

# الأخ والسلام

في  
مواجهة المذهب الغربي

دكتور

محمد عزيز نخلصي سالم

مؤسسة شباب الجامعة



اهداءات ٢٠٠٢

أ.د / مصطفى الصادق الجوياني

الاسكندرية

الإسلام  
في  
مواقف المذاهب الغربية

دكتور

محمد عزيز نظمي سالم

١٩٩٦

الناشر

مؤسسة شباب الجامعة  
الاسكندرية ت ٤٨٣٩٤٧٢



**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**

قال الله تعالى :

الرَّحْمَنُ • عَلِمَ الْقُرْآنَ • خَلَقَ الْإِنْسَانَ • عَلِمَهُ الْبَيَانَ •

( سورة الرحمن مدنية الآيات ٤،٣،٢،١ )



## الاہداء

إلى خاتم الانبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الله الامين صاحب  
الخلق القويم الداعية إلى الاسلام ودين الحق الذي أصطفاه الله سبحانه  
وتعالى بالرسالة الحقة وبالسنة المباركة ..

إلى سocrates أبو الفلسفة الذي جرأ على السؤال من أجل الحقيقة  
واستشهد من أجلها بيد الجهمة والاستبداد ..

إلى نوبك العالِم القدير الذي تيقظ ضميره الانساني .. فعمل من أجل  
رفاهية البشر والسلام بين بني الإنسان ..  
اليهم هذا الجهد المتواضع ..

د. محمد عزيز نظمي سالم



## شـكـر

الشـكـر لـلـه مـسـبـحـانـه وـتـعـالـى عـلـى نـعـمـه الـكـثـيرـة وـأـجـلـهـا نـعـمـة الـعـقـل  
وـالـشـكـر لـجـيـلـ الرـوـادـ منـ الـاسـاتـذـةـ الـذـينـ نـهـلـتـ مـنـ عـلـمـهـمـ وـمـعـرـفـتـهـم  
وـالـشـكـر لـجـيـلـ الزـهـلـاءـ مـنـ يـحـمـلـونـ رـاـيـةـ الـفـكـرـ وـالـعـقـيـدـةـ وـالـعـلـمـ  
مـنـ أـجـلـ الـحـقـيقـةـ •  
وـالـشـكـر لـجـيـلـ الـابـنـاءـ مـنـ التـلـامـيـذـ وـالـمـرـيـدـيـنـ الـذـينـ يـطـلـبـونـ الـزـيـدـ  
مـنـ الـعـلـمـ •  
الـيـهـمـ جـمـيـعـاـ آـيـاتـ الشـكـرـ وـالـعـرـفـانـ بـالـجـمـيلـ •  
وـالـلـهـ يـوـفـقـنـا لـاـثـيـهـ الـخـيـرـ ،،،



## ٦ تصدير

و هب الله سبحانه و تعالى الانسان نعمة العقل وأستخلفه في الارض ، وبفضل هذه النعمة نشأ التعلم والتفكير و تميز الانسان عن سائر المخلوقات بهذه الميزة ومن هذا النبع الشياض أكتسب الانسان المعرفة وتعددت نشاطاته وقواء العقلانية بين فكر ديني و فكر فلسفى و فكر علمي . فكان التصديق بالوحى معرفة بالحق وكان التأمل معرفة بالحقيقة وكان التعليل معرفة وتحقيقاً وتولد عن ذلك اعتقاد و عبادة و تفسير للمعرفة و تطهير لقواعد الفكر والتأمل وكما يقول الشيخ الرئيس أبي على الحسين بن سينا « كل معرفة وعلم فأما تصور واما تصديق و التصور هو العلم الاول و يكتسب بالحد و التصديق انما يكتسب بالقياس » فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجھولة فتصير معلومة بالرواية وكل واحد منها (الحد والقياس) - منه ما هو حقيقى - ومنه ما هو دون الحقيقى ولكن نافع منفعة ما بحسبه - ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى والمفطرة الانسانية في الاكثر غير كافية في التمييز بين هذه الاصناف ولو لا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف ولا وقع لواحد منهم في رأيه تناقض » لذا كان الشك منهاجاً للوصول إلى اليقين وأداة للتمييز بين الصواب والخطأ ، وبفضل التأمل والتحليل أكتملت مستويات وحلقات المعرفة في مجال الدين والفلسفة وتمثلت في هذه المجالات وحدة المعرفة و اكمالها . وأصبح بامكان العقلاء أن ينظروا في المسائل والمشكلات بمعيار المنطق والقياس أو ما يسمى بلغة الاصطلاح (الميثودولوجيا ) و تعددت طرق

ومناهج البحث والتفكير تبعاً لتنوع الدراسات و مجالات المعرفة بين مستوى النظر والعلم وبين مستوى التطبيق والمنفعة . وعلى امتداد عصور التاريخ تولدت ألوان من المعرفة وكانت أساساً لكل حضارة وثقافة وتقديم لبني الإنسان في كل مكان وتعاقب العصور والأزمان وتعقدت مشكلات الإنسان في المجتمع من خلال صراعه الدائم مع ذاته والآخرين ومع البيئة فتولدت محصلة من المعارف والكتابات والخبرات أمتهنت أحياناً بالأسطورة (الميثولوجيا) أو (بالسحر) وخوارق الطبيعة ومن فترة لآخرى كان الفكر يعاود النظر بفطرته فينقى هذه المعرفات من الشوائب والتناقضات التي لا يقبلها عقل أو الواقع . وأكتسب الإنسان في مسيرة الحضارة رؤية شاملة لوجوده في العالم فكان الفكر الفلسفى بموضوعاته ومباحثه المختلفة عن الوجود أو الانطولوجيا والمعرفة أو الابستمولوجيا والقيم أو الأكسيولوجيا .

وائتملت على إطارات من معارف نظرية وعملية بعضها يعني بالانسان والمجتمع فكانت العلوم الاجتماعية والانسانية بما تحويه من أخلاق وفن ودين وفكر سياسى واقتصادى وقانونى ونفس وتربوى (بيداجوجى) ولغوى وتعليمى وكانت أيضاً العلوم الفيزيقية التي تعنى بالانسان وبغيره من الكائنات فكان الطب والصيدلة والكيمياء والطبيعة وكانت كذلك العلوم الرياضية من حساب وهندسة وعمارة فاكتسبت بذلك المعرفة وتنوعت بحيث أصبحت نسقاً معرفياً يميز مجتمعاً عن مجتمع آخر وبقدر هذا الكم التراكمى من المعرفة تدرج الانسان في سلم الرقي والحضارة . ولم يكن أى مجتمع

بمعزل عن أي مجتمع آخر فبينهما علاقات جوار أو حروب أو تبادل اقتصادي أو تراوح أو تكامل وتبادل معرفة وتأسيس الدولة أو الحكومة أو الامبراطورية أو المالك ، تحفظت كلها للاستفادة من المعرفة كسبيل للقوة السياسية والعسكرية التي تمثلت في حقبة ازدهار حضارات الشرق القديم كحضارة مصر الفرعونية وحضارات ما بين النهرين وحضارة الصين والاغريق ، ولعل المؤرخ « سارثون » قد رصد بموضوعته تلك الحقبة من حضارة الانسان •

ثم اكتملت دائرة المعرفة الانسانية بالعقائد السماوية المنزلة التي أكدت التوحيد فكانت بمثابة مرحلة جديدة في الارتقاء بالشعور الديني المقدس الذي دعم القيم الاخلاقية والفضائل التي نادى بها الفلاسفة والمفكرون القدماء •

وتوالت ألوان الفكر الانساني مع متغيرات العصر والمجتمع والبيئة فكانت فلسفات التاريخ وال عمران البشري والاجتماع الانساني والسياسي والادبي والفنى والتعليمي والتربوى والنفسى ، وبمرور الوقت والنمو المستمر لروافد وتيارات المعرفة ازدهرت مجالات المعرفة من ناحية النظر والقواعد والاسس كما توسيعت في التطبيق والممارسة والخبرة والتجربة العملية فهى مجال العمارة والهندسة بلغت الحضارة الفرعونية مبلغا رائيا وفي الفن بلغت اليونان منزلة كبيرة وفي الفلك بلغ الاشوريون درجة عالية وفي الملاحة بلغت مصر وفينيقيا واليونان مستوى رفيعا وارتقت بذلك العلوم والحرف والصناعات والتطبيق والتحنيط وغيرها •

وقياساً على ذلك نجد أن قواعد الفكر وقوام التفكير والمنهج المنطقي بلغت درجة عالية فعرفنا منطق أرسطو وشعر العرب والنظم السياسية والحكم المصري وكل نتاج حضاري في الفكر العقلاني أو التأمل الفلسفى وكذا الفكر العلمي أو التعليل للظواهر الطبيعية وأيضاً الفكر العقائدى والديانات ، وتععددت اللغات والفنون والاداب والعلوم ونبت ونمّت الأفكار والتصورات الأساسية ك فكرة الذرة وفكرة المادة والطاقة والبيئة والتطور والتغير والصيروحة والتطبيب بالسکى والاعشاب النباتية والصباگات والنسجيات والمخار وأنظمة الري وتخزين الغلال والاسكال الهندسية كالهرم والدائرة وغيرها . وتسجيل الاحرف المجازية واللغة وصناعة الاسلحة واكتشاف النار وتوليد الطاقة وشئى الاشياء المفترضة للحياة اليومية أو للحياة الاخروية ( عندبعث والخلود ) وخلال هذه المبتكرات تولدت الفروض والتصورات والتجارب والنظريات والقوانين التي كانت بمثابة حلقة من حلقات تطور الفكر الفلسفى والعلمى ، وأصبحت المعرفة الإنسانية تضم نظريات أساسية أو فروض علمية ينتفع بها في مجالات التطبيق .

وتجاوزت هذه المفاهيم نطاق الطبيعة والمادة إلى الإنسان والمجتمع فنشأت المذاهب الأخلاقية والسياسية والجمالية والمنطقية والتربيوية واللغوية فظهرت نظريات النفس وقوتها والدافع والغرائز والسلوك واللاشعور وغيرها كما ظهرت بذلك دراسات متنوعة كعلم الباراسيكلوجي وعلم البنية الاجتماعية أو البارسوسيولوجي والتكنولوجى والميتالوجيك

والسيبرنطيكا وعلم اللغة والمعانى السيميووجيا وفلسفات الفن أو الاستطيقا وغيرها من نتاج البحث والتأمل وسادت بعض النظريات العلمية أو الفروض كالذرية والنسبية والتطورية والكهرومغنتيسية والاكتوارية والجاذبية والوراثة وامتلاة سماء المعرفة بأسماء ورجالات ومفترعين ومكتشفين وباحثين على اختلاف أجنسهم وعلى اختلاف عصورهم وتوارثت الأجيال من بعدهم هذا الميراث المعرفى ب مجالاته المتنوعة والحركة دائمة وفي استمرار بلا توقف للان وللفرد ولقد تشابكت الدراسات وموضوعات المعرفة بحيث يصعب أن يفرق تفريقا تماما بين الفكر ومذاهبه وبين الفكر العلمي ونظرياته أو بينهما وبين الفكر الدينى وشرائمه فكل منهم مع الآخر يشكل نسيجا معرفيا وحضاريا ، ولم تعد الفلسفة مجرد ميتافيزيقا عابثة أو تتلاعب بالالفاظ كما لم يعد العلم عملا بعيدا عن ظواهر الواقع وتصورات الخيال ولم يعد النكر الدينى مجرد طقوس حول نيران أو قرابين دموية وعبادة كهنة أو سحرة أو نساك فكل هذه المجالات مترابطة ومتكلمة ومتعلقة تسعى لحفظ التوازن المادى والروحى والعقلى في توافق واتساق وانسجام \*

ومن خلال التعرف والنقد والتحليل والمقارنة نقترب من الحقيقة ، والباحث عن الحقيقة في متأهات الباطل يصعب عليه القيام بدوره ما لم يكن مؤمنا بانسانيته وبقدراته العقلية والروحية والحسية على ارتياح أغوار الماضي ومعايشة الحاضر والتطلع إلى ابداعات المستقبل وكأننا نعيid دور «ديوجين» الذى يحمل مصباحه المضى في وضع النهار ليبحث عن الحقيقة

أيا كانت ، فلنبحثها بين الدراسات المعرفية لل الفكر وللعلم وللدين ونتعرف على العديد من النظريات والشائع والمذاهب بحثاً عن هوية الإنسان في هذا الزمان وفي أي مكان من أجل الحقيقة والحق .

دكتور / محمد عزيز نظمي سالم

### دمة

شهدت القرون القليلة الماضية نموا متزايداً لمعرفتنا بالعالم ، فلقد انتقل الإنسان من الانسغال بالمسائل اللاهوتية ومن اهتمامه بروحه إلى الاهتمام بالقوى الطبيعية التي تحيطه كما أن البحث العلمي أعاد الحساب التربيري لاكتشاف العالم وأزاحت النظريات العلمية التأمل الميتافيزيقي ، وهذا هنا توقف العالم عن أن يكون لغزاً غامضاً ، وأصبح الإنسان بالمعرفة قوياً مسيطراً على قوى عديدة .

لقد كان من الطبيعي أن تقوم بمحاولة تطبيق تلك الإنجازات العقلية على المعرفة الإنسانية ، وأن نستخدم المناهج العلمية التي تكشف عن مكونات العمليات الفيزيقية في السلوك الإنساني وأن نأمل في أن تلقى الآلة التي صنعت لانتاج عمليات عقلية عن كيف يعمل العقل ، وأن يؤدى تمكيناً من معالجة استجابات لنبهات مضبوطة تمكناً من تطبيق نفس الأمر على الإنسان .

ان العلم المتعدد الابعاد أثمر بعض النتائج لكنه خيب الامال لقد أعاننا قليلاً على تفهم بعض المشاكل الإنسانية الكبرى كالحروب والاضطراب الاجتماعي ، والامراض العقلية ، والمصراعات الدولية ، لكنه لم يشف غيلينا تماماً . لقد طلب مما أن تكون صبورين لأن تطبيق المنهج العلمية على الدوائر الإنسانية يثير صعوبات خاصة . ومع ذلك فنحن نشعر بأن شيئاً ما قد يظهر فنحن لا نزال ننتظر النسق المعرفي التكاملي الذي يحقق الاتساق والانسجام بين الفلسفة والعلم والدين .

ان تشيد الدراسات الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية بحيث تكون نموذجاً مشابهاً لها تماماً هو ضلال عقلى ، وعقم علمى ، وخطر أخلاقي : هو ضلال عقلى لأنّه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة . وعقم علمى لأنّه لا ينبع المعرفة التي نحتاجها وخطر أخلاقي لأنّه يقبل تصور الإنسان على أنه شيء آخر في عالم مادى طبيعى والواقع أنه يجب علينا أن نعود إلى الأسس وأن نهتم بالاطار الملائم لمعرفة الإنسان .

ان التمييز الأساسي بين نمطى العمليات المعرفية ضروري وهام جداً ، فمعرفة سرعة الضوء تختلف عن معرفة ماذا يعنيه الشخص بتحريك يده . تتضمن الحالتان ادراكاً لوقائع فيزيقية : قراءة لوحات الاله في الحالة الأولى ، ورؤياً يد تتحرك في الحالة الثانية ، كما تتضمنان الثانية ، كما تتضمنان أفكاراً ، لكننا ندرك في الحالة الأولى واقعة فيزيقية بواسطة الفكرة ، وندرك الحالة الثانية الفكرة بواسطة واقعة فيزيقية نحن نسمى النوع الأول من المعرفة بالأدراك أو الاستيعاب وأسمى النوع الثاني بالفهم .

وحيثما نعطي الاطار النظري لكل من هاتين العمليتين المعرفيتين اللتين تحدثان دائماً في الحياة اليومية ، فإنّ هذا يعني أنّنا نقيم نظرية المعرفة على قدميها وهذا يمكننا أيضاً من إقامة تمييز واضح بين العلوم التي تهتم بالأدراك وبين الدراسات الإنسانية التي ترتكز على الفهم . ان النوع الآخر ( الدراسات الإنسانية ) هو النوع الوحيد الذي نفهم من خلاله الواقع التاريخي المركب والاجتماعي المعقد للحياة الإنسانية .

وعلى الرغم من أن للإنسان خواصاً فيزيقية هي موضوع العلم فإن صفتـه الحاسمة أو الفاضلة هي أنه عاقل : أنه يفكر ويفعل ويتعقب الغـايـات انه يبدعـ العلمـ والفنـ والدينـ والمدنـ والآلاتـ والقانونـ والنظامـ ، وكلـ هـذه تكونـ سياقاً ذاتـ معنىـ ممكـنـ بلـ ويجبـ أنـ تفهمـ . ومنـ ثمـ فلاـ يمكنـ أنـ نقتصرـ فقطـ فيـ وصفـ الإنسانـ علىـ وقائـعـهـ الفـيـزـيـقـيـةـ وـحدـهاـ ، بلـ يجبـ أنـ نـدخلـ فيـ ، وـأنـ نـفـهمـ العمـلـيـاتـ العـقـلـيـةـ التـىـ تعـطـىـ بـهـاـ الإـنـسـانـ لـعـالـمـهـ معـنىـ . نـحنـ لاـ نـسـطـطـيـعـ أـنـ نـعـرـفـ إـذـاـ أـصـبـحـ شـخـصـ مـاـ «ـ جـانـحاـ »ـ بـدـونـ أـنـ نـفـهمـ مـخـاـوفـهـ وـتـطـلـعـاتـهـ وـاهـتمـامـاتـهـ وـمـقـاـيـيسـهـ الـاخـلـاقـيـةـ لـلـمـجـتمـعـ ، انـ مـثـلـ هـذـهـ المـوـضـوعـاتـ الـاخـيرـةـ بـمـثـلـ مـوـضـوعـاتـ لـلـدـرـاسـاتـ الـانـسـانـيـةـ .

انـ كلـ العـلـومـ الـمـهـنـةـ بـالـانـسـاقـ تـتـعـالـمـ مـعـ أـفـعـالـ وـاعـيـةـ وـأـفـكـارـ وـقـيـمـ وـأـهـدـافـ : فـالـتـارـيـخـ يـبعـيدـ تـكـوـينـ الـماـضـيـ كـقصـةـ ذاتـ معـنىـ بـوـاسـطـةـ اـعادـةـ الـقـبـضـ علىـ الـافـكـارـ التـىـ أـثـرـتـ عـلـىـ النـاسـ وـعـلـىـ الـاهـدـافـ التـىـ تـعـقـبـوـهاـ ، وـالـفـيـلـوـجـيـاـ تـعـالـجـ تـطـورـ الذـاتـ ، وـالفـقـهـ يـعـالـجـ الـقـوـاعـدـ الـقـانـونـيـةـ التـىـ فـرـضـهـاـ النـاسـ عـلـىـ أـنـفـسـهـمـ ، وـالـانـثـرـوـبـيـوـلـوـجـيـاـ الـاجـتـمـاعـيـةـ تـهـمـ بـالـافـكـارـ وـالـتـقيـيمـاتـ وـالـقـوـاعـدـ التـىـ تـحدـدـ السـلـوكـ فـيـ الـمـجـتمـعـاتـ الـبـدـائـيـةـ . نـحنـ لـاـ يـكـنـيـنـاـ أـنـ يـلـقـىـ النـاسـ الـمـاءـ عـلـىـ بـعـضـهـمـ بـعـضـ أـنـنـاـ نـقـنـعـ حـينـاـ نـفـهمـ أـنـ ذـلـكـ يـعـدـ جـزـءـاـ مـنـ التـعـمـيـدـ أـوـ طـقوـسـ التـطـهـيرـ .

انـ عـلـمـ النـفـسـ أـيـضاـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ درـاسـةـ آـنـسـانـيـةـ إـذـاـ أـسـهـمـ اـسـهـاماـ حـاسـماـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـ وـفـيـ حلـ مشـاكـلـهـ . وـلـانـ الـعـمـلـيـاتـ الـوـاعـيـةـ تـدـخلـ فـيـ أـغـلـبـ مـاـ يـفـعـاهـ الـإـنـسـانـ فـانـ اـسـتـجـابـاتـهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـفـسـرـ كـمـاـ لـوـ كـانـتـ

ردود فعل آلة ذات طريقة واحدة في الاستجابة للدعاوى • ان على النظرية التعليمية أن تأخذ في اعتبارها وجه الاختلاف بين تذكر رهوز لا معنى لها وبين تعلم مادة ذات معنى ، كما أن على نظرية الادراك أن تعرف الدور الذي تلعبه التوقعات والافكار التي لم يتم تصورها بعد • ان أي نقاش حول الشخصية يجب أن يضع في اعتباره اللغة والافكار والاحكام المسبقة والمبادئ الأخلاقية وعلى علم النفس الاجتماعي أن يعالج موضوعات الدعاية والقيادة والعمل سواء بصورتها التقليدية أو غير التقليدية ، ولا يمكنه اذن أن يتتجاهل الافكار والقيم والاهداف •

ولا يمكن لعلم الاجتماع أن يقتصر بمشاهدة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم ، ان على علم الاجتماع أن يبحث عن الاسباب المعقولة التي تقف وراء ذلك فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم ، وأن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة ، فاننا لا نستطيع أن نستخلص مسألتنا الاجتماعية ، إننا نحصل فقط على مادة محتاجة الى دراسة أكثر •

ولعل أبرز ظاهرة في عالمنا المعاصر هي التقدم العلمي الملاحظ في مختلف فروعه وقد امتدت أبعاد التقدم الى مجال العلوم الإنسانية عامنة وعلم النفس بصفة خاصة ، وذلك لانه بفضل تطبيق المنهج العلمي قد أحدث تحولاً كبيراً في ازدهارها •

ومما لا شك فيه أن هذا الازدهار نتيجة انطلاق العلم من قاعدة منهجية وأدحة يقينية ولعل أقرب العلوم وأقربها الى اليقين والصحة هي الرياضيات ثم الطبيعيات أما في الميادين المختلفة للعلوم الإنسانية وبصفة

خاصة الاجتماعية نجد عدم استقرار منهجه وتضارب عديد من الآراء وعدم اتفاق منهجه فأصبحت معظم هذه العلوم علوماً غير مضبوطة، وليس غريباً حقاً أن نجد بعض الفلاسفة خاصة أصحاب الوضعيّة يكيلون بانتدتهم إلى الفكر الفلسفى الذى يلتزم بالقواعد العلمية ويرى أنّه يتبع اخضاع المفاهيم أو التصورات الفلسفية للتحليل المنطقي بهدف الوصول إلى الدقة في التعريف والمدقّة في الأحكام .

وفي مجالنا هذا لا ننافي مقال النزعة السابقة بكل ما يعنيها هو تلك النظرية الشمولية أو التكاملية للمعرفة سواء أكانت تعريفات جزئية لموضوع المعرفة أو تعميمات كافية لها .

ويتعين علينا منذ البداية أن نصف الأشياء ونسمّيها بسمّياتها ، فالعلم وميادينه العديدة لا تخرج عن كونها تفسيرات أو محاولات للتفسير عن طبائع العلاقات بين الأشياء والمتغيرات التي يسمّيها العلماء الظواهر أو الواقع أو الأحداث وما يمكننا أن ننتبه إليه من وقائع أو ظواهر في إطار غرض الاحتمال أو الضرورة أو الصدفة أو العليّة وهن آثار التبيّنات السابقة بنتائج أو نبتكر مجالات للتطبيقات ذات المنفعة في مجالات الحياة .  
أما بالنسبة لمسائل الفلسفة ومشكلاتها التي تتصل بالإيمان أو بالانسان أو بالمكان أو بالزمان فهي تخرج عن نطاق تفسيرات العلم والعلماء - فمشكلة الحرية أو العدالة أو الالوهية أو المصير كلها علامات استفهام لا يرقى إليها تفسير العلماء ، فهي بالدرجة الأولى مسائل فلسفية خالصة ، وهي متتجدة على مدى العصور التاريخية والمجتمعات وتبعاً لارتفاع العقل البشري وتقدمه ولأن تجاوزت هذه المشكلات نطاق العلم

والعلماء فهى بالذالى من المسائل والمواضيعات الاساسية التى يتأملها  
الفلسفه ويفسرونها تفسيرات مذهبية وفقاً لوقف الفيلسوف ووفقاً  
للتفضيات الفكر والعصر والبيئة والحضارة •

ان العلاقة بين العلم والفلسفه ليست علاقه خصومة ، فالخصوصه  
أبعد ما يتصف به المجال الفلسفى والمجال العلمى ، ذلك أن النقد وممارسته  
كأساس لمنهج الفيلسوف لا يتعارض مع منهج العالم في تتحققه من الاساليب  
والعوامل المؤثرة لحدوث ظاهره بعينها • فالعالم لا يسلم جدلاً بل يمحض  
الفرض بمدح التجربة والمالاحظة — والفيلسوف كذلك يتشكّل من الأفكار  
المسبقة والتسليمات ويتأملها منطقياً بمدح العقل والاستدلال • فليس اذن  
فتافر أو تباعد عن حياد الفيلسوف وعدم تسرعه وعن موضوعية العالم  
ووضوح فكرته •

ولانا أن نتساءل عن حقيقة تلك التوهّمات أو الخصومات المفتعلة التي  
قد يثيرها بعض المتعلمين أو بعض المقلسين ، والامر في منتهى الوضوح  
اذا ما تبيينا أن معيار الحكم في هذا الشأن هو المنفعة والفائدة العلمية ، مما  
لا شك فيه أن بعض المتعلمين يقررون في صراحة تفوق حدود الصراحة بأن  
الفلسفه جيد خائع لا يائل تمهّله بل هو عبّث لا يعني بيهما يقرر بعض  
المقلسين بأن الفلسفه ألم العلوم وأن العلوم العديدة وفروعها ما هي  
الآ تدريجات للمعرفة الفلسفية الاصلية • ونحن لا نستهدف بيان المصراع  
بين الحلم وبين الفلسفه بقدر ما نتلامس حقيقة الاشياء فهى المعيار الاساسى  
لبناء المعرفة والغاية الحقيقية لكل علم من العلوم • ولقد صدق « جوبلو »  
الذى وصف الفلسفه بأنها عامل ارتباط بين العلوم جمیعاً •

واننا نتبين خصائص أساسية لبعض وظائف العلم هي :

- ١ - التخصص العلمي والمنهجي ببيان دائرة التخصص لكل علم ومنهجه وقوانيئه وهذه النظرية محددة وضيقية للعلم إلى حد ما .
- ٢ - الدراسة العامة وفلسفة العلوم ببيان الروابط بين العلوم المختلفة ونشأة هذه العلوم وغيرها وهذه النظرية واسعة وغير محددة للعلم إلى حد كبير . غير أننا من وجهة النظر الشمولية نبين أن العلم والمعرفة وجهاًان لعملة واحدة وهي حقيقة الوجود ، فغاية العلم المعرفة وغاية المعرفة بهدف الوصول إلى حقيقة الأشياء . والفلسفة كذلك تستهدف الحقيقة المطلقة .

وتشترك في ذلك مجموعات العلوم سواء كانت برهانية وتعنى بها العلوم الرياضية أو التجريبية وتعنى بها العلوم الطبيعية والبيولوجية والكميائية وغيرها وعلى هذا النحو نجد أن العلوم الإنسانية تسعى إلى ضبط المعرفة وتعنى بها علوم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وغيرها .

كما نجد إلى جانب هذا مجموعة العلوم المعيارية التي تعنى بالانسان من حيث القيم التي يتصل بحياته وبكياته والتي لا غنى عنها والوجود الانساني وتنتصد بها قيم الحق والخير والجمال أو القيم المنطقية والجمالية والأخلاقية أو ما يعرف بعالم المنطق أو الاخلاق أو الجمال .

وبصفة عامة فإن لاند يذكر «أننا نطلق لفظ العلم على مجموع المعارف والدراسات التي بلغت درجة كافية من الوحدة والشمول والانضباط

بحيث تصل نتائجها إلى مرتبة التناسق فهى موضوعية خالصة تدعيمها مناهج علمية للتحقيق من صحتها ونجده يشير إلى ظاهرة الانفصال أو الانسلاخ عن الفلسفة تدريجيا فقد انفصلت الرياضة والفلك في عهد مبكر ثم الطبيعة في القرن السادس عشر والكميات في القرن الشامن عشر والفيزيولوجيا في القرن التاسع عشر وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها في القرن العشرين .

وبداهة أن المعرفة العامة تستهدف ادراك الحقيقة أو الافكار أو القوانين أو القواعد أو المبادئ الخالصة التي تفسر الظواهر أو الواقع التي يبدأ الإنسان في ادراكتها بطريقه لاحساس الى أن يدرك الإنسان تلك العلاقات الثابتة أو القوانين فتتيح له مجالات تطبيقية بمعنى أن المعرفة تقف عند حد الكيف ثم يترجم العلم ما هو كيف بالكم مستخدما القياس والضبط والتدقيق الحسابي أو الرياضي بصفة عالمه .  
وخلاله القول أن حلقة المعرفة الفلسفية وحلقة المعرفة العلمية مترابطان بعضهما البعض وتتحددان في اطار المعرفة العامة الشاملة متوجان بالفكر الدينى المستنير .

## الميثودولوجيا

### الروح العلمية:

يستهدف العالم من أبحاثه ودراسته الموضوعية فيتناول موضوعات بحثية لها مؤثر عليه كالنوازع الذاتية أو الاهواء يتحلى بصفات الحياد والدقة والمثابرة والقدرة على التجريد والتحليل والصرامة في الحكم من تحليله بالشجاعة والنزاهة والاخلاص والمرونة العقلية ، وتنحصر الروح العلمية في الموضوعية والاحتمالية بهدف الوصول الى الحقيقة بمنطق القول وبقرينة التجربة .

### تصنيف العلوم:

اتسعت دائرة العلوم وتنوعت موضوعاتها وفروعها وتبعاً لذلك التباين والاختلاف تختلف المنهج وطرق البحث فيها ، وثمة محاولات لتصنيف العلوم يذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما جاء به « أرسطو » يقسم العلوم الى علوم نظرية وعلوم شعرية وعلوم علمية تتبعاً لما تتضمنه من معرفة . كما يميز « بيكون » بين علوم الذهن وعلوم الخيال وعلوم الذاكرة . كما ميز « ومبييد » بين علوم المادة وعلوم الفكر كما نجد تصنيف « كونت » يتحدد في العلم الرياضي والفلك والطبيعة والكميات والبيولوجيا وعلم الاجتماع وفيما يلي جدول لتصنيف العلوم ويوضح مدى الارتباط المؤثيق بين العلوم المختلفة وثمة فارق بين تقسيم العلوم وتصنيف العلوم ، فتعنى بالاول تجزئة العلوم حسب موضوعها وتفرعيها لا حسب مجالات بعثها وتعنى بالتالى تجميع الاجزاء المتشابهات ذات الطبيعة المشتركة في الموضوع والمنهج وربطها في اطار كلى .

## الدول التصنيف العلوم

يمكن أن نصنف العلوم إلى ما يأتي :

أولاً : علوم تقريرية :

١ - علوم رياضية :

(أ) احصاء •

(ب) حساب •

(ج) جبر •

(د) هندسة •

(هـ) فلك •

٢ - علوم مادية :

(أ) فيزياء ( طبيعة ) •

(ب) كيمياء •

(ج) نبات •

(د) حيوان ( زoolوجيا ) •

(هـ) بيولوجيا ( احياء ) •

(و) ميكانيكا ( الحركة ) واستاتيكا ( الثبات ) •

(ز) فسيولوجيا ( وظائف أعضاء ) •

(ى) جيولوجيا ( طبقات الأرض ) •

٣ - علوم الفنون :

(أ) سيكولوجيا ( علم نفس ) •

(ب) سوسيولوجيا (علم اجتماع) \*

ثانياً : علوم اجتماعية :

١ - تاريخ ( وفلسفة التاريخ وفلسفة حضارة ) \*

٢ - جغرافيا \*

٣ - اقتصاد ( وفلسفة الاقتصاد ) \*

٤ - قانون ( وفلسفة القانون ) \*

٥ - مكتبات ووثائق \*

٦ - لغويات \*

٧ - السياسة ( وفلسفة السياسة ) \*

٨ - الدين ( وفلسفة الدين ) \*

٩ - إعلام واتصال ( صحفة وأعلام اذاعى وتليفزيونى الخ ) \*

ثانياً : علوم هيدرية :

١ - علم المنطق ( فلسفة العلم والمناهج ) \*

٢ - علم الاخلاق ( فلسفة الاخلاق وعلم السلوك ) \*

٣ - علم الجمال ( فلسفة الجمال وفلسفة الفن ) \*

وبعد استعراضنا مختلف الاراء التي قيلت حول الفلسفة ودورها

وعقائدها بالعلم وما بقى لها من مهمة في المستقبل \*

فان الفلسفة لا تزال لها موضوعاتها الخاصة التي لا تتناولها العلوم

الاخري والتي تستقل هي بعده البحث فيها \*

وهذه الموضوعات الخاصة هي :

- ١ - القيم ( ونظرية القيمة ) •
- ٢ - النظرة العامة للعالم والحياة ( ونظرية المعنى ) •
- ٣ - الوجود الإنساني ( الانطولوجيا ) •
- ٤ - نظرية المعرفة •
- ٥ - وجود الله ( الشيولوجيا ) •
- ٦ - المبادئ العامة التي تستند إليها العلوم سواء منها العلوم الطبيعية أو الفيزيائية أو الرياضية أو الحيوية أو الإنسانية ( التاريخ ، الحضارة ، اللغة ) •

فلسفات العلوم ومناهجها :

والفلسفة ، في دراستها لهذه الموضوعات ، تقييد من النتائج التي وصلت إليها كل العلوم شأنها شأن العلوم الأخرى : فكما أن علم الفلك ينفي من الرياضيات والفيزياء والبصريات ، وعلم الطب ينفي من التشريح الفسيولوجي ، الكيمياء ، النبات ، الحيوان ، والجبر ينفي من الحساب والهندسة ، وهكذا وهكذا ، فكذلك الفلسفة تقييد من نتائج سائر العلوم وتنستعين بها في تكوين نظرياتها وفي تقرير « الحقائق » التي تنتهي إليها • ومنذ القدم والفلسفه يؤكدون هذا المعنى • فقد كتب أفلاطون على باب أكاديميته : لا يدخل هنا إلا من كان عالماً بالهندسة ، أوى بالرياضيات ، وأرسطو اعتمد دراسة الحيوان والنبات والآثار العلوية ( الارصاد الجوية ) والفالك والرياضيات أساساً لدراسة الفلسفة • ولبينتر وديكارت وضع

كل منهما ميتافيزيقاً ، على غرار الحساب ، وفي مقابل ذلك وضع نيوتون كتابه العظيم الذي أحدث ثورة في علمي الفلك والفزياء على أنه « فلسفة طبيعية » ، وسماه « المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية » ٠

والفلسفة تقصد على نحوين : اذا انقطعت عن العلم ، وإذا استقررت نفسها في العلم ، وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها ، وعلى العلم أيضاً أن يعرف حدوده ٠

والعلوم التي تتألف منها الفلسفة وتتناول هذه الموضوعات هي :

١ - المنطق ، ويبحث في قيمة الحق وكيفية التأدي إلى الصواب عن طريق قوانين الفكر ٠

٢ - الأخلاق : وتبحث في قيمة الخير والسبل المؤدية إلى تحقيقه عن طريق الفضائل ٠

٣ - علم الجمال لا ويبحث في الجميل وكيف يعبر عنه عن طريق القيم الجمالية ٠

٤ - ما بعد الطبيعة ، ويبحث في الموجود بما هو موجود ، وفي الكو<sup>ما</sup> وما فيه من مصادىء ومفهومات (العلية ، المكان ، الزمان ، الطاقة ، الحركة ، الخ ) ٠ وغايتها الوصول إلى نظرية كلية في العالم وفي الحياة ٠

٥ - علم الإنسان ، والأفضل أن يسمى علم الوجود الإنساني ،  
بعد أن أفسد الاجتماعيون معنى كلمة أنثروبولوجيا فقد وضعت في الأصل للدلالة على علم الإنسان المتحضر الناضج الجامع لكل معانٍ الإنسانية ٠  
ولكن الاجتماعيين قد قصرروا التسمية على الإنسان البدائي ، ولا يجدون لهم

نفعاً أن يقولوا الانثروبولوجيا الاجتماعية ، بل تزيد هذه التسمية الامور  
خلطاً •

٦ - نظرية المعرفة ، وهي تبحث في امكان المعرفة وشروطها  
وحدودها ، ويجب أن نفهم الكلمة بمعناها الاشتراكي : أي علم المعرفة  
بوجه عام ، وليس فقط نقد المعرفة العلمية أو الموجدة في العلوم  
الطبيعية والفيزيائية والرياضية •

٧ - الالهيات ، وتبحث في وجود العلة الاولى للوجود ، أو في  
المطلق ، أي في الله وصفاته ، والغاية الالهية •

٨ - فلسفة العلوم المختلفة ، وهذه لا تكاد تدخل تحت خصر ،  
ونذكر منها :

أ - فلسفة اللغة •

ب - فلسفة الحضارة •

ج - فلسفة التاریخ •

د - فلسفة الفزیاء •

ه - فلسفة الحياة أو البيولوچيا •

و - فلسفة السياسة •

ز - فلسفة الرياضيات بأنواعها •

ح - فلسفة الدين •

ه ) - والمنهج الذي تلتزم الفلسفة في كل أبحاثها هو المنهج العقلي .  
و البراهين التي تستند إليها في كل قضائياها وتقريراتها براغمين عقلية دقيقة

محكمة ، ولا يحق للفيلسوف أن يقرر تقريرا دون أن يصاحب ببراهين عقلية منطقية تسلم بها كل العقول . ولا فرق في هذا بين الفلسفة من ناحية ، وبين العلوم الرياضية والطبيعية ، اللهم إلا في نصيب كل منها في استخدام منهج الاستدلال والاستقراء والتجريب : فان الفلسفة أكثر اعتمادا على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب ، بينما الرياضيات استدلالية محض ، والعلوم الطبيعية تجمع بين قلييل من الاستدلال وكثير من الاستقراء واللاحظة والتجريب .

صحيح أن بعض الفلسفه يقولون بملكة أخرى إلى جانب العقل المنطقى ، ويسمونها الموجدان أو العيان ، كما هي الحال عند أفلوطين في الفلسفة اليونانية ، ويرجعون في العصر الوربى الحديث . لكن جل الفلسفه يشكون في وجود هذه الملكة ، وبرجمون نفسه لم يستعملها كثيرا في وضف فلسفته ، بل استند إلى العقل والمنطق العلمي والاستقراء والتجريب ، خصوصا كما تمارس في العلوم الحيوانية ، كما أن أفلوطين أقرب أن يدرج بين الصوفية من أن يحسب بين الفلسفه ، على الأقل في أجزاء مذهبة التي يعتمد في تحصيلها على الموجدان أن الذوق أو العيان . وينبغى أن يتخد هذا معيارا لتمييز الفلسفه عما عداها مما قد يشتبه واياها . فكل معرفة لا تستدل إلى العقل والبرهان المنطقى بنوعيه : الاستدلال والاستقراء لا يمكن أن تدرج في باب الفلسفه مهما كان موضوعها هو من بين الموضوعات التي تتناولها الفلسفه . فالعبرة بالمنهج وبالموضوع .

وهنا قد يعترض بالاعتراض التالي : كيف يجوز استخدام البرهان المنطقي بنوعيه : الاستدلال والاستفراء — في مباحث القيم ، والقيم تتحدث عما ينبغي أن يكون ، لا عما هو كائن بالفعل ؟ وبعبارة أخرى : أنى لفلسفة القيم أن تحول أحكام الوجود إلى أحكام تقويمية ؟  
والجواب عن هذا الاعتراض سهل ، كما لاحظ جوبير بحق : ذلك أىننا في العلوم الرياضية والطبيعية ننفسها تحول أحكام الوجود التي تعبّر عن وقائع ، إلى أحكام تعبّر عما ينبغي . « وليس أيسر من تحويل منطق نظرية أو قانون إلى قاعدة . فمثلاً إذا قلنا :

نظريّة : حاصل ضرب حاصل جمع في عدديساوى حاصل جمع حوالصل ضرب كل حد فيه ، فييمكن أن نستخرج القاعدة : لضرب حاصل جمع في عدد ، اضرب كل حد في هذا العدد ، واجمع حواصل الضرب التي وصلت اليها .

« فليست القواعد العملية غير أحوال مختلفة لصياغة الحقائق النظرية وديكارت قد لاحظ أن كل حقيقة وجدتها كانت قاعدة أفادته من بعد في أن يجد غيرها » « مقال عن المنهج » .

و ) و الفلسفة تتبعاً لهذا نظرية وعملية معاً : نظرية في جانبها التأملي والاستدلالي ، وعملية في الجانب التطبيقي فيما يقبل التطبيق من نظرياتها .

ففي علوم القيم جانباً : نظري وتطبيقي . فالمنطق يبحث في قوانين الفكر وطبيعة الأحكام وأبنية البراهين ، لكنه في الوقت نفسه مجموعة من

القواعد العملية التي تعصم مراءاتها الذهن من الخطأ في الفكر ، وميزان يوزن به الصحيح وال fasid من الحجج والبراهين ، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب في الأحكام ، والخلاصة أنه فن التفكير ، والفن صناعة فنية ، أي تطبيق علمي .

والأخلاق نظريات وتطبيقات لها . وهي تنقسم إلى أخلاق نظرية تبحث في الضمير والواجب والالتزام والفضيلة ، والخبر والثغر ، والى أخلاق عملية تبحث في الحق والقانون ، والمسؤولية والجزاء ، والفضائل العملية ، والأخلاق الشخصية ، وأخلاق الأسرة ، والأخلاق الاجتماعية ، والأخلاق السياسية ، والتقديم والمدنية ، وكلها أمور تغوص بجذورها في الحياة العملية ، بل لعلها أشد الأمور عملية في الحياة . إن الأخلاق أكثر عملية وغوصاً في الحياة من كثير من العلوم الفزيائية مثل الفزياء النظرية والميكانيكا السماوية .

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثل في طرائق التعبير عن الجميل في مختلف الفنون : المعمار ، والرسم ، أو التصوير ، والنحت ، والفنون الزخرفية ، والموسيقى ، والتئليل المسرحي والسينمائي ، الخ . وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتناول نزعاتها واتجاهاتها . أفليست هذه كلها أموراً عملية ، لا يستغنى عنها المرء اليوم في حياته ؟ لهذا فإن أسف شيء يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليس عمليّة ، أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية ، أو أنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق . وسائل هذا القول في الغاية من الجمل المركب ليس فقط بالفلسفة ، بل وبالعرفة أيها كانت .

فان قال قائل : نحن نسلم معك بأن مبحث القيم ( المنطق ، الاخلاق ،  
علم الجمال ) له جانبان نظرى و عملى ، لكن ما رأيك في مسائل مباحث  
الفلسفة ؟

وهنا تؤكّد أيضًا أن لهذه المباحث الأخرى وجهين : نظرية ، وعملية ،  
وان تغلب الأول على الثاني ، كما تؤكّد أيضًا أن للإنسان وجهين : ماديًا ،  
وروحياً ، وأن خشي البعض من كلمة : « روحى » ، فليس بالعادة وحدها  
يحيى الإنسان ، بل له تطلعات عقلية وروحية تدور حول فمه لنفسه  
ولتكون المحيط به وللناس الذين يعيش بين ظهرانيهم ، وللعلاقة بينه وبين  
العلة أو العلل المسيطرة على الكون ، إن الإنسان لا تقوم حياته في الأمور  
البيولوجية ، وال حاجيات الفسيولوجية — فهذه أمور يشاركه فيها الحيوان ،  
وربما على نحو أفضـل أو أوسـع أو أقـوى . إن المطالب الحـيـوـية  
( البيـولـوجـيـة ) في كثير من الحـيـوـانـاتـ أـقـوىـ وأـغـنـىـ منهاـ فـيـ الـإـنـسـانـ :ـ مـثـلـ  
قوـةـ الـبـدـنـ ،ـ وـقـوـةـ التـوـالـدـ ،ـ وـالـغـرـائـزـ الـحـيـوـانـيـةـ الـمـخـلـفـةـ،ـ بـلـ وـالـاحـسـاسـاتـ .ـ

انما يتميز الانسان من الحيوان ويفضله بعقله ، والعقل ليس وليد الوظائف  
الجبيوية ، والا كانت الحيوانات أسمى عقلا من الانسان ، بل للعقل طبيعته  
الخاصة المتميزة التي لا نظير لها فيسائر كائنات الطبيعة : فهو وحده  
الذى يكون التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية ويدرك  
العلاقات القائمة بين الآثياء ، ويفهم الاسباب والعلل ، ويرد الكثير أو  
المتعدد الى الواحد ، وبالجملة يضع القوانين الكلية ، وهو الذى يصنع  
القول المحكم أى القول المنطقى بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ .

هذا الجانب العقلى (في مقابل البيولوجي) في الإنسان هو الذى تصدر عنه المباحث الأخرى ، غير مبحث القيم — في الفلسفة • فالإنسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الانساني ومركزه في هذا العالم وما يعانيه من تجارب حية يفرضها عليه وجوده — في — العالم وجوده — مع — الناس على حد تعبير هيجلر • وكل هذه موضوعات عالم الإنسان بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ •

والإنسان يريد أن يحصل نظرة عامة في الكون : مم ميتتألف ، وكيف تتضادر أجزاءه على تكوين هذا الكل ، وما هي القوى العامة التي تؤثر فيه — ولا يريد أن يعرف ذلك في نظرات ومعلومات جزئية ، فهذا من شأن العلوم الجزئية ، بل يريد أن ينسق معارفه في نظرية كلية شاملة عن الكون والعالم • كذلك يريد الإنسان أن يعرف معنى الحياة ومصير الحى والعوامل المؤثرة في تكوين الحياة والد الواقع التي تدفع في شئون الحياة ، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هي مثل قتبلة تشتت أباديد من مجرد انفجارها ، كما يقول برجسون ، وهل هناك تطور للحياة ، وإن كان قى أى اتجاه وكيف يتم ؟ — وهاتان المجموعتان من المسائل تؤلفان ما سميناه « بالنظرة العامة في العالم وفي الحياة » •

ولابد للإنسان من أن ينقد نفسه نقدا ذاتيا ليس فقط في باب الأخلاق ، بل وخصوصا في باب المعرفة : هل يستطيع بلوغ حقائق الأشياء ؟ هل يشك ، أو يقطع باليقين ؟ ما قيمة المعرفة العلمية : أهى مطابقة تماما للأشياء الخارجية ، أم هي مجرد تصورات انسانية بحسب ماركر في طبيعة

العقل الانساني ؟ هل هناك وقائع علمية ، أم مجرد تركيبات عقلية من صنع العلماء ، وعلى حد تعبير البعض : الواقع هو ما يصنعه العلم وهو يصنع نفسه .

وكل هذه المباحث تدخل في «نظرية المعرفة» وهي أحد مباحث الفلسفة، وقد نظورت تطورا سريعا هائلا في أوائل هذا القرن . واستمر تطورها وانتساع البحث فيها حتى كادت أن تعد هي المهمة الباقية للفلسفة .

ومنذ أن وجد الإنسان وهو يبحث عن العلل والأسباب المسيطرة على الطبيعة والكون والوجود لأنه يرى نفسه خاضعا لكل هذه القوى . ومن هنا نشأت الإلهيات ، التي تبحث في علاقة الإنسان بالعلل الكبرى ، وخصوصا بعلة العلل وسبب الأسباب ، أى بالله . وتميز الفلسفة في هذا هذا الباب من الدين ، بأن الفلسفة تعتمد في مباحثها وتقديراتها على العقل وحده ، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقل هي الوحي والتنبؤ . ولهذا كان كلام الفلسفة في أمور الإلهيات قولا عقليا بينما كلام الدين في الإلهيات تصريحات ايمانية ولا محل للقول باستثناء الدين عن الفلسفة ، لأن الإنسان يحتاج إلى الفهم العقلى المبني على البراهين العقلية التي تقنعه ، فلابد أذن من تعقل مضمون الإيمان ، أما لاقناع العقلى حين يعوز الإيمان ، أو لاقناع العقلى ليستثير الإيمان حين يوجد .

فمن هو الإنسان — الجدير حقا بهذا الاسم — الذي يستطيع أن يستغنى عن هذه المباحث العقلية التي أتبنا على ذكرها ؟ انه لا يستغنى عنها

فلا غنى له عنها أبداً •  
الإنسان لا يعْرِفُ أكْثَرَ مِنْهَا •

ز) والفلسفة — بوصفها نسقاً عقلياً — هي دعوة إلى التعمق في كل ما يتناوله المرء من شؤون المعرفة ، دعوة إلى عدم الاكتفاء بالظاهر ، للتفوّذ إلى ما تحته ، دعوة إلى تقليل الامر على جوانبه العديدة ابتعاد شامل عن النّظرية ، دعوة إلى البحث عن المبادئ والأصول الكامنة وراء الظواهر ، طمعاً في مزيد من الفهم والتّعلّم وادراك الروابط والاسباب • ان الإنسان بطبيعة محب للاستطلاع ، لكن آفة الاستطلاع الوقوف عند أول الاسباب ، عند بادي الرأي ، عند العلاقات الخارجية السطحية ، عند الاعراض الظاهرة ، عند الترکيب دون التحليل ، أو عند التحليل غير المتّبع بالترکيب •

والروح الفلسفية في تناول أي علم أو معرفة أو حتى في أمور السلوك العملي – هي التي لا تقنع بالظاهر ، بل تسعى للنفوذ إلى العساonian ، وهي التي لا تحرض على الروابط الظاهرة بقدر ما تحرض على استكناة العلاقات المستورة أو الخفية ، هي التي لا تقف عند الأسباب السطحية بل تربيع إلى أكتناف الأسباب العميقية ، هي التي لا ترضي بالحلول المظهرية ، بل تسعى دائمًا إلى اكتشاف الحلول الجذرية التي تتسع لتفسيير أكبر قدر من الظواهر أو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس ٠

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة :  
أ - ففي التاريخ بدلاً من أن تقصر على الأحداث التاريخية

وتنسللها الزمنى وأسبابها الظاهره وال المباشره . تدعوا النزعة الفلسفية الى اكتشاف القوانين التي تسير عليها الاحداث في التاريخ ، والمبادئ العامة التي يخضع لها القطور السياسي والحضارى في دوائر الحضارات المختلفة أو في الامم ، والى اكتشاف العوامل المفعالة في مجرى التاريخ : اقتصادية كانت أو روحية أو دينية أو نفسية تتعلق بارادة القوة وبسط السلطان ، الخ ، وتدعوا الى البحث فيما اذا كانت هناك مسارات محددة لتوالي الاحداث ، وهل ثم اتجاهات التاريخ العام للانسانية نحو التقدم ، أو التقهقر ، أو السير في دوائر مغلقة متوازية ومستقلة . والامثلة على التواريχ المكتوبة بروح فلسفية عديدة ، ذكر منها في العصر القديم شيوكيديدس في عصر الاباء او غسطين في كتابه « مدينة الله » وفي العصر الوسيط يواقيم الفلورى وفي الاسلام ابن خلدون ، وفي عصر النهضة جان بودان وفي القرن الثامن عشر ما كتبه مو نتسكىو في كتابه « روح القوانين » و « انحلال الرومان » ، وما كتبه ادوار جيبون في كتابه « انحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » ، وفي القرن التاسع عشر ما كتبه يعقوب بوركهارت عن « عصر النهضة في ايطاليا » وخصوصا كتابه بعنوان « تأثيلات في التاريخ » ، وفي القرن العشرين ما كتبه اشنبنجلر في كتابه العظيم « انحلال الغرب » ، وأرنولد توينبي في كتابه « دراسة في التاريخ » . وبندو كروتشه في كتبه العديدة ودراساته عن « التاريخ » وتاريخ ايطاليا على وجه التخصيص .

٢ - وفي علم اللغة بدلًا من الاقتصار على الأصوات والمهجات والتطور المورفولوجي والنظمي والتراكيب اللغوية والاشتقاق ومعنى الكلمات — تدعى الروح الفلسفية إلى البحث في العلاقة بين اللغة والفكر بين اللغة والمنطق ، وإلى دراسة علم المعانى أو التيمولوجيا ، والدال والمدلول ، والدلالات اللغوية ، واللغة والحضار ، والرموز اللغوية ، وطبيعة اللغة ووظيفتها ، الخ . وهذه الابحاث — كما سترى — قد تقدمت تقدما هائلا في العشرين سنة الأخيرة .

٣ - وفي السياسة لا تكتفى بدراسة النظم السياسية والقوانين بينها والعلاقات بين السلطات في الدولة والرساتير التي تحكمها ، بل تقتضي الروح الفلسفية أن نقيم النظريات السياسية على تصوّرنا للإنسان وأمكانياته وحرি�ته وحقوقه الأساسية المتباينة من طبيعته ، ونرسم السياسة المثلى التي تحفل العدالة والحرية والمساواة وتوفير الفرص لتحقيق الامكانيات الإنسانية ووضع العلاقات البشرية على أسس انسانية عامة ، وهكذا مما نجد نماذجه في فلسفة هيجل السياسية ومؤلفات أفلاطون وأرسطو والمغاربي والقديس توما ومونتسكيو ورسو ونيتشه ورسيل وماركس وإنجلس ولينين وجورج سوريل ، ومن بين المعاصرين : ماركوزه وبيبرز وسارتر ومرلو بونتى والتوسيير .

وتكفي هذه الشواهد في هذه العلوم الثلاثة لبيان كيف يكون العلم المجزئ اذا تناول بروح فلسفية .

ح) والروح الفلسفية روح نقدية في جوهرها ، لا تأخذ الموروث الشائع والمتداول من الأفكار والآراء كما هو ، ولا تسلم بشيء إلا بعد البرهان العقلاني الدقيق . ولهذا جاءت القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغي علينا « ألا نقبل أي شيء على أنه الحق إلا بعد أن نعرف ببرهنة أنه كذلك : أي علينا أن نتجنب — بكل عناء — الاندفاع ، والحكم السابق وأن لا ندخل في أحکامنا إلا ما يتجلّى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تحملنا على ألا نضعه موضع الشك .

الروح الفلسفية لا تقبل الأحكام السابقة أي الأحكام الموروثة أو المنقولية ولا الآراء الشائعة إلا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلاني والبرهان الحكم . وسقراط ، كما عرضه أفلاطون في « محاوراته » هو القدوة الكبرى في هذا المجال : فإنه لم يدع رأياً شائعاً أو حكماً سابقاً ، أو تصوراً مستقراً بين الناس إلا وأخضعه لامتحان عقلاني دقيق .

ومن هنا كان الشك المنهجي — الذي أوصى به ديكارت — خطوة رئيسية لابد أن يخطوها الفيلسوف . إنه شك لا للشك ، بل للبلوغ الحقيقة .

## الدراسات الإنسانية

### (١) تعريف الدراسات الإنسانية :

يمكن أن نعرف الدراسات الإنسانية بذكر قائمة — حتى وإن كانت غير كاملة لفروع والعلوم التي يشتملها مصطلح الدراسات الإنسانية مثل التاريخ ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، والانثروبولوجيا الاجتماعية ، والاقتصاد ، والفيزيولوجيا ، والتشريع ، والدين المقارن وبعض المسائل ذات الموضوعات العامة مثل : الجريمة ، ونظرية الاتصال والدراسات الادارية .

وبهken أن نعرف الدراسات الإنسانية من وجهة ثانية بأنها دراسات تتعلق بالانسان على الرغم من أن هذا التعريف ليس دقيقا بدرجة كافية وليس واضحأ وليس منهجا فالبيولوجيا على سبيل المثال تهتم جزئيا وتضم بقية موضوع البيولوجيا إلى علم الطبيعة فانها تقع جينئذ في خلط الإنسان وفعالاته وتكتها حينئذ ذلك الحزء آلة، الدراسات، آلة إنسانية بين ، الدراسة والفرد والقطط . الواقع أن الانسان بغض النظر عن كل شيء حيوان « موضوع طبيعي » وهو من حيث هو كذلك يمثل مادة وهو نوعا للعلوم الفيزيقية .

ولنا أن نسأل هنا اذا كان العالم الطبيعي هو موضوع العلوم الطبيعية فما هو اذن موضوع الدراسات الإنسانية ؟ لو أجبنا على هذا السؤال وقلنا بأن الانسان هو موضوع تلك الدراسات أيضا . هناك اجابة فلسفية لهذا السؤال أثارت الكثير من الجدل والنقاش وهي أن موضوع

الدراسات الإنسانية يتمثل في عالم العقول في حين يتمثل موضوع العلوم الطبيعية في عالم المادة والواقع عبارة « عالم العقول » يمكن أن تكون مقبولة وغير معترض عليها من أحد اذا استطعنا تحديد معناها بدقة ان عالم العقول هذا يتسرى الى أي محتوى عقلي كالافكار والمشاعر والرغبات والمقاصد أو الى أية أفعال تصاحب بمثيل تلك المحتويات العقلية ، أو الى أي نتاج يرجع جزئياً أو كلياً للفكر أو الشعور ( وهذا يتضمن الشعر والدين والمؤسسات وغيرها ) لكن يجب أن نضع في ذهتنا أن عالم العقول يتشابك ويرتبط تماماً مع عالم المادة أو عالم الطبيعة : فالشعر مثلاً يكتب على ورق ، والورق مادة من مواد الطبيعة والدين له طقوس وشعائر محسومة والفن يترجم عن نفسه في مواد طبيعية وهكذا أن عالم الفكر ليس عالماً ما هو لا بالاشباح لكنه يرتبط بالموضوعات الطبيعية . ومن ثم تصبح الدراسات الإنسانية هي تلك الانساق التي تعالج عمليات العقل الإنساني ، وكل ما يمكن أن يكون نتاج ذلك العقل ، أو يتأثر بعملياته .

والواقع فان الرأي القائل بأن مناهج العلوم الطبيعية هي النموذج الواحد أساوب للمعرفة القامة الدقيقة انما يرتبط بالذهب الوضعي ذلك الذي يهدف الى تجميد الدراسات الإنسانية في جسم علمي موحد تتمايز فيه الانساق تبعاً لموضوعات وطرق كل نسق وتختلف تبعاً لاستخدامها لنهج علمي مشترك ان ما ي قوله الوضعيون هنا أصبح قضية مشهورة تندى بالاضافة الى ما ذكرناه عنها بأن النجاح النظري والعلمى للعلوم الطبيعية يرجع الى أننا نشعر بأن الانساق الاقل يمكن أن تحصل على نفس هذا

النجاح اذا أصبحت على مستوى العلوم الطبيعية او كانت قريبة منها .  
ويرى أنصار المذهب الوضعي أن كل الانساق والعلوم يمكن أن تستفيد في  
محاولتها بلوغ الدقة حين تحاول تطبيق المناهج التي ثبتت أهميتها وقيمتها  
في الميادين الأخرى (العلوم الأخرى بوجه خاص) وبقبول مثل هذا الرأي  
حقق المذهب الوضعي دوراً مفيدة في تطوير الدراسات الإنسانية .  
لكن دعاء المذهب الوضعي أدى إلى النتائج السلبية التالية :

- ١ - تخوف الباحثين من الخوض في المشاكل المعقدة والمركبة مما لا تخضع لللاحظات والتجارب واتجاههم إلى ما هو يسير ببساط فيها وكان نتيجة ذلك تخفيض دائرة البحث واقتصره على ما هو تافه زهيد ، وتكوين معرفة دقيقة لما هو غير جدير بمثل تلك المعرفة .
- ٢ - اغفال أن للدراسات الإنسانية منهجها الخاص بها والذي يختلف عن منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الرياضية واعتبار الإنسان مادة أو عدداً وهذا يخالف الحقيقة .
- ٣ - رد فعل غير سليم نتيجة ضغط الاتجاه الوضعي على الدراسات الإنسانية ومحاولته اخضاعها لمنهج العلوم الطبيعية كان يلجم الباحث إلى مداخل حدسية غامضة أو مداخل تأملية خالية .

ولاجل هذا نحن نرفض أراء المذهب الوضعي ، ليس لاسباب التي ذكرناها وحسب ، بل لأن هذا المذهب يحيد عن العدالة في قضيتنا تلك ، فانيا ما كان من قبولنا لفكرة وحدة العلوم ، ول فكرة استقادة الدراسات الإنسانية من العلوم الطبيعية، فإن موضوع كلاً منها يفرض تغييراً حاسماً

في منهجهما ، ويرى ريكمان «أن الرأي المتعلق بتميز الدراسات الإنسانية عن العلوم الطبيعية ظهر خلال الجدل والمناقشات التي دارت في القرن التاسع عشر ، وأن أول من صاغ هذا الرأي صياغة دقيقة وأضحة هو الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي حين ربطه بنظرية في الفهم بوصفه العملية المعرفية المتميزة في حقل الدراسات الإنسانية .

أن الدراسات الإنسانية تتناول — وحدها — عكس العلوم الطبيعية دراسة الأجسام والحركات في المكان والتغيرات المختلفة بقدر ما تجسده من أفكار ومشاعر وأهداف كما تهتم هذه الدراسات بالآفكار والمطامح والسلوك الهدف والإبداع الفني والادوات التي يصنعها الإنسان ، والقواعد التي يفرضها البشر على أنفسهم والأنظمة التي يستحدثونها ، فت تلك كلها ظواهر تجعل للحياة معنى ولذا كانت الدراسات الإنسانية تعالج أساساً وقائع ذات معنى ، وهذا هو التعريف الذي نرتضيه للدراسات الاجتماعية والنسانية ومثل هذا التعريف يعبر عن الحقيقة القائلة بأن الناس يدركون العالم على أنه ينطوي على معان ، وأن سلوكهم وأفعالهم يشيران إلى تلك المعانى . لكن هذا التعريف يقتضى مما أيضاً يتعلّق بالمعرفة التي تنتطوي ظواهرها على معان كما يتعلّق بالمعانى ذاتها .

فيما يتعلّق بالمعرفة فينبغي أن نقر بأن أي مفكر هو في الحقيقة مخلوق طبيعي له حواسه التي يستخدمها في اكتساب كل ما يعرفه عن الطبيعة البشرية فنحن مخلوقات طبيعية لدينا أجسام تؤدي وظائفها بطريقة محددة بيولوجيا ، لكننا ندرك في نفس الوقت أن أكثر مظاهر الحياة الإنسانية وضوحاً هو أن الواقع ملزم للحياة ، وأن — لدينا مشاعر ورغبات

ومقاصد ثلثون تفكيرنا وهي جزء من ادراكنا لذواتنا . كما أن الانسان يتميز بالعقل ، وله ذاكرة ، ولغة وينتتج عن هذا أن الانسان يصبح على وعي بالعالم الثقافي والاجتماعي وبالعالم الطبيعي أيضا . أنه يسعى إلى الفهم والمشاركة الوجدانية سعيه إلى الطعام والشراب . على ضوء ذلك كله لا يعد بناء المعرفة برمته صورة فوتوغرافية للواقع ، ولكنه خلق انساني تتجلى فيه القرارات والمعنويات، وذاتية وكيفية ونحن في الدراسات فتهم بالواقع الا بقدر احتواها أو كشفها عن معان .

أما فيما يتعلق بالمعنى فان الدراسات الانسانية تهتم بالمعانى بالمفهوم العام وتحتل معايير الافعال والمواافق مكانة بارزة في هذه الدراسات ، وإذا ما أرادت الفلسفة أن تثبت فعاليتها للدراسات الانسانية فان عليها أن تحلل مضمون كلمة المعنى .

اننا نجد المواقف وقد انطوت على معنى منتشر به ونستجيب له ونربطه بمواصف أخرى ونحكم عليها ونفسرها على أساس ذاكرتنا . وقد يبدو هذا المعنى معقدا بدرجة تقل أو تكبر ، ولكنه دائما ما يكون هو المعنى الاول الذى يدركه الشخص حينما يواجه الموقف . وهكذا يقسم المعنى بأنه ذاتي وربما اعتقادى ، كما أن المعنى الذى يدركه شخص ما لموقف معين ، يمكن أن يدركه أو يفهمه شخص آخر .

يبدو من التحليل الدقيق اذن ، أن المعنى مرتبط باستخدام مفاهيم معينة هي أحكام نصدرها على أساس نماذج من العلاقات ، بحيث تشكل المعنى وتنحنا أدوات فهمه ويمكن أن نطلق على هذه المفاهيم مصطلح

المقولات بالمعنى الكامل ومن المفيد في هذا الصدد أن نعرض لهذه المقولات ونناقشها ، فكل منها يتناول — جوانب معينة من المواقف وما يوجد بينها من تساند متبادل ، ثم هي مجتمعة تمكنا من فهم الموقف المعقّدة ٠

و تلك العلاقة النموذجية التي تشكل احدى مقولات المعنى هي علاقة قائمة بذاتها ولا يمكن ردها الى أي علاقة أخرى ٠ وكمثال عام ، فقد يفكر المرء في العلاقة بين الغضب والعبوس أو بين الفكر والكلمات المكتوبة ، أو بين ما هو داخلي وما هو خارجي ، وهذا بالطبع راجع الى التصور التام للعقل بوصفه بناءاً داخلياً عظيماً وبواسطتنا أن نقول أن الغضب داخلي ، وأن العbos خارجي ، ولكننا يمكن أن نقول بطريقة أخرى أن الغضب يتجسد في العbos ، وأن الفكر تجسده الكلمات ٠ غير أن هذه الماثلات مضللة ، فما هو داخلي لا يعني بالضرورة علاقة مكانية هنا ، فليس معنى أن أفكارنا تكمن داخلنا ، أن العقل يحتويها احتواء مكانياً ، ولا هي متضمنة في الكلمات احتواء البيضة فرخ الدجاج هكذا يتبعن أن نقول في هذا الصدد أن العلاقة هنا علاقة علاقة التعبير عن محتوى عقلى في صورة طبيعية ٠ و كنتيجة لهذه العلاقة تواجه بمركب معقّدة نطلق عليه مصطلح : التعبير ذو المعنى ٠

ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نمضي في تحليل هذا المركب الى عناصره الكونية ، ذلك لأنها ستبدو شديدة الارتباط فيما بينها فنحن نستشعر الجوع دون أن نظره ، أو نبدو في حالة غصب دون أن يكون لدينا شعور حقيقى بذلك ٠ ولا يفقد ذلك التعبير عن الغضب دلالته الحقيقية ولكنه يعني أننى أستطيع أن أتعتمد خداع الآخرين بالتعبيرات الخارجية تماماً مثلما أخدعهم بالكلمات ٠

ونحن نلمس العلاقات التي ترمي إليها هذه المقوله وغيرها من المقولات  
مباشرة وهذا يجعلنا نميل إلى تفسير الأحداث في ضوء هذه المقوله ،  
فحينما يحكم المرء قبضة يده ربما دل ذلك على ما يشعر به من غضب .  
على أننا إذا كنا نلمس العلاقة بين المقولات في ضوء حالاتنا الخاصة فليس  
معنى ذلك أن كل تفسير لسلوك الآخرين في ضوء الخبرة الخاصة سيكون  
تشخيصاً صحيحاً . فقد نخدع أنفسنا فيما يتعلق بمشاعر نعانيها فعلاً ،  
على حين نكشف تعابيراتنا الحقيقية وأصواتها ، إذا نستطيع أن نقول لشخص  
ما أنه يحب ، قبل أن يكون لديهوعي بذلك ، تلك مسألة يحددها البحث  
الإ empirique ، وليس مسألة قرار نظري .

وتختص المقوله الثانية بالعلاقة بين الأجزاء والكل ، فمعنى الكلمة  
يتحدد على أساس العبارة أو السياق الذي تظهر فيه ، والبناء الكلى للغة  
التي تنتمى إليها ومعنى بذلك شيء محدداً بالذات هو البناء اللغوى الذى  
يحدد الاسم أو الفعل وترجمة المعانى كما تحدد القواميس . فمعنى  
الإيماءة أو الحركة يتضح أكثر فأكثر حينما نربطهما بآيات أو حركات  
أخرى ، وبالمواقف التي تظهر فيها وإذا عرضنا على بعض الناس جانبها  
واحداً من وجهه شخص ما في صورة فوتوغرافية ، ثم طلبنا إليهم تحديد  
مبني غضب هذا الشخص أو حزن ، فإن الإجابة ولا شك لن تكون محددة  
وثابتة . أما إذا عرضنا عليهم الصورة كاملة فإن الحكم سوف يختلف حتماً ،  
وسيطراً عليه بعض التحسن وإذا ما عرضنا فيلما سينمائياً يصور الحركات  
والتحولات فتكون الأحكام أكثر صدقًا لا محالة وإذا جعلنا هذا الشخص

فِي سياق الموقف الذي يعيشُه ، كأنَّ نصوْره مشتركاً في تشبيع جنازة مثلاً ، فلن يكون هناك أدنى شك في قدرتنا على تفسير مشاعره . وهكذا نستطيع أن نستعمُر في توضيحتها ونقول أن كلَّ ادراك هو جزء من المجال الادراكي ، وأنَّ كلَّ حادثة تقع في سياق زمانِي ومعظم الوحدات التي تتعامل معها كالاجسام البشرية والالات والمجتمعات والتقطم والدول هي كلمات مركبة تتَّألف من أجزاء مكونة .

على أن التفسير لا يتوجه فحسب من الكل إلى الجزء ، ولكنه يتَّخذ أيضاً اتجاهها عكسياً . فالكل يتحدد معناه من خلال معنى الأجزاء التي يتضمنها فبدون ادراك المعنى الذي ينطوي عليه كل جزء من الأجزاء لا نستطيع أن نفهم المعنى الكلِّي وإذا لم نفهم الكلمات تعذر علينا فهم الجملة . وهكذا يتميَّز بحثنا في المعايير بأنه بحث متشابك فنحن ننتقل من ادراك معنى الأجزاء إلى فهم الكلِّي . ثم إلى مزيد من فهم الأجزاء وهكذا . ولا يعتذر بالطبع الكشف عن الجذور الأولى لهذه المقوله في ثنياً الخبرة الشخصية فنحن نعي ذاتنا المركبة ، في الوقت الذي نعلم فيه أننا مخلوقات ذات بناء واحد ونحن ندرك العالم بوصفه يمثل وحدة متنبانية وما يحدث لنا من حوادث يصبح جزءاً من قصة حياتنا المستمرة ، وهي لها معناها كمراحل محددة لحياتنا ، أو فترات من مراحل أعمالنا .

أما المقوله الثالثة فهو مقوله التأثير في البيئة والتأثير بها ، فحادثة معينة تعنى لدينا شيئاً ما لأنها مفروضة علينا ، مثل الرائحة النفاذة التي لا تستطيع منها فكاكاً فهي تؤثر علينا وتساعدنا أحياناً . وكذلك التغيرات

التي تقوم بها ذات معنى والآثار التي تتركها جهودنا على البيئة والازمة التي حرمتني من والدى ، أو التي حرمته من عمله تعنى شيئاً بالنسبة لى (لكن الماجاعة في الصين قد لا تعنى بالنسبة لى نفس الشيء) . وهذه الشجرة تعنى شيئاً عندي لأنني زرعنها بنفسي أما الشجرة التي غرستها أنت فلا تعنى عندي نفس الشيء .

واضح كيف تشنق هذه المقوله مباشرة في الخبرة الانسانية ، وتعادل هذه المقوله في المجال الطبيعي مقوله العلية ، فكلها يشير إلى نمط من العلاقة تتبع فيه بانتظام حادثة معينة حادثة أخرى يعتمد عليها وقوعها . ومع ذلك ، فمن الضروري أن نفرق بين العلية ( التي تشير إلى الارتباط بين الحوادث الطبيعية ) وبين التأثير ( التي تعد مقوله من مقولات المعنى ) ذلك لأن الارتباط بين الحوادث لا تخبره في الأولى ، على حين أننا نستشعره تماماً كخبرة محددة في الأخيرة فحينمالاحظ أن كرة البلياردو تصطدم بكرة بلياردو آخر فتتحركها فانني لا ألاحظ سوى مجرد تتبع أحداث ولكنني حينما ألقى بالكرة ، أو حينما تصطدم بي الكرة حينئذ أكون على وعي تماماً بالتأثير .

والمقوله الرابعة هي مقوله القيمة ، وهي التي تعطينا الصورة النموذجية للحكم والتي من خلالها تضفي معنى على المواقف حينما نربطها بالرضاء أو عدم الرضا وباللذة والالم ، وبالقبول أو الرفض . فالزهور تعنى شيئاً بالنسبة لى لأنني أستمتع برائحتها وكذلك الموسيقى التي أطرب لسماعها . وكذلك تكون المواقف ذات معنى في ضوء ما تشيره فيينا من عواطف

سلبية أو إيجابية أما طريقتنا في صياغة الأحكام الأخلاقية أو الجمالية أو الاقتصادية فليست هي موضوعنا ، إذ أن الاهتمام والاعم هو خبرة التقويم .

وأخيراً ، هناك المقوله التي ترمز الى طريقة ربط المواقف بأعراضنا وأهدافنا ويمكننا أن نطلق عليها مصطلح مقوله الوسائل والغايات . اذ قد يبيدو شيئاً ما على أنه ينطوى على معنى عندي لانه برغبتي في تحقيق هدف معين ، فتسلق جبل مرتفع شئ له معناه عند شخص يرحب في التسلق لكنه لن يتضمن هذا المعنى عند شخص آخر . وهنا يتضح الارتباط بين هذه المقوله والمقوله السابقة ، فقد نسعى الى تحقيق ما يدخل علينا السرور ، أو ما له قيمة بالنسبة لنا ، لكننا لا نستطيع اختزال المقولتين الى مقوله واحدة .

فقد أررحب في تساق الجبل ، لكن ذلك لا يعني أن تساق الجبال له قيمة أخلاقية أو جمالية أو أنه يجلب لى اللذة أو السرور فليس ضروريًا أن نترجم تحديد شخص معين لهدف ما إلى قيمة ، ذلك بالرغم من تحقيق هدف المرأة شئ يجلب اللذة ، لكن هذه الاختيره مسألة مختلفة أن الرغبة في الحصول على اللذة من أداء شيء ما لا تمايل بالضبط رغبة تحقيق هذا الشيء فقد أطل من نافذة المصنع فألاحظ العدد واللات المختلفة دون أن تثير اهتمامي على حين أن شخصاً آخر قد يخصى هذه الأشياء باهتمام بالغ وهذا تكون نوعية الحياة الانسانية هي شيء تكتسب العالم المحيط بنا معناه حينما نحدد لأنفسنا مجموعة من الأهداف وتنسقى إلى تحقيقها .

وبغضون هذه الأهداف أصلـيل في تكويننا الفسيولوجي وفي الحاجات الميولـوجـة ، وبغضون الآخر نحدد نحن بأنفسنا ، أو نستمدـه من التقاليـد .

ولما كانت هذه المقولات لها جذورها العميقـة في الحياة الإنسانية —

ذلك أنـنا جميعـا نستخدم الرموز ولـنا مشاعـر ، ونكافـح من أجل غـایـات معـيـنة ، ولـديـنا وـعـى مـتـكـالـم وـمـعـقـد — فـهـى تـطـبـق بـصـفـة عـامـة بـحـسـب الـطـرـيقـة الـتـى نـسـتـخـدـمـها فـى التـقـسـيـم وـمـع ذـلـك فـتـحـنـن لـا نـسـتـطـعـ أـنـنـكـلـ قـائـمـة المـقـولـات ، كـمـا لـا نـسـتـطـعـ أـيـضـا أـنـنـسـتـبعـد اـمـكـان وـجـودـ مـقـولـاتـ أـخـرى ، أـذـ مـنـ الـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ هـنـاكـ مـقـولـاتـ نـوـعـيـة تـلـعـب دـورـا مـشـابـهـا فـى حـيـاتـنـا الـعـقـلـيـة . وـالـمـعـقـدـاتـ الـمـشـتـرـكـة لـجـيلـ مـعـيـنـ أوـ الـأـطـارـ النـظـرـي لـفـلـسـفـةـ ماـ قدـ يـعـطـيـنـا الـمـنـظـورـ الـذـى نـدـرـكـ مـنـ خـلـالـ مـعـانـىـ الـمـوـاقـفـ . مـثـالـ ذـلـكـ أـنـ فـكـرـةـ التـنـطـوـرـ قدـ تـكـوـنـ بـمـثـابـةـ مـقـولـةـ تـتـنـظـمـ تـصـوـرـنـا لـتـنـطـوـرـ الـدـوـلـ كـوـحـسـدـاتـ مـحـدـدـةـ .

وـلـاـ يـزالـ هـنـاكـ جـدـلـ حـولـ أـصـلـ هـذـهـ فـكـرـةـ هـلـ هـىـ ذاتـ جـذـورـ فـىـ خـبـرـتـنـا بـعـمـلـيـةـ الـغـمـوـ وـالـنـضـجـ أـمـ أـنـهـاـ نـتـاجـ الـافـكـارـ الـدـيـنـيـةـ وـالـفـلـسـفـيـةـ الـسـائـدـةـ فـىـ حـضـارـتـنـاـ وـمـنـ جـهـةـ أـخـرىـ نـجـدـ أـنـ اـسـتـخـدـمـ مـفـهـومـ الـطـبـيـعـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ كـمـقـولـةـ وـتـقـسـيـمـ الـمـوـاقـفـ فـىـ ضـوـئـهـاـ هـوـ بـوـضـوـحـ أـمـرـ لـهـ جـذـورـهـ فـىـ أـيـدـيـوـلـوـجـيـةـ مـعـيـنـةـ .

وـالـوـاقـعـ أـنـ هـذـهـ مـقـولـاتـ مـلـائـمـةـ لـنـاهـيـةـ الـدـرـاسـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ تـمـاماـ مـثـلـمـاـ تـلـائـمـ مـقـولـاتـ كـانـطـ وـبـخـاصـةـ الـجـوـهـرـ وـالـعـلـىـ لـلـعـلـومـ الـطـبـيـعـيـةـ . وـالـعـالـمـ الـإـنـسـانـيـ مـنـعـمـ بـالـمـعـانـىـ ، فـاـمـلـوـاقـفـ تـقـسـيـمـ حـيـنـمـاـ يـظـهـرـ دـارـسـ الـإـنـسـانـيـاتـ عـلـىـ الـمـسـرـحـ ، أـمـاـ الـمـعـانـىـ الـتـىـ يـكـتـشـفـهـاـ النـاسـ ، أـوـ يـضـعـونـهـاـ لـحـيـاتـهـمـ وـالـتـقـسـيـمـاتـ الـتـىـ يـقـدـمـونـهـاـ ، عـادـهـ مـاـ يـعـبـرـ عـنـهـاـ وـيـمـكـنـ فـهـمـهـاـ مـنـ خـلـالـ تـعـبـيرـاتـهـمـ .

وهكذا تصبح مهمة الدراسات الإنسانية مختلفة عن مهمة العلوم الطبيعية الأخيرة تهتم بصياغة بناءات فرضية تتعلق بمتابع وارتباط الأحداث ، وتعالج الدراسات الإنسانية عالما ينطوى على معنى ، وهي تعمق فهمنا لمختلف ألوان التعبير أنها تجعل فهمنا أكثر عمقا وتنظيميا ، كما تمكينا من الوقوف على المعانى الكامنة في حياة الناس •

### (ب) وقائع الدراسات الإنسانية :

نحن عادة ما نعتقد بأن الواقع الموضوعية كالحوادث وما يماثلها من حالات هي وقائع يمكن أن تلاحظ بالحواس ، ويبتدى الآخرون منها عن طريق الحواس أيضا لذا فإننا حينما نقول بأن وقائع الدراسات الإنسانية لا تكشف لنا قط إلا عن طريق الفهم ، فإننا أنما ننكر هشول تلك الواقع أمام حواسنا • ولكن الحقيقة هي أننا نرى شيئا ومع ذلك فهذا الذي نراه ليس موضوع بحثنا في الدراسات الإنسانية ، بمعنى أنه ليس واقعة من وقائع تلك الدراسات : نحن نرى حفرة في الأرض ، ولكننا لا نرى مكانا معدا لجسده ينتظر أن يبعث بعد الموت • ونحن نرى رجلا بدائيأا يهز أطرافه ، ولكننا لا نرى ، فعل التفكير الشعائري عن ذنب ما • ونحن نرى علامات على الورقة ، ولكننا لا نرى رسالة فتم عن ذكاء • وبعد فهذه أمثلة على وقائع الدراسات : بعض القدماء يعتقدون بالبعث بعد الموت ، وطموح رجل السياسة ، وتختلف القبائل من غضب الأرواح • بمعنى آخر تتمثل وقائع الدراسات الإنسانية في الأفكار والمشاعر والنوايا ، وهي تلك التي يعبر عنها للناس بأفعال فيزيقية • أن هذه الواقع تتميز دائمًا بكونها

ذاتية ، لأنها تكون على الدوام أحوالا للذات إننا نبحث هنا عمـا يشعر به  
الإنسان وكيف يخبر موقفه ، وكيف يرى العالم .

ان فهمـنا لـتعـبـيرـاتـ تلكـ الـاحـوالـ الذـاتـيـةـ يـجـعـلـ وـقـائـنـاـ المـعـطـاهـ قـصـيـدةـ  
لا مجرد علامـاتـ علىـ وـرـقـةـ ، وـعـبـادـةـ لـاـ جـمـدـ حـرـكـاتـ .

والواقع إنـناـ إـذـ أـرـدـنـاـ مـعـالـجـةـ تـفـسـيرـ الـوـاقـعـ ، فـلنـ نـجـدـ أـمـامـنـاـ  
الـأـمـوـالـ وـطـبـيـعـتـهـاـ لـكـنـ هـذـاـ التـفـسـيرـ كـثـيرـاـ ماـ يـشـيرـ إـلـىـ وـقـائـعـ ذـاتـ نـظـامـ  
آخـرـ تـكـوـنـ خـارـجـ دـائـرـةـ الـدـرـاسـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ .ـ وـمـنـ ثـمـ فـانـهـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ  
أـنـ الـوـاقـعـ الـمـوـضـوعـيـةـ تـقـمـلـ فـيـ الـدـرـاسـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ فـيـ نـفـسـ الـوقـتـ ذـاتـ  
جـذـورـ ذـاتـيـةـ .ـ وـحـينـاـ نـحـدـدـ الـفـقـرـ وـالـثـرـاءـ فـيـ ضـوءـ غـيـابـ وـخـضـورـ سـلـعـ  
مـعـيـنـةـ وـأـشـيـاءـ مـحـدـدـةـ ، وـحـينـاـ نـحـدـدـ الـجـريـهـ بـأـنـهـاـ اـنـتـهـاـكـ لـبعـضـ الـقـوـاتـينـ  
أـوـ حـينـاـ نـحـدـدـ الـمـهـنـةـ أـوـ آـدـابـ السـلـوكـ ، فـانـنـاـ تـكـوـنـ فـيـ الـوـاقـعـ فـيـ حـالـةـ  
مـعـالـجـةـ لـلـقـسـيـرـاتـ الـتـىـ صـنـعـهـاـ عـمـرـ مـعـيـنـ وـمـجـتمـعـ مـحـدـدـ .ـ وـمـعـ ذـلـكـ فـلـقـدـ  
لـاحـظـ السـوسـيـوـلـوـجـيـوـنـ اـنـنـاـ حـينـاـ نـقـتـرـبـ عـنـ كـتـبـ مـنـ الـبـحـثـ الـوـاقـعـيـ فـانتـنـاـ  
نـجـدـ هـذـهـ الـافـكارـ وـقـدـ فـسـرـتـ بـتـقـسـيرـاتـ عـدـيدـ وـمـتـوـعـةـ مـنـ قـبـلـ الـافـرادـ  
وـالـجـمـاعـاتـ الـقـرـعـيـةـ ، فـتـصـبـحـ مـنـ ثـمـ ذـاتـ طـبـيـعـةـ ذـاتـيـةـ بـأـقـصـىـ مـاـ تـحـمـلـهـ  
كـلـمـةـ ذـاتـيـةـ مـنـ مـعـانـىـ لـنـذـكـرـ الـآنـ مـثـالـاـ يـقـربـنـاـ مـنـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ :ـ انـ السـيـدةـ /ـ  
سـمـيـيـثـ تـقـطـنـ فـيـ مـنـزـلـ نـظـيفـ شـبـهـ مـسـتـقلـ ، وـتـهـتـلـكـ مـذـيـاعـ ، وـمـعـطـفـاـ شـيـقـيـوـيـاـ  
ثـقـيـلـاـ ، وـتـتـنـاـولـ وـجـبـاتـ مـنـظـمـةـ .ـ انـ حـالـتـهـاـ مـنـ ثـمـ تـعـتـبـرـ حـالـةـ مـنـ حـالـاتـ  
الـثـرـاءـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـمـلـاـيـنـ مـنـ الـإـسـيـوـيـيـنـ وـالـأـفـارـقـةـ ، وـهـىـ تـعـتـبـرـ فـيـ حـالـةـ  
رـخـاءـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ جـيـرـانـهـاـ وـمـوـاطـنـيـهـاـ لـكـنـ بـسـبـبـ أـنـهـاـ لـمـ تـسـتـطـعـ اـرـتـدـاءـ  
ثـيـابـ مـنـ أـحـدـ طـرـازـ ، وـأـنـهـاـ لـمـ تـمـكـنـ مـنـ اـرـسـالـ اـبـنـتـهـاـ إـلـىـ مـدـرـسـةـ دـاخـلـيـةـ،

وأنها وجدت أن من الصعب عليها مالياً أن تقتني تليفزيوناً ، فانها تعتقد في نفسها أنها فقيرة وأنها تعانى من الفقر مثل الآخرين . وهناك أيضاً اناس آخرون ربما كانوا أحسن منها حالاً ، الا أنهم يشعرون في قراره أنفسهم بأنهم فقراء . أضف الى ذلك أن انساناً ما يمكن أن يعتقد بأنه أحسن حالاً من غيره لانه يكسب أكثر قليلاً من انسان آخر يؤدى نفس العمل الذى يؤديه وذلك رغم أنه يعلم تماماً بأن دخله زهيد نادر بالنسبة الى متواسط الدخل القومى وأنه يمثل جزءاً قليلاً جداً مما يكسبه الآخرون .

ان الطريقة التي تبحث فيها الواقع العقلية وقائع أخرى ، أو تؤدى اليها ، أو تغيرها ، لها أهمية خاصة في مجال الدراسات الإنسانية . ومن ثم فيجب أن نناقشها هنا بشيء من الاسباب . وقبل أن نقوم بذلك علينا أن ننظر باختصار في العلاقات القائمة بين الواقع . وبangkan نستخدم الواقع الفيزيقية لكي نعبر بها عن أفكارنا ، ولكن ننفذ بها مقاصدنا ( فنحن معرفتنا بالطبيعة الإنسانية بتقدير كبير للاداب العظمى ، كما نتمكن من عبر عن أفكارنا بكلمات مدونة على أوراق ونتحدث بواسطة تحريك لساننا . كما أننا نتأثر بالواقع الفيزيقية عن وعي بوجودها ( كما نخاف من رؤية الدب ) وت تكون لدينا أفكار ومشاعر تجاهها . ولا نحتاج الدراسات الإنسانية في بعض الاحوال الى الاهتمام بطبيعة الواقع الفيزيقية ، وفي بعضها الآخر تحتاج اليها في الحالة الاولى يمكن أن نفهم أفكار انسان ما بدون أن نهتم بلون الحبر الذي استخدمه أو بكيفية تحريكه للسانه كي يعبر عنها ، إننا نستطيع أيضاً أن نفهم قلقه بدون أن نحاول البحث عمما يقلقه ، كما نستطيع أن نبحث عن الخوف الانساني لفرد ما دون أن نعرف

على سبيل اليقين ما اذا كان قد رأى دبا أم لا ، وفي الحالة الثانية تكون الواقع الفيزيقية ماثلة أمامنا ، أو تفرض وجودها علينا حتى ننظر في طبيعتها فطريقة تنفيذ الفكرة في تمثال مثلا تتأثر ب مدى صلابة الحجارة وما يعبر به الشخص في قالب لغوى عن أفكاره قد يتتأثر بما يعوقه ( عيب في اللسان مثلا ، أو عيب في اليد ، أو المقلم ) ان التمييز بين الرؤية الخيالية لدب وبين الرؤية الواقعية له يكون له معنى كبيرا فيما يتعلق بالفهم وطبقا لتعريفنا فان بحث الواقع الفيزيقي يقع خارج دائرة البحث في الدراسات الإنسانية لكن النتائج التي يتوصل إليها المتخصصون بداع من تلك الواقع الفيزيقي هي ما تمثل نقطة الاهتمام في الدراسات الإنسانية .

وحيينما نعالج العلاقات القائمة بين الواقع العقلية ، فيجب أن ننظر في العلاقة التي تقوم فوق كل هذه العلاقات ، وأعني بها تلك التي تعادل الارتباطات العليا في المجال الفيزيقى . ان الواقع العقلية التي تؤدى إلى ظهور واقعة أخرى سوف نطلق عليها هنا مصطلح « السبب » ( وذلك لكي نبقى مصطلح « العلة » للواقع الفيزيقية ) .

والسباب تمثل دائرة الاهتمام الخاصة بالدراسات الإنسانية ، وكل معانى المصطلح « السبب » توضح أنماطا مختلفة من الواقع العقلية التي تؤدى إلى المشاهير والأفكار والافعاليات في بعض الأحيان يكون السبب متمثلا في الوعي أو الاهتمام بالموقف الخارجي . وفي بعضه الآخر يثير أنفعالا أو شعورا ( حينما تخاف أو تتأثر على سبيل المثال ) ان السبب هى هدف أو غرض أو قصد وغاية أو نهاية في ذاته ، أما باعتباره وسيلة لاغراض وأهداف أخرى ونحن نهتم بهذا النوع من السبب حين نقول : سأحصل على عطلة كى أستعيد صحتى ( أو حين نقول ) سأخذ هذا القطار لأنـه الوحـيد المـوصـل إلـى بـرـمنـجـهـام فـي الـوقـت الـذـي يـنـاسـبـنـي .

ان محاولة تفسير كل أنواع الحادثات في ضوء الاهداف أو الغايات (أى في ضوء العلة الغائية « كما يحلو للبعض أن يسميهما بذلك » لها تاريخ طويل يمتد من أفلاطون وأرسطو إلى ما بعدهما ، إلا أنه بنمو الروح العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر رفض الناس فكرة امكان تفسير الاشياء في ضوء الغايات ونظرها إليها من منظور آخر .

ويتمكن للعلوم الطبيعية أن تخلص من فكرة الغائية هذه ، وبالفعل فإنها قد قامت بذلك على نطاق واسع . حقاً لقد بقيت فكرة الغائية بصورة غامضة في علم البيولوجيا فائكار مثل الغريزة والتطور استمرت في تواجدها بصورة غامضة في البيولوجيا وبدت كما لو أنها تعنى شيئاً مثل غاية أو غرض الطبيعة ومع أننى لا أعتقد بأن الأصوات العالية لباحثى العلوم الفيزيقية والتي تنادى بالتخلص من فكرة الغائية قد أثرت في الممارسة الفعلية أو التطبيق الفعلى للبيولوجى فان هناك في الواقع اتجاهها نحو حذف أو استبعاد تصورات مثل « الغريزة التي مثلت فجوة في نظرية المعرفة . وعلى العكس من ذلك تماماً فان فكرة الغائية تمثل فكرة لازمة ولا غنى عنها في حقل الدراسات الانسانية . طبعاً نحن نتفهم من تفسير جزء من السلوك الانساني في ضوء مصطلحات علمية طالما أن الانطباعات تؤثر في خلايا المخ وخلايا تؤثر في الأعصاب والأعصاب تؤدي إلى تحرك العضلات وحركة العضلات تؤدي إلى تراول المطرقة عملها ، والمطرقة تؤدي إلى ولوج المسamar في الحائط . هذا أمر ممكن في ضوء العالية ، ولكنه مع هذا ليس وصفاً كاملاً ، انه وصف ناقص يغفل نقطة محورية حاسمة ، وهي أننا كائنات تحتاج إلى أن نفهم ، وفي هذه الحالة لا نجد صعوبة في أن نفهم بأن

انسانا ما يستخدم المطرقة في تثبيت مسمار في حائط كى يضع عليه صورة .  
نحن نجد أنفسنا هنا أمام تمييز حاسم وواضح بين العلوم الفيزيقية  
وبين الدراسات الإنسانية أذ بينما تفسر قوانين العلوم الفيزيقية  
الانتظامات الموجودة بين الأشياء على النحو الذي توجد عليه في الطبيعة  
كتأثير الجاذبية مثلا فهو يعكس الواقع ولكنه لا يجعل الأحجار تسقط إلى  
أسفل — نقول أذ بينما تحكس قوانين العلوم الفيزيقية هذا — نجد قوانين  
الدراسات الإنسانية وهى متطابقة مع القواعد التي صنعتها الإنسان . ان  
المبادئ الأخلاقية التي تعكس تقييمات تناولات يتم فى ضوئها صنع  
القرارات هى أيضا قواعد من هذا النوع . وحينما نقول « بسأذهب لكى  
أدلى بصوتي الانتخابى لأن هذا من واجبى كمواطن لا يؤيد الاعدام لانه  
يعتقد بقدسية الحياة الإنسانية ، فان مثل هذه الأسباب تكشف عن اهتمام  
الدراسات الإنسانية بالقيم والمبادئ والمعايير على عكس العلوم  
الفيزيقية .

ان التمييز الذى أقمناه بين العلل والأسباب يلقي ضوءا على مشكلة  
الحرية والواقع أن مشكلة حرية الإنسان أو عدم حريته قد مثلت مشكلة  
فلسفية معقدة ثار الجدل العنيف حولها خلال العصور ، ولن نتمكن هنا  
من عرضها عرضا تفصيليا ، وإنما سنتكتفى بتناولها من زاوية تخدم  
موضوعنا . ومع أننا نصر على أن الإنسان يفعل طبقا لأسباب أى أنه يكون  
محددا بمسائل وبواضع غایيات ومبادئ تعطى معنى أو معنى كبيرا للفكرة  
الحرية ، فاننا نفكر في ضوء العلل ونتخيل أنفسنا بأننا محتمون بقوانين وجينا  
وبتأثير بيئتنا الفيزيقية علينا فان الحرية هنا لا يكون لها أى معنى . وعلى  
عكس ذلك فاذا قحدثنا عن أناس يفعلون طبقا لأسباب ويقتربون الغایيات

ويلتزمون بالمبادئ فاننا نتحدث عن أناس أحراز . ان قبول الاسباب يتضمن الاختيار ، ومن ثم فاننا ننتقل من قرار الى قرار بدلا من أن تكون خاضعين لسلسلة من العلل والعلولات . ان الحرية بهذا المعنى تصبح واحدة من الصور المميزة للعالم الانساني ، كما أن التأكيد بأن الافعال من تنتج من فعل الاختيار الحر لا يغلق أبواب المسألة . نحن لا نتحدث هنا عن الافعال التي لا مبرر لها ، ولكننا نتحدث عن الافعال المحددة بأسبابه . أن تبني سببا دون سبب آخر إنما ينبع من خاصية الفرد المختار ، كما أن فكرة أناس يفعلون طبقا لخواصهم أى طبقا لما يكونون عليه لا تتنافس مع الحرية .

ويجب أن يكون واضحا أن الاسباب كما ذكرناها تمثل ارتباطات يمكن فهمها هي الأخرى ومن ثم ندرك أنها يمكن أن ننتقل من الفهم بالمراحل المركبة . من فهم الواقع البسيطة تسبيا الى فهم الواقع المركبة . وحينما نستمر في بحثنا عن الاسباب فاننا نصل الى العيادات والقواعد التي نتمكن من خلالها فهم مجتمعنا كله .

لقد ذكرنا أن الواقع كلها ذاتية بمعنى أنها تكون أحوالا لعقل انسان ما أو طريقة خاصة للنظر في الاشياء ، أو تفسير ذاتي ، وينطبق ذلك أيضا على الاسباب أنها دائما أسباب شخص ما : ان سبب غضبك مثلا قد لا يكون هو نفس سبب غضبى . ولكننا ذكرنا أيضا أننا يمكن أن نعالج الواقع وارتباطاتها باعتبارها موضوعية كما يؤكد ذلك ملاحظون مستقلون . فهو اسطة ميل الافعال المختلفة للفهم الى الالتفاء في نقطة واحدة أو الى

التقارب فاننا قد نجد أن يكون غضبنا لانه لم ينل الترقية المناسبة • وأن القبيلة تقيم طقوس التكفير لأنها تخاف غضب الله • ولكن الاعمال المختلفة للفهم ذاتية بطبيعتها في نظرها إلى الاتساع وفي تفسيراتها • أين إذن تكون موضوعيتنا ؟

نحن نعالج دائماً تفسير شخص ما لتفسير شخص آخر • لكن هل يمكن أن نحذف تصورات الباحث وأفكاره وآرائه ونظرياته وتقييماته الأخلاقية من أجل تحقيق الموضوعية لقد أنكرت دوائر كثيرة امكان حدوث هذا انكاراً قوياً ، فالماركسية وهي ملوفة لدينا رأت أن نظريات المادة الاجتماعية عبارة عن اهتمامات طبقة معينة « كما ذهب برلين إلى نفس هذا الرأي حين قرر في كتابه « ما يمكن تجنبه تاريخياً ان » ليس ثمة كمية أو مقدار للبناء الذاتي الوعي أو للطمس الذاتي يمكن أن تستبعد أو أن تحذف رواسب الحكم الاخلاقي تلك التي تصب宿 اختيارنا للمادة التاريخية بل تكون جزءاً من تلك المادة وتصبُّع ولتكون جزءاً من تأكيدها على أن بعض الحوادث والافراد يكونون أهم وأكثر اثارة أو متميزين عن سائر الحوادث والأفراد العاديين بصورة أكبر من غيرهم ، ثم تساعل بعد ذلك « أليس ذلك واضحًا جداً ليست المقولات الأخلاقية كأفكار الخير والشر والصواب والخطأ كما تنضح في تقييمنا للمجتمع والأفراد والخواص والاعمال السياسية ، وحالات العقل تكون مختلفة كلها ومن حيث المبدأ عن مقولات القيم اللاأخلاقية والتي لا غنى عنها مثل ( مهم ) و ( بسيط ) وعلى الرغم من أن برلين ذهب إلى أن هذه الاهمية يمكن أن تؤسس تجريبياً في ضوء المدى الذي يؤثر به الفعل أو الفرد في أشياء أخرى ، الا أن المسألة أصبحت

غامضة عنده حينما اقترح امكان تطبيق نفس الحالة على الاحكام  
الاخلاقية .

نحن نعالج في كل هذه الحالات الاحوال الذاتية في مرحلة معينة او أخرى ان عدم قدرة الدراسات الانسانية على التخلص من الذاتية بمعاناتها المختلفة تمثل ميزة تتميز بها الدراسات عن غيرها من العلوم الطبيعية .  
ومع ذلك فاننا نستطيع أن نتحدث عن الموضوعية في مجال الدراسات الانسانية ، لكن الحديث عن الموضوعية هنا يتضمن له معنى خاصا يختلف عن مثيله في العلوم الطبيعية ، اذ الموضوعية تشير في مجال الدراسات الانسانية الى قدرتنا على ايجاد علاقة تربط نتيجة كل حالة فردية به بكلى من الادلة يكون في نهاية الامر معرفة ذاتية أو انساقا ذاتية نتمكن بها من استبعاد الذاتية الفردية التي قد تفسد جزءا من البحث العلمي ، ان الواقع الذي يعالجها عالم التاريخ أو عالم الاجتماع هي تلك التي أسميناها بالتقسييرات ، وتمثل الموضوعية في ترك أمثل هؤلاء العلماء يتحدون بأنفسهم وفق النتيجة التي انتهى اليها أبحاثهم لا وفق ميولهم وأهوائهم ولنضرب على ذلك المثال الثالثي : افرض انتي طبقت استبيانا على مائة فرد وحرضت على أن تكون أسألتك واضحة ومتقدمة ، وخلصت بعد ذلك الى النتيجة التالية وهي أن هذا الشراب يمثل أهمية لهم جميعا « ان هذه النتيجة تعتبر نتيجة موضوعية يمكن أن تتحقق من صحتها بعده طرق ، لكن افرض انتي أنا الذي أجريت للبحث » امقت هذا الشراب وأعتبر شربه لا يمثل أهمية بالنسبة الى الحياة الانسانية ، واحتقرت مع ذلك بالنتيجة التي توصل اليها الاستبيان ، ولم أصيغ تلك النتيجة برأيي الشخصى فانني

أكون هنا ملتزماً بأكبر درجات الالتزام بالموضوعية • وبنفس النتيجة يتصرف بصفة الموضوعية ذلك المؤرخ المحدد الذي يدرس كتابات العصر الماضي والذي يصل إلى نتيجة مؤداتها أن الدين مهم في فهم ذلك العصر •

إنني كباحث في الدراسات الإنسانية يجب أن أجعل ذاتي مستقلة عن دائرة الفعل وأجعل فهmi أو وصفي غير محتاج لما يجعله مفترا لانضباط الدقة • بمعنى أنني أجعل نفسي خارج دائرة البحث فلا أصدر حكماً أخلاقياً ولا أقيم فعلاً • ولكن نميز بين هذين الموقفين أي بين موقف يكون الباحث فيه داخل دائرة البحث ويصيغه بأحكام أخلاقية وبين موقف يكون الباحث فيه خارج تلك الدائرة نقدم المثال الثالث : افرض أننا نتناول الان هتلر بالدراسة ، فان من المناسب أن ندينه أخلاقياً أو نهاجمه أفعاله وتصرفاته ، ونصدر حكماً أخلاقياً عليه يقرر اتهامه أو آدانته اذا كما تحدّث الناس من تقليده أو التعاطف مع موقفه • هذا صحيح اذا كان في نطاق الموقف الاول لكن افرض انني مؤرخ أقوم بتاريخ حياة هتلر ، الا يضيف ذلك شيئاً من عندي حينما أرفق ادانته الأخلاقية بوصف لافعاله ؟ إنني يجب هنا أن أتفق الموقف الثاني وأكتفى بوصف أفعاله دون أن

أصدر عليه حكماً أخلاقياً •

لكن المؤرخ هو قبل كل شيء انسان مثله في ذلك مثل عالم الاجتماع ، وهو باعتباره انساناً لا يمكنه أن يتحاشى رغبته في استخدام أبحاثه من أجل التحذير من الشر والدعوة إلى تبني كل ما يكون قريباً من قلبه • وهذا

ينطبق على المؤرخ وغيره ، فنحن كديمقراطيين نكون شاغفين ببيان أن

التاريخ يكتشف عن شرور الطغيان ، ونحن كمحظوظين نكون بحاجة الى بيان النتائج الأخلاقية الغير مرغوب فيها تنتج عن الطفرات الراديكالية المفاجئة . طبعا انه لن الصحيح بالنسبة لاي انسان ، وهذا يتضمن المؤرخ بطبيعة الحال أن يعبر عن اعتقاداتنا الأخلاقية . لكننا — رغم ذلك — نحتاج أيضا الى عدم صبغ أبحاثنا باعتقاداتنا الأخلاقية ، بل ويجب أن يكون الامر كذلك اذا استطاع المؤرخ أن يجعل اعتقاداته واضحة فهذا الكي يستبعد تأثيرها عن بعثه أو لكي يسمح لقارئيه بأن يسوقها من حسابهم عند قراءته لكن المؤرخ كباحث يستطيع بل ويجب أن يميز بين واجب الوصف والتفسير والمفروض عليه من الواقع ذاتها وبين مسؤولية الحكم على الأشياء الذي يصدر منه باعتباره انسانا . ان الممارسة العلمية في اطار العلم يجب أن تساعد على تدعيم الانفعال بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي ، وبالتالي تدعيم الاتجاه الموضوعي الذي يميز الباحث المدقق عن كاتب الكتبيات .

ولأن هناك احتمالات للغموض والخلط ، فيجب أن نميز بين النقطة التي بحثناها منذ هنีهة وبين تأكيدنا الاول عن أهمية فهم دور التقييمات الأخلاقية في الحياة الإنسانية . لقد أكدنا منذ لحظة على الغرض من جعل البحث مستقلأ وموضوعيا وغير مصبوغ بصبغة أخلاقية ، فليس من واجب الدراسات الإنسانية أن تعلن الأحكام الأخلاقية ولكن ذلك من واجب الأفراد الذين يواجهون بالاختبار وبالحاجة الى الفعل .

بالواقع ، وذلك رغم أن وقائع الدراسات الإنسانية هي من نوع خاص يختلف عن نوع الواقع الموجودة في علوم الطبيعة ، لكن الواقع بالمعنى الذي تستخدمه الدراسات الإنسانية واقعة ينتجها كائن إنساني ينتج أيضاً حكماء أخلاقية تؤثر في الأفعال الإنسانية ، وله معايير وقواعد تعاقب الخارج على القواعد وتنكأ ما يتوافق معها ، علماً بأن مسألة ما هي تلك المبادئ والمعايير هي أيضاً مسألة واقعية . إن هذا المعنى هو المعنى الذي تدخل فيه المسألة الأخلاقية دائرة الدراسات الإنسانية .

يجب علينا أن نفهم وقائع الحياة الأخلاقية إذا كان علينا أن نفهم العالم الإنساني كما عرفه المؤرخون والأنثروبولوجيون علماء النفس والسوسيولوجيون ، ان الابحاث المتعددة التي وجهت الانتباه إلى العوامل الأخلاقية أو اكتفت حتى بالتركيز عليها يمكن حصرها ولكننا سنكتفى هنا بذكر بعضها على سبيل المثال فكتاب فيبر المسمى بالأخلاق البروتستانتية يمكن تمييزه بوضوح عن أي محاولة لنقد الاحكام الأخلاقية . وقد كتب الاستاذ جنزبرج بوضوح غير متوقع يقول « ان الأخلاق اذن لا تطابق الدراسة المقارنة للقواعد الأخلاقية أو التحليل السيكولوجي للالتزام » . فمثل هذه الدراسات لا يمكن أن تكون أخلاقاً خالصة ، كما نقول بأن سيكولوجية الأفكار ليس هو المطلق ويضيف جنزبرج بعد ذلك أن دراسة القيم في علم الاجتماع هي دراسة لنماذج معينة من الواقع وهي بكل تأكيد ليست كذلك في الفلسفة الاجتماعية .

وليس من واجب الدراسات الإنسانية أيضاً أن تنظر في أسس قبول المبادئ الأخلاقية ولا أن تسأل عما إذا كانت الاحكام الأخلاقية صادقة صدقاً موضوعياً أم لا ، فهذا هو واجب الفلسفة وواجب الأخلاق بوجه خاص . ان الدراسات الإنسانية مثلها في ذلك مثل العلوم الطبيعية تهم

## الفهم كعملية معرفية

### مصطلح الفهم :

يلعب الفهم دوراً رئيسياً في المنهج الكيفي المتبع في الدراسات الإنسانية وذلك من نواحي ثلاثة : فالفهم عملية معرفية متميزة ، أى أنه عملية ينتج عنها اكتساب المعرفة والفهم مطلب لا غنى عنه في الدراسات الإنسانية والفهم يطبع مناهج تلك الدراسات جميعاً بطبعه . ولقد كان « دلتاى » رائداً في هذا المجال على نحو ما ذكرناه ، ثم ما لبثت نظريته أن أصبحت جزءاً من المناقشات النظرية التي صاحبت نمو علم الاجتماع والدراسات الإنسانية الأخرى من خلال أعمال ماكس فيبر وأرسيت دعائم « الفهم » ارساء نهائياً على يد « ريكمان » . ولقد هام الوضعيون مصطلح « الفهم » كما لعب هو دوراً هاماً في الرد على الوضعية التي حاولت أن تجمع قواها خلال الحقبات القليلة الماضية .

ولكن الحوار حول قضية « الفهم » كانت تشوّبه مظاهر الغموض ، وحتى هؤلاء الذين كانوا يتعاطفون مع تلك القضية ، ويدركون أهدافها اعترفوا هم أنفسهم بأنهم وقعوا في غير قليل من الشك والحيرة ، فلقد تحدث الاستاذ أرون عن المفهوم الذي يكتنف مصطلح الفهم ، ويصف الاستاذ بارسوفر في مؤلفه « بناء الفعل الاجتماعي » هذا المصطلح بقوله « ذلك المفهوم الصعب إلى حد ما » . أما الاستاذ فهو يشير إلى مصطلح الفهم في مؤلفه « الوعي والمجتمع » على أنه يمثل أكثر المشكلات الفكرية صعوبة بل هو يمثل في رأيه « ضباباً يعطى جوانب مظلمة في متاهة المناهج الإنسانية الخاصة بالعلوم الاجتماعية » .

ويبدو أن ذلك الفموض الذى واكب مصطلح الفهم ، قد ساعد على ترجمة هذا المصطلح بكلمتين من كلمات اللغة الانجليزية وبمعنى هذه الكلمات مجتمعة يصبح الفهم متعلقا بالرسائل واللغات والمواضيع والنظريات وآليات السيارة ، والعلاقات الرياضية ، أى يصبح متعلقا بكل عملية معرفية لكن أصحاب نظرية الفهم بمعناها الدقيق يقصرون استخدامهم للمصطلح على ذلك المعنى الذى يقتصره على السياق الانساني ، أو على تلك البصيرة العاطفية التى تنفذ من خلالها الى الحياة العقلية للاخرين . ومع ذلك لم يوافق فريق من الباحثين على هذا المعنى الخاص لمصطلح «فهم» و المستخدم في الدراسات الانسانية ، فلقد كتب الاستاذ لنبرج في مؤلفه «أسس علم الاجتماع» يقول : «ان الخطأ يمكن في اعتبار البصيرة والفهم غایتان تسعى الى تحقيقهما كافية المناهج ، وذلك بدلا من التركيز على المناهج ذاتها كما ذهب فون ميسز في مؤلفه «الوضعية» الى أن الفهم لا يزيد عن كونه حادثة معينة في نظرية ابتدائية تعطى مجالا محدودا من الخبرة . ومن العسير أن نقرر وجود فعل معين للفهم في الانسانيات يتتألف من أكثر من مجرد الرد للخبرات السابقة ، ودمجها فيما نعرفه وما هو معتمد ، وما يتكرر من ملاحظات . ومثل هذه التأكيدات تتجلّى بوضوح وجود أجزاء متميزة في الدراسات الانسانية ، ومن ثم تثبت من جديد عمومية انطباق المناهج العلمية .

وهكذا اتسمت كتابات النقد باللغو بدلا من الفحص النقدي لدعوى نظرية الفهم وحتى اذا افترضنا أن الفهم معنى محدودا ، فإنهم يزعمون أنه لا يمكن له أى معنى آخر . أى لا تستطيع أن تحاول في لغو حقا ، وحتى

اذا تجنبنا الحقيقة القائلة بتنوع الاستخدامات القائمة للمصطلح ، فان  
الاستخدام القائم ليس مقدماً .

وثمة سوء فهم آخر تجده عند لندبرج ومؤداه أن الفهم منهج صوف  
غامض أو هو ضرب من ضروب الحدس ، أو لحظة خيال مفاجئة أو ومضة  
سوء خاطفة . والواقع أن ليس ثمة ما يدعو الى اعتبار كل ضروب الفهم  
مسألة حدس ، أو أنها نوعا من العملية الصوفية المقدسة ، والا أصبحت  
كافة ضروب الدراسات الإنسانية نوعا من الكهانة يمكن تشبيهها بدور  
العراف الذى لا يتقييد بأية وقائع أو ملاحظات أو منطق .

