

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

د. عبد الفتاح الديدي



المجموعة المنشورة للكتاب

١٩٨٥

الطبعة الثانية

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 او الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى ايامنا هذه بالوان من النقد الذى لا رحمة ولا هوادة فيه •

وصادفتها ازمة اخيرة 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 ان تظهر من جديد فلسفات مدهية متكاملة او ابنية فكرية شامخة على نمط تلك التى وضعها ارسطو واسبينوزا وهيكل وكانط • ما من احد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهب ميتافيزيقيا على نحو مذهب افلاطون او ديكارت • ولا نتصور ان انسانا من ابناء هذا القرن سيشعر بحنين الى ايجاد موقف يشبه تلك المواقف التى خلفها لنا التراث الفكرى • كل ما يمكن تصوره هو ان بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك •

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقيين باكثر من النقد الصريح • فقد رفض اولئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضا كليا تاما واتبعوا فى رفضهم ذاك أساليب شتى • فمنهم من نقدها معتمدا على أسس الفلسفة التى جاءوا بها • ومنهم من خرج من دائرتها معلنا عليها الانكار والدحض مستندا الى غير اصولها المبدئية • او 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 الكييه استاذ 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 وتحقيقا لرسالة العقل . وبذلك تنظر الى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجدى من سواها .

فالنقاد الاول - أي ذلك الذي ينقدها من خارج أسوار الفلسفة - يعتمد في 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 بالغائها دون تعرف على قضاياها أو نظر في موضوعاتها . أما الناقد الثاني فيأتي في العادة بعمل ملائم لطبيعتها لأنه يرفضها بقصد العبور الى ما يليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة الى فلسفة أفلاطون (الصديق أفلاطون) وعند اسپينوزا بالنسبة الى ديكرات وعند كانط بالنسبة الى ليبنتسي أو هيجل بالنسبة الى شيلنج . فالفلسفة بهذا المفهوم النقدي الثاني محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة ولتخطي مشاكل الفكر بالصورة التي تظهر فيها عند فيلسوف بعينه .

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

تصحیح الى آخر وانها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الديكارتى 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 فى الواقع وهو أيضا دليل على عدم ادراك حقيقى 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 انها تعد نفسها رفضا مستمرا لمشكلاتها . ولا خلاف فى أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفى انه متسق مع نظامها العام بحيث نظر اليه كأنه بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا . ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانط 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 فى كتابه عن افكار كانط حول الفلسفة النقدية المنشور فى لايبتسشيسش 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 التعالى وأن يضيف الى ثقافته هذه الخبرة فى اجتياز الرثايات وفى عبور المشاهدات وفى الاحساس بالعقلية المبثوثة فى المادة الغفل . عندئذ يكون الناقد قادرا على أن يظل فيلسوفا على الرغم من نقده المتصل للفلسفة . ذلك انه سيستخدم الالفاظ استخداما سليما واعيا فى هذا الاطار النقدي وستعنى كلمات الفلسفة كل شيء بالنسبة الى كيانه الفكرى . ان الاعتراف باللعبة هو اول الطريق الى المشاركة فيها . ولا بد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدى حتى يتأتى له فى النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها .

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس الالفاظ فى الفقرة السابقة أو ما قبلها بشيء من الامتعاض أو الانكار اطلب اليه أن يحترس قليلا وأذكره بضرورة التانى فى استنكاره . وسأحاول أن أشرح

(١) كانط : الخطابات ص ١٩٧ - جمعها ونشرها ادموند 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 كيائها 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 وتتصف 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 لجلور 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 الأداء 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 إطلاقاً 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 هو عمل الفلسفة • يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوباً يقع كيما يفطن إلى وجود المسائل الفلسفية • أما 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 أننا 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 سواء .

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 الجدل الشديد والدقة المتناهية فى استخلاص النتائج . ذلك اننا اذا وصفنا الفكر الفلسفى فى دفعته الاولى بأنه ميتافيزيقيا فلسفيا واحد وهو انه اجتياز . والواقع ان نشأة الفكر مرتبطة بحدث هام وهو نقض عالم الظواهر الطبيعية وهدمه وتحول الحقيقة الى ظاهر تختلى وراءه حقيقة أخرى من نسق مغاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين الى البحث عنها واستخلاصها . فالدهشة الاولى هى السبب فى تفتح بعد جديد وهو تعالى .

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلا عن موضعه الاول وينتجه 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 ، ويعتد هذا الاجتياز اهم عامل فى مساندة الميتافيزيقي . فمنذ ولدت الميتافيزيقي فى الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذى يلصم عرى روابطه بأحدى الحقائق من أجل التوجه الى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساسا . ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكرى وكدفة هابطة صاعدة متعالية .

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية فى أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة . وليس ما يدعو للاستغراب اطلاقا أن يكون الاجتياز والتخطى هو السبب الاول فى وجود الميتافيزيقي . فقد ظهرت ايجاءات اول الكلام المفهوم ضمنا 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 الفلسفى لا ينبغي من باب اولى 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 الفلسفى :

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

ونجيب على ذلك بقولنا : نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة فى عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزا . ولو كان الناس قد بلغوا فى أيامنا هذه مرتبة الدقة القديمة فى الصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب فى حياتهم العادية لتمكنهم اليوم أن يستخدموا الفاظ الفلسفة العربية القديمة لمذلولاتها الفلسفية وأن يزيّدوا عليها ما توافر لهم فى الاستعمال الطارىء الحديث .

والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد الالفاظ اللازمة من أجل الإشارة الى مسمياتها فى الواقع أو فى الفكر . فهذه وحدها تحتاج الى سنوات طوال من دراسة اللغة والفاظها وتحديد معانى كلماتها وموازنة هذه المعانى بما يشبهها فى اللغات الأخرى . وهذا كله ضرورى من أجل ترسيب الالفاظ فى اشاراتها واستخدامها استخداما صحيحا من حيث دلالاتها . بل هذا شئ ضرورى لازم فى حياة اللغة بوصفها رموزا تشير الى محسوسات أو الى معقولات . وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما فى حياتنا الفكرية البسيطة . فما بالك بالمشكلة الأخرى وهى الأهم والأعمق وهى التى تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين

أو 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 نجهم ولا يالفهم الجمهور العادى . أننا نريد عادة أن نكتب بالاسلوب البسيط جدا حتى تفتتح أمامنا مختلف المجالات وحتى نصبح فى مستوى الأدب لا فى مستوى الفلسفة ثم فى مستوى الصحافة لا فى مستوى الأدب 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 مربحة .

وثانيهما أننا لم نبلغ فى فهمنا وعلمنا 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 والاناة . فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة والخطابة 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 وتواريخها ومذاهبها ورجالها . ويظل الفلاسفة يكتبون دوما فى موضوعات الفلسفة . سنسنوات طوالا حتى تتوافر لهم الأدوات اللازمة للتعبير . وللأسف انشأوها التى لا تنفصل عن موضوعاتها وأشخاصها ومذاهبها . فليست كل كتابة من الفلسفة وإن 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 أمدًا يتناسب مع ضرورة تشرب الأساليب الفلسفية وطرائق التعبير فى شتى المذاهب .

واذا 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 افلاطون
كما نتحدث عن شوبنهاور . ولا يجب أن نتكلم عن وضعية أوجست كونت
أو تين بنفس اللغة التي تستعملها عندما تتصلى للكتابة عن الوضعية
المنطقية المحدثة . 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
أن 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 أشواطا
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 أن المشكلة الأولى هي مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها .
وإن المشكلة الثانية هي مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق
الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها . ومجال ضرب الأمثال
كثير في الكتابات المنتشرة هذه الأيام . ونحن ندعو هنا إلى إعادة النظر
في مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة
عن الدعوات الإصلاحية . لا شك أن مهام الفلسفة الجلييلة تدعوها أحيانا
إلى التدخل في مجالات لا تنتمي إليها مباشرة . ولا شك أن الفلسفة مطالبة
ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولا . فالمهام الجلييلة التي
تنسب إلى الفلسفة إنما تأتي في الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت
احتياجاتها من العناصر والاسس والمقومات الأصيلة .

أن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام
هي محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشترك فيه القراء جميعا مشاركة
عادية . فهذا فضلا عما فيه من إرهاب للطرفين أعني لمجموع القراء وللـفلسفة
يعرض الثقافة ذاتها للخطر نتيجة عدم ارتكانها حقيقيا إلى مفهومات عقلية
عالية . ليست الفلسفة الأصيلة عرضا عاديا في حياة الناس وإنما تعتمد

كل جوانب الحياة اعتمادا جوهريا على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع . لا شك أن الجمهور العادى لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات . فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التى 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 فى التصوير والموسيقى ولم يتلوقها 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 فى 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 المنابع التى تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه فى أرجائها من التعاليم والبيانات .

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة فى هذه الأبواب تؤدى وظيفتها من وراء حجاب . وهى وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر . ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندرى فى أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالعة ذات الطابع العملى بأن تهدم أصولها وأبنيته . لو كانت الفلسفة من البساطة فى تأثيرها الاجتماعى والروحي لما خصها أصحاب الفلسفات المجردة بوسائل التحقيق العملى أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتينة وإن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التى تشوه معالمه وتفسد صناعته على أهله ومحبيه .

نعم . . لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلى ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلى لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهزامها وضياعها . لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغور فى عقول الناس وافهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عنى بهدمها أصحاب الدعوات السياسية او أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص . بل واقولها بمنتهى الوضوح والصراحة أن كل الفاشلين فى دراسة الفلسفة ذاتها وفى الاقبال على جوهرها وفى الاحساس بمهامها الحقيقية

هم الذين يَضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية
والمقت لطبيعة الفلسفة •

ولا ينشأ الفشل الفلسفى 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 الفلسفى عن ذلك كله
فقط • إنما ينشأ الفشل الفلسفى خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون
مهما ألوا بمعارفها وأصولها أن يصلوا الى مرتبة التعبير الدقيق عن
موضوعاتها • فتتداخل الكلمات تداخلا خاطئا فى أساليبهم وكتاباتهم عن
مواد الفلسفة وتجرى الألفاظ على أقلامهم بصورة مخزية معيبة •

ويأتى ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نغير مشكلة التعبير
الفلسفى كل ما يليق بها من مكانة • ولو ظفرنا بمجموعة من الباحثين
الذين يكتبون فى موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ
ودلالاتها وعن ايمان حقيقى بالعلم الذى يشتغلون به لوصلنا الى المرتبة
اللائقة بنا • لابد أن نعنى بطرائق التعبير الفلسفى حتى تتوافر لدينا
مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ فى مواضعها ويعرفون لها
دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التألف بين الكتاب والجمهور شيئا
فشيئا عن طريق الكلمات • ونستطيع كذلك بالتالى أن نرفع حقاً من
وسائل التفكير وأن نرفع بالتالى 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 كلماتي في صحائف أسندتها اليه . وتوجد أمامي الى اليمين محبرة . وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب . وليس لي أن أشك لحظة في وجود هذه المحبرة . فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها وأتيت بها الى هنا . بطبيعة الحال ان وجود هذه المحبرة لا علاقة له بي كإنسان يشعر بما يحيط به . انها هنالك موجودة ، ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتي اليها . لأننى حتى ولو لم أكلف نفسى مشقة النظر اليها فستظل موجودة .

ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكي لأنها صارت جزءا من كيان عام تتمثل هي 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 فأننى سأكون مطمئنا دائما الى كونها محبرة . ويكفى ان يفرغ الحبر من قلمي الذى أكتب به كيما تمتد يداى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شفط الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم بالثقة فى كونها محبرة . لأننى عند احتياجي الى الكتابة الجأ اليها فأجد فيها من المداد ما يغنى للتعبير والتحرير . لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هي 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 يغطى 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 الأشياء

ليس من الجائز أن ننظر الى الاشياء من وجهة نظر فلسفية معينة . ولذلك يقول هوسرل (١) فى 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 تقترب من الظاهرات بعد أن نتخلي عن كل نظرة سابقة وبعد أن نتخلص من الايديولوجيات 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 لمعناها 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 تاما بندايتها 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 المجبرة 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 شئ أو نحو المنضدة التى يؤدى معناها الموضوعى ذو المضمون المحدد الى مستويات مختلفة من التصورات الماثلة (٢) .

وهذه الاشياء الماركة تظل دائما على ما هى عليه فى بعدها عن أى شك أو اجابة الى الدليل . ومحاولة ربط هذه الاشياء بنسق خاص من الاحكام هو الذى يؤدى الى عمليات نقدية ويستدعى عمليات عقلية منطقية نعتد على التركيب والاضافة . أما هذه الاشياء المحسوسة فهى أشياء حقيقية تسبق كل تفكير . وينبغى أن نهتم بالنظر اليها بطبيعة اتجاهها الفكرى قبل أى شروح تعقيبية نضيفها اليها . 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 بالاشارة العابرة الى هذا المثل ولم يتوقف طويلا . وكان المقروض

(١) ادوناد 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 المثلين السالفين العرضيين . هذه النبرة يمكن أن تؤخذ كمثال من المحسوسات على نحو ما هى عليه مستقلة عن المكان . وهى تحتفظ بهوية معينة (أى تظل 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 . وتشير النبرة من ناحية الى كل الظروف الحركية التى نمت فيها . أعنى ان مظهر النبرة الموسيقية هو الذى يوحى بأجوائها . ولكنها تدفعنا من الناحية التحليلية الاخرى الى مصادر الحس التى تكمن فى كل الاشياء المحسوسة والتى تقودنا الى التركيبات السابقة على كل موضوع .

فبهذا يعتقد هوسرل أن النظرة النقدية الفاحصة ونظرة العلوم الطبيعية الى الاشياء المحسوسة تأتى فى مرحلة متأخرة على مرحلة النظرة الظاهرى الى هذه الاشياء المحسوسة . وليست النبرات الموسيقية سوى ذبذبات أو اهتزازات تلعب دوراً فى المكان . ولكن بماذا 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 الاشياء المحسوسة عندما تصدى لها فى الجزء الثانى من كتابه عن الأفكار (١) . ويمكن ان نلمس أسلوب المنهج الظاهرى فى الفلسفة من هذا المثل . فهو أولاً يرفض التجريد الفلسفى التقليدى وينزع ثانياً نحو الوصف الظاهرى لحقائق الاشياء 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 das Phänomen (١) .

وهوسرل هو الذى حدد فى 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 . وتتضح
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 شئ 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 (٢) مثلا لذلك من أعمال المصور التائرى
الفرنسى بول سيزان (١٨٣٩ - ١٩٠٦) . 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 الشئ 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 . فالشئ شئ لأنه اذا أبلغنا عن شئ 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 لمحاته فى تعادل مطلق . لذلك فالواقع هو الملاء
الذى لا يقبل التخطية أو الاغضاء . ولو أردت أن تصف لون السجادة
تماما بغير أن تذكر السجادة المصنوعة من الصوف وبغير أن تقوم بتضمين

(١) بمعنى die Erscheinung بخلاف der Schein بمعنى مظهر ونسبتها مظهرية
فى كتابه عن ظاهرية الإدراك ص ٣٧٢ .

(٢) ظاهرية الإدراك .

ذلك اللون جملة الخصائص اللمسية والثقلية 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 الواقعي من أن المعنى يكون شيئا واحدا مع الوجود فيه وأننا نلمح المعنى وهو يستقر داخل الوجود الى ما شاء الله .

وهيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان (١) حاول أن يحدد المعنى الاشتقاقي لكلمة الظاهرية . فأشار الى أن الظاهرية تعنى البحث عن معنى ما يظهر . ومن الناحية المنهجية الخاصة بالظاهريات أو الفينومينولوجيا حسب اسمها الاوربي 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 الوعي . 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 لا يمكن أن تختلف عن ماهياتها .

والمنهج الظاهري لا يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة . وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهري فى فلسفته وان يظل مخلصا له . فأعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن «الافكار» انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية . بل حسبته أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هى مشاكل . وهذا المنهج الظاهري يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا فى صدقها وسلامة نتائجها . لان أهم ما يوصف به هذا المنهج الظاهري هو انه يهدف الى اسلوب خاص بالشعور وبالوعي 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 .

واذا تعلق نظرنا بشيء من الاشياء فمعناه أننا نرى هذا الشيء . وقد لا أكون واثقا تماما من وجود المحبرة فى المنزل 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 نبقي وضوح التفكير فيما نرى بعيدا عن كل حكم يتعلق بالشئ المرئى .
فالادراك هو الفعل الذى لا ينفصل فعله عن المضمون الذى يحمله هذا الفعل
والادراك والمدرك لهما نفس البعد الوجودى بالضرورة . ولا يمكن
الاحتفاظ بالثقة فى الادراك اذا نحنا ثقتنا فى الشئ المدرك . . . واذا رأيت
محبرة بالمعنى الحقيقى لكلمة « رأيت » فلا بد أن تكون ثمة محبرة ولا أستطيع
بحال من الاحوال أن ألغى هذا التأكيد . فالرؤية تعنى رؤية شئ ما .
ورؤية اللون الاحمر هى رؤية لون احمر موجود فعلا كحدث . وقد ارتكز
هوسرل على حقائق الوجود الذاتى من أجل استبعاد الشك وتخليص الفكر
من عادة التشكك حيال المراتب .

وتود الظاهرية أن تصبح علما من العلوم وأن تحتفظ لنفسها بطابع
علمى جاد صارم . ولأجل بلوغ هذا الهدف وتحقيق هذا الغرض ينبغى أن
تبنى الظاهرية على منهج . ولابد أن يتحول هذا المنهج الى ما هو أكثر من
منهج أعنى أنه لابد أن يصبح فلسفة . وهنا يصير الاسلوب الخاص بالشعور
بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا ينبغى أن يتعرض الفعل الشعورى
لاى دافع من دوافع الشك . والمقصود بالفعل الشعورى هنا تلك الواقعة
التي تنجم عن احتكاك الذات الانسانية بعالم الأشياء والناس . ولا يصح
أن يكون الفعل الشعورى موضع شك لمظهره المزدوج : الموضوعى والذاتى .
فحيثما 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
مذهبا 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 كفلسفة 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 الازهان . وليس معنى هذا أن فلسفة الظاهريات نفسها واضحة فهى 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 الم رأى 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 ووضعها الداخلى . الظاهرية اذن لاتفرق بين المظهر والمخبر ولا ترى فى حقيقة أى شئ 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 حتى التفكير من ناحية أخرى . والظاهرية عند هوسرل^١ هى عبارة عن وصف وتحليل للاحداث التى تقع على هيئة تمثيل وحكم بمعرفة . 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 التمثيل والحكم والمعرفة . فالذات الانسانية محاطة بالموجودات

وبالناس الآخرين وهي بطبيعة وضعها وسط مظاهر العيش والحياة مضطربة 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 وكون 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 يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة . وهو سرل 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 يختفى 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 تنبنى على منهج وأن يتحول هذا المنهج الى أكثر من منهج أى أن يصبح فلسفة . وهنا يصير الأسلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا ينبغي أن يتعرض الفعل الشعوري لأى دافع من دوافع الشك . والمقصود بالفعل الشعوري

(١) راجع ذلك فى كتاب نيكولاى هارتمان عن : Grundzuege eine Metaphysik der Erkenntnis (ص ٢١) المعالم الرئيسة 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 - ظاهرة أو غير ظاهرة - 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 وفيه يبحث ولا ما اذا كانت عباراتها صحيحة (١) . فمن باب أولى تثير 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 وتثبيته . 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 الالهية الحيرة التي لا تخدع 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 تبني كل ايجابياتها على سلبيات عدمية . فالمنهج يقتضى عادة شبك الأفكار الاساسية بمعنى الضرورة التي لا تأتى 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: لظواهر 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 ليليويه : أهم تيارات الفكر الرياضى وبه مقال بفلم اميل بوريل عن (التعريف فى علوم الرياضيات) ص ٢٤ .

الا مؤقتا في منهج هوسرل . وهنا يمكن أن نشير الى صلة الوجودية بالظاهريات . فهيدجر وقد كان تلميذا لهوسرل اتخذ من هذه اللحمة 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 تتسم حقائقه وحدها بطابع حقيقي . ينبغي أن تقوم فكرة العلم ذاتها على دعائم أصيلة ثابتة ولا نكتفي 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 بمثابة 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 تتركن 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 موحى 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 أى تفكير بنائى 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 اهتدى اذن الى معنى الكوجيتو وهو بصدد التسلسل الطبيعي في دراسته . فليس عنده ما نسميه نقطة بدء نفترضها في اول الامر ونبنى عليها أحكاما وقضايا . اننا نتأمل تلك التجربة المهوشة الاولى 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 ميتافيزيقى مثل النفس الانسانية أو الكوجيتو الديكارتى . وفى خلال التجربة الاولى 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 التي تنشأ نتيجة لصلة الفكر بمدلوله . ولهذا فقد نصبت الفلسفة الظاهرية نفسها علما وصفيا بحثا .

