

مذاهب
وشؤونها

الاتجاهات المعاصرة
في الفلسفة

بقلم : عبدالفتاح الديدي

المقدمة

١ - حقيقة الفلسفة

لاقت الفلسفة في كل العصور نقدا بلغ حد التجريح • لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها • وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذى بدأت به الفلسفة والذى بقى لها من بين جميع الفروع المعرفية الاخرى • وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من النقد الذى لا رحمة ولا هوادة فيه •

وصادفتها أزمة أخيرة فى مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية • ويبدو ان تلك الازمة قد تركت فعلا آثارا دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية الى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد. فلسفات مذهبية متكاملة أو ابنية فكرية شامخة على نمط تلك التى وضعها أرسطو واسبينوزا وهيغل وكانط • ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهباً ميتافيزيقياً على نحو مذهب أفلاطون أو ديكارت • ولا ننصوّر أن انساناً من أبناء هذا القرن سيشعر بحنين الى ايجاد موقف يشبه تلك المواقف التى خلفها لنا التراث الفكرى • كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك •

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين بأكثر من النقد الصريح • فقد رفض أوانتلك الفلاسفة تلك المذاهب رفضاً كلياً تاماً واتبعوا فى رفضهم ذلك أساليب شتى • فمنهم من نقدها معتمداً على أسس الفلسفة التى جاءوا بها • ومنهم من خرج من دائرتها معلناً عليها الإنكار والدحض مستندا الى غير أصولها المبدئية • أو بمعنى آخر هناك من رفضها

معتمدا على أصولها الخاصة بها وهناك من رفضها منكرا كل ما لها من أصول ومبادئ . من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج .

أما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة الفاعلية . ولما كانت كل فاعلية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير ألكيه أستاذ الفلسفة بالسوربون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الاصيل . أما الذين نقدها من داخلها فقد وصلوا أحيانا الى حد الفتك بها ولكن كما ان الرفض داخل في طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم الى انعاشها وزيادة الحياة في شرايينها . ومن هنا كان الرفض الفلسفي ولا يزال من صميم العمل الفلسفي الخالص . ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاما وتحقيرا لرسالة العقل . وبذلك تنظر الى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها .

فالنقاد الاول - أى ذلك الذى ينقدها من خارج أسوار الفلسفة - يعتمد فى نقده على الإنكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية . ان هاتين الفلسفتين - ان صح وصفهما بهذه التسمية - تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهام العقل والفهم وتقومان من ثم بالقائها دون تعرف على قضاياها أو نظر فى موضوعاتها . أما الناقد الثانى فيأتى فى العادة بعمل ملائم لطبيعتها لانه يرفضها بقصد العبور الى مايليهما كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة الى فلسفة أفلاطون (الصدىق أفلاطون) وعند اسبينوزا بالنسبة الى ديكارت وعند كانط بالنسبة الى ليبنتسى أو هيجل بالنسبة الى شيلنج . فالفلسفة بهذا المفهوم النقدى الثانى محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطى مشاكل الفكر بالصورة التى تظهر فيها عند فيلسوف بعينه .

وواضح من هذا كله ان الناقد الاول ينظر الى الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جدوى من ورائها . ويحكم أيضا على نفسه فى هذه الحالة بأنه غير مدرك للباعث الاصلى الذى نشأت عنه الفلسفة أو الذى صدرت الفلسفة بشأنه وبأنه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم . أما الناقد الثانى فقد فطن الى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهاية . عرف هذا الناقد الثانى جيدا أن الفلسفة تواصل سيرها من رفض الى رفض ومن

تصحيح الى آخر وانها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الديكارتي أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند احلال نظرية محل أخرى .

وينظر الوضعيون الى نقد الفلسفة باعتباره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفيا لكل صورها ونماذجها . وهذا فهم ساذج في الواقع وهو أيضا دليل على عدم ادراك حقيقي لمهام الفلسفة وعلومها . اذ تحرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها . تحرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من أوليات المهام الفلسفية ذاتها . وحرصها ذلك ناشئ عن أنها تعد نفسها رفضا مستترا لمشكلاتها . ولا خلاف في أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفي انه متسق مع نظامها العام بحيث نظر اليه كائط بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا . ويمكن التحقق من معنى النقد عند كائط بمراجعة خطابه الى ماركوس هرتس (١) .

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت احساسا أكثر وضوحا بوضعها وأهدافها وحدودها . وتعرض اردمان لهذا الموضوع الشيق في كتابه عن أفكار كائط حول الفلسفة النقدية المنشور في لايبسشيس بألمانيا سنة ١٨٨٥ .

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة الا اذا بدأ بمسك الخيط من أوله ، واطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعا واعيا دقيقا . فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفة الافلاطونية الاولى نحو التعالي وأن يضيف الى ثقافته هذه الخبرة في اجتياز المرثيات وفي عبور المشاهدات وفي الاحساس بالعقلية المبثوثة في المادة الغفل . عندئذ يكون الناقد قادرا على أن يظل فيلسوفا على الرغم من نقده المتصل للفلسفة . ذلك انه سيستخدم الالفاظ استخداما سليما واعيا في هذا الاطار النقدي وستعني كلمات الفلسفة كل شيء بالنسبة الى كيانه الفكري . ان الاعتراف باللعبة هو أول الطريق الى المشاركة فيها . ولا بد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدي حتى يتأتى له في النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها .

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس الفاظنا في الفقرة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتعاض أو الانكار أطلب اليه أن يحترس قليلا وأذكره بضرورة التأنى في استنكاره . وسأحاول أن أشرح

(١) كائط : المطابآت ص ١٩٧ - جميعها ونشرها ادورند كاسيرر .

له وضعاً قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعقدت مذهبياً إلى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبارات من كيانها العام للنظر فيها بعيدة عن ظروفها • إذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتأمله •

والناقد الماركسي لا يستطيع أن يتخلى عن نقده • فهو لا يستطيع من ناحية أن يتحلل من التمرکز الذاتي الذي يتمتع به في تفكيره وتنتصف به كل مفهوماته وتصيغ بصيغته كل عباراته القاموسية في تعريف المصطلحات الفلسفية • وهو لا يستطيع من ناحية ثانية أن يتخلى عن موقفه المدرسي المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصادية والسياسية الحتمية الصارمة • وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الاصيل من معاداة الفلسفات التي يطلق عليها اسم المثالية ما دامت غير ماركسية • فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التي سبق اعتناقه لها وجانب من جوانب التقويض لجذور اجتماعية يفترضها كأي افتراض مسلم به سلفاً • ولذلك يعد الرفض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة الغيبية •

أما الناقد الوضعي فالامر عنده يرتكن إلى ضرب من الوهم • انه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الاداء اللغوي ولانت له وسائل التحليل للقضايا • وكمن وضع رأسه في الرمال استطاع الوضعي المنطقي أن يطيح بكل مسائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية • وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة • ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس في النهاية يتأمل الحصاد • فالوضعي المنطقي واهم لانه قد تصور الفلسفة تصوراً غاضباً من ازدحام المشاكل ولأنه لم يدرك اطلاقاً المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات • لا يتصور الوضعي المنطقي مجالاً يدعى مجال المعنويات والقيم ولا يدرك أن التقدم الحاصل في هذا المجال هو عمل الفلسفة • يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوباً يقع كيما يفتن إلى وجود المسائل الفلسفية • اما أن تقول له أن «لأنا أفكر» أو «الكوجيتو» الفلسفي قد تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأي أقوال تتعلق بها •

وأخطر ما في عمل الوضعي المنطقي هو أنه يتمسك بموقفه في الكلام باسم المنطق • ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها • والغريب أولاً هو اننا لا نجد مثل هذا

العداء السافر للفلسفة من قبل المناطقة الاصلاء الذين أوقفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات . كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة . أى ان الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خيرة رجال المنطق على الرغم من انهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الاوحد ومجال نظرهم الذى لا يتخطونه الى سواه .

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفلسفة ذاتها . أما من جهة النقد الداخلى فى محيط دائرة الفكر الفلسفى ذاته فهو ليس فى الواقع بالعمل اليسير . وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقي معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الجذر الشديد والدقة المتناهية فى استخلاص النتائج . ذلك اننا اذا وصفنا الفكر الفلسفى فى دفعته الاولى بأنه ميتافيزيقياً فلسفياً واحد وهو انه اجتياز . والواقع ان نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة الى ظاهر تختفى وراءه حقيقة أخرى من نسق مغاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين الى البحث عنها واستخلاصها . فالدهشة الاولى هى السبب فى تفتح بعد جديد وهو التعالى .

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلا عن موضعه الاول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلا بتلابيبه . ويستعيد العالم نظامه من جديد من وجهة نظر أخرى تتقدم بها الفلسفة الى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير . وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز ، ويعد هذا الاجتياز أهم عامل فى مساندة الميتافيزيقي . فمند ولدت الميتافيزيقي فى الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذى يفصم عرى روابطه باحدى الحقائق من أجل التوجه الى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساسا . ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكرى وكدفعة هابطة صاعدة متعالية .

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية فى أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة . وليس ما يدعو للاستغراب اطلاقاً أن يكون الاجتياز والتخطى هو السبب الاول فى وجود الميتافيزيقي . فقد ظهرت ايجساءات أول الكلام المفهوم ضمناً كما يقول جان فال(١) وراء التغيرات التى لاتنقطع فى دنيا الطبيعة . وكما لا ينبغى أن ننسى مصدر الانبثاق الاصيل فى

(١) جان فال : بحث فى الميتافيزيقي ص ١٩٧ .

عالم الفكر الفلسفي لا ينبغي من باب أولى أن ننسى ارتباط الاجتياز دائما بعالم الحس في دنيا الطبيعة • وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة • بل لا يطيب لها من ثم الا أن تشارك مشاركة جادة في التصعيد الى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد •

٢ - التعبير الفلسفي :

ينبغي أن يمضى وقت طويل جدا قبل أن يسلس لنا الاسلوب الكتابي في مواد الفلسفة • ستمضى سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالاسلوب الفلسفي ، ستمضى أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة • وستمضى سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات المختلفة داخل اطارات الاستخدام الفلسفي السليم • ولا بد أن يقلق القراء اذا طلع عليهم أحد الكتّاب بموضوع فلسفي لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب والشعراء والفلاسفة من معان • سيجيبنا أحد الناس قائلا : ولكن العرب استطاعوا في العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعانى والاستعمالات الفلسفية وغيرها في ألفاظ محددة •

ونجيب على ذلك بقولنا : نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة في عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزا • ولو كان الناس قد بلغوا في أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة في الصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب في حياتهم العادية لأمكنهم اليوم أن يستخدموا ألفاظ الفلسفة العربية القديمة لمداولاتها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم في الاستعمال الطارئ الحديث • والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد الألفاظ اللازمة من أجل الإشارة الى مسمياتها في الواقع أو في الفكر • فهذه وحدها تحتاج الى سنوات طوال من دراسة اللغة وألفاظها وتحديد معانى كلماتها وموازنة هذه المعانى بما يشبهها في اللغات الأخرى • وهذا كله ضروري من أجل ترسيب الألفاظ في اشاراتها واستخدامها استخداما صحيحا من حيث دلالاتها • بل هذا شيء ضروري لازم في حياة اللغة بوصفها رموزا تشير الى محسوسات أو الى معقولات • وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما في حياتنا الفكرية البسيطة • فما بالك بالمشكلة الأخرى وهى الأهم والأعمق وهى التى تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين

او عن فلسفة بعينها صحيحا متقاربا مع طبيعة العالم الذى يعيش فيه
ذلك الفيلسوف أو فلسفته .

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التى نتوهمها من جراء الاضطراب
السائد عندنا . وهذا الاضطراب ناشئ عن أمرين : أولهما أننا نخجل
عادة من استخدام اللغة استخداما فلسفيا فى كتاباتنا حين يتطلب الأمر
ذلك ويستدعيه . نحن لا نجرؤ أن نكتب كتابة فلسفية خشية إثارة القيل
والقال لدى الجمهور أو خشية الانخراط فى سلك الكتاب الجادين الذين
لا نحبههم ولا يالهم الجمهور العادى . اننا نريد عادة أن نكتب بالاسلوب
البسيط جدا حتى نتفتح أمامنا مختلف المجالات وحتى نصبح فى مستوى
الادب لا فى مستوى الفلسفة ثم فى مستوى الصحافة لا فى مستوى الادب
ثم فى مستوى التحرير التلغرافى الفارغ من المضمون لا فى مستوى التعبير
الفلسفى الصحيح . وهذا من شأنه أن يجعل الكاتب أقرب الى عدد أكبر
من الناس وأحب لدى جهات متنوعة مريجة .

وثانيهما أننا لم نبلغ فى فهمنا وعلما بمسائل الفلسفة تلك الدرجة
التى تسمح لنا بأن تجرى الالفاظ داخل كلامنا على نحو علمى دقيق .
فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم أن يكتبوا بلغة فلسفية
دقيقة ، ولم يبذلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهد والوقت والفحص
والإناة . فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة
وخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية . ومن هنا يبلغ الباحث منهم
ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية ، ويخطئ أخطاء لا تجوز
فى حساب الاطلاع الفلسفى العادى فضلا على البحث المختص العميق .
ولا شك أن نصف مهنة الفلسفة ينحصر فى استكمال القدرة على
التأليف والتعبير الفلسفيين . وينحصر نصفها الآخر فى الإلمام المام
تفصيليا دقيقا بكتاباتها ونواحيها ومذاهبها ورجالها . ويظل الفلاسفة
يكتبون دوما فى موضوعات الفلسفة سنوات طوالا حتى تتوافر لهم
الادوات اللازمة للتعبير . وللأسف انشاؤها التى لا تنفصل عن
موضوعاتها وأشخاصها ومذاهبها . فليست كل كتابة من الفلسفة وان
عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم
الفلسفة . ولذلك فإن أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة .
يجب أن نحفظ عقل طالب الفلسفة منقوعا فى مصطلحات الفلاسفة
وتعبيراتهم أمدا يتناسب مع ضرورة تشرب الاساليب الفلسفية وطرائق
التعبير فى شتى المذاهب .

وإذا شئنا أن نخلق جيلا من الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة
 وجب علينا أن نخص جهدا كبيرا لتعريف الناشئين بطرائق التعبير
 الخاصة بكل فلسفة وبكل فيلسوف . فلا ينبغي أن نتحدث عن أفلاطون
 كما نتحدث عن شوبنهاور . ولا يجب أن نتكلم عن وضعية أوجست تونت
 أو تين بنفس اللغة التي تستعملها عندما تنصدي للكتابة عن الوضعية
 المنطقية الحديثة . ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهري أنه تفسير مثالي
 أو تفسير واقعي أو تفسير نفسي ولا يصح أن تلقى الكلمات على إطلاقها .
 وقد تكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق في التعبير على نحو
 صحيح عن فكرتين من مذهبين شديدي التقارب أو الشبه . فلو قلت مثلا
 ان اتجاه الفلسفات الظاهري واقعي كنت مخطئا أشد الخطأ ، ولو قلت
 أن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت
 مخطئا أيضا لضرورة تحديد الاستخدام الذي يخص به كل من الرجلين
 طبيعة الشعور . وإذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفي
 والشعور بالاستخدام اللغوي العادي أو الأدبي كنت قد قطعت أشسواط
 داخل مناطق الخطأ . وإذا قلت أن الظاهرية تعني بالظاهر دون الباطن
 كنت كذلك مخطئا لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر
 والباطن .

لهذا نقول ان المشكلة الاولى هي مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها .
 وان المشكلة الثانية هي مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق
 الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها . ومجال ضرب الأمثال
 كثير في الكتابات المنتشرة هذه الايام . ونحن ندعو هنا الى اعادة النظر
 في مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة
 عن الدعوات الإصلاحية . لا شك أن مهام الفلسفة الجليلة تدعوها أحيانا
 الى التدخل في مجالات لا تنتمي اليها مباشرة . ولا شك أن الفلسفة مطالبة
 ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولا . فالمهام الجليلة التي
 تنسب الى الفلسفة انما تأتي في الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت
 احتياجاتها من العناصر والاسس والمقومات الاصلية .

أن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الايام
 هي محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشارك فيه القراء جميعا مشاركة
 عادية . فهذا فضلا عما فيه من ارهاق للطرفين أعني لمجموع القراء وللفلسفة
 يعرض الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها حقيقيا الى مفهومات عقلية
 عالية . ليست الفلسفة الاصلية عرضا عاديا في حياة الناس وانما تعتمد

كل جوانب الحياة اعتمادا جوهريا على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع . لا شك أن الجمهور العادي لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات . فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التي تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معدودين ، وقد تكون الصواريخ ملكا للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى آحاد . كذلك سمعنا جميعا عن آفاق جديدة في التصوير والموسيقى ولم يتوقفها سوى عدد من أبناء الشعب . والفلسفة أيضا لا يلم بها ولا يوقف جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائبين على استخراج مكنوناتها وتعميق جذورها . ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشامخة في زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث احساسا بالطمأنينة لدى الناس . ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمفاهيم الحياة العادية البسيطة عند اللزوم . بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنايع التي تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه في أرجائها من التعاليم والبيانات .

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة في هذه الأبواب تؤدي وظيفتها من وراء حجاب . وهي وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر . ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندري في أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملي بأن تهتم أصولها وأبنتها . لو كانت الفلسفة من البساطة في تأثيرها الاجتماعي والروحي لما خصها أصحاب الفلسفات المجردة بوسائل التحقيق العملي أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتيئة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التي تشوه معالمه وتفسد صناعته على أهله ومعبيه .

نعم . . لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلي ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلي لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانها ضياعها . لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغور في عقول الناس وأفهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عني بهنما أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص . بل وأقولها بمنتهى الوضوح والصراحة أن كل الفاشلين في دراسة الفلسفة ذاتها وفي الاقبال على جوهرها وفي الاحساس بمهامها الحقيقية

هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية
والقت لطبيعة الفلسفة •

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها
وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية
الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة
من كل الوجوه الشخصية ••• لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله
فقط • إنما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون
مهما أملوا بمعارفها وأصولها أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن
موضوعاتها • فتتداخل الكلمات تداخلا خاطئا في أساليبهم وكتاباتهم عن
مواد الفلسفة وتجرى الألفاظ على أقلامهم بصورة مخزية معيبة •

ويأتي ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نغير مشكلة التعبير
الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة • ولو ظفرنا بمجموعة من الباحثين
الذين يكتبون في موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ
ودلالاتها وعن إيمان حقيقي بالعلم الذي يشتغلون به لوصلنا إلى المرتبة
اللائقة بنا • لا بد أن نعني بطرائق التعبير الفلسفي حتى تتوافر لدينا
مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ في مواضعها ويعرفون لها
دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التألف بين الكتاب والجمهور شيئا
فشيئا عن طريق الكلمات • ونستطيع كذلك بالتالي أن نرفع حقا من
وسائل التفكير وأن نرفع بالتالي من التفكير ذاته • إذ أنه لا فكر بغير كلمات
ولا كلمات من غير مسميات •

البابُ الأول
الفلسفة الظاهرية

١ - ما هي فلسفة الظاهريات ؟

اننى جالس الآن على مقعد أمام مكتب أسطر عليه كلماتى فى صحائف أسندتها اليه ، وتوجد أمامى الى اليمين محبرة ، وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب ، وليس لى أن أشك لحظة فى وجود هذه المحبرة ، فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها وأتيت بها الى هنا ، بطبيعة الحال ان وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كائنسان يشعر بما يحيط به ، انها هنالك موجودة ، ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتى اليها ، لأننى حتى ولو لم أكلف نفسى مشقة النظر اليها فستظل موجودة .

ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكى لأنها صارت جزءا من كيان عام تتمثل هى فيه كشيء مدرك من ناحية وكشيء حقيقى من ناحية ثانية ، ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما صارت الى اليمين قليلا أو الى اليسار بل ولو أقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فاننى سأكون مطمئنا دائما الى كونها محبرة ، ويكفى ان يفرغ الحبر من قلمى الذى أكتب به كيما تمتد يداى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطاها وغمس القلم فيها ثم شطف الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم بالثقة فى كونها محبرة ، لأننى عند احتياجى الى الكتابة الجأ اليها فأجد فيها من المداد ما يغنى للتجبير والتحرير ، لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب ، وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لجملة ارتباطاتها بالموجودات الماثلة أولا ولأنها منظور اليها بالقياس الى ذات شعورية ثانيا ، فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى التى تتمثل أمامها المحبرة ، فهى من جهة تقع فى مدار الوعى الخاص بى ومن جهة أخرى تدخل ضمن كيان عام من العلاقات ، وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا ، واذا أصبحت ظاهرة خضعت بالتالى لمقومات البحث الفلسفى ، أى أن الشيء يصبح موضوعا فلسفيا بمجرد وصوله الى مرتبة الظاهرة .

واذا كانت الفلسفة تبدأ أساسا من الظاهرة فان الظاهرة نفسها لا تبدأ من الفلسفة ، أعنى اذا كانت الأشياء تتحول الى ظاهرات فتصبح مادة فلسفية فانه من غير الجائز أن نحتضن فلسفة ما قبل النظر الى الاشياء

ليس من الجائز أن ننظر الى الاشياء من وجهة نظر فلسفية معينة . ولذلك يقول هوسرل (١) في كتابه عن المنطق الصورى والمنطق المتعالى ان هيوم قد ذهب الى أبعد مما نتصور فى التفكير الفلسفى الأصيل . لقد شاء هيوم أن يعود بنا الى الظاهرات التى نقوم بتجربتها بدون أى فلسفة سابقة . أدرك هيوم (فى نظر هوسرل) المشكلة الماثلة فى صميم النظر الفلسفى المتعالى لأول مرة . وأراد أن نقرب من الظاهرات بعد أن نتخلي عن كل نظرة سابقة وبعد أن نتخلص من الايدولوجيات أو الملامح المذهبية . وهذا الموقف الجديد هو مفهوم الظاهرية نفسها . فالتجربة الخالصة أو بمعنى أصح التجربة الحرساء هى التى يجب أن تبحث عن التعبير الخالص معناها كما يقول هوسرل فى كتابه عن التأملات الديكارتية .

وليس معنى هذا أن نقصد الى التعبير الذى يظهر فى الاشياء بل أن نقصد الى الاشياء ذاتها . فالثورة الفلسفية التى جاءت بها الظاهرية تقترب اقترانا تماما ببنائها الثورى « الى الاشياء نفسها » . أى ان نقطة الابتداء هى الاشياء كما تتمثل فى الظاهرة خلال التجربة الحرساء .

وادموند هوسرل مبدع هذا المذهب ولد سنة ١٨٥٩ ومات فى سنة ١٩٣٨ . وهو لم يذكر مثل المحبرة السالف فى سياق فلسفته وانما تحدث عن المنضدة فى غضون كتابه عن المنطق الصورى والمنطق المتعالى حين قال اننا موجهون فى الواقع نحو ما هو شىء أو نحو المنضدة التى يؤدى معناها الموضوعى ذو المضمون المحدد الى مستويات مختلفة من النصوص الماثلة (٢) .

وهذه الاشياء المدركة تظل دائما على ما هى عليه فى بعدها عن أى شك أو اجابة الى الدليل . ومحاولة ربط هذه الاشياء بنسق خاص من الأحكام هو الذى يؤدى الى عمليات تنفيذية ويستدعى عمليات عقلية منطقية تعتمد على التركيب والاضافة . أما هذه الاشياء المحسوسة فهى أشياء حقيقية تسبق كل تفكير . وينبغى أن نهتم بالنظر إليها بطبيعة اتجاهنا الفكرى قبل أى شروح تعقيبية نضيفها إليها . ينبغى أن نتلقاها فى صورتها غير المترابطة على نحو تركيبى بالضرورة قبل تحولها الى وحدات .

وأعطى هوسرل مثلا آخر فى معرض حديثه عن لوحة فنية ولكنه اكتفى بالإشارة العابرة الى هذا المثل ولم يتوقف طويلا . وكان المفروض

(١) ادموند هوسرل : المنطق الصورى والمنطق المتعالى ص ٢٢٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٤ .

أن يملأ هوسرل فلسفته بالأمثلة . فهذه الفلسفة جاءت لتنقض الفلسفات العقلية السابقة ولتخلص الفلسفة الحديثة من التجريد الذهني . ولكنه اكتفى بعمله النظري تاركاً مهمة التمثيل والتجسيم لتلاميذه والمفكرين من بعده أمثال هيدجر وسارتر وموريس ميرلوبونتي وفينك وفونكه ولاندرجيه .

أما المثل الوحيد الذى أطلقه هوسرل فى كل فلسفته على الإطلاق فهو مثل نبرة الموسيقى اذا استثنينا المتلين السالفين العرضيين . هذه النبرة يمكن أن تؤخذ كممثل من المحسوسات على نحو ما هى عليه مستقلة عن المكان . وهى تحتفظ بهوية معينة (أى تظل هى هى) سواء اقتربت منها أو ابتعدت عنها أو أغلقت الباب بينى وبين الجهاز الذى تصدر عنه أو تركت الباب مفتوحاً حتى يبلغنى صوتها . فكل هذه العوارض لا تؤثر فى حقيقة أن النبرة الموسيقية قائمة بالفعل على الرغم من كل اعتبارات المكانية . وتشيز النبرة من ناحية الى كل الظروف الحركية التى نمت فيها . أعنى ان مظهر النبرة الموسيقية هو الذى يوحى بأجوائها . ولكنها تدفعنا من الناحية التحليلية الأخرى الى مصادر الحس التى تكمن فى كل الأشياء المحسوسة التى تقودنا الى التركيبات السابقة على كل موضوع .

فهذا يعتقد هوسرل أن النظرة النقدية الفاحصة ونظرة العلوم الطبيعية الى الأشياء المحسوسة تأتى فى مرحلة متأخرة على مرحلة النظرة الظاهرية الى هذه الأشياء المحسوسة . وليست النبرات الموسيقية سوى ذبذبات أو اهتزازات تلعب دوراً فى المكان . ولكن علينا أولاً أن نتخلى عن هذا كله لنرى ما هى النبرة الموسيقية فى حد ذاتها على نحو ما تتبدى لنا فى الظاهرة . وعندئذ فقط نبلغ حقيقة النبرة الموسيقية كظاهرة وكمعطى من معطيات الحواس فحسب .

هكذا تكلم هوسرل عن الأشياء المحسوسة عندما تصدى لها فى الجزء الثانى من كتابه عن الأفكار (١) . ويمكن ان نلمس أسلوب المنهج الظاهري فى الفلسفة من هذا المثل . فهو أولاً يرفض التجريد الفلسفى التقليدى وينزع ثانياً نحو الوصف الظاهري لحقائق الأشياء كما يشهدها الوعى الشخصى . ولذا فنقطة البدء دائماً فى الظاهرية هى الظاهرة نفسها . والظاهرة اذن هى المعطى المقدم الى الوعى بصفة مطلقة . والموضوعية ذاتها

(١) هوسرل : الأفكار Ideen

لا تصبح مادة للفكر أو للبحث الا اذا تمثلت على نحو من الانحاء في
الظاهرة (1) das Phänomen .

وهوسرل هو الذى حدد في فلسفته النهائية أن كل تفكير ينبغى أن
يبدأ بالعودة الى وصف العالم الذى نعيشه . والواقع أننا لا نستطيع أن
نتبين وحدة أجسادنا التى نعيش بها دون أن نتبين وحدة الاشياء . وتضح
لنا حقيقة حواسنا فى اللمس والنظر ابتداء من الاشياء . ويتقدم العالم
الخارجى بكل الاشياء التى يتضمنها الى الحواس كوجه مألوف يحمل تعبيرا
نفهمه فى التو . ولكن الوجه لا يعبر عن شىء الا بتنظيم الالوان والاضواء
التي يتكون منها ، ولا يوجد معنى نظرات الوجه وراء العينين بل يوجد
فوقهما . وتكفى لمسة لونية أقل مما ينبغى أو أكثر مما ينبغى فى أية صورة
من أجل تبديل نظراتها .

ويضرب موريس ميرلوبونتي (2) مثلا لذلك من أعمال المصور التاثرى
الفرنسى بول سيزان (1839 - 1906) . فقد كان يبدو من لوحات سيزان
فى شبابه أنه يسعى لتصوير التعبير أولا . كانت اللوحات التى رسمها
فى مبدأ حياته الفنية نوعا من التسجيل للتعبيرات مباشرة متخطيا الاشياء
ذاتها . ولذلك فشل دائما فى محاولة التقاط هذه التعبيرات . وتعلم
سيزان من هذه التجارب شيئا فشيئا ان التعبير هو لغة الشىء نفسه وأنه
يولد مع رسومه ومعالمه . لذلك أصبح التصوير عند سيزان محاولة
مستمرة لبلوغ سيماء الاشياء والوجوه عن طريق الاحياء المتكامل او بعث
الحياة كاملة فى رسومها ومعالمها الحسية . وهذا هو ما تؤديه الطبيعة ذاتها
فى كل لحظة . ولهذا يصح أن يقال عن المناظر التى يصورها سيزان انها
تنتمى الى عالم سابق على هذا العالم حيث لم تظهر الناس بعد .

وهاهنا نكتشف نواة الواقع الحقيقى ، هكذا يقول موريس
ميرلو بونتي . فالشىء شىء لأنه اذا أبلغنا عن شىء ما فانه يفعل ذلك عن طريق
تنظيم مظاهره الحسية . والواقع هو الوسط أو المستوى الذى لا تنفصل
احدى لحظاته عن الاخرى وتكون كل لحظة فيه مرادفة للاخرى والذى
تعنى كل لحظة سواها من لحاته فى تعادل مطلق . لذلك فالواقع هو الملاء
الذى لا يقبل التخطيطية أو الاغضاء . ولو أردت أن تصف لون السجادة
تماما بغير أن تذكر السجادة المصنوعة من الصوف وبغير أن تقوم بتضمين

(1) بمعنى die Erscheinung بخلاف der Schein بمعنى مظهر ونسبتها مظهرية
فى كتابه عن ظاهرية الادراك ص 272 .
(2) ظاهرية الادراك .

ذلك اللون جملة الخصائص اللسبية والنقلية والطبيعية لكان ذلك مستحيلا فالشيء هو ذلك النوع من الكينونة الذى يقتضى التعريف الكامل لاحدى صفاته التعريف بالموضوع بأكمله والذى لا يتميز فيه المعنى من المظهر الكلى وتنشأ اعجوبة العالم الواقعى من أن المعنى يكون شيئا واحدا مع الوجود فيه وأنا نلمح المعنى وهو يستقر داخل الوجود الى ماشاء الله .

وهيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان (١) حاول أن يحدد المعنى الاشتقاقى لكلمة الظاهرية . فأشار الى أن الظاهرية تعنى البحث عن معنى ما يظهر . ومن الناحية المنهجية الخاصة بالظاهريات أو الفينومينولوجيا حسب اسمها الاوربى اراد هوسرل أن يستبعد من الفلسفة كل أنواع سوء الظن فيما يتعلق بالحقيقة التى تنطوى عليها المشاهد المحسوسة نفسها . ومهما تكن الحقيقة فى حد ذاتها فهى لاتخضع للبحث الا من حيث هى معطى من معطيات الوعى . وبدراسة مظاهر هذه الحقيقة وأشكالها التى تتجلى فيها وببحث الصور والنماذج والانماط التى تعكسها يمكننا أن نبلغ الحقيقة نفسها . فالظاهرية اذن دعوة للاقبال على ماهيات الاشياء لان الاشياء تتبدى فى مظاهرها التى لايمكن أن تختلف عن ماهياتها .

والمنهج الظاهرى لا يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة . وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهرى فى فلسفته وان يظل مخلصا له . فأعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن «الفكار» انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية . بل حسبه أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هى مشاكل . وهذا المنهج الظاهرى يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا فى صدقها وسلامة نتائجها . لان أهم ما يوصف به هذا المنهج الظاهرى هو انه يهدف الى اسلوب خاص بالشعور وبالوعى الذاتيين . وهو أسلوب يختفى منه كل شك . وذلك لان الذات هى الحقيقة الضرورية الاولى الموزعة فى العالم . والعالم لا ينفصل عن النظرات الذاتية الموجهة اليه . فتصبح بالتالى كل حقيقة من عالم الواقع حقيقة من حقائق العقل كما تصبح كل حقيقة من حقائق العقل حقيقة من عالم الواقع .

وإذا تعلق نظرنا بشيء من الاشياء فمعناه أننا نرى هذا الشيء . وقد لا أكون واثقا تماما من وجود المحبرة فى المثل الاول ولكننى متأكد من أننى أفكر فى رؤية المحبرة . ومن المستحيل بلا شك أن نفصل هذين التأكيدين.

(١) هيدجر : Sein und Zeit ص ٢٨ - ٣١ .

• وأن نبقى وضوح التفكير فيما نرى بعيدا عن كل حكم يتعلق بالنسبة المرئية .
 فالادراك هو الفعل الذى لا ينفصل فعله عن المضمون الذى يحمله هذا الفعل
 والادراك والمدرک لهما نفس البعد الوجودى بالضرورة • ولا يمكن
 الاحتفاظ بالثقة فى الادراك اذا نحنا نثقنا فى الشئ المدرك •• واذا رأيت
 محجرة بالمعنى الحقيقى لكلمة « رأيت » فلا بد أن تكون ثمة محجرة ولا أستطيع
 بحال من الاحوال أن ألغى هذا التأكيد • فالرؤية تعنى رؤية شئ ما •
 ورؤية اللون الاحمر هى رؤية لون أحمر موجود فعلا كحدث • وقد ارتكز
 هوسرل على حقائق الوجود الذاتى من أجل استبعاد الشك وتخليص الفكر
 من عادة التشكك حيال المرئيات •

وتود الظاهرية أن تصبح علما من العلوم وأن تحتفظ لنفسها بطابع
 علمى جاد صارم • ولأجل بلوغ هذا الهدف وتحقيق هذا الغرض ينبغى أن
 تنبنى الظاهرية على منهج • ولا بد أن يتحول هذا المنهج الى ما هو أكثر من
 منهج أعنى أنه لا بد أن يصبح فلسفة • وهنا يصير الاسلوب الخاص بالشعور
 بحثا عن أسلوب للوجود • وحينئذ لا ينبغى أن يتعرض الفعل الشعورى
 لاي دافع من دوافع الشك • والمقصود بالفعل الشعورى هنا تلك الواقعة
 التى تنجم عن احتكاك الذات الانسانية بعالم الأشياء والناس • ولا يصح
 أن يكون الفعل الشعورى موضع شك لمظهره المزدوج : الموضوعى والذاتى •
 فحينما يتمثل الوجود الحقيقى فى الفعل الشعورى فهو ليس عرضة للشك
 بحال من الاحوال • اذا ارتبط الوجود بأفعال الناس الشعورية اختفت كل
 دواعى الشك فى هذا الوجود • والفلسفة ذاتها - ظاهرة أو غير ظاهرة -
 ليست سوى هذا البحث عن الوجود فى خيوط الافعال الشعورية لدى
 الناس •

ولم تسع الظاهريات للاختصاص بوجهة نظر معينة فى الفلسفة ولم
 ترغب فى أن تكون صدى لمذهب بالذات • لذلك يحل لنا أن نطلق عليها
 اسم العلم • فالواقع أن هوسرل قد شاء بهذه الفلسفة الجديدة أو بهذا العلم
 الظاهرى أن يعالج اشكالات الفلسفة واشكالات العلوم وموضوعات
 الدراسات الانسانية فى وقت واحد • ولذلك غير صحيح ان يقال عن
 الظاهريات انها نحلة أو مذهب • فهى فى الواقع عبارة عن منهج لا يخدم
 منهدبا بعينه بل العلوم جميعا من طبيعية وفلسفية وانسانية • وعلوم
 الفلسفة هى المنطق والميتافيزيقا • وعلوم الطبيعة هى الفيزياء والرياضة ،
 والعلوم الانسانية هى علم النفس وعلم الاجتماع والاخلاق والتاريخ •
 والظاهريات تسعى كالفلسفة لوضع دعائم هذه العلوم وضعا جديدا يتلاءم
 مع ما تتأهب له من مهام ويفى بحاجاتها كعلوم ثابتة وطيدة •

٢ - ماذا تعنى فلسفة الظاهريات ؟

من المؤكد أن صعوبة المسائل الفلسفية تدفع بالكثيرين الى الانصراف عنها الى سواها من المسائل الادبية او الفنية او التاريخية . انه من اليسير فهم هذه المسائل الاخيرة . أما الفلسفة فتصد القارئ أو المستمع بعباراتها المنطقية الجافة وألفاظها الخاصة كالشعور والاحساس والادراك والتصور والمعرفة وحتى كلمة الظاهريات نفسها فى حاجة الى تعريف وتفسير .

ولكن سأعمد الى تقديم هذه الفلسفة الى القراء بالاسلوب المبسط الذى لا يستخدم الفاظا فلسفية كثيرة حتى نجعلها واضحة قريبة الى الاذهان . وليس معنى هذا أن فلسفة الظاهريات نفسها واضحة فهمي فى الواقع من أصعب الفلسفات ومن أشدها غموضا ، ولا تزال أكثر جوانبها فى حاجة الى تقريب وتفسير . ولكن هذا لا يمنع أن نحاول هنا تعريفها وتحديد خصائصها بطريقة تجعل أصولها فى متناول اليد .

واسم الظاهرية مأخوذ من الظاهرة ، والظاهرة هى ما يواجه المرء تلقائيا فى الادراك العادى . وليس هناك أدنى علاقة بين هذه الفلسفة وبين اسم المظهرية وهو ما يعنى الاعتماد على المرأى والشكل الخارجى . ذلك لان هذه الفلسفة لا تقسم الاشياء الى باطن وظاهر وانما تحارب هذا الانقسام وتعمل على اشاعة فهم الحقائق ابتداء من وحدتها الاصيلية فى شكلها الخارجى ورضعها الداخلى . الظاهرية اذن لاتفرق بين المظهر والمخبر ولا ترى فى حقيقة أى شىء سوى انعكاسه على صفحة الفكر البشرى وهى ما نسميه بالذات الانسانية .

لقد ظهرت فلسفة الظاهريات - كما سبق القول - على يد فيلسوف ألماني مات سنة ١٩٣٨ عن ٧٩ عاما وهو آدموند هوسرل . حاول هوسرل فى مستهل هذا القرن أن يقدم تحليلات لفكرة الظاهريات من ناحية ثم للمنهج الظاهرى فى التفكير من ناحية أخرى . والظاهرية عند هوسرل هى عبارة عن وصف وتحليل للاحداث التى تقع على هيئة تمثل وحكم ومعرفة . ولهذا ينبغى أن تقف هذه الفلسفة موقفا محايدا بين علم النفس الذى يصوب نحو التفسير العلى والناسلى لهذه الاحداث وبين المنطق البحت الذى يشغل نفسه بالقوانين المثالية . ولكن الظاهرية مع هذا تعكف على متابعة وتحليل العمليات التى تؤدى الى وضع هذه القوانين .

أو بعبارة أخرى تقتصر الظاهرية رغم هذا على الوصف التحليلي لعمليات التمثل والحكم والمعرفة . فالذات الانسانية محاطة بالموجودات

وبالناس الآخرين وهي بطبيعتها وضعها وسط مظاهر العيش والحياة مضطرة. الى أن تدرك الاشياء وأن تصدر أحكاما عن كل ما يشغلها كما أنها تصل الى معرفة الحقائق . فهذا هو الأسلوب الطبيعي للحياة التي تخص الذات الانسانية . والوصف التحليلي الذي تقوم به الظاهريات مختلف عن كل اختصاصات علم النفس أو علم المنطق . فعلم النفس يدرس الاشياء من حيث تطورها ونموها ونشوتها الاولى وارتباط الوقائع بعضها ببعض وكود بعض الاحداث نتيجة لبعضها الآخر . وهذا هو ما نطلق عليه اسم التفسير العلي والناسلي . أما الانشغال بقوانين الفكر المثالية فمن مهمة علم المنطق. ومعنى هذا أن المنطق يدرس عمليات الفكر من حيث هي نتائج مستخلصة من مقدمات سابقة عليها . فالقوانين المثالية للفكر هي القوانين الضرورية الناجمة عن تسلسل الافكار وترتب بعضها على بعض (١) .

ولا تريد الظاهرية أن تقتحم هذه المجالات الخاصة بعلم النفس. والمنطق ولا تريد أن تستعير منهما ما يلزم من أجل التفسير العلمي العادي . فهما لا يكفيان في حد ذاتهما لاداء الدور الفلسفي الكبير الذي تطالب به الظاهرية نفسها، أو الجانب الهام الذي تفرضه على نفسها وتختص به . والمنهج الظاهري لا يجب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة . وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهري في فلسفته وأن يظل مخلصا له . فأعلن في كتاب من أوائل كتبه عن « الافكار » انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية وحسبه أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هي مشاكل . وهذا المنهج الظاهري يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا في صدقها وسلامة نتائجها لأن أهم ما يتصف به المنهج الظاهري هو أنه يهدف الى أسلوب خاص بالشعور الذاتي يختفي منه كل شك . انه يود الارتكاز على حقائق الوجود الذاتي وأن يخلص الفكر من عادة الشك .

ذلك لأن الظاهرية تهدف الى أن تصبح علما من العلوم والى أن تخلص الفكر من الشك عن طريق الاحتفاظ بطابع علمي جاد صارم . ولأجل بلوغ هذا الغرض وتحقيق هذا الهدف ينبغي أن تثبت على منهج وأن يتحول هذا المنهج الى أكثر من منهج أي أن يصبح فلسفة . وهنا يصير الاسلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا ينبغي أن يتعرض الفعل الشعوري لأي دافع من دوافع الشك . والمقصود بالفعل الشعوري

(١) راجع ذلك في كتاب نيكولاي هارتمان عن : Grundzuege eine Metaphysik der Erkenntnis (ص٢١) المعالم الرئيسية لميتافيزيقا المعرفة

هنا الواقعة التي تنجم عن علاقة بين الذات الانسانية وعالم الاشياء
والناس . ولا يصح أن يكون الفعل الشعوري موضع شك لمظهره المزدوج:
الموضوعي والذاتي . فحيثما يتمثل الوجود الحقيقي في الفعل الشعوري
فهو ليس عرضة للشك بحال من الأحوال . اذا ارتبط الوجود بأفعال
الناس الشعورية اختفت كل دواعي الشك في هذا الوجود . والفلسفة
ذاتها - ظاهرية أو غير ظاهرية - ليست سوى هذا البحث عن الوجود في
خيوط الافعال الشعورية لدى الناس .

وقد جاءت الظاهريات نتيجة طبيعية للشك الذي راود النفوس كثيرا
في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن فيما يتعلق بالعلوم جميعها ومن
بينها الرياضيات في مطلع هذا القرن وهي التي يقول فيها برتراند رسل
Russell ان الرياضيات هي العلم الذي لا يدري المرء فيه عم يتحدث
وفيم يبحث ولا ما اذا كانت عباراتها صحيحة (١) . فمن باب أولى ثير
أزمة الشك في الميتافيزيقيا غير قليل من اهتمام المفكرين . وعلى اثر ذلك
انتابت الفلسفة الظاهرية نزعة واضحة تؤمن بالعلم وترغب في بلوغ
مراتبه العليا وتهدف الى تدعيمه وتقويته وتثبيتته . ولكن هذه النزعة
ذاتها كانت تتطلب منهجا . وحين نتحدث عن المنهج فنحن نخرج من دائرة
العلم لنصطنع أسلوبا أعم من المقتضيات العلمية الخالصة .

ونظرة صغيرة الى الوراء تفسح لنا الطريق للنظر والتأمل . فالمنهج
الديكارتي عالج الشك بالارتكان الى فكرة الالوهية الحيرة التي لا تخضع
وذلك كيما يضمن سلامة المعرفة . ومنهج جون استيوارت ميل استند الى
تفسيرات نفسية غير مؤكدة لربط العلوم الى وقائع الحياة . والماركسية
أقامت ادعاءاتها الوضعية على دياكتيك افتراضى ؛ والوجودية تبنى كل
ايجابياتها على سلبيات عدمية . فالمنهج يقتضى عادة شبك الأفكار الاساسية
بمعنى الضرورة التي لا تأتي من مجرد احصاء الوقائع وتكرار التجارب .

وهوسرل يفعل نفس الشيء في منهجه الظاهري . كيف لا والظاهرية في
عمومها منهج قبل كل شيء وتعتمد على توطيد هذا المنهج عن طريق مقابلة
الظواهر ببراءة . لذلك استلزم المنهج طبيعة لا تشبه العلم في شيء وهي
تلك التي ظهرت عندما خضع هوسرل لمقومات المذهب العقلي الذي جرفه الى
تيار اللاعقلية البريئة في مواجهة الوقائع . ولكن هذا الموقف ليس،

(١) فرانسوا لبلينييه : أهم عبارات الفكر الرياضى وبه مقال بقلم اميل بوريل عن
(التعريف في علوم الرياضيات) ص ٢٤ .

الا مؤقتا في منهج هوسرل ، وهنا يمكن أن نفسير الى صلة الوجودية بالظاهريات . فهيدجر وقد كان تلميذا لهوسرل اتخذ من هذه اللحظة المؤقتة في منهج هوسرل فلسفة كاملة هي الوجودية . واللاعقلية صارت فيما بعد فلسفة الوجوديين ولكن المنهج الظاهري امتد بعد ذلك الى تأكيد دعائم العلوم ومن بينها الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية سواء بسواء . فاللاعقلية مجرد مرحلة في المنهج الظاهري .

وقد بزغت المشاكل جميعا في فلسفة هوسرل من نقطة واحدة . استدعتها ظروف العصر بأكمله . هذه النقطة هي التي كشف عنها النقاب . في كتابه عن أزمة العلوم الاوروبية والظاهريات المتعالية . ففي هذا الكتاب ظهرت الأزمة الحقيقية في ذهن هوسرل حيال العلوم السارية وبدأ الشك في قيم المعارف العلمية يأخذ صورة مذهبية . فالعلم الحقيقي في نظر هوسرل ينبغي أن يقوم على أساس متين صارم دقيق . ينبغي أن تكون فكرة العلم ذاتها سليمة صحيحة حاسمة ولا يكفي أن تنسم حقائقه وحدها بطابع حقيقي . ينبغي أن تقوم فكرة العلم ذاتها على دعائم أصيلة ثابتة . ولا نكتفى بمظهر عام في شرعية الوقائع العلمية . ولذلك فإن العلم مع اعتماده كليا على الموضوعية في حاجة ماسة الى تبرير ذاتي وفي حاجة الى أن تقوم موضوعيته على ذاتية مطلقة .

ولهذا لجأ هوسرل الى الكوجيتو الذي لعب دورا هاما في الفلسفة الظاهرية . والكوجيتو بكل بساطة هو الاعتبار المعنوي لكلمة « أنا أفكر » . وقد كانت هذه العبارة بمنابة الحقيقة الاولى الواضحة بذاتها . والتي تقوم مقام الأساس في فلسفة ديكارت . وهوسرل يخالف ديكارت . في المفهوم الذي أعطاه لمعنى الكوجيتو . أو بمعنى أصح لقد اهتدى هوسرل الى الكوجيتو في غضون فلسفته ولم يفترضه مقدما . فما كان لفلسفة الظاهريات أن ترتكن الى تفسير واحد يلقي به أضواءها على آفاق النظام المذهبي وأجزائه المتشعبة على نحو ما كان يفعل السلف . ليس في الظاهريات كما قلنا وجهة نظر معينة تفرضها على أصول الفكر وأقسامه وفروعه ولا تحاول البدء من أظانين أو أحكام سابقة خاصة بها . لم تسع هذه الفلسفة الى تطبيق تفسير موحد على جملة المظاهر الفكرية وانما أرادت أن تبدأ من المراحل السابقة على التفسيرات وعلى وجهات النظر ومن جملة ما يستتب تلقائيا في نطاق الحدس الاولى قبل أي تفكير بنائي للنظريات . أو بعبارة موجزة انها تبدأ من كل ما تمكن رؤيته وادراكه مباشرة حيثما لا نخضع للمؤثرات التي تعمينا من جانب الأحكام القبلية والتي تجعلنا تحت رحمة سلسلة كاملة من الحقائق المقررة سلفا .

هوسرل قد امتدى اذن الى معنى الكوجيتو وهو بصدد التسلسل الطبيعي في دراسته . فليس عنده ما نسميه نقطة بدء نفترضها في اول الأمر ونبنى عليها أحكاما وقضايا . اننا نتأمل تلك التجربة المهوشة الأولية التي يبدأ عندها الفكر الحقيقي ونحاول النظر اليها بوصفها اول الحيط نحو التفكير . فهذا يحدث في الواقع ولا يمكن أن ينشأ التفكير الحقيقي ابتداء من بناء ذاتي نفسى أو ميتافيزيقي مثل النفس الانسانية أو الكوجيتو الديكارتى . وفى خلال التجربة الأولية المهوشة تتساقط الأشياء فى داخلية الشعور دون أن يتحدد منها هذا الشيء أو ذاك . ويصل التفكير الى درجة الكوجيتو خلال عملية الاستيضاح المتصل للمصاعب المتعلقة بالتفكير والملاصقة له . وللشروع فى التفكير لا بد من دراسة العلاقات المتعددة المعقدة التى تنشأ نتيجة لصلة الفكر ببدلولة . ولهذا فقد نصبت الفلسفة الظاهرية نفسها علما وصفيا بحثا .

والعلم الوصفى البحث يتعلق بالظواهرات وحسب . والظاهرة عند هوسرل هى ما يتقدم فى بساطة الى النظرة عند الملاحظة المحيطة . والظاهرية هى دراسة وصفية خالصة للوقائع التى تمر بالفكر وتخطو الى مجال المعرفة . ولا شك أن هوسرل يحفظ بذلك حقوق التجربة الحسية ويضع لها مكانتها فوق كل اعتبار . ولكن عمله الظاهري يلزمه بأن يفكر فى أمر هذه المعرفة ليدرك معناها ويستخلص شروطها وأصولها . فعندما تحاول الظاهرية دراسة الوقائع الشعورية الحقيقية التى تتمخض عن أحكام واستدلالات منطقية فهى تسعى لتقديم مفهوم هذه التجارب التى تمر بالنفس فى الحدود الضرورية جدا لابرز دلالات ثابتة لكل التصورات المنطقية الأساسية . فأى علم يجب أن يقوم على مبادئ مطلقة .

ولهذا فان الظاهريات ترتفع بالوصف من مجال الملاحظة الى مجال الدراسة . انها مضطرة الى ذلك حيثما يلزمها أن تعقل طبيعة الفكر وشروط المعرفة . ونجد هوسرل يعجل بتعريف الظاهريات مرة أخرى بوصفها علم دراسة الوقائع الشعورية فى عمومها الاساسى البحث وقد ادركتها الكائنات الشاعرة تجريبيا فى اطار الطبيعة . وتنصب هذه الدراسة على الأشياء الموضوعية التى تجلت فى التمثيل وجعلت من نفسها معرفة . ويحدد هوسرل فلسفته من هذه الناحية فيقول انه يمكن تقديرها بوصفها نظرية متعالية للمعرفة . وهذا طبيعى حيث ان الظاهرية لا تسعى الى فهم الأشياء ذاتها أو الصور التى تعكسها بشكل معين على الشعور وانما تسعى الى فهم معانيها ودلالاتها .

ولهذا فان دور الحدس كبير أيضا في فلسفة هوسرل . انه ينفذ الى الحقائق المعقولة مباشرة ويتطلع الى الماهيات . الحدس عند برجسون نفاذ الى باطن الأشياء لاستقصاء مكوناتها الاساسية بينما هوسرل يصف الحدس بأنه ادراك لما يعقله العقل . والفهم عن طريق الحدس ليس تفانيا في تأمل الماهيات بالأسلوب الصوفي أو البرجسوني وانما هو تطلع الى الأفكار التي تتضمنها الفكرة المدركة . وعلى هذا فالحدس ليس مجرد ادراك شيء بسيط بالضرورة بل هو عبارة عما يقدمه شيء في حد ذاته أو فكرة في حد ذاتها بالاصالة . ومن هنا يمكن القول بأن الحدس يتكون من عنصرين احدهما التجربة الحسية وثانيهما استشفاف الماهية .

وهنا ننظر من ناحية الى جانب التجربة فنجد أنها تقتضى عند هوسرل أن نتنبه الى حقيقة هذه التجربة على ضوء الاحالة المتبادلة بين الشعور وبين الشيء موضوع الشعور . أما استشفاف الماهية فلا يتم الا عن طريق عملية استخلاص نخلص منها الى الماهيات أو نستخلص بها الماهيات .

فكيفا تحتفظ فلسفة الظاهريات بطابعها العلمي الصارم الذى تطمع فيه فلا بد لها أن تظل متركزة في « الظاهرة » . اذا كانت هذه الفلسفة تريد أن تكون لها صفة « العلمية » وأن تختفى كل الملامح الشككية من طريقها كميثافيزيقا فمن الضروري أن تصوب نحو « الظاهرة » وأن تحتل مكانها بين برائنها . باختصار لا بد من ترجمة العالم الخارجى عن الشعور ترجمة تحيله الى عالم ظاهرى . وهذا العالم بطبيعة الحال ليس الحقيقة وانما الحقيقة التى تبدو كذلك أو الحقيقة التى تنتمى الى موضوعه . بعبارة أخرى هذا العالم هو الحقيقة المرتبطة بموضوعات معينة مثل حقيقة المجرب والتمثيل والمرئى والتمثل والمدرك والمقدر . فالعالم الظاهرى هو عالم الشعور وعالم كل شيء من الأشياء التى تمر كموضوع شعورى فى ذاتها .

ومن هذا كله يتبين أن مهمة الفلسفة قد أصبحت فى المذهب الظاهرى اختبارا للظاهرة فى اشاراتها الموضوعية وفى أحوالاتها المتبادلة مع العالم الخارجى أى أن مهمتها هى دراسة الظاهرة وسط الاحالات المتبادلة الاساسية للفعل الشعورى عند تصويبه نحو موضوع الشعور من ناحية وعند التقاطه للماهيات من ناحية أخرى . والظاهرة هى وحدها المعطاة الى الشعور على سبيل الاطلاق . ولما كانت موضوعية الأشياء الخارجية نفسها لا تتحول الى مجال البحث الفلسفى الا اذا تضمنتها الظاهرة فان منبع المعرفة الموضوعية الوحيد هو الظاهرة ذاتها .

ومعنى ذلك أن الموضوعية وهى أقرب الأفكار الى العلم التجريبي
لا تستطيع أن تخضع لمقومات الدراسة الفلسفية الا اذا صارت معطى
ضمن الظاهرة . والموضوعية هى أصدق العلامات على تكوين الاشياء
تكوينا حقيقيا . الموضوعية هى أعلى درجات الثقة فى حقيقة موضوعات
التفكير . فاذا كانت الموضوعية نفسها مضطرة الى أن تدخل فى طيات
الظاهرة اذا شاءت المثول أمام العقل فان معنى هذا أن الظاهرة هى الخطوة
الاولى الضرورية نحو الثقة العامة فى مقتضيات الفكر الفلسفى .

الظاهرة اذن هى المعطى المقدم الى الشعور بصفة مطلقة .
والموضوعية ذاتها لا يتيسر لها أن تصبح مادة للفكر أو موضوعا للبحث
الا اذا تمثلت تمثلا ما فى الظاهرة . والبحث الفلسفى ليس سوى تحليل
للظاهرة . وهذا التحليل شئ آخر سوى التحليل النفسى والتحليل
الوجودى . فالتحليل النفسى يهتم باحساسات وانفعالات خالية من
المضمون الموضوعى أى لا تشير الى أشياء حقيقية كما أن التحليل
الوجودى لا يهتم الا باكتشاف أوضاع حيوية داخل نطاق الفرد فى
معاملاته واتصالاته . أما التحليل الظاهرى فيقوم بتحليل الظاهرة من
حيث هى احالة متبادلة للفعل الشعورى مع العالم الموضوعى . فالظاهرة
هى الأخرى لا تصبح موضوعا لفلسفة الظاهريات الا بعد أن يتمثل فيها
عنصر الموضوعية . وعنصر الموضوعية لا يتأتى الا بالاحالة المتبادلة .
وهذا هو ما يدفع الظاهرة الى التماس الصدق الموضوعى الخالص فى
الظاهرة .

ولنضرب لذلك مثلا يوضحه . اثنى جالس الآن على مقعد أمام
مكتب أسطر عليه كلماتى فى صحائف أسندتها اليه . وتوجد أمامى الى
اليمن محبرة . وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة
على المكتب مع بعض الكتب . وليس لى أن أشك لحظة فى وجود هذه
المحبرة فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها وأتيت بها الى هنا .
بطبيعة الحال وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كانسان يشعر بما يحيط
به . انها هنالك موجودة ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتى اليها لأننى
حتى ولو لم أكلف نفسى مشقة النظر اليها فستظل موجودة . ولكن
وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكى لانها صارت جزءا من كيان
عام تتمثل فيه كئىء مدرك من ناحية وكئىء حقيقى من ناحية ثانية .
ومهما تشير وضعها أو موضعها ومهما طارت الى اليمين قليلا أو الى
الشمال ولو أقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فأننى مطمئن الى
أنها محبرة . ويكفى أن يفرغ الحبر من قلمى الذى أكتب به كيما تمتد

يبدأ تلقائياً لالتقاط المحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شطف
الجبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم الثقة بأنها محبرة .
ولا شيء سوى محبرة لاننى عند احتياجى ائى الكتابة الجأ إليها فأجد
فيها ما يسد احتياجاتى الى التحرير . لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهناك
ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب . وهذه الظاهرة تتأكد
صحتها لأن وجودها منظور اليه بالقياس الى الذات الشعورية التى تتمثل
لها . فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى
ووقوعها فى مدار الوعى الخاص بى ودخولها ضمن كيان عام من العلاقات .
وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا واذا أصبحت
ظاهرة خضعت لمقومات البحث الفلسفى بالتالى .

ونخلص من ذلك الى أن الدعامة الاساسية أو أن حجر الاساس الذى
يجعل من الظاهريات علما بمعنى الكلمة هو الاحالة المتبادلة . ويزداد
حماس هوسرل فى هذا المنحى حتى تجد عباراته تعطى اصداء شبيهة
بأصداء الفلسفات الواقعية أو الوضعية وتشبه الى حد كبير مذاهب
التجريبيين ونزعاتهم . ولكن هوسرل فى الواقع لا يدور الا فى مجالات
الظاهرية ولا يلجأ الا الى حدود العالم الظاهرى . وفكرة هوسرل عن
الاحالة المتبادلة للشعور تلعب دورا اساسيا فى كل فلسفات الظاهرية
وفروعها .

ولما كانت الفلسفة فى تاريخها الطويل لم تمر بفترة فينو مينولوجية
ولم تخضع لاختبارات ظاهرية فلا بد من اعادة تكوينها من جديد . ينبغى
أن نعيد النظر فى الفلسفة من أول الامر وفقا للأسس التى تقدمها فلسفة
الظاهريات . فليس هناك تاريخ للفلسفة بالمعنى الصحيح لأن الفلسفة
لم تصادف قط علما وطيدا مثل علم الوجود الظاهرى . وليس هناك
ما يستحق أن يحمل اسم الفلسفة العلمية الجادة بين الفلسفات كلها .
والفلسفات السالفة لم تظهر من بينها فلسفة واحدة وطيدة وليس من
بينها ما يستحق اسم الفلسفة . ولهذا يمكن ان يوجد تاريخ للميول
الفلسفية أو تاريخ للنزوع نحو الفلسفة ولكن لا يمكن أن يوجد بحق
تاريخ للفلسفة .

والفلسفة لم تعمل شيئا فى نظر هوسرل سوى أنها قامت بدور
الابتداء ومع ذلك فهى لم تضع الأسس بعد . ومن هنا يمكن تفسير
طابع الأسبقية على الفلسفة الذى يصيب كل مواقف هوسرل . انه يعتبر
نفسه دائما كما لو كان فى بداية التفلسف بل يرى نفسه مسئولا عن

وضع أوليات الفلسفة . لا بد من تدعيم نقط الابتداء في الفلسفة حتى
نضمن تطورها على هيئة علم جاد عن طريق زرعها في الشعور الفردي .

وهذا الجانب من فلسفة هوسرل يجعلنا نشعر في النهاية بأن موقفه
النقدي الذي يحمل كل دلالات القلق بشأن حقيقة العلم الفلسفي هو
نفسه الذي يجعلنا نعتقد بأن الظاهرية ليست سوى نظرية في المعرفة .
فهذا القلق والاهتمام الذي يبديه هوسرل نحو تثبيت أوليات الفلسفة
هو الذي يحيل فلسفته الى موقف معرفي نقدي .

ولكن هذا لا يعنى أن هوسرل يتابع أى نظرية فلسفية سابقة .
وفكره يقوم بالابحاث فى استقلال تام عن كل الذين سبقوه . ولكنه تأثر
رغم ذلك بفلسفة هيوم وصار ينظر الى الموضوعية كأنها عصب الحياة فى
الظاهرة لما تحمله فى طياتها من معنى العموم والديمومة . وأى فعل من
الأفعال أو أى حدث يصبح صادقا وصحيحا بطريقة موضوعية اذا كان
صادقا بالنسبة الى كل الأزمنة وكل الموضوعات الممكنة . واذا كان
الامر كذلك فالمثل الاعلى للعلم المطلق يوحى بضرورة اكتشاف الوجود
المطلق . والوجود الوحيد الذى يستحق أن يحمل اسم العلم المطلق
بهذا المعنى هو الذى يعطى لنا بصورة ضرورية . والوجود الوحيد الذى
يمكن أن يعطى بالضرورة هو الوجود الظاهري أو الوجود فى الشعور .
وفكرة المطلق عند هوسرل هى فكرة علمية أو بعبارة أدق هى فكرة
معرفية .

ولكى تصبح الفلسفة علما وطيدا يجب التوحيد بين الذاتى
والموضوعى . ومن المعروف أن الوجود عند هوسرل - حتى وجود الشعور
نفسه - هو وجود على هيئة شعور بشئ ما . وهذا معناه أن وجود
الشعور هو وجود بالاضافة أو الحاقا بشئ أو بموضوع . ولما كان
الشعور أولا وقبل كل شئ فعلا من الافعال أو حدثا فهو شعور بشئ
محدد وليس له أن يصبح شعورا مالم يكن نوعا من الاحالة المحددة الى
شئ محدد .

والوجود اطلاقا أى بالمعنى المطلق هو الوجود فى الفعل الشعورى
أو فى الشعور . وهذا هو الوجود الواقعى المائل وليس بالوجود المجرد .
ولذلك فان اللحظة الحاسمة فى هذا السياق الظاهري وفى هذا المفهوم
التنظري العام هى اللحظة الابتدائية التى اكتشف فيها هوسرل معنى
الاحالة المتبادلة بوصفها ما يعطى الشعور صفاته الأساسية . فلما كان
الشعور شعورا بشئ ولما كان وجود الاشياء والموضوعات وجودا محددًا

بالنسبة الى الشعور فان الاحالة المتبادلة بين الفعل الشعورى وبين موضوعات الوجود الخارجى تصبح أساسية فى مفهوم الفلسفة الظاهرية .

فهذه الاحالة هى التى تستبعد كل أنواع العلم أو التعالى مما قد يكون سببا أو داعيا الى الشك وعدم الوثوق . وهى التى تزيل القبالية أيضا من عناصر الفكر . ولكنها تبقى الموضوعية وتوحد بين الذاتى والموضوعى وبذلك تجعل من الظاهرية المتعالية الظاهرية الوحيدة الممكنة . بل هى الاداة التى ظل هوسرل يستعملها فى حل معضلات الفلسفة الأبدية واحدة تلو الأخرى . انها المبدأ الذى سمح له بأن يقدم فكرته عن العملية التى تصبح بها الفلسفة حقيقة فلسفة وهى عملية التحليل القصدى . ويعنى هوسرل بالتحليل القصدى التفكير فى الشعور بصورته الجديدة أى بصورته وهو متجه بطبعه نحو الاشياء الخارجية .

ولكن هوسرل من هذه الناحية أشبه بفرائنس برنتانو . ولهذا تظهر على أفكاره الملاح العلم نفسية التى سرعان ما يتخلص منها وينقى تفكيره الفلسفى من آثارها . (١) ومع ذلك ففكرة الاحالة المتبادلة كانت أول الامر عنده نفس ما كانت عليه فى مفهومها الذى أوضحه برنتانو وهو أن الاحالة المتبادلة هى العلاقة العقلية بموضوع متميز لكل فعل شعورى على نحو ما هو عليه . ولكن هذا المفهوم كاد يختفى تماما فى نهاية كتاب هوسرل عن الأبحاث المنطقية *Logische Untersuchungen* الذى كان من أوائل كتبه وأصدره سنة ١٩٠٠ . وفى نهاية هذا الكتاب نجد بصعوبة لمحات من تفكير برنتانو عن الاحالة المتبادلة ان لم تكن هذه اللمحات قد اختفت تماما .

فقد انتقل هوسرل عن طريق فكرته عن الدلالة الى نوع من مثالية المحتوى الموضوعى للشعور . وهذا صار يقتضى لحظة باطنية أو محايثة *Immanent* لكل فعل من أفعال الشعور على حدة . وهنا نلاحظ تعبيره الذى يؤكد فيه أن تحليل الشعور وحده هو تحليل ماهية الموضوع . وهذه الموضوعية هى التى بدونها لا تصبح الفلسفة علما صارما . فهذا نوع جديد من احالة الذات الى موضوع مائل أو هى محاولة لتجسيم الذات . ولكن هذه فى الواقع مرحلة متأخرة من مراحل الظاهرية لا تظهر الا بعد اعمال الوسائل العملية لتحقيق المنهج الظاهرى . اما الآن فان الظاهرية تتحقق من نفسها شيئا فشيئا بواسطة تحديد

(١) هوسرل : الأفكار الموجهة للظاهريات ص ٢٩٢ (طبعة فرنسية ترجمة ريكير) .

الأوصاف الخاصة بفعل الشعور باعتباره تكويناً قصدياً لموضوعه.
الخاص به .

وهكذا نجد أن هوسرل يخضع لثلاثة أفكار رئيسية أولاً عن المفهومات الخاصة بالعلم وبدلالة البحث عن الحقيقة المطلقة ثانياً وبالمقاييس التي يفرضها لهذه الحقيقة المطلقة ثالثاً .

فالعلم عنده هو فرع المعرفة الذي يمكن التحقق من كل عبارة من عباراته . العلم هو ما يمكن تبرير كل جملة من جملة . وبتطبيق هذا على الفلسفة يصبح المثل الأعلى تعريفاً لما يسمى بالمعرفة المطلقة الخاصة بالوجود المطلق بصورة يمكن فيها تبرير الحكم تبريراً كاملاً في باطن الشعور . إذ أن هذا هو المكان الوحيد الذي يقع فيه احتكاك بين الوجود الموضوعي وبين الشعور .

فاذا قدرنا أن العلم المشار إليه هو الفلسفة نفسها وأن موضوع هذا العلم الفلسفي هو الوجود - وجود شيء أو مجموعة أشياء أو عملية أو حدث - فإن الصدق النفعي أو البراجماتيكي يصبح غير كاف . في هذه الحالة ينبغي التنازل إلى الصدق والصواب الدائمين الغروسين في ماهية الموضوع المعروض للبحث . وذلك يعني أن الفلسفة إذا تحققت لها صفة الجدوية التي نلمحها عادة في العلوم والرياضيات وإذا صارت علماً على النحو الذي بيناه فإنها في هذه الحالة تصير علم ما هيئات ماهو موجود لا علم ما هيئات الوجود .

يأتي بعد ذلك دور الحقيقة من وجهة نظر الظاهريات التي أفرغت لها اهتماماً كبيراً . فنجد أن هوسرل قلما يتحدث عن الحقيقة ذاتها كمشكلة بينما يهتم اهتماماً واضحاً بما هو حقيقي . أن مشكلة الحقيقة لا تسترعى انتباهه وإن كان تعبير الحقيقة ذاته كثير الورد في كتاباته . أن الذي يشغله فعلاً هو ماهو حقيقي من جهة والطريقة التي نضمن بها أن ما نعرفه حقيقي من جهة أخرى . ولهذا فإن نظرية الظاهريات المتعالية الخاصة بالصواب لا تتميز من نظريتها الخاصة بالصدق الموضوعي للمعرفة . ونظرية الصدق الموضوعي مرتبطة بنظريتها عن البيئة . واثبتت فكرة أساسية من أفكار الظاهرية . والمعرفة في نظرها لا تصبح حقيقة إلا في الحدود التي يصبح فيها موضوعها معطى أو بيناً . وهنا يستعين فلاسفة الظاهرية بالأحالة المتبادلة للشعور . وكلما قمنا باستخراج المقننات العامة لمذهب الأحالة المتبادلة أصبح من اليسير لنا أن نقوم بتفسير فكرة البيئة من حيث هي تعقيل كامل للتجربة أي.

من حيث هي منطق كامل للوجود . فهاهنا نجمع في هوية تامة الوجود والصادق . فالوجود هو الصادق والصادق هو ما يضعه العقل موضع التفكير .

ثم يأتي دور مقاييس الحقيقة فنجد أن الظاهرية تحاول تحديد المتل الأعلى للصدق ولكن هذا التحديد يتحول الى شرح آخر للفظنة البيئية . فالذاتية المتعالية قد أشارت على وجه التخصيص الى نشوء الوجود الصادق في الاحالة المتبادلة للشعور . وهنا يصبح الوجود الصادق هو الوجود المعطى في ذاته أى الوجود البين . والفلسفة الظاهرية فلسفة جادة جعلت مثلها الأعلى الذى تسعى اليه . الصواب الموضوعى لمعرفتها .

وهنا يتعين علينا تغيير الكوجيتو الديكارتى أى عبارة «أنا أفكر» . والكوجيتو الجديد لا يثبت وجود «الانا» ولكنه يتجه الى تدعيم فعل الكوجيتو ذاته . وبدلا من أن نقول : أنا أفكر فأنا اذن موجود . تصبح عبارة الكوجيتو الظاهري : أنا أفكر فذاتى المفكرة اذن موجودة . وأهمية الكوجيتو الجديد تظهر في محاولته ابراز «الكوجيتا توم» أى مادة التفكير الى جانب الكوجيتو . وعبارة أنا أفكر اذن فذاتى المفكرة موجودة لا تعنى شيئا سوى وضع «الكوجيتاتوم» - أى موضوع التفكير - وضعا قويا مناسباً للظاهريات . والكوجيتو ذاتى المفكرة وقد احتسوت على موضوعات للتفكير . «الكوجيتاتوم» ما لا يمكن أن يصبح الكوجيتو بدونه . وهو ما يظهر بنفس أسلوب الكوجيتو المباشر وبنفس الثقة والوثوق فيه . وأهم مقياس من مقاييس الصدق الحقيقى الواضح هو أن يصبح الكوجيتاتوم أى موضوع التفكير مالكا لنفس خصائص الكوجيتو أو الأنا المفكر . وذلك لأن أخطر حقيقة تعرضها الظاهرية هي أن وجود الكوجيتاتوم أو موضوع التفكير لا يمكن أن يكون محل شك . وبهذا المعنى الجديد يصبح كل من الوجود والصدق دالتين للوضوح البين . فالوجود هو المعطى الى الشعور والوجود بصورة مطلقة هو المعطى بصورة مطلقة . اذا كنا قادرين على اظهار أن الوجود الذى يملكه أى موضوع على هيئة كوجيتاتوم هو وجوده الحقيقى نصل بذلك الى وجود موضوعى معطى بصورة مطلقة وهو نفسه بالتالى الوجود المطلق ذاته .

وهكذا يمكن من هذا العرض الوجيز أن نكتشف معنى الظاهرية . ونرى بذلك أن مثالية هوسرل على هذا النحو ليست مثالية ميتافيزيقية بأى معنى من معانى الفلسفات القديمة . انها فلسفة محايدة ميتافيزيقيا

أى انها فلسفة لا تحاول أن تبعث المثالية في الوجودات وانما تحاول
أن تأخذ المثالى فى اعتبارها وتكتفى به بوصفه كل الوجود الذى تحتاج
اليه .

وقد رأينا أن الظاهريات نفرس كل جذورها فى واقعية الظاهرة وتجعل
من هذه الظاهرة مادة للتفكير عن طريق الاحالة المتبادلة للشعور . وبهذا
تخلق كل حقيقة الشعور عن طريق الملاء الذى تفرغه فيه حقائق الحياة
والوجود وتجعل وجود الظاهرات مباشرا كموضوع للتفكير . وبهذا تصبح
للظاهرة كل صفات العلم من جهة ومن ذلك تحتفظ لذاتها من جهة
أخرى بفلسفة حقيقية تخضع لمقاييس الوضوح البين . ولذلك نتحدث عن
مثالية جديدة لا تضع فى أول الطريق مبدءا أو مجموعة من المبادئ التى
تستخلص منها كل أفكارها ونظراتها وانما تخلق حقيقة موضوعات التفكير
فى كل لحظة بحيث تصبح الحياة كلها فلسفة للظاهرات .

٣ - الملامح الرئيسية لفلسفة الظاهريات :

الظاهريات هى آخر صورة من صور التطور الفكرى الحديث .
وقد أخذت هذه الفلسفة مكانتها بشكل عام بعد الحرب العالمية الاولى
حينما انتشرت مؤلفات مبدعها الفيلسوف الالماني هوسرل . وعلى الرغم
من أن الفلسفة الوجودية قد جاءت بعدها فى الترتيب الزمنى وأن
الوجودية اشتقت معظم مبادئها وأكثر عناصرها من فلسفة الظاهريات
فان هذه الأخيرة أى فلسفة الظاهريات تعد آخر صورة من صور التطور
الفلسفى لما تجدد على يديها من المخطوطات التى لم تكن معروفة حينذاك .
وأول فيلسوف وجودى تتلمذ فعلا على هوسرل هو الفيلسوف الالماني
مارتن هيدجر كما تتلمذ عليه روحيا من بين الفرنسيين موريس
ميرلوبونتى الذى توفى منذ خمس سنوات والذى كان المواصل الحقيقى
لهوسرل ومن أشد الفلاسفة تأثرا بالظاهرة فى أسلوبه وفى تفكيره ،
وكذلك الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر الذى كان أكثر ميلا الى
أسلوب التحليل الوجودى .

والظاهرة تأخذ اسمها من الظاهرة Phénomène

وعلى الرغم من ذلك فهى شىء آخر غير المذاهب المادية والحسية المعروفة .
فالظاهرة تخالف ما قد اصطالحنا على تسميته بالمظهر Apparence
وقد شاعت فى القرن التاسع عشر فلسفات مظهرية يطلق عليها اسم
Phénoménisme أو Phénoménisme وهذه المظهرية

الأخيرة استخدمها الفيلسوف رنان في كتابه عن مستقبل العلوم حين أشار الى أن المظهرية هي المذهب الوحيد الصحيح . وتعنى المظهرية أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها ولكن يمكننا فقط أن ندرك مظاهرها الخارجية . فهي أولا تأخذ الأشياء بمظاهرها . ومن ناحية ثانية تنكر وجود شيء آخر وراء هذه المظاهر . وإذا سلمت ثالثا بوجود شيء سوى ما يظهر للحواس فإنها تنكر قدرة العقل على الوصول اليه .

أما فلسفة الظاهريات *Phénoménologie* فهي تستمد كيانهما من الظاهرة على أساس رغبتها في الوصول الى مرتبة العلم الحقيقي ، فلسفة الظاهريات هي علم الظواهر . والظاهرية تعتمد على الظاهرة من أجل وضع فلسفة الظاهريات في مصاف العلوم ومن أجل الوصول باليقين الفلسفي الى مرتبة اليقين بالأسس التجريبية الحقيقية . لهذا تقوم أساسا على الاعتراف بالظاهرة لا بالمظهر . انها تلتمس ادراك الظاهرة بوصفها تعبيرات عن مهايأ حقيقية في الوجود الانساني . وكثيرا ما كان الفيلسوف الألماني هوسرل *Husserl* (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات يتلفت حوله وهو يلقي محاضراته قائلا ان الظاهرة هي ما يراه في ذلك الحين . هذه هي الظاهرة . . ما نراه هنا . . حولنا .

والظاهرة هي الخطوة الاولى الحقيقية التي تقيم عليها عقول الناس معرفتها بكل شيء . وليس هناك ما يدعو لأن يكون المرء فيلسوفا من أجل الوصول الى هذه الحقيقة . ان الناس الذين يمضون على سلبقتهم ويتركون أنفسهم لطبائعهم يقفون على حقائق كل ما يدور حولهم بناء على الظاهرات التي يلتقطها الذهن . وفلسفة الظاهريات لا تبحث الا عن هذا الشعور التلقائي المباشر الذي يشرع فيه عامة الناس من أجل اقامة معارفهم وتجميع مواد علومهم . أو بعبارة أخرى ان فلسفة الظاهريات ترى ان أوفق وضع بالنسبة الى الفلسفة هو ان تبدأ في تشييد أركانها دون أن تفترض وجود أي حكم سابق فيما يتعلق بأي شيء حتى بمفهوم الفلسفة ذاته .

ولو أردنا أن نقف على المنبع الاصيل لكل تعبير فكري أو عقلي فسنجد أن هذا المنبع هو الرؤية . . مجرد الرؤية . . هذا هو القانون الجديد الذي ينبغى أن نترسمه من أجل الوصول الى حقائق الأشياء (١) .

(١) راجع كتاب « الأسس المعنوية للأدب » للمؤلف حيث يوجد بحث واف عن ظاهرية التعبير الأدبي (دار المعرفة) .

وسنلغى كل تصور تبنيه أذهاننا قبل أن نشرع في اكتشاف الظاهرة .
لن نقيم في عقولنا أى تصور حتى عن مهمة الفلسفة وعن حقيقة عملها
ووظيفتها قبل أن تلتقط مشاعرنا جملة الظواهر الخارجية . فالحقيقة
الخاصة بأى شيء لا يمكن تعريفها الا بأنها تجربة حية لحقيقة هذا الشيء
أو ذلك . وهذا يعنى أن الحقيقة هى الوضوح البين . أو الحقيقة هى
هذا الذى لا يقبل التعارض أو التفرق فيما يتعلق بالمرئيات المحسوسة
وأوضاع الوجودات فى اطار حياتنا العامة . اذن الشيء الحقيقى هو
الوضوح الاصيل البين بذاته فى كل مانراه من حولنا ونظمئن الى سلامة
احساسنا به .

ولكن تلك التجربة الحية ليست جزءا من عاطفيات المرء فى الاحساس
الشخصى . فليس هناك انفعالات تفضى بالحكم على الاشياء فى ميل
عاطفى . ومن الواضح أن العاطفة لا تصلح لأن تكون مبعثا لطمأنينة
راسخة فى اعتقادنا نحو الاشياء . أو بتعبير آخر انها لا تضمن شيئا
ولا تعطى أى ضمان ازاء الخطأ ولا تحمى العقل من الزلل . أما الوضوح
البين فهو الاسلوب الاصيل لعملية الاحالة المتبادلة . أى أن الوضوح
البين هو الطابع الذى تتميز به اللحظة الشعورية التى يتقدم فيها الشيء
نفسه الذى نتحدث عنه بلحمه ودمه أو بشخصه الى الشعور حيث يكون
الادراك الحدسى مفعما أو مليئا بالتجربة . فليس هناك شعور بكر قط .
والوضوح هو الصفة التى تتميز بها طريقة الاحالة بين الذات وبين
الموضوع فى الكشف عن طبيعة الشعور وفى تبيان حقيقة الوعى .

وإذا أردنا أن نضرب لذلك مثلا فلنسال أنفسنا : هل العبارة
الآتية « الحائط أصفر » تتضمن ماهيات على صورة حكم ؟ هل قمنا
باستخلاص ماهيتى الحائط والاصفرار ثم قمنا بتضمينهما هذه العبارة ؟
أو بعبارة أخرى نسال : هل يمكن ادراك اللون وهل الاصفر هو هو فى
الادراك المباشر وفى الذاكرة وفى المخيلة مستقلا عن السطح الذى رأينا
اللون مطروحا عليه ؟ والجواب طبعا بالنفى لأنه ليس من اليسير أن يفكر
العقل فى لون منفصل عن الجسم المكانى الملتصق به . بل لعل ذلك مسنحيل
لأننا لو استطعنا بخيالنا تغيير موضوع اللون وسحب صفة « المكانية »
منه فسنحذف بذلك أيضا امكانية وجود الموضوع الملون ذاته ونصل
بالتالى الى شعور بالاستحالة . وهذا الشعور نفسه يبعث أمامنا عنصر
الماهية .

أى أن الماهية لا تتكشف للشعور إلا عن طريق الحدس الحى أو الحس المباشر . وبذلك يخفى الطابع الميتافيزيقى من عملية اكتشاف الماهية . ولكن لا يوجد فى هذا الموقف الفلسفى الظاهرى ما ينم عن الواقعية الافلاطونية التى زعمت وجود مهيا الاشياء وجودا حقيقيا ، ففى العصور الوسطى المسيحية انقسمت الفلسفات كلها الى تيارين رئيسيين : احدهما يتمسك بالواقعية réalisme وثانيهما يتمسك بالاسمية nominalisme والاسمية هى التى لاتعترف بوجود الماهيات أو المثل أو حقائق الغيب الا بوصفها كلمات جرت مجرى الاستعمال المتفق عليه . أما الواقعية فترى لهذه الالفاظ مقابلات حقيقية وجودية فى عالم الواقع دون أن ندركها . (1) وبطبيعة الحال لا يمكن أن تشبه الظاهرية هذا الموقف الاخير فى شىء . والماهية هنا فى هذه الفلسفة الجديدة هى ما به يظهر لى الشىء نفسه على صورة عطاء أصيل . أى أن الماهية فى نظر الظاهرية لا تعدو أن تكون معطى تتقدم به الموجودات الى الوعى .

ولهذا فاذا شئنا الاجابة عن السؤال : هل الحائظ أصفر ؟ أجد أمامى بعض الحلول العملية التى يجب أداؤها من أجل الاستمسك بالنتيجة أو لمجرد التوصل اليها . فاما أن أدخل الى الحجره وأنظر الى الحائظ فأحقق بذلك حلا على مستوى ادراكى . وهذا الحل يعتمد على الوضوح الاصيل الذى يسميه هوسرل التجربة . واما أن أحاول استعادة لون الحائظ من الذاكرة . أو أستفسر من بعض الناس الآخرين عن هذا الشأن . وفى الحالتين الاخيرتين يكون عملى عبارة عن محاولة اختبار وفحص ما اذا كان لدى أو لدى الآخرين تجربة حاضرة حتى ذلك الوقت عن لون الحجره .

والواقع أنه من الضرورى أن ننظر فى مدى ارتباط المضمون فى كل عبارة بالمؤدى المنظور الذى تحاول التعبير عنه . ينبغى أن تمر امكانية التحقق الواقعى للعبارة أو للحكم بهذه التجربة الحاضرة للشىء نفسه . وهكذا يصبح الوضوح البين قريبا لكل عملية فكرية يراد بها تعقل الواقع والنظر فى الاحداث والموجودات . بل يصبح الوضوح البين معنى كل تحقق وكل تعقل . فليس هناك حقيقة مطلقة . انما يمكن تعريف الحقيقة بالراجعة والتصحيح والكشف عنها فى قلب الحاضر الحى . فالحقيقة

(1) كاربه : الواقعيون والاسميون ص ٣٨
Carré (M.): Réalistes and Nominalists (1946) Oxford

ليست شيئاً وإنما هي حركة . ليس هناك شيء في الخارج اسمه الحقيقة وإنما توجد مؤديات إلى ما يصح أن نطلق عليه هذا اللفظ : لفظ الحقيقة . ولا وجود للحقيقة إلا إذا تحققت فعلاً بنفس هذه الحركة .

وقبل أن نأخذ في سرد ما يتصل بالظاهرية من حيث المذهب والمنهج يمكن أن نعرض قليلاً للحديث عن الفيلسوف إدموند هوسرل مبتدع هذا اللون الجديد من التفكير الفلسفي . لقد ولد هوسرل بأحدى بلدان مورافيا من أسرة اسرائيلية وقام بدراسات علمية حتى حصل على الدكتوراه في فيينا سنة ١٨٨٣ . وكانت رسالته في الدكتوراه حول موضوع من موضوعات فلسفة الرياضيات عنوائه : بعض الإضافات إلى نظرية حساب الدالات . وكان اتجاهه رياضياً خالصاً في أول الأمر فقام بنشر كتابه عن « فلسفة الحساب » والجزء الأول من كتابه المسمى « مباحث منطقية » ثم الجزء الثاني من هذه المباحث في السنوات ١٨٩١ ، ١٩٠٠ ، ١٩٠١ على التوالي . وكما كان في مبدأ أمره متأثراً بالبحوث الرياضية وبمستلزماتها الدراسية خضع في مطلع حياته لتأثير المدرسة النفسية التي ساهمت في تفسير مفهومات الفلسفة العقلية والتصورات العلمية والرياضية عن طريق اللجوء إلى الشروح النفسية وكان من أقطاب هذه المدرسة جون استيوارت مل وفرانتس برنتانو (١)

ولهذا جاءت بحوته الظاهرية الأولى مصطبغة بهذا الاتجاه . وأخرج أول مبحث في الظاهريات تحت عنوان « فكرة الظاهريات » في سنة ١٩٠٧ كما قام بنشر كتابه « الفلسفة علم وطيد » . وأخذ يستقل شيئاً فشيئاً عن مفهومات علم النفس وتفسيراته حتى قامت الظاهرية بدورها الرئيسي في التمنطق البحت (Logisme) ووصلت إلى قمة التفكير الفلسفي الخالص . وجاء بعد ذلك كتابه عن الأفكار الرئيسية في الظاهريات الخالصة وفي فلسفة الظاهريات سنة ١٩١٣ وهو الجزء الأول من كتابه الأفكار Ideen ويستطيع من يرغب في الاستزادة من التعرف على الفرق الدقيقة بين الظاهرية وبين غيرها من الاتجاهات والمذاهب أن يطالع بحثاً صغيراً في هذا الصدد تحت عنوان : « كلمة أخيرة عن أفكار بشان الظاهرية الخالصة » وهو البحث الذي نشره هوسرل سنة ١٩٣٠ في العدد الحادى عشر من المجلة السنوية .

Jahrbuch Für Philosophie und Phänomenologische Forschung.

(١) ليس هناك دليل على معرفة أحد هذين الفيلسوفين بالآخر فالأول انجليزي والثاني ألماني وكلاهما معاصر للآخر وينتمى إلى النفسانية المنطقية Logische Psychologismus

ومما يذكر أنه صار أستاذ الفلسفة بمدينة فرايبوج ابتداء من سنة ١٩١٦ . ونشر كتابه « مقدمة الى ظاهريات الشعور بالزمن الداخلى » سنة ١٩٢٨ . وكتب مقدمة هذا الكتاب تلميذه مارتن هيدجر Martin Heidegger المولود سنة ١٨٨٩ والذي صار فيما بعد فيلسوف الوجودية الاكبر . ثم قام هوسرل بطبع كتابه « المنطق الصورى والمتعالى » سنة ١٩٢٩ وكذلك كتابه عن « التأملات الديكارتيّة » بالالمانية ثم بالفرنسية سنة ١٩٣١ وهو مجموعة دراسات كان قد ألقاها فى جامعات باريس واسترا زهور بفرنسا على شكل محاضرات .

وبعد ذلك بـخمس سنوات أى فى سنة ١٩٣٦ على وجه التحديد نشر أهم مؤلفاته جميعا وهو « أزمة العلوم الاوربية والظاهريات المتعالية » . وقام تلميذه لاندجريه Fandgreb الاستاذ بجامعة كولونيا حاليا بنشر كتابه عن « التجربة والحكم » فى سنة ١٩٣٨ وهى نفس السنة التى مات فيها هوسرل . وتوجد حاليا مخطوطات هوسرل التى تبلغ حوالى أربعمائة مخطوط على أرفف أرشيف هوسرل الذى أقيمت له مكتبة خاصة فى كولونيا . ولا يزال عدد آخر من المخطوطات موجودا فى حوزة الاستاذ فان بريدا Van Breda بجامعة لوفان فى بلجيكا . وهو الذى نقل تراث الفيلسوف هوسرل من فرايبورج الى بلجيكا خوفا من الاضطرابات السياسية داخل ألمانيا بمساعدة زوجته .

وحياة هوسرل خالية من أى أحداث غير علمية اللهم الا اذا ذكرنا اضطرابه الى ترك عمله فى جامعة فرايبورج ليحل محله فى التدريس بها تلميذه مارتن هيدجر قبل أخريات سنوات حياته . أما من الناحية العلمية فحياته مليئة بالاكتشافات والتطورات التى كادت تجعل لفلسفة الظاهريات أكثر من مفهوم وأكثر من موقف . ولأن يجد الباحثون صعوبة شديدة فى تمحيص آرائه وأفكاره الفلسفية وتحديدها بصورة حاسمة . بل انهم لا يستطيعون الوصول الى اتفاق بشأن آرائه المتعددة المتفرقة . وكلما ظهر كتاب من الكتب التى لم يسبق نشرها ألقى ذلك الكتاب ضوئا جديدا على جوانب فلسفته وكشف عن مقومات مجهولة فى هذه الفلسفة . بل كلما تم طبع احدى مخطوطاته وكل اخراجها الى عالم الفكر المعاصر أحدث ذلك تحولا فى مفهوم الظاهريات وأبرز كيانها على نحو جديد وأعطاها قالباً لا عهد لنا به . لذلك ينبغى أن نقف على أساس المشكلات منذ مبدئها فى فكر هوسرل حتى يمكننا أن نتطور معه الى المفهوم الأخير للظاهريات .

وأول وأهم ما تحاول الظاهريات أن تقيمه هو نظريتها فى المعرفة -
وليس لنظرية هوسرل فى المعرفة شبه بما سبق أن جادت به أى فلسفة -
فهو لا يحاول أن يمشى فى اثر أحد • ان نظريته تقوم على أساس النفاذ
الى ماهية الموقف المعرفى من حيث هو أسلوب. ومن حيث هو طريقة
يستلهمها الفعل الصادر أو العقل القصدى • أى أنه بعبارة أخرى تفكيك
للوحة المثالية للمعرفة وتحليل لها الى عناصرها القصدية • والقصدية
هنا يراد بها الصفة المستخدمة للتعبير عن أفعال الذهن البشرى ونظراته
التي تتجه قصدا الى موضوعاتها فى العالم • فكلمة القصدية يراد بها أن
هذه العناصر تتجه بطبيعتها نحو موضوعها وأن ثمة نوعا من الاحالة
المتبادلة بين هذه العناصر القصدية وبين الموضوعات التي تشغلها •

وقد أمكن الوصول الى عنصرين أساسيين من عناصر ماهية الدلالات
الخاصة بالأشياء أو الى صفتين جوهريتين فى ماهية الدلالة فى الأشياء :
أولا توصف الاحالة المتبادلة للدلالة بأنها كاملة لارتباط كل عنصر من
عناصر الدلالة بالموضوعية على طريقته الخاصة ولصدورها التلقائى عن
الشعور •

والدلالة هى معنوية الشيء فى السياق العام واختصاصها بنمط
وأسلوب معينين • والاحالة المتبادلة هى التقاء القصد فى الوعى وفى
الأشياء أو هى خاصية الوعى فى الاتجاه نحو الأشياء أو فى الاشارة الى
الأشياء • وصفة الموضوعية هى صفة الدعائم الأصلية الثابتة فى
الموجودات • والمنهج الظاهرى يتلخص فى أنه سعى من أجل التقاط
الماهيات أو الدلالات المثالية من مجرى الأحداث والوقائع التجريبية ،
لهذا يعتمد المنهج الظاهرى أساسا على الاحالة المتبادلة • وهى كاملة كما
سبق قولنا لأنها تستمد موضوعيتها من حقيقة الصدور التلقائى عن
الشعور •

وتوصف الدلالة ثانيا بالمثالية أى باللاحقيقة • ومعنى هذا أن
الدلالة تستصفى نفسها أو تستخلص ذاتها من العلاقات والوشائج
الوضعية • فهى كالدلالة تنصف بالمثالية والمثالية تحررها من التقيد
الحرفى بالمرئيات • وهذه الصفة هى التي تحدد أسلوبها وطابعها الخاصين
فى الوجود والامتثال داخل الشعور وتميزها بالتالى من كل العناصر
الشعورية ذات الطابع النفسى • فهنا فى مثالية الدلالة استصفاء ونقاء من
تحديدات التجارب وعلو على الواقع بكل أشكاله العملية والنفسية
والعضوية •

ونقول مرة أخرى : ان الدلالة هي المعنى المستخلص للأشياء المدركة أو الموضوعات التفكير . لذلك نجد أن الدلالة ذات ماهية وهذه الماهية تأخذ طابعا معينا في تحديد صفاتها . فهي من جهة تشير الى مدى القوة في الترابط الواقع بين الدلالة وبين الموضوعية . اذ تنبعث الدلالة تلقائيا من الوعي . بل يمكن القول من هذه الناحية انها تصدر صدورا عن تلقائية الشعور ازاء الأشياء التي تحمل صفة الموضوعية في العالم الخارجي . أو بعبارة أخرى ان الوجود الموضوعي هو وجود العالم ولكن هذا الوجود الموضوعي يسبغ موضوعيته على معالم الشعور لاعتماد الشعور على مرئيات العالم الخارجي . ولكن الشعور هو الذي يضيف صفة الحقيقة والوضوح البين على المدركات بما فيه من وحدة وتعقل . وبالتالي تنطبع فيه الموضوعية حتى تصبح هذه الموضوعية خاصية الشعور التي تستمد منها كل الأشياء . فموضوعية الوجود مستمدة من موضوعية الشعور بوصفه جملة موضوعات تجمعت فيه على هيئة وحدة متناسقة . وهذا هو أول عنصر من عناصر الماهية . أعنى أن الماهية لا تنفصل عن العالم الموضوعي الذي توجد فيه الأشياء وتجرى به الاحداث وتقع فيه الظواهر .

ومن جهة أخرى تشير الماهية الى أن الدلالة تتصف بالمنالية أو بما يشبه اللاحقيقة داخل نطاق الشعور . وهذه الصفة الثانية لا تبعدها عن الموضوعية لاقترانها بالنتائج المستخلصة وارتباطها بالمؤديات المعنوية . فيما يتعلق بحقائق الأشياء . ولكنها في الوقت نفسه تميزها من الحالات النفسية والعناصر السيكلوجية الكثيرة التي تتوالى وتتابع داخل الشعور . والتي يفيض بها الوعي عادة . لذلك يمكن أن نقول بعبارة موجزة : ان الدلالة تكمن في نطاق الشعور ولكن على مستوى مخالف للمستوى النفسي . أو بعبارة موجزة أخرى تحتوى الدلالة داخل الشعور بالطابع المثالي الذي يقيها الاختلاط بالحواطر والانفعالات النفسية كما يميزها من الأحاسيس التجريبية العادية .

وعلى الرغم من تميز مستوى الدلالة على هذا النحو وعلى الرغم من اشتباكها بحلقات الاستلهام المعنوي . على الرغم من كل ذلك لا تنشأ دلالة الأشياء على نحو ما وصفناها . مما اصطلحنا على تسميته بالمعرفة . لا تصل الدلالة مع ذلك كله الى مستوى معرفي . فمن ألزم صفات المعرفة انطباقها على حقيقة موضوعية . ينبغي أن يكون هناك مقابل خارجي موضوعي للشئ حتى يمكن ادماج دلالته في فصول المعرفة . وهذه المقابلة هي موضوع البحث الفكري بل وموضوع الدراسة التي تسمح للدلالة بأن تكون معرفية . أى أن نظرية المعرفة الظاهرية تبدأ من نقطة انشغال العقل

بالمطابقة بين ما نعرف وما هو موضوع للمعرفة • هذه العملية بالذات هي التي تتيح للدلالات فرصة الانتقال الى المستوى المعرفى • فحين نتكلم عن محاولة الشعور لتحديد هذا الانطباق وعن العملية التي يقوم بها الشعور من أجل اختيار المقاييس الصالحة لبحث حقيقة الدلالة بداخله نكون قد خصصنا بالكلام الصفة الثانية لماهية الدلالة التي سبقت الإشارة إليها • ومعنى ذلك طبعاً أن الماهية تستلزم صفة الحقيقة • وصفة الوضوح البين من اختصاص الشعور بتأمل المطابقات واختيار المقاييس لفحص الدلالات • الشعور يقوم من تلقاء نفسه بعقد المقارنات بين المدركات وحقيقتها فى داخله والشعور يعمد الى مقاييس فحص الدلالات فينتقى أفضلها وأسلمها • ومن ثم يكتمل للنظرية القصدية عنصراً الحقيقة والوضوح البين وهما الخاصيتان الأوليتان الضروريتان للتركيب المعرفى القائم بين الدلالة وبين الحقيقة الموضوعية •

فإذا نظرنا فى أبسط أنواع القصد أو فى صورة من أكثر صورته بدائية وأولية وهى تلك التى تكون الدلالة فيها حاضرة فى الشعور نجد أنفسنا أمام تأكيدين خاصين بالمعرفة • فمن الجانب الإيجابى تشبه المعرفة كل فعل من أفعال الشعور فى أنها فعل تحضر فيه الدلالة أمام الشعور • أما من الجانب السلبى فلا يمكن أن يكون مجرد حضور الدلالة البسيطة معرفة • ولذلك فإن تحليلنا للشعور ليس تحليلاً للدلالة كما هى وإنما هو تحليل للأسلوب الذى تحضر الدلالة وفقاً له أمام الشعور فى العقل المعرفى •

وهكذا نجد أن الظاهرية حين تعنى بالماهية العنصرية للقصد فهى تعنى بما يبقى هو هو لا يتغير فى كل تجربة قصدية حية • انها تجده من الأوفق فى هذه الحالة أن تقتصر تحليلها على أبسط أنواع القصد • وأبسط أنواع القصد قصد الدلالة لأنه القصد الوحيد النقى (أولاً) كما سبق القول • ولأنه (ثانياً) يقوم فى أساس كل نوع آخر من أنواع القصد • أى أن قصد الدلالة لابد أن يبلغ درجة النقاء من أوشاب التجارب من جهة وأن يوجد فى أصل كل أنواع القصد من جهة أخرى • ومع ذلك فإن هذا القصد البسيط النقى هو قصد فارغ وبوصفه فارغاً لا يمكنه أن يعمل كفعل معرفى أو أن يكون له قوام الملاء الموضوعى •

نعود لشرح هذه النقطة مرة ثانية فنقول : ان المطلوب فى المعرفة الحقة من وجهة نظر الظاهرية هو الوصول الى أبسط أشكال القصد لأن مثل هذا القصد يحتوى على الدلالة وهى حاضرة أمام الشعور • ولكن على الرغم من ذلك فإن هذا القصد لا يصلح بوضعه ذلك أن يصبح فعلاً معرفياً

بمعنى الكلمة • والسبب في ذلك هو أن المنطق لا يرغب في البقاء كعلم
صورى وإنما يريد أن يصبح معرفة حقيقية • انه يريد أن يلتحم بالواقع
الحقيقي المتمثل في الظاهرة • ليس في هذا المنطق مبادئ ولا مقومات •
انه المنطق الميتافيزيقي الذى يلبس الحياة ذاتها • فمنطق الحقيقة مخالف
لمنطق العمليات الصورية • وماهية القصد حين تتأملها بعيدا عن الوظائف
وعن التعديلات التي تنتابها عند اندماجها بفعل خاص ليست ممثلة
بموضوعات المعرفة • ان ماهية القصد خاوية • وكما تنتقل من الخواء الى
الملاء لا بد من توثيق علاقاتها بالعالم الموضوعى •

كَمَا تنتقل هذه الأفعال القصدية البسيطة من حالتها الصورية الى
حالتها المعرفية ينبغي أن توثق الأفعال القصدية صلاتها بعالم الموضوعية •
فالأفعال القصدية عبارة عن أفعال تتجه نحو الموضوعية ولكنها ليست
على اتصال مباشر بالموضوعية • ولا بد لها من واسطة حتى تمتلي وتكتمل
وتصير فعلا في حالة احتكاك مباشر بالموضوعية • وهذا لا يتيسر الا اذا
انضمت هذه الأفعال القصدية بالأشياء التي تدل عليها • وحينئذ - حينئذ
فقط - تصبح هذه الأفعال معرفية •

ففي دائرة المعرفة ينبغي أن يمتلي القصد • وهذا الامتلاء يلعب
دورا هاما في فلسفة الظاهريات وهو الذى يجعلها علما حقيقيا • فالقصد
لا يمتلي بدلالات ما وإنما بحضور الأشياء أمام الشعور حضورا مبنيا على
الادراك الحدسى • والشئ يمكنه أن يملأ القصد حين يكون موضوعا لادراك
حدسى ولا يكفى أن تقوم الدلالة مقامه •

وعندما نقول : ان كل شعور ، هو شعور بشئ ما لانحسب أننا نأتى
بجديد في حقل الفلسفة • فهذا القول معروف عندما قال « كانط » ان
الادراك الداخلى مستحيل بدون ادراك خارجي ، وان العالم مسبوق بالوحدة
الذاتية بوصفه ارتباطا بين مجموعة من الظاهرات داخل الشعور • أى أن
الوحدة الذاتية متقدمة على العالم الذى ينطوى عليه الشعور • وهذه
الوحدة الذاتية تأتي بعد تحقيق الكيان الشخصى على شكل شعور أو
ضمير •

ولكن الذى يميز الاحالة المتبادلة Intentionalité بوصفها
أهم اكتشافات الظاهرية من حيث قيامها على الاستخلاص الماهوى هو أننا
نعيش وحدة العالم كما لو كانت موجودة قبلا أو باعتبارها موجودة سلفا
قبل أن تضعها المعرفة كمشكلة أو كحدث تستقيم به أو تنبنى عليه
الذاتية •

وقد أوضح كانط فى نقده للقضية أن هناك وحدة للتخيال ووحدة للفهم العقلى وأن هناك وحدة للذوات قبل الموضوعات • وأنا اذا مررت مثلا بتجربة للشئ الجميل أقيم الدليل على وحدة المحسوس مع التصور كما أننى أقيم الدليل كذلك على وحدة الذات ووحدة الآخر على الرغم من أن الآخر بدون تصور •

أما هنا فى الظاهرية فالأمر مختلف لأن الذات لم تعد المفكر العام فى نظام صارم للأشياء المترابطة أو القوة التى تخضع الكثرة لقانون الفهم العقلى اذا لزم لها أن تنشئ العالم • لقد أصبحت طبيعة متلائمة مع قانون الفهم العقلى تلقائيا • أما اذا كانت الذات صاحبة طبيعة خاصة فان عمل الخيال المختفى يحدد نشاط المقولات ولا يتعلق الأمر بالاحكام الحسية فقط بل كذلك بالمعرفة التى تعتمد عليها • فان هذه المعرفة هى التى تنشئ وحدة الشعور ووحدة المشاعر •

وقد أعاد هوسرل الكلام عن نقد القضية عندما تحدث عن غائية الشعور أو غائية الذات المدركة • فليس هناك ما يدعو الى ازدواج الشعور الانسانى عن طريق تزويده بفكر مطلق يفرض عليه غاياته من الخارج • كل ما يلزم هو التسليم بوضعية الشعور نفسه فى تلاؤمه التلقائى مع قانون الفهم العقلى • ينبغى الاعتراف بالشعور كمشروع للعالم موجه نحوه وميال اليه دون أن يمتلكه ولا يكف عن الاتجاه نحوه • وكذلك التسليم بالعالم الخارجى كشيء منفرد فى مرحلة قبل موضوعية • ولكن وحدة العالم الخارجى التى لا تقهر هى التى تحدد هدف المعرفة •

لهذا يميز هوسرل بين نوعين من الاحالة المتبادلة • فهناك الاحالة المتبادلة الفعلية التى تتمثل فى القضايا والاحكام وفى المواقف الارادية • وهذا هو النوع الوحيد من الاحالة المتبادلة الذى تحدث عنه « كانط » فى نقد العقل الخالص • ولكن هناك احالة متبادلة أخرى فعالة تخلق وحدة العالم ووحدة حياتنا الطبيعية السابقة للحمل فى الاحكام • وهذه الاحالة الفعالة تظهر فى رغبتنا وتقديرنا وتجاربنا بشكل أكثر وضوحا من ظهورها فى معرفتنا الموضوعية • وهى تضع كذلك أمامنا النص الذى تسعى معارفنا لكى تصبح على هيئة ترجمة صحيحة له اذا أمكننا التعبير على هذا النحو • ان علاقاتنا بالعالم الخارجى التى لا تنقطع لا يمكن إبرازها فى وضوح أكثر عن طريق التحليل الفصدى ، ولا تملك الفلسفة سوى وضع هذه العلاقة من جديد تحت أبصارنا وتقديمها الى استكمالنا المعتادة لأصول الفكر •

وبهذا المفهوم المتسع للحالة المتبادلة يتميز الفهم الظاهري من النزعة العقلية التقليدية الموقوفة على الحقائق والثوابت . ولا شك أن الظاهرية قد خضعت لمؤثرات ناسلية génétiques كما سبق أن خضعت لمفاهيم نفسية . وقد استبدت بها مفاهيم الناسلية زمنا طويلا الى أن استبعدتها . ولكن ذلك لم يمنع استمساكها بموقف معين حيال التاريخ وحيال مجموع الاحداث العنصرية والتكوينية فى شىء من الأشياء . والنظرة الناسلية تستمد مقوماتها من طريقتها فى الفهم . فالفهم ازاء شىء مدرك أو حادثة تاريخية أو مذهب معناه الاستمساك بالفرض الكلى . وليس المهم هنا هو ماهية هذه الأشياء بالنسبة الى التمثيل . ليس المهم فقط هو صفات الشىء المدرك وأحداث التاريخ وتفصيل الأفكار المذهبية . بل المهم أيضا هو طريقة الوجود الوحيدة التى تتجسم فى صفات الحجر أو الكوكب أو قطعة الشمع وكذلك فى كل احداث احدى النورات وفى جميع أفكار أحد الفلاسفة . فالمنهج الناسلي يعمد الى جمع كل شىء عن أى شىء . والمنهج الظاهري يستقى مقوماته من أسلوب الأشياء التى تتبدى فى نسق معين .

وتترابط الأشياء فى ماضيها وحاضرها داخل مضمون موحد مستقى من جوهرها . لذلك كان المهم فى كل مدينة هو التوصل الى الفكرة بالمعنى الهيجلى . ولا تفرض هذه الفكرة نفسها على شكل قانون من النوع الفزيائى الرياضى الذى نحصل عليه بالفكر الموضوعى . وانما هى عبارة عن الصيغة الخاصة بسلوك معين حيال الآخر وحيال الطبيعة والزمان والموت الذى يمكن أن يتناوله المؤرخ من جديد . وهنا تكمن أبعاد التاريخ . فبالنسبة لهذه الأبعاد تصبح كل الأقوال الانسانية والحركات العادية وصروف القدر غير المقصودة ذات دلالة . ومعنى هذا أن الظاهرية قد تلمس الدلالات فى كل المظان . انها تسعى لاكتشاف السياق والاسلوب فى كافة النواحي . وهنا أيضا تحارب الظاهرية بمنطق حقيقتها أو بالمنطق الذى تلتحم فيه بالحقائق والأشياء والظواهر . . فى هذا أيضا تسعى الظاهرية لنقض مذهب الذريين أو ما نسميه عادة Atomisme . انها تحارب انعزالية الحقيقة المفردة أو العبارة المستقلة أو الشىء المائل فى الظاهرة أو الحدث الزمانى .

ينبغى أن نحاول فهم الأحداث بكل الوسائل الدينية والعقائدية والنفسية والسياسية مرة واحدة فكل شىء له معنى ويمكننا أن نعثر وراء كل العلاقات على نفس أسلوب الوجود . فكل النظرات صحيحة ما لم تقم بعزلها على نحو ما يفعل منطق برتراند رسل ووتجنشتين . ويمكن

عن طريق هذه النظرات أن نذهب الى آفاق الوجود والى أعماق التاريخ بل يمكننا بذلك أن نلحق بنواة الدلالة الوجودية الوحيدة التي تفصح عن نفسها في كل نظرة . صحيح ما يقوله كارل ماركس من أن التاريخ لا يمشى على رأسه . وهو يعنى أنه لا يمضى فى سياق الفكر العالمى . ولكن صحيح أيضا أن التاريخ لا يفكر برجليه كما يقول الفيلسوف الفرنسى موريس ميرلو بونتي . أى أن التاريخ لا ينقاد طواعية فى غير دلالة واتجاه روحى . ولكن ليس لنا أن نشغل أنفسنا برأسه أو بأرجله وإنما بجسمه . أعنى بواقع وجود أحداثه ومعامله .

ان التفسيرات الاقتصادية والنفسية لأحد المذاهب صحيحة سواء بسواء ما دام المفكر لا يفكر أبدا ولا ابتداء من حقيقته الذاتية . ولا يقوم الفكر بتكوين نفسه بتاريخ المذهب وتفسيراته الخارجية وباعادة وضع أسباب المذهب ومعناه فى كيان وجودى وفى نسق عام . فهناك أجنة للمعانى كما يقول هوسرل . هناك ناسليات جنينية للمعانى وهى وحدها التى تعلمنا فى نهاية التحليل ما يهدف اليه المذهب .

وينبغى أن يمتد النقد الى كل المواقع والخطوط مثل الفهم تماما . ومن الواضح أننا لا يمكننا أن نكتفى باعادة وصل المذهب وربطه بحادثة ما فى حياة المؤلف من أجل انتقاده . فمعنى المذهب يتخطى هذا النطاق ولا توجد حادثة عرضية خالصة فى الوجود أو فى الحياة المشتركة مادامت هذه وتلك تتمثل المصادفات لتجعل منها شيئا معقولا . والتاريخ لا يقبل الانقسام فى الحاضر وهو كذلك أيضا فى تتابعه . وتبدو كل الفترات التاريخية كمظاهر وجود واحد أو حوادث عرضية من مأساة واحدة لانعرف لها نهاية . ولا نعمل شيئا أو نقول شيئا الا ويأخذ هذا الشيء اسمه فى التاريخ لاننا مقيدون ومحكوم علينا بالمعانى .

وأهم ما حصلت عليه فلسفة الظاهريات هو بلا شك ايجاد الصلة بين أقصى آماذ الذاتية وأقصى آماذ الموضوعية فى فكرة الظاهرية عن العالم أو فى نزعتها العقلية . ونزعتها العقلية تقاس بالنسبة الى التجارب التى تظهر هى نفسها فيها . ومعنى وجود النزعة العقلية ان النظرات توزع نفسها فى نطاقات متباينة ثم تثبت الادراكات ويبرز المعنى . ولكن هذا المعنى يبقى كمعنى فلا يتحول الى روح مطلقة ولا يستحيل الى عالم واقعى . انه معنى فحسب ولا حاجة به الى تفخيم روحى مطلق ولا الى اطار الواقعية الجرداء .

ان الوجود الظاهري ليس الوجود الحاصل وانما هو المعنى الذى نستشفه فى نقاط التقاطع الخاصة بتجاربنا وعند تقاطع تجاربنا وتجارب الآخرين بوساطة اندماج بعضها فى البعض الآخر . ان هذا العالم الظاهري اذن لا يمكن فصله عن الذاتية ولا عن علاقات الذوات بعضها ببعض . لا يمكن فصل العالم الظاهري عن الذاتية أو عن تداخل الذوات لأن هذين العنصرين يكونان وحدة هذا العالم عندما استعيد تجاربي الماضية فى نطاق تجاربي الحاضرة وتجارب الآخرين أيضا فى دائرة تجاربي . وللمرة الاولى تحقق الظاهرية شيئا خطيرا وتصبح تأملات الفيلسوف واعية شاعرة . فالفيلسوف لا يكتفى فى وضعه الجديد بأن يقيم دعائم النظر فى الوجود والعالم والآخر فى ذاته أيضا وادراك العلاقات بين كل هذه العوامل . فهذه كلها تفاعلات لا تصل الى مستوى النزعات العقلية لخلوها من الضمان الوجودي، ومصادر الثقة السابطة المطمئنة . ولا يكمل لها الحق فى النزعة العقلية المتكاملة الا بالقدرة الفعلية التى تقوم عليها كلية من أجل الشمول والاستيعاب . ان العالم الظاهري ليس تفسيرا لوجود سابق ، ولكنه انشاء للوجود . والفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة سابقة ولكنها كالفن تحقيق للحقيقة .

ويمكن التساؤل الآن : كيف يصبح تحقيقها ممكنا ؟ وهل تقوم بتزويد الأشياء بعقل سالف الوجود ؟ ولكن الكلمة الوحيدة التى توجد سلفا هى العالم نفسه . والفلسفة التى تدفعه الى الوجود الظاهر لا تبدأ بأن تكون ممكنة . انها موجودة فعلا وهى حقيقة كالعالم الذى تكون جزءا فيه . وما من افتراض تفسيري هو أكثر وضوحا من الفعل نفسه الذى نتناول به هذا العالم غير المتكامل كيما نحاول أن نجعله موضوعا كليا لتفكيرنا .

ليست النزعة العقلية مشكلة . وليس وراءها مجهول ينبغي علينا تحديده عن طريق القياس أو اثباته استقرائيا ابتداء من هذه النزعة . اننا نشاهد فى كل لحظة هذا الترابط الهائل بين التجارب . وما من أحد يعرف أحسن منا كيف يتكون هذا الترابط . اذ أننا نحن أنفسنا عقدة وصل هذه الروابط .

الفلسفة الحقيقية هى العودة الى تعلم رؤية العالم . ولو قمنا بحكاية قصة ما بهذا المعنى لأمكنها أن تعبر عن العالم فى عمق أكثر من أى مؤلف فى الفلسفة . اننا نأخذ مصيرنا بيدنا ونصبح مسئولين عن تاريخنا

بالتفكير وبقرار نملاً حياتنا به أيضا . ولكن الأمر في الحالين لا يعدو أن يكون فعلا حاسما يتحقق بمباشرة ذاته . وفلسفة الظاهريات تقوم على نفسها بوصفها كسفا عن العالم . أو بعبارة أخرى تقيم هذه الفلسفة نفسها بنفسها . ان كل معارفنا تستند الى أرض من المصادرات وكذلك الى اتصالنا بالعالم كأول بناء للنزعة العقلية . والفلسفة بوصفها تفكيرا أصيلا تحرم نفسها مبدئيا من هذا المنبع لتعود اليه في نهاية الأمر وقد ارتشقت سهامها في صميم الوجود المائل وفي قلب الحياة النابض .

٤ - ظاهرة الادراك لميرلو بونتي

ألف هذا الكتاب عن ظاهرة الادراك Phénoménologie de la Perception الفيلسوف الفرنسي Maurice Merleau-Ponty موريس ميرلوبونتي وأصدرته في ٥٣١ صفحة مطبعة ومكتبة جاليمار بباريس سنة ١٩٤٥ في نهاية الحرب مباشرة . وهو ليس المؤلف الوحيد لفيلسوفنا ميرلوبونتي وإنما اتبعه بكتاب لا يقل أهمية عن ظاهرة الادراك في سنة ١٩٤٩ حينما أخرجت له المطابع الجامعية في باريس كتابا موضوعه بنيان السلوك . وقد شارك ميرلوبونتي في الحياة الأدبية والسياسية عن طريق كتابيه المعنى واللامعنى وكذلك الانسانية والفزع . وحاول أن يعيد الى الفلسفة مجدها في مشكلتها المذهبية بكتابه : نداء على الفلسفة . كما أنه سعى دائما الى خلق التوازن في تيارات الفكر الفرنسي فقدم الى الجمهور كتابا رائعا عن مخاطر الدياتكتيك Les Aventures de la Dialectique وتعرض في كتابه هذا لمشاكل خطيرة في صميم الفكر والسياسة والاجتماع بفرنسا . وقد مات ميرلوبونتي سنة ١٩٦١ عن ثلاثة وخمسين عاما (اذ كان قد ولد في سنة ١٩٠٨) وهو في أوج نشاطه وانتاجه وفي أعلى مواضع الصراع الروحي في العالم الغربي .

ولا نغالي اذا قلنا عن ميرلوبونتي أنه يمثل الفكر الفرنسي الفلسفي ويعبر تعبيرا صادقا عن أصالة الروح الغربي المعاصر ويعالج المشاكل معالجة جدية فيها كل دلائل الاهتمام والعناية بمصير الجماهير والانسانية ويأخذ موقفا حرا فريدا في نوعه بالنسبة الى حركة التأليف وتطور الآداب والفلسفات عند هذه المرحلة بالذات . وما كان هذا كله يتأتى له لو ظل أستاذا بالجامعة يعالج المشاكل المتصلة بالفلسفة وحدها بين جدران السوربون . ولكنه كان يتعرض لموضوعات جديدة وغريبة بين جدران

الكوليج دى فرانس التى اعتاد أن يواجه فيها تلاميذه والجمهور المقبل على متابعة أرائه ومحاضراته . وكانت له حرية اختيار الموضوعات وأسلوب تناول المسائل التى يعرضها فقسما الى قسمين : محاضرات الاثنين وهى تتعلق بموضوع أدبى وقد استمعنا الى محاضرات عن الحب عند استنندال وعند بروسست بطريقة جديدة شيقة وفى أسلوب ظاهرى عندما كنا ندرس بباريس قبل سنة ١٩٥٦ ، ومحاضرات الحميس وهى خاصة بالدراسات الفلسفية والاجتماعية فاستمعنا له يلقي بحوثا طريفة عن فلسفه الظاهريات ويناقش مشاكل الفن وعلاقة الذات بالموجودات وانعكاسات الضمير على العالم الخارجى والمنهج الظاهرى فى الفلسفة والتاريخ .

وكانت القاعة العامة التى يلقي فيها محاضراته تمتلئ بالمستمعين ويظل الناس واقفين الى آخر الوقت حينما لا تنهيا لهم فرصة العثور على مقاعد . وهناك شهدنا أساتذة مورييس ميرلوبونتي الأقدمين الذين أدى امتحاناته على يديهم مثل الاستاذ جان فال وهم يستمعون اليه ويواظبون على حضور محاضراته اعجابا به وتقديرا لذكائه وعلمه . وهذا يدل على مدى الخطورة التى كانوا يعلقونها على أفكاره واتجاهاته ويكشف عن الأهمية التى كان الجميع يعطونها لشروحه وتفسيراته .

وهو لم يكتف بالانشقاق على سارنر وسيمون دى بوفوار ولم يقف عند حد اعلان معارضته للشيوعية الفرنسية المعاصرة . فألف كتابه عن مخاطرات الديالكتيك سنة ١٩٥٥ مقسما للجمهور تحليلا ممتازا لموقف المفكرين الفرنسيين ازاء الماركسية والنزعات اليسارية وموجها أعنف نقد الى صميم المذهب الشيوعى . ولم يواجه اليسار الفرنسى هجوما مثل الهجوم الذى شنه ضده ميرلوبونتي فأخرج زعماءه كتابا من تأليف جان بول سارتر وروجيه جارودى وجان كسابا وهنرى ليففر للرد عليه فى جملة المشاكل التى أثارها . واسم المؤلف الذى أصسدروه هو « كوارث الموقف المعارض للماركسية » . واشترك أيضا فى تأليف هذا المؤلف كونيوكافنچ وديزانتي وليدوك ووضعوا على غلافه عبارة : مصائب ميرلوبونتي . ونشرت مجلة العصور الحديثة التى يرأس تحريرها سارتر عدة مقالات لتحليل النظريات التى وردت فى كتاب ميرلوبونتي .

والمذهب الظاهرى الذى يقتره مورييس ميرلوبونتي من المشكلات على ضوءه بمثل احدى الفلسفات التى شاعت فى مستهل هذا القرن وانتشرت انتشارا كبيرا بعد الحرب العالمية الثانية . والواقع أن هذا المذهب - على الرغم من ذلك - لا يزال فى سبيل التكوين كما أنه لم يكتمل بعد

في صورة نهائية ولا تخلو كثير من مواقفه من التناقض وعدم الوضوح .
لذلك فهو مذهب محتاج الى تفسيرات وشروح جديدة باستمرار .

وكتاب موريس ميرلوبونتي عن ظاهرية الادراك يمثل في الغالب
الاعم فلسفته هو لا فلسفة ادموند هو سرل Husserl وكثير من الشروح
لا تمثل آخر مراحل فلسفة الظاهريات أى لا تقييم خطوطا نهائية على الرغم
من اطلاعه على المخطوطات ورجوعه اليها في كثير من الأحيان . ومن السهل
ان تلاحظ أن بعض الآراء التي وزدت في ظاهرية الادراك شرحا لمواقف
هوسرل الخاصة بالتاريخ ونزعات علم النفس والناسلات ليست نهائية .
ولكن المنهج الظاهري واضح وضوحا قويا في الانطباعات التي تتركها
في نفوسنا قراءة الكتاب كما أننا نرحب بالتفسيرات التي أعطتها
ميرلوبونتي لكثير من النقاط الاساسية في هذه الفلسفة من حيث هي اجلاء
لأركانها وزواياها .

وقد قمت بزيارة أرشيف هوسرل Husserls Archiv سنة ١٩٥٧
في مدينة كولونيا بألمانيا . وهو يخضع لاشراف جامعتها ويعمل فيه
الاستاذ فالتر بيميل Walter Biemel وهذا الارشيف يحتوى على أشياء
كثيرة تتعلق بحياة هوسرل وأعماله وصورة من ميلاده حتى وفاته (١٨٥٨
١٩٣٨) كما أنه يضم ما لا يقل عن أربعمائة مخطوط من مؤلفاته
المكتوبة بالاختزال والتي لم تنشر بعد . لذلك لا يستطيع أحد أن يتنبأ
بالتحولات القادمة في صميم مذهب الظاهريات وكما قام أحد المتهمين
بفلسفته بنشر مخطوط من مخطوطاته في مجموعة هوسرليانا التي تنوى
نشر مؤلفاته كلها ازددنا علما بهذا اللون الجديد من الفلسفة واتضح
لنا خطوطه ومعالمه وتغيرت بعض مفوماته .

وكلمة الظاهرية ليست جديدة كل الجدة في تاريخ الفلسفة . فقد
استخدمها بعض الفلاسفة المحدثين للتعبير عن أفكار تكميلية خاصة
بمذاهبهم وبمعان مختلفة . ولكن أهمهم طبعاً هو الفيلسوف الالماني
هيجل الذي أطلق على أحد مؤلفاته اسم ظاهرية الفكر وأراد فيه أن
يكشف عن طبيعة الذات . والظاهرة عند هيجل هي الماهية في مظهرها
الخارجي . والماهية التي يكشف عنها الوجود الخالص هي المظهر ولكنها
المظهر بوصفه حقيقة أو المظهر المتسق المنظم الذي يحوى كل ايجابية في
الوجود . والوجود ظاهرة ضمنية ولكنه لا يتجلى مباشرة على هذا النحو .
فالوجود يملك القدرة على الظهور في ذاته ولكن هذا الظهور ليس موضوعا
مباشرا بالنسبة اليه . والعملية التي بتحدد بها الوجود على شكل ظاهرة

هي الديقالكتيك أو ما اعتدنا أن نسميه بالجدل . وهذا ينطبق على وجود الذات كما ينطبق على حقيقة الماهية . فالثقة في المحسوسات والادراك والشعور بالنفس تبدو مظاهر متتالية لنشاط الروح وهي تستولي شيئا فشيئا على ذاتها .

وهذا هو الاختلاف الأصيل في استخدام كلمة الظاهريات عند هيغل وعند هوسرل (١) ، فهذا الأخير لا ينتظر تطورا فضلا على أن الظهور للماهوى عنده مباشر . ومن المحاضرة الثالثة وهي إحدى المحاضرات الخمس التي ألقاها هوسرل سنة ١٩٠٧ في مدينة جوتنجن عن فكرة الظاهريات يقول : انه يعنى بالظاهرة هذا الذى يراه أمامه ولا يشعر بأدنى شك أو عدم ثقة فيما يقع تحت حواسه مباشرة .

ونعود الآن الى كتاب ظاهرية الادراك - موضوع هذا البحث - فنجد أنه يتكون من مقدمة وإفية وثلاثة أبواب رئيسية . أما المقدمة فتناقش المزايم التقليدية من وجهة نظر الظاهريات . وهذه المقدمة تقع فى أربعة فصول أولها عن الاحساس وثانيها عن التسامى واسقاط الذكريات وثالثها عن الانتباه والحكم ورابعها عن المجال الظاهرى . والأبواب الثلاثة الرئيسية فى الكتاب بعد ذلك هى أولا دراسة شاملة لوضعية الجسم فى هذا التيار الجديد وثانيا العالم المدرك وثالثا الوجود لذاته والوجود فى العالم .

وميرلوبونتى لا يتورع فى مستهل كتابه عن اعطاء تعريف للظاهرية التى أصبح يمثلها فى التطور الروحى الفرنسى المعاصر وفى التطور العالمى أيضا . قال ان الظاهرية هى دراسة الماهيات . وكل المشاكل فى نظر الظاهرية ترجع الى تحديد الماهيات مثل تحديد ماهية الادراك وماهية الشعور أو الذات . ولكن الظاهرية لا تكفى بذلك وتسعى الى ارجاع الماهيات الى مكانها الأصيل من الوجود ما دام من المستحيل أن نفهم الانسان والعالم الا ابتداء من الواقعية المصطنعة *La facticité* التى يعيشان فيها . انها تحاول بذلك أن ترد ماهيات الأشياء الى مجالها الحيوى الذى تظهر فيه .

ولنضرب لذلك مثلا بالاحساس والابصار والسمع .

اننا نظن أننا نعرف تماما ما تعنيه هذه الكلمات ولكنها فى الواقع تثير

(١) آدموند هوسرل . فكرة الظاهريات ص ٤٧ قام، باصداره فالتر بيجل سنة ١٩٥٠ .
E. Husserl : Die Idee der Phaenomenologie

مشاكل عديدة • ومن أجل الوصول الى تعريفات جديدة لهذه الكلمات وكما نقف على حقيقة هذه الكلمات في ميدانها الاصيل لا بد لنا من الرجوع الى التجارب العملية • أعني أنه لا بد من الالتقاء مع الاحساس والابصار والسمع في المجال الطبيعي الذي تبرز فيه هذه العمليات كما أنه من الضروري العثور عليها في المواقف المختلفة المتكررة في الحياة نفسها • ونعود فنلفت النظر الى أن فكرة الاحساس القديمة تخلط بين ما هو احساس وبين ما هو موضوع للاحساس أي أن الفكرة القديمة لا تميز الاحساس من المحسوس • فهي تفترض في شعورنا بالأشياء ما نعرف أنه متوافر في الأشياء نفسها • انها تجعلنا نضفي على احساسنا بالمرئيات ما هو من أخص خصائص هذه المرئيات ، فوفقا لهذه النظرية يغمر العالم الخارجى حواسنا الى حد لا يسمح لنا بالانفصال عنه ولا يترك لنا فرصة الوصول الى الشعور بالعالم الخارجى ذاته •

وهناك طريقتان للخطأ في تقدير الكيفيات والصفات الخاصة بالأشياء • والطريقة الأولى هي اعتبار الصفة الخاصة بالشئ صفة من صفات الشعور بهذا الشئ • ومعنى هذا بلغة الفلسفة اعتبار الكيف عنصرا من عناصر الشعور مع أنه موضوع من موضوعاته • وهذه الطريقة الأولى في الخطأ تضم تصورا خاطئا آخر وهو اعتبار الكيف تأثيرا صامتا مع أنه في الحقيقة ذو معنى على الدوام • أما الطريقة الثانية للخطأ فهي الاعتقاد بأن الشئ ومعناه محددان تحديدا كاملا وأنهما يكونان ضربا من الملاء في مستوى الصفات والكيفيات (١) •

فاذا استطعنا وضع هاتين الطريقتين في الخطأ جانبا اكتشفنا أن الاحساس أثير متأخر يصدر عن الفكر وهو يتجه نحو الأشياء • فهو ينتج عن الفكر وهو مصوب نحو المرئيات • وهذا معناه أن الاحساس هو اللحظة الأخيرة التي تتمثل العالم الخارجى فيها وأنه لذلك بعيد عن المصدر الذى يتكون نتيجة لوجوده كما أنه ينقصه الوضوح اللازم • وبهذا تصبح الكيفيات المحددة التي تسوقها الوضعية في معرض تعريفها للاحساس أشياء مثل كل الأشياء التي نراها ونسمعها لاعناصر خاصة بالشعور • وهذه الأشياء هي الموضوعات المتأخرة التي ينشأ عنها الشعور العلمى •

(١) أرجو مراجعة معنى « شعور » في كلامنا عن الندم بين كامو وسارتر فيما يلى من الصفحات وكذلك انظر ص ٣٨٥ من مبادئ علم النفس العام للدكتور يوسف مراد فى مقابل هذه الكلمة الانجليزية •

لهذا يمكننا أن نشير الى حقيقة هامة وهى أنه اذا شئنا أن نفهم الاحساس
حقا فعلينا أن نتجول بأنظارنا فى الميدان السابق على الموضوعية .

هذا فيما يتعلق بالنظرة الوضعية العلمية . أما اذا شاء بعضهم
اقحام فكرة تداعى المعانى لتفسير معنى الاحساس فسئرى أن يقاط صورة
قديمة ذات شبه بصورة مانلة يقتضى ان نتيح للادراك فرصة الوجود فى
وضع ملائم بحيث يحمل الشبه ويؤدى الى التوارد . ذلك أنه اذا كان من
المرغوب فيه أن نستكمل جميع المستلزمات الخاصة بالادراك فستجد
الذكريات نفسها فى حاجة الى أن تكون فى متناول اليد عن طريق هيئة
المعطيات . فهذه هى التى تفتح أمامها حدود الامكان . وقبل أن تصل اية
اضافة من قبل الذاكرة ، ينبغى أن ينتظم الشئ المرئى أمام البصر بحيث
يقدم لوحة يتعرف الانسان عن طريقها على التجارب السابقة . وهكذا
يفترض استدعاء الذكريات عن طريق التشابه بين المشاهد الخارجية
للمرئيات بحيث تتوافر كل عوامل نجاحه فى هذه المهمة . أى أن استدعاء
الذكريات يحسب مقدما وجود ما يؤدى الى توضيحه مثل فرض المعانى
على المحسوسات المختلطة وتنسيق المعطيات والزام الوقائع بأن تقوم
بدرها الايجابى أو بعبارة أخرى بتطلب استدعاء المعانى اكشاف المعانى
مقدما .

وهكذا تتكشف لنا المشكلة الحقيقية للذاكرة فى علاقتها بالادراك
وفى علاقتها بمشكلة الشعور الادراكى عموما . من الضرورى أن نفهم كيف
يستطع الشعور فى حد ذاته وبدون أن يحول المواد المدركة الى اللاشعور
الأسطورى أن يغير من كيان منساظره معتمدا على عنصر الزمن . كذلك
ينبغى أن نفهم كيف تحضر أمام الشعور تجاربه القديمة وذكرياته
السالفة فى كل لحظة على شكل أفق يمكنه أن يذكره وان يكشفه اذا أراد
استخدامه كموضوع للمعرفة .

ولكن فى امكان الشعور أيضا أن يتجاهل هذه التجارب القديمة
وأن يغفلها كما أن فى امكانه أيضا أن يزود المدرك فى الحال بجو ومعنى
حاضرين . فالمعنى يصبح حاضرا ويجعل أحداث الادراك والتذكر ممكنة
ويتمثل اما على صورة مجال خاضع للشعور يحتوى على كل ادراكاته
ويشملها أو على شكل أفق أو جو عام . فالادراك ليس احساسا بجملة
من التأثيرات التى تصحبها ذكريات مكملة . وإنما هو توفر مجموعة من
المعطيات التى يظهر لها معنى ذاتى لا يفلح بدونه أى استدعاء للذكريات .
وبعبارة موجزة هناك فارق كبير بين الادراك والتذكر والادراك ليس

هو التذكر .. وهذا هو ما نجاهلته أو هو ما لم تكن تعرفه نظرية تداعى المعانى بصورتها التقليدية .

ولا يبدأ الشعور فى التكوين الا عندما يشرع فى تحديد موضوع ما ولا يمكن أن يتهيأ لاي عنصر من عناصر التجربة الداخلية أو أن ينضج ويكمل الا اذا استعان بالتجربة الخارجية .

ويستطيع الشعور - وهذه هى معجزته - أن يظهر بعض الظاهرات بواسطة الانتباه . وهذه الظاهرات تبني وحدة الموضوع أو وحدة الشيء المدرك فى بعد جديد . انها تحيل هذه الوحدة الى مظهر جديد بعد أن تقوم بتحطيمها . فالانتباه ليس تداعيا للصور أو تواردا للمعانى . كذلك ليس الانتباه عودة الفكرة المسيطرة على موضوعاتها الى ذاتها . انما الانتباه هو التكوين العملى لموضوع جديد يكشف ويسيطر على ما لم يكن قد عرف الا كأفق غير محدد حتى ذلك الحين . والموضوع هو الذى يدفع الانتباه الى السير وفى نفس الوقت يستعيد وضعه فى كل لحظة تحت سطوته وفى حوزته . وهكذا يجد الانتباه نفسه مغروسا فى حياة الشعور ويهجر حريته فى عدم المبالاة حتى يستولى على موضوع فعلى . وانتقال الموضوع الفعلى من وضعه غير المحدد الى وضعه المحدد بالاضافة الى هذا التناول لتاريخه فى كل لحظة على صورة وحدة لمعنى جديد هو الفسك ذاته . والدور الحقيقى للتفكير الفلسفى يتلخص فى مواجهة الشعور لحياته اللافكرية ازاء الأشياء والموضوعات وإيقاظه أمام تاريخه الذى يكون قد أغفله . فهكذا نصل الى نظرية حقيقية عن الانتباه .

وننتقل من الكلام عن الانتباه الى الكلام عن الحكم . ونريد أن نصل الى تعريف الحكم فنجد أن التجارب العامة فى حياتنا جعلتنا نفرق تفرقة واضحة بين الاحساس وبين الحكم . فهذه التجارب علمتنا أن الحكم هو اتخاذ موقف ما . انه يتحج الى معرفة أشياء تعود بالفائدة على الشخص فى كل لحظات حياته . أما الاحساس فهو على العكس من ذلك يتعلق بالمظاهر ويلحق نفسه بها دون أن يسعى للسيطرة عليها أو معرفة حقيقتها . وهذا يسوقنا بدوره الى الكلام عن الاختلاف الجوهرى بين الادراك وبين الحكم . فالادراك هو امتلاك المعنى الداخلى فى المحسوسات قبل اصدار أى حكم . وهذا معناه أن ظاهرة الادراك الحقيقى تقدم دلالة ملتصقة بالرموز والحكم ليس سوى التعبير الاختيارى عنها .