### تعريف المصطلح :

كنتيجة لسوء الفهم هذا ، ولغيره من أنواع سوء الفهم الذى  
ستشغلينا فيما بعد بتعيين تحديد معنى الفهم بدقة كلما كان ذلك ممكناً .  
وربما لا يكون هو المعنى العادى اذ لم يسبق أن استخدمه أحد من قبل  
بنفس هذا التحديد ، ويستوضنه الامثلة وتظهر التعريفات كيفية ارتباطه  
بالاستخدامات الاخرى للكلمة ، اذ أنها ستشير الى عملية أو مجموعة  
عمليات يمكن تمييزها ومن ثم تعطينا معنى واضحا محددا لنظرية الفهم .  
وقد يكون المثال الثالث نقطة بداية مقنعة ، دعنا نفترض أننى على  
وعى نتيجة .. للملاحظة - بحالات أعبر عنها بقولى : أن الرطوبة قد  
أفسدت المنضدة في غرفة الطعام أى أن شخص يسمى سيشاركتى  
المعرفة ، فكلانا نفهم شيئاً ما أو علاقة بين أحداث ، أما معرفتى أنا فهى  
نتيجة للملاحظة ، أما معرفته هو فهو متربطة على الاتصال . والمستمع واقع

بوضوح تحت تأثير عمليتين معرفيتين ، حينما أخذ مني ما أقول ، ثم أدرك العلاقة بين الرطوبة والمنضدة • وعلى الرغم من أن الاستخدام العادي للفهم ينطوى على عمليتين : أتنى فهمت ما ذكرته ، وفهمت أثر الرطوبة على المنضدة الا أتنى أعتقد أنه من المهم التمييز بينهما ومن ثم فسوف يستخدم مصطلح الفهم للاشارة الى العملية الاولى ومصطلح الادراك أو المعرفة للدلالة على العملية الاخرى • وبالتحديد هناك ثلاثة عمليات رئيسية •

ففقد فهم هو معنى الكلمات ثم اقترب من الفهم لافكارى ، وأخيراً أدرك بعض الواقع • وسوف أناقش العلاقة بين العمليتين الان ، وطالما أنهم مرتبطة أشد الارتباط فسأعتبرهما مظهران مختلفان للفهم ، اذا أن العمليات الثلاث تتمركز حول فعل واحد ولا يجب أن ننكر في أنها تتبع الواحد بعد الأخرى ، والحقيقة أنه يمكن وصفهم بأنهم يمثلون جوانب مختلفة لفعل واحد وهذه الفرقة بينهم هامة لكي نتمكن من التركيز على جانب أو آخر • فإذا كان المستمع مهتما بالاثاث حينئذ ستكون عملية الفهم مجرد وسيلة للوقوف على بعض الواقع التي نادرا ما يلاحظها : أما اذا كان يشك في صدق ما أقول فيرتكز على فهم الاتصال وبعبارة أخرى حينما يكون المستمع مهتما ذاتيأنا (مثلاً يهتم المؤرخ أو المحلل النفسي) فان المعلومات الخاصة بالمنضدة لن تكون ذات قيمة رئيسية في فهمه بحقيقة ثورتى كنتيجة لـ أصاب الاثاث • هنا نستطيع أن نفهم الفارق بين العلوم الطبيعية والدراسات الإنسانية ، فالاولى تهتم بالادراك والآخر بالفهم • وهناك الكثير مما يمكن أن يقال لتوضيح عملية الفهم ، ويجب أن نضيف هنا نقطة هامة وهي أن الاستعانة بفكرة المستمع في المثال ليست هي

لب المسألة ولكنها للاقناع . ومن الممكن أن نذهب إلى أن تحويل خبرتى إلى تصور هى بالفعل ضرب من الاتصال ، وهكذا يمكن القول أن كل ادراك ينطوى على فهم ، ومع ذلك فهذا لا يؤثر في حالي إذ أن علينا أن نميز بين الأدراك بوصفه يعبر عن معرفة العلاقة بين الحوادث أو الأشياء وبين الفهم باعتباره يعبر عن ادراك العلاقة بين الرمز .

لقد أوضحنا أن الفهم عملي .. متميزة لا يجب أن تختلط بالهدس الصوفى أو ادراك أشياء أو حالات معينة ، وأشارنا في المثال السابق إلى التمييز بين فهم الكلمات وفهم الأفكار وببلورة هذه النقطة وتفسيرها نأمل أن تكون قد قضينا على كل غموض — أحيط بمصطلح الفهم . فقد أقول : «أنى أفهم رسالة صديقى » ثم أستمر في القول و « كنتيجة لذلك ما يدور في ذهنه » ومن طبيعة الاتصال الناجح أن يكون فهم الكلمات والاشارات أو صور التعبير الأخرى مؤديا إلى فهم الأفكار والمشاعر والمقاصدة التي يعبر عنها أن علينا أن نفرق بين هاتين الخطوتين المختلفتين في الفهم ، ويتبين ذلك حين تفشل الاتصالات «أنى أفهم كل كلمة في رسالته لكننى ما زلت لا أفهم لماذا يقلقه » . وبالرغم من أن الفشل الجزئي في الاتصال تمييز الاتصالات عسير إلا أن العمليتين — أي فهم التعبير وفهم ما ي sisir إليه — مرتبطتين أشد الارتباط أو هما وجهان لعملة واحدة . أنتا أحيانا ما نتحدث عن فهم التعبيرات أحيانا عن فهم الناس أو أفكارهم أو مشاعرهم ، لكننا لا نستطيعحقيقة أن نفهم الشخص دون أن نفهم الطريقة التي يعبر بها عن ذاته . قد يبدو ذلك كله ضربا من المبالغة والتطرف أمر

واضح ، لكن هنا الكثير مما قيل عن صعوبة مصطلح الفهم وغموضه كما يستخدم في الدراسات الإنسانية ، ولقد ركز الذين عرضا نظرية الفهم على الحديث عن صعوبة فهم الأفكار والمشاعر والمحتويات العقلية الأخرى . وحقيقة أننا نستطيع أن نصف هذا على أساس عملية إعادة التفكير أو استرجاع الخبرة والتعاطف أو البصيرة التخيلية غير أنها إذا لم نوضح كيف نصل إلى هذه البصيرة فسنترك انطباعاً بأننا نفعل ذلك بواسطة عملية غامضة ندخل من خلالها مباشرة إلى عقول الناس وهكذا تكون قد عرضنا نظرية الفهم عرضاً غير ملائم باعتبارها نظرية رومانسية . ونمع نمان الحقيقة الواضحة هي أن فهم المحتوى العقلي يحدث دائماً من خلال فهم التعبيرات ويستخدم المصطلح الأخير للدلالة على كل ما يعبر عن أشياء أخرى أو يدل عليها ويتضمن ذلك الكلمات والمصطلحات والآيات من كل نوع ، وما نطلق عليه السلوك التعبيري ( مثل البكاء ) .

والنقطة النهاية هنا هي أننا حينما ننظر إلى تعبير — أو نسمعه — تكون نظرتنا موجهة نحو مظاهر فيزيقية كنقطة الحبر على الورقة وكالاصوات وحركات الأجسام فنحن نفهم ما يفكر فيه الناس ويشعرون به ، ونستمع إلى ما يقولون ، ونلاحظ ما يفعلون . ولقد كان الاستاذ ناجل على حق بكل تأكيد حينما قال : «أن ملاحظة السلوك الظاهر هي النبع الوحيد المعلومات لكل منهم بتعبيرات الآخرين وأفعالهم لكن ذلك لا ينهي مشكلة الفهم على الأطلاق .

على أن قولنا بأن الفهم يجب أن يعتمد على ادراك صور التعبير لا يضيف كثيراً إلى تصورنا لفكرة الفهم كأبسط طريقة لإجراء البحث في

الدراسات الانسانية ولتصورنا للباحث الاجتماعي كما لو أنه عراف يجلس على أريكته • والتغيرات بوصفها مظاهر فيزيقية يمكن ملاحظتها أو أخضاعها للتجربة ومن ثم فهى يمكن أن تجمع وتخبر وتصف • فقد يلجم الباحث إلى أخفاء أدوات بحثه كآلية التصوير مثلاً لكي يسجل تعبيارات الأطفال أثناء اللعب وقد يعثر على بعض التصوص العقيقة ثم يجرى على أساس ما تكشفه فيها بعض الاختبارات الكيماوية • وقد يستخدم الباحث الاجتماعي الالات الحاسبة في تصنیف استجابات المبحوثين لاستئلة الاستبيان • وليس هناك من بين هذه الاجراءات جمیعاً ما يدل على الفهم ولكنها مقدمات للفهم وشروط ضرورية له ، اذ أنه يعتمد بدوره على تلك الاجراءات لكي يتحقق الغرض منه • ومع ذلك — وتلك نقطة رئيسية في نظرية الفهم فإن الموضوع الحقيقى للدراسات الانسانية لا تجسده سوى عملية الفهم ، فالباحث بالتأكيد يلاحظ وينظر ويستمع ، لكن المشاهد الذى يراها ، والاصوات التى يسمعها ليست هي موضوع بحثه ، أنه يهتم بالتعبيارات والتى برغم أنها مدركة بالحواس كغيرها من الموضوعات أو الحوادث إلا أنها تشتهر في خاصية عامة متميزة وهى أن لها — مرجع معين ونحن حينما نفهم ذلك فقط تتحقق لدينا المعرفة فالغصن الذى يسقط على الأرض لا يزيد عن كونه قطعة من الخشب • وحينما نعرف شكله وحجمه، ونوعية الخشب ، وبتعيین الحقائق الأخرى حينئذ تكون قد عرفنا كل ما يمكن معرفته منه ، ولكن اذا كان غصن الخشب هذا مقطوع على شكل صليب ، فإن هذه المعلومة لن تكون ملائمة في هذا الصدد ، لأننا لا نعرف سوى ما هو مائل أمامنا ومن ثم لا ندرك أن الغصن على هذا النحو يصور

لنا رمزا دينيا ، وحينما يهتم الباحث نفسه لاستقبال المظاهر الفيزيقية يكون في موقف أولى تماما كما يجرب الفلكى منظاره ، وينكب البيولوجي على مجهره أما حينما يبدأ الباحث في مرحلة فهم تلك المخاہر كتغيرات حينئذ يحصل على بعض الواقع الذى تعد أساسا للدراسات الإنسانية .

بما كاننا أن نصل إلى تعريف محدد فالفهم هو استيعاب بعض المحتويات العقلية التى يجسدها تعبير معين ، تلك هى العملية الأولية التى ندرك من خلالها موضوع الدراسات الإنسانية ، وهى عملية لا غنى عنها فى هذه الدراسات وما يتترتب عليها من نتائج مثمرة هي الهدف الذى تسعى إليه الدراسات الإنسانية والتوجيه نحو الفهم هو السمة المميزة للدراسات المهمة بالانسان عن العلوم الطبيعية .

## ٢ - دور الفهم في الدراسات الإنسانية :

وثمة مثال يكشف لنا كيف ينطوى الفهم على موضوع الدراسات الإنسانية ، فاذا كنت على وعي بأن طائفة من الاجسام البشرية تتحرك بسرعات متفاوتة في مكان متسع وتتصدر عنها اصوات ذات مستوى وعمق معين ، فأنت لا أواجه هنا موقف إنسانيا يحتاج الى تفسير سيكولوجي أو سوسنولوجي مهما بلغت معرفتي بهذه الاصوات أعلى درجة من الدقة ولكن حينما أفهم أن بعض الاشخاص الغاضبين يسلكون زنجيا حاول أختلط أمرأة بيضاء ، هنا يتمثل أمامي موضوع للدراسات الإنسانية . وبعبارة أخرى يتعين على أن أفهم بداعة التعبير عن الغضب ، ثم بعد ذلك التفسير الذى يقدمه المشاركون في الموقف ومقاصدهم .

ولقد أشار الاستاذ ماكينفري الى نقطة مماثلة في مؤلفة عن المجتمع حين كتب يقول : وهناك اختلاف بين وجهة النظر العلية وبين ورقة تطير من النافذة وبين شخص يهرب في حشد مطارد ، فالورقة لا تعانى من الخوف والرياح لا تعرف أى كراهيّة لن يهرب الانسان ولن يطارد الحشد غالباً ما يدعى الوضعيون قدرتهم على ترجمة مثل هذه المواقف الى سلوك بحث ، وتلك محاولات تبؤ بالفشل كما ذكر هايك في مؤلفة : الثورة المصادة للعلم كما أن الصياح ، والتلويع بقبضة اليد والوجه العابس ليس بينهما سمات فيزيقية مشتركة وأنما تصنف جميعاً في فئة واحدة واحدة لأنها تعبيرات عن الغضب . يصدق ذلك أيضاً حتى اذا افترضنا بأن كل هذه الصور للسلوك تصنف معاً على أساس أنها تؤدي وأثارته وأهانته أو حرمانه من شيء يحتاج اليه هي أشياء تختلف تماماً من وجهة النظر السلوكية ولكنها كلها يحركها دافع الغضب ولا يستطيع السلوكى تصنيف المظاهر الاجتماعية وتفسيرها اذا رفض أن يأخذ في اعتباره المظاهر العقلية التي تحرك السلوك وأن يفهم السبب في أنها كذلك .

ولا يعني قولنا بأن الفهم عملية هامة لا غنى عنها في الدراسات الإنسانية لا يعني ذلك أنها العملية الوحيدة التي تستخدمنا هذه الدراسات أو أنها شاملة أو كافية بذاتها وأحياناً ما يذهب الوضعيون إلى أن النظرية الفهم تدعى ذلك ل نفسها ، وبذلك يتكون لديهم الدليل الواقعي على أن اجراءات معينة كالتعليم أو صياغة الفروض يمكن أن تستخدم في الدراسات الإنسانية معتقدين بأنها تلائم طبيعة تلك العلوم بل قد ذهب كل من أفى مؤلفه بناء العلم ، وميز في مؤلفه الوضعيّة ، وهميل في مؤلفه

القوانين العامة في التاريخ ذهبوا جميعاً إلى هذا الادعاء ذاته وذلك على الرغم من أن هذا الاخير قد سلم بأن الفهم وسيلة تعليمية قيمة .

نحن لا نعرف مفكراً جاداً قد عرض النظريّة كما تهاجم وهذا وبالتأكيد لم يفعل دلتاي وماكس فير ذلك .

لقد تحدثنا عن الفهم بوصفه يقوم بثلاثة أدوار مختلفة في الدراسات الإنسانية فهو العملية الأولية التي نبدأ ببحث وهو في نهاية المطاف الهدف الرئيسي للبحث . ماذا لم نميز بوضوح بين هذه الأدوار فيبدو الباحث الاجتماعي كما لو أنه قد أتم عمله منذ أن بدأ ، ومن ثم فليس هناك مما يدعوه إلى تعلم عملية الفهم وتطبيقاتها وينبغى من أخرى لأن الفكر في وجود مفاهيم متميزة للفهم ، وأنما الفهم عملية مستمرة تنتقل من مستوى أولى إلى مستويات أعلى فاعلى وأكثر تعقيداً حتى تكتمل العملية .

وعلينا أن نميز بين عمليات الفهم الأولية ، وعمليات الفهم العليا على الرغم من صعوبة توضيح الانتقال من موقف الفهم الأولى إلى البحث العلمي الذي يسلمنا إلى الفهم المكتمل . ففي المثال الذي أشرنا إليه قبل قليل نلحظ أننا على وعي منذ البداية بأن هناك نشاطاً إنسانياً هادفاً ، وأصوات ذات معنى ، كما أننا نسمع الصيحات ونفهمها بوصفها تشير إلى عملية « اعتصاب » أو إلى محاولة « تقييد زنجي بقيود معينة » كما أننا نرى شخصاً معيناً يحيط شجرة بحبل فنفهم هذه الواقعة على أن الفهم قد يعاني من بعض التغيرات نتيجة للملاحظة والاستماع وربما توجيه الأسئلة . وفي مرحلة معينة قد يرتبط اهتمامنا العلمي باهتمامي الإنساني

والشخصى ؛ وهنا ننتقل الى بحث أكثر تنظيميا يمتد الى ما وراء المشهد الذى أمامنا واللحظة التى تمر علينا فالظروف الاقتصادية والاجتماعية في منطقة معينة والتكون العقلى للافراد ، ومحنقدات المجتمع وتحيزاته هي كلها ظواهر ممكنة الفهم ، وهى بدورها تسهم في فهمنا للموقف .

ولا يظهر الانتقال من الفهم الاولى الى الفهم الاعلى والاكثر تعقيدا فحسب في المواقف ذات الطابع العلمي كما أشرنا الى ذلك من قبل فهو يحدث بانتظام أيضا في الحياة العادية . مثال ذلك أن فهم رسالة معينة عملية معقدة تعتمد على عمليات فهم أولية للكلامات المفردة ، ولكن كيف ننتقل من الفهم الاولى الى الفهم الاعلى وكيف تربط عمليات الفهم ؟ ذلك هو موضوع الدراسات الإنسانية .

أن عمليات الفهم — كما ذكرنا — هي العمليات المعرفية الاولية التي يجب أن — تبدأ الدراسات الإنسانية ، ولا يعني ذلك أنه يتعدى تحليلها إلى أبسط من ذلك لأننا نعتبرها أولية في الدراسات الإنسانية تماما مثلما تعتبر الأدراك في العلوم الطبيعية عملية أولية نجمع بها الواقع المتسنى تعالجها هذه انعلوم . لكن ذلك لا يعني أننا لا نقع في الخطأ حينما نرى شيئاً ما بل أن ذلك معناه أنه لا توجد طريقة أخرى غير الاعتماد على الحواس لكي نتحقق بها من نتائجنا الأصلية أن غاية ما نستطيعه هو أن نعيid النظر مرة أخرى أو نقارن أنبطاعاتنا الحسية بانطباعات الآخرين . وبنفس هذا المعنى نحن قد نخطئ في عملية الفهم لكننا نستطيع اكتشاف هذا الخطأ وتصحيحه بعمليات فهم أخرى .

وعندما نشير الى الفهم في الدراسات الانسانية والادراك في العلوم الطبيعية كعمليةتين أوليتين نقى من خلالهما على موضوع الدراسة في هذه العلوم فليس ذلك سوى نوع من التبسيط . فهناك أنماط عديدة للفهم في كل فرع من فروع الدراسات الإنسانية وهي أنماط على مستويات مختلفة من التعقيد ، وهذه الانماط تعتبر أولية تماما كما هو الامر بالنسبة لكل فرع من فروع العلوم الطبيعية حيث توجد أنماط مختلفة للادراك هي دائما نقطة البداية ، فنقد النصوص يبدأ من فهم التعبيرات اللغوية كما يبدأ علم الاجتماع من فهم التفاعل الانساني واستخدام العين المجردة والتلسكوب والمجهر هي أدراكات أولية في الميكانيكا والفلك والبكترولوجيا وكل علم عناصره التي تخضع للتحليل الى جوانب أكثر أولية من جوانب علم آخر فدروس الميكانيكا يدرس حركة البترول ولكنها لا يهتم بما مادة صنع منها هذا البترول كما أنه يهتم بدرجة أقل بنائه الذري . وعالم الاقتصاد يتجاهل الخطأ اللغوي في عقد العمل ، وكذلك العمليات الفسيولوجية المصاحبة لعملية الكتابة في ضوء العمليات الأولية أو تتناول المشكلات المختلفة في العلوم وأن نصل الى حلول لها وقد يكون في وسعنا أن نصوغ تفسيرا للفارق بين الزهرة البرية والزهرة المزروعة على اساس تكوين الخلايا ، أو نفسر الوثيقة على أساس العمليات الفسيولوجية ، غير أن التفسير الاول لن يساعد البستانى والتفسير الثانى لن يمكننا من التنبؤ بنتائج العقد .

ونحن نؤكد هذه النقطة بسبب ما ينطوى عليه مذهب الرد من المشكلات ، وأعتنى بذلك البرنامج الذى يضمه من وقت لآخر دعاة فكرة

وحدة العلم ، فلييس هناك شك أن هذا الموقف طبق بنجاح أكثر في العلوم الطبيعية وأثمر نتائج مفيدة ، لكنه لا يمكن أن ينطبق بصفة عامة دون تمييز . فعلى الرغم من أن الفهم ينطوي على ادراك ، الا أن ، الاخير لا يرد اليه ، كما أن التعبيرات لا يمكن تفسيرها في ضوء ما اندركه من أحداث وحتى في نطاق الدراسات الإنسانية نجد أن محاولة رد فهمنا للتعبيرات إلى فهمنا للعمليات العقلية للفرد ، وهى النظرة التي يطلق عليها معارضوها أسم المذهب النفسي ويسمى بها دعاتها باسم الفزعية الفردية المنهجية ، هذه المحاولة ممكنة إلى درجة محدودة جدا ففهم لسرحية لا يعادل تماما فهمنا للعمليات العقلية عند المؤلف ولا يعتمد عليه كلية بالرغم من أن جوانب كثيرة من المسرحية تفهم حينما نفعل ذلك .

واخيرا ، هيئ المطلب الفائق بأن الفهم يجب تناوله كعملية أولية داخل سياق الدراسات الإنسانية ، ولا يعني ذلك أنه يعالج يمطلب أولى غير قابل للتحليل بعد ذلك إذ أن ذلك معناه أنه سيكون لدينا انطباع بـأن الفهم عملية قديسية غامضة . وهنا تكون الماشلة بالادراك في العلوم الطبيعية ملائمة تماما . فرؤوية موضوع معين هي عملية معرفية معتقدة ، وإذا شك أحد في ذلك فليس أمامنا سوى الرجوع إلى التحليل الشامل الذي قدمه كأسط في مؤلفة نقد العقل النظري . غير أن عالم الجولوجيا والكيميائي يسلمان بأدراك الموضوعات والحوادث وبيان منها ، وينطبق نفس الشيء على الفهم ، اذ ٠٠٠٠ يستخدم عالم النفس وعالم الاجتماع هذه العملية دون حاجة إلى تحليل مركبتها أو فحص أساسها النظرية فذلك هو موضوع الفلسفة .

وبایجاز فان الفهم أولى أو ابتدائى ، وهو عملية متكاملة تتعرف من خلالها على موضوع الدراسات الانسانية وتلعب الانماط المختلفة للفهم هذا الدور في مختلف فروع هذه الدراسات . وتلك ليست عملية غامضة غير ممكنة التحليل وإنما هي تخضع للتحليل الاستدلالي . وهكذا تواجهنا مهمة مزدوجة وهي اجراء البحث على مستوىين فلدينا من ناحية المشكلة الاستدلالية التي يصورها التساؤل الثنائي ، ما هي العمليات التي يتطلبها الفهم والشروط التي ينطوي عليها ؟ وكيف ومتى تتحقق فهما لنا أو ( بعبارة أخرى ما هي معايير الفهم الصحيح ؟ ) ومن ناحية أخرى تواجهنا تلك المضامين المنهجية للتأكيدات التي نقدمها والتي يصورها التساؤل الثنائي ، ما هي بالتحديد الموضوعات التي يتناولها الفهم في الدراسات الانسانية ؟ وكيف تتجسد هذه العمليات في اجراءات محددة للبحث وترتبط بالعمليات الأخرى ؟ وإلى أي مدى تضع اساسا مشتركا لكافة الدراسات الانسانية وما هو دورها في مختلف الدراسات .

ومن الضروري أن نميز بين هذين الاتجاهين في البحث . أما موضوع الاتجاه الأول فهو الفهم ، وأما الاتجاه الثاني فيهتم بكيفية استخدام الفهم كطريقة للبحث في موضوع من موضوعات الدراسات الانسانية . ويمكن تناول كل اتجاه على حدة إلى حد ما ولكن نصل إلى نتائج استدللية ليس ضروريا – بل من المتعذر حقا – ان ننطوف حول دائرة المناهج واساليب البحث المستخدمة في الفهم بشكل لا متناهي . والفيلسوف المنشغل بالبحث الاستدللية لا يهتم كثيرا بالطريقة التي يوصلنا اليها اختبار رور شاخ ( بقع الحبر ) إلى الاستبصار . والباحث في هذا الجانب يسلم بامكانية الفهم ولا يفكر سوى في ملاعمة اجراء معين .

ومع ذلك فان نظرية عميقية للاتجاهين ستكتشف لنا عن مدى الاعتماد المتبادل بينهما وملامحة كل منهما للآخر . ويعتمد هذا على الاعتقاد بان الفيلسوف يستطيع أن يفيد من النخرة الدقيقة أما تقوم به الدراسات بالفعل ، ويستطيع بدوره أن يطور اجراءاتها والfilosopher الذي يصوغ اطر المعرفة متجاهلا أو مشككا في الاجراءات المعرفية المبررة برا حماسيا أو الذى يعتمد بطريقة غير نقدية على استعارة افتراضاته من العلوم الأخرى دون أن يعترف بها نظريا يسىء الى سمعة موضوع دراسته ، ويمثل ذلك العالم الاجتماعى الذى يسىء توجيه جهوده حين يعتمد على ابستمولوجيا ساذجة . ويحدث ذلك كله حينما تجرى البحوث المنهجية الدقيقة دون أن تتتساولبداوة عن مدى اسهام نتائجها في اثراء المعرفة .

وتهمت الابستمولوجيا بطبيعة المعرفة ، ماذا نستطيع أن نعرف ، ما هي شروط المعرفة ؟ ويتناول علم المناهج الاجراءات التي نكتسب المعرفة من خلالها في مجالات معينة وتحت ظروف خاصة ، ولهذا فهو متصل بالابستمولوجيا لانه يكشف عن طرق اكتسابنا للمعرفة ومن جهة أخرى ثمان النتائج الابستمولوجية تتضمن مضامين منهجية ففي ضوئها نحدد نطاق المناهج المشروعة أو نوسعه ، ونقترب مناهج جديدة ، أو نعيد تقييم المناهج القديمة . والسلوكية على سبيل المثال تعتمد على نظرية معرفية قائمة على ملاحظة مناهج العلوم الطبيعية ، وهى تدين بوضوح بعض المناهج المستخدمة في الدراسات الإنسانية بينما تزكي مناهج أخرى .

### ٤ - الشروط الابسط موجبة ثلاثة الفهم :

يفترض الفهم افتراضاً مسبقاً وهو انه توجد كائنات انسانية اخرى ، وان تلك الكائنات تتشابه معنا . ان أحد العلاقات التي لا غنى عنها ، والتي نتعرف بها على التعبير هي من ثم ان التعبير بكل انساني ، بل ويجب ان ينتفع عن آئل هذا الكائن . ولكن هذا وحده ليس كافياً لتمييز التعبيرات ، فعطف الانسان او ترك آثار اقدامه على الرمال ليس من قبيل التعبير ، ان يجب أن تكون أي علاقة ببعض المحتوى العقلى الكامن في صميم خبرتنا الخاصة .

نحن لا نعتبر « المدار » بما يحمله من سلاح مرفوع تعبيراً ، لكننا نميل الى أن نعتبر حركة مشابهة نابعة من انسان على أنها تعبير عن ترحيب أو تهديد . ان اثرا على الرمال به ملامح الكلمة انجلزية لا يعد تعبيرا اذا كان البحر قد احدثه صدفة ولكنه يعد تعبيرا اذا كان بفعل انسان . كما ان حديث الببغاء او تسلمه الكمبيوتر لرسائل لا يعد من قبيل التعبير ، لأننا نحن الذين دربنا الببغاء على الحديث ونحن الذين صنعنا الكمبيوتر . ويتبين من هذا ان التعبير يتصل بالانسان وبالقدرة الانسانية .

الآخرون يتشابهون معنا ، ونحن نمتلك زواياهم طبيعية انسانية مشتركة لكن هذا لا يجب أن يعني ان ثمة توافقاً كاملاً بين الخصائص الإنسانية بحيث لا يتميز واحد عن آخر ان مثل هذا القول يعد سخيفاً ومن السهل علينا رفضه . ويعلمنا علم النفس ان هناك فروقاً فردية بين الناس في القدرة والمزاج والسمات ، كما يعلمونا التاريخ ان ثمة تفاوتاً بين الناس من عصر الى عصر في النظرة والحساسية والبناء الشخصي ، كما

كشفت الانثروبولوجيا عن كيفية استطاعة قدرات الانسان ان تتوافق بمرونة بالغة مع مختلف البيئات وان تغير وبالتالي الانماط الثقافية .  
وحيينما نشير الى الطبيعة الانسانية فنحن نعتمد على ثبات الموقف الانساني في حدود معينة لا يتخطاها ، وعلى نطاق محدد لامكانياته قدراته ، وعلى معرفة بميل وانماط ثابتة للحياة العقلية . فمن طبيعة الانسان انه مائل لا حالة ، وانه يتمتع باحساسات حسية وبمشاعر وبعمليات فكرية ونحن نعلم يقيناً ماذا نقصد تماماً بقولنا ان لنا نوايا واننا ندرك المعنى في مواقف مختلفة ، ونعبر عنه واخيراً فاننا نستطيع ان نحصى الصلات القائمة في حياتنا العقلية ، ونعلم ان الادراكات الحسية تثير الذاكرة وان المشاعر تنشأ عن الرغبات .

ونود أن نؤكد هنا على كوننا على الفة بكل هذا لا يعني اننا مترضون في البحث النفسي أو حتى لاننا عارفون بالتحليل النفسي ، ولكن لاننا انسانيين فاننا لو لم نعلم تلك الاشياء من خبراتنا الخاصة فلن نستطيع أن نفهم تعبيراتها ولا ان نفهم حتى ما هو التعبير . وهذا ليس غريباً ، فالاعمى لا يمكن أن يعرف ما هو اللون الاحمر ولا أى ون آخر ولانسان المفكر الذي لا تكون لديه خبرة بما يتعلق بالفکر من موضوعات حسية لا يمكن مطلقاً أن يفهم معنى الفكر ولا أن يفهم غرضه . ولما كنا نستطيع أن نستوعب اللغة كلغة دون الاشارة الى تبدياتها الفيزيقية وصلاتها بالنوايا فان هذا الاستيعاب لا يمكن أن يتحول الى فهم باللغة .

ان التأكيد على هذين الشرطين من شروط الفهم وهما : انه يجب أن يكون ثمة تعبير وان هذا التعبير يجب أن ينبع عن خواص الطبيعة الانسانية المألوفة لدينا ، اصبح من الامر المسلم بها بعد ظهور كتاب هايك

المسمى « الثورة المضادة في العلم » والذي تحدث فيه عن المعتقدات والاراء التي لا نتمكن من ملاحظتها مباشرة في عقول الناس ولكننا نتمكن من التعرف عليها من خلال اعمالهم واقواليهم ، وما ذلك الا لأننا نمتلك ببساطة عقولا مشابهة لعقولهم ٠

ان الزعم بأننا لا نستطيع ان نعرف كل ما ينطوى على قصد او نية كالحب او الغيرة او الطموح او اليأس او الشك ، دون أن تكون لدينا خبرة بهذه الحالات ، هو زعم غير مقبول ويمكّن نقاده ٠ لقد عارض الاستاذ ناجل في كتابه « بناء العلم » الرأي القائل بأننا نفهم فقط الشيء الذي يتمثل في خبرتنا الا ان التوضيحات والامثلة التي يستخدمها بغية نقاده وفقنا تشير الى درجات من العاطفة قد لا نتمكن من ان نخبرها ، فيذكرنا جل مثلاً اننا نتمكن من فهم انطونيو وكليوباترة او عطيل دون ان تعترينا نفس غيره عطيل ، ليس ثمة حاجة لانكار هذا ، اذ ليس من الواجب ان نشعر بالضبط بما يخبره ويشعر به الاخرون لكي نفهمهم ٠

واذا انكرنا القول بأننا نستطيع أن نفهم ما لم نخبره في هذه الصورة او تلك الدرجة فإننا لن نستطيع أن نتعلم أي شيء من الفهم ، كما أنها لن نستطيع أن نفهم أي شخص يختلف عنا ٠ وفي مثل تلك الحالة فإن الفهم لن تمتد دائرة ولن يعني خبرتنا ، ولن يكون منها نافعا للدراسات الانسانية ٠

ويبدو واضحا ، وبالرجوع الى الدراسة التاريخية ذاتها ، أنها فتصبح معرفتنا بالطبيعة الإنسانية بتقدير كبير لسلامات العظمى ، كما نتمكن من

الاتصال بكتابات انسانية أخرى ولكن كيف يمكن أن نمر من الفن بخواص انسانية رئيسية إلى فهم كتابات انسانية أخرى وخبرات غريبة الواقع أن مثل هذا الموقف يتضمن ثلاثة عمليات عقلية ملوفة : الأولى ، إننا نضيف المحتوى العقلى المألوف فلدينا إلى إنسان في موقف مختلفة عن موافقنا وهذا هو ما تؤكد نقطة التماشى أو التشابه ٠

أما العملية الثانية فتمثل في أنه توجد في كل دائرة عريضة من الامكانيات أكثر من تلك التي يعيها في ذاته ، فموقف جديد ، وتحدد جديد قد يستخرجها مشاعر واستجابات لم يكن الإنسان يخبرها بوعيه في ذاته ، (فعطيل) ربما لم يكن يعتبر نفسه إنساناً غيوراً حتى وجد سبباً لهذه الغيرة وعلى الرغم من أنني لم أخبر الغيرة ، فانني لو سمحت لخيالي أن يقف مثل هذا الموقف مثلاً فسوف أوقف مشاعري الباطنة ومن ثم أفهم المسرحية . إن مثل هذه الطريقة هي ما تتعلق به افهامنا بالطبيعة وبأنفسنا بواسطة الأداب العظيمة ٠

تبقي العملية الثالثة والأخيرة : وهي تتمثل في أنني يمكن أن نفهم الخبرة العقلية ذات الشدة القصوى عن طريق الحصول على خبرة تعادلها من دائرة أكثر تواضعاً ، ومن خبرات ذات درجات مقاومة الشدة من ميادين أخرى . ويتبين هذا من خلال الغيرة (العطيل) ومن بعض التصرفات مثل : أنه بسبب تواضع طموحى في الترقى فإنه أتمكن بجهد خيالى من أن أفهم الطموح العالى لما كبرت وبسبب أنه أفعل أحياناً وأقول « في استطاعتنى قتل هذا الإنسان فاننى أقدر على أن أفهم الرغبة فى القتل ٠

يتمثل الشرط الاستمولوجي الاول لفهم شيء ما والتعبير عنه في الفتى بالملامح الرئيسية لطبيعتنا الإنسانية العامة ، وبوجه خاص في رغبتنا في الاتصال وباتجاهنا نحو التعبير عن أنفسنا . أما الشرط الاستمولوجي الثاني لفهم التعبيرات وفي بعض الأحيان فهم أن ذلك الشيء يدل على تعبير فيتمثل في الفتى بالقواعد والاصطلاحات التي تحكم الأغلبية العظمى من التعبيرات . فمن الواضح مثلاً أننا لا يمكن أن نفهم الجملة بدون معرفة قواعدها النحوية وتركيبها ، والقواعد الاصطلاحية للغة عامة ، كما أننا لا نتمكن من معرفة أن حركة ما لليد ليست تمرينًا رياضيًا لكنها علامة على التحية إلا إذا كنا على الفة باصطلاحات وعادات سكان المنطقة ، ونفس الأمر ينطبق على قدرتنا على قراءة الخرائط وتفسير علامات الطريق ، والتعرف على الصياغ ، وتمييز المزاح عن الاهانة .

ان هذا الذي قلناه يعد أمراً واضح الصدق فيما يتعلق بفهم أي تعبير خاص لكنه يوقعنا في دوار ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهم القواعد والاصطلاحات الا بواسطة فهم التعبيرات ، وهذا يعني ضمن ما يعنيه أن الشرط الثاني ليس أساسياً بنفس درجة الشرط الأول كما أنه يعتمد عليه : اذ الشرط الأول يمكنا تحقيقه من فهم الكائنات الإنسانية وبالتالي فهم كل ما يمكن أن ينتج عنها أن كل ما يخلقه العقل البشري يمكن للعقل فهمه ، وذلك على عكس الظاهرة الفيزيقية ، ففي حين تكون هذه الأخيرة غريبة مفهومها ، ويكون بناؤها بالغ التعقيد ، بحيث يعجز العقل البشري عن فهمها تكون ابداعات آلية لدينا ، بحيث نتمكن من فهمها ، والتعرف على جزئياتها لأننا نحمل سمة التألف معهم . فنعم اننى أرى فلسفة هوایته أو نظرية

نيوتن في الجاذبية غير مفهومتين ، لكن سبب عدم فهمي يرجع إلى نقص ذكائي أو عدم قمرسى بالموضوعين ومع ذلك أكون على ثقة من حيث المبدأ بأن أسرار تلك الفلسفتين سوف تكشف لعقل انسانى باحث آخر .

انتشرت الدراسات الانسانية ، خصوصا حينما نقارنها بالعلوم الطبيعية وذهبوا الى أن سبب تلك العيوب انما يرجع أساسا الى تميز الدراسات الانسانية بالتعقيد الكبير بحيث تكون في وضع يجعلها غير خاضعة للتحكم وللتتجريب العلمي خصوصا كاملا وها هنا تكون الدقة فيها صعبة كما تكون الموضوعية فيما تتناوله عمارة المنازل . لكن تلك العيوب ونواحي النقص هذه إنما يمكن تعويضها بتلك الميزة الفريدة التي ذكرناها وفعلى بها ميزة الالفة ( هذه الميزة لا توجد في ميدان الطبيعة الفزيائية ، لأنها في آخر الامر غريبة عنا ، كما أنها لا تكشف عن عملياتها ، علاوة على أن نظرياتنا عنها ستبقى مجرد تكوينات افتراضية ) . وعلى الغعكس من الطبيعة فاننا نخبر بأنفسنا تلك العمليات التي توجد وفقها ملامح العالم الانساني لكننا حينما نبدأ بباحثنا العلمية فاننا نجد أنفسنا توا وسط الأشياء .

وبعبارة أخرى فاننا نفهم الروايات ، والاعمال الفنية ، والمؤسسات والاقتصاد والتنظيمات والاديان والاصطلاحات لأننا نكون على ألفة بها وعلى مقدرة من اعادة تكوين العمليات التي الى انتاجها ، وفهم الاهتمامات والنوايا التي تتضمنها ، وادراك الافكار والحالات والمشاعر التي تعبر عنها . ولأن النشاط البشري هو الذى أبدع العالم كله ، فاننا يمكن أن

تستخدم في الاشارة الى ذلك كلمة ثقافة و الثقافة تتضمن هنا : اللغة والادب والفنون والدين والقانون والعادات — والفولكور والعلم والتكنولوجيا والحرف الصناعة والزراعة وال العلاقات الاجتماعية أن طريقة صنع الاولى، وترتيب الاشجار وتهذيبها ، وتصور الاب لكيفية تربية ابنه هي كلها مظاهر ثقافية •

وفي كل عصر من عصور الزمان ، وفي كل موضع من مواضع المكان نجد ثقافات متباعدة هناك اديان متباعدة تباينا لا نهاية له ، ولغات متقاومة ، وعادات زواج لا حصر لها ومع ذلك فان الانسان يعيش في عالم من صنعه — خلال مساق ثقافي — يمتاز بأنه كلی • وأبعد من ذلك فان كل الثقافات تحتوى على اعظم ان لم نقل على كل الملامح التي ذكرتها لانها تتوافق مع متطلبات الانسان واتجاهاته وأن كل جماعة انسانية تعرفها تطور لغتها وعلاقاتها ، وتوجه طقوسها نحو قوى تعتقد أنها تحكم العالم بأسره •

يمكنا بطبيعة الحال أن ننتقل من الالفة بالطبيعة الانسانية الى معرفة كل ما يبدعه الانسان (العالم الثقافي كله) وهذا أمر ضروري لأن ذلك العالم جسد كلی من القواعد والاصطلاحات الالزامية لفهم التعبيرات في هذا الصدد لا يعد ذكرنا لقواعد نوعية اصطلاحات فرد الا من قبيل التبسيط ، فقواعد اللغة والتركيب لا تكفي لفهم عبارة ما اذا يلزم أن يدرك أيضا كل القواعد المكونة لسياق جزئي وبالمثل فإذا أخذنا مثلا في الفلسفة ، فإنه لا يكفي أن تبحث في المعنى القاموسى لكلمات تكون عبارة كانط « التركيب للترانسنتدى اللى للوعى » كى نفهمها ، اذ القواعد اللى تحكم استخدام هذه

العبارة تتجمد في فلسفة كانط كلها كما جاءت في كتابيه : نقد العقل النظري والخاص « ونقد العقل العملي الخاص » ينطبق هذا أيضا على محاولتنا فهم عمل المهندس ، اذ يتبعون علينا دراسة التكنولوجيا التي يقوم بتطبيقاتها .

لقد ذكرنا منذ قليل فكرة وقوعنا في دور ابستمولوجي ، وسنمحض هذه الفكرة الان : ان هذا الدور يتمثل ببساطة في أن فهمنا للعالم الثقافي كله يجب أن يكون نتاج فهمنا للتعبيرات الفردية التي لا حصر لها — فهذا هو الهدف النهائي للدراسات الإنسانية — لكننا ذكرنا أيضا — وهذا هو ما أوقعنا في الدور الابستمولوجي — بأن فهم التعبيرات الفردية يحتاج إلى فهم العالم الثقافي كله فكيف نحل هذه المشكلة ؟

نحن نحل هذه المشكلة عمليا بنوع من الحركة الموكية فالفهم التقريري لبعض التعبيرات يقودنا الى فهم تقريري للامح العالم الثقافي كله ، وهذا الفهم بالعالم الثقافي كله يساعدنا في المقابل على فهم تلك متحركة ذهابا وايابا ، وهي في حركتها تلك تعمق تقدم فهمنا بالعالم الثقافي التعبيرات الجزئية بصورة أعظم وهكذا تكون معرفتنا بالعالم الثقافي وبتبدياته الجزئية في الوقت نفسه .

أما الشرط الثالث والأخير من الشروط الابستمولوجية للفهم فيتعلق بفهم السياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات . وهذا الشرط واضح وضوحا لا لبس فيه فالكلمة تكون أكثر دقة اذا فهمناها من خلال عبارة ، وفهمنا العبارة من خلال فقرة ، وفيينا للفقرة من خلال كتاب ، وفهمنا

الكتاب من خلال العرف الادبي . فيتمثل هذا الطريق بكشف القارئ أو الناقد بالآخرى ما يقرأ وفهمه فهما كاملا وبغية فهم أكبر يلجأ رجال الاعمال الاجتماعيون والاقتصاديون الى ربط الافعال بالموافق التى تحدث فيها ، ويلجأ المؤرخ لكي يفهم رجالا مثل نابليون الى دراسة عصره وبيئته وخلفيته كلها .

ان تحقيق الشرط الثالث له أهمية خاصة بالنسبة الى الدراسات الانسانية ولكنه لا يخص تلك الدراسات وحدها ، اذ هو شرط ينطبق على كل المعرف والعلوم بما فيها العلوم الطبيعية ، فلذلك تعلم لماذا يدور جسم سماوى في مدار معين فيجب أن تأخذ في حسبانك الاجسام الأخرى التي تؤثر فيه ، ولذلك تعلم لماذا تنمو الازهار على النحو الذي تنمو عليه فيجب أن تأخذ في اعتبارك التربة والظروف المزروعة حولها وأحوال الطقس لدرجة أنه قيل أحيانا أن معرفتنا بالزهرة يتضمن معرفتنا بالعالم وبالطبع فان الرأى العالم ومتطلبات الحياة اليومية يرفضان مثل هذا القول الاخير ، فنحن نعلم أن ثمة أشياء جزئية وحالات فردية رغم افتقارنا لما يسمى بالمعرفة الكلية .

ان مسألة التداخل الكامل أو الاستقلال بالنسبة للمفهوم تحدث أيضا بالنسبة للتعبيرات ففى الطرف الاول نحن نميل الى القول « هذه مقطوعة من الشعر ، ولو تكن احدى سونتنيات دون الدينية انها كتبت لكي تفهم بذاتها ومن ثم فاننا نستطيع أن نقرأها أن نفهمها بدون أن تكون حاصلين على تفوق درامي » أما في الطرف المضاد فنحن نميل الى القول أن عليك لكي تفهم نفس المقطوعة السابقة أن تعرف شيئا عن نظرية وتاريخ الشعر

ولكى تقيم هذا الانموذج فعليك أن تعلم شيئاً عن الاصطلاحات والعادات الفكرية المذاخرة في عصر معين وأن تعلم شيئاً عن مؤلفها ذاته ، وما كانت تلك المقطوعة دينية فعليك أن تفهم بعض العقائد اللاهوتية المتعلقة بها ، ولكى تفهم هذه الاخيره عليك أن تبحث في تاريخ الديانة المسيحية وعلاقتها بتاريخ الانسانية أن هذا يؤدى دون شك الى وجوب قيامنا ببحث معرفى شاملى قبل أن تفهم تلك المقطوعة فهما حقيقياً .

ان الموقف الاول عبىث مثل الموقف الثانى فكل واحد من هذين الموقفين يتطرف تطرفاً مبالغ فيه ، لكن التوسط بينهما تكون له فائدة . ذلك لأننا اذا اعتقدنا أننا لا نستطيع فهم أي شيء دون أن نفهم كل شيء . واذا أعتقدنا بأننا لن نستطيع أن نصل الى الفهم الكامل بالنسبة لایة حالة فردية ، فلن تكون لدينا الشجاعة في أن نبدأ بتناول أي مسألة أياً ما كانت وسوف نغلق على أنفسنا دائرة يحثنا .

ان عمل الفهم ليس هو عمل كل شيء أو عمل لا شيء ، إنما نحصل على فهم حقيقى في مختلف مراحل البحث ، لكن هذا الفهم يمكن أن يعمق وان يصبح أكثر ثراء اذا أعطينا للتعبير الذى نحاول فيه أبعاداً أكبر وعلى سبيل المثال يمكن أن أرى انساناً يحرك ذراعه وأفهم من ذلك مباشرة - بسبب ما أتشارك معه من خلفية من الاصطلاحية أنه يحيى تحية الصداقه ، ويريدنى أن أعرف بأننى قريب من قلبه هنا أفهم أشارته على أنها نوع من التحية أو التشجيع ، لكن افرض انه سألنى في اليوم التالي أن أمنحه قرضاً مالياً فأننى حينئذ أفهم حقيقة اشارته وأعتبرها كنوع من البرغبة في أن يفوز بالحظوظ عندى حين أمنحه قرضاً ، ومن هذا المثال تتضح

أهمية السياق في فهم التعبيرات مثل ذلك ينطبق على أشياء كثيرة : فحينما ندرس لوناً أو نجماً أو قطعة معدنية أو زهرة فإن هذه الموضوعات تكون أمامنا بطريقتها التكوينية ، لكن تعبيراتها لا تكون أمامنا كلها لأن التعبيرات يجب أن تفهم في سياقاتها ، وأن تشير إلى ما ورائها ، ودراسة تقتضي هنا الذهاب إلى دوائر أبعد منها .

وعلى الرغم من أننا نستطيع ، بل ويجب أن نميز بوضوح بين الشرطين الثاني والثالث بين معرفة اللغة وبين كونها ملوفة في السياق الذي توجد فيه بعض الكلمات فيجب أن نعلم أنهما يميلان إلى الالقاء على مستوى النظرية فالثقافة الكلية هي السياق المحدد والشخص للفعل الجزئي ، كما أن نتاج المؤلف كله يمثل الخلفية الثقافية لفهم انتساجاته الجزئية . من أجل ذلك ثارت المشكلة الإبستمولوجية التي نأمل أن تكون قد وفقنا في حلها وهي مشكلة الدور والتي تمثلت كما قلنا في أن التعبيرات الفردية يتم فهمها أكبر من خلال سياقاتها العريضة ، وأن تلك السياقات العريضة يتم فهمها من خلال التعبيرات الجزئية .



## شروط المنهج في الدراسات الإنسانية

ان الشروط الثلاثة للفهم هي : الالفة بالطبيعة الإنسانية ومعرفة الخلفية الثقافية والوعي الكامل بالسياق شروطاً مثالية وحسب ، فعلى الرغم من أن الفهم الكامل بما هو فردي ، ربما يمثل الحقيقة بأبعادها التاريخية والاجتماعية هو أمر مستحيل رغم كونه مطلوباً من الناحية النظرية ، فلأننا نحقق فهماً في كون الحياة اليومية والدراسات الإنسانية ، وهذا يعني أننا نتحقق هذه الشروط في حياتنا العقلية قبل أن نجمع حروف البحث المنهجي ، فنحن نكون على ألفة تامة بالخصوصيات الأساسية لحياتنا العقلية ، ونترتب للغة والعادات والاصطلاحات من مجموعةنا منذ الطفولة فاما أن تكون التعبيرات حاضرة بذاتها في سياقاتها كما تخص الكلمات في عبارتها ، وأما أن تتكتشف صنوف السياق لنا خلال قتابع الحوادث :

هذا أمر مأثور ، لكن ما معنى قولنا بأن الدراسات الإنسانية تركز أساساً على ما هو مأثور ؟ ان الاطار الرئيسي لتطور الدراسات الإنسانية العلمي يجب أن يدعم بعملية تجعل المؤلف والمقبول من لدى الرأي العام الشائع مفهوماً فهماً نسقياً ومنهجياً ونضالنا نحو تحقيق كامل للشروط الابستمولوجية الثلاثة يمكننا من التوصل إلى فهم منهجي دقيق .

أن الفتنا بالطبيعة الإنسانية ، وبال فعل الانساني يمكن أن تتسع وتتعمق بواسطة الاستبطان الدقيق ، وجمع الوثائق عن ذلك الاستبطان ودراسة الأعمال التي تعبر عن معرفتنا وعمقاً في المعرفة من أمثال القديس أوغسطين وروسو وجوت وجييد ومثل مؤلفات رجال عباقرة يقمن باخيار

قوى من أمثال ستندال وشكسبير ودوستويفسكي ، ومثل أعمال رجال الدولة من أمثال قيصر وبسمارك أن مثل هذه الكتابات تجعلنا نتعزف على ما هو أليف لطبيعتنا الإنسانية .

وعلى الرغم أننا نفهم أنفسنا في الحياة الحادية بمثل هذا الطريق وطرق آخرى ونستفيد من بصيرة الآخرين ، ونتحقق من صدقها في أفعالنا، فلقد وجدى علماء النفس وعلماء العلوم الاجتماعية صعوبة في الاستفادة من تلك الامور ذلك لأن أفعالنا تتسم بالتعقيد ، وتستعصى على التصنيف ، وعلى قابلية اختبارها موضوعياً ومع ذلك فإنه من الضروري واللازم للدراسات الإنسانية أن تجد وسيلة للافاده من هذه الثروة الغنية من البصيرة عن طريق جمع كمية هائلة من مادة البحث وتصنيفها وتحليلها ويجب أيضاً أن تستكشف التجربة الداخلية وحكمة الشعوب لا لما يحملانه في ذاتهما من أهمية ولكن باعتبارهما أساس التطور المنهجي لطرق الفهم أن ما يحتاج إليه هو الوصف الكامل ودراسة الحالات الفردية ، ووصف كيف يخبر الناس في مواقف محددة .

ونحن نرى أن هذه الالفة بالعالم الثقافى انما تتتوسع بواسطة تراكم الخبرات والرحلات ، القراءة النسقية وما شابه ذلك . أن من واجب الدراسات الإنسانية جعل معرفتنا أكثر اتساعاً وذات صورة نسقية ، وفي ضوء هذا نستطيع أن ندرك لماذا كانت معرفتنا بالفيزيولوجيا والدين المقارن والتاريخ وعلم الاجتماع والتي تكشف عن القواعد والاصطلاحات والعادات التي تحكم التعبيرات شرعاً ضرورياً من شروط الفهم .

لقد وصلنا الى الفهم الواقعي للسياق بواسطة التراكم التدريجي  
لمواد الدراسات الانسانية وبالتعرف التاريخية ، والسير الذاتية ، والابحاث  
الانثربولوجية ، وغير ذلك من معارف اجتماعية وصفية .

أن الفكرة القائلة بأن الدراسات ذات نسق دقيق يبدأ من بصيرة  
أولية ويتقدم بخطوات منطقية تجاه الفهم الكامل هي فكرة مضللة وتشبه  
سراب الغيبات وبدلًا من أن يتقدم دارس الدراسات الانسانية في جبهة  
عرية واسعة فان عليه أن يقتصر على دراسة الاسس الاستمولوجيّة  
لموضوعه ، ويمكّنه أن يختبر موضوعه ، ويصحّحه ، ويجعله واضحًا ودقيقا  
بالرجوع الى كل ما هو موجود من معارف مطلوبة له ترتبط بالحقيقة  
التاريخية والاجتماعية . ان المدخل التاريخي والاستمولوجي له وظيفة  
محددة ونوعية ، فلا يمكنه أن يحل محل البحث بحثا آخرا ولكنّه يستطيع  
أن يوضح أعمال الباحثين ويجعلها نسقية وأن يوجه الباحث نحو غرضه  
المنشود ، وينظم النتائج من خلال الاطار الذي يوضح العلاقة المتبادلة بين  
كل ما هو موجود .



## أفكار وتصورات

- ١— فكرة القيم .
- ٢— فكرة الحرية .
- ٣— فكرة الجوهر .
- ٤— فكرة للديالكتيك .
- ٥— فكرة المسادة .
- ٦— فكرة الصيرورة .
- ٧— فكرة العلية .
- ٨— فكرة الزمان .
- ٩— فكرة المكان .
- ١٠— فكرة الوجود والماهية .
- ١١— فكرة الالوهية .
- ١٢— فكرة المعرفة .



## فكرة القيم

تعتبر القيم من الأسماء الواضحة لهذا العصر ، تحدث عنها فلاسفة الغرب ومفكروه . ولا شك أن هذا القرن يختلف عن القرن الماضي ، الذي تغنى فيه الأدباء والشعراء بالمشاعر الإنسانية وجمال الطبيعة . فلقد كان عصر الرومانسية بعيداً عن المصراعات العنيفة التي تظهر الإنسان وتطرّنه . أما في القرن العشرين ، فقد نشبت حروب دامية بين الدول الأوروبية الكبرى — فرنسا وألمانيا — وامتد المصراع بين الدول الغربية الكبرى إلى جزء كبير من العالم في قارات أوروبا وأمريكا وأسيا وأفريقيا . واستخدمت في هذه الحروب أقوى الأسلحة المدمرة وأشدّه فتكاً بالحياة والإنسان . وكان من نتيجة ذلك عدم الثقة وعدم الإيمان بالقيم ورفض الحضارة الغربية الموجودة ، والتي أدت بالانسانية إلى المهاوية . وتبين للمفكرين وال فلاسفة أن الحضارة الأوروبية قد جعلت القوة المادية تطغى على القيم الإنسانية والروحية . ومع أنها أذهلت العالم بالتفوق العلمي والتكنولوجي إلا أنها لم تعد تحقق للإنسان آماله وسعادته . ونستطيع أن نقول أن المفكرين أخذوا يسلكون طريقين :

### الاول :

هو التأكيد على أزمة الضمير الغربي مثل ( أدموند هرسرل ) و ( مارتن هيدجر ) .

### والثاني :

هو تقديم قوائم جديدة للقيم يمكن أن تتحقق السلام بين البشر فكانت الدعوة إلى القيم الأخلاقية والروحية عند (لوى لافيل) و (ورنية لوسين) في فرنسا و (كانط) في ألمانيا و (رسل) في إنجلترا .

### أزمة القيم في الشرق العربي :

ونحن في الشرق نعيش أزمة للقيم ، ولا نعتقد أننا نستطيع أن نفسر هذه الأزمة بمثل ما تفسر به أزمة القيم في العالم الغربي . فلنا حضارتنا ولهم حضارتهم ، ولنا تاريخنا ولهم تاريخهم وأهم ما يلفت نظرنا في الاختلاف بين طبيعة الحضارتين هو ما يلى :

١ - الحضارة الغربية تندد التقدم الاقتصادي والتكنولوجي ، بينما الحضارة الشرقية ظلت متخلفة في هذا المجال .

٢ - الحضارة الغربية تعيش على عبادة القوة المادية ، بينما يتوجه الشرق إلى الروحانيات ، فالإنسان الشرقي يجد سند ، وعهد ، وملاذ في القيم الروحية .

٣ - الأخلاق الغربية تقوم على مبررات علمية ، لأنها أخلاق وضعية بينما الأخلاق الشرقية لها ارتباط وثيق بالدين .

من أجل ذلك نرى أن الأسباب التي دعت إلى أزمة القيم في الشرق هي على عكس الأسباب التي دعت إليها في الغرب . فالتقدم العلمي والاقتصادي الذي لم تسانده القيم الأخلاقية والروحية ، كان هو السبب

الرئيسي في خلق هذه الازمة في الغرب . فمن الناحية الاخلاقية ، لا شيء يبرر هذه الاعمال الوحشية التي ارتكبت باسم القوة ، ولا شيء يبرر قتل الانسان لأخيه الانسان، وفي المصراعات بين الدول ، يجب أن تكون للأخلاق كلمتها وحكمها على كل ما يتعلق بالحياة الإنسانية .

اما في الشرق فاننا نعتقد أن السبب الاساسى في أزمته هو تخلفه العلمي والاقتصادي . ويجب أن نؤكد ، أن التخلف الحضارى والاقتصادى لا يعالج بالقيم الروحية . إنما له وسائله الخاصة ، مثل تشجيع العلم والابتكار عليه وتدريب المهنيين على الصناعة وتشجيع المهندسين للبناء والتعمير . . . الخ . فالتقدم الاقتصادي والصناعي ، هو جوهر الحضارة الحديثة الذي لا بديل عنه . وفي نظرنا يكون الحل ( الاقتصادي ضروريا ) لحل أزمة القيم في الشرق والغرب . ومن الملاحظ أن التخلف الاقتصادي يؤثر على تفكك المجتمع وانحلاله . فيحاول كل فرد أن يحقق مفنته الخاصة على حساب الآخرين .

ومن الممكن أن نشير الى أن أزمة القيم في الشرق وفي مصر ترجع الى أسباب حضارية بالدرجة الاولى ، منها أولا طبيعة الحكم العثماني واستغلاله لموارد البلاد الاقتصادية واهماهه لشئون البلاد الداخلية . ونضيف الى ذلك ، أن الاستعمار الغربى للشرق ، كان أشد وطأة ، وساعد بقوه على تخلف الشرق اقتصاديا وعلميا .

أن أزمة القيم الحضارية لها أيضا أسباب نفسية أى سيكولوجية . فإذا كان الانسان الغربى قد أحس بالقلق والغربة وفقدان الذات ، في هذه

الحضارة التي تفتقر الى القيم الروحية والاخلاقية ، فان الانسان الشرقي قد احس بالقهر والظلم أمام الاستغلال والاستعمار . وهذا الاحساس يؤدي بالضرورة الى فقدان التوازن بين القيم .

### ما هي القيمة :

مع بداية القرن التاسع عشر وقبل اندلاع الحرب العالمية الاولى ، أعلن المفكرون والفلسفه عن خصيصة مراجحة وتتجديد القيم السائدة في ذلك العصر ودعت الحاجة الى تطهير القيم من كل ما يمكن أن يعيق التقدم وتحرير المجتمعات الإنسانية الى ظهور العديد من المؤلفات في فلسفة القيم وقبل أن نتناول بالعرض والتحليل هذه المؤلفات ، ونستعرض النظريات المختلفة نريد أن نتساءل ، ماذا يعني الفلسفة بكلمة القيمة ؟

أن هذه الكلمة تعنى في نظر علماء الاقتصاد الثروة المالية التي يمكن بواسطتها الشراء والبيع . ولقد أشار الاقتصاديون الى نوعين من القيم قيم الانتاج وقيم الاستهلاك ، وما يتبع ذلك من مسألة العرض والطلب في الأسواق . واستطاع الاقتصاديون على اختلاف مدارسهم أن يرجعوا الى العناصر التي تتألف منها القيم الى عنصرين أساسيين : المسادة الاولية من ناحية والعمل أو الجهد الانساني من ناحية أخرى .

ولكن بجانب هذا المعنى الاقتصادي والتجاري للقيمة التي تبلغ وتشتري مثل الاوزان والاسهم المالية ، هناك معنى آخر للقيمة عرفته

المجتمعات الإنسانية منذ أقدم العصور . القيمة الإنسانية هي المثل الأعلى الذي لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل، والحملاء ونقاوة النفس وسماحة القلب والارادة الحرة . ولا شك أن هذا المستوى المثالى للقيمة يقف على النفس من المعنى الاقتصادي . إن القيمة بوصفها المثل الإنساني الأعلى هي ما لا يبلغ وما لا يشتري . وقد ينسحب الإنسان في سبيلها بروحه ودمه كما يجرد الجندي بنفسه في ميدان القتال . ونستطيع أن نقول أننا نستخدم كلمة القيمة في مجالات مختلفة مثل الاقتصاد السياسي والأخلاق والفن والدين . أى أنها ليست قاصرة على واحد منها دون غيرها .

فهي مقوله عامة للفكر لها تطبيقاتها في المجالات المختلفة وأحكامها المتنوعة . فأقول مثلاً هذا الكتاب له قيمة ، أو هذا الإنسان له قيمة ، وهذه القطعة الموسيقية لها قيمة و . . . الخ .

ومن أجل ذلك اصطلاح الفلسفه والعلماء على أن هناك عالم للقيم . فالقيم الأخلاقية والاقتصادية والفنية والدينية ( مثل التقوى ) كلها تشكل عالمًا خاصاً للقيم حين يتكامل بعضها مع بعض .

ويرى ( لوى لافيل ) في كتابه بحث القيم أننا نستخدم كلمة القيمة عندما نريد تفضيل الأشياء على البعض الآخر . وهذا يعني أننا نضع عادة تصنيفاً للأشياء ، ونعلّى بعضها على بعض ، حتى يبدو بعضها أساسياً والآخر ثانوياً أو فرعياً . ومن الخطأ أن نظن أن هذا التصنيف يعتمد على طبيعة الأشياء ذاتها لأنه يعتمد في الحقيقة على عملية التقييم نفسها وعلى الحكم الذي نحكم به على هذه الأشياء .

### ١ - المعانى المختلفة :

ان الاصل اللاتينى لكلمة القيمة يدل على القوة والصحة والشجاعة .  
ومن هنا مثلاً كان الاقدام والشجاعة على رأس الفضائل الاخلاقية .  
واذا كانت الشجاعة تدل على قيمة (الانسان) فان هناك خاصية  
للأشياء تدل على قيمتها . ومن هنا كان العلماء يقولون عن الخاصية  
الاساسية للشيء أنها فضيلة ، فإذا ما فقد هذه الخاصية فقد قيمته . مثال  
ذلك المخاطبيين اذا فقد خاصية الجذب فقد قيمته وفضيلته وقوته الفعالة  
والمؤثرة . فقيمة الشيء تدل على الصفات الطيبة التي يتتصف بها .  
ويستخدم علماء الرياضة كلمة القيمة للدلالة على الكم لا على الكيف .  
أى للدلالة على حجم الشيء وعظمته .  
وفي علم الحساب والجبر تحدد قيمة العدد في المعادلات وتقع هذه  
القيمة العددية بين الصفر واللانهاية .  
  
أما القيمة الفنية فهى تجمع بين الكم والكيف ، أى أنها ليست  
(الكيف) الخالص للألوان والاصوات والانسكال ولكنها تعبر عن العلاقات  
(الكمية) التي بينها . فالقيمة الفنية بالنسبة للرسام تتتألف من النسب بين  
الظل والاضواء ، وبالنسبة للموسيقار تتتألف القيمة الفنية من النسب بين  
الاصوات والانغام . ولا شك أن القيمة الفنية تقع في حدود الزمان والمكان  
فالفنون التشكيلية تخضع للمكان كما تخضع الموسيقى للزمان . وهذا هو  
الفرق بين القيم الفنية والقيم الميتافيزيقية التي تتجاوز بطبعتها حدود  
الزمان والمكان .

ويذكر الفلاسفة القيمة المنطقية باعتبارها معيارا للصدق في الأحكام المنطقية والاستدلالات العقلية . والاستدلال السليم والصحيح هو ذلك الذي يكون مطابقا لقواعد العقل والمنطق وغاية الفكر هو الوصول إلى الحقيقة .

وما كانت اللغة هي أداة الفكر فلابد من أن تستقيم اللغة لكي يستقيم الفكر ويرى اللغويون أن الكلمات لها قيمة نحوية تحدد معناها ودورها في الجملة . كذلك فإن الألفاظ تكمن في قوة دلالتها . ويجب أن تكون هذه الدلاللة علمة بحيث يعترف بها جميع الأفراد . ونحن لا نتصور أن تكون فردية وذاتية ، إذ أنه في هذه الحالة يستحيل التفاهم بين الناس .

وقد نتساءل هل يمكن أن تكون قيم الأشياء قيما مادية خالصة ، وت يتم الاشخاص قيما روحية ومعنوية ؟ نقول أننا لو دققنا النظر في القيم الاقتصادية لوجدنا أنها تنزع نحو القيم الأخلاقية مثل المساواة والعدالة . فلا يكفي مثلا تحديد أثمان الأشياء وأسعارها ، إنما يجب أن يكون السعر عادلا حتى لا يستغل البائع المشترى أو العكس . إن القيم الاقتصادية ليست مادية بحتة ، إنما هي إنسانية أي من وضع الإنسان ، الذي يحافظ بواسطتها على حياة الجسد . أما إذا نظرنا إلى الأشخاص فاننا لا نستطيع أن نتحولها إلى أشياء أو أجسام فردية والحياة والطبيعة الإنسانية لا يمكن ردها إلى طبيعة مادية خالصة . فالإنسان يتميز بالفكر والعقل والروح والشعر والحرية وهذه كلها تجعله قادرا على أن يتحكم في المادة التي لا يمكن أن تكون هي الغاية النهائية لحياته .

تلك هي أهم المعانى التى أوضحتها الفلسفه عن القيمة ° وفى القاموس الفلسفى نجد الكثير من الكلمات التى استخدمها الفلسفه بالمعنى المرادف للقيمة دون استخدام للفظ نفسه ، فمثلاً كلمة (الخير) من الكلمات التى تدل على القيمة ولكنها ذات دلالة أخلاقية ° فالخير غاية من الغايات الانسانية السليمه ولا يكفى أن يكون الشيء خيرا في ذاته لنا انما يجب أن يكون خيرا بالنسبة للانسان ° وعندما تتطابق كلمة الخير على الاشياء لا على الغايات مثل قولنا أن الارض مليئة بالخيرات فاننا نعنى من وراء ذلك أن الانسان يستطيع أن يمتلك هذه الخيرات ° أما أفلاطون فقد رأى أن (الخير) أو مثال المازل يفوق الوجود جمالا وقوه لانه يهب الوجود كما تهب الشمس الحياة ° ولا شك أنه قد جعل الخير مثلاً لا مشروطاً لا يتقييد بأى شرط من شروط المعرفة أو الوجود كذلك نستطيع أن نقول أن القيمة هي المثل الذى لا يتحقق فى الحاضر وقد يتحقق فى المستقبل بوصفه غاية للارادة الانسانية °

كما أن (الكمال) مرادف للقيمة ، وان كان من العسير وصف الاشياء بهذه الصفة ° ولقد جعل ديكارت الكمال قاصرا على الله وحده ، وكل ما عداه يتتصف بالضعف والنقص °

(والكمال) مرادف للقيمة وان كان من العسير وصف الاشياء بهذه الصفة ° ولقد جعل ديكارت الكمال قاصرا على الله وحده ، وكل ما عداه يتتصف بالضعف والنقص °

## ٢- مصادر فلسفة القيم

هذه هي بعض المعانى المختلفة لكلمة (القيمة) التي أصبحت موضوع  
فلسفة جديدة هي (فلسفة القيم) \*

أو لعلم جديد هو الاكتسيولوجيا نسبة الى الكلمة اليونانية  
(اكتسيوس) ومعناها (الثمين) \*

ويعد الفيلسوف الاهري وربان أول من أطلق هذه الكلمة وأول من  
استخدمها في كتابه المسمى (التقييم : طبيعته وقوانينه) \*

ان مبحث القيم أو الاكتسيولوجيا إنما يعني أولاً وقبلًا بعملية التقييم  
أو التقدير التي أكد عليها أوربان في كتابه هذا \*

ويذهب الملاسفة إلى أننا يمكن أن نعتبر الفيلسوف الالماني نيتشه  
الاب الروحى لهذه الفلسفة الجديدة ، تماما كما يعتبر (كيركجورد) الاب  
الروحى للفلسفة الموجودية . فلقد طرح نيتشه في فلسفته مشكلة القيم  
وهو أول من ززع اليقين في القيم كان لا يجرؤ أحد على مناقشتها \*

يذكر نيتشه في كتابه : (هذا تكلم زرادشت) أن الحكم والنبي  
الفارس . كان يحدث الشمس فيقول : أنت أيها الكوكب العظيم ، كم أنت  
منذ عشرة أعوام وأنت تأتي إلى في كهف ، ويدرون الصقر والثعبان اللذان  
يعيشان معى ، كنت سأشعر بالمال من هذا النور ومن هذا الطريق \*  
أننا ننطرك في كل هبّاح لتهمنا بنورك ونباررك . وأنا الان قد سئمت  
الحكمة مثل النحله التي جمعت عملاً كبيراً . اننى في حاجة إلى الناس  
ليمدوا إلى أيديهم \*

أريد أن أمنهم وأعطيهم ليسعد الحكماء من أبناء البشر بجنة  
الحكمة والفقراء بالثروة •

أريد أن أنزل إلى الاعماق كما تقول أنت في كل مساء هناك وراء  
الأنهار فتتغیر ما تحت الأرض ، أنت أيها الكوكب الذي يفيض بنوره  
( ثروته ) •

باركني يا عين الابدية المهدئة •

بارك هذا الكأس الذي يتتساقط منه الماء الذهبي اللون معه الفرحة •  
أنظر ، أريد أن أفرغ هذا الكأس من جديد وأعود إنسانا •

ها هو النبي يرفض النبوة ويريد أن يعود إنسانا مثل سائر البشر •  
انه يرفض أن يعيش وحيدا ويطلب بالعودة إلى الناس • انه يعلن عن حبه  
للبشر جميرا ويقول نيته : لقد استيقظ زرادشت فماذا يستطيع أن يفعل  
بجانب الذين ينامون ؟

ويبدو من الحوار الذي يدور بين هذا النبي والحكيم أن نيته يثير  
مشكلة التقرب إلى الناس أو البعد عنهم • ان الحكيم يعلن صراحة :

أنا الان أحب الله ولا أحب البشر • الإنسان شيء غير كامل • وحب  
الإنسان سوف يقتلني ، عد مثلى إلى الجبل ، إلى الغابة ٠٠٠ كي تطير مثل  
الطيور وأسدًا مثل الأسود ، اننى أتعهد هناك فأنشد الانشيد واذكر الله  
فكل وقت •

ويضحك زرادشت ويتعجب من كلام الحكيم ٠ ويعلن نيته على  
لسان النبي قوله المشهورة :

ألم يسمع هذا الحكيم العجوز أن الله قد مات ٠  
أنه يريد أن يقول أن الناس اليوم في حاجة إلى من يرشدهم ٠ أما  
الذين يعيشون الأمل أجل الله فان لهم قد مات ٠ ولقد أشار هنا إلى الذين  
يتخلون عن خدمة الإنسانية ، فيفضلون العزلة على الحياة بين الناس ومن  
أجلهم انهم النساك المتوحدون الذين تركوا الدنيا من أجل عبادة الله وقول  
نيته أن الله قد مات يعني في الحقيقة أمررين ٠ أولهما أن عصور المسيحية  
قد انتهت وجاء عصر الإنسان ٠ وثانيهما ، أن الذين كانوا يمجدون الله  
عليهم اليوم أن يمجدوا — الإنسان ، لأن لهم لم يعد في حاجة إلى من  
يقدم له القرابين ويطلق البخور ٠

هذه الفلسفة تدعو إلى جعل الإنسان الحقيقة العليا ٠ ولقد أراد  
نيته أن يبشر بنهاية المسيحية التي كانت تدعو إلى الزهد في الحياة  
وتفضل الفقراء على الأغنياء ٠ هذه الديانة في نظره ساعدت على بذر بذور  
الضعف والفقر في نفوس الناس ، بدعوى التسامح والمحبة ٠ وجعلت  
الناس يعيشون كالديدان على الأرض أو كالأشباح التي تذهب وتتجيء ،  
 أجساما ضعيفة وهزيلة ، جائعة ومريضة ٠ ولقد كانت نفوسهم أكثر ضعفا  
 وأشد فقرا من أجسامهم ٠

أن هذا الفيلسوف الالماني يأتي بدعوى جديدة هي قلب القيم السائدة  
فالقيم المسيحية تدفع إلى قهر الإنسان واذلاله ، وتدفع الفقراء بجعلهم

### أفضل من الأغنياء •

فإذا أردنا أن نعيid للإنسان مكانته في الحياة ، فلابد وأن نجعله هو القيمة في ذاتها ، وأن نضعه على رأس قائمة القيم • ولقد كانت كل الفلسفات التقليدية ، الميتافيزيقية والمثالية ، تضع ( الله ) على رأس هذه القائمة فطالب نيتشه بأن يكون الإنسان هو القيمة العليا في هذه الحياة • لقد اتخذت هذه الفلسفة موقفاً خاصاً تجاه الدين وتجاه المسيحية على الخصوص • ويشبه هذا الموقف إلى حد كبير موقف فلاسفة الثورة الفرنسية في فرنسا الذين نطاق عليهم اسم الموسوعين أو الانسيكلوبديين ، من أمثال فولتير وديدروره ودولابير وجان جاك روسو • هؤلاء جميعاً حاربوا الدين المسيحي دفاعاً عن حرية الإنسان وحقوقه • ويرجع السبب في ذلك إلى فساد رجال الدين في ذلك الوقت ثم مساندة الكنيسة لنظام الحكم الملكي الفاسد باعتباره الملك خليفة الله على الأرض •

لقد كان موقف نيتشه له ما يبرره • فرجال الدين يتكلمون باسم الضعفاء والمساكين ، والأنسان الصيف في نظره لا يستحق أن يكون إنساناً • وتمادي نيتشه في كراهيته للمقيدة والدين المسيحي فأعلن ( موت المسيح ) أو موت الله •

وكانت القيم القديمة تشييد — مثل الكنائس — على هذه العقيدة ، فجاء نيتشه ليهدمها وليبنى مسبداً جديداً للإنسان •

يقول زرادشت متحدثاً إلى الشعب :

جئت لا بشر بالأنسان الأعلى

### الانسان الذى يتجاوز الانسان .

أن الانسان العادى هو بالنسبة للانسان الاعلى مسخ للانسان . والانسان الاعلى هو ( معنى ) هذه الارض . فكوفنوا أيها الاخوة أوفياء لها ولا تصدقوا الذين يتتكلمون عن آمال أخرى ب بعيدة عنا . ولا تلعنوا الارض ولا تبحثوا عن المجهول : ان الانسان اليوم هو كالنهر الملوث الذى يجب أن يتحول الى محيط من الماء الظاهر النقى .

هذه الفلسفة تزید أن تزرع الامل في الانسان الجديد الذى يحيط القديم من أجل القيم الجديدة . ويبحث نيشه ، كما يبحث زرادشت عن الرفاق الذين يحصدون معه . وهو لا يريد أن يكون راعيا ، للقطيع أو حارسا لقبور الموتى ، إنما يريد أن يكون خالقا للقيم . من أجل ذلك ، يجب أن يخوض معركة الحياة ، ويواجه القدر والمصير ، مثل المسافر فوق الانهار والجبال .

ومن منظور هذه الفلسفة منهج القيمة ( العظيمة ) هي الهاوية ( الالم ) ، أو تصير الهاوية هي القيمة . أنه الطريق الصعب الذى يختاره الانسان الاعلى ، طريق عظمة الانسان الذى لا تدانيها عظمة ولكنه طريق الالم السوداء الذى ترقد مثل البحار .

ان نيشه لا يفسح مجالا للاقدام على الارض . إنما هو يتكلم باسم الشجاعة والبطولة . والانسان يجب أن يكون أشجع الموجودات وأشجع حتى من الحيوانات . وهذه الشجاعة التى يدعوا اليها ليس لها حدود انها لا تعرف الرحمة والشفقة .

بهذا المنطق ( منطق القوة ) ، يدفع هذا الفيلسوف ( الانسان الاعلى ) الى ( خلق القيم الجديدة ) لتعبر عن عظمة الانسان ولا تتم عملية خلق القيم الا بفضل ( الارادة القوية ) التي تتغلب على الضعف وهذه الارادة لا تدفعها روح العدالة ، لأن الانسان الاعلى لا يتساوى مع الاخرين انما تدفعها روح الانتقام . فلا يخلص الانسان من الالم والقهر الا الانتقام . يقول نيتشه : الارادة خالقة . انها تتحقق لنا ما نريده .. ويجب أن تكون الارادة الخالقة ارادة للقوة تحطم القيم القديمة قبل أن تخلق القيم الجديدة .

والناس ( الطيبون ) الذين يحافظون على القيم الموجودة ولا يحطمونها لا يقدرون على خلق القيم الجديدة . فلابد من خلق الانسان الاعلى لخلق القيم . ولقد خلق نيتشه هذا الانسان بفلسفته ، فتحطم جميع القيم القديمة التي كانت الانسانية قيمها على معانى الخير والفضيلة والواجب . ولكن قيم المستقبل يجب أن تقوم على أساس القوة المطلقة ، التي تتحقق للانسان الاعلى كل آمال الحياة .

ان فلسفة نيتشه قد ساعدت على تعميق معنى القيمة ، وجعلت منها محور الفكر المعاصر كله . وهو يرى أن القيمة تتبع من قوة الارادة الانسانية التي تتحقق في فلسفة الانسان الاعلى ( السوبرمان ) كارادة للقوة . ولقد كانت القيم القديمة تفرض نفسها على الارادة الانسانية في صيغة الواجب والالتزام : يجب أن تفعلى كذا .. أو في صيغة النهي والتحريم : لا تكذب ، لا تقتل ... الخ . أما في نظر نيتشه فان الانسان هو الذى يفرض القيم على الوجود والأشياء ، وهو الذى يعطى لكل شئ

معناه • ولقد سمي الانسان انسانا لانه هو الذى يخلق القيم • أما الحيوان  
 فهو يعجز عن تقدير وتقدير الاشياء •

ولقد أثارت فلسفة نيتشه مشكلة هامة في تاريخ الفلسفة نعني به مسألا  
مشكلة الحقيقة • تلك الحقيقة التي تفرضها اراده القوة بالقوة على العالم •  
ان الحقيقة قيمة مثل مسائل القيم الأخرى ، وهي من وضع الانسان الذي  
يشكلها بارادته وكما يشاء •

وأيا كان الاختلاف حول آراء نيتشه ، الا أنه من المؤكد أنه يعد أهم  
مصادر فلسفة القيم • فالإله يرجع الفضل في البحث عن طبيعة القيم وكيفية  
تصنيفها ، واستطاع أن يجعل من الانسان الاعلى خالقا للقيم في الوجود •

#### (ب) البرجماتية :

وهناك مصدر آخر لفلسفة القيم ونعني به الفلسفة البرجماتية •  
ويذهب البعض الى ان البرجماتية هي في الاصل فلسفة للقيم • اذ يرى  
 أصحاب هذه الفلسفة أن النتائج العملية للتجربة أو الخبرة هي التي تحدد  
معنى التصورات العقلية • وبعبارة أخرى فان قيمة التصورات العقلية  
تحددتها النتائج (العملية للتجربة) أو الخبرة فهذه النتائج هي التي تجعلنا  
نحكم على فكرة ما بالصدق أو بالكذب وكما يقول جون ديوي فان  
البرجماتية في جوهرها هي نظرية في القيمة وسلوكا تجاه الاشياء هو الذي  
يحدد قيمتها • ان المعرفة وحدها أو العقل وحده لا يستطيع أن يحدد من  
الناحية النظرية البحتة قيمة التصورات • ولكن العمل هو الذي يمكن أن  
يحسم الخلاف بين الفلاسفة • أن المثاليين من أمثال ديكارت بركلبي الذين

يبحثون عن الحقائق الأزلية الابدية ، وحتى الواقعيون الذين ينادون بالتطابق بين الفكر والواقع ، كلهم قد أخفقوا في تحديد المعنى الحقيقي للتصورات أن معيار الصدق في نظر البرجماتية هو في النتائج العملية كما تظهر لنا في التجربة والخبرة والسلوك . والمعروفة في هذه الفلسفة الامريكية تسير في اتجاه عكس من النتيجة إلى التصور . لقد كانت الفلسفة التقليدية تبدأ أولاً بالتصورات وبقدر صدق التصورات يكون صدق النتائج ( اذا كانت المقدمة صادقة ، كانت النتيجة صادقة . أما البرجماتية فهى تجعل الواقع يفرض علينا الحقيقة . وبعبارة أخرى فليس هناك حق أو حقيقة ) يفرض نفسه على الواقع .

ان البرجماتية قد أضفت على القيم معنا جديداً هو النجاح . فالفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة التي نجني ثمارها في التجربة والعمل . أما المفكرة المفاسلة فهى لا تستحق أن تكون فكرة صادقة . و اذا كان النجاح هو الغاية والهدف ، فان هذه الفلسفة تبرر جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تؤدى إلى النجاح ، وشعارها هو : الغاية تبرر الوسيلة .

لقد بين الفيلسوف الامريكي شارلز بيرس أن الغرض من الفلسفة البرجماتية هو بيان أن جميع معتقداتنا قد وضعت من أجل العمل ولكن نفهم آلية فكرة يجب أن تحدد أي سلوك تفرضه هذه الفكرة وذلك لأن السلوك هو في نظره الدلاله الوحيدة للمفكرة . ولكن نصل الى الوضوح التام ، فاننا يجب أن نتعرف على اسساتنا تجاهنا وأثارها في سلوكنا . والبرجماتي يعطى ظهره للعادات السعيدة لدى الفلاسفة ، وهي تجريد

المعانى من الواقع ، والبحث عن العلل القبالية ( السابقة على التجربة )  
والمبادئ الثابتة ، والحقائق الازلية والابدية .

ويعتقد وليم جيمس ، أن المنهج البرجماتى ليس جديدا تماما في مجال الفلسفة . فلقد أستخدمه من قبل سocrates حين كان يبحث عن المفهوم الذى تحقق الخير للإنسان ، وكذلك أرسطو ، وحين بدأ في تعريف المعانى والألفاظ من تجريد الواقع . أما جون لوئ و هيوم فلقد أسهما في توضيح معنى الحقيقة بالوسائل البرجماتية ، فرضوا الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت وأرجعوا مصدر الأفكار إلى الإحساسات والانطباعات الحسية .  
وإذا كانت التجربة هي التي تعطى للأفكار معناها ومدلولها ، فإن العمل هو الذي يحدد قيمة الأشياء والأفراد .

ويرفض البرجمانيون النظرة اليونانية القديمة إلى التجربة باعتبارها أقل شأنا من البحث عن الحقيقة المطلقة ، الثابتة والضرورية . فالتجربة لا تقتصر على التجارب الحسية لدينا عن الأشكال والألوان والاصوات ولكنها تتجاوز هذا المعنى إلى التجربة وإلى الخبرة السلوكية بما تحمله من نجاح أو فشل . والتجربة بالمفهوم البرجماتى هي تفاعل الإنسان مع البيئة الطبيعية والاجتماعية .

وهكذا يتسع معنى الحياة ، فتشتمل الحياة الطبيعية والنفسية والاجتماعية فالجهاز العضوى للإنسان بكل دوافعه الحيوية يمثل المرحلة الأولى للتجربة . فالإنسان يبحث عن الطعام والشراب عندما يشعر بالجوع والعطش . وقد يجد بعض العوائق والحواجز التي تحول بينه وبين تحقيق هذه الحاجات الأولية ، فيتعلم منها ويكتسب دراية وخبرة .

وتتقابل خبرات الافراد بعضها مع بعض ، وتنتفاعل فيما بينها • ثم تتصل خبرة الجماعات وتتوافق أو تتعارض وتنتافر •  
ويبدو أن النتائج التي تنجم عن هذه الخبرات ، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبدايات ، فإذا نجحت التجربة وتحقق الهدف ، كانت البداية صالحة وطيبة • أما إذا فشلت التجربة ، فإن البداية تكون حتماً خاطئة • ولقد استطاع الإنسان باستخدام طريقة الصواب والخطأ أن يوجه التجارب نحو تحقيق الأهداف المطلوبة •

وإذا نظرنا إلى الأفعال الإنسانية ، فاننا لا نستطيع أن نصفها كلها بأنها تجارب ، فمنها الأفعال الطائشة التي لا تؤدي إلى أية نتائج أو آثار عملية • ولا بد من بذل الجهد والمعاناة لكي يؤدي الإنسان عملاً أو يقوم بتجربة وهذا العمل هو الذي يقود الإنسان إلى الحقيقة •

وليس للبرجماتية اهداف معينة ، كما يقول أصحابها • إنما هي مجرد منهج ، ونجاح هذا المنهج سوف يحدث تغييراً شاملًا في الفلسفة وفي مزاج الفلسفه أن المنهج هو وسيلة لتوضيح الأفكار وأداة للوصول إلى الحقيقة •  
وسوف ننظر إلى — تصوراتنا من حيث نتائجها العملية وآثارها الحية • وكل الاختلاف بين الأفكار يعود إلى الاختلاف بين تلك النتائج والآثار •  
ولقد كانت الفلسفة تتبع حتى اليوم طريقة بدائية للتساؤل • وكان الفلسفه يظنون أن مجرد العلم ببعض الأسماء أو المبادئ يكون كافياً لمعرفة الكون نفسه ، مثل الله ، المسادة ، العقل ، المطلق ، الطاقة •

وهي كلها تقودهم إلى الحلول ، بحيث تكون البداية هي التي تحدد النهاية • ولكننا إذا نظرنا إلى المنهج البرجماتي ، سوف نلاحظ أنه لا توجد

فيه أية كلمة تفرض الاجابة علينا ، وتعلق المسؤول على نفسه ، لأن كل كلمة يجب أن يجعلها موضوعاً للاختيار في التجربة وهذا تصبح النظريات وسائل وأدوات لا أجوبة جاهزة • أن المنهج هو مجرد وسيلة لتوسيع الأفكار ، وأداة للوصول إلى الحقيقة • وسوف ننظر إلى تصوراتنا وأفكارنا من حيث نتائجها العملية وآثارها الحية • واختلافات بين الأفكار إنما يعود إلى الاختلاف بين تلك النتائج والاثر •

أن البرجماتية تتفق مع الاسميين الذين يعنون بالجزئيات ، ومع المذهب النفعي الذي يوضح الجوانب العملية لأفكارنا ، ومع الوضعيية من حيث ازدرائه للحلول اللغوية، وتختلف تماماً مع التجريدات الميتافيزيقية التي تبدو عديمة النفع • ومرة أخرى نقول ، إن هذه الفلسفة تلقي جانبها المبادىء والمقولات الضرورية ، لتهتم فقط بالواقع والنتائج العملية في التجربة • وهذا هي تعنى بالبحث العلمي في المشكلات والقضايا والأفكار وترفض حلها ، حلاً نظرياً مجرداً •

أن البرجماتية تهتم بصفة خاصة بالعلوم التجريبية ، فإن قوانينها الاحتمالية ، ولا توجد فيها أية قوانين صادقة على الاطلاق والقوانين الاحتمالية ، يمكن اعتبارها صيغ لغوية نسجل فيها أحکامنا عن الطبيعة • لذلك يجب أن نخلص الفلسفة من كل الأحكام الضرورية وأن نبحث في أفكارنا ومعتقداتنا عن نفس الحقيقة الاحتمالية في العلوم • ان الأفكار هي أجزاء من تجاربنا ، وتكون صحيحة عندما ترتبط بأجزاء التجربة الأخرى • والغرض من المعرفة هو أن نلخص التجربة في أفكارنا وتصورات

تساعدنا على متابعة السلسلة التي لا تنتهي من الظواهر . وكل فكرة  
تساعدنا في الانتقال الى الظواهر الاخرى ، والتنقل بينها ، هي فكرة  
حقيقية .

### البرجماتية نظرية في الحقيقة :

ان القيمة الحقيقية للفكرة هي في آثارها العملية ، وتصور فيلسوف  
مثل ( ديوى ) للحقيقة ، هو مثل تصور العلماء .

وكل تجربة جديدة تساعدنا في تغيير أفكارنا السابقة تماماً مثل  
اكتشاف الراديوه الذى غير من فكرتنا عن طبيعة المادة والطاقة .

لكن ما هي الحقيقة ؟ في نظر البعض تكون الحقيقة هي مطابقة الفكرة  
للواقع ، والكذب معناه عدم مطابقتها له . وقد يتفق البرجماتيون والعلقليون  
على هذا التعريف ولكن الاختلاف بينهما يبدأ عند تعريف معنى المطابقة .  
وعند الاجابة عن هذا السؤال يكون البرجماتيون أكثر ميلاً الى التحليل  
والوصف . أما العقليون فانهم أكثر ميلاً الى التأمل .

أن الفكرة العامة التي لدينا عن الحقيقة ، هي أنها تعطينا صورة  
للواقع . ولكن كيف تتم هذه الصورة ؟ اذا كانت الفكرة عن شيء محسوس  
مثل ( الساعة ) فإن الكلمة تشير في هذه الحالة الى الساعة المحسوسة ،  
وربما الى علمها ووظيفتها في تجديد الوقت . أما اذا كانت الفكرة لا تعطينا  
صورة لشيء محسوس ، فماذا تعنى اذا بكلمة المطابقة ، وأى موضوع  
اذا سوف تتطابقه هذه الفكرة ؟ قد نظن بعض المثاليين أن هذه الفكرة قد  
تنطبق على حقيقة مطلقة موجودة منذ الأزل . ووجهة النظر هذه تدعى

البرجمانيين الى مناقشتهم ° لكن الاعتقاد السائد لدى العقلين وهو أن الحقيقة تعنى علاقة ثابتة بين الواقع ° وعند حصول هذه الحقيقة ، يسكن العقل لانه أصبح يملك الحقيقة ° ونستطيع أن نقول : أن جميع المذاهب العقلية تجعل العقل في حالة توازن ثابت °

أما البرجماتية فهى على العكس تتتسائل : ما هو أثر هذه الحقيقة في حياتنا ؟ وكيف تختلف التجارب الناتجة عن الحقيقة ، عن تلك التي تنشأ من الخطأ والمكذب ؟ وبعبارة موجزة : ما هي القيمة الفورية للحقيقة في التجربة ؟ وفي اللحظة التي يتتسائل فيها البرجماتى هذا السؤال ، فإن تتراءى له على النحو التالي :

ان الافكار الحقيقية هى التي يمكن أن تتحقق من صدقها، أما الافكار الخاطئة فهى التي لا تستطيع أن تتحقق منها ° تلك هي القضية التي يريد البرجماتيون الدفاع عنها ° ان حقيقة الفكرة ليست خاصية ملزمة لها فقد تحدث الحقيقة بالنسبة لفكرة ما ، فتصبح صادقة وبعبارة أخرى ، فان الحوادث هى التي تصنع صدقها ° أما التحقق من صدقها فيكون بواسطة التجربة °

ماذا تعنى برماتيا بكلمة التحقق ؟ هو التتحقق من النتائج الايجابية لهذه الفكرة في التجربة ° والافكار التي تشير الى الواقع يجب أن تكون ذات أهمية باللغة ° أينما نعيش في عالم من الواقع التي يمكن أن تكون مفيدة أو ضارة ° ومهمة الافكار هي أن تدلنا على ما هو نافع وما هو ضار °

ان امتلاك الحقيقة ليس غاية ولا هدفا ، ولكنه وسيلة وأداة لاشياع حاجات حيوية ° فقد أصل طريقى في الغاية ، فأرى حظيرة على بعد مسافة

هنى ، فامستنتج أن هناك ناسا يسكنون في هذا المكان ، فإذا وصلت إلى هذا المسكن ، فإننى أكون قد أنقذت نفسي .

ان القيمة العملية للافكار الحقيقة ، تشنق من الفائدة العملية لهذه الافكار بالنسبة لنا . وجدير بالذكر ، أن الاشياء لا يكون لها دائمًا وفي كل وقت نفس الفائدة بالنسبة لنا وال فكرة الحقيقة اذا هي التي نستطيع أن نتحقق من صدقها ، ونحن نعبر عن وظيفتها التامة التجربة بقولنا أنها نافعة . ولكننا يجب أن نؤكد ، أن التتحقق من الصدق يجب أن لا يؤدى إلى تناقض . وعندما نتأكد من صدق الفكرة بالنسبة للأشياء الماثلة التي من نفس الصنف أما اذا حكمنا على الصنف كله أو المجموعة كلها ، فربما تكون الفكرة صادقة بنسبة ٩٩٪ أو غيره .

وكما حكمنا على صدق الفكرة بالنسبة للواقعة ، فهناك دائرة أخرى من الصدق تشمل العلاقات بين الافكار بعضها وبعض . والافكار الصادقة تسمى مبادئ أو تعريفات ، فإذا قلت مثلاً أن  $1+1=2$  ، فهذا مبدأ أو تعريف ، وإذا قلت أن اللون الأبيض يختلف بدرجة أقل من اللون الرمادي منه إلى اللون الأسود ، فهذا تعريف كذلك في تعريفنا العلة ، فاننا نقول أنه عندما يبدأ عمل العلة ، يبدأ ظهور المعلول . مثل هذه التعريفات والقضايا تكون صحيحة في كل الحالات ، وهي ليست في حاجة دائمًا إلى تجربة للتحقيق منها ، وتتصبح الحياة هنا ، ذات طابع ثابت . ومثل هذه العلاقات الذهنية ، تكون في نظر البرجماتيون موضوعاً لدراسة المنطق والرياضيات . والفائدة العلمية التي تعود علينا ، هي أن نعرف حقيقة الشيء أو الموضوع قبل أن نتحقق منه في التجربة . لكن هذه المعرفة لن تكون صحيحة إلا إذا

بدأنا بتصنيف الموضوعات تحت هذه الافكار على نحو صحيح .

لا شك أن العقليين يعترضون على هذا التعريف للحقيقة . ان الحقيقة لا تصفها التجربة . ويقولون : أنتم أيها البرجماتيون تتضعون العربية أمام الحسان ، وتجعلون الحقيقة نتيجة لعملية التحقق في التجربة . ان الاشياء يمكن أن تكون مجرد شواهد و اشارات على وجود الحقيقة .

أن البرجماتيين لا يعتقدون في وجود حقيقة قبل الاشياء ومسقطة عنها . فالحقيقة هي مجرد منهج للتفكير ، كما أن الخير هو منهج للعمل والسلوك . وقد تصب宿ح حقيقة اليوم خطأ في الغد . وكان المكان في هندسة اقليدس ، والمنطق الارسطي والميتافيزيقا المدرسية ، من الحقائق التي ظلت كذلك عدة قرون . والا نقول عنها أنها ليست حقائق مطلقة ، بل من الممكن أيضا أن نقول أنها خاطئة .

ونستطيع الان أن نتبين بكل وضوح الفرق بين البرجماتية والعقلانية في نظر البرجماتى تكون التجربة في تغير ، وكذلك الواقع والحقيقة . أما في نظر العقلانى ، فان الواقع قائم منذ الازل وكذلك الحقيقة . وبقدر ما ينظر البرجماتيون الى المستقبل ينظر العقليون الى الماضي لذلك فان هذه الفلسفة ، تقسح مجالا للمستقبل .

ولقد أثارت الفلسفة البرجماتية الكثير من الانتقادات ، واعتراض الفلسفة على تعريفها لقيمة والحقيقة . أية حقيقة هي التي نستمدها من نجاح النتيجة العملية أو نجاح السلوك ، ان البرجماتية تطوى ثور الحقيقة وتحيل الامر الواقع الى حقيقة براقة وزائفة . كيف يؤدى العمل الى

الحقيقة ؟ وكيف تنتهي الحقيقة على نجاح العمل ؟ هذه هي الأسئلة التي سوف يناقشها الفلسفه في ضوء البرجماتية •

ان فلسفة فيتشة قد دعت الى تعظيم وهدف القيم القديمة • ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملي في الحياة • هذا في الوقت الذي بدأت فيه نيران الحرب العالمية الاولى تشتعل ، وتتجذر أزمة الضمير الغربي • وهنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وهو : ما قيمة الحياة الإنسانية ؟ وما معنى الحياة ؟ وما هي غاية الوجود الإنساني ؟

### ٣ - عالم القيم

#### (١) الرؤية الاجتماعية للقيم :

يوجد عالم للقيم • وهذه القضية قد لا يختلف عليها اثنان من الفلسفه ولكنهم يختلفون دائمًا في كيفية تصنيف هذه القيم والتنسيق بينهما • والحق أن مسألة تصنيف القيم تشغيل بالناس عامة ، ولا تقتصر على الفنيين والمتخصصين من الفلسفه • فكل واحد منا من حقه أن يتتسائل : أيهما أفضل الثورة أم الصحة ؟ الذكاء أم الفضيلة ؟ الفن أم العلم ؟ الحرية أم الاستسلام ؟ الحرب أم السلام • الخ •

ان مهمة الفكر هي البحث عن القيم التي تستحق أن يحيا من أجلها الإنسان • ويدعو رجال الفكر إلى ضرورة غرس هذه القيم في نفوس الشباب والبناء •

ويرى بعض الفلاسفة من أصحاب المدرسة الاجتماعية مثل دوركيم وبوجليه أن القيم تفرضها المجتمعات على الأفراد ، ويستحيل أن يخضع عالم القيم ل الهوى الاشخاص ورغباتهم ° فالمجتمع في نظر هؤلاء هو الذى يخلق المال العليا ومن هنا كانت المجتمعات حارسة للقيم ° وهو ينظر اليها كحقيقة واقعية لا يمكن الشك فيها تماما كما أنت لا تشک في طبيعة الاشياء ° ومن الممكن أن نلاحظ أن العالم الخارجى يفرض علينا مجموعة من الاحساسات ° وبما تشتراك معنا الحيوانات في الاحساس بها مثل الاحساس بالالوان والاشكال والبرودة والساخونة والاصوات °° السخ ولكن عالم القيم لا يحس به الانسان ° انه وحده الذى ينفصل من أجل الحرية أو الثورة أو الحكم °°°° الخ °

فعلم القيم لا يفتح أبوابه المغلقة الا للانسان °  
ان القيم هي حصيلة جهود طويلة بذاتها الاجيال السابقة وتندعمها  
جهود الاجيال الحاضرة وتحيا فيها آمال المستقبل ° فالموطن مثلا ليس أرض  
الاباء والاجداد فحسب ، ولكنه أرض البناء في المستقبل °

من أجل ذلك تفرض القيم على الواقع ° وهي لا تخضع لرغبة فردية  
زائلة ° فلا القيم الاقتصادية ولا الاخلاقية ولا الفنية ولا الدينية يمكن أن  
تكون وليدة الاهواء الشخصية ° القيم تفرض سلطتها وسلطانها على  
المجتمع بأسره وتلزم أفراده باحترامها والخضوع لها °

ومن الملاحظ أن كارل ماركس لا يرى غير وظيفة واحدة للمجتمع هي  
وظيفة الاقتصادية ° فالنظم الاجتماعية قد وجدت من أجل تحقيق الاهداف  
الاقتصادية أولاً أي من أجل تنظيم العمل وتنظيم الثورات °

ولكن أصحاب المدرسة الاجتماعية الفرنسية ودعاة الاشتراكية يرون للمجتمع وظيفة أخرى • فهو الضمير الوعي والطاقة الروحية ومنتبع القيم والمثل العليا وهذه القيم هي كالنجوم التي تضيء الطريق المظلم للحياة • ان القيم هي التي ترقى بالانسان الى أسمى درجات الانسانية • وبدون القيم يفقد المجتمع الانساني المبادئ والاسواع والقوانين التي تنظم حياته ويرى دوركيم أنه من الخطأ أن تتمثل المجتمع كحيوان كاسر يفترس الافراد ويسلبها حريتها • إنما يجب أن تتمثله كشعلة مضيئة ترتفع الى السماء وتهدى الناس بنورها •

والحياة الاجتماعية هي التي صنعت الحضارة الانسانية بكل مقوماتها الفنية والعلمية والثقافية • وهي التي دفعت الانسان الى التقدم بكل المعانى الاقتصادية والأخلاقية والروحية •

#### (ب) القيم واللوان :

يقول ريمون روبيير في كتابه : ( عالم القيم ) • ان باريس وروما وموسكو عواصم جغرافية وسياسية ودينية وفنية • والثورة الفرنسية حدث تاريخي هام من الناحية الاجتماعية والسياسية والدينية • والاحداث التاريخية كلها لها دلالات مختلفة وآثار متعددة حتى الاعمال الفنية يمكن أن تكون لها آثار سياسية وتربيوية ودينية • وكل مؤسسة اجتماعية حتى ولو كانت كنيسة يجب أن ترتبط بسائر المؤسسات الأخرى والحضارات الانسانية •

والحضارات الإنسانية لها طابع ولون خاص • فالحضارة الآشوريةأخذت الطابع الحربي بينما أخذت الحضارة الاغريقية الطابع الفني •

وانتهت الرواية بالقانون والسياسة . وقد نتساءل أى الاحداث التاريخية يمكن اعتباره الأكثر حسماً وتأثير في تاريخ الإنسانية ؟ هل هو اكتشاف أمريكا أم سقوط القسطنطينية ؟ هل هو بناء روما أم مولد المسيح ؟ هل هو اختراع المطبعة أم اختراع الطائرة ؟ وأى الرجال أعظم أرسطو أم الاسكندر ، جاليليو أم لويس الرابع عشر ؟

ان القيم مثل الالوان ، منها ما يبقى على مر الزمن ومنها من يزول سريعاً ، ورجال السياسة قد نراهم أقل قدرًا من حياة الثقافة والمدين ومن الممكن أن نقيس تاريخ مصر القديم بالأسرات الحاكمة ، ولكننا قد نفضل على ذاك الاثار الفنية الرائعة .

لكن كيف يمكن أن نشبه القيم بالالوان ؟ ان الالوان كيفيات للاشياء يمكن أن نشاهدها بالعين ، وهي صفات للموضوعات الحسية . أما القيم فلا يمكن أن نقول عنها أنها محسوسة (يعتقد) روبيير اننا نستطيع أن ننظر إلى الاشياء بوصفها حاملة للقيم ، كما تحمل اللوحة الالوان . فعندما نقول هذا المنظر جميل ، فاننا لا ننظر إلى الجمال انما ننظر إلى المنظر الطبيعي ثم نصفه بالجمال . وقد نصف منظراً آخر بأنه قبيح ، وكمنا ننظر إلى العالم الطبيعي بمنظار مختلف في كل مرة . ومن الناس من اعتاد أن ينظر إلى العالم نظرة دينية ويحتل الدنيا إلى مدينة سماوية . والمهندسوون مثلاً يحولون المشاكل الإنسانية إلى مشاكل تكنولوجية . ورجال التاريخ ينظرون إلى الاحداث التاريخية من زاوية واحدة . ان وجهات النظر هذه تصبح العالم بألوان معينة . وإذا كانت العين ترى الالوان ولا تصنعها . كذلك فإن الإنسان يدرك القيم ولا يخلقها . وجدير بالذكر أن القيم تمتزج

مثل الالوان • ومنها القيم المتنافرة مثل الالوان المتنافرة • ونحن نعتقد أن القيم كلها يمكن أن تشقق من القيم الأساسية الثلاثة • الحق والخير والجمال • وهناك قيم قانونية كثيرة منها البسيطة ومنها المركبة • ويبعد أن القيم قد بدت للإنسانية أولاً في صورتها المركبة • ومع تطور الأزمنة وتقدم الحضارة الإنسانية استطاع الإنسان أن يدرك القيم في طبيعتها البسيطة والدقائق • فالمصريون القدماء مثلاً كانوا يستخدمون كلمة (نفر) للدلالة على الخير والجمال • كذلك كلمة (أك) تدل على الجميل واللامع والنافع • حتى اليونانيون كانوا لا يفرقون بين النافع والخير والجميل ، ولعل ذلك يتضح لنا من محاورات أفلاطون إننا لا ندرك القيم على نحو مختلف ومتباين إلا بعد الممارسة وإذا تصورنا أننا نرسم باللون الرمادي على ألواح مختلفة الالوان منها البيضاء والسوداء والرمادية فاننا ولا شك نجد الرسم يختلف من حيث لونه من أرضية إلى أخرى كذلك نستطيع أن نقول أن المجتمعات تمثل أرضيات مختلفة تتشكل عليها القيم • ويدرك الفلاسفة أن المجتمعات تمثل عادة إلى المبالغة في بعض القيم ، وهذه المبالغة تبدو لها في صورة عادلة • مثال ذلك عناد المدن الإيطالية بالفنون في عصر النهضة ، وانتشار الذهب النفسي في أمريكا ، وعبادة القسوة في ألمانيا النازية •

ومن الملاحظ أن الناس يتأثرون أولاً بالقيم الاقتصادية لأنهم أكثر تأثراً بالأشياء المادية • ولقد كانت الفلسفات الأولى لا تهتم إلا بالوجود المادي • ثم اكتشف الإنسان القيم التفعية • أما القيم المعنوية والأخلاقية فلم يكن من السهل الكشف عنها والتعرف عليها •

يقول برجسون : اذا امتنعنا عن رؤية الموضوعات في العالم كموضوعات مادية ، فسوف يتحول العالم الى لوحة فنية والانسان الى فنان عظيم ٠٠٠

ان الرؤية المجردة للعالم بعيد عن المنفعة المادية هي التي تساعد الانسان على تأمل ماهيات وقيم الوجود ٠

وإذا كانت الالوان صفات للجسام ، فاننا يمكن أن نقول أن القيمة هي صفة للأشخاص ٠ وقيمة الشخص يرتبط بنائه العضوي والنفسى ويدعى بعض الفلاسفة ومنهم الفيلسوف الالماني (شترون) الى أن قيم الاشخاص هي (قيم مشعة) ، أى أنها مراكز اشعاع لقيم (الحق ، الخير ، الجمال) ٠

#### ٤ - أنواع القيم

عالم القيم بين قطبين القيم الاقتصادية التي تتبع وتشترى ، والقيم الإنسانية التي تحكم الأخلاق والقانون والفن والمدين ٠ ولعل المسؤال الذي يتบรรد الى الذهان هو : هل يمكن اعتبار القيم الاقتصادية والقيم الإنسانية قيمًا من نوع واحد ، أم أن هناك اختلافاً بين النوعين ؟

لا شك أن هناك من الفلسفه من يرفض أن تكون القيم الاقتصادية من نفس نوع القيم الإنسانية ٠ مثال ذلك الفيلسوف (كانط) الذي يجعل الواجب وحده قيمة في ذاته وغاية ويرفض أن نضع الماديات في مصاف القيم ، فالأشياء الاقتصادية لها سعر وليس لها قيمة ٠ وما يراه (كانط) بالنسبة للواجب يراه (هودينج) بالنسبة لقيم الدينية ٠ فهي وحدتها التي تستحق أن تكون قيمًا في ذاتها وفضلاً عن ذلك يمكن اعتبار الدين أساسا

لكل القيم الانسانية الاخرى ، فالمصالح المادية التي يبحث عنها علم الاقتصاد السياسي .

ليست قيمًا بالمعنى الصحيح . وهكذا نرى الفلسفات الأخلاقية والدينية تحاول أن تخلق هوة بين القيم الإنسانية أو القيم المشالية والاقتصاديات المادية ومن ناحية أخرى ، فليس غريباً أن نرى علماء الاقتصاد حاولون أن يفصلوا بين القيم الاقتصادية وما اصطلاح الفلاسفة على تسميتها بـ *المثل العليا* . فعلم الاقتصاد هو نوع من الفيزياء الاجتماعية ، أو رياضيات من نوع خاص . لذلك فالقيم الاقتصادية في نظرهم هي لها طابع الصلابة الذي تتميز به الأشياء الطبيعية وطابع الدقة الذي تتميز به الموضوعات الرياضية . أما المثل العليا التي تهتم بها الفلسفات المقالية وتاريخ الأديان وعلم الأخلاق وعلم الجمال فهي مجرد آراء تختلف من عصر إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر . فإذا كانت القيم الاقتصادية هي بمثابة قوانين ثابتة ، فالقيم الإنسانية ليس لها صفة الثبات والبقاء وعلى حد تعبيرهم فالإلهى كالصخور الراسخة بينما الثانية هي كالسحب الزائدة وبجانب هذين الفريقين الذين يدعون إلى الفصل بين نوعين من القيم ، هناك فريق آخر يحاول التوفيق بينهما . وسوف نحاول أن نعرض بالتفصيل لآراء أولئك ورؤيتهم .

#### (٤) القيم الاقتصادية لها نوعية تختلف عن القيم الإنسانية :

ان العلم بالمعنى الصحيح هو الذي يبحث في الموضوعات المادية . أما سائر المعارف الأخرى فهي تخضع للرأي والاهواء التي لا حساب لها .

ولا مقياس • والاقتصاد السياسي علم لانه يهتم بدراسة الاشياء المادية من حيث هي ثروة طبيعية • فالقمح والفحم والخشب وال الحديد ٠٠٠ الخ هي ثروات اقتصادية والارض هي الاصل والمتبع الذي تستخرجها منه • ويرى بعض علماء الاقتصاد من المدرسة الفرنسية مثل أن الخدمات التي يؤديها الاطباء والمعلمون والمهندسوں ٠٠٠ الخ ، تدخل في اطار الثروات الاقتصادية للدول وهي تمثل الطاقات المنتجة التي لا يقل أهمية عن الثروات الطبيعية •

ها هو الانسان بعلمه وجهده وشغله يصبح عاملًا جوهريًا في تقدير القيمة الاقتصادية • ولكن دور الانسان في العالم الاقتصادي يقتصر على كونه منتجًا للطاقة التي تحول المواد الأولية الى سطح اقتصادية وسوف تتحدد قيمة الاشياء بعدد ساعات العمل التي يقضيها العمال في صنع هذه الاشياء • وعلى هذا الاساس قامت نظرية ريكارد وكارل ماركس • في عالم الاقتصاد • ولكن العمل الانساني وحده لا يكفي لتحديد القيمة الاقتصادية بل لابد من مسألة العرض والطلب • فقد يجتمع في صنع شيء واحد الالاف من العمال ويكون هذا الشيء غير مطلوب فيفقد قيمته • ولقد أكد كارل ماركس في كتابه : رأس المال أنه اذا أردنا أن نقيس القيمة الواقعية للأشياء فيجب أن نعمل حساباً للطلب • ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن القيمة الاقتصادية هي دالة جبرية للعمل والطلب ، وبعبارة أخرى أنها تتأثر بمتغيرات العمل والطلب ، والطلب معناه الرغبة في الشراء • وكل رغبة تتغير من الأفراد ، ومع الزمان والمكان • فكيف يمكن للاقتصاديين تجدة تحقق ، الرغبات بصورة رياضية وحسابية دقيقة ؟ يذهب علماء الاقتصاد الى

أن هناك قوانين ثابتة تربط عملية العرض بالطلب ، وهذه القوانين تشبه القوى الميكانيكية أو الآلية التي تؤثر في العالم . وقد تتجه هذه القوى في اتجاهات عكسية مثل ، الجاذبية الأرضية وأثرها على حركة الدفع والجذب في الأجسام . ولكن ذلك لا يمنع من أن تكون العلاقات بينها رياضية دقيقة . نقول اذا زادت القوة الشرائية ارتفعت قيمة الأشياء . أما اذا زاد العرض على الطلب ، هبطت الأسعار وقلت قيمتها ، ومن الممكن في علاقة مطردة مع قوة الشراء والطلب وفي علاقة عكسية مع قوة البيع والعرض .

لكن لا شك أن هناك منفعة خاصة ومصلحة شخصية يسعى وراءها المشترون والمباعة وهذه المصلحة هي التي يحاول علماء الاقتصاد معرفتها وتحديداتها . ومن الممكن أن نتمثل الأمور على النحو الآتي :

كل فرد من الأفراد يبحث عن أكبر قدر من الفائدة بأقل التكاليف ومعنى ذلك أن المصلحة الشخصية والمادية هي العامل المحرك والمؤثر في تحديد القيم الاقتصادية . وهذه المصالح لها تأثير مثل تأثير القوى الميكانيكية في العالم المادي .

ويذهب علماء الاقتصاد إلى القول بأن قانون العرض والطلب له ثبات وكلية القوانين الطبيعية . ويكتفى أن تتوافق بعض الظروف المعينة لكي نلاحظ هذا القانون الطبيعي أو ذاك بصورة واضحة . ولكن هناك فريق آخر يؤكد على طبيعة المجتمعات التي تتطبق عليها القوانين الاقتصادية . فقانون العرض والطلب مثلا لا يصلح إلا في المجتمعات المتقدمة صناعيا ، ونظرية الأسواق الحرة لا توجد إلا في المجتمعات الغربية وحدها . وإذا

نظرنا الى المجتمع الهندي فائنا نلاحظ أنه ينقسم الى عدة طبقات مغلقة على ذاتها وتتعارض فيما بينها بحيث يستحيل تحديد قانون العرض والطلب ، فضلا عن ذلك ، فالقوانين الاقتصادية يجب أن ترتبط بالتشريع العام للدولة لتحديد العلاقات بين البائع والمشتري .

والحق أنه اذا كانت النظرية الاقتصادية القديمة قد قامت على أساس المصالح المادية الشخصية ، فإن النظريات الاقتصادية الحالية تهالك أن تخدم المصلحة الوطنية والتوجهية ، وتحول الاقتصاد إلى اقتصاد قومي . وقد تتسع النظريات الاقتصادية فتدعى إلى الاقتصاد الدولي ( مثل هندوى اللقد الدولي ) .

ان المصلحة القوية تعتبر مصلحة حيوية وجوهية بالنسبة للمجتمع وهي واحداً التي يمكن أن تقذ المصالح المادية المشتركة بين الأفراد مثلاً توفير الخدمات للمواطنين بعد مصلحة قومية ويدخل في إطار الاقتصاد القومي .