والعلم الوصفى البحث يتعلق بالظواهرات وحسب . والظاهرة عند هوسرل هي ما يتقدم فى بساطة الى النظرة عند الملاحظة البحتة . والظاهرية هي دراسة وصفية خالصة للوقائع التي 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 التي تتمخض عن أحكام واستدلالات منطقية فهي تسعى لتقديم مفهوم هذه التجارب التي تمر بالنفس فى الحدود الضرورية جدا لابرار دلالات ثابتة لكل التصورات المنطقية الأساسية . فإى 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 التي 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 الظواهرات لا تسعى الى فهم الأشياء ذاتها أو الصور التي 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 الأساسية بينما هوسرل يصف الحدس بأنه ادراك لما يعقله العقل . والفهم عن طريق الحدس ليس تفانيا في تأمل الماهيات بالأسلوب الصوفي أو البرجسوني وإنما 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 أحدهما 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 .

فكيما تحتفظ فلسفة الظاهريات بطابعها العلمى الصارم الذى تطمح فيه فلا بد لها أن تظل مركزة 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 وإنما الحقيقة التى تبدو كذلك أو الحقيقة التى تنتمى الى موضوعه . بعبارة أخرى هذا العالم هو الحقيقة المرتبطة بموضوعات معينة مثل حقيقة المجرب والمتخيل والمرئى والمتمثل 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 احوالاتها المتبادلة مع العالم الخارجى أى أن مهمتها هى دراسة الظاهرة وسط الاحالات المتبادلة الأساسية 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 الاشياء 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 اصدق العلامات على تكوين الاشياء تكويننا حقيقيا . الموضوعية هى أعلى درجات الثقة فى حقيقة موضوعات التفكير . فاذا كانت الموضوعية نفسها مضطرة الى ان تدخل فى طيات الظاهرة اذا شئت المثل 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 ان التحليل الوجودى لا يهتم الا باكتشاف أوضاع حيوية داخل نطاق الفرد فى معاملاته واتصالاته . أما التحليل الظاهرى فيقوم بتحليل الظاهرة من حيث هى احوالة 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 . 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 واتيت بها الى هنا . بطبيعة الحال وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كإنسان 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 كشيء مدرك من ناحية وكشيء حقيقى من ناحية ثانية . ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما طارت الى اليمين قليلا أو الى الشمال ولو أقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فأننى مطمئن الى انها محبرة . وكفى أن يفرغ الحبر من قلمي الذى اكتب به كيما تمتد

يدأى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطائها وغمس القلم فيها ثم شفط الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم الثقة بأنها محبرة ولا شئ سوى محبرة لانى عند احتياجى ائى الكتابة البجا اليها فأجد فيها ما يسد احتياجاتى الى التحرير . لذلك مهما تغيرت الاوضاع 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 الوعي الخاص بى ودخولها ضمن كيان عام من العلاقات . وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشئ 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 باصداء 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 مبنولوجية 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 الفلاسفة 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 الاسبقية على الفلسفة الذى يصبغ كل مواقف هوسرل . انه يعتبر نفسه دائما كما لو كان فى بداية التفلسف بل يرى نفسه مسئولا عن

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

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

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 الظاهرى 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 الداتى والموضوعى . ومن المعروف أن الوجود عند هوسرل - حتى وجود الشعور نفسه - هو وجود على هيئة شعور بشىء ما . وهذا معناه أن وجود الشعور هو وجود بالاضافة أو الحاقا بشىء أو بموضوع . ولما كان الشعور أولا وقبل كل شىء فعلا من الأفعال أو حدثا فهو شعور بشىء محدد وليس له أن يصبح شعورا مالم يكن نوعا من الاحالة المحددة الى شىء 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 الظاهرى وفى هذا المفهوم النظرى العام هى اللحظة الابتدائية التى اكتشف فيها هوسرل معنى الاحالة المتبادلة بوصفها ما يعطى الشعور صفاته الأساسية . فلما كان الشعور شعورا بشىء ولما كان وجود الاشياء والموضوعات وجودا محددا

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 اتعالى مما قد يكون سببا أو داعيا الى الشك وعدم الوثوق . وهى التى تزيل القبلية 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 بفرانتس برنتانو . ولهذا تظهر على أفكاره الملامح 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 الابحاث 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 . أما 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 المفاهيم 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 وإن 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 المغروسين في ماهية الموضوع المعروض للبحث . وذلك يعني أن الفلسفة إذا تحققت لها صفة الجدية التي تلمحها عادة في العلوم والرياضيات وإذا صارت علماً على النحو الذي بيناه فإنها في هذه الحالة تصير علم ماهيات ماهو موجود لا علم ماهيات 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 . إن مشكلة الحقيقة لا تسترعى انتباهه وإن كان تعبير الحقيقة ذاته كثير الورد في كتاباته . إن 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 بينا . وهنا يستعين فلاسفة الظاهرية بالأحالة المتبادلة للشعور . وكلما قمنا باستخراج المقتضيات العامة لمذهب الأحالة المتبادلة أصبح من اليسير لنا أن نقوم بتفسير فكرة البيئة من حيث هي تعقيل كامل للتجربة أي

من حيث هى منطق كامل للوجود . فهاهنا نجمع فى هوية تامة الوجود والصادق . فالموجود هو الصادق والصادق هو ما يضعه انعقل موضع التفكير .

ثم يأتى دور مقاييس الحقيقة فنجد أن الظاهرية تحاول تحديد المنل الأعلى للصدق ولكن هذا التحديد يتحول الى شرح آخر للفظنة البيئة . فالذاتية المتعالية قد أشارت على وجه التخصيص الى نشوء الوجود الصادق فى الاحالة المتبادلة للشعور . وهنا يصبح الوجود الصادق هو الوجود المعطى فى 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 . وبدلاً من أن نقول : أنا أفكر فأنا اذن موجود . تصبح عبارة الكوجيتو الظاهري : أنا أفكر فذاتى المفكرة اذن موجودة . وأهمية الكوجيتو الجديد تظهر فى محاولته ابراز «الكوجيتا توم» أى مادة التفكير الى جانب الكوجيتو . وعبارة أنا أفكر اذن فذاتى المفكرة موجودة لا تعنى شيئاً سوى وضع «الكوجيتاتوم» - أى موضوع التفكير - وضعاً قوياً مناسباً للظاهريات . والكوجيتو ذاتى المفكرة وقد احتسوت على موضوعات للتفكير . «الكوجيتاتوم» ما لا يمكن أن يصبح الكوجيتو بدوره . 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 هى أن وجود الكوجيتاتوم أو موضوع التفكير لا يمكن أن يكون محل شك .

وبهذا المعنى الجديد يصبح كل من الوجود والصدق دالتين للوضوح البين . فالموجود هو المعطى الى الشعور والموجود بصورة مطلقة هو المعطى بصورة مطلقة . اذ اننا 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 ميتافيزيقية

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

وقد رأينا أن الظاهريات تغرس كل جذورها في 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 للظاهرية 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 في أول الطريق مبدأ أو مجموعة من المبادئ التى تستخلص منها كل أفكارها ونظراتها وانما تخلق حقيقة موضوعات التفكير في 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 ميرلوبونتي الذى توفى منذ خمس سنوات والذى كان المواصل الحقيقى لهوسرل ومن أشد الفلاسفة تأثرا بالظاهرية فى أسلوبه وفى تفكيره ، وكذلك الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر الذى كان أكثر ميلا الى أسلوب التحليل الوجودى .

والظاهرية تأخذ اسمها من الظاهرة *Phénomène*

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

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

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

والظاهرة هى الخطوة الاولى الحقيقية التى تقيم عليها عقول الناس معرفتها بكل شيء . وليس هناك ما يدعو لأن يكون المرء فيلسوفاً من أجل الوصول الى هذه الحقيقة . ان الناس الذين يمشون على سليقتهم ويتركون أنفسهم لطبائعهم يقفون على حقائق كل ما يدور حولهم بناء على الظاهرات التى يلتقطها الذهن . وفلسفة الظاهريات لا تبحث الا عن هذا الشعور التلقائى المباشر الذى يشرع فيه عامة الناس من أجل إقامة معارفهم وتجميع مواد علومهم . أو بعبارة أخرى ان فلسفة الظاهريات ترى ان أوفق وضع بالنسبة الى الفلسفة هو ان تبدأ فى تشييد أركانها دون أن تفترض وجود أى حكم سابق فيما يتعلق بأى شيء حتى بمفهوم الفلسفة ذاته .

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

(١) راجع كتاب « الأسس المعنوية للأدب » للمؤلف حيث يوجد بحث واف عن ظاهرية التعبير الأدبى (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
روظيفتها قبل أن تلتقط مشاعرنا جملة الظواهر الخارجية . فالحقيقة
الخاصة بأى شئ لا يمكن تعريفها الا بأنها تجربة حية لحقيقة هذا الشئ
أو ذاك . وهذا يعنى أن الحقيقة هي الوضوح البين . أو الحقيقة هي
هذا الذى لا يقبل التعارض أو التفرق فيما يتعلق بالمرئيات المحسوسة
وأوضاع الموجودات فى اطار حياتنا العامة . اذن الشئ الحقيقى هو
الوضوح الاصيل البين بذاته فى كل مانراه من حولنا ونطمئن الى سلامة
احساسنا به .

ولكن تلك التجربة الحية ليست جزءا من عاطفيات المرء فى الاحساس
الشخصى . فليس هناك انفعالات تقضى 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 الشئ
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 .

واذا 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 وشحب صفة « المكانية »
منه فستحذف بذلك أيضا امكانية وجود الموضوع الملون ذاته ونصل
بالتالى الى شعور بالاستحالة . وهذا الشعور نفسه يبعث أماننا عن
الماهية .

أى أن الماهية لا تتكشف للشعور إلا عن طريق الحدس الحى أو
الحس المباشر . وبذلك يختفى الطابع الميتافيزيقى من عملية اكتشاف
الماهية . ولكن لا يوجد فى هذا الموقف الفلسفى الظاهري ما ينم عن
الواقعية الافلاطونية التى زعمت وجود مهاي 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 إلا بوصفها كلمات جرت مجرى
الاستعمال المتفق عليه . أما الواقعية فترى لهذه الالفاظ مقابلات حقيقية
وجودية فى عالم الواقع دون أن ندركها . (١) وبطبيعة الحال لا يمكن
أن تشبه الظاهرية هذا الموقف الاخير فى شيء . والماهية هنا فى هذه
الفلسفة الجديدة هى ما به يظهر لى الشيء 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 الحائط أصفر ؟ أجد
أمامى بعض الحلول العملية التى يجب أداؤها من أجل الاستمسك
بالنتيجة أو لمجرد التوصل اليها . فاما أن أدخل الى الحجرة وأنظر الى
الحائط فأحقق بذلك حلا على مستوى ادراكى . وهذا الحل يعتمد على
الوضوح الاصيل الذى يسميه هوسرل التجربة . واما أن أحاول استعادة
لون الحائط من الذاكرة . أو أستفسر من بعض الناس الآخرين عن هذا
النشان . وفى الحالتين الاخيرتين يكون عملى عبارة عن محاولة اختبار
وفحص ما اذا كان لدى أو لدى الآخرين تجربة حاضرة حتى ذلك الوقت
عن لون الحجرة .

والواقع أنه من الضروري 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 للشيء 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
بالمراجعة والتصحيح والكشف عنها فى قلب الحاضر الحى . فالحقيقة

(١) كاريه : الواقعيون والاسميون ص ٢٨
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 ادموند 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 عنوانه : 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 بحوثه 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 الرئيسية 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 بشأن الظاهرية الخالصة » وهو البحث الذي نشره هوسرل سنة ١٩٣٠ في العدد الحادي 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 وينتمي إلى النفسية 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 الديكارتية » بالالمانية ثم بالفرنسية سنة ١٩٣١ وهو مجموعة دراسات كان قد ألقاها فى جامعات باريس واسترا زبور بفرنسا على شكل محاضرات .

وبعد ذلك بخمس سنوات أى فى سنة ١٩٣٦ على وجه التحديد نشر أهم مؤلفاته جميعا وهو « أزمة العلوم الاوربية والظاهريات المتعالية » . وقام تلميذه لاندجرييه 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 أربعمئة مخطوط على أرفف أرشيف هوسرل الذى أقيمت له مكتبة خاصة فى كولونيا . ولا يزال عدد آخر من المخطوطات موجودا فى حوزة الاستاذ فان بريدان Van Breda بجامعة لوفان فى بلجيكا . وهو الذى نقل تراث الفيلسوف هوسرل من فرايبورج الى بلجيكا خوفا من الاضطرابات السياسية داخل ألمانيا . بحساعة 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 وتحديدتها 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 ضوءا جديدا على جوانب فلسفته وكشف عن مقومات مجهولة فى هذه الفلسفة . بل كلما تم طبع احدى مخطوطاته وكمل اخراجها الى عالم الفكر المعاصر أحدث ذلك تحولا فى مفهوم الظاهريات وأبرز كيائها على جديد وأعطاهما 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 في المعرفة .
وليس لنظرية هوسرل في 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
للوحدة 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 الإشارة 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 تتصف بالمثالية والمثالية تحررها من التقيد
الحرفى بالمرئيات . وهذه الصفة هى التي تحدد أسلوبها وطابعها الخاصين
فى الوجود والامثال 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 معيناً في تحديد صفاتها . فهي من جهة تشير الى مدى القوة في الترابط الواقع بين الدلالة وبين الموضوعية . اذ تنبعث الدلالة تلقائياً من الوعي . بل يمكن القول من هذه الناحية انها تصدر صدورا عن تلقائية الشعور ازاء الأشياء التي تحمل صفة الموضوعية في العالم الخارجى . أو بعبارة أخرى ان الوجود الموضوعى هو وجود العالم ولكن هذا الوجود الموضوعى يسبغ موضوعيته على معالم الشعور لاعتماد الشعور على مرئيات العالم الخارجى . . ولكن الشعور هو الذى يضيف صفة الحقيقة والوضوح البين على المدركات بما فيه من وحدة وتعقل . وبالتالي تنطبع فيه الموضوعية حتى تصبح هذه الموضوعية خاصية الشعور التى 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 الموضوعى الذى توجد فيه الأشياء وتجرى به الاحداث وتقع فيه الظواهر .

ومن جهة أخرى تشير الماهية الى أن الدلالة تتصف بالمثالية أو بما يشبه اللاحقيقة داخل نطاق الشعور . وهذه الصفة الثانية لا تبعدها عن الموضوعية لاقترائها بالنتائج المستخلصة وارتباطها بالمؤديات المعنوية فيما يتعلق بحقائق الأشياء . ولكنها فى الوقت نفسه تميزها من الحالات النفسية والعناصر السيكلوجية الكثيرة التى تتوالى وتتابع داخل الشعور أو التى يفيض بها الوعي عادة . لذلك يمكن أن نقول بعبارة موجزة : ان الدلالة تكمن فى نطاق الشعور ولكن على مستوى مخالف للمستوى النفسى . أو بعبارة موجزة أخرى تحتوى الدلالة داخل الشعور بالطابع المثالى الذى 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 المعنوى . . 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 معرفى . فمن ألزم صفات المعرفة انطباقها على حقيقة موضوعية . ينبغى أن يكون هناك مقابل خارجى موضوعى للشيء حتى يمكن ادماج دلالاته فى فصول المعرفة . وهذه المقابلة هى موضوع البحث الفكرى بل وموضوع الدراسة التى 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 المعرفي . 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 في داخله والشعور يعتمد الى مقاييس فحص الدلالات فينتقي أفضلها وأسلمها . ومن ثم يكتمل للنظرية القصصية عنصراً الحقيقة والوضوح البين وهما الخاصيتان الأوليتان الضرورييتان للتركيب المعرفي القائم بين الدلالة وبين الحقيقة الموضوعية .

فاذا نظرنا في أبسط أنواع القصد أو في صورة من أكثر صوره بدائية وأولية وهي تلك التي تكون الدلالة فيها حاضرة في الشعور نجد أنفسنا أمام تأكيدين خاصين بالمعرفة . فمن الجانب الإيجابي تشبه المعرفة كل فعل من أفعال الشعور في أنها فعل تحضر فيه الدلالة أمام الشعور . أما من الجانب السلبي فلا يمكن أن يكون مجرد حضور الدلالة البسيطة معرفة . ولذلك فإن تحليلنا للشعور ليس تحليلاً للدلالة كما هي وإنما هو تحليل للأسلوب الذي تحضر الدلالة وفقاً له أمام الشعور في العقل المعرفي .

وهكذا نجد أن الظاهرية حين تعني بالماهية العنصرية للقصد فهي تعني بما يبقى هو هو لا يتغير في كل تجربة قصصية حية . أنها تجد من الأوفق في هذه الحالة أن تقتصر تحليلها على أبسط أنواع القصد . وأبسط أنواع القصد قصد الدلالة لأنه القصد الوحيد النقي (أولاً) كما سبق القول . ولأنه (ثانياً) يقوم في أساس كل نوع آخر من أنواع القصد . أي أن قصد الدلالة لابد أن يبلغ درجة النقاء من أوشاب التجارب من جهة وأن يوجد في أصل كل أنواع القصد من جهة أخرى . ومع ذلك فإن هذا القصد البسيط النقي هو قصد فارغ وبوصفه فارغاً لا يمكنه أن يعمل كفعل معرفي أو أن يكون له قوام الملاء الموضوعي .

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

يـمـعـنـى الـكـلمـة • والسـبـب فـى ذـلـك هـو أـن الـمـنـطـق لا يـرـغـب فـى البـقـاء كـمـلـم صـورـى وائـمـا يـرـيـد أـن يـصـبـح مـعـرـفـة حـقـيـقـيـة • اـنـه يـرـيـد أـن يـلـتـحـم بـالـوـاقـع الحـقـيـقـى الـمـتـمـثـل فـى الـظـاهـرة • لـيـس فـى هـذا الـمـنـطـق مـبـادـىء ولا مـقـومـات • اـنـه الـمـنـطـق الـمـيـتـافـيـزـيـقـى الـذـى يـلـبـس الـحـيـاة ذـاتـها • فـمـنـطـق الـحـقـيـقـة مـخـالـف لـمـنـطـق الـعـمـلـيـات الصـورـيـة • وـمـاهـيـة الـقـصـد حـيـن نـتـأـمـلـها بـعـيـدا عـن الـوظـائـف وـعـن التـعـديـلات الـتى تـنـتـابـها عـنـد اـنـدـمـاجـها بـفـعـل خـاص لـيـسـت مـمـثـلـة بـمـوضـوعـات المـعـرـفـة • اـن مـاهـيـة الـقـصـد خـاويـة • وـكـيـمـا تـنـتـقـل مـن الـخـواء الـى الـمـلاء لا بـد مـن تـوـثـيـق عـلـاقـاتـها بـالعـالم المـوضـوعـى •

كـيـمـا تـنـتـقـل هـذه الـأـفـعـال المـقـصـديـة البـسـيـطـة مـن حـالـتـها الصـورـيـة الـى حـالـتـها المـعـرـفـيـة يـنـبـغـى أـن تـوـثـق الـأـفـعـال القـصـديـة صـلـاتـها بـعـالم المـوضـوعـيـة • فـالـأـفـعـال القـصـديـة عـبـارة عـن أـفـعـال تـتـجـه نـحو المـوضـوعـيـة وـلـكـنـها لـيـسـت عـلى اتـصـال مـبـاشـر بـالمـوضـوعـيـة • ولا بـد لـها مـن وـاسـطـة حـتى تـمـتـلـى وتـكـتـمـل وتـصـيـر فـعـلا فـى حـالـة اـحـتـكـاك مـبـاشـر بـالمـوضـوعـيـة • وـهـذا لا يـتـيـسـر الا اـذا انـصـلـت هـذه الـأـفـعـال القـصـديـة بـالأـشـيـاء الـتى تـدـل عـلـيـها • وـحـيـنـئـذ – حـيـنـئـذ فـقـط – تـصـبـح هـذه الـأـفـعـال مـعـرـفـيـة •

فـفـى دـائـرة المـعـرـفـة يـنـبـغـى أـن يـمـتـلـى الـقـصـد • وـهـذا الـامـتـلاء يـلـعـب دـورا هـامـا فـى فـلـسـفـة الـظـاهـريـات وـهو الـذـى يـجـعـلـها عـلـما حـقـيـقـيا • فـالـقـصـد لا يـمـتـلـى بـدـلـالـات مـا وائـمـا بـحـضـور الأـشـيـاء أـمـام الشـعـور حـضـورا مـبـنـيا عـلى الـادـراك الـحـدـسـى • والشـئ يـمـكـنـه أـن يـمـلأ الـقـصـد حـيـن يـكـون مـوضـوعـا لـادـراك حـدـسـى ولا يـكـفـى أـن تـقـوم الدـلـالـة مـقـامـه •

وعـنـدـما نـقـول : اـن كـل شـعـور ، هـو شـعـور بـشـئ مـا لـا نـحـسـب أـنـنا نـأتـى بـجـديـد فـى حـقل الفـلـسـفـة • فـهـذا الـقـول مـعـروف عـنـدـما قـال « كـانـط » اـن الـادـراك الـدـاخـلـى مـسـتـحـيـل بـدـون ادـراك خـارجـى ، وائـمـا الـعـالم مـسـبـوق بـالـوـحـدة الـذـاتـيـة بـوصـفـه ارـتـبـاطـا بـيـن مـجـمـوعـة مـن الـظـاهـرات دـاخـل الشـعـور • أـى أـن الـوـحـدة الـذـاتـيـة مـتـقـدـمة عـلى العـالم الـذـى يـنـطـوى عـلـيـه الشـعـور • وـهـذه الـوـحـدة الـذـاتـيـة تـأتـى بـعـد تـحـقـيـق الـكـيـان الشـخـصـى عـلى شـكـل شـعـور أو ضـمـير •

ولـكـن الـذـى يـمـيـز الـاحـالـة الـمـتـبـادـلة Intentionalité بـوصـفـها أـهم اـكتـشـافـات الـظـاهـريـة مـن حـيـث قـيـامـها عـلى الـاسـتـخـلاص المـاهـوى هـو أـنـنا نـعـيـش وـحـدة العـالم كـمـا لو كـانـت مـوجـودـة قـبـلا أو بـاعـتـبارـها مـوجـودـة سـلـفـا قـبـل أـن تـضـعـها المـعـرـفـة كـمـشـكـلـة أو كـحـدث تـسـتـقـيـم بـه أو تـنـبـئ عـلـيـه الـذـاتـيـة •

وقد أوضح كانط فى مقدمه القضية أن هناك وحدة للخيال 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 رغباتنا وتقديراتنا 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 القصدى ، ولا تملك الفلسفة سوى وضع هذه العلاقة من جديد تحت أبصارنا وتقديمها الى استكمالاتنا 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 في شيء من الأشياء . والنظرة الناسلية تستمد مقوماتها من طريقها في الفهم . فالفهم ازاء شيء مدرك أو حادثة تاريخية أو مذهب معناه الاستمساك بالعرض الكلي . وليس المهم هنا هو ماهية هذه الأشياء بالنسبة الى التمثيل . ليس المهم فقط هو صفات الشيء المدرك وأحداث التاريخ وتفصيل الأفكار المذهبية . بل المهم أيضا هو طريقة الوجود الوحيدة التي تتجسم في صفات الحجر أو الكوكب أو قطعة الشمع وكذلك في كل أحداث احدى الثورات وفي جميع أفكار أحد الفلاسفة . فالمنهج الناسلي يعتمد الى جمع كل شيء عن أي شيء . والمنهج الظاهري يستقي مقوماته من أسلوب الأشياء التي تبدى في نسق معين .

