

فرانسوا غريغوار

المسألة البيئية في قرية تكبرى

ترجمة
نهاد رضا

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

الهدايات ٢٠٠٢

د/ إبراهيم محمد إبراهيم حربية
القاهرة

فرانسوا غريغوار

المشكلات الميتافيزيقية الكبرى

ترجمته
نهاد رضا

منقول من دار مكتبة الحياة
١٩٨٠

جميع الحقوق محفوظة

مقدمة

لا تستهدف هذه المقدمة الموجزة سوى ثلاثي الوقوع في الالتباس :

فقد سبق تخصيص أحد المؤلفات الاولى الصادرة في هذه السلسلة لاعطاء نظرة عامة عن « الفلسفات الكبرى » وربما نزع القارىء إلى الظن بأن هذه الدراسة الحالية تتطرق « بصيغة أخرى وحسب مخطط آخر » بحث في الماضي - وبصورة « مرضية تمام الارضاء - الحديقة ان الفئة الدارجة قد توازي بين الفلسفة الميتافيزيقا . وليس من شك في ان هذه النظرة السطحية بعض الشيء تستحق المذرة . لان بعض الاختصاصيين ، فيما يبدو ، لبنوها عن علم ووفقاً لاعتبارات بتخطي تفصيلها (ونقاشها) نطاق هذه المقدمة : مثلاً كتب لاشيليه منذ خمسين عاماً قائلاً ان « الفلسفة » فيما يبدو ، هي بشكل خاص وحتى بشكل صرف ... الميتافيزيقا » .

ان الدفء عن هذا المفهوم ، والحق يقال ، أمر على جانب من الصعوبة . وأملنا ان تتمكن من اظهار ذلك في الفصلين الاولين المخصصين لتعريف ماهية المشكلة الميتافيزيقية . وسنؤكد في هذه المناسبة ان استمرار هذا النوع من المشكلات الاساسية لا يشكل ، بوجه من الوجوه ،

تكراراً عقيماً لدراسة « الفلسفات الكبرى » . ولنشير منذ الآن أننا سنتعمق ، في نهاية المطاف ، بين الفلسفة الميتافيزيقية نفس الاختلاف القائم بين الغاية والوسيلة ، بين الحاشية والمرحلة . ذلك أن كل فلسفة تبدو خاصة كموقف شامل لإزاء الحياة ، في حين يحدد بنا تعريف الميتافيزيقا بأنها الجهد المسبق للمذهب المعرفة *Systematisation du Savoir* التي يستند اليها موقف الفيلسوف فيما بعد .

ثم نتيجة أخرى تنجم عن هذين الفصلين ، ألا وهي إظهار أن المشكلات الميتافيزيقية ذات عدد محدود ، وإن تنوع الأجوبة عليها أضيق مجالاً أيضاً . ويكفي هذا الأمر وحده لتبرير التمييز بين الفلسفة والميتافيزيقا . فثمة فلسفات كثيرة تتالت منذ ألفي عام ، كل واحدة منها تشكل إبداعاً وحيداً ، وابتكاراً فريداً شأنها في ذلك شأن الفكر الذي أخرجهما إلى حيز الوجود . ولا عجب في ذلك ، لأن (ويجب التركيز على هذه النقطة) المشكلات الميتافيزيقية وحلولها الممكنة أشبه ما تكون بالألوان الأولية يستطيع الفنان (أي الفيلسوف) أن يركبها في لوحات لا متناهية العدد ، دائمة الجودة والأصالة .

سنخصص بعد ذلك ثمانية فصول لتعريف المشكلات الميتافيزيقية الأساسية ، وتلخيص ما تقبل من ردود ، هي في الحقيقة ردود محدودة التنوع . مع العلم بأن أحد هذه الفصول سيخصص لتوضيح رأي المفكرين غير الغربيين .

حينئذ سيتوضح لنا مدى اختلاف دراسة المشكلات الميتافيزيقية عن دراسة الفلسفات الكبرى . وهي على كل تساعد على فهم مدلولها وتطورها .

ولا يخلو من فائدة أن نشير إلى ما يلي : لقد أسأرشدنا على امتداد هذه الدراسة

بالمبدأين الأساسيين اللذين تقوم عليهما هذه السلسلة من المؤلفات :

المبدأ الأول : - التقييد ، ما أمكن ، بأكبر قسط من الموضوعية في عرض النظريات المتجاوبة في كل واحدة من النقاط المدروسة ، مع إظهار « التفسير » الذي تفضله شخصياً .

المبدأ الثاني : - بوجه عام ، تجنب الاستفاضة العلمية الزائدة وتجنب استعمال المصطلحات التقنية الغامضة . لما هدف هذا الكتاب إدهاش ذوي الاختصاص باللجوء إلى الخدائقة العجيبة والبراعة الأريبة ، بل هدفه أن يوضح للشخص المثقف الأمين مدلول ووضع بعض المشكلات التي تعتبر مشكلات حالية دوماً وأبداً .



الفلسفة والميتافيزيقا

١ - الفلسفة

٢ - الفلسفة كجهد توحيدى : - انه لغريب ولكنه ليس بالمبالغ ان نقول ان تعريف ماهيتها اخاصة أصعب مسألة . ويبدو أن المفكرين لم يتفقوا الا في الزمن الحديث إلى الرأي القائل بأن الفلسفة ليست علماً ، ولا علماً فوق العلوم ، ولا خادمة للعلم - أو اللاهوت - كما أنها ليست مجرد تسليية ذهنية ، بل هي بوجه خاص استعداد وميل شخصي . فلا يمكن إذن اثباتها أو نقلها عن طريق التعلم . وهي أشبه ما تكون ، في الحقيقة ، بالشعور الفني أو الميل إلى الرياضة .

الانسان الفيلسوف (أو بالاحرى الانسان الفيلسوف بالفطرة) هو ذلك الذي يستبد به ميل أساسي شديد إلى الوحدة والتركيب والتعميم ، وينحكم به طموح إلى نظرة في شق مظاهر الكون متجانسة وموحدة ، وخاصة إلى تروابط كلي بين هذه النظرة وقاعدة سلوك ناجمة عنها . وان التعاريف الحديثة لتلغني عند هذه النقطة في انسجام ملحوظ . فلنستشهد ببعضها على سبيل المثال :

« بنجل إلي ان الفكرة الاساسية الكامنة وراء كلمة فلسفة هي فكرة السعي نحو تركيب شامل ... انها معرفة موحدة ومتبصرة في نفس الوقت » (بارودي)

الفلسفة « جهد لاعتبار الأشياء من وجهة نظر واحدة وشاملة » (بورتو) ؛
 في الفلسفة « دائماً ، فيا بيدير ، عنصران متبايزان متساكان : معرفة تأملية للحقيقة
 الحقة ، وحل عملي راسخ لمشكلة المصير الانساني . وبكلفة موجزة : قاعدة
 سلوك وخلق قائمة على يقين متبصر ... » (بلونديل) ؛ « إن الحاجة إلى نظرة
 مذهبية هي التي تجعل رؤية العالم رؤية فلسفية » (غوهيه)

يبد أن كلمة « مذهب » أو « تركيب » لا تعني الجمود ، إن اغلب الفلسفات
 طرأ عليها التطور ولا شك ، ولكن هذا التطور ليس أبداً ثورياً ولا غير متناسق .
 وإن التحليل يظهر بيسر أن المراحل المختلفة التي يمر بها المذهب لها بذور في
 تأملات المفكر الأول .

والحقيقة أن هذه المراحل ، هذا التطور ، خطوة إلى الامام لتوحيد
 الاتجاهات الثلاث التي تشكل العمود الفقري لكل فلسفة :

ب - الاتجاهات الثلاثة في التفكير الفلسفي :- إن كل تفكير فلسفي يجري
 على ثلاث مستويات . ولا تفترض هذه المستويات بالضرورة وجود ترابط زمني ،
 فقد يجري بناؤها في آن واحد ، وقد لا تظهر بنفس الوضوح في المذهب التام .
 إلا أنها موجودة دائماً :

١) فلسفة العاوم - إن أول ميدان يطبق عليه الفيلسوف « اتجاه الموحدة »
 هو عالم الأشياء حيث يعيش ، وهو عالم يسوده الاختلاط والتنوع والفوضى ؛
 فكأنه تمّ تحدّد دائم لكل رغبة تركيبية داخلة . وتخفيفاً لهذه الفوضى المنطقية
 الصارخة ، لا بد للفيلسوف من الشروع بالاستعانة بالمعلم هذا المعلم الذي عرفه
 الفيلسوف كمنطق قبل قرن ونصف كـ « مذهب » ، كجموعة من المعارف المنظمة
 وفقاً لبعض المبادئ الأساسية .

بما أن الفيلسوف لا يكون ، برجه عام ، اختصاصياً بالمعلم لذلك ينظر إليه

من زاوية مختلفة . فلا يفعل كالعالم بل يُفلسف العلم ، أي أنه يدرس المبادئ والقرضيات والنتائج المقدمة له ، في جوهرها ، كي يستخلص منها المكتسب الدائم الذي تستطيع تعديده لمحاولة توحيد العالم .

أنه استطلاع مسبق وضروري يلجأ إليه كل تأمل فلسفي . وحق الفلاسفة الذين يتجاهلونه (أمثال المفكرين الوجوديين الحديثين) لا ينجون من العمق والغبو الا بفضل الاستعارات المتسيرة ، بل الاستعارات المناقفة من العلوم .

٣) الفلسفة العامة - أو الميتافيزيقا - : كان بود أوغست كونت لو اقتصر جهد الفيلسوف على هذا العمل التوحيدي للمعلومات المجزأة التي يقدمها له العلماء إلا أن الفكر الفلسفي حقاً لا يسهل الاكتفاء بهذا المثل الأعلى المحدود ، إذ أن من الواضح أن العلم لا يقدم إلا لوحة غير مشجعة لمن يطمح إلى نظرة « متأسكة » عن الكون . وليس من قبيل الاستصغار لجهود العلماء الرائعة منذ ألقى عام أن نلاحظ بأننا لا تزال إلى الآن بعيدين عن مفهوم علمي شامل يفسر مظاهر العالم المادي والمضوي في لوحة تركيبية داجمة - هذا أن لم نتكلم عن الظواهر النفسية والاجتماعية .

بل لعلنا اليوم أبعد عن هذا المفهوم الشامل من الازمنة السابقة ، أزمنة العلم اليوناني البسيط في القرن الخامس قبل الميلاد . إن كل خطوة تحطوها المعرفة إلى أمام تثير وتخلق نقاط استفهام جديدة أهم من السابقة . ويمكننا أن نشبه العالم برجل يسد دونه في استمرار عن طريق الاستقراض . فكل عملية تسديد ، تظهر في مجال آخر في شكل عجز أعظم .

لذلك يدفع كل فيلسوف حقيقي بحكم ضرورة قاسية إلى أن يبارح عاجلاً أم آجلاً صعيد العلم ليتطرق إلى ميدان الميتافيزيقا (أو كما يقال اليوم غالباً ، تجنياً لاستعمال هذه الكلمة المبهمة : ميدان الفلسفة العامة) .

وعبثاً جرت المحاولات ، على مر العصور ، لوضع الميتافيزيقا فوق العلم ،
أو إلى جانبه ، أو فيما دونه . إن محلها الحقيقي : إلى أمام . لأنها ليست سوى
رد فعل حتمي لفقدان صبر الفكر البشري ، على الصعيد النفساني .

إن الإنسان بحاجة إلى يقينيات مباشرة ينظم سلوكه ونشاطه استناداً
إليها . فالزمان يمضي ، وهو لا يستطيع أن ينتظر ربنا يبلغ العلم الرواية
العقلانية التامة عن الوجود . (فذلك مثل ، أعلى يعيد التحقق وربما كان بلوغه
ضرباً من المستحيل كما رأينا) . لذلك ننتقل بالضرورة إلى صعيد التفكير
الميتافيزيقي - أي إلى صعيد الفرضيات العامة التي تربو بحراً إلى أن تسد بصورة
شبه معقولة ما يخلفه العالم من فراغات في لوحته المصورة للكون . وستكون
لنا عودة بعد قليل إلى الخصائص المميزة لهذا الاتجاه الثاني .

٣) الفلسفة الأخلاقية : - بعدما يضع الفيلسوف مفهوماً ميتافيزيقياً عن
الكون (وهو مفهوم قائم على العلم إلى حد ما) ولكنه يتجاوز اليقينيات
العلمية المحدودة تجاوزاً واسعاً) ، يمضي إلى استنباط قاعدة سلوك .

والحقيقة أن كثيراً من المفكرين ، منذ كنت (حوالي ١٧٨٠) ، انتقدوا
فكرة أخلاق « موضوعة » مستنبطة : لأنهم يزعمون أن الأخلاق موجودة
سابقاً وليست من اختراع الفلاسفة . وما على التأمل الأخلاقي الحقيقي أن
يُسْتَنْبَطَ من الميتافيزيقا ، بل عليه فقط أن يسمى إلى تصنيف ، إلى
مذهبة المفاهيم الأخلاقية المكتسبة وإلى التمييز عنها بوضوح .

هذا الأمر ليس خطأ في ذاته . ولكن يبدو أن مجرد كلمتي « تصنيف »
و « مذهب » تشيران إلى أننا ندور في حلقة مفرغة . فكيف نصف ونذهب
لا بد من وجود دليل أساسي - ولا يمكن أن يكون إلا ميتافيزيقياً : فلا شيء
في الكون كما يَصِفُهُ لنا العلم يُظهر لنا هذا الدليل . ولو كان ذلك مجرد
الاصطفاء بين شتى البرامج السياسية فقط ، لوجب الانطلاق من مفهوم عام

عن الانسان وموره وعمله في الكون - وهي مسألة ميتافيزيقية أساسا .

لا يمكن اذن للتأمل الأخلاقي ان يكون مستقلا تمام الاستقلال عن التأمل الميتافيزيقي . والحقيقة ان الترابط المشار إليه هو ، بوجه ما ، ترابط سطحي : فليس صحيحاً تماماً ان الفلسفة الأخلاقية تستند إلى الفلسفة العامة ، لأن كل اصطفاء في الحقل الميتافيزيقي يجري في الحقيقة وفقاً لميل أخلاقي مسبق متفاوت الحقاء . والعلة الحقيقية الفاعلة بين الميتافيزيقا والأخلاق هي ، في الحقيقة ، عكس الصلة المذكورة قبل قليل : ان ما يوجه الاصطفاء الميتافيزيقي هو نزوع أخلاقي ضمني - وما الفلسفة الأخلاقية التي تبدو متوجهة للبناء الفلسفي سوى صياغة وتنظيم (وهو أمر تستهله تأملات المفكر الميتافيزيقي) لمفهوم أخلاقي موجود بالقوة منذ البدء في فكر الفيلسوف ، وإن يكن بصورة مشوشة مبهمه .

لهذا السبب تكون الردود على المشكلات الميتافيزيقية (كما سنرى فيما بعد) محدودة العدد نسبياً ، والحقيقة يمكن تلخيص المواقف (الأخلاقية) الأساسية في ثلاثة :

أ - ينبغي للانسان ان يقتنع بأن لا يرى في الكون إلا آلية عياء . أما هو فمجرد حادث عرضي في هذا الكون ليس له أي مدلول :

اسكت يا ابن حواء

ان السقاء لصواء

والارض تنظر اليك في ازدياء

ليكونت دي لبل

القصاصد البربرية

ب - إن عظمة الانسان تجعل في فرض نظام وقيم انسانية على عالم لا غاية له ولا هدف :

لقد بدد الراعي الظلمات وآثار بيئته بنفسه
لأنه أعظم من الكون ، عبط 'حكيمه' ،
أعظم من الكون الذي ليجهل وجوده .

فينيبي

بيت الراعي

ج - في الكون نية خفية ، غاية ، يشارك فيها الانسان الانسان ربما
بغير علمه :

لا تخش شيئاً أبداً الانسان !
فالطبيعة تعرف السر الكبير ... وتبتسم .

هوغو

الأشعة والظلال

بما أن حلول أي مشكلة ميتافيزيقية لا بُدَّ لها دائماً من أن تستوحى ضمناً من
أحد هذه الاتجاهات الثلاثة ، لذلك لا ينبغي لها تجاوزة هذا العدد .

٢ الميتافيزيقا

أ - تعاريف الميتافيزيقا : إن قاموس الجمعية الفلسفية الفرنسية الكلاسيكي
يعدد دزينة من المعاني المختلفة لهذه الكلمة تبعاً للعصور والفلسفات ؟ والواقع
أنه من خلال هذا التعدد القاهري يتوضع على الأقل هذا المفهوم الأساسي :

هناك ميتافيزيقا حالما يزعم الفكر الباحث عن الوحدة التامة على سد
الثغرات الموجودة في لوحة الكون 'العلمية' ، 'بفضل' مبدأ (مستمد من
تجربة الضمنية أو الخارجية) يعتقد حقاً أنه مبدأ أولي . إن التأمل المسمى
بـ ' الميتافيزيقي ' ليس إذن في الحقيقة سوى أقصى شكل من هذا الميل إلى

الوحدة ونعني التفكير الفلسفي^(١)، واللحظة الحاسمة حيث يزم الفكر، ان يقرر من الخافوف، على ان يبحث عن تفسير موحد عن العالم، خارج نطاق «العالم». وهذا ما يُشير إليه جيداً تعريف جاء به الأمريكي و. جامس غالباً ما يُستشهد به: «ليست الميتافيزيقا سوى معنى بالغ التصلب والعناد للتفكير بصورة واضحة ومتناسكة» (Text Book Of Psychology)

ب- الاعتراضات على الميتافيزيقا: - على الرغم من وشائج القربى بين الفلسفة والميتافيزيقا، وعلى حين لا تولد الفلسفة لدى العالم أو لدى «الجمهور الواسع» أي موقف بنطوي على سوء النية، فإن البعثة الميتافيزيقية غالباً ما يكون ضحية تقديرات غير ملائمة - تصدر حتى عن بعض المفكرين البارزين.

إن هذا الاتجاه العام تقريباً إلى اعتبار التأملات الميتافيزيقية كمجاهلات فارغة وعقيمة يرجع في أصله خاصة إلى انتقاد فولتير، وكونت فيما بعد، وإلى سخریات فاليري وحلات الماركسيين في يومنا هذا.

ومع ذلك أي شيء يحمل طابع «الميتافيزيقا» أكثر من تفكير فولتير الذي عوضاً عن قبول مفهوم «نفس» مستقلة عن الجسد، كان يفضل قبول وجود «حساسة» في المادة - لم يكن العلم (في عصره خاصة) يسمح بتلصها أبداً.

أي شيء يحمل طابع الميتافيزيقا أكثر من موقف أوغست كونت الذي يبني انتقاده للميتافيزيقا على «قانون تطور» مزعوم للفكر الانساني، تابع من غيبته ليس غير؟

كما ان حالة الفلسفة الماركسية والمعادية للميتافيزيقا هي أكثر دلالة: إن

(١) هذا ما هو صحيح جزئياً في فكرة لاشلييه التي استشهدنا بها في المقدمة والتي تحمل الفلسفة مطالبة للميتافيزيقا.

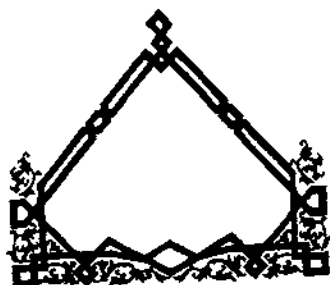
أحد يمثلها المتنازعين ، السيد هـ . لوفيفر ، يُعرف « المذاهب التي تعزل وتفصل بين ما هو مترابط » (المنطق ص ٦) ، أي المذاهب التي تنظر إلى العالم المادي من جهة ، وإلى معرفة الانسان بهذا العالم من جهة أخرى ، دون أن تدرك بأن المعرفة ليست سوى مجموعة علاقات بين العضوية البشرية والأشياء ، ... بأنها مذاهب ميتافيزيقية . بيد أننا نراه بعد قليل (ص ٣٤) يضع المادة كوجود « خارج شعورنا ، لا يحتاج إلينا ، سابق لنا » . وهذا يعني فصل مسألة الأشياء عن مسألة معرفتنا بها ... فصلاً ميتافيزيقياً إلى حد كبير .

الواقع ان كل انسان - حتى لو أنكر ذلك بشدة - بحاجة ميتافيزيقي . لأن كل إنسان ، وهذا ما يميزه عن الحيوان ، يعيش في المشروع ، ومن هذا الوضع بالذات ينساق بالضرورة إلى تجاوز نطاق التجربة والملاحظات العلمية المحدودة ، وإلى أن يستقطب منها بعض « القواعد » و « الآراء » ، وهذه ليست سوى مذاهب « ميتافيزيقية » ابتدائية (من ذلك اعتقاد « كسائر البشر ، ان الشمس ستشرق غداً . لأنه يعني قبول هذا المبدأ الميتافيزيقي القائل بوجود استمرار في القوانين الطبيعية) .

والحقيقة ان هناك نبأاً اشتقاقياً في كلمة : ميتافيزيك (الماورائيات) : فقد أوجدت (في القرن الأول قبل الميلاد) للإشارة إلى كتاب لأرسطو يأتي ، في مجموعة مؤلفاته ، بعد كتب (الطبيعة) . ففسرها بعض المفكرين بسبب المعنى المزدوج لكلمة « ميتا » اليونانية (بعد أو فوق) على أنها تعني طريقة خاصة في التفكير الفلسفي تجاوز استنتاجات العلوم في القيمة والمدى .

لكن إذا أخذنا على الميتافيزيقا بأنها تود ان 'تكتسب' أحلاماً ، ثغلاً أعظم مما ليقينيات العلم فانما نهجم صورة ممسوخة عن الميتافيزيقا . فلنكرر اذن قائلين بأن التأمل الميتافيزيقي لا يزعم ولم يزعم قط انه يتغطى العالم في مجاله الخاص . انه يسعى فقط إلى تجديد المكتسب العلمي . لأنني تمديداً محتمل التصديق ، مدفوعاً بضرورة كبشني قاعدة سلوك رشيدة .

إن هذا النشاط الذهني الميتافيزيقي المرتبط بالطابع الوقي للكائن البشري وبأهليته للعيش في خضم المشروع يبدو شيئاً أساسياً لدى الإنسان . ويُعتبر انكار وجوده وضرورته جهلاً بدروس التجربة البدئية - وهذا يعني القيام بنشاط ميتافيزيقي (بهذه الميتافيزيقا السطحية المسماة العلمانية Scientisme والتي تؤكد - يحرارة كما رأينا - بأن الثغرات الحالية في العلم ستُستكمل ذات يوم بكل تأكيد ، إذ لا يحق إلا للعلم بأن يلبي حاجة التطلع البشري) .



المشكلات الميتافيزيقية

١ - المشكلات

يمكننا ان نفترض دون كبير جرأة بأن مشكلة الروح ، مشكلة « النفس » - التي تصورنا الانسان في البدء كـ « نفس حي » - كانت اول ما لفت انتباه الانسان ، يوحى من هذا اللفظ اليومي ، لفظ الموت الذي يحيل الكائن الحي إلى جدار دائم . والحقيقة ان الشعوب الموعظة في البدائية وحتى الشعوب التي ليس لها « مذهب في الوجود » ، تلك دائماً وعلى الأقل ميتافيزيقا روحية ، في شكل أساطير بدائية تصف المصير الذي ينتظر النفس بعد فراق الجسد .

من مشكلة الروح ، تنتقل بصورة طبيعية الى مشكلة الحياة ، المرتبطة بها (في الظاهر على الأقل) ارتباطاً وثيقاً . ولا شك ان الاهتمام بتفسير الكون يرجع الى تاريخ أبكر ، لأن العادة جعلت مختلف تجليات المادة أموراً « طبيعية » ويحتمل ان تكون الطواهر « الشاذة » (البراكين والفيضانات) هي التي دفعت الفكر البشري الى الفضول ولعلها أثارته في الوقت نفسه مشكلة « نظام » الكون أي مسألة الله .

مما يكن من أمر فإنا نصل الى لائحة مؤقتة بالموضوعات الأولية المعروضة

على التأمل الميتافيزيقي ، الروح ، الحياة ، المادة : الله . إلا ان تقدم هذا التأمل
اوجد مشكلات جديدة .

ان مشكلة الروح ، في شكلها الاول ، كانت تُطرح فقط بالطريقة « البسيطة »
التالية : ما « النفس » وما ارتباطها بالجسد ؟ وقد أظهرت هذه المشكلة ،
بتعمقها وارتباطها بالتأمل الميتافيزيقي ، مشكلة الحرية الانسانية التي كانت موجودة
في الاول بصورة ضمنية : هل « النفس » قادرة على توجيه الجسد توجيهاً مستقلاً
وهل يجب اعتبار الانسان كوحدة متمتعة بالاستقلال ، مسؤولة عما يصدر عنها
من أفعال ؟

ولها بعد (منذ بضعة قرون فقط) ، انبثقت عن مشكلة علاقة الروح
بالجسد مشكلة علاقة الفكر ^(١) بالعالم : لما كنا لا نعرف العالم الا عن طريق
النشاط الذهني ، أمكننا أن نتساءل هل هناك وجود حقيقي للأشياء لا يمكن
رده الى هذا العقل الذهني الذي بواسطته تُعرف الأشياء ، والذي يُظهرها لنا
(ربما عن خطأ) كأشياء ذات وجود خارجي . أخيراً ، في نهاية القرن الثامن
عشر ، اوجت الانتصارات العلمية الاولى الى التأمل الميتافيزيقي بموضوعة *Thème*
جديدة سرعان ما اكتسبت أهمية اساسية : ما هي حدود المعرفة التي يتسنى
للفكر البشري بلوغها ، وما قيمة هذه المعرفة ؟

وعليه ، نجد انفسنا في نهاية المطاف امام سبع مشكلات اساسية : قيمة
المعرفة الانسانية ، الوجود الحقيقي للعالم الخارجي الذي يبدو وكأنه يعاكس
نشاطنا الذهني ، المادة ، الحياة ، الروح والجسد ، الحرية ، نظام الكون (مسألة
الله) . وسيخصص فصل لكل من هذه المشكلات . بيد اننا سنلاحظ مدى
ازدياد مشكلة الفكر أهمية وتمقيداً على مر العصور ، لأن هذه المشكلة تتعلق

(ان كلمة *Esprit* يعني : الروح و الفكر معاً . وغالباً ما يُنقلب المعنى في النصوص الفلسفية
بين هذين المعنيين بصورة لاشعورية - العرب -

حالياً (من أربع زوايا مختلفة) بأربع موضوعات ميتافيزيقية على الأقل .

لهذا التطور سببان :

— أولاً ، لقد وضع العالم يده على ميداني المادة والحياة لأنها من اختصاصه
فما يعتقد . بيد أننا نسرى أن تعريف هاتين المشكلتين هو في نهاية المطاف ذو
طبيعة ميتافيزيقية .

— ثانياً ، لقد أدرك الباحث الميتافيزيقي تدريجياً على مر العصور أن المشكلة
الميتافيزيقية الأساسية تكمن في لغز الفكر ، لغز الفكر الانساني الذي يتميز بأنه
في آن واحد اصطفاً وابتداع . ولولاه ما وجدت الماورائيات ولا العلم حتى ولا
العالم المعروف .

٢ الميتافيزيقا والدين

غالباً ما أثار الفلاسفة مشكلة العلاقة أو الاختلاف القائم بين الميتافيزيقا
والدين . ولندكر على سبيل المثال بريهيه الذي درس المسألة بوجه خاص^(١)
وأشار بوضوح إلى تنوع الأجوبة الممكنة :

أ — إن بعض المفكرين ، رغبة منهم في المحافظة على صفاء المسيحية
الانجيلية بوصفها عقيدة أخلاقية صرفة ، زعموا أن السُّنة المسيحية الحقة مستقاة
عن كل تأمل نظري . لكن ألا يمكننا أن نجيب بأن هذه السنة كانت منذ البدء
تنطوي على نظرة ميتافيزيقية ضمنية ، تلك التي يعرضها العهد القديم - Ancten
والتي تعطي مفهوماً عاماً عن الكون وأصله ومدلوله ؟ وإن
الاجتهادات العقائدية المسيحية التالية (التأملات حول الكلمة
والثالوث ...) ، على الرغم من أنها تعتمد ذسراً إضافياً ، لم يكن من نتيجتها

(١) — تاريخ الفلسفة ، ص ٤٨٧

سوى تكميل لوحة العالم الموجودة سابقا .

ب - ووصل آخرون إلى نفس النتيجة السلبية - ولكن بقصد اثبات تأثير المسيحية المشووم . فهي لم تساعد على تقدم الفكر البشري ، بل لعلمها عاكسته . وهذا أيضا خطأ فبا يبدو : ليس من شك في أن المسيحية لم تقدم شيئا للتطور العلمي . ولكن هذا لا يمنع أنها أفسحت دائما المجال ، ومنذ نشأتها ، نظرة ميتافيزيقية في الكون : مستمدة من الكتاب المقدس في البدء ، ثم من أفلاطون ، ثم من أرسطو . فإذا كانت هذه الميتافيزيقا التي ضمت إلى المسيحية وثأرت بها تأورا واسما على مر العصور ، قد دفعت السلطات الكنائسية أحيانا إلى معاكسة التطور العلمي ، فهذا أمر آخر - إلا أنه بشكل في حد ذاته اثباتا ساطعا للطابع المذهبي الذي اكتسبه التفكير المسيحي : إن محاكمة العالم غاليليه جرت في الحقيقة باسم ميتافيزيقا اعتبرت (عن خطأ) ضرورة لتبليغ العقيدة الكاثوليكية في مجموعها .

ج - وفي المسكر الآخر ، نجد كل أولئك الذين يعتقدون أن المسيحية قد حولت التأمل الميتافيزيقي لمحويلا عميقا ، خاصة بإدخالها مفاهيم التطور والتقدم والمبادرة الانسانية - وهي مفاهيم لم تكن موجودة في اللوحة الكونية الأدبية الجامدة التي رسمها التفكير الاغريقي . وقد انكر برييه هذا التأثير ، لأسباب غير واضحة ، ويمكن مناقشة موقفه : بيد أن مثل هذه المناقشة عديدة النفع ، لأن المسألة لا تطرح بشكل جيد حيننا نقتصر على الديانة المسيحية . الأمر الأساسي في التفكير الديني ليس مفهوم التقدم ولا مفهوم المصير ، حتى ولا مفهوم كائن علوي^(٢) . إن جوهر الدين ، كما أعتمد ذلك دوركهايم أو أوكن أو برونيتيير ، هو الإيمان بوجود نظام علوي للأشياء ، الإيمان بشكل للكينونة يتحكم بظواهر هذا العالم ويوضح لواقعه وغراياته الجزئية باسم نظرة جامعة . لكن أليس هذا الطموح التوحيدي أساس التفكير الميتافيزيقي ؟

(٢) البوفية مثلا تجهل هذا اللوم .

لنخلص من ذلك إلى أن التفكير الديني الذي يتوق إلى توحيد ما هو « طبيعي » تبعاً لما هو « خارق » ، ليس مستغلاً أبداً عن هذا الطراز من التفكير .

وعلى كل ، فنلاحظ أن هذا المفهوم القائل بـ « نظام علوي للأشياء » ليس حقاً بالمفهوم الخاص بالدين . فهو موجود أيضاً عند افلاطون مثلاً ؛ لكن ألم يُشر مراراً ومرات إلى الطابع الديني الذي يميز فلسفة افلاطون . وهذا ماسهل على اللاهوتين المسيحيين الأولين تكييف هذه الفلسفة .

هذه الملاحظة الأخيرة تظهر الصفة المصطنعة التي تميز الرغبة في إقامة حاجز فاصل بين الدين والميتافيزيقا . ولكن هذا الأمر لا يعني وجود ميتافيزيقا يمكن أن تُنعت بأنها دينية صرفة أو علمية صرفة . وكما قال غوهييه : « عبثاً نبعت ولا شك عن فلسفة كبرى لاتتصف بأنها نظرة إلى العالم تتجدد بفضل تقدم المعارف العلمية أو بوحى من الروح الدينية ... » لذلك يستحيل مثلاً « شطر تفكير مألبرانش إلى فلسفة ولاهوت وروحانيات » .

وستبين ذلك بشكل أفضل إذ نحدد الآن المواقف الأساسية التي يمكن .
للفكر الميتافيزيقي أن يتبنّاها .

٣ - المواقف الميتافيزيقية الأساسية

ذكرنا في الفصل الأول أنه لا يوجد في الحقيقة سوى ثلاث نظرات إلى العالم : فاما أن يُعتبر « غير منظم » أو « منتظماً » أو سائراً نحو الانتظام » بتأثير البشر . ذلك هو مغزى تصنيف شهير جاء به الفيلسوف الألماني ديلتي . فقد ميز ثلاث نظرات ميتافيزيقية إلى العالم : النظرية الطبيعية وتعتبر أن الحقيقة الوحيدة الموجودة هي مجموع الوقائع المادية التي تربطها قوانين طبيعية ؛ والنظرية المثالية الموضوعية وتعتقد أن الحقيقة الحقة ذات ماهية روحية ؛ والنظرية المثالية المتحررة التي تركز على « الكائن الفعال » ، على الإنسان بوصفه مبدع الحقيقة الروحية .

إن تصنيف ديلتي ناقص جداً ، شأنه في ذلك شأن كل تصنيف بشري : فلا شك أن النظرة المثالية الموضوعية مثلاً قد تتبنى شكلاً ربوبياً (Theïste) الحقيقة الروحية تفيض عن مركز ، عن آله شخصي (أو شكلاً إلحادياً أو أحدياً Panthéisme) (العالم ينطوي على مبدأ روحي ولكنه غير شخصي) . وقد يُفسر المذهب الربوبي نفسه بمعنى الوهية ذات غنابة أو الوهية غير مكثوفة بالإنسانية ، أو أيضاً (وهذا ما يسمى بالموقف المالوي Monichéiste بمعنى صراع بين قوى الخير وقوى الشر ...