وتجدر بالذكر أن المدرسة الاقتصادية الحديثة ترى أن الاستقلال الاقتصاد القومي هو أساس الاستقلال السياسي للدول . ونظراً للتقدم الصناعي الكبير في العصور الحديثة ، فإن المصالح القومية أصبحت تتداخل . ولم يعد اليوم من الممكن تحديد القيم الاقتصادية على أساس المصلحة الفردية أو حتى المصلحة القومية . بل لابد من تقدير العوامل الدولية في عالم الاقتصاد .

يذكر فاجنر في كتابه (أسس الاقتصاد السياسي) اننا يجب أن ندخل في اعتبارنا عوامل أخرى غير المصلحة المادية .

فهناك عوامل معنوية مثل حب العمل والترغيب فيه ، وشرف المهنة والتشجيع الادبي والمعنوی وهو يحذرنا من النظرة الضيقية والجامدة الى القيم الاقتصادية ، فالانسان في نظره لا يمكن أن يتحول الى آلة حاسبة .  
ولابد من افتراض عوامل انسانية وعاطفية وأخلاقية .

كانت المجتمعات الانسانية قديماً تضع قيوداً للحرية الانسانية وتفرض قائمة من الحرمات التي لا يستطيع الانسان أن يتحرر منها ومعنى ذلك أن الانسان الفرد لم يبدأ في التعبير عن رغباته ومصالحه إلا في المجتمعات الحديثة . كما أن هذه المصالح قد توسيع مفهومها أو معناها فلم تعد هي الخبز والمسكن ، إنما أصبحت تشمل العلم والثقافة والسياحة .  
انها حقوق الانسان العامل في مقابل الخدمات التي يؤديها .

هكذا يتضح لنا أن القيم الاقتصادية لها مادة وصورة . مادتها هي الموارد الطبيعية ، وصورتها هي الاهداف التي يعمل من أجلها الانسان والغرض من الاقتصاد السياسي هو تحقيق هذه الاهداف بأقل التكاليف الممكنة وتنظيم الانتاج والاستهلاك على أساس فلسفة اقتصادية سليمة .

#### (ب) نظرية لافيل في القيم :

يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر ( لافيل ) في كتابه ( مبحث القيم ) ( الجزء الثاني ) : كما أثنا ببدأ دراسة الانسان بدراسة الجسم فاننا ببدأ دراسة القيم بالقيم الاقتصادية وذلك لأنها تتصل مباشرة بحاجات الجسم .  
وقد تبدو هذه القيم صوراً معاكسة للقيم الروحية ، ولكن هناك الارتباط وثيق بينهما . فالقيم الاقتصادية هي القيم التي تحافظ على الحياة »

ولا بقاء للحياة بدونها • ومن هنا فهى ترتبط بالقيم الإنسانية • الأخرى •  
فالإنسان نفس وجوده ولا نستطيع أن نفصل أحدهما عن الآخرى •

ولما كان الجسد وحياته شرط البقاء النفسي ، فإن النفس يجب أن  
تنظم حياة الجسد • ولما كان البشر يتنافسون على امتلاك واقتسام  
خيرات الأرض ، فإن الاقتصاد السياسي ، هو الذى ينظم عملية توزيع  
الثروات بين الناس • ويرى (لافيل) أنه لا ينبغي لنا أن نفصل القيم  
الاقتصادية عن القيم الروحية والمعنوية ، لأنها وسيلة لتحقيق الغايات  
الأخلاقية والروحية • ولكن هناك اعتراض على ذلك ، وهو أن القيم  
لإنسانية تؤثر على عاطفة الإنسان فتحدث اللذة أو الألم • ومع هذين  
الاحساسين يظهر الشعور والوعي الانساني • أما القيم الاقتصادية فهى  
تعبر عن حاجات مادية صرفة ، ومصالح نفعية • نقول أن هذه الحاجات  
تعبر عن رغبات إنسانية ملحة ، وإذا افترضنا عامل الحرية في الإعلان  
عنها ، فإننا نؤكد وبالتالي دور الإرادة الإنسانية الحرة في تقدير الأشياء  
المادية •

ونستطيع تعريف القيم الاقتصادية على النحو الآتى :

- ١ - هي قيم تستخدمها الإنسانية لاتباع رغباتها الأولية •
- ٢ - نعمل على إنتاجها • وهي تخضع للنشاط الانساني •
- ٣ - هي موضوع الملكية الشخصية ومن حق الإنسان امتلاكها • وهي  
متعة الحياة الدنيا (المال والبنون زينة الحياة الدنيا ) صدق الله العظيم •

تلك خاصة من أهم خواص القيم الاقتصادية التي لا نراها في القيم الأخرى ، فإذا كان الإنسان من حقه أن يمتلك القيم الاقتصادية ، فليس من حقه امتلاك القيم المعنوية والروحية . فقد امتلك بيته أو قصرا ، ولكنني لا أستطيع أن أمتلك شخصا ولو كان ورقينا ( عبدا ) .

٤ - إن القيم الاقتصادية هي قيم تجارية تنتقل من شخص إلى آخر ومن يد إلى أخرى . وهو أمرا لا يتحقق لسائر القيم الأخرى .

٥ - أنها ثقافية ولها فائدة عملية . ولقد أثر بعض الفلاسفة بهذه النفعية بحيث أنهم قد جعلوا منها غاية السلوك الإنساني .

مثال ذلك أصحاب المذهب النفسي والوضعيون ، والواقعيون من أمثال ( بنتام ) وجون ستيوارت ميل ( وأوجيت كونت ) أما سقراط فقد جعل الخير هو النافع بالنسبة للطبيعة الإنسانية ولكنه الذي يحقق كمال هذه الطبيعة والنافع في نظر قدماء الإغريق يجب المساعدة للإنسان .

٦ - إن القيم الاقتصادية في قيم مشروطة ، ووسائل لغايات أعلى هي القيم الإنسانية ( الأخلاقية ) والروحية ( الدينية ) . فالتقدم الاقتصادي يساعد على تحرير الإنسان من الضغوط المادية ، ويدفع إلى الارتفاع الثقافي والحضاري .

٧ - إذا كانت نظرية العرض والطلب هي أساس الاقتصاد الحر فإن بعض النظريات الاقتصادية الحديثة تحاول أن تربط بين القيمة ( والعائد ) أو الربح والمكسب .

وخلاصة القول فإن هناك نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم :

### النظريّة الأولى :

تفترض أن القيم الاقتصاديّة نوعية خاصة وطبيعة خاصة تجعلها عن  
سائر القيم الأخرى .

### النظريّة الثانية :

وهي نظرية ( لافيل ) التي أشرنا اليه والتي تؤكد أن القيم كلها  
يجب أن تكون من نوعية واحدة . والقيم الاقتصاديّة لها طبيعة القيم  
الإنسانية الأخرى ، ولا تختلف إلا من حيث أنها وسائل لتحقيق القيم  
الأخلاقية والروحية .

## ٥ - خصائص القيم

من الممكن أن نقول أن خصائص القيم هي خصائص نسبية ، لأنها  
تعلق بالانسان كائن نسبي تتغير رغباته وميوله وأحكامه وسلوكياته بحسب  
الزمان والمكان . وفي ضوء هذه النسبة نستطيع أن نحدد خصائص القيم  
الإنسانية على النحو الآتي :

### ١ - ذاتيّة القيمة :

عندما نتحدث عن ذاتيّة القيم ، فاننا نعني أنها تتعلق بالطبيعة  
بالطبيعة النفسيّة والسيكولوجية للانسان التي تشمل الرغبات والميول  
والعواطف .

وهذه العوامل النفسيّة غير ثابتة ، وهي تتغير من لحظة إلى أخرى  
ومن شخص إلى آخر ويكتفى أن نلاحظ أننا في حياتنا اليومية نعطي للأشياء

قيمة اذا كانت تتفق مع رغباتنا ، فاذا ما شجعت هذه الرغبة لم تعد للاشياء نفس القيمة . فاذا كنت ابحث في المكتبة عن كتاب معين هو موضوع وراسى واهتمامى ، فائماً اعطي لهذا الكتاب كل القيمة ولا اعطي في ذلك الوقت أية قيمة للكتب الاخرى . فاذا اطلعت عليه وانتهيت من البحث ، لم تعد له نفس القيمة . ان ميولنا الشخصية هي التي تجعل منا العلماء والشعراء والاطباء . الخ . ويقول الفيلسوف الفرنسي (ريبو) في كتابه (منطق العواطف ) ، ان الموضوعات الخارجية تؤثر على عواطفنا بصورة مختلفة طبقاً لطبيعتنا وميولنا . مثلاً اذا كان الغذاء في نظر جميع الناس قيمة حيوية لا يمكن الاستغناء عنها فانه يبدو في نظر الفقير الهندي غير ذى قيمة .

أن علماء النفس يرون أن القيم في تناسب مع الرغبات ، وكلما ازدادت حدة الرغبة ، ازدادت القيمة .

### ٢ - نسبية القيم :

يؤكد بعض الفلاسفة المعاصرین من أمثال (دوبيريل) في كتابه تخطيط فلسفة القيم ، أن وجود القيم نسبي . فاذا زالت الاشياء وانعدم الاشخاص ، زالت القيم وانعدمت ، حتى عملية تفضيل بعض القيم على الأخرى لا معنى لها الا بالنسبة للافراد ومن هنا كانت القيم وقتنية وغير دائمة .

### ٣ - موضوعية القيم :

أيا كانت ذاتية القيم ونسبتها ، فلا بد من وجود بعض القيم الموضوعية التي يجمع الناس عليها . في بعض الاعمال الفنية مثل لوحات

دافتش ، وبعض القوانين العلمية مثل قانون الجاذبية وقوانين الحرارة والضغط والذرة . . . الخ

مثل هذه القيم تقول عنها أنها موضوعية ، ولكنها في الوقت ذاته ، لا توجد إلا بالنسبة للإنسان . وقد نتساءل : كيف تتحقق موضوعية القيم على الرغم من ذاتيتها ؟ يقول الفيلسوف الفرنسي ( لند ) انه اذا الجأ الأفراد الى تقييم الاشياء بواسطة العقل ، فانهم سوف يجمعون الرأى عليها . فالفعل هو أساس موضوعية الاحكام ، وهو أكثر ثباتا من الرغبات والاهواء . ولكن أيا كانت حقيقة هذه الموضوعية ، فهي ليست كافية ذلك لأن العقل الانساني نفسه ليس جاما ، ولكنه في تطور وتقديم مستمر ، كذلك فاتفاق الرأى أو الاجماع لا يحدث إلا بين الأفراد الذين لهم نفس الدرجة من الثقافة والعلم والحضارة . كيف تتفق المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية . المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية ؟ ان القيم التي تعترف بها المجتمعات الشرقية قد لا تعترف بها المجتمعات الأوروبية أو الآسيوية .

#### ٤ - ثبات القيم :

يرى الفلسفه القيم على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم أن القيم يجب أن تتتصف بنوع من المصلبة والثبات ، ولا يمكن أن نصفها بأنها كالسحب التي تنقضع عند ظهور أول شعاع من الشمس . وسوف ينجم عن عدم ثبات القيم الأخلاقية مثلا ، أن يصبح سلوك الإنسان معوجا أما اذا أردنا أن تنتظم حياتنا فـ لابد من تبنته القيم . ونحن نلاحظ أن ثبات القيم

واستقرارها وصلابتها سوف يظل أمراً نسبياً ، سواء بالنسبة للانسان  
واضع القيم ، أو بالنسبة لسائر القيم الأخرى فالقيم الاخلاقية والفنية  
والدينية ليست كلها ثابتة على نفس الجهد وبنفس القدر ، فالقيم الفنية  
تكون أسرع في تطورها من القيم الاخلاقية التي يمكن أن تكون بدورها أقل  
ثباتاً من القيم الدينية . كذلك فالتغير والنمو الحضاري والثقافي العلمي له  
أثره على كيفية هذا التطور .

وقد نتساءل : كيف يمكن أن تكون القيم نسبية وثابتة في نفس الوقت ؟  
والجواب هو أن هذا الثبات ليس مطلقاً وهذه النسبية ليست فردية وجزئية  
فالمجتمع له دور عظيم في تثبيت القيم ، وأيضاً في تطورها . لذلك فنحن  
لا نستطيع أن نقول عن القيم الإنسانية أنها ضرورية ومطلقة ، بمعنى أنها  
لهما حقيقة خارج الزمان والمكان تفرض ذاتها على الإنسانية كلها . إن القيم  
الإنسانية ليست إلا للمثل الأفلاطونية موجود منذ الأزل وإلى الأبد ،  
ولكنها تخضع لسلسلة التغيير والحركة والتطور . وإذا كانت فكرة المحركة  
ترتبط بذكرة السكون ، كذلك فإن نسبية القيم ترتبط بثباتها .

## ٥ - علو القيمة :

لدينا جميعاً احساس بعلو القيمة وارتفاع وتبسام قدرها .  
ولا يستطيع أحد منا أن ينكر هذا الاحساس في نفسه . ونحن نواجهه في  
فلسفية القيم تفسيرين لعلو القيمة : الأول هو تفسير تقويمي بحث والثاني  
تفسيراً اجتماعياً .

(أ) التفسير التقويمى :

يعتقد الاستاذ بولان في كتابه عن (خلق القيم) أنضمير الانساني حين يضع القيم ، إنما يفترض فيها هذا العلو الذي لا يستطيع الانسان أن يحدّثه أو ينفعه ، فالضمير الانساني هو الصورة الخالصة للقيم العالمية ، وهذه القيم لا يمكن أن تتساوى أو تتعادل مع الاشياء الحسية . ومن هنا كلّنا شعورنا الانساني يعلوها . ويعتقد الاستاذ جون أن الانسان الذي لا يشعر بعلو القيم ، هو انسان يمكن أن يعيث بها . فهذا العلو المتأصل في القيم هو الذي يفرض علينا احترامها وخصوصيتها لها . ولعل هذا هو الفرق بين القيم والاحساسات مثل احساسنا بالاشكال والاصوات والالوان مثل هذه الاحساسات لا تفرض علينا أية قيم لأنها لا تفرض علينا أي معنى للعلو الذاتي لهذه الاشياء . أما اذا اتّخذت هذه الاشياء صفة العلو فما تتحول الى قيم أو أشياء رمزية للقيم .

(ب) التفسير الاجتماعي :

وهناك تفسير آخر يقول به الاجتماعيون ، وهو أن علو القيم يكون ناشئاً عن صدرها الاجتماعي ، لأن المجتمع يكون دائماً أعلى من الفرد . ويشعر الفرد بالالتزام والضرورة تجاه القيم ، لأن الضمير الجماعي أقوى من الضمير الفردي . وإن كان الفرد هو الذي يحدد معنى الخير والشر ، لغير من هذه المعانى طبقاً لآهوائه ورغباته .

وهناك نوع ثالث من العلو يقول به بعض الفلاسفة الميتاقيزيقين الذين يؤكدون حقيقة القيم في ذاتها . فالحق والخير والجمال هي قيم في

ذاتها كما كان يقول أفلاطون • وأيا كانت الصور والأشكال المختلفة التي يمكن أن تتخذها القيم الفنية مثلاً فراء هذه القيم دائمًا الجمال في ذاته •

#### ٦ - القيمة المطلقة :

ان القيم الميتافيزيقية هي دائمًا أبداً قيماً مطلقة •  
فيجب أن يكون تقديرنا للخير بوصفه خيراً مطلقاً ، والجمال بوصفه جمالاً مطلقاً ولل الحق بوصفه حقاً مطلقاً • والقيمة الميتافيزيقية العليا هي ( الله ) بوصفه هو الحق والمطلق واللانهائي والروح والموجود الأول • مثل هذه القيمة التي يفوق علوها جميع القيم الإنسانية الأخرى ، تكون مستقلة استقلالاً جذرياً وتاماً عن نسبية القيم الإنسانية الأخرى • تكون مستقلة استقلالاً جذرياً وتاماً عن نسبية القيم الأخرى • ويقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر وفيه لوسين • إننا لا نستطيع أن ننكر هذه القيمة المطلقة • ( إنها عزاء الإنسانية التي تنسق طريق القيم بالآلام وهي التي تساند الحق والعدالة عندما لا يجد الحق من يسانده والعدالة من يحميها ويدافع عنها • وهي تؤنس الشاعر في وحداته ، وتجعل حياة الغنى فريسة للملل ٠٠٠ )  
بمثل هذه الأقوال يؤكّد ( لوسين ) دور القيمة المطلقة في حياة الإنسان بوصفها الحق والخير والجمال •

لذلك ، فالنفس الإنسانية ترغب في هذه القيمة من أجل ذاتها • وإذا كان الإنسان هو الذي يضمن القيم ، فكيف يمكن أن يتمنى تحقيقها ؟ هذا الصانع الذي يصنع المنضدة والمقدّع ، ماذا يتمنى بعد ذلك ؟ لا شيء بالتأكيد ، أما الإنسان الذي يفعل الخير ويحب الجمال ويقدس الحق ، فإنه يتمنى تحقيقها في كل فعل وكل قول وكل ثانية ثلثة ثلثي <sup>(٥)</sup>

ومن البدائي أن الإنسان حين يرغب في تحقيق القيم المطلقة إنما يكون ذلك على نحو مجرد تماما من كل الاعتبارات الشخصية . إننا نبحث عن الحقيقة من أجل ذاتها ، وليس بمقدور أحد أن يغير من وجهها وكما يقول لوسين في كتابه ( الحاجز القيمة ) :

إننا نقبل الحقيقة كما هي غير من زينة وبلا قناع يخفى عنا وجهها . فالحقيقة المطلقة هي معيار ذاتها ، ويقول الميتافيزيقيون إنها انعكاس للمطلق . وهذه المعيارية التي تتصرف بها القيم المطلقة معناها أنها تتصرف بنوع خاص من الموضوعية الضرورية التي تتجاوز كل موضوعية مسببة تفرضها الجماعات والمجتمعات . ويعبر الاستاذ ( دافل ) في كتابه عن ( القيمة الأخلاقية ) عن هذه المعيارية بقوله إن القيم ليست موجودة بالفعل آلتتها يجب أن تكون ، وبعبارة أخرى أنها الوجود الواجب وليس الوجود بالفعل .

كل ذلك يؤكد أن القيم يجب أن تكون مثالية أو مثلا علينا يجب أن يتحقق وجودها في الواقع الفعلى . وكل فعل يعني تحقيق القيم إنما هو يتحقق في الوقت ذاته بناء الإنسان وبناء العالم الذي نعيش فيه .

#### ٧ - كثرة القيم ووحدتها :

يرجع تعدد القيم وكثرة تنوّعها إلى كثرة حاجات الطبيعة الإنسانية ونحن نعني بذلك أن وجود القيم الاقتصادية والأخلاقية والفنية والمذهبية

٠٠٠٠ السخ

إنما هو استجابة لحاجات هذه الطبيعة وميولها العاطفية والفنية

والاجتماعية ٠٠٠٠ السخ

ويذهب بعض علماء الاجتماع الى أن المجتمعات الأولى كانت تخلط القيم بعضها ببعض ، ولم يحدث التمييز بين الانواع وال مختلفة للقيم الا مع تطور وتقدير هدم المجتمعات . فالدين كان يوحد ويسود جميع القيم الأخرى . ولقد كان الكهنة المصريون مثلا هم الذين يهتمون بالعلوم والفنون بجانب رعايتهم للشئون الدينية . وقد يرجع السبب أيضا في تنوير القيم الى تقسيم العمل الاجتماعي . وفي المجتمعات المتقدمة تكثر المؤسسات والوظائف والمهن التي ترتبط بقيم جديدة .

لكن على الرغم من تنوع القيم وكثرتها ، فإن هناك انسجاما بينها وقد ينشأ صراعات وخلافات بين القيم من حيث مادتها . أما من حيث صورتها فإنه من الممكن أن يحدث انسجاما بينها . فالقيم الجمالية والفنية يمكن أن ترتبط بالقيم العلمية أو الأخلاقية أو الدينية وليس هناك ما يمنع أن تتحدد القيم العلمية مع القيم الأخلاقية .

وقد كانت حياة بعض العلماء مثل ( بستور ) الفرنسي مثالا للتضحية ونكران الذات . وكذلك كانت حياة بعض كبار الفنانين في العالم مثل بيتهوفن وهميك انجلو .

ويرى بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين أن اتحاد القيم انما يرجع الى أن لها مصدرا واحدا هو القيمة المطلقة . التي تقيض وتشع بكل القيم الأخرى . أنها النبع الخالص والمصدر اللانهائي لجميع القيم . ولا معنى للخير والحق والجمال ، إن لم تكون هذه القيم من الله ذاته وسبحانه ولذلك كانت هذه القيم هي ملهمة الإنسانية كلها .

يقول الاستاذ ( جارودى ) في كتابه : ( المسلوك الانساني والقيم المثالية ) ، ان الجمال لا يمكن أن يكون غريبا عن الحقيقة والخير فهو الذي يفرض على الحقيقة البساطة والانسجام العقلى ، كما أنه يحول معانى الخير الى حرية بدلا من الازام .

وعلى فرض أن هناك ثمة تناقض يمكن أن ينشأ بين القيم ، فإنه تناقض عارض والواجب هو الذي يرفع هذا التناقض ، ويصل القيم بعضها ببعض قفلا ، هل يمكن أن يكون الفن مستقلا عن الاخلاق ؟ وهل يمكن أن تتعارض الحقيقة العلمية مع الدين ؟ يرى لوسيين أن الحقيقة نور ينير العقل والروح ، والجمال الهمم للنفس والخير هداية للقلب .

لذلك فلا تناقض بين هذه القيم الاصلية . أما القيم الفرعية ، فإن الواجب الانساني هو الذي يحتم علينا أن لا نفرق بينهما . وقد يعتقد البعض أن عمل الخير في بعض الاحيان قد يقتضي منا الكذب ، أو أن الفن لا يلتزم بالاخلاق . وقد تبدو لنا الحقائق العلمية نافية وناكرة للدين . ولكن مثل هذه الاراء لا تعبر عن حقيقة القيم التي يمكن أن يوحد الواجب بينها . فمن الواجب على كل انسان أن يوحد بين القيم المختلفة ، فكلها طرق تؤدى الى غاية واحدة هي القيمة المطلقة أو الله .

هذه هي آراء المثاليين من الفلاسفة . وهم ينظرون الى القيم من جانبها المثالى ، أما اذا أنزلنا هذه القيم الى أرض الانسان ، فانها عندئذ تختلط بالتجربة المكانية والزمانية ، أي أنها تتغير في الزمان والمكان ، فتقصد

الكثير من هذه المثالية . وقد تتساول في أي مكان وأي زمان ، يمكن لنا أن نضع قيماً مثل الحق والخير والجمال ؟ إن القيم في الحقيقة تجاوز حدود كل زمان وكل مكان . ومن الخطأ أن نقول أن الخير موجود في هذا الموضع الجغرافي وفي هذه الساعة من هذا اليوم من ذاك العام . القيم مراكز مشعة في النفس وهي تنشر نورها في كل من يحاول أن يتحققها في هذا العالم .

## منطق القيمة

عندما أقول : هذا الطالب مجد ، أو هذه الوردة جميلة ، والذهب أثمن من الحديد ، إنما أنا أطلق أحكاماً للقيمة . وهذه الأحكام هي مثل سائر الأحكام المنطقية الأخرى قد تكون مثبتة أو منفية ، أي موجبة أو مالية ، كلية أو جزئية ، شرطية متصلة أو منفصلة . . . . . السخ . كذلك فإن أحكام القيمة يمكن أن تقوم على براهين عقلية أو تجريبية ، وذلك إنما عن طريق الاستقراء أو الاستباط القياسي . ومن الممكن أن نقول أن هذه الأحكام تشبه في صورتها وشكلها أحكام المنطق . وعندما تستخدم هذه التصورات مثل جميل وقبيح ، المدح والذم ، الاحترام والازدراء فإنها تأتى عادة كمحمولات في الأحكام . وهناك فرق بين أحكام القيمة وأحكام الوجود . فعندما أقول : الله موجود فأننا عبر عن الواقع أو جوهر الالوهية . كذلك إذا قلت : المعلم موجود ، أو الطلبة حاضرون فهو هذه كلها أحكام تتعلق بالوجود . وجدير بالذكر أن هذا الوجود يعبر عنه في اللغات الأجنبية بأداة الوصل أو بفعل الكينونة .

وهنالك أحكام تتعلق بالعلاقات بين الأشياء مثل أكبر من وأصغر من ، أعلى وأسفل ، على اليمين وعلى اليسار ، قبل وبعد ، الأول والثانى والثالث ، شبيه ومختلف ، أفضل وأسوأ ، مساو ومخالف . . . . . السخ من سائر هذه العلاقات . وإذا كانت أحكام الوجود تؤكد أو تنفي وجود الموضوع ، فإن الأحكام الخاصة بالعلاقات تتعلق بمادة الموضوع . ومن الممكن أن نقول

أن أحكامنا تنقسم إلى قسمين :

١ - أحكام الوجود .      ٢ - أحكام القيمة .

**أحكام القيمة :**

عندما أقول هذا جميل وذلك قبيح ، فأنا أصدر هنا حكماً موجباً أو مثبتاً ، فأوصف هذا الموضوع أو ذاك بالجمال أو بالقبح . أما إذا قلت : هذا العمل أفضل وذلك أسوأ . فأنا أصدر هنا حكماً مقارناً بين عملين مختلفين . وبتحليل هذا الحكم يمكن أن نكتشف أنه يتالف من حكمين لا من حكم واحد . إذ أنني أريد أن أقول في الحقيقة هذا العمل جيد وذلك جيد ، ولكن أحدهما أفضل من الآخر ، أو هذا العمل سيء وذلك سيء أيضاً ولكن أحدهما أسوأ من الآخر .

ومن الممكن أن نصنف أحكام القيمة على النحو الآتي :

١ - منها ما يتعلق بالغايات والآهداف .

٢ - منها ما يتعلق بالوسائل التي تتحقق هذه الغايات .

ويرى (جوبلوه) في كتابه : منطق أحكام القيمة : إن موضوع عالم القيم (الاكسيولوجيا) هو التمييز بين الغايات المختلفة للنشاط الانساني أي التمييز بين الغايات النهائية أو القيم في ذاتها والغايات الثانية التي تستمد قيمتها من الغايات الأولى . ومن الممكن أن نقول أن المسحة هي قيمة في ذاتها لأنها تدل على كمال الجسم البشري والوظيفي ، التشريحي والعضوى (الفيسيولوجي) . ومن الممكن أيضاً أن نعتبرها وسيلة من أجل تحقيق العمل وأداة للسلوك والنشاط من أجل إنجاز مهام الحياة . كذلك

يمكن اعتبار الصحة وسيلة للسعادة . أما السعادة فهي في نظر البعض  
غاية في ذاتها أو قيمة في ذاتها .

وهم يجعلونها الخير ذاته . أما في نظر ( كانط ) فهي مجرد وسيلة  
لتحقيق الواجب .

ومن الممكن أن نتخذ الغايات أو تتناقض وتعارض . فمثلاً الصحة  
والسعادة يمكن أن تكون الواحدة وسيلة لآخرى ومن الممكن أيضاً أن يكون  
تحقيق الواحدة منها على حساب التضحية بالآخرى .

وأحكام القيمة يمكن أن تكون أحكاماً كلية أو أحكاماً جزئية . فما يقال  
هذا خير بالنسبة لي ، أو بالنسبة لنا ، أو بالنسبة للثالث جميعاً . فالصحة  
خير بالنسبة إلى كل كائن حي . والعدالة والحرية خير بالنسبة لكل  
الجماعات الإنسانية . وإذا تأملنا في تاريخ الفكر الإنساني لوجدنا أن  
هناك أيضاً خيراً في ذاته وهو خير بالضرورة ، حتى وإن كانت الناس  
لا تعرف به . مثال ذلك فكرة الخير الاسمي عند أفلاطون ، وفكرة الكمال  
عند ديكارت .

وهناك تصنيفاً للقيم الطبيعية قد أجمع الناس عليه ، وبما لا شك فيه  
هناك تفضيل للإنسان على الحيوان وللحياة العقلية على حياة الجسد .  
ونستطيع أن نوجز هذا التصنيف الأول للقيم على النحو الآتي :

- ١ - قيم في ذاتها : ( الخير عند أفلاطون والكمال عند ديكارت ) .
- ٢ - القيم الغاية : ( بالنسبة للأفراد ولكل كائن طبيعي ) .

### ٣ - القيم الوسائل :

وطبعاً لهذا التقسيم نستطيع أن نحكم على الأشياء بأنها قيم في ذاتها إذا لم تكن وسيلة لتحقيق غاية أخرى . كذلك نستطيع أن نحكم على شيء ما أنه كامل إذا كان خيراً لذاته دون أن نقصد بذلك الكمال المطلق . إن هذا الكمال الذي نتكلّم عنه ، هو كمال نسبي بالنسبة للغايات الإنسانية .

#### منطق القيم ثلاثة أنواع :

ان القيم في ذاتها هي موضوع دراسة الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة . أما سائر القيم الإنسانية الأخرى فهي موضوع دراسة كل فلسفة القيم . الميتافيزيقا التي تحكم على الموجود الأول بأنه الكامل وأنه عقل محض وارادة خالصة وغير بحث هي ميتافيزيقا للقيم ونستطيع أن نقول عنها أن أحكامها تخضع لمنطق القيمة .

بصفة عامة فاننا نجد في منطق القيم ثلاثة أنواع من الأحكام :

١ - أحكام تقديرية : نحكم بها على الموضوعات التي لها قيمة في ذاتها ولذاتها .

٢ - أحكام تفضيلية : نفضل بها غاية على غاية أخرى ، أو وسيلة على وسيلة أخرى .

٣ - أحكام مقارنة : تتعلق بالمقارنة بين الوسائل العملية .

#### ١ - الخير والكمال الخالص ( القيمة في ذاتها ) :

لقد أدخل أفلاطون في الفلسفة تصور الخير في ذاته ، أو الخير المطلق واللامشروط . هذا الخير هو ماهية خالصة وهو القيمة ( ب Alf لام التعريف )

التي تصدر عنها سائر القيم الأخرى . هذا الخير أسمى هو في الوقت ذاته خير بالنسبة لجميع الموجودات الأخرى . وهو الخير الكلى الذى يحتوى في ذاته على جميع الماهيات الأخرى ( مثال المثل ) وجدير بالذكر أن أفلاطون لم يدرك أن الخير في ذاته الأكبر قداسة وتلألئها هو الله سبحانه . ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن أفلاطون كان مثل سائر اليونانيين يؤمن بتعدد الآلهة ولا يعرف معنى الخلق والخالق كما تفرضه عقيدة التوحيد .

### ديكارت :

أما ديكارت فانه يؤمن بفكرة الكمال وبالوجود الجوهري للتكامل فالكمال يستلزم بالضرورة وجوده ، ومن التناقض أن يكون الكامل غير موجود كذلك فالخير عند أفلاطون يفوق الوجود جمالا وقدرة . لكن اذا كان الخير عند أفلاطون هو تصور ( كييفي ) ، بمعنى أنه أسمى ما يمكن أن يتصرف به الموجود ، فان الكمال عند ديكارت هو في الوقت ذاته تصور ( كمي ) يعبر عن القدرة اللانهائية على الخالق . فالكمال هنا يشمل الكيف والكم معا باعتبار أن الخالق هو أصل في جميع الموجودات التي يمكن أن توجد في الواقع .

ومن أجل ذلك فان أفلاطون هو أول من وضع أصول فلسفة القيم يمكن أن تصدر أحکاما للقيمة بجانب أحکام الواقع . وكل فلسفة يمكن أن تفترض أن الخير يتساوى مع الوجود هي فلسفة تحيل أحکام القيمة إلى أحکام الواقع . مثال ذلك فلسفة ديكارت التي تجعل الكامل هو الوجود الحقيقي .

ان الخير في نظر أفالاطون هو علة وجود الاشياء ومبرأً معقوليتها  
وكل تفسير للموجودات انما يرجع الى الكشف عن الخير فيها، وهذا الخير  
في الحقيقة هو الذي يبرر وجودها

ويقول (جوبيلوه) ان العلم عند أفالاطون يتتألف من أحكام للقيمة .  
ويعنى ذلك أن كل ما هو موجود انما يكون موجوداً من أجل الخير . وهذا  
الاستدلال العقلى يقوم في علوم الطبيعة – عند أفالاطون – مقام مبدأ  
العلية في العلوم الحديثة . وكل موجود لا يحقق خيراً يكون أقرب إلى  
اللاموجود والعدم . أما العلية الظاهرة في العالم التجربى فهى تخفى  
وراءها ثمة ضرورة منطقية لا نستطيع أن نكتشفها دائماً . وهو يعتقد أن  
وراء العلل الطبيعية علاً ميتافيزيقية . وإذا تابعنا الجدل الأفلاطونى  
لوجدنا أنه يسير وفقاً لضرورة منطقية . وهو لا ينتقل من سؤال إلى سؤال  
آخر إلا بعرض الوصول إلى الاقناع الشخصى . وكل اجابة خاطئة يمكن  
اكتشافها لأنها تحتوى في ذاتها على تنافض منطقي .

ان تصور أفالاطون للخير في ذاته ولذاته هو تصور للخير الذي هو  
ليس خيراً الشخص معين أو لطبيعة متعينة ، ولكنه الخير بالنسبة لجميع  
الموجودات الممكنة ، ومصدر جميع الخيرات . ونحن نتساءل : هل مثل هذا  
التصور موجود حقيقة؟ وكيف يمكن لنا أن نتصور هذا الخير المطلق الذي  
هو ليس خيراً لأحد؟ وعلى فرض أن هذا التصور موجود أو ممكن ، فما  
هي الفائدة التي نجنيها منه؟ يرى بعض الفلسفه الميتافيزيقيين أن هذا  
التصور ضروري لأنه أساس كل دراسة للالهيات ، ولا شك أن الخير في  
ذاته والموجود الكامل يدركان كمالهما ، ومن هذا الخير تكون الخيرات

كلها ، ومن هذا الكمال ، يكون خالق الوجودات كلها • لذلك فمثل هذه التصورات ليست مستحيلة في ذاتها ، والخير اللانهائي والكمال اللانهائي ليسا من النصورات المتناقضة في ذاتها ومن حقنا أن نرفض منطقاً ، كدل تصور لا معقول أو متناقض في ذاته ولكن ليس من حقنا أن نرفض مثل هذا التصور للخير أو للكمال •

وقد نجد بعض الصعوبة في فهم هذا التصور ، وقد يجعله البعض سرا من الأسرار التي لا نستطيع الافصاح عنه • ومع ذلك ، فكل التصورات النسبية تفترض بالدرجة القصوى أو بالحد الأقصى تصور مطلق • وكل نقص أو تحديد هو نقص في الكمال ، ومهما أضفنا النقص إلى النقص فائضاً بالتأكيد لن نصل إلى الكمال • لذلك فتصور الكمال في ذاته هو تصوّر ايجابي •

وقد يعترض البعض على هذا التصور بقوله أن فكرة القيمة في ذاتها هي فكرة فارغة من كل معنى ، وهي شبه تصور لا مضمون له • فنحن نقول عن شيء انه خير اذا وجدنا الخير في امتلاك هذا الشيء • فكيف تصف بالخير ما لا نستطيع أن نمتلكه • فالعدالة خير بالنسبة للأفراد ، ولا معنى لها بالنسبة للنبات أو الحيوان • والخير الكلى مثل العدالة التي تتشدّها جميع المجتمعات ليست في الحقيقة خيرا في ذاتها ولكن بالنسبة للأفراد • أما التصورات الحالصة مثل اللانهائي المطلق ، الكمال ، الخير الاسمي ، فهي تتّالى من عناصر مجردة ، وكل ما يمكن أن نستخلصه منها هو تصور أو فكرة • يقول ( جوبلوه ) أننا نعتقد أن فكرة الكمال تتضمن في ذاتها فكرة الوجود ، ولا نستطيع أن نستدل على الوجود الحقيقي من مجرد فكرة

وهذا في الحقيقة ما كان يعنيه (كانت) ، حين قال أن مثل هذه الأفكار يمكن اثباتها أو نفيها بأدلة عقلية مختلفة . فمتناقضات العقل مثل العالم متناه أو لا متناه ، النفس الإنسانية خالدة أو غير خالدة ، العالم تحكمه الضرورة والمحتملة ، أو الحرية واللاحتمالية . . . الخ كلها تشهد بأن مثل هذه الأفكار هي مجرد أفكار منظمة للعقل ، ولا تعبر عن موجودات واقعة .

وجميع الأحكام التي يمكن أن تصدرها في هذا المجال هي أحكام ممكنة ، بمعنى أنه من الصحيح أنها تتطبق على هذه الموجودات إذا ما كانت موجودة . ولما كان الإنسان يميل بفطرته إلى وضع هذه الأفكار ، فهى تبدو في نظر العقل الانساني (غير مستحيلة) ومن أجل ذلك كان العقل يجتهد دائماً في وضع أسماء لها وصفات وتعريفات لها . ولقد أكد الفيلسوف الالماني (ليينتر) ، أنتنا اذا أردنا أن تكون أحكامنا عن الكائن المطلق والموجود الكامل والخير الاسمي واللانهائي أحكاماً صحيحة ، فلا بد وأن يسبق الأحكام الاسمي واللانهائي أحكاماً صحيحة ، فلا بد وأن يسبق هذه الأحكام برهاناً واثباتاً لهذا الوجود . ولقد كان برهان ليينتر على النحو الآتي :

إذا كانت فكرة الكامل ممكنة فإنه يكون موجوداً . وقبل أن نستخدم هذا التصور في أي استدلال عقلى ، فانتنا يجب أن نؤكد ونثبت أن هذا التصور موجود .

وبتحليل تصور (الكامل) وغيره من التصورات مرادفة فإنه يتضح لنا ، أنها تتالف من عناصر ومقومات ايجابية تستبعد النفي والنقض

والحرمان أى تكون خالصة من كل العناصر السالبة التي تتنافى مع الكمال  
والخير .

من أجل ذلك ، كانت جميع الأحكام التي تطلقها في هذا المجال أحكاماً  
توكيدية ، لا يقع أى تناقض بينها ، لأن التناقض لا يقوم إلا بين الإثبات  
والنفي .

ونستطيع أن نضرب مثلاً على ذلك : الدائرة ، المربع ، تصوران  
أيجابيان . فإذا قلت هذا السطح مستدير ، وهذا السطح مربع كان  
لا تناقض بين هذين القولين أو الحكمين . أما إذا قلت هذا السطح مربع  
ومستدير ، فلن أقمع هنا في تناقض ، لأن السطح المستدير خطوطه منحنية ،  
والسطح المربع خطوطه مستقيمة . ونحن حين نعرف الخط المستقيم ،  
فأننا نقول عنه أنه غير منحنى ، والعكس صحيح . إذا يستحيل علينا أن  
نصف الشيء بمحمولين متناقضين في نفس الوقت . ويقول ( جوبلوه ) أن  
الدليل الانطولوجي الذي يستخلص الوجود من ماهية الموجود الكامل  
لا يصلح أساساً لاحكام القيمة . ومثال المثل الافتلاطوني ( الخير ) لا ينير  
 شيئاً . فهذه التصورات يجب إثبات وجودها أولاً لكي يتتأكد لنا على أى  
نحو يستلزم وجود الكائن الكامل ماهيته ، وكيف يكون الخير موجوداً لذاته  
وفي ذاته . ومن الأفضل لنا أن نحكم على الخير الكلى المشتركة بيننا جميعاً ،  
وعلى الوجود الكلى الذى نشارك فيه وننتمى إليه .

## ٢ - مراتب الموجودات ودرجات الكمال

عندما نقول أن هناك الحيوانات العليا والادنى ، وأن الإنسان هو  
أعلى من الحيوان ، والحيوان أعلى من النبات ، فأننا لا نعني بذلك أن

بعض الكائنات تكون أكثر نفعا من الكائنات الأخرى . فإذا كان الحصان والبقرة والكلب أكثر نفعا للإنسان فذلك نظرا لطبيعتها الممتازة . وهناك فرق بين امتياز هذه الطبيعة ومدى نفعها ، فالاختلاف بين الطيائين أمر واضح لا جدال فيه ، ومن الممكن أن نضع تصنيفًا لمراقب الموجودات من حيث هي موجودة في ذاتها ولذاتها .

وكما نصف الموجودات ، نستطيع أن نصف أيضا جهات الوجود . ذكاء الإنسان أعلى من غرائز الحيوان ومن آلية الجماد . والأشياء الطبيعية أفضل من الصناعية . وهذا التفضيل مستقل عن النفعية التي يمكن أن تعود علينا .

ومن الممكن أن يعتقد البعض أن كمال الطبيعة هو قيمة جمالية أو فنية . وقد تنضاف النفعية إلى الجمال كصفة مستقلة عنها . بل أن من علماء الجمال من يعتقد أن الجمال يتناقض مع النفعية وأن الأشياء الجميلة لا تكون نافعة . لكن أحيانا يكون العمل الفني الجميل محققا للفائدة العملية الموجدة . وبناء على ذلك ، سوف يكون تصنيفنا للأشياء على أساس كمالها الفني أو جمالها . فالجمال هو أساس تفوق الموجودات وهو مجرد عن كل نفعية . وكل القيم في ذاتها ولذاتها إنما هي قيم الجمال .

وتجدر بالذكر ، أن هذه النظرة الجمالية إلى الوجود قد تغيرت وأصبح الجميل جميلا بالنسبة لمن يشهد على هذا الجمال والأشياء الجميلة هي التي تجلب السرور إلى النفس والفرحة إلى القلب . لذلك يجب أن يكون تصنيفنا للموجودات طبقا لكمال الطبيعة لا طبقا للمنفعة أو للجمال وهذا الكمال الطبيعي يدل على عدد أكبر من امكانيات الوجود .

فالكائن الأكمل يمتاز بطبيعة غنية بالاستعداد والقدرات • والانسان

يمتاز عن الحيوان بقامته المستقيمة التي تساعده على استخدام اليدين في أغراض أخرى غير السير عليها مثل الفقريات • ومنذ قديم الزمن قال انكساغوراس أن "الانسان يفكر لأن له يدان" • وفي نظر الفيلسوف الفرنسي (هنري برجسون) يساعد العمل اليدوى على نمو الذكاء • والانسان العاقل مشتق من الانسان الصانع والحق أن هناك صلة وثيقة بين اليدى والذكاء، والنطق • ولقد عرف العرب أن القوة النطقية هي دليل على القوة العقلية، والانسان الناطق هو الانسان العاقل • أما الحيوانات غير الناطقة ، فهى العجماءات غير العقالة • والانسان يفكر لأنه يتكلم ، ويتكلّم لأنه يفكر • ولقد ساعدت قدرة الانسان على الكلام في تحديد معانى الاشياء التي تشير اليها هذه الكلمات ، ونمط بفضلها قوة الانسان على التفكير النظري •

ولكن هذه الافضلية أو هذا الامتياز لا يمكن أن نضعه في خط مستقيم تبعا للتنوع الكيفي للاشياء • فنحن لا نتصور الكائنات كلها وكأنها تسير في طريق واحد بحيث يتقدم بعضها البعض الآخر • فمثل هذا التصنيف يشبه التقسيم السياسي للأفراد والاحزاب الى تقدمي ومحافظ ويساري ويميني • ولكننا نعتقد أن أي كائن يمكن أن يعد في الوقت ذاته أعلى وأدنى من كائن آخر • فهذا الحيوان قد يمتاز بحسنة الشم (الكلب) وذاك يمتاز بقوته (الثور) أو بسرعته (الحصان) أو بخفته (القطة) • والمعضور يطير والأسماك تغوص في الاعماق والانسان لا يقدر على هذا أو ذاك الا

• بالوسائل الصناعية •

اننا نعتقد أنه من الخطأ أن نقارن بين هذه الكائنات المختلفة من حيث طبيعتها النوعية ، لأن هذه الطبيعة تختلف من عدة عناصر مركبة ومن الصواب أن نقارن بين العناصر والقدرات المترفة لنكتشف عن درجة كمالها .  
من أجل ذلك نستطيع أن نقول أن لغة الإنسان أرقى من صريح الحيوان . وأن التفكير العقلي والمنطقى أسمى من التفكير البدائى ، ومن المعرفة الدارجة . لذلك فان أحكام القيمة يجب أن تكون لدرجات الكمال بين الكائنات ولا يمكن أن تكون خاصة بمراتب الموجودات .

### ٣ - الوسائل والغايات

نحن نقول عن شيء ما أنه وسيلة لتحقيق شيء آخر، اذا ثبت أن الثاني هو السبب في وجود الأول . والوسيلة هي على فاعلة والغاية أثرها والغاية تفترض النظام الحتمي للوجود ، بمعنى أنه يجب أن يكون هناك نظام حتمي يجعل نفس الوسائل تؤدى إلى نفس النتائج أو الغايات . والنظام الكوني يخضع لقوانين وعلل ثابتة ومثال ذلك ، حركة الأرض والأملاك التي تخرج عن كل تأثير للإرادة الإنسانية . ولكن معرفة الإنسان بهذه القوانين تساعده على العمل . ومن هنا فان العلل قد تبدو في بعض الحالات وسائل لتحقيق غايات أخرى . وهذه الغايات بدورها تكون علا لحالات أو أسياء أخرى . وما نسميه بداية يكون في الحقيقة نتيجة لعنة أخرى . ولكن هناك صلة خاصة تجمع بين بداية معينة وغاية أو نهاية محددة .

ويجب أن نميز بين نوعين من الغايات : الغاية الارادية أو القصدية والغاية الطبيعية التي لا دخل للإرادة الإنسانية فيها ولكن تتجه الإرادة

الانسانية الى تحقيق عمل معين ، فانه يجب أن تحتمم أولاً على قيمة هذا العمل . أن توجه الانسان نحو غاية معينة أو الاتجاه القصدى نحو هذه الغاية ، انما يكون بداع من الارادة ويدرك ( جوبلوه ) أن هناك عدة عوامل تؤثر على الارادة طبقاً لقانون معين منها أولاً الاحساس بالحاجة الى تحقيق هذه الغاية وثانياً أن نحكم بفائدة وقيمة هذه الغاية ، ثم نحدد الوسائل التي تتحقق بها هذه الغاية .

ان الكائنات الحية وحدها هي التي تخضع لقانون الغائية ، ولكن الانسان وحده هو الذي يعرف معنى الغائية القصدية ، أي معنى العزم والاصرار والجهد . فهذا الفلاح الذي يبدو البذور في الارض لا يتوقف عن العمل حتى يجني الثمار . وهذا العامل يبذل الجهد في المصنع لكي تنتج الآلات . ومعنى ذلك أن الارادة الانسانية هي التي توجه العلل نحو غاية أو هدف معين . وقد يعترض البعض على فكرة العلية بزعمهم أن القانون العلمي لا يدع مجالاً لهذه الفكرة في العلوم الحديثة . ولكننا نريد أن نؤكد أن فكرة العلية ما زالت قائمة بالرغم من افتراض بيكون عليها . فالقانون العلمي يحدد النظام الكلى للأشياء ، ولكن كيف ننتقل من هذا القانون الى الاشياء ذاتها بدون افتراض للعلية ، واذا كان الحديد ينمد بالحرارة ، فلا يزيد من أن افتراض أن الحرارة هي علة تمدد هذه القطعة من الحديد التي أجري عليها التجربة الان . ويجب أن نشير هنا الى أهمية الجانب العملى والفنى والتكنولوجى في تقييم الغايات والوسائل فالحقائق النظرية المجردة لا قيمة لها بدون الجانب التطبيقى لها . فما قيمة القانون العلم اذا كان

لا تطبيق علمي له . ان علوم الطب والطبيعة والكيمياء وحتى الرياضة الحديثة لا تتقىد الا بفضل الجانب العملي . وعلى فرض أن هناك علوما نظرية بحثة يكون هدفها هو البحث عن الحقيقة ، فان اثبات هذه الحقيقة يعتبر الجانب الاستدلالي والبرهانى الهام في هذه العلوم . ويظن بعض الفلاسفة من الفقعيين والبرمجاتيين أن مثل هذه العلوم النظرية البحثة هي مجرد وسائل قد تحولت الى غايات تماما كما يتحول جمع الذهب عند البخيل الى غاية ، ان التاريخ الحضارى للإنسانية يؤكى لنا أن هناك شعوب لا تعنى الا بالجانب العملى والتطبيقي من العلوم ، بينما هناك شعوب أخرى تميل الى العقلانية المجردة . حتى الاتجاهات الوضعية تختلف في أهدافها بين الانجليز والفرنسيين . فوضعية (أوجست كنت) في فرنسا تهدف الى ارساء قواعد جديدة للمجتمع الإنساني بينما وضعية الانجليز تهدف الى يجعل الكلمات تنطبق على الأشياء والاسماء على المسميات . والعلوم غير التطبيقية هي في نظر أولئك وهم لا نوع من الترق العقلى الذى لا يفيد الإنسانية بشئ وكأننا شعوب هنا مرة أخرى الى السؤال الذى كان يردد سocrates وهو : هل النافع هو الخير ، أو هل الخير هو النافع ؟ وما هو الفرق بين النافع وغير النافع ؟ ان الاحساس الفنى يمكن أن يعتبر في حد ذاته غاية مجردة عن كل نفعية ولكن ، أليست السعادة في تأمل الجمال أو في عمل الخير هي غاية نافعة ؟ لقد ظن بيتام أن الخير الذى يحقق أكبر قدر من السعادة بالنسبة للإنسانية ، يتحقق أكبر قدر من السعادة بالنسبة لكل فرد من أفرادها . ولكننا نعتقد أن اللذة أو المساعدة لا يمكن أن تكون هي الغاية الوحيدة القى يسعى الإنسان الى تحقيقها . فهناك

غايات أخرى مثل الحقيقة والعدالة والفضيلة و يجب أن تلغى الوهم الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الإنسان يسعى في حياته إلى غاية واحدة ليس إلا . كما أن هناك من الخيرات التي تبدو لنا كغاية في وقت من الأوقات ثم تتحول إلى وسائل ، فالمال مثلا هو وسيلة طيبة لتحقيق بعض الغايات وليس غاية في ذاته . وهو وسيلة للإنفاق ، والمال الذي لا ينفق يكون مثل قطعة من الحجر لا نستطيع أن نحركها من مكانها . والإدخار معناه أن نؤجّل الإنفاق من أجل حاجات قد تستجد في المستقبل . أما البخل فهو حالة مرضية تجعل من الوسيلة غاية . وقد تحدث هذه الحالة المرضية بالنسبة للعواطف الإنسانية مثل الصدقة والحب فيتحول الشخص نفسه إلى غاية بعض النظر عن مدى نفعية أو عدم نفعية هذه العلاقة . إن الصديق هو الذي يؤدي الخدمات والمحب يضحي من أجل من يحب . ولكن قد تكون الصدقة بين شخصين لا يؤديان خدمة ، وقد يكون الغرض من الحب الانانية لا التضحية ، وفي مثل هذه الحالات تخطيء في الأحكام .

ان فكرة الغاية ترتبط بالضرورة بفكرة الوسيلة ، فلا مجال للغايات بدون الوسائل ، ولا معنى للوسيلة بدون الغاية . ومن الممكن أن نصدر أحكاما للقيمة على هذا النحو :

١ - اذا أردت أن أحقق هذه الغاية، فمن المناسب أن ألجأ إلى هذه

الوسيلة .

٢ - اذا أردت أن أتحقق هذه الغاية، فمن الممكن أن ألجأ إلى هذه

الوسيلة .

٣— اذا أردت أن أحقق هذه الغاية فمن الواجب أن ألجأ إلى هذه

الوسيلة •

ومن الغايات ما يتحول إلى وسائل ومنها ما يظل غاية مثل الحياة والصحة واللذة والسعادة والحقيقة والجمال والعدالة • فالحياة غاية حتى وإن كانت تفتقر إلى السعادة والأهل • والعلم غاية حتى وإن كان لا يتحقق لنا نفعاً مادياً خاصاً • والجمال غاية حتى وإن كان ليس نافعاً •

ان مهمة العقل هي التمييز بين الغايات والوسائل بغض النظر عن المنفعة الشخصية (المذهب النفعي) أو عن النجاح العملي (المذهب البرجماتي) • وعلى سبيل المثال نستطيع أن نقول أن العدالة تطابق الإنسانية العاقلة • وهذه العبارة : كن عادلاً لأنك كائن عاقل يمكن تفسيرها على النحو الآتي :

لأنك كائن عاقل ، فالعدالة تعبّر عن حاجة إنسانية بالنسبة لك وسوف تجد السعادة في تحقيق العدالة وأسّى في تحقيق النظام • فكن عادلاً لكي تتحقق سعادتك • ومن الممكن أن نقول أيضاً كن عادلاً لأن العدالة غاية إنسانية مثل السعادة • ومعنى ذلك أنه لا يتشرط لتحقيق العدالة أن تكون وسيلة لتحقيق السعادة ، لأنها غاية في ذاتها مثل السعادة • والسعادة غاية عامة للإنسانية كلها ، وهي حقيقة في الواقع • أما سائر رغباتنا فليست بالضرورة أحكاماً عامة وكافية • ولكن إذا نظرنا إلى الطبيعة الإنسانية لوجدنا أن اللذة غاية بالنسبة للحواس ، والحقيقة غاية بالنسبة للعقل والخير غاية بالنسبة للإرادة • وطبقاً لهذه الغايات يكون الحكم على

الوسائل • ونستطيع أن نصنف أحكام القيمة على النحو الآتي :

### ١ - أحكام تجريبية مثل :

اللذة خير والالم شر ، وهذه الأحكام تسجل ما نعيشه في التجربة لأننا لا نستطيع أن نعرف اللذة والالم إلا بواسطة التجربة التي قد تشبع الرغبة أو لا تشبعها • كذلك هناك تصورات أخرى لا نتعرف عليها إلا من خلال التجربة مثل الصحة والمرض ، الحياة والموت ، السعادة والشقاء ،

٠٠٠ السخ .

ان أحكام القيمة التجريبية ليست في الحقيقة عمليات تقويم للواقع بقدر ما هي تسجيل لهذا الواقع • وعندما يؤدى الجسم وظيفته يشعر باللذة ، كما يحس بالالم اذا امتنع عن تحقيقها • وكل نقص أو عجز في الوظائف يؤدى الى الالم ( مثل الامراض ) • وهذه الأحكام التجريبية تصبح أحكاما للقيمة ، اذا لم تقتصر على فرد واحد بعينه وصارت أحكام للقيمة ، اذا لم تقتصر على فرد واحد بعينه وصارت أحكاما كلية وموضوعية تستند على الامر الواقع •

### ٢ - أحكام الفایة :

هذا خير لانه يحقق غايىنى • فالجمال في ذاته غاية ولكن هذا العمل الفنى يثير اعجبى • وهذا نوع من الأحكام الخاصة وقد نخطئ في أحكام القيمة اذا أطئنا في الحكم على طبيعة الموضوع أو على طبيعة الشخص • فقد تنسب الى الذات أو الشخص حاجات أو رغبات ليست عنده مثل الحب والكراهية • كذلك قد لا يتحقق الموضوع اللذة أو السعادة المطلوبة •

وقد نختلف في الحكم الشخصى على الغايات ، على الحياة مثلاً الذى نقدمها فداء للوطن أو شهادة في سبيل الله . وفي هذه الحالة يصبح الموت الذى هو أكبر الشرور وسيلة من أجل غاية خير أسمى . وقد يفضل بعض الناس الموت على الفشل في الحياة . وقد تكون الحياة القصيرة المليئة بالاعمال أفضل من الحياة الطويلة التي لم تتحقق أية غاية .

ويناقش علماء الأخلاق طبيعة الاهداف المختلفة للطبيعة الإنسانية . ولنفترض على اختلاف مذاهبهم يحاولون أن يوفقاً بين العدالة والسعادة ويقول أصحاب المذهب النفعي أن السعادة الحقيقية ليست سعادة الفرد المتناثل عن الآخرين . والعدالة الحقيقية ليست عدالة الفرد بل عدالة الجميع وتدفع المشاركة الوجدانية الناس إلى المشاركة في سعادة الآخرين . وسعادة الإنسان هي في العمل الذي يجلب السعادة إلى الآخرين . والعدالة يجب أن تكون بناءة ، أما الظلم فهو يهدم المجتمع . إن العدالة في نظر أصحاب المذهب النفعي هي وسيلة لتحقيق السعادة ، ومن أجل ذلك ، فهو خير بالنسبة لكل فرد ولجميع الأفراد ، أما في نظر (كنت) فالامر الأخلاقي يفرض نفسه على الارادة الإنسانية وهو أمر مطلق وغير مقيد بأى شرط . ولا شك أن تصور الواجب قد بلغ درجة عالية من النقاوة في هذه الأخلاق النقدية حتى يصبح الواجب واجباً لذاته .

يقول (جوبلوه) إنني حين أنظر إلى أخلاق المنفعية وأخلاق الواجب والعدالة ، أميل إلى اعتبار الأولى أخلاقاً لي أنا ، والثانية أخلاقاً للناس . فيعدّ الله الناس أمر يهمني . وإنني لا رجو دائماً أن يكون المجتمع الذي أعيش فيه ، مجتمع عادل ، يعرف واجباته تجاه الأفراد ولكن من يعرف حقوقه

يجب أن يعرف واجباته أيضاً . وكما يعتقد (كنت) فإنه من الضروري أن نلزم أنفسنا بالعدالة ، التي نلزم بها الآخرين .

ان علماء الأخلاق يجدون أنفسهم أما غایيتين هما : السعادة والعدالة .  
ويفترض النفعيون أن العدالة هي وسيلة لتحقيق السعادة للإنسان العادل .  
بينما يعتقد (كنت) ، أن الواجب هو الغاية الثئانية . وهو يقول في كتاب  
نقد العقل العملي : (أيها الواجب أيها الاسم العظيم ، أين أجد جذور هذه  
الشجرة النبيلة ؟ إن الارادة الطيبة هي الخير الذي لا يختلف عليه الناس .  
ان القانون الأخلاقي ، يفترض الوعى ، والضمير ) .

وأنسان بلا ضمير ، إنسان بلا أخلاق . وتظل الأخلاق أمراً مطلقاً  
حتى يعمل الإنسان بدافع من ضميره وعقله على تحقيقه .

ان الأخلاق الإنسانية يجب أن توقف بين السعادة والعدالة ، بين خير  
الفرد وخير المجتمع ، حتى يجد الإنسان سعادته في عمل الخير الذي يعود  
 بالنفع على الجميع . والحكمة هي البحث عن السعادة بواسطة المعرفة  
وادراك الحقيقة .

وخلاله القول ، أن الخير بالنسبة للإنسان بوصفه كائناً حياً هو  
المصحة والقوّة ونموا حياة وبقاء الصحة . أما الخير بوصفه كائناً شعورياً  
فهو اللذة والسعادة والتعبطة والسرور . لكن الخير بالنسبة للإنسان بوصفه  
كائناً عاملاً فهو الحقيقة والعدالة والمال . وتلك هي الغايات الحقيقية  
للإنسان .

إننا نستطيع أن نحصل على جميع الخيرات ، إذا حققنا العدالة

وادرأكنا الحقيقة ، وغرسنا هذه القيم في الواقع الحياة • ويكتفى أن نؤكد أن الإنسان يسعد دائمًا بتحقيق هذه القيم والغايات ويشقى بعدم تحقيقها • وسوف نطرح مرعد ذلك سؤالاً هاماً، كثيراً ما يتطرق إلى الذهان وهو : هل يمكن قياس القيم ؟

سؤال هل يمكن قياس القيم ؟

نحن نعني بالقياس ، عملية التحديد الكمي للأشياء من حيث الأبعاد والمساحة والوزن • والرياضيات هي علم القياس • ونحو نطبق الرياضيات سواء الحساب أو الجبر أو الهندسة ، في قياس الأشياء التي نصادفها في التجربة • وكما نقيس أحجام الأشياء ، نستطيع أن نقيس مدى شدتها أو حدتها ، مثل الصوت والضوء •

ويذهب (بنظام) إلى أننا نستطيع أن نقيس اللذة والالم ، وبالتالي القيم التي ترتبط بهذين الاحساسين • لكن هل من الممكن أن نقول أن هناك قيمة متساوية للاخرى ، أو قيمة أكبر أو أصغر من الاخرى • ان التساوى معناه أن تحل الواحدة محل الاخرى ، والاكبر معناه أننا نستطيع أن نضيف قيمة جديدة إلى القيمة المتساوية •

فهل من الممكن أن تحدث مثل هذه الاضافة ، أو هذا الجمع ، في عالم القيم ؟ يبدو لنا لاول وهلة ، أن القياس ممكن بالنسبة للقيم الاقتصادية ولا شيء أوضح من (الاسعار) للدلالة على ذلك •

أما تقديرنا للقيم الإنسانية الأخيرة ، فسوف يكون تقديرًا عقليًا بحتًا ، بالنظر إلى الوسائل التي يمكن أن تتحقق بواسطتها • ومن أجل ذلك نختار

بعض الوحدات ، مثل درجات الامتحان ٠ وقد أجد في هذه الحالة ، بعض الاجابات المتساوية أو الممتازة أو الضعيفة ٠ وكذلك الحال ، بالنسبة للاشياء الفنية ، والافعال والاعمال التي لها آثار اخلاقية ٠

يقول البعض : حياة قصيرة وصالحة أفضلي من حياة طويلة بلا نفع أو فائدة ٠ والحكم الاول معناه أن الحياة وسيلة من أجل غاية أكبر وفي الخير ٠ أما الحياة في الحكم الثاني ، فهي غاية من أجل ذاتها ٠ وقد يرى بعض أن الحياة خلقت من أجل الاستمتعان والسعادة ، بينما يرى البعض الآخر أن الحياة جعلت من أجل العمل الصالح ٠ وماذا نقول عن الفداء والتضحية ، وعن آلاف الشهداء الذين يقدمون حياتهم فداء للوطن ؟ إن الحياة في نظرهم هي وسيلة من أجل تحقيق هدف أكبر هو الحرية والعدالة ٠

## فكرة الحرية

لعل من أهم المسائل التي شغلت اهتمام المفكرين عاملاً وفلسفياً خاصة عبر التاريخ الإنساني كله هي مشكلة الحرية . ولذلك نجد الفلسفة على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم يتناولون هذه المشكلة بشكل أو بآخر من ثنايا حديثهم عن مشكلات الفلسفة ذاتها .

وقد اختلفت آراء الفلسفه حول موضوع الحرية ، فمنهم من أنكرها ونادى بأن الإنسان إنما يخضع في كل حياته وتصرفاته للجبرية المضمرة التي فرضت عليه دون أن يكون باستطاعته الإفلات من قبضتها ، إذا الجبرية هي التي تحدد أفعاله وتوجه سلوكه ، ومن أنصار هذا الاتجاه (أسيبيوزا) الذي يرى أن الناس يقعون في الخطأ حين يعتقدون أنهم أحرار . ومع أنهم يشعرون بمسارتهم الذاتية لافعالهم ، إلا أنهم فيحقيقة الامر يجهلون الدوافع التي تحرّكهم لهذه الأفعال ، الامر الذي جعل (فولتير) يذهب إلى القول بأننا كعجلات دائرة في آلة كبيرة ، وأن عقولنا تمضي في عملياتها الفكرية كما لو كانت تتمتع بالحرية ، في حين أنها ليست سوى عجلات في بناء تلك الآلة ، و كنتيجة لذلك فإنه يرى أن من الممكن التعرف على الفعل الحر ، في حين أنه من المستحيل معرفة أسبابه وعلله . وعلى أية حال فقد تشعبت الآراء – على النحو الذي سيرد تفصيله – واختلفت في تفسير مدلوله كلمة (حرية) بل تضاربت الأقوال والاتجاهات حول اثباتها أو نفيها .

ومما لا شك فيه أن لهذه الكلمة في تاريخ الفكر الفلسفى والاجتماعى

استخدامات متعددة فهى قد تتمثل تصور أخلاقي أو اجتماعى أو سياسى يرتبط أما بالافراد بعضهم بالبعض الاخر واما بالظروف والوضع الاجتماعي التي يحياها الفرد ، وحتى في هذا النطاق المحدود ، فانه لا مفر من التسليم بوجود بعض أوجه الاختلاف حول استعمال هذا المصطلح حيث أن معظم الجدل السياسي أو الفلسفى الدائرة تجاه معنى أو طبيعة الحرية ، إنما ينصب أساسا على مدى صحة وملائمة التطبيقات الجزئية لمدلول هذا المصطلح .

وتاريخ الفكر الانساني لا يفتح لنا فقط من خلال صور عديدة من صور الحرية ، وإنما يكشف لنا أيضا عمما يقابل هذه الصور من صور الحتمية . ولهذا فيتعين على كل باحث مدقق بخوض في معالجة مشكلة الحرية ، أن يدرك ما يقابلها وأن يخوض غمار مشكلة الحتمية أيضا ، وهذا هنا سيجد أن الجبرية تختص بالسلوك الانساني بينما تمثل الحتمية مقوله عامة يخضع لها الانسان والطبيعة على حد سواء .

والواقع أن حياتنا العملية اليومية وما يسودها من قوانين وضعية والهيئية ، إنما تفترض مون الانسان حرا في أفعاله ، حرية يكون الفرد مسؤولاً عمما ينجم عنها من نتائج ، اذا المسئولية مرتبطة بالحرية وجوداً وعندما .

ان قوام الاخلاقية أن الانسان حيوان أخلاقي ، وهو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات ، الذي يملك ارادة التغيير عن وعي وبصيرة ، فينزع بمحض تفكيره وارادته الى مجاهدة ميوله وغرائزه ، فالانسان الحر في نظر (رينوفيه) هو دعامة الحياة الاخلاقية وأساس الحياة العقلية .

فعند قولى بأشنى قمت بعمل شيء ما يملئه حرية، فإنه يفهم ضمناً من ذلك بأنه كان في استطاعته أن أفعل غير ما قمت به من فعل، حينذاك فقد يمكن أن أعتبر مسؤولاً مسئولية أخلاقية عما أصدر مني من فعل.

### الحتمية وصورها المختلفة :

الآن دعوة الحتمية يرون أن كل ما يحدث في العالم هو محكوم تماماً عن طريق قوانين علية صارمة، ويقررون بناءاً على ذلك أن ما يحدث في لحظة معينة، إنما هو النتيجة الضرورية لما حدث في اللحظة السابقة. بمعنى أن الحاضر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالماضي، وهو بدوره يتحكم فيما سيحدث في المستقبل، وفي مثل هذا القول لا توجد أية امكانية لحرية الاختيار.

ورغم أنه من الصعوبة بل ومن المستحيل علينا أن نبرهن على صدق هذه النظرة، إلا أن الغالبية العظمى من الناس قد تراءى لهم أن سائر أفعالهم وأنشطتهم العادية في حياتهم اليومية، إنما يسيطر عليها القدر والاحتمالية ولا دخل لرادتهم فيما يقع لهم من أحداث، ومن ثم فإن موقفهم هذا ينعكس أيضاً على الأشياء وعلى الكائنات الحية الأخرى، بما فيها الغير من الإنسان بسلوكه الارادي واللامارادي.

والامر الذي لا شك فيه أن التسليم بمبدأ الاحتمالية فيما يختص بالسلوك الانساني، إنما يثير مشكلات كثيرة، ومنها أنها حينما نؤمن بالاحتمالية فاننا سوف نتطلع إلى توقع ما سيكون عليه سلوكنا في المستقبل ما دمنا نملك في الماضي والحاضر علة هذا السلوك، ونحن نعرف أنه في نطاق الاحتمالية، نقبل بأن يكون لكل معلوم علة، ولما كان المستقبل معلوماً

للحاضر ، فإنه على هذا النحو يمكن لنا أن نضع صورة تكاد مكتملة لما سيكون عليه المستقبل ، أى أنه يمكن التسليم في هذه الحالة بمشروعية التنبؤ .

أما في نطاق الطبيعة فان مفكرا مثل ( لالاند ) يقول في هذا الصدد : ان جميع أحداث العالم ومن بينها أفعال الانسان لها نظام منطقي ، أى تدخل في نظام العناصر على صورة يكون كل منها مرتب بغيره ، وحين نعرف ارتباط كل عنصر من العناصر ، أمكن التنبؤ به أو باحادثه ، ومثل هذا ما عبر عنه ( لابلاس ) تجاه مبدأ الحتمية المطلق — أصدق تعبير بقوله ( ينبغي علينا أن نعتبر الحالة الراهنة للكون على أنها نتيجة لحالته السابقة ونسبها لحالته المستقبلة ) .

ونحن نرى مثل هذا الرأي لدى ( كارل ماركس ) في المادة التاريخية حيث يقرر ان التاريخ يخضع لقوانين اقتصادية مادية تحركه في اتجاه المستقبل ، فالانسان عامل من جملة العوامل التي تدخل في نظام حركة التاريخ .

ولعلنا نسوق مثلاً يؤيد دعوى الحتمية بالنسبة للسلوك البشري ، فقد اعتمد أحد المحامين على وجهة النظر هذه في معظم موافعاته عن المجرمين ، فنراه يبرر ارتكاب جرائم القتل استناداً إلى دوافع خارجية ، ففي احدى موافعاته يقول : ( فالطبيعة عنيفة وذات بأس شديد ، وتستمر في نشاطها بوسائلها الخامضة ، نحن جميعاً ضحايا لها فلا نملك أن نؤثر أنفسنا بالعمل ) لصلحتنا أبعد مما تفعله الطبيعة ، ومن ثم فان الطبيعة تخضع جميع أنشطتنا وغير مما يدخل في نطاقها لسيطرتها ، وليس لنا ازاء هذا الامر

الا القيام بأدوارنا المرسومة في هذا المجال الطبيعي المسيطر .

كما عرض (مارك توين) آراء مماثلة لما ذكر في كتابه (تأملات في الدين) حيث صرخ : أن المرء لا يمكن أن يلام على ما أكل إليه وضعه من حيث وجوده وشخصيته وذلك لأنه لم يكن حرا في تكوين ذاته أو شخصيته على ما هي عليه ، فليست له القدرة على التحكم في نفسه ، ذلك لأن عملية التحكم إنما ترجع في الحقيقة إلى المزاج أو الخلق لاي شخص المحيطة بالانسان ، والتي تؤثر فيه من المهد إلى اللحد . ومن ناحية أخرى فإنه لهذا السبب عينة عن أن يملى ارادته على الآخرين أو يفرض عليهم أي تأسيس ، يكون ملزما لهم ، فضلا عن أنه لا يستطيع أن يوجه ذاته أو أن يخضعها في حرية تحت أي صورة من صور الالزام الذاتي ، ولذلك فهو مخلوق يستحق الرثاء والشفقة وليس اللوم والازدراء ، لقد ألقى به في خضم الوجود دون أن تتاح له فرصة التروى للقبول أو الرفض .

ولكن اذا كان السلوك البشري محكمًا بقوانين عليه صارمة — على النحو المشار إليه — فيتضح لنا كيف أن نتصور امكاننا تجنب القيام بال فعل الذي صدر عنا قبل صدوره ، اذا كانت هذه العلل مختلفة ، ومنها ما هو بالقطع خارج عن ارادة الفاعل أو ليست في بؤرة شعوره ، ولكن لما كانت هذه العلل هي على ما هي عليه ، فإنه ينتهي من هذا أن الانسان يكون منساقا إلى أن يفصل على نحو ما صدر عنه من فعل فحسب .

وبعبارة أخرى لو أن الحتمية حقة ، عندئذ فإن ما يقوم به الناس يخضع للعلية تماما ، ونحن ندرك المقدمات العلية في أية حالة جزئية ، ومن ثم فإن ما يحدث يكون من الحال ألا يحدث . وفي ضوء ذلك فليس لاحد

القدرة في أى وقت ما أن يسلك سعيلا آخر ، وها هنا تكون الحرية وهم من الاوهام ، كما تنتفى المسئولية عن الموجودات البشرية ازاء ما تقوم به من أفعال وتصرفات ، وبالتالي لا يكون للمسئولية الاخلاقية أى معنى .

أضف الى ذلك أن الحتمية في نطاق الظواهر الطبيعية وغيرها قد تسمح بالمكان القتبي بالصورة المستقبلية لهذه الظواهر ، أما في مجال أفعال الانسان فالامر جد مختلف ذلك لأن الواقع التي فنقايلها في هذا المجال تتميز بطبع فريد ، من حيث أنها قد لا تخضع للتجريب العلمي ، لأنها ترتبط بارادة الانسان وبشخصيته وبنطاقه الماضي ووراثته وبالظروف المحيطة به ، ومن هذه الامور ما هو ظاهر محسوس وما هو مختلف عن ملاحظتنا ، وأهم من هذا كله ، اذا كنا نسلم برأي (فرويد) فيما يختص بالعقل الباطن ومكوناته اللاشعورية ، فان كثير من أفعالنا الظاهرة لا يمكن تفسيرها أو التنبؤ بها ، اذ أنها تنبثق من منبع خفي هو اللاشعور ، اذن يمكن القتبي بفعل الانسان ، ازاء هذه العوامل التي تخفي قدرًا كبيرا من أرضية الفعل ومصدر انطلاقه .

والغريب في الامر أن الناس في حياتهم العادلة وهم يسلمون بالقدرة والاحتمالية — كما أشرنا آنفا — يقعون في تناقض عجيب مع أنفسهم ، ذلك أن سائر النظم التي تظلل حياتهم الاجتماعية ، سواء منها النظام الدينى أو السياسى أو الاخلاقى أو القانونى ، إنما تسلم بمبدأ المسئولية ، بمعنى أن هذه النظم جميعا تقوم على الاخذ بمبدأ الحرية في الفعل الانسانى ، والا أصبح سلوكنا كله مصادرا على مبدأ الاحتمالية ، وبهذا تنتفى كل أنواع المسئولية الدينية والمسئولية الاخلاقية والمسئولية السياسية والاجتماعية

٠٠٠ الخ ، وكذلك تصبح صيغ القانون المعترف بها صيغاً جوفاء لا محتوى لها . وهكذا يقع الإنسان العادى في خضم هذه التناقضات المريعة ، فهو لا يستطيع التخلص من الإيمان بحرية الفعل والالتبذ جميع النظم التي أشرنا إليها .

وعلى هذا النحو فلنننا يجب أن نتخلى عن فكرة القدرة السادجة ، التي تضلل حياة الرجل العادى ، وأن ينطلق منها إلى نقيفها وهو حرية الفعل ، لأن التمسك بالحرية هو أمر ينطلق عن وعي الإنسان الكامل بوجود أنه وبشخصيته وبمسار سلوكه العام ليس في حياة يوم أو آخر ، بل في مراحل حياته كلها التي تحددها نقاط التحول التكبري في هذه الحياة ، وهذه بدورها تكون وقوفات حيوية تلمع فيها أحكام الاختيار ، كمعالم للتحول الجذري في حياته الإنسانية .

وإذا كان دور الحرية في حياة الإنسان ، هو الذي يشهد به الوجودان وتقررهسائر النظم والقوانين ، مما الذي يدعونا أذن إلى أن نجعل من الحرية مشكلة للدراسة والبحث ، بصفتها أخطر مشكلة إنسانية تعرض لنا في بحوثنا عن الإنسان وسلوكه .

يبدو أن ثمة محاولة لاحتذاء فكرة الحتمية في الطبيعة ، بها في مجال السلوك الإنساني وقد وجدت هذه المحاولة تكأة لها عند رعاة الجبرية الذين كانوا وما زالوا يتتجاهلونحقيقة الفعل الإنساني الحر ، فيتجهون إلى القول بالجبر ارادة لانفسهم من عناء البحث عن مكونات الفعل الحر وطبيعته ، وعلى هذا النحو ينشأ صراع بين دعوة الحتمية ودعاة الحرية في مجال السلوك الإنساني .

ومن ثم فقد تتساول الفلاسفة عما اذا كانت هناك حتمية أم حرية ؟  
وهل يمكن اقامة علاقة بينهما ، بحيث يجتمعان معا دون أن يتعارض  
أحدهما مع الآخر .

فالم الواقع هناك ثلاث اجابات ممكنة على هذين السؤالين ، تقرر  
الاجابة الاولى وجود الحرية وجوداً أصلياً في الوجود والحياة ، بينما تذهب  
الاجابة الثانية الى أنه لا وجود للحرية ، اذ الانسان والطبيعة والوجود  
تخضع في صميمها للحتمية التي تقرر بأن لكل مخلوق علة . أما الاجابة  
الثالثة فترى أن الحياة الإنسانية والطبيعية تعتبر توفيقاً بين الحرية من جهة  
وبين الحتمية من جهة أخرى .

وعلينا الان أن نحدد معنى كلمة ( حرية ) بهذه الكلمة التي كثُر  
استعمالها ، لا يمكن بسهولة حصر مدلولاتها وبيان معانيها ، ولكننا سنحاول  
ذلك بالنسبة لما تعنيه من وجهة النظر الفلسفية في مقابل ( الحتمية ) ،  
حيث أن مثل هذا التحديد يساعدنا في مجال تناولنا للمسألة .

### الحرية في معانيها المختلفة :

ولو تسائلنا عن معنى الحرية ، لوجدناها تعنى بوجه عام فكرة أنعدام  
القسر ، أو بعبارة أدق فإن الحرية تعنى قدرتنا على اختيار الفعل عن روية  
مع استطاعتنا رفض القيام به ، وبديهي أن هذا الاختيار يتصل بقدرة المفاعل  
وامكانياته .

وعلى هذا النحو فإن أول ما يتبادر لذهاننا من خصائص الحرية ،  
هو الجانب السلبي منها ، الا وهو قدرتنا على الرفض والوقوف أمام الموانع

والعقوبات التي تقييد اختيارنا الحر سواء كان هذا الامر من جانب الافراد الآخرين أو من سواهم ، ومن هذا المنطلق يتضح لنا الجانب الايجابي للحرية ، وهو ذلك الجانب الذي يعبر الانسان حرًا بالمعنى الذي يستطيع معه أن يختار أهدافه الخاصة أو مسار سلوكه ، فيكون قادرًا على اختيار ممكناً واحداً من بين امكانيات الفعل المتاحة له ، وهنا لا تكون مكرهين على القيام بفعل ما ، كما لا يكون ثمة عائق يعترض اختيارنا الحر ، من قبل ارادة شخص آخر أو أية سلطة أخرى .

لتفق اذن على أن الحرية بالمعنى المقدم — كما ذكرنا — أي عدم الخضوع القسر أو الاكراه الذي يمارسه شخص آخر يطلق عليها أحياناً اسم الحرية السلبية (أو ) التحرر من القسر ، وربما كان موقف جون ستيورات مل من الحرية في مقالته أصدق تعبير في الانجليزية عن هذا المتصور للحرية ، فهو يؤكد على هذا عندما يتحدث عن الفردية والثقافية واستبداد العادة والموضوعات الأخرى .

ومع ذلك يذهب بعض المفكرين إلى أن انتقاء القهر هو الشرط الضروري والمكافف لتعريف الحرية ، فطالما كان الفرد يعمل بموجب ارادته غير مكرهاً على ما يقوم به من عمل فإن سلوكه يصف على هذا النحو بالحرية . ولعل هذا هو ما عنده (رسل) حين قال : (أن الحرية هي غياب العوائق التي تعوق اشباع الرغبة ) .

كما يشير ( جراهام والاسى ) إلى نفس المعنى بقوله : (أن الحرية هي القدرة على المبادرة المستمرة ) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الشخص الذي يتصرف حسب ما تفرضه به رغبة المحاكم أو الرئيس بحيث يكون تصرفه صادر عن رغبته الذاتية ، وإنما يتم وفقاً لرغبة الغير فإن سلوكه على هذا النحو لن يتصف بالحرية ، ثم لن يكون حراً بمعنى الكلمة . وما لا شك فيه أن الحرية هي في جوهرها القدرة المباشرة على امكانية الاختيار ، وامكانية الاختيار بدورها لا تعني انعدام القسر فحسب ، بل تعنى أيضاً القدرة على معرفة توافر امكانيات الفعل وخصائصه .

ومن ثم فلا يمكن أن يقال أننا أحرازاً حقاً في اختيار واحد من بين سائر امكانيات الفعل المتاحة ، مالم يكن باستطاعتنا انجاز أي فعل من هذه الافعال المتعددة ، التي تعرض لنا في عملية الاختيار الحر ، أي مالم نكن على قدرة للقيام بها ، وهكذا فإن غياب الوسيلة أو القدرة على فعل (س) متكافئ مع غياب الحرية لاتيانه .

والواقع أن كثيراً من التصورات التي تتعدد حول مفهوم الحرية في الفكر السياسي الحديث إنما تفترض أن امتلاك الوسائل أو القدرة على تحقيق الاهداف المفضلة يشكل جزءاً من مفهوم الحرية (مفهوم أن يكون الانسان حرًا) .

والامر الذي لا شك فيه ، أن الحرية الحقيقية لا تنحصر في مجرد انعدام كل قسر ، أذ ليست الحرية مجرد انبعاث تلقائي . وقد يكون في وسعنا القول بأن الحرية لا تتطور ولا تنمو الا بمواجهتها للمعوائق التي تحاول الحد منها ، فأنا لا أكون حرًا حينما أكتفى بممارسة تلقائيتي ، بل

أننى أصبح حرا بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية في اتجاه التحرر الحقيقى ، فشرط الفعل الحر أن تكون بوعيك الكامل ، شاعرا بالحرية لثناء القيام بفعل الاختيار .

فالحرية الإنسانية هي حرية تتسم بطابع الصراع ، لأنها ذات فاعلية مستمرة ونشاط موصول وجهد لا ينقطع .

وعلى أية حال فقد تعددت تعريفات الحرية ، ولن نستطيع أن نقرر في هذا الصدد إلى أي مدى يمكن أن تؤلف من صيغ التعريفات المختلفة صيغة واحدة تصدق على معنى الحرية ، إلا أنها مع ذلك سنقوم بعرض أهم هذه التعريفات التي قال بها فلاسفة .

أن أول ما يقابلنا في هذا الشأن ، هو اتفاق لفيف من الكتاب الإنجليز على استخدام لنظري بمفهوم واحد عن الحرية ، ومن ثم فإن هذا المفهوم ينطبق عندهم بصورة مطلقة على ميادين متعددة من الدراسات الإنسانية ، سواء أكانت أخلاقية أو قانونية ، أو سياسية أو نفسية وغيرها .

ويجدر بنا إذا أردنا المزيد من الإيضاح حول كلمة الحرية ، أن نشير إلى ما يعرضه (أندريه لالاند) في معجمه الفلسفى عن معنى الحرية ، حيث نص على معناها الاجتماعى والسياسى والسيكولوجى والأخلاقى والميتافيزيقى .

وسنحاول أن نبين هذه المعانى في إيجاز :

(أ) الحرية بالمعنى المسوسيولوجي :

ترتبط الحرية بالمجتمع الانساني والحياة الاجتماعية على مر التاريخ .

فهى تشير الى تفاعل العلاقات الشخصية فيما بين الافراد أو الجماعات ،  
بمعنى أن يقوم المرء بممارسة نوع العمل الذى يرغبه فى القيام به ، دون  
أن يعوق حركته أو يحد تلقائيته أى عائق ، ولكن على ألا يكون عمله هذا  
متعارضا مع النظام أى القانون الذى ارتبته الجماعة أو المجتمع ، بحيث  
تتحا بنفس القدر حرية العمل للغير . وهذا ما نادت به المدرسة النفعية  
التي اعتبرت أن أهم مقومات السعادة التى يبلغها الفرد إنما تكمن في ظل  
الحرية ، ولكنها مع ذلك لا ترى أن تكون هذه الحرية مطلقة ، بل مثلها كبقية  
الحقوق الأخرى التي تخضع بدورها للحدود التي يقررها القانون ، بحيث  
تنتفق حرية كل فرد مع حرية الآخرين ، ومن ثم فإن الحرية على هذا  
النحو لم تعد مطلقة من كل قيده بل هي محدودة بمعايير (أكبر قدر من الحرية  
لأكثر عدد من الناس ) . وهذا يعني أن الحرية بالمعنى المطلق تصبح من  
الامور المرفوضة في مجال العلاقات الاجتماعية ، والتى لا تتلائم مع نسق  
المجتمع وطبيعته ، وحتى لو تصورنا أن مجتمعا ما من المجتمعات يسمح  
بمثل هذه الحرية التي لا تعرف حدودا ، فلا شك أن مثل هذه الحرية المطلقة  
ستكون عامل هدمه والقضاء عليه .

ولذلك فالحرية عند النفعيين ليست بمثابة قوة لا تخضع لاي قانون  
بالممرة ، بل هي قدرة محدودة داخل المجتمع ، وهذا الرأي يتعارض في  
جوهره مع المذهب الفردي الذي يرى أن الحرية لا تحددها أية حدود ، بل  
هي تقييد بآية قيد .

### (ب) الضررية السياسية:

وهي تقوم على حرية المواطن في ممارسة كلية حقوقه السياسية

المشروعه ، والتى كفلها له المجتمع الذى يعيش فيه وفي ظل الفلسفة السياسية لهذا المجتمع ، كحق الانتخاب مثلا ، ويتم ذلك في إطار من الامن والطمأنينة ، فالحرية السياسية هي بالدرجة الاولى تعنى حرية الاشتراك في ادارة وتنظيم الحكم أو حكم الشعب ، أى أنها تعنى أن أعلى سلطة في المجتمع هي سلطة الشعب ، الذى يعبر عنها من خلال قنوات حكومة الشعب .

وهكذا فان في وسعنا أن نقول أن عملية الاشتراك في الحكم أو المشاركة السياسية من الامور التي تدخل في معنى (الحرية) في المجتمع على الأقل بطريقتين :

#### أولهما :

أن النشاط السياسي والمشاركة في الحكم بشكل حجر الزاوية والاهتمام البالغ لدى الغالبية العظمى من الناس ، ومن ثم فان حق الاشتراك في هذا الحكم واتاحة الفرصة لمارسة هذا اللون من النشاط ، يمثل احدى الحريات التي يربو اليها البعض .

#### وثانياً :

أضف الى ما تقدم ، أن هذه الحرية تشكل جزءا لا يستهان به ، من حيث أنها تؤثر بصورة كبيرة على سائر الحريات الأخرى في الحياة الاجتماعية ، ولا يعني هذا بالطبع أن نقول بأنه كلما سادت الديمقراطية داخل المجتمع ، ينتج من ذلك زيادة فرص الناس في المشاركة في الحكم ، يؤدي وبالتالي الى اتساع نطاق الحرية في مجالات الحياة في المجتمع ، فقد

تتضم بعضاً الديمقراطيات بالقهر أو التقييد ، أو عدم التسامح في بعض مجالات الحياة ، وبخلاف هذا الحق ، فكثيراً ما يكون التوسيع في بعض الحريات على حساب حريات أخرى .

وحيث أن الديمقراطية باعتبارها شكلًا من أشكال الحكم ، تنتصري بالضرورة على حق أشخاص الأقلية من أعضاء المجتمع السياسي في شئون الحكم ، فيمكن القول أن الحقوق الضورية والمتى تعمل على خلق الرأي العام وتتولى التعبير عنه ، تعتبر جزءاً متكاملاً لاي نظام ديمقراطي . وصفوة القول هو أن الحرية السياسية بمعناها مالاً الذكر ، تتشكل جزءاً من نسق من الحريات أكثر تعقيداً لاي مجتمع متحضر ، ومن ثم فالحرية السياسية ترتبط منطقياً وعليها بسائر الحريات التي استقرت داخل المجالات الأخرى من النشاط الفردي .

#### (ج) الحرية النفسية :

تنفتح الحرية السينكولوجية (النفسية) في الاستقلال التام عن سائر الدوافع والبواطن الغريبة عن الفرد ، ومن ثم يصدر فعل الإنسان من أعماق ذاته فيجيئه معبراً عنها . فهذه الحرية النفسية تعنى أبسط صورها خلو الإنسان من الأمراض والعقد النفسية ، وسلامة جهازه النفسي والعصبي ، أو كما قال (لييتز) : أن الله وحده هو الحر الكامل أما المخلوقات العاقلة فلا توصف بالحرية ، الا على قدر خلوها من آلهوى ) ، وهو يعني بذلك أن الإنسان يتصرف بالحرية في الحالة التي يستطيع معها أن يتخلص من شهواته ومن نزواته ، أي أنه يتتجنب في تصرفاته ما تمليه عليه الاهواء أو المغريات ، بل يصدر سلوكه عن ثلاثة روحية .

#### (د) أما عن الحرية الأخلاقية :

فهذه الحرية تبدو في مجال الاختيار بين الخير والشر أو بين الفضيلة والرذيلة ، وهو ما يوحى بأن هذا الاختيار إنما يتم بعد رؤية وتدبر ، بمعنى أن يسيراً الإنسان فيسائر حياته مهتماً بمبدأ خلقي واضح يقتضي به صاحبه . حيث أن السلوك الأخلاقي العشوائي ، أي السلوك الذي لا يستند إلى هدف يرسم بالتعقل والتبصر ، كأن يكون تصرف الإنسان عبارة عن رد فعل لما قد يواجهه من موقف في حياته ، مثل هذا النمط من السلوك لا يؤدى بالانسان إلى أن يكون حراً .

#### (هـ) وبالنسبة للحرية الميتافيزيقية :

فقد اختلف المفكرون حول ما يقابل الحرية ، فمنهم من رأى أنها تقابل الحتمية ، أو تقابل (الضرورة) أو تقابل القضاء والقدر ، أو تقابل (العلية) ، وسوف نبين أنواع هذا التقابل تفصيلاً .

#### ١ - الحرية في مقابل الحتمية :

وهي تتمثل في القدرة على الفعل استناداً على هذه القدرة وحدها ، وهذا هو ما عبر عنه بوسييه : (إنني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل ، فانني أشعر بوضوح بأن حرفيتي إنما تنحصر في هذا الاختيار ) ، والاختيار في هذه الحرية الميتافيزيقية يقطع بوجود النفس وأصلها أو بخالقها بدأةً مهما كانت صورة الخالق .

أما كلمة الحتمية ففحواها أن المحتم هو ما وقع سابقاً ، ولم يكن للمرء فيه يد أو حيلة ، فالحتمية بهذا المعنى ترى أن كافة أحداث الكون

وبخاصة أفعال الإنسان ، مرتبطة ببعضها بعضا ارتباطا محكما لا يسمح بالاستثناء ، فإذا كانت الأشياء على حالة ما في لحظة معينة من الزمن ، لم يكن لها في اللحظات الماضية أو القادمة ، الا حالة واحدة تلائم حالتها في تلك اللحظة المعينة .

وأصحاب هذا المذهب يرون أن لهذا الكون نظاما كليا ، لا يشذ عنه في الزمان والمكان شيء ، وأن كل شيء فيه إنما يتم وفق ضرورة صارمة ، وأنه من الحال أن يكون أطراد الأشياء ناشئا من قبيل المصادفة والاتفاق . ولكن قوبلت هذه النظرية بهجوم عاصف ، خاصة من قبل لفييف من العلماء أمثال (أدينجتون) و (ديراك) ، فيصرح لنا (أدينجتون) أن فرض الاحتمالية يعزز الدليل ، حيث أن تقدم العلم والنظريات العلمية الحديثة ، قد قوشت مبدأ الاحتمالية المطلق ، وأفسح المجال لمبدأ آخر وهو مبدأ اللاحتمالية ، بينما يرى (ديراك) أن الطبيعة تجد نفسها في لحظات معينة أمام عدة اتجاهات وفي مفترق طرق ممكنة ، مما يتبعن عليها أن تختار أحدي هذه الاتجاهات وخاصة مما يعرض عليها ، وعلى هذا النحو فلا يمكن التنبؤ بما سيحدث . فما أكثر الظواهر التي نجهلها إذا قياسنا بتلك التي نعملها والتي يظهرنا على طبيعتها ما بذلتاه من بحث وجهد .

## ٢ - الحرية في مقابل الضرورة :

فكلمة الضرورة أو الضروري ، كما قال أرسطو هو مالا يمكن إلا يكون . ولقد رفض بعض الفلاسفة أن ينسب للحرية مفهوما سلبيا ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد انكار للضرورة ولكن من المؤكد أن فهم معنى الضرورة قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية .

وكلمة الضرورة قد تؤخذ بمعنىين : فان الضروري من جهة هو ما يقابل الممكن أو المرضي وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر أو المختار . وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة القدر ، فترددت في المأساة اليونانية فكرة القدر باعتباره تلك الضرورة التي لا بد لكل انسان أن يخضع لها . فإذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان وجدنا الضرورة عند (لوقيوس) على شكل قانون ضروري ، كما ظهرت عند بارمنيدس الذي جعل من الضروري آلهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضاً عند أفلاطون في أسطورة الارض التي تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة ، ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكري اليونان ، حيثما ناصر الابيقوبيون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة . ولكن يجب أن نشير هنا الى أن كلمة (الضرورة) قد تكون أعم من كلمة (القدر) ، فان القائلين بالضرورة اما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية او (من أصحاب مذهب القضاء والقدر والجبرية) .

### ٣- بالنسبة للحرية في مقابل القضاء والقدر :

يتضح الاخذ بالاتجاه القدري بصورة تكاد تكون شائعة في التفكير الشرقي ، أكثر منها عند التفكير الغربي . وربما السبب في ذلك هو ارتباط القدريّة بالرسالات السماوية والعقائد الدينية ، التي هبطت أول ما هبطت في الشرق . والقدري يرى أن كل حادث في الكون مكتوب أو مقدر منذ البداية ، وذلك من حيث وقت حدوثه وطريقة حدوثه معاً فليس ثمة وسيلة للتغيير هذا الاتجاه المقدر للحوادث ، فالقدريّة تنظر إلى المصير على أنه شيء خارج تماماً عن الكائن العضوي ، فالقوى الهائلة هي التي تحكم

حياتنا ، ونحن في قبضة قوى لا سلطان لنا عليها وال موقف الوحيد الذي يمكننا اتخاذة حيال ذلك هو موقف الاستسلام والرضوخ ، أو موقف عدم الانفعال وعدم الاتكارات الباطن الذى دعا اليه الرواقيون . أما القوى الكونية والنجوم التى تكتب فيها كل المصائر ، فان أى شئ يستطيعه الانسان أن يبعثه من داخله لا يقدر ازاءها شيئاً .

حقاً أن أنصار القدرية (الجبرية) كثيراً ما يشكونا في قيمة شعورنا وأحساسنا بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن انكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، الا إلى التجربة ذاتها . أما اذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحجار ، اذ نجد أن المفكرين الذين ينادون - نظرياً - بالقدرية أو الجبرية المطلقة يتصرفون في حياتهم - كما سبق أن ذكرنا - كأنصار للحرية .

#### ٤ - أما افتراض الحرية في مقابل العلية :

بحيث لا يمكن القول أن الانسان يتصرف بحرية اذا ما كان فعله يخضع للعلية ، ولكن مثل هذا الافتراض فضلاً عن كونه يقودنا إلى صعوبات ، فإنه يجانبه الصواب ، ولذلك فان العكس ليس صحيحاً ، وشمةحقيقة جلية واضحة تسمو على الجدل والمخالطة ، وهي لو أن فعلى أو سلوكى يخضع للعلية ، لا يستتبع بالضرورة أن تكون مقيداً للقيام به ، وهذا ضاهى القول بأنه لا يستلزم بالضرورة أننى لست حرراً .

ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : أن الشخص المصاب بداء المسرقة ، لا يمكن أن نعتبره فاعلاً حرراً ، حيث أنه لا يعمل فكرة ليقرر ما ينبغي له فعله هل

يسرق أم لا يسرق ؟ وحتى لو أنه فكر عن رؤية فانه مهما انتهى إلى قرار ،  
فإن سلوكه لا علاقة له بما استقر عليه ، اذ لا مفر له من الانسياق إلى  
السرقة بحكم مرضه ، ولهذا فإن تأملاته وأفكاره لا تعود عاملًا عليها تبرر  
ما يقوم به ، ولا شك أنه يختلف عن اللص العادي .

#### ٠ - العلاقة بين الحتمية والجبرية :

والواقع أن هناك فرق بين الحتمية والجبرية أو القضاء والقدر ، حيث  
أن ضرورة حدوث الأشياء عند الجبريين ضرورة متعلقة بمبدأ  
أعلى منها يسيرها كما يشاء ، وهو قضاء الله وقدره ، على حين أن هذه  
الضرورة في نظر الحتميين كامنة في الأشياء سارية فيها ، وهي الطبيعة  
بعينها .

ولكي يصور موقف الجبريين بطريقة واضحة ، نعطي مثلاً لشخص  
فوق ظهر سفينته يسقط منها إلى البحر ، فهو على رأى الجبريين ، أما أن  
يموت مقدراً له أن يغرق وتنتهي حياته في هذه اللحظة ، وأما أن يكون مقدراً  
له أن ينجو وتستمر حياته ، ومن ثم فهو على أي حالة من الحالتين ليس  
بحاجة إلى أن يبذل أقل جهد ، لأن القدر قد رسم له النتيجة المحتومة بعد  
سقوطه من فوق ظهر السفينية ، وكذلك قد رسم له أن يسقط من فوق ظهر  
السفينة في مكان معين من البحر ، وفي لحظة معينة من الزمان ، وكتنبوت  
لهذا الاتجاه الجبرى في تفسير السلوك البشري ، يتبع على الشخص  
المغرق أن يترك نفسه في مهب الريح دون بذل أي مقاومة أو جهد ، لأن  
القدر أو العناية الالهية أو أي قوة خارقة أخرى قد رسمت قصة حياته ،

سواء بالنهاية أو بالاستمرار . وهذا يتعارض تماماً مع صراع الإنسان ورغبته في البقاء ، لأن كل فرد يواجه مصيره حاسماً في حياته يتصرف تصرفاً ماداً وعنيفاً لحفظ بيئته واستمرار حياته ، سواء كان يعلم أو لا يعلم أن القدر قد رسم له نهاية لهذه الحياة . فالشخص الساقط من فوق السفينة — دعاوى الجبريين — ينضل إلى آخر رقم من حياته ، لكنه ينفذ نفسه من المصير المحتوم أى الموت غرقاً .

ولا يمكن أن نقتصر بفكرة القدر ، إنما الآخرون المشاهدون لنتيجة المجزنة ، هم الذين يستثمرون من هذه الواقعـة ، وهي واقعة العرق ، لأن هذا الفرد قادر له أن يغرق في هذه اللحظة ، ومن ثم فالقول لقدر هو موقف للاغيـار أزاء الفرد ، وليس موقف الفرد نفسه مهما كان ايمانه الدينـي لأنـه رغم موقفـه الـايـمانـي لا يزال يـشعـرـ بـأنـهـ سـيـحـيـاـ وـمـسـتـمـرـ فـيـ الـحـيـاـةـ وـيـعـمـلـ كـأـنـهـ يـعـيـشـ أـبـداـ ، وـيـرـتـبـ لـغـدـهـ دونـ أـنـ تـعـوـقـهـ فـكـرـةـ الـمـوـتـ أـوـ الـقـدـرـ الـقـاسـيـ ، انـ كـانـتـ تـؤـرـقـ وـجـدـانـهـ .

لقد اتضح لنا من مناقشتنا السابقة أن ثمة تقابلـاً بين الجـبرـيةـ والـحـتمـيةـ . ولـقدـ تـبـيـنـ لـنـاـ أـيـضاـ أـنـ الحـريـةـ لـهـ جـانـبـ سـلـبـيـ يـتـمـثـلـ فـيـ الرـفـضـ أـوـ عـدـمـ قـبـولـ الـقـسـرـ أـوـ الـاـكـراهـ ، ولـهـ جـانـبـ إـيجـابـيـ يـحدـدـ بـالـفـهـومـ الـمـتـجـهـ نحوـ حـريـةـ الـاـخـتـيـارـ لـمـكـنـاتـ وـحـريـةـ الـاـرـادـةـ الـاـنسـانـيـةـ ، وـاتـخـاذـ الـقـرـارـ ، وـحـريـةـ الـفـعـلـ .

### فترة الجوهر

لقد ذهب طاليس الذى يقال أن الفلسفة ابتدأت به فى القرن السادس قبل الميلاد الى أن الماء هو المادة أو الاصل الاول الذى تتكون منه الاشياء أما أنكسمندرىس فلقد أرتأى بأن الماء لا يصلح جوهر للأشياء وأنما المادة الاولى عنده أو جوهر الاشياء عنده هو اللامتناهى وجاء بعد أنكسمندرىس أنكسيانس وذهب الى أن جوهر الاشياء هو شيء محسوس متجانس وهو الهواء أو كما يقول الدكتور أبو ريان ( قال ٠٠ بيمبدأ محدود معين هو الهواء ) ثم لا نجد للكلمة وجودا عند هرقليطس فيلسوف التغير الا ان سياق مذهبه يجعلنا نعتقد بأن النار هي جوهر الاشياء أما الفيثاغوريون فلقد ذهبوا الى أن الاعداد هي جواهر الاشياء وأن الموجودات أعداد وأنعام ويأتي دور الفلاسفة الإيليين ، ونحن لا نجد عندهم لفظ الجوهر ويصعب أن نقرر ما إذا كانوا اعتبروا شيئاً معيناً هو جوهر هذا العالم الا أننا نجد الحقيقة الاولى عند كل من اكسانوفان وبارمنيدس وهليوسوس تقبلور في قولهم بأن الموجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود أن الكثرة والحركة هم باطل وهم ممتعان وغير موجودين •

ثم ظهر على المسرح الفلسفى أربعة فلاسفة معاصرین حاویوا معالجة المسألة الطبيعية • وهم يرون أن أصل أو جوهر الاشياء كثيرة حقيقة وأنه لا تحول من مادة الى أخرى وإنما كل شيء ما هو الا تأليفات وتركيبيات مختلفة من أصول متعددة ثابتة •

وأول هؤلاء الاربعة هو أنباز وقليس الذي أعتبر ماء طاليس وهواء أنكسيمانس ونار هيراقليطس أو جواهر أشياء • وأن هذه العناصر لا تكون ولا تفسد وإنما تجتمع وتفترق بقوتي المحبة والكرابحة ، وثانيهما هو لوقيوس وثالثهما ديهوقريطس وهذين الاخرين هما مؤسسا النظرية الذرية التي ترى بأن جوهر الاشياء هو الذرات التي تجتمع وتفترق فتكون الاشياء وذات ، وأن العالم كله مكون من هذه الذرات ومن الخلاء وآخرهم أنكسافوراس الذي أرتأى جوهر الاشياء في عدد لامتناه من الجواهر القديمة •

وهنا يجب أن نقف وقفه أكبر عند أحد ممثلي هؤلاء الاربعة وهو ديهوقريطس لاقتراب تفكيره من التفكير اللينيترى • فلقد أعتقد أرسسطو بأن بارمنيدس كان قد قضى كل العلم فأخر تقدمه قرنا من الزمان حينما قال باستحالة التغير منطقيا ، وذلك أن علم الطبيعة إنما يقوم على افتراض وجود أرسسطو يعتقد أن علم الطبيعة يقوم بوجه خاص على افتراض وجود التغيير الكيفي وهو الذي يطلق عليه اسم الاستحالة • والذين مضوا بعد أمنيدس في الابحاث الطبيعية لم يجيئوا على بارمنيدس ببيان فساد منطقة هل كان جوابهم هو أنهم حاولوا تفسير التغير بواسطة أجتماع وأفراق الجواهر الفردية أو الذرات التي لم تكن في رأيهم قابلة للتغير ولا للفساد ، ويعنى هذا أن الذريين ردوا التغير إلى الحركة المكانية • وهنا ينبغي أن نلاحظ الصلة بين مذهب بارمنيدس وبين مذهب الذريين ، فبارمنيدس يرى أنه وراء الكثرة والتغير الظاهريين وحدة وسكننا حقيقين والذريون يقولون أيضا ووفقا للاتجاه البارمنيدي بأن وراء التغير والكثرة سكنا

ووحدة ، فالذرة عند ديموقريطس وأتباعه عالم بارمنيدى مصغر وذلك لأنها لا تقبل القسمة فلا يحدث التغير في باطنها وأذن فهى باعتبار ذاتها ساكنة وواحدة . ولكلهم قالوا بأن هناك مالا نهاية له من هذه العوالم واحدة المسماكنة المصغرة وأرادوا بذلك تفسير التغير الذى وقف منه بارمنيدس موقف المفكر العنيد فقالوا بأن التغير يمكن فهمه أى تعلقه بافتراضنا أنه ناتج عن اجتماع الذرات وافتراقها . وبذلك يحتفظ موقف الذريين بجانب من مذهب بارمنيدس وهو أن وراء التغير والكثرة الظاهرة سكونا ووحدة في باطن الذرات ولكن التغير هنا ليس تغيرا كييفيا كذلك الذي ارتكاه أرسسطو وأنما هو تغير كمى يعتمد على الحركة المتبقية عن اجتماع وافتراق الذرات . ويرى ديموقريطس بأن الاحساس ما هو الا تصادم الذرات أو الجسيمات المصغرة بالعين ثم تترجم هذه الصدمة إلى احساس بالحجم مثلا أو الشكل أو المقدار . . . الخ والذرات لا كييفيات لها وإنما يمكن تفسيرها من الجانب الكمى وحسب .

كما يرى بأن الأشياء الطبيعية تتكون من جواهر غير منقسمة أو من الذرات التي تختلف من حيث الحجم والشكل والمقدار وغير ذلك من الصفات الميكانيكية أو الهندسية . وينفسر ديموقريطس تركيب الأجسام من الذرات بأن افتراض الذرات متحركة أول الامر في الخلاء اللامحدود فتتصادم هذه الذرات بعضها بالبعض الآخر وينتج عن هذا التصادم أن تتشابك بعض هذه الذرات أثناء حركتها في الخلاء اللامحدود وتجتمع على أنحاء مختلفة فت تكون الأجسام ، أما الفساد فيتم بافتراق هذه الذرات بعضها عن البعض الآخر .

ولا يمكن أن نقف على نحو اليقين على فكرة الجوهر عند السوفيسطائيين من أمثال بروتاغوراس وجورجياس اللهم إلا في قولهم بأن الإنسان مقاييس كل شيء • ولكن من الصعب أن نستخرج من قولهم هذا بأنَّ الإنسان جوهر الأشياء جميعاً •

أما سocrates وما يسمى في تاريخ الفلسفة بصغار السocratiens من أمثال أقليدس الميغاري وانستانتس الائنى وأرشنطوس القوريينائى ، فلا نجد لفظ الجوهر عندهم واضحًا • فلننتقل أذن إلى أفلاطون الذى كان تلميذاً لسocrates وسأله رأيه وأفكاره عن تصور الجوهر ، ولقد ذهب أفلاطون في جدله الصاعد والنازل إلى أن هناك مبادئ أو مثل جواهر للإنسان والعدالة والجمال والخير . . . الخ . فهذه جميعاً مثل أو جواهر وأن كان أعلى مثال فيها وأسمى جوهر بينها هو مثال جوهر الخير الذى يشير عنده إلى الله • والجوهر عند أفلاطون دائم في الحاضر لا يجوز أن نضيف إليه الماضي أو المستقبل أذ هو في حاضر مستمر • والله عنده جوهر عاقل ومنظم ، عادل وخير ، جميل وكامل ، بسيط وثابت وصادق • والإنسان في أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ذاته • والعالم عنده مكون من نفس الجسم ، نفسه سابقة على جسمه صنعها الله من الجوهر الإلهي البسيط ، والجوهر الطبيعي المنقسم أما النفس فهي عند أفلاطون جوهر خالد لا يفنى بفناء الأجساد وهي (بساطة ووحدة معقوله وخالدة) •

ويأتي الدور على الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو الذي قلنا أنه أول من درس فكرة الجوهر دراسة فلسفية متعمقة فالطبيعة عند أرسطو تدرس الجوهر الحقيقية • وهذه عند أرسطو كالهواء والماء والخشب

والحجر . . . الخ . وينظر العلم الطبيعي بوجه خاص في حركات الجواهر الحقيقية وتحولاتها . فإذا كانت الرياضة تدرس الأعداد والأشكال وهي عند أرسطو ليس لها وجود قائم بنفسه وإنما هي في نظره وجود أوجه للاشياء المحسوسة يجردها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها ، فالأشياء التي أمامنا حين نعدها مثلا فنحن نعتبرها أو ننظر إليها على أنها وحدات قابلة للعد ، ومعنى ذلك أننا حين نهتم بعدها ببعض النظر عن مائر صفاتها أي عن كل ما يمكن أن يكون لها من صفات سوى أنها وحدات قابلة للعد وأيضا قد ننظر إلى هذه الأشياء نفسها باعتبارها حاصلة على أشكال معينة أي باعتبارها مثلثة أو مربعة أو كروية . . . الخ فنحن هنا أيضا إنما ننظر إلى وجه أو ناحية من نواحي هذه الأشياء نتخذها موضوعا لبحثنا وببعض النظر عن مائر صفاتها . ذلك هو معنى قول أرسطو بأن الصفات التي تدرسها الرياضيات ليست إلا وجوه للاشياء المحسوسة يحددها العقل وينظر فيها كما لو كانت موجودة بذاتها ، اذن فبینما يفصل الرياضي الصورة عن المادة لأنه يوجه نظره إلى الصورة دون المادة نجد أن دراسة الطبيعي تتجه إلى الصورة والمادة معا .

وإذا كان علم الطبيعة ينظر في الموجود المتحقق بالفعل والذى ندركه بالحواس أي أن موضوع هذا العلم موضوع مركب من هيولى وصورة ، فإن علم الرياضة يبحث في الصورة أو الشكل ببعض النظر عن المادة أو الهيولى أنه ينظر إلى ذلك الموضوع باعتباره كما وحسب وإذا أردنا مزيدا من التجريد كان لنا ما بعد الطبيعة الذى يغض النظر عن مادة الموجود من ناحية وعن كميته من ناحية أخرى لينظر فيه باعتباره موجودا وحسب أي ينظر في الموضوع بما هو موجود أو من حيث هو موجود .

ولقد قسم أرسطو الموجودات الى المقولات المعروفة ، ولو نظرنا في هذه المقولات لوجدنا أنها تتقسم الى فئتين كبيرتين : أما الفئة الاولى فلا يوجد فيها سوى شيء واحد هو الجوهر ، والفئة الثانية أمراض أو أفعال لهذا الجوهر ، ومعنى ذلك أن وجود غير الجوهر من المقولات هو وجود بالطبعية من حيث أنها توجد في الجوهر أو للجوهر أو من الجوهر نفسه . أما الجوهر فوجوده بنفسه ، إذن وبهذا المعنى يكون الجوهر أحق المقولات باسم الوجود .

والجوهر عند أرسطو يقال بمعان٣ ثلاثة : اذ أنه يطلق على الهيولي أو المادة باعتبارها الموضوع الاول للصفات والاعراض ، ويطلق ثانياً على الصورة باعتبارها هي ما يقوم الشيء ويجعل منه شيئاً معيناً ، ويطلق ثالثاً على المركب من الهيولي من حيث أن الهيولي والصورة لا توجد احداهما بنفسها أو مفارقة للأخرى بل أن المموجد الحقيقي عند أرسطو هو المركب منهما .

والجوهر أيضاً يقال بمعنى أول وبمعنى ثان : أما الجوهر الاول فهو ذلك المركب الذي أشرنا اليه الان أي سocrates وأفلاطون ، والجوهر الثاني هو معنى كلّي أو هو بعبارة أخرى هو النوع والجنس مثل الانسان والحيوان . وهنا يذكر أرسطو أن يكون للجواهر الثوانى أي المعانى الكلية وجود مفارق كما ذهب الى ذلك أفلاطون في نظريته للمثل .

أن موضوع ما بعد الطبيعة عند أرسطو هو الجوهر ، والجوهر كما رأينا يقال على المادة وعلى الصورة وعلى المركب منها أما المادة فليست معينة بذاتها ولا تصلح أدنى أن تكون موضوعاً للعلم من العلوم ، والصورة تختلف وتختلف بأختلافها العلوم التي تتظر فيها :

فعلم العدد ينظر في معنى الوحدة أو صورة الوحدة ، وعلم الهندسة ينظر في صورة الاشياء بمعنى اشكالها ، والاخلاق تنظر في صورة الفضيلة والعدالة . . . الخ أما المركب من المادة والصورة فهو جوهر متغير يختص بدراسة تغيراته علم الطبيعة فما هو الجوهر الذي يدرس علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الاولى ؟ يقول أرسطو أن الجوهر الذي يدرس في علم الطبيعة هو جوهر مفارق « أي ليس في مادة » وهو دائم غير زائل وثابت غير متحرك .