وتترابط الأشياء في ماضيها وحاضرها داخل مضمون موحد مستقي من جوهرها . لذلك كان المهم في كل مدنية هو التوصل الى الفكرة بالمعنى الهيجلي . ولا تفرض هذه الفكرة نفسها على شكل قانون من النوع الفزيائي الرياضي الذي نحصل عليه بالفكر الموضوعي . وانما هي عبارة عن الصيغة الخاصة بسلوك معين حيال الآخر وحيال الطبيعة والزمان والموت الذي 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 تلتبس الدلالات في كل المظان . انها تسعى لاكتشاف السياق والاسلوب في كافة النواحي . وهنا أيضا تحارب الظاهرية بمنطق حقيقتها أو بالمنطق الذي تلتحم فيه بالحقائق والأشياء والظواهر . . في هذا أيضا تسعى الظاهرية لنقض مذهب الذريين أو ما نسميه عادة *Atomisme* . انها تحارب انعزالية الحقيقة المفردة أو العبارة المستقلة أو الشيء المائل في الظاهرة أو الحدث الزماني .

ينبغي أن نحاول فهم الأحداث بكل الوسائل الدينية والعقائدية والنفسية والسياسية مرة واحدة فكل شيء 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 التى تفصح عن نفسها فى 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 ومعالمه .

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 وبإعادة 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 بإعادة 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 ستمثل 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 إيجاد الصلة بين أقصى 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 متباعدة ثم تثبت الادراكات ويبرز المعنى . ولكن هذا المعنى يبقى كمعنى فلا يحول الى روح مطلقة ولا يستحيل الى عالم واقعى . انه معنى فحسب ولا حاجة به الى تفخيم روحى مطلق ولا الى اطار الواقعية الحرداء .

ان الوجود الظاهري ليس الوجود الخالص وانما هو المعنى الذي نستشفه في نقاط التقاطع الخاصة بتجاربنا وعند تقاطع تجاربنا وتجارب الآخرين بوساطة اندماج بعضها في 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 الماضي في نطاق تجاربي الحاضرة وتجارب الآخرين أيضا في دائرة تجاربي . وللمرة الاولى تحقق الظاهرية شيئا خطيرا وتصبح تأملات الفيلسوف واعية شاعرة . فالفيلسوف لا يكتفى في وضعه الجديد بأن يقيم دعائم النظر في الوجود والعالم والآخر في ذاته أيضا وادراك العلاقات بين كل هذه العوامل . فهذه كلها تفاعلات لا تصل الى مستوى النزعات العقلية لخلوها من الضمان الوجودي ومصادر الثقة الثابتة المطمئنة . ولا يكمل لها الحق في النزعة العقلية المتكاملة الا بالقدرة الفعلية التي 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 التي توجد سلفا هي العالم نفسه . والفلسفة التي تدفعه الى الوجود الظاهر لا تبدأ بأن تكون ممكنة . انها موجودة فعلا وهي حقيقة كالعالم الذي تكون جزءا فيه . وما من افتراض تفسيري هو أكثر وضوحا من الفعل نفسه الذي نتناول به هذا العالم غير المتكامل كيما نحاول أن نجعله موضوعا كلياً لتفكيرنا .

ليست النزعة العقلية مشكلة . وليس وراءها مجهول ينبغي علينا تحديده عن طريق القياس أو اثباته استقرائيا ابتداء من هذه النزعة . اننا نشاهد في 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 هي العودة الى تعلم رؤية العالم . ولو قمنا بحكاية قصة ما بهذا المعنى لأمكنها أن تعبر عن العالم في عمق أكثر من أي مؤلف في الفلسفة . اننا نأخذ مصيرنا بيدنا ونصبح مسئولين عن تاريخنا

بالتفكير وبقرار نملاً حياتنا به أيضاً . ولكن الأمر في الحالين لا يعدو أن يكون فعلاً حاسماً يتحقق بمباشرة ذاته . وفلسفة الظاهريات تقوم على نفسها بوصفها كشفاً عن العالم . أو بعبارة أخرى تقيم هذه الفلسفة نفسها بنفسها . أن كل معارفنا تستند إلى أرض من المصادر وكذلك إلى اتصالنا بالعالم كأول بناء للنزعة العقلية . والفلسفة بوصفها تفكيراً أصيلاً تحرم نفسها مبدئياً من هذا المنبع لتعود إليه في نهاية الأمر وقد ارتشقت سهامها في صميم الوجود المائل وفي قلب الحياة النابض .

٤ - ظاهرة الإدراك لميرلو بونتي

ألف هذا الكتاب عن ظاهرة الإدراك Phénoménologie de la Perception الفيلسوف الفرنسي Maurice Merleau-Ponty ميرلو بونتي وأصدرته في ٥٣١ صفحة مطبوعة ومكتبة جاليمار بباريس سنة ١٩٤٥ في نهاية الحرب مباشرة . وهو ليس المؤلف الوحيد لفيلسوفنا ميرلو بونتي وإنما اتبعه بكتاب لا يقل أهمية عن ظاهرة الإدراك في سنة ١٩٤٩ حينما أخرجت له المطابع الجامعية في باريس كتاباً موضوعه بنيان السلوك . وقد شارك ميرلو بونتي في الحياة الأدبية والسياسية عن طريق كتابيه المعنى واللامعنى وكذلك الانسانية والفزع . وحاول أن يعيد إلى الفلسفة مجدها في مشكلتها المذهبية بكتابه : ثناء على الفلسفة . كما أنه سعى دائماً إلى خلق التوازن في تيارات الفكر الفرنسي فقدم إلى الجمهور كتاباً رائعاً عن مخاطرات الديالكتيك Les Aventures de la Dialectique وتعرض في كتابه هذا لمشاكل خطيرة في صميم الفكر والسياسة والاجتماع بفرنسا . وقد مات ميرلو بونتي سنة ١٩٦١ عن ثلاثة وخمسين عاماً (إذ كان قد ولد في سنة ١٩٠٨) وهو في أوج نشاطه وإنتاجه وفي أعلى مواضع الصراع الروحي في العالم الغربي .

ولا نقال إذا قلنا عن ميرلو بونتي أنه يمثل الفكر الفرنسي الفلسفي ويعبر تعبيراً صادقاً عن أصالة الروح الغربي المعاصر ويعالج المشاكل معالجة جدية فيها كل دلائل الاهتمام والعناية بمصير الجماهير والانسانية ويأخذ موقفاً حراً فريداً في نوعه بالنسبة إلى حركة التأليف وتطور الآداب والفلسفات عند هذه المرحلة بالذات . وما كان هذا كله يتأتى له لو ظل أستاذاً 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 فقسمها الى قسمين : محاضرات الاثنين وهى تتعلق بموضوع أدبى وقد استمعنا الى محاضرات عن الحب عند استندال وعند بروسست بطريقة جديدة شيقة وفى أسلوب ظاهرى عندما كنا ندرس بباريس قبل سنة ١٩٥٦ ، ومحاضرات الخميس وهى خاصة بالدراسات الفلسفية والاجتماعية فاستمعنا له يلقي بحوثا طريفة عن فلسفة 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 سارتر وسيمون دى بوفوار ولم يقف عند حد اعلان معارضته للشيوعية الفرنسية المعاصرة . فآلف 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 شنّه 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 أصدره هو « كوارث الموقف المعارض للماركسية » . واشترك أيضا فى تأليف هذا المؤلف كونيوكافنج وديزانتى 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 يقترب مورييس ميرلوبونتي من المشكلات على ضوءه يمثل 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 هوسرل Husserl وكثير من الشروح
لا تمثل آخر مراحل فلسفة الظاهريات اى لا تقيم خطوطا نهائية على الرغم
من اطلاعه على المخطوطات ورجوعه اليها في كثير من الاحيان . ومن السهل
ان تلاحظ أن بعض الآراء التى وردت في ظاهرية الادراك شرحا لمواقف
هوسرل الخاصة بالتاريخ ونزعات علم النفس والناسلات ليست نهائية .
ولكن المنهج الظاهري واضح وضوحا قويا في الانطباعات التى تتركها
في نفوسنا قراءة الكتاب كما أننا نرحب بالتفسيرات التى أعطاها
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 فالتربيميل 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 أربعمئة مخطوط من مؤلفاته
المكتوبة بالاختزال والتي لم تنشر بعد . لذلك لا يستطيع أحد أن يتنبأ
بالتحولات القادمة في صميم مذهب الظاهريات وكلمة قام أحد المتهمين
بفلسفته بنشر مخطوط من مخطوطاته في مجموعة هوسرليانا التى تنوى
نشر مؤلفاته كلها ازددنا علما بهذا اللون الجديد من الفلسفة واتضح
لنا خطوطه ومعالمه وتغيرت بعض مفهوماته .

وكلمة الظاهرية ليست جديدة كل الجدة في تاريخ الفلسفة . فقد
استخدمها بعض الفلاسفة المحدثين للتعبير عن أفكار تكميلية خاصة
بمذاهبهم وبمعان مختلفة . ولكن أهمهم طبعا هو الفيلسوف الالماني
هيجل الذى أطلق على أحد مؤلفاته اسم ظاهرية الفكر وأراد فيه أن
يكشف عن طبيعة الذات . والظاهرة عند هيجل هى الماهية في مظهرها
الخارجي . والماهية التى يكشف عنها الوجود الخالص هى المظهر ولكنها
المظهر بوصفه حقيقة أو المظهر المتسق المنظم الذى 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 التى يتحدد بها الوجود على شكل ظاهرة

هي الديالكتيك 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 تستولى شيئا فشيئا على ذاتها .

وهذا هو الاختلاف الأصيل في استخدام كلمة الظاهريات عند هيجل وعند هوسرل (١) ، فهذا الأخير لا ينتظر تطورا فضلا على أن الظهور الماهوي 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 الذي 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 وافية وثلاثة أبواب رئيسية . أما المقدمة فتناقش المزاعم التقليدية من وجهة نظر الظاهريات . وهذه المقدمة تقع في أربعة فصول أولها عن الاحساس وثانيها عن التداعي واسقاط الذكريات وثالثها عن الانتباه والحكم ورابعها عن المجال الظاهري . والأبواب الثلاثة الرئيسية في الكتاب بعد ذلك هي أولا دراسة شاملة لوضعية الجسم في هذا التيار الجديد وثانيا العالم المدرك وثالثا الوجود لذاته والوجود في العالم .

وميرلوبونتي لا يتورع في مستهل كتابه عن اعطاء تعريف للظاهرية التي أصبح يمثلها في التطور الروحي الفرنسي المعاصر وفي التطور العالمي أيضا . قال ان الظاهرية هي دراسة الماهيات . وكل المشاكل في نظر الظاهرية ترجع الى تحديد الماهيات مثل تحديد ماهية الادراك وماهية الشعور أو الذات . ولكن الظاهرية لا تكتفى 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* التي يعيشان فيها . انها تحاول بذلك أن ترد ماهيات الأشياء الى مجالها الحيوي الذي تظهر فيه .

ولنضرب لذلك مثلا بالاحساس والابصار والسمع .

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

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

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 فنلقت النظر الى أن فكرة الاحساس القديمة تخطئ 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 متوافق في الأشياء نفسها • انها تجعلنا نضيف 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 الاولى 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 أثر 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 الذي 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 في مقابل هذه الكلمة الانجليزية •

لهذا يمكننا أن نشير الى حقيته هامة وهي أنه اذا شئنا أن نفهم الاحساس حقا فعلينا أن نتجول بأنظارنا في الميدان السابق على الموضوعية .

هذا فيما يتعلق بالنظرة الوضعية العلمية . أما اذا شاء بعضهم اقحام فكرة نداعى المعانى لتفسير معنى الاحساس فسنرى أن ايقاظ صورة قديمة ذات سبه بصورة ماثله يعنى ان سيح بالادراك نرصة الوجود في وضع ملائم بحيث يحمل الشبه ويؤدى الى النوارد . 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 هي النى نفتح 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 بدورها الايجابى أو بعبارة أخرى ينطلب استدعاء المعانى اكتشاف المعانى مقدما .

وهكذا تتكشف لنا المشكلة الحقيقية للذاكرة فى علاقتها بالادراك وفى علاقتها بمشكلة الشعور الادراكى عموما . من الضرورى أن نفهم كيف يستطيع الشعور فى حد ذاته وبدون أن يحول المواد المدركة الى اللاشعور الأسطورى أن يغير من كيان مناعظه معتمدا على عنصر الزمن . كذلك ينبغى أن نفهم كيف تحضر أمام الشعور تجاربه القديمة وذاكرياته 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 . وانما 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 تجاهلته 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 يتهىأ 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 وسيطر على مالم 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 حريره 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 الفكر ذاته . والدور الحقيقى للتفكير الفلسفى يتلخص فى مواجهة الشعور لحياته اللافكرية ازاء الأشياء والموضوعات وايقاظه 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 يتجه 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 الملتحمة 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 مشكلة الادراك . والحكم بهذا المعنى العام أو بهذا المعنى الصورى الخالص لا يشرح لنا الادراك الحقيقى أو الخاطىء 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 يكتشف 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 النسيج 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 يتفتح على الأشياء . وهذا معناه انه يتجه الى غاياته 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 المقفلة وتجربة تداخل الذوات 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 الشئ مقدما أو كما لو كانت الشئ ذاته . ولم يكن العلم فى أول الأمر سوى الاتباع أو التوسع فى الحركة التكوينية للأشياء المدركة . وكما أن الشئ 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 الشئ ولكنها لم تكن تشعر بأنها تقيم

ملاحظاتها على افتراض قبلى . 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 الأساليب المنهجية وحدها . لقد اعترفت الفزياء أخيرا بأن ثمة حدودا لطموح العلماء وأن كل تصوراتها فى حاجة الى إعادة تنظيم ودراسة .

ولهذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة الى معارضة النظرة العلمية كما أنها تصدت للنظريات الفلسفية المنالية 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 إعادة السمات الحقيقية الى الشيء . وهذا الانجاء 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 . وإذا شئنا الوصول الى الوجود الظاهرى فيجب علينا أن نحطم الآلية الكامنة فى أعماق الحدس الطبيعى . أن 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 وإن 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 نحياء والذى لا يجهل الشعور الساذج فى علم النفس الظاهرى . كذلك هناك اختلاف شديد بين الاستبطان التقليدى وبين ماهية الشعور حين يسقط ظواهره الخاصة

وينسأها لكى يسنح من جديأ بتكوين الأشياء . فالشعور هنا لا يتمكن من نسيان الظاهرأ الا لأنه يملك القدرة على تذكرها وهو لا يهملها فى صالح الأشياء الا لأنها هى نفسها مهد ظهور تلك الأشياء .

وعندما يمر الفيلسوف بميدان الجشأالت يترك الادعاءأ النفسية ويصيح معنى المرثيأ وحقيقتها وارأباطاتها غير ناتجة عن ألاقى الاحساسأ بطريق الصدفة وانما يمكن أأديد القيم المكانية والكيفية الخاصة بهذا الألاقى . وهذا يقودنا الى وصف الموضوعأ والعالم على نحو ما يظهران للشعور كما أنه يأفعنا الى أن نأساءل ما اذا لم يكن هذا العالم الحاضر مباشرة أأأ احساسأنا هو الوحيد الذى نعرفه وما لم يكن هو أيضا وحده الذى يأيسر لنا الكلام عنه . وبعد أن يعأرف الأأكير النفسى بأصالة الظاهرأ بالقياس الى العالم الموضوعى يسعى الى اسأكمال هذه الظاهرأ بكل ما يمكن من الموضوعأ والى الأأ فى كيفية تكوين الموضوعأ داخل الظاهرأ . وفى نفس هذه اللحظة يأأأ الأأكير الكأير فى الأأكير النفسى اذا أن المجال الظاهرى يأأول الى مجال أأعال . وهنا لا أأصيح المسألة مسألة وصف للعالم الذى نأياه والذى يأمله الشعور فى داخله كمعطى كأيف وانما يأير من الأأزم تكوين هذا العالم . لا أأ وأن أأضى عمليات الإأانة والأأوضيح أأى أؤأى الى الكأشف عن العالم الذى نأياه بجانب العالم الموضوعى وأكأشف عن المجال الأأعالى من ناحية المجال الظاهرى .

ويؤأأ النظام الخاص بالأنأ والأأر والعالم كموضوع للأأليل وبذلك أأهر ضرورة أيقاظ الأفكار الأكوينية الأساسية الخاصة بالأأر وكذلك الخاصة بالأنأ نفسها كموضوع أأردى والخاصة بالعالم كأطب الأأراك . وهذا الاستألاص الجأيد لا يعرف أذن سوى موضوع واحد أأيقى هو الأنأ الأأأمة . وأأأهى الموضعأ التى بأأها الأأكير وفقا لعلم النفس بأأأال الأأيعى الى صاحب الأأبيعة وبأأأال ما هو أأ تكوين الى مصدر الأكوين . ولن أأرك هذه الموضعأ الخاصة بعلم النفس شيئأ أأمنيا أو شيئأ يفهم من أأقاء نفسه فى المعرفة الأأرية . وهذا يأعل الأأر مالكا لأأربأته أأأا ويأأق الأأال الأأ بين المفكر وموضوع الأأكير .

هذه هى أجهة النظر العأدية للفلسفة الأأعالية وهذا هو ما أأصأ الىه الظاهرية الأأعالية من أأاسة ظهور الوجود فى الشعور . فهى أأعل مركز الفلسفة فى عملية أبأأاء الأأكير من جأيد أأأا أى هنأاك أأأ

تشرع الحياة الفردية في التفكير في ذاتها . ولا يعد التفكير تفكيراً اذا حمل نفسه الى خارج نطاقه الخاص كما ينبغي أن يعرف نفسه كتفكير حول اللافكرى وبالتالي كتغيير لبنيان وجودنا .

