

وزارة الثقافة والاعمال
المؤسسة المصرية للدراسات
للأليف والترجمة والنشر

بعض مشكلات الفلسفة

محمّد فاضل

مراجعة: الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة: الدكتور محمد فتحي الشنيطي

بعض مشكلات الفلسفة

وليام جيمس

تأليف

الدكتور محمد فتحى الشنيطى

ترجمة

الدكتور زكى نجيب محمود

مراجعة

وزارة الثقافة والإرشاد القومى

المؤسسة المصرية العامة

للنأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة لكتاب :-

SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY

By

WILLIAM JAMES

محتويات الكتاب

الصفحة	
٧	مقدمة المترجم
٣٢ - ١٣	الفصل الأول : الفلسفة ونقادها
	الفلسفة وأولئك الذين يكتبونها ٠٠٠ ما تعنيه الفلسفة ٠٠٠ قيمة الفلسفة ٠٠٠ أعداء الفلسفة واعتراضاتهم ٠٠٠ الاعتراض القائل بأن الفلسفة ليست عملية ٠٠٠ هذا الاعتراض في ضوء التاريخ ٠٠٠ الفلسفة هي تفكير الانسان ٠٠٠ أصل وسائل الانسان الحالية في التفكير ٠٠٠ العلم فلسفة متخصصة ٠٠٠ الفلسفة هي ما تبقى من مشكلات لم يجد لها العلم حلا ٠٠٠ لا حاجة بالفلسفة الى القطعية ٠٠٠ وليست الفلسفة منفكة عن الواقع ٠٠ الفلسفة ميتافيزيقا ٠
٣٣ - ٣٩	الفصل الثاني مشكلات الميتافيزيقا
	نماذج من المشكلات الميتافيزيقية ٠٠٠ تعريف الميتافيزيقا ٠٠٠ طبيعة المشكلات الميتافيزيقية ٠٠٠ المذهب العقلي والمذهب التجريبي في الميتافيزيقا ٠٠٠
٤٧ - ٤١	الفصل الثالث : مشكلة الوجود
	شوبنهاور وأصل المشكلة ٠٠٠ طرائق متنوعة في دراسة المشكلة ٠٠٠ طرائق العقليين والتجريبيين ٠٠٠ نفس كمية الوجود يجب أن يستجديها الجميع ٠٠٠ البقاء يعنى الخلق ٠
٤٩ - ٦٩	الفصل الرابع : المدرك الحسى والتصوير
	أهمية التصورات ما بينهما من اختلاف ٠٠٠ النظام التصورى ٠٠٠ المعرفة التصورية ووجهة النظر التجريبية ٠٠٠ مضمون

الصفحة

التصورات ووظيفتها ... القاعدة البرجماتية ... أمثلة
على ذلك ... أصل التصورات هو نفعها ... الاستخدام
النظري للتصورات ... في العلوم الأولية ... وفي علم
الطبيعة أيضا ... التصورات تأتي بقيم جديدة ...
الخلاصة .

الفصل الخامس : المدرك الحسى والتصور ٧١ - ٨٧ سوء استعمال التصورات

المذهب العقلي ... نقائص الترجمة التصورية ...
الاحساس لا يقهر ... لم كانت التصورات قاصرة ؟ ...
أصل النزعة العقلية ... القصور في النزعة العقلية ...
أمثلة من الألغاز التي تقدمها الترجمة التصورية ...
موقف الفلاسفة من المصاعب الجدلية ... الشكك وهيكل
... رأى « برادلي » في المدرك الحسى والتصور ... نقد
« برادلي » ... ملخص .

الفصل السادس : المدرك الحسى والتصور ٨٩ - ٩٩ لـواحق

امكان الابتكار ... الأنظمة التصورية مناطق متميزة
من الحقيقة الواقعية ... التماثل الذاتى للموضوعات
الفكرية ... التصورات والمدركات الحسية متحدة ...
اعتراض ورد عليه .

الفصل السابع : الواحد والكثرة ١٠١ - ١١٥

التعددية ضد الواحدية ... أنواع الواحدية ...
الواحدية الصوفية ... واحدية الجوهر ... نقد الجوهر
... التحليل البرجماتى للوحدانية ... أنواع الوحدانية
... الوحدة بالتسلسل ... وحدة الغرض والمعنى ...
وحدة الأصل ... الخلاصة .

الفصل الثامن : الواحد والكثرة ١١٧ - ١٢٤ قيم ونقائص

النظرية الواحدية ... قيمة الوحدانية المطلقة ...

الصفحة

النظرية التعددية ... نقائصها ... مزاياها ... الواحدية
والتعددية والابتكار .

الفصل التاسع : مشكلة الجودة ١٢٥ - ١٣٠

الجدة فى الادراك الحسى العلم والجدة
التجربة الشخصية والجدة الجدة واللامتناهى

الفصل العاشر : الجودة واللامتناهى ١٣١ - ١٣٩

وجهة النظر التصورية

نظرية التقطع نظرية الاستمرار نقائص
« زينون » نقائص « كنط » غموض بيان « كنط » عن
المشكلة ... حل « رينوفيه » ... هذا الحل يحبذ الجدة ...

الفصل الحادى عشر : الجودة واللامتناهى ١٤١ - ١٥٨

وجهة النظر الحسية

اللامتناهى فى صورة كائنات قائمة تعريفه
البرجماطى اللامتناهى النامى يجب اعتبار
اللامتناهى النامى متقطعا اعتراضات متصل
العدد اللامتناهى الجديد اللامتناهى الجديد
متناقض الأعداد المابعد المتناهى ... فوائدها وعيوبها
..... حل « رسل » لنقائص « زينون » نقد هذا
الحل التحول التصورى للتجربة الحسية يجعل
اللامتناهى مشكلة هذا التحول يترك مشكلة الجدة
حيث كانت .

الفصل الثانى عشر : الجودة والعلية ١٥٩ - ١٧٣

وجهة النظر التصورية

مبدأ العلية دراسة « أرسطو » للعلية
الاسكولاستيكية والعلة الفاعلية الاتفاقية
« ليبنيز » « هيوم » نقد « هيوم » ... الوضعية
..... النظرية الاستنباطية فى العلية ... تلخيص ونتائج.

الصفحة

الفصل الثالث عشر : الجدة والعلية ١٧٥ - ١٨٣

وجهة النظر الحسية

النقائص في وجهة النظر الحسية لا تؤيد الشك ...
التجربة الحسية للعلية ... في التجربة الحسية تجتمع
العلية الغائية والعلية الفاعلية ... وتنشأ الابتكارات
... العلية الحسية تضع مشكلة ... وهي مشكلة العلاقة
بين الذهن والمنح ... نتائج .

ملحق : ١٨٥ - ١٩٤

الايان وحق الاعتقاد ... كيف نتصرف مع الاحتمالات
... عالم متعدد أو متحسن .

مقدمة المترجم

وليم جيمس

نشاطه الفكري من مؤلفاته

عالم من علماء النفس وفيلسوف ، ولد سنة ١٨٤٢ ومات سنة ١٩١٠ . وهو رائد الفلسفة البرجماتية (١) . نشأ في بيئة مثقفة ، فكان والده ينتمي الى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا في مستهل نشأتها . فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان في الحياة العملية ، يعترفون بفرديتهم اعترازا لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة ويثون معاني الآباء والشهامة في نفوس أبنائهم .

وكثيرا ما عانم « وليم جيمس » الاضطراب في تعليمه وثقافته ، وذلك لتنقل أسرته بين أمريكا والقارة الأوروبية مرارا عديدة . ومع ذلك فقد اجتمعت له ثقافة واسعة محيطية بفضل مجهوده في القراءة وشغفه بالبحث . وقد التقت في شخصيته خصال الفنان وصفات العالم وورع التقى المتدين ، وانصهرت جميعها في بوتقة فكره ، فتمخض عنها فيلسوف عميق النظرة ، جديد الفكرة .

وفي سنة ١٨٧٢ عين « وليم جيمس » مدرسا للفسولوجيا بجامعة

(١) راجع تفاصيل حياة « وليم جيمس » وفلسفته في كتاب : وليم جيمس
— للدكتور محمد فتحى الشنيطى . القاهرة ١٩٥٧

« هارفارد » ، وظل يحاضر في طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجها الى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وامكانياتها . ولذلك سرعان ما انصرف الى علم النفس ، ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي . وعلى يدي « وليم جيمس » لم يعد علم النفس علما فلسفيا أو علم الفلاسفة العقلية بل غدا علما تجريبيا .

وفي سنة ١٨٧٨ تزوج « وليم جيمس » فبدأت في حياته مرحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة القلق والارتجال الأولى ، وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخيم صدر سنة ١٨٩١ في مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحا جديدا في ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره في دراسة علم النفس دراسة مستندة الى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية والنفسولوجية ، ووجه فيه العناية في ميدان علم النفس بالوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أداتين نستعين بهما في نضالنا في الحياة . ودافع « جيمس » في دراسته النفسية عن ارادة الانسان الحرة .

وحين أتم « جيمس » كتابه في علم النفس بدا وكأن اهتمامه قد فتر في هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملا تجريبيا لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية فقد سئم العمل في المعمل ، وأحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكان « جيمس » قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعا ضامرا نحيلاً أمام مشكلات الفلسفة والدين .

وما لبثت تأملاته أن اتجهت الى طبيعة الله ووجوده ، وخلود النفس وحرية الارادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد

والانطلاق . وذلك لأنه كان ميالا الى التأمل العملى بعيدا عن الخوض
فى المناقشات الجدلية .

فحين استهل تأملاته فى الله ، اتجه اتجاهها مباشرة الى التجربة الدينية
يستطلع فيها طبيعة الخالق ، يمم وجهه نحو البحث النفسانى ليعرف معنى
الخلود بعد الموت .. والى ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة ،
وليدحض النزعة الحتمية .

كان « جيمس » باحثا منقبا فى هذه المبادئ جميعا ، يسير فى مسالك
وعرة تحف بها الأشواك . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه .
ولكن وجود الله تسجله التجربة الدينية . فالله هو المنقذ فى الملسات ، وهو
الذى يفرج عنا فى الأزمات . والحرية تراخ فى ارتباط الأشياء بحيث أن
المستقبل لا يتعين تعيينا لا مفر منه بالماضى والحاضر . وعلى ذلك فالحرية
تنقذ التاريخ من الهبوط الى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراء
« جيمس » هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت
فيما بعد فى مؤلفات هامة : « ارادة الاعتقاد » وقد ظهر سنة ١٧٩٧ .
و « خلود النفس » سنة ١٨٩٨ . و « أحاديث الى المعلمين فى علم النفس
والى الطلاب فى المثل العليا للحياة » سنة ١٨٩٩ . و « تنوع التجربة الدينية »
وقد صدر سنة ١٩٠٢ . ويلوح أن هذه الفترة ، كانت فترة دينية فى حياة
« جيمس » الفكرية . فكانت دراساته فيها تتصل من قريب أو من بعيد
بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية .

ويعد كتابه « تنوع التجربة الدينية » غوصا الى أعماق الحياة
الباطنية وكشفا لحجبها ، وتخليصا للناس من ذلك العبء الثقيل الجاثم
على أنفاسهم ، أعنى عبء العقائد الدينية المتحجرة ، واطلاقا لهم من أسر

هذا النطاق الضيق المحصور الى ميدان واسع فسيح فيه خلاصهم .. فليس ثمة مجال تنعزل فيه النفوس بعضها عن البعض الآخر من مجال الدين الغارق في اللفظية المتورط في الشكلية . وليس ثمة ميدان تغلق على الناس فيه أبواب الفهم فيسئ بعضهم الظن بالبعض الآخر ، من ذلك الجو الخائق الذي يكتنفهم في معمعة الجدل الديني العقيم (١) . ان هذه الحواجز التي تفرض على الناس تجعلنا نقتطع أسي وحسرة : وقد كان « جيمس » أول من نجح في هدم هذه الحواجز . واتجه اتجاها مباشرا الى صميم التجربة الدينية في عمقها وصفاتها .

وقد كان له في هذا المضمار أثر بالغ في مجتمع مزقته الكراهية وأوغر صدور أبنائه بالحقد تعدد الأديان واختلاف المذاهب . وحسب « جيمس » أنه كان داعية الى التعاون المتبادل ، وكان رسولا الى المحبة الخالصة والتعاطف بين الناس . وكان مناديا بالاخاء والاخلاص والتوادد رغم اختلاف الأديان وتباين العقائد .

وفي كتابه عن « البرجماتية » عرض واضح لمنهج جديد في التفكير والعمل مستند الى التجريبية الأصلية التي حمل لواءها « جيمس » متأثرا بأستاذه في الطبيعيات « أجاسيز » ، وقد ضممتها كتابه « التجريبية الأصلية » . فالبرجماتية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي انعقد له لواء النصر وثبتت صحته وتحققت فاعليته في كثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقيق الفعلي الواقعي لكل فكرة أو نظرية .

(١) ليس في هذا حملة على الدين في نقائه وصفائه ، فـجيمس أول من يؤمن بالدين ايمانا نقياً . بيد أنه يضيق ذرعا بالجدل اللفظي الذي تحتشد به خطب الوعاظ وتحفل به كتب المبشرين في مختلف مذاهب المسيحية .

والبرجماتية لا تعنى الا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود
بها جميعا الى مضامينها الواقعية ، ولكنها لا تقف منها موقف الحكم .
فالحكم النهائي يظل دائما أمرا شخصيا . فليس غريبا اذن أن يصل المنهج
البرجماتى بأصحابه الى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

لقد كان « جيمس » قلبا نابضا في أعماق الفلسفة الأمريكية المعاصرة .
وفي سنة ١٩٠٧ ، ألقى آخر محاضراته في الفلسفة في جامعة « هارفارد » .
وفي ربيع العام نفسه ذهب الى جامعة كولومبيا في نيويورك ليلقى محاضراته
عن البرجماتية . وكأنما رسول جديد ، قد هبط المدينة ، فقد تراحم الناس
بالمناكب لرؤيته والاستماع اليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم
في كل مكان حل به ، وكان لهذه الزيارة وقع جميل في نفسه .

وقد كان أمله أن يصل الى رأى حر في جميع المشكلات الفلسفية التي
طلما أضجرت وأرقته . وقد بدأ تنفيذ هذا المشروع في الفصول التي جمعت
بعد وفاته في هذا الكتاب الذي نهضنا بترجمته : بعض مشكلات الفلسفة .
ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . وفي هذا الكتاب نظراته الفلسفية
وقد اكتمل لها النضج وتحقق الاشراف .

محمد فتحى الشنيطى

القاهرة — نوفمبر ١٩٦٢

الفصل الأول

الفلسفة ونقائدها

يرجع الفضل في تقدم المجتمع الى تفاوت أفراده فيما بينهم في مختلف ميادين الحياة ، وارتفاع أقدار بعضهم عن المتوسط الانساني المألوف ، حتى ان ما يتمثل فيهم من أصالة كثيرا ما يجذب اليهم الأنظار وكثيرا ما يبدو فيه النفع لقومهم بحيث ينزلونهم منزلة القادة ، فيصبحون بناء مثل عليا جديدة ، يغطهم الغير أو يرمقونهم بنظرة اعجاب .

الفلسفة وأولئك الذين يكتبونها

وعلى ما هنالك من تنوع في هذا المضمار ، يتمخض كل جيل عن أفراد يعنون عناية فذة بالنظر . هؤلاء الأفراد يجدون مادة للحيرة والعجب فيما لا يجد غيرهم . ويبتكر خيالهم تفسيرات يؤلف بينها . وهم يختزنون تعاليم زمانهم ، وينطقون بالبشائر والنذر ، وينظر اليهم الناس نظرتهم الى حكماء .

والمعنى اللغوي للفلسفة هو محبة الحكمة ، وهي عمل هذه الطبقة من المفكرين . ذلك العمل الذي ينظر اليه الغير نظرة ملؤها الاعجاب حتى من جانب أولئك الذين لا يفهمون هؤلاء المفكرين ، أو لا يعتقدون في صحة ما يذيعون من آراء .

ما تعنيه الفلسفة

ومن ثمّ تغدو الفلسفة تراثا للجنس البشري ، وتتنظم في مجموعها

حشدا هائلا من التعاليم . واذا أخذنا الفلسفة بهذا المعنى لم يعد ثمة
مبرز لاجراج العلوم الخاصة كالكيياء أو الفلك من دائرتها . على أن
عامة المفكرين قد أجمعوا على تنحية العلوم الخاصة ، لأسباب يتعين
علينا شرحها ، وما يبقى بعد ذلك فهو صالح لكى يدرس تحت اسم
الفلسفة ويقوم على تدريسه كل انسان اتسعت آفاق اهتماماته .

ولو كان هذا الكتاب الذى أضعه بين أيدي القراء كتابا مدرسيا
ألمانيا ، لبادرت بتزويد القارئ بتعريفى المجرد للموضوع ، الذى تم لى
تحديد مجاله بعد تمرسى به . ثم شرعت فى بسط « التصور والتقسيم »
و « المشكلة والمنهج » (١) . ولكن لما كان ذلك لا يستسيغ فهمه
المبتدئون ، وهو غير ضرورى بعد قراءة الكتاب ، فان توخى الاختصار
يقتضينا أن نهمل هذا الفصل بتمامه ، وان كان مفيدا للقراء المبتدئين
كمجمل لما يليه من فصول .

ومع ذلك فسأتمهل لحظة أمام مسألة التعريف هذه . فلقد غدا اسم
الفلسفة بعد أن انحصر مجالها نتيجة لتنحية العلوم الخاصة ، أدل على
أفكار لها نطاق عام فحسب . فأصبحت المبادئ التى تفسر الأشياء جميعا
دون ما استثناء ، والعناصر المشتركة بين الآلهة والبشر والحيوانات
والأحجار ، وأول تساؤل عن بداية الكون وآخر استفسار عن نهايته ،
وشروط معرفة الأشياء كلها ، وأعم قواعد الفعل الانسانى . أصبحت
هذه المسائل تزودنا بالمشكلات التى توصف بأنها مشكلات فلسفية على
الحقيقة . والفيلسوف هو الشخص الذى فى جعبته الكثير ليقوله بصددها .

(١) وردت هذه العبارات بالألمانية فى الأصل الانجليزى . « المترجم »

ويرد تعريف الفلسفة في الكتب المدرسية عادة على النحو التالي :

« معرفة الأشياء في عمومها بعللها البعيدة ، بقدر ما يستطيع العقل الطبيعي أن يصل الى مثل هذه المعرفة » . ويعنى هذا أن الفلسفة يجب أن تهدف الى تفسير العالم تفسيراً اجمالياً لا الى وصف تفاصيله . ومن هنا تكون النظرة الى شيء ما نظرة فلسفية بقدر ما يتحقق فيها من اتساع الأفق ومن الارتباط بوجهات نظر أخرى ، وبقدر استنادها الى مبادئ بعيدة شاملة لا الى مبادئ قريبة أو بسيطة . ان كل نظرة محيطية للعالم فهي فلسفة بهذا المعنى ، حتى لو كانت نظرة مبهمة . انها موقف فكري تجاه الحياة . ولقد أدلى الأستاذ « ديوى » (٢) بوصف رائع لتكوين جميع الفلسفات القائمة في عصرنا حين قال : ان الفلسفة أخرى أن تكون تعبيراً عن موقف معين ، عن غرض معين وعن مزاج معين متصل بالعقل والارادة ، منها بنظام نستطيع ضبط حدوده ضبطاً واضحاً (٣) .

(٢) جون ديوى John Dewey (١٨٥٩ - ١٩٥٢) - أشهر فليسوف أمريكي معاصر ، علم من أعلام البرجماتية ، يؤمن بالديموقراطية ويعتز بما في الانسان من طاقة وفاعلية . له نشاط زاخر في مختلف الميادين الفكرية : في المعركة والميتافيزيقا وعلم النفس وعلم الجمال والدين والسياسة والأخلاق والتربية . ويعد بحق ثقة وحجة في كل ميدان من هذه الميادين . ومن أهم كتبه - على سبيل المثال لا الحصر - كيف نفكر (١٩١٠) ، «الديموقراطية والتربية» (١٩١٦) ، «بناء الفلسفة من جديد» (١٩٢٠) ، «التجربة الطبيعية» (١٩٢٥) ، «البحث عن اليقين» (١٩٢٩) ، «الفن كتجربة» (١٩٣٣) .

ارجع الى :

M.H. Thomas : A Bibliography of John Dewey, 1852-1939.

T. Ratner : The Philosophy of John Dewey, 1940.

« المترجم »

(٣) قارن مادة الفلسفة في قاموس «بالدوين» الفلسفة وعلم النفس .

Baldwin; Dictionary of Philosophy and Psychology, (P. 6-1).

قيمة الفلسفة

ان معرفة المواقف الرئيسية المتنافسة ازاء الحياة ، كما نمت وتطورت في سياق تاريخ الجنس البشرى ، والوقوف على الأسباب التي يستند اليها كل موقف منها . كل هذا يجب أن يعدّ جزءا جوهريا من التربية الحرة . وقد تعدّ الفلسفة في معنى من معانيها ، اسما جامعا لروح التربية تعبر عنه كلمة المعهد أو الكلية في أمريكا .

وفي الوسع دراسة الأشياء بطريقة متزمتة جافة أو بطريقة فلسفية . ففي مدرسة فنية صناعية يمكن أن يصل المرء الى أن يكون آلة من المرتبة الأولى في أداء عمل معين ، ولكنه يفتقد دماثة الطبع التي تتم عنها كلمة الثقافة الحرة . وقد يظلّ فظنا منكبا على موضوع واحد ضيق الحدود ، عاجزا عن افتراض شيء آخر مختلف عما يراه ، مفتقرا الى الخيال ، مختنقا ، بعيدا عن البيئة العقلية .

ان الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو ، وهي قادرة بذلك على أن تتخيل كل شيء مختلفا عما هو عليه . فهي ترى المألوف كما لو كان غريبا والغريب كما لو كان مألوفا . وتستطيع أن ترقى بالأشياء الى أعلى وتهبط بها الى أسفل . ان الفلسفة تحيط بكل موضوع وهي توقظنا من سباتنا القطعي^(٤) وتقوّض من آرائنا المطبوخة . ولو رجعنا

(٤) «سباتنا القطعي» ترجمة عبارة Dogmatic Slumber ومعناها الاستسلام لآراء انتقلت اليها عن السلف ، فلم نعبأ بالبحث فيها وتحليلها . ويجمل بنا هنا أن نفسر كلمة «قطعية» Dogmatism فقد كانت تطلق في الأصل على كل فلسفة تشبث بحقائق موضوعية للأشياء ، وعلى ذلك كانت على نقيض الشككية عند اليونان Scepticism . وفي العصور الوسطى كانت تدل على عقائد الكنيسة الصارمة التي لا بد من التسليم بها دون التفكير فيها أو مناقشتها . وقد غدا هذا الاصطلاح عند الفيلسوف الالماني «كنط» دالا على القضايا المتيافيزيقية =

الى التاريخ لرأينا أن الفلسفة كانت على الدوام مرتعا خصبا لأربعة اهتمامات انسانية مختلفة : العلم والشعر والدين والمنطق .

وقد بحثت الفلسفة بالاستدلال الشاق عن نتائج لها قيمتها العاطفية . فالاحتكاك بالفلسفة وادراك نفوذها يعود بالخير على طلاب العلوم والآداب معا . فالفلسفة بشعرها تناجي الأذهان الأدبية ، ولكن منطقتها يقوم عودها ويداوى طراوتها . والفلسفة بمنطقها تناجي الأذهان العلمية ولكنها تنعشها بمجالاتها الأخرى ، وتنقذها من الآلية الفنية الجافة غاية الجفاف . وعلى ذلك فطلاب الآداب والعلوم ينبغي أن يلتمسوا عند الفلسفة روحا منتعشا بالحياة ، وهواء طليقا وأساسا عقليا أصيلا .

« أئمة فلسفة فيك أيها الراعي ؟ » : — هذا السؤال الذي ألقاه « تشستون » ، هو السؤال الذي ينبغي أن يلقى كل انسان على الآخر . فالانسان بدون فلسفة فيه يغدو أبأس الناس وأشقاهم في المجتمع .

لم أذكر فيما ذكرت شيئا عما يمكن أن ندعوه التمرس بالدراسات

= التي انتهى اليها أصحابها دون نقد عقلي سابق تستند اليه . وبذلك غدت «النقدية الكنطية» عدوا لدودا «للقطعية» ، وجرت مثلا عبارة «كنط» في كتابه «المقدمات» : «لقد أيقظني هيوم من سباتي القطعي اذ نبهني لقيمة التجربة وضرورة النقد» . ويذكر «داجوبرت رونز» في قاموسه الفلسفي أن «القطعية» تدل في أيامنا هذه على التسليم بمبادئ عامة والتشبث بها مع اغفال صلتها والتجربة .

ارجع في ذلك الى ص ٢٣٥ - ٢٣٦ من :

A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. (Paris 1936).

Dagobert Runes : Dictionary of Philosophy.

(N.Y. 1942)

« المترجم »

الفلسفية كما تتمرس بالرياضات البدنية (٥) . فثمة قوة فكرية خالصة نجنيتها من تعريف أعلى تصورات الفيلسوف وأشدّها تجريداً ، ومن التمييز بين التصورات .

أعداء الفلسفة واعتراضاتهم

وبرغم المزايا التي عددناها فإن لدراسة الفلسفة أعداء برعوا في تنظيم صفوفهم ، وهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا في أيامنا هذه . والمستول عن ذلك الى حد ما ، ما حققه العلم من انتصارات حاسمة ، وما يلوح في نتائج الفلسفة من تميّع ، هذا اذا ضربنا صفحا عن فظاظة عقل الانسان المركوزة فيه ، والتي تجعله يولع ولعا خبيثا بأن يلوّك كلمات طويلة المقاطع ومجردات . فان « الرطانات الاسكولاستيكية » و « جدليات العصور الوسطى » ترادف عند كثير من الناس كلمة فلسفة .

وقد قورن الفيلسوف في تأملاته الغامضة المفتقرة الى اليقين في أعماق طبيعة الأشياء وعللها : « برجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها هناك » ، وقد وصف عمله بأنه : « اساءة استخدام مقصودة لمصطلحات ابتكرها الانسان خصيصا لهذا الغرض » (٦) .

وقد يكون هذا العداء للفلسفة معقولا ، ولكن بدرجة محدودة جدا . وفيما يلي سأتناول بعض الاعتراضات الجارية على التعاقب ، اذ في الاجابة عليها طريقة ملائمة للنفاذ الى لبّ موضوعنا .

(٥) في الأصل The gymnastic use of Philosophic study

« المترجم »

(٦) وردت هذه العبارة بالألمانية في سياق الأصل الانجليزي . « المترجم »

الاعتراض القائل بأن الفلسفة ليست عملية

الاعتراض الأول : بينما يحقق العلم تقدما مطردا ، ويفضي الى تطبيقات ذات نفع بالغ ، لم تسجل الفلسفة تقدما ما ، وليس لها تطبيقات عملية .

الرد عليه : هذا الاعتراض لا يقوم على أساس عادل . ذلك لأن العلوم ذاتها فروع من شجرة الفلسفة . وبقدر ما نجيب على الأسئلة اجابة دقيقة ، يقدر ما تعتبر هذه الاجابات اجابات علمية . وان ما يطلق عليه الناس اليوم « فلسفة » ، هو ما بقى من أسئلة ظلت دون ما اجابة . وفي هذه اللحظة نرى علمين ، هما علم النفس وعلم الحياة ، ينفصلان عن جذع الأم ويستقلان ويتخذان لهما جذورا مستقلة تجعل لكل منهما اختصاصه . ان الفلسفة أعم ، فهي لا تستطيع — كقاعدة — أن تتبع التفاصيل المحتشدة في أى علم من العلوم الخاصة .

هذا الاعتراض فى ضوء التاريخ

ونظرة الى الوراثة نلقينا على تطور الفلسفة تسعفنا هنا . فالفلاسفة الأوائل فى كل بلد من البلاد كانوا حكمااء يحملون دوائر معارف فى عقولهم وهم عشاق للحكمة ، ويكون لهم أحيانا اهتمام أخلاقى أو دينى يغلب على نظرهم للأشياء ، وأحيانا لا يكون لهم هذا الاهتمام . كانوا مجرد أناس يتطلعون الى ما وراء الحاجات العملية المباشرة ، ولم يكن اختصاصهم منصبا على مشاكل جزئية قدر ما هو منصب على المشكلات العامة ، ولقد كان للصين وفارس والهند مثل هؤلاء الحكمااء ؛ بيد أن حكمااء اليونان هم الحكمااء الوحيدون الذين كان لهم تفوذهم ، الى عهد قريب جدا على مجرى الفكر الغربى . لقد دامت الفلسفة اليونانية

الأولى حوالي مائتى وخمسين عاما على التقريب أى منذ سنة ٦٠٠/ق . م الى ما بعدها ، وكان طاليس وهرقليطس وفيثاغورس وديموقريطس رياضيين ورجال دين وساسة ، وعلماء فلك وطبيعة ، فقد كان العلم — على حاله فى زمانهم — فى متناول أيديهم . وقد واصل أفلاطون وأرسطو السير على الدرب ، ووسّع كبار فلاسفة العصور الوسطى نطاق هذه الدراسات فى مجال التطبيق . فاذا اتجهنا الى القديس « توماس الاكوينى » فى كتابه « المجمع » ، وقد كتب فى القرن الثالث عشر ، وجدنا آراء تكاد تحيط بكل شىء ، تهبط من الله الى المادة مارة فى طريقها بالملائكة والبشر والشياطين . وتتوالى المسائل فى هذا الكتاب ليأخذ كل منها نصيبه من الدراسة ، فتشمل العلاقات التى تكاد تربط بين الأشياء جميعا أحدها والآخر ، بين الخالق ومخلوقاته ، والعارف والمعروف ، والجواهر والصور ، والعقل والبدن ، والاثم والخلص . فتمة فى هذا الكتاب لاهوت ، وعلم نفس ، ومذهب للواجبات والأخلاق ، فى جميع تفاصيله ، بينما يستقيم للطبيعة والمنطق مبادئها الكلية .

والانطباع الذى تخلفه قراءة هذا الكتاب فى قارئه ، هو أن ثمة منابع عقلية أعلى من الانسان . والحق أن منهج القديس توماس فى تناوله للواقع ، أو ما افترض أنه الواقع فى كليته ، يختلف عن المنهج الذى تألفه . فهو يقيس كل شىء ويبرهن عليه ، اما من مبادئ عقلية ثابتة أو من الكتاب المقدس . تأخذ مثلا على ذلك أنه فسّر صفات الأشياء وما يعترىها من تغييرات بمبدأين هما مبدأ الصورة ومبدأ الهيولى كما علمنا أرسطو . فالهيولى عنصر كمتى قابل للتحدّد منفعل ، والصورة مبدأ كينفى موحّد محدّد فعّال . وكل نشاط له نهاية ، والأشياء لا يؤثر بعضها فى البعض

الآخر الا حين يتم بينها احتكاك . وأنواع الأشياء وأجناسها محددة العدد واختلافاتها منفصلة (٧) .

ومع بداية القرن السابع عشر سئم الناس المناهج الأولية التي جرى عليها المدرسيون . وقضت أبحاث « سوارز » (٨) على قيمة هذه المناهج . بيد أن فلسفة ديكارت الجديدة التي خلعت تعاليم المدرسين عن عرشها ، وانتشرت في أوروبا انتشار النار المتأججة ، ظلت محتفظة بالطابع الأنسيكلوبيدي . فنحن في أيامنا هذه نذكر « ديكارت » على أنه فيلسوف الميتافيزيقا الذي قال : « أنا أفكر اذن فأنا موجود » ، والذي فصل الفكر عن المادة باعتبارهما جوهرين متعارضين ، والذي أمدنا ببرهان

(٧) يزودنا «ريكابي» Rikaby . في كتابه : الميتافيزيقا العامة .

General Metaphysics (Longmans, Green & Co.)

بتفسير شعبي للدراسات الجوهرية في فلسفة القديس توماس الطبيعية .
ويذهب توماس هاربر Th. J. Harper في كتابه : ميتافيزيقا المدرسة
Metaphysics of School - الى أدق التفاصيل .

(٨) فرانثيسكو سوارز Francisco Suarez (١٥٤٨ - ١٦١٧) . وتقوم فلسفته على أسس أرسطية مسيحية . وقد عرض مذهبه في كتابه «مجادلات فلسفية» Disputationes Metaphysicae ، فكان كتابا جامعا لآرائه في الميتافيزيقا والنفس والمعرفة والوجود واللاهوت

ويذهب «سوارز» الى أن اللاهوت لا يعد جزءا من الفلسفة ، بل هو علم أسمى يستمد مبادئه من الوحي الالهي . والانسان في نظره مخلوق حر مسئول عما يصدر عنه من أفعال بمحض اختياره . ويكون الانسان على احاطة بالمبادئ الأصلية من القانون الالهي حين يحسن استخدام عقله . وعلى ذلك فالقانون الالهي يغدو - بعد معرفة الانسان له على هذا النحو - قانونا طبيعيا للأخلاق ، والأخلاق عند «سوارز» تزود التعاليم المسيحية الأخلاقية بأساس عقلي .

راجع تفصيل ذلك في ص ٣٠٢ - ٣٠٣ من

Runes : The Dictionary of Philosophy, (N.Y. 1942).

« المترجم »

محدّد عن وجود الله . ولكن معاصريه ظنوا به أكثر من ظننا اليوم بهربرت
سبنسر الذي نعهده الباحث التطوري الكونى الذى فسّر باعادة توزيع المادة
والحركة ويقوانين التصادم ، حركات الأفلاك الدائرية ، ودورة الدم ،
وانكسار الضوء ، وجهاز البصر ، والفعل العصبى ، وانفعالات النفس ،
والصلة بين الذهن والبدن .

وقدمت ديكارت سنة ١٦٥٠ وبصدر كتاب لوك « مبحث فى العقل
البشرى » سنة ١٦٩٠ ، اتجهت الفلسفة لأول مرة اتجاها يكاد ينصب اهتمامها
فيه على مشكلة المعرفة ، وغدت بذلك فلسفة نقدية . وبالرغم من أن مدرسة
« ليبنز » الذى كان مثالا للحكيم الذى يحيط بالمعارف كلها فى نظرة شاملة
— ظلت محتفظة بطابع الكلية والشمول — ؛ فقد نشر « وولف » ، وهو من
أتباع « ليبنز » ، أبحاثا منظمة فى جميع الموضوعات طبيعية وأخلاقية على
حد سواء — فان هيوم الذى أعقب « لوك » أيقظ « كنط » من سباته
القطعى . ومنذ عهد « كنط » وكلمة فلسفة صارت تدل على التأملات العقلية
والأخلاقية أكثر من دلالتها على النظريات الطبيعية . وكانت الفلسفة الى عهد
قريب تدرس فى معاهدنا تحت عنوان « الفلسفة العقلية والأخلاقية »
أو « فلسفة العقل البشرى » فحسب ، للتمييز بينها وبين الفلسفة الطبيعية .
بيد أن العرف القديم أفضل وأكمل . فان معرفة المميزات القائمة للعالم
الذى ولدنا فيه تستوى ، يقينا ، فى الأهمية مع معرفة العلة التى تجعل أنماطا
من العالم ممكنة — على أية حال — امكانا مجردا ، بيد أن هذه المعرفة
الأخيرة تناولها الكثيرون ، منذ عهد « كنط » ، على أنها المعرفة الوحيدة
التي تستأهل أن نطلق عليها اسم المعرفة الفلسفية . وعامة الناس يحسون
بأن السؤال التالى : ماذا تشبه الطبيعة ؟ لا يقل شأننا عن سؤال « كنط »
كيف تكون الطبيعة ممكنة ؟ وعلى ذلك ينبغى للفلسفة ، لكيلا تفقد توقيير

الانسان لها ، أن تدخل في اعتبارها التكوين القائم للواقع . وثمة دلالات في
أيامنا هذه على عودة الفلسفة الى موقفها القديم وهو موقف أقرب الى الطابع
الموضوعي (٩) .

الفلسفة هي تفكير الانسان

ان الفلسفة ، في أسمى معنى لها هي تفكير الانسان فحسب : تفكيره في
العموميات أكثر من تفكيره في الخصوصيات . بيد أنه سواء آكان الأمر أمر
عموميات أو خصوصيات ، فالانسان يفكر دائما متبعا نفس المناهج . فهو
يلاحظ ، ويميز ويعمم ويصنف ويبحث عن العلل ، ويسوق الأمثلة ويضع
الفروض . والفلسفة مأخوذة على أنها شيء متميز من العلم أو الشئون
العملية لا تتبع منهجا خاصا بها ، فان تفكيرنا كله في أيامنا هذه قد خرج
تدرجيا من التفكير الانساني البدائي . والتغيرات الوحيدة الهامة التي
طرأت على طريقته ، (متميزا من الأمور التي يعتقد فيها) ، هي قسط
أعظم من التردد قبل تأييد ما كان مقتنعا به من قبل ، وعادة البحث عن التحقق
من صحة معتقداته كلما أمكن ذلك (١٠) .

وقد يكون من المفيد في تثقيفنا أن نتبع في عجلة سريعة أصول عاداتنا
الحاضرة في التفكير .

أصل وسائل الانسان الحالية في التفكير

قال « أوجست كونت » مؤسس الفلسفة التي أطلق عليها اسم الفلسفة

(٩) للاطلاع على دفاع رائع في هذا الصدد ، أحيل قرائي الى كتاب
« بولسن » : المدخل الى الفلسفة .

Poulsen : Introduction to Philosophy. (translated by Thilly) 1895. p.p. 19-44.

(١٠) قارن في ذلك الفصل الرابع من : G.H. Arwis : Aristototele, (1864)

الوضعية (١١) . ان النظرية الانسانية فى أى موضوع من الموضوعات تتخذ دائما ثلاثة صور على التعاقب (١٢) : ففى المرحلة الدينية تفسر الظواهر بأنها تتولد عن الأرواح ، وفى المرحلة الميتافيزيقية تستبان قساماتها الجوهرية فى فكرة مجردة ، وتقف هذه الفكرة المجردة وراء الظواهر كما لو كانت تفسيراً لها . وفى المرحلة الوضعية توصف الظواهر فحسب من حيث تزامنها وتعاقبها . وبمجرد صياغة « قوانينها » لا يكون هنالك داع للبحث عن تفسير لطبيعتها أو لوجودها . وعلى ذلك فيمكن أن نعد « الروح القائدة » شيئاً دينياً ، و « مبدأ الجذب » موضوعاً ميتافيزيقياً ، بينما « قانون المربعات » نظرية وصفية فى حركة الأفلاك .

وتفسير « كونت » موغل فى الحسم والقطع . فعلم الأجناس يظهر لنا أن أولى محاولات الانسان للبحث عن النظريات كانت نظريات يمتزج فيها العنصر الدينى بالعنصر الميتافيزيقى فالأشياء العامة المألوفة لا تحتاج الى تفسير خاص . وانما الأشياء التى تستدعى الانتباه وحدها ، أعنى الأشياء الغريبة ، وبخاصة الموت والنكبات والأمراض هى التى تستلزم تفسيراً . وثمة طاقة غامضة تحرك الأشياء الى العمل ، وكلما كانت الأشياء أقطع ، كان حظها من الروح أكثر من غيرها . وقد كان شيئاً عظيماً أن يملك الانسان الروح . ان السحر السمبىتاوى هو الاسم الجامع لما كان يلوح أنه الفلسفة البدائية . فانت تستطيع أن تؤثر فى أى شىء بأن تتحكم فى شىء آخر متصل به أو مشابه له . فاذا رغبت فى أن تصيب عدواً بمكروه ، فاما أن يكون لديك

(١١) أوجست كونت : دروس فى الفلسفة الوضعية . (باريس ١٨٣٠ -

١٨٤٢) A. Comte : Cours de Philosophie Positive. (Paris 1830-1842)

(١٢) راجع فصلاً عن «الوضعية» فى كتاب : المعرفة . للمترجم ص

٩٨ - ١٠٥ ط٠ ث٠ القاهرة ١٩٥٧

صورة له أو خصلة من شعره أو أى شىء ينتمى إليه ، أو تكتب اسمه .
وأنت اذا أصبت البديل بمكروه فسيئآلم عدوك بالتبع . فاذا شئت أن تهطل
الأمطار فما عليك الا أن تذر الأرض ، واذا رغبت فى أن تعصف الريح
فما عليك الا أن تصفر — .. الخ . واذا رغبت فى أن تنمو البطاطس فى
حديقتك فما عليك الا أن تضع حجرة شبيهة بالبطاطس فى المكان الذى
تريدها أن تنمو فيه . واذا شئت أن تشفى مريضا من الصفراء فما عليك
الا أن تعطيه عقارا أصفر يلوّن الأشياء بهذا اللون ، أو أعطه خشخاشا
اذا أصابه الصداع ، ذلك لأن أوعية حب الخشخاش لها شكل الرأس .
هذه النظرية « نظرية البصمات » لعبت دورا عظيما فى الطب فى بدايته
الأولى . والتنبؤات والتكهنات على اختلاف ألوانها تدخل هنا فى هذا
الميدان الذى تختلط فيه الفراسة بالسحر والعلم البدائى اختلاطا لا يتميز
فيه الواحد منها من الآخر . والنظريات السمبتاوية لا زالت قائمة الى
يومنا هذا ، وثمة مدرسة معاصرة فى الفلسفة العملية -- وهى مدرسة
جديدة فى جملتها -- تعتبر الأفكار هى الأشياء . وشعار هذه المدرسة هو :
استثمر الفكرة التى ترغب فيها وأيئدها ، فستجلب لك من كل مكان كل
الأفكار المشابهة لها لتدعيمها . وبذلك تتحقق رغبتك فى النهاية (١٣) .

وقد بدأت الطرائق الألقق بالوضعية تسود شيئا فشيئا فى دراسة الأشياء

(١٣) قارن «برنتيس ملفرد» Prentice Unegrs وآخرين من «مدرسة الفكر
الجديد» . وفى السحر السمبتاوى البدائى راجع :

J. Jastrow : Fact and Fable in Psychology. Analogy

الفصل الخاص بالتمثيل

F.B. Jevons : Introduction to the History of Religion

الفصل الرابع

J.G. Frazer : The Golden Rough, i, 2.

R.R. Marett : The Threshold of Religion passim.

A.O. Lovejoy : The Monist. xvi, 357.

وأخذت العناصر المشتركة بين الظواهر تبرز وتضع أساس التعميمات المنصبة عليها . ولكن كان من الضروري لهذه العناصر أن تكون من البداية متصلة اتصالاً وثيقاً باهتمامات الإنسان وحياته .

كان الحار والبارد والرطب والجاف في الأشياء يفسّر سلوكها . فبعض الأجسام دافئ بطبعه ، وبعضها الآخر بارد . والحركات إما طبيعية أو عنيفة . والأفلاك تتحرك في دوائر ، ذلك لأن الحركة الدائرية هي أكمل الحركات طرّاً ، وفسّرت الرافعة بأن ثمة كمية أعظم من الكمال كائنة في حركة ذراعها الطولي (١٤) . والشمس تذهب شتاء الى الجنوب لتنجو من البرد وللأشياء الثمينة الجميلة خصائص استثنائية . ولحم الطاووس يقاوم العفن . وحجر المغناطيس ينفذ الحديد الذي يحمله باقتراب ماسة أقوى مفعولاً منه .

قد تبدو لنا أمثال هذه الأفكار مثيرة للضحك ، ولكن هبّ أننا لم تصلنا آثار عن أسلافنا الذين اشتغلوا بالعلم ، فكيف يا ترى كان في وسعنا أن نضع يدنا على مشاهد في الطبيعة نصطفئها لتعيننا على فهم الأشياء ؟

قالى بداية القرن السابع عشر لم يكن أبسط انتظام في الأشياء يجذب انتباه الناس بعيداً عن الصفات التي انتهوا إليها في الأصل . وقليل من بيننا من يدرك قصر عهد ذلك الذي يعرف باسم « العلم » . فمنذ ثلاثمائة وخمسين عاماً لم يكن أحد يكاد يعتقد في نظرية « كوبرنيكس » في الكواكب . ولم تكن المجموعات البصرية قد اكتشفت بعد . وكان الناس يجهلون دورة الدم ، ووزن الهواء ، وتوصيل الحرارة وقوانين الحركة . لم تكن هنالك

(١٤) راجع في العلم عند اليونان .

W. Whewell : History of the Inductive Sciences.

الجزء الأول الكتاب الأول

G.H. Lewes : Aristotle, passim.

ساعات ، ولم يكن هنالك مقاييس للحرارة ، ولم يكن هنالك جاذبية عامة .. وكان العالم قد بلغ من العمر اذ ذاك خمسة آلاف سنة . كان الاعتقاد أن الروح هي التي تحرك الكواكب ، وكانت الكيمياء القديمة والسحر والتنجيم متسلطة على عقائد الناس .

وقد بدأ العلم الحديث بعد سنة ١٦٠٠ فقط ، بدأ مع « كبلر » و « جاليليو » و « ديكارت » و « توريشللي » و « بسكال » و « هارقي » و « نيوتن » و « هوجنز » و « بويل » . انتقلت المكتشفات التي اشتهرت بها حياة خمسة رجال من الواحد منهم الى الآخر على التعاقب ؛ ثم غدت جميعها بين أيدينا : فلا بد أن « هارفي » أنبأ « نيوتن » ، و « نيوتن » بدوره أنبأ « فولتير » ، و « فولتير » أنبأ « دالتون » ، و « دالتون » أنبأ « هكسلي » ، و « هكسلي » أنبأ قراء هذا الكتاب .

فالرجال الذين بدأوا هذا العمل لتحرير العقل البشري كانوا فلاسفة بالمعنى الأصيل لكلمة فلسفة ، أعنى كانوا حكماء أعلاما .

العلم فلسفة متخصصة

ذكر لنا « جاليليو » أنه أتفق في الفلسفة من السنوات عددا أكبر من الشهور التي أتفقها في الرياضيات . و « ديكارت » كان فيلسوفا جامعا بأملى معنى للكلمة . بيد أن خصب التصورات والأفكار الحديثة جعلت المجالات الخاصة في المعرفة تنمو وتزدهر الى درجة احتشدت معها بالتفاصيل ، بحيث لم يعد في طاقة الأذهان أن تستوعبها . وعلى ذلك بدأت العلوم الخاصة كالميكانيكا والفلك والطبيعة تنفصل عن أمها .

ولم يكن لأحد أن يسبق الى التنبؤ بهذا الخصب الفذ الذي حققته تلك العبقريات في أبسط جوانب الرياضيات . ولم يكن لأحد أن يحلم

بذلك التحكم في الطبيعة الذي أفضى اليه البحث عما يجرى فيها من تغيرات .
والقوانين تصف هذه التغيرات ، وجميع القوانين الحاضرة في الطبيعة لها
نموذجها في النسبة التي اكتشفها « جاليليو » بين سرعة الضوء وزمنه $\frac{ع}{ز}$
والنسبة بين المسافة ومربع الزمن $\frac{س}{ز^2}$ وقد كانت مكتشفات « بسكال »
في نسبة الارتفاع الى الضغط الجوى ، و « نيوتن » في النسبة بين
السرعة ^(١٥) والمسافة ، و « بويل » في العلاقة بين حجوم الغازات
وضغطها ^(١٦) واكتشاف « ديكارت » للنسبة بين جيب الزاوية (ج)
وجيب تمامها (جتا) في الشعاع المنكسر ، كانت كل هذه المكتشفات
الثورات الأولى لاكتشافات « جاليليو » . فلم يكن هنالك مجال للتساؤل
عن وسائط ، ولم يكن هنالك اتجاه نحو علة حسية أو عاطفية . في هذه
الطريقة الجديدة في تناول الطبيعة ، كان المجال منفسحا أمام وصف التغيرات
المتلازمة بعد أن تم بنجاح استخلاص المبدأ العام من دراسة الكميات
الخاصة المتغيرة . ولم تلبث النتيجة أن اتضحت في التمييز بين دائرتين في
المعرفة الانسانية : دائرة يطلق عليها « العلم » وتطبق في ميدانها أدق
القوانين ، ودائرة أخرى هي الفلسفة العامة ، ولا تطبق فيها قوانين ،
ونتيجة ذلك ، الاتجاه الوضعى في التفكير ، وانطلاق الصيحة : « لتسقط
الفلسفة » أطلقتها حناجر عدد لا يحصى من المشتغلين بالعلم . وكانوا
ينادون : أعطونا وقائع قابلة للقياس ، أعطونا ظواهر لا يتدخل العقل فيها ،
ودون كائنات أو مبادئ تزعم أنها تفسرها . ومن هذا النمط في التفكير
نبع الاعتراض بأن الفلسفة لم تسجل أى تقدم .