ولا شك أن أرسطو كان يتبعين أن يثبت وجود جوهر دائم غير متحرك لانه لو لم يفعل ذلك لما كان للفلسفة الاولى موضوعا خاصا بها . والبرهان الذى نجده في المقالة الثانية عشر من ما بعد الطبيعة يتصل اتصالا وثيقا بكلام أرسطو في الطبيعتين ، اذا أثنا نجد برهانه يسير على النحو التالي : يقول أرسطو أن الموجود لما كان جوهرأ أو عرضا ، والاعراض لا قيام لها بذاتها والجواهر هي التي تتقوم بذاتها ، فالجواهر بهذا المعنى هى أولى الموجودات ومعنى ذلك أن الجواهر لو كانت فاسدة كلها لفسدت معها سائر الموجودات وبذلك ينهى العالم كله الى لا شيء ، ولكن أرسطو برهن أو أعتقد أنه برهن في السماع الطبيعي على أن العالم قديم وأنه أيضاً أبدى لا يزول وأذن فالجواهر التي هي أولى الموجودات قديمة ولا يمكن أن تزول .

وهناك برهان آخر يتصل بمسألتي الحركة والزمان . ذلك أن أرسطو قد برهن أو أعتقد أنه برهن على أزلية الحركة وأبديتها . والحركة عرض للجوهر أذن فالجواهر أزلية أبدية .

ولكن هناك نوعا آخر من البراهين لا يستند فيها أرسطو استنادا جوهريا إلى آرائه في الطبيعيات وإنما هي براهين وأدلة يبدو أنها أدخلت في موضوع ما بعد الطبيعة .

ويمكن أن نلخص الدليل الأساسي لهذه البراهين على النحو الآتي :

أولاً – يقول أرسطو أن كل متحرك فهو لابد متحرك بشيء آخر .

ونحن اذا ظهر لنا أحياناً أن شيء يحرك نفسه كما تقول مثلاً عن الحيوان فيجب أن نميز في هذا الشيء بين مبدأ محرك وشيء آخر يتحرك ، أي يجب أن نميز دائماً بين المحرك والمحرك . ويقول أرسطو ثانياً أننا لا يمكن أن نسلسل مع العلل إلى غير نهاية أي أن المتحرّك وأن كان يتحرك بشيء آخر فهذا الشيء الآخر قد يكون متحركاً بشيء ثالث وهذا إلا أننا يجب أن نقف في نهاية الامر عند محرّك أول لا يتحرك بشيء آخر ومعنى هذه القضية عند أرسطو هو أنه يقرر وجود محرّك أول لأن القول بامتناع سلسلة العلل إلى غير نهاية معناه أن هناك جوهراً أول أو علة أولى أو محرّكاً أو لا .

فلننظر الان في هذه العلة الأولى أو المحرّك الأول هل هو أيضاً متحرك أو غير متحرك ؟ ولو كان متحركاً بحكم القضية الأولى متحركاً بشيء غيره ولو كان متحركاً بشيء غيره لم يكن علة أولى ، اذن فالابد أن يكون المحرّك الأول ثابتاً غير متحرك . وينتهي أرسطو من ذلك كله إلى أن جوهر ما بعد الطبيعة موجود وأنه دائم غير ثابٍ وثبت غير متحرك .

وبعد ذلك يعرض أرسطو أهم القضايا التي يقولها على الجوهر الأول أو المحرّك الأول أو العلة الأولى وكلها ألفاظ مترادفة في أرسطو وهي :

١ – المحرّك الأول ليس جسماً لأن الجسم يتناهى ، والتناهي نقص

لا يتتحقق مع كمال الله وتمامه .

٢ - المرك الاول يحرك العالم باعتباره علة غائية لأن الغاية التي  
يتجه إليها الوجود والعالم .

٣ - المرك الاول معقول ومعشوق لأنه مجرد وكامل وعلة غائبة .  
أما الفلسفة الرواقية مادية بحتة لا تتفق مع الاتجاه الروحي الذي  
نجد له عند ليبينتر . ومع ذلك ففي ميدان الأخلاق نجد أفكارا تقربنا من  
الأفكار الأخلاقية عند ليبينتر مثل الغائية والحرية والتفاؤل وغيرها . ويقول  
الدكتور عثمان أمين « ليبينتر الذي يذكره الرواقيين في أكثر من موضوع  
كتابه ( ثيوديسيه ) . . . يكاد يوافقهم في أراء فلسفية كثيرة : كالتفاؤل  
والغائية والحرية والجهود وما إليها » .

وأذن فقد كانت هناك بعض الوسائل بين التفكير الرواقى خصوصا  
في ميدان الأخلاق وبين ليبينتر . ولكن العلاقات الرئيسية والمئيرة التي  
تتصل بanson الفلسفى ذاته عند كل من ليبينتر والرواقيين يجعلنا نغض  
النظر عن هذه الفلسفة بادىء ذى بدء .

ننتقل الان الى مفكر آخر تربطه بليبينتر بعض الوسائل والروابط  
الفكرية الا وهو أبيقور الذى يذكر ليبينتر انه اتجه إليه بعد تحرره من سلطة  
أرسطو والمدرسيين . الواقع أن أبيقور إنما أقام آراءه في معظم نوحيبها  
على أساس من آراء ديمقريطس في محاولته أن يهتدى بما أورده أرسطو  
من أوجه النقد « أى أنه حاول التوفيق بين آراء أرسطو وآراء ويمقريطس  
في محاولته أن يهتدى بما أورده أرسطو من أوجه النقد أى أنه حاول

التوفيق بين آراء أرسطو وآراء ديمقريطس ، فمذهب ديمقريطس الطبيعي يتلخص في القول بأن الأشياء الطبيعية تتكون من جواهر غير منقسمة أو ذرات تختلف شكلًا وحجمًا ومقدارًا ولكنها لا تختلف كيما • وتحرك هذه الذرات في خلاء لا محدود فتصادم وتتشابك ويكون من ذلك ما نراه من أجسام في الطبيعة . أي أن الذرات أثناء سقوطها في الخلاء اللا محدود تجتمع على أنحاء مختلفة فتكون الأجسام • وأبيقور يأخذ بهذه الأفكار جميًعا فعنه أن الذرات تتمايز « من ثلاثة نواحي وهي : الحجم والشكل والمقدار . . . ووراء هذه الصفات الثلاث لا توجد كثافات أخرى كاللون والطعم والصوت والبرودة والحرارة . . . الخ كما أنه يأخذ بفكرة الخلاء وبتركيب الأجسام عن اجتماع الذرات وفسادها بافتراق هذه الذرات . ولكن أبيقور يضيف على هذه الأفكار فكرة جديدة على مذهب ديمقريطس هي فكرة « الثقل » إذ أن أبيقور يتتساعل وما علة سقوط الذرات ؟ أي ما هو السبب الذي يجعلها متحركة فيخرج بها عن الحالة السكون ؟ ويجيب أبيقور على ذلك بقوله بأنه لابد من إضافة صفة الثقل إلى الذرات وهذه الصفة هي التي تسر سقوطها وفكرة الثقل هذه إنما أخذها أبيقور عن أرسطو . ولكننا نسأل هل لهذه الفكرة مكان في مذهب أبيقور ؟ أو بعبارة أدق هل يمكن التوفيق بين هذه الفكرة ومذهب ديمقريطس الذي أصنفه أبيقور ؟ وهل يحتاج مذهب ديمقريطس حقا إلى هذه الفكرة ؟ للاجابة على هذه الأسئلة يجب أن نبحث أولا في معنى الثقل . . . فالثقل معناه سقوط الأجسام في اتجاه معين وهذا الاتجاه عند أرسطو هو نحو نقطة معينة في العالم هي مركز هذا العالم الذي يطابق مركز الأرض ، وعلى ذلك فالاجسام

التي يقال عنها أنها ثقيلة هي الأجسام التي تتجه إلى مركز العالم، وال أجسام التي يقال عليها أنها خفيفة هي الأجسام التي تبتعد عن مركز العالم ، فالحجر مثلًا وكل مادة ترابية هي أجسام ثقيلة لأنها إذا تركت لذاتها سقطت نحو مركز الأرض أو مركز العالم والنار خفيفة لأنها تتجه إلى الصعود إلى أعلى فهي تعتبر مادة خفيفة بالنسبة إلى الحجز على الأقل .

ولكن ماذا يكون معنى الثقل في تصور ديمقريطس ؟ أن ديمقريطس يتصور خلاءً لاحد له ، وفي الخلاء الامحدود لا نستطيع أن نعين نقطة معينة ونقول أنها هي المركز فكل نقطة في الخلاء المحدود يمكن أن تعتبرها مركزاً ، وذلك لأن المركز يجب أن يكون بالإشارة إلى محيط معين وعالم أرسعه عالم محدود يحده تلك النجوم الثوابت فيمكن القول بمركز لهذا العالم ، أما عالم ديمقريطس فليس محدوداً وأنه ليس له مركز ، وإذا كان عالم ديمقريطس لا مركز له فلا محل فيه للقول بالسقوط أو الثقل لأن السقوط كما قلنا الان هو اتجاه نحو نقطة معينة . لذلك أفترض ديمقريطس الذرات متحركة في اتجاهات مختلفة كيما أتفق . وهذا التصور للحركة المتعددة الاتجاهات متافق تماماً مع تصور الفضاء الامحدود فعندما أدخل أبيقور صفة الثقل إلى الذرات تعامل عن جوهر فكر ديمقريطس الذي يبدو أن فكرة الثقل هذه لا توافق مذهبـه .

ويضطر أبيقور من ناحية أخرى لتفسير تكوين الأشياء الطبيعية من الجو وهو الفردة — يضطر — إلى إدخال فكرة جديدة بعد إدخاله فكرة الثقل وهي فكرة الانحراف . إذ أننا لو تصورنا سقوط الذرات على النحو

الذى نتصور به سقوط الاجسام المرئية لما استطعنا أن نفسر التقاء الذرات و تكون الاجسام لأن الاشياء التى نراها مساقطة يبدو أنها في هذا السقوط متوازية ، واذا تصورنا السقوط على أنه اتجاه نحو نقطة واحدة أو مركز واحد فعلى هذا التصور أيضا لا تلتقي الذرات الا عدد المركز أو قريبا جدا منه . وكن أبيقور ومن قبله ديمقريطس يريد أن يفسر تكون الاجسام لا تتكون الا اذا تقابلت الذرات ، فكيف تفسر التقاء الذرات ؟ هنا يقول أبيقور بفكرة الانحراف ، أى أن الذرات في سقوطها لا تسلك دائمآ في خطوط مستقيمة بل أنها تحرف أحيانا عن هذه الخطوط المستقيمة . وهذا الانحراف هو الذى ينشأ عنه أصطدام الذرات بعضها ببعض وبذلك تترتب الاشياء .

ونحن لو دققنا النظر في هذه الفكرة الجديدة لوجدنا أن أبيقور لم يكن بحاجة إليها لو لم يقل بفكرة الثقل ، لأن الثقل هو الذى يتسبب عنه السقوط الى نقطة واحدة مشتركة ، ولأن السقوط نحو نقطة واحدة مشتركة لا يفسر التقاء الذرات . فقد كان أبيقور مضطرا الى القول بالانحراف ولكننا لو رجعنا الى تصور ديمقريطس لما كنا بحاجة الى فكرة الثقل ولا فكرة الانحراف لأن ديمقريطس يقول بتحرك الذرات في جميع الاتجاهات لا نحو نقطة واحدة مشتركة ولأن الحركة في اتجاهات متعددة متضادة ومتقاطعة ينشأ عنه اجتماع الذرات وتكون الاجسام . وقد أستخدم أبيقور فكرة الانحراف هذه في مذهبة الاخلاقي كثيرا وأفاد منها كل الافادة فهو يقول أننا نحس في أنفسنا الارادة الحرة ، والارادة هي الانحراف في

الانسان . فإذا كان الانحراف متحققاً فينا فهو متحقق في الجوادر ، إذ لا يمكن أن نعتبر الانسان استثناء في الطبيعة ولا يمكن أن تخرج الحرية من اللاحريّة .

وبعد ذلك يأتي العصر الوسيط في تاريخ الفلسفة ، ذلك العصر الذي أزدهرت فيه المدرسة الارسطية من جهة ، وازداد فيه شراح الفلسفة من جهة ثانية وأمترجت فيه الفلسفة بالدين من جهة ثالثة . وبغض النظر عن الاتجاهين الاولين اللذين ينعدم فيهما أصلالة الفكر فإن الفلسفات التي أمترجت بالدين يمكن أن نحصيها في ثلاثة اتجاهات فلسفية الاول اتجاه فلوفي يهودي يمثله فيليون لاسكندرى الذى اعتنى بالتأويل الرمزى وحسب لم يبحث في مسائل ميتافيزيقية أصيلة مثل مسألة الجوهر المطروحة أمامنا . والثانى اتجاه فلسفى مسيحي يمثله القديس أوغسطين تاتيان وكليمان الاسكندرى وأوريجين وأفلاطين وغيرهم . وهؤلاء أفاضوا في قصة الخلق والميعاد وبنطهير النفس لكي تصل إلى الله وغير هذه من أبحاث تتسم جميعها بالخوض في مسائل دينية أولاً وقبل كل شيء . كذلك لا نجد في هذا الاتجاه أية دراسة عمقة لفكرة الجوهر : اللهم الا فكرة الاثنين الثلاثة التي هي جواهر عند أفلوطين .

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه الفلسفى الاسلامى الذى يمثله كثير من المعتلة والاشاعرة وفلاسفة الاسلام . ولقد تكلم المسلمون عن الجوهر الارد ، وأقاموا الادلة على وجوده واثباته ، وذهب الكثيرون منهم إلى القول بأن كل شيء مخلوق فهو مركب من جواهر فردة ليست بذات حجم أو مقدار وينتاج عن تجمعها تكون الاجسام الطبيعية .

لقد أخذت طوائف كثيرة من منتكلمي الإسلام أخذت بمذهب الجوهر الفرد ولكتهم مزجووا هذا المذهب بتيارات روحية منبثقة من الدين الإسلامي الالنيف . فأبوا الهذيل العلاف مثلاً « كان يعتبر القول بالجزء الذي لا يتجزأ فرعاً للقدرة الإلهية ، فإذا كان الله قادر على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعني حتى ينتهي إلى جزء لا يتجزأ » كذلك نجد الأشعرى يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب في القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن ردء إلى قوله تعالى « وكل شيء أحصيناه في أمم مبين » .

والحق أن مسألة الجوهر الفرد على هذا النحو كان لها شأن كبير في علم الكلام بل كانت « أداثاً لآثبات بعض العقائد اليمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضي إلى آثبات وجود الصانع كما كانت أساساً لوجهة نظر في الكون تتبني على القول بالخلق المستمرة » .

وبذكر ابن حزم أن لاصحاب مذهب الجوهر خمس أدلة على وجوده وهي :

١ - لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة ملتهية يقطع مالاً نهاية له . لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية . وقد أستطاع النظام - وهو من أكبر معارض هذا المذهب - أن يتخلص من هذه الصعوبة بأن قال بالطفرة .

٢ - لابد أن يلي الجرم من لا جرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه . ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن أجزاء

لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن أن يمسى جزء آخر .

٣ - ويترفع هذا الدليل من القاعدة الكبرى للعلم الكلامي الاسلامي  
لو هي القول بقدرة الله على كل شيء وهو هكذا ، الله هو ألف أجزاء فهو  
يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تتحمل  
ذلك الاشياء التجزئية أم لا يقدر ؟ وأن قيل :

لا يقدر كان في ذلك تعجيز الله ، وأن قيل : نعم يقدر ففيه أقرار

بالجزء الذي لا يتجزأ .

٤ - لو كان لا نهاية لجسم في التجزؤ لكان في الخرذلة من الأجزاء  
التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل . وتخليص النظام من هذا المأزق بقوله  
أن أجزاء الجبل تكون في أثناء التجزئة أبداً أكبر من أجزاء الخرذلة .

٥ - علم الله يحيط بكل شيء وهذا يحتم أن يعلم عدد أجزاء الجسم  
فالجزاء متناهية .

واذن فقد قال المعتزلة والاشاعرة بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ  
وأقاموا الادلة عليه . ومزجوا ذلك المذهب بتيار ديني اسلامي مستمددين الى  
القرآن والسنّة . ولكن هل أخذوا المذهب من اليونان وصبغوه بصبغة دينية ؟  
هنا يقرر ببرهان أن المسلمين لم يأخذوا المذهب من اليونان ويؤكد بأن  
« التشبه بين مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين وبين نظيره عند اليونانيين  
ينبني في الحقيقة على مجرد التشابه بين المذهبين من حيث الاسم » .  
أما خلاصة فكر هؤلاء في القول بالجوهر الفرد فيمكن وضعه على  
النحو التالي :

كل شيء مخلوق فهو مركب من جواهر فردة سواء أكان جسماً أم عرضاً أم مكاناً أم زماناً ، فالمخلوقات جميعها « تتقسم لى جوهر أفراد وسواء أكانت أجساماً أم عرضاً أم مكاناً أم زماناً ولا يرجع تركيب هذه أو تلك إلى أن الجوهر الأفراد أحجاماً ومقادير وأنما هي تنتج من تجمع أو تأليف أو تركيب تلك الجوهر • فامتداد الجسم مثلاً لا يرجع إلى أن للجوهر الأفراد حجماً بل هو يرجع إلى مجرد التأليف منها » ٠

الجوهر الفرد اذن ليس حجماً أو مقادراً ولكن عندهم أن يرى ويدرك بقدرة الله • ولكن لا يجوز عليه العلم والقدرة والحيلة • وكل حسم أو عرض أو زمان أو مكان أنها يكون من عدد من الجوهر فمثلاً العلاف إلى أنها ستة أجزاء ، ومعمر إلى أنها ثمانية أجزاء وهشام القوطى إلى أنها ستة وثلاثون •

## فكرة الديالكتيك

يمكن القول بأن هيراقلطيس أول من وضع نظرية الاصدад عندما عرض فكرته عن التوتر القائم في الصيورة قد مهد الطريق لفكرة الديالكتيك على أننا إذا أردنا فهم تطور الديالكتيك يتبعنا أن معنى — أكثر من عنايتنا بهيراقلطيس — بما قامت به مدرسة الإيليين • فقد ساهم زينون عندما دافع عن دعوى أستاذه بارمنيدس ضد الفيثاغوريين ، في تتميمة المناهج الديالكتيكية • والواقع أن وجود هاتين المدرستين المعارضتين ، يفسر السر في ظهور السفسطائيين • على أنه يصح القول بأن سocrates الذى رأه خطراً من السفسطائيين — وإن كان هو بكل وضوح أقوى خصم لذاهبهم — هو الذى ساعد على ظهور الديالكتيك في صورة محددة المعالم • وكلمة «ديالكتيك» قد انحدرت من الكلمة يونانية تعنى (يجادل) أو دياليجين وكما هو معروف ، لجأ سocrates إلى المجادلات الفلسفية وسيلة لهداية الناس إلى الحقيقة • واتبعت المخاورات الإلاطونية نفس الاتجاه الذى سارت فيه مخاورات سocrates • ويدرك لنا أفالاطون أن المجادل الحق يحرض دائماً على تقرير اتفاقه في وضوح مع من يجادله في قضية قبل الانتقال إلى قضية جديدة • وما يتميز به الجدل الإلاطوني هو تحوله تدريجياً من مجرد فن للمجادلة إلى منهج حقيقى وعلم • هكذا كانت الصورة التى ظهر فيها كتاب الجمهورية • ففى هذا الكتاب بين لنا أفالاطون أننا بعد أن نمر بأحكام العلوم الجزئية ، علينا أن نحطم الفروض التى اعتمدت عليها هذه العلوم — على حد قوله — لكي نهتدى إلى معرفة أكثر اتساماً بالطبع العام • ونحن

في صعودنا — اعتماداً على قضائنا على الفرض المترافق — إلى علوم أكثر اتساعاً بالطابع العام ، نصل في النهاية إلى نطاق منتقل فيه من (المثل) إلى (المثل) دون وساطة أية عناصر جزئية أو افتراضية وبعد ذلك نصل إلى أساس العلم كنه ، وهو ما يعد أساس العالم في الوقت نفسه ، يعني الخير أو الشمس المعولة • ولكن بعد هذا الجدل الصاعد ثمة جدل هابط •

ومن ثم يكون هناك انفصال في السلم الجدلـي ، أحدهما يقع في البداية ، والآخر يقع في النهاية • وربما أمكننا القول بأن هاتين الفجوتين قد ساعدنا على ضمان تحقق الحرية في العملية الجدلـية ، وهو أمر لا نصادفه عند هيجل •

ولم يقتصر الأمر على وجود هذا الجدل العقلي عند أفلاطون • إذ إننا نصادف عنده أيضاً ما سمي بجدل العشق الذي ينتقل من التعلق بالأشياء الجميلة الجزئية والأشخاص إلى التعلق بالجمال الكلى ، أو مساماه أفلاطون (بمحيط الجمال ذاته) •

وفي محاورة فيداروس ، نصادف مرحلة أخرى — يحتمل أن تكون متأخرة — من مراحل تفكير أفلاطون الجدلـي • ففي هذه المعاورة ، يقارن فكر الفيلسوف ببراعة الجزار في تقطيع اللحوم • وكما يقوم هذا الجزار بالكشف عن مفاهيل الذبيحة التي يقوم بتنقيتها ، كذلك ينبغي على المجادل أن يتبع المفاهيل الموجودة في الواقع • وبلغ هذا الاتجاه الجدلـي ذروته عندما قام أفلاطون بالجمع بين الجدل ، وما سماه بعملية القسمة •

ولم يجعل أرسطو للجدل مكانة عالية مماثلة للمكانة التي خصها به

أفلاطون . فلقد عرف أرسطو الجدل بأنه فن لا يهتدى الى أكثر من نتائج محتملة . ولم يقدر أرسطو العلوم الرياضية تقديرًا مماثلاً لافلاطون . أما الجدل فقد اعتبره أسلوباً مجردًا الى الحد الذي لا يصح القول فيه بكتابته وعلى الرغم من ذلك ، فقد نظر الى منطق أرسطو أحياناً على أنه نوع من الجدل . ولا شك أن هذا هو السبب الذي دفع ديكارت عند معارضته للمنطق الارسطي ، الى نقد المعانى الكلية التى قام بها من سماهم ديكارت بالجذليين .

من هنا يمكننا القول بأن أرسطو وديكارت كانوا خصمين للجدل . ويمكننا أن نضيف اليهما كانت . فقد اعتقد كانت أنه لا يصح القول حتى بأن الجدل فن الاهتداء الى نتائج محتملة . انه فن الوهم بمعنى أصح . على أن كانت قد اعترف بوجود علم وراء هذا الفن القائم على الوهم ( هو الديالكتيك الترانسندنتالى ) الذى تحدث عنه في الجزء الثالث من كتابه « نقد العقل الخالص » ، في أعقاب حديثه عن الاستطاعة الترانسندنتالية ، والتحليل الترانسندنتالى . ففى الوقت الذى قساعدها فيه صور المحسوسات ومقولات الفهم عند تطبيقها على التجربة ، على الاهتداء الى الحقيقة لأن انكار العقل فيها من العلو والدقة ما يحول دون تطبيقها على التجربة وإنشاء الحقيقة . هذا الكلام يصح عن أفكار العالم والنفس والله . وينصح الطابع الجذلى للعقل عن نفسه على الاخص عندما نبحث أول هذه الافكار . اذا اتنا في هذه الحالة سندرك أن العالم لا يمكن أن يوصف بأنه لا متناه ، أو متناه في المكان أو الزمان . أما فيما يتعلق بمشكلة النفس ، ومشكلة الله ،

فقد اعتقد كانت أن حلها ليس بعيدا عن متناولنا تماماً . فهو بعد أن فرق بين النوم والظواهر قال ان النفس حرة من حيث هي نومنا ، وان الله موجود ( وان تحاول عليه الاعتراف بأننا في نطاق الظواهر لن نستطيع الاهداء الى النفس والى الله ) . وفيما يتعلق بهذه الأفكار جميعا ، يوجد نوع من الصراع يدور داخل العقل . ونحن اذا نظرنا الى أفكار العقل على أنها لا متناهية ، تبدو كبيرة للغاية بالنسبة لعقولنا ، بحيث لا نستطيع أن ندركها . و اذا نظرنا اليها على أنها متناهية ، فإنها تستبدو صغيرة الى أكبر حد . ومن ثم فإنها اما أن تتجاوز العقل ، واما أن العقل يتتجاوزها . ولن يتحقق اطلاقا أي تناسب بين العقل وموضوع تفكيره في هذا النوع من الأفكار . فان العقل يحاول التفكير في جملة الاحوال المحيطة بكل شيء معطى له ، الا أن هذه الاحوال تراوغه . ونحن نصادف دائما الصراع غير الجذري .

وعلى الرغم من هذا ، فان أفكار العقل ، قد يكون لها بعض الفائدة ، حتى في نطاق التجربة ، اذا فهمت على أنها قواعد ترشدنا الى الاتجاه الذي يجب أن نتبعة حتى نزيد الوحدة بين الظواهر توثقا ، حتى وان أقنا ، في الوقت نفسه أن هذه الظواهر لا يمكن أن تتهد اطلاقا اتحادا عاما .

كان أرسطو و كانط - كما ذكرنا - خصمين للجدل . ولكن فيلسوفا آخر ، هو هيجل ، قد استطاع اكتشاف بذور للتفكير الجدلية عند كانط . اذ لاحظ هيجل أن كانط عند دراسته للمقولات قد نظمها على نحو معين ، بحيث يندو الطرف الثالث في كل جدول عبارة عن عملية تأليفية من الطرفين

الاولين . فالحكم الشخصى مثلا حصيلة لحكم كلی ، وآخر جزئى . فمسقط اط  
فرد جزئى ، يمكننا أن ننسب اليه كل الصفات التي تنطبق على النوع الذى  
ينتمي اليه هذا الفرد الجزئى . فهو حد جزئى نظر اليه على أنه حد كلی  
(أى كفرد في نوع ، وهو النوع الذى ينتمي اليه ) وكانت هذه الملمحة من  
بين الاسس التي اعتمد عليها الجدل الهيجلي . واعتمد هذا الجدل على عقل  
هيجل أيضا ، بغير منازع ، اذ كان هيجل دائم النظر الى الاشياء باعتبارها  
متعارضة ، كما هو الحال عند هيراقليطس . كما كان دائم الاعتقاد في امكان  
التقاء هذه الاضداد في عمليات تأليفية واسعة كما هو الحال عند أفلاطون .  
وأستمد هيجل من الجمع بين هذين الاسلوبين طريقة القائمة على الجدل ،  
وما يظهر فيها من متعاقبات لا حصر لها من الدعاوى ، والدعوى المعارض  
والافكار المترافق ، وبعد نهاية هذه الرحلة في عالم المنطق والميتافيزيقا ،  
ظهر لنا العالم برمتته كلاما معقولا يحتوى في طياته على كل المتواترات التي  
صادفناها .

ومن الجدل الهيجلي ، انبعث ( جديلا ) جدلان . أحدهما هو جدل  
ماركس ، والآخر هو جدل كيركجورد . واحتفظ ماركس بالطريقة الهيجلية  
التي تتالف من دعوى ونقيس للدعوى وفكرة تأليفية . ولكنها استعراض عن  
الفكرة والبناء الروحى بأحوال الانسان الاقتصادية على الارض . ومن ثم  
فانه يكون قد قلب ما جاء به هيجل وجعله يقف على رأسه على حد قوله .  
وقد يكون من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن نقيس الدعوى قد أصبح له في  
العملية التأليفية عند ماركس أهمية تفوقاً هميته عند هيجل . وربما جاز

وصف نظرية ماركس بأنها احتجاج يمثل الواقعية ضد مثالية هيجل ، التي كانت تتطلع بحق إلى الجمع بين الواقعية والمثالية . وظهر احتجاج آخر على مثالية هيجل ، عند كيركجورد ، اعتماداً على نظرة بعيدة الاختلاف . ويبدو جدله الوجودي من حيث صورته بعيد الاختلاف عن جدل هيجل . إذ يبدو ألا وجود لایة عملية تأليفية عند كيركجورد . فجدله عاطفى لا عقلى . ولم يعتمد على أطراف ثلاثة ، ولكنه اعتمد على طرفين فحسب . فقد اعتقد هيجل أن العقل يقوم بعملية تأليفية بين طرفين متعارضين . أما كيركجورد فقد اتجه إلى إبقاء التقابل بين الطرفين ، وإلى المحافظة على ناحية التعارض بينهما . فهو لم ير غب في الجمع بينهما في طرف ثالث . فلا اعتقاده في عدم وجود عقل يجمع بين هذين الطرفين ، بقيا دون توفيق بينهما . ومن ثم لا تكون هناك عملية تأليفية تجمع بين المتناهى واللامتناهى ، ويكون كل ما هناك تققاء بين هاتين الفكرتين غير المتواقتين . وهي التققاء يكشف عن عجز العقل الانساني ، ويجربه الانسان عند اليمان .

وتصور برودون الجدل في صورة يمكن أن تقارن إلى حد ما بصورته عند كيركجورد . وهذا جدل لا يتم فيه الجمع بين الدعوى ونقض الدعوى في عملية تأليفية ، بل يحدث فيه تعادل فعال بينهما أو ( وحدة مسلحة ) كما وصفه جورفيتش ، فأحسن في وصفه .

ومن المستطاع المقارنة بين جدل كيركجورد ، وما يصح تسميته بجدل باسكال ، فكلاهما يعتمد على التفاعل المستمر بين الشيء ونقضه في العقل الانساني . وعلى الرغم من كل ذلك . فثمة اختلاف بينهما . فباسكال أقرب

إلى فكرة العملية التأليفية من كيركجورد ، إذ تبدو المسيحية في بعض الأحيان في نظر باسكال وحدة للإضداد ، وفي أحياناً أخرى ، تبدو أقرب إلى اللقاء بين الاطراف المتصادمة ، الذي تحدث عنه كيركجورد .

وكتشف هيجل في صورة رائعة قيام الفكر بعمليتين من الجدل العقلي ، قام بالجمع بينهما . العملية الأولى هي الانتقال من نقىض إلى نقىض . والعملية الأخرى يقوم بها الحد الثالث ، وهي ذات طابع تأليفي . أما جدل كيركجورد ( ويمكننا أن نضيف إليه نيتشه ) فهو جدل يتميز بطابعه العاطفي أكثر منه جدلاً عقلياً . إنه جدل نحیاء ونشعر به . وهو ينتقل من دعوى إلى إلى نقىضها . أما العملية التأليفية فمن المتعذر بلوغها ، إلا في حالات الوجود فقدان الوعي . فالعملية التأليفية لا يمكن التعبير عنها في كلمات ، بل وربما تعذر الأفصاح عن الدعوى ، ونقىض الدعوى في كلمات أيضاً . فنحن في عالم المباشر ، وليسنا في عالم اللامباشر .

هذا الكلام يعني ابتعادنا بكل تأكيد عن الجدل الهيجلي بنقلاته المهيأة المنظمة من دعوى إلى نقىضها ثم إلى الفكرة المؤتلفة منها ( وإن كان هذا الجدل قد بدأ في أول صيغ له فياضاً بالحياة ، كما بدت ايقاعاته خالية من التكلف ) كما يعني ابتعادنا أيضاً عن الجدل الأفلاطوني بحركته المساعدة وحركته النازلة ( وإن بدا الجدل الأفلاطوني أكثر حرية من جدل هيجل . لأنه يتوقف عند الواحد من جهة ، ويتوقف عند جملة جزئيات من جهة أخرى . فهو يتتجنب كل انقضاض عنيف على الواقع ، أو محلولات للانقضاض عليه بمعنى أصح ، كالتي تحدث في حالة الجدل الهيجلي ) .

من هذه الصور الجدلية الأخرى ، نستطيع ادراك حالة أى جدل  
لا يتسم بالطابع المهيجل .

وبسبب التفاعل بين التصورات ومقاييسها ، التي تقضي كل منها على الأخرى ، ينشأ جدل وجودي ، ينتقل من مبادرة المدرك الحسي إلى مبادرة النشوة . وربما أمكننا القول بأن الأدراك الحسي يتصرف بأونطولوجية موجبة ، كما تتصرف الأحداث الصوفية بأونطولوجية سالبة . والجدل يمثل سبيلا يجتاز المرة تلو الأخرى ، ذهابا وإيابا ، ويعتمد على تمزيق المفروض والأفكار على حد تعبير دماسكيوس .

في هذا الجدل الوجودي ، ربما أمكننا الاستماع إلى نتف وجيزة من الحوار المتقطع بين الآفات ، عندما يتوقف الحوار بمعنى الحق ، وعندما يتمكن الصمت من جعل نفسه مسموعا — إن صح مثلاً هذا القول . هذا الصمت هو صمت الأدراك الحسي ، عندما يتغذى العقل بالاشيء . انه صمت النشوة عندما يصل العقل أسمى نقطة يصبو إليها ، وهي تعد أسمى نقطة في العالم في الوقت نفسه .

وبين هاتين اللحظتين المباشرتين ، توتر وشدة ، يعرف بمواسطتهما الوجود . انه توتر يتعدد دائماً بين المدركات وما فيها من علو كامن ، والنشوة وما فيها من علو كامن .

على أن هذه الكلمات ذاتها تبين أنه رغم توقف الحوار ظاهرياً في هذه الآفات ، إلا أنه مستمر ، كما يتبيّن عند استمراره مرة أخرى ، أو على الأقل عندما يبدأ من جديد . فعند التأمل سترى تحول الأدراك الحسي والنشوة

إلى صورة جدلية . ولقد أكد هيجل وكيركجورد على المساواة ، كل تبعاً لطريقته الخاصة ، هذه الوحدة الظاهرة بالمقارنات التي يتم فيها الجمع بين العلاقة واللاعلاقة ، وبين الكون والمعلو .

ويسوقنا جدل هيجل إلى رؤية الكل . أما الجدل الذي لم نستطع ادراكه إلا في صورة باهتة ، فيبقى في صورة شذرات ، أو مجرد فتات — كما قال كيركجورد — أو صورة جزئيات دقيقة — كما ذكر بليك — أو في صورة نبضات فريدة في التجربة — كما رأى بلود وجيمس . وربما أمكننا أن نسمى هذا الجدل بمنطق الكيف البحث ( أو لا منطق للكيف بمعنى أوضح ) ، حيث لا يكون الأكثر شيئاً أكبر من الأقل . وهو منطق لن يزيد من خصب نظرتنا إلى العالم ، ولكنه ينتهي بنا إلى نوع من الاتصال العاري الاعمى بما يسمى بالآخر .

فما بذلك ليس شيئاً واحداً لا يمكن الافصاح عنه ، بل كثرة من الأشياء الأشياء التي لا يمكن الافصاح عنها ، كل منها يتميز بأنه محدود وغير محدود معاً . هنا يتصور المطلق في صورة شدة أكثر منه في صورة وحدة شاملة . انه مطلق يتم الشعور به ، أو نشعر به في أهون الأشياء ( اذا تذاكرنا ما قاله اشعار توماس تراهيرن ) .

ومع ذلك فستظل هناك مسألة أخرى في حاجة إلى بحث وهي : لا يصح الالقول بوجود وحدة تجمع بين هذه الكثرة التي لا يمكن الافصاح عنها ، على نحو لا يمكن الافصاح عنه هو ذاته ؟

لقد أراد أفلاطون إنشاء علم للجدل • على أننا قد نتشكك في امكان تتحقق مثل هذا العلم ، في نفس الصورة التي تصورها أفلاطون وهيجل ، ومن ناحية أخرى ، فإن استخفاف أرسطو و كانط بالجدل يبدو بالمثل أمرا غير مقبول • فأفلاطون وهيجل قد أثادا بهذا المنهج ، أما نقادهما وأوه منهجا رديئا • ولكن في الحق ليس بمنهج على الاطلاق • انه العملية التي يقوم بها العقل عند بحث مشكلات الميتافيزيقا •

والواقع أننا قادرون على فسیر الجدل الكانطي ذاته على هذا النحو • فيمكننا القول بأنه يدل على ما يحدث في العقل من انقسام عند مواجهته لثلث هذه المشكلات العويسة • وبذا نستطيع اكتشاف أوجهه شبه بين كانط وكيركجورد • ولقد انتقد هيجل كانط أحيانا لانه قد عبر عما سماه ( هيجل ) بالوعى التتعس ، فأظهر بذلك ثمرده على مظاهر النصر والتفاؤل التي بدت عند هيجل •

فالجدل يمثل الشعور في حالة تعاسته ، وفي حالة شعوره بالفاصـل الذي يفصله عن الأشياء وعن ذاته • وهو فاصل يعاود الظهور المرة ثلو الأخرى • ولكن ، وكما رأى هيجل ، مصيرنا ربما يحتم علينا القيام بصنع سعادتنا من هذا الشعور التتعس ، وذلك عندما ندرك أن حركات العقل هي تعبير عن كثرة الأشياء ، وانعكاس حركاتها •

وليس هناك خاصية تتميز بها الفلسفة المعاصرة أكثر من تطرفها في تأكيد الذاتي ، وتطرفها في تأكيد الموضوعي • على أننا قد نستطيع أن نضيف إلى ذلك القول بأن كلمة ( موضوعي ) ربما بدا فيها قصور في هذا المقام ،

وأننا قد نكون في حاجة إلى كمية أخرى للدلالة على ما يظهر من ضباب وراء لا نستطيع تحديدها ، وإن كنا نستطيع مقارنتها بالطين الذي ظن سقراط المتصورات ، وللدلالة على تلك الظلة أو تلك الصورة المهوشة ، التي في صباحه أنه يحجب عن المثل ، وإن رجع ذلك بغير جدال إلى سبب مختلف .

فيما يلي النقيض . إن اللذان يتشاركان بأسلحتهما المختلفة ، واللذان يظهران في الذرة التي وحمل إليها الإنكماش ، أي هذه الموضوعية الكبرى ، الذاتية الكبرى (إذا استعرضنا تعجب شاهدون ، وإن كان قد استعمل هاتين الكلمتين للإشارة إلى معانٍ مختلفة) يمكن مصادفتهما بالمثل في أنواع أخرى من الذرّات الإنسانية ، أو في أنماط أخرى من الشهود ، كما هو الحال عند المصوّر ثان جوخ ، والمصوّر سيزان . ففان جوخ يمثل قمة الذاتية ، كما يلي ، يزدان التعطش والتلهف للموضوعية في ذروتها ، والرغبة في صنع آلة ورقة الجمالية .

على أن الفصل بين الموضوعية الكبرى والذاتية الكبرى متذر لنا ، كما هو الحال في الفلسفة سواء بسواء . فقد شاء القدر الذي يتسم بمحضونية مماثلة لمقولية أي قدر آخر — كما يمكن أن يقول هيجل — أن تكون (حاجة) سيزان إلى الموضوعية هي التي تساهوينا أكثر من موضوعيته ، الموضوعية عنده تتسم بفرط ذاتيتها . وتترداد هذه الموضوعية اتصافاً بالطبع الذاتي في نظرنا إذا أدركنا أعماله على أنها محاولات بدلاً من أن ندركها على أنها إنجازات تامة . ومن جهة أخرى ، كان ثان جوخ يشعر بمحضونية عندما يستغرق في اللون الأحمر أو اللون الأصفر ، وعندما يدرك تحوله من أوله إلى آخره إلى موضوع ، إن جاز مثل هذا القول .

### الحمد لله رب العالمين ببرورة

اعتبر أفلاطون هو ميروس وهزبود أول فيلسوفين ، وقال انهم من أسباع نظرية الحركة الكلية ، اذ اعتقاد هو ميروس مثلاً أن المحيط هو أصل كل الاشياء ، من هذا يتبيّن ، وتبعد اسأفاله أفلاطون ، ان أول فلسفة كانت هيقلطية ، ويذكرنا أن نضيف الى ذلك أن هيقلطس — ولا يستبعد أن يكون أول فيلسوف صاحب نظرية محددة عن الحركة الكلية — قد ظهر قبل بارمنيدس فيلسوف الثبات الكلى .

وعارض بارمنيدس ، وتلميذه زينون ، مذهب الحركة الكلية ، وقالا بتعارضه مع العقل وبدأ التناقض ، هذا العداء للحركة الذي يلاحظ عند كثيرين من الفلسفه اليونانيين ، قيل انه من الخصائص الاساسية للفكر الفلسفى ، والواقع أننا قد نصادفه أيضاً عند انكساجوراس ، فهو عندما قال بتكرر الاشياء من عناصر مسبقة لها في الوجود ، ذكر أن كل شيء فراء اليوم هو مجرد مركب من أشياء مسبق وجودها منذ الازل ، وقد يقال بالمثل ان فكرة ديموقريطس مشتقة من بارمنيدس ، فكل ما فعله ديموقريطس هو تقطيع الواحد البارمنيدي الى أجزاء صغيرة هي الذرات ، وربما مكنا اكتشاف ضرائب مماثل ضد التغير والحركة في الفلسفة الحديثة أيضاً ، فقد حاول ديكارت في ( الفيزيقا ) الاقتدار على التركيز على أحداث اللحظة السالفة المباشرة عند تفسير الظواهر ، وثمة اتجاه عند ديكارت لتأكيد التقائية تصادفه في نظريته التي وضعها للخسوء وللعالم بوجه عام ، ولما كوجيتو أيضاً ، اذ كانت هذه الوسيلة لتجنب تصوّر التغيير والقول

بمحدث نقله من حالة لحالة . وذكر سبينوز أن على الفيلسوف رؤية الأشياء من ناحية خلودها . وقد يعد برادلى والفيلسوف الروسي المولد شبير قريبين للغاية من فكرة بارمنيدس ، كما يعتبر مايرسون ممثلاً للاتجاه البارمنيدي في النقد الحديث للعلم . فقد اعتقد أن العلم يهدف أساساً إلى اكتشاف المتماثلات . ونحن نرضى عن تصور العلة ، لأنه يساعدنا على تمثل التعاقب الذي يحدث بين الظواهر المتعاقبة ، وتتصورها كأنها متماثلة من ناحية أساسية .

ونحن نرى في محاورة تيتيانوس لفلاطون ، وفي كتاب فنومنولوجيا الروح لهيجل نقداً للصيرونة — أو للصيرونة الحسية على الأقل . وهو نقد اعتمد في نهاية المطاف على أساس لغوي . فأفلاطون يتتساعل عما تكون هذه الأشياء التي لن نستطيع أن نقول عنها حتى أنها كذا أو كذا ، لأنها تتغير كل لحظة ؟ . وكان على هذا النحو نقده لنظرية هيرقلطيتس التي بدت له أهم أساس قامت عليه فلسفة بروتاجوراس التشككية . أما هيجل فقد سبق أن رأينا كيف انتقد فكرتي الم هنا والان ، إذ أننا نستطيع في كل آن قول كلمة (الآن) ، كما نستطيع قول كلمة (هنا) عن كل مكان . ومن ثم فإن كلمة (الآن) و (هنا) بدلاً من كونهما فكريتين مشخصتين ، كما تخيل الكثيرون، فإنهما فكريتان مجردان للغاية وخاويتان . إذ يمكن ملؤهما بوقائع بعيدة الاختلاف ، تبعاً للإيات المختلفة والمواضع المختلفة التي يشيران إليها . ولقد لاحظنا أيضاً كيف يمكن الرد على هذه الملاحظات التي جاء بها كل من أفلاطون وهيجل . فلقد افترض كلاهما أن اللغة تكشف عن الأشياء — أو

ينبغي أن تثوم بذلك — ثم اكتسها تبعاً لذلك أخفاقي اللغة ، لأنها عجزت عن تحقيق هذا الكشف التام ، ولكنهما لم ينتبهما انتباها كافياً إلى أن الإنسان عندما يتكلم ، أو عندما يتفوه ، بوجه خاص ، بكلمات مثل ( هنا ) و ( الان ) فإنه لا يقصد أكثر من الاشارة إلى شيء ، أو توجيه العقل إلى شيء ما .

وأول سؤال علينا أن نسأل هو هل يمكن اعتبار الصيغة موضوعاً لفكرة ، وما هي الشروط التي ينبغي توافرها لتحقيق ذلك ؟ ولنبدأ بهذا السؤال الأخير أولاً . فلقد قيل إننا لن نستطيع أن نفك في الصيغة إلا إذا تصورنا الثبات الذي يتعارض معها ، والذي يعد الأساس الذي صدرت عنه هذه النقطة قد أكدتها كأنط عندما اهتدى إلى مقوله الجوهر ، وعندما قال بضرورة افتراضها عند تصور الصيغة ، ومع ذلك فلا يبدو من الضروري عند التفكير في الصيغة أن تكون قد تصورنا قبل ذلك الثبات المطلق . ولعل كأنط كان سيقر القول بكفاية أي ثبات نسبي . وربما قال بعد ذلك أن هذا الثبات النسبي يمكن أن ينظر إليه كمثل لمقوله الجوهر ذاتها . ولكن هذا التحديد لا يبدو مرتكناً ارتكاناً كاملاً إلى ما يبرره . وربما بدا كافياً القول بأن وراء الأشياء السريعة التغير أشياء أخرى لا تتغير بنفس السرعة ، وبالمقارنة بينهما ، يمكننا أن ندرك سرعة مرور الأشياء الأولى . وعلى هذا النحو كانت نظرية بروتا جوراس في هذه النقطة . وكان بروتا جوراس يستعيض عن الثبات وعن الجوهر ، بحركات في اتجاهات مختلفة وذات سرعات مختلفة ( وهكذا فعل هيوم أيضاً ) .

ومن هذا نستخلص أن فكرة الثبات ليست ضرورية لتصور الصيغة .

وبادِكنا الفول أيضاً ان تعرِيف الصيرورة بأنَّه... من مرحلة إلى مرحلة أخرى ، لا يُعد تعرِيفاً حسناً لها ، لأن هذه المراحل ذاتها في الواقع أجزاء من الصيرورة ، بل أنها الصيرورة ، فيما يحتاج إليها هنا أيضاً هو تصور وجود حركتين ، احداهما أسرع من الأخرى ، الحركة الابطأ هي التي يقصد بها (المراحل) .

ويبيقى هنالك سؤال حتى بعد قولنا بعدم ضرورة هذين الشرطين (الثبات والمراحل) لتصور الصيرورة ، وهو هل يمكن بمحنة التفكير في الصيرورة ؟ والرد على هذا السؤال يعتمد على ما تعنيه بكلمة (التفكير) . فإذا جعلنا كلمة (التفكير) تعنى الفهم العلمي الدقيق ، في هذه الحالة ، لن يكون بوعيٍّ القول بأن الصيرورة موضوع فكر ... لأننا لن نستطيع معرفة ما هي الصيرورة اعتماداً على وضع الانات جنبًا إلى جنب في فكرنا ، ولكن هذا يُيسِّر اعتماداً على شيء مشابه لما أسماه برجسون بالحدس .

ولقد ربط فلاسفة كثيرون ( وأرسـطـو على الأخص ) بين لستة الصيرورة ونكرة النقص وفكرة اللاكتينونة وفكرة المكن .

ومع هذا فارتبط الصيرورة بفكرة النقص أو فكرة اللاكتينونة أو فكرة الأمكان ليس أوثق من ارتباطها بفكرة الثبات أو فكرة المراحل . ولكن ثمة فكرة يصح القول بأن الصيرورة مرتبطة بها ، هذه الفكرة هي فكرة الكيف . فلئن لم توجد كيفيات متعاكسة في العالم لما كان هناك أية صيرورة .

وتتصور الفلسفة الصيرورة في حالات مختلفة . فهو قليلاً ، ولا تدرك الصيرورة شيئاً يتحقق في حالة وجود متضادين ، كأنما

يُشير شيئاً دافئاً ، أو انرخو عندهما يشير شيئاً صلباً .. وَهَلْمَ جَرَا ..  
ذا توتر انتقام بين الاصدقاء هو الذي يفسر الصيرورة .. وقد أدرك أفالاطون  
أصل الصيرورة .. وعلى الاخص في آخر مراحل فلسفته — فيما أسماه  
(بـ: استخدام كلمة فيثاغورية) بالدياد اللا محدد ، أي ما يمكن أن يتوجه إلى  
نحو أو آخر ، كالحرارة مثلاً ، بغير وجود أي حد كامن في مسدى التغير  
ذاته .. وعرض أرسطو تحليلاً للصيرورة اعتمد على التعارض بين العدم  
واحشرة ، وبين القوة والفعل .. وانتهى تحليله في بعض الاحيان باشتباكات  
ربما يجلوه خدين هذا القوة والفعل .. كما انتهتى في أحياناً أخرى التي اثبتات وجود  
نهاية حددت هي العدم والقوة والفعل .. (وفي فلسفة أرسطو تحليل آخر  
للصيرونة جاء عند تفرقته بين العال الرابع ) ..

ويجمل الابراهيم القدامي تصور التغير أو الصيرورة — مع بعض استثناءات  
كما سترى — مقصوراً على عالم الحس .. وبتأثير عوامل شتى ، انتهى العقل  
الحادي عشر إلى ادراك وجود تغير في المrealm الروحي إلى جانب التغير في العالم  
الحسنى .. ويبين القول بأن لاينتر هو الفيلسوف الذي استطاع أن يبين  
كيف يمكن لذكره أن تتضامن مع نسقه الروحي في جملته .. فلقد جعل  
للينتر من خصائص ابوناد الانتقال من الادراكات الحسية إلى الادراكات  
الحسنية في حركة لا تنتهي أبداً .. وساهمت بعض عوامل من الرياضة  
للينتر في التكامل والتصور الطبيعي للقوة في انشاء ما جاء به للينتر من  
أفكار .. وفي القرن الناسع عشر ، اشتهرت مؤشرات ترجم الى الدراسات  
التاريخية مع تأثير الرياضة ، أو حات محلها .. وأفصحت فلسفة هيجل عن

اتجاه المفهـن التاسع عشر الى الصـيرورة ، وربما صـح القـول بـأن فـلسـفة هـيـجل قد أـثـرـت فـي نـظـرة هـذـا الـقـرن إـلـى الصـيرـورـة . وقام هـيـجل بـشـئـ شـبـيعـ بـتـحلـيلـ فـكـرـة الصـيرـورـة ، أو قـام بـمـعـنى أـصـحـ بـتـقـسـيرـ العـمـلـيـةـ التـأـلـيفـيـةـ الـتـىـ تـعـتمـدـ عـلـيـهاـ فـكـرـةـ الصـيرـورـة . فـوـنـقاـ لـماـ قـالـهـ ، الصـيرـورـةـ عـبـارـةـ عـنـ عـمـلـيـةـ تـأـلـيفـيـةـ مـنـ الـكـيـنـونـةـ (ـ الـتـىـ تـمـثـلـ الدـعـوىـ )ـ وـ الـلـاـكـيـنـونـةـ (ـ وـتـمـثـلـ مـقـابـلـ لـدـعـوىـ )ـ . وـلـقـدـ سـبـقـ أـنـ ذـكـرـنـاـ عـدـمـ وـجـودـ ضـرـورـةـ تـسـتـوجـبـ وـجـودـ الـلـاـكـيـنـونـةـ لـاـنـشـاءـ فـكـرـةـ الصـيرـورـةـ . وـرـغـمـ أـهـمـيـةـ مـلـاحـظـةـ كـيـفـ تـدـخـلـتـ هـذـهـ فـكـرـةـ عـنـدـ أـفـلاـطـونـ وـهـيـجلـ عـنـدـ تـحـدـيدـ مـعـنىـ الصـيرـورـةـ ، فـانـنـاـ قـدـ نـشـكـ فـيـ تـحـلـيلـهـماـ ،ـ الـذـىـ تـمـيـزـ بـمـثـالـيـتـهـ .ـ

وـيـمـكـنـ أـنـ نـضـعـ تـصـورـ بـرـجـسـونـ فـيـ مـقـابـلـ تـقـسـيرـاتـ الصـيرـورـةـ الـتـىـ كـانـ بـعـضـهـاـ مـسـرـفاـ فـيـ مـثـالـيـتـهـ (ـ كـتـقـسـيرـاتـ أـرـسـطـوـ وـأـفـلاـطـونـ وـهـيـجلـ )ـ ،ـ وـكـانـ الـبـعـضـ الـأـخـرـ كـتـقـسـيرـ لـايـنـيـتـزـ مـسـرـفاـ فـيـ نـقـيـدـهـ بـالـفـكـرـ النـسـقـيـ .ـ وـذـكـرـ بـرـجـسـونـ أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ القـولـ بـأـنـ الصـيرـورـةـ تـعـنـىـ الـكـيـنـونـةـ فـيـ حـالـةـ اـنـحـاطـ ،ـ أـوـ بـأـنـهـاـ خـلـيـطـ مـنـ الـكـيـنـونـةـ وـالـلـاـكـيـنـونـةـ ،ـ أـوـ بـأـنـهـاـ حـرـكـةـ بـيـنـ أـضـدـادـ ،ـ أـوـ بـأـنـهـاـ نـقـلـةـ مـنـ الـقـوـةـ إـلـىـ الـفـعـلـ ،ـ أـوـ نـقـلـةـ مـنـ مـدـرـكـ حـسـىـ إـلـىـ آـخـرـ (ـ وـاـنـ كـانـتـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ الـاـخـيـرـةـ هـىـ أـقـرـبـ الـافـكـارـ إـلـىـ فـكـرـتـهـ )ـ ،ـ بـلـ هـىـ شـئـ قـائـمـ بـذـاتهـ وـلـذـاتـهـ ،ـ وـيـمـكـنـ آـدـرـاكـهـاـ كـشـئـ مـطـلقـ .ـ فـهـىـ جـوـهـرـ الـعـالـمـ ،ـ اـنـ اـرـتـضـيـنـاـ اـسـتـعـمالـ كـلـمـةـ (ـ جـوـهـرـ )ـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ الـذـىـ يـؤـدـىـ إـلـىـ مـفـارـقـاتـ ،ـ لـتـحـدـيدـ التـغـيـرـ أـوـ مـاـ أـسـمـاهـ بـرـجـسـونـ بـالـدـيـمـوـمـةـ .ـ

مـنـ هـذـاـ يـتـضـعـ أـنـ الـعـوـاـمـ الـوـحـيـدـةـ الـتـىـ أـدـتـ إـلـىـ تـفـكـيرـنـاـ فـيـ الصـيرـورـةـ

هـى ما يـحدث من بـطء واسـراع داخـل الصـيرورة • وتحـليل الصـيرورة لـيـس بالـامر المـيسور ، لأنـها شـئ يـتصف بـأنـه معـطى مـباـشر ، ويـتم الشـعور به مـباـشرة •

وـرغم هـذا ، فـبـامـكانـنا التـسـاؤل عن أـنـواع التـغـيـرات الـتـى عـرـفت الـانـسان فـكـرة التـغـير • وـيمـكـنـنا أـنـ نـذـكـر الـبـحـر ، الـذـى نـظـر إـلـيـه مـنـذ عـمـد مـبـكـرـاً لـلـتـغـير العـالـمـى ، كـما نـذـكـر الدـورـات وـتـغـيـراتـها ، وـالـتـى تـظـهـرـ فـحـالـاتـ المـدـ وـالـجـزـرـ وـالـلـيـلـ وـالـنـهـارـ وـالـيـقـظـةـ وـالـنـومـ وـالـشـهـيقـ وـالـزـفـيرـ • وـهـى الـأـمـثـلـةـ الـتـى عـرـفتـ هـيـرـقـليـطـسـ ماـ تـقـضـمـهـ الـحـرـكـةـ مـنـ نـقـائـصـ • وـهـنـاكـ كـذـلـكـ التـغـيـراتـ الـتـى تـحدـثـ عـنـ النـمـوـ ، كـالـفـاكـهـةـ وـأـشـمـارـهـ • وـتـقـصـلـ هـذـهـ التـغـيـراتـ مـنـ نـاحـيـةـ ، بـالـدـورـاتـ ، لـاـنـ أـشـمـارـ الـفـصـولـ مـتـصـلـ بـالـفـصـولـ • تـجـيـءـ بـعـدـ ذـلـكـ تـغـيـراتـ مـعـاـكـسـةـ لـلـتـغـيـراتـ السـابـقـةـ ، كـالـتـىـ تـحدـثـ عـنـ التـقـدـمـ فـيـ السـنـ أوـ التـحلـلـ • كـلـ هـذـهـ التـغـيـراتـ الـتـىـ تـحدـثـ فـيـ صـورـةـ شـبـيـهـةـ بـالـابـقاءـ تـقـصـلـ بـعـضـهاـ بـعـضـ عـلـىـ نـحـوـ أـوـ آخـرـ ، فـعـالـمـاـ يـتـأـلـفـ مـنـ بـنـاءـ كـامـلـ مـنـ الـإـيقـاعـاتـ •

وـعـنـدـمـاـ أـرـادـ بـرـجـسـونـ تـعـرـيـفـنـا طـبـيـعـةـ التـغـيـرـ ذـكـرـ أـحيـاناـ الـلـهـانـ الـتـىـ لـاـ يـمـكـنـ فـصـلـ أـيـةـ نـغـمةـ فـيـهاـ عـنـ الـانـغـامـ الـأـخـرىـ ، كـماـ ذـكـرـ أـيـضاـ النـصـجـ، وـتـضـخـمـ الـكـرـاتـ الـثـلـجـيـةـ • وـهـذـاـ التـشـبـيـهـ الـأـخـيرـ يـبـدوـ أـنـ أـقـلـهـ اـقـنـاعـاـ لـاـنـ تـضـخـمـ الـكـرـةـ الـثـلـجـيـةـ يـدـلـ عـلـىـ اـضـافـةـ تـعـمـدـ عـلـىـ الـكـمـ الـبـحـثـ ، وـمـنـ ثـمـ يـكـونـ الـكـيفـ قـدـ تـحـولـ إـلـىـ لـغـةـ الـكـمـ •

وـمـقـولاتـ الصـيرـورةـ مـثـلـ الـبـدـءـ وـالـاخـتـفـاءـ يـصـحـ درـاستـهاـ أـيـضاـ • وـلـقـدـ عـرـضـ هـيـجـلـ بـعـضـ أـمـثـلـةـ لـتـحـلـيلـ مـثـلـ هـذـهـ الـمـقـولاتـ ، وـبـيـنـ بـوـجـهـ خـاصـ

## الحجوية في تصور مقوله البدء .

وابداول أن نفحص ما يصح تسميتها بـالصيغورة + فنجد بالصيغورة شيئاً عاماً ، وان كانت الصيغورة تتضمن عددة أنواع .  
والله يور ، لا يمكن أن تحدد الا اعتماداً على ما يطرأ من تبدل أو تغيير في  
كيف ، وأن يجب لادراك الصيغورة بوجه عالم النجوة الى التجسيمية من  
الكيفيات الجزئية ، ولذا ينبغي أن نفترض وجود هذه الكيفيات ، وأن نعدل  
على استبعادها معاً ، وفضلاً عن ذلك ، فعلى الرغم من أننا ندرك الصيغورة  
دائماً في صور جزئية ، الا أننا نشعر أن هذه الصور لا يمكن أن تدرك الا  
في الحال وجود صيغورة كلية . وهكذا فإننا ننتقل من الصيغورة الجزئية الى  
الصيغورة العامة ، ومن العام الى الجزئي .

نجي، بعده ذكر مسألة ذاتية الصيرورة، وموضوعيتها • وبواسطه هنا  
القول هنا ان هيوقايطس قد أكد الناحية الموضوعية للصيرورة • كما أكد  
برجسون ناحيتها الذاتية • ولكننا نصادف تأكيدا للصيروة الموضوعية عند  
برجسون، كما نصادف تأكيدا للصيروة الذاتية متضمنا عند هيوقايطس  
وجميع هيجل بين هاتين الناحيتين • وفي الحق ثمة ناحية ذاتية على الدوام  
في فكرتنا عن الصيروة، ان صح القول، بأنها حقيقة • فكما أشار برجسون  
أن ادراكنا للتغير يعتمد على مسلمة التماثل بيننا وبين الشيء الذي يتغير •  
ولن الرغب من أن الانسان قد لاحظ التغير أولا في الاشياء إلا أنه قد أصبع  
يبيشر به أساسا في نفسه • فان ادراك التغير يعتمد على نوع من ما الحدس

ـ «لَيْنَا بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ نَبْحُثُ : هَلْ يَعْدُ التَّغْيِيرُ مُتَصَلًا أَوْ مُنْفَصِلًا؟» ـ ناقشَ  
الْفِيَّانُوْرِيُّونَ وَالْأَيْلِيُّونَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ ، كَمَا أَنَّهَا كَثِيرًا مَا نَوْقَشَتْ فِي التَّصُورِ  
الْوَسْطَيِّيِّ فِي كُلِّ مِنَ الْفَلْسَفَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْفَلْسَفَةِ الْمُسْلِمِيَّةِ ـ وَأَعْتَدَ دِيكَارْتُ  
أَنَّ لِخَاقَ مُتَصَلٍ ( عَلَى أَنْتَ اِذَا تَوْخِينَا الدِّقَّةَ قَلْنَا بِالْانْفَصَالِ ) ، لَأَنَّ الْخَابَقَ  
يُجَتَّبُ فِي كُلِّ آنِ ، فَتَبَدَّلُ اِعْتِقَادُ دِيكَارْتَ أَنَّ كُلَّ مِنَ الْإِنْسَانَاتِ مُنْفَصِلٌ عَمَّا قَبْلَهُ  
وَمَا بَعْدَهُ ـ ـ وَيُنْقَسِمُ الرَّأْيُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ـ فَمِنْ نَاحِيَّةِ ، هَذَا رِينُوفِيَّيِّهِ  
وَجِيَّزِيِّهِ وَرَاوِ وَبَاشَلَارِ ، أَىٰ كُلُّ الْقَائِلِينَ بِالْانْفَصَالِ ـ وَمِنْ نَاحِيَّةِ أَخْرَىِ ،  
نَدَ اِنْدَ ، شَلَامِيْسَفَهَ قَالُوا بِالْانْفَصَالِ مُثْلِ بِرْجِسُونِ ـ

وَرِبِّمَا أَمْكَنَ القَوْلُ بِأَنَّ فَكْرَةَ الْاتِّصَالِ وَفَكْرَةَ الْانْفَصَالِ قدْ اِزْدَادَتْ  
أَدْهِيَّةً وَرَغْبَةً فِي الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ وَالْقَرْنِ الْعَشَرِيِّينَ ، عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ  
ثُبِّيَّا هَذِئِيِّ ـ فَلَاتَدْ شَهِيدُ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مَا حَدَثَ مِنْ تَقدِيمٍ فِي نَظَريَّاتِ  
الْإِنْدَلِيُّورِ ـ وَهِيَ نَظَريَّاتٌ قَدْ أَمْكَنَهَا بِفَضْلِ جَمْعِهَا فِي نَظَريَّةٍ وَاحِدَةٍ ، الْفَرْوَضُ  
الْفَلَكِيَّةُ الْإِبْلَاسِ ( وَكَانْتُ ) وَالنَّظَريَّاتُ الْبِيُولُوْجِيَّةُ لِلَّامَارِكِ ( ثُمَّ دَارُوْبِنْ فِي مَا  
بَعْدَ ) رَؤْيَا الْحَالَمِ وَهُوَ يَتَحَوَّلُ مِنْ حَالَةِ سَدِيمِيَّةٍ بِدَائِيَّةٍ إِلَى عَالَمِ الْحَيْسَوْانِ  
بِأَوْاهِهِ الْمَتَاهِيَّةِ ـ وَلَكِنَّ عَلَيْنَا أَلَا نَنْسَى أَنَّ لَا يَبْنَيْتُرْ قَدْ سَبَقَ أَنْ عَرَضَ فِي  
الْقَرْنِ الثَّانِيِّ عَشَرَ نَظَريَّةً كَاملَةً قَدْ اَعْتَمَدَتْ عَلَى فَكْرَةِ الْاتِّصَالِ ـ

وَبَعْدَ الْحِرْصِ عَلَى تَأْكِيدِ الْاتِّصَالِ ، وَهُوَ أَمْرٌ تَمِيزُ بِهِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ  
دُشِّرَ إِلَى هَذِهِ كَبِيِّيِّ ، خَلَهُ اِتِّجَاهٌ لِتَأْكِيدِ الْانْفَصَالِ ـ وَيُمْكِنُ وَصْلَفُ فَكْرَةِ  
( الْمَدْخُلِ ) فِي الْمَسِيكُوفِرِيَّيَا بِأَنَّهَا تَدْعُ عَبْرَتْ بِالْفَيْلِ عَنْ هَذِهِ الْاِتِّجَاهِ ـ  
وَنَسَاءُ الْمَدِيْنَةِ الْأَمْرِيَّةِ اِتَّهَمَهَا أَكْسَرُهُنَّ مِنَ الْأَنْتَهَا بِالْمُؤْمِنَةِ

الداروينية وقولها بالاتصال . وان كان يتحتم أولا ملاحظة أن داروين قد افترض وجود تنوعات لا يمكن تفسيرها . وهذه التنوعات وثيقة الصلة الى أبعد حد بما يسمى بالطفرات . كما أن الانفصال الذى أثبته ديفرييس ، لم يتصور على أنه متعارض مع النظرة الداروينية . ويظهر النزوع الى الانفصال في صورة ملحوظة أكثر من ذلك في الفيزياء ، ان رغبنا أن نسمى بالنزعة ، ما هو في الحقيقة رغبة في الحرص على التزام الدقة في التعبير عن الواقعائق التي تتكتشف لنا .

وفكرة الاتصال فكرة دالة على التماسك والتلاحم . ولكن المرء سيفطر خصوصا لافتراضيات الفكر عند التعبير عن هذه الفكرة الى اللجوء لمصطلحات أكثر التصافا بالطبع المجرد . فيقال مثلا بوجود اتصال بين نقطتين عندما يستطاع دائما وضع نقطة ثالثة بينهما مهما كان اقترابهما . وهذه هي الفكرة الرياضية المجردة للاتصال . ولكن لا شك في صحة ما بينه برجسون وجيمس وهو أن هذه الفكرة مجرد تعبير تقريري ناقص عن الاتصال الحق .

ولقد تحدثنا عن الايليين . وبوسعنا أن نبين ما بين فكرتهم عن الاتصال وفكرة الانفصال عند هيرقلطيتس من تعارض ، كما يمكن بيان تعارض فكرة الاتصال عند فيثاغورس مع فكرة الانفصال في نظرية الذراريين . وفكرة الاتصال عند الايليين شيء يفوق الاتصال ( أو ربما كان أقل منه ) . فلقد قصد بها اثبات تكثف العالم ، وامتلاء كرته في كل نواحيها ، وакتماله على الدوام وعدم وجود أية حركة به . فهى تدل على كتلة ثابتة

منذ الازل . أما الاتصال الهيرقلطي فأسببه باتصال النهر أو اللهب ، فهو يحمد ثم يندلع مرة أخرى .

وثمة ناحية مشتركة بين فكرة الانفصال عند فيثاغورس وفكته عند الذريين ، حتى وان ارتضينا القول بتأثير الذريين في فكرتهم بالآيليين أكثر من تأثيرهم بالفيثاغوريين .

ولجأ زينون الى مفارقاته لمناصرة فكرة الاتصال عند الآيليين ضد فكرة الانفصال الفيثاغورية . وتبعا لما قاله أفلاطون ( في محاورة بارمنيدس ) ان ما كان يقصده زينون هو مجرد اظهار ضعف النظرية الفيثاغورية القائلة : ان الواقع مصنوع من نقط وآنات . ولن نستطيع هنا عرض كل الحلول التي جاءت في مفارقات زينون ، ولكننا نكتفى بذكر واحدة منها وهى التي قيل فيها بأن المكان والزمان وهم ، كما قال بارمنيدس ، وأنهما صورتان من صور العقل . كما قال كانت في فيما بعد . فإذا لم يشأ المرء انكار حقيقة المكان والزمان عليه أن يقول مثل أرسطو ان القسمة الى نقط هي شيء بالقوة وليس بالفعل ، وأن ما هو حقيقي هو الحركة في شمولها ، وأن العناصر هي شيء ينتزع بوساطة التجريد . أو عليه أن يضع مثل رسول نظرية رياضية اللامتناهى ، فيها اللامتناهى نسق يتصل بالتولد الذاتي ، أو عليه في النهاية أن يقبل مذهب برجسون القائل بعدم وجود انقسام في الحركة والديمومة . والقول بنجاح النظرية الرياضية التي جاء بها رسول لحل مشكلات منتظمة ليس مؤكدا ، فلعل كل ما جاءت به هو أنها عرضت حل رياضيا لمسألة ليست رياضية فحسب . أما حل أرسطو وحل برجسون فيبدو أن متقابلين للغاية

ويمكننا أن نلاحظ كذلك محاولة أفلاطون وأرسطو الجمع بين هذين الجانبين المختلفين . وما قاله أفلاطون عن اللحظة في محاورة بارمنيدس مثلا ، وشرحه (لدياد ) اللامعدي في الدروس التي استمع إليها أرسطو

يـ نـازـنـ هـ لـتـبـينـ لـلـتـعـبـيرـ عـنـ هـذـيـنـ الـمـظـهـرـيـنـ الـمـخـتـلـفـيـنـ لـلـلـوـاقـسـنـ » أـىـ هـذـلـىـرـ الـاـنـفـصـالـ وـهـظـهـرـ الـاـتـصـالـ » وـسـنـرـىـ فـيـماـ بـدـ أـنـ فـكـرـةـ آـدـمـ ،ـ كـمـاـ جـاءـتـ مـهـدـ هـبـجـلـ قـدـ ظـهـرـتـ كـذـلـكـ فـيـ هـاتـيـنـ الـصـورـتـيـنـ »

نـادـأـ فـحـصـنـاـ الـآنـ النـقـائـضـ الـثـلـاثـ الـتـىـ عـزـزـنـاـ عـلـيـهـاـ فـيـ فـكـرـةـ الـصـيـرـوـرـةـ سـنـلـاحـظـ قـيـمـاـ يـخـتـصـ بـالـتـنـاقـضـ الـاـولـ أـنـ الصـيـرـوـرـةـ الـعـامـةـ وـالـصـيـرـوـرـةـ اـجـزـئـيـةـ .ـ صـحـانـ فـيـ ذـفـنـ الـوـتـتـ :ـ وـتـفـرـضـ كـلـ مـنـهـمـ الـاـخـرـىـ :ـ وـفـيـمـاـ يـخـتـصـ بـالـتـنـاقـضـ بـيـنـ فـكـرـةـ الـاـتـصـالـ وـفـكـرـةـ الـاـنـفـصـالـ ،ـ يـصـحـ القـوـلـ بـصـحتـهـمـاـ عـلـىـ اـتـعـاـقـبـ ،ـ كـمـاـ يـصـحـ القـوـلـ بـزـيـفـ الـفـكـرـتـيـنـ مـاـ »ـ وـمـنـ نـاحـيـةـ الـتـنـاقـضـ الـثـالـثـ ،ـ أـىـ الـخـلـانـ بـذـاتـيـةـ التـغـيـرـ أـوـ مـوـضـوـعـيـتـهـ فـتـصـحـ الـفـكـرـتـانـ مـاـ »

وـالـتـغـيـرـ شـيـءـ أـكـثـرـ تـعـقـدـاـ مـاـ عـسـىـ أـنـ يـبـدـوـ لـلـوـهـلـةـ الـاـولـىـ »ـ وـلـقـدـ أـشـرـ أـسـكـسـنـدـرـ أـنـ أـيـةـ لـحـظـهـ فـيـ زـمـانـنـاـ تـتـضـمـنـ فـيـ باـطـنـهـاـ اـرـمـنـةـ مـخـتـلـفـةـ ،ـ فـمـثـلاـ فـيـ الـلحـظـةـ الـراـهـنـةـ يـصـلـنـىـ خـوـءـ قـدـ جـاءـ مـنـ نـجـمـةـ بـعـيـدةـ بـعـدـ مـبـارـحـتـهـ لـهـاـ مـنـذـ قـرـونـ عـدـيـدةـ »ـ وـعـمـرـ هـذـاـ الصـوـءـ لـيـسـ هـمـثـلاـ لـعـمـرـ الـحـائـطـ الـابـيـضـ الـذـىـ أـرـاهـ عـلـىـ بـعـدـ أـقـدـامـ قـلـيلـةـ مـنـىـ »ـ وـنـسـتـطـيـعـ أـنـ نـقـولـ عـلـىـ نـفـسـ النـحـوـ بـعـدـ تـعـاـشـرـ أـيـةـ خـلـاـيـاـ فـيـ أـىـ كـائـنـ حـىـ ،ـ أـوـ أـنـ الـكـائـنـ الـحـىـ يـجـمـعـ بـيـنـ خـلـاـيـاـ مـتـعـاـصـرـةـ ،ـ وـأـخـرىـ تـرـجـعـ إـلـىـ أـزـمـنـةـ مـخـتـلـفـةـ »

وـيـقـالـ أـنـ التـغـيـرـ وـالـزـمـانـ لـاـ يـمـكـنـ عـكـسـهـمـاـ ،ـ أـىـ أـنـهـمـاـ يـنـتـقـلـانـ مـنـ شـيـءـ سـابـقـ إـلـىـ شـيـءـ ثـانـ عـلـىـ أـنـنـاـ نـشـعـرـ أـحـيـانـاـ عـنـدـمـاـ نـسـتـيقـظـ مـنـ أـحـلـامـنـاـ بـأـنـ الـزـمـانـ يـتـرـاجـعـ لـلـخـلـفـ ،ـ وـكـأـنـهـ يـرـتـدـ فـيـ سـرـعـةـ بـالـغـةـ بـعـيـداـ عـنـاـ »

ولقد أكد هيجل وكير كجورد ، مع شدة اختلافها في عدة نقاط ، الفكرة القائلة بصدارة المستقبل ، في التغيير ، وفي الزمان ، وونقاً لبعض فقرات جاءت عند هذين الفيلسوفين يمكننا القول بأننا عندما ننشئ الزمان نبدأ بالمستقبل . ولكن هيجل يعرف تماماً أن المستقبل — من ناحية ما — خاضع للماضي . كما أن هайдجر يصر على القول بتقييد المستقبل بعوامل ترجع إلى أحوال سابقة . وعلى نفس النحو ، أكد برجسون اتجاه الدفعة الحيوية إلى المستقبل ، وإن كانت فكرة المسورة الحيوية ذاتها تتضمن احالة إلى الماضي ، أي إلى النقطة التي بدأ منها انطلاق المسورة .

ولقد قال كانت بوجوب اجراء عملية تأليفية كى نستطيع تصور التغيير . على أن من الواجب ملاحظة أن هذه العملية التأليفية هي بالاحرى إعادة تأليف لشيء معطى في البداية . واعتقد كانت — عن ذلك — أن كل عملية تأليفية تبدو فعلاً من أفعال العقل فهناك من ناحية ، كثرة غير منتظمة من الأشياء . ومن ناحية ثانية ، العقل وقدراته التنظيمية التأليفية . واستخلص أفلاطون في النهاية ، بعد أن بدأ إلى حد ما من موقف مماثل ، عدم وجود تعارض كامل بين الصيرورة والمكينة ، ولكن هناك داخل الصيرورة ذاتها حدوداً أكثر ثباتاً ، أسماؤها تسمية محيرة ، وهي (الجواهر ، التي تمختض عن الصيرورة ) . كما توجد صيرورة إلى هذه الجواهر ، أسماؤها تسمية محيرة كذلك (بالطيرورة تجاه الجواهر ) إن هذه الفكرة لكثيرة الشبه بفكرة أرسطو عن الفعل الكامل . في هذين الحدسين اللذين جاء بهما أرسطو

وأفلاطون يمكننا الالهتماء الى محاولة التوفيق بين الصيرورة والكينونة فالصيرورة تزدهر وتصبح كينونة ، كما أن الكينونة تتبع من الصيرورة . ولنسائل هل هناك اتجاه للصيرورة ؟ وهل هناك تطور تحدث فيه نقلة في شيء يخلو من التمايز والتكامل الى شيء أكثر تمييزاً وتكاملاً على حد اعتقاد سبنسر ؟ أم هناك دورات دائمة التوازن ؟ قد يحتمل الا تكون هناك اجابة عامة عن هذه النقطة . فقد تكون هناك دورات في نطاق التطور ، وقد يكون هناك تطور في نطاق الدورات . هنا كذلك قد نصادف أنسجة متراكبة من الصيرورة . وبالطبع لن نستطيع أن نقرر الان هل تتحرك الأشياء في دوارات ، أم أن الأشياء تتوجه في حركة مقدرة . ومع هذه القيوسونينا القول بأن فكرة الدورات قد تعد نفياً لفكرة الديمومة الحقة بوصفها عملية دالة على دوام التغيير . وفكرة التقدم في خط مفرد ليست أكاذير انتباعاً . كما أن فكرة وجود مركز للتاريخ ، كما تصورت المسيحية ، لا يصح اعتبارها وافية أثبتت ، لأننا حتى في المسيحية مضطرون إلى إكمالها بالرجوع إلى أفكار أخرى مثل فكرة يوم الحساب . ومن ثم فهو صفتنا موجودين في الزمان ، بغير معرفة لاتجاهه ، كل ما في وسعنا القيام به لجعل الزمان حافلاً بالمعانى هو أن نملؤه بأفعالنا وارادتنا ، أو بتمسكنا أحياناً بأى شيء يبدو لنا خارجاً عن الزمان .

ومن ناحية مقارنة قيمة الأشياء الوقتية بالأشياء الابدية ، من الميسور لنا المقابلة — كما فعل ليون برونشفيج — بين اتجاه الشاعر الفرنسي (فينيه) واتجاه الكاتب الفرنسي ليكونت دى ليل . فالاول قد دعانا إلى

المتعلق بالأشياء التي لن نراها مرة أخرى . أما الآخر فقد تتساءل : ( وأى شيء يجده في ذلك ما دام ليس أبداً ) هناك تعارض كامل بين القيم الوقتية والقيم الأبدية . وعند شيللي ونوفاليس ، يمكننا أن نصادف محاولات للجمع بين هذين التوقيتين من القيم . فما ذكره شيللي مجازاً عن اللهم والأنهار ، وعن دوام بقائهما وتغيرهما والفترات التي تحدث فيها نوفاليس عن أمتداد الماضي والحاضر ( الماضي الذي تم العيش فيه ، والحاضر الذي لم يسبق العيش فيه ) من دلائل هذه المحاولات .

و فكرة الوحدة التي تتحقق بين اللحظات المختلفة للصيغة ، قد رمز إليها نوفاليس بتعبير ( الزواج بين الفصول ) : وحاول كيركجورد التعبير عن المراحل التي يمر بها الإنسان على نفس النهج المتبع في وحدة مراحل الصيغة ، فعبر عن الرغبة التي سبق أن جاهر بها بعض الرومانسكيين الخاصة بالجمع بين الطفولة والنشء والشيخوخة في عملية تأليفية تجعل هذه المراحل متعارضة بعضها مع بعض .

ولو حاولنا التفكير من الناحية النظرية في الكلمتين ( أنا أصير ) ، لادي بما ذلك على الفور إلى الابتعاد عن معنى كل كلمة من الكلمتين . فمن هو هذا ( أنا ) ؟ . وإذا كان أنا هو أنا ، فما هو معنى القول بأنني أصير ؟ . ولكن ثمة حل عملياً يعتمد على القول بأننا ننشيء أنفسنا ونقضي عليها في الوقت نفسه . فمن غير الميسور تتحقق أي فعل منها دون تحقق الفعل الآخر . فعليها أن نعمل على تحقيق كينونتنا وصيغورتنا ، وأن نجمع بين هذين الجانبيين بوساطة أعمالنا ، وبوساطة عزائينا ونوايانا ، التي تكشف

— كما بين الفيلسوف آلان وسارتير — عن تصميمنا على إنشاء شيء ثابت في نطاق صيرورتنا . فنحن عندما نعقد النية على فعل شيء ، كما بين سارتر ، فاننا نربط بين مستقبلنا وحاضرنا وماضينا .

وأكَد كيركجورد ونيتشه حاجة الإنسان إلى شيء يحرص عليه ويتمسك به على الرغم من هذا السبيل الدائم التغيير . وهذا المعنى هو الذي كان يعنيه كيركجورد بفكرة عن ( التكرار ) ، الذي يشبه عزل لحظات من صيرورتنا ، وجعلها خالدة على نحو ما . على أن هذا المعنى يشبه كذلك ما قصده نيتشه بقوله بضرورة مواجهتنا الحياة بكلمة ( نعم ) ، وضرورة جعل طبيعتنا تتسم بأفعالنا . فعلينا أن ننتهي ، أيفينا وسط تعرضنا للشيفوخة والتحطم ، أي حتى من خلال تحطمنا .

وأشار الفلسفه المحدثون إلى ما أسموه ( بالوجود تجاه الموت ) ، وإن كان أخص ما يتميز به الموقف الانساني هو عدم التفكير في ( مواجهة الموت ) فالحياة تتوجه دائماً إلى الحياة ، والموت لا يدرك في الحياة إلا باعتباره تطليماً جزئياً ، أو يدرك أحياناً بوساطة الكائن الفاني كتدمير ضروري يسبق أي إنشاء يجيء في أعقاب ذلك . هذا المعنى أيضاً ربما رمزت إليه فكرة فكرة نيتشه عن الحياة ، وطابعها الذي ينزع إلى العلو بالذات ، وتأكيده والحادي في القول بأن ينبغي أن يفعله الإنسان هو إنشاء ذاته وإنشاء العالم الذي هو جزء منه في نفس الوقت . فحتى لو بدا العالم — كما اعتقد أنه بلا معنى ، بمقدورنا اعتماداً على أفعالنا ذاتها أن نجعله ذا معنى . وهذه

متعه لن اتصف بالقدرة الكافية التي تجعله يتحمل رؤية هذا العالم  
اللامع- قول \*

على أننا قد قلنا ان الصيرورة ربما كان لها معنى في ذاتها ، وإنها قد  
تنشىء هذه الجواهر ( التي تتحقق لها الصيرورة ) ، والتي تحدث عنها  
أفلاطون . فالاعمال الفنية ليست وحدتها مثل هذه الجواهر ، بل الكائنات  
الجينة والأشياء كذلك . وفي التحقق لهذا التثبيت نظرية كانت من نظرية أفلاطون  
عندما تصور في كتابه *نقد قوة الحكم* وجود أشياء يتمثل  
فيها: الامتنان كالاعمال الفنية والكائنات الحية . فما يغلب الظن اذن ، أن  
العالم ليس شيئاً غير معقول كما تصوره سوبيرمان نيشه ، فمعنى قوله  
غير معقول ، لأن في وسعي الفرد أن يجعل له معنى ومتطرقاً ، ولكن لما كان  
العالم ليس بالشيء اللامعقول على الاطلاق ، يستطيع الفرد أن يتعلم منطقه  
وأن يجعل له منطقاً .

## فكرة السكم والكيف

هناك فلسفات للكم، وهناك، فلسفات أخرى، للكيف . فالماذهب الذرى من نظريات الكم . وما يوازيه هو، مذهب (المونادا) ، وان كان من مذاهب الكم ، الا أنه أكثر من ذلك اتى بما يخصائص نظريات الكيف .

ولكي نتمثل هذا الاختلاف بين فلسفات الكم وفلسفات الكيف ، يلزم الكلام عن النظريات القائلة بالوحدة ، وكذلك النظريات القائلة بالكثرة . وبوسعينا اختيار هيرقليليس وبريجسون، مثلين للمذاهب التي تجمع بين فكرة الوحدة وفكرة الكيف ، واختيار الماديين الإللين أمثلة للجمع بين الوحدة والكم .

وفكرتا، الكم والكيف تتميزان بطابعهما العام ، بحيث قد يشك في امكان مطابقتهم للواقع الواضحة التمايزية . وال الاولى ، أي فكرة السكم ، تتضمن فكرة المكان وفكرة الزمان اللتين توصفان بأنهما كم متصل . وتتضمن فكرة الكم أيضاً فكرة العدد ، الذي يوصف بأنه كم منفصل . وان كان وجود أية ناحية مشتركة تجمع بين هاتين الفكرتين المختلفتين موضع شك . وإذا انتقلنا الى الكلام عن فكرة الكيف سنذكر وصف هاملاً لها يأنها فكرة معقدة الى حد غريب . فلها أنواع متعددة . وكل نوع من هذه الانواع يتتألف من عدد لا متناه من الاشكال المختلفة . وبسبب ما يظهر في فكرة الكيف من تنوع ، وبسبب عدم امكان رد هذه الانواع الى أصل واحد انكر الكسندر — بكل تأكيد — اعتبار الكيف مقوله . والواقع أن كل نوع من

الكيف يكون عالماً منفصلاً • ومعنى الكيف ذاته يدل على استحالة هذا الرد • وفضلاً عن ذلك ، يبدو أن تصوري الكم والكيف قد صادفاً بمرور الأزمنة • فالكم عند الفلسفه القدامي ، وبخاصة أفلاطون وأرسطو ، قد اعتبر شيئاً لا محدداً نظراً لامكان تضخمها أو تضائلها • والكيف — من ناحية أخرى — كان يعني الصورة وال فكرة والحد والتحديد • وفي العلم الحديث ، على عكس ذلك ، وابتداء من ديكارت ، ما بدا عند أفلاطون مكاناً لا محدداً ، لم يعد ينظر اليه على أنه شيء لا محدد ، وأصبح مكاناً رياضياً •

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

ولعل الاوفق هو قيامنا باجراء قسمة عند الكلام عن كل فكرة من هاتين الفكرتين ، أو قيامنا — على أقل تقدير — بتنقسم الكلام عن فكرة الكيف • فمن الممكن أن يكون هناك كيف تجىء معرفته بعد معرفة الـكم ، وأن يكون هناك كيف تجىء معرفته قبل معرفة الـكم •

ولا يستبعد القول باتصاف أي ترتيب يتبع بالتكلف والتعنت ، وأن تكون أية فكرة من هاتين الفكرتين ، أو أية واقعة منهما (فليس في امكاننا غير تحديد ذلك) قد وحدت بسبب مقابلتها لآخر فحسب ، أو أن تكون

الفكرتان قد ظهرتا في آن واحد . ولو أمكننا تخيل كلمة واحدة يمكن أن نستنق منها المفکرتان ، (فإننا لن نستبعد مثل هذا الاحتمال) ، وإن كان من غير المستبعد القول بأن هذه الكلمة لو وجدت ستكون أقرب إلى الكيف منها إلى السكم .

فهل نستطيع القول باتصال الكيف بالتناقض ؟ وسبق أن أشرنا إلى قول عاملان بغراة فكرة الكيف وتعقدتها . وإن كان قد ذكر لنا أيضا أنها من أبسط الأفكار .

وهناك تناقض آخر . فالكيف يتميز بتحديد ( وكانت هذه الخاصة هي التي أصر على تأكيدها الفلسفه القدامي ) . ولكنه في الوقت نفسه شيء يتعدى الأفصاح عنه ، لأننا لا نستطيع تحديده إطلاقا .

ولما كنا قد ذكرنا أنه من الميسور — بل ومن الضروري — إقامة تفرقة بين نظام الموجودات ، ونظام المعرفة . ولما كان ما يعنيانا هو نظام المعرفة ، لذا فإننا سنعني بالكيف في البدء . أو يمكن القول أنه اعتمدنا على ما سبق أن ذكرناه عن امكان التفرقة بين الكيف السابق للسكم والكيف اللاحق للكم ، فأننا نعني بال النوع الاول أي الكيف كما يشعر به ، أو الكيف الذي لم يقترح بأى كم بعد . انه الكيف الذي عرفنا برجسون كيف نراه وكيف نحدده . وذكر هاملا أن الكيف يستحقنا على التفكير فيه ، بسبعين تألقه من أصداد متقابلة وفي عالم المشاعر الذي وضمنا أنفسنا فيه ، التقابل بين الأصداد يشعر به ولا يفكر فيه .

ودراسة الكيف تتعرض لصعوبات بسبب تعدد المجالات التي تنطبق عليها ° فهناك مثلاً (كيف) خاص بالاحكام ، هو الذي رجع اليه كانط عندما فرق بين الواقع والنفي التحديد ° وعند هيجل من جهة أخرى ، مقولات الكيف هي الكينونة والعدم والصيرورة ° وان كان اتباع هذا المنهج في التقسيف سيبعدها عن أية دراسة صحيحة للكيف بدلًا من أن يقربنا منها °

واعتقد هاملان بامكان التعبير عن أنواع الكيف وتصنيفها ( واقتنى به في هذا الصدد كل من لافيل ونوجيه وسارتر ) ° ولكن تصنيفه قد دل على ما في نظريته من نقص ° فلقد قسم الكيفيات إلى كييفيات يغلب عليها التحديد وفقاً للكيف ، وكيفيات يغلب عليها التحديد في دقة تبعاً للكم ° فتصنيفه اذن قد استند إلى تداخل فكرة الكم في دراسة الكيف هو النظرية التي جاء بها خصوم هاملان الذين انتقدتهم لاعتراضهم على محاولات رد الكيف إلى شيء آخر ، ولاصرارهم على القول بأن الكيفيات أشياء معطاة ككليات الاحساس ° على أن عدم رد الكيف إلى أي شيء هو بكل تأكيد الفكرة التي ستنتمسك بها ° فكما قال كانط ان كيف الاحساس شيء تجربى دائمًا °

أما الكلام عن عالم الكم فهناك كم للمقدار ، وكم آخر للشدة ، وقد فرق كانط بين هذين النوعين عندما فرق بين بديهيات الحدس ( التي جعلت لكل شيء معطى في الحدس كما للمقدار ) وبين تصورات الادراك الحسى

السابقة التي تشير إلى كم الشدة  
و واضح أن السكم يدل بالضرورة على المقدار أكثر من دلالته على  
الشدة .

أما حالات الشدة في الاحساسات ، أو الكيف في الزمان ، أو الكيف  
في المكان ، فانها تمثل حلقة متوسطة بين الكيف والكم .

ونحن عندما نفكر في الكم من ناحية المقدار ، فاننا نفكر بطبيعة الحال  
في المكان والزمان . على أنه من ناحية الزمان ، لقد لاحظ برجسون أن  
ما يجعله شيئاً كمياً هو تدخل المكان ( اذ ان الزمان الذي تجريه في أنفسنا  
والذي أطلق عليه برجسون كلمة الديمومة شيء كيسي وليس شيئاً كمياً ) .  
كما اعتقد برجسون أن تدخل العدد هو الذي جعل المكان بيوره كما  
وان بد رأيه في وضوح على أن العدد يتضمن المكان .

وما ينبغي أن نذكره هو وجود مكان وزمان ينطبق عليهمما الكم ، وان  
كانا في ذاتيهما ينتميان إلى عالم الكيف ، وليس بينهما تجانس .  
من هذا نستطيع أن ندرك أن العدد هو الذي يسر تجانس الحدوس  
الكثيرة . فالعدد هو أساس الرياضة ، وليس تجانس كثرة المكان الا اذا قلنا  
ان المكان والعدد يحدثان في آن واحد .

وإذا وجب أن نختار بين النظريات المختلفة في هذه النقطة ( أي  
النظيرية الإرسطية القائلة بأن الزمان يتتألف من أعداد والنظيرية الكانتية  
القائلة برد العدد إلى المكان ورد المكان في النهاية إلى الزمان ، والنظيرية

البرجسونية المقابلة بأن أساس الزمان الرياضي والعدد هو المكان — فاننا نفضل اتباع النظرية الارسطية ولكانطية . مما يسمح بوجود الـ **الـ كـم** ، وجود فكرة عن الـ **كـم** ، هو وجود فكرة عن العدد .

ومع ذلك فمن المستطاع عدم الاقتصر على القول بمكان مشخص ومزان مشخص ، بل يمكن القول أيضاً بوجود عدد مشخص . انه العدد الذي تبعده القبائل الهمجية ، والذى يلـجـأ اليـه السـحـرـة الذين يـعـتـمـدـونـ فيـ السـحـرـ علىـ الـاـعـدـادـ ، وبحـقـ بـوـسـعـناـ الـذـهـابـ إـلـىـ ماـ هـوـ أـبـعـدـ مـنـ ذـلـكـ ، وـأـنـ نـقـولـ : لـعـلـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ الـعـدـدـ هـوـ الذـىـ وـجـهـ كـانـطـ اـنـتـباـهـاـ إـلـيـهـ عـنـدـمـاـ بـيـنـ آـنـ الـعـدـدـ ١٢ـ لـيـسـ مـجـرـدـ سـبـعـةـ مـضـافـاـ إـلـيـهـ خـمـسـةـ . اـذـ انـ لـكـلـ عـدـدـ كـيـفـيـاتـ نـسـتـطـعـ اـنـ نـضـفـهـ بـمـعـنـىـ اـمـاـ بـأـنـهـ حـادـثـةـ . وـهـذـهـ نـقـطـةـ اـكـدـهـاـ بـوـتـرـوـ . وـلـعـنـاـ نـسـتـطـعـ الـذـهـابـ إـلـىـ ماـ هـوـ أـبـعـدـ مـنـ ذـلـكـ . وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ سـيـبـدـوـ لـنـاـ الـعـدـدـ مـمـثـلـاـ لـكـلـ شـامـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ أـجـزـائـهـ ، كـمـاـ ذـكـرـ أـلـكـسـنـدـرـ فـيـ تـعـرـيفـهـ . وـمـنـ ثـمـ سـوـفـ تـبـدوـ الـاـعـدـادـ — كـمـاـ قـالـ أـلـكـسـنـدـرـ — (ـكـلـيـاتـ تـجـرـيـيـةـ)ـ اوـ مـخـطـطـاتـ مـشـخـصـةـ . وـرـبـماـ نـزـعـنـاـ إـلـىـ اـتـبـاعـ نـظـرـيـةـ أـفـلاـطـونـ فـيـ الـاـعـدـادـ . وـهـىـ الـنـظـرـيـةـ الـقـائـلـةـ بـعـدـ خـضـوعـ الـاـعـدـادـ الـحـقـيقـيـةـ بـاـعـتـبـارـهـاـ أـشـيـاءـ دـالـةـ عـلـىـ الـكـيـفـ لـلـعـمـلـيـاتـ الـحـسـابـيـةـ .

والعلاقة الأساسية بين الـ **كـمـ** والـ **الـاـعـدـادـ** يمكن أن تدرك من قيام هيجل بتعريف الـ **الـاـعـدـادـ** عندما أراد تعريف الـ **كـمـ** بوجه عام . وتبعاً لما قاله، يبدل الـ **كـمـ** على وجود هوية بين الحدود ، وعلى تجانس المضمون ، وعدم

المبالغة بما يتضمنه . وهذا التعريف ربما يسر لنا في نفس الوقت تعريف المكان المجرد كما تصوره ليينتزر وبيرجسون .

وكما لا يتتأثر الكلم بمضمونه ، كذلك المضمون لا يتتأثر بالكلم . هذا يعني أن فكرة عامة لا تتتأثر بعدد الأفراد الذين يتألفون منها صدقها المنطقية .

وكتاب المنطق عند هيجل ليس مجرد كلام في المنطق ، بل هو تاريخ فلسفة أيضا . فلقد وضع هيجل فلسفة مطابقة لكل تعين تتعرض له الكينونة . ولعله من غير المقنع اعتبار الفلسفة الإيلية ومذهب النيرفانا عند الهندوس ومذهب هيرقلطيتس أمثلة لفلسفة الكيف ، كما فعل هيجل . والاقرب الى الحق هو القول — كما فعل هيجل أيضا — بأن المذهب المادي والمذهب الذري يمثلان فلسفة الكلم . ولقد عرف هيجل المادية بأنها المذهب الذي يؤكد أن المطلق كم ، لأن هذه النظرة بوجه عام — في رأيه — قد دفعنا الى جعل المطلق يتصرف بخصائص المادة .

ومع هذا فهناك وفقاً لرأيه نظرية أخرى للكلم . أنها الفييثاغورية . ولقد نبهنا هيجل الى عدم كفاية الطريقة الفييثاغورية في التقلص في هذه النقطة ، لأن العدد ليس من بين المقولات العليا . فنحن كلما اقتربنا من المستويات العليا سندرك تضليل أهمية الدور الذي يقوم به العدد . فمكانة العدد في العالم اللاعضوي أسمى من مكانته في العالم العضوي . ومن ثم ، وتبعد لما ذكره هيجل من أخطر الأفكار الفطيرة البحث في ناحية الكلم في الأشياء عن أصل كل الاختلافات والتحديات .

ونحن نفرق بين الكلم المتصل والكلم المنفصل . ولقد بين لنا هيجل أن هذين التحديدين ( التحديد الذى يرجع الى الاتصال والآخر الذى يرجع الى الانفصال ) ، ضروريان بقدر واحد للكلم . وان أمكن القول بأن الاتصال تكامل في الانفصال كما أن الانفصال كامن في الاتصال ، ومن ثم ينبغي عدم اعتبار الكلم المتصل والكلم المنفصل نوعين مختلفين ، هل يمكن ارجاع ما بينهما من اختلاف ، الى اختلاف في النظرة الى نفس الواقع من موقفين مختلفين . ان هذا يفسر نقائض المكان والزمان . ونحن اذا اتبعنا فكرة الكلم المتصل عند النظر الى المكان والزمان ، فاننا سنتعتقد في انقسامهما الى أقسام محددة . أما في حالة اتباعنا لفكرة الكلم المنفصل ، فاننا سترى امكان انقسامهما الى أقسام لا تقبل الانقسام . والقسمة الى مala نهاية ، والقسمة الى أجزاء محددة حقيقة . وكلتاها جزئى على حد سواء .

الانهما مجرد ظهريين من مظاهر تصور الكلم .

هنا كذلك قد يكون الرجوع الى التقدم العلمي عونا لنا ، لأن فكرة الانفصال تتبع دائما فكرة الاتصال ، والعكس بالعكس . فهما أداتان تسمحان لنا بانتزاع بعض جوانب من الحقيقى ، وكأننا نبتزعاها من منجم . ولكن كل جانب من هذين الجانبيين يتضمن الآخر .

والعقل الانساني ينتقل بغير توقف من الذرات الى الاثير ، ومن الاثير الى الالكترونات ، وهكذا ، فهو دائم الكشف عن أشياء جديدة ، ولكنه يوجه دائما أشياء جديدة تتطلب الكشف ، حتى يتوقف في النهاية

أمام شيء تتغدر دراسته علمية ، على أنه بمرور الزمن سينطوي كل ما بدا  
خارج حدود العلم تحت لوائه ، كما نستطيع أن نلاحظ في النظريات الحديثة  
التي تحاول الجمع بين الاتصال والانفصال ٠

لم يتوافر للقدامى أى قصور واضح للمكان ٠ إذ كان هذا القصور  
مختلطًا بتصور المادة ٠ ولكن قرابة عهد أفلاطون ، اكتملت صورة علم  
المهندسة وتحددت معالمها ٠ وأمكن لهذه الهندسة فيما بعد ، بعد اكتمالها ،  
أن تؤثر على فكرة المكان ٠ وهو أمر لم يتحقق في عهد أفلاطون ، وإن كان  
بعض مفسرى مذهبة قد استطاعوا إثبات وجود تشابه بين ما ذكره عن  
المكان في محاورة تيماؤس ، وبين المكان في العلم الحديث ٠

فكرة المعاادة

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

ولقد قال أفلاطون ان المثل تحيا حياة أكثر اكتمالا من الاشياء الحسية • ورغم عدم ابتعاد النظريات التي جاء بها جيمس ورسل كتيرا عن النظريات التي جاء بها أفلاطون ، الا أن الماهيات قد بدت في هذه النظريات في مرتبة أدنى من الاشياء الحسية • اذ يصح القول بأنها مجرد ظل للوجود، او نوع من الوجود في الظلل كالشىء الذي أسماه ما ينونج هذا هو ما عنان الفيلسوفان بكلمة ( الوجود العقلى ) •

ويمكن الربط بين الفكرة المذكورة وبين الفكرة الاكتر شيوعا عن الماهية ، كما عرضها أفلاطون . وكان ما قصده أفلاطون هو اثبات وجود ماهيات أو مثل وراء الظاهرات . ولعله من المثير للاهتمام ملاحظة ما بين فكرة الماهية وفكرة الوجود العقلى من تماثل . وهذه الفكرة تظهر في صورة أحكام مشخصة عن الأشياء . فالإنسان مثلا له خصائص مميزة تتائف منها ماهيته ، فإذا أريد التعبير عن هذه الخصائص ( الماهوية ) فإنها تظهر في صورة أحكام .

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

وأثبتت هيجل أيضاً أن الماهية نفي للمباشر ، وبحق لقد وصفها في  
البداية بأنها شيء لا مباشر ، وبين لنا كم من المشكلات تتبع من العلاقة  
بين الماهية وصفاتها . وفي النهاية عرف الماهية بأنها عالم من النقائض .  
ففيها زيف مباشر وزيف لا مباشر . وهكذا دفعه دياlectيكه في النهاية إلى  
نفي الماهية التي طرحتها . واستشهد بجودته في قوله ( بآلا قشرة ولا لب  
على حد سواء ) .

وعند هيجل نصادف للمرة الأولى نقداً للفصل بين الماهية والكيفيات  
اللاماهوية المتصلة بها غير موجودة . ومن ثم يمكن القول بأن اللاماهويات  
ضرورية للماهية .

وعندما قال برادلي بأن التفرقة بين الشيء والموضوع لا تحدده أي  
وساطة الفكر ، وأنها لا تتطابق أي فروق في الأشياء ، فإنه قد عرض أيضاً  
فكرة قد يكون لها بعض الفائدة في نقد الماهية . إذ يصح اعتبار ماهية  
الشيء هو شيئاً يقتضيها .

وقد أظهر فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين ميلاً عاماً إلى الاستعاضة عن فكرة الماهية أما بفكرة القانون وأما بفكرة القيمة . ولكن بعض هؤلاء الفلاسفة . نيتشه وبرجسون وديوي وهайдجر ربما ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك . فقد أنكروا — مؤيدين في ذلك هيجل في هذه النقطة — فكرة الماهية إنكاراً تاماً . وأنكر نيتشه وبرجسون الماهية ، لأنهما لم يصادفاً في أية ناحية سوى الصيرورة . فهما لم يصادفاً أية كيغونة ثابتة .

واهتدى كل من هيجل ونيتشه إلى نفس النتيجة اعتماداً على نظريتين بعيدتى الاختلاف . فقد أنكر الاختلاف بين الظاهر والواقع . فعند هيجل الواقع يكشف عن نفسه في مظاهره ، ولا وجود له خارج هذه المظاهر . وتبعاً لما قاله نيتشه ، علينا لا نبحث وراء المظاهر عن أشياء أعمق منها . فالظواهر أشياء مطلقة ، وهي التي تشغل ذاتها .

وأعتقد برجسون أن فكرة الماهية قد جاءت من عادة للذهن الإنساني وللذهن اليوناني بوجه خاص . وهي عادة النظر لأشياء كأنها أدوات أو أشياء من صنع الإنسان . وعرض هайдجر فكرة مشابهة . ومساقته هذه الفكرة إلى التشكيك في شرعية فكرة الماهية ، وبخاصة عند تطبيقها على الكائنات الإنسانية . وكما قال : إن المرء لن يستطيع أن يفصل من وجود الإنسان شيئاً مجريداً يصح القول بأنه ماهيته .

على هذا النحو يمكننا أن نتبين السبب الذي دعا فلاسفة مثل برجمون وجيمس وديو وهايدجر – بل وربما أمكننا أن نقول هيجل قبلهم – إلى نفي فكرة الماهية • ولعله من الحقائق الغريبة أن يكون من بين النتائج التي تم خضت عن فنون ملوجية هو سيريل (التي حاولت التفرقة بين الماهية والوجود) – وهذه نتيجة دialektikية – نظرية هайдجر ، الذي انتهى إلى انكار الماهية انكاراً ياتا •

والمأهية تشير مشكلات أكثر مما تحلها • فما هي العلاقات القائمة بين الماهيات؟ • وكيف نفس حلول الماهية في الوجود؟  
وكيف نفس التفرد؟

ونحن اذا تساءلنا عما تعتمد عليه حقيقة الشيء ، وعموما هي ماهيتها ،  
فاننا سننساق الى كثير من المسائل المضطربة . فلعلنا نستطيع القول الى  
جانب بعض الواقعيين المحدثين بأن الشيء مجموعة مظاهره ، أو نستطيع  
القول الى جانب الفنونولوجيين بأن الشيء — في كل مظاهره — معطى ،  
وغير معطى في نفس الوقت .

ولقد بين البراجماتيون أن الماهية متصلة بالفائدة أو النتيجة • فماهية المنضدة أو الباب هي فائدة المنضدة أو الباب • وصاغ هайдجر هذه الفكرة ذاتها في صورة أكثر تجرداً عندما عرف الماهية بأنها شيء قد تم اسقاطه • وأضاف البراجماتيون وهайдجر أن الماهية تدل على علاقة لا بالمستقبل فحسب ، بل وبالماضي أيضاً فتصور الماهية قد يرجع إلى نوع من التأمل في الماضي • وبالمثل يمكننا القول – وفي هذه النقطة

أيضاً سوف تكون متفقين مع هيجل — بأن الماهية تتضمن في نفس الوقت  
الإمكان والضرورة •

ولكن هذا الجمع بين (الاسقاط) والتأمل في الماضي ، وبين الامكان  
والضرورة ، ما كان ليحدث بغير تأثير من اللغة • فان الفصل بين الشيء  
والموضوع بوجه خاص ، ما كان ليتحقق الا لوجود الفعل • فماهية هي  
تصور يرجع الى النحو : الفاعل هو الجوهر ، والفعل هو الوجود • وماهية  
هي الصفة •

ومنذ ظهور محاورة بارمنيدس ، ما يصح وصفه بتاتي نظرية للمثل  
عند أفلاطون • وكانت نظرية المثل الاولى قد أثبتت أن المثل كائنات عقلية  
منفصلة تمام الانفصال عن الكائنات الحسية ، وتنفصل بها النفوس بوجه  
خاص • أما النظرية الثانية ، فقد أثبتت أن المثال عبارة عن كل يوجه الاشياء  
الحسية ويعتنيها في ذاته على نحو ما •

ولقد سبق أن رأينا كيف أنكر أفلاطون في النهاية — فيما يبدو —  
الانفصال الكامل الذي اكتشفه بين الاشياء العارضة والماهيات • فهو في  
بعض حاوراته الاخيرة ، قد تحدث عن ( حلول الصورة في الشيء ) ،  
و ( الجوهر الذي ينبع عن الصيرورة ) •

وفكرة الصورة قريبة الى حد بعيد من فكرة النفس وفكرة القوة •  
وعند أرسطو وسبينوزا وألكسندر ، النفس هي صور الجسم ، أما لا بيتلز  
فقد أدرك النفس كقوة ، كما أدركها كصورة •

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

ووجه ماكس شيلر نقداً إلى الأخلاق الكانتية ، بسبب صوريتها البحتة ، وبسبب عدم مراعاتها لضمن الفعل . وكثيرون من المفكرين بهذه الأيام قد يتساءلون هل يصح القول بأن أي فعل خير بالضرورة مجرد حدوثه بتأثير دافع الطاعة لقاعدة كلية للسلوك .

ومن بين أفكار هайдجر التي تثير الانتباه قوله إننا عندما نتحدث عن أي أفراد ، فإننا لا نستطيع فصل الشيء الموضوع ، أو الماهية عن الوجود وهو ناحية أخرى ، بين وابتعد أن الصورة بمعنى ما ، قد جاءت من المادة . وهي بحق قد بعثت منها ونمط معها . فالمادة تزدهر في كل أنواع

الصور — أي في التماثيل ، والآيادي التي صنعت التماثيل ، وفي العيون التي تراها • والمفصل بين الصورة والمادة شيء مجرد • والحقيقة أنهما متهدان •

وبتبعاً لهذه النظرة ، الصورة لا يمكن بوجه عام فرضها على المادة ، على الرغم من أن هذا هو ما يفعله الإنسان عندما يصنع الأشياء • فالصورة قد جاءت من المادة ، والمادة تتضخط إلى صورة • ولكنها لا تتضخط بفعل الصورة • إنها تتضخط إلى صورة عندما تتحول المادة ذاتها إلى صورة • فالتمثال من صنع العين واليد • وإن كانت العين واليد شيئاً هاديين قد نتجوا من مادة أثيرية هي الضوء ، ومن مادة ملموسة تردها فتتصبح صوراً عضوية •

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

ولم تكن فلسفة هайдجر في الوجود وفلسفة ( الكائن ) عند وايتهد ، وحدهما مما اللتان أنكروا حقيقة انفصال المادة والصورة • فلقد أنكر السكلوجيان الجسديان كوفكا وكولر أيضاً هذه التفرقة الكلاسيكية • إذ اعتقد أن المادة في ذاتها لها صورة •

ويمكن إبداء ملاحظات عن نقد الشعر والفن • فثمة صوريون في هذه الناحية يصررون على القول بأولية الصورة ، ولكن هل يصح النظر إلى

الصورة باعتبارها شيئاً مجرداً عن المسمون؟ ففى أي عمل فنى عظيم،  
الصورة والمادة يعطيان نفس الوقت.

وربما ذهينا أبعد من ذلك. فلقد أصررنا على القول بعدم انفصال  
المادة والصورة. ولكننا إذا أردنا فصلهما، وجب علينا القول بأن الماهية  
ليست بالشيء الذى يمكن الأفصاح عنه، كما ظن الفلسفه الكلاسيكيون.  
ونحن إذا تتبعنا بعض الاشارات التي جاءت عند أدباء وشعراء مثل شيللى  
وهيجلرين ومالرميه ورلكه، وبروست وفرجينيا وولف ربما تخيلنا الماهية  
 شيئاً لا يمكن الأفصاح عنه. فلقد بدأ الماهية في نظرهم شيئاً يظهر في  
صورة خاطئة، أو شيئاً شعورياً يدرك اعتماداً على اللتعاطف والحدس.  
ولكن هنا أيضاً تظهر مشكلات معينة. فما هي مثلاً الصلة بين ماهيات  
معينة، ولنقل الصلة بين ماهية أية سمفونية لموتسارت وبين ماهية  
السمفونية عموماً؟ أو هل بوسعنا — وهو ما يعد أمراً ممكناً — انكار  
الماهية الأخيرة؟

ومن ناحية أخرى، علينا أن نتذكر أن هناك ماهيات عقلية خالصة قد  
أسماها بولزانو وبعض الأولين من الفنونولوجيين (بالقضايا في ذاتها).  
ومن هنا ندرك أن من يتفلسف وفقاً للاصول الفلسفية الراهنة لن  
يشعر بوجود أي انفصال بين المادة والصورة. وإن كان الإنسان ميالاً  
رغم كل ذلك — كما لاحظنا — إلى الصور الشعورية الفى تتراءى له في  
الحدس، وإلى الصور الفكرية التي تظهر له في القضايا. ولكن، وحتى بعد  
ملاحظة وجود مثل هدين الميلين، علينا أن نشعر بوجود وحدة لا تنقسم

بين المضمن والصورة • هذا يفسر ما نتعرض له من تردد مستمر بين الصورة واللامسورة ، والروح تحيا في هذا التردد الدائم •

ان الطبيعة البشرية تفرق دائماً بين الماهية والوجود ، وبين المشى والموضع • ولكن عليها دائماً أن تعيد الوحدة بينهما • فالحركاتتان تتعاقبان دائماً ، وكل منها تجيء في أعقاب الأخرى •

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

هذا الأساس غير المحدد لأشياء ، على حد قول أفلاطون ، شيء دائم الحركة ، تبعاً لما قال أرسطو ، ولكن هذه الحركة ترمي إلى اتجاهين • فهو أما تمثل رغبة في تحقق الصورة ، وأما تمثل تمرداً عليها • ومن ثم تكون فكرة أرسطو عن المادة قد اعتمدت على امتراج نظرتين متضاربتين إليها • أحدهما تمثل المادة في حالة تطلع إلى الصورة ، والآخر تمثلها في حالة تمرد عليها • الأولى تتزع إلى خلق أجسام عضوية وأعمال فنية ، والآخر تتزع إلى خلق مردة ومظاهر للصدفة •

ولقد سبق أن بينا الاصل التشبّيحي لهذا التصور + ونستطيع أن نرى الان أن هذا التصور — ان كان سيقدر له البقاء — قد أمكنه حل مشكلات كثيرة ، وان كان قد أثار عدة مشكلات مماثلة ، كما أنه لم يكن واضحًا على الاخلاق + وفي أفضل الاحوال ، لم تكن نظرية المادة عرضها عظاما الفلسفية (أرسطو وتوماس الأكويني) الا وسيلة لترجمة نظرية البداهة التي لا تخلي من قدر من الفكر القطرى الى لغة فلسفية . هذه النظرية لم تتميز بقدر كاف من الفطرة يسمح لها بتحقيق تلك القرابة بالعالم التي تحدث عنها بعض الفلسفه المحدثين . ولم تكن بالصلة الكاف بحيث يتحقق منها أي نفع . ولم يكن الفيلسوف المدرسي قادرًا على اجابة أي سؤال عن كيف يتيسر تحقق الفردية في حالة عدم وجود مادة عند الكائنات العاقلة ، كما أنهم لم يتمكنوا من التوفيق في سهولة بين ما ذكره أرسطو عن قدم المادة ، وبين النظرية المسيحية في الخلق .