فلسفة الظاهريات اذن هي فلسفة متعالية تعمل على ابراز تأكيدات الوضع الطبيعي وتجسيما في موقف حتى يمكن فهمها . ولكنها مع ذلك تنظر الى العالم بوصفه في وجود مستمر لدى الاعتبار 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 التي تطمح في أن تكون علما دقيقا مضبوطا يعطى صورة حقيقية للمكان والزمان والعالم الذي نعيش فيه . فهي محاولة صادقة من اجل الوصف المباشر لتجاربنا كما هي وبدون أى اشارة الى تاريخها النفسى أو تفسيرها العلى الذى يحلو للمؤرخين وعلماء الاجتماع أن يؤكدوه .

ففى انفسنا نجد وحدة الظاهرية ومعناها الحقيقي . والواقع أن الوصول الى الظاهرية يقتضى اتباع منهج ظاهرى . يجب أن نفكر وفقا لمبادئ الاسلوب الظاهرى حتى نحقق معانى الظاهرية . كذلك ينبغي استخلاص موضوعات الظاهرية مثلما انقرست تلقائيا في 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 الفينومينولوجى هو الاداء الوصفى لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل . فكل ما أدركه عن العالم حتى في 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 في العالم . واذا ازدنا التفكير في العلم بحزم ودقة مع تقدير معناه بالضبط فمن الضروري ايقاظ هذه التجربة التى تتعلق بالعالم والتى تعد تعبيرا ثانيا عنه . ذلك أنه لم يكن ولن يكون للعلم نفس المعنى الوجودى الذى نعطيه للعالم المدرك . والسبب في ذلك أن العلم ما زال يهتم بالتجديد ولا يمكنه التخلي عن محاولة التفسير .

وهذه الخطوة في المنهج الظاهرى مختلفة تماما عن العودة الى اتباع

المنهج المثالي في الاهتمام بالشعور . فان ضرورة اتباع منهج وصفي بحث تستبعد في التو كلا من التحليل العقلي والتفسير العلمي . فالتحليل العقلي الذي يبدأ بتجربتنا عن العالم يتطلع الى الذات كما لو كانت شرطا أساسيا منفصلا عن هذه التجربة ويكشف عن التركيب العام للعالم الخارجي كما لو كان وجوده شرطا لوجود العالم نفسه . فلولا وجود التركيب العام الذي تتمثله الذات عن العالم الخارجي كان وجود هذا العالم نفسه مستحيلا . ومن هذه الحالة يلجأ التحليل العقلي الى التركيب والبناء الذاتي بدلا من الارتباط بتجربتنا في الكشف والوصف للعالم الخارجي . أما التفسير العلمي فانه يتخطى مجال الوصف الظاهري ويتعدى نطاق السرد الساذج الى الاداء التكويني الملى بالتفسير . لذلك تعلن الظاهرية أن الحقيقة لا تتطلب أكثر من السرد الوصفي ولا شأن لها بالبناء أو التركيب أو التكوين .

المنهج الظاهري اذن بخلاف المنهج العلمي أو المنهج النفسي يقتصر على استقبال الحقائق التي تنعكس على الذات . وهذا يعني بعبارة أخرى انه ينبغي الاحتفاظ بعملية الادراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحمولات عموما . ينبغي التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلا الى اقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجي . فالوصف هو منهج الظاهرية الذي لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التي يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجي في القضايا والأحكام . لذلك فمجال الظاهرية هو الوصف التلقائي الساذج الذي لا يصل الى حد التجربة البناءة أو التجربة التركيبية كما هو الحال في الأحكام التي يصدرها العقل عن العالم الخارجي .

والعالم الخارجي ليس شيئا من الأشياء التي أملك الحق في تركيبها وتكوينها وانما هو الوسط الطبيعي والمجال الذي تنشأ فيه كل أفكارى وكل ادراكاتى المتفتحة . والادراك ليس علما متعلقا بالعلم وليس فعلا ايجابيا أو موقفا من المواقف وانما هو الأساس الذي تتفكك عنده كل الأفعال والذي تفترض هذه الأفعال ايجابية وجوده مقدما . فالعالم الحقيقي نسيج متين لا يبقى في 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 فانه

لا يعثر على منبث 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 شيئا له معنى بالنسبة الى فاننى لست هنا أو هناك واسمى ليس محمدا أو خليلا طالما أننى لا أتميز فى شيء بحال من الأحوال من أى شعور آخر سوى شعورى . ذلك لأننا جميعا عبارة عن ادراكات حاضرة مباشرة لهذا العالم كما أن هذا العالم وحيد فى نوعه بوصفه نظاما للحقائق . فالعالم هو الشيء 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 الذوات . وأستطيع أنا بوصفى ذاتا متاملة أن أميز بينى وبين العالم وبينى وبين الأشياء . فوجودى ليس وجودا 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 بعدا لا أكف عن الموازنة بينه وبين واقفى .

فالكوجيتو الحقيقى لا يحدد معنى الوجود الذاتى ابتداء من الفكرة التى يحصل عليها عن وجوده ولا يحيل التاكيد 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 يُتعرّف على الفكر ذاته كما لو كان حدثا لا يمكن استبعاده ويضع حدا لكل نوع من أنواع المثالية لاكتشافه ذاتى نفسها كما لو كانت وجودا داخل العالم . وأفضل تعبير عن الاقتضاب الماهوى هو الذى قاله اينجى فينك Fink الذى كان مساعدا لهوسرل Husserl عندما تحدث عنه بوصفه ضربا من الاندهاش أمام العالم الخارجى . ووصفه لاندجريبه بأنه أهم نقطة منهجية فى فلسفته .

والفكر لا ينسحب من العالم ويعود إلى وحدة الشعور باعتباره أساسا للعالم بل يتراجع قليلا كيما يرى انبثاق المتعاليات . انه يبعد قليلا خيوط الاحالات التى تربطنا بالعالم حتى تبدو بوضوح أكثر امامه . وبهذا يصبح الفكر وحده شعورا بهذا العالم لأنه يظهره فى غرابته وتناقضاته . ومن أجل ادراك العالم بوصفه تناقضا واعتباره اشكالا لا ينبغى أن نكف عن

مؤالفته . والدرس الذي يعلمه لنا الاقتضاب (١) « الماهوى » هو أن القيام بعملياته كاملة الى النهاية مستحيل . ولهذا كان هوسرل يسائل نفسه فى مرات عديدة عن امكانية هذا الاقتضاب La Réduction أماعندما يكون الانسان عقلا مطلقا يختفى الانكال على التو من عملية الاقتضاب (٢) ولكن بما أننا لسنا كذلك وبما أننا موجودون فى العالم وبما أن أفكارنا نفسها تحتل مكانها من التيار الزمنى الذى تسعى للحاق به فان الذهن غير قادر على أن يحتوى كل فكرنا .

والفيلسوف هو الذى 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 فى حد ذاتها أكثر من الوصف لهذا الابتداء . فالفكر الأصيل وفقا لهذا التعريف الجديد للفلسفة يصبح شعورا باعتماده على الحياة الساذجة السابقة على مرحلة الفكر وهى التى تعد موقفا أوليا دائما ونهايا فى ذاته . . والفلسفة الظاهرية أبعد ماتكون عن الفلسفات المثالية والاستخلاص الماهوى ينتمى أيضا الى فلسفات الوجود ولا معنى إطلاقا لعبارة هيدجر Heidegger (الوجود - فى العالم In-der-Welt-Sein) ابتداء من هذه النقطة .

وهنا ننتقل الى المعنى الآخر الذى يجب أن نكتشفه فيما يتعلق بالاقتضاب الماهوى . فهذا الاقتضاب صورى eidétique بالضرورة فضلا عن كونه تعاليا . ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نخضع ادراكنا للعالم لنظرتنا الفلسفية الا اذا تم الانفصال عن موضوع العالم وعن الاهتمام بهذا الموضوع الذى 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 فى دائرة بحثنا الفلسفى رجب علينا أن نباعد قليلا بين الذات وموضوع الادراك مع ابقاء العالم الخارجى كمجموعة من المراتبات . بيد أن ذلك لا يتبغى أن يصل الى حد التحول عن المراتبات 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 فى كتاب . المذهب فى فلسفة برجسون ص ٤١ المذكور

مراد وهبه وراحم مصطلحات الفلسفة ص ٨٤ طبع المجلس الأعلى .

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

ولا حاجة بنا الى استلهام 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 كمثال 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 فوراً بلا واسطة وبغير انتظار . فلدى الانسان القدرة على الوصول مباشرة الى ما تشير 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 يسميها 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 الحىوية 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 فى حقيقة الأمر ما دامت هذه الماهيات تظل مستقرة بواسطة اللغة فى مرحلة سابقة على المحمولات داخل الشعور . فالعزلة التى تخلقها اللغة عند الاقبال على دائرة الشعور مصطنعة . وتعتمد الماهيات نفسها على الأداء اللغوى فى البقاء داخل الشعور قبل أن تظهر مشكلة الإضافات الحملية . ففى داخل منطقة الصمت الكامنة بالشعور الأصلى يبدو لنا واضحا كل ما تعنيه اللغة ، بل وكذلك كل ما يمكن أن تشير إليه الأشياء ذاتها . وهذا هو فى الواقع نواة الدلالات الأولية التى تلتف حولها كل أفعال التحديد والفصل والتعبير .

والعالم الخارجى ليس ما أفكر فيه وإنما هو العالم الذى أحياء . اننى متفتح لكل ما يجرى فيه بلا شك واتصالى به مباشر . انه عالم لا يمكن استنفاد طاقاته ولا أستطيع امتلاكه . وواقعية هذا العالم المصطنعة هى التى تجعل منه عالما كما أن واقعية الكوجيتو المصطنعة لا تعد عيبا فى حد ذاتها ولكنها الشئ الذى يعيننى على استشعار 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 وتؤدى الى كل معانى الترابط مع وجودى على نحو مؤكد . وعندما نقوم بالبحث عن ماهية الشعور لا يحق 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 بالإضافة الى معارفنا أو كما لو كانت فكرة تالية لمدرجاتنا . 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 بداخلية

الشعور وتفقد الأشياء الموجودة بذلك كل استقلال عن الشعور الانساني
ويصير 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 يطمح 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 الحسية 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 ثانوية 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 وإنما 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 الشيء الواضح بالنسبة إلينا ذا طبيعة
خادعة بالنسبة الى الحقيقة فى ذاتها . ذلك لأننا إذا تحدثنا عن الخداع
فإن هذا يعنى أننا أصبحنا نعلم شيئا اسمه الخداع . وهذه مرحلة لا تتم
الا بعد عمليات ادراك نتأكد من حقيقتها التى تنبئ بالوجود الخادع .
بمعنى أن الشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكدان امكان اكتشاف
الخداع وعدم الابتعاد عن ميدان الحقيقة .

إننا موجودون بناء على ما تقدم داخل نطاق الحقيقة والوضوح البين
الصحيح هو تجربة الحقيقة . إذا شئنا أن نبحث عن ماهية الادراك فإننا
نعلن أن الادراك ليس تخميننا حقيقيا ولكنه سبيل الى الحقيقة . وحقيقة
الادراك لا نعرفها بوصفها التفكير المعادل لكل الأشياء الموجودة فى الخارج
أو بوصفها الوضوح الضرورى لها . إننا 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 عني وحسب في الاشياء بلا تاريخ وانما يمكن رؤيتها في مركز الذاتية . ويمكن القرارات النظرية والعملية للحياة الخاصة أن تمسك جيدا عن بعد بماضى ومستقبل وأن تعطي الى ماضى بكل مصادقاته معنى محددا عن طريق متابعتة لمستقبل مخصوص نقول عنه بعد لحظة انه كان اعدادا . كذلك يمكن هذه القرارات أن تدخل التاريخ في حياتي : هذا النظام له دائما صفة الواقعية المصطنعة . اننى أفهم الآن فقط سنواتي الخمس والعشرين الأولى بوصفها امتدادا لطفولتي التي انتهت بقطاع شديد أدى في النهاية الى استقلالي . واذا كنت أستعيد هذه السنوات على نحو ما عشتها وكما أحملها في نفسي فان سعادتها القصوى لا تسمح بتفسيرها بجو الحماية في الوسط العائلي . ذلك أن العالم كان أجمل وكانت الأشياء أشد سلبا للانتباه ولا يمكنني اطلاقا أن أتأكد من أننى قد فهمت ماضى أفضل مما يمكن فهمه في ذاته عندما عشته ولا أن أخرس اعتراضه . ان التفسير الذي أعطيه له الآن مرتبط بثقتي في التحليل النفسى أما غدا فمن الجائز أن أفهمه بتجربة وبصيرة أكثر على نحو آخر وبالتالي سأنشئ ماضى أيضا على نحو آخر . على اى حال سوف أفسر تفسيراتي الحاضرة بدورها وسأكتشف محتواها الخفى وينبغى أن أعمل حسابا لهذه الاكتشافات اذا شئت في النهاية أن أقدر قيمة الصدق . ان مأخذى عن الماضى وعن المستقبل منزلة ويتغير امتلاكى لوقتي دائما حتى اللحظة التي أفهم نفسي فيها نهائيا وهذه اللحظة لا يمكن الوصول اليها اذ أنها ستظل لحظة محاطة بأفق المستقبل وستحتاج الى تنميات لفهمها . لقد انخرطت حياتي الارادية والعقلية في قوة أخرى تمنعها من الكمال وتعطيها دائما طابع المسودة . ان الزمن الطبيعى موجود دائما . وقيمم تعالى الخاص باللحظات الزمنية عقلانية تاريخي كما أنه في الوقت نفسه يعرضها للخطر : فهو يقيمها عندما تفتح أمامي مستقبلا جديدا تماما حيث يمكنني التفكير فيما يوجد من الكثافة في حاضري 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 حياتي ولا يكون في النهاية وحدة واحدة مع نفسي 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 فإن 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 إدراك شيء ما ميسرا فى الحياة الرحمية ولذلك ليس هناك مايصح تذكره . فليس هناك شيء سوى المسودة لذات طبيعية وزمان طبيعى . وليست هذه الحياة المجهولة الاسم سوى تحد للثشتت 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 بالمرّة . ولما كنت قد حملت الى الوجود الشخصى بواسطة الزمان الذى لا أقوم بتكوينه فإن 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 الأرض والهواء والماء وإنما يوجد حولى طرق ومزارع وقرى وشوارع وكنائس وأدوات وجرس وملعقة وغليون . 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 محددا جدا اذا قمت بزيارة كلية لبيت أخلى 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 اجتازها فان عدة وسائل للوجود أو للحياة يمكنها أن تظهر . فالعالم الحضارى عالم غامض ولكنه حاضر أمامنا . ان ثمة 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 والملعة للاكل 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 أرتبط 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 نزاوئ حرفة تملى المرنثيات والتحديث فيها ويجب أن نستبصر جزئيات المشاهد جزئية جزئية حتى نصعد الى الدلالات . وخطأ الفلاسفات المادية انما يأتى من الارتباط الحسى بالمرنثيات مع املاء رغبات العين على هذه المرنثيات ومع التوقف عن اكتشاف الدلالات ، وخطأ الفلاسفات 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 ثمة 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 تيلور (١) بيد أن الطبيعية شابها موقف ناسي 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 المهوشة 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 الانا المفكر ليس حقيقة منفصلة تشرع فى الترابط بالعالم الخارجى . انه مجرد منحى من مناحى الوعي . والوعى هو وعى بشىء . ولما كان الكوجيتو أحد مناحيه فانه يحمل أيضا الكوجيتاتوم فى نفسه . أعنى أن الانا المفكر يحمل فى نفسه موضوعات فكره . والانا 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 الأشياء . وبذلك أضاف هوسرل الى الكوجيتو الشئ موضوع التفكير وجعل علاقة الفكر بموضوعاته أصيلة وبديهية على نحو أصالة الكوجيتو ذاته وبدايته .

(١) سارتر : المادية والثورة ص ٥٨ ترجمة عبد الفلاح الديدى (دار الآداب ببيروت)

وصار الكوجيتو الجديد استيعابا للعالم كشيء وكظاهرة وكموضوع تفكير .

وحينما ألفت سيمون دى 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 دى 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 كإفق غاب الى الأبد . وكنت أتمنى أن أصبح أسطورة مثل اميلي برونتي وجورج اليوت . ولكنني كنت على يقين قوى بأنني اذا سبلو عيني مرة فلن يكون ثمة ما يمسك بعري هذه الاحلام . سامضى مع زمنى ما دمت ساموت . 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 أعبا بها أو كدت ألا أعبا بها •

وارتباط الكاتب بالجيل الذى يعيش له ويعيش بين أهله مسألة عالجها 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 بكتاياته الى أهل عصره وعن تقديم انتاجه الى بنى زمنه • واهتم بأن يجعل من مؤلفاته شيئا حيا فى أذهان معاصريه • فان الخلود لا يعنى شيئا بالنسبة اليه • • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى انه لا يحس بأية متعة فى إثارة 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 شاعت أن يجيء هذا الجزء من ترجمة أحداث حياتها سجلا حافلا 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 مضموناتنا وملاحمها واسقاطاتها المتكررة • انها لا تهتم بما يأتى فى الأزمان القادمة من أنواع التقدير والاعجاب بشخصها • المهم فى نظرها هو أن تقوى 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 سجلا 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 وقيمة فيها كل أصداء الواقع وأعماقه ودلالاته •

ونستطيع أن نكتشف أيعاد هذه التجربة التى تلقىها 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 تشيع الأشياء . وفي هذا المقال يضع سارتر النقاط فوق الحروف فيما يتعلق بخضوع الانسان للمؤثرات الشيثية التي تحيط به . ان بونج يريد في كتابه عن تشيع 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 . ولابد أن تشمل التسمية كل ما يلقاه المرء في الطريق . والأشياء حاضرة هنالك 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 هنا في قلب الأشياء ذاتها . لذلك نستشعر من جديد في هذا الموقف عبارة ساذجة استخدمتها كل الفلسفات الأصيلة لدى ديكرات وبرجسون وهوسرل : وهي عبارة « فلنتظاهر بأننا لا نعرف شيئا » . وبونج كان يجرى كلامه في كتابه عن تشيع 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 كثافته 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 والثورة 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 التي تستطيع في النهاية أن نفطن الى قابلية الأشياء للدلالات . أو بتعبير أدق ان الدأب على تأمل المراثيات هو الذي يدفع بهذه المراثيات الى اثاره تعبيراتها المعنوية . وهكذا يستطيع الانسان الذي يوالى تبصر الأشياء أن يكتشف غمزات دلالاتها في كل أفق وعند كل منحني . ان توالى الدأب على النظر الى الأشياء هو الذي يحيل عالم المادة الحسية الى عالم من المعاني وهو الذي يضمن لهذا العالم الجديد ألا ينحو نحو المثالية التقليدية لسلامة أرضيته وشدة التصاقه الاولى بالمراثيات الصادقة .

والواقع أنه لا يكفي أن نتصور أجسادنا كمركز لكل التحركات الحديثة في الحياة . فان جسمونا نفسها تتعلق بالأشياء الخارجية . ولا نستطيع من ناحية أن نستحث عناصر الوقدة الذهنية والالتجاع الفكرى. بغير أن نتشباك 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 وبشعرها 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 يعينها الجيلتين الواسعتين . وكان جان ماريان يعتقد اعتقادا قويا أن الفكر يعتمد أساسا على الوقدة الذهنية . والوقدة الذهنية لا يشحذها ويستحثها سوى الوجد الحسى البحت . وكلما انطلق الناس فى آفاق الفكر كانت أعماق الحس خير قرين لوقدة 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 نعلم الى تحديده بوصفه متعلقا متعلقا ترابطيا مع أجسادنا ومع حياتنا . لن نقوى على ادراك وحدتنا الداخلية أو الذاتية أو العضوية الا بالمقارنات بين وحدات الأشياء المراثية . 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 وأسراره من داخلية . وكذلك نحن لا نفطن الى

وحدة كيانتنا الذاتى والعضوى الا بممارسة المقارنات الفعلية التى تنزع نحو التماس المشاهدات المؤيدة لحركة الباطن (١) .

ولا شك فى أن العالم الخارجى وفى أن الأشياء تتمثل لنا فى صورة عدو غريب . فهى لا تشارك 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 اليها العالم كوجه مألوف فى حياتنا ندرك تعبيره فى التو . والواقع أن الشيء لا بد أن يتجمع فى ألوان وظلال تعمل على تكوينه وتعين على التقاط التعبير المعنوى الخاص به . ولعلنا ندرك هنا كيف تؤدي أقل لمسات المصور بريشته للوحة الى تغييرات كبيرة . ان اللمسة الطفيفة باللون تؤدي الى تغيير النظرة تغييرا تاما .

