية Collective Socialism وهي تركز على تفوق وامتياز المجتمع والدولة على الشخص الانساني المفرد والاشتراكية الشخصية Personalist Socialism وهي تركز على التفوق المطلق للشخص .. وللكل .. على المجتمع والدولة. في الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما في الاشتراكية الشخصية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الأشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»^(١).

وإذا تعمقنا تمييز بردهايف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصية، لاستنتجنا أن النوع الثاني من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعي وضمير الانسان من الطابع الاجتماعي، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعي المتمثل في الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند بردهايف بما يكفل تثبيت موقفه العيني المشخص»^(٢). يقول بردهايف «إن تبرير البعد الاجتماعي لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع في الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص»^(٣).

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .

2 - Herber, g W. : Four Existentialist theologians, P. 14 .

1 - Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر برديائف في هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعى يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ فى اعتباره حرية روح وضمير ووعى الانسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية للأشخاص. لقد كان برديائف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاضد لكى يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديائف التحلل من القانون، وصيغ الوجود والمجتمع بصيغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التى هى مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكيته الشخصانية بإنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مرتكزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوهر كى نفحص عن كتب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تبعد كثيرا عن تلك التى صاغها برديائف وذلك بالرغم من أن بوهر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدى بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوهر ينبثق من علاقة أنا - أنت I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذى لا رابط بين أفراداه إلى مجتمع Society والانسان فى نظر بوهر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا تنبع من واحد وآخرين)^(١). لكن تلك العلاقة التى اعتبرها بوهر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفراداه إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنسانى بحت .. إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I-Thou وهو بالتالى صانع المجتمع. يقول بوهر «ينى المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيتها هو الله»^(٢). فالله إذن هو صانع المجتمع الحقيقى .

(1) BuberM., "What is man?" Betwen man and man, PP. 203, 176.

(2) Buber, M.: "What is Man?" Op. Cit., P. 200.

إن الفردية وحدتها تخرق المجتمع الحق وتشوّهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضا وتفسده «فالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءا من الانسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم الانسان كجزء فقط» (١).

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصورا آخر للمجتمع لا تنفرد به الفردية، ولا تستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوي Organic Community أو مجتمع مجتمعات Community of Communities الذي يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلية الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التي قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسي، وهي حركة لعبت دورا محوريا في ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن في أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، واختل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحي الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هذا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين (٢).

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضئيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة في الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسائل السماوية صحيحة،

1 - Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,
1 - Herberg, W., Four Existentialist Theologians, P. 16 .

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية^(١).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور في أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها في إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذبوع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحي الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع المعاصر بأنه «خواء كامل» لا يمكن أن تسوده إشراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع ديني. لقد حملوا رسالات موجّهة إلى أعماق اعماق الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بطموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. وبدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنتهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب مارتان الذي وسم الوجود بسمة الوجوب - من حيث أن الوجود موجود وما خلاه غير موجود - إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. وإنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر «ويقوم شر الخطيئة في الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون»^(٢) ومن ثم يكون أصل الشر في الفعل قائما في «النقص أو الخلل» و«الاخفاق في الوجود»^(٣) على أن ندرك أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر^(٤). ولقد

1 - Tillich, P., (Autobiographical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bretall, eds., P. 13 .

2 - maritain, J. St. Thomas and the problem of Evil, marquette university press 164, P. 31 .

3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.

4 - maritain, J., st. Thomas and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول مارييتان أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingness أى يخرج من هاوية اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)^(١).

أما الخطيئة فهي تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة و تجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية فى ضوء طلبنا وقبولنا و اقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد مارييتان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالانسان فى حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانية^(٢). يقول مارييتان «لقد أدرك القديس بول الصليبي، والقديس توما الاكوينى، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائى للحياة الانسانية يكمن فى تحوّلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق فى السماء ببصيرة رائعه، ومحة جميلة، وتتحقق فى الأرض بالإيمان والحب»^(٣).

نظر بردبائف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التأليه ، وهذه هى نفس نظرة مارييتان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته فى الحرية.