ويمكن اعتبار جاليليو وديكارت الممثلين الرئيسيين للنظريات الحديثة للمادة . وكان طبيعيا أن يعتقد الونانيون الذين لم يتوافق لهم أي علم خاص بالطبيعة أن المادة شيء لا محدد . كما كان من الطبيعي أيضا أن يتصور الفيلسوف المحدث (بتأثير ما أجزءه العلم) أمكان رد المادة التي تصورات عقلية بحثة ، أو يحق إلى تصور عقلى واحد ، هو تصور الامتداد . ونحن نعرف أن ديكارت بوجه عام ، لم يعترف بأى شيء حقيقي سوى ما كان واضحًا ومتمايزًا . فأى شيء واضح ومتمايز في فكرة المادة ؟ انه الامتداد فقط . واستبعد ديكارت من هذا الامتداد ما سمي فيما بعد بالكيفيات

الثانوية كاللون والرائحة والصوت . واقتصر على المكان الكمي البحث  
الذى يتألف من نقط متجاورة .

ولكن النظرية الديكارتية لم تختلف من حيث عدم كفايتها عن الفطرة  
الارسطية . وعلى الرغم من عدم استمرار تصور المادة تصورا انسانيا ،  
الآن هذا التصور على أي حال قد بدا فيه طابع الانسان . وان صح  
اعتباره انسانا فانما يرجع ذلك الى أنه من صنع العقل . وقد يصح القول  
بأن المادة في نظر ديكارت كانت من صنع الانسان أكثر مما هو الحال عند  
أرسطو . وفضلا عن ذلك ، فلقد أثار التصور الديكارتى مشكلات عديدة  
يقدر المشكلات الثنى خها . وأخص بالذكر — كما سبق أن بينت — ازدياد  
أهمية مشكلات اوحدة بين العقل واجسم عند ديكارت ومن جاءوا بعده .  
ومن هنا استتصوب لاينتر في النهاية العودة الى النظرية الارسطية ،  
ورجع العالم الفيزيائى بوسكوفيتش الى نظرية لاينتر في الفيزياء ، وتتصور  
المادة، شيئا ديناميا مؤلما من مراكم للقوة .

وانتجه كانط صوب (التشبيهية) الى ما هو أبعد من اتجاه أرسطو  
وديكارت ، وان كان أكثر وعيًا بذلك . ومن ثم فاته وقد استطاع في نفس  
الوقت التمهيد للتحرر منها . فلقد اعتقد أن المادة ، وكذلك الجوهر من  
مكونات العقل ، وبذلك بلغت فكرة المادة الكلاسيكية ذروتها في فلسفته ،  
ويوصلت الى آخر طور من أطوارها .

ولكنت لا تجد عند ديكارت وkanط غير اتجاه واحد من الاتجاهين  
الذين سادا الفلسفة الحديثة . علينا الان أن نعني ببحث ما قام به

الماديون لحل المشكلات التي واجهتهم لم تكن أقل صعوبة من المشكلات  
التي واجهها الماليون •

فما هو المذهب المادي ؟ ان أنصاره يظلون أن تعريفه أمر سهل  
مبisor ، ولكنه ليس كذلك . فما هو الشيء الذي يسهل تعريفه ؟ • ان هو يز  
يقول ان كل شيء عبارة عن جسم • وكل جوهر جسم • فأنت اذا قلت  
انك جوهر ، كأنك قلت ، انك جسم • وكان هذا هو أحد اعتراضاته الرئيسية  
على ديكارت • ولكن ما هو الجسم ؟ • أن الجسم عند هوبيز يشتمل على جهة  
وحاولة • وهذه الفكرة ذاتها لم تكن بغير أثر على المذهب المثالي الذي  
وضعه لايننتر •

هنا نdry أحdi الصعوبات التي واجهت المذهب المادي • فلم  
يقتصر أنصاره على تعريف المادة على نحو مشابه لديكارت ، ولكنهما  
اتجهوا إلى التول باحتواها على قوة وطاقة • وكانت هذه الفكرة هي فكرة  
بعض الماديين في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر •

ولكن ما نتـج عن ذلك هو أنـهم لم يتمـكـنـوا من تعـريفـ المـادـةـ الاـ سـلـبـيـاـ،  
أـىـ علىـ أنهاـ لـيـسـتـ عـقـلاـ • ولـمـ يـتـمـكـنـواـ منـ الـاهـتـدـاءـ إـلـىـ غـيرـ القـاعـدةـ القـائـلةـ  
بـأـنـ السـقـلـ عـبـارـةـ عـنـ لـاـ عـقـلـ ، وـأـنـهـ مـنـ اـنـتـاجـ الـلـاعـقـلـ •

وـكـمـ لـمـ يـتـمـكـنـ أـرـبـطـوـ منـ تعـريفـ الجـوـهـرـ فـيـ وـضـوحـ ، وـكـمـ لـمـ يـسـتـطـعـ  
ديـكارـتـ بـيـانـ كـيـفـ يـؤـثـرـ الجـوـهـرـ فـيـ النـفـسـ ، وـالـعـكـسـ ، بـالـعـكـسـ ، لـمـ يـسـتـطـعـ  
المـادـيـوـنـ أـيـضاـ قـوـلـ ، أـىـ شـيـءـ وـاـضـحـ عـنـ مـشـكـلـتـهـمـ ، كـمـ سـنـرـيـ . فـيـماـ بـعـدـ •

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن بعض الفلسفه خاصة باركلى ولينين — قد جعلوا مسألة الماديه والروحية مترنة بمسألة المثاليه والواقعية . فقد انكر باركلى الماديه ، لأن المادة فكرة عامة ، ولا وجود لايه افكار عامة عنده ، ومن ثم لا وجود للمادة . وكل ما هناك هو افكار . والافكار موجودة في العقل وحده . وهذا الرأي بالضبط هو الذي انكره المذهب الواقعى المادى للينين ، الذي لم يقر القول بوجود انفصال بين العقل وأحواله . وعلى هذا يتضح أن ما بدا مشخصا عند بركلى ، قد بدا مجردا عند لينين ، وما بدا مشخصا عند لينين قد بدا مجردا عند بركلى .

وبعد أن رأينا تطور المثاليه من ناحيه ، وتطور الماديه من ناحيه أخرى ، علينا أن نبحث الاثر المتوقع حدوثه على تطور فكرة المادة ، بفضل الكشف العلمي الحديثة . هنا كما هو الحال في أية مشكلة أخرى ، علينا أن نراعى في نفس الوقت ما حدث من ازدياد في التحرر نتيجة للعلم ، وما حدث من ازدياد في احساسنا بالقرابة بالعالم (تبعا لما ذكره هايدنجر ) وما حدث من ازدياد باحساسنا بوجود الفاعلية العليه (كما ذكر وايتهد ) في أسس بداعتنا المشتركة (التي هي في الواقع ليست شيئا مشتركا ) . وكان الواجب أن تكون نظرتنا تتبعا لذلك أكثر صقلادقة ، وان كانت نظرتنا قد أصبحت في الحق أكثر فجاجة وتتكلفا ، فما هي المادة ؟ . وما هي الطاقة ؟ . انها تتألف — كما يبدو — هذه اللحظة — (لان العلم ، علينا ألا ننسى أنه ليس بالشيء الابدى ، بل هو لا يمثل أكثر من أفكار اللحظة الراهنة ) من كميات منفصلة من الطاقة . وهذه الكميات المنفصلة من

الطاقة لا يسهل تحديد موضعها ، كما اعتقاد العلم الديكارتى والنيوتونى .  
انها هنا وهناك . انها تقع في موقع مختلف في الوقت نفسه ( ان كان هناك  
ما يصح تسميته بنفس الوقت ) تماما مثل طاقة الرؤية التي هي موجودة في  
عيني التي ترى ، وفي الشيء المرئى ، وفي المنطقة التي تتواطعهما . انها  
تنفذذب في كل ناحية ، دائمة الزوغان ، دائمة الاتقاد . ويحق انها تتغير  
وتتبدل . ان هذه المراوغة التي تظهر في الطاقة ربما كانت أكثر اتصافا بالطابع  
الديالكتيكى مما يدعى بالمسادية الديالكتيكية ( التي تحتوى على عددة  
اشارات هيئة الى الحقيقة ، وان كانت تحتوى أيضا على الكثير من الصيغ  
الدوجماطيقية ) .

ولقد كان للبراجماتيين بالفعل بعض الوعى به ، وربما أمكننا اتباع  
فكريهم القائلة ( أو ما نستطيع تخيله منطقيا على أنه فكرتهم ) بأن  
( المسادة هي كل ما كان ذا أثر ) .

ولكن وراء هذا التصور البرجമاتى ، تصور آخر يبدو في صورة سيل  
عميق من المسادة يغمرنا . انه سيل مكون من ملايين من القطرات الفعالة ،  
ومن مراكز الحياة الفعالة التي لا نستطيع أن نقول أى شيء عنها ، ان صح  
القول بأن كل شيء يتآلف منها . فهي ليست حتى هنا والآن . انها ليست  
كافئة . في أنها في صيرورة . أنها تعمل .

هذا إذن اجماع على إنكار الديكارتية يشترك فيه العلم مع  
التصورات الفلسفية الحديثة . والآن بعد أن أصبحت المسادة غير مقابلة  
للعقل أو الصورة ، لم يعد بالإمكان تعريفها . وأصبحت الصورة الغيبية  
للمادة هي الشيء الوحيد الذي نستطيع قصوره .

### فكرة العلية

في محاورة مينون ، تحدث أفالاطون عما أسماه ( الاستدلال بوساطة العلة ) ، وقال : لكي نحوال مدركانتنا إلى نتائج علمية علينا أولاً أن نثبتها ، أي نمنعها من التسلب من ذاكرتنا ، ومن التملص من انتباها . وفي محاورة فيلابوس . تتبه أفالاطون إلى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية ، كما عنى في محاورة تياوس بالعلة الفاعلية ، وفرق بين العلة بمعناها الصحيح والعلة المعارضية التي هي مجرد عامل مساعد للعلة .

وفرق أرسطو بين أربعة أنواع من العلل . وإذا رجعنا إلى المثل الخاص بالتمثيل سيبين لنا أن العلة المادية للتمثال هي المادة التي صنع منها كالرخام والبرونز . والعلة الصورية هي فكرة الله أو فكرة الإنسان التي يمثلها التمثال . والعلة الفاعلية هي الفعل الذي أحدثه الفنان في الرخام أو البرونز كخطبات القادة . والعلة الغائية هي الغاية التي صنع من أجلها ، كتزين معبد مثلاً . ورأى شادورث هودجسون امكان تقسيم العلل الأربع إلى نوعين . اذ يمكن القول بأن العلة المادية والعلة الصورية موجودتان في التمثال . وكامتنان فيه . أما العلة الفاعلية والغائية فتشيران إلى تشكيله وغايته .

وهذا المثل يبين لنا ناحية هامة في نظرية أرسطو للعلية . فلقد جاءت هذه النظرية نتيجة للاحظة ما يحدث عند صنع الاعمال الفنية ، أو جاءت بوجه عام من ملاحظة الأفعال الإنسانية .

وعلينا أن نلاحظ العلاقة بين نظرية العلة عند أرسطو وبعض نواحٍ سيميولوجية ومنطقية معينة . فمن ناحية علم النفس ، يلاحظ أن العلاقة بين العلة والمعلول قد أدركت في هذا العلم على عكس العلاقة بين الغاية والوسيلة في أي فعل من أفعال الارادة . فالوسيلة تمثل العلة ، والغاية تمثل المعلول . ومن ناحية المنطق ، يمكن أن نلاحظ أن العلة تلعب نفس دوره الذي يلعبه الكل أو الماء في القياس . وينبغي الربط أيضاً بين كل هذا وبين التصور الأرسطي العام القائل بأن أي عمل عبارة عن نقلة مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل . فخبطات القادوم تحول المسادة التي هي شيء بالقوة ، إلى التمثال الذي هو شيء بالفعل .

وفيما يتعلق بنظرية الفلاسفة القدامى الآخرين إلى فكرة العلية ليس لدينا في الواقع أي شيء يقال في هذا الصدد ما عدا أن البرواقيين عندما أصرروا على القول بوجود صلة متبادلة بين كل ظواهر العالم ، فإنهم قد ببرروا وجود كل شيء حتى خرافات المنجمين . كما أن أناسيدamos ( وكان من المتشككين ) قد انتقد فكرة العلية وتشكك فيها . واعتمد في هذا الرأي على الاختلاف بين العلة والمعلول من حيث الزمان والكيف . وكان التصور الأرسطي هو الذي ساد خلال العصور الوسطى وحدث تغير في تصور العلية يرجع إلى التقدم العلمي في القرن السادس عشر ، كما يرجح في غالبظن إلى ما جاء في الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم .

وعند غاليليو نصادف فكرتين عن العلة : تدل الأولى على التعاقب في الزمن ، وتبيّن الأخرى أنها ضرورة عقلية . ولم يتبع فيلسوف تجريبي -

كموبز غير الفكرة الاولى من هاتين الفكرتين . وبدت العلة في نظره جملة ما سبق المعلول . أما ديكارت فقد رأى الاقتصار على الفكرة الثانية القائلة بأن العلة ضرورة عقلية . والامر بالمثل عند كل من اتباعه كاسبيينوزا ولابينتز .

وربما أمكننا القول بأن ثانى مرحلة بُكْرى في تاريخ العلية ( المرحلة الاولى قد مثلها التصور الارسطي) قد جاءت عندما استغنى البحث النظري في القرن السابع عشر من العلة الغائية والعلة المادية ، اذ ساد الاعتقاد بأن العلة المادية ليست علة بحق . أما ديكارت ( كما سبق أن أشار سقراط أيضا ) فقد جعل العلة الغائية مقصورة على فكرة الله . وبذلك لم يبق سوى علتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية . وهما متحدثان عند ديكارت ولعل هذا هو أحد الاسباب التي جعلته شديد الحرص على القول بأن الله هو العلة الفاعلية لافعاله ، أو اذا توخيانا الدقة قلنا نفس ما قاله ديكارت : وهو أن الله علة شبّيه بالفاعلية لافعاله . وبذلك تكون الماهية علة الوجود الفاصل الزمئى الذى يفصل بين المعلول والعلة ، سيبين لنا كيف اقتربت العلة الصورية والعلة الغائية في هذه الفلسفة . والواقع أن ديكارت قد نظر الى كلمة ( علة ) كشيء مساو لكلمة ( سبب ) . ورأى لابينتز أن فكرة العلل مأخوذة عن الاسباب التي تذكر في تفسير الظواهر .

ولوك هو الذى قدم التصور التجريبى للعلة ، وظهر تطور غريب لهذا التصور التجريبى عند مالبرانش ( وهو من أتباع ديكارت وان لم يكن هو ذاته من التجريبيين ) كما يمكن أن نتبين . وركز مالبرانش كل فاعلية

وعليه في الله ؛ ومن ثم رأى عدم جواز القول بأن كل حادثة قد نتجت من حادثة سابقة لها ٠ واعتقد أن القوانين العامة وحدها هي التي تساعد على حدوث ما يسمى بالعلوٌ — عند حدوث أية حادثة — بغير أن يكون هذا العلوٌ شيئاً قد حدث بفعل الحادثة السابقة ٠ هذه النظرية الخاصة بالعلية يمكن أن تقارن من جوانب معينة بالنظرية التي قام بانشائها بعد ذلك الفيلسوف التجربى هيويم ، فقد اعتقد هيويم أن تأثير خيالنا وحده هو الذي يجعلنا نعتقد أن في العلة قوة هي التي أحدثت العلوٌ ٠ فعندما تمسطدم أحدي كرات البلياردو بكرة أخرى ، فلا يعني هذا وجود قوة ما في أحدي الكرتين قد خولت لها الحق في أن تسمى علة حركة الأخرى ٠ وحتى عندما تركز انتباها على ما يجري في أنفسنا خلال أي فعل ارادى ، فإننا لا نلاحظ انتقال ارادتنا الى الفعل ، كما لا نعرف أية عضلات يلزم أن تحركها لكي نجعل ارادتنا فعالة ٠ ومن ثم لا يصح ابقاء أي شيء من تصور العلية سوى فكرة انتظام حدوث بعض متعاقبات معينة ٠ هذه الفكرة موجودة بالفعل عند هوبيز ٠ واستمرت بعد هيويم تمثل ما يسفر عنه أي تحليل تجربى لفكرة العلية ، أي القول بألا وجود لالية ضرورة ، وكل ما هناك هو التعاقب ٠

ونفس تصور العلية يمكن أن يصادف عند فلاسفة القرن الثامن عشر ٠ وبخاصة ديبالبير ومومبرتييو ٠ وازادت أهمية هذا التصور في نهاية القرن عند عالم الفلك لا بلاس وعند العالم الكيميائي لافوازيه اللذين جعلا فكرة العلية مماثلة لفكرة القانون وفكرة الدالة في الرياضة ٠ وتم التعبير

عن هذه النظرية في أوضح صورة عندما أكدت في منتصف القرن التاسع عشر تهيز الاتجاه الوضعي في الفكر بقضائه على الفكرة الميتافيزيقية للعلة، وباستحضاره عنها بفكرة القانون (ويعني فكرة العلاقات بين الظواهر)، وعلى نفس النحو عرف ميل العلة السابقة الثابت غير المشروط للمعمول، كما عرفها بأنها جملة الشروط الموجبة والمسالبة، وعرف (بين) العلة بأنها جملة شروط مجتمعة، وعرف بيرون العلية فيما بعد بالرجوع إلى التضائف، أما ما خرورسل فقد جعلا العلية متساوية للدالة الرياضية.

ويختلف تصور كانت للعلية عن كل من تصور ديكارت وخلفائه، وتتصور التجربيين لها، على حد سواء، وكانت النقطة التي بدأت منها تأملات كانت هي المشكلة كما طرحها هيوم، إذ لم يكن هيوم من التجربيين العاديين، فلقد لاحظ أن العلية شيئاً لا يمكن تفسيره تفسيراً كاملاً اعتماداً على مشاهدة الواقع، ولقد سبق أن ذكرنا الحل الذي ذكره هيوم لمشكلة العلية، ولكن ما هو أكثر من ذلك أهمية لتاريخ الفلسفة هو الطريقة التي اتباعها في عرض المشكلة، فلقد تساءل هيوم عن كيف أمكن الربط بين فكرة حادثة تسميتها العلة، وفكرة حادثة أخرى نسميها المعلول؟، ونحن من الناحية العقلية لا نستطيع استنباط فكرة الحادثة الثانية من فكرة الحادثة الأولى، وعلى ذلك لن تكون التصورات المقلانية مقبولة، على أن التصورات التجريبية المساعدة للعلية غير مقبولة أيضاً، لأننا لا نستطيع أن نشاهد بمشاهدة فعلية العلاقة العلية القائمة بين ظاهرتين، وكل ما نشاهده اعتماداً على الملاحظة هو تعاقب ظاهرتين، ومن ثم ينبغي أن يكون هناك سبيلاً يضيّقه العقل إلى التجربة، وإلى هذا الحد كان كانت على اتفاق مع

ه يوم • وكما سبق أن أشرنا ، ان الاختلاف بينهما قد ظهر في طريقة حل المشكلة • ففى نظر ه يوم ، ترجع فكرتنا الخاصة بالعلية ، أوى الخاصة بالعلاقة المضورية بين المظواهر المتعاقبة الى اعتقاد يعتمد على شعور بالتوقع ، يعتمد بدوره على العادة والتذكرة • وفي نظر كافط ، هذا حل تجريبى الى حد كبير فهو لم يعمل حسابا للطابع الكلى والضرورى الذى تتتصف به أحكام العلية فى الفيزياء • من هذا يتضح ، أنه على الرغم من وجود بعض تعبيرات عند ه يوم قريبة للغاية من تعبيرات كانط ، الا أن هناك رغم ذلك تعارضا بين تصوريهما •

واستنتاج كانط عند بحثه مشكلة العلوم الرياضية ، وتصافها بالضرورة والكلية ، وجود صورتين للاحساس هما لزمان والمكان • على أنه عندما قام ببحث مشكلة العلية ، قد بدأ من قضايا الفيزياء ، واكتشف أن هذه القضايا تعتمد على العلية • وكما أرتكنت الأحكام التأليفية القبلية فى الرياضة على شرط وجود صورتى الاحساس ، كذلك تستند الأحكام الطبيعية التأليفية القبلية على المقولات ، وعلى الاخص مقوله العلية • والمبدأ القائل بأن لكل حادثة علة بعيد كل البعد عن أن يكون مستمدًا من التجربة ، لأنه هو الاساس الذى يستند اليه التجربة • فالنظام الذى ننظم فيه التجربة يعتمد على هذا المبدأ •

وما تؤكده هذه المقوله هو وجود اتجاه يتبعه الزمان ، كما أنها تؤكد عدم امكان عكس اتجاه الزمان • من ناحية التحليل القرائى ، ربما أمكننا القول بأن الزمان قد نشأ نتيجة لتطبيق مقوله العلية ( بينما يعـد

الزمان ، بوصفه صورة ، سابقا للعلية ، تبعا لما جاء في الاستاتistica  
الترانسندتالية ) .

وبوجه عام ، كل مقوله متصلة بالزمان . ولقد عرفتنا العلية ، وتعاقب  
العلة والعلول ، أن هناك اتجاهها منتظم للاحداث في الزمان .

وبينما حاولت النظرية الديكارتية للعلية الخلاص من الزمان ، وحاوت  
جعل العلة الفاعلية تطابق العلة الصورية ، رأى كانت على عكس ذلك ، أن  
الزمان ضروري للعلية . فلو وضع أى أمرى شيئا ثقيلا على الفراش ،  
على الرغم من أن التغير الذى يحدث فى الفراش يبدو متعاصرا مع وضع  
الشيء الثقيل ، الا أن هناك ترتيبا زمنيا قد اتبعته الواقعتان . وخلافا لما  
ذكره ديكارت ، اعتقاد كانت أن هناك فاصل على الدوام يفصل بين العلة  
والعلول ، مهما قصر هذا الفاصل .

وهكذا فاننا ، نرى مرة أخرى ، أن هناك اختلافا بين عقلانية كانت  
وعقلانية ديكارت ولاينتر . وهنا يمكننا أن نلاحظ أيضا أن ما يترتب على  
نظريّة كانت سوف يكون تعريفا للعلية قريبا إلى أبعد حد من تعريف  
التجريبيين على تطبيق مقوله من مقولات الفهم على التجربة .

ونستطيع القول بعد استعراض تاريخ فكرة العلية من أرسسطو الى  
كانت وكونت ، انه منذ البداية (أى عند أرسسطو) كانت هناك أربع علل .  
وبعد ذلك اقتصرت النظارات الكلاسيكية لディكارت وسبينوزا ولاينتر على  
عنتين هما العلة الصورية والعلة الفاعلية ، وجعلت بينهما صلة وثيقة الى

أبعد حد ممكн . وفي مرحلة ثالثة بعد ذلك ، لم يبق سوى علة واحدة هي العلة الفاعلة ، التي كانت أكثر اعتمادا على العقل عند كانت ، وكانت أكثر اعتمادا على التجربة عند كونت والتجريبيين .

وربما أمكننا القول باختفاء فكرة العلة عند كونت بعد أن أفسحت المكان لفكرة القانون .

ويمكننا أن نتساءل الان : ألا يجوز القول بأننا متوجهون إلى احداث تغيير في فكرة القانون ؟ . فكثيرون من علماء الفيزياء لا يتتصوروه الان بيانا دالا على تعاقب أحداث معينة . ولكنهم يتتصوروه مجرد نتيجة احصائية لاحاداث متعددة لا يمكن حسابها على وجه التقريب .

وتاريخ البحث النظري في معنى العلة يبين حدوث تضاؤل في عدد العلل . كما يبين اختفاء فكرة العلة ذاتها واحتلال فكرة الدالة محلها . ويمكن القول انه بعد البدء بالعلم الرابع الارسطية ، ثم الاتجاه نحو العلل الفاعلية وتفسيرها على أنها علل صورية ، انتقل العقل الانساني من الاقتصار على العلل الفاعلية إلى الاستعاضة عن فكرة العلة بفكرة القانون ، ثم التوجه بعد ذلك إلى تحويل فكرة القانون الكلاسيكية إلى فكرة القانون الذي يعتمد على الاحصاء . وهي الفكرة التي لا تترك أى مجال لالية علل جزئية على الاقل في الظواهر الاولية التي تتميز بدقتها .

ثمة ثلاثة مسائل من الواجب التفرقة بينها ، وان كان بينها التصال . هذه المسائل هي : مسألة طبيعية فكرة العلية ، ومسألة أصلها ، ومسألة

قيمتها • ولا يمكن الكلام عن مسألة أصل العلة وقيمتها بغير الكلام عن طبيعتها • والمسألة الأولى عسيرة للغاية بحيث قد يتذرع صياغتها • اذ ينبغي أن نعرف أى مستوى من مستويات فكرة العلة نضع أنفسنا فيه لكي نتمكن من دراستها ونتبعين عندما ندرس أصل فكرة العلة اننا يمكن ادراكتها في مستوى فلسفى ، كما يمكن أن ندرك في مستوى أعلى ، فيه ترداد فكرة العلة دقة ، يجعلها قريبة من الاختفاء • وحتى اذا نظرنا اليها تبعا لاي مستوى من هذه المستويات ، علينا أن ندرك أن فكرة العلة (التي تتضمن في ذاتها عدة عناصر متتساوية من حيث المرتبة) هي على الدوام اما في مستوى أدنى من المستوى الذي وضعنا أنفسنا فيه ، واما في مستوى أعلى منه • وعلينا أن نضيف أيضا توقف المستوى الذي نضع أنفسنا فيه الى حد ما على الاجابات الخاصة بأصل فكرة العلة وقيمتها ، وان كانت هذه الاجابات بدورها تعتمد على نوع الاجابة الخاصة بطبيعة هذه الفكرة • . ومن ثم فلنحاول الرجوع الى تحليل طبيعة العلية عند الكسندر وهاملان ، وان بدءا في ذلك تعلنت الى حد ما • اذ اننا قد لا نستطيع تجنب التعلت في هذه المسألة • فانهما على الرغم من اختلاف موقفيهما قد اهتديا الى نتائج قد تعدد متشابهة في هذا الموضوع •

ولقد ذكر لنا هاملان أننا اذا أردنا ادراك العلية في طبيعتها الاساسية ، علينا ألا نساوى بين العلة والعلة المادية ، كما فعل هاملتون ومايرسون ، لأن هذا قد يؤدي الى انكار حدوث أى شيء جديد بسبب انصرافنا على الدوام الى البحث عن متماثلات • وعلينا أيضا ألا نجعل العلة مساوية للعلة

الصورية ، لأن المساواة بين العلة والعلة الصورية قد يؤدى إلى القول بانكار عنصر الزمان في العلية . واعتمادا على هذين الشرطين ، انتهى هاملان إلى القول بوجود المعلول خارج العلة من ناحية المكان والكيف والزمان ومثل هذه المفكرة التي جاء بها هاملان عن العلية تعنى افتراض تفكك الواقع إلى أشياء وأحداث منفصلة . ففي حالة أية حادثة مستمرة ، كالحركة التي تستمرة اعتمادا على مبدأ القصور الذاتي لا يصح القول بوجود علة . ومبدأ القصور الذاتي نفسه ربما صحيحة تفسيره على أنه يعني عدم الحاجة للرجوع إلى مبدأ العلية إلا في حالات ظهور حادثة جديدة . وهكذا تكون العلية عند هاملان قد جاءت من الضرورة القائمة بين جزء من الأشياء وبين ما هو خارجها ، أي أن العلية في عبارة أخرى شيء دال عن النقلة من شيء لآخر . وربما وجدها أيضا مماثلا عند ألكسندر ، ويمكننا أن ندرك إلى أي حد اتفق هذان الفيلسوفان مع كانت حول ضرورة وجود اختلاف زمني بين العلة والمعلول .

وعلينا أن ندرك في نفس الوقت أيضا دلالة فكرة العلية على وجود عنصر تشتراك فيه العلة والمعلول . وهذا جانب قد أكدته هيجل ، والفيلسوف الهيجلي الجديد تايلور . فعندما نقول إن الرطوبة هي علة المطر ، فإننا لا نعني وجود اختلاف بين الرطوبة والمطر . إن ما نعنيه بالآخر هو أن نفس هذه الرطوبة قد بدت في صورة مطر . فنحن نصادف وراء المظاهر المختلفة ، مماثلة ، كما قال هيجل . فالمعلول لا يحتوى على أي شيء لم

تحتوى العلة ، والعكس بالعكس ٠ وعلى الرغم من أن هاملتون وألكسندر قد أكدوا الاختلاف فانهما لم ينكرا عنصر المماثلة ٠

كما نلاحظ نوعا من الحركة بين الواحدة والكثرة ٠

وهذه المعانى الخاصة (بالمماثلة) و (الاختلاف) ليست بالمعانى الوحيدة المتصلة بفكرة العلية ، فيمكننا أن نذكر أيضاً معنى (العلاقة) ومعنى (التقى) ٠ ولقد سبق أن ذكرنا تعريف هاملتون للعلة بأنها الواقعة التي بدونها لا يتحقق وجود واقعة أخرى ٠ ٠ وقال ألكسندر نفس الشيء على وجه التقرير ٠ وعنصر النفي في هذا التعريف من السهل ادراكه ، بمعنى أننا إذا أردنا اكتشاف علاقات العلية علينا أن نلجأ إلى عمليات استبعاد ، وطرائق للفرقنة ، كالتى ذكرها مل في قوانينه الخاصة بالاستقراء ونستطيع القول بأنه لا وجود لايّة فكرة خاصة بالقوة أو الفرورة متضمنة في فكرة العلية ٠

ولو حاولنا عند تحليل فكرة العلة يجب أن نفرق بين العلة الفاعلية والعلة الصورية ، وكان ديكارت حاول أن يوحد بينهما وقد حاولنا تأكيد اختلافها عن العلة المادية ، بعد أن قررا هاملتون ومايرسون اعتبارها مماثلة لها ٠ وترتب على تأكيد الهوية بين هذه الانواع المختلفة ، بل ومتضادة ، استبعاد عنصر الزمان من فكرة العلية ، وهو ما يبدو ضرورياً لها ٠ وترتب عليه أيضاً ، في نظرية مايرسون ، بوجه خاص ، استبعاد عنصر العلاقة ٠ والوضعية — بناء على هذا التفسير — بتأكيدها فكرة العلاقات

تكون أقرب إلى روح العلم الحقيقي من نظرية مايرسون ، الذي وجهه اهتماماً كبيراً — فيما يبدو — إلى سيميولوجية العالم ، أكثر من اهتمامه بنتائج العلم التي يهتم بها العالم .

يذكر برجسون أن الشعور بالعلية يتم قبل التفكير فيها ، وأنها تجربة ملزمة للحياة ذاتها . هنا فكرتان تبدوان متساويتين من حيث الأهمية ، الفكرة الأولى هي أن أصل الكثير من أفكارنا يرجع إلى نوع من الشعور الأولى . والفكرة الثانية هي أن هذه الفكرة الأولية لابد أنها تكون شيئاً يتميز به الإنسان ، كما يبدو . بل هي بالآخر شعور عام للغاية كامن في صورة حفية في الأشياء والكائنات الطبيعية . هاتان الفرستان اللتان ذكرهما برجسون يمكن مصادفهم أيضاً في اصرار وايتهد على القول بوجود (الفاعلية العالية) ، ويعنى بها حالة ادركنا لها ذاتنا من خلال أفعالنا الارادية ، وقوله أن هذا الشعور مجرد تعبير عن ظاهرة التوافق بين الأشياء ، والتي تعد من أركان العالم الأساسية .

وأولى هذه الأفكار ، أي الفكرة القائلة بأن أصل العلية موجود في أنفسنا ، وفي أنفسنا بوصفنا كائنات تشعر ، وليس كائنات تفكر ، يمكن أن تصادف عند بركلى أننا ندرك أنفسنا كائنات قادرة على الارادة والعقل اعتماداً على ما أسماه (بالخاطر) ، وهو اسم اختاره من قبيل المعرفة بينه وبين الفكرة . والخاطر هو ما نستطيع أن نسميه حالياً بالحدس . وب بواسطته ترى الذات نفسها كذات ، وتعتمد عليه في ادراك العلاقات الفعلية . والذات في الحق عندما تدرك نفسها تكون قد وغت

ما بينها وبين الاشياء من علاقات فعالة • وعلى نفس النحو ، خالف مين دى بيران كلا من العقلانيين والتجريبيين وعرض نظرية ترى امكان ادراكنا لأنفسنا كأشياء فعالة اعتمادا على الفطرة •

ومن بين الاسباب المثلجات نعتقد أن أفعالنا الارادية من أهم أصول فكرة العلية وجود اختلاف كبير بين التفكير وبين أي فعل تقوم به أجسامنا • ولقد رأينا عند تحليل طبيعة العلية أن الاختلاف بين العلة والمعلول ثنىء أساسى •

ولكن هناك أيضا — دون شك — أصولا أخرى لهذه الفكرة • فمثلاً قيل ان فكرة العلة متصلة بفكرة الاتهام • فالبدائى يوجه الاتهام الى أي شيء من الاشياء ، ويراه سبب أية مصيبة أو كارثة تحل به • هذا الشعور بالتأنيب والاتهام ربما كان كما ذكر نيتشه من بين أصول فكرة العلية •

ونحن في بعض الاحيان نوجه اللوم لأنفسنا ، ونشعر في هذه الحالة بالندم والتأنيب الضمير ، ومثال هذه المشاعر لا تخلي من تأثير على ظهور فكرة العلية • وفضلا عن ذلك ، فاننا في أي فعل ارادى ننظم الوسائل لكي تتحقق الغاية • والعلاقة بين الوسائل والغاية من بين الاسس التي ساعدت على تصور وجود علاقة بين العلة والمعلول • وكما رأى أرسطو ، كثيراً ما تكون العلاقة بين العلة والمعلول علاقة وسيلة وغاية • وكل ما حدث هو انعكاسها •

وقد يعترض هاملان على مثل هذا التصور الخاص بأصل العلية • فان العلة في نظره ليست موجودة في أنفسنا أو في العالم على حد سواء • والى

جانب هذا ، فإن البحث عن العلية في عقولنا يعني البحث عنها في حالة لا تتصف بالنقاء . ولو أنشأنا بحثنا عنها على هذا النحو فاننا سوف ننساق إلى علية البداهة فحسب . وقد يتحقق ألكسندر مع هاملان في هذا الرأي . ففي رأيه أن قوتنا مثل من أمثلة العلية ، وإن كانت العلية لا تعد معلولاً للقوة . لذا يمكن القول بصحّة أي اعتراض على دراستها ، لا يعرّفنا أي شيء سوى أنها خاطر من خواطر البداهة . ورغم ما قاله هؤلاء المعارضون ، فإنّ الإنسان قادر على العثور على فكرة العلية في داخل نفسه ، أو في داخل نفسه بوصفه كائناً يشعر بوجه عام .

ولاجدال في أن تأمل العالم الخارجي كان له أهمية جوهريّة أيضاً . ولقد قلنا انه لو لا وجود ارادة لدينا ، لتعذر شعورنا بالعلية ، ولكن علينا أن نقول كذلك ، انه لو لا وجود تعاقب منتظم في الطبيعة ، أو لو لا اتصاف العالم بطبيعته المناسبة (كما يقال) ما وجدت فكرة العلية . ولقد قال بعض الفلاسفة ان الانتظام في الطبيعة ليس ملحوظاً بالقدر الكافي لكي يعرفنا فكرة الانتظام ، ومع ذلك ، فيبدو أنّ الإنسان قد استطاع اكتشاف وجود تعاقب منتظم في الأحداث ، لا اعتماداً على تطبيق فكرة قبليّة ، بل بمجرد تحدّيق عينية عند متابعة الأحداث .

ولقد أوضح برجسون كيف جاءت فكرة العلية مما أسماه بالتخلل بين الإنسان والطبيعة . فملاحظة الإنسان لنفسه قد زودته بفكرة القوة ، وملاحظته للطبيعة قد زودته بفكرة الانتظام . ولو وجد الإنسان وحده

فحسب ، لحدث افتقار الى عنصر الانتظام • ولو وجدت الطبيعة وحدتها  
ما عرف عنصر القوة والفاعلية •

فالعلية اذن تعتمد اعتمادا كبيرا على العقل • وهي متصلة بتأمل  
الماضي ويتوقع المستقبل ، وبقسمة التصورات ووحدتها • ولكنها لا تعتمد  
على العقل فحسب ، بل علينا الالتفات الى بناء العالم •

وعند دراسة طبيعة العالية وقفنا فيما يشبه الموقف الوسط بين الشعور  
البطرى بالعلية ، الذى بدأ لنا فيه شيئا يتصف بالخفاء والغموض  
والاضطراب ، وبين تصورنا لها شبكة من المفوانين المعقّدة للغاية •

ولو كانت الاشياء وحدتها موجودة ، أو كان العقل وحده موجودا ،  
لما ظهرت فكرة العالية • فلكى نحصل على فكرة العالية ينبغي أن تكون في  
نقطة التقاء ، وعلينا أن نقف في مستوى معين عند ملاحظتنا للظواهر • فان  
ظهور الاشياء لنا منفصلة هو الذى جعلنا نحصل على فكرة العالية • ولو  
تميزت حواسنا بشدة صقلها ، لما انبعثت فكرة العالية في أغلب الظن ، ولن  
يوجد حينئذ الا عدد كبير من الظواهر التى لا يستطيع تحديد اتجاه أية  
ظاهرة منها • ومن ثم فإذا قلنا ان فكرة العالية صحيحة ، كان معنى ذلك أنها  
صحيحة في مستوىانا ، وهذا لا يعني أنها باطلة ولكنها يعني فقط أنها حقيقة  
في مستوىانا • وحيث اننا موجودون في مستوىانا ، فان فكرة العالية  
حقيقة لنا •

ومن ثم فلو أهكنا أن نرى الاشياء كما هي ، بدوننا ، لما كان مستبعدا  
أن نقول بألا وجود لآلية سلاسل علية منفصلة • وهذه نقطة قد أكدتها نيتشه

وبرادلى والبراجماتيون • وان كان تخيل كيف يكون حال العالم بدوننا  
أمرا مشكوكا فيه •

وأبسط مبرر لوجودنا هو أن هذا الوجود ضروري حتى يمكن للكيفيات  
أن تظهر • وهنا نلاحظ مرة أخرى أن ما ساعد على تصور العلية هو التقاء  
العالم الخارجى بالعالم الداخلى ، باعتبار العالم الخارجى عالم كم ، وان  
كان يظهر في رداء من الكيفيات عندما ينتمي إلى العالم الداخلى • وعليينا أن  
نتخيل الأشياء بالنسبة لغراضنا لأن التحليل سيثبت آخر الامر (أو  
ما يقوم به الفكر في عملياته التأليفية بمعنى أصح) لا اختلاف بين الكيف  
والكم من حيث القيمة الأساسية والموضوعية • وبعبارة أخرى ، ما ينبغي  
قيامنا به في آخر المطاف هو العلو بما أحدثناه من فصل بين العالم الخارجى  
والعالم الداخلى • وهكذا نتبين أن العلية تنتمي إلى عالم من التصورات •  
وهذا لا يعني أن العلية تصور لا قيمة له • ومن ثم تكون التحليلات  
التي قام بها الفلاسفة ، والتي لا نراها مقنعة تماما من الناحية الفلسفية  
البحثة ، قد استطاعت أن تصف جانبا من تجربتنا العقلية والواقعية •

فإذا عدنا مرة أخرى إلى العناصر التي تتتألف منها هذه الفكرة الخاصة  
بالعلية ، من ملاحظتنا للعالم الداخلى ، ومن ملاحظتنا لآثاره في العالم  
الخارجى • ولكن عقلا والعالم الخارجى ليسا منفصلين • ومن ثم يكون  
العنصران اللذان ترجع اليهما فكرة العلية في وحدة •

وهكذا نكون قد افترضنا فكرة العلية قد ترتبت على تأمل الظواهر في  
المستوى الانساني ، عندما لا تتصف الحواس بالموضوع • ومما ساعد على

جعل هذه الفكرة ممكنة هو ما بين العالم الخارجي والعالم الداخلي من اتصال . واعتماد فكرة العلية على هذين الاساسين كأصل لها هو الذي جعل صورها تجتمع الى الدقة .

ولكن هل تستطيع فكرة العلية أن تترجم على نحو مقبول ما هو معطى لنا في التجربة ؟ لقد ذكر هيجل أن الإنسان يلغى العلة بعلة أخرى . فإذا قرأت كتابا ، هل أستطيع القول بأن هناك علاقة علية بين الرموز الصغيرة على الورقة والانفعال الذي لدى ؟ لا ، ويرجع هذا الى حد ما ، كما قال أدينجتون ، إلى أن الشيء الطبيعي لا يصح القول حتى بأنه علة الاحساس . انه هو الاحساس . وبوجه عام ، بمجرد تعرفنا الى عالم العقل سيبقى لنا أن مبدأ العلة لم يعد كافيا . فالعلة تبقى دائما في المستوى الذي يصح أن نسميه مستوى تاريخيا ، التباعا مثل هذه النظرة يحول دون احاطتنا بالضمون احاطة تامة .

وربما أوصلنا تقدم العلم الى نفس النتيجة ، لم تعد تعتمد على انساق مشعرلة ، أو على المشاهدة ، بل أصبحت تعتمد على تصور العالم ، وعلى (الملا مشاهدة) . فعالمن الفيزياء قد أصبح يتبع مبدأ اللاحتمية . وهذا المبدأ يعتقد أننا ، وإن كنا نستطيع على نحو ما تقرير اتجاه الالكترون ، إلا أن هذا الاتجاه تبعا لوجهة نظر أخرى لن يكون محتما . وعالم النفس قد أصبح يتبع نظرية ما فوق الحتمية . ويقصد بذلك حالة الجمع بين كثرة من العلل ، في حالة كفاية واحدة منها . هذه الافكار قد اتجهت في نفس الاتجاه الذي اتبعته الاتجاهات التي تحدثنا عنها . وافتئى واحد من

العقلانيين ، هو برونشفيج ، بعد أن تتبع تاريخ العلية برمته ، ألى القول  
بأن هناك عالماً و الاتجاه الذى يتبعه الفكر الفلسفى بأجمعه يبدو متوجهاً  
في نفس الاتجاه ، ويمكنا اكتشاف آثار من هذا الاتجاه منذ قام هيجل  
باتقاد العلية باعتبارها لا تصح عن الكائن الحى وعن الروح لتأكيد نوتسه  
وجود تأثير متبادل بين العلة والعلو ، وفي اكتشاف ثايلور ما في فكرة  
العلية من نقص ، وفي وصف نيتشه لها بأنها خرافه تقال من قبيل المجاز .  
كما ازدادت قيمة نظريتى بركلى وهين دى بيران بعد اعادة النظر فيهما  
على ضوء هذه التصورات الجديدة ، وبعد ما جاء به وابنهد نحو تصوره  
للعلية على أنها شعور فطري أولى .

### فكرة الزمان

السؤال عن حقيقه الزمان قديم لشعور الانسان بتأثير الزمان عليه وصعوبة فهم حقيقته ذلك أن اشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان نفسه وقد لاحظ أرسطو (« الطبيعة » المقالة الرابعة ، الفصل العاشر) « ان الاجزاء التي يتتألف منها الزمان : أحدهما كان ولم يعد موجودا ، والثانية لم يأت بعد ، والثالثة لا يمكن الامساك به ، فأجزاءه أعدام ثلاثة ، وما يتتألف من أعدام يعود من المستحيل أن يشارك في الوجود » .

والفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط وأفلاطون رأوا أن ماهية الزمان تقوم في الحركة . ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحركة ، وعرقه بأنه : « مقدار (عدد) الحركة بحسب المتقدم والتأخر » أي أنه ربط بين الزمان وبين الحركة دون أن يجعلها شيئا واحدا ، وقرر أن الزمان عدد أو مقياس للحركة من حيث في الحركة تقدم وتتأخر ، أي توال وتناسب .

وقد أخذ على هذا التعريف في قوله « بمتقدم » و « متأخر » أن فيه مصادرة على المطلوب ، لأنه لا تقدم ولا تأخر إلا بافتراض الزمان معروضا من قبل فجاء القديس توما (في شرحه على « الطبيعة » لارسطو ، المقالة الرابعة ١ : ١٧) فرد على هذا النقد قائلا : « اذا أخذ من الناس على هذا التعريف أن فيه دورا ، فاننا نرد على هذا (النقد) قائلاين ان « المتقدم » و « المتأخر » مأخوذان في تعريف الزمان من حيث أنها في الحركة .

وأثار المدرسيون عدة مسائل خاصة بالزمان • فتساءلوا أولاً : هل وجود الزمان وجود في الذهان أو وجود في الاعيان ؟ والجواب عندهم هو أن وجود الزمان بعضه في النفس ، والبعض الآخر في الخارج • وقرروا أن « المتقدم والمتاخر » في الحركة عاملان موضوعيان •

وتساءلوا ثانياً : هل الزمان واحد ؟

ان كان الزمان عرضاً من أعراض الحركة ، فلا بد أن يكون ثم من الأزمنة بقدر ما هنالك من الحركات : « والعرض يتعدد بتعدد الموضوع » • وفي الفلسفة الإسلامية نجد أن عند محمد بن زكريا الرازى الذى قال عن الزمان انه « جوهري » ، وهى بين نوعين من الزمان : الزمان المطلق ، والزمان « المحصر » على حد تعبيره • والزمان المطلق يسمى « الدهر » • وهو قديم ، أزلى أبدى ، وفي حركة دائبة • أما الزمان المحصر فهو زمان حركات الأفلاك ، والشمس والنجوم •

أما « ابن رشد » فأنكر أن يكون الزمان عرضاً أو أنفعالاً لايّة حركة ، بل هو عرض لحركة واحدة • هي حركة السماء الاولى • والزمان الذى تعدد هذه الحركة هو المقاييس لسائر الحركات • وحركة السماء نحن ندركها فى تغيرات وجودنا ، اذ علّتها هي حركة المحرك الاول • وجاء كل من البرتى والقديس توما فأخذا بما قال به ابن رشد • أما القديس بونا فنتورا فقد ربط وحدة الزمان بوحدة المادة •

ورأى « روجر بيكون » أن الزمان ذو اتجاه واحد وليس له عرض ولا عمق ، بل طول فحسب • وأنكر أن يكون ثم أزمنة متعددة ، وقرر أن

مدة مختلف الحركات والتغييرات تتوقف على درجات زمن واحد • ووحدة  
للحزمان تقوم على وحدة اتجاه الزمان •

ونجد أن « جيرادوس أدونس » يقول أن الزمان كان موجودا قبل  
بدء العالم وخلق الخليقة ، انه منذ الازل ، ولا يتوقف على الحركة بل هو  
مستقل عنها • والمسكون ، والانتقال من السكون إلى الحركة كلاهما  
يفترض الزمان منعدما وقبله قال أفلوطين أنه لا علاقة للزمان بآلية حركة ،  
وتصور الزمان في علاقته بالسردية ، أو الدهر ، وقرر أن روح العالم هي  
الزمان • وسريان نفس العالم في العالم هو الذي أتى بالزمان في  
العالم •

وفي القرن العشرين بيرجسون ( ١٨٥٩-١٩٤١ ) الذي يخص  
مشكلة الزمان في كتابه : « المعطيات المباشرة للشعور » ( سنة ١٨٨٩ ) ،  
و « المدة والمعية » ( سنة ١٩٣٢ ) ، ولا يخلو أي كتاب من كتبه الأخرى من  
الخوض في مسألة الزمان وكتاب « التطور الخالق » ( سنة ١٩٠٧ ، الفصل  
الرابع ) لأن فكرة التطور تقوم أساسا على الزمان •

اذ يميز برجسون تمييزا بين الزمان والمكان ، على نحو يمكن اجماله :

المكان يعني :	الزمان يعني :
الامتداد	المدة الحقيقية
العدد	الكثرة الكيفية
التجانس	اللاتجانس

التوالى	المعية ، التتالى
الكيف	الكم
التغير	الثبات
الكمون	الخروج
الاتصال	الانقسام
اللامتناد	المتناد
التفوذ المتبادل	عدم قابلية النفوذ
التلقائية ، الحرية ، التطور الخالق	الضرورة
الشعور	الآلية
الروح	المادة

ويميز برجسون بين الزمان الحيوي ويسميه المدة الديوممة وبين الزمان الفزيائى ، زمان الساعات . فالاول كفى لا متجانس ينفذ بعضه في بعض ، أما الثاني فيتسم بالكم والتجانس وعدم النفوذ :

« حين يتحدث العلم الوصفى عن الزمان ، فإنه يرجع إلى حركة متحركة : وهذه الحركة اختيارها العلم — تمثيلاً للزمان ، وهى حركة مطردة فلنسم  $z_1$  ،  $z_2$  ،  $z^3$  ،  $z^{4000}$  الخ نقاطاً تقسم مسار المتحرك إلى أجزاء متساوية تبدأ من نقطة الأصل  $z = 0$  . ونقول أنه من  $z_1$  ،  $z_2$  ،  $z^3$  ،  $z^{4000}$  وحدات من الزمان حين يكون المتحرك في النقط  $z_1$  ،  $z_2$  ،  $z^3$  ،  $z^{4000}$  من الخط الذى يجتازه . وحينئذ فإن النظر في حالة الكون بعد مرور مدة معينة  $M$  ، هو الفحص على أين سيكون حين يصبح المتحرك  $z$  في النقطة  $z_M$  من مساره

لكن مجرى الزمان ، وبالآخرى تأثيره على الشعور — ليس محل نظرنا هنا ، لأن ما يحسب حسابه هو النقط ز ١ ، ز ٣ ، ز ٠٠٠٣ ، مأخوذة على المجرى ، لا المجرى نفسه ، ويمكن أن نحصر كما نشاء الزمان الذى ننظر فيه ، أى أن نقسم المفترء بين القسمين التواليين ز ٤ و ز ٤ + ١ ، لكننا سنكون دائماً بازاء نقط ، ونقط فحسب . وما ندركه من حركة المتحرك ز هي مواضع مأخوذة على مساره . وما ندركه من حركة كل النقاط الأخرى في الكون هي مواضع على مساراتها الخاصة بها . وعند كل موقف ممكن للمتحرك عند نقط التقسيم ز ١ ، ز ٢ ، ز ٣ ، ز ٠٠٠٠ نفترض موقفاً ممكناً لكل المتحركات الأخرى عند النقطة التي تمر بها هذه الحركات . وحين نقول أن حركة ، أو أى تغير آخر قد شغل المدة م ، فنحن نعنى بهذا أننا سجلنا عدد م من المناظرات لها من هذا النوع . وهكذا تكون قد عدنا معيات ، ولم نحفل بالتيار (أو المجرى) الذي اذهب من المعية إلى المعية الأخرى . وآية ذلك أننى أستطيع — كما أشاء — أن أنواع في سرعة تيار الكون بالنسبة إلى شعور مستقل عنه يدرك التنوع بواسطة الشعور الكيفي الذى يكون لديه عنه : وما دامت حركة ز تشارك في هذا التنوع ، فليس لدى ما أغيره في معادلاتي ولا في الأرقام الموجودة فيها .

ومع ذلك كان التوالى موجود ، وأنا أشعر به ، هذا أم واقع . وحين تتم عملية فزيائية أمام عينى ، فإنه لا يتوقف على أدرائى ولا على ميلى أن يجعلها تسرع أو تبطئ . مما يهم الفزيائى هو عدد وحدات المدة التي تملؤها العملية ، وليس له أن يهتم بها ذاتها .

فالزمان أختراع ، أى هو ليس بشيء أصلا ولا تحسب له الفزياء  
أى حساب . بل نكتفى بحساب المعيات بين الأحداث المؤلفة لهذا الزمان  
ومواضع المتحرك على المسار .

والخلاصة أنه اذا كانت الفزياء الحديثة تتميز عن القديمة من حيث  
أنها تنظر في أية لحظة كانت من لحظات الزمان ، فإنها تقوم كلها على  
استبدال الزمان الاختراع .

ولعل برجسون يميز بين الزمان الفزيائي الذي هو مقياس للطول  
على غرار المكان ، وبين زمان الاختراع ، أو الزمان الحيوي ، الذي هو  
المدة الحقيقة ، التي هي الاتجاه المحسن ، والكثرة الكيفية ، والاختراع  
المستمر ، والنضوج . إن الفزيائي للزمان تصور اختلط فيه تصور  
المكان .

## فكرة المكان

كل الأشياء في العالم الخارجي تشغل مكاناً، (امتداد)، وبينها وبين بعض مسافات، ومن هنا اتصف المكان:

- ١ - أنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.
- ٢ - لا تتدخل الأشياء بعضها في بعض في المكان الواحد الخاص

بها.

وقد عرف أرسطو المكان بأنه:

«لا يتعلق إلا بال محل ، إلا بالمكان بالمعنى الميتافيزيقي ، اذ هو لا يتناول غير علاقة الموضع الخاص بالاجسام المتماسة التي لا يوجد بينها مسافات».

بينما أفلاطون نظر إلى المكان على «أنه الحاوی»، ونيوتن اذ تصور المكان «أنه الحاوی للأشياء» ومن مفارقه (الثلاثية ، الازلية والابدية ، القدم ، وعدم الفناء).

وللمكان عند أقليدس (ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض والعمق).

لكن جاء الرياضيون المحدثون في القرن التاسع عشر ، وعلى رأسهم : جاووس ، وريمن ، وهلمهورتز ، وبوليای ، ولوبيتشفسكي ، وبيلترامي - فأثبتوا امكان وجود مكان أقليديس ، ويعدو المكان الأقليديسي ذي الثلاثة أبعاد حالة خاصة ، المكان بوجه عام ذي  $U = \text{عدد}$  . أي أنه يمكن تصور أبعاد عديدة للمكان ، وأن المكان الأقليديسي ليس إلا واحدا

هن بين أنواع المكان • وتبعدا لذلك قاتلوا بهندسات أخرى غير هندسة أقليديس ، فتقوم على هذه التصورات المختلفة للمكان ، وكلها لا تؤدي الى تناقض •

وهذا يقوم السؤال الرئيسي في مشكلة المكان ، وهو : ما العلاقة بين المكان ، وبين الممكنتات ؟

(أ) يجيب البعض بأن المكان والممكنتات شيء واحد ، وما المكان إلا تجريد الممكنتات أو هو الامتداد مجردا • وأساس المكان هو الامتداد ، لانه اذا لم يوجد ممكنتات ممتدة ، فلن يوجد المكان •

(ب) ولكن هرثمن يقرر بـ ( المكان ليس الامتداد ولا الممتد ، بل هو « ما فيه » يمقد الممتد • وعلى ذلك فالأشياء في المكان ، وليس المكان في الأشياء ، ان المكان هو الشرط للامتداد والممتد • والمحل (الموضع) والموقع والبعد والمسافة هي أمور في المكان والمكان بحسب تصوره يسبق الأشياء الممتدة ) •

وكما جعل اسبيينوزا من الامتداد صفة من صفات الله ، فقال :  
« الامتداد صفة الله ، وبعبارة أخرى : الله شيء ممتد » •

وجاء مالبرانش وقال بما سماه ( الامتداد المعقول ) ويفسره :  
« الامتداد المعقول اللامتناهى ليس حالة في عقلى • انه ثابت ، سرمدى ، ضروري ، ولا أستطيع الشك في حقيقته ونسخته الهائلة • وكل ما هو ثابت ،

سرمدى ، ضروري ، وخصوصا لا نهائى ، ليس مخلوقا ، ولا يمكن أن  
يوصف به المخلوق . اذن هو يننسب الى الله » .

أما برجسون ( بأن المكان متجانس ، والأشياء القائمة في المكان  
تكون كثرة متميزة . والمكان وسط متجانس ، مشابه لنفسه باستمرار في  
كل مكان ، وهو حقيقة بدون كيفية ) .

ويوضح « لوی لافل » حقيقة المكان بقوله ( ان الوجود ، من حيث  
هو يتتجاوزنا ، لا يمكن أن يامثل لنا الا على شكل خروج محسن ، لكنه  
خروج ذو علاقة معنا ، أي أنه مدرك من جانبنا على أنه خروج . وهذه  
هي خاصية المكان ، ونستطيع أن نقول عنه أنه ماهيته هو أن يكون خروجا  
متمثلا ، بكل ما يستخلص من ذلك من خصائص . وبسبب عدم التأمل  
الكافى في طبيعة المكان . جعل من الخروج الخاص بالعالم مشكلة  
لا تقبل الحل . اذ لا يوجد شيء خارج بذاته . وحين يحاول التفكير فيه  
على أنه شيء وخارج كل علاقة مع الانا ، فيجب أن يقال حينئذ انه  
« في ذاته » ، أي تكون محسن أو خالص . وبهذه يكون غريبا عن المكانية .  
ولكن حين نقول انه خارج ، فنحن نريد أن نقول أنه يعرف بواسطة الانا  
على أنه خارج بالنسبة إلى ذاته : معنى هذا أنه ظاهرة ، وظاهرة تتخذ ،  
بالنسبة لنا ، شكل الخروج ، أعني أنه موضوع في المكان . ان امتداد المكان ،  
بدلا من أن يستبطن الموضوع ، يسئلخرجه ويعنى وضعه في علاقة ما معنا ،  
علاقة تعطيه صفة الظاهرة . ولهذا فإنه لا توجد ظاهرة إلا في المكان ،

وأن أحوالنا الخاصة لا تستحق أسم الطواهر إلا بالقدر الذي به هي  
ليست باطنة تماماً ، أعني بالقدر الذي هي به مرتبطة بالجسم ولها علاقة  
مع الانا دون أن يصبح الانا هو وإياها شيئاً واحداً » .

فعند لافل اذن أن المكان هو الشكل الذي يجب أن يتخذه الوجود من  
حيث أن الوجود يتراوينا ، ولكننا مع ذلك مرتبون به . لكننا لن نستطيع  
أن نستشعر تجربة المكان اذا كان الانا مجرد نشاط محس . أى اذا لم  
تكن سلبين تجاه أنفسنا ، أو اذا لم يكن لنا جسم . ولا بد لنا أن نكون في  
المكان لكي يكون هناك عالم خارجنا .

والمكان هو الذي يفصل ، وهو عامل الفصل في كل كثرة ، اذ لا يمكن  
تصور وحدات العدد متمايزة الا بشرط ربطها بنقط مختلفة في المكان .  
والمكان هو الذي يفصل الموضوعات بعضها عن بعض ويؤمن استقلالها  
المتبادل . وموضعها في المكان هو الذي يحدد اختلافها الكمي .

## فكرة الوجود والماهية

الماهية هي جموع الصفات التي تجعل الشيء، هو هو ، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفس الشيء . ولذا تؤلف مضمون الحد الذي هو : المقول في جواب : ما هو ؟

وقد شغلت مشكلة العلاقة بين الوجود والماهية الفلسفية منذ العصور القديمة حتى اليوم ، والوجودية ابرزتها بين المشاكل الفلسفية المعاصرة . والماهية تخص الجواهر : الانسان ، الفرس ، الحجر ، كما تخص الاعراض : الازرق ، الرغبة ، تأنيب الضمير .

ويمذهب الظاهريات يجعل من مسائلة الرئيسية « عيان الماهية » ويقصد الماهيات بكل أنواعها ، سواء منها ماهيات الجواهر ، وماهيات الاعراض .

ويمكن أن نميز أنواعا من الماهيات :

(أ) ماهيات الانواع (أو الاجناس) من ماهيات الافراد : فالانسان له ماهية ، (سocrates الانسان الفرد له ماهية ) .

(ب) وماهية ما هو مجرد . وماهية ما هو عيني : فماهية الانسان تتميز من ماهية الانسانية ، ذلك أن الانسانية هي المبدأ الشكلي ( أو الصورى ) للماهية ، وليس كل الماهية ، والحيوانية هي المبدأ الصورى للحيوان ، وليس جنس الحيوان الذي هو عيني . وله ماهيات الرياضية تعد ماهيات مجردة .

(ج) تمييز بين الماهية ، وسبب الماهية : فماهية الشيء ليست سببية :  
اذا ما يكون ماهية الشيء يختلف عن العلة الفاعلة الشيء ( فماهية سقراط  
غير والذى سقراط اللذين أنجبا ) فسبب الماهية هو ما به الشيء هو هو  
وهو الذى يصنع خصائص الماهية .

(د) كذلك يفرق بين الماهيات المفارقة ، والماهيات المشاركة : فالاولى  
مثل الصور الالاتلاطونية ( المثل ) في عالم المثل ، وهى الماهيات المفارقة  
للمادة ، القائمة بذاتها ، ولا تحتاج — كى تتحقق — إلى الوجود في مادة أو  
في أي موضوع : أما الماهيات المحايضة فهى الصور عند أرسطو الذى قرر  
أن الصورة تلازم الهيولى ولا توجد مفارقة لها .

وخلط أرسطو بين الوجود والماهية ، حين قال : « هذا السؤال الذى  
كان ولا يزال وسيظل دائماً موضوعاً للبحث المحصور في مأزق . وهو : ما هو  
الوجود ؟ — هو في الحقيقة هذا السؤال : ما هي الماهية ؟  
ولكن الفلسفه المسلمين همزوا تمييزاً دقيقاً بين الوجود والماهية  
الخاصين بالشيء الواحد :

قال ابن سينا : « الوجود ليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء  
أعني (أن) الأشياء التي لها ماهية ، لا يدخل الوجود في مفهومها ، بل هو  
طارئ عليها » .

كذلك يفرق ابن سينا بين علية الماهية وعليه الوجود فيقول : « الشيء  
قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقة وجوده . وقد يكون معلولاً في وجوده لأن  
تعتبر ذلك بالثالث مثلاً : فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، واللخط الذى هو

خلعه ، و(هما) يقومانه من حيث هو مثلث والله حقيقة المثلثية ، كأنهما  
عنقاء المادية والصورية . وأما من حيث وجوده فقد يتعلّق بعلة أخرى أيضاً  
غير هذه ، ليست هذه علة تقوم مثليتها وتكون جزءاً من حدها — وتلك هي  
العلة الفاعلية ، أو الغائبـة التي هي علة فاعلية لعلـة الفاعـلـيـه وأعلم  
أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان ، أم  
ليس بموجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه  
موجود » \*

وعن ابن سينا أخذ القديس توماً فقال إن الجوهر مركب من ماهية  
تمـنـح وجودـاً . فـاـنـ منـحـ الـوـجـودـ لـلـمـاهـيـةـ تـحـولـ ماـ كـانـ مـمـكـناـ إـلـىـ وـاقـعاـ . وـفـيـ  
حـالـةـ الـاجـسـامـ الـطـبـيـعـيـةـ تـتـخـذـ الصـورـةـ مـادـةـ كـيـ تـوـجـدـ . وـهـكـذـاـ نـرـىـ أنـ  
الـوـجـودـ وـالـمـاهـيـةـ ، الـقـوـةـ وـالـفـعـلـ ، الـصـورـةـ وـالـمـادـةـ هـىـ تـصـورـاتـ مـتـضـافـيـةـ .  
ذـلـكـ أـنـ كـلـ مـوـجـودـ مـمـكـنـ ، وـالـمـمـكـنـ لـكـيـ يـوـجـدـ لـابـدـ أـنـ يـمـنـحـ الـوـجـودـ . وـالـمـانـجـ  
هـوـ اللهـ . وـهـكـذـاـ تـتـمـيـزـ الـمـاهـيـةـ عـنـ الـوـجـودـ . وـالـإـسـتـنـاءـ الـوـحـيدـ لـهـذـاـ هـوـ اللهـ ،  
فـيـهـ وـحـدـهـ الـوـجـودـ هـوـ الـمـاهـيـةـ . لـكـنـ تـوـمـاـ لـاـ يـذـهـبـ مـاـ ذـهـبـ إـلـيـهـ الـسـلـمـ مـنـ  
أـنـ مـجـرـدـ تـصـورـ الـمـاهـيـةـ الـالـهـيـةـ يـقـضـيـ الـوـجـودـ ، لـاـنـنـاـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ الـاحـاطـةـ  
بـمـاهـيـةـ اللهـ \*

« اذن فقد انتقل الكثير من مذهب ابن سينا ، ومذهب مجموعة  
الفلسفـةـ الـذـيـنـ يـؤـلـفـ ابنـ سـيـنـاـ عـضـواـ فـيـهاـ إـلـىـ مـذـهـبـ القـدـيـسـ تـوـمـاـ  
الـاـكـوـينـيـ . وـبـالـرـغـمـ مـنـ ذـلـكـ فـاـنـ تـوـمـاـ لـاـ يـشـيرـ إـلـىـ مـذـهـبـ ابنـ سـيـنـاـ  
إـلـاـ لـيـنـقـدـهـ . وـالـوـاقـعـ أـنـهـ فـيـ هـذـاـ الـمـاجـالـ الـمـشـتـرـكـ بـيـنـهـمـاـ ، مـاـ أـكـبـرـ التـعـارـضـ

بينهما ، فهذا مذهب ابن سينا ، كما فهمه توما ، أفضى إلى جعل الوجود مجرد عرض للماهية ، بينما القديس توما نفسه جعل من الوجود فعل الماهية وجذرها وأعمق ما فيها . وهذا الخلاف مرجعه إلى الفارق بين كل أنطولوجيا في الماهية من أنطولوجيا الوجود كما تصورها القديس توما الأكويني ، فبالنسبة إلى فيليسوف يبدأ من الماهية ويسير في طريق التصورات ، ينتهي الوجود — ضرورة — إلى أن يجد كأنه ملحق خارجي مضاؤ إلى الماهية نفسها . لكن لو بدأنا — على العكس من ذلك — من الوجود العيني المعطى في التجربة الحسية ، فيجب حينئذ عكس هذه العلاقة .

وتناول كانوا مشكلة الصلة بين الوجود والماهية .

ويقول : « حين أقول : الله موجود أو يوجد الله ، فاني لا أضيف أى محمول جديد إلى تصور الله ، وكل ما أفعله هو أن أضع الموضوع (الذات) في ذاته مع كل محمولاتة ٠٠٠٠ فان تصورى لن يعبر عن الموضوع كله ، وتبعداً لذلك لن يكون التصور المطابق الخاص به . الواقع أن الموضوع ليس متضمناً تحليلياً في تصورى ، لكنه ينضاف تركيباً إلى تصورى .

أما الوجودية فقد أعطت لمسألة العلاقة بين الوجود والماهية أهمية بالغة ، حتى لتفع عند سارتر مثلاً هي المحور المركزي لكل مذهب .

يقول سارتر : « باتعبير فلسفى ، كل موضوع له ماهية وله وجود : ماهية ، أى مجموعة ثابتة من الخصائص ، وجود أى نوع من الحضور النعلى في العالم . وكثير من الناس يعتقدون أن الماهية تأتى أولاً ، ثم يأتي الوجود بعد ذلك : فالبازلاء ، مثلاً تنمو وتنستدير وفقاً لفكرة البازلاء ،

والخيار خيار لأنه يشارك في ماهية الخيار • وهذه الفكرة أصلها نابع من الفكر الديني • وكذلك في الواقع العلمي من يريد أن يبني منزلة ، يجب أن يعرف بالدقة أي نوع من الموضوعات سينشئ : أن الماهية تسبق الوجود ، وبالنسبة إلى كل الذين يعتقدون أن الله خلق الناس ، لابد أنه فعل ذلك مسترشدا بالفكرة التي كانت لديه عنهم • لكن حتى أولئك الذين يعززهم الإيمان أحنتظروا بهذا الرأي النطلي القائل بأن الموضوع (الشيء) لم يوجد أبدا إلا وفقاً ل Maheretته ، والقرن الثامن عشر بأكمله أعتقد أن ثم ماهية مشتركة بين جميع الناس سموها الطبيعة الإنسانية • والوجودي يعتقد ، على العكس من ذلك ، أنه عند الإنسان — وعنده الإنسان وحده — الوجود يسبق الماهية •

« ومعنى هذا ببساطة أن الإنسان يوجد أولاً ، ثم بعد ذلك فقط هذا أو ذاك • وبالجملة ، فان الإنسان يجب عليه أن يخلق Maheretته الخاصة به ، انه يحدد نفسه شيئاً فشيئاً وهو يلقي بنفسه في العالم ، ويتألم فيه ويكافح ، ويظل تعريف الإنسان مفتوحاً دائماً ، ولا يمكن أن نقرر ما هي ماهية هذا الإنسان قبل أن يموت ، ولا ماهية الإنسان قبل أن تفنى وتزول » •

اننى أوجد أولاً ، وبفضل أفعالى أصبح ما أكون • أن Maheretتى تتحدد شيئاً فشيئاً مع أفعالى ، مع اختيارى ، مع ما أقوم به من تحقيق لامكانياتى ولما كانت أفعالى وتحقيقياتى لامكانياتى مستمرة حتى الموت ، فان تعريف ذاتى لن يكتمل الا بموتى • وهكذا كل انسان لا يمكن أن يحد ألا وفقاً

لما أنجز من أفعال وحقق من أمكانيات بفضل ما طبع عليه من حرية ،  
وما فيه من استعدادات وما تيسر له من ظروف في — وجوده — في —  
العالم .

ويقول لافل :

« لابد من قلب الرابطة الكلاسيكية بين الماهية والوجود + ومن اعتبار  
الوجود وسيلة للظفر بالماهية ٠٠٠٠ ان الوجود هو — اذا شئنا هذا  
التعبير — ذلك الاستعداد الواقعي الحقيقى الذى املكه لاحب نفسه ماهية  
بواسطة فعل من شأنى أن أنجزه ٠٠٠٠ ان الوجود لا معنى له فيما الا من  
حيث هو يمكننا ، لا أن نحقق ماهية موضوعة مسبقا ، بل أن نحددها  
باختيارنا ونتأحد وأياها + وبدلا من أن نقول عن الماهية أنها آمكان  
الوجود ، فائنا نفضل أن نقول عن الوجود انه آمكان الماهية + وباختيارنا  
بماهيتها نحن ثبت في الوجود مكانتنا الخالدة ٠٠٠٠ فمن سوء فهم الرابطة  
الحقيقية بين التصورات أن نقول ان الوجود مستمد من ماهية معطاة من  
قبل ، بينما الوجود لا يقوم هناك الا من أجل تمكيني من الظفر بماهيتها .  
لكننى لا أستطيع أن أظفر بها الا بفعل حر ، وهذا الفعل الحر هو الذى  
يعبر عنه دائمًا بالحديث عن الانتقال من الماهية الى الوجود ، والذي يفضل  
أن تعبر عنه بالانتقال من الوجود الى الماهية .

## فكرة الالوهية

تعنى الفلسفة عنایة فائقة بالبحث في وجود الله بوصفه العلة الأولى للوجود وثمة صعوبات في موضوع البحث هذا لتمايز فكرة الالوهية عن الموضوعات الاخر التي يتناول العقل بالتأمل . فطبيعة الفكرة تختلف تماما عن موضوعات « تصورات الطبيعة الانسية أو الانسان . وكذا عن الطبيعة المادية أو العالم . وأقترنـت فكرة الالوهية باللاهوت أو الشيـلوجيا أو الدين ظهرت بظهور الديانات وخاصة السماوية منشأ على الكلام نشأة عقائدية بمنـهج عقـلاني وأن أقتربـت الفكرة أحـيانـا بـالمـيتافـيـزـيـقا كما يـقرـر ذلك بعض الدارسيـن لـلـادـيـان المـقارـنة وـفلـسـفـة الـدـين وـالـعقـيـدة وـعـلـى حد قول « جوسدورف » في كتابـه مـقالـ في المـيتافـيـزـيـقا « أنـ المعـنىـ الـفلـسـفـيـ للـلهـ يـبـدوـ مـقـوـافـقاـ معـ المـيتافـيـزـيـقاـ ،ـ كـماـ أنـ فـكـرةـ اللهـ لاـ تـعـنىـ مـذـهـبـاـ مـنـ المـذاـهـبـ وـبـالتـالـىـ فـالـفـلـيـسـوـفـ عـاجـزـ عـنـ التـحـدـثـ عـنـ اللهـ وـكـلـ ماـ يـسـتـطـعـهـ هوـ توـكـيدـ الـقـيـمـ الـمـطـلـقـةـ الـخـالـصـةـ لـفـكـرةـ الـالـوـهـيـةـ باـعـتـبـارـهاـ ضـمـانـ لـكـلـ جـمـاعـةـ اـنـسـانـيـةـ » . أما « بلوندل » في معجم لـلـانـدـاـ الـفـلـسـفـيـ فيـقـرـرـ « بـأـنـ مـهـمـةـ الـلاـهـوـتـ الـعـقـلـىـ هوـ ذـلـكـ الـمـعـنىـ لـلـالـلـهـ باـعـتـبـارـهـ مـوـجـودـاـ عـقـلـياـ تـصـلـ الـىـ اـدـرـاكـهـ بـواـسـطـةـ الـمـنهـجـ الـفـعـلـىـ بـوـصـفـهـ مـبـداـ لـلـوـجـوـدـ وـكـمـالـاتـهـ » وـبـمـعـنىـ أـدـقـ أـنـهـ يـحـاـولـ التـوـقـيقـ بـيـنـ التـفـكـيرـ الـفـلـسـفـيـ بـوـصـفـهـ تـفـسـيـراـ عـقـلـياـ لـضـمـونـ الـعـقـيـدةـ وـبـيـنـ التـفـكـيرـ الـإـيمـانـيـ •

ونجد بـسـكـالـ منـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ يـرىـ « أنـ القـلـبـ وـحـدهـ هوـ الـذـيـ يـسـتـشـعـرـ اللهـ وـلـيـسـ الـعـقـلـ ،ـ فـالـلـوـجـدـانـ هوـ الـإـيمـانـ وـالـلـهـ مـحـسـوسـ لـلـقـلـبـ

وليس للعقل فالعقيدة أيمان أو اعتقاد وليس معرفة أو علم .  
كما نجد أن هيجل يقرر بأن عمل العقل مكمل لمعطيات الإيمان وسبيل  
لتدبر الحاطفة الدينية بالفکر والعقل ويقول « ان الوجود الحقيقي للدين  
هو فلسفة الدين ذلك أني لا أكون متدينا حتى الا بوصفى فيلسوفا في  
الدين ، لذا استهجن التدين العاطفى أو الانفعالى » .

ويرى البعض أن القول الفلسفى أيا كان عن الله ليست صائبة تماما ،  
ذلك لأن المنهج التأملى يستند إلى تحديد التصورات وتركيبها مع بعض  
والله ليس تصورا فلاب يوجد تصور يتناسب مع مقام الله ، كما أن الماهية  
الالهية لا يمكن حصرها ضمن حدود التصورات أو التعريفات الإنسانية وكل  
فكرة عن الله لا يمكن ألا ان تكون ذاتية وادنى من مستوى المعنى الالهى  
ولهذا نجد جوسدروف يقرر بحزم أن محاولة البرهنة على وجود الله أمر  
هزير فالله موجود وما أستطيع هو أن اعدد الشواهد على وجوده وفي حالة  
رفض لوجوده فيعني أنى أنى وجوده وهذا لا يمكن البرهنة عليه باية  
صورة كانت .

وعلى أمتداد تاريخ الفكر الإنساني وخاصة الفلسفى ظهر فلاسفة  
في الشرق والغرب : ناولوا الفكرة الالهية بالتأمل والبرهنة فنجد من الفلاسفة  
من أنكر الفكرة أساسا الا أن كثرة غيرهم أقروا بامكان البرهان العقلى على  
وجود الله مثلما فعل ابن سينا وتوما الاكتويني وأنسالم ديكارت  
وابسبينوزا .

ومنهم من أنكر البرهان العقلى وقال ببرهان أخلاقي مثل كانت وبلوندل  
وغيرهما ومنهم من ترك البرهان العقلى والأخلاقي جانبا وأثر الإيمان

المطلق الذي لا يحتاج فيه الى برهنة على وجود الله مثلاً فعمل الغزالى وبسكال وكيركجورد ومارسل وغيرهم من أصحاب المذاهب الفلسفية الروحية .

وفي خصوء هذه الفكرة لرؤيه الله يتعين علينا أن نتأمل تلك البراهين المشهورة والتي يرجع الفضل لفلاسفة الاسلام في القول بها ولعل أشهر هذه الحجج والمذاهب ما يأتي ؟

(١) الحجة للوجودية (الانطولوجية ) •

(٢) الحجة الكونية •

(٣) الحجة المغائية •

(٤) الحجة الاخلاقية •

ولقد أستند فلاسفة العصور الوسيطة على الحجة الاولى استناداً كبيراً تجدها عند أنسالم وبونا وفنتورا وديكارت ولبيتز وهيجل ، ونجد أبرز فلاسفة أستخدموا لهذه الحجة ديكارت اذ يقرر بأن الله جوهر لا متناه ثابت مستقل كله علم وقدرة وخلق كل شيء وكل هذه الصفات دالة على الجلال والعظمة ولم تكن هذه مفادة من نفس الإنسانية وعليه استنتاج بالضرورة أن الله موجود تأكيداً لذاته أنى جوهر متناه ولكن ثمة فكرة أخرى عن جوهر لا متناه أى أن فكرة اللامتناهى قبل المتناهى أى أن فكرة الله قبل ذاتى ، ومن المؤكد أنى لا أجد في ذاتى انطباقاً لفكرة الله أى الموجود المطلق الجوهر الكامل ويتعين أن يكون وجود الله يقيينا لكل الحقائق الرياضية حتى ولو شكت في أنفصال الوجود عن الماهية فانى بالتأكيد اتبين أن الوجود لا ينفصل عن الماهية أى أن وجود الله لا ينفصل

عن ماهيته التي تدركها ذاتي كحقيقة للوجود أو الانطولوجي • بينما نجد أن  
كانت يفند صحة ديكارت على أساس أن الوجود ليس مجرد كمال يتعلق  
بمضمون الماهية ، والماهية مجرد فكرة أو أمكانية منطقية ويصيغها في  
القياس التالي :

ان كان الله هو الموجود الكامل •

والوجود كمال •

فإن الله موجود •

أما الحجة الثانية أي الكونية ، فتتصل بالحركة وبالحرك الأول كما  
تتصل بالممكن والواجب وكذا بالعلية والعلة الأولى •

ويورد الفيلسوف الإسلامي ابن رشد حجة الحركة والمحرك بقوله  
«تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك فله محرك ( مبدأ السبيبة أو العلية )  
وأن المتحرّث إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة  
ما هو بالفعل ( مبدأ القوة والفعل الارسطي ) وتنسلل المسألة إلى الحركة  
الأول الأزلي » كما أن توما الأكويني يقرر « بأن بعض الأشياء في العالم  
متحركة وكل ما هو متحرك فهو متحرك بغيره ، ويستحيل أن يكون الموجود  
محركاً ومتحركاً أي يحرك ذاته أي ينتقل من القوة إلى الفعل وعليه فإن  
الشيء متحرك بغيره إلى أن نصل بالضرورة إلى محرك أول لا يحركه محرك  
آخر وهذا المحرّك الأول هو الله » •

واضح أن مصدر هذه الحجة ما ورد أرسطو عن أنواع الحركة والكون  
والفساد والقوة والفعل •

أما حجة الممكن والمستحيل فقد تناولها الفارابي ثم ابن سينا حيث

يقرر « لا شك أن هناك وجودا وكل وجود فاما واجب واما ممكنا فان كان واجبا فهو وجود الواجب وان كان ممكنا فانه ينتهي الى وجوده الى واجب الوجود » بينما نجد توما الاكويني يقرر ( في ضوء مبدأ الكون والفساد ) أنه الاشياء تكون وتفسد أي توجد أو لا توجد ويستطرد قوله « هذا الواجب أما أن يكون قد استمد وجوده من ذاته أو من غيره ولا يمكن التسلسل الى ما لانهاية في العلل الفاعلة فلا بد من التقرير بموجود واجب الوجود بذاته وليس من غيره وهو علة وجوب غيره وهذا الموجود هو الله » أما حجة العلة والعلة الاولى فمرجعها الى أرسطو وتنسب الى ابطال التسلسل الى غير نهاية في العلل بأنواعها الاربعة ( المادية والصورية والفاعلية والغائية ) ، وكما يذكر توما الاكويني أن هناك نظاما من العلل الفاعلة ولما كانت العلة بالضرورة سابقة على المعلول فمن الواجب الاقرار بوجود علة أولى هي الله » .

أما الحجة الغائية فهي أساس لآراء فلاسفة الدين وعلم الكلام من حيث أن للعالم نظام وانسجام وأن الطبيعة تسير وفق ناموس أو قانون وتدبر لظواهر الكون لأن المادة عاجزة عن تدبير نفسها بنفسها وبالرغم من الاعتراض على هذه الحجة لغموضها ، فان أشهر العلماء يستندون اليها فنجد اينشتين يقرر « أنه من الصعب أن نجد عالما لا يبدي تديننا ولكن ليس تديننا ساذجا كان نتصور الله على أنه الموجود الذي نرجو رضاه ونخشى عقابه وكأنه قريب لعلاقة اب بأولاده ، بل على العكس لأن العالم تسوده قوانين وعلة تتحكم في الطبيعة يسمى على كل معنى إنساني وهذا الشعور السامي عن أنسجام الطبيعة هو الدافع الى الحياة والعلم هو الله المنظم

لكل قوانين الطبيعة » وهذا أيضاً ما يقرره ماكس بلانك العالم الفيزيائي من خلال تصوره لعله غائية إلى جانب العلة الفاعلة التي تسود العالم الطبيعي .

أما بالنسبة للحججة الأخلاقية فنجد كانت يقرر بأنه من الضروري مجازاة الخير ومقاومة الشرير وليس من المعقول أن تتولى الطبيعة هذا الثواب وهذا العقاب ، فمن النضروري اذن أن يكون فوق الطبيعة موجود أسل يجازى البشر ( ثواباً أو عقاباً ) ومن ( مبدأ العدالة ) وعليه يسود الخير والفضائل والسعادة هذه العلة لا يمكن إقرارها بالمنطق الفعلى المحس وان يقتضي وجود الله أو العلة من الفعل العملى اقراراً للقيم الأخلاقية المطلقة أرتباط بين الله وبين الحرية الأخلاقية ، فكل ضمير أو الزام خلقي مصدره الله بوصنه موجوداً لذاته ومرد الضمير أو الشعور لله المطلق وهذا ما أكدته أيضاً ياسبرز من حيث أن الإنسان يشعر بحريرته ويكتسب اليقين بالله أو ذاك السمو والعلو الأخلاقي ، فالحرية أساس للوجود وهي الشعور بالتناهى الانساني في السمو اللا متناهى . ويوجز رأيه بقوله « أن اليقين بوجود الله هو الشرط الانساني في البحث الفلسفى وليس نتائجه له » .

ان الآراء السابقة التي تناولت الحجج بقصد البرهنة على وجود الله تؤكد الجانب اليقيني من الايمان الدينى وتدفع عن الفكر والعقل والفلسفة سببه الالحاد أو التشكيك في مقوله الالوهية . فليست كل الآراء الفلسفية وثنية بعيدة عن جوهر العقيدة بل أن ظهور علم الكلام عند مفكري الاسلام الذى أستند الى القياس والمنهج العقلانى قد وطد ودعم الايمان بالله ودافع عن العقيدة الدينية دفاعاً مجيداً .

## فكرة المعرفة

والكلمة الدالة على نظرية المعرفة واحدة ، وذلك في اللغات الانجليزية ، والألمانية والفرنسية .

(١) فكلمة ابستمولوجيا كانت تدل على فلسفة العلوم ، ولكن بمعنى أكثر تحديدا « فهي ليست دراسة المناهج العلمية ، التي هي موضوع علم مناهج البحث الميئودولوجي » . بل هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج التي بمختلف العلوم ، ابتعاد تحديد وقيمتها ومداراتها الموضوعي . ولهذا ينبغي أن نميز الـ ابستمولوجيا وبين نظرية المعرفة ، وأن تكون الأولى مدخلا للثانية وأداة مساعدة لها لا غنى عنها .

أما الكلمة نظرية المعرفة فتدل على دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة ، وصورتها الاقدم : إلى أي مدى ما يمثله الناس يشبه ما هو موجود ، مستقلا عن هذا الامثل ؟ — وفي صورتها الحديثة : لما كانت الذات العارفة ، بما هي كذلك ، لها طبيعة معينة ، فما هي قوانين هذه الطبيعة في ممارسة الفكر وماذا تأتى به في الامثال ؟ لكن هذه الصورة الثانية للمسألة هي الأخرى تقضي — مثل الأولى — إلى تحديد قيمة العلم وما يطلق على مجموع التأملات التي تهدف إلى تحديد قيمة معارفنا وحدودها .

وبالعودة إلى الأصل الاستقافي بستمي أي معرفة وعلم أي لوجوس حارت كلمة ابستمولوجى تدل على نظرية المعرفة بوجه عام ، وليس على فلسفة العلوم وحدها .

والاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية هي أعلى درجات المعرفة

لأنطباقها على الواقع • فهل المعرفة العلمية تتطابق مع الواقع ، أو أن  
العقل الانساني دوراً كبيراً في تكوينها ؟

يقول اينشتين : « ليس العلم مجموعة من القوانين ، وثبتنا بالواقع  
غير المتراقبة فيما بينها • انه من خلق العقل الانساني بواسطه أفكار  
وتصورات اخترعت بحرية • والنظريات الفزيائية تحاول أن تكون صورة  
عن الواقع تربطها بالعالم الفسيح لأنطباعات الحسية •  
والشعور الذاتي بالزمان يمكنه أن ينظم أنطباعاتنا •  
ولقد بدأت الفزياء حقا باختراع الكتلة ، والقوة ونظام القصور  
الذاتي • وكل هذه التصورات ابداعات حرة ، وقد أدت الى صياغة وجهة  
النظر الميكانيكية • وبالنسبة الى المفهوى في بداية القرن التاسع عشر ،  
كانت حقيقة عالمنا الخارجي مؤلفة من جزئيات •

والتطورات التالية قد عدلت التصورات القديمة وخلقت مكانها أخرى  
جديدة • فاطرحت نظرية النسبية الزمان المطلق ونظام احداثيات القصور  
الذاتي • ولم تعد خلفية الاحداث كلها هي المان ذو البعد الواحد والمكان  
ذو الابعاد الثلاثة ، بل متصل الزمان والمكان ذى الاربعة ابعاد — وهذا  
اختراع حر جيد ، يحمل معه خصائص جديدة لتحول • ولم يعد نظام  
احداثيات القصور الذاتي ضرورياً : لأن أي نظام احداثيات يمكنه أن  
يصلح لوصف الاحداث في الطبيعة •

ونظرية التسوير أو التكميم قد خلقت ، بدورها ، أشكالاً جديدة وجوهية  
لواقعنا • فحل الانفصال مكان الاتصال • وبدلًا من القوانين التي تحكم  
الافراد ، ظهرت قوانين الاحتمال •

ذلك أن الحقيقة الواقعية التي خلفتها الفزياء الحديثة بعيدة كل البعد عن الحقيقة الواقعية التي قال بها العلم في مستهل نشأته . لكن هدف كل نظرية فизيائية بقى كما هو \*

وبفضل النظريات الفزيائية نسمى إلى العثور على طريقنا خلال الواقع الملاحظة ، والى تنظيم وفهم عالم انتبهاتنا الحسية . ونود أن تتبع الواقع الملاحظة تصورنا للواقع اتباعاً منطقياً . وبدون الاعتقاد بأن من الممكن ادراك الواقع بتراكيباتنا النظرية ، وبدون الاعتقاد في الانسجام الباطن لعالمنا ، فلا يمكن أن يكون هناك علم . وهذا الاعتقاد هو الدافع الأساسي لكل كشف علمي .

وعلى هذا فإن التنوع للواقع في العالم الذري يرغمنا على اختيار تصورات فزيائية جديدة . إن للمادة تركيبة حبيبية ، أنها ملقة من جزيئات أولية ، هي العناصر الأولية للمادة . وهكذا فإن الشحنة الكهربية لها تركيب حبيبي ، والأمر ، كذلك بالنسبة إلى الطاقة ، وهذا أمر بالغ الأهمية من وجهة نظر نظرية الكوانتوم والضوئيات والطاقة التي يتالف منها النور .

« إن التصورات الفزيائية اكتشافت للعقل الإنساني ، وليس كما قد يظن ، محددة فقط بالعالم الخارجي . وفي سعينا لفهم العالم ، لكن الباحث يعتقد بيقين أنه كلما نمت معرفة ، صارت صورة الواقع أشد بهاءً ويفسر ميدانين أكثر اتساعاً لانتبهاته الحسية . ويمكن أيضاً أن يعتقد في وجود حد مثالي للمعرفة يمكن العقل الإنساني أن يبلغه . ويمكننا أن نسمى هذا الحد المثالي باسم الحقيقة الموضوعية والنظريات

العلمية وأن المعرفة العلمية يرجع أغلبها إلى ابتكار عقلك ، لا إلى معطيات العالم الخارجي كما يزعم الحسبيون والتجريبيون والموضوعيون المسدح .  
ويذكر كلود برنار في نقده للمعرفة العلمية خلاصته أن العلم يقوم على الفرض ، إذ الفرض هو نقطة ابتداء البحث العلمي . يقول كلود برنار : « ينبغي بالضرورة أن تقوم بالتجريب ، مع وجود فكرة مكتونة من قبل . وعقل صاحب التجريب يجب أن يكون فعالا ، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه وفقاً لاختلاف الفروض التي ترد عليه » .

والفروض هي التي تدفع بالعلم إلى الامام ، وتعين في اكتشاف وقائع جديدة ما كنا نتباهى بها بدونها . وليدلل على الدور الفعال الذي للعقل باذاء الحواس والطبيعة » .



## المذاهب

- |                  |                  |
|------------------|------------------|
| ديكارت           | ١ - العقلى       |
| لينغز            | ٢ - الميتافيزيقى |
| بسكال            | ٣ - الروحى       |
| بيكون            | ٤ - التجربى      |
| لوك              | ٥ - الطبيعى      |
| كاانت            | ٦ - النقدى       |
| كونت             | ٧ - الوضعى       |
| برجسون           | ٨ - الوجودانى    |
| مارتن            | ٩ - الوجودى      |
| بيرس وجيمس وديوى | ١٠ - البرجماتى   |
| ماركس            | ١١ - الماركسي    |
| هوسنر            | ١٢ - الظاهراتى   |



## الفلسفة والمذاهب

من الامور التي يتناولها خصوم الفلسفة للنيل منها تعدد المذاهب الفلسفية ومحاولاته كل واحد منها تبني المذهب الآخر أو السابق عليه ، حتى صار تاريخ الفلسفة ساحة معارك هائلة بين أصحاب المذاهب الفلسفية فسقراط - وأفلاطون - يفتان مذهب السوفسطائيين والاليين وهيرقلطيين ، وأرسطوطاليس يفتاده أستاذه أفلاطون ، وديكارت يفتاد (الاسكالاثيين) المدرسيين الذين تمسكوا بفلسفة أرسطو ، وكانت يفتاد ديكارت ، وهيجل يفتاده ، وكيركجورد يفتاده ، وكومنت يفتاد المذاهب الميتافيزيقية ، وبرجسون يفتاد الوضعية ، ( والتوماويون ) المحدثون يفتادون برجسون ، والوجودية تفتاد المذهب الحيوي والهيجلي ودعاة فلسفة الماهية ، وكلما استعرضنا تاريخ الفلسفة وجذبناه معارك \*

والسبب في هذه المعارك هو أن كل فلسفة حين تبدأ في الظهور تدعى لنفسها أنها وحدها الصحيحة ، وتملك الحقيقة المطلقة ، ولهذا فإنها من أجل إثبات صحة دعواها ، تضطر إلى هدم دعوى الفلسفات الأخرى ، فيفتاد كل فيلسوف من سبقوه ، ولا يلبث كل منهم أن يلتقي المصير ، كمن سبقه \*

فهل صحيح أن كل فلسفة تقضي على السابقة عليها ؟

كلا ، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أفلاطون ، ونقد ديكارت أرسطوطاليس ، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أرسطو ونقد كانت ديكارت ، ومع ذلك بقيت فلسفة ديكارت ، ونقد هيجل كانط دون أن تخنق الفلسفات السابقة في مذاهب الفكر اللاحقة . فمثلاً تبني أرسطو لثالية أفلاطون لم تمنع أرسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة في

نظيرية العلل عنده ( العلل الاربع : المهيولى ، الصورة ، الفاعل الغاية ) . وتفنيد كانط لمذهب ديكارت لم يمنع كانط من الحفاظ على مقاله « أنا أفكر ، فانا أذن موجود » في مذهبه هو . والذى يحدث هو أن المبدأ الاساسى فى فلسفة ما ينزل الى مرتبة ثانوية فى فلسفة لاحقة ، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها . « وهكذا لم يضع أى مبدأ فلسفى ، بل احتفظ فى الفلسفة اللاحقة بكل المبادئ السابقة : ولم يتغير الا المكانة التى تشغلها هذه المبادئ فى الفلسفة اللاحقة » . وهذا التغيير للمكانة يمكن لابعاد شبهة التلقيق عنها ، والا كانت الفلسفة كثوب البهلوان مؤلفا من خرق عديدة متضاربة الالوان . ولنضرب لذلك مثلا بفلسفة أفلاطون : « اننا لو أخذنا محاورات أفلاطون لوجدنا في بعضها طابعا ايليا ، وفي بعضها الآخر طابعا فيثاغوريما ، وفي بعضها الثالث طابعا هيرقلطيما — ومع ذلك فان فلسفة أفلاطون قد وجدت بين هذه الفلسفات المختلفة معدلة في نتائصها » .

وعلى الرغم من أن كل مذهب لاحق لابد له ، لتبرير وجوده ، أن يفتقد آراء المذهب أو المذاهب السابقة عليه ، فان هذه الحركة الديالكتيكية هي ماهية الفلسفة نفسها . وتسلسل المذاهب ليس انكارا للفلسفة ، بل هو من صميم الفلسفة نفسها . وليس لثنا أن ننشد الفلسفة خارج الفلسفات المختلفة رغم ما بينها من تعارض أو تفاوت بل ومنه معارك طاحنة . والا وكانت حالتنا حال من وصف الطبيب له أن يأكل فاكهة ليشفى ، فلما قدم اليه كمثرى وتقاح وعنب وكريز رفض أن يأكل منها ، لأنها كمثيرى وتقاح وعنب وكريز ، ولنليست فاكهة . على حد التشبيه الذى ساقه هيجل .

ان الفلسفه قد كونوا الفلسفه وهم يفندون بعضهم بعضاً • والتفنيد  
الحق هو التفنيد الایجابي الذي يثيرى منه الفكر •

والعلماء أيضاً يفندون بعضهم بعضاً ، ومن هذا التفنيد يتكون العلم  
ففالك بطليموس قد فنده كوبر نيكوس وكبلر وجالير ، وبهذا تقدم الفلك ،  
وهندسة اقليدس قد فندتها الهندسات اللالاقيديه : هندسة ريمون  
ولوبيشفسكي وهلبرت الخ • وطب أهل القياس قد فنده طب أهل التجربة في  
العصر اليوناني القديم ، وطب ابقراط فنده جاليينوس » وطب جالينوس فنده  
محمد بن زكريا الرازى ، وطب الرازى وجالينوس فنده طب هارفي  
وابيلنزاينى ، وطب هؤلاء السابقين جميعاً فنده طب باستير ، وهكذا لو  
تبعدنا تاريخ الطب من ابقراط حتى اليوم لوجدناه يفند اللاحق منه السابق ،  
ومن هذا كله يتكون الطب ، اذ تبقى دائماً حقائق لا يشملها هذا التفنيد ،  
وتتجمع هذه الحقائق لتكون الملك الثابت للطب •

فإن كانت هذه حال العلوم الطبيعية والحيوية ، فلم إذا ينكر على  
الفلسفه أن تكون كذلك ؟ ماذًا أقول ؟ بل الملك الثابت الباقى في الفلسفه أكبر  
قدراً من ذلك الباقى في العلوم المختلفة مثل الطب والفالك والفزياء والكيمياء  
بدليل أن أي كتاب في الطب أن الفزياء أو الكيمياء أو الفلك يصبح عنيفاً  
ويغنى عليه بعد عشر سنوات أن عشرين ، بينما كتب الفلسفه تظل حية  
بعد قرون •

الفلسفه موجودة اذن في كل المذاهب الفلسفية رغم تباينها وتعارضها ،  
وحتى من ينكر وجود فلسفة واحدة أنها ينكر ذلك باسم فلسفة معينة  
تصورها وكل نقد يوجهه فيلسوف إلى آخر هو أيضاً فلسفة ، والفيلسوف

انما ينقد فيلسوفاً مثله ، وبوصفه فيلسوفاً ، ولن تستطيع الفلسفة أن توجد ويختلف حولها فلاسفة إلا إذا وجد أساس مشترك بينهم . لكن لماذا يظهر التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأحد من ذلك موجود بين علماء العلوم الطبيعية والحيوية ؟

هناك عدة تقدیمات لهذه الظاهرة الصحيحة المشاهدة:

١) منها أن يقال إن كل مذهب فلسفى هو تعبير عن عصره ، وبالتالي يتوقف تصور المذهب على عدة ظروف منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة ، والتربيية التى تلقاها ، والوسط الاجتماعى والفكري الذى عاش فيه ، والظروف السياسية التى أحاطت به ، ومستوى التقدم العلمي فى عصره ، الخ  
مجموع هذه العوامل هو الذى يحدد طبيعة المذهب الفلسفى .

وبالغ الماركسي في هذه الدعوة ، فتسمى «أيديولوجية» نسق الأفكار المستمد من صراع الطبقات الاجتماعية في داخل موقف تاريخي معين ) ، وهذا النسق من الأفكار إنما يعبر ويبير مصالح الطبقات المتصارعة . وقد زعم لوكاش ، المفكر الماركسي المجرى المعروف ، أن نقد هيجل لروسو يمثل تماماً الموقف السياسي والاجتماعي لجل المفكرين ( أو المثقفين ، على حد تعبيره ) الاحرار ( اللبراليين ) الالمان المعاصرین للثورة الفرنسية ، وقد بدأو الانصاراً للثورة الفرنسية ومبادئها ضد الحكم الاقطاعي أو شبه الاقطاعي الذي كان سائداً في ألمانيا عند اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، لكنهم ما لبثوا أن فترات من حماستهم لها بعد أن أفرز عنهم مذابح عصر الارهاب اليعقوبي بعد ذلك بأربع سنوات ، وكان ذلك انعكاساً للنزعـة المحافظة الاجتماعية المرتقطة حينما بحال ألمانيا آنذاك . كما

أنه من الواضح أن فلسفة هيجل في الدولة هي نوع من التبرير لوقف هيجل من الدولة بوصفه أستاذًا للفلسفة ذات مكانة رسمية رفيعة في الدولة البروسية كما زعم البعض الآخر أن فلسفة اشبنجلر في كتابه « انحلال الغرب » إنما هي تعبير عن شعور المانى بالاحباط واليأس بعد هزيمة المانيا في الحرب العالمية الأولى ( ١٩١٤ - ١٩١٨ ) ، وأن فلسفة هيدجر المتشائمة تتبع من نفس الينبوع ومن القلق الذى سيطر على نفوس الالمان فى فترة ما بين الحربين ، وأن فلسفة سارتر وأبىير كامى تستمد معانىها الرئيسية من حال فرنسيا بعد هزيمتها على يد المانيا فى يونيو سنة ١٩٤٠ وما تلا ذلك من مقاومة ضد الالمان .

هذا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية والسياسية . أما فيما يتعلق بمستوى التقدم العلمى في العصر ، فالبعض يذهب إلى أن فلسفة برجسون الحيوية إنما نبع من التقدم الهائل الذى حققه علوم الحياة ( البيولوجيا بفروعها ) في النصف الثاني من القرن الماضى والثالث الأول من هذا القرن وأن فلسفة وليم جيمس البرجمانية وجون ديوى الاذوانية إنما نشأتا في محيط التقدم التكنولوجى الهائل في أمريكا في أواخر القرن الماضى والنصف الأول من هذا القرن .

٢ - لكننا نجد كثيرا من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يحتاجون على هذا التفسير وينعتونه بالتقاهة والسطحية والبطلان . وعلى رأسهم برجسون ، فقد ألقى بحثنا في المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الذى عقد في بولونيا الفيلسوف الخلائق بهذا النعت لم يقل أبدا غير شيء واحد ، لأنه لم يشاهد باليطاليا سنة ١٩١١ ، وعنوانه : « الوجودان الفلسفى » ، أكد فيه : أن

غير نقطة واحدة بل كان ذلك اتصالاً أكثر منه مشاهدة ، وهذا الاتصال أنتج دافعا ، وهذا الدافع أنتج حركة ، وإذا كانت هذه الحركة ، التي هي نوع من الدوامة ذات شكل خاص ، لا تظهر لعيوننا إلا بما جمعته على طريقها ، فمن الحق أن أثروا أخرى من التراب كان يمكن أن تشار ، وهم ذلك ستكون الدوامة هي نفسها » . وعند برجسون ان عمل الفيلسوف ليس مجرد نتاج للظروف المادية . (أعني انعكاس تأثيرات الماضي والحاضر التي خضع لها . بل بالآخر هو شيء أصيل تماماً أو حياة ذاتية ) . وهكذا يؤكّد برجسون على ذاتية الفيلسوف ، ولا يحفل بالظروف الخارجية التي يوجد فيها . فيكون العامل في اختلاف المذاهب الفلسفية هو اختلاف الذاتية الاصيلة بين الفلسفه بعضهم وبعض .

« والفكر الذي يأتي بجديد في العالم ملزم بأن يتجلّى من خلال الأفكار الجاهزة التي يجدها أمامه ، ويبدو هكذا كأنه نسبى إلى العصر الذي عاش فيه الفيلسوف ، ولكن ليس هذا غالباً إلا في الظاهر فحسب . ولو جاء الفيلسوف قبل ذلك بعده قرون ، لكان له شأن مع فلسفة أخرى ومع علم آخر ، ولكان قد وضع لنفسه مشاكل أخرى ، ولكن قد عبر عن فكرة بصيغ أخرى ، وربما لم يكتب فصلاً واحداً من الكتب التي صنفها على النحو الذي هو عليه الان ، ومع ذلك فإنه كان سيقول نفس الشيء » .

ويسوق مثلاً على ذلك اسبينوزا فيقول انه على الرغم من الجهاز الهندسي المذهل الذي صاغ به أفكاره ، فإننا نجد وراءها الوجودان الاصيل عند اسبينوزا المتأثر بهذهب الإغلاطونية المحدثة » . وكلما صعدنا إلى هذا

الوجودان الأصيل ، ازداد فهمنا وادرأكنا أنه لو كان أسبينوزا عاش قبل ديكارت ، لكان من غير شك قد كتب غير ما كتب ، ومع ذلك فإن من المؤكد أنه لو عاش وكتب لكتنا واثقين أننا سنحصل على مذهب أسبينوزا مع كل هذا » .

٣ — كذلك يؤكد هيجل أن الفلسفة « هي روح العصر الذي تتناسب إليه : أنها لميست فوق عصرها ، وإنما هي وعي عصرها » . لكنها مع ذلك تختلف ، من الروح العامة للعصر من حيث الشكل ، لأنها تتعى زمانها في التأمل المجرد . وللفلسفة ، بوصفها وعيًا مجردة ، تؤلف معرفة مختلفة عن مجرد التعبير المتلقائي لروح العصر : « وهذا فإن الاختلاف هو أيضًا اختلاف حقيقيٍ فعلٍ » .

ولكن يعترض على موقف هيجل هذا بأن يقال له إن المشاهد في كثير من الأحوال أن الفيلسوف يصبح ضد تيار عصره : فسقراط وأفلاطون نهضاً عند روح التربية اليونانية والمثل الأعلى للثقافة اليونانية متمثلين في السوفسطائيين ، وديكارت قام ضاداً لروح القرن السابع عشر في فرنسا وأوروبا ، الحافلة بالنزاعات المترعة في الدين والحروب الدينية ، وكانت قام بندقه للعقل في عصر ساد فيه تمجيد العقل بل وعبادته وتاليه على يد رجال الثورة الفرنسية ، ونيتشه جاء مضاداً لروح عصره : في توكييد العصر المترعة الوجماتيقية للاحراق وفي الدعوة إلى امالة الارادة عند شوبنهاور .

٤ — ويفسر أورتيجا اي جلسات ( ١٨٨٣ - ١٩٥٥ ) الفيلسوف الإسباني المعاصر ضرورة التعدد في المذاهب الفلسفية بوجود أوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون ، وكل ينظر إليه من زاويته الخاصة .

وكم لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر • ووجهات النظر كلها صادقة لاي كلامها يمثل المنظور الذى منه ينظر الانسان الى الكون • انه لا يستبعد بعضها بعضا ، بل بالعكس : هي متكاملة ، أعني أنها يكمل بعضها بعضا • وليس فيها واحدة تستغرق أو تستنفذ الواقع كله ، بل لا يمكن أحداها أن تتوب عن الأخرى أو تحل محلها •

ووجهة النظر هي احدى مفردات الواقع ، وليس تشويها له ، بل هي تنظيم له • ذلك أن الواقع الذى يبدو هو هو بعينه واحدا من وجهة نظر هو ادراك محال ، ولكل وجهة نظر ما يبررها ، والنظرية الوحيدة الخطا هي تلك التى تدعى لنفسها أنها هي وحدتها الحقيقة أو أنها الوحيدة •

ويقول صراحة « ان كل حياة انما هي وجهة نظر الى العالم • والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى ، وكل فرد ، شخص ، أو شعب ، أو عصر ، هو أداة لادراك الحقيقة ، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها • ولكنها تكسب الحقيقة بعدها حيويا ، على الرغم من أنها في ذاتها بمفرز عن التغيرات التاريجية •

فأوريجا، اذن يدمغ المذاهب التى تدعى لنفسها أنها تصور الحقيقة كلها ، كما يدمغ تلك التى تزعم أنها وحدتها الحقيقة • وعند هذه أن المذاهب المختلفة وجهات نظر مختلفة ، ومن مجموعها تكون الحقيقة • ولكن لا يقصد من ذلك أبدا أن تكون الفلسفة تأفيقا بين المذاهب ولا توافقا بل المذاهب الفلسفية كالأوجه العديدة لنشور واحد كثير الأوجه •

٥ — أما كارل يسبيرز ( ١٨٨٣ - ١٩٦٩ ) فيقول ان « مجموع تاريخ الفلسفة طوال خمسة وعشرين قرنا يشبه نظرة واحدة كبيرة

لوعي الانسان بذاته . وهذه النظرة هي في اللوقة نفسه مناقشة لا نهاية لها وتكشف عن قوى تتصارع مع بعضها البعض ، وعن مسائل تبدو بغير حل وأعمال سامة ومشتقات مأخوذة من غيرها ، وحقيقة عميقة ودوامة من الالغاط » .

ولو تتبعنا تاريخ الفلسفة في الغرب لوجدناه مؤلفا من أربع مرحل متوالية :

(أ) الاولى : الفلسفة اليونانية . وقد اتخذى سبيلها من الاسطورة الى اللوغوس ، وأنشأت الافكار الاساسية للغرب ، والمقولات ، والمواضف الاساسية في تأمل مجموع الوجود ، والعالم والانسان . وقد بقى لنا منها عالم أنماط البساطة التي بها نصل الى الموضوع .

(ب) الثانية : الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى . وقد اتخذت طريقها من الديانة المأخوذة من الكتاب المقدس الى تعقلها وفهمها ، ومن الوحي الى اللاهوت . وفيها نمت ليس فقط الاسklائية المحافظة والخائفة ، بل ظهر في التفكير الخالق عالم كان في الاصل يجمع بين الفلسفة والدين في وحدة واحدة ، خصوصا لدى بولس وأوغسطين ولوثر .

(ج) الثالثة : الفلسفة الاوربية الحديثة . وقد نشأت مع العلم الحديث ومع الاستقلال الشخصي للانسان تجاه كل سلطة . فكيلر وجاليليو من ناحية ، وبرونو واسبينوزا من ناحية أخرى — يمثلون الطرق الجديدة . وقد بقى لنا منها تحقيق معنى العلم ومعنى الحرية الشخصية للنفس .

(د) الرابعة : فلسفة المثالية الالمانية . والطريق من لسنج و كانط حتى هيجل وشلنجر هو طريق مفكرين قد تجاوزوا في عمق تأملاتهم كل ما عرفه

الغرب حتى ذلك الحين . ويمتازون بادراك شامل للتاريخ والكون ، وبشارة التفكير ووفرة رؤى المضمنات الإنسانية .

فلو قسأعلنا : هل هناك وحدة في تاريخ الفلسفة هذا ؟ لكان الجواب أن هذه الوحدة ليست حقيقة واقعية، بل مجرد فكرة . فنحن نسيئ إلى بلوغ هذه الوحدة ، ولكننا لا نصل إلا إلى وحدات جزئية .

وقد نرى مشاكل جزئية : مثل مشكلة الصلة بين النفس والجسم ، لكن الوقائع التاريخية لا تتطابق الا جزئيا مع التركيب الفكري المنطقي . ولقد ثری تواليا للمذاهب ، مثل تكوين الفلسفة الالمانية ثم كل الفلسفة حتى هيجل ولكننا لا نتبين ماذا بقى حقا من الفلسفات السابقة . ولا يوجد تركيب لتاريخ الفلسفة على شكل سلسل منطقي حاصل بالمعنى لواقف - متطابقا مع الواقع التاريخية . وكل اطار للوحدة ينكسر بفضل عبقرية كل فيليسوف ، او يبقى دائما مالا يمكن مقارنته بغيره من أصياله في فلسفة فيليسيوف العبقري ، مما يجعله يتأبى على الاندراج في اطار عام للتطور .

كذلك لو قسأعلنا : هل في الفلسفة تطور وتقدم ؟ لكان الجواب أننا نلاحظ في تاريخ الفلسفة تواليا من الشخصيات ، مثلا التوالي من سocrates إلى أفالاطون وأربسطو ، إلى من كنت الى هيجل ، من لوک الى هيوم ، لكن هذه التواليا أو المتسلسلات باطلة اذا كنا نقصد من ذلك أن التوالى يحافظ على حقيقة الفلسفة السابقة ثم يتتجاوزها . كثيرا ما يطرح التالى الجانب الجوهري عند السابق ، ونادر ما يجد الجديد . مستخلصا من السابق إلى وجود من قبل .

ولهذا فإنه من الخطأ - في نظر ياسبرز - التحدث عن تطور الفلسفة .

على أنه عملة تقدم مستمر • « ان تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الاعمال الكبرى في كليهما لا يختلف بها غيرها ومن حيث أنها وحيدة لا نظير لها • وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث ازدياد المقولات والمناهج واستعمال الادوات • ويشبه تاريخ الاديان من حيث قسلسل المؤاقد الاعتقادية الاصلية التي تغير عن نفسها •

## مدخل الى المذاهب

ولا عجب أن يكون في الفلسفة مذاهب عديدة ومتعددة ، لأن المشاكل التي تتناولها هي من الدقة والصعوبة والعمق بحيث لا يمكن حلها حالاً نهائياً . ولن泥土 الفلسفة بداعاً في هذا بين سائر ألوان المعرفة الإنسانية ، ففي سائر العلوم مشاكل لم تجد لها حلولاً نهائية حتى الان : مشكلة تركيب المادة في المفزياء ، ومشكلة الحياة في العلوم الحيوية ، ومشكلة الزمان في الفلك ، ومشكلة طول العمر وقصره في الطب . الخ الخ . وفقد المعرفة العلمية قد دل على دور العقل في تكوين الواقع والقوانين والنظريات ، مما يخلّي للذاتية مكاناً واسعاً في المعرفة العلمية .