« المترجم »

(١٥) ترجمة acceleration

« المترجم »

(١٦) الحجم x الضغط = كمية ثابتة

الفلسفة هي ماتبقى من مشكلات لم يجد لها العلم حلا

ومن الجليّ أنه لو كانت كل خطوة تخطوها الفلسفة الى أمام ، وكل مسألة تجد لها اجابة دقيقة تنضاف الى ذخيرة العلم ، لانهصر مجال الفلسفة فيما يرسب من المسائل التي لم تجد حلا . والواقع أن هذا هو بالضبط ما يحدث ، فقد غدت الفلسفة اسما جامعا لمسائل لم نصل بعد الى اجابات بصدها ، اجابات تشفى غلّة كل الذين أثاروها . وليس يقتضى هذا أن بعض المسائل لن تتقدم بتاتا لأنها ظلت ألفى عام لا تجد جوابا ؛ فقد لا يساوى ألفا عام فقرة واحدة في رواية المغامرات العظيمة التي ندعوها تاريخ العقل البشرى . فان الفضل في ذلك التقدم الفذّ الذي حققته الأعوام الثلاثمائة الأخيرة راجع بالأحرى الى العثور فجأة على طريق تدرس فيه طائفة من المسائل التي لم يمكن تناولها تناولا رياضيا . ولكن الزعم بناء على هذا بأن الفلسفة الوحيدة الممكنة يتحتم أن تكون فلسفة ميكانيكية أو رياضية ، والاستخفاف بكل بحث في أنماط المسائل الأخرى ، ان هذا ليعنى أننا نسى ما هنالك من تعدد بالغ في المجالات التي تكمن وراءها — دون شك — الحقيقة الواقعية . فلا ريب أن الفلسفة تجد طريقها الى المسائل الفكرية ، وقد وجدت طريقها من قبل في هذا المجال الى حد ما . بل ان العلم قد سجّل في بعض المجالات تقدما أقل مما سجلته الفلسفة ؛ فان أهم تصورات العلم لن يندهش لها أرسطو أو ديكارت لو بعثا الى الحياة من جديد . فتأليف الأشياء من عناصر ، وتطورها ، والاحتفاظ بالطاقة ، وفكرة حتمية شاملة ؛ قد يلوح لهما هذا كله أمرا مألوفا . وقد تكون الأشياء الصغيرة كالميكروسكوبات والأضواء الكهربائية والتليفونات وتفاصيل العلوم ، وجزئياتها أشد اثارا لاتباهما . ولكنهما اذا فتحا كتابا من كتب المتيافيزيقا ، أو زارا قاعة من قاعات الدراسة الفلسفية ، فقد يكون لذلك

وقع غريب عندهما . فان موقف عصرنا كله ، ذلك الموقف المثالي أو النقدي
قد يبدو فيه جدّة وطرافة لهما ، وسيستغرقان وقتا طويلا قبل أن ينفذا
الى لبّه (١٧)

الاعتراض الثاني :

الفلسفة قطعية ، وتزعم أنها تقرر أحكامها في الأشياء على أساس العقل
الخالص ، على حين أن الطريقة الوحيدة المجدية للوصول الى الحقيقة هي
الاستعانة بالتجربة العملية . فالعلم يجمع الوقائع ويصنّفها ويحللها ، وهو
من ثمّ يسبق الفلسفة سبعا بعيد المدى .

الرد على الاعتراض :

لا حاجة بالفلسفة الى القطعية

هذا الاعتراض صحيح من الوجهة التاريخية . فقد استهدف عدد كبير
من الفلاسفة وضع مذاهب مغلقة ، بنيت بناء أوليّا ، تدعى العصمة ، وهي
اما أن تقبل أو ترفض ككل . والعلوم من جهة أخرى — اذ لا تستخدم
الا الفروض ، وتسعى دائما لتحقيقها بالتجربة والملاحظة — تفتح الطريق
الى التصحيح المتصل ، والنمو المتّرد .

وقد اشتدت في أيامنا هذه ورطة القطعيين الذين يدعون الكمال
لمذاهبهم ، فلم يعودوا يجدون آذانا صاغية لهم في الأوساط المثقفة . ان
الفرض وتحقيقه هما كلمتا السر في العلم ، وقد رسخا رسوخا متأصلا في
العقول الأكاديمية .

(١٧) يجد القارئ كل ما قلته في هذا الموضوع ، وأكثر مما قلت ،
معروضا في مقال ممتاز كتبه «جيمس وارد» عن : «تقدم الفلسفة» .
انظر في ذلك :

Mind, vol. 15. no. Iviii : "The Progress of Philosophy".

ولما كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يفكرون في الأشياء بأشدّ الوسائل عقلية ، فانهم يستطيعون أن يستخدموا أى منهج أيًا كان بحرية . ويجب على الفلسفة — على أى وجه — أن تكمل العلوم وأن تدمج مناهجها . ولسنا ندرى لم لا تنتصح الفلسفة بهذه السياسة وتنتهى الى القضاء على كل قطعة قضاءً نهائياً ! وتدعو فلسفة فروض في طرائقها ، شأنها شأن أشدّ العلوم تجريبية .

الاعتراض الثالث :

الفلسفة تنأى عن الحياة الواقعية وتستبدل بها المجردات ، والعالم الواقعي عالم متنوع متعدّد مؤلم . وقد اعتاد الفلاسفة في الأغلب أن يتناولوه على أنه عالم نبيل بسيط كامل ، متغاضين عن تعقّد الوقائع ، متسامحين في ضرب من التفاؤل عرّض مذاهبهم لآزدراء عامة الناس ، ولسخرية بعض الكتاب « كقولتير » و « شوبنهاور » . والفضل في نجاح « شوبنهاور » نجاحاً شعبياً راجع الى أنه كان أول الفلاسفة حديثاً عن الحقيقة المجسمة العملية المتمثلة في مآسى الحياة وأوزارها .

الرد على الاعتراض :

وليست الفلسفة منفكة عن الواقع

هذا الاعتراض صحيح أيضاً من الوجهة التاريخية . ولكن ليس ثمة سبب واضح لكون الفلسفة تظل بعيدة على الدوام عن الواقع . فقد تتغير طرائقها ، بتطورها تطوراً ناجحاً . والتجريدات الدقيقة النبيلة قد تفتح الطريق الى صروح متينة واقعية عند التأكد شيئاً فشيئاً من المواد والمناهج اللازمة لبناء هذه الصروح . فضلاً عن أن الفلاسفة قد يحتكون بوقائع الحياة احتكاك الروائيين الواقعيين الوثيق بها .

والخلاصة أن :

الفلسفة ميتافيزيقا

والخلاصة أن الفلسفة في مفهومها الأصلي تعنى أتم معرفة بالعالم ؛
فهي تنطوي على نتائج العلوم كلها ، ولا يمكن أن تتعارض معها . وهي
تهدف ببساطة الى أن تجعل من العلم ما يدعوه « هيربرت سبنسر » :
« منهجا لمعرفة متحدة اتحادا تاما » (١٨)

والفلسفة في معنى أحدث تدل على « الميتافيزيقا » ، وتعنى ما يتعارض
مع العلوم . والمعنى الأقدم هو الأفضل ؛ وكلما أصبحت نتائج العلوم أكثر
قابلية للاتساق ، وكلما اتخذت شروط العثور على الحقيقة في مختلف أنواع
المسائل طابعا منهجيا أكثر اتضاحا ، كان أملنا في عودة كلمة فلسفة الى
معناها الأصلي . حينئذ ينتظم جسم واحد كلا من العلوم والميتافيزيقا
والدين ، وتتبادل العون فيما بينها .

ولما كان هذا الأمل ما برح في اللحظة الحاضرة بعيدا عن التحقيق .
فاننى سأتوخى في هذا الكتاب أخذ الفلسفة في النطاق الضيق ، أعنى
الميتافيزيقا ، وأترك الدين ونتائج العلوم جانبا .

(١٨) انظر في ذلك الفصل الرابع الذى كتبه «سبنسر» فى كتابه : المبادئ

الأولى وعنوانه «تعريف الفلسفة» H. Spencer : First Principles

الفصل الثاني

مشكلات الميتافيزيقا

نماذج من المشكلات الميتافيزيقية

ليس من الممكن أن نصل الى تعريف دقيق لكلمة (ميتافيزيقا) . وأفضل سبيل للالمام بمعناها هو أن نذكر بعض المشكلات التي تتصدى لها . فهي تعنى بمناقشة مسائل متنوعة غامضة مجردة ، عامة ، تثيرها العلوم والحياة في عمومها دون أن تجد لها حلا . وقد تركت هذه المسائل جانبا كما هي ، وهي مسائل كل منها واسع عميق ، ومتصل بالأشياء في جملتها أو بالعناصر النهائية لها .

فلا تنتظر منى اذن تعريفا ، ودعنى أعرض عليك حيثما اتفق بعض نماذج من هذه المسائل :

ما هي الأفكار وما هي الأشياء ؟ وكيف يكون الاتصال بينها ؟ ماذا نعنى حين نقول الحقيقة ؟ أهنالك خامة مشتركة تصنع منها جميع الوقائع ؟ كيف كان هنالك عالم ، وهل كان ممكنا ألا يكون هنالك عالم ؟ ما هو النوع الحقيقي للحقيقة الواقعية ؟ ما الذى يربط الأشياء جميعا في عالم واحد ؟ هل الوحدة أم التعدد أشد جوهرية ؟ هل للأشياء جميعا أصل واحد ؟ أم أصول كثيرة ؟ هل كل شىء مقدور ، أم أن بعض الأشياء — ارادتنا مثلا — حرة ؟ هل العالم لا متناه أم متناه في جملته ؟ هل أجزاءه متصلة أم أن هنالك فراغا ؟ ما الله ؟ كيف يتحد الذهن والبدن ؟ وهل يؤثر

كل منهما في الآخر؟ كيف يؤثر شيء ما في شيء آخر؟ كيف يتغير شيء ما أو ينمو من شيء آخر؟ هل المكان والزمان من الوجودات أم ماذا؟ وفي المعرفة: كيف ينفذ الموضوع الى الذهن؟ أو كيف ينفذ الذهن الى الموضوع؟ ونحن تتم لنا المعرفة بواسطة الأفكار العامة: فهل هذه الأفكار حقيقية أيضا؟ أو أن الأشياء الجزئية وحدها هي الحقيقية؟ وما الذي نعنيه بكلمة شيء؟ و « مبادئ العقل » — هل هي فطرية أو مكتسبة؟ هل الجمال والخير ينتميان الى رأى الشخصى وحده؟ أم أن لهما مشروعية موضوعية؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا تعنى هذه المشروعية الموضوعية؟

تلك (عيّنات) لذلك النمط من الموضوعات التى تسمى بالموضوعات الميتافيزيقية . وقد قال « كنت » ان الأسئلة الميتافيزيقية الجوهرية الثلاثة هى : ماذا يمكننى أن أعرف ؟ وماذا ينبغى علىّ فعله ؟ وماذا عساي أن آمل ؟

تعريف الميتافيزيقا

ونظرة نلقبها على أسئلة من هذا النمط تكفى لضبط تعريف للميتافيزيقا كذلك التعريف الذى ذهب اليه « كرستيان وولف » (١٩) حين دعاها « العلم بما هو ممكن » متسيزا بذلك من العلم بما هو قائم بالفعل . ذلك لأن أغلب المسائل تتصل بالواقع الحاصل . وقد يذهب المرء الى أن الميتافيزيقا تبحث فى علّة الأشياء كلها ، وجوهرها ، ومعناها وتنتاجها .

(١٩) « كرستيان وولف » Christian Wolffi (١٦٧٩ - ١٧٥٤) . من أئمة المفكرين الألمان فى عصر الاستنارة . ومن حملة مشاعل المذهب العقلى . وقد كان أستاذا للرياضيات . وهو يعرض الفلسفة عرضا مذهبيا صارما ، ويعتقد أن للمذهب العقلى أصولا منطقية خالصة لانزاع بصدها . « المترجم »

أو قد يدعوها المرء : العلم بأعم المبادئ المنصبة على الحقيقة الواقعية ،
(سواء أكانت هذه المبادئ قد جرت عليها تجاربنا أم لم تجر) ، في
صلتها بين الواحد منها والآخر وبين ملكاتنا في المعرفة . والمبادئ
هنا قد تعنى اما كائنات « كالذرات » و « النفوس » ، أو قد تعنى قوانين
منطقية ، مثل : « الشيء اما أن يوجد أو لا يوجد » أو وقائع معممة مثل :
« الأشياء لا يكون لها نشاط الا بعد أن توجد فقط » . ولكن المبادئ بالغة
الكثرة ، والعلم المنصب عليها بعيد عن أن يكون مستكملا ، بحيث ان مثل
هذه التعريفات ليس لها الا قيمة زخرفية .

ويتحقق العمل الجاد في الميتافيزيقا في المسائل المنفردة المنفصلة . فلو
أمكن توضيح هذه المسائل توضيحا تاما ، لبدأ على الحقيقة الحديث عن
الميتافيزيقا من حيث انها علم موحد . وقد توخينا في كتابنا هذا أن نتناول
بعض مسائل منفصلة وتركنا بعضها الآخر دون أن نمسه .

طبيعة المشكلات الميتافيزيقية

هذه المشكلات هي في أغلبها مشكلات واقعية ، أعنى أن أقلها فحسب
هو الذى ينجم عن سوء استخدام الألفاظ في عرضها ، فمثلا : ان الأشياء
مؤلفة من خامة واحدة أو غير مؤلفة من خامة واحدة ، أو انها اما أن يكون
لها أصل واحد أو لا يكون ، واما أن تكون محددة من قبل تحديدا تماما
أو لا تكون كذلك .. الخ ، هذه المتناوبات (٢٠) التى قد يكون من المستحيل
الحسم بينها .. ولكن حتى نبرهن على ذلك تظل تواجهنا مواجهة مشروعة ،
ولا بد أن يهتم بعضنا بها ، ويحيط بالحلول التى تفضى اليها ، وحتى

(٢٠) ترجمة Alternatives . أمران أحدهما ينوب عن الآخر ، لا بد لنا
من أن نختار أحدهما ونترك الآخر
«المترجم»

إذا لم يصف هو نفسه حلولا جديدة . ويجب أن تصنف آراء المثقفين
بصددها وتناقش مناقشة توضع فيها الأمور في نصابها . مثال ذلك : كم رأى
ممكن فيما يتصل بأصل العالم ؟ يقول « سبنسر » ان العالم لا بد اما أن
يكون أزليا أو خلق ذاته بذاته أو خلقتة قوة خارجية . وعلى ذلك ففي نظر
« سبنسر » هناك ثلاثة احتمالات فقط : هل هذا صحيح ؟ اذا كان الأمر
كذلك فأية نظرة من النظرات الثلاثة تبدو أكثرها اتقا مع العقل ؟ ولم ؟
ففي لحظة نجد أنفسنا في صميم الميتافيزيقا . ينبغي أن نكون ميتافيزيقيين ،
حتى ولو قررنا مع « سبنسر » أن ليس هنالك أصل من الأصول يمكن أن نصل
اليه بالفكر ، وأن المشكلة كلها ليست مشكلة حقيقية .

وقد تكون بعض الفروض مضطربة غامضة في ظاهرها لأنها متناقضة
في ذاتها . فاذا كانت اللانهاية تعنى مثلا : « ما لا يمكن أبدا أن يكتمل
بتركيبات متعاقبة » فان فكرة شيء يتألف من اضافة متعاقبة لأجزاء عددها
لامتناه ، وهو مع هذا مكتمل ، هذه الفكرة متناقضة . وثمة فروض أخرى ،
مثل : ان كل ما في الطبيعة يساهم في غرض أسمي واحد ، قد لا نستطيع
أن نبرهن على صحتها . وبعض فروض أخرى مثل : هل الفراغ موجود ؟
قد تتيح حلا ممكنا .

ومن ثم فتصنيف الفروض ضروري شأنه في ذلك شأن تصنيف
المشكلات . ويجب أن نقر أن كلا التصنيفين لازم في فروع المعارف الجادة
التي تتألف منها ثقافتنا (٢١) . يجب ، باختصار أن يكون هنالك ميتافيزيقيون .
فلنكن نحن أنفسنا ميتافيزيقيين برهة من الزمان .

(٢١) راجع هنا « بول چانيه » ، في كتابه : مبادئ الميتافيزيقا الدرسان
الأول والثاني .

Paul Janet : Principes de Métaphysique, etc. 1897, Leçons 1,2.

المذهب العقلي والمذهب التجريبي في الميتافيزيقا

فحين نستعرض تاريخ الميتافيزيقا ، لا نلبث أن ندرك أن ثمة نمطين متميزين من التفكير قد ملا هذا التاريخ بالصراع الناشب بينهما . فلندع هذين النمطين النمط العقلي والنمط التجريبي . وثمة عبارة « لكوليريدج » (٢٢) ، كثيرا ما يستشهد بها ، وهي أن كل انسان يولد اما أفلاطونيا أو أرسطيا . ويعنى « كوليريدج » بالأرسطى التجريبي ؛ وبالأفلاطونى العقلى . ومع أن التعارض بين هذين الفيلسوفين اليونانيين قائم بالمعنى الذى يقصده « كوليريدج » فاننا نجد أنهما كليهما من العقليين اذا قورنت فلسفة كل منهما بذلك اللون من الفلسفة التجريبية الذى نما وتطور عند ديموقريطس وبروتاغوراس . وكان الأخرى « بكوليريدج » أن يختار واحدا من هذين كنموذج للفيلسوف التجريبي بدلا من أرسطو . والعقليون أصحاب مبادئ ، والتجريبيون أصحاب وقائع . ولكن لما كانت المبادئ كلية والوقائع جزئية ، فربما كان الأفضل فى وصف هذين الاتجاهين ، القول بأن التفكير العقلى يمضى من الكل الى الأجزاء ، بينما التفكير التجريبي يسير من الأجزاء الى الكل . فأفلاطون زعيم العقليين يفسر تفاصيل الطبيعة بمشاركتها فى «المثل» التى تعتمد جميعها على المثل الأعلى أعنى الخير ، وبروتاغوراس وديموقريطس كانا تجريبيين ، لأن الأخير يفسر العوالم كلها — بما فى ذلك الآلهة والبشر والأفكار والأشياء ، كلها على

(٢٢) «صمويل تيلر كوليريدج» S. T. Coleridge (١٧٧٢ - ١٨٣٤). من أعلام الشعراء فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر ، وكان معاصرا للشاعر « وردزورث » وصديقا له . يميل الى النزعة المثالية ، وكان من أوائل الكتاب الذين نقلوا أفكار الفلاسفة المثالية الألمانية الى إنجلترا . وثمة مؤلفات له لها طابع فلسفى : « السير الأدبية » ، « دعوة الى التأمل » ، « اعترافات نفس باحثة » . وكان لدراسات « كوليريدج » نفوذ كبير على أتباع المثالية فى أمريكا . « المترجم »

حد سواء — ، بتأليفها من عناصر ذرية . وبيروتاغوراس يفسر الحقيقة التي كانت في نظر أفلاطون نظاما مطلقا من المثل بأنها اسم جامع لآراء الناس .
ويفضل العقليون أن يستخلصوا الوقائع من المبادئ . ويؤثر التجريبيون تفسيرا للمبادئ باستقراءها من الوقائع . وإذا تساءلنا : هل الفكر في خدمة الحياة ؟ أم الحياة في خدمة الفكر ؟ مال التجريبيون الى الفرض الأول ، ومال العقليون الى الفرض الثاني . والله في نظر أرسطو وهيكل نظرية خالصة . والمذهب العقلي مذهب اعجاب واشادة . فنظرياته متفائلة عادة ، تسند عالم التجربة بصروح مثالية صافية تقية . ويعد أفلاطون وأرسطو والمدرسيون وديكارت واسينوزا وليبنيز وكنط نماذج لهذا النحو من التفكير . فهم يتوخون الغائية المطلقة لمذاهبهم ، ويعتقدون أن الحقيقة الخالدة تعطر جوانب هذا البناء الهندسي النبيل الجميل .
وهذا المزاج الذي يتجه الى الغائية غريب على أصحاب المذاهب التجريبية . وقد يكون هؤلاء قطعيين في نهجهم الذي يتبعونه في بناء مذاهبهم على « الوقائع الراسخة » . ولكنهم قد عقدوا العزم على التشكك في أى لحظة في النتائج التي يصلون اليها بمنهجهم هذا . وهم يستهدفون الدقة في التفاصيل أكثر من استهدافهم للاستكمال . وهم قانعون بأن يكونوا جامعي جزئيات ، وهم على ذلك أقل طموحا من العقليين . وفي الكثير من الأحيان يتناولون ما هو أعلى على أنه لا يعدو أن يكون حالة للشيء ، اللهم الا ما هو أدنى . ولكنهم يظنون — عادة — أكثر احتكاكا بالحياة الجارية . وهم أقل ذاتية ، ويغلب على فكرهم الطابع العلمي بالمعنى الفضايف لهذه الكلمة . ويعد سقراط ولوك وباركلي وهيوم ومل ولانج ، وديوى وشيلر وبرجسون ، وكثيرون غيرهم من المعاصرين ، يعد هؤلاء نماذج للتجريبيين . والواقع أننا نجد من المفكرين من تختلط عندهم النزعة

العقلية بالنزعة التجريبية ، وقليل من الفلاسفة يمكن « وضعه » في طبقة واحدة متميزة . والفيلسوف « كنط » يمكن أن يكون من الفلاسفة الذين مزجوا الاتجاهين . وكذلك شأن « لتز » و « رويس » . وكاتب هذه السطور تضعف عنده النزعة العقلية ، ويتبدى في هذا الكتاب ميله ميلا قويا الى التجريبية ، ولذلك فسيتضح في ثنايا هذا الكتاب (٢٣) اصطدام عنيف بين هاتين الطريقتين في النظر : التجريبية والعقلية .

والآن سأدخل في صميم الموضوع بمناقشة مشكلات خاصة كنماذج للبحث الميتافيزيقي ، ولكي لا أخفى أى هيكل من هياكل الصوامع الفلسفية ، سأبدأ بأسوأ مشكلة ممكنة : أعنى مشكلة الوجود أو مسألة كيف أن شيئا ما خرج الى الوجود .

(٢٣) قارن « وليم جيمس » :

W. James : "The Sentiment of Rationality in the "Will to Believe" Longmans, Green & Co. 1894". I. 63. f. ; Pragmatism, (ibis) chap. i ; A pluralistic Universe (ibid), chap. i.

الفصل الثالث مشكلة الوجود

شوبنهاور وأصل المشكلة

كيف حدث أن كان هناك عالم موجود بدلا من عدم كان يمكننا أن نتخيله في مكانه ؟ وفي وسعنا أن نعتبر ملاحظات شوبنهاور في هذه المسألة ملاحظات كلاسيكية . يقول شوبنهاور : « انه — بصرف النظر عن الانسان — ليس ثمة موجود يتساءل عن وجوده . وحين يغدو الانسان واعيا لأول مرة يسلم بوجود ذاته تسليمه بشيء لا يحتاج الى تفسير . ولا يستمر الأمر على ذلك طويلا ، ذلك لأنه مع نشأة التأمل يبدأ التساؤل والتساؤل أم الميتافيزيقا ، وهو الذي جعل أرسطو يقول : ان الناس — الآن ودائما — يسعون الى التفلسف بسبب الدهشة . وكلما كان الانسان أدنى في مرتبة التفكير كان تساؤله أقل عن لغز الوجود .. ولكن كلما زاد وعي الانسان اتضاحا بدت له المشكلة أعظم ما تكون . والواقع أن تلك الهمة التي لا تهمد والتي تجعل ساعة الميتافيزيقا دائبة العمل دون توقف ، تتمثل في الفكرة القائلة بأن عدم وجود هذا العالم يستوى صحة مع وجوده . بل أبعد من ذلك ، أننا لا نلبث أن نتصور العالم شيئا عدم وجوده ليس فحسب قابلا للتصور ، بل هو مفضل كذلك على وجوده ، بحيث ان دهشتنا تمضي في سر متأملة في ذلك القدر الذي يدعو عالما الى الوجود ، ويوجه تلك القوة الجبارة التي تولده وتحفظه ، نحو نشاط متعارض مع مصالح

العالم نفسه . فالتعجب الفلسفي لا يلبث أن يغدو دهشة حزينة ، وتبدأ الفلسفة مثلها مثل افتتاحية « دن جيوقاني » بأخف الأوتار » (٢٤) .

ولا يتطلب الأمر من الانسان أكثر من أن يعلق نفسه في صومعته ، ويشرع في التأمل في واقعة وجوده ، وفي شكل جسمه الغريب في الظلام (وهذا ما يجعل الأطفال يصرخون رعبا وفزعا كما يقول ستيفنسن) ، وفي خلق الانسان وشخصيته المضحكة . وينسرب التعجب الى أدق التفاصيل كما يمضي الى الواقعة العامة وهي واقعة الوجود ، ويرى أن الالف وحده هو الذي يحد من تأمله . ولا يتمثل الغموض فحسب في أن شيئا ما يجب أن يوجد ، بل في أن هذا الشيء نفسه الموجود بالفعل يجب أن يكون موجودا . والفلسفة تحدج النظر ، ولكنها لا تصل الى حل معقول . ذلك لأنه لا وجود لقنطرة منطقية نعبّر عليها من العدم الى الوجود .

طرائق متنوعة في دراسة المشكلة

وقد بذلت أحيانا محاولات لتتحية السؤال أكثر مما بذلت للإجابة عليه . فأولئك الذين سألوا هذا السؤال استباحوا لأنفسهم دون وجه حق ، أن يسيطوا على الوجود كله ما هنالك من تعارض بين الوجود وعدم الوجود ، بينما هذا التعارض قاصر فحسب على الموجودات الجزئية . فهذه الموجودات الجزئية لم تكن من قبل ، ثم هي موجودة الآن . ولكن الوجود في عمومه أو في شكل من أشكاله كان دائما . وليس يحق لنا أن نربط بين هذا الوجود ككل وبين عدم سابق بعلاقة . فسواء كان الوجود هو الله أو هو ذرات

(٢٤) انظر :

Schopenhauer : The World as Will and Representation Appendix 19 "On the Metaphysical need of man.abridged.

مادية فهو في ذاته أوّلى وأزلى . ولكنك اذا نعت أى موجود بالأزلية فان بعض الفلاسفة يتأهبون دائما ليواجهوك في زجر بالتناقض القائم في زعمك. فهم يتساءلون : هل الأزلية الماضية قد اكتملت ؟ لئن كان الأمر كذلك ، فلا بد أنه كانت له بداية ، اذ سواء آكان خيالك يجتازه الى أمام أو الى خلف ، فان لهذا الوجود مضمونا واحدا ومادة خاما واحدة يمكن قياسها ، واذا كان مجموع القياس ينتهى الى نهاية في طريق فانه ينبغي أن ينتهى الى نهايته في الطريق الآخر . وبعبارة أخرى ما دمنا نرى الآن نهايته ، فلا بد أن ثمة لحظة ماضية شاهدت بدايته . واذا كان له مع ذلك بداية فمتى كان ذلك ولم ؟ فأنت تجد نفسك من جديد أمام العدم ، وأنت لا ترى كيف أن هذا العدم قد انتقل فصار وجودا . هذا الاحراج الذى يضعك في مأزق الاختيار بين أن تعود الى الأصل الذى وان كان يدعى لا متناهيًا ، فهو ينتهى مع ذلك عند حد ، وبين مطلق أول ، لعب دورا عظيما في تاريخ الفلسفة .

وقد قامت محاولات أخرى لترويض هذه المسألة . فقد ذكر بارمنيدس وزينون أن العدم ليس موجودا ، وأن الوجود وحده هو الموجود . وعلى ذلك فما هو كائن فهو بالضرورة موجود ، فالوجود باختصار ، ضرورة . وآخرون اعتبروا فكرة عدم الكينونة *non-entire* ليست فكرة حقيقية ، وقالوا : انه طالما أن الفكرة لا حقيقة لها فهي غائبة ، ومن ثم فليس يمكن أن نصل الى مشكلة أصلية بصدها ، وأخطر من ذلك كله وأفظح أن الدهشة من الوجود اعتبرت مرضا أو حالة من حالات البحث المرضى. *Grübel sucht* ، من قبيل ذلك التساؤل : « لم كنت أنا نفسى ؟ » أو « لم كان المثلث مثلثا ؟ » .

طرائق العقليين والتجريبيين

وقد بحث الفلاسفة العقليون هنا وهناك عن تبديد لهذا الغموض .

فبعض أشكال الوجود أكثر طبيعية ، بحيث نقول : انها حتما موجودة ،
وهي أكثر ضرورة من غيرها .

وقد يزعم التجريبيون أنصار التطور — ويعد هيربرت سبنسر خير من
يمثلهم — أن كل ما تحقق له أقل قدر من الواقع ، فكان أشد الأشياء ضعفا
ووهنا وأقربها الى البدائية وأدقها على الإدراك هو الذي يأتي في يسر الى
الوجود ، ويكون أول ما يعقب العدم . وتتوالى بعد ذلك مراتب أسمى من
الوجودات رويدا رويدا ، فتضاف بعضها الى بعضها تدريجا حتى يجتمع
للعالم كل مقوماته فينمو ويزدهر .

وفي نظر فلاسفة آخرين أن الحد الأقصى لا الحد الأدنى هو البادئ
في الوجود . فاسبينوزا يقول : « ان كمال الشيء لا يمنعه من أن يوجد بل
على العكس ان كماله هو دعامة وجوده » (٢٥) . ومن السبق الى الحكم
الزعم بأن الوجود أشق على الأكبر منه على الأصغر ، وأن أيسر اليسر ألا
يكون هنالك شيء . فان ما يجعل الأشياء صعبة في اتجاه ما ، هي تلك
العوائق الدخيلة التي تقف في سبيلها . وكلما كان الشيء أصغر وأضعف
كانت هذه العوائق أقوى . وبعض الأشياء تبلغ من العظم والشمول ما يجعل
الوجود متضمنا في عين طبيعتها . وهذا الاتجاه في التفكير هو الذي نلمسه
في الدليل الأتولوجي على وجود الله ، ذلك الدليل الذي نلقاه عند القديس
« أنسلم » ، والذي يدعى أحيانا بالدليل الديكارتي ، والذي نرى « كنعط »
يدحضه و « هيجل » يستأنف الدفاع عنه .

ان ما تتصوره ناقصا فهو مفتقر الى الوجود افتقاره الى غير ذلك من
الصفات . ولكن اذا كان الله الذي نعرفه تعريفا واضحا بأنه أسمى كمال

(٢٥) كتاب اسبينوزا « الأخلاق » :

Ethics, part i, prop xi, scholium

Enns Perfectissimum ، يفتقر الى شيء ما ، فانه سيتناقض مع ذات تعريفه . ولن يمكن لله أن يفتقر الى الوجود . فهو الضرورة أقصى ما تكون Ens necessariun والواقع أعلى ما يكون Ens Realissimum ، كما أنه الكمال أسمى ما يكون (٢٥) (أ) .

ويقول « هيجل » في تعالي اللوردات : « قد يكون غريبا أن الله لم يكن حظه من الثروة عظيما بحيث يملك مقولة الوجود وهي أفقرها جميعا وأشدّها تجريدا » . واتجاه « هيجل » هنا في نفس اتجاه « كنت » حين يقول : ان دولارا في الواقع لا يحتوى على شيء واحد أكثر مما يحتوى عليه دولار في الخيال . ويسعى « هيجل » بطريقة أخرى — في مستهل كتابه في المنطق — ليربط العدم بالوجود . فمادام الوجود في التجريد لا يعنى شيئا خاصا فهو لا يتميز اذن من العدم . ويبدو أن « هيجل » قد ظن في غير وضوح أنه قد وفق الى تأليف هوية تجمع بين الفكرتين ، نستعين بها في الانتقال من الواحدة الى الأخرى .

وثمة محاولات أخرى أشد غرابة أيضا ، تنم عن نزعة عقلية . فأنت في وسعك في الرياضه أن تستنبط من (صفر) العملية التالية : $1 = \frac{1-1}{1-1} = \frac{\text{صفر}}{\text{صفر}}$ وتستطيع في الطبيعة أن تقول انه اذا كان لكل وجود ، فيما يلوح ، تكوين مغناطيسى ، وعلى ذلك فكل جزء ايجابى منه له جزؤه السلبى ، وحينئذ نصل الى المعادلة البسيطة التالية : $1 - 1 = \text{صفر}$. والزائد والناقص هي علامات على المغنطة في الطبيعة .

(٢٥) (أ) ارجع فى ذلك الى :

St. Anselm : Proslogium etc. Translated by Doane. Chicago, 1903.

Descartes : Meditations, p. 5.

Kant : Critique of Pure Reason. Transcendental Dialectic

“On the Impossibility of an ontological proof. etc.”

وليس من المرجح أن يجد القارئ في أى حل من هذه الحلول مقنعا .
وقد أجمع الفلاسفة المعاصرون ، ومنهم من نزع نزعة عقلية على أن أحدا لم
يتمكن من تبديد الغموض الذى يكتنف الواقع تبديدا معقولا . فسواء
أكان العدم الأسمى قد انتقل الى الله واختفى فيه ، كما يختفى الليل في
النهار بينما يغدو الله من ثمة المبدأ الخالق للموجودات الأدنى ، أو ما اذا
كانت جميع الموجودات قد اندست وتشكلت في هذا الوجود . وجملة
الوجود عينها يطالب بها الفيلسوف ويستجديها في نهاية الأمر .

نفس كمية الوجود يجب أن يستجديها الجميع

ان تفتيت الصعوبة لا يعنى القضاء عليها . فاذا كنت من أتباع المذهب
العقلى استجديت كيلو جراما من الوجود دفعة واحدة ، واذا كنت تجريبيا
فانك تستجدي ألف جرام يعقب الواحد منها الآخر ، ولكنك تستجدي
الكمية نفسها في الحالين ، وأنت تفسك السائل المستجدي أيا كان زعمك .
وأنت تترك اللغز المنطقي دون أن تمسه : كيف حدث أن كان هنالك
شئ ما ، جاء دفعة واحدة أو على دفعات وهل من الممكن فهم هذا فهما
عقليا (٢٦) .

البقاء يعنى الخلق

اذا كان الوجود قد نما تدريجيا ، فان كميته لم تكن بالتأكيد واحدة
دائما وربما لا تكون واحدة بعد ذلك . وقد بدت هذه النظرية لمعظم الفلاسفة
متناقضة . فلا الله ولا المادة الأولى ، ولا الطاقة تتيح لنا أن نفترض كونها

(٢٦) يمكن للانسان أن يقول في لغة اصطلاحية أكثر ، ان الواقع
أو الوجود أمر «ممكن» أو مادة «صدفة» بقدر ما يتصل ذلك بعقلنا . وشروط
ظهوره شروط غير يقينية ، ولا يمكن التنبؤ بها ، حين يفلت الماضى والمستقبل .

قابلة للزيادة أو النقصان . والرأى المستقيم هو أننا ينبغي أن نحتفظ بأى
ثمن بكمية الواقع ، وأنا يجب أن ننظر الى ما يطرأ على تجاربنا فى الظواهر
من نقص أو زيادة على أنه مظاهر سطحية لا تمس الأعماق .

وأيا ما كان ، فنحن نرى فى التجربة أن الظواهر تأتى وتروح وأن هناك
جديداً يجرى وقديماً يزول . ويبدو العالم — على الأقل فى الواقع
التقريبى — فى عملية نمو على الحقيقة . وعلى ذلك يعاودنا السؤال التالى :
كيف تدخل تجاربنا المتناهية فى الوجود من لحظة الى لحظة ؟ أبالقصور
الذاتى ؟ أبالخلق المستمر ؟ وهل تأتى التجارب الجديدة من التجارب
القديمة ؟ ولم لا تذوب جميعاً مثلما تذوب الشموع ؟

من يستطيع أن يقص علينا فى عجلة قصة الوجود ؟ ان مسألة الوجود
هى أكثر مسائل الفلسفة عممة وأشدّها حلقة . فنحن جميعاً فى هذه المسألة
نسأل ونستجدى . وليس ثمة مدرسة فلسفية تستطيع أن تتحدث بصددتها
عن مدرسة أخرى بازدراء كما أنها لا تستطيع أن تفخر بالسبق أو التفوق
فى هذا المضمار . ذلك أننا جميعاً هنا سواء . فالواقع يشكّل المعطى الحسى ،
الذى لا نستطيع أن نتعمق تحته ونفسره أو نرى ما وراءه . فقد تشكّل
بذاته على نحو ما ، ومهمتنا متصلة اتصالاً أوثق بالتساؤل عن طبيعته منها
بالتساؤل : من أين أتى أو كيف أتى ؟

الفصل الرابع

المدرک الحسی والنصّور أهمية التصورات

المشكلة التي سنعرض اليها فيما يلي ، والتي تلائم سياقنا هي التمييز بين الأفكار والأشياء . فنحن نعرف « الأشياء » عن طريق حواسنا ونسميها « صورا ممثلة » ، كما أطلق عليها بعض الكتاب تمييزا لها من الأفكار أو « التصورات » التي قد نحصل عليها حين تتعطل حواسنا .

ما بينهما من اختلاف

ولقد نشأت أنا نفسي معتادا على المقابلة بين كلمتي « المدرک الحسی » و « التصور » ، . بيد أن التصورات تنبع من المدرکات الحسيّة ثم تعود اليها مرة ثانية . وهما على ذلك متداخلان ، وتعتمد حياتنا عليهما كليهما دون ما تمييز بينهما ، حتى انه غالبا ما يكون من العسير علينا أن نزوّد المبتدئين بفكرة سريعة واضحة عن الاختلاف المشار اليه .

ففي الانسان يمتزج الاحساس بالتفكير ، ولكنهما يتنوّعان تنوّعا يجعل لكل منهما استقلاله . ان التفكير الخالص عند ذوى قربانا من ذوات الأربع يكون عند أدنى حد له . ولكن ليس ثمة سبب يحملنا على افتراض أن حياتها المباشرة أخصب أو أجذب من حياتنا الشعورية . فالشعور لا بد أن يكون — أصلا — مكثفيا بذاته ، ويبدو التفكير كما لو كان وظيفة تنضاف الى الشعور لتهيئتنا للتكيف بيئّة أوسع من تلك التي تعيش فيها

العجاوات . ولا بد أن تكون بعض أجزاء تيار الشعور عند الحيوان وعند الانسان على حد سواء ، أشدّ وأقوى وأكثر اثاره من سائر أجزائه . ولكن بينما لا تعدو استجابة الحيوانات الدنيا للاحاساس القوية مجرد حركات مناسبة ، فان الحيوانات العليا تتذكر هذه الاحساسات ، ويستجيب الانسان لها استجابة عقلية مستخدما الأسماء والصفات والأفعال حتى يتحقق من معرفتها حيثما التقى بها . وأعظم اختلاف بين المدركات الحسية والتصورات (٢٧) هو أن المدركات الحسية مستمرة والتصورات متقطعة ، وهي ليست متقطعة في وجودها ، لأن التصور كعمل يعد جزءا من تدفق الشعور . ولكنها منفصلة بعضها عن البعض الآخر في تعدد معانيها .

وكل تصور يعنى تماما ما يعنيه بمفرده ولا شئ غير ذلك ، واذا كان المتصور عاجزا عن معرفة ما اذا كان يعنى هذا المعنى أو ذاك ، فان هذا يدل على قصور في تصوّره . والتدفق الحسى بما هو كذلك لا يعنى شيئا . وهو لا يعدو أن يكون ما هو عليه في الواقع المباشر . ولا يهم اذا كنا نجترىء من هذا التدفق رقعة صغيرة فهمى في ذاتها كبيرة مليئة ، يحتشد فيها عدد لا حصر له من المشاهد والسمات التى يستطيع التصور أن يستخلصها ويعزلها ويستغرقها دائما . ويظهر لنا التدفق الحسى الديمومة والتوتر والتعقيد والبساطة والاهتمام والاثارة والسرور أو أصدادها .

(٢٧) سأستبيح لنفسى فى الصفحات القادمة استخدام كلمات مرادفة لهاتين الكلمتين (المدرك الحسى والتصور) . فأستعمل كلمة «فكرة» أو «تفكير» أو «فهم» على أنها مرادفة لكلمة «تصور» . وسأستعوض فى معظم الأحيان عن كلمة «مدرك حسى» بكلمة «احساس» أو «شعور» أو «حدس» ، وأحيانا بعبارة «تجربة حسية» أو بعبارة «التدفق المباشر» للحياة الواعية . فمنذ «هيجل» والمدرك ادراكا بسيطا يسمى «بالمباشر» والمدرك ادراكا غير مباشر يرادف «المتصور»

وتدخل فيه معطيات من حواسنا جميعا ويشملها تياره فيشارك كل منها فيه بنصيب يتفاوت قلة وكثرة . ومع ذلك فهذه الأجزاء كلها تجمعها وحدة لا انفصام فيها . وليست حدودها في هذه الحالة أكثر تميزا منها في مجال الرؤية ، فالحدود هي الأشياء التي تتداخل ، ولكن هنا لا شيء يتدخل ، اللهم الا أجزاء التدفق الحسى ذاته ، وهذه يطغى عليها ما تعمل على فصله ، لدرجة أن كل ما نميزه منها ونعزله بالتصور سيبدو حسيا ويتغلغل وينبث فيما يجاوره . فالقطع التي تقطعها فكرية خالصة . واذا استطاع القارىء أن يتجرد من جميع التفسيرات العقلية ويعود القهقري الى حياته الحسية المباشرة في هذه اللحظة عينها ، فانه سيجد أن هذه الحياة الحسية المباشرة هي ما يسميه البعض في خلط كبير وطنونة بالغة ، حياة خالية من التناقض بما فيها من كثرة تخرج من الوحدة ، وتخرج دفعة واحدة طالما كانت كلها نابضة بالحياة ومائلة في وضوح (٢٨) .

النظام التصورى

ويقتطع الانتباه موضوعاته من هذه الكثرة الحسية الأصيلة ، ويخلع عليها أسماء تظل دالة على هويتها الى الأبد : فهي فى السماء «أبراج» وعلى الأرض « شاطئ » و « بحر » و « جرف » و « شجيرات » و « نخيل » ، ونحن نقتطع من الزمن « الأيام » و « الليالى » و « الصيف » و « الشتاء » .

(٢٨) قارن «وليم جيمس» : عالم متعدد . ص ٢٨٢ - ٢٨٨

W. James : A Pluralistic Universe

وكذلك «علم النفس» عرض موجز ص ١٥٧ - ١٦٦

W. James : Psychology — Briefer Course.

وكتبين كل جزء من أجزاء التيار الحسى المستمر . وتسمى هذه الطبائع المستخلصة من ادراكنا لهذه الأجزاء بالتصورات (٢٩) .

وتتوقف الحياة العقلية عند الانسان ، كلها على التقريب ، على استبداله النظام التصورى بالنظام الحسى الذى جاءت منه أصلا تجربته . بيد أننى قبل أن أتبع نتائج هذا الابدال ينبغى لى أن أبدأ بالحديث عن النظام التصورى .

تنمو بكثرة فى عقل الراشد مواكب من التصورات التى لا تختلط بالمديكات الحسّية . ويستأثر بعض أجزاء هذه المواكب الذهنية باتباعها استثارة أجزاء التدفق الحسى به . ويؤدى ذلك الى نشأة تصورات ذات رتبة أعلى من التجريد . ويبلغ الانسان حدا عظيما من الحصافة ، وتصل قدرة بعض الناس الى حد يقبضون معه بعقولهم على أشدّ العناصر افلاتا

(٢٩) بصدد وظيفة عملية التصور راجع كتاب : محاضرات فى المنطق ، للسير «وليم هاملتون» ص ٩ - ١٠ ، والفصل الأول من كتاب «هـ . كـ . مانسل» : مقدمات فى المنطق . وكتاب «شوبنهاور» : العالم كارادة . ملحقات ٦ ، ٧ حتى الكتاب الثانى . و «وليم جيمس» : أصول علم النفس (الفصل الثانى عشر) . ثم لنفس المؤلف : عرض موجز لأصول علم النفس (الفصل الرابع عشر) ، «ج . رومانس» : التطور العقلى عند الانسان . (الفصلان الثالث والرابع) . «د . ريبو» : تطور الأفكار العامة (الفصل الرابع) ، «ت . روسان» : بحث فى التطور انفسانى للحكم (الفصل الرابع) - «لا روميجير» : دروس فى الفلسفة (القسم الثانى - الدرس الثانى عشر) .

وما ذكرته الآن يناقض ماذهب اليه الفيلسوف الألماني «كنط» ، وساد منذ عصره حتى اليوم . «فكنط» يتحدث دائما عن التدفق الحسى الأصيل على أنه كثرة طابعها انجوهرى الانفصال . ويرى «كنط» أن الحصول على أى اتحاد يتطلب فاعلية الأنا الشارطة للادراك الحسى . ويستلزم الوصول الى ارتباطات محددة فاعلية الفهم وما يحويه من تصورات تأليفية أو مقولات . وللقارىء أن يقر أو التفسيرين يتفق اتفاقا أفضل مع تجربته الخاصة القائمة بانفعل .

مما يمرّ أمامهم . وينجم عن ذلك تصورات جديدة لا تنتهي عند حد .
مشهد مع مشهد وكمية وراء كمية ، وعلاقة داخل علاقة ، وغياب وسلب ،
الى جانب ما هنالك من قسّمات حاضرة ماثلة ، نلاحظها كلها ، ونضيف
أسماءها الى ذخيرة الأسماء والأفعال والصفات وحروف العطف والجرّ
التي يستعين بها العقل البشرى على تفسير الحياة .

وكل كتاب جديد يصوغ تصورا جديدا ، ويغدو هذا التصور هاما
بقدر ارتفاعنا به . وعلى ذلك نشأت عوالم مختلفة من التفكير تربط بين
أجزائها ألوان خاصة من العلاقة : عالم الحس المشترك أى عالم الأشياء ،
وعالم المهام المادية التي يؤديها الناس ، وعالم الرياضيات بما فيه من صور
بحتة ، وعالم القضايا الأخلاقية ، وعوالم المنطق والموسيقى وما الى
ذلك ... الخ . وقد جاءت هذه العوالم جميعا نتيجة تجريد وتعميم من أمثلة
حسية نسيناها منذ أمد بعيد ، وقد تم لها الازدهار والتفتح ، ثم عادت
وامتزجت بجزئيات ادراكنا الحسى فى الحاضر والمستقبل . فبواسطة تساؤلنا
عن طبائع الأشياء يتم لنا ادراك الأشياء القائمة بالفعل .

فالمدرّكات الحسية والتصورات يمتزج بعضها ببعضها وتذوب ، ويتم
فيما بينها تلقيح واخصاب . ولو أخذنا كل تصور أو مدرك حسى على حدة ،
فلن نصل أبدا الى معرفة الحقيقة الواقعية فى تمامها . ونحن نحتاج الى
التصور والمدرك الحسى احتياجا الى ساقين معا لنسير بهما (٣٠) .