وهذا التحول المظهرى وهذه الدلالة الملتصقة بالشكل الخارجى هى التى تحرك الحكم الخاطىء وهى التى تكمن وراءه . ومع ذلك فهذه

الدلالة وهذا التحول هما اللذان يجعلان لكلمة الابصار معنى من ناحية الحكم بعيدا عن الكيف وبعيدا عن التأثير وهما اللذان يبعثان من جديد مسكله الادراك . والحكم بهذا المعنى العام أو بهذا المعنى الصورى الخالص لا يشرح لنا الادراك الحقيقى أو الخاطيء الا اذا حاول الاهتداء بالتنظيم التلقائى للظواهرات أو بأشكالها الخاصة . ولا بد أن يتكون الادراك أولا سواء على صورة خاطئة أو على صورة صحيحة حتى يمكن الشروع فى الحل وانشاء الحكم . ويصبح الادراك بذلك هو الفعل الذى يخلق بمعاونة مجموعة المعطيات فى لحظة ذلك المعنى الذى يربط هذه المعطيات على شكل مجموعة . فهو لا يكتسب المعانى التى تملكها هذه المعطيات وحسب بل هو يعمل أيضا كل ما بوسعه لكى يكون لها معنى .

والاحساس كما يقول ميرلوبونتى هو الاتصال الحيوى بالعالم الذى يجعل منه عالما حاضرا كمكان اليق فى حياتنا . ويرجع الى الاحساس هذا الضرب من الكثافة التى تشمل كلا من المدرك والمدرك . فهو التنسيج الغالى الذى تسعى المعرفة الى تفكيكه . وأهم لحظة من لحظات الادراك هى لحظة بزوغ عالم حقيقى صحيح . وتفتح أمامنا عملية الاستخلاص الماهوى لفكرة العالم « مجالا ظاهريا » يمكننا الآن تحديده وحصره بطريقة أصوب .

لقد كان كل من العلم والفلسفة مؤمنين تماما بالادراك ومتفتحين. خلال عصور طويلة بواسطة هذا الايمان الاصيل . فالادراك يفتح على الأشياء . وهذا معناه انه يتجه الى غاباته ويستهدف موضوعاته . وهو يتجه كذلك نحو حقيقة فى ذاتها حيث يوجد أصل كل الظواهرات . وبهذا يتلخص موضوع الادراك فى أن التجربة التى يمر بها يمكن تنسيقها فى كل لحظة مع تجربة اللحظة السابقة ومع تجربة اللحظة التالية كما أنه من الممكن تنسيق منظورى مع منظور الأشخاص الآخرين . بهذا يمكن رفع جميع المتناقضات وتصبح التجربة الذاتية المقلدة وتجربة تداخل الذات نسيجا واحدا خاليا من الفجوات .

ومن جهة أخرى يصير ما هو غير محدد وغامض بالنسبة الى الآن محددًا وواضحًا وتبدو المعرفة أكثر اكتمالا كما لو كانت متحققة فى الشيء مقدا أو كما لو كانت الشيء ذاته . ولم يكن العلم فى أول الأمر سوى الاتباع أو التوسع فى الحركة التكوينية للأشياء المدركة . وكما أن الشيء هو ما لا يتبدل فى كل المجالات الحسية وكل مجالات الادراك الفردية فكذلك بعد التصور العلمى وسيلة تثبيت موضعة كل الظواهرات . وكانت المعرفة العلمية تنمى تصور الشيء ولكنها لم تكن تشعر بأنها تقييم

ملاحظاتها على افتراض قبلي • ولم يكن هناك ما يقال عن شيء من الأشياء سوى ما يقرره العلم بصدده •

ولكن شيئا فشيئا استطاع الفكر البشرى أن يقتلع كل تفكير فى المشاكل الوجودية من مجال العلم وأن يبقى له الاساليب المنهجية وحدها • لقد اعترفت الفزياء أخيرا بأن ثمة حدودا لطموح العلماء وان كل تصوراتها هى حاجة الى اعادة تنظيم ودراسة •

ولهذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة الى معارضة النظرة العلمية كما أنها تصدت للنظريات الفلسفية المثالية منها والعقلية وأخذت عليها عدم مواجهتها للحياة مباشرة وعدم استقصاء تجاربها من الظواهر الخارجية • واستطاعت الفلسفة أن تعود الى الحياة التى نحيها من ناحية العالم الوضعى • فهذه الحياة هى التى تجعل فهمنا لحدود العالم الوضعى متيسرا كما أنها تجعل من السهل اعادة السمات الحقيقية الى الشيء • وهذا الاتجاه الجديد هو الذى يجعل الاجهزة العضوية تزاو قدراتها فى مواجهة العالم الخارجى ويعيد الى الذاتية ملاصقتها للتاريخ والتقاءها بالظواهر • وهذه المستويات الخاصة بالتجربة الحية هى التى تتيح لنا أن نتسلم وضع الآخرين ووضع الأشياء بوصفها معطيات وأن نظفر بميلاد النظام الخاص بوجودى أنا والآخرين والأشياء • وبذلك يستيقظ الادراك ويحل المشاكل المرتبطة بواقعيته •

ولكن الحق يقال أن معرفة ما نراه من حولنا على وجه التحقيق هى أكبر الصعوبات • واذا شئنا الوصول الى الوجود الظاهرى فيجب علينا أن نحطم الآلية الكامنة فى أعماق الحدس الطبيعى • ان ذلك يعيننا على بلوغ الديالكتيك أو الجدل الذى يتكشف به الادراك أمام نفسه • وهنا نشعر بأن التغيير الحقيقى فى الموقف الفلسفى ينبغى أن ينال أولا وقبل كل شيء فكرة المباشرة ذاتها • وبهذا تصبح تجربة الظواهر نوعا من التحليل القصدى •

غير أنه وان كان من غير الممكن أن تبدأ الفلسفة تحليلاتها لهذه المواقف بدون اعتماد على علم النفس فإنه من غير الممكن أيضا أن تعتمد على علم النفس وحده أو أن توقف جهودها على التقاط النتائج الخاصة به • وهنا نشير الى الفارق الكبير بين موقف برجسون الخاص بالشعور الباطن الحزين المقفر وبين العالم الذى نحياه والذى لا يجهله الشعور الساذج فى علم النفس الظاهرى • كذلك هناك اختلاف شديد بين الاستبطان التقليدى وبين ماهية الشعور حين يسقط ظاهراته الخاصة

وينساها لكي يسمح من جديد بتكوين الأشياء . فالشعور هنا لا يتمكن من نسيان الظاهرات الا لأنه يملك القدرة على تذكرها وهو لا يهملها في صالح الاشياء الا لأنها هي نفسها مهد ظهور تلك الأشياء .

وعندما يمر الفيلسوف بميدان الجستالت يترك الادعاءات النفسية ويصبح معنى المرئيات وحقيقتها وارتباطاتها غير ناتجة عن تلاقي الاحساسات بطريق الصدفة وانما يمكن تحديد القيم المكانية والكيفية الخاصة بهذا التلاقي . وهذا يقودنا الى وصف الموضوعات والعالم على نحو ما يظهران للشعور كما أنه يدفعنا الى أن نتساءل ما اذا لم يكن هذا العالم الحاضر مباشرة تحت احساساتنا هو الوحيد الذي نعرفه وما لم يكن هو أيضا وحده الذي يتيسر لنا الكلام عنه . وبعد أن يعترف التفكير النفسى بأصالة الظاهرات بالقياس الى العالم الموضوعى يسعى الى استكمال هذه الظاهرات بكل ما يمكن من الموضوعات والى البحث فى كيفية تكوين الموضوعات داخل الظاهرات . وفى نفس هذه اللحظة يحدث التغيير الكبير فى التفكير النفسى اذ أن المجال الظاهرى يتحول الى مجال متعال . وهنا لا تصبح المسألة مسألة وصف للعالم الذى نحياه والذى يحمله . الشعور فى داخله كمعطى كثيف وانما يصير من اللازم تكوين هذا العالم . لا بد وأن تمضى عمليات الابانة والتوضيح حتى تؤدى الى الكشف عن العالم الذى نحياه بجانب العالم الموضوعى وتكشف عن المجال المتعالى من ناحية المجال الظاهرى .

ويؤخذ النظام الخاص بالأنا والآخر والعالم كموضوع للتحليل وبذلك تظهر ضرورة ايقاظ الأفكار التكوينية الاساسية الخاصة بالآخر وكذلك الخاصة بالانا نفسها كموضوع فردى والخاصة بالعالم كقطب الادراك . وهذا الاستخلاص الجديد لا يعرف اذن سوى موضوع واحد حقيقى هو الأنا المتأمل . وتنتهى الموضعة التى بدأها التفكير وفقا لعلم النفس بانتقال الطبيعى الى صاحب الطبيعة وبانتقال ما هو ذو تكوين الى مصدر التكوين . ولن تترك هذه الموضعة الخاصة بعلم النفس شيئا ضمنيا أو شيئا يفهم من تلقاء نفسه فى المعرفة الفردية . وهذا يجعل الفرد مالكا لتجربته تماما ويحقق التعادل التام بين المفكر وموضوع التفكير .

هذه هى وجهة النظر العادية للفلسفة المتعالية وهذا هو ما تقصد .
اليه الظاهرية المتعالية من دراسة ظهور الوجود فى الشعور . فهى تجعل مركز الفلسفة فى عملية ابتداء التفكير من جديد دائما أى هناك حيث .

تشرع الحياة الفردية فى التفكير فى ذاتها • ولا يعد التفكير تفكيراً اذا حمل نفسه الى خارج نطاقه الخاص كما ينبغى أن يعرف نفسه كتفكير حول اللافكرى وبالتالى كتغيير لبنيان وجودنا •

فلسفة الظاهريات اذن هى فلسفة متعالية تعمل على ابراز تأكيدات الوضع الطبيعى وتجسيماها فى موقف حتى يمكن فهمها • ولكنها مع ذلك تنظر الى العالم بوصفه فى وجود مستمر لدى الاعتبارات الفردية قبل مرحلة التفكير • فهو موجود هنالك على نحو حضور دائم لا يمكن النفور منه أو استبعاده • وكل جهود هذه الفلسفة الجديدة تنصب على محاولة استرجاع الاتصال الساذج بالعالم الخارجى حتى يمكن اعطاؤه قواما فلسفيا •

وهذا هو مجال الطموح لهذه الفلسفة التى تطمح فى أن تكون علما دقيقا مضبوطا يعطى صورة حقيقية للمكان والزمان والعالم الذى نعيش فيه • فى محاولة صادقة من اجل الوصف المباشر لتجاربنا كما هى وبدون أى اشارة الى تاريخها النفسى أو تفسيرها العلى الذى يحلو للمؤرخين وعلماء الاجتماع أن يؤكدوه •

فى أنفسنا نجد وحدة الظاهرية ومعناها الحقيقى • والواقع أن الوصول الى الظاهرية يقتضى اتباع منهج ظاهرى • يجب أن نفكر وفقا لمبادئ الاسلوب الظاهرى حتى نحقق معانى الظاهرية • كذلك ينبغى استخلاص موضوعات الظاهرية مثلما انغرست تلقائيا فى موضوعات الحياة نفسها • ومن هنا نفهم السبب الذى بقيت من أجله فلسفة الظاهريات على صورة اشكال أولى أو مجرد رغبة لفترة طويلة •

وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهرى أو الفيونمينولوجى هو الأداء الوصفى لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل • فكل ما أدركه عن العالم حتى فى مجالات العلم الخالصة يتم لى ادراكه ابتداء من نظرتى الخاصة أو ابتداء من تجربتى للعالم الخارجى • وبدون ذلك تصبح الرموز العلمية خالية من المعنى • فكل مجالات العلم قد تم بناؤها على تجربة الفرد عندما يعيش حياته فى العالم • واذا أردنا التفكير فى العلم بحزم ودقة مع تقدير معناه بالضبط فمن الضرورى ايقاظ هذه التجربة التى تتعلق بالعالم والتى تعد تعبيرا تانيا عنه • ذلك أنه لم يكن ولن يكون للعلم نفس المعنى الوجودى الذى نعطيه للعالم المدرك • والسبب فى ذلك أن العلم ما زال يهتم بالتجديد ولا يمكنه التخلّى عن محاولة التفسير •

وهذه الخطوة فى المنهج الظاهرى مختلفة تماما عن العودة الى اتباع

المنهج المثالي فى الاهتمام بالشعور • فان ضرورة اتباع منهج وصفى بحث تستبعد فى التو كلاً من التحليل العقلي والتفسير العلمى • فالتحليل العقلي الذى يبدأ بتجربتنا عن العالم يتطلع الى الذات كما لو كانت شرطاً أساسياً منفصلاً عن هذه التجربة ويكشف عن التركيب العام للعالم الخارجى كما لو كان وجوده شرطاً لوجود العالم نفسه • فلولا وجود التركيب العام الذى تتمثله الذات عن العالم الخارجى كان وجود هذا العالم نفسه مستحيلاً • ومن هذه الحالة يلجأ التحليل العقلي الى التركيب والبناء الذاتى بدلاً من الارتباط بتجربتنا فى الكشف والوصف للعالم الخارجى • أما التفسير العلمى فإنه يتخطى مجال الوصف الظاهرى ويتعدى نطاق السرد الساذج الى الاداء التكوينى الملىء بالتفسير • لذلك تعلن الظاهرية أن الحقيقة لا تتطلب أكثر من السرد الوصفى ولا شأن لها بالبناء أو التركيب أو التكوين •

المنهج الظاهرى اذن بخلاف المنهج العلمى أو المنهج النفسى يقتصر على استقبال الحقائق التى تنعكس على الذات • وهذا يعنى بعبارة أخرى انه ينبغى الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التى تندرج تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحمولات عموماً • ينبغى التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلاً الى اقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجى • فالوصف هو منهج الظاهرية الذى لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التى يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجى فى القضايا والأحكام • لذلك فمجال الظاهرية هو الوصف التلقائى الساذج الذى لا يصل الى حد التجربة البناءة أو التجربة التركيبية كما هو الحال فى الأحكام التى يصدرها العقل عن العالم الخارجى •

والعالم الخارجى ليس شيئاً من الأشياء التى أملك الحق فى تركيبها وتكوينها وانما هو الوسط الطبيعى والمجال الذى تنشأ فيه كل أفكارى وكل ادراكاتى المفتوحة • والادراك ليس علماً متعلقاً بالعلم وليس فعلاً ايجابياً أو موقفاً من المواقف وانما هو الأساس الذى تنفكك عنده كل الافعال والذى تفترض هذه الافعال الايجابية وجوده مقدماً • فالعالم الحقيقى نسيج متين لا يبقى فى انتظار أحكامنا حتى يلتحم بالظواهرات أو حتى يرفض تخيلاتنا • والانسان موجود بالعالم مرتبط بهذا النسيج المتين وفيه يعرف نفسه • وعندما يعود الانسان الى نفسه سواء عن طريق التفكير التقليدى بواسطة الادراك العام أو عن طريق العلم التقليدى فإنه

لا يعنى على منبت للحقيقة الباطنية ولكنه يتوصل الى ذات متفتحة على العالم الخارجى .

وهذا هو المعنى الحقيقى لعملية الاستخلاص الماهوى أو الاقتضاب الماهوى . فمن حيث أننى شعور بهذا العالم أو بمعنى أصح من حيث أن شيئاً له معنى بالنسبة الى فاننى لست هنا أو هناك واسمى ليس محمداً أو خليلاً طالما أننى لا أتميز فى شىء بحال من الأحوال من أى شعور آخر سوى شعورى . ذلك لأننا جميعاً عبارة عن ادراكات حاضرة مباشرة لهذا العالم كما أن هذا العالم وحيد فى نوعه بوصفه نظاماً للحقائق . فالعالم هو الشىء الذى نتمثله لأنفسنا والكوجيتو أى الانا المفكرة لا تصل الى الشخص الا وهو فى موقف بالذات . وهذا هو الشرط الذى يسمح للذاتية المتعالية بأن تصبح الخطوة الأولى نحو تداخل النوات . وأستطيع أنا بوصفى ذاتاً متأملة أن أميز بينى وبين العالم وبينى وبين الأشياء . فوجودى ليس وجوداً على غرار الأشياء الموجودة . والعالم الذى أميز بينه وبينى بوصفه مجموعة الأشياء أو العمليات المترابطة فى علاقات سببية أتوصل الى اكتشافه فى داخلية نفسى باعتباره الأفق الدائم لكل مدركاتى . وباعتباره بعداً لا آف عن الموازنة بينه وبين موافقى .

فالكوجيتو الحقيقى لا يحدد معنى الوجود الذاتى ابتداءً من الفكرة التى يحصل عليها عن وجوده ولا يحيل التأكد من وجود العالم الخارجى الى تأكد فكرى أو ذهنى عن العالم ولا يسمح لدلالة العالم الخارجى أن تحل محل العالم الخارجى . انه على العكس من ذلك يتعرف على الفكر ذاته كما لو كان حدنا لا يمكن استبعاده ويضع حداً لكل نوع من أنواع المثالية لاكتشافه ذاتى نفسها كما لو كانت وجوداً داخل العالم . وأفضل تعبير عن الاقتضاب الماهوى هو الذى قاله ايجين فينك Fink الذى كان مساعداً لهوسرل Husserl عندما تحدث عنه بوصفه ضرباً من الاندهاش أمام العالم الخارجى . ووصفه لاندجريبه بأنه أهم نقطة منهجية فى فلسفته .

والفكر لا ينسحب من العالم ويعود الى رحمة الشعور باعتباره أساساً للعالم بل يتراجع قليلاً كيما يرى انبثاق المتعاليات . انه يبعد قليلاً خيوط الاحالات التى تربطنا بالعالم حتى تبدو بوضوح أكثر أمامه . وبهذا يصبح الفكر وحده شعوراً بهذا العالم لأنه يظهره فى غرابته وتناقضاته . ومن أجل ادراك العالم بوصفه تناقضاً واعتباره اشكالياً لا ينبغى أن نكف عن

مؤلفته • والدرس الذي تعلمه لنا الاقتضاب (١) « الماهوى » هو أن القيام بعملياته كاملة الى النهاية مستحيل • ولهذا كان هوسرل يسائل نفسه في مرات عديدة عن امكانية هذا الاقتضاب La Réduction أما عندما يكون الانسان عقلا مطلقا يختفى الاشكال على النو من عملية الاقتضاب (٢) ولكن بما أننا لسنا كذلك وبما أننا موجودون في العالم وبما أن أفكارنا نفسها تحتل مكانها من التيار الزمني الذي تسعى للحاق به فان الذهن غير قادر على أن يحتوى كل فكرنا •

والفيلسوف هو الذي يبدأ دائما من جديد • فهو لا يعالج أمرا قط بوصفه قد تم التعرف عليه بواسطة الناس أو بواسطة العلماء • والفلسفة عبارة عن تجربة متجددة البدء وليست في حد ذاتها أكثر من الوصف لهذا الابتداء • فالفكر الأصيل وفقا لهذا التعريف الجديد للفلسفة يصبح شعورا باعتماده على الحياة الساذجة السابقة على مرحلة الفكر وهي التي تعد موقفا أوليا دائما ونهاثيا في ذاته • والفلسفة الظاهرية أبعد ما تكون عن الفلسفات المثالية والاستخلاص الماهوى ينتمى أيضا الى فلسفات الوجود ولا معنى اطلاقا لعبارة هيدجر Heidegger (الوجود - في العالم In-der-Welt-Sein الا ابتداء من هذه النقطة •

وهنا ننتقل الى المعنى الآخر الذي يجب أن نكتشفه فيما بتعلن. بالاقتضاب الماهوى • فهذا الاقتضاب صورى eidétique بالضرورة فضلا عن كونه تعاليا • ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نخضع ادراكنا للعالم لنظرنا الفلسفية الا اذا تم الانفصال عن موضوع العالم وعن الاهتمام بهذا الموضوع الذي يحددنا دون أن نتراجع عن ارتباطنا به على صورة مشهد وبدون العبور من وجودنا الى طبيعة هذا الوجود أو بعبارة أخرى بدون الانتقال من الوجود الى الماهية • ويمكن القول أنه اذا شئنا وضع ادراكنا للعالم في دائرة بحثنا الفلسفى يجب علينا أن نباعد قليلا بين الذات وموضوع الادراك مع ابقاء العالم الخارجى كمجموعة من المرئيات • بيد أن ذلك لا ينبغي أن يصل الى حد التحول عن المرئيات الى طبيعتها أو الى حد اهمال الوجود من أجل حياة الماهية • فمن الواضح هنا أن الماهية ليست الهدف وإنما مجرد وسيلة •

(١) Phänomenologie und Metaphysique : Landgrebe ص ١٦٧ - ١٦٨

لتحديد معنى الاقتضاب Reduktion الظاهرى •

(٢) راجع ترجمة هذا المصطلح في كتاب . المذهب فى فلسفه برجسون ص ٤١ للدكتور

مراد وهبه وراجع مصطلحات الفلسفة ص ٨٤ طبع المجلس الأعلى •

أما ما يجب علينا فهمه حقا فهو ارتباطنا العملي بالعالم والتمهيد له نحو التصور الإدراكي مع استقطاب كل تحديداتنا التصورية . وإذا كنا قد قلنا فيما سلف أنه من الضروري المرور بطريق المهايا فلا يعنى ذلك أن الفلسفة تنظر إليها بوصفها أشياء موضوعية وإنما معناه ان وجودنا ملتبس بالعالم حتى يمكن التعرف عليه بهذه الكيفية وهو يلقي بنفسه داخل العالم وان هذا الوجود محتاج الى حقل المتسالية حتى يتعرف على واقعته المصطنعة *Facticité* وينتصر عليها .

ولا حاجة بنا الى استلهم الفلسفات الوضعية فى هذا المجال . فهذه الفلسفات بعيدة كل البعد عن مواجهة المشكلة بالأسلوب الملائم . انها قد وصلت الى نتيجة لا تسمح لنفسها بالانحراف عنها . هذه النتيجة هى أننا لا يمكننا أن نتوصل الى اقامة علاقة بيننا وبين أنفسنا مباشرة . الفلسفات الوضعية تبوح بأنه ليس فى امكاننا أن نتصل الا بالمدلولات . وإذا أخذنا حلقة فيينا *Wienerkreis* وهى احدى مدارس الوضعية المنطقية والتحليل المنطقى المعاصر كمنال وجدنا انها لا تعترف بأننا فى حد ذاتنا نمثل الشعور . فالشعور دلالة متأخرة ومعقدة وليس من المستحسن أن نستعمل التعبير عنه الا بتحفظ شديد وبعد أن نقوم بتحديد المدلولات العديدة التى ساعدت على تكوينه وتحديد معناه خلال التطور اللغوى الذى استخدمناه فى فهم مدلول هذه الكلمة .

والخلاف الفلسفى يبدأ من هذه اللحظة . فهو سرل لا يرى أى تعقيد فى شعورنا ازاء العالم الخارجى ولم يحس بأية صعوبة فى استخدام الفلسفة لكلمة الشعور أو الذات فورا بلا واسطة وبغير انتظار . فلدى الانسان القدرة على الوصول مباشرة الى مائشير اليه كلمة الشعور أو كلمة الذات . انه يملك تجربة ذاته والشعور الذى هو خاصة وجوده وكيانه . وتقوم التعبيرات اللغوية بأداء معنى الشعور ابتداء من هذه التجربة الخرساء - كما بسميها هوسرل فى تأملاته الديكارتية - التى يلزم الوصول بها الى مجال التعبير الخالص عن معناها . ولهذا عند هوسرل ينبغى أن تقتاد الماهيات معها كل علاقات التجربة الحيوية مثلما تقتاد الشباك السمك من قاع البحر .

وهذا من شأنه أن يرفعنا الى الاختلاف مع جان فال *Wahl* حينما يزعم بأن هوسرل يفصل الماهيات عن الوجود . فهذا التعبير ينقصه التوفيق . ان الماهيات المنفصلة هى تلك التى تخلقها التحليلات اللغوية . ان من وظيفة اللغة أن تجعل وجود الماهيات منعزلا ، ولكنها عزلة مظهرية

فقط في حقيقة الأمر ما دامت هذه الماهيات تظل مسنفرة بواسطة اللغة في مرحلة سابقة على المحمولات داخل الشعور . فالعزلة التي تخلقها اللغة عند الاقبال على دائرة الشعور مصنعة . وتعتمد الماهيات نفسها على الاداء اللغوى في البقاء داخل الشعور قبل أن تظهر مشكلة الاضافات الحملية . ففي داخل منطقة الصمت الكامنة بالشعور الأصلي يبدو لنا واضحا كل ما تعنيه اللغة ، بل وكذلك كل ما يمكن أن تشير اليه الأشياء ذاتها . وهذا هو في الواقع نواة الدلالات الأولية التي تلتف حولها كل أفعال التحديد والفصل والتعبير .

والعالم الخارجى ليس ما أفكر فيه وإنما هو العالم الذى أحياءه . اننى متفتح لكل ما يجرى فيه بلا شك واتصالى به مباشر . انه عالم لا يمكن استنفاد طاقاته ولا أستطيع امتلاكه . وواقعية هذا العالم المصنعة هى التى تجعل منه عالما كما أن واقعية الكوجيتو المصنعة لا تعد عيبا فى حد ذاتها ولكنها الشئ الذى يعيننى على استنعار الثقة الكاملة بوجودى .

فهناك العالم الخارجى وهو ليس مجرد صورة يتقدم بها الى الوجود من حولى وإنما هو عالم ادركه مباشرة ولا أجد حاجة الى وساطة بينى وبينه . وهناك ذاتى التى أشعر بها وتؤذى الى كل معانى الترابط مع وجودى على نحو مؤكد . وعندما نقوم بالبحث عن ماهية الشعور لا يحى لنا أن ننسى مفهوم الشعور والهرب من الوجود فى عالم الأشياء وإنما أحاول العثور من جديد على حضور ذاتى أمام نفسى بطريقة شعورية وحقيقية . وهنا يتأكد معنى الشعور من حيث هو كلمة أو منطوق ومن حيث هو تصور . فالبحث عن ماهية العالم الخارجى ليس بحثا عن فكرة العالم الخارجى عندما نستخلصها على هيئة موضوع للدراسة وإنما هو بحث عن هذه الماهية قبل أى محاولة لوضع العالم الخارجى على صورة موضوع للبحث .

ان المذاهب الحسية تستصفى العالم مع ملاحظة أننا لا نملك فى النهاية سوى حالات معينة من أنفسنا . وكذلك تستصفى فلسفات المثالية المتعالية العالم الخارجى . وإذا كانت تتوصل الى التأكد من حقيقة هذا العالم فإنها تفعل ذلك بوصفه فكرة من الأفكار أو شعورا من المشاعر . فالفلسفات المتعالية تحقق فكرة العالم كما لو كانت شيئا بسيطا يعرف بالاضافة الى معارفنا أو كما لو كانت فكرة تالية لمدركاتنا . وهذا المفهوم عن العالم يحول العالم الى حقيقة من باطن الشعور . أو بعبارة أخرى اذا تصورنا العالم على هذا الوضع فإنه يصبح مرتبطا ارتباطا كليا بدخابة

الشعور وتفقد الأشياء الموجودة بذلك كل استقلال عن الشعور الانساني.
ويعبر وجودها متعلقا تماما بالفكر البشرى .

هذا من ناحية التفسيرين الحسى والمثالى المتعالى حول مفهوم العلاقة القائمة بين العالم وبين الشعور . أما التفسير الصورى للاستخلاص الماهوى فانه على عكس هذين التفسيرين يستوثق أولا من إبراز العالم الخارجى على نحو ما هو عليه قبل أى رجوع الى ذاتنا . فهو تفسير يطمع فى ايجاد ضرب من المساواة بين الفكر وبين سياق الشعور الخالى من الفكر عندما أتجه الى العالم وأدركه .

إذا بدا لى أنه لا وجود هناك لغير حالات شعورية كما تذهب الى ذلك المذاهب الحسبية وإذا أردت تمييز ادراكاتى من أحلامى بواسطة مقاييس فسوف أفتقد ظاهرة العالم . إذ أن الكلام عن الحلم والحقيقة والتساؤل بشأن التمييز بين ما هو خيالى وما هو حقيقى ووضع ما هو حقيقى موضع الشك يشير الى أننى قمت بهذا التمييز قبل مرحلة التحليل. واننى أملك تجربة عما هو حقيقى وعما هو خيالى . والمشكلة إذن لا تكمن فى محاولة اعطاء الفكر النقدى مكافآت نانوية عن هذا التمييز ولكنها تكمن فى عملية فض معرفتنا الأولية عما هو حقيقى والقيام بوصف ادراكنا للعالم كما لو كان ذلك هو ما يقيم فكرتنا عن الحقيقة الى الأبد . وليس من المستحسن أن نسأل أنفسنا عما إذا كنا ندرك عالما حقا وانما ينبغى أن نقول ان العالم هو ذلك الذى ندركه .

أو بعبارة أخرى لا ينبغى لنا أن نتساءل عما إذا كانت الحقائق الواضحة حقائق أو ما إذا كان الشئ الواضح بالنسبة الينا ذا طبيعة خادعة بالنسبة الى الحقيقة فى ذاتها . ذلك لأننا إذا تحدثنا عن الخداع فان هذا يعنى أننا أصبحنا نعلم شيئا اسمه الخداع . وهذه مرحلة لا تتم الا بعد عمليات ادراك نتأكد من حقيقتها التى تنبىء بالوجود الخادع . بمعنى أن الشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكدان امكان اكتشاف الخداع وعدم الابتعاد عن ميدان الحقيقة .

اننا موجودون بناء على ما تقدم داخل نطاق الحقيقة والوضوح البين. الصحيح هو تجربة الحقيقة . إذا شئنا أن نبحث عن ماهية الادراك فاننا نعلن أن الادراك ليس تخمينا حقيقيا ولكنه سبيل الى الحقيقة . وحقيقة الادراك لا نعرفها بوصفها التفكير المعادل لكل الأشياء الموجودة فى الخارج أو بوصفها الوضوح الضرورى لها . اننا نعرفها حين نظل مخلصين، لتجاربنا المباشرة ازاء العالم ونعيش عالمنا بدلا من أن نفكر به .

نموذج من الكتاب :

الآخر وعالم الانسان

لقد ألقى بى الى الطبيعة ولا تبدو الطبيعة خارجة عنى وحسب فى الأشياء بلا تاريخ وانما يمكن رؤيتها فى مركز الذاتية . ويمكن القرارات النظرية والعملية للحياة الخاصة أن تملك جيدا عن بعد بماضى ومستقبل وان تعطى الى ماضى بكل مصادفانه معنى محددنا عن طريق متابعتنا لمستقبل مخصوص نقول عنه بعد لحظة انه كان اعدادا . كذلك يمكن هذه القرارات أن تدخل التاريخ فى حياتى : هذا النظام له دائما صفة الواقعية المصطنعة . اننى أفهم الآن فقط سنوائى الخمس والعشرين الأولى بوصفها امتدادا لطفولتى التى انتهت بفظام شديد أدى فى النهاية الى استقلالى . واذا كنت أستعيد هذه السنوات على نحو ما عشتها وكما أحملها فى نفسى فان سعادتها القسوى لا تسمح بتفسيرها بجو الحماية فى الوسط العائلى . ذلك أن العالم كان أجمل وكانت الأشياء أشد سلبا للانتباه ولا يمكننى اطلاقا أن أتأكد من أننى قد فهمت ماضى أفضل مما يمكن فهمه فى ذاته عندما عشته ولا أن أخرس اعتراضه . ان التفسير الذى أعطيه له الآن مرتبط بثقتى فى التحليل النفسى أما غدا فمن الجائز أن أفهمه بتجربة وبصيرة أكثر على نحو آخر وبالتالى سأنشىء ماضى أيضا على نحو آخر . على اى حال سوف أفسر تفسيراتى الحاضرة بدورها وسأكتشف محتواها الخفى وينبغى أن أعمل حسابا لهذه الاكتشافات اذا شئت فى النهاية أن أقدر قيمة الصدق . ان مآخذى عن الماضى وعن المستقبل منزلة ويتغير امتلاكى لوقتى دائما حتى اللحظة التى أفهم نفسى فيها نهائيا وهذه اللحظة لا يمكن الوصول اليها اذ أنها ستظل لحظة محاطة بأفق المستقبل وستحتاج الى تنميات لفهمها . لقد انخرطت حياتى الارادية والعقلية فى قوة أخرى تمنعها من الكمال وتعطيها دائما طابع المسودة . ان الزمن الطبيعى موجود دائما . وقيمى تعالى، الخاص باللحظات الزمنية عقلانية تاريخى كما أنه فى الوقت نفسه يعرضها للخطر : فهو يقيمها عندما تفتح أمامى مستقبلا جديدا تماما حيث يمكننى التفكير فيما يوجد من الكثافة فى حاضرى كما أنه يعرضها للخطر لأننى لن أتمكن أبدا فيما يتعلق بهذا المستقبل أن أحصل على الحاضر الذى أحياء بصورة أكيدة ضرورية كما أن ما أحياء لا يصل أبدا الى حد أن يكون مفهوما . فان ما أفهمه لا يصل تماما الى أن يصبح حياتى ولا يكون فى النهاية وحدة واحدة مع نفسى ذاتها . فهذا هو مصير الكائن الذى يولد أى

أنه أعطى الى نفسى مرة واحدة والى الأبد كشيء معروض للفهم . ولما كان الزمن الطبيعى يبقى فى مركز تاريخى فأننى أرى نفسى أيضا محاطا به . وإذا كانت سنواتى الأولى تبقى من خلفى كأرض مجهولة فان هذا لا ينشأ عن عجز عرضى للذاكرة وعن خطأ للاستطلاع الكامن بل لأنه لا يوجد شيء يستحق المعرفة فى تلك الأراضى غير المطروقة . فمثلا لم يكن ادراك شيء ما ميسرا فى الحياة الرحمية ولذلك ليس هناك ما يصح تذكره . فليس هناك شيء سوى المسودة لذات طبيعية وزمان طبيعى . وليست هذه الحياة المجهولة الاسم سوى حد للتستت الزمانى الذى يهدد الحاضر التاريخى . ولا أملك اذا أردت التخمين لمعرفة هذا الوجود الناقص الصورة السابق على تاريخى والذى سوف يختمه الا أن أنظر فى نفسى هذا الزمن الذى يعمل من تلقاء نفسه والذى تستخدمه حياتى الخاصة دون أن تضع على وجهه قناعا بالمره . ولما كنت قد حملت الى الوجود الشخصى بواسطة الزمان الذى لا أقوم بتكوينه فان كل ادراكاتى تأخذ أشكالا على أرضية طبيعية . وعندما أدرك ، وحتى عندما لا يكون لدى أى علم بالشروط العضوية لادراكى ، أشعر بأننى أسعى لايجاد التكامل بين عدة أنواع من الشعور الحالم المشتت والرؤية والسمع واللمس وبين مجالاتها السابقة وبين مجالاتها السابقة عليها والتي تظل غريبة عن حياتى الخاصة . والموضوع الطبيعى سيصبح أولا من بعض الوجوه موضوعا طبيعيا . فستكون له ألوانه وصفاته اللمسية والصوتية اذا كان مقدر له أن يدخل فى حياتى .

وكما تنفذ الطبيعة الى مركز حياتى الخاصة وتتشابك معها كذلك تهبط التصرفات فى الطبيعة وتحل فيها على صورة عالم حضارى . فلست أملك فقط عالما طبيعيا ولا أعيش فقط بين أجواء الارض والهواء والماء وإنما يوجد حولى طرق ومزارع وقرى وشوارع وكنائس وأدوات وجرس وملعقة وجليون . وكل من تلك الأشياء تحمل فى جوفها علامة العمل الانسانى الذى تقوم به وتؤديه . كل منها يحرك جوا من الانسانية الذى قد يكون قليل التحديد اذا لم يكن هناك سوى بعض معالم الخطوات على الرمال أو قد يكون محجدا جدا اذا قمت بزيارة كلية لبيت أخى حديثا . وإذا لم نعجب لأن الوظائف الحسية والادراكية تضع أمامها عالما طبيعيا مادامت سابقة على الوجود الشخصى فيمكننا أن نعجب من أن الأفعال التلقائية التى صاغ الانسان بها حياته تترسب بالخارج وتجذب اليها الوجود المجهول الاسم الخاص بالأشياء . فالمدينة التى أشارك فيها توجد بوضوح بالنسبة الى فى الأدوات التى تقوم عليها . وإذا كان الامر متعلقا

بمدينة مجهولة أو غريبة فوق الأدوات المحطمة التي أجدها أو فوق
المشاهد التي أجتازها فان عدة وسائل للوجود أو للحياة يمكنها أن
تظهر . فالعالم الحضارى عالم غامض ولكنه حاضر أمامنا . ان نمة مجتمعا
يمكن التعرف عليه . ان روحا موضوعية تسكن المشاهد والبقايا الأثرية .
كيف يحدث هذا ؟ اننى ألمس فى الشيء الحضارى الحضور التالى للآخر
تحت قناع مجهول الاسم . فنحن نستعمل الغليون فى التدخين والمعلقة
للأكل والجرس للاستدعاء ، ويمكن أن يتحقق ادراك العالم الحضارى
بواسطة ادراك فعل انسانى أو فعل انسان آخر .

٥ - قوة الأشياء :

حين أحب أن أقول كل شيء يجب أن يرتبط بالأشياء . بل
يجب أن أؤرخ للأشياء . فالأشياء هى مصدر النماء والحياة فى كل ما
أقول . وهى أيضا مصدر الصدق . واذا شئنا أن نصل الى مستوى
التعبير الصادق ينبغى أن نقطع شوطا طويلا فى معايشة مباشرة وحقيقية
للأشياء . اذا شئنا أن ننفذ الى المعنويات ينبغى أن نمارس الأشياء ممارسة
جادة . يجب أن نزاول حرفة تملئ المرئيات والتحديد فيها ويجب أن
نستبصر جزئيات المشاهد جزئية جزئية حتى نصعد الى الدلالات . وخطأ
الفلسفات المادية انما يأتى من الارتباط الحسى بالمرئيات مع املاء رغبات
العين على هذه المرئيات ومع التوقف عن اكتشاف الدلالات ، وخطأ
الفلسفات العقلية والروحية انما يأتى من الهبوط عن طريق المدركات الى
عالم الحياة والواقع .

وكلا الطريقتين خاطيء . واستطاع الفكر الغربى أن يجد سبيلا آخر
بعد جملة من التجارب فى حقول الفن والأدب والحضارة . استطاع أن
يعيد هذا الفكر روابطه بالعالم ممثلا فى الأشياء التى تحيط بالانسان .
وبدأ من هذه النقطة يستجلى معالم الأشياء من أجل الشروع فى اكتشاف
الدلالات . ومن ثم تصبح لهذه الدلالات علميتها من ناحية انحصارها فى
نطاق الموجودات وتصبح لها شرعيتها من ناحية استقائها من عناصر
حقيقية ذات ضرورة وذات ثبات .

قد يخطر على بالنا أن نمة طبيعية أو سلوكية فى هذا الموقف الجديد
الذى يستشرفه الفكر الغربى . والطبيعية هى حكاية الواقع الخارجى كما
هو مثلما فعل اميل زولا فى رواياته . والسلوكية هى ربط مجالات الفكر

والشعور بالعلامات التي تنكشف في السلوك على نحو ما فسرها نيلور (١) بيد أن الطبيعية شابها موقف ناسلي غير مدرك لحقيقة الروابط الانسانية . والسلوكية أهملت الوعي وأهملت بالتالي كل قدراته وامكانياته وأوجه تعامله مع الأشياء المحيطة . أما موقف الفكر الغربى المعاصر فيصدر عن اتجاهات جديدة مبنية على مفهومات ظاهرية .

وكيما ندرك مدى التغييرات التي شملت الفكر المعاصر من هذه الناحية علينا أن نتبين الثورة الكبيرة التي أحدثها هوسرل ابتداء من الكوجيتو . وإذا كان ضروريا أن نفهم معنى « أنا أفكر » فمن الضروري أن نحدث تغييرا شاملا في وجودنا بأكمله . ولا بد أن نرفض أية فلسفة تعتمد على وجهة من وجهات النظر . فهذه تحتشد عادة بالأحكام القبلية . والذي يعنى الظاهرية هو البدء من مرحلة سابقة على كل وجهات النظر ومن مجموع مايتقدم الى الحدس قبل أى تفكير نظرى متكامل وكذلك خصوصا من كل ما يمكننا أن نراه وأن ندركه مباشرة .

فالتفكير الواقعى لا يبدأ من الكوجيتو وانما يبدأ من الأشياء . انه يبدأ من التجربة الموهوشة التي لم تتضح بعد فى صورة هذا أو ذاك . ولذلك فهذا التفكير هو الذى يستحوذ على الكوجيتو فى الطريق . انه يحصل عليه بالتقدم المستمر فى توضيح الصعوبات التى تصادفه . وكلما تقدم الانسان فى استبصار ما حوله تبين له أكثر فأكثر أن عبارة « أنا أفكر » لا تحمل أى معنى . ذلك أن الأنا المفكر ليس حقيقة منفصلة تشرع فى الترابط بالعالم الخارجى . انه مجرد منحى من مناحى الوعى . والوعى هو وعى بشىء . ولما كان الكوجيتو أحد مناحيه فانه يحمل أيضا الكوجيتاتوم فى نفسه . أعنى أن الأنا المفكر يحمل فى نفسه موضوعات فكره . والأنا المتعالى هو ما هو لمجرد ارتباطه بالأشياء القصدية .

وهذا التحول الفلسفى فى طبيعة الكوجيتو قد تم عن طريق ادخال فكرة الاحالة المتبادلة . فالاحالة المتبادلة هى التى تفصل الكوجيتو الديكارتى عن الكوجيتو الظاهرى . وهى أيضا صاحبة الفضل فى طبع الكوجيتو الظاهرى بطابع الدخول الفعلى فى علاقات وارتباطات بالأشياء . وبذلك أضاف هوسرل الى الكوجيتو الشىء موضوع التفكير وجعل علاقة الفكر بموضوعاته أصيلة وبديهية على نحو أصالة الكوجيتو ذاته وبداهته .

(١) سارر . المادة والثورة ص ٥٨ ترجمة عبد الفتاح الدينى (دار الآداب ببيروت)

وصار الكوجيتو الجديد استيعابا للعالم كشيء وكظاهرة وموضوع تفكير .

وحينما ألفت سيمون دي بوفوار كتابها « قوة الأشياء » أرادت أن تنحو فيه نحوا ظاهريا . أرادت أن تجعل من التحليل الظاهري للأحداث والوقائع التي تمر بها منهجا تترسم به أشكال حياتها وملامح وجودها . لم تشأ أن تؤلف عملا فنيا ولم تعتمد الى جعل كتابها عن بعض مراحل حياتها المتأخرة أحد الأعمال الفنية . فكلمة العمل الفني توحى اليها بمعنى التمثال الملول في حديقة أحد البيوت . انها كلمة تجرى على لسان واحد من الذين يقتنون التحف أو الذين يستهلكونها ولكنها لا تدخل في مصطلحات أحد الخالقين المبتكرين . وكتابها كما تقول هي نفسها ليس قطعة فنية وانما هو حياتها في اندفاعاتها وقفزاتها وأحزانها . هذا الكتاب الذي ألفته هو حياتها اذ تحاول أن تقص رواية نفسها بغير أن تكون هذه الرواية مبررا للطلاوة والأناقة . وقد خضعت في كل رواياتها للموضوعية بقدر ما غلفتها هذه الموضوعية . وتبدأ سيمون دي بوفوار قصتها في هذا الجزء الثالث من رواية حياتها بتأكيد معنى التطور في كيانها الذاتي . وفي مغامرتها الفردية مع محافظتها الدائمة على الحياد ازاء الوقائع . وحيادها يقتضى منها أن تعلن آراءها واعتقاداتها ووجهات نظرها واهتماماتها والتزاماتها . فهذه كلها بعض الشهادة اللازمة التي تحملها في قلبها ابتداء من استمساكها بهذه الشهادة .

والواقع أن هذا الكتاب « قوة الأشياء » سجل حافل بأحداث خطيرة . ويكشف في عمومها جملة تجارب لشخصيات معروفة . ويروي الكتاب في سهولة ويسر وقائع شتى منها العاطفي ومنها السياسي ومنها الأدبي ومنها التحليل الاجتماعي . وأهم من هذا كله أن الكتاب يصور شخصية هذه المرأة المفعمة بالتجربة والفكر وهي تصادف ألوانا شتى من خلجات الضمير . انها تواجه في هذا الكتاب أشق مهمة وهي مهمة استخلاص مهاييا الأحداث ودلالات الأشياء المحيطة بها بعد طول امعان وتملي . انها تواجه في براعة مهمتها ككاتبة فتقول : « لم أعتقد اطلاقا في سمة القداسة الخاصة بالأدب . كان الله قد مات وأنا في الرابعة عشرة . ولم يحل شيء محله . ولم يوجد المطلق الا بوصفه سلبا أو كآفق غاب الى الأبد . وكنت أتمنى أن أصبح أسطورة مثل اميلي برونتي وجورج البيوت . ولكنني كنت على يقين قوى بأنني اذا سبيلو عيني مرة فلن يكون ثمة ما يمسك بعري هذه الاحلام . سأمضى مع زمني ما دمت سأموت . ولن

تكون هناك طريقتان للموت • ولذلك تمنيت أن يقرأ مؤلفاتي كثير من الناس أثناء حياتي وأن يقدروني حق قدرى وأن يحبوني • أما الأجيال القادمة فلم أكن أعبأ بها أو كدت ألا أعبأ بها » •

وارتباط الكاتب بالجيل الذى يعيش له ويعيش بين أهله مسألة عالجه سارتر بوضوح فى الجزء الثانى من المواقف فى كتاب : ما هو الأدب ؟ الذى ترجمه الدكتور محمد غنيمى هلال • وسارتر لم يشأ أن يتخلى عن التوجه بكتاباتة الى أهل عصره وعن تقديم إنتاجه الى بنى زمنه • واهتم بأن يجعل من مؤلفاته شيئاً حياً فى أذهان معاصريه • فان الخلود لا يعنى شيئاً بالنسبة اليه • • ههنا من ناحية • ومن ناحية أخرى انه لا يحس بأية متعة فى اثاره انتباه الأقسام الذين سيعيشون على الأرض فى العصور القادمة • لا يجد سارتر أى متعة فى أن يصبح مادة من مواد التاريخ • حسبه أن يحقق رسالته ككاتب بين أبناء هذا العصر •

وسيمون دى بوفوار أرادت نفسى الشيء • ولعلها شاءت أن يجيء هذا الجزء من ترجمة أحداث حياتها سجلاً حافلاً بشتى انطباعاتها عن الشخصيات التى قابلتها والوقائع التى عاشتها والظروف التى مرت بها • وأهم شيء هو أن تعكس هذه الصفحات ملكتها فى اكتشاف الدلالات التى لا تبوح بها الحياة الا بعد مخالطة جادة طويلة لكل مضموناتها وملامحها واسقاطاتها المتكررة • انها لا تهتم بما يأتى فى الأزمان القادمة من أنواع التقدير والاعجاب بشخصها • المهم فى نظرها هو أن تقسوى على التقاط التعابير فى الأشياء والحركات من حولها • لاشك أن هذا هو ما سوف يحتل مكانة أولى لدى أبناء الأزمنة القادمة • لا شك أن الناس سيعنون عناية خاصة بما تعطيه هذه المذكرات من الدلالات على أشياء كثيرة مما يجرى بيننا هذه الأيام • ولكن ليس هذا هو الهدف الأكبر الذى تسعى اليه سيمون دى بوفوار • انها تود على العكس من ذلك ألا تؤدى وظيفة تاريخية • لا ترغب الكاتبة فى أن يصبح كتابها سجلاً لوثائق خطيرة عن أشهر فلاسفة هذا العصر وفنانيه ومفكريه • انه كذلك ولاشك • ولكنها لا تريد له أن يلعب هذا الدور وتتمنى أن تكون قدرتها على التقاط العناصر الأصيلة والدلالات الراسخة فى أعماق الوقائع والأحداث قد بلغت مستوى التشويق لأبناء هذا الجيل • تريد سيمون دى بوفوار أن تجعل هذه المسائل حية فى أذهان قراء هذا العصر من الشباب • أو بعبارة أخرى تريد الكاتبة أن تنقل الى الناس تجارب صادقة وضمنية فيها كل أصداء الواقع وأعماقه ودلالاته •

ونستطيع أن نكتشف أبعاد هذه التجربة التى تلقيناها سيمون دى

بوفوار بين أيدينا حين نستطلع ما كتبه جان بول سارتر أيضا في الجزء الأول من المواقف على الانسان والأشياء (١) . كان سارتر يعلق في هذا المقال على كتاب فرانسيس بونج عن نشيخ الأشياء . وفي هذا المقال يضع سارتر النقاط فوق الحروف فيما يتعلق بخضوع الانسان للمؤثرات الشيشية التي تحيط به . ان بونج يريد في كتابه عن نشيخ الأشياء أن يبلغ مرحلة التأمل عن طريق النظر المتصل في الأشياء المحيطة به . ويقول بونج ان تسمية الأشياء هي أهم دعامة من أجل سلامة التأمل . ولا بد أن تشمل التسمية كل ما يلقاه المرء في الطريق . والأشياء حاضرة هناك تنتظر . انها ترنو الى التعبير . انها تتوقع تسميتها في حماسة . ولهذا تعد التسمية فعلا ميتافيزيقيا ذا قيمة مطلقة . ان التسمية هي وصلة الربط القوية الحاسمة بين الانسان وبين الشيء .

وهنا تفقد المثالية والمادية كل دواعيها وتصبح غير ذات موضوع . فنحن هنا أبعد ما نكون عن النظريات وأقرب ما نكون الى الأشياء . بل نحن ها هنا في قلب الأشياء ذاتها . لذلك نستشعر من جديد في هذا الموقف عبارة ساذجة استخدمتها كل الفلاسفات الاصيلة لدى ديكرات وبرجسون وهوسرل : وهي عبارة « فلننظاها بأننا لا نعرف شيئا » . وبونج كان يجرى كلامه في كتابه عن نشيخ الأشياء كما لو كان يسعى الى تطبيق عبارة الظاهريات المشهورة : « فلنعد الى الأشياء نفسها » .

هكذا استطاع بونج أن يجعل التفكير الظاهري أرضية لكلامه عن الأشياء والمحسوسات والمسميات . والواقع أننا نلمس هنا نفس الظاهرة التي نلمسها في كل آداب وفنون القرن العشرين كما يقول سارتر . ان آداب القرن العشرين وفنونه تسعى من أجل احالة العمل الفني ذاته الى طبيعة . انها ترفض أن تجعل منه ترجمة للطبيعة . كذلك ترفض هذه الآداب وهذه الفنون أن تجعل من العمل الفني ترجمة حرة للطبيعة . انها تنزع نحو احالة العمل الفني الى طبيعة قائمة بذاتها .

ونلاحظ هنا أن الشكل نفسه يستحيل في كفافته الى شيء . ويلعب المحتوى في العمل الفني دور الحركة العميقة في جوف المسميات . أيا تكن القصيدة التي نحاول خلقها فانها تستكمل وحدة عالمها بمجرد الفراغ من بنائها . أو بمعنى آخر أن كل شيء لا يعدو أن يكون سوى تعبير مادامت الأشياء ترنو في ذاتها نحو الاسم كما ترنو الطبيعة في نظر أرسطو الى الله . كل شيء يؤدي التعبير أو يعبر عن نفسه أو يبحث عن وسيلة للتعبير

(١) المادية والمورة ص ١١٢ .

عن نفسه والتسمية هي أكثر الأفعال انسانية. وهي أيضا حلقة الوصل بين الانسان والكون .

ويمكن أن نقول في النهاية ان النظرة الحسية الى الأشياء هي التور تستطيع في النهاية أن تظن الى قابلية الأشياء للدلالات . أو بتعبير أدق. ان الدأب على تأمل المرثيات هو الذى يدفع بهذه المرثيات الى اثاره تعبيراتها المعنوية . وهكذا يستطيع الانسان الذى يوالى تبصر الأشياء أن يكتشف غمزات دلالاتها فى كل أفق وعند كل منحى . ان توالى الدأب على النظر الى الأشياء هو الذى يحيل عالم المادة الحسية الى عالم من المعانى وهو الذى يضمن لهذا العالم الجديد ألا ينحو نحو المثالية التقليدية لسلامة أرضيته وشدته التصاقه الأولى بالمرثيات الصادقة .

والواقع أنه لا يكفى أن نتصور أجسادنا كمركز لكل التحركات الحديثة فى الحياة . فان جسمونا نفسها تتعلق بالأشياء الخارجية . ولا نستطيع من ناحية أن نستحث عناصر الوقده الذهنية والالتماع الفكرى. بغير أن نتشابهك مع معطيات الحس . وكان الفيلسوف الفرنسى جاك ماريان الذى يحيا الآن بأمريكا يبقى زوجته رئيسة ماريان جالسة طوال ندوته على أريكة ممتدة فى تراخ وتكاسل . وكان يدفعها الى البقاء ساعات الحديث فى جلستها المتراخية بملابس شفافة ويشعرها الفاحم الطويل الى جانبها . ولا يلبث النقاش أن يدور فى مسائل الدين والثقافة والأدب والفن والفلسفة وتبقى رئيسة ماريان فى جلستها الهادئة ترنو الى الجالسين بعينها الجميلتين الواسعتين . وكان جان ماريان يعتقد اعتقادا قويا فى أن الفكر يعتمد أساسا على الوقده الذهنية . والوقده الذهنية لا يشحدها ويستحثها سوى الوجد الحسى البحت . وكلما انطلق الناس فى آفاق الفكر كانت أعماق الحس خير قرين لوقده الذكاء العقلى .

ومن ناحية ثانية لا يمكن أن نكتشف وحدة جسمونا الا خلال اكتشافنا للوحدة التى تسكن الأشياء المحيطة بنا . اننا لا نستنفد معنى أى شىء عندما نعمد الى تحديده بوصفه متعلقا متعلقا تربطيا مع أجسادنا ومع حياتنا . لن نقوى على ادراك وحدتنا الداخلية أو الذاتية أو العضوية الا بالمقارنات بين وحدات الاشياء المرئية . ولا تبدو لنا أيدينا وعيوننا وأعضاء الحس لدينا كأدوات غيار أو كأدوات قابلة للاستبدال الا اذا اتخذنا من الأشياء نقطة ابتداء لنا . وقد سبق أن تناولت موضوع قدرة العقل البشرى على التصنع ابتداء من استغراق الآلات والأشياء والأجهزة له . ان مصنعة العقل لا تتم الا اذا استطاع العقل أن يحمل فى ذاته معقوليته كما يحمل الجهاز الآلى كل مكوناته وأساراه من داخلته . . وكذلك نحن لا نلفظن الى

بمجرد كياننا الذاني والعضوى الا بممارسة المقارنات الفعلية التي تنزع
نحو التماس المشاهدات المؤيدة لحركة الباطن (١) .

ولا شك في أن العالم الخارجى وفي أن الأشياء تتمثل لنا فى صورته
عدو غريب . فهى لا تشترك فى أية محادثة ولا تعدو أن تشبه الآخر
المستمسك بتلابيب الصمت الجامد . فالأشياء على حد تعبير موريس
ميرلوبونتى هى نفس تتهرب منا كما تتهرب منا ملاطفة الشعور الغريب .
وتتقدم الأشياء كما يتقدم الينا العالم كوجه مألوف فى حياتنا ندرك تعبيره
فى التو . والواقع أن الشيء لا بد أن يتجمع فى ألوان وظلال تعمل على تكوينه
وتعين على النقاط التعبير المعنوى الخاص به . ولعلنا ندرك هنا كيف تؤدى
أقل لمسات المصور بريشته للوحة الى تغييرات كبيرة . ان اللسة الطفيفة
باللون تؤدى الى تغيير النظرة تغييرا تاما :

وقد حاول المصور سيزان أن يلتقط تعابير الأشياء مباشرة فى مطلع
شبابه . كان يعتمد الى تصوير التعبير أولا وقبل كل شيء . ولهذا السبب
عينه فشل سيزان فى مهمته وأفلت منه التعبير . وعرف سيزان شيئا
فشيئا أن التعبير هو اللغة التي يتحدث بها الشيء نفسه وأن التعبير يولد
مع تكامل هيئة بنائه واتساق قلبه . ويعود فن سيزان محاولة لربط
ملامح الأشياء والوجوه عن طريق تأسيس تكاملها الشكلى المحسوس .
يهتم سيزان اهتماما خاصا بوصل الملامح الشبيهة واللامح الخاصة بالوجوه
عن طريق استكمال قوالبها البنائية . وهذا هو ماتفعلة الطبيعة نفسها فى
كل لحظة دون أن يستغرق ذلك منها أى مجهود . ولهذا يقول عنه نوفوتنى
فى كتابه عن مشكلة الانسانية فى علاقتها بفن سيزان ان مشاهد الطبيعة
عنده تنتمى الى عالم سابق لم يكن الناس قد ظهوروا فيه بعد .

ولم ينجح سيزان فى التقاط التعبيرات لأنه تخطى الأشياء وقفا
لتفسير موريس ميرلوبونتى . لا بد أن يصمد المرء أو الفنان أمام المراتب
الحسية والأشياء القائمة أمدا طويلا من أجل استخراج مكنوناتها واستلها
معنوياتها . اننا لا نستطيع أن نعلم الى التقاط التعبيرات اذا اجتزنا نطاق
الأشياء . لا بد من اجتيازه بعد استنفاد كل طاقاته وجوانبه . لا بد من
الاتساق بالأشياء وقتا كافيا لترسيخ المحسوسات فى الوعى واكتشاف
معنوياتها وهى تتأدى من نفسها تلقائيا كلغة تؤدى بالمران الى فتح كنوزها
واخراج محتوياتها وإبراز دلالاتها .

(١) عبد الفتاح الديدى : وضعية الأدب العربى المعاصر (الاشتراكية ومقتضى العمل الاجباجى)
ص ٥٧ - ٥٩ من عدد ٦٦ فى ٣٠ أكتوبر ١٩٦٤ من « الثقافة » .

وهذا هو الموقف الذى يعتمل فى قلب سيمون دى بوفوار • لقد أرادت أن تطف مدة طويلة أمام الأحداث والوقائع من أجل الدفع بها الى التعبير من تلقاء نفسها ومن أجل اختراق الحدود عن طريق الكشف عن معومات الدلالات والتعبيرات • وقد نساءت فى كتابها عن فوة الأشياء أن تدفع بالأحداث المتصلة بتاريخها وبمهنيتها الى أداء كل ملماتها • وجعلت من موقفها شيئا من الأشياء تتحتم موضوعيته من السياق الروائى وتتحتم معنويته من طبيعة التعبير الذى يشتم منه • وهكذا استطاعت أن تسعل النار فى كل الحماقات والمنتذلات أولا بأول وأن تفسح المجال أمام الدلالات المعبرة القوية التى تصمد بما أوتيته من امتداد فى أعمال الحس والواقع • وهى لا تكتفى بأن تكسف عن وقائع التاريخ والسير والأحداث • انها تود أن نبين للقارئ أسلوبها فى استخدام اللغة والكلمات • وهى لا تفتأ تعيد الى ذهن القارئ أهمية الالتفات الى طبيعتها الخاصة بها وحدها فى استخدام العبارات • وتقارن بين نفسها وبين فرانسواز ساجان مقارنات تفضح طريقتها فى معالجة اللغة • وهى لا تشير الى أنها تستخدم اللغة استخداما مغايرا لاستخدام الناس لها • بل تشير الى أن الآخرين يستخدمون اللغة استخداما مغايرا لاستخدامها هى شخصيا لها • وهى لا تلبث أن تستشعر الخجل من جراء ذلك • وتعمق احساسها بذاتها ككاتبة وصاحبة مهمة فكرية فتقول :

« كنت قد عودت نفسى على الحياة داخل بشرتى بوصفى كاتبة • وقلما صرت أنظر الى هذه الشخصية الجديدة قائلة : انها أنا • ولكننى كنت أسر لرؤية اسمى على صفحات الجرائد وكان سرورى يمتد لبعض الوقت كما كانت الجلبة من حولنا ودورى كشخصية باريسية أصيلة يشرحان صدرى • ولم تكن بعض الجوانب أيضا تروقنى • غير أن الانفعال لم يبلغ بى درجة الاختناق • لقد كنت أضحك لسماح قولهم « الساترية الكبيرة أو سيدتنا عذراء سارتر » • ولكن بعض نظرات الذكور كانت تجرحنى بما تسبغه على المرأة الوجودية من التأزر الخليع كما لو كنت ضالة غاوية • وكنت أمتنع عن تغذية الثرثرة وعن ارضاء الفضول • وعلى أى حال لم يكن سوء الطوية يخذشنى فى ذلك الوقت واستعنت بشهرتى المستحدثة • ولم يكن سوء الطوية يدهشنى • وبدا لى شيئا طبيعيا أن يشمل التحرير الناس بالتغيير وأن يشمل حياتى بالتغيير أيضا • ولم أشعر أيضا بأنه مبالغ فيه • لقد كان ذلك ضئيلا جدا اذا قيس بما كان سارتر يلقاه • وكنت ألاحظ هذا الفارق بغير شغف لأننى تعمدت تأكيده لاثارة غيرته ولأننى كنت أجد هذا الفارق غير محتساج الى تبرير • ولم أشأ تبرير أسفى على أننى لم أكن

أستحق أكثر من ذلك لأن كتابي الأول لم يبلغ من العمر سوى عامين ولم يكن الوقت قد حان لشد النبال . كان لي مستقبل وكنت أنق فيه . الى أين يقتادني ؟ لقد تحاشيت أن أسائل نفسي عن قيمة انتاجي الحاضر والمستقبل . لم أشأ أن تهدهني الأوهام ولا أن أستسلم لقسوة الواعى » .

وتقيم سيمون دى بوفوار موازنة بينها وبين جان بول سارتر . وتحاول أن تبرز كلا من شخصيتها وشخصيته مع تعداد كل التفاصيل الخاصة بهما . تقول انها تختلف عن سارتر اختلافا بينا فى عدم اهتمامها بأن تبحث أمر نفسها أو تختبر شئونها كمنسوخ اجتماعى أو كمؤلفة . وقد تأخذ سيمون دى بوفوار على نفسها عدم مواجهتها لظروف حياتها الموضوعية . ولكن طبيعتها المتشككة هى التى أعانتها على اجتياز العقبات التى اصطدم بها سارتر . وقد ساعدها مزاجها النسخى دائما على الخروج من بعض الأوضاع وعلى الانقلاب والهرب .

وتقول سيمون دى بوفوار أنها تتمتع بنوع من الاحساس الذى تستجيب به للأمور المباشرة أكثر مما كان سارتر يتمتع به . ومن طبيعتها الشخصية أن تجنح الى لذائذ الجسد والى استطعام اختلافات أوقات النهار . وهى تميل أيضا الى الخروج للنزهة والى عقد الصداقات واتارة المناقشات والمحادثات . وتطمع بعد ذلك كله فى أن ترى وتعرف . وكان يكفيها الحاضر بأفاهة القريبة .

لقد عاشت سيمون دى بوفوار وهى تحاول أن تلتصق بالانبياء على صفحات هذا الكتاب . فاستأنرت الأشياء بحياتها حتى أحالتها الى دلالة من الدلالات القوية الخصبة فى معترك الفكر العالمى وفى تاريخ الحركات الأدبية المعاصرة (١) .

٦ - الظاهرية والفن الحديث

تقديم :

فلسفة الظاهريات من أحدث الفلسفات وأصغرها عمرا . ولكنها رغم ذلك أهم الفلسفات وأكبرها شأنا . بدأت فلسفة الظاهريات تلمع فى سماء الفكر عند مطلع هذا القرن وتأثرت باتجاهات عدة الى أن استكملت وسائلها وأدواتها فى الثلاثينات من القرن العشرين . وهى فلسفة لا تتم

(١) قارن بين دور سيمون دى بوفوار ودور مدام دى ستال فى الأدب . راجع كتاب الحبلى الحركى فى الأدب النعدي (دار المعرفة) للمؤلف .

لأنها لا تتسيع ولا تتحزب • وهي لا تتحول الى مدرسة فكرية لأنها طريقة،
في البحث والاكتشاف وحسب •

ولم تنتشر فلسفة الظاهريات حقيقة الا عندما قام هوسرل بالقاء
محاضرات بجامعة باريس (السوربون) واسترازابور في موضوعات
متصلة بنقط البحث الأولية لهذه الفلسفة • وقد نشرت هذه المحاضرات
فيما بعد تحت عنوان تأملات ديكرتية • وكانت هذه المحاضرات على تنوعها
واختلاف الأماكن التي أقيمت فيها- من نقط التجمع الفعال في مبادئ
الفلسفة المعاصرة الرئيسية •

ومن النادر أن نعثر على اشارات أو على تلميحات تخص حقل الفن
التشكيلي بالذات بين سطور ادموند هوسرل فيلسوف الظاهرية الأول •
بل أكاد أقطع بأنه لم يتناول موضوعات الفن التشكيلي في أى مؤلف من
مؤلفاته المعروفة حتى اليوم • هذا اللهم الا اذا ظهرت بعض المخطوطات التي
الفها والتي لانزال تنتظر الطبع والنشر في أرشيف هوسرل بكونولونيا في
المانيا • وقد يستتبع ظهور مثل هذه المخطوطات تغيير الكثير من الحقائق.
فيما يتعلق بموضوعات الفن التشكيلي ••• أعني فيما يتعلق بموقفه هو
شخصيا من تلك الموضوعات •

وربما كان من المستحسن أن نشير هنا الى نقطة هامة تتعلق بطبيعة
الظاهرية ذاتها فالظاهرية نفسها علم وترى في نفسها أنها علم • ولذلك،
نسمى علم الظاهريات • واذا صح هذا كان من العسير أن تقوم الظاهرية
بأكملها على جهد انسان واحد • أو بتعبير آخر يمكننا أن نقول عن فلسفة
الظاهريات انها لا تتم بجهود رجل واحد تماما كما لا يمكن أن ينشئ رجل
واحد أى علم من العلوم • ولا يستطيع شخص مفرد أن يبدع أو أن يخلق
فلسفة الظاهريات مثلما يعجز علم من العلوم أن يكون من ابتكار فرد
واحد • ولما كان من المستحيل أن يكون علم كامل من العلوم من ابداع
شخص مفرد يستحيل أيضا أن تكون فلسفة الظاهريات - بوصفها علم
الظاهريات - من ابداع شخص مفرد • وهذا هو ما أشار اليه هوسرل في
كتاب من أوائل كتبه تحت عنوان : الفلسفة بوصفها علما صارما (١) •

ولهذا السبب عينه ترفض الظاهرية أن تطلق على نفسها اسم
المدرسة • ولا يعنى الانتماء الى الظاهرية من الناحية الفكرية اطلاقا ما يعرفه
عادة باسم التنسيع المذهبي • وليس الانتماء الى الظاهرية انتماء الى مدرسة

(١) هوسرل : Husserl : Philosophie als strenge Wissenschaft :

ص ٣٣٣ - (١٩١٠) •

أو مذهب • بل يؤدي الانتماء إلى الظاهرية إلى شيء واحد فقط وهو الانتماء إلى الفلسفة ذاتها • ولا تعد الظاهرية محيية من المقبلين على دراستها إلا ليكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة • وأجمل ما في الظاهرية هو أنها لا تضم إلى حلقتها أنصاراً للظاهرية بقدر ما تضم فلاسفة أصلاء • أي أنها تعد المقبلين على دراسة الفلسفة كي يكونوا فلاسفة أكثر مما تعدهم كي يصيروا ظاهريين • ويمكن أن نقول من ثم عن الظاهرية أنها الفلسفة الوحيدة الخالية من روح المذهب •

وبدلاً من أن تخلق الظاهرية شيعة ظاهرية خلقت مشتغلين بالظاهرية • ولا يعدو الاشتغال بالظاهرية أن يكون تعاوناً على بذل مجهود مشترك لدى عدد من الباحثين الذين اكتمل لهم الاستعداد لمواصلة البحث من أجل تحقيق المثل الأعلى العلمي شيئاً فشيئاً • ولهذا السبب نفسه لم يكده هيدجر يكتشف في نفسه الرغبة في إقامة شيعة وجودية حتى اضطر اضطراراً إلى التخلي عن مفهوم العلم بمعناه الضيق على حد تعبيره لدى هوسرل • فلا يكاد هذا المفهوم يسمح بالمذهبية أو بالمدرسة على نحو ما فعلت الفلسفات الوجودية • وكان التخلي عن معنى العلم في فلسفة الظاهريات أصل كل الأسباب التي أدت إلى انفصال الوجودية عن الظاهرية • أو على الأقل كان ذلك الانفصال ضرورياً كي يتمادى هيدجر في تطوير الفلسفة الوجودية وفي تجاوز موقف هوسرل المنهجي •

ولا ندري ما إذا كان هيدجر أشد نمسكا بالظاهرية وأكثر إخلاصاً للمذهبها من هوسرل حين فعل ذلك أم لا ؟ فلعلها كانت الطريق الوحيد لانقاذ الترنسندنتالية في كل الفلسفات المعاصرة • وقد نرى فيها حركة اهتمام وتأييد واستكمال لبعض الجوانب الظاهرية •

ولكن المهم في ذلك كله هو أن ندرك طبيعة الظاهرية ذاتها وموقفها الأصلي من انفصال هيدجر عنها بناء على ما في مفهومها عن العلم من ضيق • إذ انتاب الظاهرية تغير كبير وتطورت فلسفتها تطورات شتى وتحولت إلى صور عدة فذة • غير أن فلاسفة الظاهرية لم يتعلقوا بالمفاهيم الخاصة بها • وعلى الرغم من أنهم لم يستمسكوا بخطوطها ظلوا مخلصين لروح هوسرل نفسه •

ومن هذه النقطة بالذات يمكن فهم العلوم الظاهرية ، فهي لا تريد أن تفرض مفاهيم بعينها بقدر ما أن يتعاون كل باحث في حقل عمله بحيث يؤدي ذلك إلى اكتشاف كل المؤديات الظاهرية لهذا العمل • فكان

من هؤلاء الباحثين من تعاون في حفل الفكر والأدب • وكان منهم من تعاون في حفل اللغة • وكان منهم من تعاون في ميدان الحضارة والثقافة (١) •

وألف دوفرين كتابا عن ظاهريية التجربة الجمالية في جزئين • ويتعلق موضوع كتابه بتجربة الحس الجمالي أكثر مما يتعلق بموضوع الفن التشكيلي • وهو تفسير ظاهري جديد للتجربة الحسية دون تحديد موقف معين لهوسرل حيال الفنون • ولم ترد في غضون كلامه إلا إشارة واحدة لهوسرل الى لوحة دورار (١٤٧١ - ١٥٢٨) عن الفارس والموت بقصد المل العابر عند الموازنة بينها وبين هرمان ودوروتيا لجوته (٢) •

ولا يعدو أن يكون الكتاب بجزءيه سوى تفسير للطابع الشخصي في العمل الفني بم جاء هذا الباحث البلجيكي وأعني به فيليب مانجيه (١) ليضع مؤلفا جريئا عن أهمية الظاهريية بالنسبة الى أبواب الفن التشكيلي • وهو لا يفرض الظاهريية على الفن وإنما يستخلص النظرات الظاهريية من اتجاه الفن الحديث ذاته • ولا يكاد يشعر المرء عند قراءة بحه أنه يشايح المذهب الظاهري بقدر ما يحس بأنه يتابع روحه •

كلمة الفن : ١

ومن الأشياء التي تتبادر الى الذهن في العصر الحاضر سؤالنا : كيف نتختار لوحة لحجرات البيت ؟ بل واذا تم لنا اختيار لوحة حديثة لغرفة من غرف البيت فما الذي نفعله بتلك اللوحة ؟

هذا السؤال يحاول أن يجيب عليه كتاب « كلمة الفن » الذي ظهر أخيرا في بلجيكا وفرنسا بقلم فيليب مانجيه وكتب مقدمته أستاذ الفن بجامعة باريس الاستاذ اتين سوريو المعروف بأبحاثه الجديدة الشقيقة في موضوع الفن • واستهله الاستاذ اتين سوريو بقوله : لقد كنت دائما في انتظار أفوال الفن ونفحاته من تلك النخبة التي تشتغل بالفن في شجاعة حول الاستاذ الكبير أرسين سوريي العالم البلجيكي ••• كنت أتوقع كلمات كثيرة من هؤلاء المختصين في علم الجمال المحيطين بأرسين سوريي ••• فهم يمتلون مدرسة شجاعة في هذا الفرع ويطلع علينا شبابها من

(١) أنظر كلامنا عن (العقاد ولتنا الشاعرة) في كتابنا عن عبقرية العقاد (الدار القومية) وكذلك عن (معنويات العقاد بكتابنا عن الأسس المعنوية للأدب (دار المعرفة) •

(٢) مكل دوفرين . Mikl Dufrenne : Phénoménologie de l'Expérience Esthétique, 1 p. 27.

(٣) فيليب مانجيه : Philippe Minguet : Le Propos de l'Art

حين لآخر بنفحات تكشف عن اتجاه واضح ازاء تطورات الفكر فى العصر الحاضر .

والكتاب الذى ألفه الاستاذ فيليب مانجيه عن كلمة الفن يعبر تعبيراً واضحاً عن مشاكل الفن اليوم من وجهة نظر الظاهرية الماهوية . وقد حدد المؤلف فى كل فصل من فصوله السبعة احدى مشاكل الفن الرئيسية . فهو يتكلم فى الفصل الأول عن الفن واللغة وفى الثانى عن الفن التجريدى وفى الثالث عن الفن والتاريخ . وفى الفصل الرابع يتكلم عن الفن الدينى ويتكلم فى الفصل الخامس عن فنون الباروك . وفى الفصلين السادس والسابع يناقش مانجيه علاقة الجنس بالفن وعلاقة العلم بالفن .

ويضع المؤلف الاستاذ فيليب مانجيه فى مطلع مقدمة كتابه عن كلمة الفن ذلك السؤال الهام : ماذا نصنع باللوحه ؟ سيقول قائل : نعلقها على الحائط طبعاً تم نتأملها من حين لآخر . ولكن حتى هذه الاجابة الساذجة ستعرض لسؤال آخر : ولكن كيف نتأملها وماذا نبحث فيها ؟ يجيب جان كوكتو على ذلك : اللوحه نفسها .

ولكن تفسير الشئ بالشئ نفسه لا يفيد كثيراً فى هذا الصدد . اذ يبدو ذلك كمن فسر الماء بعد الجهد بالماء على حد تعبير المثل العربى . ويجيب مانجيه ان هذه الاجابة لا تنفى الغليل . فليس الفن فى حاجة الى أن يغير من طريقة تعبيره عن ذاته كى يواجه مشاكله الجديدة بعد كل غزواته المعاصرة . ولكن الفن الحديث اضطر الى مواجهة تغير فى أسلوب الكلام من أجل التعليق على أعماله وعلى اتجاهاته وعلى مواقفه . فمثلاً نحاول أن نوحى بشئ معين فى اللوحه عند تأكيد حقيقة وجودها الموضوعى وحده كأسلوب مستحدث لتعزيز كل ما تصوره تلك اللوحه من تكوين وألوان وتلوين وخطوط ومقابلات وهذا يتفق مع طبيعة الفن وفقاً لمفهومه عند كوكتو وأضرابه . ولكن مانجيه يعتبر هذا اللون من التعليق على اللوحات غير كاف ولا يؤدى الا الى زيادة الاضطراب والغموض . اذ ليست المسألة فى نظره مسألة تغيير أسلوب بأسلوب واستبدال كلام بآخر .

ولهذا السبب عينه حاول مانجيه فى غضون كتابه أن يبين حقيقة هامة وهى أن معظم الخلافات التى تنشأ حول الفنون لا تعدو أن تكون خلافات كلامية . ويستطيع البارعون فى استخدام حصيلة التعبير هذه أو تلك مهاجمة احدى اللوحات والدفاع عنها فى نفس الوقت ويبدو هؤلاء البارعون على حق فى كل مرة مما يزرع الحيرة فى قلوب الناس ويجعلهم متشككين فيما يتعلق بقيمة اللوحات الحقيقية .

ويبدو من أوائل عبارات مانجيه وتقديماته لكتابه عن كلمة الفن أنه قد تعمق المشاكل الفنية عن جدارة وأنه أعد نفسه اعدادا جديرا بأن يجعله يقف موقف الند للنند أمام كبار المفكرين والفلاسفة الجماليين من أمثال سارتر ومالرو . فهو يناقش مسائل التعبير في الفن مناقشة تفصيلية وعميقة معا . ويضع نفسه وسط أشكالات الفن بأكملها دفعة واحدة بغير خطوات تمهيدية كأنما يفرض على مواهبه أن تفتتح وكأنما يشعر بالثقة التي تؤهله لأن يقف على قدميه في هذا الخضم الهائل من الاختلافات الفكرية . وعندئذ يستنطق الفن كلمته ويتحدث على لسان الفن دون أى تردد أمام الأفكار الكبيرة والأسماء اللامعة . ويحلق مانجيه فوق قمة المشاكل الفكرية المحيطة بتفسيره الذى يقدمه لتحقيق العمل الفنى بغير أى تراجع أو تردد . أو كما قال عنه بحق اتين سوريو استاذ الفن وعلم الجمال بالسوربون فى مقدمة الكتاب انه يتقدم فى أبحاثه جامعا بين الحماسة والوضوح اللذين لا ينخدعان بالاقوال والأحاديث العارضة . فهو منسب للفن كلمة يقولها على لسانه هو مثلما يقتضى منهج الظاهرية .

وقد استعرض مانجيه فى كتابه عن كلمة الفن ظاهريية الفن الحديث بين التعبيرية والتأثيرية والتجريدية . فأحس بأن صعوبة النزعة الأخيرة - أى التجريدية - لا ترجع الى أكثر من الشثرة التى تدار حولها فى غير صدق . وكان من الطبيعى فى النهاية ان يكتفى النقاد والفنيون بأن يذيعوا عن الفن الحديث أنه مجرد انسجام بين الألوان . وبنوا على ذلك عقيدتهم التى أشاعوها بين عامة الجمهور فى أن الفن ينتمى الى غير هذا العالم . وأنه لا يمكن أن يتحول الى واقع . وأذاعوا أيضا أن عالم الفن هو عالم أشكال وألوان ويختص فى حد ذاته بقواعده ومواده وتطوره . وصاروا يجردون فى النهاية على أن يقولوا ان الفن لا يعنى سوى نفسه .

وهذا كله يؤدى الى فساد الاحاطة بنظرية الفن الصورى أو اعن التجريدى . ونحن نستخدم بلغة الفن كلمة الصورى للتعبير عن الشكلية التجريدية البحتة . وحينما ندعى أن النقاد أفسدوا تقديرنا لتحقيق العمل الفنى التجريدى الذى يعتمد على التشكيل الصورى فانما نقصد ماقلناه سلفا حين عرضنا لكلمة جان كوكتو عن اللوحة أنها مجرد اللوحة وهو أن مثل هذا الموقف يشيع الخلط فى تذوق التصوير التشكيلي الفنى . ذلك لأن العمل الفنى يشير فعلا الى معنى وهو يقول شيئا ما حقيقة . وهذه ضرورة يستوجبها البحث الظاهرى أو الفينومينولوجى فى حقـل الفنون التشكيلية . واذا لم يكن للعمل الفنى معنى كان من السهل أن نخطيء فى تقدير الفروق بين بروفيل مصرى قديم وبين تخطيط تجريدى حديث أو

بين أفنومة مكسيكية وبين تمثال تكعيبي • ولانسك أن الشبه قوى جدا بين ملامح احدى الرعوس التي يصورها بيكاسو وبين الخصوبة الواضحة فى المآثورات الفنية السومرية القديمة من القرن الخامس قبل الميلاد • ورغم ذلك فليست لغتها واحدة • بل ان المعلمة الواحدة فى العملين لا تعنى نفس الشيء • وقس على ذلك مثلا الفرق بين القداسة فى الأثر الفنى الرومانى والقداسة فى الأثر الفنى البيزنطى •

ولذلك يؤكد مانجيه ضرورة أن نفهم صسورية الفن أى تجريده التشكيلى • والصورية الفنية هى كما نعرف استنادا للدلالة من الأشكال • والسبب فى ايمان مانجيه بقوله السابق هو أن التعبير الفنى فى رأيه تعبير صورى أى يقوم أساسا على الأشكال •

وتتلخص نظريته فى أنه من الضرورى ألا نعد التعبير نقلا جديدا أو مجرد انتاج جديد وانما يجب أن يكون التعبير انتاجا لشكل تكوينى • ولا ينفصل الشكل التكوينى عن مادته ولكنه يعكس عالم الكليات بشدة • أى يكون الشكل الصورى على قدر من التعقيد الذى يحمل بداخله قنوات عديدة •

ومعنى ذلك أنه من الضرورى أن يكون العمل الفنى رغم اهتمامه بجزئيات صغيرة ذا تعبير غير محدود • ينحصر العمل الفنى عادة فى دائرة الأحداث والأشياء البسيطة ولكنه يعكس لا محدودية تستجمع وحدته وتعين كيانه •

ولنحاول أن نضع جانبا كل الدلالات الفلسفية أو الجدلية التى تحملها مثلا الصورة المطبوعة المأثورة عن « هو كوزاى » الفنان اليابانى تحت اسم « موجة كاناجاوا » ، فقد كان هو كوزاى مصورا وحفارا يابانيا توفى سنة ١٨٤٩ عن تسعة وثمانين عاما • ومن الطبيعى أن تلفت دلالات هذه اللوحة نظر المؤرخين وعلماء الاجتماع • أما عالم الجمال فتدهشه التحولات الطارئة كما تدهشه التكاملات التكوينية • ولوحة « جبل لامثيل له » تحمل نفس جوهر المحيط • ولا يعدو بركان الفوجى المنطى بالجليد فى لوحة الجبل هذه أن يكون أشبه مايكون بالموجة المزبدة فى اللوحة الأولى •

وليس المقصود هنا هو الايتان بشبه محسوس بين شيئين عن طريق التخفيف من بواعث الاختلاف فيما بينهما كما يقول مانجيه • ليس الغرض الأساسى اكتشاف الشبه بين شيئين عن طريق ازالة الفوارق القائمة بينهما • أو ليس الهدف إبراز التلاقى عن طريق اخفاء التعارض • إذ أن هذه النقطة بالذات هى التى تحمل كل اشكالات التصوير • ويكمن

لغز التصوير التشكيلي الحقيقي في هذه المشسكلة ذاتها • أعنى أن لغز التصوير هو على التحديد اظهار الشيء الواحد الذى تحمله اللوحتان • اللغز هو افتساء حضور نفس الشيء فى الآخر مع كشف الضعف فى صفة التفرد التى تتمتع بها كل من اللوحتين • أى أنه بعبارة أخرى اتهام التفرد عن طريق ابداء الشيئية المتكررة فى العملين •

ويعتقد مانجيه أن لغز التصوير الفنى يكمن بخاصة فى أداء التجميع الموحد للصورة الاجالية أو السكيم بالخط وبالتلوين وبالظلال وبالتكوينات • أى أنه يعتقد فى أن ثمة سرا فى عملية تجميع القنوات العدة الباطنة وأن هذا السر هو لغز التصوير التشكيلي • وبهذا الأداء يصبح الشكل الكلى ذا معنى لا يستنفده الناقد الحصيف ببضع كلمات ينتقل فيها من جزء لآخر • وحسبه أن يكون نقده المرتبط بمنطق الجزئيات سبيلا الى مجرد الانتقال من المحسوس الى المفهوم أو من حقل المرئيات الى عالم المعقولات •

وهنا يصبح للفن رسالة ولغة وتصبح اللوحة فى الغرفة داخل البيت ذات أسلوب واسارة وتعبير • بل لا يستطيع الفن أن يشارك فى معنويات العصر بأكملها وهو نفسه بغير معنى فالاستاذ مانجيه يصر على اثبات أن الفن يقول شيئا ابتداء من الحركة التحليلية الأولى التى تعبر بنا عالم المحسوس وتنزل بنا فى ساحة المفهوم • وقد قصد بضرب مثل التشابه بين الشكلين الاجاليين فى لوحتى الجبل البركانى وموجة كاناجاوا اللتين صنعهما المصور اليابانى « هو كوزاى » أن يكشف عن العنصر الجوهرى فى الأداء الفنى التشكيلي • ذلك أن الفنان قد عارض بعمله فى كلتا اللوحتين فكرة التفرد الطبيعية فى الشيء الواحد • وهذه المعارضة نفسها لغز التصوير الفنى • اذ أنها تشير الى حضور كل من اللوحتين فى الأخرى على الرغم من تفرد كل منهما بشيئية تخصها دون غيرها •

وهذا المعنى ذاته يعفى التصوير من التفسير بذات الشيء على نحو ما فعل جان كوكتو وعلى نحو ما يفعل الكثيرون من النقاد حين يكتفون بأن يقولوا عن التصوير انه مجرد تصوير • ولا بد أن ننتقل من هذا التفسير الساذج الى تفسير أكثر جدية بالتعبير عن مدى قوة التشكيل على معارضة التفرد الذى تتصف به الأشياء • اذ أن الفن قوة ايحائية تفرض المعنى المطلوب من مجرد الشكل الصورى • وهذا يعنى طبعا أن العمل الفنى مثل كل تبادل انسانى يحمل معنى الرمز والايماء • والاهتمام بالأشكال الصورية وحدها هو الذى يسمح بتفسير هذا الرمز وذاك الايماء وهو الذى يتيح الفرصة لفض معناه • ويتطلب تأكيد هذه الحقيقة اكتشاف شرايين الظاهرية داخل بنیان الأعمال الفنية ذاتها •

الفن التجريدي :

ويتعرض هذا الكتاب لمشكلة الفن التجريدي ويسعى لانبات ظاهرية هذا الفن • ويقول مانجيه ان الاساءة الكبرى التي أصابت الفنون التجريدية قد نجمت أصلا عن نسمية هذا الفن باسم الفن التجريدي • وكثيرا ما يحدث أن يتسمى الشيء باسم لا يمت الى الشيء ذاته بأدنى صلة • بل لا ينبغي أن نربط الاسم بمسماه ربطا تعريفيًا • أي أنه ليس من الضروري أن يكون الاسم تعريفا لمسماه •

فمن الجائز أن يتسمى بحر مأؤه أزرق بالبحر الأبيض أو بالبحر الأسود أو بالبحر الأحمر ومن الجائز أن يطلق اسم كريم على رجل صحيح بخيل • وفرنسا ذاتها التي يشتق اسمها من مدلول الصراحة ليس أهلها بالضرورة صحاء •

وكذلك قد يطلق على فن من الفنون اسم الفن التجريدي وهو في حقيقة أمره فن عيني • وأدى الخلط بين الاسم وبين التعريف الى الاساءة الى الفن التجريدي لما تثيره كلمة التجريد ذاتها في نفوس الناس من عدم احترام كبير خاصة تحت تأثير العلوم المعاصرة •

وقد قيل مرات كثيرة بعد الفترة التي عاش فيها فان ديزبورج (١٨٨٣ - ١٩٣١) أن الفن التجريدي فن عيني مائة في المائة • ولكن الناس تعلقوا بالمعنى الذي تؤديه كلمة التجريد أكثر مما التفتوا الى هذه الحقيقة • ولذلك اضطرت مجموعة كبيرة من الفنانين مثل كاندينسكي ومن تلمذوا عليه أن يستبعدوا اسم التجريد تماما من الاسم المذهبي الذي اختاروه لأعمالهم الفنية •

على أن أهم مايلج مانجيه في تأكيده بصدد الفن الحديث هو أن كل فترة زمنية تنظر الى الأعمال الفنية وفقا للمفهوم الذي تختاره وترتضيه للفن • بل يتوقف القضاء على بدعة فنية أو على نمط فني ونموذج عال في الفن على وضع اجتماعي بعينه • وإذا نظرنا في أي دائرة مصورة من دوائر المعارف الفنية لوجدنا الترتيب لا يتم تبعا لموضوع معين وانما يتم تبعا للمصورين أنفسهم • وصار عالم الفن عالما مستقلا تمام الاستقلال ولا يتوقف على أية قيمة موضوعية مطلقة مثل الطبيعة أو الآلهة •

وبناء على ذلك فقد صار تمثيل العالم الخارجي في اللوحات أقل أهمية من خلق الشيء التصويري ذاته • وتلك في الواقع هي النفطة السورية التي غيرت معنى الفن منذ مائة سنة • وسندع للمؤرخين مشكلة الاهتمام بما إذا كان الكاوتشوك الذي صنعه بيكابيا أو اللوحات المائية التي رسمها

كانديسكى هي أوائل العلامات التي أرهصت بظهور الفن الحديث أم لا .
ولكن المؤكد هو أن اختفاء الشيء وانسحاب العالم الطبيعي من التصوير لم
يكونا نتيجة مفاجئة . ولاحظ أندريه مالرو أن المغامرة الحديثة قد بدأت
فعلا حين قام مانيه (١٨٣٢ - ١٨٨٣) بتصوير نفسه أكثر مما قام بتصوير
كليمنصوه فى اللوحة المشهورة التي أعدها له .

ولا يجب أن نخدعنا مظاهر الاهتمام الشديد بالتفصيلات المرية فى
لوحات التأثرينين أو بعبارة أخرى لا يجب أن تصرفنا عنىة التأثرينين
بالدقائق الجزئية فى الحقيقة الخارجية والتقاطهم للانعكاسات الضوئية
عن الموقف الذى استحدثوه . ذلك أنه اذا كانت المرأة العارية لاتزال
تحتل اهتمام رينوار فقد بدأت الحقول تبدو عنده كأنفجارات لونية . ولعل
الأمر أكثر وضوحا عند التكعيبيين . فهؤلاء لم يقوموا بتحليل الشيء المرئى
بفدر ما خرج هذا الشيء المرئى على أيديهم وكأنما سحقته تجارب بيكاسو
وبراك وجرى . وبمجرد تحويلهم العالم الخارجى الى قطعة متجانسة لم
تعد بينهم وبين الفن البالغ اقصى أماد عدم التشخيص الا خطوة قصيرة .
وهكذا استسلم الفن للنقاء المطلق أى صار مجرد تعبير بسيط عن قوانينه .

ونحمل مذاهب أصحاب التجريد من أمثال كاندينسكى وموندرينان
دلالة كبيرة على مدى الاتجاه الغالب على روح العصر . فالملامح المتألية التي
تبرزها الفلسفة الظاهرية المعاصرة - هكذا يقول مانجيه - هى نفسها التي
شكلت ملامح الأعمال الفنية فى الفن المعاصر . وأولوية العقل والتعارض
القوى بين الفن وبين الطبيعة وسوء الظن حيال الحقيقة الواقعة . . . كل
ذلك قد أدى لدى فلسفة الظاهريات ولدى الفن المعاصر الى تأييد العودة الى
الأشياء ذاتها .

فليس غريبا إذن أن تكون ملامح العصر قد أدت الى اسقاط التشخيص
والشئئية من الفن الحديث وهى بصدد الحرص الشديد على التمسك
بالأشياء ذاتها . ولذلك لا ينبغى أن نخدعنا ملامح التعارض المظهرية فى
الفن الحديث عن التحولات الظاهرية الكبيرة التي تجرى فى قلبه وتجول
فى عروقه .

الفن ظاهري فى صميمه :

والمسألة هنا ليست مجرد دعوى ولكنها حقيقة . فالفن ليس فى
جوهره تقليدا مخلصا أو محاكاة أمينة للمظاهر . ولكنه رغم ذلك ليس

معارضة لهذه المظاهر أو انكارها لها . فرفض المحسوس بالنسبة الى المصور هو بكل وضوح رفض لصناعة التصوير ذاتها . وعندما حاول أحد الطليعيين في التصوير التجريدي وهو مالفينس الروسى أن يرسم مربعا أبيض على خلفية بيضاء بلغ بلاشك أقصى حدود الفن . ولكن لا يرب على تعريف الخلق الفني بأنه انتصار على المظاهر وجوب تجاوز عالم الإدراك ذاته والتعالى عليه .

فالمصور لا يتخلى عن هذا العالم ولا يغادره ولكنه يعوم بترجمته الى لغته التي تخالف لغة الموسيقى ولغة الأديب . وتبقى اللوحة رعم ذلك ابداعا وخلقاً . وقد فام فان جورج بزيارة الريف سنة ١٨٨٨ بمنطقة أرل . وصور فيما صور لوحه المشهورة عن عباد الشمس . ولا يمكن أن نقول ان عباد الشمس الذى رسمه فى لوحته كان موجودا بحال من الأحوال قبل انشغال فان جورج به ودراسته له . ليست زهور عباد الشمس التي أبدعها فان جورج سوى زهوره هو نفسه . ولم يكن لهذه الزهور وجود قبل أن يصورها فى لوحته . ويعنى ذلك أن كل لغة هى فى الأصل فداء لعالمنا .

وعلينا أن نتنبه لما تشيحه أخطاء اللغة بين المشتغلين بالفن من عدم تفاهم . اذ لا يؤدي استخدام الكلمات بأحد المعانى أو بأخر الا الى ربكة أصحاب هذه المهنة واختلاف محترفيها وهواتها حول أصولها . وعندما يقول ماتيس مثلا انه يركز دلالة الجسد بتحويله الى خطوط أساسية أو عندما يقول مونديريان فى مرحلته الأولى انه يجرد هيكل الشجرة لايد أن نحتاط أمام هذه التعبيرات . فما يتبقى على اللوحة بعد تحقيق الصورة ليس نتيجة تصفية وانما هو طريقة من طرق اعطاء معنى للأشياء .

وليس العمل الفني مشهدا جميلا وانما شهادة بحقيقة هذا العمل على نحو معين . والموضوع المعروض فى اللوحة (١) . وليست الخيالات التي رسمها رفائيل رموزا مقنعة لأم المسيح . اذ أن الصورة هنا وليدة الشكل الصورى .

وتتكوم المعرفة فى العادة على صورة مجموعة من العبارات والصيغ . وهذا من شأنه أن يفرض علينا اللغة فرضا فى كل المجالات . بل ان اللغة هى التي تحدد مجموعة الأفكار والمفاهيم الأساسية فى كل عصر . وهكذا

(١) قارن هذا بما يفعله هوسرل فى موضوع الشيء ومعناه ص ٤٦ من الجزء الثانى من كتابه عن الأبحاث المنطقية *Logische Untersuchungen* وكذلك أنظر كتابا عن الأسس المعنوية للأدب (دار المعرفة) فى فصل الأصول النظرية للمعى ص ١٧٧ .

وجب التفانى فى سبيل سيادة التعبير الصحيح لأنه يؤدى الى سيادة الفكرة الصحيحة .

فمن الجائز مثلا أن يكون تصوير العاريات فى الفن ملتجما بالاحساس العميق بالجنس فى كافة العصور . ولكنه يصدر رغم ذلك كله عن دوافع أخرى خاصة غير الاحساس العميق بالجنس . واذا لم نكتف بأن نجعل تصرفات الناس ظواهر جانبية ملازمة للدافع الجنسى كالظل أمكننا أن نكتشف فى العمل الفنى تعبيراً عن سلوك انساني هام ودلالات وظيفية خاصة . ويتم اكتشاف ذلك عن طريق المحتوى الخارجى المتفرع للموضوع وعن طريق المحتوى الرمزي (١) .

وقد أشار اتيينجهاوس فى كتابه عن الفن العربى الصادر سنة ١٩٦٢ أن الفريسيكات المكتشفة فى قصير عمره بالأردن تثبت نوعية المثل الأعلى النسائى الاسلامى فى القرن الثامن الهجرى . اذ أن جمال المرأة يقتضى أن تكون المرأة نقيبة نفومة وأن تنهض بصعوبة وأن يختلج نفسها لأقل مجهود . ويجب أن تكون مليئة مستديرة ذات أرداف ضخمة تعوق حركتها . ولا يرجع ذلك المفهوم الجمالى للمرأة فى عصور الاسلام الى معنى جنسى بقدر ما يرجع الى مفهوم بورجوازي .

هذا اذا لم نخصص فى دقة معنى اعتبار الفنون ذاتها لغة من اللغات . أو على حد تعبير ألان : اذا كان الفن تعبيراً مباشراً عن العقيدة فهو أيضاً أول لغة من لغات البشر . . . بل انه اللغة التى تتميز بالايحاء وبالقوة أكثر من أى لغة مجردة وليس من المستغرب فى عصرنا هذا أن تقارب بين اللغة وبين الفن بوصفهما وسيلتي اتصال وترابط فقد كان هيجل نفسه يدرس لغة هندسة المعمار ضمن فصول كتابه عن فلسفة الجمال كما أعلن كروتشه أيضاً ذوبان اللغوى والجمالى بعضهما فى الآخر .

والحق يقال ان كلمة اللغة صارت تحل اليوم فى أساليب النقاد محل ما كنا نسميه من قبل باسم الحياة . فيقال عن القطعة الموسيقية أو عن اللوحة الفنية انها مليئة بالتعابير أو انها تؤدى سمتى الدلالات أو انها تمثل حواراً عنيفاً . وهذا فى الواقع أقرب الى طبيعة الالحاق الذهني المتمثل فى اتجاهات الفكر المعاصر . ولا يعدو اعتبار الفن وسيلة تعبير أو اتصال أن يكون شيئاً آخر سوى مجارة الوضع القائم بالفعل فى فلسفة هذا العصر من حيث تركيزها لمعظم اهتمامها حول موضوعات اللغة . فاللغة هى الواقعة

(١) عبد السناح الديدى : الجمال الحركى فى الأدب الديدى - النسخة الأولى - دار المعارف دار الأدب ص ٤٢ (دار المعرفة) .

الأولية التى تؤدى أبسط ألوان التداخل الذاتى بين الأفراد المجتمعين أو أبسط صنوف الاتصال فى عملية تداخل الذوات .

والخطأ الذى وقع فيه النقاد حتى اليوم هو تخليهم عن المعانى التى تحملها صورة الشكل ذاته أو الشكل الصورى فى اللوحة . إذ أن اعتبار الفن التجريدى فنا مجردا من الموضوع المعنوى لا ينير الا الى دالتين : أولاها أننا سئى الى معنى التجريد ونايهما أننا نعتقد فى ارتباط المعنى بما تقوم بالوحة بتصويره اى بما نمثله اللوحة .

فمن الناحية الاولى صارت التجريدية مجرد صورية فنية ذات أبعاد ضيفه محدودة . اد لا يعنى الاستغناء عن الموضوع أنه لم يعد ينبقى سوى الشكل الصورى فى اللوحة . أعنى أننا باستغنانا عن موضوع اللوحة لا نلقى عرض الحائط بمعنوية الخطوط والالوان وانكويينات وود نشأ خطأ الفن الصورى القائم على الشكل وخطأ علوم الجمال الخاصة بالموضوع من ايجاد فواصل قوية داخل العمل الفنى . يحدث الغلط فى كلا الاتجاهين من قسمة العمل الفنى فى ذاته . والانشقاق فى اللوحة استبعاد لبعض عناصر التعبير فى اللوحة . وقد يجوز استبعاد بعض أجزاء الجملة أو حذف بعض الكلمات فى لغة الكلام العادية . أما فى العمل الفنى فالتعبير هو العمل بأكمله غير منقوص . وبالتالي فأى الغاء لجزء من العمل الفنى الغاء للغة العمل الفنى بأكمله .

ومن العيب أن نعيد تأكيد أن العمل الفنى كل شامل . . ولاشك فى أنه لا يستحيل علينا اقتطاع جانب من أى عمل فنى وسماع مجزوءة موسيقية أو مشاهدة ناحية معزولة من لوحة فنية . ولكن ذلك لا يسمح اطلاقا باستكمال كل العناصر الأولية التى يتركب منها التكوين العام . ويتكرر نفس الشيء لو حاولنا اقتطاع الشكل أو الموضوع من اللوحة . لا نكاد نعزل الصورة عن المضمون أو الشكل عن المحتوى حتى يفقد العمل الفنى توازنه التعبيرى . ولذلك يقول ميرلوبونتى : اننا على حق حين نلعب النزعة الصورية فى الفن التشكيلى ولكننا ننسى فى العادة أن خطأها لا ينشأ من تقدير الصورة أكثر مما يلزم وانما ينشأ من ضالة تقديرها الى حد يسمح بعزلها عن المعنى .

ذلك أن فن التصوير الحقيقى ليس مجرد ترتيب أو تنسيق يحلوه للعين أو يؤدى الى الادهاش عن طريق الخطوط والالوان . ولا يستطيع أى فنان أن يقبل مثل هذه الصورية والسبب فى ذلك أن كل أسلوب عظيم فى الفن التشكيلى يحمل دلالة . وأمکن التأثرية أن تترك ذلك وان كانت قد أساءت التطبيق . وبالتالي يمكننا أن نقسول عن الصورية انها تحرم

العمل الفني من معناه وعن التاريخية انها تبحت عن المعنى فيما وراء الموجيات الخاصة بالعمل الفني .

ومن الناحية النائية : وقع الفن الننسكيلى فى اسكالات صمحة سيجده تحديد المعنى بما يتمثل بالفعل داخل اللوحة . اذ ان هذا التحديد ليس صحيحا دائما ابدا وانما يحصل انفاق بين المعنى وبين الموضوع المتمثل فى اللوحة أحيانا فقط . خذ مثلا لذلك ما يحدث من اعطاء الدلالة على العذاب بتصوير رجل مصلوب . وليس هذا الرجل المسيح نفسه بالضرورة . أو وضع الحمامة للتعبير عن السلام . أو تصوير امرأة فى وضع معين يحدد المعنى الموضوعى المقصود . وحسين أراد فان جوح أن يعطى معنى الوجه القلق لم يقيم بتصوير وجه قلق وانما عبر عن ذلك ببعض الاعتاب . وكذلك عبر الجريكو تعبيرات صوفية متعادلة فى لوحتيه عن مناظر توليدو وعن البعث . فالاشجار الرديئة يمكنها فى الفن أن تطرح ثمارا طيبة كما يقول المثل . وكل ما يهمننا هنا أن نؤكد هو أنه بمجرد اكتمال الأسلوب يصبح دائما ذا دلالة .

ويقع العبء بأكمله على أكتاف الظاهريات الجديدة من أجل تحديد المهايى المتغيرة التى تخص التجارب الجمالية المستقبلية . ولاشك فى أنه يحق للصورية أن تؤكد وجود المعنى الخاص بالعمل الفنى فى الصورة الشكلية للعمل . ويعنى وجود المعنى فى الصورة الشكلية أن المعنى يكون مع تلك الصورة الشكلية وحدة لا فكاك فيها مثل وحدة الروح والجسد أو مثل ما نطلق عليه عادة اسم الوحدة العضوية بين الفكر واللغة . وهذا معروف من أيام الرواقية حتى عصر الظاهريات الحال .

وينبغى أن نفهم نظرية فلسفة الظاهريات عن اللغة بكل دقائقها . فكلما أشار هيدجر أو ميرلو بونتى الى اللغة كانت اشارتهما تعيينا للملامح المتألية البدائية الأصيلة فى الفعل . وتتفرع من هذه الملامح كل التشبيهات والألفاظ المولدة التى تتكاثر على سبيل الحيلة . ولا شك فى أن الفنان ينتضى اذا سمع الفلاسفة يقولون عنه انه بتكلم بلغة مهايى الاشياء ولاشك فى أن الفنان يشعر بدوار الحمر فى رأسه اذا قال عنه أحد الفلاسفة انه الراعى الحقيقى لمسكن الوجود . ولكن لا شك أيضا فى أنه يبلغ أقصى ما يستطيع بأسلوبه من أجل تحقيق المثل الأعلى التعبيرى لكل الأعمال الفنية . وبما أن المعنى لا يظهر الا بعد بناء الفهم الذى يستوعبه وبما أن العلاقة بين الرمز وبين الدلالة علاقة بالاتفاق كانت لغة الفن لغة اتحاد لا لغة اتصال أو لغة تعمييد لا لغة نقل وترابط وهذا هو ما تحققه ظاهرية الفن باعتمادها على ماهوية التعبير الصورى وموضوعيتها الأداةية .

الباب الثاني
فلسفة علمية

١ - الذات والعلم الحديث (حوار فى صورة خطاب)

نتساءل مقدما فى مطلع كلامنا عن هذا الواقع وعن تلك الحياة . . ما هى وما شأنها ؟ ولكننا نرتد دائما مدحورين فلا نلبث أن نشك فيما يحيط بنا وفيما نلمسه بالأيدى ونسمعه بالأذان . فمن أين تأتى هذه النكسة فى الميول الانسانية البعيدة الغور ؟ الواقع أننا حتى بازاء الواقع نفسه فى مشكلة قد لا تطرأ على دماغ العالم ذاته تبعا لانهماك المتواصل فيما هو بصدد من البحوث والدراسات . أما نحن فإظننا من اليقظة - استغفر الله - بل من الغفلة بحيث تستهويننا كل اللوحات التى نمر بها فى الطريق . شأننا فى هذا شأن الأطفال تماما قد تكون أسئلتهم من التفاهة بمكان ولكنها مع هذا منيرة للألباب التى مرت بهذه الأشياء مئات مئات المرات دون أن تحاول البحث فى أمرها والنظر فى شئونها .

لنا الله اذا ولكن لا بد مع هذا كله من السؤال والتساؤل : ما هو هذا العالم الخارجى الذى أنظر اليه من داخل جسمى خلال ثوب أو خرق يعلم الله مقدار صلاحيتها فى الاعلان ومقدار فلاحها فى النقل ومقدار ما تبذله فى عملية الوصل بين عالمى الخاص وذلك العالم الخارجى من جهد ونشاط . فإنا ها هنا مثلا أتحدث خلال كلماتى الى جماعة من الناس . . ولو ارتددت الى نفسى قليلا كيما أتساءل من هم هؤلاء الذين يكونون هذه الجماعة لارتعت . . ذلك لأننى سأكون عرضة لأن يمتلى ذهنى بصور وظلال قد لا أقوى على احتمالها عندما تنحدر الى ذهنى وحينما تتناثر فى رأسى دفعة واحدة . هذا من جهتى أنا الخالصة أما من جهة من أسطر لهم هذا الكلام فسيقولون فى التو واللحظة : لا بأس من المتابعة مع الانشغال بشىء آخر حتى ينتهى هذا الكلام .

ولكننى أصارحكم أننى لا أعرف من أنتم وأن هذا العالم الذى تشاركوننى فيه أنتم دخلاء عليه . والذى يطرأ على ذهنى الآن أنك لا تمثل شخصك هذا بالنسبة الى وانما تمثل الانسانية بجملتها فى هذه الصورة البسيطة بل أكثر من هذا انك تمثل هذا المجتمع الصاخب فى فؤادى فلا تخرج عن كونك عالما آخر بازاء عالمى . وكان المفروض فى هذه الخروق التى رزقتها من حيث لا أعلم أن تدلنى على أشياء خرساء فى هذا الكون الضخم ولكنها ، وا أسفاه ، أوصلمتني من حيث شئت أو لم أشأ بمخلوقات لها حياة كذلك التى أحيها ولها خروق كذلك التى أنفذ من

خلالها الى العالم الصامت وتملك أشياء في أدمغتها تسميها عقولا وتوجد في صدورها كرات ساء لها القدر أن تتسمى بالقلوب .

وأنا أعلم أن هناك من يريدون أن يسألونني الآن عن نفسي أنا وعن شخصي قبل أن أحاول النظر فيما هو في الخارج ، وأن أنلهي بذاتي فأحاول أن أعرفها كما نصحنى الفلاسفة بذلك منذ أقدم العصور . وأنا شخصيا كنت أود هذا من صميم قلبي في أول الأمر ولكن حال دون ذلك حائل . فأننى كلما حاولت أن أرتد الى نفسي باحنا فيها عن شيء لم أجد سوى صورة لشيء مصدره الخارج ولم أمسك الا بفكرة نقلتها عن شخص ما أو قرأتها في كتاب بالذات . أو هي وليدة أمشاج من هذا وذاك . وإذا ما حللت نفسي أو أوهمت نفسي بأننى أقوم بتحليل نفسي لم أكد أعثر على شيء اللهم الا هذه الهمسات الدفينة التى تنبئنى بأننى أسير لهذه الأشياء التى توصلنى بها الخروق وأننى صدى لها ، وهناك حائل آخر وهو أننى حين أخضعها للتحليل سوف أعالجها كما لو كنت أعالج موضوعا . وحينئذ فقط أستشعر هويتي الذاتية التى أتميز بها بين بقية الكائنات والأشياء . فأنا شيء لذاته على حد تعبير سارتر فى مقابل الأشياء فى ذاتها وهى الاشياء التى لا تنقسم . ومن ثم تكون الحوائل قد ساعدتنى على اكتشاف معنى الذات .

الحق أنه من الصعب أن يؤمن الانسان بوجود شيء فى الخارج على الرغم من أنه هو نفسه انعكاس لهذا الخارج . والحياة نفسها كأنما أحسست بهذا الخطر الذى يهدد الانسان حينما يأخذ فى التفكير عن مصدر ذاته ومصدر ايمانه بالعالم فأثرت أن تثبت فى قلبه الرعب الكفيل بازعاجه وأن تزرع فى نفسه الرغائب والأهواء التى تدفع به الى الاتجاه الى الخارج دائما والغرق فى بحر الحاجات والحوائج والأشياء . أخشى ما يخشاه المجتمع وأخوف ما تخافه الحياة هو هذا الوعى الانسانى الذى ينبه الى تلك العلاقة التى تربطه بالحياة والمجتمع .

والعلم كيما لا يتعثر كل هذا التعثر وكيما لا يقف تلك الوقفات الطوال بسارع فيبدع أولا أشياء من شأنها أن تستهوى الانسان فتقفز الى المراحل الحتمية دون القعود عن هذه الخطوات البدائية فى المعرفة فى نظره على الأقل . وثانيا تراه يحاول بأساليبه المعروفة أن يجعل من الذوات الانسانية موضوعات كما فعلنا نحن تماما حينما قررنا أن الذات الانسانية هى انعكاس للعالم الخارجى . ولكنته لا يحتاط كما احتطنا نحن ولا يستوقف نفسه . وبالتالي يفقدها كل ما تشعر به فى قرارة نفسها من ألوان القلق وصنوف الشك . واذا كان ميرسون Meyerson قد زعم

أن العلم وجودى فأننا من هذه النقطة لا ندع مجالاً لمثل هذا القول ونقطع دابر الشك حول جفاف العلم وانقطاعه عن الحياة . وبذلك نحكم على العلم بأنه ليس وجودياً على الإطلاق . فإنه يعالج الذات الانسانية نفسها على أنها موضوع شأنها شأن علبه الدخائن وساعه اليد ، وبالتالي يعمد كل المعانى الوجودية بمعناها الصحيح . العلم بهذه الصورة لا وعى فيه ولا شعور يقربه وإنما هو احصاء أو تسجيل بارد لأشياء صامتة خالية من الانتباه . وإذا كان الأمر كذلك فيمكننى بذلك أن أعترف لكم بأن العلم هو مجموعة من الأوصاف الخالية من أى حكم . ذلك لأن الحكم يقتضى الربط والتمييز والربط والتمييز هما من عمل الوعى والانتباه . والوعى والانتباه من أخص ما تمتاز به الذات الشاعرة المدركة . الحكم اذا ليس مجرد الانعكاس الحاصل فى النفس الانسانية وإنما هو - الى جانب هذا - بذل من الذات الانسانية تحاول أن تؤكد عن طريقه وجودها الخاص وطابع ذاتيتها الأصيل .

ولقد قلت أنا أيضاً بأننى أخضع للخارج فى أكثر ما يشغل ذهني من المسائل والخطرات وأنا أعود لأؤكد هذا القول ولكن على نحو آخر غير الذى يسير عليه العلم . فأنا حقاً أعى فى نفسى وجود هذا الصدى أو هذه الانعكاسات للعالم الخارجى . ولكننى فى نفس الوقت أشعر بها وفى حالة شعورى بها أكون أنا سيد الموقف ما دمتم أمتلكها . اننى أشكر للمجتمع فضله فى أن نقل الى مثل هذه الأشياء التى جعلتنى أدرك وجودى الذاتى ولكننى فى نفس الوقت أفطن الى أننى حر فى انتقاء ما أرضى عنه من هذه الأشياء التى ترد الى . وفى حالة ما تدخل فى كيانى أكون أنا صاحبها وأنا المتصرف فى شئونها والعامل على استغلالها على النحو الذى أشاؤه وأهواه .

ان العالم الخارجى على هذا النحو يقدم الى امكانيات ومجالات كيما أبذل لها من عندى ومن طاقتى الخاصة ما يصرفها عن جمودها وما يحيلها الى وجود ناطق حي . . قد تكون هذه المجالات محدودة وقد تكون الامكانيات معينة ولكنها مع هذا تدع مجالاً لاختياري ، وكل وجودى ينحصر فى هذا الاختيار .

نعود الى ما كنا نقرره بشأن العلم فى حد ذاته فنقول : انه قد حاول أن يشترك هو الآخر فى هذه المجموعة الطريفة التى تقدمها الحياة لأبنائها كيما تشغلهم عن أنفسهم وكيما تصرفهم عن القلق الذى تدخره نفوسهم لأوقات الفراغ . فتراه يخرج عليهم فى بعض الأيام بقنبلة فى حجم

البيضة ومع هذا لا نكاد نلقى بها، حتى ننفرش في مساحة واسعة من الأرض فتحوما عليها محوا وتبيد من فوقها إبادة تامة . وكانت الفازورة القديمة تحاول أن تستهويك بغرابتها حين تقول : « قد الكف وتقتل مايه وألف » ولكن أية غرابة هي تلك الى جانب غرابة هذه البيضة الحديثة . والواقع أن الحقيقة العلمية لمنل هذه المسائل قد لا تفاجيء الانسان وقد لا تستدعى منه التعجب والاستعاذة بقدر ما تفاجئه الغرابة الوضعية أو الحية . مثلها بالضبط في هذا منل صورة لفنان كيبكاسو من أصحاب المذهب التأثري في الرسم الحديث . ومثلها أيضا كمثل ألحان سيدني بيشبيت على الكلارينيت أو كمثل تلك الصرخات الموسيقية التي تخرج من الأوتار أو التي تصدر عن الطبول محدثة في نفس الانسان دويا كانيا لأن يجعله يرتد الى غرائزه من جهة فيشغل بما يجد في ارضائها من لذة ومن جهة أخرى هي تملأ احساسه وتغذى انتباهه أمدا طويلا الى أن تأتي مفاجأة أخرى .

الانسان بكل صراحة مريض واذا كان طبيعيا فبالنسبة لهذه المرحلة الخطرة التي يمر بها . والعلم في بدعه ليس أقل تطرفا من الموسيقى والتصوير والآداب . كل ما يحاول اللاشعور البشري اظهاره في الميادين الفنية التي تصطبغ بالذات وتتأثر بالمزاج الفردي يطفح على العلم ويطفو من فوق سطح التفسيرات الوضعية المختلفة تبعا لأنها هي الأخرى وليدة الحس . ان مرض الانسان اليوم هو الارتكان الى هذه الأدوات السطحية وحدها دن أن يرجع الى ذاته ليستأنس برأيها في المشكلات التي تعرض عليه . والمدنية الحديثة تحاول أن تخفي عنا حقيقةنا الانسانية بهذه الاساليب المفتعلة وبهذه الوسائل المصطنعة من أجل نفى ذواتنا والانشغال بالمستصغرات التي تقدمها الينا الحروق . أنا لا أذهب مذهب التقليديين في العلم ممن يقولون بأن الحواس زائفة بل أومن بأنها حقيقة و(موصل جيد) على حد تعبير علماء الكهرباء . بل اعترف بأنها المملكة الانسانية الوحيدة التي ينبغي لنا دائما أن نتتبع اسقاطاتها .

وأنا لا أعتقد في أن الانسان في منل هذه الظروف لا بد من أن يخرج عن هذا النطاق كيما يؤلف ان كان كاتباً أو يصور ان كان فنانا أو يغنى ان كان ملحنا وانما من الضروري جدا بالنسبة اليه أن يتعمق هذه الاحاسيس بأجمعها فيحاول أن يعبر عنها التعبير اللازم بالنسبة للوضع الحضاري . نحن أبناء هذا اليوم بكامل صفاته الزمنية وبكامل كفياته الحضارية ولا بد من أن نوفيه حظه من التشبع بمادته التي يقدمها لنا . مكتوب علينا أن نواجه وضعاً لم يواجهه جيل من أبناء الاجيال السابقة .

ولعلنا استتبعنا في العصر الحاضر وحده أن ندرك حقيقة الدور الذي تلعبه أعماق الحس تحت تأثير المؤثرات المتوالية .

يقول موترام Moutram (١) أن مصيية المنهج التجريبي تأتي من اعتماده البالغ على الحواس التي هي دائما موضع نقد وتقنيد والتي نعرض شهادتها دائما للهزء والتحدى . ولكن الواقع أن هذه هي أرفع مميزاته فكما يقول جيمس جينز (٢) « بهذه الأساليب نرى أنه يمكن أن يكون منيع واحد ممكن للمعرفة فيما يتعلق بالخصائص الخاصة بعالمنا وأعنى به التجربة والمشاهدة ، وأن هناك منهجا واحدا فقط لتحصيل مثل تلك المعرفة وأعنى به المنهج العلمي . وهذا صحيح ولكن بقي أن يعمل العلم حسابا لتأثير المتواليات. المثرية على الحواس وقدرة الفكر حينذاك على اكتشاف المعنويات في خضم المشاهدات الكثيفة » .

فلواقع أن ظل الذاتية يسقط على التجارب الحسية التي يقوم بها الانسان . والتجربة هي عبارة عن الاحساس بشيء مضافا اليه الحكم . فالحكم أساسا بالنسبة الى التجارب التي تقوم بها وعن طريقه تنفذ الذاتية الى باطن العلم والى أصل كل معرفة مهما كانت صلتها بالحواس . ومن ذلك الموقف أو قل على هذه الوثيرة أعلن بوتى Bouty في كتابه عن الحقيقة العلمية (ص٧) « ان العلم وليد الروح الانسانية . . وليد ملائم لقوانين فكرنا ومكيف مع العالم الخارجى . وهو يقدم لنا واجهتين: أولاهما ذاتية والثانية موضوعية وكلاهما فى لزومه متساو مع الآخر تبعا لأنه من المستحيل بالنسبة اليها كذلك مهما يكن الأمر أن تغير قوانين روحنا عن تلك التي ترتبط بالعالم » . وهذا الموقف أشار اليه بيزر Biser حين قال : أنه لا يمكن أولا أن يفقال عن الحقائق العلمية أنها هي الحقائق العلمية . فالانتقال من هذا الميدان التطبيقى الصغير الى المجال العملى الكبير يحتاج الى نقلة فكرية أخرى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن الانسان فى جملة التجارب التي يقوم بها انما يبدأ دائما من وجهة نظر مختارة مهما كانت درجة الموضوعية فى المادة المدروسة . ومن هنا ذهب دوهم Duhem فى كتابه عن الحقيقة الفزيائية الى أن ظل الذاتية يسقط على ملاحظتنا للظواهرات ولا يمكن أن ننظر اليها كمعطيات باقية فى ذاتها أو مجرد احساسات خالصة (٣) .

- (١) موترام . الأساس الفزيائى للشخصية ص ١٠٣ .
- (٢) جيمس جينز : الفزياء والفلسفة ص ٤٩ .
- (٣) مجلة الفلسفة والعلم ، عدد ابريل سنة ١٩٤٧ .

وهذه الذاتية التي نتحدث عنها هي نفسها التي جعلت العلم يظهر في العصر الحاضر بهذه الالاعيب التي هي أسبه بالاعيب الفنون والآداب سواء بسواء . وليس عرييا أن يكون اعلم كذلك . . فمن الملاحظ أنه من ضمن الانقلابات التي حدثت في تاريخ الفكر البشري ان صار التجاوب بين الافكار الفلسفية والافكار الفزيائية مبسرا وسريعا . فالفلسفة والعلم الطبيعي كانا في العصور القديمة مرتبطين ارتباطا وثيقا ومع هذا فانهما لم يكونا متجاوبين على النحو الذي نجده في العصر الحديث . أما اليوم فلا تكاد تظهر فكرة في الفلسفة حتى تجد من يسامعونها في ميدان العلم الحاصل ومن يحاولون اثباتها بالتجريب المنهجي . مثال ذلك تلك التجارب العلمية التي يحاول العلماء الروس عن طريقها اثبات فكرة الديالكتيك وأنها داخلة في التكوين الأساسي بالنسبة للمخلوقات والكائنات وعناصر الحياة (١) . ولا تكاد الفزياء المعاصرة تنطق بفكرة في الطبيعة عن المادة أو الأثير أو الكوانتا (الوحدات الكمية) حتى تظهر لها مقابلات في عالم التفكير الحاصل . ولنضرب لهذا مثلا يتصل بفكرة الجبرية : فانه اذا كانت الجسيمات أو الكهارب تسير بغير ضابط مضمون بالنسبة لمستقبلها فكيف يمكن أن نقول بحتمية قاطعة أو بأوتوماتيكية رتيبة . وقد يكون لنا الحق مثلا في الظاهرات العامة التي تجرى على مساحات شاسعة أن نتحدث عن حركية رتيبة *la cinématique* في الظاهرات الخاصة بالمقاييس الذرية حيث تلعب الوحدات الكمية *quanta* دورا أساسيا فانه من العسر أن نتحدث عن رتابة أي عن حركة خالية من الحيوية الديناميكية .

وفي هذه الناحية يظهر لنا فرق أساسي بين الفزياء القديمة والفزياء المعاصرة من ناحيتين أولا من ناحية أن الترابط بين الافكار الفلسفية والافكار الفزيائية وثيق اليوم أكثر مما كان في أي يوم فات . وثانيا من ناحية أن الفزياء القديمة كانت تأخذ بفكرة الحتمية في الظاهرات بخلاف الفزياء الحديثة . والواقع أن هذه الفكرة الحديثة في الفزياء انما هي صدى لفكرة الحرية التي شاعت على لسان هيوم وكانط ومن جاء بعدهما خاصة من الفلاسفة الوجوديين خصوصا في المدارس المعاصرة . والاحتمال هو الأئشودة الالهية لدى العلماء اليوم والترجيح - مجرد الترجيح - هو الاسلوب الذي لا يفتأ يقول به كل من شغل بالمسائل المنهجية في الفزياء علي الخصوص .

وأنا لا أريد أن أقطع على العلماء أحلامهم ولكنني مع هذا أتقدم اليهم

(١) كتاب . ملخص وجيز للمادية الجدلية ص ٧٧ من تألف بودوستنك وياحت .

بسؤال بسيط فى هذا المعنى : هل يمكن أن نسلّم بالاحتمالية فى المعمل ذاته ؟ الواقع أن الفزياء القديمة كانت أكثر دقة فى هذه الناحية لأنها حين استمسكت بالجبرية كانت تؤيدها معملها وفكريا . أما اليوم فمن الصعب أن يجمع العالم بين الاثنين معا : انه يؤمن بالاحتمال من الناحية الفكرية الخالصة . أما فى المعمل : فان أ اذا أنتجت ب كلما أضيف إليها ج من العناصر فانها دائما فى الحساب المعملى تكون كذلك ولا مسوغ للاحتمال ها هنا (١) . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه يوجد هنا ضرب من التعميم الذى قد لا يجدى اذا نظرنا الى الأمر من وجهة نظر لا تسلّم الا بالقرائن والأدلة الجزئية . ومن المستحيل أن نقطع بأن هذه الجزئيات الصغيرة فى حركتها تعطينا دلالة وتفسيرا لنفس ما يحدث فى المجالات الواسعة النطاق . من العيب أن تحاول تطبيق ما يجرى على مجموعة من الجزئيات أو الذرات بالذات على مجموعة من الجزئيات والذرات الأخرى ؛ هنا مجازفة فى القفز الى الحكم واستخلاص العبرة ؛ ولكنها على كل حال وسيلة الاحتمال الى عمل استقرارات ناقصة فى العلم المعاصر .

والأزمة التى يعانىها العلم المعاصر بفكرة الاحتمال التى سادته هى قرين فكرة احتمالية السلوك الفردى فى المجتمع . ليس هناك شىء ثابت بالنسبة الى السلوك الخاص بالفرد أو بالجماعة . والتمية أو الجزمية لم تعد قادرة على النفاذ الى جوهر الانسان. أثناء ابتكار التصرف أو السلوك . ان الأرض من تحت أرجلنا لا تعرف الثبات والفزياء الكوانتية تنظر الى الحاضر بوصفه مستحيلا والقوانين التى تواضعت عليها الميكانيكا القديمة لم يعد لها وجود ولم نبد اعترافا بها فى الوقت الحاضر . وكذلك علوم الاخلاق والاجتماع فقدت جزميتها وصارت تسعى للمجرد أحكام التوقع .

رقد يعيب الكنيرون على الفنون أنها انحدرت حينما أرادت أن تصور أشياء شاذة غريبة وأن يعبروا عن المعانى فى صورة معكوسة أو مقلوبة ولكن فليتربثوا ولينصتوا لنفس هذه الروح متجلية فى أبواب الاحتمالية . انها فى غرابتها لا تقل عن غرابة التصاوير والرسوم الفوق واقعة والوحنسية ولا تصغر نامة عن رقصات السميا والبوجى أوجى ، ولا تنزل درجة بالنسبة الى القصص التى كتبها جان كوكتو وسارتر وسمون دى بوفوار كالأيدى القذرة والذباب والطاعون . ولا نستطيع أن نزل علوم الطبيعة عن هذا الحكم الشامل (٢) .

(١) حاستون ناشلار : الروح العلمية الحديثة ص ١٠٨

(٢) فرنر هانزبرج : الطبيعة فى الفزياء المعاصرة ص ٩

بهذا استطيع أن أحكم على العلم بأنه يخضع لمفاهيم ذاتية من الطراز الأول وأنه يعبر عن معاناة الانسان أجلى تعبير ، فى الأفكار المعاصرة التى يتعصب لها . واذا كانت فكرة الحتمية فى العصور القديمة أو الى زمن قريب قد وجدت تأييدا لها من جانب العقلانية التى سادت فى ذلك الحين فان فكرة الاحتمال على العكس من هذا انما نجد تأييدها وحمايتها اليوم من المنبع الوجدانى والناحية العاطفية فى الانسان . أو بعبارة أخرى أكثر ايجازا انه حينما ضاع المنطق الأرسطى وذهبت عقلانيته التى كان يرددها أمكن أن يحصل هذا الانقلاب فى تاريخ العلم وفى تاريخ الفيزياء على الخصوص .

وقد يظن البعض منكم أن تدخل الرياضة فى حياتنا وأساليب تفكيرنا من شأنها أن تتعارض مع ما كنا قد قلناه بشأن سيادة الناحية العاطفية أو الجانب الوجدانى فى الانسان . ولكن مهلا فسوف نرى بعد عملية تحليل صغيرة أن الجانب الرياضى فى الاستدلال شديد الارتباط بالناحية الوجدانية حتى ليتمكن القول مقدما بأن كل عملية استدلالية لا بد لها من بطانة وجدانية . مجرد اثبات أن أ هي ب لا يتم الا بالتعاون مع الأسس الوجدانية فى نفس الانسان . والواقع أننا اذا اعتمدنا على الاستدلالات المنطقية والأدلة العقلية وحدها لن نصل الى حقيقة واحدة وسنظل فى دائرة مشاعرنا الخاصة مقفلا علينا دون أن نربط بين ما ندرسه وبين ما يدركه الآخرون . ولا بد لها هنا من هذه البطانة الوجدانية كيما نخرج من العزلة الشعورية . لا بد من عوامل أخرى من أجل خروج الذات عن عزلتها وهذه العوامل هي :

أولا : توفر عملية تسليم نفسى أو « اتكالية » لها كل الصفات الوجدانية اللازمة لأية عاطفة كيما تكون لها هذه الصفة .

ثانيا : النقطة الأولى انما وجدت نتيجة لهذا العامل الثانى وهو اننى أريد ان أعيش وان هذه الرغبة قد تغلب على كل رغبة أخرى . ولذلك أنعمى فى سبيلها عن أشياء كثيرة تهدد حياتى فى كل لحظة وتهدد النبات الذى يجب أن تنسم به معارفى الخاصة . وهذه هي التى سميناها بعملية الاتكال وهى عملية وجدانية خالصة تعينك على تفويت الفرص أمام التآثيرات المنطقية والوفوع تحت الأحمال الثقيلة التى نكومها الأحكام والتقديرات العقلية .

ثالثا : هناك عامل ثالث اندفع اليه بطبيعتى التى تنزع الى الكسل وتميل الى تعويض الجهد . فأنا لو حاولت التفكير فى كل خطوة وفى كل موقف لصعب على القيام بأعمال تلزمنى الحياة بأن أقوم

بها • لذلك أستند تلقائيا الى جملة من العادات التي تريحني من استمرار بذل الجهد الواعي المدقق • (١) فأننى لا أستقرىء بنفسى كل جزئية جريئة مما يدور حولى وحسبى أن أعلم عن هذا انه كذا وعن ذلك أنه كذا ثم أجمع ذلك كله فى قضية كلية • وحاجتى ماسة الى أن أستعين بغيرى فى وضع هذه القضية الكلية • ولذلك يلزمنى قبل الايمان بقضية كلية أن أومن بوجود أفراد أو غفول أخرى تدرك كما أدرك أنا تماما • وهذا العمل نفسه يحتاج الى وسع فضية لئله أخرى ولئن من معينى عليها ؟ لا شىء غير نفسى • اننى أريد أن أمضى فى حياتى وأريد أن أستفيد من هذا العالم الذى أعيش فيه وأريد أن أصل الى معرفة مشتركة تكون أساس التعامل فى الحياة • هذا فضلا عن أننى أشعر بعجز فى فرديتى عن الايمان العلمى بكل جزئية جزئية وفضلا عن أننى أميل بفطرتى الى نوع من الكسل • ومن هنا تحاول النفس أن تعوض كل هذا النقص بنوع من الافرازات العاطفية التي تبعد الانسان عن التفكير المنطقي

المفصل •

لهذا قلنا عن الرياضة انها تعتمد اعتمادا أساسيا على بطانة وجدانية وليس هذا هو السبب الوحيد فان الرياضيات بطبيعتها فى حد ذاتها تقوم على نوع من الاتكال الذى سبقت الاشارة اليه • ولن نخدعنا هذه الاستدلالات القياسية التي نقوم بها أو هذه العمليات العقلية الجافة التي نراها فى كتب الرياضيات عن حقيقة الفعل الانسانى الممسك بأطرافها وعلى هذا الاساس قامت النزعة النفسانية فى الرياضيات وفى المنطق على السواء • ولنعد الى أصول الرياضة فى مبدأ قيامها • سنرى فى التوا أنها نعوم على بديهيات أو مسلمات • والرياضه كما تتقدم تستلزم وجود هذه البديهيات بغير مناقسة ولا بحث ولا دليل عليها سوى ما تمتاز به من البساطة وما تحمل فى نفسها من معقولية • وذلك لأن البديهية لا يمكن أن تخضع للقياس المنطقي أو الحساب العقلى الدقيق • وما دمت تقتنع بصدق البديهية التي تبنى عليها كل العمليات الاستدلالية فلا بد من الثقة فى كل ما يترتب أو كل ما ينبئ على تلك المقدمة • كذلك من ناحية ثانية يمكن أن نلاحظ بوضوح كيف أن فكرة اللامتناهى تلعب دورا رئيسيا فى الرياضيات وفى الحساب والمذهب العقلانى لا يمكن أن يرضى عن مثل هذا الوضع لأن اللامتناهى خارج عن نطاق العقل ولا يمكن أن نضعه فى حدود معقولة • أو على حد التعبير الحديث فى كلام أصحاب المذاهب انوسعية لا يمكن أن يقال « ها هو ذا » أما الرياضيات فشرط لازم

(١) هنرى بوانكاريه : العلم والفرض ص ٢١ •

بالنسبة اليها أن تضع اللامتناهي في تفديرها تبعاً لأنها نسنغل بالأعداد والمساحات والسطوح وكلها عسير الضبط والحصر الفاطعين .

ننظر مقدماً في الحتمية فنجد أنها كما يقول جيمس جينز نفسه قد نشأت عن شعور حيواني في الانسان . انك بالفطرة كلما وجدت راحة في مكان أنست انيه واعتدت التردد عليه وهذا على اعتبار أنه لا يمكن أن يحصل على غير ظنك حاصل ما . انك تشعر دائماً انه كلما توفرت شروط طبيعية معينة تحقق الناتج الذي تأمل فيه . والكلب من هذه الناحية تراه يأنس دائماً الى المكان الذي يعتاد المرور عليه كل يوم ويجد فيه مجموعة وفيرة من العظام سواء عرضاً أو بتدبير واحد من الناس . ولذلك هناك شعور كامل بالحتمية لدى الحيوان ولعلنا نحس جميعاً بشعور الاستغراب أو الدهشة لدى الحيوان حينما يفتقد شيئاً كان يتوفر وجوده كلما أحس بدنو صاحبه منه ساعة الظهيرة . ولكن ووا أسفاه لا يستطيع الحيوان ان يفسر توفر شيء في كل يوم وعدم نوفره يوماً ما من الأيام . ثانياً تراه شاعراً تماماً بملاحظة الشروط الطبيعية في البيئة التي يتوفر ساعتها الطعام حتى ليكاد يكون آلياً في تتبع الاوضاع من حوله . وهاتان الميزتان ليسنا متوفرتين لدى الانسان فالترابط بينه وبين الظاهرات المحيطة به ليس كاملاً بل يكتفى بجزيئات يشتم منها دلالة الحصول لما يتوقعه . كذلك من ناحية أخرى هو يحاول تفسير غياب شيء توقع حصوله في وقت كان ينبغي أن يحصل فيه .