على أن هذه التقسيمات الداخلية تُعتبر ثانوية ، وأن وجهة نظر ديلتي تسمح بالتوجه نوعياً مجدياً عبر تنوع الميتافيزيقا الظاهري : وبخصوص المسائل المختلفة التي ستطرق إليها في الفصول القادمة سنتبين مجلاء كيف ستتوضح التفصيلات الثلاثة التي صنفها ديلتي . ولكن يوسعنا أن نتكهن بأن أهمية كل منها ستتحول بحسب كل فصل وأن موقف النظرة المثالية المتحررة مثلاً سيكون أعظم دوراً في مشكلة « الحرية » أو مسألة « الله » كما في مشكلة « المادة » .

إلا أننا سنقع على هذه التفصيلات الثلاثة في كل مكان ، بدرجات مختلفة .

٤ - تعدد الفلسفات

إن مقارنة هذا العدد المحدود من المواقف الميتافيزيقية المناسبة بتنوع الفلسفات الواسع ، أمر يدعو إلى الدهشة . كيف نفسر في الحقيقة تمكث مؤرخ الفلسفة من أن يكتشف ، في نفس الفترة ، وجوداً أكثر من ثلاث فلسفات ، بل أكثر من ثلاث بكثير ؟ فلنتصور مثلاً أن العلم الديكارتي ، من ١٦٥٠ إلى الثلث الأول من القرن الثامن عشر ، أعطى عن الكون لوحة خُيِّل إلى جيل بل إلى جيلين من المفكرين أنها لوحة نهائية . ومع ذلك يألها من اختلافات ظهرت بين المذاهب التي استخلصها من هذه اللوحة مفكرون أمثال سبينوزا أو لايبنتز (الذي يصنفه ديلتي في جملة أصحاب النظرة المثالية الموضوعية) وأمثال

مالبرانش ، إيسكال ، فونتينيل وديكارث بالذات .

ذلك أن هذا التفصيل الأولي الذي يتصف به اصطفاء ميتافيزيقي ، لا يكفي لتعريف الفلسفة التي ستركز إليه مع ذلك : إذ تتدخل تفصيلات ثانوية كثيرة أخرى ، و « اختلافات في النسبة والترتيب والبروز والظلال والانوار »^(١) . إن كل فيلسوف يستلهم من مكتسب علمي مشترك بينه وبين معاصريه ، ولكنه « يرتب بناءه بحسب المواد التي ينوي استعمالها » وهو مضطر بحكم الضرورات الهندسية إلى نبذ بعض المواد والبحث عن أخرى ... (نفس المرجع ص ١٩٨)
يبد أن هذه التفصيلات الثانوية الهامة صدى للبول العميقة ونتيجة لتأريفة والمزاج العضوي والبيئة التي عاش فيها الفيلسوف وبكلمة واحدة ، حصبة الشخصية المستهصبة على التعريف والتفسير : لذلك ، على الرغم من قلة عدد الاصطفاءات الميتافيزيقية الممكنة ، هناك فلسفات متباينة بقدر ما هناك من فلسفة .

هل هذا التمدد مدعاة للاكتئاب أم للإشهاج ؟ أهو دليل على تشتت التأمل الفلسفي تشتتاً عقيماً أم دليل على غناه المضطرب ؟ هذا السؤال خارج عن برنامجنا المرسوم لهذا الكتاب . فقد أردنا فقط أن نبين (كما ذكرنا في المقدمة) أن معرفة المشكلات الميتافيزيقية ليست تكراراً للدراسة المذاهب الفلسفية . وإن تظهر في نفس الوقت أهمية مثل هذه الدراسة (وحدودها أيضاً) : فهي تساعد كثيراً على تعيين مركز الثقل في الفلسفة ، أن صح القول . ولكنها لا تكفي للتعبير عن لونها الفريد « الشخصي » .

(١) اسودير ، البناء الفلسفي ص ١٤٩

مشكلة المعرفة

قال ستاندال في كتابه «خواطر متنوعة» : « نرى الموجودات كما يرسمها فكرنا . يجب إذن أن نعرف هذا الفكر » ويعتبر هذا القول تعريفاً للاتجاه الأولي لكل الميتافيزيقا الحديثة . فقبل تقدير المذاهب المختلفة التي صدرت عن الفكر البشري ، ينبغي لنا فحص مير هذا الفكر البشري والحكم على مدى قدرته على بلوغ الحقيقة .

ثمة موقفان ممكنان في هذا المجال :

أنت المذاهب الطبيعية من جهة ، والمذاهب المثالية الموضوعية من جهة أخرى ، انحازت في مجموعها إلى مفهوم مطلق قبا يخص مشكلة الحقيقة . فأكدوا حيناً بأن هناك حقيقة مطلقة مستقلة عن الطبيعة البشرية ، ولكن الإنسان قادر ، ضمن بعض الشروط ، على بلوغها جزئياً على الأقل . وزعموا حيناً آخر (ولكن بصورة أندر : لأن الفلاسفة الذين يرضون بأن يحكموا على أنفسهم بالخيرة النهائية قليلو العدد) أننا لا نستطيع بلوغ هذه الحقيقة أبداً كلياً .

لكن ، إلى جانب هذه التأكيدات الحكيمة (الإيجابية أو السلبية) ، تسرب دائماً تيار فكري نسي ، بقر للفكر البشري بالقدرة على بلوغ حقيقة ،

على قدره ومقياسه ، حقيقة إنسانية مرتبطة ببعض خصائص الإنسانية حقيقة نسبية ما هي بضلال ولكنها لا تملك إلا قليلاً أو لا تملك أبداً من علاقة مع الحقيقة المطلقة ، مع هذه المعرفة الحقة التي لا يبلغها إلا الله . لقد كان هذا التيار النسبي (المتبني عن موقف النظرة المثالية المنحرفة) محدوداً منذ قرن ، ولكنه اكتسب أهمية بالغة في يومنا هذا .

هذا التصنيف المسبق لا يشكل إطاراً جامداً : فقد وضع مثلاً بعض « الطبيعيين » (أوغست كونت ، فولتير) حدوداً لقدرة على المعرفة . ولكنه على علاته ، يسمح لنا بالتوجه بصورة مجدية وسط المذاهب المتشابهة .

١ - أصحاب النظرة المطلقة

أ- المذاهب الطبيعية : - فلنلاحظ أولاً ، وهذه الملاحظة صحيحة بالنسبة إلى الفصل كله ، أن امرأ ما شيئاً ما ، ليس في حد ذاته لا صحيحاً ولا خاطئاً .

إن مفهوم الحقيقة مرتبط بهذا الفعل الذهني المسمى الحكم . ومن شأنه أن يؤكد أو أن ينفي هذا الارتباط أو ذاك بين الوقائع أو الأشياء . فاستماع القمر عند الأفق ليس صحيحاً ولا خاطئاً ؛ أما ما يمكن تسميته صحيحاً فهو « الحكم » التالي : أن القمر الملحوظ بالعين المجردة يبدو في الأفق أوسع منه في دائرة منتصف النهار . وأما ما يمكن تسميته خاطئاً فهو الحكم التالي : ليس للقمر دائماً ذات القطر ...

يسهل الآن فهم سبب استعداد النظرة الطبيعية ، مبدئياً ، لأن تمنح العقل الإنساني القدرة على الأدلاء بأحكام صحيحة ؛ أي ، في الحقيقة ، على تجهيز الفكر الإنساني بالقدرة على تشكيل قراكيب ذهنية تُعتبر « نسخاً » مطابقة لآتمودج هو الحقيقة الواقعية . ذلك أن كل مذهب طبيعي هو ذو استيعاب مادي ينسب متفاوتة ، مع العلم بأن المذهب المادي هو المذهب الغائلي :

١ - المادة هي الواقع الوحيد الموجود في العالم (وللداديين مفاهيم مختلفة حول خصائص هذه المادة) .

٢ - ان النشاط الذهني الذي يسمح للانسان بأن « يشعر » بهذه المادة ، بل بأن يعرف قوانينها تدريجياً ، ليس بمستقل عن المادة . انه ، ان جاز القول ، « ينبثق عنها » . ومتسلّ علاقته بها (كما يقول الفلاسفة الأقدمون) كمثل علاقة السَّهْب بالخطب .

يمكننا ان نتصور ، ضمن هذه الشروط ، ان الفكر ، هذه المادة المصعّدة ، قادر على ان يعرف المادة معرفة تامة لأنه ينبثق عنها .

لا شك ان المادية الفلسفية لها مذاجة الاعتقاد العام الذي يتصور ، عن طيب خاطر ، ان انطباعاتنا الحسية نسخة مطابقة ومباشرة عن العالم الحقيقي . وانما تقول بأن العضوية البشرية 'محوّلة' أكثر منها مَسْجُولة ، وان « الأزرق » أو « الحلو » ليس له وجود حقيقي خارج نطاق الجنس البشري . وقد سبق للفلاسفة الذين القدماء (ديموقريطس ، أبيقور) ان افترضوا « وراء » الأصوات والألوان ... تشكيلات عناصر لامتناهية الصغر لا تبلغها الحواس ، ولكنها تخلق بحر كائنها واشكالها المتنوعة (مستديرة ، عكفاء ...) هذه التبدلات المسماة بالاحساسات . وهي تشكل عالماً انسانياً بنوعه لحياً حبيسين فيه ، ان صح القول . فيكون دور العلم حينئذ انتمتق أكثر فأكثر في تحليل هذه الظواهر المحسوسة لاكتشاف التكوينات الخفية المولدة لها .

ان المذهب الطبيعي هو اذن ذو مفهوم متفائل فيما يخص امكانيات الفكر البشري . ولكن هذا التفاؤل على درجات : فقد كان أبيقور يؤمن ، دون شك ، بمجقية الذرات التي تخيّلها ، تماماً كما اعتقد فولتير فيما بعد ان نيوتون اكتشف حقاً خاصة جديدة من خواص المادة باكتشافه الجاذبية . واليوم ، لعل العالم

الطبيعي أقل اقتناعاً بالفكرة القائلة بأن النوترون والايكترون يشكلان العناصر النهائية في الكون . ولكنه يعتقد ، على كل حال ، ان هناك شيئاً حقيقياً خارجياً ، الطبيعة أو المادة ، يكتشفه تدريجياً الكائن البشري الناشط الذي تتطابق تصوراتهِ وصوره وافكاره مع هذا الشيء توافقاً متزايد الدقة^(١)

الا ان بعض الفلاسفة ، على الرغم من تصفهم في جملة المفكرين الطبيعيين ، لا يشاركون تماماً في هذه النظرة المتفائلة : ذلك انهم حافظوا على نوع من النفور النفور الغريزي (لعله من طبيعة دينية لاشعورياً وهذا واضح جداً عند أوغست كونت خاصة) إزاء النظرة المادية الموحدة^(٢) ومثلها الأعلى القائم على تفسير « ما هو اسمي بما هو أدنى » . لذلك اعتقد أوغست كونت ان العلم لا يستطيع ان يطمح الى أكثر من تعريف بعض العلاقات الثابتة بين الظواهر . اما «علائها» العميقة فستبقى خافية عنه نهائياً . ولذلك أفسح « سبيل » المجال ، فيما وراء التفسير المادي ، لما هو غير قابل للمعرفة ، ميدان لغز بداية الكون ونهايته .

على ان مثل هذه الاستثناءات لا تُضعف الوحي العقائدي المتفائل الذي يميز موقف المذهب الطبيعي إزاء مشكلة المعرفة ، من أبيقور إلى الماركسيين مروراً بهوبس والموسوعيين والمفكرين العلمانيين Scientists في القرن الثامن عشر .

ب - المذاهب المثالية الموضوعية : إن كلمة « مثالية » مصطلح بالغ الغموض (إرجع الى الفصل الرابع) ، ويمكننا ان نقول عنها انها تدل اجمالاً على المفهوم القائل بأن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون هي من طبيعة فيكرية . وما نسميه بـ « المادة » ليس سوى شكل مشتق عنها وفي وجود خارجي في الظاهر فقط ؛ أما حجبها التي لا تُدحض ولا تُقنع في الوقت نفسه ، فهي ان كل الصفات (الثقل ، الراحة ...) التي تقيدها في تعريف

(١) فولير : المطلق ص ٣٨ .

(٢) النظرة الموحدة هي التي تبيد مجموع مظاهر العالم الى مبدأ واحد .

المادة المزعومة ليست سوى إحساسات ، أي ليست سوى أحوال نفسية :
وليس لدينا ، بأي شكل ، أي دليل على أن هناك وراء هذه المعطيات
الفكرية جوهر من طبيعة مختلفة يكون سبباً لها .

إن المثالية ، هي أيضاً ، متفائلة طبعاً وقاماً فيما يتعلق بالحقيقة : فإذا كانت
الاشياء ، في جوهرها الصيغي ، من طبيعة فكرية "وَجِبَ" على الفكر أن
يحد نفسه في ميدان غير غريب عنه ، إن جاز القول ؛ وحتى لو كانت امكالاته
محدودة (بحكم الوضع الانساني المحدود) "لَحَقَّ" لنا الاعتقاد بأن نشاطه العقلائي
لن يقع على عائق نهائي ، في بعض الميادين على الأقل .

على هذا الاساس المشترك ، تشعبت المثالية الى فروع « موضوعية » عديدة
(أي الى فروع تولي جميعاً للحقيقة الواقعة الفكرية طرازاً وجودياً
استشرافياً لا يمكن تشبيهه بالوجود الجزئية الموقته التي تكتسبها هذه الحقيقة
الواقعة في أذهاننا الانسانية الفردية) .

المذهب المثالي و الافلاطوني - - انه نوع من المثالية المعتدلة (المثالية
الوحيدة التي عرفتها الفلسفة حتى القرن التاسع عشر) لا تنكر وجود الاشياء
انكاراً مطلقاً ، ولكن لا تعتبرها الاكمام الفوري من المظاهر والاختلاطات :
وليس لهذا العالم الناقص من معنى الاتبعاً لعالم « معقول » ، عالم « المثلى » ،
الحالصة (هو على حد قول افلاطون المبهيم : عالم واقع « بيمداً » ،
« هنالك ») ، يشكل عنه انكاساً متدنياً . ولكن في وسع البشر - بعضهم
على الأقل - أن يتخطوا عالماً المحموس وان يتساموا الى تأمل « المثلى » ،
الحقة ، الكاملة ، الخالدة وفي سبيل ذلك ، لا بد من طريقة خاصة من النشاط
الذمعي سماها افلاطون بالطريقة الجدلية . وهي تقدم على تنقية المظاهر الثقلبة
الغامضة التي تبديها لنا الاشياء الارضية ، لنتمكن من ان نكتشف من خلالها

« المسأل » التي تقتدي بها هذه الاشياء ^(١).

وقد انتقل هذا المفهوم ، دون تعديلات كبيرة ، الى التفكير المسيحي عن طريق آباء الكنيسة الاولين ، ثم الى فلسفة القرن السابع عشر الكلاسيكية : فكان كافياً ان يُعتبر بأن عالم اللثل والروح الالهية يشكلان شيئاً واحداً . لقد أكد مالبرانش ، تلميذ ديكارت ، مثلاً (حوالي ١٦٨٠) اننا قادرون على بلوغ بعض الحقائق حينما يمن الله علينا بالوصول مع فكرة ، عالم الحقائق العقلية الخالدة ^(٢).

ان الفلسفة المسيحية هي اذن بوجه عام - حتى حينما تتخلى عن افلاطون لتنتج نحو أرسطو - ذات نظرة متفائلة فيما يخص مشكلة المعرفة : فالايان لا يعاكس العلم بل يمد له ويرسي اسمه . وبدني ان العقل لا يستطيع البرهنة على كل شيء . فهو لا يدرك بعض الحقائق (الثالوث والخطيئة الاصلية ...) ولكنه يستطيع ان يمدنا بمعرفة يقينية ، ضمن مجال محدود على الاقل . ان بعض المفكرين المسيحيين (كالاسقف هوثيه ، حوالي ١٦٨٠) قد شوهوا العقيدة الصحيحة حين نادوا بنظرة تخفض العقل البشري اخضاعاً كلياً للايمان الذي لا يقبل البرهان . أما الساطة الكنسية فقد أكدت دائماً ان « الهاكمة - على كلر - قادرة على اثبات وجود الله » (وهي النظرية التي فرضت على الاب بوقان الذي دافع عام ١٨٤٠ عن النظرية الاولى) . مها يكن من أمر فان مبدأ كمبدأ مالبرانش ينطوي على محذور . فهو يحمل مسألة الخطأ غير قابلة للحل : والحقيقة ، كيف تميز الحقائق الحقة التي نراها في الله ، عن المفاهيم الخاطئة التي كثيراً ما يخلقها الانسان

(١) ان بلوغ اللثل أمر ممكن ، في اعتقاد افلاطون ، لان النفس البشرية سبق لها البش في عالم اللثل وانما تتذكره . تذكراً مبهماً بعد سقوطها واكتسابها جسداً مادياً أرضياً . كل مرة هي اذن في الحقيقة تذكر *Réminiscence* .

(٢) بعد عاصمت اورية تعرض عن ذكرها هنا ، ينسب مالبرانش الى القول بأننا لا نرى في الله الحقائق الخالدة فمضب ، بل أيضاً الأشياء الموجودة في العالم الحسي . انها النظرية الشيرة المسماة بنظرية « الرؤية في ذات الله » : بالله هو الذي « يرض لتكري صور البشر الذين أميش معهم » والكتب التي أطالع ، والمواظ الذين اسمع لهم . (محادثات ، ٦ ، ٨) .

لنفسه ويكون 'لعبتها' ؟ ولأي سبب يدع الله الفكر الانساني يتيه خارج الذات
الإنسانية ؟ أنه لغزٌ يزداد تفسيره استقصاءً إذا كانت أفكارنا متطرفة حقاً تعالفاً
كلياً بفكر الله ، بحسب اعتقاد مايرانش .

وفي الوقت نفسه ، أراد الرياضي والفيلسوف الألماني لايبنتز الرد على هذه
المضلات في مذهبه المثالي .

المثالية اللايبنتزية ١ - يقول لايبنتز بأن جميع الكائنات الموجودة في
الكون من انسان وحيوان ونبات ... شخصيات نفسية صرفة (يدعوها
بالأحيدات Monades) . كل أحيدة تشكل طاقة روحية تنزع نزوعاً عضوياً
الى التفتح في شكل ادراكات وصور ذهنية . وتتمتع كل منها بالاستقلال الذاتي
وتتصف جميعاً - ما خلا أحيدة « الله » - بأنها محدودة ، أي ان لديها مانعاً
داخلياً متفاوت التأثير تبعاً لنوع الاحيدة ، يتجلى في تشوش إدراكاتها . هذه
هي المادة ، إنها هذه الطغلة النسبية ، متفاوتة بروزاً ، والتي تصادفها كل
أحيدة ضمن ذاتها ولكنها تصور لا محالة انها ناشئة عن حقيقة واقعية موجودة
خارج ذاتها ^(١) .

ضمن هذه النظرة إلى الكون ، لا يمكن ان يكون لمشكلة الحقيقة إلّا حل
متقائل : إن كل أحيدة تنزع في استمرار الى الانتقال من ادراك مبهم الى
ادراك أوضح (ويسمى هذا المسمى لدى الانسان بـ « المعرفة ») . ولما كانت

(١) مثل هذه الزمان ، مطابق الله بين سلسلة ادراكات هذه الاحيدات كلها (مع العلم بأن كل
أحيدة مستقلة عن البقية ومحمولة ضمن ذاتها ، إن صح القول) بحيث ان أحوالها المتباينة متوافقة ،
وإنه حيناً يتجلى مبدأ ظني ذهني في هذا « الظل » الذي أسميه مجرة ، يتولد فرك ، وأنت
الى جاني ، ادراك غامض مائل في نفس اللحظة ، الأمر الذي يسبب لنا نوم ان « الحجرة » شيء
خارجي بالنسبة الى كليتنا . إنها نظرية « الانسجام المرسوم سلفاً » .

كل أحييدة من صنع الله ، فلا يمكن ان تكون سلسلة ادراكاتها الضمنية شاططة بالمعنى الحقيقي : وما يُسمى بـ « الخطأ » (والذي يحذر تسميته « عجزاً ») هو في الحقيقة هذه الغشة النسبية التي تحجب عنا في بعض الظروف الترابط العقلاني في سلسلة إدراكاتنا . وبما أن الأحييدات متباينة جيعاً ، تبين لماذا يرى بعضها الشيء رؤية غامضة ، وبراء بعضها الآخر رؤية أوضح . بيد أن هناك دليلاً موثقاً على الحقيقة : الترابط المنطقي . فكلماً آنست الأحييدة ازدياداً في وضوح الترابط في ادراكاتها ، دل هذا الامر دلالة مؤكدة على أنها سائرة في طريق معرفة متزايدة الصعة .

المثالية الهيغلوية : بعد قرن ونصف ، قام ألماني آخر ، هيغل بمذهبه ^(١) نظرية لايننتز وتوحيدها ، فاعتبر الكون كأحييدة وحيدة مزيدة آخذة في التطور .

إن كل الفلسفة الهيغلوية تستند الى فكرة عزيزة على التفكير الفلسفي الألماني وهي ان الكائن لا يعرف نفسه تمام المعرفة الا بعد تفتحه في ظروف حياته المتعددة الآفاق ، وبعدم ما يخلق لنفسه حياة كل وجه منها كمرآة تحيط علماً بطاقاته التي كانت كامنة فيه بالقوة لدى الانطلاق . وقد استقطب ^(٢) هيغل هذا المفهوم الاخلاقي فتصور التاريخ الكوني كسلسلة من الاحداث تفتحت بواسطتها فكرة مطلقة ، هي مبدأ أولي لكل شيء ولكنهما لم تكن شاعرة بذاتها في البدء ، تفتحا تدريجياً خارج ذاتها ، مولدة ما نده به « الطبيعة » - ثم تأملت هذا التفتح خارج الذات فشمرت (ولا تزال تشرم) بما تبديه من ثروات تمثل ما كان موجوداً في هذه الفكرة المطلقة بالقوة .

(١) - مذهب ، مذهب ، مذهب .

(٢) - يعني مدد لغريباً .

ان ظهور الانسان المفكر وبناء المجتمعات وتاريخ الشعوب والديانات والفلسفات المتنوع ... كل هذه الامور تشكل المراحل المتتالية في « ملحمة الفكر » (بريسيه) ، الذي يتوصل تدريجياً الى شعور تام بذاته . وليس ترابط الاجيال ، في الحقيقة ، الا سلسلة « الوسطاء » المرضيين بفضلهم ومن خلاصهم يضي الفكر المطلق نحو السيطرة التامة على امكاناته الخاصة .

يلاحظ ان هذا التطور العظيم يجري (في اعتقاد هيجل) بوتيرة ذات ثلاث مراحل : الفكرة الخالصة (وهي قوة طاقية ضامرة وغير واعية) تتفتح خارج ذاتها ، أي تنكر ذاتها ، فتأخذ شكل طبيعة (وهي قوة متفتحة ولكنها غير واعية) ثم تعود الى ذاتها وتفكر في نفسها بوصفها فكراً (الفكرة تستعيد وحدتها الكاملة الاصلية) ولكنها تصبح شاعرة بذاتها بعد هذه « المغامرة » . ان المهرج الذي يُعني الصيرورة الشاملة هو اذن التناقض Contradiction ؛ وهو نوع من الضرورة الداخلية تدفع الحقيقة الواقعية الى انكار ذاتها في استمرار ، والى ان تضع « نقيضها » ، قبالتها ، كما تخطى بعدئذ هذا التضاد في وجه توفيقى أعلى يدمج معالم المرحلتين السابقتين المتناقضة . انها وتيرة ثلاثية (الفرضية الاولى ، الفرضية المناقضة ، الفرضية المخلصة) يسميها هيجل بالجدلية — بمعنى يختلف كثيراً عن المعنى الذي كان أفلاطون يعطيه لهذه الكلمة — ويعتقد انها موجودة في كل فقرة من الفقرات التي اجتازتها الصيرورة العامة . ولكنني بذكر المثال التالي : بعدما تفتحت الفكرة خارج ذاتها في شكل مكاني ، صار لا بد من ظهور الزمان (ان الزمان الذي يمكن تعريفه بأنه « تتابع محض » ، هو النقيض الذي كان لا بد من ظهوره عن المكان ، « تلاصق محض ») : ولم يكن التخلّص من التضاد القائم بين الزمان والمكان ممكناً الا بظهور مفهوم « المحل » (الفرضية المخلصة .) ولكن هذا المفهوم « قد نقيضه :

الحركة . ثم اندمج الحمل والحركة في فرضية مُختلصة : المادة . وهكذا دواليك . لهذا السبب تفتحت الطبيعة خارج ذاتها في شكل أشياء مادية موجودة في مكان وزمان ، وذات حركات ، الخ .

وحاصل القول ان هينل مَهَرَ كل ما وُجد وكل ما هو موجود وكل ما سيوجد في تاريخ العالم ، بطابع رباني : فليس من شيء أو حادث تاريخي أو مظهر من مظاهر الكون أو مذهب سياسي ، ديني ، فلسفي ... يمكن أن يُعتبر بأنه (أو كان) « خاطيء » . كل شيء جزء (أو كان جزءاً) ضروري من « مخطط » للتطور كان لا بُدَّ للفكر من اتباعه . قال هيجل : « كل ما هو حقيقة واقعة فهو عقلائي ، وكل ما هو عقلائي فهو حقيقة واقعة » . ليس هناك ما هو صواب أو خطأ : هناك فقط حقيقة واقعية في مُنتهى الفنى تتبدى لذاتها على مر العصور ، عن طريق الظواهر الطبيعية والأذهان البشرية

المذهب الحدسي البرغسوني ! - كان برغسون يطمح الى تجاوز المواقف المذهبية ، فما كان اذن ليرضى بأن تصنف آراؤه في جملة المذاهب المثالية - موضوعية كانت أم غير موضوعية . ومها يمكن من أمر فيجب ان نلاحظ :

١ - انه يعتبر كمحرك وحيد « للتطور المبدع » العام « وثبة حيوية » من طبيعة نفسية ، « شعور مثبتات تَحُلِّل المادة » .

٢ - وان هذه المادة نفسها ليست ، فيما يعتقد ، سوى تباطؤ واسترخاء في هذه الحركة المبدعة ، الحقيقة الواقعية « الحقة » الوحيدة . (نرى هنا وجهة نظر لايبنتز) .

من الصعب اذن ان لا نخلص الى وجود مذهب مثالي - وهي مثالية يجرى تصور الفكر فيها بوجه « حيوي » أكثر منه وجه « فكري » .

وبخصوص مشكلة المعرفة التي يهنا أمرها هنا ، يصل برغسون إلى مفهوم يتميز بشدة الأصالة . يوجد لدى الكائن الحي (وهو جزء مادي مدفوع بتأثير من الولاية الحيوية) طريقان لفهم العالم :

— أولاً ، بأن ينساق مع الحركة المتناقلة التي هي جوهر المادة : أي بأن يدور حول « الأشياء » (أقسام متجمدة من الولاية المبدعة) ، وبأن يقسم فيها بينها هذه الصلات المسماة بـ « العلاقات » . إنها الطريقة المعروفة تحت اسم « الإدراك » . وهو يقدم في ميدان الظواهر المادية معرفة عن موضوعه كاملة و« مرضية بالضرورة لأنها بمنوحة له بالطبع .

— أو ، على العكس ، بأن يحاول السير مع دفقته الولاية المبدعة ، وأن يندمج معها من الداخل ، أن يمثل بمبتكراتها عن طريق التنازع : أنه المبدأ « الحدسي » (ويكون متفوقاً لدى الحيوانات ويُسمى بالقرينة) الذي يستطيع وحده أن يفهم العالم بوضعه عقوبه مبدعة — أي في مظهره « البيولوجية » و « النفسية » .

نرى إذن أن المفهوم البرغسوني متفائل : يمكن إدراك الكون بوجهيه المبدع والمتناقل . والحقيقة أن برغسون يسند الدور الأعظم ولا شك للطريقة « الحدسية » التي تشكل ، فيما يعتقد « وظيفة الفكر الميتافيزيقية » : فبفضلها خاصة نتمكن حقاً ، عن طريق التطابق الصميمي : من اكتناء المطلق وهدف الكون والتوق الذي يوجه التطور . أنه ، على كل ، حدسٌ خصوصي لا يمكنه أن يتجلى بالكلمات والنظريات ، بل يتبدى فقط بهمس الاستعارات الشعرية التي « توجه مسعى المريد . وينبغي لهذا المسعى أن يكون تناغماً شخصياً — لا يخضع لقاعدة — مع الروحانية المجددة المثبوتة في الكون ، بأدنى جزئياته .

مذهب هوسرل الخدمي : - يمكننا ان نجادل في مثالية أو لا مثالية مذهب هوسرل (فيلسوف ورياضي الماني) أكثر مما بالنسبة الى مذهب برغسون . الا أن الموقف « الظاهراتي » - وهكذا نسمي المذهب الهوسرلي - قريب ولا شك من الأفلاطونية ، من افلاطونية ضيقة الأفق علمانية الطابع شديدة الانحياز ، ولكنها افلاطونية على كل حال .

لقد عارض هوسرل صراحة هذا المفهوم المزدوج المأخوذ من علم النفس « التقليدي » ، والقائل : «١» - بأن الشعور جوهر مستقل (« نفس ») ؟ (٢) - وأن الشعور وعاء تجري فيه هذه « الاحوال » النفسية المسماة بالانفعالات والادراكات والذكريات ، الخ .

ما الشعور الا تتابع المواقف التي يتخذها الكائن البشري إزاء العالم الخارجي وبحجم هذه المواقف ليس هناك من شعور من جهة ، ومن جهة أخرى ، عالم شارحي وأحوال نفسية يولدها هذا العالم وينطوي عليها الشعور : ان ما هو موجود حقاً تكوينات استهدافية خاصة بهذا الهيكل الفيزيولوجي المنظم المسمى بـ « الانسان » ، وطرق ينظر بها الى الاشياء ويظهرها تبعاً كأشياء « مؤثرة » « مرغوبة » ، « تصورية » ، « تذكيرية » ، الخ . فلنتخيل في استمارة تشبيهية توافرة كاشفاة مجهزة بعدة عدسات ملونة تصنع مشهداً من المشاهد على التوالي بالأحمر ، والأزرق ، والأخضر ، ... ، ليس للشعور ابداً من حقيقة الا هذه الالوان المختلفة التي تكتسبها الاشياء الموجودة في هذا المشهد .

على كل ، ما هي أهمية « المشهد » الحام بمزج عن « التلوينات » الاستهدافية المطبقة عليه ؟ انه ذو أهمية طائفة فيما يبدو : فالاشياء بالنسبة الى هوسرل (كما بالنسبة الى افلاطون) لا تملك حقيقة واقعية « حقة » . انها مستودع بسيط من

مادة بلا صورة ، من خلالها يؤكد الشعور مدلولات ويبرز «جواهر» ، جوهر
 « المذكور » و « الأزرق » و « المفزع » ، الخ . ألا ان هوسرل ، وهنا يصبح
 تكثيره غامضاً جداً ، لا يريد ارجاع هذه « الجواهر » الى الشعور (مثلما
 تشكل العدسات جزءاً من التسمية) : فهذا يعني اكسابه حقيقة لا يملكها ؛
 ولكنه ينكر أيضاً ان هذه الجواهر تشكل (على الطريقة الأفلاطونية) عالماً
 استثنائياً من عوالم المثل . وتؤدي هذه الحيرة بالمذهب الى صعوبات مستغلة .

فلنتذكر على الأقل ، فيما يخص النقطة التي تهتمنا في هذا الفصل « ان هوسرل
 ينتهي هو أيضاً الى مفهوم متفائل في المعرفة : في الانسان قدرة « حدسية »
 تسمح له باكتناء هذه الجواهر ، اي باكتناء المطلق . وفي سبيل ذلك ، ينبغي
 حيناً نفحص « حالة نفسية » ، ان نزيح (ان نضع بين قوسين ، كما يقول هوسرل)
 كل ما فيها من « ثوري » متحول ، فردي . . . بحيث نجد تكوينها الخالص
 و « الجوهري » ونصل هكذا الى « تأمل الجواهر » ، بهذه الطريقة نبذل حقيقة
 تتميز ببداية ووضوح وفورية تفرض ذاتها على الشعور ؛ انها ، على كل ، حقيقة
 فريدة ما هي بحقيقة العالم (مجرد خلفية فقط) ولا هي بحقيقة الشعور ، كما انها
 ليست بحقيقة عالم معقول .

II - اصحاب النظرية النسبية

لم نرغب في انتقاد اي من المذاهب السابقة ؛ لان المواقف النسبية المختلفة
 قد تجاوزتها نهائياً . وسنصف الآن هذه المواقف التي تركز اجمالاً على ناحية
 الابداع الحر التي تتميز بها المعرفة الانسانية دون شك .

٢ - من المشككين الإغريقين إلى الفيلسوف كمنط : - لقد وُجد دائماً

نهر من المفكرين تضاءلوا عما وراء نظرتنا المشتركة إلى العالم . وفي القرن
الثالث قبل الميلاد ، تسائل التشكك تيمونوس بقوله : « المصل حلو بالنسبة إلى
الطعم ، مرّ بالنسبة إلى السقم . فما هو الطعم الحقيقي للمصل ؟ » . وخلص إلى
القول بأن احساساتنا البشرية لا تجعلنا نفهم الماهية الجلية للأشياء لمس اليقين .
وهذا هو الموقف المسمى بـ « النسبية الفلسفية » . ليست انطباعاتنا أبداً
نسخاً مطابقة للحقيقة الواقعة ، بل هي انطباعات نسبية مطلقة بتنظيمنا
الفيزيولوجي (بمقدار سيبقى مجهولاً بالنسبة البناء على الدوام) وفي وسعها أن
تكون غير ما هي عليه .