ولقد أقر أرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة اقرارا صريحا بأنه لا بد
من مساهمة الادراك الحسى والادراك العقلى من أجل الوصول الى معرفة

(٣٠) كان (س.هـ. هودجس) أول من وصف عملية الابدال هذا الوصف .
فى كتابه فلسفة التفكير ص ٢٨٨ - ٣١٠ .

S.H. Hodgson : Philosophy of Reflection.

كاملة بالواقع . (٣١) أقول لمعرفة الواقع معرفة كاملة ، ولكن الوقائع نفسها عبارة عن جزئيات ترتبط بالضرورات العملية وبالفنون . وما لبث فلاسفة الاغريق أن صاغوا الفكرة القائلة بأن معرفة « الكليات » التي تتألف من تصورات لصور وصفات وأعداد وعلاقات مجردة ، هي المعرفة الوحيدة الجديرة بعقل فلسفى على الحقيقة . والوقائع الجزئية متهافة بتنوع ادراكاتنا الحسية لها . والتصور لا يتغير ألبتة ، ولا بد أن تكون العلاقات القائمة بين هذه التصورات التي لا يطرأ عليها تغير علاقات ثابتة تعبر عن حقائق أزلية .

ومن ثم لازمت الفلسفة نزعة الى المقابلة بين معرفة الكليات والمعقولات، وهي معرفة الهية عزيزة الجانب مشرفة للعارف ، وبين معرفة الجزئيات والمحسوسات وهي معرفة نسبية تربطنا بالحيوانات . (٣٢)

(٣١) انظر مثلا - ما بعد الطبيعة «لأرسطو» . الكتاب الأول ، الفصل الثانى .

(٣٢) يقابل «أفلاطون» فى مواطن عديدة ، وبصفة خاصة فى الكتابين السادس والسابع من «الجمهورية» ، بين المعرفة الحسية على أنها (ظن) وبين المعرفة الحقيقية ، ويجعل للأخيرة السبق فى القيمة والرتبة .

وإذا شاء القارئ عرضا تاريخيا ممتازا لهذا الرأى فعليك بالجزء الأول من كتاب (لا آس) A. Laas : المثالية والوضعية (١٨٧٩) . واقرأ كذلك عرضا للنظرة العقلية المتطرفة فى فصل (أفلاطون والعقل) فى كتاب «س.م. بيكويل C. M. Bakewell» : المرجع فى الفلسفة القديمة . (نيويورك ١٩٠٧) ص ٣٥٣ . وقارن «بوسويه» Bossuet رسالة فى معرفة الله . فصل ٤ ، ٥ ، ٦ . و «ر. كودورث R. Cudworth» رسالة فى الأخلاق السرمدية الثابتة (الكتابان الثالث والرابع) . ويقول الأستاذ سانتايانا Santayana : «ظن أفلاطون أن ما للأشياء الأرضية من صدق ومعنى مستمد من أصل الهى . ونحن نتذكر هذا الأصل الالهى ونتعرف عليه حتى بين ما يجرى فى نسخه الزائلة من تشويه واختفاء وتعدد . وليس للانطباعات ذاتها دوام ، وليس لها جوهر معقول ، =

المعرفة التصورية ووجهة النظر العقلية

لم يذهب الكتاب العقليون الى أن المعرفة التصورية أنبل من غيرها فحسب ، بل رأوا كذلك أنها تنشأ مستقلة أصلا عن جميع الجزئيات المدركة ادراكا حسيا . فتصورات من قبيل : الله ، والكمال ، والسرمدية ، واللانهائية ، واللاتغير والهوية ، والجمال المطلق ، والحق والعدل ،

= ولكنها دائما اما موجودة أو منقطعة عن الوجود . يذكر لنا أفلاطون أنه لا بد أن يكون هنالك موضوع سرمدى محدد تحديدا واضحا بحيث تكون المظاهر المرئية لنا منه عبارة عن صور شتى مشابهة له ، تختلف سماتها بين حسين وآخر ، ويذكرنا طيفها المائل أمامنا بالحقيقة السماوية التي كدنا ننساها ويجعلنا ننطق بها فنحن والكون نوجد فقط حين نحاول أن نعود الى كمالنا ، وأن نفنى مرة ثانية في الله . وذلك الخير الذي لا يوصف هو ملك طبيعي لنا . وكل ما نناله من شرف في هذه الدنيا ان هو الا استعادة جزء من حقنا الذي لنا منذ مولدنا . وكل شيء يدخل البهجة على نفوسنا هو أشبه بصدع في السحب تلمح خلاله ومضة من وطننا الالهي . واذا لاح هذا الوطن الالهي بعيدا نوعا ما ، واذا بدت فكرتنا عنه معتمة غير حقيقية ، فان مرجع ذلك أننا بعيدون عن الكمال ، وأننا غارقون في كل ما هو دخيل على النفس مهلك لها . (انظر «الحب الأفلاطوني عند بعض شعراء ايطاليا» في كتاب : تأويلات للشعر والدين - ١٨٩٦)

هذا هو تفسير أفلاطون الذي ظل جاريا حتى أرسطو . ويجب أن ننوه بما بذله الأستاذ العلامة « أ. ج. ستيوارت » « A. J. Stewart » من جهد لازالة ما في التفسير من غموض . (انظر في ذلك كتابه : نظرية أفلاطون في المثل . أكسفورد ١٩٠٩) .

وقد وجد أرسطو خطأ كبيرا في اعتبار «أفلاطون» للمثل على أنها أصول الهية ، ولكنه وافقه موافقة تامة على امتياز الحياة التصورية النظرية وسموها . وقد أشاد أرسطو بالتأمل في العلاقات الكلية في الفصلين السابع والثامن من الكتاب العاشر من : الأخلاق الى نيقوماخوس . واعتبر هذا التأمل الشيء الوحيد الذي يفضى بنا الى سعادة خالصة : «ان حياة الله في أقصى نعيم لها ، تتمثل في ممارسة التأمل الفلسفي ، وكذلك الانسان تتحقق السعادة في أقصى درجاتها ، لأكثر وجوه نشاطه شبيها بالله .»

والضرورة والحرية ، والواجب والقيمة ... ، والدور الذي تؤديه في أذهاننا،
يستحيل علينا — فيما يقولون — تفسيرها على أنها ثمرات الخبرة العملية .
والنظرة التجريبية ، وهى النظرة الصحيحة على الأرجح ، تذهب الى أن
هذه التصورات تنجم من الخبرة العملية . (٣٣) بيد أن ثمة سؤالاً أهم من
التساؤل عن أصل « تصوراتنا » ألا وهو البحث عن وظيفتها وقيمتها . هل
التصور مرتبط بالتجربة الحسية أم أنه لا علاقة له بها على الاطلاق . ? وهل
المعرفة التصورية مكتملة بذاتها وتكتشف كل شيء بنفسها فضلاً عن ارتفاعنا
بها في فهم عالم الحس فهما أدق وأفضل ؟ ..

يجيب العقليون : نعم ، وكما سنرى فيما بعد ، فإن العوالم التصورية
المتنوعة التى أشرنا اليها من قبل ، يمكن أن ننظر اليها نظرة مجردة تجريداً
تاما من الواقع الحسى واذا نظرنا اليها على هذا الاعتبار أمكن اكتشاف
جميع العلاقات الثابتة الجارية بين أجزائها . وعلى هذه العلاقات انبت علوم
أولى ، مثل المنطق ، والأخلاق ، والجمال (بقدر ما يمكن اعتبار العلمين
الأخيرين علمين على الاطلاق) . وعلى ذلك يجب أن نطلق على المعرفة
التصورية معرفة كشف مكتملة بذاتها . وقد تناولها الكتاب العقليون دائماً
على أساس اقرارهم بعالم الهى ، هو عالم الكليات أكثر منه عالماً للحقائق
الزائلة . وهو كذلك عالم الصفات الضرورية والعلاقات الثابتة والمبادئ
الخالدة للحق والخير . كتب « امرسون » يقول : « ان التعميم هو تدفق

(٣٣) كان «جون لوك» أعظم داعية لهذا المذهب ، وذلك فى كتابه « مبحث فى
العقل البشرى » . انظر الكتابين الأول والثانى . وكأنما كان كل من « جندياك
Candillac » فى كتابه : رسالة فى الاحساسات . و « هلفتيوس Helvethius » فى
كتابته : فى الانسان . و « جيمس مل James Mill » فى كتابه : تحليل الذهن
البشرى ، كأنما كل من هؤلاء قد اقتفى فى دقة أثر « لوك » فى مؤلفه العظيم .

جديد لله في العقل ، ومن هنا كان ذلك الفيض من الشعور الذي يصحبه .
وقد أضاف أحد تلامذة « هيجل » بعد أن أشاد بمعرفة « العام واللامتغير
والقيّم وحده » ، وارتفع به على « الجزئي والحسي والعرضي » ، أضاف
أنك إذا أخذت على الفلسفة عجزها عن انماء ورقة عشب واحدة ، أو
قصورها عن معرفة كيفية نموها ، كان الرد على ذلك أن مثل هذا الجزئي
الذي تساءل عنه بأداة الاستفهام « كيف » لا يكون فوق المعرفة بالمعنى
الدقيق بل تحتها ، فليس في الجهل به دليل على النقص . (٣٤)

المعرفة التصورية ووجهة النظر التجريبية

يواجه رأى غلاة العقليين ، رأى التجريبيين بأن معنى التصورات
مرهون دائما بعلاقتها بجزئيات الإدراك الحسى . ومهمة هذه الجزئيات
الرئيسية هي أن تعود وتمتزج بالإدراك من جديد ، وتجذب العقل الى العالم
الحسى ليتبين على الدقة أصولها . وكلما كان في وسعنا أن نفعل ذلك مع
تصوراتنا كان في استطاعتنا أن ننتفع بها أكثر مما لو تركناها مع مثيلاتها
من التصورات المجردة التى لا حراك فيها . ويتيسر لنا على ذلك أن ننضم
الى فريق العقليين فى التسليم بأن المعرفة التصورية مكتفية بذاتها بينما
نستطيع أن ننضم فى نفس الوقت الى التجريبيين فى أخذهم بأن القيمة
الكاملة لمثل هذه المعرفة تجتمع لها فحسب اذا عدنا لربطها بالواقع الحسى .

(٣٤) ميشليه Michelet : مؤلفات هيجل الفصل السابع فقرة (١٥) ،
اقتبسها « أ. جراترى A. Gratry » فى كتابه : معرفة النفس - ج ١ ص ٢٣١ .
قارن موقفا مماثلا فى كتاب « و. والاس W. Wallace » : مقدمات الى هيجل
(ط ٠ ث - ١٨٩٤) ص ٢٣١ . وانظر كذلك عرضا طويلا أصليا لوجهة النظر عينها
فى الباب الرابع من كتاب « رالف كودورث » Ralf Cudworth « رسالة فى الأخلاق
السرمدية الثابتة » .

هذا الموقف الوسط هو ما ينبغي أن يأخذ به المفكرون . بيد أننا لكي نفهم طبيعة التصورات فهما طيبا ، يلزم أن نبادر بالتمييز بين وظيفتها ومضمونها .

مضمون التصورات ووظيفتها

لنأخذ مثلا التصور « انسان » فهو يمثل ثلاثة أشياء : (١) الكلمة نفسها . (٢) صورة غامضة للشكل الانساني تستمد قيمتها من كونها جميلة أو ليست جميلة . (٣) أداة ترمز الى موضوعات معينة نتظر منها تصرفا انسانيا حين تحين الفرصة لذلك . وكذلك الأمر في « المثلث » وفي « جيب التمام » ، فهي تكتسب قيمتها من حيث كونها كلمات وصورا مفترضة ، ولكن لها كذلك قيمة ووظيفة حيثما وجهتنا الى معاني معينة في الحديث . وأيا ما كان ، فهناك تصورات خافتة معتمة الصورة بحيث ان قيمتها كلها تتمثل في وظيفتها ، مثل : « الله » ، « العلة » ، « العدد » ، « الجواهر » ، « النفس » . فهي لا تزودنا بصورة ما محددة ، ويبدو أن معناها يتوقف على اتجاهها الذي تتجهه وعلى مدى تأثيرها في سلوكنا وتفكيرنا . (٣٥) فإنا لا يمكن أن ننصرف الى تأمل أشكالها كما تفعل في « الدائرة » و « الانسان » بل ينبغي أن نتخطاها الى ما وراءها .

القاعدة البرجماتية

والآن ، مهما يكن حظ جزء التصور الموجود من الجمال ، ومهما استأهل الوقوف أمامه لتأمله ، فمن الطبيعي أن تكون أهميته مرهونة بما يفضى اليه

(٣٥) قارن بصدده هذه النزعة الوظيفية . هـ . تين A. Taine : عن الذكاء .
(الكتاب الأول . الفصل الثاني ١٨٧٠) .

من نتائج . وقد تكون هذه النتائج متمثلة في الطريقة التي يجعلنا هذا التصور تفكر بها أو في الطريقة التي يجعلنا نعمل بها . ومن له عن ذلك فكرة واضحة فانه يعلم عن بيّنة ما يعنيه التصور من الناحية العملية ، ويعرف ما اذا كان مضمون التصور الدال على وجوده له أهمية في كون هذا التصور حقا أو باطلا .

وقد أفضى هذا الاعتبار الى منهج لتفسير التصورات ، سأطلق عليه « القاعدة البرجماتية » (٣٦) .

وترى القاعدة البرجماتية أن معنى التصور قد يوجد دائما ، ان لم يكن في بعض الجزئيات المحسوسة التي يشير اليها التصور بإشارة مباشرة ، ففي بعض الاختلافات في مجرى التجربة البشرية التي عليها المعول في صدق التصور ذاته . فاذا اختبرت كل تصور بالقاء السؤال التالي : — ما هو الاختلاف الذي يحسه الانسان حين يكون هذا التصور صادقا ؟ فانك تجد نفسك في خير موقف ممكن لفهم معناه ومناقشة أهميته . واذا كنت حين تتساءل عما اذا كان تصور ما صادقا أو كاذبا ، لا تجد اطلاقا أى اختلاف في الحالتين ، فقد تفترض أن احدهما لا معنى لها ، وأن تصورك لا يمثل فكرة متميزة . واذا كان هنالك تصور ان يقودانك الى نفس النتيجة الجزئية، فانك تستطيع أن تفترض أنهما معا يحملان نفس المعنى تحت اسمين مختلفين .

وتنطبق هذه القاعدة على التصورات في كل نظام فيه تعقيد ، من الحدود البسيطة الى القضايا التي تضم حدودا كثيرة .

(٣٦) قارن ، «وليم جيمس» : البرجماتية . الفصل الثاني . وكذلك مادة «البرجماتية» بقلم «بيرس» C. S. Peirce في قاموس الفلسفة لبالدوين .

وهكذا اشتد الجدل في الفلسفة حول كلمات وأفكار ساء تعريفها ، وكل فريق يدعى أن كلماته وأفكاره وحده هي الصادقة ، ومن هنا كانت الفائدة التي نجنيها عظيمة اذا اتخذنا منها مقبولا يجعل المعانى واضحة . وليس ثمة منهج أقرب الى تناولنا في التطبيق من تلك القاعدة البرجماتية . فلو كنت تدعى أن فكرة ما صادقة فعليك أن تشير في نفس الوقت الى بعض الاختلافات التي يؤدي اليها كونها صادقة في تاريخ بعض الأشخاص ، وحينئذ لن ترى فقط أن كنت على حق في دعواك بل ستعرف أيضا أهمية هذا الطريق ، وكيف تشرع للعمل على التحقق من دعواك . وبتابع هذه القاعدة نهمل مضمون التصور وتتبع وظيفته فحسب . وقد يبدو هذا الإهمال لأول نظرة موطن مؤاخذه ، اذ قد يكون للمضمون في أغلب الأحيان قيمته الخاصة ، وهي قيمة ربما زانت الواقع وصقلته اذا كان هذا المضمون بعيدا عن أن يجرى أى تعديل على سائر أجزاء الواقع . وعلى ذلك فكثيرا ما ظن الناس أن « المثالية » نظرية نفيسة في ذاتها ، وان لم يترتب عليها أى تغير محدد في تفاصيل تجربتنا . وسنتبين بالمناقشة فيما بعد أن هذه النظرة سطحية ، وأن النتائج الجزئية هي المعيار الوحيد لمعنى التصور والاختبار الوحيد لصدقه .

أمثلة على ذلك

ولا اخالني بحاجة الى أن أسوق أمثلة على ذلك : اذ الأمر غاية في الوضوح : فكون (أ) تساوى (ب) يعنى اما أنك لا تجد اختلافا ما حين تمضى من الواحد الى الآخر ، واما أنك لو استعضت عن الواحد منهما بالآخر في عمليات معينة ، لحصلت على النتيجة عينها في كلتا الحالتين . وكلمة « جوهر » تعنى « تكرار مجموعة محددة من الاحساسات » . وكلمة

« الممتنع على القياس » تعنى أنك تواجهه على الدوام باقيا . وكلمة « اللامتناهي » تعنى اما نفس المعنى السابق ، أو « أنك يمكنك أن تصادف من كثرة الوحدات في الجزء ما تصادفه في الكل » . وكلمتا « أكثر » و « أقل » يعينان احساسات معينة تختلف باختلاف الأحوال . و « الحرية » تعنى « عدم الشعور بقيد محسوس » ، و « الضرورة » تعنى « أن الطريق مغلق أمامك في جميع الاتجاهات ما عدا اتجاهها واحدا » و « الله » يعنى « أنك تستطيع أن تطرد أنواعا من المخاوف » و « العلة » تعنى « أنك يمكنك أن تتوقع نتائج معينة » .. الخ .. الخ .

وسنصادف أمثلة عديدة من هذا القبيل فعلينا الآن أن نعود الى السؤال الأعم ، أعنى ما اذا كان عالم التصورات في جملته متوقفا على علاقته بالتجربة الحسية ، أو ما اذا كان بذاته كشفا مستقلا للحقيقة . في الاجابة على هذا السؤال لبس كبير .

أصل التصورات هو نفعها

وأول ما يجدر بنا ملاحظته بقدر ما يسغفنا الحدس والتكهن ، أن التفكير في المراحل الأولى للذكاء الانساني كان قاصرا على الناحية العملية . ثم أخذ الناس يصنفون احساساتهم في فئات ، ويستعيضون عنها بالتصورات ، لكي يستخدمونها فيما هي أهل له . وليتأهبوا للمهام التي ستواجههم . وأسماء كل فئة تدل على نتائج ربطت بينها في مناسبات أخرى وبين سائر أفراد الفئة — وهذه النتائج قد يظهرها أيضا الادراك الحسى الحاضر . (٣٧) وعلى ذلك فالادراك الحسى الحاضر المباشر كثيرا ما يغوص وراء النتائج التي يفترضها التصور المستعاض به عن الادراك الحسى .

(٣٧) قارن بصدد الاستخدامات العملية لعملية التصور . «وليم جيمس» : أصول علم النفس - الفصل ٢٢ ، ج . ميللر J. E. Miller : سيكولوجية التفكير - ١٩٠٩ - وبخاصة في الفصول (١٥ ، ١٦ ، ١٧) .

وعلى الجملة فإن الاستعاضة عن التيار الحسى المباشر بتصورات مرتبطة فيما بينها بارتباطات تجمعها فى نظام تصورى عام ، يتسع بميدان مشهدنا العقلى . فلو لم يكن لنا تصورات لعشنا ببساطة نقف عند لحظات تجربتنا الواحدة اثر الأخرى ، كحيوان البحر الذى لا عيش له ، يربض على صخرته متقبلا ما تواتيه به أمواج البحر من فضلات الطعام . ونحن نستطيع بالتصورات أن نشرع فى البحث عن الغائب ، وعمما هو بعيد عنا وتتجه بنشاط فى هذا الطريق أو ذاك نطوى تجربتنا وتتعرف حدودها . نغير من نظامها فنعود بها الى وراء ، نجمع قطعها البعيدة ، ونفرق قطعها القريبة ، ونشب فوق سطح تجربتنا بدلا من أن نعوص فيها ، ونشكل من موادها البسيطة عددا من الأشكال الهندسية على قدر ما يستطيع عقلنا أن يشكل . كل هذه وسائل تتوسل بها لنقبض بأيدينا على التيار الحسى المتدفق ، ولنلتقى بأجزائه البعيدة . ومهما يكن شأن هذه الوظيفة الأولية التى يؤديها التصور ، فانى أختتم حديثى عنها بما سبق أن ذكرته ، وهى أنها ملكة تضاف الى وعينا الحسى العارى لتهيئتنا فى الميدان العملى ، للتكيف بيئة أوسع من البيئة التى يعيش فيها الحيوان . (٣٨) اننا نرتب الواقع الحسى فى تصورات لنستغله فيما يلائم أهدافنا ملاءمة أفضل .

الاستخدام النظرى للتصورات

وهل ترجمتنا التصورية للتدفق الحسى تمكننا من فهم الماضى فهما صحيحا ؟ وماذا نعنى بقولنا تمكننا من فهمه ؟ اننا لو طبقنا قاعدتنا

(٣٨) فى القسمين الثالث والرابع من كتابه «علم النفس» حاول «هربرت سبنسر» أن يبين باستفاضة أن مثل هذا التركيب هو وحده الذى يجعل لعقلنا معنى .

البرجماتية في تفسير الكلمة ، لرأينا أنه كلما كان فهمنا لشيء ما أفضل كانت قدرتنا أكبر على أن نتحدث عنه ، وقياسا على ذلك فإن تصوراتنا تجعلنا نفهم مدركاتنا الحسية فهما أفضل . فمعنى كوننا نعرف هذه المدركات هو أننا نستطيع أن نذكر جميع أنواع الحقائق البعيدة المتصلة بها ، وستكون علاقات الواقع من زمانية ومكانية منظمة ومرسومة . وثمة رأى فلسفى قديم منحدر من «أرسطو» ، يذهب الى أننا لا نستطيع أن نفهم شيئا ما الا اذا أحطنا بعلمه . فعندما تقول الخادم : « ان القط كسر فنجان الشاي » ، فانها تريدنا أن نتصور الكسر تصورا سببيا يربط بين العلة والمعلول . ولم يفعل « كلارك ماكسويل » شيئا آخر حين طلب منا أن نتصور أن كهرباء الغاز هي السبب في تفجر الذرات . فثمة عامل خيالى يستخفى على النظر ينضوى في محتوى العالم ، ونحن نضع مكانه المدرك الحسى الذى نبغى تفسيره ، وتتوقف صحة التفسير على مدى تصور العلة تصورا يجعل وجودها مرجحا لصلتها بالمعلولات التى تنجم عنها . ويلوح أن تفسيراتنا العلمية كلها تطابق هذا النمط البسيط « ضرورة القطة لكسر الفنجان » كما سبق أن أوردنا فى مثال الخادم . ان النظام المتصور للطبيعة قد بنى حول نظامها الحسى وهو يتولى تفسيره تفسيراً نظرياً ، وهذا النظام التصورى لا يعدو أن يكون نظاماً فرضياً تطابق قسامته قسامات الادراك الحسى المباشر .

فالنظام التصورى هو فى جوهره نظام طوبوغرافى ، أى نظام توزيع الأشياء . وهو يفيدنا عن هذه وتلك من العلاقات التى تتساءل عنها . وعلى ذلك فالنظام التصورى يقتصر على تجلية نتائج العملية ، وتلك هى المنفعة الحيوية التى نجنيها من ملكة التصور : فالتصور يجعلنا تتكيف بيئة متسعة.

وحيث نعمل ونحن على بيّنة من عال الأشياء نجنى منافع لم تكن لنجنيها
لو كنا نعمل مقتصرين على الأشياء وحدها .

في العلوم الأولية

ولكن لكي نصل الى مثل هذه النتائج ينبغي أن تكون التصورات في
نظامها المنسّر لها مرتبطة فيما بينها ارتباطا متناغما . وماذا يعنى ذلك ؟ هل
يعنى ذلك أيضا ميزة عملية فحسب ، أم أن ثمة شيئا آخر فضلا عن هذا ...؟
يبدو أن ثمة شيئا جديدا ، لأنها تشير الى الحقيقة القائلة بأنه ما تكاد أنواع
مختلفة من التصورات أن يتم تجريدها أو بناؤها حتى تقوم علاقات جديدة
تربط بينها بوسائل وثيقة عقلية لا يطرأ عليها تغير . ولقد حاولت في كتاب
آخر (٣٩) أن أبين أن هذه العلاقات العقلية هي كلها ثمرات للمكتنا التي
تقارن وللحاسة التي لدينا عن « التفاوت » .

والعلوم التي تعرض هذه العلاقات هي العلوم التي نطلق عليها العلوم
الأولية ، وهي الرياضيات والمنطق (٤٠) . ولكن هذه العلوم تفصح عن
علاقات المقارنة والهوية دون غيرها . فالهندسة والجبر مثلا يقومان أولا
بتعريف بعض الموضوعات التصورية ، ثم يقيمان بعد ذلك معادلات بينها
بحيث يحل كل موضوع محل ما هو مساو له . ولقد عرف المنطق بأنه
« ابدال المتشابهات » ، وفي وسع المرء أن يقول بصفة عامة ، ان ادراك

(٣٩) أصول علم النفس - ١٨٩٠ . فصل ٢٨ .

(٤٠) شرح د.ج.ه. لويس G. H. Lewes ، طابع الضرورة في الحقائق
المجردة التي تعرضها هذه العلوم شرحا طبييا في كتابه : مشكلات الحياة والعقل
- المشكلة الأولى ، الفصلان الرابع ، والثالث عشر وبخاصة ص ٤٠٥ ، وما يتبعها
في الطبعة الانجليزية للكتاب (١٨٧٤) .

التشابه أو عدم التشابه يولد الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » كلها .
وليس ثمة شيء يحدث في عالم المنطق والرياضيات ، وفي عالم التفضيل
الأخلاقي أو الجمالي . ان الطبيعة الثابتة للعلاقات في هذه العوالم هي التي
تصنع القضايا التي تعبر عنها بالطابع السرمدي . فنظرية ذات الحدّين تعبر
عن قيمة أو قوّة أو أية كمية قائمة في حدّين الى نهاية الزمن .

هذه الأنظمة الواسعة الثابتة للحدود الكلية هي التي تشكل عوالم
الفكر الجديدة التي سبق أن تحدثت عنها . فالحدود عناصر (أو تتألف من
عناصر) جرّدت من التدفق الحسي ، ولكننا نلاحظ في شكلها المجرّد
علاقات قائمة بينها (ثم علاقات بين هذه العلاقات) تمكنا من أن نضع
مشروعات متعددة لأنظمة متتابعة محدّدة ، ولروابط متفاوتة . والألفاظ
أو الحدود هي في الواقع من صنع الانسان ، ولكن النظام وهو ينجم عن
المقارنة ، تحدده طبيعة الألفاظ من ناحية ، وقوة ادراكنا للعلاقات من ناحية
أخرى . وعلى ذلك فمجموعتان مجردتان كل منهما من اثنين تظلان دائما كما
هما باعتبارهما أربع مجردات . وما يحتويه المتضمن يحتويه كذلك المتضمن
فيه ، واذا أضيف متساويان الى متساويين فالنتيجة متساوية دائما في عالم
المساواة المجرّدة فيه هذه الخاصية الوحيدة التي يفترض أن الألفاظ حاصلة
عليها . وما هو أكثر من الأكثر فهو أكثر من الأقل بصرف النظر عن الاتجاه
الذي تتم الزيادة فيه . فانك اذا اتزعت حدا من سلسلة واحدة فانك تنتزع
حدا من السلسلة الأخرى في كل مرة . والسلسلتان لا تنتهيان أبدا ، أو
تنتهيان معا أو احدهما تستغرق قبل الأخرى ... الخ ... الخ ، والنتيجة
هذه الهياكل من الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » التي تستند اليها كتبنا
في الرياضيات (وأحيانا في الفلسفة) في ترتيب حدودها الكلية .

وفى علم الطبيعة أيضا

« وصياغة أية كتلة من كتل الواقع الحسى صياغة عقلية » تتمثل فى تحويل حدودها المشخصة واحدا بواحد الى حدود المجموعات التصورية ، ثم بعد ذلك فى افتراض أن العلاقات التى نجدها بالحدس بين الحدود الأخيرة ترتبط بالحدود الأولى أيضا . وعلى ذلك فنحن نصوغ ضغط الغاز صياغة عقلية بأن نمائل بينه وبين ضربات جزيئات مفترضة . ثم نرى أنه كلما اشتد ازدحام الجزيئات ، اشتدت الضربات على الحوائط ، ثم نميز بعد ذلك النسبة الدقيقة بين ازدحام الجزيئات وعدد الضربات . وبذلك يتخذ قانون « ماريوت » صورته العقلية آخر المطاف . وكل تحويلاتنا من النظام الحسى الى معادل عقلى تماثل ذلك . فنحن نستفسر من الطيف الجميل — كما يسميه أمرسون — الذى تضعه حواسنا ، دون ما انقطاع فى طريقنا ، وتحيلنا مفرداته الى ما يفسترها فى شكل أبنية فكرية فى ترتيب ثابت شكله عقلنا من قبل من تصوراته وحده . فنحن نستعوض اذن بالمفسرات عن الاحساسات التى غدت متصورة عقليا . فالتفسير معناه التنسيق بين الواحد والآخر من أجزاء التيار الحسى ، وأجزاء النظام العقلى حيثما كانت .

ويمكننا أيضا أن ندعو هذا اتصارا على النظام الذى جاءت عليه الطبيعة فى الأصل . والنظام التصورى الذى تترجم اليه تجربتنا ، ليس فحسب وسيلة للتكيف العملى ، بل هو أيضا كشف عن مستوى أعمق لحقيقة الأشياء . وكلما كان هذا النظام أثبت كان أكثر صدقا وأقل وهما من النظام الحسى ، وينبغى أن يستأثر استئثارا أعظم باتبائها .

التصورات تآتى بقيم جديدة

وما برح هناك سبب آخر لكون التصور يؤدي وظيفة غاية فى الأهمية .

فالتصورات لا ترشدنا في خريطة الحياة فحسب ، بل تعيد وضع قيم للحياة حين نستخدمها . وعلاقة التصورات بالمدركات الحسية مماثلة لعلاقة البصر باللمس . فالبصر يعيننا في الواقع حين يهيئنا للاحتكاك باللموسات . بينما تكون هذه ما زالت بعيدة جدا عنا . ولكنه ينعم علينا فضلا عن ذلك بعالم جديد تتجلى فيه روعة الرؤية ، عالم يجذب اهتمامنا ويجعلنا تقبل على حياة مليئة بالعمل . وهذا بالضبط ما تفعله التصورات حين تخلع على عالمنا روعة وجمالا . وان امتلاك صور عديدة بسيطة مترامية الأطراف هو في ذاته خير ملهم ، اذ يوقظ فينا مشاعر جديدة بالتسامي والقوة والاعجاب ، ويشير فينا اهتمامات جديدة وحوافز عديدة .

وكثيرا ما ترمق المثالية الأشياء بنظرة اعجاب ، لا لشيء الا لأنها جردت « فالعلل مثل : هدم العبودية ، والديموقراطية الخ ... » تتضاءل حين تتحقق في جزئيات . ان المجردات لتلمسنا حين تتجه الى الأمثلة المشخصة التي تكمن فيها هذه المجردات . ولما كنا أوفياء في مقاييسنا لمثل عليا خاصة ، فاننا لا نلبث أن ننظر الى الولاء المجرد على أنه شيء أسمى يكون الولاء فيه ولاء لا متناهيا ، وتغدو الحقيقة على طول المدى ، « منفذا مؤقتا » اذا قورنت بما تكون عليه الحقائق في تفصيلاتها من « فضلات حقيرة ونجاح هش » (٤١).

(٤١) قارن :

W. Ostwald : Vorlesungen uber Naturphilosophie, Sechste Volesung.

انظر ج ٠ رويس : فلسفة الولاء - ١٩٠٨ وبخاصة المحاضرة السابعة ،

القسم الخامس J. Royce : The Philosophy of Loyalty

يقول امرسون Emerson : « ان كل انسان يشاهد على تجربته بقعة من الخطأ ، في حين أن تجربة غيره من الناس تبدو له جميلة ومثالية . ولو عاد المرء الى تلك العلاقات العذبة التي جعلت حياته جميلة ، والتي زودته بأصدق ثقافة وأمتع غذاء لتقطر أسي وحسرة . وا أسفاه ! لست أدري لم يجعل وخز الضمير في =

وبقدر قوة تنبيه الموضوعات العامة الأزلية لحساسيتنا تكون للحياة قيمة أعمق حين تترجم المدركات الحسية الى أفكار ! وتظهر الترجمة كما لو كانت بعيدة جدا عن الأصل الذي نقلت عنه .

الخلاصة

وعلى ذلك فالتصورات تؤدي أدوارا ثلاثة متميزة المعالم في الحياة الانسانية .

١ — فهي تقودنا كل يوم في حياتنا العملية وتزودنا بخريطة واسعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء ، وهذه الخريطة ، وان لم تساعدنا الآن ، فهي تعيننا في مناسبات مستقبلية ممكنة وترشدنا ارشادا عمليا .

٢ — وتأتي التصورات بقيم جديدة في حياتنا الحسية ، وتنعش ارادتنا من جديد ، وتجعل أعمالنا تتجه الى قط جديدة أشد فاعلية .

٣ — والخريطة التي يرسمها العقل من التصورات ، لها في ذاتها وجودها المستقل عند ما يتم تكوينها . وهي تكفي بذاتها جميع أغراض الدراسة . وواجبنا أن نقر بالحقائق الأزلية التي تحتويها هذه الخريطة حتى ان انعدم عالم الحس .

= سن النضج أحلى ذكريات الحدائة ذكريات مرة، ويتغلغل في كل اسم عزيز. كل شيء جميل اذا نظرت اليه من زاوية العقل أو نظرت اليه كحقيقة من الحقائق ، ولكن كل شيء مر لو نظرت اليه كتجربة : فالتفصيلات كثيبة ولكن الخطة العامة نبيلة مزدانة . في الحياة الواقعية — دولة الزمان والمكان الأليمة — تسكن الهموم والآفات والمخاوف . ومع الفكر والمثل الأعلى يوجد البشر الخالد أو زهرة السرور، وحوله تصدح جميع آلهة الشعر بالغناء . ولكن الحزن يلتصق بالأسماء والأشخاص والاهتمامات الجزئية واليوم والأمس . (مبحث في الحب) .

من هذا نرى بوضوح مبلغ مكسبنا وخسارتنا حين تترجم المدركات الحسية الى تصورات ، فالادراك الحسى قاصر على ما هو هنا وما يجرى الآن ، والتصور ينصب على ما يماثل وما لا يماثل فى المستقبل ، وفى الماضى ، وفيما هو بعيد كل البعد . ولكن هذه الخريطة لما يكتنف الحاضر خريطة سطحية شأن جميع الخرائط . فقسماتها لا تعدو أن تكون علامات ورموزا لأشياء هى فى ذاتها قطع مجسمة فى التجربة الحسية . ونحن لا نملك الا أن نزن الماصدق والمفهوم ، وما هو سميك وما هو منتشر ، وقد رأينا أن أحدها قد يكون له قيمة أعلى فى الأعراض ، والآخر قيمة أسمى فى بعض الأعراض الأخرى . ومن منا يستطيع أن يقرر قرارا حاسما ، أيهما خير خيرا مطلقا : أن نعيش أو أن نفهم الحياة ؟ ينبغى لنا أن تؤدى المهمتين معا ، ولا يستطيع الانسان أن يقتصر على احدهما دون الأخرى ، كما لا يستطيع المقص أن يقطع بأحد نصلية دون الآخر .

الفصل الخامس

المدرک الحسی والنصّور

سوء استعمال التعمّرات (٤٢)

المذهب العقلي

بالرغم من هذه الحاجة الواضحة للاستناد الى مدرکاتنا الحسية ، اذا كان لقوانا التصورية أن تعنى شيئاً متميزاً ، فقد كانت هنالك نزعة بين الفلاسفة لاعتبار عملية التصور أشدّ الأمور جوهرية في المعرفة . (٤٣)

لقد كان اعتقاد الأفلاطونية الدائم أن النظام العقلي ينبغي أن يحلّ محلّ الحواس ، لا أن يفترها . فالحواس ، بمقتضى هذا الرأي ، هي وسائل وهم مهزوز تقف في طريق « المعرفة » بالمعنى الوطيد لهذه الكلمة . ان الحواس أمر معتدّ يحمل سوء الحظ ، يمكن للفلاسفة أن يضربوا عنه صفحا ، وهم آمنون .

وقد كتب أحد هؤلاء الفلاسفة يقول : « ان نماذجكم الحسية ليست

(٤٢) هذا الفصل والفصل التالي له ليسا منفصلين في مخطوط الكتاب .

« ناشر الأصل الانجليزي »

(٤٣) قد تذهب النظرة العقلية التقليدية الى أنه من الأفضل اطلاقاً أن نفهم

الحياة دون أن نتورط في اضطرابها . ويقول «وليم والاس» : «ان مهمة الفلسفة

الخاصة بها هي فهم العالم دون أن تحاول جعله أفضل مما هو عليه» .

انظر ص ٢٩ من ، مقدمات الى دراسة فلسفة هيغل . ط ث .

اكسفورد . ١٨٩٤

William Wallace : Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy.

الإفلاما ، فاذكروا هذا وارقوا إلى أعلى حيث العقل ، وسترون النور .
الزموا حواسكم وخيالكم وانفعالاتكم بالصمت ، وستسمعون حينئذ
صوت الحقيقة الباطنية النقي ، واجابات عقلنا المشترك الجليّة الواضحة .
إيّاكم أن تخلطوا هذه البينة التي تنجم عن المقارنة بين الأفكار ، بحيوية
المشاعر التي تتحرك وتمسكم . يجب علينا أن تتبع العقل رغم تَلَطُّفات
البدن الذي نلتصق به ، ورغم تهديداته وإهاناته ، ورغم تأثير الموضوعات
التي تحيط بنا ... انى لأهيب بكم أن تقروا بأن ثمة فارقا بين أن نعرف
وأن نحس ، بين أفكارنا الواضحة واحساساتنا الغامضة المختلطة على
الدوام . (٤٤)

ذلكم هو المذهب العقلي التقليدي . فحينما ارتأى مؤسسة أفلاطون
— منذ البداية — أن التصورات تشكل عالما منفصلا تماما ، واعتبر هذا
العالم الموضوع الوحيد الذي يصلح لدراسة العقول الخالدة ، فقد أشعل
في صدر البشرية نوعا من الحماس جديدا بالمرّة . فهذه الموضوعات هي
الموضوعات الثمينة ، والأشياء المحسوسة هي الحثالة .

وحيث قدم (ديونيسيوس) — الذي كان يدرس بأثينا — أفلاطون
إلى بلاط حاكم سراقوصه المستبدّ الفاسد ، استقبل أفلاطون كما يحدثنا
بلوطارخ : « بغاية الرقة والاحترام ... وبدأت تراود المواطنين أروع الآمال
في إصلاح عاجل حين لاحظوا التواضع الذي ساد المآدب ، والدمائة والوقار
اللذين شملا الحاشية . وسلك طاعتهم أيضا مسلك الذوق والانسانية ...
لقد كان ثمة رغبة عامة للاستدلال والتفلسف ، إلى حد أن القصر ذاته ،

(٤٤) مالبرانش : أحاديث في الميتافيزيقا

• الحديث الثالث •

Malebranche : Entretiens sur la Métaphysique 3me. Entretien, vii, 9.

كما حكىَ قد ملأه الغبار من تسابق الطلاب في الرياضيات ، حين كانوا يطون مسائلهم هناك على الرمال . وقد أبدى البعض استنكاره أن استطاع الأثينيون آنذاك — بعد أن قدموا الى سراقوسة بأسطول ضخم وجيش عرمرم ، وبعد أن هلكوا يائسين دون أن يتمكنوا من الظفر بالمدينة — استطاعوا بفضل أحد السفطائين أن يقبلوا سيادة « دبونسيوس » رأسا على عقب ، وأن يغرّروا به حتى يصرف حرسه المؤلف من عشرة آلاف فارس من حاملي الرماح ويحل أسطوله المكون من أربعمئة سفينة ، ويسرح جيشا من عشرة آلاف فارس وأضعاف هذا العدد من المشاة ، يفعل هذا كله ويذهب الى المدارس يسعى لخلاص خيالي مجهول ويتعلم بالرياضيات كيف يكون سعيدا .

تقائص الترجمة التصويرية

أما وقد بسطت الآن للقارئ أفضل الترجمة التصويرية فانه يلزم أن أبيت وجوه القصور فيها .

فنحن نتوسع في نظرتنا حين ندخل مدركاتنا الحسية في خريطةنا التصويرية : فنحن نحيط علما بها ونشكّل قيمة بعضها تشكيلا مختلفا . بيد أن الخريطة تظل سطحية من ثنانيا التجريد وباطلة خلال انفصال عناصرها بعضها عن البعض ؛ وأبعد عن أن يؤدي هذا كله بنا الى أن تبدو الأشياء أقرب الى أن تعقل ، تلوح العملية كلها مصدرا لألوان من الغموض واللبس ما كان أغنانا عنها .

ان المعرفة التصويرية هي دائما أبدا غير متلائمة مع صميم الواقع الذي نروم معرفته . ان الواقع يتألف من أجزاء موجودة مثلما يتألف من ماهيات وكليات وأسماء نوع . ونحن لا نكون على بينة بالأجزاء الموجودة بالفعل

ألا في تيار الإدراك الحسي وحده . وليس في الوسع تخطى هذا التيار
أبنة . فيجب أن نحمله معنا إلى أقصى نهاية في مهمتنا من أجل المعرفة ،
محتشبين به في صميم ترجمتنا ، حتى وإن أتت هذه الترجمة مشرقة ، ونعود
إليه وحده حين تنصر هذه الترجمة . إن الاحساس لا يقهر ، هذا هو
تعبير موجز عن رأي .

الاحساس لا يقهر

ولكى أبرهن على هذا الرأي يجب أن أيبّن (١) أن التصورات هي
تشكلات ثانوية قاصرة ومساعدة فقط . (٢) وأنها تموّه كما تغفل ، وتجعل
من المستحيل فهم تيار الإدراك الحسي .

١ - إن عملية التصوّر عملية ثانوية ليست لازمة للحياة . وهي
تنبئ عن ادراك حسي يحقق اشباعا ذاتيا كما هو الشأن في المخلوقات
الدنيا حيث نجد أن حياتنا الشعورية تضي بفضل تكيفات انعكاسية .
ولكى ننهم تصورا ما يجب أن نعرف ما يعنيه . فهو يعني دائما
« هذا » ، أو جزءا مجردا من « هذا » ، نألفه لأول مرة في عالم الإدراك
الحسي : أو يعني مجموعة من تلك الأجزاء المجردة . فالمضمون التصوري
مستعار كله : فلكي تعرف ما يعنيه تصور « اللون » يجب أن تكون رأيت
الأحمر والأزرق أو الأخضر : ولكي تعرف ما تعنيه « المقاومة » ، يجب
أن تكون قد بذلت مجهودا . ولكي تعرف ما تعنيه « الحركة » لا بد
أن تكون مررت بتجربة ما ايجابية أو سلبية . وينطبق هذا بالمثل على أدق
التصورات من قبيل الكيفيات مثل « اللامع » « الأجش » . ولكي نعرف
ما تعنيه كلمه « الاستدلال » لا بد أن يكون المرء قد تصبب عرقا وهو يقرب
النظر في حجة معينة . ولكي نعرف ما تعنيه « النسبة » لا بد أن يكون

الانسان قد قارن بين النسب في حالة محسوسة . وفي وسعك أن تبتكر تصورات جديدة من عناصر قديمة ، ولكن يتحتم أن تأتي هذه العناصر من الادراك الحسى ولا يلبث أن يتبدد عالم الكليات المشهور مثل رغبة الصابون اذا أمكن أن تختفى دفعة واحدة المضامين المحددة للاحساس المتمثلة في هذا أو ذلك من الأشياء . فسواء أكانت تصوراتنا تعيش بالعودة الى عالم الادراك الحسى أولا ، فانها تعيش لأنها آتية من هذا العالم . فعالم الادراك الحسى هو التربة المغذية التى تستمد منها هذه التصورات رحيق حياتها .

٢ - ان تناول الواقع الادراكى تناولا تصوريا يجعله يبدو متناقضا غير مفهوم . ولو سرنا على هذا المنوال لأفضى بنا ذلك الى الظن بأن التجربة ليست هى الواقع فى شىء ، وانما هى مظهر ووهم فحسب . وهذه ، باختصار ، هى نتيجة واقعتين :

لم كانت التصورات قاصرة ؟ !

أولا : عندما نستبدل التصورات بالمدركات الحسية فاننا نستبدل أيضا علاقاتها . ولكن ما دامت المقارنة بين علاقات التصورات مقارنة ثابتة فقط ، فمن المتعذر أن نستبدلها بالعلاقات الدينامية التى تملأ تيار الادراك الحسى . ثانيا : ان النسق التصورى من حيث أنه مؤلف من حدود متقطعة، لا يمكن أن يعطى تيار الادراك الحسى الا فى نقط فقط ، وبطريقة غير مستوعبة . فالتصور لا يأتى على مقاس الادراك الحسى . فكثير من القسامات الجوهرية لتيار الادراك الحسى ثقلت حين نضع تصورات مكانها .

ويتطلب هذا شرحا أوفى . فنحن لدينا تصورات لا عن الكيفيات والعلاقات فحسب ، بل عن الأحداث والأفعال أيضا . وقد يبدو أن هذه

الأخيرة يمكن أن تجعل النظام التصوري فعّالا (٤٥) . ولكن قد يكون هذا تفسيراً باطلاً . فالتصورات ذاتها تثبت ، وان كانت دالة على أجزاء تتحرك في تيار الإدراك الحسي . وهي لا تنشط وان كانت تدل على وجوه نشاط ، وحين نستعيض عنها وعن نظامها ، فاننا نستعيض عن نسق لا تتحول طبيعته الثابتة في صميمها ، لأن بعض حدودها ترمز الى أصول

(٤٥) يتوخى الأستاذ « هيبين Hibben » - في مقال له في المجلة الفلسفية Philosophic Review - المجلد التاسع عشر ص ١٢٥ وما بعدها - (١٩١٠) - الدفاع عن النسق التصوري ضد هجمات مماثلة لتلك التي ذكرنا بعضها في هذا الكتاب . وهو يظن أن هذه الهجمات تنجم عن سوء فهم للوظيفة الحقيقية للمنطق ، «فالوظيفة الخاصة للفكر هي أن يمثل المستمر» . ويبرهن الأستاذ «هيبين» على ذلك بمثال حساب التفاضل والتكامل .

وردي على هذا أن حساب التفاضل والتكامل حين يستعيض عن بعض الاستمرارات الحسية برموزه الخاصة ، يتركنا نتبع التغيرات نقطة بعد أخرى ، ومن ثمة معادلتها العملي لا الحسي . فهذا الحساب لا يمكن أن يكشف عن أي تغير لشخص لم يشعر به أبداً ، وانما يستطيع أن يتأدى به الى حيثما يستطيع التصور أن يقوده . فالحساب يمكن عملياً أن يحل محل التغير ، ولكنه لا يمكن أن يعيد توليده .

وما أتوخى جاهداً تبيانه هنا هو أن جزء الواقع الذي لايسمح بأن ينتج مرة أخرى هو جزء جوهرى من مضمون الفلسفة ، بينما يلوح أن «هيبين» والمناطق يعتقدون في أن التصور - اذا أمكن أن نصل اليه بسداد - يغني غناء تاماً . يقول «هيبين» : «ان واجب الفلسفة الخاص بها ، والميزة التي تمتاز بها ، هو تمجيد امتيازات العقل» . وهو يطالب بأن تكون الكليات قادرة على أن تتناول الجزئيات تناولاً سديداً . وعلى ذلك فالتصورات لا يستبعد أحدها الآخر ، كما اتهمتها أنا بذلك في نص هذا الكتاب . والحق ان التصورات التأليفية تحتوى على قدر وافر من تصورات مساعدة ، وعالم «الأولية» مليء بها . ولكنها جميعاً دالة ، وأظن أن أي قارئ ينظر بعناية الى ما كتبت لن يتهمنى بأننى ساويت بين «المعرفة» وبين الإدراك الحسي أو التصور العقلي اطلاقاً أو أياً منهما منفرداً . ان عملية الإدراك الحسي تزود معرفتنا «بالمفهوم» بينما تزودها عملية التصور العقلي «بالما صدق» .