ومن هنا استطاع أن يقرن في دماغه بين الظاهرات المحيطة والدلالات المصاحبة وبين قوى غامضة خارجية لا يعلم معناها ولكنه يشاهد تأثيرها في رزقه وفي الحالات التي يرتجى وقوعها . ولولا هذا الاسقاط الوجداني على الأشياء لما أمكن الخروج من دائرة الفكرة التي تقول بالحتمية . ذلك لأن الحتمية وليدة المنطق العقلي الخالص الذي يبتدعه الانسان بدون تدخل من الجوانب أو الملكات الأخرى (١) . ذلك أنه أدخل ارادته فيما حوله ولكنه كان متواضعاً مع هذا لأنه لم يكن يحقق رغباته بنفسه وانما عن طريق الارواح التي آمن بوجودها والآلهة التي اعتقد فيها . وعن طريق هؤلاء جميعاً كان يحاول تحقيق ما يصبو اليه بواسطة هدايا يتقرب بها وذبايح يفتديها عند الابواب في المعابد وسط السوق أيام الاحتفال بالعيد .

(١) باشلار . الروح العلمية الحديثة ص ١٥٢ . وراجع أيضاً كتاب فون هايك عن النور
المضادة في العلم ص ٢٦ .

وفي هذه اللحظة التي أدخل في فكره أن الحتمية انما هي وليدة
النصرف الالهى وأن الله قادر على أن يحل بنظام الكون حسب أعمال
الانسان الحيرة أو الشريرة بدأت عروض الحتمية نهوى ، وبدأ شعور
بالاحتمال في مظاهر الكون يتجدد لدى الانسان . ذلك الاحتمال وفعه
الانسان فى التاريخ القديم على الهدايا والمناسك التي يتقرب بها الى الله .
أما بعد هذا فقد أوقف هذا على ارادة الله عن النفس ولعلين أفعاله على
الطمع الانسانى أو الرغبة الكامنة فى قلوب الناس .

ولهذا نحن لانعجب حينما نجد رجلا كالغزالي يكون أول فيلسوف فى
العالم يعلن على الناس هذه الفكرة : فكرة الاحتمال . فانه تبعا لايمانه
بالله وبأنه متصرف فى شئون الكون وأن هذه الظواهرات فى الكون تتعلق
بارادته الخالصة اسطاع أن ينتزع من نفسه الايمان برتابة هذا الكون
ويتعلق الجزئيات فيه بعضها على بعض وأن يصرح بالاحتمالية لأول مرة
فى تاريخ الفكر البشرى . ونحن نقول لأول مرة ونحن واثقون لأن هيوم
الذى جاء بعد ذلك فيلسوف ماضى أولا وقبل كل شيء وهذه الفكرة ليس
من السهل أن تنزع عن تلقاء نفسها فى عقل انسان مؤمن بالعالم
المحسوس فعمد ويؤمن بالنظرة العلمية الطبيعية فى تكرار الوقائع . (١)

ولسنا هنا بصدد اثبات هذه الناحية - ناحية تأثر هيوم بالغزالي -
وانما نحن بصدد النظر فى الأصل الذى نشأت عنه الاحتمالية فى الفكر
الانسانى . ومن ذلك رأينا كيف أنها خرجت من عقل الانسان حينما نظر
الى الظواهرات من حوله لا على أنها تخبط خبط عشواء ولا على أنها يترتب
أجزاؤها بعضها على بعض وانما باعتبارها واقعة تحت تأثير الأرواح التي
قال عنها طاليس أبو الفلاسفة أنها تملأ الجو . ذلك هو الاصل فى فكرة
الاحتمال وهو أصل لا يشرف بحال من الأحوال . ويمكن أن نعرف منه
تماما أنها فكرة توقفت على ايمان الانسان بأرادته وهو يهدى الى الآلهة
الضحايا من الذبائح . ولكن الانسان فى ذلك العهد لم يكن من القوة
بحيث يحافظ على هذه المكانة الغالية لارادته ولشخصيته فأوضعها يد
الآلهة .

ومن هذا كله نرى كيف تفعل الذات الانسانية بالعلم وكيف تؤثر
فيه . واحتمالية الظواهر الطبيعية تنسأ من عدم امكان افتراض الجزئية

(١) من الثالث تاريخنا اليوم استعنه العرائى عل عمره من فلاسفة الغرب ومن المأبوت أيضا
أنه ترجم الى انجليزية -علاء ديكارت وعيرون وأثره -

فى أى شىء وحرية الانسان تنشأ من عدم القدرة على تثبيت السلوك لدى الفرد أو لدى الجماعة .

ان الانسان هو وحده الذى يفتح لنفسه السبيل الى معرفة هذا العالم والنظر فيما يحيط به . ولذلك فهو من هذه الناحية يوفر لعمله الصفة الايجابية . ولكن العالم ليس فيه آكر مما فيه ولا ينقص شيئاً . لا أعنى بذلك تلك النظرية الطبيعية القائلة بأن المادة لا بغنى وانما أعنى تلك النظرية البيولوجية التى تقول بأن الكائن الحى من علامات حيانه النمو . فالعالم اذا يتصف بالنبات وسواء انتعل جزء منه الى مكان لم يكن فيه أو لم ينتقل فهو لا يعرف شيئاً عن هذا . كذلك الأوضاع فوق وتحت ويمين وشمال لا صفة لها ولا معنى . فلما جاء الانسان ونظر الى العالم اكسبه الوجود بالمعنى الصحيح . ذلك أن الوجود هو التشىء والتشىء لا يأتى الا من الانسان أعنى الذات المدركة ، ما معنى الحركة لو لم يكن الانسان ؟ ما معنى الارتفاع ان لم يكن الانسان ؟ . وبالتالى يمكن أن نقول : ما معنى مشاهدات الطبيعة اذا لم تصبغها الذات العارفة بكل شحنتها والتفاناتها بل ما معنى التطور نفسه ما لم يوجد الانسان ؟

ولكن يوجد سؤال أقوى وأهم : هل يسرت الطبيعة وجود الانسان لكى يعقلها وهيأته ليراهها ويتفكر فى أمورها ؟ هل شكلت الطبيعة الانسان على هذا النحو ليبدل اهتمامه بها شأن كل أم عطوف؟ هل لا يعدو وجود الانسان أن يكون مظهراً لعقلانية الوجود فى ذاته ؟

٢ - المادة العقلانية ورومانتيكية العلم

ولد جاستون باشلار Gaston Bachelard صاحب مذهب المادة العقلانية فى بار سير أوب فى فرنسا سنة ١٨٨٤ . واستغل موظفاً بمكتب البريد فى ريميمون بعد انتهائه من الثانوية العامة . ثم قام بأداء الخدمة العسكرية وعاد بعد أدائها للعمل فى باريس . واستغل وقت فراغه للحصول على خمس شهادات فى العلوم . وأوشك أن يصبح مهندس تلغرافات عندما استدعى للجيش مرة أخرى بعد قيام الحرب العالمية الأولى . وظل بالجيش خمس سنوات كاملة ، وبعد تسريحه من الجيش غير اتجاهه بالمرّة واشتغل بتدريس الطبيعة والكيمياء فى مدرسة بار سير أوب الى الشرق قليلاً من باريس . وهى مدينة على نهر الأوب أحد روافد السين .

وخلال فترة التدريس استعد للحصول على الليسانس فناله سنة

١٩٢٠ كما حصل بعد ذلك على الأجر جاسيون في الفلسفة سنة ١٩٢٢ .
 وبعد ذلك تقدم برسالتين الأولى عن المعرفة المتقاربة (١) والثانية عن
 دراسة تطور إحدى مشكلات الفيزياء (الانتشار الحرارى فى الأجسام
 الصلبة) (٢) لنيل دكتوراه الدولة . فحاز عليها سنة ١٩٢٧ وعين في
 سنة ١٩٣٠ أستاذا بجامعة ديجون وظل بها حتى انتقل الى جامعة
 السوربون في سنة ١٩٤٠ . وأصبح من سكان شقة متواضعة تطل على
 ميدان موبير بإحدى عمارات الحى اللاتيني على بعد عتشر دقائق من مبنى
 الجامعة . وحين صرت من نلاميذه فى رسالتي عن منطق تفكير برادلى سه
 ١٩٥٢ ترددت عليه مرات تيرة فى سفته نلك . وان يعيس بها مع
 ابنته سوزان باشلار التي صارت بدورها أستاذة للفلسفة بالسوربون
 ومؤلفة أهم الكتب عن فلسفة هو سرل . وكانت زوجته قد توفيت فعاش
 حياة منفردة مع ابنته . وكان يلقاني فى كل مرة فى ملابس العمل بالبيت
 وهى عبارة عن جاكته ذات خروق فى أكمامها عند كوعه وبنطلون يمسه
 بكرافته قديمة محل حزام الوسط .

وكان قصيرا عريض المنكبين ذا شعر مسترسل ولحية طويلة مربعة
 وشارب كثيف . وعند أعلى أنفه ندب رفيع يجاور عينه اليمنى ويتوسط
 جبهته المنبسطة . واذا انطلق فى محاضراته تكررت نظراته نحو النافذة
 المجاورة وارتعدت الكلمات على لسانه ارتعادا ممتدا وهى تنبثق من
 أعماق حلقه . وكانت ملابسه عادية الا فى بعض أوقات العصر حين يخرج
 لنزهته مع ابنته . فيلبس حينذاك ملابس سوداء ويضع على رأسه قبعة
 سوداء عالية يرفعها للتحية أمام كل من يحييه من معارفه . ونزهته
 المفضلة كانت تنتهى بالجلوس فى الجو المناسب على منضدة أمام مقهى
 بشارع المدارس بين شاعرى شامبوليون والسوربون . وتجد أمامه حينذاك
 كوبا من البيرة الصفراء .

وأسعدنى الحظ بالدراسة عليه طول اقامتى بباريس حتى وقع
 العدوان الثلاثى على مصر فى سنة ١٩٥٦ . وكان يحتاج فى فترات
 الراحة بين المحاضرات الى بعض أوراق من مكتبه أو من سجلات الجامعة
 فيدفع أمامه بابنته أستاذة المنطق بالجامعة لتسرع بدورها عدوا الى حيث
 تؤدى له مطلبه كأنما يعامل طفلة بيتته . وحياته ومحاضراته نموذج
 حقيقي للعالم الذى جمع أقصى آماد المعرفة فى الرياضيات والآداب

Essai sur la connaissance approchée

(١)

la Propagation thermique dans les solides

(٢)

والعلوم والفلسفة . وجمع الى بساطته دقة علمية فريدة وحرصا قويا على تنفيذ الافكار الفلسفية تنفيذا مذهبيا واعتزازا حادا بالفكر الميتافيزيقي الخالص . وكان يكره الفلسفات غير الاصيلية وغير المتماشية مع منطق البحث الفرنسى فى الأسلوب والتنظيم والاداء كما كان يزدري الوضعية المنطقية ولا يلتفت اليها . وأتاح لى دراسة الأجر جاسيون بالسوربون وضمنى الى حلفته فى معهد تاريخ العلوم وصناعاتها الذى كان مديرا له . وأشركنى فى العاء بعض المحاضرات فى السوربون تحت اشرافه المباشر .

وباشلار هو مركز الثقل للفكر الفلسفى الذى نجمت لديه كل مذاهب العصر من ظاهرية ووجودية وسيرالية وتحليلية نفسية ورومانتيكية ساعرية وتطويرية ونسبية وتعددية . وخاص عقله تجربة المنطق والعلوم والرياضيات البحتة واجتاز معارف هذا الجيل كخلاصة لفكر سالف وكبداية للتحويلات المستحدثة . وعنده ان الفيلسوف لا ينبغى أن يقف عند حد التساؤل عن مدى انتماء أفكاره الى هذا المذهب أو ذاك ولا يجب أن ينظر فى أى استفسارات يقيمها ضده أصحاب الفلسفات المعادية . ليس للفيلسوف أو العالم أن يخالجه الشك فيما اذا كانت أفكاره من النوع الذى يقبله الواقعيون أم لا . المهم أن يكون العالم فى اشتغال فعلى بالعلم . ومن الواضح دائما على حد تعبيره أن العالم لا يحلم ما دام يعمل ويستغل . وعلينا أن نفرق بين الواقعية البدائية والواقعية المثقفة أو بين الواقعية الساذجة والواقعية الذهنية الذكية . وهذا هو السبيل الى استخلاص المادية العقلانية كمذهب مغاير لسواه .

فالمادية العقلانية (١) تسعى لتأكيد العلم بطريقة أخرى غير طريقة الفصل الكامل بين الحياة العقلية وبين الحياة الاستحلامية . لا بد أن تقبل فى نظر المادية العقلانية حياة مزدوجة هى تلك التى تضم انسان الليل وانسان النهار . فيتوفر للبحث العلمى أساس مزدوج مبنى على التاريخ الطبيعى البشرى الكامل .

وليس معنى هذا أن نوقف الصراع بين دنيا الاحلام وبين دنيا المعقولات . فنحن لا نملك أولا وآخرا الا أن نعترف بالانفصال بين دائرة الخيال ودائرة العقل . وكلما يحصل التوازن الكامل فى أى بحث من البحوث بين هاتين الدائرتين . بل يكفى الشروع فى أى نوع من الدراسات من أجل انبثاق صراع مستمر بين قيم الاستحلام والقيم الذهنية . وتؤكد هذه القيم وتلك وجودها الحقيقى فى هذا الصراع

نفسه على هيئة فطيين غير مستقرين على نحو من الانحاء . ومهما كان الباحث ذا حماس مثل جاستون باشلار نفسه فى الايمان بموقفه المزدوج فانه لا يملك الا الاعتراف بعشله فى استقاء وجهات نظر ذات أعماق متكافئة من عنصرى العقل والخيال . مهما أوتى الباحث من رغبة فى استكمال جانبى الموقف المزدوج فانه لا محالة فاشل فى الموازنة المتعادلة بين أبعاد الخيال وأبعاد العقل .

ويصرح باشلار من ثم أنه سيضطر من أجل اقامة مذهبه فى المادية العقلانية الى استبعاد كل المستلزمات الخيالية . يقوم مذهبه على تنظيم العقلانية الكيميائية . وحدد لنفسه هدفا أخيرا هو السبق بقدر الامكان الى صميم التنظيم الخاص بعقلانية الكيمياء . ولذلك فهو مضطر الى التخلي مقدما عن العقلانية البالية من جهة وعن التحديدات الخيالية من جهة أخرى . وهذا معناه أنه مرتبط أساسا بموقف ذهنى بحت . ولكن لا ينبغى أن تغيب عنا ملامح الموقف المزدوج فى كل طبيعة نفسية . اذ يوجد فى كل طبيعة نفسية - كما سبق القول - ازدواج بين ميول تصويرية وميول فكرية . وعلى الرغم من النزعة الذهنية التى ارتبط بها كعالم كيميائى لا يمكن أن تغيب عن خاطره أرضية خلفية من الطبيعة النفسية التى تنبت فيها التصاوير .

تعترف المادية العقلانية اذن بازدواج عنصرى الخيال والعقل فى الموقف العلمى . ولكنها باعتبارها مذهبا علميا خالصا تنحى الخيال جانبا وتستبغى الطابع ذهنى . وسنضرب الآن مثلا للجنوح نحو الخيال فى المذاهب . فالثقافة العامة التى لا ترتضى لنفسها ثقافة علمية حقيقية لا نلبث أن نتخدع فى أبسط البسائط . وبشئ من الترفع عن الاهتمام بمؤديات الكيان المظهرى تجنح نحو الخيال . انها لا تملك وقد فقدت الثقافة العلمية الا أن تتنكر لتحولات الكيان المظهرى ومستخلصاته . فهذه التحولات التى تمس الكيان المظهرى هى التى تجعل من العالم الطبيعى عالما مصطنعا . وهذا الموقف الجديد يخيف أصحاب الثقافة العامة ولكنه لا يرهب العالم الكيميائى . لأن الانسان انسان بفضل قوة ثقافته . وطبيعة الانسان الفذة هى التى تتمثل فى قدرته على الخروج من الطبيعة عن طريق ثقافته . بل ان طبيعته الفذة تتمثل فى قدرته على ازجاء الطبيعة فى نفسه وفى الخارج الى الاصطناع .

والاصطناع بطبيعته يخيف غير المثقف ثقافة علمية . الفلسفة الوجودية ستنكر مثل هذا التحول فى الكيان المظهرى طالما كان فى وضع

بعيد عن القيم الأولية . فهذا التحول لا يمكن أن يعاد ربطه بالتسور
فى ظاهرة التنفس مثلا . لا يمكن أن توافق أى فلسفة وجودية على هوية
التنفس والاحتراق . أى أن يكون التنفس والاحتراق شيئا واحدا . وفى
هذه الحالة كما فى كثير غيرها تظل الوجودية أكثر اقترابا من القيم
الاستحلامية وأكثر ابتعادا عن القيم التجريبية . من الأشياء ذات الدلالة
القوية أن تكون القيم التى يضيفها اللا شعور على التنفس قيما منسوبة الى
النار والى التبريد فى آن معا يملك الهواء البلسمى وفقا لقواعد التقييم
الاستحلامى قيمتين متضادتين للساخن والبارد فى وقت واحد .

وإذا شئنا من ثم أن نكتشف نقطة البدء الحقيقية للمادية المزودة
بالثقافة فعلينا أن نشق سبيلنا الى الاصطناع والى ما هو مصطنع . ينبغى
أن نمضى بعيدا عن أصل المعرفة الحسية حتى نجمع بين أيدينا عنصرين
هامين : أولهما الديالكتيك الخاص بفكرة الأصل المطلق . وثانيهما
التجربة المعرفية الخاصة بنقط البدء الجديدة بعد انتقالها الى مستويات
ثقافية أكثر تقدما .

وقد اقتنعت المادية العقلانية مقدما بازدواج الموقف . اقتنعت به
من أجل تصويب العمل فى مجالات العلم على ضوءه . ونحن نصل الى
مستوى المادية العقلانية حين نكون قد تخلصنا من الأحلام . ومن أجل
الابتعاد عن دائرة التصاوير ينبغى العمل فى مستويات الحقيقة . فالفكر
العلمى الايجابى هو الذى يتثقف فى كل لحظة بلا كلل . هو الذى يستفعل
التحولات المادية أكثر فأكثر . اذ يجب أن نواجه كل معطى من المعطيات
بوصفه نتيجة كما يؤكد باشلار . وعلى هذا النحو استطاعت العناصر
أن تحصل فى هدوء وبطء على موضوعيتها فى العلم الحديث .

كذلك نصل الى المادية العقلانية حين نكون من جهة أخرى قد
تخلصنا نهائيا من حب الاحتفاظ بالتجارب الساذجة . وهل ثمت ما يدعو
الى أن نؤكد هنا من جديد أن المادة ليست وعاء للصفات الحسية ، ليس
ما يدعو الى الابتداء من الاحساسات فى سبيل معرفة الأنواع . ينبغى
التوقف مرة بعد أخرى لاستبعاد الذاتية ومعالجة التداخل النسقى
للمواد . ذلك أن المعرفة المنطقية للمادة لا يمكن ان ترضى بالمظاهر الاولية .
لا يمكنها أن تأخذ بأول حصاد . فليس فى مثل هذه المستويات أى مبرور
مفهوم للانتقال من تجربة الى أخرى . والسبب فى هذا أن مثل تلك النزعة
يتجه بقوة نحو فردية التجربة . وينقصه فعلا نسج الأفكار العلمية
نسجا حقيقيا مترابطا . هذا بينما تحاول الكيمياء الحديثة على العكس

أن تكون نسيجاً من التجارب بكل معاني الكلمة . انها في الواقع ملتقى التقاطع لجملة التجارب الملتحمة المتماسكة حيث يستوثق الفكر ويتحقق عن طريق الجزازات النسيجية المتعددة .

وليست مملكة المعادن مفروشة اليوم أمام بصر العالم الكيميائي الحديث . انها لا تتقدم اليه في كل ساعة عند أول مبحث . ان عالم المعادن يتقدم اليوم كما لو كان مزوداً ببعده انساني . لم يعد هذا العالم موضوعاً من موضوعات التاريخ الطبيعي وحده بل موضوعاً من موضوعات التاريخ الانساني أيضاً . ومن أجل دراسة عالم المعادن ينبغي الآن احترام الاصطناع . وكان أحد علماء الكيمياء يقول منذ أكثر من قرن من الزمان : لقد أصبحت الكيمياء اليوم علماً يبحث في الأجسام التي لا وجود لها . وجاستون باشلار يرد عليه بقوله : بل ينبغي أن نبعث الأجسام التي لا وجود لها الى الوجود .

أما الأجسام التي توجد سلفاً فمن واجب عالم الكيمياء أن يعدها من جديد لاعطائها كيانا من النقاوة الملائمة . عليه أن يضع هذه الأجسام وضعا جديداً حتى يجعلها في مصاف الأجسام التي خلقها الانسان . أى أن من واجبه نقل الأجسام الموجودة سلفاً الى نفس مستوى الاصطناع الذي توجد فيه مبتكرات الانسان . وهكذا يفكر عالم الكيمياء ويعمل ابتداءً من مجالات معادة البدء . ويصر باشلار في مذهبه عن المادية العقلانية على تأكيد هذا الاصطناع الأساسي . وليس قولنا عن أى ظاهرة كيميائية أنها طبيعية الا من قبيل الاساءة في استخدام الكلمات . فالمادية الاصطناعية والكيمياء العلمية والعقلية المستمدة من قوانين تداخل المواد . كل هذه قد تعاونت في اكساب عالم المعادن شبكة من العلاقات التي لا تقدمها لنا الطبيعة . وهذا الطابع الأساسي هو أخص خصائص المادية المزودة بالثقافة . وهو نفسه علامة مانسميه بالمادية المنظمة . فهذا تستطيع الايجابية الانسانية انماء نظام الطبيعة وخلقها خلقاً مع محو الفوضى الطبيعية .

وهكذا نستطيع أن نقول أن المادية المزودة بالثقافة تقوم أساساً على ديالكتيك أصلى يفصلها عن كل من المادية الخيالية والمادية الساذجة . وبعض العلماء يحتمون بمناهج البحث في دراساتهم . وهم يعتقدون أنهم بذلك أحكم الحكماء . ولكن مناهج البحث في علوم المادة لا تؤدي الا الى تأكيد مواقفهم الفلسفية . وتدخل الفلسفات من واقعية ووضعية وعقلية الى غضون دراساتهم كجزء من ايمانهم الشخصي . ولهذا لا ينبغي أن

نعجب من أنهم لا يصارون عن هذا الطريق الى فلسفه إيجابية حقيقه . فالعلم لا يملك الفلسفه التي يسحقها . ذلك أن العلماء كأصحاب النظريات انرياضية يواجهون شيئاً غامضاً . أصحاب الرياضيات لا يلبثون أن يكتشفوا طبيعة صوفية للأعداد كما لا يلبث العلماء أن يواجهوا أسرار المادة . أما أصحاب الرياضيات فهم مطمئنون الى معقولية معارفهم . ولذلك لا يضطربون أمام صوفية الأعداد . أما المادة فتحفظ دائماً بأسرارها . ومن هنا يلجأ هؤلاء الوضعيون الى حرفية المناهج التي تسقط فلسفاتنا على معارفهم وتدفع بهم الى التخبط .

ولهذا يقول باشلار انه مر قرابة الاننى عشر عاما بكل الملابس الخاصة بالفصل المادى بين الخيال والتجربة . وصار هذا الفصل ذاته - وهو فصل مرئى فى الوقائع - مفروضاً عليه فرضاً كمبدأ منهجى . وهكذا أصبح واضحاً لديه دائماً فى لوحته منفصلتين : الاقتناع بالاحلام والتصاوير من جهة والاقتناع بالعقل والتجربة من جهة أخرى .

وقد تطور جاستون باشلار ابان تلك المراحل من تفكيره العلمى والرياضى الى مستوى الفكر الفلسفى . لم يبدأ بالمنهج الذى يفرض على فكره اتجاهها من الاتجاهات . . وانما تاملت دائماً أمام ناظره ضرورة اكتشاف المنهج فى الطريق . وأراد أن يستلهم وقائع العلم وفروض الرياضيات ذاتها . وبدأ بالرياضيات والعلوم حتى تأتى له أن يضع المادة وضعاً جديداً . وهذا هو سر الاصطناع الذى ضمن له الانتهاء الى المادية العقلانية . كان بحثه فى ظاهرية المادة نوعاً من التأمل المستمر المتداخل فى كيان المحسوسات لا من حيث هي أشكال وهيئات وانما من حيث هي كثافة ومقاومة . وعمد بعد ذلك الى توفير الظروف التي تهدد لمواجهة المادة مواجهة فلسفية . وتعنى المواجهة الفلسفية أن نحى جانبا معرفة المادة كمعرفة بالاضافة أو كمعرفة من المرتبة الثابتة وأن ننكر بالتالى ما اعتمدناه من المزايا المثالية للصور والأشكال .

والواقع أن الخطأ يأتى من النظرة الفلسفية لأنها تصنع نفسها كنظرة أولية . ففكرة الشيء لا تبدو فى نظر الفيلسوف الا بوصفها إحدى متواليات الموقف الموضوعى . ويعد الفيلسوف هذا الموقف كما لو كان فى انتظار الأشياء وكما لو كان أولياً بالنسبة الى البحث الموضوعى . وهذا الموقف يرفض ملامسة الشيء ويكفى بحفظ الأبعاد بينه وبينها . لا شك أن دراسة مقاومة الشيء ستأتى فيما بعد . ولكن الفيلسوف يرغب أولاً فى رؤية الشيء وفى رؤيته عن بعد بخاصة . ولا يلبث ها هنا

أن يدور ذلك الشيء وان يجعل منه مركزا صغيرا يصوب نحوه نار الله.
الموقدة من مولانه .

ومن شأن هذا الموقف الذي ينظر الى الشيء دون اى اعتبار للماده
أن يفصم عرى التماسك الاساسى بين الشيء ومادته . وحينئذ تحكم
الفلسفه على نفسها بالدوران حول محور التاملات . وستظل الفلسفة
بذلك فى نطاق التأمل الذاتى . لا شك أنه لا يمكن تخليص الفلسفة من
مزينة التحديدات البصرية . والظاهرية تعبر عن نفسها بالكلام عن
المستبصرات . ويأتلف الوعى حينئذ مع نوع من الاحالة المتبادلة ذى
خاصية توجيهية . ولكن هذا كله لا يرفع عنها صفة المركزية الشديدة .

لا يكفى ان نتسير الى التعقيد المأتل فى الشيء ومادته عن طريق
المستبصرات . لأن كل فلسفة أولية ولو كانت من فلسفات الارادة
ستعجز عن تزويدنا بوعى خاص للعمل ذاته وستعجز عن تزويدنا بوعى
خاص ملاصق ملاصقة حقيقية لمقاومة الماده . ان المادية الايجابية تبدأ
فتحصل كل فلسفة عاملة على استعاراتها وقوة تعبيراتها وعلى كل لفتها
من مقاومة الماده . يسنجيل أن نقيم فلسفة للأداء العملى الا اذا استطاعت
فلسفة الماده استخلاص كل ملامحها المميزة من الوعى العنيد . اذا زودنا
هذا الوعى العنيد بالعمل فانه يصير نوعا من ثقوية الوعى المواجه للأشياء .
بذلك يستطيع الطابع التوجيهى للوعى أن يؤكد وجوده بقوة فى الواقع
الحقيقى . ويضطر الوعى من نم الى أن يتابع طريقه وان يستبعد ازدواجه
من أجل تحقيق مجهود الجسد وزيادته . فبدون مقاومة الماده تبقى
فلسفة الارادة محصورة فى دائرة المثالية كما هو الأمر فى فلسفة
شوبنهاور .

ولكن كيف تصبح فلسفة الظاهرية المادية جزءا من فلسفة جاستون
باشلار ؟ على هذه الظاهرية المادية أولا أن تركز مسائلها فى استشارة الوعى
نحو الالامسة الفعلية لكيثونة الماده . ولكن هل يمكن أن يجتاز الوعى
الشيء الى ما وراءه اعنى الى الماده ؟ هل يمكن الوعى العنيد أن ينشئ
الأفكار والتخطيطات والافتراضات التى تتعلق بمقاومة الماده ؟ أن ذلك
كله يتعلق بالصناعات العلمية التى قد تفقد فى معرفة التشكيلات المادية
المنوعة .

واذا بقيت المعالجة محصورة فى نطاق التجربة الموضوعية سنرى
المواد فى تفاعلاتها المتبادلة تكتشف عن حقيقة تداخلها . بمجرد بزوغ مادة
أمام أخرى يحصل توا ما نسميه بتداخل المواد . وقد صار هذا التداخل.

المادى اليوم أحد الملامح الأساسية لعلوم المادة . بل ان هذا التداخل هو نفسه ماهية علم الكيمياء .

وكبما نتقل من مجال التجربة الطبيعية العامة الى مضمار التجربة العلمية يلزمنا أن نثير موضوع الانفصال بين التجريبتين داخل المذهب المادى . يجب أن نتناول موضوع الانفصال بين التجربة في الواقع وبين التجربة في العلم حتى نفهم كيف تبعد المادية المنطقية التقدمة عن المادية الساذجة . أو بعبارة أخرى يجب أن تبين الطريقة التى تنتقل بها المادية المنتظمة من الضمانات الواقعية حتى تبلغ يقين العقلانية . ولا يقوى على الحام الواقعية بالعقلانية سوى عمل الفكر الشاق وعمل التجارب العلمية . فالفكر هنا له ماضٍ والثقافة لها تاريخ . ويثبت تاريخ التنظيم الخاص بالعناصر الكيميائية نوعاً من التسلسل في النظام الذى لا يمكن أن يفهره الشك عندما يبلغ ذلك التاريخ فترة التعقل .

والعلم الحديث لم تعد تفريه عمليات التركيب المباشرة . فهذه العمليات تتم في مستوى المعطى المادى المباشر . انما يأخذ العلم الحديث بالتركيبات المقامة على أسس نظرية واضحة مستمدة من الترتيب العقلانى الخاص بهذه الاسس النظرية . ولن يستطيع الفيلسوف الذى لا يتحقق من الباطن العقلانى في التركيب الكيميائى أن يدرك طبيعة ظاهرية الوعى التركيبى . لن يمكن مثل هذا الفيلسوف أن يفطن الى الوعى التركيبى الذى يسطر على الكيمياء المزوده بالثقافة . انه سيستمر في النظر الى التحليل والتركيب كعمليتين متنافضتين منطقياً . ولو استطاع مثل هذا الفيلسوف أن يمضى ابتداء من ظاهرة مبسطة مبنية على التناقض بين التركيب والتحليل لما وصل الى أية تحديدات مميزة حقيقية للمواقف السعورية العلمية . انه يبني نظرتة في التناقض بين التحليل والتركيب على اللف السريع بمجال البحث العلمى . ولهذا فلن يفطن الى أى شىء يتعلق بظاهريات الفكر الحديث ولن يتبين الخصائص المتعلقة بالوعى ازاء مهمته التكوينية والتطويرية الثقافيتين .

اذن فنحن الآن في موقف نقائى يتطلب من الظاهرية ألا تعود فقط ببساطة الى الأشياء نفسها . وينبغى أن يتخلص الوعى عند العمل من تأثيرات البحث الباطنية الاولى . فبدلك لا يكون الفكر العلمى ملتزماً التزاماً نهائياً بتعيين سابق للمواد . انه يستبصر ما وراء الأشياء أى المادة . لذلك يبدأ بنوع من السلب . ان الفكر ينغى الشىء ليكتشف

المادة . ويهمننا الآن أن نلتفت الى الاختلاف بين الشيء ومادته وأن نشدد
وعيا ماديا على الخصوص .

ويكفى لمعرفة أهمية ذلك كله أن نرى كيف تستطيع بعض التجارب
الجزئية ان نربطها باعادته ترميم مذهب بالمله بناء على ما يلفيه من اعضاء
فى بعض حالات التقدم العلمى . والوعى العقلى يشق نفسه بنفسه خلال
المنظريات التى تشمل الانظمة العقلية - فى التجربة كما هو الامر فى
الفكر تصبح المادية المنتظمة نوعا من التنظيم الجديد . فالمادية المنتظمة
ليست بحال من الأحوال وصفا لعالم منتظم . وليس ما يهمنها هو
تسجيل نظام قائم بقدر ما هو فهم وتحريك لذلك النظام . ولهذا لا يمكن
أن ينحصر لعبنا على سطوح الأشياء بدافع نفعى عابر .

لا يمكن أيضا أن نقف عند حد دراسة مشاكل الفيزياء من حيث هى
مستبصرات خارجية . فغالبا ما يتطرق الذهن الى افتراض مسائل
معينة وراء المظاهر العادية . ولكن من أين نضمن أننا لا نفترض مسائل
خاطئة كأصل للمسائل الصحيحة التى نحتك بها فى تجاربنا العملية .
ولذلك فالفكر الفلسفى مضطر الى عدم الاكتفاء باللعب على السطوح .
وحتى حين يستطيع ان يتعرف على كفاية المادة بوصفها احدى المواد، وبعنا
الفيزيائية لا يمكنه الوقوف عندها . هذه الفكرة قد تخدم تعيين العناصر
الكيميائية الجزئية بوضوح . غير أننا لا نكاد نرجع بفكرنا الى مفهوم خاص
بتداخل المواد فى الكيمياء حتى يصبح دور الكشافة قاصرا على التعيين
الابتدائى .

ولذلك فالفكر الفلسفى مسئول عن مصاحبة العمليات الصناعية
لكى يمهّد لوضع مشكلة التنظيم المذهبى للمواد الأولية فى المستوى الذى
تظهر عنده التفاعلات الحقيقية . ان الفكر الفلسفى مطالب بمحاذاة
التكوينات الداخلية فى المادة حتى ينهيا للتنظيمات القائمة على حقائق
أولية بسيطة . ومع هذا فان المنظور العلمى الخاص بالأعماق الموضوعية
للاواقع سيفقد فقط ارتكازه اذا اقتصر على وضوح المعرفة فى مسوداتها
الأولى واذا لم يتابع مهمة التثقيف التقدمى، للفكر العلمى . نحن نعرف أن
الفيلسوف الظاهرى لا يميل من تكرار ندائه بضرورة الرجوع الى الشيء
نفسه . ولكن الى أى شىء نرجع اذا كانت الثقافة العلمية ذاتها توعز
الناس بضرورة الانفصال عن الأشياء الأولى .

ولا نكاد نؤكد اتجاه العلم الى تحقيق دقيق للانزلال عن الأشياء
الأولى ولا نكاد نعلن هذا التعميق الضرورى لفلسفة الظاهرات من أجل

صنيف فيم التجارب العلمية حتى يجيبنا اصحابها بتلك الصورة القديمة اندالة على التشكك وهى صورة الحجب التى كانت تغطى ايريس والسى لما رفعت حجابا منها وجدنا انه لا يزال يتبعى دائما منها الختير الذى يخفى اسرارها . حينما نجد الفرصة من اجل الاعتراف بأعماق الموضوعيه وبالتالى من أجل اكتشاف الندرج العقلى المقابل له فى الوعى . يرفض الظاهريون هذا الانهيار العقلى الذى يعيننا على أن نكتشف كل مرة دفعة عقلية أكبر كلما أذينا الأوهام الاولية . والحق أن أعمان الموضوعية كما يخوض فيها العلم الحديث لا يزال تبدو منى كل مرة وعند كل اكتشاف نوعا من الامتداد العقلى . وذلك طبيعى لان القدرة على التفسير نزداد فى أمثال هذه الحالات . وكلما ذهبنا التجربة الى الاعماق كلما انتظم السياق المذهبي للمعرفة .

لا بد ادن أمام هذا الوضع من اسنعادة الانتباه مرة أخرى . من الضروري أن يصاحب عمليات الصناعة المتعمقة فى المادة فكر واع لطيفه عقليته . ويصبح الشعور بعقلية المعرفة نقطة ابتداء جديدة فى الطاهريات . وهذه العقلية توضح بالانابة كل الاحالة المتبادلة التجريبية للوعى الأولى كما تعزز توافية الوعى الأساسية عند يقظته . فالوعى العقلى يربط الكائن الفكر بنفسه فى تجربة فكريه الخاص . ولا تكاد ننتهى معرفتنا على طول التقدم المعرفى للعالم حتى نصبح واعين لتاريخنا الطويل المحدد أو على الأخص اننا نحمل علامة كل الثورات الثقافية التى يجب علينا تحقيقها عندما نتفهم المعارف العلمية الحديثة . ولذلك يجب أن نقبل العلم بتعدداته وتكثراته وأن نقبل المادة ببواطنها البالغة غاية الاختلاف والتنوع . وكل موقف تبسيطى فى العلم هو موقف مؤقت . وما كان ميدانا للاحتيمال الفلسفى من قبل أصبح لدى العالم الحديث مدارا للتعقيلات التى تنزع أكثر فأكثر نحو الانتظام وأكثر فأكثر نحو الندرج . وبهذا يودى العلم الحديث دوره الهام فى خدمة المعرفة باستبعاد الميوعة التى تميزت بها أبواب الاحتمال الفلسفى .

وكان نيتشه يقول : لقد استطعنا أن نخلق القوالب الشكلية والصور قبل أن نخلق تصوراتها . والواقع أن كل تصور من تصوراتنا العلمية يقوم كمركز أو كمحور لاحدى فلسفات الكيمياء أو لاحدى فلسفات المادة . وتأتى صعوبة تناول تكوين العناصر واختلاط المواد من جانب الفلاسفة لاعتمادهم على الحلول السهلة التى تقدمها لهم الفلسفات التبسيطة . ولما كان الفيلسوف يعزف بطبعه عن الاشتغال الفعلى بالمشكلة فهو فى العادة يحجم عن الابتعاد عن الطبيعة وعن التعميم الكلى .

لما كان الفيلسوف غير راعب في متابعة العمل العلمي الطويل الساق في صبر وأناة فهو لن يتعرف على علوم المادة وهي تتحارب وتنظم مبادئ المادية المركبة . فالفيلسوف يريد عادة ان يقوم باعداد احكامه عند البدء بينما لا نفتنا اسجربه ان نفيض باستمرار على جانبي الدعاوى الفلسفية (١) .

اننا لا نحصل على الثقافة العلمية اللازمه حينما ندعى بنسبنا لنناج الفكر العلمي في حد ذاتها . اننا لا نستطيع ان نزن الحقيقة وار تقدرها حتى قدرها الا بمسابعة الخطوات المتتاليه التي نتحقق بها الصيغ والمعادلات . ولا نقوى اطلاقا على تقدير قيمة التقدم العقلاني مالم ندرس التمثل الصوري أو التشكل التويني لجاربنا على المادة . ذلك ان تقدم العقلية وتقدم الحقائق الواقعي يساند أحدهما الآخر . الواقعية الحقه والعقلانية الحقه كلاهما نهائي في وضعهما معا . وبمتابعة المسير المميز للواقعية العادية في حفل العلوم نفسها تبدو الواقعية كما لو كانت مبكره أو تبدو غير مستوفاه النضج العلمي . أنها علامة الايمان الذي لا ينظر لأدلة من أجل تأكيد اعتقاده وتثبيتته . فد تتأكد صحة الفكر والواقعي وقد تؤدي التجربة الوضعية بتتابعها المستمر الى نوثيق اتبنتت الفكر الواقعي . ومع هذا فمن الضروري أن نعتبر تاريخ المشكلة بأكلمه لتتأكد من واقعية الواقع أينما كان . عند دراسة صور الجزيئات الذرية مثلا ينبغي الانتقال الى الصور الخفية حتى يتمكن من تعيين حقيقتها المادية . فها هنا تلعب قوى مجهوله من شأنها أن تحيل كل صورة من الصور الى مجرد لحظة في التطور الديناميكي .

وعلى ذلك فان تصويب الموقف الفلسفي من العلم يتطلب منا الانغماس في المشكلة الى أقصى أبعادها وأعماقها . غالبا ما ينقل الفيلسوف حدوسه واستلهاماته الموفقة عن عالم البلورات وكيفياتها الهندسية الساكنة الصلبة الى مفهوماته عن أشكال الجزيئات الذرية وصورها المذبذبة . يمتد الفيلسوف اذن أن صور الجزيئات الذرية هي نفسها صور البلورات المصغرة . وانا لم يكن الفيلسوف حينذاك بهر هرتز بمعرفة دقيقة للهندسات البلورية فسيقع الفيلسوف في دائرة الواقعية الأفلاطونية . والواقعية الأفلاطونية لا تفترض وجود التصورات وجودا لفظيا أو فكريا وانما ترى لها وجودا واقعي حقيقيا . والفيلسوف المعاصر يقع في نفس هذه الواقعية حين يتعرض للتجارب العلمية في مجالات الجزيئات الذرية (١) . انه ستمتد الحقائق الشكلية التي اعتادها على واقع

(١) فارن هذا الكلام العالم الفيلسوف ارنست دي برولي في حناة العلماء . اكسفورد ص ١٦٦ .

الاشكال البلورية وسجول هذه الاخير في يديه الى نماذج خالصة
لنظريات تجريدية . ولكن هذا الموقف لا يعدو ان يكون عبارة عن عبارات
ابلاغة انطولوجية . ولهذا الكلام اهميته في احد مؤتمرات الفلسفة ولكنه
لا يحوى أى قوة تفسيرية أو تقويمية للمعلومات . ولا نستطيع الواقعية
المباشرة أو الواقعية الأفلاطونية أن تقوم في مجالات العلم بتميين حقيقة
الوضع الحديث بالنسبة الى الصيغ والرموز والتخطيطات والنماذج
والأبنية والتمثيلات والصور والأشكال الهندسية . مع أنه من الضروري
أن نتحقق من هذه الصور في لحظة قيامها داخل السياق انظري .
ولاناسب هذا المجال سوى الواقعية التي لا تتحدد الا في لحظة متقدمة
على نحو كاف في عمليات البحث .

البراءة غير موجودة اذن في حقل البحث العلمي . انما يسعى
الباحث الى تصفية الأوضاع والتجارب والمعارف من أجل تحقيق المادية
العقلانية . فهكذا نصل الى ما هو أساسى . والمادية المنظمة يمكنها دائما
أن تستبعد نظامها . واذا فقد الفيلسوف هذا التسعور بالمصير الهام
الذى يتعلق به معرفة المعارف التي تتخطى نطاق المحسوس فانه يوقف
التاريخ ويجمد العبارات والصنع . وقد أصبح المحور الوضعى لعلوم
الكيمياء الحديثة ميالا الى جانب التركيب والى الحركة الديالكتيكية
التي ثبت قديمها بلا توقف بين التركيبات المستحدثة .

واذا كان هذا صحيحا فقد صار من اللازم أن تتحول الفيزياء الحديثة
الى فلسفة حقيقية . انها تقوم باستكمال شروط التجربة للتجربة ذاتها
كما هو الحال في سلالم الاحتمالات . تتعلق المشكلة هنا بفتح امكانية
حقيقية للموجود وعدم الاقتصار على الامكانيات المنطقية أو على امكانية
التجربة على نحو ما حددها كانط كأساس متعال للتجربة . وقد طوى
باشلار هذه الامكانية الحقيقية في ثنايا ذاتية متميزة من التجربة ذاتها.
وتشكلت هذه الذاتية عند باشلار على هيئة مقولة من مقولات الجهة في
الحكم كما يقول هيوليت . وهى ذاتية تأملية تتكون ولا تكون فى داخلية
التجربة .

وقد تنبه باشلار الى جانب المادية العقلانية بعد دراسة الميكانيكا
التموجية وبعد الوصول الى أقصى آماذ النظريات النسبية . واكتشف
خلال دراساته أينشتاينها وانبثاقاتها التاريخية ومقاصدها الواقعية . وليس
المهم بالنسبة اليه تأويل التجربة وانما المهم هو معالجتها من أعلى
مستوياتها . أعنى أن المهم هو تأكيد الأبعاد الخاصة بالفهم والتي لا تنشأ
في نفس مستوى الحدث الحسى . ونظرية النسبية هى أصدق مثل لهذه

الحالة بنسقيها المحدود والعام . فهي تعبر عن هذا الانجاه الخاص بالذهن الذى يخترع عقليته ومعقوليته والذى يحاظر باستخدام الفروض الانس تعميما دون ضمانات مفروضة بالاكره . ولهذا لا تسعى الى تصحيح نظريات نيوتن عن طريق نوع من التقريب النظرى المخالف . وانما تفيض عليها وتحيط بها وتضمها الى ادراكها الذهني الجديد للطبيعة . وهذا الامتداد والشمول هو الذى يحل محل التجريد الحسى المواجه للحس المشترك . فهناك محسوسات كثيرة . ولكن لا بد من معرفة المحسوس الهام وتمييزه من المحسوس غير الهام . واذا جاز لنا استخدام كلمة الماهية فى هذا السياق بمعنى الحس – كما يقول هيولييت – فستكون شيئا آخر سوى الافقار والشحوب والضمور لما هو محسوس . وستصبح الماهية دالة تضم المحسوس فى كلية علاقاته المحجبة وفى تعقيده الوظيفى الفعلى . ولهذا لا يكفى اكتشاف الظاهرات عن طريق الظاهرية . وانما ينبغى اقامة بناء هذه الظاهرات من جديد عن طريق الفينومينوتكنيكية أى الاصطناع الظاهريائى Phenomenotechnique .

وباخلاء مجالات التجربة العلمية من الخيال الأفلاطونى تضيف
المادية العقلانية خيال التجريد الرياضى أو خيال العلاقات الفهمية .

٣ - نظرية المعرفة الناسلية

هذه احدى الفلسفات التى أخذت مكانة أولى بين فلسفات العلوم فى العصر الحاضر . ونحن نهتم بها اهتماما خاصا ونسوقها الى محبى النظرات العلمية ليروا أسلوبا نموذجيا فى تناول مناهج البحث وأصول التفكير . وتعد المعرفة الناسلية اليوم اخطر انواع الفلسفات ومن أهم التيارات المعاصرة . وصار مبدعها الأستاذ بياجيه مؤسس مركز باسمها أنشئ ليضم جميع الباحثين المنتمين اليها فى العالم أجمع بمدينة جنيف فى سويسرا .

وقد أخذت هذه الفلسفة صورة تخطيطية عامة فى كتاب « مقدمة الى المعرفة الناسلية Intro. à l'épistémologie génétique الذى ألفه الأستاذ جان بياجيه Jean Piaget . أسستاذ علم النفس بالسوربون وبجامعة جينيف . ولقد أصبح الأستاذ بياجيه اليوم علما من أعلام علم نفس الطفل فى العالم وترجم له الى اللغة العربية كتابان من كتبه ، كما قامت جامعات انجلترا وأمريكا بدعوته لالقاء محاضرات فى موضوعات الفلسفة والمنطق وعلى النفس . وهو يخص محاضراته تلك بتحليلات هامة لنظرياته فى علم نفس الطفل والمنطق الفاعلى ونظرية المعرفة الناسلية .

وقد ولد الاستاذ بياجيه بسويسرا في سنة ١٨٩٦ ، وحصل على درجاته العلمية هناك ثم قام بالتدريس في كلية العلوم بمدينة جنيف . وبدأ محاولاته لارتقاء حقول التجارب في علم نفس الطفل بكتابه عن اللغة والفكر عند الطفل الذي نشر عام ١٩٢٣ . واحتوى هذا الكتاب على تقارير مفصلة عن تجارب أجراها في معهد جان جاك روسو في جنيف . وهو معهد أنشئ خصيصا لهذا الغرض ولأجراء تجارب وأبحاث علمية عن الأطفال كما أنه كان معهدا لاعداد وتمارين المدرسين . وأخذت هذه التجارب شكل محادثات تدار مع الطفل بالطريقة التي يمكن بوساطتها استطلاع أفكار الطفل ومعتقداته ومواقفه وتخيالاته عن موضوع معين تحت الاختبار .

ولم يكتف بياجيه بهذه الابحاث فأصدر كتابا أخرى بصرة متتالية عن منهج الطفل في الحكم والاستدلال وعن أفكاره بخصوص السببية وآرائه عن العالم الخارجى وعن أحكامه الاخلاقية . ويعد هذا العمل من قبل بياجيه أهم أنواع البحث العلمى التى صدرت من هذا القبيل فى القرن العشرين . وقد عاونه على اجراء أبحاثه تلك لفيف كبير من تلاميذه الذين درسوا عليه علم النفس كما أنه هو نفسه كان يدير دراساته فى أول الامر تحت اشراف أساتذيين من اكبر أساتذة علم النفس والتربية وهما الاستاذ فلورنوا Flournoy والأستاذ كلاباريد Claparède

ومما أضفى على هذه الدراسات أهميتها البالغة أن بياجيه تخلص من العصبية المنهجية ومن الحماس المذهبى واتخذ لنفسه أسلوبا من التسامح حيال الدارسين لعلم النفس وصار يتلقى أى نوع من أنواع التوجيه أو النصيحة بصدور رجب . وأظهر استعداداه الدائم لقبول حقائق جديدة فى هذا الحقل الذى يعمل فيه من أصحاب النزعات المنهجية المختلفة دون تقيد بنظرية خاصة . وهكذا كسبت أبحاثه أعلى درجات التفوق فى مجال علم نفس الطفل .

وقد استطاع بياجيه بعد ذلك كله أن يحقق نتائج خطيرة فى فروع تخصصه وأن يصل الى حد الاعتقاد بأنه فى امكاننا أن نميز مراحل مختلفة فى نمو الطفل العقلى . فتفكير الطفل ذاتى غارق فى الأوهام والخيالات التى يستحدثها بنفسه لنفسه Antistic واتصاله طفيف - ان لم يكن معدوما - بالحقيقة كما انه متهمىء دائما لخدمة رغباته وميوله ثم تتلو هذه المرحلة مرحلة أخرى من التمرکز الذاتى egocentrisme وهى المرحلة التى يحمل فيها الطفل ايمانا ضمنا بأفكاره وتجاربه دون

دون احتياج الى برهان أو دليل . وهذه المرحلة تصبغ أفكاره عن السببية بنوع من الاستحياء (بعث انحياء) خاصة فيما يتعلق بالاشياء المتحركة او بالقوى الخارجية الشبيهة بالشمس والقمر والسحب والرياح . وفي الوقت نفسه تخدم لغته الاغراض المرتبطة بتعبيره عن ذاته اكثر مما تحاول الاتصال والتداول مع الآخرين . ولذلك تأخذ المحادثات بين الاطفال طابع الاحاديث الانفراديه أو طابع المنولوجات الجماعية التي يبدل الاطفال خلالها انتباهها ضئيلا جدا بعضهم الى بعض عند الكلام معا ولا يجدون أى متعة فى تبادل الآراء . وتبقى هذه المرحلة حتى حوالى سن السابعة أو الثامنة وهى السن التى يبدأ بعدها السلوك الاجتماعى الحقيقى .

وقد انتقدت سوزان ازاكس (١) وآخرون دراسات بياجيه نقدا عنيفا وحاولوا اثبات أنه من المؤكد أن هذه المراحل لا يمكن أن تكون دليلا على الطريقة التى تعمل بها عقلية الطفل فى سن معينة بلا أدنى اختلاف . ومع ذلك فمن المؤكد أن دراسة بياجيه تعتبر مادة ثمينة فى باب علم نفس الطفل وأضافت اضافات جديدة وهامة فى معرفة عقلية الطفل عندما لفتت انتباهنا خصوصا الى ميول عامة تسيطر على تفكير الاطفال فى سن معينة . فمن الجائز أن هناك بعض المغالاة فى التحديد الحتمى لمراحل تفكير الطفل فى سن معينة ولكن من المؤكد أن ميولا معينة لا تفارق ملامح التفكير فى تلك السن .

ومن ناحية علم النفس المقارن وعلم نفس الذهن تمتاز عبارات بياجيه بابرار ملامح معينة للعقلية البدائية التى تظهر فى العقول غير الناضجة والعقول المضطربة والعقول غير المتمدنة .

وأخذت هذه الدراسات ثمر ثمرات جديدة ابتداء من عام ١٩٣٩ كما أنها أبرزت اتجاهات تختلف عن التجارب السابقة . لقد ظهرت استفادة بياجيه الحقيقية من أبحاثه عن الطفل فى حقول المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة . ان متابعته لتطور الطفل وعقل الانسان فى حالات ومراحل مختلفة جعلته ينظر الى أى بحث نظرة تاريخية عضوية . لقد بعث الاهتمام بهذه الدراسات احساسا بقيمة التطور فى تسجيل الظواهر المتعددة لنمو الكائنات البشرية وغير البشرية . وبذلك أصبح

(١) سوزان ازاكس Susan Isaacs عالمة انجليزية احرث بحوثها فى علم نفس الطفل بمدرسة بيت مالينج Malting فى كامبريدج وأهم دراساتها : النمو الدهنى عند الاطفال الصغار ، ولدراساتها قيمة كبيرة فى التربية وموضوعات السلوك والتفكير .

جان بياجيه الوارث الحقيقي لمذاهب الفلسفة القائمة على الاستفادات النفسية والسيولوجية فضلا على أنه صار يغذى فلسفة العلوم ونظرية المعرفة بأدق المواقف وأقواها .

وهكذا عالج بياجيه عمليات المنطق الرياضى بالاسلوب الفاعلي وطبقها على السلوك العقلى للاطفال محاولا بذلك استكشاف طريقة تكون التصورات الرياضية والمنطقية والطبيعية عندهم . وقد حدد كتابه « بحث فى المنطق » (١) فى سنة ١٩٤٩ التخطيط المذهبى لمبادئ المنطق المستخدمة فى أبحاثه . وأعلن بياجيه أن الباحثين فى علم النفس سوف يجدون فى المنطق الرمزى أداة محققة النفع تماما مثل الاحصاءات . كذلك أشار فى مطلع كتابه عن « المنطق وعلم النفس » (٢) وهو مجموعة محاضرات ألقاها فى جامعة مانستستر - الى أن الغرض من دراساته هذه ليس الوصول الى اكتشاف الطريقة التى يمكن بواسطتها صياغة النظريات الخاصة بعلم النفس صياغة صورية عن طريق استخدام المنطق . وإنما المراد من وراء هذه الأبحاث هو دراسة تطبيق الوسائل العملية المنطقية على حقائق علم النفس ذاتها وخاصة على بناء الفكر فى كافة صورته التى تظهر فى المستويات المختلفة خلال النمو الذهنى . فالمنطق الرياضى يقدم الى عالم النفس منهجا محددا لتخصيص البناء الذى يبرز خلال تحليل العمليات الآلية الفعالة للفكر . ويمكننا حين نخضع هذا البناء الفعال للتحليل المنطقى أن نفسر بسهولة لماذا تحدث نماذج مختلفة من السلوك فجأة . وعلى عالم النفس فى العصر الحاضر أن يتخلص من سوء الظن بالمنطق الذى ورثه عن علماء الفترة السابقة ممن خافوا الوقوع فى أخطاء علم النفس العقلى .

وكتاب « مقدمة الى المعرفة الناسلية » هو ثمرة كل هذه المواقف التى مر بها تفكير الاستاذ بياجيه . هذا الكتاب هو النتيجة التى ترتبت على اختبار فكرة التطور العضوى للكائنات الحية . وهو فى ثلاثة أجزاء يقع كل جزء منها فى أكثر من ٣٥٠ صفحة . وهو خلاصة الموقف الفلسفى العام الذى انتهى اليه بياجيه نتيجة أبحاثه المتصلة . ويكفى أن نتصور هذا الجحيم الذى اختاره المؤلف لهذه المقدمة كيمسا ندرك خطورة هذا الكتاب بالنسبة الى جميع أفرع العلوم المعاصرة . فالجزء الاول يدرس المعرفة الناسلية فى حقل التفكير الرياضى ، والجزء الثانى

(١) Traité de Logique

(٢) Logic and Psychology (مطابع جامعة مانستستر) .

ينظر في التفكير الفزيائي ، أما الجزء الثالث والآخر فقد اختص بالمعرفة الناسلية في ميدان علم الاحياء وميدان التفكير النفسى والتفكير الاجتماعى .

وقد أحس بياجيه نفسه بأن موقفه الفلسفى النهائى يحتاج الى توضيح من وجهة نظر اختيار الموضوع . فبعد أن وضع ما يقرب من خمسة عشر كتابا عن تطور الذكاء عند الطفل وجد نفسه يعالج موضوعا معرفيا على جانب كبير من الخطورة والاهمية لتأثيره المباشر على المبادئ الاساسية فى أبواب الفلسفة والمنطق وعلم النفس على السواء . فقال ان هذا العلم كان يراوده منذ اشتغاله بدراسة علم الحيوان ولذلك اهتم بمشاكل التنوع والتكيف وبمسائل المنطق والمعرفة . وتمنى أن يؤلف كتابا عن المعرفة البيولوجية مستندا فقط الى فكرة التطور والنمو . ولهذا لجأ الى علم النفس العملى وكذلك الى نواة العقل متمثلة فى دراسة ذكاء الطفل . وظن أن أبحاثه الأولى عن منطق الطفل لن يستغرق أكثر من خمس سنوات فاذا بها تستغرق ثلاثين سنة ولم تنته بعد . ويقول بياجيه أن فلسفته المسماة بالمعرفة الناسلية هى نتيجة للمقارنات التى ظل يعقدها بين الناسلات النفسية للعمليات الذهنية وتطورها التاريخى .

والواقع أن فلسفة المعرفة الناسلية تقوم على أكثر من أساس وتشتمق مقوماتها الروحية والمعنوية من تيارى العلم النفسى والعلم الطبيعى . والمعرفة الناسلية هى نظرية المعرفة العلمية المبنية على تحليل التطور الخاص بهذه المعرفة ذاتها . ويتعلق الامر اذن فى هذه المعرفة بالبحث عما اذا كان من الممكن عزل الموضوع فى هذا الفرع المعرفى وانشاء مناهج مختصة وملائمة لايجاد حل لمشاكله . واذا كانت الفلسفة تجعل موضوعها كل العالم الحقيقى سواء كان عالم الحياة الخارجية أو حياة العقل والعلاقات فيما بينها ، فالعلم على العكس من ذلك يحتفظ بموضوع محدد ولا يشرع فى استكمال نظامه كعلم الا بعد نجاحه فى هذا التحديد . من شأن العلم اذن أن يتابع حلول مسائله الجزئية وينشئ لنفسه منهجا متخصصا واحدا أو أكثر من واحد بحيث يحقق تجميع الوقائع الجديدة وتنسيق تفسيراته فى قطاع بحثه الذى سبق أن قام بتخطيطه . وهكذا نجد أن الفلسفات تصطدم عادة بالاختلافات التقديرية التى لا يمكن نحاشيها والتى تفصل بين المفهومات المتعلقة بحياة الانسان الذاتية والكون . أما العلم فانه يحقق توافقا نسبيا بين العقول بشرط أن يهدف الى حل مشاكل محصورة فى نطاق معين . وأن يستخدم مناهج محددة تماما .

فأحيانا يكون من الميسور أن تتفق العقول بشأن مشكلة من المشاكل مثلما يحدث عادة في حساب الاحتمالات عن احدى الظاهرات وفي قوانين الوراثة وفي حالة من حالات الادراك وأحيانا أخرى يصعب ذلك تماما مثلما هو الامر في موضوع الحرية الانسانية . ولهذا توصف المشكلات الاولى بأنها تحمل طابعا علميا بينما تعد المشكلة الاخيرة من نوع فلسفى .

وإذا كان لهذا التقسيم معنى فمعناه أنه قد أمكن عزل المشاكل الاولى بطريقة لا نبحت عند حلها كل مشاكل الوجود بينما تظل المشكلة الاخيرة متضامنة مع سلسلة المسائل غير المحددة التى تستلزم اتخاذ موقف ما حيال عالم الحقيقة بأكمله . ولكن هذا لا يمنع من أن تستحيل مشكلة من مشاكل الفلسفة الى موضوع علمى إذا أخضعناها لتحديد جديد على نحو ما حدث في ميدان علم النفس .

وقد أصبحت مشكلة التحديد الجديد ملحة الحاحا لا خلاص منه في ميدان المعرفة ذاته لسببين : أولهما التقدم في بعض مناهجها الجزئية ، وثانيهما ازمة العلاقات بين العلوم وبين الفلسفة . فلا شك أن اوضاع المعرفة قد تغيرت عن ذى قبل وأصبحت مناهجها أكثر دقة وأنه قد صار من اللازم أن تكشف العلوم عن قدراتها أمام التيار الفلسفى البحت . وديكارت نفسه هو الذى نصح بأن نخص التأمل الفلسفى بيوم واحد في الشهر وأن نوقف بقية الشهر على دراسة التجربة أو الحساب . ومعظم الذين ناقشون اليوم طبيعة الفكر العلمى وأصول التفكير هم في الغالب من رجال الرياضيات وعلماء الطبيعة والاحياء . كذلك استطاع الكثيرون منهم التسلل الى حقل المعرفة الفلسفية ذاتها وادخال التحديد الجديد على بعض فروع بحثها مثلما حدث بالنسبة الى أصول الرياضيات .

ولكن العلوم الجزئية نتصف بصمات معينة ولا تواجه مشكلاتها جملة كما أنها تقوم بتفصيل الصعوبات في طريقها بالاسلوب الذى يمكنها من اعادة تصنيفها وتنسيقها . ولذلك فالمعرفة التى تود أن تكون علمية ينبغى أن تتحاشى التساؤل من أول الامر عما تعنيه المعرفة على نحو ما تتحاشى الهندسة أن تحدد مقدما ماهية المكان وكما تمنع الفزياء نفسها من بحث ماهية المادة في أول طريقها وكما ترفض علوم النفس اتخاذ موقف معين بشأن طبيعة العقل عند شروعها في الدراسة . وهكذا يخلو العلم من أى معرفة عامة بل انه يصبح بذلك خلوا أيضا من المعرفة العلمية ذاتها . وقد تنشأ عن ذلك وجود أشكال متعددة للمعرفة

يثير كل منها عددا غير محدود من المسائل الجزئية . والموقف لا يزال كما هو فيما يتعلق بالنماذج الكبيرة من المعرفة العلمية المتخصصة ولا يزال من أصعب الأمور أن نتلاقى عند رأى عام واحد بشأن ماهية المعرفة الرياضية أو المعرفة البيولوجية أو المعرفة الفيزيائية .

أما إذا كان الامر متعلقا بتحليل اكتشاف معين ذى تاريخ محدد المعالم أو فكرة متميزة بينة التطور فليس من المستبعد أن تتفق العقول اتفاقا كافيا بشأن المشاكل المعروضة على شريطة أن تظل في حدود التساؤل عما يلي : كيف انتقل الفكر العلمى فى الحالات التى واجهها وحددها تحديدا حتميا من مستوى معرفى منخفض الى مستوى معرفى مرتفع ؟ فإذا كانت المعرفة العلمية تعد حتى اليوم ذات طبيعة فلسفية لارتباطها الضرورى بكل مشاكل الجملة ، فمن الممكن بلا أدنى شك أن يحدد الرء بانتقاله الى تناول الاشياء فى سلسلة من المسائل الجزئية المجسمة عندما يستفسر : كيف تزداد المعرفة ؟ فمن هذه الوجة يمكن أن تنشئ نظرية العمليات المشتركة بين مختلف الزيادات نظاما يتحول بالتدريج الى علم .

وهذا فى الواقع هو ما تصبو الى تحقيقه نظرية المعرفة الناسلية . وقد أخذت هذه المعرفة اسم الناسلية نسبة الى الناسلات وهى عناصر الوراثة فى الكائنات الحية . ودراسة الناسلات هى دراسة الوراثة والتفير . واعتماد هذه النظرية على الناسلات عند تحديد طبيعتها العرفية معناه أن هذه المعرفة تبنى خصائصها على دراسة وافية لتطور الكائنات خلال تاريخها الزمنى منذ وجودها فى الحالة النووية . ولكى نحى هذا المذهب العرفى الجديد من أخطار النكوص أو التفرق لابد من أن نخلق منهجا دقيقا يخضع له ويمضى وفقا لمقتضياته . بيسد أن التساؤل عن كيفية ازدياد المعارف يستلزم كذلك أن نلم منهجيا بكل معرفة من ناحية تطورها فى الزمان بوصفها عملية مستمرة لا نلحق بأولها ولا نبلغ نهايتها . أو بعبارة أخرى ينبغى دائما أن نواجه منهجيا كل معرفة أولا من حيث اتصالها بحالة سابقة معينة ذات مستوى منخفض ، وثانيا من حيث قدرتها على تمثيل هذا المستوى نفسه بالنسبة الى مستوى معرفى أرفع .

ولنضرب لذلك مثلا بالحقيقة التى يرددها الكثيرون وهى الحقيقة التى تقول $2 + 2 = 4$. فمن الممكن تفسيرها بوصفها خطوة ناسلية لسبيين : أولا لأنها تحتوى على معرفة لا يملكها كل عقل مفكر وبالتالي

تستحق دراسة تكوينها ابتداء من معارف أقل . وتانيا على الرغم مما تحويه هذه العبارة من حقيقة نهائية فانه من الممكن الوصول بها الى درجات أرفع عند ضمها الى الانظمة الفاعلية الاغنى مضمونا والافضل تكوينا . اذ أن هناك فارقا شاسعا بين $2 + 2 = 4$ كتقرير عن مشاهدات واقعية أو كمفهوم من مفهومات فيناغورس وبين ما آلت اليه في كتاب أصول الرياضيات الذي وضعه كل من رسل وهو ايتهد .

ولا شك في أنه من الممكن فهم الاشكال الهندسية والتحليلية دون اهتمام أو انشغال بشأن الحقيقة . ومع ذلك فاننا واثقون من أن التجربة لن تفترض الخطأ في هذه الاشكال من حيث هي استنباطية متماسكة بل وان التجربة نفسها سوف تعمل على ملء هذه الاشكال ان عاجلا أو آجلا وستتكيف معها تماما . وهذا هو وجه الحيرة في الأمر . اذ أن الرياضيات مع تطابقها دائما مع قطاع معين من الحقيقة الطبيعية تتخطى هذا القطاع بتعميماتها . فالرياضيات لا تنبئ ابتداء من درجة معينة أو من مستوى معين في تطورها على أي نوع من أنواع التجربة . مما لا شك فيه أن الطفل يحتاج الى رعاية تجريبية حتى يتأكد من أن $(1 + 2 = 3)$ على نحو ما اكتشف المصريون القدماء أوليات الاشكال في هندسة اقليدس اعتمادا على المقاييس . ولكن ابتداء من سن ١١ ، ١٢ سنة عند الطفل وابتداء من حضارة اليونان في التاريخ يرتفع مستوى الاستدلال الرياضى عن مجرد التقرير التجريبي . قد تكون التجربة مناسبة لاكتشاف مشاكل وأوضاع جديدة . وهى كذلك فعلا على الدوام بحيث تقود عالم الرياضيات الى اتجاهات لم يكن يتوقعها أو يرغب فيها من أول الامر . ولكن لا يمكن أن يشير عالم الرياضيات الى التجربة بوصفها مقياسا للحقيقة كما يفعل عالم الطبيعة . فالعبارة أو الجملة الرياضية صحيحة مادام من الممكن اثباتها عقليا لا من حيث توافقها مع الواقع الخارجى .

ومع هذا فان الدلالة المعرفية للعدد قد فتحت المجال أمام افتراضات متعارضة ومتناقضة فيما بينها حتى أصبحت الصعوبة كبيرة في تمييز المشاكل بعضها عن بعض ووضعها في أقسام . فهذه العبارة مثلا : $1 + 1 = 2$ هل هي حقيقة أم هي أمر متفق عليه أم هي عبارة تحصيل حاصل ؟ وبينما لم تثر الحقيقة العملية لعلم الحساب أى جدال أو نقاش نجد أن مشكلة التعرف على حقيقة العدد وماهيته تكشف عن عدم قدرة الفكر على فهم طبيعة الادوات التى يعتقد أنه يفهمها والتي يستخدمها في كل أفعاله تقريبا .

فهذا التعارض بين وضوح استعمال العدد وتضارب نظريات المعرفة التي ألفها رجال الرياضيات بشأنه يثبت في حد ذاته مساس الحاجة الى بحث ناسلى . ذلك أن عدم شعور الفكر بالاجهزة الاساسية في عملياته الآلية هو في الواقع دليل نفسى على أولية هذه الاجهزة وبالتالي على قدم مستوى تكوينها الذى يجب الصعود اليه من أجل بلوغها .

فالمنهج الناسلى يدرس المعارف من ناحية دورها في بنائها الحقيقى أو النفسى وينظر الى كل معرفة من ناحية ارتباطها بمستوى معين من العمليات في هذا البناء . وهو منهج لا يسىء الظن مقدما بالنتائج التي يؤدى اليها استخدامه بل هو المنهج الوحيد الذى يتصف بهذه الصفة على شرط التمشى مع وجهة النظر الناسلية حتى آخر الشوط الذى تؤدى اليه .

ان أصحاب نظريات المعرفة يهتمون الاعتبارات النفسية الناسلية بأنها تؤدى حتما الى نوع من الوضعية التجريبية وأنه في امكانها أيضا أن تنقلب الى نظرية قبلية أو حتى أفلاطونية . ولكن الظروف التي أدت الى اساءة الظن بالمنهج الناسلى الى هذا الحد هي أن بعض النظريات المشهورة في تاريخ الفكر ابتداء من الفلسفة التطورية عند اسبنسر Spencer الى نظريات انريكيز Enriquez (١) الحديثة قد توقفت في منتصف الطريق عند تطبيقها للمنهج الناسلى .

ونظرية المعرفة الناسلية كما اتضح في منهج بياجيه تعتمد على الأسس والمبادئ التالية :

أولا : ينبغى التعود على التفكير نفسيا وبيولوجيا عند دراسة المعارف المتعددة في مختلف أفرع العلوم واعتبارها مرتبطة بأبنية حية وموازنة بعضها ببعض الآخر .

ثانيا : المهمة الاولى للمنهج الناسلى هي الموازنة التشريحية بين الابنية العقلية والتطور بها الى الفسيولوجيا العامة للعقل . فكل معرفة تتضمن عملا بنائيا عمسلا وظيفيا . ودراسة البناء العقلى ضرب من علم التشريح كما أن الموازنة بين الابنية المختلفة نوع من التشريح

(١) فيديريجو انريكيز Federico Enrignés من علماء مطلع هذا القرن الذين صبغوا العلوم والرياضيات بالدراسات النمسية وكانت له نظريات منصلة بالسببية وتداعى المعانى . ومن مؤلفاته تطور المنطق ومشكلة المعرفة .

المقارن . أما التحليل العضوى الوظيفى فهو ضرب من الفسيولوجيا
وإذا امتد الى حد عقد المقارنات الوظيفية يصبح عندئذ فسيولوجيا عامة .

ثالثا : فى حالة عدم القدرة على تتبع المقارنات عند فحص النماذج
البنائية بسبب تعرقل القدرة البصرية ينبغى اللجوء الى منهج النشوء
النوى الفسيولوجى الذى يصل بالموازنة الى المراحل الاولية جدا للنمو
الوجودى الناسلى أو لنمو الخلائق الناسلية . فبمثل منهج النشوء
النوى أمكن تصحيح الكثير من التصنيفات العلمية فى مملكة الحيوان
بالرجوع الى مراحلها انديدانية ومتابعة نموها التطورى وتكويناتها الحية

رابعا : ويتميز منهج المعرفة الناسلية بالمقارنات المتعددة على
مستويات متنوعة . وهذه المقارنات تأخذ شكلا تاريخيا نغديا . وهذا
الشكل التاريخى النقدى هو الشكل المنهجى الذى يجرى تطبيقه على
تاريخ العلوم وعلى الافكار الاساسية التى يستخدمها ويبنيها العلماء
خلال تطورهم الاجتماعى . والمعرفة الناسلية لا تقوم بتطبيق المنهج
التاريخى النقدى على المعرفة فى مراحلها الاولية الناسلية وانما تقوم بتطبيقه
على الافكار المتطورة فعلا وقد بلغت مراحل النمو الجماعى للتفكير العلمى
ومراحل التعاون بين العلماء أنفسهم .

خامسا : ويحتاج هذا المبدأ الرابع الخاص بالتاريخ النقدى الى
استكمال مبدأ خامس يختص بمنهج نشوئى نوى عقلى . وهو منهج
آخر سوى المنهج النشوئى النوى الفسيولوجى فى المبدأ الثالث .
فالمنهج النشوئى النوى العقلى يتابع الافكار فى نشأتها الاولية جدا
عند تحليل النمو العقلى للطفل أو عند متابعة الفكرة المعينة لدى الذين
استخدموها دون أن يكون لديهم تصور واضح لها . وهذا المنهج
النشوئى للعقل يلعب دورا هاما فى نظرية المعرفة الناسلية مثل دور
المنهج النشوئى الفسيولوجى فى علم الحيوان المقارن . ولا تكفى كل من
علم الاجتماع وعلم التاريخ لتفسير كيفية تمثل الطفل للنظم والاضاع
التى يتلقاها وكيفية تصوره للاشياء التى تحيط به . ولهذا يلجئ المنهج
النفسى الناسلى احتياجا الى معرفة موقف الطفل من التراث الاجتماعى
ومن الاوضاع المعنوية والحسية الى يتلقاها من حوله .

سادسا : لا يمكن الوقوف على طبيعة أى حقيقة حية باستطلاع
مراحلها الاولية أو مراحلها الختامية ولكن باستطلاع عملية تحولاتها
نفسها . فالمراحل الاولية لا معنى لها الا بالنسبة الى حالة التوازن
الذى تطمح اليه . وحالة التوازن هذه لا نفهم الا على ضوء الانشاءات

المتالية التي أدت إليها . وفي حالة فكرة من الأفكار أو مجموعة من العمليات الذهنية ليس المهم فقط هو نقطة الانطلاق فهي نقطة يصعب التحقق منها . وليس المهم أيضا نقطة التوازن الختامي فهي نقطة لا نعرف حقا ما اذا كانت ختامية أم لا . المهم فعلا بهذا الصدد هو قانون النشوء والترقى أو النظام الفاعلى للتكون التقدّمى . وهنا يصبح المنهج النفسى الناسلى وحده وسيلة الى معرفة الاعتباب البدائية حتى لو لم يصل قط الى العتبة الاولى ويصبح المنهج النقدى التاريخى سبيل التعرف الوحيد على الخطوات الاخيرة ولو لم تكن نهائية . فقانون النشوء يجعلنا دائما في رواح وغدو بين الناسلات الاولى وبين التوازن النهائى (بالمعنى النسبى لا بالمعنى المطلق) وهو وحده الذى يسمح لنا بالأمل فى بلوغ أسرار الأبنية المعرفية وفهم التفكير العلمى .

هذه هي المبادئ الستة الاساسية فى المنهج الذى اختطته نظرية المعرفة الناسلية وهى مبادئ مستندة الى الاعتماد فى كل المقارنات والتخريجات العقلية التى يتوقف عليها عادة التطور الحقيقى لمفهومات العلم . وقد حصرها بياجيه حصرا دقيقا يجعل من نظرية المعرفة الناسلية وسيلة دقيقة لبلوغ الحقائق فى ميدان البحث العلمى المنهجى .

وقد استطاع أنريكيث أن يقوم بتطبيق منهج مشابه فى روحه العلمية وخطواته النفسية للمنهج الذى وضعه بياجيه لنظريته فى المعرفة الناسلية . فانريكيث وضع فى كتابه عن التصورات الأساسية للعلم سنة ١٩١٤ كل القواعد التى رأى ضرورة البحث بمقتضاها . وسار على هدى هذه القواعد فى أبواب المعرفة جميعها ، كالمناطق والهندسة والميكانيكا والديناميكا الحرارية والبصريات والمغناطيسية الكهربائية وعلوم الأحياء . ولكن كل هذا المجهود الذى قام به أنريكيث ينبغى إعادة النظر فيه اليوم من جديد . كذلك ينبغى إعادة النظر فى كل ما جاء به بالدوين أيضا بهذا الصدد .

فهل معنى ذلك أن المعرفة الناسلية قد فشلت ؟ لا على العكس لأن العلم بمعناه الحقيقى يتطلب منا دوام المراجعة للنتائج التى نتوصل اليها عن طريق هذا المنهج الناسلى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلا بد من إعادة البحث من جديد على ضوء النتائج الجديدة فى علوم الطبيعة والنفس والرياضيات . فهذه العلوم ، وخاصة علم النفس الحديث ، قد تغيرت تغيرا قويا شاملا فى السنوات الأخيرة . وقد انبثت نظريات أنريكيث فى مجموعها على نظريات علم النفس فى الاحساس وتداوى الأفكار والتجريد

ابتداء من صفات حسية مما أضفى على موقفه نوعا من التبلد اللاحركي وجعل فلسفته منقطة على نفسها . أما علم النفس الحديث فينكر أولا الوجود العقلي للحواس ولا يعترف الا بالادراكات المنظمة ويضع موضع الشك ثانيًا فكرة المتدايعات البسيطة Les Associations Simples ويرجع ثالثًا وأخيرًا كل حالات الشعور الى موضعها النسبي بالقياس الى الأحداث والى أنواع السلوك الخاصة بالمجموع . فاذ أخذنا فى الاعتبار كل هذه الخصائص الجديدة تراءت المبادئ والأفكار العلمية على ضوء علوم النفس الناسلية فى وضع مختلف عما كانت عليه .

ويعود بياجيه لبشير الى موقف المعرفة الناسلية كما وضحت أخيرا على يديه فيقول ان نقطة الانطلاق الحقيقية فى المعرفة الناسلية الجديدة بعد أن تكيفت مع خصائص علم النفس المعاصر لم تعد الاحساس أو التجريد التخطيطي ابتداء من الصفات الحسية وانما أصبحت شيئًا آخر هو التقدم نحو الحدث بأكمله الذى لا تعدو علاماته الحسية أن تكون سوى مظهر من مظاهره . فالفكر يشرع فى حركياته الأساسية ابتداء من الواقعة . الفكر يقيم نظامه من العمليات المنطقية والرياضية بعد المامه بالحدث ولذلك نستلهم أسرار الناسلات الخاصة بهذه الأفكار من تحليل الوقائع الأولية وطريقة نفاذها شيئًا فشيئًا الى داخل العقل نفسه .

وباختصار يمكن القول ان المنهج الناسلى بوقف عمله على دراسة المعطيات التى يقدمها الواقع الحى من حيث هى عملية ازدياد للمعارف . ويعرض لنا بهذا الصدد أمران : أولهما معرفة مم يتكون هذا الازدياد للمعرفة ، وثانيهما ما يمكن استخلاصه بشأن طبيعة هذه المعرفة . وفيما يتعلق بالأمر الأول لا نجد ما يدعو الى الشك فى وجود نمو المعرفة وتطورها . فهذا شئ أفترته جميع المذاهب والفلسفات . ومع ذلك فهناك محل للتساؤل بشأن معرفة ما تتكون منه ميكانيكية هذا النمو الذاتية . فهناك حركة عملية دائبة فى كيان الازدياد المعرفى يصح أن تكون موضع تساؤل . أما الأمر الثانى فهو الذى تقوم عليه الاعتراضات من كل النواحي : هل تكشف العملية الميكانيكية للازدياد طبيعة المعارف ذاتها ؟ وهنا تتقدم المعرفة الناسلية باحدى مصادراتها المزدوجة فتؤكد أن ميكانيكية النمو من حيث هى انتقال من معرفة أقل الى معرفة أكبر تجعلنا نلم بكيان المعارف المتتالية . وهذا الالمام نفسه يمهّد لحل هذه المشكلة .

وهذا فى الواقع يستدعى التفرقة بين نظريتين فى المعرفة الناسلية . المعرفة الناسلية المحدودة والمعرفة الناسلية العامة . فالمحدودة هى كل

نوع من الأبحاث النفسية الناسلية أو النقدية التاريخية التي تنصب على طرق ازدياد المعارف معتمدة على نظام ترابط قائم على حالة المعرفة المقررة في اللحظة التي يشير إليها البحث . وعلى العكس من ذلك تعد من النظرية العامة كل أبحاث تعتمد على نظام ترابط متضمن في العملية الناسلية أو التاريخية موضوع الدراسة . وتكمن المشكلة عندئذ في العثور على المنهج الذي يظل ناسليا أو نقديا تاريخيا ويتمسك بأهداف قواعده الأساسية . أو بعبارة أخرى المشكلة هي كيفية إعطاء البحث مقاييس موضوعية تسمح بمقاومة أى تأمل أو انحراف ميتافيزيقي بصورة فعالة .

فاذا تبين لنا ذلك كله أصبحت المهام التي تضطلع بها فلسفة المعرفة الناسلية محدودة وواضحة . وأخطر هذه المهام هو التوفيق بين المنطق الرياضى وعلم النفس . فالمنطق الرياضى هو الذى يؤدي الى دراسة العمليات الوجدانية التي يقوم عليها العلم والمنطق في تطورهما . وقطبا المعرفة في هذه الحالة هما الضرورة الخاصة بالتضمنات التي تميل الى الاختفاء في الوقت المناسب وتتابع الوقائع العادى على مر الزمان . والواقع أن علماء هذا العصر مزودون تزويدا طيبا بشأن تحليل التضمنات المنطقية الرياضية . ويعد حساب البدائة axiomatique المعاصر من هذه الناحية أداة فعالة جدا . كذلك يعتبر تقدمنا حقيقيا وملموسا من ناحية أخرى فيما يتعلق بأسلوب خلق الترابط بين وقائع الفزياء ونضمنات المنطق الرياضى .

فنظرية المعرفة الناسلية هي أدق خطوة في التطور الفلسفى المعاصر لاعتمادها على جملة علوم مجتمعة في بحثها المعرفى وعلى جملة فلسفات هامة في هذا العصر وارتكانها الى أهم أساس معرفى في الفكر الحديث على الاطلاق وهو نظرية التطور .

الباب الثالث
فلسفات إنسانية

السريالية والفلسفة :

مؤلف هذا الكتاب عن فلسفة السريالية (١) هو فردينان ألكيه أستاذ الفلسفة بالسوربون . وهو مؤلف عشرات الكتب الأخرى في الفلسفات العقلية والوجودية وعن فلسفة ديكارت . ويعد ديكارت تخصصه الأكبر وان كان لا يقل اجادة في تناول أية فلسفة من الفلسفات المعروفة عن اجادته في تناول ديكارت . وهو شخصية مرموقة بين أساتذة الفلسفة بالسوربون ومحاضراته مكتظة دائما بالمستمعين ولن تجد نبرة في الكلام أوضح أو أوقع من طريقته في العرض والتحليل .

وتأتى أهمية هذا الكتاب من أنه استطاع أن يهز جميع الأوساط الفكرية . . . أدبية . . . وفلسفية . . . وفنية . . . وعلمية . . . في سنة ١٩٥٥ حينما ظهر لأول مرة في سلسلة مكتبة الفلسفة العلمية عن دار فلماريون بباريس ، وشغل الأذهان توا لما عرف عن مؤلفه من خصوبة ونضج فلسفيين . والأستاذ ألكيه هو أحد محترفي الفلسفة المتخصصين الذين مازالوا يحتفظون بنضارة وجوههم ورونق هيئتهم رغم عملهم المتصل داخل قاعات السوربون .

وهو لا يطمع في أن يقدم تاريخا للسريالية ولا معالجة لمشاكلها . ولا أمل له في أن يقدم للجمهور فلسفة السريالية كما لو كانت فلسفة السريالية . اذ سيعترض الجميع على ذلك بأن السرياليين ليسوا فلاسفة ولا يصح أن يطلق عليهم اسم الفلاسفة . واذا كانوا قد تميزوا بشيء فقد تميزوا بانتاج الشعر وبانتاج الفنون التشكيلية . ولا شك أن عصرنا قد خلط بما فيه الكفاية بين الفن والفلسفة . ولكنه يخلط أيضا وبمبالغة أكبر بين الفلسفة والعلم .

ومن أجل تمييز الفلسفة من كل هذه الاختصاصات الأخرى تجب ملاحظة شيء هام جدا وهو أن الفلسفة لا تختص بنظام فرعى للأشياء وانما هي خط سير الانسان كاملا مكتملا . هذا التعريف الذي يخص به ألكيه الفلسفة هو نفسه الذي قدمه في بحثه الفلسفي الكبير عن وحشة الوجود حين قال : انه لا يتطلع الى فلسفة جديدة . انه يسعى للعثور في

(١) La Philosophie de Surréalisme : Ferdinand Alquié

تاريخ الفلسفة على خط سيرها الأبدى . وهذا التعريف هو نفسه الذى يعطيه للفلسفة مرة أخرى وهو بصدد بحثه عن السيرىالية .

ولما كان هناك أمل كبير فى أن يبقى للسيرىالية جانب لا هو بالأدبى ولا هو بالعلمى وأن يسعى هذا الجانب المستقل عن الأدب وعن العلم الى التطلع نحو الملاحظة ونحو الاكتشاف فى المجالات المهجورة المهملة . . . أقول لما كانت السيرىالية مرتبطة بهذا المبحث الجانبى بلا أدنى شك فقد صارت خطواتها تلك أيضا بالضرورة غير قابلة للفحص بالمنهج العقلية أو التعبيرات الجمالية . أو بعبارة أخرى يمكن أن نفترض للسيرىالية نظريات حقيقية عن الحب والحياة والخيال والعلاقات بين الانسان وبين العالم . واذا صح ذلك فسيحاول الكييه عزل هذه الفلسفة واستخلاصها .

لهذا يعمد الكييه الى المتضمنات الداخلية المترابطة كى يشق طريقه ابتداء من عندها . فلا يعبر عن وجهة نظر السيرىالية . وهذا طبيعى لأنه لا يدعى ذلك خصوصا وأنه يحاول استخلاص فلسفتها دون أن يخرط فى نظامها . أى أنه يبحث السيرىالية من الخارج . وهو يعتبر أندريه بريتون أكثر من رئيس للحركة . انه ينظر اليه بوصفه الوعى الذهنى المفكر للحركة السيرىالية بأكملها . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى تتحدد نظريته الى السيرىالية خلال جهودها نحو الحقيقة الواحدة . وبريتون هو الذى قال فى بحثه عن الحب أن متابعة الحقيقة تقوم فى أصل كل نشاط حيوى ذى قيمة .

ولا تخلو كل أعمال بريتون(١) من دعوات لا تنتهى نحو الأخلاق ونحو الجمال . وينهض ضد كل الدعوات الثنائية من أجل تحقيق الانسان ووفاء لتجربته الانسانية . ويؤدى كل من اخلاصه ووضوحه الى العثور على الحقيقة فى حالات كثيرة من الحالات التى ألقى عليها الفلاسفة المتمسكون بالثنائية أضواءهم . واذا كان بريتون قد أطلق على نفسه اسم عدو الميتافيزيقا فانه لم يلبث أن توصل هو نفسه بطرق مختلفة خاصة به الى عين ما تدعو اليه الميتافيزيقا . ويمتد اعجاب الكييه بأندريه بريتون على نفس مستوى اعجابه بأفلاطون وديكارت وكانط . ويقول انه هو وحده شخصيا مستول عن اعجابه ذاك .

ما هى السيرىالية :

السيرىالية هى الحياة . وليس يهمها أن تنتج أعمالا أدبية بقدر ما يهمها أن تظهر القوى الانسانية فى الحب والأمل والاكتشاف . وقد

André Breton (١)

تحول الأدب والشعر بظهور الثورة السيريلية بين ١٩٢٠ سنة و ١٩٣٠ سنة الى الانخراط فى قلب الحياة ذاتها . فلم يعد الأدب والشعر فنا أو حالة فكرية بل صار الحياة والفكر ذاتهما . ومن ثم صارت المؤلفات السيريلية قادرة على انتزاعنا من الأدب ذاته كى تبعث فينا ألوانا من التساؤل العلمى والفلسفى . ولكنها لا تدفعنا بحال الى أى جانب جمالى .

نحن نعرف أن هذا قد يشير الى غير قليل من المغالاة فى التعبير . ذلك أن أندريه بريتون (١٨٩٦ - ١٩٤٩) قد جعل من الانفعال والأمل منذ البداية انفعالا أمام الجمال وأملا فيه . بل نستطيع أن نلاحظ مع أستاذنا ألكييه أن بريتون قد أشار فى المانيفستو أو البيان السيرىالى سنة ١٩٢٤ الى أنه يعتقد فى أن الجمال هو المعيار الوحيد لقيمة الصورة . وتعتمد قيمة الصورة على جمال الشرارة الواردة(١) .

غير أنه من الواضح رغم ذلك أن الثورة السيريلية هى ثورة على طريقة التعبير الجمالى . اذ لا يمكن مثلا أن نصف البحث الذى قام به بريتون فى كتابه « السمك القابل للذوبان » بأنه ذو صفة جمالية تقبل العزل . ويصبح كل جمال قابل للحذف من الحياة أو قابل للموضوعية كمشهد من وجهة النظر هذه نوعا من الأدب . ولكن السيريلية ترفض الأدب(٢) . ولا يمكن أن ندرك الجمال الذى يرفض الخضوع للموضوعية الا بأن نلقاه فى قلب القلق الذى نسميه اليوم قلقا وجوديا والذى يمكن وصفه فى لغة عصر بريتون بصفة القلق الحيوى .

لذلك يجب ها هنا أن نتذكر محاولة السيرىاليين أول الأمر أن يرتادوا آفاق الوعي الباطن والجنون وحالات الهوس . أرادوا أولا أن يستشفوا العبارات المجترأة التى تطرأ على الذهن وهو فى عزلة تامة عند النعاس وأن يلتقطوا الصور التى تصحب هذه العبارات . واستحال موقف السيريلية بالتالى الى موقف سلبي لكثرة اعتمادها على استدعاء النعاس التئويى وعلى انتظار موجة الأحلام . وفقدت السيريلية كل روح بلاغية . وجاهدت من أجل مد تجربتها الانسانية وتفسيرها خارج حدود المذاهب العقلية وخارج اطاراتها كى تتحلل من نظراتها الضيقة وتأخذ على عاتقها بمقاييس انسانية .

تبحث السيريلية اذن عن طريق للمعرفة والخلاص معا . انها تلتفت الى كل ما من شأنه أن يرفع الانسان الى ما هو أعلى من مكانته أو الى

(١) اندريه بريتون : البيان السيرىالى ص ٥٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٧ - ٤٨ .

ما يبدو كما لو كان خارج ذاته . ذلك أنها تطمع أكثر ماتطمع الى الافلات .
من ضرورات الفكر المدقق ومن سلطان القوانين التي تتحكم في المحسوسات .
وتميل السيريالية الى الخلاص من المحرمات التي تفرضها الأخلاق العادية
ومن كل ماتسنه الأوضاع من الشعائر والفروض . أى أنها باختصار
تسعى من أجل الالتقاء بحرية الانسان الكاملة ازاء موضوعات الحس .

السيريالية والشعر والأدب :

ويظن البعض أن مثل هذا الاتجاه من شأنه أن يؤدي الى الانحطاط .
والفشل . غير أن الاستاذ الكيبي يعارض في ذلك معارضة قوية جادة .
ويقول بوضوح وصراحة أنه يعتقد على العكس أن الحصر الظاهر للتجربة
السيريالية واقتضابها في أداء لغوى كانا نوعا من العودة الى ماهية اللغة
التي هي نفسها الشعر . ليس في الأمر أى انحطاط . لأن الشعر في
الواقع هو الجسر الذي يربط عالم الحقيقة اليومية بعالم الأحلام الرائع .
ويظل هذا الجسر الشيء الوحيد الذي يملكه كل من يود الاحتفاظ بالوضوح
بحيث لا يترجم رموز العالم العلوى في لغة تخمينية أو سحرية أو دينية .

ويحس بريثون باعجاب قوى نحو المظهر ونحو نوع الكلام ومعدنه
كما يشغف بالنبل في التعبير . ويقوم بزيارة فييليه جريفان وبول
فاليري . ويجد الشجاعة ليقول لمحبوبته في نهاية كتاب «الحب الجنوني»
« لقد بزغت من بريق ما كان عندي في النهاية وليد الشعر الذي كرسيت
له شبابي والذي ما زلت أقوم بخدمته مستصغرا سأن كل ما ليس بشعر »
وإراجون (١٨٩٧ - ١٩٥٢) (١) الذي يظهر نحو الشعر نفس الوفاء
طول حياته يقرر في كتابه عن « بحث في الأسلوب » : « نعم اننى أقرأ .
اننى مصاب بهذا الداء المضحك . . وأحب الأشعار الجيدة . . هذه الأشعار
التي تبعت على الاضطراب . . . وأحب كل ما ينتمى الى هذه الأشعار مما
وراء الوجود . . . اننى كما لو لم أكن أحس بهذه الكلمات المجيدة الرائعة
التي خلاها الليل عن طريق رجال لم أعرفهم . . اننى أحب الشعر » .

وهكذا يمكن أن نقول مع الكيبي ان الانتقال الى الشعر لم يكن اذن
سقوطا بالنسبة الى السيرياليين . ولم يكن خطوة الى الأمام أيضا . لقد
كان الانتقال الى الشعر مجرد عودة الى ما لم يهجروه قط . وعلينا من أجل
ذلك عدم الخلط بين الشعر وبين الأدب . فهؤلاء السيرياليون قد رفضوا
الأدب ذاته باسم الشعر نفسه . فالشعر هو مضمار الروعة والرائع جميل

دائماً . ان كل ما يبعث الروعة جميل بل ما من جميل سوى ما يبعث
الروعة . ولا يدعونا الشعر الى الاهتمام على نحو أى مقطوعة وانما يقوم
بتغيير روحنا عن طريق الانفعال الذى يبتعثه فينا . أو بعبارة أخرى
الشعر هو مجال حريرتنا وهو الذى يسمح لنا بأن نسبح على كل الأشياء
صور رغباتنا .

وعلى العكس من ذلك أنكر بريتون القصة بصورة قاطعة . انه
ينكرها لما فيها من حكاية ولأنها تخضع تماما لسلطان المنطق . ويظل
هدف القصة خارجيا بالنسبة اليها لأن اتساق كل طابع انساني فيها
ضرورى كما أن تحدهه لازم بحيث يتقدم البناء الشكلى كل انفعال مباشر .
اذ اننى - هكذا يقول بريتون - أريد أن يسكت الناس عندما يكفون عن
الاحساس . وعندما يرفض بريتون الأدب فهو يفعل ذلك بثقة تامة فى
الشعر الذى يبدو فى عينيه حيويًا ومرتبيا بعلم الوجود . أو يبدو الشعر
فى عينيه مالكا لكل مفاتيح الحرية ومحتويا على رسالة السعادة الانسانية .
وذلك من حيث يمثل الشعر اللغة الأصلية أو اللغة الحقيقية الوحيدة التى
تعبّر عن الوجود وتخلق له موضوعه . وليس الشاعر رجل اللهو
والتسلية . انه الواعد الذى يوحى ويحقق .

فالشاعر أندريه بريتون يعزز مركز الشعر وينكر القصة (١) . ويرى
أنه لا يتجاوب مع المشاهد الطبيعية أو الأعمال الفنية التى لا تبعث فيه
الردة الحقيقية ولا تواجه الجمال الا لغايات وجدانية . ويقع من ثم على
خاصية الجانب الأخلاقى العالمى فى الشعر . ويؤيد ذلك الجانب كما لو كان
أحد المويجات الحقيقية فى الشعر . ويرفض بريتون الناحية الجمالية
كأساس للاختلاف فى القيمة وكأساس يمنع الناس جميعا من أن يكونوا
شعراء . ويقوم رفضه ذلك على حكم سالف بعدم حيوية الجانب الجمالى
وباعتباره سببا فى انفصال العمل الفنى عن الحياة .

وكأى واحد من أولئك الذين أرادوا تعميم احدى المتع أو احدى
المعارف جعل بريتون لمذهبه منهجا هو منهج الكتابة الآلية . ويقتضى هذا
المنهج مجرد الكتابة بغير أن يكون ثمة موضوع محل نظر وبغير أن نفتعل
أى اشراف منطقى أو جمالى أو أخلاقى . كل ما يتطلبه هذا المنهج هو أن
ندفع الى الخارج بكل ما يوجد على صورة لغة بداخلنا مما توقعه عادة
مراقبة الشعور . لأن كل ما فينا خطاب ونزوع نحو الخطاب . ويعمد

(١) قارن هذا بموقف أستاذنا العقاد فى كتابنا عن « عبقرية العقاد » ص ١٣٨ - ١٤٢
خلال كلامنا عن قصة سارة .

بريتون بهذه الكتابة الآلية الى تحويل هذا الخطاب و اظهاره بوصفه هو نفسه الانسان . ومن ثم تجنح السيريلية نحو العلم الذي يمكننا أن نتحدث في اطاره وحده عن المنهج والتعميم والايحاء بمكنون الحاضر . ولذلك صار من الضروري أن يخضع بريتون لكل متطلبات الموقف العلمي وأن يتكلم عن موضوعية الغايات وعن سير الواقع الحقيقي الخاص بالفكر الذي تظهره الكتابة الآلية . ويعرف المانيفستو أو البيان الذي كتبه بريتون السيريلية بأنها : « آلية نفسية خالصة نود أن نعبر بواسطتها عن السير الحقيقي للفكر اما مشافهة أو كتابة أو بأية وسيلة أخرى . . فالسيريلية تعتمد على اعتقاد بالحقيقة الرفيعة الخاصة بأشكال معينة من التداعي التي ظلت مهملة حتى وقت ظهورها » (١) .

فلسفة السيريلية :

وتبرز أمامنا هنا مشكلة ناصعة الأهمية وهي لماذا تكون التفاعلية اللا شعورية للفكر أقرب الى الحقيقة من فاعليته العقلية ؟ أو يمكن وضع السؤال بصيغة أخرى فنقول : لماذا تمتلك بعض صور التداعي حقيقة أرفع من حقيقة التسلسل المنطقي أو من حقيقة الانتباه ؟

والجواب طبعاً على هذا السؤال من وجهة نظر السيريلية حاضر ولا يحتاج الى بحث طويل . فالفكر الآلي أكثر حقيقة لمشاركته في الشعور . والشعر في السيريلية كما سبق القول هو الحياة . بل ان الشعر هو الذي يوحى بعالم فوق الواقعية . وهو عالم الحقيقة المطلقة في نظر بريتون لما يقوم به من تركيب بين العالم المرئي والعالم الخيالي . ولا يقف الشعر عند حد تحديد الظاهرة تحديداً فوقياً عن طريق المعنى الشعري الذي يبيح رؤيتها على نحو آخر . انما يصدر الشعر عن لغة أصلية يعبر بها قبل أي تفكير عن الشرط الاساسي للانسان . انه يسعى لتغيير الحياة بل والعالم أيضاً . ونحن نعرف وقع المفهوم الثوري على السيريلية . وليس هناك ما يلزمنا كما يقول الكييه بالاعتقاد في تماسك مثل هـنـدا المشروع أو قابليته للتحقيق . كل ما يمكن قوله هو ان هذا المشروع كان أساسياً في الحركة السيريلية حيث لا يمكن تمييز الشعر من الوجود أو من الحب أو من الأمل .

ولا شك في وضوح الموقف السيريلي على الرغم مما يحمله في طياته من تردد بين امتداح الفن وانتقاص قدره . فالواقع أن اعتراض أندريه

(١) اندريه بريتون : البيان السيريلي ص ٤٢

بريتون الأساسى انما ينصب على ذلك النوع من الجمال الفنى المنفصل عن الحياة والحب والأمل الانسانى . وهو ذلك الجمال الشكلى الخاص بما يعبر دون أن يخلق وبما يروى دون أن يسعى الى التغيير . ولم يكف بريتون عن اعتبار الشعر حياة أو وجها من أوجه العالم التى يجب تحققها أو حرية الإنسان التى ستصمد من أجل تحقيق ذلك العالم .

وهنا يعرض لنا ذلك الاشكال الكبير الذى اصطدمت به السيريلية رغم أنفها . هذا الاشكال هو كيف نوفق بين الفن المتمسك بأطراف الفكر الآلى أو التلقائى وبين سعيه لتغيير الحياة والعالم ؟ أو كيف نوفق بين مافى الثورة عادة من ايجابية وبين معالم السلبيه التى اكتنفت آراء السيريلية ؟ أو بتعبير آخر كيف يمكن أن ننقذ السيريلية من حكم بعض الناس عليها بأنها فلسفة عدمية . لقد أطلق عليها كما هو هذا الوصف فى كتابه عن الانسان المتمرد بحكم اختيارها دائما الموقف الأسوأ والوضع الأقل قيمة . وقال انها وقد فشلت فى الحصول الأرفع آثرت من ثم ماهو أدنى . ولهذا تجد مذهبها عدميا .

ويحاول ألكيه التعرض لهذه النقطة فى الفصل الذى عقده عن التمرد والثورة . فيقسم كلامه عن التمرد والثورة الى ثلاث نقاط رئيسية أولها الرفض السيرىالى وثانيها السيريلية والماركسية وثالثها عدم التحقق . ويرد تحليل ألكيه لمسألة الفاعلية السيريلية خلال كلامه عن النقطة الثالثة عن عدم التحقق .

وهذا طبيعى لأن الاجراءات التى تستند اليها السيريلية فى فنونها الشعرية تعتمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الانفصال الذى تقيمه فى داخل كل العلاقات المنطقية . انها تعتمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الاخلال بالروابط المنطقية المختلفة بين الأشياء نفسها . وهذا يعنى اننا لن نبلغ مستوى الشعور الطفولى الأول الذى تتبدى عنده علاقة العقل بالأشياء الا اذا قمنا بتحطيم كل نتائج التجمد العقلى واللفظى الذى نعيش فيه خلال تجاربنا . اننا نحيا داخل هياكل وروابط ذهنية ولا نكاد ندرك العالم الا خلال هذه المظاهر العقلية الجامدة . بينما تعمل السيريلية على مستوى الشعور الطفلى الأولى . ولا بد من التخلى الكامل عن كل تلك المظاهر اذا شئنا بلوغ هذا المستوى أو النفوذ اليه .

وعلى هذا النحو نهضت السيريلية تعارض كل عقلية وكل تبعية لمنطق الأشياء . واستطاعت من ثم أن تتحول من الرفض لأقوال الناس وأحاديثهم الى الرفض لأقوال أصحاب الايمان بالمدركات والعلوم . وفطن أندريه بريتون الى سر انحطاط الحياة العامة فقال ان تفاهة العالم الذى

نعيش فيه تستند بخاصة الى مدى قدرتنا على التنويه والابانة . ولم يستطع بريتون صاحب المانيفستو السيرياى (١) أن يسبغ على الفعل مفهوما سياسيا وأن يطلقه من قيوده . والسبب فى ذلك هو أن تلك الصعوبات التى صادفها فرضت عليه أن يختار اما الفاعلية العملية واما الشعر . وكان بريتون ينحاز فى كل مرة يتحتم عليه فيها الاختيار الى عالم الشعر . وفضلا عن ذلك فانه يتابع فى اخلاص ماقاله الشاعر الفرنسى رامبو (١٨٥٤ - ١٨٩١) « اننى أشمئز من كل الحرف » ويفرض على السيرياى فى ثورتها أن تعلن الحرب على العمل . ويرى أكثر من ذلك أن فلسفة باركلى من أجمال الفلسفات لأنها تنكر وجود المادة وتعد بالتالى من فلسفات عدم التحقق . ولكن اذا امتدت أحلام باركلى الى اقامة العالم فوق دعائم راسخة فان أمل السيرياى منحصر فى هدم المعطيات .

السيرياى والثورة :

وعمدت السيرياى أساسا الى ايجان أزمة حقيقية فى عالم الفكر . هذه الأزمة هى أزمة الشيء . أرادت السيرياى أن تبث نوعا من الغربة فى الحس البشرى ذاته . وكانت هذه من بين المسائل الرئيسية فى الوضع السياسى الذى اختارته السيرياى . ولعل هذه من أولى المهام التى حاول القيام بها شعر السيرياى . كانت عملية ابتعاث الغربة فى الحواس الانسانية من أول الواجبات التى حاولت السيرياى أن تخلقها لنفسها . ويتم ابتعاث الغربة فى الحواس عن طريق الشعر . فالشعر هو الذى ينكر مملكة الطبيعة ولا يعبأ بخواص الأشياء . والشعر هو الذى لا يهدأ له قرار الا بأن يمر بأياديه السلبية فوق العالم بأكمله . لذلك اذا شئنا تفهم الرغبة فى حقيقتها بوصفها أول خطوة من خطوات العمل والتنفيذ وجب علينا أن نصل الى مستواها الحقيقى . الرغبة هى منبت كل الميول والدوافع والخوافز . أو الرغبة هى مصدر الحركة والأداء فى كل فعل . وبناء على ذلك يجب الرجوع الى المنبع ذاته . يجب الابتعاد عن مظاهر الآلية وقوانين التأثير الايجابى وقوى الفاعلية لكى نعود الى المشروع الذى نبنت عنه . هذا المشروع الأولى الطفولى هو مشروع عدم التحقق الذى يمثل الرغبة فى حد ذاتها .

ويستند منطق هذه الفكرة الى أن العقل يظل دائما غريبا عن الانسان . يظهر العقل فى كل الوسائل العملية التى يجريها الانسان من

أجل تسوية أمور معاشه . وإذا كان العقل فى الانسان فعلا ويعد قوة من قوى التحرر الفعلى لديه وأسلوبا فى الفهم والاحتياط بالنسبة الى كل ما يحدق به وأداة من أدوات خدمته لتحقيق مآربه . . . أقول اذا كان العقل كذلك فانه يظل رغم كل ذلك غريبا عن الانسان . ومصداق ذلك أنه يمتزج برغبة الانسان كلما احتاج الى ما يحقق وحدة كبانه .

فالرغبة هى التى تسمح بقيام حالات من الوجود التى تؤدى الى ابحاث أكبر . ويفهم السيراليون الرغبة لا بوصفها ميلا الى الامتلاك وانما بوصفها جنوحا الى ما يعجب ويبهه . ولا يعرف السيراليون عالم الأعاجيب بوصفه عالم الحلوى التى يتمتع بها الأطفال الصغار وانما بوصفه الطريق الذى يؤدى الى دنيا الشعر . ولذلك فهو عالم يبحث على النشوة والوجد . وعلى السيرالية أن تخترع الوسائل التى تخلص الانسانية من الأعمال اليومية . وتنبع هذه الوسائل التى تستحدثها من الدهشة والاغتراب . فهاتان الظاهرتان هما اللتان تقضيان على كل توقع برفض المعانى العادية للأشياء (١) .

وهنا توحد السيرالية بين الرغبة والروح . انها ترفض تقسيم الانسان وتضع أمام العالم ثورة جديدة صادرة عن كيان الموجود بأكمله . ويحقق الوجدان وحده ذلك الاتحاد فيما بين الرغبة والروح . ومن ثم يصبح استخدام العنف ضد المجتمع ذا أساس أصلى فيما تحوى عليه الرغبة من عمق ومن أصالة طبيعية . والرغبة العارمة هى العنف نفسه . ولذلك يمكنها أن تبرز فى صور شتى أمام الأحداث بغير ضوابط النظام العادية .

وتود السيرالية أن تظل مخلصه بأى ثمن لهذا المجموع الكلى للرغبة المبتدئة على الرغم من كل ما فيها من تناقض وتوتر وحدة . ولا شك أن الثورة السيرالية تهدف الى مثل ما تهدف اليه الثورة الماركسية : تغيير العالم وتحرير الانسان . وبقيت السيرالية محتفظة بطابع التناقض الأصيل بين مقتضى العمل الايجابى الفعال ومقتضى التحرر المطلق ازاء كل أنواع الضغوط . بينما قبلت الماركسية تمييز العقل فى الانسان والانفراد بملكاته بواسطة التمشى مع قواعد العلوم .

وقالت السيرالية كلمتها وحقق سلفادور دالى لأول مرة فى تاريخ

(١) قارن هذا بما قلناه عن الحس الجمالى عند بودلير فى كتابنا عن « الخيال الحركى فى الأدب النقدى » (دار المعرفة) ص ١٧٠ .

البشرية معنى الرغبة المجسم المائل . وقالت الماركسية كلمتها وأيدت خطوط ثورتها على يد جوزيف ستالين . وستحكم الانسانية يوما واحدا على الأقل بأن سلفادور دالى كان أعظم من ستالين .

٢ - مأساة كيركجار (١)

فى سنة ١٩١٣ قام أديب فنان بعمل تمثال نصفى لكيركجار كان هذا الأديب معجبا بكيركجار ، وكان مؤمنا بالصورة التى كونها فى ذهنه عن الرجل . فكل ما وصل اليه من المعلومات وكل ما عرفه من الأوصاف قد تجسمت فى التمثال بصورة مساوية لما فى قلبه من حب لكيركجار وما فى داخلية نفسه من اعجاب به . . . وحمل صاحبنا تمثاله الى الهيئات وأصحاب الشأن يذكرهم بأن كيركجار قد مضى على ميلاده مائة عام ، وأنه من المناسب أن تحتفل الجماعات الأدبية بهذه الذكرى الهامة . ولكنه فوجيء بعدم انصات من الجميع ، ولم يكذ يفتاح واحدا من أصحاب الأمر فى الموضوع حتى صرخ فى وجه تمثاله : لا يا سيدى . . ليس هذا كيركجار . . لقد كان كيركجار أحذب . . أحذب .

وعاد الأديب الفنان الى بيته ليعمل أصابعه وأزميله من جديد ، وليضع حدبة للتمثال لم تكن معروفة لديه ، ولكنه لم يكذ يضع هذه الحدبة فى فى مكانها حتى رأى نفسه مضطرا الى العبت فى وجه الرجل . . أحس بأنه ملزم بأن يغير من معالم الوجه مايكفى لاشعار الناظر بأن هذا الوجه صاحبه أحذب . . نعم . . فليست المسألة مسألة حدبة تضاف الى ظهر الرجل ، ولكنها مسألة تاريخ يتغير ووجود يختلف . لقد كانت هذه الحدبة شبيهة بأنف كليوباترا فى مجرى التاريخ القديم وملامحه السياسية فلئن كانت الحدبة شيئا عابرا بالنسبة الى التمثال ، فكم تراها كلفت الرجل : كيركجار الأحذب !

بل تستطيع أن تقول : كم كلفت هذه الظاهرة كل من تناول القلم ليكتب حرفا عن كيركجار ؟ ولأول مرة - بعد سقراط - يأتى فى تاريخ الفكر انسان يحير الكتاب بحياته أكثر مما يشغلهم بأفكاره . وأكثر من ذلك أن هذه الحياة نفسها التى عاشها كيركجار تحولت على صفحات الكتب الى فكرة من الفكر . ولم ينتج ذلك عن غنى تلك الحياة ووفرتها وامتلائها بما يشجع الكاتب على الحكاية والسرد ، وانما نشأ عن التعارض الشنيع الذى أحدثه كيركجار فى حياته بين الزمنية والأبد . . بين الله والانسان

(١) كيركجار هى القراءة الصوتية الصحيحة لاسمه وانظر لذلك قاموس Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch (1958)

•• بين الشعور والتفكير • وليته حاول أن يثير هذه الاشكالات على مائدة الفكر •• اذا لهان الأمر • ولكنه أراد أن تتجسم أمامه فى الواقع معالم الايمان الباطن وآثار وجدانه الداخلى • أراد أن يبنى وجوده الظاهر على الهام الغيبى ، وأن يحقق مشيئة الرب فى مصيره الجزئى ، وأن يدع نهر الأبد يصب فى جدول معاشه المحدود •

ولو كان كيركجار مفكرا عاديا لما أثار فى نفوسنا الفضول لمعرفة شىء عن حياته الخاصة • ولكننا نجد أنفسنا منساقين انسياقا نحو تفاصيل حياته من أجل أن نلم بمأساة وجوده كما تمثلت فى الكتب التى تناولته ، التى عاجلت باهتمام صلة فكره بواقع معاشه ، التى أعطت أهمية للرابطة الحيوية التى مزجت تكوينه العضوى بتكوينه الروحى •

ولد صورين كيركجار Sören Kierkegaard من أبوين مسنين فى مدينة كوبنهاجن عام ١٨١٣ • ولم يتأثر الولد بأمه بقدر ما تأثر بأبيه الذى بث فى نفسه وازعا دينيا عنيفا ، وولد عنده ما سماه بالقلق أمام المسيحية ، وأشعره بجلال الواجب ودنس الخطيئة • واجتاز فى سنة ١٨٤٠ امتحانه فى علوم الدين بنجاح ، ولمس حاجته الى الاستقرار بين العواصف النفسية التى تثيرها فى خاطره مباحث الدين •• فقرر الزواج •• وكان فى هذا القرار بدء ماسميناه بمسألة كيركجار ، وانبنى عليه تيار جديد فى التفكير الفلسفى ، ويعد فى رأى الكثيرين أول عتبة فى المذهب الوجودى المعاصر •• قرر الزواج •• وبدأ بهذه الخطوة مغامرة تمتاز بالجرأة والشذوذ معا ، وكان لصداها فى حياته وكتبه أعرق الأثر • اذ لم تكذ تمضى على خطبته من رجينا أولزن بضعة أشهر حتى أخذ يناقش موضوع زواجه ويبحث فى مدى قدرته على اتمام هذا المشروع • وأحس - وهو المهرف الحس - بالخطورة التى تكمن فى زواجه من شابة حسناء فى سن السابعة عشرة ، تتطلع الى حياة الشباب وتتمنى أن تجد فى زواجها معنى لفرحة العيش ، أحس بأن ثمة فاصلا يحول بينه وبين مجاراتها فى هذه الآمال العراض ، وفى هذه الرغبات المتفتحة ، وقدر بأنه سيكون من عوامل التعاسة فى مصير الفتاة التى أسلمت له عنان الجواد الذى يحملها ومجداف القارب الذى هبطت اليه • لقد أحبها ولا شك •• أحبها حبا عميقا ملك عليه قلبه وفؤاده ، وشغل منه عقله وتفكيره ، وهز منه الروح والوجدان •• أحبها حب الفتى الوهاج وحب الرجل المخلص وحب الانسان العطوف •• ولذلك استحال عليه أن يرتكن على شعوره فى محاولته العبور من فوق الهوة التى تفصل بينهما ، ولم يستطع أن يتغاضى عن الفروق الطبيعية الكامنة فى كل منهما • فهو فى السابعة والعشرين وهى فى

السابعة عشرة ، وهو انسان محزون مكروب ، وهي فتاة مستبشرة مرحة ، وهو مفكر خارق في امتيازه وهي عادية مفرطة في البساطة ، وهو أحذب أعرج ، وهي جميلة مستقيمة التكوين ، وهو راع اتخذ من الدين صناعة وطبيعية ، وهي امرأة بعيدة عن هواية الدين ، ولا تستطيع أن تجد في نفسها الرغبة أو القدرة على اتباع سبيله . . ولا يمكن بالإضافة الى هذا كله أن يكتفى الأزواج بالعلاقة الروحية وأن يكونوا منالين في اتصالهم ببعض . . ولو أمكنه أن يحقق الرباط الوجداني وحسب بينه وبين رجينا ، لاستمر في مشروعه . ولكن من أين يملك الحق في حرمان فتاة من حياتها الطبيعية لتعاشره هذه المعاشرة الفنية ولتعيّنه على حياة الروح وطريق الله؟!

وبدت المشكلة عسيرة الحل في نظره ، وسعر بأن العوائق الموضوعية في سبيله أشد من أن تعمل فيها تحليلات العقل وتبريرات الشعور . فقرر القطيعة . . ولم يكذ يأتي أغسطس من سنة ١٨٤١ حتى بعث الى رجينا بطاقة يقول في نهايتها : « . . . انسى خصوصا كاتب هذه السطور واغفرى لانسان ، على الرغم من أنه استطاع عمل أشياء كثيرة لم يكن قادرا - رغم ذلك - على اسعاد فتاة شابة » . ولم تحصل القطيعة عقب ذلك مباشرة ، اذ ساء رجينا أن يحدث هذا وعانت كثيرا من قرار كيركجار حتى قبل أن يعود اليها .

قبل أن يعود اليها وهو أشد اصرارا وتمسكا برأيه في القطيعة ، واعتقد أن سبيله الوحيد هو العمل على بعث الكراهية في نفسها نحوه . وذلك لكي تكون القطيعة هيئة الوقع على احساسها قليلة الأثر في عواطفها . فعمل منذ عاد اليها كل ما من شأنه أن يثير الأسمتزاز في نفسها من جهته ، وأن يضعف من هذه المحبة التي كمننت في قلبها بازاء رجل مستقبليها وشريك حياتها . وبدا كذلك باردا في معاملته لها بحيث ظنت أنه لا يعنى بها ولا يشغل باله بأمرها ولا يكاد يهتم بشيء مما تبديه نحوه . فلم يأت أكتوبر من السنة نفسها حتى كانت أسهم الصبر قد نفذت وكان حلم الخلاص الذي أراده قد تحقق . وحدثت القطيعة من الجانبين ، وبدأت الأزمة الحقيقية في باطن كيركجار ، وظهرت بوادر ذهنه جلية واضحة في هذه الكلمات من يومياته : « لقد كانت أمنيته الوحيدة هي القدرة على البقاء بجانبها . ولكن في اللحظة التي شعرت عندها بأن الأمر سينحرف انحرافا سيئا - ويالها من لحظة ، فقد جاءت متأخرة جدا - أزمعت أن أدفعها الى الاعتقاد بأنني لا أحبها . وها أنذا الآن مكروه من الجميع لعدم اخلاصي . . وهو سبب ظاهر في شقاؤها . . بينما كنت مخلصا في قرارى هذا تماما شأنى معها دائما » . ويقول أيضا : « يمكن أن نطلق على قصتي معها هذا

الاسم (حب بانس) . . اذ أننى أحبها وهى لى وأمنيتها الوحيدة هى أن
أظل بالقرب منها وترجو الأسرة منى ذلك ، وهو أملى الأسمى ، ورغم ذلك
يجب على أن أرفض . ومن أجل أن يسهل الأمر عليها جهدت نفسى من
أجل حملها على الاعتقاد بأنى لست سوى مخادع وقح قليل الأهمية . .
وذلك حتى يكون من السهل أن تكرهنى ، .

ولم تمض سنتان على هذا الحادث حتى تحققت أمنية كيركجار فى
زواج رجينا أولسن من شاب يرضيها ويسعدها ويكفل لها حياة أرضية
لائقة . فخطبها اشليجل الذى كانت تعرفه وتجه قبل أن يتقدم لخطبتها
كيركجار . ومن ثم أحس كيركجار براحة أمام ضميره وبقلق عنيف أمام
مصيره . أما الراحة فلأنه لم يفسد على فتاته مستقبلها ، وأما القلق فلأنها
قد استحالت فى خاطره الى صورة ترمز الى ماضيه وتشعره فى كل لحظة
من لحظات حياته بأن عاطفته هى عملية تذكر مستمر . وأتيح له أن يراها
للمرة الأخيرة فى صيف سنة ١٨٥٥ عندما تقرر انتقال زوجها ليشغل
وظيفة حاكم فى مكان آخر . ودبرت هى ذلك اللقاء العابر وهمست فى
أذنه تقول : « فليباركك الله ، وليمض كل شىء على ماتروم » ، ولكنه لم
يملك أن يجيب بشىء ، واقتصر على أداء التحية ثم انصرف .

وكان هذا آخر عهده بها فى عالم الواقع ، ولكن قصتها لم تنته عند
ذاك ، وإنما امتدت على نحوين : أولهما أن كتابات كيركجار لم تكن أكثر
من تحليل تفصيلى دقيق لخطرات ذهنه وقد تشبعت بصورة رجينا .
فعاشرت من جديد فى فكره وعلى قلمه ، وحاول أن يستدل من تلك الحادثة
على أشياء كثيرة ، وأن يجعلها موضوع تجربة حية ، وأن يصوغها كعنصر
أساسى فى النزعة الفكرية المقابلة لأنصار الفلسفات العقلية . وثانيهما
أنها صارت موضع بحث الكتاب والفلاسفة الذين شاءوا اتخاذها نقطة
بنه حقيقى للمذهب الوجودى . فأخذ هؤلاء يفيضون فى الكتابة والتحليل
لهذه التجربة التى حولت أفكار الناس الى داخلية الذات الانسانية ،
وأقاموا الأدلة على أنها دعامة أولى فى فلسفات الحياة التى تقرن بين الفكرة
وواقع الأمور ، بين العقيدة وأسلوب المعاش ، بين الرأى والعمل .

ومن نتائج هذه الفلسفة الحيوية التى اعتنقها كيركجار أنه أراد
اقحام ارادة الله فى وجوده الفردى ، وأحب اشراك السماء فى تحويل
مصيره ، فقد اعتقد فى خيرية الرب وبنى على ذلك الاعتقاد ايمانه بأن قوة
عليا ستتدخل فى الوقت المناسب من أجل اعطائه مايشاء واعفائه من هذه
الهموم التى ركبتة . ونجد التحليل الوافى لهذه المشاعر فى كتابه عن
الخوف والارتعاد حيث قرن بين موقفه وموقف ابراهيم الخليل عندما تقدم

بابنه قربانا على مذبح الآلهة • فقد أوقف الخليل نضحيته بابنه على اعلان السماء ، وأوقف هو زواجه من رجينا على تدخل الارادة الالهية • وانظر الاشارة •• وكانت عنده الشجاعة الكافية لأن يتقصى الفكرة التي يعتنقها الى النهاية •• فلم يجده الانتظار • وقد يجوز القول بأنه سعد بزواج رجينا من اشليجل ، ولكن من المؤكد - كما يقول هايكر في تعليقه على الحادث - انه كان يكون أسعد لو أنها اتخذت قرارا بعدم التأهل ، وبقيت مخلصه لخطبته منها ، ورضيت بكل ما ينتسأ عن ذلك من التعاسة والشقوة في الحياة ! ذلك هو شعور كيركجار في قرارة نفسه ، وتلك هي نياته الباطنة ، ولو ملك الحق في أن يتصرف أقل تصرف في مصائر الآخرين لباح بهذا الرأى وأعلن هذه الرغبة • وانه لما يؤيد هذا الترجيح عنورهم على خطاب بعد موته باسم أخيه يطلب إليه أن تكون خطيبته السابقة رجينا ضمن ورثته استنادا الى أن خطبته منها لا يمكن أن تقسم بالنسبة اليه - شأنها شأن الزواج تماما - وأنها ممتدة امتداد الظواهر الأبدية في عالم اللانهاية •

ومما يوقفنا على مدى إيمانه بالسماء قوله في كتابه (عتبات في طريق الحياة) هذه العبارة : « اليوم •• انقضى عام ، اننى أحصى اللحظات ، لو أن فرصة أتيتحت لى كيما أتحدث اليها ثم ينبني المصير على هذا اللقاء •• ! لقد فكرت في الأمر من جديد : فاما هي أو لا أحد ، ولكن على شرط أن ينتظم ذلك الآن من أجل سعادتنا يا اله السماء ! ولن أجرؤ على طلب يدها الا مع التحفظ اللانهاى بأنها ليست يدها هي ما أطلبه وانما بعض مايفيدنى •• ولم أجرؤ قط على طلب شيء آخر من الله •• فالله لا شك هو أقرب شيء الى الانسان عندما يكون في سبيله الى معبر التسليم والاتكال ، هذا السبيل هو رحلة كاملة حول الوجود ، وبمعنى واحد ، اننى أكاد أخشى أن يقبل الله رجائى أكثر مما أخشى رفضه ••• أخاف أن يقول لى « نعم » أكثر مما أخاف قوله « لا » •• » وهذا هو أجلى تعبير عن الشعور النفسى الذى كان يحسه وعن القلق العنيف الذى كان يعتريه • فقد كان يخيفه تحقيق الله لما يرجوه وقضاؤه لمطلبه أكثر من رفضه وعدم سماحه ! فلماذا ؟ •

لقد كان طابع وجود كيركجار الأصيل - فيما يبدو - هو الأسى والمعاناة ، وتشربت حياته بمعنى الحزن وارتسمت على أيامه معالم التعاسة • كان الهم جوهرىيا فى معاشه المنطوى ، وأدى به ذلك الى اشفاقه من السعادة وخوفه من دواعى الفرح وتردده أمام الأبواب المتفتحة ! كان يحس بأنه صاحب رسالة ، وأن أى بذل من جانب الحياة له هو اعدام لهذه القوى

الكامنة فى داخلية ذاته • وما من حياة تظهر هذا التعارض وتبدى هذه المحنة قدر ما تظهرها وتبديها حياة أصحاب الفكر المكلفين برسالة المحملين بأمانة ، اذ لا ينبغى أن تبرز فى حيواتهم من الشواغل ما يليهم عن أداء عملهم الأسمى ، ولا ينبغى أن تعوقهم المتع الأرضية عن تبليغ رسالة السماء ! •

وهنا تكمن مأساة كيركجار •• تلك المأساة التى عاشها بنفسه فجعلت من حياته فلسفة وصبت فلسفته فى قالب حياة • ولعلها لا تقتصر على كونها مأساة بالنسبة الى كيركجار وحده ، وانما تعد كذلك بالنسبة الى الفرد •• الى كل فرد على حدة •• فلا تكاد تخلو حياة تتسم بالفردية من صراع عنيف بين الرغبات الخاصة ووقائع الأمور ، ولا تكاد تتوافر لحياة ما صفة الفردية اذا لم يتوافر لها ذلك التعارض القوى بين الارادة الجزئية وأحداث الوجود • وهنالك - فى مأساة كيركجار - سيلتمس المفكرون دائما عناصر التفكير التى أدت الى بروز هذا الاتجاه الوجودى الحديث ، وسيعثرون على مقومات أصيلة لكل منحى تأدى اليه أنصاره الجدد •

٣ - جان جرينيه

يدخل العلم والأدب والثقافة عموما ضمن الأشياء الحية وتبدو عليها مظاهر الحركة وتتمثل فيها عناصر النمو والسعى الى الاكتمال مما يجعلنا نشك فى قيمة المعرفة المستقاة من الصحائف الجامدة ويرينا مقدار الأهمية التى تعطى للسخاء والبذل فى العلم الشفاهى • ومهما استطعنا أن نجتمع من الكتب وأن نقرأ من المؤلفات التى ترد لينا من الغرب حاملة الينا آثار حضارتها فهى لن تغنى عن الاستماع الى أولئك الذين كسبوا فى حياتهم من التجارب وأمضوا فى سبيل تثقيف ذواتهم من الجهودات ما يجعلهم أكثر تمكنا عند الحديث الشخصى وأشد إخلاصا فى اسساء النصح وأكبر فائدة فى التوجيه والارشاد وأعظم تأثيرا فى الوسط الذى يعيشون فيه ممن لم يخض فى أمثال هذه المسائل واقتصر على أخذ القنور من المعارف دون اللباب •

ولعلنا نذكر بهذه المناسبة تلك العوامل التى جعلت من الممكن بالنسبة الى الفترة الماضية من حياتنا الأدبية أن يظهر كبار الكتاب عندنا • انه لم يكن من المستطاع أن يظهر هذا اللغيف من الممتازين على مسرح الأدب بغير جهودهم التى بذلوها فى هذا السبيل ••• سبيل التعلم الشفاهى والقراءة على أيدي علماء الأزهر حينما كان من المستحيل أن يتوصل الطالب الى ما يقرؤه بنفس البساطة التى يجدها اليوم وحينما لم تكن أساليب التعليم على النحو الجارى فى مدارسنا الآن •

فالتعلم المباشر على الأستاذ يؤدي الى أخطر النتائج خاصة بالنسبة الى الأديب الحر والمفكر الذى يحوى عناصر القوة الشخصية . ذلك لأن مثل هذا الفرد أقوى من أن يكون أسيرا للكلمات وأخطر من أن يلين أمام مذهب مسطور وأحوج ما يكون الى الشخصية الموحية التى تسيطر عليه ولا يقبل من العلم ما لا يكون ممزوجا بالحياة مختلطا بالدم . فهو لا يفصل بين الوجود والمعرفة وقلما تركز فى رأسه معلومات جامدة أو ترسخ فى عقله ألوان من الدرس بغير أن تمر بأعصابه وتجرى فى عروقه . فالمعرفة لدى المفكر الممتاز شيء من نفسه شيء من ذاته ولا تقف عند حد المحفوظات التى تأتي وتروح بغير علم من صاحبها حين تفد وبغير احساس منه حين تمضى .

وها هى ذى فرص من لهذا النوع قد أتاحت لنا نحن التواقين الى الاتصال بالفكر العالمى بعد الحرب العالمية المنقضية . لكم كنا نود أن نرى هؤلاء الذين نقرأ لهم ونعجب بهم من المفكرين الأوربيين حتى نتغلب على الصعوبات التى تنجم عند فهم مؤلفاتهم من عدم استحضارنا لصورة الشخص الكاتب وتمثلها فى أذهاننا تمثلا حيا . فقد تتمثل فى أذهاننا صورة لكاتب من الكتاب على نقيض الواقع عند مشاهدته عيانا وعينه الاستماع الى صوته . ان الكاتب حين يحاول التأليف لا يستغل من نفسه سوى ملكة أو ملكات معينة لا يبعدها . أما حين يتحدث فالأمر على العكس من ذلك اذ يتطلب الأمر منه ابداء كل ما يستطيع أن يبديه من قواه واطهار أرفع ما يمتلكه من المواهب العقلية .

وهذا هو ما حدث لى أنا شخصيا بالنسبة الى هذا الأديب الذى قلناه فى شهر ابريل سنة ١٩٤٩ بالقاهرة . وفى كتاباته لم أكن ألس بغير شخصية كلاسيكية ضمنية بالكلام موجزة فى التعبير تكاد تحسب على نفسها ما تخرجه كلمة كلمة وكنت أجد فيه انسانا يلتزم جادة الأمر فى موضوعاته التى يبحثها بغير انحراف قليل أو كثير وبغير محاولة لاستهواء القارئ وتشويقه .

فلما جالسته وتحدثت اليه واستمعت الى محاضراته شعرت بالفارق بين شخصيته ككاتب وبين شخصيته التى تتحدث . فهو من الناحية الثانية يمتاز بالذكاء اللامع وبالتدفق النادر فى رجال الأدب وبالاطلاع الجم ليس على مانعرفه من ألوان النتاج القديم فحسب وانما أيضا على هذه الحركات التى تجرى اليوم جريان الأحاديث العادية فى الآداب والفلسفات وعلى المذاهب التى تظهر بين الفينة والفينة .

وقلما ينسى فى أثناء هذا كله أن يقحم الفكاهة اقحاما وأن يروى

الكتابة التي تخفف من وطأة دروسه على عقول المستمعين اليه . واذا كانت الكتابة المؤلفة لاتسمح الا قليلا بابداء الأمثلة واقتباس النماذج من حياتنا العادية فهو في حديثه لا يذهب بعيدا ولا يخرج فيما هو بصدده أو ما هو ملزم بالكلام عنه من تلك الدائرة المعيشية في كل يوم .

وهذا الرجل - جان جرنيه Jean Grenier - يعد من أخطر رجال الفكر الفرنسي الحديث وأحد ممثلي الفلسفة الوجودية الأصلاء وحسبه أن يكون من بين تلاميذه الذين تخرجوا على يديه المفكر الوجودي الكبير الـبيز كامو Albert Camus وقد ولد جرنيه في باريس سنة ١٨٩٨ واستكمل دراسته الفلسفية بالسوربون حيث نال الليسانس والأجراسيون والدكتوراه . وكانت موضوعاته دائما حديثة وشيقة في آن معا . فهو مرة يتحدث عن الحرية بصدد دراسته عن الفيلسوف جول ليجيه Jules Leguier الذي مات منذ أكثر من قرن تقريبا واعتبره الاستاذ جرنيه في دراسته واحدا من هؤلاء الذين تمثلت في تفكيرهم اراءاصات بالفلسفة الوجودية وبالبرجماتيزم أو الفلسفة النفعية . ولم ينس حين قام بهذا العمل أن يقارن بينه وبين معاصره كيركجار نبي الوجودية كما يسمونه .

وتناول جرنيه موضوعات كثيرة عن الوحدة والعزلة وعن الشعر والفنون المختلفة في مقالاته العديدة بالمجلة الفرنسية الجديدة . وهذه المقالات تظهر خصوصا ميوله الأدبية . وهو لم يتخل عن هذه الروح الأدبية في أدق موضوعات الفلسفة الصارمة مثل رسالته عن سكستس امبيريكس Sextus Empiricus في مجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٤٩ وفي الترجمة التي قام بها لنصوص من كتاب هذا المؤلف اليوناني (١) .

وهذه الروح هي التي تظل باقية على مؤلفاته الخاصة وتدير كتاباته في موضوعات من أصعب موضوعات الفلسفة بالنسبة الى الحياة الفكرية الحديثة . مثال ذلك رسالته التي كتبها عن الحرية وأفضل استعمال لها . أما كتابه الذي يتحدث فيه عن مشكلة الاختيار Le Choix فهو بحق من أفضل ما كتب على الإطلاق فضلا عن أنه يمثل بوضوح أهم ما في تركيب شخصيته من عناصر ومن مواهب ودقته هي التي تدفعه الى الاتيان بمقدمات طويلة من أجل الامام بالموضوع من جملة نواحيه . . . ومن أجل الانتهاء

(١) مؤسس مدرسة فلسفة طيبة من القرن الثالث الميلادي .

الى نظرة معينة لا يمكن قبولها الا بعد الافاضة فى شرح نظريات بعيدة كل البعد - اذا نظرنا اليها لأول وهلة - عن مجال الحديث فى مسألة الاختيار .

ويكاد ينتهى فى هذا الكتاب الى نفس ما انتهى اليه سارتر Sartre فى فكرة الحرية . فالناس فى نظره متفقون فيما بينهم على أن ثمة أشياء هى من حيث تقديمها أرفع درجة من سواها وأعلى مرتبة عما عداها ولا يد من أجل هذا أن يختاروا .

فالاختيار بالتالى ضرورة وجودية مادام من المستحيل أن يحصل الوجود بغير تمييز الأشياء بعضها من بعض فى الوقت نفسه . ولكن الناس قد خلطوا فيما بين الاختيار والتفضيل . فهم يعتقدون انهما عمليتان من طراز واحد . مع أنهما ليسا كذلك . فالاختيار فى الواقع يأتى من وجهة النظر الموضوعية الخالصة . أما التفضيل فله معناه الذاتى الذى لا يصح قبوله فى غير هذا الوضع . ولهذا نلاحظ أن التفضيل لا يقتضى الصحة فى الاختيار وانما يتوقف دائما على المزاج الفردى المستقل وتبعلا لهذا استحال عليهم الاتفاق وصعب عليهم القطع بأن أشياء بالذات هى أحق بالاختيار وأجدر بالانتقاء . فتولدت لدينا بالتالى مشكلتان على جانب من الأهمية . أولاهما تتصل بالقدرة على الاختيار والناية تتصل بقيمة الشئ الأثير .

على أن هناك شعورا قويا يجعل الانسان يعتقد فى إمكان الاختيار . وذلك لسبب بسيط . وهو أن انكار الممكنات - كما يقول جانكافتش - يتعارض مع تأكيد الوجود . ويمكن اذا شئنا التهرب من أوضاع يمكن استبدالها بغيرها أو الخلاص من مشكلة الاختيار أن نكون دائما فى مواقف لا تناوب فيها ولا اختلاف بينها . ولكن هذا نفسه فعل مختار فى الحقيقة .