وقد حاول المصور سيزان أن يلتقط تعابير الأشياء مباشرة فى مطلع شبابه . كان يعمد 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 التى يتحدث بها الشيء نفسه وأن التعبير يولد مع تكامل هيئة بنائه واتساق قاليه . ويعمد فن سيزان محاولة لربط ملامح الأشياء والوجوه عن طريق تأسيس تكاملها الشكلي المحسوس . يهتم سيزان اهتماما خاصا بوصل الملامح الشبيهة واللامح الخاصة بالوجوه عن طريق استكمال قوالها البنائية . وهذا هو ماتفعله 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 وفقا لتفسير موريس ميرلوبونتى . . لا بد أن يصمد المرء أو الفنان أمام المراتب الحسية والأشياء القائمة أمدا طويلا من أجل استخراج مكنوناتها واستلهاهم 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 الالتصاق بالأشياء وقتا كافيا لترسيخ المحسوسات فى الوعي واكتشاف معنوياتها وهى تتأدى من نفسها تلقائيا كلغة تؤدي بالمران الى فتح كنوزها واخراج محتوياتها وابرار دلالاتها .

(١) عبدالفتاح الديلى : وضعية الأدب العربى المعاصر (الاثنراكية ومقتضى العمل الايجابى ، ص ٥٧ - ٥٩ من عدد ٦٦ فى ٢٠ أكتوبر ١٩٦٤ من « الثقافة » .

وهذا هو الموقف الذى يعتمل فى قلب سيمون دى بوفوار . لقد أرادت أن تقف مدة طويلة أمام الأحداث والوقائع من أجل الدفع بها الى التعبير من تلقاء نفسها ومن أجل اختراق الحدود عن طريق الكشف عن مقومات الدلالات والتعبيرات . وقد شاعت فى كتابها عن قوة الأشياء أن تدفع بالأحداث المتصلة بتاريخها وبمهنيتها الى أداء كل ملمااتها . وجعلت من موقفها شيئا من الأشياء تتحتم موضوعيته من السياق الروائى وتتحتم معنويته من طبيعة التعبير الذى يشتم منه . وهكذا استطاعت أن تشعل النار فى كل الحماقات والمبتذلات أولا بأول وأن تفسح المجال أمام الدلالات المعبرة القوية التى تصمد بما أوتيته من امتداد فى أعمال الحس والواقع .

وهى لا تكتفى بأن تكشف عن وقائع التاريخ والسير والأحداث . انها تود أن تبين للقارىء أسلوبها فى استخدام اللغة والكلمات . وهى لا تفتأ تعيد الى ذهن القارىء 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 مقاييرا لاستخدام الناس لها . بل تشير الى أن الآخرين يستخدمون اللغة استخداما مقاييرا لاستخدامها هى شخصا لها . وهى لا تلبث أن تستشعر الخجل من جراء ذلك . وتعمق احساسها بذاتها ككاتبة وصاحبه 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 لسماع قولهم « السارتريّة الكبيرة أو سيدتنا عذراء سارتر » . ولكن بعض نظرات الذكور كانت تجرحنى بما تسبغه على المرأة الوجودية من التآزر الخليع كما لو كنت ضالة غاوية . وكنت أمتنع عن تغذية الثرثرة وعن ارضاء الفضول . وعلى أى حال لم يكن سوء الطوية يخدشنى 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 لاحظ هذا الفارق بغير شغف لأننى تعمّدت تأكيده لاثارة غيرته ولأننى كنت أجد هذا الفارق غير محتاج الى تبرير . ولم أشأ تبرير أسفى على أننى لم أكن

استحق أكثر من ذلك لأن كتابي الأول لم يبلغ من العمر سوى عامين ولم يكن الوقت قد حان لشد النبال . كان لي مستقبل وكنت أثق فيه . إلى أين يقتادني ؟ لقد تحاشيت أن أسأل نفسي عن قيمة إنتاجي الحاضر والمستقبل . لم أشأ أن تهددني الأوهام ولا أن أستسلم لقسوة الواقع .

وتقيم سيمون دي 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 يينا في عدم اهتمامها بأن تبحث أمر نفسها أو تختبر شئونها كشخص اجتماعي أو كمؤلفة . وقد تأخذ سيمون دي بوفوار على نفسها عدم مواجهتها لظروف حياتها الموضوعية . ولكن طبيعتها المتشككة هي التي أعانتها على اجتياز العقبات التي اصطدم بها سارتر . وقد ساعدها مزاجها الشخصي دائما على الخروج من بعض الأوضاع وعلى الانقلاب والهرب .

وتقول سيمون دي بوفوار أنها تتمتع بنوع من الاحساس الذي تستجيب به للأمور المباشرة أكثر مما كان سارتر يتمتع به . ومن طبيعتها الشخصية أن تجنح إلى لذائذ الجسد وإلى استطعام اختلافات أوقات النهار . وهي تميل أيضا إلى الخروج للنزهة وإلى عقد الصداقات وإثارة المناقشات والمحادثات . وتطمع بعد ذلك كله في أن ترى وتعرف . وكان يكفيها الحاضر بأفائه القريبة .

لقد عاشت سيمون دي بوفوار وهي تحاول أن تلتصق بالأشياء على صفحات هذا الكتاب . فاستأثرت الأشياء بحياتها حتى أحالتها إلى دلالة من الدلالات القوية الخصبة في معتزك الفكر العالني وفي تاريخ الحركات الأدبية المعاصرة (١) .

٦ - الظاهرية والفن الحديث

قديم :

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

(١) قارن بين دور سيمون دي بوفوار ودور مدام دي ستال في الأدب . راجع كتاب الخيال الحركي في الأدب النقدي . (دار المعرفة) للمؤلف .

لأنها لا تشيع ولا تحزب . وهي لا تتحول الى مدرسة فكرية لأنها طريقة
في البحث والاكتشاف وحسب .

ولم تنتشر فلسفة الظاهريات حقيقة الا عندما قام هوسرل بالقاء
محاضرات بجامعة باري (السوربون) واسترازابور في موضوعات
متصلة بنقط البحث الأولية لهذه الفلسفة . وقد نشرت هذه المحاضرات
فيما بعد تحت عنوان تأملات ديكارتية . 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 تنصر 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
ألغها والتي لا تزال تنتظر الطبع والنشر في أرشيف هوسرل بكونوليا في
ألمانيا . 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 صبح هذا كان من العسير أن تقوم الظاهرية
بأكملها على جهد انسان واحد . أو بتعبير آخر يمكننا أن نقول عن فلسفة
الظاهريات انها لا تتم بجهد 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 يعرف
عادة باسم التشيع المذهبي . وليس الانتماء الى الظاهرية انتماء الى مدرسة

(١) هوسرل : Husserl : Philosophie als strenge Wissenschaft :
ص ٣٣٣ - (١٩١٠) .

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

وبدلا من أن تخلق الظاهرية شيعة ظاهرية خلقت مشغولين بالظاهرية • ولا يعدو الاشتغال بالظاهرية أن يكون تعاوننا على بذل مجهود مشترك لدى عدد من الباحثين الذين اكتمل لهم الاستعداد لمواصلة البحث من أجل تحقيق المثل الأعلى العلمى شيئا فشيئا • ولهذا السبب نفسه لم يكده هيدجر يكتشف فى نفسه الرغبة فى اقامة شيعة وجودية حتى اضطر اضطرارا الى 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 فى فلسفة الظاهريات أصل كل الأسباب التى أدت الى انفصال الوجودية عن الظاهرية • أو على الأقل كان ذلك الانفصال ضروريا كى يتمادى هيدجر فى تطوير الفلسفة الوجودية وفى تجاوز موقف هوسرل المنهجى •

ولا ندرى ما اذا كان هيدجر أشد تمسكا بالظاهرية وأكثر اخلاصا لمذهبها من هوسرل حين فعل ذلك أم لا ؟ فلعلها كانت الطريق الوحيد لانقاذ الترنسندنتالية فى كل الفلسفات المعاصرة • وقد نرى فيها حركة اهتمام وتأيد واستكمال لبعض الجوانب الظاهرية •

ولكن المهم فى ذلك كله هو أن ندرك طبيعة الظاهرية ذاتها وموقفها الأصيل من انفصال هيدجر عنها بناء على ما فى مفهومها عن العلم من ضيق • اذ انتاب الظاهرية تغير كبير وتطورت فلسفتها تطورات شتى وتحولت الى 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 ، فهى لا تريد أن تفرض مفاهيم بئسها بقدر ما أن يتعاون كل باحث فى حقل عمله بحيث يؤدي ذلك الى اكتشاف كل المؤديات الظاهرية لهذا العمل • فكان

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

وآلف دوفرين كتابا عن ظاهرة 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 إلى لوحة دورار (١٤٧١ - ١٥٢٨) عن الفارس والموت بقصد المثل العابر عند الموازنة بينها وبين هرمان ودوروتيا لجوته (٢) •

ولا يعدو أن يكون الكتاب بجزءيه سوى تفسير للطابع الشخصي في العمل الفني ثم جاء هذا الباحث البلجيكي وأعنى به فيليب مانجيه (٣) ليضع مؤلفا جريئا عن أهمية الظاهرية بالنسبة إلى أبواب الفن التشكيلي • وهو لا يفرض الظاهرية على الفن وإنما يستخلص النظرات الظاهرية من اتجاه الفن الحديث ذاته • ولا يكاد يشعر المرء عند قراءة بحثه أنه يشايع المذهب الظاهري بقدر ما يحس بأنه يتابع روحه •

كلمة الفن :

ومن الأشياء التي تتبادر إلى الذهن في العصر الحاضر سؤالنا : كيف نختار لوحة لحجرات البيت ؟ بل وإذا 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 الشيقة في موضوع الفن • واستهله الاستاذ اتين سوريو بقوله : لقد كنت دائما في انتظار أقوال الفن ونفحاته من تلك النخبة التي تشتغل بالفن في شجاعة حول الاستاذ الكبير أرسين سوريو العالم البلجيكي • • • كنت أتوقع كلمات كثيرة من هؤلاء المختصين في علم الجمال المحيطين بأرسين سوريو • • • فهم يمثلون مدرسة شجاعة في هذا الفرع ويطلع علينا شبابها من

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

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

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

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

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

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

ولكن تفسير الشيء بالشيء نفسه لا يفيد كثيرا فى هذا الصدد . اذ يبدو ذلك كمن فسر الماء بعد الجهد بالماء على حد تعبير المثل العربى . ويجيب مانجيه ان هذه الاجابة لا تشفى 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 . فمثلا نحاول أن نوحى بشيء معين فى اللوحه عند تأكيد حقيقة وجودها الموضوعى وحده كأسلوب مستحدث لتعزيز كل ما تصوره تلك اللوحه من تكوين واللوان وتلوين وخطوط ومقابلات وهذا يتفق مع طبيعة الفن وفقا 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 للند أمام كبار المفكرين والفلاسفة الجمالين 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 تتفتح 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 . ويخلق مانجيه فوق قمة المشاكل الفكرية المحيطة بتفسيره الذى يقدمه لحقيقة العمل الفنى بغير أى تراجع أو تردد . أو كما قال عنه بحق اتين سوريو استاذ الفن وعلم الجمال بالسوربون في مقدمة الكتاب انه يتقدم في أبحاثه جامعا بين الحماسة والوضوح اللذين لا ينخدعان بالاقوال والأحاديث العارضة . فهو ينسب للفن كلمة يقولها على لسانه هو مثلما يقتضى منهج الظاهرية .

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

وهذا كله يؤدي الى فساد الاحاطة بنظرية الفن الصوري أو الفن التجريدي . ونحن نستخدم بلغة الفن كلمة الصوري للتعبير عن الشكلية التجريدية البحتة . وحينما ندعى أن النقاد أفسدوا تقديرنا لحقيقة العمل الفنى التجريدي الذى يعتمد على التشكيل الصوري فانما نقصد ما قلناه سلفا حين عرضنا لكلمة جان كوكتو عن اللوحة أنها مجرد اللوحة وهو أن مثل هذا الموقف يشيع الخلط في تذوق التصوير التشكيلي الفنى . ذلك لأن العمل الفنى يشير فعلا الى معنى وهو يقول شيئا ما حقيقة . وهذه ضرورة يستوجبها البحث الظاهري أو الفينومينولوجي في حقل الفنون التشكيلية . واذا لم يكن للعمل الفنى معنى كان من السهل أن نخطئ في تقدير الفروق بين بروفيل مصرى قديم وبين تخطيط تجريدي حديث أو

لفظ التصوير التشكيلي الحقيقي في هذه المشكلة ذاتها . أعني أن لفظ التصوير هو على التحديد اظهار الشيء الواحد الذي تحمله اللوحتان . اللفظ هو افشاء حضور نفس الشيء في الآخر مع كشف الضعف في صفة التفرد التي تتمتع بها كل من اللوحتين . أى أنه بعبارة أخرى اتهام التفرد عن طريق ابداء الشيئية المتكررة في العملين .

ويعتقد مانجيه أن لفظ التصوير الفني يكمن بخاصة في أداء التجميع الموحد للصورة الاجالية أو السكيم بالخط وبالتلوين وبالظلال وبالتكوينات . أى أنه يعتقد في أن ثمة سرا في عملية تجميع القنوات العدة الباطنة وأن هذا السر هو لفظ التصوير التشكيلي . وبهذا الأداء يصبح الشكل الكلي 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 المراتيات الى عالم المعقولات .

وهنا يصبح للفن رسالة ولغة وتصبح اللوحة في الغرفة داخل البيت ذات أسلوب وإشارة وتعبير . بل لا يستطيع الفن أن يشارك في معنويات العصر بأكملها وهو نفسه بغير معنى فالاستاذ مانجيه يصر على اثبات أن الفن يقول شيئا ابتداء من الحركة التحليلية الأولى التي تعبر بنا عالم المحسوس وتنزل بنا في ساحة المفهوم . وقد قصد بضرب مثل التشابه بين الشكلين الاجماليين في لوحتي الجبل البركاني وموجة كاناجاوا اللتين صنعهما المصور الياباني « هو كوزاي » أن يكشف عن العنصر الجوهرى في الأداء الفنى التشكيلي . ذلك أن الفنان قد عارض بعمله فى كلتا اللوحتين فكرة التفرد الطبيعية فى الشيء الواحد ، وهذه المعارضة نفسها لفظ 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 انساني 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 بنية الاعمال الفنية ذاتها .

الفن التجريدى :

ويتعرض هذا الكتاب لمشكلة الفن التجريدى ويسعى لاثبات ظاهرية هذا الفن . ويقول مانجيه ان الاساءة الكبرى التى أصابت الفنون التجريدية قد نجمت أصلا عن تسمية هذا الفن باسم الفن التجريدى . وكثيرا مايحدث ان يتسمى الشيء باسم لا يمت الى الشيء ذاته بأدنى صلة . بل لا ينبغي ان نربط الاسم بمسماه ربطا تعريفا . أى أنه ليس من الضرورى ان يكون الاسم تعريفا لمسماه .

فمن الجائز ان يتسمى بحر مازة أزرق بالبحر الأبيض أو بالبحر الأسود أو بالبحر الأحمر ومن الجائز ان يطلق اسم كريم على رجل شحيح يخيل . وفرنسا ذاتها التى يشتق اسمها من مدلول الصراحة ليس أهلها بالضرورة صرحاء .

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

وقد قيل مرات كثيرة بعد الفترة التى عاش فيها فان ديزبويج (١٨٨٣ - ١٩٣١) أن الفن التجريدى فن عيى مائة فى المائة . ولكن الناس تعلقوا بالمعنى الذى تؤديه كلمة التجريد أكثر مما التفتوا الى هذه الحقيقة . ولذلك اضطرت مجموعة كبيرة من الفنانين مثل كاندينسكى ومن نتلمذوا عليه أن يستبعدوا اسسم التجريد تماما من الاسم المذهبى الذى اختاروه لأعمالهم الفنية .

على أن أهم مايلج مانجيه فى تأكيده بصدد الفن الحديث هو أن كل فترة زمنية تنظر الى الأعمال الفنية وفقا للمفهوم الذى تختاره وترتضيه للفن . بل يتوقف القضاء على بدعة فنية أو على نمط فنى ونموذج عال فى الفن على وضع اجتماعى بعينه . وإذا نظرنا فى أى دائرة مصورة من دوائر المعارف الفنية لوجدنا الترتيب لا يتم تبعا لموضوع معين وإنما 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 العسالم الخارجى فى اللوحات أقل أهمية من خلق الشيء التصويرى ذاته . وتلك فى الواقع هى النقطة الثورية التى غيرت معنى الفن منذ مائة سنة . وسندع للمؤرخين مشكلة الاهتمام بما اذا كان الكاوتشوك الذى صنعه بيكابيا أو اللوحات المائية التى رسمها

كاندينسكى 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 في اللوحة المشهورة التي أعدها له •

ولا يجب أن نخدعنا مظاهر الاهتمام الشديد بالتفصيلات المرئية في لوحات التأثيرين أو بعبارة أخرى لا يجب أن تصرفنا عنشاية التأثيرين بالدقائق الجزئية في الحقيقة الخارجية والتقاطهم للانعكاسات الضوئية عن الموقف الذي استحدثوه • ذلك أنه إذا كانت المرأة العارية لاتزال تحتل اهتمام رينوار فقد بدأت الحقول تبدو عنده كأنفجارات لونية • ولعل الأمر أكثر وضوحا عند التكعيبين • فهؤلاء لم يقوموا بتحليل الشيء المرئي بقدر ما خرج هذا الشيء المرئي على أيديهم وكأنما سحقته تجارب بيكاسو وبراك وجري • وبمجرد تحويلهم العالم الخارجى الى قطعة متجانسة لم تعد بينهم وبين الفن البالغ اقصى آماد عدم التشخيص الا خطوة قصيرة • وهكذا استسلم الفن للنقاء المطلق أى صار مجرد تعبير بسيط عن قوانينه •

وتحمل مذاهب أصحاب التجريد من أمثال كاندينسكى وموندريان دلالة كبيرة على مدى الاتجاه الغالب على روح العصر • فالملامح المثالية التي تبرزها الفلسفة الظاهرية المعاصرة - هكذا يقول مانجيه - هي نفسها التي شكلت ملامح الأعمال الفنية في 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 والشيئية من الفن الحديث وهي بصدد الحرض الشديد على التمسك بالأشياء ذاتها • ولذلك لا ينبغي أن نخدعنا ملامح التعارض المظهرية في الفن الحديث عن التحولات الظاهرية الكبيرة التي تجرى في قلبه وتجول في عروقه •

الفن ظاهرى في 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 انكارا لها • فرفض المحسوس بالنسبة الى المصور هو بكل وضوح رفض لصناعة التصوير ذاتها • وعندما حاول أحد الطليعيين فى التصوير التجريدى وهو مالفيتش الروسى أن يرسم مربعا أبيض على خلفية بيضاء بلغ بلاشك أقصى حدود الفن • ولكن لا يترتب على تعريف الخلق الفنى بأنه انتصار على المظاهر وجوب تجاوز عالم الإدراك ذاته والتعالى عليه •

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

وعلىنا أن نتنبه لما تشيعه أخطاء اللغة بين المشتغلين بالفن من عدم تفاهم • اذ لا يؤدى استخدام الكلمات بأحد المعانى أو بآخر 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 لا بد أن نحتاط أمام هذه التعبيرات • فما يتبقى على اللوحة بعد تحقيق الصورة ليس نتيجة تصفية وإنما هو طريقة من طرق اعطاء معنى للأشياء •

وليس العمل الفنى مشهدا جميلا وإنما شهادة بحقيقة هذا العمل على نحو معين • والموضوع المعروض فى اللوحة (١) • وليست الخبازات التى 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 التى تحدد مجموعة الأفكار والمفاهيم الأساسية فى كل عصر • وهكذا

(١) قارن هذا بما يقوله هوسرل فى موضوع الشيء ومعناه ص ٤٦ من الجزء الثانى من كتابه عن الأبحاث المنطقية *Logische Untersuchungen* وكذلك انظر كتابنا عن الأسس المعنوية للأدب (دار المعرفة) فى فصل الأصول النظرية للمعنى ص ١٧٧ •

وجب التفانى فى سبيل سيادة التعبير الصحيح لانه 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 الرمزى (١) .

وقد أشار اتينجهاوس 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 ثقيلة ثنومة وأن تنهض بصعوبة وأن يختلج تنفسها 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 بوجوازى .

هذا اذا لم نفحص فى دقة معنى اعتبار الفنون ذاتها لغة من اللغات . او 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 نقارب بين اللغة وبين الفن بوصفهما وسيلتى 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 النقد محل ما كنا نسميه من قبل باسم الحياة . فيقال عن القطعة الموسيقية أو عن اللوحة الفنية انها مليئة بالتعابير أو انها تؤدى شتى الدلالات أو انها تمثل حواراً عنيفاً . وهذا فى الواقع أقرب الى طبيعة الالحاح الذهني المتمثل فى اتجاهات الفكر المعاصر . ولا يعدو اعتبار الفن وسيلة تعبير أو اتصال أن يكون شيئاً آخر سوى مجازاة الوضع القائم بالفعل فى فلسفة هذا العصر من حيث تركيزها لمعظم اهتمامها حول موضوعات اللغة . فاللغة هى الواقعة

(١) عبد الفتاح الديبى : الخيال الحركى فى الأدب النقدى - الفصل الخاص بالمعنى الأدبى ص ٤٢ (دار المعرفة) .