متغيرة . فمثلا تصوّر « التغير » هو دائما ذلك التصور الثابت . فلو تغيّر لظلّ أصله كما هو ليدل على الأصل الذي تغيّر عنه ، وحتى حينئذ يمكن أن يغدو التغير عملية مستمرة مدركة ، قد تتمثل ترجمتها الى تصورات في مجرد الحكم بأن بعض أجزائها قد اختلفت عن ذى قبل أو عن ذى بعد . ومثل هذه الاختلافات تتصوّر على أنها علاقات ثابتة تماما .

أصل النزعة العقلية

حيثما تصورنا شيئا عرفناه . واذا لم يتهيأ لنا بعد ذلك فهمه ، فاننا نعرّف التعريف . وعلى ذلك ، فأنا أعرّف مدركا حسيا ما بقولى : « هذه حركة » أو « أنا أتحرك » ؛ ثم أعرّف الحركة بأن أقول : « انها الوجود في أوضاع جديدة عند لحظات جديدة في الزمان » وتغدو عادة وصف كل شيء على ما هو عليه راسخة . وبقدر مضيئا فيها قدما بقدر ما نعلم عن موضوع بحثنا ، وننتهى الى الظن بأن معرفة هذا الموضوع تتحقق دائما كلما ازداد بعدنا عن النمط الادراكي الحسى للتجربة . هذه العادة التى لا يتصدى أحد لنقدها ، مضافا اليها ذلك السحر الكامن فى الشكل التصورى ، هما مصدر « النزعة العقلية » فى الفلسفة .

القصور فى النزعة العقلية

يبد أن هذه النزعة العقلية سرعان ما تنهار . فحين نحاول أن نحيط بالحركة اذ تتصورها جملة الأجزاء الى ما لا نهاية ، فاننا لا نجد الا قصورا . فمع أن فى وسعك ، حين يكون أمامك شيء مستمر أن تجزّئه قطعا وتقطا على هواك ، فتعداد النقط والقطع لن يرد لك الشيء المستمر ثانية . ان الذهن الذى ينزع نزعة عقلية يسلم بذلك ، ولكنه بدلا من أن يرى الخطأ

في التصورات ينحى باللائمة على تيار الادراك الحسى . ويجتهد « كنط »
ليبين أن هذا التيار ليس له حقيقة واقعية في ذاته من حيث هو مكان
ظاهري فحسب لمولد التصورات ، وهو مكان يستعاض عنه بغيره دون
ما تحديد . وحين نرى أن هذه التصورات عينها لا تصل أبدا الى مجموعة
مستكملة ، فان بعض المفكرين يبحثون عن الحقيقة الواقعية خارج تيار
الادراك الحسى والنسق التصورى . ويضعها « كنط » قبل التيار في شكل
ما يدعوه « الأشياء بالذات » (٤٦) . وآخرون يضعونها بعد الادراك
الحسى ، كمطلق ؛ وهذا ما فعله « برادلى » . أو يقدمونها على أنها فكر
تسمو طرائق تفكيره عن طرائقنا (كما هو الشأن عند Green, the Cairds
Royce . وفي أية حالة من هذه الحالات ، نجد أن مدركاتنا الحسية
وتصوراتنا معا يتناولها هؤلاء الفلاسفة لتمويه الحقيقة . ولكن ما يصيب
التصورات من التمويه أقل مما يصيب المدركات الحسية ، لأن الأولى
ثابتة . وجميع الكتاب العقليين يفترضون الحقيقة النهائية ثابتة أيضا ، بينما
الحياة الادراكية تموج بالنشاط والتغير .

أمثلة من الالغاز التي تقدمها الترجمة التصويرية

فاذا تناولنا قليلا من الأمثلة ، يمكن أن نرى كيف أن كثيرا من متاعب
الفلسفة يأتي من نلنا بأننا لكى تفهم حياتنا (أى لكى نعرف حياتنا بالمعنى
الجدير بهذه الكلمة) الجارية يتحتم تقطيعها الى جزئيات منفصلة ، نرشق
عليها نسقا من العلاقات الثابتة . .

(٤٦) يقول «كنط» : «يجب علينا أن نفترض أشياء بالذات» لكى نضع
حدودا للصحة الموضوعية للمعرفة الحسية .

((Krit. d. reiner Vernunft. ed. ed. p. 310)

Sinnlichkeit

الحاجة الأخلاقية القديمة لشيء ما من الزجر .

المثال الأول : النشاط والعلية غير مفهومين ؛ ذلك لأن النسق التصوري ، لا يخضع لشيء من قبياهما . فليس ثمة شيء يحدث داخل النسق التصوري ، فالتصورات لا زمن لها ، ويمكن فحسب أن يوضع بعضها متاخما للبعض الآخر وتجرى بينها المقارنة . فالتصور « كلب » لا يعنى ، والتصور « ديك » لا يصيح . وبهذا ترجم « هيوم » و « كنت » واقعة العلية بمجرد متاخمة ظاهرتين . وقد ثاء الكتاب بعدهما أن يخففوا هذه الفجاجة ، فردثوا المتاخمة الى الهوئية . فيجب أن تكون العلة والمعلول من حقيقة واحدة مقنعة ، وادراكنا للاختلاف في تعاقبهما يبدو ، من ثم ، وهما . وقد كان للوتز Lotze رأى ناضج ، اذ ذهب الى أن « تأثير » شيء فى آخر لا يمكن تصوره . ان « التأثير » تصور ، وهو بذلك شيء ثالث متميز لا يندمج مع العميل أو المعامل . فماذا يحدث له فى طريقه من الواحد الى الآخر « واذا وجد الثانى فكيف يتصرف معه ؟ أبتأثير ثان يفرضه عليه بدوره ؟ ولكن كيف ؟ وهكذا ، وهكذا ، الى أن يصطبغ حدثنا بالنشاط بصبغة الوهم ، لأنك لا تستطيع فى يسر أن تنتج من جديد جوهره السيتال بمتاخمته للآخر المنفصل عنه . ان النزعة العقلية تستخلص الاستمرار المتحرك من الطبيعة ، كما تستخلص أنت خيطا من مجموعة من المسابح .

المثال الثانى : المعرفة مستحيلة ، ذلك لأن العارف تصور ، والمعروف تصور آخر . وهما بالطبع مفارقان من حيث انهما مستقلان تفصل بينهما هوة . ومن ثم غدا هذا التساؤل : كيف يمكن لموضوع أن يكون فى متناول الذات ؟ أو كيف يمكن للذات أن تتناول الموضوع ؟ من أشد أغاز الفلسفة استعصاء على الحل . وهو مع ذلك لغز غير جاد ، وذلك لأن أشد رجال الأبتسمولوجيا صرامة لا يشك أبدا شكاً حقيقياً فى أن المعرفة تتم على صورة ما .

المثال الثالث : الهوية الشخصية مستحيلة تصوريا . « فالأفكار »
و « أحوال الذهن » ، هي تصورات منفصلة ، ومجموعات منها في الزمان
تعني كثرة من الحدود غير المرتبطة . الى مثل هذه الكثرة في العناصر يرد
أصحاب النزعة الترابطية حياتنا العقلية . واذا يراع الروحانيون لهذا التفكك
في نسق هذه التصورات يفترضون « نفسا » أو « أنا » لاذابة الأفكار
المنفصلة في وعي جامع . بيد أن « الأنا » ذاته ان هو الا تصور آخر منفصل .
والطريقة الوحيدة لتفادي اضافة ألغاز جديدة ، هي تزويد « الأنا » بقوة
غير مفهومة تولد طابع الكثرة في الواحد ، الذي يأبى العقليون الأخذ به
حين يمثل في صورة الادراك الحسى المباشر .

المثال الرابع : الحركة والتغير مستحيلتان . فالادراك يتغير في نبضات،
ولكن النبضات يكمل بعضها البعض الآخر ، وتذيب قيودها . ومع ذلك
ففى الترجمة التصورية ثمة استمرار يمكن أن يحل محل عناصر تتصل
بعناصر أخرى الى ما لانهاية ، وتتصور كلها منفصلة . وهذه المجموعات
اللامتناهية لا يمكن أن تنفذ أبدا بفضل الاضافة المتعاقبة . فمنذ زمن
« زينون » الايلي ، كان هذا التناقض الكامن في التغير المستمر ، من أسوأ
الأمخاخ في مآدبة المذهب العقلي .

المثال الخامس : التشابه ، على طريقتنا الساذجة في ادراكه ، وهم .
فيجب تعريف التشابه ، وحين نعرفه نرده الى مزاج من الهئية
والغير . فلكى يعرف التشابه معرفة طيبة يجب أن نكون قادرين على
استخلاص النقطة المشتركة استخلاصا واضحا . فاذا فشلنا في ذلك ظللنا
رهناء السجن الادراكي « للخلط » .

المثال السادس : حياتنا المباشرة مليئة باحساس الاتجاه ، ولكن ليس
ثمة تصور لاتجاه عملية من العمليات الى أن تتم هذه العملية . فبتعريف

الاتجاه على ما هو عليه ببداية ونهاية ، لا يمكن أبدا معرفته معرفة منصرفه للمستقبل ، بل يعرف فحسب معرفة منسحبة على الماضي . ان تمييزنا سلفا تمييزا ادراكيا حسيا للطريقة التي نسير بها ، وكل توقعاتنا المعتمدة للمستقبل ، ينبغى النظر اليها اذن على أنها قسمات لا يمكن تفسيرها أو قسمات وهمية للتجربة .

المثال السابع : لا يمكن أبدا أن يكون لموضوع حقيقى علاقتان في آن واحد . فعين القمر مثلا لا يمكن أن أراه أنا وأنت في آن واحد . ذلك لأن التصور « تراه أنت » ليس هو التصور « أراه أنا » . واذا أخذت القمر كموضوع رياضى وجعلت أحد هذين التصورين محمولا له ، فانك تجعل الآخر أيضا محمولا . وتقع بذلك في الخطأ المنطقى فى القول بأن شيئا يمكن فى آن واحد أن يكون (أ) ولا (أ) . وهذا عبث بيّن ، اذ ولو أن التناقض واضح فى التصور ، فان أحدا لا ينكر مخلصا أن رجلين يريان نفس الشيء .

المثال الثامن : ليس ثمة علاقة تؤخذ على أنها حقيقية فى الصورة التى تفترضها عليها . فالعلاقة هى تصور متميز ، وحينما تحاول أن تجعل تصورين آخرين مستمرين بوضع علاقة بينهما ، فانك تزيد من الانفصال فقط . انك الآن تتصور ثلاثة أشياء بدلا من أن تتصور شيئين اثنين ، ولديك فجوتان بدلا من فجوة واحدة يمكن أن تعبرها ... ان الاستمرار مستحيل فى العالم التصورى .

المثال التاسع : ان العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول فى أحكامنا ، وهى العمود الفقرى للفكر التصورى ، متناقضة فى ذاتها وغير مفهومة . فالمحمولات هى أفكار كلية جاهزة ، نصف بها الأفكار المدركة أو أفكارا أخرى . فنحن نقول عن السكر مثلا بأنه حلو . ولكن اذا كان السكر حلوا من قبل ، فانك لم تخطئ أية خطوة فى المعرفة ؛ بينما اذا لم يكن السكر

كذلك من قبل ، فانك تدمجه في تصور ، لا يمكن أن يندمج في كليته
السكر الخاص . وعلى ذلك فلا السكر كما وصف ، ولا وصفك له ،
بذروم . (٤٦)

توقف الفلاسفة من المصاعب الجدلية

عند التعاقب الغامضة المستحصية على التصور ، وكثيرا مثلها تنجم عن
المحاولة الفاشلة للعودة بالتعدد الذي يجعل تصورنا الأشياء عليه الى
الاستمرار الذي خرج منه . فالتصور « كثير » ليس هو التصور « واحد » .
وعلى ذلك فالكثرة في الواحد التي يزودنا بها ادراكنا الحسى مستحيلة
التفسير تفسيراً عقلياً . ويجد شباب القراء مثل هذه المصاعب غريبة حتى
تؤخذ أخذاً جاداً . ولكن منذ أيام السفسطائيين اليونان ظلت هذه الألغاز
الجدلية قائمة تحت سطح تفكيرنا مثل الرواسب والجنادل في نهر الميسيسي .
وكلما كان حظ المفكرين من الوعي والفهم أعظم كان اغفالهم لها أقل .
ولكن معظم الفلاسفة ذكروا هذا اللغز أو ذاك فقط ، وجعلوا الألغاز

(٤٧) اقتضت فحسب على أن أسوق من الألغاز التصورية ما غدا كلاسيكياً
في انفسفة ، ولكن التصورات الجارية في علم الطبيعة قد نمت أيضاً مناقضات
مماثلة (وان لم تعد بعد ذات شهرة كلاسيكية في الفلسفة) بدأت تشكك علماء
الطبيعة فيما اذا كانت بعض الافكار تنمى حقيقة غير مشروطة . وكثير من علماء
الطبيعة يظنون الآن أن تصورات «مادة» «كتلة» «ذرة» «أثير» « قصور ذاتي »
«قوة» ، ليست صوراً لحقائق محجوبة في الطبيعة ، بل هي بسببه أدوات
عقلية .

والمادة غزيرة في هذا الموضوع . انظر :

J.B. Stallo : Concepts and Theories of Modern Physics . (1882) (pp. 136-140).

Match, Ostwald, Pearson ; Duhem, LeRcy. Wilbois, H.

Poincaré

كل هؤلاء نقاد آخرون من هذا القبيل .

الأخرى . وقد كان الشكاك البيرونيون أولا ، ثم « هيجل » (٤٨) وبعد ذلك « برادلي » و « برجسون » في أيامنا هم الكتاب الوحيدين الذين واجهوا هذه الألغاز جملة ، وقدموا حلا ينطبق عليها جميعا .

الشكاك وهيجل

لقد تخلّى الشكاك عن فكرة حقيقة بأسرها ، ونصحوا تلاميذهم بالألا يحفلوا بها (٤٩) و « هيجل » يكتب بطريقة تبلغ من الفظاعة حدا لا أستطيع معه فهمه ، ولذلك لن أذكر شيئا عنه هنا (٥٠) أما « برادلي » و « برجسون » فيكتبان بوضوح جميل ، وحججهما تكمل كل ما قلته .

رأى «برادلي» فى المدرك الحسى والتصور

« فبرادلي » يوافق على أن فى الاحساس تماما أصليا ، يتولى التصور تحليله الى كثرة ، ولكنه لا يتحد مرة ثانية . وهو يقول اننا بمجرد احساسنا ، فى كل مرة ، بهذا الشيء أو ذاك ، تقابل الواقع . ولكننا تقابل

(٤٨) قد أغفلت هر بارت Herbart وربما اكون مخطئا .

(٤٩) انظر أى كتاب من كتب تاريخ الفلسفة . طالع ما يقوله عن بيرون

«Pyrrhon»

(٥٠) يربط «هيجل» الادراك الحسى المباشر بحقيقة مثالية بواسطة سلم من التصورات . وأنا ، على الأقل ، أفترض كونها تصورات . ويلوح أن أفضل رأى بين آراء شراح «هيجل» هو أن الحقيقة المثالية لاتلغى الادراك الحسى المباشر ، بل تحتفظ به كلحظة لاغنى عنها .

قارن فى ذلك :

H.W. Dresser : The Philosophy of the Spirit (1908)

بحث اضافى عن «عنصر اللا معقولية فى جدل «هيجل»»

On the Element of Irrationality in Hegel.'s Dialectic..

وبعبارة أخرى ، ان «هيجل» لايدفع السلم بعيدا بعد أن يصعد للقمة ،

ويمكن من ثم أن يعد فيلسوفا لاعقليا ، بالرغم من نعمته العقلية اليائسة .

قطعة منه فقط ، نراها كما هي من خلال ثقب فحسب (٥١) . وطريقتنا الوحيدة الممكنة عمليا هي أن تسع برقعة هذه القطعة ونكملها باستخدام عقلنا بما فيه من أفكار كلية . ولكن لم يعد ممكنا مع الأفكار أن يكون هنالك ذلك النفاذ المتناغم بين الكثرة والواحد ، وهو ما يزودنا به الاحساس في الأصل . ومع ذلك فالتصورات تتسع بهذا الشيء الذي نعرفه ، ولكنها تفقد هذا السر الباطني لتمامه . وحين نستعوض بالحقيقة الفكرية عن الحقيقة الواقعية تختفي طبيعة الواقع ذاتها .

والخطأ هنا يرجع بكليته الى الشكل التصوري الذي تتأمل الأشياء في اطاره . وقد يتوقع المرء بالطبع أن من يقر بأن التصور أدنى من الادراك الحسي ، كما أوضح ذلك « برادلي » سيحاول أن ينقذ هذين الشكلين للفلسفة بتحديد مجالاتهما ، وبإظهار كيف أن كلا منهما يكمل الآخر عندما تعمل تجربتنا . هذا هو ما أقدم عليه « برجسون » . ولكن « برادلي » مع كونه قد خان الاتجاه العقلي الأرثوذكسي ، حين اعتمد على الاحساس من حيث كونه يكشف الوحدة الباطنة للواقع ، فقد ظل مع ذلك أرثوذكسيا بدرجة كافية ، حتى انه رفض أن يدخل الاحساس المباشر في الفلسفة اطلاقا . فقد قال : « ان الانسان الذي يقف عند الاحساس الجزئي ، يجب أن يظل — على أسوأ الأمر أو أفضله — خارج نطاق الفلسفة » . ان مهمة الفيلسوف ، كما يرى « برادلي » ، هي أن يصف الواقع وصفا فكريا (بالتصورات) ولا ينظر أبدا الى الخلف . ومع هذا « فالأفكار » لا تنهض الا بعملية الترميم ، ولا تظهر أية وحدة مثل تلك التي يزودنا بها الادراك

(٥١) انظر «برادلي» ، مبادئ المنطق — الكتاب الأول الفصل الثاني

الحىء فماداء عسى المرء فاعلا ازاء هذه الملائسات المأيرة ! ان « برادلى » لم يشأ ان يعود الى وراء ، ولذلك اكتفى بأن يخطو الى أمام فى بأس أكبر. وقد قفز الى أمام مألقا وزعم أن ثمة حقيقة واقعية مطلقة وراء هذه النقطة التى تتلاشى فى نطاق التصور . وفى هذه الحقيقة الواقعية المطلقة يتحد على نحو لا سبيل الى وصفه ، اتساق الاحساس ، وكمال الفكرة العقلية . مثل هذا المطلق « الكل فى وحدة » يمكن أن يكون ويجب أن يكون ، وسيكون ، وهو كائن على زعمه . وعلى هذا الموضوع الميتافيزيقى غير المفهوم ، يبنى « برادلى » ميتافيزيقاه (٥٢) .

نقد «برادلى»

ان األاص « برادلى » فى نقده قد وضح سمات الميتافيزيقا ، ودمر خطوط الميتافيزيقا القديمة . ولكن رغم ما فى فلسفة « برادلى » من نقد ، فقد احتفظ بفكرة سابقة لم ينقدها ، وهى اعتقاده بأن الادراك الحسى لا يتحول ، وهو بهذا لا يجب ، ولا يمكن أن يدخل ، بل لن يدخل فى الحقيقة النهائية .

هذا الولاء لاتجاه واضح فى الفكر ، بصرف النظر عن النهاية التى يقودك إليها ، أمر يدعو للأسف : فالتصورات تتحلل ، وان ماضينا فى طريقها ، والادراكات تصح ، وان كان يتحتم تركها وراءنا . وحين تصل النزعة المناقضة للنزعة الحسية الى هذا الحد من الاصرار والعناد ، يحس الانسان أنها وشيكة الانهيار .

وما دام الشكل التصورى وحده هو الذى يعرض المتناقضات الجدلية

(٥٢) عبر «برادلى» عن نفسه مليا فى مقال فى المجلد الثامن عشر من مجلة Mind . انظر أيضا كتابه : المظهر والحقيقة . وبخاصة ملحق الطبعة الثانية.

على الواقع الحسى الساذج ، فالعلاج يبدو ميسورا : استخدم التصورات حين تعينك ، ودعها جانبا حين تحول دون الفهم ، وخذ الحقيقة الواقعية بجسها وتكاملها وأدخلها في الفلسفة في هيئتها الادراكية الحسية تماما كما جاءت عليها . فالتيار الأصلي للاحساس يتخبط فقط لنقص كمي . فبينك دائما قدر كبير منه ، ولكن ليس هنالك أبدا قدر كاف ، ونحن نبتغي سائره . والطريقة الوحيدة للحصول على الباقي دون أن نخوض في المستقبل فيما يخوض فيه عدد لا يحصى من المدركين ، هي أن نستعيز عنه بأنظمتنا التصورية المتنوعة . وهي وان كانت مسيخة فكل منها يقوم مع ذلك مقام جانب جزئي من الحقيقة الواقعية الحسية كلها ، وهي التي لا يمكن أبداً أن نستحوذ عليها .

هذه هي في جوهرها نظرة « برجسون » للأمر ، وأعتقد أننا ينبغي أن نقنع بها (٥٣) .

ملخص

سألخص الآن تلخيصا شاملا نتيجة ما سبق : اذا كان هدف الفلسفة هو أن تملك الحقيقة الواقعية امتلاكا كاملا بالذهن ، لما كان شيء من التجربة الحسية المباشرة بأسرها موضوعا للفلسفة ذلك لأن في مثل هذه التجربة فقط ، نجد أن الحقيقة الواقعية كانت مشخصة . ولكن الفيلسوف مع كونه غير قادر ، من حيث هو موجود ، فان عليه أن يحيط

(٥٣) أوسع عرض جامع لنظرية «برجسون» نجده في مقاله عن « المدخل الى الميتافيزيقا» في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» (١٩٠٣) ص ١٠ و١١ وثمة مقارنة موجزة بينه وبين «برادلي» في مقال لكاتب هذه السطور في مجلة الفلسفة ج ٢ ، عدد ٢

بأكثر من بعض لحظات عابرة من هذه التجربة ، فهو قادر مع ذلك على أن يبسط تجربته الى ما بعد هذه اللحظات بفعل الأفكار التي تبرز الى اللحظات الأخرى (٥٤) فهو بهذا يتحكم تحكما بالتبع في ادراكات لا تحصى خارج النطاق . ولكن التصورات التي يستخدمها في ذلك ، من حيث كونها مستخلصات شاحبة من الأدراثة هي دائما مشاتر غير كائنية ، ومع أنها تحمل معرفة أوسع لا يجب أبدا أن يراذل على أنها تحمل كيفية أعمق للحقيقة كما هو شائع في النظرة العقلية .

ان القسيمات العميقة للحقيقة الواقعية توجد فقط في التجربة الحسية . فهنا فحسب تتعرف بأنفسنا على استمرار شيء بعد شيء آخر أو اندماجه فيه . هنا فقط تتعرف بأنفسنا على الأنا ، على الجوهر ، على الكيفيات ، على النشاط في ضروبه المتعددة ، على الزمن ، على العلة ، والتغير ، على الابتكار ، على النزوع ، على الحرية . ولو اتبعنا منهج الترجمة التصورية بدقة لما أمكننا الا أن ندفع في وجه قسيمات الحقيقة الواقعية اعتراضه ، ونصمها بأنها غير حقيقية وغامضة .

(٥٤) قد يلوح أنه يستطيع بطرائق صوفية أن يبسط رؤيته لمجال حسي منظور أوسع مما ينتجه عقل علمي . وبحسب فهمي لبرجسون أرى أنه يجب فكرة كهذه .
انظر :

W. James : A Suggestion about Mysticism

مقال «لوليم جيمس» «رأى في التصوف» في مجلة الفلسفة Journal of Philosophy viii,4 ولقد أهمل الفلاسفة ورجال الفكر معا موضوع المعرفة الصوفية، وقد ظل هذا الموضوع مفهوما فهما ناقصا جدا .

الفصل السادس

المدرک الحسى والنصور - لواحق:

وأول نتيجة تلحق بالنتائج التى توصلنا إليها فى الفصل السابق ، هى تأييد النزعة المعروفة فى الفلسفة بالنزعة التجريبية . فالتجريبية تنتقل من الأجزاء الى الكل ، وتعامل الأجزاء على أنها أساسية فى نظام الوجود وفى نظام المعرفة معا (٥٥) .

امكان الابتكار

والأجزاء فى التجربة الانسانية هى المدركات الحسية تتحول الى كليات باضافتنا التصورية . والمدركات فردية تتغير دون انقطاع ولا تعود أبدا الى ما كانت عليه تماما . ويحمل هذا الى تجربتنا عنصرا من الابتكار الملموس . ولا يجد هذا الابتكار ما يمثله فى المنهج التصورى ، ذلك لأن التصورات تستخلص من التجارب التى شوهدت أو مثلت من قبل . ومن يستخدمها للتكهن بتجارب جديدة ، لا يمكن أبدا أن يفعل هذا الا فى حدود قديمة وجاهزة . وأيا ما كان الابتكار الذى قد يحمله المستقبل (ان خصوصية كل دقيقة وفرديتها تجعلها جديدة) فانه يتفقت من التصور . الحق ان التصورات هى استعدادات تالية للموت Posr-mortem كافية فقط

(٥٥) ينطبق هذا هنا بالطبع على أوسع نطاق تتأمل فيه الفلسفة العالم من حيث هو ، وأجزائه ، ذلك لأن ثمة مجموعات أصغر (كائنات حيوانية واجتماعية مثلا) ينصهر فيها وجود الأجزاء وفهمنا لهذه الأجزاء .

للفهم المحيط . وحين نستخدمها لتحريف العالم تعريفا مستقبلا ، فاننا تتبين
أننا يمكن فحسب أن تزودنا بإطار عار مجرد أو تخطيط تقريبي ، يلزم شغله
بالإدراك الحسى .

ان الفلسفة العقلية تسعى دائما الى نظرة محيطية بجميع الأشياء ، الى
نظام منسق على الأجناس ، يتحكم سلفا في فكرة امكان ابتكار جوهرى .
أه! المذهب التجريبي فيرى أن الحقيقة الواقعية لا يمكن أن تكون محددة
على هذا الوضع في سياق تصورى . فهمي تفيض وتجاوز الحد ، وتتحول
وقد تنقلب الى ابتكارات ، ويمكن أن تعرف معرفة سليمة فقط بتتبع
خصائصها المميزة من لحظة الى لحظة بنمو تجربتنا . وعلى ذلك فالفلسفة
التجريبية تنبذ ادعاء نظرة شاملة . وهي تقتصد في أخذ التجربة الشخصية
الضيقة بالتصورات ، اذ تراها مفيدة ولكن لا تجعل لها السيادة . بيد أنها
تظل رابضة في صميم تيار الحياة ، متوقعة ، راصدة للوقائع . ولكنها
لا تصوغ القوانين ، ولا تزعم أبدا أن علاقة الانسان كفيلسوف بجملة
الأشياء تختلف اختلافا جوهريا عن علاقته بأجزاء الأشياء كعامل يومى من
عوامل التيار العملى للأحداث . ان الفلسفة مثل الحياة يجب أن تظل
أبوابها ونوافذها مفتوحة .

وسنعمد في الفصول القادمة — حتى آخر هذا الكتاب — على هذه
النظرة التجريبية . وسنتشبه بالقول بأنه لما كانت الحقيقة الواقعية تخلق
يوما بعد يوم ، فان التصورات مع كونها خريطة رائجة تظهرنا على ارتباطاتنا
لا يسعها أبدا أن تحل محل الإدراك الحسى . والأنظمة الخالدة التى تشكلها
يمكن على الأقل اعتبارها ، مناطق للوجود ، لنعرف أى نوع من المعرفة
يرمى بعرفة الجزئيات كلها فى الظل . ان زعم العقليين هذا يتخطى الحد .

وبذلك تبرهن الفلسفة ثانية على مطابقتها الجوهرية للعلم ، وهذا ما ناقشناه في الفصل الأول (٥٦) .

الأنظمة التصورية مناطق متميزة من الحقيقة الواقعية :

هذه الفقرة الأخيرة لا تعنى أن التصورات والعلاقات القائمة بينها ليس لها حقيقة واقعية في طريقها « الخالد » . وهذا هو شأن المدركات الحسية في طريقها « المؤقت » . فما هو الحقيقي اذن ؟ ان أفضل تعريف أعرفه هو ما تزودنا به القاعدة البرجماتية : « كل شيء حقيقى حين نجد أنفسنا ملزمين بأخذه في اعتبارنا على نحو ما » (٥٧) . وعلى ذلك فالتصورات حقيقية مثلها مثل المدركات الحسية ؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن نعيش لحظة دون أن ندخلها في اعتبارنا . ولكن النوع الخالد للوجود الذى تحظى به أدنى من ذلك النوع المؤقت . ذلك لأنه ثابت وتخطيطى ويفتقر الى عدد كبير من الخصائص التى تمتلكها الحقيقة الواقعية المؤقتة . فيجب على الفلسفة اذن أن تقر بكثير من مناطق الحقيقة الواقعية يتداخل بعضها في البعض الآخر . والأنظمة التصورية فى الرياضيات ، والمنطق ، وعلم الجمال ، والأخلاق ، هى من قبيل هذه المناطق ، كل منها مربوط بشكل خاص من

(٥٦) تمة طريقة واحدة لعرض المفهوم التجريبي هى القول بأن اللامنطقى يدخل الفلسفة على قدم المساواة مع المنطقى . وبلغرت باكس Belfort Bax فى كتابه : جذور الحقيقة (١٩٠٧) ، يصيغ تجريبته بهذه الطريقة (أنظر الفصل الثالث خاصة)

قارن أيضا د. فوست E. D. Faucett : الفرد والحقيقة . (وخاصة الباب الثانى - الفصلان ٤ ، ٥)

(٥٧) الأستاذ «تايلر» A. E. Taylo ، يعطى هذا التعريف البرجماتى فى ص ٥١ من كتابه عناصر الميتافيزيقا (١٩٠٣) . وعن طبيعة الحقيقة المنطقية ارجع الى «رسل» : مبادئ الرياضيات .

أشكال العلاقة . وكل منها يختلف عن الحقيقة الإدراكية الحسية ، بأنه لا يمثل في أحد منها تاريخ أو أحداث . ان الحقيقة الإدراكية الحسية تنطوي على كل هذه الأنظمة الفكرية ، وكثير غيرها زيادة عليها .

التماثل الذاتي للموضوعات الفكرية .

ذكرنا من قبل أن التصور يعني دائما نفس الشيء : فالتغير يعني دائما التغير ، والأبيض الأبيض والدائرة الدائرة . والطابع الثابت الخالد لأنظمتنا الفكرية يبنى على أن الموضوعات التصورية هي هي عينها . فالعلاقة التي يحدث أن ندركها يجب أن نحصل عليها دائما بين حدين لا يتغيران . ولكن كثيرا من الأشخاص يجدون صعوبة في التسليم بأن تصورا يستخدم في سياقات مختلفة يمكن أن يكون « هو هو » في حد ذاته . فنحن حين نصف الجليد والورق معا بصفة « البياض » يفترض هؤلاء المفكرون أنه لا بد أن يكون هنالك محمولان في هذا المجال . فكما يقول « جيمس ميل » (٥٨) . « كل لون هو لون فردي ، وكل حجم هو حجم فردي ، وكل شكل هو شكل فردي . ولكن الأشياء ليس لها لون فردي مشترك ولا شكل فردي مشترك ، ولا حجم فردي مشترك ، معنى هذا أنها ليس لها شكل ولا لون ولا حجم مشترك . فما الذي يكون مشتركا بينها ليستطيع الذهن أن يلاحظه ؟ أولئك الذين يؤيدون أن هناك ثمة شيئا لا يستطيعون بأية وسيلة ذكر هذا الشيء ، فانهم يستبدلون الكلمات بالأشياء . ويستخدمون عبارات فضفاضة غامضة ، لا تعنى حين فحصها شيئا .

(٥٨) انظر الفصل الأول ص ٢٤٩ من كتاب :

تحليل الذهن البشري (١٨٦٩)

فالحققة تبعا لهذا المفكر الاسمى هي أن الشيء الوحيد الذى يمكن أن يكون مملوكا بالاشتراك بين موضوعين هو نفس الاسم . فالسواد فى الرداء والسواد فى الحذاء ، هما واحد ، بقدر ما نطلق صفة السواد على كل من الرداء والحذاء . وهنا تتغاضى تماما عن القول بمقتضى هذه النظرة أن الاسم لا يمكن ألبتة أن يكون هو نفس الشيء مرتين . فما الذى يعنيه تصور « نفس الشيء » ؟ اذا طبقنا ، كالمعتاد ، القاعدة البرجماتية ، لوجدنا أننا حين ندعو موضوعين بأتهما نفس الشيء فاننا نعنى اما : (أ) أن ليس ثمة اختلاف نجده بينهما حين تقارنهما . أو (ب) أننا نستطيع أن نستبدل أحدهما بالآخر فى بعض العمليات دون أن تتغير النتيجة . فاذا كان علينا أن نناقش « التماثل » مناقشة مثمرة ، فاننا يجب أن نحمل هذه المعانى البرجماتية فى أذهاننا .

فهل الجليد والورق لا يبديان أى اختلاف فى اللون ؟ وهل نستطيع أن نستخدمها على نحو واحد فى عملياتنا ؟ قد يحل الواحد منهما بالتأكيد محل الآخر فى عكس الضوء ، وقد يستخدمان دون ما فارق كقاعدة لظهور أى شىء قاتم اللون ، وقد يستخدمان كنماذج طيبة لما تعنيه كلمة «بياض» . ولكن الجليد قد يكون قدرا ، والورق قد يكون قرقليا أو أقرب الى الاصفرار ، دون أن ينقطع وصفهما بالبياض . أو أن الجليد والورق معا فى ضوء واحد قد يختلفان عن ذاتيهما فى ضوء آخر ، ومع ذلك نطلق عليهما صفة «البياض» . ويلوح على ذلك أن معيار الاختلاف ، قد لا يخلو من نقص . وهذه الصعوبة المادية (التى يعرفها جميع المشتغلين بالتلوين) فى التوفيق بين صبغتين بحيث تكون احدهما كالأخرى تماما ولا يكون ثمة اختلاف بينهما تماثل الواقعة التى يدركها الاسميون حين يقولون ان

معانينا الفكرية ليست أبدا مرتين سواء . فهل نسلم مع ذلك بأن تصورا كالأبيض لا يمكن ألبتة أن يحتفظ بدقة بنفس المعنى ؟

قد يكون من السخف أن نقول ذلك ، لأننا نعلم أنه تحت كل التحولات التي تحدث نتيجة لتغيير الضوء ، وللقدر ، ولعدم صفاء الصبغة ... الخ هنالك عنصر من صفة اللون يختلف عن صفات اللون الأخرى الذي تقصد أن تدل عليه كلمتنا دلالة ثابتة . ان استحالة عزل هذه الصفة وثبيتها ماديا أمر غير مقبول . ففي استطاعتنا أن نعزلها وثبيتها عقليا ، وقرر أننا كلما قلنا « أبيض » فإن هذه الصفة ذاتها سواء آكان تطبيقها صحيحا أو باطلا هي بالضبط ما نعبه . ان معانينا يمكن أن تكون هي ذاتها بقدر ما تقصد بها أن تكون كذلك ، بصرف النظر عما اذا كان ما نعبه ممكنا ماديا أو غير ممكن . ان نصف الأفكار التي نستخدمها هي عن أشياء مستحيلة أو مبهمه — الأصفار ، اللامتناهيات ، الأبعاد الأربع ، حدود كمال مثالي ، القوى ، علاقات مفصولة عن أطرافها ، أو حدود معرفة تعريفا تصوريا فقط بعلاقاتها بحدود أخرى قد تكون هي بالمثل وهمية . « فالبياض » يعنى صفة لون يحدد الذهن مستواه ، ويمكن للذهن أن يحكم بأنه موجود هنالك تحت كل القناعات المادية . هذا الأبيض هو دائما نفس الأبيض . فما جدوى الالاحاح في القول بأننا مع كوننا نحدده بأنه هو ذاته ، لا يمكن أن يكون هو ذاته مرتين ؟ فهو يقوم أمامنا بقوامه على افتراض أنه هو بذاته ، وعلى ذلك فالنظرية الاسمية باطلة فيما يختص بالأشياء من ذلك النوع التصوري ، وصادقة فقط عن الأشياء في تيار الادراك الحسى .

ان ما أويده هنا هو النظرية الأفلاطونية ، وهي أن التصورات أفراد ، وأن مادة التصور لا تتحول ، وأن الحقائق المادية تتألف من مواد تصور متنوعة تشارك فيها . ويعرف هذا « بالواقعية المنطقية » في تاريخ الفلسفة .

وقد كان تحييد الأذهان العقلية لها أكثر من تحييد الأذهان التجريبية ؛ ذلك لأن مادة التصور في نظر المذهب العقلي سابقة وأولية بينما الأشياء المدركة ثانوية في طبيعتها . وهذا الكتاب الذي ينظر الى الإدراكات المحسوسة على أنها أولية ، والتصورات على أنها مصدر ثانوي ، يمكن أن يعتبر شاذاً على نحو ما في محاولته الجمع بين الواقعية المنطقية مع ضرب تجريبي من الفكر (٥٩) .

التصورات والمدركات الحسية متحدة

وأعنى بهذا أنها جميعاً مصنوعة من نوع المادة نفسها ، منبثات بعضها في البعض الآخر حين تتناولها جميعاً معاً . وكيف يمكن أن تكون على غير ذلك حين تكون التصورات أشبه بالأبخرة الصاعدة من قلب الإدراك الحسي الذي تتكثف عنده مرة ثانية حين تستدعى للخدمة العملية ؟ ليس هنالك من يستطيع أن يثبتنا عن الأشياء التي يتناولها الآن في يده ويظالها ، كم ينفذ خلال عينيه وكم ينفذ من بين أصابعه ؟ وكم من عقله المدرك يتحد مع هذا ويجعل منها جميعاً هذا « الكتاب » المعين ؟ ان الأجزاء الكلية والجزئية في التجربة مندمج بعضها في البعض الآخر اندماجاً تاماً ، وهي

(٥٩) لمزيد من الملاحظات المؤيدة لتمائل الموضوعات التصورية - انظر

ص ٣٣١ - ٣٣٥ من :

W. James in Mind vol. iv, (1879)

ص ١٥١ - ١٥٤ من :

T.H. Bradley : Ethical Studies (1871)

ص ٢٦٠ - ٢٨٢ من .

Principles of Logic

ووجهة النظر الاسمية عرفها «جيمس مل» على نحو ما ألعنا ، وعرضها

« چون ستيوارت مل » في كتابه عن المنطق . (ط . ثامنة . ص ٧٧) .

جميعا لا غنى عنها . فالتصور ليس من قبيل خطاف ملون لا يمكن أن تعلق عليه سلسلة واقعية ، ذلك لأننا نعلق تصورات على مدركات حسية ومدركات حسية على تصورات باتصال واستمرار ؛ والعلاقة بين الاثنين أقرب ما تكون الى ما نجده في المناظر الأسطوانية حيث البطانة الملونة تواصل صدر الصورة الحقيقية بغاية من الدهاء ، بحيث يفوت المرء اكتشاف الفاصل بينهما .

ان هذا العالم الذي نعيش فيه بالعقل لعالم من المستحيل فيه — اللهم الا بالعودة بالنظر الى الماضي — أن نميز مساهمة العقل من مساهمة الحس . وهما في اطار وفلك واحد ، مثلها في ذلك مثل طلقة بين الجبال يتجاوب صداها في ثنايا الصخب ، ومع ذلك فان الانعكاسات العقلية لتجسم التجربة الادراكية الحسية التي تحيط بها ، ثم تربطها مع أجزاء أبعد في الوجود . وتعمل أفكار هذه الأجزاء بدورها كأجهزة تحليل الصوت التي تلتقط أنغاما جزئية في أصوات مركبة ؛ وتساعدنا على تحليل ادراكنا الى أجزاء ، وعلى تجريد عناصرها وعزلها .

وعلى ذلك فالوظيفتان العقليتان تتبادلان العمل . فالادراك الحسى يعجل بفكرنا ، والفكر بدوره يثير ادراكنا الحسى . فكلما زادت رؤيتنا زاد تفكيرنا ، بينما كلما زاد تفكيرنا زدنا رؤية في تجربتنا المباشرة ، وزاد نمو التفاصيل ، وزادت دلالة حلقات ادراكنا (٦٠) . وسنرى فيما بعد حين

(٦٠) انظر :

F.C.S. Schiller : "Thought and Immediacy" in Journal of Philosophy etc. iii, 234

ويمضى التفسير الى العمق حدا يجعلنا نستطيع أن نفعل كما لو لم تكن تجربتنا مؤلفة من شيء اللهم الا أنواع مختلفة من مادة التصور التي نحللها اليها . ومنل خامة التصور هذه قد ينظر اليها في كثير من الأحيان لأغراض =

تناول النشاط العلى ، كيف أن هذه السعة في امتداد معرفتنا من ثنائياً صياغة الإدراكات الحسية في أفكار هي سعة هامة من الوجبة العملية . فمن مركب الإدراكات الحسية والأفكار ، ومن نطاقهما تتحدد المعلولات ؛ وقد تعدو حينئذ معلولات مختلفة عن تلك التي قد تنشأ عن المركز الإدراكي الحسى ذاته . بيد أن هذه النقطة صعبة ، وفي هذه المرحلة من حجتنا تكفى هذه الإشارة الموجزة .

اعتراض ورد عليه

والقراء الذين وافقوا معنا على أن أنظمتنا التصورية ثانوية ، وهي في جملتها أشكال من الوجود غير كاملة وضرورية ، سيشعرون الآن أن في وسعهم أن يعودوا الى تيار الإدراك في تجربتهم الجارية فيختصونه باحساس قلبى . فمهما يكن من قلة ما يوجد به في فترة معطاة ، فهو شيء حقيقى اطلاقاً . والفكر العلقى باهتمامه المطلق باللامتغير والعام ، قد أبخس دائماً نبضات حياتنا الجارية وأنكر عليها الوجود . وليست الخدمة التي أسدتها التجريبية من جانبها بخدمة ضئيلة ، إذ قضت على اعتراض المذهب العلقى، وبررت تبريراً مفهوماً احساسنا الغريزى بتجربتنا المباشرة . يقول « امرسون » : - « عالم آخر ! ليس هنالك عالم آخر غير هذا الذى تنبنى عليه سيرتنا » .

والاعتقاد فى صدق كل لحظة جزئية نشعر فيها بوطأة هذه الحياة الدنيا ، حين نعمل هنا أو حين يتم العمل بفضل جهودنا ، هو فردوس يسعى أصحاب

= العمل والمناقشة ، كما لو كانت معادلة تماماً للحقيقة الواقعية . ولكننا لسنا فى حاجة الى أن نعيد ماسبق أن ذكرناه من ان ليس ثمة قدر منها يمكنه البتة ان يكون معادلاً تماماً ، وأنه يظل - من وجهة التكوين - صياغة ثانوية .

المذهب العقلي ، دون جدوى ، الى اخراجنا منه ، الآن بعد أن فقدنا طريقهم في التفكير .

ولكنهم ما برحوا يقومون بمحاولة واحدة أخيرة ، ويتهموننا بالحق والسفه . فهم يصرون على القول : « بقدر ما يبنى اعتقادكم في اللحظات الجزئية على حجة عقلية (وليس مجرد نبذ للشك ، كما هو شأن الأبقار والجياد) ، فهو مؤسس على التجريد والتصور . فباستخدام التصورات فحسب أقمتم مدركاتكم عن الواقع — وعلى ذلك فالتصورات هي الأشياء الحية ، والمدركات الحسية معتمدة عليها في صفة الواقعية التي يزودها بها استدلالكم . فأنتم هنا تقعون في التناقض مع أنفسكم : فالتصورات تلوح كأنما هي أدوات الحقيقة الظاهرة ، لا بد لكم أن تستخدموا سلطتها الخاصة ، حتى حين تسعون الى تزويد الإدراك بسلطة أعلى منها » .

والاعتراض مموّه ، وهو يتلشى في اللحظة التي تذكر فيها أن التصور لا يعدو كونه في نهاية الأمر « دالا » ، والتصور « الحقيقة الواقعية » الذي نحتفظ به للإدراك المباشر ، ليس خلقاً تصورياً جديداً ، ولكنه فحسب نوع من العلاقة العملية الخاصة بإرادتنا نجربها تجربة حسية (٦١) ، ولا يلبث الاستدلال أن يتدخل فيها ، ولكنها لا تعود — حين يشل عمل هذا الاستدلال آخر — الى مكانها الأصلي كأن شيئاً لم يحدث . أما أن التصورات يمكن أن تشل تصورات أخرى . فتلكم إحدى وظائفها العملية العظيمة .

وفي هذا كذلك ردٌّ على التهمة القائلة بأن من التناقض الذاتي استخدام

(٦١) قارن :

W. James : Principles of Psychology ch xvi "The Perception of Reality".

التصورات لتدمير سطوة التصور عامة . ان أفضل طريقة لاثهار أن السكين لا يقطع ، هي أن نحاول القطع به . فالمذهب العقلي ذاته هو الذي مر ، لا محالة ، التصور . وذلك أن التصور ، حين يعمل بعد نقطة معينة — لا يبدو أن يراكم فحسب متناقضات جدلية (٦٢) .

(٦٢) قارن أيضا بصدد هذا الاعتراض : هامش ص ٣٣٩ - ٣٤٣ من كتاب : عالم متعدد « لوليم چيمس » .

الفصل السابع

الواحد والكثرة

ونحن نعتقد الآن أن الطبيعة كلها — متميزة من الحقيقة الواقعية بأسرها — معطاة في تيار الإدراك الحسى ، بيد أن التيار وان كان مستمرا من تال الى تال ، فان أجزاءه غير المتجاورة تفصلها أجزاء تتداخل بينها . ومثل هذا الانفصال يبدو ، في حالات متنوعة ، عاملا على التفرقة الايجابية . فالجزء الأخير قد لا يحتوى على أى جزء متخلف من الجزء السابق ، وقد لا يشبهه ، وقد ينسأه ، وقد ينزل عنه بحدود مادية أو سدّ منيع .

التعددية ضد الواحدية

وعلى ذلك فنحن حين نستخدم عقلنا لكى تقسم هذا التيار ، ونجعل كل عضو من أعضائه فردا قائما بذاته ، فان علينا (بصفة مؤقتة ، وبطريقة عملية على أية حال) أن نتناول عددا ضخما من هذه الأعضاء ، كما لو لم يكن بين كل منها والآخر علاقة أو بينها علاقة نائية . فنحن نمسك بها فردا فردا أو موزعة ، وننظر الى التيار كما لو كان جملة أو حصيلتها . ويشجع هذا التصور التجريبي ، وهو أن الأجزاء متميزة وأن الكل حاصلها .

وتعارض النزعة العقلية هذه النظرية ، متحدية بأن الكل هو الجوهرى وأن الأجزاء تشتق منه ، وأن كلامنا ينتمى الى الآخر ، وأن الانفصالات التى تقبلها دون أن ننقلها هي انفصالات وهمية ، وأن العالم بأسره بدلا من أن يكون جملة ، هو وحده الوحدة الخالصة فى الوجود التى تؤلف

(بعبارة دالمبر التي يستشهد بها في أحيان كثيرة) .. « واقعة واحدة ،
وحقيقة عظيمة » .