كذلك يمكن تفادى مثل هذه المواقف فى حياة الانسان بعمل العاملين . على أن يتم كل منهما على انفراد فى زمن معين . ولكن سيقضى هذا أيضا منا اختيار أحد العاملين أولا . وهذا الشعور بالامكان (اما هذا واما ذاك) يفيد فى أنه يدفع بنا الى الاحساس بالعوائق والى التفكير فى الحرية دائما على أنها وليدة قيود وخاضعة لتنظيم . بيد أنه يمكن الشك - رغم ذلك - فى أن مثل هذا الشعور بضرورة الاختيار خيالى فى بعض الأحيان . ولا يعدو أن يكون مجرد وهم من الأوهام . اذ لانكاد ننظر الى الوراء قليلا حتى نشعر بأن ذلك الفعل الذى أتينا به وذلك التدبير الذى قمنا به لم يكن لا شعوريا عن ضرورة من الضرورات وعن لازمة من اللوازم .

فما من شيء الا ويقودنا الى الحكم فى هذا الموضوع بأن الاختيار لايعنى شيئا ان لم يكن تعبيرا عن ضرورة . أو على حد تعبير سارتر :
اننا مضطرون الى أن نكون أحرارا . ولا نقصد من ذلك - وهذا هو المهم فى رأى الاستاذ جرنبيه - ان هذه الضرورة قد صدرت عن فاعل خارجي . . فلا يمكن بعد هذا أن نتفق مع الحتميين . . وانما نرمى من وراء هذا الى تقرير حقيقة هامة فيما يتصل بالفعل الانساني وهى أن الانسان لايكاد يختار حتى يتحدد تحلدا تاما بطبيعة الحال وحتى يتشكل حسب ارادته الباطنة .

انه لا يستطيع أن يهرب من كونه بادئا لأول مرة فى كل مرحلة من المراحل . حتى ان اللحظة التى يقرر فيها أمرا من الأمور ويقطع فيها بتصميم معين لايمكن النظر اليها بوصفها نتيجة متكاملة مع كل ما كان موجودا قبل ذلك .

فالانسان ممثل له دور يلعبه كما تقول الرواقية . وهو دور لم يكن له حق فى اختياره . ورغم ذلك فهو قادر على أن يؤديه أداء حسنا أو أداء برديئا . ونحن نعرف الى أى حد بالغ الرواقيون فى تقدير الحرية . ويمكننا نحن أن نضيف الى قولهم عن الممثل البارح انه يخترع دوره بشرط. أن يحفظه ويتقنه . وبعبارة وجيزة اذا تحدثنا عن الحرية فانما نتحدث عنها بوصفها شيئا ناجما عن القيود وتولد عن العوائق والموانع والسلوب المتزاحمة أمام الانسان .

٤ - الير كامو

(أى روحى . . لا تتطلى الى الحياة الخالدة بل استنفدى حقل الامكان . .)

« بندار »

لا . . لن ننتحر . . فلتنزل بنا المصائب أزواجا وأفرادا ، ولنحط بأجسامنا ألوان من العلل والهموم ، ولنتملىء الحياة بضروب من التفاهة والعبث . . ومع هذا كله فسنظل مستمسكين بالعيش الانساني المحدود . . . انه عيش باهت لا قيمة له ، فلا غد ولا أمل ولا نور ، ولكنه يعد كل شيء بالنسبة الينا ، ولا بد أن نعطيه - نحن البشر - تقديره اللازم . . . أيها الناس . . . انى أحمل اليكم رسالة العبث ، ولكن انفضوها ، فستجدون فى طياتها رسالة العدل والكرامة . . . سأقول لكم ان الحياة

لا معنى لها كيما نتكاتف لاعطائها معنى من عندنا ، وبذلك تستحيل الى
شيء « انساني » له قداسته وحرمته وجدواه .

تلك صرخة كامو التي انبعثت أول ما انبعثت من الجزائر الفرنسية
ممثلة بكل دلالات القلق الوجودي ، معبرة عن محنة الفكر المعاصر . لم
يقل كامو هذه الألفاظ بعينها ، ولكنها - فيما أعتقد - نعطيك لمحة من
اللمحات التي تكشف لك عن أدب كامو ، وتفتح لك أبوابه وتدخل بك
الى أعماق فؤاده .

هنا محور أفكاره وتلك هي أهم نقطة ينبغي أن تعول عليها في فهمك
لآرائه ، فهو رجل يريد أن يجعل للحياة معنى بعد أن اكتشف أنه ليس
لها أى معنى ، ويريد أن يخلق فيها أوضاعا انسانية وأخلاقا فردية تحدد
اتجاهنا في العمل وتبث فينا الثقة وتجعلنا نغالب الاحساس بالضيقة ،
وتشجعنا على محو آثار العبث البادية بوضوح في معاشنا الانساني .

ونبدأ مع كامو من أول أمره لنرى كيف تطورت الأفكار في رأسه
على هذا النحو ، فنجد أنه ولد عام ١٩١٣ ، وأنه درس الفلسفة واضطر
الى العدول عنها تحت تأثير المرض أولا والحاجة ثانيا ، فاشتغل بالصحافة
وكان فشلته في الاستمرار على نحو ما أراد لنفسه أن يكون في المجال
العلمي ، سببا فيما احتواه خاطره من الأفكار السوداء ومن التشاؤم
العنيف ، ونحن نعرف أنه ألف كتابا (محترما) وعمره لا يعدو الثالثة
والعشرين ، بعنوان « ليالى الزفاف » ، وفي هذا الكتاب نشعر بأننا حيال
كاتب ممتاز له أسلوب جميل فريد ، وله نغمة حزينة أسيانية ، وله أفكاره
الغريبة المتمردة ، وتبين ذلك من عباراته ولكن هذا يبث أيضا
أن كل ماهو بسيط يفوتنا . ماهو اللون الأزرق ؟ ماهو التفكير في
اللون الأزرق ؟ انها الصعوبة نفسها بالنسبة الى الموت . . . فلسنا ندرى
كيف نتحدث عن الموت وعن الألوان . . . ولكن هل يمكنني حقا أن أفكر
فيه ؟ أقول لنفسي : ينبغي أن أموت ، ولكن هذا لا يعنى شيئا ما دمت
لا أصل الى حد اعتقاده ، ولا يمكنني أن أملك سوى تجربة الآخرين
للموت . . . رأيت أناسا يموتون ، ورأيت كلابا - على الخصوص - تموت ،
ولسها هو الذى هدنى . . . وعندئذ أفكر : زهور ، ابتسامات ، حب
النساء . فأفهم أن كل اشفاقي وذعري من الموت إنما ينشأ عن حسدى
للعيش .

اننى أحسد أولئك الذين سوف يعيشون وستأخذ عندهم الزهور
والرغبة في النساء كل معناها الحقيقي . . اننى حسود لأننى أحب الحياة
كثيرا ، وذلك من أجل ألا أكون أناانيا . . . اذ قيم تهمنى الأبدية !؟

فبالنسبة الى ، أمام هذا العالم ، لا أريد أن أكذب ولا أن يكذب الآخرون.
على • اننى أود الاستمرار بوعبي الى الآخر ، ومشاهدة ختام حياتى بزادى.
كاملا من الحسد والرعب ، فيقدر انفصالى عن العالم وانسقتى من الحياة
أحس بالخوف من الموت •

ومع فكرة الموت تنشأ لدى الفتى الناشء أفكار أخرى ، أهمها
وأخطرها اعتقاده فى العبت • فالموت ، والاختلاف والتنازع ، والمصادفات،
وعدم التأكد من شىء ، واستحالة الوصول الى معنى ثابت ••• كل هذا
يزرع فى قلبه ايمانا غريبا بالتفاهة ويجعله ينسعر فى حياتنا اليومية
بالرتابة ، ويدفعه الى الاحساس بالغربة وسط مظاهر الوجود •

ولأجل تكبير هذا الاحساس وتضخيم أفكاره تلك ، تراه يكتب
مسرحة كاليجولا ، ويعبر عن الفضيحة فى عملية الموت والعبت فى
انسياق المصير ، ويأتى هذا كله على لسان شخصية كاليجولا اثر موت
أخته دورسلا التى كانت عزيزة عليه أيرة لديه • فالاشياء على نحو ماهى
عليه لا نرضى كاليجولا ولا تعجبه ، وتكاد ألا تكون محتملة ، ويقول :
ان موت أختى وحبى لها لا يهمنى فى شىء ، ولكننى اكتشفت حقيقة من
ورائه هى التى تضمنينى ، فموت أختى لا يعدو أن يكون رمزا ••• رمزا
لموت الناس وتعاستهم •

ان كل مايحيط بى هو أكذوبة ، أما أنا فأريد أن أعيش على بيئة ،
على صواب ، وأعتقد أننى أملك الوسائل التى تحول الناس الى مثل طريقي،
فهم محرومون من المعرفة ، وينقصهم المعلم الذى يعرف ماذا يقول وفيم
يتحدث •• ؟

وهنا - فى كاليجولا - نحس بالخيوط التى تتواصل فى تفكيره ،
وبالروابط التى تقرن أفكاره وتثبت أصالته ووتوقه من اتجاهه ، ولكننا
نصطدم فجأة بموقفه الجبار فى رواية الغريب ••• نفس البذور وقد
استحالت الى أنسجار باسقة ، نفس التسلسل وقد أصبح تيارا عنيقا ،
نفس الحيرة وقد ارتسمت على وجه ساخر عابث • وألفت نظر القارئ
هنا الى أمور عدة أولها أن هذه القصة بالاضافة الى مسرحية «سوء تفاهم»
تمثل فكرة حدود الأشياء وورود الوقائع على نحو يخالف رغبة الانسان •
فالحوادث التى تقسح هى فى الغالب مكروهة ، ولا تاتى بناء على تصميم
ذاتى ••• اننا بهذا العوبة فى يد القدر وسهم طائش أطلقه المصير ، وبهذه
الصورة ينبغى أن تفهم دور كل من « ميرسوه » بطل قصة الغريب ، وجان
بطل مسرحية « سوء تفاهم » • ولعل الصلة الروحية القوية فيما بين

القصتين هي التي دعت ميرسوه الى ذكر المصير الذي لقيه جان ابان
سجنه .

وكذلك نلاحظ أن الغريب تعبر عن روح سجينه وتعطى دائما معنى
الانقغال وتصور الوقائع بصورة تنسرك أن مؤلف القصة نفسها يعانى
الأسر ويتألم من الحبسة . ويشترك مع هذه القصة فى الدلالة على ظاهرة
الانقغال قصة (الطاعون) . وأعتقد أن هذا ناشئ عن مرضه هو شخصيا
يمرض صدرى اضطره الى الانطواء على نفسه والانقغال على روجه والانطلاق
بين جدران ذاتينه فحسب . فالحوادث السميكة التى أحاطت ببطل قصة
الغريب فى سجنه لاتعدو أن تكون رمزا للعوائق المرضية التى تحريم كامو
من الاندفاع يمنة ويسرة ، وتحول بينه وبين الخروج عن حدود نفسه ،
كذلك يتمثل الانتقال فى الطاعون الذى ينزل ببلدة « أوران » فيفصلها
عن غيرها من البلاد ويجعلها فى عزلة تامة كلها خوف وذعر وألم .

وملاحظة ثالثة هامة بشأن قصة الغريب وهى أنها تدل على نحو
ظاهر فى أفكار كامو . فقد وصف كامو فى كتابه « ليالى الزفاف » مظاهر
الطبيعة ، وجنح الى مشاركة الحياة قواها وأراد أن يجد اللذة فى
احساسه الحيوانى الخالص بين الرمال الحمراء وأمواج البحر الفضية .
أما الغريب فهو - كما يقول سارتر - الانسان أمام العالم ، أى هنا شئ
آخر سوى العالم ، معارض له ومناهض لقواه ، بل لقد ذهب الى حد
القول بأن الانسان لم يخلق لهذا العالم ، ونظر بناء على ذلك الى العلاقة
بينهما- نظرة ملؤها التشاؤم والقنوط ، واعتبر الانسان مخلوقا ذا
طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء من حوله . . فقد القى الانسان بغير
مسئولية ليشهد العبت ويقوم بالثورة ويأمل فى لا شئ . . انه برىء . .
برىء بكل معانى الكلمة ، بل ومغفل أيضا اذا شئت . وبهذا نفهم تماما
عنوان قصة كامو ، فالغريب الذى شاء تصويره هو بالضبط واحد من
أولئك الأبرياء المخيفين الذين يفضحون المجتمع لأنهم لا يقبلون أصول
لعبتة . انه يعيش مع الغرباء ، ولكنه غريب أيضا بالنسبة اليهم ، ولهذا
السبب سيحبه البعض مثل خليلته ماري التى تتمسك به لغرائبه .
وسينكره البعض لنفس السبب . . ونحن أنفسنا ، نحن الذين لم نألف
بعد الاحساس بالعبث ، نفتح الكتاب ونحاول عبثا الحكم عليه حسب
قواعدنا المعتادة فنجد أنه كذلك غريب بالنسبة لينا . انه المعلم الذى
يتكلم بلغة جديدة وغريبة معا ويقول للناس رسالة من نوع لم يعرفوه .

ولكن كيف يمكن بعد كل هذا الفقدان الذاتى أن يقيم الانسان
مذهبها فى الأخلاق أو نظاما للعمل ؟ ان الفكرة التى كونها كامو فى

ذهنه عن الانسان نجعله أضعف من أن تكون لعلاقته بالآخرين قاعدة ، وأهون من أن يكون لحياته أسلوب • وأبعد شيء عن التصور هو أن توجد فكرة أخلاقية بين هذا العبت الكامل ، وأن تنتشأ أصول نظرية على هذه الأعدام المطلقة ، وأن ننبنى أحكام ونظم فوق هذه الفوضى الضاربة • ولكن كامو يفعل هذه المعجزة • انه ينشئ قصرا على الرمال، ويعتقد - على الرغم من ذلك - أن هذا القصر من المتانة بمكان • انها ضرورة تلك التي تلجئنا الى هذا التصرف ، فنحن لا حول لنا ولا قوة ، موجودون في عالم شاذ بالنسبة اليينا ، بدون معونة من أحد سوانا ، ولا بد أن نعيش رغم ذلك •• فما العمل ؟ لا بد أن نعترض على مصايرنا وأن نصرف في العالم بمنطق وذكاء ، وألا نتنازل أو نستسلم مهما كانت الظروف • فاذا تولد عن هذا الشعور نظام في الأخلاق أو فكرة في أصول العيش ، فلا بد من قبولها على الرغم من الفراغ الذي تقوم عليه • اننا لا نملك أفضل من هذا ، أو بمعنى آخر : انه خلق من لاشيء وبنى على أسس من صنعنا نحن ، من صنع الأفراد ، ففيم الاعتراض ؟ وينبغي ملاحظة طبيعة العمل الأدبي عند كامو ، فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذي يتفح عن فكرته ، ولا يجوز أن تنظر اليه على أنه واحد من الغيورين على آرائه المعطاة •• لا •• لا لا يخطر هذا على بالك ، لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقى الكلام على عواهنه - شأنه شأن نيتشه الفيلسوف - فهو لا يحاول الاقناع • انه ليس من أولئك المفكرين المهمومين بأفكارهم ، ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع • لأن عدم الاهتمام أصيل في طبيعته ، ولأن طريقته في الكتابة - ثانيا - تجعلك تنسعر أنه لا يعمل عملا وانما يعطيك فكرة عن شيء موجود ، قائم ، عن شيء هنالك • اننى أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلانها أكثر من ذلك • قلت ان كامو يؤمن بالعبث في العالم وخلق الحياة من دلالة معقولة • فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضي متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا • ولذلك نجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فكرة ، ولم يعمل يوما على اثبات قول من الاقوال التي وردت في كتبه • هذه طبيعته في أعماله الأدبية ، وهي في الوقت نفسه مماشاة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه ؛ فهو - كما يقول سارتر - يحاول الاقتراح فقط ، ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق • انه لا يعتقد في قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبي عند أصحاب المواهب ، كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهمونا ، فالقصة التي يؤلفها والرأي الذي يرتثيه كان يمكن ألا يكون • شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو

ذلك المجرى من الماء . هي نوع من الحاضر وهي لمحة مجزوءة من حياة ،
وهي صفحة من عمر . فتراه يكتب ويعبر وكأن في امكانه ألا يكتب وألا
يعبر . . ولكن الأمر سيان في النهاية . لافرق عنده بين كتابة المقال
وتناول القهوة وتدخين السجائر .

ورجل هذا سأنه من الصعب أن تجهد نفسك في مناقشة آرائه
وبحت مؤلفاته . . دعه يقل ما يقول ، وخذ منه وانقت بعد ذلك أنفاسك
من حولك دون أن تنبس ببنت شفة . هو غنى حتى عن كلمة المديح
تصدر من فمك ، ولا يحتاج منك الا أن تتكاتف معه في معركة العدالة
لإقامة الصلات البشرية على أساس جديد .

ولكن نعود فنقول : كيف يتم له هذا ؟ من أجل الوصول الى معرفة
تفاصيل المشكلة يحسن أن نقسم تفكيره الى ثلاث مراحل : مرحلة أولى
هي عبارة عن فترة من الحساسية واللاأخلاقية . ومرحلة ثانية نسميها
بفترة التفلسف . ومرحلة نالنة تتم فيها نزعتة الاخلاقية .

والخطوط الرئيسية في فترته الأولى هي عبارة عن جنوحه الى
العينش بدون محاولة اختراع أية دلالة في الحياة وبغير اعطاء معنى لهذا
الوجود . كذلك نجد عنده معاناة لجانب التهديد الذي يتمثل في معاشنا
الانسانى على صورة موت مفاجئ أو يأس قاطع أو تلاش حاسم . ويقول:
اننى أعرف أنه ليس ثمة أى خط علوى أو حياة طوبوية طويلة ، ولا وجود
للأبدية فى حدود نطاق آخر سوى هذا النطاق المضروب حول حياتنا
اليومية ، فهذه الاشياء المحيطة بى وتلك الحقائق المحسوسة لدى تحركنى
وحدها . أما أصحابنا المثاليون فلا أظن أننى أملك القدرة على فهمهم .
وليس معنى هذا أننا أغبياء بالضرورة ، ولكنى رغم هذا لا أجد معنى للذة
الخلود وسعادة الأبد .

ويأخذ كامو المثل من أسطورة زيزيف . . ذلك العبد الذى لم
يمكنه أن يكف لحظة عن عبوديته . فهو يدفع الحجر النقيلى الى قرب
القمة فى أعلى الجبل ثم يسقط منه ويتدحرج الى أسفل الجبل فيدفعه
ثانية أمامه ليعود فيهبوى من جديد . . وهكذا !! وماذا تفعل نحن أكثر
من هذا ؟ نستيقظ وتتناول القهوة ونقفز الى الترام ونمكث فى العمل
عدة ساعات نتناول الطعام بعدها وننام ، ونعود فنكرر هذا الأسلوب
الرتيب أيام الاسبوع متوالية . . فباستمرار ندور كالشور بحرك
الساقية أو زيزيف الذى يدفع الحجر ، ولا نكف عن بذل الجهد ونمضى
بغير توقف ، ونحقق وجودنا بالخضوع لهذا المصير الماحل ، الخالى من
المعقولية . فما من شىء يمكن تفسيره ، وما من شىء يمكن التأكد منه سوى

الموت .. وهنا ينهض الانسان ليثير الشكوك ويطلق الأسئلة فيجد نفسه محاطا بجدران اللامعقولية والعبث ، مأسورا بأغلال التفاهة والعدم .

وفى هذه اللحظة يتجه تفكيره نحو التفلسف ويتطلع الى التفسير .ويأخذ في سرد الآراء . فها هنا نقطة تحول تبدأ عندها المرحلة الثانية ، وهى - كما سميناهما - فترة التفلسف . لقد تكثف العبث من حولنا وأصبح حقيقة ثابتة ، وصار من الضرورى أن يبدأ التفكير الفلسفى عنده من هناك . فأية حركة نحو البناء الفكرى لابد أن تنشأ حول هذا المحور الدائم الفاعلية ، وتبنى على هذا الأساس البادى الأثر .

فكل انسان فى رأيه ، هو زيزيف .. اننا ندرج الحجر أمامنا مع علمنا بأنه سيعود الى أسفل الجبل من جديد . ولكننا نعلم أيضا أن قيمتنا كبشر تتركز فى استنفاد قوانا على مصطبة العدم . فزيزيف هو الاستاذ الكبير عند كامو - كما كان زاردشت عند نيتشه - وهو الذى شبع الانسانية بروح الاخلاص وعلمها كيف تهبط بالآلهة لترتفع بالأحجار . كل شيء على مايرام فى نظره ، والعالم لا يتصف بخير أو بشر - ويكفى لارواء التعطش فى قلوب الأفراد أن يجهدوا أنفسهم فى حركة التصعيد نحو القمم . ونقطة البدء دائما هى الاعتراف بأن زيزيف سعيد .. سعيد بوعيه وقبوله لأحواله وتفانيه من أجل عمله الانسانى وتضحيته فى عالم بغير تأييد ولا رعاية .

وهنا نجد أنفسنا بازاء لمحات من فلسفات قديمة ترد فى غضون أقواله وتسرى بين السطور فى أقاصيصه . اذ نجد منه قبولا لوجوده المهدد بالفناء ونجد لديه استشعارا بالفرحة نتيجة لهذه المحدودية فى المعاش الانسانى .. انه يستمد فرحة المباشر من وجوده ويلتمس رضاه الشخصى فى حياته السالكة سبيل العدم . ومأساة المصير لا تأتى الا من فناء هذا الجسد ، مع أنه ، وحده ، عنصر الخير فى هذا العالم . وليس أمامنا الا أن نستنفد قوى الجسوم وأن ننتهب لذات الحس وأن نوسع من نطاق تجاربنا الممكنة .

ولكننا فى الحقيقة مضطرون الى أن نفرق بينه وبين الرواقية ، فأصحاب المذهب الاخير لا يطلقون اسم العبث على مايعجزون عن فهمه ويعتقدون بوجود مبدأ خفى للكون وسر مكنون للحياة . كذلك يستسلم الرواقى للمصير ويحاول ادماج ارادته فى ناموس الكون ونظام العالم ، ويجعل رغباته تحت تصرف القدر . ويحاول الرواقى فضلا عن هذا احتقار شهواته وتحدى ميوله .. بخلاف مايتصف به الانسان الواقف

على العيب من نصره عواطفه وتحمسه للانطلاق والنحرر . وهكذا نجد .
أنفسنا مضطرين الى أن نتلمس عناصر الرواقية في تفكيره بحذر .

ويشهد كامو الحرب الأخيرة ويلمس بنفسه آلام البشرية ، ويعانى من قريب مشكلات الانسان الحائر بين أطماعه ومصالح الآخرين ، فنجد نفسه وقد بدأت تبلور وروحه وقد أخذت تتشكل بصورة أخلاقية جديدة . وتكون هذه هي المرحلة الثالثة والأخيرة ، مرحلة التفكير الأخلاقي . والواقع أنه مادام العيب هو ماهية الوجود ، وما دام اللامعقولية هي نسيج الحياة ، فلا بد أن يكون الاحساس بالفاهة ، والفرحة المخمورة بنشوة العيتس المجهول ، وانعاطفة المنسوبة بالرغبة في العمل الحالى من هدف ، مصدر الوحي الأصيل فى أسلوبه الأخلاقي .

قد يرى البعض فى هذا تناقضا وسخفا . . ولكن ما أحب هذا التناقض وذلك السخف اليه ! فانسياقنا على هذا النحو هو وحده الذى سيعطى لكل تصرف وزنه الانسانى وقيمته الفردية . ويكفى أن تكون ذا نظرة عقلية نحو الحياة لتقييم أخلاقا ، ولا شك أن كامو يملك هذه النظرة . وأولئك الذين يرون فى الأمر خطورة انما يتولد عندهم هذا الشعور من تعريفهم للأخلاق . . فلها فى نظرهم صورة تقليدية متعلة بالاحكام الفاضلة ، ومتخومة بالقواعد والاصول الذوقية . . مع أننا لو تساءلنا ببساطة : ماذا تكون الأخلاق ؟ لوجدناها لاتعدو أن تكون اختيارا لموقف بالذات من أجل توطيد المصير الفردى . وأخلاق كامو تبدأ من الفرد ، ولكنها تمضى فى سبيلها حتى تأخذ فى النهاية شكلا جماعيا .

ويتم هذا بطريقة واضحة وعلى نمط معين بمجرد اتفاق الناس على مواجهة العالم ومحاربة الشر ومقاومة العيب . فنحن أعداء للعالم ، وتأخذ عداوتنا مظهر المعارضة والانكار ، وباجتماعنا حول هذا الشعور وبالتفاننا حول ذلك الاعتقاد ، ترنسم على أفعالنا معالم التجمهر وتنشرب حركتنا بروح التعاون ، وينتهى الفرد لتبدأ الجماعة . وهكذا تصير رغبة الانسان رغبة انسانية . . ففي أول الأمر وضع الفرد لنفسه قيما خاصة مليئة بالغرور والإيمان بالعيب . ثم انحد الأفراد بنفس الفكر وعلى هذا الأساس عينه فى صراع جماعى ازاء العيب الكونى ، فوضعوا قيما مشتركة عبارة عن العدالة واحترام الفكر وتقدير المشاعر والتحالف على شكل صداقة انسانية . وهكذا تتأسس الأخلاق بأيعاز من الصراع الأخرى ضد قوى الطبيعة .

بل هكذا يشترك كامو فى الصراع السياسى وينازل الشر والتعاسة عمليا ثم يمضى بين الناس كإنسان متميز بارادة الحير . وهنا يولد الدكتور

ربيه في قصة الطاعون ، فالسعادة ينبغي أن تكون هدفا لكل حيوية انسانية ، ولا بد على الدوام من نشدان الخير . وليس هناك مثل أوضح من الدكتور ربيه في التعبير عن الثورة التي تهب اعلانا عن ضمير الانسان وهو بصدد معاناته من جراء وضعه مع الآخرين .

٥ - أليكسيس كاريل (١)

عقلية من تلك العقليات الخصبه التي أفادتها الخبرة أكثر مما أفادتها المعلومات ، وذهن صوفي متطلع الى معاني الحياة بين المظاهر المعاشية دون توقف عن حدود المسطور والمقروء ، فهو مثال الرجل الذي يحس الانسان عند قراءته بأنه في حضرة مفكر ابتعد عن التفاصيل والتفت الى الكليات ونظر في حقائق الأمور ، لا من حيث هي مبحث موقوف على نوع خاص من أنواع الدراسة ، وانما من حيث هي مجال للتأمل والتدبر في كل حين ، وعند كل انسان . فثقافته أكبر من تعليمه ، وتربيته أكثر من معرفته ، فجاءت كتبه حية ينبض فيها الدم ، عميقة تأسر القلب ، واضحة وضوح العبقرية المتزنة بعد أن اضطربت في كمينها عصارة العلم والفلسفة والأدب جميعا .

ذلك هو ألكسيس كاريل مؤلف كتاب «الانسان ذلك المجهول» ولد في فرنسا بالقرب من ليون في سنة ١٨٧٣ . وبعد أن نال الدكتوراه ودرجة أخرى في العلوم سافر الى الولايات المتحدة عام ١٩٠٥ حيث اشترك في معهد روكفلر للأبحاث الطبية بنيويورك ولم يعد من هناك الى فرنسا مرة أخرى الا بعد أربع وثلاثين سنة أي في عام ١٩٣٩ ، واشترك بعد هذا في أعمال حربية حتى نوفمبر من عام ١٩٤٤ حيث مات تاركا ترانا علميا رائعا ومخليا بعض الكتب من غير اتمام . ومن مؤلفاته كتاب عن الصلاة وكتاب بعنوان (الطب الرسمي وطب الزندقة) وقصة كتبها في سن الثلاثين بعنوان (رحلة مدينة لورد) . وهذه القصة بوحى من زولا ومطبوعة في مجموعة تضم يوميات ونأملات وإبتهالات . أما كتابه عن « سير الحياة » فقد كان يزعم أن يجعله على طراز الانسان ذلك المجهول ومكملا له . اذ جاء كتابه الانسان ذلك المجهول فريدا في نمطه ، فذا في نوعه ، ومشجعا له على أن يتبعه بأخر من نفس الطراز . وقد اشتهر هذا الكتاب في الاوساط الثقافية جميعها : أوروبية وشرقية ، لما فيه من تجربة انسانية عميقة ونظرة علمية ممتزجة بروح صوفية جارفة .

وفد حاول كاريل أن يوقف هذا الكتاب بصفحانه التسلامائة على دراسة الانسان من نواحيه المختلفة ، وكان يؤمن بأنه لا بد من أن نعطي تخطيطا عاما لما نقدمه لنا العلوم المختلفة من المساعدات اذا شئنا أن ندرك حقيقة ذواتنا وأن نفهم على ماهية نفوسنا . ومن الضروري في رأيه - علاوة على ذلك - أن نصف في تدقيق شامل وفي تفصيل كامل تلك العمليات الطبيعية والكيميائية والفسولوجية التي تختفي من وراء ذلك الاتساق الاجمالي في حركاتنا وأفكارنا . وكان مقسدا لهذا العمل أن يكون مستجيلا لولم نسمح لنا أساليب المعيشة في العصر الحديث من الملاحظة والتجريب ، ولو لم تقدم لنا المعونة من أجل تحقيق هذه الرغبة الهائلة . وبفضل المنتسبات العلمية التي تعنى بالنواحي المختلفة من الانسان استطاع الدكتور كاريل أن يمد التفاته وأن يرعى بنفسه مجالات الحيوية الكثرة لدى الأفراد .

وليس لكتابه هذا من غرض كما يقول هو نفسه الا أن يجعل تحت أيدي الناس مجموعة من النتائج العملية والحقائق الخاصة بالكائن البشرى الذى يحيا في هذه الفترة بالذات . فعلى هذا النحو يمكننا أن نلمس جوانب الضعف في مدنيتنا ونحس بما بدأ يظهر عليها من أعراض التهالك والانهيار . فاذا صح أن هناك طائفة معينة نخصها بهذا الكتاب الذى بين أيدينا فأظنها تلك الطائفة التى آثرت الهروب من حياتنا الاجتماعية والاقلام من أسر عاداتنا الحديثة وقيودنا المصطنعة . وألكسيس كاريل نفسه واحد من هؤلاء ؛ اذ آثر في آخر أيامه أن يعتزل في جزيرة سانت جيلدا حيث أمضى بقية عمره .

ولماتأمل كاريل حياة المجتمع الحديث أحس بأننا قد سئغلتنا المسائل النسكلية عن أمور جوهرية في غاية الأهمية بالنسبة الى الانسان في معاشه وتصرفه ووجوده . ولعل حياتنا اليوم قد غدت أكثر صعوبة وتعقيدا وأشد اضطرابا وأدعى للتفكير في أمر موقفنا منها بعد كل هذه التغيرات . واذا كان للعلم في حد ذاته قيمة ما ، فذلك لأنه يؤثر في كياننا بأجمعه ويجعلنا نرتد الى أنفسنا ونناقش أفعالنا ونجدد أخلاقنا . أما أن يكون العلم مدعاة للانتشغال عن الانسان بهذه الاشياء العارضة في حياتنا ، وبهذه المظاهر التى تنأى بنا عن الذوق والخير والصحة ، فذلك أكبر دليل على أننا لم نخطط للنورة التى أحدثناها بأيدينا ، ولم نعد العدة من أجل أن نوجد متلا حيويا يحقق آمال الانسان وأمانيه قبل أن يرضى مطامعه وشهواته .

ومن هنا حاول كاريل أن يؤكد ظاهرة التكيف وأن يضعها في

المرببة الأولى من مظاهر الحيوية الانسانية . وذلك طبيعى بالنسبة الى عقليته التى ترى ضرورة الموازنة بين علوم العصر الحاضر وبين حياة الانسان فى المجتمع . فالعلم الذى لا يفيد فى استناد الانسان اليه عند حل مساكله المختلفة لا ينفع فى شئ ولا يؤدى الى نتيجة ذات قيمة . وظاهرة التكيف هى الأمل الوحيد الذى يفتح أمام الانسان منفذا الى حياة مستقبلية كريمة بازاء أحداث الحياة ودلائل الحضارة . تم ان الدكتور كاريل يؤكدها ويبين خطرها وهو يعلم أن الامر لا يقتصر على الاستفادة من جانبها الفسيولوجى ، وانما يمتد أكثر فأكثر الى الناحية الاجتماعية وهى الناحية الجديرة باعتبارنا لما نتصف به من الآدمية . فالمفكرون والفلاسفة يعرفون ظاهرة الجسم الطبيعية فى تكيفه مع البيئة ومع الحرارة والبرودة ومع المؤثرات الخارجية ، ويعلمون أنه قد كان من المستحيل على الأطباء أن يندموا قيد أنملة فى علوم الجراحة والتضميد لولم تكن هذه الظاهرة محل عنايتهم واهتمامهم . ولا بد لهم بعد ذلك أن يتعظوا بالتقدم الهائل الذى أحرزه الاطباء نتيجة لالتفاتهم الى هذه الحقيقة . إذ أنهم يستطيعون فى بابهم أن يقيموا علوما فى غابة من الخطورة على أساس من بحثهم لظاهرة التكيف الاجتماعى .

فالعليات الحيوية العقلية تجنح الى خدمة الفرد واعانته على أداء مهماته . منال ذلك أن الانسان يندفع عادة وراء فضوله ورغبته الجنسية ، وطموحه وحبو للمال حتى يجد نفسه فى أجواء غير مألوفة لديه أو لعلها تصل الى درجة المعاداة له . وها هنا ينحقق من ضرورة الغلبة والانتصار على العناصر التى تحيط به ، أو أن بكبت الدوافع التى تشب فى صدره وتناجج فى خاطره . ومن المستحيل أن يتم لنا العمل الأخير للقضاء على النزعات الباطنة من غير أن نعنى بالتكوين الفردى المستقل للانسان . أما عن العمل الاول ، وأعنى به الغلبة والصراع مع العناصر المحيطة والظروف المجتمعة ، فلا شك أن الانسان يحتاج عند النزول اليه والاشتباك فيه الى قوة شخصية وطاقه نفسية يعينه على أن يطمح ولا يطمع ، وأن تمتد يده بالحق ، وأن يضرب فى صفوف الخير ، وأن يسعى بغير أن يسىء سعيه الى الآخرين . ليس هذا فحسب . وانما يدخل ضمن عملية التكيف الاجتماعى هرب الانسان عند اللزوم . فالهرب لا بد منه فى كثير من الاحيان وخاصة عندما يستحيل النمو الصحيح والتكامل المشروط مع المجتمع الذى نعيش فيه .

فهناك أشخاص لا يستطيعون أبدا أن يتكيفوا مع الجماعة . من بين هؤلاء ضعاف العقول ، ومن بينهم من سلم عقله ولكنه أمضى فترة طويلة

بين الاشرار والأوغاد حتى استحال عليه أن يعود من جديد فيتكيف مع الحياة الاجتماعية السليمة . وان لم يستطع علماء الاجتماع أن يستفيدوا من هذه الظاهرة فأغلب الظن أن علومهم ستكون قليلة النفع بالنسبة الى المستقبل . ومن هذا كله نرى أن أهم مافي ظاهرة التكيف هو أنها تفتح أبواب الأمل للانسان المسكين في تقدمه وارتقائه الذي يحدث على صورة ونبات ونهضات متفاوتة أو حركات طورية مستديمة .

ثم في هذا الكتاب الذي وضعه كاريل تفصيل دقيق لفكرة الزمن . ولأول مرة في تاريخ علم النفس يأتي باحث ليقدم مثل هذه الدراسات القوية العميقة في آن واحد . لقد حاول أن يحدد أنواع الزمن فجاءت أربعة ، من بينها زمن جديد بالمرّة هو الزمن الفسيولوجي . وكما استطاع كاريل أن ينتقل بظاهرة التكيف من مجالها العضوى المحدود الى مجالات الحياة الفسيحة ، حاول ها هنا في كلامه عن الزمن أن يبرز أهمية الزمن الفسيولوجي من الناحية البيئية الحالصة . وهو في أصله عبارة عن الوقت الذي يستغرقه الجرح حتى يلتئم أو الذي يمر على العضو الجسدى ابان تكوينه .

وتكلم بافاضة عن الزمن النفسى فقال انه نوع من القياس الشعورى . لكمية العواطف والانفعالات التى تتدفق من باطن الوجدان ومن داخلية الفؤاد ساعة تأثره وتجاوبه مع الوقائع الجارية فى حياتنا الخاصة أو العامة . واذا كان يمكننا القول بأن الزمن النفسى يعتمد على شئ سواه فلن يكون ذلك الشئ غير الذاكرة الانسانية . ان الذاكرة هى التى تجعلنا نحس بمرور الزمن ويتواصله على قدر ما تعيننا الأحداث فى الخارج أو تصوراتنا الخاصة داخل نفوسنا . والدليل على ذلك أن تكوين شخصيتنا على وجه التعميم قائم على أساس من تذكرنا للتاريخ الفردى . واستحضارنا لما جرى لنا فى الأيام الماضية .

والملاحظة الثانية التى يسوقها كاريل فى تعليقه على الزمن النفسى هى التى يعتمد عليها فى تأييد وجه الاختلاف والنباعد بين كل من الزمن الفزيائى والزمن النفسانى . فيها هنا يذكر أن الزمن الطبيعى (الفزيائى) الذى يمضى علينا فى سن الطفولة والبلوغ لايزيد على ثمانية عشر عاما ، بينما تزيد سنوات النضوج والشيخوخة فى عمر الفرد على الخمسين أو الستين . فالانسان يبدأ بفترة نمو قصيرة ثم تعقبها فترة تمام وانحلال طويلة . ومع هذا فان الزمن الفزيائى يفقد كل قيمة هنا تبعاً لشعور الانسان بأن سنوات الطفولة طويلة وبطيئة بينما يحس أن السنوات تكون قصيرة جداً أثناء الشيخوخة . وهذا يثبت مفارقة عجيبة ويبرهن

على أن الزمن النفسى محل اختلاف دائما فى تقديره والاحساس به وتعداد جزئياته عند الأفراد .

وهناك يجرى قلم كاريل بفقرة تعد من أرفع الوان الكتابة الأدبية .
يقول « تبدو لنا أيام طفولتنا كما لو كانت بطيئة جدا . أما أيام نضجنا فتمتاز بسرعتها التى تبعث على الفزع . وقد يكون هذا الشعور ناجما عن أننا نضع الزمن الطبيعى بطريقة لا شعورية داخل اطار المدة . ويبدو لنا الزمن الطبيعى مختلفا من غير شك عن تلك المدة بصورة عكسية . اذ ينزلق الزمن الطبيعى بسرعة واحدة بينما تنقص سرعتنا نحن دائما . ويشبه ذلك نهرا كبيرا يجرى فى سهل ، ويمشى فى ذلك السهل انسان نشيط محاذيا النهر منذ طلوع النهار . وتبدو له المياه آتئذ كسولة ولكنها تزيد من سرعتها شيئا فشيئا . وعند الظهر لا تسمح المياه لذلك الانسان النشيط بأن يتخطاها . أما اذا اقترب المساء فانها تضاعف من سرعتها ، وغالبا ما يقف الانسان بينما يمضى النهر فى طريقه بغير اشفاق . والحق أن النهر لم يغير قط من سرعته ولكن سرعة خطونا هى التى نقصت . ومن الممكن أن نعزو البطء الظاهر فى بدء الحياة ، وقصر المدة الختامية الى أن السنة كما نعلم تمثل لدى الطفل والشيخ نسبا مختلفة من حياتيهما الماضيتين ومع ذلك فان الأكثر احتمالا هو أننا ندرك ادراكا غامضا مشى زماننا الداخلى الذى يبطل الى غير حد والذى يتمثل فى عملياتنا الفسيولوجية . وكل منا هو الانسان الذى يجرى على طول النهر ويعجب حينما يتسند تزايد سرعة مرور المياه » .

وأخطر وأهم من هذا كله ما يقوله الكسيس كاريل عن ظاهرة التصوف ، والذى يمتاز به هذا الجانب النظرى فى عرضه هو أنه امتزج بروحه وصادف تجاوبا مع نفسه ولاقى ميلا واندفاعا هائلين من داخلية ذاته يؤيدان تفكيره وهواه . وحماس كاريل النظرى فى العرض الفلسفى لهذه الظاهرة لم يكن مجردا من التجربة الشخصية ولم يكن محروما من التأييد الحيوى . فكاريل متصوف قبل أن يكون فى عداد العلماء ، وجرت عليه نزعتة تلك متاعب كثيرة ، اذ اعتبره رجال الكنيسة خارجا على أحكام الدين . وبعض أفواله تذكرنا بالوثنيين الأقدمين . قال فى يومية بتاريخ ٣١ يولييه سنة ١٩٤١ : « يستطيع الدين بقدرة فائقة أن يعين الانسان على ملاحظة قواعد الحياة بناء على ما يضيفه العنصر العاطفى الى العنصر العقلى . ان الناس مهيثون على نحو يجعلهم محتاجين الى التجاوب مع كائن حى أكثر من تجاوبهم مع فكرة ما . وكثير من الناس قد ضحى بحياته من أجل وطنه ، ولكن التضحية تكون أكثر امتاعا اذا كان موتهم

من أجل نابليون • ان حب الرجل أقوى من حب الفكرة • ان الراهبة التي تقوم منهوكة في الرابعة صباحا كيما تبدأ عملا لا ينتهى أبدا ، انما تبذل هذا المجهود المخيف حبا في المسيح وحبا للمساكين والصغار ، وليس ذلك من الشعور بالغيرية أو من الرغبة في شغل عمل بين الناس • ولذلك فان الدين يبت في السلوك عنصرا عاطفيا « وهذا الكلام على صحته وعمقه لا يلائم جماعة المتدينين الذين يريدون التجريد ويزعمون الخلاص في تجربة الروح بين أجراس الكنيسة وانشاد الآباء •

ومن ابتهالاته التي نشرت في نهاية قصة مدينة لورد قوله : الهى : أشكرك لأنك حفظت لى الحياة أمدا أطول من الامد الذى خصصت به زملائى الأقدمين • فبل أن تطوى الكتاب هبنى من لديك. فضلا يرينى ماخفى على حتى الآن • لقد كانت حياتى كالصحراء بسبب حرمانى من معرفتك • • فلتأمر على الرغم من الخريف بأن تزهو الصحراء • وسنكون كل دقيقة من الايام التى تبقيت لى موقوفة لجلالتك • ولا أطمع فى شىء من أجل نفسى سوى رحماك • وسأبقى بين يديك كالدخان الذى تحمله الرياح. فأعطني النور حتى أقوى على اعانة أولئك الذين أحبهم • ومن كلامه أيضا فى هذا الباب : الهى • خذ بزمامى بعد أن تهت فى الظلام • وسأفعل كل ما توحى على ارادتك بفعله • ينبغى أن أقترب من جلالك يا الهى بكل نقاء وتضرع • فكيف أصلح الشر الذى تسببت فيه للآخرين وآتى اليوم خيرا كنت قد قصرت عن فعله ؟

ومن ابتهاله ليلة عيد الميلاد : أى الهى • كم آسف لاننى لم أستطع ان أفهم أشياء من العبت أن نحاول فهمها • فالحياة لا تحنوى على الفهم وانما على الحب ومساعدة الغير والصلاة والقيام بالأفعال. فليكن أجلى متأخرا يا الهى ، ولتأمر بأن تظل الصفحة الأخيرة من الكتاب غير مكتوبة حتى يمكن أن يضاف فصل آخر الى هذا الكتاب الفاسد • تكلم فعبدك الحفير منصت لك • انه يهبك مابقى له ، ويضحى من أجلك بحياته كما لو كانت صلاة • انه يطلب اليك أن تهديه سواء السبيل • • سبيل البسطاء والمحبين والمصلين فاعفر له كل الاخطاء التى جناها فى حياته • واعط النور من كان جاهلا بالمرّة • فكل لحظة من الزمن تسمح له بأن يحيها ستمر لتحقيق مرادك فى السبيل الذى تختاره أنت من أجله • أى الهى • فى هذا اليوم لذى يعيد ذكرى ميلاد ولدك ، أجعل منك النهاية الكلية لذاتى ، وأرسم عليك حدودى أسفا لأننى قد مررت خلال الحياة كالأعمى « فالى هؤلاء الذين يؤمنون بالباطن من أهل التصوف أقدم هذه الشخصية التى آمنت بالروح وهى فى أسفل مباحث المادة ، وتشربت

بالنزعة الصوفية وهي في غمار العلم الخاص ، واستطاعت أن تنفذ الى السماء بين ضوضاء المدينة المنرفة وجلبة الحياة الصارخة وناموس الطبيعة المبسوط .

٦ - ألكسيس كاريل والانسان ذلك المجهول

يقول كاريل في مقدمة كتابه : ان الذى ألف هذا الكتاب ليس فيلسوفا وانما هو رجل من رجال العلم . لقد أمضى الجزء الأكبر من حياته فى المعامل يدرس الكائنات الحية ، وأمضى جزءا آخر من حياته فى العالم الفسيح يتأمل الناس ويحاول أن يفهمهم . وليس يدعى معرفة الأشياء التى توجد فى مجال خارج عن المجال العلمى .

يبدأ كاريل كتابه بفصل عن ضرورة معرفتنا لأنفسنا يفرق فيه بين العلوم التى تدرس المادة الجامدة والعلوم التى تدرس الكائنات الحية . يقول ان هذه العلوم الأخيرة وما يتعلق منها خصوصا بالفردية الانسانية لم يتقدم على نحو ماتقدمت علوم المادة الجامدة ، ولا يزال حتى اليوم فى مرحلته الوصفية . فالانسان كل لا ينقسم ومع ذلك فهو يبلغ درجة كبيرة جدا من التعقيد . ولا يوجد هناك منهج واحد يصلح لدراسته وانما يمكن انمام ذلك من وجهات نظر مختلفة ومن نواح متعددة .

ويعزو كاريل تأخرنا فى علومنا الخاصة بالانسان الى ثلاث مسائل : أولاها : طريقة الحياة التى كان يحيها آباؤنا . وبانيتها : تعقد طبائنا ونالنتها : بناؤنا الروحى . ولا شك فى أن التطبيقات العلمية التى جرت عقب ظهور الاكتشافات الحديثة قد حولت من نظام وجودنا المادى والعقلى وأثرت فىنا تأثيرا عميما . وأهم من هذا كله أنها ردتنا الى نفوسنا ردا عنيفا . وجعلتنا نستشعر فداحة الجرم الذى ارتكبناه فى حق الانسان حينما أهملناه طيلة هذه الدهور وبذلنا كل اهتمامنا من أجل الأشياء الموجودة فى الخارج . ان البراعة فى الأداء العلمى وفى البحوث المنهجية وفى التطبيقات النظرية والعملية هى أكبر دليل على أننا قد شغلنا بهذه الأشياء الى الحد الذى جعلنا ننسى أنفسنا ونطوى وجودنا ونهمل كياننا .

وقد كان الأولى دائما أن يكون الانسان مقياسا لكل شيء ، فاذا بنا ننظر الآن لنراه غريبا فى هذا الوجود ، ونحس بشذوذه فوق الأرض التى هى من خلقه واعداده ، ويرجع السبب فى ذلك الى أنه لم يستطع أن ينظم العالم من أجل نفسه ، ولم يملك غير معرفة وضيفة ساذجة بطبيعته

الخاصة • ويمكنك أن تتأكد من ذلك بأن تراقب الدول ذات الحضارات والمدن الصناعية فتجد أنها هي الأصل في الانحلال الذى يدفعنا مسرعين كيما نعود الى البربرية والتوحش • فالحق أن مدينتنا ومدنيتنا الذبن سبقونا قد خلقت أحوالا سيصعب على الانسان أن يحيا فيها ، وسيجد مشقة في أن يجارها مجارة معقولة • وبؤس الانسان في هذه الظروف انما يكتشف لنا عن جوهر وجوده ويرينا أنه في انقطاعه وغربته بين مظاهر المدنية الحديثة ، لا يأنس الى التقدم الملحوظ فى المنشآت السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويحس بالقلق من جراء التأخر فى علوم الحياة وعلوم الانسان • ودواء كل ما يعانىه الانسان فى الوقت الحاضر من الآلام والمخاوف كما نرى هو شيء واحد وأعنى به تلك المعرفة العميقة بذواتنا والالام الكافى بدخائل نفوسنا •

ويفرد كاريل فصولا خاصة بمظاهر الحيوية الانسانية من جسمية ونفسية وعقلية حتى يأتى الى هذا الباب الذى نعدده من أهم ابواب الكتاب وهو الذى يدرس ظاهرة التصوف •

يقول صاحبنا أنه قد بدأ يجد متعة فى دراسة الزهد والتصوف وقتما بدأ يهتم بالظواهر التى تنبع من باطن النفس الانسانية وما وراءها • لقد تعرف على بعض المتصوفة والقديسين واطلع على كبير من حقائق التصوف ولا يسعه بعد هذا الا أن يعترف بوجوده وأن يقر كينونته • ولا يرضى عن هذا بطبيعة الحال بعض الحرفيين من رجال الدين أو العلماء المتخصصين ومع ذلك فهو لا يملك - كما يقول - الا أن يضع التصوف بين مظاهر الحيوية الانسانية الأصلية • فالحق - وهذا هو الغريب فى رأى كاريل - أن الانسانية قد تأثرت بالمشرب الدينى أكثر مما تأثرت بالفكر الفلسفى ويعيب كاريل على الحضارة الحديثة أنها قد جعلت الناس - حتى المتدينين يتبدلون هذه الظاهرة وينسون دلالتها القديمة • نم يقول : « لا بد من أن نقبل تجربة الصوفية كما يعطونها لنا ويستطيع اولئك الذين عاشوا ، هم انفسهم ، حياة الصلاة ان يحكموا عليها • فالبحت عن الله منسكلة شخصية بحثة فى الواقع ، ويميل الانسان - بفضل حيوية شعورية خاصة - نحو حقيقة خفية تقطن العالم المادى وتمتد خارجه ، ثم بلقى بنفسه فى أشجع مخاطرة يمكنه أن يجروا عليها • وحينئذ يمكننا أن نعتبره بطلا أو مجنوناً ولكن لاينبغى علينا أن نتساءل ما اذا كانت التجربة الصوفية كاذبة أو صادقة او ما اذا كانت تمثل رحلة تقوم بها الروح خارج حدود عالمنا واحتكاكا بالذات العلية • ويجب علينا أن نرضى

بان نأخذ عنها فكرة عملية ، فهي فاعلية فى ذاتها وتعطى من يزاولهها ما يطلبه : القدرة على ضبط النفس والسلام والغنى الداخلى والقوة والحب والله .

وتبقى من الكتاب بعد ذلك أربعة فصول ، يتحدث احدها عن الزمن الداخلى وينحدث ثانيها عن وظائف التكيف والثالث تحت عنوان الفرد والرابع أو الاخير يتعلق باعادة بناء الانسان من جديد ، وحديته فى اول هذه الفصول الأربعة النهائية عن الزمن يعد من أجمل وأقوى الأحاديث التى قيلت فى هذا الموضوع بالذات .

وهناك أنواع من الزمن : زمن طبيعى وزمن رياضى وزمن نفسى وزمن فسيولوجى . أما عن حقيقة الزمن الأول فهى تختلف تبعاً للأشياء التى تدخل فى اعتبارنا . فالزمن الذى نلاحظه فى الطبيعة لا يملك وجوداً خاصاً ، انه مجرد طريقة لوجود الأشياء . أما الزمن الرياضى فنحن نخلقه بجزئياته خلقاً ، وهو نجربد لا يمكن الاستغناء عنه فى بناء العلم . ويمكن أن نشبهه بخط مستقيم ، تمثل كل نقطة متتابعة فيه لحظة من اللحظات . وقد استبدلت هذه الفكرة منذ عهد جاليليو بتلك التى نجلبها من الملاحظة المباشرة للطبيعة . أما فلاسفة العصور الوسطى فقد نظروا الى الزمن بوصفه عاملاً يحيل المجردات الى وفائع مجسمة ، وهذا الفهم أسبه بفهم منكوفسكى منه بفهم جاليليو . وعندهم كما عند منكوفسكى وآينشتاين وعلماء الطبيعة المحدثين أن الزمن فى الطبيعة يلازم المكان ملازمة تامة .

أما الزمن الداخلى بنوعيه النفسى والفسيولوجى فهو تعبير عن تغيرات الجسم وأفعاله الحيوية خلال المعيشة ، ويعادل التتابع الذى لا تقطع فيه لحالاتنا البنائية والخلطية بجوانبها الفسيولوجية والعقلية التى تكون شخصيتنا . وهو بعد نفوسنا من ناحية الجسد ومن ناحية الروح . والحق أن الزمن الفسيولوجى ، وهو أحد فرعى الزمن الداخلى ، ينظر اليه بوصفه بعداً نابناً مكوناً من سلسلة التحولات العضوية فى الكائن البشرى منذ ادراكه الى موته . ويمكن اعتباره حركة مثل الحالات المتتابعة التى تبني بعدنا الرابع تحت أنظارنا .

ومعنى هذا أنه يمكن وضعه جنباً الى جنب مع الزمن الطبيعى الذى يسجل التغيرات فى الأشياء الخارجية أو فى الطبائع الجامدة . أما الوجه الآخر للزمن الداخلى وهو الزمن النفسى فيمكن الدخول اليه من باطن الشعور حيث لا نسجل زمناً طبيعياً وانما نسجل حركة الشعور نفسه ، وهى سلسلة الحالات التى تتواتر من تأثير منه يأتى من الخارج . فالزمن

أو المدة العقلية ليست لحظة تأتي بعد لحظة وانما هو التقدم المستمر للماضي ولا يمكن تحديد مدى الحركة المتأصلة في الشعور . ويلاحظ أن القياس الفردي الذي نتبعه في قياس الزمن الطبيعي لا يصلح هاهنا على الإطلاق في كلا الزمنين ، الفسيولوجي والنفسي ، لأن الأفراد يختلفون في أمد النمو الجسمي كما يختلفون في مدى التقدير الشعوري . فلا يمكن الاتفاق على تحديد كمي مضبوط بين كل الأفراد ويقول العقاد في هذا المعنى :

لحظة ترفع عمرى	حقباً متصلات
رب عمر طال بالر	فعدة لا بالسنوات
كالسماوات نراها	في شباك الحلقات
رب آباد نجلست	من كوى مختلفات
وقطيرات زمان	ملأت كأس حياة

اما عن وطائف التكيف في الفصل التالي فيقول كاريل ان الانسان ينركب من مادة طرية متغيرة قابلة لأن تتفكك في بعض الساعات . ومع ذلك فهو يدوم مدة أطول مما لو كان قد صنع من الفولاذ ، وهو لا يبقى وحسب . وانما يتغلب دائماً على الصعاب والأخطار التي تكون في الخارج أو في الوسط الذي يعيش فيه ، ويصلح أكثر من الحيوانات الأخرى لأن يعيش في الاجواء المتقلبة .

وترجع هذه الميزة الى صفة خاصة بجسم الانسان من ناحية الأخلاط والأنسجة ، فيتلقى الحوادث بليوننة ظاهرة ويتغير اذا اقتضى الامر بدلا من ان يبلى ويهيم . نفسه دائماً لمواجهة ما يجد . وقيمة هذه الظاهرة تبدو بوضوح من أنها تبقى على الباطن فلا يتغير ولا يتحول على الرغم من الضعف والليونة في الأنسجة . وفي التنظيم الحديب لحياة المدنية لم تعط اهتماما لهذه القدرة مع اهميتها البالغة أى بالنسبة لتطور البشر ومع ان كل تحول أو تكيف في نفوسنا ينم عن احتكاك بمؤثر خارجي .

والفرد هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن العثور عليها في الطبيعة وهو الشيء الواقعي المائل بين أيدينا ولا يتم مسماه عن أى تجريد . ويخطو في هذا الفصل « السابق على الأخير » حيب يتكلم عن الفرد، خطوة جبارة نهز قوائم العلم وترعب أصحاب النظر الوضعي . فالعلم لا يعترف الا بما هو جزئي ولا يتقدم في مجال البحث الا معتمدا على الأشياء الموجودة التي تخلو من صفة التجريد والتي لا ترتفع الى عالم الفكرة والمثال . اما كاريل فيعارض هذا الرأي ويذهب الى حد الاعتقاد باننا نحتاج معا الى ماهو عام وما هو خاص أو ما هو كلي وما هو جزئي اذا ما تصدينا للفرد كموضوع

من موضوعات الدراسة ويقول : ان حقيقة العام والكليات لا يمكن الاستغناء عنها فى بناء العلم ، لأن روحنا لا تتحرك ببساطة الا بين المجردات • فالأفكار هى الحقيقة الوحيدة عند العالم الحديث كما كانت عند أفلاطون اذ أن الحقيقة المجردة تعطينا معرفة بالقائم المائل ، والعام يجعلنا ندرك الجزئى ••• بيد أن هذه الأفكار تتغير وتنمو بدلا من أن تبقى ثابتة فى جمالها كما أرادها أفلاطون ، وذلك عندما ترتوى عقولنا بالماء المتدفق من منبع الحقيقة التجريبية •

فمن هذه الناحية يريد ألكسيس كاريل منا أن نضع كلا من الخاص والعام أو الكلى والجزئى فى تصورنا للانسان جنبا الى جنب عندما نقبل على دراسته ونقدم على البحث فى شئونه • ولكنه يعود فيحذرنا من خطر التجريد أو النظرة الكلية وينبهنا الى أنه ليس من الطبيعى أن يجهل المجتمع الحديث الوجود الفردى المستقل •

فالمجتمع الحديث لا يضع فى حسابه الا تلك الموجودات الانسانية ولا يربط نفسه الى أفراد معينين • وهذا هو الذى أدى الى اختلاط الأمور والوقوع فى أئسنع الاخطاء • ولو احتفظ المجتمع بالدوات المتوحدة وبالأفراد المستقلين لاستطاع من بعد أن يرتفع بهم وأن يفومهم التكوين الكافى لمواجهة الظروف الحديثة ، ذلك لأن هؤلاء الأفراد يحتفظون بشخصيتهم ولا يمكن أن ينزلوا بأنفسهم الى مستوى الرمز ، ومن هنا نلاحظ أن اكثر الشخصيات الكبيرة كانت تعزف عن الاختلاط بالناس والدخول ضمن طوائف معينة والاندراج تحت صنف خاص •

وفى النهاية أى فى الفصل الأخير من هذا الكتاب الرائع يختتم كاريل كلامه بقوله : ان الساعة قد حانت لنبداً العمل فى تجديد انفسنا بيد اننا لا نضع الخطأ ، فهذه من شأنها أن تكتم أنفاس الحقيقة الحية داخل أغلفة مغلظة وأن تحول دون اندفاع القوى الحفية كما تحدد المستقبل حسب عقولنا ومواهبنا • لا بد وأن ننهض بأنفسنا وأن نمضى قدما بحيث نحرر أنفسنا من الحرفية العمياء • ولا بد أيضا من أن نفرض كل امكانياتنا وأن نعمل على تحقيقها بكل ما نتصف به من تعقيد وخصب • ولقد كشف لنا علوم الحياة عن أهدافنا ووضعت تحت تصرفنا كل الوسائل التى توصلنا اليها • ولكننا لانزال غارفين فى العالم الذى أنشأته علوم المادة الجامدة بدون أية مراعاة لقوانيننا الطبيعية • وهو عالم لم يخلق من أجلنا لأنه وليد خطئنا العقلى وجهلنا بأنفسنا • ويستحيل أن نتكيف مع هذا العالم • واذن فلا بد من أن ننور عليه وأن نغير قيمه وأن ننظمه

من جديد وفق هوانا • والعلم يجيز لنا اليوم أن ننمى كل قوانا الكامنة
فينا • فنحن نعرف ما غمض من آلياتنا الفسيولوجية والعقلية الحيوية
وأسباب ضعفنا ، ونعرف أيضا كيف حدثنا عن القوانين الطبيعية وكيف
لقينا جزاءنا في النهاية ولماذا صرنا نخبط خبط عشواء • وفي نفس الوقت
نبدأ في اكتشاف طريق النجاة خلال ضباب الفجر • اذ لأول مرة في تاريخ
هذا العالم أمكن مدنية من المدنيات عندما وصلت الى بدء انحلالها أن تقف
على أسباب الشر فيها • وقد يعى الانسان كيف يمكنه أن يستغل هذه
المعرفة وان يتحاشى، بفضل القوة العلمية الحارقة تلك الضربة التي أصابت
كل الشعوب الكبيرة في الماضي وينبغى أن نتقدم في الطريق الجديد منذ
الآن ...

وهكذا ينهى ذلك الصوت الحزين ، الذى هو صورته العالم الذى
شاهد بعينى رأسه آلام البشرية وعانى بقلبه صعاب الحياة وسقى بروحه
طريقا بين متاعب الأرض كيما ينفذ بعد الى عليين حيث يستمتع الناس
بالحياة الطوبوية بين جدران الواقع السميكة وفي حرارة الايمان الفوى ،
وعلى صورة النسبب الخالد •

الباب الرابع
الفلسفة الرموزية

١ - جان بول سارتر

(الفيلسوف هو رجل يجرب دائما ويرى ويسمع ويشك ويتأمل. ويحلم بأشياء غريبة .. انه الكائن الذى يهرب غالبا من نفسه ، ويخاف. غالبا من نفسه ، ولكن فضوله يرتد به دائما الى نفسه مرة أخرى .)
« نيتشلة »

أهم شيء يستوجب النظر في حياة الأديب وعمله وأسلوب تفكيره هو تلك اللقطة الاصيلية التي ينبني عليها اتجاهه الشخصي في فهم الحقائق وفي تبين الامور . فليس من المجدي أن يظل الانسان متابعا لقراءته عن أديب بالذات دون أن يظفر بلمحة أساسية تكشف عن العمود الفقري الذي يدور حوله انباج هذا الأديب ودون أن يفهم على عتبه من أعتاب فكره . ومن الصعب ولا شك ونحن بصدد فيلسوف اليوم - جان بول سارتر - أن نجد هذه اللقطة القائمة في محور أعماله خاصة ، وأنه لم يكف بعد عن التأليف ولم يكن بعد محدود من المؤلفات ، ولم يكن واضحا تمام الموضوع بالنسبة الى بنى وطنه من النقاد فضلا على أبناء البلاد الأخرى .

ولكن شيئا بسيطا أذكره عن سارتر يكفى لأن يجعلك تعرف تماما قصارى ما يرمى اليه الرجل ومدى ما سوف يحصل عليه من نجاح . شيء واحد بسيط نذكره عن سارتر فتكون فيه الكفاية لرفع هذا الغموض الاسطوري الذي يحيط بالرجل . فالرجل فرنسي .. وكلمة فرنسي تشير الى طبيعة خاصة في ذلك الشعب ، وهي أنه يميل الى التفكير .. فالشعب الفرنسى واللغة الفرنسية والادب الفرنسى شيء من نتاج العقل .. فأميل الشعوب الى صيغة التفكير هم سكان فرنسا ، وأقرب اللغات الى حديث العقل هي لغة الفرنسيين ، وأكثر الآداب جنوحا الى الذهنية هي آداب الشعب الفرنسى . أستغفر الله ! فان كلمة فرنسا كادت تشير في قاموس اللغة والآداب الى كلمة تفكير ، ولعلها صارت رمزا في العالم كله للون من ألوان الثقافة لا مثيل له في بقية البلاد ولا يسبقه.

في هذا المضمار سابق . ومن هذا كله نتأدى الى أن فرنسا أمة مفكرة
بآدابها ولغتها وانتاج أبنائها . . انظر الى ديكارت والى أوجست كونت
والى بول فاليري والى أندريه جيد . . فولتير . . مونتسكيو . . بول
كلوديل . . كل أولئك انما يثبتون هذا الاتجاه الغالب على العقلية
الفرنسية ويؤكدون أن أنماط الادب في العصور القديمة والحديثة انما
كان اتجاهاها الى التعبير المشرب بالصبغة الفكرية ، وكان هدفها البدء
من نقطة أساسية في تشريع العقول .

وجاء سارتر وأراد أن يخرج على ما هو مألوف لدى الفرنسيين
وشاء أن يقلب اتجاه التفكير وأسلوب الانتاج بأكمله ، وأن يضع علامة
المنحنى الادبي الشامل بطريقته في الكتابة والتأمل . أراد أن يقف على
رجليه أمام هذا التيار العنيف من تراث لغة بأكملها ، واحتاج الى قوة
الأبالسة من أجل صراع الأمواج . وصاح صيحته فأطاحت بأسلوب
التفكير القديم ووضعت أساسا جديدا للنظر العقلي . ذلك أن الاقدمين
قد اتخذوا من العقل نبراسا لاعمالهم وأساسا لفنهم . . أما هو . . أما
سارتر . . فقد جعل من الشعور الباطني نقطة البدء الاولى لكل فن ولكل
أدب ولكل فلسفة . . حتى الفلسفة صارت تنبع عنده من داخل الشعور
ومن صميم الوجدان . ومن هنا تأتي خطورة الرجل . . ومن هنا نلمح
أساس تفكيره في كل ما أنتج ، ومنهـج أدائه في كل ما أخرج . كان
الفرنسيون يعبدون العقل ويتخذونه طابعا خاصا لاعمالهم . . فحادث
هو بالتيار وانحرف باتجاهات الفن والادب الى مساهات الباطن الشعوري
يستقى منها المعايير والقيم النقدية . وهذه هي اللفتة الاصلية واللمحة
الأساسية التي تستطيع أن تبدأ من عندها في فهم الرجل وتقديره على
السواء .

في فهمه . . لأن كل مؤلف عليه اسمه لا يخرج عن أن يكون رمية في
الاتجاه نفسه . وفي تقديره ، لأن كل ما ينسب الى سارتر بعد هذا
الجهود العنيف الجبار لا يؤدي الى اعطائه قيمته الحقيقية ووزنه
الصحيح . أو بمعنى أصح أريد أن نفهم من هذا كله ان اسم سارتر

يتسّر الى انغلاق تام في أسلوب التفكير وفي منهج النظر العقلي والادبي
وفي التقويم النقدي للمظاهر الفنية .

ولا ينبغي أن يغيب عن أنظارنا ، ونحن في هذا المقام ، أن سارتر
أو غيره من الفرنسيين الأصلاء لم يكن من الممكن بالنسبة اليهم أن يلتفتوا
هذه اللفتة الى طبيعة التفكير نفسها ماداموا هم أنفسهم مشبعين بها ،
لايتصورون غيرها ولا يسيّفون سواها . ولكن أمكن هذا بالنسبة الى
سارتر عندما جاءه الوحي من خارج فرنسا على يدي كيركجار في
مناقشاته لهيجل وعلى يدي هيدجر في كتابه عن الوجود والزمان وعن
ماهية التافيزيقا . وكذلك استطاع أن يتخذ نقطة بدئه من هنالك بعد
استلهام كتابات برجسون عن الوجدان أو مايسمونه في علم النفس
بالحدس . فقد كانت هذه البحوث التي دبعها براع برجسون من أكبر
المشجعات له على المضي قدما في هذا الفتح الجديد . ولا يمنع هذا كله أن
يكون سارتر رغم ذلك كله هيكليا بالمعنى الصحيح .

وحيثما نقول عن سارتر : انه قد اتخذ أسلوبا في التفكير ومنهجيا في
الاعداد الفني مغيرا تمام المغايرة ، ان لم يكن معارضا تمام المعارضة ،
لأسلوب السابقين عليه في الاشتغال بالأدب في فرنسا . . . فلا يعني هذا
مجرد تفسير شكلي في طريقة أدائه ، وإنما يعني انقلابا كاملا في كل ما
تمتد اليه يدها بالتحليل أو التفسير . أو بعبارة دقيقة موجزة
ان سارتر قد أعطى ظهره للتراث الفرنسي (أو الانساني الى حد ما)
وبدأ خط السير في الاتجاه المقابل ، وكان لذلك كله بارز الاصلالة واضح
الذاتية بادي التحديد .

أقول هذا وأنا أعلم أننا جميعا نجد صعوبة في النظر الى سارتر
بعيوننا الشرقية . . هذه العيون الناعسة الضيقة . . ولهذا كثيرا ما
تفسد بين أيدينا كل أقواله ، وتختلط علينا سطور كلماته ، وتضيع علينا
كل فرصة من أجل تفهمه والاقبال عليه . ان سارتر يعبر بالحضارة
الغربية جسرا ثالثا أو رابعا بينما لازلنا نحن في مناقشة جواز المرور فوق
عتبة الجسر الاول ! ولا أدري بماذا أصف الفارق الذي يفصل بين حياتنا
وحياة ذلك الرجل ، ولكنني أستطيع القول بأننا مازلنا في حاجة الى
اعداد ونحضير جديد من أجل مواجهة ذلك الفكر الذي ينتمى الى
حضارات لا تزال نحن أبعد ما نكون عنها ، ولا تزال أذواقنا غريبة عليها ،
ولا تزال أفكارنا بدائية بالنسبة اليها . ولذلك نحتاج الى شعور خاص
نخلقه بأيدينا في نفوسنا عندما نحاول قراءة مؤلفاته . . نحتاج الى شعور

يقهر عدم الألفة في صدورنا ، ويمحو طبيعة السخرية من كل جديد ،
وبجعلنا أكثر مطاوعة الى آخر الشوط .

انظر مثلا وأنا أنسرح لك فكره سارتر عن طبيعة المعرفة ، لن
تملك نفسك من الاندهاش من محدودية هذا الرجل ومن ربطه كل نوع
من أنواع المعرفة بما هو قائم مائل . . . ليس سارتر من أولئك الذين
يتنكرون للمتافيزيقا وليس هو من الماديين المنمسكين بأهداب الواقع ،
ولا هو بالمفكر الذى يعلق قيمة كل شيء موجود على أساس حسي . . . ولكنه
يفوق جميع هؤلاء خطورة عندما يقرر على لسان روكنتان بطل قصته
عن « الغثيان » : (الآن عرفت ، ان الاشياء بكاملها هي ما تبدو عليه .
أما وراها فليس ثمة شيء (١) » وهذا التعبير يخيل للقارىء انه جاء عرضا
فى غضون احدى قصصه لا يمكن ان يكون من ورائه هو نفسه شيء آخر
أو أشياء . . . ولو حاسبنا سارتر هنا برايه لمرنا عابرين ، ولكننا سنخالفه
وسنخرج على منسيثته ، وسنقول ان ثمة أشياء خلف هذه العبارة
البيسيطة . . . يوجد خلف هذه العبارة . . . مذهب فكرى متكامل فى نظرية
المعرفة يبنى عليه ايماننا الشخصى بالوجود ويقوم على أساسه رأينا فى
الحياة . يستحيل أن يتقدم الانسان خطوة فى ايمانه واعتقاده الخاص
بالوجود مالم يتقدم خطوة فى مضمار المعرفة وعلى أساس اعتقادك فى
طريقة المعرفة لتحديد اعتقادك فى طبيعة الوجود .

مثال ذلك أننى لو آمنت بأن معرفتى للكون وللأشياء القائمة فى
نطاق الكون محدودة بمقدار ما تؤديه الى الحواس وما ينقله الى النظر
والسمع واللمس لكانت فكرتى عن الحياة مخالفة لشخص آخر اعتقد فى
أن سبيل معرفته للعالم هو الحواس العادية بالاضافة الى الحدس أو الذوق
أو الوجدان ، أو بالاضافة الى حاسة سادسة أو سابعة مجهولة . فصورة
الكون وطبيعة الحياة كما أتخيلها تنبنى على اعترافى بأن طريقة المعرفة
هذه أو تلك صحيحة ، وتتوقف على ايمانى وتسليمى بوسيلة الاحاطة
والالمام بالمظاهر الكونية . فالرجل الذى يدين بمذهب الحس فى المعرفة ،
لا يتصور غير ما يراه هنا وهناك . والرجل الذى يعتقد فى الوجود الروحى
يتخيل الوجود على صورة من صورة الرجل الحسى عنه . والرجل الذى
يرى وسائل أخرى للمعرفة سوى هذه الوسائل المعهودة لدينا يبدو
الوجود فى عقله أكثر اتساعا ويحتوى الكون فى خياله على تفاصيل
وجزيئات أكثر . وهكذا الامر . . . نوع الوجود الذى يؤمن به المرء متوقف

(١) سارتر : الغثيان La Nausée ص ١٢٤ .

دائما على طريقة المعرفة التي يختارها ويفضلها على سواها ويؤمن بها دون غيرها .

وكذلك سارتر . . انه رجل آمن بأنه لا وجود في الوجود لغير ما هو قائم مائل أمامك . . هو يؤمن بالموقف ، بالظاهرة . ولا يتعدى في ايمانه بالموقف أو المناسبة أو الظاهرة الى أكثر مما يبدو فيها . فالظاهرة تكون أساسا للمعرفة على نحو ما يبدو عليه ، ولا يمكنك أن تزيد حرفا أو تضيف خطأ الى ما يقدمه اليك المحيط الخارجي . لقد كان عند كانط Kant وجودان : الوجود الظاهري والوجود الباطني . أما عند سارتر فلا وجود لغير الظاهر الذي يقدمه اليك الموقف أو المناسبة . وبذلك أحلت نظرية سارتر في المعرفة موضوعية الظاهرة محل حقيقة الشيء (١) . فليس للشيء حقيقة ، وإنما ظاهر عام يقدمه للذات العارفة وللإنسان الذي يستشعر ما حوله . وبذلك يصير علم الوجود عنده وصفا لظاهر الوجود مثلما يتبدى عليه ويتشكل فيه . بل يمكن القول بأن هذا الظاهر بحسب رأى سارتر في المعرفة هو نفسه الوجود . وينتهي الأمر الى أن يكون الوجود هو جملة النظرات التي يجمعها المرء في وعيه عن الظواهر العامة المتجلية في طائفة من المواقف والمناسبات . ويقول سارتر بوضوح تام : « ما دمنا قد حددنا الحقيقة بالظاهرة فيمكننا القول عن الظاهرة أنها - تكون » على نحو ما تبدو » . ويضيف قبل هذا عن علم الوجود : « انه لا يعدو أن يكون زصعا لظاهرة « الكينونة » كما تتمثل ، وعلى نحو ما تظهر . فإذا ربطنا الوجود بالظاهرة واعتقدنا في الظاهرة أنها الحقيقة الأولى والاخيرة وأنه لا شيء سواها ، كان الوجود جملة من الظواهر وتحدت الحياة بما يقع لنا من مشاهد ونماذج .

تصور معى حدود هذه النظرية وتأمل ذاتك وتخيل موقفك من رجل يدعوك مثل هذه الدعوة ويعرض عليك مثل هذا الرأى . . أنت الشرقي المنقل بأنظار الروح وأجواء الفضاء الواسع العريض المملوء بشتى الانفس والجان . . وقدر في نفسك ما يتطلبه مثل هذا الموقف من معدرة وطاقة على تفهم الرأى في حد ذاته ، فضلا على تقبله والتحمس له ، وستجدنى على صواب تام حينما أخبرتك أننا محتاجون على الاقل الى عقلية مطاوعة لماشاة هذه الآراء ودراستها وامتحانها (٢) .

(١) جان بول سارتر : الوجود والعدم ص ١٣ .

(٢) تأمل كرد فعل لهذا الموقف مثلا كلام الدكتور عثمان أمين عن الجوانية في كتابه عن « نظرات في فكر العقاد » .

ولييس هذا هو قصارى نظرية سارتر، ولكنه المنفذ الذى تدخل منه الى
 بقية تفكيره . ولقد سئلت أن أتى لك أولا بالصورة الادبية التى ضمنها
 احدى قصصه تم آوردت لك النصوص الفلسفية المؤيدة لأريك مدى التلاحم
 الحاصل بين أجزاء تفكيره وبين قصاصات فنه . بل يمكن أن ينخذ الانسان
 من هذه النظرة ذاتها مصباحا يستنير به وهو يستعرض جملة أفكار سارتر
 . فالانسان مثلا عند سارتر ليس هو بالكائن الضاحك أو المفكر أو القائم
 من لحم ودم . . انه الانسان الذى يفعل ويتمثل فيما يفعل . فالافعال هى
 الظاهر الخارجى الذى يكون حقيقة الانسان الباطنة . وبذلك يفرغ الانسان
 - فى نظر سارتر - دانه وكيانه بأكملها فى العمل بحيث يصدق المثل
 القائل بأن المؤلف يدل على أنف الكاتب . دعنى أقرأ ما تكتب وسأخبرك
 من تكون؟! دعنى أتأمل ما تفعل وسأدلك على حقيقة شخصك؟! فأفعالك
 هى التى تنبئ عن شئ وهى التى تحدد المصير وعندها تنتهى كل حقيقة
 تتعلق بالفرد . ومن هنا ارتبط الوجود الانسانى بالاعمال والافعال وصار
 نسيجا تغزله الأصابع .-

والحرية تفهم عنده لأول مرة بصورة واقعية . . انه يتصورها كنوع
 من الاصطدام بين الرغبة الشخصية والموقف الخارجى . ليست الحرية عند
 سارتر شيئا خياليا يمكن تصوره فحسب أو يمكن تحويله الى صورة
 ذهنية . . انه شئ واقعى ملموس يمكن الاحساس به عند ارتطام الفكرة
 الخاصة بالمدى البعيد الذى يفصلها عن دائرة التحقيق . فالحرية نفسها
 تمتزج فى الخارج بطروف الموقف من أجل أن تبرز عقباتها . ان فقد شئ
 من الاشياء لا يعنى فقدا الا اذا كان احساسا بفقده ، والحاجة لاتشير الى
 مدلول ما لم تكن هناك شخصية نحس بالحاجة . وكذلك الحرية لا تتوافر
 الا بعامل الشعور وهو يتطاحن مع امكانيات الموقف المعين . وهذا هو ما لم
 يفهمه أصحابنا الادعياء ممن تهكموا فى كتاباتهم عن الوجودية وعن خرافة
 الميتافيزيقا وعن النظرات المبنية على أساس التقدم فى مضمار الفكر والفهم
 الحقيقى لمقتضيات الاستغلال بالعلوم الفلسفية . أما هم فقد أخذوا
 يلوحون فى الجو الأدبى بالغباء الذى يتسم به سارتر ، لانه زعم أن الشعب
 الفرنسى لم يعرف الحرية قط قبل احتلال الألمان ! فالرجل لم يكن غيبا الى
 هذا الحد الذى تصوره ، وكل ما هنالك أنه قد شاء أن يضع الامور وضعا
 يتناسب مع ارادته الأولى فى تنصيب الظاهر مقياسا للتقدير وأصلا فى
 المعرفة . . مقياسا لتقدير وأصلا فى معرفة أى باب من أبواب الحياة
 ، والفكر . . والحرية حسب هذه النظرة لن تعدو أن تكون هذا الارتطام
 الذى يحدث نتيجة لتقابل الارادة بالقيود وتصادم الرغبة بصعوبة التحقيق .

هذه هي الحرية بالمعنى الوجودى عند سارتر . . فاذا كان الرجل قد صرح بأنه ورفقاه من أبناء الشعب الفرنسى لم يعرفوا الحرية ولم يكونوا قط أحرارا الا تحت احتلال الألمان وتحت تأثير هذه المعاملة التى عاملوهم بها ، وهذه المواجهة القبيحة التى قابلوهم بها فى كل مكان . . فليس ذلك الا طرفا من أطراف قضية محبوكة متشابكة الاطراف فى الوجودية الظاهرية عند سارتر . أو بعبارة أخرى ان الحرية أخذت عند سارتر مظهرا ظاهريا وأراد أن يجعلها صورة خارجية تنبعث مع هذا الدخان المتصاعد عند التحام الفكرة الشخصية والامانى الفردية بما يعرقلها من السدود والقيود والعقبات . اذ أنه فى أثناء الاحتلال الألمانى للبلاد الفرنسية وضعت مسألة الحرية . فالكلمة الواحدة الصغيرة كانت تؤدى الى اثاره عشرة أو مائة من الاعتقالات . . ألا يكون من حق سارتر بعد هذا أن يتساءل عما اذا كانت تلك المسئولية الشاملة فى حالة الانعزال سببا من أسباب كشف الحجاب ورفع القناع عن معنى الحرية !؟

وإذا كان تأثير سارتر بكيوركجار واضحا فى مسألة النزوع الى القياس الوجدانى والتقدير الشعورى لحقائق الحياة والفكر ، فهو هنا بادية التأثير تماما بهوسرل من جهة وبهيدجر - مرة أخرى - من جهة ثانية ، هنا نلمح بذور المذهب الظاهرى وقد استحالته فى ذهن سارتر الى أشجار باسقة . . وهنا يحس الانسان بأن سارتر لا يفعل شيئا أكثر من أن يتنفس بعبارات من كتابات هوسرل ، ولهذا يذهب البعض من كبار المعارضين للفكر الاوربى المعاصر الى أن كتاب الوجود والعدم الذى ألفه سارتر لا يزيد على كونه عرضا فرنسيا للمذهب الظاهرى (الفينومينالى) الالمانى . (كتاب علم الوجود عند سارتر بقلم جليير فارى - المقدمة) .

ويصعب ، فى هذا المقام الضيق ، أن يتعرض الكاتب لأكثر من لمحات خاطفة عن سارتر . . فلا يتأتى للمرء أن يتناول فى تفصيل جملة أنظاره أو موجز أفكاره لسبيين : الاول لأن انتاج سارتر يغطى آلاف الصفحات ويصعب الانتقاء من بينها ، والثانى أن أفكاره محتاجة الى شرح وتفسير طويل أكثر مما هى محتاجة الى الاختصار والاشارة ، فليغفر لنا القارئ هذا التقصير فيما قدمناه اليه ، وليعلم أننا سننتهز الفرص المناسبة لابانة أكثر وتوضيح أطول فى صفحات قادمة .

٢ - الادب الوجودى

تلقت الناس فى الزمن الاخير الى هذا النوع من الادب الذى ظهر فجأة وملاً الاسماع والابصار . لقد بدأ فى فرنسا ثم امتد أثره الى كل بلاد

أوروبا المتفتحة فأثار فيها مثلما أثار في فرنسا نفسها من الأشكال والنماذج . ونحن نسمع من بعيد صوت الدعاة والمناهضين له ، وتأخذ بأقوال هؤلاء تارة وبأقوال أولئك تارة أخرى ، ولكننا ننتهي إلى الحيرة التي لا بد منها بازاء مذهب أعدائه من أصدقائه وما قيل في ذمه أكثر مما ظهر باسمه .

وليس بالغريب على المصريين أن يتطلعوا في هذا الوقت إلى معرفة شيء عن الأدب الوجودي بعد أن طاف صيته ببقاع الأرض من مشرقها إلى مغربها . وينبغي أن نلاحظ من أول الأمر أنه على الرغم مما يقال عن الأدب الوجودي من ألوان المتألم فقد أثر تأثيرا واضحا في الأدب الفرنسي المعاصر وأحدث تحولا ملموسا في اتجاه القصة والمسرحية هنالك . وهذا طبيعي جدا أو هذا هو النتيجة الضرورية لعمل أدبي استمد كل مقوماته من الحياة الفرنسية بشتى مظاهرها وأحوالها . ولعله أقرب إلى الإزمة التي يمر بها الفكر والمحنة التي تسيطر على الروح في العالم أجمع منه إلى الظروف الفرنسية المحدودة . ولذلك صادف من الانصار والمعجبين خارج فرنسا أكثر مما صادفه في فرنسا نفسها ، وكان هؤلاء من البعد عن التفاصيل والجزئيات السخيفة التي يقوم بها الشبان الوجوديون هناك بحيث تناولوها تناولا فكريا جادا ونظروا إليها نظرة بريئة من الحقائق المشوهة .

وأهم ما يمكن أن يذكر عن الأدب الوجودي هو انه عبارة مجموعة من المذاهب والحركات الأدبية الممتازة ، أو هو على الأقل النهاية الطبيعية لتلك المذاهب والحركات . فالوجودية محملة بطابع رومانتيكي ظاهر ونزعة طبيعية قريبة الشبه بطريقة زولا واضرابه في الأدب الفرنسي . وإلى جانب ذلك تجد بعض النسب فيما بينها وبين أصحاب النزعة الرمزية والمذهب فوق الواقعي على السواء . ويضاف إلى هذا تأثير الوجوديين بالتحليلات المكشوفة في مسائل الجنس ورغبتهم في أن يكونوا كتاب جماهير والا يقتصروا بأعمالهم طوائف بالذات .

ومهما كان في الأدب الوجودي من الخصائص المشتركة فيما بينه وبين الآداب الأخرى ففيه إلى جانب ذلك صفات معينة هي وليدة التيارات الحديثة ونتيجة لنزعات طارئة . فلي الرغم مما في الأدب الوجودي من اتجاه فردي ومن مشرب ذاتي خالص نجد فيه ميلا نحو التعميم والشعبية . ولهذا يمتاز هذا الأدب بصفة التأثير ومحاولة تغيير الأوضاع واحداث الانقلابات بين الجموع . وصار الأدب في مفهوم أصحابه أداة من الأدوات الاجتماعية وعاملا من عوامل النهوض بالناس .

ولكنه مع هذا يحاول ان يقدم للجماعات صوراً فردية وأمثلة من الواقع الشخصى . وهذا فى رأى الوجوديين ضرورة من ضرورات الفن ولازمة من لوازم الذوق والحاسة الفنية لدى الانسان . ولا يتصور أصحاب هذا المذهب قيام فن أدبى من غير ارتكان على النماذج الفردية والضروب الخاصة من الوجود ، ولا يمكن فى رأيهم أن نتوصل الى لمس الحقيقة البعيدة من غير أن نمر بالمصائر الجزئية . ومن هنا يقال عن الوجوديين أنهم يريدون أن يواجهوا وجود الانسان عارياً من ملبساته العامة وان يتعمقوا الوجود الذاتى المستقل عن مخايلات الظروف فهى من هذه الناحية عود الى الوجود كما هو مقدم الينا وتأمل فى الحياة من حيث هى نوب يلبسه الانسان .

ولما كان الامر كذلك ، انسافت الوجودية الى توكيد النزعة الانسانية والايان بها على أوضح صورة عرفتھا الآداب . فنجد سيمون دى بوفوار تؤلف كتاباً عن أمريكا تعالج فيه مشكلة الزواج وتدافع عن حقوقهم الطبيعية بازاء التعسف الذى تتسم به معاملة البيض لهم . ونجد سارتر يكتب باخلاص مدافعا عن حقوق الجزائر وعن كوبا وعن كل الشعوب المستضعفة وعن الاستعمار والمشاكل الافريقية .

وهكذا نجد أمثلة من كتاباتهم على نزعة انسانية ظاهرة . واذا كانت نزعتهم الانسانية قد جاءت كرد فعل للاوضاع التى تؤدى الى النيل من كرامة الانسان والى منعه من حرياته فى توفير ضروريات معاشه . ذلك أنهم اكتشفوا معنى للحياة ذاتها . وقد استمدوا هذا المعنى بطبيعة الحال من حقيقة الانسان فى أوضاعه المتناوبة .

واخطر من هذا كله أن الادب الوجودى كالرسم الحديث ينبع من عيون التأمل والنظر العقلى . ولا يعتمد فى تأثيره على المحاكاة البلاغية ولا يقف على دعائم من التعبير اللغوى المنمق . ولذلك جاءت أعمال الوجوديين خالية من المحسنات اللفظية التى درج عليها الاقدمون فى عصور التقليد . واذا كان للوجوديين بعض الحصاصن الجمالية فى التعبير فهى حديثة وموقوفة عليهم فضلا عن انها جاءت بوحي من المذهب (السيريالى) وليس معنى هذا أنهم كانوا يعتمدون على أدب الفكرة أو يصطنعون الفلسفة فى غضون تعبيرهم وانما معناه أنهم كانوا يستوحون الفكرة العقلية عندما يكتبون فصصهم ورواياتهم وعندما يدبجون المقالات والمسرحيات . ولذلك تأتى بأدابهم ترجمة لاساس نظرى وتيسيرا لخطر ذهنية . فأدب الوجوديين بحيل الفكرة الى واقع حسى ملموس وينزل بالبادة الى مجال الحياة البسيط .

فالادب الوجودى يعبر عن الروح الانسانى وهو فى صراعه الابدى مع حقائق الانسياء ومظاهر الوجود . واذا جاءت فيه بعض الملامح الغريبة فذلك من جراء هذه المرحلة الحطرة التى يمر بها الفكر والازمة التى تعبرها الحضارة والحياة التى يتطلبها الانسان بآماله وسعيه وتعاليه .

٣ - القصة فى المذهب الوجودى

كيما نفهم موضع القصة من الأدب الوجودى لا بد من الرجوع الى هيدجر Heidegger نفسه ، لا لنقرأ قصصه . فلم يكن للرجل قصص على الاطلاق ، وانما لمعرفة شىء من فلسفته . وذلك لأن القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن أصل فلسفى ، ويمكن بقليل من التحليل أن نرد الى فكرة لها أخطر دور فى الوجودية الحديثة ، ألا وهى فكرة الفردية . فهى نوع من الأدب فى العصر الحاضر ، ومع هذا لا تخلو فى فهمها من اثاره للمساكلى التى أثارها فلاسفة الوجود أنفسهم ، ولا تكاد تجد نوعا من القصة أو فنا فى الرواية يستند الى دعائم على هذا النحو من التعقيد ، وتحتاج لتفسيرها الى شىء من العرض الفلسفى والاطالة فى تبين وجهات نظر متافيزيقية بحثة .

وأريد التمهيد لفهم دلالة القصة فى المذهب الوجودى بعرض ثلاث من المسائل أولاها تتصل بفكرة هيدجر التى أقام عليها سارتر Sartre من بعده تفرقة بين ما هو فى ذاته En-Soi وما هو لذاته Pour-Soi وكذلك أريد أن أعرض بايجاز للصراع بين العلم الطبيعى وبين الأدب الوجودى - وهذه هى النقطة الثانية - مما كان سبيلا الى خلق هذا الضرب من ضروب القصص . والواقع ان التفرقة بين ما هو فى ذاته وما هو لذاته هى الأصل فى الشقاق الحاصل بين العلم والأدب حسب الفهم الوجودى . ونالنة هذه المسائل هى مسألة الصلة بين المتافيزيقا والأدب وكيف أنه كان من الحتمى فى النهاية أن يلتحما فى الوجودية بحيث لاتفهم فلسفتها الا بالاستعانة بقصصها الفنية وتحليلاتها الادبية .

من أهم الأسس فى الوجودية - عند هيدجر - تلك التفرقة التى وضعتها بين الأشياء الكائنة وبين الوجود الانسانى . وقد اعتمد عليها سارتر كل الاعتماد ، فعين الاولى بأنها ملاء ثابت ليس فيه من الديناميكية شىء ، ولا يختلط بغير ذاته ، ولا يكون الا هناك على الحال الذى هو عليه . وتراه يقول فى وصفها : « ان الوجود فى ذاته موجود . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون مجلوبا من الامكان ولا مردودا الى الضرورة . ان

الموجود الطاهري لا يمكن قط أن يكون مجلوبا من موجود ظاهري آخر ، وهذا هو ما نسميه بعدم ضرورة الوجود في ذاته . ويستحيل لذلك أن يكون مجلوبا من موجود ممكن ، فليس هو ممكنا ولا غير ممكن (مستحيلا) قط ، وإنما هو موجود (١) « . فالوجود في ذاته حسب اصطلاح الوجودية هو ذلك الذي يتعلق بوجود الاشياء والموضوعات Objets كالشجرة أو الجبل مثلا . ولذلك كان هذا الجانب هو المعنى بالواقع ، والذات نفسها من وجهة النظر هذه تستحيل الى موضوع . . الى شيء وتصير بالتالي جزءا من العالم .

أما الوجود الانساني Dasein أي ما هو لذاته فعلى نقيض الاول ، يصفه سارتر بالغير وعدم التماسك ، حتى انه لا يكون اذا جاء المساء هو نفسه الذي مر عليه الصباح ، أو حسب تعبير سارتر « أنه ما ليس هو ، وليس هو ما هو عليه » فهو يحمل عنصر الاعدام ، ويمكن أن يهدم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر . والوجودية تسمى هذا الصنف من الموجودات بهذا الاسم (الوجود لذاته) لأنه خلال وجوده وأثناء معاشه يعتقد في أنه موجود ويفكر في أنه يعيش . والعالم في هذا الوقت - بخلاف ما كان عليه هنالك - جزء من الذات ، أو كما عبر سوبنهاور في مذهبه حين قال : « ان العالم هو ما يتمثل لي » .

والعلماء كما هو داؤهم دائما - يريدون الانصراف الى عالم الواقع ، عالم الاشياء الجامدة ، حتى يتهاى لهم تحقيق ما يسمونه بالمعرفة العلمية ، ولهذا أخطأ مايرسون Meyerson حينما زعم أن العلم وجودي ، فمن أين تأتي صفة الوجودية لمن كان نصيبه من العناية هو القسم الاول في التفرقة المتقدمة ؟ العلم دائما في جانب الموضوع ، حتى يمكن أن ينسب الى نفسه صفة الشمول ، وحتى يبعد من ميدانه كل ما هو خاص فردي . فالعلم ليس يمكن أن يعنى في دراساته بما هو جزئي منقل على نفسه في دائرة معينة او بما لا يمكن نقله الى الغير ووضع في مجال التجربة بالنسبة الى كل أحد . ومن ثم كانت المعرفة العلمية مضطرة تحت تأثير هذه الرغبة الى أن تتجاهل ما هو فردي وأن تقصر همها على ما هو عام ، وبالتالي متصف بالموضوعية .

(١) سارتر . « الوجود والعدم » ص ٣٤ . ويريد هنا سارتر أن يتحدث عن السببية وأن ينفقها على أساس فلسفي ، لا على أساس علمي . وهو هنا بالضبط كالغزالي حين يقول باستحالة السببية على أساس عدم معقولة أن توجد ألوف من الماديات كلها خالد وكلها قديم وكلها يملك نفس صفات الآخر من حيث الوجود بذاته ، وكلها مع ذلك ، مؤثر في غيره .

أما الفلسفة والادب - الوجوديان خاصة - فأيفض شئ إليهما هو البعد عن دائرة الوجود الحق ، وجود الذات ، ولا يمكن أن يتساوى عندهما وجود الانسان الفرد ووجود الاشياء . ولهذا ترى الوجودية تنفر من العلم وتنهمه بأشنع الاتهامات ، وتنكر عليه سلطانه في العقول . وإذا كانت الجدة والطرافة في الأوضاع المتأفيزيقية الحديثة قد اقتضت لدى هربرت اسبنسر وماركس وبرجسون أن يعمل كل منهم على تحقيقها باسم العلم وعلى اثباتها وتأييدها بتوكيد تمثيها مع الفزياء خاصة ، فلا بد أن نعلم تماما عن الوجودية بأنها قد تخلفت في هذا الميدان عن عمد ، وبأنها لا تستعمل هذه الطريقة ، بل تقدم تفسيرات متأفيزيقية صريحة ، وتعلن فلسفتها الخالصة في جراءة ، بغير التجاء منها الى العلم أو استناد الى نظرياته وتحكماته التي لا تملك لها غير الاحتقار . (١)

ولهذا فان الوجودية لا تستطيع ، وهي التي تعنى بالجوانب الفردية ، والتي تجعل موضوعها الانسان دائما ، أن تمضي كما يمضي العلم في التعبير عن الحقائق أو كشف المعرفة بتلك الطريقة المرذولة طريقة التعميم . ولم يكن يد بعد هذا من أن تستعيض عن المنهج العلمي بالأسلوب الأدبي ، فهو وحده الذي يستطيع ان ينفذ الى باطن الانسان . ومن جهة أخرى نلاحظ أن القصة تقدم وصفا ظاهريا للوجود الانساني والحالات المختلفة الى تطراً عليه ، وتبدى في وضوح وجلاء محنة الانسان ممثلة في الاوضاع المختلفة التي يكون عليها من حين الى حين .

فليس عبثاً أن اتجه الوجوديون الى الروايات في هذه الأيام يحملونها كل ما لها طاقة على حمله من نوازعهم وأفكارهم ، ولم يكن بطريق المصادفة أن احتلت القصة هذه المكانة من نفوسهم . ولا أدري ما اذا كان جول لاشلييه Lachelier مصيباً في خطابه (١٥ مايو سنة ١٨٨٥) الى بول جانيه ، حينما قال : « اننى أبدأ في الخوف من أنه ليس في الروح الفرنسية بعض ماهو تجريب ، وما اذا كانت الطريقة الوحيدة لجعله يقبل فكرة من الفكر هي ألا تقدم اليه كما لو كانت موضوع تجربة » . فاتجاه الوجودية يؤيد هذا الكلام ، بل ويرينا الطابع الاصيل في روح الفرنسيين ، ويعرفنا السر في نجاح هذا الضرب من التفكير هنالك .

ولكن الوجودية من هذه الناحية لها عذرها على كل حال ، فهي

(١) جوليان بندا M. Benda

سنة ١٩٤٧ .

مذهب متافيزيقي . وانفصصة في الأدب هي أقرب الفنون الى المتافيزيقي
حسب ما نفهم في الفلسفة الوجودية خاصة (١) ، والفلسفات الحديثة
على وجه التعميم . فالوجود الانساني هو موضوع الفلسفة اليوم ،
والكتف عن ماساة هذا الوجود وعن شقاء الضمير فيه لا يمكن أن
يتأني الا بوصف يستمد أدواته من الواقع الزماني : ما هو قائم بالفعل
وما عبثت به أيدي التاريخ . فكان كافكا Kafka مثلا يأمل في تصوير
مشكلة الانسان من باطنه ، فلم يجد وسيلة للربط فيما بين الانسان
والانسان غير القصة . من هذه الناحية اذا نكون قد عرفنا أن القصة
في المذهب الوجودي هي مجهود يبذل من أجل ضم الذاتي الى الموضوعي
ومزج المطلق بالنسبي ، وضافة ما هو غير زمني بطبيعته الى التاريخ
فهى تقفز الى قلب الوجود وتسمح ، في حقيقتها الصريحة وفي منزعا
المنفرد وفي طابعها الزماني ، بالقاء الضوء على الماهية الاصلية للحياة .
وليس من الضروري هنا أن يستغل الكاتب أفكارا قد أعدت من قبل
اعدادا فلسفيا ليعرضها بعد ذلك في أسلوب أدبي وفي صورة فنية ، وانما
يكفيه دائما أن يعرض وجهها من وجوه التجربة المتافيزيقية التي لا يمكن
أن يعبر عنها في أسلوب آخر ويكشف عما في هذا الوجه من ذاتية وفردية
وتناقض . « فالقصة المتافيزيقية - كما تقول سيمون دي بوفوار
S. De Beauvoir - اذا قرئت بأمانة وكتبت بأمانة ، كانت معينة
على كشف حجاب الوجود الذي ليس في استطاعة أية أداة من أدوات
التعبير الأخرى أن تأتي بما يساويه (٢) .

ومن ذلك كله نرى أن الوجودية تضع القصة بأنواعها في المرتبة
الاولى من أدوات التعبير ، وتستغل من أجل نشر ثقافتها المسرح والسينما
على السواء ، وكان لها من الكتاب الممتازين ما أعانها على أن تمضي في
سبيلها بغير تعثر - أستغفر الله - بل بنجاح ليس له نظير في تواريخ
الآداب . ومن هؤلاء الكتاب : سارتر نفسه الذي يكاد يغلّب عليه هذا
الاتجاه ، ولم يبق له من كتبه الكثيرة غير عشرين كتابا تعد ضمن كتب
الفلسفة . كذلك هناك سيمون دي بوفوار ، وهى من أشهرهم ، ولها

(١) نحن على خلاف هذا الرأي ، فالشعر عندنا هو أقرب الفنون والآداب الى المتافيزيقي ،
ولكن بحكم أن الوجودية مذهب عمومي يدين به الكثيرون من أصحاب المواهب المتوسطة
ويحلم رعبه في الشيوع فقد الامكان تمتزج بالصفة .

(١) مجلة العصور الحديثة ٠٠ عدد ابريل ١٩٤٩ ص ١١٦٣ ، من مقال لسيمون دي بوفوار
عنوان : المسافيزيقي والآداب .

مؤلفات فلسفية أيضا ، أهمها كتابها الاخير عن الاخلاق . وهناك أيضا جبريل مارسل وموريس ميرلوبونتيه ، فعسى أن نجد في صفحات قريبة مجالا لتحليل عناصر اعصه الوجودية على أيدي هؤلاء الكتاب ، ولعرض بعضها والكتشف عن مقوماتها الفنية التي أهلتها لأن تكون أخطر نوع من الأدب الذي أثر في شباب فرنسا وغيرها من بلاد العالم في العصر الذي نعيش فيه .

٤ - في الحرية

تأخذ الحرية لدى النسيان معنى لا يمكن أن نعرفه ولا أن نتوصل اليه أذهان الشيوخ ، ويكون لهذه الكلمة من الوقع في نفوس المقبلين على ميادين الحياة البكر أكثر مما يكون لها عند الذين أشرف عهودهم على النهاية واقترب أعمارهم من الختام . فالحرية لا يمكن أن تكون موضوع بحث أو مشار نزاع الا في الاطوار الاولى من حياة الافراد ، حيث تسبخ البكارة غموضا على كل شيء وتبعث الطفولة أحلامها في كل معنى وتقحم المتل الانسانية تصاويرها من كل جانب . واذا صح هذا كنا بازاء نتيجتين : احدهما أن الحرية تقترب بالجهل دائما وثانيهما أن العادة هي العدو الاكبر لما نؤدى اليه الحرية من صنوف العمل وضروب الانتاج .

وتوضيح هاتين النظريتين ينبغي أن نبدا فنؤكد تلك الصلة الوثيقة بين الجهل والحرية عن طريق ما يسمونه في الفلسفة بالممكنات . أليست الممكنات أشياء مجهولة عند من يريد أن يضعها موضع البحث والتأمل ؟

نعم ، هي كذلك بلا مرء مادنا بعينين عن دائرة الوجود الحقيقي ، وما دما مقتصرين على تدبر الاحتمالات النظرية بخصوص شأن من الشؤون . وكان أرسطو في الفلسفة القديمة يفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل على أساس أن الأول هو الشيء الذي لا يزال في حكم العدم ، وان راودنا الأمل في وجوده بعد حين . أما الأشياء الموجودة بالفعل ، فهي تلك التي تقوم من حولنا والتي تظننا بظلمها وتثقل علينا بوطأتها وتعيش في العالم الظاهر المحسوس . وهناك اختلاف كبير ينبغي أن نلاحظه بين العدم الخالص وبين الوجود بالقوة : فهذا على الرغم من أنه غير موجود ، يقع في دائرة الامكان وينظر الانسان اليه نظرتة الى شيء سيأتي به المستقبل على وجه من الوجوه .

أما العدم ، فهو حقيقة حالية من آى مضمون ، ويستحيل أن يكون في المستقبل بحال من الأحوال . ولا يملك في ذاته ما يعينه على أن يتحقق ، أى ان يكون شيئاً ما . وعين هذه التفرقة التى وضعها أرسطو هى التى نردها اليوم فلسفه الوجود على وجه يختلف قليلا من ناحية الاصطلاح اللفظى ولا يختلف كثيرا من ناحية المضمون المعنوى .

فالفلسفة الوجودية والفلسفات الحديثة عموما تضع كلمة الممكن فى مقابل الاصطلاح الارسطى (الوجود بالقوة) ، وتضع كلمة الوجود للتعبير عما هو قائم فى حدود الأشياء الماثلة أو داخل ضمن الكائنات الحية وكل امتياز للممكن على العدم يُلخص فى قدرته على أن يكون ، وفى احتوائه على ما يمكن أن يهبىء له الحياة ، وفى شموله على المعبر الذى يمكن أن ينقله الى دائرة الوجود . ولما كان الأمر كذلك بالقياس اليه ، فقد صاحب الانسان عند مواجهته شعور بالإبهام لا يستطيع أن يفسره الا على أساس من جهله بهذا الشيء أو على الأصح بل بهذا الاشئء . وكلما كان الانسان فى عهد مبكر ، وكلما قلت تجاربه وضعفت خبرته كان أقرب الى هذا الشعور بالجهل . فالوقوف بزاء المجهول من شأنه أن يولد فى النفس احساسا غريبا بتعدد الوجوه التى يمكن أن تتصور فيها الأشياء ، ويكثر الخطط التى يمكن أن تؤدى اليها المسالك، وبقوة الاحتمال فيما هو ممكن غامض . واذا زاد الجهل بالإمكانيات الى هذا الحد استشعر الانسان بالحرية على نحو لا يمكن أن يخابل صاحب المبدأ فى المشاكل التى تعرض له ، أو صاحب المنهج فى المباحث التى يوقف نفسه عليها . فالبادئ والمناهج لا تأتى الا من كثرة التجارب ومن اعتماد المضى بالأمور على أنحاء محدودة . أما الجهل بما يترتب على فعل من الأفعال وعدم انتظار نوع بالذات من أنواع الموجودات عقب اتيان أمر من الأمور ، فمن شأنه أن يولد فى صدر الانسان ضربا من الحرية ، وطرازا فى الاختيار بندر وقوعه فى غير هذه الظروف . فالجهل حليف من حلفاء الحرية لا يمكن انكار أثره أو اهمال مفعوله عندما نحاول أن نقيم نظرية فى الاختيار على أساس نظرية فى الوجود .

ونستطيع أن نثبت هذا الشعور بالحرية لدى الجاهل عن طريق الامتلاء : فالأديب الذى يجهل المراجع الهامة فى بحثه يكون عادة أكثر حرية فى الكلام من الأديب الذى يستوعب كل ما يكون قد قيل أو كتب حول الموضوع الذى يختص به ، والسياسى المبتدىء يشعر للحرية برنين لا يمكن أن يطن فى أذن السياسى المحنك . . . وقس على هذا المنوال

بالنسبة الى أى شخص فى موقف من هذا القبيل أو عندما يواجه أمرا من الأمور لأول مرة . وليس عيضا ما كان قد جاء على لسان اسبنوزا فى موضوع الحرية من أن الانسان كلما ازداد علما ازداد معرفة بالضرورة الحاصلة فى الوجود بالحتمية الضاربة فى أنحاء الكون . وتقتصر الفائدة المرجوة من وراء الفلسفة والمعرفة الصحيحة فى أنها توقفه على قوانين الاشياء وتجعله قادرا بالتالى على متابعتها ومسايرتها .

وإذا كان من نعمة الجهل علينا أنه يجعلنا نخدع عن أنفسنا ونحسب أن الحرية ملك أيدينا ، وأثنا نفعل ما نشاء ان نفعله من غير ان تتدخل قوة فى الأرض أو فى السماء ، فمن بلوائه - فى مقابل هذا - أنه يملأ قلوبنا بالخوف ، وينشئ فى نفوسنا ضروبا من القلق ، ويبعث فى نفوسنا ألوانا من الجزع والهم . وذلك طبيعى ومعقول جدا إذا أنعمنا النظر فى الحقيقة الماثلة أمامنا وتبيننا فيها ملامح الغموض والابهام وعدم التعيين . فالانسان فى أمثال هذه المواقف يحس بالجزع حينما يواجه عالما مستترا غير معلوم لديه وليس داخلا فى نطاق تجاربه الذاتية . ويمكن أن نشبه هذه الحالة بموقف رجل للمرة الأولى أمام الميزان الذى لا يعمل الا بعد وضع قرش مثقوب فيه . انه لا شك سيحس بنوع من الخوف على القرش طلة الأمد الذى يسبق خروج التذكرة المكتوبة . أما الرجل المتحضر المجرب لمثل هذه الآلة مرات ومرات فلا دخل للجزع فى عمله هذا على الاطلاق ، ولا بكاد يحس بأى اشفاق على القرش وهو بلقى به من داخل الثقب .

كذلك الأمر بالنسبة الى الفتى الذى يصبو عينيه نحو الزمن ، وهو بفض بالممكنات عن طريق المستقبل الغامض المجهول . بملكه الذعر وبهزه الخوف على ذلك الشيء الخفى وهو قاب قوسين أو أدنى من العدم . انه يشرف على حقيقة الوجود وهى فى طريقها أن تكون على نحو من الأنحاء لا يعلم مداه ولا يدرك منتهاه . حتى العلم الطبيعى الذى كان مجالا من مجالات الثبات واليقين قد فقد كل الصفات الحتمية والاطراد . فأصبح العالم غير متأكد من خلوص التجارب الى نفس ما خلصت اليه فى الماضى على الرغم من نوافر كل ما من شأنه أن يكفيها وبهبثها للحدوث على وجه واحد بالذات . فالانسان عندما يواجه تجربة من أى نوع لأول مرة يكون فى خوف من ألا تكون ، أو أن تكون ولكن على نحو غير الذى يؤمل فيه ويطمح اليه . وقد تتغلب المعرفة أو التجارب الكثرة على هذا الشعور بالخوف ولكنها لا تقضى عليه قضاء تاما الا بعد

أن تدخل العادة . وهى كما قلنا فى صدر هذا المقال عدو الحرية
الأكبر .

فالعاده من ساتها أن نفسد دلالة الحرية من جانبين : جانب الآلية
فى انيان الاعمال واصدار الحركات ، وجانب التسعور بالاطمئنان عند
مواجهة المكنونات المستترة فى ضمير الغيب . ويقول رافيسون فى كتابه
عن العادة انها توحى - كما توحى الأفعال الغريزية - بالجروح الى هدف
مقصود من غير ما ارادة أو تسعور . وهذا صحيح من ناحية كونه دليلا
على خلو العادة من الاحساس أو من البطانة الوجدانية كما يقول علماء
النفس . فيصعب أن تقول بوجود أى نوع من انواع المحاوف وأى ضرب
من ضروب المنازع عند أداء الأفعال التعمودية . وبناء على ذلك تمحى كل
حرية وتزول كل ارادة وتخفى متسايه الاختيار الذاتى ، فهذه كلها
لا تتوافر الا حينما كان الانسان قادرا على الانفعال لها والاهتمام
بتأثيرها والتوتر من أجلها .

والحرية من ساتها أن تبعث فى الانسان ألوانا من الخوف والفرع ،
لسبب بسيط وهو انها ترتبط ارتباطا وثيقا بوجوده ومعاشه . فيكفى
ان تتصور أنك أنت صاحب الامر والنهى فى اعداد حياتك وفى تقرير
مصيرك وفى نكييف آقدارك حتى تنفجر فى رأسك عيون الخوف ، وحتى
تتور فى صدرك عوامل الرعب ، وحتى ننتاب جسمك عوارض الحمى . .
فأنا مثلا أفرر مصيرى - ككاتب - على هذه الورقة البسيطة البيضاء
تحت عيني وأضع لىفسى قيودا من الرأى لا أستطيع الفكك منها حين
يأتى المستقبل . وانظر على هذا النحو فى حياة الناس وأتأمل أفعالهم على
ضوء كل من العادة والحرية فنجد أن الأفعال الحرة وحدها هى التى
يوازىها على طول الامتداد شعور بالقلق ويحس صاحبها بأنه يأتىها لأول
مرة . وذلك لأنها مشدودة الى جانب كيانه شدا بحيث لا يملك فى النهاية
الا أن يخضع لها وأن يكون مأسورا بها .

والحق أن الأفعال الحرة الواعية لا يزاملها الشعور بالقلق وحده ،
وانما يرافقها أيضا - الى جانب هذا - احساس خفى بالهم . ولنضرب
لهذا مثلا بواحد من الناس الذين يملكون الوقت من أجل الذهاب الى
المسرح أو التنزه فى الخلاء أو البقاء فى البيت او القيام بزيارة صديق .
ولنفرض مقدما أن هذا الشخص هو بعض الذين بهمهم الوقت ويحسون
بعامل الزمن احساسا قويا فى معاشهم بحيث يضطربون لانقضائه حينما
يمضى هباء . سيضطر أولا الى عملية الاختيار ، وهى عملية قد تكون

سهلة عند الانسان العادى بحكم انصرافه عن التفكير أو بحكم تركه للأمر في أيدي المقادير . أما الشخص الحر الواعى فسيضع أساسا للاختيار وسيعرف في قرارة نفسه بأن ثلاث ساعات متصلة ستضيع من عمره ومن حياته في هذا الفعل البسيط وأنه أقمن به أن يستفيد من بقاءه على الأرض على أفضل وجه ممكن . ولا شك أن الوجود بأكمله ينقسم الى جزئيات من هذا القبيل فعنايته بساعة من عمره تضارع عنايته بكل هذه الساعات التي يقضيها على وجه البسيطة . والعالم الخارجى من شأنه أن يقدم اليه الامكانيات حتى يبذل من لدنه ما يحيلها الى وجود ، ويصرف من طاقته الخاصة ما يبعثها من جمودها ويبث فيها الحياة . . . قد تكون المجالات محدودة أمامه ، وقد تكون الامكانيات معدودة عليه ، ولكنها مع هذا كله تدع له فرصة للاختيار ، وفي الاختيار وحده ينحصر وجوده ويتحدد معاشه .

فهناك أنواع كثيرة من الوسائل التي تقدم للانسان متعا تلذه ومباهج تريجه وادوات لتثقيف الذوق وتهذيب الروح . قد تكون هذه الوسائل محدودة في المجتمع الذي نعيش ولكننا رغم ذلك نحكم رأينا ونملى فرديتنا عليها بعملية من الاختيار الواعى ، وكلما زدنا جهلا بالمجالات التي يتيحها لنا المجتمع ارتفعت قيمة الحرية وازداد قدرها . فلو أنني مثلا لا أعرف غير أربعة وسائل من وسائل التسلية ومن أنواع الملاهى في القاهرة لكان اختياري بنسبة (١ : ٤) أى أن حريتي حينئذ تساوى الربع . أما اذا كنت اعرف اثنتين فحسب كانت النسبة (١ : ٢) أى أن حريتي آنئذ تساوى النصف .

وهكذا يحدث عندى الشعور بالقلق من ناحية الاختيار ، أما الهم فيتولد عندى احساس به وأشعر كأنما يثقل على صدرى من جراء الأسف على ضياع الامكانيات الأخرى عندما أحدد رغبتى وأثبت ارادتى على شيء بالذات . فانا مثلا عندما أذهب الى المسرح وأحس بالهم من جراء طمعى في أن احصل على أقصى ما يمكن أن تهبنى اياه الحياة . ونتيجة لشهوتى في احتلاب كل ثانية تمر بى واعتصار كل لحظة تمضى على وأنا حى أرزق . ولذلك ترانى في المسرح مهموما من أجل تلك الامكانيات الأخرى (التنزه في الخلاء - البقاء في البيت - زيارة الصديق) التي قتلها بيدي وأعدمتها بمحض ارادتى مع أنها قد تكون أعود على بالخير من كل ما أنا فيه من استمتاع أو حبور . . . ولكن يكفى بعد هذا أن أحس بأننى قد اخترت وأنا حر من كل قيد ، وأن مسئولية هذا

الاختيار تقع على عاتقنا وان كل شر يأتى عن ارادة أفضل بمئات المرات
من أسعد الأوقات التى يمضيها الانسان عن غير رغبة : أقول يكفى هذا
كيما أطمئن فى نفسى من سدة الشعور بالحسرة وأواجه الحياة بقوة
وجلد .

وهكذا تقترب الحرية بنوع من المتألية الخالصة ومن الفداية
المصماء فتكسب وجودنا ألوانا من البهجة الخالية من الزيف والبريق ،
وتسبغ على حياتنا غير قليل من الصراحة وتشعرنا فى قرارة أنفسنا
أننا فى بؤس ولكن عن ارادة ، وفى هم ولكن باختيارنا ، وفى حزن ولكن
برغبتنا . وهكذا نحمل أنفسنا من مرارة الحياة ونرضى غرور الانسان
القوى منا والضعيف .

٥ - دلالة المعاناة

إذا كان فى ظلمة الليل من الغموض ما يجعل بعضنا يرنو إليها بعين
الرغبة والحب معا ، وكان فى صقرة الأصيل من الشجوب ما يرضى
نفس المتعب المكثود ، وكان فى رؤية القبح والدماثة وذكر الموت والسامة
ما تستسيغه بعض النفوس ، فذلك الدليل على تفاوت الناس فيمسأ
يستطيعون وفيما يحبون . ذلك أن الطبيعى فى أمثال هذه المواقف هو
أن ينشد الفرد لنفسه من اللذة ومن المتعة ما يفتح صدره للحياة ويصرف
عن نفسه القلق والهم . أما ان نجد من الأحياء من تألف نفسه الضيق ،
ويرضى قلبه بالخوف ، ويميل وجدانه الى المأساة . أو أن نجد من يستطيع
المتاعب ويؤثر الآلام على اللذائذ والمتع ، فذلك هو عين الشنوذ وهو أدهى
الأمور للتعجب والسؤال .

على أن هذا بالتأكيد هو الأصل فى تلك الظاهرة التى سجلها تاريخ
الأدب - وكذلك تاريخ علم النفس - ووقف المؤرخون والعلماء عندها
للتفسير والتعليل . فقد حدث أن كان من البدع المنتشرة بين أصحاب
المذاهب الرومانتيكية فى آداب القرن التاسع عشر وما قبله ، وكذلك
عند بعض الفلاسفة والمفكرين الشبان ، أن يضعوا أنفسهم فى أسوأ
المواضع ، وأن يكونوا دائما فى أحس الحالات ، اعتقادا منهم بأن العبقرية
لا تتم الا اذا عانى الانسان ألوانا من المرض ، وسكنت جسده الأدوية
والعلل ، ونزلت بقلبه الكروب والمحن . فكان الشاب الأديب يفضل أن

يعيش على تناول القهوة أياما حتى يصيبه الهزال . وحتى يتمكن منه السقم الذى هو الأصل فى كل نبوغ وكل امتياز فكرى . واليوم الذى يطفح فيه من جوفهم الدم وتصاب صدورهم بالسل أو يقعدهم المرض عن متابعة حياتهم العادية هو اليوم الذى يسجل أسماءهم فى كتاب الخلود ويشعرون بالنشوة كأنما جاءهم اعلان من السماء يدعوهم الى رسالة ، ويكلفهم بأمانة ويعزز اعتقادهم فى أنفسهم .

وكان البعض الآخر ممن لم يواتهم الحظ ، ولم يعترضهم المرض يحاولون بأيديهم أن يخفقوا فى أعمالهم التى يكسبون منها قوتهم وقوت عيالهم ، وأن يخيبوا فى أداء ما يناط بهم من المهام . ولذلك كانت تجرى على الألسن كلمات تتصل بمشكلة العيش بالنسبة الى الفنان ، وأسئلة تتناول مقدار ما يستطيع أن يفعله ، كيما يوائمه بين مشاعره وأحاسيسه المرهفة ، وبين السعى من أجل الرزق والانغماس فى المجتمع والحياة .

وليس يهمنا الآن أن نرى مصداق ما يزعمه هؤلاء القوم من ضيقهم وبرمهم بالحياة وسخطهم على القدر ، ولا يعيننا أن ننظر كيف كانت أرواحهم هدفا للشقاء وكيف كانت بيوتهم مسرحا للبؤس وكيف كانت قلوبهم موطنا للهموم . وانما المهم هو أن نرى هذا الصنف من الناس الذى يستعذب الحرمان ظنا منه بأن ثمة نعمة من وراء ذلك تستأهل البذل ، وأن هذا الضرب من ضروب العيش هو بمثابة دفع للشر ورفع للذى . وذلك أن الدنيا عندهم لا يمكن بحال من الاحوال أن تكون نعيما لا يشوبه نكر ، فان شئت أن تخلص لك الدنيا فى شيء وأن تتيسر لك من جانب فلا مندوحة عن أن تستغنى عن بعض مطاعمك فى جوانب أخرى . مثلا اذا أردت كميت اللون صافية – كما يقول المتنبي – وأعانك القدر على أن تجدها وتحصل عليها ، فلا بد أن تتنازل فى مقابل ذلك عن الجيب أو النديم ، فالمعاناة اذن – ها هنا – تقوم على أساس الاعتقاد بتفاعل عنصرى الخير والشر فى الوجود ، وأن الحياة لا يمكن أن تمضى فى طريقها خالية من كليهما معا .

على أن ثمة سببا آخر يعلل لنا ظهور الشكوى فى الأدب ، ويفسر لنا دلالة المعاناة الارادية أو التى تقوم على أساس من الرغبة والميل بصفة خاصة . ذلك أن الانسان غير الحيوان من ناحية موقف كل منهما بازاء المشاهد الخارجية وبازاء الرغبات الفردية . فالحيوان اذا صادف موضعا يجد فيه لذته ، أو لاقى شيئا يقضى منه حاجته ويحقق رغبته لم يتوان عن ارضاء شهوته ، ولم ينظر فيما اذا كان المستقبل سوف يتيح له

العثور على مثل هذا الشيء أم لا ؛ ولم يفكر الا فى ساعته التى هو فيها
ومقدار احتياجه الى انبعاث نفسه وايقاع مراده . أما الانسان فيستطيع
لما وهب من القدرة على الربط بين الأشياء ، ولما يمتاز به من احساس
بعامل الزمن ، أن يؤجل لذته الحاضرة وأن يحرم نفسه ما يسبب له
الراحة فى وقت من الأوقات ، للحصول عليه مضاعفا فى ساعة أخرى .
كذلك الشاعر الذى عرض له حبيبه فناجاه قائلا :

لا تخش الحافا عليك فما نرى ضوء النهار يزيد بالاحفاف
فامنح قليلك كل حين منحة يبقى الكنير وراء الاستنزاف
لا تبدلن لنا جميع رجائنا فتدودنا عن غيثك الوكاف
من يمنح الشيء الذى ما بعده منح يكن كالمانع الصدف (١)

فالمعاناة بهذا المعنى مصدرها الانسان . فهو الذى يعرض له الخير ،
وتسنع الفرصة فلا يقبل عليها وهو أشد ما يكون حاجة اليها ورغبة
فيها ، ولا يأخذ منها كل ما تسوقه اليه وتبذله له ، بل يؤجل بعضها لحين
آخر ويبقى منها لفترة قادمة . ونقول انها معاناة مصدرها الانسان ،
لأننا نقسم الأصل الذى تنجم عنه والمنبت الذى تخرج منه الى قسمين :
أولهما نفسه بماله من حرية التصرف ، وما الانسان يتميز به من التكليف
وتانيهما المجتمع بما يصدر عنه من الآثار التى لا يكون فيها للإنسان
المفرد دخل كبير ولا تنوقف على ارادته بالذات . فهناك اذا ضربان من
المعاناة : ما أعانيه نتيجة لفعل من أفعالي أنا وثمره لتجربة من تجاربي
الخاصة ، وما أعانيه بغير أن يكون لى فضل فى ايجاده وبدون أن يكون
لى أى ذنب فى وقوعه .

وأجمل مافى المعاناة التى تدخل فى النوع الأول أنها تعد من تدبير
الفرد وحده ، ولذلك تتمثل فيها روح الشخصية بوضوح ، وتتجلى فيها
القيمة الانسانية بمعناها الكامل ، وتمتنع فى أعقابها الشكوى ، ايماننا
بالفكرة التى تملأ رأس الفاعل وتشغل ذهنه . فانه يحاول عن طريق ما
أوتيته من العقل ، وبواسطة ما حمله من الأمانة ، أن يدبر أمور معاشه على
الوجه الذى يحلو له ، والذى يظن أن الخير لا يعود الا منه ، وأن السعادة

(١) من شعر الأساد العقاد .

لا يصح أن نوجد الا فيه . والأهمية الكبرى ، فى هذا الباب ، تعطى للاختيار ولفكرة الحرية . ويعمد كثير من مذاهب التربية الى تهيئة الانسان كيما يفى من هذه الأشياء موقفه الملائم ، فيجد فيها أدوات سليمة عندما تعرض له مشكلة وعندما يستند مستقبلة الى حكم أو قرار يتخذه بشأن من الشئون . وهذه المراحل هى التى تعد أساسا فى علم النفس فى التفرقة بين الصبى والهمجى ، والشاذ ، وبين الانسان العادى السليم .

والفلسفة الانسانية تتفرع فصولها من هذه النقطه ، وتبدأ - كما ينتهى أيضا - من تأكيد حرية الفرد واستقلاله فى الاختيار والتصميم . مثل ذلك حينما جاء لسارتر Sartre - أكبر ممثليها فى فرنسا - أحد تلاميذه القدماء يستتيره فى أمره : فهو سبب يعيش مع أمه المعذبة بسبب انفصالها الذى يكاد يكون تاما عن أبيه ، ولوت ابنها الأكبر ولم يعد لها بالتالى عزاء فى شىء سواه . وكان لا بد لهذا الشاب أن يختار فى فترة الحرب ، أحد أمرين : اما أن يسافر الى انجلترا للانضمام الى قوات التحرير الفرنسية هناك ، واما أن يبقى الى جوار أمه المعناة . وقد توسم الشاب فى أمه أنها لا يمكن أن تقوى على فراقه أو نرحل مصابها فيه . بيد أنه يعلم كذلك أن الوطن يدعوه للخدمة ، وأن عمله فى الجيش ضرورة من ضروراته الفكرية قبل أن يقصد منها تخليص بلاده التى أنهكها الاحتلال . فهو لهذا متردد متألم يود لو أراح ضميره باتيان أحد الفعلين واختياره لما يتمنى مع المسيحية أو الاخلاق .

وكانت اجابة سارتر له أنه لا يملك الاجابة ؛ فكل انسان حر ، وعليه أن يختار بنفسه ما يوائم عقله وأن يخترع حلا للموقف على أية صورة(١) . فالاخلاق ، أبا كان نوعها ، لا يمكن أن تشير الى شىء محدد فى مثل هذه المواقف التى يسلكها الانسان . ويلاحظ ثانيا أن الاختيار الشخصى يرفع من أمامنا مشكلة ضخمة طالما أجهدت المفكرين ؛ وأعنى بهامشكلة الخير والشر . فلو أن المعاناة التى أعانيها هى دائما وليدة أفكارى الخاصة ، وناجمة عن أفعال لم أوفى فيها كل التوفيق أو بعضه واذا كانت آلامى ليس لها مصدر سوى يدي فأنا اذن ابن نفسى، والمسئولية التى تقع على عاتقى أنا مقدرها بل وأنا خالقها ، وبالتالي لاسبيل الى الضجر والشكوى اللذين يفسدان معنى التألم الذاتى ويخرجان بالقلق

(١) أنظر « الوحودة بزعة انسانة » بقلم حان بول سارتر ص ٤٥ - ٤٧ ، باريس سنة ١٩٤٦ .

عن مدلوله الشعورى . ومن هنا يأبى معنى التجربة الحية ، ونخلص
الألوهية مما ينسب اليها من فعل التمر المتعلق بالأفراد والسدى يكون
مصدره الشخصى نفسه . أما المذاهب الحتمية فتقرر منذ البدء أن الانسان
ليس حرا فيما يأتيه من الأفعال ، وأنه غير مسئول عن شىء مما يقع له
ويتسبب فيه . وأسبنوزا من أصحاب هذا الرأى (١) فلما أحس بخطورة
الموقف بالنسبة الى الله ، تحايل بأن الانسان عاجز عن ادراك الحكمة
وتبين المغزى من وراء هذه الشرور والآلام المحدودة . فهى فى الواقع
مكاملة لأوضاع كونية ، ومتممة لركن أساسى من أركان الحياة . شأنها
فى ذلك شأن الصورة الزيتية على الحائط ، لو اقتصرنا على مشاهدتها
جزئية جزئية لاستنكرت بعض النقط السوداء المتناثرة فيها ، بينما لو
نظرت اليها نظرة متكاملة لعرفت أن الصورة بغير هذه النقط السوداء
لا تكاد تفهم لها غاية أو يعرف لها معنى .

أما المعاناة التى ليس مصدرها الفرد نفسه ، وانما يمر بها نتيجة
لما يرميه به المجتمع أو ما يصيبه به اللاأنا على حد التعبير الفلسفى ، فأمرها
موكول الى مشكلة الخير والشر من أساسها بصرف النظر عما تتعلق به
من مسائل الاختيار والجبر . ذلك أننا لو آمننا هنا بالحتمية أو الضرورة
فلن يودى هذا بنا الا الى امتحان فكرة الخير والشر مرة أخرى ، ولهذا
نحن نتجه اليهما مباشرة دون أن نخرج على الحرية ومدى ارتباطها بالعمل
الأخلاقي . فنلاحظ من عدة جهات أن الضرر الواقع على الانسان مصدره
أمرين : اما قوة خارجية ، وهذه يدخل فيها كل ما نجعل سببه ، ويمكن
أن يعرف عن طريق العلم الطبيعى ؛ واما انسان آخر وهذا ما يعنيننا
الآن . فلولا أن الضرر النازل بشخص يحقق رغبة سواه ويؤدى به الى
تحصيل لذة لما كان هناك أى داع الى وجوده ، اللهم الا اذا حدث نتيجة
لفعل غير مقصود أو كان مرده الى مرض نفسى . وفى كلتا الحالتين نعود
الى نظرة فى العلم الطبيعى تحت باب المصادفة أو العلية فى الأولى وتحت
باب الدراسات التجريبية أو التحليلية ، فى علم النفس ، فى الثانية .
أما اذا كان قد أرضى التحصيل حاجة فى نفس الغير فإيماننا بحق الغير
فى الحياة السعيدة وفى الاستمتاع بكل ما يستطيع الحصول عليه من
أمر العيش فى حدود القانون الوضعى من جهة ، وقانون البقاء للأصلح
من جهة أخرى ، كفىل بأن برفع المسئولية عن الغير ، وان لم ينفع فى
ازالة الاضرار المترتبة عليه .

(١) انظر : « دراسات أسبنوزية » بقلم أندريه داربون ص ١٣٥ - ١٣٨ ، باريس سنة
١٩٤٦ .

فليس عجيبياً بعد ذلك أن بعض الناس يسعى لأن يكون موضوعاً للشر ويحتضن الآلام احتضان الأم لوليدها ! فد يكون لهؤلاء مزاجهم الخاص أو قد يكون لهم رأى معين بشأن الحق والخير والجمال فى الحياة ، ومع ذلك فاننا لا نملك الا الاعجاب بهم لأنهم هم وحدهم الأبطال . فالانسان الذى يقدم على المكروه ، ويدفع بنفسه الى الهلاك فى سبيل نصرة قضية أو فى سبيل تحقيق معنى من معانى الجمال ، وترجيح كفة الخير، هو وحده الذى يستحق أن يسمى بهذا الاسم ويدخل ضمن هذه الفئة لأنه هو وحده الذى يثبت تعالى الذات الانسانية عن غريزة الحيوان العادى ويؤكد معنى المستقبل دائماً . ومن جهة ثانية يقرن الحرية بالمسئولية ، فلا يخطئ فى تقدير ما تواضع عليه الناس مع الاحتفاظ بحق التغيير والتبديل فيما يتعلق بأموره الخاصة . ومن ذلك نفهم كل ما للمعاناة من دلالة فى حياة الانسان وفى كيانه الفردى المستقبل .

٦ - الفلسفة الوجودية

كان جان فال الفيلسوف الفرنسى المعاصر خارجاً من قهوة فلور فى باريس حينما التقى به بعض الطلبة وسألوه : بالتأكيد الأستاذ وجودى . فأجاب على التو: لا . واتجه فى طريقه غير مبال بهؤلاء الشبان ومعاكساتهم المستمرة لجماعة المفكرين الأحرار . ولكنه لم يكذب يأخذ مكانه المريح الى جوار المدفأة فى بيته حتى استعاد فى ذاكرته ما مر به أثناء مقابله لهؤلاء الشبان ، وراح يتساءل عن السبب المباشر الذى دعاه لأن يجيب بالنفى حينما سئل هل هو وجودى أم لا ؟ اذ الواقع والمعروف أنه من المشايخين لهذه الفلسفة ومن المنتمين اليها بأفكاره وكتابات بل ويعد من أهم المؤرخين لها على ندرتهم . فانتهى من تفكيره وتعليقه الى سبب قريب . فهو لم يملك الوقت لاعمال الذهن فى اجابته حينما قوبل فجأة بهذا السؤال ولكنه لا شعورياً كان يحس بالابتذال فى الكلمات المنتهية بالياء المشددة دلالة على الانتساب الى جماعة بالذات أو مهنة معينة . فهذه الكلمات فى رأيه تبدى تعميماً مبهماً . على أنه وان كان من الصحيح أن مثل هذه الكلمات تؤدى الى شيء من هذا القبيل - أعنى شيئاً من التعميم والغموض - فما لا شك فيه أن هناك سبباً آخر أعمق من هذا يتصل بأصول النظريات الخاصة بالفلاسفة الوجوديين أنفسهم . وهذا السبب قد غاب عن ذهن الأستاذ حينما ذهب فى سلسلة تعليقاته على ذلك النحو . فالمعروف أن

الفلسفة الوجودية حينما قامت انما جاءت مناقضة مناقضة صريحة وعاملة في اتجاه مضاد لتلك الحركات الجماعية وتلك الفلسفات التي تدعو الى صب الناس في قوالب معينة من ناحية الاعتقاد والتفكير وأسلوب الحياة ونوع السلوك . فهي فلسفة في وضع مفاصل لكل حركة تعميمية ولكل مشروع جماعي ولكل طائفة تتخذ ضروبا معينة لا تتعداها من القواعد والآراء . فحين نفى جان فال عن نفسه تهمة الانتساب الى هذه الطائفة لم يكن ينفى عن نفسه الاتفاق مع الوجودية في الميل والهدف الفلسفي وانما كان ينفى عن الفلسفة الوجودية ذاتها تهمة التشابه والتكرار في الأذواق والمشارب ويرفع عنها صفة التعميم وينزع منها كل ما من شأنه أن يعطي أفرادها صفة الالتزام بأفكار خاصة وباتباع الآراء التي ابتكرها رؤساء الطائفة وزعمائها المجددون . فهذه الناحية - ناحية التقيد والالتزام والاعية - غريبة كل الغرابة عن روح الفلسفة الوجودية ولا تعرفها بحال لأنها مسألة ترتبط بالأصول العامة المشتركة لدى أكثر الفلاسفة الوجوديين . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليس هناك فلسفة وجودية ذات صيغ نهائية تقريرية أو ذات طابع مذهبي doctrinal وانما هناك فلسفة وجودية بقدر ما هنالك من فلاسفة وجوديين .