الأولية التي تؤدي أبسط ألوان التداخل الذاتي بين الأفراد المجتمعين أو أبسط صنوف الاتصال في عملية تداخل الفوات .

والخطأ الذي وقع فيه النقاد حتى اليوم هو تخليهم عن المعاني التي تحملها صورة الشكل ذاته أو الشكل الصوري في اللوحة . إذ أن اعتبار الفن التجريدي فنا مجردا من الموضوع المعنوي لا يشير إلا الى دالتين . أولاها أننا نسيء الى معنى التجريد وثانيهما أننا نعتقد في ارتباط المعنى بما تقوم اللوحة بتصويره أي بما تمثله اللوحة .

فمن الناحية الأولى صارت التجريدية مجرد صورية فنية ذات أبعاد ضيقة محدودة . إذ لا يعنى الاستغناء عن الموضوع أنه لم يعد يتبقى سوى الشكل الصوري في اللوحة . أعني أننا باستغنائنا عن موضوع اللوحة لا نلقى عرض الحائط بمعنوية الخطوط والألوان والتكوينات وقد نشأ خطأ الفن الصوري القائم على الشكل وخطا علوم الجمال الخاصة بالموضوع من إيجاد فواصل قوية داخل العمل الفني . يحدث الغلط في كلا الاتجاهين من قسمة العمل الفني في ذاته . والانشقاق في اللوحة استبعاد لبعض عناصر التعبير في اللوحة . وقد يجاوز استبعاد بعض أجزاء الجملة أو حذف بعض الكلمات في لغة الكلام العادية . أما في العمل الفني فالتعبير هو العمل بأكمله غير منقوص . وبالتالي فأى إلغاء لجزء من العمل الفني إلغاء للغة العمل الفني بأكمله .

ومن العبث أن نعيد تأكيد أن العمل الفني كل شامل . . ولاشك في أنه لا يستحيل علينا اقتطاع جانب من أي عمل فني وسماح مجزوءة موسيقية أو مشاهدة ناحية معزولة من لوحة فنية . ولكن ذلك لا يسمح إطلاقا باستكمال كل العناصر الأولية التي 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 الفني توازنه التعبيري . ولذلك يقول ميرلوبونتي : أننا على حق حين نلعن النزعة الصورية في الفن التشكيلي ولكننا ننسى في العادة أن خطأها لا ينشأ من تقدير الصورة أكثر مما يلزم وإنما ينشأ من ضالة تقديرها الى حد يسمح بعزلها عن المعنى .

ذلك أن فن التصوير الحقيقي ليس مجرد ترتيب أو تنسيق يحلو للعين أو يؤدي الى الادهاش عن طريق الخطوط والألوان . ولا يستطيع أي فنان أن يقبل مثل هذه الصورية والسبب في ذلك أن كل أسلوب عظيم في الفن التشكيلي يحمل دلالة . وأمكن التأثرية أن تدرك ذلك وإن كانت قد أسامت التطبيق . وبالتالي يمكننا أن نقسول عن الصورية أنها تحرم

العمل الفني من بعنائه وعن التأثيرية انها تبحث عن المعنى فيما وراء الموحيات الخاصة بالعمل الفني .

ومن الناحية الثانية : وقع الفن التشكيلي فى اشكالات ضخمة نتيجة تحديد المعنى بما يتمثل بالفعل داخل اللوحة . اذ أن هذا التحديد ليس صحيحا دائما أبدا وانما يحصل اتفاق 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 جوخ أن يعطى معنى الوجه القلق لم يقيم بتصوير وجه قلق وانما عبر عن ذلك ببعض الاعناب . وكذلك عبر الجريكو تعبيرات صوفية متعادلة فى لوحته عن مناظر توليدو وعن البعث . فالأشجار الرديئة يمكنها فى الفن أن تطرح ثمارا طيبة كما يقول المثل . وكل ما يهمنى هنا أنؤكد أنه مجرد اكتمال الأسلوب يصبح دائما ذا دلالة .

ويقع العبء بأكمله على اكتاف الظاهريات الجديدة من أجل تحديد المهايا المتغيرة التى تخص التجارب الجمالية المستقبلية . ولاشك فى أنه يحق للصورية أن تؤكد وجود المعنى الخاص بالعمل الفني 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 الحالى .

وينبغى أن نفهم نظرية فلسفة الظاهريات عن اللغة بكل دقائقها . فكلما أشار هيدجر أو ميرلو بونتى الى اللغة كانت اشارتهما تعيينا للملامح المثالية البدائية الأصيلة فى الفعل . وتتفرع من هذه الملامح كل التشبيهات والألفاظ المولدة التى تتكاثر على سبيل الحيلة . ولا شك فى أن الفنان ينتشى اذا سمع الفلاسفة يقولون عنه انه يتكلم بلغة مهايا 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 تعميم لا لغة نقل وترباط وهذا هو ما تحققه ظاهرية الفن باعتمادها على ماهوية التعبير الصوري وموضوعيتها الأدائية .

الباب الثاني فلسفان علميخ

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 التمسكة فى الميول الانسانية البعيدة الغور ؟ الواقع أننا حتى بازاء الواقع نفسه فى مشكلة قد لا تطرأ على دماغ العالم ذاته تبعا لانهماكه المتواصل فيما هو بصدد من البحوث والدراسات . أما نحن فاطننا 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 مثيرة للألباب التى مرت بهذه الأشياء 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 ثقوب أو خروق 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 . فأننا 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 يمتلىء ذهنى بصور وظلال قد لا أقوى على احتمالها عندما تنحدر الى ذهنى وحينما تتناثر فى رأسى دفعة واحدة . هذا من جهتي أنا الخالصة أما من جهة من أسطر لهم هذا الكلام فسيسيقولون فى التو واللحظة : لا بأس من المتابعة مع الانشغال بشئ 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 بالسببة الى وانما تمثل الانسانية بجملتها فى هذه الصورة البسيطة بل أكثر من هذا أنك 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 ، أوصصلتنى من حيث شئت أو لم أشأ بمخلوقات لها حياة كتلك التى أحيها ولها خروق كتلك التى أنفذ من

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

وأنا أعلم أن هناك من يريدون أن يسألوننى الآن عن نفسى أنا وعن شخصى قبل أن أحاول النظر فيما هو فى الخارج ، وأن أتلهى بذاتى فأحاول أن أعرفها كما نصحنى الفلاسفة بذلك منذ أقدم العصور . وأنا شخصيا كنت أود هذا من صميم قلبى فى أول الأمر ولكن حال دون ذلك حائل . فأننى كلما حاولت أن أرتد الى نفسى باحثا فيها عن شيء لم أجد سوى صورة لشيء مصدره الخارج ولم أمسك الا بفكرة نقلتها عن شخص ما أو قرأتها فى كتاب بالذات . أو هى وليدة أمشاج من هذا وذاك . وإذا ما حللت نفسى أو أوهمت نفسى بأننى أقوم بتحليل نفسى 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 . فانا شيء لذاته على حد تعبير سارتر فى مقابل الأشياء فى ذاتها وهى الأشياء 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 أحسنت بهذا الخطر الذى يهدد الانسان حينما يأخذ فى التفكير عن مصدر ذاته ومصدر ايمانه بالعالم فآثرت أن تثبت فى قلبه الرعب الثقيل بازعاجه وأن تزرع فى نفسه الرغائب والأهواء التى تدفع به الى الاتجاه الى الخارج دائما والفرق فى بحر الحاجات والحوائج والأشياء . أخشى ما يخشاه المجتمع وأخوف ما تخافه الحياة هو هذا الوعي الانسانى الذى ينبه الى تلك العلاقة التى تربطه بالحياة والمجتمع .

والعلم كيما لا يتعثر كل هذا التعثر وكيما لا يقف تلك الوقفات الطوال يسارع 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 المذوات الانسانية موضوعات كما فعلنا نحن تماما حينما قررنا أن الذات الانسانية هى انعكاس للعالم الخارجى . ولكنه لا يحتاط كما احتطنا نحن ولا يستوقف نفسه . وبالتالي يفقدها كل ما تشعر به فى قرارة نفسها من ألوان القلق وصنوف الشك . وإذا كان ميرسون Meyerson قد زعم

أن العلم وجودى فأننا من هذه النقطة لا ندع مجالا لمثل هذا القول ونقطع دابر الشك حول جفاف العلم وانقطاعه عن الحياة . وبذلك نحكم على العلم بأنه ليس وجوديا على الإطلاق . فانه يعالج الذات الانسانية نفسها على أنها موضوع شأنها شأن علبة الدخان وساعة اليد ، وبالتالي يفقد كل المعانى الوجودية بمعناها الصحيح . العلم بهذه الصورة لا وعى فيه ولا شعور يقربه وانما هو احصاء أو تسجيل بارد لأشياء صامتة خالية من الانتباه . واذا 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 وانما هو - الى جانب هذا - بذل من الذات الانسانية تحاول أن تؤكد عن طريقه وجودها الخاص وطابع ذاتيتها الاصيل .

ولقد قلت أنا أيضا بأننى أخضع للخارج فى أكثر ما يشغل ذهنى من المسائل والخطرات وأنا أعود لأؤكد هذا القول ولكن على نحو آخر غير الذى يسير عليه العلم . فأنا حقا 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 دمت أمتلكها . اننى أشكر للمجتمع فضله فى أن نقل الى مثل هذه الاشياء التى جعلتنى أدرك وجودى الذاتى ولكننى فى نفس الوقت أفطن الى أننى حر فى انتقاء ما أرى 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 أشاءه 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 حى . . قد تكون هذه المجالات محدودة وقد تكون الامكانيات معينة ولكنها مع هذا تدع مجالا لاختيارى ، 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 لابنائها كيما تشغلهم عن أنفسهم وكيما تصرفهم عن القلق الذى تدخره نفوسهم لأوقات الفراغ . فتراه يخرج عليهم فى بعض الايام بقنبلة فى حجم

البيضة ومع هذا لا تكاد تلقى بها حتى تنفرش في مساحة واسعة من الأرض فتمحوها عليها محوا وتبيد من فوقها إبادة تامة . وكانت الفازورة القديمة تحاول أن تستهويك بغرابتها حين تقول : « قد الكف وتقتل ما به وألف ، ولكن أية غرابة هي تلك الى جانب غرابة هذه البيضة الحديثة . والواقع أن الحقيقة العلمية لمثل هذه المسائل قد لا تفاجيء الانسان وقد لا تستدعى منه التعجب والاستعاذة بقدر ما تفاجئه الغرابة الوضعية أو الحية . مثلها بالضبط في هذا مثل صورة لفنان كبيكاسو من أصحاب المذهب التأثري في الرسم الحديث . ومثلها أيضا كمثل ألحان سيدنى بيشيت على الكلارينيت أو كمثل تلك الصرخات الموسيقية التي تخرج من الأوتار أو التي تصدر عن الطبول محدثة في نفس الانسان دويا كافيا لأن يجعله يرتد الى غرائزه من جهة فيضغل بما يجد في ارضائها من لذة ومن جهة أخرى هي تملا احساسه وتفنى 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 للاشعور البشرى اظهاره في الميادين الفنية التي تصطبغ بالذات وتتأثر بالمزاج الفردي يطفح على العلم ويظفون 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 تخفى عنا حقيقةنا الانسانية بهذه الأساليب المفتعلة وبهذه الوسائل المصطنعة من أجل نفي ذواتنا والانشغال بالمستصغرات التي تقدمها اليها الحروق . أنا لا أذهب مذهب التقليديين في العلم ممن يقولون بأن الحواس زائفة بل أؤمن 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 مثل هذه الظروف لا بد من أن يخرج عن هذا النطاق كيما يؤلف ان كان مأتبا أو يصور ان كان فنانا أو يغنى ان كان ملحنا وانما من الضروري جدا بالنسبة اليه أن يتعمق هذه الأحاسيس بأجمعها فيحاول أن يعبر عنها التعبير اللازم بالنسبة للوضع الحضارى . نحن أبناء هذا اليوم بكامل صفاته الزمنية وبكامل كيميائياته الحضارية ولا بد من أن نوفيه حظه من التشبع بمادته التي يقدمها لنا . مكتوب علينا أن نواجه وضعنا لم يواجهه جيل من أبناء الاجيال السابقة .

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

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

فالواقع أن ظل الذاتية يسقط على التجارب الحسية التي يقوم بها الانسان . والتجربة هي عبارة عن الاحساس بشيء مضافا اليه الحكم . فالحكم أساس 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 .. وليسد ملثم لقوانين فكرنا ومكيف مع العالم الخارجى . وهو يقدم لنا واجهتين: أولاهما ذاتية والثانية موضوعية وكلاهما فى لزومه متساو مع الآخر تبعا لانه من المستحيل بالنسبة الينا كذلك مهما يكن الأمر أن نغير قوانين روحنا عن تلك التي ترتبط بالعالم » . وهذا الموقف أشار اليه بيزر Biser حين قال : أنه لا يمكن إلا أن يقال 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 الفيزيائية 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 الفيزيائى للشخصية ص ١٠٣ .

(٢) جيمس جينز : الفيزياء والفلسفة ص ٢٩ .

(٣) مجلة الفلسفة والعلم ، عدد ابريل سنة ١٩٤٧ .

وهذه الذاتية التي نتحدث عنها هي نفسها التي جعلت العلم يظهر في العصر الحاضر بهذه الألاعيب التي هي أشبه بالأعيب الفنون والآداب سواء بسواء . وليس غريبا أن يكون العلم كذلك . . فمن الملاحظ أنه من ضمن الانقلابات التي حدثت في تاريخ الفكر البشري أن صار التجاوب بين الأفكار الفلسفية والأفكار الفيزيائية مباشرا وسريعا . فالفلسفة والعلم الطبيعي كانا في العصور القديمة مرتبطين ارتباطا وثيقا ومع هذا فإنهما لم يكونا متجاوبين على النحو الذي نجده في العصر الحديث . أما اليوم فلا تكاد تظهر فكرة في الفلسفة حتى تجد من يشايعونها في ميدان العلم الخالص ومن يحاولون اثباتها بالتجريب المنهجي . مثال ذلك تلك التجارب العلمية التي يحاول العلماء الروس عن طريقها اثبات فكرة الديالكتيك وأنها داخلية في التكوين الأساسي بالنسبة للمخلوقات والكائنات وعناصر الحياة (١) . ولا تكاد الفيزياء المعاصرة تنطق بفكرة في الطبيعة عن المادة أو التأثير أو الكوانتا (الوحدات الكمية) حتى تظهر لها مقابلات في عالم التفكير الخالص . ولنضرب لهذا مثلا يتصل بفكرة الجبرية : فانه إذا كانت الجسيمات أو الكهارب تسير بغير ضابط مضمون بالنسبة لمستقبلها فكيف يمكن أن نقول بحتمية قاطمة أو باوتوماتيكية رتيبة . وقد يكون لنا الحق مثلا في الظاهرات العامة التي تجرى على مساحات شاسعة أن نتحدث عن حركية رتيبة cinématique أما في الظاهرات الخاصة بالمقاييس الذرية حيث تلعب الوحدات الكمية quanta دورا أساسيا فانه من العسير أن نتحدث عن رتابة أي عن حركة خالية من الحيوية الديناميكية .

وفي هذه الناحية يظهر لنا فرق أساسي بين الفيزياء القديمة والفيزياء المعاصرة من ناحيتين أولا من ناحية أن الترابط بين الأفكار الفلسفية والأفكار الفيزيائية وثيق اليوم أكثر مما كان في أي يوم فات . وثانيا من ناحية أن الفيزياء القديمة كانت تأخذ بفكرة الحتمية في الظاهرات بخلاف الفيزياء الحديثة . والواقع أن هذه الفكرة الحديثة في الفيزياء إنما هي صدى لفكرة الحرية التي شاعت على لسان هيوم وكانط ومن جاء بعدهما خاصة من الفلاسفة الوجوديين خصوصا في المدارس المعاصرة . والاحتمال هو الانشودة الإلهية لدى العلماء اليوم والترجيح - مجرد الترجيح - هو الأسلوب الذي لا يفتأ يقول به كل من يشتغل بالمسائل المنهجية في الفيزياء على الخصوص .

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

(١) كتاب : ملخص ريجز للمادية الجدلية ص ٧٧ من تأليف بودوستنيك وياخوت .

بسؤال بسيط فى هذا المعنى : هل يمكن أن نسلم بالاحتمالية فى العمل ذاته ؟ الواقع أن الفزياء القديمة كانت أكثر دقة فى هذه الناحية لأنها حين استمسكت بالجبرية كانت تؤيدها معملها وفكرها . أما اليوم فمن الصعب أن يجمع العالم بين الاثنين معا : أنه يؤمن بالاحتمال من الناحية الفكرية الخالصة . أما فى العمل : فإن إذا أنتجت ب كلما أضيف إليها ج من العناصر فإنها دائما فى الحساب المعمل تكون كذلك ولا مسوغ للاحتمال هنا (١) . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه يوجد هنا ضرب من التعميم الذى قد لا يجدى إذا نظرنا الى الأمر من وجهة نظر لا تسلم 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 العبث 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 شيء ثابت بالنسبة الى السلوك الخاص بالفرد أو بالجماعة . والحتمية أو الجزئية 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 لمجرد أحكام التوقع .

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

(١) جاستون باشلار : الروح العلمية الجديدة ص ١٠٨ .

(٢) فرنر هايزنبرج : الطبيعة فى الفزياء المعاصرة ص ٩ .

بهذا أستطيع أن أحكم على العلم بأنه يخضع لمقاييس ذاتية من الطراز الأول وأنه يعبر عن معاناة الانسبان أجل تعبير ، في الأفكار المعاصرة التي يتحصب لها . وإذا كانت فكرة الحتمية في العصور القديمة أو الى زمن قريب قد وجدت تأييدا لها من جانب العقلانية التي سادت في ذلك الحين فإن فكرة الاحتمال على العكس من هذا إنما تجد تأييدها وحمايتها اليوم من المنبع الوجداني والناحية العاطفية في الانسبان . أو بعبارة أخرى أكثر ايجازا انه حينما ضاع المنطق الأرسطى وذهبت عقلانيته التي كان يرددها أمكن أن يحصل هذا الانقلاب في تاريخ العلم وفي تاريخ الفزياء على الخصوص .

وقد يظن البعض منكم أن تدخل الرياضة في حياتنا وأساليب تفكيرنا من شأنها أن تتعارض مع ما كنا قد قلناه بشأن سيادة الناحية العاطفية أو الجانب الوجداني في الانسان . ولكن مهلا فسوف نرى بعد عملية تحليل صغيرة أن الجانب الرياضي في 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 في نفس الانسان . والواقع أننا اذا اعتمدنا على الاستدلالات المنطقية والأدلة العقلية وحدها لن نصل الى حقيقة واحدة وسنظل في دائرة مشاعرنا الخاصة مقفلا علينا دون أن نربط بين ما ندركه وبين ما يدركه الآخرون . ولا بد ها 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 نفسي أو « اتكالية » لها كل الصفات الوجدانية اللازمة لأية عاطفة كيما تكون لها هذه الصفة .

ثانيا : النقطة الأولى إنما وجدت نتيجة لهذا العامل الثاني وهو اننى أريد ان أعيش وان هذه الرغبة قد تغلب على كل رغبة أخرى . ولذلك أتعامل في سبيلها عن أشياء كثيرة تهدد حياتي في كل لحظة وتهدد الثبات الذى يجب أن تنسم به معارفى الخاصة . وهذه هي التي سميناهما بعملية الاتكال وهي عملية وجدانية خالصة تعينك على تفويت الفرص أمام التأثيرات المنطقية والوقوع تحت الاحمال الثقيلة التي تكومها الأحكام والتقديرات العقلية .

ثالثا : هناك عامل ثالث اندفع اليه بطبيعتي التي تنزع الى الكسل وتميل الى تعويض الجهد . فانا لو حاولت التفكير في كل خطوة وفي 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 أستقرئ بنفسى كل جزئية جزئية مما يدور حولى وحسبى أن أعلم عن هذا انه كذا وعن ذاك 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 عقول أخرى تدرك كما أدرك أنا تماما . وهذا العمل نفسه يحتاج الى وضع قضية كلية أخرى ولكن من معينى عليها ؟ لا شئ 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 المنطقى .