ويعرف التناوب هنا على أنه تناوب بين التعددية والواحدية . وهو
أعنف مآزق الفلسفة كلها بالرغم من أنه لم يتضح بتميز الا في أيامنا هذه
هل توجد الحقيقة الواقعية وجودا موزعا ؟ أو جملة ؟ في شكل « كل شيء
من الأشياء » أو « كل واحد منها » أو « أى واحد منها » أو « هذا
أو ذاك » أو فحسب في شكل كل أو شامل ؟ ان المضمون الذاتى يتواءم
مع كل شكل من هذه الأشكال محتويا على الكلمة اللاتينية Cunctis
أو Cuncti ، أو الألمانية Alle أو Sammtliche ويعتبر بذلك عادة
عن المتناوبات .

فالتعددية تناصر التوزع ، والواحدية تؤيد الشكل الجمعى للوجود .
والمرجو من القارىء أن يلاحظ أن التعددية لا تحتاج الى أن نفترض من
البداية كونها مناصرة لشكل معين من الانفصال بين كثرة من الأشياء
يدعيها . ان للتعددية فحسب مغزى سلبيا يتمثل في مناقضتها لقضية
الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الاطلاق . فخرج شيء
— لا محالة — من شيء آخر ، وان يكن الى ما لا نهاية ، في مناسبة ما ،
يكفى — اذا ثبت — أن يطوِّح بالنظرية الواحدية .

وأملى ألا يضيق القارىء ذرعا بما يكتنف المصطلحات التي أستخدمها
من غموض بالغ . فالقول بأن ليس ثمة انفصال يبدو في ظاهره مجرد سخف ،
لأننا نجد انفصالات عملية لا حصر لها . فان جيبى منفصل عن حساب
« مستر مورجان » الجارى في المصرف ، وذهن الملك ادوارد السابع منفصل
عن هذا الكتاب . ولا بد أن الواحدية تعنى أن كل الانفصالات الظاهرية

من هذا القبيل يصل بينها ثمة اتحاد مطلق أعمق تعتقد فيه ، ولا بد أن يكون ذلك الاتحاد — على نحو ما — أشد واقعية من الانفصالات العملية التي تظهر على السطح .

وقد ظلت الواحدية — من وجهة نظر الواقع التاريخي — محصورة بوجه عام في نطاق من الغموض والصوفية بخصوص المبدأ النهائي للوحدة .

أنواع الواحدية

لأن يكون واحداً أروع من أن يكون كثرة ؛ وعلى ذلك يجب أن يكون مبدأ الأشياء واحداً . ولكن ليس ثمة تفسير دقيق عن هذا الواحد . فأفلوطين يدعو ببساطة الواحد : « فالواحد هو كل الأشياء وهو مع ذلك ليس شيئاً من الأشياء » ... إذ لنفس السبب لكون لا واحد منها في الواحد ، هي جميعها مشتقة منه . زد على ذلك أنها لكي تكون موجودات حقيقية ، فالواحد ليس وجوداً ، بل هو أبو الوجودات . وتولد الوجود هو أول فعل للتولد . ولما كان الواحد كاملاً بالعقل ، لا يسعى إلى امتلاك شيء ، وليس في حاجة إلى شيء ، فإنه يفيض ، وما يفيض يشكل جواهر أخرى .. فكيف ينبغي لأكمل كمال وأول خير ، أن يتعلق على ذاته ، كما لو كان حاسداً عاجزاً ؟ ... من الضروري إذن أن يخرج شيء ما منه .. » (٦٣) .

الواحدية الصوفية

ويشبه هذا نظرية « براهما » أو « أتمان » الهندوكية . فكريشنا

(٦٣) قارن الفقرات في ص ٣٦٣ - ٣٧٠ من كتاب :

C. M. Bakewell : Source-Book in Ancient philosophy

أو الكتب الأربع الأولى من الاثني عشرة : ترجمة : F. Bonillire

المقدس ، يتحدث عن الواحد في قصيدة « باجاكات — جيتا » فيقول :
« أنا التضحية ، أنا الشعائر القربانية ، أنا الدماء المسفوكة قربانا للأسلاف .
أنا العقار ، أنا الرثية . أنا الزبدة القربانية أيضا . أنا النار . أنا العطر
والطيب . أنا أبو العالم وأمه وساعده وجده . أنا المذهب الصوفي ، الطهارة
الطريق ، العضد ، السيد ، الشاهد ، السكان ، الملاذ ، الصديق ،
الأصل ، التحلل ، المكان ، الوعاء ، البذرة التي لا تنضب . أنا
أدق العالم وأصنع الأمطار وأسقطها . أنا طعام الآلهة ، وأنا الموت .
أنا الوجود واللاوجود ... أنا سواء لجميع الكائنات . ليس لى عدو
ولا صديق .. فاتجهوا بقلوبكم الىّ ، واعبدوني ، ضحوا من أجلى ،
وحيثوني » (٦٤) .

وأنا أدعو هذا الضرب من الواحدية واحدية صوفية ؛ فهي لا تنكشف
فحسب فى صيغ تتحدى الفهم ، بل تعتمد (٦٥) أيضا على ذاتها اذ تلجأ الى
حالات من الاشراق لا توهب للعاديين من الناس . وعلى ذلك فان

(٦٤) ترجمة تومسون - الفصل الرابع

(٦٥) للغزالي . الفيلسوف والمتصوف الاسلامى ، صورة أشد واحدية لعين
الفكرة من حيث الجوهر . حيث يذكر أن ، الله هو الهادى الى صراط مستقيم ، فهو
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لامعارض لحكمه ، ولا راد لقضائه . خلق الجنة
وخلق لها أناسا استعملهم لطاعته ، وخلق النار وخلق لها أناسا استعملهم
للمعصية . وقال كما ورد فى الأثر عن النبى (ص) : «هؤلاء للجنة ولا أبالى ،
وهؤلاء للنار ولا أبالى» . فهو ، على ذلك ، الله ، الأعظم ، الملك ، الحقيقة . لا يسأل
عما يفعل وهم يسألون .

D. B. Macdonald, translation, in Harford Siminary Record Jan. 1910

قارن فى ذلك نصوص أخرى عن الغزالي فى ص ٤١٥ - ٤٢٢ من كتاب
«وليم جيمس» : تنوع التجربة الدينية :

W. James : The Varieties of Religious Experience

« بورفيرى » Porphyry فيما كتبه عن حياة أفلوطين أضاف — بعد أن قال : انه هو نفسه كانت له مثل هذه القراسة حين كان عمره ٦٨ سنة — أنه بينما كان يعيش مع أفلوطين تحققت للأخير أربع مرات سعادة القرب من الله ، والاتحاد به اتحادا شعوريا في فعل يجلب عن الوصف .

ان الطريقة الصوفية المألوفة للوصول الى رؤية الواحد ، هى بالتدرب على التقشف ، وهو تدرب يتماثل من حيث الجوهر فى جميع الأنظمة الدينية . ولكن هذا النوع من الوجدانية الذى يجلب عن الوصف ، ليس على الدقة فلسفيا ، لأن الفلسفة من حيث ماهيتها حديث وافصح ، ولذلك سأمر به دون تعليق .

والطريقة الفلسفية المعتادة للوصول الى وجدانية أعمق كانت فى تصور الجوهر . وقد استخدم هذه الفكرة اليونان أولا ، ونضجت بعناية عظيمة خلال العصور الوسطى .

واحدية الجوهر

وحيث عرّف الجوهر بأنه كائن يوجد بذاته ، فهو ليس بحاجة الى ذات أخرى يلازمها ، فقد تميّز من البداية من جميع الأعراض
Ens ita per se exisysens uy non indigeant alio tamquam subjecyo cui inhaereat exisysendum

(التى تتطلب ذاتا تلازمها *Cugis esse est inesse*)

وقد غدا الجوهر ثمتند عِدلا « لمبدأ الفردية » فى الأشياء ، ولماهيتها. وقسم الى أنماط متنوعة ، مثلا الى جواهر أولى وجواهر ثانية ، الى بسيطة ومركبة ، الى كاملة وناقصة ، الى نوعية وفردية ، الى مادية وروحية. والله ، طبقا لهذا الرأى ، جوهر ، لأنه يوجد بذاته *Per se* ، كما يوجد

من ذاته Ase ولكنه بالنسبة للكائنات الثانوية هو الخالق وليس الجوهر، لأنها بمجرد خلقها ، توجد بذاتها لا من ذاتها . وعلى ذلك ففكرة الجوهر عند الاسكولاستيكيين هي موحد جزئي فقط ، ويشكل العالم من كليتها ، تعددا من وجهة نظر الجوهر (٦٦) .

وقد خرج « اسبنيوزا » على النظرية الاسكولاستيكية . فقد بدأ كتابه عن « الأخلاق » بالبرهنة على أن ثمة جوهرًا واحدًا فقط ممكنًا ، وأن ذلك الجوهر يمكن فحسب أن يكون الله الضروري اللامتناهي (٦٧) .

(٦٦) ابحث عن معنى كلمة «جوهر» في كشاف أي كتاب سكولاستيكي من قبيل :

Rickeby : General Metaphysics

A. Stockl : Lebruch d. Philo.

P.M. Liberatore : Compendium Logicae et Metaphysicae

(٦٧) أوجز «سبنيوزا» نظريته في القسم الأول من ملحق كتابه «الأخلاق» ، حيث يقول : «لقد شرحت الآن طبيعة الله وصفاته ، مثل كونه يوجد بالضرورة ، وكونه واحدًا واحدًا ، وأن ماهو عليه وما يكونه يفيض من محض ضرورة طبيعية ، وأنه العلة الحرة لجميع الأشياء أيا كانت ، وأن جميع الأشياء في الله ، تعتمد عليه ، حتى أنها لايمكن أن تكون أو أن تتصور بدونه ، وأخيرا أن جميع الأشياء قد قدرها الله من قبل ، لاجرية ارادته ، ولا على هواه ، بل بفضل طبيعته المطلقة وقدرته اللامتناهي» - ويمضى «سبنيوزا» ليدحض الفكرة السوقية عن العلل الغائية - فالله لايسعى الى غايات ، فلو فعل ، لكان معنى هذا أن ثمة شيئا ينقصه . ان الله يعمل عن ضرورة منطقية لطبيعته كلها .

وقد وجدت بيانا واحديا طيبا آخر في كتاب على نمط كتاب اسبنيوزا : « ان وجود كل موضوع مركب في الظاهر لايرتكز الى الموضوع ذاته ، بل الى الوجود الكلي الذي هو وحدة مطلقة تشمل في ذاتها كل ما يظهر . فجميع الموجودات الجزئية هي من ثم تتغير دون انقطاع الواحد منها الى الآخر : تأتي وتذهب ، تتشكل وتنحل من خلال علة واحدة كلية لطاقة العالم ، وهي الوحدة المطلقة للوجود الكلي ، وتعتمد على قانون عام واحد هو الرباط الرياضي وهو الموجود المطلق الذي لايتغير في السرمدية بأسرها . ومن ثم فمن العالم ككل في طاقة وجوده ، يتحدد العالم المادي ، ووجوده هو استخلاص رياضي من عالم رياضي أو عقلي ، يشكله من قبل عقل قائم موجود بذاته . وأطلق على هذا العالم الرياضي أو العقلي ، العقل المطلق ، اله العالم . » انظر ص ١٢ - ١٣ من

Solomon : J. Silberstein : The Disclosures of Universal Mysteries, N.Y. 1906.

وقد جلب هذا الضلال الدينى اللوم على « اسبنيوزا » ولكنه وجد تأييدا من الفلاسفة والشعراء منذ ذلك الحين . ووحدة الحلول عند اسبنيوزا صورة بلغت مبلغا من التسامى لا يدركه الذهن . وظل الأمر كذلك الى أن بدأ لوك ، وباركلى ، وهيوم ، عملهم النقدي ، فأخذ الشك يسرى بأن فكرة الجوهر لا بد أن تكون فحسب كلمة مقنعة بقناع فكرة (٦٨) .

تقد الجوهر

لقد اعتقد « لوك » فى الجواهر ، ولكنه اعترف بأننا ليست لدينا فكرة واضحة من هذا القبيل اطلاقا ، بل فقط افتراض غير يقينى عن شىء لا نعرف ما هو ، نأخذه على انه أساس أو دعامة تلك الأفكار التى لا نعرفها (٦٩) وقد تقد « لوك » الجوهر الشخصى ، كما تقد مبادئ التماثل الذاتى فى أذهاننا المختلفة . وقال « لوك » ان الهوية الذاتية لا تعدو أن تتألف تجريبيا من واقعة وظيفية ادراكية ، هى أن حالات ذهننا اللاحقة تواصل حالاته السابقة وتذكرها (٧٠) .

(٦٨) لا أحد يعتقد أن كلمات من قبيل «الشتاء» «الجنس» «المنزل» تدل على جواهر . فهى تشير الى وقائع جامعة ، تجتمع أجزاؤها معا بطريقة يمكن تتبعها تجريبيا . وحتى حين لانستطيع أن نحدد ما يجمع المعلومات معا ، كما فى «السم» «الوعكة» «القوة» ، فاننا نفترض جوهرًا ، بل نرى أن الكلمة لا بد أن تدل على ظاهرة ما برح علينا أن نكتشفها . والاسميون يتناولون جميع الجواهر تبعا لهذا التمثيل ، ويعتبرون «المادة» «المذهب» «النفس» بمثابة أسماء لصفات عديدة مجموعة ، ليست رابطة الاتحاد بينها جوهرًا يطابق الاسم ، بل يجب أن تكون هذه الرابطة بالأحرى جزءا خفيا من الظاهرة بتمامها .

(٦٩) انظر : مبحث فى العقل البشرى . الكتاب الأول - الفصل الرابع - فقرة ١٨

Essay Concerning Human Understanding, B. i, chap. iv and 18.

(٧٠) نفس المصدر السابق

book ii, chap. xxvii, p.p. 9.27.

الكتاب الثانى الفصل (٢٧) الفقرات من ٩ الى ٢٧

ويطبق « باركلي » نفس النقد على فكرة الجوهر الجسمي ، فيقول :
« عندما أتأمل الجزأين (« الوجود » عامة و « الأعراض المساندة له »)
الذين يؤلفان ، معنى الكلمتين « الجوهر المادي فإني أقتنع بأن ليس ثمة
معنى متميز تابع لهما ... هَبْ أن ثمة عقلا دون عون الأجسام الخارجية
يتأثر بنفس سياق الاحساسات التي لديك تنطبع بنفس النظام ، وبنفس
الحيوية في ذهنه . اننى لأتساءل : ما اذا لم يكن لهذا العقل كل الحق في أن
يعتقد في وجود الجواهر الجسمية ، التي تمثلها أفكاره وتثيرها في ذهنه
بحيث يتيسر لك أن تعتقد نفس الشيء » (٧١) وباختصار ، فإن بعض
الاحساسات المجموعة ، هي ما تعرف عليه تلك الجواهر الجسمية ، ومن
ثمة فإن المعنى الوحيد الذي يمكن أن تدعيه كلمة « مادة » هو أنها تدل
على مثل هذه الاحساسات وتجمعاتها .

وسيقر القارئ بأن قاعدتنا البرجماتية هي المستخدمة في هذا النقد
فأى اختلاف في التجربة العملية يفترض كونه مؤديا الى أن لكل منا مبدأ
شخصيا جوهريا ؟ هذا الاختلاف هو أننا نستطيع أن نتذكر ماضينا ونضع
يدنا عليه ، اذ نقول انه ماضينا . فما الاختلاف في أن في هذا الكتاب مبدأ
جوهريا ؟ هو أن بعض الاحساسات البصرية والعضلية تلتصق معا على
الدوام في حزمة : وعلى ذلك فإن كل ما تعنيه كلمة جوهر هو أن بعض
التجارب الادراكية الحسية تبدو منتمة بعضها الى البعض الآخر . ويحمل
« هيوم » النقد الى آخر درجة من الوضوح فيقول : « ليس لدينا فكرة ما
عن جوهر متميز من مجموعة من الكيفيات الجزئية ، كما ليس لدينا أى معنى
آخر حين نتحدث عنه أو نستدل بصدده . ان فكرة جوهر ... ليست شيئا

(٧١) أصول المعرفة البشرية . الباب الأول . الفقرتان ١٧ ، ٢٠
Principles of Human Knowledge

اللهم الا مجموعة من الأفكار البسيطة اتحدت بفعل الذهن وأصبح لها اسم خاص يدل عليها ، نستطيع به أن نسترجع هذه المجموعة « (٧٢) » .

وتناول « كنط » الجوهر بطريقة تتفق مع طريقة « هيوم » في انكار كل مضمون ايجابي للفكرة . ويختلف عن « هيوم » في أنه يلحق الادراكات المتغيرة بالاسم الثابت . فمقولة الجوهر توحيدها بالضرورة معا ، وتجعل بذلك الطبيعة معقولة (٧٣) . ومن المستحيل أن نوافق على هذا ؛ فان مجموعة الكيفيات تكف عن أن تكون معقولة حين ندعو الجوهر « مقولة » مما لو دعواته مجرد كلمة عارية .

التحليل البرجماتي للوحدانية

فلندر ظهورنا للطرائق التي تجلّ عن الوصف والطرائق غير المعقولة في تفسير وحدانية العالم ، ونبحث ما اذا كانت « الوحدانية » المؤيدة ، بدلا من أن تكون مبدأ ، يمكن أن تكون اسما مثل « الجوهر » يصف واقعة أن بعض الاتصالات النوعية والقابلة للتحقق ، توجد بين أجزاء التيار التجريبي . يعود بنا هذا الى قاعدتنا التجريبية : لنفرض أن هنالك وحدانية في الأشياء ، فعلى أي نحو تعرف ؟ وأي اختلافات فيها لي أو لك ؟ فسؤالنا ينقلب رأسا على عقب ويمضي بنا الى بحث أكثر جدوى . ففى

(٧٢) رسالة في الطبيعة البشرية - الباب الأول - الفقرة (٦)

Treatise on Human Nature

(٧٣) نقد العقل النظري - التمثيل الأول للتجربة . وتجد نقدا أكثر

استفاضة لتصوير الجوهر عند :

J.S. Mill : A System of Logic B. i, ch. iii, p.p. 6-9.

B.P. Bowne : Metaphysics. part 1. chap. i.

ويستخدم « باون Bowne » كلمتي موجود وجوهر كمترادفتين .

وسعنا أن نتصور في يسر الأشياء التي لا يكون لها ارتباط فيما بين بعضها والبعض . فقد تفرضا شاغلة أزمنة وأمكنة مختلفة ، كما تفعل ذلك أحلام أشخاص مختلفين . وقد تكون غير متشابهة وغير متماثلة ، وكل منها جامد تجاه الآخر ، بحيث لا تتدافع أبدا أو تتداخل . وحتى الآن قد يكون هنالك بالفعل عوالم بتمامها متفاوتة عن عوالمنا بحيث اننا نحن الذين نعرف عوالمنا لا حيلة لنا في أن ندرك أنها موجودة . ومع ذلك فنحن نتصور تعددها ، ومن حيث الواقع يشكل مجموعها ما هو معروف في المنطق « عالم واحد للمناقشة » . فصياغة عالم للمناقشة ، كما هو واضح من هذا المثال ، ليس فيه حجة على نوع جديد من الارتباط .

وأنا لا أفهم الأهمية التي يختص بها بعض الكتاب الواحديين كون أي فوضى يمكن أن تغدو عالما بمجرد تسميتها . فيجب علينا أن نبحث عن شيء ما أفضل في طريقة الوجدانية من قابليتها لكي ينظر اليها عقليا معا ويطلق عليها اسم جمع .

فأية ارتباطات يمكن أن تدرك ادراكا حسيا أو في الواقع ، بين أجزاء مجموعة يشار اليها اشارة مجردة بأنها عالمنا ؟

ثمة عدد لا يحصى من ضروب الاتحاد بين الأجزاء ، بعضها على نطاق أوسع ، وبعضها على نطاق أضيق . وليس كل أجزاء عالمنا تتحد اتحادا آليا ، اذ قد يتحرك بعضها دون أن يتحرك سائرهما . ومع ذلك فكلها تبدو متحدة بالجاذبية بقدر ما هي أشياء مادية .

أنواع الوجدانية

وبعض هذه بدورها تتحد اتحادا كيميائيا ، بينما لا يتحد بعضها الآخر ، ويصدق ذلك بالمثل على الارتباطات الحرارية والبصرية والكهربائية

وغيرها من الارتباطات المادية . هذه الارتباطات تخصيصات لما نعنيه بكلمة وحدانية حين نطبقها على عالمنا . فليس ينبغي لنا أن ندعوها واحدا ما لم ترتبط أجزاؤها بهذه الطرق أو بغيرها . ولكن من الواضح حينئذ أننا بالمنطق عينه ينبغي أن ندعوها « كثرة » بقدر ما تنفصل أجزاؤها بنفس الطرائق أى أن تكون قاصرة كيميائيا الواحد منها مع الآخر ، أو غير موصلة للكهرباء ، والضوء والحرارة . في هذه الضروب من الاتحاد جميعها ، تثبت بعض أجزاء العالم أنها متصلة بأجزاء أخرى ، بحيث أنك لو اخترت خط تأثيرك أو عباراتك اختيارا صائبا . ففى وسعك أن ترحل من قطب الى قطب دون انقطاع . ومع ذلك فاذا اخترتها اختيارا خاطئا ، فانك تقابل عقبات ، وغير موصلات من البداية ، ولا يمكن لك أن ترحل بالمره . وعلى ذلك فليس ثمة وحدانية مطلقة ولا كثرة مطلقة من وجهة النظر المادية ، بل مزيج من ضروب من الجانبين محددة تحديدا دقيقا . زد على ذلك ، أنه لا الوحدانية ولا الكثرة تلوح هى الصفة الألق بالماهية ، وانما هى قسامات متسقة فى العالم الطبيعى .

وثمة عدد كبير من اختلافات عملية أخرى نعنيها حين نطلق على شىء أنه واحد . فعالمنا ، اذ يركب فى الزمان والمكان ، له وحدة زمانية مكانية . ولكن الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يفصلا بينها فصلا محددًا . وعلى ذلك فمن الصعب القول ما اذا كان ينبغي للعالم أن يطلق عليه أنه « واحد » أكثر مما نعتبره « كثرة » فى هذه النظرة الزمانية المكانية .

ويصدق هذا بالمثل على الوحدانية النوعية التى تأتى من كون عدد كبير من أجزاء العالم متماثلا . فحين يتماثل شيئان يمكنك أن تقوم بصدد الأول باستدلالات تصلح للثانى ، حتى أن هذا النوع من الاتحاد بين

الأشياء — بقدر ما نحصل عليه — ثمين للغاية من وجهة النظر المنطقية .
ولكن التنافر اللامتناهي بين الأشياء يوجد في نفس الوقت مع كل نوع
من التقارب بينها نكتشفه ، ولا يظهر عالما بتميز على أنه واحد في جوهره ،
أكثر مما يظهر على أنه كثرة ، من وجهة النظر التكوينية هذه .

لقد مسسنا الوحدة العقلية التي يمكن اسنادها للعالم كنتيجة لاستطاعتنا
أن نعنى العالم كله في آن واحد . والاتحاد العقلي الحسى الذى تصنعه
معرفة شاملة من النمط الادراكى ، تحيط في ضربة واحدة بكل جزء مما
يوجد ، هذا الاتحاد مختلف اختلافا بعيدا عن الاتحاد بدلالة مجردة .
ويعتقد المثاليون في مثل هذه المعرفة الشاملة المطلقة . وهم يقولون ان
« كنط » كاد يضع فكرة الذات — وهى أكثر معقولية — مكان فكرة
الجوهر . « فأنا على وعى به » وهى في نظر الشهود يجب أن تصحب كل
تجربة ممكنة ، تعنى في نهاية الأمر ، — كما قيل لنا — شاهدا واحدا
فردا للاطار الشامل للأشياء ، تعنى عالما بدون نهاية .. اللهم آمين! .. وقد
تدعو فعل العلم الشامل غير المقسم مؤقتا أو خالدا ، على ما يحلو لك
اختياره ، ذلك لأن الزمن هو موضوعه ، كما هو شأن كل شىء آخر ،
وهو ذاته ليس زمانا .

الوحدة بالتسلسل

وسنجد فيما بعد أسبابا لكى تتناول الواحدية العقلية على أنها فرض
غير قابل للتحقق . فعند هذا الفرض تقف التعددية العقلية التى نحققها ،
كل لحظة ، حين نسعى الى معلومات من أصدقائنا . وتبعاً لذلك كل شىء
فى العالم لابد أن يعرفه شخص ما ، لا كل شىء يعرفه نفس العارف ، أو فى
فعل معرفة واحد — مثل أن الجنس البشرى كله مرتبط بشبكة واحدة من

المعرفة — أ يعرف ب ، ب يعرف ج — ي يعرف ز ، ز قد يعرف أ ؛ دون
امكانية أن يعرف أى واحد كل شخص دفعة واحدة . هذه المعرفة المتسلسلة،
اذ تمضى من تال الى تال مختلفة اختلافا تاما عن المعرفة المتينة التى يفترض
أن الذهن المطلق يمارسها . فهى تقيم نمطا متناسبا من العالم أوسع العارفين
فيه لا يزال جاهلا بكثير يعرفه الآخرون .

وثمة أنظمة أخرى من التسلسل الى جانب التسلسل العقلى ، فنحن
أنفسنا نضيف باطراد الى ارتباطات الأشياء . ننظم الاتحادات العمالية ،
و نؤسس الأنظمة البريدية والقنصلية والتجارية ، والسكك الحديدية ،
والتلغرافية ، بأنظمة غيرها تربط بيننا وبين الأشياء دائما أبدا فى شبكات
أوسع . وبعض هذه الأنظمة ينطوى على أخرى ، وبعضها لا ينطوى .
فليس فى مستطاعك أن يكون لك نظام تليفونى دون ارتباطات من الهواء
والنحاس ؛ ولكن قد يمكن أن يكون لك ارتباطات من الهواء والنحاس
دون تليفونات . وليس بمستطاعك أن تحب بدون تعارف ، ولكن قد يمكن
أن تتعارف دون حب ... الخ ... وفوق ذلك فالشئ نفسه يمكن أن
ينتمى الى أنظمة عديدة ، مثل عندما يرتبط انسان بموضوعات أخرى
بالحرارة والجاذبية والحب والمعرفة .

ومن وجهة نظر هذه المذاهب المنحازة ، يتعلق العالم من تال الى تال
فى طرائق متنوعة ، بحيث انه عندما تكون بعيدا عن شئ يمكنك دائما أن
تكون عند شئ آخر دون أن تخرج من عالمك . والجاذبية هى النوع
الوحيد من الارتباط المعروف معرفة ايجابية بين الأشياء التى تذكرنا بالشكل
المتين أو الواحدى للاتحاد . فاذا كان لا بد للكتلة من أن تتغير على نحو ما ،
فان الجاذبية المتبادلة بين جميع الأشياء قد تتحول فى الحال .

وحدة الغرض والمعنى

والاتحادات الغائية والجمالية هي أشكال أخرى من الاتحاد المنظم .
فالعالم مليء بالأغراض الجزئية والقصص الجزئية . فأما أنها جميعا تشكل
فصولا من غرض واحد أسمى قيمة مستوعبة فهذا هو التكهن الواحدى .
فإنها تلوح ببساطة وكأنما يجرى الواحد منها الى جانب الآخر ، اما بطريقة
غير ملائمة ، أو حين تتداخل ، فتفضى الى احباطات من الجانبين ، ومن ثم
فمظهر الأشياء ، هو لا محالة تعددى من وجهة نظر الغرض الذى ترمى اليه .
وثمة اعتقاد مشترك أن كل الموجودات الجزئية لها أصل واحد ومصدر
واحد ، اما الله ، واما ذرات قديمة قدم الله .

وحدة الأصل

ومن المعتقد أن ليس ثمة ابداع حقيقى فى العالم ، فالأشياء الجديدة
التي تظهر ، اما أن تكون قد تشكلت من قبل تشكلا أبديا فى المطلق ،
أو هي نتائج للأشياء الأولى — الذرات أو الموناد — دخلت فى امتزاجات
جديدة . بيد أن مسألة الوجود مسألة غامضة جدا على أية حال ، بحيث
انه سواء أنبثت الحقائق فى الوجود دفعة واحدة أو جاءت قطعة قطعة ،
وكان لها أعمار مختلفة (بحيث يمكن للإبداعات المختلفة أن تفيض فى عالمنا
كل وقت) فمن الممكن ترك هذا السؤال جانبا ، وان لم يكن هنالك شك
فى أننا لو توخينا الاقتصاد فى التفكير ، لافترضنا أن كل الأشياء قديمة
على حد سواء ، ولن تفيض أية ابداعات .

خلاصة

هذه النتائج هي ما يعرف عليه العالم . هي الوجدانية منظور اليها
نظرة برجماتية . ان العالم المتناسق فى طريقة من هذه الطرق لا يمكن أن

يكون فوضى حسية ، ولكنه عالم من هذه المرتبة أو تلك . (والمراتب يمكن أن تختلف مع ذلك . فالأجزاء قد تكون لها علاقات مكانية ولكن ليس أكثر من هذا ، أو قد تكون منجذبة أيضا ، أو تتبادل الحرارة ، أو تعرف ، أو يجب الواحد منها الآخر .. الخ) .

هذه هي القيمة الحاضرة لوحدة العالم كما تتحقق تحققا تجريبيا . فوحدته الكلية هي جماع كل وحداته الجزئية . فهي تتألف منها وتتبعها . ومع ذلك فمثل هذه الفكرة ، تنتهك الأذهان العقلية ، التي تحتقر ، عادة ، كل هذه التغيرات العملية الصغيرة . فمثل هذه الأذهان تصر على اتحاد أعمق وأشمل للأشياء في المطلق « فكل واحد في الكل ، والكل في كل واحد » : هذا هو الشرط الأولى لهذه الارتباطات التي تؤيدها التجربة . ولكن قد يكون هذا مجرد حالة من التوقير المألوف للتجريدات ، مثل أن تقول « ان الطقس السيء هو سبب الأمطار اليوم » .. الخ أو تفسر قسمات شخص بوجهه ، مع أن الحقيقة أن الأمطار هي طقس رديء ، وهي ما نعيه بالطقس الرديء ، كما أن القسمات هي ما نعيه بالوجه .

ولنجمل ما فات تقول : ان العالم « واحد » في بعض الجوانب و « كثرة » في جوانب أخرى . ولكن الجوانب يجب أن تخصص ، وأن تكون أكثر من تجريد خاو . فما نكاد ننتهي عند هذه النظرة الرزينة حتى نجد أن مسألة الواحد أو الكثرة تنقطع عن أن تبدو مهمة . ان الوحدة أو التعدد هي باختصار أمر تؤيده الملاحظة ونكتب عنه في قضايا تتعقد رغم كل مجهود للتحديد والضبط .

الفصل الثامن

الواحد والكثرة

قيم ونقائص (١)

كان يمكن لنا أن ننفذ يدنا من الموضوع بعد الفصل السابق () ، لولا أن ثمة نتائج تنجم عن الفروض المتنافسة ، وتجعل من تناوب الواحدية والتعددية ما سبق لي أن دعوته في ص ٩٤ من هذا الكتاب ، أشد مأزق الميتافيزيقا احراجا .

النظرية الواحدية

أولا : ان صفة « الواحد » تلوح لأناس كثيرين حاملة للعالم قيمة وروعة تجل عن الوصف ، وكبرياء يصطدم معها تصورها ككثرة لا بد منها .

ثانيا : ان الارتباط العقلي الذي يمضي خلال الموضوعات ، ويربط ربطا مطلقا بين كل منها والآخر يؤخذ في بعض الجوانب على أنه لازم للعالم العقلي . حينئذ فقط يمكننا أن نعتقد بأن كل الأشياء ينتمي كل منها للآخر اتماء حقيقيا ، بدلا من أن تكون مرتبطة بروابط مجردة مثل « مع » و « و » والفكرة التي قد يحصل عليها هذا التنظيم التعددي توصف بأنها

(٧٤) لم يكن هذا الفصل فصلا قائما بذاته في مخطوط الكتاب - الناشر

(٧٥) اذا أراد القارئ مزيدا فيما تقدم فعلية بالاطلاع على محاضرة

« وليم جيمس » عن « الواحد والكثرة » في كتابه : البرجماتية . (١٩٠٧)

غير عقلية . وهى ، فى الحق ، تجعل العالم متعارضا الى حد ما مع المنطق
أو غير عقلى من وجهة النظر العقلية الخالصة .

قيمة الوحدانية المطلقة

فالواحدية تأخذ الوحدانية على أنها العنصر الأشد حيوية وجوهريّة .
فالعالم كله يجب أن يكون وحدة متينة ، يحدد الكل كل عضو فيه على
ما هو عليه . وأقل بادرة من بوادر الاستقلال يقضى عليها فوراً . فعند
« اسبنوزا » تميل الواحدية الى الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن
ماهية الله ، بنفس الضرورة التى ينشأ عنها من طبيعة المثلث أن زواياها تساوى
قائمتين . ان الكل هو ما ينتج الأجزاء ، وليست الأجزاء هى التى تنتج
الكل . فالواحدية تزعم أن العالم محكم التماسك وليس مفككا . ويجب
اما أن تأخذ الكل على علاقته أو لا تصل الى جزء منه أو مجموعة فيه بالمرّة .
والمقابل الوحيد الذى يسلم به الكتاب الواحديون هو الاقرار بعدم معقولية
العالم . وليس ثمة فيلسوف يسمح لنفسه بذلك . وصورة الواحدية الغالية
فى هذه الأيام فى الدوائر الفلسفية هى المثالية المطلقة . وترى هذه الطريقة
فى التفكير أن العالم يوجد فحسب كموضوع لذهن واحد يعرف معرفة
لا نهائية . والتمثيل الذى يوحى بهذا الغرض هنا هو تمثيل من الميادين
المحدودة لوعينا التى تتطلع كل لحظة الى كل يتألف دفعة واحدة من أجزاء
تجرى بينها علاقات متنوعة . وفى هذا الكل يكون وجود الارتباطات
والانفصالات التى تظن من حيث كونها شواهد على هذه الأجزاء ، فهى على
ذلك مؤسسة تأسيسا عقليا واحديا .

وقد نسلم بسمو هذه الواحدية العقلية ونظرتها الغامضة لارتباط خفى

بين الظواهر دون ما استثناء^(٧٦) . وتبدو هذه الواحدية قادرة أيضا على أن تحقق الاستقرار الديني ، والسلام ، وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها . ولكننا من جهة أخرى نجد تلك الواحدية — كأى تصور يؤخذ به دون ما شرط — تدخل في الفلسفة ألبازا خاصة بها على نحو ما يلي : —

١ — فهي لا تفسر وعينا المتناهي . فاذا لم يوجد شيء الا على نحو ما يعرف الذهن المطلق ؛ فكيف يمكن لأى شيء أن يوجد على خلاف ما يعرف ذلك الذهن ؟ ان ذلك الذهن يعرف كل شيء بفعل واحد من أفعال المعرفة بجانب معرفته لكل شيء آخر . والأذهان المتناهية تعرف الأشياء دون أن تعرف أشياء أخرى ، وهذا الجهل هو مصدر معظم ويلاتها . وعلى ذلك فنحن لسنا ببساطة موضوعات لذات تعرف كل شيء ، فنحن ذوات على حسابنا ، ونعرف معرفة مختلفة عنها .

٢ — يخلق ذلك مشكلة الشر . فالشر في نظر التعددية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه . أما في الواحدية فاللغز نظري : كيف — اذا كان الكمال هو المصدر — يكون هنالك نقص ؟ اذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملا ، فلم يعرف على غير ذلك في آلاف من الاضافات المتناهية الحقيرة أيضا ؟ فالاضافة الكاملة هي يقينا كافية . كيف تطرق اليه التهدم والتوزع والجهل ؟

٣ — يناقض ذلك طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك في التجربة . فالتغير في عالمنا يبدو عنصرا جوهريا . فهنالك التاريخ ؛ وفي التاريخ

(٧٦) كان «سبينوزا» أول رسول لهذه الواحدية في قسماتها الجوهرية ، وكان «فشته» و «هيجل» وسيطين موضحين لها ، و «چوزيا رويس» هو خير من يمثلها من المعاصرين .

ابتكارات ومعارك ، وخسائر وأرباح . ولكن عالم المطلق يمثل غير متغير ،
سرمديا أو « خارج الزمان » ، وغريبا عن قوانا في الفهم والتقدير . ان
الواحدية تتناول عالم الحس عادة كأنه سراب أو وهم .

٤ — هذه الواحدية قدرية . فالامكانية متميزة من الضرورة من جهة ،
ومن الاستحالة من جهة أخرى ، هي مقولة جوهرية في التفكير الانساني .
وهذه الامكانية هي مجرد وهم في نظر الواحدية ؛ ذلك لأنه ليس ثمة
ضرورى أو مستحيل ، اذا كان العالم وحدة من الواقع كما يزعم الواحديون .
ان احساسنا بالحرية يفترض أن بعض الأشياء على الأقل تنقرر هنا
والآن ؛ وأن اللحظة الجارية قد تنطوى على بعض تجديد ، وقد تكون
قطعة بدء طرفة للأحداث ، وليست فحسب مجرد ناقلة للدفعة من مصدر ما .
فنحن نتخيل ، في بعض الظروف على الأقل ، أن المستقبل قد يكون منطويا
في الماضى . ولكنه قد يكون في الواقع منضادا اليه على هذا النحو أو ذلك ،
بجيث أن الاستدارة التالية للأحداث يمكن أن تأتي في لحظة معطاة بطريقة
غامضة ، بجيث يمكن أن تكون هذه كما أمكن أيضا أن تكون تلك .

والواحدية تخرج من نطاقها كل هذا التصور للامكانيات الذى ألفناه
في حسنا المشترك . وتضطر الواحدية الى القول بأن المستقبل والماضى
مرتبطان ، فلا يمكن أن يكون ثمة ابتكار حقيقى في أى مكان . ذلك أن
افتراض أن للعالم تكوينا منضادا فحسب ، دون أن يكون هنالك ارتباط
بين الأشياء الا ما تعنيه كلمات « زيادة » « مع » « و » ، يتنافر مع العقل .
والتعددية من جهة أخرى ، اذ تأخذ التجربة الادراكية في قيمتها
الظاهرية ، تتحرر من كل هذه المصاعب . فهى تحتج على استخدام أفكارنا
في خلاء تشكله تجريداتنا التصورية .

النظرية التعددية

وهي تسلّم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كلياتها . ولكن بعضها الآخر يمكنه ذلك . فالعالم يبدو الى حد ما عالما يقبل الانضياف ؛ ويمكن أن يكون في الواقع كذلك . وليس في وسعنا أن نفسر تفسيراً تصورياً كيف تحدث الابتكارات الحقيقية . ولكن اذا ظهر ابتكار ما فاننا نمر بتجربة ظهوره . اننا في الواقع نجرب الابتكارات التصورية في ابّانها . وتجربتنا الادراكية الحسية هي التي تنطوي على عقلنا التصوري :

« فها هو ذا » تسمو على « لِمَ كان ذلك ؟ » . ومن ثم فنظرة الحس المشترك للحياة على أنها شيء درامي على الحقيقة ؛ عمل ينفذ وأشياء تقرر هنا والآن ، نظرة متقبلة للتعددية ، و « الارادة الحرة » لا تعنى الا الابتكار الحقيقي ؛ وعلى ذلك فالتعددية تتقبل فكرة الارادة الحرة .

يبد أن التعددية اذ تتقبل عالماً لم يتم ، بأبواب ونوافذ مفتوحة وبامكانيات لا تقبل الضبط من قبل ، تزودنا بيقين ديني أدنى من ذلك الذي تزودنا به الواحدية بعالمها المحكم الأغلاق . صحيح أن يقين الواحدية الديني غير مؤسس على أساس عقلي ، ولكنه ايمان بأننا نرى الخير كله في الواقع كله . ومع ذلك فمن حيث الواقع ، نرى الواحدية رغبة عادة في أن تسعى نحو هذا الايمان المتفائل : فعالماً مأمون يقينا ، وهو مأمون من قبل ، دون ما شرط ومنذ السرمدية ، رغم كل مظاهر المخاطرة البادية (٧٧) .

(٧٧) من أجل تعبير بليغ عن الموقف الواحدى من وجهة النظر الدينية أجيل القارىء على كتاب « جوزيا رويس » : العالم والفرد ، ج ٢ ، محاضرات ٨ ، ٩ ، ١٠

J. Royce : The World and the Individual

تقائسها

ان عالما يعمل لمصير غير يقينى ، كما يلوح أن عالم الظواهر يفعل ذلك؛ تلك فكرة لا يحتملها ذهن العقليين .

والتعددية من جهة أخرى لا هى بمثابة ولا هى بمتشائمة ، ولكنها بالأخرى تطمح للإصلاح . فهى ترى أن فى الوسع انقاذ العالم بشرط أن تؤدي أجزاءه خير ما فى وسعها . ولكن الخراب فى التفاصيل أو حتى فى الكل ، احتمال من بين الاحتمالات المفتوحة .

ومن ثم فثمة نقص عملى فى الميزان عند التعددية ، يتعارض مع ما تحمله الواحدية من سلام الى الذهن . فالنظرة الأولى أكثر أخلاقا ، والنظرة الثانية أكثر دينا ، والناس على اختلافهم يتركون ، عادة ، هذا النوع من التقدير يحدد اعتقادهم (٧٨) .

مزايها

لقد سعت الى أن أبين ما تتضمنه المذاهب المتنافسة على التوالى ، دون أن أقطع بقرار أيهما أصدق . ومن الواضح أن للتعددية ثلاث فوائد عظيمة : -

١ - فهى أشد « علمية » . يتمثل ذلك فى اصرارها على أنه اذا أضيف الى الوحداية ، فانها تعنى على الدقة أشكالا مرتبطة ممكنة التحقيق ؛ تكافأ معها تكافؤا دقيقا أشكال منفصلة ممكنة التحقيق أيضا . والاثان جانبان متناسقان للحقيقة الواقعية . ولكى تجعل الواحدية الروابط أشد

(٧٨) انظر بصدد هذا الاختلاف الدينى ، المحاضرة الختامية فى كتاب جيمس : البرجماتية

حيوية وألزم من الفواصل تتخلى عن التجربة التي يمكن تحقيقها وتنادى
بوحدة لا يمكن وصفها .

٢ — تنفق اتفاقاً أعظم مع التعبير الأخلاقي الدرامي للحياة .

٣ — ليست مضطرة أن تحل محل أى قدر جزئى من التعدد ، ذلك
لأنها تنتصر على الواحدية ، اذا فرض أن ثمة وجوداً لا يمكن انكاره لأقل
جزئى من الانفصال . وكل ما تقوله للواحدية : ليس هذا بكاف فهل من
مزيد ! بينما تضطر الواحدية للبرهنة على أن ما تزعمه التعددية لا يمكن
فى أى قدر منه أن يكون حقاً . وهذه مهمة تبلغ من المشقة غايتها .

ومزايا الواحدية هى ، بدورها ، ارتباطها الطبيعى بنوع متين من الايمان
الدينى ، والقيمة الاتفعالية الخاصة لتصور العالم واقعة محددة .

لقد مضى بنا استخدامنا للقاعدة البرجماتية بعيداً جداً فى فهم هذا
المأزق العقلى . وان القارئ ليشعر فى خلال ذلك بالفارق الجوهرى
العملى الذى ينطوى عليه . ان كلمة « غياب » تبدو دالة عليه . فالمبدأ
الواحدى يتضمن ألا شىء قائم يمكن على أية طريقة أيا كانت أن يغيب من
شىء آخر قائم . والمبدأ التعددى ، من جهة أخرى ، يتلاءم تماماً مع كون
بعض الأشياء غائبة من العمليات التى ترتبط بها أشياء أخرى كل منها على
حدة أو مجموعة . فأية أشياء تغيب من أشياء أخرى ، ومتى . ؟ . هذه
بالطبع يمكن أن تحسم فيها الفلسفة التعددية بدراسة دقيقة للتفاصيل
فحسب . ان الماضى والحاضر والمستقبل يغيب بعضها عن البعض الآخر
فى الادراك مثلاً ، بينما هى جميعها حاضرة أو غائبة فى الخيال على حسب
الحالة . فاذا لم يكن المضمون الزمانى للعالم كتلة واحدة واحدة للوجود،
اذا كان جزء منه على الأقل فى المستقبل ينضاف الى الماضى دون أن يكون

متضمنا فيه تضمنا تقريبا أو ضمنا ، فانه غائب من حيث هو ظاهرة ،
ويمكن أن ندعوه ابتكارا مطلقا في تاريخ العالم .

الواحدية والتعددية والابتكار

ويبدو أن الفارق البرجماطى بين الواحدية والتعددية يقترب من هذا
المخرج : واقعية الابتكار الذى يظهر أو عدم واقعيته . فكوننا أنفسنا قد
نكون أصحاب ابتكار عبقرى ، هذه قضية مذهب حرية الارادة ؛ وكون
الابتكارات العبقريّة يمكن أن تحدث يعنى أنه من وجهة نظر ما هو معطى
من قبل ، أن ما يأتى قد يعامل على أنه أمر من أمور الصدفة . ويقودنا ذلك
لإلقاء السؤال التالى : على أى نحو يحدث الوجود الجديد ؟ أمن خلال
تأثير الوجود الأقدم ، أو أنه أمر من أمور الصدفة بقدر ما يولّى الوجود
الأقدم ؟ ويعادل هذا السؤال : أهو تعريف بالمعنى الدقيق للكلمة ؟

ونحيل القارئ مرة أخرى الى ما قلناه فى نهاية الفصل الثالث من هذا
الكتاب . فقد وافقنا هنالك على أن الوجود واقعة أو هبة وأن على
الفيلسوف أن يفسره . ولكننا تركنا السؤال مفتوحا . ما اذا كان واجبا
عليه أن يفسره كله دفعة واحدة ، أو يفسره قطعة قطعة أو مجموعة مجموعة
على أقساط . والطريقة الأخيرة هى النظرة التجريبية الأشد توافقا ،
وسأبدأ بالدفاع عنها فى الفصل التالى .

الفصل التاسع

مشكلة الجمدة

علينا أن نتذكر أن العجز عن تفسير الوجود الذي تبناه الفلاسفة جميعا هو عجز تصوّري . فعندما تفكر تفكيرا مجردا عن الوجود ككل دفعة واحدة ، كما يواجهنا جاهزا ، نشعر بعجزنا شعورا مرا . ويمكن إذا اتبعنا المنهج التجريبي بتأمل الأجزاء عوضا عن تأمل الكل ، وبتخيل أنفسنا داخل هذه الأجزاء بالادراك ، أن يتحدانا الموضوع تحديا أقل إثارة لنا . وعلى ذلك فنحن نعود من جديد للمشكلة التي واجهناها في آخر الفصل السابع من هذا الكتاب . فحين تنشأ مجموعات من الوجود الظاهري ، فهل نعتبرها في جميع النقط مقدره ، وثمرات ضرورية من الوجود القائم هناك من قبل ، أو نسلم ، بالأحرى ، بإمكان أن تكون الطرافة كامنة بذاتها في الواقع ؟

انا اذا أخذنا التجربة الادراكية المحسوسة أمكن الاجابة عن السؤال بطريقة واحدة فحسب : « فالشيء نفسه لا يعود اللهم الا وهو مختلف عما كان عليه » .