إن الفكرة القائلة بأن الانسان يعيش ضمن إطار مصطنع يحجب عنه
« الماهية الجلية » لثبت من يدافع عنها خلال ألفي عام — وشكلت اعتباراً من
الشاعر بودلير النقطة الاساسية في المذهب الرمزي : « إن الطبيعة لمجد ... »
ير فيها الانسان عبر غابات من الرموز المألوفة » ...

بيد أن كمنط هو الذي مذهبها في نهاية القرن الثامن عشر ، ووضعها في
مفهوم شامل لا تزال معالم كثيرة منه لا تقبل الدحض في هذا اليوم :

إن « الماهية العميقة للأشياء » (ويسمى كمنط الحقيقة النوسومية) سبقي
إلى الأبد مستحيلة المثال . فهي لغز في وسعنا فقط أن نفترض بأن ليس له أي
علاقة مع عالم حواسنا ، ولا قيمة فيه حق لأطر الزمان والمكان . إلا أن
الانسان يملك منذ نشأته ملكة لاشعورية آلية لتنظيم هذه « الطينة » النوسومية
واعطائها صورة ، ولا يستخلص منها هذه الظواهر ، هذه الأشياء المكانية
والزمانية التي نعيش في كنفها ونعتبرها العالم الحقيقي .

فلنتصور طفلاً زُود ببلورات بصرية زرقاء ملاصقة لعينيه وذلك منذ نعومة

أظفاره ودمون ان يحاط بها علماً : انه يبقى طليّة حياته غير شاعر بالتمديدات التي أدخلت على نظريته الى العالم ، ويظل مقتنعاً بأن الزُرقة صفة « جوهرية » في الاشياء . هذا هو وضع الانسان ، حبيس المظاهر التي يفرضها تكوينه النفسي الفيزيولوجي على التّوَمَن ' Noumena .

ان ماهية العالم الخلق هي العناصر (البيض ، الطحين ... التي يصنعها الطباخ في قالب (يمثل قدرتنا على اعطاء صورة حسية للمادة التومنية) : ان العالم المحسوس الذي لا نعرف سواء ، هو الفطيرة النهائية التي تختلف اشد الاختلاف عن العناصر المكونة الاولى . ونحن لا اكثر مما يستطيع الطفل الجاهل تصور ماهية البيض والطحين من خلال الفطيرة الملتصقة له .

كل علم هو اذن نسبي نهائياً ، انسلتي نهائياً . زد الى ذلك انه نسبي « ثانية » بمعنى انه لا يأمل أكثر من بلوغ العلاقات القائمة بين مظاهر الطواهر ، ولا امل له بلوغ ماهية العالم العنصرية (بهذا الوجه من فلسفة كمنط ، احتفظ أوغست كونت ، بعد خمسين عاماً) .

يبدو ان الميتافيزيقا تشجّب بصورة قطعية ، في مثل هذه الشروط : والواقع ان النظام الميتافيزيقي ، في اعتقاد كمنط ، هو دائماً حصية مير فارغ يتصف به هذا النشاط الصياغي الداخلي الذي يسمح لنا بأن نكسب التّوَمَن صورة . وبما أنه يكف عن العمل على « الطينة » التومنية ، ليعمل على مفاهيم من صنعه (الله ، النفس ...) لذلك لا يسه أن يصل الا الى بُليان وهمي . ويضيف كمنط قائلاً : قد يظن الطائر حيناً يحس بمقاومة الهواء أنه سيكون احسن طيراناً في الفراغ . لكن لو وضع في الفراغ لما تمكن حتى من الانطلاق :

كذلك فإن كل محاولات الملكية النفسية - الفيزيولوجية الصائفة ^(١) في سبيل ممارسة فعلها بصورة مستقلة عن معطية العالم النومي (وهي ضرورية ومستعجلة المثال على حد سواء) هي ، بالتعريف ، محاولات عقيمة .

ب - مذهب النرائع أو المذهب العملي : ان كلمة Pragmatisme مصطلح حديث يدل على موقف قديم جداً يمكن تلخيصه على الصورة التالية : ان المعرفة الانسانية نسبية تماماً لأن العقل وظيفة عملية ليس لها من دور سوى تسهيل تطور الجنس البشري ولا حاجة لها اذن الى « حقائق مطلقة » . وقوام هذا العقل (وحدوده) اعداد تراكيب ذهنية تفيد الانسانية وهذه التراكيب هي التي نسميها بـ « الحقائق » . تلك هي وجهة النظر التي كان يدافع عنها بعض الفيزيائيين الفلاسفة في القرن الثامن عشر . فقد زعموا من جهة اننا عاجزون عجزاً نهائياً عن اكتشاف « مبدأ الاشياء » ، وزعموا من جهة أخرى بأنه يجب « أن نعتبر صواباً ما يؤدي انكاره الى تهديم المجتمع ويحرم البشر من وسيلة العيش على الارض » (س. غرافساند) . ولكن لم يتمذهب هذا المفهوم حقاً في شكل « نظرية معرفة » الا في نهاية القرن التاسع عشر - عند بعض المفكرين من اصل انغلو ساكسوني خاصة ، واشهرهم و . جامس : ان نسبة « صواب » قضية ما لا تكمن في نسبة امانة تصويرها لحقيقة مطلقة ثابتة ، وانما في نسبة لجانبها العملي . « الحقيقي » هو ما يتصف بالفعالية - ولكن في نهاية فترة زمنية طوية وبالنسبة الى الانسانية في مجموعها : ما هو الضوء ؟ هل هو حقاً « اهتزاز » كما يدعي العالم ؟ لن نعرف ابداً شيئاً عن ذلك ، ولكن النظرية الاهتزازية صحيحة على الصعيد الانساني لانها تقدم مزيداً من التماسك للفيزياء ، وتسمح بالتنبؤ بزيادة من الظواهر ، وبناء اجهزة بصرية أكثر كمالاً ، الخ .

(١) لتد بالمثل الصياحي : سياغة البنيان Structure

وكذلك ، تُعتبر العقيدة الفلسفية أو الدينية صحيحة بمقدار ما تشد أزر
المزيد من الأشخاص وتشجعهم وسط ملات الحياة .

إذا عُرض مذهب الذرائع بمثل هذه الصورة البسيطة تراهى لنا سخيفاً
ويبدو من السهل حينئذ ان نعارض عليه اعتراضاً ناجحاً (كأنفعل أغلب الكتب
الابتدائية) بقولنا : ان الصواب يملك ولا شك موضوعية واستقلالاً بالنسبة الى
فكرتنا ، لان التاريخ البشري يُبين ان الانسان غالباً ما احس بنفسه مضطراً
اضطراً فكرياً الى التخلي عن معتقدات اسدت له نفعاً كبيراً ؛ أو ، بالعكس
استمد الامن والنجاح من « يقينيات » ثبت بطلانها فيما بعد . وحينئذ نميل الى
الحكم بأن المبدأ الذرائعي القائل بأن « القضية حقة اذا لاقى النجاح » ليس
في الحقيقة سوى مغالطة مفسطائية قوامها عكس المبدأ التقليدي (المنفرد
بالصواب) القائل بأن « القضية يُكتب لها النجاح بمقدار ما هي حقة » .

لكن ، يجب ان نعلم بأن الموقف الذرائعي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعتقدات
ميتافيزيقية شاملة لا يمكن فصل عنها : بالنسبة الى و . جامس بوجه خاص ،
لا يتراهى العالم أبداً ككيال موضوعي بنواميس ، بد « حقائق » ثابتة ؛ بل يشهد
كصيرورة غير قابلة للتنبؤ ، كسرح ينعقد فيه صراع حالي مُبهم بين قوى
« الهبة » وقوى معادية - وهو صراع يمكن للانسان وينبغي له ان يُسهم فيه .
هذا العالم ينطوي على المخاطرة ، ويشتمل على المبادرة . لاشيء فيه محدّد
مُستكمل . في مثل هذه الشروط ، تكتسب وجهة النظر الذرائعية مدلولها
الحقيقي : الحقيقة غير موجودة ، انها في حالة الصيرورة ، وستكون ما سيكون
عليه العالم المستكمل وتبعاً لنتيجة الصراع الحتمي الدائر . ان القضية أو
العقيدة الانسانية حقة بمقدار ما تجلب من دعم ومن فعالية اضافية للصنيع .
الرباني الآخذ في التحقق ولكن بشقة (وهي بنتيجة تنطوي في الحقيقة على

مقياس لما هو حق ، أو على الأقل لما هو 'مفضل' : إن القوى الالهية تشكل الوجه الايجابي للعالم ، وهي التي يجب مساندتها) .

III - الخلاصة

ان اهمية اكتشاف كنط ، كما يقول الرياضي - الفيلسوف غونسيث ، لاتزال قائمة في خطوطها الكبرى على الرغم من تحطّي الاكتشافات الجزئية نظريته . ولا يتكرر فيها يبدو ان الانسان إذ يقوم بنشاطه المعرفي ، يجلب تكويناً نفسياً - فيزيولوجياً مسبقاً وبوجه ما 'مشوّهاً' ، يُضفي على علمه طابعاً 'انسانياً' لا مفر منه .

لكن يمكن ان ننسأل لماذا تنجح نظرياته ومبتكراته الاصطناعية في التأثير على الاشياء بصورة ناجحة (كما يدل على ذلك وجود تقنية علمية - صناعية) ؟ ذلك انها تملك ولا شك علاقة تماثل مع الحقيقة النومية الخفية - والنظرية التي تعتبر امتداداً للطبيعة المادية ، من المحتمل ان تشكل بوجه ما صياغة وخطاً وتكادياً لخصائص لا توجد الا في حالة بدائية اولية ضمن هذه الطبيعة المادية : انها شبيهة بالمستطيل برسمه ضابط الأركان بالقلم الاحمر على الخريطة ويشير به الى موقع فرقة مشاة . لان هذا المستطيل يمثل في شكل نهائي جامد خصائص وصفات (قوة النار ، سرعة الزحف ، القدرة على المقاومة ...) لا يملكها كل جندي فعلي الا بصورة محدودة او في حالة طاقة . ومع ذلك ، يمكن لهذا الضابط ان يستفيد من هذا الرمز استفادة فعالة ، ويستطيع ان يعرف بصورة تقريبية كافية كيف ستصرف فرقة المشاة حيناً يحتل المستطيل هذا الموقع او ذلك .

فلنلاحظ جيداً ان هذا الوجه التجديدي في النظرية ذو حدود ، فكيف
 يتمكن التركيب الذهني الانساني من ان يؤثر على الاشياء تأثيراً مجدياً ، ينبغي
 له ان يجاز القول ان يسير في منحنى تطورها العام . فقد يكون هناك على صعيد
 الخلق الذهني حصيلات مضللة عميقة كما وجدت (وتوجد) مثلاً الزواحف الجبارة
 على صعيد الحياة . ولكنها كانت ابعد ما تكون عن التكيف مع منحنى
 التطور العام في العالم فازيمت منه بسرعة دون ان تقوم بأي دور .

ولكن ما هو معيار « التوجه الصحيح » ، وبالتالي ما معيار « صواب »
 النظرية ؟ في اعتقادنا انه نسبة دفعها لهذه الحركة العامة التي توجه الانسانية ،
 فيما يبدو ، نحو استئثار مزايا العالم المادي لمصلحة 'مثل' روحية : من هذه
 الزاوية ، يمكننا ان نقول : لئن لم تكن « الجاذبية » النيوتونية أكثر وجوداً
 من « الدوامية » الديسكارتيّة فانها مع ذلك أعلى مرتبة في سلم الصواب ؛
 بمعنى ان تفكير نيوتون قدم للبشر خلال قرن ونصف غذاءً ذهنيّاً أكثر خصباً ،
 يسهل اظهار انعكاساته الروحية المُثَنِّية في جميع الميادين العلمية والتقنية
 والفلسفية والشعرية وحتى الاجتماعية Mondatta .

هذا المعيار هو الذي ينبغي له أيضاً أن يسمح بتصنيف المذاهب
 الفلسفية أو الدينية من حيث صوابها النسبي : فالفلسفات المثالية أصوب من
 المادية ، لأن هذه الفلسفات الاخيرة كانت دائماً اقل من الاولى تنشيطاً للفكر
 الانساني على الرغم من كونها كالفلسفات المثالية معقدة ومصطنعة البنيان
 والمبادئ .

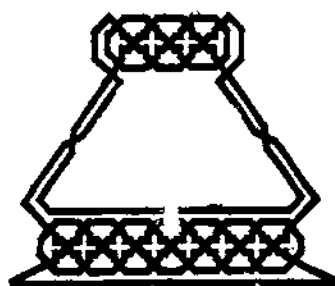
لكن ، ألا يمكن ان يُعارض علينا في النهاية بأن « نظرية المعرفة » التي
 رسم خطوطها الاولى هي أيضاً مصطنعة لانها من مبتكرات الذهن ؟

نعم ولا . صحيح ان كل عقيدة ميتافيزيقية (بما فيها عقيدتنا) تبتمد عن الحقيقة كلها تمت في شكل مذهب بناء . إلا أن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا (كما بين برغسون ذلك بجلاء) هي تلك النقطة البسيطة الى حد كبير ، إلى حد استثنائي ، والتي بواسطتها نجح الفيلسوف في مطلع تأملاته بالتناغم حدسياً مع أحد اتجاهات التطور في العالم . وما تبقى ليس سوى محاكمات قليلة الاقتناع وتشبيهاً متفاوتة في النجاح ، بواسطتها يحاول المفكر يجد وعناء أن يثير لدى القارئ الانفعالات المبدعة التي سمحت له بأن يكتنه أحد وجود الحقيقة الواقعة بصورة موقنة و « محكمه » .

إن النقطة الاساسية في الميتافيزيقا هي ، كما نرى ، من طبيعة فكرية محدودة جداً وبالتالي بعيدة 'بعداً محدوداً جداً - فيما نأمل على الاقل - عن الحقيقة التوهمية . ولأن يكون جوهر الميتافيزيقا الاول أقرب إلى الحياة المعاشة منه إلى الحياة التأملية فهذا ما نتبينه إذ نلاحظ (مثل برغسون أيضاً) أن الفيلسوف يؤكد ذاته عن طريق الرفض . إن تأكيدات المدعومة بالحجج غالباً ما تتصف بالقلب وتنسم بالتحول ، ولكنه لا يتخلى أبداً عن رفضه ، عن هذا الرفض الاول الحدسي لبعض التفسيرات ، عن هذا الرفض الذي يشكل تجربته المفضلة والحقة جزئياً .

وعليه ، إن الوجه الصحيح لكل عقيدة ميتافيزيقية (ومن جعلتها عقيدتنا التي حاولنا عرضها في هذه الفصول) يكمن في الناحية السلبية ، في الناحية الاحتجاجية ، أكثر من كونه في الناحية الإيجابية . ليس المفكر الميتافيزيقي أكثر قدرة من غيره على ادراك الحقيقة الثابتة ، ولكنه يستطيع وينبغي له أن يفضح كل الحلول الاستبدالية المزورة التي يقدمها تجار الاوهام لبني البشر تحت اسم : « الحقيقة » . ان استعداد الدائم واسهامه اللازم للفكر البشري يكمن

في انه 'يذكر' دون كلل أن ليس هناك مذهب 'نهائي' ، وأن كل تأكيد
متبجح لا يسهه أن يكون ، بالتحريف ، إلا خداعاً للنفس وتضليلاً للآخرين .



وجود العالم الخارجي

اظهرنا في الفصل السابق الوجه الايجابي المبدع الذي يتصف به الفكر في اعداد ما يُسمى بـ « المعرفة » . انه وجه مُبَيَّن جداً بحيث ان بعض المفكرين انتهوا الى القول : ليست المعرفة فقط ، بل ان المادة التي يعمل عليها الفكر ، فيما يبدو ، (أي عالم « الاشياء » ، « العالم الخارجي ») هي ايضاً من نتائج النشاط الذهني . ذلك هو الموقف المثالي – ويقابله مفهوم واقعي ، هو في الظاهر اقل غرابة ، ويقوم على الاعتقاد (كما هي حال المحاكمة الانسانية العامة) بان للمعرفة « موضوعاً » ، موجوداً بذاته ، متبصراً بالاستقلال ، لا يمكن ارجاعه الى الفعل الذي بواسطته يحاول الفكر الانساني ان « يعرف » .

١ - المذهب الواقعي

سنبدأ بدراسة الموقف الواقعي ، لانه يُشكل المذهب « الطبيعي » للانسان غير الفيلسوف الذي يؤمن ، دون نقاش ، بوجود حقيقي لعالم « اشياء » مألوفة ، مصنوعة ، مغلفة ... ، عالم غريب تماماً عن تفكيره ، « وجود » يوجد وسيبقى موجوداً سواء أكان الانسان ونشاطه الذهني موجودين ام غير موجودين .

لكن سرعان ما تبينت للتأمل الميتافيزيقي الصعوبات المرتبطة بهذه الواقعية

« العامة » : ألا نرى في الأحلام أيضاً أشياء ملونة ، مصنونة ، ... ليس لها مع ذلك وجود حقيقي خارج ذهننا ؟ ألا يشبه تنظيمنا الفيزيولوجي مجموعة من محاولات تعجب حصيلاتها (الاحساسات) عنا ماهية العالم « الحلقة » ؟ هكذا ، رأينا نشوء واقعية « فلسفية » أكثر براعة ، نقول بأن الكائن موجود وجوداً مستقلاً عن الفكر ، إلا أنه شديد الاختلاف عن عالم المظاهر المحسوسة الذي نجيا فيه .

إن الفلاسفة الذين الاغريقين مثلاً اعتقدوا انه مؤلف من جزئيات أولية ليس لها سوى خصائص هندسية (صورة ، ابعاد ، موقع) تولد تجميعاتها وحركاتها المختلفة ، في اعضائنا الحسية ، الوهم بوجود عالم كيني . وفيما بعده في القرن الثامن عشر ، ميز الواقعيون في الأشياء « الصفات الثانوية » (الرائحة ، اللون ، ...) التي ليس لها وجود حقيقي ، و « الصفات الأولية » المنفردة بالوجود الحقيقي . وأرجعوها في اعقاب ديكرات عموماً إلى « الامتداد والشكل والحركة » (١) .

والفيزياء الحديثة في سيرها قدماً في منحنى رياضي وأرجاعها الظواهر الطبيعية إلى مجموعات معقدة من المعادلات ، استمرت في تنقيح الواقعية الفلسفية وفي فصلها عن الواقعية العامة . ولكنها دفعت الواقعيين إلى تبين هذا الأمر الغريب : ان الواقعية ، في سلوكها هذه الطريق ، تميل إلى تهديم نفسها بنفسها : فكلما سمت لتعريف حقيقة الأشياء الحلقة انتصبت امامها النتيجة التالية : ان

(١) - فنلاحظ هذه المتابعة ان الأدبية هي ، بالتحريف ، مذهب واقعي لأنها تميل بوجود حقيقة واقعية وحتى بوجود حقيقة حقة واحدة : المادة . ولكن قد تكون الواقعية غير أدبية وذلك إذا تبكت إلى جانب الحقيقة الأدبية بحقيقة أخرى من طيبة فكرية ، وهذه هي حال ديكرات .

« النواة » الأخيرة الحقبة الكامنة وراء المظاهر المحسوسة للأشياء هي من طبقة فكرية ... وقد اعتقد ديكارت أنه وجدها في « الامتداد الهندسي » (أرجع إلى الفصل الخامس) ، وظن العلماء الحداثيون أنها في الجوهر الفرد — ويرون فيها « حزمة من العلاقات الرياضية » (أدوينتون) : ولكن هل الامتداد وهل حزمة العلاقات الرياضية سوى مُثُل ، سوى عناصر من طبيعة ذهنية دون ريب ؟

عن ذلك نشأت الحيرة الملحوظة في الواقعية الفلسفية المعاصرة : إن المفكر الفرنسي إ . ماريسون المتهتم بنظرية المعرفة ، كرس إنتاجه الفلسفي ليبين لنا أن العلم واقعي تماماً ، وأنه لا يستطيع الاستغناء عن مفهوم : « الشيء » . إلا أن ماريسون أراد في نفس الوقت أن يُعرف العمل الفكري الذي يقوم به العالم ، كجهد لكشف الهوية ، كجهد يُظهر الهويات الأساسية الكامنة وراء مظاهر العالم المختلفة ، والتي تجعل المعلوم مشابهاً دائماً لليلة التي يصدر عنها فيما يبدو . في مثل هذه الشروط ، ما هو الواقع « الحق » : أهذه الهويات المتخفية التي يكتشفها الفكر (وهي من طبيعة عقلانية لأن الفكر يدركها) — أم هذا العنصر المستعصي (اللاعقلاني) الذي يعترض البحث العلمي في نهاية المطاف ؟ إن ماريسون لم يستقر قط على رأي في هذا المنحى أو ذاك .

إن نفس الإيهام يتجلى في مذهب واقعي جديد لاقى نجاحاً كبيراً منذ ١٩٠٠ في الفلسفة الأنطولوجية . فمن تراجع إلى تراجع ، يبدو أن هذه الواقعية اقتصرت في النهاية على الرأي القائل بأن « النشاط المعارف لا يُبدل الفرض المعروف » . الأمر الذي يترتب عليه طبعاً أن هذا الفرض ليس من نفس ماهية الشخص الذي يحاول أن « يعرفه » . وحشيد لا يمكن أن تكون المعرفة أكثر من ادراك تأملي لعلاقات ثابتة موجودة بذاتها وبصورة مستقلة في

العالم - شبيهة ببعض الشيء بـ « الإدراك الحدسي للماهيات » عند هوسرل ، وبصورة أخرى ، يجب أن نقبل بأن هناك بين الأشياء علاقات منطقية ثابتة ، أي عناصر من طبيعة فكرية ، وأن نعود بالتالي إلى مفهوم عالم من الأمثل الخالدة الثابتة ، وبتميز آخر إلى الأفلاطونية ، إنها واقعية ، ويمكننا أن نقول ذلك بالتلاعب في الكلمات ، ولكنها واقعية تقول بأن الحقائق الحققة هي العلاقات المعقولة التي « تدعم » ما هو محسوس . بين مثل هذه « الواقعية » (واقعية مفكرين أمثال راسل ، الكساندر ، هوبنيد ، ...) والمثالية التي نشعرها بعد قليل ، يبدو التضاد محدوداً جداً .

II - المثالية الموضوعية

اتفق تقليدياً على اعتبار ديكارت كمؤسس (بمعنى غير ارادي) للمثالية الحديثة .

فكيف يصل إلى حقيقة أولية راسخة الأركان يمكن أن تقوم عليها فلسفة سليمة ، شرع هذا المفكر بالوقوف موقف الشك بصورة مؤقتة . وقبل بالفرضية القائلة بأن كل احساساتنا واعتقاداتنا عما كنا قد نكون غير صحيحة لأننا من وسوسة جفئ خبيث يريد تضليلنا . ولكن وسط هذا الشك التكلي ، توالت له الحقيقة التالية : ان مجرد شكنا بترقب عليه بالضرورة القول بوجوده (إنها العبارة الشهيرة : أفكر ، إذن أنا موجود Je pense , donc je suis هذا هو أول يقين متاح للإنسان : وجوده الخاص بما هو كائن ذو تفكير . إلا ان الطريق تصبح أيضاً مفتوحة أمام المثالية ، اذ يتبين مما سبق ان الحقيقة الوحيدة التي نبلغها بصورة يقينية هي حقيقة تفكيرنا .

على أن ديكارت لم يتبع هذه الطريق . فقد تأمل في « حقيقته الأولى

ولاحظ أنها تتميز بنوع من البدهة الحديثة والوضوح المباشر فاستخلص منها هذا المعيار : كل ما أدركه إدراكاً واضحاً جلياً إنما هو حق . وسمح له هذا البدهة (عن طريق عمادة نعرض عن ذكرها) بالبرهنة على وجود إله برعباده ، لا يمكنه أن يريد لهم الخطأ إذ يعتقدون أنهم يدركون « المادة » ؛ وبالتالي ، ليس العالم الخارجي وهما من الاوهام . لكن ، ما أن يُرفض معيار « الوضوح البديهي » الديكارتى ، حتى يخلص الفيلسوف الى القول بأن الوجود الوحيد المؤكد هو وجود النشاط الذهني الذي أدركه عن طريق الكوجيته *Cogito* : «كنتا» ولدت المثالية المعاصرة ، وبالأحرى المثاليات المعاصرة ، لأن « المثالية » أقل دلالة على مذهب منها على اتجاه الى جعل الوجود متعلقاً بالفكر ويمكن لهذا الاتجاه أن يكتسب عدة أشكال اعتباراً من الرأي المتطرف القائل بأن تصوراتي الذهنية هي الحقيقة الوحيدة وأن مجموع العالم (بما فيه بقية الناس) ليس إلا من خلق فكري الفردي (وهذا ما يُسمى بالمذهب المثالي الذاتي *Solipsismo* - وهو مذهب لم يدافع عنه أحد بصورة جدية) ، الى الموقف المعتدل الذي يقوم على اعتبار العالم المحسوس كتردد وتدن للحقيقة الواقعة الفكرية ، الحقيقة « الحقة » الوحيدة . (وبهذا المعنى كما ذكرنا يمكن اعتبار الأفلاطونية كثنائية لأنها تولي مقاماً ممتازاً للمثل الخالدة) .

غير أن بعض تلامذة ديكارت سرعان ما جاوزوا تفكيره : فذهب مايرانش الى أن إدراكنا للأجسام لا يدل أبداً على وجود عالم خارجي ، لأن إدراك جسم ما يعني بوجه أساسي الاتصال بفكر الله ، الذي يُولد في فكرنا هذه الانطباعات بوجود الامتداد واللون والصلابة ... والتي تنزع الى اسنادها الى « أشياء » مستقلة عنا . ولكن مايرانش تخلص هو أيضاً من المثالية إذ اعتقد في النهاية بوجود عالم خارجي حقيقي لأن الكتب المقدسة تؤكد ذلك -

على الرغم من ان الادراكات التي نعتقد اننا نملكها عن العالم الخارجي لا تأتي عنه مباشرة ، بل عن الله الذي لا تتعلق الاشياء جميعا (العالم وأذهاننا) إلا به .

أخيراً قام لايبنتز بالخطوة الحاسمة : فزعم ان حقيقة العالم الوحيدة تكمن في جواهر روحية صرفة مماها « الاحيدات » Monades وهي جميعا شبيهة تقريبا بهذه الحركية الداخلية التي نسميها « النفس » . انه أول مثال عن المذهب المثالي الموضوعي .

وفي نفس الآونة تقريباً ، جاء الاسقف الانجليكاني باركلي بمذهب مثالي مختلف اختلافاً كافياً عن مذهب لايبنتز ومما به « اللامادية » لا به « المثالية »

كان معاصروه 'يقرون عموماً بالفكرة التالية : إن لم تكن الصفات « الثابتة » للأجسام (الرائحة ، اللون ، ...) 'ملكاً لهذه الأجسام ، فإن الصفات « الأولية » (الشكل ، الامتداد ، ... أي الخصائص « الهندسية ») موجودة حقاً . أما باركلي فكان مقتنعاً بأن هذه الصفات الأولية ليست ، هي ايضاً ، سوى تبدلات في الشخص المفكر ، وليس لها أي وجود حقيقي خارج ذاته : وأراد أن يبين ذلك مشيراً مثلاً إلى ان استقلال غرض ما ليس له معنى إلا بالضغط (ظاهرة ذاتية) التي تمارسها عليه ، وان سعة غرض ما تتحول تبعاً لوجود قريبين أو بعيدين عنه ، الخ . ولكن اذا اثبتنا ان الصفات الأولية لطبيعة ذات أصل ذاتي ، تماماً كالصفات الثانوية ، فماذا يبقى للمادة ؟ لا شيء . ان حقيقة الاشياء الوحيدة وطريقة وجودها الوحيدة تكمن في كونها 'مذكّرة - وطبيعة الفكر الاساسي تكمن في الادراك .

إن أهمية هذه النظرية تكمن فيما يلي : إذا ما سير بالمثالية الى نتائجها الاخيرة

فإنها تتلقى بالواقعية المادية (تماماً كما ينتهي الأمر منطقياً بالواقعية إلى الاختلاط بالثالية) : لأن إركلي يقول بأن الحقيقة غير مادية وليس هناك أي جوهر مقوم Substrat وراء انطباعاتنا الحسية ، ويتجلى هذا الأمر في الاعتقاد بأن هذه الانطباعات الحسية موجودة حقاً - وموجودة مثلما نشعر بها ؟ و « الأزرق » و « الحلو » و « المتد » ... صفات موجودة حقاً - كما يُعتقد عامة . من الواضح جداً ، على كل ، أن هذه الصفات المحسوسة ليست حصية وهمية صادرة عن فكري الخاص الفردي (لأنني لا أستطيع أن أدرك أي شيء كما يطيب لي) بل تقضي وجود نشاط فكري لامتناه يخلقها ، و ينطوي عليها ويساندها ، وهي تشكل ، أن جاز القول ، اللغة التي يتحدث بها إلى البشر .

وجملة القول أن إركلي يؤكد وجود حقيقة خارج ذهننا - ولكنه يمنع فقط عن تسميتها بـ « المادة » . بناء على ذلك نفهم لماذا أمكن القول بأن مبدأ اللامادية : « وجود الأشياء في كونها مُدْرَكَة » مماثل في الحقيقة لمبدأ الواقعيين الماركسيين : « بما أن الأشياء مُدْرَكَة لذلك هي موجودة » .

أن هذا الاتحاد الحقيقي بين الواقعية المتطرفة والثالية المتطرفة يتجلى بنفس الوضوح حينما نتفحص المذهب الهيغلي : أليست الملاحظة الثالية ذات دلالة : لقد اكتفى ماركس بأن يُسمى « مادة » ما سماه هيغل « مثالا » ، كما يصل إلى مذهب واقعي يقول بأن العالم يراهي كضرورة طبيعية مادية تطور طاقاتها الآلية - الذاتية تطويراً تدريجياً صاعداً (بحسب الوثيرة الجدلية الثلاثية التي سبق وصفها) .

III - مثالية الحرية

نذكر أن الفكر البشري ، بالنسبة إلى كنط ، يبدو كششاط صياغي يفرض

قوالبه (ويسميا كـنـط « الصور » و « المقولات ») على التـوـمـن غير قابـل للتعريف ، ومحوـله الى مجموعة من الظواهر المكانية ، الزمانية ، المرتبطة بروابط السببية ... ، وتشكل هذه المجموعة عالم (بنا) . ان مثل هذا المفهوم يصعب تصنيفه كـثـالـي أو كواقعي ^(١) ؛ لأنه اذاً يؤمن بوجود حقيقة خارج الفكر هي التـوـمـن ؛ يؤكد بأن العالم الذي نحيا فيه (الظواهر) هو من صنع تكويننا الذهني ؛ فاذا كانت « المادة التـوـمـنية » من طبيعة غريبة عن طبيعة الفكر فلماذا وكيف تستجيب لقوالب الفكر ؟ لذلك قرر خلفاء كـنـط اراحة هذا التـوـمـن المزجج والقول بأن الفكر هو الحقيقة الوحيدة - الفكر باعتباره مبدع « صورة » العالم المحسوس و « مادته » ؛ إنها مثالية كلية يشكل مذهب هـيـفـل مثلاً نموذجياً عنها ، ولكنها غدت أيضاً (مع بعض الاختلافات) تفكير اشخاص مثل شيلنغ وشوبنهاور .

بيد ان هذه المذاهب المثالية المختلفة التي تلت مذهب كـنـط (والتي يمكن تصنيفها كـ « موضوعية ») اهلـت وجهاً مهماً جداً في فلسفة كـنـط ؛ الا وهو ان الفكر الانساني هو بشكل اساسي نشاط مبدع ، وان العالم الذي نحيا فيه هو عالم (بنا) ؛ وعن ذلك نشأ طابع « رقابة » مذهب هـيـفـل او خصومه ؛ ان مصير الفكر فيه يبدو كأنه مدفوع ببداً داخلي آلي يزيح كل مفاجأة ، كل مبادرة .

إن أصالة فيخته ، وهو تلميذ آخر منشق عن كـنـط ، تكمن في انه حافظ على هذا الطابع « الناشط » الذي تتميز به الكنتبية الصحيحة ، مع اراحته أيضاً (على طريقة هـيـفـل او شيلنغ) لمفهوم التـوـمـن فأرسي أسس مثالية الحرية :

(١) كان كـنـط نفسه يسميها « المثالية التالاية » .

إن الحقيقة الأولية هي من طبيعة فكرية - ولكن لا يجب أن يُنظر إليها ، كما عند هيجل ، بوصفها مثالا لا شعوريا ولا شخصا ، بل بوصفها أنا ، ذات نفس شاملة قوامها النشاط والقدرة والارادة المبدعة ...

يبد أن هذه الأنا تحتاج ، في سبيل النمو إلى مادة تفعل فيها : لذلك تصنع من ذاتها لا أنا معارضة ، هي نوع من « الصدمة » الداخلية ، نوع من « الوقوف » تعرضه على نفسها ، يكون من نتيجته تقسيمها إلى مجموعات من « الأنا » الحرة المبدعة (الضاير الانسانية) من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، توليد عالم محسوس هو نوع اللحمة الوهمية ، نوع من مخطط ليس له حقيقة خاصة - ولكنه يفيد مجموعات « الأنا » الفردية في اختيار فعاليتها الفاعلة . (تثمين هنا الاسطورة التقليدية في الفلسفة الالمانية) .