ولعل تعدد المذاهب في الفلسفة راجع إلى أن الفلسفة تسعى إلى إيجاد نظرية شاملة في الوجود وفي الحياة . وهذا التزوع إلى الشمول يعرضها للتعريم المجازف ، أو للانحصار المقصري ، والمفليسوف أنسان قبل كل شيء ، والأنسان محدود النظرة مهما تكن عبقريته ، كما أن جانب الإنسان في تكوين المعرفة الفلسفية أكبر منه بكثير جداً في تكوين المعرفة العلمية التي تدور حول المادة والمواضيعات الخارجية . ومن هنا كان لابد للفلسفة أن تتآثر بطابع الفيلسوف بوصفه إنساناً . وإذا لم تذهب إلى حد القول مع فتشته . ان الفلسفة التي يقول بها الإنسان تتوقف على أي إنسان هو – فاننا مع ذلك لا بد أن نظر بتأثير طبيعة الفيلسوف والظروف التي يعيش فيها والعصر الذي يعيش فيه – تأثير هذا كله في طابع الفلسفة التي يقول بها . صحيح أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي وصفه برجسون بأنه مهما كان زمانه ومكانه فإنه سيقول دائمًا نفس الشيء . ولكن هذا

الوضع مثلاً أعلى أكثر منه حقيقة واقعية ، لأن الفيلسوف يستند في تأملاته وببراهينه على النتائج العلمية التي لم تعرف إلا في عصره • وليس العبرة بالمعنى العام أو الروح العامة للمذهب الفلسفى ، بل للتفاصيل والبراهين الامامية الكبرى في تكوين المذهب • فلو عاش برجسون في القرن الرابع قبل الميلاد — قرن أفلاطون وأرسطو — فهل كان سيقدم لنا المذهب الذي أنشأه ؟ قطعاً ، لا •

٣ — ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشكاك وخصوم الفلسفة ، بحيث يقولون انه بقدر ما هنالك من رؤوس ، هنالك مذاهب فلسفية • اذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثم أنماط عامة للتفكير الفلسفى تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة : المثالية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الواحدية والتعددية (الثنوية والكتيرية ) ، الشك والتوكيد القطعى ( البرجماتية ) حتى يمكن — مع بعض التفاوت والتقويم — أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات على هذه المقاصد الأساسية ، ان صح استخدام هذا التشبيه الموسيقى ، ولقد أحصى فلهلم دلتاي أنماط التفكير فحصرها في ثلاثة تمثلها نلات نظرات في العالم وهي : نظرة الطبيعية (المادية والوضعية ) ، ونظرة المثالية الموضوعية (هرقليليس ، الرواقية ، أسبينوزا ، جيته ، شلنجر ) ، ونظرة مثالية الحرية (أفلاطون ، أوغسطين ، كانط ، فتشه ) •

## المذهب العقلي

ديكارت ( ١٥٩٦ - ١٦٥٠ )

أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة قد أبتدأت بالفيلسوف ديكارت ( ١٥٩٦ - ١٦٥٠ ) وفي هذا يقول راسل « أتفى أعتقد بحق بأن ديكارت هو منشئ الفلسفة الحديثة وموجدها » ويذهب روجرز إلى أنه « يجب أن نبحث في ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة » .

لقد كان القرون السادس عشر هو القرن الذي ظهرت فيه نزاعات وتيارات، جارفة تحاول التجديد والابتكار وشهاجم كل الآثار المدرسية المتصدرة، اليه من اليونان ، مبينة عمقها وجذبها . وكان لا بد من أن تلتقي كل هذه التيارات في رجل واحد يصيغها بمنطقه، ويؤلفها بعقوله ، وكان هذا الرجل هو رينيه ديكارت « لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية، عنيفة قامت في أوروبا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاैت فلسفة ديكارت فتحولت تلك التيارات، تحويلاً جوهرياً . والقرن السادس عشر عصر النهضة، والاحياء والاصلاح، فموضع عصر التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثاً على يد رجال من أمثال ديكارت » .

ولا تقتصر أهمية ديكارت على النواحي الفلسفية وحسب ، بل تعدتها إلى النواحي العلمية أيضاً ، فيذهب العالم الانجليزي هكسلى إلى القول « بأن الفكر الوحيد الذي يرى أنه فاق كل ما عاده في تمثيل أصول الفلسفة الحديثة وجذور العلم هو رينيه ديكارت ، فمن ينعم النظر في نتيجة من النتائج التي طبعت الفكر الحديث بطابعها سواء في الفلسفة أو في العلم

يبين أن معنى هذا الفكر — أن لم نقل صورته — كان حاضرا في ذهن ذلك الفرس الكبير » .

ومنهج مبتكر ، فكانت لنا في النهاية فلسفة دقيقة لا تقبل أية فكرة تقليدية الا بعد تمحيصها ، ولا تتضمن في اعتبارها أية خطرة الا بعد التدقيق فيها ، فكانت بحق ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار .

والتفكير الديكارتى بقدر ما هو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب ، ولن نعرض له هنا في نواحيه المختلفة ، فما يعيننا هنا ما هو الافكرة الجوهر في فلسفته . والآن لننظر في هذه الفكرة عن كثب لنرى ما اذا كان ديكارت مجددا في هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن في بقية فلسفته ، أم أنه كان مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم بأية أفكار تقليدية منحدرة إليه من فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو . لقد ذكر ديكارت « مبادئ الفلسفة » العناصر التي تتكون منها طبقات المعرفة فقسمها إلى قسمين : الأول — يحتوى على المعانى العامة التي ليس لها وجود مستقل في الخارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن بين معانى هذا القسم « الجوهر والمادة والترتيب والعدد وربما أيضا بعض المعانى الأخرى » .

والثانى — يتكون من الحقائق التي ليس لها وجود خارج عن أذهاننا فهى على ذلك معان مشتركة أو بدائيات ومثالها قولنا « أن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر » .

وإذن فديكارت يضع الجوهر هنا في القسم الأول من طبقات المعرفة ، ذلك القسم الذى قلنا أنه يحتوى على المعانى العامة التي ليس لها وجود

حسى ملموس في الخارج وأن تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ويهمنا الان أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت أو تعريف الجوهر عنده . الواقع أن هناك للجوهر في فلسفة ديكارت الاول منهما يشير الى الخالق أو الله ، والثانى تعريف منطقى يجعل من الجوهر موضوعاً لمحمول . أما التعريف الاول فاننا نجد له في الجزء الاول من كتاب مبادىء الفلسفة حيث يقول ديكارت « أنتا حين تتصور الجوهر أنتما تتصوره موجوداً غير مفتقر الا الى ذاته في وجوده ، وقد يكون في تفسير غير مفترق وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة الا وقدرة الله تتسنه وتحفظه » .

وإذا دققنا النظر لحظة في هذا التعريف لوجودناه يشير الى الكائن اللامتناهى لانه لا يلائم في الواقع غير الله وحده هو الذي يوجد في ذاته وبذاته وغير مفتقر الى غيره .

أما التعريف الثانى لكلمة الجوهر فنجد له في التعقيب الهندسى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجئت الى التأملات وهو « يسمى جوهرا كل شيء يقيم فيه مباشرة كأنه في الموضوع ويوجد به شيء ما ندركه أى آية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقة » .

وفي هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذى يحمل عليه المحمول أو بمعنى خى نجد فيه المعنى المنطقى لكلمة الجوهر . وذلك المعنى الثانى يمكن على ما يقول ديكارت « الى النفس والى الجسم بمعنى واحد » وهو يسمى كلاً منهما بالجوهر المخلوق ، فيقول « وال فكرة التي تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تتطابق على الجواهر اللامادية انتطابها على الجواهر

المادية أو الجسمانية ، لأنه لا يلزمنا لكي نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أي شيء مخلوق » .

ومن ثم فأن التعريف الثاني وهو التعريف المنطقي ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد أو النفس والبدن ، يقول ديكارت « وفي استطاعتنا أذن أن نحصل على معينين أو فكريتين وأصحيتين ومتميزتين أحدهما فكرة جوهر مخلوق والآخر فكرة جوهر مخلوق ممتد » .

وتتميز الجواهر ببعضها عن بعض بواسطة صفاتها . وفي كل جوهر عدد لا متناهي من الصفات ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد في كل جوهر صفة مكونة ل Maher مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تتفق عنه إلا في أهاننا . فيجب أن يكون لكل جوهر « صفة أولى ، صفة النفس هي التفكير ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم » .

هذا ويمكن أن يأخذ الجوهر صورا مختلفة كأن يصبح واردة في الجوهر النفسي وكأن يصبح شكلًا وحركة في الجوهر المادي ، وهذا ما يسميه ديكارت بالحالات .

أذن فالتعريف الأول يشير إلى جوهر واحد هو الله والتعريف الثاني يشير إلى جوهرين هما النفس الإنسانية والبدن ، فيصبح لدينا في نهاية الأمر ثلاثة جواهر هم الجوهر الالهي والجوهر الروحي ، والجوهر المادي . وبينما نجد العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر الالهي تقام على فكرة الالاتناهي إذ ماهيتها وضروريتها وغير ممكنته وهي عين وجوده ، ونجد العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر الروحي علاقة مباشرة بمعنى أن النفس تعرف ذاتها وتتعرف ذاتها في أنها تفكر وفي نفس الوقت الذي تعرف فيه النفس ذاتها كشيء يفكر لا يمكن أن تدرك ذاتها إلا كشيء يوجد

وعلى هذا يكون الفعل الذي تعرف به النفس ماهيتها ، والفعل الذي به تدرك وجودها فعلا واحدا ، فأننا نجد هذه العلاقة بين الماهية والوجود في الجوهر المادي تقوم على شيء آخر : أننا حينما نلغى من المادة خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة تصل في النهاية إلى شيء لا يمكن العاؤه بحال وهو ماهية تلك المادة أي الامتداد فهي مثل الشمعة الشهير لا يبقى من الشمعة في النهاية بعد احتراقها « الا شيء ممتد لبين متحرك » . والآن فلنتناول كلاما من هذه الجوهر بشيء من التفصيل .

### أولا الجوهر الالهي :

الله عند ديكارت جوهر لا متناهى أزلی لا يتغير يتصرف بالقدرة والاحداث بكل شيء يقول ديكارت أقصد بلفظ الله جوهراللامتناهي ، أزليا منزها عن التغير ، قائمًا بذاته محاطا بكل شيء ، قادرًا على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة .

ومن هذا فرى أن الله هو الجوهر الواحد الخالق باسم الجوهر والمدير بهذه التسمية لأنه يقوم بذاته وفي ذاته ولا يفتقر إلى غيره إطلاقا ، في حين أن النفس الإنسانية والبدن لا يعتبران كجوهرين إلا من حيث عدم افتقارهما إلى شيء مخلوق مع أنهما يستندان ويعتمدان في الوقت نفسه على الجوهر الالهي .

ولقد استعرض ديكارت كل الأفكار والمعنى التي لها وجود في نفسه وهيئ فيها بين تلك التي تحتوى على حقيقة وجود وكمال أكثر من غيرها ، وذهب نتيجة استعراضه هذا إلى أن تلك الأفكار توجد بصورة لا متناهية في الجوهر الالهي ما دام هو في نفس من حيث أنه جوهر ، الا أن فكرة جوهر

لامتناهٰ ما كانت لتوحد لدى أن الموجود المتناهٰى إذا لم يكن قد أودها في  
نفسٍ جوهر لامتناهٰ حقاً .

هذا وقد يشير التعريف الأول لكلمة جوهر عند ديكارت إلى مذهب  
وحدة الوجود الذي نادى به ويقره فيما بعد سبينوزا ، وكان أساس ملسفته  
ودعامتها الأولى . إذا لو تعمقنا في ذلك التعريف الأول لادركتنا أن الله هو  
الموجود على الحقيقة ، ويفتقرب سائر ما عداه عليه بمعنى آخر لادركتنا أن  
ذلك التعريف يتضمن في صميمه ملة مذهب وحدة الوجود .

الله إذن هو الجوهر الحقيقى ، وخلق الجوهرين الآخرين وهو  
لا يكتفى بخلقهما وحسب وإنما يحفظهما باستمرار في الوجود أيضاً . يقول  
رأيت الله هو خالق الجوهرين الآخرين بمعنى المزدوج ، ذلك أنه يأتي بهما  
إلى التوجود من ناحية ويساعدهما على أن يستمرا في الت وجود من ناحية  
أخرى . فالفلاسفة ديكارت إذن « ليس خالقاً للعالم المادي وحسب ، بل هو أيضاً  
الموجود لكل حقائق العالم العقلي » . وهذا يتفق تماماً مع نظرية الخلق  
المستمر الديكتاتورية التي تذهب إلى أن وجودنا يصبح ثابتاً بقدر ما يكون  
بهياك موجوداً يرتفعنا في كل لحظة من العدم . وبقيينا من كل لحظة في  
الوجود » . أي بقدر ما كان وجودنا مستمراً .

أما عن صفات الجوهر الالهي فهي أنه كائن كامل لا متناهٰى ، لا يمكن  
أن ننسب إليه كل ما يوجد فينا من نقص كالشوك والحزن والملل والا ما كان  
كاماً ، ولا يمكن أن تكون قدرته محدودة والا ما كان متناهياً ، كما أن الله  
والحرية أحدي صفاته الجوهرية ، وهو أيضاً قادر مريد خلق العالم بمensus  
ارادته .

وخلصة القول أن الله وهو الجوهر الاول كامل ولا متناهى وحر ،  
ونسب اليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التي تبتعد  
ولا تناهية وحربيته وقدرته .

### ثانياً الجوهر الروحي :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذي تناول كل شيء ، ولم تسلم منه حتى  
القضايا الرياضية والبديهيات وال المسلمات ، اذ يقول ديكارت « وبوسعنا أن  
نشك أيضاً في الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينيه جداً ، بل نشك أيضاً في  
براهميin الرياضة وفي مبادئها وأن تكون في ذاتها جلية جلاء كافية » .

ولكن شكه هذا كان منهجاً فقط ينبغي من ورائه أن يصل إلى الحقيقة  
التي لا يتسرّب إليها أدنى ذرة من الشك . وفي هذا يقول برونو شفيك « ولكن  
الشك الديكارتي لم يكن مؤدياً إلى لاشيء كما هو الأمر عند الشك أو كما  
هو الحال عند مونتنى » فكان شكا منهجاً مخالفًا لشك أغريا وسانشيز  
ومونتنى السابق ذكره يقوه كوارية « أما أغريا ففى ١٥٣٧ بعد أن استعرض  
جهيم العلوم أعلن الشك فيها ، وأما سانشيز فيبعد أن نقد قوتنا الفكرية  
كرر الحكم سنة ١٥٦٢ « بأننا لا نعلم شيئاً ، وتأمماً سانشيز . فيبعد أن نقد قوتنا الفكرية  
لا نستطيع أن نعلم شيئاً لا العالم ولا أنفسنا ، وأخيراً مونتنى يطعن الكيل  
فيقول « الإنسان لا يعلم شيئاً لأن الإنسان ليس شيئاً » .

وما دام هو قد أخذ على عاتقه أن يشك في كل شيء فهو أدنى يشك ،  
وما دام يشك فهو يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعنى أننا  
نفك ، ونحن نفكرة تعنى أننا نوجد » .

ويقول ديكارت في المقال عن المنهج « ولما أنتبهت إلى أن هذه الحقيقة :

أنا أفكر أذن فأنما موجود كانت من الثبات واليقيين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أنى أستطيع مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحرّاها » .

وهكذا على هذا النحو توصل ديكارت إلى ثبات وجود نفسه كجوهر كل ماهيته هي أنه يفكّر ، آخر توصل إلى ثبات وجود نفسه كجوهر مفكّر أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن « أنا أشك » توصل ديكارت إلى « أنا أفكّر » ومن « أنا أفكّر » توصل إلى « أنا موجود » ومن هذه وتلك توصل إلى الحقيقة الأولى . . . إلى المبدأ الأول وهو ثبات وجود نفسه كجوهر لا مفكّر . يقول ديكارت « وعلى الرعم من أشد الافتراضات شططاً فاننا لا نستطيع أن نفぬ أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر أذن أنا موجود ، صحيحة .

وعلى هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكّر تحمل عليه صفة التفكير ، وهذا الجوهر المفكّر ما هو في الواقع إلا الشخص المفكّر . يقول جيبسون « يجب أن يوجد جوهر لكي تحمل كيفية للتفكير ، وهذا الجوهر هو الشخص المفكّر » .

قلنا أن لكل جوهر صفة مكونة ل מהيته مقومة وقلنا أن المفكّر هو صفة الجوهر الروحي ، المفكّر عند ديكارت هو كل ما يجري فيما بحث ندركه بأنفسنا . وهو يترجم إلى لغته الروحية كل ما يجري في الامتداد بحيث يمكن القول بأن حقائق الامتداد يكون لها يقابلها في الفكر هذا والتفكير يمكنه وأحياناً شهوة وأحياناً ثلاثة ارادة .

أما الفهم فيشمل على المعانى الثلاث التالية :

١ - معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .

٢ - معانى جسمية من عمل التجربة والحواس .

٣ - معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

أما الشهوات فهي عنده كل ادراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس ،

والشهوة علتان الاولى نفسية والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات أولية

تشير اليها باقى الشهوات .

وهذه الشهوات الأولية ستة وهي الدهشة والحب والبغض والرغبة

والفرح والحزن .

أما الارادة فهي المظاهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحي وهي تظهر

أكثير ما تظهر في الحكم ، اذ بينما تكون وظيفة الفهم هي في تلقي ما يقدم

إليه من الخارج والاحاطة به دون ثباته أو نفيه تجد الارادة هي التي

تستطيع أن تكون أحكاما ثبت فيها أو نفي .

والخصلة أن الشك الديكارتى المنهجى تؤدى به الى تعين أول ثابت

وهو ثبات وجود نفسه كجوهر أو كشيء صفتة التفكير .

### ثالثاً الجوهر المادى :

في مذهب ديكارت لا تعلمونا الحواس شيئاً عن الماهية الاشياء وكل

ما تستطيع أن تكشفه لنا ليس الا بعض خواص أو كيويات كاللون والطعم

والرائحة . . . . . النج على أن لفهم وحده هو القادر على أن يدرك ماهية

الجوهر المادى أو الامتداد هذا والامتداد لا يخص الا الاجسام ولا يمكن

وصف الله أو الروح بالامتداد ، كما فعل اسبيينوزا ، فمن ناحية الجوهر

الله خلو من كل مادة ومن ثم من أي امتداد ، ومن ناحية أخرى ليس

الفهم ولا الشهوة ولا الارادة أجزاء مادية ممتدة في النفس وأنما هذه وتلك هي النفس بعينها التي تشكر وتقهم وتشتتها وتريد .

ويترکب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد إلى كل ما هو موجود في الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة ويترتب على ذلك أن يكون العالم المادى ملءا كاملا لاخلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيث لا يجعل في الامكان أن يطرد من مكانه بواسطة جسم أكبر منه أو أصغر « فيما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد بغير مادة . . . واذن فلا خلاء . . . ففكرة الخلاء فكراة باطلة وكذلك فكرة الجزيئات التي لا تتجزء فلا وجود للذرات لأن وجود الذرات يفيد وجود الخاء » ولكن كيف تفسر الحركة في كون كله خلاء ، يجيب ديكارت على هذا المسؤال بقوله : بأن الحركة التي تغش هذا العالم حركة دائرية . وفي هذا يقول كيسون « لما كان العالم المادى عالم ملءا كاملا فإن الحركات لا يمكنها أن تحدث في العالى الا بكيفية دائرية لأن صح القول أن جسما من الأجسام لن يتقدم الا اذا دفع أمامه أجساما أخرى تدفع أولهما وأيضا أجساما أخرى بصورة يمتلىء بها المكان الذى يتركه الجسم الاول في نفس اللحظة التي يتركه فيها » ولكن اعتراض على ديكارت بأن الحركة الدائرية تتفرض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الأقل هذا والحركة هي العرض الاساسى للجوهر المادى ، وعند ديكارت تجد علتين للحركة أحدهما أولى والآخرى ثانية : العلة الاولى غير مادية وتجدها في الله ، وأما العلة الثانية فهى عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطبع يغير من اتجاهها ، الا أن هذه الكائنات لا تستطيع أن تزيد

تنقص من كمية الحركة الموجودة في المعالى » أذ أن ديكارت يعتقد بثبات  
كمية الحركة في العالم .

وعلى هذا النحو يكون العالم المادى عند ديكارت هندسيا لانه ممتد ،  
والامتداد عنده هندسى وآلی لانه يتحرك ، وكمية الحركات ثابتة  
لبيه .

وبعد أن عرضنا بالتفصيل لأنواع الجواهر الثلاثة عند ديكارت لابد  
لنا أن نوضح مسألة هامة في ميتافيزيقاه ، وهى اتحاد جوهرى النفس  
البدن في الجوهر المفکر وسنعرض أولاً لتمايز الجوهرین ثم لمسألة  
اتحادهم .

### ١ - تمايز الجوهرين الروحي والجسمى :

النفس والجسم جوهرا متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كلاً منها  
جوهرا خاصاً مستقلاً عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحي هي الفكر ، بينما  
ماهية الجوهر المادى هو الامتداد ، وأذن فنحن نستخلص في ديكارت على  
ما يقول فوليه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم  
هره الامتداد . ويذهب ديكارت في الامل السادس الى تأييد هذا التمييز  
فيقول « ٠٠٠ هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم  
بطبعيته منقسم دائمًا في حين أن النفس لا منقسمة كما يقول بريدو « لاتختلف  
قيمة النفس فقط عن طبيعة البدن بل أن الواحد منها تضاد الأخرى ، فنحن  
نجد تصوراً نفسياً أو روحياً في مفهوم المادة كما لا نجد تصوراً مادياً في  
مفهوم النفس والاجسام ممتدّة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام

لنقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة ويؤكد ما يشير هذا التمايز «أننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود وأنه متميز عن الأجسام» وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن «فالفلسوف يعرف نفسه مفكراً قبل أن يعرف نفسه موجوداً» على أي حال لقد ميز ديكارت بين النفس والبدن فقامت عنده ما نسبمه بالثنائية قول بوليه «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات، أو طائفتين من الجوهر: جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد عالم المادة وعالم الأرواح، أي ميز بين عالمين يحكمان بواسطه قوانين مختلفة» أما العالم المخلوق لبينتر فلا نجد فيه تلك الثنائية، فعالם لبينتر يقوم على وحدة عجيبة يعكس عالم ديكارت، وفي لبينتر تكون كل العناصر التي تكون طبيعة العالم هي المونادات الإيجابية، الروح موناد والأجسام تجمع بين المونادات.

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن في التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت إلى التأملات مؤداها أن كل ما ندركه فى وضوح وتمايز قد خلقه الله على الوجه الذى يدركه به، فمثلاً أنا أدرك النفس متمايزه عن الجسم، وأدرك الجسم متمايزاً عن النفس، وأذن فلا بد أن يكون الله قد خلهم منفصلين.

وعلى أي حال الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب إلى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن، ذلك التمايز الذى أدى ببوليه إلى قوله بأن هذا

معناه وجود ثنائية عقد ديكارت لا نجدها عند لوبينتر الذى سنشرح موقفه  
في حينه .

## ٢ — اتحاد جوهرى النفس والبدن :

وهى مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية أذ أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست في جسدها كالنوتى فى سفينته ، ولكنها مختلطة معه ممترضة به إلى حد يجعلها تكون معه شيئاً واحداً ، يقول يوسف كرام عن ديكارت أن طبيعته علمته بأنه ليس حالاً فى جسمه حلول النوتى فى السفينة ، ولكنه متعدد به اتحاداً جوهرياً يكمن كلاً واحداً « كما أن ديكارت انتهى فى رهوده على اعتراضات أرنو اللي أن النفس متحدة مع الجسد اتحاداً جوهرياً .

أما عن الواقع الذى دفعته إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين فنجدها واضحة في التأمل السادس ، وهذه الواقع تدور حول الفكر التخيلى . فيينا وعلى الأخص وجود الشعور ، فوجود هذين الاثنين مما أهم ما حمله على الاعتراف باتحاد النفس مع الجسد . —

ولقد رد ديكارت على رجيوس بقوله أن النفس متحدة اتحاداً جسد كائن بذاته لا بالعرض وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلاً « أنت : نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر ، وليس هناك جوهرياً ووجودياً مع الجسد وأن الإنسان من حيث هو مركب من نفس ومن ما يحيطونا ذلك الجوهر بأنه ممتد . . . لأن صفتى الفكر والامتداد ليسا فقط متصادتان بل هما ببساطة مختلفتان » .

كما أعلن ديكارت في خطاب له إلى الأمير اليسابات في مايو سنة ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث اتحادها بالجسم فهي تعمل وتحس معه ، كما تناول ديكارت هذا الخطاب شرح نظريته للاميرية مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسم ، ونراه يذهب في هذا إلى أنه توجد فيما بيننا أفكار ومعانٍ أولية تستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن تكون كل معارفنا الأخرى : . ومن بين هذه المعانٍ لا يوجد فيما خاصنا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصة بالنفس غير معنى الفكر . أما عن النفس معاً فإنه توجد فيما بيننا فكرة اتحادهما التي تتضمن فكرة القوة التي تعمل بها النفس : في الجسم ويعمل بها الجسم في النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبيرية مرکزاً لهذا الاتحاد ، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى وسريعة التأثر ومزدوجة أي نفسية وجسمية ومسنرى فيما بعد أن هذا الاتحاد الذي قال به ديكارت بين النفس والبدن على النحو السابق يشبه تماماً سبق التوافق الليبيرى من حيث أن الله هو الذي وضع فيما بيننا أفكارنا الفطرية المسيرة عن الاتحاد .

### تعليق :

١ - نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وأدعى التجديد والإبتكار ومع ذلك فإنه كار أرسطيا في التعريف الأول بفكرة الجوهر ، كما كان أرسطيا في التعريف المنطقي ، وفي هذا يقول فوكيه «أن ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية» وبذلك يظهر بوضوح خطأ الرأي الذي ذهب إليه الدكتور تجib بلدى عن هذا الموضوع والمذى صاغه على النحو

التالى : « ما دامت الكلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحاً فى رفضها فلا بد أن تكون له رأى آخر فى الجوهر »

٢ - لا نفهم كيف يتطرق التعريفان فال الواقع أن أحدهما يتعارض والآخر . فب بينما الأول منها يذهب إلى أن الجوهر يتقوم بذاته وفي ذاته ومن ثم ينطبق على الله ، يذهب التعريف الثاني إلى اعتبار النفس والبدن كجوهرين وأن كانوا مفترقين إلى الله فكيف نقبل هذا الغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتمييز . كيف نقبل تعريفاً يشير إلى فكرة عدم الافتقار بينما التعريف الثاني يشير إلى افتقار كل من الجوهرين إلى الله .

٣ - ولهذا السبب أدى هذين التعريفين إلى أن يعتقد الكثيرون بأن شمة جوهر واحد في فلسفة ديكارت هو الجدير بأن يكون جوهراً وهو الله يقول ليار « الإنسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو أن التعريف الديكارتى للجوهر يحمل في طياته معنى الله فقط » ولقد أدى هذا بدوره إلى نضوج مذهب وحدة الوجود التي ظهرت كاملة في فلسفة اسبينوزا ، والتي أن يعتقد الكثيرون بأن فلسفة اسبينوزا كلها أنها ظهرت نتيجة لتفكيره في فلسفة ديكارت وبخصوصها في تعريفه للجوهر . يقول دبريكون « وادن فقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت إلى أن التفكير الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت مجرد

المضبوط في فكرة الجوهر يقودنا إلى جوهر واحد قديم ويصبح كلا من صفتين ذاتا أحوال متغيرة » .

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ في السبعينوزا من محاولة اصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية .

٤ — لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائي والمقبول .

فديكارت نفسه يقول في خطاب إلى الأمير اليصابات سنة ١٦٤٣ « أنه لابد من التمييز بين أفكار ثلاثة رئيسية تملكتها النفس بطبعيتها ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد ولديها أخيراً فكرة عن الاتحاد بين الجوهرتين . وتتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث فميدان الله مثلاً يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبيقى أن يكون الميدان الانساني مندرجاً تحت فكرة الاتحاد » بل أن ديكارت يذهب إلى حد التنبؤ بأن مسألة التمييز تتناقض تماماً مع مسألة الاتحاد ، ويحذر من مراعاة المسألتين وفي آن واحد إذ أنها « نجد ديكارت يتصرّح الأميرة اليصابات بالانتقاش في الاتحاد عندما تفكّر في التمييز ، وبألا تفكّر في التمييز وبألا تراعيه عندما تراعي الاتحاد لأن الضربين من التقسيم يتعارضان تعارضاً منطقياً وواقعياً » وأكثر من ذلك نجده يقرر في المقال عن المنهج بأن النفس موجودة حتى إذا لم يكن الجسم موجوداً على الاطلاق . يقول ديكارت « لو لم يكن الجسم موجوداً لكونه كانت النفس موجودة كما هي بتمامها » .

وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطينا حلاً متنعاً يقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب . وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلاً مرضياً لها وفي هذا يقول هاملان « ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتئقافية عند مالبرانش ، والتوازى عند ابستينوزا ، وسبق التوافق عند لييتر ، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد » .

## المذهب الميتافيزيقي

### « لييتر »

يكاد يكون الرأى السائد في القرن العشرين هو أن لييتر فيلسوف أكثر منه عالما رياضيا . كما اختلف مؤرخو لييتر المعاصرون ذلك : فريق يعتقد أن لييتر فيلسوف ميتافيزيقي يقيم مذهبه على أساس ميتافيزيقية خالصة كفكرة الجوهر أو الوحدة العنصرية البسيطة ( الموناد ) في حين يعتقد فريق آخر أن فلسفة لييتر يغلب عليها الطابع المنطقي الذي يصوغ مذهبه في قضايا موضوعها يتضمن محمولاته . وقد حاول الفريقان استخراج المبادئ الأساسية، التي تقوم عليها فلسفته .

احتلّت الفرق الأولى بمصطلحات وأسلوب لييتر فهو مثلاً يستخدم الكلمة جوهر ومكان وزمان وغيرها بنفس الاستخدام الذي قدمه لييتر وتقوم أدلة لييتر على وجود الله بنفس الطريقة التي عرضها ليينيز حتى ولو كانت لا تتمشى مع ما يسود الفكر المعاصر من ابتعاد عن الميتافيزيقا في حين حرص الفريق الثاني على أن يتفق عرضه لفلسفة لييتر مع ما يسيطر على الفكر المعاصر من اهتمام بالمنطق والعلم اليقيني ، وبدلاً من أن يعرض تصور لييتر للجوهر في صورته الميتافيزيقية يعمل على صياغته صياغة منطقية تجعل من الجوهر موضوعاً يتضمن محمولاته . وبدلاً من أن يتناول ما في العالم من حقائق موجودات تناولاً ميتافيزيقياً يبحث عن عللها الأولى يرى من الأفضل أن يتناولها من وجهة نظر منطقية تبحث عما في العالم من موضوعات وتحللها لتستدل على ما تتضمنه من محمولات أو صفات .

هذا وقد أعتمد الغريقان على مؤلفات ليينتر أهمها :

### ١ - خطاب إلى فوشيه

نشرت خمس من مجموعة من كتابات ليينتر في الفترة من ١٦٧٦ في ١٦٩٥ وعرض فيها وجهة نظره في اثبات الحقائق الموجودة خارج النفس وتحديد موقفه من ديكارت ورأيه في الامتداد وقوانين الحركة وعلاقة الروح بالجسد ، والجوهر والمادة وجود الله .

### ٢ - خطابات إلى فونتيل

في السنوات ١٦٨٤ ، ١٦٩٣ ، ١٧٠٢ ، ١٧٠٥ يعرض فيها أبحاثه العلمية الخاصة بالفلك والهندسة والحركة والامتداد .

### ٣ - مقال في الميتافيزيقا

آراءه المنطقية والميتافيزيقية والأخلاقية ، كما يتضمن بعض المشكلات المسائدة في عصره ما يتصل منها بالحقائق الضرورية أو بالعالم الخارجي ومبادئه الفلسفية : عدم التناقض ، العلة الكافية ، اللامميات التناقضية الأزلية ، قوانين حفظ الحركة ، مبدأ تساوى السبب والاثر الناتج عنه .

### ٤ - رسائل إلى أرنولد

تناول الموضوعات الميتافيزيقية واللاهوتية التي ترتب عن قوله أن الجوهر يتضمن محمولاته وما تبعها من تفسير لحرية الله ورادته . وقد دافع ليينتر في هذه الخطابات عن وجهة نظره وأوضح نظريته المنطقية .

### ٥ - مذهب جديد في الطبيعة وارتباط الجواهر وفي وحدة الروح

بالجسد .

يعرض فيه نظريته في التقابس الأزلي بين الجواد بوجه عام وبين الروح والجسد بوجه خاص وقد اعتقد ابتداء من هذا العام أن يطلق على نفسه أسم « مؤلف مذهب التقابس الأزلي » •  
كما عرف الجوهر تعريفا جديدا اذ أطلق عليه أسم « الوحدة الحقيقة أو النقطة الميتافيزيقية » •

#### ٦ - الأصل في الأشياء :

بحث يثبت وجود وحدة أولية حقيقة هي مصدر ما في هذا الوجود من حقائق موجودات ويفسر ما بين الموجودات من ترابط ، أي تلك العلاقة العلم الطبيعى بالميتسافيزيا وينتهى فيه إلى التكثير أن كل شيء في العالم يتخذ مكانه وفقا لقوانين الحقائق الخالدة وتبعاً لذلك عدم التناقض والصلة الكافية •

#### ٧ - مقالات جديدة في العقل الانساني :

من أهم كتابات ليبينتر عرض فيها مناقشته لنظرية لوك في المعرفة وقد اتى ذه الكتاب صورة الحوار بين شخصين فيتاليل عبر عن رأى لوك وتبونيل عبر عن رأى ليبينتر • كما تعرض لفكرة الروح وأصل المعرفة وصلتها بالافكار الفطريّة •

#### ٨ - الالهيات

وهو الكتاب الوحيد الذي نشر في حياته وتناول فيه مشكلة الشر وعلاقته بحرية وخيرية وقدرة الله كما تناول فكرة الحرية الإلهية والحرية الفردية تناولا يتناسب مع نظريته في التقابس الأزلي وتظهر أن الله خلق

أحسن عالم ممكן وأن وجود الشر لن ينقص من قدرة الله أو حرفيته أو خيريته .

### ٩ — مذهب الوحدات العنصرية ( المونادولوجي ) :

وهو تلخيص وتجميع لاراء ليينتر الفلسفية والمنطقية وما تتضمنه من مبادىء ونظريات .

### ١٠ — مبادىء الطبيعة والعنایة مؤسسة على العقل :

يتافق مع مذهب الوحدات العنصرية في أنه تلخيص وتجميع لمبادىء وأراء ليينتر النهاية في الفلسفة والمنطق .  
فلسفة ليينتر :

أقام ليينتر مذهبة الميتافيزيقى ليفسر ما يعرض للذهن الانسانى من مشكلات تتصل بالعالم الخارجى وما فيه من وحدات حقيقية وظواهر محكمة البناء وينظر الى العالم نظرة توفق بين ما يبدو من اختلاف بين الظواهر وتحويل هذه الاختلافات الى وحدة تجعل من الممكن معرفة باقى العالم من مادة وعقل وترتيل ما فيها من تقابل .

ويمكن تلخيص أهم النتائج الميتافيزيقية التي توصل اليها ليينتر بما يلى :

١ — كل الموجودات في هذا العالم من نوع واحد وهي أشبه بالعقول من أي شيء آخر تشير التجربة .

٢ — هذه الموجودات يختلف بعضها عن بعض في الدرجة فهى تدرج من العقول وتتحدر الى الحيوان فالنبات فالجماد .

٣ — لا يمكن أن تؤثر في بعضها البعض أو يعرف بعضها البعض .



وأساسها المبدأ المنطقى الذى يجعلنا نحكم بصدق كل ما لا ينافق نفسه .  
أما القضية العرضية فهى تلك التى نقىضها ممكناً وأساسها مبدأ العلة  
الكافية .

أهتم ليبينتر بتحليل القضايا واحتضانها لمصورة الموضوع والمحمول  
وسنجد في كثير من كتاباته ما يؤيد اهتمامه بهذه النظرية فهو يقول مثلاً  
في خطاب لارنولد في مايو سنة ١٦٨٦ « اذا ما حاولنا فحص الفكرة التي  
لدينا عن كل قضية صادقة فاننا نجد أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل  
فيها من مummingsات سواء كان ضرورياً أو عرضياً ، ماضياً أو حاضراً ، او  
مستقبلاً » . ويقول في خطاب آخر « كل قضية صادقة سواء كانت ضرورية  
أو عرضية ، كليلة أو جزئية ، يحتوى موضوعها على محمولها » .

خلاصة القول أن فلسفة ليبينتر تقوم على أساس منطقية تدعو  
إلى تحليل الموضوع لتصل إلى ما يرتبط به من مummingsات . هذا التحليل  
سيكون كاملاً في القضايا الضرورية المعتمدة على مبدأ عدم التناقض أما  
في القضايا العرضية فيكتفى الوصول إلى علة كافية تبرر وجودها وهكذا .  
وما أن اقتصر ليبينتر بهذه النظرية حتى طبقها على نظريته في الجوهر وفي  
غيرها من النظريات الجديدة في الديناميكا والأخلاق والدين .

### الوحدات العنصرية (الموناد)

يدعو ليبينتر إلى تخيل العالم بأكمله كأنه مركب من وحدات عنصرية  
مشابهة لتلك التي تشيرها التجربة الداخلية في أنفسنا . فالوحدة العنصرية  
تصور ، أي أنها تحمل في نفسها صورة لنفسها وصورة العالم بأكمله فهى  
« مرآة للعالم » والله صغير ، كما أن بها دافعاً يميل بها إلى الانتقال

انتقالاً مستمراً من الادراكات التي لديها الى ادراكات أخرى .

وقد أنتهى ليينتر الى أن هذه الدراسة نفسها ليست في الواقع الا محاولة الوحدة العنصرية أن تنتقل من حالة يكون فيها ادراكتها لنفسها وللأشياء غامضاً الى حالة يصبح فيها ادراكتها تميزاً ووضوها . وبعبارة أخرى هي محاولة منها أن تدنو من الكمال الالهي وهذا يتطلب أن تتناسب الوحدات العنصرية مع غيرها تقاسماً تماماً .

هذا التناقض بين الوحدات العنصرية يتطلب أن يوجد بينها تسلسل يبدأ من وحدات عنصرية لا تملك الا الاكتفاء الذاتي بحركاتها وهي التي نسميتها «أنتولخيا» ويليها في الرقي الوحدات العنصرية الوعائية ويسميها «أرواحاً» ثم الوحدات العنصرية الوعائية والعاقلة ويسميها «أرواحاً عاقلة» . كل واحدة من هذه الوحدات العنصرية لها ميولها الخاصة التي تعبر عنها وهي تتفاوت في هذا التعبير كذلك ، فالانتولخيا تعبر عن ميولها عن طريق الدفع أما الأرواح الوعائية فتقسم بما لديها من غريزة وطاعة عميماء لا يتحكمها الا الشعور ، أما الأرواح العاقلة فتعتمد في تعبيرها عن ميولها عن الرغبة الوعائية وغير الوعائية وبذلك لا يكون ثمة اختلاف جوهري بين هذه الفئات من الوحدات العنصرية فكل ما بينها من اختلاف راجع الى مدى وضوح وتميز ادراكتها وأفكارها . وينتتج من ذلك أنه لكن نستطيع أن تميز هذه الوحدات العنصرية التي لا تختلف الا في درجة أفكارها فحسب فلا بد أن تكون في كل واحدة من الصفات الداخلية ومن الفاعلية ما يميزها عن غيرها ويجعلها قادرة على تمثيل غيرها من الوحدات العنصرية الأخرى وتحديد علاقتها بالأشياء التي في الخارج .

ويلاحظ ليينتر أن هذه الوحدات العنصرية البسيطة يمكن أن تجتمع مع بعضها وتكون وحدات مركبة فما يميز عنده للتمييز بين الوحدة العنصرية المركبة وغيرها من الوحدات العنصرية الأخرى .

يقول ليينتر يجب أن توجد جواهر بسيطة ما دام هناك جواهر مركبة لأن المركب ليس الا تجمعاً من الجواهر البسيطة ، ولكن يميز بين الوحدات العنصرية المركبة يجب أن يوجد في كل تجمع منها وحدة عنصرية سائدة تتصف بصفات خاصة تميز هذا التجمع عن غيره .

هذه الوحدات العنصرية السائدة هي التي تعتمد عليها في تسلسل الوحدات العنصرية المركبة المتصلة بها . فالتجمع الذي لا تملك وحداته العنصرية السائدة تصورات واعية يكون جسماً عضوياً وهذا الجسم العضوي يتسلسل وبالتالي حسب درجة ما لدى وحدته العنصرية السائدة منوعي وأدراك ، فالاقل درجة يكون نباتاً والأكثر يكون حيواناً ، أما الإنسان فيمتاز بأن وحدته العنصرية السائدة لديها وعي وشعور بنفسها وبغيرها بدرجة أكبر مما لدى الحيوان أو النبات .

هذه الوحدات العنصرية السائدة شأنها شأن أي وحدة عنصرية بسيطة لديها تصوراتها وميولها الخاصة فهي بذلك مرآة العالم بطريقتها الخاصة .

وهي رغم أنها لا توافق لها إلا أنها تجتوى في داخلها على علة تغير أنها كما أن لديها في ذاتها القوة على الانتشار تلقائياً إلى جانب أنها تحتوى على ميولها الخاصة فهي مركز لها ولن نتمكن من تحقيق هذه الميول

أو من الانتشار التلقائي الا اذا كان من طبيعتها أن تتعاون مع غيرها حتى لا يحدث أضطراب أو تصادم بين الوحدات العنصرية .

أما أهم المبادئ التي ترتب على ذلك فهى :

- (أ) مبدأ الاتصال .
- (ب) مبدأ اللامتميزات .
- (ج) نظرية الاتساق الازلي .

وسنعرض لها بايجاز :

(أ) مبدأ الاتصال :

اعتمد ليينتر على هذا البدأ ليفسر التغير المستمر في الوحدات العنصرية . هناك ثلاثة أنواع من الاتصال .. اتصال زماني مكاني - اتصال حالات - اتصال الموجودات أو الصور .

الاتصال الزماني المكاني يتضمن استمرار المكان والزمان من جهة والأشياء الموجودة من جهة أخرى كما يتضمن الحركة وكل أنواع التغير فهو انتقال تدريجي من حالة إلى حالة في صورة متتابعة متصلة . أما اتصال الحالات فيوضح أنه إذا حدث أي تغير في حالة آية مجموعة من المجموعات فلا بد وأن يؤثر هذا التغير في حالات النتائج المرتبطة عليه . أما اتصال الموجودات أو الصور فيعبر عنه بقوله أن الطبيعة لا تعرف القفزات وهو الصورة العامة لكل صور الاتصال . وكان يسميه أحياناً مبدأ الانتقال ويقصد به أن التغير يتم تدريجياً وينتتج عن سبب طبيعي داخلي ويتعارض مع التغير المفاجئ الذي يرجع عادة إلى سبب خارجي . وقد حاول ليينتر

تطبيق هذا المبدأ في الرياضيات والفيزيقا واليكانيكا وعلم النفس كما أعتمد عليه في الميتافيزيقا فقرر أن الوحدات العنصرية لا تغنى . كل الجواهر خالدة حالة تغير مستمر فهي لا تستطيع أن تبدأ الا بالخلق وتنتهي الا بمعجزة لا يقدر عليها الا الله .

وقد أمتارت فلسفة ليفينتر بفضل هذا المبدأ بأنها محاولة مستمرة لاظهار أننا ننتقل من فكرة الى أخرى ومن كائن الى آخر ونمر خلال ذلك بأوضاع متغيرة الى ما لا نهاية . فثمة سلسلة واحدة تشمل كل الكائنات الطبيعية وهي سلسلة تحتوى على فئات مختلفة كالفقرات الكثيرة التي ترتبط بعضها أرتباطاً وثيقاً يستحيل للحس أو للخيال أن يحدد بدقة النقطة التي يبدأ منها أحدها أو ينتهي .

### مبدأ الالامتحيرات :

هذا التدرج اللانهائي يستدعي أن تكون الوحدات العنصرية متشابهة تماماً التشابه . ليست الانواع وحدتها هي التي تختلف عن بعضها بل الافراد كذلك ، بل اجزاء الفرد مهما كانت صغيرة « اذا تشابه فرداً تماماً وتساوياً لن يمكن التمييز بينهما » . والحقيقة أن كل جسم يختلف اختلافاً حقيقياً عن سواه . هذا المبدأ يوضح أن مبدأ العلة الكافية لم يستعمل الاستعمال الكافي في الميتافيزيقا . وأن استخدام مبدأ الالامتحيرات يؤكّد أن الله لا ينبع جزئين من المادة متشابهين ومتباينين تماماً ، لأن هذا يعني أن الله والطبيعة يعملان بدون علة تبرر لماذا أختلفت معاملتهما لأحد الاجزاء عن معاملتهما للجزء الآخر . وعلى هذا فان الله لا يخلق جزئين من المادة متساوين ومتباينين .

أما تطبيق مبدأ الاتصال واللامتميزات على الوحدة العنصرية باعتبارها موضوعا يتضمن محمولاته فقد جعل من الوحدة العنصرية جوهرًا بسيطًا يتصف بصفات مميزة أهمها أنها ذات تصورات وميول داخلية يخصها و يجعلها في تغير مستمر وتحقيق التناسق الأزلي بينها ، كما يجعل منها موضوعات لا حصر لها متدرجة في تسلسل منتافق لا يتشابه فيه وحدتان على الاطلاق .

وبعبارة أخرى مبدأ الاتصال يفسر الحالات المختلفة التي تتعرض لها الوحدة العنصرية الواحدة في تغيراتها المستمرة ويجعل من هذه الحالات محمولات يمكن من نسجها من تحليل الفكرة التي لدينا من هذه الوحدة العنصرية . أما مبدأ اللامتميزات فقد جعل الوحدات العنصرية المختلفة موضوعات مستقلة ومتغيرة لبعضها البعض ويفكك عدم التشابه بين هذه الوحدات وبالتالي يؤكد أن تحليلنا للوحدات العنصرية يفسر ما في الكون من نظام وتناسق ويفكك قدرة الله الكاملة على خلق أحسن عالم ممكن .

#### نظريّة الاتساق الأزلي :

تؤكد أن الله حينما خلق العالم بصورته الحالية أنها خلق أحسن عالم ممكن وقد اختار هذا العالم بالذات من بين عدد لا حصر له من العالم الممكنة ليكون دليلا على عظمته وقدرته ومن الطبيعي أن يكون الله قد زود هذا العالم منذ الأزل بكل ما يلزم من نظام وتناسق يحفظ استمراره ويرتب ما بين أجزائه المختلفة من علاقات وارتباط وي Kendall تحقيق كل ما يوجد من علاقات . وعلى ذلك فمن دلائل عظمة الله أن كل هذا العالم ظواهر محكمة البناء ووحدات عنصرية حقيقة وبسيطة تمتاز الحياة والقوة والنشاط

والإدراك وتعمل بفضل هذه الخصائص إلى تحقيق ما سبق أن قدره الله من اتساق أزلي .

وخير دليل على هذا التناقض ما نجده في علاقة الروح بالجسد رغم أن كلاً منها يعمل تبعاً لقوانينه الخاصة . فقد قدم ليينتر مثال صانع الساعات الماهر الذي يجعلها تبدأ معاً ثم يترك العملية الميكانيكية تعمل وحدها بعد ذلك . هذا هو موقف الله أيضاً فقد وضعت ابتداء من لحظة الخلق في كل وحدة عنصرية وفي كل حالة كامنة كل ما سنحتاج إليه من تصورات وقد ركبتها بطريقة تجعل كل واحدة منها تبسط لبيعتها كما لو كانت وحدها في هذا العالم ومع ذلك يجيء سلوكها متسلقاً في كل لحظة مع سلوك الآخرين هذا الاتساق لا ينفص من قوة الله بل على العكس هو خير دليل بعدى يمكن أن نقدمه لاثبات وجود الله .

تعرضت نظرية الاتساق الأزلي لنقد معاصر ليينتر وكثيرين من تناولوا فلسفته بالدراسة ، العصر الحديث ، وسنكتفى بنقد ستارك الذي يقول « أن ليينتر اللاهوتي والفيلسوف بقى شيئاً واحداً وقد ساد كليهما فكرة التناقض الأزلي بين الطبيعة والعنایة وهي الفكرة التي تزودنا بأبجدية الأفكار الفلسفية وتمكننا من التعبير عن كل شيء في السماء والارض ولكن يعترضنا الصعوبة الآتية » اذا أعتبرنا أن اللة الانسانية تحتوى على عدد لا نهائى من الاعضاء وأنها عرضة دائماً للاصطدام بالاجسام التي تحيط بها وأن آلامنا من التغيرات تطيئ عليها نتيجة لهذه الصدمات فكيف يمكن تصور أن هذا التناقض الأزلي لن يضطرب وأنه يجب أن يستمر طوال حياة الإنسان .

ولنفرض أن كارة الأعضاء والعوامل الخارجية ضرورية للتغيير المانعى في الجسم الانساني ، هل سيكون لهذا التغير الدقة المطلوبة ..  
هل لن يضطرب المترابط بين هذه التغيرات وتغيرات الروح .. ان هذا يبدو مستحيلا .. ومع ذلك يمكن رفض نظرية ليينتر باعتبارها مستحيلة ولاسيما أنها مرتبطة بصعوبة أكبر من صعوبة النظرية الديكارتية التي تجعل الحيوانات مجرد آلات .. فهو يقرر انسجاماً بين موجودين لا يؤثر أحدهما في الآخر .. وحتى لو أفترضنا أنها كالخدم يجب عليها أن تطيع أوامر مسیدها فلن نستطيع القول بأنها تعمل هذا دون تأثير حقيقي من سيدها لأن السيد سيتكلم كلمات ويصدر أشارات ستغير وتحرك أعضاء الخدم ..

يعتمد ستارك في نقاده على نقطتين أساسيتين : الأولى أحتمال وقوع أضطراب في الارتباط الذي قرره ليينتر بين الروح والجسد .. والثانية استحالة تقرير الانسجام بين موجودين لا يؤثر أحدهما في الآخر .. فالقول بالانسجام يتطلب خضوع أحد الطرفين لآخر ولو خصوصاً غير مباشر ..  
والرد على هذا النتيجة نقول أن ليينتر عندما قرر نظريته في الإنسان الازلي أعلن منذ اللحظة الاولى أن هذا الاتساق الازلي دليل على قدرة الله ، فهو الذي خلق هذا العالم من بين عوالم أخرى ممكنة لا حصر لها ، وقد اختاره باعتباره أحسن عالم ، كما أنه سبق أن قرر منذ اللحظة الاولى لخلقه كل ما سعى ضمنه من تغيرات وتعديلات .. وما التعديلات والتغيرات سوى حمولات متضمنة في الموضوع وما انتقالها من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل الا بفضل ما منحها الله من تصورات وميل داخلية تعمل وفقاً لما بدأ الاحسن وبالتالي لن يحدث توقف او خلل لأن أي نقص أو خلل في هذه

الوحدات العنصرية ينقص من قدرته وكماله ومن ثم فمن المستحيل أن  
نتصور حدوث أضطراب في علاقة الوحدات ببعضها .

أما القول بأن من المستحيل وجود اتساق بين موجودين لا يؤثر  
أحدهما في الآخر فمن الممكن الرد عليه بما قاله ليبينتر في السابعة عشر من  
مقال الميتافيزيقيا حيث رأى أن الله يجعل من طبيعة كل جوهر أن يتآثر بما  
يحدث لغيره من الجواهر ولكنه عاد فقرر أن هذا الآخر غير مباشر فمن  
المسلم به أن ادراكات وتغيرات كل جوهر تتباين مع المدركات وتغيرات  
غيره من الجواهر وضرب مثلا وجود عدد من الأفراد في موقف واحد ومكان  
واحد ولكنهم مع ذلك يعبرون عن هذا الموقف كل من وجهة نظره الخاصة .

فنحن يكفيانا أن تكون هذه التغيرات متناسبة وليس من الضروري  
أن تكون متشابهة فالله وحده هو القادر على أن يرى العالم ليس فقط كما  
تراه الوحدات العنصرية المخلوقة بل قد يراه كذلك مخالفا لما يرونـه .  
وباختصار الوحدات العنصرية لا تؤثر في بعضها البعض مباشرة وأن كان  
هذا لا ينفي وجود تأثير غير مباشر وثيق ينظم ما فيها من تأثير غير مباشر  
ويتحقق ما قرره الله من تناسق أزلـى .

### أثبات وجود الله وصفاته وعلاقاته بالمخلوقات :

لم يقتصر ليبينتر في تطبيقه الفكرة الرئيسية « الموضوع يتضمن  
محمولاته » على الحالات الميتافيزيقية وحدها بل أمتد إلى المجال الديني  
والأخلاقي أيضا . فقد اعتبر فكرة الله نفسها موضوعا وحاول تحليلها ليبين  
ما يتضمنه من محمولات تؤدى إلى أثبات وجوده وصفاته وعلاقته  
بمخلوقاته .

### (أ) أثبات وجود الله :

اعتمد لييننتر في أثبات وجود الله على أدلة أربعة :

#### الدليل الأول :

يعتمد على ما قمنا به التجربة من حقائق عرضية ويمكن تلخيصه في أن الكون حادث ويتألف من عدد لا ينتهي من الحقائق تحليل كل حقيقة منها يؤدي إلى ضرورة وجود علة كافية لوجودها هكذا وليس خلاف ذلك . هذه العلة الأخيرة يجب أن تكون خارج هذه الحقيقة أي في جوهر واجب الوجود لذاته وهذا ما نسميه الله .

#### الدليل الثاني :

يعتمد على الحقائق الضرورية وعلى أنها تتبّع كلها من عقل أدبيه القدرة على اختيارها دون سواها ونقلها عن الجوهر بالتفوّه والامكان إلى الوجود بالفعل . فمن المستحيل أن يكون تحقيق الوحدات العنصرية بفعل قوة عمياء جاهنة لأن خلقها يتضمن اختيار من بين الممكنات اذا لم يكن هناك معرفة تقرر هذا الاختيار .

#### الدليل الثالث :

يعتمد على مبدأ التناسق الأزلي والنظام السائد في الكون فهذا كله يتطلب وجود خالق كامل قادر على تحقيق هذا التناسق .

#### الدليل الدافع :

يعتبر تعديلاً لدليل انسالم كما عرضه ديكارت وخلاصته أن الله واجب بموجب ماهيته . فإذا كان الله ممكناً كان موجوداً ، والله ممكناً والممكن يقتضي الميل إلى الوجود بفضل ما فيه من كمال . ولما كان الله غير متناه فلن

يعترض هيله الى الموجود شيء معاير له . ويصبح الله المكن موجوداً مجرد كونه ممكناً .

### صفات الله

فكرة الله كموضوع يتضمن محمولاته لم تثبت وجود الله فحسب بل أثبتت صفاتاته أيضاً فالله جوهر كامل تماماً أي وحدة عنصرية كاملة وسامية تضيف بالقدرة والعلم والارادة والخير والعدل وغيرها من الصفات . ومن البديهي أن تكون صفات الله لا نهاية وكاملة تماماً في حين تكون في الوحدات العنصرية المخلوقة محدودة بقدر ما لها من كمال . وقد قارن ليبنتر بين الله الموصوف وبين الصفات المطلقة وبين المهندس والصانع الماهر . وأوضح ما بينها من تفاوت كبير إذ أن الله لا يحتاج في خلق هذا العالم إلى أي مادة من الخارج ما دام يخلق كل ما يلزمه بينما يبحث الصانع عن مادته خارج نفسه . كما أن مخلوقاته أكثر دواماً وأعظم دقة .

### علاقة الله بمخلوقاته :

يميز ليبنتر علاقة الله بالعقل وعلاقته بغيرها من الوحدات العنصرية الأقل رقياً : علاقة أمير برعاياه وعلاقته بالوحدات العنصرية الأخرى علاقة المهندس أو المخترع . فقد جعل ليبنتر الوحدات العنصرية فئتين : فئة تشمل الوحدات العنصرية العاقلة وفئة تشمل الوحدات الأخرى التي لا تملك إلا نفوساً عادية ولا نصيب لها من عقل أو تفكير .

النفوس بصورة عامة مرأياً حية أو صور لعالم المخلوقات في حين أن العقول صورة الله ، أي خالق العالم نفسه فهي بذلك قادرة على معرفة نظام العالم ومحاكاة ما فيه من نماذج هندسية ويصبح كل عقل منها لها صغير .

« لو تأملنا جيداً تصرفات هذه العناية الالهية في حكمها الآثياء فائفنا نستطيع القول أن ذلك الذي يتصرف هذا التصرف الكامل لن يكون أقل كمالاً من العالم الرياضي الممتاز الذي لديه احسن تركيب للمشكلة أو المهندس الماهر الذي ينظم بناءه بحيث يصبح خالياً مما يشوه جماله أو يقلل أو يمسانع الدقيق الذي ينتج عمله ب宏صر الطرق وأقل التكاليف فالله هو المبخصوص الوحيدة المباشر خارج أنفسنا وأننا نرى كل شيء بواسطته » .  
خلاصة القول إذن أن ليينتر في أهتمامه بالمشكلات الدينية سعى إلى إثبات وجود الله والى تقرير صفاته الرئيسية : القدرة ، العلم — الارادة الخير نم آنتهى بتشييد مدينة الله المقى تحتوى الوحدات العنصرية العاقلة تحت رعاية الإله العادل الكامل وقد أتبغ في ذلك كله نفس المبدأ الرئيسي الذي حرص على تطبيقاته في كل المجالات مبيناً كيف أتخذ فكرة الله موضوعاً يستخرج منه كل ما يتضمنه من محمولات تتصل بإثبات وجوده وتقريره صفاتيه وعلاقتها بمخلوقاته .

## الذهب الروحى

بسكال

١٦٢٦ - ١٦٤٥

من الصعب . بل يكاد يكون من المستحيل أن نفهم فلسفة بسكال الدينية اذا ما حاولنا عزلها عن المراحل المختلفة التي مر بها بسكال في حياته الخاصة و اذا ما نظرنا اليها بعيدة عن التيارات الفكرية والدينية السابقة والمعاصرة لبسكال وعلى هذا فمن الضروري لفهم هذه الفلسفة البسكالية الدينية أن نقدم لها بمقدمات ثلاث تتعرض في الاولى لحياة بسكال وأعماله بوجه عام والفترة التي سبقت اهتمامه بالمسائل الدينية بوجه خاص وفي الثانية تتعرض للمراحل الثلاثة التي مر بها بسكال منذ أن اتصل بجماعة «بور روبل» لأول مرة سنة ١٦٤٦ والثانية حفلت بالاحاديث الدينية التي انتهت برجوعه نهائياً الى الدين وفي الثالثة محاولات الاصلاح الديني التي سبقت بسكال والتي زودته بالافكار والمواضيعات التي حددت موقفه في الدفاع عن الدين والتي هيأت الجو الفكري لتكوين فلسفته الدينية التي لم تكتمل وتنتهي الا في أواخر حياته .

### ١ - حياته و مؤلفاته :

اما عن حياة بسكال ومؤلفاته فيمكن أجازها فيما يلى :  
ولد ( بايز بسكال ) بكيرمون فران في ١٩ يونيو عام ١٦٢٦ ووالده ( أتيين بسكال ) كان من أسرة معروفة في مهنة القضاء وتوفيت أم ( بليز بسكال ) في عام ١٦٢٦ فاضطاجع الاب بقربية أولاده وتنشئتهم غير مشرك

في ذلك مربياً أو معلماً وما أن تقدم الابن في السن حتى ظهرت عليه علامات النضج والعقل ظهوراً مبكراً فاستقال أبوه من منصبه وتوجه بالأسرة إلى باريس عام ١٦٣١ واستقر بها حتى عين عام ١٦٤٣ مديرًا للضرائب بإقليم (نورماندي) ولم يفكر منذ وصوله إلى باريس إلا في أمر تربية ابنه وتشقيفه علمياً تماماً فوضع له برنامجاً يشمل ثقافة يكتمل العقل بفضلها في كل علم قبل أن ينتقل إلى علم آخر وكان لهذا النهج أثر واضح في توجيه بحوث بسكال في المستقبل فإنه لن ينظر إلى العلوم جملة كما فعل (ديكارت) بل درسها الواحد تلو الآخر واعتبر حقائق كل علم على حده مراعياً ما بينها من فروق واختلافات هذا وقد عمل الوالد على أصطلاح ابنه وهو ما زال في الرابعة عشرة من عمره في زيارته لاصدقائه من العلماء الرياضيين وفي مقدمتهم (رينيه ديزارج) و(فيرماه) و(روبرفال) و«مرسن» مراسل ديكارت الشهير فأطلع بسكال على بحوث العلماء وأكتشافاتهم مع صغر سنه في المساهمة معهم في البحث والاكتشافات وهو ما زال في السادسة عشر إلى وضع (مقال في المخروطات) ٠

وفي عام ١٦٤٣ عندما عين والده مديرًا عامًا للضرائب وواجهته صعوبة شديدة في توزيع تلك الضرائب توزيعاً عادلاً لأن هذا التوزيع يقتضي عمليات حسابية طويلة ومعقدة حاول (بليز بسكال) ابتكار آلة حسابية تعد الأولى من نوعها في تاريخ العلم والصناعة أساسها التوفيق بين مبادئ حسابية وأخرى هندسية وغایتها توفير الوقت والجهود وتجنب الأخطاء ٠ أما ابتداء من عام ١٦٤٦ فقد أهتم بسكال بالاكتشافات الطبيعية إذ علم أن (تورينتشلى) العالم الإيطالى ملا انبوبية زيبق وغمصها في حوض

ملئ بالزئبق في الأنبوية وترك جزءها الأعلى خاليا فاها تم بهذه التجربة وأعادها ونجح وبدت دليلا على محدود الخلاء فانتهى بسكال إلى القول بوجود الخلاء المطلق ضد أرسطو وديكارت وأعترض معترض فرد عليه بسكال مضمون رده أقوالا صريحة قوية في شروط المعرفة العلمية وقواعد المنهج التقويم وقد أعتبر بسكال ظاهرة الضغط التي تعرض لها في دراسة الطاهرة البرومترية السابقة ظاهرة أعم في الطبيعة بل مظها لقانون عام هو قانون توازن المسائل وخصص كتابا لموضوع المسائل لم ينشر إلا بعد وفاته كما خصص كتابا آخر لموضوع ( تقل الهواء ) فقد تتبع تاريخ المسائل الطبيعية من عصر أرشميدس حتى عصره وحاولربط النظواهر الجديدة التي ساهم في اكتشافها بالظواهر الطبيعية العامة وامتازت دراسته للطبيعة بالانتقال من البحوث الخاصة إلى المواقف العلمية الشاملة ثم بمحاولة إنشاء العلم على أساس تجريبي .

فقد كانت هذه الفترة من تباب بسكال حافلة بالإبحاث العلمية إلا أنه أبتداء من يناير ١٦٤٦ أخذ في الاهتمام بالأحداث الدينية ( وقام بين طائفتي الأحداث سباق أتصل سنوات طويلة وأنتهى بتغلب الأحداث الدينية ) .

في عام ١٦٥٤ أتخذت اكتشافات بسكال في العلم الرياضي مظها جديدا وكان زجوعه إلى الرياضة مصادفة واتفاقا فقد كان منذ مدة معتن الصحة وأضطر إلى ترك أعماله العلمية والتخفيف من واجباته الدينية وأصبح يوم المجتمعات وأندية اللهو متقرجا على المقامرين مع صديقه

الشفاللية دى ميريه الذى عرض عليه سؤالين يتصلان باللعبة الحظ .  
« لنفرض أننا نلعب بالزهر فما هو أقل عدد من الرميات يستطيع الإنسان  
بعدها أن يؤهل أهلاً معقولاً مجئ عدد المستة معاً ؟ — والثانية هو : اذا  
أوقف اللاعبان لبعضهما مختارين قبل النهاية الدور وبحثاً في تقسيم عادل لما  
جاء به الحظ لكل منهما فما مصير كل منهما تبعاً لاحتمال كسبه للدور في ذلك  
الوقت ؟ وقد أنهى بسكال في رده على صديقه إلى اكتشاف طريقتين من  
طرق حساب الاحتمالات وكتشف تالثهما العالم ( فيرمات ) وقد قام بسكال  
في السنة نفسها باكتشاف المثلث الحسابي في الرياضيات وخاصة علم الهندسة  
كما نشر في نفس السنة كذلك بحثاً جديداً يميز فيه بين المراتب الرياضية  
سواء أختلفت فيما بينها اختلافاً عددياً أو هندسياً وأخيراً حقق بسكال آخر  
عمل رياضي له في ظروف عجيبة إذ فوجيء ذات ليلة بوجع شديد في ضرس  
له فاتخذ هذا الالم مناسبة لدراسة موضوع رياضي هو لنجنى المدججي  
الهندسي كما سماه بسكال ولكن سرعان ما قرر بسكال العودة نهائياً إلى  
الدين وخدمة رجاله والمرد على هجمات اليهوديين في ( خطاباته الريفية )  
والتي تضمنت آراءه التي نشرت في الفترة من ١٦٥٦ إلى ١٦٥٧ ثم شرع  
عام ١٦٥٨ في تأليف كتابه ( دفاع عن الدين ) والذي حوى فلسفته الدينية  
والذى لم يتمكن من الانتهاء منه أذ توفي عام ١٦٦٢ تاركاً لنا أجزاء منه  
وخطابات جمعها رجال ( بور روبل ) عام ١٦٦٩ — ١٦٧٠ ونشرت تحت  
أسم ( الخواطر ) .

(ب) التجربة الدينية التي مر بها بسكال في الفترة ١٦٤٦ إلى ١٦٦٢ :

أتصل بسكال بجماعة ( بور روبل المنطقية ) لأول مرة في يناير ١٦٤٦ أثر

الحادث الذي أدى إلى كسر ساق والده وهياط الجو للتجربة الدينية التي  
و خلالها بمرأحل ثلاثة تحاول أن نوجزها فيما يلى :  
ففي المرحلة الأولى اعتنق مبادىء (بور رویال) واضطط على كتب  
(جانسنيوس) (وسان سيران) و (أرنو) خاصة كتاب «الاصلاح  
الداخلي» (لجانسنيوس) وخطابات (سان سيران) الروحية وكتاب  
(سر القربان المقدس) الذي شفره (لارنو) فقد كانت هذه المرحلة الأولى  
تعليمية فهو لم يبلغ فيها ما بلغه في سنيه الأخيرة من تعمق في حفائق الدين  
وتحديد فكري كامل لتلك المبادئ التي اعتنقها في شبابه وقد أنتهت هذه  
المرحلة بوفاة والده عام ١٦٥١ .

أما المرحلة الثانية بين عام ١٦٥١ و ١٦٥٤ فتمتاز بتحقيق بسكال من  
المبادئ الدينية خاصة عندما أشتد عليه المرض فنصحه الأطباء بترك  
الدراسة وتجنب العمل المرهق كما نصّحه بالله و والتسلية وكان عام ١٦٥١  
من أشد الأعوام وطأة على جسمه ونفسه فاضطر إلى الرحلات والحياة  
الاجتماعية وتعرف على شخصيتين كان لهما أثراًهما في حياته أولهما  
(الشيفالييه دى ميريه) الذي كان له فضل تشجيع بسكال على المطالعات  
الأدبية وخاصة مقالات منتوى التي أثرت في تفكيره وفي أسلوبه على السواء  
إلى جانب ما كان له من فضل اهتمام بسكال بالسائل الرياضية الخاصة  
باللعبة والاحتمالات — أما الشخصية الثانية التي تعرف بها بسكال في هذه  
المرحلة فهو رجل أسمه (ميتون) صديق (للشيفالييه دى ميريه) كان في  
مستهل حياته رجل دين وايمان ثم خبر الحياة وطالع بعض الشكاك —  
فأصبح متشائماً شاكاً لا يعرف للمشكلات حلاً وقد أثر (ميتون) في بسكال

وربما كانت حالي التعسة عاملًا من العوامل التي قربت بسکال من الدين  
وجعلته يشير إلى أسئلة (ميتون) ورأيه فيه في (الخواطر) .

أما المرحلة اللاحيرة فقد بدأت ليلة ٣٣ نوفمبر ١٦٥٤ وهي الليلة  
التي عزم فيها الرجوع إلى الدين نهائياً . وانتهت بوفاته عام ١٦٦٢ وهي  
مرحلة الانشاء والتأليف فقام أثناءها بكتابه مؤلفاته الدينية والفلسفية  
وأخصها (الخطابات الريفية) و(الخواطر) ولكن ما هي الخطوات  
الخامسة التي أدت ذلك الرجوع النهائي ؟ — ستجد الإجابة عند شقيقته  
(جاكلين) التي ابتداء بسکال تحوله عن الحياة الدنيوية بزياراته لها في  
الدير المقيمة به وقد سجلت (جاكلين) حديثه معها في خطابات أرسلتها  
إلى (جلبرت) ٠٠٠ شقيقتهما الكبرى أهمها خطابات الأول في ٨ ديسمبر  
١٦٥٤ والثانية في ٢٥ يناير ١٦٥٥ — تقول في خطابها الأول أن أخاه جاءها  
من أشهر وحدثها عن ضيف في نفسه يشتند يوماً بعد يوم ضيق بالعالم  
والمجتمع وضيق بالطريق الذي أتباه فيه ضيق ثم أحقر للقيم الدنيوية  
وارادة قوية لترك كل ذلك والتقرب إلى الله ٠٠٠ ولكن لتحقيق أرادته لم  
يجد سبيلاً ولم يعثر على وسيلة فوق مكتوف الأيدي عاجزاً وفي خطابها  
الثانية سجلت (جاكلين) أحاديث جديدة هامة بينها وبين شقيقها أكد فيها  
بسکال نفوره من العالم كما أعترف لها يقينه بأن الله لا يريده وكان ذلك  
مصدر حزن شديد لنفسه ثم لحت أخته بعد ذلك بنحو شهرين أو ثلاثة  
بداية أمل وتحول في نفس أخيها ثم علمت منه أن التحول تم بالفعل فالثقة  
والطمأنينة حلتا في نفسه محل الحيرة واليأس والفرح محل الضيق والحزن  
فأوصت عندئذ الاب (سنجلان) مرشد الدير بمقابلة شقيقها وقد تردد الاب

في أرشاد بسكال وقرر أن يرسله إلى دير (بور رويال) الريفي ليعيش مع  
المفرددين .

والاتصال بوجه خاص بالاب (أرنو) والاب (دى ساسى المفكر الدينى وعندما استقبل الاب (دى ساسى) بسكال وكان لا يجعل ثقافته وعلمه طلب منه أن يحدثه في مطالعاته الأخيرة فحدثه بسكال عن الفيلسوفين اللذين كان يطالعا وهما (أبيكانوس) الرواقى و(منتى) الفرنسي وقد استمع الاب (دى ساسى) لحديث بسكال وأعجب به ثم تساءل ما فائدة الفلسفة ؟ وهل ضروري أن يتعلمها المؤمنون وعندهم كتب الإباء والكتاب المقدس ؟ وقد كان من نتائج هذا الحديث أن أهم بسكال ببيان موضع الغلط في الفلسفتين اللتين تحدث عنهما : فلسفة الرواقين والشكاك .  
بل وفي جميع الفلسفات بوجه عام فكانت محاولته في الدفاع عن الدين فرصة لاتخاذ موقف في تحديد موقف بسكال الفلسفية التي عرضها في (الخواطر) .  
 علينا أن نلقى نظرة على الميارات الفكرية الدينية التي سبقت بسكال والتي

### (ج) محاولات الاصلاح الدينى :

أن عرضنا سريعا لتاريخ المسيحية ومن نهاية العصور الوسطى حتى بداية القرن السابع عشر يساعدنا في فهم فلسفة بسكال الدينية فقد عاش مسيحيو القرون الوسطى في جو من السلام والانسجام وكان أساس ذلك الانسجام ثقة الناس الكاملة في الله والكنيسة والدولة الحاكمة ثم جاء رجال الاصلاح البروتستنти أولا والملحدون والمفكرون الاحرار من بعدهم وحاولوا التخلص من الوسطاء والشفعاء الذين كانوا حلقة الوصل بين الله

والانسان فأنكروا مختلف الوساطات والشعاعات مقررين ألا واسطة بين الله والناس وكان من نتائج هذه الدعوى أن تتحقق الانفصال بين الله والناس انفصالا يساعده على تدعيمه اكتشافات العلم الحديث وحصل البعض على الابتعاد عن الله وانكار وجوده كما حمل البعض الآخر الى الانزواء عن العالم الخارجى وكان من الضرورى مواجهة هذه الافكار فحاول التفكير المسيحي الكاثوليكى أن ينقذ الناس متلذا لذلك وسائل منها الدعوة الى الزهد والتعكف وتشجيع الاعتكاف في الاديرة ولكن هذه الدعوى أدت الى أبعاد المسيحيين عن العالم وما فيه من حياة اجتماعية فظهرت جمعية اليسوعيين التي تم تأسيسها في النصف الثاني من القرن السادس عشر على يد القديس (أوغسطينوس دي لوابولا) .

واليسوعيين مؤمنون بحقيقة الدين والوحى مسلمون بتعاليم المسيح مؤملون في نعمته الفائقة الا ان للحياة العملية في نظرهم شروطا ومطالب يجب مراعاتها وهكذا انقسم دعاة الاصلاح الكاثوليكى الى طائفتين طائفة المعتكفين وطائفة اليسوعيين ٠٠٠ الطائفة الاولى تضييف على الناس أشد التضييق وتفتح الطائفة الثانية الباب أوسع الفتاح وأصبح من الضروري أن تقيم طائفة ثالثة بالدعوة الى حمل وسط وقد ترجمتها ثلاثة من كبار رجال الكنيسة في فرنسا وهم القديس فرونوسوا دي سال أسقف جنيف والكردينال دي بيرول مؤسس جماعة (الاورتوار) والاب (سان سيران) مرشد دير (بور رويا) عارض القديس (فرانسوا دي سال) دعوة المصلحين البروتستانت التى ترى أن يؤمن الفرد بطاعته وعدم استحقاقه من ناحية وأن يؤمن بقدرة الله على تحريره من ناحية أخرى والإيمان

يقين أى شعور قوم لا يغلب والهام داخلى لا تردد فيه المؤمن يحس في قرارة نفسه بشفائه كما يحس في قرارة نفسه بقوة الله ونعمه أما القديس ( فرنسيسوا ) فيوصى كل مؤمن بتجنب التفكير في نفسه ويعتمد الاهتمام بمشاعر الشخصية كما يوصيه بالخروج عن نفسه والتفرغ للحب وحده حب الله وحب الآخرين لأجل الله وحده فالمحبة أولى للفضائل لأنها تتضمن الفضائل كلها وتتحقق الإيمان وتشمله ومن شأنها استئصال الانانية وأحلال التواضع محلها وعلامة الحب التسوية أى تكفير الإنسان عن سيئاته ورجاؤه من الله العفو وغاية الحب البلوغ بالانسان الى محبوبه الالهى وهذا محال الا بالاستسلام لله اراده وعقلا فعلامة الحب أنكار ( أنا ) والتعلق بالله دون توقع ثواب أو عقاب والقديس ( فرانسيسوا ) هو أو من نادى في عصره تلك الأفكار التي ستجدها واضحة كل الوضوح عند بيس كال +

أما الكاردينال دي بيرو فقد خدم الاصلاح الكاثوليكى وعارض اليهوديين ومهد الطريق لجماعة ( البور رویال ) اهتم الكردينال بالنظر الى الله لذاته وحده ورأى أنه لابد من الاستسلام الكامل لله والتضحية بكل شيء في سبيله وكيف يتم ذلك والنفس بطبيعتها تسير الى العدم وتنأى بخطيئتها عن الله؟ لا سبيل الى الخلاص ما لم تستحصل الانانية من النفس والامر عسير يكاد يكون ممتنعا الا على الله وحده لترك نفوسنا اذا لنعمته ولنعرف له وحده بالمجد والعظمة ولكن نعمة الله تقتضى قبول الله لها والقبول يفترض الارادة والإرادة تتطلب الحرية وهكذا ينتهي الكردينال أى تقرير ان الانسان عدم بطبيعته ٠٠٠ عدم بخطيئته ٠٠٠ قادر بارادته الحرة على الإيمان بالله وقدر على رفض الله والابتعاد عنه هذه الاصول

يجب أن نذكرها أيضا عند دراستنا لفلسفة بسكال الدينية فهو لم ينحرف عنها بل أعادها وقررها ٠٠٠

أما ثالث رجال الاصلاح الكاثوليكي في فرنسا ومرشد دير ( بور روبيال ) فهو الاب سان سيران الذي كان لتعاليمه وأرشاداته أثرها الكبير في بسكال ، لم يكن الاب سان سيران فقيها في الدين فقيها في اسراره قادرًا على شرحها أو أقتناع العقل بها ولم يكن عارفًا بطرق استنباط قضائيا الدين الواحدة من الأخرى ولم يكن علمه صادرًا عن مطالعة الكتب والتأمل في الطبيعة أو تحليل المعانى إنما كان نتيجة رياضية وترويض ممارسة وتمرين بلغ في بعض الأحيان مرتبة الذوق والالهام دعا إلى التواضع والصبر والحب وإن يتحقق ذلك لفرد ما لولا المسيح ٠٠٠ فاليسوع لم يترك الإنسان بمفرده ولم يكل أمر خلاصه إلى نفسه بل تركه مع غيره من المؤمنين في مجتمع جديد تركه في الكنيسة وأرسل للكنيسة روحها وأسبغ عليها نعمه وأرادها للدفاع عن الأفراد وتقوية الأفراد فهى خليفة في أعطاء النعمة ككيلة بالحياة للمؤمنين ٠

أما وظيفة الكاهن فليست إلا أعداد النفس للنعمة عن طريق الامصار والعقائد والشعائر فالدين أساسه الروح والمغفران للذائب وحده من رجع الله وكره خططيته وندم عليها لا خوفا من عقاب ولا طمعا في ثواب إنما حبا الله ولا توبة إلا من شعر بدعة الروح فيه إلى التوبة وإلى الاعتراف بآثامه وخطاياهم وفي الاعتراف يواجه الإنسان الله ويتقدمن إليه مرتعبا ٠٠

هذه هي آراء الاب سان سيران التي يمكن أن نجعلها في دعوة إلى التواضع وحب الله والخوف منه وفي تشجيع للتوبة وطلب المغفران والمسعى

للحصول على نعمة الله والتي كان لها أثرها الكبير في جماعة (بور روالي) والتي تحولت شيئاً فشيئاً إلى نظرية فلسفية ودينية يعبر عنها بسكال أجمل تعبير .

أما أثر هؤلاء المفكرين في بسكال وموقفه منهم فلن يتضح لنا إلا خلال خطاباته الريفية فقد توطدت الصلة بين بسكال ورجال (بور روالي) منذ أواخر عام ١٦٥٤ — وانتفق معهم على المسائل الفلسفية والدينية وأصبح كأنه واحد منهم إلا أن تلك الصداقة مستذهبة إلى أبعد من ذلك إذ ستأخذ صورة الدفاع عن آرائهم والهجوم على معارضيهم (فالخطابات الريفية) عنوان على صداقة بسكال لرجال بور روالي وأخلاصه لنظرياتهم وآرائهم . صدر الخطاب الأول عام ١٦٥٦ بمناسبة الخلاف الذي قام بين اليسوعيين وبين (أنتونيو رينو) بعد ظهور كتابه (القربان المقدس) الذي انتشر الخطاب بسرعة وكان أثره في الرأي العام بعيداً عميقاً ولكنه الأول بعنوان (خطاب إلى صديق بالريف) أمضاه بسكال باسمه مستعار عالج فيه الشروط الروحية الملزمة لتناول الأسرار المقدسة وقد كان الخطاب لم يخفف من حدة الخصومة ومضى اليسوعيين في مهاجمة رجال (بور روالي) ومضى بسكال في تحرير الرسائل إلى صديقه الريفي ونشرها حتى بلغ عددها ثمانية عشرة ويرجع تأثيرها العديق إلى أنها لم تستخدم أسلوب الجدل المدرسي بل جاءت تعبيراً مباشراً عن الأفكار والعواطف وقد انتقل بفضلها النقاش بين رجال (بور روالي) وخصومهم من ميدان اللاهوت النظري إلى ميدان الحياة النفسية — وبواعث العمل فيها ومن أصول النسمة والمخطيئات إلى قواعد الأخلاق والعمل فالخلاف الجوهرى بين

المفريقيين لا يقوم في نظرة على مسائل نظرية وإنما على حياة الإنسان الواقعية والمعايير الأخلاقية لذك الحياة — والخطابات حافلة بدراسة الحياة النذرية وظاهرها ودراوئها العميقه — أما في المسائل الأخلاقية فهناك ثلاثة قنوات في نواحى ثلاث .

الأولى : الناحية المنهجية حيث عرض في وضوح كاف مبدأ الرجال الشهير عند اليسوعيين .

الثانية : ناحية الفعل الأخلاقي وعلاقته بالنظر أو المبادئ الأخلاقية .

الثالثة : ناحية وحدة الحياة الأخلاقية ورأى اليسوعيين في وسيلة الحبة التي هي أساس الأخلاق المسيحية كلها .

وبشكل في مواقفه الأخلاقية ومعارضته اليسوعيين يرى أن الوصايا لا يمكن التمييز بينها ولا فصلها لأن ذلك الفصل يؤدي إلى التنازع فيها والوصايا مندمجة فيما بينها متعددة لأنها قائمة نصاً وروحاً على وصية الحبة التي تحمل سر المسيحية كلها كلما رأى بسكال أن هذا التنازع أدى كذلك إلى ضعف معنى التوبة والخدم في نفس الخطء خاصة وأن اليسوعيين أكتفوا بحزن الخاطئ على خططيته والخوف من عواقبها الزمنية والابدية أما أقامة الغفران على ندم خالص باعده حب الله وحده وبغض الخطيئة بصرف النظر عن العواقب فيها مغارات لا تنتهي في شيء مع الحياة العملية وقد تؤدي إلى ابتعد المؤمنين عن الاعتراف بخطاياهم وعنتناول الأسرار المقدسة .

أما بسكال فقد رأى في محبة الله وعداته واعتباره واجلاله فوق كل شيء والحقيقة الأولى التي يقوم عليها صرح الأخلاق كله وهو الأخلاق في

انظر بسكال عملية قبل كل شيء فالرجل الفاصل هو ذلك الذي يعمال بوصية الله ويتبع قانونه الاسمي وانتهى بسكال في خطاباته الريفية الى أن تتساهم اليه وعيين في تلك الوصية هو الباعث على تتساهم في أمر النعمة الالهية والباعث على هجومهم العنيف على رجال (بور رویال) والخطابات الريفية بعد حديث بسكال مع (دى ساسى) تعتبر المقدمة الطبيعية لفلسفته الدينية كلها ولا يمكن فهم تلك الفلسفة الا على ضوء اتصاله المستمر برجال (بور رویال) وعلى ضوء مبادئهم وارشاداتهم .

#### (د) فلسفة بسكال الدينية :

الآن وبعد أن أنتهينا من عرض المقدمات الضرورية لفهم فلسفة بسكال الدينية أصبح من الممكن الانتقال إلى هذه الفلسفة الدينية ومحاولة تطبيق الموقف التي أنتهت إلى تشكيل هذه الفلسفة الدينية في صورتها الكاملة التي نجدها في (الخواطر) لم يكن بسكال من أصحاب المذاهب الفلسفية وإنما كل ما سعى إليه هو تحرير كتاب للدفاع عن الدين يدعو فيه إلى الدين المسيحي الحقيقي والاقتناع بحقائقه واعداد العقول والقلوب لقبولها وليكمل به محاولته الأولى التي بدأها في حديثه مع (دى ساسى) للبحث عن الطريق اللازم لاجتناب أداء الدين أو غير المحافظين به وقد تعمّل بسكال في (الخواطر) على الكشف عن بعض الشروط الملزمة للدفاع عن الدين ونجح في القاء الضوء كاملاً على تلك الشروط والتقط الرئيسية التي ترتكز عليها الخواطر هو مبدأ التضاد أو جدل التضاد الذي عبر به بسكال تعبيراً صريحاً في (الحديث) إذ تعرض لطاعاته المتصلة بفيلسوفين هما (أبيكتاتوس الرواقي) وإن منتنى) الفرنسي وبسكال في اختياره لهذين

الرجلين يساير رجال عصره واعجابهم بالرواقية وفي مطالعاتهم لمقالات  
( منتني ) ويوضح موقفه من تاريخ الفلسفة الذي يرجع في نظره إلى  
أتجاهين متعارضين أحدهما أتجاه يقيني يمثله الرواقيون والآخر شكى  
يمثله ( منتني ) أما أبيكانتوس ) فيمتاز باليمن وثيق عميق بالله والعنابة  
الربانية إلا أن بسكال رأى أن هذه الثقة المفرطة تولد في النفس الكرياء  
فإذا تعرضنا لطارئ نعجز عن مقاومته ودفع آثار مشاعرنا باللاؤس وقد  
ننتهي إلى الانتحار كما فعل كثير من الرواقيين \*

أما منتني فقد عرف في الإنسان عجزاً عن الحقيقة والتقرير ورأى  
أن عليه أن نقبل أول الحلول الطارئة وأيسرها عن التكثير والتأمل أما أثر  
منتني في بسكال فيظهر في توجيهه لدراساته وفي النهج اللازم اتباعه ٠٠٠  
فقد وصف ( منتني ) للإنسان في حياته الواقعية المعتادة إلا أن بسكال  
بالرغم من أعجابه بقدرة ( منتني ) على الملاحظة والتعبير قد أخذه بمعنيين

رئيسين :

أولهما : أنه ينتقل في دراساته انتقالاً سرياً لا يراعى فيه نظام أو

ترتيب \*

وثانيهما : أنه لا يتكلم إلا عن الإنسان كما لو كان وحيداً في الطبيعة  
ولم يرتفع لحظة فوق مستوى الإنسان وإنما تعمد في كثير من الأحوال  
النزول بالإنسان إلى دركاته المسفلة فالغريب الرئيسي عند ( منتني ) هو  
أنه لم يتطلع إلى ما فوق الإنسان أى إلى الله \*

الموضوع الرئيسي للخواطر هو الإنسان وصلته بالله فمعرفتنا للإنسان  
تتطلب منا تحديد ما يتضمنه من تضاد والبحث عن السبيل للتوفيق بين هذه  
التضادات توفيقاً يحقق سعادة الإنسان وينؤيد الدين المسيحي ويقنع الملحدين

والمبتعد عن الدين بحقيقة هذا الدين وقدرته على حل المشكلات الإنسانية وفيقتضى كل أن نصف الإنسان في ابتعاده عن الله ثم في ابتداء تحركه نحوه والرجوع إليه كما يقتضي توضيح البواعث التي دفعته إلى التحرك نحوه والرجوع إليه ولهذا خصص بسكال الجزء الأول من الدفاع عن الدين (الخواطر) للإنسان ولشقاءه في حين خصص الجزء الثاني لله وعظمته فالإنسان والله مترابط لا تقوم فلسفة للدين بدون هذا الترابط أما مبدأ التضاد الذي عبر عنه بسكال في حديثه مع الآباء (دى ساسى) عندما تحدث عن الاتجاهين الرئيسيين ل التاريخ الفلسفية فقد أمكن تطبيقه في (الخواطر) تطبيقاً يحلل لنا المواقف المختلفة التي يتعرض لها الساعي إلى معرفة الله — فالإنسان ينتقل من موقف إلى ضدّه لا يرضي بالواحد ولا بالآخر وهو بذلك شقى — فالإنسان مثلاً يبحث بكل قواه عن عدالة حقه فلا يجد لها ويفقد باحراً عنها رغم فشله المرة بعد المرة ورغم انقياده إلى الظلم واعتبار الظلم خاصة ورغم انتقاله من ظلم إلى ظلم دون توقف قدراسة العدالة تظهر الباطل الذي يقع فيه الإنسان واحتلال الحق بالباطل ومحاولة خروجه من هذا إلى ذاك — أما الموقف الإنساني الثاني الذي يظهر أختلال الباطل بالحق وانتقال النفس من الحق إلى الباطل فهو المهو •

فالله هو محاولة النفس التحرر من الحزن والكآبة وفرصة النفس لبلوغ هدف فرتاح إليه فتقف عند الله وهو يشغل عقلنا وخيالنا ويملا أوقاتنا ويخرجنا عن أنفسنا ويمعننا من التأمل والاعتكاف والسبب الذي أختار الناس من أجله وهو أنه يجنبهم الضجر والفجر وليد الوحدة ٠٠ وليد ساعة التقاء الإنسان بنفسه فالله هو عمل لإنقاذ الإنسان من نفسه وأخرجه

من طوره الطبيعي واللهم دليل على عظمة الانسان وشقاوته .. فالانسان عظيم لانه ي عمل لسادة لا يمنحها العالم والانسان شقى لانه لا يرضى بالسعادة في نفسه ، عظيم لان العالم كله لا يسد رغباته وشقى لانه غيرا راض عن نفسه وحياته وهذا هو التضاد في الانسان والانسان يحاول الجمع بين الاصدقاء بين اللهم والراحة بين الحركة والسكن يحاول الجمع بينهما فيختلط الامر عليه ولا يبلغ سعادة ولا راحة والاختلاط عالمة على سلطة الباطل في النفس وتوطد النفس في الباطل ... الموقف الثالث الذي يظهر ما تتعرض له النفس من خلط بين الحق والباطل فيبدو في محاولة الانسان الوصول الى اليقين والعام وقد تتعرض بسائل هنا لقضيتي هامتين ..

الاولى : تقرر أن الانسان في وسط عالم لا متناه وترى الثانية أن الانسان عاجز عن ادراك اللامتناهى فالانسان كائن محدود في وسط عالم لا محدود تائه فيه يكاد يكون لا شيء أمام تلك الافلاك ويكاد يكون لا شيء أمام المسافات بين تلك الافلاك .. أما إذا قارن الانسان نفسه بما دونه فإنه لن يقف في تحليله ونظره إلى حد في العالم الأصغر منه — كما لم يقف عند حد أو طرف فالانسان في وسط العالم بل أنه وسط العالم ولكنه وسط متنقل لا يقف للحظة في مركزه وبعد أن كان الوسط أفضل الواقع عند أرسطو أصبح أسوأها عند بسائل ( الانسان في العالم ، عدم أو شبه عدم لو قورن بالكون كل ولا متناه في الشكل لو قورن بالعدم .. وسط .. ووسط متنقل بين الكل والعدم ) أما القضية الثانية فتقرر أن الانسان عاجز عن ادراك اللامتناهى فالانسان اذا ما عرف أنه وسط بين الكل ، والعدم فإنه يعرف أنه غريب في العالم .. غريب في عالم عظيم يحيطه من جميع النواحي ، في

عالم انتسله من عدم وغريب في عالم يتجه به إلى العدم « فالانسان غريب بين الكل والعدم يرتعب أمام عظمة الكل لانه غارق فيه ويرتعب أمام فناء العدم لانه طالع منه راجع اليه لا يدرك الكل ولا يدرك العدم في الانسان عجز مطلق يتقدم في المعركة ولا يرضي التوقف عند حد فيها يتجه إلى الكل ولا يبلغ منه شيء ويتجه إلى العدم فلا يدركه أو يدركه العدم قبل ذلك وفي الانسان قدرة غريبة لا يتوقف في تمثيل أو تصور في تعظيم أو تحذير ، في اختراع مكبرات أو تحليل عناصر وأجزاء . عجز وقدرة في الانسان في العقل والمعرفة ، قدرة وشعور بتلك القدرة فيما يبلغه بمعرفته من العالم الاكبر وتحليله من العالم الاصغر ثم عجز أمام أقل الكائنات لا تستطيع الذرة أن تفتقده ؟ الانسان حquier ضحيف لأن أقل الكائنات قادرة على سحقه وعظيم لا لانه يستحق بعض الكائنات به لانه يعرفها ، هذا هو موقف الانسان أمام اللامتناهى .

اما عن مشكلة اليقين فتدل هي الاخرى على ظاهر جديد من مظاهر التضاد في الطبيعة الانسانية وتظهر أن هناك مصدرين للمعرفة هما القلب والعقل . ( انا لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده بل بالقلب أيضا فالقلب يعرف المبادئ الاولى والبرهان عاجز أمامها . عجز الانسان هذا عجز في العقل لا في اليقين . ومعرفتنا للمبادئ الاولى مثل المكان والزمان والحركة والاعداد معرفة يقينية وعلى تلك المعرفة يقيم العقل برهانه فالقلب يحسن بأن أبعاد المكان ثلاثة وأن الاعداد لا متناهية والعقل يبرهن بعد ذلك على عدم وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الآخر ) . ففى العقل لا يقين فيها تقرب ولا توصل تدل ولا تبين تبرهن ولا تباشر . هذا التضاد خطير يهدد اليقين كله وعلى هذا التضاد قام النضال بين

الفلسفة فقد انقسموا من أقدم العصور الى يقينيون قرروا وجود الحقيقة وقدرة الانسان على ادراكتها وشكاك قرروا عجز الانسان عن اليقين وكل من الفريقين حجج اعتمد عليها والانسان موطن المتناقضات والفلسفة عاجزة عن تفسيره . . عاجزة عن فهمه وهى رغم ذلك عالمة على بحث انسانى مقتضى وعلى رغبته مستمرة في الفهم والانسان يطلب التفسير ويبحث عن التفسير في جميع الاتجاهات . . . أما عيب الفلسفة لا في نظر بسكال فهو انهم جعلوا ظاهرة التضاد التي لاحظناها في المواقف الانسانية المختلفة وفي نظريات الفلسفة أنفسهم انهم لم يخطئوا في تقرير ما قرره في انكار ما أنكروه أما بسكال فيرى أنه لا يمكن أن نعترف بحقيقة من الحقائق بل لا بد من أن نوفق بينها وبين حقائق أخرى مضادة لها ولا يتم ذلك الا بمعرفة النظام الكامل للحقائق وهذا ما لا يمكن للفلسفة أن تتحققه فالتعذر في موقف ما يبعد الفيلسوف عن النظر للمواقف الأخرى . . .

فالفلسفة تنظر للامور من زاوية واحدة ولا يمكنها أن تكتشف نظام التوفيق والربط فان أردنا حل المشكلة الفلسفية وجبر الخروج عن الفلسفة ، فحل المشكلة الانسانية لابد وأن ينص على الاعتراف بالنزعتين المتعارضتين لابد من تفسير التضاد القائم في الانسان ومن افتراض حالة انسانية جديدة تتعدد الاصدادات فيها . . فالفلسفة عاجزة عن ذلك تماما ولن يتمكن من تحقيق هذا الربط بين الاصدادات الا عن طريق المسيحية ولكن كيف يكون ذلك ؟ . .

الاجابة على هذا السؤال ستجدها في الجزء الثاني من (الخواطر) حيث اهتم بسكال بمسألة وجود الله فالدين هو الطريق الوحيد لاتباع

وجود الله فالدين هو المطريق الوحيد لاثبات وجود الله وال المسيح هو الطريق الوحيد لمعرفة الله حق المعرفة وقد ابتكر بسكال لهذا الغرض حجة تتناسب موقفه في الدين ووصفه للانسان وهي الحجة المعروفة بحجۃ ( البرهان ) وليس الحجة دليلاً أو شبه دليل على وجود الله وإنما هي في جوهرها برهان على ذلك الوجود إنها قبل كل شيء طريقة جديدة لحث الانسان المبتعد عن الدين والله على الدخول في الدين والإيمان به وهي تقسيم على افتراض عميق أن كل انسان في حياته مراهن على كل شيء ويعتبر كل شيء اعتباراً خدمانياً أو صريحاً موضع برهان .

أما صحة الدين فتظهر من توافقه التام مع الطبيعة الإنسانية ومطابقها وموافقها الخاصة ومن استجابته الثامة لطالب الانسان ومشكلاته فقد عرف الدين المسيحي احتياجات الانسان واكتشف في النفس .. خلاءاً وفراغاً وعمل على ملء ذلك الخلاء .. فالمسيحية لم تعرف داء الانسان فحسب ولم تعين أصل شقاوه وخطيئاه فحسب بل جاء بالعلاج أيضاً وكان المسيح حلاً لجميع المشكلات الإنسانية فالحل هو اتحاد الله بالإنسانية اتحاداً كاملاً غايتها انقاد الانسان من الخطية ومن التضاد والتضليل المستمر في النفس الناجمين عن الخطية .. الحل قائم في اتحاد الضدين في اتحاد الله الشعلى بالانسان في أكمل معانى الإنسانية ، اتحاد الله بانسان حال من الخطية وان كان معرضاً لللام والظلم والموت .. اتحاد الله بالانسان في شخص واحد هو المسيح ولغاية واحدة هو المداء من الخطية ولنتيجه واحدة هي النجاة من الخطية والشقاء هذا هو الحل المسيحي لصلاحية الانسان وواضح أن مفتاح الحل ومبدأ وخلاصته هو المسيح ..

وما أن انتهى بسکال الى هذا الحل حتى اختص فكرة المحبة بفقرة من أهم فقرات ( المخواطر ) لا تقل أهميتها عن الفقرة التي تعرض فيها ل موقف الانسان من العالم اللامتناهي ففكرة اللامتناهي هي محور الفقرتين الا أن هناك تفاوتا بينهما فالفكرة بدت لنا من قبل علامة عجز الانسان وشقائه أما الان فتبعدوا لنا باعتبارها مبدأ معرفة ونور وبعد أن كان اللامتناهي علامة على عظمة العالم المادي وحقارة الانسان وضعفه أصبح الان علامة كمال في الوجود واكتمال في المعرفة . فاللامتناهي صفة الخالق ذاته ومعرفته ومحبته وقد ترتب على هذه التفرقة تميز بين عظمات ثلاث مترابطة . عظمة المادة وعظمة العقل وعظمة المحبة . فالعقل لا يختلف عن العالم المادي فحسب يفوقه ويسمى عليه سموا لا متناهيا والحالة لا تفترق عن العالم والعقل فحسب انها تفوقها وتسمى اليهما سموا لا متناهيا . انها تفوق الطبيعة والمحبة ان دخلت النفس الانسانية وأشارت فيها حولتها تحويلا وأخرجت الانسان من حدوده وأنانيته كما أحرج العقل الملائم من ظلماته بل أن المحبة تستطيع مالا يستطيعه العقل . فالعقل يعرف العالم المادي الا أن معرفته محدودة ناقصة أما المحبة ففعلها بسيط مطلوب يقطع المسافات اللامتناهية بأسرع من لمح البصر والمحبة تقرب بين الأهداد وفي المحبة قدرة هائلة كاملة . فحل المشكلات عند بسکال تأتى من فوق الطبيعة أساسها النعمة الإلهية الخارقة ومصدرها الحب . فالله قد وهب للإنسان الفعمة وقدرة على اللحظ وكان اللحظ مفتاح المشكلات كلها ولا عجب فالله في أصله وجوهه محبة كما قال الكتاب المقدس .

(ه) مكانة بسكال :

انتهينا في الفقرات السابقة من عرض فلسفة بسكال الدينية بعد أن قدمنا لها بالمقومات الضرورية لاظهار هذه الفلسفة وامكان فهمها الفهم الحقيقي الجدير بها علينا أن نختم حديثنا بتحديد مكانة هذه الفلسفة الدينية بالنسبة للتاريخ الفكر الانساني الحديث واظهار الدور الذي حققه بسكال بفلسفته الانسانية التي صورت لنا الانسان في ابعاده عن الله وغوره وخطيئته وفي رجوعه إلى الله وحبه وتواضعه .

فقد كان بسكال رياضيا وعالما طبيعيا ورجل دين وفيلسوف . خالط علماء الرياضة وهو في الثانية عشر . وتوصل في السادسة الى أعظم حدث علمي على المخروطات عرفه الفكر الانساني . وبرهن على ضغط الهواء وفي الثامنة والعشرين . وهكذا انتهى في هذه السن المبكرة من تجواله في دائرة المعارف البشرية وأدرك عدمها وعجزها عن أرضاء نفسه القلقة فانتقل الى الدين يبحث فيه عن الحقيقة والسعادة وظل مواطبا على أخلاصه للدين والدفاع عنه منذ تلك الليلة الشهيرة حتى وفاته وهو في التاسعة والثلاثين — بعد حياة عرفت المرض والالم والقلق — ولكته أنتهز فترات خفة المرض فعالم مشكلات من أعقد المشاكل الانسانية محاولا حل المشكلة الانسانية الكبرى الحل الصحيح الذي يتحقق ويقوم على محبة الله والاخلاص له .

هذا هو بسكال الذي لا نقل أهميته بالنسبة للفكر الفرنسي عن أهمية أفلاطون بالنسبة لليونان ( دانتي ) بالنسبة لايطاليا ( وشكسبير ) بالنسبة لإنجلترا — لقد عبر بسكال عن روح وطنه تعبيرا واضحا كاملا سواء في معروف . الا أن بسكال كفيليسوف ظل مدة طويلة غير معروف . فقد أهتم

البعض بجوانبه العلمية والرياضية وأغلقوا الجانب الفلسفى عندهم . واعتبره البعض الآخر باحثا فرديا شخصيا يهتم ( بالانا ) ولا يسعى الى تشكيل مذهب يضممه آراءه ونظرياته ومن ثم لا يجرد بنا أن نضعه في مسفل الفلسفة . ولا نظهر أهمية بسكال كفيليسوف الا عندما اتفقت مجال العلم أو الفكر أو الفن . الا أن بسكال كفيليسوف ظل مدة طويلة غير المفكرين الى فلسفته وذلك بعد الحرب العالمية الاولى — وقد ذكرتهم الحرب — بل كشف لهم المفهوم الحقيقي للفلسفة . . . الفلسفة ليست مجرد تلاعب جدلی للتصورات وإنما هي أحاجية عن الاسئلة التي يضعها الإنسان عند مواجهته الموت . بهذا المعنى الجديد تتفق مع مفهوم بسكال للفلسفة وتفسح المجال لدراسة تحليلية دقيقة لما سبق به بسكال في خواطره الخالدة فلا عجب أذن ما اعتبر ( برجمون ) كلام ( ديكارت ) ( وبسكال ) أكبر ممثلي للصورتين أو المذهبين اللذين ينقسم اليهما الفكر الحديث ) ولا عجب كذلك اذا ما قرر في محاضرة له بالسوربون عام ١٦١٦ ( وضع بسكال الى جانب ديكارت فقد أصبح بمرور الزمن يمثلان عظمة الفكر الحديث فهمما أفالاطون وأرسسطو العصر الحديث ) .

لكن أفالاطون الفرنسي لم يكن مجرد فيليسوف فحسب — أنه إنسان — لم يرض أطلاقا بالتفكير النهجي والامتلاك الهادئ للحقيقة — أنه إنسان يبحث وهو يتآلم — إنسان عاش كل أفكار وكل عواطف الإنسان وجدها — إنسان استطاع أن يغوص إلى أعماق نفوسنا وأن يكتشف لنا نفوسنا . أن المشكلة الكبرى التي سيطرت على ذهن بسكال هي البحث عن اليقين الحقيقى الذى يتحقق لالإنسان سعادة حقيقية . . ولن نجد هذه

الحقيقة خارج أنفسنا وأنما سنجدوها بالكتشf والالهام والحب . . . بحث عنها عند الفلاسفة وعند العلماء وعند رجال الدين ولكنه وجدهم جميعا عاجزين عن الوصول الى هذا اليقين وتحقيق هذه السعادة . . . وذلك لأنهم جميعا جهلو هذا التضاد الذى لاحظه بسكال في المواقف الإنسانية المختلفة والحل الوحيد للوصول الى هذا اليقين هو أن نخرج عن الفلسفة — بمفردها الذهنى — وأن نبحث عنه في الدين المسيحي كما جاء به المسيح . . . وهو دين محبة وتواضع استطاع أن يمثل مظهرى الإنسان . . . ضعفه وعظمته . . . شقاوه بالخطيئة وسعادته بالغفران وأصبحت مهمة بسكال بعد ذلك أن يبحث عن وسائل اقناع غير المؤمنين ولذلك أقام دفاعه على دعامتين رئيسيتين العقل والبصيرة معا . . فالعقل وحده غير قادر وفي حاجة الى العناية الالهية ولكن العقل لا يعارض الدين بل يظهره أنه جدير بالاحترام والحب . . والدين جدير بالاحترام لانه عرف الانسان حق معرفة وجدير بالحب لانه يعدنا بالخير والسعادة .

أما كيف حقق بسكال هدفه فيبدو من موقفه من البراهين الميتافيزيقية لاشبات وجود الله ومن المراحل الثلاثة التي اتخذها . فقد بدأ بالتدليل على وجود الله متجنبـا البراهين الميتافيزيقية لأنها ( من بعد على استدلال الناس ومن التعقب بحيث لا تؤثر الا قليلا . . واذا أقنعت بعضهم فليس يدوم أقناعهم الا للحظة التي يرون فيها البرهان وبعد لحظة يدخلهم الخوف أن يكونوا قد أخطأوا ) وبسكال في هذا يرمى الى الاستغناء عن الميتافيزيقا للرجوع الى النفس والنظر في حالة الإنسان . ثم أتخاذ لنفسه منهجا يقوم على ثلـاث مراحل : في المرحلة الاولى يبين أن المسيحية وحدها

تفسر الانسان وترضى حاجات نفسه — فهى لا تتعارض مع العقل ولكنها تطابقه — وفي الثانية يحببها الى النفس حتى تميل اليها وتعتنقها — فهو يحمل الانسان على طلب الله بدل أن يفرض الله على الانسان — وفي المرحلة الثالثة يبين حقيقتها — لا بالتدليل على العقائد — بل بما حفظه التاريخ من شواهد محسوسة هي التنبؤات والمعجزات — فقد أضحت النفس مستعدة لقبولها •

## المذهب التجريسي

فرنسيس بيكون ( ١٥٦١ - ١٦٢٦ )

ولد في لندن والده حاملاً للخاتم الأكبر في خدمة الملكة إليزابيث ، دخل جامعة كيمبردج في الثالثة عشر ( ١٥٧٣ ) وخرج منها بعد ثلاث سنوات دون أن يحصل على أجازة علمية كارها لما كان يدرس فيها من علوم أرسطو والمدرسيين . رحل إلى فرنسا واشتغل في السفارة الانجليزية بباريس وبعد وفاة والده عاد إلى لندن وأقبل على دراسة القانون وانتظم في سلك المحاماه سنة ١٥٨٢ ، انتخب عضواً بمجلس النواب — ثم أخذ يدرس في مدرسة الحقوق ، عين مستشاراً للملكة وتفانى في مرضاتها حتى لقد غدر برجل أحسن إليه هو الكونت أسكس ، وترفع ضده طالباً توقيع الحكم الصارم عليه ، و لما انتقل الحكم إلى جاك الأول أصطفع بيكون الملك والمذبحة وما ألم بالملك في استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الأسرة المالكة ، فبلغ إلى أرقم المناصب القضائية . وصار الوزير الأول في سنة ١٦١٨ ، وفي سنة ١٦٢١ اتهمه مجلس النواب بالرشوة واحتلاس مال الدولة ، واعترف فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة أربعون ألف جنيه ، وحرمانه من ولاية الوظائف العامة ومن عضوية البرلمان ، ومن الإقامة بالقرب من البلاط ، ولكنه بفضل رعاية الملك لم يقض في السجن سوى بضعة أيام ولم يؤدي الغرامه وحاول استرداد الاعتبار .

إلى جانب اهتماماته السياسية حاول اصلاح العلوم أو أحياها وهي فكرة راودته وهو في الخامسة والعشرين من عمره ، واعتبر نفسه

مخترع لعلم جديد يزيد في سلطان الانسان على الطبيعة وقد فطن إلى  
العلم الاستقرائي وأغراضه ووسائله ووضع تصنيفا للعلوم ، وفضل القول  
في الطرق التجريبية .

- ١ - سنة ١٦٠٥ نشر رسالة بالإنجليزية بعنوان ( في تقدم العلم )
- ٢ - سنة ١٦٢٠ وضع كتابا باللاتينية ( الاورجانون الجديد ) أو  
العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة .
- ٣ - سنة ١٦٢٣ نشر كتابه ( في كرامة العلوم ونموها ) باللاتينية وهو  
يتضمن الرسالة الأولى . وأضاف إليها طائفة كبيرة من الملاحظات القيمة .
- ٤ - ( أتلانتس الجديدة ) وهو كتاب في السياسة .
- ٥ - أحكام القانون سنة ١٥٩٩ يعتبر تمهيدا لتنظيم القوانين  
الإنجليزية .

#### تصنيف العلوم :

حاول بيكون ترتيب العلوم القائمة بحسب قوانا المدركة التي يحصرها  
في ثلاثة : الذاكرة و موضوعها ، التاريخ ، المخيلة و موضوعها الشعر ، والعقل  
و موضوعه الفلسفة .

التاريخ قسمان : تاريخ مدنى خاص بالانسان وتاريخ طبىعى خاص  
بالطبيعة .

التاريخ المدنى قسمان : تاريخ كنسى وتاريخ مدنى بمعنى الكلمة  
ينقسم بحسب الدقائق التى نستخدمها منه مذكرات وترجم سياحية وأدبية  
وعامية وفنية .

التاريخ الطبىعى ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وصف المظواهر النسماوية

والارضية ووصف المسوخ التي تكشف عن القوى الخفية في الحالات  
التعادلية ، ووصف الفنون باعتبارها وسائل الانسان لتعديل مجرى الطبيعة .  
أما الشعر فينقسم إلى قصص ووصفى وتمثيلى ورمزي » وهو تأويل  
للقصص والاساطير واستخلاص ما تتطوّر عليه صورها ورموزها من معان  
وهو تأويل قديم كان شائعاً في عصر النهضة .

الفلسفة تتناول ثلاثة موضوعات : الطبيعة والانسان والله .  
تقسم الفلسفة الطبيعية إلى : ما بعد الطبيعة أو علم العلل الصورية  
والعاقبة ، وإلى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمادية . ( الميكانيكا  
والسحر ) .

تقسم الفلسفة الخاصة بالانسان إلى ما يتناول الجسم وما يتناول  
النفس ( علم العقل أو المنطق وعلم الارادة والاخلاق ) . وما يتناول  
العلاقات الاجتماعية والسياسية .

الفلسفة الالهية ، أو الالهات الطبيعى يمهد له بعلم الفلسفة الاولى  
أو علم المبادئ الاولية .

التاريخ والشعر والفلسفة ثلاثة مراحل متتالية يجتازها العقل في  
تكوين العلوم ، التاريخ تجميع المواد ، والشعر تنظيم أول المواد ، أو هو  
تنظيم خيالي وقف عنده القدماء والفلسفة تركيب عقلي .

نقطة الضعف في هذا التصنيف أنه ذاتي يعتمد على قوانا المدركة ،  
فقد ظن بيكون أن الواحدة من قوى المعرفة تكفى لعام واحد ، على حين  
أن العلم الواحد يتطلب في أقامته القوى كلها مع تفاوت ونقطة الضعف

الآخرى هى أنه يضع القوى فى مرتبة واحدة ، في حين أن العقل أرقى من القوتين الآخرين وأنه يستخدمها كآلتين (١) .

### الاورجانون الجديد :

حاول بيكون وضع منطق جديد يضع أصول الاستكشافات وهذا يتطلب منه أولاً أن ينقد العقل الذى هو أداة مجرد وتصنيف ومساواة ومماثلة . اذ ترك على هواه انقاد لاوهام طبيعية فيه ومحى في جدل عقيم . وقد حصر بيكون هذه الاوهام الطبيعية في أربعة أنواع :

#### (أ) أوهام القبيلة :

وهي ناشئة عن طبيعة الانسان ، فالانسان يميل بطبيعته الى تعميم بعض الحالات دون التقاويم الى الحالات المعاشرة لها ، والى أن يفرض في الطبيعة من النظام والاطراد أكثر مما هو متحقق فيها ، والى أن تتصور فعل الطبيعة على مثال العقل الانساني ، فنتوهم لها غaiات وعلل غائبة .

#### (ب) أوهام الكهف :

ناشئة عن الطبيعة الفردية للكهف الاملاطونى منه تنظر الى العلم وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتختذلونا خاصاً . هذه الاوهام تصدر عن الاستعدادات الاصلية ومن التربية وال العلاقات الاجتماعية والمطالعات .

#### (ج) أوهام السوق :

ناشئة عن الالفاظ التي تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العامة فتسسيطر على تصورنا للاشياء ، فتوضع المفاظ لأشياء غير موجودة أو لأشياء غامضة أو متناقضة . أي المناقشات تدور حول الالفاظ .

#### (د) أوهام المسرح :

ناشئة مما تتخذه النظريات المتوارثة من نفوذ ، وهنا يهاجم بيكون  
كلا من أفلاطون وأرسسطو وغيرهما ممن يفسرون الأشياء باللقالاظ مجردة .  
هذا الاوهام عيوم في تركيب العقل يجعلنا نخطئ فهم الحقيقة ،  
ويجب التحرر منها ليعود العقل ( لوحًا مصقولا ) تتطبع عليه الأشياء دون  
تشوييه من جانبنا .