الجمدة في الادراك الحسي

يظل الزمن يتفتح عن لحظات جديدة ، كل منها يحمل مضمونا لم يكن له — من حيث هو فرد — وجود ألبته من قبل ، ولن يكون له وجود أبدا من بعد . فلم يكن لأية قطعة معينة من التجربة نسخة دقيقة . يقول

« دلييف » : « آه لو لم يولدَ شبابي حاملا معه الحب ، والوهم ، والشعر ،
والتححرر من الشواغل ، وتاركاً لي عوضاً عن ذلك ، العلم وهو صارم دائماً
حزين مكتئب في كثير من الأحيان . قد أستطيع بارادتي أن أنساه أحياناً ،
وهو يردد عليّ ساعة بعد ساعة ، دروسه الخيرة ، أو يجعلني أرتعد فرقا
من تهديداته ؟ فأنتي للزمان الذي لا يكل عن تكديس الوفيات على المواليد
والمواليد على الوفيات ، أن يصنع لنا من جديد «أرسطو» ، أو «أرشميدس»
أو « نيوتن » ، أو « ديكارت » ؟ هل للسرخس أن يكسو مرة أخرى
أرضنا هذه ، وهل لها أن تغطي كذلك بتلك المساحات الشاسعة من
الأعشاب البرية الجرداء ، التي تعيش في وسطها وحوش الفيضانات ، ترتع
وتمرح ، كما فعلت في سالف الزمان ؟

لا ، فإن ما حدث لن يحدث ، ولا يمكن أن يحدث مرة
أخرى . فالزمن يمضي في قدم ثابتة ، والساعة عينها لا تدق
ألبتة مرتين . واللحظات التي يتألف منها وجود العالم لا تشابه بينها .
ومهما يكن من أمر فإن شيئاً ما يظل مستعصياً أبداً على أن ينقلب نهاية
لبداية (٧٩) .

وبروز الابتكار المحسوس بروزاً دائماً في الوجود هو أمر واضح
غاية الوضوح ، بحيث ان الكائن العاقل المرتبط دائماً بتفسير ما هو كائن
بما كان ، والذي لا يملك مبدأً منطقياً آخر غير مبدأ الهوية ليتولى به

(٧٩) انظر :

J. Delboeuf : *Révue Philosophique*, vol. ix. p. 138 (1880).

وعن التنوع اللامتناهي للحقيقة الواقعية قارن أيضاً :

W. T. Marvin : *An Introduction to Systematic Philosophy*, N.Y. (1903), pp. 22-30.

التفسير ، ينظر الى تيار الادراك الحسى كوهم ظاهرى ينجم عن اعادة تجميع
لا تتقطع للعناصر الثابتة المعاصرة للعالم ، فى أشكال جديدة من المزج .

العلم والجدة

وهذه العناصر يفترض كونها وحدها الموجودات الواقعية الحقيقية
ولا يمكن فى نظر العقل حين يتشعب برؤيتها ، أن يكون هنالك شىء آخر
جديد تحت الشمس . ان تاريخ العالم بمقتضى علم الذريات يعنى مجرد ،
« اعادة توزيع » ذرات ثابتة منذ بدء الخليقة . فهى تفرق وتلتقى بحيث
تظهر لنا نحن المشاهدين فى تلك الأشكال المتنوعة تنوعا لا متناها ، وهى
التي ندعوها عمليات وأشياء (٨٠) .

(٨٠) كان أول من صاغ الفلسفة الذرية « ديموقريطس » المتوفى
سنة ٣٥٠ ق.م . وقد أثبتت هذه الفلسفة قدرتها على أن تكون أداة علمية
للتفسير ، وقد تداخلت حياة ديموقريطس مع حياة أرسطو الذى أخذ بما يمكن
أن نطلق عليه فى جملته وجهة نظر بيولوجية للعالم ، وكانت الصور عنده
تساوى فى الحقيقة مع العناصر . وقد بقى الصراع بين هذين الضربين من
التفسير حتى أيامنا . ذلك لأن بعض الكيميائيين ما برحوا يدافعون عن التقليد
الأرسطى - الذى أوقفته سلطة ديكارت عند حده أمدا طويلا - وينكرون حقنا
فى القول بان الماء ليس كيانا بسيطا أو أن ذرات الأكسجين والهيدروجين تبقى
فيه دون تغير .

قارن فى ذلك ص ١٢ من :

W. Ostward : Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus (1895).
« تزعم النظرة الذرية أنه عندما تختفى فى أكسيد الحديد مثلا جميع
الكيفيات المحسوسة للحديد والأكسجين ، فان الحديد والأكسجين قائمان
معا رغم هذا ، ولكنهما يبديان كيفيات أخرى . وقد بلغ أخذنا بهذا الزعم حدا
غدا من الصعب علينا معه أن نحس بغرابته ، ان لم يكن بتناقضه . ومع ذلك
فعندما نفكر فى كل ما نعرفه عن نوع معطى من المادة هو كيفياتها ، فاننا
ندرك أن هذا الزعم بأن المادة لازالت هناك ولكن دون أية كيفية من هذه
الكيفيات ، ليس أمرا بعيدا عن أن يكون لغوا . »

وفي حدود الطبيعة المادية ، نرى عددا قليلا منا يحس الميل لافتراض
جدّة حقيقية . ذلك أن فكرة عناصر أزلية ، ومزجها لتخدمنا في طرائق
عديدة . بحيث اتنا لا نتردد في الأخذ بالنظرية القائلة بأن الوجود الذي
كان منذ التدم لا يتحول في صفاته ولا في كميته . وان القوانين التي نصف
بها عاداته لقوانين مطردة في أدق معنى رياضي لهذه الكلمة . وهذه هي
الأسس التصورية المطلقة التي نظن أنها قائمة تحت سطح التنوع في مستوى
الادراك الحسى .

التجربة الشخصية والجدة

وتتغير وجهة نظرنا حين تتناول الحياة البشرية بالنظر . فمن الصعب أن
تخيل أن تجاربنا الذاتية لا تعدو كونها في الواقع تنظيمات لجزئيات ذرية،
حتى ولو تصورنا الجزئيات موجودات من نمط نفسانى . ومع ذلك فان
أية واقعة مادية قد تختلف في حقيقتها عما يدلنا عنها شعورنا . ولكن أى
معنى فى قولنا بأن شعورا ما ليس له طبيعة أخرى أنه يشعر به ، ما معنى
قولنا عنه : انه ليس على نحو ما نشعر به ؟

ان تجاربنا اذا نظرنا اليها نظرة سيكولوجية ، وجدناها تقاوم أن ترد
بالفكر الى شىء سواها ، فميادين وعينا — اذا أخذت ببساطة على ما هي

== قارن لنفس المؤلف كتابه :

Principles of Inorganic Chemistry

الترجمة الانجليزية — الطبعة الثانية (١٩٠٤) ص ١٤٩ . وكذلك ما كتبه :

P. Duhem : "La Notion de Mixte" : in Revue de Philosophie, vol. i, p. 452 ff. (1901).

وقد انهارت فكرة الثبات السرمدى للعناصر قبل الاكتشافات الجديدة عن

المادة المشعة .

راجع البيانات الأصلية فى هذا الصدد فى :

T. Le Bon : L'Évolution de la Nature

عليه — تظل على نحو ما تظهر ، حتى ولو أمكن لوقائع من النظام الذرى أن تبرهن على أنها علامات للظاهر . وان سيرة الحياة هي الشكل المحسوس الذى يعطى فيه مباشرة كل ما هو قائم ، وتيار الادراك الحسى هو الخامة الصحيحة لكل سيرة من سير حياتنا ، وهو يحتوى على ابداع كل ما هو جديد فى كل لحظة . ان رجالا جددا ونساء جددا وكتبا وحوادث وأحداثا ، واختراعات ، ومشروعات جديدة تبرز فى العالم دون ما انقطاع . فمن العبث أن نرد هذه الى عناصر قديمة ، أو أن نقول : انها تنتمى الى أنواع قديمة ، مادام لا أحد من بينها فى جمع فرديته حدث أن وجد هنا من قبل ، أو سيأتى من جديد . ان رجال العلم والفلسفة — فى اللحظة التى ينسون فيها تجريداتهم النظرية — يعيشون حياتهم مثلما يعيش سائر الناس حيواتهم ، ويعتقدون مثلهم ببساطة وسداجة ، أن الواقع الحاضر يعمل كما يعملون

لقد قارنت من قبل نظام الادراك الحسى ، وهو المجال الحى ، بالنظام التصورى من وجهة النظر هذه . فالتصور لا يعرف طريقة ما للتفسير اللهم الا باستنباط عين الشئ من ذاته . وعلى ذلك فلو صيغ العالم صياغة عقلية تصورية لما أمكن أن يأتى بجديد حقيقى . وتلك سمة من سمات افلاس المذهب التصورى التى أحصيتها فى الفصل الخامس . فالمذهب التصورى يمكن أن يسمى التغير والنمو ، ولكنه لا يستطيع أن يترجمهما فى حدود من عنده ، ويضطر أن يناقض ذلك الاحساس الذى لا مهرب منه ، أعنى الاحساس بالحياة عندنا بأن ينكر أن الواقع ينمو .

وقد يبدو لشباب الطلاب أن هذا لا شأن له بمشكلة امكان خلق ما هو جديد ، وأنه ذو صلة بمشكلة اللامتناهى ، ولكن هاتين المشكلتين مرتبطتان فى تاريخ النظر التأملى .

الجدة واللامتناهى

وقد يلوح أن الجدة تناقض الاستمرار ، كما يلوح أن الاستمرار ينطوي على تدرج لا متناه في درجاته ، واللامتناهى يرتبط بالعدد ، والعدد يرتبط بالواقع في عمومه . ذلك لأنه يلزم عد الوقائع . وعلى ذلك فقد سبق أن أقر الباحثون بأن عدم الوجود الخارجى لعدد لا متناه يستلزم أن يكون طابع تكوين الواقع طابعا متناهيا . ويترتب على هذا أن تنقطع نشأة الكائنات ولا يكون لها نشأة واحدة مستمرة ، أو بعبارة أخرى أن يأتى الواقع الى الوجود بواسطة زيادات متميزة مما هو جديد ، وان تكن صغيرة .

ومن ثم ، فنحن نجد مشكلة اللامتناهى تقف فعلا في طريقنا ، ومن الأفضل عند هذه النقطة أن تنقطع مناقشتنا لمسألة الجدة بمعناها الواسع ، ونخرج المشكلات الصغيرة من طريقنا أولا .
فسأتناول اذن مشكلة اللامتناهى .

الفصل العاشر

ابجدة واللامتناهي

وجهة النظر التصورية (٨١)

تتمثل المشكلة فيما يلي : أيهما يعد فرضا أقرب الى العقل : اضافان مستمرة أو اضافات متقطعة الى الوجود الخارجى مهما يكن نوعه وميما يكن مقداره ؟ .

نظرية التقطع

فنظرية التقطع ترى أن الزمان والتغير .. الخ — يمكن أن تنمو ببراغم أو قطرات متناهية . فاما ألا شىء يأتى بالمره ، أو أن بعض الوحدات تبرز للوجود بضربة واحدة . فكل قسمة من قسّمات العالم قد يكون لها — بمقتضى وجهة النظر هذه — تكوين عددى متناه . ومثلما تكون الذرات، لا نصف الذرات ولا ربعها ، هى الحد الأدنى للمادة التى تحتوى على عدد متناه من الذرات ، فكذلك أى قدر من الزمان أو المكان أو التغير .. الخ ، يمكن افتراض كونها مؤلفة من عدد متناه من مقادير غاية فى الضآلة من الزمان والمكان والتغير .

مثل هذا التكوين المتقطع للوحدات ، هو ما تحصل عليه فعلا فى

(٨١) وصف المؤلف فى مخطوطه هذا الفصل والفصول التالية بأنها «مشكلات فرعية» . وكان عنوان هذا الفصل : «المستمر واللامتناهى» .
— الناشر

تجربتنا الحسية . فاما أننا لا ندرك شيئاً ، أو ندرك شيئاً قائماً من قبل في كمية محسوسة . وهذه الحقيقة هي ما يعرف في علم النفس بقانون « العتبة » . واما ألا يكون لتجربتك مضمون ، ولا تغير فيها ، أو أن لها قدراً محسوساً من المضمون أو التغير . فمعرفتك بالواقع تنمو — بالمعنى الحرفي — يبراعم أو قطرات من الإدراك الحسى . ويمكنك بالنظر العقلى والتأمل أن تقسم هذه الى مكوناتها ، ولكنها كما تعطى مباشرة ، تأتي كلا أو لا تأتي بالمرّة .

نظرية الاستمرار

ومع ذلك فاذا أخذنا الزمان والمكان من حيث هما تصوران ، لا من حيث هما معطيان حسيان ، فاننا لا نرى في وضوح كيف يكون لهما هذا التكوين الذرى . ذلك لأنه ما لم يكن للقطرات أو الذرات في ذاتها امتداد زمانى أو مكاني ، فلا يمكن أن تتصور أننا اذا أضفنا أى عدد منها معا ، نشأ لنا بذلك أزمنة أو أمكنة . واذا كانت ، من جهة أخرى ، امتدادات زمانية أو مكانية غاية في الصغر ، فمن المستحيل أن نعاملها كحدود دنيا حقيقية . فلا بد أن يكون لكل قطرة زمانية نصف سابق ونصف لاحق ، ولكل وحدة مكانية نصف أيمن ونصف أيسر . ولا بد لهذه الأنصاف أن يكون لها أنصاف وهكذا الى ما لا نهاية . بحيث ترتبط فكرة التقسيم الى ما لا نهاية ارتباطاً لا فكاك له بفكرة أن تكوين الأشياء مستمر لا تقطع فيه . هذا التقسيم اللامتناهي لبعض الوقائع مقرونا بالامتداد اللامتناهي للأخرى (المكان ، الزمان ، العدد) قد أثار أشد المشكلات الجدلية في الفلسفة عنادا . فلتتناول — بطريقة بسيطة قدر ما فى وسعنا — مشكلة اللامتناهي .

ثمة مشكلة زائفة : « كيف يمكن للمتناهي أن يعرف اللامتناهي ؟ » .
وقد عنت هذه المشكلة بعض مفكرى الانجليز (٨٢) . ولكن فى وسعنا أيضا
أن نصطنع مشكلة حول : « كيف يمكن للبدن أن يعرف النجيل ؟ » فحين
نكون بصدد النظر فى المعرفة ستختفى مثل هذه المشكلات . ان المشكلة
الحقيقية عن اللامتناهي تبدأ مع حجج « زينون » الايلي المشهورة ضد
الحركة . فمدرسة « الفيثاغوريين » كانت مدرسة تعددية . يقول امامهم
« فيثاغوراس » : « ان الأشياء أعداد » . وهو يعنى بهذا فيما يلوح ، أن
الواقع يتألف من نقط يمكن للمرء أن يحصيها (٨٣) . لقد قصد بحجج
« زينون » أن تبين لا أن الحركة مستحيلة الحدوث فى الواقع ، بل أنها
لا يمكن على الحقيقة تصورها حادثة بأن يحل الجسم المتحرك فى النقط
على التعاقب .

نقائض زينون

فاذا كان السهم الطائر يحتل فى كل لحظة من الزمان نقطة محدودة من
المكان ، فان حركته لا تعدو أن تكون جملة السكنات ، لأن السهم لا يكون
خارج هذه النقطة أو تلك ، وهو اباى وجوده فى النقطة المعينة لا يتحرك .
فان الحركة لا يمكن حقا أن تحدث على هذا النحو اذا كانت مكونة من
نقاط منفصلة .

(٨٢) فى كتاب هـ . كولدروود . عن فلسفة اللامتناهى . مناقشة
للمشكلات الثانوية ، ويكاد لا يكون هنالك وعى ظاهر بالمشكلة الهامة .

H. Calderwood : Philosophy of the Infinite.

(٨٣) أتبع هنا « ج. بيرفيه » فى كتابه الفلاسفة اليونان الأوائل - الفصل
الخاص بالفيثاغوريين . وبول تانرى : التصور العلمى للمستمر - فى المجلة
الفلسفية . مجلد (٢٠) ص ٣٨٥ .

J. Bunnet : Early Greek Philosophers

Paul Tannery «Le Concept scientifique de Continue in . R. philosophique

وثمة تناقض هو أشهر من تناقض السهم ، وهو تناقض « أخيل » . لنفرض أن « أخيل » يسابق السلحفاة ، وأنه يتحرك بسرعة هي ضعف سرعة غريمته ، التي سمح لها بالتقدم عن نقطة البداية مسافة بوصة . ففي الوقت الذي يقطع فيه « أخيل » هذه البوصة ، أي حين يصل الى النقطة التي بدأت منها السلحفاة ، فإن السلحفاة تكون قد تقدمت عليه بنصف بوصة ، وحين يقطع « أخيل » نصف البوصة هذا ، تكون السلحفاة قد سبقته بربع البوصة ... الخ . بحيث ان النقط المتعاقبة التي يحتلها المتسابقان في آن واحد تشكل مجموعتين متلاقيتين من المسافات من نقطة بداية « أخيل » . فاذا قسنا هذه المسافات بالبوصة فانها تكون على النحو التالي :

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots + \frac{1}{2^n}$$

فيزعم « زينون » على هذا أن المكان لا بد أن يكون قابلا للقسمة الى ما لا نهاية . ولكن لو كان الأمر كذلك لما أمكن أن تحصى على التعاقب عدد النقط المحتلة . ذلك لأن المسلسلات التي بدأت ، كما بيّنا ، لا تنتهي . ففي كل لحظة يصل فيها « أخيل » الى آخر نقطة وصلت اليها السلحفاة ، نجد أن السلحفاة قد تحركت الى نقطة أبعد ، . وعلى الرغم من أن الفارق بين النقطتين ما ينفك يتناقص تناقصا سريعا حتى يبلغ حدا من الصغر لا نهاية له ، فانه من المستحيل رياضيا أن يصل المتسابقان الى نفس النقطة في أية لحظة . واذا كان على « أخيل » أن يلحق بالسلحفاة ، فإن ذلك يكون في نهاية بوصتين ، واذا كانت سرعته بوصتين في الثانية ، تم له اللحاق في نهاية الثانية الأولى (٨٤) . ولكن العرض السابق يبين أنه لا يمكنه اللحاق بالسلحفاة .

(٨٤) يبين هذا مدى ضحولة التشهير الشائع عن سفسطة زينون ، اذ تتهم بأنها تحاول البرهنة على أن سبق «أخيل» للسلحفاة يتطلب زمنا طويلا الى ما لانهاية .

لأنه لكيلا يفعل ذلك ، لابد له من قطع كل النقاط التي بينهما نقطة .
وهي سلسلة من النقط لابد لها بحكم قانون تكوينها ألا تصل أبدا
الى نهاية .

وقد قصد بحجج « زينون » تأييد نظرية الايليين عن الوجود الحقيقي
الواحدى . فالاحساسات الدنيا التي يتألف منها ادراكنا للمكان والزمان
والحركة ، وللتغير ، ليست بوجودات حقيقية ؛ لأنها تنقسم بدورها
انقسامات فرعية الى ما لا نهاية . ان طبيعة الوجود الحقيقي هي أن يكون
كاملا أو مستمرا . ولما كان ادراكنا كثرة لا أمل في توحيدها فهو ادراك
باطل .

ولقد أقام علماء الرياضة منا — منذ عهد « زينون » الى يومنا —
ما يعد عندهم مستمرا ملائما يتكون من نقط أو أعداد . وحين أتحدث
عن هذا الموضوع مرة ثانية ستتاح لى الفرصة للعودة الى ما يسمونه
أغلوطة « أخيل » . أما الآن ، فسأضى دون ما اتقال ، الى الهجوم
التاريخى الضخم على مشكلة اللامتناهى . وهو القسم الذى تناول فيه
« كنط » فى كتابه « نقد العقل الخالص » مسألة النقائض .

نقائض « كنط »

وتحتاج آراء « كنط » الى بعض نقط قليلة تمهيدية على نحو ما يلى :

١ — القول بأن الوجود الحقيقى أو الموضوعى يجب أن يكون وجودا
محددا ، يمكن أن يعتبر قاعدة أولية من القواعد الأتولوجية . فقد تعشى
عيوننا دون معرفة كم عدد النجوم فى المجرة ، أو تأخذنا الحيرة من ذا
نصدق فى عددها ممن عدّوها . ولكن النظر والاعتقاد مشاعر ذاتية ، ونحن
على يقين من أن النجوم بذاتها توجد فى أعداد محددة . وكذلك ، مع يقيننا

بأن شعرات رأسنا ذات عدد معين ، فلم يحدث أن اناسانا أحصاها (٨٥) .
ان أية حقيقة موجودة اذا أخذت في ذاتها ، يجب على ذلك أن تكون مما
يقبل الحصر : ويجب أن يكون لكل مجموعة من هذه الحقائق عدد ينطبق
عليها .

٢ - ويعرف « كنط » اللامتناهي بأنه « ما لا يمكن ألبته قياسه
قياسا كاملا باضافة متعاقبة لوحدات » . وبعبارة أخرى ان اللامتناهي
يتحدى التعداد الكامل .

٣ - ويضع « كنط » كقاعدة أولية ، أنه اذا أعطى أى شيء على أنه
حقيقة موجودة ، فان المجموع الكلى للشروط المطلوبة لتفسيرها يجب
أيضا أن تعطى أو أن تكون معطاة من قبل . وعلى ذلك اذا أعطيت لنا ياردة
مكعبة من المكان ، فان جميع أجزائها يلزم أيضا أن تكون معطاة . واذا
كان تاريخ معين في الزمن الماضى حقيقيا لزم أيضا أن تكون التواريخ السابقة
عليه حقيقية . واذا أعطى المعلول لزم أن تكون سلسلة علله كلها معطاة ..
الخ الخ .

بيد أن الشروط في هذه الحالة تتحدى التعداد . نعم ان أجزاء المكان
تصبح بعملية العد أقل فأقل الى ما لا نهاية ، كذلك لحظات الزمن والعلل
- وهى مسلسلات - تتراجع تراجعا لا متناهيا بحيث يستحيل علينا أن
نكمل احصاءها . ولا يمكن أن يتشكل كل من هذه المسلسلات اللامتناهيّة.
وكل سلسلة من هذه لها قيمة متغيرة ، ذلك لأن عدد الحدود لا يتحدد ،
بينما الشروط التى تدخل فى اعتبارنا يلزم أن توجد (تبعا للمبدأ (١)
المذكور آنفا) - اذا وجد مجموعها الكلى بالفعل - فى كمية معدودة (٨٥) .

(٨٥) ينسب «كنط» التناقض بين اللامتناهي فى صورة الشروط ، وبين
التحديد العددي المنطوي فى واقع هذه الشروط، الى الشكل المتناقض لتجربتنا. =

ذلكم هو لغز اللامتناهي المحيّر كما بسطه « كنط » . ويلاحظ القارىء غموضا معيبا في بيانه . فحين يتحدث « كنط » عن « الكل المطلق للمركب » من الشروط ، فان كلماته توحى بأن مجموعا مستكملا منها يجب أن يوجد ، او قد وجد . وحين نسمع قوله « ان الكل المجموع منها يجب أن يعطى » فاننا نفسر هذا القول بأنه يعنى أنها يجب أن تعطى فى شكل كل مجموع . بينما كل ما تتطلبه الحالة المنطقية هو أنه لا واحد منها يفتقد . وذلك مطلب مختلف تمام الاختلاف ويمكن أن يتحقق فى نمو لا متناه لسلسلة محددة .

غموض بيان «كنط» عن المشكلة

ونفس الأشياء يمكن أن تؤخذ دائما اما مجموعة أو موزعة . ويمكن أن نتحدث عنها بقولنا : « جميع كذا » « كل من كذا » أو « أى من كذا » : فهذه العبارات كلها تصدق على ما يوجد فى عدد متناه . و « كل ما هنالك » يغطى فى الحالتين . ولكن الأشياء التى تظهر فى شكل سلاسل لا تنتهى

= وقد كان حله للغز بطريقته «المثالية» ، وهو من أشد لمسات فلسفته جمالا .
فما دامت الشروط لا يمكن أن توجد فى شكل كمية شاملة ، فيلزم ألا توجد مستقلة ، بل أن-توجد كظواهر فحسب ، أو من أجلنا . وعدم تحدد المقدار لا يتنافى مع مجرد الوجود كظواهر . والظواهر الحالية ، سواء أكانت خاضعة للشروط أو فارضة لها ، هى هنالك من أجلنا فى مقدار متناه . والصورة اللامتناهية لها تعنى فقط أننا يمكننا أن نباشر الإدراك الحسى والتصور أو التخيل أكثر وأكثر بصدها ، وهذا عالم لا نهاية له . وهى لاتعنى أن ما نباشر تمثيله على هذا النحو كان قائما من قبل بذاته منفصلا عن وقائع تمثيلنا . وعلى ذلك فالتجربة فى نظر المثالية تنقسم قسمين ، جزء هو الظواهر المعطاة وهو متناه ، وجزء يضع الشروط وهو لامتناه وغير معطى لنا . ولكن من الممكن فحسب أن يدخل التجربة فيما بعد . ويميز «كنط» هذا الجزء الثانى بأنه متروك جانبا (أو موضوع أمامنا كهمة علينا أدائها) Aufgegeben من الجزء الأول المعطى (وهو موجود من قبل)

يمكن أن تحدث عنها موزعة فقط ، اذا شئنا ألا نترك أحدا منها . فحين نقول : ان « أيا من » أو « كلا من » أو جميع شروط « كنط » يلزم تحققه ، فنحن نقف ثمتنا على أرض صلبة ، حتى وان كانت الشروط تشكل سلسلة لا تنتهي ، مثلها مثل سلسلة الأعداد الكاملة التي نستطيع دائما أن نضيف اليها واحدا . ولكن اذا قلنا ان كل هذه الشروط يلزم أن تتحقق ، وتخيلنا أن « كل » تعني حاصدا حصدها وجمعناه ، ومثلناه بعدد ، فانا لا نكون فقط قد تطلبنا مطلباً لا تدعو اليه الضرورة اطلاقاً بحسب منطق الحالة ، ولكننا نخلق ألغازاً مستعصية على الفهم ، ما كانت لتوجد لولا ذلك . ويتطلب هذا ، للتخلص من هذه الألغاز بدورها فروضا لا تقل عنفا عن فروض المثالية الكنطية .

حل « رينوقيه »

وفي مؤلفات « شارل رينوقيه » ، وهو أقوى فيلسوف فرنسي في غضون النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، نجد مشكلة اللامتناهي تلعب مرة ثانية ، دوراً محورياً . فهو اذ يبدأ من مبدأ التحديد المحصى للواقع — مبدأ العدد كما يطلق عليه — ويقر بأن سلسلة الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... الخ لا تفضى الى أى عدد لا متناه في النهاية ، يستخلص « رينوقيه » من هذا ، حقائق مثل الموجودات الحاضرة ، والأحداث الماضية والأسباب ، وخطوات التغير ، وأجزاء المادة ، يلزم أن توجد في كمية محصورة . وقد جعل هذا من « رينوقيه » فيلسوفاً تعددياً متطرفاً . يقول « رينوقيه » : ان من الأفضل التسليم بأن الوجود يمثل لنا فجأة ، وأن هنالك بدايات أولى وأعداداً مطلقة وانقطاعات محددة ، وان انبهت هذه على عقولنا ، هذا أفضل لنا من محاولة تعليل الطريقة الجرافية التي

تقع بها هذه الأشياء تعليلا عقليا بأن ندخل عليها شروطا مفسرة ، وقد تنطوي في كل حالة على التناقض الذاتى للأشياء ، المائل في كونها تظهر مجزأة وتستكمل ، مع أنها لا متناهية من حيث التأليف الشكلى لها .

هذا الحل يجسد الجودة

بهذه المبادئ يمكن « لرينوقيه » أن يعتقد في حالات من الجودة المطلقة ، وفي البدايات غير المسبوقة بفكر وفي المواهب ، والصدفة ، والحرية ، وأفعال الانسان . ان الواقع ، في نظره ، تتداخل أجزاء بعضها في بعض ، ويقصر عنها التفسير التصورى . ويجب في نهاية الأمر أن نسعى الى الحقيقة الواقعية قطعة قطعة ، لا أن نستنبطها الى الأبد من حقيقة واقعية أخرى . هذه النظرة التجريبية المتميزة من النظرة العقلية ، هي الفرض الذى تقدمه في نهاية الفصل الأخير من هذا الكتاب (٨٦) .

(٨٦) أظن أن «رينوقيه» وقع في أخطاء ، والرأى عندي أن طريقتة الفلسفية وأدوات تفكيره اسكولاستيكية الى أقصى حد . ولكنه كان أحد أعظم الشخصيات الفلسفية . ولولا تأثير دفاعه المجيد عن التعددية تأثيرا حاسما في ما تهيأ لي أبدا أن اتحرر من خرافة الواحدية التى نشأت في كنفها . وباختصار لما كان لهذا الكتاب أن يكتب ألبتة . وهذا هو السبب فى أننى لشعورى بالشكر الذى لاحد له قد أهديت هذا الكتاب الى ذكر «رينوقيه» العظيمة . وأعمال «رينوقيه» تشكل قائمة بالغة الطول . ونجد فى كتابه «المذهب الشخصى» (١٩٠٣) عرضا فلسفيا لأحدث آرائه ، بينما الفصل الأخير من كتابه تخطيط لتصنيف المذاهب :

Esquisse d'une Classification des Systèmes

(وعنوانه «كيف توصلت الى هذه النتائج») هو ملخص للمخطوات التى قطعها فى تناوله لمشكلة اللامتناهى . و « الاحاديث الأخيرة » Dernies Entretien التى أملاها وهو على فراش الموت فى سن الثامنة والثمانين هى وثيقة ذات تأثير بالغ ، كما لو كانت آتية من لسان «بلوطارخ» .

الفصل الحادى عشر

اجدّة والامتناهى

وجهة النظر الحسية (٨٧)

ان تناول كل من « كنط » و « رينوقيه » للامتناهى ، مثل دقيق للطريقة التى اعتاد الفلاسفة اتباعها دائما فى استخلاصهم لأمر الواقع من اعتبارات تصويرية . فبتناولهما تكون الجدّة حقيقة واقعة ، وكذلك يكون المضمون العقلى للتجربة (٨٨) . ولكن « كنط » و « رينوقيه » يستخلصان هذه الوقائع من الاستحالة المنطقية البحت التى تمنع قيام عدد لا متناه من الشروط يتم تكاملها . وقد يبدو هذا وصولا للحقيقة من أقصر الطرق (٨٩) ، ولكن اذا كان المنطق هنا سليما يحتمل أن يكون طريقا سديدا ، ومن أجل هذا الاحتمال يلزمنا أن نفحص الحالة بعناية متزايدة . واذ نشرع فى هذا الفحص فاننا نجد مباشرة أننا يلزم فى فئة الأشياء المشروطة بشروط لا متناهية العدد ، أن نميز فئتين فرعيتين على ما يلى :

(٨٧) لم يكن هذا الفصل فصلا مستقلا بذاته فى المخطوط . - الناشر .

(٨٨) أحيل القارىء لعرض المثالية على فصل تال (لم يكتب هذا الفاصل

المشار اليه بالمرّة - الناشر)

(٨٩) ليسمح لى القارىء أن أقول اننا أنفسنا نستنتج أن التغير الذى

يستكمل بخطوات لامتناهية فى العدد ، أمر غير مقبول . وهذه واقعة تستخلص

بالكاد من اعتبارات تصويرية ، وهى تستخلص فحسب أن ثمة فرضا تصويريا

يختص بواقعة التغير لا يعمل عملا مرضيا . وعلى ذلك فالمجال مفتوح لأى فرض

آخر ، والفرض الذى نؤثره هو ببساطة الفرض الذى يعرض به ظاهر التجربة

الحسية .

١ - أشياء تتصورها « قائمة » مثل المكان ، والزمان الماضى ،
والموجودات الكائنة .

٢ - أشياء تتصورها « نامية » مثل الحركة والتغير والفاعلية .

اللامتناهى فى صورة كائنات قائمة

ففى فئة الكائنات القائمة ، يلوح أنه لا صحة للاعتراض على التسليم فى
أن واحد بوجود واقعى ، وبكثرة عددية تتطلب اللامتناهى لوصفه . فإذا
كنا مثلا نتأمل النجوم ونفترض أن عددها لا متناه ، فاننا نحتاج فقط أن
نفرض أن ثمة لكل حد على حدة من المجموعة التى لا نهاية لها ١ ، ٢ ،
٣ ، ٤ ... ن نجمة مقابلة . فالأعداد التى تنمو الى ما لانهاية يستحيل حينئذ
أن تجاوز عدد النجوم القائمة هنالك لاستقبالها . فكل عدد عندئذ يجد
نجمة تنتظره منذ الأزل لكى تعدّ به ، وهذا يصدق الى ما لا نهاية . فكل
نجمة فى الوجود انما تطابق كل عدد سيستخدم لعدّها . وما دام لا يجمع
الأعداد « كل » . فكذلك لا تحتاج النجوم لأى « كل » يجمعها . ولست
أدرى كيف أن وجود هذه النجمة أو تلك يحتم على الفئة الكلية « نجم »
أن يكون عددها عددا معينا وليس سواه ، أو يتطلب أن يكون لها أى
عدد محدود . وما أقوله هنا على النجوم ينطبق على الأجزاء المكونة للمكان
وللمادة ولأجزاء الزمان الماضى (٩٠) .

(٩٠) قد يشكل الزمن الحاضر صعوبة للطالب كما يشكل نفس الصعوبة
لأناس أكثر ثقافة . لقد تحدد فى اللحظة الحاضرة ، صفى حسابه ، وكون
«مقدارا» . . . بيد أن هذا المقدار يحصى فى اتجاهين ، وفى كليهما قد يظن المرء
أنه يمكن أن يفضى الى نفس النتيجة . فإذا أحصى المقدار الى أمام لانتهى فى
الحاضر ، ثم اذا احصى الى خلف ، للزم ، كما يقال ، أن يصل الى نفس النهاية
فى الماضى . وعلى ذلك يلزم أن تكون له بداية ، وأن تكون كميته متناهية . =

تعريفه البرهساطي

وما دمنا نأخذ مثل هذه الوقائع قطعة قطعة وتحدث عنها توزيعا .
بقولنا « كل من كذا » أو « أي واحد من كذا » فإن وجودها في شكل
لا متناه لا يترتب عليه أية صعوبة منطقية . ولكن ثمة ميلا نفسانيا للقفز من
طريقة الكلام الموزعة الى الطريقة الجامعة ، ويولد ذلك نوعا من الاضطراب
والزيغ العقلي اللذين تنجم عنهما المصاعب الجدلية . فترانا نقول : « لو كان
كل شرط هناك لكان الكل هناك أيضا ، لأنه لا يمكن أن تكون هناك
أجزاء لا تشكل كلا » . واذا أخذنا العبارة « الكل هناك » على صحتها
كانت تعنى فحسب أنه : « ليس هناك جزء واحد غائب » ، ولكنها في
أفواه معظم الناس تدس خلسة فكرة الكل المحصور التي لا علاقة لها
بالموضوع .

وثمة التباسات أخرى مماثلة . فقد تساءل بلسان « لوك » : كيف
يمكن أن يفشل مقياس نام في الاحاطة بجرم قائم ؟ فالوجود القائم لا بد
بعد حين أن يستغرق كله بسلسلة أعداد نامية ، أي أنه لا بد أن ينتهي أو أن
يكون متناها في تحديده العددي . ولكن هذا يدس مرة أخرى في فكرة
الحد الحاصر . غير أن ما نفرض أنه قائم في الحالات — التي هي الآن
موضع النظر — ليس هو « مجموعا مأخوذا كله دفعة واحدة » بل هو
أنجم فرادي ، وذرات فرادي ، ولحظات ماضية فرادي ، وهكذا ، فاذا
أطلقنا على هذه الأجزاء ما يدل على أنها « مجموع متماسك » كان ذلك

= فنهاية العد الى أمام هي بداية العد الى خلف ، وهي وحدها البداية المتضمنة في
المنطق . ونهاية مجموعة لا تثير على أي نحو السؤال عما اذا كانت هذه المجموعة
دون بداية أولا ، وينطبق هذا بالمثل على أجزاء الزمن ، وعلى التراجع المجرد الذي
تشكله الأرقام « السلبية » .

مصادرة منا على النقطة التي هي موضع البحث . ولكن يحتمل أن يكون السبب الحقيقي الذي من أجله نعترض على لامتناه قائم ، هو عين السبب الذي جعل « هيجل » يتحدث عنه باعتباره لا متناهيا « باطلا » . ان هذه المطاردة التي تجلب لنا الدوار والتي نحاول بها أن نتعقب في المكان مزيدا من مكان ، وفي الزمان الماضي مزيدا من زمان ماض ، وفي تقسيم الوجود الى أقسام مزيدا من أقسام فرعية ، لتبدو مطاردة حمقاء حمقا لا تحده الحدود . فما هي الحاجة الى ذلك وما فائدته ؟ ليس ذلك لأن أية كمية من أى شيء أكبر من أن توجد اطلاقا ، بل لأن بعض الكميات أكبر بكثير من أن يحيط بها خيالنا ، بحيث نرغب فيها ، ولذلك فنحن نعود ثانية بشعور من الراحة الى شكل أو آخر من الفروض التي تزعم تناهي الوجود .

اللامتناهى النامى

فاذا انتقلنا الآن من أشكال الوجود الثابتة الى أشكاله النامية ، فإنا نجد أنفسنا نواجه بصعوبات أخطر بكثير . فجدل كل من « زينون » و « كنط » يصدق ، حيثما كان محتوما – قبل أن نبلغ نهاية معلومة – أن نجتاز حدودا متعاقبة تعاقبا لا متناهيا بحكم التعريف ، وأن يكون اجتيازنا لتلك الحدود « متواليا » . وهذه هي الحالة في كل عملية تغير مهما صغرت ، وفي كل حادثة تتصورها باسطة نفسها بسطا مستمرا . فما هو مستمر لا بد أن يقبل التقسيم الى ما لا نهاية . ومن قسم الى قسم لا نستطيع هنا أن نستخدم الاضافة (أو ما يطلق عليه « كنط » التركيب المتعاقب للوحدات) ونصل الى حد أبعد . نعم يمكنك أن تعرف ما ينبغى أن يكون عليه الحد ، ولكنك لا تستطيع أن تدركه « بهذه العملية » . فكون « أخيل » ينبغى أن يشغل « على التعاقب » جميع النقط في بوصة

مستمرة من المكان لتصور لا يمكن التسليم به ، كما لم يمكن التسليم بكونه يعد مجموعات الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... الخ الى ما لا نهاية ويصل الى نهاية . فالحدود في هذا الترتيب لا تقبل الاحصاء ، والترتيب هو الذى يخلق المشكلة كلها . والتراجع اللامتناهى ، كالنظر الى الزمان من خلف . لا يفضى الى مثل هذا التناقض ، لأنه لا يأتى فى ذلك الترتيب . فنهايتته هي ما تبدأ به ، والمزيد الذى يضيفه خيالنا على التعاقب الى ما لا نهاية ، انما يرتسم فى تصورنا على أنه قد ظهر فى الوجود فعلا ، لا على أنه ما يزال متوقع الظهور قبل أن نبلغ غاية معينة . وحين نبدأ من النهاية فاننا لا نتظر شيئا ، فاللامتناهى هنا هو تنوع ثابت . هو فى عبارة « كنط » الاستعارية اعطاء *gegeben* لا نبدأ *aufgegeben* وعلى العكس فى الحالة الأخرى وهى حالة العملية المستمرة التى لا بد من عبورها ، اذ هي تكون عندئذ نبدأ ، هي مهمة ، ليس فقط لخيالنا الفلسفى ، ولكن أيضا لأى انسان فعلى قد يحاول محاولة مادية أن يطوق الأمر بتمامه . فمثل هذا الشخص مضطر منطقيا أن يجد دائما باقيا ، شيئا متوقع الحدوث دائما ، مثل كشف الحساب على دين نحن مدينون به ، حين نكون عاجزين حتى عن دفع فوائده .

يجب اعتبار اللامتناهى النامى متقطعا (٩١)

Infitum in actu pertransiri nequit

« ينشأ اللامتناهى من فعل الاستمرار » .

هكذا قال الاسكولاستيكيون ، وكل كم مستمر يجتاز تدريجا

(٩١) سيلاحظ القارئ كيف أننى فى كل هذه المناقشة ألح الحاحا شديدا على وجهة النظر الموزعة أو المجزأة . والتوزيع يعدل التعدد ، كما يعدل المجموع التصور الواحدى . وسندرك ، بوضوح أكثر ، كما أظن ، كلما تقدمنا فى قراءة الوقائع توجد على أى حال موزعة فقط أو فى شكل مجموعة من الأجزاء لاتحتاج (حتى فى العدد اللامتناهى) بأى معنى معقول أن تدخل التجربة ، أو أن يدخلها التجربة أى شيء آخر ، كأعضاء لكل .

انما يقع في تصورنا موقع هذا اللامتناهي النامي . وقد يبدو أن أسرع طريقة لاجتناب التناقض هي التخلي عن ذلك التصور ، والكف عن النظر الى عمليات التغير الحقيقية على أنها مستمرة ، فننظر اليها على أنها تحدث بخطوات متناهية وليست بخطوات لا متناهية في الصغر ، مثلما تملأ برميل الماء بقطرات متعاقبة عندما تسقط فيه هذه القطرات كاملة أو لا تسقط بالمرّة . هذا هو الموقف التعددي التجريبي أو الحسي الأصيل . وهو الذي حدّدت طابعه عند حديثي عن « رينوقيه » ، وبسنتهي بالأخذ به من حيث المبدأ ، بعد أن نحوّره تحويرا يجعله ملائما للخبرة الحسية ملائمة وثيقة .

اعتراضات

ولا تلبث أن تتصدّي لنا مدرسة من النقاد الذين يظنون أن ما يطلق عليه في الرياضيات « اللامتناهي الجديد » قد سحق المتناقضات القديمة ، وهم يعتبرون أي شخص ما برحت تشغله فكرة لا متناه كاسل على أية صورة ، شخصا ساذجا غاية السذاجة . ومع كوني ساذجا في الرياضيات يجب على ، بصرف النظر عن جفاف الموضوع ، أن أضيف كلمة للرد على هذا النقد وبعضه كما يردد ذلك المحدثون ، ينحو في اصرار نحو الالغاز .

متصل العدد

ان « اللامتناهي الجديد » و « متصل العدد » ينجمان عن محاولة عامة لانجاز ما أطلق عليه من قبل ، رد الكم بكل أنواعه الى حساب (وأقصد بالحساب هذا العدد) . فبعض الكميات (كدرجات الكثافة أو غيرها من ضروب الاختلاف ، كامتدادات المكان) افترض كونها — حتى الى عهد

قريب — معطيات مباشرة للادراك الحسى أو الحدس ، ولكن فلاسفة الرياضيين قد نجحوا الآن فى الوصول الى معادل تصورى لها فى شكل مجموعات من الأعداد ينجم بواسطة ادماج الواحد منها فى الآخر دون تحديد . ففى وسعنا أن نقسم قسمين أى خط فى المكان ، ونقسم أنصافه الى نصفين وهكذا . ولكن بين هذه التقسيمات التى قسمناها وعددها على هذا النحو ثمة مكان متروك لتقسيمات أخرى لا متناهية ينجم عن استخدام الرقم «٣» كمقسم ، ولتقسيمات أخرى لا متناهية أيضا باستخدام ٥ ، ٧ .. الخ . الى أن تتحقق جميع أقساط الخط الممكنة عقليا . فقد ظهر الآن أن عبور الفجوات الكائنة بين الأقسام التى عددها بأعداد « غير محددة المقدار » ما برح ممكنا الى ما لا نهاية . وبهذا العبور الذى تسد به الفجوات بين الوحدات نحصل فى النهاية على خط متصل (ملئ وبتغير فجوات) . فاتصال الخط يترجم حينئذ الى هذه الأقسام المحدودة وعددها لا متناه . ومن الصيغة المشهورة ، وهى أن الاتصال « يعنى الوحدة فى الكثرة » الكثرة وحدها تدوم وتختفى الوحدة (٩٢) . كما تفعل فى جميع التفسيرات التصورية . وهكذا يصبح ادراكنا الحدسى الذى أدركنا به امتداد الخط بادىء ذى بدء ، يصبح من وجهة النظر الرياضية « خليطا مهوشا من فكر تركناه من غير تمحيص » كما يقول « رسل » ، أو يصبح « ضربا من جمود العقيدة الدينية » على حد التعبير الساخر الذى ناله « كانتور » (٩٣) .

(٩٢) انظر ص ٣٠ من : « بوانكاريه » ، العلم والفرض :

H. Poincaré : La Science et l'Hypothèse

(٩٣) انظر ص ٢٦٠ ، ٢٨٧ من : « رسل » فلسفة الرياضيات :

B. Russel : The Philosophy of Mathematics .

اللامتناهى الجديد

حسبنا هذا عن « المتصل العددي » ، أما عن « اللامتناهى الجديد » فهو لا يعدو أن يكون تعريفاً جديداً للامتناهى . فإذا قارنا مجموعات الأعداد التى تنمو دون تحديد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... ن فى جملتها بأى جزء مكون لها مثل الأعداد الزوجية والأولية والتربيعية ، فإنا نواجه تناقضاً . فليس ثمة جزء من أجزاء مجموعات العدد — كما يطلقون عليها — مساو للكل ، مأخوذاً فى مجموعه . ومع ذلك فأى واحد من هذه الأجزاء « نظير » للكل بمعنى أنك يمكنك أن تقيم علاقة واحد بواحد ، بين عناصر الكل من ناحية وعناصر الجزء من ناحية أخرى ، بحيث إن الجزء والكل يثبت كونهما منتمين لما يطلق عليه المنطقة نفس « الفئة » من الناحية العددية . وعلى ذلك فبالرغم من كون الأعداد الزوجية والأعداد الأولية والأعداد التربيعية أقل بكثير وأندر من الأعداد عموماً . ولا تشكل جزءاً من الأعداد كلها ، فإنها تظهر متعادلة من حيث مقدارها عندما يكون المجال مجال عد . وحدود كل مجموعة جزئية من هذه المجموعات يمكن عدّها باستخدام الأعداد الطبيعية الصحيحة على التعاقب . فهناك مثلاً عدد أوّلى أوّل ، وعدد أوّلى ثانٍ ، وهكذا ... الى ما لا نهاية . وأغرب من ذلك أيضاً ، كل عدد صحيح فردى أو زوجى يمكن مضاعفته ، فيبدو أن الأعداد الزوجية المتساوية التى تنتج على هذا النحو ، لا يمكن أن تكون فى طبيعة الأشياء أقل كثرة من مجموعات الأعداد الفردية والزوجية معا التى تتألف منها المجموعة الطبيعية كلها .

اللامتناهى الجديد متناقض

هذه النتائج المتناقضة إنما تنتج ، كما يتضح لنا على الفور ، من أن لا تنهى المسلسلات العددية هو من نوع اللامتناهى النامى . وهى

لا متناهيات طالما نظر اليها على أنها مؤدية بنا الى نتائج متناقضة ، وذلك بسبب ما كان يظن عنها من أنها مسلسلات لا متناهية يقابلها حقيقة لا متناهية في الواقع الخارجى ، أعنى أنها يمكن تحويلها من كونها لا متناهيات نامية الى صورة تجعلها لا متناهيات قائمة أو كائنة كلها دفعة واحدة (٩٤) . غير أن علماء الرياضة المعاصرين أمسكوا بالثور من قرنيه . فبدلاً من النظر الى هذه الخصائص المتناقضة التى تميز المسلسلات النامية الى غير حد معلوم بحيث تجعلها مؤدية بنا الى نتائج متناقضة ، فقد نظروا اليها على ضوء التعريف الصحيح وهو كونها فئات لا متناهية من أشياء . وكل فئة يطلق عليها الآن لا متناهية اذا كانت أجزاءها مماثلة عددياً لذاتها . أما اذا كانت أجزاءها غير مماثلة لذاتها كانت متناهية . وان هذا التعريف الآن ليفصل تصور فئة الموضوعات المتناهية عن فئة الموضوعات اللامتناهية .