والحقيقة ان مثالية الحرية هذه لم تكن بعد لتخصص سوى مجال محدود للفرد ، لانها كانت تُشبّه مجموعات « الأنا » الفردية بفيض بسيط عن الأنا الكونية . وعلى النقيض من ذلك ، كانت الحركة الفكرية المساة بالانتقادية - الجديدة ، والتي نمت في فرنسا خاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كانت تستهدف إعداد مثالية تدور حقا حول مفهوم المبادرة الشخصية فاعتقد هاملان مثلا أن حقيقة العالم الوحيدة تكمن في النشاط المفكر - هذا النشاط الذي يمكن تعريفه بأنه « علاقي » Relational ، لان الفكر يتكون خاصة من حركة متصلة لا تستقر عرضا عند حد إلا لتتمكن من خلق حد آخر ، مناقض ، يقع معه حينئذ علاقة . (نرى ان هاملان يعتقد - شأنه في ذلك شأن هيجل وفيخته - ان الفكر يبدو كأنه متحرك بحكم ضرورة ضمنية « جدلية ») إن هذه الوقفات ، هذه المحطات ، هي التي نسميها بـ « الأشياء » :

ولكنها ليست في الحقيقة سوى مساند ليس لها وجود حقيقي فيها الفكر نفسه ليضمن تقدمه الجدلي . وقد حاول هاملان في كل انتساجه ان يرسم المراحل التي من خلالها يُولد الفكر العالم الظاهري ، وان يثبت بأن قوانين نشاطه الضمنية لا غنى عنها لتوليد هذه المجموعة من العلاقات (المكانية ، الزمانية ، السببية ، ...) التي تترأى كـ « عالم خارجي » . وفي هذه النقطة يختلف اختلافاً كبيراً عن كمنط : لان هذا الاخير زود الفكر سلفاً ببعض « المقولات » Catégories أما هاملان فأراد أن يبين بأن السير المنطقي الآلي الخاص بنشاط 'علاقي' محض هو الذي ينبغي له بناء هذه المقولات (لا غيرها) ، وينبغي له بناء عالم وهمي مطابق تماماً للعالم المتمد أمامنا قياً يبدو .

كما انه يختلف أيضاً اختلافاً كبيراً عن فيخته وهينل : لان هاملان اعتقد انه قادر على أن يثبت بأن السياق الجدلي كان لا بد له من ان يتجلى في نهاية المطاف بظهور ضائر شخصية وحررة . ذلك ان الحرية في اعتقاده نوع من التراجع يقوم به الفكر المبدع بالنسبة إلى مجموع المقولات التي أحدثها - وهو تراجع يسمح لكل شعور بالتخلص من آلية الحركة التي ولدته .

كان لهاملان العديد من التلاميذ ، ولكن معظمهم حاولوا تلطيف هذه الناحية الفكرية الصرفة التي يتميز بها مذهبه ، هذه الناحية المنطقية الجامدة التي تجعل القارئ يحس بـ « تخلف » شبيه جداً بما نحسه أمام بعض مواقف « مالارميه » الشعرية .

وقد حاول لوسين ، مثلاً ، ان ينشط مثالية هاملان الجامدة بإدخاله الموضوعات الوجودية Les thèmes existentiels إليها ؛ وهي موضوعات تتغلغل منذ ربيع قرن تغلغلًا متزايد الوضوح في الفكر الحديث . إن جوهر الفكر ،

فياً يبدو له ، هو في نهاية المطاف مزدوج أكثر منه علاقي : فهو يراه مؤزعا
توزعا مفجعا بين نزوع الى تحديد نفسه بنفسه وحاجة إلى مجاوزة ذاته وتحطّي
كل حد . ان كلمة « شخص » تدل بالضبط على هذا الوضع الممزق الذي توجد
فيه الحقيقة الروحية ، « الالهية » بما هي كل ، والانسانية بما هي مجموعات
كثيرة من « الانا » - ولكنها مجموعات من الانا مصيرها المُمّاش النزوع نحو
الوحدة المطلقة ، بمحاولتها تجسيد هذه « القيم » (الحقيقة ، الجمال ، الخير ،
الحب) التي بواسطتها يتجلى الكل بصورة « جذابة » للضائر الفردية .

ويقترّب تفكير برونشونج بوجه ما ، من تفكير لوسين : إنه يؤمن بأن
الفكر مزدوج أساسا . فهو في نفس الوقت كائن لامتناه يَنزَعُ إلى التعمد ،
ووجدانات فردية متعددة تنزع الى الوحدة . ويمكن تفسير كل تاريخ الانسانية
بحاجة الوجدانات الى تجاوز حدودها الذاتية والاسهام في سلطان نشاطه روحي
محض وشامل - يمكن تسميته « الله » ، مع العلم بأنه مثل أعلى يتحقق يوما
أكثر منه كائنا متعلقا .

في مثل هذه النظرة ، نقرأ الطبيعة (على طريقة لايبنتز) ككيان
روحاني كدير ، متصلب ، تظهر كثافته النسبية الطابع المحدود الذي يتصف
به كل شئ - ولكنها تعبر في نفس الوقت عن الفكر المطلق بما يكتشفه
شعورها فيها شيئا فشيئا من نظام لا سبيل الى انكاره . ان كل جهد العلماء عبر
القرون يهدف الى حل هذا « العالم المحسوس » في علاقات خالصة ، الى جعله
شفاها - مع علمهم بأن « المادة لن تختفي أبداً عن أعيننا في الحقيقة ، لأنها
انعكاس لطابعنا البشري المحدود .

وقد اعتقد برونشونج ، خلافا لهاملان أو لوسين اللذين لم يهتما بالعلم إلا قليلا ،

أن الطريقة الوحيدة لتعريف الفكر هي أن نتلقفه في نشاطه التوحيدي
 التعملي الاخلص ، في إعداد الرياضيات والفيزياء : حينئذ يتكشف لنا بما هو
 خاصة "آلية" مبدعة متصلة تنزع في استمرار إلى تجاوز قبولاتها الخاصة الموقنة
 دائماً : المذاهب ، المفاهيم ، النظريات .

٤ - كيف تطرح المشكلة اليوم

أ - الاتجاه الحالي : - يبدو ، إجمالاً ، أن الفلسفة المعاصرة تسعى للتغلب
 على التضاد التقليدي القائم بين الواقعية والمثالية . وقد رأينا ذلك بخصوص
 الواقعية - الجديدة الانتلوساكسونية في مطلع هذا القرن . ومن السهل أن
 نلاحظ أيضاً في تفسير بعض الفلاسفة « المثاليين » ، في انكلترا وأميركا للمذهب
 الهيغلي : فلدی مطالعة انتاج برادلي (حوالي ١٩٠٠) نرى أن ليس بالسهل أن
 نقرر هل ما يسميه الفيلسوف المذكور بالطلق ، الواقع الاسمي (الذي يُبلغ
 كما يقول بريسيه ^(١)) « بالاحتكاك المباشر مع الأشياء في الإحساس » ، وهو تجربة
 متنوعة وغير قابلة للقسم ، وحيدة وذات غنى ملموس ولا متناه ... » ،
 هو من طبيعة روحية أم لا ؟ وتقتصر مثاليته في الحقيقة على التأكيد بأن
 « فِعْل المعرفة يُبدل الواقع المعروف » - وهذا ما يوحى بوجود اتفاق في
 الماهية بين الشيء والشخص .

أما البرغسونية فزعمت دائماً أنها « تنتهي النزاع القديم بين الواقعية
 والمثالية » باسم الفكرة (العسيقة جداً) التالية لئن بدا لنا العالم المحسوس قائماً
 في مكان وذا وجود خارجي ، فلأن نشاطنا الذهني ، « يحكم طبيعته » ، ليس
 منزهاً عن الغرض ، بل يقع على عاتقه « تكتيف » الواقع وتقطيعه إلى

(١) تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني .

« أشياء » ، يمكننا ان نغارس عليها بمدئذ نشاطنا العلي ، وبفضلها يتأكد تقدمنا الفكري . ان الواقعية مخطئة بايمانها بواقع مادي ، والمثالية مخطئة ، من جهة ، باعتقادها ان ادراكنا الانسانية تعطينا صورة مطابقة للمطلق : فالمطلق روحانية مبدعة عفوية ونستطيع اكتناه ما عنيها بأن « تختبر » تطور « أانا » العميقة الحر بصورة حدسية ؛ بيد أن انتاجنا الذهني ليس سوى كدك لها ، موجود في مكان ، جامد يصطفيه جسمنا ليسمح بممارسة نشاط نفعي . نفس المطمح نراه أيضاً لدى المذاهب الوجودية الحديثة التي تزعم بأنها تتخذ موقفاً أبعد من الواقعية والمثالية . إن مطلق العالم ، عند سارتر مثلاً ، هو ما يسميه بالـ *en-soi* ... وهو واقع لا يسعدنا ان نقول عنه لا انه مادي ولا انه روحي بالمعنى الذي كانت تعنيه الفلسفة الكلاسيكية . انه كتلة خام ، غير شاففة على ذاتها ، جامدة ، منغلقة على نفسها ، لا علة لها ولا غاية . بيد أن بعض عناصر هذه الكتلة ، وتعني العضوية البشرية ، تتمتع بمخاصية غامضة تسمح لها بالانفتاح الى هذه الطينة غير القابلة للتعريف ، بحيث تعطينا معنى ؛ هكذا ، ينشأ عالم الاحساسات الانساني نوعياً ، وهو في الحقيقة ليس إلا مجرد وهم ، ليس إلا الشكل الظاهري العرضي الذي يهب الكون لنفسه حيناً يحاول مجاوزة ذاته ليكتسب مظاهر التنظيم والدلالة . وانه لشيء معبر جداً أن نقوم بدراسة انتاج بعض الفلاسفة العليين أمثال أ . لالاند وأ . راي الذين شرفوا نظرية المعرفة الفرنسية : إننا نرى فيها بوضوح كيف انطلقا من واقعية طبيعية راسخة (صدى لتبحرهم العلي) وتطوروا شيئاً فشيئاً ، بنسبة لتبحرهما في سياق نشاط المعرفة ، نحو نوع من المثالية يمكن ان يقال عنها إنها مثالية طريفة تقبل الفكرة القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة أساساً عن العقل ، وان أكثر شيء واقعية فيها ، ولا شك ، هي الارتباطات العقلانية المتخيلة فيها ، والتي تسمم جهود العالم في كشفها وتنظيمها في تركيب متزايد الكمال .

ب - الخلاصة : - وجهة القول في قيمة « النظريات » في كل ميدان (إرجع إلى نهاية الفصل الثالث) ان الواقعية ، وكذلك مختلف الواع المذاهب المثالية ، ليست سوى مبتكرات انسانية . فهي اذن اصطناعية ولكنها أيضاً صحيحة جزئياً ، بمعنى ان كل واحدة من هذه النظريات تمثل نوعاً من الاستقطاب (١) « المحسن » لأحد وجوه العالم - وهو وجه واقعي ولكنه لا يوجد إلا في حالة « متقطعة » ، وهمية ، أولية . ويجب ان تعتبر النظريات المختلفة المتعلقة بـ « حقيقة العالم الخارجي الواقعية » والتي لحصناها قبل قليل ، كوجهات نظر جزئية أكثر منها كنظريات « صحيحة » أو « باطلة » .

إن الواقعية تغير عن الامر التالي : لا يمكن اعتبار الطبيعة كابداع تام صادر عن الفكر ، فهي تقاومه وتواجهه بالكذب دون انقطاع ، ولا بد من بذل جهود شاقة للسيطرة عليها . وعلى كل ، كيف تكون الحال مختلفة إذا كان الانسان حقاً (كما يؤكد العلم ذلك) نهاية تطور كوني طويل ؟ كيف تتصور الطبيعة وهي تعمل خلال ملايين السنين لتجهز باعضاء حسية كاملة - ولا دور لها إلا ان تدفعه إلى الايمان بواقع غير موجود ؟

والمذاهب المثالية ، من جهتها ، تتفق وهذه الحقيقة الجزئية القائلة بأن الطبيعة ليست مختلفة تمام الاختلاف عن الفكر العارف . ما هي المادة في ذاتها؟ انتا سنرى ذلك في الفصل القادم ؛ ولكن فلنبين منذ الآن بأنه يجب ان نعتبرها « بمثابة النفس » وذلك باستعمال تعبير خاص بالرواقية - الأمر الذي يسمح لفكرة بأن يجد نفسه فيها جزئياً ، وان يفهمها جزئياً ، وان يسيطر عليها جزئياً . فبين الفكر والمادة اختلاف في الدرجة ، في درجة الكمال والتنظيم ،

(١) معنى عقيد التراضي .

أكثر منه اختلافاً أساسياً في المادية .

إن مثالية الحرية ، بشكل أخص ، إذ تشدد على الوجه الاصطلاحي للحرية الإنسانية ، تظهر أن تصوراتنا الذهنية ليست لانسحاب عن « المادة » ولا تركيبات أصيلة تماماً - بل هي بالأحرى مستخلصات جزئية : « اقتطاعات » يحررها الفكر بشكل حر على مجموع المادة . وبشكل أدق ، إن مثالية الحرية نجعلنا نفهم لماذا هناك فلسفات مثالية وفلسفات واقعية .

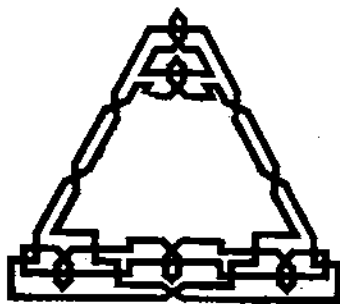
لو كان العالم المحسوس الذي نحيا فيه ينسخ (يصور) كل صفات المادة ، مع تحويلها إلى احساسات « إنسانية » محض ، لثما توسع هذا الفكر إلا أن « يمش » هذا العالم المحسوس ، متازجاً فيه ، ولما خطر له أبداً أن يعتبره كلوحة تخفي واقعاً غريباً عنه (الواقعية) أو تنمسا من صنعه (المثالية) ؛ ولكانت الفلسفة الإنسانية الوحيدة هي ما يسمى احتيالياً بـ « الحسية » *Sensationisme* ولكان الإنسان عاجزاً عن تصور غيرها ولو كان العالم المحسوس بالأحرى شبيهاً بتركيب « حبيبي » ^(١) تقريباً لمجموع (مرة أخرى أيضاً) صفات المادة ، ما أمكن للفكر حينئذ إلا أن يكون مثالياً ، لأن نشاطه التركيبي يقنعه بأن عالم الاحساسات - الذي يحس بأنه يختلف - من صنعه الخاص .

يجب إذن أن نفترض بأن أعضاء الحسية لا تعمل كأجهزة مسجلة ولا كأجهزة « مركبة » بل كأجهزة اصطفاة تسمح لنا بأن نستخلص من الطبيعة بعض صفاتها فقط ^(٢) ، وذلك ربما لغاية عملية (كما اعتقد برغسون) ، وبما أن

(١) - نسبة إلى علم الخيل *Alchimie*

(٢) - وفي الوقت نفسه (أرجع إلى الفصل السابق) تقوم بنشاط صياغي ومنلي إزاء هذه الصفات التي لا توجد في الطبيعة إلا في حالة خطوط عامة أولية

هذا السياق الاصطفائي يترك بقية غير مستعملة ، لذلك يمكن للفكر ان يتبنى إما الموقف الواقعي (موجهاً انتباهه الى هذه البقية التي يحس بها حينئذ كأنها ذات وجود خارجي بالنسبة اليه) أو الموقف المثالي (الناشء عن هذا الشعور بالخلق الذي يأتيه من نشاطه الاصطفائي) ؛ ولكن من المؤكد ان هذه النظرة هي دائماً سبئة النية : فالمفكر المثالي لا يمكنه ان لا يحس بأن « شيئاً ما » بقي غير مستوعب ، فيتحدث عن عدم شفافية نسبة كلاينتز أو عن « صدمات » داخلية كغيبته ؛ وهي تفسيرات يبدل طابعها المصطنع على ان المثالية ، بكل اشكالها ، ورغم ما تتميز به من حداقة واسعة ، تشكل حلاً أيمد عن الواقع من الواقعية — على الرغم من ان هذه الأخيرة لا يسمعها ان تزعم بأنها تعطي رداً مرضياً تمام الإرضاء .



مآحي المادّة

١ - في القديم

بيننا قبل قليل النظرة المسبقة الملائمة التي يجب ان نغنيها (فيما نعتقد)
للموقف الواقعي ، أي لفهوم واقع مستقل تقريباً عن النشاط الذهني الانساني .
وعليّنا الآن ان نوضح ماهية هذا « الواقع » - الذي سنستمر في تسميته
« مادة » ، مع العلم بأنه يجب ان لا يقصد من هذا المصطلح القامض إلا : « ما
لا يمكن ارجاعه قماماً الى الفكر » .

مند فجر التفكير الفلسفي ، يمكننا ان نلاحظ أربعة اوضاع من الواقعية :

أ - ان فلسفة افلاطون وفلسفة أرسطو ، الى جانب ما بينهما من نقاط
اختلاف واسع ، تشتركان في المفهوم القائل بأن كل موجود في العالم المحسوس
« خليط » يتكون من عنصر « مثالي » وعنصر « مادي » ، ولكن ليس لهذا
الاخير حقيقة واقعية خاصة ومستقلة . انه ليس إلا عنصراً « غير معين »
محروماً من كل ميزة ايجابية ، ولا يكتسب وجوداً حقيقياً الا حينما يحل فيه
ما يسميه افلاطون المثال *Idee* وأرسطو الصورة *Forma* .

ان افلاطون يُكَلِّم من التمايز التي تبرز عدم تميز هذا المنصر (« وعاء » ،
 و « أس الصيرورة » ، مبدأ « غامض وصعب الادراك » ... الخ) . بل يقول
 عنه انه « عدم وجود » . كما ان ارسطو يعتقد ان هناك « مادة أولى » هي
 أصل كل « المواد » (الخشب ، النحاس ...) التي يشتمل عليها العالم
 المحسوس : ولكن لا يمكننا تمييزها بشكل أوضح الا بقولنا انها تشتمل
 « بالقوة » en puissance على كل الامكانيات التي يُظهرها فيها (« الانتقال الى
 الفعل » ، بحسب ارسطو) حلول الصور .

ب - ولدى الفلاسفة الذين (ديموقريطس واپيتور ولوكريس فيما بعد) .
 نرى نشوء الفكرة القائلة بأن ما نسميه « مادة » يرجع في نهاية المطاف الى
 تشكيلات متنوعة من الجسيمات الابتدائية المتمتعة بخصائص هندسية محض
 (شكل ، امتداد ...) والمتحركة في الخلاء .

ج - وعند أوائل المفكرين الاغريقين (تاليس ، هيراقليطس - حوالي
 القرن الخامس ، القرن السادس قبل المسيح) ساد بالاحرى مفهوم آخر اخذه
 الرواقيون فيما بعد ، ثم أفلاطون (القرن الثالث بعد الميلاد) . وهو المفهوم
 القائل بأن مبدأ العالم المادي من ماهية « حبة » . ان وجوه العالم المتعددة ،
 والموجودات الكثيرة المشكلة له ، هي جميعاً تجليات لـ « نفس » ، لـ « نار
 صناع » ، لـ « نفس كلية » ؛ وبكلمة موجزة ، تجليات لقدرة موجودة وفاءة
 في كل مكان ، يمكننا ان نسميها الله . وهي تنتقل في المادة باثنية فيها الحياة -
 مع العلم بأن هذه المادة تمثل (كما قال برغسون ذلك ثانية بعد ألفي عام) شيئاً
 شبيهاً بارتقاء ، بتباطؤ نسبي في هذا التوتر الكوني المبدع عفوياً .

انها كما نرى واقعية أحادية moniste - أي : انها مذهب مادي . ولكنها

مادية تمسُّبُه الطبيعة بقوة عاقلة ، ويصعب تمييزها عن الروحانية *Spiritualismo*

د - أخيراً بجيء المدرسة (الدينية الفلسفية) الفيثاغورية 'ولد في القرن الخامس قبل الميلاد المذهب الغامض الشير الذي يرى في العدد المبدأ الأول للعالم . ماذا يجب ان نفهم من ذلك ؟ أن الاعداد (كما هي الحال بالنسبة الى جواهر ديموقريطس ، الفردة) هي العناصر الاولى في الاشياء ، ولكن منها خصائص مميزة ؟ أم ان العلاقات الرياضية المنظمة لتجلياتها هي ما هو اكثر واقعية في الطبيعة ؟ انه لمن الصعب اليوم ان نبت في المعنى الصحيح الذي يجب ان نمطيه للرأي الفيثاغوري .

٢ - الفلسفة « الكلاسيكية »

اعتباراً من القرن السادس عشر ، أسدل تجدد الدراسات العلمية وغو الطريقة التجريبية - الاستنتاجية في العلوم الفيزيائية ستار النسيان مؤقتاً حول معظم النظريات السابقة التي اعتبرت نظريات مبهمه ، وذلك لصالح الموقف (ب) الذي بدا كأنه الموقف الوحيد الكفيل بتقديم أساس راسخ لادخال الرياضيات في دراسة الطبيعة .

أ - تم الواقعية « الهندسية » - إن الاتجاه الهندسي ، ما خلا موقف الفيلسوف الفرنسي غاسندي (حوالي ١٦٣٠) ، يعتمد عن التفسير الثري الذي اعطاه له ديموقريطس وابيقور . فقد طبق ديكارت « مقياس البدهة » على العالم المادي ، وخلص إلى القول بأن كل الصفات الثانية (الرائحة ...) ليست سوى ادراكات غامضة ، وان الميزة الوحيدة للمادة التي تفرض نفسها بوضوحها الفوري هي انها ذات امتداد ، ذات طول وعرض وقفن : فالامتداد هو اذن

الجوهر الحقيقي (لأننا ندركه بصورة واضحة وجلية) للأجسام. ويجب أن نستنتج من ذلك منطقياً أن كل الامتداد المحيط بنا (وهو ما نسميه بـ «المكان») هو أيضاً مادي: ليس هناك فراغ (خلاقاً للطواهر)، بل هناك فقط أماكن تكون فيها المادة الموجودة في كل مكان أكثر رقة مما هي في أماكن أخرى. يجب اعتبار العالم كمادة مستمرة، كـ «ملاء» شامل «لا تستطيع أن تجري فيه كل حركة صادرة عن جزء من المادة (جسم) إلا يدفع الجزء المجاور له - وهكذا دواليك (إن كل انتقال ينبغي له إذن أن ينطلق على نفسه، متخذاً شكل «دوامة»). إن تأثير كل جسم في آخر يجري فيه بـ «الاصطدام» وتنوع القوانين الطبيعية صدى لتنوع أشكال الاصطدام. أخيراً، بما أن كل الظواهر المادية يمكن إرجاعها إلى اختلافات في «الشكل» واختلافات في «الدفع»، لذلك تعتبر الطبيعة كلها ميدان دراسة هندسية - رياضية.

تلك هي الخطوط الكبرى في مذهب ديكارت الواقعي الذي ساد في فرنسا حوالي ١٦٥٠ لمدة قرن تقريباً؛ ولتركز على النقطة التالية: إنها واقعية غير مادية، لأن ديكارت يقر، إلى جانب مبدأ «الامتداد»، بوجود «جوهر مفكر» يختلف عنه تمام الاختلاف.

ب - : النظريات «الحركية» - ليس صحيحاً تماماً أن نقول، كما فعلنا، أن هذا النوع من الواقعية قد أسدل ستار النسيان حول كل النظريات الأخرى. فالأريستوطاليسية، مثلاً، بعدما فقدت كثيراً من حظوتها بسبب مذهب ديكارت، استمرت في العيش بعده في نهاية المطاف (وهي الفلسفة التي تحظى اليوم بـ «توصية» الكنيسة الكاثوليكية). كذلك، خلال كل عصر النهضة وحتى

مطلع القرن السابع عشر ، نلاحظ وجود تيارات فكرية تابعة للأفلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة - غالباً ما تكون خفية - واستمرار انتشار المفاهيم النفسية - الوحدوية عن العالم ^(١) والمأخوذة عن الرواقية القديمة .

ولكن حوالي منتصف القرن السابع عشر ، شرعت « مذاهب المسادة الحية » المتغذية بالتأثر بذهب ديكارت . واحتلت مكانها كفسلفة شرعية بعدما ازدادت صفاء وقوة واكتسبت طابعاً علمياً بفضل هذا الرغد العقلاني .

إن الاتجاه واضح لدى سبينوزا الذي أمعن النظر في « الامتداد » و « الفكر » عند ديكارت فلم يرقبها جوهرين مستقلين ، بل صفتين (هناك عدد لا متناه من الصفات الأخرى) من صفات الله ، طريقتين من طرق تجلياته : لأن سبينوزا يعتقد ، كما فعل أفلاطون في السابق وبرغسون فيما بعد ، أن الكون المطلق « نزوع مبدع » أساساً ؛ وما يتصف به من امتداد ، أي أن يمتد في شكل « جسم » ، يجب أن يُعتبر كنوع حركي Dynamique عضوي ،

وبعد خمسة عشر عاماً نرى توضع هذه الواقعية « الحركية » بفضل مألبرانش الذي اعتقد ، كما رأينا ، ماييلي : إننا ، إذ نظن أننا ندرك أشياء ذات امتداد ، إنما نشعر في الحقيقة بتأثير الروح الإلهية ، العلة الوحيدة الفاعلة حقاً . وبتمبير آخر ، إن الامتداد المعقول ليس مثلاً ثابتاً (على الطريقة الأفلاطونية) ، بل هو طريقة الله في فعله ، وهو فيعمل يُجبره على فكرة ليولد فيه انطباعه مما نسبته بـ « الأجسام » .

(١) في مؤلفات مفكرين أمثال ديكورز (حوالي ١٤٥٠) وباراسيلس (حوالي ١٥٢٠) و (برونو (حوالي ١٥٨٠) و كيبانيل (حوالي ١٦٠٠) .

أخيراً ، ظهرت واقعية « القوة » بكل صفاتها عند لايبنتز : ان فلسفة لايبنتز ، في مجموعها ، جهدٌ توفيقى يتمازج فيه ، بنسب يصعب تحديدها ، كمثُل ديكارت الاعلى العلمى ، ومذهب المادة الحية الخاص بكيمانيا أو يرولو ، ومفهوم « الصور » الفاعلة الارسطوطاليسى . وعلى الصعيد العلمى ، أدى هذا الحل التوفيقى الى انتقاد فكرة ديكارت الفائلة بأن المادة يمكن لها ان 'تعرّف' فقط بأنها ذات امتداد . فثمة صفة أهم هي الصفاقة ، وهي التي تجعل المادة ذات مقاومة سلبية . وما التوسع إلا نتيجة حاصلة عن الصفاقة . انه : الصفاقة في حالة الانتشار ، في حالة « الانتقال الى الفعل » بحسب التعبير الارسطوطاليسى . وإذا نُقل هذا إلى الصعيد الميتافيزيقى ، فمعناه ان المادة عائق داخلي يمنع زعات « الأحيدة » monade من التحقق التام : لكن ، بما أنه يمكن اعتبار نمو الأحيدة كنمو ذاكرة تفتش في استمرار لأن كل ادراك جديد ينضم الى الادراكات الاخرى ويُنبِرها ، لذلك خير ما يوصف به المبدأ الذي يعيق نموها ان يُعتبر كامتناع على التذكر وعلى التجربة . ومنه جاء التعريف الشهير : المادة « فكر آني » - ومعناه فقط ان المادة فكر من جهة ما هو جزئياً جامد ومستعص على التقدم المبدع .

٣ - في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

اعتباراً من القرن الثامن عشر المصادي للميتافيزيقا ، فقدت هذه التأملات الجريئة حظوتها ؛ ولم يبق الا الموقفان المتبران كموقيين « عقيين » .

أ - الظاهراتية Phénoménisme : - أخذ هيوم هذا الموقف بصورة لا شعورية تقريباً عن مفهوم « سلبى » لافلاطون أو أرسطو : إننا لا نخرج

أبدأ من هذه السلسلة من الإدراكات الذاتية التي نسميها «العالم الخارجي» .
والآن يكون هناك تخلف هذا السياق «مادة» هي أصله ، فهذا شيء
محتمل^(١) : ولكننا لا نستطيع أبدأ أن نعرفها غيراً من أنها «امكانية
احساسات» وهي وجهة نظر أخذنا في القرن التاسع عشر الفيلسوف بين
والفيزيائي مانخ - وكثيرون غيرها أيضاً ؛ مثلاً ، العالم الفيزيولوجي دوبوا -
ريمون ، الشهير بفكرته القائلة بأننا سنبقى جاهلين دائماً بالماهية الحقة للأشياء .
وهي وجهة نظر أخذتها اليوم المدرسة الوجودية^(٢) .

ب - المادية «الفيزيولوجية» - حاول مذهب ديكارت الواقعي الهنديسي
مجرداً أن يضم ظاهرات الحياة ، وأن يبين أن المضبوطة الحية ليست الا مجموعة
معقدة من «الآليات» ، والمضغعات والروافع والاقنية ... ، أي مجموعة من
جزئيات الامتداد ذات «أشكال» مختلفة متممة بـ «حركات» مختلفة (كان
ديكارت يضيف قائلاً بأنه ثمة «نفس» روحية فوق الآلة الحية ، لدى
الإنسان) .

واعتباراً من القرن الثامن عشر ، أزاح عدد من المفكرين مفهوم «النفس»
الميتافيزيقي وانتهوا إلى أحادية Monisme مادية تقول بأن المادة المبدأ الوحيد
المشكل للكون - بما فيه الإنسان . وقد تميز هذا الموقف بتقديم الفيزيولوجيا
التي ابتدأت آنذاك (بفضل سبالانزاني وريشومور ...) بالتحول إلى علم
تجريبي ، ورفعت إلى الظن بأن الظواهرات الحية ، شأنها في ذلك شأن الظبيعة

(١) - كيف نفسر بوجه آخر هذه الانطباعات الذاتية التي تبدو مترابطة بحسب قوانين
ثابتة نسبياً .

(٢) - «ان الفكر الحديث خطا خطوات واسعة إلى الامام بإرجاعه الموجود إلى سلسلة
التجليات التي تظهره» (الوجود - والعدم - المخلع) .

اللاعضوية ، تخضع لقوانين ثابتة .

وبقي لهذه المادية الفيزيولوجية انصار كثيرون حتى نهاية القرن التاسع عشر ، اعتباراً من لاميتري مؤلف كتاب شهير (حوالي ١٧٥٠) حول « الانسان الآلة » الى الألمانيين فوغت أو هاكل الذين ادخلا اليها أفكار « داروين » التطورية . ولكن هذا الموقف في الحقيقة ، وعلى الرغم من مظاهره « العلمية » ، يقتصر عند هؤلاء واولئك على سلسلة رتيبة من التأكيدات المتدنية واللفظية : فالنفس « خاصية كالكهرباء » (لاميتري) ، واللساغ « يفوز الفكر » (كانبس ، فوغت ...) . ويؤمنون ان الفكر وظيفة الدماغ وانه نوع من ، التائق للمُشعّ ... وغالباً ما يضيفون قائلين (بوخنير ، موليشوت حوالي ١٨٥٠) ان « المادة » اذا ضمت الى « القوة » تستطيع ان تفسر كل ظواهر الكون . بيد ان هذه العبارات المتعددة تقتصر على شرح بلهجة وحيدة شديدة البساطة ، الا وهي ان « المادة تتصف بالحياة والحس » (كانبس) ، ومجهزة ، بحكم طبيعتها ، بخصائص تتبدى في شكل نشاط حي او ذهني . وهي نظرة لا تشكل الا عودة لاشعورية الى مذهب المادة الحية عند رواقبي القرن الثالث قبل الميلاد ، والذي يقوم في الحقيقة على منسج الواقع المسمى « المادة » كل المزايا الخاصة بالكائنات الحية والفكرة ، وذلك بصورة مسبقة وغير مشروعة .

اما المادية « العلمية » التي شرحها ماركس حوالي ١٨٥٠ فليست مختلفة اختلافاً جوهرياً : والحقيقة انه يرجع الى التخطيط الهيغلي ومعنى « مادة » ما سماه هيغل « مثلاً » . ومعنى هذا ان نفترض ضمناً ان المادة المذكورة هي كما

قال لينين « منشئة بحركية ذاتية » أي أنها قادرة ، بحكم طبيعتها على توليد الحركة والحياة والفكر ... أما أن نضيف قائلين بأن بروز هذه الظواهر يجري بحسب وتيرة « جدلية » ذات ثلاث مراحل ، فأننا لا نلغي خطأ من نور على اللغز .

٤ - هل للمادة موجودة ؟

تطور التفكير العلمي - إذا تتبعنا تطور الفيزياء منذ ثلاثة قرون (لا من خلال تعليقات الفلاسفة أو العلماء - الفلاسفة عنه ، بل بدراسة النظريات المتتالية نفسها) بدأ لنا أنه يتميز بوزوع مستمر نحو تغلغل الرياضيات فيه ، و بصورة موازية ، نحو الاعتماد عن المادة .

هذا الدوبان الظاهري لمفهوم « المادة » في رمزية رياضية صرقة دفع بعض العلماء ، الفلاسفة أو المتفلسفين ، إلى الاعتقاد بأن « الفيزياء الرياضية قد حقلت [اليوم] تماماً برنامج المدرسة الفينشاغورية » (ماثيلا جيكا) . وهي وجهة نظر صلبة القبول : لأن ^(١) النظرية الفيزيائية - أكثر من أي نوع من النظريات الأخرى - « ابتكار » بعبارة كما قال الرياضي - الفيلسوف « لبروا » عن متطلبات فكر العالم أكثر مما يعبر عن التكوين الحقيقي للأشياء . فمن المحتمل إذن أن الجوهر الفرد « اللامدرك » والذي يتحدث عنه الفيزيائي - مع العلم بأنه ليس موجبه ولا جسيما ، بل « تأيماً احتمالياً » ومجرد مجموعة من الرموز الصورية - ليس لها وجود حقيقي خارج فكر الفيزيائيين .