١- يرى مارييتان فى مناقشة له عن هذا الموضوع أن الشر يكمن فى الفعل بدون قاعدة أو قانون أو أنه هو ذلك الفعل الذى يخرق القانون ويهدره وفى مثل هذا الفعل الذى هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجى : الأولى لا تضع فيها القانون فى اعتبارنا وفى هذه لحظة نفى أو غياب أو فقدان للخير، والثانية هى الفعل واضعمن فى اعتبارنا النفى أو الغياب وهذه لحظة لفعل فيها مع العدم، وتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى اذن هى لحظة لا اهتمام بالقانون، واللحظة الثانية هى لحظة فعل تتعامل فيها مع العدم أو فقدان الخير (انظر فى ذلك : (Ibid,P. 31.

2- Herberg; W. : Four Existentialist The ologians, P. 18.

2 - Maritain; J.: the Degrees of Knowle-dge, scribner's 1938, PP. 364-395.

يرى برديائف أن الشر بمعناه الأولي يتمثل في محاولة تحويل الروح إلى شيء خارجي وموضوعي، والنظر إليها نظرة موضوعية خارجية شيعية يحيلها إلى شيء من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية، وما أهدم الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة.. غير محددة.. لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنقسم... إنها لا ترى من الخارج.. ولا تدرك كموضوع ولا تتموضع في مكان.. ولا تتشكل في شيء.. وحين نحاول تغيير طبيعتها تلك.. التي تعبر عن الحرية أولاً وقبل كل شيء.. نقع في الشر.

ويذهب برديائف إلى أن الروح الحرة هي الحقيقة الأولى وهي الخير الحق.. وأن خسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيعة تبدى في مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجي، واجتماعي، ونفسي... الخ، فالوجود استعباد Enslavement.. إنه «العبودية الأولية للإنسان»^(١) وبالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والإهتمامات حينما نفسرها تفسيراً موضوعياً إما إذا نظرنا إلى الانسان كروح، فإنه يكون متمثل مزدوج الطبيعة أي من طبيعة إنسانية إلهية، أو - على حد تعبير برديائف - يكون «إنسان إلهياً ممكناً»^(٢) لأن «الانسانية ذات طبيعة إلهية»^(٣). إن الانسان «بسقوطه» أصبح «شيئاً» وسط الوجود الموضوعي.. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطم أجزاء من البعد الإلهي فيه. وها هنا يكمن «الخلاص» عند برديائف وباتساق كامل مع موقفه، في تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعي الذي هو - رغم موضوعيته - ما زال واقعياً^(٤).

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-78 .

2 - Bardyaev; N. : The Divine and the Human, Bles 1949, P. 112 .

3 - Ibid; P. 125 .

4 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 18 .

لقد رأى برديائف الخلاص (وذلك في أواخر حياته) كمختام أو نهاية وشيكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of the Spirit هو العصر الثالث الذي يتبدى فيه ما هو غير مرغوب تبديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذي تحدث عنه برديائف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شىء فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلاقا وتحولا ابداعيا .. وتشبها بالله^(١). هناك سيحدث تجديد وترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة والشر والخلاص، فهى مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نقاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة Life أو الخلق. وهذه تقابل أقطاب الوجود الرئيسية وهى: المشاركة التفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأقطاب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند الله تتوحد فى الإنسان توحدًا خلاقًا ومتوافقًا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتتفكك وتتحلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر^(٢).

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يبدوان حين التحول مما هو ممكن إلى ما هو واقعى، وحين المرور من الانسان كمختف فى الأساس الابداعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الإلهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا^(٣).

1 - Berdyaev' N. : The Divine and the Human, P. 220 .

2 - Herberg; W.: Four Existential Theologians, P. 19 .

3 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. I, P. 225 .

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق Creation والسقوط Fall وجهان لشيء واحد .. نعم إنهما مختلفان منطقيًا، لكنهما يتفقان أنطولوجيًا. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعنى اغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسى» واغترابه أيضا عن «أساس الوجود الذى هو الله، و بمعنى آخر إنه يعنى الخطيئة. إن «الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلا، تكون حالة اغتراب»^(١). إن الاغتراب الوجودى يتخلل الوجود فى حالة سقوطه بعد خلقه ، كما أن تمزق وحدة الوجود، والتي تجعل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايرا للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر .

إن الانسان فى «طبيعته الاساسية» عند تيليش وحدة من التناهى واللاتناهى، وتلك الوحدة هى ما يدعوها تيليش بالضبط «بالانسانية الالهية»^(٢) حيث يشير التناهى إلى الانسان، ويعبر اللاتناهى عن الله. لقد ظهرت تلك الوحدة فى اسمى صورة لها فى «يسوع المسيح» ؛ ذلك الانسان الاله فى التاريخ ... أو ذلك الإله الأبدى اللازمانى اللامتناهى حين تجسد فى لحظة تاريخية فى انسان زمانى متناه تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصره الإنسانين كل صنوف العذاب والآلام، ورغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى هذا مفارقة Paradox^(٣)، والواقع إنها مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

1 - Tillich; P. : The shaking of the Foundations, Scribner's 1948, P. 155.

2 - Tillich, P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) Church Quarterly Review, Vol. CXL VII. January-March 1949 .

3 - Herberg; W. : Four Existentialist theologians P. 20 -

نعم أن الطبيعة الأساسية الحققة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر
التناهي في اللاتناهي. وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الانسان والله، ومن ثم
تتحقق الطبيعة الانسانية الالهية^(١) .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا
وتتمزق في الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة المخطيئة الأصلية التي
باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية الكامنة في روحه. لكن ما
هو الحل؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من
اعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحي من حيث إنه : نهائي،
وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذي كان حاصلا
على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى^(٢). فالخلاص من طبيعة
إلهية عند تيليش كما كان عند مارتين وبرديائف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر
عمقا، وأعظم نفاذا .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الإنسان عن طريق اعادة
للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوهر. إن لقاء I-Thou عنده مواجهة أو لقاء بين
شخص و شخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بوهر
يبدو هنا أقرب إلى البروتستانتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتى) ولما كان
اعتقاد بوهر راسخا في أن «الحياة الحققة اجتماع»^(٣) فإنه يرى - متفقا في هذا مع
برديائف - أن الشر الأولى يتمثل في الحط من تشخص الحياة عن طريق
سيطرة علاقة I-it (وهي علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة
I-Thou^(٤) (وهي علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation)
op. cit .

2 - Tillich; P. : Systematic theology, Vol. 1,P. 146 .

3 - Buber, M. : I and thou, P. 11 .

4 - Herberg, W., : Four Existentialist theologians, P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود « أنه بدون It لا يمكن للإنسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنسانا»^(١). إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة I-Thou لكن عالمنا هذا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكى نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الانسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعنى إننا لكى نعيش فإننا نحط من أشخاصنا وأشخاص الآخرين. ونقلل من انسانيتنا وإنسانية الآخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وما هنا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمي بوبر تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»^(٢).

إن سيطرة I-It على I-Thou تخطم المجتمع، ومن ثم تخطم الوجود الانساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على اتخاذ القرار الأصيل. ويفقد حرته. يقول بوبر « إن من يدرك علاقة أنا - أنت I-Thou ، ويدرك سيطرتها على I-It هو القادر وحده على إتخاذ القرار، وعلى ممارسة حرته»^(٣). إن الخطيئة الأولى عند بوبر تتمثل في «العزلة المغلقة» ففي مثل هذه العزلة يعترف الانسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقائه مغلقا على ذاته^(٤) متوهما بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتي .

أما الشر Evil فإنه يتخذ عند بوبر مجالا أوسع، و اتساعا أرحب، ذلك لأن

1- Buber, M. : I and thou, P. 34 .

2- Herberg, W. : Four Existentialist theologians, P. 21 .

3- Buber, M.: I and T ou, P. 51 .

4- Buner, M. : (What is Man?) Between Man-and Man, P. 166 .

الانسان المحطى حين يقطع أواصر الصلة بجاره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقة بالله لا تتحقق قط فى الأرض ، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم و بالانسان»^(١). أن الاكتفاء الذاتى الذى يحطم علاقة I-Thou بين أشخاص الانسان، هو فى الواقع إكتفاء ذاتى يحطم علاقة الانسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكذوبة الكبرى أو الوهم الأعظم «التي يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته»^(٢).