الأعداد المابعد المتناهي

يلى ذلك أن بعض التصورات التى يطلق عليها : « أعداد ما بعد المتناهي » ، قد ابتدعها هذا التعريف ، فقد أريد لها بحكم هذا التعريف أن تكون منتمة الى فئة اللامتناهي ، بيد أنها لا تكون باضافة واحد الى واحد الى ما لانهاية ، بل بالأخرى يسلم بها من البداية على أنها ناشئة بعد أن

(٩٤) ان كون الحدود فى سلسلة لا نهاية لامتدادها - سواء أخذناها فرادى أو أزواجاً أزواجاً - تناظر الحدود فى سلسلة أخرى (أعنى أن يكون بين المجموعتين «تشابهاً») لا يتعارض قط مع أن يكون بين المسلسلتين تفاوت بعيد فى عدد الحدود فى كل منهما ، وما عليك - عند مناظرة احدهما بالآخرى - الا أن تجعل الفواصل بين الحدود فى احدى المسلسلتين أوسع منها فى الأخرى ، لكى تحصل على مجموعتين متشابهتين من حيث العدد وان تفاوتنا تفاوتاً بعيداً فى عظم فحواهما ، أضف الى ذلك أنه بمجرد وقوف احدى المسلسلتين عن النمو ، فان « التشابه » بينهما لا يعود له وجود .

نفرغ من تكويننا للأعداد كلها عددا عددا بمثل هذه الأضافة (٩٥) . ويطلق
« كاتتور » عبارة « الحد الأسفل » على أدنى حد ممكن من هذه الأعداد
التي تجاوز المتناهي . وقد يكون « الحد الأسفل » مثلا عدد النقطة التي
يلحق عندها « أخيل » السلحفاة — على فرض أنه يلحق بها — باستنفاد
جميع النقط الوسيطة على التعاقب . أو يكون هذا الحد الأدنى عدد النجوم
في حالة عدم انتهاء عددها عند حد ، أو قد يكون أيضا عدد الأميال التي في
آخر امتدادها تلتقى الخطوط المتوازية — لو التقت . هو باختصار حد
لفئة الأعداد التي تنمو واحدا واحدا ، وهو مثل سائر الحدود ينهض بمثابة
قنطرة تصورية مفيدة تنتقل بنا من مجال الى مجال آخر من مجالات الحقيقة.

فوائدها وعيوبها

وأول هذه المجالات الذي نتقل اليه بمعونة هذه النظرة التصورية هو
« متصل العدد » أو « متصل النقط » الذي وصفناه فيما سبق ، على أنه
متولد من اقسامات فرعية متكررة الى ما لا نهاية . وان سيرنا في هذه
التقسيمات الفرعية لهو من قبيل السير النامي الى ما لا نهاية . غير أن عدد

(٩٥) ان فئة الأعداد التي تأتي قبل أول حد تجاوز به الأعداد المتناهية، لاشك
تكون مفهومها محددًا ، على شرط أن ننظر الى الأعداد على أنها وحدات نحصرها
وحدة وحدة ، أو نشير الى أية وحدة منها ، فعندئذ سنجد أن كل وحدة منها
— وأية وحدة نختار — لابد بحكم التعريف أن تأتي «قبل» أن يأتي العدد الذي
يجاوز حدود الأعداد المتناهية — على الرغم من أن هذه الأعداد لا تكون كلا واحدا
ولا يكون لها حد هو آخر حدودها ، وعلى الرغم من أن ما يجاوز الأعداد المتناهية
لا يكون له عدد سابق عليه مباشرة ، وباختصار فان ما يجاوز الأعداد المتناهية
ليس ذا ترتيب في تسلسل الأعداد ، أو على الأقل هو لا يكمل ترتيب بقيّة
الأعداد .

هذه الأقسام الفرعية التي يمكن الوصول إليها إنما يبدأ بالحد الأسفل من عدد ما بعد المتناهي على نحو ما تصورناه وعرفناه منذ قليل . هكذا يمكن المماثلة بين الكثرة النامية والكثرة القائمة ، وهكذا أيضا يسوى بين عدد متغير وعدد ثابت (بفضل عملية انتقال الى مجال الحد الأسفل) . ومن ثم فنحن تتلافى قانون الاضافة غير المتحددة ، أو التقسيم الذي كان من قبل الطريقة الوحيدة التي يصبح بها اللامتناهي بنائيا ، ويصل الى لامتناه مطرد عند حد هذا العدد اللامتناهي يمكن أن نستعيض به عن أي كم متناه متصل ، وإن كان الأخير قد يبدو للادراك الحسى صغيرا .

و حين تحدثت عن الألغاز كان في ذهني من جانب الطريقة المزدراة التي يتبعها بعض المتحمسين « للامتناهي الجديد » في النظر الى أولئك الذين ما برحوا يميلون الى الخرافة القائلة بأن « الكل أكبر من الجزء » . وذلك لأن أية نقطة أيا كانت في بوصة متخيلة تتصور الآن على أنها مناظرة لنقطة ما في ربع البوصة أو نصف البوصة . وهذا التناظر العددي للكميات المختلفة مأخوذة من حيث النقط المكونة لها يفسر كما لو كان يعنى أن أنصاف البوصة وأرباع البوصة والبوصة ، هي على أية حال ، متعادلة من الوجهة الرياضية ، والاختلافات بينها وقائع يمكن اهمالها علميا . وقد أسىء فهم أولئك الذين يذيعون من جديد « سفسطة » « زينون » المشهورة ، ولكن ما يقولونه يكاد يبدو لي معادلا لهذا .

حل « رسل » لنقائض « زينون »

و « برتراند رسل » ، (الذي لا أتهمه بالالغاز ، فالله يعلم أنه يحاول أن يجعل الأشياء واضحة) يعالج لغز « أخيل » كما لو كانت المشكلة تكمن فحسب في رؤية كيف أن الطريقتين اللذين يعبرهما المتسابقان (وهما الطريقتان اللذان يقاسان بعد اتمام السباق ، ويفترض حينئذ أنهما

لا يحتويان الا على مراحل انتقال تساوق نقط الخط الذي سارا عليه ، ثم هما يقاسان بمقياس زمني واحد) يمكن أن يكون لهما نفس المقياس الزمني اذا لم يكونا ذاتيهما من نفس الطول . ولكن الطريقتين يختلفان طولاً ، اذ بناء على مبادرة السلحفاة بالسبق ، فان طريقها ان هو الا جزء من طريق « أخيل » . فكيف اذن ، اذا كانت لحظت الزمن هي أداة القياس ، كيف لا يمكن للطريق الأطول أن يستغرق الزمن الأطول ؟ .

وعند « رسل » أن العلاج — اذا كنت قد أصبت في فهمه — لا يستند في شيء الى أن مجموعات النقط هذه تتصور على أنها عديدة عددا لامتناهيا في كلا الطريقتين ، وحيثما كانت الكثرة لامتناهية يكون من الباطل القول بأن الكل أعظم من الجزء . ذلك لأن لكل نقطة عبرها السلحفاة نقطة تقابلها عبرها « أخيل » ، وكل من العبورين يقع في لحظة زمنية مطابقة للحظة زمنية في العبور الآخر . وهذا التطابق الدقيق ، نقطة ازاء نقطة ، لأي مجموعة من المجموعات الثلاث للنقط ، مع المجموعتين الأخريين ، يجعلها متناظرة ومتكافئة من حيث الكثرة من وجهة النظر العددية . وعلى ذلك فليس ثمة بقية متتابعة للمسافة التي سبقت بها السلحفاة «أخيل» منذ البداية ، لا يستطيع « أخيل » أن يتداركها ، ويستطيع أن يختصرها ، ولكنه لا يمكنه أبدا أن يقضى عليها . على أن قوائم الحساب الثلاثة تتلاقى عنده في نهاية واحدة . فأخر نقطة في طريق « أخيل » ، وآخر نقطة في طريق السلحفاة ، وآخر لحظة زمنية في السباق ، كلها حدود متساوقة من الوجة الرياضية . بهذا — وهو ما يبدو أنه طريقة « رسل » في تحليل الموقف — ظنّ « رسل » أن اللغز قد انحل (٩٦) .

(٩٦) ان العبارات التي بسط فيها مستر «رسل» هذا اللغز وطريقة حله لهي=

نقد هذا الحل

ويلوح لى مع هذا أن أحكام « رسل » تروغ من المشكلة الحقيقية ،
التي هي مشكلة اللامتناهي عندما يكون ناميا ، وليست مشكلة اللامتناهي
عندما يكون قائما . هذا النوع الأخير هو كل ما قصده حين زعم أن السباق
قد أنجز ، وظن أن المشكلة الوحيدة الباقية هي التعادل العددي للطريقين .
ان الصعوبة الحقيقية تكاد أن تكون مادية لأنها تتصل بعملية تكوين
الطريقين . أضف الى ذلك أننا لسنا بحاجة الى طريقين . اذ افترضنا أن
يكون لكل متسابق طريقه الذي يستقل به ، بل أن يكون هناك فترة زمنية
لا يجرى فيها سباق ، هو افتراض تكمن فيه المشكلة التي مؤداها بلوغ
الهدف بينما أن ثمة فاصلا يتطلب قطعه أولا يظل دائما متصديا في الطريق .
وليس هنالك شك في أن نفس الكمية يمكن أن تنتج بطرائق متنوعة .
فهذه الصفحة التي أكتبها الآن بمشقة ، حرفا بعد حرف ستطبع دفعة
واحدة . والله ، كما يعتقد الأرثوذكس ، خلق المتصل المكاني بأجزائه
اللامتناهية القائمة من قبل ، بفعل لحظي . فالزمان الماضي قائم الآن في
منظور لا متناه ، ويمكن تصوره قد خلق على هذه الصورة — كما تخيل
« كنط » دفعة واحدة . الا أنه لا يبدو في ذلك المنظور الا للانسان حين
ينظر الى خلف . لقد خلق الحد الأسفل بعد أن تجاوز سلسلة الأعداد ،
بقانون واحد ، بفعل واحد من أفعال التعريف في ذهن الأستاذ « كانتور » .
ولكن كل من يستطيع أن يجتاز بالفعل متصلا ، فانما يستطيع ذلك لا عن
طريق السير المتصل بالمعنى الرياضى لهذه الكلمة . لكن سواء كان الطريق

= مسرفة في الفنية حتى ليتعذر متابعتها حرفا بحرف في كتاب كهذا ، فكما وجد
ألا مناص من شرحه للغز في عبارة من عنده فاني كذلك أجد ألا مناص من شرح
عبارته في عبارة من عندي ، آملا باخلاص ألا أحدث بذلك شيئا من الجور عليه .

قصيرا أو طويلا فلا بد للسائر فيه أن يجتاز كل نقطة منه في ترتيبها الذي تجيء به في تعاقب النقط . فاذا كانت تلك النقط بالضرورة لامتناهية كان بلوغ آخر نقطة منها محالا . ذلك لأن الباقي في مثل هذا السير ما لانستطيع أن نغض النظر عنه . فالتعداد هو ، باختصار ، المنهج الممكن الوحيد لشغل مجموعات المواقع المتضمنة في السباق المشهور . وحين يحل «رسل» اللغز كما فعل بقوله : « تعريف الكل والجزء دون تعداد هو مفتاح اللغز كله » (٩٧) يبدو لى أنه قد تخلى عامدا عن الأمر (٩٨) .

(٩٧) فلسفة الرياضه فقرة ١ ص ٣٦١ - يكمل مستر «رسل» « مفارقة » « أخيل » بمفارقة « ترسترام شاندى » (وهى شخصية فى قصة كتبها ستيرن) فلما كان «ترسترام شاندى» قد استغرق عامين يكتب تاريخ اليومين الأولين من حياته (وكانت خطته أن يكتب تاريخ كل يوم من حياته فى عام) فان الادراك السليم ليحكم بأنه لو سار على هذه النسبة لما استطاع أبدا أن يكتب تاريخ حياته ، لكن مستر «رسل» يبرهن على عكس ذلك ، لأنه بإدامت الأيام والأعوام ليس لها حد أخير ، ثم مادام اليوم انذى عدده الترتيبى هون سيكتب فى العام الذى عدده الترتيبى هون ، فان كل يوم معين سيقابله عام يكتب فيه ، ولا يبقى يوم واحد بغير أن يدون تاريخه ، غير أن برهان مستر «رسل» يستحيل انطباقه على العالم الحقيقى بغير الفرض المادى انذى افترضه حين قال : «اذا عاش «ترسترام شاندى» الى الأبد ولم يمل من عمله» ففى كل الحالات الفعلية للتغير المستمر لا بد من فرض غير معقول كهذا ، أى أنه لا بد أن يعيش محدث التغير الى الأبد ، بمعنى أن يعيش بعد زوال مجموعة من اللحظات الزمنية ليس لها نهاية ، و « دون أن يمل » أداء مهمته التى يستحيل أدائها .

(٩٨) لما كنت أوشك على العمى من الناحية الرياضية والناحية المنطقية فاننى لأحس بنجل عظيم حين أخالف مثل هذه العقول الممتازة ، ومع ذلك فماذا فى وسع المرء أن يصنع سوى أن يتبع ضوءه الخافت ؟ فما كتب عن اللامتناهى بمعناه الجديد فنى إلى الحد الذى يستحيل معه أن نذكر تفصيلاته فى كتاب لرياضى كهذا الكتاب ، فمن يهمهم الأمر من الطلاب عليهم أن يراجعوا فهرس الموضوعات فى كتاب رسل «فلسفة الرياضه» وفى كتاب ل . كوتيراه «اللامتناهى الرياضى» أو فى كتابه «أسس الرياضه»، وعلى صرامة هذه الكتب =

نتائج

بعد هذه المجادلة المكروهة ، أخلص بأن اللامتناهي الجديد لم يعد يسد طريق الرأي التجريبي الذي وصلنا اليه مؤقتا من قبل . فعلى الرغم من أنه لا شأن للحقائق الواقعة التي تجيء ظروفها من النوع الذي وصفناه بأنه « قائم » (أعنى أنه غير نام) ، نجد أن نقد « لينيز » و « كنت » و « كوشى » و « رينوفييه » وغيرهم ، ينطبق انطباقا مشروعا على جميع حالات النمو أو التغير المتصل . اذ في مثل هذه الحالة لا بد بالضرورة أن تكون « الظروف » من نوع المسلسلات المتتابعة . واذا كانت المسلسلات التي تكونها لا نهاية لها فان حدثها — اذا كان « التأليف المتعاقب » هو الطريقة الوحيدة للوصول اليها — لا يمكن ببساطة أن نصل اليه . فاما أن يتحتم علينا ، ثمثد أن نحتمل التناقض المنطقي في هذه الحالات ، أو يجب علينا التسليم بأننا نبلغ الحد في هذه الحالات المتعاقبة بطريق الوحدات المتناهية المحسوسة ، — كالقطرات ، والنبضات ، والخطوات ، أو ما يروق لنا من ألفاظ نطلقها عليها — وهي وحدات تغير تأتي جميعها

= فهناك ما هو أشد منها صرامة وهو العرض الذي عرض به ا.ف. هنتنجتون في كتابه « المتصل من حيث هو نمط من الترتيب » وفي كتابه « قصص عن الرياضة » ج ٦ ، ٧ (أعاد طبعهما للبيوع مكتب النشر بجامعة هارفارد) وراجع كذلك « تسي . س . بيرس » في بحثه المنشور في مجلة مونست ، مجلد ٢ ص ٥٢٧ - ٥٤٦ ، وراجع محاضرة الافتتاح التي ألقاها ١٠ و ١١ هوبسون وهي في « محاضر جمعية لندن للعلوم الرياضية » مجلد ٣٥ - فاذا أردت مناقشة للموضوع أيسر تناولا فارجع الى كتاب ج . رويس « العالم والفرد » ج ١ في مقالته الملحقه به ، والى كيزر في « مجلة الفلسفة » الى مجلد (١) ص ٢٩ ، وفي « مجلة هبرت » مجلد ٧ ص ٣٨٠ - ٣٩٠ ، والى « واترتون » في محاضر الجمعية الأرسطية ، ١٩١٠ . والى « ليتن » في المجلة الفلسفية ج ٨ ص ٤٩٧ ، وأخيرا الى فهرس كتب « ه . بوانكاريه » الثلاثة . التي ظهرت حديثا : « العلم والفرض » . باريس ، =

حين تأتي ، أو لا تأتي بالمرّة . تلكم كما يبدو طبيعة التجربة المحسوسة التي تتغير دائما بمقادير ملموسة أو تظل غير متغيرة . والطابع اللامتناهي الذي نجده فيها يتداخل بتصورتنا الأخير في أن نكرر الى غير حد فعل التقسيم لمقدار ما . والوقائع لا تقاوم طريقة التناول التصوري الذي يترتب على ما أسلفنا ، ولكننا لسنا في حاجة الى الاعتقاد بأن هذه الطريقة من التناول تولد بالضرورة العملية التي بفضلها ظهرت الوقائع الى الوجود .

التحول التصوري للتجربة الحسية يجعل اللامتناهي مشكلة

والتناقض في النمو الرياضي المتصل ليس الا طريقة من تلك الطرق العديدة التي يجعلها تحويلنا التصوري للتجربة الحسية أقل فهما من قبل . فكون الوجود ينبغي مباشرة وبكميات متناهية ، أن ينضاف الى وجود آخر ، قد يكون هذا شيئا يفشل العقل المتبصر في فهمه ، ولكن أن يكون الوجود مثيلا لذلك الاتمام لسلسلة لا نهاية لها من الوحدات (مثل النقط) ، فلا أحد يتوقع أن ينجم ذلك فيما يحويه أي مقدار من الوجود (مثل المكان) . ذلك شيء لا يفشل عقلنا في فهمه فقط ، بل يجده متناقضا كذلك . فان الاستعاضة بالتعداد الحسابي عن الحدس يبدو حينئذ ، اذا أخذ به على أنه وصف للواقع ، نجاحا جزئيا . ومن الأفضل ، كما قال « رينوثيه » الأخذ بوقائع الادراك الحسي برغم انبهامها ، من الأخذ بتصورات تحمل في داخلها التناقض (٩٩) .

= و «قيمة العلم» (ترجمة مراجعة قام بها الى الانجليزية ج.ب.هالستد) نيويورك ١٩٠٧ ، و «العلم والمنهج» باريس ١٩٠٨ ، على أن أملاً هجمة بالحياة ، هي الهجمة التي هاجم بها «ج.م. فولرتن» اللامتناهيات التي تكتمل بعمليات تأليفية متتابعة ، وذلك في كتابه «نسق من ميتافيزيقا» فصل ١١ .

(٩٩) ان المتصل المؤلف من نقط ليوضح أجمل توضيح شكواي =

هذا التحول يترك مشكلة الجدة حيث كانت

حسبنا هذا عن مشكلة اللامتناهي ، وعن تفسير التغير المتصل ،
بالتعريف الجديد للامتناهي . ونحن نجد أن صورة الحقيقة الواقعية التي
تتغير بخطوات متناهية في العدد ومنفصلة ، تظل هذه الصورة مقبولة
للعقل ، ملائمة لخيالنا كما كان شأنها من قبل ، ولذلك بعد هذه الفصول
الجافة العقيمة ، نتناول من جديد موضوع بحثنا حيثما تركناه من قبل .

هل تنمو الحقيقة الواقعية بزيادات فيها جدة أو لا ؟ ان التباين بين

= من أن طريقة العقل في تناول الموضوع من شأنها أن تحول ماهو بطبيعته
سيال فتجعله سكونيا ومفكك الوحدات ، فالنقاط أو الخطوات التي تتألف منها
السيرة الواحدة المتصلة والتي يقبلها الإدراك الحسي على أنها هي المعطيات
الأولية من الوجود ، انما تقابل منطقيا «اللامتناهيات في الصغر» (أي أصغر
كميات تتألف منها فكرة أو تغير أو ما شابه ذلك) وهي ما قد تخلصت منه
الرياضة في أحدث ما وصلت اليه ، ولذلك يجد مستر « رسل » نفسه مضطرا
- مثله في ذلك مثل «زينون» - أن يصف الحركة بأنها وهمية ، ويقول : « ان
«فيرشتراس» بمحوه محوا تاما للامتناهيات في الصغر جميعا قد بين لنا آخر الأمر
أننا نعيش في عالم لا متغير ، وأن السهم في كل لحظة من لحظات انطلاقه هو في
حقيقة أمره ساكن» (نفس المرجع ص ٣٤٧) «فعلينا أن نرفض رفضا تاما الفكرة
القائلة بوجود حالة من حالات الحركة» هكذا يقول في موضع آخر ، وكذلك
يقول : «ان الحركة ما قوامها الا ملء أماكن مختلفة في أزمنة مختلفة . . .
وليس ثمة انتقال من مكان الى مكان ، وليس ثمة لحظة تالية ولا وضع مكاني تال ،
ولا ما يسمى بالسرعة الا بمعنى عدد حقيقي يكون حدا أقصى لمجموعة معينة من
الحدود (ص ٤٧٣) وهكذا يصبح ما يسمى «بالتصل» الرياضى منفصلا مطلقا
بكل معنى مادي أو خبري لهذه الكلمة ، وبهذا يلتقي الطرفان النقيضان ، وعلى
الرغم من أن رسل وزينون يتفقان في انكار الحركة المدركة ادراكا حسيا ، فان
الوحدة الخالصة تحل محلها عند أحدهما ، على حين تحل الكثرة الخالصة محلها
عند الآخر ، ويجوز أن يكون انكار رسل للتغير الخ منسب فقط على العالم
الرياضي ، وقد يكون من الاجحاف به أن نتهمه بأنه انما يكتب ميتافيزيقا في
هذه الفقرات ، ولو أنه لا يحذرنا من أن الأمر ليس كذلك .

عدم الاتصال والاتصال يواجهنا الآن في شكل آخر . فالتعريف الرياضي للكمية المستمرة على أنها « بين أي عنصرين أو حدين ثمة حد آخر » تعارض مباشرة الفكرة الأقرب الى التجربة والادراك الحسى ، وهى أن أى شىء متصل حين تظهر أجزاءه متجاورة ، متلاحقة مباشرة ، دون أن يكون ثمة شىء ما بينهما على الإطلاق .

وعلى ذلك فمبتمنا تنصب على التفسير الحسى ، ولكن قبل أن نفرغ نهائيا لمناقشته ، ثمة مشكلة كلاسيكية من مشكلات الفلسفة من الأفضل أن نخرجها من طريقنا : تلك هى مشكلة العلية .

الفصل الثاني عشر الجدّة والعلية

وجهة النظر التصورية

لو كانت الحقيقة الواقعية تتغير بخطوات متناهية محسوسة ، لظل دون جواب تساؤلنا : ما اذا كانت قطع هذا الواقع الصغيرة التي تأتي ، هي قطع جديدة جدّة كاملة . وليذكر القارئ الحالة التي كنا عليها في الفصل الثالث من هذا الكتاب ، حيث رأينا أننا بوجه عام لم يكن في وسعنا أن نستخلص شيئاً . ذلك أن ما نبحث عنه أو نجده يظل في نظر عقلنا مجرد كمّ مرضيّ طارئ ..

فهل نلتمس الحقيقة الواقعية قطعة قطعة كما تنضاف بذاتها ؟ أم يجب أن نلتمسها دفعة واحدة فحسب بأن نفترض كونها اما أزلية أو حدثت في لحظة تضمنت بالتبع سائر الزمان ؟

مبدأ العلية

« هل أول صباح في الخلق كتب ما سيقروؤه آخر فجر في القدر أم لا ؟ » . بهذا السؤال وغيره تواجه كل من الواحدية والتعددية الواحدة منها الأخرى . والعقبة الكلاسيكية في وجه التعددية كانت دائماً ما يعرف باسم « مبدأ العلية » . فقد فهم هذا المبدأ على أنه يعني أولاً أن المعلول يوجد

(١٠٠) عنوان هذا الفصل في مخطوط المؤلف - « مشكلة فرعية ثانية

- العلة والمعلول » - الناشر .

من قبل على نحو ما في العلة . فاذا كان الأمر كذلك لا يمكن أن يكون المعلول جديدا على الاطلاق ، ولا يمكن للتعددية أن تكون صادقة بالمعنى الأصيل : ولذلك وجب علينا أن نراجع حقائق العلية . فلنستعرض اذن حقائق العلية ، وسأتناول تلك الحقائق في شكلها التصوري قبل أن ننظر اليها في شكل ادراك حسي . وقد قام أرسطو^(١٠١) بأول بحث محدد في العلل .

دراسة أرسطو للعلية

يقول أرسطو ان سبب أى شيء يتمثل في أربعة مبادئ : علته المادية : (فالبروتز هو العلة المادية للتمثال) ؛ علته الصورية : (كنسبة الاثنين الى الواحد تشكل وحدة موسيقية) ؛ والعلة الفاعلية (فالأب هو العلة الفاعلية للابن) ؛ والعلة الغائية : (فالصحة هي العلة الغائية للتمارين البدنية) . وقد أخذت الفلسفة المسيحية بالعلل الأربعة ، ولكن ما يعنيه الانسان عامة بعلة شيء من الأشياء هو علته الفاعلية . وفيما يلي سأتحدث عن هذه العلة فقط :

الاسكولاستيكية والعلة الفاعلية

تعرف العلة الفاعلية بالطريقة الاسكولاستيكية على النحو الآتى :
« هي العلة التي تولد شيئا آخر بنشاط حقيقى يصدر منها » .

هذه ، دون منازع ، هي وجهة نظر الحس المشترك ، والاسكولاستيكية ليست الا حسا مشتركا نما نموا متميزا تمام التميز . وبصرف النظر عن

(١٠١) الكتاب الثانى والكتاب الخامس ، الفصل الثانى ، من كتاب الطبيعة لأرسطو يزودانا بما هو جوهرى فى آرائه .

الأنواع العديدة للعلّة الفاعلية التي تعينها الفلسفة الاسكولاستيكية ؛
ما حصى ثلاثة مبادئ فرعية هامة ، يفترض كونها مندرجة من التعريف
السابق على ما يلي :

١ — ليس ثمة معلول يمكن أن يأتي الى الوجود دون علّة . ويمكن
أن يؤخذ بهذا أخذاً حرفياً ، ولكن اذا تجنبنا كلمة معلول ، فيمكن أن
تؤخذ بمعنى ألا شيء يمكن أن يحدث من غير علّة ، وهذا هو مبدأ العلّة
المشهور ؛ وهذا المبدأ حين ينضاف الى المبدأين الآخرين يفترض كونه
أساساً لكتلة العالم ، ويجعل فرض التعدد متناقضاً .

٢ — المعلول متناسب دائماً مع العلّة والعلّة مع المعلول .

٣ — ما يكون في المعلول يجب بطريقة ما أن يكون في العلّة ، سواء
أكان ذلك صورياً أو على التقريب أو رفعة شأن («فصورياً» هنا تعنى أن
العلّة تشبه المعلول ، كما عندما تسبب حركة حركة أخرى ؛ وعلى التقريب
تعنى أن العلّة تتضمن على نحو ما المعلول ، مثلما عندما ينشئ فنان ما
تمثالاً ، ولكن هو نفسه لا يملك جماله ؛ ورفعة شأن تعنى أن العلّة وان
كانت لا تشبه المعلول ، فهي أعلى منه في الكمال ، كما عندما يتغلب
انسان على قوة الأسد ، بقدر أكبر من الدهاء) .

و « فاقد الشيء لا يعطيه Nemo dat quod non habet هو المبدأ
الذي تنبع منه الفلسفة العلّية . والقضية « العلّة تساوى المعلول Causa
aequat effectum تلخص ، عملياً ، جملة هذه الفلسفة (١٠٢) .

(١٠٢) من أجل بيان دقيق عن مذهب مدرسة العلّية ، طالع
عرض « ريكبي J. Ricby » في كتابه : الميتافيزيقا العامة - الكتاب
الثاني ، الفصل الثالث . ولقد أغفلت في صلب كتابي هذا ذكر عدد من التعاليم =

وواضح أن كل لحظة من لحظات العالم ، يجب أن تحتوى على جميع علل المعلولات التي تشملها اللحظة التالية ، أو ، اذا وضعنا الأمر بغاية الدقة — من البيّن أن كل لحظة في جملتها تسبب اللحظة التالية (١٠٣) . ولكن اذا كانت القاعدة تؤيد : أن كل ما يكون في المعلول يجب أن يكون أولا ، على نحو ما ، في العلة *quidquid est effecta debet esse prius rliquo* ترتب على ذلك أن اللحظة التالية لا يمكن أن تحتوى شيئا طريفا على الحقيقة ؛ وأن الابتكار الذي يبدو منبثا في حياتنا انبثاتا لا ينقطع ، لا بد أن يكون وهما معزوا لضحولة وجهة النظر الحسية .

وقد احترمت الاسكولاستيكية دائما الحس المشترك ، وفي هذه الحالة ثقلت من الانكار الصريح لكل ابتكار حقيقى بالكيفية الغامضة على نحو ما *aliquo modo* ويتيح هذا للمعلول أن يختلف أيضا ، على نحو ما *aliquo modo* عن علته . ولكن الضرورات التصورية قد حكمت الأمر ، وانهت كالمعتاد الى شل الطبيعة والادراك الحسى . فالعلة والمعلول هما تصوران منفصلان عدديا . بيد أن الأولى يجب أن تولد الثانى بطريقة ما لا يمكن استكناهما . فكيف تفعل العلة ذلك عقليا اللهم الا اذا كانت

= الثانوية التي لعبت دورا كبيرا فى الفلسفة العلية ، مثل : «علة علة هي علة معلولاتها» - «نفس العلل تنتج نفس المعلولات» «تعمل العلل حين تكون حاضرة فحسب» - «يجب أن توجد العلة قبل أن تعمل» - الخ

(١٠٣) تنجم هذه الفكرة أيضا من اعتبار الملابس الشارطة قائمة فى القاعدة ، بحيث تكون لازمة لزوم العلل لانتاج المعلولات : «ان العلة ، مفسرة تفسيرا فلسفيا ، هي الملخص الشامل لجميع الشروط الايجابية والسلبية» . هكذا يقول چون ستيوارت مل . ويعدل هذا الحالة الشاملة للعالم فى اللحظة التى تسبق حدوث المعلول . ولكن ليس المعلول فى تلك الحالة هو الحادثة الجزئية التى يستخلصها انتباهنا من البداية تحت ذلك الاسم ، انما هي تلك الجزئية ، مع ما يقارنها - أو بعبارة أخرى هي الحالة الشاملة للعالم فى اللحظة التالية المرغوبة .

تخفى الثانى فى ذاتها من قبل ؟ ومع أن العلة والمعلول هما اثنان من الوجهة العددية فهما من ناحية التكوين واحد رغم المظاهر الحسية . وتتغير العلية ، على ذلك ، من علاقة محسوسة مجربة بين الأشياء المختلفة الى علاقة واحدة بين المتماثلات ، يظن من الناحية التجريدية أنها أكثر حقيقة^(١٠٤) .

الاتفاقية

وقد اقتضى قهر التصور للادراك الحسى زمنا طويلا لكى يكتمل فى هذا الميدان . فالخطوة الأولى كانت نظرية « الاتفاقية » التى خط « ديكارت » الطريق اليها بنظريته فى الجوهر العقلى والجوهر المادى . فالأول يتألف من الفكر البحث والثانى من الامتداد الخالص ؛ وهما مختلفان اختلافا مطلقا . فاذا كان الأمر كذلك فان أية علاقة عليه ندرکها ادراكا غريزيا بين الذهن والبدن ، تتوقف عن كونها علاقة عقلية . و « الله » فى نظر مفكرى ذاك العصر هو المذيب العظيم للمتناقضات . ففى وسعه أن يتغلب على كل تناقض ؛ وتبعاً لذلك أنكر تلاميذ « ديكارت » « رچى » و « كوردموا » وبخاصة « چيلنكس » التفاعل النفسانى انكارا كلياً ، ففى

(١٠٤) يعبر سير «وليم هاملتون» عن هذا تعبيراً محكماً فيقول : « ما هو قانون العلية ؟ هو ببساطة مايلى : عندما يمثل موضوع كظاهرة تبدأ ، فلا يسعنا الا أن نفترض أن الوجود المكمل (أعنى المقدار) الذى يحتويه الآن كان موجوداً من قبل – بعبارة أخرى ان كل ما نعرفه الآن كمعلول يلزم أن يكون موجوداً من قبل فى علة ، وان لم يكن فى مقدورنا حتى أن نتخيل ما عسى أن تكون هذه العلة (نهاية المحاضرة ٣٩ من كتابه عن الميتافيزيقا) . فالعلة تغدو سبباً والمعلول نتيجة ، ومادامت النتيجة المنطقية تنجم فحسب من المثل الى المثل ، فقد تطورت الفلسفة القديمة للعية الى عقيدة عقلية قاطعة ، وهى أن العلة والمعلول اسمان لموجود واحد ثابت ، وأنه اذا كانت اللحظات المتعاقبة للعالم مرتبطة ارتباطاً علياً ، فليس ثمة ابتكار حقيقى مناسب فيها .

نظرهم أن « الله » يسبب تسبباً مباشراً للتغيرات في ذهننا ، وهي التي تنجم عنها أحداث في بدننا ، والتغيرات في بدننا التي تنجم عنها أحداث في ذهننا . ويبدو أن هذه التغيرات هي العلل ، ولكنها في الواقع لا تعدو كونها علامات أو اتفاقات .

ليبنز

ويخطو « ليبنز » الخطوة التالية الى أمام ، حين ينكر أن تكون ادراكاتنا الحسية حقيقية . وقد حرر « ليبنز » الله من واجب اسداء عونه ساعة بعد أخرى ، وذلك بافتراض أن الله قد شرع في يوم الخلق أن تساوق التغيرات في أذهاننا التغيرات في أبداننا ، بنفس الطريقة التي تحافظ بها الساعات ، التي ملئت في نفس اليوم ، على دقة الوقت . وبهذا التناغم المقدور ، كما يطلقون عليه ، نجد أن الترجمة التصورية للمعطى المباشر ، ترجمة كاملة . ويترتب على ذلك ، دون تخلف ، انكار النشاط والاستمرار معا . فبدلاً من ذلك التيار الدرامي للحياة الشخصية هنالك محض تطابق بين الواحد والآخر ، من حدثي مجموعتين من العلل لا ارتباط بينهما . فالله هو العلة الوحيدة لأي شيء ، وهو علة كل شيء في آن واحد . والنظرية هنا واحدة بقدر ما ترغب النزعة العقلية ، والابتكار — اذا كان حقيقياً — مستحيل بالطبع .

هيوم

وقد خطا « هيوم » الخطوة التالية في فضح العلية المتعارف عليها بالحس المشترك . ففي فصوله عن « فكرة الرابطة الضرورية » في كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » و « مقالاته » على حد سواء ؛ كان

« هيوم » يبحث عن صورة وضعية لفعالية القوة التي يفترض أنها ناجمة عن العزل ، وفشل في ذلك . وقد أبان « هيوم » أننا لا نستطيع أن نستخلص أو نعزل الطاقة التي تنتقل من العزل الى المعلولات سواء في العالم المادى أو العالم العقلى . ويصدق هذا على الإدراك الحسى صدقه على الخيال . « ان جميع الأفكار مستمدة من انطباعات ومثلة لها . وليس لدينا ألبتة أى انطباع يحتوى على قوة أو فعالية ، ومن ثم فليس لدينا أبداً أية فكرة عن القوة » . و « ليس فى وسعنا ألبتة ، بغاية ما نستطيع من بحث أن نكتشف شيئاً ما ، اللهم الا حادثة واحدة تعقب حادثة أخرى ، دون أن يكون فى مقدورنا معرفة أية قوة أو طاقة ، تعمل بها العلة ، أو أى ارتباط بين العلة وبين معلولها المفترض ... ويلوح أن النتيجة الضرورية لهذا أننا ليس لدينا فكرة عن الارتباط أو الطاقة بالمرّة ، وأن هذه الكلمات ليس لها على الإطلاق أى معنى حين تستخدم فى الاستدلالات الفلسفية أو فى الحياة العامة » . « وليس ثمة أوضح من أن الذهن لا يستطيع أن يشكل فكرة موضوعين بحيث تتصور فيها ارتباطاتهما أو تفهم بتميز الطاقة أو الفاعلية التى يتحدان بها » .

ويمضى « هيوم » ليعين أن فكرة الارتباط المزعومة التى لدينا ليست الا تفسيراً سيئاً للعادة العقلية . فعندما تتمرّس أحياناً كثيرة بنفس تتابع الأحداث « تحملنا العادة عند ظهور الحادث الأول الى توقع ما يقترن به عادة ، والى الاعتقاد فى أنه سيحدث ... هذا الانتقال المعتاد للخيال هو الشعور أو الانطباع ، الذى تشكل منه فكرة القوة أو الرابطة الضرورية . وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك فى هذه الحالة . « فالعلة هى موضوع متقدم ومقترن بموضوع آخر ، ومن ثم فهو متحد به بحيث أن فكرة أحدهما تحدد فكرة الآخر » .

ولا يمكن أن يكون هنالك ما هو في جوهره أشد تعددية من عناصر
فلسفة « هيوم » . فهو يجعل الأحداث يقرع بعضها البعض الآخر كما
لو كانت زهر نرد في صندوق . وكان في وسع « هيوم » ، لو ثابر ، أن
يعتقد بابتكارات حقيقية ، ويسلم بالارادة الحرة . ولكنني ، ذكرت من
قبل ، أن التجريبيين كانوا فاترى الهمة ، وربما كان « هيوم » في هذا
أشدهم فتورا في همته . ففي مقاله عن « الحرية والضرورة » ، يصر على
أن المتاليات التي تتمرس بها ، وان كانت تمضي بين أحداث منفصلة اطلاقا،
فهي مع ذلك متسقة تماما ، وليس ثمة شيء جديد بالمرّة ينبثق من حياتنا .

نقد « هيوم »

وسيميز القارئ في صفحات « هيوم » المشهورة مثلا حيا للطريقة التي
تعامل بها الترجمات التصورية الواقع معاملة سيئة دائما . ان العلية من
الزاوية الادراكية أو الحسية (كما سنوضح ذلك تفصيلا فيما بعد) تعنى
الطريقة التي تدخل بها بعض ميادين الشعور ميادين أخرى . والعلية ليست
الاشكلا من الأشكال التي تظهر فيها التجربة كتيار مستمر . والأسماء
التي نطلقها تبين الى أي حد نجح في التميز في صميم التيار . ولكن
القاعدة التصورية هي افتراض أنه حيثما كان هناك اسم منفصل وجب أن
تكون هناك واقعة منفصلة . واذ اتبع « هيوم » هذه القاعدة ، واذ لم
يجد واقعة مطابقة لكلمة « قوة » فقد انتهى الى أن الكلمة لا معنى لها .
وطبقا لهذه القاعدة فكل حرف عطف أو جر في اللغة الانسانية لا معنى
له - في ، على ، عن ، مع ، لكن ، و ، لو ، لا معنى لها ؛ مثلها مثل : من
أجل ، بسبب .. والحقيقة أنه لا عناصر الواقع ولا معانى كلماتنا منفصلة
انفصال الكلمات فالشكل الأصلي الذي يأتي فيه الواقع هو التيار الحسى

الذى يشتمل فى آن واحد على الحدود والعلاقات ، منفك بعضها عن البعض الآخر أو مندمجة وملتصقة . ويجدد تفكيرنا جوانب متعددة ، كما يحدّد الانسان ، بالنظر من خلال منظار انتباهه على جزء بعد آخر فى دائرة منظورة . ولكن ليس التجريد هو العزل ، وهو لا يهشم الواقع ، كما أن المنظار لا يحطم دائرة المنظور . ان التصورات هى ملاحظات ، نظرات مأخوذة عن الواقع^(١٠٥) ، وليست أجزاء من الواقع ، كما أن قوالب الطوب أجزاء من منزل . وباختصار ، يمكن للنشاط العلى أن يلعب دوره فى نمو الواقع ، وان لم يكن ثمة انطباع اسمى عنه يقف بذاته . وزعم « هيوم » أن أى عنصر من عناصر الواقع يلزم أن يكون منفصلاً يفضى الى رأيه البعيد عن الصواب ، وهو أن أية علاقة لا يمكن أن تكون حقيقية . يقول « هيوم » : « ان جميع الأحداث تلوح مفككة تماما ، منفصلاً بعضها عن البعض الآخر . فحادثة تتبع الأخرى ، ولكننا لا يمكننا ألبتة أن نلاحظ أية رابطة بينهما . وهى تبدو مقترنة ولكنها لا تبدو أبدا مرتبطة » . وباختصار ، ليس ثمة شىء ينتمى الى شىء آخر ، وبذلك يسحق المنهج العلى الادراك الحسى وينتصر على الحياة .

ولقد اعتنق « كنط » وأخلافه جميعا رأى « هيوم » فى أن المعطى المباشر هو تعدد لا ارتباط فيه . ولكنهم لعدم رغبتهم فى قبول التعدد ببساطة ، كما فعل « هيوم » ، توسلوا بعميل أعلى ، فى صورة ما أطلق عليه « كنط » « الأنا المتسامى للادراك » ، لرتق أجزائه معا بالمقولات التأليفية . ويسجل « كنط » مقولة العلية بين هذه المقولات ؛ وفى كثير من النواحي ، يعتبر « كنط » مصلحا للدمار الذى تركه « هيوم » .

(١٠٥) هذه تعبيرات « برجسون » .

والفصل الذى عقده « كنط » على العلة^(١٠٦) هو أشد أجزاء كتابه المشهور « النقد » غموضا واضطرابا ؛ ومن الشاق فى أغلب الأحيان ادراك معناه . وحسبنا فهمت من نصه ، يترك « كنط » الأشياء حيث تركها « هيوم » ، اللهم الا حيثما يقول « هيوم » عادة يقول « كنط » قاعدة . وكل من « كنط » و « هيوم » يلغى فكرة أن الظواهر التى نسميها ظواهر عليّة تخرج منها قوة ما . وبعبارة أخرى ، يناقض « كنط » الحس المشترك مثلما فعل « هيوم » ، ومثل « هيوم » يترجم العلية الى محض تعاقب زمنى . ونقطة الخلاف بينهما هى أنه بينما سياق الزمن عند « هيوم » مفكك فى جوهره ويتسق فحسب اتساقا ذاتيا ، نجد أن « كنط » يدعو سياق الزمن « موضوعيا » من حيث أنه يتبع قانونا يتلقاه الإدراك الحسى من العقل . فالتتائج غير العلية يمكن قلبها رأسا على عقب ، بينما النتائج العلية وحدها تتبع القاعدة فى توافق^(١٠٧) . وكلمة العقل *Verstand*

(١٠٦) عنوانه « التمثيل الثانى للتجربة » ، ويبدأ فى صفحة ٢٣٢ من الطبعة الثانية لكتاب « كنط » : نقد العقل النظرى الخالص .

(١٠٧) فكرة « كنط » الشاملة عن « قاعدة » فكرة غير متسقة فى نظرى ، فماذا أو من تربطه القاعدة ؟ . اذا كانت القاعدة تربط الظاهرة التى تنجم (المعلول) ، فاننا نقع ثانية فى النظرة الشعبية الدينامية ، وكل حالة واحدة يمكن أن تعرض لنا فعلا عليا ، حتى وان لم يكن فى العالم أية حالات أخرى ، أو أنها تربط الملاحظ للحالة الواحدة . ولكن احساساته الخاصة للتعاقب هى التى تربطه . فالتعاقب ، سواء كان عليا أو غير على ، اذا كان محسوسا فان المرء لا يستطيع أن يعيده الى الخلف كما نفعل بأفكاره . الا أن القاعدة تربط التعاقبات المستقبلية ، وتهيئها لكى تتبع نفس النسق الملاحظ فى التعاقب الأول ؟ ولكن لما كان من الواضح أنها لا تفعل ذلك حين يحكم الملاحظ خطأ أن التعاقب الأول تعاقب على ، فان كل

في كلام « كنت » يجب ألا تؤخذ كما لو كانت القاعدة المفترض كونها موضوعة للاحساس تجعلنا نفهم الأشياء فهما أفضل ، وإنما هي قاعدة خام لتتابع لا يكشف عن أية رابطة . وعدم معقولية مثل هذه المقولة يتركها غير ذات قيمة لأغراض البصيرة . فانها تنحى جانبا العلية الحركية ، ولا تستعيز عنها بأي تفسير للتتابعات الموجودة . انها تحمل فحسب أوصافا خارجية وتسوى جميع الحالات بالحالات التي لا تكتشف فيها أي سبب للقانون المؤكد .

الوضعية

ان « قوانين الطبيعة » التي لدينا هي بالفعل مجرد احصاء لتساوقات وتعاقبات . فالصفرة والقابلية للطرق تتساوقان في الذهب ، والحمرة تعقب غليان الجنبري ، والتجمد يعقب غلي البيض ، وعلي من يسأل عن هذه الاتساقات يجيب العلم : ريثا ! ان القوانين لا تلبث أن تغدو قادرة على التنبؤ . وكثير من الكتاب في العلم يذكرون لنا أن هذا هو كل ما يمكننا أن نطمع فيه . وشرح الأمر بطريقة التفكير التي يطلقون عليها الطريقة الوضعية ، هو فحسب الاستعاضة بقوانين أوسع مجالا وأكثر الفا ، عن قوانين أضيق مجالا وأقل الفا . والقوانين في أوسع نطاق لها تعبر فقط عن اتساقات توجد تجريبيا . لِمَ ترفع المضخة الماء ؟ ذلك لأن الهواء يضغط عليها في اسطواناتها ! ولِمَ يضغط الهواء ؟ ذلك لأن الأرض تجذب كل شيء . وهذا الجذب لا يعدو في نهاية الأمر أن يكون واقعة أكثر شمولا .

= ما يستطيع قوله انها قاعدة ، حيثما كانت توقعاته عن الانسان تتبع أحكامه العلية ، سواء أكانت هذه الأحكام صادقة أو كاذبة . ولكن أين يختلف هذا عن الموقف الانساني ؟ ان « كنت » باختصار ، يتخبط ، ولا يستطيع المرء بأي معنى صحيح أن يعود الى القول بأن « كنت » قد دحض « هيوم » .

والتواين بمقتضى وجهة نظر الوضعيين ، تعمم فقط الوقائع ، وهى لا تربط بينها بأى معنى عميق (١٠٨) .

النظرية الاستنباطية فى العلية

وفى مواجهة هذه الطريقة الاستقرائية الخالصة فى النظر الى التابع العلى ، ثمة تفسير أقرب الى الاستنباط العقلى ، وجد أخيرا أنصارا كثيرين . فاذا كان آخر طرف فى التعاقب يمكن أن يستنبط بالمنطق من أول عضو فى تال خاص ، فان « الرابطة » لا تخفى . ولكن الروابط المنطقية تحملنا فقط من تماثلات الى تماثلات : وعلى ذلك فالمرحلة الأخيرة للمنهج العلمى هى فى قاع المبدأ الأسكولاستيكي : « العلة تساوى المعلول » ؛ وقد وضع فى بؤرة أدق وصور تصويرا محسوسا . وهذا المبدأ واحدى تماما فى أهدافه ، واذا استخدم تفصيلا ، فانه سيحول العالم الواقعى الى عملية من الهوية الأبدية ، ندرك مظاهرها ادراكا حسيا ، تحدث كنوع من الاتاج بالتبع لا نعلق عليه أهمية علمية ما (١٠٩) . وفى أية حالة ، ليس

(١٠٨) يستطيع الطالب أن يرجع لتعبيرات عن هذه النظرة فى :

J.S. Mill : System of Logic. B. 3, chap. xii.

W.S. Jevons : Principles of Science. B. 6.

J. Venn : Empirical Logic, chap. xxi.

K. Pearson : Grammar of Science. chap. III.

(١٠٩) يقول « كوتورا » M.Coaturar ونحن نسوق هنا تعبيرا ميسورا عن هذا الضرب من التفكير - : « الوعى ، اذا شئنا الدقة ، هو ميدان اللاواقعى ... وما يبقى فى وعينا الذاتى بعد أن مرت كل الوقائع وشغلت زمانا ومكانا ، هو سقط المتاع من بناء العالم ، هو كتلة لاشكل لها من صور عجزت عن الدخول فى نسق الطبيعة ، وارتدت ثياب الحقيقة ، » Revue de Métaphy sique etc, v,244 .

ثمة نمو واقعي ، ولا ابتكار حقيقي يدخل في الحياة (١١٠) .