وعلى كل ، هل نعم حقاً عم* نتحدث حينها نستعمل تماثيل أمثال « علاقات

(١) أدمج إلى الفصل الثالث - الخلاصة -

رياضية صرفة ؟ لا يغرن عن البال ان الرياضيات ليست في الحقيقة « وحتى في أكثر أشكالها تعقيدا ، سوى مجموعة الاشكال المتنوعة التي يمكن ان تتألف منها المقاريات بالإيجاب والمقاريات بالسلب ، ولكن ما المقاريات بالإيجاب وما المقاريات بالسلب » في الحالة الصرفة ، ونعني هذه المخططات العلاقية « الصورية الصرفة » التي يتحدث عنها الفيشاغوريون الحديثون ؟ هل هي الا مفاهيم افتراضية ليس لها معنى أكثر من مفهوم خيط بلاطرفين ؟ ان نفس النقد يطبق بسهولة على الواقعية « الهندسية » من نوع واقعية ديكرات : فما الطبيعية « الهندسية الصرفة » ؟ وذلك مها يكن رأي « أ . راي » فيها ^(١) .

بيدو إذن ان لاينتاز كان تماما على حق بقوله إن الصفاقة جوهر المادة الحقيقي : ولكن الصفاقة ، فيما يظهر ، ترجع إلى المقاومة ، أو بالأحرى إلى تأثير قوة معاكسة لقوى أخرى . فلا يمكن للمادة ان توجد ، حتى في حالة المكون ، إلا بوصفها قوة . وعلى كل ، سرعان ما ادرك ذلك ورقة المادية الديكارية غير الأمينين ، ونعني الماديين . ومن بوخيز الى الماركسيين ، منعوا الطبيعة المادية « طاقة » أو « قدرة مبدعة » أو حركية ذاتية .

ولكن ثمة صعوبة تظهر حينئذ : إن مفهوم « القوة » أو « العلة الفاعلة » (أو شيء من هذا القبيل) لا يمكن فهمه في الحقيقة إلا بالرجوع إلى هذا النشاط المبدع الذي نتلقفه فينا حدسيا ، الى نشاط ارادتنا أو فكركنا . ما نحن أولاء قد رجعنا الى مفهوم لاينتاز - أي الى انكار البديهييات المادية . وعلى كل ، من السهل علينا ان ندين ، وبشكل أبسط أيضا ، إن المادية تهدم نفسها بنفسها بشكل آخر ، حالما تود معارضة المثالية ويجرد هذا الامر فقط ؛ لأن « المعارضة »

(١) - ارجع الى كتابه : نظرية البنية ... من ٢٣٥ - ٢٣٦ .

كما بين ذلك جيداً كثير من المفكرين (من نافيل الى هوبنيد) تستدعي
« الاصطفاء » أي تستدعي شيئاً لا يمكن ارجاعه اطلاقاً الى صفات مادية ^(١) .

هل يجب إذن ان نضم الى الظاهراتية المنبثقة عن تفكير هيوم ؟ انه حل
خول : فثبات انطباعاتنا الحسية ، كما قلنا ، يفترض بالضرورة أن لها جوهرأ
مستقلاً عنا . وقد اعترف هيوم بأمانة بأن في ذلك صعوبة « بالغة بالنسبة الى
ادراكه . ويبدو ان الفلاسفة الوجوديين المعاصرين يتعاملون ، من جهتهم ، عن
الامر التالي رغم بدايته ، وهو ان مشكلة الشعور *le pour-soi* التي تستأثر
وحدها باهتمامهم هي لا محالة مرتبطة بمشكلة العالم المادي *le en-soi* لأنهم
يعتبرون الشعور كالكفاءة (« تعديم ») *Néantisation* بالنسبة الى هذا العالم .

يبقى حينئذ التنبئ الصريح للنظرة « الحركية » . انما ، فيما نعتقد ، تشكل
الرد الاقل رداً على مشكلة هي اليوم ، ولا شك ، غير قابلة لحل 'مرض حقاً :
بالإضافة الى انه يجب تفسيرها بمعنى أكثر « واقعية » مما كان يفعل لايبنتز ،
غير ممثل أنموذجي لها .

فبالنسبة الى لايبنتز ، كما رأينا ، ليست المادة سوى عجز نسي في هذا
« العقلاني » الخالص ، أي في النشاط الفكري ، الحقيقة الوحيدة الحققة .
ولكن من المسير علينا ان نقبل بأن كائناتنا من التنظيم والبنيان ما للشجرة
أو الانسان ليس الا كثافة (عدم شفافية) ظاهرة ، و « إدراكاً مبها » .
لذلك نغير لنا ، فيما نعتقد ، ان نستبدل مفهوم « الأحيدة » الروحية بمفهوم
البنيان *Structure* — مع العلم بأن هذا المصطلح يعني « مجموعة كلية » في حالة من

(١) الا إذا اعتدنا ، مثل ابيقور ولوكريس ، ان القدرة تتمتع بنوع من الحرية في
اصطفاء انطباعاتها .

التوازن الحركي الداخلي بحيث ان كل تبدل يطرأ على احد العناصر يؤثر في المجموع ، والعكس وبالعكس .

ليس في هذه الكلمة ، طبعاً ، أي شيء سحري : ويمكننا على أكثر تقدير ان نوحى اليها (عن بُعْدٍ وعلى سبيل الجواز) ما تمثله المادة ، وذلك خيراً من كل الكلمات التي استعملها حتى الآن العلماء والفلاسفة ، لانها تتميز بانها مقبولة حالياً في نفس الوقت :

في الرياضيات (ولا سيما في المدرسة القاعدية) التي تتراءى بصورة متزايدة الوضوح كـ « هرم متسلسل من البنيات » و « الحالات » (قابل) أهم من العناصر المكونة لها .

- في المنطق حيث يميل هذا المصطلح الى إزاحة مفهومي « الفرد » و « الصنف » .

- في الفيزياء النظرية حيث يبدو أنسب مصطلح لتفسير هذين المظهرين المتناقضين في المادة الابتدائية التي تُظهرها التجارب على انها في نفس الوقت « وحدةٌ قطعيةٌ » و « تعددٌ متموجٌ » ويبدو ان الطريقة الاقل رداءة لتعريف النّرة في يومنا هذا ان نقول إنها « فعلٌ صياغي » ، وهو تعبير يبين انها غير قابلة للتشبيه لا بمرکز قوة منعزل ولا باستمرار طاقي منفصل .

- في علم النفس اخيراً ، حيث تترنح الفكرة الغائلة بأن احوالنا النفسية ليست حصيلة لتركيبات من عناصر ذهنية أبسط ، بل هي رأساً مجموعة منظمة ^(١) غير قابلة للتحليل .

(١) مختلفة في نفس الوقت عن مجموع الاحساسات الابتدائية (النظرية التدايمي) وعن « نيار الثمور » السبال المتبر (و . جامس و برهوت) .

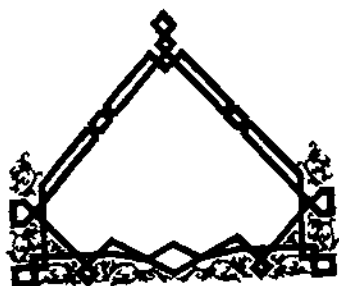
هذا التعميم في مفهوم «البنیان» في كل الميادين يدل ولا شك، كما احسن لاينتر بذلك، على انه ليس هناك تضاد أساسي في الماهية بين المادة والحياة والفكر. فالعالم بجموعه مكون من «عناصر» ناشطة، من وحدات حركية منتظمة في بنیان: الا ان «الظواهر الحشودية» لهذه الاشكال الفعالة، و«تراكمتها المتلازمة جنباً الى جنب»، تكسبها مظهراً (مظهراً احصائياً) مجموعة من «الأشياء» الثابتة الجامدة - وهذا ما نسبته عادة «المادة». ان ما يميز أبسط كائن حي - الأميب مثلاً - عنها، هو ان عناصره الذرية المكونة له لا تشكل «حشداً»، بل هي تدار وتوجه بواسطة «بنیان» كلي يفرض عليها تماسكاً داخلياً، فرعاً من «التملك الذاتي» (رويبار)؛ وهو تملك ذاتي يصبح لدى الانسان «تخليقة»، أي يصبح هذا التملك الفعال المسمى بـ «الشعور» والذي ينظم لا عناصر الكائن فحسب، بل أيضاً عناصر العالم الخارجي التي يحتك بها.

لعل هناك اذن في الحقيقة بين المادة والفكر نفس الاختلاف الذي يفصل بين حشد فوضوي، هذه المجموعة من الرغبات المتناقضة التي تلقي بعضها بعضاً، هذه الكتلة البشرية التي تتجلى في النهاية كـ «افعال» - وبين شعب منظم يضمه مثل أعلى واحد يسمح له بأن «يخلق» فوق افراده، وفي الوقت نفسه فوق الشعوب الخارجية الأخرى التي يستطيع ان يفرض عليها «رسائله التاريخية».

كيف ننكر ان مثل هذه النظرة تتصف أيضاً بالابهام؟ فما «البنیان» اذا صرنا النظر عن العناصر الداخلة في العلاقة وما هو بالضبط «العقل الصياغي» أو «الكال الفعال»، هذه الكيانات المحايدة التي ليست فكرية ولا مادية؟

(١) رويبار «نفس الفيلسوف» ص ٢٠٨.

هذه النظرة ، على ما يمتورها من نقص ، تبدو لنا مع ذلك أنها تدمج بصورة مجدية المذاهب الأساسية التي حللناها حتى الآن : فالشعور هو بوجه ما ، « وجهة نظر » كما تعتقد الظاهراتية الوجودية الحديثة . والمادة هي ، كما اعتقد كل فلاسفة المادة الحسية (من تاليس الى برغسون مروراً بـ بلايانتز) ، نوع من الفكر الأدنى . ولقد كان أرسطو وأفلاطون على حق ايضاً في أن يراها فيها شيئاً غير محدد بالقياس الى المثال ؛ فلنقل : اختلاطاً فوضوياً بالقياس الى التنظيم « التحليلي » . أخيراً ، هي « عدد » لو شئنا (بحسب التقاليد الفيثاغورية) ، لأن هذه البنيات الداخلية ، المتشابكة دون شك ، والناقصة ، قابلة لأن تنصب جزئياً على الأقل في هذه البنيات الكاملة الرمزية ، ونعني الرياضيات .



مشكلة الحياة

إن معلومات الفصل السابق ستسمح لنا بأن نعالج بشكل أوجز « مشكلة الحياة » - التي ليست في الحقيقة سوى امتداد لها .

١ - من الصور القديمة الى عصر النهضة

يبدو ان أكثر الفلسفات القديمة قد وحدت بين الحياة والفكر بوضوح متفان - أو انها ، على كل ، قد افترضت وجود استمرار فيما بينهما . ففي أحادية المادة الحية ، أحادية الرواقين ، تعتبر النفس الانسانية والحياة ومختلف حركات الكون وسنى المادة كتجليات متنوعة لمبدأ واحد ، لـ « نأر » الحية ، تخلق الاشياء كلها وتثبت فيها الحياة . فالنفس بالنسبة الى الابيقورية « نفس » خليط معقد من الجواهر الفردة لطيفة بوجه خاص ، تكمن فيه قوى الفكر (الادارة ، العقل ...) والقوى الحيوية أيضاً . ومن أوجه كثيرة ، ليس أريسطو بعيداً جداً عن هذه النظرة ، لان النفس تبدو له كبداً نشاطاً « نأن الحى » كـ « صورة » تثبت في الجسم الحياة والتنظيم ولا يمكنها ان توجد بشكل مستقل عنه . إنه ولا شك يميز عدة انواع منها : غاذية ومولدة (عند

النباتات) ، حسية ومحركة (عند الحيوانات) ، عاقلة (الانسان) ؛ ولكنها ثلاث درجات مختلفة ومتصلة في الكمال ثابتة لنفس الحقيقة أكثر منها مراتب منفصلة ، وهي عند الانسان أكثر تعقيدا مما هي عند النباتات ^(١) .

وعند أفلاطون ، بالعكس ، تشرع النفس في الظهور بظهر فكري أكثر من حيوي . فهي وسيط بين عالم المثل والمادة يُدخل في تعدد المادة اللامعنين انسجام عالم المثل الموحد .

وعن طريق أفلاطون انتقل مفهوم النفس الكلية ، مبدأ كل ما هو فاعل حيّ مفكر في العالم ، الى كثير من مفكري عصر النهضة كما رأينا . أما التفكير المسيحي فبعد كثير من التردد انتهى (خاصة بتأثير القديس أوغسطينوس) الى تبني الفكرة القائلة بوجود اختلاف أساسي بين « النفس » المضموي المحض ، و « النفس » الروحية المحض - وهي فكرة من أفرد ما جاء به التفكير العبراني كما يظهر في العهد القديم Ancien Testament .

ولكن ، اعتباراً من فلسفة ديكارت فقط ، قام نزاع مذهبي حول مشكلة الحياة ، قال بعضهم (في اعقاب ديكارت) الى ارجاعها الى سياق « آلي » ، في حين رأى فيها آخرون (أصحاب المذهب الحيوي) ظاهرة لا يمكن تفسيرها بغير مساعدة « قوة حيوية » غير مادية ، من ماهية نفسية متفاوتة .

٢ - المذهب الحيوي

إذا نظر إليه في مجموعه فالمذهب الحيوي الحديث (نشأ في القرن السابع

(١) ان لفظة أرسطو تصف الكون كنزوع واسع ووحد المادة نحو صور متزايدة الكمال (« الطبيعة نزوع نحو الصورة ») ، ذلك هي في الحقيقة من مذاهب المادة الحية .

عشر) عودة إلى موضوعات Thèmes مذهب المادة الحية القديم - ولكنها موضوعات تطهرت بتأثير مكتسبات العلوم الفيزيائية والبيولوجية ، ومجئبت الاستقطابات الجزئية المتعلقة بفكرة « النفس السكلية » أو العالم « الحيوان الكبير » .

هذه العودة تكاد تكون تامة (مع اعتبار التحفظات التي اثيرت اليها قبل قليل) في مذهب ستال النفسي (حوالي ١٧٠٠) ، الذي اعتقد أن النفس هي عند السكان الحي مبدأ التفكير والنشاط العضوي في آن واحد ؛ ولكنها في أغلب الأحيان - وهذا هو المذهب الحيوي - تقتصر على القول بأن « ظاهرات الحياة تتمتع بخصائص نوعية تختلف بواسطتها اختلافاً جذرياً عن الظاهرات الفيزيائية - الكيائية وتكشف هكذا عن وجود قوة حيوية لا يمكن ارجاعها الى قوى المادة الجامدة » (مفردات الجمعية الفلسفية الفرنسية) . وعلى الصعيد العلمي ، فادى بهذه النظرة عدد من البيولوجيين والأطباء ، اعتباراً من بارتيز (نهاية القرن الثامن عشر) الى دريش (حوالي ١٩٠٠) ؛ ولكنها تثقل في الأخرى موقفاً فلسفياً شاملاً يستند الى الشعور الواضح تقريباً بأن الحياة هي أساساً مبدأ وحدة ضمنية ، وهي لذلك حقيقة واقعة فكرية . وهذا المعنى يمكن اعتبار لاينتز من اصحاب المذهب الحيوي ، لأن كلمة « حياة » ليست ، بالنسبة اليه ، سوى طريقة أخرى للإشارة الى تَوَقُّ الأحيادات ، أي الى هذا المعنى العضوي لإغناء إدراكاتها المشكلة لجوهرها .

ولكننا نتبين بيسر ان اعتبار معنى هذا المصطلح كـ « تنظيم مبدع » يؤدي بالضرورة تقريباً الى ما يلي :

أ - نوع من التفوق بالنسبة الى كل ما هو مادي محض .

ب - انحاء الى تحويل استعماله الى كل الميادين التي قد تلاحظ فيها صفات مماثلة لصفات الحياة (النشاط ، التقدم ، الفتي ...) ، ومنه ظهرت تعابير أمثال « الحياة الاخلاقية » ... الخ .

تحت هذا التأثير المزدوج ازدهرت اعتباراً من القرن التاسع عشر الفلسفات المسماة بـ « فلسفات الحياة » ، وهي تبدو كنظرات اجمالية الى العالم تهدف في نفس الوقت الى رفع الحياة (بوصفها احد تجليات القوى الغامضة المبدعة التي تحرك الكون) الى مستوى قيمة عليا ، والتشهير بالنشاط المفر الذي يتصف به العقل الخالص الذي يُعدّ ثدياً لها .

من هذا الطراز كل فلسفات الطبيعة المسماة بـ Naturphilosophie والتي تُعتبر « كركة صادرة عن التفكير الايوني القديم » . وقد كانت كثيرة الرواج حوالي ١٨٢٠ ولا سيما في المانيا : فلسفة شيلنغ ، مثلاً ، التي تعتبر الطبيعة « قوة تجديد لا متناهية » ، تبت الحياة في أدنى أجزاء الكون . وفيما بعد حوالي ١٨٦٠ ، وفق رافيسون هذه الآراء مع آراء أرسطو ولاينتز وارانثا في الطبيعة المرتبة « المظهر الخارجي لحقيقة اذا ما نظر إليها من الداخل واهتمت في ذاتها بدت لنا ك ... عمل عظيم من أعمال السخاء والمحبة » يمكن تسميته بالحياة . أخيراً ، عاد برغسون الى هذه الموضوعات في القرن العشرين بتبني مفهوم « الوثبة الحيوية » ، هذا الشعور المبهم « القذوف سخل المادّة » (مع العلم بأن هذه ليست الا مشكلاً متدنياً منه) والذي يبت فيها الحياة محققاً فيها تدريجياً غنى طاقاته المبدعة اللامتناهي .

٣ - المذهب الآلي

ان طابع هذه المحاولات « الشمري » غالباً ، واسرافها احياناً في المجاز ؛

دفعاً الى تسمية أصحابها (ولا سيما برغسون الذي تركّز عليه مجموع كل المفكرين « المسلمين » أو الذين يُسمّى لهم انهم كذلك ، في هذا العصر) ، في ازدراء ، بالفلاسفة « الانتماليين » ، الصوفيين ، « اللاعقلانيين » ...

والحقيقة ان المذاهب الآلية لم تورط نفسها أبداً ، لاول وهلة ، في تشييدات واسعة الطموح . ولا عجب في ذلك ، لانها لا تقدم نفسها الا على انها مبدأ منهاجي عليه ان يوجه الابحاث التجريبية وان يثبت قيمته بما يحقق من نجاح غير ان العالم « الآلي » قد يشعر في سياق دراساته بالرغبة في شرح نظريته الاجمالية عن الظاهرة الحيوية - وان يتصرف بالتالي كبعثاة « ميناقيزيقي » ، وحينئذ ندهش لما تتصف به « الحقيقة العلمية » التي يعتقد انه يجابه بها « أوهام » الفلاسفة من طابع مبهم مفرط في البساطة . والحقيقة ان المذهب الآلي البيولوجي قد تحسّن منذ « بورهاف » المتحمس لديدكارت ، والذي كان يكتفي بتشبيه الغدة بالمكبس والمضلة بالنابض . فقد أدخلت عليه (خاصة منذ لافوازييه) اعتبارات متعلقة بالطاقة الغذائية ؛ وان النظرة الفيزيائية - الكيميائية التي فرضت نفسها ؛ تلاقي في يومنا هذا نجاسات متزايدة في جهودها لارجاع النشاطات الحيوية الى مجموعات مركبة من الخصائص الفيزيائية (الحلول Osmose ...) والكيميائية (التركيبات ...) العائدة الى المادة اللاعضوية .

ومع ذلك كيف لا نعجب ، خلال مطالعة المؤلفات « الفلسفية » التي وصفها بعض كبار المفكرين الآليين في السنوات الحسنة الاخيرة امثال ليدانتيك ، ديلاج ، دبليو ، لوب ، لايك ، إلخ ... ، نقول كيف لا نمجّب للطابع

اللفظي المحصور « الشعري » المفرد (هنا أيضاً) ^(١) الذي تتميز به
« تفسيرات » الحياة « المعروضة علينا ؟

سنكتفي ، على سبيل المثال ، بأن نلخص النظرية التي عرضها مؤخرًا السيد
أوجه ^(٢) - وبما يزين في دلائلها أن المؤلف يُظهر فيها سمة نظر « ميتافيزيقي »
غالبًا ما تكون مفقودة في هذا النوع من الشروح .

يجب أن نعتبر الحياة ، في اعتقاده ، كمجرد تضخم في الصفات الخاصة
بالذرة المادية ، حيث اكتشفت من قبل الميكروفيزياء الحديثة : صفة تشكيل
« بنیان » وصفة الانتقال في استمرار وبصورة غير قابلة للتوقع من حالة
داخلية ثابتة إلى أخرى بـ « وثبات » متقطعة . إن الظاهرة الحيوية كما تبدى
منذ المرحلة الذرية (الذرات المتقلبة) تشكل نوعًا من الاستقطاب الضخم
لهذه الصفات الخاصة بالجسيمات اللاعضوية الذرية التي يتكون منها الكائن
الحی . أما هذا الكائن فيبدو كـ « مجموعة كلية » (تدرابط عناصرها تدرابطًا
بنیانياً بواسطة « رموز » ، موجات ، مواد كيميائية ...) تتمتع هي أيضاً
بعدم قابلية للتوقع - تُسمى حينئذ بـ « العضوية » الخاصة بالحياة .

ولكن بقي علينا أن نفهم كيف امكن للذرة الحية (التي « خلقت » سابقاً)
بالصدفة ، وبفضل ظروف أرضية استثنائية) أن تبقي أولاً ، وأن تتعد بعدئذ
لدرجة اعطاء التنوع اللامتناهي في الاجناس الحالية ؟ ذلك ان هذه الزمرة
الحية الأولى كانت خاضعة لـ « تقلبات » ، لتبدلات مضادة للتناظر ، مؤقتة
ومتقطعة ، في تركيبها الداخلي . وقد امكن لهذه التبدلات ان تثبت بناءها ،

(١) خاصة لما يتعلق بمقارلة الظواهرات الحيوية مع « حياة المادة » كشبه المادة بنظامرة
التباطؤ التناطيسي .

(٢) « الامان المجري » ارجع خاصة الى الفصل الثاني .

وان توجد في الوقت نفسه ذرات جديدة مجهزة بنفس البنیان اللامتناظر .
« وهكذا نشأ جنس جديد . ثم تعقدت الأشياء وظهرت الكائنات الضخمة »
(المرجع المذكور ص ٤٣) .

حقاً ان هذا التصور الجريء يشكل ، بوجه ما ، تقدماً علمياً ، لانه يبين لنا
كيف يمكن لثبات الجنس الحي ان يكون نتيجة لثبات بنسب الجواهر الفردة
والذرات ، وكيف ان هذا الثبات لا يزيج امكان وجود تغيرات وتبدلات هي
صدى لتحويلات متقطعة تجري على مستوى العناصر الفيزيائية - الكيميائية .
ولكن هذا التصور يفشل (اللهم الا اذا ادخلنا سلسلة غير محتملة من الصدق)
في تفسير ازدياد تعدد الكائنات الحية وتكاثرها ضمن شروط خارجية هي اجمالاً
قليلة الملازمة لها الى حد كبير .

٤ - كيف تطرح المشكلة فعلاً

يبدو ، اجمالاً ، ان النظرة « الطبيعية » حول مشكلة الحياة تكمل (رأينا
ذلك عند أوجيه ، ارجع ايضاً الى رأي الفيزيائي شرودنجر والبيولوجي أ .
دوكو) في جعلها متعلقة ، في نهاية المطاف ، بالقوانين المتحركة للمادة في
مستوى الجواهر الفردة والتي لا تزال غير معروفة جيداً ، غير ان هذه النظرة
لا تتفق جيداً مع الامر (الذي غالباً ما أشير اليه منذ هلموتز ، حوالي ١٨٧٠)
القائل بأن الظاهرة الحيوية تترأى أساساً كنتهاك (موقت في الحقيقة ، ومصريه
دائماً الفشل في النهاية) للبدء الثاني المشهور في الترموديناميك ، أساس كل
الفيزياء والكيمياء في الوقت الحديث . وهو المبدأ القائل بأن طاقة الكون تميل

الى الانحطاط في استمرار^(١) : فكيف يمكن لمبادئ فيزيائية - كيميائية تجري على مستوى الجواهر الفردة ان تؤدي الى معاكسة قانون من أهم قوانين المادة في مستواها « العياني » Macroscopique ؟

ومن جهة اخرى ، عارض المذهب الطبيعي دائما النظرات الغائية عن الحياة بحجة تمتد الى ملاحظة لا شك فيها ، الا وهي ان العالم الحي يحفل بكائنات ناقصة ، سيئة التكيف ، تكاد لا تؤمن بقاها . ولكننا نعتقد ان ذلك بالضبط ابراز لأحد وجوه الحياة التي لا يمكن ارجاعها الى اي تفسير آلي ، جوهرى ام غير جوهرى^(٢) ، ونعني اصرارها ، ان امكن القول ، واستمرارها الدائم ، في كل مكان وزمان . في استثار ادنى امكانية تسنح لها لخلق مركز جديد لمقاومة « المبدأ الثاني » الجبار المتحكم بالطبيعة الجامدة .

هل تكفي هذه الملاحظة اذن ، لدفعنا الى القول بأن الظاهرة الحيوية شبيهة بشعور نفسي ابتدائي يسمى بصورة مبهمه تقريباً لتحقيق ذاته « تَطَلُّلُ المادة ؟ هذا الحل يبدو قليل الاقناع ، على الرغم من انه 'تَبَيَّنَ مِنْ قِبَلْ عِدَدٍ مِنَ الْمُفَكِّرِينَ الْحَيَوِيِّينَ الْقِدَامِيِّ وَالْمُحَدِّثِينَ (يرغسون مثلاً) . ذلك انه باستثناء الرجوع الى الميتافيزيقا الالمانية التقليدية التي سبق ذكرها ، كيف نتصور الضرورة التي تدفع هذا « الشعور » الى بث الحياة في العالم الخام ؟

قد يبدو انه خير لنا أن ننحاز الى رأي ثالث (يقابل الموقف الذي سميناه بـ « مثالية الحربة ») يستوحى من الفكرة العميقة التي جاء بها الفيزيائي المعاصر

(١) من المؤسكند مثلا ان الشنبل السكورويلي عند التباقت يؤدي الى صنع مواد ذات ندره طاية (النتاء ...) اعتباراً من تدنى الشمس الحراري وغاز الدم الجوي الجامد .
(٢) نسبة الى الجواهر الفرد

ل . برون ، والقائلة بأن القوانين البيولوجية قد تكون اعم من قوانين المادة الجلمدة ، وان هذه القوانين الاخيرة ليست سوى حالات خاصة منها او محولات منعطة عنها . ولا يعني هذا طبعاً (لانه مخالف للصواب) ان العضويات الحية متقدمة زمنياً على ظهور العالم المادي ، بل ان النشاط الحيوي يُبدي بعض الخصائص في تعقيدھا التام وصلاحھا التام ، وهذه الخصائص هي في المادة محطمة متدنية بفعل ظاهرات التشابك في العناصر الجوهرية المركبة . انها نظرة مخالفة تماماً لنظرة المفكرين الطبيعيين الذين يحيل اليهم انهم يرون في الحياة « توسعاً ، مضطرباً في الصفات الاولى النوعية لهذه العناصر المركبة .

ولكن قلنهم بأن هذا الموقف يستدعي بالضرورة ميثاقين غريبين تسح المجال لغائية معينة : لا غائية الفلاسفة الكلاسيكيين غير المفهومة والتي تشكل نوعاً من المخطط الموضوع سلفاً والمعرض (مِنْ قَبْلِ مَنْ ؟) على الحياة ، حتى ولا غائية برغسون « المتنتجة » والتي ليست سوى اندفاع عامة نحو الابداع خاصة بالروثة الحيوية ؛ وانما بالاسرى ساحة ، طاقة من ماهية نفسية وتذكرية في نفس الوقت ، تهيمن على الكون وتميل الى ان تفرض عليه بنياناً فتزايد التفرد . وهي شبيهة ببعض الشيء بـ « جو » العصر (مثلاً) الوضعانية Positivisme في منتصف القرن التاسع عشر) لا يستطيع الكاتب ان يتحرر منه تماماً ويستطيع ، بالعكس (مثل إميل زولا) ان يقويه ويغنيه .

إن رابط الكائنات الحية بشكل ، حينئذ ، حصيلة (تسير نحو الكمال في استئرار وتحصل بفعل الصدفة) نشاط يسمى لـ « تفريد » المادة - وهو نشاط لا تمثل بنيانات الكيمائية ومجموعاته الكوكبية الا تناسج جزئية تمبها الظاهرات الحشودية ...

هذه الفرضية تخلق ولا شك كثيراً من المشكلات . ولكنها ، كما هي ،
تسمح بنظرة مبنافيزيقية « موحدة » عن العالم اللاعضوي والعضوي ، قد
يتمبرها بعض الأشخاص خيراً من نظرة الفلاسفة الطبيعيين .



النفس والبدن

يبدو أن هذه المشكلة ، وسنرى ذلك بشكل أفضل فيما بعد ، هي من طبيعة متناقضة أساسا - أي مما تكن زاوية النظر إليها فانها تؤدي الى حلول متضادة ولكنها محتملة على حد سواء . وذلك دون شك نتيجة للوجه المزدوج الذي يبديه « الفكر » لاصدق حدس : فهو « ثارة يظهر كـ » « حيلة حركية » ، كيقين صميمي وفوري بأنه امكانية تأثير وخاصة امكانية تأثير عضلي (وقابل أيضا للفتور ، ولتعرض للتأثيرات الخارجية) ؛ و « ثارة أخرى كـ » نشاط عارف ، ك « حليقة فوق » الاشياء ، التي يقيم علاقات فيما بينها . وجه إدارة : (« أنا ») ، ووجه شعور : « أنا أفكر » Cogito .

عن هذا الازدواج ينشأ الموقفان المتنافيزيان الممكنان : الموقف الذي ينزع الى تقريب الفكر من الحياة (بوصفها عقوبة مبدعة) وحتى من المادة ؛ والموقف الذي ينزع إلى أن يجعل منه « مبدأ فكرياً » مبهما لا يمكن ارجاعه الى أي عنصر مادي . بيد أن أولى هاتين النظرتين قابلة بدووها لتفسيرين : النزول بالفكر نحو الحياة - اودفع الحياة الى الفكر . وفي نهاية المطاف ، يمكننا ان نصف ثلاثة انواع من المذاهب : الحسية (ذات المتصني المادي

(« المذاهب الطبيعية ») ، ذات المنعنى الفكري الحرى (« المذاهب المثالية الموضوعية ») ، ذات المنعنى الفكري العقلى (« مذاهب مثالية الحرية ») .

١ - المذاهب الطبيعية

نعم ان الاختلاف بين المادة والحياة والفكر لم يكن له ، بالنسبة إلى معظم مفكرى العهد القديم ، هذا الطابع البارز الذى اكتسبه فى الفلسفة الحديثة . ولكننا نستطيع ان نرى لدى الفلاسفة الذريين هذا المذهب الهولوى [مذهب المادة الحية] المبهم بتعدد فى اتجاه نظرة مادية بشكل واضح . ويجري ارجاع « النفس » ، شأنها فى ذلك شأن الحياة وبمجموع ظاهرات الطبيعة (الى حركة سريعة جداً فى الجسيمات الكونية الابتدائية . وهذا أول مثال لموقف رأيناه يمتد ، مع سير نحو التعقيد والتعقيد من خلال مفكرين أمثال لامفري و دويلباك و هاكيل ، إلى المادية الجدلية الحديثة ، الى هذه المدارس النفسانية المعاصرة (علم الافعال المنعكسة « بالفوف » ، الظاهراتية السطحية epiphenomenism « لى دانتيك » ، السلوكية « واطسون » ^(١)) التى صارت ترى فى النفس الانسانية نتيجة للثقافة والحضارات مجرد حسيطة للخصائص الفيزيائية المادية .

إذا نظرنا الى المتناقضات كبحت عن « نظرة تركيبية موحدة » ، فإن مثل هذا الرأي « مرضر جداً » : والواقع ان نفراً محدوداً من المفكرين تبنوه بقوة عامة

(١) تقوم الظاهراتية السطحية على اعتبار الشعور كانعكاس غير مؤثر ، قضايات الفيزيولوجية . أما السلوكية فتتبع علم النفس الى دراسة « سلوك » الشخص ووجوده كالحركة . وأما علم الافعال المنعكسة فنرجع كل النشاط البشرى الى مجموعة معقدة من الحركات المنعكسة .

وأكدوا دون تحفظ مثل جيلفر (عالم امبري في الأفعال المنعكسة اشتهر بحوالي ١٩٢٠) « بأننا نستطيع بواسطة عضلة وعصب ان نضع فكرا ، « لان المادية ، كما نعلم ، تنطوي على تناقض داخلي ممتنع : يجب عليها إما ان تسمي ما هو جامد بـ « المادة » (كما يفعل الادراك العام) ، وهذا ما يعارض حركية الحياة والفكر في الكون وعندئذ يكون ظهور الحياة والفكر من المعائب ؛ او ان تُعري المصطلح من « مناه الحدسي وان تطلقه على « واقع ، سيء التعبد نقول عنه إنه يمثلك بالماهية كل طاقات الحياة والفكر وإمكاناتها المبدعة . إن الفلاسفة الماديين المنطقيين الجهور دائما نحو هذا الموقف (الذي ليس له من عذور الا أنه لا يعود يستحق اسم « المادية ») وذلك من أيقور الذي جعل في الجوهر الفرد نوعاً من الارادة الحرة ، إلى ستالين الذي وصف التطور « الجدلي » في الطبيعة المادية كـ « نشاط حي يصادم بمواقف » .