## المنهج الامتحانى تقرائى :

هذا المنطق الجديد يتطلب علمًا جديداً فإذا كان العلم قد يرمي إلى  
تقريب الموجودات في أنواع وأجناس وبالناتي كان نظرياً خالصاً، فأن  
العلم الجديد يهدف إلى تحليل الخواص المعقدة إلى عناصرها البسيطة  
وقوانينها.

وإذا كان العلم القديم يحاول كشف ماهية الموجود أو صورته فكان  
مهجوراً، ضائعاً، فان العلم الجديد يبحث عن الكيفية وأهميتها (كثافة،  
تخلخل، حار، بارد، ثقيل، خفيف، وغيرها من حالات الوجود وبعبارة  
أوضح ينعدل: «يكون عن الصورة الجوهرية الى شروط وجود الصور  
العرضية».

لا سبيل الى اكتشاف المصور الا بالتجربة ، اوى التوجه الى الطبيعة فنفسها ، الانة لن يتسعنى لانا التحكم في الطبيعة واستخدامها لطاحتنا الا بالخصوص لها اولا ، الملاحظة تعرض الكيفية التي نبحث عنها بكيفيات أخرى ومهمة الاستقراء استخلاصها واستبعاد كل ما عداها ، ولكن تنقادى

عيوب الاستقراء ، التي نتعرض لها خضوعنا لاوهام القبيلة واكتفيتنا  
بالحالات التي نلاحظ منها الظاهرة معتقدين كفایتها للعلم ، علينا أن نتبع  
الطرق الآتية

- ١ - تنويع التجربة بـ تغيير المواد وكمياتها وخصائصها . وـ تغيير العلل  
الفاعلية .
- ٢ - تكرار التجربة .
- ٣ - مد التجربة أي إجراء تجربة على مقال تجربة أخرى مع تعديل في  
المواد .
- ٤ - نقل التجربة من الطبيعة إلى الفن (قوس قزح في مسقط عام )  
أو من فن إلى فن آخر ، ومن جزء في الفن إلى جزء آخر .
- ٥ - قلب التجربة : الفحص مثلا هل البرودة تنتشر من أعلى إلى  
أسفل ، بعد أن نكون قد عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل إلى أعلى .
- ٦ - الغاء التجربة : أي طرد الكيفية المراد دراستها . (المغناطيس  
يجذب الحديد ) ، نبحث عن وسط لا توجد به جاذبية .
- ٧ - تطبيق التجربة . أي استخدام التجربة لاكتشاف خاصية نافعة .
- ٨ - جمع التجارب .
- ٩ - « صدق التجربة » أي أن تجري التجربة لا لتحقيق فكرة معينة  
بل لكونها لم تجرب بعد . ثم تنظر في النتيجة . (تحدث الاحتراق في أناء  
مغلق بعد أن كنا نحدثه في الهواء .  
بعد إجراء التجارب نوزعها في جداول ثلاثة :

- (أ) جدول الحضور الذى يسجل التجارب: التى تبدو فيها الكيفية المطلوبة و تستبعد المظواهر التى لا توجد فى هذا الجدول .
- (ب) جدول الغياب يسجل التجارب التى لا تبدو فيه الكيفية و تستبعد المظواهر المائلة فى جدول الحضور .
- (ج) جدول الدرجات أو المقارنة يسجل التجارب التى تتغير فيها الكيفية و يستبعد المظواهر غير المتغيرة .
- هذا المنهج الاستقرائى الذى قال به بيكون يعتبر تقدماً حقيقياً بالنسبة لعصره . ولكنكم لم يعلم الاستقراء الفهم الحديث الذى يجعل منه منهجاً للقانون资料 الطبيعى الذى يعلق ظاهرة باخرى . ومن ثم أصبح منهجاً يوضح صور الكيفيات . وبالتالي يقف في مرحلة وسط بين الفلسفة القديمة و الفلسفة الحديثة .

## المذهب الطبيعي

جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ )

حياته : ولد في ٢٩ أغسطس سنة ١٦٣٢ في قرية رينجتون بسوميرست .  
حرص والده على أن يكفل له تربيةً استقلاليةً متحررةً فكان لهذا أثره في  
اتجاهه إلى التأمل الفلسفى المتأنّى في المعرفة والنفس والأخلاق والدين  
والتربيّة والسياسة . التحق بمدرسة وستمنسر سنة ١٦٤٦ وقضى بها  
ستة أعوام درس خلالها اللغات القديمة على الطريقة المدرسية التي تلقاها  
بها ديكارت في معهد لافلاش ولقي عنّتها وعداء لحفظ النصوص عن ظهر قلب  
ولم يكن هناك إلى جانب ذلك دراسات تتصل بالطبيعة إلا بعض المعارف  
الجغرافية وحين قصد أكسفورد سنة ١٦٥٢ واجه نفس المحنّة التي واجهها  
ديكارت .

تركت رجال الدين وسيطرة الطريقة المدرسية على البرامج التعليمية  
وكما ثار ديكارت ثار لوك ، بل أن مؤلفات ديكارت هي التي حفزته للبحث  
ووضجّعته على هواجه ما في الاتجاه المدرسي من عقم . وقد تهيأت لجون  
لوك الفرصة لدراسة الفكر الفرنسي جسدي الذي هاجم أسس الديكارتية  
وتوماس هوبيز . وقد صادفته الفترة التي قضىها في الجامعة رি�حا من  
التسامح جعلت المتأمّلين عليها يفسّرون صدورهم لحرية التفكير . وقد ظلَّ  
لوك يدعو للتسامح طيلة حياته . ويشدد الهجوم في مؤلفه رسالة في  
التسامح سنة ١٦٨٩ على كل شخص ينصب من ذاته وصيا على الآخرين  
يفرض عليهم عقidiته عنوةً وقسراً . ويقول : { أن كل من يبحث ثم ينتهي

به البحث الى أن يأخذ الخطأ دون الصواب أو الباطل دون حق ، فقد أدى واجبه خيراً ممن يسلم بالصواب أو بالحق تسلیماً دون بحث أو فهم ) .  
ويختص لوك الدراسات الأخلاقية والباحثة الدينية بأهمية عظمى .  
وتهنى لو اختزلت القواعد الأخلاقية في مجموعة منسقة من المبادئ العامة وأختصرت الطقوس الدينية في شعائر بسيطة تخلو من التعقيد والبالغة .  
أستقر عزم لوك على دراسة الطب وعكف على البحث في العلوم المرتبطة به وهيأت له صداقته للعالم ( روبرت بوويل ) دراسات في الفيزياء والكميات وكان أهتمامه بالبحث العلمي حافزاً له على التعميق فيه من خلال الملاحظات والتجارب .

وكان بوويل يعني عنابة كبرى بالمنهج التجريبي في الكيميا وكان يزدرى محاولات الباحثين الذين يتذمرون من هذا العلم وسيلة لتحقيق غايات نفعية بعيدة عن المجال العلمي الخالص . وكان بوويل أول من أوضح المهدف من التحليل الكيميائي والكشف عن العناصر التي تتالف منها المواد المركبة ، وهى التي يمكن تحليلها إلى عناصر أبسط منها .

لم يأنس لوك في الطب أنسياً لشغفه بالمعرفة ولم يشاً أن جعل من الطب مهنة تلازم طوال حياته . وأمتدت اهتماماته إلى الميدان الاجتماعي والسياسي والتحقق بخدمة اللورد ( شافتسبيري طبيباً للإسرة ومسكرياً خاصاً له ومعلماً لأولاده . وأنتهى إلى حزب ( الهويج ) المعروف بآرائه التحريرية .

وفي سنة ١٦٧٥ سافر إلى فرنسا حيث قضى حوالي أربعة سنوات متقدلاً بين باريس وليون ومونبلييه وكان معنياً بالبحث التاريخي والتأمل

في المشكلات الاجتماعية وأتصل بكثير من المفكرين من أتباع ( جسندى ) وأطلع على العديد من الكتب والرسائل حول الفلسفة الديكارتية وفي أبريل سنة ١٦٧٩ عاد إلى لندن حيث بقى بها حتى سنة ١٦٨٣ ثم سافر إلى هولندا وقضى بها خمس سنوات زاخرة بالنشاط الفكري والعمل السياسي وأهتم بالبحث في امكانيات العقل وحدوده وقبليورت في ذهنه الأفكار الأساسية وأهتم بالبحث في امكانيات العقل الأساسية لكتابه ( مبحث في الفهم الانساني ) ومن هنا يتضح أن شواغل لوک السياسية لم تحل بينه وبين الانصراف إلى التأمل والukoف على البحث .

بعد مؤلف لوک مبحث في الفهم الانساني سنة ١٦٩٠ عملا من الاعمال الفلسفية الخالدة ويذكر لوک في مقدمته أنه عكف على تأليفه أثر مناقشة جرت بينه وبين بعض الأصدقاء حول أشكالات تتصل بالدين والأخلاق . ورأى أن من الخير لنا أن نشرع في تحديد طبيعة تصوراتنا وفي تحليل أصول مفاهيمنا ، قبل أن يناقش بعضنا البعض . الآخر في مشكلات شائكة تتصل بصعيم حياتنا . ويضم الكتاب أربعة أبواب : الباب الأول يتضمن لنقد نظرية الأفكار والمبادئ النظرية ، الباب الثاني يعرض الأصول التي تمنع منها أفكارنا بتحليل التجربة الحسية ورد الأفكار المركبة إلى أبسط عناصرها ، الباب الثالث يبحث في صلة الفكر باللغة وفي تأثير الالفاظ في التفكير ويفند الفلسفة المدرسية على ضوء هذه العلاقة بين اللغة والتفكير . فهـى في نهاية الامر فلسفة الفاظ وليس فلسفة ومضامين . الباب الرابع يعنـى بتحديد الاطار العام للمعرفة ، فيه يوضح نظريته في المعرفة . في نفس العام سنة ١٦٩٠ نشر كتابه ( بحثان في الحكومة المدنية )

الذى يضم نظريته السياسية التى تطوى فى صميمها على خصال مفكر يؤمن بكرامة الانسان وبحريه الفكر والصحافة ويدعو الى التسامح في مجال العقائد الدينية والعمل على أن يكون للدولة التوجيه والاشراف في المجالات الاقتصادية من أجل النهوض بالمجتمع ويعتبر هذا الكتاب تقنيا لاصول الثورة الاسلامية التي تمت سنة ١٩٨٨ وكانت تستهدف اخضاع الملك للرقابة البارانية وأشراف البرلمان على الميزانية والجيش وأستقلال القضاء والاخذ بفكرة مسؤولية الوزراء .

منذ سنة ١٩٩١ استقر في مدينة (أوتيس) زاره على فترات مختلفة نبيون وكلارك وغيرهما من أعلام الفكر والعلم وظهر كتابه (بعض خواطر في التربية سنة ١٩٩٢ وفي سنة ١٩٩٥ نشر كتابه ( معقولية المسيحية ) في طبعة مجوولة المؤلف ثم رد على النقد الذي وجه الى هذا الكتاب في رسالة بعنوان ( دفاع عن معقولية المسيحية ) سنة ١٩٩٥ .

ويعتبر بحث لوك في ( معقولية المسيحية ) دراسة جريئة لمفكر حر توخي أن يستخلص مبادئ المسيحية صافية نقية من الكتاب المقدس وقد بين أن العقيدة تصفو اذا تحررت من شوائب الطقوس المقددة وتتأت عن المناقشات اللفظية العقيمة ، وتعتبر دراسة لوك للمسيحية في تلك الفترة دفاعا عن وقار الدين واستنكارا صريحا لالوان التعذيب وضروب الاضطهاد التي كان يسام بها الناس أحيانا من رجال الكنيسة وتبسيطا للعقيدة .

ومن الطبيعي أن يتعرض لهجوم رجال الدين طعنوا فلسفته لأنهم رأوا أن هذه الفلسفة هي أساس نظريته في الدين . وليس من شك في أن

النزاع بين الكنيسة والفلسفه في أيام لوک كان مظهاً من مظاهير التعارض  
الصادر بين العرف المدرسي وبين حركة التجديد .

وفي ٢٨ أكتوبر سنة ١٧٠٤ توفى بينما كانت (اللدي ماشام) تقرأ  
له في المزامير وقد كان تأثيره في عديد من مفكري إنجلترا وفرنسا وأمريكا  
والمانيا وهز النزعة العقلية المسروفة عند ديكارت واسبينوزا وآرنسى أنسس  
نزعه تجريبية جديدة ظهرت عند هيوم . وقد وجده فولتير ومونتسكيو  
والموسوعيون الفوئسيون في لوک الاساس الفلسفى والسياسي والتربوى  
والأخلاق وساعدهم في إعداد الافكار التي شاعت وأمتلات بالحياة في  
الثورة الفرنسية .

(ب) عرض موجز لكتاب بحث الفهم الانساني :

تستهدف الفلسفه عند لوک الكشف بطريقه منهجية عن أصول المعرفة  
وهي تصطفع في هذا المنهج التأليفي بينما يقتصر (البحث) على محو  
العقبات وتبديد الباطيل التي تعترض الطريق الى المعرفة السليمة ومن ثم  
فالمنهج في هذا المؤلف هو المنهج التحليلي .  
 فهو تحليل للفهم الانساني .

يشير لوک الى نزعتين أفضتا بالناس الى اتباع مناهج باطلة ، أولهما  
الميل الى الاعتقاد بأن المعرفة يلزم أن تنهض على بعض دعامات تتمثل  
في مبادئ فطرية سابقة على كل تجربة . وأننا لا سبيل لنا الى تقويم  
معارفنا الصحيحة الا بقدر ما نستتبع من هذه المبادئ وقد أنكر لوک هذه  
المعرفة الفطرية .

أما الثانية فتتمثل في اعتبار القياس المنهج الصحيح للمعرفة ، وقد

رفضها لوك أيضا ملاحظا أن اصرار المفكرين المتأثرين بالمدرسية على رد كل حجة الى القياس قد أساء الى العلم أيها أساءة . ولن يتقدم العلم الا اذا حد رجاله الخطى في طريق مختلف هو طريق الاستقراء باللاحظة والتجربة .

يبقى لوك أذن من أكتشاف حدود المعرفة الإنسانية تنسيق حياة البشر واستثمار طاقاتهم والارتفاع بقدراتهم على أكمل وجه حتى لا تذهب جهودهم سدى في البحث عن أشياء تتخطى إمكانياتهم .  
المعرفة على نمطين : معرفة يقينية ومعرفة أحتمالية ، والأولى تدور تدور في مدار أشد ما يكون ضيقا وأنحصرا اذا قيس بالدار الذي تدور فيه الثانية » وقد نهض لوك بالبحث في المدارين معا على حد سواء وتبين أن دراسة المعرفة تستلزم دراسة الموضوعات المعروفة اعني الافكار والرموز التي تدل عليها اعني الكلمات وليس من شك في أن فحصه للافكار يحمل في طياته مزاجا من علم النفس والمنطق بل والميتافيزيقا .

تصور لوك للفكرة هو حجر الزاوية في نظريته في المعرفة وقد كان حريضا في مستهل على تحديد مدلول كلمة فكرة وهو ( موضوع الفهم حين يفكر الإنسان ) بحيث يعطي هذا المدلول جميع الأنشطة الممكنة للمعرفة من معطيات الحس والذكريات والصور الخيالية والتصورات المجردة .. وهنا تعرض للنقد لانه استخدم الفكرة استخداما واسعا يؤدى الى الغموض .

اما السؤال كيف يحصل الذهن على الافكار ؟ فيجيب لوك ببساطة أنه ليس ثمة فكرة فطرية والذهن أشبه بصفحة بيضاء والافكار تأتى اليه

من التجربة فهى جمیعها مکتبة ویحلل لوك التجربة الى احساس والى ادراك مذکس فهذا هما منبعا المعرفة انذاك تصدر منها جميع افكارنا . التجربة عند لوك ليست محصورة في نطاق تمیز بين افكار بسيطة وأفكار مؤلفة من البسيطة ولا في أن معرفتنا تتم فحسب من ثنایا الافكار . أن التجريبية هي تأکيد اعتماد الانسان على الاحساس والادراك — ولئن كان ثمة موجودات أعلى في غنى عن الاحساس والادراك فان الانسان لا تستقر له معرفة الا على أساس التجربة ولا أهل له في هذه المعرفة بمبادىء فطرية ، فليس ثمة مبادىء من هذا القبيل .

يرى لوك أن المذهب لا يسعه اكتساب المعرفة الا اذا عمد الى الربط بين الافكار بعضها والبعض الآخر وينجم عن ذلك العلاقات (١) الهوية (٢) الاضافة (٣) الارتباط الضروري (٤) الموجود الحقيقى . الهوية ومفادها أن الفكرة تكون على ما هي عليه . وال فكرة الواحدة ليست هي الفكرة الأخرى ، وهي مبدأ عام شامل في المنطق لا يستطيع تصور معرفة بدونه . وفي الاضافة ترتبط الافكار بعلاقات مجردة عديدة كقولنا أن المثلثين تتساوی مساحتهم لو تساوی فيهما المقادرة والارتفاع أما المبدأ الثالث وهو الارتباط الضروري فيتمثل في الابحاث المنصبة على ظواهر الطبيعة والتي تستهدف اكتشاف القوانين او الارتباط العلمي بين الاشياء أما المبدأ الرابع وهو الوجود الحقيقى فيتتصفح في كل قضية تؤكد منها وجود جوهر أو نفي وجوده مستقلا عن ادراکنا مثل القضية (أنا موجود) .

ويقتضي الارتباط الضروري معرفة حدسية تدرك بها العلاقة ادراكا قبليا مثلاً تدرك العين الضوء . والمعروفة الحدسية لا تتوصل بالاستدلال

كوسيرط وهذه لن تفرض ذاتها علينا فلا نسميتها ترداً ولا يخامرنا فيها شكٌ . وعلى هذه المعرفة الحدسية ينبع من العقدين والوضوح فإذا كان الحدس هو القوة القائمة في الذهن لمعرفة الحقيقة بيقين مطلق فاته . توجد مناهج أخرى لها بلا قيمتها كالمنهج القياسي . ولكن من الخطأ البين قصر نشاط الذهن في المعرفة على استخدام هذه المناهج . كل منهج يعين الذهن على المعرفة منهج سليم ، وكل منهج ينجح في إطلاق القوى الحدسية من عقالها يعدل في قيمته المنهج القياسي . ولكن لا أحد من هذه المناهج أو المكانة التي للحدين .

إذا أنتقلنا من الحدس إلى البرهان وتساءلنا عن المفارق بينهما ما دام البرهان يمكن أن يزودنا أيضاً بيقين مطلق ؟ أجاب لوك أننا لسنا نستطيع أن نركن على الدوام إلى البرهان وكوننا إلى الحدس ، وذلك لأن فيه فضلاً عن العنصر الحدسي عنصر الذاكرة . الحدس ومضة من النور ، والبرهان عملية مركبة فيها جهد ومشقة وانتباه . وفي خلال هذا الطريق الذي نقطعه في تسلسل الأفكار لا بد من الذاكرة التي تكفل للذهن المقدرة على استرجاع الخطوات التي تمكّنها من الوصول إلى النتيجة المطلوبة . وقد تخطى الذاكرة وهنا نجد أننا لا نستطيع الاعتماد على البرهان بالقدر الذي نعتمد له على الحدس ، ويلوح هنا أن لوك يرجع كل خطأ في الاستدلال إلى نقص في الذاكرة ، وتحليل لوك هنا يقتصر إلى دراسة الاستدلال دراسة مستوعبة وهذا ما لم يفعله وإنما أنصب اهتمامه فقط على إبراز العنصر الحدسي في كل استدلال وأكتفى بذلك .

المثل الأعلى للمعرفة يتجلّى في الحدس وحده دون غيره . وهنـا

نتساءل : كييف نوفق بين التجريبية لـ لوك وبين حديسيته ؟ لو اقتصرنا على الحدس في الجانب الذاتي لما كان هنا لك الا تعارض مع التجريبية ولكان لوك في هذا على طريق ديكارت . بيد أننا لابد أن ننظر في الجانب الموضوعي للحدس . أن الحدس عند ديكارت حدس عقلي خالص بينما عند لوك موضوع الحدس ليس موضوعا عقليا خالصا وأنما الحدس علاقة بين بعض معطيات الاحساس والادراك المنعكس أعني بين أفكار مركبة مستمدّة من هذه المعطيات . في هذا يختلف موقف لوك عن ديكارت . وقد أنتهى لوك من بحثه في حدود المعرفة الى تأكيد أن معرفتنا محدودة بالتجربة وحيثما لا تكون لدينا أفكار لا تكون لدينا معرفة ، وحتى حين تزودنا التجربة بأفكار لا نستطيع أن نحدّس علاقات ضرورية بينهما الا في حالة الرياضيات ولكن في مجال العلم الطبيعي لا يعرف الذهن الا النزول اليه من العالم الخارجي وارتكازه على المعرفة بالرجحان التي تزوده بها التجربة .

ففي معرفتنا للحقائق العامة نجد منبع اليقين في الحدس والبرهان دون غيرها ، ولكن في معرفتنا بالجزئيات ينبغي لنا أن نعتمد على نوع ثالث وهو أكثر من أن يمكن أحتماليا وأدنى من أن يكون يقينيا ذلك اليقين الشفاف الذي يعني إلى الحدس والبرهان وحدهما .

الاحساس يعمل معه صبغة من الواقع ، وأيا كانت الشكوك الناجمة عن خداع الحس ومن المهووس فشلة احساس بالاقتناع بأن الشعس التي أراها الان تؤخذ وكذلك المضادة التي أراها بالعين وأمسها باليد . ولكن ليس

معنى هذا أن لوك يذهب إلى رؤية لون أو سماع صوت هو معرفة ، فما برح  
صحيحا القول بأن الاحساس لا يعود دوره تزويدنا بخامات المعرفة .  
الخلاصة أننا حينما أحسينا فإننا نعرف أيضا وجود عالم مادى  
مستقل عنا يشمل موضوعات عديدة . أن الاقرار بوجود الموضوعات مستقل  
عنا ليس استنتاجا ولا فرضا وإنما هو أمر واقع ملازم للحدس .  
المعرفة الاحتمالية تشغّل الجانب الأكبر من معرفتنا إذ أن المعرفة  
وتحدها في حباتنا . ويترعرع لوك لمشكلتين :

اليقينية بالنسبة إليها غاية في الضيق بحيث أننا لا نستطيع أن نعتمد عليها

(أ) كيف نميز الاحتمال من اليقين ؟

(ب) كيف نقيس درجة الاحتمال في قضية من القضايا ؟

يرى لوك أن كلامنا على بينة بالفارق بين اليقين وبين الظن . (١)  
ففي مجال الظن قد يخطئ بينما في المعرفة يقين . (٢) فحين أعرف فثمة  
حدس لا يخطئ ، وحين أظن فأنني أصل إلى النتيجة بعد أن أزن الشواهد  
والبيانات دون — أن أدرك اليقين . (٣) المعرفة حدس بالعلاقات والحكم أو  
الاعتقاد أفترض لها . (٤) البرهان أظنها اتفاق أو اختلاف فكريتين بتدخل  
دليل أو أكثر بينهما رابطة مطردة ثابتة واضحة أحدهما بالآخر ، كذلك  
الاحتمال ليس إلا مظهر الاتفاق أو الاختلاف يتدخل أدلة لا تكون الرابطة  
بينها وثابتة وهيكافية لكي تمضي بالذهن إلى الحكم على القضية بالصحة  
البطلان . (٥) حين أحدس أدرك رابطة ضرورية وحين أعتقد أفترض  
رابطة لا لأنني أدرك ضرورتها بل لأن ثمة سببا خارجيا يعزز الرابطة .

فيما يتصل بدرجة الاحتمال فان بعض القضايا أكثر احتمالاً من بعضها الآخر . ويقترح لوك معيارين لقياس درجة الاحتمال :

(أ) الاتفاق بين ما توحى به القضية وسائل ماضى التجربة ، وهذا معناه التسليم ضمناً من خلال التجربة بمبدأ أنساق الطبيعة فنحن نعتقد أن الطبيعة منظمة وأن العالم قطعة واحدة ومن ثم فنحن نطالب أن تتأتى التجربة متسقة . والأساس الذي تستند إليه في هذا الاعتقاد هو أننا قد لاحظنا دائماً أن الأشياء تحدث بنفس الطريقة ونلاحظ أن تجربة الآخرين تؤكد ملاحظتنا .

(ب) طبع البيئة التي تعزز القضية وهناك ست نقاط فيما يختص بهذا الفحص :-

- (١) عدد الشهود المؤيدين (٢) سلامية هؤلاء الشهود (٣) مهاراتهم
- (٤) خطة المؤلف إذا سبقت البيئة في الكتاب (٥) أنساق الإجزاء
- والمالبسات في العلاقة (٦) الشهادات المعارضة .

وأعلى درجة من الاحتمال نصل إليها حين يتحقق اعتقاد مع سائر التجربة التي ننهض بها ومع شهادة جميع الناس في جميع العصور .  
ناقش لوك فكرة الخطأ ورأى أنه فضلاً عن الأخطاء المقصبية عند سوء استخدام اللغة فإنه توجد أنواع متعددة من الخطأ يذكر منها : -  
- أخذ ما هو محتمل على أنه محتمل . وما دام هناك درجات للاحتمال فقد نتعجل باعتبار قضية في درجة من الاحتمال أعلى مما هي عليه في الواقع .

ويرجع هذا الى القصور في التفكير والتروى والحماس والاندفاع  
أو الكسل والغباء . وقد يميل الانسان بالحكم المسبق والعاطفة الى  
ترجيح كفة دليل لانه يائى على هواه ويترك الدليل الآخر الذى أصح .

٢ - قصور الذاكرة . حتى البرهان نظرا لاعتماده على الذاكرة  
لا يملك القياس التام للبيقين الذى يملكه الحدس وان كنا نستطيع أن نتبع  
في البرهان منهجا يحررنا من الارتكان الى الذاكرة . وهذا باتباع المنهج

الرياضي .

٣ - خلط الماهية الاسمية بالماهية الفعلية ، فقد نظن أن موضوع  
تفكيرها هي شيء في العالم المادى بينما هو لا يعدو كونه مجرد فكرة .  
٤ - ستضلنا التحواس في كثير من الاحيان فنحن نقع في الخطأ لو  
افتراضنا أن الواقع هو ما يظهر .

هذه هي أنواع الخطأ التي نتعرض لها ومن الخير لنا أن ننتظر الحدس  
اذا كنا نبغى البيقين . ولكن في معظم الاحوال لا يكون البيقين ممكنا البتة  
للهذهن البشري وحينما كان البيقين مستحيلا يتبعى لنا أن نختار ما هو أكثر  
احتمالا - ليس في وسع الانسان أن يأمل في أملاكه المعرفة كلها فقدر كبير  
منها يظل محظيا عنه . بيد أنها نعرف قدرًا كافيا يحقق لنا حياة سعيدة  
تمكننا من القيام بواجباتنا .

### اللغة والفكر :

الانسان كائن اجتماعى بطبيعته ولللغة أداة لتحقيق هذا النشاط  
الاجتماعى وذلك لأنها تيسر الاتصال وتحقق التفاهم بين أعضاء المجتمع .

« لقد خلق الله الانسان كائنا اجتماعيا ولم يجعل فيه فقط ميلا لصحبة أقرانه من نوعه وضرورة لذلك بل زوده أيضا باللغة التي غدت الاداء العظيمة والرابطة المشتركة في المجتمع » .

اللغات جميعا مصطلحات متعارف عليها وهي تنتقل من السلف الى الخلف . وليس ثمة علاقة طبيعية بين الرمز وما يرمز اليه فالكلمة تتقبل كرمز متعارف عليه للدلالة على معنى ، اذ لو كانت هنالك علاقة طبيعية بين الرمز ومعناه لما كانت هنالك اللغة واحدة ، ولكن الواقع الامر أن اللغات عديدة وهذا يثبت أنها رموز متعارف عليها فتبدل كلمات مختلفة منتسبة الى لغات مختلفة على معنى واحد .

والكلمة ليست رمزا للشيء المادي وإنما هو رمز للالفكرة ، فكلمة منضدة ليست رمزا للمنضدة بل هي رمز المنضدة . والكلمة التي استخدمنا تكون واضحة بقدر وضوح الفكرة ولكن الكلمة لا تكون البة أووضح من الفكرة .

والتعريف عند لوك شعرى بالكلمات . أن نعرف هو أن ظهر معنى الكلمة بكلمات أخرى عديدة وليس مترادفة . أن نعرف هو أن نعلن معنى . أن اظهار معنى الكلمة أو اعلان معزاتها لا يعدو أن يكون مجرد تقرير الفكره التي تعنيها الكلمة ، وفي هذا يقول لو : « لما كان معنى الكلمات لا يعدو الا فكره التي تمثلها هذه الكلمات عند من يستخدمها ، فإن معنى أي حد يظهر ، أو الكلمة تعرف حين تمثل الفكره التي ترمز اليها هذه الكلمة في ذهن المتكلم لشخص آخر أو تبسط أمام ناظره وبذلك يتتأكد معزاتها ، تلك هي الفائدة الوحيدة والغاية من التعريفات » .

ويستخلص من هذا أن الماء لا يعرف البة شيئاً جوهرياً ، أو موضوعياً طبيعياً ، وأقصى ما يصل إليه الماء هو أن يبسط فكرة تعنيها الكلمة من الكلمات ، وفي حالة الموضوعات تمثل الكلمة الفكرة العامة ، أي الماهية الاسمية التي تعدل الماهية الحقيقة . ومن ثم فالتعريف والماهية الحقيقة ليسا مترادفين . ويترتب على ذلك أن التعريف بالجنس والفصل هو لون واحد من ألوان التعريف وليس هو اللون الوحيد ، ليست جميع الكلمات قابلة لا تعرف . إذ اذا كان التعريف لا يخرج عن كونه تعداداً للأفكار البسيطة التي تحتويها فكرة تتولى تعريف الاسم الدال عليها . فان الاسم الدال على الفكرة البسيطة لا يمكن تعريفه حيث لا تقبل الفكرة البسيطة التجربة الى أبسط منها .

أهم ما يبسّطه لوك في العلاقة بين اللغة والفكرة، تلك النقاوش التي لا مفر منها في استخدام اللغة والخطاء التي تقع فيها نتيجة الاهمال، والوسائل التي يرى أنها كفيلة بمتلافيها.

أهم النقائص في استخدام اللغة والتي تعزى إلى الخطأ والاهمالي

فہری:

١٠ - قد تستخدم كلمات لا تكون لدينا أفكار مطابقة لها . فتتردد

٣ - قد تستخدم الكلمات في غير ثبات ، فتعبر بكلمة واحدة عن

مجموعة من الأفكار العصيّة \*

٣ - قد تؤثّر الغموض لنخلع على كلماتنا أيهاماً من الروعة والفخامة

تحفى به ما في خواطرنا من خلط ولبس ولا يفوت لوك هنا أن يشدد النكير على المناطقة والمحامين •

- ٨ - قد نجعل كلمات تقوم مقام أشياء لا نستطيع الدلالة عليها •
- ٩ - قد تأخذ الكلمات على أنها الأشياء ، أعني أننا قد نقع غلطة افتراض أنه حيثما كانت هنالك كلمة فلابد أن يكون هنالك شيء مطابق لها •
- ٦ - قد نستخدم كلمات معناها واضح لنا غير عابئين بأن نجعل هذا المعنى واضحًا للآخرين •
- ٧ - وقد نكتثر من كلمات الاستعارة والكتابة والتشبيه ، ولئن أغتفر هذا الحديث الجارى والشعر فهو لا يغتفر في معرفة حقائق الواقع • وفي مواجهة هذه النقاوص يقترح لوث بعض الوسائل للاقفالها :
  - ١ ) ينبغي الاحتياط بحيث إذا استخدمنا كلمة ، فلابد أن تكون على بيئة من الفكرة التي تدل عليها •
  - ٢ - ينبغي معرفة هذه الفكرة بدقة وتميز • فإذا كانت الكلمة تدل على فكرة بسيطة لزم أن تكون هذه الأخيرة واضحة ، وإذا كانت تدل على فكرة مركبة وجوب أن تكون هذه محددة بحيث نعرف الأفكار البسيطة التي نجمت عنها وأن تكون هذه الأفكار البسيطة واضحة •
  - ٣ ) ينبغي احترام الموصفات المتبعة في استخدام اللغة وأن نستخدم الكلمات — كلما أمكن ذلك — في اتساق مع الاستعمال المألوف لها •
  - ٤ ) إذا انحرفنا عن الاستعمال المألوف ، فينبغي أن نبين بأية طريقة نفعل ذلك • وكذلك حيثما كان هنالك شك حول الاستخدام الملائم للكلمة ، فينبغي أن نجعل استخدامها واضحًا • ففي حالة أسماء الأفكار البسيطة تسوى الأمثلة ، وفي حالة الضروب المختلفة نلوذ بالتعريف • وفي حالة الجواهر تجمع بين ضروب الأمثلة والتعريف •

٥) يجب — بقدر الامكان — استخدام الكلمة ذاتها في نفس المعنى باطراد ، ولكننا لسوء الحظ — نضطر في كثيير من الاحيان الى استخدام ذات الكلمة في معانى مختلفة عن بعضها اختلافا طفيفا .

### صلة الفلسفة بالعلم والسياسة :

حرص جون لوك أذن أن يستخرج النتائج الفلسفية للعلم الحديث وأن يحلل مضمون هذا العلم تحليلا ينبع مدلوله بالنسبة الى السياسة والأخلاق والدين . يتغير العلم السائد عصرا بعد عصر فتتغير معه الفلسفة لأنها تحايل لمبادئ العلم ، كان العلم السائد أيام اليونان هو الرياضة وكان اليقين الثابت هو معيار الحب فيبحث الفلسفة عما يتضمنه هذا اليقين الثابت المتمثل في الرياضة لتتجدد أصوله الأولى في مبادئ عقلية مفارقة لهذا العالم المحسوس الذي هو عالم الأشياء المتغيرة . ثم جاءت النهضة الاوروبية ليسود بمجيئها علم الطبيعة فغيرت من وجهة النظر وجعلت الحواس مصدر العلم بعد أن لم تكن عند اليونان القدمين الاصدر للظن والخطأ ، كما جعلت بالتالي ظواهر الطبيعة موضوع البحث بعد أن لم تكن شيئاً جديراً بالعناية . وشهدت النهضة الاوروبية من علماء الطبيعة غاليليو ونيوتون وغيرها من أقام علماء طبيعياً ساد الفكر الإنساني في القرون الثلاثة ١٧، ١٨، ١٩ حتى جاءت نظرية النسبية في القرن العشرين . والذي يهمنا هنا هو أن نوضح كيف استخرج جون لوك من مبادئ علم الطبيعة كما أقامه غاليليو ونيوتون نتائجها الفلسفية .

ميز غاليليو ونيوتون بين نوعين من الظواهر : الظواهر كما هي في الأشياء الخارجية عن الإنسان ، والظواهر كما تensus في أدراك الإنسان ،

وتنتج عن ذلك تفرقة بين نوعين من المكان ونوعين من الزمان فالعلاقة المكانية والعلاقة الزمنانية بين الاشياء في الخارج ليست هي نفسها القائمة بين صور الاشياء كما يحسها الانسان بحواسه . ومعنى آخر هناك مكان مطلق موضوعي مستقل عن الانسان لتحرك فيه الاشياء المادية وهذا هو المكان وهذه هي الاشياء التي يدرسها علم الطبيعة . ولكن هناك أيضاً مكان ذاتي نسبي هو الذي يقع في حس الانسان وليس هو المقصود بالبحث عند علم الطبيعة .

وهنا يطرح السؤال : ما العلاقة بين الاشياء المادية التي تقع في المكان والزمان بالمعنىين الخارجيين للعاميين وبين الصفات النسبية الذاتية التي يكون الانسان بحواسه عند ادراكه للأشياء دون أن تكون تلك الصفات جزءاً من طبائع تلك الاشياء ؟

وبعبارة أخرى ما علاقة الانسان بالطبيعة ؟ وهذا السؤال ينطلقنا الى سؤال آخر . ما طبيعة الانسان ؟ هذا الذي يخلق عالمه بنفسه ولنفسه ؟ وهو سؤال لا يهم عالم الطبيعة وأئمه يهم عالم النفس والfilisوف ، غير أن علم الطبيعة يلقي ضوءاً يعين على الجواب .

يقول جون لوك لو كان الانسان ذرات مادية فقط لما كان العالمان اللذان قال عنهما جاليليو ونيوتون هناك العلم المسادى للموضوعي الخارجى الرياضى وحده ، اذ لو كان الانسان كومة من ذرات مادية ، شأنه في ذلك شأن سائر الاشياء . فمن أين تأتي الصفات الذاتية كالألوان والروائح والطعم الذى يقال عنها جاليليو ونيوتون أنها لا تكون في الاشياء الخارجية ؟

لابد أن يكون الإنسان معايراً في طبيعته لطبائع تلك الأشياء المادية بحيث إذا تأثرت طبيعته بطبعات الأشياء المادية ، أحدث هذا التأثير الصفات التي قيل عنها أنها تكون في الإنسان ولا تكون في عالم الأشياء ، فان قالنا عن الشيء كما هو في الخارج أنه عنصر مادي ، فلا يجوز أن نقول عن الأشياء الشيء كما هو في الخارج أنه عنصر مادي ، فلا يجوز أن نقول عن الإنسان الذي يختلف بطبعاته عن طبائع الأشياء المادية ، أنه عنصر عقلي ؟

كذا يستخرج « لوك » النتيجة الحتمية التي تلزم عن علم الطبيعة النيوتونى ، والتي يرتكز عليها ليقيم حق الأفراد في الحرية السياسية والدينية على السواء ، وبالتالي يقيم نظريته في الدولة وفي الكنيسة .

فلئن كان الإنسان عنصراً عقلياً ، بالقياس إلى دنيا الطبيعة التي قوامها عناصر مادية ، اذن فالإنسان أنسان بعقله أو بروحه ، لا بجسده ، لأن الجسد هو كسائر الأشياء المادية عنصر مادي مثلها ، الجسم يتحرك وفي قوانين الحركة التي أستخلصها نيوتن ، أما العقل فعنصر مختلف لا تسرى عليه ما تسرى على المادة من قوانين الحركة .

وهو عنصر أولى بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل ، الموت يتناول الجسد وحده أما الروح فخالدة ، والدين يعنيه هذا العنصر من الإنسان ، هذا العنصر البسيط غير المحلول الذي يختفى بذاته ويستقل جوجـوده . وللهذا يقول لوك أن الدين فردٍ خاصٍ استتباطه من ذاتي ويستحيل على إنسان آخر في الدنيا بأسرها أن يهدى إلى الدين سراطاً مستقيماً إذا لم تهديني نفسي ، أن الاتصال بي بيني وبين سائر الناس ، وبيني وبين الطبيعة

أنما يكون بواسطة الجسد وما فيه من حواس ، أما العنصر العقلى فى داخلى فهو كائن قائم بذاته ، يشعر بنفسه . يقول لوك فى رسالته عن التسامح « أن الطريق الضيق الذى لا طريق سواه ، والذى يؤدى إلى السماء ، لا يعرفه القاضى بأفضل ما يعرفه كل أنسان بنفسه ، لذلك لا أستطيع أن أتخذ من هذا القاضى — وأنا مطمئن — هاديا يهدىنى ، لأننى قد يكون فى جهل بالطريق مثل جهلى ، واليقين هو أنه أقل أهماماً بإنجاتى منى بنجاة نفسي ، لهذا كان روح الفرد من شأن صاحبه وحده دون سواه ، ولا بد أن يترك وشأنه فيه » .

هذه النتيجة الهامة والبعيدة المدى استتبعها لوك من علم الطبيعة البيوتونى ، فالتفرقة بين الطبيعة من جهة وادراك الإنسان لها من جهة أخرى . تؤدى إلى الاعتراف بالضمير الإنساني مشرعاً لصاحب وحکما له في صوابه وضلاله ويدعم هذا التسامح الديني الذي يريد لوك ، ويحرم على السلطان المدنى التدخل في عقيدة أى فرد من الأفراد .

نفس النتيجة نجدها في السياسة ، لأنه اذا استحالـت المصلـة بين روح وروح ، بين عنصر عقلى في فرد وعنـصر عقلى آخر في فرد آخر ، كان المجتمع المدنى — كالمجتمع الديـنى — قوامـه أفراد مستقلـون بعضـهم عن بعض ، كل فرد منهم وحدة قائمة بذاتها ، يمكن أن تقوم وحدتها حتى ولو أنـعدم الآخرون جميـعاً . فالقوانين المدنـية عـرف يـتحقق عليه الأفراد ولا يـجوز أبداً أن تـفرض عليهم من الخارج فـرضاً بـغض النظر عن رـضاهم ، القانون المدنـى سـنـده الوـحـيد هو قـبـول العـنـصر العـقـلى فيـالـإـنـسـان ، ولـما كانـ كلـ عنـصر عـقـلى فـرـداً مـسـتقـلاً عنـ زـمـيلـه كانتـ أـغـلـيـة الـأـرـاء هـنـا هـى السـنـدـ الـذـى

يُسْتَنِدُ إِلَيْهِ الْقَانُونُ الْمَدْنِيُّ ، وَهَذَا يَبْنِي الْجَمْعَ بِمَوْافِقَةِ أَعْصَائِهِ فَلَيْسُ فِي  
الْإِنْسَانِ مَا يَبْرُرُ قِيامَ الدُّولَةِ الْأَرْضِيَّةِ إِلَيْهِ نَفْسُهُ ، أَىٰ أَنَّهُ لَيْسَ جَزْءًا  
مِّنْ طَبَيْعَتِهِ أَنْ يَتَصَلَّ بِعِيْرِهِ كَمَا ذَهَبَ أَرْسَطُو وَغَيْرُهُ حِينَ زَعَمَ أَنَّ إِنْسَانَ  
اِجْتِمَاعِيَّ بِطْبَعِهِ لَا بِمُجَرَّدِ رِضَاهُ وَمَوْافِقَةِ •

وَمِنْ هَذَا نَشَأتُ الْمَقْدِمَاتُ الْلَّتَانِ اسْتَنَدَا إِلَيْهِما « اَعْلَانُ الْاِسْتِقْلَالِ »  
فِي الْوَلَيَاتِ الْمُتَّحِدَةِ ، وَهُمَا وَلَدُ النَّاسِ أَحْرَارًا وَسُوَاسِيَّةٌ ، وَأَسَاسُ الْحُكُومَةِ  
هُوَ مَوْافِقَةُ الْمُحْكُومِينَ عَلَى قِيَامِهَا •

وَلَدُ النَّاسِ أَحْرَارًا وَسُوَاسِيَّةٌ ، لَأَنَّ الْعَنْصَرَ الْعَقْلِيَّ — فِي مَذْهَبِ لُوكَ —  
يُولَدُ صَفَحةً بِيَضَاءِ ، ثُمَّ تَأْتِيُ الْخَيْرَاتُ عَنْ طَرِيقِ الْحَوَاسِ فَتَؤْثِرُ فِي تَلْكُّ  
الصَّفَحةِ ، وَبِذَلِكَ يَبْدُأُ الاِخْتِلَافُ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَدْيَ خَبْرَتِهِمْ ، لَكِنَّهُمْ مِنْ  
حِيثِ الْحَالَةِ الطَّبِيعِيَّةِ مُتَسَاوِونْ فَلَمْ يُولَدْ وَاحِدٌ مِنْهُمْ وَفِي عَقْلِهِ مَا لَيْسَ فِي  
عَقْلِ الْآخَرِ • وَمَا دَامَتْ نَظَرِيَّةُ جَالِيلِيُّو وَنِيُوتُونَ فِي الطَّبِيعَةِ تَجْعَلُ الظَّواهِرَ  
الْمُحْسَنَةَ غَيْرَ حَقَّائِقِ الْأَشْيَاءِ فَانَّهُ يَتَرَبَّ عَلَى ذَلِكَ تَصْوِيرِ حَدِيثِ الْإِنْسَانِ  
ذَهَبَ إِلَيْهِ لُوكَ وَأَخْذَهُ عَنْهُ قَادِيَّةُ الثُّورَةِ الْأَمْرِيَّكِيَّةِ وَهُوَ هَذَا : « لِيَخْتَلِفَ النَّاسُ  
مَا شَاءَتْ لَهُمْ حَظْوَتْهُمْ فِي تَرْكِيبِ الْمُخْ وَفِي الْطَّبِيقَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَفِي الْثَّرَاءِ وَفِي  
دَرْجَةِ التَّعْلِيمِ وَفِيمَا شَيْئَتْ مِنْ نُوَالِحِيَّ الْحَيَاةِ ، وَلَكِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ رَغْمَ هَذَا  
الْتَّفَاقِوْتِ •

### خَصَائِصُ عَصْرِ النَّهْضَةِ وَالْعَصْرِ الْحَدِيثِ وَالْمُعَاصِرِ .

يَتَمَيَّزُ الْقَرْنُ السَّادِسُ عَشَرُ أَىٰ عَصْرَ النَّهْضَةِ بِذَلِكَ التَّفَاعُلَ الْفَكَرِيِّ  
وَالْعَقَائِدِيِّ وَهُوَ رَجْعٌ ذَلِكَ إِلَى تَلْكُ التَّفَاعُلاتِ الْمُتَّقَافِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ بِمَثَابَةِ  
أَرْهَاصَاتِ لِلنَّهْضَةِ وَلِبَعْثِ الْحَضَارِيِّ الْمُجَدِّدِ فِي أُورْبَا ، وَمِنْ عَوَالِلِ النَّهْضَةِ

الاوربية الحديثة تلك المقومات الذاتية ثم تلك المؤثرات الحضارية الاخرى اى تلك المقومات والمعناصر الخارجية . فلقد كانت لحركة النقل والترجمة عن العربية واللاتينية واليونانية الى اللغات الاوربية اثره الواضح في التعرف على الوان المعرفة والترااث الثقافى ثم الى تلك الجهدود الرائدة في مجالات الكشف والابتكار العلمي التي دعت الى تحكيم العقل والرغبة في البحث والى احترام الذاتية والكيان الفردى .

لقد كان انهيار الامبراطورية البيزنطية وفتح القدسية عام ١٤٥٣ م نقطة تحول من العصر الوسيط الى العصر الحديث ، وما ترتبت عليه من هجرة علمائها لايطاليا . ومن ايطاليا انتشرت الثقافة الاغريقية واللاتينية . قفزت فرنسا وانجلترا والمانيا وهولندا بفضل اختراع جوتنبرج لالة الطباعة كانت هناك نهضة حقيقة عودة الى الثقافة القديمة وثورة على العصر الوسيط من ادب وفن وفلسفة وعلم ودين . ولكن الاثر لم يكن مطابقا تماما المطابقة ، فلقد كانت الثقافة اليونانية تشوبها بعض الافكار الوثنية أما في العصر الحديث فالثقافة فيها تعكس صورة الانسان الذي يعيش على فطرته وعلى سجيته بما يوافق الطبيعة فتتصالب النزعة الانسانية والمذهب الانسانى والمذهب الطبيعي ، وما ترتبت على ذلك الانسانية والمذهب الانسانى والمذهب الطبيعي ، وما ترتبت على تلك النزعات الجديدة سلخ الفلسفه عن الدين ودعوى الى الانفكاك عن سطوة الكنيسة ، كما أن الاكتشافات العلمية لحقائق وظاهر الكون والكوكب والشموس عمل على افصم العلاقة بين الدين والعلم .

لقد دارت محاور الفلسفه ومباحتها في عصرنا الحديث حول مشكلات أساسية وجوهية تتركز في مسائلتين هامتين أولهما مشكلة الحرية وثانيهما

مشكلة معرفة النفس أو الذات وتتنوع الاتجاهات والمدارس الفلسفية  
وتعدد المذاهب وتتابع الفلسفه بتصدد هاتين المشكلتين .  
ويمكن أن نحدد تلك التيارات أو الفروع الفلسفية في أربع تيارات

هي :

**أولاً : تيارات الفلسفة التاريخية :**

وتعتبر أن الإنسان لا طبيعة له أو ماهية فردية أو كيان شخصي وكل  
ما يعنيها هي أن المسألة مجرد تاريخ مجتمع وحضارة ومعين الإنسان يسير  
حسب قوانين تاريخية اجتماعية واقتصادية وهذه القوانين ثابتة وحكيمة  
ويتمثل هذه الفلسفه كثير ذكر منهم أوجيست كونت صاحب الفلسفه  
الوضعية وهيجل صاحب الفلسفه المثالية وماركس صاحب الفلسفه المادية  
التاريخية .

**ثانياً : تيارات الفلسفة الترنسندنتالية النقدية :**

وقامت لتفسيير القيم الروحية ومعالم الوجود والمعرفة بواسطة قوة  
عليها في الإنسان يبلغها الإنسان بالأخلاق والعمل وتمثل هذه الفلسفه كانط  
صاحب الفلسفه النقدية وشوبنهاور وشلنج .

**ثالثاً : تيارات الفلسفة العلمية :**

وكانت نتيجة للتطور العلمي البارز في المعرفة ، فلقد كان لرأء  
داروين عن التطور والبناء للإصلاح واصد الانواع ورأء لامارك وغيره  
حول الوراثة اثره الواضح في إعادة صياغة العلوم واستقلالها وانسلاخها  
والنزعه التي التخصص الدقيق فيها ، لقد تغيرت مقولات العلم والمعرفة  
التي كانت مسائدة من قبل وتخلاصت من نزعه الانتقام للديتاكيزيقاً أو ما بعد

الطبيعة وأصبحت أعادة صياغة للعلم من جديد ومن أبرز فلاسفتها ابو انكاريه  
وأينشتين ٠

#### رابعاً - تيار الفلسفة الوجودانية :

فِي غُمَارِ الصراعِ المذهبِيِّ بَيْنَ الْفَلَسْفَةِ وَالْفَلَسْفَاتِ الْمُتَعَارِضَةِ بَيْنَ  
الْمُثَالِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ وَبَيْنَ الْمَادِيَّةِ وَالْاِنْتِقَادِيَّةِ وَالتَّارِيْخِيَّةِ بَرَزَتِ الْفَلَسْفَةُ الْوَجْدَانِيَّةُ  
عَلَى يَدِ بُرْجِسُونِ تَسْعِيُّ لِلْكَشْفِ عَنِ الْحَيَاةِ الْبَاطِلِيَّةِ لِلنَّاسِ الْفَرْدِيِّ وَلَيْسَ  
بِالنَّسْبَةِ لِلتَّارِيْخِ أَوْ لِلْمَجَمِعِ فَحَسْبٍ ٠

لَقَدْ كَانَتْ هَذِهِ الْفَلَسْفَةُ رَدُّ فَعْلٍ لِلْفَلَسْفَاتِ الَّتِيْ أَرَادَهَا الْفَلَسْفَةُ  
الْآخِرُونَ أَمْثَالُ دِيكَارُوتِ وَكَانْطِ وَكُونْتِ وَهِيجَلِ وَمَارْكِسِ وَبُو-انْكَارِيَّهُ ، مَاتَتْ  
بِمُوْقِفٍ جَدِيدٍ يَسْعِيُ إِلَى مَعَارِضَةِ الْفَلَسْفَاتِ الْمُسَابِقَةِ وَيَسْتَهْدِفُ اِظْهَارَ  
الْوَاقْعَ النَّفْسَانِيِّ فِي أَصْالَتِهِ وَارَادَتْهُ الْحَرَةُ الْمُبَاشِرَةُ لَقَدْ مَهَدَ لِهَذِهِ الْفَلَسْفَةِ  
بِلِيزْ بِسْكَالِ وَمِينْ دِيْ بِيرَانِ وَبِلُورُهَا بُرْجِسُونُ وَكَانُواْ أَمْتَدَادُ عَمِيقٍ يَعُودُ  
بِنَا إِلَى التَّرْزَعَ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْعَمِيقَةِ الَّتِيْ تَسْتَبِطُ النَّفْسَ وَتَنْكَشِفُ بِالْهَامِمَاهَا  
الْمَعْرِفَةُ وَالْمَوْجُودُ ٠

لَقَدْ كَانَتِ الْفَلَسْفَةُ الْحَدِيثَةُ شُوَّرَةً عَلَىِ الْفَلَسْفَةِ فِي حَدِّ ذَاتِهَا ٠ فَفِي  
أَتِجَاهِ الْفَلَسْفَةِ وَمَعَارِضِهَا لِلْمِيتَافِيْزِيْقاً الْأَرْسَطِيَّةِ الْقَدِيمَةِ صَرَحَ مِيتَافِيْزِيْقاً  
جَدِيدَةُ إِلَىِ جَانِبِ تَشَابِكِ وَتَعْقِدِ مَبَاحِثِهَا وَعَلَاقَاتِهَا بِالْعِلْمِ وَالْدِينِ بَيْنَ التَّأْيِيدِ  
وَالْخُصُومَةِ الَّتِيْ بَلَغَتْ حَدَّ الْانْكَارِ وَتَمَيَّزَتِ الْفَنَّرَةُ الْحَدِيثَةُ مِنْ تَارِيْخِ الْفَكَرِ  
الْفَلَسْفِيِّ بِخَصُوبَةِ أَعْلَامِهَا وَبِنَوْعِ مَذَاهِبِهِمْ ٠

وَنَتَبَيَّنُ مِنْ خَلَالِ اسْتِغْرَاضِنَا فِي حِينِهِ تَلَكَ الْمَذَاهِبُ الْفَلَسْفِيَّةُ وَتَلَكَ

ونهاة أشاره يجدر بنا أن نشير اليها وهي أنه في مختلف العصور الفلسفية وعلى مدار تاريخها التأويل لم تستقل الفلسفه عن المذاهب الدينيه في جدورها أو أصولها ، فهما حاول المفلاسفة المحدثين أو المعاصرين الغيل من أعمال الفكر الفلسفى اليونانى أمثال سocrates وأفلاطون وأرسطو فان مذاهبهم الفلسفية لم تخرج عن دائرة السابقين سواء بالمعارضة أو التخوير أو الترديد .

كما ظهرت حدة الصراع بين الفلسفه والعلم بحجه أن العصر الحديث يرفض الابحاث النظرية ليفسح المجال للاكتشاف العلمي والابتكار التكنولوجى ومن ثم سادت النزعة التجريبية والاستقرائية في مواجهة المنهج بالقياس القديم ولل الحق وللحقيقة نقول أن الآخرين في تصديقهم للعلوم الفلسفية ومباحتها ومنطق بحثها لم يفضلوا اتجاهها ما مستحدث في العصر الحديث بل ثمة قرائن وأشارات واضحة تماما ثبتت من استخدام كافة الطرق والمناهج المنطقية في المباحث الفلسفية القديمة ثم تطورت وأنتسعت آفاق الفلسفه والمعرفة الفلسفية عامه فشملت في عصرنا الحديث العديد من فلسفات العلوم والمناهج وكذلك مباحث الفلسفه وموضوعاتها ويتبعين علينا لذلك أن نشير الى تلك السمات الاساسية في التفكير الفلسفى عند المدارس المختلفة وقد تشوب نظريتها هذه النزعة الاقليمية فنجد أن الفلسفه الانجليزية تتميز بأنها فلسفة تجريبية حسيه تستند الى الاحساس الخارجى وادراك معطيات الحس أما بالنسبة للفلسفة الالمانية فنجد تلك المثالىة التي تتطلب عليها فنجد لها تستهدف النطق المثالى . أما بالنسبة للفلسفة الفرنسية فنجد لها تتميز بفعاليتها وبنبرعتها الشخصية أو الفردية .

وهكذا بالنسبة للفلسفة الامريكية فنجد لها فلسفة برمجاتية علمية تستهدف

المفعمة فحسب .

ولعل هذا التصنيف السابق يشوبه كما أسلفنا نوع من التعسف الشعلي  
أو الدوجمانية ولكنها مبهمات وخصائص بارزة على العموم .

وتجدر باللحظة أن الفيلسوف في عصرنا الحديث لم يعد مستغرقا في  
تأملات فحسب أو في مطالعات بيزنطية بل يدرك تماما ما يدور من تطور  
وتحولات ومتغيرات في العالم والعصر والبيئة الذي يعيشها لذا نجد التجربة  
والعرفة والبرهان أساس البناء أو التسقى الفلسفى وليس التصورات أو  
المقولات البعيدة عن الواقع فالحياة توحى للفيلسوف بمذهبه وفلسفته  
ومعرفته .

وازاء هذه النظريات الفلسفية والمذاهب الفكرية المتصارعة يتغير  
 علينا التعرف على طبيعتها وأصولها وغايتها في إطار حياد موضوعى ووقف  
 نقدي لا مداهين ولا قداحين .

فليس غريبا في عصرنا الحديث أن تتشعب تلك التيارات والمذاهب  
والنظريات الفلسفية التي تحدث دويا هائلا في حياة الإنسان ومن أبرز هذه  
النزاعات الفلسفية الفلسفات الوجودية ، وترمى من وراء عرضها في البرنامج  
الدراسي توضح معنى الوجودية في ذهن القارئ العربي حتى تكون لديه  
فكرة موضوعية ونظرية فاحصة قائمة على دراسة وفهم مستثير حتى لا يكون  
قبوله لها قائما على دراسة وفهم مستثير حتى لا يكون قبولة لها قائما على  
أندفاع أعمى أو تمرد جامح أو على العكس من ذلك نحو رفضها وعارضتها  
ل مجرد المعارضة فمما لا شك فيه أن الدراسة الفلسفية والمنهج العقلاني  
يفترض أساسا الموضوعية والحياد والنقد والتأمل .

ويتعين علينا منذ البداية أن نفرق بين الفلسفات الوجودية وبين الفلسفة الوجودية ، وذلك أن الفلاسفة الوجوديون يختلفون في مذاهبهم الوجودية وعلى هذا فالنزعه العامة أو التيار الاساسي هو الوجودية أما المذاهب الفلسفية فينتمي إلى كل فيلسوف وجودى على حدة ، كما يتبين أيضا أن نفرق بين الوجودية وبين فلسفة الوجود . لأن فلسفة الوجود تتعلق ببحث الوجود أو الانطولوجيا بينما الفلسفة الوجودية تعنى بالدرجة الاولى مشكلة الانسان . وجوده . وحياته . أما الفلسفة الوجودية فتعنى البحث في الوجود الخاص من حيث هو كذلك وسنفرد شرحا لتيار الفلسفة الوجودية من خلال سارتر فيما بعد . وسنتناولها على سبيل المثال لا الحصر .

المذهب الحسني

دیفیڈ ہل وومن

( 1 W I - 1 V I I )

شغف بالفلسفة منذ صباه، حتى ضحى بالتجارة. كان يطمح إلى أن يقيمه مذهبها، يضارع العلوم الطبيعية دقة واحكاماً يفضل تطبيق منهج الاستدلال التجريبى . فسافر إلى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر وعاد إلى إنجلترا ، ويعن سنتين ( ١٧٣٩ ) نشر مجلدين من « كتاب الطبيعة الإنسانية » الأول في المعرفة والثاني في الانفعالات . وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق ، فأثنى به باركلى في التبشير العقلى . وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لووك . ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم . فلقي أعرضاً عاماً تأثيراً له هيوم تأثيراً عميقاً فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات أخلاقية وسياسية » ( ١٧٤١ ، ١٧٤٢ ، ١٧٤٨ ) فاصابت نجاحاً وكان قد عاد إلى كتاب الطبيعة الإنسانية فخففه ويسره ، فأخرج كتاب « محاولات فلسفية في الفهم الإنساني » ( ١٧٤٨ ) ووضحت فيه آراءه عن ذي قبل ، ثم عدل عنوانه هكذا « فحص عن الفهم الإنساني » وأستأنف الكتابة في الأخلاق والسياسة فنشر ( ١٧٥١ ) كتاباً بعنوان فحص عن مبادئ الأخلاق هو موجز القسم الثالث من كتاب الطبيعة الإنسانية ونشر ( ١٧٥٢ ) كتاباً آخر بعنوان مقالات سياسية . ثم توفر على تدوين تاريخ بريطانيا العظمى ظهره في ثلاثة مجلدات ( ١٧٥٤ ، ١٧٥٦ ، ١٧٥٩ ) نالت أعجاباً كبيراً . وكان في تلك الائمة يعالج مسألة الدين ، فصنف حوالى ١٧٤٩

محاورات في الدين الطبيعي لم ينشأ أن تنشر في حياته ، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين ، ولكنه نشر ( ١٧٥٧ ) كتاباً أسماه « التأريخ الطبيعي للدين » وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس ( ١٧٦٣ - ١٧٦٥ ) فكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والادبية . وعاد إلى وطنه ( ١٧٦٩ ) وبصحبته روسو الذي كان يطلب ملحاً في إنجلترا ، وأنزله ضيفاً في بيته . ثم عين وزيراً لاسكتلندا ( ١٧٦٨ ) ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية ، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه ، وتوفي بها .

### المعرفة :

(أ) يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوتجدان خالصة من كل أضافة عقلية ، وفقاً للمبدأ الحسي ، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لادراك الوجود مع العلم « بأن شيئاً لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو ادراكاً » على ما يقضى به المبدأ التصورى . فمذهبة يرجع إلى نقطتين : حسية وتصورية ، كمذهب لوک ومذهب باركلي إلا أنه أدق تطبيقاً للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية ، حتى أعلن الشك صراحة .

(ب) المعرفة في جملتها مجموع ادراكات أي أفكار بلغة ديكارت أو معان بلغة لوک وباركلي . والادراكات منها انفعالات ومنها أفكار أو معان ومنها علاقات بين المعانى بعضها البعض ، وبينها وبين الانفعالات . فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الاولية ، أو هي ادراكاتنا القوية البارزة مثل انفعالات الحواس الظاهرة ، واللذة والالم في « انفعالات التفكير » التي تحدث تبعاً لللذة والالم ، كالمحبة والكرابحية ، والرجاء

والخوف . والمعنى صور الانفعالات ، لذا كانت أضعف منها . والمقاعدة فيما يخصها هي أن ليس للمعنى من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات ، فإذا لم يكن كذلك كان مركبا صناعيا يجب الفحص من أصله ويجب تبديله . ومن هذا القبيل المعنى المجردة ، وهيوم يرفضها رفضا باتا ويصطفع الاسمية مثل باركلي ، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة . ويقول : « أن معانينا الكلية جميعا هي في الحقيقة معان جزئية مرتبطة باسم كل يذكر اتفاقاً بمعان آخر تشبه في بعض النقط المعنى المايل في الذهن » فاسم فرس مثلا « يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار ، فبمما يحيط به تتذكر هذه المعنى (أو الأفراد) بسهولة » .

### علاقة التشابه :

والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعى المعنى ، أي قوانين التشابه والتقابض في المكان والزمان ، والعملية . هذه القوانين هي القوانين الأولية للذهن ، تعمل فيه دون تدخل منه وهي بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالإضافة إلى الطبيعة فيهيوم يزيد على لوك أن نفس للذهن فعل خاص في المضاهاة والتركيب والتجريد التي هي وسائل تكوين المعنى ، ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعنى حصولا آليا بموجب قوانين التداعى وال العلاقات التي تؤلف العلوم نوعان : علاقات بين انفعالات قائمة في أن بعض الانفعالات عل و البعض الآخر معلومات . كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، و علاقات بين معان وهي التي تتتألف منها الرياضيات . فيتعين النظر في كل من هذين النوعين .

### علاقة العلية :

أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية ، وهذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالعلو الحاضر على العلة الماضية ، وبالعلة الحاضرة على المعلول ٠ ولكنها عديمة القيمة ، فإنها ليست غريزية ، وليس مكتسبة بالحس ، أو الحس الباطن ، أو بالاستدلال لقد بين لوك أن ليس في الذهن شيء غريزى ٠ والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء يسمى معلولاً : فأنا أرى كرة البلياراد تتحرك ، فتصادف كرة أخرى ، فتتحرك هذه ، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحريك الثانية ٠ والحس الباطن يدلنى على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة ، ولكننى لا أدرك به ادراكا مباشرا علاقة ضرورية بين الحركة والامر ، ولا أدرى كيف يمكن لفعل ذهنى أن يحرك عضواً مادياً ٠ وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال ٠٠٠

ان الفلسفية الذين يدعون أن الشيء الذى يظهر للوجود علة بالضرورة والا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم ، يفترضون المطلوب ، أعنى استحاللة استبعاد البحث عن العلة ٠ يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذى يظهر الوجود أو في العدم ٠

وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة ٠ أن معنى العلة غير معنى البداية ، وليس متضمنا فيه ٠ ومن الممكن للمخيال أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود ٠

تم أن معنى العلة ومعنى المعلول متغيران ، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياً معنى المعلول من معنى العلة : « ان آدم قبل الخطيئة ، مهما افترضنا لقله من كمال ، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتاج مبدئياً من ليونة الماء وشفافيته أنه يخنقه » يستحيل على العقل ، مهما دقت ملاحظته ، أن يوجد المعلول في العلة المفترضة لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة فلا يمكن استكشافه فيها بل أن الاستدلال لا يخولنا الحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على أن الحالات غير الواقعية في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها كما أنه ليس في وسع التجربة نفسها أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي من حيث أن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض وكل ما هناك أن العلة شيء ، كثرة بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثاني وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتي التشابه والتقارن ، فهاتين العلاقاتين هما الأصليتان ، وعلاقة العلية مجردة عادة فكرية من نوعهما ، وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور الملاحق وتتوقعه إذا ما تصور السابق .

والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة وأن العلوم الطبيعية ترجع إلى تصدیقات ذاتية يولدتها تكرار التجربة .  
**الدقة في العلوم :**

وأما العلاقات التي بين المعانى فتتجلى في الرياضيات . ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحية أخرى ، فيقول أن

الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لأنهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع في حين أن الوحدات المكانية في الهندسة ( كالخيط والسطح ) ليس لها في الواقع مثل ذلك الثبات ، وإنما هي مقاربة له وليس لها يستتبع منها من نتائج سوى الاحتمال القوى .

هذا ما وصل إليه هيوم في تحليل المعرفة ونقد العلوم . وأول ما يسترعي النظر قصره وظيفة الذهن على القبول ، وتقسيم محتوياته تقسيراً، آلياً بقوه الانفعالات وضعفها وفشل قوانين التداعى . على أنه يعترف إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعنى ميسوراً عادة ، فقد يحدث أن تكون المعنى والانفعالات ضعيفة ، كما يشاهد في حالة التخييل وبعض الامراض النفسية ، وحينئذ فاما لا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال ، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة ، فيبيين عن فاعليته . وهيوم يعترف أيضاً بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل ، كما إذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالدرج ، وافتقدنا لوناً من بينها ، فنحن نحس هذه اللذة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط .

ثم إن طائفتي الانفعالات والمعنى تختلف فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضاً ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماض لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه الصورة الاصل أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم في الوجود ، ولكنه تذكر أو تصور اللذة أو الألم أى أن اللذة أو الألم موضوع المعنى . فالمعنى فعل مخصوص يقتضي قوة مخصوصة .

ولابد من الاعتراف أيضا بقوه مخصوصه تدرك التشابه والتقارن  
اللذين يجعل هيوم منهما قانونى الفكر اذ ليس هناك انفعالان يقابلانهما  
ويعتبران أصلا لهما ، كذلك لابد من القول بقوه مخصوصه لتفسيز الاسم  
الكلى ، اذ كيف يطلق على كثيرين اذا لم يكن فينا قوه تنتقل من جزئى الى  
آخر ولم يطلق على كثيرين الا اذا كانوا يتلقون فى النوع او في « بعض  
النقط » كما يقول هيوم ؟ اذا كان هناك نوع ، ولو مؤقت على رأى لوك ،  
كانت له خصائص متصادنة تؤلف ماهية معقوله ، وأخيرا ليست الاعترافات  
التي يوجهها هيوم الى مبدأ العلية حاسمة : فاذا سلمنا له أن الادراك  
الظاهري لا يظهرنا على القوه التي تجعل .

و اذا سلمنا جدلا أن الادراك الباطنى لا يظهرنا على علاقه ضروريه  
ترتبط حرکت الاعضاء بأمر الارادة ، فاننا ندعى أن العقل يدرك هذه  
العلاقه وضرورتها : أجل ان معنى العلة ومعنى المعلول متخايران ولكن  
المعلول موجود يظهر للوجود ، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل  
العدم ، وانما يظهر ب فعل موجود آخر هو علته . و اذا كان مبدأ العلية  
لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، بمعنى أنه لا يستتبع استنباطا  
مستقيما ، فإنه يستند اليه من جهة أن منكره يقع في التناقض اذ أنه يزعم  
أن ما يوجد ليس له ما به يوجد ، وهذا خلف .

والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل ، وأن الاعتقاد به واحد عند  
جميع الناس وفي جميع الاعمار ، مع أن المذهب الحسبي يقضى بأن تكون  
قوه العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتناقظ الاعتقاد بتناقظ التجربة .

فالفلسفة الحسية تنتهي إلى الماء العقل والغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد التسخرون بالضرورة إلى أثر العادة . وإذا كان هيوم اعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحججة أنه قائم على علاقات بين معان لا بين انفعالات ، فقد نسى أن المعانى عنده ترجع إلى الانفعالات ، وأن العلاقات تتبع كلها للتكرار والتدعى ولقد كان الواب عليه حين بدأ له يقين القضايا الرياضية ، أن يعود إلى مبدئه الحسى ويكمله بالعقل . ولكنه لم يفعل .

### الفكر والوجود :

الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عمما للمعرفة من قيمة موضوعية وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وادركتنا قاصر على الظواهر ؟ لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى ادراكات . فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعانى والانفعالات فلنوجه انتباها إلى الخارج ما استطعنا ، ولتشتت مخيلتنا إلى السماوات أو إلى أقصى الكون فلن نخطو أبدا خطوة إلى ما بعد أنفسنا وفكرة الوجود لا يقابلها أي انفعال ، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في نفس الشيء موجود ونحن حين نتصوره موجودا لا نمنحه صفة جديدة وتبعا للظروف لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله ، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنا . ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التي تقدم على وجودها ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود .

بأى حجة ندلل على أن ادراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية . وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن ؟ . ان الذهن لا يجد في نفسه سوى ادراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الادراكات بأشياء لا يبلغ اليها . وهل هناك شيء أكثر استعصاراً على التفسير من الفحو الذي قد يؤثر به جسم لا يبلغ اليها . وهل هناك شيء أكثر استعصاراً على التفسير من الفحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد معايرة بل معارضه ؟ ولما كان مبدأ العلية نسبياً فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لأنفعالاتنا . وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن ادراكتنا ، وأننا في كل صباح فرى الشمس عينها التي سبق لانا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الادراكات المتشابهة هي هي بعينها . واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصح الخيال ، هذا الشعور بتصور للشيء أقوى وأدوم من تصوير الخيال . وهو لا يتعلق بارادتنا، ولكن طبيعتنا تشيره فيينا . ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر ، ونجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس الملاحم بعد نفس السابق .

كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالاجمال . ان الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية : فاننا نرى جملة من الكيفيات ممتلقة ، ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر ، فنقولهم الجوهر كulle ائتلاف الكيفيات ، وعلةبقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهتنا .  
فما النفس الا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها . ولا يمكن اثبات

الآن بالشعور ، فانى حين انفذ الى صميم ما أسميه أنا أقمع دائمًا على ادراك جزئي على ظاهرة • بيد أن هيوم يعود فيقر بأنه لا يدرى كيف تتحدد في الذهن الادراكات المتعاقبة ، أوى كيف تنسى الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة ، وينتهى بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جداً على عقله • وينقد هيوم الأدلة على وجود الله ، فيقول أن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل اليون بالله صناعية وتمثيل الله بالصانع الانساني ، ولكن الصانع الانساني على محدودة تعمل في جزء محدود ، وبأى حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون ، ونحن لا ندرى أن كل متحانينا في جميع أنحاء ؟ ولو سلمنا بهذه الماثلة لما انهينا إلى الله الذي يقصده الدليل ، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الله مبتلاه كالصانع الانساني ، وأنه ناقص يصادف مقاومة ، أو أنه جسمى وأنه يعمل بيديه ، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة • وإذا شبها الكون بالجسم الحى ، أمكن تصور الله نفسها كلبة ، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور • أما دليه المركب الاول ، ثليس هناك ما يحتم تسلیمه ونبذ المذهب المادى ، الذى قد يمكن أن تبدأ الحركة بالشلل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل هرید •

وأما دلائل الموجود الضروري ، فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث أن التجربة لا تعرض علينا أنفعالا ضروريًا • وأن المخيلة تستطيع دائمًا أن تسلب الوجود عن أي موجود كان • معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية • فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبر هلا الله ؟ وبأى حق نفترض الكون كلام

محدوداً حيث نبحث له عن علة مفارقة ؟ وأخيراً أن وجود الشر يعارض القول بالعداية الالهية • وليس وجود الشر محظوماً كما يقولون ، إذ من الميسور جداً تصور عالم برىء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا •

#### الدين :

بمثل هذه السفسطة يتذرع هموم لاقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة بعد أن تسلم بالبدأ الحسى وذهب إلى نتيجة المنطقية ففيبلغ إلى « الظاهرية » المطلقة التي ترمي المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سبوى علاقات تجريبية • وهذه الظاهرة هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث • وقد كان هموم معجبًا بقدماء الشراك ، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك • وأن الحياة العملية يكفى فيها وحى الغريرة فلا صلة بين الحياة والفلسفة ، حتى لقد قال : « ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعاً ، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم من أدھاض فرض ما بعواقبه الخطيرة على الدين والأخلاق • ان الرأى الذى يؤدى إلى خلاف هو رأى كاذب من غير شك ، ولكن ليس من المحقق ان الرأى كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطرة » •

#### الأخلاق :

فإذا بحث في الأخلاق نجد المذهب العقلى وأسلم نفسه لوحى القلب والعاطفة كما يقول • فعنده أن الحكم الخلقي ينشأ حين فتصور فعلاً ما بجميع علاقاته فتقوم علينا عاطفة أقرار أو أنكار ، فنقول عن الفعل أنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته لنوع تأثيرنا به • وليس يصدر إلا قرار

أو الإنكار عن الانانية ، بدليل أننا نقر أفعالا لا تفيينا شخصيا أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا . الواقع أن الذى يصدر أحكاما أخلاقية ينزل عن وجهه الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة وبين الآخرين . فتتجزء أحكامه كلية . فأساس الأخلاق التعاطف ، أو عاطفة الزملاء أو « الإنسانية » التى تحملنا على محبة الخير للناس جميعا . وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الانانية ، وكانت هذه مذمومة وتلك مدحورة . فليس يرجع ذلك الى طبيعتها ، بل الى عموم منفعتها . ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة ، كانت أصولها واحدة عند الجميع ورجعت الاختلافات الى اختلاف الظروف ، فالمحبة الابوية مثلا غريزة ، وقتل الاطفال مظهر من مظاهرها في بلد جد شقير .

## المذهب النقدي

كانتط ( ١٧٣٤ - ١٨٠٤ )

فيلسوف ألماني استطاع بحياته ومؤلفاته أن يخلف في الحياة العقلية إثرا باقيا . سواء في عصره أو في الأجيال التي جاءت بعده ، وقد وصفه أحد الكتاب بأنه مفكر هذا العالم بفكرة أشد مما هزه معاصره فردرريك الأكبر بالرغم من جيوشة ومدافعته تعتبر فلسنته ثورة كفلسفة سocrates الذى حرف الإنسان عن دراسة الكون الى دراسة النفس فقد حدد كانط مهمة الفيلسوف تحديدا دقيقا فهو لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ولا أن يحصل لنفسه نظرة العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ليتبين اختصاصه وحدوده ومداه وأن يتبع شروط المعرفة الإنسانية .

لا غرابة أذن أن يجمع مؤرخى الفكر الفلسفى على أن أقطاب الفلسفة منذ العصر اليونانى القديم حتى العصر الحديث أربعة : أفلاطون ، أرسسطو وديكارت ، و كانتط .

ولد كانتط فى ٢٣ ابريل سنة ١٧٣٤ من أبوين فقيرين على جانب كبير من التقوى . بعد الدراسة الثانوية أختلف إلى كلية الفلسفة بجامعة كونجسبيرج طالبا للاهوت ولكن أقباله على دروس الفلسفة العامة كان أكثر من أقباله على دروس اللاهوت . وكان كانتط فى فجر حياته واقعا تحت تأثير فلسفة وولف ليبينتر وفي عام ١٧٥٥ نشر رسالة عنوانها : التاريخ الشامل للطبيعة نظرية السماء ابتدأ فيها بأفكار نيوتن ودافع عن وجهة نظر ليبينتر القى تقول بأن الطبيعة فى حركتها تخضع لمبدأ العلة الكافية .

قرأ كانت بعد ذلك الفلسفه الانجليز : شافتسبرى و هاتشيسون وهيوم وأعجب بما لديهم من حرية في التفكير وما وجده لديهم من آراء فلسفية مستقلة عن الدين + وأخذ عنهم فكرة أنه يجب على العقل أن يقاوم ميله الطبيعي الذي يدفعه إلى بناء مذاهب عقلية شاملة والتي الاندفاع وراء التفكير المجرد الذي يبعده عن الواقع + كما تأثر بقول هيوم أن العلة غير مرتبطة أرتباطا ضروريا بالعلو + وبأنه ليس هناك إلا العادة أو التجربة التي توهمنا بهذا الارتباط لكنه لم يوافق هيوم في النتائج الشكية التي أنتهى إليها +

كما أعجب كانت بدعوة جان جاك روسو إلى الارتماء في أحضان الطبيعة وتفرقته بين العاطفة والعلم وأحتكمه إلى الشعور الباطنny . وكانت قراءاته لكتابي روسو العقد الاجتماعي وأميل أثرها في توجيهه وفي يوم ١٩٧٠ تولى كرسى الفلسفه في جامعة كونسترج وظهر له صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم العقلى وهو يتضمن الخطوط العريضة للمذهب النقدى ويقرر أن الصور والبادىء التي تمثل الشروط التي يجب توافرها لمعرفة الاشياء المحسوسة ينبعى أن تكون صادقة على كل تجربة وفي جميع الحالات وأقتصر في هذه الفترة من تفكيره الفلسفى على معالجة صور ٠٠٠ ومبادئ الحس فقط ( المكان والزمان ) أما تطبيق هذه الصور وبنائه على ميدان العقل فلم يظهر الا بعد ذلك في كتابه نقد العقل الخالص النظري حيث يوضح أن الفكر حاصل بذاته على شروط المعرفة وأن العالم يدور في فلك الفكر ، لأنه هو الذي يعرف الواقع ولا

وجود لهذا الواقع المحسوس الا من خلال الذات العارفة وشروطها ومقولاتها  
قدم كانت بعد ذلك ملخصا شافيا لذهبه الفلسفى في كتاب آخر له ظهر  
بعده بعامين هو تمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تطبع في أن تكون علما  
سلك منهجا تحليليا بدأ فيه من الواقع وأنتهى إلى المبادئ العامة على عكس  
المنهج التأليفى الذى أتبعه في نقد العقل الخالص النظري الذى بدأ فيه من  
المبادئ وانتهى إلى الواقع

وفي مجال الفلسفة الأخلاقية نشر كانت سنة ١٧٨٥ كتابه « أسس  
ميتافيزيقيا الأخلاق » ثم كتابه : نقد العقل الخالص العملى وذهب إلى أن  
القواعد الأخلاقية مصدرها الأخلاق لا التجربة وأن هذه القواعد تتضمن  
تماما كما هو الحال في الشروط الأولية التي يضعها العقل لعرفة العالم  
الحسى ، بالعمومية والضرورة ، فالعقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب كما  
يمدنا بشروط المعرفة . وقد كان كانت مجددا في نظريته الأخلاقية وفصل  
بين ميدانى الأخلاق والدين وفي عام ١٧٩٠ نشر كتابه نقد الحكم الذى  
يمثل وجهة نظره في علم الجمال ومحاولة للتوفيق بين الضرورة العقلية  
النظرية وبين الحرية .

وفي عام ١٧٩٤ الف كتابه : الدين في حدود العقل وحده أوضح فيه  
أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة الذى يقوم على التصورات الأخلاقية  
المثالية البعيدة عن التزمر والكمانة وقد أثار هذا الكتاب سخط رجال الدين  
والملك فردرريك وفي عام ١٧٩٥ نشر كتابه مشروع السلام الدائم ثم اُعتزل  
حياته الجامعية بعد أربعين عاما من العمل الجامعى وشعر بتدحر قواه  
العملية وقوفي عام ١٨٠٤ .

### فلسفته :

تعتبر فلسفة كانت نقطة تحول في افکر الفلسفى بأسره ، اذ لا يكاد الباحث أن يتصدى لفیلیسوف حديث أو معاصر حتى يلمس من قريب أو بعيد أثر فلسفة كانت . وقد تميزت فلسفتھ بانها نقدية وذلك لأنھ أهتم بفقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه والتقد عنده يدل على الدراسة التحليلية بقصد الكشف عن مقومات العقل البشري للوصول الى الاسس العامة التي يستند اليها العلم والتى بدونها لا يمكن أن تنهض تجربة علمية ، وباقواعد الراسخة التي لا يمكن أن تتحقق الاخلاق متمالة في السلوك الانساني السوى الا وهى مرتكزة عليها .

فالتقد لا يقتصر على المعرفة أو على الاخلاق وأنما الحياة كلها بما فيها من معرفة وأخلاق وجمال وسياسة .

يدعو كانت الى الوضوح في الفهم والسلامة والتفكير ، لا على أساس حشد المعلومات وأنما على دعامة من منهج يعول فيه على النظرة العقلية التقية التي لا يشوبها شائبة من انفعال أو رغبة شخصية . ومن أحاديثه عن المنهج الذي يجب اتباعه في تدريس الفلسفة بالذات : يقول أننا حين نتصدى لدراسة فیلیسوف ، فيتبين لنا الا نتخذه مثلا والا نتبع آراؤه مهما يكن فيها من سحر وطلاؤة ، وأنما خير لنا أن نقف منه موقف حياد وأن نتغلغل في أعماق فكرة ، ثم نحكم بعد ذلك على هذه الافكار حكما منصفا .

فهو يدعو الى الوقوف موقف النقد والتحليل من الفكر ، موقف العالم من الطبيعة ، ومن هنا كانت دعوته الى اتباع نظام صارم دقيق في الدراسة والبحث . وقد بدأ بنفسه فكانت حياته نموذجا للاستقامة والاعتدال والدقة .

أستهل كافنط دعوته الفلسفية بضرورة النظر إلى التجربة نظرة فاحصة قبل التطلع إلى التأمل الخالص والتي ضرورة تمرس الإنسان بالفلسف قبل دراسته المذاهب الفلسفية المختلفة وكان يعلن أنه ليس هنالك فلسفة مكتملة .

قطع كافنط حلته بالفلسفات القطعية التي تعتمد على الميتافيزيقا القديمة والتي تستند إلى فكرة ثباتنة في فهم الأشياء والحياة لا تحديد عنها ، وكان معنى هذا أيدانا بالدعوة إلى نظر فلسفى جديد يقوم على النقد . أفتتاعا منه بأنه لا سبيل إلى أن نخطو بالدراسات الفلسفية خطوات التي ألامام إلا بالتحليل . وقد أعتمد في ذلك على القاعدة الأساسية التي عرض لها في رسالته صورة العالم الحسى والعالم العقلى وهي أن الصور والمبادئ التي تعد الشروط الضرورية لكي يمكن لشيء أن يكون موضوعا لمعرفتنا يجب أن تكون صورا ومبادئ صالحة لكل تجربة وطبق هذه القاعدة على الزمان والمكان من حيث اعتبارهما صورتين لاحساسنا ، أي من حيث كونهما الإطار العقلى الضرورى الذى بدونه لا يمكن للإحساس أن يكون أحساسا . وتعد هذه الفكرة ثورة فى الفلسفة تنتظر ثورة كوبيرنيق فى الفلك : فالأشياء تدور حول الذات المارفة دوران الكواكب حول الشمس .

أنتقل كافنط من الإحساس إلى الظاهرة وبعد أن كان ينظر إلى الظاهرة بدأ يتطلع إلى ما يحكمها . لقد لاحظ أنه إذا كان هنالك شروط لا بد من توافرها لكي تتم الظواهر على النحو الذى نشاهدها عليه فان هذه الشروط لا يمكن أن تستخلاص من واقع هذه الظواهر بل هي مستمدة من العقل البحث وإذا كانت هذه الشروط لازمة لزوما تماما لكي تتم الظواهر وما دامت هذه

الشروط عقلية فان العقل لازم لزوما تماما للتجربة ، وليس في وسعنا على هذا ونهن يقصد البحث في امكان العلم أن نتوه في زحمة الظواهر بينما نترك المشرع الاول لها الذى يضع شروطها وهو العقل . وعلى ذلك فالطريق الى تعمق الظواهر باستعراضها وتسجيل صفاتها وانما يكون أولا وبالذات باحصاء شروطها أى بالنظر في العقل .

هذا التطور في فلسفة كانت يوضح أن مهمة التحليل والنقد لا تعنى في نظره تحليل الظواهر ذاتها فان هذا لا يجدى وانما تعنى تحليل العقل ونقده ولهذا قيل بحق أن كل من يبحث، في نظرية المعرفة يبدأ بكتاب «لوك»  
مبث في العقل البشري ثم لا يليث أن يتجه الى كتاب كانت «نقد العقل  
الخلاص» حيث تتضح أمامه آفاق لم يكن في وسع لوك أن يوجهه اليها  
ففي كتاب كانت بحث جاد عميق عن الشروط الضرورية الازمة لكل معرفة  
صحيحة فضلا عن تحديد لامكانيات العقل وتوضيح لعالم النطاق الذي  
يتعين عليه الالتزام به . وليس معنى هذا أن كانت استطاع في هذا الكتاب  
أن يجد حل نهائيا لمشكلة المعرفة . واتما كان بحثه في المعرفة بحثا عميقا  
موجها ومرشدا في ذلك الصراع الناشب بين التجاريين التجربى والعقلى .

الخطأ الجسيم الذى وقعت فيه الفلسفات القطبية هي أنها أغفلت  
النظر أولا وبالذات في العقل من حيث هو الينبوع الذى تقبع منه أصول  
كل معرفة وكل علم وكل حياة . ولذلك رأى كانت أنه ما من سبيل لحل  
الاشكال الفلسفى الا بالنظر الى العقل من حيث الخامدة الحسية وحدتها  
معدومة القيمة والثابت العقلى وحده معدوم أيضا ، وأنه لابد أن يكون  
هناك تكامل من الجايسين حتى يمكن أن يكون هناك قيمة مع تحفظ واحد

مهم ألا وهو أن الدور للعقل لا للمادة • ولقد كانت ميتافيزيقا « ديكارت » تجعل الكائن الاسمي والكمال الأعلى ضامنا لكل معرفة وكل علم ولكل أخلاق فان الميتافيزيقا عند كاتط ميتافيزيقا علمية لا تنسى الى سند النفي وإنما دعامتها وأركانها مستمدّة من العقل وحده ، فالاشكال الفلسفى الذى عرض له كانت تقوم على أساس وجود العلم ومجاله هذه الظواهر التي تتبع قوانين ثابتة في كل زمان ومكان من جهة والانسان من جهة أخرى • وإذا كان هنالك تجربة مادية لها خواص وتجربة انسانية لابد أن يكون لها خواص • التجربة الأولى هي التجربة الطبيعية العملية والتجربة الثانية هي التجربة الاخلاقية العلمية أيضا • وإذا كانت الميتافيزيقا بالمعنى الكانطي هي الليقى تستتبع هذه الضوابط العامة كلها فهنالك مع ذلك دائرة لنشاط الميتافيزيقا : دائرة الطبيعة المادية ودائرة الطبيعة البشرية ومن ثم فهنالك ميتافيزيقا عامة للعلم الطبيعي وميتافيزيقا عامة للعلم الاخلاقي . وبعبارة أخرى اهتم كاتط بمجاليين أساسيين : المجال الطبيعي على اطلاقه والمجال الانساني بوجه خاص والعلم لا يقتصر على المجال الطبيعي المادى فقط بل ينسحب على المجال الانساني •

وإذا تساءلت : ما هي قدرة العقل ؟ هل هي قدرة لا حد لها أم هي قدرة لها حدودها • أجاب كاتط أن العقل لا يسعه أن يمارس نشاطه إلا في دائرة الظواهر • فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا اذا جرت في مكان والا اذا حدثت في مكان • وعلى هذا فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا في المكان والزمان • ولو بحثنا في الزمان والمكان في التجربة وفي صميم الظاهرة لما وجدنا لهما اثرا • فهما قلبان عقليان يزود العقل بهما التجربة لكي تحدث بالفعل ،

مقولتان عقليتان لازمتان لزوما مطلقا لكل تجربة • فالعقل هو الذي يزود التجربة بجميع الضوابط والشروط التي تمكن هذه التجربة من الحدوث •  
وإذا ما تساءلنا : كيف تكون التجربة الأخلاقية ممكنة ؟

لا يمكن ذلك الا اذا كانت قائمة أصولا على الارادة الخيرة ، الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون فعلاً أخلاقياً الا اذا كان صادرا من هذه الارادة هذه الارادة الخيرة شرط لابد منه لكي يكون الفعل الأخلاقي أخلاقياً •  
ولا يمكن أن يكون الفعل الأخلاقي دالاً على هذه الارادة الخيرة الا اذا كان فعلاً عاماً مطلقا ، الا اذا كان المترافقا بالواجب من حيث هو دون ما قيد او شرط من غاية او منفعة او غموض او نزوة •

يرتكز الموقف الاخلاقي عند كانت على أمرتين :

- ١ - الامر الاخلاقي امر عام مطلق ضروري شامل ازلى •
- ٢ - لا يمكن تصور الاخلاقية الا مع التسليم بحرية الانسان •  
وهما جانبان متناقضان ففي الاول ضرورة وحتمية وفي الثاني حرية •  
ومع ذلك فلا بد منها معا رغم تناقضهما لتكامل البناء الاخلاقي •  
وبالنسبة للحرية لم يحاول كانت تحليلها أو تعريفها فشكل محاولة لتعريفها مصيرها حتما الفشل لأنها مساقضى بالحرية الى حرية • فالحرية مسلمة عامة من مسلمات الحياة العملية ، يسلم بها العقل في نشاطه العملى •  
ويقول أنها مسلمة من مسلمات العقل العملى وتنتهي الى تلك الدائرة التي  
يُستعصى على العقل اقتحامها ، دائرة الاشياء بالذات التي تضم أيضا  
مسلمتين آخريين ، الله وخالد انفس •  
بالنسبيه للضرورة والاطلاق والاوليه في الامر الاخلاقي فان كانت  
لا يقصد بها أن يرضخ الانسان للالتزام رضوخ الظاهرة الطبيعية لقانون

الجاذبية وانما يتبع هذا الالزام الاخلاقي من ذات الانسان ، فهو ينبع من الارادة الخيرة ، لكي يربط الانسان كفرد بالانسانية كمعنى ولكي ينبع من الارادة الخيرة ، لكي يربط الانسان كفرد بالانسانية كمعنى ولكي يربط الانسان في اللحظة الزمانية المزائلة بالانسانية كلها كدؤام وخلود .

وإذا كان الامر الاخلاقي مجردا من كل غاية أو منفعة عامة ، مطلقا ضروريا شاملا ، متعاليا فليس معنى هذا أنه ينكر صفة الانسان الحسية من حيث هو لحظة قلقة بين لحظات الماضي والمستقبل وليس معنى هذا أنه ينكر ذلك الصراع والتمزق بين الرغبة والانفعالات التي تشبّك الانسان بالواقع الحسي . وانما معنى هذا أنه الانسان حين يمارس العمل الاخلاقي لا يمارسه رضخا لهذا الصراع أو مستسلما لهذا التمزق .

### الفلسفة النقدية :

تختصر المشكلة النقدية عند كانتط في الاجابة على السؤال : كيف تكون الاحكام الاولية التأليفية ممكنة ؟ والاجابة على هذا السؤال تتطلب أولا تحديد المعنى الذي يقصده من كلمتي « أولى » و « تأليفي » .  
يرى كانتط أن كلمة « أولى » أو « قبلى » تقابل كلمة بعدي أو الذي مصدره التجربة فالحكم الاولى مستقل عن كل تجربة وصحته لا تتوقف على التجربة .

« كل مثلث له ثلاثة زوايا » فالحكم له صفتان يعرف بهما : الضرورة والكلية لأن الاحكام الضرورية الكلية هي التي لا تعتمد على التجربة ومثالها الاحكام الرياضية وبعض الاحكام الفيزيقية . وهي احكام تحليلية موضوعها يتضمن محمولها .

أما الأحكام التأليفية فهي الأحكام التي يكون فيها المحمول غير متضمن في المولى موضوع « كل الأجسام ثقيلة » صفة الثقل ليست متضمنة في كون الجسم جسماً . فالاحكام التأليفية على عكس الأحكام التحليلية ، تزيد من معلوماتنا عن الأشياء .

والمشكلة النقدية تتحضر في بحث امكانية هذا النوع من الأحكام التي تجمع بين صفة الأولية من جهة وصفة التأليفية من جهة أخرى . كيف تكون هذه الأحكام ممكنة ؟

ويقصد بالامكان هنا الخلو من التناقض المنطقى . والمشكلة تكمن في أن الجمع بين صفتى الأولية والتأليفية غير مألف عن الفلاسفة ولهمذا يريد كانط أن يوضح أن الجمع بينهما ليس مستحيلاً وذلك بأن يظهر أنه إذا كان الإنسان قد استطاع عن طريق الاحتكام إلى العقل أن يصل في الأحكام الرياضية إلى حكم عام يصدق على جميع أمثلة التجربة دون أن يكون في حاجة إلى التتحقق من صدق هذا الحكم على جميع الأمثلة ، من ثم استطاع العقل أن يتحكم في التجربة لا العكس وإذا كانت العلوم الفيزيقية قد تمكنت هي الأخرى من الوصول إلى قوانينها اعتماداً على عمليات حسابية قبل الشروع في التجربة ( تجربة إثبات الضغط الجوى الذى أجرأها تورشيلى ) فعلى الميتافيزيقاً أيضاً أن تحاول ذلك وبعبارة أخرى تعتمد العلوم الرياضية والطبيعية على أحكام أولية وتأليفية معاً لأن المحمول فيها غير متضمن في المولى موضوع أو لأن النتيجة فيها ليست متضمنة في المقدمات ففي الحكم الحسابي  $7 + 5 = 12$  لا يمكن القول أن  $12$  متضمنة في  $5 + 7$  وذلك لأن التفكير في وحدات عددها  $12$  لا يمكن أن يقال عنه أنه مجرد

تكرار للتفكير في وحدات عددها ٧ ووحدات أخرى عددها ٥ وكذلك القضية الهندسية (أقصر خط يصل بين نقطتين هو الخط المستقيم) وهذه القضية تأليفية لأننا أمام صفتين مختلفتين ، صفة الكمية (أقصر خط) وصفة كيفية هي (خط مستقيم) وليس من المعقول أن تكون الصفة الكيفية متضمنة في كون الخط قصيراً . وهذا معناه أن هذا الحكم حكم تأليفى ومع ذلك فهو حكم أولى .

حاول كانت اذن أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها وأن يستبعد الميتافيزيقا القطعية تمهدًا لاقامة ميتافيزيقا نقدية يجعل العقل المشرع للأشياء ، لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبعزل طن طرائقنا في المعرفة وإنما الأشياء عندنا كما تبتدئ لنا ، أى أن الذات العارفة لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا القطعية (مرآة) للأشياء أو للموضوعات بل هي التي تصنّع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها أو تطبعه بطبعها . ويبيّن امكان الميتافيزيقا للطبيعة لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المسادة ، وتقييم قوانين العالم المادي اعتماداً على مجرد التطبيق لمقولات (الفهم) . من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً عن البحث الميتافيزيقي ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكلف مرة واحدة ونهائياً عن استئناف المهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستئنف دائماً هواء فاسداً غير نقى .

بهذا يصبح نقد العقل مدخلاً إلى الميتافيزيقا الصحيحة التي ينبغي أن تقوم في المستقبل وقد حرص على أن يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا «المفارقة» أو المبائية أو المتعالية التي تقيم بنائها كله خارج

التجربة مجاوزة به عالم الاعيان ، ومتافيزيقا باطنية أو كامنة أو جوانية ويسميها المتافيزيقا النقدية أو الترنسيدنتالية وهي التي تحدد الصور والمقولات « الاولانية » التي هي الشرائط الضرورية للتجربة الانسانية . ولكن ما معنى الترنسيدنتالية عند كانط ؟

يستخدم كانط لفظه ترنسيدنتالى في مقابل الكلمة المتعالى أو المفارق فإذا كانت المبادىء المتعالية مفارققة للتجربة تتعدد، حدودها فان المبادىء الترنسيدنتالية باطنية للتجربة يقول كانط : المبادىء التي يتصل تطبيقها بالتجربة الممكنة وتلتزم حدودها هذه التجربة تطلق عليه السم مبادىء مباطنة أما المبادىء التي تتعدى حدود هذه التجربة فندعواها المفارقة ومن أجل ذلك فان الترنسيدنتالى يعبر عما هو مفارق نقد العقل الخالص - الديكالتيك الترنسيدنتالى عندي يدل بوجه عام على كل معرفة هذه الاشياء ( نقد العقل الخالص مقدمة ) . ومعنى هذا أن الترنسيدنتالى يدل على الجوانى الاولى « أو الجوانى العقلى » وبالتالي تدل على الجانب المثالى في الفلسفة الكانتية وهي مثالية تقف في وجه المثاليات المفارقة ، الا أنها لا تهتم بتجربة الحسيّة نفسهاقدر أهتمامها بامكانية هذه التجربة الممكنة وهي لا تهتم بالتحقيق الفعلى للمبادئ او الشروط الاولية في داخل التجربة بقدر اهتمامها بامكانية تحقق هذه المبادىء فقط . ولهذا يقول (أميد بوتور) في كتابه « فلسفة كانط » أن المادة التي أستوحي كانت دراسته منها ليست الوجود بل هي أولاً وقبل كل شيء نظرية المعرفة . ويقصد بذلك أن كانط لم يبحث في الواقع وإنما حصر نفسه في دائرة الممكن . والتجربة الممكنة أو الشروط الاولية التي تحيل التجربة ممكنة من الناحية العقلية .

هذا الاهتمام بالمكان هي التي تجعل من فلسفة كانت فلسفه مثالية .  
ويقول كانت : أن ما أطلقت عليه مذهبى المثالى لا يتعلق بوجود الاشياء .  
وقد بررها ببساطة على أن مذهبى هذا لا يتعلق بالاشياء ولا بما عسام  
أن يكون باطننا في هذه الاشياء في ذاتها من خصائص بل بالتصورات  
الفعالية المختلفة لهذه الاشياء ، وكلمة ترنسنديتالى التي لا تعنى مطلقا في  
مذهبى العلاقة القائمة بين المعرفة والاشياء بل تعنى فقط الرابطة التي  
تصل معرفتنا بملكه المعرفة هذه الكلمة يجب أن تمنع القارئ من أن يؤول  
مذهبى هذا المتأويل الخاطئ ( مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة ) كانت يريد  
أذن أن يحدد المعنى الذي يقصده من كلمة ترنسنديتالى تحديدا يجعلها  
تقصر على طريقة معرفتنا للأشياء معرفة أولية ، ونبعد عن تفسيرها  
تفسيرا موضوعيا يتناول علاقة المعرفة بالأشياء ان كل معرفة لا تتعلق  
بالأشياء بل بطريقة معرفتنا لها من حيث أن هذا ممكنا أوليا نطلق عليها  
أسم المعرفة الترنسنديتالية . ( نقد العقل المقدمه فقرة ٨ ) .

خلاصة القول أذن أن المعنى الذي يقصده كانت من كلمة ترنسنديتالى  
يوضح لنا اهتمامه بجانب التجربة الحسية من جهة ويشير بطريقة مباشرة  
إلى الجانب المثالى الذاتى في فلسفته من حيث أنها تهتم بالمكان في مقابل  
الواقع ، من جهة أخرى ، وعلى هذا لو قلنا أن الفلسفه الكانتية فلسفه  
التجربة فيجب مراعاة أن التجربة التي تهتم بها هذه الفلسفه هي التجربة  
الممكنة فحسب وعندما يتحدث كانت عن الواقع لا يقصد به الا « المكان  
العقلى » أو المكان الذى يضعه العقل ويمليه على التجربة . وتوضيحا لهذا  
نأخذ مثال « إقامة المنزل » كانت لا يريد أن يبحث في تجربة إقامة المنزل

من ناحية الواقعية بكل ما يصاحب عملية البناء من مشاكل كل ما ي يريد هو أن نبعث في الشروط الأولية التي تجعل البناء ممكناً من الناحية العقلية الصرفة أو من ناحية المعرفة فقط — فمعرفتي أن البناء ممكن من الناحية العقلية يساوى في نظرة أقامة البناء نفسه من الناحية الواقعية .

هذا الجانب من الترنسدنتالية المكانية يظهر طابها العقلي ويجعل ملمسه عقلية وكلت إلى العقل مهمة تشكيل التجربة الحسية وصيغها بصيغة عقلية صرفة . وفي هذا الصدد يقول أيونج في كتابه عن المثالية : « كان كانت مثاليًا لأنها إلى حد كبير تجريبيًا لأنها كانت إلى حد كبير تجريبيًا حسياً . فمن لا يقال الشائعة عن المثاليين أنهم لا يهتمون بالتجربة أو بالعنصر التجريبي الذي تشتمل عليه معرفتنا البشرية . ولكن هذا المعنى تغير عند كانت . فقد رأى كانت أن الواقع — لا المثال — هو بالآخر الذي نستطيع أن نوجه إليه تهمة عدم مراعاة التجربة وتخطيه لحدودها . الواقع بهذا المعنى هو الذي يزعم أن في وسع العقل الإنساني أن يعرف أو — على الأقل — أن يعتقد في وجود الأشياء في ذاتها . أما كانت فقد هاجم أمكانية معرفة الأشياء التي لا تدخل في نطاق التجربة للحالية أو الممكنة وكان هجومه هذا موجهاً ليس فقط ضد رجال الدين المترمدين ، بل ضد الفيلسوف الواقعى الذي يؤمن هو الآخر — على النحو الذى يؤمن به رجل الدين وبنفس القوة — بامكانية معرفة الأشياء في ذاتها أو التحدث عنها .

وبهذا أصبحت المثالية عند كانت المذهب الذى يتسلط على التجربة ويضعها عن طريق البحث في الشروط الأولية التي تجعل هذه التجربة ممكناً من الناحية العقلية الخالصة .

## المذهب الوضعي

أوجست كونت

( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ )

هو الذى حقق أمانى سان سيمون • فدون موسوعة علمية ، وضع  
علما سياسيا ودينيا أنسانيا • ولد بمونبلي فى أسرة شديدة التعلق بالكلكمة  
ولكنه فقد الأيمان منذ الرابعة عشرة • وكان تلميذا ممتازا في الرياضيات  
فالتحق بمدرسة الهندسة في السادسة عشرة يحصل على علومها ويستكمل  
ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة وبخاصة كتب هيوم ودى مسكنروودى  
بونالد هذه المدرسة من خلق الثورة وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة  
الجمهورية .

وكان جل طلابها منشعين لسان سيمون ، وهو في طليعتهم + ثاتصل  
به في ١٨١٧ وظل كاتبا له ومعاونا حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن  
يرجى الإصلاح العلمي ليشرع في الإصلاح الاجتماعي فخالفه الأقتناع  
بعد قراءة دى مسكنروود أن الشرط الأول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد إلى  
المقبول كما كان الحال في العصر الوسيط ولكن بواسطة لعلم لا بواسطة  
الدين + ونشر بهذا المعنى كتابا بعنوان « مشروع الأعمال العلمية الضرورية  
لإعادة تنظيم المجتمع ( ١٨٢٢ ) ثم بعنوان « السياسة الواقعية » ( ١٨٤٤ )  
يعان فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأى وسلطة  
الشعب مفلسفة مفيدة في النقد والهدم عقيمة في الإنشاء لأن هذين المبدأين  
نقديان لا منظمان ، وأن الواجب قبل كل شيء وضع مذهب علمي شامل

تقوم عليه سياسة واقعية تمتنح معها حرية الرأي كما تمتنح في الرياضيات أو العلم الطبيعي ، اذ يتبيّن منها أن العلاقات الإنسانية خاضعة لقوانين . وأن النظام الاجتماعي متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو في العلم والفن والصناعة . فيستقر المجتمع على خير حال وذلك هو البرنامج الذي سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه .

وبعد أذن بتحرير موسوعة العلوم . الواقعية والظاهرة فيها ( ١٨٢٦ ) فأقبل على الاستماع إليه جمور من العلماء ، ولكنه ما ألقي ثالث محاضرات حتى أنتابته أزمة عقلية ترجع إلى مزاجه العصبي وأرهاق العمل وشواله الحياة ، فعنيدت به زوجته حتى أعادت له أثرانه ، فأستانف محاضراته في يناير ١٨٢٩ ، وانفق عشر سنين ( ١٨٣٢ - ١٨٤٢ ) في إخراج كتابه الأكبر ( دروس في الفلسفة الوضعية ) في ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومتناهجهما عرضاً منظماً ثم نشر كتبها بعنوان ( مقال في الروح الواقعى ) ( ١٨٤٤ ) هو خير مقدمة لفلسفته ودعى هذه المرحلة في تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية .

ودعى المرحلة الثانية بالصوفية . بدأتأ بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيامه بسيدة تعرف إليها في سنة ١٨٤٤ وتوفيت بعد سنتين فاتخذ منها مثال ( الإنسانية ) وكان يتوجه إليها بالفكر والصلة كل يوم ، وصارت « شيطانة » الذي يوحى إليه اثناء تحريره كتابه الكبير الثاني « مذهب في السياسة الواقعية » ، أو كتاب في علم الاجتماع يضع ديانة الإنسانية ( ١٨٥١ - ١٨٥٤ في ٤ مجلدات ) . واختصره في كتاب ( التعليم الديني الواقعى ) أو عرض موجز للديانة الكلية ( ١٨٥٢ ) .

### قانون الحالات الثلاث :

يرى المذهب الواقعي أن الفكر الانساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين . وأن المثل الاعلى للبيقين يتحقق في العلوم التجريبية . وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات . ويدلل كونت على نسبية معرفتنا ، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانته ، بل بعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذا عن الدكتور بوردان ، فيقول أن العقل من الحالات ثلاث حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية وحالة واقعية . ففي الحالات اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنة الكائنات أصلها ومصيرها ، محاولاً أرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك وقد تدرج في ذلك درجات ثلاثة : كانت الدرجة الأولى ( الفينشيه ) يضيف فيها الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان ، وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة ، وهي أكثر الدرجات الثلاث تميزاً للحالة اللاهوتية ، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية « ما كان خلع عليها من حياة » ، ويضيف أفعالها إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالماً علواً ، وكانت الدرجة الثالثة التوحيد الذي جمع كثرة الآلهة في الله واحد مفارق ، وفي هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذي تفسر به . وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها في الكثلكة التي تؤلف تأليفاً عجيباً المفسيرات الفائقة للطبيعة في فكرة الله واحد مدبر للكل بارادته . فخصائص الحالة اللاهوتية هي أن موضوعها مطابق ، وتفسير أنها فائقة للطبيعة ، ومنهجها خيالي . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فقد

كانت المعانى اللاهوتية أساساً متنبأ مشتركاً للحياة الخلقية والاجتماعية وكانت هذه المرحلة الأولى مرحلة السلطة ، سلطة الكهنة وسلطة الملوك . وفي الحالة الميتافيزيقية يرمي العقل كذلك إلى استكمانه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها ولكنها يستبدل بالحال المفارقة علاً ذاتية يتوجهها في باطن الأشياء ، وما هي إلا معانٍ مجردة جسمها له الخيال فقال : العلة أو القوة الفاعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما إليها . والمبدأ الذي ساقه في الحالة السابقة من الفينتشية إلى تعدد الآلهة فالى التوحيد يسوقه هنا أولاً إلى الاعتقاد بقوى بعد طوائف الظواهر مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية أم إلى أرجاع مختلف القوى إلى قوة أولية هي ( الطبيعية ) لذا تبلغ هذه الحالة أوجهها في مذهب وحدة الوجود الذي يجمع في ( الطبيعة ) جميع القوى الميتافيزيقية . وكل الفرق بينها وبين الحالة السابقة أن المجرد يحل محل الشخص ، ويحل الاستدلال محل الخيال . أما الملاحظة فثانوية فيها جميعاً . والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال : هي فترة نقد عقيم ولكنه ضروري ، إذ يتناول الاستدلال المعانى اللاهوتية في حين التناقض فيها .

وإذا كان العقل في هذه الحالة يضع معانى أو قوى هوضع الارادات المتقبلة ، فإنه يضعف من سلطان القوى المفارقة . هذا من الوجهة النظرية أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال في انتشار الشك والأنانية ، في分成 الفرد الرباط الذى يربطه بالمجتمع ، ويتحقق العقل على حساب العاطفة ويتصور الاجتماع ناشئاً من تعاقد الأفراد ، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب ، وبحكمها القانونيون .

كما أنه في الحالة الواقعية يدرك العقل امتياز الحصول على معارف مطلقة ، فيقصر همه على تعرف الطواهي واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام . فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل بالقوانين أي العلاقات المطردة بين الطواهر فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال (كيف) لا عن سؤال (لم) وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخيرتين في العناصر الثلاثة جميماً التي هي الموضوع والتفسير والمنهج . هذه الطريقة هي التي أفلحت في تكوين العلم ، ويجب أن يحل العلم الذي تولد عنها محل الفلسفة : فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار أنتقلت هذه ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقى العقل . على أن القانون الكلى يبقى صادقاً إذا أعتبرنا الحالة الغالية في شعب معين وعصر معين : فإننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولاً ، ثم نرى الميتافيزيقاً تعارضه ، وأخيراً يولى الد العلم الواقعى الذى هو وحده قادر على البقاء ، لأن الحالتين السابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال كانتا دائماً مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة . على حين أن العلم يستند إلى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأى ويحل محلها ، لا يتکلف في ذلك محاربتها بل يتركهما تسقطان من تلقاء ذاتهما .

بعضهم على حالة وبعضاً آخر على حالة أخرى » وكذلك شعوب الأرض المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائياً . أما المسائل التي تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن أرادة العلم ، ويدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت ، فهو ينطوى بأنها غير قابلة للحل ،

بما أن نجاح العلم الواقعي يقتضى بامكانه وبأنه المجال الحقيقي للعقل هذا من الوجهة النظرية . أما الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام علم الاجتماع وسيائى الكلام عليه .

هذه الحالات الثلاث متنافرة وتحن نجدها تتتعاقب في كل إنسان ففى الحداثة نقنع بسهولة بالتقسيرات اللاهوتية ، وفي الشباب نقتضى علا ذاتية ، وفي سن النضج ننحول في الأ Katz على الواقع . غير أن هذا التناقض لا يمنع من التقارن ، فالشخص الواحد قد يقبل تقسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض الموضوعات ، مع قبوله العلم الواقعي في موضوعات أخرى هي على العموم أقل تعقيدا ، وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى ولما كانت التجربة محدودة دائما ، فسيظل دائما كثيرون من الظواهر خارج علومنا . ولما كانت الظواهر متباينة . فيمتنع رد العلوم بعضها إلى بعض ، أورد كثرة القوانين إلى قانون واحد . بل أن في كل علم فروع مستقلة ، في علم الطبيعة وفي عام النباتات وعلم الحيوان .

ولا يمكن الأخذ بنظرية لامارك في تطور الانواع الحية بعضها إلى بعض . فلا يمكن أن تنتهي الحالة الواقعية إلى وحدة مطلقة ، كالله في الحالة اللاهوتية ، وكالطبيعة في الحالة الميتافيزيقية فالفلسفة الواقعية جملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة ، لا جملة قوانين الوجود . غير أننا إذا لم نستطع البلوغ إلى وحدة موضوعية ، فيبوسعنا ان نبلغ إلى وحدة ذاتية تقوم في تطبيق منهج واحد بعينه في جميع ميادين المعرفة . فننتهي إلى تجانس النظريات وتوافقها ، ومن ثمة إلى علم واحد . فالمنهج الواحد

يتحقق الوحدة في عقل الفرد ، ويتحققها بين عقول الأفراد وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الاسمى المطلق للجتماع .