وإذا كانت العزلة المغلقة للإنسان، والتي تقطع أواصر العلاقة، هى متبوع وأساس مأساة الانسان، و بؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة Return to Relation. إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما فى فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I-Tho ، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا .

ويرى بوبر أن تلك العودة هى «معجزة العناية» وأن تلك العناية يمنحها الله لمن يشاء»^(٣). وبدونها ليس ثمة شئ : لاعودة ، ولا علاقة تربطنا بالله، ولا خلاص. إن على الانسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مشار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول بوبر «إن الشخص الذى يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكذوبة كبرى، أما الشخص الذى يفعل ، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدي الله»^(٤). نعم إن هنا بعد مفارقة.. مفارقة لا يقبلها العقل، و لا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تخلها .

- 1- Buber, M., (the Silent Question) At the turning, three Adresseson Judaism, Farrar, Sturus, and Young, 1952, P. 39 .
- 2- Freidman, M.S.: Martin Buber: the lifeof Dialouge, P. 107.
- 3- Buber, M. : The phropoetic Faith, Macmillan 1949, P. 52 .
- 4- Buber, M. : (The Faith of Jaudaism) Isreal and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذاتية - وهذا أمر طبيعي - إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية^(١) . إنها-يقول بوبر- تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل^(٢) . إن الحياة الانسانية كلها : الانسان إلى الله، ذلك لأن ، العودة، التي تؤدي بنا الى الخلاص ليست، عودة دنيوية، يمكن أن يستقر فيها الانسان ... إنها ، عودة ، الله طرف أصلى فيها، والانسان كشخص هو طرفها الثاني . وها هنا يتوافق بوبر تماما مع الطابع الوجودي والديالوجي لتفكيره.

1- Herberg; W. : Four Existentialist theologians, P. 22 .

2- Buber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20 .

د - محاتمة :

من هذا الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة : مارتان، وبرديائف، وبوير، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات طابع نسقي Systemaic ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يرتبط تماما مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصور الرئيسي نسقا متكامل البنيان، جميل التشييد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند مارتان في «العقل السليم Right Reason ، أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير، وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن، هو العقل السليم في الصنع والابداع». أما التصور الرئيسي عند برديائف فلقد تمثل في، الحرية Freedom والابداع أو الخلق Creation ، في حين تمثل التصور الرئيسي عند بوهر في العلاقة Relation أو الحوار Dialouge العلائقي، أما تيليش - آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين- فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في الوجود Being .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة، يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أفكارهم وتصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات، بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة ثالثة أن كل واحد منهم كان متأثرا بالخلفية الدينية العريضة التي انبثق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد وأصالة : فلقد نفذت العقلانية المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال مارتان، تماما كما نفذ الاتجاه الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات برديائف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات بوهر مفعمة بالشخصيات الدينية التي وسمت الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أرتبطت أوتق ارتباطاً بالنزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر على الحدود المتاخمة، ومع ذلك كان ممثلاً لاتجاهه الدينى بطريقة لم نعهدها من قبل .

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن محدوداً فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نفذت أفكار كل منهم عند ككل المتهمين بالمسائل الدينية -- أياً ما كانت اتجاهاتهم -- بل نفذت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضاً؛ فحينما ظهرت أعمال بوهر لأول مرة باللغة الإنجليزية، قرأت على إنها جزء من اللاهوت البروتستانتي من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصانية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال ماريتان فلقد حازت قبولاً عريضاً من البروتستانت واليهود والكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقاً أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات برديائف أكثر اساعاء، وأعظم عمقا من أهتمامات الارثوذكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتي المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك فى إنجلترا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء فى الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه الدوائر فى فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحاً لخبراتهم، وعميقاً لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحى والحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد والكتاب وغيرهم من مختلف الأوساط والاتجاهات إلى قراءة أعمال ماريتان و برديائف

وبور و تيليش لكى يجدوا فى تلك الاعمال معنى جديدًا لثقافتهم الراهنة، ولكى تمدهم الأفكار الرائدة فيه باتجاهات تعينهم على نقد تلك الثقافة.