نجد نفس الالتباس الاساسي بسهولة في الواقعية « الطبيعية لكثير من الفلاسفة الانفولوساكسون المعاصرين : مثل أليكساندر الذي اعتبر « المكان - الزمان » كقالب لكل واقع ، بيد انه خلص الى القول بعدئذ بأن في الكون « تنوعاً » إلى انتاج مستويات متزايدة التطور والتعقيد . ونلاحظ ذلك أيضاً في تفكير دوركهام مؤسس علم الاجتماع [العلمي] في فرنسا كما هو معلوم ، والفكر الميتافيزيقي الراغب في « مجاوزة » النظرات التقليدية ، المثالية ، والواقعية ، النسبية :

فبوصفه طبيعياً ، سعى الى « ادخال المثل الاعلى بكل أشكاله في الطبيعة » (علم الاجتماع والفلسفة) وإلى أن يُظهر في المجتمع الانساني ملكة طبيعية ، أما الفكر فانعكاس ونتيجة لتنظيم الاجتماعي - وهذا الأخير هو نفسه تابع

للشروط المادية . ولكنه أراد في الوقت نفسه ان يزيح تفسير « الاعلى بالادنى »
وتصور « شعوراً جماعياً » للرهبان الاجتماعي « ينشئ » عن الوجدانات الفردية ،
« لا يتفرع منها وبالتالي يتخطاها » .

٢ - المثالية الموضوعية

وبالعكس ، سعى فلاسفة آخرون منذ ألفي عام إلى أن يميلوا بهيولانية
Hylozoisme المفكرين الاولين نحو « نظرة طاقية فكرية » شاملة ، مظهيرين
في الحياة واقعاً نفسياً ، وفي المادة نفسها « فكراً خائباً » (كما كان يقول
شيلنغ) . ان القائمة طويلة « من المدرسة الرواقية إلى برغسون مروراً
بأريستو ، لايبنتز ، بركلي أو رافيسون » ونعلم أيضاً ان هذا التيار الفلسفي
ولد « منذ بداية القرن التاسع عشر (وتحت تأثير كمنط الذي يصعب تصنيفه
في المشكلة المبسوثة هنا) قرعاً « مثالياً » يُعتبر هيمبل أبرز ممثل أنموذجي
عنه ، ويميل الى إظهار العالم كنتائج للفكر المبدع ، الحقيقة الوحيدة الحقة .

ولكن نقاط الشبه بين هذا الفرع المثالي (الذي عظم تأثيره من ١٨٦٠
إلى ١٩٣٠ ، خاصة في فرنسا) المذهب الاصلي ، اكثر من نقاط الاختلاف .
قد تكون هناك هوة ظاهرية بين هيمبل وبرغسون - ولكن كليهما يؤكدان في
الحقيقة نفس الشيء : في الكون شعور ينمو ، بفضل ضده ، ويكمن الخير في
ان نسهم فيه بالحبة والدين والفن . بل ان برونشوين نفسه الذي كان يحس
إزاء « الوتيرة الحيوية » (هذه النظرة الروحية المصابة الى حد كبير بالعدوى
البيولوجية ...) بنوع من الكراهية المقدسة ، لا تماكس نظراته العقلانية
المثالية نظرة برغسون معاكسة كبيرة . وهو يغطي عن نفس المشكلات

(مثلاً ، مشكلة الماهية الحقيقية للسادة) حلولاً قريبة جداً من حلول
برغسون (١) .

ولكن اذا نظرنا الى التناقضات الكثيرة والحتمية التي تثيرها هذه
« الاحادية » الثانية منذ ألفي عام ، فان هذه الاخيرة لا تبدو أكثر إرضاء
من الاولى . وسنكتفي بذكر التناقضات الاساسية .

أولاً « التضاد بين « اللااستشراق والاستشراق » : هل الفكر غير مفارق
لذاته ، منحس في ذاته ، 'يقفي' نفسه بالمادة التي خلقها (كما يعتقد بركلي ،
هيجل ، بروشوينغ ..) - أم انه منفذ على حقيقة خارجية لا يستطيع بلوغها
إلا بمجازة ذاته (أفلاطون و 'مثله' ، كمنط و 'كوتمنه' ...) . إذا
قبلنا هذه الفرضية الثانية ، 'طرحنا' حينئذ مسألة معرفة ماهية هذه الحقيقة .
وهذا ما يُسمى بمشكلة الكليات : هل يوجد الفكر الحق في الشيء الخارجي
الذي ينزع نحوه النشاط المفكر - أم في هذا النشاط المتجه نحو شيء
خارجي ؟ أما الموقف الاول فموقف 'إسمي' (منحدر عن أفلاطون وعالمه
المعقول) أما الثاني فموقف 'مفهوم' (منحدر عن أرسطو وينصوّر الفكر
كبل إلى 'إخبار' مادة غير معينة) .

تكفي هذه الملحوظات لتبين ان المثالية الموضوعية ليست حلًا مريحاً ، فبا
يخص مشكلة الفكر ، وانها تثير مصاعب جديدة لا حل لها أكثر مما تحل
الصعوبات القائمة .

(١) انظر الى وحدهما مختلف : ان بروشوينغ يحاول ان يعرف الفكر من خلال مبتكراته
الرياضية - وبرغسون من خلال مبتكراته البيولوجية .

٣ - المذهب الفكري الكلاسيكي

يقوم في الجملة على قبول المبدأ القائل بوجود ازدواج اسامي في الانسان (وفي الطليعة في الحقيقة) ، وبوجود تضاد بين حقيقة فكرية محض ومستقلة وبين حقيقة مادية . إن هذه النظرية ترمى عند أفلاطون الذي يفصل ، فيما يبدو ما هو عاقل ومنظم ومنطقي في الانسان والكون ، عن المادة . وقد توضححت في التفكير المسيحي - ولكن بالاحرى في شكل نزاع بين الجسد والروح ، بين الحياة البيولوجية الحاضرة الزائلة والحياة الروحية الخفية . بيد أن ديكرت هو الذي أكسبها شكلها الكامل ذا الطابع الفكري : ان الجسم الحي ، شأنه في ذلك شأن مجموع العالم المادي ، « آلة » تملك في ذاتها كل علل حركاتها ولا تتطلب أي « نفس حي » خارجي . وثمة نفس تضاف إلى هذه الآلة عند الانسان . وهي « نبي » يشك ويفهم ويدرك ويؤكد وينكر ويريد ولا يريد ويتصور أيضا ويحس ، (التأملات الثانية) ؛ انها جوهر مفكر محض ولا تملك اذن أي خاصية حيوية ، وقوامها النزوع إلى افكار « واضحة وجافة » .

ومن خلال الفلاسفة السكوتلانديين (دوغالد ، شيبوارت) او الفرنسيين (جوفروا ، كوزان ، بول جانيه ...) في القرن التاسع عشر استمرت هذه النظرية دون تبدلات كبيرة حتى حوالي ١٩٠٠ .

لكن ، من الواضح جيداً أنها تنطوي على صعوبة داخلية جسيمة : فإذا لم تكن النفس إلا عقلاً صرفاً فكيف يمكنها ان تؤثر في الجسم وهو مادة صرفة والعكس بالعكس (لأن هذا التفاعل المتبادل من وقائع التجربة اليومية التي يتحقق منها كل انسان) ،

٤ علاقة الروح بالبدن في منهج ديكارت الفكري

لقد اعترف ديكارت بهذا اللغز دون أن يسعى إلى تفسيره : فكان يقول « يجب أن نحيا وأن نمتنع عن التأمل ؛ كما نفهم ما هو اتحاد البدن والنفس . حينئذ يتراءى أنه امتزاج كلي وأن الأنا الروحية ليست في البدن » مثل الربان في سفينه » .

لأن تكون النفس قادرة على التأثير في البدن (بتبديلها اتجاه هذا النوع من المسائل العصبي المادي اللطيف جداً المتحكم بالأعضاء والذي يسميه ديكارت « الأرواح الحيوانية » ، فهذا ما قد نفهمه . ولكن كيف يتسنى لهذه «الأرواح الحيوانية » أن تؤثر بدورها في النفس وتولد فيها الإدراكات ؟ إن ديكارت لم يتمكن إلا من الهجي بمحاولة رد ذي طابع غائي ، يفترض أن الله أقام انسجاماً بين الجوهريين كما يحدث هذا التأثير المتبادل . ومن هذه الفكرة استخلص خلفاؤه تفسيرات مختلفة جداً :

فقد فسرها لايبنتز ، كما نعلم ، بمعنى « انسجام مرسوم سلفاً » . أما سبينوزا فحولها إلى أحادية مخالفة تماماً للازدواجية الديكارتية الحقة : فالجواهر المفكر والجواهر الممتد ليسا مبدئين مستقلين بل هما خاصيتان من خصائص حقيقة واحدة : الله . وعليه ، أن أفكارنا وحركاتنا الفيزيولوجية هي التعبير المزدوج (وهي مترابطة ارتباطاً وثيقاً ومتقابلة بالتفصيل - على غرار وجهي القناع الداخلي والخارجي) عن هذا الجواهر الإلهي ، المشابه للفكرة المهيغلية التي يشكل نوحها العضوي ما يُسمى بـ « العالم » . ليس هناك أي فعل أو رد فعل من البدن على النفس : فالنفس (سلسلة أفكارنا) والبدن (سلسلة حركاتنا) هما الوجهان المتوازيان والمتكاملان لسياق قوسي حركي صادر عن « إله -

طبيعية . وعلى كل ، ليس هناك في الحقيقة «نفس» في ذاتها ، فالنفس البشرية «فكرة البدن» كما يقول سبينوزا . إنها تتابع الأفكار التي تعكس تتابع أحوال البدن .

أخيراً ، وضع مالبرانش نظرية ديكارت الضمنية بشكل أفضل ، وانتهى إلى النظرة الشهيرة المسماة بـ «العلل الموجبة» . وهي ، على كل ، ليست سوى مظهر جديد لتفكيره الميتافيزيقي العام ، ونعني ان الله الملة الوحيدة الفعالة حقاً :

ان ما نسميه «عللاً» في لغتنا الدارجة يمثل فقط «عللاً موجبة» أي اجتماع أحداث تناسبها قرر الله ، سلفاً ، ان يتصرف بهذه الطريقة او تلك . «دفعوا» اجتمعت الملائكة والجن معاً ، لما أمكنها «أن تحرك ذرة من القذى» ؛ ولكن الله أعطى نفسه بعض ارادته ، ان امكن القول ، بعض القوانين القاضية (مثلاً) بأنه متى هبت الريح بهذه الصورة فإن فعالية مشيئته تحرك ذرة القذى بهذه الصورة . كما وضع بعض القواعد بحيث انه حينما يتواصل فكري بفكرة هذه الصورة يؤدي جسمي هذه الحركة ، «لقد شاء الله ان أشعر بأحاسيس معينة وانفعالات معينة حينما تحصل في دماغي ... اهتزازات معينة في الأرواح» [في الأرواح الحيوانية ، في السائل العصبي] (الحديث الميتافيزيقي السابع) . «ان البشر يودون تحريك ذراعهم ، ليس هناك من يعرف تحريكها ويقدر عليه إلا الله» (البحث عن الحقيقة III ، ٢) . انها عقيدة جريئة تحولت في يومنا هذا لدى كثير من العلماء والنفسانيين الى ما يُسمى بـ «الموازاة النفسية - الفيزيولوجية» ، وهي فرضية منهجية تقول بأن المظاهر النفسية من جهة ، والمظاهر الفيزيولوجية من جهة أخرى تجري بصورة محدّدة - ولكن دون ان يكون بينهما تداخل سبي . إن أياً من هذه

الاجوبة (التي تعني في الحقيقة « التخلص من المشكلة ونفويض أمرها ») لا يُقنع حقاً : وإن لغز العلاقات بين البدن والروح بقي اكبر صعوبة في مذهب ديكرت ، وهي الصعوبة التي سببت لها معارضة المدرسة التجريبية الانكليزية ^(١) : فقد قبل لوك (حوالي ١٦٨٠) بأن لدينا احساساً داخلياً بـ «أنا» - ولكن لا شيء يخولنا بأن نخلص من ذلك إلى وجود « نفس - جوهر » ، ولعل الله قد اكتفى بإعطاء (ولن نعلم عن ذلك أي شيء أبداً) « كتلة المادة » المشكلة لنا « القدرة » على الابصار والتفكير .

وبعد خمسين عاماً ، بين هيوم أننا لا نعرف تحت اسم « فكر » إلا سلسلة معقدة من التصورات الذهنية ؛ فإذا اعتقدنا أنها محمولة بواسطة « نفس - جوهر » ، فذلك لأن العادة والذاكرة إذ « تسمحان لنا بأن نجرب هذه الاحوال عدة مرات تتمكنان في النهاية من اقتناعنا (وهما) بأن هذه الاحوال تشكل «كلاً متصلاً يصدر عن « أنا » وحيدة وشخصية . وفي القرن التاسع عشر عاد ستوارت ميل إلى نفس الفكرة ولكنه أثار أمام نفسه اعتراضاً شريفاً وحاسماً : كيف يتسنى لـ « سلسلة من المشاعر » أن تتوصل لا إلى تشكيل «كل» فحسب ، بل أيضاً وخاصة أن تتعرف على ذاتها بوصفها سلسلة » (فلسفة هاميلتون ص ٢٣٥) أي أن تصبح «شعوراً» ؟

إن الظاهراتيين Phenomenistes الوجوديين الحديثين ساروا بهذا الموقف إلى نهايته ، في منحى ذي طابع مادي : فهم يعتقدون ، كما نعلم ، (إرجع إلى سارتر وهوسرل في القسم الأول من الكتاب) أن « الفكر » ليس حاملاً ولا

(١) ويسى بالإنجاء « التجريبي » الإنجاء الذي يرجع الفكر إلى مجموع التجارب (الاحساسات الاعتبار ...) التي قدمها له العالم الخارجي ، دون أن تتدخل « مبادئ » (زائفة) العقل النظرية التي يقال لها أنها توجه هذه المكتسبات ونظمها .

محولاً بأفكار ، بل هو مجرد طريقة ما تنهياً للعالم الخام (L'ensemble) في أن يكون « مثلاً أمام ذاته » وأن يتأمل نفسه مُعطيها إياها مدلولاً مستعاراً - ؛ وباعتبار آخر ، ليس فكري سوى مجموع الأفعال والحركات التي يكتبها هذا الجزء من المادة الخام ، واعني جسمي ، أزاء بقية أجزاء المادة الخام : فليس في نفسي حقد نحو « بول » Peril - ان حقدني نحو بول هو فقط مجموعة المواقف العدائية التي يتخذها جسمي أزاء بول . فالشعور ليس اذن الا الجسم ، « لاشيء هناك وراء الجسم » (سارتر) ، أي ليس هناك ظاهرات نفسية ملحقة بالجسم .

أما تفكير ميرلو - بونتي فأكثر تلوناً أحياناً ويقارب من النظرة الأحادية « الليضية » الخاصة بالمذهب الطبيعي الماركسي أو الالغوساكسوني : ارت « الفكر » « شكل جديد من أشكال الوحدة » ، انه نهاية تطور الكون نحو أحوال تكامل علوي ، ينطلق من الطبيعي وينتهي بالنفسي مروراً بالحيوي . وأحياناً يتدنى مستوى التكامل الحاصل لدى الكائن البشري وينزل لزمن قصير - فنقول حينئذ باللفة الدارجة ان الجسم يؤثر في النفس . ويرتقي أحياناً ويتميز - وحينئذ نقول ان النفس تؤثر في الجسم . انها طريقتان خاطئتان في التعبير وتدلان على درجتين من التوتر الصياغي المتحول (الذي يبدو لميرلو - بونتي كالحيفل انه ماهية الكون الجدلية) .

• - مساهمة مين دي بيران

ان تفكير ديكارت فيما يخص مشكلة الفكر قد أُنقذ من العمم ونفخت فيه حياة جديدة (ولكنه تحول أيضاً تحولاً عميقاً) في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر ، بفضل مين دي بيران الذي قال عنه برغسون انه : « اعظم مفكر ميثاقيني » الجبته فرنساً منذ ديكارت ومالبرانش ، « عن هذا الفيلسوف صدر

أحد تيارات « الواقعية الروحية » (رافيسون) ، الذي كان مصدر وحي كثير من المفكرين في فرنسا وحتى يومنا هذا ، وذلك بوضعه المبدأ التالي : إن الخلق المبائر للأروحية بواسطة ذاتها يظهرها كـ « علة فاعلة » أكثر منها كـ « جوهر مفكر » (كما اعتقد ديكارت) .

والحقيقة إن مين دي بيران قام في الفلاسفة الفرنسية الحديثة بدور شبيه بدور كمنط أو فيخته ، بإظهاره أن الفكر هو بشكل أساسي جهدٌ وعفوية مبدعة ، وباستبداله العبارة القائلة : « أنا أفكر » ، إذن أنا موجود ، بالعبارة القائلة : « أنا أفعل » ، أنا أريد ، إذن أنا موجود ، إن ما تبينه التجربة الصعبة الحقة (أي تلك التي لا تحاول أن تنفل (تنسخ) التجربة التي لدينا عن الأشياء الخارجية ، وذلك خلافاً لديكارت وخلفائه) هي ، في اعتقاد بيران ، أننا في نفس الوقت فعالية وانفعالية مترابطتان ارتباطاً لا انفصام له ، وأن « الشخص » هو قبل كل شيء جهدٌ ضد مقاومة .

إن كل انتاجه يتراءى كبحث عن « واقعة بدائية » ، عن أصفى وأبسط تجربة قادرة على أن تكشف هذا التضاد الأساسي [فعالية - انفعالية] الذي يشكل جوهر الـ « أنا » . واعتقد أنه وجده في الجهد الحركي الجسدي الذي وصفه كتلاقي « قوة فوق - عضوية » مع عطالة العضلات - وإن ضعف الفيزيولوجيا في عصره جره إلى صعوبات منهجية ؛ ولكن نستخلص من تأملاته فكرة أولية ، استشفها بالآخرى أكثر مما استشرها ، وتناولها من بعدة عدد من ثلاثته ولكن بوضوح أكبر ؛ ألا وهي أن أساس الـ « الواقعية » إحساس بالقدرة على الفعل ، سابق لكل عمل ، وإرادة « فاعلة » لأنها تعلم بأنها حرة ، ويقينٌ « صميمي » ومباشر بالتجاذب .

لقد حافظت « أجيال » عدة من المفكرين على هذه الأفكار ، بل إننا نرى

أولها لدى فلاسفة مختلفين (رافيسون ، برغسون ، لوسين ، ..) 'خييل إلينا
أننا نستطيع تصنيفهم في غير مثالية الحرية . بيد أن وراثته' الحقيقيين هم
بالإسرى لاشيليه ، بوترو ، ولافيل .

أما لاشيليه فيعتقد أن 'كل شيء قوة' وكل قوة فكرة تنزع إلى الشعور
بذاتها بصورة متزايدة الكمال ، ' مع العلم بأن هذا الشعور يتجلى لدى الإنسان
كإرادة عفوية . وأما بوترو فيحاول أن يبين أن مستويات الكون المختلفة -
الآلي ، الفيزيائي ، الحيوي ... - تفصح المجال لقسط متزايد من انعدام
الضرورة السببية ، ويخلص من ذلك إلى القول بأن الفكر ليس بالضرورة
أكثر ارتباطاً بالحياة من ارتباطه هذا بالمادة ، وأن الشعور الإنساني يمثل إرادة
مبدعة مستقلة تجعل من الإنسان 'شخصاً' بين الكائنات .

وأما مذهب 'لافيل' ، فأكثر حداقة (لدرجة أننا نتردد في تصنيف
مذهبه في عداد المذاهب المثالية أو الواقعية) ، فهو يأخذ أشياء كثيرة عن
بيران ، ولكنه يستوحي أيضاً من هاملان : أنه يذهب إلى أن الحقيقة الأولية
هي الفعل الخالص ، وهو فعل مبدع لذاته ومستمر ، من ماهية فكرية محض ،
ونستطيع أن نكون عنه فكرة مبهمة قياً لدينا من تجربة مباشرة عن شعورنا
(الذي يشكل صدى لهذه الحقيقة) . أن الإنسان ، هذا 'الفعل المحدود' ،
يبدو في الواقع كازدواج : فوجوده المادي وجسمه يبدو أنهما شرطان
لازمان لنشاطه الحر المبدع ، وهو يستند إليها كي يتغلب عليها ، ويتخطى
فرديته ويتسامى إلى مجال من المشاركة مع نشاط الفعل الخالص : أنه لا
يستطيع أن يوجد نفسه كحرية مبدعة إلا باستناده إلى الأشياء وتوجيهه إياها
وبإكسابها معنى بحسب اختياره ومسؤوليته .

ان أهمية مين دي بيران تكمن في انه استثمر هذه الفكرة المتروكة للقائفة بأن الفكر هو ، قبل كل شيء ، يقين مباشر بالفعالية على مقاومة خرافية : وتلتقي هذه الفكرة بالمفهوم الذي سبق ذكره ونعني النشاط الفكري بوصفه تحليقة مهيمنة .

ان التفكير يعني أساساً الوقوف كمرکز نسبة الأشياء ، باعتبارها « ارضية » ^(١) جامدة يكتسبها الفكر معنى بفرضه العلاقات عليها .

نجد هذا الايمان « اللازمي » بفعالية النشاط الذهني بالنسبة الى المادة في كثير من الاساطير القديمة ولدى كثير من الكتاب الحديثين (أ . فوانس ، فاليري ...) الذين يبينون ، على حد قول أحدنا تقريباً ، ان أعجوبة العلم لا تكون في نجاح الانسان في قياس العوالم الكوكبية ، بل في خطور فكرة الإقدام على ذلك ، بباله .

هكذا يضع الفكر نفسه إزاء العالم كتخليقة علاقية وكمة محمولة واقعة من النجاح . فهل نحن اذن اقدر على فهم لغز الاتحاد مع الجسد ؟ بوجه ما ، نعم . فلنتذكر ان « بيران » يعتقد ان الازدواج « فعالية - انفعالية » تخمنه الاذا « بالحدس » ، وانه اذن داخل الشعور . لذلك يمكننا ان نعتقد ان هذا التضاد قابل للتعريف كلياً بما هو « فكري » . ويجب ، فيما نعتقد ، ان نستعين هنا بالفارق الذي يقيمه الفيلسوف المعاصر رويار بين النفسية « الاولى » والنفسية « الثانية » : الاولى (غير شاعرة وتمثل في الأميب) تتعرف كتنظيم للعناصر بواسطة « بنيان مهيمن » يؤدي الى نوع من « التملك الذاتي » ؛ والثانية

(١) - بمعنى أساس تقريباً - المهرج -

تظهر مع مجموعة عصبية مختصة (كما عند الإنسان) تسمح لبنيان الفرد بأن يدخل في تماس فاعل مع العالم الخارجي وبأن يفرض نفسه عليه .

الآيكتنا ان نقبل حينئذ بأن التضاد « فعلالية - انفعالية » الذي اظهره بيران هو في الحقيقة صدى الصراع الداخلي القائم بين النفسية الاولى (بنيان متعلق على ذاته ولا يهدف إلا للمحافظة على سلامته) والنفسية الثانوية (التي تدفع الفرد إلى ولوج عالم الاشياء) - مع العلم بأن كليهما تمثلان مستويين تابعين لنشاط صياغي واحد ؟

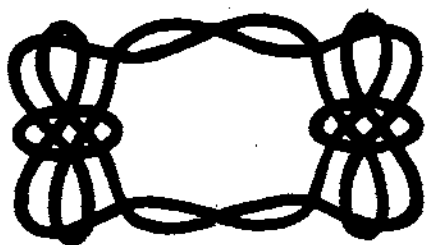
هذه النظرة تضطرنا طبعاً إلى قبول حقيقة « طاقية » تنظيمية تفريدية Individualism ، كل بنيان حي فيها - « نفسية أولية » - تجسّد مادي ^(١) ، وقد أدى فعلها المستمر على مر العصور إلى ظهور جملة عصبية (« أداة » النفسية « الثانوية ») تسمح للفرد المجهز بها بالتحليق فوق عالم البنيات الأخرى .

ولكن الفكر ليس مجرد « تحليقة » ، مجرد إرادة تنظيمية علاقية ، بل هو أيضاً ذاكرة ونخبة ، وهو خاصة (بحسب ملحوظة « ميل » الصحيحة دائماً) « معترّكة » لذاته بوصفه سلسلة من الأحوال النفسية - أي أنه « شعور » . انسا مضطرون إذن ان نعزو إلى « الطاقة » ميولاً تنظيمية ، تفريدية ، صياغية ؛ ليس ذلك فحسب بل أيضاً خصائص تذكيرية ، إبداعية و « تقييمية » (لأن ماهية الشعور تبدو أنها قبل كل شيء قدرة على الاصطفاء وعلى إطلاق أحكام قسبية) . وعليه ، ينبغي اعتبار هذه « الطاقة » كعالم (لا هو في زمان ولا في مكان) من المتشّكل الأفلاطونية التي تتجسد من خلال الموجودات

(١) - بمعنى تحقق - المرب -

ويواسطنها ، وتتغلغل بعنق مترايد دائماً في العالم المادي عن طريقها .

هذه هي النظرة التي شرحها لافيل وفصلها رويار بشكل أوضح : عالم القيم ، عالم الجواهر - الذي يمكن تسميته الشعور ، ميدان الفعل الخالص ، وغير ذلك من التسميات بما فيها : « الله » - . وكل تنظيم حي في العالم المذكور ، كل فكر فردي ، محقق "مَوْقُوت" مع العلم بأن هذا التحقق يكتسب شكل « مشاركة » حينها يصبح الفرد قادراً بفضل مكتسباته على إغناء عالم الجواهر الذي عنه يفيض الفرد .



مشكلة الحرية

إن مشكلة الحرية تُعرف بصورة سهلة جداً من حيث حدودها على الأقل . منذ سحيق الزمن ، حيث افترض بعض المفكرين الاغريق ان مبدأ عقلائيًا يتحكم بالعالم ، تموز بوضوح متزايد دائماً (بفضل تقدم العلم و النجاحات التقنية) الفكرة القائلة بأن الظواهر تخضع خضوعاً شاملاً لقوانين ثابتة . وهذا ما يُسمى ببداً التقيد القائل بأن الوقائع التي تلا الزمان والمكان تُشكل "الحُصنة" متصلة تتمزق تمزقاً تاماً لو فقدت أبسط حلقة من حلقاتها . وهو نفسه مدعوم بنظرة سببية حيث أن كل تبدل ينشأ عن تبدل خارج عنه ، وهذا التبدل الاخير ينشأ عن غيره أيضاً ، وهكذا الى اللانهاية (بورلو) .

ومن جهة أخرى ، ثمة حدس مباشر ، قرّض دائماً على الانسان (الفيلسوف أو غير الفيلسوف) الاعتقاد - وهو اعتقاد لا يُقهر سواء اكان صحيحاً أم غير صحيح - بأنه حر ، أي انه يشكل في العالم كائناً على حدة ، « مملكة داخل مملكة » : إن قوانين العالم تُسيّره ولا شك ، في أغلب الاحيان - ولكنه يبقى دائماً قادراً على أن يُدخل إليه مبتكرات مطلقة ، ووقائع وأفعالا وتبديلات لا شيء يربطها به « المُنظمة المتصلة » التي تحدثنا

عنها أعلاه ، ولا تتعلق بأي قاعدة عامة ، وإنما تتعلق فقط بإرادته غير القابلة للتوقع .

لا جرم ان هذه « الحرية » المخالفة للطبيعة بدت دائماً للفكر الميتافيزيقي الموحد شيئاً مربياً . ومع ذلك ، وبصورة غريبة ، يُلاحظ انه قد ارتسم على امتداد تاريخ الفلسفة تيارٌ فكري (مثالية الحرية) ينزغ إلى إقامة « حرية الانسان كشيء مطلق » وبالعكس ، لم يعمل الا نفر محدود من الفلاسفة (أغلبهم من الطبيعيين) على ازاحتها بصرامة من مذهبهم وبين هذين الموقفين المتطرفين ، يبدو أن معظم المفكرين (بوجه عام من المثاليين الموضوعيين) بذلوا قصارى جهدهم للتوفيق بين مفهومى « الحرية » و « التقيد » المستعصيين في الظاهر .

ذلك ان دوافع عدة تمنع ، فيما يبدو ، من انكار المبادرة الانسانية الحرة انكاراً تاماً : أولاً ، كيف نفسر بدورها هذا اليقين الصريح بالاستقلال والعفوية الذي يشعر به (إذ يحس بفعله) كل انسان ؟ لم يفسد ذهنه ؟ كما قال بوسونييه (^(١)) وخاصة ، أليس مفهوم الحرية أساس كل اخلاق ؟ ماذا يحل بفكرة الخير والشر والواجب والمسؤولية ... ، إذا لم يكن الانسان هيكلآ آلياً مسيراً بـ « نواميس طبيعية » ، مثل سائر الكون ؟ فلنلاحظ اننا ، من جهة أخرى ، إذا قبلنا (مثل اللاهوت المسيحي بفهوم إله كلي القدرة وبالتالي كلي المعرفة) فن المستحيل ان تتصور « إرادة حرة » انسانية قادرة على القيام بمبادرات لا يمكن ، بالتعريف ، ان يتوقعها الله بالذات .

هذه الملاحظات تجعلنا نستشف بأن الوصول الى حلٍ مرضٍ ربما كان مثلاً

(١) ان عتب الامراء التي اثارها مشكلة الحرية بلغت مبلغاً بحيث ان بعض الانسان « فسد » ضد التاكيد ، خلافاً لكل رية حسنة وكل عقل رشيد ، انها « نفس بصورة واحدة وحيدة انها محرومة تماماً من الحرية » بديله ، (العلم والواقع) .

أعلى لا يمكن بلوغه ، وإن كانت حدود المشكلة بسيطة في الظاهر .

١ - التقيدون المطلون

إن عددهم غير كبير كما قلنا :

« الذين » في الفلسفة القديمة ؛ وفي الفلسفة « الكلاسيكية » ، الانكليزي هوبس (معاصر ديكارت ومعروف خاصة كفكر سياسي ، أو ، لدوافع لاهوتية ، مختلف أنصار الانتخاب منذ الازل Predetermination من نور إلى الجانسينيين الذين يقولون بأن « الله تكلم مرة واحدة وقال كل شيء » (المدينة الفاضلة) للقديس اوغستان ؛ وفي العصر الحديث ، الماديون « الفيزيولوجيون » (لامتري ...) في القرن الثامن عشر ، والاشاديون في القرن التاسع عشر (من فوغت إلى لي دانتيلك) ؛ وفي يومنا هذا ، أخيراً ، مثلو السيكلوجيا « بلا شعور » والماركسيون ^(١) .

وفي أغلب الاحيان ، على كلر ، (كما رأينا بخصوص السيد أوجيه) تستند التقيدية الوحشية الحديثة إلى النظرة التي اقترحها أبيقور ولوكريس منذ أكثر من ألفي عام : ما يسمى بالحرية الانسانية ليس سوى صدى « موسع » لاستعداد العناصر الذرية للاحاساس بتبدلات عفوية « لا يمكننا ان نعين مكانها ولازمانها بواسطة الحساب » (De Rerum Natura) .

٢ - المحاولات التوفيقية

إن عددها لا يَحصى ؛ ورغم تنوعها الظاهري ترجع جميعاً إلى تعميمات

(١) هذه الزمرة ولكن مع شيء من التعلطف ، لأن ماركس نفسه بين ان قدرة الانسان على التأمل في نفسه هيكل « أسوأ مهنتس » اعظم بكثير من « امرعة » .

لفظية بارعة . والواقع ان قلبلا من المفكرين « التوفيقيين » تمتعوا ، مثل بوسوئيه ، بالامانة التي تدفع الى الاقرار بأن غير ما يؤمل في هذا الميدان « ان نمسك جيداً بطرفي السلسلة على الرغم من اننا لا نرى دائماً الوسط الذي فيه يتتالى الترابط » (رسالة في حرية الاختيار) . لذلك سنكتفي بذكر بعض هذه المحاولات :

لقد تصور أفلاطون (الجمهورية) أن النفوس وقت ولادتها تصطفي وضعبها المقبل بكل حرية ، و « الله بري » . وتجري خطة الحياة ، بعد اصطفاها ، بصورة محددة ثابتة . وبما ان الاصطفاء الاول مسير هو نفسه بحالة النفس ، وبما أن هذه الحالة متعلقة بالحياة التي ملكتها النفس في السابق ، لذلك لا نرى من أين يتسنى تسرب أدنى قسط من الحرية .

أما الرواقيون Stoiciens (وقد تبني سينيوزا نظرتهم تقريباً) فقالوا نحو تقيدية ثامة ، لانهم اعتبروا الكون كجموعة تجليات عقل واحد حكيم للغاية موجود في كل مكان . ولكن ما يقوى عليه على الأقل الانسان العاقل ، الشرارة الصادرة عن هذه « النار الالهية » ، هو ان يقبل هذه الحال الواقعية بصدر رحب : إنه يتوجه « طوعاً » (لانه أعطى موافقته) إلى حيث 'يدفع' المعتوه بالقوة اذا اعتقد أنه يستطيع المقاومة ... ولكن من يتمكن من إعطاء هذه الموافقة ، هذا الارتباط الواعي بما هو واجب الوجود ، إلا الشخص الذي يؤمنه مزاجه لذلك ، أي اننا بصدد تقيدية ولكنها فيزيولوجية هذه المرة .