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 المسك بأطرافها وعلى هذا الاساس قامت النزعة النفسانية فى الرياضيات وفى المنطق على السواء . ولنعد الى أصول الرياضة فى مبدأ قيامها . سنرى فى التوا أنها تقوم على بديهيات أو مسلمات . والرياضة كما تتقدم تستلزم وجود هذه البديهيات بغير مناقشة ولا بحث ولا دليل عليها سوى ما تمتاز به من البساطة وما تحمل فى نفسها من معقولة . وذلك لأن البديهية لا يمكن أن تخضع للقياس المنطقى أو الحساب العقلى الدقيق . وما دمت تقتنع بصدق البديهية التي تبني عليها كل العمليات الاستدلالية فلا بد من النقة فى كل ما يترتب أو كل ما ينبنى 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 الوضعية لا يمكن أن يقال « ها هو ذا » أما الرياضيات فشرط لازم

(١) هنرى بوانكاريه : العلم والفرض ص ٢١ .

بالنسبة اليها أن تضع اللا متناهي في تقديرها تبعا لأنها تشتغل بالأعداد والمساحات والسنطوح وكلها عسير الضبط والحصر القاطعين .

ننظر مقدما في الحتمية فنجد أنها كما يقول جيمس جينز نفسه قد نشأت من شعور حيوانى فى الانسان . انك بالفطرة كلما وجدت راحة فى مكان أنست اليه واعتدت التردد عليه وهذا على اعتبار أنه لا يمكن أن يحصل على غير ظنك حاصل ما . انك تشعر دائما انه كلما توفرت شروط طبيعية معينة تحقق الناتج الذى تأمل فيه . والكلب من هذه الناحية تراه يأنس دائما الى المكان الذى يعتاد المرور عليه كل يوم ويجد فيه مجموعة وفيرة من العظام سواء عرضا أو بتدبير واحد من الناس . ولذلك هناك شعور كامل بالحتمية لدى الحيوان ولعلنا نحس جميعا بشعور الاستغراب أو الدهشة لدى الحيوان حينما يفتقد شيئا كان يتوفر وجوده كلما أحس بدنو صاحبه منه ساعة الظهيرة . ولكن ووا أسفاه لا يستطيع الحيوان أن يفسر توفر شيء فى كل يوم وعدم توفره يوما ما من الأيام . ثانيا تراه شاعرا تماما بملاحظة الشروط الطبيعية فى البيئة التى يتوفر ساعتها الطعام حتى ليكاد يكون آليا فى تتبع الاوضاع من حوله . وهاتان الميزتان ليستا متوفرتين لدى الانسان فالترباط بينه وبين الظاهرات المحيطة به ليس كاملا بل يكتفى بجزئيات يشتم منها دلالة الحصول لما يتوقعه . كذلك من ناحية أخرى هو يحاول تفسير غياب شيء توقع حصوله فى وقت كان ينبغي أن يحصل فيه .

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

(١) باشلار : الروح العلمية الحديثة ص ١٥٢ . وراجع أيضا كتاب فون هايك عن الثورة المضادة فى العلم ص ٢٦ .

وفي هذه اللحظة التي أدخل في فكره أن الحتمية انما هي وليدة التصرف الالهي وأن الله قادر على أن يخل بنظام الكون حسب أعمال الانسان الخيرة أو الشريرة بدأت عروض الحتمية تهوى ، وبدأ شعور بالاحتمال في مظاهر الكون يتجدد لدى الانسان . ذلك الاحتمال وقفه الانسان في التاريخ القديم على الهدايا والمناسك التي يتقرب بها الى الله . أما بعد هذا فقد أوقف هذا على ارادة الله عن النقص ولتعليق أفعاله على الطمع الانساني أو الرغبة الكامنة في قلوب الناس .

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

ولسنا هنا بصدد اثبات هذه الناحية - ناحية تأثير هيوم بالغزالي- وانما نحن بصدد النظر في الأصل الذي نشأت عنه الاحتمالية في الفكر الانساني . ومن ذلك رأينا كيف أنها خرجت من عقل الانسان حينما نظر الى الظواهر من حوله لا على أنها تخطيط خبط عشواء ولا على أنها يترتب أجزاءها بعضها على بعض وانما باعتبارها واقعة تحت تأثير الأرواح التي قال عنها طاليس أبو الفلسفة أنها تملأ الجو . ذلك هو الأصل في فكرة الاحتمال وهو أصل لا يشرف بحال من الاحوال . ويمكن أن نعرف منه تماما أنها فكرة توقفت على ايمان الانسان بارادته وهو يهدي الى الآلهة الضحايا من الذبائح . ولكن الانسان في 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 تنشأ من عدم امكان افتراض الجزئية

(١) من الثابت تاريخيا اليوم اسبقية الغزالي على غيره من فلاسفة الغرب ومن الثابت أيضا أنه ترجع الى اللاتينية وقراء ديكرت وهبوم. ونأثروا به .

فى أى شىء وحرية الانسان تنشأ من عدم القدرة على تنبئ 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 أكثر مما فيه ولا ينقص شيئا . لا أعنى بذلك تلك النظرية الطبيعية القائلة بأن المادة لا تفنى وانما أعنى تلك النظرية البيولوجية التى تقول بأن الكائن الحى من علامات حياته النمو . فالعالم اذا يتصف بالشبات وسواء انتقل جزء منه الى مكان لم يكن فيه أو لم ينتقل فهو لا يعرف شيئا عن هذا . كذلك الأوضاع فوق وتحت ويمين وشمال لا صفة لها ولا معنى . فلما جاء الانسان ونظر الى العالم أكسبه 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 شحناتها والتفاتها بل ما معنى التطور نفسه ما لم يوجد الانسان ؟

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

٢ - المادية العقلانية ورومانتيكية العلم

ولد جاستون باشلار Gaston Bachelard صاحب مذهب المادية العقلانية فى بار سير أوب فى فرنسا سنة ١٨٨٤ . واشتغل موظفا بمكتب البريد فى ريميرمون بعد انتهائه من الثانوية العامة . ثم قام بأداء الخدمة العسكرية وعاد بعد أدائها للعمل فى باريس . واشتغل 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 قليلا من باريس . وهى مدينة على نهر الأوب أحد روافد السين .

وخلال فترة التدريس استعد للحصول على الليسانس قناله سنة

١٩٢٠ كما حصل بعد ذلك على الاجر جاسيون في الفلسفة سنة ١٩٢٢ . وبعد ذلك تقدم برسالتين الأولى عن المعرفة المتقاربة (١) والثانية عن دراسة تطور احدى مشكلات الفيزياء (الانتشار الحرارى في الاجسام الصلبة) (٢) لنيل دكتوراه الدولة . فحاز عليها سنة ١٩٢٧ وعين في سنة ١٩٣٠ أستاذا بجامعة دييجون وظل بها حتى انتقل الى جامعة السوربون في سنة ١٩٤٠ . وأصبح من سكان شقة متواضعة تطل على ميدان هوبير . باحدى عمارات الحى اللاتينى على بعد عشر دقائق من مبنى الجامعة . وحين صرت من تلاميذه في رسالتى عن منطق تفكير برادلى سنة ١٩٥٢ ترددت عليه مرات كثيرة في شقته تلك . وكان يعيش بها مع ابنته سوزان باشلار التى صارت بدورها استاذة للفلسفة بالسوربون ومؤلفة أهم الكتب عن فلسفة هو سرل . وكانت زوجته قد توفيت فعاش حياة منفردة مع ابنته . وكان يلقانى في كل مرة في ملابس العمل بالبيت وهي عبارة عن جاكته ذات خروق في أكمامها عند كوعه وبنطلون يمسكه 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 في محاضراته تكررت نظراته نحو النافذة المجاورة وارتعدت الكلمات على لسانه ارتعادا متدا وهي تنبثق من أعماق حلقة . وكانت ملابسه عادية الا في 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 في الجو المناسب على منضدة أمام مقهى بشارع المدارس بين شارعى شامبوليون والسوربون . وتجد أمامه حينذاك كوبا من البيرة الصفراء .

وأسعدني الحظ بالدراسة عليه طول اقامتى ببافيس حتى وقع العدوان الثلاثي على مصر في سنة ١٩٥٦ . وكان يحتاج في فترات الراحة بين المحاضرات الى بعض أوراق من مكتبه أو من سجلات الجامعة فيدفع أمامه بابنته استاذة المنطق بالجامعة لتسرع بدورها عدوا الى حيث تزدى له مطلبه كأنما يعامل طفلة ببيتسه . وحياته ومحاضراته نموذج حقيقي للعالم الذى جمع أقصى آماد المعرفة في الرياضيات والآداب

والعلوم والفلسفة • وجمع الى بساطته ذقة عنمية فريدة وحرصا قويا على تنفيذ الافكار الفلسفية تنفيذا مذهبيا واعتزازا حادا بالفكر الميتافيزيقي الخالص • وكان يكره الفلسفات غير الاصيلية وغير المتماشية مع منطق البحث الفرنسي في الأسلوب والتنظيم والاداء كما كان يزدري الوضعية المنطقية ولا يلتفت اليها • وأتاح لي دراسة الأجر جاسيون بالسوربون وضمني الى حلقاته في معهد تاريخ العلوم وصناعاتها الذي كان مديرا له • وأشركني في لقاء بعض المحاضرات في السوربون تحت اشرافه المباشر •

وباشلار هو مركز الثقل للفكر الفلسفي الذي تجمعت لديه كل مذاهب العصر من ظاهرية ووجودية وسيريالية وتحليلية نفسية ورومانتيكية شاعرية وتطورية ونسبية وتعديدية • وخاض عقله تجربة المنطق والعلوم والرياضيات البحتة واجتاز معارف هذا الجيل كخلاصة لفكر سالف وكبدائية للتحويلات المستحدثة • وعنده ان الفيلسوف لا ينبغي أن يقف عند حد التساؤل عن مدى انتماء افكاره الى هذا المذهب أو ذاك ولا يجب أن ينظر في أى استفسارات يقيمها ضده أصحاب الفلسفات المعادية • ليس للفيلسوف أو العالم أن يخالجه الشك فيما اذا كانت افكاره من النوع الذي يقبله الواقعيون أم لا • المهم أن يكون العالم في اشتغال فعلى بالعلم • ومن الواضح دائما على حد تعبيره أن العالم لا يحلم ما دام يعمل ويشغل • وعلينا أن نفرق بين الواقعية البدائية والواقعة المثقفة أو بين الواقعية الساذجة والواقعية الذهنية الذكية • وهذا هو السبيل الى استخلاص المادية العقلانية كمذهب مفاير لسواه •

فالمادية العقلانية (١) تسعى لتأكيد العلم بطريقة أخرى غير طريقة الفصل الكامل بين الحياة العقلية وبين الحياة الاستحلالية • لا بد أن نقبل في نظر المادية العقلانية حياة مزدوجة هي تلك التي تضم انسان الليل وانسان النهار • فيتوفر للبحث العلمي أساس مزدوج مبنى على التاريخ الطبيعي البشري 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 • وقلما يحصل التوازن الكامل في أى بحث من البحوث بين هاتين الدائرتين • بل يكفي الشروع في أى نوع من الدراسات من أجل انبثاق صراع مستمر بين قيم الاستحلام والقيم الذهنية • وتؤكد هذه القيم وتلك وجودها الحقيقي في هذا الصراع

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

ويصرح باشلار من ثم أنه سيضطر من أجل اقامة مذهبه في 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 ذهني يحد . ولكن لا ينبغي أن تغيب عنا ملامح الموقف المزدوج في كل طبيعة نفسية . إذ يوجد في كل طبيعة نفسية - كما سبق القول - ازدواج بين ميول تصويرية وميول فكرية . وعلى الرغم من النزعة الذهنية التي ارتبط بها كعالم كيميائي لا يمكن أن تغيب عن خاطره أرضية خلفية من الطبيعة النفسية التي تنبت فيها التصاوير .

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

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

يعيد عن القيم الأولية . فهذا التحول لا يمكن أن يعاد ربطه بالشعور
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 نجتمع 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 الإيجابى 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 أن ترضى بالمظاهر الأولية .
لا يمكنها أن تأخذ بأول حصاد . فليس فى مثل هذه المستويات أى مبرر
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 معانى الكلمة . انها في الواقع ملتقى التقاطع لجملة التجارب الملتحمة المتماصة حيث يستوثق الفكر ويتحقق عن طريق الجزارات 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 ببعد 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 احتراف 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 نبحث الأجسام التي لا وجود لها الى الوجود .

أما الأجسام التي توجد سلفاً فمن واجب عالم الكيمياء أن يعدها من جديد لاعطائها كياناً من النقاوة الملائمة . عليه أن يضع هذه الأجسام وضعاً جديداً حتى يجعلها في مصاف الأجسام التي خلقها الانسان . أي 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 أي 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 . فبهذا تستطيع الايجابية الانسانية انماء نظام الطبيعة وخلقه خلقاً مع محو القوضى الطبيعية .

وهكذا نستطيع أن نقول أن المادية المزودة بالثقافة تقوم أساساً على دياكتيك أصلي 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

نتمتع من أنهم لا يصلون عن هذا الطريق الى فلسفة ايجابية حقيقية . فالعلم لا يملك الفلسفة التي يستحقها . ذلك أن العلماء كأصحاب النظريات الرياضية 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 فتحتفظ دائماً بأسرارها . ومن هنا يلجأ هؤلاء الوضعيون الى حرفة المناهج التي تسقط فلسفاتهما على معارفهم وتدفع بهم الى التخبط .

ولهذا يقول باشلار انه من قرابة الاثنى عشر عاما بكل اللامسات الخاصة بالفصل المادي بين الخيال والتجربة . وصار هذا الفصل ذاته - وهو فصل مرئى في الوقائع - مفروضا عليه فرضا كمبدأ منهجى . وهكذا أصبح واضحا لديه دائما في لوحتين منفصلتين : الاقتناع بالاحلام والتساوير من جهة والاقتناع بالعقل والتجربة من جهة اخرى .

وقد تطور جاستون باشلار ابان تلك المراحل من تفكيره العلمى والرياضى الى مستوى الفكر الفلسفى . لم يبدأ بالمنهج الذى يفرض على فكره اتجاها من الاتجاهات . . وانما تمثلت دائما أمام ناظره ضرورة اكتشاف المنهج فى الطريق . وأراد أن يستلهم وقائع العلم وفروض الرياضيات ذاتها . وبدأ بالرياضيات والعلوم حتى تأتى له أن يضع المادة وضعا جديدا . وهذا هو سر الاصطناع الذى ضمن له الإلتقاء الى المادية العقلانية . كان بحثه فى ظاهرية المادة نوعا من التأمل المستمر المتداخل فى كيان المحسوسات لا من حيث هى أشكال وهيئات وانما من حيث هى كثافة ومقاومة . وعمد بعد ذلك الى توفير الظروف التى تمهد لمواجهة المادة مواجهة فلسفية . وتعنى المواجهة الفلسفية أن ننحى جانباً معرفة المادة كمعرفة بالاضافة أو كمعرفة من المرتبة الثانية وأن ننكر بالتالى ما اعتدناه 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 احدى متواليات الموقف الموضوعى . وبعد الفيلسوف هذا الموقف كما لو كان فى انتظار الأشياء وكما لو كان أوليا بالنسبة الى البحث الموضوعى . وهذا الموقف يرفض ملامسة الشيء ويكتفى بحفظ الأبعاد بينه وبينها . لا شك أن دراسة مقاومة الشيء ستأتى فيما بعد . ولكن الفيلسوف يرغب أولا 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 مقولاته .

ومن شان هذا الموقف الذى ينظر الى الشيء دون أى اعتبار للمادة
ان يفصم عرى التماسك الاساسى بين الشيء ومادته . وحينئذ تحكم
الفلسفة على نفسها بالدوران حول محور التأملات . وستظل الفلسفة
بذلك فى نطاق التأمل الذاتى . لا شك أنه لا يمكن تخليص الفلسفة من
مزىة 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 نشير الى التعقيد المائل 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 المادة . أن المادية الايجابية تبدأ
فتحصل كل فلسفة عاملة على استعاراتها وقوة تعبيراتها وعلى كل لفتها
من مقاومة المادة . يستحيل أن تقيم فلسفة للأداء العملى الا اذا استطاعت
فلسفة المادة استخلاص كل ملامحها المميزة من الوعى العنيد . اذا زدنا
هذا الوعى العنيد بالعمل فانه يصير نوعا من تقوية الوعى المواجه للأشياء .
بذلك يستطيع الطابع التوجيهى للوعى أن يؤكد وجوده بقوة فى الواقع
الحقيقى . ويضطر الوعى من ثم الى أن يتابع طريقه وان يستبعد ازدواجه
من أجل تحقيق مجهود الجسد وزيادته . فبدون مقاومة المادة تبقى
فلسفة الارادة محصورة فى دائرة المثالية كما هو الامر فى فلسفة
شوبنهاور .

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

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

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

وكيما نتنقل 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 فى الواقع وبين التجربة فى العلم حتى نفهم كيف تبعد المادية المنطقية التقدمية عن المادية الساذجة . أو بعبارة أخرى يجب أن تبين الطريقة التى تنتقل بها المادبة المنتظمة من الضمانات الواقعية حتى تبلغ يقين العقلانية . ولا يقوى على الحام الواقعية بالعقلانية سوى عمل الفكر الشاق وعمل التجارب العلمية . فالفكر هنا له ماض والثقافة لها تاريخ . ويثبت تاريخ التنظيم الخاص بالعناصر الكيميائية نوعا من التسلسل فى النظام الذى لا يمكن أن يقهره الشك عندما يبلغ ذلك التاريخ فترة التعقل .

والعلم الحديث لم تعد تفريه عمليات التركيب المباشرة . فهذه العمليات تتم فى مستوى المعطى المادى المباشر . انما يأخذ العلم الحديث بالتركيبات المقامة على أسس نظرية واصحة مسندة من الترتيب العقلانى الخاص بهذه الاسس النظرية . ولن يستطيع الفيلسوف الذى لا يتحقق من الباطن العقلانى فى التركيب الكيميائى أن يدرك طبيعة ظاهرية الوعى التركيبى . لن يمكن مثل هذا الفيلسوف أن يفطن الى الوعى التركيبى الذى يسيطر على الكيمياء المزودة بالثقافة . انه سيستمر فى النظر الى التحليل والتركيب كعمليتين متناقضتين منطقيا . ولو استطاع مثل هذا الفيلسوف أن يمضى ابتداء من ظاهرية مبسطة مبنية على التناقض بين التركيب والتحليل لما وصل الى أية تحديدات مميزة حقيقية للمواقف الشعورية العلمية . انه يبنى نظريته فى التناقض بين التحليل والتركيب على اللف السريع بمجال البحث العلمى . ولهذا فلن يفطن الى أى شئ يتعلق بظواهريات الفكر الحديث ولن يتبين الخصائص المتعلقة بالوعى ازاء مهمته التكوينية والتطورية الثقافيتين .

اذن فنحن الآن فى موقف ثقافى يتطلب من الظاهرية ألا تعود فقط ببساطة الى الأشياء نفسها . وينبغى أن يتخلص الوعى عند العمل من تأثيرات البحث الباطنية الاولى . فبذلك لا يكون الفكر العلمى ملتزما التزاما نهائيا بتعيين سابق للمواد . انه يستبصر ما وراء الأشياء أى المادة . لذلك يبدأ بنوع من السلب . ان الفكر ينفى الشئ ليكتشف

المادة . وريهنما الآن أن نلتفت الى الاختلاف بين الشيء ومادته وأن ننشد وعيا ماديا على الخصوص .

ويكفى لمعرفة أهمية ذلك كله أن نرى كيف تستطيع بعض التجارب الجزئية أن تلزمنا باعادة ترميم مذهب بأكمله بناء على ما تلقيه من أضواء فى بعض حالات التقدم العلمى . والوعى العقلى يشقف نفسه بنفسه خلال التغييرات التى تشمل الأنظمة العقلية - ففى التجربة كما هو الامر فى الفكر تصبح المادية المنتظمة نوعا من التنظيم الجديد . فالمادية المنتظمة ليست بحال من الاحوال وصفا لعالم منتظم . وليس ما يهملها 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 الفزياء من حيث هى مستبصرات خارجية . فغالبا ما يتطرق الدهن الى افتراض مسائل معينة وراء المظاهر العادية . ولكن من أين نضمن أننا لا نفترض مسائل خاطئة تأصل للمسائل الصحيحة التى نحتك بها فى تجاربنا العملية . ولذلك فالفكر الفلسفى مضطر الى عدم الاكتفاء باللعب على السطوح . وحتى حين يستطيع ان يتعرف على كثافة المادة بوصفها احدى الموضوعات الفيزيائية لا يمكنه الوقوف عندها . هذه الفكرة قد تخدم تعيين العناصر الكيميائية الجزئية بوضوح . غير أننا لا نكاد نزج بفكرنا الى مفهوم خاص بتداخل المواد فى الكيمياء حتى يصبح دور الكثافة 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 التتابعات الحقيقية . ان الفكر الفلسفى مطالب بمحاذاة التكونات الداخلية فى المادة حتى يتهيأ للتنظيمات القائمة على حقائق أولية بسيطة . ومع هذا فان المنظور العلمى الخاص بالاعماق الموضوعية للواقع 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 يمل من تكرار ندائه بضرورة الرجوع الى الشيء نفسه . ولكن الى أى شيء نرجع اذا كانت الثقافة العلمية ذاتها توعز الينا ضرورة الانفصال عن الأشياء الأولى .