ومن هذه الناحية يبدو الصعوبة في رسم خطة للكتابة عن تاريخ الوجودية شأن المذاهب الأخرى . ولكنها صعوبة من نوع جديد في تاريخ الفلسفة لأنها لا ترتكن الى نزعة خاصة واضحة ولا تستند الى أشخاص يحددون اتجاههم من أول الأمر بل لم يكن اسمها معروفا على الإطلاق قبل أربعين سنة مع أوسع تقدير ممكن . ولذلك فان المشكلة المتعلقة بتاريخ الفلسفة الوجودية مشكلة جديدة من نوعها وذات صعوبات لم تعرف في تاريخ الفكر العادي . والصعوبة الأولى التي نجد أنفسنا حيالها هي تلك التي تنجم عن حقيقة أننا لا يمكننا تعريف لفظة الوجودية بطريقة مرضية . فكلمة وجود بالمعنى الفلسفي الذي نأخذه اليوم ، قد استعملت لأول مرة ، كما انها قد اكتشفت ، بواسطة كيركجار . ولكن أيمكننا تسمية كيركجار وجوديا ؟ انه لا يود أن يكون فيلسوفا ، ولا يود بالمرّة أن يكون فيلسوفا ذا مذهب محدد . وقد تكلم هيدجر في بعض دروسه ضد ما سماه بالوجودية وأكد ياسبرز أن الوجودية هي موت فلسفة الوجود . . الأمر الذي يجعلنا مسوقين الى قصر اللفظة على أولئك الذين يرغبون في قبولها ، وعلى هؤلاء الذين يمكننا تسميتهم مدرسة باريس الفلسفية مع سارتر وسيمون دي بوفوار وميرلوبونتي . ولكن هذا لا يعطينا تعريفا للفظّة . وتقوم صعوبة ثانية من هذا الزعم بأن الطريقة التي يتكلم بها الناس

عن الوجودية - النى يتكلم عنها العالم كله تعريبا - نكون جزءا ممايسميه هيدجر المجال غيرالمشروع أى الموضوع الذى يفسرالكلام فيه لشده مايعنى الناس ولنسدة ما يشتركون فى التحدث عنه . فالناس يحدون عن الوجودية ، وهذا قطعاً ما كان هيدجر ، وكذلك سارتر على الخصوص يود أن يتجنبه ما دام سوف يجر الى أسئلة لايمكنها أن تكون لو تحريتنا الدقة والصدق موضوعات للنقاش . بل ينبغى أن تظل متروكة للنامل الفردى المنعزل .

ومن هنا - أى بعد ذكر الصعوبة التى تعرف امكان تعريف الوجودية والصعوبة التى جعلت منها موضوع كلام فى المجتمعات المبتذلة - أمكن أن يأخذ تاريخ الوجودية مناحى شتى . فمن مؤرخيها من يرجع بأفكارها الى القديس أوغسطين ومنهم من يرد بذورها الى فلسفة سقراط وغيرهم كثيرين يلتمسون أصولها فى مقطوعات شعرية نظمها بودلير أو رامبو . ولكننا على كل حال لسنا فى حاجة الى التدخل فى هذه المسألة ما دامت لن تعيننا كثيرا هنا بوصفها مشكلة لا تهم الا فى محاولة ايجاد التشابه بين الوجودية المعاصرة وغيرها من الفلسفات القديمة اما محاولة ضم مفكرين بأسمائهم الى هذه الفلسفة لمجرد ذكر بعض أفكارها والايمان بشيء من نظرياتها فهى محاولة فاشلة تبعا لأنها تضطرنا الى غير قليل من التعسف فى اخضاع الفكر وفى تصنيف الأنظار العقلية . كذلك يلزمنا باتباع هذه الحطة أن ندخل فى دراستنا لها عددا لا حصر له من المفكرين ما دامت الوجودية عدوة لكل فكرة تنظيمية شاملة . فهذا سيؤدى الى ضرورة النظر فى كل واحد يؤمن ببعض أفكارها ما دامت لاترتبط بشخص معين وما دامت لا تحاول ربط الآلاف المؤلفين من المثقفين بسلاسل فكرية من أى نوع . فكل فرد من أفرادها له فلسفته الخاصة . ولا مانع من ان نوازن بينها وبين الأفكار التى تشابهها فى تاريخ الفلسفة حينمايسمح المقام بهذا عند وضع تاريخ دقيق لهذه الفلسفة الوجودية .

ومن هذا تظهر بوضوح عوامل الاشكال فى الوجودية : فهى مشكلة من حيث هى مراحل وهى مشكلة من حيث الأقوام الذين ينتمون اليها وهى مشكلة من حيث الأفكار التى تختص بها دون سواها وليس هذا بالعجيب على فلسفة هى نفسها وليدة مشكلة وناجمة عن أزمة . هذه المشاكل والأزمات تتلخص فى هذه الحياة الكسيحة التى انتهت اليها أوربا والانهازيمات المتوالية على فرنسا بالذات ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربى لضروب من الحياة لم يكن من الممكن ألا يكون لها صدى فى تفكيرهم وألا تؤثر فى مساعرهم . فالمرحل الفكرية القلقة التى مرت بأوربا

والحالات النفسية القلقة التي خضعت لها الشعوب المنغفة الحية خلال الحرب العالمية الثانية أرغمت الكثيرين من الشبان على أن يؤمنوا بالمذاهب ذات الصيغة الزاهية وذات الطابع المتطرف وذات النظرة البعيدة عن التخيل والوهم والحالية من كل روحانية كاذبة .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى الفلسفة الوجودية بطبيعتها تميل الى الروح الشعبوية وتنزع منزعا مألوفا في التعبير عن أفكارها أو بعبارة أصح هي فلسفة ديمقراطية بمعنى الكلمة لأنها تريد أن تدع للانسان فرصة التفكير في نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص في كل مشكلة تعرض له وفي كل حكم يريد اتخاذه بشأن من الشئون . فمرد الانسان الى ذاته دائما في الفلسفة الوجودية . وبهذا كله تشييع أفكارها على الألسن وتصبح موضوعا للنقاش والحديث الهادى في القطار والترام وفي المنتديات والمقاهي . والذي أعتقده أن شيوع الفكرة وذيوها بين عدد كبير من الناس يكون على حساب طبيعتها الخاصة وعلى حساب قيمتها الفلسفية . وعلى الرغم من أن الثقافة عموما تستفيد من هذه الظاهرة فإن الفلسفة نفسها يصيبها شيء من الضعف والابتذال لهذا السبب . والفلسفة حين كانت لها لغتها الخاصة وتعبيراتها التي لا يشاركها فيها غيرها من العلوم لم تفقد شيئا من قيمتها ولم ينتقص من قدرها تطفل أصحاب المواهب المحدودة والأذهان المكدودة . أما اليوم وقد صارت الفلسفة فلسفة شارع ومقهى وترام ، أعني لما صارت محلا لاشتراك عدد كبير من الناس الذين لا يتمتعون بالقوى الفكرية الخاصة بالأفراد الممتازين ، فقدت غير قليل من قيمتها الفكرية ومن روعتها في النفاذ والقوة . وهذه النقطة تناقض ما سبق قوله فيما يتعلق بعدم رغبة كبار فلاسفة الوجودية شيوع مذاهبها على نحو شعبي . غير أن الوجودية صادفت مراحل جديدة بعد فترات نموها الأولى وتطلب ذلك من سارتر خاصة تحويل فلسفته تحويرا خاصا سنتحدث عنه فيما بعد .

هذه الروح ليست غريبة عن الوجودية كل الغرابة ونستطيع أن نجد بينها وبين الوجودية وشائج عدة خصوصا كما تمثلت لدى هيدجر فيلسوف الناتسية ولدى نيتشه فيلسوف البطولة الفردية . فالغرض من الحضارة لدى نيتشه هو ابراز العبقري فهذا العبقري العظيم هو وحده الذي يعطى معنى للحياة . أما الذين يقولون بالسعادة لأكبر عدد ممكن منهم فهم واهمون ، فضلا عن أنهم يصدرون عن ضعف ويأخذون بمذهبهم نتيجة لاشفاقهم على أنفسهم . والحياة الانسانية غامضة بل ومخيفة من جملة

وجوه • وهذا الذعر الذى نحسه فى مواجهتنا للحياة وفى شعورنا بمعنى الوجود انما ينشأ عن أن الله قد مات كما أعلن زرادشت على لسان نيتشه • ومن تم صار الانسان انسانا فحسب أعنى محكوما عليه بالموت وبالنزول الى نوع من العيش العابت الذى لا معنى له • فالنهاية المقدرة للعالم هى ظهور السبرمان أى الانسان الممتاز ولكن ما هى النهاية المقدرة لمثل هذا الانسان ؟ هل هى الحياة ؟ ان الحياة هى حياة موت • • هى زبد طاف فوق بحر من اللامعقولية ! • اذن فالحياة لا معنى لها وكذلك العالم وكذلك الانسان • والانسان الينتشى قريب الشبه الى حد كبير من الانسان الهيدجرى الذى هو دائما فى قبضة الموت • فالموت كما يقول هيدجر نوع من الوجود الذى يسيطر على الانسان منذ مولده • والموت الذى هو موت فحسب يؤكد اللامعقولية والانسان الذى هو انسان فقط يمثل شخصية فى مأساة لا يمكن اصلاح شأنها أو اعادة تمثيلها على نحو آخر •

ويمتاز هيدجر كما امتاز نيتسه بروح الحادية وبفلسفة فارغة من المضمون الدينى وايمان بالعبث الظاهر فى كل حركة من حركات هذا الكون • وعنده أن هذا هو السبب فى تولد القلق فى نفس الانسان • وليس القلق خوفا لأنه أعم منه وأوسع دائرة • فالخوف متحدد بأشياء معينة أما القلق فلا يمكن أن يعرف له موضوع يتعلق به أو معنى يتوقف عليه • وبينما يكون الخوف تعينا نجد القلق لا تعينا خالصا • ولذا كان موضوع القلق هو العدم نفسه أعنى ما ليس موجودا • ومن هنا يقول هيدجر : « ان القلق يكشف عن العدم » • واذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم فى هذا السبيل لينبئنا عن شيء أو ليقرر أمرا فلا مندوحة عن استعمال الشعور فهو وحده الذى يعتمد على تبليغنا أشياء كثيرا ما نفتقدها بين المجالات الوجدانية • فالشعور قادر على الاستمرار حيثما تنقطع سلسلة الاستدلال العقلى والمقارنة الفلسفية الخالصة • والجانب الأسيان أو اللون القاتم الذى اكتشفه هيدجر فى الوجود انما جاء من هذه الناحية • فهو يفكر عن طريق الوجدان فى العدم وبالتالي يفقد شيئا الى جانب الوجود الظاهر : هذا الشيء يسبب له حسرة ويثير فى نفسه شجنا • • ومن ذا يفكر فى العدم فى الموت فيما ليس موجودا ولا بأسف ولا بجزع ولا يشعر بالقلق ؟ فلسفة هيدجر اذا مظلمة حزينة شاحبة فى تلك المرحلة بالذات ومن هذه الناحية •

• لقد اتهم هيدجر من خصوم الوجودية ومن الشيوعيين خصوصا بأنه كان مؤيدا للناتسية الهتلرية • وهناك مشكلة أثرت كثيرا فيما يخص بقيمة فلسفته وهل هى حيلة هتلرية لاشاعة اليأس وبث روح

القلق بين نعوس الفرنسيين أثناء الحرب الأخيرة وقبلها ؛ كذلك انهمت الوجودية بأنها فلسفة اليأس من ناحية وبأنها فلسفة التساؤم من ناحية أخرى . وهذا كله بسبب هيدجر خصوصا . والواقع أن العنصر الأساسي الذي تقوم عليه الدكتاتوريات والنظم الفاشية هو التصور التساؤمي للطبيعة الانسانية . . . ومن ذلك أمكن أن توجد عناصر مشتركة في فلسفة هيدجر في السياسة التي ابتدعتها النازية وقامت على أثرها الحركة الهتلرية الأخيرة .

وهناك من انبرى للدفاع عن هيدجر فقرر أنه ليس هناك حتم وقبر في الطبيعة الانسانية وليس الانسان صاحب ميول وأهواء واحدة ثابتة دائما . حقا يقول هيدجر بالحقيقة الانسانية ولكنه كذلك يقرر التفاوت بين الطبائع المختلفة . فالتساؤم الهيدجري من نوع غير التساؤم الذي قامت عليه النازية ما دام يعتقد في أن قيمة الانسان انما تتركز في معرفته للموقف الذي يكون فيه . وهذا يخالف بصورة قاطعة ما يؤمن به الفاشستي فهذا الأخير جاد وصارم دائما وبذلك تأخذ الدولة والوطنية والحروب لديه صورا واحدة ذات صبغة مطلقة لا تقبل التعديل ولا تخضع لأي مؤثرات وتمتاز بكونها هي هي . وتنزع هذه النظم الأخيرة الى حجب الشعور بالموت على حد تعبير ميرلوبونتي (١) .

وهناك دفاع آخر يمكن أن نسوقه بصدد التفرقة بين هيدجر وبين روح الفاشية من ناحية فهم كل للتاريخ . فان ما يقال عن فكرة هيدجر عن التاريخ يبعد عن ذهننا تماما أنه يعلن نفس ما يعلنه أصحاب الفهم الفاشستي أعني قولهم بأن التاريخ من خلق الأفراد الممتازين . ولا يمكن أن نصدق أنه يرضى عن الفصل التقليدي بالطريقة التي اتبعها هيجل بين ذات التاريخ Le Sujet de l'Histoire أو ما يمكن أن نسميه بالفرد الممتاز أو أصحاب المهام أو الموجهين . . الخ . . وبين موضوع التاريخ L'Objet de l'Histoire أي القطيع من الناس أو الدهماء الذين لا يستحقون مجرد التسمية بالمواطنين وهؤلاء يتهمون بأنهم يحققون أغراض غيرهم وأنهم يقومون بالخدمة من أجل كتابة المقادير التي ليست ملكا لهم وليسوا قادرين في الوقت نفسه على فهمها . وهيدجر في الواقع يعرف الانسان الذي يشارك غيره الوجود أو الذي يحيا في وجود مشترك L'Être en commun بأنه القدرة على السماح بتأكيد حرية الغير

(١) ميرلوبونتي : الوجودية في فلسفه هيجل . مقال في كتابه عن المعنى واللامعنى وبه تحليل هام لهذه النقطه بالذات .

والسماح للغير بأن يكون ما يكون • وهنا يبدو لنا بوضوح أنه بالنسبة الى هيدجر كما كان الأمر بالنسبة الى الشاب هيجل حينما كتب ظاهرة الفكر (١) • ينبغي أن تكون المشكلة الرئيسية للانسان في المجتمع والمعنى الحقيقي للتاريخ هو امكان معرفة الانسان للانسان • ولم يبين هيدجر كيف نتم هذه المعرفة والأساليب التي يمكن أن تنبع كيما تتحقق ومع هذا فانه في هذا التعبير ما يكفي لانكار الدلالة المعنوية التي تقوم عليها الأسس الفاشية والنظرات الخاصة بكل من هيجل وماركس • ولا ننسى في النهاية أن الفاشية لها موقفها الخاص بالنسبة الى الانسان فلعل هذا هو الذي جعل الأمر يختلط على من كتبوا عن الوجودية متمثلة في أمتع فلاسفتها : هيدجر • فهو الآخر له نظرتة في الانسان ولكن شتان بين كل من النظرتين وبين كل من الموقفين • وهيدجر لم يحجب الموت لأنه أكثر الفلاسفة كلاما عن الموت وبالتالي عن العقل •

ولا حاجة بنا الى الاطالة في هذا الجانب ويكفي أن نقول عن هيدجر هنا اننا لو عدنا وقارنا بينه وبين كيركجار لوجدناهما متفقين في جملة من النواحي خصوصا بالنسبة الى النفس الانسانية •

والحق ان الوجودية حينما جاءت انما كانت نسعى الى معارضة المدركات الكلية التقليدية التي نتسبه ما نراه في الفلسفة سواء عند اسبنوزا أو هيجل • فالفلسفة لدى أفلاطون هي البحث عن الماهية نظرا لأن الماهية نابتة ويود اسبينوزا أن يرضى عقله بحياة أبدية طوبية وهيجل يفتش عن دلالة الفكرة التي تعرض نفسها على التاريخ • وعلى العموم فكل من الفلاسفة القدماء أو أغلبهم يريد أن يجد حقبقة كلية لها قيمتها في كل الازمان وأن يعلو على الصيرورة المؤقتة • فهو بالاجمال يعمل ويعتقد انه يعمل وفق العقل الخالص وعقله وحده بالذات • وآخر الفلاسفة من هذا الطراز كما يبدو هو هيجل • فهو نفسه الذي بذل هذا المجهود لفهم العالم عن طريق العقل الى أقصى درجة ممكنة • حتى العواطف عنده لا معنى لها ان لم تكن تتم عن فكرة وحتى الشخصية لا قيمة لها الا لأنها تأخذ مكانا في تاريخ وفي دولة أي قيمتها في أنها تأخذ مكانا في الفكرة الكلية حين تعرض نفسها في التاريخ •

وكان لكيركجار الفضل الأكبر في هدم هذه الروح العقلية-البحثية لدى هيجل وغيره • فهو يعارض البحث عن الموضوعية الذي يجده عند

(١) بخصوص مراحل حياة هيجل الفكرية راجع بحث « الوجودية عند هيجل » في كتاب مورس ميرلوبونتي عن المعنى واللامعنى •

هيجل في صورته نك ويؤكد انى أدرك وجودا حقيقيا عن طريق الارهاق الحسى . وأهم ما فى كيركجار هنا حما هو رفضه أن يعد جزءا من كل أو أن يعد قطعة بسيطة فى جملة قواعد العالم . اذ اعتبر هذا نعيًا لوجوده . وكتب فى هذا المعنى يقول : يمكن القول بأننى لحظة الفردية ولكننى أرفض أن أكون قطعة ضمن نظام شامل . وكانت النتيجة أن وضع الفكر الذاتى معارضا به الفكر الموضوعى فى الفلسفات السابقة عليه أو بمعنى أصح أعطى القيمة الكبرى فى التفكير للوجود الفردى واستخلص النفس الانسانية من الرغام الذى انقبرت فيه تلك الآماد الطويلة . واذا كانت المعرفة قد اختلفت مصادرها بين الناس فان هذا من شأنه فحسب أن يفسد عليهم معنى كل شىء يستشعرونه فى الحياة اللهم الا فعل الوجود Exister فهو وحده الذى يبقى دائما هو هو وهو نقطة التلاقى بين الاقوام من كافة الانواع .

ومن هذه الناحية نبدأ فكرة الوجودية فى أساسها الصحيح . فأصحاب النزعة الوجودية بمنحاهما الانسانى اليوم يميلون الى الانطواء على أنفسهم ويقومون بالبحث فى أعماق وجودهم الخاص بهم وحدهم كما يرتفعوا منه لا الى تحقيق ذواتهم فحسب بل وأيضا الى الحصول على ضروب من المعرفة الحية التى تتعلق بالوجود الثر وقد تمثل فى الذوات المنعزلة والنفوس الفردة . وذلك لانهم فهموا الفلسفة فهما جديدا . فالفيلسوف كما يقول نقولا برديائيف لا يمكنه أن يبنى فى الفراغ ومتابعة الفلسفة أو السير فى ركابها لا يمكن أن يفصل الانسان ويباعد بينه وبين الوجود لسببين : فيمكنه أن يستنبط المعرفة من الوجود وحسب أولا ولا يمكن ثانيا فى حالة ما يستصفى ذاته وينفض عنها أحمال التقاليد والمؤثرات السابقة أن يضع وجوده الخاص جانبا أيضا بل يبقى هذا الوجود كل شىء بالنسبة اليه . ولذلك لا بد من أن يبحث الفيلسوف عن المعرفة الصحيحة فى أعماق نفسه .

وهذه النقطة الاولى هى التى تفسر لنا معنى الوجودية فكما أن الفلاسفة القدماء كانوا يسمون دائما باسم الشىء الذى يضعونه وضعا عاليا على كل شىء سواه فكذلك اليوم بالنسبة للوجوديين . فنحن نقول متلا هناك فلاسفة عقليون وهؤلاء هم الذين يضعون العقل فوق كل قيمة فلسفية أخرى ونقول هناك فلاسفة وضعيون وهؤلاء هم الذى يتخذون موقفا لا يغضب الواقع ولا يفسد معناه بل ولا يخرجون عادة عن حدوده . كذلك الروحىون ينزعون منزعا روحيا والطبيعيون يفسرون كل شىء

بإدئين من الطبيعة والماديون لا يقدسون شيئا فدر تفديسهم للمادة .
أقول كما ان هذا يحدث دائما بالنسبة الى المذاهب الفلسفية فقد تسمت
الوجودية بهذا الاسم نسبة الى القيمة الاولية التي يبدهون منها والحقيقة
العليا التي يضعونها فوق كل حقيقة ألا وهي الوجودية : تورة الحياة
على الفكر . . تورة الوجود على العقل . . تورة الوجدان على المنطق العلمى
الجاف .

وذلك لان كل فلسفة قديمة انما حاولت أن تباعد بيننا وبين الوجود
بالمعنى الصحيح أو وضعت حدا فاصلا بين معانى العقل ومعانى الحياة أما
الوجودية فشاعت أخيرا أن تخلص الانسان من هذا الموقف المزيف وأن
تجعل منى وجودا يريد أن يتطلع الى وجود . فتلقى بذلك الفوارق وتمحى
الفواصل وتسرى على كل من الوجودية أى وجودى ووجود العالم الخارجى
قوانين واحدة اذا ما كان من الممكن وضع قوانين . فمن ناحية الفلسفة
يكون موقفى سليما اذا أدركت معنى الوجود بحق واتخذته نقطة بدء .
ومن ناحية العلم أيضا لا يقل موقفى سلامة . لان أهم ميزة للوجود أنه
فردى وما هو فردى لا يمكن أن يكون موضوع علم وان كان يصح من
ناحية أخرى أن يكون موضوع معرفة . فالفيلسوف يبتغى المعرفة ولا
ينحصر فى نطاق العلم . فهو لا يريد أن يقف باحثا لوجهة نظر واحدة أو
متخذًا جانبًا منفردًا مهما كانت قيمته العلمية أو حقيقته الدقيقة أو اغراءه
بالحكم الواقعى . والعلم نفسه من هذه المشكلة فى مشكلة لان العلم فى
الوقت الذى يفكر فيه على الفردية أن تكون تجاربه علمية أو موضع نظر .
العلم يحاول أن يكون عاما وفى هذا التعميم ما فيه من افساد لدراسته
الجزئية . ولذلك فان العلم الذى يقول دائما انه ينظر فى مباحث جزئية
تتعلق بهذا الشيء أو ذاك أى بهذه الشجرة وهذا الباب يخرج غير مأسوف
عليه الى دائرة التعميمات والتجريدات الفارغة حيث يبقى دائما تحت
رحمة موضوعات واحدة هي التى يمكن نقلها الى الغير . ولا مانع من أن
تكون هذه الموضوعات صحيحة وقيمة ولكنها ووا أسفاه ليست كل شيء .
والفيلسوف مضطر بالتالى أن يعمل ذهنه فى أشياء أخرى وأن يضع فى
تقديره مسائل غيرها كما يقف على الوجود أى أن يمزج المعرفة بالوجود
ولا يهمها أن تكون مجهولة أو مهملة من جانب العلم . واذا كانت الوجودية
قد أشرقت فى الجانب الادبى وتحولت فى النهاية الى مجموعة من القصص
والروايات فذلك لان الجانب الادبى هو وحده الذى يملك التعبير عن
الفردية الانسانية . . هذه التى لا تتكرر ولا يمكن أن تصير موضوعا علميا
ينقل معناه الى الغير . بل هذه النواة الحقيقية لكل جماعية .

والوجودية اذ تفق وجهها لوجه أمام العلم ليست تفعل هذا من أجل أن تغرق في الخيال اذ هي مع هذا خصوصا كما تمتلئ لدى سارتر وهيدجر فلسفة الوجود أى لا تعرف غير الوجود وبالتالي لا يمكن أن تكون خارجة عن الحدود الطبيعية المادية . فهي ليست فلسفة تحليق وروحانية الا من حيث طبيعة التجارب الفردية أما في مجموعها فهي فلسفة مادية مغرقة في الواقع لا تتعدى نطاق الوجود . وقد لاحظت الوجودية في النهاية أن الانسان قد تمادى وتقدم تقدا ملموسا في علوم الطبيعة والكيمياء وعلوم التشريح والفسولوجيا أما علوم الانسان أى العلوم التى تختص بالوجود الفردى فقد بقيت متأخرة بصورة عجيبة ولا بد من اعادة النظر فى هذه العلوم كيما توازى على الأقل ذلك التقدم الظاهر فى علوم الفزياء .

وهذا كله من الممكن أن يحصل بشرط وضع مقولة الوجود فوق كل ماعداها . وهذا ظاهر بوضوح من حكمهم على الوجود بأنه سابق حتى على الماهية . فلا يمكن بالنسبة الى وجود العالم أن يكون قد سبقه تصميم على الخلق أى أن تكون هناك فكرة أريد تحقيقها بهذا الوجود . لان هذه الماهيات انما هي من صنعنا نحن بعد الوجود . فوجود الماهيات هو وجود الامكان والامكان لا يتسمى الا اذا كان الوجود لانه ان لم يوجد كان عدما خالصا . الممكن لا معنى له بغير الوجود لانه ان تلاه عدم لم يكن ممكنا . وهذا هو الغالب على طبيعة الامكان لانه أشبه بالعدم منه بالوجود ولولا أن الوجودية تضع العدم جنبا الى جنب مع الوجود أولا وتضع حقيقة الزمان فوق كل حقيقة حينما تقرنها بالزمان ثانيا لما استطاعت الفلسفة أن تجعل لهذا الامكان أى قيمة .

فالوجود والماهية هما من التمييزات أو هما من المبادئ الميتافيزيقية التى خلفها لنا علم الوجود . ولا خير فى أن نتحدث عن ماهية ووجود الا اذا احتطنا دائما فنفهم الوجود على أنه سابق للماهية . فانا أنظر مثلا فى طائفة من الزهر الموجود كيما أستخلص ماهية الزهرة . فالماهية لاتقتضى سوى موجودات تتحقق فيها ، ولا تصير حقيقة الا بفضل هذه الموجودات . وطريقتنا فى الكلام قد يكون لها دلالة من هذه الناحية فحين أقول : « أنا انسان » أوكد وجودى أولا بأنى انساني ثم بعد هذا أضع الماهية كقيمة .

فى مسألة الدراسة العقلية الموضوعية لدى هيجل ثار كيركجار وجعل الوجود الذاتى أصلا لكل بحث ولكل فلسفة . كذلك كان هيجل ينظر الى الفصل بين العقل والوجود بين الانسان والعالم على أنه شئ طبيعى.

ومعقول جدا أما كيركجار فمد جعل الوجود وجودين وجود ذات ووجود موضوع وان الانسان وجود قبل كل شىء وانه لا بد أن يلنفت الى هذه الحقيقة ان شاء أن يتخذ من الحياة سندا وأن يجعل فلسفته مليئة بمعاني الوفرة والغنى والقوة بفضل انعكاسها على الوجود .

فالوجود فى مقابل العقل والذات فى مقابل الموضوع فى الفلسفة القديمة ونقول الآن أن العالم عند هيجل هو النمو المحتوم للفكرة الازلية، وليست الحرية سوى الضرورة المدركة . أما لدى كيركجار فهناك على العكس ، امكانيات حقيقية وكل فلسفة تنكر الامكانيات هى الفلسفة التى تضغط علينا والتى تسوقنا الى نوع من الجرض (الاختناق والانكسار) ومن تم فالوجودية فى النقطة الثالثة تضع الحرية فى مقابل الضرورة فى الفلسفة القديمة . والحرية الوجودية انما تأتي من ثلاثة أمور أقصد أن عناصرها تتركب من أولا فكرة العدم بالنسبة للماضى وفكرة الامكان بالنسبة للمستقبل . هذا ثانيا وثالثا فكرة الزمان بالنسبة للوجود . أما عن فكرة العدم بالنسبة للماضى فالمفروض دائما أن الانسان تاريخ أى أن الانسان مجرد فكرة تاريخية أما الكائن العضوى المائل أمامى فلا قيمة له على الاطلاق . فالوجود دائما فى الماضى وليس الانسان المائل شيئا ان لم يكن قد وجد فى الماضى . والكينونة بالنسبة الى هى كينونة تاريخية كما قالها هيجل . ومن هنا أدخلت تعديلات على الكوجيتو الديكارتى . فسارتر يقترح أنه لا بد أن يأخذ هذه الصورة : « أنا أفكر فأنا اذا كنت موجودا » . ومن هنا لا يمكن أن يقول الانسان : أنا موجود وانما لا بد له دائما أن يذهب الى القول : لقد كنت موجودا . ومقدار الفرق بين فعلى الكينونة فى جملى « أنا أكون » ، « وأنا كنت » ، كفىل بأن يرينا الاختلاف المعنوى الشاسع بين كل حسبما يودى الامر بالنسبة الى الوجود ذاته . فالحكم بالوجود فى الماضى نفهم منه نوا معنى التاريخ . ويصير التاريخ وحده علم الوجود بحيث اننا كلما أردنا الوجود حققناه فى التاريخ . ومن هنا نلاحظ عند الكثيرين من الناس أنهم لا يشعرون بمتعة ولا ألم ولا تتمثل عواطفهم أثناء مباشرتهم للتجربة ومعاناتهم للحياة التى يحيونها . وبمجرد ما تصير تاريخا يحكى وقصة تروى حققت له عواطفه وملتت له احساساته وخلقت بالضبط كل شروط الحياة من تأثر ومن ابداء الملامح . بل ويحصل كثيرا أنك تتأمل العمل الذى تباشره فى ساعة وقوعه لا كما هو فى حد ذاته وانما كما يمكن أن يقص ويروى وقد عبر ميرلوبونتى عن

هذه الحقيقة بقوله ان الانسان يجلس فى مؤخرة قطار سريع (١) ومن الناس من يفرح بالالم ويسر بالتكته لانه سيجد فيها مجالا لتحقيق ذاته وتأكيد وجوده عن طريق التأريخ الذى هو وحده الوجود . أما الآن وهو الذى يؤديه معنى فعل الكينونة فى الحاضر فليس من الوجود فى شىء أولا لانه يتشكل حسب الارادة فى وقت معين فأنت تفعل الفعل وكأنك هازل وتظن بهذا أنك تعبت بينما اذا فاتت هذه اللحظة ومرت بك صار هذا العبت والهزل الذى تبديه وقتنا من الاوقات وجزءا من وجودك ومن هنا يبدو لنا أحيانا اننا لا نصدق واقعة ما من الوقائع فى وقت ما حتى اذا ما مضى على هذه الواقعة زمن صارت حقيقة راسخة فى ذهنك . ولعل أول تعبير على هذا هو الاساطير القديمة فيما يتعلق بالابطال اذ كان الناس لا يصدقون أن فلانا ، هذا الانسان الجبار أو هذه الشخصية الفذة فى نوعها ، فدمت . ومن هنا يقولون بدوامه وبقائه فى أشكال رمزية تخيلوها على أنحاء مختلفة . كذلك الوجود الحاضر من ناحية ثانية يقتضى اعدام الماضى ومن هنا تمثل فى الوجود فعل هادم أو نفى معدم له قيمة وجودية كبيرة . ولا يمكن أن أقرر وجودى الحاضر ان لم أتحج جانباً وجودى الماضى . فهناك عملية اعدام نفسى دائما يقوم بها الانسان من أجل اعداد نفسه للحظة الوجودية التى يحيها . ومن هنا يتدخل العدم تدخل حاسما فى فكرة الحرية فهو يمهّد من أجل الحرية ولولاه لما كان هناك معنى للحرية . ليس هذا فحسب بل ان العدم من شأنه دائما أن يجعل الانسان فى خطر وهذا الخطر ليس بسيطا أو ليس شعورا ضعيفا وبالتالى يدفع الانسان الى أن يكون دائما قريبا من ذاته متحسسا لها فى أصغر شئونها . وكلما كان شعور الانسان بالموت أقوى كان ادراكه للحرية أوسع . وسيتساءل البعض ما هى الصلة بين الخطر والحرية ؟ فأقول : ان الانسان القوى الممتاز هو الذى يتخطى القيود والعقبات . وبالضبط على هذا النحو نفهم الصلة بين الخطر والحرية ؟ فكلما زادت درجة الخوف لدى الانسان والاحساس بالمسؤولية كان أقرب الى مباشرة الحياة ومزاولة أموره التى تدل على قوته وامتيازه . فكلما زاد الخطر كانت درجة الحرية أرفع لان الحرية لا معنى لها الا بازاء العوائق وكلما انشغلت عن هذه العوائق بالوسائل المعروفة زال معنى الحرية من رأسك .

بالضبط شأن التلميذ نزل طول العسام بغير احساس بالخطر فى

(١) راجع بحث ميرلو موتى : ثناء على الفلسفة .

الامتحان وعندما يبدأ في المداكرة فعلا ويجد نفسه أمام متاعب الدراسة
يشعر بالخطر في الامتحان .

يتلخص هذا كله في انه لما كان الوجود الواعي يقتضى الشعور
بالموت ولما كان الشعور بالموت هو السبب في الخطر والقلق ولما كان الخطر
والقلق من عوائق العمل وكان العمل أو الفعل هو أكبر دافع الى الاعدام
وكان العدم أبرز تعبير عن الرجوع الى النفس ومحاسبة الشعور بغير
استناد الى ماض أو تاريخ وكانت هذه نفسها هي الحرية فان الوجود
بكل بساطة مرادف للحرية . ففي هذا الموقف بالذات، موقف مراجعة
الذات، أكون وحدي مسئولا عن عملي ولا أحاول اكتساف أعذار ومبررات .
فحريتي من هذه الناحية هي العزلة في عالم أو وسط غريب عنى يستحيل
فيه أى رباط . والحرية بهذا المعنى هي الجرأة على الربط من جديد .
ومن كلام سارتر : « اننا لم نكن قط أحرارا . الا في عهد الاحتلال الالمانى
فقد فقدنا كل حقوقنا بما فيها حق الكلام ، وكانوا يوبخوننا وجها لوجه
كل يوم ووجب علينا السكوت وحكموا علينا بالنفى كتلا كتلا كالعمال
يوصفنا معتقلين سياسيين . وكنا نجد في كل مكان على الحوايط وفي
الصحف وعلى الشاشة تلك السحنة الشيطانية الكالحة التى شاء المحتلون
أن يعطونا بها فكرة عن أنفسنا . فبسبب كل هذا كنا أحرارا(١)

هذه هي دلالة الحرية بالنسبة الى الماضى وتبقى أن نرى كيف تتوقف
على الامكان . وبصراحة وبايجاز أيضا أقول انه لا معنى للحرية بغير
الامكان . والامكان من جهة أخرى عدم ولكنه يختلف عن العدم في انه
يمكن أن يوجد اذا شئت أنا . فالامكان زمانى ولا يمكن أن يوجد في غير
الزمن ولهذا يكفي أن أنتظر الزمن لأتوقع حصول امكانية ووقوعها بالفعل .

٧ - ماهى الفلسفة الوجودية ؟

شغلت الوجودية الاذهان وجرى اسمها على الاقلام والألسن واختلف
الناس فى أمرها اختلافا كبيرا بين محبذ لها ومندد بها . وهؤلاء يتلقفون
أخبارها وينتظرون الانباء عنها بفارغ الصبر . فيجدون يوما من يذهب الى
باريس ليعود بعد ذلك فيقول عن مشايعيتها انهم فلاسفة الاندية والمقاهى

(١) روبر كامبيل : سارتر Sartre-Par Robert Campbell ص ٢٠٩ وراجع ايضا

جمهورية الصمت من تألف سارتر .

(والمواصلات) • وينظرون فاذا بأديب كبير من أدبائنا المعدودين يحمل نبأ خطيرا مؤداه أن الاستاذ الجليل أندريه لالند قد حكم عليها أمامه بأنها فلسفة العدم • فضلا عن ان الجرائد المصرية والاجنبية قد أخذت تنشر عنها أخبارا متصلة الحلقات : فمرة تقول ان الشيوعيين قد صادروا كتابا من كتب جان بول سارتر - الفيلسوف الوجودى المعروف - فى معظم المناطق الاوربية الخاضعة لحكمهم • ومرة يأتى خبر بأن البابا قد أصدر قرارا بتحريم كتب سارتر لخروجها عما توحى به الشرائع وما تنص عليه الكتب المقدسة • وفى مرة ثالثة يأتى خبر من أسبانيا يصف البوليس هنالك وهو يطارد الوجوديين كما يطارد المهريين والخارجين على القانون • فهذه الأنباء المتواترة من شأنها أن نزعج القارئ بشئون الثقافة والادب فى مصر وأن تدفعهم الى اثاره موضوعها من حين الى حين •

ولكن أحدا عندنا لم يناقش هذه الفلسفة مناقشة عادلة صريحة ، أو قل ان أحدا عندنا لم يحاول أن يفهم المسألة فهما يؤهله لان يقف منها موقف المؤيد أو المعارض • فما زالت الوجودية حديثة عهد بالنسبة الى كثير من الذين يفكرون عندنا ولم تزل موضوعاتها غريبة عن عقولنا ولم تزل روحها غريبة عن مشاعرنا • ويمكن أن نذهب الى حد القول بأن هذه الفلسفة قد جاءت نتيجة لروح عامة أو لحركة معينة فى الفكر الاوربي •

والحق انها لم تصادف هذا الموقف لدينا فحسب ، وانما وجدت كثيرا من المعارضة ومن النقد فى معظم المجلات والصحف الانجليزية والامريكية • وأغرب من هذا كله وأدعى منه الى الدهشة والتعجب أن أنصارها أنفسهم والمنساعين لها بأفكارهم وكتبهم ليسوا راضين عنها كل الرضا وأنهم لا يوافقون على نسبتها اليهم •

وأصل الاشكال فى هذه الفلسفة هو أنها تتطلب روحا معينة لدى من يؤمن بها ويتعصب لها ، وتقتضى أن يكون فى نفس الانسان صفات خاصة من أجل أن يصير واحدا من المعجبين بها • فليس كل انسان بقادر على أن تجد فلسفة الوجود عنده موافقة ورضا وأن يقدم على قراءتها بنفس مطاوعة ، فان الكثير من النزعات الاجتماعية والتربوية وهى الاكبر تأثيرا فى نفوس الناس - لا تتلاءم مع الوجودية فى أفكارها وميولها • كذلك يلاحظ أن الفلسفة الوجودية أميل الى الادب والفن منها الى العلم والحقائق المقررة ، ومن هنا كانت تعول دائما على الذوق وعلى الاحساس أكثر مما تعول على المعرفة الاصولية المستندة الى خبرة عملية واتجاه نفعي •

وهناك أسباب موضوعية خالصة تدفع بالناس الى كراهة هذا النوع الجديد من التفكير : فقد ابجه فلاسفة الوجود الى العناية بظاهرة الموت مثلا وتفسيرها ، والكلام عن الشعور بالغنيان ، والاهتمام بمسألة العدم وتقديمها على ما عداها وتحليل المواقف المعينة التي يوجد فيها المرء ويحتاج من أجل المرور بها الى تجربة وجدانية من طراز فريد . فمن ناحية الموضوعات التي ندرسها الفلسفة الوجودية نجد أنفسنا بازاء جملة من الافكار الغريبة التي ان لم تكن جديدة بالمرّة ففى بعض التحليلات والتفصيلات ما يشعرك بأنك تجاه شيء لم يع من قبل فى دائرة البحث أو فى مجال التفسير والتعليل .

والوجودية بعد هذا كله ليست الحادية على طول الخط ، وانما فيها فريق مؤمن يستهوى بكتابات كثرين ممن يريدون اشباع نزعتهم الصوفية بتحليل المشاعر الدينية والسلوك فى طريق الروح . فكيركجار وبرديايف ومارسل يأخذون جانبا معينا فى التفكير الوجودى ويسيروا على نمط خاص يجعلنا نطلق عليهم اسم السق الايماني ونفردهم قسما واحدا .

فهذه كلها من المسائل التي بوضوح لنا السبب المباشر فى أن الكثرين من الادباء والمفكرين لم نعجبهم فلسفة الوجود ، وتوفنا على أصل البدء فى كراهية الناس لهذا النوع من التحليل العقلي ولكنها بغير شك لا تقنع الباحث ، ولا تصده عن مراجعة هذه الافكار مراجعة الانسان المسئول عن رأيه ، ولا توقفه عن قراءة ما ينتجه فلاسفتهم من الكتب والمقالات والبحوث .

فالفلسفة الوجودية انما جاءت كرد فعل لطغيان التفكير المذهبي على عقول الناس وأرادت أن ترفع عن كاهل الفكر البشرى هذه الانقال التي تركتها أحقاب من الفلسفة التجريدية . وبالإضافة الى هذا كله غيرت من اتجاه التفكير واستبدلت بالموضوعات القديمة غيرها مما يعد داخلا فى نطاق التحليل العادى وبطبيعة الحال أسقطت من حسابها فى هذه العملية مجموعة من الافكار البالية التي كان سيستحيل على الانسان أن يجد لها تفسيراً معقولا وان ظل يتأملها أجيالا بعد أجيال . وذلك كله بحكم خروجها عن نطاق البحث الفلسفى ، ومن باب أولى عن نطاق البحث العلمى .

فهى مسائل معلقة ليس يتأتى الفصل فيها لطائفة من البراهين دون غيرها ويستحيل أن تخضع لمناقشة سليمة معقولة . ولذلك صار الموضوع الاساسى بالنسبة اليها هو الانسان ، وعدنا من جديد نحس أمام مفكرينا

بأن الوجود في حد ذاته مشكلة على نحو ما أعلنها شكسبير على لسان هاملت في يوم مضى .

وفي الفلسفة الوجودية نزعة ميتافيزيقية أصيلة . ولكن لابد من أن نراعى دائما فيما يتعلق بهذه الميتافيزيقا انها ليست مثل غيرها ، وأنها تنفرد بصفات خاصة ومعالم ذاتية هي وليدة التيار الفكري السائد بعد الانحلال الحضارى الأخير في الغرب ، وتتبدى مظاهر الانحلال في تلك الحياة القلقة ، والانهازات المتواليّة على فرنسا وألمانيا والدويلات المجاورة لهما بالذات ، ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربي لألوان من العيش ولضروب من الحياة لم يألّفوها من قبل . فالمرحل الفكرية القلقة التي مرت بهم ، والحالات النفسية التي خضعت لها شعوب الغرب المثقفة الحية كان لها أكبر الأثر في مشاعر الشبان وآرائهم ، وكانت النتيجة أن آمنوا بالمذاهب ذات الصبغة الزاهية ، وذات الطابع الصارخ ، وذات الميل المتطرف . وبعد هذا كله - أو قبل هذا كله - أبعدتهم كل البعد عن فلسفات الخيال والوهم .

ومن هنا كانت الميتافيزيقيا عندهم غير متعلقة بشيء خارج الوجود ، ولا باحثه في أمور تعسدى نطاق المحسوس . وبطبيعة الحال أنا لا أعنى الطائفة المسيحية من الوجوديين ، فهؤلاء لهم حكمهم الخاص . إذ أن فلسفة الوجود - كما قلنا - فيها شق مؤمن يدخل تحت لوائه من سبق أن ذكرناهم بالاضافة الى مارتن بوبروكارل بارث . أما الشق الآخر فمتطرف مثل هيدجروسارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتي . وهؤلاء الآخرون هم الذى نعنيهم كلما تحدثنا عن ميتافيزيقا الوجود . وهى ميتافيزيقا تخضع للتجارب الحية داخل الوجود ، وموضوعها الوجود في العالم كما يقول هيدجر . ونجد التعبير عنها كاملا في كلمة سيمون دى بوفوار اذ تقول : « فى الحق انه لا يوجد أحد خارج الوجود » . وبهذا التصريح منها حدث من الحلم الذى طالما خطر على أذهان البشر بوجود موضوعية غير انسانية ، وأنها قد أثقلت الخيال بقيود وروابط تجعل من المستحيل بالنسبة اليه فيما بعد أن يخرج على ما هو مائل أمامه وقائم من حوله . ويؤيدها سارتر فى هذا المعنى بقوله :

« ليس هناك أكوان أخرى غير كون انسانى واحد هو الكون المنسوب الى الذاتية الانسانية » . ويعنى سارتر خصوصا بأن يقدم لنا تفرقة هامة حينما يتكلم عن الميتافيزيقا وهو يقدم عليها علم الوجود (Ontologie) بوصف هذا العلم تمهيدا للميتافيزيقا التي يأتى على عرضها فى كتبه .

وينظر الى هذا العلم كما لو كان بحثنا في الحالة الراهنة للموجود ،
والأقسام التي يمكن أن يرد اليها (كالموجود في ذاته والموجود لذاته) .
أما المتأفزيقا عنده فهي التي نضع المشكلة النهائية الخاصة بإمكانيات هذا
الموجود على النحو الذي يوحى به علم الوجود .

فالمتأفزيقا الوجودية عند سارتر وأصرا به ليست بحثنا في المجهولات،
ولا تخميننا في مسائل الروح والعالم الآخر ، ولا هي عود الى النظر في
مراتب الوجود وعالم الأفلاك . . . ومن هنا حاول البعض في انتقاده له
أن يتهمه بأنه مادي Materialiste كما فعل تروافونتين Troisfontaines
في كتابه عن الاختيار لدى جان بول سارتر . وبذلك نلاحظ دائما عند
الكلام في تاريخ الميتافيزيقا ذلك التحول الذي أحدثه فلاسفة الوجود
وليست هذه المتأفزيقا - كما هو واضح - جديدة كل الجدة ولا غريبة
كل الغرابة عن الفكر الفلسفي ، فلها ارهاصات من الفلسفات الباحنة فيما
يدخل ضمن حدود الموجودات والتجربة .

وإذا حاولنا أن نعود بأذهاننا الى الوراء من أجل النظر في الأصول
التي نبتت منها فلسفة الوجود اصطدمنا بمشكلة أخرى لا تقل اعسارا عن
أي مشكلة تصدت لها هذه الفلسفة . فالواقع أنه من الصعب جداً أن نعثر
على خط واحد مرت به هذه التيارات المتلاحقة في ابانة وانكشاف . بل
يصعب في الغالب أن نجد نقطة بدء واحدة لدى جميع الذين كتبوا في هذا
الموضوع . فبعضهم يرددها الى شخصية سقراط واعترفات القديس
أوغسطين . و ضد هؤلاء مباشرة من يزعم أن أصلها موجود في فلسفة الحياة
عند نيتشه والى شعر الحياة في الحركة الرومانتيكية . ومعظم الذين كتبوا
في تاريخها يقررون بزوغها من محاولة كيركجار الفلسفية عندما عارض
هيجل في إيمانه بالمطلق وبالروح الكلية . ولكن هذا لم يمنع الكثيرين من
أن يجدوا لها مشابهاة ومقابلات في كتابات باسكال وقصص إبسن
ودستويفسكي وفي أشعار بودليرو وأرتور رامبو .

أما عن سارتر نفسه فقد رجع بتفكيره الى كل من هوسرل وهيدجر .
وهذا واضح وطبيعي ، فعلى الرغم من أنه يصعب حتى الآن تحديد
الموضوعات التي بحثها سارتر تجديدا ختاميا فمن الممكن أن نجد لديه
نوعين من التفكير أحدهما نفسى والآخر متأفزيقي . وكلاهما راجع الى
الأبواب التي تفتحت على أيدي هذين الفيلسوفين لأول مرة في تاريخ
الفكر . ولا يمنع ذلك أن تظهر عليه أعراض هيجيلية أصيلة .

٨ - قصة المذهب الوجودى

حينما تلفت الناس حولهم أثناء الحرب الأخيرة ووجدوا صفحات هذا المذهب تتناثر عن يمين وعن شمال وأحسوا بذبوع تيار فكرى جديد ظنوا أنه قد ظهر لأول مرة وأن الانسانية لا عهد لها بمثل هذا اللون من فنون الفكر والنظر العفلى . والحقيقة هي أن هذا التيار موجود بصور بسيطة فى تاريخ الفكر منذ مائة سنة على الأقل . ولعلنا قادرون على التماس عناصر هذا المذهب فى أنواع أخرى من التفكير . . . ولكننا نريد أن نكتفى بمتابعة الحيط الرئيسى الذى أدى وحده الى اكتمال هذا المذهب والى تطوره وازدهاره . نريد أن نمسك بالحيط من أوله وأن نظل متعلقين به حتى نصل الى نهاية الشوط عند الوجوديين المعاصرين .

وفد سبق أن قلنا انه من الصعب جدا أن نعتر على خط واحد مرت به هذه التيارات ، خاصة وأن كثيرين من المحدثين قد صاروا يسقطون مشاعرهم على شعراء مفكرين بالذات فيلصقون بهم صفة الوجودية . فتم كتاب يريد أن يثبت لرامبو صفة الأبوة بالنسبة الى المذهب الوجودى ونمة كتاب آخر يضع نصب عينيه تحقيق هذه الصفة بالنسبة الى بعض متصوفى الاسلام . وقد أضاف ذلك العمل من جانبهم صعوبات جديدة الى عمل المؤرخ وهو يصاعد بنظره الى قمة الفكر كيما يجتزئ من الشلال المنهمر خيطا رفيعا من الماء له لونه المخصوص وله سبيله المنفرد .

ولهذا يجد المؤرخ نفسه ها هنا أمام صعوبتين : صعوبة تأريخ الفكر من جهة وصعوبة العرض لموضوعات هذا المذهب فى سياق زمنى مترابط من جهة أخرى . فالمؤرخ يتكلف صعوبات جمّة وهو يواجه مذهبا من المذاهب يريد أن يكتب له تاريخا ، فما بالك وهو ها هنا أمام مذهب أصعب ما فيه تاريخه وأدق ما فيه هو هذه الصورة الزمنية التى يسعى الكاتب الى خلقها متلاحقة متسلسلة فى ذهن قارئه ؟ ذلك أن المرء يتساهل دائما : من أين يبدأ التاريخ لهذا المذهب ؟ من أين يمكن أن يقف الانسان على أصول أولية يتلمس عندها فجر هذا التفكير ومطلع هذا الضرب من ضروب التأمل ؟ أين تكمن هذه البذور التى يتفرع منها هذا البناء الذى صار اليوم قبلة أنظار جيل بأسره ؟

يقولون ابدأ بكبركجار . . . ومن الطبيعى أن يحاول المرء هذه المحاولة بل لا سبيل الى أن يطرق الانسان تاريخ الوجودية ما لم يبدأ من هنالك . ولكن كيف نعلم نيتشمة وهو سيد الأولين والآخرين فى هذا المذهب

وصاحب الرقم القياسي في التعبير عن فردية الفرد وواحدية الانسان ؟ وكيف يمكن أن يناغى المرء عن بسكال وعن القديس أوغسطين ، وهما ما هما عليه من حساسية واهتمام بالتجربة الانسانية وعناية بتحليل المشاعر في المواقف الحية المتباينة ؟ لا شك في صدق هذه الادعاءات التي طالما نظر فيها مؤرخو الوجودية بعين فاحصة ، ولا سبيل الى الاغضاء عن مثل هذه البذور الوجودية المتناثرة في أقلام كتاب لم يكونوا وجوديين بالمرّة ولعلمهم لم يعرفوا هذا الاسم . ولا شك في أن القديس أوغسطين وباسكال قد شاءا بناء فلسفة الانسان على أساس البحث في الحقيقة الانسانية . ولكن كم ذا ترتكب من الشطط لو أننا عرجنا على الكتاب والفلاسفة بهذا الميزان الصغير نحقق أفكارهم الوجودية ، وننسب اليهم هذا الاسم مجرد التشابه القريب أو البعيد عن منحنيات القلم وزوايا التفكير . كم ذا نتطلب من الجنابة على التاريخ لو أننا أدخلنا حسب هذا المقياس كلا من سنيكا ومونتاني ولاروشفوكوروسو وجميع كتاب المسيحية بلا استثناء في زمرة الوجوديين العاملين في بناء المذهب ؟

ومن هنا نجد أنفسنا مضطرين ، احتراما للمذهب أولا ، واحتراما للتاريخ تانيا ، أن نبقي في الدائرة التي رسمها لنا فلاسفة الوجود أنفسهم وأن نأخذ من معارضة كيركجار لمثالية السابقين عليه بشارة لعهد جديد من التفكير وباب غريب من أبواب النظر العقلي . هذا على أن يبقى ماتلا في أذهاننا ما تقرر بشأن باسكال والقديس أوغسطين ونييتشة وسقراط وعلى أن نجد في كلماتهم ارهاصات بهذا المذهب الجديد . ولا خوف من البدء عند كيركجار طالما كان في وعينا لفتات خاصة بهؤلاء جميعا وبمدار ما انحرفوا فيه الى جانب الوجوديين . وكل ما يهمننا هو أن ينبت في ذهن القارئ أن البدء المطلق في الفلسفة مستحيل وأن أى طراز فكرى انما هو استمرار ومواصلة أكثر مما هو اختراع وابتكار لأول مرة . والوجودية تخضع لهذا المبدأ شأنها شأن سواها من الفلسفات ، على الرغم من أن جانب الجدة فيها كبير وأن جانب الابتكار شاسع وأن أثرها في الانحناء بوسائل التفكير ومبادئ الفلسفة أخطر مما هو عليه الأمر في سواها من المذاهب .

٩ - الوجودية

لقد صارت الوجودية منذ الحرب العالمية الثانية موضوعا للكتابة في أغلب المجالات الأسبوعية مثلما هي في المجالات المنتشرة بين جمهور كبير . وعلى العكس من ذلك أصرت المجالات الخاصة بالفلسفة حتى الآن على

عدم الكلام عنها موحية الينا بذلك أنه ليس غير الحماس الذى لن يستمر
طويلا عندما يبرأ الفلاسفة الحقيقيون منها .

على أننا اذا كنا على هذا الرأى وحكمنا بأن الوجودية التى أحدثتها
جان بول سارتر لن يكون لها أى مستقبل فان متعة الناس بها ولذتهم
التى يجدونها فيها لا تقل عن واقعة أو حقيقة ما . وهذه الواقعة أو هذا
الحدث لا يبدو فى نظرنا جديرا بالاهمال . اذ لماذا لا نبدأ من الفلسفة
الوجودية ما دمنا نجد لذة فيها كيما نتأدى منها الى الفلسفة رأسا أو الى
سواها من الفلسفات ؟

والحق أن الوجودية ليست نوعا ضخما من النيات الكم (الذى تختفى
أعضاؤه التناسلية) الذى بزغ من الأرض خلال ليلة عاصفة مثلما توهمنا
المقالات الشعبية بحيث لا يمكننا القول من أين نشأت . انها لا توضع الا
بافتراض ما كان سابقا عليها وتنضاف الى المشكلات الأبدية فى الفلسفة
عن طريق المتعارضات التى تقيمها .

فاذا فهمت الوجودية على هذا النحو ، فانها تبدو لنا آتئذ أعود
بالفائدة على من يبدأ بدراستها ويقبل على بحثها من دراسة مذهب جزئى
كائنا ما كان . وبالنسبة الى هذا الجمهور الكبير من المثقفين الذين لا يعرفون
عن الوجودية سوى هذه المظاهر الادبية على التدقيق سيؤدى عرض
موضوعاتها التى تختص بها الى أن يختفى من هذه الحركة الفكرية ذلك
التأثير السحري للتهديد الخلقى الذى ينشأ عن الاستحكام والغموض
والتحفظ . فمن شأن الفرد أن يطرد الأبخرة الحبيثة المتصاعدة منها وأن
يبعد الأرواح الشريرة التى تشع فى الجو من حولها .

كذلك سيجعل المامنا النظرى بموضوعاتها الأساسية أدب الوجودية
الشعبي أقل ضررا عند هؤلاء الذين يتفضلون بالاحاطة بها . فليس الأمر
كما يعتقد البعض من أن كلمة وجودى مرادفة لكلمة لا أخلاقى أو فاسد
أو خليع : فمن الممكن أن تصاغ الوجودية فى عبارات صحيحة كل الصحة
من غير أن تكون داعرة أو بذينة . وهناك حقا شىء كثير من البداية فى
قصص الوجوديين التى تحتل فى الواقع مكانة أولى وخصوصا تلك التى
كتبها جان بول سارتر والتى أمكن القول عنها انها وردة المكتبة بالمقلوب .
فهل نبحت بعد ذلك عن سبب النجاح الغريب الذى أحرزه سارتر لدى
جمهور كبير ؟

تستحق الوجودية الفلسفية أن توضع فى مصاف النزعات الأخرى

يقصد التنقيف والفهم . وهذه الخالصة أو الفكرة ستعين على تحاشي
المجازاة في تهديد الأخلاق عند الكتابة أو التحليل كما أنه من شأنها أن
نستبقى الروح في الحالة التي كانت عليها قبل هذا العصر . وعلى أساس
من افتراض الرغبة في الفهم والحكم فلن يترك الانسان نفسه ننساق مع
الكتاب وانما على العكس سيسعى لكي يسيطر عليها .

١٠ - نقطة الفصل بين الوجودية والفلسفات القديمة

عندما نريد أن نحدد مكانة الوجودية بين التفكير الفلسفي نبدأ من
كلمة الوجودية ذاتها . وهذه الكلمة منحوتة من الاسم (وجود) حيث
اشتقت حديثا صفات : الوجودي (ما يشير الى الوجود) والموجودي .
(راجع هذه التفرقة في التعليق على هذين المصطلحين في وجودية
جان فال) وانضافت اليها النهاية (الياء المشدودة) (١) . وهذه الياء
المشددة تدل بطريقة عامة على الاقرار بأولوية معينة . كذلك الاشتراكية من
الناحية النظرية - تضع منافع المجتمع قبل منافع الأفراد والمذهب الفردي
على العكس يجعل الفرد مركزا للأفكار التي تتعلق بالقوى العامة .

فالوجودية تبدو لنا اذا كما لو كانت مذهبا يؤكد بدائية أو أسبقية
الوجود . ولكن بالنسبة الى أي شيء تتأكد هذه الأسبقية ؟
بالنسبة الى الماهية .

الماهية والوجود :

يفرق علم الوجود في الواقع بين الكائنات التي تدخل في حدود
تجاربنا على أساس مبدئين ميتافيزيقيين : الماهية والوجود .
فالماهية هي ما يكون عليه الكائن ، فهناك ماهية الورقة . أنا انسان
فأنا أملك الماهية الانسانية .

ولكنني لا أقول بذلك - كما نرى - كل ما تكون عليه تلك القطعة
من الورق ولا كل ما أنا هو . فأنا لا أمسك في أي معطى غير الخصائص
التي يحتوي عليها بالاشتراك مع كل الكائنات التي هي من نفس النوع ،
فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية . وتصير هذه الماهية الكلية ماهية
قردية اذا استكملت بالخصائص المتعلقة بكل على حدة .

(١) نقابلها isme في الفرنسية (راجع أول الوجودية جان فال) .

اننا نقرر الماهية السكلية عندما نتحدث عن الماهية فقط لا غير وهى تلك التى تحددها التعريفات . ويدخل ضمن الماهية الانسانية مثلا خصائص الانسان الأساسية ، أعنى تلك التى بدونها لا يكون رجلا وانما شيئا آخر ، اما روح خالص أو ملاك اذا لم يكن له جسد واما حيوان اذا كان ينقصه العقل المفكر .

ولا تفتضى الماهية أن تكون هنالك كائنات تتحقق فيها . وليس يوجد فى أى مكان فى العالم شكل ذو عشرة آلاف ضلع ومع ذلك فأن المختصين فى الهندسة يعرفون ذلك الشكل معرفة جيدة ويحددون خصائصه . كذلك يدرك الكيميائيون أجساما لم يروا أى نموذج أو عينة منها فى الدنيا . فهم يعرفون تركيبها وخصائصها والوجه الذى يمكن الاستفادة منها فيه معرفة تامة ، وكل ما ينقصهم فقط هو اكتشاف الخطوة الأولى التى تسمح بعمل تركيبية من عناصرها التكوينية .

فاذا لم تكن الماهية شيئا فانها ليست عدما خالصا اذن . والحقيقة التى تكمن فى الشكل ذى العشرة آلاف ضلع أكبر منها فى الدائرة المربعة . وفى الجسم الذى يقبل التحقق منها فى الصيغة المقابلة للعناصر التى يستحيل عمل التركيبية منها مقدما (قبليا apriori) . فوجود الماهية هو كونها ممكنة .

وتصير هذه الامكانية حفيفة بفضل الوجود ، فالوجود اذن : هو الذى يجعل الماهية حاضرة ويدخلها فى عداد الوقائع . وتشير طريقتنا فى الكلام الى هذه التفرقة بين المبدأين الميتافيزيقيين للموجودات . فعندما أقول : « أنا انسان » تؤكد « أنا » الوجود وتعين « انسان » الماهية . وفى الله وحده يستحيل التمييز بين الوجود والماهية . ولهذا يعرف ياهو Jahova (الله) هو نفسه فى سفر الخروج بأنه ما يكون . « اننى ذلك الذى أكون . فمن ضمن ماهية الله أن يوجد ، والله بحكم ماهيته أو بحكم الضرورة موجود وافترض اله لا يوجد هو افتراض متناقض .

أسباب هذه التفرقة :

لقد انساق العقل البشرى خصوصا الى تقرير هذه الثنائية فى المبادئ تحت تأثير اعتبارات فى نظام المعرفة أو العلم ونظام الأخلاق .

فنحن نلاحظ من حولنا مجموعة من الأفراد التى تنتمى الى نفس الجنس - فهناك زهرات البنفسج وشقائق النعمان وقران وقطط و آدميون - وهم العلم أن يقف على الأنواع لا على الأفراد - أعنى ليس ذلك الفأر وانما

الفأر عموما - وليس أحمد أو خليل وإنما الانسان - بل أكثر من ذلك ان العلم يتطلع الى العالم وتكون عنايته بالأنواع الجزئية أقل كثيرا من عنايته بالأجناس التي تندرج تحتها أنواع عديدة - فاهتمامها بالقوارض أكثر من اهتمامها بالفئران وبالقرينات أكثر من القوارض وبالحياة أكثر من القرينات . أما في نطاق تجاربنا فليس تمة سوى زهرات البصيح أو سقائق النعمان التي تظهر في خصائص تميزها من الأفراد الآخرين في نوعها ، وكان سيكون من العبث أن نبحث في بساطة تعريفها عن زهرة المنفسج أو واحدة من سقائق النعمان التي وصفها علماء النبات . وبالتالي فقد كان العلم وشيكا ألا يكون له موضوع حقيقي طالما كان متعلقا بمعرفة النوع وليس في الواقع المرئي سوى الأفراد ، ولا بد من أن نعترف اذا شئنا أن نجعل من العلم معرفة بالواقع الحقيقي - بنموذج أو نمط عام للنوع وهو ماهيته العامة من وراء الخصائص الفردية التي تجمعت لدينا من النظر . وبذلك نكون مساقين الى ادراك ماهية موحدة قادرة على التضاعف والتكاثر الى عدد لا نهاية له من الأفراد المدعويين الى الوجود .

ولا تدعو المشكلة المثارة حول قيمة العلم الى القلق لأننا نستطيع أن نعيش بدون أن نشغل بتفسير العالم . وليس الأمر كذلك بالنسبة الى المشكلة الأخلاقية التي يمكن أن تصاغ في عبارات مساوية .

والعيش الأخلاقي هو عيش في ثوب انسان ، وكل المفكرين يعترفون بهذا التعريف . ولكن أى انسان هو ذلك الذى ينبغى لى أن أنخدسه انموذجا لمعاشي ؟ فليس هو أندربه أو جان ولا نيرون أو كاليجولا . كذلك ليس هو بالفرد الخيالي الذى كانت تجتمع فيه كل تجارب الانسانية أو رجلا متوسط الحال أو كنموذج شعبي . فلا يمكن أن تكون هناك أخلاق الا بشرط أن نعترف بوجود أنموذج الانسانية نفسها (الماهية الانسانية) خارج نطاق الأدميين الذين ينبغى لنا أن نتصل بهم وأن نتعامل معهم .

المشكلة :

نستطيع الآن أن نضع المشكلة التي ستحدد مكان الفلسفة الوجودية بالنسبة الى الفلسفة التقليدية . حينما « نكون بصدد الكلام عن الانسان ، فلأى مبدأ من المبادئ التالية يجب علينا أن نفر بالأولوية ، للماهية ام للوجود ؟ » .

لم تضع الفلسفة التقليدية أولوية الماهية موضع الشك حتى القرن التاسع عشر . وكيفا نجعلها في موقف منعارض مع الوجودية نسميها بهذه اللفظة التي لم تستعمل من قبل « الفلسفة الماهوية » .

بعكس الوجود الذي ينسب اليه الوجوديون المرتبة الأولى .
وفي النهاية نتكلم عن فيلسوف يؤلف بين هانين النظريتين المتعارضتين وهو لوى لافل . ففي رأيه - كما في رأى الوجوديين - يسبق وجود الانسان ماهيته ، ولكن الانسان ماهية ، أعنى ما هو عليه وليس وجوده ، أى حدث كينونته ، هو الذى يعطيه قيمته . (وبهذا يلحق بالماهوريين) .

١١ - معنى الوجودية

صار الناس في مختلف بقاع الأرض يتحدثون عن الوجودية عن علم وبغير علم . والتقيت بكثير من طلاب المعرفة ومن الأفراد العاديين فكانوا يسألوننى : . . ولكن ما هى الوجودية ؟ هل تملك تفسيرها في عبارات موجزة ؟ والحق أنه ما من شيء يصعب على سارتر نفسه مثل هذا السؤال .
وأول أسباب هذه الصعوبة فيما أعتقد هو أن الوجودية حين ظهرت كمذهب أدبي عام لم تكن بسيطة التكوين ، وانما خرجت الى الناس في توب كامل . فهي لم تبدأ فكرة فكرة ، ولا انبثى جزء منها على جزء ، ولا قام تعريف لها على أساس تعريف آخر . . لا . . وانما هب الناس في يوم وليلة فاذا بهم وجها لوجه أمام الوجودية . هذا من الوجهة الشعبية ، أعنى من ناحية معرفة الناس بها كمذهب ، أما من ناحية الترتيب والسياق التاريخي فقد نشأت الوجودية في ظروف ممدودة وطال تكوينها بمضى الزمن . . ولكن نراها لم يعرف معرفة جيدة الا بعدما صار الناس يهتمون بأمر الوجودية . ولذلك بدأ كتاب الوجودية في الجرى وراء خطوط تاريخية لمذهبهم عقب استقراره في المجتمع الفرنسي وعقب هبوب العاصفة التي أعلنت اسمه في طول البلاد وعرضها .

وتانى أسباب الصعوبة في معرفة الوجودية بهذه الطريقة المبتسرة هو أن الوجودية نشأت مرتبطة بالظروف المعيشية والأوضاع المحلية التي خضعت لها أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين . فان البذور الفكرية المبنوثة في بطون السكتب وعضون التاريخ لاحصر لها ، وان المذاهب الفكرية والأدبية التي بزغت الى عالم الحياة قبل هذا القرن من الزمان كثيرة موفورة ، ولكن حوادث التاريخ في النصف الأول من هذا

المرن لم نسمح بزدهار فكرة ولا بايناع مذهب سوى ما يمكنه أن يهيء الوجود لهذه البزعة الفريدة . فاذا كان التاريخ بمسابة النربة التي غرس القدماء فيها بذور تفكيرهم ودفن فيها الفلاسفة والأدباء جذور آرائهم فان الشمس لم تنفت الحياة ولا بت الروح الا في عروق هذا المذهب بالذات ، واقتلعت الرياح سواء من الأفكار وطوتها ، الى جانب ما تطويه ، في دمة التاريخ . فقد سمحت الظروف والملابسات قبل منتصف هذا القرن لآراء هذا المذهب أن تورق ولأفكاره أن تنمو ولبادئه أن تترعع . بل لعلها ساعدت في ذلك كله كما لم يحدث من قبل في التاريخ المعروف لأي مذهب آخر .

فاذا صح ذلك كانت الوجودية شديدة الارتباط بالحياة العادية في النصف الأول من القرن العشرين . لا نفهم الا بالانسارة الى ظروف المعيشة ولا تقرأ الا تحت ضوء الحوادث ولا نروى الا مع رواية الناس في المجتمع . وكائنا ما كان صاحب التعليق على هذا المذهب ، فانه يكون على الدوام مضطرا الى اقامة معالم الحياة قبل ان ينشد البحث عن عناصر الفكر ، وتنسيق الوقائع قبل أن يسعى لتحليل الرأى . ولعل هذا هو السبب فيما يظلفونه عادة عن الوجودية من أنها « فلسفة الحياة » . وفي صميم اسمها ما يدل على أنها تضع مشكلة « الوجود » قبل أى اشكال آخر وتشير الى قيمة « الوجود » قبل أية قيمة أخرى وتفترض امتياز « الوجود » على أية صفة منسوبة الى الأفراد وعلى أية حقيقة خاصة بالآدميين .

فكون الانسان « موجودا » أهم من كونه مفكرا وأهم من كونه حساسا وأهم من كونه كذا وكذا من الصفات التي اعتاد المفكرون أن ينسبونها اليه . فاسم الوجود ذاته يحمل تعبيرا عن حقيقة هامة وهى أن أصحاب هذا المذهب ينظرون لوجود الانسان على أنه العتبة الأولى لكل ألوان التفكير وباب « لكل منافسة من أى نوع » . لقد نظر أصحاب الوجودية ومؤسسوها فوجدوا أن المذاهب جميعها نحاول أن تضع حقيقة معينة فوق كل الحقائق الأخرى وأن تخضع في آرائها لما يقتضيه التحمس لتلك الحقيقة . تجد مثلا من يزعم لك أن العقل هو النىء الذى يجب أن يوضع فى أعلى القائمة عند اعمال الفكر فى المشكلات العامة ، فتصطبغ الآراء من نم بالنزعة العقلية ، وتجد من يقول ان الروح هى النىء الوحيد الذى ينبغى أن نرعاه ونحن بصدد ايجاد الحلول ، فتتسم الآراء من ثم بالنزعة الروحية ، وتجد من يقول ان النفس هى النىء الوحيد الذى لا بد أن نلزم حدوده وأن نرعى حيويته وفاعليته عند تفسير الأعمال والحركات ، فتفوح الآراء من تم بالنزعة النفسية ، وهناك من بتشيع للمعدة والجسد

ويقول ان أثرها فى تبرير التصرفات الانسانية واضح كما ان فاعليتهما فى الحياة لا شك فيها ، ومن ثم تكون آراؤه مشوبة بالنزعة المادية ، وهناك من احتص بالآمال والأحلام وقال ان هذه الآمال والأحلام تبدو بسيطة فى عين الناس مع أن حقيقة الحياة ومشاكل الفلسفة بأكملها لا تحل الا اذا أعطينا هذه الآمال والأحلام أهميتها الصحيحة ، وتكون آراؤه بهذه الصورة معبرة عن نزعة مثالية . أما هنا عند الوجوديين . فلا حقيقة يمكن افتراضها قبل حقيقة الوجود ، وهى الأساس الأصيل لكل مشكلة فى الأدب أو الفلسفة أو الفن . وهذه لفئة لم يعرفها الفكر من قبل ، فاتسمت لذلك بالخطورة ، خصوصا وانها ارتبطت بمعاش الأفراد وتدخلت فى أهم ظاهرة تستوقف النظر بين معالم الفكر الحديث .

حقيقة أن الانسان موجود متقدمة بالضرورة على كون الانسان مفكرا وعلى كونه حالما وعلى كونه ذا نفسية وعلى كونه ذا روح وعلى كونه ذا معدة وأعضاء ، أى أن ظاهرة الوجود سابقة على أية ظاهرة أخرى يمكن اضافتها الى الانسان . وهى لهذا ذات أهمية بالغة كم أنكرناها بالانصراف الى سواها من الطواهر التى لم تؤد فى تاريخ الفكر الى شئ ولم تكن لها نتيجة محسوبة فى التفسير وطرح الأوهام والكشف عن الطريق القويم . والآن وقد تم لنا عرفان مفتاح الحقيقة وتجلى لنا سبيل الفهم الصحيح فما علينا الا أن نطرق هذه المشكلة « وجودية الانسان » لنصل الى معرفة هذا الوجود أفضل معرفة ان لم تكن أهمها وأخطرها وأحقها بالبحث والنظر .

١٤ - الحرية فى المذهب الوجودى

- ١ -

الحرية فى المذهب الوجودى من أهم وأخطر نظرياته . ولعلنا نستطيع أن نصفها بأنها العمود الفقرى الذى تدور حوله كل فلسفات الوجوديين مهما اختلفوا بصدد المشكلات الأخرى . والفلسفة الوجودية اذ تنادى بهذه الفكرة انما تريد ان تدع للانسان فرصة التفكير فى نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص فى كل مشكلة تعرض له وفى كل موقف يتخذه بمناسبة من المناسبات . فمرد الانسان الى ذاته دائما عند اتيان الأفعال وابرز الحركات فى الفلسفة الوجودية . ومن هنا تحمى كل آلية ويبقى الانسان محافظا على جدته وبكاراته الأولى .

فالحرية بهذا المعنى تؤكد البدء دائما ، وبالتالي هي الجسر الدائم من اللاوجود الى الوجود ، من الامكان الى الواقع الحي . وتنبه هنا بهذه المناسبة الى شيء في غاية الأهمية ، وهو أن الوجود الانساني في حد ذاته لا يعد وجودا ولا ينظر اليه بوصفه واقعا ، وانما هو امكان مطلق . فمجرد وجودي أنا امكانية فحسب لا تتحول ولا تصير وجودا ولا تتجسم في هيئة . واقع الا بعد أن أنحرك وبعد أن أني جملة من الافعال . فهذه الحركات وتلك الافعال هي التي يتوقف عليها الوجود الانساني الذي يكون حاصلًا بالفعل . ومادام من المستحيل على كل انسان ان يأتي أفعاله من غير ارتكان الى نوع الاختيار أو قل مادام كل عمل يصدر عن الانسان هو تصرف مبني على فكرة خاصة ، كان للحرية أكبر مقام في نفس الانسان واطخر أثر في حياته . وواضح ان قيمتها لا ترجع الى انها طريقة في العمل ووسيلة الى التأدية فقط ، وانما ترجع الى ضرورتها بالنسبة الى الحياة بأكملها . فالحياة لا يمكن الا أن تكون فعلا ، والوجود هو وجود العمل والحركة . اذ ما قيمة انسان حي مغطى بالتراب في باطن الارض مادام لا يقوى على العمل واصدار الحركات واتيان الافعال ؟ أو قل اذا افترضنا وجود انسان مغمض العينين ، ساكن الجسم ، لا يصحو ولا يتحرك ، ولا يؤذى ولا يطعم ، ولا يمرض ولا يموت ، ولا يتمنى ولا يطلب . . . الى آخر هذه الصفات الانسانية ، فهل يمكن أن نطلق كلمة الانسان على هذا المخلوق ؟ لا بطبيعة الحال ، لأن الوجود وجود خصائص معينة وارتباطات قائمة وأفعال ظاهرة وحوادث في الخارج وليس مجرد وجود لأشياء . وحاجات . فالوجود وجود أفعال ، والأفعال لا تحدث بغير اختيار ، والاختيار قائم على ارادة حرة أو غير حرة . . . وبذلك ندرك خطورة الحرية في حياة الانسان .

فالحرية على هذا النحو هي الفيصل بين وجود الانسان وغير الانسان ؛ بل ان الحرية هي الانسان في رأى سارتر . واذا شئنا أن نبدأ بتحليل أولى لهذه الفكرة عنده فلا بد من الرجوع اليها في تفرقة وضعها (هيدجر) أولا ثم توسع فيها جان بول سارتر بعد ذلك في كتابه المسمى بالوجود والعدم . ففي هذا الكتاب يذهب سارتر الى أن هناك نوعين من الوجود : وجود الانسان وهو الوجود لذاته ، ووجود الأشياء . وهو الوجود في ذاته (١) .

والوجود لذاته - أي وجود الانسان - هو الوحيد الذي يمتاز بين

(١) راجع عناصر هذه الفقرة وصفات كل من الطرفين في كلامنا السابق عن القصة في المذهب الوجودي .

تسمى الوجود حسب تفرقة سارتر في خاصية التفريغ والانقسام على نفسه بحيث يصير بعضه مفدما أو معطى أو حاضرا بالنسبة الى بعضه الآخر . فوجود الانسان يتكون عادة من فرعين ويحدث بين هذين الفرعين نوع من الاحالة المتبادلة وشيء من التكيف الظاهر . أما الوجود في ذاته فلا يعرف الانقسام ولا يحدث فيه تجويف ولا يصيبه الفراغ . ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من أنه كان يكون طبيعيا جدا ظهور العدم في طيات الوجود في ذاته ، ولا نكاد نجد له أورا هناك لانكاد نعر على شيء منه لديه ، وتفسير ذلك تبعا لنظرة سارتر خاصة أن وجود الأشياء لا يعرف الزمن أولا ولا يدرك معنى الحرية نانيا ، أما الانسان فهو وحده الذى يستطيع أن يحس بالحرية وأن يشعر بمدلولها ويفهم المراد منها .

وإذا تساءلنا عن السر الذى يجعل الانسان من بين نوعى الوجود قادرا على استيعاب فكرة الحرية والتأثر بها فاننا نجد في هذه الظاهرة البسيطة والغريبة فى آن معا وهى أن الانسان وحده من بين نوعى الوجود يحتوى على ما نسميه فى الفلسفة بالعدم ؛ بل ان العدم يضرب فى بطن الوجود الانسانى بحيث يستغرق كيانه بأجمعه ، ويختلط بحياته على نحو يشعرنا بالرابطة الأصلية بين كل منهما . فالوجود بالنسبة الى الانسان خاصة عبارة عن اعدام كل ملامح (الوجود فى ذاته) فيه ، والتخلص من آثار الشئئية التى تدخل تركيبه (١) . وعملية الاعداد هذه انما تأتى من جانبين أو تحصل من جهتين : أولهما أن الانسان يحاول دائما ألا يجعل المكان الأسمى فى نفسه للأشياء الجامدة التى يتركب منها ويسعى جهده من أجل السيطرة عليها وتسييرها حسب ارادته ومشئته ، ولا يكون عبدا لها . خاضعا لما تقتضيه ظواهرها ، أعنى بذلك أن الانسان ممكن من مادة ، ولولا أن هذه المادة قد داخلت تركيب الانسان لصارت فى نطاق القسم الثانى ، قسم الأشياء فى ذاتها ، ولذلك يحاول الانسان ألا يجعل لها الأولوية فى تكوينه وأن يعدمها اعداما ليخرج فى النهاية بوجوده المعروف لدى البشر . وثانيهما أن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحس بالوجود ، وبالتالي هو الكائن الوحيد الذى يدرك معنى العدم لأن العدم على خلاف ما نظن أو يبدو لنا من أول وهلة لا يعرفه الا الموجود الذى يشعر بأنه موجود ، لم يكن هناك عدم قبل الوجود ، بل الوجود هو الذى كان . فكان العدم ، فنحن نعرف العدم لأننا وجدنا ولو لم نوجد لما عرفنا دلالاته ولا احسسنا بماهيته ، اذا فالوجود هو الأصل فى

الاحساس بالعدم والاهتمام بأمره ، ولا عدم الوجود ، وما دام المعدوم معدوما فلا وجود هنالك ، ولا عدم أيضا بناء على ذلك ، فالمعدوم لا يلم باسم العدم ولا يدل العدم عنده على شيء ، فالانسان يوجد ، وساعة يوجد ينفذ اليه العدم ويخترق الصعوف نحوه وبيزغ أمامه في عقله وفي شعوره ، ومن هنا نستطيع أن نقول عن العدم : انه وليد الوجود وانه ناشئ عن حدوث ظاهرة الحياة .

والعدم النفسى هو الذى بيمننا اذا تكلمنا عن الوجود الانساني لأننا لا نستطيع أن نتكلم عن العدم الحقيقى ما دام لم يدخل حتى الآن فى تجربة واحد من البشر . واذا شئنا تحديد مظاهره فاننا نستطيع أن نلمسها من ثلاث نواح :

أولا : من ناحية اعدام الماضى .

ثانيا : من ناحية اعدام الممكنات .

ثالثا : من ناحية العدم الذى يفصل بين الوجود وما هو عليه وبين الوجود وما يصير اليه ، ومن هذه الأعدام الثلاثة سننتهى الى الحرية وسنجد تغرة ندخل منها الى مفهوم الحرية كما نرد على لسان الوجوديين الأصلاء خصوصا .

فمن الناحية الأولى نلاحظ أن وجودنا فى الحاضر لا معنى له الا من حيث ارتباطه بسلسلة من الأفعال والحركات التى سبق اتيانها فى حياتنا والتى سبق الحاقها بتاريخنا الخاص ، والعمل فى الحاضر انما هو عمل من أجل ابعاد الحاضر وزحزحته عن مكانه واسقاطه من دائرة الوجود . ولذلك نستطيع أن نحكم على كل فعل من الأفعال بأنه متوقف على انعدام ما سبق فعله وانتهاء مرحلة من مراحل الحياة انتهاء كما . فالحاضر متوقف على انقضاء الماضى . ويعتمد على الفراغ الذى يحدده استبعاد جانب من الجوانب . ولكنك مع ذلك تحكم حربتك فى كل لحظة زمنية تمر بك وفى كل فترة ننقض عليك ، ولا مناص من استخدام الحرية فى كل فعل من الأفعال التى تعلن انقغال الماضى وتشييع أحداته وحاجتها ، فأنت فى كل لحظة تريد أن ترفع الماضى من طريقك لتضع جديدا وكما آتيت على محاولة من هذا القبيل ، لاحتلال الجديد محل القديم ، اضطرت اضطرابا الى استعمال الحرية . والا فكيف يمكنك أن تأتى فعلا من الأفعال ؟ ان الانسان بطبيعة تكوينه مضطر أن يكون حرا كما يقول سارتر ، بل انه لا يملك الحرية فى ألا يكون حرا . واذا تمثلت الحرية المقضى على الانسان بها أو التى حملها الانسان فى شيء من الأشياء فانما

تتمثل في الأفعال التي يأتيها والأعمال التي يندفع نحوها من أجل تحقيقها .

وترجع أهمية الماضي بالذات في تقرير فكرة الحرية ها هنا الى أنه الأصل في التاريخ الذي يؤدي بدوره الى نوع من الالتزام . فكما أن اعدام الماضي يتمثل في قضاء فترة ، يتمثل كذلك في تحطيم اللوازم ورفع الضوابط وازالة القيود . فالماضي ضرورى من أجل سير الحاضر ومن أجل نهضة الحرية بايجاد نوع من الالتزام الذى لا توجد حرية بغيره ولا تتوافر ارادة بدونه . فالقيود أو الالتزام ضرورى لايجاد الحرية لأن الحرية ستتضح من الوقوف وجها لوجه بازاء هذا القيد وذاك الالتزام والعمل على رفعه ومحوه وازالته بالثورة عليه . يقول سيمون في تعليقه على هذه النقطة من فلسفة سارتر : ينبغي أن تنبع الحرية الصحيحة فى الفعل وفى التاريخ وهى لا توجد كذلك ما دامت محتواة فى المشروع الذاتى للحكم والتأمل أيضا ، أنها تفترض التزاما اذن . ولكن الفعل ليس حرا تماما الا اذا كان ثورة على قوى العالم . . فالالتزام شرط ضرورى للتصرف الانسانى الحر ، بيد أنه ليس شرطا كافيا ، ان الشرط الكافى هو الثورة التى هى روح للحرية (١) .

والانسان بازاء فعل من الأفعال (وهذا يتبع النقطة الثانية) يتخذ أسلوبا خاصا به وينتجى منحي لا يشاركة فيه سواء . قد يكون هذا متماشيا مع ظروفه ومبايعا لما تقتضيه مناسباته ولكنه مع ذلك يقحم حريته اقحاما ويدخل ارادته ادخالا يتمثل فى عملية الاختيار : ويتخلل عملية الاختيار صعوبات كثيرة تشكك فى أمره وتشعرنا بضعف مركز الحرية اذا قيس اليها . ولكن شيئا ما لا يجعلنا نؤمن بالحرية الانسانية فى عملية الاختيار قدر ما تجعلنا هذه الصعوبات نفسها نؤمن بها . لأن الحرية انما تعرف بالحيلولة بينها وبين الوجود وبالعقبات التى تصادفها وبالوانع التى تبطل عملها أكثر مما تعرف بالانسياب المطلق والارادة البريئة والاستقلال التام . ان الشعب المستعبد هو الذى يتحدث عن الحرية ، والعبد وحده ، من بين خلق الله ، تجول بذهنه فكرة العمل الفردى والانتقاء البعيد عن المؤثرات والرغبات الأخرى . ويقول سارتر نفسه فى مقال له بعنوان جمهورية الصمت فى الجزء الثالث من كتابه (المواقف) الذى ظهر أخيرا : لم تكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال

(١) بير - هزى سيمون . الانسان فى الركب طبعة سويسرا (ص ٦٨ س ١٨) .
L'homme en Procés

الاحتلال الألماني حيث فقدنا كل حقوقنا وبالتالي فقدنا حق الكلام ، فقد كانوا يشتموننا في وجوهنا كل يوم ، وكان ينبغي علينا أن نسكت . وكانوا ينفوننا جماعات جماعات كالعمال والمعتقلين السياسيين . وكنا نجد في كل مكان ، على الحوائط وفي الصحف وفوق شاشة السينما ، تلك الوجوه القذرة الباهتة التي حاول مستعمرونا أن يعطوها لنا عن أنفسنا . وبسبب هذا كله كنا أحرارا .

أرأيت اذن الى هذه الحرية الفعلية عند سارتر . انها تتوقف كما نرى على الحوائط والموانع أكثر مما تتوقف على الانفكاك والطلاقة . انها حرية تبني على الوضع القائم ولا تجنح الى الخيصال ، وتتبع من صميم الوجود الحاضر المتمثل في الظواهر المحيطة والأشياء المجتمعة . لقد سبق ان قلنا عن المعدم : انه لا يعرف العدم وأن الميت لا يدري قط معنى الموت ، أما الحي فهو عالم تماما بالموت ومدرك تماما لمدلوله . وكذلك هنا نستطيع أن نقول عن الحرية أنها لا يعرفها الا العبيد والمأسورون والمحاطون بالقيود والحواجز .

وهذه الحرية ، بالإضافة الى ذلك ، قائمة على أساس اختيار غاية من الغايات وانتقاء هدف من الأهداف . وبكلامنا في هذا العنصر وتوضيحنا لهذا المعنى سنفرر أولا كيفية استكمال ما قصدناه في النقطة الثانية ، وسنبدا ثانيا بالحقائق والشروح التي تتضمنها النقطة الثالثة . فانا حين أختار غاية دون غيرها من الغايات آتى على فعل واضح كل الوضوح بالنسبة الى وهو أنني قد آثرت شيئا على سواه . وينبغي أن نلاحظ هنا ذلك الفارق الكبير الموجود بين عملية الاختيار وبين عملية الانتقاء . فهذا الأخير عبارة عن تفضيل شيء بحكم فائدته المرجوة ونفعه المنتظر ، وبحكم امتيازه من ناحية القيمة الكامنة فيه واللذة التي تعود من ورائه على صاحب الشأن . أما الاختيار فلا ينصب على الأفضل وإنما ينصب على الأوفق مهما كانت درجة انحطاطه وسخافته ومهما بلغ من التفاهة في أنظار الناس ، الاختيار بريء من الغرض وخال من المنفعة وقد يكون من ورائه ضرر أى ضرر . ولذلك نباعد بينه وبين التفضيل والانتقاء ، ونذهب الى أبعد من ذلك فنقول ان الاختيار اكثر التصافا بالحرية ما دام بنبنى على أخطار أكثر وعلى مآزق أشد وعلى مجال أضيق . ثم انني في الاختيار بغير انتظار لمنفعة وبدون أمل في كسب أنشد غاية من الغايات وألغى ما عداها . فأحس بأنني حددت من وجودي مرة واحدة بلا مقابل وانصرفت الى جانب واحد اعيشه وأجلب إمكاناته . وفي الوقت نفسه أعدمت بيدي سواها

من الغايات حيث لا ضمير لى على حسن الاختيار ولا شفيع لى عندما تؤدى الى أدنى وضع وأخس درجة .

فحسب النقطة الثانية نواجه الغايات فنعدمها الا واحدة وفى هذه الفعلة نحن نحصر أنفسنا فى نطاق واحد ونعدم ما عداه . فتكوين الحرية عند الاختيار متوقفة على العدم المتمثل فى عملية الاعدام هذه ، أى ذلك العدم الذى ينزل بساحة الغايات الأخرى التى لم يقع عليها الخيار . أما حسب النقطة الثالثة فنذهب بعيدا لننظر فى العدم الذى يحول بينى وبين تحقيق الغاية التى اخترتها . ان الدافع والفعل والغاية تكون لدى سارتر شيئاً واحدا متصللا ونعد فى نظره كلاملتحما . وهذا عادى جدا فى نظر الفيلسوف الذى لا يعترف بالتجزئة فى الشئ مادام من الممكن استكماله فى الزمن . ان الزمن حقيقة يعمل الفيلسوف حسابها ولا يختنى من الحكم عليه بأنه ينظر فى أمور لا وجود لها . لقد كان أرسطو مهتما خصوصا بالبحث فى العلة الغائية ولم يخس تقول الفائلين ومزاعم الناقدين الوضعيين من أبناء العصر الحاضر . وكان يريد ألا ينظر الى الوسائل الا من خلال الغاية ولا يتطلع الى الأجزاء الا من نوافذ الكل المكتمل واذا كان هذا دأبه فلا بد من الشعور بأن المستقبل على الرغم من أنه فى جوف العدم ، يحتوى على حقيقة وجودية هامة هى حقيقة الغاية التى نعمل على تحقيقها بالوسائل المختلفة والأدوات المتباينة . فالغاية ليست بمفردها ولا تقوم بمعزل عن الفعل والحافز فى فكرة الحرية تبعا للنظرة الوجودية الفلسفية . ولكن لا يعنى ذلك أن الغاية موجودة وجودا واقعيًا ، اذ أن العدم يفصل بينها وبين الوجود الوقنى فى اللحظة الحاضرة . فالحرية عند سارتر تتعلق بالغاية ، والغاية بعيدة عن الواقع بقدر ما يبطلها العدم أو بقدر ما يرفضها الوجود ، اذا تحققت صارت واقعا وتمت الحرية . ولهذا تتصف الحرية بالخلق وتتصف باللامعقولية فى آن معا لاستحالة الوقوف على المستقل بصورة أكيدة ولصعوبة التعرف الموثوق به على منبع الامكانيات المتدفقة فى الوجود الثر .

وهكذا تنتهى من التخطيط الميتافيزيقي لفكرة الحرية حسبما تملدت فى فلسفة سارتر خاصة وعند أضرابه من الوجوديين المحدثين . ولكن . . لهذه الفكرة فى المذهب الوجودى تخطيط آخر من الجانب الأخلاقى البحث سنحاول ان نبحتة فى مناقشة قادمة . وكل ما نتمناه هو أن نعطي صورة واضحة عن هذه الأصول الفلسفية لدى الغربيين حتى نستكمل مقوماتنا الروحية وحتى نضع الدليل الدامغ على أننا نستطيع أن نناقش ونستطيع

أن تؤمن مهما كانت درجة الخطورة فى الأفكار المنقولة من شمس الاصلب
فى حضارة الغرب .

١٣ - الحرية فى المذهب الوجودى

- ٢ -

تكلما قبل هذا عن الحرية فى الوجودية من وجهة النظر المبنافيزيقية.
ونحاول الآن أن نحدد خصائصها على نحو وافى فى المذهب الاخلافى
الوجودى ان صح أن للوجودية أخلاقاً بمعنى الكلمة . والذى يتبين لنا من
أول الأمر أن المذاهب جميعها فى فرنسا - وليست الوجودية فحسب -
تحاول أن تقدم للناس فى هذه الفترة الحديدية نظريات أخلاقية مختلفة
بالإضافة الى ما تقدمه من التفسيرات الفلسفية والفكرية وما يحلو لها
أن تذيبه من الأصول والآراء . بل ان الجانب الأخلاقى يطغى على كل
ما عداه من الجوانب الأخرى فى فلسفات الفرنسيين المحدثين ، ويظهر
بشكل واضح بين الأنظار الكبيرة حتى لتحسبه الأوحى من بينها فى
الأهمية والخطورة . ولعل الحياة الفرنسية اليوم هى التى تتطلب هذا
كله وتقتضى من كل مذهب فكرى أن ينحرف فى هذا الاتجاه تبعاً للحاجة
الأصلية فى نفسية الأمة والعوز الروحى فى تكوينها الحضارى . أو لعل
الصلة القوية التى يحس بها الفرنسيون بين حياتهم المادية وأنظارتهم
العقلية ، أو بين وجودهم ومعرفتهم ، على حد تعبير الفلاسفة ، هى التى
تلح عليهم وتدفعهم دفعا الى ابتكار مجموعة من القواعد الوضعية التى تلائم
ما فى نفوسهم من ثورة وما فى قلوبهم من ارتياح .

وتأتى الحاجة الى مثل هذا الاتجاه فى نفسية الأمة الفرنسية من
أنها ظلت أمدا طويلا تمثل الأمة المفكرة وتقوم بدور الشعب الفيلسوف
وتخسر فى سبيل ذلك كله غير قليل من الجاه والسطوة العمليين فى
الحياة : فكما أن الأديب الذى يشغل نفسه بمسائل الفن ويملاً عقله
بالتأملات الروحية بعيد كل البعد عن نطاق الواقع المحدود وآفاق العمل
اليومى ، بقيت فرنسا - وهى دولة الفكر الأولى - غارقة فى التخيل
والنظر العقلى ، زاهدة فى الأفعال الواقعية المنتجة ، مدفونة بين صحائف
الشعر وسكرات الليل وظلمات القبور . وجاءت الهزومات متتالية فى
الميدان السياسى ، وتدخلت الظروف على أسوأ نحو فى المعيشة الفرنسية
فجعلتها ضربا من المأساة التى بعانى صاحبها أكثر مما بعانى الهائم بين
أشواك الورد . وتطلع الناس من جراء هذه الخيبة المتكررة فى حياتهم الى

نوع من الخلاص كما يقول المسيحيون أو نوع من النجاة كما يقول المسلمون . وتبين هذا العوز في محاولاتهم المتكررة لايجاد ناموس أخلاقي. يعين على رفع الظلمة ويساعد في كشف الغمة ، وظهر عملهم واضحا في جملة التأليف الفكرية التي اتخذت موقفا وضعيا قبل كل شيء .

وقد يخطر على بالنا أن نسأل الآن عن هذه الرابطة التي تجعلنا نفكر في الحرية وفي الاخلاق معا ، فلا يكاد واحد من الباحثين يتعرض لموضوع من موضوعات الأخلاق بغير أن يتعرض لفكرة الحرية بالدراسات والتحليل ، وهذا الاقتران في أذهان العلماء والفلاسفة غريب اذا نظرنا الى الأخلاق نظرة اجتماعية خالصة أو اذا جعلنا رضوان الناس وآراء الجماعات مقياسا للأفعال العادية ، أو اذا اعتبرنا الأخلاق حسب مقدرة الأفراد على الانسجام والتأدب والرضوخ ، ولكنه معقول غاية المعقولة. اذا بحثنا في الأخلاق من زاوية خاصة هي التي تحاول أن تحتفظ للفردية بقوتها عند معارضتها للحياة اليومية وعند تناقرها مع الآخرين ، فالحرية تدخل ضمن أبحاث الفلاسفة الأخلاقيين عندما تراعى أن الأخلاق لا تكون في اخماد الروح الفردية بقدر ما تكون في تعهدها ورعايتها وتهيتها كما يلزم بالنسبة الى الظروف المتباينة .

فالأخلاق على هذا النحو انكار للأخلاق ، بمعنى أنها تعمل على هدم القانون ورفع الضرورة التي تأتي بها نظريات الباحثين ، الاخلاق التي تأخذ بالحرية على الطريقة التي تريدها الوجودية ليست أخلاقا وانما هي معارضة للأخلاق . والحق أن الأخلاق نفسها لا تصير أخلاقا الا اذا أكدت الحرية ، اذ أن الاخلاق شيء آخر غير اطاعة الأوامر وتحقيق الفروض ، ولعلها تتوافر في الثورة والرفض أكثر مما تتمثل في مظاهر الطاعة والرضوخ ، وهذا كله لسبب بسيط وهو أنه لا توجد هناك أوامر ولا تتوافر لدينا أصول ولا يمكن أن يصبح ما نشعر به ، عند مواجهة قاعدة ما ، من القداسة والضرورة ، فعلمنا الأرضي خال تماما من اللوازم ، واذا تكشفنا بمضى الأيام صفة اللزوم في شيء ما فاعلم أنها من ابتكارنا وخلقنا . ان الانسان هو الذي يضع الاخلاق وأحكامها بما يأتيه من الأفعال كلما تقدم به الزمن ، والفعل الأخلاقي - كما ينبغي لنا أن نفهمه - فعل ابداعي لا يراعى القيم ، ولا يماشى أصولا ، بل يخلق - هو نفسه - الأصول :

وبذلك يخلو الفعل الأخلاقي من التقليد والاحتذاء ولا يقتصر على كونه عملية من عمليات المراجعة ولا تظهر عليه أعراض الرتابة ، فالوجوب صفة غريبة كل الغرابة عن المعنى الأخلاقي للأحكام العامة . فنحن

— أى الناس — متروكون في الأرض بغير علامات تكشف لنا الطريق أو قواعد تنظم بيننا المعاملات أو اله يئذل لنا من لدنه الهداية والرشد . هذا هو الأصل الذى تحاول الوجودية أن تقيم عليه بنيانا مذهبيا في الأخلاق . وقد يكون هذا الأصل داعيا الى الفوضى أكثر مما هو داع الى النظام على نحو ما جاء على لسان دسنويفسكى حينما قال : « انه اذا لم يكن الله موجودا فسيكون كل شيء مباحا » ولكن الوجودية تنظر الى هذه النقطة بالذات على أنها موضع الانفصال أو محل الاختلاف بين فلسفتهم وفلسفة الآخرين من الفوضويين أو الأبيقوريين فعلى الرغم من أن الوجودية تبدأ بدءا يصعب على الكثيرين أن يطرقوه أو أن يحلوا أية مشكلة على أساسه ، فهي نجرؤ على القول بأنها قد أتت بشيء . انها قد اعترضت بالوضع الحقيقي أولا ثم حاولت بعد ذلك أن تنظر في الأمر .

فماذا فعلت ؟ انها وقد أنكرت من أول الأمر كل معنى في الحياة واعتترضت على كل دلالة في الوجود وآمنت بالتفاهة والعبث من وراء الكون الظاهر ومن خلفه ، أرادت أن تضع الثقة في النفوس وأن توجد الدوافع لدى الأفراد (١) . ان الحياة عبث فلنجعل لها معنى ، والأيام ضائعة فلنحقق لها الغاية . ولا تكون الغايات والمعاني مستمدة — كما هو حاصل حتى الآن — من عالم غير هذا العالم ، ومن كائنات وهمية ، وانما مبعوها فعل الانسان بريئا من التقليد خاليا من الأسانيد . فالانسان وهو يفعل ، يستوحى الحرية ويضع القيمة ويحدد المشروع من غير المشروع ويعين اللائق من غير اللائق . أو قل ان الانسان يضع نفسه عن طريق الفعل .

ولا يأتي التنكر البادى في أعمالهم لفكرة الوجود أو الضرورة التي تتصف بها القواعد والاحكام الأخلاقية من محاولتهم إبراز فلسفة تستند الى أصل مذهبي كامل في لفظتين معروفتين عند الباحثين وهما : الوجود والماهية (٢) فالوجود بالنسبة الى الانسان — كما نعلم — عبارة عن سلسلة

(١) نلاحظ هنا شتا هاما وهو أن الحرية من الناحية الوضعية العملية مثلها من الناحية الفلسفية الخالصة قد نبعت من القند وتولدت عن النقيض . فكما أن الحرية هنالك كما وضحتها في البحث السابق قد برزت لأول مرة نتيجة للعبودية فهي ها هنا تخرج من العكس المباشر وأعنى به الضعة والفقدان الذاتى وسط مظاهر الوجود . ان اليأس الذى يتمثل في العبث والفاهة هو الأصل فى الأمل الذى يتجلى فى صورة المعنى أو فى صورة الغاية التي تنشدها الأفعال الحرة .

(٢) كما قلنا عن الحرية الفلسفة انها تبدأ من التفرفة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، تقول هنا ان الحرية الأخلاقية أو الحرية العملية تبدأ من عنصرى الوجود والماهية . فهذان العنصران هما بمثابة البذرة التي يبدأ من عندها تبعتها للأفكار على نحو ما تفرعت منها .

الأحداث التي تطرأ عليه وتشكل تاريخه . والماهية هي جملة الخصائص المميزة له من سواه والطبائع التي تجعله هو هو . ومن الأسس النظرية الأولى في الفلسفة الوجودية أن الوجود سابق على الماهية ، بمعنى أن وجود الأشياء ووجود الانسان ذاته يسبق ظهور الخصائص والصفات التي نستخلصها بشأن هذا الوجود ، فليس هناك فكرة أزلية ترسم الأشياء بارادتها وتمتلل الموجودات لمثيئنها ، وليس هناك تقدير سابق لما يصير واقعا ، بل كل ما هنالك أن الأشياء تتمثل وأن الحقائق تقع تم تأخذ صفات معينة وتتطبع بطباع خاصة .

وكذلك الأمر بالنسبة الى الانسان . فهو يوجد أولا ثم يتحدد بعد ذلك . وعلى هذا فليس هناك طبيعة انسانية كما يقول سارتر تبعاً لعدم وجود اله يرضى الانسان . « فالانسان ليس شيئاً آخر - بالتالى - غير ما يفعله » والخصائص أو الصفات التي تتحدد بها ماهية الانسان فى وجوده هي نتيجة لجملة الأفعال التي يأتيها . أو بعبارة أخرى الانسان هو صاحب الأمر فى تشكيل ماهيته الخاصة . اذن فمرجع الانسان دائماً الى نفسه فى تكوينه وعند ايجاد ما يهيمه وخلق الصفات التي تلحقه . ومن هنا بنى سارتر حكمه على الماهية الانسانية بأنها متعلقة بحريته ومتوفرة على ارادته ، وهذا صحيح بالنسبة الى منطق التفكير الوجودى .

فالوجودية فلسفة تتبع من صميم الذات الانسانية وتصدر عن نزعة فردية واضحة . ونؤمن الوجودية فضلا عن ذلك بأن التاريخ لا يحصل من جراء ارادة اجتماعية أو أن التاريخ ينساق الى شىء معين وانما بسبب رغبة الأفراد فى كذا وكذا . ان التاريخ حسب الفهم الوجودى ليس شيئاً موجوداً نمر به ، وليس شريطاً قائماً نخطو عليه ، وانما هو شىء يوجد فى كل لحظة زمنية بارادة الناس ويتشكل حسب هوى الأفراد بل ويدخل فى دائرة الحياة بناء على الأفعال التي يصدرها البشر . فى اللحظة الآتية لا يوجد شىء وانما يوجد شىء فى تلك اللحظة بعد أن تصير حاضراً ثم ينعدم فى التو على صورة ماض . ان الانسان العادى ينظر فى الحياة وكأنها تمضى بغير ما تقطع ولا توقف ، أما الفيلسوف - الوجودى خصوصاً - فيشعر بمشكلة الصيرورة على أوضح نحو فى العدم الذى يتمثله فى الحاضر الذى يخلقه وفى الوجود الذى يتسلسل به من غير ضرورة تحتم عليه الكينونة أو عدم الكينونة . حقا هناك امكانيات فى الحياة تصير على هيئة معينة اذا جاء المستقبل بحكم النمو الحاصل فى المظاهر الأرضية ، ولكن هذا لا يعنى أنها موجودة وحوذا كلياً عاماً فى الماضى والحاضر والمستقبل وانما يعنى أنها تخلق أيضاً

بالتوالى الزمنى وبالترتيب والوجودى واحدة واحدة • ان الوجود يتقدم بنا
فى العباء الذى لا ترتيب فيه ولا تصميم له بغير خطة ثابتة وبغير علامات
أكيدة •

وعلى ذلك فان الانسان اذا فعل شيئا فانما يفعله وهو يقوم بدور
الخالق ، الحرية التى فى يده بالضرورة لا تكون مجرد حقيقة للأفعال
بل تعد ، على هذا النحو ، منبعا ننبثق عنه كل الدلالات وكل القيسم ،
وشرطا أصيلا لكل تحقق فى الوجود كما تقول سيمون دى بوفوار فى
كتابها عن أخلاق الربكة • ولذلك لاحظنا دائما احساس الانسان بالقلق
عند مواجهة المستقبل ما دام لا يجد تحت يديه ركنا يسند اليه ولا خطة
بهتدى بها ولا مالا يحتذيه • ان القلق ظاهرة لازمة للحدوث فى حياة
الانسان بسبب المتاهة المفزعة التى يضى فيها والمفازة المخيفة التى يخرقها
بغير ما تجربة سابقة ولا عمساة ثابت • حتى القلق نفسه وجمسلة
الاحساسات الأخرى والمظاهر النفسية التى يبدو فيها الانسان ليست
عبارة عن صفات معدة اعدادا سابقا بالنسبة الينا وانما هى طريقة من
طرائقنا فى العمل والحركة داخل نطاق الوجود • فليس هناك ألقى
بمعاشنا ولا أكثر ظهورا فى حياتنا من صفات الحس والذكاء والغضب
والحيوية ، ومع ذلك لهذه كلها ليست ضرورة من ضرورات وجودنا بقدر
ما هى وسيلة من وسائل اكتشافنا للوجود ونحو من أنحاء انتقالنا من
الحاضر الى الماضى •

وجودنا اذن يحصل ثم نجعل نحن من هذا الوجود موضوعا للكلام
فنستخلص منه صفات معينة ونلاحظ عليه ملامح بالذات • هذه الصفات
وتلك الملامح هى ما نسميه بالماهية • ولكننا مع كثرة التكرار والترديد
للمظاهر المتشابهة فى حياتنا حسبنا هذه الماهية أزلية تنتفض على طول
الزمن فى صورة أشكال من هذا الطراز أو ذاك • ولكن الواقع أن هذه
الاشياء انما تحدث فى كل مرة لأول مرة ونأتى مع اطراد الاحداث بغير
تقدير ممهء ولا خطة قبلية • وبذلك ينمحي طابع الجمود والترديد فى
الحياة ويتدخل عنصر الفن بشيآته المنبأينة • ولا شك أن الفنان وحده هو
الذى يستطيع أن يدرك مدى الرهبة التى تصيب الانسان فى تقدمه خلال
السحب القائمة من فوقه وهى لاتفنأ نذره من حين الى حين بالمطر الغزير •
فالانسان وسط الحياة ليس غريبا عن مثل هذا الموقف عندما يحس فى
قرارة نفسه بأنه متروك فى الوحدة المفزعة بغير سند الا من اختياره ورأبه
وهواه •

ومن هنا تتدخل المسئولية في اعتبار الوجودية . وذلك طبيعي جدا ما دام مرجع الانسان في معاشه الى ذاته وما دام هو نفسه ابن نفسه ووليد أفعاله . ويقول سارتر « عندما نقول عن الانسان انه مسئول عن نفسه ، لسنا نعني أن الانسان مسئول عن شخصيته المحددة ولكننا نعني أنه مسئول عن كل الناس . » وهذه هي النتيجة الطبيعية لما سبق أن قلناه . فالانسان تبعاً لما يأتيه في وجوده من الأفعال الحرة مسئول عن العالم وعن نفسه طالما كان طريقة من طرق الوجود ، وأنموذجا من نماذج الكينونة والمسئولية هنا مأخوذة بمعناها العادي في الشعور بأن الفرد مؤلف لحادثة أو لموضوع من غير اعتراض عليه ومن غير تعدد على حريته . فما يحدث لي - كما يقول سارتر - يحدث لي من نفسي ويستحيل أن يجرى في الأرض فعل غير انساني مهما كان الأمر . والمسئولية تأتي من هذه الناحية ، ناحية الانسانية التي تتصف بها الأفعال والوقائع وماجريات الأمور ، ومن هنا لم يكن هناك محل للاعتذار أو الأسف أو الشكوى بعد اتيان أمر من الأمور .

ان فلسفة في الأخلاق على هذا النحو لا تغلق الباب أمام الرجاء ولا تصدر عن اليأس كما قال الكثيرون عنها ، وانما على العكس من هذا توجد فسحة للأمل وتضع غير قليل من الايمان والقوة في نفس الانسان كيما يفعل وكيما يأتي فعله عن عقيدة وحساب ويكفي أن يعلم الانسان عن نفسه بأنه حر وأنه بهذه الحرية يقرر وجوده الخاص كما يحقق وجود الانسانية جمعاء ، وأنه يبدأ من لاشيء ليصير شيئا في النهاية ؛ حتى يدرك خطورة موقفه وحتى يعمل بكل قواه في العالم المضطرب الخامض من أجل الوقوف على بر السلام والوصول الى أرض البراءة والخلاص .

١٤ - الندم بين كامو وسارتر

- ١ -

تقديم :

نريد في هذا المقال أن نشرح أوجه الفرق بين مفهوم الندم La Repentance عند الكاتين الفرنسيين المعاصرين ألبير كامو Camus وجان بول سارتر Sartre لقد مات كامو سنة ١٩٦٠ م خلفا وراءه جملة من القصص والمسرحيات والمقالات والابحاث والتعليقات أما سارتر فلا يزال حيا في باريس يمارس أقصى آماذ البحث والتحليل في أبواب النظر العملي والعقلي معا . وسنحاول أن نستقي مفهوميهما عن

الندم من كتابين من أهم المؤلفات التي أخرجها في المراحل الأولى من بزوغ الوجودية في عالم الغرب وهما : الغريب وهي رواية كامو والذباب وهي مسرحية سارتر . ولكن سنخرج أيضا على غيرهما من الكتب المقارنة لهما في الزمن وفقا لمقتضيات الايضاح والتفسير . ولكننا لن نحاول الإشارة الى التطور الذي لمس هذين المفهومين في المراحل المتأخرة .

ولكن لماذا نحاول التعرض لفكرة الندم بالذات ؟ هذا أول سؤال قد يخطر على بال المرء حين نتعرض لموضوع الندم . ونستطيع بصفة خاصة أن نقول عن شباب هذا العصر : انه اكتشف في نفسه شيئا جديدا لم يعرفه الانسان قبل السنوات الثلاثين الاخيرة . لقد اكتشف انسان هذا الجيل أنه مسئول وأن مسئوليته تحمله وزر الانسانية والكون بأكمله لقد صار انسان اليوم عارفا لحقيقة نفسه بوضوح أكثر من ذي قبل . وهذه هي مشكلة الرجل المعاصر . انه غير برىء . ولابد أن يصطنع الاشياء اصطناعا من أجل الوصول الى كنه موضوعاتها فيما بعد . انسان العصر الحاضر هو الذي يعاون في بناء الانسانية بأكملها ويشارك في مسئوليات الحياة البشرية في كل مكان .

ولا شك أن العناية بهذا الموضوع قد تنم عن اهتمامات ميتافيزيقية . فهي تنبع أساسا من اعتبارات شديدة الأهمية بالنسبة الى الفكر الفلسفي والفكر الاخلاقي المعاصرين . ونحب أولا أن نؤيد عنايتنا هذه بأنها ليست ناتجة عن رغبة في اشباع معرفي ميتافيزيقي . ويهمنا بوجه أخص ألا يتوهم القارئ أن تحليلنا لا يعدو أن يكون مجرد استجابة لمقتضيات التحليل النفساني أو التحليل المنالي . نحن نسوقها هنا نظرة نابذة أساسا من أركان التحليلين الظاهري والوجودي . وهي نظرة جزئية لا تقبل الشمول الكلي بحال وان جاز صعودها الى مستوى العموم عن طريق التركيب . وهذا هو الفارق الهام بين هذه النظرة وغيرها من النظرات .

وسأجد صعوبة في تناول الموضوع رغم ذلك قبل أن أتقدم ببضعة تعريفات . وهي ليست تعريفات بالمعنى المفهوم . ولكنها تقدييمات من شأنها ان ترفع الاحساس بالابهام من نفسية القارئ عند مواجهته لمثل هذه الموضوعات لأول مرة . تؤدي التعبيرات التي سأتناولها بالشرح الأولى مهمة التقريب للأفكار الفلسفية والاخلاقية التي تدور حول موضوع الندم . وقد اعتدنا خلال الفكر الوجودي أن نستخدم مبادئ يعتبرها البعض عناصر أدبية بحثة . بينما نعدها عادة نماذج حقيقية في مجال الفلسفة . ولابد أن نعترف بالصعوبة القائمة بالفعل أمامنا كما تقول سيمون

دى بوفوار (ص ١٠٥ من كتاب الوجودية وحكمة الأمم) • ذلك أن كلمة رواية ميتافيزيقية وعبارة *théâtre des Idées* مسرح الأفكار تثيران القلق لدى بعض الناس • ويزعم أعداء الادب الفلسفى - ولهم بعض الحق فيما يزعمون - أنه اذا كان من الممكن تحويل دلالة الرواية أو المسرحية الى تصورات مجردة •• فليس هنالك أى جدوى من كتابة الرواية أو المسرحية • لا يجب اذن أن نقبل دلالات الرواية أو المسرحية ترجمتها على شكل تصورات مجردة • والا فما هى جدوى بناء الحكاية فى مدار افكار يمكن التعبير عنها فى وفرة أكبر ووضوح أكثر عن طريق الاسلوب المباشر؟

غير أن الرواية الصحيحة لانسمح اطلاقا باستخلاص معانيها فى بعض العبارات والصيغ ولا تتيح لنا فرصة حكايتها كما تقول سيمون دى بوفوار (نفس المرجع ص ١٠٧) • بل لا يمكننا أن نقتطع معناها أكثر من قدرتنا على اقتطاع ابتساماة من أحد الوجوه • اذ تقدم الرواية الميتافيزيقية (*Le Roman Métaphysique*) - اذا كانت مكتوبة بأمانة واذا خضعت لعراء أمينة - وسيلة هامة لاستطلاع الوجود على نحو لا تؤديه وسيلة تعبيرية أخرى • فالمسألة اذن مسألة لباقة وفن وكياسة • ولاتلبس الرواية قيمتها وكرامتها الا اذا كانت اكتشافا حيا بالنسبة الى الكاتب والقارئ سواء بسواء •

الندم ومعناه :

وقد ألف كامو رواية الغريب *L'Etranger* سنة ١٩٤٢ وأتبعها سارتر بمسرحية الذباب *Les Mouches* سنة ١٩٤٣ • فأصبح أمام أعيننا فجأة نموذج روائى ونموذج مسرحى لهذا النوع من الأدب الذى لم يتفق أحد على أن يأتى على هذا النحو • وأمكن النقاد رغم ذلك أن يجمعوا فيما بعد على صفاته وملامحه الفنية الخالصة • بقى أن نحدد من ثم معنى الندم ووضعيته بالنسبة الى الفكر الوجودى بأكمله • فالندم *repentir* يتدخل بصورة أو بأخرى فى أفرع الفكر الفلسفى الوجودى • ولكن لو شئنا النظر فى معانى هذه الكلمة كمصطلح فلسفى لوجدنا صعوبة كبيرة •

اذ لم يورد لا لاند فى قاموسه الفلسفى كلمة الندم وانما أورد كلمة تأنيب الضمير *remords* بناء على طلب بعض الاساتذة الذين ألحوا فى ادخال هذه الكلمة ضمن المصطلح الفلسفى • (ص ٨٩٩ فى السطر الأخير *André La lande: Dic. de la Philosophie* هذا مع العلم بأن كلمة

die Reue الندم كانت منذ زمن طويل شائعة بنصها وحررها في المصطلح
الفلسفى الالمانى • (انظر قواميس Metzke ميتسكه و Brugger
يروجر) وهى واردة على الخصوص بوضوح وتفصيل فى الجزء الثانى من
قاموس التصورات الفلسفية Wörter buch der Philos. Begriffe
الذى ألفه الدكتور أيسلر Dr. Rudolf Eisler (برلين سنة ١٩٢٧
فى ثلاثة أجزاء) • ونشره بمؤازرة جمعية كانت الفلسفية • أما قاموس
ريونز Runes فقد أورد كلمة التكفير Atonement فقط وأسبع
عليها كل ملامحها الدينية البحتة • (ص ٢٧ Dic. of Philosophy
Dagobert Runes

وكان كيركجار الفيلسوف الوجودى قد ناطح فكرة الدم طويلا .
وقال كيركجار ان الندم الذى يصحب الخطيئة هو أرفع تعبير عن النقد
الاخلاقى • ووجد من ثم فى الندم الشرط الأوحد الذى يسمح للفرد
بالاختيار المطلق • فماذا يكون الندم سوى تأكيد الذات كشخص مسئول
عن أفعاله ونفى للذات كشخص مخطئ فى آن واحد • وهكذا لا أصبح
شخصا ولا أحصل على شعورى بشخصيتى ولا أقوىه الا بأن أنفى ذاتى •
ذلك أننى أختار بنفسى اختيارا مطلقا عندما اختار نفسى كصاحب خطيئة
فقط • ومن شأن التجريد أن يدفع الموجود الى اللامبالاة أما الخطيئة فهى
التعبير عن أقوى تأكيد ذاتى شخصى فى الوجود • (الكتابات المتأخرة
Post-Scriptum ص ٣٥٧) •

ويمكن أن تكون الاخلاق خطرة اذا ظلت كما هى فى متاليتها
وتجريدها • ولا شئ يقتل فى الاخلاق المنالية والتجريد مثل الخطيئة لانها
موجودة وفردية ومائلة بالفعل • فضلا عن ذلك تدفع الخطيئة بالسخص
بعيدا عن مجال التعميم • (انظر الحوف والارتعاد ص ١٦٢ ، ١٧٩
Crainte et tremblement

ولكن رغم كل الصعوبات التى تحيط بالكلمة (الندم) فقد أشار
لالاند فى شرحه لكلمة تائب الضمير اليها عرضا فى مجال المقارنة بين
كل من اللفظتين • لقد حاول لاند شرح تائب الضمير فقال ان الندم
يختلف عن تائب الضمير فى أنه أقل سلبية وفى أنه يحمل مسحة دينية •
ويحدد الندم - وهذا هو المهم - حالة روحية ذات ارادة أكبر • ولذلك
يشير لالاند الى تفرقة بول جانيه العالم النفسى (ص ٦٥٦ من كتابه
بحث فى الفلسفة) بين معنى الندم وبين معنى تائب الضمير على أساس
أن الندم يعد فضيلة بينما يعد تائب الضمير عقابا • ولهذا ليس لتائب

الضمير أى طابع أخلاقى أو أية قيمة أخلاقية فى ذاته • ولكن من الممكن أن يؤدى تأنيب الضمير الى الندم الذى يملك تلك القيمة الأخلاقية •

فأهم ما يمكن أن يوصف به الندم هو أنه ذو قدر من الايجابية أولا وأنه ذو قيمة أخلاقية ثانيا • فهاتان الصفتان لهما أهميتهما البالغة بالنسبة الى الاخلاق الوجودية لأنها أخلاق تقوم أساسا على الحرية • (ص ١٠٥ الوجودية نزعة انسانية تاليف جان بول سارتر) وبطبيعة الحال نحن نسفط عن عمد صفة المسحة الدينية التى تكلم عنها جانيه فى وصفه للندم • غير أن الوجودية تدفعنا دفعا مع ذلك الى الاهتمام بهذه المسحة بالذات من بين صفات الندم لأن الوجودية تود أن نبني طائفية جديدة • وهذه الطائفية الجديدة لا تقوم على أساس جامعة العقيدة الدينية وانما على أساس جامعة الحب البشرى • ولذلك تعتمد الوجودية الى استخدام الندم كطريق الى السلوك الأخلاقى لا بوصفه عاطفة دينية مشبوبة ولكن بوصفه سبيلا الى الترابط الطائفى على المستوى الجماعى • واذا كان الغنيان هو التجربة التى تدخل بنا الى نطاق الميتافيزيقا فان الندم هو التجربة التى نمر خلالها الى ميدان الأخلاق • هذا فيما يتعلق بسارتر خاصة أما فيما يتعلق بكامو فالتمرد هو أول عتبة يقام عليها بناء الأخلاق والميتافيزيقا معا • (ص ١٠٤ من كتاب بيير هنرى سيمون عن الانسان فى الركب) •

الشعور والندم :

لا شك فى أننا نواجه فى مجموع مشاكل الفكر الوجودى طرفا جديدا من التناول الفلسفى • وهذا قد يدفعنا الى الاحساس ببعض الغرابة • اذ كيف يتيسر لنا أن نقيم بناء أخلاقيا من القيم على مثل هذه الأحاسيس الوجدانية ؟ ونحن لم نعتد فى واقعنا الفلسفى أن نفكر فى المسائل على هذا النحو • بل اننا قد نخشى من ناحية أن تطفئ علينا التفاسير المادية ولكننا لا نقل اساءة ظن بالعاطفيات منا بالماديات • وسارتر يجيب على ذلك اجابة واضحة فى كتابه عن الوجودية نزعة انسانية فيقول (ص ٨٩) : « لا بد أن يخلق القيم شخص ما • لا بد من أن نعترف بالأشياء على نحو ما هى عليه • فضلا عن ذلك لا يعنى قولنا أننا نخلق القيم شيئا آخر سوى هذا : ليس للحياة معنى • هذا حكم قبلى • ليست الحياة أى شىء قبل أن نعيشها ولكن علينا نحن أن نعطيها المعنى • وليست القيمة شيئا سوى هذا المعنى الذى نختاره • ويمكن أن نلمس عن هذا الطريق امكانية خلق طائفة انسانية » •

وقد شرح سارتر معنى هذه الانسانية الجديدة شرحا وافيا . ولم يعد
«التفكير فى بناء الوجود الانسانى وبناء الفكر الفلسفى وبناء السلوك
الاخلاقى ابتداء من الشعور الذاتى للفرد شيئا مخيفا على نحو ما كان الأمر
منذ أربعين سنة . لقد استطاع الفكر المستند الى حقائق الشعور الذاتى
أن يقيم نفسه على أرض صلبة . ولم تبخس حقائق الشعور الذاتى من
علمية الحقائق التى تقوم عليها فلسفات الوجود لسبب بسيط وهو أنها
حقائق جزئية . ويشير جيلبرت رايل فى كتابه عن « تصور العقل »
(ص ١٥٠) الى أن الشعور الذاتى يستخلم أحيانا بمعنى أكثر تعميما
للدلالة على أن بعض الناس قد بلغ مرحلة الاعناء بخصائص طبيعه أو ذهنه
«مستقلة عن تقدير الناس . وإذا بدأ الصبى يتبين أنه أكثر شغفا
بالرياضيات أو أقل احساسا بالوحشة نحو البيت من كل أتراه فمعنى
ذلك أنه صار أكثر شعورا ذاتيا بنفسه . والشعور الذاتى بهذا المعنى
كما يقول جيلبرت رايل ذو أهمية أولية بالنسبة الى السلوك فى الحياة .
ولهذا كان تصوره اذن أشد أهمية فى ميدان الأخلاق . كذلك يشير
نوويل سميث فى نهاية كتابه عن الاخلاق الى أنه يجب اجابة السؤالين:
ماذا أصنع ؟ وأى مبادئ الأخلاق أتبع ؟ لدى كل منا أمام نفسه على حدة .
ويعد هذا على الأقل جزءا من دلالة كلمة « الاخلاق » .

وليس لى هنا أن أرجع بالقارئ الى قضايا عديدة فى موقف الوجودية
حيال المذاهب العقلية البحتة . فهذا يتطلب شرح الوجودية بأكملها .
لكن يكفينى أن أشير عابرا الى أن العواطف ذات وضوح مخصوص وذات
حقيقة نوعية فى الوجودية رغم أنها لا تتكون من أشياء موضوعية ورغم
أنها لا تستضىء الا من نفسها . ويمكن أن يدرك احساسنا بالواقع نموا
«مستقلا مع ابداء الثنائية الداخلية فى شعورنا . وبهذا المعنى صار الاتجاه
السائد اليوم وخاصة فى علوم النفس ينحو نحو فصل الشعور الذهنى
المتنبه القاصد المكتشف للشئ المتميز منه عن الشعور العاطفى الذى يظل
فى المستوى الوجدانى الملتزم . ولما كان رد العاطفى الى الذهنى شبيه
«مستحيل يظل الشعور العاطفى غير متصف بالعوز أو الخلط ويحتفظ
بإيجابية معينة ويستند الى نوع من الارادة الوجدانية . ويتبدى هذا
الشعور العاطفى فى الخوف من المستقبل وفى التعلق بما كنا عليه وفى
الاشفاق من الموت وفى رفض المحنة ورفض الزمان . فليس الشعور
العاطفى اذن مجرد شعور محدود ذا ترتيب ولكنه شعور مرتبط بالانا
ارتباطا اراديا ويرفض باسم هذا الانا الخضوع لتعاليم الأشياء ومعايير
الحقيقة . ويبدو هذا الشعور أيضا بالنسبة الى البعض لا كأنه شعور

مختلط ولكن كأنه شعور مذنب • وليس من شك في أن الشعور لا يمكن أن يكون عاطفياً مائة في المائة أو ذهنياً مائة في المائة • ولكن لا يمكن تحويل أحد الشعورين إلى الآخر أو رد الآخر إليه • ومن هنا ينشأ الاحساس بالعبث • (انظر الصفحات ٩٤ - ٩٨ من كتاب فردينان الكيه عن وحشة الوجود - المطابع الجامعية في باريس ١٩٥٠) •

فالوجودية والفكر الحديث عموماً يستندان إلى أحد شطري الشعور الانساني • وهو شعور عاطفي لا يمكن أن يقوم بدونه نافع أو ضار ولا انسجام أو تمام ولا يمكن أن تحصل أي حركة نحو غاية أو هدف على معنى بدونه كما يشير إلى ذلك ألكيه • وهذا صحيح فيما يظهر من جملة احتياجات الشعور الذهني المتكررة المستمرة إلى الشعور العقلي • ولذلك كان استناد الفكر المعاصر إلى العاطفيات رغم كل ما يقال عنها ذا أرضية صلبة •

الشعور والنقاء :

وهذا النوع من الشروع في التفكير الأخلاقي ليس وضعياً كما لا يحتاج الأمر إلى بيان • ولكنه رغم ذلك تجريبي ويعتمد على تجربة حقيقية يباشرها الشعور • ولذلك كانت صفة الإيجابية أساسية داخل نطاق الاحساس بالندم • ولذلك أيضاً كانت صفة التجريبية من أهم المسائل المتعلقة بالاحساس بالندم • فالندم ليس فكرة دينية وإنما هو تجربة يباشرها المرء منذ طفولته ويكون من أثرها احساس واضح بالذنب • يؤدي فيما بعد إلى توجيه السلوك الأخلاقي •

فالأخلاق الوجودية لا تبدأ من جملة قواعد أو جملة أحكام • إنها لا تفرض مبادئ ومناهج ومقاييس ومعايير • كل ما تبدأ من عنده هو التجربة • وكما يفتن الطفل مرة بعد مرة إلى أن النار تحرق وأن الثعبان يلدغ بفتن أيضاً إلى الندم عقب كل سلوك وإلى احساس يبلغ مستوى الذنب • ويدرك الانسان شيئاً فشيئاً أن الحرية هي نفسها الوعي الذي بلازم وجوده • فهي الطابع الذي يصبغ كل شعور انساني بأي شيء • وهي هي الذنب • والحرية كما عنها سارت في الوجود والعدم هي قوة العقل الخيالية والفكرية وهي حافظ هذه القوة وسلبيتها معا في نفي المعطى • بل هي قدرتها على البزوغ وسط أحوال سفلى ونزوعها للعودة إلى الشعور بنفسها • وهنا تفقد أسوار السجنون معنى الغاء الحرية • فنحن أحرار طالما كان فينا وعي وشعور • ولكن لا تظهر القيم إلا مع

ظهور ما يسميه سارتر بالمشروع . والقيمة فى نظره هى التمام الذى يراود الشعور الحر والذى تنزع نحوه عيننا . ويأخذ هذا النزوع بطبيعة الحال شكل المشروع الانسانى الخاص .

وفعل التحرر هو بدء المعرفة وعلى عتبة هذا الفعل يقوم الاختيار . وكما يقول كيركيجار (فى كتابه « اما ٠٠٠ أو » ص ٤٧٤) : « لايتعلق الأمر بأن يختار المرء بين ارادة الخير أو ارادة الشر بل باختيار الارادة نفسها » وهذا فى الواقع هو الخطوة الاولى التى تنتقل بها الارادة الى مستوى الأخلاق . وعندما تختار الارادة يمكنها أن تختار الشر أيضا . ولكنها تصبح بذلك على أى حال أمام امكانية اختيار الخير . فالانسان يبلغ سبيل الوجود الميتافيزيقى عن طريق الاحساس بالغيثان كما يبلغ سبيل السلوك الاخلاقى ابتداء من الحرية . ويزيد الانسان من معرفته لنفسه بزيادة خصوبته . وهناك الندم الحقيقى الذى يمثل التعاكس ولا يتوقف عند حد الأئين . والشعور هو الذى يثبت استخدام الحرية . وبهذا يصبح الانسان ما هو عليه .

ومن المؤكد أن الحياة لا تقبل التمام . وهى مشروع متداول على الدوام . وفى أنفسنا نوع من عدم الارتواء المستمر بدفعنا دوما الى الحركة من أجل الذهاب الى أبعد مما نحن فيه . وهذا المشروع هو علامة الاقتضاء الفيلسفى . انه يترجم عن حاجة الى التمام متأصلة فى بناء الحقيقة الانسانية . ولا يكشف سارترها هنا بفضل المصادرة الأولية فى ظهور القيمة الا العيب المحض لأن الموت بالنسبة اليه هو القضاء الجذرى الحاسم على كل مشروع وانهييار كل توقع أو انتظار . ولكن هذا نفسه بالضبط هو موضع التساؤل . لأن الموت بوصفه نهاية مطلقة لا يعدو أن يكون فكرة فارغة من المضمون لا تلتقى بها اطلاقا أية تجربة من التجارب التى يزودنا بها القلق من الموت .

فهل معنى ذلك أننا نواجه المستحيل ؟ وهل معناه أننا نبلغ أعتاب اليأس من أول الطريق ؟ لا . لا . فليس هناك وضع لم يحزه اختياري . واللا مبالة أسطورة لأن مجرد محاولة التهرب أو الافلات من الوضع هى نفسها أيضا اجراء ارادى . وليس هناك ما يدفع الى التحديد فى أحد المواقف ولكن الموقف نفسه يدعو الى التحديد حيث أكد حريتي أو عبوديتي . وتصير الحرية عندئذ مشكلة تظهر . فليس لى الا أن أعيش فى استباق وفى هروب متطلعا نحو المستقبل . وتكمن الخطيئة الكبرى بالوحيدة أيضا فى ايقافى وفى ثنى عزيمتى وتقليم أطافرى .

ونظير الحياة الانسانية خاصة في نظر سارتر بوصفها فرحة الحرية . أول خطوة هي نداء الوجودية الثورى الى كل انسان كى يشارك في الشعور الكامل بالتبعة وحمل المسئولة عن وجوده . وحينما يأخذ بذلك على عاتقه يصير سيدا ومالكا للعالم بأكمله . فها نحن مسئولون عن أقل عاطفة وأصغر فكرة وعن أكثر أفعالنا ضالة . وسأجد نفسى اذا أردت خلال مشاربى وأذواقى البريئة . وسأرتكب الخطايا من جديد لأنى أنا نفسى المؤلف الأوحد لكل أفعالى . ولا عجب فى أن تظهر مثل هـنـم المسئولية لونا من القلق داخل قلبى . وليس هناك فعل واحد مبتذله . . اننى أضح نفسى بأكملها فى كل فعل . وهذه فى رأى سارتر هى ميزة النوع بأكمله .

الذباب والغريب :

ظهرت قصة الغريب كما قلنا فى سنة ١٩٤٢ أى قبل ظهور مسرحية الذباب لسارتر بسنة كاملة . وهذا معناه أن المؤلفين من نتاج فترة واحدة وصدى لمعالم فكرية واحدة . وكانت هذه الفترة بمثابة فاصل قوى بين مرحلتين أدبيتين مختلفتين فى تاريخ الفكر . ولا شك فى أنه قد سبقت الإشارة لدى الكتاب والأدباء الى الأفكار التى استند اليها الفكر الوجودى فى هذه الفترة . كان كافكا قد عبر قبل ذلك عن الاحساس بالعبث . وكان الاحساس التراجيدى بالحياة مألوفاً لدى كل من نيتشه وباريس وأونامونو وكان معنى الحياة فى عالم بلا قوانين معروفاً فى روايات برنانوس وجوليان جرين وجراهام جرين . وكانت المغامرة الأخلاقية القائمة على غير استناد الى قيم سابقة معروفة فى روايات مالروم وموريالك . واستطاعت التعبيرية الالمانية أن تؤثر بما فيها من عنف حاد قبل هذه الفترة أيضاً بخمس عشرة سنة أيضاً . ويرجع الى فوق الواقعية الفرنسية والى جان كوكنو وجويس الفضل فى ابداء التشكك فيما يجرى فى العالم من نظام .

ولكن سنة ١٩٤٢ هى سنة التحديد الحقيقى لصورة العالم العابت. كما يقول البيريس . ولن يجد كل هذا التيار اسمه المناسب وطابعه الواضح الا على قلم ألبير كامو على نحو ما عبر عنه فى أسطورة زيزيف. بقوله (ص ١٨) : « هذا الطلاق بين الانسان وبين الحياة – بين الممثل وبين الديكور الخاص به هو بخاصة الاحساس بالعبثية » . وأدت هذه الحساسية الاجتماعية والادبية الى أن صغار المثقف الغربى قادرا على استشعار علاقته بالعالم . وخيم على الأدب بعد سنة ١٩٤٢ شعور بارد

تقيل واستلهم هذا الشعور فيلانيه فى مقاله بمجلة العصور الحديثة
(العدد ٦٢ ص ٢٠٤٩) عن : مواليد سنة ١٩٢٥ الذى قال فيه : « اننا
نحس بأننا غرباء بالنسبة الى هذه الازمة الرومانتيكية التى تستكمل
نفسها نحت أبصارنا فى الرتبة » .