وأما القديس توما الأكويني (الذي اقتدى بوسوئيه) فاعتقد أن افعالنا جميعاً قدّرهما الله وحددها سلفاً . هل هي تقيدية مطلقة ؟ كلا ، لان الله خلقي بحيث ان ارادتي لو لم تكن متعلقة إلا بي ، لاصطفيت (بصورة حرة) ما قدر

الله . انني اذن ميبأ سلفاً لان أتصرف بحرية - وهو حل يبدو مع الأسف لفظياً جداً .

وأما المبرانش فاعتبر الله ، كما نعلم ، علة النشاط الانساني الوحيدة (وكل حركات الطبيعة أيضاً) : انه « يدفعنا في استمرار بدفع لا يُقهر نحو الخير بوجه عام » . فلئن رُجد الشر فذلك الانسان يستطيع ، بحض اختياره ، ان يتوقف أي ان يكف عن اتباع الدفع الالهي . ولكن المبرانش لم يوضح من أين تأتي القوة الفعالة ، هذا النوع من الحرية « السلبية » التي تسمح بمقاومة فِعل الإله مع انه فعل « لا يُقهر » .

وفي مذهب لايبنتز ، الخاضع للانسجام المرسوم سلفاً ، يبدو أن على كل أحيدة أن تكون محددة بدقة . بيد ان لايبنتز اشار الى ان عدداً لا متناهياً من منقطعات العالم الممكنة كانت ماثلة في فكر الله ساعة الخلق : فاختار « الافضل » أي العالم الذي يحقق اعظم كمية ممكنة من الكمالات . لذلك يُعتبر مجرى العالم الخلق (عالمنا) ومجرى كل أحيداته « حرّاً » ، لانه كان بالإمكان ان يُصطفى بشكل آخر . ولكن ذلك مجرد تلاعب بالالفاظ يشبه « الحرية » بـ « الامكانية التطفية » ،

اما رد كنت فأكثر لفظية أيضاً : كل واحد منا « ظاهرة » (بما اننا نتجلى لأنفسنا وللآخرين) ، موجودة في الزمان والمكان وخاضعة اذن للتقيدية الدقيقة ولكن في الانسان مبدأ وحدانية (يسميه كنت « الطابع المعقول ») ينحس العالم " Nouménal حيث لا يسود أي قانون سبي : هذا المبدأ يسمح للفرد بأن يصطفي بحرية توجيه افعاله التي تجري بعدئذ بصورة محددة في عالم الظاهرات .

وفي الزمن المعاصر ، أخيراً ، شرح برغسون نظرية في الحرية تتميز بالاصالة
 الشديدة ، أن لم تكن أكثر ارضاء من النظريات الأخرى : في عالم المادة ، وهو
 « انتكاسه » فيما نعلم ، يسود مبدأ التقيد . بيد أن أئنا الروحية ، وهي آلة
 حركية شخصية في تقدم مستمر ، امتداداً لهذه العضوية المبدعة ، ونعني الوثبة
 الحيوية ، وكلتاها ليستا خاضعتين لقانون سبي . ولكن برغسون أشار الى ان
 افعالنا قلما تكون حرة : وكذا تكون حرة ينبغي لها ان تصدر كلياً عن الأنا
 « الانبثاق » العميقة كما عرفنا قبل قليل . والواقع ان افعالنا في اغلب الاحيان
 ليست الا حصيلة اندفاعات سطحية ، حصيلة عادات متجسدة ومثقلة بالمادة .

وانهاء لهذه القائمة (البعيدة عن الكمال) فلنذكر ، بكلمة ، كل
 النظريات التي :

أ - ننظر الى المشكلة من زاوية « اخلاقية » ونشعر بالحرية على انها الامكانية المتاحة
 للإنسان في ان يوقف سير (السير المحدد) رغباته وميوله وغرائزه ليفسح المجال
 حراً في النهاية لتلك التي يُظهر الفحص الامين انها الأكثر موافقة للعقل الشامل
 هكذا كانت تقريباً نظرة لوك مثلاً ، وان موقف الرواقين يقترب منها على كل
 ويبين لنا هذا ان المشكلة غير محلولة حقاً - لان هذه القدرة على الايقاف وعلى
 « القبول » العقلاني متعلقة ، في ذاتنا ، بشروط لسنا ولا شك متحكمين بها .

ب - أو نحاول ان تبين ان الكون يفسح المجال لنوع من اللاتقيدية وذلك
 اعتباراً من المستوى المادي ، وهي لاتقيدية تتوضح بانفعالنا من مستوى
 الاشياء إلى مستوى الانسان . هذا هو مغزى محاولة بوترو (١) .

إن تقدم الفيزياء الذرية في يومنا هذا دفع بعض المفكرين إلى أن يعتبروا

(١) لقد دافع لاهيليه عن نظرية سماله (السيكولوجيا والمنتلفيزيا) .

الجمهور الفرد « شخصاً » (ستيرن) ، أو « حرية اختيار » (دبراك) ، أي إلى اعتبارها « كائناً » متمتعاً بحرية أكثر « روحية » من هذا الاستعداد للتبدلات غير القابلة للتكهن ونعمي الاستعداد الذي تحدث عنه بعض المفكرين الطبيعيين من أبيقور إلى أوجيه . ومما تبدت هذه النظرة غريبة فسرى بعد قليل انه ربما أمكن استبقاء شيء ما منها .

٣ - مثالية الحرية

سنوجز القول في هذا الموقف الذي يشكل « تأكيداً » أكثر منه « نظرية » : تأكيد الحرية كمطية أولى ، لا تندفع وشاملة (ينبغي لكل الاعتبار الخاصة بأوجه الكون التقيدية أن تتكيف معها ما أمكن لها) ؛ بل أكثر ، تأكيداً كشرط لا غنى عنه للعقل والمعرفة .

إن ليكييه (المتوفي عام ١٨٦٢) هو الذي جعل من هذا التأكيد أساساً للفلسفة متماسكة ، بإظهاره أن الحرية (على غرار « أنا أفكر » عند ديكارت) تتبدى من ذاتها ضمن تأمل يبحث عن حقيقة أولية واسعة الأركان . إذ « كيف اخطو خطوة في هذا البحث ... إن لم يكن عن طريق حركة تفكيكي الحرية ؟ كيف أعد مشروعاً للبحث ... إذا كانت افكاري تظهر وتنبها وتستمر بعضها ضمن بعض في نظام لا املك السلطة عليه » (البحث عن حقيقة أولى) . ويمكننا أن نقول في لغة علم القيادة الآلية الحديث أن ذلك يشكل ظاهرة ذات تعديل ذاتي : إن كل تساؤل حول الحرية يثبت ، في حد ذاته ، حقيقة الحرية .

لقد عاد رينوفييه إلى هذه النظرة ، كما أدخلها هاملان في مذهبه المثالي مظهراً في الحرية شرط السياق الذي بواسطته تبني الآلا واللائق في وقت

واحد : ان امكان هذا البناء لا يتطلب إلا التقيدية ، ولكن كيف يتحقق لا بد من « فتل الحرية » الذي بواسطته يستجيب الشخص للسياق الناشئ .

ولكن من الواضح جيداً ان تأكيد الحرية غير المشروط يطرح ، من الوجهة اللاهوتية ، مشكلات لا حل لها - وهي مشكلات اشار إليها ليكييه نفسه في معرض كلامه عن هذه « المعجزة الهائلة » ، ونعني المعجزة القائلة بأن « الانسان يتداول في الأمر والله ينتظر » ...

ولنلاحظ أخيراً ان الفلسفة الوجودية المعاصرة تمثل ، بوجه ما ، « غضبة » مثالية الحرية . إن ما يميز « الفكر » ، في اعتقاد سارتر ، انه التجذاب خارج العالم ، انه وجهة نظر الى العالم . « الحرية ... هي هذه الامكانية المتاحة للحقيقة الانسانية في أن تقررَ عديمًا يعزها » . وما « الفكر » الا مجموعة المواقف التي يتخذها الفرد إزاء العالم ، وكل هذه المواقف « حرة » لأنها بلا مطلق (نحن نعلم ان المادة الخام (en-soi) ، في اعتقاد سارتر ، موجودة بلا هدف ، موجودة وجرداً عشياً . وإن وجهات النظر التي تتخذها حول ذاتها ، بواسطة الجسم الانساني ، ليس لها اذن لا قاعدة ولا ضرورة) : وعليه ، ان الانسان حرة تامة من جهة ما هو مبدع مستقل مطلق « للمعاني » التي يضيفها على الكون .

٤ - الخلاصة

لن نتجراً هنا إلا على إبداء بعض الملحوظات ، اولها ان مفهوم « الحرية » و « التقيدية » لهما ليسا الا مبنكرات انسانية ، مجرد مخططات نظرية . (ارجع الى الفصل الثالث) ليس لها وجود في العالم المادي او الانساني - على

الأقل ليس لها وجود تحت هذا الشكل المطلق .

فالجوهر الفرد كما يظهر تقدم الفيزياء يتبدى كـ « بنيان فعال » أكثر منه كـ « عنصر » ، لا شك أنه ليس « شخصاً » ولا « حرية اختبار » ، ولكن لا يمكننا أيضاً أن نمثله شخصاً لتقييدية محكمة (من نوع اصطدام صخورات البلياردو) . ولعل شكل وجوده ليس بعيداً بقدر ما نعتقد عن شكل وجود الكائن الحي الابتدائي المحروم من الجملة العصبية (الأمييب مثلاً) . بيد أن الظواهر الحشودية 'تكتسب المادة' « على الصيد العمياني » *Macroscopicus* ، هذا الوجه الاحصائي من المعطالة والثبات . وهو الوجه الذي يحملنا نعتقد أنها خاضعة للتقييدية التامة .

وفي الطرف الآخر ، ترى الانسان . وهو مجموعة معقدة من البنيات الحركية الابتدائية يوجهها « بُنيان أعلى » ، ونعني الجملة العصبية التي تسمح له لا بـ « التملك - الذاتي » ، العنفي فحسب ، بل أيضاً بتعليقه مهيمنة على الكون فهل يمكننا ان نظن بأنه حر ؟ بالمعنى الذي نضفيه عادةً على هذه الكلمة : اي القدرة على عمل « ما نريد » ؟ كلا دون شك . فهذا المصطلح يجب ان يُعتبر هو أيضاً كتصعيد مثالي لكون الانسان يُسهم أكثر من اي كائن آخر في هذه الطاقة التي سبق ذكرها والتي يستطيع ، مبدئياً ، على تجسيد كل ثرواتها المضروبة . ففي الحقيقة ، وقد احسن برغسون بذلك جيداً ما معنى كلمة « حرية » بالضبط ، ان لم تكن تدل على الاختراع والابتكار (وما معنى كلمة «تقييدية» ان لم تكن تدل على التكرار) ؟ فالانسان « حر » إذن لأنه قادر على الابداع - أي لأنه قادر على تحويل عالم القيم والجواهر الافلاطوني إلى منجزات « أرضية » .

هل يمكننا ان نكتفي حقاً بمثل هذه النظرة ؟ كلام مع الأسف . لأن شعور الحرية بنطوي على نعمة لرحمي بما هو « شخصي » ، وأولي (بمعنى : مصدر كل

مسمى فكري) أشارت إليها جيداً مذاهبٌ مثالية الحرية، وإنما تبقى غامضة
أن لم يكن الإنسان سوى وسيط يُجسد قيمَ عالم المثل (كيف نفهم مثل الهوة
التي قامت بينه وبين الفرد العالي الذي لا يختلف اختلافاً كبيراً في بنيانه
« الأولى » و « الثاني » عن بنيان الإنسان ؟

لقد استهزئ بالفلاسفة الذين حاولوا ، مثل بوسوئي ، اثبات برهنوا على
الحرية مُبينين أن الإنسان قادرٌ على تحريك يده نحو اليمين أو نحو اليسار بلا
دافع ظاهري ؛ ولكن يبقى صحيحاً مع ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد
القادر على محاولة تعريف نفسه بنفسه بتأمله حول حركة يده . . .

ألا ينبغي للحرية الإنسانية أن تُعرّف بتعلقها بالامكانية الإبداعية أقل من
تعريفها بأنها مساهمة في امكانية تقييمية أي أنها قادرة لا على تحقيق قيم فحسب ،
بل أيضاً ووجه خاص على سلسلة هذه القيم . إن « خلق الإنسان » الذي
تحدث عنه أساطير كثيرة لم يُشكل دون شك حادثة بيولوجية (ظهور نوع
جديد من العضوية) بقدر ما شكل ارتقاء (هو أيضاً مبهم تماماً) أحد
الكائنات الحية ، الموجودة سابقاً ، إلى تصور نظام لهذه الجواهر التي يُعتبر
محققها « الأرضي » الوحيد : الأمر الذي أكسب الحرية هذا الوجه الأخلاقي
الذي لا ينفصل عنها ، ودفع كثيراً من المفكرين إلى تعريفها كإلتزام على
« الأرواح » وكنظام عقلائي .

ولكن ، فلنكرر ذلك ، ليست المسألة هنا إلا مسألة ملحوظات ، لامتالة
محاولة للإجابة على مشكلة ليس لها حل احتمالي .

الثم

لا نكاد نحتاج إلى التنويه بأن هذا الفصل ، أكثر من الفصول السابقة أيضا ، لا يستهدف إلا طرح مشكلة ورسم المواقف المختلفة التي يمكن للفكر الميتافيزيقي أن يتبناها بصدد هذه المشكلة .

سنذكر أولا (إرجع إلى الفصل الثاني) إن مفهوم « الديانة » لا يرتبط بمفهوم كائن علوي بقدر ما يرتبط بمفهوم نظام أعلى للأشياء يتحكم بالعالم الذي نعرف . فإذا وضعنا ذلك ، أمكن القول ، فيما يبدو ، بثلاث نظرات أساسية في هذا الميدان :

إما القول بعدم وجود هذا « النظام » ، أو القول بوجوده ، أو القول بأنه آخذ في التحقق والحدوث . ويسمى الموقف الأول بالألحاد Athéisme . أما الثاني فيتجلى بوجهين : فيعتبر النظام المفروض كنظام خاص بالطبيعة (الأتحدية ^(١) Ponthéisme) أو كنظام خارج عنها ^(٢) . وأما الثالث فيقبل

(١) القول بنوع من الحلول .

(٢) لم ينلق هذا الموقف الأخير أي تسمية خاصة . ولعله يمكن ، بتبني مصطلح خاص بالفيلسوف الفرنسي سكورو ، أن نسميه مذهب المؤلفة العقلاني Thésme Rationnel مع العلم بأن مذهب المؤلفة الشخصي هو المذهب العاقل بأن الله الخارج . التكوين تشكل « شخصا » لا مبدأ نظام نصب .

تركيبة معينة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من امثال هذه التركيبات : لان كل « الممكنات » ليست « ممكنة معاً » ، وان اذخاها هذا « الممكن » في مخطط كوفي من شأنه ان يربح « ممكنات » آخر عن هذا المخطط . ففي مخطط كوفي يشتمل على الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة لاهاي » ، لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة أمستردام » .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الأفضل ، أي العالم الذي تضم فيه تركيبة « الممكنات معاً » ، أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة (مثل نظرة الانسان) قد تتراعى لها اوجه عديدة في الكون على انها « سيئة » (الالم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمال في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صحة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، باعتباره « سيئاً » قد يشكل عملاً إيجابياً ؛ ولكن هذا العمل الايجابي يتضاءل امام العمل السلبي الناتج عن اختفاء الكمال الذي كان مرتبطاً به بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم أفضل عالم ممكن .

ولكن يختلف الاعتراضات على مفهوم الاله (الشر ، الحرية الانسانية ...) تبدو طفيفة جداً أمام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما حذر مذهب المولاهة - وهي صعوبة معنى الخلق . قلنقل بالكلام الدارج : ما حاجة الكمال إلى خلق عالم من المخلوقات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطاؤها عن هذا اللفظ تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من نتيجتها ان نعطي عن الاله صورة مخزية متصفة بالأنسنة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يُعبد ويرغب في التمتع بربوبيته الخاصة . وإن اللفظ ليزداد تعقيداً أيضاً .

تأويلات بلغت من التنوع مبلغاً بحيث إن هذا الموقف يستغضي على كل محاولة للتعريف الدقيق . وسمود الى هذا الموضع فيما بعد .

يبدو أن هذا التصنيف يقارب من التصنيف الذي وضعناه بصدد المذهب الطبيعي والمثالية الموضوعية ومثالية الحرية . والواقع إن المشكلة المدروسة تشتمل على كثير من العناصر الشخصية والخارجة عن المنطق (الأمر الذي لا يعني إنها غير صحيحة) بحيث لا توجد مطابقة شديدة . فلنكتف بأن نشير ، على سبيل المثال ، (ويمكن إعطاء العديد من الأمثلة بكل يسر) أن بعض المفكرين الطبيعيين الانفلوساكسونيين المعاصرين ، مثل أليكساندر ، يستبقون - على الأقل - مفهوم نزوع الكون الى خلق أشكال متزايدة « الارتقاء » دائماً ، بينما تستند مثالية الحرية عند سارتر الى الالحاد التام .

١ - مفهوم الله باعتباره مفهوماً وهمياً

إن الالحاد ، وهو امتداد متواتر للمذهب الطبيعي (ولا سيما ذا الطابع المادي) ، قد اجتذب دائماً بعض المفكرين المتنازين . لأن هذه النظرة تستهوي ببساطتها الموحدة : حقيقة واقعة واحدة هي المادة (مبهورة ببعض الخصائص « المبدعة ») . وما الكون والعالم المضي والنشاط النفسي سوى تجليات عنها تتميز بأنها متزايدة التعقيد . إنها « انبثاقات » متعاقبة ناشئة عن سير التركيبات المرضية التي دخلت فيها « جزئيات ابتدائية لا عدد لها ولا حصر » ، خلال مليارات السنين . ولا يُعبر النظام الظاهري (والنسبي الى حد كبير) السائد في الكون ، ولا تُعبر « نوايسه » و « معقوليته » الا عن إن حالة من التوازن والاستقرار ، وهي حالة مؤقتة دون شك (وعلى كل حال بالامكان أن

لا تحدث - ولكنها ممكنة رياضياً) ، قد تحققت خلال هذه التفاعلات المادية المعقدة على امتداد مليارات السنين . وليس هناك أي حاجة الى نظام علوي ولا سبإلى إله شخصي لتفسير هذا النظام .

تلك هي الموضوع التي شرحها ، دون اختلاف كبير في الصور ، ماركس أو سارتر ، دولباخ أو ليدانتيك - وعدد كبير من العقلانيين ، المعاصرين ، ولكن مع وجود تفاريق في التقدير تتراوح بين العدوانية الساخرة تجاه الدين باعتبارها من العوامل التي تعمق اقامة نظام إنساني محض (الماركسية) ، وبين قبول « وهم » 'يمتبر مجلبة' للنفع والمزاء بالنسبة الى الأشخاص العاديين (هذه وهي تقريباً وجهة نظر رينان - وان اقترب أحياناً من الحل القائل بوجود إله أخذ في التحقق والحدوث) .

ولكن الاتحاد يرى نفسه أمام مشكلتين :

أ - ما هو اصل هذا الايمان بما هو إلهي ، لدى الانسان ؟ هذا الايمان الذي يبدو استمراره عبر العصور امراً غامضاً ؟ ان الردود متوفرة وذلك منذ ادعاء بعض أعداء الكهنوت الاغريق ان « الالهة » من ابتكار البشر (وقد عاد الموسوعيون Encyclopedistes الى هذه الفكرة) أو انها اسطورة أنشأت عن مخاوف الانسان امام الموت . اما في عصرنا هذا فالتعليقات أكثر حداقة . ففرويد^(١) مثلاً اعتبر الدين من مشتقات الحياة الجنسية . واعتبره دور كهايم صدى خفياً للضغط الذي يمارسه الشعور الجماعي للمجتمع على الانسان . اما بالنسبة الى الوجودية المحسنة فتعتبر فكرة الإله كإنعكاس لطموح انساني وهي ، طموح

(١) يعتبر الشعور الديني صدى حين الطفل بعد البلوغ الى ابيه . وبما ان كل تلق عاطفي ، هو في اعتقاد فرويد ، من اصل جنسي ، لذلك يعتبر موقف الانسان تجاه « الله » مشتقاً من الحياة الجنسية في نهاية المطاف .

« الإنسان » الرائل الى اكتساب استقرار « المادة الخام » المطمئن .

ب - كيف فرّق الاخلاق مع انكار نظام علوي يقتضي الاحترام ؟ ولكن « بابل » بين ، منذ القرن السابع عشر ، عدم وجود ارتباط ضروري بين الدين والاخلاق ، وان « الملحد قد يكون شخصاً فاضلاً » . وأن نجاح الانظمة السياسية المطلقة في عصرنا الحالي ، اثبت الى حد كبير امكان وجود اخلاق « علمانية » صرفة ، تفرض بالتهذيب الذهني منذ الطفولة ، ولها من التصلب والفعالية ما لكل انضباط ديني .

٢ - الله باعتباره علة الكون

أ - الحل الأحدي : بالمعنى الفلسفي للكلمة (لان هناك مذاهب احدية « أدبية » مثل مذهب ديدرو الذي يُعتبر عبادة شعرية « للكل الاعظم ») ، يقوم هذا الحل على اعتبار الله علة الكون الضمنية ، ولا تُشكل وجوه الكون المختلفة إلا معلولات قائضة عن هذه العلة الحقّة الوحيدة .

وغالباً ما يُعتبر الموقف الرواقي موقفاً أحدياً ، انه يقول بـ : « ناس صناع » شاملة ، بحركية مبدعة هي في نفس الوقت حياة وعقل « تحدث الاشياء جميعاً وتثبت فيها الحياة . والواقع انها أحدية على قدر كاف من القموص لأن الرواقيين اعتبروا روح العالم هذه ، في نفس الوقت ، كائناً يتصف بالنهاية ، هو رب البشر وسلطان الطبيعة ، مختلف بوجه ما عن « انكسائاته » وأرفع منها .

إن الأحدية الصحيحة موجودة خاصة عند سبينوزا : حقيقة واقعة واحدة الجوهر - الرب ، غير مخلوق ، « علة ذاته » ، ذو صفات غير محدودة لا يُظهر

العالم منها الا صفتين : الفكر والامتداد . ان هذا الاله « حر » بمعنى انه لا يعمل الا بنواميس ماهيته الخاصة — ولكن يجب فهم هذه الحرية كنوع من الوجود المبدع ، لأن جوهر الله هو ان ينمو عضوياً في شكل « صيغ » غير محدودة تمثل كل واحدة منها تبديلاً في احدى خصائصه : ان النفوس والاجساد صيغ خاصيتين هما الفكر والامتداد . وان تعددها يشكل « الطبيعة المطبّعة » Nature Naturee (بخلاف « الطبيعة المطبّعة » Nature Naturante ، أي الله بوصفه وحدانية) . فالله وحده إذن موجود . وهو إمكانية مبدعة غير شخصية تتجلى « آلياً » بمخلوقات ليست سوى أوجه ضرورية عنه ؛ وسيلة العبادة الوحيدة المتاحة للانسان هي ان يكف عن الاعتقاد بأنه « فرد » وان يشعر بذاته كتعبير مؤقت عن الجوهر الوحيد الخالد وان يذوب فيه طوعاً بنوع من القبول الجذلان شبيه بالقبول الموجود في الاخلاق الرواقية .

اما أحدثيّة هيجل فمن نوع آخر : الله هو الفكرة اصبحت شاعرة تماماً بذاتها . انه اذن إله « في حالة التطور » ، وهو على كل وبالمنى الحقيقي شيء آخر غير الكون ، لان الكون ليس الا احدى المراحل التي تسمح للفكرة بأن تشعر بذاتها ؛ انه بالاحرى الانسانية بوصفها متمثلة في الفن والفلسفة والدين ، انه غنى مستمر يحقق الطاقات اللامتناهية الكامنة في الفكرة الاولى تحقيقاً متزايد التحسن يوماً بعد يوم .

يمكننا أخيراً ان نصنف في عداد المذاهب الاحدية رأي أفلوطين (القرن الثالث بعد الميلاد) . ان الله يبدو لاول وهلة في نظرية أفلوطين منفصلاً عن العالم — وهو ، على كل ، إله معقد واحد ومثلث في نفس الوقت ، مركب من ثلاثة أقاليم Hypostases متسلسلة (الوحدانية ، العقل ومبتكراته

اللامتناهية ، النفس مصدر الحياة والحركة (كل واحد منها يمثل نوعاً من التبدل ومن انخفاض التوتر بالنسبة الى سابقه . ولكن العالم هو ، في الحقيقة ، أقنوم رابع على اتصال مع الأقانيم الأخرى ، وانعكاس أخير و ابره من الاقنوم الاسمى : انه يفيض عنه بالضرورة بفعل التباين والتضاد إن جاز القول ، لان تحدده وعدم تحدده نتائج واجبة عن الوحدة الالهية التسامة . والله ، عند أفلوطين أيضاً ، هو العالم - وان هذه الأُحادية *Monisme* هي التي تسمح لنا بأن نفهم كيف لا تفقد النفس البشرية أبداً الاتصال بالوحدانية فقداناً تاماً ، وكيف يمكنها ان تصود إلى الذوبان فيها ثانية بفضل مساعها المستمر في سبيل « الهداية » .

ب - الله كلمة استشرافية مفارقة للمخلوقات - تقبل هذه النظرة تمليلين مختلفين تمام الاختلاف :

الله كمثل محض مصدر ور'كن النواميس العقلانية المحركة للعالم .
والله كشخص أخلاقي ، هو دون شك إرادة عاقلة ولكنها ارادة خيرة أيضاً لا تكتفي بتحريك الكون بل توجهه أيضاً وتعرض عليه أخلاقا .

١ - الإله - العقل : - انها مثلاً نظرة أرسطو الذي اعتقد ان الله يتجلى خاصة كمحرك أول ، كفكرة ثابتة خالدة ، وكمال غريب عن العالم جاهل بالعالم المنوط به . هذا العالم ، في أبسط جزئياته ، « مادة » غير معينة تنزع الى صور متزايدة الكمال ، وإن صورة الصور ، الصورة التي «تولد» عن بعد كل حركات الطبيعة وتبدلاتها (دون أن تعرفها) ، هي الله : انه عقل غير شخصي لا يفكر إلا في ذاته (فالكامل لا يفكر فيها هو كامل أي في ذاته) . ويثبت الحركة ، عن غير علم ، في جميع مراتب المادة (التي لم يخلقها) بفعل .

جاذبية كماله .

هذا هو « آله الفلاسفة » (بحسب عبارة باسكال الشهيرة) الذي تبناه كثير من المفكرين اعتباراً من ديكارت حتى هؤلاء العقلانيين الحداثيين الذين ، على عداوتهم للجهل الديانة المسيحية إلى الآنسة الوصفية Anthropomorphisme أي إلى تعريف الآلهيات بواسطة المفاهيم الانسانية^(١١) ، لا يتخلون مع ذلك عن المفهوم القائل ببدء عقلائي بوجه الكون (ولعلمهم لا يرفضون الفكرة القائلة بـ « آله رياضي » - كما قال الفلكي الإنكليزي جينز) .

٢- الآله الاخلاقي - لأول مرة في الفلسفة الغربية ومع كثير من النصوص ، ظهر عند افلاطون ، فيما يبدو ، المفهوم القائل بوجود كائن استشرافي مفارق للكون ، يتميز بأنه في نفس الوقت عقل اسمي وعناية لا متناهية العدل والصلاح .

فأله هو مثال الخير ، مثال المثال ، المبدأ الذي يركز في ذاته كل الكمالات . ويبدو ان افلاطون يعتبره أحياناً شخصاً واحداً ، سرمدياً ، ثابتاً ، أخلاقياً ، متصفاً بالعناية .

ولقد دمج آباء الكنيسة (ولا سيما القديس اغسطينوس) هذه النظرات مع انكار اليهودية . وأضيفت على الآله المسيحي بوجه خاص الخصائص الميتافيزيقية الصادرة عن تعاليم الكتاب المقدس والتي لم يحيط للفلاسفة القدماء بها علماً ، ونعني : إمكانية الخلق الناعمة ، القدرة الكلية ، اللاتناهي^(١٢) ، هكذا تكون

(١) كترتيب الآله مثلا بنسبة الصلاح وفكرة العدالة . . الخ .

(٢) في حين اعتبر الكتاب المقدس أنه شائق كل شيء ، لم ير القدماء في الله الا منظماً عقلائياً لمادة موجودة بذاتها . أخف إلى ذلك أنهم لم يصوروا الله ككائن غير متناه ، لأن عدم التعدد وعدم التعيين في احتلامهما من صفات المادة ، أخيراً لا يتصف الله في الفلسفة القديمة بأنه كلي القدرة وذلك بمعنى أنه لم يخلق المادة وهو جاهل بها - فالمادة لا يتورها من نفس غريبة تماماً عن الطبيعة الإلهية (قال اريسطو « أنه أشياء يجبر الله ان لا يراها »)

٢ - تشمل بعض الكتب العربية تعبير الله الخير والله الشر .

المفهوم القائل بكائن كامل ، مصدر كل وجود وكل قيمة ، لا نهاية لقدرته
 وصلاحه ، عقل أممي وخالد وغير متناهي (أي لا هو في زمان ولا في مكان) -
 وهو مفهوم يثير كثيراً من المشكلات (مشكلة الشر الأرضي والحرية الانسانية
 الخ ...) وقد حاول اللاهوتيون الغربيون خلال ألف عام أن يأتوا بجمل لها
 كل " بحسب ميوله العميقة : فأعطى القديس أوغسطينوس أهمية كبرى للحدث ،
 « للإشراق » illumination لنهم الله ؛ وحدد القديس توما المبادئ الخاصة بكل
 من الايمان والعقل مجدداً دقيقاً وحرص « دولس سكوت » على تجنب كل
 « عدوى ميلينية » (برهنية) فأكد ان الله هو أساساً إرادة حرة لا يتقيد
 بأي قاعدة خارجية (فلما اراد لجعل $2 + 2 = 5$ ، او لجعل من قتل الاب
 عملاً اخلاقياً صالحاً) ، الخ .

٣ - الله باعتباره أخداً في التحقق والحدث

سنوجز القول في المذاهب المستوحية من هذه النظرة (وذلك رغم أهمية
 هذه المذاهب) ، لأنها قلما اكتسبت شكلاً متدهباً و « ميتافيزيقياً » حقاً .
 وهو على كل تتجلى في وجوه بالغة التنوع :

فمن جهة ، لدينا الاساطير المتأثرة بالأنتمنة الوصفية ، وهي تتحدث من كل
 اصل وتصف الكون على انه مسرح لصراع قائم بين « قوتين » (المحبة والبغضاء)
 بالنسبة الى امبيدوكليس في القرن الخامس قبل الميلاد ، وهرمز مبدأ الخير
 وأهريمان مبدأ الشر^(٢٦) بالنسبة الى زرداشت الفارسي في القرن الرابع قبل

(الميلاد ، الخ) . ويجب ان يكتب النصر للقوة الاولى بمساعدة البشر ، وهذا ما يسمى بالمالوية نسبة الى ماني (القرن الثالث بعد الميلاد) الذي نشر افكار زرداشت وعلمها .

ويعنى مختلف جداً ، لدينا النظرات الباردة التي جاء بها مفكرون مثل وينان و برونشويخ . فقد قال هؤلاء بأن كلمة « الله » ليست الا رمزاً يعبر عن هذا الميل الى المقولية الخالصة المنزهة عن الغرض ، وهو ميل يكتشفه كل انسان في ذاته حديثاً اذا انقضت غيوم الانفعال الآثافي ، ويدفع المرء الى التخلي عن غريزته الضيقة من اجل مثل اعلى شامل (يقوم على المعرفة والمحبة) . انه اذن إنه في حالة التحقق والحديث ، ولكن بمعنى مختلف عن معنى الأحدية : لأن حقيقة المضطرب ليس نتيجة تطور ضروري ومحدد (كما عند افلاطون ، سبينوزا ، او هيجل) ، بل ينبغي له جهد البشر الارادي لينتشل نفسه من « الآثا » من التمدد ، وما هو بيولوجي ، وليوجد شيئاً فشيئاً تواصل الافكار - الالهية الحقة الوحيدة .

وبين هاتين النظرتين تقع نظرة و . جامس : اله محدود نستطيع ان نسدي له العمود في صنعه بقدر ما 'يساعدة' وكون' ناقص لم يتحقق كل شيء فيه ، ينطوي على المخاطرة والمغامرة ، ويمكن للاصطفاء الحر الصادر عن كل انسان فيه ان 'يسهم في المصير النهائي . لا يوجد في العالم نزوع الى ' الافضل ' بشكل آلي ، فالأفضل ليس سوى رجاء يتعلق الى حد كبير بما ستكون عليه ارادتنا نحن .

٤ - الأدلة على وجود الله

منذ القديم والفلاسفة واللاهوتيون يحاولون إثبات وجود الله . ولن نحاول هنا إلا أن نذكر ، بصورة موجزة ، المبادئ التي تستوحى منها هذه المحاولات .

يمكننا أولاً أن نذكر ضرورة وجود محرك أول . أو أن نقول إن العالم في مجموعه يبدو كـ « حادث » (أي لا يملك في ذاته سبب وجوده) ويخلص من ذلك إلى وجود كائن كامل يكون « علة ذاته » . ويمكننا أيضاً أن نشير إلى وجود « انسجام » في الكون لا يمكن أن يفسر إلا بفعل خالق (أو منظم) عاقل .

ولكن كنظ فضل على كل هذه « البراهين » (التي شرعها أرسطو وأفلاطون والرواقيون ...) دليلاً « اشراقياً » : ألا وهو مفهوم « الواجب » ، أساس الأخلاق ، (التي يجد كل إنسان ضداً لها في نفسه) ويستدعي الحقيقة الواقعة لكائن اسمى يحكم بالشواب والمقاب .