ويمكن أن نعد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر : فلقد كانوا بمثابة المنذرين من الخطر الذى سيواجه الحقب اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا مضيفة لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التى سادت العالم فى عصرهم ، وازدادت اتساعا وعمقا فى الفترات التى جاءت بعدهم. إن كل واحد من هؤلاء شعر فى وجوده الخاص بالقلق الميتافيزيقى الذى أصاب رضاء العالم المعاصر بالتشوية كما شعر كل منهم - فى نفس الوقت - بالاشتهاء الميتافيزيقى الذى لا يمكن أن تخمده القشور الجافة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية

ثبت بأهم المراجع العربية

- ١- رودلف متز، ترجمة فؤاد زكريا: الفلسفة الانجليزية في مائة عام - دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٢- زكى نجيب محمود: برتراند رسل - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٦ .
- ٣- _____: نحو فلسفة علمية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤- عثمان أمين: ديكرت، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧ .
- ٥- _____: رواد المثالية، دار المعارف ١٩٦٧ .
- ٦- _____: محاولات فلسفية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧- محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان، الطبعة الأولى، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٩ .
- ٨- محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٧٠ .
- ٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢ .

ثبت بأهم المرجع الأجنبية

- 1- **Blackham H. J., :**
Humanism, Baltimore, Apelican, 1968.
- 2- **Blackham H. J., :**
Six Existentialist Thinkers, 2ed ed., New York 1959.
- 3- **Bosanquet, B. :**
A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.
B. The principles Of Individuality and Value, London, 1912.
C. Implication and linear inference, London 1920.
- 4- **Bosanquet, B.:** The Philosophical theory of the State, London, 1920.
- 5- **Erdman, J. E. :** History of philosophy, Translated by Wilson, Mayflower press 1824.
- 6- **Flew, Antony :** God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.
- 7- **Haldanc, R. B. :** B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.
- 8- **Hoffding, H. :** A History of modern philosophy, Mcmillan, London, 1935.
- 9- **Horton; W.M. :**
Contemporary Continental theology, Harper 1938.

10- Hume, D. :

A. A Treatise on Human Nature. London 1739.

B. An inquiry Concerning Human understanding, London,
1748.

11- Husserl, E. :

Ideas : General introduction to pure
phenomenology, translated by W.R. Royce
Gipson, New York 1913.

12- Kaufman, W. :

Existentialism from Dostoevsky to Sartre
Cleveland and New York 1956.

13- Lindsay, A. D. : Bosanquet's Theory of general will, London
1982.

14- Marcel; G. :

Position et Approches Concrètes du mystere
ontologique, Paris : Desclée de Brower 1933.

15- Marcel; G. :

Etre et Avoir, Paris : Aubier, 1935.

16- Marcel; G. :

Du Refus à L'invocation, Paris : Gallimard, 1940.

17- Marcel; G. :

Homo viator, Paris : Aubier. 1944.

18- Marcel; G. :

Aperçus sur la liberte. la nef, no. 19. 1946.

19- Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris : Gallimard, 1947.

20- Marcel; G. :

Regard en Arriere, (Existentialisme chrétien) plon,
1947.

21- Maequarrie; J. :

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

22- Metz, R. :

A hundred years of British philasophy, (English
translation, Goerge Allen & unwin 1938).

23- O'Connor, D. J. : ACritical history of Western philosophy,

London, 1964.

24- O'Conner; A. :

Critical History of western philosophy (London 1964)

25- Renhardf; K. F. :

The Existentialis revolt, New York 1960.

26- Russell; B. :

A history of western philosophy, London 1947.

27- Schlpp; P. A. :-

The philosophy of G. E. Moore. The library of living philosophy Vol IV. (northwestern university 1942).

28- Stedman; R. E.: Nature in the philosophy of Bosanquet. Mind, 1934.

29- _____; Bernard Bosanquet's doctrine of self transcendance, Mind, 1936.

30- Thompson H. B.: Bosanquet's theory of judgement. Chicago, 1903.

31- Tsanoff; R. A.: Bosanquet's theory of Destiny of the self. philosophical Review, 1920.

32- Turner' J. E.: Dr Bosanquet's theory of Destiny of the self. phiosophical Review, 1920.

33- Webb; G. J., Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal, 1924.

34- Webb; G. J. Mr Bosanquet on contemporary philosophy, Church Quarterly Review, 1922.

رقدم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

١٩٩٠ / ٧٢١٣

I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4

 **Biblioteca Alexandrina**



0347732