(١١٠) نتجنب هنا تضخيم هذا التصور للعللة والمعلول . ويمكن مع ذلك شرح عدد ضخم من الوقائع العلية شرحا شافيا بافتراض أن المعلول هو فحسب آخر وضع من أوضاع العلة . أما المتبقى فيمكن أن نلجأ فيه إلى التفسير التقريبي الذي أراحنا في الماضي . مثل هذا التفسير للطبيعة يمكن بالطبع أن يلقي بالتنوع والنشاط والابتكار في سجن الأوهام ، بأسرع وقت ممكن بقدر نجاحه في أن يجعل تصوراتنا الثابتة تخفى الوقائع الحية . ومع ذلك فمن الصعب أن نكون مخلصين في اتباع المنهج التصوري اتباعا جائرا . أما عن الكتاب الذين يظنون أن العلية في العلم يجب أن تعنى الهوية ، ويقر البعض منهم بأن مثل هذا التفسير لا يخلو من قدر كبير أو صغير من الاصطناع . وإن الجزئيات والذرات المتماثلة هي مثل الأبطال والياردات المتماثلة ، بمثابة مشاجب في التنظيم التصوري ، يعلق عليها المدركات الحسية تجمع بين كل منها والآخر علاقات بحيث يتنبأ بالواقع بطرائق متناسقة أو رشيقة .

تلكم هي النظرة إلى العالم التصوري الذي ألحنا عليها في مناقشتنا ، وليس ثمة ضرر في أخذ المنطق العلمي على هذا النحو . ولا يكاد أحد يغالي في استخدام المنطق العلمي استخداما ميتافيزيقيا . ويمكن للقراء الراغبين في مناقشة أوسع لوجهة النظر الواحدية في العلة أن يرجعوا إلى :

G.H. Lewes : Problems of Life and Mind

المشكلة الخامسة - الفصل الثالث

A. Riehl : Der Philosophische Kriticismus (1879).

2 ter Absn., Kap. 2

G. Heymans : Die Gesetze u. Elemente d, wissenschafth chun Denkens par.

83-85.

قارن أيضا :

B.P. Bowne : Metaphysics

طبعة مراجعة ، الباب الأول - الفصل الرابع .

وربما كانت أكثر المناقشات العامة في العلية تثقيفا في كتاب :

G. Sigwart : Logic 2d. ed. par. 73.

والفصل الخامس للكتاب الثالث من المنطق «لجون ستيوارت مل» يمكن أن

يعد كلاسيكيا .

تلخيص ونتائج

وهذا الانكار للابتكار الحقيقي يبدو نتيجة الفلسفة التصويرية عن العلية . وذلك هو السبب في أنى دعوتها (في ص ١٥٣ من هذا الكتاب)
العقبة الكلاسيكية في قبول الاضافة التعددية للعالم . فمبدأ العلية يلوح مولدا بين الحس المشترك والنزعة العقلية . يقول هذا المبدأ ، ان ما ينتج معلولا يلزم « بطريقة ما » أن يحتوى على القوة التى تمكنه من ذلك من قبل . ولكن لما لم يكن هنالك شيء ما يطابق تصور القوة يمكن عزله ، فان وجه النشاط في التعاقب لا يلبث أن يختفى . ويتطور الكمون الغامض للمعلول الذى يوشك تولده — والمفترض وجوده على نحو ما في الظاهرة العلية — الى علاقة هوية ثابتة بين تصورين يستعيز بهما الذهن عن المدركات الحسية التى عثر فيما بينها في الأصل على الرابطة العلية (١١١) .
والحالة الناجمة عن « الرأى المستنير » فى العلة هى ، كما دعوتها من قبل ، مضطربة غير كافية . وقلة من الفلاسفة يتشبثون أصلا بوجهة نظر الهوية . ومن الأيسر الاعتقاد فى وجهة نظر منطقة العلم ، ولكن الاعتقاد بها ميتافيزيقيا ليس أيسر من ذلك ، لأن هذا الاعتقاد ينتهك الغريزة بنفس

(١١١) لقد أغفلت ذكر شيء فى كتابى هذا عن الطاقات الفعالة. ويبدو على عامة الكتاب فى كثير من الأحيان أنهم يظنون أن العلم قد برهن على مبدأ واحد يسمى «الطاقة» ، يربطون بينه وبين «النشاط من ناحية وبين الكم من ناحية أخرى» .
وبقدر فهمى لهذا الموضوع الصعب ، أرى أن الطاقة ليست مبدأ بالمرّة ، وأقل من ذلك أن تكون مبدأ فعلا . ان هى الا اسم جمع لبعض مقادير من الواقع الحسى المباشر ، حين نقيس مثل هذا الواقع بطرائق محددة تتيح لنا أن نسجل تغيراته بحيث نصل الى مجموعات مطردة . وليست هذه بالمرّة نظرية أنتولوجية ، بل حيلة مقتصدة رائجة ، للاحاطة بالتحويلات الوظيفية للظواهر البادية على السطح . وهى بوضوح حالة من الفروض لم تشكل وتنصقل بعد ، وما دامت هذه الحالة تجيز الواقع الإدراكي الحسى ، فينبغى أن نعتبرها محايدة فى مناقشتنا العلية .

القوة . ويستخدم علماء الرياضة الفكرة العامة للوظيفة ، للربط بين كميات
يعتمد بعضها على البعض الآخر . ف (أ) وظيفة ، (أ = ب) تعنى كل
تغير في قيمة أ يرتبط به دائما تغير في قيمة ب . فاذا عمنا على هذا النحو ،
بحيث ندمج الاعتمادات الكيفية ففي وسعنا أن نتصور أن العالم لا يتألف
الا من عناصر لها علاقات وظيفية فيما بينها ؛ ولذلك فهمة العلم الوحيدة
هى تسجيل العناصر ، ووصفها في أبسط حدود من العلاقات الوظيفية^(١١٢) .
فالتغيرات ، باختصار ، تحدث وتؤثر خلال الظواهر ، ولكن لا الأسباب
ولا وجوه النشاط بمعنى العملاء ، لها أى مكان في هذا العالم من المنطق
العلمى الذى ، عند مقارنته بعالم الحس المشترك ، يبلغ من التجريد مبلغا
يجعله محض طيف ، ويستحق التسمية التى تروى كثيرا عن « برادلى » :
« باليه سماوى من مقولات ناضبة من الذكاء » .

(١١٢) انظر : W. Jerusalem : Einleitung in die Philosophie 4te Huf1. 145.

الفصل الثالث عشر

الجدّة والعلية

وجهة النظر الحسية

ومعظم الأشخاص يتشككون حين يخبرون بأن المبدأ الفعلى للعلية قد دمر اعتقادنا الذاتى فى نشاط ساذج كشىء واقعى ، وافترضنا أن واقعة جديدة يمكن أن تنجم بطريقة تلقائية عن عمل تنهض به . « فان احساس الحياة الذى يستنكر المناقشات العديدة » يتيقظ فيهم ويستهيىء بوجهة النظر «النقدية» . وكاتب هذه السطور أطلق من وقت يسير على وجهة النظر النقدية أنها تجريد غير كامل . بيد أن القوانين الوظيفية لوجهة النظر هذه ومناهجها ، مفيدة الى أقصى حد ؛ وانكاراتها صادقة فى أحيان أكثر مما يظن عامة .

فنحن نشعر كما لو كانت ارادتنا تحركها مباشرة أعضاؤنا ، ونحن نجهل خلايا المخ الذى لا بد أن يكون أول ما تثيره هذه الارادة . فنحن نظن أننا نسبب دق الجرس ، ولكننا نطلق فحسب دائرة الاتصال الكهربائى ، فيدق الجرس . ونحن نظن أى ضوء نجمة ما ، هو السبب فى أننا نراها ، ولكن سبب ذلك هو الموجات الأثيرية ، وقد تكون النجمة معتمة منذ عهد بعيد . ونحن ننسب الى تيار الهواء السبب فى اصابتنا بالبرد ، ولكن بدون تعاون بين الميكروبات لم يكن فى وسع التيار أن يأتى منه أذى ما .

النقائص فى وجهة النظر الحسية لاتؤيد الشك

ويقول « ميلن » ان العلل يجب أن تكون سوابق غير مشروطة ، ويقول

« فنّ Venn » انها يجب أن تكون مرتبطة . وفي التعاقبات المتعددة في الطبيعية ثمة حلقات كثيرة جدا محجوبة ، بحيث اننا يندر أن نعلم بدقة أى سابق غير مشروط وأى سابق « مرتبط » . وفي كثير من الأحيان تخلى العلة التي نعيناها السبيل لعلّة أخرى لاتتاج الظاهرة . وكثيرا ما تكون الأشياء ، كما يقول « ميل » غاية في النشاط حين نزعهم أن ثمة نشاطا يجرى عليها .

هذا القدر الضخم من الخطأ في احساساتنا الغريزية عن النشاط العلى يعزز وجهة النظر التصورية . ان هي الا خطوة أخرى ، زيادة على ذلك ، حتى نرتاب في أن افتراض النشاط العلى أينما كان ، قد يكون خطأ ، وأن التسلسلات والتعاقبات هي الواقعية فحسب . مثل هذه الشكية المكتسحة ليست بنا حاجة اليها على أية حال . فأجزاء أخرى من التجربة تعرضنا للخطأ ، ولكننا لا نقول مع ذلك انه ليس ثمة حقيقة فيها . فنحن نرى القطارات تتحرك في المحطات ، مع أنها في الواقع لازالت واقفة في مكانها ، أو نشعر — باطلا — بأننا أنفسنا نتحرك بينما نحن مصابون بالدوار . ولولا مثل هذه الأخطاء لأنكرنا أن ثمة حركة موجودة هنا أو هناك . ان الحركة توجد هناك ولكن المشكلة هي في أن نضعها في موضعها الصحيح . وكذلك الشأن بصدد جميع حالات الخداع الحسى الأخرى .

فهناك دون ما شك تجربة حسية أصلية لهذا النوع من الأشياء الذى نعيه بالعلية . ونحن نضع هذا النوع في أماكن أخرى متنوعة وضعا صحيحا أو باطلا حسبما تكون الأحوال . فأين الآن التجربة النمطية التى نصل اليها فى الأصل ؟

التجربة الحسية للعلية

وواضح أننا نجد هذه التجربة الأصلية فى حالات نشاطنا الشخصى .

فقى كل هذه الحالات ، هو أن مجالا سابقا « للوعى » يحمل (فى وسط
تعبده) فكرة النتيجة ، ينمو تدريجيا فى مجال آخر . اما أن تظهر فيه
هذه النتيجة على أنها منجزة ، أو تمنع بواسطة عوائق ، نشعر أننا نقاومها .
فكما أننى أكتب الآن ، فأنا فى حالة من حالات النشاط هذه . أنا « أكافح »
بحثا عن الكلمات التى أكاد أتخيلها ، ولكنها حين تأتى يجب أن تتم بطريقة
مرضية المعنى الناشئ الذى لدى عما ينبغى أن تكون عليه . ان على الكلمات
أن تجرى من قلمى . الذى أجد أن يدي تحركه مطيعة لرغبة لا أكاد أعيها ،
بالمقاومة أو بالمجهود . فتأتى بعض الكلمات خطأ ، وحينئذ أحس مقاومة ،
وهى ليست مقاومة عضلية بل عقلية ، وهذه المقاومة تدفع نشاطى دفعة
جديدة ، مصحوبة باحساس أشد أو أقل من الجهد . ولو كانت المقاومة
فى وجه عضلاتى لاحتوى الجهد على عنصر من الضغط أو القبض ، أقل
حضورا حين تكون المقاومة عقلية فقط . فاذا كانت المقاومة ملحوظة فى
أى نوع ، أمكن أن أتخلى عن محاولتى للتغلب عليها ، أو من جهة أخرى ،
قد أدمم محاولتى الى أن أنجح فى تحقيق هدفى .

ويبدو لى فى مثل هذه المجموعات من التجارب المستمرة النامية أننا
نجد أن ثمة عملا فعليا لاحساسنا بالعلة . فاذا كان للكلمة أى معنى ما ،
فانها يجب أن تعنى ما نعيش خلاله . ان ما نعرفه عن الفعالية والنشاط ، هو
ما يبدو ان عليه .

فى التجربة الحسية تجتمع العلية الغائية والعلية الفاعلية

والمجرب لمثل هذه الحالة يشعر بالدفع ، والعقبة والارادة ، والضغط ،
والنصر ، أو الاستسلام ؛ كما نشعر بالزمان والمكان ، وسرعة التكثف ،
والحركة والوزن ، واللون ، والألم ، واللذة ، والتعقد ، أو أية خصائص

قائمة يمكن أن تنطوي عليها انحالة . وهو يمضى خلال كل ما يمكن أن تتخيله حيث تفترض النشاط . وليس للكلمة « نشاط » مضمون سوى هذه التجارب للعملية ، والمنع ، والكذب والقبض ، والبسط ، والكيفيات النهائية كما هي معطاة في الحياة لنعرفها على ما هي عليه . وبصرف النظر عما يمكن أن يكون قائما بالفعل في هذا العالم الشاذ ، من « مؤثرات » ، فمن المستحيل تصور أية وحدة منها ، سواء عشنا خلالها أو عرفناها معرفة دقيقة ، اللهم الا في هذه الصورة الدرامية لشيء يؤيد غرضا محسوسا ضد عقبات محسوسة ، ويتغلب عليها أو تتغلب عليه . وما تعنيه « يؤيد » أمر واضح لكل من عاش خلال التجربة ، لا لأحد آخر . كما أن « مرتفع » ، « أحمر » ، « حلو » تعنى شيئا للكائنات التي لها آذان ، وعيون ، وألسنة . والاحساسات في هذه الأصول في التجربة هو الوجود esse ، وسترتيا هي صورتها . فاذا كان ثمة شيء محجوب في بطانتها ، فلا يجب أن ندعوه عاملا عليا . بل يجب أن يتخذ اسما آخر . والطريقة التي نشعر بها أن مياديننا المتعاقبة يواصل الواحد منها الآخر في هذه الحالات هي بوضوح ما تعنيه النظرية الأرثوذكسية حين تقول في غير ما وضوح ان العلة تحتوى « بطريقة ما » على المعلول . فهي تحتوى عليه اذ يفترضه الغاية المطلوبة . وما دامت الرغبة في هذه الغاية هي العلة الفاعلية ، فاننا نرى أن العلل الغائية والعلل الفاعلية تتحد في النشاط الشخصى كله . بيد أن المعلول محتوى عليه في معظم الأحيان على نحو ما فقط ، ويندر التنبؤ به تنبؤا صريحا . فالنشاط يفضى الى عدد من المعلولات أكثر مما يفترضه افتراضا حرفيا . وتعرف الغاية سلفا في معظم الحالات ، على أنها اتجاه عام فقط ، تنتظر على جانبيه جميع ألوان الابتكارات والمناجات .

وتنشأ الابتكارات

وهذه الكلمات التي أكتبها الآن تبعث في الدهشة ، ومع ذلك فأنا أختارها كمعلولات لعلة هي خطي في الكتابة . فكونها « محتواة » يعني فحسب انسجامها واتصالها مع هدف العام فهي تفي بالمطلوب ، وأنا أتقبلها ، ولكن يبدو أن ما يحدد شكلها الدقيق شيء خارج عن ارادتي الصريحة .

فاذا نظرنا الى كتلة الأشياء التي تمضي حياة الناس بين ظهرانيها ، وتساءلنا : « كيف جاءت هذه الأشياء هنا ؟ » فان الاجابة الوحيدة الواسعة ، هي أن رغبات الانسان تسبقها وتنتجها . فاذا لم تكن الرغبة والارادة هما العلتان الكافيتان تماما ، فانهما على أية حال — حسب قول جون ميل J. Mill — علتان غير مشروطتين ، لازمتان على التعيين ، وبدونهما لا يكون للمعلولات وجود بالمرّة . فنشاط الانسان العلى هو السابق الوحيد اللامشروط لآثار المدنية . وعلى ذلك فنحن نجد — كما يقول « ادوارد كاربنتر E. Carpenter — شيئا من قبيل قانون الطبيعة ، فالقانون القائل بأن الحركة تمضي من الشعور الى الفكر ، ومن ثم الى العمل ، من دنيا الأحلام الى دنيا الأشياء ، هو القانون السائد في كل مكان . وما دامت الابتكارات تظهر في كل مرحلة من مراحل هذه الحركة ففي وسعنا أن نتساءل مع « كاربنتر » ما اذا لم تكن نشاهد هنا في تجربتنا الشخصية ما هو بالفعل عملية الخلق الجوهرية . ما اذا لم يكن العالم ينمو على الحقيقة في هذه الوجوه من نشاطنا نحن ؟ وأين تؤكد النشاط على غير هذا النحو ، اذا كان لنا الحق في افتراض أى اختلاف في النوع عن ذلك ؟

العلية الحسية تضع مشكلة

الى مثل هذه الرؤية الغامضة تتأدى ، حين نأخذ تجربتنا الحسية في الفعل من حيث قيمتها الظاهرية وتتابع التمثيلات التي توحى بها .

وأقول رؤية غامضة ؛ ذلك أنه حتى لو كانت رغباتنا عاملا عليا غير مشروط في ذلك الجزء من العالم الذي نكون فيه على ألفة وثيقة بالطريقة التي يتم بها ابداع الأشياء ؛ فان الرغبة هي أى شىء ولكنها ليست عاملا ملاصقا مرتبظا حتى هناك . فالجزء من العالم الذي تلاصقه رغباتنا هو كما يوافق علماء الفسيولوجيا سحاء المخ ؛ واذا كانت رغباتنا تعمل عملا عليا ؛ فان معلولها الأول هناك ؛ ومعلولها النهائى الذى تستهدفه بوعى يظهر للوجود وخلال عدد لا يحصى من الوسائط العصبية والعضلية والآلية . فثقتنا في وجه القيمة للادراك الحسى ؛ بدت ثقة مضللة . وليس ثمة مثل هذا الاتصال يظهر بين العلة والمعلول في تجارب نشاطنا . هنالك بالأحرى اقطاع ؛ وما نفترضه بسذاجة على أنه متصل هو منفصل بتعاقبات عليية لا يكون الادراك الحسى على بينة بها البتة .

وقد تبدو النتيجة المنطقية أنه حتى في نوع الشىء الذى هو عليية ؛ والذى ينكشف لنا في نشاطنا ؛ قد نخطئ في العتبه ذاتها اذا افترضنا أن واقعها هنالك . وبعبارة أخرى يبدو أننا في هذا الخط من التجربة نبدأ من خداع مكاني . فهي أشبه بطفل وُلِد في مسرح من الحيل الضوئية والحركية . وتجاربه الأولى كانت عن خداعات الحركة التى تسود المكان . ومع ذلك فيمكن أن تنكشف له الطبيعة الحقيقية للحركة . ولكن عليه أن يبحث في الخارج عن وقائع الحركة الحقيقية . وكذلك الشأن فان أفعالنا الارادية يمكن أن تكشف عن طبيعة العلية . ولكن مكان وقائع العلية ؛ هذه مشكلة جديدة^(١١٣) . ومع هذه المشكلة الجديدة ؛ تتخلى الفلسفة عن

(١١٣) توجد مع العلة والمعلول علاقة يطلق عليها علاقة انتقالية مثل: «الأكثر من الأكثر أكثر من الأقل». وعلى ذلك «فعلة العلة هي علة للمعلول». وفي سلسلة =

مقارنة التجربة التصورية بالتجربة الحسية الإدراكية ، وتبدأ في البحث في الوقائع المادية والفسانية .

وهي مشكلة العلاقة بين الذهن والمخ

فالادراك الحسى قد زودنا بفكرة وضعية عن العميل العلى ، ولكن بقى أن تتأكد من أن ما يظهر في الأول على أنه كذلك هو في الواقع كذلك . أو أخيرا ما اذا لم يكن لمثل هذا وجود حقيقى . وما دنا بهذا تتأدى مباشرة الى العلاقة بين الذهن والمخ ، وما دامت هذه مهمة معقدة ، فخير لنا أن نقطع دراستنا للعلية مؤقتا عند النقطة الحاضرة ، معترمين استكمالها حين نستعرض مشكلة العلاقة بين الذهن والبدن .

نتائج

ان ما خرجنا به يبدو فحسب أن محاولة استخدام العلة لأغراض تصورية ، على أنها حلقة منفصلة ، قد فشلت تاريخيا ، وأفضت الى انكار العلية الفاعلية والى الاستعاضة عنها بالفكرة الوصفية العارية لتتابع متسق بين الأحداث . وعلى ذلك ولمرة أخرى يكون على الفلسفة العقلية أن تدمر حياتنا الإدراكية الحسية لكي تجعلها « مفهومة » . وأثناء ذلك يزودنا التيار الإدراكى : مأخوذا على ما هو عليه ، فى أحوال نشاطنا بأمثلة مفهومة تماما للعميل العلى . والعلية المنتقلة بينها ليست ، على الحقيقة ، بارزة كقطعة منفصلة من الواقعة يتركز عليها التصور . وبالأحرى ثمة ميدان تال ينمو

= من العلى يمكن تنحية الوسائط جانبا (على الأقل منطقيا) وتظل العلاقة حافظة بين الطرفين النهائيين ، أوسع مسافة على دون أن تبدل العلاقة الأوثق . وقد يخفف هذا الاعتبار مؤقتا انطباع الباطل الذى يجده النقد السيكولوجى الفيزيقي لوعينا بالنشاط. وسنعرض للموضوع بتفصيل أكثر فيما بعد .

باستمرار من ميدان سابق . لأنه يبدو حائلا لوجود جديد للطبيعة مستدعى،
بينما الشعور بالعلية القائمة بالعمل يجعل للتعاقب الحسى مذاقا ، مثلما
يجعل الملح مذاقا للماء الذى يذوب فيه .

وإذا أخذنا هذه التجارب كنموذج لما تكون عليه العلية الحالية ، كان
علينا أن نسب لحالات العلية خارج حياتنا ، الحالات المادية أيضا ، طبيعة
تجريبية باطنة . بعبارة أخرى ينبغى لنا أن تتبنى ما يسمى بفلسفة نفسانية .
هذا التعقيد ، والواقعة القائلة بأن الأحداث المحجوبة فى المخ وكأنها
معلومات أوثق من تلك التى يستهدفها الوعى مباشرة ، هذه الواقعة تمضى
بنا الى أن نوقف الموضوع عند هذا الحد مؤقتا . ان النتيجة التى نهدف
اليها ، حتى هذه النقطة ، هى ذلك التعارض بين النظرة الادراكية الحسية ،
والنظرة العقلية لها (١١٤) .

(١١٤) لايكاد فيلسوف يقر بأن الادراك الحسى يمكن أن يزودنا تزويدا مباشرا
بعلاقات . فقد أطلق على العلاقات دائما أنها عمل الفكر ، ومن ثم فالعلة يلزم أن
تكون «مقولة» . وقد أظهرت النتيجة اظهارا طبييا دراسة «شادورت هيدجسن»
adworth Hodgson للموضوع فى بحثه المتقن عن «ميتافيزيقا التجربة» : « ان
ما ندعوه نشاطا واعيا ليس وعيا بالنشاط بمعنى أنه ادراك حسى مباشر له . حاول
أن تدرك النشاط أو المجهود ادراكا مباشرا ، فستبوء بالفشل ، ولن تجد هنالك
شيئا لادراكه» . ولما لم يكن ثمة شئ أيضا لتصوره بالطريقة المنفصلة التى
يريدها «هيدجسن» كان عليه أن يستخلص ان العلية فى ذاتها (ولم يطلب أن تكون
فى ذاتها؟) ليس لها مبرر علمى أو فلسفى . . . فجميع الحالات العلية فى الحس
المشترك تنتهى بالتحليل الى حالات هى هنا كما كانت هنالك تحدث على ماهى
عليه . post hoc, cum illo evenit istud. ومن ثمة فنحن نقول ان
البحث عن العلل موجود فى العلم وجوده فى الفلسفة ، وقد استعيض عنه
بالبحث عن الشروط الحقيقية (أعنى الظواهر السابقة فحسب) والقوانين
التي تضع هذه الشروط .

= ويجب أيضا أن نقر بأن الحقائق الواقعية التي تقابل لفظي العلة والعلية في ذاتها ، مستحيلة ولا وجود لها ، ٠ 374-378. ii ،
والكاتب الذي تشبه مناقشته مناقشتي (باستثناء برجسون الذي سأحدث عنه بإفاضة فيما بعد) هو الأستاذ «وارد» في كتابه Naturalism and Agnosticism «النزعة الطبيعية والفلسفة اللاأدرية» (أنظر الى كلمتي «نشاط» و «علية» في الكشف) ٠ وارجع أيضا الى فصل عن «النشاط العقلي» في كتاب «ستوت» علم النفس التحليلي ج ١ ٠

G.F. Stout : Analytic Psychology

ويمكن أيضا الرجوع الى كتاب «عالم متعدد» لوليم جيمس – ملحق ب ٠ ويبدو أن بعض الكتاب يظنون أننا يمكن أن يكون لدينا تصور مثالي للنشاط الحقيقي الذي لا تتسق معه أية تجربة من تجاربنا ، على الأقل تجاربنا الشخصية. ومن ثم – وليس لأن النشاط فكرة زائفة في جملتها – فكل وجوه نشاطنا التي نتخيلها باطلة ٠ ويبدو أن «برادلي» يقف مثل هذا الموقف ، وان لم أكن متأكدا من ذلك ٠

ملحق

الايمان وحق الاعتقاد (١١٥)

« المذهب العقلي » هو الايمان بأن عقلنا يأتي الى عالم تام في ذاته ، وأن واجبه التثبت من محتوياته ، ولكن ليس لديه قوة ما لاعادة تحديد طابعه ، لأن هذا الطابع قد تحدد من قبل .

ويمكننا أن نميز في أصحاب المذهب العقلي فريقين : أصحاب المذهب العقلي المحللين ، وهم يلحون على الحجج الاستنباطية و « الجدلية » ، ويستخدمون على نطاق واسع التصورات والمنطق البحت (ونذكر منهم : هيجل ، برادلي ، تايلور ، رويس) ؛ وأصحاب المذهب العقلي التجريبيين ، وهم أكثر ارتباطا بالعلم ، ويظنون أنه ينبغي البحث عن طابع العالم في تجاربنا المحسوسة ، وأن هذا الطابع قائم في الفروض المؤسسة على هذه التجارب وحدها دون غيرها (ومنهم : كليفورد ، وبيرسون) .

والفريقان يصران على أن اثاراتنا الشخصية لا تلعب أي دور في النتائج التي نصل اليها ، وأن ليس ثمة حجة مما ينبغي أن يكون تصح لما هو كائن . و « الايمان » من حيث هو ترحيب طبيعتنا بكافتها بنوع من العالم متصور على أنه متوافق مع هذه الطبيعة ، ايمان محرم ، ما لم يكن

(١١٥) وجدت الصفحات التالية - وهي جزء من دراسة مجملة أعادت للطلاب ضمن محاضرات في المدخل الى الفلسفة - مع مخطوط هذا الكتاب ، وقد سجل عليها «وليم جيمس» بخطه الملاحظة التالية : «تنشر كجزء من المدخل الى الفلسفة» . « ناشر الأصل الانجليزي »

هنالك بينة عقلية على أن هذا بالفعل هو العالم الحالى . وحتى اذا حدث أن برهنت البينة على أن ايماننا ما صادق ، فان الصدق ، كما يقول « كليفورد » قد يكون « صدقا مسروقا » اذا كان صدقا مزعوما مأخوذا به فى عجلة .

فرفض الاعتقاد بشيء ما لم تقم البينة عليه ، هو قاعدة المذهب العقلى . والواضح أن هذا المذهب يضع بعض شروط لا تحتاج بالضرورة — على قدر ما نرى — الى أن تطبق على جميع معاملاتنا مع العالم الذى نتمى اليه .

١ — فهو يضع كمسلمة ، أن الافلات من الخطأ ، هو واجبنا الأول . فالإيمان قد يجنى الحقيقة ، وقد لا يجنيها . وبمقاومته دائما نكون على ثقة من النجاة من الخطأ . واذا كنا بنفس الفعل نبتدحظنا فى الحقيقة ، فان هذه الخسارة أخف الشرور ، ويمكن تجشمها .

٢ — والمسلمة الثانية ، هى أن العالم فى كل جانب من جوانبه يتم تكوينه قبل أن تتعامل معه . ومعرفتنا على ذلك بما يكون عليه العالم يحصل عليها ذهن سلبى مستقبل ، ليس لديه حس أصيل بالاحتمال ، ولا ارادة طيبة نحو أية نتيجة خاصة .

وتلك «البينة» لا تحتاج فحسب الى ارادة طيبة لاستقبالها ، ولكنها قادرة أيضا ، اذا انتظرناها بصبر ، أن تشمل الارادة السيئة .

٣ — والمسلمة الأخيرة ، أن اعتقاداتنا وأفعالنا المؤسسة على هذا النحو ، وان تكن أجزاء من العالم ، وان يكن العالم بدونها غير منته ، لا تعدو كونها أشياء خارجية ، بحيث لا تعدل على أى نحو ، فى مغزى سائر أجزاء العالم حين تنضاف اليها .

وفي تعاملنا مع كثير من تفاصيل الواقع ، تؤدي هذه المسلمات عملها على وجه طيب . فمثل هذه التفاصيل توجد قبل أن يكون لنا رأى فيها . والحقيقة المتصلة بها ليس لها في الكثير من الأحيان أهمية ملحة . واذ لانعتقد في شيء فائنا ننجو من الخطأ ، بينما ننتظر . ولكن حتى هنا ، لا نستطيع في كثير من الأحيان أن ننتظر ، بل لا بد لنا من أن نعمل ، على نحو ما ، ولكن نعمل على أكثر الفروض رجحانا ، واثقين أن ما يحدث سيدل على أننا حكماء . زد على ذلك أن عدم الفعل على أساس اعتقاد واحد ، يعدل في كثير من الأحيان الفعل كما لو كان الاعتقاد الآخر صادقا . وعلى ذلك فعدم الفعل قد لا يكون دائما « سلبيا » كما يزعم أصحاب المذهب العقلي . وانما هو موقف واحد من مواقف الارادة .

بقى على الفلسفة والدين أن يفسرا الطابع الشامل للعالم ، وليس واضحا على أى نحو يمكن لمسلمات أصحاب المذهب العقلي أن تصل الى ذلك . فقد يكون صحيحا ، هذه اللحظة ، (حتى ان كانت البيئة غير كاملة) أن النظام الطبيعي ، كما يقول « بولسون » هو في قاعدة النظام الأخلاقي . وقد يكون صحيحا أن العمل لا يزال جاريا في العالم ، ونحن مدعوون أن نهض بنصيبنا في هذا العمل . وطابع نتائج العالم قد تعتمد في جزء منها على أفعالنا . وقد تعتمد أفعالنا على ديننا — على عدم مقاومتنا لنزعاتنا الايمانية ، أو على تأييدنا لها رغم كون « البيئنة » غير تامة . هذه النزعات الايمانية لا تعدو بدورها أن تكون تعبيرات عن الارادة الطيبة تجاه بعض أشكال النتيجة .

مثل هذه النزعات الايمانية هي قوى نفسانية فعالة الى أقصى حد ، لا تكف عن أن تبرز البيئنة . ويمكن أن نطلق على الخطوات التالية « سلم الايمان »

- ١ - ليس ثمة تناقض في كون وجهة نظر خاصة بالعالم صادقة ،
فليس ثمة شيء متناقض في ذاته .
- ٢ - فقد تكون - وجهة النظر هذه - صادقة في كنف شروط
معينة .
- ٣ - وقد تكون صادقة حتى الآن .
- ٤ - وهي صالحة لأن تكون صادقة .
- ٥ - وينبغي أن تكون صادقة .
- ٦ - ويجب أن تكون صادقة .
- ٧ - ستكون صادقة على أية حال بالنسبة لى .

ومن الجليّ ، أن هذه ليست سلسلة عقلية لاستنتاجات كما هو شأن
الأقيسة المتسلسلة في كتب المنطق . بيد أنها منحدر الإرادة الطيبة الذي
يعيش فيه الناس عادة ، في مسائل الحياة الأوسع نطاقا .

ومناداة المذهب العقلي بأن ارادتنا الطيبة أو ارادة الاعتقاد لا تعدو
مجرد مشوش للحقيقة ، هذه المناداة ذاتها هي فعل من أفعال الايمان،
من أشدّ أنواعه تزمنا . فهي تتضمن ارادة الالاحاح على عالم من تكوين
عقلي ، و ارادة الوقوف في طريق نجاح عالم متعدد . مثل هذا النجاح الذي
يستلزم الارادة الطيبة والايان الفعال ، في النظر والعمل على حد سواء ،
لكل ما يتصل به بحيث « يجعله صادقا » .

فالمذهب العقلي ، على ذلك ، يتناقض مع ذاته . وهذا اعتراض كاف
عليه : اذا كان العالم المنظم تنظيما تعدديا ، وتعاونيا متجها نحو التحسين،
اذا كان ذلك العالم عالما حقيقيا هنا ، فان « اعتراض المذهب العقلي بالقيتو »

على أن نسمح لارادتنا الطيبة ، أن يكون لها حتى التصويت ، وهذا الاعتراض يمنعنا من أن نسلم بأن يكون هذا العالم « حقيقيا صادقا » .
ويبقى الايمان على ذلك حقا من الحقوق الثابتة النابعة من ذهننا .
ويجب ، يقينا ، أن يظل الايمان واقفا موقفا عمليا ، لا موقفا دجماطيا قطعيا .
وينبغي لأيماننا أن يقف موقف تسامح مع ألوان الايمان الأخرى ، مع البحث عما هو أشدها احتمالا ، ومع الوعي الكامل بالمسئوليات والمخاطر .
وقد ينظر الى هذا الايمان على أنه عامل شكلي في العالم ، اذا كنا نحن أجزاء داخلية في هذا العالم ، واذا كنا بسلوكنا نحدّد معالمه ، ونشكل ما يكون عليه طابعه الكلي .

كيف نتصرف مع الاحتمالات

في معظم الطوارئ يتحتم علينا أن نتصرف مع الاحتمال ونخاطر بالوقوع في الخطأ . و « الاحتمال » و « الامكان » تعبيران يطبقان على الأشياء حين نجهل شروط حدوثها (الى درجة ما على الأقل) .

فاذا كنا نجهل جهلا تاما الشروط الكفيلة بحدوث شيء ما ، فاننا نطلق على حدوثه « امكانا بحتا » . واذا كنا نعلم أن بعض الشروط قد وجد من قبل ، فان هذا يكون لنا بمثابة امكان مدعّم . وفي هذه الحالة يكون الشيء محتمل الحدوث بقدر ما تكون الشروط الواقعة عديدة ، وسائر الشروط القليلة المتبقية وشيكة الظهور .

وحيث تكون الشروط عديدة ومختلطة ، بحيث اننا نتبعها بمشقة ، فاننا ننظر الى الشيء كأمر محتمل الحدوث بقدر كثرة تكرار حدوث الأشياء من قبيلة . ولما كان تكرار الحدوث جزئيا فان الاحتمال يأتي احتمالا جزئيا ،

وعلى ذلك فاذا كانت حالة وفاة بين كل ١٠٠٠٠ و١٠٠٠ حالة تأتي نتيجة انتحار ، فاحتمال وفاتي منتحرا هو احتمال واحد بين ١٠٠٠٠ . واذا كان منزل واحد بين ٥٠٠٠ منزل يحترق سنويا ، فاحتمال احتراق منزلي هو $\frac{1}{5000}$ وهكذا :

ويظهر لنا الاحصاء ، أن تكرار الحدوث يكاد يكون منتظما في معظم أنواع الأشياء . وتعتمد شركات التأمين على هذا الانتظام ، وتتعهد بأن تدفع مثلا ، ٥٠٠٠ دولار لكل شخص يحترق منزله ، في مقابل أن يدفع هو وأصحاب المنازل الأخرى مبلغا يعطى المبلغ الذي ستدفعه الشركة مضافا اليه مكاسبها ونفقاتها .

واذ تعول شركة التأمين على العدد الكبير من الحالات التي تتولاها، وتعمل على المدى الطويل ، فانها لاتخاطر بالخسارة في الحرائق الفردية . والمالك الفرد تعنيه حالته فحسب . فاحتمال احتراق منزله $\frac{1}{5000}$ فقط ، ولكن اذا وقع هذا الاحتمال الواحد فقد كل شيء دفعة واحدة ، فليس لديه « مدى طويل » يعتمد عليه اذا اشتعلت النيران في منزله ، ولا يمكنه أن يكون في مأمن — شأن شركة التأمين — فيفرض ضريبة على جيرانه الأسعد حظا منه . ولكن الشركة تغيثه بالفعل في هذا النوع الخاص من المخاطرة . فان خسارته التي تمثل خمسة آلاف دولار هي بالنسبة للشركة خسارة مقسمة على خمسة آلاف حالة مؤمنة لديها . والأمر حينئذ عادل للطرفين . وواضح من ثم ، أن الأفضل للرجل أن يفقد ، يقينا ، جزءا ، من أن يعتمد على ، ٤٩٩٩ احتمال عدم خسارة ، ويقع المحذور ويصيبه الاحتمال الوحيد بالخسارة .

ولكن في أغلب الطوارئ التي تواجهنا في حياتنا ، ليس هنالك شركة تأمين طوع بنائنا ، والحلول الجزئية مستحيلة . فنادرا ما نستطيع أن نعمل

عملا جزئيا . فاذا كان احتمال انتظار صديق لك في «بوسطن» هو $1/2$ ، فكيف ينبغي لك أن تسلك على أساس هذا الاحتمال ؟ الأفضل لك أن تلزم بيتك . أو اذا كان احتمال أن يكون شريكك شريرا هو $1/2$ ، فكيف ينبغي لك أن تسلك على أساس هذا الاحتمال ؟ ، هل تعامله كشرير يوما ، وتضع مالك وأسراك بين يديه في اليوم التالي ؟ ان هذا لأسوأ الحلول . في جميع هذه الحالات يجب أن نسلك سلوكا شاملا بالنسبة لهذا الطرف أو ذاك من طرفي المآزق . فيجب علينا أن نذهب الى الطرف الأكثر احتمالا كما لو لم يكن للطرف الآخر وجود . ونعاني بذلك مغبة وقوع الأمر على غير ما وثقنا .

والآن ، ان الأطراف المتناوبة في الدين والميتافيزيقا هي من هذا النوع على أوسع نطاق . فليس أمامنا الا حياة واحدة يجب أن نتخذ فيها موقفا ازاء هذه الأطراف . فليس ثمة شركة تأمين تسندنا ، واذا أخطأنا فان خطأنا ليس بجسامة نار الجحيم كما يزعم اللاهوت القديم ، وحتى ان كان خطيرا . ففي مثل هذه المسائل ، من قبيل طابع العالم ، والحياة من حيث هي أخلاقية في معناها الجوهرى ، والدور الحيوى الذى تلعبه فيها ... الخ .

في مثل هذه المسائل قد يلوح أن ثمة شمولاً معيناً ضرورياً في إيماننا . واذا حسبنا الاحتمالات ، وسلكننا سلوكاً جزئياً ، فنظرنا الى الحياة يوماً على أنها أكذوبة كبرى ، ويوماً آخر على أنها عمل جاد غاية الجِدِّ ، فاننا نجعل منها أسوأ ما يمكن من خطط وفوضى . فالجمود يقوم في معظم الأحيان مقام العمل . وفي طرق عديدة قد يعوق جمود عضو نجاح الكل مثلما يعوقه معارضته له . فاذا رفضنا دفع الشر كان معنى ذلك أننا نعينه عملياً على أن يسود (١١٦) .

(١١٦) انظر كتاب «وليم جيمس» : ارادة الاعتقاد ص ١ - ٣١ ، ٩٠ - ١١٠

Wm. James : The Will to Believe

عالم متعدد أو متحسن

وأخيرا فإذا كان العالم المتحسن قائما هنا بالفعل ، فإنه يستلزم الارادة الطيبة الفعالة عند كل منا ، في ايماننا كما في وجوه نشاطنا الأخرى لكي نمضى به الى طريق النجاح والازدهار .

ويتصور العالم الماضى نحو التحسن ، تصورا اجتماعيا ، كتعدد لقوى مستقلة . فإنه سينجح بقدر ما تعمل معظم هذه القوى على نجاحه . فإذا لم تعمل قوة منها ، حق عليه الفشل . فإذا بذل كل منا أقصى ما يستطيع امتنع الفشل . فمصير العالم متوقف ، اذن ، على « لو » أو مجموعة من « لو » - ومعنى هذا (في لغة المنطق الفنية) ، أنه ما دام العالم لم يكتمل بعد ، ففي وسعنا أن نعبر عن طابعه الكلى ، بقضايا شرطية فقط ، لا بقضايا عملية .

(والمذهب التجريبي ، اذ يعتقد في الامكانيات ، فإنه مصمم على صياغة عالمه في قضايا شرطية . أما المذهب العقلى ، فهو اذ يعتقد في الاستحالات والضرورات ، يصر ، على العكس من ذلك ، على أن يصوغ عالمه في قضايا عملية) .

ونحن من حيث كوننا أفرادا أعضاء في عالم متعدد ، يجب أن نقرّ بأننا ، وان كنا نبذل خير ما لدينا ، فللعوامل الأخرى أيضا صوتها في النتيجة فإذا أبت هذه العوامل أن تتعاون معنا بآت ارادتنا الطيبة بالفشل وذهب جهدنا هباء . فليس ثمة شركة تأمين هنا يمكن أن تحمينا ، أو تنقذنا من المخاطر التى تتعرض لها من حيث كوننا نشكل جزءا من عالم كهذا .

يجب علينا أن نتخذ موقفا من بين أربعة مواقف تتخذ ازاء القوى الأخرى :

١ — فاما أن تتبع نصيحة المذهب العقلي فنتظر البينة ، وبينما ننتظر
لا تفعل شيئا .

٢ — واما أن نفتقد الثقة في القوى الأخرى ، واذ نكون على يقين
من فشل العالم ، ندعه يفشل .

٣ — أو أن نثق بالقوى الأخرى ، ونبدل بأى ثمن قصاراانا رغم
أنف « لو » .

٤ — أو أخيرا ، نتخبط فننشق يوما متخذين موقفا ، ويوما آخر
متخذين موقفا آخر .

فهذه الطريقة الرابعة ليست حلا منهجيا . والطريقة الثانية ترمى
بالإيمان بين أحضان الفشل . والطريقة الأولى قد لا تتميز عمليا عن الطريقة
الثانية . فيلوح أن الطريقة الثالثة هي وحدها الطريقة الحكيمة .

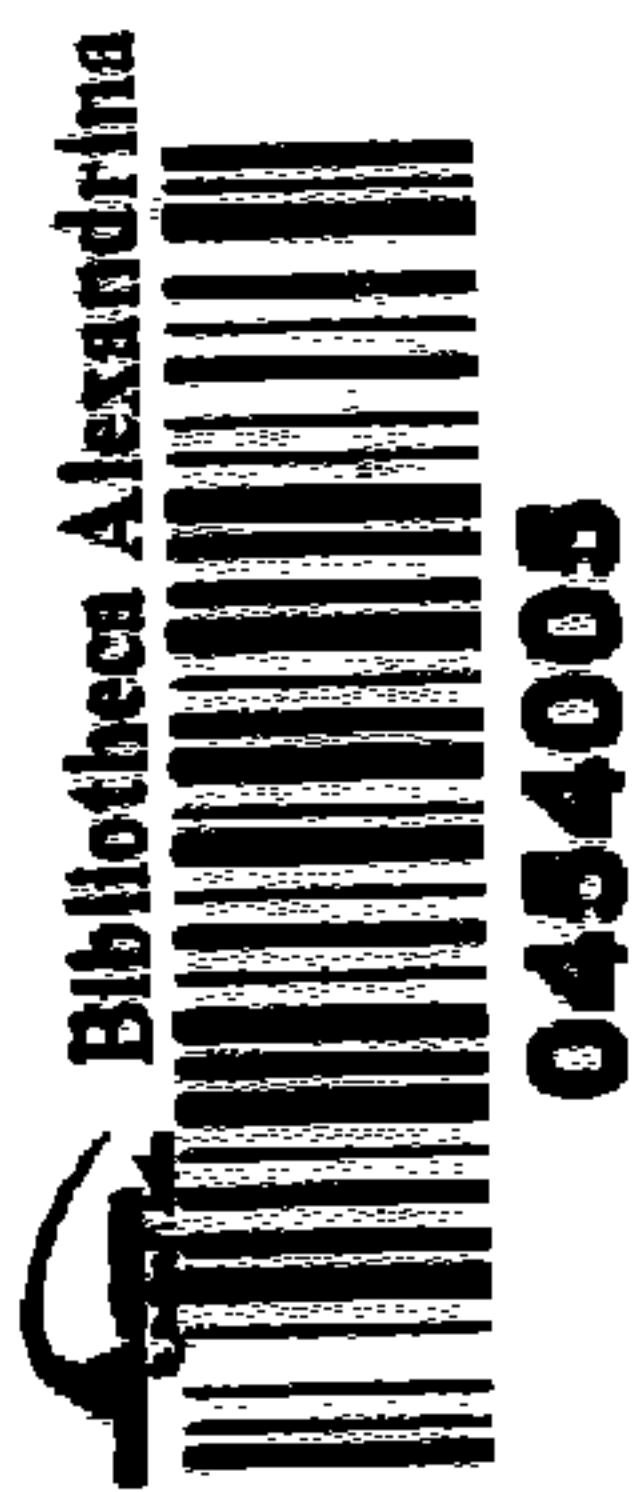
« فاذا بذلنا خير ما نستطيع ، وكذلك فعلت القوى الأخرى نحقق العالم
الكمال » . هذه القضية لا تعبر عن واقعة قائمة فعلا ، بل عن ملامح
واقعة يظن كونها ممكنة الحدوث . وهذه القضية كما هي ، لا يمكن أن
تستخلص منها نتيجة ايجابية . فنتيجة كهذه تتطلب مقدمة أخرى للواقع
نحن وحدنا نستطيع تقديمها . فالقضية الأصلية ، ليس لها من حيث هي
قيمة برجماتية ما ، اللهم الا قدرتها في تحدى ارادتنا لكي ننتج مقدمة
الواقعة المطلوبة . وينبثق العالم المكتمل ، مع ذلك ، كنتيجة منطقية .

انا نستطيع ، اذن ، أن نخلق النتيجة . فنحن نستطيع ، وقد يمكننا أن
نقفز بقدميننا نحو عالم نثق بأن أجزاءه الأخرى ستلتقى بنا في قفزتنا .
— وبهذا وحده يمكن النهوض بالعمل لانشاء عالم مكتمل من نمط
تعددي . فانه لا يقيض له وجود الا من خلال ثقتنا السابقة .

وليس فى هذا اضطراب ما ، ولا يفضى الى « دائرة مغلقة » ، الا اذا
اعتبرنا ان خطى العرض يشكلان « دائرة مغلقة » بميلهما ، أحدهما على
الآخر . أو أن راقصين تشابكت أيديهما يغلغان الدائرة .
ان دائرة الايمان تناسب بذلك الطبيعة الانسانية ، الى حد أن التفسير
الوحيد لاعتراض أصحاب المذهب العقلى « بالقيتو » ، يمكن أن نلتمسه
فى الضرر الذى تجلبه اليهم ألوان الايمان عند بعض الأشخاص .
وامكانيات هذا الضرر ، قد وضعت مع ذلك جنبا الى جنب مع المبادئ
التجريبية . ان التجربة على طول المدى يمكن أن تستأصل ألوان الايمان
الحمقاء . فأولئك الذين تورطوا فيها قد وقعوا فى الفشل : ولكن بدون
ضروب الايمان الأكثر حكمة عند الآخرين ، لا يمكن للعالم أبدا أن
يكتمل (١١٧) .

(١١٧) قارن فى ذلك - المقدمة والفصلين الثالث والرابع من كتاب :

G Lowes Dickinson : Religion, a Criticism, and a Forecast.



مطبعة مصر

التمن ٣٠ قرشا