وأحب أن أشير هنا الى أن قصة الغريب تتميز به دائما كتبها
وأقاصيصه فى اعتمادها على الاحتدام المعنوى الذى تخلقه المناسبات .
ليست أهمية قصة الغريب فى أنها ذخيرة من الحكم والعبارات المتشائمة
كما يقول بحق جان بول سارتر (ص ١٠٢ من تعليقه على قصة الغريب
جزء أول من كتاب المواقف) . تكمن أصالة ألبير كامو فى نظر نفسه فى
الذهاب الى أقصى آفكاره . واعتمادا على هذه الملاحظة وعلى غيرها
من الملاحظات الخاصة بالصمت والكلام فى غضون مقاله كان أولى بسارتر
أن يبلغ أقصى الأمد فى تحليل الموقف الرئيسى فى حياة ميرسوه بطل
الرواية . ولكن سغل سارتر عن ذلك أمران : أولهما أن تصوره لأهمية
العبارات والكلمات فى الإداء والايضاح يلعب دورا رئيسيا فى شرح
المعنويات مستقلا عن الاحتدام المعنوى المترتب على الاقناع الشعاعى فى
المناسبة كما هو الحال فى مؤلفات كامو . وسنرى ذلك عمليا فى الفوارق
الملموسة بين الشكل البنائى فى مسرحية الذباب وبين الشكل الحكاء داخل
إطار رواية الغريب . ورغم الفارق الأصلى بين المسرحية والرواية فى
الشكل الأدبى فإن المعالجة المعنوية لموضوع الندم مختلفة لدى كل منهما .
وثانيهما أن الندم الانسانى ذو مصدرين مختلفين على قلمي كامو وسارتر .
فعند سارتر ندم أصلى تعبر عنه مسرحية الذباب ولكن ليس هذا الندم
عشويا بالمعنى الذى خصه به كامو . فالندم له قانون عند سارتر كما
جاء على لسان كليتمنيستر (ص ٣٧ من مسرحيات سارتر) حين قالت
لابنتها الكترا : « وستعرفين فى النهاية انك الزمت حياتك بضربة واحدة
من الظهر . . مرة واحدة الى الأبد . . . وأنك لم يعد أمامك الا أن تأخذى
فى حرق جريمتك حتى تبلغى الموت . ذلك هو القانون العادل أو غير
العادل للندم » . أما عند كامو فالندم ظاهر الأصل من قوله فى مسرحية
كاليجولا (ص ١٢٢) : « يبكى الناس لأن الأشياء ليست كما كان
ينبغى لها أن تكون » .

ولا شك فى أن الخطوة الأولى فى قصة الغريب تستلزم منا أن ندرك
الجرأة التى يعالج بها الموضوع . هنا يضع كامو بناء روائيا يحتم أن تكون
أحداث الرواية كما كانت فى مراحلها . ومرحلة الصمت الطويلة قد
أفصحت عن جملة المشاعر التى تنبثق فى نفس انسان لا يتعامل على نفس

المستوى الذى يتعامل عليه البافون من الناس • ولا يجد أى جدوى حتى فى الكلام • ولكنه لا يعبل الانخراط فى الواقع كى يشارك فى هداية الآخرين الا عندما يلقي القسيس فى الليلة السابقة على اعدامه • فى هذه اللحظة يهب للكلام كى يبلغ الناس حقيقة خطيرة • انه يريد بذلك، أن يكون مسئولاً عن مستقبل البشر وأن يشارك فى بناء الانسانية • اليأس المطلق هو وحده سبيل الفعل والالتزام • لا بد أن ندرك أقصى آماذ الواقع اللعين كى نبزغ فى نفوسنا أول دفعة نحو العمل ونحو الوجود الانسانى • وحينما وصل ميرسوه الى اليأس المطلق عرف الامل، المطلق فى حب الآخر والناس والحياة وهمه أن يكون البشر مدركين لحقائق، معانهم وقال لأول مرة ما يعتقد أنه الحق • ان الانسان لا ينطق بالحق الا حينما يستعر فى أعماق قلبه ايمان بالعبث المطلق • أول طريق السلوك الشريف هو اليأس القاطع من أى بارفة أمل • ولهذا تعبر الغريب عن موقف يتحدد فيه الوضع الميتافيزيقى والاخلاقى لرفض العالم الانسانى رفضاً عنيفاً • ان الفنسل يستحيل من جراء ذلك كله الى اكتشافه ميتافيزيقى وتبنى عليه معالم السلوك الانسانى •

وسيتبين فيما بعد أن هذا التفسير أقرب الى طبيعة كامو الفكرية • لأنه سيقول فيما بعد ان اليأس ضرب من الزهد • وسيقول أيضاً ان وظيفة الانسان هى معرفة المنفى المفروض عليه أن يقاوم • وهذه المقاومة ضرب من الفعل • انها تجعلك ملتزماً كائى فعل وكائى اختيار • وهى تحمل فى ذاتها كل معدراتها • تتركن أخلاق كامو بمعنى أوضح على معنى الحفيفة لدى الانسان • ولهذا سيظل كامو أنبل من حمل القلم، من كتاب هذا العصر •

وسارتر ينبع هذا المفهوم فى مسرحية الذباب • فأورست بطل الذباب يحدثنا عن اليأس أو عن يأسه هو خاصة • ومما لا شك فيه أن هذا ناجم أولاً وقبل كل شئ عن الفطام العنيف وعن الانتزاع الوقتى من الطبيعة ومن الوجود ومن الخير • ان كلامه عن اليأس هو أنر من آثار انفصاله عن شبابه وانقطاعه عن مباحج أحلامه • وقال لأخته انه يحس بالفراغ فى كل شئ • دعينى أقول وداعاً لسبابى • وهو يحس أيضاً كأنما انصهرت عليه الحرية ونعلته وكأنما قفزت الطبيعة الى الوراء • فإذا به حقاً وحيد • لقد كان المصير الذى يحمله على كتفيه ثقيلًا بالنسبة الى شبابه ولذلك حطم شبابه •

ويجزم اليأس من هذا المنفى خارج الشمول الكلى • اذ لا يمكن أن تستكمل حربه نفسها الا بأن يباشرها فعلاً • بل لاخلاص من استخدامها •

فالحياة الانسانية هي التي تخلق معاني الاشياء بطبيعة المجهود المتصل .
وإذا شعر الناس بالتعب من جراء هذه الحيوية الدائمة وإذا انتنت عزيمته
الانسان في الوضوح وتعطلت عن اتخاذ القرارات فقد كل شيء معناه
ونراة للانسان سوءات وجوده الباهت الذي أعطى اليهم للانىء (ص ١٠٢
الذباب) وبفول جوييتر لاورست في مسرحية الذباب ان الانسان ليس
شيئا في العالم ولكنه شعور منفي في نفسه (ص ٩٨ الذباب) . وهذا
الشعور فقط أو هذا الدخيل المنفي هو الكينونة الوحيدة التي تظهر
بها الدلالات في العالم .

وعن هذا الطريق يجد الشعور ذاته الحفيفية . . انه يجد ذاته بواسطة
منروعاته وبالمعنى الذي تعطيه اياه وبالتحولات التي تفرضها عليه خلال
غزوانه في هذا العالم الذي يحكم عليه بأن يكون واحدا من الآخرين .
وبفرض مجرد الوصف للشعور الذي يقرر جود الاشياء وغباوتها وعشوبيتها
مع قدرته دائما على انارتها وحتمية أدائه لذلك . . مجرد ذلك من شأنه أن
يفرض الاخلاق .

وإذا كانت قصة الغريب قد أظهرت بظهورها سنة ١٩٤٢ كتابا
عملاقا هو مؤلفها ألبير كامو فان مسرحية الذباب سجلت سنة ١٩٤٣
التغيير العميق الذي خلقتة الحرب والاسر والمقاومة في تفكير جان بول
سارتر . وفي كلا العملين الهامين في تاريخ الانسانية يتبين أنه إذا لم
يكن هناك ما يفرض على الانسان يظل الانسان بلا انتماء وبقي حريته
بارغة جوفاء وبمسائل في النهاية ما إذا كان يعيش حقا . لا بد من
الاختلاط بالناس وحمل أعبائهم ومشاركتهم في الذنوب والخطايا كي
يصبح عملي وعمل الآخرين متلاحما . وعندئذ فقط تبرز الحرية . لأن
الحرية لا وجود لها في العراء وخاصة في بيداء الوجود المقفر . حريتي
هي قدرتي على مغالبة الذنوب التي يفرضها على موت الآخرين وهي
مشروعى الذي أتحقق فيه من حقيقة وجودى وهي أصل المسئولية التي
أبنى على ضوئها مستقبل البشر . . البشر جميعا كطائفة تسعى من أجل
معنى الحياة فوق الارض بعينها ومحدوديتها .

١٥ - الندم بين كامو وسارتر

- ٢ -

عود على بدء :

مرة أخرى نريد أن نناقش الاساس الذى تقوم عليه فكرة هذا
البحث . لا أود أن أسترسل مع التحليل دون أن أضع النقاط فوق الحروف

ودون أن أثبتت من كل نقط الارتكاز الضرورية لتذليل الصعوبات في مثل هذه الموضوعات . ذلك أن مثل هذه المعالجة لموضوعات الفكر الادبي غير مألوفة لدينا في اللغة العربية . وهي فضلا على ذلك تلقي صعوبة في القبول والاستساغة لدى الكثيرين من بيننا . بل لا تلقي هذه الموضوعات الفهم اللازم لاتصالها بأعلى مستويات الفكر الادبي المعاصر من ناحية ولارتباطها بمعنويات جديدة من ناحية أخرى .

لا شك في أن الوجودية قد عرفت في الشرق العربي منذ وقت طويل . لكن لا يلبث المراقب الادبي أن يحس بظهور نزعات ترمى الى حماية نفسها أكثر مما تحاول العمل من أجل خدمة الفلسفة والفكر . ومن ثم اختفت كل معالم الاصاله الحقيقية التي تحمى سياق الفكر الحر وترمى الى تطور المشارب العقلية السليمة التي تنتمي بالفعل الى دائرة الفلسفة . ولا بد بالتالي من أن نعمل جادين على اعادة تعويد القارئ العربي على استمرار البحوث الجادة في مادة الفلسفة . وليس الغرض من ذلك انشاء تيارات فكرية معينة . بل المقصود فعلا وعملا هو ايجاد العقلية الفلسفية التي كادت تنعدم مع ظهور نزعات باطله في حقل العلوم الفلسفية .

وعلى الرغم من أنني أعرض هنا لموضوع أدبي خالص فقد أحس القارئ معي ولا شك بصعوبة تناول هذه الافكار دون اشارة واضحة الى علاقاتها الفلسفية . لقد صار الادب المعاصر وثيق الصلة بالفلسفة . ومعنى ذلك أننا مضطرون الى الالحاح في تأكيد نقط الارتكاز الفلسفية التي تساند موضوعات الادب المعاصر . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن الامام بهذه الارضيات الفلسفية دون وقوف طويل عند معنويات الفلسفة المعاصرة المتطورة . وهي صعبة التفسير وصعبة التقريب لانتمائها الى أجواء علمية متقدمة تقدا كبيرا على الافكار الساذجة الاولية التي لا يزال يروجها أصحاب الدراسات الضحلة أو الضعيفة في علوم الفلسفة اليوم ببلادنا .

وهكذا أجد نفسي مضطرا الى العودة الى تناول موضوع المشاعر العاطفية مرة أخرى . ولهذا أيضا أشير مرة أخرى الى ما سبق التعليق عليه في فقرة الشعور والنم وما ذكرناه بشأن طبيعة الشعور استنادا الى ما جاء في كتاب الاستاذ الكيبي عن « وحشة الوجود » بهذا الصدد . فقد أشرنا حينذاك الى وجود انقسام أصيل بين العاطفيات وبين المعقولات داخل الوعي البشرى .

يقول الاستاذ الكييه أن كل فلسفة هي في الواقع تفكير في الانفصال أو الانشطار . هذا التفكير مائل بوضوح في الاسطورة الافلاطونية عن سقوط الارواح وفي فكرة أفلوطين عن مواكب الواحد الاوحد وفي تأملات ديكارت عن الخلق وعن علاقة النهائي باللانهاى . وهو مائل أيضا في تدرج أنواع المعرفة عند اسبينوزا وفي تفرقة كانت بين الظاهر والباطن أو النومين وفي التعارض الذى أقامه فشته بين الأنا واللا أنا .

ولا شك في وجود بعض ملامح الانفصال في حياتنا الفردية ذاتها . ولا يمكن أن نفهم الشعور بالحاجة أو بالعوز الى الحب اذا أغفلنا انتزاع الطفل من هنائه فى بطن أمه كيما يولد بغير حول أو قوة فى هذا العالم . وهو عالم لا يمكنه البقاء فيه بلا حماية أو رعاية ، ويضطر مع ذلك الى الاستغناء شيئا فشيئا عن هذه الحماية وتلك الرعاية . ويصبح الحب الانسانى من ثم نوعا من الاعتراض الانسانى على القسوة التى بدأ بها حياته وتاريخه على الارض .

وليس الانفصال مجرد حديث عرضى بالنسبة الى الشعور أو الى الوعى ولكنه ماهية هذا الشعور أو هذا الوعى . وباهمال حقيقة الانفصال يضيع منا الشعور ذاته . ولكن هذا الانفصال لا يعدو أن يكون أحد المشاعر العاطفية . وعلى الرغم من ذلك فهو نفسه ماهية الوعى البشرى وليس مجرد حدث عرضى فى كيان هذا الوعى . ولذلك فكل انكار للمشاعر العاطفية سيكون انكارا للوعى ذاته (١) .

فكل تجاهل للمشاعر العاطفية هو تجاهل للشعور ذاته . ولم يكن اقتران فكرة الذات بفكرة الأنا مجرد مصادفة . وأى محاولة للنظر الى العاطفيات بوصفها مجرد حالات هي محاولات غير مثمرة وغير مجددة .

(١) ملحوظة . نحن نستخدم كلمتى الوعى والشعور بمعنى الكلمة الفرنسيه Le Conscience والانجليزية Consciusness والألمانية Bewusstsein ولكننا نخص الجمع فى المشاعر العاطفية بمعنى الأحاسيس الوجدانية ، أى أن جمع الشعور بالمعنى الفلسفى السابق المشار اليه لا يكون على مشاعر وانما يكون باضافة كلمة سابقة تفيد الجمع مثل : أنواع الشعور . . أو أشكال الشعور . وذلك لأن كلمة المشاعر لا تشير بوضوح فى الاستخدام اللغوى الفلسفى الى ما يقصد الفلاسفة اذا استخدموا كلمة الشعور . وهذا نابع من طبيعة اعبادنا معانى الكلمات . فقد استطعنا عزل كلمة الشعور فى الفلسفة عن معناها الأدبى العادى ولكننا نعجز حتى اليوم تحقيق ذلك فيما يتعلق بجمع هذه الكلمة . ولهذا يلاحظ القارئ اننى تحولت الى استخدام كلمة الوعى كمرادفة لكلمة الشعور حينما اجتمعت فى الجملة الواحدة كلمتا المشاعر والشعور حتى لا يضرب المعنى فى ذهن القارئ .

وتنتج مثل هذه المحاولات عادة عن نزعات لها طابع التمسك بالحلول العقلية وحدها . وتود هذه النزعات عادة افتراض العاطفيات كما لو كانت حالات عاطفية حتى تتخيلها كأشياء تفترش وتقدم الى الشعور الذهني . ولو كان الالم شيئاً لوجب أن نذهب مذهب الرواقية في اعتبارها مجرد اسم . ولكن يكفي أن نتألم مرة لنعرف خطأ هذه النظرة . فالآلم ليس حالة وليس صفة ضمن الصفات التي نقترحها على طبيعتنا المعرفية . إذ أن الالم لا ينبئنا عن شيء يتعلق بطبيعة المؤثر . وسبب ذلك بسيط وهو أن الالم لا يحاول أن يكتشف بل يشعر ويحكم أى يشعر بما يحكم عليه بأنه مؤذ . فالآلم اذن ليس سوى احساس مباشر بالاذى يؤدي الى ايقاظ رد فعل مباشر باتخاذ موقف المدافع (١) .

أما العاطفيات فتنتهي الى الشعور العاطفي في مقابل الشعور الذهني حسب التقسيم الذى أقمناه من قبل . ويمكن التعرف بوضوح على ثنائية الشعور الانسانى من حيث هو مركز مزدوج للايماءات التى يردنا اليها . فهو يردنا الى مركز معرفة موضوعية تعد مثلا أعلى بالنسبة الى المعرفة العقلية المهتمة بالحقائق غير الشخصية والى مركز الشعور العاطفي بوصفه أنا وجودية حية .

الندم والغريب :

والندم هو احدى العاطفيات وهو يشيع في الحاضر بناء على احتكاك الذات المستمر بالعالم ، فالذات لا تنفصل عن العالم والانا لا تنفصل عن الذات . والانا هى ما يمكن تعريفه عن طريق مجمل ما تحققه على وجه العالم . ولولا أن الانسان يستعيد من حين الى حين تساؤله عما يمكنه أن ينشئه ويبنيه لأصبحت الانا سجينة لارتباطها بكل ما تحققه فى العالم .

وتتمثل قدرة الانسان فى التساؤل عما يتم بناؤه عن طريق الشعور بالندم . فالندم هو ما يعين المرء على التحرر من الاستمرار فى قبول نظام معين للأشياء ومن الارتباط ارتباطا كاملا بمنطق الاوضاع الخارجية . ولهذا كان الندم حليف الانا دائما أبدا لأنه ميزان الانا وعلامة الترابط

(١) المقصود هنا أن نضرب المثل لأنواع العاطفيات بالآلم ذاته . إذ أن الآلم ليس وسيلة معرفة ولذلك تلابد وأن يكون أدخل فى باب العاطفيات منه فى باب العقوليات . الآلم هو مجرد ألم ولا يذهب بنا إلى أبعد منه ولا يحق أى مضمون معرفى وبالتالى فهو من الاحساسات غير المعرفية .

والخبرة والاستفادة • والانسان لا يستغنى عن الندم لأنه لايفقد الاحساس بالحياة متملة فى الزمن •

فالانسان هو الزمن الذى يعيشه • والزمن هو حياته • وابعاد الزمن الذى يعيشها الانسان هى ابعاد القيم التى تحيل الوجود فى الزمان الى حقيقة منقسمة متقطعة • والندم هو وسيلة الاحتكاك بالعالم من أجل التحقق عن طريق ما يبره تأنيب الضمير من ذكريات • وقد يظل تأنيب الضمير متعلقا بمفهومي الخير والشر أو ما يولده الاحساس بالاذى والفضيلة • أما الندم فهو احتضان الارادة وتجديد الاستعانة بها أمام الموافف • ولما كان ارتباط الندم بالسلوك الفردى قويا لاستبناكه بالارادة صار الندم أقرب الى ميدان الاخلاق وألصق به •

والطابع الغالب على كتابات كامو هو طابع النبوة • تشبه لغة كامو أساليب الانبياء • وهو يضىفى من ذاته على أسلوبه كل الهالة التى نراها فى لغة الانبياء • وتشعر فى كلماته بمعنى التمزق وفى عباراته بمعنى المأساة • وشخصية ميرسو التى جعل منها بطلا لروايته « الغريب » تكاد تكون شخصية انجيلية • ميرسو هو صورة المسيح الذى نستحقه (١) كما يشير الى ذلك بيير دى بواديفر • ويقول دى بواديفر : ان رواية الغريب (٢) قد فرضت نفسها علينا كظاهرة طبيعية فى ربيع قذر وتعيش بباريس أثناء الاحتلال ، وتساءلنا من ثم اذا ما لم يكن جينا لها مجرد انعكاس للوحشية التى عشناها والظروف التى مررنا بها فى تلك الأيام • ولكنه يعود فيقرر أنها على العكس من ذلك تحمل طابعها دائما عند كل قراءة وفى كل وقت • اذ أنها تحمل ذلك الوضع المخرج الملح نفسه الذى أحسنااه واقعا حيا فى مشاعرنا خلال تلك الايام التعيسة •

ويعتبر أحد النقاد الكبار مثل ألبيريس رواية « الغريب » جزءا من مرحلة الحسية واللا أخلاقية الاولى التى مر بها كامو • ولا شك أن الحسية واضحة وضوحا شاملا فى الغريب • أما اللا أخلاقية فلا موضع لها ازاء الرواية كاملة • والبيريس نفسه هو الذى يقول بصدد قصة الغريب : « لا يبدو الانسان كما لو كان قد خلق ليتلاءم مع الحياة التى خلقت له • وهذه هى الحقيقة المفزعة التى أحس بها ميرسو (بطل الغريب) احساسا غامضا حتى قبل أن تحمل اليه عجلة القضاء والسجن كل الوضوح

(١) بيير بواديفر • التحول الادبى (ح - ٢٠) ص ٢٨١ •

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٠ •

الكامل » (١) • ولذلك يمكن أن نقول ان ثمة وضعاً ميتافيزيقياً وأخلاقياً أساسياً يقوم على الندم بشأن طبيعة الحياة والوجود وان كان هذا الوضع نفسه رفضاً حاداً صارخاً للعالم الانساني •

رواية الغريب :

وهكذا ترسم رواية الغريب صورتين من صور الندم • الاولى هي الصورة الاصلية التي تتخلل العمل بأكمله كاحساس عام • والثانية هي التي تشكل من طبيعة البناء الروائي عندما يصل ميرسو الى الوضوح النهائي في السجن والاعدام • وبطل الرواية ميرسو هو شخص لم يصب فلاحاً في الحياة ولم يكن موفقاً • ويمثل المثقف الفاشل الذي يقوم بعمل وظيفي عادي • ويتلقى برقية بوفاة أمه وهو لا يدري ما اذا كانت قد ماتت بالامس أم اليوم • لقد بعث الملجأ الذي كانت تعيش فيه أمه برقية بخبر الوفاة الى الابن فيسرع الى حضور دفنها ولكنه لا يجد أثراً للدموع في عينيه •

ثم يعيش حياة عادية فيصحب عشيقته الى البحر من حين الى حين ويألف الحياة معها دون أن يكون في الواقع مغرماً بها • وتسأله ما اذا كان يريد الزواج منها فيجيب بأنه لا مانع لديه من الزواج • فتسأله ماذا كان يجبها فعلاً ؟ فيجيب بأن هذا لا أهمية له ولكنه على استعداد لأن يتزوجها ولو أنه لا يحبها •

ويتخذ ميرسو بعد ذلك صديقاً اسمه ريمون • وتسوقه الظروف يوماً الى أن يصحب صديقه فيقع هذا الصديق في اشكال مع بعض الاعراب بسبب أمور نسائية • واذا بميرسو يورط نفسه في المشاجرة وبالصدفة يضغط على زناد مسدس يحمله خصوم صديقه فيقتل أحدهم دون أن يتبين لذلك سبباً •

وهنا يقتادونه الى السجن والى المحاكمة ، ولا يد له في الامر • ولا يشعر باعجابٍ نحو ما حدث له • ويدافع عن نفسه دفاعاً فاشلاً • وتوالى الاحداث في طريقة آلية تلقائية دون أن يملك تغيير شيء مما جرى • ولا يحس بأنه ارتكب جريمة عن قصد • وبدلاً من أن يستشعر نوعاً من القلق أحس على العكس باستغراب قائم حزين •

وهو حقاً غريب في هذا العالم حيث لم يكن هناك ما يهمه أو يتعلق

(١) رينيه - ماريي اليريس : ثورة كتاب اليوم (ص ٦٨) •

به قط سوى حمامات البحر وليالى الجزائر الرقيقة ومعاشرة خليلته • ولا يكاد أحد يطلع على قصة حياته حتى يتبين أن سلوكه سلوك مجرم فعلا • فهو لم يكن يحب أمه وقلبه قاس فيما يتعلق بوفاتها • ثم امتدت قسوته فقتل رجلا فى حكاية تثير حولها كثيرا من الشبهات • ولذلك لم يكد القضاة ينظرون فى أمره حتى حكموا عليه بالاعدام •

فى هذه اللحظة بالذات يستيقظ ميرسو • ويحس بالحلب العميق للشىء الوحيد الذى يملكه وهو حياته • فيثور أثناء فترة الانتظار للاعدام داخل السجن • ويحس بالندم ويود لو كان قادرا على أن يغير شيئا من الواقع الذى يحيط به • • يود لو أنه تحكم فى قوانين الوجود والاحياء والاشياء حتى يغير من واقعه وظروفه • ويتمنى لو كان يستطيع أن يرى حياته شيئا آخر بعيدا عن حقيقة الموت التى صارت بالنسبة اليه حقيقة أولى ووحيدة •

ولكن ندمه يصطدم بالزمن • ولا بد من استعادة الزمن حتى يملك المرء اتيان تصرف مختلف والتأثير على الحوادث من أجل تغييرها وتبديلها • وهو عاجز تماما عن أن يخرج على اطار كل ما يدور حوله من الاوضاع والظروف •

ثم يرسلون اليه القسيس كى ينقذ روحه فيثور ثورة جزع قوى ويشعر بأن عليه ابلاغ القسيس بأقدس الحقائق التى تهم البشرية كى تستطيع الخلاص وتسرع بالتصرف على ضوء مايقوله لها حتى تضمن حياتها الثمينة وتعرف قيمة الاستفادة من هذا المعاش الانسانى الغالى • وينبىء القسيس بأن الله لا وجود له وأنه لا يوجد معاش آخر سوى هذا المعاش الارضى • هذه الحقائق البسيطة لم يستطع أحد أن يقولها وكان لا بد أن يواجه الموت كى يملك الشجاعة الكافية لاصلاح الناس وانذارهم بالحدیعة الكبيرة التى يعيشونها •

هذا السلوك الايجابى وليد الندم • الندم هو الاحساس الواعى بأن ثمة عملا آخر كان يمكن أن يعمل فى هذا الظرف أو ذاك • وهذا الاحساس الواعى هو نوع من الزاد الشعورى ازاء الاحداث • وهو أيضا نوع من التمتع فى كل ما تقدمه الحياة من فرص وضرب من التذكر لكل ما يرجو المرء أن يستعيد النظر فيه • ويبدو لكل منا أنه سيتخذ الاجراء الصحيح أو الأكثر صحة أمام الفرص التى تعطىها لنا الظروف والاحوال لو تكررت على نحو ما جرت من قبل •

ويحس المرء عادة بأن الزمن لم يمهل فى اختيار ما يقع عليه اختياره

من أنواع السلوك • ويحس أيضا بأن الوجود والاشياء الخارجية والاحداث الجارية تدوب بين أصابعه كالتلج دون أن يكون له القياد المطلق لأمرها • والتجربة لا تتم الا مرة واحدة • وظروف الحياة لا تمنح الفرصة مرتين • وحين يحتكم المرء الى واقعه الحاضر بشعر بأن وجوده كان يمكن أن يكون على غير ما هو عليه لو أنه أتى من التصرفات ما يخالف ما أتاه بالفعل في هذه الأحوال أو في تلك • ومن هنا يتولد احساس دفين بالندم • ويرتبط هذا الندم بالأنا ارتباطا كاملا حتى يعود من حين الى حين فيعاود مراودة خيالها • ولو كان الزمن مواتيا لاستعادة الظروف لكان ثمة احتمال في نصريف التعقدات وتحويل دفة الأمور واختيار وضع أنسب •

ومهما تكن عرضية الحياة ومهما تكن ظروف الشعور بتفاهة الأحداث الجارية فلا يلبث المرء أن يكتشف ضرورة الاصطدام بحقائق الواقع المائل • ولا نلبث الامور أن تمضى مع الزمن ومع التسلسل المنطقي لتطورات الحياة فاذا بها تتعقد واذا به يكتشف أن العرضية وعدم الاهمية التي يستشعرها المرء في قرارة نفسه لا تجدى فتىلا أمام الترابطات الماتلة بالفعل • ومن هنا تدب في قلبه اليقظة ويكتشف ضرورة أن يقاوم وأن يفنى وهو واع مدرك يبذل قصارى جهوده من أجل أن ينازل طبيعة العدم والفناء المتغلغلة في قلب المعاش الانساني •

وعندئذ فقط يهب ليقول الحقيقة وبهمه أن يقولها •

١٦ - الندم بين كامو وسارتر (٣)

مجمل مسرحية الذباب :

وتصور مسرحية الذباب لجان بول سارتر نفس هذه اليقظة التي نصورها رواية الغريب لألبير كامو • ولكن تتم هذه اليقظة على طريقة سارتر في مسرحية الذباب • وجوبيتر هو الذى يبلغ قرار هذه اليقظة الى أورست بطل المسرحية • ويلفت جوبيتر نظر أورست الى أن الانسان ليس شيئا من الاشياء فى العالم وانما هو وعى أو شعور معزول داخل ذاته • ويقول له ما ينبىء عن خطورة أفعاله في ايقاظ الناس من حوله • يقول لأورست ان ايقاظه للناس من حوله لا يؤدي الا الى منح الناس هدايا من العزلة والحجل • اذ لا يكاد المرء ينزع عن هؤلاء الناس أعظيتهم التي غطاهم جوبيتر بها حتى يروا وجودهم فجأة •• ذلك الوجود القبيح المسوخ الذى لا مبرر له •

ويراود سارتر نفس الغيظ الذى أحس به ميرسو بطل رواية الغريب عند رؤية القسيس الذى جاءه من أجل الاعتراف الاخير قبل اعدامه . ان الطامة الكبرى التى رآها ميرسو فى مساهدة القسيس هى التى زادت العين بله فى نظره . فأفحس شئ فى نظر ميرسو ، هو أن يأتى القسيس لتدعيم موقف عابى . ويخطر نفس هذا الحاطر على ذهن سارتر حين يقول : « ما هى أهمية جوبيتر ؟ العدالة مسألة انسانية ولست بحاجة الى الله كى أعلمها » .

فى هذه المسرحية يبلغ أورست ابن اجا ممنون وكليتمنيستر سن العشرين . ويصعبه مربيه ومعلمه فى رحلة الى مدينة ارجوس . وارجوس هى موطنه الاصلى الذى طرد منه فى سن الثالثة . وقد طرد منها على اثر قتل اجيست عشيق كليتمنيستر لزوجها اجا ممنون والد أورست . وفى اثينا احتضنه بعض الاثرياء وعلموه الحكمة وحرية الفكر . ونف هذا الفتى البالغ سن العشرين من عمره وسيما حكيما جميلا غنيا شابا متحللا من عقائده وتقاليدته ومتخليا عن كل ما يربطه بوطنه وقومه ودينه أمام قصر أبيه دون أن يدري شيئا .

انه هنالك يتمتع بالحرية المجردة . وهو لم ينسأ أن يفعل شيئا من أجل استخدام حريته استخداما موضوعيا . لقد ألم بكل أطراف قصه تأنيب الضمير التى تخيم على مدينة ارجوس . ولكنه لم ينتبه الى أن دورا ينتظره هناك بين ربوعها . لا بد أن تكون المعطيات ذاتها مؤدية الى ظروف عملية تدفع الى الانشباك . لا بد من الارتباط بالقضية أو بالوضع عن طريق الملابس الملزمة وليس عن طريق المعرفة والاحاطة العابرة .

ويحدث التلاحم بين أورست وبين فضية بلده عن طريق ظهور الكترا . لا بد أن تتوافر الظروف المؤيدة للاشتباك والمولدة للرغبة فى أداء الدور المنوط بالمرء وبالميل الى الانتقام . ونجد فى مسرحية سارتر عن الذباب نفس النسق الذى نجده فى مسرحية الكترا من تأليف جان جيروود . فهو لا يغير كثيرا من موضوع المسرحية المستقى من التراجيديا اليونانية القديمة . والكترا هى أخت أورست التى تتحدث الىه أول الأمر دون أن تعرفه ، وكان قد قرر الرحيل الى اسبارطة فى نهاية المنظر الثانى من الفصل الاول . ولكنه لم يكده ينظر الى الكترا ويتحدث اليها حتى كان قد قرر مصيره فى الانتقام والبقاء مع أهل بلده .

وإذا كان سارتر قد اختار اسم الذباب فذلك لان الفينبقيين كانوا يعبدون الها للذباب . وتصير هذه الحشرة هنا فى مسرحية سارتر ذات طابع مقدس . فاله الذباب هاهنا هو جوبيتر اله الموت المسيطر على مدينة

ارجوس وينتشر الرعب والفرع بين أهلها • وقد نشأت الكترا فى حياة مختلفة عن أخيها وفى وسط مغاير • لقد تربت فى قصر زوج أمها اجيست الذى قتل أباه واستولى على مكانه وقصره • وصارت الكترا خادمة لأمها وعشيقتها أى انها شربت روح التمرد والكرهية • وبقيت منذ خمسة عشر عاما فى انتظار أخيها أورست الذى تقدم إليها مخاطبا باسم فيليب • ولم تكن تحيا الا على أمل أن يعود أخوها فينتقم من أمه وزوجها المذنبين من أجل شفاء مدينة أرجوس وخلصها من شبح هذه الجريمة الذى يسيطر عليها • فبسبب هذه الجريمة تطن ملايين من الذباب فى جو مدينة منذ خمسة عشر عاما • وقد أرسل الآلهة الذباب ليعيش هناك • ويمثل الذباب فى المسرحية تأنيب الضمير •

ويسأل أورست جوبيتر : « ••• هل يندم اجيست ؟ » فيجيبه جوبيتر قائلا : « اجيست يندم ؟ سيكون مدعاة لدهشتى • ولكن ماذا يهم • ان المدينة بأكملها تندم من أجله • ولهذا الندم أهميته حسب الوزن » وهكذا نرى أن القائل يسيطر على المدينة ويحكمها بغير أدنى تأنيب للضمير • أما مملكته التى يحكمها فتقع فوق هذا التأنيب الضميرى الخاص بالناس الآخرين • انها تعاني من جراء اخطاء لم ترتكبها •

الندم والموضوعية :

حينما تتوالى الاحاسيس والمشاعر فى خاطر المرء نجده فى الحسالى يسعى الى خلق المشغوليات لنفسه بحيث يتلهى عن حياته الباطنة بالحركات الظاهرة أو بالاشياء التى تخص انتباهه والتفاته فيرفض المرء حياته الباطنة لأنها تخلو عادة من الانضباط ومن التقييد بهدف معين ولا يمكنه التحكم فى سياقها وتيارها النفسى والنتيجة هى أن يتحول بعضهم الى الصلاة وبعضهم الى قراءة الشعر وآخرون الى الانشغال بالعد والارقام •

وبهذه الحركة يتجه المرء عادة للبحث عن شىء ذى لون من المقاومة • ولا ينجح هذا الالتقاء المؤقت الا لدى بعض الناس من ذوى المستوى الشعورى المعين • ولكنه لا ينجح فى الغالب • ورغم ذلك فانه يدفع بنا الى الفكر الحقيقى ويقودنا نحو الطريق الذى نضبط فيه أفكارنا وهو الطريق الذى ننلمس فيه أشياء موضوعية • أى أننا نعلق لذلك فكرنا على الاشياء الموضوعية • ولا تتحرر العقول الناضجة الجادة الا أمام الاشياء الموضوعية • أمام الارض الصلبة اذا همت بالبناء • • وأمام بقايا النار اذا همت بتقدير المصائب والملمات •

وهذا هو ما حدث فعلا لميرسوه بطل الغريب ولأورست بطل الذباب،
لم يكن يلائمهما هذا الانسياب العاطفي والتحلل الشعوري ازاء المرثيات .
وحدث لهما ما حدث في كل أمثال هذه المواقف بحيث لا تفتح العين اطلاقا
الا على ما هو ثابت مؤكد مهما كانت درجة سوئه . فعندئذ تنتهي الاحلام
ويشرع المرء في الإرادة . وتصبح الحياة الباطنة سر تشكيل كل ما نشهده
في الخارج . اذ أن الانسان لا يتحرر ولا يقوى الا أمام الشيء الموضوعي .
فتلك هي طبيعة الانسان الذي يتهيأ بالفعل وسط الاشياء .
ولكن الفعل الإرادى ذاته لا يتحقق الشروع فيه الا اذا توافرت
ملايسات الإرادة التى تتطلب هذا الفعل الإرادى . فقد كانت الفتنة نائمة
كما يقول المثل ولعن الله من أيقظها . والحق أنه لا بد من دوافع استجابة
معينة لدى الشخص كى يقبل بنفسه على تحقيق ارادته فى فعل ما . .
ويظل المدى شاسعا بين الطموح وبين الفعل الواقع لدى الشخص . وبدون
تضييق هذه المسافة بعوامل أخرى تلتقى الإرادة بأشياء أخرى غير ما هو
مقدر لها .

ويمكن أن ننظر مثلا فى تأنيب الضمير وفى الندم فنجد أنه لا يوجد
اختلاف بينهما الا فى درجة الايمان أو الثقة المطلقة فى العمل الجديد من
حيث يصبحان قابلين للتحقق فى التو ويصبحان كما يقول الان Alain
متطهرين تماما من الخطيئة . أما تأنيب الضمير فهو أكثر شيوعا مما نظن .
وهو لا يبدو أن يكون الفكرة فى عدم امكان شىء حيال الموقف الآن وفى
المستقبل وفى اننا على هذا النحو واننا سنكون كذلك دائما . ورغم ذلك
تبدو هذه الفكرة سخيفة ممجوجة بالنسبة الى اللاعب على الجبل والى
اللاعب على الكمان والى الحطيب . فهؤلاء لا يكفون عن رفض هذه الفكرة .
ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم ان المران والاشتغال الطويل كفيلا
بمحو درجة اليأس من اتقان هذه العمليات . العمل والدأب الطويل على
مباشرة المران العملى كفيلا يبعث الاعتقاد لدى المرء على عدم الوقوع
فى الخطأ .

وهكذا لا نكاد نغفر خطايانا كما يحصل بالفعل ولا نكاد ننساها الا
اذا تملكنا نزعة ارادية . لا بد أن نلقى بأنفسنا الى نزوعنا الإرادى كى
نغفر لأنفسنا ما سلف . وكى نلقى الإرادة من جديد لا بد لنا من الصدام .
اى لا بد من أن تصادفنا مقاومة وصلابة فى كل يحيط بنا . وعندما
يحدث الصدام تحدث اليقظة . لأن الانسياب العاطفى ينقطع حينما يرى
المرء أن قدرته على غزو الشيء الموضوعى المتمثل فى ملايساته غير وافية .
وهذه القدرة تنشأ عن احساس بالندم لا سبيل الى الافلات منه رغم انه
لا سبيل الى الافلات من مقدور الامور السارية .

الفعل والأخلاق :

لو وضعنا أى رجل محل أورست . هل كان يتصرف تصرف أورست ؟ ولو وضعنا أى شخص فى موضع ميرسوه ، هل كان يتجاوب مع ملبساته على نحو ما تجاوب ميرسوه ؟ كما قلنا لا بد أن تتوافر عناصر معينة لدى المرء كى يصبح التعارض بين الفعل وبين صلابة الملابس المحيطة به قائما . لا يستشعر صلابة الاحداث سوى من كانت له فى قلبه ومشاعره مجاوبات مع كل هذه العوامل .

فهل معنى ذلك أن الاخلاق تقتضى ظروفًا معينة يتم فيها الفعل الاخلاقى أكثر من مجرد الاداء الحسن والشروع الغاضل ؟ نحن نعرف أن الذباب سجلت سنة ١٩٤٣ خلال الحرب العالمية الثانية كل ما ساقته أوضاع الاسر وحركات المقاومة الى متاعر سارتر . ونحن نعرف أيضا أن الموقف الاخلاقى لم يكن قد اتضح تماما فى ذهنه أثناء تلك الفترة . فهو لم يكن قد اكتشف بعد السبب الذى يخطو به تفكيره خطوة الى الامام فى هذا المجال . اذ كان سارتر يبحث مخلصا عن السبب الذى يدفع المرء الى ربط حريرته بسياق معين . لم يكن سارتر قد اكتشف العامل الاساسى الذى يدفع المرء الى الالتزام والانشباك .

وأخيرا فى سنة ١٩٤٥ أى بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة استطاع سارتر أن يضع يده على عنصر التضامن البشرى *La Solidarité Humaine* بوصفه أساس اشتباك الحرية فى مشروع ما . أما قبل هذا الاكتشاف فقد كان هذا الاحساس لدى أورست مجرد التقاء مفاعلات واصطدام بالصلابة التى تفرضاها الاشياء الموضوعية . فيقول أورست : « ولكن ماذا ؟ من أجل أن نحب وأن نكره لا بد أن نهب انفسنا » . ويحس بغير قليل من الاسى لأن الظروف اذا لم تكرهه على فعل شىء فلن يصبح له حق فى شىء وتظل حريرته جوفاء فارغة . انه لا يبدأ فعلا فى المشاركة فى الاوضاع المحيطة به الا اذا أملت عليه هذه الاوضاع استخدام الحرية الكامنة فى قلبه . وليست الاخلاق مجرد تصرف أهوج ازاء ما لا ينتمى الى عالمى وانما هى موقف يتخذه المرء حيال قضية تتجاوب مع عالمه .

وكما انتقل سارتر خلال الذباب من مفهوم الحرية الحاوية الى مفهوم الحرية المشبوكة بعد اليقظة من أثر الصلابة الخارجية فى مقاومة الاشياء الموضوعية . كذلك انتقل كامو من الحيوية الحسية الى الاخلاق فوق معبر من الطبيعة . فهناك فضائل طبيعية لدى الانسان . وهذه الفضائل مستقلة عن كل ثقافة أو تعليم اجتماعى . انها تتمثل فى الاقدام واحترام الضعفاء

والاخلاص والخجل من الكذب ثم الاحساس بالاستقلال ونذوق الحياة .
ولكن كيف يمكن أن يتوافر للانسان ما يبرر سلوكه حين يشبك نفسه في
عمل سياسى ؟

لا تكاد هذه الفضائل تخضع لامتحان الظروف والمناسبات حتى يجد
المرء أن كل شيء كأتى شيء . . . ومن ثم ليس ما يستوجب أن يخضع المرء
نفسه لمثل هذا الوجود الفاضل . ولذلك تنساب الاحداث بغير أن يحدث
أى احتياج حقيقى لأن يتوقف الانسان ويتمهل أمام مشاهد الحياة وأن
بفحص ارتباطاته . كل شيء عبث ولا معنى له ولا ضرورة تمليها أوضاع
الوجود المتواليه . ولا تلبث ميتافيزيقا العبث ومقتضياته الاخلاقية أن
نشيح البرود فى سلوك المرء . انه يعيش حياة لم تخلق من أجله ويتصرف
فى وجود لا ينتمى اليه . وتمضى الايام فى رتابة وتمر السنون والحياة
بغير أى مبرر . وفجأة تستشعر اصابع المرء صلابة الاحداث ازاء
الاحساس بالفزع . ان الاشياء الموضوعية تقاوم ارادة الانسان ويسنجيل
استرجاع تسلسلها على هذا النحو أو ذاك . وحينئذ بدب الندم فى قلبه
وتحدث اليقظة الحقيقية .

انه يتمنى أن يستعيد تجربة الاشياء حتى يفعل شيئاً ذا معنى فى
هذا الوجود الذى أعطى الينا بلا معنى . ومع السؤال الذى يفترضه
الانسان : لماذا ؟ لماذا ؟ تبرز اليقظة . فلماذا أحطى أنا بهذه الحياة دون
غيرى ولماذا ألقى هذا المصير دون سواه ؟ وفى أعماق العبث ووراء
جدرانه السميكة أتمشرف النقلة الى الفلسفة والى الاخلاق . فى أعماق
اليأس والجزع يرى المرء بوضوح حقيقة وجوده بأكملها ويبدأ الفعل
الندم هنا يبعث فى الانسان حرارة الاندماج فى الوقائع من أجل اعطاء
معنى الى الوجود .

الحرية . . الحرية :

يقول جوببتر فى مسرحية الذباب موجهها كلامه الى أورست : « من
الذى خلقتك ؟ » فيقول له أورست : « انت . . . ولكن لم يكن ينبغى أن
تخلقنى حرا » فيقول جوببتر : « ولكنى أعطيتك الحرية لتخدمنى » .
فيجيب أورست : « هذا جائز . ولكن ارتدت الى تحرك ولا نملك ازاء
ذلك شيئاً . . . لا أنا ولا أنت » .

والحرية ليست نجاح الفعل وهى ليست أيضاً أخلاقيته . غير أن
الحرية هى السلوك الانسانى الكامن فى أعماقه . يكفى أن يكون هناك انسباك

في الأحداث وأن يتوافق عنصر التمرد حتى تتعرض الحرية بين أحوالها
المزهرة • رلا اختيار للانسان في ألا يكون حرا • وإذا كان قد تعلم الحرية
فلانه تعلم الخطأ وتعلم أيضا الندم • ونشأ عن الندم انه رأى يوضح أنه
نم تكن هناك ضرورة قط تبرر هذا السلوك دون ذلك • ولكي يفضل المرء
سلوكا غير هذا السلوك أو ذلك فعليه أن يرى سلسلة أحداث الوجود وهي
تدور من جديد أمام ناظره • غير أن أحداث الوجود لا تتراجع • ويضرب
المرء بأيديه فإذا به يواجه صلابة الوجود ومقاومة المناسبات • ولذلك
يتخذ لنفسه موقفا • هذا الموقف هو الذي يجعله يستشعر الحرية المفروضة
عليه • ويجب أن تنفجر الحرية الحقيقية في الفعل والتاريخ على السواء •
فالحرية تفترض الالتزام • بل الالتزام هو الشرط الاساسى للسلوك
الانسانى الحر • وإذا انضاف اليه التمرد بوصفه روح الحرية اكمل
للسلوك عنصره الاساسيان • وحينئذ فقط تتدخل الأخلاق لتري واقعية
السلوك ابتداء من احساس عميق بالندم •

وقتل أورست عشيق أمه كما قتل أمه • وذعرت أخته من المشهد
فلم تعد تشاركه الرضا على ما فعل • واشترك أورست في حديث طويل
معها ومع جويتر وأصر على موقفه • وهو نفس الاصرار الذي تمسك به
ميرسوه في السجن أمام القسيس • والتقت المشاعر في كلا المشهدين
حينما صار كل منهما ذا اعتزاز وافتخار واعتداد بشخصه ووجوده حيال
التقاليد والحياة • فذهبت الكترا تعكف على ندمها الأصيل • واتجه أورست
الى شعبه فلم يابه له أحد • واختفى أورست الى الأبد وذهب ميرسوه ليلقى
الاعدام على المقصلة •

كلاهما ذهب وبقى الفعل مصدر ايهاء مخيف بقدرة الانسان على
تدبير الأحداث • الانسان حر •• حر لأنه يجزع ويندم •• وحر لأن له
قدرة على تصور الوقائع وهي تتوالى على نحو آخر مسوى مظهرها الذي
تأدت فيه •

وسيتعلم الانسان كيف يسلك في الحياة على نمط أخلاقي سليم
طالما كانت أعماقه مصدر ايهاء دائم بالصلابة في الوجود •• فهذه الصلابة
هى سر الندم وهى سر السلوك البشرى في صدامه مع موضوعية الأشياء
•• لان خطيئته الحقيقية هى وجود الآخرين • وهذا هو ذنبه •

١٧ - لماذا رفض سارتر الجائزة ؟

يشعر من كان يتابع صحافتنا الأدبية أواخر سنة ١٩٦٤ بأن مشكلة رفض الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر لجائزة نوبل شغلت حيزا كبيرا من المقالات . وتساءل أكثر الكتاب : لماذا رفض سارتر الجائزة ؟ وماذا يعنى رفض سارتر للجائزة ؟ وانقسم الكتاب الى طائفتين : احدهما تنعى عليه رفض الجائزة . وثانيتها تقر موقفه وتؤيد رفضه لها . وكلتا الطائفتين تحاول أن تجد أسبابا وجودية أو غير وجودية لموقف سارتر من الجائزة . وبعضهم يرجعها الى حالة من الحالات النفسية المرضية التي تحتاج الى علاج .

ولا شك أنني شخصا أجد طرافة في التعليقات الادبية والصحفية التي كتبت بهذا الصدد . فهي فعلا تعليقات غاية في الطرافة . انظر مثلا الى ما قاله محمد عفيفي في مجلة المصور : « لم تكن جائزة نوبل لتضيف شيئا الى سارتر . فهل كان يمكنها أن تسلب منه شيئا ؟ هل كان سارتر لينزل في عيني لو أنني رأيته ماشيا وفي جيبه دفتر الشيكات ؟ أعتقد أنها حالة من حالات المازوكية المتكررة في صورة كبرياء . وليت سارتر قبض ذلك المبلغ لكي يعينه على دفع أتعاب الطبيب النفسى» .

وقال فكرى أباطة في نفس العدد من مجلة المصور : « لم أفهم لماذا اعتذر الفيلسوف سارتر الفرنسي عن عدم قبوله جائزة نوبل . حاولت أن أفهم فلم أستطع . ولم تقنعنى فلسفته ولا شهرته بل اعتبرت الاعتذار تقليعة فلسفية لا طعم لها ولا ذوق فيها » .

وتعددت الملاحظات التي أبداها كتابنا حول مسألة رفض سارتر لجائزة نوبل . ولا شك أن لهذه الملاحظات طرافة كبيرة لأنها تعكس فهم أدبائنا لامثال هذه المواقف وتكشف عن أساليبنا في ادراك هذه الأمور . بل انها تفضح أسلوب تفكيرنا ازاء مثل هذه الأحداث التي تعد في الواقع من صلب الأوضاع الروحية والفنية في العالم .

وقد كثرت تعليقات الصحف حول هذا الموضوع . ولكن أحدا لم ينفذ الى قلب المشكلة الحقيقي . لم يحاول أحد أن يستطلع حقيقة الأمر داخل سياقها الوجودي . كذلك لم يحاول أحد أن يبين أهمية الحدث بالنسبة الى الوضع الفكرى العام الذى تصرف سارتر على ضوئه هذا التصرف . فمن اليسير جدا على أى كاتب أن يجرى قلمه ببعض عبارات الثناء أو الحشد لسلوك سارتر ازاء هذه الجائزة . ولكن المهم هو أن نفظن

لى الابعاد التى تساند موقفه والى الاطار الذى تتجلى داخله عملية رفض
الجائزة بوضوح .

ولننظر أولا فيما اذا كان تصرف سارتر ذاك مبنيا على عقيدة
سياسية معينة . الواقع أن شهرة سارتر السياسية قد طبقت الآفاق .
انه الانسان الذى يؤمن بواقع اشتراكى انسانى مزود بكل وسائل
التحرير الحقيقى للفرد ، وانسانية واقعه الاشتراكى هى التى تجعله
اليوم منلا فريدا فى الايمان بالنظرية الاشتراكية ذاتها . ذلك أن سارتر
يدهش أساسا أمام الموقف الوصفى الماركسى الذى يهتم بمقتضيات
الأدوات الصناعية . انه يبدي اندهاشه أمام التعبيرات الماركسية التى
نلتفت التفانا خاصا الى الضرورات التى تفرضها وسائل التصنيع .
وينبت سارتر نظريته الجديدة فى هذا الموقف مشيرا الى أن المسألة
ليست مسألة خضوع لما تقتضيه الأدوات الصناعية بقدر ما هى مسألة
مبادلة مع هذه المقتضيات .

لقد استطاع ماركس وآخرون من بعده أن يكشفوا عن مظاهر
خضوع الانسان للمادة خلال عرضهم لمشاكل الصناعة فى مجتمع القرن
التاسع عشر . فهذا المجتمع يقوم كله على عملية الارتباط بالفحم والحديد .
فالفحم بوصفه مصدرا للطاقة يحدد بنفسه الوسائل التى تتيح لهذه
الطاقة أن تكون ذات فاعلية . واذ يقوم الفحم بتحديد هذه الوسائل
والأدوات الصناعية الجديدة يقوم أيضا بتحديد مناهج وأساليب جديدة
لصنعه الجديد . وابتداء من هنا تظهر القاطرات البخارية والسكك
الحديدية والاضاءة بالغاز وخلاف ذلك من الصناعات . ويتطلب هذا
التعقيد المادى والآلى تقسيما للأعمال فى التو . أو بتعبير آخر يقضى
ظهور المناجم والمصانع بظهور أصحاب رءوس الأموال وانفنيين الصناعيين
والعمال .

ولا شك أن ماركس وأتباعه قد لاحظوا كيف كان بزوغ الفحم
والحديد داخل المجتمع شرطا من شروط الاخلال بالنظام الطبقي واعادة
تنظيمه من جديد . وكان ذلك سببا أيضا فى ابتكار مشغوليات وهيئات
جديدة كما ادى الى تنوع شديد والى اختلافات جوهرية فى نظام الملكية
وغيره من النظم . كلنا نعلم ذلك . أما ما يبدو محبرا فى هذا الأمر فهو
ان زوال الصناعات القديمة وبروليتارية الفلاحين قد ظهرت ونمت ابتداء
من الغنى الأسطورى الذى صارت تتمتع به الانسانية وابتداء من تقدمها
الهائل فى وسائلها الفنية والصناعية .

وهذا هو ما يشير اليه سارتر خاصة فى نظريته السياسية .

فالتقدم الاجتماعى الذى أصبح انسان العصر الحاضر يتمتع به انما جاء نتيجة لهذه الظروف • لا بد أن نفهم فى رأى سارتر كيف أمكن أن تصبح هذه الواقعة الايجابية مصدرا للاقسامات الحاسمة داخل المجتمع المستغل بالعمل ؟ ينبغى أن نفهم مؤديات هذا الوضع فى جميع صوره الطبقيه والاسغلالية والمادية والاجتماعية •

سيكون من الأصوب بلا شك فى رأى سارتر أن ننظر الى التصنيع كعملية ارتباط انساني بالعمل وأن نلقى بذلك ضوءا جديدا على كل الأوضاع التى تعرض لها التاريخ • فأسير الحرب مثلا فى الحروب القديمة كان يتحول الى عبد • وهذا نوع من التعلم بلا شك لأن تحويل الاسير الى عبد قد تم على أساس ارتباط هذا الاسير بنوع من العمل • وهذا أمر محير فعلا ولكنه واقع واضح بذاته • لقد أضفت طبيعة الارتباط بالعمل لونا جديدا على مشكلة العبودية نفسها • ذلك أننا اذا نظرنا الى مشكلة الرق فى ذاتها بوصفها مشكلة تحويل الانسان من أسير الى عامل أصبح هناك فى التو نوع من التقييم للعمل الى جانب التقدير للانسان كإمكانية للعمل • وبهذا نكتشف ايجابية الحدث من حيث هو نوع من طرح الانسانية والطابع الانسانى على الحروب •

هناك اذن فى رأى سارتر حركة دياكتيكية وعلاقة دياكتيكية داخل عملية تصنيع الحقيقة المادية • وهذه الحركة تنشأ بين الفعل بوصفه عملية نفى للمادة فى نظامها الحاضر وعند اعادة تنظيمها مستقبلا وبين المادة كمساند حقيقى طبع للتنظيم الجديد الذى نحن بصدده بوصفها نقيضا للفعل • ولا يمكن التعبير عن هذا النفى للفعل خلال حدوده الا بعبارات من طبيعة الفعل ذاته • أعنى - أو يعنى سارتر على وجه التحديد - أن نتائج الايجابية كما تتبدى فى تشكيلات الانشاء تتحول ضد نفسها وفى نفسها على صورة مقتضيات موضوعية وسلبية على السواء •

ولم نعد هناك أية غرابة فى هذا كله اليوم • فنحن ندرك تماما ضرورة التغيير الاجتماعى وفقا للملابسات التعقيد وصناعاته الفنية • اننا نستطيع اليوم أن نفهم كيف تحدد الآلة بينائها ووظائفها نماذج خاصة لمن يقومون على خدمتها من بين الناس وتخلق بذلك أيضا هؤلاء الناس • واذا كان هذا صحيحا فان عملية تصنيع الحقيقة المادية من شأنها أن تضم الأشياء التى لا حياة فيها داخل وحدة شبه عضوية • واذا كانت هذه الوحدة كلية شاملة فهى أيضا اجتماعية وانسانية •

هنا نكتشف فى الديالكتيك السارترى نوعا من العودة الى عنصر

الفاعلية الذي اشتمل عليه الديالكتيك عند هيجل . وهذا العنصر هو الذي افتقده الديالكتيك الماركسي . وهو الذي جعل موقف سارتر نوعا من الجنوح بالديالكتيك الى حقيقته البشرية في وضعيتها . ومن هنا ارتكزت اشتراكية سارتر على التبادل الذي ينم بين الانسان وبين معطيات المادة في حقيقتها وفي صناعاتها .

هذا هو جوهر التفكير السياسي عند سارتر . وليس فيه ما يحتم على سارتر رفض جائزة مادية أعطيت اليه كنوع من التشجيع على العمل . وليس فيه أيضا رفض للتقييم الذي يحدث على مستوى انساني في اطار العمل الايجابي المفيد . ولكن الحقيقية هي أن سارتر لم يرد أن يضسح نفسه في الوضع الذي يجعل رفضه الجائزة ذا بعد سياسي . لأن اختلافه الجوهري عن منطوق الديالكتيك الماركسي واضح . ولأن أي ارجاع لموقفه ذلك الى محاباة سياسية سيؤدي الى افساد مفهومه الاشتراكي المبني على مقومات فاعيلة مختلفة . أعني أننا لو توخينا متابعة موقف سارتر سياسيا فقط لجلعنا من تصرفه ذلك افسادا لحقيقة مفهومه الجديد . وعلى الرغم مما ذاع من الأسباب السياسية على لسانه فلا بد من الحذر من المبالغة في هذا الجانب . والجوهر النظري الذي تقوم عليه اشتراكية سارتر هو لون مغاير لما تقوم عليه الاشتراكيات السوفييتية .

ولا شك أن ذهنية سارتر الشديدة لم تكن أيضا من ناحية ثانية سببا في رفضه الجائزة . انه لم يعمد بعقله الى دراسة الأمر على مستوى عقلي بحت . فهذا المستوى العقلي البحت قد يؤثر فيه لارتباط فكره بواقعه ارتباطا كليا . ان هناك وحدة حقيقية بين أفكاره وأفعاله . هناك ترابط كلي بين ما يعتقدوه وبين ما يؤديه في الحياة من تصرفات . ولكن الطابع العقلي ليس هنا صاحب الفاعلية الاولى والأخيرة في الإجراء الذي اتخذته .

لذلك علينا من ناحية ثالثة أن نكتشف سر رفض سارتر للجائزة في دائرة ما تلمبه فلسفته الوجودية من حيث هي فلسفة مواقف يبرز فيها السلوك تلقائيا .

والوجودية كما نعرف هي فلسفة المواقف . واذا شئنا أن نلفظن الى حقيقة الامر فمن الضروري أن نربط رفض سارتر للجائزة بالموقف الذي عاش فيه هذه الايام الاخيرة . وسارتر يرفض في موقفه هذا أن تحدد أي سلطة من السلطات شرعية تفكيره . يرفض سارتر أن يجعل

تقويم فنه وفلسفته راجعا الى أى هيئة . فهو نفسه التبرير الأكبر لكل مؤديات فكره . ولا يمكن أن يقبل سارتر أن تسبغ أية هيئة من الهيئات نوعا من الشرعية على انتاجه .

لهذا رفض سارتر الجائزة . رفضها لأنه يريد أن يقول للناس ان ما أكتبه يحمل فى ذاته شرعيته . ويمكن أن نفهم هذا اذا قارنا بين سارتر وبين نابليون والعقاد . ف نابليون أخذ تاج الامبراطورية من يد البابا ليضعه بنفسه فوق رأسه . والعقاد تسلم جائزة الدولة التقديرية فى الادب باسم الامة العربية وباسم الشعب العربى فقال : والفريضة الاخرى بل الاولى – فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى : نعمة الوعى القومى الذى وعانا فوعيناه ورعانا فرعيناه . فالحمد لله على ما الهم هذه الامة من وعى يقوم القيم فى مواين الادب ، ومن رأى عام يجتهد بالرأى دأبا فيسمع له فيما اجتهد ودأب .

هكذا كان رفض سارتر نوعا من الاستناد الى نفسه بنفسه فى تقييم فنونه وتقدير أعماله على اعتبار أنه هو نفسه قيمة من قيم العصر والمجتمع والبشرية .

الباب الخامس
الفلسفة الوضعية المنطقية

١ - نقد الفيلسوف آير للمذهب الوجودى

الفريد جيولز آير هو أحد الاسماء اللامعة فى سماء الفكر الانجليزى المعاصر . وهو استاذ المنطق بجامعة لندن وأكبر ممثلى المذهب المعروف باسم المنطقية الوضعية فى العالم . ولكنه يختص داخل المنطقية الوضعية باتجاه خاص يطلق عليه اسم التحليل المنطقى . وهذا الاتجاه فرعى داخل المذهب المنطقى الوضعى ولكنه يختص بأهم اتجاهاته وبأبرز ملامحه . وهو الاتجاه الذى يصر آير دائما على تبعيته اليه ويضم جيلبرت رايل أستاذ الفلسفة بأكسفورد وجون ويزدم فى كيمبردج . وهذا الاتجاه ليس اتفاقا مذهبيا بقدر ما هو اتحاد حول مفهوم معين للفلسفة ومنهج متقارب فى التفكير .

وقد تم أول تعرف لى عليه عن طريق المراسلة حينما كنت أعد بحثنا عن المنطقية الوضعية بجامعة السوربون . وفى خطاب مؤرخ فى ١٥ يناير سنة ١٩٥٣ ألح على حقيقة انتمائه الى مدرسة التحليل المنطقى دون بقية اتجاهات المنطقية الوضعية . وأصر على اختيار هذه التسمية « التحليل المنطقى » دون بقية التسميات التى تطلق عادة على الفلاسفة الوضعيين المعاصرين . والواقع أنه قد اتخذ لنفسه موقفا خاصا فى الفلسفة البريطانية عموما وبين المناطقة الوضعيين بالذات . وله الى جانب محاضراته حلقة دراسية أسبوعية تلقى فيها الابحاث ويبدى عليها ملاحظاته داخل قاعة من قاعات جامعة لندن .

وقد استمعت اليه عدة مرات كما حضرت بضعة ندوات من ندواته خلال سنتى ٥٣ - ١٩٥٤ . وفى احدى هذه الندوات استمعت الى بحث ألقاه أحد تلاميذه المقربين من مدرسى الرياضة بالكلية عن العقلانية فى العالم الحديث . وكان الغرض من البحث هو اكتشاف مظاهر العقلانية فى الحياة المعاصرة واثبات تطور العالم أكثر فأكثر نحو هذه العقلانية . وزعم صاحبا المحاضر حينذاك ان العقلانية هى مظهر التطور وانها كانت دائما محور التقدم فى العلم والمعرفة . وفى رأيه أن العالم يأخذ بهذه العقلانية أكثر فأكثر كلما تقدمت ظروف المدنية وأوضاع العلم فى المجتمع . وطلبت الكلمة فى نهاية البحث سائلا البروفسور آير أن يسمح لى بالتعقيب على هذا الرأى . وقلت حينذاك ان المدنية الحديثة تدفع بالانسان المعاصر الى التنازل عن عقلانيته فى كثير من التصرفات وأنواع السلوك داخل

المجتمع • والاولى بنا أن نقول من ثم أن الانسان يتجه الى اللامعقول والى نوع من الايمان والتسليم كلما تقدمت به الحياة المدنية • وضربت مثلا لذلك ركوبنا الاوتوبيس دون أن نتحرى ما اذا كان السائق قد تناول كأسا من الحمر القوي في الطريق الى عمله • ونحن نصعد عادة في المصعد دون أن نبحث ما اذا كانت بعض المسامير قد تفككت في مواضعها • يحدث هذا في المجتمع الحديث ولا نجد له مثيلا في الحياة البدائية حينما كان الانسان دائم التحسس لكل مواضع أقدامه • ولا نظن أن البدائي يدخل كهفا أو يستسلم لنوع من الغذاء دون أن يتحقق أولا من عدم وجود وحش مفترس داخل الكهف ودون أن يتلمس مواضع السلامة في الغذاء • ذلك لأن وراءنا تجربة طويلة نعتبرها داخلة ضمن نطاق الاحاسيس الفردية ولا نعود الى وضعها موضع الاختبار من جديد كلما هممنا بأداء عمل من الاعمال • والاولى بنا أن نقول اذن : ان العالم يتطور مع المدنيات الحديثة نحو اللامعقولية •

وحاول البروفسور آير أن يجيب على التعقيب مؤيدا في استنتاجه وختمه بقوله : لعلك لا تريد أن توصم العقلانية الآن بأنها بدائية في التفكير ؟ فقلت : عفوا •• ولكنها بلا شك أبعد ما تكون عن ملامح الفكر العملي والتجريبي في هذا القرن بالذات •

والبروفسور آير رجل يحمل طابع المفكر الاصيل ويمتاز بالقدرة الفائقة على السخرية • والسخرية عنده سلاح يضرب به في أعماق الفلسفات التي يعارضها • وحين سألته مثلا : كيف أتوصل الى لقاء الاستاذ رسل الآن ؟ أجابني بقوله : لا داعي لازعاجه خلال فترة استمتماعه بشهر العسل الخامس على شواطئ الجنوب •

وهو يختلف في اتجاهه المنطقي الوضعي عن مدرسة حلقة فيينا التي اشتهرت بولعها بالعلوم الطبيعية وفكرة توحيد المعرفة وهو يختلف من جهة أخرى عن أقرانه من الداعين الى نفس المذهب بأمريكا حيث تمسكوا ببعض أهداف الفر النمساوي مع انتقال تام الى مجال الرياضيات وفقه اللغة • فقد اختط آير لنفسه سبيلا أصح ما يمكن أن يوصف به هو أنه تحليل منطقي يربط بين العبارات المجزأة والواقعة المحدودة • واستند آير الى نقد ويتجنشتاين لنظرية العبارات الذرية واستطاع من ثم ان ينفصل بمذهبه عن رسل وأن يتعاون مع لفيث من المفكرين المعادلين له في المنحى الفلسفي • وبذلك حدد موقفه أساسا معتمدا على واقعية تحليلية خالصة تقابل الكلمة والكلمة •

ومعنى هذه الواقعية مخالف لمعناها القديم فى مقابل المذهب الاسمى كما انه مخالف لمعناها الحديث فى مقابل المذهب المثالى . فيقال مثلا عن أفلاطون انه كان واقعيًا بمعنى أنه قال بوجود المثل وجودًا واقعيًا حقيقيًا وبأنها أكثر محسوسية من الأشياء الظاهرة . والواقعية كانت تعنى فى العصور الوسطى وأوائل عصور النهضة وجود مقابلات حقيقية للاسماء الكلية . وكانت تعارض بذلك مذهب الاسميين الذين تمسكوا باعتقادهم أن هذه الأسماء الكلية لاتعدو أن تكون كلمات دون مفابل حقيقي فى العالم الخارجى . وتنازع الواقعية فلسفات المثالية بوصفها مذهبًا يدعو الى التعرف لا الى التفكير . فالواقعية تنظم المعارف وتبحث فى مضمونها .

أما عند آير فالواقعية تقترب تمامًا بالتحليل بوصفه لغة تقوم مقام الواقعية فى حد ذاتها ووسيلة الى وصف ما قد سبق التعرف عليه . ولهذا فان جميع مشاكل المعطيات ليست اشكالات ذات دلالة بالنسبة الى تفكيره . انها لا تعدو أن تكون اشكالات لفظية لأن الإدراك واقعة عمومية ولأن المعطى الحسى ليس أكثر من طريقة فى التعبير وأسلوب فى الوصف . ويصبح الكلام عن المعطيات الحسية وسيلة لتقرير ما هو معلوم لدينا من قبل عن المظاهر المادية والأشياء الموجودة بالفعل وترجمته الى كلمات .

وفد استطاع هذا الفيلسوف التحليلي أن يقدم على نقد الوجودية قائلًا انه سيجادل استعراض جملة من مشاكلها . بدأ فقرر منذ مطلع بحثه النقدى للوجودية أنه لا يزمع تفنيد الوجودية أو الدفاع عنها . وقال انه يريد فقط شرح مبادئها الرئيسية القائمة ومدى ما حققته من نجاح . ان فيلسوفها سارتر ليس فيلسوفًا أصيلاً وان كان أديبًا ذا شأن كبير . ومعظم أفكاره المذهبية مستعارة من الفيلسوف الألماني هيدجر الذى أخذها بدوره من هو سرل . وهذا الأخير على حد تعبير آير هو الذى اخترع مذهب الظاهريات . وأهم خصائص هذا المنهج الظاهرى المستحدث هو إبراز ملكة الحدس الماهوى . وتبدأ الوجودية مذهبها بابتعات التعارض الذى شاع فى العصور الوسطى بين الوجود والماهية .

ان الصعوبة الأولى التى نلمسها فى عبارات الوجوديين هى عدم القدرة على تحديد معانى عباراتهم تحديداً واضحاً . وتتمثل دعوى الوجوديين أساساً فى اعتبار الوجود سابقاً على الماهية . وإذا نظرنا فى هذه العبارة وجدناها تحمل حقيقة واضحة بالفعل . صحيح أن الوجود يسبق الماهية . هذه العبارة ضرورية منطقياً لأن أى شىء يأخذ طابعاً معيناً بالفعل لا بد أن يكون موجوداً . ولكنها فى الواقع جملة عرضية ولا تنطبق

فقط على الكائنات البشرية . لأن براد الشأى متلا لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يملئ بالشأى فعلا كما أن الانسان لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يكون كائنا عافلا مفترضين ذلك طرفا من تعريف الانسان . ومن ناحية أخرى يمكن أن نعول ان العبارة التي تؤكد أسبقية الوجود على الماهية خاطئة خطأ واضحا . لأن الكلمة قد تحمل معنى وتصف بالتالى ماهية من المهاييا دون أن تشير الى وجود فعلى . ان العنقاء مثلا كلمة ذات معنى نميزها به من الصقر والنسر وقلم الحبر على الرغم من عدم وجود أى عنقاء . وبالمثل نجد أن معنى كلمة الانسان مستقل تماما عن حقيقة وجود الناس . فلا يكون لشيء وجود عن طريق التعريف . ورغم استحالة القول بوجود شيء لا يوصف يمكن تماما وجود أشيئا لم تخضع قط للوصف . وبهذا المعنى لا يسبق الوجود على الماهية ولا يتلوه لأنهما مستقلان منطقيا أحدهما عن الآخر .

ولكن دعنا ننظر فيما يعنيه الوجوديون بقولهم ان الوجود سابق على الماهية . انهم يقصدون فيما يعتقد آير أن سلوك الانسان لا يمكن الجزم بما يؤول اليه مفدما أو بطريقة قبلية كما يعول الفلاسفة . فمهما قلنا فى تعريف الانسان لا يمكن أن نملك ضمانا منطقيا لأية مقابلة بين هذا التعريف وبين ما يمكن أن يجرى بالفعل . ويعنى الوجوديون من تم أنه لا صحة لأى تعميم من أى نوع فى ميدان الوعى الذاتى . وبعبارة أخرى ان كل وعى ذاتى لأحد الأفراد هو نفسه قانون نفسه . وهذا من أوهام الأغاليط . لأن مجرد القول بأن أفعال الكائنات الواعية لا تخضع لأى صورة صحيحة من صور التعميم هو نفسه تعميم يراد به أن يكون صحيحا بالنسبة الى كل الكائنات الواعية . ومن ناحية لماذا يكون نشاط الكائنات البشرية الواعى أقل قابلية للخضوع للقوانين العامة من التكوينات النباتية أو تحركات الأفلاك ؟ وهل معنى ذلك القضاء على علم النفس كعلم ؟ فمن الجائز ألا يكون علماء علم النفس قد توصلوا الى القدرة على تصور مستقبلية السلوك الانسانى . ولكن القدر الذى توصلوا اليه حتى الآن يسمح بسلامة فروضهم التعميمية . وعدم القدرة على التعميم المطلق فى ميدان السلوك الانسانى تشبه تماما عدم القدرة على التعميم فى قانون أى علم طبيعى أو قانون علوم الاجتماع .

وقد يلجأ الوجوديون الى حجة أخرى مؤداها أن القدرة على التنبؤ ببعض النشاط الواعى لأحد الأفراد لا تتضمن الحكم بأن هذا النشاط خاضع لقانون طبيعى . ان الناس تأخذ فى العادة ببعض أنواع السلوك فى مجتمع معين وقد تصل تصرفاتهم حينئذ الى درجة كبيرة من النبات

ولكن ذلك لا يعنى فى نظر الوجوديين ان الفرد يتحدد بالوسط الذى يعيش فيه أو أن سلوك أحد الأفراد يمكن أن يزودنا بقانون لسلوك فرد آخر . قد يخضع الفرد لتأثير الوسط الذى يعيش فيه ولكن هذا الوسط لا يحدد ذلك الفرد . انه يظل حرا حرية مطلقة ولا يعدو استخدام أفراد مختلفين لحياتهم بنفس الأسلوب فى ظروف متشابهة أن يكون حقيقة احصائية . وهذه الحقيقة الاحصائية قد تفلح أو لا تفلح وفقا لوجهات النظر المتباينة ولكنها لا تهدم دعوى الوجوديين فى أن كل كائن واع هو نفسه قانون نفسه المطلق فى كل لحظة من لحظات حياته .

وتظهر الآن صعوبة المقصود من القول بأن يكون الشيء محمدا . فالتعارض بين القوانين الاحصائية والقوانين السببية ليست له أهمية كبيرة . ولما كان كل منهما يقوم بوصف انتظام السلوك أصبح من السهل تحويل القانون السببى الى قانون احصائى فى فروع العلم المختلفة . واذا أنكرنا بالتالى خضوع سلوك الكائنات الواعية للقانون الطبيعى مع التسليم يكون هذا السلوك نموذجا يمكن اكتشافه فاننا نجد أنفسنا أمام استخدام غير علمى لكلمة القانون . وذلك أننا اذا افترضنا التوافق بين الحرية المطلقة وبين أى درجة من درجات انتظام السلوك سيستحتم علينا القول بأن الذرات المادية تتمتع بالحرية المطلقة شأنها فى ذلك شأن الكائنات الواعية . وبهذا المعنى تصبح كلمة الحرية خالية من أى مضمون تحريمى وتصبح نسبتها الى الكائنات البشرية دون غيرها غير مجدية فى التمييز بين هذه الكائنات وبين سواها .

بيد أن الفيلسوف الوجودى قد يلجأ أمام مثل هذا الاعتراض الى سند من الميتافيزيقا . قد يقول ان ثمة فرقا كبيرا بين الأشياء فى ذاتها والأشياء لذاتها . فالأشياء التى لا حياة فيها توجد وجودا من النوع الأول أى تكون عبارة عن أشياء فى ذاتها وأمرها لا يعدو أن يكون ما هى عليه . أما النوع الثانى أى الأشياء لذاتها فتوجد وجودا واعيا بمعنى أنها تعى شيئا من الأشياء وعيا ذاتيا وليس حسبها أن تكون وعيا بشيء ما . وبما أن الوجود لذاته هو وجود ذو وعى ذاتى فلا يمكن أن تحده سوى ذاته .

هذا فى رأى آير نموذج للاستدلال الوجودى الذى يجد صعوبة فى متابعته . ولا يبدو ذلك فى نظره صحيحا لأسباب أولها أن كل حالة من حالات الوعى تعيها التجربة وعيا ذاتيا . وثانيا لو افترضنا صدق هذا الاستدلال الوجودى فماذا يمنع حالات الوعى الذاتى من الخضوع لقوانين

كأى شيء آخر • ويعتقد آير من ثم أن الوجوديين لم يقوموا بتحليل فكرة الوجودى تحليليا جديا • وقولهم مثلا ان ما يعنى ذاته يجب أن يتحول الى موضوع لنفسه وكونه موضوعا لنفسه يفضى بانقسامه داخل نفسه ••• وهذا كله لا يبدو أن يكون لعبا بالألفاظ • وتأتى الخطورة من أن كل مفهوماتهم تقوم أساسا على مثل هذه الاستدلالات • ذلك أنه من الممكن عزل فلسفة الوجوديين الميتافيزيقية عن فلسفتهم فى الحرية التى تقوم عليها • والواقع أن كل المشايخين للحرية الوجودية قد استهوتهم فكرتها مستقلة عن المفهوم الميتافيزيقى الغامض الذى تستند اليه • وهذا هو ما أدى الى انتشارها عند الجمهور العادى الذى لا يريد أن يشغل نفسه بأساسها المنطقى •

ولا أود هنا أن أقوم بتعليق على موقف آير • بل أتركه يسترسل فى عرضه النقدى للآراء الوجودية وفقا لوجهات نظره • وسبق أن تكشفت فى غضون محادثتى معه بأول الكلام مدى الهوة التى تفصل بينه وبين التفكير الوجودى • وقد أثرت اعتراضى على عقلانية مذهبه متأثرا بموقف الوجودية من الذات الانسانية وبمفهوم الحرية بالمعنى الارتباطى لا بالمعنى القانونى • وآير نفسه يرى غرابة كبيرة فى نظرة الوجوديين الى الالتزام بوصفه مبدأ أخلاقيا • بل انه يرى تناقضا كبيرا فى ذلك لأن مجرد القول بضرورة الالتزام يحمل فى طياته القول بإمكان التصرف على نحو آخر • ولا معنى اطلاقا لدفع الناس الى السلوك على نحو يسلكونه هم فعلا بالضرورة • ان المذهب ينص على أن الانسان ملتزم بالضرورة • فليس هناك اذن مفر من الالتزام اذا كان الرفض نفسه نوعا من الالتزام • وبالتالي فالمسئولية قائمة سواء اعترفنا أو لم نعترف •

أما ما يغيب عن ذهن الوجوديين فى هذه الحالة فهو أنهم برفضهم أنقال المسئولية كسمة ضرورية لكل تجربة انسانية يقومون بتفريغها تفريفا تاما من كل مضمون ذى دلالة • واذا تحملت مسئوليتى كإنسان أيا كان ما أفعله فهذه المسئولية ليست حملا • وليس مطلوبا منى أن أفعل هذا أو ذاك • وانكار الجزمية له دلالته فى حد ذاته أو يمكن أن يكون كذلك بأى حال • ولكن وضع ذلك كمسلمة من المسلمات الاولى معناه أن الالتزام هو أن اختار سلوكى وفقا لاختيارى هذا السلوك •

ومعناه منطقيا أن هذا الكلام عن الالتزام لا يضيف جديدا الى دعوى المسئولية الشخصية وان كان يؤدى الى تقويتها من وجهة النظر النفسية • ولكن هذه الدعوى تفقد عنصرها المنطقى والنفسى على السواء اذا اقترنت

بفكرة وجودية أخرى من أفكار سائر . هذه الفكرة الأخرى هي عقيدته
فى سيادة النفاق وعدم الاخلاص التى يسميها الايمان الكاذب التى يصح
أن نترجمها فى العربية بالمداهنة . وسارتر يرتكب بشأن هذه الفكرة فى
رأى آير نفس الأخطاء التى ارتكبها بشأن فكرة الالتزام . فسارتر يزعم
بطريقة تخمينية أن كل فعل انساني هو بالضرورة مداهنة ويجعل من هذه
العبارة حكما قبليا مستدلا عليه من أخص طبائع الوعى . ولكن القول بأن
المداهنة سمة ضرورية فى كل سلوك انساني وأننى محكوم على بالمداهنة
فى كل ما أعمل . . . هذا القول يفقد فكرة المداهنة كل دلالة . فليس
هناك معنى لتحميل الانسان سمة المداهنة الا اذا كان فى امكانه منطقيا على
الأقل أن يكون مخلصا . أما اذا لم يكن هناك أى أمل فى سلوك الشخص
سلوكا مخلصا مع نفسه فالقول بأن بعض الناس ليس مخلصا مع نفسه
هو بمثابة عدم القول بشيء على الاطلاق . انها لا تقوم بتعريف السلوك
اطلاقا طالما أنها تنسحب على كل أنواع السلوك . وتنصرف شخصيات
الفصص التى يؤلفها سارتر تصرفات لا اخلاص فيها . ولكن اهتمامنا بهذه
الشخصيات تابع اساسا من اعتقادنا بأنها تسلك سلوكا استثنائيا .
ويمكن بغير شك أن يدعم الوجوديون نظرتهم تلك بقولهم ان اغلب
التصرفات التى تبدو لنا مخلصه هى فى الحقيقة خالية من الاخلاق
وان ممارسة الخداع الدائى أكثر انتشارا مما يبدو لنا . ولكن حتى
لو اعتبرنا ذلك حقيقة تجريبية فان امكانية الاخلاص تظل جائزة الوقوع .
وهذا وحده هو ما يضى الدلالة التجريبية على المداهنة .

وهكذا تنحول التفسيرات الشعورية لدى الوجوديين الى ميول
تفاوتية أحيانا كما هو الأمر عند تأكيد كرامة الانسان أو الى ميول تشاؤمية
أحيانا أخرى كما هو الأمر عند تأكيد الوجود الانساني بغير دعامة أو سند .
ولكن الذى يعم المذهب هو الميول التشاؤمية . وقد تقوت هذه الميول
الأخيرة عن طريق فكرة السلب التى أقيمت على غلطة منطقية أولية عند
استعمال كلمة السلب بوصفها اسما من الأسماء . وهيدجر يبدأ كتابه
« ما هى الميتافيزيقا ؟ » بقوله ان كل العلوم وكل الأعمال الانسانية تهتم
بما يوجد أى بالوجود وبالوجود وحده ولا شيء عداه . ولكنه يسأل
نفسه عند ذلك : ماهو هذا اللاشئ ؟ العلم لا يسعى من أجل معرفة شيء
عن اللاشئ . ولكن ألا يعنى هذا أن اللاشئ معروف بوصفه مالا يسعى
العلم الى معرفته . ولكن كيف يمكننا أن نتكلم عن اللاشئ اذا كنا لانعرفه؟
وما هو اللاشئ ؟ وما دامت أية اجابة على هذا السؤال ستأخذ حتما
صيغة القول بأن اللاشئ هو شيء ما فهى بدون شك اجابة لامعنى لها كما

يعترف هيدجر بذلك • ومع هذا فهو لا يتراجع أمام هذه الحقيقة • أما من وجهة نظر المنطق فلا صحة للسؤال أو للجواب • ولكن هيدجر يمضي الى ما هو أسوأ منطقاً من ذلك حين يقول ان اللاشيء هو سلب كلية الوجود • ولا بد لاستيعاب اللاشيء من استيعاب كلية الوجود فى سلبيتها • ولما كانت مهمة الميتافيزيقا فى نظر هيدجر هى دراسة مجمل الوجود فسينحتم عليه اعتبار السعى من أجل استيعاب اللاشيء مهمة من أجل مهام الميتافيزيقا • والسبيل الى الاجابة على ذلك انما يتم فى نظر هيدجر عن طريق ما يسميه بالقلق أو المعاناة •

ويكفى الوصول الى هذه المرحلة من أجل نفض أيدينا من الموضوع كما يقول آير • هناك كثير من فلسفات الالامعقول • ولكن هذه الفلسفات لا تنشأ الا فى وقت معين ومكان معين • والوجودية ليست بالفلسفة التى تتحدى أو تصمد أمام التنفيذ • ولعل ذلك يدعونا الى الالنفات الى سر نجاحها فى مجال غير مجال الفلسفة ألا وهو مجال السياسة •

٢ - فلسفة وتجنشتاين

جورج بيتشر هو مؤلف كتاب فلسفة وتجنشتاين • والكتاب من أحدث ما ظهر فى الفكر المعاصر • والمؤلف حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة هارفارد • وهو الآن أستاذ مساعد فى الفلسفة بجامعة برنستون • وهو ينظر الى وتجنشتاين نظرة عالية تسمح له بأن يرى فيه أعظم فلاسفة القرن العشرين • ولكنه يدرك فى الوقت نفسه صعوبة آرائه الفلسفية • لأن وتجنشتاين أراد أن يقيم فلسفتين مختلفتين واراد ان تكون لكل من هاتين الفلسفتين تفسيراتها الخاصة بها • والفلسفة الأولى هى تلك التى وضعها وتجنشتاين فى البحث المنطقى الفلسفى المعروف بأسم تراكتاتوس لوجيكو فيلو سوفيكوس • والفلسفة الثانية هى تلك التى تنتمى الى كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية •

ويحاول جورج بيتشر فى هذا الكتاب أن يتيح فرصة للقراء من أجل فهم مؤلفات وتجنشتاين • فهو يعقد أولاً مقدمة طويلة عن حياة وتجنشتاين وأهميته الفكرية • ثم يخص الفلسفة الأولى المستمدة من كتاب البحث المنطقى الفلسفى بالنصف الأول من كتابه • وفيه يعمد جورج بيتشر الى تجلية مذاهب وأفكار البحث المنطقى الفلسفى الذى يعد من المؤلفات الهامة ذات التأثير الكبير • ذلك أن وتجنشتاين استخدم فى هذا الكتاب

كثيرا من الألفاظ العادية بمعاني فنية خاصة • وهو لا يكشف خلال استخداماته لهذه الألفاظ كل الاعتبارات التي تجعله ينساق الى النتائج الخاصة به • ويقوم ببتشر لذلك بشرح الألفاظ الرئيسية التي تعد بمثابة المفاتيح لكل فلسفة وتجنشتاين • ويورد بالإضافة الى ذلك كل العمليات الاستدلالية الخلفية التي تكمن وراء عبارات وتجنشتاين •

ويخص ببتشر الفلسفة الثانية التي نماها وتجنشتاين في كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية بالنصف الأخير من كتابه • وهنا يقدم ببتشر صورة شاملة للنتائج الأساسية الخاصة بهذه البحوث الفلسفية ذات الطابع الاصيل المتمتع • ويحاول ببتشر هاهنا أيضا أن يستعرض الأغراض التي يهدف اليها وتجنشتاين والتي يسعى لتحقيقها في حقل الفلسفة • وهو يحاول أيضا أن يحدد الدوافع المحركة لتفكيره •

ويرتفع وتجنشتاين في نظر ببتشر الى حد أن يراه أعظم فلاسفة هذا القرن، وهو يسوق كتابه عن فلسفة وتجنشتاين كمدخل الى هذه الفلسفة وأمسار ببتشر في مقدمة كتابه الى أنه ليس ثمة ما يدعو الى انكار ما يتسم به وتجنشتاين من أنه فيلسوف عسر الفهم • وقد ذكر وتجنشتاين في مطلع بحثه المنطقي الفلسفي أنه بحث قد يفهمه يوما واحدا من الذين خطر على أذهانهم نفس أفكاره أو ما يشبهها على الأقل • ولكن البحوث الفلسفية أكثر وضوحا من البحث المنطقي الفلسفي وعباراته ومعانيه أقرب الى السهولة • ويعترف ببتشر من أول الأمر بأن خبرته ليست كبيرة في أبواب المنطق والرياضة • ودفعه ذلك الى إغفال كل ما يتعلق بهذه الموضوعات داخل كتابي وتجنشتاين •

ويضع ببتشر شخص وتجنشتاين بين رجال الفكر المتميزين بالانفعالات الحارة مثل أفلاطون وأوغسطين وكيركجسار ونيتشه • فقد شغل هؤلاء المفكرون بأعمالهم الفلسفية وأنهمكوا في القضايا التي واجهتهم والتي عاشوا من أجلها • ويحتاج هذا النوع من المفكرين الى مشايخين وأتباع • ولكن أفكار وتجنشتاين تتميز من سواها بالاصالة والنضارة والقوة • وتبدو آراؤه كما لو كانت تخصه هو وحده وكما لو كانت وليده فهمه واكتشافه حتى اذا كانت هذه الآراء مطروقة معروفة من قبل •

وتكمن قيمة هذا العرض الجديد لفلسفة وتجنشتاين في قدرته على تجلية هذه الجوانب الدافئة في شخصية فيلسوف الوضعية المنطقية الأكبر • أهمية الكتاب اذن هي أنه يعالج موضوعات وتجنشتاين معالجة

فلسفية تبرز العناصر المذهبية في كيانه الروحي . انه يظهر فلسفة وتجنشتاين مع اهتمام خاص بالأصالة الضاربة في أعماقها والآفاق التي شارفتها .

وقد ولد وتجنشتاين في ٢٦ ابريل سنة ١٨٨٩ بمدينة فيينا . وكان أصغر ثمانية أخوة : خمسة بنين وثلاث أناث . وأسرته موسرة منقفة ذات مكانة . وعلى الرغم من أن والده المهندس كان من مؤسسي صناعات الحديد والصلب في النمسا . فقد ارتبطت الأسرة بعلاقات صداقة مع كثير من الموسيقيين أشهرهم برامز وكانت ذات اهتمامات موسيقية كبيرة . ونشأ لودفيج وتجنشتاين ذا ثقافة بيتية الى أن التحق بمدرسة الصناعات الهندسية في برلين حيث بقي حتى سنة ١٩٠٨ . وظلت الميكانيكا بالنسبة اليه أكثر من دراسة وأكثر من هواية طيلة حياته . فكان يقوم باصلاح أية آلات أو أجهزة يصيها العطب . لذلك نستشعر مدى اهتمامه بالإشارة الى الهندسات الميكانيكية في غضون كتاباته ونعترف سر تقديمه للأمتلة والتشبيهاً من هذه الفروع .

وبدا وتجنشتاين يدرس الهندسة الميكانيكية في قسم الدراسات العليا بجامعة مانشتستر . ثم تفرغت هواياته الدراسية نحو الطيران الجوي الى أن انتهى الى التخصص الكامل في الرياضة البحتة ثم في أصول الرياضيات . وعن هذا الطريق نفذ فيلسوفنا الى الفلسفة ذاتها . وعن طريق الفلسفة نفذ الهم والعناء الى ضميره وأتبع الظلال القائمة على جبينه . وأخذ من ثم يحس باليأس الكامل من تعاسة الوضع الانساني . وتصلح فلسفته لاي شيء الا أن تكون ضرباً من الوجودية . ومع ذلك فقد روى مرة لأحد أصدقائه أن أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر هو كيركجورد . وكان يفتن الى دقة تعبيرات كيركجورد عن اليأس ويوافق على أن وضع الانسان بنفسه هو وضع في أقصى آماد اليأس . وكأنما كان يستصرخ الله أحياناً من أجل التدخل في الأحداث البشرية .

ولتدرك كيف اشتغل وتجنشتاين بالفلسفة يمكنك أن ترجع الى مقال طريف في هذا الصدد ضمن مقالات برتراند رسل في كتابه عن صور من الذاكرة (١) . سنقف من كلام رسل على قصة اشتغال وتجنشتاين بالفلسفة . وقد شهد مور أستاذ وتجنشتاين أيضاً بنبوغه وهو طالب كما شهد برتراند رسل بذلك . والمشكلة هي أن هذا الرجل لم يستطع

(١) صور من الذاكرة ص ٢٨ ترجمة أحمد ابراهيم الشريف .

يوما أن يحقق التوازن المطلق بين عمله وكسب عينه وبين اشتغاله بالفلسفة . ولعب وتجنشتاين دورا سقراطيا في تسجيل مرحلة الفكر المعاصر في الوقت الذي عاشه . ولكن استطاع مع ذلك أن يؤثر على كل تيارات الفلسفة في وقته ومن بعده ومات في ٢٩ ابريل سنة ١٩٥١ معتقدا أنه قد وفى مشاكل الفلسفة كل الحلول اللازمة .

ويتكون كتاب البحث الفلسفي المنطقي من فقرات وعبارات قصيرة تشبه الحكم . وهو لا يعدو أن يكون تمانين صفحة مع مقدمة وأسلوب كتابته قوى مشوب بالصعوبة . والأفكار مركزة مضغوطة بصورة تشعرنا بمدى الجهد الذي بذله في اعداد كل فقرة . ويحتاج الكتاب الى طريقة تناول الكتب المقدسة من أجل استشفاف معانيه المرتبة داخل عبارات مرقمة .

ويحتوى كتاب البحث المنطقي الفلسفي على دراسة ميتافيزيقية لاعتبارات اللغة والمعنى . ويبدأ الكتاب بعبارات عن الوقائع فيقول :

- العالم هو كل موضوع البحث والدراسة .
- والعالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء .
- وينقسم العالم الى وقائع .

وليس غرض وتجنشتاين هو أن العالم مكون من وقائع أو أن الوقائع هي مادة العالم . على العكس :

تنتمي الأشياء جوهر العالم .

وهكذا نشعر بأن وتجنشتاين يتعرض للموضوع من زاوية خاصة في العبارات التي سردها فيما يتعلق بالوقائع الذرية (١) . ولاشك أن بيتشر قد عرض هذه المسألة عند وتجنشتاين عرضا جميلا حين قال : قد يبدو لنا أحيانا أن العالم يتكون من أشياء وأن العالم ما هو الا مجموع الأشياء . وهذه هي وجهة نظر الحس المشترك الذي يبني فرضه على أساس أن العالم هو فعلا مجموع الأشياء . واذا كان العالم هو مجموع أى نوع من الأشياء فلا بد أن تعطينا القائمة التي تضم تلك الأشياء مايمكن هذا العالم أن يكون وأن تزودنا أيضا بوصف كامل للعالم . ولكن لا يمكن أن يكون الأمر على ذلك النحو اذا كان العالم هو مجموع الأشياء . فان القائمة التي تضم أسماء جميع الأشياء الموجودة فعلا لا تعطينا سوى فكرة غير دقيقة عما يمكن هذا العالم أن يكون . اذا طلب منك واحد من الناس أن تصف له غرفة

(١) Logical Atomism : Russell

رعددت له في اجابتك كل ما فيها من محتويات وكل الحواظ والتسبايك
والأبواب وما الى ذلك تكون قد أدت مهمتك بصورة ضعيفة جدا .

فليس المطلوب هو مجرد فائمة الأشياء بل المطلوب أيضا هو تعداد
أوصاف هذه الأشياء وكيفية نسيئها داخل الحجرة . كان ينبغي اذن أن
تضيف الى اجابتك أنه كان يوجد كرسى بجوار النافذة وأن مخدة حمراء
ذات زهرة مطرزة كانت موضوعة فوق ذلك الكرسى . والى جوار الكرسى
حيوان صناعى فى حتسو من القماش والى جوار هذا الحيوان شئ آخر
وثالث ورابع . ولكن ما تحكيه اذن ليس جملة أشياء بل جملة وقائع .
وتكمن حقيقة العالم فى أن نمة وقائع كيت وكيت وليس فى أن نمة أشياء
كيت وكيت .

ويمكن أن نروى الموضوع على الوجه النالى . افرض انك أردت أن
تقوم بأعداد غرفة من جملة أشياء محددة . سنكون أمامك فرص لا حصر
لها لتجميع الأشياء وتنظيمها ولاختيار الصفات والكيفيات التى نوضع فيها
حتى تصبح مهمتك شاقة وباعثة لليأس . مع أن فى استطاعتك أن تقوم
بذلك فى سهولة اذا أعطيت قائمة بالوقائع الخاصة بهذه الغرفة . ويمكن
أن يقال باختصار أنه يوجد عدد كبير من العوالم الممكنة التى نستطيع
انشاءها من الأشياء التى يتكون منها هذا العالم الحاصل بالفعل . لأنه
من الممكن تنظيم هذه الانشاء فى طرق متباينة وفى روايات كثيرة وهكذا .
ولكن ليست الأشياء الموجودة بل الوقائع الموجودة هى التى تحدد تحديدا
قطعييا هذا العالم . . . هذا العالم القائم بالفعل . . . كعالم متميز من سواه
من العوالم الممكنة .

وهكذا تفرض نظرية وتجنشتاين نفسها . ومؤدى هذه النظرية ان
العالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الانشاء . بل هى نظرية تفرض نفسها
أكثر فأكثر اذا انصب تفكيرنا على العالم من حيث هو زاحف ذو أبعاد زمانية
ومكانية أربعة يتمدد فى جميع الاوقات عبر كل الازمان . وليس من حيث
هو تلقائى كلى من ثلاثة أبعاد كما هو مائل فى اللحظة الحاضرة . فالعالم
الذى يخضع لمنز هذا النوع من القياس والنظر بضم وقائع لا حصر لها
مثل واقعة عبور قيصر نهر الروبيكون (قبل موقعة بومبى) وشرب سقراط
السم .

ولكن ما شأن الوقائع ذاتها ؟ لاشك أن وتجنشتاين فكر فى الواقعة
بوصفها شيئا معقدا موجودا فى العالم أو بوصفها مجمسوعة من الأشياء

المنظمة أو المؤلفلة على نحو معين • فتننظم متلا واقعة أن القطة راقدة على المفروش فى عقدة مكوونة من القطة والمفروش وبحيث تكون القطة فوق المفروش • ويمكن استخلاص هذا الرأى لدى وتجنشتاين من عباراته التى سجلها بشأن الوقائع وبشأن حالات الأشياء • ولم يلبث وتجنشتاين أن اكتشف الخطأ فى هذه النظرة •

ويطلق بيتشر اسم وتجنشتاين المبكر على وتجنشتاين صاحب البحث المنطقى الفلسفى وصاحب مقال « بعض النظرات على الأشكال المنطقية » المنشورة فى سنة ١٩٢٩ • أما وتجنشتاين صاحب الكراسات الزرقاء والبنية وكل المؤلفات التى تلت تلك السنة فيطلق عليه عادة اسم وتجنشتاين المتأخر • وقد راعى بيتشر هذه التسمية فى الكلام على وتجنشتاين فى مرحلتيه • وأشار الى هجوم شنه لو كاس على موقف وتجنشتاين المبكر بشأن الوقائع فى مقال عن عدم احترام الوقائع بمجلة الفلسفة فى ابريل ١٩٥٨ •

وأهم نقطة هنا كما يقول بيتشر هى أن وتجنشتاين المبكر فكر فى الوقائع بوصفها عقدا حقيقية موجودة فى العالم • لاشك أنه اعتقد بأن الوقائع هى أشد الأشياء أساسية فى الحقيقة كما أشار الى ذلك فى عباراته السالفة « ينقسم العالم الى وقائع » و « تنشئ الأشياء جوهر العالم » • ولكن الأشياء التى أشار اليها وتجنشتاين هنا هى تلك التى يمكن أن توجد مستقلة عن الوقائع • وعلى هذا يمكن أن توجد الوقائع وحدها فى ذاتها مستقلة عما عداها • وهكذا خضع وتجنشتاين الشاب لاستهواء الوقائع بوصفها نوعا من الشيء المعقد •

فأهم نقطة رئيسية فى مذهب وتجنشتاين هى أنه كان ينظر الى الوقائع كما لو كانت شديدة التعقيد وكما لو كانت تشتمل على ما هو أقل منها تعقيدا • وهذه أيضا تشتمل على ما هو أقل تعقيدا وهكذا • وفى أقصى الشوط نصل بالضرورة الى وقائع لا تنحل الى ما هو أبسط منها وهى الوقائع التى لا تحتوى على وقائع أقل تعقيدا • وهذه هى ما يسمى بالوقائع الذرية • وليست هذه الوقائع بسيطة بساطة مطلقا لأنها تتكون من عناصر ولكن هذه العناصر ليست من الوقائع الأكثر بساطة • ومن ثم يمكن القول أن الوقائع الذرية هى الأبنية النهائية لهذا العالم بمعنى أن العالم ينقسم فى النهاية الى تلك الوقائع • وتلك هى أبسط الأشياء التى تقوم بنفسها والتى يمكنها أن توجد بذاتها فى انزال •

وقد وصل وتجنشتاين الى مذهبه فى الوقائع الذرية عن طريق

اللغة • هكذا يذهب بيتشر في تقديره لوتجنشتاين • لقد ظن وتجنشتاين أن بعض تقديرات اللغة توجب وجود حقائق ذرية • فقد بدأ وتجنشتاين عمله في الفلسفة ابتداء من أصول الرياضيات حقا • ولكنه سرعان ما اكتشف أن تحليل العبارة هو الذى يعطينا صيغة منطقية صحيحة • ولهذا أعطى وتجنشتاين قيمة كبيرة لنظرية رسل عن الأوصاف وتأثر بها تأثرا كبيرا واضحا •

وقد استخدم وتجنشتاين في كتابه المسمى البحث المنطقي الفلسفى كلمة ألمانية للتعبير عن القضية الأولية • وهذه قد تعنى أحيانا الجملة الأولية • فهناك فارق بين ما سميته القضية الأولية وما نطلق عليه اسم الجملة الأولية • ومع هذا فلا خلاف اطلاقا بينهما من حيث التعبير اللغوى • وكى نوضح الفارق بين الجملة والقضية نقول ان القضية هى الافكار التى يمكن أن تعبر عنها الجملة • فالجملة تؤلف من كلمات وفقا لقواعد التركيب اللغوى • وهى تنتمى الى لغة معينة كما لو لم تكن العبارات مكونة من ألفاظ وكما لو لم تكن تنتمى الى لغة •

فاذا قلت مثلا : الدنيا تمطر بالعربية والانجليزية والفرنسية والألمانية حصلت على أربع جمل • ولكننى أحصل على قضية أو عبارة عندما أنظر فيما تعنيه هذه الجمل • تستخدم كل هذه الجمل من أجل التعبير عما نسميه بالقضية وهى مالا يطلق بأى من هذه اللغات • لا توجد قضايا من لغة معينة وهى ما يحتمل الصدق والكذب • أما الجمل فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة • لو قلت مثلا : هل جملة « الدنيا تمطر » الألمانية كاذبة أو صادقة ؟ فلن تجد جوابا لذلك • أما اذا ساء أحد الناس أن يصف الجو فى حالة بالذات بقوله « الدنيا تمطر » فقد قال شيئا يحتمل الصدق أو الكذب • وحينئذ نقول انه قد صاغ قضية تنسبر الى وقت ومكان محددين •

وقد كان وتجنشتاين شديد الشعور بالفارق الذهنى بين الجملة والقضية • فهو يرفض القول بأن القضية هى المضمون الفكرى أو العقلى المنفصل عن الجملة والمؤدى مع ذلك فيها • على العكس من ذلك تماما يحدد وتجنشتاين القضية بأنها هى نفسها الجملة وقد دخلت فى علاقة ما • فالقضية هى الجملة ولا شىء أكثر من ذلك • كذلك نقول ان العم لا يمكن تعريفه بأنه مجرد انسان • ولكن عندما يكون العم عما فهو انسان مرتبط بعلاقة ما ومع ذلك لا يعدو أن يكون انسانا •

وتعد القضية الأولية فى نظر وتجنشتاين قضية لا تنحل الى قضايا

أكثر أساسية منها على نحو ما لا تحتوى الواقعه الدرية على وقائع أكثر بساطة . وقد وافق رسل في نظريته عن الأوصاف على امكان تحليل القضية الى قضايا أبسط منها . أما وتجنشتاين فيقول بوجود فئة من القضايا الاساسية بصورة مطلقة .ولا يمكن تحليلها الى ما هو أبسط منها وهذه الفئة من القضايا هي القضايا الأولية .

وتتكون القضية الأولية أساسا من أسماء وتجنشتاين يستخدم كلمة أسماء في هذا المقام بصورة فنية علمية تستدعى تخصيصها على هذا النحو . هناك أسماء كبيرة مثلا كالليدان والبقرة وسقراط . ولكن أسماء وتجنشتاين هي الوحدة التي لا يمكن تحليلها أو تعريفها . الأسماء لدى وتجنشتاين هي الوحدات التي يمكن تعريفها شفويا . فالاسم عنده هو ما لا يمكن تجزئته بالتعريف . انه الإشارة البدائية . والاسم اذن هو ما يمكن تحديده بطريقة شفوية بحتة بأن أشير الى هذا . فيكون الاسم شيئا وتصبح الأشياء بالتالي بسائط . والقضية الأولية هي القضية التي تحتوى فقط على ألفاظ تحدد البسائط .

ولما كانت هذه العبارات الأولية تنبنى أساسا على تعريفات مشهودة ولما كانت القضايا الأولية صورة للحقيقة فمن المسلم به أن كل تقدم في التفكير سيحدث في ملامسة مستمرة للوقائع . وكل العبارات الوصفية واضحة جدا لأنها عبارات تهتم بوصف مواقف محددة تماما . وما ليس واضحا في لحظة واحدة هو ما يتعلق بوصفه عبارة معينة أو هو التحليل الصحيح الفعلي للقضايا الأولية . وعلى الفيلسوف أن ينبئنا بذلك . لأن هذه هي مهمته .

أما الجزء الثاني من كتاب بيتشر فهو شرح وتفسير للبحوث الفلسفية . وهذه البحوث هي الكتاب الهام الثاني الذي يتضمن أغلب آراء وتجنشتاين الفلسفية . وعندما انتهى وتجنشتاين من تأليف البحث المنطقي الفلسفي كان يعتقد أنه أتم حل كل مشاكل الفلسفة . ومع هذا فهو يرى أن ثمة مهاما أخرى للفلسفة وهي أن يحاول النقد الفعلي للأفكار .

ولذلك يخضع وتجنشتاين فكرة التحليل لنقد عنيف في الأبحاث الفلسفية . لقد سبق أن أخذ وتجنشتاين بالمبدأ القائل بأن القضية تنحل الى قضايا أكثر بساطة تعبر عما تعنيه القضية الاصلية . ويؤدي عملية التحليل الى وضوح معنى القضية . أما في الأبحاث الفلسفية فهو يتعرض

لنقد هذه النظرية • ويتحقق وتجنشتاين خاصة من خطأ الفلاسفة حين يحاولون الكلام عن الأشياء منفصلة عن كل سياق • وحين يعمدون الى التفكير فيهما بالفاظ مطلقة • واذا كان وتجنشتاين قد أبى الاعتراف بوجود المعضلة فى البحث المنطقي الفلسفي فانه ها هنا فى الأبحاث الفلسفية يقرر أن الفلسفة تبدأ فعلا بالمعضلة •

والفلسفة هى فى النهاية معركة ضد انجذاب العقل تحت تأثير اللغة • انها حرب ضد السحر الذى تحدثه فينا أشكال التعبير • وقد يقع الفلاسفة فى فهم خاطيء للغة مما ينشأ عنه نوع من الحيرة الشديدة • ولعل مصدر الخطأ الأكبر فى اساءة الفلاسفة لتفسير اللغة هو تطلعهم القوى نحو الوحدة • فهم يميلون الى الأخذ بالصور على نحو جدى حينما تتجسد فى لغة عادية • وهم يجنحون نحو دفع التماثلات الى حد كبير • وحينما يصلون الى ذلك الحد يقعون فى ورطان كثيرة • فمن المؤكد أن الصور تنشأ من تطبيقها تطبيقاً سيئاً • ويكون التطبيق السيئ عادة نتيجة لأخذ الصور مأخذاً جدياً أكثر مما يلزم ولدفع التماثلات أو النماذج دفعا بعيد المدى •

وتعد جميع القضايا دالات صدق للقضايا الأولية • وهى قضايا وصفية لمواقف أكثر أو أقل تعقيدا • ولهذا يعبر وتجنشتاين بقوله : الصيغة العامة للقضية هى ، هذا هو حال الأشياء • والواقع أن رغبتنا فى الوحدة لا تتعلق باللغة وحدها • ذلك أننا نتوسم شيئا مشتركا بين جميع الحيول وبين كل المناضد وبين كل الرجال وبين كل الألعاب وبين كل الديانات وهكذا • وهذا ادعاء طبيعى • لأن فئة الخيول مثلا لا يمكن أن تكون مجرد مسألة شكل • ولا بد أن يكون لأعضائها من الحيول بعض الخصائص المشتركة مهما بلغ الاختلاف بينها • والا فلا يمكن أن نطلق عليها اسم الحصان • وهذه الخصائص المشتركة هى التى تنقضى ماهية ذلك النوع من الأشياء أى هى التى تنشئ الحصانية • ولما كان من الضروري انتماء كل شئ فى الوجود الى نوع معين فمن الضروري أن يكون لكل شئ ماهية •

وينزع الناس نحو ماهيات الأشياء كما يتطلعون الى الوحدة • ويحاول وتجنشتاين اظهار ما فى الاعتقاد فى الماهيات من خطأ على الرغم من كونه حالة تجرى مجرى العادة • وكما كانت عادة الفلاسفة أن ينزعوا نحو التماثل والوحدة أخذ وتجنشتاين على عاتقه مهمة اكتشاف التنوع والتعدد • وفى رأيه انه يكفي أن ندرس مثلا أفرادا مختلفين ممن ينطبق

عليهم لفظ عام معين لنرى أنه لا يوجد شيء مشترك بينهم على الإطلاق . وانظر الى الألعاب مثلا وتأمل ما اذا كان بينها شيء مشترك . ستجد حينذاك أنه لا يوجد شيء مشترك بينها بقدر ما ستجد تماثلات وعلاقات وجملة سلاسل منها على ذلك النحو . ويكرر وتجنشتاين حينئذ : لا تفكر بل انظر . واذا أخضعنا أنفسنا لهذا المبدأ الثوري الذي يقرره سنجد في النهاية أن كل أنواع التشابه والتماثل قد اختفت .

ويوجه وتجنشتاين ضربة ثانية الى « الماهوية » وهي الفلسفة التي ترى للأشياء ماهيات معينة بأن يقول ان الألفاظ تفشل في أن تكون ذات لفظ محدد . كذلك تتعرض مجموعة الخصائص المرتبطة باللفظ للتغيير . ولناخذ مثلا لذلك بياض السكر . فكل أنواع السكر المكرر تكريرا كاملا بياض اللون . وهذه احدي الخصائص التي تنتمي الآن الى مجموعة الخصائص السكرية . ولكن قد نكتشف في المستقبل نوعا جديدا من المادة الخام وقد يتطور هذا النوع . أو لعلنا نكتشف عملية جديدة لتنقية السكر وتكريره حتى يصير السكر المكرر أزرق اللون . حينئذ ستتغير مجموعة الخصائص وسيطرأ عليها تعديل ضروري .

ولما كانت اللغة مصدر سحر عقولنا فان التسليم بالماهيات من شأنه أن يصيب عقولنا بالعطب . لذلك ينبغي أن نسعى الى اقامة لغة جديدة تحل محل اللغة العادية . وتعد الرياضيات بما لها من دلالات وقواعد لغة جديدة . فهذه اللغة العملية لها دلالات كثيرة هامة وهي لازمة للعلوم والهندسة الصناعية والميكانيكا كما أنها تلعب دورا هاما في حياة كل يوم وتعين على اجراء كل أنواع الاستدلال الضرورية . واذا قمنا بدراسة من سحر اللغة .

لا بد ان يكون وراء الكلمات ووراء اللغة شيء ما . لا بد ان يكون ثمة شيء وراء الدبذبات الهوائية أو العلامات الكتابية على الورق لكي تصبح اللغة التي نتكلمها أو نكتبها شيئا حيا ولكي تصير وسيلة الاتصال بيننا مادة حية . المطلوب من ورائها هو الأنواع العديدة المختلفة للعمليات والأفعال العقلية . وانظر الى أى م يتحدث أمامك . اذا أراد أن يقرر أمر وأن يقول شيئا محددًا عن أشياء معينة محددة فليس غاية أمره أن يحرك شفثيه وان يردد أصواتا مختلفة . لا بد لمثل هذا الشخص أن يعنى شيئا بهذه الأصوات .

إذا قال مثلاً « الأسد موجود في المر » فلا بد أن يعنى بقول الأسد نوعاً معيناً من الحيوانات المفترسة وأن يعنى بقول المر مكاناً معيناً وهكذا وإلا فهو لم يفعل أكثر من إصدار سلسلة من الأصوات . إذا صدرت هذه الأصوات نفسها بتأثير الرياح أو عن شخص يتكلم أثناء النوم فهي لا تنشئ قولاً تقريرياً . لهذا يقول رجنشتاين انه يوجد نوع من الفكر بالضرورة وراء الكلمات . وإذا دلت هذه الكلمات على شيء بالنسبة الى السامع فمن الضروري ألا يكتفى السامع بأن يسمعها . بعض الجاهلين قد يفعل ذلك لأنه لا يسمع سوى أصوات . وهذه الأصوات لا تنبئه بشيء . لا . بل لابد أن يفهم السامع الكلام وأن تدور بذهنه بعض العمليات نتيجة لذلك .

وهنا في الفصول النهائية من الأبحاث يعطى وتجنشتاين عناية خاصة لما يحدثه المعنى من الفعل العقلي ولما يحدثه الفهم من العمليات العقلية . وأحياناً يسلم وتجنشتاين في بعض الظروف بأن قصد الانسان لأن يعنى ما يقول هو حدث عقلي من الشيق أن نفرض أن هذا النوع الجديد من المعنى . . أعنى أننا حين نعنى شيئاً معيناً مثل « بكلمة أو عبارة س . . يكون ذلك حدثاً عقلياً أو فعلاً عقلياً على الأخص . والواقع أن الكلمات نفسها عديمة الحياة . فالكلمات التي تسمى أو تشير الى شيء مثلاً لا تقيم علاقة فيما بينها وبين ما تشير اليه أو تسميه . لذلك من الضروري انشاء هذه العلاقة عن طريق الفعل العقلي الخاص بالمعنى . يريد المتكلم بكلامه أن يشير الى حالة ما . وهذا هو ما يخلق العلاقة بين الألفاظ وبين العالم .

ولا يمل وتجنشتاين من ترديد الاختلاف بين الكلمات وبين المعانى وحالات الفهم في أن الأخيرة تنسب الى أحداث عقلية خاصة . ويؤكد ويتشتر أنه من الخطأ أن نقتراح خضوع وتجنشتاين لمؤثرات معينة في معالجته للفهم وللمعنى . لم يخضع وتجنشتاين لاعتبارات معينة خاصة بما هو عقلي أو خاصة بالعلاقة بين اللغة والفكر . لهذا لا يستحسن ربط تفكير وتجنشتاين حول هذه النقطة بأية فلسفة أخرى . من الجائز أن نجد لهذه العناصر ارتباطات معينة بتفكير وليام جيمس خاصة فيما يتعلق بالخصائص المشتركة التي سبق أن أشرنا اليها . أما هنا فتفكير

وتجنشتاين ملتصق مباشرة بنظراته حول الموضوع على نحو ما شغل هو نفسه به وعلى نحو ما لمس هو نفسه نتائج تأملاته .

وكما يخص وتجنشتاين أواخر فصوله في البحث المنطقي الفلسفي بالتعريفات المشهدية نراه يخص أواخر فصوله في الأبحاث الفلسفية بالاحساسات والحواس . وكأنما يود دائما أن يزرع رعوس أفكاره في بطون الواقع الملموس عن طريق التعريفات المشهدية من ناحية وعن طريق الكلمات الحسية من ناحية أخرى .

ولذلك يقول بيتشر انه يوافق جيلبرت رايل على ما قاله من أن وتجنشتاين قد شغل نفسه أكثر من سواء بطبيعة الفلسفة ذاتها . بل يذهب هو نفسه الى أن وتجنشتاين كان أول فيلسوف صاحب وعى ذاتي مهنى فى التاريخ . ولعله يكون مسئولاً عن ظاهرة مؤداها أن فلاسفة اليوم أكثر يقظة عموماً بنسأن طبيعة المهمة الملقاة على عاتقهم مما كانوا فى أى وقت مضى . وقد يكون هذا هو السبب فى أنه لم يحاول تقديم التعاليم بقدر ما حاول أن يقدم خبرته وفنه للمفكرين .

٢ - نقد ريتشى للوضعية المنطقية

كتب ريتشى الذى كان أستاذاً للفلسفة بجامعة أدنبره فى اسكوتلنده بحنه فى نقد الوضعية المنطقية سنة ١٩٣٧ . وفى تلك السنوات كانت الوضعية المنطقية تنتقل من جوها المدرسى المنحصر فى حلقة فيينا وفى مدرستى لندن وأكسفورد لتتسع رقعتها فى انجلترا

Wiener Kreis

بأكملها وفى أمريكا وفى ألمانيا وفى مصر . ولم تكن هذه الطائفة من الفلاسفة الذين يحملون اسم الوضعيين المنطقيين قد شكلت خطراً حقيقياً حينذاك على مذاهب الفكر الفلسفى الخالص ومدارسه . ولكنها كانت رغم ذلك قد لعبت دوراً هاماً فى تاريخ الفكر وضمت إليها أسماء من أكبر المشتغلين بالعلوم والفلسفات .

وريتشى نفسه يبدأ كلامه حينذاك بقوله ان الوضعيين قد نصبوا أنفسهم نقادا هادمين حتى بالغوا فى ذلك مبالغة شديدة . ويقرر أنهم قد أدوا بذلك فائدة جمة لكل أجواء الفكر الفلسفى حينما استطاعوا أن يقتلعوا الكثير من النظريات العابثة الطفيلية . غير أنهم كادوا يطيحون بكل شىء فى الطريق . ولا يقل الوضعيون المتأخرون تأثيراً على الفلسفة

عن السابقين • فانهم اكتسبوا نفس القدرة على النقد الهدام خاصة وأنهم قد زدوا أنفسهم بأجهزة انذار عملية الى كل أصحاب المبادئ التي عارضوها •

وكان ظهور كتاب اللغة والصدق والمنطق الذي ألفه آير سنة ١٩٣٦ بمنابة المحرك الأساسي لكتابة هذا البحث الذي نعد فيه ريتشى مذاهب الوضعية المنطقية • وتمتاز تفاقه ريتشى بأنها علمية رياضية وأنه يستطيع أن يتعامل على نفس المستوى المنطقي الذي يستمسك الوضعيون بعراه • فهو مؤلف كتاب المنهج العلمي المعروف لدى دراسى المنطق العلمى • ويعلق فهو مؤلف كتاب المنهج العلمى Scientific Method المعروف لدى دراسى المنطق العلمى • ويعلق على كتاب آير بقوله انه يكفى لتصوير كل الأفكار المتعلقة بموضوع النقاش • واذا كان آير قد نجح في تقديم ادعاءاته النظرية بوضوح فقد نبت خطأ هذه الادعاءات نفس الوضوح • ولم يعد من المستغرب أن تكون النتائج المستقاة من هذه الادعاءات الاولية حاطة أيضا • ولما كان ريتشى من رجال العلم فقد آثر أن يكتبه بنقد القضايا العامة في مذهب الوضعية المنطقية وتطبيقها على نظرية العلوم •

ومزاعم هذه المدرسة منطقية وفقا لاسمها الذي اطلق عليها • ولا تعدو القضايا في نظرها أن تكون اما قضايا وقائع أو فروضا علمية واما أن تكون تحصيل حاصل أو تعريفات • والا فهي خالية من المعنى أو مجرد عبارات لفظية مينا فيزيقية • والطائفة الاولى هي وحدها ذات الدلالة لأنها تخبر بشيء عن العالم •

وتعد قضايا الطائفة الأولى تقريرا لاحداث الواقع التي يمكن تحقيقها بالتجربة • والا فهي ما يمكن استخراجها بالتحليل المنطقي الحاصل دون أى تغيير في المعنى — ويقال عن القضية انه قد تم تحقيقها بالتجربة عندما تشير أو تصف محتويات حسية فعلية أو ممكنة لتجربة أحد الناس بطريقة صحيحة • ولم يتحدد بوضوح من هو صاحب التجربة ••• فهو أحد الناس المعينين أو أى شخص أو المتحدث نفسه • ويقول ريتشى انه ذكر كلمة أى شخص من كثرة ما راوده الشك في أن أصحاب هذا المذهب انما يعنون دائما أنفسهم حينما يريدون الرجوع لأحد في مقدار الصدق المتعلق بأى قضية • على أن آير يضع نفسه في صعوبة كبيرة حينما يؤكد مذهبه في التحقق • فهو يعترف (في صفحة ١٣٥ من كتابه) بأن نفس الصيغة اللفظية قد تكون قضية واقعية وقد تكون أيضا تحصيل حاصل • واذا استحل آير لنفسه أن يذكر مثل هذه الأقوال الاولية المركبة فسيكون من

الصعب الى حد الاستحالة بلوغ نتيجة ما فيما يسمى بالتحليل المنطقي
البحث للقضايا . بل سيكون مستحيلا تحقيق هذا التحليل المنطقي
الحاصل بأى وجه من الوجوه .

أما عن الطائفة الثانية من القضايا وهي الخاصة بقضايا تحصيل
الحاصل فهي قضايا تحليلية . ويعنى كونها تحليلية أنه يستحيل تقرير
نقيضها . ولهذا السبب عينه فهي لا تقرر واقعة ولا تخبر عن أى أحداث .
واستخدامها الصحيح قاصر على اعتبارها تعريفات لمجرد تحديد الرموز
اللغوية المعادلة لسواها . وتحنوى الرياضيات على قضايا جميعها من هذا
النوع . فتعرف $2 + 2 = 4$ على نحو ما كيف يمكن استخدام هذه
الرموز 2 ، 4 . وتدعى الوضعية المنطقية أن كل قضايا الفلسفة يجب
أن تكون من هذا النوع . وسبب ذلك أن وظيفة الفلسفة هي القيام بتحليل
مثل هذه الأحكام عن طريق استبدالها بغيرها مما يكشف عن تكوينها
ودلائنها ومقدار صحة كل منهما اذا كان لها تكوين ودلالة . فهناك قضايا
تحصيل حاصل فى شكلها مثل قولنا « الشغل شغل Business is
Business » الذى يحمل دلالة شعورية وان لم تكن لها دلالة حرفية .
وهذا ما ينكره آير .

وما هنا نجد أنفسنا أمام قضايا الطائفة الثالثة وهي قضايا
العبارات الميتافيزيقية اللفظية الحالية من المعنى . اذ تشير بعض القضايا
الواقعية المشهدية (Ostensible) أو الشبيهة بالقضايا الواقعية الى
وحدات وأشياء ليس من طبيعة وضعها أن تخضع للتجربة أو أن ترى
رؤية عينية كما لو كانت قد أقيمت منطقيا على عناصر من التجربة . ومثل
هذه القضايا المثبتة تسمى قضايا ميتافيزيقية أو خالية من المضمون .
وكلمة ميتافيزيقية هي كلمة فاسدة وسيئة الاستعمال لدى آير . لأنها
مجرد لافتة يضعها فوق كل ما يكره ولا يقربها اطلاقا مما يجب على الرغم
من أنها قد تنطبق عليها أيضا بنفس التساوى .

ويضع آير هذا التقسيم للقضايا كأساس منطقي لنظريته . وهذا
التقسيم هو الذى يميزه بصفة المنطقية من غيره من الوضعيين . لذلك
يبدأ ريتش بمناقشة هذا الأساس المنطقي الذى تنبنى عليه جملة مواقف
هذه المدرسة الفلسفية . فيقول انه قد يكون شيئا بسيطا ما يبدو من
الخلل فى استخدام كلمة تحصيل حاصل ولكنه استخدام زائف ولا بد
من توضيحه . ذلك أن تحصيل الحاصل معناه أن يكون ثمة تعادل فى
الهويات . بل يجب أن يكون ذلك هو معناه مثل $2 = 2$ أو الشغل

شغل • وإذا قصد بهذه العبارات شيء جاد كان بفريرها يفيد بأن الحدود أو الألفاظ أو الرموز المؤداة فيها يجب أن نعلم وفقا للتعريف وليس وفقا للتشخيص • وينبغي أن يؤخذ بهذا الفهم تبعا للصرامة الضرورية في أخذ الامور • إذ أن طرفي المعادلة $2 + 2 = 4$ ليس بينهما هوية • فالطرفان يحتويان على رموز متباينة ومتميزة • ويمكن أن يحل كل طرف محل الآخر بدون أى خطأ بالنسبة الى جميع الأغراض الرياضية • فيمكننا أن نقول مثلا : خروفان ومعتزان يكونان أربعة حيوانات طالما كان العدد وحده هو الذى يهمنا فى حد ذاته وطالما كان فى إمكاننا اغفال صفات هذه الحيوانات الخاصة كخراف أو كماعز •

وننتقل الى نقطة أخرى أكثر أهمية • فكل ما يقوله الوضعيون المناطقة عن اللغة ينبنى خاصة على نظرية المناطقة الرياضيون عن لغة الرياضيات • ويحتمل أن يكون ذلك رائعا فى نطاقه • ولكن هل يمكن أن تمتد هذه النظرية كيما نقوم بتطبيقها على كافة مجالات التخاطب باللغة أى عن طريق الرموز ؟

وإذا كان جائزا استبدال الرموز $2 + 2$ ، 4 أحدهما بالآخر بدون أى خطأ على الاطلاق وبدون أى اختلاف فى المعنى فى جميع القضايا الرياضية فذلك لأن استخدام هذه القضايا يعتمد كلية على صورة أو تكوين هذه القضايا ولا يعتمد اطلاقا على مادة هذه القضايا أو محتواها إذا كانت ذات مادة أو محتوى • أو بعبارة أخرى تستخدم قضايا الرياضة كتعريفات وحسب • أما فى اللغات العادية بما فى ذلك لغة العلوم غير الرياضية فلا يمكن تمييز مادة القضية من صورتها مقدما • لا يمكن عزل الكلام عن معناه سلفا • وحتى فى حالة امكان فصل المادة عن صورة القضية يتوزع اعتماد اللغة فى استخدامها على المادة وعلى الصورة فى القضية لأن الأحكام مادة بطبيعتها • هذه الأحكام تشير الى ما هو موجود وليس حسبها أنها صورية مثل قضايا الرياضيات • ومن ثم فالتحولات المنطقية المتروعة التى يمكن تطبيقها توقف على العناصر اللغوية الصورية أو الخاصة بالبناء اللغوى ذاته • هذه العناصر هى التى يعبر عنها فى اللغة العادية برموز مثل (و) ، (أو) ، (لم) ، (كل) ، (أحد) ، (بعض) • وهذه العناصر ذاتها تخضع لبعض التحديدات • فحين أقول (النيل نهر عظيم) لا تكون عبارتي مساوية تماما لقولى (ليس النيل نهر صغيرا) • كذلك ليست عبارة (تقع أدنبره شمال لندن) مساوية تماما لعبارة (تقع لندن جنوب أدنبره) الا لمجرد استخدامات فنية معينة مثل قراءة الخريطة •

تساوى هذه العبارات محدد بالغرض الذى تستخدم فيه كما هو الأمر حين تنمير (أ ، ب) لكل من أدنبره ولندن وحين تكون القضايا فعلا رياضية .

فيمكن استبدال الرموز اللغوية وتغييرها بدون تغيير المعنى فى حدود بسيطة جدا كما هو ملاحظ من الحقيقة المشهورة من ان بل لعه تمتلك بعض ألفاظ وعبارات لا يمكن ترجمتها الى لغة أجنبية . ويعطى تاريخ وتقاليد كل شعب لغته طابعا معينا لما تسبغ على رموز تلك اللغة معاني مختلفة . فكل رموز وكل لغة ذات أرضية مغايرة لأرضية سواها .

وإذا اعترض قائل بأن ذلك يتدخل فى العوامل اللغوية العاطفية أو الشعورية وحدها ولا يؤثر على استخدام اللغة العلمى المشروع . . . إذا قال ذلك معترض اجابه ريتش بأن بعض العبارات الفنية الدفيعه تصطبغ بالتسويب الذى تتداولها رغم ما فيها من حبكة ورغم استعمالها المحدد . خذ لذلك مثلا عبارة فضائيه مثل : « ليس ما فاه الجندى مقنعا » . . . فهذه العبارة فنية تستخدم لأداء معنى فنى محدد ولا ترمى الى الاثارة أو تحريك العواطف وانما يفصد بها عادة عكس ذلك فى المحاكم الانجليزية . ولو أنك ترجمتها الى اللغة الفرنسية لوجدت صعوبة شديدة لأن كل شىء مفتح فى المحاكم الفرنسية . وإذا ترجمتها الى الألمانية لكانت اهانة للجيش الألمانى .

بل حتى اذا أثارت اللغة العواطف . . . كيف أو لماذا نزع أن التعبير أو اثاره العواطف هو بالضرورة غير مشروع ولا يتفق مع الاستخدام العلمى للغة ؟ اذا قلت عبارة تقريرية معينة أو نطقت بأحد الأحكام :

(أولا) : كانت لك رغبة .

(ثانيا) : فى أن تحصل على موافقة سامعك .

ومعنى ذلك أن التعبير واثارة العواطف هو أحد الوظائف الأساسية الهامة لكل تداول لغوى بين الناس ولو كانوا رياضيين أو منطقة . وإذا لم يقصد الناس التعبير عن عواطفهم ما كان يخطر على بال أحد أن ينطق بكلمة . وتشغل العواطف جزءا كبيرا من المعنى شأن أى شىء آخر . من الجائز أن يعترض أحيانا أو دائما على المسائل العاطفية حينما توضع فى غير موضعها وحين لا يصحبها التوفيق . ولكن هذا لا يختلف كثيرا عن اعتراضنا على كل كذب أو على كل فهم خاطئ لما يقال . فالعاطفة صحيحة وتكون الفضية صادقة اذا لابست الوقائع وخاطئة أو خادعة حينما لا تلبس الوقائع .

إذا شئنا أن نعطي تعريفا عاما للغة جاز لنا أن نقول : اللغة ترمز مبدئيا الى وضع أو الى نموذج لسلوك المنحدث المتجه نحو الأشياء أو الأشخاص . ونستعمل بقصد تعديل الوضع أو السلوك الخاص بالآخرين أو الخاص به هو نفسه ان أمكن . وهذه الأوضاع أو أنواع السلوك هي تعبير خارجي عما هو عاطفة باطنة من نوع ما . ولعل الطلب يكون أكبر أولية بين أنواع القول من التقرير . ولكن نعني رموز اللغة في الخطوة التالية على خطوة الطلب الأولية بأن ترمز الى المظاهر التي ترمز هي أيضا بدورها الى الأشياء أو الى الأشخاص التي تتجه إليها مشاعر المنحدث أو أفكاره أو أفعاله . وينطبق هذا على كل أنواع اللغات .

أما اللغة الرياضية فهي الحالة المحددة التي تكون رموزها فارغة من كل مضمون مادي . تفرغ لغة الرياضيات من أي محتوى بقدر الامكان حتى يمكن تطبيقها على أي شيء عموما ولا تقبل التطبيق على شيء بالذات على الخصوص . وتقبل الألفاظ أو الحدود على الأصح استبدالها بغيرها دون أي خطأ اطلاقا في لغة الرياضيات فقط . والوضعيون المناطقة يعاملون الحالة المحددة معاملة الحالة النموذجية ويأخذون الوضع الخاص مأخذ الوضع المتميز . ويمكن توقع نتائج هذا التصرف بسهولة .

هذا الخطأ استطاع ريتسي أن يكتشفه وأن يشير إليه من جانب المنطق . أما من جانب الوضعية في المذهب فالمسألة في رأيه أخطر من ذلك وأدهى . اذ يزعم آير أن كل قضية صائبة تقرر موادا جميعية عن الواقع . وتعادل هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى لا تقرر شيئا سوى أن بعض المعطيات الحسية يمكن أن تخضع او نخضع فعلا للتجربة في ظروف معينة . أو تعادل هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى يمكن تحويلها الى هذا النوع المذكور من القضايا الذي لا يقرر شيئا سوى أن بعض المعطيات الحسية يمكن أن تخضع أو نخضع فعلا للتجربة في ظروف معينة . وهذا يعني أن آير وأشباهه من الوضعيين قد أصبحوا من أنصار الفينوميناليه أي الفلسفة المظهرية . (هذه الفلسفة شيء آخر سوى الفينومينولوجي أو فلسفة المظاهرات أو الظاهرية) فأهم ما يزعمه المظهريون هو أن القضايا التي يكرهونها لا يمكن تحويلها وتصبح من نم غير صحيحة . أما القضايا التي يولونها حبهم فانهم يعاملونها باهتمام كبير . ويقول ريتش انه يشك في أن تفلت أي قضية من محاكمتهم القاسية بغير لعنات .

خذ أي قانون علمي عادي مثل : « درجة غليان البنرول هي ٨٠ر٤ »

مثوية « • هذا القانون هو بلا شك تعميم تجريبي من التجربة ويمكن أن يتحقق منه (وفقا للاستخدام العلمي لكلمة تحقق وليس بالضرورة وفقا لاستخدامها الوضعي) أى شخص فى أى يوم عندما تنوافر له الاجهزة الضرورية والمعرفة والمهارة الضروريتين من أجل استخدام الأجهزة على الوجه المناسب •

وإطرف شىء فى هذا المنل الذى يضربه ريتشى هو مقدار ما فيه من جدية واقناع على الرغم من طوله • ولذلك أذكره بحذافيره لأهميته فى تصوير المشكلة • فلو تصورنا مثلا مدى البراعة التى كان يتمتع بها أرسطو وأرثيميدس والتى تميز براءتنا - أنت وأنا - فهما لم يكونا قادرين على استخدام الأجهزة كما ينبغي ولم يكونا على احاطة ضرورية كافية • ولذلك ما كانا يستطيعان معرفة ذلك القانون • ومهما كانت براعة روبنسون كروزو ومعرفته فى جزيرته فهو لم يكن قادرا على استخلاص ذلك القانون • وحتى لو توافرت له المواد الخام الضرورية فى جزيرته وحتى لو عاش طويلا بمافيه الكفاية وعمل عملا جيدا مجهدا فقد نطن أنه سيكون قادرا على اتمام الموضوع • فليس عليه أن يصنع الزجاج فقط وأن يدع الأجهزة تنفجر (وان كان ذلك يسيرا اذا عرفت كيف يتم ذلك) وانما يجب عليه أن يخترع ميزان الحرارة والبارومتر • وكان عليه أن يعيد تجاربه واختباراته من أجل تحسين صناعته ثم عليه أن يعلن اكتشافه • وفى النهاية كان عليه أن يعد مادة البترول ••

أنت وأنا نستطيع اليوم أن نشترى البترول واثقين من معرفة عمال المناجم والمصانع وخبرتهم والأجهزة التى تزودوا بها فى عملهم • وسنكون واثقين أيضا من الكيميائيين الذين أشرفوا على تكرير البترول واعداده ومن العمال الذين يقومون بتعبئة البترول فى الزجاجات ويضعون عليها نوعها • ويمكن أن ننق فى ذلك كله أو نقوم نحن أنفسنا بتنفيذه • وسنشترى أيضا ميزان الحرارة وسنثق أيضا فى صناعته • على أى حال يمكن الحصول أو الاشراف على صناعة ترمومتر يكسب ثقتنا • وعند القراءة يمكن الاعتماد على قراءتنا مقرونة بقراءات الآخرين الى جانبنا من أجل الدقة اللازمة • وآخر مرحلة من كل هذه العمليات هى وضع الأجهزة وتبخير البترول • ولن نتمكن من قراءة ميزان الحرارة فى تسع حالات من عشرة عندما يبلغ الدرجة المحددة لغليناه وهى ٥٨٠ر٤ مثوية ولكننا سنرى العلامة الفضية وهى تتوقف فى أى موضع آخر • ويمكن الاعتماد على التجارب الواردة فى كتب العلوم بعد العمليات الطويلة والاختبارات العديدة • وقد تهب عاصفة أثناء تجربتنا للعملية فاذا

- بالعلامة الفضية نتغير تغيراً سريعاً لأن الحرارة لن تقف على وضع معين .
- وعلينا عندئذ أن نعيد كل شيء من جديد .