ومن هذه الوجهة نجد في معنى الإنسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى الله ولمعنى الطبيعة . وفي الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أو ثق منه في الحالتين الآخريتين أذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بايجاد الظواهر . بل أن الرغبة في هذا الإيجاد سبب يجعلنا ننتقل إلى هذه الحالة ( العلم لأجل التوقع وبقصد التدبير ) ذلك شعار العلم الواقعى .

لذا يقابل هذه الحالة الصناعة من جهة لكونها عبارة عن استغلال الإنسان للطبيعة وعلم الاجتماع من جهة أخرى لكونه يكشف لنا عن وسائل التقدم . ولئن كانت الفلسفة الواقعية في غنى عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية لأنها تعارضها معاشرة مباشرة ، بل أنها تعترف باستحالة التدليل على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها ، وبذل تتميز من المذهب الحسي المعروف أو المذهب المادي الذي ينكر الروحيات أنذكارا .

### تصنيف العلوم

باعتبار ان الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية . وينذكر كونت ستة علوم أساسية مرتبة هكذا : الرياضيات ، علم الفلك ، علم الطبيعة ، علم الكيمياء ، علم الحياة ، علم الاجتماع هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء ، حتى الرياضيات فإنها إنما تعتبر علمًا عقليًا بحثًا لأن موضوعها من البساطة بحيث نغفل عادة أصله الاستقرائي . ولكن ليس هناك علم عقلي بحث . ومبداً هذا التصنيف ترايد التركيب وتناقص الكلية . أي النسبة

العكسية بين المفهوم والمصدق ، فكلما كان المفهوم بسيطاً كان المصدق واسعاً • والعكس بالعكس • وهذا التصنيف هو أيضاً تصنيف تعقل متناقض وتجربة متزايدة ، أي كلما نزلنا درجة قل مجال العقل البحث وأزداد شأن التجربة فالرياضيات في رأس الجدول لا تتبع علماً آخر ويتبعها باقي العلوم لأن موضوعها وقوانينها أكثر بساطة وكلية •

وعلم الاجتماع في آخر الجدول يتبعسائر العلوم ولا يسيطر على علم لأن موضوعاته وقوانينه أكثر تعقداً وتخصصاً ، وبالنزول من الرياضيات إلى علم الاجتماع نرى التركيب يتزايد والكلية متناقض • وذلك لأن الرياضيات لا تنظر لغير الكم المجرد • وهو أبسط الأشياء وأقلها تعقيداً ، فيضيف إليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الأجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهي الأجرام السماوية ، وعلم الطبيعة يضيف الكيف إلى القوة فيدرسقوى المتمايزة بالكيف كالحرارة والضوء ، وتضييف الكيمياء الخصائص الالازمة لكل نوع • كيميائي من الأجسام : ويضيف علم الحياة إلى المادة الملاعضوية التركيب العضوي والظاهري الخاصة به •

ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الأحياء من روابط مستقلة عن تركيبها وإن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القول ، إلا أن هذا المنهج يتعدل في كل علم تبعاً لموضوع هذا العلم : فالرياضيات أو بالآخر الحساب ، لانه أكثر بساطة وكلية من الهندسة واليكانيكا يتضمن شروط العلم بالاطلاق أي جميع أنواع التحليل والاسدال ، بحيث تعود العلاقات الرياضية فتظهر في العلاقات المعقدة ، وهذا وجہ التجانس بين العلوم •

وعلم الفلك يعلمنا فن الملاحظة ، فإنه يراجع بالاستقراء فروضاً يضعها بالقياس ، ويعلمنا علم الطبيعة فن التجربة وتعلمنا الكيمياء فن التصنيف ويعلمنا علم الحياة الطريقة المقارنة ، ويعلمنا علم الاجتماع الطريقة التاريخية وكلما كان موضوع العلم بسيطاً كلما كانت الطريقة القياسية متقدمة فيه على الطريقة الاستقرائية وأخيراً أن هذا الترتيب المنطقي مطابق لدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكونها تكوننا واقعياً فان الحالات الثلاث تبدو في تاريخ كل علم فكلما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتاً أطول في اجتياز هذه المراحل . اذا كانت العلوم المجردة هي التي تبلغ المرحلة النهائية ولا تبلغ اليها العلوم المشخصة الا بعد ذلك .

ونلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات : الاولى أنه يبدأ بالكم ، وطنك معان أكثر منه بساطة وكلية هي المعانى المعروضة في المنطق والميتافيزيقاً ، ولكن كونت لا يرى أن للعقل موضوعاً خاصاً ولا مظهراً إلا في موضوع ، ويذهب في هذا السبيل إلى حد أنكار استخدام الإشارات في الرياضيات بدل الكميات وأنكار الاحتمالات لأنه عبارة عن أنكار فكرة القانون وأنكار كل تفسير يجاوز المشاهد ، مثل تفسير انتشار الضوء بالتموج أو غيره .

وتفسير أصل الانواع الحية بالتطور وكل وجود لا يقع تحت النسخ ، مثل وجود الآثير أو الأذرات ، ويدعو كل هذا ميتافيزيقياً : فهو يفتر من العلم مقدماته ومبادئه ، ويقصى منه فروضاً كثيرة نافعة الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علماً أساسياً ويضعه في محل الثاني ، والواقع أن علم

الفله يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ، فهو أدن علم تطبيقي تابع  
لهذه العلوم \*

ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذى يتخذ من الحركة  
موضوعا له وهى ظاهرة لا يمكن ردها الى سواها وهى باديه فى جميع  
الظواهر الطبيعية ، فالملاحظة الثالثة أنه لا يجعل مكانا خالصا لعلم النفس  
بل يقسم كونت دراسة الإنسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس  
الإنسان في آثاره الخارجية \*

والواقع أن علم النفس يجيء بينهما متصلا بالاول للثانى \* وينكر  
كونت أمكان للاحظة النفس فيقول : إننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل  
فبأى شئ نلاحظ العقل نفسه ؟ لا يمكن قسمة العقل الى قسمتين أحدهما  
يفكر والاخر يلاحظ التفكير ، أما الانفعالات النفسية فتمكنا ملاحظتها  
لان لها عضوا غير عضو العقل \*

ومعنى هذا ان المادة لا تتعكس على نفسها ولما كان العقل عند  
كونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله ولكن هذا  
الانعکاس وهذا العلم واقعان ، وعلم النفس قائم فالمنطق يقضى بأن ننكر  
عضوية العقل وقد يما استدل أرسطو على روحانية النفس بانعکاسها على  
ذاتها . الملاحظة الرابعة أن كونت ينكر بذلك أصلية الظواهر النفسية  
النفسية والظواهر الاجتماعية للرياضيات ، وهو لم يبين هذه التبعية \* ولم  
يبيّن الفرق بينه وبين الماديين ، فما المذهب الواقعى في حقيقة الامر  
الا المذهب المادى - مع استدركه توانصح بقصد الروحيات لا يبدو له أى  
أثر عملى \*

### علم الاجتماع :

وهذا العلم من ابداع أوجست كونت ، وقد تخصص له ثلاثة مجلدات من كتابه ( دروس في الفلسفة الواقعية ) فذاع هذا الاسم . وعرفه بأنه ( العلم الذي يتخذ له موضوعا ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التي بها تتكون الجماعات الإنسانية وتترقى ) وكثير ما يسميه بالعلم الاجتماعي الطبيعي .

ليدل على منهجه الاستقرائي وليميز بينه وبين علم السياسة الذي ينبع نهجا قياسيا ابتداء من فكرة الطبيعة الإنسانية أو من غاية لدولة توسيع أولا .

وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسي والأخلاق وفلسفة التاريخ . والعلم فيه لأجل العمل — فانه ولو أنه الإنسانية تنمو طبقا لقوانين ضرورية ، إلا أنها نستطيع استعمال التقدم وتلطيف الازمات بتوفير الظروف الملائمة وذلك أما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة والغذاء ، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالأخذ عن حضارات مختلفة أو بتدبير حكومي .

ويقسم أوجست كونت عام الاجتماع إلى قسمين أحدهما الاجتماع المساكن يفحص عن الشروط الدائمة لوجود المجتمع أي الأوضاع الملزمة له ، والقسم الآخر يفحص عن قوانين نمو المجتمع أي تطور هذه الأوضاع والفكرة الأساسية في القسم الأول هي فكرة النظام .

وفي القسم الثاني فكرة التقدم والقسمان مرتبان أرتباطا وثيقا ، إذ أن النظام والتقدم متربنان الواحد على الآخر ، وهذا ما تخلف عنه المدرسة

الرجعية والمدرسة الثورية على السواء ، الاولى تتمسك بالنظام ، والثانية تدعو الى التقدم ، وليس هذا التقسيم خاصا بعلم الاجتماع ، ولكنه مشترك بين العلوم : ففي الرياضيات تتنظر الهندسة الى العالم في حالة السكون ، وتتنظر اليه الميكانيكا في حالة الحركة وفي عالم الجماد ينظر علم الطبيعة الى القوى الطبيعية في حالة التوازن ، وتتنظر اليها الكيمياء في حالة الفعل ، وفي عالم الحياة يدرس علم التشريح تركيب الاعضاء فيمثل السكون ، ويدرس علم الفسيولوجيا وظائف الاعضاء فيمثل الحركة .

ومن وجة الاجتماع الساكن يجب أولا الفحص عن أصل الاجتماع لا يمكن أن يكون هذا الاصل حسبان الفرد المربع الذي يعود عليه من العيش مع أمثاله ، اذ أن المربع لا يبين الا اذا حصل الاجتماع ومضى عليه وقت كاف . إنما الدوافع الى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد ، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة في كل ميدان . على أن الانانية أقوى في الاصل من هذه الغريزة الغبية ، ثم تخضع لها بنمو العقل بالتعاطف ، وأنما ينمو العقل والتعاطف بالحياة الاجتماعية . وأن الفلسفة الواقعية لتعاون على ذلك بتقريرها أن نمونا كله يتحقق في المجتمع وبواسطته . وحالما يوسع المرء عاطفته حتى تستوعب النوع الانساني أجمع ، يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع أمتدادا لحياته الخاصة . ومتى وجد المجتمع كان وحده مؤلفه من أجزاء متفاولة حتى أن أحدها لا يتغير الا وتتغير أجزاء أخرى . أجزاء المجتمع أو ٠٠٠ شروط وجوده طائفتان : مؤسسات ووظائف ، أي شروط موضوعية وشروط ذاتية . ذلك أنه لما كان المجتمع لا يصير ممكنا الا بتغلب الغيرية . فقد مست الحاجة الى ثلاثة مؤسسات

لتحقيق هذه الغلبة : فأولاً ومن حيث الحياة المادية تجد الملكية شرطاً أساسياً أذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخل الفرق لفائدة الغير ، وثانياً ومن حيث الحياة الأخلاقية نجد الأسرة وهي الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات حتى أن تسميتها أتحاداً أصح من تسميتها اجتماعياً ، فيها تظهر البذور الأولى للاستعدادات التي تعين المجتمع ، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه ويسود التماطف على الغرائز الشخصية ، فهي ضرورية كتمهيد بين الفرد والمجتمع من وجهين : أحدهما أنها تلائم ملائمة طبيعية بين الطبائع والأخلاق المختلفة الناشئة من استعدادات مختلفة فإن الاجتماع يقتضي تنوع الأفراد واتفاقهم في آن واحد ، والوجه الآخر أن الأسرة هي المدرسة التي تولد فيها العواطف الاجتماعية متمثلة في التضامن يbedo تعاون الوالدين على تربية البنين وفي الطاعة تبدو في أنساب البنين لا وامر الوالدين الرامية الى قمع الانانية ، وفي الاقتصاد يbedo في تدبير التراث التعائلي أحنياطياً للمستقبل . وثالثاً ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسبل الاتصال بين الأفراد . فيشتهركون في الأفكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلى كما تجمع الملكية رأس مال مادي . وما تجب ملاحظته أن الصلة وثيقة بين الأفكار والأخلاق من وجهاً وبينها وبين المؤسسات من جهة أخرى . ب بحيث لا يسع أية سلطة ، رجعية كانت أو شورية ، أن تحصل على نتيجة ما بفرض مؤسسات معايرة للأفكار والأخلاق المسائدة ، ولئن كانت المؤسسات مصدر تأثير في الأفكار والأخلاق ، إلا أن هذا التأثير أقتضى فترة من الزمن هادئة ويبدو خاصة في طفولة النوع الإنساني . وأما الوظائف فهى وجوده النشاط المقتضاه للحياة الاجتماعية . ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع

هي تنوع الاعمال وتناسقها • ولهذه الخاصية أساس هو جملة القسوة الاجتماعية من مادية وعقلية وخلقية ، ولها مدبر هو السلطة ولها رباط موحد هو الدين : فالقوة المادية تقوم على الكثرة والثروة ، وتخص رجال الحرب ورجال الصناعة والقوة العقلية ترجع الى العلماء والكهنة ، والقوة الأخلاقية مزية المرأة التي هي أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية : الا أن المرأة لا تزاول هذه القوة الا في الاسرة بسبب ضعفها الطبيعي والسلطة ضرورية لكل مجتمع ، والدين ضروري كذلك ، وسنتكلم عنه فيما بعد •

ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه الى أربعة قوانين : الاول قانون التطور نفسه ، والثلاثة الاخرى خاصة بقوانيننا الثلاث وهي العقلية والعملية والعاطفية ، فاما التطور فخاصية الانسان لأنها من دون سائر الحيوان حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل لكن تقدم الانسانية لا يتجه نحو غاية مطلقة ، والفلسفة الواقعية لا تعترف بالمطلق ، بل نحو تكامل الحالات المكونة للحياة الاجتماعية •

كما يتكمّل الجنين بمروره بسلسلة معينة من الحالات • وهذا التقدم في تاريخ الانسانية ضروري مطرد ، كما هو شأن كل قانون طبيعي » دون أن يصل أبداً إلى الكمال المطلق •

واما قانون التقدم العقلى فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفاً ، وعليه يتمثل التقدم العقلى فان الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية ، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام واطراد وهو الشرطان الضروريان لكل كيان سياسى وفيها تتتركز القوى حول غاليات

مشتركة مسيسة الحاجة ، وما كان الا لقوة خارجية أن تكون الوحدة وتصونها ، فالحرب هي التي تتيح النمو للمجتمع في مرحلته الاولى .

وتنسبت جميع الحرب المرق لضرورة اضطلاع الواقع بالاعمال المادية كى يتتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية ، ويقابل الحالة اليمانيزية فترة تؤول فيها السلطة الى الفقهاء فيميلون بالحكم من الملكية الى الديمocrاطية وتتحول العسكرية من هجومية الى دفاعية ، ويضعف الروح العسكري شيئاً فشيئاً ويقوى روح الانتاج .

وتتحاول الطبقة الوسطى التقدم الى محل الاول وتطالب بحقوق سياسية ، ويحاول الفقهاء أيجاد التوازن بين الدعاوى المختلفة وهذه حالتنا الواهنة ، وهي حالة انتقال غامضة مخضبة ، ويقابل الحالة الواقعية «الحالة الصناعية» ، يرجع فيها الى القوى المنتجة تعين نظام المؤسسات فتحل المسائل الاجتماعية محل المسائل السياسية ، ويسير العمل مع ميل الفلسفة الواقعية الى تقدم الواجبات على الحقوق ، حتى يتركز اهتمام الجميع في حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التي هي توفير العمل والنمو الروحي للجميع . وأما قانون التقدم العاطفى فيمضي من الانانية الى شيء من الغيرية ، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمثيلاً مع القانونين الآخرين : فاتحاد الأفراد في الاسرة ، والاتحاد الاسرة لاجل الحرب ، وتعاون الجميع لاجل ازدهار الصناعة . تلك مراحل نمو الغيرية .

### الاخلاق عند كونت :

من هذا القانون الاخير صلب علم الاخلاق ، ولم يكن كونت عالماً بـ  
هذا العلم الا في الفصل الاخير من علم الاجتماع ، ثم اقتبس بأهميته  
العظمى لتعزيز العاطفة الاجتماعية واعتمد أن يجعل منه علماً قائماً برأسه  
يكون سابعاً من العلوم الرئيسية ، فيصير هو من ثمة أعقد العلوم ، وتصير  
سائر العلوم أجزاء له .

وف رأيه أن المهمة التي يجب على الفلسفة الواقعية أن تعمل لها  
هي محو فكرة ( الحق ) الراجعة إلى أصل لاهوتى من حيث أنها تفترض  
سلطة أعلى من الإنسان ، وحصر الاخلاق كلها في فكرة ( الواجب ) ذلك  
( الميل الطبيعي إلى اخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع ) بحيث  
يصير شعارنا ( الحياة لأجل الغير ) أن فكرة الواجب أكثى من السروح  
الاجتماعي الذي تتحققه الفلسفة الواقعية ( اذ تبين الفرد عضواً من أعضاء  
النوع .

تستنبط سيرته من النظام الكلى للأشياء لا من مصلحته الخاصة  
فحسب ، وأرفع المعنانى في ميدان الاخلاق معنى الانسانية بما هي كذلك ،  
أى الانسانية التي يتوقف تقدمها على تضافر الافراد والجماعات ، والعلم  
الواقعي مفيد جداً لعلم الاخلاق اذ من المهم جداً تعين مبلغ التأثير المباشر  
لكل ميل وكل فعل في الحياة الفردية والاجتماعية .

### ديانة الانسانية :

خطا كونت خطوة أوسع إلى الدين . أنه ينعت دينه بالواقعى ،  
والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيال في تكوينه

والاحساس به . كان فيلسوفا قد وضع العقل في محل الاول يستكشف قوانين الوجود ويؤثر في العاطفة فيحدث أخلاقا ومؤسسات اجتماعية،وها هو ذا الان يرى أن قيمة العقل تتحصر في نتائجه العملية . وأن هذه النتائج تتوقف على الظروف الخارجية . في حين أن العاطفة توفر لنا رضا باطننا مباصرا . فيقدم العاطفة الى محل الاول ويطلب اليها أنارة العقل فينتهي الى مثل الحالة اللاهوتية التي تعتبرها طففولة النوع الانساني . حتى أنه يتبع في ذلك منهجا يخالف المنهج العلمي فينقطع عن كل جديد في العلم والادب ويتوفر على الموسيقى والشعر الايطالى والاسبانى .

ويطالع كتاب التشبه باليسوع فیستبدل الانسانية بالله في كل موضع منه ويستعين على تعميق فیكرة الانسانية والاخلاص لها على مثال الصوفيين .

ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث أن مصدر الفن العاطفة وأن الفن يصور مثلا علينا تهذب أفكارنا وغرائزنا . وقد حدا هذا الموقف ببعض قلة بهذه الأقربين الى اعتزاله وعده خارجا على الفلسفة الواقعية الخالصة . بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن كان قد عد الدين أحد الوضاع الملازم للمجتمع .

وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملائمة بينه وبين المذهب الواقعى ، فلا يمكن أن يقال أن الدين خاطر طارئ على فكرة أثارته الازمة العصبية الثانية . وليسنا ندرى على أية صورة كان يجيء الدين المنسق مع العقل الواقعى . أما الصورة التي رسمها كونت فتحملها فيمالي:

الدين خاصية النوع الانساني ٠ وتعريفه أنه المبدأ الاكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الافراد فيما بينهم ، وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الافعال ٠ وقد سبق القول أن معنى الانسانية أرفع المعانى من الوجهة الذاتية ٠ وأنه هو الذى يكفل وحدة المعرفة أذ تحصل هذه الوحدة بالنظر الى العالم من حيث علاقاته بالانسانية ٠ وهذا المعنى واقعى ينطوي به التاريخ فليس يوجد الفرد الا بفضل الماضي ، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية الا من الانسانية ، بحيث نستطيع أن نقول أن الاموات أحياء أكثر من الاحياء أنفسهم ٠ فديانة الانسانية عبادة الانسانية باعتبارها الموجود الاعظم الذى تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة في تقدم بنى الانسان وسعادتهم ٠

والعبادة مشتركة وفردية تقوم المشتركة في أعياد تذكارية تكريماً للمحسنين الى الانسانية ٠ فييملاوها السرور وعرشان الجميل وقد وضع كونت تقويمها واقعياً دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين أمضاوا بالعمل على تقدم الانسانية ٠ وفي العبادة الفردية يتخذ الاشخاص الاعزاء على الفرد نماذج للمثل الاعلى ٠ ولا كانت كرامة الفرد تقوم في كونه جزءاً من «الموجود الاعظم» كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره وأفعاله الى صيانة هذا الموجود وأبلاغه حد الكمال ، وهكذا تتطوى الغيرية على الواجب الاعظم وعلى المسعادة العظمى جمِيعاً ٠

ويعد بتدبير العبادة والتربية الى هيئة أكلييريكية أعضاؤها فلاسفة شعراء أطباء دعا ، مهمتهم مستكشف ما يكفل خير «الموجود الاعظم» وتحقيق ما حققته الكنيسة في العصر الوسيط ، أو أرادت تحقيقه من أفكار

جليلة عميقة ٠ ولما كانت الواقعية قد تحررت من الاوهام القديمة فلا بأس عليها أن تعود إلى التصور الفقيرى للطبيعة فتصبىح إلى الأشياء نفسها وحياة ، وهذه الإضافة مصدر قوة اللغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد في بقاء الموجود الأعظم ونمائه ، وتعتبر السماء أو الهواء الوسط الأعظم الذى تكونت فيه الأرض التى هي الفيتش الأعظم فيؤلسان مع الموجود الأعظم الآثار المتواترة الواقعى ٠ وبعد الفلسفه الذين هم بمثابة الدماغ من الجسم يأتى النساء وهن بمثابة أعضاء العاطفة ، وواجهن أثاره عواطف الحنان والغيرة الكفيلة بأسئلته « الموجود الأعظم » ٠ وبعدهن يجيء رجال الصناعة والمال وهم بمثابة أعضاء التغذية ٠ وأخيرا يجيء العمال وهم بمثابة أعضاء الحركة وتلك هي ديانة الإنسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية ، ونصب نفسه كأهانها الأكبر ووضع لها شعارا : المحبة كمبداً ، والنظام كأساس ، والتقدم كغاية وعلى العموم يعتبر كونت رائدا من رواد الفكر المعاصر ومؤسس للنهضة ولعلم الاجتماع بالرغم من شطحاته بالنسبة للدين أو الأخلاق ٠

## المذهب الوجدانى (الحدسى)

هنرى برجسون

( ١٨٥٩ - ١٩٤١ )

ولد في باريس من أسرة يهودية قدمت فرنسا من إنجلترا . كان في المدرسة الثانوية قليداً نابها أظهر استعداداً نادراً للعلوم ، ولكنه اختار الفلسفة . وتخرج في مدرسة المعلمين العليا على أستاذة معروفيين ، منهم أميل بوترو ، ونجح في مسابقة الأجريجاسيون ( ١٨٨١ ) فعيّن مدرساً للفلسفة في مدارس ثانوية بالإقليم ، ثم بباريس ( ١٨٨٩ ) حيث ذاع صيته بعد حصوله على الدكتوراه ، فعيّن أستاذاً في الكوليج دي فرنس ( ١٩٠١ ) حيث قضى خمسة عشر سنة يلقى المحاضرات أمام جمهور عديد معجبأشد الاعجاب . ولما أعلنت الحرب العالمية الأولى أرسل بمهمة إلى أمريكا ، ولما كونت جمعية الأمم المتحدة لجنة للتعاون الفكري مؤلفة من آذناني عشر عضواً انتخب هو رئيساً وظل يشغل منصبه هذا إلى سنة ١٩٣٥ . ثم أصابه مرض أقعده إلى آخر حياته دون أن يحول بينه وبين العمل العقلى .

بدأ بأن كان مادياً على مذهب سبنسر ولكن التفكير في الحياة النفسية قادرة على أنكار الماديون أنها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعى ، وأن الظواهر من قبيل الظواهر الخارجية قابلة للقياس والحساب .

وجاءت رسالته للدكتوراه محاولة في الواقع المباشر للوجدان ( ١٨٨٩ ) معلنة لهذا الإنكار بقوة وببراعة لفتنا إليه الانظر فتنفس الكثيرون

الصعداء من أولئك المثقفين الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الآلية  
والجبرية .

ومنذ ذلك اليوم كان هو زعيمًا من زعماء الروحية ، ثم شرع يتعملق  
خصائص الروح والعلاقة بينها وبين الجسم فوضع في ذلك كتاب المادة  
والذاكرة ٠ ( ١٨٩٦ ) وهو كتاب عسير الفهم في بعض المواضع ورأى أن  
خصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة الثامية أيضًا ، وأنه يستطيع أن  
يطبق نظريته في الروح على الكون أجمع ، فكان هذا موضوع كتاب التطور  
الخالق ٠ ( ١٩٠٧ ) الذي كان له وقع عظيم . ثم عكف على دراسة الأخلاق  
والدين ، وبعد ربع قرن بالتمام أخرج كتابه ينبعوا الأخلاق والدين  
( ١٩٣٢ ) فكان وقعه عظيم ، فإنه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة  
الروحية ويشيد بالتصوف المسيحي ، وتلك هي كتب أربعة رئيسية تحوى  
عرضًا شاملًا للمذهب يضاف إليها كتاب في الصدح أو محاولة في دلالة  
المصدح ٠ ( ١٩٠٠ ) وكتاب في الديمومة والنتارن ٠ ( ١٩٢٢ ) وضعه بمناسبة  
نظرية أشتين في النسبية ، ومقالات ومحاضرات نشر بعضها بعنوان  
الطاقة الروحية ٠ ( ١٩١٩ ) والبعض الآخر بعنوان الفكر والمحرك ٠  
( ١٩٣٣ ) وفي هذا المجلد الثاني مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف على  
مذهبه ، وهي : الحدث الفلسفى ( ف ٤ ) ( أدراك التغيير ف ٥ ) ومدخل إلى  
الميتافيزيقا ( ف ٦ ) .

الواقع المباشر للوجودان تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع  
من الظواهر المتنوعة ، أي تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة ، بخلاف

الظواهر المادية التي هي كثرة من الاحداث المتمايزه المتعاقبه . والحياة النفسية تلقائيه فانها من باطن وخلق مستمر أو ديمومة .

لا تحتمل رجوعا الى الماضي وعودة ظروف يعيدها ، ولا توقعنا للمستقبل ضروريا ، كما تحتمل الظواهر المادية . فعلم النفس المادى الذى يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها علمية يخلط خلطا شنيعا بين الاحساس الذى هو فعل غير منقسم وبين المؤثر الفيزيقى وزيادته ونقصانه والواقع أن لا نسبة اليه بين الحدين . فالحياة النفسية كيف بحث مباین لكم . على حين أن المادة متجانسة في جميع أجزائها ، ومحضدة بجميع أجزائها معا ، باقية هي هي ، حاضرها ومستقبلها كماضيهما بغير تغيير .

وإذا كما نصيف لكم أو الشدة الى الظواهر النفسية فذلك لأننا نقر بها بالظواهر الجسمية التي تصاحبها أو تترجم عنها ، وهذه الظواهر الجسمية هي المقيسة في الواقع ، فنقيس المسرور أو الغضب مثلا بالمساحة المنفعة من جسمنا ، وهو ما في الحقيقة كينية خالصتان ، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث أن القياس أنطباق مكان على مكان .

وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة نقيس وأن مجاله المستحب المكان والمادة ، فيحاول أن يدخل على حيائنا النفسية تجانسا يسمع بقياسها ، وطريقته في ذلك أنه يسمى حالاتنا الباطنة هيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها ومرتبة بعضها تلو البعض كأنها على طول خط وينقل الانفاظ النطبة على الماديات التي المعنويات فيصف ظواهرنا الوجودانية بالشدة أو بالضعف ويقارن بينها على هذا الاعتبار .

ومن هنا تتجزئ المسألة الحرية : فاننا نتصور دواعى العمل لأنها وقائع متمايزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض ، فنفرض أن الحرية قوة أخرى ناشئة من لا شيء هي التي تحدث الفعل أو تمنعه ، والحقيقة أن ليس في عالم النفس آلية وجبرية أذ أن الديمومة كيف محض وليس مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق كما أنه ليس في عالم النفس خلق من لا شيء مقطوع الصلة بالماضي ، ولكن الحرية عين ضرورة الان ، وفعل الحر تقدم متصل بيدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة ، فالخطأ الأكبر قائماً في الترجمة عن الزمانى بالمكانى وعن المتعاقب بالمتقارن .

ولكنا لا نرى أن برجسون أفلح في ثبات الروح والحرية . أجل أن آباء الظاهره النفسيه للقياس يدل على أنها صادرة عن مبدأ معاير للمادة ، ولا يدل على أن هذا المبدأ مفارق للمادة : أن الاحساس والانفعال والتخييل والتأكد ظواهر نفسية وفسيولوجية معاً تتتم في الاعضاء وبالاعضاء فمحال أن تصدر من غير مشاركة الجسم . وقد غلا برجسون في رفضه أصنافه الشدة إلى الظواهر النفسية ظناً منه أن الشدة لقبولها التفاوت قابلة للقياس كالكمية ، والواقع أن الكيفية تختلف شدة ، يشهد بذلك النضيلة والملكة العلمية أو الفنية ، فإنها تتفاوت درجة وتمكنا دون أن ي يكن تقدير هذا التفاوت تقديرًا عددياً . أما أن العقل قوة تقييس وأن مجاله المكان وحسب فنظريه سيفصل برجسون القول فيها ويبيّن دلائلها عنده ، وسنعود إليها .

وأما أن الحرية هي التلقائية فهذا خلط بين الاثنين : أن التلقائية مشتركة بين جميع الأحياء بل بين جميع الأجسام ، فلئن كان الجماد لا يتحرك إلا بفعل خارجي فإنه متى تحرك كانت حركة بفعل باطن ذاتي ، أذ يمكن أن تكون الحركة شيئاً ينتقل من المرك إلى المتحرى ويعمل فيه وعلى ذلك ليس القول بأن الفعل الحر فعل تلقائي يميز له من الفعل الالي ، ولا بمفهود معنى الحرية الذي هو الاختيار المروي لفعل الالي ، ولا بمفهود معنى الحرية الذي هو الاختيار المروي لفعل مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختياره .

ولكن مثل هذا الاختيار يقتضى جوهراً ثابتاً معايراً للظواهر متحكماً فيهما . وقد أرتكضى برجسون نظرية في العقل تبطل الاعتقاد بالجوهر كما سفرى .

لما عاد إلى مسألة الروح في كتابه المادة والذاكرة عرف الروح بأنها ديمومة وذاكرة وميز بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة هي عادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك في الجهاز العصبي ، مثل الذاكرة التي تعنى شعراً أو نثراً محفوظاً عن ظهر قلب ، وذاكرة بحثة هي تصور حادثة أنسطبت في الذهن دفعه واحدة وأحتفظت بخصائصها وتاريخها ، مثل تذكرى أني حفظت قضيدة . الذاكرة الأولى تردد الماضي والثانية تتصوره وهي الذاكرة الحقة وهي . لا تحفظ في الجسم .

ونحن نحفظ جميع الصور ونحمل ماضينا بأكمله في أدق تفاصيله . فالذاكرة هي الروح نفسها بما هي حياة وديمومة . ولكن الذاكرة محفوظة في حالة أشباح غير منظورة أذ أن الشعور خاصية الحالات النفسية المثلثة

الآن الفاعلة الان فحسب ، وما ليس يفعل فلا يخص الشعور وأن كان لا ينقطع عن الوجود على نحو ما

وحياتنا التشعورية موجهة الى العمل ويبقى ما خلنا وراءها في حالة ذكريات بحثة غير مشعور بها ، عديمة الصلة بالحاضر عديمة المقادرة العلمية ويتبين هذا بالنظر في الاحلام فانها تتناول ما خلنا كله ولا تقتصر على حالة حاضر معينة يحددها الانتباه والاهتمام كما يحدث في اليقظة وتظهر الصور في مجال الشعور كلما أهوجنا إليها العمل ، ومهمة الجسم هي أن يجيء بها إلى هذا المجال فيتحول الصور التي بالقوة إلى صور بالفعل ، فان الجسم مركز عمل هو ممر الحركات الصادرة والواردة ، وأداء الوصل بين الاشياء المؤثرة فيينا وما تؤثر فيه من اشياء فلييس بوسعه أن يحفظ صورا ولا أن يبعث صورا ولكنه يوفر للصور الوسيلة كي تصير مادية وتعود إلى الشعور وفي حالة فقدان الذاكرة ليست الروح هي المعتلة بل الدماغ .

وليس هناك محو للذكريات بل أضطراب في الاجهزة الحركة وتبعد لذلك يقلب رأى الماديين رأسا على عقب : فانهم يعتبرون الجسم هو الموجود حقا ويعتبرون الشعور ظاهرة عارضة ويعتبرون الطرفين متوازيين ، والحقيقة أن الشعر في محل الاول وأن الجسم آلتاه . تلك أهم قضائيا الكتاب ، وهي تدل على أن برجسون ثئائى كديكارت يضع الروح والجسم الواحد بازاء الاخر ولا يفطن إلى أن جسم الحى يحيا ويشتراك في الاحساس والانفعال والتخيل والتذكر كما أسلفنا ، وأن تميز الروح والجسم لا يستتبع أنفصا لهما وأستقلال الواحد عن الآخر في الوجود وال فعل .

وخصائص الحياة النفسية متحققة في الحياة النامية أيضاً وكتاب التطور الخالق يحوى دفاعاً متيناً عن هذا الرأي وتقسيراً للآراء الواردة في الكتابين السالفين ° يقول برجسون : ليس الكائن الحي مجرد مركب من عناصر سابقة كما يرى الآليون ولكن الحياة شيء غير العناصر شيء أكثر من العناصر °

وأن الكائن الحي يدوم ديمومة حقة ، لفانه يولد وينمو ويهرم ويموت وهذه الخواص خاصة به لا تبدو بأى حال في المادة البحتة ° ولنست الأنماط الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيقية والكيميائية على ما شاعت الصدفة العجيبة وهم من الآلين فانهم ينظرون إلى الكائنات الحية فيحللونها بالفكر إلى بسائط و يجعلون من هذه البسائط المعقولة أصولاً تاريخية ، على حين أن المحسو في الكائن الحي وحده مركبة من الآف الخلايا المختلفة مرتبة ترتيباً معيناً : فكيف انضمت هذه الخلايا العديدة بالترتيب المطلوب ؟ ثم أن الكائن الحي ، من جهة وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل فيكيف يمكن الادعاء بأن الكائن الحي تكون بالإضافة من الخارج على ترتيب معين في أزمنة متطلولة ؟ ثم أننا نلاحظ في سلسل مختلفة من الاحياء منفصلة منذ عهد بعيد وحدة تركيب في أعضاء معقدة غاية التحديد ، كالشبكة مثلاً : فكيف أتفق مثل هذه السلسل أن تنتهي إلى نتائج متشابهة في نقط مختلفة من المكان والزمان ؟ بيد أن هذا النقد موجة إلى التطور الآلى كما تصوره دورين وسبنس لا إلى التطور أطلاقاً ونحن نشاهد الاحياء مراتب بعضها فوق بعض فكيف نفسر ظهورها إلى الوجود ؟

أن بعض النبات تطور فجئياً يسمح لنا أن نتصور أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن نزوة حية من وجدان شبيه بوجودنا وأعلى منه . في وقت ما وفي نقط ما من المكن نبع تيار حي وأجتاز أجساماً كونها على التوالي وأنتقل من جيل إلى جيل وأنقسم بين الأنواع الحية وتنسقت بين الأفراد أن يفقد شيئاً من قوته بل أنه يزداد قوة كلما تقدم وبزيادة شعوراً : فهو في النبات سبات وخمود ، وفي الحيوان غريرة وفي الإنسان عقل ، وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط ، أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوي أو توقفه ، فما هي إلا شيء نفسي تجمد وتمدد ، كما نشاهد في أنفسنا حين ندع فكرنا يجري اتفاقاً فيتبدد في الاف من الذكريات تتخارج وتنتشر فتتراخي شخصيتنا وتتنزل في اتجاه المكان ، أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطأ كثيفاً دقيقاً ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطة المتراسة وتباعدت وتسقطت في مساحة أوسع فالمادة شيء نفسي متراخ صار متجانساً وقابلًا لمحضًا وحد أدنى من الوجود والفعل ، والعالم أجمع ديمومة أي اختراع وتجدد وخلق وتقدم متصل .

### حقيقة المعرفة الإنسانية :

فمني كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج أنا ، كان الثبات ظاهرياً أو نسبياً ، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفعالاً وحسب ، وعادت الأشياء والاحوال مشاهد يجترىء بها عقلنا من الصيرورة ، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة ، ونحن نميل طبعاً إلى تجميد مشاعرنا لذهب عنها باللغة ، وما المعنى الكلى إلا اسم أطلق على

ذكريات تؤلف موقنا معينا بازاء طائفة من الاشياء هي التي يطلق عليها الاسم . أن العقل عاجز عن تصور الحركة وعن تفسيرها ، وهو لا يفهم حق الفهم الا الجامد التقابل للقياس . وحالما يتناول zaman والكيف يتمترجم عندهما بلغة المكان والكم . وهو يستخدم معانى محدودة ثابتة لا تصيب شيئاً من أنية الموضوع أو فرديته ولا تساوئ الموضوع في ديمومته . هو قسوة التفكير المستدل ، هو منبع حجج زينون المنكرة للحركة والكثرة ، وقلما يعجز عن التدليل على قضيتين متلاقيتين . فالحقيقة الحقة حدس يدرك الموضوع في ذاته .

ولكننا نزاول هذا الحدس الا نادراً بسبب ما يقتضيه من توثر النفس في مجده شاق مؤلم للتفاذه الى باطن الموضوع ومتبانته في صيرورته . أما العقل فقد خلقه التيار الحيوي للعمل لا للنظر كما خلق الغريزة في الحيوان . الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها ، والعقل قوة صناعة آلات عضوية . الغريزة احساس لا استدلال ، وهي تعمل دون تردد ولا تربية ، وتعمل على نحو معين ، والعقل بحاجة الى التربية والتربيبة ولكن مجاله أوسع بكثير من هذه الاقوال نتبين أن برجسون يتصور العقل على طريقة ديكارت فيظن وظيفته قاصرة على ادراك معان واصلة متميزة على مثال المعانى الرياضية وأنه لا يدرك القوة والحركة والحياة فيrid النبات والحيوان وجسم الانسان مجرد آلات ، فاذا ما رأى برجسون بطلان هذه النتيجة اتهم العقل ذاته واصطفع مذهبها لا عقلياً والتمس المعرفة الحقة في حدس لا ندرى ماذا يحدس والوجود صيرورة محضة خلو من ماهيات تدرك .

### المقدمة الحيوية :

التيار الحى الحالق للروح والمادة هل يكون الله ؟ انه لشبيه بالله وكثير من عبارات برجسون يؤدى الى هذا المعنى الى ذهن القارئ ، منها قوله : « أن فكرة الخلق تغمض بالكلية اذا فكرنا في « أشياء » مخلوقة وشيء يخلق ، أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم وأن يخلق كلما تقدم ، فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر الى نفسه وهو يفعل وقوله : اذا كان الفعل الشبيه الغالب حين أتحدث عن مركز قنبع منه العالم كما تتبع المصوarيف من باقة عظيمة ، على أن لا أقصد بهذا المركز ( شيئاً ) معيناً بل أقصد به شيئاً متصلاً ، فالله على هذا التعريف ، ليس حاصلاً على شيء ثام ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية . وخلفه ، على هذا التصور ، لا خفاء فيه فانتنا نحـسـهـ فـأـنـفـسـنـتـاـ حـالـمـاـ نـعـمـلـ بـحـرـيـةـ وـعـلـىـ هـذـاـ يـكـوـنـ بـرـجـسـوـنـ مـنـ أـصـاحـابـ وـحدـةـ الـوـجـودـ .ـ وـلـكـنـهـ أـعـلـنـ إـلـىـ أـحـدـ النـقـادـ أـنـهـ فـيـ العـبـارـاتـ المـذـكـورـةـ وـأـمـالـلـهاـ يـتـحـدـثـ عـنـ اللـهـ بـإـعـتـبـارـهـ الـيـنـبـوـعـ الذـىـ تـخـرـجـ مـنـهـ عـلـىـ التـوـالـىـ ،ـ بـفـعـلـ حـرـ ،ـ الـقـيـارـاتـ الـتـىـ يـكـوـنـ كـلـ مـنـهـ عـالـمـاـ ،ـ وـأـنـ اللـهـ مـنـ شـمـةـ مـتـمـايـزـ مـنـهـ هـذـاـ اـعـلـانـ يـنـسـخـ قـوـلـهـ أـنـ لـيـسـ هـنـاكـ شـيـءـ خـالـقـ وـشـيـءـ مـخـلـوقـ ،ـ وـلـاـ يـتـقـادـىـ وـحدـةـ الـوـجـودـ مـنـ حـيـثـ أـنـ الـخـلـقـ عـنـهـ نـبـعـ وـصـدـورـ عـنـ ذـاـتـ اللـهـ فـيـكـوـنـ الـخـلـوقـ مـنـ عـيـنـ وـاهـيـةـ اللـهـ وـلـكـنـ بـرـجـسـوـنـ مـنـذـ ذـلـكـ الـقـارـيـعـ يـنـكـرـ اللـهـ كـأـنـهـ مـوـجـودـ مـفـارـقـ لـلـتـيـارـاتـ وـالـعـالـمـ .ـ

وـنـحـنـ مـضـطـرـوـنـ أـنـ نـسـلـمـ بـهـذـاـ الـقـصـدـ مـعـ مـاـ نـجـدـ مـنـ صـعـوبـةـ الـمـلـائـمـةـ

• بينـهـ وـبـيـنـ الـمـذـهـبـ

ولكن كيف نعلم أن الله موجود وأنه مختلف عن العالم ؟ لا مجال  
للتدليل العقلي على وجود الله في فلسفة تنظر على العقل قيمته النظرية في  
معانيه ومبادئه .

والواقع أن برجسون ينتقد الأدلة المثلية ويرفضها رفضاً باتاً ،  
فدليل المرك الأول مستبعد من جراء مبدأ المذهب أن ليس يوجد سوى  
حركة بغیر محرك ولا متحرك .

ودليل العقل الغائية يتناهى مع المذهب كذلك فأولاً الغائية تعين صورة  
المستقبل ونحن نعلم أن الديمومة خلق متعدد ، ثانياً الغائية تشبه عمل  
الطبيعة بعمل الصانع الانساني بتركيب قطماً وأجزاء ليتحقق نموذجاً ، بينما  
الطبيعة تكون أولاً تعضون وتخرجن الكائن الحي بأكمله من خلية تتکثر .  
والمدلil المستمد من نظام العالم ساقط هو أيضاً : أين النظام : اذا دققنا  
النظر في العالم بدا الفشل كأنه القاعدة ، وبدا النجاح كأنه الاستثناء وكان  
دائماً ناقصاً .

ان النوع والفرد لا يفكران الا في ذاتهما ففيما من هنا خلاف مع  
سائر صور الحياة ، فليس يوجد التناقض في الواقع . ثم أن النظام ليس  
شيئاً حادثاً ممكناً مجرد الامكان حتى يتطلب تفسيره ، بل من الضروري أن  
يوجد نظام ما ، والاضطراب المطلق غير معقول .

وهذا النقد للدلالة على وجود الله ليس بأقوم من التقويد الكثيرة التي  
سبقته أن دليل المرك الأول لا يستبعد الا في مذهب ينطوى على التناقض  
اذا يقول بحركة صرفة دون شيء يحرك ولا شيء يتمحرك ولا شيء اليه

يتتحرك . ودليل النهاية قائم اذ لولا الغاية لما كانت الحركة أو وقعتا في  
التناقض المذكور الان .

لذا دعا أرسطو الغاية علة العلل . والشئ المنظم مفتقر الى مضم  
سواء أحدث بتركيب أجزاء أو بتعضون ، ففي الحالتين الأجزاء (أو  
الاعضاء) تابعة لنظام الكل والكل مع ذلك لا يوجد الا بها فلابد من سبق  
وجود فكره الكل في عقل ما . أو ليس يستخدم برجسون مبدأ النهاية في  
مناقشة التطور الالى ؟ وأى التصورين أمعن في البطلان : تصور الموجود  
يركب من أجزاء تتضاف شيئاً فشيئاً أو تصوره يخرج كله دفعة واحدة دون  
غرض سابق وكيف يبرد دليل النظام بعد ما تقدم ؟ ان انتظام الكائنات كل  
على حدة أمر لا شئ فيه ، وانتظامها فيما بينها هو الغالب وليس ينهض  
الاضطراب أو ما يbedo كذلك حجة على النظام حيثما يوجد النظام وكيف  
ينكر فياسوفنا وجود النظام ثم يقول أن النظام ضروري ؟ أما هذا  
واما ذلك .

وإذا كانت الأدلة على وجود الله غير ناهضة فكيف نعرف الله؟ ولا يعنى  
لدينا سوى تجربة والواقع أن برجسون يدعى اقامة ميتافيزيقا تجريبية  
مبعدوها أن كل موجود فهو بالضرورة موضوع تجربة حاصلة أو ممكنة ،  
ويرى أن لدينا تجربة المهمة فيقول : ( ان حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة  
تتوتر وتتركز وتترداد اشتدادا حتى تكون الابدية في الحد الاقصى ) وأبدية  
الله ديمومية كذلك وهنا يفترق برجسون عن الفلاسفة الذين يرون أن الله  
ثابت مستكف بنفسه ففيقول : ( لكن الموجود الكافى نفسه ليس غريبا عن  
الديمومة بالضرورة ) و ( ان في الحركة لشيئا أكثر مما في الثبات ) .

ان الله الفلسفه وليد العقل ونتائج فعله المجرد المجمد .. وهكذا بطريق برجسون فلسفة الصيرورة الى النهاية ، ويعيض عن الاله الثابت بالله متغير . أى أن الله عنده موجود نسبي مركب من فعل وفوة ، موجود ناقص ( يتضخم كلما تقدم ) ويكتسب شيئاً جديداً بلا انقطاع ، وليس هذا شأن الله أو العلة الاولى كما ذكرنا غير مرأة يظن برجسون أن الثبات معناه الجمود ، والواقع أن الفلسفه يثبتون أن الله هي بل الحياة بالذات ويريدون بثباته أن حياته هي هي دائمها ، كما يجب للعلة الاولى .

#### الفلسفه الأخلاقية :

بعد ظهور كتاب ( القطور الخالق ) الذى لخصنا نقطته الاساسية ، كان الاعتقاد العام أن هذه النظرية لا تسمح باقامة فلسفة أخلاقية ، على اعتبار أن هذه الفلسفه تستلزم معانى ومبادئ ثابتة تدبر السيرة الانسانية وأن الصيرورة لا تحتمل شيئاً ثابتاً . بيد أنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعى أنها روحية بغير أن تعرض للاخلاق وللدين ، ففكر الفيلسوف وقدر ربع قرن وأخرج لنا ( ينبوعا الاخلاق والدين ) فأتم بهذا الكتاب مذهبه دون أن يتبدأ أو يغير شيئاً من المعانى والمبادئ التى سبق له عرضها ( اليينبوغان ) بما المغزية والحس ، وقد صادفناهما وكان من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديينا . فيكون هناك نوعان من الاخلاق ونوعان من الدين . أحد نوعى الاخلاق أخلاق ساكنة مغلقة ، والآخر أخلاق متحركة مشتقة . يتقوم النوع الاول في جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتناء حيائنا كيانها بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب ( رباطاً من قبيل الرباط

الذى يجمع بين نمل القرية الواحد أو خلايا البدن الواحد ( ) ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية (أى الخلقة) ويتصل بأعم المظاهر الحيوية ( غير أن هناك فارقا ، وهو أن الإنسان حاصل على عقل وحرية ، وحيئذا ( يبدو لنا الواجب بمثابة المسورة التى تتخذها الضرورة فى مجال الحرية ) فهذا النوع من الاخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية والاخلاق هنا فى مستوى أدنى من مستوى العقل ، هي أخلاق الجماعات المغلقة على أنفسها .

وأخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمى إلى محبة الإنسانية قاطبة بل الخلقة بأسرها . تظهر في بعض الأفراد الممتازين يسمون في أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذى موضوع فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقى الذى ( لا يتصل ) بشيء ( هؤلاء هم الابطال ) أمثال أنبياء بنى اسرائيل أو سocrates . يجذبون الناس بالقدرة لا بالاستدلال ، ومجرد وجودهم نداء وأخلاقهم هي الأخلاق الكاملة المطلقة ، لا تعرض قانوننا ينفذ بل مثلا يحتذى . أن الفعل الذي تنتفتح به النفس يوسع ويرفع الروحانية الخالصة أخلاقا سحرية مشخصة في عبارات وذلك هو المعنى العميق لما في العظمة على الجبل من معارضات ، حيث يقول المسيح : قليل لكم وأقول لكم أخلاق الانجيل أخلاق النفس المفتوحة غير أنه يجب أن نذكر دائمًا أن الضغط الاجتماعي وقومة المحبة مظاهران للحياة متكملان أى أن نوعي الاخلاق مظهران طبيعيان للتطور الحيوى ومرحلتان في تقدمه . الاخلاق المتحركة انفعال بحث عند ( البطل ) ومثال يحتذى عند الجمئور ، وليس قانوننا

خليقيا ملزما في صميم الضمير . فالالتزام الخلقي مفقود في الاخلاق  
بنوعيها .

### الدين :

كذلك الحال في الدين . فهذا دين ساكن وآخر متحرك . نشأ الاول من أرادة ابقاء ما قد يكون للعقل من اثر مرهق للفرد وفك للجماعة اذا ما فكر العقل في الموت وفي مخاطرات المستقبل وفي أسس الحياة الاجتماعية هذه الارادة تبعت في الانسان ( الوظيفة الاسطورية ) فتنهض هذه تصور حياة آجلة ، وتخترع قوات فائقة لطبيعة خيرة او شريرة وتروي قصصا كالتي تروي للاطفال فتضيع عقيدة وتبني سنته . هذا الدين شأنه شأن الغريزة في الجماعات الحيوانية يحمل الانسان على التشبث بالحياة ومن ثمة على التشبث بالجامعة . أما الذين المتحرك لهم أمتداد القوة الحيوية ، وهو أنفعال صرف مستقل عن السننة وعن الملاهوت وعن الكنائس يظهر في بعض الافراد الممتازين الذي هم المتصوفون . ( أن الله محبة ) وهو موضوع محبة : هذا ما يجيء به التصوف ونهاية التصوف أتصال جزئي بالجهد الخالق الذي تتكتشف عنه الحياة هذا الجهد هو في الله ان لم يكن الله نفسه لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع إلى هذه القيمة فلم يبلغ إليها ، وذلك لأن التصوف التام فعل وقد أتبع اليونان طريقا عقليا صرفا واعتقدوا أن العمل أدنى من النظر أو أنه تضليل النظر . وقد كان للهند تصوفها ، ولكن التساؤل منع هذا التصرف من المخى التي غالية شوشه . وقد أعزت البوذية الحرارة وأوزعها الایمان بفاعلية العمل الانسانى والثقة به ،

و الثقة هي التي تستطيع أن تصير قوة تقتل الجبال • التصوف القائم هو تصوف كبار المتصوفين المسيحيين • و محال أن يسبهوا بالمرخي فانهم ذو صحة عقلية متينة نادرة من علاماتها ميلهم إلى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف • أنهم أشباه أصليون ولكن ناقصون ، لما كانه على وجه التمام دسيع الانجيل وعلى ذلك فالتصوف يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي •

وهذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحانية بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء احداهما سفلى متصلة في الحياة البيولوجية والآخر علية راجعة إلى ما في التيار الحيوي العام من قوة انتشار وصعود • بيد أنها خرى أن الدين أيا كان يقوم في علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله ، وهذا هن الدين الطبيعي أي العقلي الذي يمكن استخلاصه من القصص والخرافات وتسويفه بالعقل ، وأن لا حاجة إلى افتراض وظيفة أسطورية وهبنا الطبيعة أيها خصيصا لتحقيق غايات حيوية • مما هي إلا المخيلة تكسو الأفكار ثوبا من المصور المحسوسة • ونرى أن التيار الحيوي قاصر عن أن يصلنا بالله لحلو الله عن كل مخلوق علو كبيرا ، وأن (تجربة الله ) شعور بالحضور الالهي سببه تنزل من قبل الله وأشعار لنا من لدنه ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن التصوف وسائلنا لمعرفة الله معرفة تجريبية • وفلسفه برجسون فلسفة روحانية وجداوية تعبر عن موقف الإنسان من الكون والمجتمع والخلق .

## المذهب الوجودي

سارتر ( ١٩٥٥ )

اذا كان لفظ الوجودية قد أفتخرن باسم جان بول سارتر ( ١٩٥٥ ) فذلك لأنه الوحيد من بين فلاسفة الوجود جمیعاً الذي أرتفع أن يطلق على مذهبة هذا الاسم ولا شك أن النجاح الأدبي والفلسفى الذى أحرزه سارتر هو الذى جعل منه الممثل الاول للوجودية في فرنسا .

واذا كان البعض قد زعم أن الجانب الأكبر من شهرة سارتر إنما يرجع إلى روایاته الادبية ( الفجة وقصصه البذيئة ) التي تلخ في تحليل النواحي القذرة البشعة من الانسان فقد يكون من الانصاف لسارتر أن نقرر أنه أيضاً صاحب تلك المؤلفات الفلسفية الممتازة التي لا تخلي من عمق وجوده طرافة ، وآية ذلك أن كتابه الضخم الموسوم باسم ( الوجود والعدم ) قد أعيد طبعه حتى الان عشرات المرات ، وهو ما زال موضوع تعليق وتحليل ونقد من جانب الكثير من مؤرخي الفكر المعاصر .

وعلى الرغم مما في هذا المؤلف الكبير من صعوبة فنية ، فاننا لا نعدم فيه نغمة بيسكالية ذات طابع عقلی حاد ، كما لا نعدم فيه أيضاً روحـاً جدلية تقريرية في بعض الاحيان من هيجل . وأما المنهج السائد في هذا الكتاب من أوله الى مخره فهو المنهج الفنـومـنـوـلـوـجـيـ الذـىـ وـضـعـهـ هـوـسـرـلـ »ـ وـالـذـىـ سـبـقـ أنـ التـقـيـنـاـ بـهـ مـنـ قـبـلـ عـنـ دـهـ هـيـدـجـرـ .ـ وـلـيـسـ مـنـ شـكـ آـنـ سـارـتـرـ قـدـ تـأـثـرـ فـيـ فـلـسـفـتـهـ بـهـيـدـجـرـ ،ـ وـلـكـنـ رـبـماـ كـانـ مـنـ الخـطـأـ آـنـ نـعـدـهـ

مجرد تلميذ لصاحب كتاب ( الوجود والزمان ) ولسنا نعني بذلك أن روح الوجودية عند سارتر مختلفة كل الاختلاف عنها عند هيدجر ، ولكننا نعني أن كتاب ( الوجود والعدم ) قد وسع من معنى ( الوجودية ) حتى أن بعض قضائياه لتعارض في صميمها مع مذهب هيدجر في ( الوجود والزمان ) ولعل هذا هو السبب في أن هيدجر نفسه قد أعلن بصريح العبارة أنه لم يرد مذهب إليه سارتر ومن ثم فإنه قد أبى أن يعد نفسه مسؤولاً عن ( الوجودية ) بالمعنى الذي ذهبت إليه المدرسة الفرنسية .

### المذهب عند سارتر :

وعلى الرغم من أن سارتر قد يكون أقرب إلى كيركجارد من فيليسوف مثل هيدجر كما أنه قد يكون أكثر فلاسفة الوجود ميلاً إلى النزعة الشعرية الرومانтика ، إلا أنها نجد أنه يدافع عن مذهبه بعقلية تشبه من بعض الوجوه عقلية ديكارت . بيد أن الفلسفة المسارترية في جوهرها هي على النقيض تماماً من الفلسفة الديكارتية ، كما أنها مخالفة تماماً المخالفة لروح الفلسفة الكنتية . وأن سارتر ليجمع بين نزعة وجودانية لا تخallo من حساسية تشبه مريضة ، وذكاء حاد خارق لا يخلو من روح نقدية ممتازة . وهو لهذا يتوجه دائماً نحو حساسية القراء من أجل استعمالتهم محاولاً في الوقت نفسه أن يخاطب عقليتهم الهندسية بغية اقناعهم . أما هذا الذي يريد سارتر أن يستميلنا إليه ويقنعنا به ، فهو أولاً والذات الحرية الإنسانية وقد كانت الحرية هي موضوع تمثيلية الأولى التي أطلق عليها أسم ( الذبات ) كما أنها قد أحظت من كتابه الضخم المسمى بالوجود والعدم مكان الصدارة

وما زالت تتتردد في كل ما يكتب من مؤلفات فلسفية وقصص أدبية ، وروايات

مسرحيّة •

### الشّعور :

وهي نقطة البداية في فلسفة سارتر فهى ( الكوجيتو ) ، ( الكوجيتو ) هو الشعور باعتباره ذلك الموجود الذى يدرك الطواهر • ولكن سارتر يتحدث عن شعور سابق على التأمل ، فلا يقول بأن الفكر يستوطن ذاته ، وإنما يقرر أن الشعور هو دائمًا شعور بشيء ومعنى هذا أن الشعور لا ينطوى على معرفة استنباطه يدرك بها فيها ذاته ، وإنما هو موجه منذ البداية نحو الطواهر • الواقع أن الإنسان لا يدرك نفسه فحسب بل هو يدرك نفسه باعتباره ( موجوداً في الحال ) ومن هذا فإن ( الكوجيتو ) لا يتضمن اثبات وجودي فحسب بل هو يتضمن اثبات وجود الذات والأشياء الخارجية معاً •

وفي هذا يتجلّى بوضوح تأثير سارتر بالفلسفة الفينومنولوجية إذ نراه يقرّر بصربيح العبارة أنه لما كان الشعور شعوراً بشيء — كما قال هوسربل فإنّ معنى هذا أن ليس للشعور مضمون • وقد نجد أنفسنا مدفوعين إلى أن نفرق بين ( المظاهر ) و ( الوجود ) •

ولكن الواقع أن للظاهرة ( وجوداً ) باعتبارها ذلك الموضوع القائم الذى يتوجه نحو الشعور • فالظاهرة هي في ذاتها كما تبدو للموجود الوعى الذى يدركها • وليس من شأن ( المظاهر ) أن يحجب ( الماهية ) بل أن من شأنه أن يعلنها ويكتشف عنها .

## الوجود :

ولكن بماذا نصف الوجود الخارجي أو وجود الظواهر ؟ لقد رأينا أن عملية الادراك تفترض وجود موضوع قائم بذاته خارج عن الشعور المدرك ومتمايز عن الذات المعرفة فبماذا نصف ذلك الموضوع ؟ هنا نجد أن رغبة سارتر في تقدير وجود حقيقة مستقلة عن الفكر هي التي دفعته إلى القول بوجود (في ذاته) والوجود في ذاته هو موجود واقعي ، كامن بالفعل لا بالقوة متطابق تماماً مع ذاته فليس فيه موضع لتصدع أو مفارقة أو انقسام .

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن (الموجود في ذاته) يتتصف بوجود موضوع ليس فيه أدنى موضع للإمكان أو الاحتمال فوجوده مليء كثيفاً صلب ثابت ليس فيه فجوات أو ثغرات . وحينما يتحدث سارتر عن الموجود في ذاته فإنه يعني أي موجود متكامل قار في ذاته ، أو أي وجود متماسك صلب مكتف بذاته ، كوجود العالم الذي يحيط بنا ، أو وجود أي موضوع مادي أو وجود ماضينا نفسه . ولكن هناك ضرباً آخر من الوجود يطلق عليه سارتر أسم (الموجود لذاته) وهذا الموجود هو الشعور الذي يصفه سارتر بأنه مشروع وجود فالوجود لذاته موجود متغير متحرك ، ووجوده زماني قوامه التزوع المستمر نحو المستقبل ، والتخلص الدائب من الماضي والمفارقة المستمرة لذاته وقد لا يكون من الممكن أن نصف هذا الوجود أو أن نحدده ، فإنه موجود زئبقي لا يتطابق مع ذاته بحال ، أو هو موجود حائر لا يكاد يستقر على حال ، ومن ثم فإن من المستحيل أن

نحدد ماهيتها كما نحدد ماهية ذلك الموجود الساكن المتماسك الذي قلنا عنه  
أنه في ذاته .

ولكن اذا كان سارتر قد فرق منذ البداية بين وجود في ذاته وجود  
لذاته فلا وجود من هذين الوجودين ينبغي أن ننسب الاولوية أو  
الصدارة ؟ هنا يبدو أن سارتر ينسب إلى الموجود في ذاته ضربا من الاولوية  
الاونطولوجية ، بدليل أنه كثيرا ما يتحدث عن الشعور وكأنما هو ظاهرة  
عارضة أو كأنما هو شغرة في صميم الوجود العام فليس من حرج علينا إذا  
قلنا أن الموجود لذاته عند سارتر هو أقرب ما يكون إلى تتصدح لحق ذلك  
الوجود العام .

والواقع أن الاشياء تملك الوجود — لأنها هي ما هي بينما الانسان  
لا يملك سوى ضرب زائل من الوجود — لأنه ليس ما هو — وإذا كان وجود  
الاشياء وجودا ثابتا صلبا محددا من ذى قبل ، فإن الوجود الانسان وجود  
متقلب هرن لا يكون الا على نحو ما يريد هو على أن يكون ، فليس للانسان  
ماهية ثابتة ، بل هو وجود حر زمانى قوامه مفارقة الانسان المستمرة  
لذاته . والزمنية هي الخاصية الاولى التي تميز ذلك الموجود الذي هو  
باستمرار على مسافة من ذاته — أن صح هذا التعبير — ونحن نعد دائمًا  
خلف ذواتنا دون أن نملك اللحاق بها مطلقا . واذن فإن نوع الوجود الذي  
يهكم أن ننسقه إلى الانسان ليس هو الوجود الحقيقى بل هو الصيرورة  
ولو أننا هنا بازاء صيرورة خاصة يمكن أن نعد الانسان منها بمثابة الصانع  
الحر .

وحيثما يقول سارتر أن الانسان (عدم) فانه يعني بذلك أن الموجود لذاته موجود حر ينخر في قلب الوجود كأنما هو يفرز اللاوجود ٠٠ والحق أنه اذا كان ثمة عدم ، فلا يمكن أن يكون هذا العدم سابقاً على الوجود أو لاحقاً له ، كما أنه لا يمكن أن يكون أيضاً خارجاً عنه ، بل لابد من أن يكون كامناً في صميمه ، والانسان هو تلك الفاعالية الهدامة التي تكمن في صميم الوجود أو هو ذلك التصدع الذي يلتحق الوجود في ذاته وقد نتسائل عما اذا كان ثمة (عدم) ، ولكننا نكاد نصطدم بتلك التجارب السلبية التي فيها نختبر الغياب ، والنندم ، والرفض والشتت ، وما الى ذلك ، حتى نتحقق من أن (السلب) نفسه (كما لاحظ هييدجر) قائم على أساس من (العدم) أو اللاوجود ٠

ولكن هذا العدم ليس مصدره (الموجود في ذاته) الذي هو بطبعته موجود مليء كثيف متماسك لا موضع فيه للسلب أو القصدع أو الانقسام ، بل أن مصدره هو (الموجود لذاته) الذي يحمل (العدم في صميم تكوينه) ٠ والواقع أن الانسان لا يتطابق مع ذاته دائماً بل هو في صيرورة مستمرة وحركة دائبة ومقارقة دائمة ، ومن ثم فإنه لا يكف عن الفرار من ذاته ، ولا يكاد يقوى على الامساك بزمام نفسه ولما كان الموجود لذاته (سلباً محضاً) فان من شأنه أن يجلب العدم على الاشياء أعني أنه هو الاصيل في اللاوجود ٠٠ ولو أثنا نتصورنا الوجود العام على أنه صخرة جامدة ، لكان الانسان منها بمثابة شق أو فجوة ، ولو تصورنا على أنه حائط متماسك لكان الانسان منه بمثابة تصدع أو نشقق ولو تصورناه أخيراً على أنه ثمرة ناضجة ، لكان الانسان منها بمثابة دودة صغيرة .

ولكننا هنا بازاء دودة واعية لا تملك الا أن تكون كذلك ، وأنها لدودة  
تعرف نفسها فلا تجد بدا من أن تتقبل وجودها باعتبارها حشرة زائلة .

### الحرية :

ولكن اذا كان الانسان هو الاصل في ظهور العدم ، فذلك لأن الحرية  
الانسانية هي نفسها بمثابة ذلك ( العدم ) الذي يفرزه الموجود لذاته ،  
والذى من شأنه أن يعزله ( بمعنى ما من المعنى ) عن سائر الموجودات .  
حقاً أن شيئاً لا يفضلنا عن الوجود العام ولكن ثمة ( عدماً ) باطننا في صميمنا  
هو الذي يجيء فينتزعنا من قلب ذلك الوجود العام .

وليس الحرية سوى ذلك ( العدم الذي يفصل الانسان دائمًا عن  
ماهيته ) فيحول بينه وبين التطابق مع وجوده . واذا كان الانسان ( حراً )  
فذلك لأن من شأنه باستمرار أن يخرج عن ذاته ، ويعمل على نفسه ويفترق  
عن ماضيه فلا يكون في وسعنا مطلقاً أن نحدد ماهيته أو أن نقول عنه أنه  
عين ذاته . وهذه ( الفارقة ) المستمرة التي تصبح بطبعها كل وجوده هي  
ما يميز الموجود لذاته عن غيره من الموجودات فالانسان هو ذلك الواقع  
الكامن في صمت الاشياء والذي لا يكت عن خلق نفسه بنفسه بمقتضى  
ما لديه من حرية وقد يكون من الممكن أن نشبه الوجود الانساني بحفرة  
أو تجويف في قرار الوجود العام ، ولكن لما كانت تلك الحفرة فارغة فان  
اصداء الوجود نفسه لابد من أن تتردد فيها .

ولكن لولا وجود تلك الحفرة الصغيرة التي تتجاوب فيها أصوات العالم  
لما كان الوجود العام نفسه حتى ولا مجرد أصوات ضعيفة خافتة . . . ومعنى

هذا — بعبارة أخرى أن (الموجود لذاته) هو ذلك (العدم) الذي به توجد  
الأشياء ولو أنه هو نفسه ليس بشيء .

وحيثما يقول سارتر أن (العدم) هو نسيج (الوجود الإنساني) فإنه  
يعنى بذلك أن ما يميز الموجود لذاته هو انفصاله عن ذاته وخلقته لنفسه  
بنفسه . ولن泥土ت (الحرية) سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة  
الا وهى أن الوجود لذاته هو أبى شاق حر فيه يخلق الإنسان نفسه بنفسه .  
وهنا يكون قول سارتر (أن الإنسان حر) مرادفاً لقوله (أن الله غير  
موجود) ذلك لأن الحرية هي عين وجودنا ووجودنا لا يخضع للاهية سابقة  
أو طبيعة محددة بل هو أمكانية علينا أن نتحقق وأن نخلع عليها قيمة  
ومعنى .

فليكن هناك (طبيعة بشرية) قد فرضها الله علينا منذ الأزل وليس  
هناك مثال أعلى للإنسان ليس علينا سوى أن نحاكيه ، بل أن وجودنا  
سابق للاهيتها ، ونحن لسنا إلا ما نختار لأنفسنا أن نكون . وهكذا نرى  
أنه بدلاً من أن نقول مع ديكارت أن معيار الحقيقة هو ارادة الله الحرة ،  
يذهب سارتر إلى أنه ينبغي لنا أن نقول أن الإنسان نفسه هو الذي يبدع  
القيم ، وهو الذي يفصل في الحقيقة . ولم يخطئ ديكارت حينما قال  
بالحرية وإنما هو قد أخطأ حينما نسب إلى الله ما هو من أخص خصائص  
الإنسان . ولم يجانب ديكارت الصواب حينما قال أن الحرية هي دعامة  
الوجود ولكنه جانب الصواب حينما أضفى على الله تلك الحرية .  
ولكن لماذا يميل الإنسان إلى أن يضفي على غيره — على الله مثلاً —  
ما هو بطبعته جزء لا يتجزأ من صميم وجوده ؟ هنا يقول سارتر أنه قد

قضى على الانسان أن يكون حرا ، فليس في وسعنا بحال من أن نتخلص من حريتها ، أو نتناول عنها ، أو أن نستبدل بها خربها من الضرورة أو صورة من صور الحتمية .

وقد يعنى الانسان الكثير من جراء هذا الشعور الحاد بالحرية ولذلك فإنه كثيرا ما يحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حرا ، وكثيرا ما يعمد إلى اتخاذ شتى الحيل والاساليب من أجل التخلص من تلك الحرية . ومن هنا فإن الانسان يتهم الطبيعة بأنها قد فرضت عليه نظاما صارما لا يملك الخروج عليه ، وقد ينسب إلى ( الله ) أنه قد حدد منذ الأزل جميع أفعاله وقد بلغ به خداع النفس أو سوء الطوية حد أبعد من ذلك فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس سوى مجرد موضوع أي شيء أو يعمد إلى تركيب مذهب فلسفى متancock يدخل فى صميمه وجوده نفسه ، كأنها هو مجرد ظاهرة مندمجة في النظام الكلى الشامل أندماجا تماما مطلقا .

وكل هذه الاساليب أن دلت على شيء ، فانما تدل على أن الحرية حمل ثقيل كثيرا ما ينؤ به الانسان وذلك لأنها فقط ترتبط أرتباطا مباشرأ بشعور القلق الذى يستولى علينا عند الاختيار ومن ثم فإن الانسان قد يسعى إلى التهرب منها أو التنكر لها . وحينما يضيق الانسان ذرعا بحريته فإنه قد يتجىء إلى المذاهب الحتمية محاولا أن يجد فيها علاجا لذلك الدوار النفسي العنيف الذى لابد من أن يمتلكه عند الفعل آمالا من وراء ذلك أن يحيا حياة هادئة ساكنة لحياة الطبيعة التى رأاها من حوله .

وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله أن الموجود لذاته يتوقف على حياة الموجود ذاته وما الایمان بالحتمية سوى سلوك تبريري تقوم فيه برد فعل شعوري

أو لا شعورى ضد الشعور بالقلق أو الحصر وأذن فان فكرة الحتمية هي أقرب ما تكون الى قوقة آمنة نلتجمىء اليها كلما ثار في نفوسنا ذلك الدوار النفسي العنيف الذى يقترب عادة بالاختيار الحر ك ولكن عبثا يحاول المرء أن يتخلى عن حريته أو أن يوهم نفسه بأنه مجبر ، فقد كتب علينا أن تكون أحرارا وهذه الحرية هي الشىء الوحيد الذى ليس لنا الحرية أن نرفضه .

### الحرية هي الوجود :

ليست الحرية في نظر سارتر صفة أو خاصية تميز الانسان ، وأنما هي صميم وجوده وحينما يقول سارتر أن الانسان حر فهو يعني أنه قد مُنْظَر به إلى هذا العالم ، دون أن يعرف لذلك سببا أو غالية — بل دون أن يكون في وسعه التخلص من هذا الموقف البشري نفسه وما دام الانسان قد ترك لنفسه وما دام وجوده قد أودع بين يديه فليس ثمة ماهية ثابتة أو طبيعية محددة تملئ عليه أفعاله وتحدد أمامه طريق حياته بل لابد له من أن يستعمل حريته في تكوين ذاته وأختيار أسلوبه في الحياة وبهذا المعنى قد يكون في وسعنا أن نقول أن ماهية الموجود لذاته هي وجوده وما وجوده سوى حريته نفسها . وهكذا تصبح الحياة الإنسانية بمثابة اختيار مستمر للذات في كل لحظة من لحظات وجودنا .

حقا أن الانسان قد يعمد احيانا الى التوقف عن الاختيار . ولكن عدم الاختيار هو نفسه ضرب من الاختيار . وقد يخدع المرء ذاته فيوهم نفسه بأنه أنسير الضرورة . أو قد يعمد الى التخلص من أسلوبه الانساني في الوجود آملا من وراء ذلك أن يحيا الاشياء ولكن ما دام هو الذي يختار

لنفسه هذا المسلوك فكأن حرفيته هي التي أرادت لنفسها ذلك الاسلوب المعين من أساليب الوجود ، عليها أن تظفر بسكنى الموجود في ذاته ومهما يكن من شيء فإن أحدا لا يستطيع أن ينهض بممارسة حرفيتي بدلا مني كما أن أحدا لا يملك أن يحقق اختياري عوضا عن لان حرفيتي هي عين وجودي ، وأختياري لا يكاد ينفصل عن صميم ذاتي .

وأنا المسئول عن نفسي أمام ذاتي وأمام الآخرين أيضا ، فلا سبيل لي إلى التماس أية أذار للتخلي عن هذه الحرية أو للتنصل من تلك المسئولية أذ أن حرفيتي تعبر عن صميم وجودي ، ومسئوليتي لا تنفصل عن جوهر ذاتي . ومهما حاولت أن أتخلص من شعور القلق المترافق بالحرية فاننى لن أنجح مطلقا في القضاء عليه لأن هذا القلق نفسه هو نسيج الوجود الانساني . ونحن نجد أن سارتر يربط بين فكرة القلق وبين فكرة المسئولية فيقول أن شعور الإنسان بحرفيته الشاملة ومسئوليته المطلقة أمام نفسه وأمام الآخرين هو مصدر ذلك الدوار النفسي العنيف الذي يتملكنا لحظة الاختيار صنع مثال الإنسان حينما نصنع ذواتنا . ولو كان أمام حرفيتنا نماذج جاهزة لل فعل ومعايير ثابتة للحق — لما كان اختيارنا مثارا للقلق والحيرة والمحرر . وذلك لأننا ندرك عندما نكون بازاء الفعل أننا نشرع لأنفسنا وللآخرين وأننا .

ولكننا نعرف أننا بافعالنا نخلق المثل ونبعد القيم وتتوارد المعايير ومن هنا فإن القلق لا بد من أن يستولى علينا عند الفعل أذ نشعر بفداحة المسئولية الملقاة على عاتقنا باعتبارنا المشرعين الوحيدين لأنفسنا وللآخرين ولعل هذا هو السبب في أن الإنسان كثيرا ما يحمد تلك اللامسئولية التي تتمتع بها

الأشياء فيوهم نفسه بأن لوجوده قوانين الطبيعة ومن ثم نراه يحاول العمل وفقاً لما هيته وكان لله ماهية محددة سابقة على وجوده والحق أنه إذا كان ثمة شيء يفزعنا ويهولنا في هذه الحياة غليس هذا الشيء هو صمت الفضاء المطلق — كما قويم بسکال — بل هو خواص تلك الحرية التي تكمن في صميم وجودنا كأنما هي حصار العزم أو دوار حاد وقد يشتهر الإنسان سكون الأشياء وطمأنينة الموجود في ذاته فيعود إلى تثبيت دعائم ذلك أسلوب الجامد من أساليب الحياة بأن يخضع لمجموعة من القوانين الصارمة خصوصاً أعمى ، أو بأن يستند إلى أحكام آناس آخرين يتخذ منهم قادة وملئيين له أو بأن يأخذ نفسه بطائفة من الالتزامات الموهومة نحو الطبيعة أو الله ولكن هذه كلها أن هي إلا أساليب متنوعة لخداع النفس وهي جميعاً لا يمكن أن يجعل من الإنسان مجرد موجود في ذاته لا حرية له ولا مسؤولية • وهنا يبدو الطابع الإنساني للوجودية السارترية فإنها فلسفة تمجد الحرية وتقول بأن الإنسان هو مبدع القيم وتنادي بأن الوجود البشري حقيقة مستقلة تستطيع أن تستكفي بذاتها ومعنى هذا أن الإنسان في نظر سارتر إنما يجد في نفسه ، وفي نفسه فقط دوافع تصميماته وببراعتها فهو موجود حر يفصل في وجوده بذاته ووجوده يتوقف على حريته وحياته مطلقة لا يحدوها حد ولو لا الإنسان لظل هذا العالم حقيقة كثيفة باردة لا معنى لها ولا حياة فيها •

#### الحرية والمواقف :

ولكن كيف تتكون حرية الإنسان مطلقة ونحن نراها مقيدة بظروف مرتبطة بأحداث متدرجة في مواقف ؟ هذا ما يرد عليه سارتر بقوله : أن

الحرية لا تتجلّى الا في موافق فالصلة بين الحرية والموافق هي كصلة بين الذات والموضوع حتى أتمنى لم أتخير مولدي وب بيئتي وشكلـي ، وجنسـي ، وطبقـتي ( وما إلى ذلك من الموافق ) ولكنـي بلا شكـ أحدـ بأرادـتـي موافقـي من كلـ تلكـ الظروف ، فالـوضعـ الذيـ اـتـخـذـهـ باـزاـءـ تـلـكـ التـحـدـيدـاتـ الـاـصـلـيـةـ هوـ الـذـىـ يـعـبـرـ عنـ أـخـتـيـارـيـ الـحـرـ .

وهذا الـوضعـ نـفـسـهـ هوـ الـذـىـ يـؤـثـرـ فـيـ وـجـودـيـ وـهـوـ الـذـىـ يـعـينـ أـسـلـوبـيـ فـيـ الـحـيـاةـ وـحـيـنـمـنـدـ يـقـولـ سـارـتـرـ أـنـنـىـ أـخـتـارـ ذـاـنـىـ فـانـهـ لـاـ يـعـنـىـ أـنـنـىـ أـخـتـارـ وـجـودـيـ تـفـسـهـ ، بلـ يـعـنـىـ أـخـتـارـ أـسـلـوبـيـ فـيـ الـوـجـودـ . وـقـدـ يـظـنـ أـحـيـاناـ أـنـ مـاضـيـنـ ثـابـتـ مـحدـدـ لـاـ سـبـيلـ إـلـىـ تـغـيـرـهـ ، وـلـكـنـ مـوقـفـنـاـ مـنـ هـذـاـ الـمـاضـيـ هـوـ الـذـىـ يـعـيـنـنـاـ عـلـىـ أـنـ نـغـيـرـ مـنـ تـأـثـيرـهـ فـيـنـاـ فـنـخـلـعـ عـلـيـهـ بـذـلـكـ مـاـ نـرـيدـ مـنـ مـعـنـىـ وـأـمـاـ ذـاـ أـعـتـرـضـ بـعـضـ بـقـولـهـ : وـلـكـنـ لـمـ أـطـلـبـ الـوـجـودـ فـكـيـفـ أـكـونـ مـسـئـوـلاـ حـتـىـ عـنـ مـجـرـدـ وـجـودـيـ فـيـ الـعـالـمـ ؟ـ كـانـ رـدـ سـارـتـرـ أـنـ مـوقـفـنـاـ مـنـ ظـاهـرـةـ الـوـجـودـ هـوـ نـفـسـهـ بـمـثـابـةـ أـخـتـيـارـ لـهـذـاـ الـوـجـودـ ، أـذـ قـدـ أـنـفـ مـنـ مـولـدـيـ مـوقـفـ الـمـشـائـلـ أـوـ . . . المـنـشـائـمـ أـوـ الـخـجـولـ أـوـ الـمـفـتـخـرـ . . . الخـ

وـكـلـ هـذـهـ الـمـوـاقـفـ أـنـمـاـ تـعـنـىـ أـنـ الـإـنـسـانـ يـتـخـيـرـ أـسـلـوبـهـ فـيـ الـوـجـودـ وـمـنـ ثـمـ فـانـ حـرـيـتـهـ تـسـتوـعـ كـلـ مـظـاهـرـ نـشـاطـهـ الـحـيـويـ . وـعـلـىـ كـلـ حـالـ فـانـهـ لـيـسـ مـعـنـىـ الـحـرـيـةـ عـنـدـ سـارـتـرـ أـنـ يـحـصـلـ الـمـرـءـ عـلـىـ مـاـ يـرـيدـ بـلـ أـنـ مـعـنـاـهـ أـنـ يـخـتـارـ بـنـفـسـهـ وـلـنـفـسـهـ . وـمـنـ هـنـاـ فـانـ الـحـرـيـةـ السـارـتـرـيـةـ لـاـ تـتـمـثـلـ فـيـ الـأـفـعـالـ الـأـرـادـيـةـ فـحـسـبـ بـلـ هـىـ تـتـمـثـلـ أـيـضـاـ فـيـ الرـغـبـاتـ وـالـأـهـوـاءـ وـالـعـواـطـفـ وـالـأـنـفـعـالـاتـ ، وـمـاـ دـامـ الـفـعـلـ الـحـرـ لـيـسـ بـمـثـابـةـ تـدـبـيـرـ عـقـلـيـ فـيـهـ نـصـدرـ عـنـ بـوـاعـثـ وـدـوـافـعـ ، فـلـاـ غـرـوـ مـنـ أـنـ نـجـدـ سـارـتـرـ يـجـعـلـ مـنـ الـفـعـلـ الـحـرـ فـعـلاـ

عقلياً محضاً ، كأنما هو مجرد تعبير عن تلقائية الموجود البشري ٠ وهكذا يقول سارتر أن الحرية هي التي تخلق القيم والمعايير فليس ثمة بواعث عقلية أخضع لها قبل الفعل بل لو لا اختياري الحر لما كان للبواعث العقلية أي معنى ٠

وبهذا المعنى تكون الحرية ضرباً من البداية المطلقة التي فيها يتجلّى اللامعقول أو الحال ٠

### أنا وأنت :

من هذا نرى أن فكرة الحرية عند سارتر وثيقة الصلة بالكثير من الأفكار الميتافيزيقية مثل فكرة العدم وفكرة القلق وفكرة المفارقة ، وفكرة الزمانية وفكرة اللامعقول بيد أن الموجود البشري ليس مجرد حرية تتحوّل نحو العدم وتتنزع إلى التنصل من ماضيها وتعمل دائماً على مفارقة ذاتها ، وتسعى باستمرار نحو المستقبل ، وأنما هو أيضاً وجود من الآخرين أو وجود بالنسبة إلى الغير وهنا يقرر سارتر أن وجود الآخرين ليس في حاجة إلى برهان ، فـان الكوجيتو لا يكشف لي عن وجودي الذاتي فحسب بل هو يكشف لي أيضاً عن وجود الآخرين ٠ ومعنى هذا أنني لا أجد في قراره نفسي مبررات تدفعني إلى الاعتقاد بوجود الغير وأنما أنا أجد هذا الغير نفسه باعتباره كل من عدائي .

وحينما أقرّ وجود الآخرين ، فـانني لا أعني وجود أجسام مادية أنساب إليها من بعد نفوساً أو أرواحاً وأنما أنا أعني أن الآخر يكتشف لــي منذ البداية باعتباره موجود ذاته (والخجل) هو الذي يكتشف لي عن وجود الآخر باعتباره تلك الذات التي تنظر إلى فــتحيلني إلى موضوع

والخجل الذي يتحدث عنه سارتر هنا ليس وليد الشعور بأن الذات قبضت  
أرتكتبت خطأ معينا ، بل هو شعور عام يغمر الموجود الانساني حينما يشعر  
بأنه مكشوف أمام الآخرين وأنه لا يملك إلا أن يعترف بأنه ذلك الموضوع  
الذى يراه الآخرون ويحكمون عليه .

فالخجل هو شعور أصلى يدرك معه الانسان أنه موجود في الخارج  
أعنى أنه كائن بالضرورة في عالم الآخر أو الانت وحينما ينظر إلى الآخرون  
فإننى لابد من أن أشعر بالذى في موقف خاص بي عينه وأن هذا الموقف هو عين  
وجودى وليس في وسعي بعد ظهور الآخر إلى المجال الذى أوجده ففيه أن  
أتتحكم في الموقف الذى أنا بصدده كما لو كانت حريرتى وحدها هي التي تملك  
التصرف بل لابد من أن أعمل حساباً لحرية الآخرين التي جاءت فأخرجت  
الموقف من يدي .

وهكذا نجد أن نظرة الأرض قد قتلتني أتجدد في مكانى ، كائنة بازاء  
خطر أو كان لا سبيل إلى أصلاح الموقف الذي أصبح وجوده جزءاً لا يتجزأ  
من وجودى وفضلاً عن ذلك فإنه حينما يظهر الآخر في مجالى ، فإن الأشياء  
سرعان ما تنزلق نحوه ، وأنما هي قفلت من أمامى وتختفى من مجالى لكي  
تدرج في عالم الآخر الذي يراني كما يرى الأشياء .

وسواء أكان موقفى من الآخرين هو موقف الخجل أم الخوف أم الزهو  
فكان في كل هذه المواقف اعترافاً ضمنياً بـأنـي موضوع يحكم عليه الآخرون  
وكأن ليس لي من حقيقة باطنـة سـوى ما أـظهـرهـ لـلـآخـرـينـ أوـ ماـ أـعـرضـهـ عـلـىـ  
ـالـآخـرـينـ وـمـاـ دـامـتـ العـلـاقـةـ القـائـمـةـ بـيـنـ الـذـوـاتـ أـنـمـاـ تـمـثـلـ عـلـىـ  
ـالـخـصـوصـ فـيـ نـزـوـعـ كـلـ ذـاـتـ الـىـ أـعـتـبـارـ غـيـرـهـ مـجـرـدـ مـوـضـوعـاتـ فـانـ مـنـ

الخطأ أن نقول أن جوهر العلاقات القائمة بين الناس هو الحب أو التعاطف أو المشاركة الوجودانية .

والواقع أن ما يكون جوهر هذه العلاقات إنما هو الصراع ، لا التعاون أو الحبة . وليس بدعا أن يقوم بين الذوات شراع مستمر ، فان كل ذات تزيد أن توجد ، ووجودها أن هو الا تحقيق لمشروعها الخاص ، ينطوى في ضميمه على انكار لمشروعات الآخرين ، فلا بد من أن تنسى كل ذات السى أستبعد غيرها من الذوات وأستخدامها ك مجرد أدوات لتحقيق غاياتهما الفردية . وحتى ما نسميه بالحب أن هو الا مجرد محاولة من أجل أملاك الآخر . لا باعتباره موضوعا فحسب بل باعتباره حرية أيضا .

وهنا يعرض سارتر لدراسة شتى مظاهر الحب في يقول أن الحب لا يريد أملاك المحبوب باعتباره شيئا ، بل هو ضربا خاصا من التملك فيه تسيطر حريته على حرية الكائن المحبوب .. ولكن أملاك الحرية باعتبارها حرية هو ضرب من الحال ولذلك فان الحب لا يمكن أن خلو من صراع وهذا الصراع نفسه لا يمكن أن يفي بالغرض المطلوب .

وهكذا نجد أن الحب لابد أن يبؤ بالفشل ، نظرا لان من الحال أن أملاك الآخر باعتباره حرية وكيف يمكن أن نتحدث عن مشاركة أو تضافر أو محبة . بينما نشعر بأن الآخرين هم الجحيم أن حضور الذات أمام غيرها من الذوات هو بمثابة سقوط أصلى ، فالخطيئة الأولى أن هى الظهورى في عالم يوجد فيه الآخرون .

### المقولات الوجودية :

وأخيرا يهتم سارتر بدراسة المقولات الثلاث البشرى ( الا وهى

## المذهب البرجماتي

ان البرجماتية تعبير صادق عن الفلسفة الامريكية ٠

ونسأله : ما البرجماتية ؟ أو فلسفة الذرائع ٠

فلا اصل لغوى البرجماتية تقيد « ما هو عملى » واللفظ من وضع

الفيلسوف الامريكي شارلس ساندرس بيرس ( ١٨٣٩ - ١٩١٤ ) ٠

وما هو عملى هو تجربتى بالضرورة ٠

ولكن أية تجريبية تلك التى يقصدها بيرس ؟

ان التجريبية ، عنده ، لا تقف عند حد الحس ، ذلك ان الاحساس

ظاهره نسبية وذائقة ، بمعنى أنه يخص الذات المفردة ، ومن ثم تكون

الحقيقة أمرا محلا ٠

غير ان الحقيقة ممكنة في رأى بيرس ٠

وأمكاني الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة ٠

وعنوان كتابه « ثبات الاعتقاد » ( ١٨٧٧ ) دليل على هذا الامكان ٠

ونسأله : ما « الاعتقاد » ؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساسا للقيام بعمل ، ولهذا فان

الاعتقاد مرتبط بالضرورة « بنتائج عملية » ٠

ولكن ماذا يحدث عندما يأتى الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقعه ؟

بزوج « الشك » ليس الا ٠

وماذا يتربّى على الشك ؟

« بحث » عن بديل لهذا الاعتقاد . ويظل هذا البحث قائما حتى نعثر

على بديل .

ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة إلى الكشف عن الاعتقاد .  
والبحث ، عند بيرس ، هو المنهج العلمي .  
والنتيجة بعد هذا ماذا تكون ؟  
ان الاعتقاد نسبي يحكم قابليته للتغير . وهذه النسبية رد فعل ضد  
النزعـة التترمـتـية أو النـقـيـنـيـة التـى كـانـت تـسيـطـر على أورـبـا ، وكـانـت من عـوـامـلـ  
هـجـرـةـ الـأـوـرـبـيـنـ إـلـىـ الـعـالـمـ الـجـدـيدـ .  
وأن الاعتقاد ليس مطلقاً بحكم أنه غير مجاوز للتجربة .  
وهكذا يكون منطق المذهب ، عند بيرس ، أقوى من مقتضاه .  
ولهذا آثر وليم جيمس ( ١٨٤٢ - ١٩١٠ ) أن يسير مع المنطق دون  
المقصود فيربط بوضوح بين الحقيقة من جهة والذاتية والنفعية والفردية من  
جهة أخرى ، خاصة وأن جيمس عاش في الفترة التي استكملت فيها أمريكا  
نظامها الرأسمالي . وهو نظام يقوم ، في بدايته ، على تمجيد الذاتية بفضل  
مبدأ المنافسة الحرة .  
فالترجماتية ، عند جيمس ، تتخذ من « العمل » مقياساً للحقيقة .  
فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة . ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما  
اللذان يحددان الـاخـذـ بـفـكـرـةـ ماـ أوـ رـفـضـهاـ .  
والعمل ، منظوراً إليه من زاوية النفع والضرر ، لا يمكن أن يرقى إلى  
مستوى الوحدة ، لأن ادراك الوحدة يستلزم أن يكون القياس موضوعياً .  
اذن يظل التباين عند مستوى « الكثرة » ولهذا يبدو العالم ، عند  
الترجماتية ، وكأنه « كثرة » .  
ويلزم من الكثرة انكار المطلق .

ذات يوم كان وليم جيمس يتحدث مع أصدقائه عن المذاهب التصورية  
وإذا بواحد منهم يقول أن من مميزاتها تقرير المطلق فإذا بجيمس يصبح في  
وجه هذا الصديق قائلاً : ملعون هذا المطلق .

البرجماتية إذن تتقبل الكون وهو في حالة تشتيت وتمزق وتفاسخ ،  
وحدات جزئية من الحال ادماجها في إطار كلٍ . ويبيّن ذلك أن من  
حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التي تستهويه .  
والبرجماتية ، بهذه المعنى ليست إلا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالي في  
بكارته الأولى .

غير أن الرأسمالية المترکزة على المشروعات الفردية « الخاصة » لا يمكن  
أن يكتب لها الاستقرار ، فالمنافسة الحرة غير المقيدة ضارة ، في نهاية الامر ،  
بالمشروعات « الخاصة » ، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة تكتلها واتحادها على  
هيئات شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فترتقي الرأسمالية إلى الاحتكارية .  
ويلزم من هذا التطور للرأسمالية تغيير في الفكر الفلسفى البرجماتي .  
فيذلا من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة ، وبذلا من مطلقات متفرقة  
يقوم « مطلق واحد » .

وسيلة جون ديوى ( ١٨٥٩ - ١٩٥٣ ) تعبير فلسفى رائع عن هذا  
التغيير . يأخذ ديوى من بيرس فكرة « البحث » ، وينقل عن البرجماتية  
فكرة « العمل » بعد أن يستبعد منها النفعية والذاتية فيدفع بها إلى مستوى  
« الحقيقة » . ويستعير من هيجل فكرة « الروح المطلق » ولكن في صياغة  
جديدة هي « الكليات الموحدة » والعملية العقلية ليست إلا وسيلة للوصول  
إلى هذه الكليات الموحدة .

والعملية العقلية ليست الا ممارسة للاسلوب العلمي الذى يبدأ من الجزئيات وينتهى عند الكليات والكتبات بدورها تتحدد وتكون مطلقا واحدا هو «الايمان المشترك» لبني الانسان .

يقول ديوى في كتابه «أيمان مشترك» : «نحن نعيش الان اجزاء من انسانية تمتد جذورها الى الماضي السحيق ، وهى انسانية قد تفاعلت مع الطبيعة . ان الامور العزيزة علينا في الحضارة ليست من صنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الانسانية المتصلة ، والتى تكون حلقة من حلقاتها . ومهامتنا هي مسئولية حفظ قرارات القيم الذى تلقيناه ، ونقله وتعديلها ونشره ، حتى يتسعى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عودا وأكثر أمنا وأيسراً تناولا وأعظم انتصارا مما تلقيناه . وفي هذا تقوم جميع العناصر لايمان دينى لن يقتصر على فرقه أو طبقة أو جنس . وقد كان مثل هذا الایمان في صميم القلوب الایمان المشترك لبني الانسان . ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الایمان المشترك من السر الى العلن ، ويتخذ سبيله الى المحقيق » .

## المذهب الماركسي

الواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل الترف الفكري ، بل أنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية نتيجة حتمية للتطور الاجتماعي والعلمى في العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت مصحتها العلمية التي يتمسك بها أصحابها ، فإذا أردنا تغيير الواقع – كما يقولون يجب أن نفهمه علميا ، كما يفعل علماء الطبيعة في الكشف عن قوانين الظواهر فالمفهوم المادى للعالم اذن هو تصور الطبيعة كما هي دون أضافات غريبة عن تلك الطبيعة .

والمادية الجدلية هي جوهر الفلسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء ، وعلم الاحياء ، وعلم الميكانيكا الخ ، ندرس قطاعات خاصة من الواقع المادى فان الماركسية من حيث هي جدل ندرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة ، مارة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليس هذه القوانين مشتقة من الفكر أو المخيلة بل أن تقدم العلوم هو الذى مهد وجعل من الممكن اكتشاف هذه القوانين وصياغتها ، وإن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هي والعلوم شيئا واحدا ، الا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة ، ولأن كل منها يكشف عن سير التجدد في الطبيعة ، أما المادية التاريخية فانها عبارة عن تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع . وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى « الاستراكيـة العلمية أنما تقوم أساسا على (المادية الجدلية) و (المادية التاريخية) وهـى

## الفلسفة الثورية للبروليتاريا التي تفترض أساساً وجود حزب ثوري ليتحقق الانتصار على البورجوازية \*

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد أستخدم كثيراً من الآراء الشائعة في عصره إلا أنه قد أدخلها في سياق جديد بحيث أتسمت بطبع فلسفته الجديدة على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة في فلسفته : من حيث أنها فلسفة ذات طابع طبقي ، وأن لها دوراً تلعبه في الحياة الاجتماعية إذ أنها تحقيق عدالة التوزيع في ظل نظام اشتراكي حتى النظهر ، وتقوم على أفتراض وجود وحدة عضوية من الجدل والمادة \*

وقد أكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين ، الذي عاصر ثورة البروليتاريا ضد الامبرالية ، وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي . ويقوم المذهب على الاسس الآتية :

### أولاً : المادية الجدلية :

أن الموضوع الرئيسي للمادة الجدلية هو حل المشكلة الأساسية في الفلسفة ، أي علاقة الفكر بالوجود ، أو الروح بالمادة \*

ولعل مقوله المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهي حقيقتها الموضوعية ، أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعي مستقل عن شعورنا بها وهم هذا فإنها تتعكس على شعورنا ، فمقوله المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعي كله ، وهي بهذا الوضلع تعتبر مقوله أولية المعرفة \*

ولا توجد المادة إلا في حركة : والحركة هي التي تكشف عن وجود المادة \*

ويقول أنجلز (أن الحركة هي أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة ) وهذه الحركة أزلية ومطلقة ، أما السكون فنسبة مؤقت وللحركة صور كثيرة كشفت عنا المادية الجدلية : فثبتت حركات ميكانيكية وفيزيقية وكيميائية وبيولوجية واجتماعية ، وقد ربط انجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربط مثلاً الحركة الميكانيكية بالاجرام السماوية والارضية والحياة الاجتماعية – أي تاريخ المجتمع الانساني لم يثبت سوى صورة عليا لحركة المادة تختلف اختلافاً جوهرياً وكيفياً عن صور الحركات الاخرى . وقد ظهرت بقيام المجتمع الانساني وتميزت بعملية الانتاج الماديّة التي تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعية . وعلى الرغم من تنوع صور الحركة الا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع إلى الوحدة المادية للعالم .

واذن فالحركة ذات طابع كلي مطلق ، ولكن صورة كيئية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها الى البعض الآخر وهذا هو محمل النظرة المادية الجدلية للحركة التي ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة . والمكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الاشياء في المكان يعني أن للأشياء أمتداداً يسمح لها بأن تشغل حيزاً ما بين موجودات العالم الآخر . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتبع هذه الاشياء وتعاقبها في الواقع ، وحلول أحدها محل الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة أي استمرار زمني خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضاً ينتقل من مرحلة الى أخرى في تطوره ، وهذه كلها تعبّر عن الخاصية الزمانية في الوجود المادي .

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتتصف به الزمان والمكان هو استقلالهما عن الشعور الانساني وذلك يعني أن لهما وجوداً موضوعياً وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة ٠

كما أن الشعور أو الفكر مادة في أعلى درجات تنظيمها الذي يتمثل في مخ الإنسان الذي يعكس الواقع المادى ، فالتفكير أو العقل أو الشعور اذن والافكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل الانساني الذي يرجع تكوينه الى المادة وتطورها ، ويقرر ماركس «أن كل ما هو فكري ليس شيئاً آخر غير انعكاس العالم المادى على العقل الانساني الذي يترجم هذا الانعكاس الى صور الفكر » ٠

والمادة تنتطوى في داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات الخارجية » فتستجيب لظروف البيئة المادية وتعمل على التكيف وفق حاجاتها ، أو يمعنى آخر كما يقول واوين : أن البيئة وال الحاجة والوظيفة هي التي تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل ٠

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل - أي إنتاج القيم المادية - هو العامل الاساسي في تطور جسم الإنسان وأعضائه ، واذن فالعمل هو الذي يخلق الإنسان أي أن النشاط الانساني هو الذي استلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلاءم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل النمو المادى ، وحينما أكتمل بناء الشعور أو العقل لم يعد في قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعي فحسب بل ويبعد صوراً أخرى متولدة عنها ، ٠

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخي أن توجد العقل الانساني وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الاولية ، وبذلك تحمل المادة الجدلية مشكلة التناقض الاساسي بين المادة والشعور .

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد في الاشياء بقانون وحدة الاصدادر وصراعها الذي يعتبر القانون الاساسي للمادة الجدلية ، اذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطي لنا صورة واضحة بكل تطور العالم وتحوله .

ويضاف الى هذا القانون الاول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمى الى التغير الكفى على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو ( سلب السلب ) الذي يوضح خاصية التقدم اللولبى للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائمًا على القديم بعد صراع لأن الجديد يتنقق مع مطلب الحياة الاقتصادية ويلتقي مع مصالح طبقات المجتمع التقديمة .

هذه القوانين الثلاثة للجدلية المادة تفترض أن العالم كله مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرس العلوم الطبيعية الالية المتأمرة بالمنهج الميتافيزيقى التحليلي الذى سبقت الاشارة اليه .  
والواقع أن قوانين الجدلية المادة ومقولاتها ليست سوى انعكاس لهذا الترابط على الفكر الانساني » وبالكتئف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادى .

والقانون يترجم كل علاقة علمية وأساسية وضرورية وعامة في ظواهر العالم المادى ، وليس هذا القانون من صنع الله أو روح مطلق ، بل أنه يتسم بال موضوعية التي ترجع إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن ارادة الانسان

ورغبته ، ولهذا فان أي محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون ي يكون مقضيا عليها بالفشل الحتمي ، كما لو حاول رائد الفضاء ان يتتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع الى الفضاء الخارجي بدون التخلص أولا من جاذبية الارض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » اذ أن « المقدرة » معارضة للقانون الطبيعي او الاجتماعي ، اذن فقوانين المادية .

وتنستند الى قانون وحدة الاصدادر وقانون التغير الكمي الى التغير الكيفي وقانون سلب السلب .

### **ثانياً : المادية التاريخية**

المادية التاريخية هي تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هي علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية في نطاق المجتمع ، وهى العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسانية ، وفي كلا الحالين نجد الشعور أنعكاساً ل الواقع المادى الموضوعى ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتتطور عن شكل الى آخر بطريقة موضوعية لا دخل للشعور الانساني في توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لجهة تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادي أي من صور الانتاج المادى التي تسود في أشكال المجتمع المختلفة .

وعلى هذا فان القضايا الأساسية المادية التاريخية تعد استمرارا وتطورا ملمساً لقضايا المادية الجدلية في تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية .

فلا يمكن الفصل اذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية وكذلك مذهب ماركس الاقتصادي ونظريته في الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤلف (الماركسيّة) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم .

#### تستند إلى الضرورة في القوانين الاجتماعية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية في أنه بينما تعكس الأولى تأثير قوى عمياً تلقائياً نجد أن قوانين التطور الاجتماعي تسرى بين البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافاً معينة .

وهذه القوانين الاجتماعية لا تمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب ، بل تشكل أيضاً سلاحاً ايديولوجياً لاحداث تغيرات في الحياة الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة .

ويعتبر الانتاج المادى كأساس لتطور المجتمع بمعنى « بأن اسلوب الانتاج يلعب دوراً حاسماً في تطور المجتمع » .

واذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للإنسان ، اذ أنه بدون العمل والانتاج تتلاشى الحياة الإنسانية وينعدم وجود النوع الإنساني . وعلى هذا فإن انتاج الثروة المادية هو الذي يحفظ على الإنسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعي .

وعلى الرغم من أن الانتاج هي أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحرکها وتنظيمها .لكن تتسارع أذن ، فالإنسان عامل جوهري في عملية الانتاج .

وعلى هذا فإن قوى الانتاج تشمل على وسائل الانتاج ( ومنها آلات العمل التي أنشأها المجتمع ) والانسان الذي ينتج الثروة المادية .  
وهذه القوى الانتاجية هي التي تحدد علاقات الانسان الطبيعية ومدى سيطرته عليها .  
وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صوراً متفاوبة لأساليب الانتاج :

- (أ) أسلوب انتاج المجتمع البدائي الشيوعى .
- (ب) أسلوب انتاج مجتمع الرقيق .
- (ج) أسلوب انتاج المجتمع الاقطاعى .
- (د) أسلوب انتاج المجتمع الرأسمالى .
- (هـ) أسلوب انتاج المجتمع الاشتراكى .

### مذهب الظاهريات (الفيزيونولوجيا)

ونصل الى فلسفة الظاهريات ذات الاشر البالغ في الفلسفة المعاصرة خصوصا في الوجودية ، لا من حيث هي مذهب ذو مقالات فلسفية محددة في موضوعات الفلسفة ، بل من حيث هي منهج .  
يهدف « هوسرل » الى أن يحدد كيف ينبغي أن تكون الفلسفة حتى تصبح علما دقيقا كالرياضيات .

وفي سبيل هذا يريد أن يبدأ من المباشر لكن المباشر في نظره ليس هو العالم المحسوس كما يذهب الى هذا التجربيون والحسيون ، لأن التجربة الحسية لا يمكن أن تمطينا اليقين الذي يستعيد أمكان الشك في وجود العالم المحسوس ، كما بين لنا الشراك اليونانيون . وكل موضوع هو معطى لنا على أنه شعور واقعى أو ممكن لانا المفكر . ولهذا فإن العالم كله المحيط بي ليس غير ظاهرة وجود ، وليس عالماً موجوداً بيقين .

و الامر المباشر الحقيقى هو الماهيات أى الامور المعقولة بوصفها معطاه فى الفكر . وهذه الماهيات هى أولاً ماهيات عامة : ماهية الادراك ، ماهية التصور ، ماهية العدد ، ماهية الحقيقة ، ثم القواعد التي تحدد علاقتها ، مثل قواعد البرهان . وهى ثانياً ماهيات الامور المادية مثل : ماهية الصوت ، ماهية اللون ، والعلاقات بينها وبين غيرها من الامور المادية مثل العلاقة بين الضوء والامتداد .

لكن هذه الماهيات ليست هى الموجودات ، بل هى تركيبات للدلالة أو المعنى ، يتتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة . وثم طرق مختلفة

أو مناهج لاستخلاص الماهية ومشاهدتها . وأهم هذه المناهج منهاج التغيرات التخيلية ، ومفاده أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع ، علينا أن نخضع هذا الموضوع للتغيرات عديدة تتخيلها ، بحيث نستطيع أن نحدد العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو هو . وعليينا أن نكشف عن الاحوال النموذجية للوجود المعنوي أو ظهور الموضوع: الموضوع كما يدرك ، الموضوع كما يتخيل ، الموضوع كما يراد ، الموضوع كما يحكم عليه .

ويقوم الفينومينولوجي باستخلاص ماهية الموضوعات بحسب مناطقها الوجودية ، حتى ينتهي إلى تصنيف مناطق أنطولوجية مادية أو صورية : فمنطقة الطبيعة تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التي تحدد حال الظهور المتجلى في الطبيعة (الشيء ، الحى ، المتحرك ، الخ ) ، ومنطقة الشعور تضم كل الماهيات التي تشتراك في كونها نشاطاً واعياً (التفكير : الاحساس ، التخيل ، الادراك ، الخ ) ، وتحدد ما يميز كل شعور بما هو كذلك .

ولا يقتصر اهتمام الفينومينولوجي على البحث في الماهيات التي لها مناظر متحققة بالفعل ، بل يمتد إلى البحث أيضاً في الماهيات التي ليس لها مناظر عيني ، مثل « الموضوع بوجه عام » أو « أي موضوع كان » .

وفي هذا البحث في الماهيات نحن نصرف النظر عن الوجود الفعلى : فمثلاً العنقاء نحن نحدد ماهيتها ، سواء وجدت أو لم توجد أبداً . ومن هنا يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ « وضع الوجود بين أقواس » ، أي بغض النظر عن وجود الماهيات ، والبحث فيها مع ذلك بما هي كذلك .

ذلك أن الوجود مسقى عن الماهية . وكما أثبتت كنت : الوجود ليس محمولاً  
ذلك أن الوجود لا يسهم في تكوين معنى الماهية .  
وكل فكر هو فكر في شيء ، أي أنه يقصد شيئاً ، وهذا هو ما يعرف  
بفكرة المقصود وهي من الأفكار الأساسية في مذهب إلى اهريات . ولا يعني  
بالقصد هنا ما عنده الأسكلاطيون وفي أثرهم فرانس برونتانو ( ١٨٣٨ -  
١٩١٧ ) : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية وبين الظاهرة الفزيائية » بل  
معنى القصد هو الشعور الفعال الذي يصنع موضوعه في الادراك .

## أهم المراجع والمصادر العربية والاجنبية

أولاً :

- ١ - تاريخ الفلسفة (اليونانية - الوسيطه - الحديثة) يوسف كرم طبعة القاهرة .
- ٢ - قصة الفلسفة - د. زكي نجيب محمود - طبعة القاهرة
- ٣ - المدخل الى الفلسفة - كولبه - ترجمة د. أبو العلا عفيفي طبعة القاهرة
- ٤ - فلسفة المحدثين والمعاصرين - وولف - ترجمة د. أبو العلا عفيفي - طبعة القاهرة
- ٥ - نشأة الفكر الفلسفى ج ١ ، ج ٢ تأليف د. محمد على أبو ريان طبعة الاسكندرية .
- ٦ - الفلسفة ومباحثها تأليف د. محمد على أبو ريان - طبعة الاسكندرية .
- ٧ - أنسن الفلسفة - تأليف توفيق الطويل - طبعة القاهرة
- ٨ - ميتافيزيقا الاخلاق - كانط - ترجمة د. محمد فتحى الشنطي طبعة القاهرة .
- ٩ - ديكارت - تأليف د. عثمان أمين - طبعة القاهرة .
- ١٠ - مقدمات في الفلسفة العامة تأليف د. يحيى هويدى - طبعة القاهرة .
- ١١ - اتجاهات الفلسفة المعاصرة - أميل بربيريه - ترجمة د. محمد قاسم - طبعة القاهرة

- ١٢ — خريف الفكر اليونانى — تأليف د. عبد الرحمن بدوى — طبعة  
القاهرة •
- ١٣ — الاصول الاحلاطونية — تأليف د. على سامي النشار —  
طبعة القاهرة
- ١٤ — الاخلاق الى نيقوماخوس — ترجمة سانتهيلير ، أحمد لطفي  
السيد — طبعة القاهرة •
- ١٥ — قضايا الفلسفة العامة — تأليف د. على عبد المعطى — طبعة  
القاهرة •
- ١٦ — تاريخ الفلسفة — تأليف د. محمد عزيز نظمي سالم — طبعة  
الاسكندرية •
- ١٧ — الثقافة والعقيدة الاسلامية — تأليف د. محمد عزيز نظمي  
سالم — طبعة الاسكندرية •
- ١٨ — دائرة المعارف الاسلامية — د. ثابت الفندى وآخرين —  
طبعة القاهرة •
- ١٩ — فصل المقال لابن رشد — تحقيق د. عالطف العراقي — طبعة  
القاهرة •
- ٢٠ — المنطق وفلسفة العلوم — بول موى — ترجمة د. فؤاد زكريا  
طبعة القاهرة •

ثانياً :

- 1 — B. Russell, History of Western Philosophy.
- 2 — B. Russell, Problems of Philosophy.
- 3 — Joad, Guide to Philosophy.
- 4 — Ben Ami Scharfstein, Philosophy east and west.
- 5 — Hendel, Studies in Philosophy of Hume.
- 6 — Ward, A study of Kant.
- 7 — Delbos, Decarles.
- 8 — Breasted, Development of Religion and thought in ancient Egypt.
- 9 — Rochard, la Philosophie de Bacon.
- 10 — Boutroux, L'intellectualisme de Malebranche.
- 11 — Gouthier, La Philosophie et son Histoire.
- 12 — Baudin, Introduction générale à la Philosophie.
- 13 — Zeller, Die Philosophie der Griechen.
- 14 — Hegel, La Phenomenologie de L'esprit.
- 15 — Jevons, Principles of Science.



## الفهرس

صفحة	الموضوع
٧	الاهداء
٩	شكر
١١	تصدير
١٧	مقدمة
٢٥	الميثودولوجيا
٤١	الدراسات الانسانية
٩٥	أفكار وتصورات
٩٧	١ - فكرة القيم
١٦٤	٢ - فكرة الحقيقة
١٨٤	٣ - فكرة الجوهر
٢٠٠	٤ - فكرة الديالكتيك
٢١١	٥ - فكرة الصيرورة
٢٢٩	٦ - فكرة الكم والكيف
٢٣٨	٧ - فكرة الماداة
٢٥٢	٨ - فكرة العلية
٢٧٠	٩ - فكرة الزمان
٢٧٦	١٠ - فكرة المكان
٢٨٠	١١ - فكرة الوجود والماهية

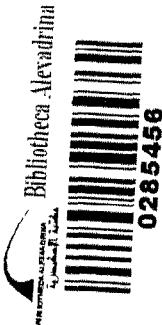
صفحة	الموضوع
٢٨٦	١٢ — فكرة الالوهية
٢٩٢	١٣ — فكرة المعرفة
٢٩٧	المذاهب : الفلسفة والمذاهب
٣١٣	١ — العقلي ديكارت
٣٢٩	٢ — الميتافيزيقي ليبرتر
٣٤٦	٣ — الروحي بسكال
٣٧٠	٤ — التجربى بيكون
٣٧٧	٥ — الطبيعى لوك
٤٠٣	٦ — الحس هيوم
٤١٥	٧ — النسدي كانسط
٤٣٩	٨ — الوضعي كونت
٤٤٨	٩ — الوجودانى برجسون
٤٩٤	١٠ — الوجودوى سارتر
٤٨٣	١١ — البرجماتى بيرس وجيمس وديوى
٤٨٦	١٢ — الماركسي ماركس
٤٩٤	١٣ — الظاهراتى هوسرل
٤٩٧	المراجع والمصادر

---

**مطبع جريدة السفير**







0285456

مؤسسة شباب الجامعات  
للطباعة والنشر والتوزيع  
ت : ٤٨٣٩٤٧٢ إسكندرية