أخيراً ، البرهان الشهير المسمى بالبرهان التجريدي العام الذي أوجده القديس آنتيسيم في القرن التاسع عشر وأخذته فيما بعد ديكارت ومايبرانش وسبينوزا ولايبنتز وهيجل ... ولا يزال عاقفاً على أهميته في يومنا هذا ^(١) :

(١) إن الماتشات التي إقامها هذا البرهان منذ اكتشافه بقيت حتى حالياً في الخلاف الذي يفصل اليوم ، في ميدان الرياضيات وعلم المنطق ، بين « الكوثوريين » ونسبهم . إنها دائماً مسألة مرفقة بما يلي : هل المتعارف مبني ، وهل تصور الفكر البشري لاتعد الجواهر يستدعي الحقيقة الواقعة لهذا المفهوم .

إن جوهر الله وتعريفه الاساسي انه كامل وبذلك جميع الكمالات . وبما ان الوجود كمال لذلك لا بد من وجود الله .

ان كل هذه البراهين قابلة للنقاش - ولقد نوقشت بوجه خاص من قبل كمنط - لانها تستند الى مفاهيم (الانسجام ، الكمال ...) مالها من معنى الا هل النطاق الانساني . ولقد سبق لباسكال التنويه بأنها لا تستطيع ان 'تقتنع' الا من كان قلبه حامراً بالايان من قبل .

اكثر ما هنالك ، يمكن أن يرحي تلاقي هذه البراهين بالفكرة الغائلة بأن في الكون ميلا الى « اظهار » قيم عليا - ولكنه غير شبيه أبداً بالاله الشخصي العقلائي الذي تؤمن به مذاهب المولثة (بل لا يشبه أبداً حتى الوحدة الكلية القدرة والتي تؤمن بها المذاهب الاحدية) .

ان البرهان التجريدي العام ، وهو اكثر البراهين استهواء ، غير قادر هو نفسه على « اثبات » وجود الله (كان غونيلون معاصر القديس آنتسليم يعترض على هذا الاخير بأن تصور « جزيرة ميمونة حافلة بالملذات ولا يمكن تخيل جزيرة أجمل منها ، لا يستلزم وجود هذه الاعجوبة حقاً) ؛ وعلى الأقل امل دقته المنطقية الحارقة (المبشرة بدقة هاملان المنطقية) التي تستهدف « اظهار » الاله من سياق جدلي محض ، تبرز هذه الخاصة الاولى المميزة للفكر (التي لا يمكن تفسيرها في نظرية طبيعية ضيقة) الا وهي انه يقين من الامكانية الخلاقة الفعالة ..

الا يمكن اكتناء وجود الاله ؛ كما اعتقد برغسون ، الا بواسطة « تجزئة » - وهي تجزئة اعتقد انه وجدها في التصوف الذي لا يمكن تفسيره ، في اعتقاده

بغير فعل مبدأ استشراقي؟ ولكن ديلاكروا انطلق من دراسة الظاهرة الصوفية دراسة موضوعية فأنتهى الى تفسيرها تفسيراً طبيعياً : انها لا تُعبر الا عن نشاط لا شعوري (وبالتالي غير استشراقي) عند الانسان .

والحقيقة ، لعل الدليل الصحيح الوحيد على وجود حقيقة استشرافية واقعة هو دليل الاهتداء الى الايمان - خاصة (كما كانت مثلاً حالة العالم البيولوجي نيقول المتوفي عام ١٩٣٦) حيناً يس « العون الرباني » الحاداً عقلاً موطداً . انها تجربة صحيحة ولكن لا يمكن البرهنة عليها ولا تُنْزَم الآخرين ، ولا يسعها ان تكتسب بالنسبة الى الراصد الخارجي موى قيمة عامل « ووسيط » .

. Catalyseur

• - الصعوبات المرتبطة بفكرة الآله

لئن بقا « اثبات » الله أمراً مستحيلًا^(١) ، فان الجمع التي يمكن معارضته بها كثيرة العدد - ولا سيما معارضته بوجود الشر . وانت الحل الذي جاء به لا ينتز لا يقنع تمام الاقناع ولكنه جدير بالذكر لما يتصف به من براعة .

في عقل الله تكمن « الجواهر » اللامتناهية في العدد ، أي الكمالات المتناهية القابلة للتجسد في « موجودات » حقيقية ، وأعتبراً من هذه الجواهر ، كان الله حراً منطقياً في ان يبني عوالم مختلفة لا نهاية لها ، اذ ان كل عالم يمكن يشكل

(١) ان الفكرة القائلة بأن الله ليس بالقلب وان الايمان يجب ان يتأكد بصورة مستقلة عن العقل وحده ، هي ، على كل ، فكرة تبني مطابقة لرأي الكنيسة اللدائم وانما لم الشروح هي اصطلاحاً بأسكال من هذه الفكرة ، ثم الوجودية المسيحية الصادرة عن الفيلسوف كيركغارد الذي ذهب الى عبثية الايمان هي التي تبني لها ان ترسي دعائم الايمان .

تركيبية معينة من الجواهر (هناك عدد لا متناه من أمثال هذه التركيبات : لأن كل « المكونات » ليست « ممكنة معاً » ، وإن إدخال هذا « الممكن » في غخطط كوفي من شأنه أن يزيح « ممكناً » آخر عن هذا المخطط . ففي غخطط كوفي يشتمل على الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة لاهاي » لا يمكن دخول الامكانية التالية : « توفي سينوزا في مدينة أمستردام » .

من بين هذا العدد اللامتناهي من العوالم الممكنة ، أوجد الله العالم الأفضل ، أي العالم الذي تضم فيه تركيبية « المكونات معاً » أعلى نسبة من الكمالات . فالنظرة المحدودة (مثل نظرة الانسان) قد تترأى لها أوجه عديدة في الكون على أنها « سيئة » (الألم ، المعصية ...) ولكن النظرة الاجالية تبين ان كل نقص ظاهري هو ، في الحقيقة ، ضروري لوجود كمال في مجال آخر . إن كل شيء بلغ من صعة الترابط مبلغاً بحيث ان حذف أدنى شيء ، باعتباره « سيئاً » قد يشكل علة إيجابية ؛ ولكن هذا العمل الإيجابي يتضاد أمام العمل السلبي الناجم عن اختفاء الكمال الذي كان مرتبطاً به بالضرورة : وحينئذ لا يعود العالم أفضل عالم ممكن .

ولكن تختلف الاعتراضات على مفهوم الآله (الشر ، الحرية الانسانية ...) تبدو طفيفة جداً أمام صعوبة صحيحة ضد المذهب الأحدي كما ضد مذهب المؤلوة - وهي صعوبة معنى الخلق . فلنقل بالكلام الدارج : ما حاجة الكمال إلى خلق عالم من المحلوقات الناقصة ؟ إن كل التفسيرات التي يمكن ان نحاول إعطائها من هذا اللفظ تظهر غير كافية بشكل مضحك ، ويكون من نتيجتها ان نعطي عن الآله صورة غمزية متصفة بالأنسنة الوصفية ، صورة كائن يرغب في ان يُعبد ويرغب في التمتع بربوبيته الخاصة . وأن اللفظ ليزداد تعقيداً أيضاً

لو قبلنا ، مع اللاهوت المسيحي مثلاً ، بخلود النفس البشرية . فكيف قال هوبس
بغلظة وهو مسجى على سرير الموت « ما حاجة الاله إلى روح سخال لجده مخوراً
منذ الساعة العاشرة كل صباح ؟

أ - لا تصدر كل هذه العوائق ، كما لاحظ برغسون ، عن عيب أساسي في
الطريقة : « إننا نبنى تصوراً ما بصورة مسبقة ، ونتفق على القول بأنه فكرة
الله ، ونستنتج منه حينئذ الخصائص التي يجب أن تتوفر في العالم : فإذا لم تتوفر
فيه خلصنا إلى القول بعدم وجود الاله » .

ولكن « استنطاق التجربة » ، كما حذ برغسون ذلك فيما بعد ، بدا لنا قليل
الاقناع - على الأقل ما دمنا بصدده الظاهرة الصوفية . والحقيقة (وهذه
الملحوظة تستلزم خاتمة الفصل لا يمكنه طبعاً أن يشتمل على أي ملحوظة
أخرى أكثر قطعياً) ، أن ما نظهره « تجربة » الكون في مجموعه - المحاطة
ورفعت وطالعه التطوري ... - هو أن نظرة على طريقة و . جاسس تبدو
فيها تمتد شبه معقولة . فهي إذا ما دجت بالأراء الواردة في نهاية الفصل السابع
أمكنها أن تقدم الحل المرضي للقائل بمشكل أعلى آخذ في التحقق والحدوث تحت
ضغط « طاقة ربانية يمكن لكل مخلوق أن يفتنيها بمبادرته الحرة رغم قبضه عنها
- وهو حل يتميز بمحاذبية بالغة ألا وهي أنه يعطي تبريراً عقلانياً عن الإنسان
وعن الوجود بوجه عام .

الميتافيزيقا في الشرق

١ - الشرق والغرب

حدّد بلانفيل مشكلة « المبالغات النعوية المسووعة في الشرع » بقوله :
« المشكلة غير موجودة » ؛ ولربما ملنا نحن أيضاً الى اختصار هذا الفصل الأخير بهذه
الجملة الواحدة . إذ يجب أن نقبل كواقعة لاشك فيها (ودون أن يشكل هذا
'حكماً قيمياً ') أن الحضارات الشرقية المختلفة لم تعرف أبداً ما هو شبيه
بالنظريات الميتافيزيقية الكبرى التي وضعها الغرب ، وبالمذاهب التي انصرف
إليها في استمرار منذ آلاف السنين .

إن بعض المفكرين المقتنمين بتفوق « الحكمة الشرقية » الاجمالي على
الحضارات الغربية ذات النزعة المادية سيحتجون ولا شك على هذا الرأي .
ونحن نعرف نظرتهم كما تجلّت في إنتاج غبنون : لو أراد الشرقي أن يكلف نفسه
المساء لا يمكنه أن يفهم وأن يستخدم بيئس هذه « المعارف » والمعلوم
والميتافيزيقا التي ينتخر بها الغرب أشد افتخار . فلئن لم يفعل ذلك إلا قليلاً
« قَلِيْلًا جَسَبًا » الاّ اعتماداً عن المعرفة الصحيحة القائمة على الوحدة والتركيز ، في
حين أن « المعارف » الغربية ليست سوى تحليلات سطحية وتشديدات محدودة

وساذجة (صالحة على الأكثر « لطفل في الثامنة » كما يعتقد الحكماء الهنود فيا بيدو) . فالشرقي لا يحتاج أبداً الى الميتافيزيقا (ولا الى العلوم) ولا يحتاج الى الخضوع لتطلبائنا « العقلانية » الاصطناعية : لانه يملك الميتافيزيقا الحققة والعلم الحق القائم على امتلاك مبدأ النظام الشامل الذي تتخلق به الاشياء جميعاً ، انها ثمار الادراك الحقيقي الذي يقوم على التبحر في المطلق « بوسائل تثقيب غريبة تماماً على الاوربيين الحاليين » ، « وهي معرفة فوق المعارف الفردية والعقلانية ، حدسية ... ومستقلة عن كل نظرة نسبية » (غينون)^(١)

لعل هذا المفهوم ينطوي ، تحت هذه المبالغات الغربية ، على ومضة حقيقة : فمن المؤكد ان الفكر الشرقي يخضع لمبدأ أساسي ، مبدأ وحدة العلم ، مبدأ الكون - الواحد . اما الفكر الانساني فهو في نفس الوقت جزء لا يتجزأ منه و (نظراً لعدم انقسامه) صورة أمينة عنه . ولا يسع جهوده الروحانية الا ان تستهدف قبول التبعة التامة إزاء هذا الكل .

فلنلاحظ ان هذا المبدأ ليس مخالفاً للصواب في حد ذاته : فنحن نراه لدى بعض المفكرين الغربيين ، عند الرواقين مثلاً ؛ ولعل الطرائق النصف - نفسية والنصف - فيزيولوجية (الطبقة في الهند خاصة) التي يمكن الوصول بواسطتها الى الانصهار المنسجم بين وتيرة الفرد والوتيرة الكونية ، يقول لعل هذه الطرائق ليست مختلفة جداً عن الطرائق التي يستخدمها المتصوفون المسيحيون لبخور الانحطاط والملاحظة^(٢) . يمكننا أخيراً ان نفترض بأن حالة الذوبان في

(١) « المجلس » المقصود هنا لا علاقة له بالجلس البيولوجي أو الباطني كما عند برغسون مثلاً .

(٢) من أحوال الصوفية - العرب -

الكل ، التي يهدف إليها الحكيم الهندوسي ، قريبة جداً من هذا الشعور . « اقليل الحالك » ، والذي يجعل الانسان وحيداً امام الكائن اللامتناهي ، وهو شعور تحدث عنه كثير من المتصوفين القريبين .

فلنمحب اذن لان الروحانية الشرقية (التي لا تبدو شديدة الاختلاف ، في جوهرها ، عن بعض التأملات الغربية) لم تمتد قط إلى هذا البحث (الميتافيزيقي والعلمي) القابل للتوسيع إلى ما لا نهاية والذي نقل إلينا الهيلينيون شكله الاعلى ؟ لا شك ان السبب يرجع إلى تأثيرها الديني العميق . ولقد سبق لنا ان عرفنا الدين كإيمان بنظام علوي للأشياء . ويمكننا ان نضيف هنا قولنا ان هذا الايمان يكاد يكون مقروناً لا محالة بهذا الشعور الذي وصفه أوتوبانسه حدى متفجع وقان معاً بنسب . يخضوع الانسان التام إزاء هذا النظام : وهذا ما عبر عنه المفكر العربي ابن خلدون (المقدمة Prolegomenas) بما معناه : ان الاعتراف بوحداية الله اقرار ضمني بمعجزة عن فهم علل الأشياء وسيرها ؛ وهو يدل على اننا نترك أمر فهمها لحالها ويتميز آخر ، ان الرضى التام بالنظام يحول دون كل معنى لفهم هذا النظام .

ولكن ميزة « الاعجوبة اليونانية » التي اشاد بها رينان ، هي في الحقيقة ظهور (حادثة واحدة ومستقلة) موقف ديني يزيج البحث العقلاني لدى جماعة بشرية (منحدرة عن الآشيين والدوريين في الألفين الاولين قبل الميلاد) . فالديانة اليونانية هي الوحيدة التي يفسح مبدؤها المجال لربات الشعر والهة الفكر التي تسهر على الفنون والمعرفة . ولقد كان تأثيرها من القوة بحيث تجذبت ، في هذا المجال ، في تعديل روح العداء العقلاني في الفكر المسيحي .

وهذا ما يفسر ظهور شخص مثل مالبيرانش (وغيره) مؤمن بإيمان الحكيم

الشرقي بتبجيتنا التامة تجاه الله ، وكأفر بالبحث الميتافيزيقي والطبي .

أي حكمة أفضل ؟ إقبسال الغرب على البحث بإندفاع وتعطش دائم ، أم
ركون الشرق إلى الهدوء السليبي ؟ فلنكتف بهذا الخصوص بهاتين الملاحظتين :

أولاً ، ان النقاط السلبية المميزة للحضارة الغربية (الاضطرابات الاجتماعية ،
الحروب ...) ربما تجدد ما يوازنها إلى حد كبير في البؤس القطيع الحال منذ
قرون بمئات الملايين من سكان هذه الاقطار الشرقية التي يُعتبر تخلفها الاقتصادي
نتيجة مباشرة لرفض السكان ان يصيبعوا ، كما طلب ديكارت ، « سادة الطبيعة
واصعابها » .

ثانياً ، ان المبدأ التطوري الذي يبدو انه يوجه الكون نحو اشكال متزايدة
التقيد دائماً (وهذا أحد مكاسب العلم الغربي) لمسه يدل على ان الاستعداد
الصحيح لدى الكائن البشري يكمن ، احتمالاً ، في الاسهام في حركة المطلق
المبدعة أكثر مما في تأمل هذا المطلق .

ولكن هاتين الملاحظتين لا يسمها الزعم بأنها تشكلان حكماً نهائياً على
هذه « المواقف أمام الحياة » (يبدو من الصعب تسميتها بالميتافيزيقا) التي بقي
علينا ان نصنفها وصفاً موجزاً ،

٢ - الاسلام

لقد تأثر الاسلام ولا شك بالتيارات الفكرية الغربية وذلك في مرحلة
نشوئه وخاصة خلال نموه وتوسعه الجغرافي . تؤمن الديانة الاسلامية بالله

واحد ، خالد ، قدیر ، شلق العالم في سبعة أيام . ونرى فيها ما نرى في الديانتين المسيحية واليهودية : الجنة والنار ، الملائكة والجن ، خطيئة الانسان الاول ، الدينونة الاخيرة ...

اعتباراً من القرن الثامن ، بدأ الاسلام يتحول من موقف القبول السلبي الى موقف التحري العقلاني . وصار له مفكره « الميتافيزيقيون » بعدما أتاحت الفتوحات فرصة الاحتكاك بالفكر اليوناني . وقد تميز هذا التطور بمايلي :

- ١ - ظهور ثيار متأثر بالافلاطونية الحديثة : الصوفية . ويتجلى ذلك خاصة في افكار ابن العربي الذي تأثر تأثراً يكاد يكون كلياً بنظرات أفلاطون .
- ٢ - باعداد ميتافيزيقا حقة (بالمعنى الغربي للكلمة) تحتل مكاناً مشرفاً في تاريخ الفلسفة ، ولكنها تشكل مزيجاً عجيباً من افكار افلاطون وارسطو ولا تدخل الافكار الاسلامية فيها الا بصورة ثانوية . ويرتكز محور هذه الميتافيزيقا على مشكلة العلاقة بين الحرية الانسانية والمشيئة الربانية ، اما الحل فيسير إجمالاً في منحى جبري وأحدّي . (وفي هذا يتجلى طابعها الشرقي) .

ان ما أخذته ابن سينا او ابن رشد عن التفكير اليوناني هو خاصة فكرة اله واحد ، عقل محض ، يفيض عنه العالم المتمدد بالضرورة . انها اذن تقيدية (جبيرية) تامة ، لان كل انسان لا يبدو الا كوجه موقت من أوجه امكانية الخلق الالهية (الامر الذي يؤدي منطقياً الى إنكار الحرية وحتى الى نفي وجود نفس شخصية) .

٣ - البوذية

ان الحضارة الهندية المعقدة هي ، فيما نعلم ، حصيلة انصهار مجموعة من العوامل انصهاراً بطيئاً . وترجع هذه العوامل الى مساهمة الدرافيديين (وم

من السكان المحليين نسبياً) من جهة ، ومن جهة أخرى الى مساهمة غنلفة اشتقاقاً عاماً أتت عن الفاتحين « الآريين » الذين جاءوا من الشمال الغربي ، وبما حوالي منتصف الألف الثاني قبل تاريخنا . وفيما يخص المشكلة التي تهتمنا ، ليس مخالفاً للصواب أن نعرف تطور « الفكر الهندي » على أنه انصبهار متدرج لمفاهيم الفاتحين في البوثة الشرقية .

فقد كان هؤلاء الفاتحون من أشقاء أو من أبناء عمومة مؤسسي (الآشوريين ثم الدورويين) الحضارة الهلينية . وأن ما يبدية الريح فيدا ، أقدم مجموعة للمستندات الآرية ، هو دين شبيه جداً بديانة اليونانيين « الكلاسيكيين » ، مع معبدها الذي يتحكم فيه إله أعلى ، « فاروتا » يتصف بأنه خالق ومنظم ، مصدر النظام الأخلاقي (ليس بعيداً جداً عما سمي فيما بعد في الفكر اليوناني بشال المشكل الأفلاطونية) . وهي ، على كل ، دنة متفائلة وذات نزعة صوفية محدودة (مثل ديانة اليونان) ، مع العلم بأن الآلهة — باستثناء فاروتا — موجودة تحت تبعية الإنسان الذي يستطيع التغلب عليها بواسطة الطقوس الدينية والذبايح . أما التأمل الميتافيزيقي ويظهر بالآخرى في الأوبانيشاد) فييدي طابعاً عقلياً واضحاً ويمكن تشبيهه بالتفكير الرواقي بكل سهولة ؛ مثلاً : الكائن الاسمي الاوحد (البراهمان) ، قوة كونية ونفسية توحى بكل تجليات العالم — والذات (الأتمان) ، هذه الشرارة الروحية المفردة بكل موجود ، هي جزء من هذه النفس الكلية ومصيرها القدران فيها عاجلام أجلاً .

وسرعان ما تكدرت هذه التأملات البراهمانية (المتفائلة ، لأنها تسهم الإنسان في « الإلهية ») ، تحت تأثير مبادئ هندية محض ، ولا سيما مبدأ

التناسخ ، وجميع التقمصات المتتالية التلامثنامي والتي تتعلق كل منها بالأفعال الموثقة في الحياة السابقة (مبدأ الخرما) . ولقد كانت البراهمانية تفسر هذه النظرية ، فيما يبدو ، تفسيراً متفائلاً . فكانت تقول بأن إمكان الخلاص من هذه الدوامة منوط باستعداد الفرد الذي ينبغي له في سبيل ذلك ان يهدف الى التحرر ، إبان حياته ، من كل نزوة فردية أجنبية - وهذا ما يساعد على هويته النهائية الى الكائن الاسمي (البراهمان) .

إن تعاليم بودا (في القرن السادس قبل الميلاد) اظهرت انتصار النزعة السلبية المعادية للميتافيزيقا والخاصة بالفكر الشرقي ، على التأمل الآري . والحقيقة ان البوذية تطرح مفهوم النفس الكلية ، وتجهل المبدأ الفردي ، ويتلخص مذهبها في أربع « حقائق » أساسية : الوجود ألم ، الألم ثمة الرغبة (وفيما بعد قال شوبنهاور « إرادة الحياة ») ^(١) التي 'قولد' ، موت توقف ، تقمصات جديدة مؤلمة ولا يمكن تحطيمها إلا بإلغاء هذه الرغبة . ولا يحصل على هذه النتيجة الا عن طريق الزهد ، عن طريق « التأمل الخالص » الذي بواسطته يتنحى الحكيم نفسه بعدم جدوى الأشياء وبزوالها ، وحينئذ تنعدم في ذاته كل إرادة ، كل فكرة ، يصل الى النيرفانا (وهي غير الموت ، ولكنها حال من الطمانينة السلبية ، وهروب خارج حتمية الصبرورة) .

إنها إذن نظام أخلاقي أكثر منها ديانة (وبشكل خاص أكثر منها نظرة ميتافيزيقية . ومعلوم أيضاً ان المذهب بعد ما سيطر خلال خمسة عشر قرناً على

(١) استوحى ميتافيزيقا الفيلسوف الألماني شوبنهاور كثيراً من كتب ومن الفكر الهندوسي في نفس الوقت ، وكان قد اكتشف حديثاً آنذاك - وعلى كل ، هذه الكتب شوبنهاور طامحاً مذهبياً غريباً بشكل تام .

العارة الهندية (وانتشر في بلدان مختلفة في جنوب شرق آسيا حيث بقي الى هذا اليوم) تغلب عليه في الهند اصلاح - معاكس قامت به البراهمانية . وعلى كلر ، حافظ هذا الاصلاح على قسم ملحوظ من تأثير المذهب ؛ مثلاً ، نظرت المتشائمة التي تؤدي الى هذا التركيب المعقد ، ونعني الهندوسية النصف - خرافة النصف - ديانة ، والتي لا تزال اليوم ايضاً تشكل أساس النفسية الشعبية الهندية (وتوجهها نحو التنسك الملتزمت أو الصوفي) .

٤ - الفكر الصيني

ان الفكر الصيني (والصين بنيت حقاً « حضارة » بالمعنى الذي يضيفه الغرب على الكلمة) مفيد بوجه خاص ؛ فهو يراعى كـ « مذهب عملي توفيقى » كـ « نوع من الوضعية المحافظة تقبل كل الاشكال الدينية بمقدار ما تظهر من فعالية ... ولكنها لا تمكف في الحقيقة الا على احترام التقاليد » (غراندي) . يتميز الصيني ببعده عن روح التمثيل . فهو لم يضع ديانة ولا فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة . وتبدو خيالاته الفكرية كتركيب مستغلق يتمازج فيه التأثير البوذي (الذي توطد في البلاد في السنوات الاولى من التاريخ المسيحي) مع تيارين فكريين عليين : الكونفوشيوسية و التاوية . وفوق هذا المزيج الاصطناعي المنصهر ينتصب هيكل واسع يضم آلهة وشياطين من مناشئ مختلفة وطقوس دينية لا عد لها ولا حصر ، قريبة من السحر .

آ - الكونفوشيوسية : إن كونفوشيوس (القرن السادس قبل الميلاد) الذي نهض بدور أساسي في اعداد الحضارة الفكرية الصينية ليس بالفكر

المجدد ، ولكنه « عبّر الى الأبد عن مطامح ومعتقدات ومفاهيم كانت موجودة منذ فجر الزمن في أذهان بني قومه » (إسكارا) . فليس مذهبه بالمذهب الميتافيزيقي ولا الديني ، بل يقرأى كحكمة انسانية خالصة تشرح مجموع القواعد المنطقية والاخلاقية الكفيلة بتأمين الاستقرار الداخلي في الفرد والمجتمع وفيها بعد (حوالي العام ١٠٠) دون شك ، ازدهرت كونفوشيوسية جديدة أكثر فلسفة وأكثر عقلانية . بيد ان هذا التحول جرى تحت تأثيرات غريبة لا شك فيها ، من أصل فارسي خاصة (المالتورية) .

ب — التاورية : يبدو الفكر التاوي ، لأول وهلة ، أكثر فلسفة . ولعلّه يرجع في أصله البعيد الى الطفوس السحرية القديمة جداً ، ولكن صيغته لم توضع الا في القرن السادس قبل الميلاد ، بفضل شخص أسطوري تقريباً : لاوتسو .

التاو : هو المبدأ الموجه للكون ، نوع من الوثيرة المبدعة ، وانسجام الأضداد ، يوحد نشاط البانغ (مذكر) ونشاط الينغ (مؤنث) ، ويجب ان يكون رائد الحكماء الشعور بهذا الازدواج الاصلي ليتغلب عليه ويصل الى التوازن في النظام الكوني (واذا اقتضت الحال -- وهذا هو الوجه السحري المستمر في المذهب -- أن يؤثر عليه) .

ولكن ، في الواقع ، اذا اهلنا هذا الجنوح الى السحر والعرافة والذي يشكل نوعاً من « التبسيط » المكشوف من أجل النفسية الشعبية ، فان التاوية تؤدي الى نوع من الصوفية ، الى نوع من السلبية قريبة جداً من سلبية البوذية التي انسجبت معها بيسر . فبالتأمل والزهد يسعى المريد التاوي

للتكيف مع التآمر ، أي مع المبدأ الموجه للكون ، وأن يتمازج إذن مع الوحدة الكلية .

وفيما بعد ، د' ك' ، تطورت التأوية اما نحو موقف متشائم وقدري ، نحو نوع من الاستسلام بهري الأشياء (يانغ - تشو) ؛ أو نحو أساطير خلافة الاثر لا تدخل في حصر (المصدر الاساسي للفن الصيني) ؛ أو - تحت تأثير البوذية - نحو اخلاقيات محض .

من هذا الاستعراض الموجز لآم وجوه الحكمة الشرقية ، يمكننا إذن ان نستنتج ، فيما يبدو وكما قلنا (دون ان نجعل الى الزعم باننا نطلق احكاماً قيمة) ، ان هذه الحكمة لم تضع ما يشبه تعدد - ولعله تعدد مضيق للأمل - المذاهب الميتافيزيقية في البلدان الغربية .



الخاتمة

إذا نظرنا الى لوحة الميتافيزيقا الغريبة من خلال تعددها وتناقضاتها (التي تزداد بروزاً بسبب هذا العرض « الموجز » الاضطرابي) ، أبدت لنا ولا شك وجهاً قليل الارضاء ومطابقاً أشد المطابقة ، لأول وهلة ، لحكم فونتينيل - الذي اعتبرها (وذلك منذ القرن السابع عشر ...) خلاصة موجزة عن « جنون الفكر البشري » . ألا يسعنا ، مع ذلك ، ان نفترض بأن كل نظرة من هذه النظرات الشديدة التناقض في الظاهر تمثل وجهة نظر ليست « خاطئة » وانما تمذهب وتخطط ، بصورة « انسانية » ، أحد وجوه الحقيقة الواقعة الخفية التي لا يتسنى للفكر الانساني ان يبلغها في كايتهما ؟ لقد كان علم النفس التقليدي يميز ثلاث مَلَكَات في هذا الفكر : العاطفة ، العقل ، الإرادة (وهذه الوجوه الثلاثة يمكنها تماماً ان تكون انمكساً عن التمييز الذي اعتقدنا أننا نستطيع ان نقيمه بين « النفسية الاولى » و « النفسية الشاوية » وصراع « الانفعالية - الفاعلية » الناجم عن هاتين النفسيتين) . وحسبنا ألا تصبح المواقف الميتافيزيقية الثلاثة الاساسية التي وقعنا عليها على امتداد الفصول السابقة ، تعبيرات صحيحة عن العناصر الاساسية الثلاثة المكونة للفكر ؟

د . النظرية التوفيقية قد تبدو مغالفة للصواب : مثلاً ، باقتصارها على المشكلة الاخيرة التي تطرقنا اليها ، كيف يتسنى للاله ان يكون في نفس الوقت

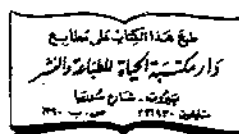
غير موجود ، موجوداً ، وأخذنا في التحقق والحدوث ؟ حسبنا مع ذلك ان نقبل بأن المجهول الذي نسمى لان محيط به هذه التعاريف الثلاثة التجريدية (وبالتالي ، يتصف كل منها بأنه تعريف ناقص) ، لا يشبه في الحقيقة أبداً من « الموجودات » التي يعرضها العالم الخارجي ، ولكنه يشكل مع ذلك حقيقة واقعة أقرب الى « الخلق » التطوري منها الى الوجود الثابت .

حينئذ لا تعود النظرة الميتافيزيقية ، وبالأحرى النظرات الميتافيزيقية ، مثلاً لمجموعة من الديابات ، بل تمثل على حد قول لايبنتز تجليات متباينة ، ووجه ما متلاقية ، لا يسمى بـ *Philosophia Perennis* : مجموعة النظرات الصحيحة والحاطنة والتكاملة في نفس الوقت ، والتي يحصل عليها عن نفس المدينة مسافرون مختلفون قادمون من نقاط مختلفة من الأفق ، وبصورة أعمق أيضاً ، مجموعة التقديرات التقريبية للتشالوية والناقصة دائماً للماهية الفكر الأساسية ، تمطش دائم ، رفض مستمر في ان يكون أي من مبتكراته الجزئية ، اصطفاة تقيسياً يكسب العالم مغزى ، ولولاه ، على كل ، ما يوجد العالم بالمعنى الحقيقي للكلام .



الفهرست

مقدمة	٥
الفلسفة والميتافيزيقا	٦
المشكلات الميتافيزيقية	١٢
مشكلة المعرفة	٢٧
وجود العالم الخارجي	٤٩
ما هي المادة	٦٥
مشكلة الحياة	٧٩
النفس والبدن	٨٩
مشكلة الحرية	١٠٥
الله	١١٥
الميتافيزيقا في الشرق	١٣١
الخاتمة	١٤١



هَذَا الْكِتَابُ

... عِبَارَاتُ جَزَاتِ الْحَاوَلَات ، عَلَى مَرِّ الْعُسُور ، لَوْضِعِ
الْمِيتَافِيزِيْقَا فَوْقَ الْعِلْمِ ، أَوْ إِلَى جَانِبِهِ ، أَوْ فِيمَا
دُونِهِ . إِنَّ عَلَيْنَا التَّحْقِيقِي : إِلَى أَمَامِ . لِأَنَّهُا لَيْسَتْ
سِوَى رَدِّ فِعْلٍ حَقِّيٍّ لِمَقْدَانِ صِدْقِ الْفِكْرِ الْبَشَرِيِّ ، عَلَى
الصَّعِيدِ النَّفْسَانِيِّ .

إِنَّ الْإِنْسَانَ بِحَاجَةٍ إِلَى يَقِيْنَاتٍ مُبَاشَرَةٍ يُظَلِّمُ
سُلُوكُهُ وَنَسَاطَةُ اسْتِنَادِهَا إِلَيْهَا وَالزَّمَانُ يَمِضِي ،
وَهُوَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَنْتَظِرَ رَيْثَمَا يَبْلُغَ الْعِلْمُ الرِّوَايَةَ
الْعَقْلَانِيَّةَ النَّامَّةَ عَنِ الْوُجُودِ (فَذَلِكَ مِثْلُ ، أَعْلَى بَعِيدِ
التَّحْقِيقِ وَرَبَّمَا كَانَ يَلُوغُهُ ضَرْبًا مِنْ الْمُسْتَحِيلِ كَمَا رَأَيْنَا)
لِذَلِكَ نَنْتَقِلُ بِالضَّرُورَةِ إِلَى صَعِيدِ الْفِكْرِ الْمِيتَافِيزِيْقِيِّ -
أَيُّ إِلَى صَعِيدِ الْفَرْضِيَّاتِ الْعَامَّةِ الَّتِي نَرَوُهَا بِحُرَاةٍ إِلَى
أَنْ تَسَدَّ بِصُورَةٍ شَيْءٍ مَعْقُولَةٍ مَا يَخْلُفُهُ الْعَالَمُ مِنْ
فِرَاقَاتٍ فِي لَوْحَتِهِ الْمَصَوِّرَةِ لِلْكَوْنِ .

من الكتاب

مكتبات دار مكتبة الحياة - بيروت