وقد يتصور الوضعيون أن كل ما يتطلبه مثل هذا القانون أن نقرأ اسم البترول على الزجاجاة وأن نرى العلامة الفضية تعلق على رقم ٥٨٠٤ مئوية على المقياس . لو كان الأمر كذلك لصح اعتبار تقريرنا أن البترول يغلي عند درجة ٥٨٠٤ مئوية مجرد تحصيل حاصل . فالاسم على الزجاجاة هو رمز وحسب وكذلك المقياس المرسوم على ميزان الحرارة هو مجموعة رموز . وإذا لم تتدخل عوامل أخرى أمكننا أن نقول تعريفاً للبترول مؤداه أنه المادة التي تغلي عند درجة ٥٨٠٤ مئوية كما هو مبين من موضع العلامة الفضية على هذا المقياس أو ذاك . أو أن نقول تعريفاً مؤداه أن دلالة ٥٨٠٤ هو أنها تلتقي مع درجة حرارة بخار غليان البترول .

هناك قدر من الصدق في قولنا ان القانون يفغ موقف التعريف كما يرى من نتيجة تجربة سالبة . افرض أن درجة الحرارة كانت ٥٦٠ مئوية عند بدء التبخير ثم ارتفعت تدريجياً بهدوء الى النهاية حتى بلغت ٥١٢٠ مئوية . فهل يصح عندئذ افتراض خطأ القانون ؟ لا بالطبع . سوف أفسر ذلك بأن المواد الموجودة في الزجاجاة لم تكن من البترول وأن الغش حصل من الباعة أو العمال . على أي حال لا يصح أن نستخلص من ذلك أن القانون مجرد تحصيل حاصل . فلسنا نشغل هنا بحدود رياضية يمكن اختراعها وتعريفها وفقاً لارادتنا . بل نحن نشغل هنا بحدود قصدنا أن نصف بها وحدات طبيعية واجراءات عملية مستقلة تماماً عن الارادة الانسانية . قد يكون جزءاً من تعريف البترول أنه يغلي في درجة ٥٨٠٤ مئوية . ولكنها جزء وحسب . اذ لا يوجد تعريف كامل للبترول . ولا بد أن يطرأ شيء ما دائماً على اعداداننا . بل أكثر من ذلك أننا قد نكتشف مادة أخرى تغلي في درجة ٥٨٠٤ مئوية مما يستدعي تغيير التعريف .

ويمكن لبعض الأغراض المعينة معاملة القوانين العلمية بوصفها معادلة للتعريفات . وهي عندئذ ليست صادقة أو كاذبة على وجه التحديد وليست قابلة لأن تنقلب رأساً على عقب عند الملاحظة . أما التعريف في حد ذاته فمن الجائز أن يصير غير صالح للاستعمال وينبغي حينذاك اسقاطه واحلال تعريف آخر محله . وليس هناك ما يمنع أن تستخدم نفس هذه الصيغة التي تجرى مجرى التعريف كمجرد تلخيص في مجالات أخرى لما حدث بالفعل . فكل تعميم هو في نفس الوقت تلخيص لأحداث الماضي ومنهج لتعريف الألفاظ والحدود للاستعمال في المستقبل . وكلا الوظيفتين

متميزتان ولكن مترابطتان • ويجب فحص قضايا العلوم الطبيعية نفسها لمعرفة كيفية استخدامها الحاضر • ولا شك في أنها غلطة خطيرة أن يعتقد البعض في أنها تشبه قضايا الرياضيات •

ونعود الآن الى موضوع المنطق فيقول ريتش انه من المؤكد أن التحقق من تعميم بسيط واضح مثل درجة غليان المادة على جانب كبير من التعقيد • ولا يكفي أن نخفف من أحمالنا بأن نقول عنه في بساطة انه « تجربة الملاحظ لمعطيات حسية معينة في ظروف معينة » • لا شك في وجود بعض المعطيات الحسية الدقيقة التي تحقق العانون وتثبتته اذا كانت من نوع معين وترفضه اذا كان من نوع آخر • ولكن هذه المعطيات الحسية الدقيقة قليلة جدا في هذا الصدد ولا معنى لها اذا انفصلت عن هذا الكيان الموضوعي •

وهكذا فالأمر بهذا الصدد معقد تعقيدا شديدا ويحتاج الى سرد طويل • ويوجد وراء مثل هذا القانون بناء شاسع من الجهود البشرية ومن التجارب وجهد كبير متعاون وخبرة أجيال طويلة وتجاربه • وقد اشتغل بهذه المسائل علماء لا حصر لهم من أجل توفير المعرفة التي نحتاجها • وتعاون في تكوين هذه الخبرات عمال من مختلف البقاع بعضهم يشتغل بالتعدين وبعضهم يعمل في صناعة الزجاج وفي استخراج الفحم • واذا سئنا أن نعتبر هذا القانون عن الغليان متوقفا على ترجمته في ألفاظ تخص تجربة رجل واحد فسنكون قد ارتكبنا خطأ كبيرا • واذا سئنا التفرق بمنزل هذا الرجل قلنا ان أمره معقد شاق واذا صدقنا مع أنفسنا ومع الواقع قلنا أن مهمته مستحيلة •

هل من الممكن ترجمة الجهد الانساني المتأزر الى معطيات حسية ؟
واذا كان ذلك ممكنا ••• فمن هو صاحب هذه المعطيات الحسية ؟

لا توجد قضية من قضايا العلم الطبيعي تصف أو تشير اشارة مباشرة الى معطى مباشر من معطيات التجربة الحسية • انها تشير الى الخصائص العامة والى العلاقات القائمة بين الأشياء وثنات المعطيات الحسية الطبيعية • ويكفي أن نلقى نظرة عابرة الى أى كتاب في مبادئ العلوم كي نتحقق من ذلك • ولا تعدو ثنات المعطيات الحسية التي يشيرون اليها عادة أن تكون ذات طابع اتفاقي عال دقيق يطلق عليه ادنجتون اسم « قراءة المؤشر » على نحو ما يحدث في المقاييس والعدادات • ولا تعدو وظيفة المعطى الحسى أن رمزية بحتة • وليست شيئا في ذاتها • تعمل المعطيات على الرمز الى علاقات سببية فيما بين الأشياء الطبيعية أو ترمز خصوصا

الى العمليات التي ينفذها الملاحظ في الأشياء الطبيعية . والمسمى بالملاحظ في المناقشات الفلسفية هو في الواقع المنعذ أو المشرف على ادارة العمليات كما ينبغي أن يوصف .

ولم يحدث اطلاقا أن أحدا قام بتحويل قضية علمية الى قضايا تشير الى المعطيات القائمة بالفعل أو الممكنة الوقوع بالفعل أو الى مضمون التجربة الحسية . واعتاد الوضعيون أن يخفوا هذا الفشل وراء ضباب من العبارات مثل « الشروط أو الظروف الضرورية للملاحظة » أو مثل « الأشكال المنطقية للمعطيات الحسية » . وتظل كل هذه التسميات مثل : الشروط – الملاحظ شخصيا – سبب البناء المنطقي . . . تظل كلها بدون أى شرح . فالأبنية المنطقية أو الأشكال المنطقية لم تتكون فى أى حالة . كل ما قيل لنا هو أن ذلك ممكن فعلا . ولا شك فى أن تقدير الوضعيين أو المظهرين لعملية التحقق العلمى هو مجرد أسطورة أو اذا شئنا ضرب من الميتافيزيقا الفاسدة .

ولم يكن العلم الطبيعى كما حدده الباحثون المختصون وضعيا قط . ليس الوضعيون سوى بعض النقاد الجالسين فى حجراتهم أو بعض المشتغلين بالرياضيات . وقد أكد مايرسون ذلك فى مناقشته للموضوع . ولم يأخذ العلم سبيله الحالى استجابة لرأى مايرسون ولم يمض الباحثون فى طريقه استماعا لرأيه . ولم يكن العلم ليمضى فى طريق آخر استجابة للضرورة التى يفرضها الوضعيون . ذلك أن العلم هو ما قام به الباحثون فعلا ولا يعرف معنى كلمة «ينبغي» التى ينادون بها . وقد أشار هوايتهد الى ذلك فى « مخاطر الأفكار » حين قال انه لو كان الباحثون وضعيين لما أتموا ما قاموا باستكمالها من الاكتشافات . فالعلم قد قام أساسا على اعتقاد شبه ميتافيزيقى بوجود عمليات سببية تتفاعل فى العالم الطبيعى دون أن تتكون بأكملها من معطيات حسية . وقد يتسبب هذا الاعتقاد فى بعض الصعوبات ولكن اهماله يؤدي الى صعوبات أشد وأسوأ من ذلك بكثير .

ويمكن من تم أن نقول (أولا) ان المعطيات الحسية الممكنة هي لا شئ اذا لم تتوافر وسائل تحويلها الى معطيات فعلية . وما يمكن أن يقوم بتحويلها الى معطيات حسية لا يمكن أن يكون مجموعة معطيات أخرى الا اذا أسبغنا على المعطيات صفات ميتافيزيقية . (نانيا) كى بملأ الوضعيون العالم الذى خلقوه أرادوا استخلاص أبنية وأشكال منطوية من المعطيات الحسية . ولكن ليست هذه نفسها معطيات . فالمفروض أن توافر

النظرية التي تزعم أن وحدات العلوم هي أشكال منطقية مستخلصة من المعطيات الحسية المفروض أن توافر مثل هذه النظرية جسراً بين التجربة المباشرة والنظرية العلمية . ولكن وحدات العلوم ليست شبيهاً آخر سوى معطيات الحس . وهذا هو ما لا تحتمله نظرية الوضعيين . وكأنهم يستندون الى معطيات فعلية حين تشير امكانية صحة هذه المعطيات الى اشارة محجوبة الى ما ليس معطى من معطيات الحس الفعلية . (ثالثاً) يلاحظ أن بعض علماء النفس مثل كاتس في كتابه عن عالم الألوان قد اكتشفوا صعوبة تحديد خصائص المعطى الحسى المباشر تحديداً قاطعاً .

ولا شك أن هناك صعوبات تواجه كل نظرية تتعرض للعلاقة بين التجربة الحسية وبين ما نسميه بالعالم الحقيقي . والوضعيون المناطقة لا يأتون بجديد حين يتوسمون الخطأ في كل شيء ولكنهم يفشلون حقاً حين يهملون ما هو صحيح . وقد يبنون العالم من معطيات الحس اذا كانت دائماً موجودة بالفعل . والا فلاشك في أنه يبنى من معطيات الحس وأشياء أخرى مما ليس من معطيات الحس . وأكبر الخطأ في نظرية القضية لدى الوضعيين المناطقة هو أنهم استلهموا مبادئ الرياضة في النسج على منوالها حيثما لا موجب على الاطلاق .

ويقول ريتشى ان خطأ الوضعية المنطقية ناشىء من بناء أفكارهم على سوء فهم لطبيعة البحث العلمى . وينشأ خطأهم أيضاً من ارتباطهم بنظريات الفلسفات المظهرية (الفينومينالية) . فمن المسلم به أن العلم يتكون من جانبين : نظرى وعملى . وأهم هذين الجانبين هو الجانب النظرى الذى يدونه الباحثون فى كتبهم ويمكن نقده بعيداً عن الوقائع . ولكن لم يتذكر أحد أن كل أحكام وعبارات النظرية هي مجرد تشبيهات . وبعض التشبيهات ردىء عادة وبعضه حسن . ويعين بعضه على تناقل المعرفة ولا يعين بعضه الآخر على شيء من ذلك . وذلك فضلاً عما فى هذه التشبيهات من صدق أو من خطأ . وزعموا رغم ذلك أن الوقائع هي مجرد وقائع من المعطيات الحسية الممكنة أو الفعلية .

على أى حال ليس من السهل وضع العبارة السليمة أو القضية الصحيحة . وكل ما ينشأ عن أعمالنا هو أشد ما يكون التقريب . والعلم لا يبدو أن يكون ما يفعله الأشخاص المدربون فى حقل العلوم . ويتكون التدريب العلمى من اكتساب المهارة الفنية واتقان الحرفة مع الاحاطة بما يفعله الآخرون ، وما يفعلونه أيضاً بواسطة وسائل فنية وأدوات صناعية مشابهة . وليس من اليسير تمييز وقائع العلم من النظريات لأن تأكيد

هذه الوقائع يعتمد على أدوات وأجهزة • ويعتمد بناء هذه الأدوات والأجهزة واستخدامها على النظرية • ولا شك أنه يمكن مع بعض التهاون اجراء تمييز بين أقل ما تتطلبه العمليات التجريبية من النظرية وبين النتائج المباشرة للعمليات • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى يمكن أيضا التمييز بين المناهج وبين المعطيات وبين النظرية أى الصياغة لرسم التخطيط التي تهدف الى التعميم الواسع بقدر ما يمكن • وهذه الرسوم التخطيطية المجردة هي التي يستحسن النعير عنها بالصيغ الرياضية •

وتوجد بين العلماء الطبيعيين النظرين نزعات ذات طابع وضعى جزئى • فهؤلاء يقولون ان الصياغة النظرية تتطلب حدودا وألفاظا يمكن ترجمة كل متغيراتها فى الصياغة النظرية الى متغيرات تقبل الملاحظة المباشرة باستخدام المناهج السديدة مهما كانت تلك الألفاظ والحدود خالية من المعنى •

ولكن توجد أيضا نزعة أكثر قدما من السابقة ولا تزال شائعة بين الطبيعيين الذين يقومون بالتجارب وبين أصحاب التجارب فى حقل البيولوجى (علم الأحياء) • وفقا لهذه النزعة تقام نماذج كصيغ نظرية ويمكن فهم النماذج فى ألفاظ وحدود ميكانيكية آلية أو تبقى هذه النماذج مجرد رسوم شكلية لوصف العلاقات الهندسية المقترضة • وللباحث التجريبي بلا شك خبرة رياضية عادة وان لم يكن ذا طبيعة رياضية • ولكن خبرته الرياضية أقرب الى الآلية •

بـ على أى حال يمكن القول بأنه بارع فى تداول الأشياء وأنه جنح من ثم الى تصوير العالم الخاص بالنظرية العلمية طبقا للمرئيات التي يشهدها فى عالمه المحيط به • وقد أدت نزعة « اقامة النموذج » الى أخطاء جسيمة لأنها دفعت الناس الى الظن بأن الوحدات الدقيقة مثل الذرات والكهبربات وما الى ذلك مزودة بنفس الخصائص المألوفة المشاهدة فى الأجهزة المتداولة وفى الأشياء المرئية •

وقد استطاع العلماء أن يحذروا مثل هذه الأخطاء فى الأزمنة الأخيرة • واذا كان الوضعيون قد أفادوا فى نقد هذا الموقف فلا يعنى ذلك أن نهدم كل شىء • اذ لم تعد العلوم الحديثة فى حاجة الى مثل هذا النقد الوضعى بعد أن صارت نظرياتها ذات صياغة دقيقة حذرة • ووجود الغرض كما يقولون أفضل من اللاشئ • وقد تطلبت الوضعية أكثر مما ينبغى وشاعت أن تفرض مذهب المظهرية • ولذلك استحققت أن توقف عند الحد النقدى الساذج الذى ينبغى أن تلمزه • اما أن تفرض مبادئها

الحاطئة في المنطق على نظريات العنوم وعلى مفهوماتها فهذا هو ما يرفضه العلم ذاته .

٤ - المنطق الحديث ومشاكل الوجود

ينتاب القلق معظم مجالات الفكر الحديث . والسبب في ذلك هو تفرع المشاكل المنطقية الى جملة مجالات الاختصاص الفلسفي . ونشأ عن ذلك أن تردد الكثيرون في قبول أبواب الفكر الفلسفي المعاصر على نحو ما ينبغي . وصاروا أقرب الى الاستجابة لأبسط ألوان التفكير الفلسفي الذي يعفيهم من الاحساس بمسئولية الفكر الضخمة .

وقد شاء أحد المناطقة الكبار - ان لم يكن أكبر مناطقة العصر الحديث - أن يلمس مشاكل الفكر المعاصر من وجهة نظر المنطق . أعنى أنه شاء أن يقترب منها بالطريقة التي تلائم فكره وعمله ودون افساد لجوهر مهمته العلمية . هذا العالم المنطيق هو الاستاذ ويلارد فان أورمان كوين Willard Van Orman Quine وكتابه « من وجهة نظر منطقية » From a logical Point of View ويعالج كتابه مجموعة من القضايا والمسائل الهامة التي تشغل الرأي العلمي المعاصر . ويتدخل تدخلًا مباشرًا في عدد من الموضوعات التي تتطلب تعديل وجهات النظر في دراسة الفلسفة ومشاكلها .

فمقاله الأول يدور حول قضية الوجود ومقاله الثاني عن اثنين من معتقدات التجريبية . ومقاله الثالث موضوع تحت عنوان مشكلة المعنى في الدراسات اللغوية ويتعلق المقال الرابع بالهوية والانكشاف أو المشهدية (Ostensibility-Ostension) والجوهر العاقل Hypostasis . أما المقال الخامس من الكتاب فيتعرض لموضوع أساسى هام هو الأسس الجديدة للمنطق الرياضى كما يتعرض المقال السادس للمنطق والتجسيم المادى للكليات . ثم يضع جملة ملاحظات حول نظرية المدلول reference (المدلول : هو الذى يلزم من العلم بشئ آخر العلم به - التعريفات للجرجاني) وحول موضوع المدلول والجهة فى الحكم . وأخيرا يتكلم كوين فى مقاله التاسع عن المعنى والاستدلال الوجودى .

وفان أورمان كوين هو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد بأمريكا وأحد كبار المناطقة ان لم يكن أكبر مناطقة العصر الحديث . وعمله قائم

على أساس أكاديمي خالص . وهو يزاول بحوثه العلمية في جديّة وتحفظ . ولم يترك وظيفته كأستاذ كرسي في هارفارد الا سنة واحدة ليقيم بالتدريس أثناءها في أكسفورد بانجلترا . وأوقف كوين كل سنتي حياته على دراسة المنطق وحده من بين جميع فروع الفلسفة . ولم يحاول قط أن يعالج أية مشكلة من المشاكل التي لا تتعلق بموضوعات عمله ودراسته .

ولذلك كثيرا ما يخيل الى كوين أن بعض دارسي المنطق لا يشتغلون حقا بعلم المنطق . وهم يحتاجون من حين الى حين الى من يلفت نظرهم الى حقائق العلم الذي يريدون الانتماء اليه . ولذلك بؤلف كوين كتابه هذا تحت عنوان « من وجهة نظر المنطق » ليكون تعبيرا عن الاختصاص البحت في هذا الفرع ويكون تدليلا على الحقائق من وجهة النظر هذه كيما لا تزوغ البصائر في العصر الذي يخلط الناس فيه بين مهام المنطق ومهام غيره من أبواب البحث والنظر العقلي أو العلمي .

وليس هذا أول كتاب يصدره فان أورمان كوين . لقد ألف كتابا تحت عنوان « المنطق الرياضي » (١) حتى يعين على ربط الوضوح بالدقة وحتى يعمد الى وضع أسس المنطق الرياضي في ثوب من الحيوية والأصالة التي لم يعهدها علماء المنطق الحديث . والواقع أن النسق المنطقي المحدد في هذا الكتاب يعين على متابعة هذا العلم لأدق معايير المنطق الرياضي . ويكشف أيضا عن مهارة فائقة في البحث والتعبير معا .

ومن كتبه الهامة الجليلة «مناهج المنطق » (٢) الذي صدر في لندن سنة ١٩٥٢ . وهو الكتاب الذي يعين على فهم التصورات التي يقوم عليها المنطق الصوري الحديث ويوفر الأدوات والوسائل التكنيكية لأداء عمليات الاستدلال والاستنباط . وهو يحدد في هذا الكتاب بالذات مهمة المنطق الأساسية . ويوازن بين هذه المهمة وبين مهام العلوم . لذلك تراه يبدأ فيخصص علم المنطق بتعريف بسيط هو البحث عن الحقيقة أو عن الصدق . ولا تتخطى صفة الصدق (المرتبط بالحقيقة) سوى بعض عبارات معينة . والبحث عن الحقيقة أو عن الصدق هو محاولة استبعاد العبارات أو التأكيدات الصحيحة أو الصادقة عن سواها أي عن العبارات الكاذبة .

وتبدأ المشكلة التي يتعرض لها كوين في هذه الكتب عن الصدق والكذب والتي يريد أن يحدد مهمة علم المنطق بالنسبة اليها بالدراسات

Methods of Logic (١)

Mathematical Logic (٢)

التي قامت حول علاقة العبارة بالواقع • فكوين يريد أولا أن يعارض في نظرية وحدة التفكير التي كانت متداولة في أوائل القرن على أساس وحدة المناهج • وحينما قامت الوضعية المنطقية في فيينا لأول مرة على أثر ظهور كتابات وتجنشتاين ومور حاول كل من كارناب وهانز هان وريشنباخ ونويرات وموريتس وشليك أعضاء هذه المدرسة أن يصدروا مجلة المعرفة لتكون أداة تعريف بالحركة الوضعية بأكملها • ولكن فاينبرج مؤلف كتاب الوضعية المنطقية أكد جملة الفوارق الظاهرة بين مؤسسى المدرسة الأصلاء وبين أنصار مدرسة فيينا المتمسكين بالمنطق التجريبي •

وقد حاول بعض أنصار حلقة فيينا Der Wiener Kreis (أوضح مختصر عن حلقة فيينا هو الكتاب الذى ألفه فيكتور كرافت Victor Kraft الاستاذ في جامعة فيينا في ١٧٩ صفحة سنة ١٥٠) أن يحددوا معالم منهج النزعة الطبيعية في كل العلوم وأن يطبقوا منهج اتجاههم الفيزيكيالى Physikalismus على كافة البحوث والدراسات فى الاجتماع وعلم النفس والأحياء • لذلك نجد أن مدرسة فيينا قامت أساسا على اختلاف فى المنهج وفى التفسير ولكنها فى الواقع تجمعت حول مفاهيم وضعية قاربت بين ميولها واهتماماتها المتباينة • فمنهم من اهتم خاصة بالعلوم اللغوية والسيمية (السيمانتيك Semantik) ومنهم من حاول إخضاع العلوم لمناهج علوم الطبيعة ومنهم من حاول هدم علوم الميتافيزيقا على أساس تشويه الظروف النفسية التى مر بها فلاسفة الميتافيزيقا ومنهم من اكتفى بالتحليل المنطقى • وتوزعت الوضعية المنطقية فى العالم توزيعا متقاربا مع ظروف العاملين فى هذا الحقل • فظهرت النزعة الذرية فى تقدير العبارات والجمل بانجلترا وتحولت بعد ذلك نحو التحليل المنطقى للقضايا • وكذلك ظهرت الاهتمامات اللغوية لدى كارناب وهانز هان بأمريكا ولدى استيكمولر (Stegmüller) بالمانيا (حاليا بجامعة انسبروك فى النمسا) أما التطبيق الموحد للمنهج الفيزيكيالى أو الطبيعى فاستمر يؤيده بفرنسا الجنرال فويمه • وفى مصر حاول جون ويزدم الذى كان أستاذا بجامعة اسكندرية قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها (حاليا فى جامعة كيمبردج) أن يكتشف الحالات النفسية التى تمهد لظهور أعراض الفكر الميتافيزيقي وأن يهاجم حقل البحث الميتافيزيقي بوصفه خرافة •

وكان وتجنشتاين من أوائل من حاولوا النظر فى شأن اللغة ببريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى • وسعى لتحديد المقاييس التى تتأدى اللغة وفقا

لها أداء منطقياً سليماً • فاللغة كى تتأدى أداء منطقياً سليماً وفقاً لنظريته يجب أن تكون قد تبلورت فى أشكال وأبنية موحدة تتفق مع أشكال وأبنية الواقع الحقيقى • فهذا الشرط وحده يمكن التحقق من توافره أو عدم توافره ولكن لا يمكن تحديده فى عبارات لغوية • ولذلك يضع وتجنشتاين هذا المبدأ العام (١٢ر١٢٠٤) فى كتابه عن البحث المنطقى الفلسفى المشهور باسم تراكتا توس : « لا يمكن أن نعبر عما يمكننا أن نشير إليه » •

وقد تعرض هذا المبدأ لهجوم شديد على أساس عدم امكان مقارنة القضايا المنطقية بما يجرى فى الحقيقة وان كان فى امكاننا مقارنتها بقضايا منطقية أخرى •

والواقع أن هذه المنطق بالذات هى نقطة الانفصال بين جملة المذاهب • من هنا يبدأ الخلاف الذى يؤدى الى تشعب المواقف الفلسفية وانقسام النظريات المنطقية • والمشكلة الحقيقية هاهنا هى ما اذا كان علم المنطق فرعاً من نظرية المعرفة أو ما اذا كان بالضرورة مرتبطاً بعلم الوجود • أعنى أننا نشعر عادة بالاحتياج الى مادة حقيقية حينما نقبل على استخدام القضايا • ان عاجلاً أو آجلاً سيجد الانسان نفسه مطالباً بالنظر فى أمر علاقة ما يقوله بما يراه • والمنطق قد يرى أن مهمته الاساسية هى دراسة الطريقة التى تمتلئ القضايا على ضوءها بالمعطيات ودراسة كيفية تسلسل هذه القضايا فيما بينها • وحتى عندما تتعرض هذه القضايا لمعطيات حسية ذات اتصال بمسائل احتكاك الذات بالموضوعات الخارجية من وجهة نظر نظرية المعرفة فإن المنطق لا يشغل نفسه الا بالتنسيق والتوفيق الداخلى بين تلك العمليات فى حد ذاتها مستقلة عن علاقاتها بالأشياء من حيث هى أشياء • وهذا هو ما يفصل علم المنطق عن نظرية المعرفة (١) •

أما كوين فلا يكتفى بفصل المنطق عن المعرفة على نحو ما سبق أن بينا • انه يقول صراحة بأن المنطق لا ينفصل اطلاقاً عن علم الوجود • لا يتقيد المنطق فى نظره بنظرية المعرفة بقدر ما يتقيد بعلم الوجود • ولذلك فان عملياته لا تتعلق أساساً بمعطيات الحس وانما بمؤديات قيم الصديق • وهذه القيم هى التى تنقد علم المنطق من الانشقاق الشديد بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية • وحينما يضع المنطق قيماً

(١) جان بياجيه : بحث فى المنطق ص ٥ ومابعدها •

تنشأ من ناحيتين يعرفهما كل مشغول بالمنطق وهما : التعارض بين التحليلي والتركيبي وآثار النزعة العلمية الطبيعية التي تفرض وسائل التحكم فى المرئيات • وكلتاها من الاوضاع المشينة فى المنطق •

ونتسأ عن تورط الوضعيين فى المسائل المعرفية الخالصة أن ظهرت نظرية المجاوبات (The Correspondence Theory) للصدق كصدى لآراء وتجنشتين • وقد أوضح هذه النظرية آير فى كتابه عن أسس المعرفة التجريبية •

وساند هذه النظرية عدد من أنصار الواقعية فضلا عن معظم أنصار الوضعية التجريبية • ويشير آير فى كلامه عن هذه النظرية الى أنه من الضرورى تحديد معنى الجمل التى تفصح عنها القضايا المستخدمة فى العمليات المنطقية بواسطة مدلول الجمل التى تختص بالمعطيات الحسية • وعندما تختص جملة بفض المعطى الحسى يمكنها حينذاك فقط أن تحدد معناها وفقا لمدلول الواقع (١) •

ومما هو جدير بالذكر أن رسل لم يوافق فى مقدمته لكتاب التراكتاتوس الذى وضعه وتجنشتين على هذه النظرية • فهو صاحب نظرية الأوصاف Descriptions • وهى نظرية أخرى تهدف الى نفس الغرض المعرفى وان اختلفت فى وسائلها • ورفض كارناب من جهة أخرى أن تكون أبنية الدلالات اللغوية مجرد مقابلات أو مجاوبات لعالم تقديرى ممكن • انه يصر على تحديد صياغة تعبيرية وتكوينات لغوية تضبط أوجه التقابل والتجاوب بين الأشكال اللغوية وحقائق الواقع • ويستخدم من نم طريقتين أولهما الحالة الوصفية وثانيهما المستويات المحددة • ويقول كارناب انه شخصيا لا يخشى اطلاقا بعد استخدام هذين الطريقتين من أى خطر على الكلام عن القضايا وعن فئات القضايا • ولكن لا بد رغم ذلك من الاحتراس من التجسيد ومن الاسناد الى جوهر عاقل فى معالجة القضايا • أو بعبارة أخرى يجب الاحتراس من أن نعزو الى القضايا ما يصح أن يعزى فقط الى الأشياء (٢) (ص ٧١ من كتاب الأسس المنطقية للاحتمال تأليف رودلف كارناب

Rudolf Carnap: Logical Foundations of Probability

(١) آير : أسس المعرفة التجريبية ص ١٠٩ - ١١٠

Ayer : Foundations of Empirical knowledge

(٢) كارناب : الأسس المنطقية للاحتمال ص ٧١ •

Rudolf Carnap : Logical Foundation of Probability

وبياجيه أستاذ علم النفس بالسوربون ومؤلف كتاب نظرية المعرفة
 الناسلية لا يعارض الموقف الاصيل الذي أيده كوين . وهو على الرغم من
 اشتغاله أساسا بنظرية المعرفة من جملة وجوهها المعرفية : الرياضية
 والعلمية والنفسية لا يفرض على علم المنطق أن ينصرف عن موقفه الذي
 ينتمي اليه في طبيعته . لذلك نجد بياجيه يتسير في كتابه عن المنطق
 (*Traité de Logique* ص ٨ باريس سنة ١٩٤٩) الى هذه الاتجاهات
 فيقول ان الاسمين المنتسبين الى مدرسة فيينا (نلاحظ أن بياجيه يطلق
 اسم *Nominalistes* على حلقة فيينا) يتمسكون بتكوينات
 صورية أساسية في المنطق بوصفها بناء مثاليا أو مرسوم التخطيط .
 ولكنها رغم ذلك ذات تحولات يمكن الاستحواذ عليها عن طريق حساب
 يشبه حساب التماثل فيما يبرزه من بعريات عملية . ووجهة النظر هذه
 في رأى بياجيه (١) تتعلق بمسائل المنطق المعرفية دون أن تمس عملياته
 الأدائية .

ولهذا يرفض كوين ثانيا أن يأخذ بمثل هذه النظريات الضيقة الأفق
 على أساس أن اللغة ذات طبيعة اجتماعية . ويكشف كوين طبيعة اللغة
 الاجتماعية من حيث أنه لا يمكن ضبط الدلالات اللفظية وحصرها في
 أشخاص أو أشياء أو وقائع بعينها . وكل عبارة قابلة لأن تحمل معنى
 آخر اذا تغيرت ظروف النطق بها . فمثلا ضمير « أنا » يتغير بتغير المتحدث
 وكذلك ظروف الزمان والمكان . ولهذا لا تكاد نطق بعبارة مثل « اننى
 أمسك بقلمى الآن فى يدي » حتى نلجأ الى جملة من التجارب الأخرى كي
 نتحقق من صحتها . ويتطلب الوصل بين هذه العبارة نفسها وبين كل
 تلك التجارب التي يمكن التحقق من صحتها عن طريقها الرجوع الى
 المبادئ العامة الرئيسية داخل النسق المقدر لهذه العبارة . وهذا من شأنه
 أن ينقلنا بعيدا عن الأفق الذي تدور بداخله دلالات هذه العبارة رغم أننا
 كنا نعتقد فى اقترابها من مجال المعاينة المباشرة . وهذا معناه باختصار
 أن أقرب العبارات الى المعاينة المباشرة تتطلب المرور بأنظمة كثيرة قبل
 التحقق من الصحة أو الخطأ الخاصة بها .

ولهذا يصوب كوين ثالثا نقده نحو الوضعيات التجريبية فى كتابه
 المسمى « من وجهة نظر المنطق » لاعتمادها على معتقدات :

١ - أول هذه المعتقدات هو الانشطار الشديد بين الحقائق التحليلية

Traité de Logique par Piaget

(١) ساجيه : بحث فى المنطق ص ٨

والحقائق الترغيبية ، والحقائق التحليلية هي الحقائق المزروعة في المعاني المستقلة عن الواقع أما الحقائق التركيبية فهي المزروعة في الواقع . وقد تجلت ظلال هذا الاضطراب في تفرقه « كانط » المشهورة بين التحليلي والتركيبى لدى هيوم ولدى ليبنتس قبل ذلك . تجلت هذه الظلال لدى هيوم في تفرقه بين علاقات الافكار وبين أحداث الواقع كما تجلت لدى ليبنتس في تفرقه بين حقائق العقل وحقائق الواقع . أما « كانط » نفسه فقد أراد أن يقول ان العبارة تكون تحليلية حينما تكون صحيحة (صادقة) من حيث معناها مستقلة عن الواقع .

ولا بد أن نحذر الخلط بين المعنى وبين الاسم في القضايا التحليلية . ويصور المثل الذى سبق أن قدمه لنا فريجه (عالم رياضى منطقي ألماني ١٨٤٨ - ١٩٢٥) عن « نجم السماء » و « نجم الصباح » أنه فى امكان الحدود (الألفاظ والتعبيرات) أن تعطى أسماء لنفس الشيء وان اختلفت معانيه . ويعطى مثلا لذلك الموقف أيضا رسل فى قوله « سكوت » و « مؤلف ويفرلى » . ولا تقل أهمية التفرقة بين المعنى والتسمية فى مجال الحدود المجردة عنها فى مجال المجسديات الماثلة بالفعل . فالرقم « ٩ » و « عدد الأفلاك » يطلقان على نفس الشيء وعلى نفس الوحدة المجردة وان كان معناهما مختلفين . وهنا فى هذه الأمثلة يتطلب الأمر ملاحظات فلكية وليست مجرد تفكير حول المعانى من أجل تحديد الهوية (أن تكون هى هى) فى الوحدة المشار إليها .

وتتكون الأمثلة السابقة من حدود مفردة : عينية ومجردة . أما فيما يتعلق بالحدود العامة أو المحمولات فالأمر مختلف بعض الشيء ولكنه متواز مع ذلك الوضع . اذ تشير الحدود المفردة فى معناها الى تسمية وحدة عينية أو مجردة بينما لا تشير الحدود العامة الى مثل ذلك . ولكن تصدق الحدود العامة عن وحدة ما أو عن كل واحد من كثير أو عن لا شئ اطلاقا . وفئة كل الوحدات التى تصدق عنها الحدود العامة يطلق عليها اسم الماصدق . وبموازاة التعارض فيما بين معنى الحد المفرد والوحدة المسماة يجب أن نميز كذلك معنى الحد العام وما صدقه (أى ما يصدق عليه من المسميات أو الأشياء أو الأفراد) . ومن الجائز أن يتشابه الحدان العامان مثل « مخلوق ذو قلب » و « مخلوق ذو كليتين » مثلا من حيث الماصدق ولكنهما يختلفان فى المعنى .

وهنا نواجه أيضا القضايا التحليلية فنجدها تدخل فى فئتين : الفئة الأولى وهى تسمى فئة صادقة منطقية مثل « لا رجل غير متزوج

متزوج» • وأهم خاصية في قضايا هذه الفئة هو أنها صادقة كما هي وصادقة أيضا اذا حولنا أو بدلنا في تفسير كلمة «رجل» و «متزوج» • أو بعبارة أخرى هذه القضايا صادقة على نحو ما هي عليه وتظل صادقة مع كافة التفسيرات الجديدة لألفاظها • فاذا سلمنا بوجود قائمة من الجزئيات المنطقية مثل : لا - غير - اذا - اذن - و - لم - لن الخ • ستظل قضايا الصدق المنطقي عموما صادقة على نحو ما هي عليه وعلى نحو ما تصير اليه بعد كل تغيير أو تفسير لمكوناتها اللفظية دون مساس بالجزئيات المنطقية •

أما الفئة الثانية من القضايا التحليلية فهي تلك التي يمكن تحويلها الى قضايا الصدق المنطقي (من النوع الأول) بوضع مترادفات محل أخرى • ونموذج هذه القضايا هي عبارة : «لا أعزب متزوج» فهذه القضية من النوع الثاني ويمكن تحويلها الى قضية صدق منطقي من النوع الأول بمجرد استبدال مفرداتها بمترادفات جديدة مثل (رجل غير متزوج) بدلا من (أعزب) • والواقع أننا لا نزال بحاجة ماسة الى دراسة معنى الترادف في أمثال هذه القضايا بقدر حاجتنا الى تحديد معنى القضايا التحليلية •

وعلىنا أن نلاحظ أن الترادف لا يعني أن تطلق الأسماء على نفس الشيء وحسب • يعني الترادف أن قضية الهوية المكونة من نفس الاسمين هي قضية تحليلية • خذ مثلا لذلك « س » اذا كانت ص قضية لها نفس مدلول الحدث الخاص بالاسم « س » ••••• واذا كانت ص- مكونة من ص عن طريق استبدال أى اسم آخر لاسم « س » ••••• فمعنى ذلك أن ص ، ص- لا يجب أن يكونا متشابهين في قيمة الصدق المنطقي وحسب ••• بل ينبغي أن يبقيا متشابهين في قيمة الصدق المنطقي مهما كانت امكانية أو ضرورة تغير وضعهما • وعلى ذلك النحو ينتج عن وضع أحد أسماء « س » محل آخر في قضية تحليلية إيجاد قضية تحليلية • ويلزم عن ذلك قولنا ان أى اسمين من أسماء « س » لابد وأن يكونا مترادفين •

ويرتبط الصدق المنطقي في كل هذه العمليات بأشياء حقيقية • ذلك لأن القضية التحليلية تتعلق دائما بحدود مفردة من جهة وبشروط موضوعية من جهة أخرى • ومن السهل تحديد الموضوع أو الشيء الطبيعي عن طريق الشروط الموضوعية • بل علينا أن نشير في كلامنا الى أى شيء على أنه بالضرورة هكذا أو كذاك بغض النظر عن الوسائل المتبعة لتخصيصه •

ولهذا فان العبارات التحليلية تتعلق بأشياء طبيعية مباشرة • وقد

نساء الخطأ دائما من محاولة استقاء التحليل من الترادف المعرفى (وهو شيء آخر سوى الترادف الأدبى أو الترادف الناشئ عن التداعى النفسى) . اذ يلزمنا أولا ادراك التحليل فى القضايا والعبارات مستقلة عن الترادف المعرفى . ويمكننا بعد ذلك بدون شك استقاء الترادف المعرفى نفسه من الخاصة التحليلية ذاتها بما فيه الكفاية . وينتج الترادف المطلوب من امكان تحويل قضية تحليلية الى قضية صدق منطقى باحلال مترادفات محل مترادفات . ولناخذ المثل من عبارة « لا رجل غير متزوج متزوج » التى سبق أن أسرنا اليها .

ففى هذا المتسأل نقول ان « أعزب » و « رجل غير متزوج » هى مترادفات معرفية . ومعنى هذا أننا نشير الى أن القضية : « كل العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » هى قضية تحليلية . فاذا استخرجنا من هذه القضية قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل العزاب وحدهم عزابا » كانت هذه القضية من قضايا الصدق المنطقى على أساس أن قولنا « من اللازم أن . . » يصدق استخدامه فى القضايا التحليلية وحدها . فاذا كانت الحدود « أعزب » و « غير متزوج » حدودا تقبل التغاير ستكون نتيجة ذلك امكان قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل العزاب وحدهم رجالا غير متزوجين » . وبذلك تصبح هذه القضية من قضايا الصدق المنطقى مثل القضية السابقة . وقولنا انها من قضايا الصدق المنطقى يعنى أنها مستمدة من قضية أولى تحليلية هى فى هذه الحالة قولنا السابق : « لا رجل غير متزوج متزوج » . ويعنى ذلك أيضا أن الحدود « أعزب » و « غير متزوج » هى مترادفات معرفية .

فمما لا شك فيه أنه يمكن استخراج الترادف المعرفى من التحليل الخاص بالقضية . وقد شهدنا امكان تفسير الترادف المعرفى بين « أعزب » و « رجل غير متزوج » بوصفه الحالة التحليلية الخاصة بالقضية « كل العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » . ويؤدى نفس التفسير فيما يتعلق بأى زوج من المحمولات الوحيدة الى بلوغ نفس النتيجة فيما يتعلق بالمحمولات العديدة . ومن اليسير أن نوائم بين مقولات تركيبية بما يتوازى منطقيا مع نفس هذه الطريقة .

ويمكن أن نسمى الحدود المفردة مترادفات معرفية اذا كانت قضية الهوية الناشئة على أثر وضع علامة التساوى بينهما تحليلية . كذلك يقال عن القضايا انها مترادفة معرفيا اذا أمكن تكوين ازدواج شرطى منها (بوضع « اذا واذا فقط » فيما بين كل ثنائى منها) على نحو تحليل .

أذ أن استخدام الشرط بين القضيتين بوصلهما بقولنا « إذا وإذا فقط »
يؤدى الى الترادف المعرفى لأن « إذا وإذا فقط » دالة صدق منطقي ولا
تتوافق الا فى القضايا التحليلية .

ويعتقد كوين اعتقادا راسخا أن كارناب لم يحل مشكلة التحليل
باختراعه لغة اصطناعية تحكمها فوانين سيمية (سيمانتيك) . فهذه
الطريقة لا تغنى فى معنى التحليل كما وصفناه هنا . ذلك أن اللجوء الى
لغات افتراضية من نوع اصطناعى بسيط قد يكون مفيدا فى توضيح
التحليل اذا أمكن تشكيل نماذج مبسطة لكل العوامل العقلية والسلوكية
والخضارية التى تنتمى الى التحليل مهما تكن هذه العوامل . ولكن لا أمل
فى أن يلقي النموذج - الذى يعتبر التحليلية خاصة لا تقبل التحول - أى
ضوء على مشكلة توضيح هذه التحليلية .

ومن الواضح عموما أن الصدق يعتمد على حقيقة اللغة وعلى حقيقة
اللغة الاضافية . وكان يمكن أن نخطئ اذا قلنا « بروتوس قتل قيصر »
لو كان التاريخ مختلفا وكذلك لو كانت (قتل) تعنى (أنجب) . ولهذا
فعلينا أن نفترض عموما أن صدق القضية قابل للتحليل فى معامل لغوى
ومعامل واقعى . وسيكون من ثم معقولا أن المعامل الواقعى يعادل لا شئ
أو لا يشير الى شئ فى بعض القضايا . وهذه هى ما تسمى بالقضايا
التحليلية .

٢ - أما المعتقد الثانى فهو التطابق أو الرد
reductionism أو الاعتقاد بأن كل قضية ذات معنى معادلة لبناء منطقي أو لصيغة منطقية
مبنية على ألفاظ وحدود تشير الى التجربة المباشرة . وهذا الظن خاطئ
أيضا .

ما هو المقصود أولا بنظرية التحقق المعنوى ؟ يجب فيما نعتقد النظر
جيذا فيما تحمله هذه الكلمة أو فيما تخفيه وراءها بعد أن صار اسم
« نظرية التحقق المعنوى » بمثابة النغمة الأساسية فى الوضعيات الحديثة .
والمقصود من هذه النظرية التى تطورت منذ بيرس حتى اليوم أن يكون
معنى القضية هو المنهج الذى يجعل من القضية صائبة أو معيبة . ولا
يستثنى من ذلك سوى القضية التحليلية لأنها الحالة الوحيدة التى تصيب
مهما حدث . وتقول « نظرية التحقق المعنوى » ان القضايا تكون مترادفة
اذا - وفقط اذا - كانت متعادلة كواقع المنهج التجريبي فى الاصابة أو
العيب والتقصير .

يتعلق هذا الكلام بترادف الأحكام أو القضايا ترادفا معرفيا

لا بترادف الصيغ اللغوية عموماً . ويمكن أن ينظر إلى حدود القضايا بوصفها وحدات لا القضايا وحدها . ويمكننا كذلك أن نستخرج تصور الترادف بين الصيغ اللغوية الأخرى من تصور ترادف القضايا . وإذا أخذنا بأحد معاني « اللفظ » حقاً نستطيع أن نقول بترادف أي صيغتين لغويتين طالما كان وضع إحدى الصيغتين للتعبير عن الحدث الخاص بالأخرى في أي قضية (بمعزل عن ماجريات الألفاظ) يؤدي إلى ظهور قضية مرادفة . فإذا أخذنا بفصوح الترادف بين الصيغ اللغوية على هذا النحو كان في إمكاننا قبول ما سبق أن قلناه فيما يتصل بتعريف التحليل على أساس الترادف والصدق المنطقي . إذ أنه في إمكاننا تعريف التحليل ببساطة أكثر على أساس مجرد ترادف القضايا مع الصدق المنطقي . ذلك أنه ليس هناك ما يوجب اللجوء إلى ترادف الصيغ اللغوية دون القضايا . ويمكن أن يقال عن إحدى القضايا أنها قضية تحليلية لمجرد كونها مرادفة لقضية ذات صدق منطقي .

ولهذا كله فإننا نستطيع انقاذ مفهوم التحليل إذا نظرنا إلى نظرية التحقق المعنوي بوصفها تسمية أخرى للترادف بين القضايا . أما إذا ظل ترادف القضايا هو التشابه بين مناهج الإثبات التجريبي وعدمه فلا بد من إعادة التفكير في الأمر . إذا ظل ذلك هو الحال فعلياً أن نتساءل عن حقيقة تلك المناهج . أو على الأصح علينا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين القضية وبين التجارب التي تعزو إليها الإثبات أو ترفعه عنها .

وأكثر النظرات سداجة فيما يتعلق بتلك العلاقة هو اعتبارها تقريراً مباشراً . وذلك هو ما يعرف بالتطابق الجذري أي أنه من الممكن ترجمة كل قضية ذات معنى إلى قضية أخرى خاطئة أو صائبة عن التجربة المباشرة . ويسبق التطابق الجذري في أي شكل من أشكاله نظرية التحقق المعنوي . وزعم لوك وهيوم أن كل فكرة إما أن تكون أصلاً في التجربة الحسية مباشرة أو أن تكون مركبة من أفكار متأصلة في التجربة الحسية . ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى إذا قلنا إن كل كلمة يجب لكي يكون لها معنى أن تكون اسماً لمعطى من معطيات الحس أو أن تكون تركيباً من أسماء من هذا القبيل أو أن تكون اختصاراً لذلك التركيب .

وهنا تظل الرابطة قائمة بين ما إذا كان المعطى الحسي حوادث حسية أو صفات وكميات حسية . ويبقى الغموض قائماً فيما يتعلق بالطرق المشروعة للتركيب . ويتحدد المذهب من ثم بطريقة ضرورية لا تسامح

فيها في النقد اللفظي (لفظة لفظة) انذى يفرضه فرضا • ولاشك انه من الافضل وأكثر معقولية أن نأخذ بالعبارات والأحكام الكاملة كوحدة أساسية ذات دلالة • ولا يمكن أن يؤدي ذلك الى افساد نظرية التطابق الجندري • بل لعل هذا الموقف يكون أدعى لتقويم النظرية وتقويتها واستكمال احتياجاتها •

فالملطوب اذن هو أن نسعى لترجمة القضايا ترجمات تفسيرية ككل موحد الى اللغة الخاصة بالمعطي الحسى وألا نكتفى باستخدام منهج النقد اللفظي (لفظة لفظة) • وما كان هيوم أو لوك أو توك يعترضون على هذا التعديل الجديد • غير أن الاضافات الجديدة التي ظهرت في مجال السيمية هي التي أدت بنا الى الأخذ بهذا التفسير • ولم يكن من السهل أن يتنبه هؤلاء الفلاسفة الى الأخذ بالترجمة قضية قضية لا كلمة كلمة لعدم ظهور اتجاهات السيمية حينذاك • وكان اكتشاف هذا الأساس الجديد للتطابق الجندري مرتبطا بالزمن • وذلك لأن اتجاهات السيمية الجديدة لم تكن معروفة حينذاك وصارت اليوم شائعة في متناول أى باحث • وهذا الاتجاه واضح تماما عند فريجه في كتابه عن Grundlagen der Arithmetik أسس الحساب كما أن هذا الاتجاه يسرى خلف نظرية رسل عن تصور الرموز الناقصة • وهو أيضا واضح في كل نظرية للتحقق المعنوى طالما كانت القضايا هي موضوعات التحقق •

وهذا الاتجاه أيضا هو الأرض التي رسا عليها كارناب في كتابه عن البناء المنطقي للعالم سنة ١٩٢٨ • فقد شملت اللغة التي استخدمها كارناب كل اللغة الخاصة بالرياضة البحثية • ولذلك شملت هذه اللغة الجديدة كل العلامات المنطقية من جهة واحتوت من جهة أخرى على الفئات (الأصناف) وفئات الفئات وهكذا • وقد اقتصد كارناب كثيرا فيما يتعلق بالحسوسات • وعلى ذلك كان كارناب أول تجريبي لا يرضى عن تأكيد قابلية العلم لأن يتطابق مع الألفاظ التي تشير الى التجربة الحسية • وأدى ذلك الى اجراء خطوات جادة بشأن التطابق •

ولاشك في أن الخطوة التي اتخذها كارناب مرضية ولاشك أيضا في أن نقطة انطلاقه سليمة • ولكن لايزال عمله ناقصا • وقال هو نفسه أن الأبنية التي شيدها لا تعدو أن تكون قطاعا من العمل الذى خطه • أما فيما يتعلق بمشكلة المعطي الحسى فقد أعمل قضاياها وخلف بناء أبسط القضايا الخاصة بالعالم الطبيعي في حالة مسودات سريعة • وعلى الرغم من طابع السرعة في هذه المسودات فقد كانت ذات ايجاعات قوية • اذ

استطاع كارناب أن يشير الى النقط الوقتية الزمكانية (الزمانية المكانية) بوصفها أربع وحدات مستقلة من الأعداد الحقيقية كما استطاع أن يواجه تحويل الصفات أو الكيفيات الحسية الى النقط الوقتية وفقا لقواعد معينة .

وتتلخص خطته في أنه يجب تحويل الصفات الى النقط الوقتية بحيث نستكمل أكسل العوالم المتعارضة مع تجربتنا . وعندئذ يصبح مبدأ « أقل مجهود ممكن » قاعدتنا الذهبية في بناء العالم من التجربة ولم يتبين كارناب حينذاك أنه تناول الأشياء الطبيعية بطريقة لم تحقق التطابق . قصر تناوله للأشياء الطبيعية على تحقيق معنى التطابق . بل لقد أدى هذا التناول الى هدم التطابق من حيث المبدأ .

لنأخذ مثلا قضية مثل (س صفة في النقطة الوقتية ص - ع - ل - م) . فهذه القضية وأمثالها يجب أن تزود بقيم صدق وفقا لقاعدة كارناب بحيث تعلق بعض المعالم العامة أو تنخفض . ويجب أن تراجع قيم الصدق بنفس الطريقة تدريجيا كلما كبرت التجربة . ولا تعدو هذه الخطة أن تكون صورة اجمالية صحيحة أو رسما تخطيطيا سليما لما يفعله العلم حقيقة . أو هي صورة اجمالية مبسطة تبسيطا كبيرا عن قصد على وجه الدقة . ولكنها لاترينا اطلاقا (ولا حتى في تخطيط سريع) كيف يمكن أن نترجم قضية مثل (توجد الصفة ن في ص - ع - ل - م) الى لغة كارناب الأولية الخاصة بالمعطي الحسي والمنطق . وستظل الرابطة (توجد في) رابطة مضافة بغير تحديد . وترينا القواعد كيفية استعمال هذه الرابطة ولكنها لا ترينا كيفية الاستغناء عنها .

ويبدو أن كارناب قد لاحظ هذه النقطة فيما بعد لأنه تخلى في كتاباته المتأخرة عن كل فكرة متعلقة بترجمة قضايا العالم الطبيعي الى قضايا خاصة بالتجربة المباشرة . ومن ثم يمكن أن نقول ان نظرية التطابق انتهت تماما بصورتها الجذرية في فلسفة كارناب منذ ذلك الوقت .

وبقيت معتقدات النظرية التطابقية تؤثر في تفكير التجريبيين بطريقة أرق وأدق . واستمرت في افتراضهم أن كل قضية يمكن أن تحقق الاثبات أو النفي اذا عزلت عن أخواتها . ويرى الاستاذ كوين بصدد ما جاء في نظرية كارناب أن كل القضايا المتعلقة بالعالم الخارجي لا تواجه هيكل التجربة الحسية بطريقة فردية ولكن بوصفها جهازا كاملا متعاوننا فقط .

فالمعتقد الناني هو هو المعتقد الأول في جذورهما . ويعتمد كل من

المعتادين أحدهما على الآخر بشسكل واضح • ولكن كوين يرى أنه من الخطأ - بل ان مصدر الخطأ الأساسي - أن نتكلم عن العامل اللغوي وعن العامل الواقعي في صدق أي قضية منفردة • ذلك أن العلم يعتمد ككل اعتمادا مزدوجا على اللغة وعلى التجربة • ولكن لا يمكن تتبع دلالات هذا الازدواج في قضايا العلم اذا أخذت على انفراد •

وقد كان الحل الذي اكتشفه فريجه هو جعل القضية بأكملها - لا الكلمة في حد ذاتها - وحدة يحسب حسابها لدى الناقد التجريبي • ولا شك أن هذا المذهب قد حقق تقدما على تجريبية لوك وهيوم • كانت التجريبية تأخذ بمذهب الكلمة في مقابل الكلمة لدى لوك وهيوم • أما فريجه فقد أدخل فكرة تعريف الرمز بواسطة استعماله • ولكن كوين يعترض على هذا التجديد ويرى أن وحدة الدلالة التجريبية هي العلم بأكمله ، لا كلمة في مقابل كلمة ولا قضية في مقابل قضية •

ماذا نغني بقولنا العلم بأكمله ؟

كل ما نسميه معرفة أو اعتقادا ابتداء من مواد التفسير الجغرافي والتاريخي حتى أعمق قوانين الطبيعة الذرية أو الرياضة البحتة والمنطق هي صناعة بشرية تثبت أطراف التجارب فقط • أو بعبارة أخرى يشبه العلم ككل شامل حقل النسوة الذي تحدد أطرافه حدود هي نفسها التجربة ويؤدي النزاع على المحيط الخارجي بشأن التجربة الى إعادة النظر والتدقيق وضبط المسائل من جديد في داخل الحقل • ويجب في هذه الحالة أن نعيد توزيع قيم الصدق مرة أخرى على بعض قضاياها • وتقدير بعض القضايا وتقييمها من جديد يسوق الى تقدير وتقييم بعضها الآخر بسبب ترابطها الداخلي المنطقي • وذلك لأن قوانين المنطق لا تعدو أن تكون بدورها سوى بعض القضايا الأكثر تداخلا في النظام النسقي أو بعض العناصر المتقدمة داخل الميدان • ومجرد إعادة تقييم قضية واحدة يقتضى إعادة تقييم بعض القضايا الأخرى التي تنتمي منطقيا الى القضية الاولى أو التي قد تكون متعلقة بالارتباطات منطقية ذاتها • ولا يوجد أي تحديد حتمي بالنسبة الى الحقل العلمي بأكمله بسبب الظروف القائمة على حدوده أي بسبب التجربة • اذ تتوافر مجالات كثيرة للاختيار فيما يتعلق بالقضايا التي يجب إعادة تقييمها على ضوء أي تجربة مضادة واحدة • ولا ترتبط أي تجربة جزئية بأي تجربة من التجارب الجزئية داخل ميدان العلم الا بطريق غير مباشر خلال اعتبارات التوازن التي تؤثر على حقل العلم ككل •

وهكذا يكون من الخطأ الكلام عن المحتوى التجريبي للقضية الواحدة خاصة اذا كانت بعيدة كل البعد عن محيط التجربة التي تنتمي الى حقل العلم . ومن العيب أن نبحت عن حدود تفصل بين القضايا التركيبية التي تعتمد على التجربة اعتمادا احتماليا وبين القضايا التحليلية التي تقبل أى شيء . ولذلك لابد أن نوقف كل قضية من قضايا التجربة على حافة العلم أمدا ما حتى نتمكن من ادماجها فى النسق العام أو احداث تغيير جوهرى فى أطراف العلم يمتد شيئا فشيئا الى كيانه بأكمله .

وهكذا نكون قد تحققنا كتجريبيين من ضرورة النظرة الميتافيزيقية أو النظرة الخاصة بالتصور الوجودى حتى نضمن اعتبار العلم أداة للتنبؤ بالتجربة المستقبلية عن طريق التجربة السابقة . وعلينا أن ندخل الأشياء الطبيعية بطريق التصور الى الموقف كوسائط ملائمة . ولا يتم ذلك باعتبارها تعريفا لفظيا من التجربة أو تعريفا بالفاظ تجريبية ولكن بوصفها مصادر لا تقبل التبسيط ويمكن مقارنتها معرفيا بآلهة هومر . وكأى مشتغل عادى بعلوم الفزياء يمكن الاعتقاد بالأشياء الطبيعية دون ايمان بآلهة هومر . وليس الاختلاف بينهما فى النوع ولكن فى الدرجة فقط . ويدخل كل من الأشياء الطبيعية وآلهة هومر فى مفهوماتنا كمصادر ثقافية فقط . ولم تزل أسطورة الأشياء الطبيعية عن سواها من وجهة نظر نظرية المعرفة الا لما أثبتته من كونها أكثر فاعلية من أى أسطورة أخرى كتنخطيط مفيد فى السيطرة على بناء من أبنية التجربة المعتاد . فالعلم نفسه لا يعدو أن يكون سياقاً سليماً من اللغة المحبوسة جيدة السبك كما قال دى جاندياك .

الباب السادس
الفلسفة في عصر

١ - التفسير البراهماتيكي للاشتغال بالأدب

ليس المقصود أن نحدد بهذا الكلام موقفا معينا • إنما هي استعادة لروح بالذات تنكر لها المفكرون المحدثون وحاولوا النيل منها على حساب كل قيم الفلسفات والمعارف • لذلك لا يعيننا ها هنا سوى أن نبين الفرواق والاختلافات في غير ادعاء أو مغالاة وبدون أدنى تعصب ، فالمدارس ملك لأفراد أما الفلسفة فلجميع •

وقد كان من الصعب الى عهد قريب أن يتناول الانسان بأسلوب الكاتب موضوعات من هذا القبيل • ولكن العلوم والمعارف قد صارت اليوم من الشبوع بحيث درب المثقفون جميعا على مناقشتها • ولم يعد من السهل أن نفصل الفلسفة عن فروع المعرفة العادية بعد أن صارت أساسية في دراسات الجامعة والمدارس • وتداخلت دراسات اللغة والفكر والمنطق ومدلولات الألفاظ حتى لم يعد سهلا أن يتجاوز الباحث العادى عتبة المعارف الأولى دون أن يلزم بعض الامام بأطراف المشاكل التي نود أن نتناولها هاهنا •

والأمر الذي لا شك فيه والذي نريد أن نسلم به مبدئيا هو أنه ما من عالم أو باحث عربي حديث قد استطاع أن يحقق لنفسه حياة العزلة وأن يعيش بمفرده تماما • كان يشعر بضرورة ماسة في أن يسخر ثقافته للوسط الذي يعيش فيه ويعمل بقدر الامكان لانعاش الجمهور البسيط المحيط به ويسعى بالتالي الى انهاض الوعي والفهم العامين لدى الناس • ولم يجد لذلك بأسا في أن يتغاضى عن بعض الحقائق وأن يتناسى عدة أصول من صميم مهمته بل وأن ينكر جملة من المفهومات في سبيل الوصول الى غايته وتحقيق هدفه المباشر • انه يقوم بعمل يشبه التربية في جمهور شبه منعدم ولذلك يستبيح لنفسه أن يكون غائيا أكثر من اللازم ويضع أغراضه في محل أسمى من الحقائق التي سوف تساعد الأيام على معرفتها معرفة صحيحة بعد أن تستتب أمور العلم وبعد أن نعود الى نوع من الاستقرار المعرفي وبعد أن يتسلح العربي المعاصر بعقلية تخلصت من آفات البدائية والسذاجة •

ويبدو أن الحرافة لا تنمحي الا بخرافة من نفس النوع وأن السذاجة تلزمها سذاجة مشابهة لقتالها • والكاتب الذي يبغى الاصلاح يعتمد الى

وسائل فعالة فى أبواب الفكر حتى يتأدى الى أهدافه من أقصر طريق .
ولهذا شاهدنا فى مطلع هذا القرن كثيرين من المفكرين يتجهون الى تفسير
نظريات النشوء والارتقاء لتحد من خيالنا الدينى المسرف . وكان تحيزهم
لهذا المذهب بقصد اعلان الحرب على التطرف الدينى أكثر مما كان تشييعا
للمذهب ذاته ولم تكن مناصرتهم له مبنية على غير هذه الرغبة الاصلاحية
الجامحة التى تنتاب المفكرين آونة بعد أخرى . تم شاعت أفكار الشكاك
والمتشككين فى فترة ما بين الحربين وأنارت الرغبة لدى الجميع فى حب
التأكد من حقائق التاريخ ووقائعه بحيث لا نسلم تسليمًا مطلقًا بكل
ما يحمله الماضى الينا . وكانت هذه الخطوة نتيجة طبيعية للتطور الذى
أصاب حياتنا الاجتماعية والفكرية . بل لقد كانت هذه الخطوة ذات أهمية
بالغة فى تحويل معنى البحث العلمى وفى الزام الباحثين بالحرص على
التحقق من الأحداث التى يروونها لنا التاريخ وفى عدم التمسك بأهداف
الماضى العتيد .

ولم نكد الحرب الثانية تنتهى حتى كنا قد أحسننا بكابوس
التقاليد المخيف وشعرنا شعورًا واضحًا بمعنى الحرية الفردية والحرية
الاجتماعية . بل لقد صرنا نتطلع بعد تلك الحرب الدامية الى نوع من
الحلاص أمام الضغط الهائل الذى كنا نئن تحته من جهة التقاليد ومن جهة
العادات السلفية وقد تجلى لنا هذا كله بوضوح بعد أن ألفت الينا الحرب
بمشاهد جديدة فى عالم الحياة الأوربية . ولذلك تفتشت المناقشات التى
نعتمد على تفسير الحرية بالمعنى الوجودى وذاعت أفكار غريبة عن هذا
المذهب الجديد الذى بدأ يتألق فى سماء الفكر العالمى . ولحب المبالغة
اللازمة فى مثل هذه الحالات احتمينا وراء أفكار زائفة لا تمت الى الوجودية
الحقة بصلة فى موضوعات الحرب والاختيار حتى نواجه متاعب ضغط
التقاليد وأفكار السلف . واشترك كل الكتاب والصحفيين معتمدين على
فتات الحياة الفكرية المستهتره العابئة أكثر من اعتمادهم على أصول هذا
المذهب وأفكاره الأصيلة . وانطلقت فكرة الحرية الصارخة تفتك بأنواع
التقيد الاجتماعى الزائف وتكسف عن الاوضاع التى يجوز للمرء أن
يحياها . ولم يكن للوجودية فى هذا كله دخل كبير وانما هو الهدف
المنسود يسوغ لبعضنا أن يقول ما يريد أن يقوله وراء اسم براق من
المذهبية الفلسفية .

وجاء دور اعلان الحرب على الحرافة والزيف والرغبة فى القضاء على
بقايا الأفكار الشعبية « الاتكالية » فهبت المنطقية الوضعية فى منتصف
هذا القرن تذيب من الافكار ما يتسم بطابع الجد والصرامة العقلية مع

كثير من المغالاة في تقدير الجانب العلمي الساذج حتى تتمكن من ازالة التوائب العالفة بأفكارنا الشرقية . ولم يكن من السهل على المناطقة الوضعيين العرب أن يتشيعوا للنظريات العلمية كما هي وانما استندوا في حربهم على (العلمية الساذجة) حتى تقف وجهاً لوجه أمام روح السذاجة والتسليم والاذعان الظاهرة في ثنايا مبادئ حياتنا المعيشية . وهم اليوم يقومون بعملهم في أمانة بالغلة حتى ليصعب القول بأنهم يخطئون هدفهم البراجماتيكي وان حادوا حياذا شاسعا عن الموقف الأكاديمي البحث .

والأمر - بعد - طبيعي ، فما حاجتنا الى العلم الصحيح وقد اكتظت عقولنا ونفوسنا ومداركنا بما لا نعلم مقداره من الخرافة والزيف ؟ بل لا شك في أن حاجتنا أمس في هذه المراحل الى استنهاض العقول وتربية الأفهام واذاعة الملامح والمسميات دون تخصيص ودون تدقيق . كل شيء يسير في مجراه الطبيعي . . المؤلف والقارئ كلاهما مزود بنفس أنواع الاسلحة في بيدااء الشطط والادعاء . والحركة الكبرى في عالم الزيف والحداع تقابلها دعوة أكبر في عالم المذهبية والتعصب .

ويحق لنا الآن أن نتساءل : هل كتبت علينا ظروف المعاش والحياة ألا نسعى الى العلم والمعرفة من أجل العلم والمعرفة في ذاتهما وانما من أجل أى شيء آخر ؟ هل صحيح أن عقليتنا من النوع الذي لا يستطيع أن يرمي العلم في غير كلف الا بما يؤديه لنا في الواقع من نتائج مفيدة محسوسة ؟ هل نحن كما كنا منذ آلاف السنين لم نتغير ، اخترعنا العدد من أجل تقدير أرغفة الحبز وتعلمنا الهندسة من أجل مساحة الأرض وبناء الأهرامات وعرفنا خصائص الطبيعة من أجل مواجهة ظروفنا المعيشية البحثة ؟ لقد قال عنا مؤرخو الفلسفة هذا في كتبهم ووصفوا معارفنا أيام الفراعنة والأشوريين في مناطق الشرق الأوسط بأنها معارف مرتبطة بالمعيشة أريد بها تذليل المطالب اليومية ولم تكن ثمرة من ثمار العقل البشرى المنهجي على غرار سكان الجزر اليونانية . وقالوا عنا اننا لم نستطع قط أن نكون خلاقين في مجال النظر والتأمل أو البحث العلمي حتى في عهود الازدهار والتحضر واننا أشبه بالقلوب الأمانة الغيورة على أن تحفظ دون اسهام وأن تنقل بغير مشاركة . ولم نملك يوماً قط الدليل على أننا نمتاز بعقلية مخالفة للأحكام التي أصدرها عنا بل انضاف الى ذلك كله ما شاهدناه في تطور ظروفنا الثقافية المعاصرة في الستين سنة الماضية تأييدا لنظرياتهم وتوكيدا لأحكامهم .

فهل نحن كذلك حقا ؟

وقالوا أيضا أننا منعصبون وان حماسنا للثقافة والفكر لا يأتي نتيجة لأعمال ذكاء طويل المدى والدأب على التمهيد والفحص والتأمل وانما بناء على انفعالات عصبية تنسم أحيانا بالروثق ولكنها غالبا ما تكون نوعا من التجديف . فاذا شتتنا التفكير في مسكلة من مشاكل العلم أحلناها الى مشاجرة حتى نستونب انفعلاتنا ونستنير مكانم العصبية في قلوبنا ونتمكن من الكلام في موضوعها بالأسلوب اللامع المتدافع الحلاب الذي يأسر برنينه وصداه وليس بمعده الأصيل وقالبه الحافل . وهكذا يبدو الذكاء العلمى عندنا انفصاليا متقطعا ولا يتمتع بطابع الجماعية والتواصل . . . كل متعلم كأنه جزيرة تائهة في بحر الظلمات !

فهل نحن فعلا كذلك ؟

وقيل أيضا فيما قيل ان الكاتب العربى قد أعوزه باستمرار الجمهور المساند فى التيارات الفكرية فاضطر الى اعتناق الافكار التى يمكن انتشارها وذيوها ودعا الى المذاهب التى تقبل القسمة على كثيرين وتبنى التيارات التى تجد صدق ببريقها الوهاج لدى عامة الناس حتى لا يبقى وحيدا مكثبا فى قاعة بحثه وحتى تقترن الشهرة بعمله أسوة بأصحاب المجد والسلطان . فلم يهتم الباحث العربى بالدرس لغير ما يجلبه من الشهرة عندما يحيله على قلمه الى نوع من المذهبية المتطرفة . وقد يكون هذا الاتجاه نافعا عندما يود الكاتب الدعوة لأفكاره لدى أبناء زمنه على أساس التكافؤ النفسافى بينه وبينهم وعلى أساس عدم الانسياق وراء الرغبة فى الشهرة دون المحافظة على روح العلم . أما حينما يضطر الى افساد العلم من أجل اذاعته وتذليل صعوباته بما يتعارض مع روحه الأصيلة على نحو ما فعل مفكروننا عندما أشاعوا مذهب النشوء والارتقاء قبل الحرب الأولى ومذهب الشك الديكارنى بين الحربين ثم أصول الوجودية عقب الحرب الثانية ومبادئ المنطق الوضعى فى منتصف القرن فالأمر ذو دلالة أخرى غير دلالة التبادل الفكرى والحرص على المعارف العامة وخدمة المعرفة .

من هذا كله نستطيع تجميع العناصر التى تتفاعل فى كيان ثقافتنا المعاصرة واكتشاف أعراض الأزمة المستفحلة فى فكرنا وآدابنا . ويمكننا أن نلمس الى أى حد أصبحت الفلسفة كبش الفداء فى هذه الأزمة . . فشيوع الشك فى قيمها وعدم الاطمئان الى تاريخها وفساد المناهج فى دراستها ومساواتها بالتصوف وأسلوب الدراويش من جهة وباللامعقول

والخرافة من جهة أخرى قد تولد نتيجة الزعزعة العامة للأسس والقواعد التي كان ينبغي أن تنشأ عليها علوم التفكير الحقيقي .

ويتكون الأساس الفكري وروح العمل الفلسفي عند الأفراد يقتضى فترة طويلة من الأعداد والتهيئة ويستلزم مواصلة تدعيم الوجدان بمعارف تفصيلية ثابتة بحيث تتغلغل المبادئ وتستقر فى حصيلة الدارسين دون أدنى تردد فى قبولها الى أن يستكملوا أدواتهم وعدتهم . وعندئذ يتولى هؤلاء الأفراد ، بما يذيعونه حولهم ، مهمة تزويد الفكر العام بملاساته العقلية التى تتفق مع ميوله واستعداداته التى تتلاءم مع طبيعته وتعبّر فى الوقت نفسه عن كيانه وتكون بالتالى أساسا لمختلف الحركات والنزعات .

إذا عبرنا عن هذا كله تعبيرا فلسفيا نقول انه كان ينبغي أن نخلق الدلالات الفكرية العامة ونصوغها على هيئة استعدادات قبلية وننشئها على نحو ما تخلق الرياضيات هيكلها الصورية حتى اذا ما تطورت الوقائع الحيوية فى نفسية الجمهور خلقت انسجاما عقليا بين ضرورات الفكر الوثاب وحوادث الحياة المحسوسة وأخذت المذاهب الفلسفية مجراها الطبيعي الى ضمير الامة ذاتها فتركز على النحو الذى ترتضيه وتتكون أصول الثقافة فى تكافؤ تام بين الافراد والجماعات وبين الفكر والواقع .

والواقع أن الفكر العربى مر بتجربة هامة خلال الستين سنة الماضية . لقد واجه مطالب المجتمع بشجاعة نادرة ولم يعوزه فى نفس الوقت أن يكفل التناسق والتطور فى أساليب الفلسفة والادب الخالصين . لقد عرف المفكرون بذكاء فطرى أن الوسيلة الوحيدة للقضاء على آفات التخلف العقلى هى العمل على اذابة مذاهب الفلسفات العليا وترجمتها الى لغة شعبية بحيث تمس افهام الجماهير وتعلق بخيالهم وتصورهم للأشياء . فى الوقت الذى تحدث فيه كبار الأدباء والكتاب عن النظريات المنهجية الخالصة كان المفكرون يأسفون لعدم التجاوب بين الجمهور وبين جماعة المفكرين . كان طبيعيا أن يعيش المصريون فى جهل تام بما يجرى على مسرح الفكر من أحداث . لم يكونوا مستوعبين غير الكتابات الصحفية والشروح الفقهية . والوسيلة الوحيدة التى كان يملكها المفكرون لبعث الاهتمام فى قلوب الناس هى الاثارة . لذلك رأينا تاريخنا الفكرى مكونا من حلقات استفزازية وظل الكتاب عندنا يستخدمون أسلوب التشويق بالمقالات النزالية الى عهد قريب .

ولا شك أنه يسرنا اليوم أن نواجه جمهورا حقيقيا لم يكن موجودا

الى عهد قريب • لا يغرنك ما يذيعه البعض من أن كتبهم قد لافرت رواجاً الى حد طبعها عشراً أو عشرين طبعة • فهذا كله لا يدل على أن الفكر العربي فد عرف الجبهسور الذى يدرك النظريات الفكرية ويتجاوب مع المذاهب الحقيقية وينظر الى ما يقوله المفكر بغض النظر عن أى اعتبارات سوى اعتبارات الفكر والفهم العليين • فهذه فى الواقع مرحلة لا نستطيع أن نقول أن جماهيرنا قد عرفتها قبل خمس سنوات مضت •

واليوم نود من صميم قلوبنا ألا يكون المقصود من اشاعة فكرة من الأفكار هو مجرد العلاج الروحي لبعض آفات هذا المجتمع • اننا نطمح فى أن نجد الكاتب اليوم قادراً على شرح آرائه بغير حاجة الى الاخلال بالمذهب من أجل تربيته ذهنياً الى عقول الجماهير • نتمنى أن يظهر المفكر الذى يخدم قضايا الفكر فى حديثه الى الناس دون اضطرار الى الايجاز المفسد أو التقريب المخل ودون حاجة الى السهولة المبذلة •

٢ - الفكر الاشتراكي لا يجبر على العلماء والباحثين

كتب الدكتور عبد العظيم أنيس مقالا طيباً عن موقف الفكر الاشتراكي الحالى ببلادنا • وشعرنا على التو (نحن الكتاب الاشتراكيين) بضرورة مؤازرته فى منحاه • أحسنا بأنه يلقي على أكتافنا مهمة التجاوب معه فى العملية • انه يعنى أساساً بالكشف عن مقومات الفكر الاشتراكي وتحديد الدور الذى ينبغى أن يلعبه الناهضون بهذا الفكر • وقد حدد • د • عبد العظيم أنيس كل المواقف الظاهرة فى مجتمعنا الفكرى الجديد • ولكننى شعرت بأنه يعالج موضوع الثقافة كلها بما فى ذلك البحوث والدراسات ومجالات العلم والتراث • ومن هنا يبدو لى أنه وقع فى بعض الأخطاء •

فهو ينعى مثلاً على القائمين على شئون الثقافة اعادة طبع مؤلفات الغزالي دون مؤلفات ابن سينا أو ابن رشد أو ابن الهيثم ، ولا شك أن طبع مؤلفات الأخيرين له أهمية بالغة • ولكن الغزالي هو عنصر الأصالة الفكرية الحقيقية فى الفلسفة العربية وهو ممثل الاتجاه التابع من كيان الفكر العربى • بل ان الغزالي هو الوحيد الذى فطن من بين فلاسفة العرب الأقدمين الى مهمة الفلسفة الحقيقية من جهة والى وسيلة الكشف عن خصائص التفكير العربى الأصيل •

فمهمة الفلسفة الأصيلة هى نقد مذهب لمذهب واستخراج مكنونات

الفكر عن طريق الوقوف موقف المناهض للمذاهب السابقة • الفلسفة لا تتقدم الا على أساس اعتبار المذاهب لحظات أو حلقات من سلسلة طويلة لا تنتهى عند موقف بالذات •

كذلك لا يمكن أن نقف على طبيعة العقل الفلسفى الا فى مقام المعارضة والتنفيذ • لا يظهر منحنى التفكير أو منطق التفكير الا فى عمليتى الاستيعاب والمناقشة • وتتكشف مقدرة الفيلسوف على التفكير المبتكر الأصيل خلال الموازنة بين القضايا •

والغزالي ناهض الفكر الفلسفى الذى انتقل الى ثقافة العرب من اليونان • وتعمد الوقوف على قدم المساواة مع أكبر المذاهب شيوخا حينذاك فأبرز القوى الكامنة فى عقله الخلاق وحفظ للفكر العربى ينبوع الأصالة الصحيح • ومهما قيل عن المذاهب الفلسفية الأخرى عند العرب فهى لا تبلغ مرتبة فكر الغزالي الشخصى الأصيل •

فتجربة الغزالي تجربة واقعية نابضة بكل معانى الوفاء لتجاربتنا فى مضمار الثقافة • وهى سابقة تنتظر منا الانماء والاتباع • ولا أعتقد أنك تستطيع أن تلزم الباحثين فى شتى المجالات بعدم المضى فى دراساتهم على النحو الذى يريدون • وفى العادة يجرى الباحثون وراء الأبحاث التى تستهويهم ويعتقدون فى أنفسهم القدرة على استخراج مادة ثمينة منها •

ولا نستطيع من ناحية ثانية أن نقول عن الثقافة العربية المعاصرة انها صارت تحمل فى ذاتها كل مقومات الفكر وكافة أنواع الدراسات • لانزال فى حاجة الى كل ألوان الترجمات وما زلنا فى حاجة ماسة الى فتح قلوبنا الى كافة التيارات وما زال القارئ العربى يجد نقصا شديدا فى مكتبته ويشعر بأن المثقفين مكلفون بأن يزودوه بكل ما يحتاج •

ولا ينبغى أن ننسى قط أننا لسنا مقيدين بفلسفة للدولة الا فى حدود الميثاق وفلسفة الثورة • والميثاق يفتح كل المجالات أمام الأبحاث والدراسات التى تعمد الى الحلق والابتكار • كذلك لا ينبغى أن ننسى أن سبيلنا الى الاشتراكية هو سبيل الايمان بالاشتراكيات المتعددة التى تنكرت لها روسيا صراحة بعد سنة ١٩٥٦ • وخطوتنا الاشتراكية لا تخضع نفسها ولا توقف البحث فى نطاق بيانات ضيقة • انما هى تطلق الفكر من عقاله لمواجاة التجربة •

وأعتمد أن الأمر عندنا لن يلبث أن يتطلب عمليات تنوير علمية • وهذه لن تتم عن طريق اتجاه علمى واحد أو تفكير اشتراكى واحد يحسب

نفسه أولى الانجازات بصفة العلمية ولا أدري مدعاة للهجوم على مذهب كالمنطقية الوضعية من وجهة نظر الاشتراكية العلمية الا اذا كان نمة ما يدعو الى الهجوم لمجرد الغيرة . والمنطقية الوضعية على الرغم من كل ما يمكن أن نقوله عنها ساركت مشاركة جادة في ابعاد العقلية السلفية ونحن في العلم نؤمن أيضا بالسبيل المتعددة للعلم وليس ايماننا معلقا بتفسير واحد .

وبأى حق نريد أن نغلق منافذ الفكر؟ بل بأى حق نسعى الى تسخيف بعض الآراء التي تشيد بأفكار نمت وترعرعت على أيدينا من أجل مالا أدري كيف أسميه من النظرة الدوجماتيكية الضيقة .

اننا وقد آمننا بالطريق الذي نسير فيه لم نعد نخشى الارتداد . لم نعد نخشى أن تمر بأذهاننا أخطر الأفكار وأكثرها جرأة . والخوف من الأفكار لا يدل على قوتنا . وحينما ننظر في أعماقنا سنعرف أننا قد بلغنا من الايمان بالاتجاه الذي نسير فيه أكثر مما يظن الكثيرون . ويظهر ارتفاع منسوب ايماننا بالاشتراكية الخاصة ببلادنا من مدى جرأتنا على مواجهة أخبت الأفكار لا من مدى تخوفنا من آراء الآخرين .

واشترakitتنا تلعب دورا ايجابيا بعد هذا في حياتها . ولن تلعب دورها الايجابي بتغميض عيونها عما يدور بالعالم أجمع في أبواب الفكر والثقافة . أن ايجابيتها تستدعي أن نلم الماما كافيا يبعث الوضوح في نفوسنا . بل نشعر بمسئولية الدور الذي ستقوم به مصر في الاجيال القادمة حين تصبح مرة أخرى مسرحا لمعترك فكري عالمي . وتؤدي بهذا رسالتها التي خلقت لها بحكم وضعها وموقعها وعقيدتها في البناء والتعاون والاخاء . ولن نحرم أنفسنا من ثمار الفكر العالمي لأن التجديد الذي نص عليه الميثاق لا يقوم الا بمواجهة المذاهب مواجهة الند للند وبالوقوف على قدم المساواة مع أقوى المفكرين وأعلامهم قدرا . لقد مضى عهد الطريق الواحد يا صديقي وعلينا أن نلاثم أنفسنا مع مقتضيات فكرنا الواعي النامي وجذورنا العميقة المتأصلة .

٣ - الفلسفة والثورة

هذه الكلمة يجب أن تقال ، فهذا الموضوع هو الذي يشغل بال الكثيرين . نحن نواجه الآن رغبة حادة في استتصاء فرع من فروع الفلسفة لنجعله نموذجا حيا في التفكير ومنلا واضحا أمام الجموع العربية

المتحركة نحو عالمها الجديد • لا شك أننا جميعا نرغب فى أن نرى نوعا من الفلسفة يخترق عقول الناس وأفهامها من أجل التوعية والايمان والاجتماع حول معنويات الحياة • هذا هو أملنا نحن المشتغلين بالفلسفة وهو حاجة طبيعية تلقائية فى نفسيات الأفراد والجماعات من غير المشتغلين بالفلسفة •

لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن هناك رغبة فى فرض نوع معين من أنواع الفلسفة على الجماهير العربية المتطلعة الى حياة متكاملة من حيث المعاش والتفكير معا • لا يعنى هذا أننا نود القيام بعملية اختيار لاحدى الفلسفات كيما تصبح فلسفة الجموع ونرفض بعد ذلك ما عداها ونقصر الفهم والعمل والتفكير على هذه الفلسفة كما هو الحال فى الاتحاد السوفييتى • انما نريد أن نجعل من احدى الفلسفات نوعا من المران العقلى الملائم لطبيعة الفكر العربى ونوعا من الايمان الوجدانى لدى شبابنا المتطور مع ويلات الثورة ونوعا من التجاوب مع جميع أوضاعنا وظروفنا وآمالنا • ولا يعنى انتقاء مثل هذه الفلسفة أن نرفض كافة الفلسفات أو أن نعتبرها ذات خطر على تفكيرنا • فهذا افساد لدور الفكر وهو حجر على مواد الاشتغال العقلى بالمبادئ والأوليات والجوانب المختلفة المتباينة •

نريد اذن أن نقولها واضحة صريحة • ان المشتغلين بالفلسفة يفرعون من هذا التيار الجامع الذى يرغمهم دائما على التفكير فى فلسفة عربية قومية • ان الفلاسفة وأصحاب النظر العقلى يدعون من مطالبة الناس لهم أن يبدعوا فلسفة مصرية أو بيثية • وهم فى الواقع محقون فى اشفاقهم من هذا المطلب لأن الفلسفة علم منسل بقية العلوم قد يتفق مع بعض النظرات وقد يختلف عنها ولكنه لا يتقيد الا بظروف تطور مفوماته وكلماته ودوائر اختصاصه • فالفلسفة علم يجمع ما يعجبك وما لا يعجبك فى آن واحد وقد يعلمك الايمان والرفض فى نفس اللحظة • وتتقتضى طبيعة الفلسفة نوعا معيننا من الاستعداد لدى الافراد من أجل دراستها والاقبال عليها • لا بد من ألفة ألفاظ الفلسفة وأساليبها وطرق التعبير فيها من أجل فهمها • ولهذا اذا قال أحد الناس نريد فلسفة مصرية من أجل تأكيد الايمان والفهم لدى شعوبنا المناضلة كان كمن يضرب الفيلسوف فوق أنفه • فالفلسفة تتطلب دراية بالفلسفة عند زاوية خاصة فعلينا أن نقوم فى التو واللحظة بالفصل بين هذه الزاوية الفلسفية التى اخترناها للجموع وبين الفلسفة كعلم له حق البحث والتطور الخاص المنفرد داخل

أروقة النظر والدراسة • والا فعملية الاختيار هنا نوع من القسر الفكرى
الذى يخشاه كل فيلسوف والذى يحجم عنه حرصا على أقدس مقدسات
العلم الذى يشتغل به وهو الانطلاق والحرية •

علينا أن ندرك اذن مدى خطورة اختيار فلسفة معينة من أجل التمنى
مع التطبيقات الثورية • لا يجب أن تكون تلك نهاية الفلسفة كعلم • بل
يجب أن تكون تلك الخطوة نوعا من أداء الوظيفة الخالدة التى يقوم بها
الفكر عادة حيال الحركات الاجتماعية والسياسية ذات الاصول المنهجية
والبنود الروحية • ولا يصح أن تطغى هذه الفلسفة الجديدة المقترحة على
أصول المهنة ذاتها كما لا يجوز أن تقسد مفهوم الفلسفة أو أن تخون
كرامتها •

وقد صارت المادية الجدلية فلسفة روسيا القومية والسياسية فصصت
على جميع مفهومات العلم والسياسة والفلسفة داخل الاتحاد السوفييتى •
استطاعت المادية الجدلية أن تحتل المكانة الاولى وأن تقضى على كل أنواع
البحث العقلى داخل أروقة الدراسة بالجامعات والهيئات • لم تفسح المجال
لأى نوع من أنواع الفلسفة لأن العملية صارت فى يد من لا يعبا بالفلسفة
فى حد ذاتها وانما يهيمه أولا وقبل كل شىء حماية المفاهيم القومية التى
تبنى عليها كل أصول الفكر السياسى والاجتماعى •

وصارت الوضعية المنطقية فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية • وهى
فلسفة أمريكا الشعبية التى تقارب بين مفاهيم الدولة العملية فى السياسة
وفى الصناعة وفى الحكم وبين وسائل التعامل الفكرى بين الأفراد • ولكن
هذا النوع من الفلسفة لم يطغ طفيانا كاملا على مجالات البحث الأخرى الا
من حيث ذبوعه وشعبيته • أما أساليب البحث والنظر والاشتغال
بالفلسفة فهى غير مقيدة أو محدودة تحديدا قاطعا بواسطة ما تفرضه
الوضعية المنطقية • وهذه الوضعية المنطقية لا تعادى العلم بل تحرص
على تأديته وإنجاحه مع ربطه بالاحتياجات العامة ووسائل التحقيق الفعلى
للمنظريات المأخوذ بها • ولكنها لا تروق المشتغلين بالفلسفة على نحو ما
تتأدى أصولها وحقيقتها فم، نظريهم • وعلى الرغم من ذلك فهى لا تحمى
طابع الفكر القومى ولا تحتاج الى فرض أنواع من أساليب حمايتها وحفظها
على نحو ما تفعل المادية الجدلية •

وواقع أن المادية الجدلية والوضعية المنطقية كلاهما يمثل تيارا
معاديا للفلسفة بأصولها العلمية الحقيقية • فالمادية الجدلية ترتبط
بمفهومات معينة ليست من الصحة فى شىء كما تضع الوضعية المنطقية

شروطا خاصة لا يجوز التفكير على غير منوالها • وهاتان الفلسفتان تشيعان الرعب والبغض في نفوس الفلاسفة • ولكن لا مانع من وجهة نظر الفلاسفة الخالص أن نترك هذه الفلسفات في دائرة اختصاصها بالنسبة الى الجموع البشرية المتلاصقة داخل اطار المعاملات • ليس ما يمنع فعلا أن تكون هذه الفلسفات بمنابة طراز للفكر داخل نطاق الجماعات غير المتخصصة التي لا تطلب بحثا خالصا والتي لا يمكن أن تطلب اليها أكثر من هذه التحديدات الشعبية المفيدة التي تنظم الفكر مع العمل وتجعل مطالب الروح في اتساق مع مقتضيات الواقع الفعلي • هذه الفلسفات اذن منتهية مكتملة بينما الفلسفة الحقيقية لا تكتمل ولا تنتهي • وهذه الفلسفات رافضة لما عداها ، منكرة لكل فلسفة سواها ، بينما لا يجمد الفكر قط عند وضع ولا تحده شروط أو قواعد • وهذه الفلسفات لا تحتاج الى تمعن أو فحص دقيقين بينما ترفض الفلسفة الخالصة أن تكون نوعا من الأداء الوظيفي لاحتياجات مباشرة أو عملية •

فالفكر يمتد الى آفاق لا تملئها الاحتياجات المباشرة • وأخطر شيء هو أن نجعل هذه الفلسفات بمنابة القيم على كل ضروب الاشتغال بالفكر والتعامل النظرى • فهذه المرحلة البدائية قد اجتازها الفكر منذ كان لا يزال يشرع في ملامسة الواقع والاقتراب من مظاهر المعاش اليومي • ولا شك أنها صارت أقرب الى ضرورات الأوضاع اليومية • فالانسان لا يحتاج الى الفكر الا بقدر ما يتحسس احتياجاته داخل نطاق الواقع المحدود • ولكن هذه البدائية في التفكير لا تعدو أن تكون ظاهرة قريبة الشبه لكل ما يجرى في مجالات الفن والأدب والصناعة • لقد صارت الانسانية ذات نزوع طبيعى نحو البدائية كأنما تستعيد انتعاشها بالتجربة السالفة • وهذا هو ما يحصل بالفعل في كافة المجالات •

بيد أننا نخشى اختيار فلسفة شعبية تصبح وسيلة لتهديد الفكر ونخشى أن تطغى فلسفة الجموع وفلسفة الكيان القومى والروحى على وسائل العلم والبحث المثمرين • ويكفيننا أن نرى الاتحاد السوفييتى يفكر بعقلية محددة ، ونرى الولايات المتحدة تغط فى سبات العلم المرتبط بالالفاظ ذات الدلالة المحسوسة • ونحن نشعر ببوادر هذه النزعات لدينا حينما نرى بعض الناس يتهم نوعا من الفلسفات بأنه غير اشتراكى • فهذا هو سبيل احتكار طائفة معينة لأبواب الفكر واستخدام التهديد كوسيلة للعنت فى مجالات الفلسفة •

وإذا جاز لنا أن نتهم بعض الفلسفات بأنها غير اشتراكية فلا بد أن

ينسحب اتهامنا ذلك على حساب التفاضل والتكامل الذى تقوم الجامعات والمدارس بتعليمه . فالتفاضل والتكامل ليس من علوم الاشتراكية وعلى ذلك ينبغي أن نوقف ندريسها فى جامعاتنا وشرحها فى الكتب التى تصدرها مطابعا . ذلك أن الفلسفة لا تقل علمية واستقلالاً عن حساب التفاضل والتكامل .

وإذا كان هناك جزء من الفلسفة يختص بالمفاهيم والعقائد الشعبية فليس معنى ذلك أن مهمة الفلسفة كلها هى ذلك العمل وجاهده . وقد تخدم الفلسفة الاشتراكية من أحد جوانبها وهى تفعل ذلك بلا أدنى شك . ولكن ليس كل ما فى الفلسفة من مواد هو من مستلزمات علم الاشتراكية . كما هو الأمر فى علوم الهندسة . ليست كل هذه العلوم الهندسية مسخرة لبناء المنازل . فإذا قلت فى مهمة الهندسة الأولى هى بناء المنازل كنت مخطئاً وإذا قلت ان مهمة الفلسفة الوحيدة هى إقامة المفاهيم والعقائد كنت أيضاً مخطئاً . والا فما وضع الدين ؟

بقي أن نشير هنا الى أن بعض الناس يتهم المذهب الوجودى بأنه غير اشتراكي . وهو يشير الى الوجودية فى غير قليل من الأزدراء وأنا ما أزال أصر على موقفى فى الاستناد الى الفلسفة الوجودية المستمدة من الظاهريات وهى وجودية أخرى غير تلك التى يستمدتها الدكتور عبد الرحمن بدوى من كير كجار . ويبدو أن نقاد هذا الخط الفلسفى يجهلون أى شئ عن تطورات الفكر المعاصر . فالوجودية هى الفلسفة الاشتراكية الحديثة التى التهمت الشيوعية وجعلتها طرفاً من قضاياها ، وهى فى ذلك تؤدي عملاً شبيهاً بما عملته نظرية النسبية فى فزياء نيوتن . ان النسبية التى جاء بها أينشتين لم تعارض فزياء نيوتن وإنما ضمتها الى كيانها وجعلتها بعضاً من تفسيرها . وكذلك لم يعارض سارتر الشيوعية وإنما جعلها جزءاً من بناء الوجودية الاشتراكية كما تمتل فى كتابه عن نقد العقل الديالكتيكي .

لقد ظل سارتر يهادن الشيوعيين زمناً طويلاً ويسعى لأن يضمهم اليهم ولكنهم كانوا دائماً يشعرون بالخطر الذى يكمن فى تيارات فكره على الأصول الماركسية . ولهذا تجنبوا اعتباره شيوعياً الى أن أظهر كتابه الأخير وأعطى تفسيرات اشتراكية مستحدثة لكل اليسار الفلسفى . ونقاد المذاهب الفلسفية عندنا يوجهون اتهاماتهم اليها وهم لا يعلمون أن الوجودية الاشتراكية قد ابتلعت الشيوعية ابتلاعاً وأن الوجودية عادت الى تمثيل الاشتراكيات العالمية أصدق تمثيل .

لا بد أن يستيفظ أصحابنا الذين ما زالوا يغطون في النوم • لقد أعاد سارتر الى الديالكتيك فاعليته ومعقوليته من ذاته • وبذلك يكون سارتر قد أعاد الى الديالكتيك كل أصوله وأوضاعه الحقيقية في ارتباطه بالكيان البشرى • وظن ماركس أن الديالكتيك كان مقلوبا لدى هيجل وأنه هو الذى قومه وعدله • ولكن سارتر هذا الطفل الرجيم قد أقحم نفسه فى الميدان لاستنقاذ الديالكتيك من المفاهيم الماركسية المغلقة وافساح المجال أمام معقوليته المستمدة من ذاته • فاستطاع سارتر أن يجعل من الشيوعية أحد أبواب نظريته الاشتراكية وأن يحيلها الى مجرد رأى داخل نظريته العامة •

وعندما تقترب ثورتنا من حقائق الوضع الاشتراكي المعاصر سترى أن أحدث النظريات التى تحتاج الى تقريب والى تعبئة شعبية والى امتزاج بالمعنويات القومية هى تلك التى تستخرج المعنى الانسانى من سارتر • وعندما تحتاج الى كيان روحى مساند لعقائدنا الفكرية الموازنة للاطار المادى وفقا لطبيعة بلادنا ستجده بلا شك فى ثنايا نظرية الوجود الارادى للعقاد • وبين هاتين الفلسفتين بوجهيهما الروحى والمادى سنحصل على جانبي القومية الثورية • بتضمين هاتين الفلسفتين كل منهما فى الأخرى مع التبسيط الشعبى والتقريب ذهنى من الانسانية العربية نحصل على الفلسفة التى قلتقى مع النورة ••• والله أعلم •

٤ - الوجودية الاشتراكية ومؤدياتها فى الفكر والواقع

تعتمد الوجودية المعاصرة على مبادئ أساسية وعلى مفاهيم خاصة • تقوم الوجودية على فكرة الايمان بالقيمة العليا للوجود الانسانى ممثلا فى الفرد • تؤكد الوجودية أن وجود الانسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعى وفى اطار الموجودات المادية • ولا ينبغى أن تنسينا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعى أهمية الكيان الفردى داخل الحياة العامة المشتركة • الوجود أساسا وجود - داخل - العالم ووجود - مع - الآخرين ووجود - فى - ذاته • ولكنه مع هذا كله وجود يختص بالفرد ويتعلق بحياة الانسان القائمة بنفسها •

ومعنى هذا ان الوجودية لا تريد أن تخذع الانسان عن نفسه ولا أن تتسغله عن ذاته • لان الوجودية هى الفلسفة التى تضع الوجود الفردى

فيل كل حقيقة أخرى وتفترض الكيان الفردي كأساس مبدئي لتفسير كل مظاهر الموجودات المائلة • أو لعلها لا تفسر شيئا بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقي قائم وهو أن الوجود الذاتي هو أعلى وأثمن جوهر داخل اطار الانسانية وفي معاشنا الارضى • فمن المسلم به ومن المعقول أيضا ان وجود الانسان الفردي هو أصل كل شيء في الحياة الحاضرة • كل شيء يبدأ بالوجود الفردي • ولهذا لا ينبغي أن تأتي أية فلسفة فتتسببنا هذه البذرة الوجودية الاولى أو هذه اللبنة الاولى في بناء الانسانية والموجودات والمجتمع • لا ينبغي أن تتجه الفلسفات الى المادية أو الى الروحية أو الى المنالية أو الى الوضعية قبل أن نمر بالوجودية •

فإذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبار وإذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير وإذا كانت المثالية تفسر كل شيء ابتداء من عالم المتل وإذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكري لتفسير كل الحقائق ••• إذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب •• فهذه الوجودية تضع الوجود كحقيقة وكقبة وكمبدأ افترضى فوق كل اعتبار آخر • انها تسعى الى عدم تخطي هذه العتبة الاصلية •• انها لا تقيم الخطوط متجاوزة النقاط • بل تسعى بالنقطة حتى ينم لها اقامة الخطوط • لا بد أن نمر بالنقطة سواء كقرض أو كحقيقة أو كشيء من أجل الامتداد بها نحو الخطوط • قد نتعامل في الاشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها لن تزول تماما من ادراكنا ولا بد أن نعود فنذكرها من حين الى حين كي نتمالك أنفسنا وتتماسك بين أيدينا الاشكال والصور والهيئات •

ويعد وجود الذات الفردية أساسيا لدى الكائن الحي وفي كل ظواهر الوجود فيما بعد • يعد وجود الذات بالنسبة الى الموجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة الى الخطوط والاشكال • وهذا يدعونا الى الالتفات أولا وقيل كل شيء الى هذا الوجود الذاتي حتى تتمكن من المضي قدما في كل التفاسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواعية • وباختصار نقول ان الوجودية لا تضحى بالوجود الفردي في سبيل تجسيم اجتماعي ولو ان الهدف الاول والاخير هو التكوين الجماعي نفسه • الوجودية لا تتخطى الفرد وهي تنشئ تهيئة التكوين الجماعي كما لو لم يتخط المصور حقيقة النقطة وهو يسعى لعمل التكوين التخطيطي لروحاته • والوجودي يصل الى أهدافه متسللا عن طريق الافراد كما يصل المهندس الى وضع خطوطه ابتداء من التسليم بالنقطة •

وللذات الفردية عيوب بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل مايتخلل
الوعي الانساني الفردى من آفات • ولكن مع ذلك لا يمكن التضحية به
لأن أى تضحية بالوجود الفردى هى افساد وتضليل وتزييف لمعنى
الوجود الجماعى • لا يبرر الوجود الجماعى استهلاك الافراد استهلاكاً
خالياً من المضمون الانسانى • لا بد أن يكون استخدام الانسان داخل
اطار الجماعة محدداً بأهداف انسانية محضة • ولا بد أن نتحقق كرامة
الافراد من أجل تأسيس كيان اجتماعى مطبوع بطابع الانسان • اذ أن أى
اخلال بكرامة الافراد يؤدى الى اقامة مجتمع من المجتمعات الضالة الغريبة •

وهذا هو ما لا يدركه أصحاب المفاهيم • انهم يتصورون أن أى
مجتمع هو كئى مجتمع • انهم لا يفرقون بين التكوينات الجماعية
ويحسبونها بحساب يتلاءم مع تفكيرهم ومع عقائدهم دون حقيقة الكيان
الاجتماعى ذاته • ما هو المجتمع المنشود الذى يمثل كياناً آدمياً بشرياً ؟
هذه مسألة يصعب تحديدها تحديداً صارماً • ولكن من المؤكد أن
التكوينات الجماعية الفاسدة سريعة الظهور ومتعددة فى أقطار شتى من
العالم • فالتكوين الاجتماعى ينبغى أن يحمل بالضرورة طابع الانسان
والا كانت كل ضغوطه على الافراد ذات أثر ضار فضلاً عن أنها ستؤدى الى
اعدام الفرد • المجتمع غير السليم هو المجتمع الذى تنمحي فيه كيانات
الافراد انحاء ضاراً بالافراد وبالجماعات •

لا شك أن المجتمع شئ آخر سوى السلامة • ولا شك أن بعض
عوامل الانذار الداخلى فى التفاعل الاجتماعى قد تؤدى الى فائدة اجتماعية
أكبر • قد يتحقق للناس الكيان الاجتماعى بعناصر غير سليمة أو غير
صحيحة أو غير جازمة • ولكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعى طابع
الانسانية الصحيحة على الرغم من ذلك كله • وهذا شبيه بما يجرى فى
الخطوط والاشكال الهندسية • لانك لا تستطيع أن تقدر النقط داخل
الخطوط تقديراً كميّاً متساوياً شاملاً أو تقديراً كميّاً متطابقاً • ومع ذلك
فالهندس بعدد الى اقامة الخطوط مستعيناً بهذه النقاط بكل ما فيها من
عيوب وآفات ووهمية وعدم تحدد •

الوجود الفردى اذن وجود ضرورى لانه مصدر الوعي والتكوين
والشمول والنظام فى الكيان الاجتماعى بأكمله • ولا بد من الاعتراف
والتسليم به فى كل مقتضياته التى لا تخضع لتحديد قاطع • وليس من
طبيعة المفاهيم أن تخضع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسير
للأغراض التى تخدمها • ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم كل حقائق الفرد بما

فيها من تفصيلات وبكل ما تتسم به من الميوعة والانزواء من أجل التحقيق المكامل للأهداف المنشودة التي يسخر الافراد فى سبيلها . وتكمن المشكلة بأكملها فى درجة انسانية استخدام الافراد السى تتبعها الجماعة وتوقف عليها انسانية الجماعة أو عدم انسانيتهما .

فمثلا يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف الى أنسنة وضع الأسرى والرقيق بتسغيلهم . ويمكن أيضا القول بأن الصناعة الحديدية التى تعتمد على الرقابة والمواصلة لحركات بعينها هي طريق تحرر العمال لاكتشافهم الحرية داخل تجربة الصلابة وخلال عملية مباشرة الآلات . والمهم هو درجة الانسانية التى تتحقق فى المجتمع خلال الطابع الذى يفرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع .

لذلك كان ينبغى أن تلتفت الاشتراكية الوجودية الى عنصر الذهنية داخل العصب الذى تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر الذهنية الا لحلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هي التى أدت الى اكتشاف عنصر الذهنية داخل الابنية العملية وفى صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التى تربط أشكال التعدد الفاعلى المختلفة فيما بينها . ولأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبلى مشكلة الشمول الكلى بغير مشمول كلى وأن تتوصل من ثم الى أسس هذا الشمول الكلى نفسها . . . أى أمكنها أن تضع يدها على محرركات هذا الشمول الكلى وعلى اتجاهه غير الدورى عن طريق البحث فى شروط ذهنية النتائج وآثارها ومعالمها التاريخية .

أو بعبارة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر الذهنية السارية فى شعب المجتمع وأن تكتشف دوائر الشمول الكلى القائم بلا وعاء شامل أو سند كلى . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فحصت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المنقضية ووضعت يدها على مؤدبات المفاهيم الاجتماعية وأنظمة الحكم المختلفة . اذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبلى مشكلة الشمول الكلى القائم فى المجتمع بغير شامل وبغير اطار اجتماعى مساند للكلية . وهذا ادعى لوضوح الذهنية التى تقوم مقام الاعصاب والشرابين داخل الكيان الاجتماعى .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية ارتدت نحو الابنية الصورية الاولية داخل المجتمعات لكى تحدد أسسا جدلية (ديالكتيكية) جديدة للعلوم البشرية الاصلية . وهذا هو ما نحاول اليوم أن ننظر فيه

لاحداث التغيير الجوهرى الضرورى فى كل نظرة اجتماعية تتغاضى عن مآسى الافراد والافليات فى سبيل انشاء كل شامل أو من أجل حماية مصالح العدد الاكبر .

ولا شك ان هذه النظرة الجديدة الى الوجود الانسانى استدعت فحص قدرات المجتمع على استخدام الادوات والانتفاع بها من أجل تسخير الامكانيات الانتاجية لمنافع الانسان . تطلب الامر التديق فى أمر ما نسميه بالبراكسيس أى الفاعلية الذاتية وينطوى تسخير الحقائق المادية على احتواء الشيء الذى لا حياة فيه داخل مشروع كلى يفرض على هذا الشيء وحدة شبه عضوية . ومعنى هذا ان هذه الوحدة هى فعلا وحدة الكل ولكنها تبقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وانسانية من جهة أخرى ولا تصيب فى ذاتها الأبنية الخارجية التى تنشئ عالم الجسيمات . وبقاء الوحدة متوقف بالعكس على فاعلية المادة . ولكن بما ان هذه الوحدة لاتعدو أن تكون سوى انعكاس سلبى لتسخير الحقيقة المادية وبما أن تسخير الحقيقة المادية لا يتأدى الا بمشروع انسانى يخضع لظروف محددة ولاستخدام أدوات معينة وفى مجتمع تاريخى على درجة معينة من النهو فان ما ينتج عن هذا التسخير يعكس المجموعة بأكملها وان كان يعكسها سلبا لا ايجابا . بمعنى ان الشيء الناتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب الدلالة بينما الانسان فى هذه الحالة يكون هو المدلول . والواقع فى هذه الحالة أن الأداة المستخدمة تستمد دلالتها من العمل البشرى بينما لا يستطيع الانسان الا أن يؤدى دلالة ما يعرفه فقط .

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقال اذن ان الادوات المستخدمة تعكس الى الافراد معارفهم الخاصة بهم . واذا نظرنا فى انتاج أحد مصانع المواسير مثلا يمكننا أن نرى فى تشكيل وفى تنويع المواسير خبرة الانسان نفسه ومعرفته بطرق صناعة المواسير واحتياجات المعيشة المدنية فى المجتمع القائم وأساليب العيش التى تحتاج لمثل هذه العينات . فالانسان يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها . وهذا من شأنه أن يدعونا الى اكتشاف علاقة الدلالة المادية فى تأثيرها على الكيان البشرى بالكون بأكمله .

ومن ثم يمكن استخلاص دوائر الحياة الانسانية ذاتها وامكانيات الفرد من تشكيلات المادة وتطبيقاتها . ولذلك فالحياة العملية والانتاج الصناعى من شأنهما أن يكشفنا طابع المجتمع ومقدار الاصاله فى مجموعاته ومقدار التطور الذى يشمل أفراداه . فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن

يكشف عن الطابع النفعي للانسان وعن مدى التحرر الذي يللمسه الفرد عند تحقيق فاعليته ومشغوليته وكرامته .

الوجود الفردي اذن أصيل وضروري حتى وان كان مستخدما
استخداما وظيفيا . وملامح الاغتراب التي يتميز بها الوجود الفردي والتي
سبقت الاشارة اليها ليست ها هنا سوى مظهر . هذه هي النقطة الاولى
التي ينبغي تأكيدها فيما يتعلق بعيوب الانفراد والابتعاد والعزلة التي
يهاجم بها الماركسيون كل نظرية وجدانية أصيلة في الديالكتيك المخالف
لليالكتيك الجماعي القسائم على انكار الفردية والعقل . ليس الاغتراب
سوى مظهر خارجي لطبيعة أساسية خاصة بالانسان . أما الفعل فينمو
ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك . واللحظة الأساسية التي تميز
تحقيق القوة وتميز جعل تسخير الحقائق المادية موضوعا كأي موضوع هي
اللحظة الخاصة بالمباشرة العملية الحرة للفرد . ولكن تحدد هذه المباشرة
العلمية الحرة للفرد ذاتها كواسطة عابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف
المشترك . وعندما تكون المباشرة العملية الحرة للفرد بصدد تحقيق ذاتها
في الشيء الموضوعي فهي عندئذ لا تكتفي بالغاء نفسها كفعل عضوي في
صالح الموضوعية المشتركة وهي تكتمل وانما يؤدي هذا الالغاء - لصالح -
الموضوعية الى اكتشاف المباشرة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتسخير
الحقائق المادية تسخيرا مشتركا . هذا علما بأن الموضوعية المشتركة ذاتها
ليست في حقيقة الامر سوى تحقيق الاهداف .

أما النقطة الثانية التي لا نلبيث أن نتحقق منها ها هنا فهي أن
الاعتماد الكبير على الجزمية الكلية أو الحتمية العامة يعرض الافراد لالغاء
كل مقاومة للواقع . لا شك ان الايمان القوي بالحتمية المطلقة في تطورات
المادة وأحداث التاريخ من شأنها أن تلغي رغبات الافراد في تغيير الواقع
وأن تدفع الجميع الى التسليم بتقلبات الظروف والاحداث .

ومن الممتع بهذا الصدد أن نجد اثنين من المفكرين يلتقيان عند هذه
النقطة . وكتب العقاد في سنة ١٩٤٢ (مجلة الرسالة - العدد ٥٠٩ في
٥ ابريل سنة ١٩٤٣) مقالا عن الفرد والدولة يقول فيه : « ان تغليب
النسئون الاقتصادية أو تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة في الافراد
هو في الواقع قدرية جديدة يلجأ اليها العاجزون في زماننا هربا من
التبعية . ولكننا نأخذ دائما بمقياس واحد من مقياس التقدم الانساني
وهو مقياس المسؤولية واحتمال التبعية . فاحتمال التبعية هو مناط
التقدم المستطاع .

« ومعنى ذلك ان التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأنه في المجتمع والخروج به من ربة القدرية التي تفرض سلطانا يستفرقه ويطويه » .

وجاء المفكر الثاني سارتر ليقول نفس الرأى في مقاله عن المادية والثورة سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذى نشره بالجزء الاول من كتابه عن الاوضاع (١) حيث يقول : « يجب أن نلاحظ ان الالتصاق الضيق جدا بالجزمية الكلية يجازف بالغاء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى ورفيقين آخرين . اذ قال السيد جارودى ان ثمة علما للتاريخ وتسلسل الوقائع حتى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة . وعلى عكس الواقعية الثورية التي تقول بان الحصول على أقل النتائج يتطلب العناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين . . تؤدي الاسطورة المادية الى اطمئنان بعض الارواح اطمئنانا عميقا فيما يتعلق بعاقبة جهودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة ولا تنقص الا قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعانى . لقد قلب الثورى الاساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من التقلبات . . من الاعتداءات والتراجعات . . من الانتصارات والهزائم فى تجميد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل القلق . أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وانما تقوية النظام . ولا يخشون شيئا بقدر ما يخشون الحرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التي يمثلون نتائجها كيما يعثروا على قبليات المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفا . . فلامجازفة ولا تخوف . . كل شيء مأمون والنتائج مضمونة . وفى لمحة تختفى الحقيقة ويغدو التاريخ لا شيء سوى الفكرة النامية . ويشعر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه فى أمان » .

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القدرية الذى خلعه على هذا الموقف المستند الى اللزوم والضرورة فى حتمية الوقائع المادية وأحداث التاريخ . وقال سارتر أيضا فى نفس هذه المقالة ما أشار اليه العقاد من أن المادية ليست بالضرورة ثورية الاتجاه وليست بالضرورة أيضا علمية الاتجاه .

(١) جان بول سارتر : المادية والثورة من ترجمة عبد الفتاح الديدى ونشر دار الآداب ببيروت .

٥ - فلسفة العقاد بين العقل والدين

لن أحاول أن أتقدم الى مجالات الفلسفة الوعرة من أجل الكشف عن مقومات التفكير العقادي . ولن أوغل في نطاق العقيدة وعلم الكلام الاسلاميين حتى أتقصى يدور الاتجاهات الروحية لدى فيلسوفنا العربي . ولكننى سألمس كل ذلك لمسأت لا تفسد الأصول ولا تضيع معالم الفلسفات القديمة من ناحية ولا تؤدي من ناحية أخرى الى الاكثار من المصطلحات الغريبة التي قد تنفر غير المتخصصين في انفسه ، من الموضوع .

والفلسفة علم يبحث في ظواهر الوجود ويستوضح معالم الأشياء وينظر في الزمان والمكان والعلية . واذا كان العلماء قد اکتفوا دائما بتقرير كل ما يجرى في الحياة فانهم لم يكفوا قط عن دفع الفلاسفة الى الانتغال بدلالات الامور والى السعى لوضع تفاسير عن كل ما يحدث في نطاق الوجود . فالعلماء قد اختاروا جانب الأمان في تقرير الأحداث والوقائع وأخلوا مجال التفاسير للفلاسفة .

وقد يبلغ المفكر مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلي والقياس المنطقي ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة الا اذا اصطنع أسلوب الفلاسفة وأخضع نفسه لمقاييسهم وخاض مثلهم في اشاراتهم وتوصل الى مرتبة الاحساس بمعنوياتهم .

وقد يكتفى المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمدا على قوة المنطق وصلابته وبأن يزاول حرفة العمل العقلي في المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف الا اذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودا للتعرف على الحقائق والوقائع وسلم بمنطقهم في الاستناد الى قيمهم ومفاهيمهم لا من حيث هي زاد للحكم والمواعظ وانما من حيث هي منهج وخطة في التحقيق والأداء .

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفا الا اذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة وطرائقها في التعبير من ناحية وأن يقدر الراى قدره وأن يعرف للفكرة خطورتها وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهام النظر العقلي وأهميته من ناحية أخرى . الفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج اليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذى يقتضيه التعبير السليم وعلى شرط أن يحمل في ذوقه وحسه مسئولية الراى . الفارق بين الفيلسوف وبين سواه هو أن الفيلسوف

يتنبه دائما الى مسئولية حمل الفكرة والنطق بالرأى . وهاتان الناحيتان فى رأبى متوافرتان فى شخص العقاد وان لم تتوافر له شهادات الجامعات التى توافرت لسواه ولم يعرف مع ذلك للرأى قدرا ولا للقيم وزنا ، ولا أود أن أعقد ههنا أطرافا من الموازنات التى يعرفها المتأمل بمجرد التلميح ولا حاجة به الى تذكير مفصل .

وقد تعرض العقاد هو نفسه لمثل موقفى هذا حين أراد أن ينظر فيما اذا كان من الممكن ادخال اسم الغزالي بين الفلاسفة الخالص أم لا . فقد درج أصحاب التواريخ الفلسفية لرجال الاسلام على أن يبدعوا الفلسفة الاسلامية بالكندى وأن يقرأوا أسماء ابن سينا والفارابى وابن رشد وابن باجه بين هؤلاء الرجال دون اسم الغزالي نفسه . والمشكلة تحتاج ولا شك الى اعادة نظر العقاد فى الأمر حين يتطلع الى وضع الغزالي فى درجة فلسفية أعلى من هؤلاء جميعا . فهو مطالب أولا بتحديد موقف الفيلسوف وطبيعته ومهمته من أجل ادراج اسم الغزالي بين الفلاسفة الخالص . كذلك يطالب العقاد بتقدير الغزالي تقديرا يتناسب مع محاولة وضعه بين أصحاب النظر العقلى الخالص . لا بد من القاء أضواء معينة على شخصية الغزالي وفكره حتى يصبح الامام الغزالي فيلسوفا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان .

ونحن لا نود بطبيعة الحال أن نطيل فى استعراض المشاكل المتعلقة بالفلسفة الاسلامية عموما . فهذا لا يهمننا الا بقدر ما يؤدي الأمر الى ادخال العقاد فى زمرة الفلاسفة الذين يتابعهم والذين نعترف بكيانهم الفلسفى . ومن الأمور المكررة المعادة أن فلاسفة الاسلام الاقدمين ليسوا أفضل ما يمثل العقل العربى وان من علماء الكلام ورجال الفقه ومشرعى العقيدة من يبلغ مستوى أعلى من المستوى الذى بلغه الفلاسفة الأصلاء فى التقدير الفلسفى . وقد أخذ بهذا الرأى الشيخ مصطفى عبد الرازق ولفيف كبير من مفسرى ومؤرخى وشراح الفلسفة الاسلامية من الغربيين . ولا شك أن العقاد قد واجه مثل هذه المعضلة عندما تصدى للكتابة عن الغزالي كفيلسوف . فأراد أن يعبر عن مدى ادراك الغزالي لجملة من اشكالات الفلسفة على المستوى الفلسفى المحض ، بل أراد أن يلفت نظر الجميع الى أن الغزالي قد بز معظم المشتغلين بالفلسفة فى قدرته على القاء أضواء خاصة على معالم الفكر ومعضلاته مما لم يعرفه الفلاسفة الخالص أنفسهم .

والواقع أننا لو دققنا النظر لوجدنا الغزالي من أهم من أضاف الى الميتافيزيقا وعلوم ما وراء الطبيعة اضافات جادة مبتكرة بالنسبة الى عصره وبالنسبة الى التطورات التي شملت تاريخ الفكر البشرى عامة . ويحاول العقاد اثبات ذلك عن طريق ثلاث خطوات :

أولها أن الغزالي قد اكتملت له أداة الفلسفة ، بل انه لم تكتمل له أداة قط كما كملت له أداة الفلسفة . وهذا تعبير دقيق وخطير معا فيما يتعلق بشخص الغزالي . ومعناه أن الغزالي الفيلسوف قد تفوق على الغزالي المتصوف وعلى الغزالي الامام الدينى . ولو لا شبهة الفلسفة في عصره بالمعنى الذى تواضعوا عليه آنذاك لبقى في هذا الميدان نفسه مستقلا عن اهتمامات الدين .

وثانية هذه الخطوات هي أن العقاد قد أقر ملكة الغزالي فى التفلسف وفى بحث المسائل من الوجهة الفلسفية . وقال ان دلائل هذه الملكة ظاهرة بينة فى منهج الغزالي الذى توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة . وتتلخص هذه الدلائل فى حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة على حد تعبير الفلاسفة العرب الأقدمين وفى القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف .

وثالثة هذه الخطوات هي اثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية . وقد يظن أن طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة لا تتلاقيان . ولكن هذا غير صحيح فى نوع معين من التصوف وهو الذى يقوم أساسا على التأمل الطويل والبحث العويص حتى يذهب بالفكر الى غاية أشواطه ويلاقى بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الالهام . ويقول أستاذنا العقاد : ان هذا التصوف مدد للفلسفة يتم لها أدواتها ولا ينقصها ووسيلة ناجحة للتغلب على الذاتية أو « الانانية » فضلا عن المألوفات التى تلتصق بالذات وتحصر الانسان فيما هو فيه .

والواقع كما نعلم جميعا أن فلاسفة الاسلام قد شغلوا أنفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة أو بين الفلسفة وبين الدين . لقد خص فلاسفة الاسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وأدلى فيه كل منهم بدلوه . وليست هذه النظرات التوفيقية بالشىء المتع حقا من وجهة نظر فلسفات اليوم . فهذه كلها مواقف تعسفية بضيق الرء فيها بروح التزييف واساءة الفهم أصلا للمشكلة . وقلما يشغل مفكر حديث الرأى والنظرة نفسه بمراجعة أمثال هذه التوفيقات على أساس الاختلاف الفائى والمنهجى فى كل من الدين

والفلسفة . فالدين لا يهدف الى ما تهدف اليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق العملى فى الالبات والتدليل . والدين يقصد الى توكيد العقيدة فى الانسان بينما تتوافق الفلسفة فى مواقفها مع العلوم المعرفية . وقد تلامس جوانب فى الدين مع جوانب فى الفلسفة ولكن هذا التلامس لا يعنى اكثر من تلامس محيطى دائرتين منفصلتين موضوعا ومختلفتين شكلا .

والتدين عادة لا يحتاج الى الفلسفة لانه يسقط من اعتباراته أشياء كثيرة من بينها الاهتمام بالمؤديات العقلية والعملية لاحاسيسه الوجدانية . ولكن الفلسفة احتاجت زمنا طويلا الى الدين حينما كان الدين أقدر على الاستجابة لما لا تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والفهم . كذلك استطاع الدين أن يمثل فى بعض الأحيان مواقف التحرر العقلى بالنسبة الى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة . أو بعبارة أخرى استطاع الدين أن يلمس المجالات التى تمتحت عليها العلوم بعد عصور طوال .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية فان كتاباتهم التى تعمداوا ايرادها فى هذه المجالات لا يطبقها العقل الحديث . وجانب الفطنة الحقيقية ههنا فى هذا الميدان هو الذى لا يقف موقف المؤيد لنظرية اسلامية معينة بل يدرك مؤديات هذه النظرية فى مجالات الفهم الفلسفى الخالص ويعمل على تنقيتها والتدليل عليها واثبات أحقيتها على أية نظرية سواها .

فمثلا يقول القرآن بحدوث العالم وتسير معالم الفكر الاسلامى كلها من تم فى هذا الاتجاه . أى ان كل فكر اسلامى يقوم أساسا بقصد تأييد هذا الموقف . ولكن لم يخطر على بال أحد فلاسفة المسلمين أن ينقل هذه النظرة الى مجال الفلسفة البحتة ليأخذ نفسه بمبدأ العمل على تثبيت هذه النظرة فى حد ذاتها ، بغض النظر عن تعلقها بالدين أو عدم تعلقها به . وفى هذه الحالة لا تاتى الآراء الفلسفية مؤيدة للدين أو مكملة له ولكنه هو نفسه يكون بمثابة الحافز لها على الظهور . يكون الدين ههنا بمثابة الدوافع الموحية الى اتخاذ مواقف معينة حيال بعض المسائل .

ومن المؤكد أن هذا لم يكن تام الوضوح لدى كل من الغزالي والعقاد الا اذا ابتعدا ابتعادا ملموسا عن نقاش العقيدة . ولكن من المؤكد ايضا

ان النظرات الرئيسية عندهما تقوم على أساس تدعيم نظرى مستقل
لأهم المبادئ العقيدية فى الاسلام . والعقاد فى الواقع لم يقم كأى
فيلسوف اسلامى بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع
وجهها من أوجه النظر الدينى الخالص الا وأسبغ عليه كيانا فلسفيا قائما
بذاته . لم يترك العقاد وجهها نظريا من الأوجه النظرية التى تؤيد الدين
الاسلامى الا وتشيع له وآثره بالمعقولة والافضلية على كل النظريات .
ولعل هذا هو ما يشككنا أحيانا فى مواقف العقاد كفيلسوف . ولكن
النظرة الفلسفية الدقيقة هى التى تميز فكر العقاد الفلسفى فى ذاته
وتقدره كما هو وتعرف قيمه بغض النظر عن الملابس . ان الذى
يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد حق قدرها هو الذى يملك الفلسفة
الصائبة التى لا تفسد قياساتها ولا تضيع موازينها لاعتبارات معينة .

ولابد اذن من أن نخرج الاعتبارات الدينية المتصلة بفلسفة العقاد
من محيط نظرنا حينما نعد الى تحليل هذه الفلسفة حتى لا نجعلها
موضع شك أو موضع انكار . والمهم هو أن ندرك مقدار النجاح الذى
أصابته هذه الفلسفة فى تحقيق منظوراتها وتأدية أغراضها . وليس
المهم هو أن نطن الى ما وراءها من تأييدات عقلية لبذرات دينية أصيلة .
فالعقاد رجل يعمل فى حقل الفكر العربى متأثرا بعقيدة الاسلام كأى
فيلسوف غربى مسيحى يستمد كيانه من الملامح الدينية . ويزيد العقاد
بطبيعة الحال ان يعلم ما فى الروح الغربى من عداة جذرى لكل معتقداتنا
وما يكنه الفلاسفة والمستشرقون والادباء لمعالم فكرنا العربى من ازدراء
واستصغار .

وقد تكون حماسة العقاد القومية سببا فى احساسنا بما تسبفه
هذه الحماسة على فكره من التعصب وعلى فكر قرائه من التخوف .
ولكن أشد أنواع الفكر الفلسفى اغفالا هو الذى يفشل فى استخلاص
النظر العقلى البحت من شوائب الملابس التى تتعلق به عادة وتبعث
فى جوانبه حرارة الوضع وطابع الظروف .

وكدت الآن أسترسل فى عرض الموضوع بغير أن أمسك مباشرة
بمسائل الفلسفة العقادية ذاتها . ولكن هذه المقدمة لاغنى عنها كمدخل
الى الفلسفة العقادية لا لمجرد النظر الى مقدار ما أدته هذه الفلسفة
فى خدمة الدين بالتحليل والتأييد بل لكى نطن منذ الآن الى التحولات
التى تمت على يد العقاد فى النظر الدينى ذاته . ان الاسلام الذى ورثه
العقاد عن أبويه وعن جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده يختلف عن

الاسلام الذى نتسلمه اليوم على الصحائف التى دبحها قلم العقاد .
لقد تسلم العقاد زاد الاسلام وتسلم معه فطنة محمد عبده وروح جمال
الدين الالفانى . فلم نلبث أن عرفنا التفكير كفريضة من فرائض الدين
ولم نلبث أن ظهرت أمام عيوننا معالم الديمقراطية الاسلامية وحقوق
المرأة وكيان الانسان ودقائق الفلسفة القرآنية على نحو لم يسبق له
مثيل فى اللغة العربية . لاشك فى أن تصور مفهوم الاسلام قد تغير عما
كان عليه منذ ثلاثين سنة ولا شك أن ما ندين به اليوم مغاير لما كنا نعتنقه
قبل اليوم . سيتحدث الناس قريبا عن الاسلام قبل العقاد والاسلام
بعد العقاد . وسيعرف الناس عما قريب أن أحق الناس بالامامة بعد
محمد عبده هو الاستاذ الامام عباس محمود العقاد .

لقد تسلمنا اليوم من العقاد اسلاما آخر . . اسلاما يعتمد على
التشخيص والتجسيم . . اسلاما يقيم التماثل للأنبياء داخل مسجد
الفكر . . اسلاما يعرف أقصى آحاد الحرية وسط الضرورات المادية
والحضارية . . اسلاما يقوم الناس بمقياس العمل الحر . . اسلاما
فيه التكليف والحرية والأمانة عهد أمام الله وأمام الضمير . . لقد تسلمنا
من العقاد الاسلام وقد تبينت شخصياته وشخصه واتضحت معالم
أبطاله وملامح رجاله واستوت لنا أدوات التمحيص لعناصره وبدوره
وموحياته . وأكثر من هذا أن الكلام عن الاسلام صار اليوم مقيدا بما
أضافه العقاد . فاما أن نكتب أحسن مما كتبه العقاد عن الاسلام او
فلنصمت صمتا حميدا . والصمت أحمد .

والعقاد حين أراد أن يفكر فى الاسلام لم يفكر فيه الا بوعى الرجل
العادى الذى يلتمس فى الايمان مجسماته المادية وأشخاصه الحقيقية
الماثلة . ان محمدا عليه السلام ثم أبا بكر وعمر وذا النورين ومعاوية
وعلى وأبا الشهداء وخالد . . كل أولئك قد أصبحوا أشخاصا ماثلين
فى تاريخنا واقواما حقيقيين ننتمى اليهم وينتمى اليهم أبنؤنا من
بعдна . ومن أراد أن يتصور الاسلام اليوم بدون الاضافات العقادية
سيقوى على معرفة القدر الحقيقى لكتابات العقاد عن الاسلام . فانها
تماثيل فعلية جعلت المسلمين يلمسون بأيديهم ويرون بعيونهم كل
الشخصيات وكل المبادئ التى اشتمل عليها الاسلام .

وقد شاء العقاد أن يأتى بنظرية أساسية فى الوجود تصمد أمام
جميع الأنظار السابقة ويعتمد عليها فى تقدير اتجاهه الاصيل بين
الفلسفات العالية . لأنه أحس منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو

الوجود ومسائله الأبدية . وهذه كما يقول العقاد شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء آخر . فمسائل الوجود الأبدية باقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء . ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضوع الخالد المتجدد وهو موضوع الوجود الذي لا يغيره تغير الآراء في الموجودات .

وقد تبين للعقاد بهذا الصدد أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات الى المعقول وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وإيمان . بل أحس العقاد عندما انتهى من كتابه عن ابن سينا أنه لابد من وقفة في كل تفسير للوجود وأن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة في النهاية . لماذا ؟ يقول العقاد (١) مجيباً على هذا السؤال : لسبب بسيط وهو أن الفرق بين الفلسفة الالهية والفلسفة المادية في هذا أن الفلسفة الالهية لم تفلح الباب ولم تختتم الأشكال بأقرار الاشكال وتركت الباب مفتوحاً لمن يتنقى الوصول عن طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراق للكشف والالهام .

والمشكلة التي عاناها بفكره المنطقي العتيد هي كيف يظهر الوجود أولاً وكيف يتم تماس المعقولات والماديات ثانياً . ان الدين يفترض حدوث العالم ويفترض خلق الله لهذا العالم عن قصد وتدبير . فالوجود من هذه الناحية يتصف بالحتمية . أعنى أنه اذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية ولم يخلقه بالصدفة وانما خلقه قصداً لحكمة أزلية . هذا الوجود الذي نعيش فيه وجود حتمي يتصف بالجزم والضرورة . ليس هذا الوجود عرضاً من الأعراض السطحية وليس حدثاً من الأحداث العارضة . انما هو وجود ضروري جزمى لم يأت عبثاً ولم يصدر عن الصدفة ولم ينتج عن ظروف جزئية . . الوجود المطلق ليس مجرد عارض من العوارض الطارئة لأسباب مؤقتة . والدين يقرر هذا كله ولا يقبل أى حل آخر . ولكنه يضع في نفس الوقت نظرة أخرى تتعارض في جوهرها مع أصل هذه النظرية الحتمية ان الوجود مدبر وضروري وحتمي ومتصل في اطار النظام الموضوع ولكن تغشاه مع ذلك ظروف استثنائية تفسد الحتمية وتوجد مجالاً كبيراً لنفاذ الاختلال الى جوهر النظام الحتمي القائم . فكل حديد يتمدد بالحرارة . هذا هو النظام الأبدى السرمدى . ولكن هذا لا يمنع أن يأتى ولى من أولياء الله فيخرم هذا النظام القائم ويقرب الحديد من النار فينكمش بين أصابعه .

(١) عباس العقاد - ابن سينا ص ٣٤ - دار المعارف - اقرأ .

أو يعابرة أخرى الدين يفرض حتمية الوجود واحتماله في وقت
معا . فيثبت الدين أن الله لم يخلق الوجود عبثا أولا ومن ثم فهو وجود
حتمى يمضى فى نظام وندبير دائمين . ويثبت الدين أيضا احتمالية
الحدث حتى يترك للأنبياء فرص الاخلال بالنظام القائم داخل الوجود
والمفروض عليه . فلا بد أن يكون الوجود عرضيا احتماليا لتدخل الإرادة
الالهية من حين الى حين فيما لا يتفق مع قوانين الوجود الثابتة . فاذا
قال القرآن : « سبحان الذى أسرى بعبده ليلا . . » كان التفسير
العقائدى قابلا للاستجابة لمثل هذه الأحداث وتبرير الوقائع التى تتعارض
مع قوانين الكثافة والزمان والمكان والجاذبية . فالدين يثبت الاعتقاد
فى حتمية الوجود واحتماليته معا .

وقد فطن العقاد لذلك وأراد أن يصف الوجود وصفا أوليا
بسيطا يقوى به مسالك الوجود الحتمى . أراد العقاد أن يؤيد قصدية
الوجود وأن ينفى عنه العبث واللامعقولية . فهل الإرادة الالهية هى
التي قضت بأحداثه وهل هى حادثة أو قديمة ؟ وردة على ذلك أن الله
قديم لا يتغير فليس يجوز فى حقه حدوث الإرادة . لأن حدوثها انما
يكون لما هو أفضل أولا هو مفضول وكلاهما ممتنع بالنسبة الى الله .

ولكن اذا لم نفترض وجود الوجود وجودا اراديا فكيف تكون المادة
قوة عمياء منذ الازل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء الى
حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل عند بلوغ مرتبة
الانسان ؟ أسمى هذا تقدما مطردا بغير هداية فى عقل سابق ؟ أم نكر
أنه تقدم مطرد لتهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟ ان فائد الشيء
لا يعطيه كما يقولون . هكذا يقول العقاد . فلماذا كل هذا الهروب من
تقرير وجود العقل قبل المادة اذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل
يصل بنا الى هذه الاحالات ويلجئنا فى أول خطوة الى التسليم
بالأضداد ؟

وهنا يتعامل العقاد مع نفسه تماما فلسفيا . وهو كما رأينا ينظر
فى الأمر من جميع وجوهه ويريد أن يحسم فيه . فهل يأتى الحل الذى
يضعه فلسفيا فى جملته وتفصيله أم يأتى مجرد تشبع دينى بسيط ؟
هل يقدم العقاد على النظر فى أخطر مسألة من مسائل ما وراء الطبيعة
بالأسلوب الذاتى أم بالأسلوب الموضوعى ؟ هل يضع العقاد جوهر فكره
فى قالب مثالى أم فى قالب وضعى ؟

لا بد أن يجتاز العقاد مذاهب المادة وأن يكون موضوعيا أكثر من

الموضوعيين . ولا بد أن يتخطى العقاد تصورات الواقعية وان يكون وضعيا أكثر من الوضعيين . تلزمه لذلك من ثم حقيقة أولية وأولى في آن معا وأن تكون هذه الحقيقة غنية عن الإثبات . ينبغي أن تتوافر لديه حقيقة أولى تشبه البديهية وتحصل منطقتها في نفسها وتكون بمثابة الكلمة التي تحمل بساطتها وجوهريتها واطلاقها في وقت واحد . لا بد له من عبارة بمثابة البديهية التي لا تحتاج الى دليل ولا تحتوى مع ذلك في ذاتها على أية عملية منطقية تركيبية أو ذهنية .

ويرد على خاطر العقاد تعبير الانا أفكر أو الكوجيتو الديكارتي . يقول ديكارت أنا أفكر فأنا اذن موجود ويثبت بهذه الجملة وجود الذات العاقلة الذي لا يحتمل الشك . والعقاد يشير الى هذا الانا أفكر الديكارتي أو ما نسميه في الفلسفة بالكوجيتو في عرض كلامه عن النفس والأنا لدى ابن سينا فيقول (١) : « وليست النفس متحيزة ولا حالة في التحيز . لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار اليه بقولى « أنا » باق في أحوال الجسد كلها سواء فى نموها أو ذوبها . وقد يكون الانسان مدركا للمشار اليه بقولى « أنا » حالما يكون غافلا عن جميع أعضائه « والانية » لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية . فابن سينا في اثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى يبطل الشك فى الوجود بقوله : « أنا أفكر أنا موجود » ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الفنية عن الإثبات . وهو سابق له بالقول بأن الإيجاد فيض دائم من قدرة الله . فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد ايجاده . بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام » .

ويهمنا هذا الكلام من جوانب عديدة أولها أنه بمثابة مدار يدور حوله الفكر العقادى فى تلك الفترة المتصلة بعد الحرب العالمية الثانية . وثانيها أن العقاد هنا يرى ما فى هذه الحقيقة من اثبات للنفس وهو ببنى عن ذلك حين يشتغل بالنظر فى الوجود ذاته . وثالثها أن العقاد يقرر حقيقة « الكوجيتو » على نحو معين حين يقول عنها : « أنا أفكر أنا موجود » فيلاحظ بذلك ضرورة انتزاع أى عملية منطقية سوى التعادل المعنوى فى غير قياس أو برهان بين أنا أفكر وبين أنا موجود . فالشائع أن هذه العبارة تقال على نحو مالوف هو « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ولكن هذا التركيب يضيع البدهية فى التعبير الأولى ويجعلها شبيهة

(١) عباس العقاد . ابن سينا ص ٩٨ .

بالاستدلال . لذلك يحرص العقاد على كتابتها على هذا النحو : « أنا أفكر أنا موجود » .

ويود العقاد أن يضع مثل هذه الحقيقة . يود العقاد أن يضع حقيقة أولى لا تحتاج الى اى ابيات أو تدليل وتقوم بنفسها كحقيقة في غير حاجة الى برهان . ولكن حقيقة العقاد يجب أن تكون موضوعية لا ذاتية وأن تكون واقعية لا مثالية وأن تكون اثباتا لعالم الوجود لا لعالم النفس . يجب أن نبعد كل الشك عن الوجود ذاته لا عن النفس . لأن الوجود اذا كان موجودا فان وجوده ذاته يحمل معنى ارادته ويقطع باليقين والحتمية معا . والوجود موجود . هذا لا شك فيه . لكن مجرد كون الوجود موجودا يدل على ضياع العدم . الوجود الموجود يعادل انعدام العدم . ومن ثم أو فمن باب أولى يكون الوجود فاعليا مريدا قاصدا لأن الوجود يقتضى زوال العدم والعدم لا يزول الا بارادة مريد . فالوجود موجود تعبير يعنى أن ثمة ارادة اعدام للعدم .

وهنا يصرخ العقاد : اكتشفتها .. اكتشفتها .. الوجود موجود فالعدم معدوم . ونسأله على نحو ما سأله صاحبه ومحاوره في كتاب في بيتي أباسم الفلسفة تتكلم أم باسم الدين ؟ فيقول بل باسم الفلسفة أتكلم الآن . الوجود موجود فالعدم معدوم .. أراد الوجود أن يكون فانتفى العدم .. أو ظهر الوجود فكان ظهوره بمثابة ارادة لاعدام العدم . مجرد الوجود يعنى ارادة اعدام العدم . ومجرد الاستجابة هى دليل الارادة .

كان الفيلسوف الفرنسى موريس ميرلوبونتي يقول دائما ، : « ان الحب هو أن تحب لا أن تحب » وكنت لا أستغرب ذلك القول ولكن غيرى من الاصدقاء اعترضوا عليه . وأجبت عنه بأن الانسان لا يعرف امكانيات القلوب وهى تتفتح بمحض ارادتها للاستجابة لكل البواعث والنزوات الا اذا رأى ذلك رؤية العين وهو يواجه قلبا محبا عاشقا مستجيبا . لن يذوق الحب محب لا يكون هو نفسه موضوعا لحب .. ان المحب عادة يكون هو نفسه شديد الوله والكلف بمن يجب وتشغله هواجسه ووساوسه عن استطلاع باطن نفسه واستخلاص مشاعره الذاتية . ان الحب لا أن تحب فتشغلك عواطفك عن نفسك وخاطرك لأن الحب أعمى كما يقولون ولكن الحب هو أن تحب أى ان تكون موضوعا لحب فترى الاشارة منك وهى تلبى عن طيب خاطر . وفي غمرة حقيقة من السعادة والشوق والفداء .

وكذلك أمر الوجود في وجوده لأن العدم يلبي في الحال وينعدم صافرا . فيكون مجرد الوجود ارادة لانتفاء العدم واستحاله في ذاته . الحب هو استجابة ارادة مغايرة والوجود هو استجابة الانتفاء العدمي . الوجود لا يكون الا مريدا والا استحال انتفاء العدم . الوجود موجود فالعدم معدوم .

ولكن اليس هذا التعبير تسجيلا لحقيقة جزئية ؟ اليس مجرد الوجود حادثا فرعيا أو حادثا جزئيا يخضع لتفسير السبب والمسبب والعللة والمعلول ؟ أليست الفاء داخل عبارة « الوجود موجود فالعدم معدوم » هي فاء السببية ؟ لا . لا شيء من هذا . . انفاء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الاساسي . . والعقاد هو الذي يقول « اننا نعطي الوجود الزم لوازمه اذا قلنا انه غير المعدوم » فغير المعدوم هي الشرط الذي لا يكون الوجود الا به . وهكذا تأخذ حقيقته صفة الالزام المطلق وتكون بذلك حقيقة مطلقة لا تقف عند حد التقرير الجزئي أو الوصف العرضي . حقيقة العقاد اذن حقيقة أولى لها صفة العموم والاطلاق لأن الوجود ينفي العدم على اطلاقه ولا ينفي المطلق الا مطلق .

وهذه الشرطية المطلقة لا تتعارض مع بدهة الحقيقة الاولى البسيطة لان الشرطية المطلقة في التعبير لا تؤدي معنى التفسير العلمي ولا تعتمد على التركيب العقلي بل تكفي بتخصيص الوجود . ويشير العقاد (١) الى ذلك ردا على الاستاذ نقولا الحداد بشأن هذه القضية الاولى فيقول : فالاستاذ يستغرب مثلا قولنا « ان الوجود غير المعدوم » ويتساءل أي معنى تفيده عبارة غير المعدوم زيادة على الوجود ؟ أليست عبارة غير المعدوم مرادفة لكلمة الوجود لا مفسرة لها ؟ بل أليست كلمة موجود أوضح من عبارة غير المعدوم . . ؟ فلو أن الاستاذ الحداد كلف نفسه أن يراجع تعريفا واحدا من التعريفات المصطلح عليها لاستفنى عن هذه الاسئلة واعادها الى نفسه ليعلم أنها لا تبطل شيئا مما أراد ابظاله .

« فتعريف الجزيرة هو أنها قطعة من الارض يحيط بها الماء من جميع الجهات . فماذا نفهم من قطعة الارض التي يحيط بها الماء ألا أنها الجزيرة ؟

« وتعريف الخط المستقيم مثلا هو أنه أقرب موصل بين نقطتين .

(١) عباس العقاد : عود الى مسألة العقل - مجلة الرسالة - ٢ فبراير سنة ١٩٤٨ .

فماذا نفهم من أقرب موصل بين نقطتين إلا أنه الخط المستقيم ؟ هل تطالبنى بافهامك ما هي النقطة قبل أن تسلم بالموصل بين النقطتين ؟ هل تطالبنى بتعريف الجهات حول الدائرة أو حول المثلث أو حول المربع أو حول المستطيل إذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الأشكال ؟

« كل ما يطلب من التعريف انه ينفي الالتباس ويحصر الصفة . وعلى طريقتنا نحن نقول ان المكان موجود لانه غير المعدوم . ونقيم الدليل على أنه غير معدوم بأنه يقاس ويحتوى الموجود . والعدم لا يقاس ولا يحتوى الموجودات . فلا يسعك أن تقول ان مترا مكعبا من العدم أكبر من قدم مكعبة من العدم . ولا يسعك أن تقول ان العدم المطلق يحتوى جميع الموجودات » .

ولا حاجة بنا الى شرح هذا الكلام . فهو واضح الدلالة فيما يتعلق بالحقيقة الاولى ومدى تخصيصها وشرطيتها واطلاقها . ولكن هذا لا يمنع تأكيد الاحتمال الجزئى فى أحداث الوجود المفردة . ان الحتمية الشاملة لاتمنع احتمالية الحدث وان قصدية الوجود لا تحسول دون عرضية الاحوال الجزئية . وهى ههنا من هذه الناحية تكون تأكيدا آخر لقدرة العقول على ملاسة الجزئيات المادية أو تكون دليلا على تدخل المشيئة الالهية فى واقع الوجود الفعلى الخاضع للقوانين الطبيعية . وقد صار عنصر المادة الاصيل أدل على غلبة القول بالمشيئة على القول بالحتمية المادية فى العصر الحديث . ويخلص العقاد من اثباتاته فى معارضة الحتمية المادية بقوله : « اذا كان هناك فرض أرجح من فرض فى مجال المباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذى يعزز الايمان بالمشيئة الالهية لأن هذا المجال قد رجح بأصل المادة كلها الى الاختيار ورجع بالقوانين المادية كلها الى سلطان غير سلطان القوانين المدعاة (١) »

فاذا كان العقاد قد خص نظريته فى الوجود بكتابه عن الله ونشأة العقيدة الالهية فقد خص كذلك مسألة السببية العلمية بكتابه عن عقائد المفكرين فى القرن العشرين . وتوصل العقاد بذلك الى تكوين نظرية فى الوجود الارادى تحتم قصدية الوجود واراديته ولكنها لا تنفى احتمالية الاحداث الجزئية . كذلك تتفرغ به نظريته فى الوجود الى نظرية فرعية فى التاريخ والاجتماع مؤداها أن لتطور الجماعات البشرية أهدافا وان لتاريخ الانسانى اتجاهها ولكن لا يمنع حرية الفرد ولا يحول دونها .

(١) عباس العقاد : بين الروحانية والمادية - مجلة الرسالة - ١٨ أغسطس سنة ١٩٤٧ .

والحقيقة البينة التي يؤمن بها العقاد هي أن التاريخ الانساني هو تاريخ الفرد في اضطلاعہ بالحقوق والواجبات . فكلما توغلنا في القدم رجعنا على التوالي الى أزمنة تقل فيها حقوقه كما تقل فيها واجباته . وكلما تقدمنا مع الزمن كانت آية التقدم أن الفرد يزداد في تبعاته أى يزداد في حقوقه وواجباته ويعرف له شأنًا في المجتمع مستقلا به ما وسعه أن يستقل أو هو على الجملة أوفر استقلالًا مما أتيح له في مجتمعات الزمن القديم .

وقد فنيانا نحن أبناء الشرق في المجتمع الافا من السنين كما يقول العقاد . فحق لنا أن نعطي الفرد أمدا من الحرية يرتع فيها جيلا أو جيلين ولو على سبيل التجربة الى حين . فالحرية عنده هي الجمال ، والجمال هو الخلاص من أسر القيود والضرورات . وإذا كان الوجود هو محو العدم فالحرية أيضا هي اجتياز المقررات ولا وجود بالتالي الا بالجمال .

٦ - محنة الفلسفات الجوانية :

هناك تحالف ظاهر بين الفلسفات الجوانية . في الجو الفكري اليوم تعاون واضح بين أنصار المذاهب الجوانية في الفلسفة . ولكي نكشف عن حقيقة هذا التعاون يجب أن نبدأ بتعريف الكلمات تعريفا يسمح لنا بإثارة الموضوع .

ماهي أولًا الفلسفة الجوانية ؟ الفلسفة الجوانية هي الفلسفة التي تعتمد على الباطن دون الظاهر والتي تقف عند الجوهر دون العرض . يمكننا أن نعرف الفلسفة الجوانية تعريفا مبدئيًا بأنها الفلسفة التي تنكر المحسوس وتقبل على ما وراء الأشياء وتتأمل الحياة الدفينة الخفية دون الظواهر البرانية المرئية .

وقد تأيدت هذه الفلسفة على أقلام اثنين من أساتذة الفلسفة وهما الدكتور عثمان أمين والدكتور فؤاد زكريا . فقد أخرج الدكتور عثمان أمين كتابا عن الجوانية منذ سنة تقريبا ونشرت مجلة الثقافة في عددها رقم (٨٠) مقالا عن الفلسفة في عالم اليوم تأييدا لحركات الفكر الجوانية بقلم الدكتور فؤاد زكريا .

ويقول الدكتور عثمان أمين عن الجوانية (ص ١٠) انها عقدة تلتفت الى الانسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه وتدرسه

في حياته الداخلية لتنفيذ الى ما هو فيه أصيل . وهذا الموقف يكاد يكون صدى مباشرا لمفهوم الفلسفة عموما كما وضعه في نفس الكتاب (ص ٢٤) حين يقول: « والفلسفة لا تستطيع وهي يصدد العلوم الانسانية أن تقتنع بنتائج الدراسات العلمية البحتة وتلتمس دائما لتفسير تصرف الكائن الانساني في الفكر أو في السلوك « ماوراء » الظواهر أى ما هو فيها جوهرى أصيل » .

ويقول الدكتور فؤاد زكريا في مقاله عن الفلسفة في عالم اليوم (١) ولعل من أبسط وأدق التعريفات التي يمكن بها تقريب معنى الفلسفة الى الأذهان القول أنها « تغلغل الفكر في بواطن الأمور بدلا من ظواهرها » ويقول أيضا في نفس الموضوع « مهمة الفلسفة هي النفاذ الى ما وراء الاشكال الظاهرية للتجارب الانسانية في مختلف المجالات » . ويضيف الى ذلك رأيه القاطع المستمد من عنوان مقاله عن الفلسفة في عالم اليوم « ومنذ اللحظة التي اتخذت فيها هذه المحاولة صورة واعية واضحة كل الوضوح في العصر اليوناني القديم ظهرت الفلسفة في صورة ناضجة وظلت تتخذ هذا الطابع الى اليوم » .

وقبل أن أشرع في الكلام عن محنة هذه الفلسفات الجوانية أود أن أسوق بعض الملاحظات الأولية على مقالة الدكتور فؤاد زكريا . فهو أولا يضع لمقالته عنوانا يقيد الفلسفة بعالم اليوم . ومع ذلك لا يرد في المقالة من أسماء المعاصرين (فضلا عن أبناء اليوم) سوى أينشتاين وسارتر وتوينبي ورسل وفروم وبولنج عرضا دون أن يقوم بتحليل أية فكرة مما يجرى اليوم في عالم الفلسفة . ويرد أيضا من أسماء المذاهب الاشتراكية والوجودية والانسانية والفينومينولوجي ولكن في سياق الإشارة العجلى . وفيما عدا ذلك يدور الكلام في اطلاقه على تطور علوم النفس وحول مشكلة الكونغو وعلى نظريات دارون وفرويد واقليندس وأرسطو ونيثشه ودستويفسكي ومشكلة السلطة في العصور الوسطى .

ثانيا يضع الدكتور فؤاد زكريا فاصلا حاسما بين ما يسميه « قيما انسانية جديدة تدعو اليها المذاهب الاشتراكية في شتى مظاهرها وقيما فردية جديدة تدعو اليها الفلسفات الوجودية بمذاهبها المختلفة » وأقل ملاحظة يبدىها البرء وفقا لمنهج التغلغل الى ماوراء الظواهر الذي اشترعه الدكتور فؤاد زكريا تؤدي الى انكشاف خطأ هذا الفصل الحاسم .

(١) عدد ٨٠ من الثقافة ص ١٦ عمود ١ .

فالوجودية ترمى الى مثل ما ترمى اليه الاشتراكية مع درجة اختلاف معينة في تقدير الفرد وتقدير الجماعة .

نالنا : أسأل الدكتور لماذا لم يستعرض مفهوم الفلسفة كما تصورها على أقلام فلاسفة اليوم فعلا ؟

رابعا : خطأ جسيم أن يقول الدكتور بؤاد زكريا عبارته : « وهكذا رأينا الفلسفة تتغلغل في بعض ميادين علم النفس (كما هي الحال في المذهب الفينومينولوجي) الى حد يصعب معه وضع الحد الفاصل بينهما » . فمن المعروف تاريخيا وعلميا أن فلسفة الظاهريات (أو المذهب الفينومينولوجي) قد أخذت على عاتقها مهمة تخليص الفلسفة من تأثير علوم النفس وأن هذا الاتجاه هو أخطر جوانبها (١) ولم يكن من المستحب أن يستقى الدكتور فؤاد زكريا معلوماته بهذا الصدد من دائرة المعارف البريطانية ودوائر المعارف الأخرى التي اقتصرنا على تلخيص مرحلة أولية من مراحل الظاهرية . وقد أشرت عدة مرات في مقالات سابقة الى ضرورة التفرقة بين التحليل النفسى والتحليل الظاهرى والتحليل الوجودى . ولكن هذا لا يمنع أن يكون علم النفس قد استفاد استفادات كبيرة من بعض التفريعات الظاهرية .

بعد هذا نعود الى الحديث عن محنة الفلسفة الجوانية . فهى تريد أن تنفض يدها من موضوع الفلسفة حين تشير اشارة عابرة الى مسألة التغلغل الفكرى والبحث عما وراء الظواهر . انها تريد أن تتخلص من مشكلة ملحة حين تتعرض للموضوع على هذا النحو ، وهذا الكلام لا يراد به الا التعميم الذى تنفضه تعميمات من نفس القبيل بمنتهى السهولة واليسر . فضلا على ذلك قاتها تحاول أن تعيد الى عرش الفلسفة مفهومات الثنائية عن الانقسام الوجودى الى ظاهر وباطن . وهى محاولة غريبة تطل برأسها متجاهلة كل مساعى الفكر الحديث فى اهمال التعارض بين المظهر والحقيقة ، وفى العمل على وصل هذين العالمين بعد كانا (٢) . ولو أننا التمسنا أقوال هيدجر وهو من فلاسفة اليوم فى تعريف الفلسفة لاستطعنا أن نجده يقول ان الميتافيزيقا لا تبحث الا فى الوجود كما يتمثل بالفعل وأنها لا تبحث فى الوجود ذاته حتى يضمن الفكر بناء الميتافيزيقا بالطريقة الأكيدة . وهذا الكلام وارد بالصفحات الثامنة والتاسعة من بحث هيدجر عن : ما هى الميتافيزيقا ؟ فى الطبعة الألمانية ،

(١) انظر الاخطاء فى كتابه عن اسنوزا عند خلطه بين الواقعية الافلاطونية وبين

الواقعية فى العصر الحديث ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) جان فال : بحث فى الميتافيزيقا ص ٦٦١ .

وله ترجمة فرنسية وأخرى عربية راجعها الدكتور عبد الرحمن بدوي
وليست بين يدي الآن .

ولا أريد أن أفرض بطبيعة الحال رأيا معيناً على المشتغلين بالفلسفة
ولكنني كنت أتصور أن مثل هذه الكلمات كفيلاً بأن تشعرهم بمشاكل
الفكر اليوم . فحين يتكلم هيدجر عن بناء الميتافيزيقا بالطريقة الأكيدة
وحين أثير في خاطري عنوان بحث هوسرل عن الفلسفة كعلم صارم
سأشعر حتماً بأن المسألة ليست مسألة اجتهاد في إعطاء تفسيرات لمهمة
الفلسفة . المسألة أخطر من هذا بكثير لارتباطها بمحاولة الارتفاع بمهمة
البحث الميتافيزيقي إلى مرتبة العلم الحقيقية . وحتى لو لم أشغل ذهني
اطلاقاً بمشاكل الفكر الفلسفي المعاصر فلا أقل من أن أشعر بضرورة
التروى أمام أمثال هذه المسائل وأن أحس بأن تعريف الفلسفة ليس
مسألة اجتهادية . فهذه المشكلة نفسها قد ارتبط بها تيار الفكر
الفلسفي المعاصر كله وأصبح الاشتراك فيها والادلاء برأى حولها عملية
من العمليات الأساسية في تاريخ نظرية المعرفة بأكملها .

فالمشكلة لها تاريخ اذن ولا يصح أن نلقى الكلام هنا على عواهنه
لأن المشكلة تطورت تطوراً واضحاً في موقف العلوم ومناهج البحث
والمنطق ونظريات المعرفة ازاء مشكلات الفلسفة . ولا تستطيع الميتافيزيقا
أن تتجاهل كل هذه الابحاث وأن تستمر في الاسترسال مع خواطر
شخصية وفردية . لا يجوز أن أؤدي للفلسفة (اليوم) تعريفاً حين أنظر
إلى الفلسفة كمجموعة من العبر والأمثال والمواعظ .

وقد أشرت إلى أسلوب الظاهريات في البحث الفلسفي حين قلت
في تعليقي على كتاب ظاهرية الادراك للأستاذ موريس ميرلوبونتي
السابق : « وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهري أو الفينومينولوجي هو
الأداء الوصفي لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل . . .
المنهج الظاهري اذن بخلاف المنهج العلمي أو المنهج النفسي يقتصر على
استقبال الحقائق التي تنعكس على الذات . وهذا يعني بعبارة أخرى
أنه ينبغي الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج
تحت باب الاحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحمولات عموماً .
ينبغي التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلاً إلى
اقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجي .

ألم يخطر على بال الفلاسفات الجوانية أن تتساءل عما وراء هذا
الكلام من تيارات وآراء وأفكار ومذاهب ؟ لماذا كان الوصف هو منهج
الظاهرية الذي لا تتخطاه إلى ميدان الحكم أو إلى عملية الحمل التي

يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجى فى القضايا والاحكام ؟ لماذا قام هوسرل بثورته الفلسفية التى جعل نداءها « الى الاشياء نفسها » ؟ وسأضرب الآن مثلين على خطأ هاتين الفلسفتين من كلامهما . يقول الدكتور عثمان أمين (ص ١١٧) : « واسترعى نظرنا فى قراءتنا عن عباقرة الفن فى الغرب أن يذكر الكتاب أن « ليوناردو دافينشى » أمضى عاما كاملا فى تهيئة الجو المناسب لرسم الابتسامة المشهورة على شفتي مونا ليزه . فقد وقفت مونا ليزه أمام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها : هذا يكفى . لا ضرورة للعودة بعد اليوم . فقالت مونا ليزه : اذن هل تمت اللوحة ؟ فأجاب دافينشى لا . . . لقد بدأت . وبدأ الفنان الكبير يرسم الصورة مستعينا بخياله تسع سنوات أخرى حتى تمت اللوحة .

ولن أعلق طويلا على هذا المثل فهو دليل ضد الجوانية . انه دليل على مدى احتياج المرء الى المشاهدة الخارجية من أجل استيفاء أبسط الملاحظات وهو دليل على احتياج المرء الى تأمل بصرى زما طويلا من أجل تبين أصفر الملامح السطحية .

أما الدكتور قواد زكريا فيقول (عمود ٢ - ٣) ص ١٦ عدد (٨٠) الثقافة : « وما الفلسفة فى أيامنا هذه الا اتجاه الى الفوص فى مناطق مجهولة . وكلما ازداد الفوص تعمقا ازددنا فهما لطبيعة الظواهر السطحية التى تقع هذه المناطق وراءها . . . فمثلا كان الانسان فى نظر الفلاسفة والادباء عقلا يحاول السيطرة على الرغبات عن طريق توجيه طاقته وحيويته نحو قيم رفيعة أو مثل عليا . وبلغ هذا الاتجاه قمته فى العصر الرومانسى الذى صور الانسان بصورة كائن نقى رفيع لا يعانى صراعا الا بين عاطفته وعقله . وخلال هذه التطورات كلها كان العنصر الثالث فى الانسان عنصر الرغبات الحيوية متواريا مستورا . . . وان اقوى تأثير لنظريات فرويد انما يرجع الى جرأته فى التعمق من وراء السطح الظاهر للامور .

وبحسب الامر هنا الى التفرقة بين تاريخ البحث العلمى فى موضوعات العقل وموضوعات الجنس وبين الظاهر والباطن فى الحياة العادية من شئون العقل والجنس . هناك أفصح من الظواهر الجنسية ؟ هناك أخفى من شئون العقل ؟ وهل الارتداد الى الجنس هو ارتداد نحو الظاهر أم نحو الباطن ؟ ما هو الاكثر وضوحا أمام العين : مظاهر العشق والحب فى الطبيعة أم مظاهر الفكر ؟

قد أشار سارتر فى السطر الاول من كتابه عن الوجود والعدم

الى أن اختفاء الننائيات هو التقدم الذي حققه الفكر الحديث • ومعارضة هذا التقدم هو محنة فلسفات الجوانية الشائعة على الاقلام هذه الايام • ولعل قدرتنا على تخطيها تنبع من اشتغال حقيقي بأعباء الفكر والنظر والتأمل • ذلك أن الفكر الفلسفي المعاصر قد تخلص نهائيا من الانقسام بين الوجود الداخلى والوجود الخارجى • وهذا هو ما أعلنه بوضوح جان بول سارتر فى السطر الخامس من مطلع كتابه عن الوجود والعدم •

٧ - الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة

تأليف الدكتور عثمان أمين

لست أدري كيف أستطيع أن التقى بالدكتور عثمان أمين فى عرضى هذا لأفكار الجوانية التى أوردتها بكتابه • كيف أقترب من آرائه وأفكاره ويبنى وبينه عدم اتفاق أولى حول مفهومات الاشياء وتصورات الفلسفة ومعانى الكلمات ؟ وكيف اختلاف واحد من هذه الاختلافات لكى يباعد بينى وبينه مسافات شاسعة • يكفى أن نختلف حول معانى الكلمات أو حول دلالات الاشياء أو حول تصور الفلسفة كى تقوم بيننا أسوار عالية وجدران سميكة • فما بالك ونحن نختلف حول كل هذه المظاهر وفى كل جزئية من جزئياتها ؟

ولم يمنع هذا الاختلاف الكبير بين العناصر التى يستند اليها الدكتور عثمان أمين فى فكره وبين طريقتى فى الاشتغال بمواد الفلسفة من قضاء أكثر من سنتين من سننى دراستى الجامعية فى الدراسة على يديه ومن أن أظل حتى اليوم صديقا من أصدقائه • فأنا شخصيا برانى فى تعريف الدكتور عثمان أمين اذا تمعنت فى كلماته وأوصافه • ولكننا قضينا سويا أوقانا طيبة وسهرات ممتعة لم تقف فيه برانيتى وجوانيته حائلا دون اقتراب كل منا من الآخر • والواقع أننى تعودت أن ألقى الدكتور عثمان أمين بطريقة برانية واضحة هى التى جعلتني أفلح فى فهمه وفى اعتياد أسلوبه وكلامه • ذلك أننى كنت التقط الوقدة المباركة فى ذهنه من حرارة الوجد الصوفى على جبينه وكنت أستطلع حركاته وارتباطاته بالناس والاشياء من حوله فأدرك مدى لهفته الحقيقية على ابراز مكنوناته •

ومن برانيتى بغير شك أننى لم أعترض عليه يوما فى كلمة • ولكن أليست هذه البرانية هى السبب فى الوقوف موقفا موضوعيا حيال ماقد يغلب على ظنى أننى لا أوافق عليه • أليس بفضل هذه البرانية اننى

أكتشف في جوانية الدكتور عثمان أمين بعض اللوحات التي تكمل جملة ملامح الفكر والروح والادب والتي تفف من بينها كضرورة تملئها الاحتياجات والتطلعات ؟ لا شك في ذلك . وبرائيتي هي التي تعينني على صلة الود والمحبة في غير صدام عقائدي أو مهني ضد الدكتور عثمان أمين . والدكتور يصير على برائية البرانيين وعلى جوانيته أمامي . وأنا لا أشعر بما يضيرني وفقا لمقاييسي . أما هو فقد حول الجوانية الى عصبية والى طريقة أو فرقة والى مذهب يقاتل ماعداه . والقريب هو أن تنفذ برائيتي في جوانيته وأن تعيد حراجه الى أعمادها وأن تتخلص هذه البرائية التي املكها من النزعة الطائفية والتشيع المذهبي التي يظهرها ويطنها في آن معا . ولولا برائيتي الصادقة مرة أخرى لما نفذت خلال صفحات كتابه عن الجوانية وهو يقول في أول صفحاته (ص ١٤) : « ومنذ البداية أرى لزاما أن أنبه الى أن هذا الكتاب الصغير لم يكتب الا للقراء الجوانيين حقا » ورغم هذا التنبيه تقدمت أقرأ كتابه وأنظر في صفحاته بغير أدنى عصبية من عصبياته للجوانية والجوانيين .

ولكن لماذا وضعت نفسي مباشرة في الطرف الأخر من النزعة التي يصير الدكتور عثمان أمين على اعتبارها الفلسفة الوحيدة ؟ لسبب بسيط وهو أنني من المشتغلين بعلم الظاهريات . وعلم الظاهريات هو الفلسفة التي تعتمد على الظاهرة . أنني أشايح فلسفة تعتمد على المستبصرات وعلى الظواهر وتعيد الثقة بالمرئيات . فلا بد وأن أفترض نفسي دائما في الناحية المقابلة للناحية التي يقف عندها الدكتور عثمان أمين .

ومن ناحية ثانية لا يكتفي الدكتور عثمان أمين باعتبار الجوانية أحد مجالات النزوع الصوفي أو مجرد قدرة على اكتشاف الذات في كل أوجه الحياة والفكر . لا . . . لا يكتفي الدكتور بالنظر الى جوانيته بوصفها بحثا في مظاهر الوجود من وجهة نظر الذاتية البحتة . وهذا ممكن وجائز فلسفيا . وتكررت دواعي هذه الأبحاث مرات عدة في تاريخ الفكر . . . وليس فكر فيشته خاصة بالشئ الذي يقل عن كلام الدكتور عثمان أمين أهمية في استكشاف معاني الذاتية . وكان يسيطر على تفكير فيشته الشئ الكثير مما يسيطر على تفكير الدكتور عثمان أمين ومعروف في تاريخ الفلسفة الحديثة الذي يقوم الدكتور عثمان أمين بتدريسه ان فيشته جاء ليضع الأنا أو الذات أو الايجو عند كانط في أبرز وأوضح موضع تحت اسم الوحدة الترنسندنتالية (١) .

(١) انظر السطرين الثالث والرابع قبل الأخير من نهاية ص ١٤ من كتاب الجوانية .

أن فيشته دعا الى دعوة مماثلة وصحب دعوته تلك كثير من الحماس القومي . وكان في إمكان الدكتور أن يجدد في المنحى كما عمل بالفعل على صفحات كتابه عن الجوانية بأن يوضح هذا الجانب توضيحا كافيا في اطار الفكر الاسلامي . ولكن الدكتور لا يكتفى بهذا ويحاول استثارة الزوبعة حول الجوانية بوصفها الفلسفة الأصيلة والصحيحة بل والوحيدة أيضا . وكل ماعداها فاسد براني . ولا شك أن الدكتور استغل المعنى الشعبي الذى يضيفه الناس عادة على كلمة البراني أحسن استغلال وحاول أن يعيب كل ما هو براني بنفس الاشمزاز الذى تثيره هذه الكلمة فى قلب السامع .

وأنا لا أرى فى هذا كله فلسفة وخاصة اذا كانت فلسفة تحافظ على نقاء ما هو خالص جوانى فى الانسان . لا أرى من الفلسفة فى شيء أن يندفع أساتذة الفلسفة الى الحماس من أجل مفهومات سيختبرها الزمن خاصة وستخضع لمقومات البحث . فاذا تعدى الحماس الى نطاق المبالغات فى الاستخفاف بالمسائل الجادة الخطيرة من اجل طموح مذهبي محدود الأجل كنا كمن يناقض أبسط بسائط الحرص على كرامة العلم الذى نتشيع له .

وإذا راجعنا مقال الدكتور عثمان أمين عن كتاب نداءات الى الأمة الألمانية (١) وجدناه يقول . « واذا تأملنا فلسفة فيشته وجدناها تحمل طابع المثالية الألمانية . ومن أهم خصائص هذه المثالية - كما لاحظ هفدنج بحق - انها أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية . وجعلت من هذا الاثبات أساسا لنظرة الانسان الى العالم . وان ما هو جوانى وأصيل فينا هو النور الذى يضىء لابصارنا واعين كنا أو غير واعين جميع الاشياء فى السماء وعلى الأرض » .

فلماذا يحرص الدكتور عثمان أمين على تحويل فكرة الصدور عن الذات فى كل شيء الى مذهب والى أصول عقيدة ؟ ولماذا يحاول الدكتور أن يجرح ما عداها من النظرات الفلسفية بهذا الاسلوب العنيف ؟ فيقول الدكتور مثلا : ان النظرة البرانية المألوفة هى مصدر الالتباس فى فهم المشكلات الانسانية العديدة . والدكتور فى سبيل مناصرة الجوانية يصبغ الاسماء بطابع خاص فيتكلم عن العدميين أو السلبيين عند ياسبرز فى غير اللغة التى يقصد اليها ياسبرز ويحور الدلالات الخاصة بالكلمات حتى تخدم أفراضه البرانية وحتى تتجه بأضوائها الى مؤازرة أفكاره .

(١) عثمان أمين : نداءات الى الأمة الألمانية - تراث الانسانية - مارس ١٩٦٤ ص ١٩٤ .

وكلمتا الجوانى والبرانى أخذتا أكثر من معنى ومن موقف فى غضون الكتاب . فقد أشارتا مرة الى جانبى الذات والموضوع ومرة الى جانبى الروح والمادة ومرة الى جانبى الالهى والدنيوى ومرة الى جانبى الخير والشر ومرة الى جانبى الصحيح والزائف . وكنت أفضل أن يبقى الدكتور محافظا على استخدام واحد للمقابلة بين الجوانى والبرانى وهو استخدام دقيق صحيح جدير بأن يتبعه كل الكاتبين باللغة الفلسفية .

يقول الدكتور عثمان أمين (ص ٢٧٠) : « ويقول جابر بن حيان فى كتاب اسطقس الأس : ولما كان جميع طرق أصحاب هذه الصناعة (الكيمياء) طريقين: وهما الجوانى والبرانى ، فالجوانى هو اللطيف الكائن من الحيوان . وانما قيل فيه جوانى من أجل أن الحيوان أقرب الى النفس من النبات والحجر بما قد ظهر فيه من تمام آثارها وكمال أفعالها التى أعطته وسلبته من تلك . والاقرب الى الشيء أخص من الأبعد . فالحيوان أولى بالنفس من النبات والحجر فيبقى الحجر وحده هو الذى عرى من أفعال النفس برانيا : لأن معنى الجوانى انما هو البطون والاتصال ومعنى البرانى هو الظهور والانفصال » (١) .

وهذا هو أقرب تصوير عربى لمفهومي الشيء فى ذاته والشيء لذاته عند سارتر وكان أولى بالدكتور عثمان أمين أن يستخدم الجوانى والبرانى بهذين المعنيين . وليس لنا أن نحدد للدكتور ما كان أولى به أن يفعله . ولكن الحق أن الجوانى لا يكون الا اذا . التحم بالاشياء وتحسس الوقائع . النظر بعيون الروح لا وجود له الا بلامسة عيون الواقع للأشياء . نحن لانفترض بطبيعة الحال أن الدكتور يجهل اتجاهات الفكر المعاصر فى النظرة الى الوعى ولكننا نفترض انه انعزل بجوانيته الى حد اهمال التعاطف البرانى مع الظاهرات والاشياء والى حد استفراب الفكر القائم أساسا فى العصر الحاضر على اللامح البرانية .

فالوعى والذات والانا والضمير . . كل هذه المسميات لا وجود لها بغير ارتطام بوقائع الوجود المادى الجزئى المحسوس . لا يتكون الوعى الا بتكوين المدركات فى خلد الانسان . وموضوعات التفكير والادراك نفسها ينقصها القصد الذاتى المنبعث من الوعى للاتحام الجوانى فى شكل وعى

(١) مؤلفات جابر بن حيان العربية - نشرة عاليارد - جزء اول - مكتبة جوتنر - باريس سنة ١٩٢٨ - ص ٦٥ - ٦٦ .

معين • وبعبارة موجزة صريحة لا ذات بغير موضوع ولا جوانى بغير برانى •
ولا يظهر الوعى الا بملامسة الاشياء والتعود على التفكير فيها •

وهذا الافتراض النظرى ينبئى عليه أمران : اولهما أن تماثل الوعى لدى الافراد فى جماعة ما لا يتم بناء على نسق قبلى تخلق على شاكلته الذوات • انما يتماثل الوعى لدى الافراد العديدين وفقا لتماثل الانطباعات لدى هؤلاء الافراد العديدين من جراء النقائهم عند مسجات موحدة • لذلك لا تكون الدعوة الى الاشتراكية العربية سليمة اذا ارادت أن تحدد وعى الافراد جوانيا من تلقاء ذاته • بل تتم الدعوة الاشتراكية العربية الصحيحة بتحديد البرانيات التى تنعكس فى وعى هذا وذلك وبتوجيه المؤثرات وتجميع نقط الالتقاء فى جملة الاشياء والنظريات والمعارف حتى تؤدى الى التقاء الضمائر عند الشعوب العربية التقاء معنويا واقعيا •

وثانيهما أن اشتقاق المعانى والقيم لا يمكن تحققه جوانيا بل برانيا • والدكتور يأتى بمثل من حديث نبوى يقول : « عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة » • فكيف تتحقق من معنى العدل بغير نظر فى أحداث ووقائع جزئية وسلوك خارجى ؟ العدل معناه اعطاء ذى الحق حقه • ولا حق بغير تجسيم للأحداث فى الظروف المائلة بالفعل كما تظهر • لابد أن تتم خطوات السلوك فى الواقع من أجل الحكم على هذا السلوك بالعدل وعلى ذلك بالظلم • والا فلماذا أعطى الرسول كلمة العدل كل ما تدل عليه فى مقارنتها بالصلاة من فاعلية وايجابية ووقوع فى العالم وتغيير فى الاحداث الجارية ؟

لا أنكر أن كتاب الجوانية كتاب مثير وعاطفى وباعث على الانفعال العاطفى • كل كلماته معبرة وبليغة وتبلغ القلب أيضا • والدكتور عثمان أمين يلعب بالعواطف لعبا قويا حتى يهز كيان الانسان بأكمله • وامتدت بى قراءة كتابه ساعات طويلة ظل ينتقل بى فيها الى شتى الجوانب والاحاسيس والبقاى والآراء • وكنت أود أن ينتصر الدكتور عثمان أمين لجوانيته فاذا بكتابه كضرورة برانية صناعية تشعرنى بمدى ارتباط الانسان بالاشياء والموجودات واحتياجه الى تحطيم ما بها من خرس • ولولا تسجيله لذكرياته برانيا لضاعت معظمها فى جوانيات اللاوعى المخيفة •

وأجمل ما استوقفنى فى هذا الكتاب هو انسانيته البادية فى تلك اللمسات العذبة الرقيقة الحلوة كشخصية الدكتور عثمان أمين نفسه • وكنت أود من هذه الانسانية أن تعلق فعلا على تشيع المذهبية كما أراد لها الدكتور عثمان أمين جوانيا أن تكون • فهو يقول : « فاقول ان الجوانية

عندى فلسفة •• وخير من هذا طريقة فى التفلسف ولا أقول انها مذهب • لان المذهب شأنه أن يكون مغلقا قد رسمت حدوده مرة واحدة • وحسبت تأملاته فى نطاق معين ، بل هى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا • متعرض لنفحات السماء فى كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر السالكين الى يوم الدين • فالجوانية اذن فلسفة تحاول أن ترى الاشخاص والاشياء رؤىة روحية » •

ولا شك أن اسقاط الجوانية على معالم الفكر العربى والاسلامى جعل منها شيئا ثمينا وأبرزها ابرازا مفيدا • ولكن أهم ما ينبض به احساس الدكتور عثمان أمين هو تحققه من وجود الضمير الانسانى تحققا يكاد يكون مباشرا وملموسا • يحس الدكتور عثمان أمين بأن الضمير حقيقة نحس بها كما نحس بالحديد والزلط والنحاس • ويجيء تفكيره كما لو كان ايدانا باكتشاف غلبة الضمير على كافة ملكات العقل الانسانى •

ويمثل هذا الاتجاه بمفرده الشيء الكثير • ولو عنى الدكتور ابراز معالم الضمير كحقيقة وجودية تكاد تبلغ مرتبة التجسيد فى حياة الانسان وتكاد تبلغ أعلى درجة فى قابليات الامكان البشرى ••• أقول لو خص الدكتور هذا الجانب وحده بعنايته وحاول اخراج شئ ثمين من خلاصة الفكر مستوحيا قدرات الضمير بوصفه الملكة الاولى فى وعى الانسان ••• لاستطعنا أن نقرأ جوانية الدكتور عثمان أمين فى سعادة أكبر فعلا •

ولم يكن على الدكتور الا أن يتابع ما بدأ به • لقد تحدث عن الدوافع التى أدت به الى الايمان بالجوانية فكان منها تأمل روح الدين والأخلاق عامة ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول عليه السلام خاصة • ثم تحدث بعد ذلك عن القرية المصرية واستطرد من ذلك الى الكلام عن الحياة فى البيئة المصرية القديمة أيام المصريين القدماء •

فقال : « والعارفون يعلمون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها - وتاريخها هو فجر الضمير الانسانى كما أوضح الباحثون الثقات - قد تميزت بخصائص بارزة هى سلطان الدين والأخلاق عليها • والمصريون كانوا منذ القدم موحدين • يؤمنون باله واحد منزه عن مشابهة المخلوقات وتنبىء آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء النفس بعد مفارقتها للبدن • وتشير حياتهم الى ثقة تامة فى تحقيق العدل الالهى والى تطلع دائم الى ما وراء المحسوس وتمييز فطرى بين الخير والشر وتقدير أخلاقى للفضائل الاجتماعية العالية (كالنجدة والمروءة والوفاء) • وما من شك بعد بحوث العلماء الغربيين المتخصصين أمثال ارمان وبرستد أن المصريين القدماء

كانوا في دينهم وفي أخلاقهم جوائين حقا يحكمون على الأمور أحكاما أخلاقية نفاذة ويجعلون للغيبي وللمثل الأعلى مكانا ملحوظا في أفكارهم وتصرفاتهم ويهدون الى العالم القديم أقدم تعبير لغوي عن معاني الصدق والحق والاستقامة والعدالة .

« وقد أفصححت جوائية المصريين القدماء عن اشاداتهم بالايان والاخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق . فهذا واحد من أعيانهم يدعو الى اطراح مظاهر التقوى وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن يتلطف في الحديث مع الناس لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة . وفي الدولة الحديثة نرى المشاعر تدق وتلطف فلا نعجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : ان الله في قلب الانسان . . ويقول العلامة ارمان ان هذا التصور المصرى القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم الضمير . ومن هذه الجوائية الاصيلية في الدين والأخلاق حق للعالم يرستد أن يقول : « ان عقيدة الحساب تثبت ان مصر أول بلد في العالم استيقظ فيه ضمير الانسان » .

وقد أورد الدكتور عثمان هذا الكلام بغير استنباط ما كان ينبغي له استنباطه سوى مجرد المقارنة بين المصريين القدماء والمصريين المحدثين . لم يوقظ هذا الكلام شيئا في عقل الدكتور فيما يتعلق بتاريخ الجوائية . ولو أنه أراد أن يتابع في تاريخ الفكر البشرى هذه الحلقة وحدها بما تحمله من دلالات ومن مؤديات فلسفية لاستطاع أن يسير جنبا الى جنب مع مين دى يران وأن يبتكر تيارا ينقصنا بالفعل في بلادنا اليوم . ومين دى يران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) قد اهتم بجانبى الفلسفة الميتافيزيقية وعلم النفس وثار على الفلسفات الحسية وعلى علم النفس المادى الخاص بجاندياك وكابانى وتطور تحت تأثير فيشته وكانظ بالمتالية والارادية النفسية الى أن أصبح أشهر علم في الفلسفات الذاتية .

كان يمكن أن يقارن الدكتور عثمان أمين بين مفهومين في التاريخ الفلسفى : المفهوم العقلى والمفهوم الجوائى . أما المفهوم العقلى فيقوم على أساس اعتبار فلسفة اليونان نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على العقل . وأما المفهوم الجوائى فيقوم على أساس اعتبار التأملات المصرية القديمة نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على الضمير . وكان يمكنه أن يضع فى بضع صفحات تخطيطا لتاريخ جديد للفلسفة يبدأ من نقطة انطلاق الضمير والنظرات المبينة عليه والأسس المستندة اليه . مثلا اذا اكتشفنا نماذج تمثل النظرات الضميرية لدى المصريين القدماء ومقدار تغلغل هذه النظرات

حين استند إليها مفكرو اليونان وانتقال هذه البذور الى العصرين الوسيطيين للإسلام والمسيحية ثم تمثلهما في العصور الحديثة . . استطعنا بهذا التخطيط البسيط أن نستعيد نقطة ابتداء تاريخ الفلسفة من مصر الفرعونية . لقد كان واضحا أن اكتشاف الضمير في نماذج حية ومشاهد ايجابية من التفكير المصرى القديم سيكون مدعاة الى تقوية الفلسفة الأخلاقية التي ارتبط بها السلوك والتي ارتكنت إليها مفهومات الحياة . ومن هذه الأولويات كان في مقدور الدكتور عثمان أمين أن يكون جوانيا أصيلا راسخا .

(أ) ألبير كامو . . محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف : الدكتور عبد الغفار مكاوى

أسعدني كثيرا أن أرى كتابا يؤلف عن ألبير كامو وخاصة بقلم الدكتور عبد الغفار مكاوى . ذلك أننى أتمنى أن يكون من بين كتابنا من يهتم اهتماما علميا بالتفكير الوجودى وآثاره المذهبية . وظننت أن كتاب الدكتور مكاوى سيؤدى الغرض وسيغضى نقصا كبيرا في هذه الأبواب . وعندما علمت أن كتاب الدكتور مكاوى ليس مجرد دراسة عابرة لفلسفة ألبير كامو وإنما هو ترجمة الأطروحة التى نال عنها درجة الدكتوراه من ألمانيا أصبح لدى ما يشبه الثقة بأنه سيخدم الفكر الفلسفى ببلادنا فعلا بهذه الدراسة . ومن ناحية أخرى يعد الدكتور مكاوى أحد أدبائنا القصاصين الذين يدركون قيمة النبوة الفلسفية داخل السياق الادبى ويعرفون ما للشكل الادبى والفنى من أهمية فى تقريب وتوضيح الموضوعات الفلسفية . لذلك لن يكون غريبا بالنسبة اليه أن يدرس فلسفة كامو من آثاره الادبية . وكنت وانقا من أن الدراسة التى تصدر عن قلمه ستفى بهذه الاحتياجات المستحدثة فى حياتنا الأدبية .

ولابد أن أشير مقدما الى أن الكتابة الادبية واختيار النماذج القصصية والمسرحية لدى الفلاسفة الكبار لم يرد عبثا . فهو اتجاه له فكرته وأصوله اعنى أن اتجاه الفلاسفة الوجوديين الى اختيار القصة والمسرحية كعمل أساسى يبرز مضمون آرائهم وأفكارهم هو اتجاه مبنى على ثلاثة معتقدات :

أولا : تود الفلسفة الوجودية أن تكون فلسفة كل الناس بقدر المستطاع وأن تهبط الى كل المستويات وأن يقرأ الجميع أعمالها . فهى ليست فلسفة اصطناع مذهبى بقدر ما هى محاولة للاقتراب من الانسان فى

شتي حالاته وظروفه . ولما كانت المسرحية والقصة هما النموذجان الاكثر
قربا من قلب الانسان العادى وعقله فقد استطاعت الوجودية استغلالهما
أحسن استغلال .

ثانيا : نشأت الفلسفة الوجودية كبديل عن النزعة الانسانية التي
سادت الادب الفرنسى والفكر الاوربى عامة حتى سنة ١٩٣٠ . ومن ثم
فقد ورثت الوجودية أكبر قضايا الانسان الحديث وهي مشكلة السلوك
الفردى وبناء المجتمع . وليس من السهل أن يعالج الفيلسوف الحديث
مشاكل الاخلاق ومشاكل الوجدان الانسانى الا على ضوء النماذج البشرية
التي تحيا داخل الاعمال والمؤلفات الادبية . اذ يلجأ الفيلسوف الاخلاقى
عادة الى الشخصيات التي يخلقها كتاب المسرح والروائيون من أجل ابراز
جوانب السلوك الانسانى التي تعوزهم فى مضمار الفلسفة الخالصة . ولا
مندوحة عن اللجوء الى هذه الشخصيات لانها تتحول مع الزمن الى نماذج
حقيقية حية . فالواقع أنها نماذج مقتطعة داخل مواقف ومناسبات معينة
ويمكن دراستها على ضوء الاحداث المحيطة بها والنوازع الكامنة فيها .

ثالثا : يمكن أن نقول بعبارة موجزة (كما سبق أن أوضحت ذلك فى
كلامى عن القصة فى المذهب الوجودى) ان القصة الوجودية هى فى صميمها
تعبير عن اصل فلسفى . فهى نوع من الادب ولا تخلو رغم ذلك عند فهمها
من اثاره المشاكل التي وضعها فلاسفة الوجود أنفسهم بحيث تمس فى
جوهرها وجهاً نظر ميتافيزيقية بحتة . لذلك يعد بعض الوجوديين
القصة أقرب الفنون الادبية الى الميتافيزيقا . ولا شك أن كل هذه الامور
تعتمد فى الغالب على قدرة المؤلف كما تشير الى ذلك الكاتبة الوجودية
المعروفة سيمون دى بوفوار (١) . فهى تقول : « اذا قرئت القصة
الميتافيزيقية بأمانة وكانت مكتوبة بأمانة أيضا أعانت على كشف الوجود
بشكل لا يمكن أن تؤديه أى وسيلة أخرى من وسائل التعبير » .

أدت هذه الأسباب الثلاثة الى اعتماد الوجوديين اعتمادا أساسيا على
الاشكال الادبية لنقل خبراتهم الثقافية والفلسفية الى الجماهير العادية .
ويمكن أن نجد سببا رابعا أيضا يتعلق بشخص ألبير كامو ذاته وبعمله
الأدبى . وينبغى ملاحظة ما ورد فى كلامى السابق عن ألبير كامو وطبيعة
العمل الادبى عند كامو . « فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذى
ينافح عن فكرته » ولا يجوز أن تنظر اليه على أنه واحد من الغيورين على

(١) سيمون دى بوفوار . الأدب والميتافيزيقا - مجلة المصور الحديثة - ابريل ١٩٤٩ .

آرائه المعطاة . . لا . . لا . . لا يخطر هذا على باله لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقي الكلام على عواهنه شأنه شأن نيتشه الفيلسوف . فهو لا يحاول الاقتناع . انه ليس من أولئك المفكرين المهمومين بأفكارهم . ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع لأن عدم الاهتمام أصيل في طبيعته . ولأن طريقته في الكتابة - ثانيا - تجعلك تشعر أنه لا يعمل عملا وانما يعطيك فكرة عن شيء موجود . . قائم . . عن شيء مائل هنالك . اننى أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلاتها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعبث في العالم وخلق الحياة من دلالة معقولة . فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضي متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا . ولذلك تجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسعى من أجل تبرير فكرة ولم يعمل يوما على اثبات قول من الأقوال التي وردت في كتبه . هذه طبيعته في أعماله الأدبية وهي في الوقت نفسه ماثلة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه . فهو - كما يقول سارتر - يحاول الاقتراح فقط ولا يتسغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه لا يعتقد في قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبي عند أصحاب المواهب كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهمونا . فالقصة التي يؤلفها والرأى الذي يرضيه كان يمكن ألا يكونا . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو ذلك المجرى من الماء . هي نوع من الحاضر وهي لحظة مجزوءة من حياة وهي صفحة من عمر . فتراه يكتب ويعبر وكان في إمكانه ألا يكتب وألا يعبر . . ولكن الامر سيان في النهاية . « لا فرق عنده بين كتابة مقال وتناول القهوة وتدخين السيجارة »

هذا التعليق الذي قمت به سنة ١٩٥١ حول وضع العمل الأدبي ومكانته في نظر ألبير كامو كفيل بدفعنا الى الاحساس بحقيقة المشكلة ولكنه كفيل في الوقت نفسه باشعارنا بأن وراء هذا الكلام شيئا معينا . لابد من فهم هذا الكلام في اطار احتمالية الحياة وعبثية التاريخ وامكانية أن يكون الشيء وألا يكون . وعلى ضوء هذا الكلام كان يمكن أن نفهم بعض فقرات من الفصل التقديمي الذي وضعه الدكتور عبد الغفار مكاوي للتمهيد لأفكار كامو . ولكن دراسة الثالث المرفوع في المنطق لم تكن ملحمة الا من أجل الاشارة العابرة - لا الدراسة المنطقية المطولة - الى احتمالية ظواهر الوجود المادى ومظاهر الحياة الانسانية من خلفها . ورغم كل محاولات الدكتور مكاوي لاكتشاف علاقة بين دراسته في فرع المنطق وطبيعة فكر ألبير كامو فهو لم يفتن الى نقطة الدخول الحقيقية ونقطة الوصول الضرورية بين نظريات هايزنبرج في الاحتمال وعرضية الوجود الانساني لدى كامو .

هذا من ناحية • ويمكن أن نشعر أيضا بأن مؤلفات ألبير كامو كلها ليست انتاجا بقدر ما هي مقال على المنهج • وأول من وضع أسلوب المقال على المنهج وطريقته في التمهيد الفلسفي هو الفيلسوف الفرنسي رنيه ديكرت • لا شك أن أرسطو سبقه في تصوير الأورجانون أى الوسيلة المنهجية ولا شك أيضا في أن آخرين من الفلاسفة الانجليز والألمان قد حاولوا توطيد المناهج الخاصة ببحوث العلم والفلسفة • أما طريقة المقال على المنهج في حثها العقل على استشعار تجارب معينة وطرق أبواب جديدة وعلى النظر في آفاق معينة دون اشتراط التحقق النهائى من نتائجها فقد ابتدعها ديكرت وآثر كامو أن يحدو حدوها • وكلمة مقال التى تتقدم اسم المنهج ذات دلالة تعبيرية من حيث دلالتها على الارتباط بما هو عام أولا وعلى ما يحتمل أن يترتب بعضه على بعض فى سياق العبارات الأولية ثانيا •

لهذا نستطيع من ناحية أخرى أن نقطع بوجود رغبة أصيلة لدى كامو فى تنمية أفكاره وعملياته العقلية تنمية بسيطة تعتمد على أولية العبارة • ويؤكد هذا اختيار كامو للشكل الادبى لقصته عن السقطة • ان كتب ألبير كامو كلها تعد مقالا على المنهج لمحاولتها المستمرة فى لمس معالم جديدة فى وجود الانسان وفى عقله واحساساته كما لو كانت بصدد التمهيد لوضع فكرى مقبل • انها محاولة لتشكيل الضرورة الانسانية ورفع الحياة الى مستوى العقيدة عن طريق التحريك المستمر لكوامن الشعور •

ولهذا كله أيضا كنت أرجو أن يحتاط الدكتور عبد الغفار مكارى فى تناول المسائل المتعلقة بفكر ألبير كامو الفلسفى • فلسفة كامو الوجودية هى التمهيد المنهجى لفلسفة الوجود • ويمكن أن نقول انها حجر الزاوية فى التفكير الوجودى المعاصر • وفلسفته خطيرة لا يقربها المرء كما يقرب أية فلسفة من الفلسفات • واذا لم يظن الباحث الى الاسرار الحقيقية الخاصة بهذه الفلسفة خرج منها وكأنه لم يدرك من أمرها شيئا • لأن هذه الفلسفات ليست ذات جوانب جزئية • وهى اما أن تنكشف لك فى جملتها واما ألا ينكشف ذلك منها شيء على الاطلاق • لذلك من الجائز جدا أن تظن نفسك بصدد الكلام عن البير كامو وكأنك تتحدث عن شخص آخر بالمرّة •

والبناء المسرحى والقصى والكلامى عند كامو غير منفصل عن فلسفته • ليس هناك شيئان فى أعمال كامو أحدهما أدب والآخر فلسفة • عمل البير كامو الفكرى وبناء أعماله الكلامى لا ينفصلان • ولو شئنا مثلا أن نتحدث عن قصة الغريب لما وجدنا مقرا من اعتبار شكل

القصة ذاته من حيث هو تسلسل احداث ووقائع بصورة معينة ومن حيث هو استعراض للابالية البطل حتى يصدر عليه حكم الاعدام فيجد اهتماما كبيرا بين يدي القسيس في النهاية قبل اعدامه لأن ينطق بكل ما يعتقد .
أى أن مرسوه بطل القصة لا يروى ما يظن أنه الحقيقة ولا يهتم بمواجهة العالم مواجهة ايجابية الا بعد وصوله الى مرحلة اليأس المطلق . فيكون اليأس المطلق هو السبب الأول والاخير في انهاء مراحل السلبية وبدء الاهتمام بصالح العالم والرغبة في ابلاغ هذا العالم حقائق الامور . لماذا يصير مرسوه على أن يقول للقسيس كل ما قاله ؟ انه يعلم أن لاجدوى على الاطلاق من هذه الكلمات التي نطق بها امامه . ولكنه لم يبدأ يحس بالرغبة الصادقة في أن يكون معلما الا عندما بلغ درجة اليأس المطلق من هذا العالم . فأول سبيل الى صراحة الانسان في العالم هو اليأس . كئيبا يقول الانسان ما يعتقد صراحة وما يرى أنه الحق لابد أن يصير يائسا تماما من أى شيء في الحياة . وهذا البناء القصصي نفسه جزء من بناء الفكرة التي يرويها المؤلف .

وليشنا نلاحظ أيضا أن التأليف المسرحي ليس مسألة سرد كلمات . لا يتعامل المؤلف المسرحي أساسا بالالفاظ والعبارات . يكون تعامل المؤلف المسرحي بتحريك الشخص الحية الماثلة بالفعل في اطار مسرحياته . ان ما لم ندركه في عالمنا الادبي والفني والثقافي حتى اليوم هو أن السكاتب المسرحي لا يشتغل بالكلمات مثل أى كاتب آخر . انه يشتغل بتحريك الاشخاص في المسرحية التي يؤلفها . لذلك من العيب في مثل هذا الموقف أن نستند الى كلمات المؤلف واهمال الحشد الحركي للاحداث الذي يعبر تعبيراً صادقا عن أدق تفاصيل الفلسفة التي يعرضها الكاتب . فلا يمكن مثلا أن أستعرض مسرحية « سوء تفاهم » محاولا تأكيد بعض عباراتها بينما نزرخ الأحداث ذاتها بالمناسبات ذات الدلالات الفلسفية الحقيقية . فتنجلي أمامنا بوضوح عرضية الحياة العابثة من عودة الابن الى أمه وأخته من استراليا بعد غيبة طويلة أعد فيها ثروة طائلة ليلقى الموت مسروما بفنجان شاي تقدمانه اليه بقصد قتله . ثم تنقلان جثمانه في ظلام الليل الى جوف النهر القريب وتبينان شخصيته عند استيلائهما على أوراقه وأمواله فاذا به ابنتها العائد وقد أخفى شخصيته عنهما واكتفى بالمجيء الى الفندق الذي تديرانه كنزير عادي من أجل الدعابة . من ناحية أخرى يتقدم ببطاقة مختلفة الاسم الى أخته التي تسجل بيانات عن شخصيته كنزير في دفتر الزائرين فنكتب البيانات المعطاة اليها دون أن ترفع عينها لقاء عينيه . لانها تجد الشجاعة في وضع السم لمن لا تلتقى عينها بعيونهم أكثر ممن

تتقابل نظراتها مع نظراتهم • والمعنى الفلسفى الحائر فى ذهن البير كامو هنا ليس خفيا • فالنظرات التى يتبادلها الناس ذات دلالة تمس أعماق الكيان البشرى • ولو استطاع الناس يوما أن يبلغوا درجة التفاهم الحقيقى لحفت ويلات البشرية (١) •

وهذه نقطة انطلاق كبيرة فى فلسفة كامو لا يمكن الاشارة اليها عرضا لمجرد التخوف من الكلام فى جانب الادب • ولا يستطيع الكاتب أن يمتلك زمام تفكير كامو بمجرد انتهاج منهج معين فى البحث والدراسة • لأن المتناقضات حاضرة دائما فى طيات أفكاره الفلسفية • فهناك لحظتان تتواجهان دائما فى عمله كما يقول روبير دى لوبييه الذى أشار الدكتور مكاوى الى كتابه عن كامو فى ثبوت المراجع وفى غضون دراسته أيضا • يقول دى لوبييه • « ان أسطورة زيزيف والمتمرد يواجه كل منهما الآخر فتظهر من ثم تناقضات أخاذة : انكار القيم من ناحية واثباتها من ناحية أخرى • كل شئ مسموح به من ناحية وكل شئ غير مسموح به من ناحية أخرى • وتتعارض اللابالية والحب كما يتعارض التوزع والوحدة والكف والكيف • فاذا طلبنا من كامو أن يختار أجاب بأن ثمة تواملا أو ترابطا بين وجهى مباحثه » (٢) •

ولا أنكر أن الدكتور مكاوى قد تعرض لمعنى التعارض فى فلسفة كامو فى خاتمة كتابه بقصد الكشف عن انشقاق فكره الدائم على نفسه • ولكن المهم هو أن تظهر دراسة فكر البير كامو الفلسفى واعية فى صميمها لهذا الانشقاق الملتحم فى طيات عقله • وهذا طبيعى جدا • فمن يمسك بأحد أطراف الفكرة مطالب بأن يحذر مؤدياتها وارتباطاتها • فقد تأخذ جانبا تحسبه كل شئ ويتبين لك بعد قليل أنه لا يبدو أن يكون انعكاسا مؤقتا لموقف تتحتم متابعتة فى سطر آخر •

ولذلك يعلن كامو فى مقدمة أسطورة زيزيف أن موقفه مؤقت لأنه لم يتبين ما يلزم عنه بعد • غير أن هذا الوصف لحالة الرفض الحاصلة لا يمكن الاستغناء عنه كالحظة أولى • وهى نفسها الشك المنهجي كما يشير هو نفسه الى ذلك فيما بعد على الصفحات الاولى من كتابه عن التمرد (٣) فكتاب أسطورة زيزيف وضع القيم موضع السؤال منهجيا على طريقة ديكرارت • ووضع الفلسفة منهجيا موضع النقد على طريقة كانت فى نقد

(١) انظر كتاب الدكتور مكاوى ص ١٧٢ - ١٧٣ •

(٢) ص ٧٥ من الطبعة الأصلية الفرنسية •

(٣) الجدل بهذه النقطة أدى الى خطأ الدكتور فؤاد زكريا خطأ فاحشا فى مقال له بمجلة

الفكر المعاصر سنة ١٩٦٥ عن كامو والثورة •

الميتافيزيقا • أى بقصد محدد وهو البحث عن قيمة مؤكدة وعن يقين فلسفى •

فليس الامر متعلقا بنفس القيم بين النفى والاثبات • وهذا هو ما يقوم بالتوفيق بين لحظتى فكر البير كامو : الأولى قيم تقليدية لأنها تعطى ظهرها لتجربة الموت الواضحة • والأخرى حية لأن العثور عليها يتم خلال الاختبار والممارسة • فتمة نناقض ولكنه نقدم كذلك • وعلينا أن نلاحظ - كما يقول لوييه (١) رغم ذلك : ان الافراط فى الشك يتبدى بوضوح فى أسطورة زيزيف • ولا يمكن أن يلتقى الوصف الأمين للرفض بالشك المنهجي وانما يغمره ويتجاوزته • لأن الانكار العايت يرفض القيمة من حيث هى قيمة مقفلا بذلك الطريق فى وجه أى تسلل يتم فيما بعد • غير أن أسطورة زيزيف ضمننت قيمة واحدة هى الوعى أو الشعور • ولهذا لا يمكن أن ترد هذه القيمة فى أى وقت ضد نفسها • بل انها تظل مختلصة لذاتها فى أقصى لحظات الانكار اللاذع • وأكثر من ذلك أنها لا تقوم بالهدم الا استكمالا ومساندة لتمام وحدتها • وهكذا يمتد الشك فى أسطورة زيزيف الى كل القيم دون أن يمس ينبوعها بسوء • ولذلك ستولد القيم من جديد أكثر قوة وأكثر صدقا وستزدهر مرة أخرى فى كتاب المتمرد • ولهذا أيضا لا يلتقى الرفض الموصوف فى أسطورة زيزيف بالانكار المطلق الذى قام البير كامو بتحليله فى المتمرد •• تلك هى الفكرة الوحيدة لدى كامو : أن يجعل الوعى يعيش دافعا بجزمياته الاساسية الى النمو عن طريق ثورة تمثل الصراع ضد المعاناه والالم ، وتلك الجزميات هى الحقيقة والعدالة والحب والابتهاج (٢) •

يتعلق هذا الكلام بصميم موقف كامو الفلسفى ولا يمكن أن تتعرض دراسة ما لفكره الفلسفى دون أن تضع هذه النظرية فى اعتبارها • وقد أعاد الاعتماد على هذا اللون المنهجي من المقال فى نفس قصته الأخيرة عن السقطة • وكأنما يحس البير كامو بأن الناس لا يستطيعون التعامل الا فى اطار المناهج • ولا يقوى الناس على الاستناد الى تقديرهم الخاص • لا حيلة فى ضرورة افتراض المنهج • والبير كامو نفسه بصدد تخطيط المنهج أكثر مما هو بصدد التنسيق المذهبى لأرائه وأفكاره • وليس الناس جميعا فى رأيه من ذوى الاستعداد لتقدير الاوضاع العقلية • ولذلك عليهم

(١) نفس المرجع عن كامو ص ٥٧ - ٥٨ •

(٢) نفس المرجع ص ٥٨ •

دائماً أن يحتموا بالمبادئ • ويقول كامو (١) : « اننى أعجب بهذه المناورة، وبهذا الصبر المنهجي • حينما لا يتوفر لنا طابع فمن الضروري اذن أن، نوفر لأنفسنا المناهج » •

وإذا قدرنا من ثم أن المشكلة الاساسية فى كتاب السقطة هى مشكلة التقاء الناس عند خطوط معينة أو مشكلة التفاهم البشرى فلا سبيل على الاطلاق لتنجية الموقف أو المناسبة القصصية التى تظفر عندها آفاق، القضية • لا يمكن الاقتصار على مجموعة عبارات توحى بتفكير كامو الفلسفى • اذ يتبع هذا التفكير من المناسبات والمواقف بخاصة •

ومشكلة قصة السقطة الحقيقية هى مشكلة التفاهم البشرى ووسائل تقريب الناس أفرادا وجماعات • والذنب الحقيقى اذا كان للانسان ذنب فهو قدرته على الانزعال وعلى عدم الانخراط فى الأوضاع الانسانية • ولا تستطيع الأخلاق أن تشمل الناس جميعا • وتقوم سخريه برنارد شو من قولنا « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » على هذه الحقيقة وهى أن الناس مختلفون فردا فردا • وقد تحب أن يعاملوك بشئ لا يحبونهم، أن يعاملوا به • الناس مختلفون فيما بينهم وسلوك هذا مختلف عن سلوك ذلك • واختلاف الناس اختلاف من حيث الكيف لا من حيث الكم • أى أن، الناس مختلفون من حيث هم فى أنفسهم اختلافا كاملا فى الكيف • ولن، تستطيع أن تزيد بعض صفات كامو فيتحول الى دون كاميليو ولا يمكن أن، تنقص من بعض خصائص داروين فيتحول الى دون كيجوته • ان كل، شخص يختلف عن الآخر من حيث الكيف ولا يجدى فى محو الفروق، بينهما أى تغيير كمى لاختلاف كل انسان عن الآخر كيفاً (٢) •

كذلك لا يرتبط السلوك الانسانى فى المجتمع ارتباطا حتميا بقواعد، الأخلاق وأصولها • ليس هناك اطلاقا ما يلزم بأن يكون سلوك أى انسان، على نحو ما فى بعض الظروف • (٣) وليس هناك قواعد أو علامات ننبأ، بها عن كيفية وقوع لون من ألوان السلوك • ولا يجوز من ثم أن ننظر، فى قواعد الأخلاق والسلوك من حيث هى أحكام • وليس أدل على ذلك، من الحادث الذى كان سببا مباشرا فى اشعار كلامانس بطل السقطة، بالذنب وعدم البراءة • كان هذا الحادث ايضا للمناسبة التى تأدت اليه، فيها أصوات معينة لم يستطع الاستجابة لها رغم دلالتها الواضحة • فهل،

(١) البير كامو : السقطة ص ١٦ La Chute

(٢) السقطة ص ١٦٩ •

(٣) السقطة ص ١٢٨ •

فهم هذه الأصوات وعرف معناها ؟ لقد سرت في بدنه الرعدة انر سماعها •
ومعنى ذلك أنه قد فطن الى ما تعنيه الأصوات والصرخات واصداء ارتظام
الجسم بالماء • ولكنه لم يحاول انقاذ المرأة التي ألفت بنفسها الى الماء من
فوق الجسر فى الواحدة صباحا •

كان قد غادر بيت صديقتة فى هذا الوقت وعبر الجسر فى طريقه
الى مسكنه • كان جسمه مرويا متسبعا وكانت روحه هادئة مطمئنة فلم
يعط أى اهتمام للفتاة المستندة الى أسوار الجسر • وشاهد عنق الفتاة
من قفاها مبتلا بماء المطر وذا اغراء • ولكنه لم يكن ذا رغبة ما تدفعه فى
تلك اللحظة الى محادثة الفتاة • ولم يبتعد أكثر من خمسين مترا حتى وقع
الحادث • وأشفق فى هذا البرد من الاستجابة لأى نداء • وعلى الرغم من
أنه قد فهم كل ما حدث وعلى الرغم من أنه قد أحس بضرورة اجراء عمل
سريع لم يلتفت خلفه وأقنع نفسه بأن الوقت متأخر للقيام بأى عمل أو
بأى انقاذ • (١)

لماذا ؟ ان العادة كما يقول كامو تكون أحيانا أكثر قوة (٢) • من
ناحية ثانية يشارك الآخرون فى العملية (٣) • من هو الآخر ؟ وكيف يتم
لى اليقين بوجوده ؟ وما نتيجة ما أعمل داخل المجتمع ؟ كل هذه مشاكل
فى صميم الفكر الفلسفى لألبير كامو • وكان ماكس شيلر قد بنى الايمان
بالآخر على أساس حدس متكامل • وكان جون استيوارت ميل قد أوقف
الايمان بالآخر على أساس الاحساس بمقاومته للجهد أو للدفع • وهذان
الاتجاهان يمتلان أصدق تمثيل الجانب المنالى الروحي فى النظرة الأولى
والجانب الحسى النفسى فى النظرة الثانية • وفلسفة الوجود هى وليدة
الاتجاه الظاهرى الذى آلى على نفسه أن يكون معنويا أى أن يخرج على
المادية والروحوية وأن يشتق لنفسه سبيل المعنويات • ولذلك أقام كامو
نظريته على أساس جديد هو الذنب وخطيئة الانسسان • ولم يتعرض
الدكتور مكاوى لهذا الجانب الفلسفى ظنا منه أن كامو ذو فلسفة مبتورة
الصلات بما تقدمتها من نزعات •

وليس هنا مجال الشرح الطويل • غير اننى أشير الى احتمال آخر
وهو وقوع هذا الحادث فى وقت أثناء النهار أو على الأقل أثناء وجود مارة
آخرين فى نفس المكان • هنا سيأتى التصرف الانسانى مغايرا بالضرورة

(١) السقطه ص ٨٢ •

(٢) السقطه ص ١١١ •

(٣) السقطه ص ١٣٤ •

لما حدث بالفعل فى الواحدة صباحا . لا شك أن وجود الآخرين سيؤدى
تغيير الموقف تغييرا جذريا . ويعتمد املاء الحافز الى التصرف على الاحساس
الجماعى أساسا . لذلك يقول كلامانس (١) : « أهم شيء هو أن يصبح
كل شيء بسيطا كما هو الأمر بالنسبة الى الطفل وأن يأتى كل فعل بناء
على أمر وأن يتحدد كل من الخير والشر بطريقة مفروضة فرضا فتكون اذن
بالتالى واضحة . . » ويقول (٢) : « لقد تعلمت أنا أيضا على جسور باريس
اننى كنت أخاف من الحرية » ولكن لا بأس من ذلك كله فان عيوبه (٣)
ترتد بمعنى آخر لصالحه . فالذنوب من ثم هى صاحبة الفضل الأكبر
عليه .

فلسفة كامو أخلاقية وتنبع من قلب الأشياء كما يقول أى من
مشاكل الانسان الحقيقية . ويقف تفكير كامو بمثابة المحور العمودى فى
كل فلسفة تنتسب الى الاتجاه الوجودى المعاصر .

٩ - فلسفة التعددية

مرت بى فى بعض لحظات حياتى فترات أحسست فيها بخطورة
أوضاعنا الثقافية . تجمعت لدى فى بعض الأوقات مظاهر شتى للعناء الذى
يتعرض له المفكرون نتيجة عملية الانبات التى يقومون بها فى المراحل
الحالية . وسعيت حثيثا من أجل توفير الحلول اللازمة لقضايا الفكر
العربى المعاصر كما حاولت مرارا أن أشارك فعلا فى الدور الضرورى من
أجل تصفية المشاكل والأزمات .

ولكن أهم مشكلة صادفتنى حقا هى تلك التى تخص الفروق الكبيرة
بين فئات المتعلمين والتى تتعلق بالفواصل المائلة بالفعل بين جماعات
المفكرين وجمهور الناس العاديين . وكانت الثقافة فى عهود ما قبل
الثورة ترفا تختص به فئات معينة من الناس . وكان المنتجون فى الأدب
والفكر والفن أشبه بحلقات الأطفال الذين يتجمعون من أجل لعبة
« الثعلب فات . . » وويل لمن يصادفون الطرة خلف ظهره ! واهتم الأدباء
بأنفسهم أكثر مما كانوا يهتمون بجموع الشعب ذاته . ولم يجد أحدهم
أى لذة فى عملية التقائه مع الذين يستمتعون بنتاجه ولكنه لم يجد أيضا

(١) السقطة ص ١٥٧ .

(٢) نفس الصفحة .

(٣) السقطة ص ١٠٠ .

وسيلة للصعود الى آفاق الفكر العليا للاشتغال الحقيقي بالمعرفة . فكان
كالمنبت .

وسارت الأوضاع على هذا النحو حتى رأينا جماعات المثقفين يلبسون
أزياء الفكر كما يلبس الشعب نفسه صنوفا متباينة من الملابس . صار
من بين المشتغلين بالفكر من يلبس العمامة والجبّة ومن يحتويه القفطان
والعباية ومن تنهدل على جبهته القبعة أو العقال ومن يفضل البدلة
والأقمصة . والمفكرون والأدباء حائرون لا يلتقون ولا يلتقى أحد بهم
ولا يلاقون ما ينشدون أو ما يريدون . فاذا تخبطوا داخل سراويلهم
الفكرية تبدت حالة من التناقض والتفكك لا مثيل لها في كيان الروح
العربي المعاصر وبانت الاختلافات العميقة التي تفصل أذواقنا ومفهوماتنا
واهتماماتنا .

وليست هذه كما ترى مقدمة تحليلية لفلسفة التعددية على نحو
ما ظهرت عليه منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا . انما أرجو أن أجد في
هذا المقال فرصة أعرض فيها احدى تجاربي الفلسفية على القراء . فقد
استوقفتني تلك الملامح الاجتماعية أمدا طويلا وظللت أفكر شهورا طويلة
في مظاهر الأزمة التي تمر بها ثقافتنا . وكنت قد رجعت من ألمانيا منذ
خمس سنوات فأردت أن أتدخل في نطاق الفكر والثقافة على نحو مايسرته
لى الأمور حتى أسهم في تخفيف حدة التنافر العقلي من جهة وحتى أقارب
بين الجمهور العادى والمثقفين المنتجين من جهة أخرى .

وأعددت في ذهني أسلوبا جديدا لاقتحام مشاكلنا الفكرية والروحية .
أردت أن أقوم بتطبيق المنهج الظاهري على المعتقدات والآراء وأن أجعل منه
وسيلة لتخطي العوائق الفكرية . والمنهج الظاهري منهج معرفي يحاول
تفسير ظاهرات الوجود والمعرفة . ولكننى خصصت نفسى بدراسة جانب
العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والأخلاق من وجهة نظر الظاهرية
حتى أكتشف العوامل التي تصلح للنبت والحصاد على أرضنا الفكرية .
ووجدت أن الظاهرية تفسر الوعي الانساني بوصفه وعيا قاصدا أعنى
بوصفه وعيا متوجها بطبيعته الى الأشياء من جهة والى وعى الآخرين من جهة
أخرى .

الوعي البشرى فى الظاهرية لا يخلو قط من اتجاه نحو الموجودات.
ونحو ذوات الناس الآخرين . ولو أن الدوات هى مصدر الاحساس
بالوجود ومصدر تعيين الأساليب والمعانى التي تنبى فيها الكائنات
والأشياء فانها لا تأتلف ولا تتقارب الا عن طريق الأشياء المرئية والمدركات.

الحسية • ولذلك فاتجاه الذوات الى الأشياء الخارجية حتمى ويعد من المكونات الطبيعية الأساسية لهذه الذوات • واذا لم يتوافر لها ذلك الاتجاه واذا لم يتأت لها القصد فقدت كل حقيقتها لوجودية وضاعت بالتالى كل مقومات الوجود الاجتماعى •

فنظرية تداخل الذوات التى سعت الى تطبيقها على مفهوماتنا الثقافية استمدت أصولها من حقيقة الوضع القائم بالفعل • عرفت أن الوسيلة الوحيدة لاتقاء التنافر هى استجماع عناصر الفكر والفهم والذوق بالطريقة التى تضمن التقاء الذوات عند أشياء معينة • وباستمرار الالتقاء عند هذه الأشياء وبتوالى التقارب والتشايك الذهني تحصل عمليات عالية لتذويب عناصر التفرق والاختلاف لدى جمهور المثقفين • كان المنهج الذى قمت بتخطيطه لنفسى يحثنى على دعوة المشتغلين بالفكر الى الالتقاء حول مفهومات معينة • كان الأساس فى هذا المنهج أن أجعل كل مظاهر الحياة الخارجية معينة لنا على أن تقع أبصارنا وعيوننا وأفهامنا على الأشياء نفسها • وبتكرار وقوع حواسنا على نفس المشاهد يحدث التحول الضرورى نحو تقريب الأفكار وتوليف الدعوات أو بعبارة أخرى نحو تداخل الذوات •

ولكننى لم أكد أسعى لادخال هذا العنصر الظاهرى على حيواننا الفكرية حتى وجدت هوة أخرى تفصل الفكر وجمهور الناس • والتقاء الناس الذين لا يملكون وسائل الالتقاء نفسها حول المفهومات والآراء والمشاهد لا تؤدى الى شئ • ستؤدى فقط الى زيادة الهوة لتزايد الالتباس • وستؤدى الانحناءات والاختلافات فى الشعور والفهم الى تعميق الفوارق وتعقيد سبل التفاهم والاتصال الروحى بين مجموعات الناس والأفراد • فيلدجأ كل منهم بالتالى الى جزيرته التى يجول فوق أرضها حامدا الله على الغنيمة بالاياب • وبعد أن كدت أو من بضرورة التعاون الجماعى من أجل فرض المتقاربات الذهنية بين مجموعات المثقفين وفئات الناس خطر لى أن أرجع الى مرحلة سابقة على هذه المرحلة الفكرية فعدلت عن تداخل الذوات ونظرت فى الأمر من وجهة نظر أخرى وهى وجهة نظر التعددية •

والتعددية معناها استخدام منطق متنوع يلائم كافة المقتضيات والمستويات • لهذا توصف التعددية بالنسبية لأنها تنفى كل مفهوم مطلق للحقيقة وتربط الحقيقة بالموقف أو المستوى الذى تنشأ فيه • فليس هناك حقيقة مطلقة كلية وانما هناك حقائق جزئية لكل موقف من المواقف • وكل حقيقة من هذه الحقائق تؤدى دورها بحيث تكفى الحاجة إليها فى كل مرحلة على حدة • وهى فلسفة واقعية لأنها تستمد حقيقة كيانها من

الواقع المائل بالفعل . فالناس حاليا فى القرن العشرين يخضعون فى تفكيرهم لمبادئ العلوم والرياضيات كما يخضعون لأهواء الفلاسفة والكهان ورجال النحل الهندية والمعتقدات البدائية والخرافية . قوم يعيشون فى عصر واحد وأبناء جيل واحد يتمتعون بصور شتى متضاربة من أساليب الفكر والنظر . فالتعددية تستمد مقوماتها من حقيقة الوضع القائم بالفعل ، وتسعى بالتالى الى النفاذ الى عقل الانسان عن طريق المنطق الذى يتقبله ذلك العقل . يمكنك أن تفكر وفقا للأقيسة الأرسطية أو الديالكتيك السقراطى وأن تستخدم القضايا التركيبية الكانطية فى الوقت نفسه الذى يتطلب منك استدعاء منطق بىرس وجون ديوى وكوين . ويمكنك أن تجعل فكرك يتخذ روحه من قوالب الجدل البيزنطى وأن يتدرج الى الأفهام فى أسلوب الخطاب الحكيمى السدهانى . فليس لنا أن نرسم خطوطا مستقيمة فى كون دائرى أعوج كما تقول سيمون دى بوفوار على لسان إحدى شخصيات قصتها عن المثقفين . ولا ينبغى أن ينجمد المفكر فى قوالب بعينها فى الحياة أو أن يختط لنفسه أسلوبا لا يحدد عنه وطابعا لا يقبل الانصراف الى سواه فى عالم متطور متشعب موزع .

••• والتعددية فى الاصطلاح الأوروبى هى البلوراليزم . ولا ترجع كل أمور الحياة وفقا للتعددية الى أصل واحد بل الى أصول متعددة . ليس هناك أصل واحد للوجود كما أنه ليس للوجود أصلان . أى أن التعددية تعارض الفلسفة الواحدية التى تأخذ العالم ككل واحد مهما اختلفت مظاهره . وهى ترفض أيضا الثنائية التى تضع العناصر المتضادة كأصل فى طبيعة الوجود . لذلك تعنى فلسفة التعددية أو البلوراليزم أن عناصر الوجود الأصلية التى ترجع إليها كل الموجودات متعددة . لم تنبت الحياة اذن من نواة واحدة بل من نوايا عدة . وكما تختلف وتنوع المصادر التى ترجع إليها الحياة تختلف وتنوع أيضا مظاهر تعبيرها وانعكاساتها . فهى بذلك تؤدى لحقائق جزئية مبعثرة وتبرز جملة مستويات كثيرة متفرقة وتدل على جوانب شتى متغايرة . ومن هنا قالت التعددية أن مظاهر الوجود لا ترد الى أصل واحد بل الى أصول متعددة وان العالم ليس وحدة شاملة متجانسة وانما مظاهر لحقائق مختلفة وكائنات متغايرة .

والواقع أن التفسير التعددى للوجود قديم قدم التفسير الواحدى والاثنى . فالفلسفة اليونانية عرفت ارجاع الوجود الى عنصر واحد كما عرفت وضع حقائق الوجود فى قالب ديالكتيكى ثنائى . وكذلك عرفت الأسباب العدة والعناصر الكثيرة للوجود .

ولكن ليس المهم بالنسبة الى الموقف الذى انسقت فيه هو نظرية

التعدد الوجودى • المهم بالنسبة الى هو نظرية التعدد المعرفى • أعنى أنه من الضرورى أن نفر بوجود نظريات مختلفة فى تفسير الوجود وأن نعتبر هذه النظريات أساسية ولا غنى عنها • كذلك يتحتم علينا أن نعترف بوجود أساليب متباينة لفهم الحياة ووجود وسائل متعددة لاكتشاف الكون • ان نظراتنا نفسها يشملها التغير وهى تخضع لألوان شتى من المنطق والأصول • وتاريخ الفلسفة نفسه ليس الا مجالا كبيرا لسرد جملة الفروق الجوهرية بين مراحل المعرفة الانسانية من عصر الى عصر بل وفى العصر الواحد نفسه • وفى الوقت الذى تستمليج فيه فلسفة نيتشه تشعر بمتعة كبيرة فى الاطلاع على كانط وعلى هيغل • وتقرأ فلسفة ليبنتس وفلسفة لوتسه فتشعر بما فيهما من أبعاد تغاير أبعاد فلسفة أسبينوزا • وتجد أن الفلسفة التى توصلت الى حقائق التفكير العلمى والرياضى فى العصر الحاضر لا تزال تشعر بالحنين الى سقراط وبودا •

ليس هذا وحسب • وانما نجد أن الناس يتخذون وسائل مختلفة الى ادراك حقائق الأشياء • منهم من يستخدم منطق جون استيوارت ميل ومنهم من يخضع فى تفكيره لمنطق كينز أو فيثتش أو رسل أو برادلى • لهذا نتعجب جميعا من أن كل أنواع المنطق التى خلقها الفكر البشرى لم ينف بعضها البعض • وعلى الرغم من التنوع الشديد فى أساليب البحث وفى أساليب الفهم لدى الجماعات البشرية ولدى الأفراد من جيل الى آخر فان حاجة الناس لا تزال ماسة الى المنطق القديم كما هى ماسة الى المنطق الحديث • ولا يزال الناس يفكرون بمنطق أرسطو كما يفكرون بمنطق ابن سينا • ولا يزالون يوالون مهامهم العقلية خاضعين لأصول البحث العلمى التى وضعها بيكون وكلود برنار أو متابعين لأوليات المنطق الرياضى • وبعبارة أخرى لا يزال الناس يخضعون فى تفكيرهم وتصوراتهم لمنطق الوجدان والعاطفة أو لمنطق البراهين والأقيسة أو لمنطق الأوليات والمتواليات •

فأخطر مهمة تناط بنا فى هذه الأيام هى القدرة على التقاط منطق الفكر واكتشاف أسلوب التعرف على حقائق الأشياء • فمنطق الفكر هو الوسيلة الأولى للخوض فى مضمار الثقافة المعاصرة • هو السبيل الى الوقوف على الخطوط والملامح الأولى لعمليات التفكير المختلفة السائدة بين الأفراد والجماعات • وعن طريق منطق الفكر عند هذا وذاك أو عند هؤلاء وأولئك تستطيع أن تتبين وسائل النفاذ الى عقول الناس وجمهور المقبلين على الانتاج الفنى والثقافى •

الخطوة الأولى اذن هى اكتشاف أسلوب التفكير ومنطق الفكر العادى

لدى الأفراد والفتيات • وحينئذ يمكن أن نصوغ انتاجنا على النحو الذى يتلاءم مع كل فئة ومع كل جماعة • والتعددية هي دعوة فلسفية لتجريب استخدام مستويات مختلفة فى الانتاج والتأليف من أجل ارضاء كل الأهواء والرغبات • لابد من استيفاء حاجات الناس الى التطلع وفهم مظاهر الحضارة والفن عن طريق استخدام أشكال منطقية مختلفة تتفق مع كل الميول والرغبات • فاذا خرج الفنان مرة بأعمال تكعيبية أو تجريدية أتبعها فى المرة الأخرى بمحاولات طيبة وتأثرية • واذا ألف كاتب قصة على النمط المستحدث أمكنه فى مرة ثانية أن يباشر الأسلوب الوضعى أو الأسلوب التصويرى أو الأسلوب الخيالى البحث أو التفنن الاجتماعى • كذلك يمكن أن يعالج الشاعر فنه بأحاساس حضارية شديدة الامعان فى العمق والأصالة وأن يعود فينظم الأشعار فى المعانى القريبة المتداولة والصور الريفية • والفلسفة تستطيع أن تناطح مرة أقصى آماذ الفكر العقلى المنهجي المنظم وأن تقترب مرات من البساطة التعبيرية ومن الرمزية والايماء اللازمين فى حالات مواجهة العقائد والأفكار الأليفة •

التعددية اذن فى رأينا هي الحل الوحيد لاشكالات الثقافة المعاصرة ولازمة الفكر الحالى • قد يكون فى هذا بعض التعنت فى ارهاق بعض الفنانين والأدباء والكتاب بالعمل على مستويات متباينة • ولكن هذا هو العلاج الذى لا مفر منه لرفع صور التناقض من حياتنا المعاصرة وللمساهمة فى تقديم كل ألوان الانتاج لكافة المستويات • وتاريخ الثقافة العربية مليء بالأمثلة الحية على مصداق الأخذ بهذا الأسلوب المنطقى الذى ندعو اليه • فبشار بن برد هو الشاعر الذى سمي فى معانيه الى حد ارضاء الخاصة ألف أبياته الرقيقة :

ربابة ربة البيت

تصبّ الحُلّ فى الزيت

لها عشر دجاجات

وديك حسن الصوت

والعقاد حلق فى سماوات الفكر والأدب والشعر ومع ذلك عاود بساطته الحيوية فى قوله :

أيها الجيبون لا تفضح تقاريطى وشكرى

انت بعد اليوم محسوب على نقدى وشعرى

انت ان لم تحسن الرقص فمن يحسن عذرى

انت ان قصرت قالوا شاعر بالزور بطرى

ما لذا العقاد والتقريد والتقريظ يفري
انه يهرف بالمدح ولكن ليس يدري
فاملاً الأقفاص يا جيبون طفرا أى طفر
وقل العقاد لا يخطيء فى تعريف قدر

وكذلك صلاح طاهر استطاع أن يصور بعض لوحاته متبعاً
أسلوب التجريد الشديد المقارب لمقولات الفلاسفة وأن تنطق بعض لوحاته
بصوفية تشبه صوفية الدراويش والموالد • وكان الشجاعى قادراً على أن
ينسجى بموسيقاه كافة الأوساط والفئات • وجدوى التعددية انها ستجعل
الناس جميعاً يحصلون على الألوان التى تلائم ميولهم وأذواقهم من الثقافات
المفروضة •

فهل لنا فى أولئك قدوة وهل آن أن نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله
لله !؟

خاتمة

٦ - لماذا نحن فلاسفة ؟

لماذا يقبل عدد كبير من أبناء العروبة ومن أبناء الدول الغربية والشرقية في كل عام على دراسة الفلسفة في الجامعات ؟ ولماذا يقبلون على دراستها في الكتب الوفيرة التي تصدرها المطابع باللغات المختلفة ؟ ان الكثير من الناس ليتعجبون حينما يعرفون أن الفلسفة ما زالت تستهوي عددا وفيرا من الشباب . وأنهم يقبلون عليها من نلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغباتهم الخاصة . بل ان الجماهير لتعجب أحيانا من أن قوما من ذوى المكانة يحرصون على أن يجتمعوا حولهم الشبان من الذين درسوا الفلسفة . ويجدون لذة ومتعة من متابعة أفكار الفلاسفة بشكل أو بآخر حتى يكونوا ملمين بكل ما يظهر في العالم من التيارات والمذاهب . ولكن هذه الجماهير نفسها يزيد مقدار تعجبها حين تجد أن كلمة الفلسفة تندس في جميع الأوساط وأن الكتاب يستخدمون هذه الكلمة في كل حين حتى عندما يكون الموضوع سياسيا أو اقتصاديا . ويندر من بين الكتاب من لا يستخدم كلمة الفلسفة حين يواجه الموضوعات الفكرية والفنية والأدبية البسيطة ولا تمر مناسبة من المناسبات دون أن يجد نفسه مضطرا الى توضيح ألفاظه باستخدام كلمة الفلسفة .

ويتساءل الناس : ماهذه الفلسفة التي لا يخلو منها مجال من مجالات الفكر مثل الملح الذى لا يخلو منه طعام ؟ .

وكلمة فيلسوف في الأصل اليونانى معناها محب الحكمة . ويقال ان العقل وجد لأول مرة على أرض اليونان الأقدمين حينما استخدموا العبارات المنطقية . ولا نريد أن ننخدع في ضخامة كلمة العقل التي وردت

هنا • ان معناها بسيط وهو قدرة الفكر البشرى على استنتاج النهايات من المقدمات وبناء العمليات الفكرية بعضها فوق بعض • فنحن نعثر على العقل كلما وجدنا الناس يعطون أسبابا لآرائهم وبراهين على صحة هذه الآراء • لذلك قال هيدجر بل الفلسفة حكمة الحب •

وقد ظهرت هذه العادة العقلية عند اليونان الأفدمين فى القرن الخامس قبل الميلاد • وتعارف العلماء على اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل الفلسفة بمعناها الحقيقى ومنذ ذلك الحين الى اليوم لم تخل أرض من رجال الفلسفة ولم تمر فترة من الفترات خالية من أحد الأسماء اللامعة فى هذا الميدان •

وأخذت هذه الظاهرة البسيطة - ظاهرة استخدام الفكر المبنى على المنطق - أشكالا متعددة لدى الشعوب والأمم المختلفة وأصبحنا ندرس تاريخ الفلسفة فنجده يضم مذاهب عدة وحركات فكرية لا حصر لها • فهناك مذاهب مادية تعتبر الحياة الحسية أساسا لكل تفكير وأخرى مثالية ترى العلاقة بين العقل البشرى والواقع أصلا لكل نظرة تحليلية يراد بها تفسير الموجودات •

وهناك مذاهب عقلية وأخرى روحية • هذه تحاول أن تخضع كل شىء لمقاييس العقل الجافة ولا تحاول التغاضى عن مقتضيات عالم الفكر الخالص وتلك تتمثل الحياة فى أسلوب صوفى وتعلق بالروح والوجدان وتتغاضى عما لا يصدر عن الضمير والذات • أما المذاهب الوجودية فترى أنه لا يمكن تفسير أى ظاهرة طبيعية بغير الاعتماد على الوجود نفسه بوصفه أول مظهر من مظاهر الحياة على الأرض والفلسفة الظاهرية تستمد كل عالمها الفكرى من المنهج الوصفى الخالص الذى يعتمد عليه الفكر عند مواجهة العالم الخارجى • فاللقاء بين الفكر وبين الواقع هو لقاء طبيعى أولى سابق على كل خطرة من خطرات العقل •

وابتداء من هذه التقسيمات الأولية تتوزع الفلسفة الى اتجاهات عدة وحركات كثيرة فى أسلوب مباشر أو غير مباشر • ولو حاولت اليوم أن تقوم بعمل قاموس يضم أسماء جميع الفلاسفة لوجدت أسماء كل من سقراط وأرسطو وأفلاطون الى جانب أسماء كل من كارل ماركس ولينين. ستجد أسماء كل من كانط وهيغل وديكارت كما ستجد أسماء سارتر وميرلو بونتى وآير وجيلبرت رايل •

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجماله والسياسة ولكن أين هو الرجل الذى ينتمى الى احدى هذه المجالات العلمية

والذى ينسى تسجيل كلمة الفلسفة فى مقال من مقالاته أو بحث من بحوثه؟
وعلى الرغم من أن الفلسفة قد فصلوها فصلا من كل هذه المجالات فهى
لا تزال تضم الرجال المتخصصين والشباب المتفرغ .

بل يمكن القول بأن كل هذه المجالات العلمية لا تزال تتمتع برعاية
الفلسفة والفلاسفة لها على الرغم من القطيعة التى صارت تفصل أبحاث
الفلسفة عن أبحاث علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة .
فالفلسفة هى المقياس الحقيقى لمقدار العمق الذى يتمتع به بحث من
البحوث . ولا أقول ان الفلسفة تزاحم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة
ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغايرة حتى تصبح يوما مقياسا
للصدق فى كافة العلوم ويوما آخر سبيلا الى المعرفة الدقيقة ويوما ثالثا
أصلا من أصول القواعد والمناهج التى نتوصل بها الى الحقيقة . وهى قبل
هذا كله أو بعد هذا كله قمة الفكر البشرى فى ميدان الفن والنقد الأدبى
وتعتبر الغاية القصوى التى ترنو اليها الأوضاع العامة فى التصوير
والتلوين والنحت وفى الخلق الشعرى الخالص .

فلماذا اتجه الفلاسفة الى علوم الفلسفة يدرسونها ويتخصصون فيها
ويوقفون جهودهم ونشاطهم على ازدهارها وتطورها وخصوبتها ؟

لماذا يترك الفلاسفة كافة المجالات ويصمدون الى النهاية فى هذا
الميدان بالذات ؟

يبدو لأول وهلة أن الفلسفة هى غاية الحكمة وقصد كل باحث يريد
أن يصل الى مرتبة الحكيم الذى يتصرف فى جميع أمورهِ بمنتهى العقل
والإتزان . الفلسفة تعطى شعورا الى الناس بأن من يشتغل بها يجمع
فى دفتيه بين الثقة والمهارة وأنه يستخدم أسلوبا رصينا هادئا وطريقة
معقولة فى حل المشاكل وعلاج الأمور التى تعرض له فى حياته . فالفلسفة
بهذا المعنى هى سبيل الهداية والرشاد وهى لا تكف عن تزويد أصحابها
بنتائج العقل وحصيلة الفكر حتى يستوعب الفيلسوف حقائق الحياة
بالأسلوب الذى يضمن له الإلمام بمقاييس الشئون الدنيوية وأسبابها وعللها
وكيفية التصرف فى كل ما يطرأ أمام عينى المرء من الأفعال .

لهذا تستهوى الفلسفة الناس بما لها من صفة مميزة عن كافة العلوم
الأخرى ومهما قام المرء بدراسة أبواب المعرفة وفروع العلم المختلفة وأصول
الكيمياء ومبادئ الرياضيات فإنه لن يصل الى مستويات الحكمة التى
يتمثلها الناس فى عالم الفلسفة . ولا يضيف علم من العلوم على صاحبه من
الفضيلة ما تضيفه الفلسفة على رجالها والمشتغلين بها . وكثيرا ما يصبح

الانسان محتاجا الى ما يبعث في نفسه الثقة والطمأنينة وما يشيع في خاطره الايمان بالحياة . عندما يصل الانسان الى مرحلة الشك في الموجودات التي تحيط به وتنعدم الثقة في نفسه بالوقائع التي تمر بحياة الأفراد والجماعات تستطيع الفلسفة أن تهبه الطمأنينة وأن تزيل ما يعلق بنفسه من آثار مظاهر العيش فالفلسفة سبيل الى شيوع الطمأنينة في النفس الى جانب ما تقدمه لدارسيها من ألوان العلم والمعرفة . وبذلك يصبح الفيلسوف مثلا أعلى في الاتزان والروية ازاء أحداث الحياة .

ولكن هذا السبب الذي كان يدفع بالفلسفة الى الانتعاش والازدهار ويجعلها تستحوذ على أكبر عدد ممكن من الباحثين والدارسين قد اختفى . لقد صارت الفلسفة مجالاً للخيرين كما هي مجال للشريرين من الناس. وأخذت بعض المذاهب الحديثة والمعاصرة تزكى المغامرة والنزق . وفقد الفيلسوف بذلك صفة الحكيم الذي كانت تفيض بذكر فضائل الأقالم والمحابر وغدا رجلا يتجاوب مع الحياة ويعرض نفسه لمخاوفها وأفراحها على السواء .

وقد يسوق العارفون سببا آخر لاقبال الشببية على ميادين الفلسفة وهو الفضول والرغبة في المعرفة . فالفلسفة من هذه الناحية ترضى في الشباب الرغبة في الامام بأكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود. وتشبع تطلعهم الى الوقوف على مايجرى في كل ميادين العلم من الأحداث والتطورات . كما أن الفلسفة تطرق أبوابا تقف عندها بقية العلوم مكتوفة الأيدي ولا تسنح الفرصة كاملة الا لرهبان الفكر من رجال الفلسفة الذين تزودوا بكل مايلزم من الأسلحة واستعدوا للنقاش والجدال في كل الأبواب . فشباب الفلسفة شباب فضولي بكل معانى الكلمة يود معرفة أوسع من النطاق العادي الذي يحيط بنا في حياتنا اليومية ويرغب في النفاذ الى مستويات لا تصل اليها المعارف الأخرى ويجب ألا يقف عند حدود المحسوسات التي يراها من حوله ، ثم انه قبل هذا كله أو بعد هذا كله يرجو أن يجد في الفلسفة ردودا على الأسئلة التي طالما تثور في داخلية نفسه عن هذا الكون ومبدعه وأبعاده . وهو لا يجد مبررا للكف عن التفكير عند حدود معينة يرسمها العرف أو نتلقاها بحكم الاخطار التي تخيط عادة بمثل هذه الاستفسارات .

يمكن أن يقال اذن : ان بعض الشباب يتصف بهذه الرغبة الملحة في داخلية نفسه ويميل الى عدم التوقف عند مدى معين من التفكير ويتطلع الى المضي الى أقصى آفاق المعرفة .

ولكن هذا السبب نفسه قد اختفى اليوم اختفاء تاما من ميدان الفلسفة . وأصبحت الفلسفة خالية من كل الصفات التي تشبع رغبات الفضوليين من الناس وأوشكت أن تكون تخصصا محدودا لا يتعدى فروع بحثه . ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلفوا اختلافا شديدا حول مهمة الفلسفة الحقيقية وصار من بين مهامهم الكبرى أن يتنازعو حول مفهوم الفلسفة ، انهم لا يكفون عن النقاش والجدل عما اذا كان للفلسفة أن تشغل بهذه الموضوعات الى جانب موضوعاتها الأصيلة . أو بمعنى أصح أنهم غير متفقين اطلاقا بشأن المهمة التي خلقت الفلسفة من أجلها . والسؤال الأول الذى يرد على ألسنتهم وأقلامهم هو ما اذا كان للفلسفة أن تشغل أبنائها بكل هذه الأبواب التي خلقتها رغباتهم وميولهم المعرفية البحتة . وراح الفلاسفة يتقاتلون قتالا عنيفا وهم يحاولون تحديد مهمة الفلسفة حتى لا تشغل نفسها الا بما يقرونه .

ولقد ظهر النفعيون الذين حكموا بأن الفلسفة مرتبطة مباشرة بالمنفعة التي تعود على المرء من ورائها . فليس المطلوب من الناس أن يدرسوا كل العلوم ويفحصوا جميع المعارف وانما عليهم أن يوقفوا جهودهم على ما يعود عليهم بالنفع المباشر . وعلى الفيلسوف أن يتقيد فقط بما يجد من وراء معرفته من لذة أو متعة .

كذلك ظهر من الفلاسفة المحدثين من يخرج الفلسفة من مناهج المعرفة ولا ينظر اليها اطلاقا بوصفها سبيلا الى زيادة معلومات الانسان عن حقائق الوجود . فالأسلوب الفلسفى لا يصلح وسيلة لالتقاط المعارف وهو أسلوب عتيق بال في نظر البعض ولا يصح الاعتماد عليه في ادراك المشاكل التي تحيط بنا ولم يعد من الممكن اكتساب الأصول الثابتة للمعرفة عن طريقه . وقد ظهرت آثار النظرات العلمية الخالصة على فلسفة « كانط » حينما أعتقد أن التقدم الذى أحرزته العلوم الاستقرائية فى عصره يعتبر دليلا على صدق المنهج الاستقرائي وأن الميتافيزيقيا تمر بفضيحة ضخمة لانها لا تملك مثل هذه المناهج المستحدثة .

وحاول كل من برادلى وبوزانكيث فى انجلترا أن ينقذا الميتافيزيقيا من هذه الفضيحة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصورى وجعلا المنطق الجديد مقترنا بالحقيقة . فهما لا يسمحان بانفصال المنطق عن عالم الواقع ويريان أن المنطق يلبس جسم عالم الواقع لحما ودما ، فجاءت سوزان استيننج وأعطتهم اسم المناطق الميتافيزيقين ووصفتهم بأنهم كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العقل الذى يعرف وبين الموضوعات التي تتعلق بها المعرفة .

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة فأعفت الفلسفة من جميع المهام ،وقالت ان مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة هي دراسة الكلمات ومعرفة دلالاتها ،والنظر فيما اذ كانت الألفاظ تؤدي المعانى المطلوبة على وجه سليم .
فالفلسفة على هذا الوجه لا تسوق الى أية معرفة ولا تبحث عن المعلومات وانما تنظر فيما اذا كانت العبارات تؤدي معانيها وتحدد دلالاتها بطريقة صحيحة . ومن هنا اصعبت الفلسفة على دراسة الجمل التى تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التى تضمن سلامة الأداء اللفظى لبعض المعانى المطلوبة .

من هذا كله نرى أن الأسباب التى كانت تؤدي الى الرغبة فى دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التى أخذت تتتابع فى ميدان الفلسفة . لقد أصبح الاتجاه الى الفلسفة بغير مبرر وصار اتجاهنا الى دراسة الفلسفة والاستمساك بها محتاجا الى تفسيرات أخرى سوى التى تقدم ذكرها . ولا ينبغي الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية التى سبقت الإشارة إليها . فهى منتشرة بين المفكرين والشباب وموزعة فى بلاد عدة . ومدارس الوجودية التى تخطت الحدود الفرنسية والألمانية صارت موجودة فى كثير من الدول . وكذلك مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقي فقد ظهرت فى النمسا وانجلترا وأمريكا واتسع المجال أمام البراجماتزم أو النفعية فصار لها أنصار داخل انجلترا وفى بلاد العالم أجمع .

وهذا كله يكون خطرا حقيقيا على الفلسفة كما يبدو لأول وهلة . ولكن الواقع بخلاف ذلك وكلما تنوعت الفلسفة وتفتحت أبوابها على عناصر جديدة ازداد عدد المقبلين عليها والحافلين بها . وهذا يؤكد أن الاشتغال بالفلسفة يشبه المصير بالنسبة الى حياة الأفراد فرجال الفلسفة لا ينظرون الى الفلسفة نظرهم الى حرفة يقومون بها وانما الى حياة يعيشونها . وهم لا يرون فضيحة فى أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وانما يرون أن الفلسفة لا تخطئ اذا استجابت للثمرات الطبيعية التى تنشأ فى فروعها المختلفة وانها حين تستمسك بماضيها وتاريخها ومذاهبها ومناهجها فانها تحتفظ لنفسها بشخصيتها المستقلة عن كافة العلوم .

وهذه الشخصية أو الكيان الخاص بالفلسفة تجعلها تبعث الحياة فى نفوس المقبلين عليها وتدفعهم الى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء الى احدى الفئات . فالمنشغل بالفلسفة لا يحق له أن يبقى فى موقف المحايد ازاء كل مايجرى حوله . انه مرتبط بالتفسيرات التى تعطيها الفلسفة وعليه

أن يتقدم بحلوله وأفكاره في كل ما يظهر من المشكلات • وليس له أن يظل مكتوف الأيدي إزاء الأحداث التي تدور في عالم الواقع أو في عالم الفكر • انه يشارك في كل ما يستطيع المشاركة فيه ويسهم في اعداد الموضوعات مستغلا حريته أكبر استغلال ويندر من الفلاسفة من لا يستخدم حريته أعمق استخدام في شتى الأمور التي تقع في نطاق مشاهداته • فهو يؤمن بالحرية ايمانا عميقا ولا يرى في العالم ازدواجا بين الظاهر والباطن • لقد أصبحت الحياة بما فيها وحدة لا تقبل الانقسام وإذا كانت الحرية من عالم العقل أو من عالم الواقع فهو يشعر بها في قرارة نفسه ولا حاجة به الى العودة الى المثالية القديمة من أجل تطبيق مبادئ الحرية •

وهذه الحرية هي التي أظهرت الفوارق الكبيرة بين المذاهب الفلسفية المختلفة • ومن هنا نجد أن شباب الفلسفة يقبل على دراستها وهو مؤمن أكبر الايمان بأنه لن يجد ميدانا آخر للمعرفة يستطيع أن يستفيد فيه من حريته كما هو الأمر في ميدان الفلسفة • فهو أولا لن يظل أعزل إزاء المشاكل الخطيرة التي تسوقها اليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع ما يمكن الى أي المدارس ينتمى • وهو ثانيا مضطر الى الاستفادة من هذه الهبة الطبيعية التي تزفها اليه الفلسفة وهي الحرية •

لهذا ظلت الفلسفة منقسمة الى مذاهب وفئات ولهذا أيضا أقبلنا على الفلسفة وأصبحنا من رجالها وكهنتها • لم نتركها على الرغم من الأزمات التي مرت بالفكر العربي المعاصر ولم نجاهد طويلا من أجل استيفاء كل مستلزماتها لنظل أعلى من المناهج والتقسيمات • اننا نلمس فيها حرارة الفكر وقداسة الرأي ونشعر بأنها أرفع من العداوة والبغضاء • العصر الذي نعيش فيه أصبح يتطلب جيشا كبيرا من الفلاسفة لينفض عن جبين العالم آثار الأحداث التي تلم به وليزرع في قلوب الناس عناصر المحبة والتعاون وليجعل من الحياة بهجة للمكافحين من أجل الانسان في حاضره ومستقبله •

٢ - محاولات لا تنقصها الشجاعة

بلغت العشرين من عمري وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب وكنت آنئذ لا أزال متحمسا للميتافيزيقيا بوصفها فرع الفلسفة الوحيد الذي لا يستطيع التخلى عنه • ولم يكن الامر واضحا وضوحا كافيا في أذهان الطلاب في ذلك الوقت ولكننا كنا نشهد من حولنا عمليات تشبه الصراع حول مشكلات الفلسفة الرئيسية كنظرية الوجود على نحو ما أبرزها كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الزمان الوجودي ، ونظرية الجمال كما

ظهرت فى كتاب هذه النسجـرة للأستاذ العقاد ، ونظريات الأسس
الميتافيزيقية كما جاءت فى كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكرات •

الحق يقال أننا لم يكن يخطر ببالنا فى تلك الآونة أننا سنسواجه
موقف وضعى جديد مثل الدكتور زكى نجيب محمود • وكان قد وصل
من لندن حديثا بعد أن انتهى من اعداد رسالته للدكتوراه ودخل الينا
فى قاعات الدرس والمحاضرة وكأنه يعلم مقدما أن حماسنا للميتافيزيقا
يشبه الحماس الثورى للمعارف الجديدة وفوجئنا فى قسم الفلسفة بعدو
حاد الطبع لاذع النقد يوجه هجومه الى فروع الميتافيزيقا فى غير قليل من
السخرية والانهام •

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهى فلسفة موروجنشتين وآير
لم يكن ذا ممثلين معروفين لدينا وكان طلاب الفلسفة أكثر تأثرا
بالمدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية • وجاء الينا الدكتور زكى نجيب
محمود مزودا بقشور الفلسفة الجديدة وحمل على تيارات الميتافيزيقا حملات
قوية منظمة جعلتنا ندهش من علاقتنا بالفلسفة التى قيدنا أسماءنا
لدراستها !

وقد استطاع الدكتور زكى نجيب محمود أن يقتلع منا الاعجاب
والدهشة ولكنه لم يستطع أن يبعدنا عن تيار الميتافيزيقا • فالوضعية
التحليلية وصلت الى ميدان الفكر قبل مجيء الدكتور زكى نجيب محمود
بسنوات عدة على يد أحد أقطابها الانجليز الأصلاء (١) وهو جون
ويزدم • فقد كان هذا الفيلسوف مدرسا للفلسفة بجامعة اسكندرية فى
فترة الحرب العالمية الثانية • وحاول هذا الرجل التبشير بسقوط
الميتافيزيقا كما أن هذه المدرسة حاولت أن تواصل أعمال جون
استيوارت مل وهيوم ولوك وأرادت أن تخلق اتجاهها للفلسفة يخالف
الاتجاه الذى شقه كانط وديكرات ووجدت فى شخصية برتراند رسل
القوية أكبر مشجع للاستمرار فى التيار الوضعى المنطقى • على الرغم من
ذلك كله فشلت فى أن تنحرف بالفلسفة الى المجالات التى زكتها ولم
تستطع الوقوف أمام منابع الفكر الحقيقية وأصول الفلسفات الجادة •

ذلك أن القدر قد أضفى على الفلسفة فى ألمانيا بثلاثة أسماء من
عمالقة الفكر هم هيدجر وهوسرل وياسبرز كما أضفى عليها بثلاثة مثلهم
فى فرنسا هم جاستون باشلار وجان فال وموريس ميرلوبونتى فأنعشوا

(١) جون أولتون وبزدم : التحول الفلسفى - دار المعارف بمصر
John Oulton Wisdom: Metamorphosis of Philosophy

تيار الميتافيزيقا من جديد وأعادوا الفلسفة الى حظيرتها • بل يمكن القول بأن الفلسفة كانت قد فقدت كل صفاتها العلمية في مستهل هذا القرن وفقدت كل قيمة حقيقية حتى جاء هؤلاء الفلاسفة وأعادوا اليها كل قيمتها التي كانت قد ضاعت على أيدي الوضعيين والماديين والحسيين •

فالفلسفة كانت قد تعرضت لحملات قاسية عنيفة من أصحاب المذاهب المادية والمذاهب الحسية حتى رفعوا عنها صفة العلم الجاد الى أن بزغت في سماء الفكر فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية فاستعادت الميتافيزيقا وضعها الصحيح بين علوم العصر الحاضر وأمكن مواصلة الاتجاهات الفكرية والمنطقية بصورة أقوى مما كانت عليه من قبل ولم يعد أحد يخجل من الاشتغال بالميتافيزيقا أمام أصحاب المذاهب الوضعية •

ونحن هنا في مصر قد سعدنا منذ زمن بظهور محاولات جريئة في ميادين المعرفة كافة وشهدنا مذاهب الوجودية والوضعية والظاهريات وهي تنمو على أقدام كتابنا وتجد المتحمسين لها في الأوساط الجامعية وغيرها • والواقع أن علماءنا أصبحوا من كبار المشايخين لهذه المذاهب وصاروا يمثلونها تمثيلا صادقا حتى وجدت أبحاثهم مجالها الفسيح بالمجلات والدوريات الأجنبية • وإذا كانت هذه المناهج المختلفة تخلق عندنا نزعات وتيارات متطاحنة فاننا لم نعد نخشى التنافس من أجل استيعاب هذه العلوم ولم نعد نخاف من المناقشات حول العبارات والمصطلحات والنصوص التي تؤكد أن أرضنا الفكرية قد صارت من الحصوبة بحيث صار في امكانها تلقي كل المذاهب الفكرية وجميع أبواب الفن والثقافة •

وقد كان لكل هذه الأفكار والمناهج الاوربية صداها السريع عندنا في قاعات الدروس والمحاضرة وفي ندواتنا الثقافية التي تضم المفكرين والأدباء • ولم يتمكن الدكتور زكي نجيب محمود على الرغم من خفة دمه وصحافية منهجه أن يجعل من فلسفتنا كلها تيارا وضعا تحليليا • وقد جمع حوله فئة كبيرة من عشاق الوضعية المنطقية ولكن الجو العام يميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التي تعتبر نيارات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفي وتعتبر من الاتجاهات العريضة التي أعادت الى الفلسفة قيمتها العلمية •

اننا نفخر اليوم ولا شك باننا في ظرف سنوات قليلة اسنطعنا أن نلتقط بدور المذاهب الغربية في الفكر والأدب والفن حتى أصبحنا مركزا ثقافيا وروحيا عالميا نشارك بأقلامنا وعقولنا وفنوننا في اليقظة العامة التي شملت الفكر المعاصر ولا شك أن الصراع الذي نشهده اليوم

حول قيمة هذه المذاهب والخلافات، التي تظهر من آن لآخر حول حقيقة هذه المذاهب هي الأصول التي ستؤدى الى تقويم نهضتنا وتغذيتها بأرفع الأفكار والفلسفات .

٣ - هل يمكن أن تقوم فلسفة مصرية ؟

هذا سؤال شغلنا طويلا وشغل عددا من المفكرين الشبان الذين تطلعوا الى خلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبنا وتتعاطف مع أوضاعنا وأفهامنا . كلنا يود أن يرى منابع الفكر عندنا وهي تنبثق بفلسفات عريقة أصيلة تدل على روحنا وتفصح عن طبيعة بلادنا . وليس أحب اليانا من ان نرى الفكر العربى المعاصر يستكمل أدواته ويستثمر قواه لكى يخلق على ضفتى النيل معالم الثقافة الجديرة بنا ولكى ينشئ فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه .

ولا شك أن ذلك يستلزم منا الماما كافيا بالعلوم الفلسفية . لا بد من الوقوف على التيارات الجديدة فى ميادين الفكر عامة . ومن الضروري فى الوقت نفسه أن نتعرف على حقيقة التطور عندنا هذا أمر مفروغ منه . لا بد أن نحس حاجات الناس فى مضمار الروح ولا بد أن نشارك فى اليقظة التي بدأت تدب فى أذهان الناس . فهذا ينير لنا السبيل كيما ننفذ الى آفاق المستويات الانسانية العادية فى صراعها مع الحياة والألم وفى صميم احساسها الفطرى بمشاكل الوجود . ولن تتحدد منابع الفلسفة الحقيقية مالم نكتشف الضمير النقى أو الضمير الخالص لدى سواد الناس . فحين أفكر فى الانسان أشعر بالشوق الى أدراك داخلية ذاته لا على نحو ما هى عليه وانما على نحو ما تبدو فى ترابطها بعلاقات سببية مع مظاهر الأشياء المحيطة به .

فاذا عمدنا الى اكتشاف الضمير عند سواد الناس أصبح من اللازم أن نستعين على معرفته بالظواهر الوجودية التي يتحقق فيها ارتباطه بالأشياء من حوله وبطبيعته الجسدية والعضوية . بل علينا أيضا أن نتعرف على علاقاته بالآخرين وعلى أسلوبه فى استخدام الأدوات الحيوية فى معاشه . ولن نتعرف على الوعى أو على الضمير لدى الانسان العادى الا اذا عرفنا طريقته فى مقارنة نفسه بالآخرين . فالانسان لا يستخلص جملة معلوماته عن الناس عن طريق الكتل البشرية المائلة امامه على شكل شخص متحركة وانما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التي يعقدها باستمرار بين وجوده الداخلى وتصرفات الناس .

حينئذ فقط يستطيع ان يستشعر مدى الحيوية التي تموج بها أفئدة الناس من حوله .

خذ مثلاً لذلك حقيقة اللغة . فنحن لا نعرف ما هي اللغة الا اذا تكلم الناس ولا يتكلم الناس الا اذا ظهرت علاقات بين هؤلاء الناس . كذلك لن تفتن الى الوعي الذاتى لدى الناس الا اذا لمست قوة الفرد فى مضاهاة نفسه بالآخرين . فهذه هي الوسيلة الوحيدة لاكتشاف الوعي الذى يكمن وراء معاملات الناس لأن الوعي البشرى الخالى من ارتباطات بالآخرين لا يتحقق فى صورة فعلية كوعى خالص .

كذلك يضطر الانسان عادة الى مزاولة العمل فى أى مجال من المجالات مدة طويلة لتحويل هذا العمل العادى الى عمل فنى كبير . يلزم أن يظل المرء فى شغل ودأب مستمرين لأجل يمتد سنوات وسنوات لبلوغ مرحلة الاتقان لصناعته . ليس الخلق عملية سهلة وانما يحتاج عادة الى دربة ومران طويل الأجل . ومواصلة الاشتغال بعمل من الأعمال هي التي تجعل الانسان فى النهاية قادرا على الخلق والابداع فى المجال الذى يشغل نفسه به . لابد من المواظبة والانكباب على الدراسة والبحث والتقصى حتى يدرك المرء جوانب المهمة التي يقوم بها وحتى يستوفى علمه بتفصيلاتها وجزئياتها الى أن يصل آخر الأمر الى التمكن والسيطرة على قواه ازاء هذه المهمة . وكلما مضى الوقت واتضح معالم الأشياء فى ذهن الانسان تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المناهج واستتببت له الأدوات والوسائل .

ويحتاج العمل أول الأمر الى معالم تقليدية واضحة حتى يتسنى له الوقوف على قدميه . يحتاج الى خطط عادية وأساليب متبعة وأسس عامة الى أن يتم له النمو وتتهياً له الحياة . المفروض اذن أن تتقدم الاتجاهات واحدة واحدة داخل قنوات مطروقة وسبيل ممهدة حتى تنشأ نشأة واضحة . بعد ذلك تتفتق الأذهان على المستحدثات الجديدة التي تبدو فى ظروف طبيعية مع سياق الأحداث والتي تحتذى وراء تجربة ضخمة فى ميدانها .

فاكتشاف اللامعقول فى الفكر الغربى المعاصر أمر معقول متلاً . اللامعقول هو نوع من الفرار من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر منهطق العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الابحاث فى المنطق الرياضى . ان العقل بأشكاله ونماذجه قد أثقل على روح الغرب منذ خمسة وعشرين قرناً . ومر الذهن الاوربى بتجربة العقل المطلق أجيالاً متعاقبة . ولكن

مدنية اليوم صارت تفرض على ذلك الالذهن أوضاعا جديدة في العلاقات الانسانية كما أنها صارت تفسح المجال لتحقيق اللامعقول في المعاملات العادية . وكل القيم والفروض المستوحاة من المدنية الحديثة تجعل الانسان يتصرف بروح اتكالية مؤداها الاستناد الى تجربة أوسع نطاقا من تجربة الفرد الواحد أو العقل المدقق .

وآن اليوم لهذا الالذهن أن يتشكك في الضرورات التي يفرضها العقل . فالعقل ليس سوى ظاهرة من الظاهرات التي يمكن للفكر الغربي الاستغناء عنها أو التي أصبح الانسان الغربي يستغنى عنها فعلا من أجل المداومة على الحياة في ظروف معينة يعيش فيها . وحقيقة الحياة عنده أشد اطلاقا وأكثر شمولا من تجربة العقل . والعقل نفسه ليس الا حيلة من الحيل التي تستخدمها الحياة من أجل المحافظة على جوهرها . فالحياة نفسها أعم وأشمل من ظاهرة العقل واذا تعارض العقل مع الحياة فالغلبة للحياة .

وقد استنفد الانسان الغربي طاقة العقل شأنه شأن أي طاقة أخرى وصار يواجه اليوم طاقات أخرى لها أثرها في تشكيل تجارب الانسان . أما في بلادنا فتجربة العقل قصيرة ومحدودة ولم نكد نستنفد منها شيئا . وابتداء تجاربنا الجديدة بفن اللامعقول غريب وغير مفهوم فأوضاعنا لم تكن تكن يوما تحت ضغط العقل بل لم نكد نتفتح على كل آفائه . ولم نشعر بعد بالمعاناة من وطأته واستعلائه وسيادته . وعملنا في الفكر والفن لا يزال وثيدا .

والعجيب متلا أن يبدأ عندنا الفن التشكيلي من مرحلة التأثيرية وهي النزعة التي سادت عند الفنانين والمصورين ببلادنا بعد الحرب العالمية الاولى . بينما يحتاج فن التصوير الى مراحل تقليدية طويلة تمكنه من استيعاب القدرة على مزاولة العمل الفني ومن التعود على الدقة في تصوير المنظور . وقفزنا بسرعة مذهلة الى السيرالية والتكعيبية والتجريد فلم يسنطع المصورون والمثالون أن يتقنوا دقائق الصنعة وأصبحت تعوزهم الفطنة الى العناصر الجوهرية في الاداء ولم يستطع الجمهور أيضا أن يقطن الى حقائق الفن الجديد .

أما في الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبني التقليدي للقصيد دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والايقاع ودون أن يتحروا معنى الجمال الشكلي في الهيكل البنائي . ولم تنشأ هذه الحركة الا استجابة للنرم بالشكل القديم للقصيد وحباً في اظهار الولاء لفكرة التجديد

مجرد فكرة • ولم يحفل الشعراء بالامكانيات الضخمة التي تتيحها لهم
الاوزان المطروقة والتي تحتويها الاشكال البنائية بوصفها اطرار نسفية
للقصيدة •

ولم يمر المسرح - أو لعله لم يكد يمر - بتجربة طويلة فى مضمار
الشكل التقليدى للمسرحية • بل فى لحظة اجتاز خشبة المسرح الى أرضية
المتفرجين • وفى لحظة أيضا صار يقدم ألوانا من المسرح التى تمزج بين
التجريد والسيرالية واللامعقول • ونحى الكتاب قالب المسرحية الأصيل
وطبيعة المسرح فى الرمز والاياء ليحلوا محلها صورا خطائية ومشاهد
استعراضية •

أما فى الفلسفة فقد كنا أسعد حظا لأننا شهدنا مولد الفلسفة
المصرية بصورة صحفية أول الامر ثم صارت هذه الصورة تثبور فى
أيدى مفكرينا الى أن استقر لهم الأسلوب الفلسفى • فنشأت نظريات
النشوء والارتقاء وفلسفات التطور قبل الحرب العظمى ثم استمرت حتى
عاصرت نزعات الشك والمتشككين فيما بين الحربين • وداهمت الوجودية
أوساط الفلاسفة بعد الحرب العالمية الثانية وطلعت على الناس بمصطلحاتها
الجديدة حتى لحقت بها الوضعية المنطقية وحاولت هذه الأخيرة أن تخمد
أنفاس الفلسفة الوليدة بتحديداتها الحسية الساذجة • وأصبح
المشتغلون بالفلسفة حيارى بين قدرتهم على التحليل والدراسة وبين
النزعات المستحدثة التى تحيفهم من التقدم فى الميدان الذى اخصصوا به •
فانصرفت غالبيتهم الى مجالات تفاقية أخرى لاتعرضهم لوطاة النقد
والتفنيد •

وتأرجحت القصة بين الواقعية والانسياب التصويرى من جهة وبين
الطبيعية والتحليل النفسانى من جهة أخرى • وفقدت بذلك منطق الحيات
الذى يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصى جميعها فى السرد والحكاية •

ومن الطبيعى ولا شك أن نصدر فى أفكارنا وآرائنا عن متابعة
حقيقية لتقافة الغرب فى تطوراتها الاخيرة • ولكن النتيجة التى نواجهها
اليوم هى انفصال الجمهور عن أهل الثقافة ورجال الفكر والأدب والفن •
أصبحت الفنون والآداب والفلسفات لا تمس الجمهور مسا مباشرا وصار
الكتاب معزولين اللهم الا من واتاهم الله الشجاعة على أن يتخلصوا من
الاحتراف الأصيل •

وصارت حاجتنا ماسة اليوم الى ما يعيد الى الجمهور نقنسه بنفسه
بحيث يستطيع أن يجارى التيارات الفنية والفكرية وبحيث يمكنه أن

يتذوق طعم كل ما يدور فى الحياة من حوله . والمهم أيضا هو ألا تقتصر الفلسفة من جانبها فى استيفاء هذه الحاجة . بل ان مهمة الفلسفة الاولى هى الاستجابة لمطالب الناس العاديين مع محاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصة . فيقع على عاتق الفلسفة اليوم الكشف عن أوجه الضعف فى النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب . والفلسفة هى التى تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الافكار الصحيحة . الفلسفة هى التى يمكنها أن تسبر غور النظريات المعروضة وهى التى تستطيع أن تظن الى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع فى كل باب من أبواب الثقافة والمعرفة .

وليس بعجيب أن نراجع التاريخ قليلا فنجد أن النقد فى الشعر والأدب بدءوا بنظريات أرسطو واستمروا يدرسون على أيدي شوبنهاور ولسنج وأشليجل وكولريديج وأخيرا سارتر . وكذلك الحال فى نظريات الفن والذوق والجمال . فالمشتغلون بالفلسفة قادرون على أن يوضحوا الاصول النظرية والمبادئ الاساسية فى كل علم وفن . وعن هذا الطريق سنظفر بالبشائر الحقيقية فى موقفنا الفلسفى الجديد .

ولكن لاتبث أن تظهر لنا العقبات . فما هى الفلسفة أولا وما هى مهمتها ؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيع من الوجود ؟

أحب هنا أن أشير الى شىء هام وهو أن الفلسفة تقوم أساسا على فكرة نقض رأى برأى ومناقضة حجة بحجة . فاذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فهنا أمر طبيعى معقول لأنه فى طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم . الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ورفضها هو حقيقة كيانها . فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هى ألا تكون مفهومة وانما من أدق خصائصها أن تكون مرفوضة منقوضة . هذه الخاصية من صميم كيانها ومن صلب بنائها . وعلى كل فيلسوف أن يعلم مقدما أن مذهبه سيتعرض للنقد والتفنيد من قبل معاصريه أو من يأتون بعده . وتاريخ المذاهب الفلسفية مليء بالأمثلة والحقائق المتصلة بهذه الظاهرة بل أكثر من هذا أن تاريخ الفلسفة لم يخل قط ممن ينكرون شرعية الميتافيزيقا .

فهل نأمل بعد هذا قيام فلسفة مصرية ؟ والجواب طبعا بالاثبات لأن الذين يرفضون الميتافيزيقا هم أحد فريقين : أما أنهم لايعترفون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل أن يختلطوا بعلمها . واما أنهم يقبلون على دراستها وبحثها ويصبحون من رجالها ثم يوجهون اليها النقد العنيف . فالفريق الاول يعارضها مع رفضها . والفريق الثانى يعارضها مع اجتيازها .

فاذا كانت الفلسفة لا يتحقق لها كيان الا بالانتقال من رفض الى رفض ومن تصحيح الى آخر واذا كان موضوع الفلسفة ذاته هو مجموع هذه الثورات العميقة التي أخذت أسماء مختلفة في تاريخ الفكر لم يعد هناك خطر من محاولات الاجتياز المتكررة من وقت لآخر بل صار موضوع الفلسفة ذاته هو المعارضة مع الاجتياز أو الانتكار والرفض مع التقرير والتوكيد . فقد عارضت فلسفة أرسطو مذهب الأفلاطونية وتعارضت الرواقية مع الاثنيين . ثم هب ديكارت فعارض كل ماسبقه من الفلسفات . واجتاز « كانط » كل الفلسفات غير النقدية حتى جاء المحدثون فخلقوا الفجوات بين النظم والمذاهب . « وهوسرل » يرى أن الفلسفة تطورية وانها مرحلة انتقال ولا توجد نتائج فلسفية نهائية .

ليس هناك اذن غرابة في أن تقوم الفلسفة بالنقض والاجتياز لأن هذه العملية ذاتها هي الفلسفة . و « كانط » الفيلسوف هو الذي علمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا . وهذا التعبير الأخير معناه أننا نشتغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل ظروفها وأساليبها ومواقفها وحدودها .

ونأتي ثانيا الى مشكلة الميتافيزيقا وصلتها بالحقائق العلمية المحسوسة . فنحب أن نتفق مرة أخرى على معنى كلمة العلم . وكلمة العلم لا تطلق فقط على العلوم الطبيعية . بل يمكن القول أيضا أن أى باب من أبواب المعرفة يصير علما اذ اتفق له سياق خاص ومنهج خاص . وكل بحث نقدمه في أى فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعد هذا الفرع أخذ صفة العلم . والبحث الذى نقدمه في باب السحر والتنجيم أو في باب الادب والفن أو في باب التاريخ والاجتماع يصبح علميا بقدرما يحافظ على طبيعة البحث الذى يختص به ويقدرما يوافق مقتضيات الفرع الذى يدور فيه . تظهر علمية البحث من مدى تماشيه مع حقيقة وكيان فرع تخصصه ومن مدى مجاراته لأصوله الوضعية والمنهجية . قد لا توافق على ما يرد به من المعلومات والبيانات ولكنك ستعترف أولا تعترف بأنه متماش مع طبيعة المادة التى يدرسها .

فصفة العلمية تنشأ اذن من تطابق الافكار مع مقتضيات البحث وهذا يجعلنا أكثر شجاعة حين نحاول أن نفطن الى دقائق العلوم التى نستغل بها . فالفلسفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقا تبحث في وضعية الأشياء وحقائق الموجودات . واذا جازلنا أن نشارك فى تحديد السياق العام الذى تنبنى عليه الميتافيزيقا كعلم أصبح لنا نوع من

الإضافة الى حقيقة الفكر وصرنا أقرب الى ينبوع الحقائق الخالدة .
فالميتافيزيقا هي سجل الفكر البشرى فى تطوره لبنة فوق لبنة أو لبنة نى
مقابل لبنة . ولا بد أن يستمر البناء . ولو حاولنا مرة أن نقوم بعملية
من عمليات الرفض مع الاجتياز أو النقض مع التقرير لثبتت لنا القدرة
على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر فى تطوره وتنشئ للفكر هيكلًا جديدًا
من صنع أيدٍ وعقول عربية .

بقى أن ننظر الآن فى مسألة التمهيد لا يجاد فلسفتنا . أعنى لا بد
أن ننظر فى أمر يمس جوهر الفلسفة وهو موضوع لغة الفلاسفة . من
الضرورى أن نضع حداً لفوضى استخدام المصطلحات وترجمتها والاختلاف
على معانيها . وكل المشاكل التى أضافت الى فلسفتنا المعاصرة عقبات،
كبيرة قد نتجت عن اهمالنا للمصطلح العربى المناسب . كل الصعوبات
التي ظهرت فى سبيل قيام فلسفتنا العربية قد نتجت عن اهمالنا لتنظيم
لغة الكتابة الفلسفية . أو بعبارة أخرى لا يزال اختلافنا على تناول
الألفاظ واستخدامها مصدر القلق الحقيقى فى تعبيراتنا الفلسفية .

وقد ظهرت عندنا محاولات عدة لتذليل هذه العقبة . ولكنها
محاولات فردية مشتتة لا يتفق عليها اثنان . وهى بهذا تزيد من قوة
الاختلاف . من السهل جدا اذا عرفنا اللغة التى نتعامل بها أن نشرح
توا فى التأليف الفلسفى المبتكر . ونحن لا نطالب بتحديد حاسم لمعاني
الكلمات . فمن الضرورى أن تبقى للكلمات ظلالها . ولكن المهم هو أن
يوجد عندنا مصطلح عربى متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة وان نجد
العبارات السلسة الواضحة للمعاني والموضوعات والأشياء والأفكار .
كذلك يهمننا أن نجد مقابلا عربيا لكل الكلمات التى تجول فى أذهاننا
باللغات الأوربية .

إذا أزلنا هذه الصعوبة من طريق المشتغلين بالفلسفة قضينا على
أخطر عقبة فى سبيل قيام فلسفتنا المصرية . من هذه النقطة سنتمكن
من ابتكار الأساليب الأصلية المتجاوبة مع كياننا العقلى والروحي .
سنستطيع أن نقاش أخطر الأفكار وأن نخلق أقوى الاتجاهات وأن نثبت
أقدامنا فى حقل الفلسفة مع أعلام الفكر العالمى . والمهم أولا هو أن
يألف مثقفونا تداول الكلمات فى استخدامها الصحيح . وبعد ذلك ستمرن
عقولنا على مداولة العمل الفلسفى . سيمكن أن ننقض على مذاهب
الفلاسفة وأن نستخرج منها وجهة نظر مستحدثة فتتابع بذلك سير
الزمن ونتيح لفكرنا العربى الاصيل فرصة التكوين والتبلور والازدهار .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣
الباب الأول :	
الفلسفة الظاهرية	١٣
الباب الثاني :	
فلسفات علمية	٨٧
الباب الثالث :	
فلسفات انسانية	١٢٥
الباب الرابع :	
الفلسفة الوجودية	١٦٥
الباب الخامس :	
الفلسفة الوضعية المنطقية	٢٥٧
الباب السادس :	
الفلسفة في مصر	٣٠٣
خاتمة	٣٦٣

الدار القومية للطباعة والنشر