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

تصنيف قيم التجارب العلمية حتى يجيبنا اصحابها بتلك الصورة القديمة الدالة على التشكك وهى صورة الحجب التى كانت تغطى ايزيس والتى كلما رفعنا حجابا منها وجدنا أنه لا يزال يتبقى دائما منها الكثير الذى يخفى أسرارها . حينما نجد الفرصة من أجل الاعتراف بأعمق الموضوعية وبالتالي من أجل اكتشاف التدرج العقلى المقابل له فى الوعى يرفض الظاهريون هذا الانهيار العقلى الذى يعيننا على أن نكتشف كل مرة دفعة عقلية أكبر كلما أذينا الأوهام الأولية . والحق أن أعمق الموضوعية كما يخوض فيها العلم الحديث لا تزال تبدو فى كل مرة وعند كل اكتشاف نوعا من الامتداد العقلى . وذلك طبيعى لأن القدرة على التفسير تزداد فى أمثال هذه الحالات . وكلما ذهبت التجربة الى الاعماق كلما انتظم السياق المذهبي للمعرفة .

لا بد اذن أمام هذا الوضع من استعادة الانتباه مرة أخرى . من الضروري أن يصاحب عمليات الصناعة المتعمقة فى المادة فكر واع لحقيقته عقلية . ويصبح الشعور بعقلية المعرفة نقطة ابتداء جديدة فى الظاهريات . وهذه العقلية توضح بالانابة كل الاحالة المتبادلة التجريبية للوعى الأولى كما تعزز توافقية الوعى الأساسية عند يقظته . فالوعى العقلى يربط الكائن المفكر بنفسه فى تجربة فكره الخاص . ولا نكاد ننشئ معرفتنا على طول التقدم المعرفى للعالم حتى نصبح واعين لتاريخنا الطويل المحدد أو على الأخص أننا 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 تبسيطي فى العلم هو موقف مؤقت . وما كان ميدانا للاحتمال الفلسفى من قبل أصبح لدى العالم الحديث مدارا للتعقلات التى تنزع أكثر فأكثر نحو الانتظام وأكثر فأكثر نحو التدرج . وبهذا يؤدى 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 لحدى فلسفات الكيمياء أو لحدى 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 .

إننا نرى الفيلسوف غير راغب في متابعة العمل العلمي الطويل الشاق في سبيل وأثناء فهو لن يتصرف على علوم المادة وهي تتكاثر وتنظم مبادئ المادية المركبة . فالفيلسوف يريد عادة أن يقوم بأعداد أحكامه عند البدء بينما لا نفقا التجربة ان تفيض باستمرار على جانبى الدعاوى الفلسفية (١) .

اننا لا نحصل على الثقافة العلمية اللازمة حينما نكتفى بتسجيل نتائج الفكر العلمى في حد ذاتها . اننا لا نستطيع أن نزن الحقيقة وان نقيدها حق قدرها الا بمتابعة الخطوات المتتالية التى تتحقق بها الصيغ والمعادلات . ولا نقوى اطلاقا على تقدير قيمة التقدم العقلانى مالم ندرس التمثيل الصورى أو التشكل التكويني لتجاربنا على المادة . ذلك ان تقدم العقلية وتقدم التحقق الواقعى يساند أحدهما الآخر . الواقعية الحققة والعقلانية الحققة كلاهما نهائى في وضعهما معا . وبمتابعة المصير المميز الواقعية العادية في حقل العلوم نفسها تبدو الواقعية كما لو كانت مبكرة أو تبدو غير مستوفاة النضج العلمى . انها علامة الايمان الذى لا ينتظر لأدلة من أجل تأكيد اعتقاده وتثبيتته . قد تتأكد صحة الفكر والواقعى وقد تؤدي التجربة الوضعية بتتابعها المستمر الى توثيق اثبتت الفكر الواقعى . . ومع هذا فمن الضروري أن نعبّر تاريخ المشكلة بكلمه لتؤكد من واقعية الواقع اينما كان . عند دراسة صور الجزئيات الذرية مثلا ينبغى الانتقال الى الصور الخفية حتى يمكن من تعيين حقيقتها المادية . فها هنا تلمب قوى مجهولة من شأنها أن تحيل كل صورة من الصور الى مجرد لحظة في التطور الديناميكى .

وعلى ذلك فان تصويب الموقف الفلسفى من اعلم يتطلب منا الانغماس في المشكلة الى أقصى أبعادها وأعماقها . غالبا ما ينقل الفيلسوف حدوسه واستلها ماته الموقفة عن عالم البلورات وكيفياتها الهندسية الساكنة الصلبة الى مفوماته عن أشكال الجزئيات الذرية وصورها المتذبذبة . يعنقد الفيلسوف اذن أن صور الجزئيات الذرية هى نفسها صور البلورات المصغرة . واذا لم يكن الفيلسوف حينذاك غير مزود بمعرفة دقيقة للهندسات البلورية فسيقع الفيلسوف في دائرة الواقعية الأفلاطونية . والواقعية الأفلاطونية لا تفترض وجود التصورات وجودا لفظيا أو فكريا وانما ترى لها وجودا واقعيا حقيقيا . والفيلسوف المعاصر يقع في نفس هذه الواقعية حين يتعرض للتجارب العلمية في مجالات الجزئيات الذرية (١) . انه يسقط الحقائق الشكلية التى اعتادها على واقع

(١) فارن ١٩٥٠ كلام العالم الفيلسوف لوى دى بروى في حياة العلماء واكتشافهم ص ٢٦٢

الاشكال البلورية وتتحول هذه الأخيرة في يديه الى نماذج خالصة
تنظيمات تجريدية . ولكن هذا الموفق لا يعدو ان يكون عبارة من عبارات
البلاغة الفلسفية . ولهذا الكلام أهميته في أحد مؤتمرات الفلسفة ولكنه
لا يحوى أى قوة تفسيرية أو تقويمية للمعلومات . ولا تستطيع الواقعية
المباشرة أو الواقعية الأفلاطونية أن تقوم في مجالات العلم بتعيين حقيقة
الوضع الحديث بالنسبة الى الصيغ والرموز والتخطيطات والنماذج
والأبنية والتمثيلات والصور والأشكال الهندسية . مع أنه من الضروري
أن نتحقق من هذه التصورات في لحظة قيامها داخل السياق النظرى .
ولا تناسب هذا المجال سوى الواقعية التى لا تتحدد الا في لحظة متقدمة
على نحو كاف في عمليات البحث .

البراءة غير موجودة اذن في حقل البحث العلمى . 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 الشعور بالمصير الهام
الذى يتعلق به معرفية المعارف التى تتخطى نطاق المحسوس فانه يوقف
التاريخ ويجمد العبارات والصيغ . وقد أصبح المحور الوضعى لعالم
الكيمياء الحديثة ميالا الى جانب التركيب والى الحركة الديالكتيكية
التي تثبت قدميها 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 سلالام 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 هيبلوليت . وهى ذاتية تأملية بتكون ولا تكون في داخلية
التجربة .

وقد تنبه باشلار الى جانب المادية العقلانية بعد دراسة الميكانيكا
التموجية وبعد الوصول الى أقصى آماذ النظريات النسبية . واكتشف
خلال دراساته أبنيتها 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 والى لا تنشأ
في نفس مستوى الحدث الحسى . ونظرية النسبية هى أصدق مثل لهذه

الحالة بشقيها المحدود والعام . فهي تعبر عن هذا الاتجاه الخاص بالذهن الذى يخترع عقليته ومعقوليته والذى يخاطر باستخدام الفروض الأكثر تعميما دون ضمانات مفروضة بالاكراه . ولهذا لا تسعى الى تصحيح نظريات نيوتن عن طريق نوع من انتقريب 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 الحسى - كما يقول هيوليت - فستكون شيئا آخر سوى الافكار والشحوب والضمور لما هو محسوس . وستصبح الماهية دالة تضم المحسوس فى كلية علاقاته المحببة 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 Phénoménotechnique .

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

٣ - نظرية المعرفة الناسلية

هذه إحدى 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 أخطر أنواع 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 أستاذ علم النفس بالسوربون وبجامعة جنيف . ولقد أصبح الأستاذ بياجيه اليوم علما من أعلام علم نفس الطفل فى العالم وترجم له الى اللغة العربية كتابان من كتبه ، كما قامت جامعات إنجلترا وأمريكا بدعوته للقاء 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 جينيف . وبدأ محاولاته لارتداد 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 جينيف . وهو معهد أنشئ خصيصا لهذا الغرض ولأجراء تجارب وأبحاث علمية عن الاطفال كما أنه كان معهدا لاعداد وتدريب المدرسين . وأخذت هذه التجارب شكل محادثات تدار مع الطفل بالطريقة التي يمكن بواسطتها استطلاع أفكار الطفل ومعتقداته ومواقفه وتخیلاته عن موضوع معين تحت الاختبار .

ولم يكتف بياجيه بهذه الابحاث فأصدر كتابا أخرى بصورة 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 ليف كير من تلاميذه الذين درسوا عليه علم النفس كما أنه هو نفسه كان يدير دراساته فى أول الامر تحت اشراف أساتذین من اكبر أساتذة علم النفس والتربية وهما الاستاذ فلورنوا Flournoy والاستاذ كلاباريد Claparède ومما أضفى على هذه الدراسات أهميتها البالغة أن بياجيه تخلص من العصبية المنهجية ومن الحماس المذهبى واتخذ لنفسه أسلوبا من انتسامح حيال الدارسين لعلم النفس وصار يتلقى أى نوع من أنواع التوجيه أو النصيحة بصدر رحب . وأظهر استعدادا دائما 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 الاوهام والخیالات التى يستحدثها بنفسه لنفسه Antistic واتصاله طفيف - ان لم يكن معدوما - بالحقيقة كما انه متهىء دائما لخدمة رغباته وميوله ثم تتلو هذه المرحلة مرحلة أخرى من التمرکز الذاتى egocentrisme وهى المرحلة التى يحمل فيها الطفل ايمانا ضمنيا بأفكاره وتجاربه دون

دون احتياج الى برهان أو دليل . وهذه المرحلة تصبح أفكاره عن السببية بنوع من الاستحياء (بحث انحية) خاصة فيما يتعلق بالاشياء المتحركة أو 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 الانفرادية أو طابع المنولوجات الجماعية التي يبذل الاطفال خلالها انتباهها ضئيلا جدا بعضهم الى بعض عند الكلام معا ولا يجدون أى متعة فى تبادل الآراء . وتبقى هذه المرحلة حتى خوالى 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 خير 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 . إن 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 أجرت بحوثها فى علم نفس الطفل بمدرسة بست مالتنج Malting فى كامبريدج وأهم دراساتها : النمو الذهني عند الاطفال الصغار ، ولدراساتها قيمة كبيرة فى التربية وموضوعات السلوك والتفكير .

جان بياجيه الوارث الحقيقى لمذاهب الفلسفة القائمة على الاستفادات النفسية، والبيولوجية فضلا على أنه صار يغذى فلسفة العلوم ونظرية المعرفة بأدق المواقف واقواها .

وهكذا عالج بياجيه عمليات المنطق الرياضى بالاسلوب الفاعلى 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 مانشستر - الى أن الفرض 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 صوره التى تظهر فى المستويات المختلفة خلال النمو الدهنى . 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 تربت على اختمار 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 كيما 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 مانشستر)

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

وقد احس بياجيه نفسه بان موقفه الفلسفى النهائى يحتلج الى توضيح من وجهة نظر اختيار الموضوع . فبعد ان 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 الحلم كان يراوده منذ اشتغاله بدراسة علم الحيوان ولذلك اهتم بمشاكل التنوع والتكيف وبمسائل المنطق والمعرفة . وتمنى ان 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 ان أبحاثه الأولى عن منطق الطفل لن يستغرق أكثر من خمس سنوات فاذا بها تستغرق ثلاثين سنة ولم تنته بعد . ويقول بياجيه ان فلسفته المسماة بالمعرفة الناسلية هي نتيجة للمقارنات التى ظل يعقدها بين الناسلات النفسية للعمليات الذهنية وتطورها التاريخى .

والواقع ان فلسفة المعرفة الناسلية تقوم على أكثر من أساس وتشتمل مقوماتها الروحية والمعنوية من تيارى العلم النفسى والعلم الطبيعى . والمعرفة الناسلية هي 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 منخضصا 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 تحاشيها والتى تفصل بين المفاهيم 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 إحدى الظاهرات وفي قوانين الوراثة وفي حالة من حالات الإدراك وأحيانا أخرى يصعب ذلك تماما مثلما هو الامر في موضوع الحرية الانسانية . ولهذا توصف المشكلات الأولى بأنها تحمل طابعا علميا بينما تعد المشكلة الأخيرة من نوع فلسفى .

وإذا كان لهذا التقسيم معنى فمعناه أنه قد أمكن عزل المشاكل الأولى بطريقة لا نبضت عند حلها كل مشاكل الوجود بينما تظل المشكلة الأخيرة 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 اذا 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 البحث . وديكارت نفسه هو الذى نصح بأن نخضع التأمل الفلسفى بيوم واحد في الشهر وأن نوقف بقية الشهر على دراسة التجربة أو الحساب . ومعظم الذين يناقشون 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 تتصف بصفات 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 تمنح 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

يشير 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 الأمر متعلقا بتحليل اكتشاف معين ذى تاريخ محدد المعالم أو فكرة متميزة بيئة 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 المرء بانتقاله الى تناول الأشياء فى سلسلة من المسائل الجزئية المجسمة عندما يستفسر : كيف تزداد المعرفة ؟ فمن هذه الوجهة 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 والتغير . واعتماد هذه النظرية على الناسلات عند تحديد طبيعتها المعرفية معناه أن هذه المعرفة تبنى خصائصها على دراسة وافية لتطور الكائنات خلال تاريخها الزمنى منذ وجودها فى الحالة النووية . ولكى نحصى هذا المذهب المعرفى الجديد من أخطار التكوّص أو التفرق لأبد من أن نخلق منهجا دقيقا يخضع له ويمنى وفقا لمقتضياته . ييسد أن التساؤل عن كيفية ازدياد المعارف يستلزم كذلك أن نلم منهجيا بكل معرفة من ناحية تطورها فى الزمان بوصفها عملية مستمرة لا تلحق 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 لسبين : أولا لأنها تحتوى على معرفة لا يملكها كل عقل مفكر وبالتالي

تستحق دراسة تكوينها ابتداء من معارف أقل . وثانيا على الرغم مما
تحتويه 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 فيثاغورس وبين ما آلت اليه فى كتاب
أصول الرياضيات الذى وضعه كل من رسل وهوايتهد .

ولا شك فى أنه من الممكن فهم الاشكال الهندسية والتحليلية دون
اهتمام أو انشغال بشأن الحقيقة . ومع ذلك فاننا واثقون من أن التجربة
لن تفترض الخطأ فى هذه الاشكال من حيث هى استنباطية متماسكة
بل وان التجربة نفسها سوف تعمل على ملء هذه الاشكال ان عاجلا
أو آجلا وستتكيف معها تماما . وهذا هو وجه الحيرة فى الامر . اذ أن
الرياضيات مع تطابقها دائما مع قطاع معين من الحقيقة الطبيعية تتخطى
هذا القطاع بتعميماتها . فالرياضيات لا تنبنى ابتداء من درجة معينة
أو من مستوى معين فى تطورها على أى 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
فى هندسة اقليدس اعتمادا على المقاييس . ولكن ابتداء من سن ١١ ،
١٢ سنة عند الطفل وابتداء من حضارة اليونان فى التاريخ يرتفع
مستوى الاستدلال الرياضى عن مجرد التقرير التجريبى . 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
فى تمييز المشاكل بعضها عن بعض ووضعها فى أقسام . فهذه العبارة
مثلا : $1 + 1 = 2$ هل هى حقيقة أم هى أمر متفق عليه أم هى 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 والتى يستخدمها فى كل أفعاله تقريبا .

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

فالمنهج الناسلي يدرس المعارف من ناحية دورها في بنائها الحقيقي أو النفسي وينظر الى كل معرفة من ناحية ارتباطها بمستوى معين من العمليات في هذا البناء . وهو منهج لا يسعى الظن مقدما بالنتائج التي يؤدي اليها استخدامه بل هو المنهج الوحيد الذي يتصف بهذه الصفة على شرط التمشي مع وجهة النظر الناسلية حتى آخر الشوط الذي تؤدي اليه .

ان أصحاب نظريات المعرفة يهتمون الاعتبار النفسية الناسلية بأنها تؤدي حتما الى نوع من الوضعية التجريبية وأنه في امكانها أيضا أن تنقلب الى نظرية قبلية أو حتى افلاطونية . ولكن الظروف التي أدت الى اساءة الظن بالمنهج الناسلي الى هذا الحد هي أن بعض النظريات المشهورة في تاريخ الفكر ابتداء من الفلسفة التطورية عند اسبenser الى نظريات انريكيث Enriquis (١) الحديثة قد توقفت في منتصف الطريق عند تطبيقها للمنهج الناسلي .

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

أولا : ينبغي 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 الناسلي هي الموازنة التشريرية بين الابنية العقلية والتطور بها الى الفسيولوجيا العامة للعقل . فكل معرفة تتضمن عملا بنائيا عملا وظيفيا . ودراسة البناء العقلي ضرب من علم التشريح كما أن الموازنة بين الابنية المختلفة نوع من التشريح

(١) فيديريجو انريكيث Federigo Enriquis من علماء مطلع هذا القرن الذين صبغوا العلوم والرياضيات بالدراسات النفسية وكانت له نظريات متصلة بالسببية وتداعي المعاني . ومن مؤلفاته تطور المنطق ومشكلة المعرفة .

المقارن . أما التحليل العضوى الوظيفى فهو ضرب من الفسيولوجيا .
واذا 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 الاولى جدا للنمو
الوجودى الناسلى او لنمو الخلائق الناسلية . فبمثل منهج النشوء
النوى امكن 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 نقديا . وهذا
الشكل التاريخى النقدى هو الشكل المنهجى الذى يجرى تطبيقه على
تاريخ العلوم وعلى الافكار الاساسية التى يستخدمها ويبنوها العلماء
خلال تطورهم الاجتماعى . والمعرفة الناسلية لا تقوم بتطبيق المنهج
التاريخى النقدى على المعرفة فى مراحلها الاولى 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 بالتساريخ النقدى الى
استكماله بمبدأ خامس يختص بمنهج نشوئى نووى عقلى . وهو منهج
آخر سوى المنهج النشوئى النوى الفسيولوجى فى المبدأ الثالث .
فالمنهج النشوئى النوى العقلى يتابع الافكار فى نشأتها الاولى جدا
عند تحليل النمو العقلى للطفل او 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 يكفى كل من
علم الاجتماع وعلم التاريخ لتفسير كيفية تمثيل الطفل للنظم والامواضع
التى يتلقاها وكيفية تصوره لاشياء التى تحيط به . ولهذا يلبي المنهج
النفسى الناسلى احتياجنا الى معرفة موقف الطفل من التراث الاجتماعى
ومن الامواضع المعنوية والحسية التى يتلقاها من حوله .

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

المتتالية 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 والترقي أو النظام الفاعلي لتكون التقدمي . وهنا يصبح المنهج النفسى الناسلى وحده وسيلة الى معرفة الاعتبار البدائية حتى لو لم يصل قط الى العتبة الاولى ويصبح المنهج النقدي التاريخي سبيل التعرف الوحيد على الخطوات الاخيرة ولو لم تكن نهائية . فقانون النشوء يجعلنا دائما في رواح وغدو بين الناسلات الاولى وبين التوازن النهائي (بالمعنى النسبي لا بالمعنى المطلق) وهو وحده الذي يسمح لنا بالأمل في بلوغ أسرار الابنية المعرفية وفهم التفكير العلمى .

هذه هي المبادئ الستة الاساسية فى المنهج الذى اختطته نظرية المعرفة الناسلية وهي مبادئ مستندة الى الاعتماد فى كل المقارنات والتخريجات العقلية التى يتوقف عليها عادة التطور الحقيقى لمفاهيم 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 الاساسية للعلم سنة ١٩١٤ كل القواعد التى رأى ضرورة البحث بمقتضاها . وسار على هدى هذه القواعد فى أبواب المعرفة جميعها ، كالمنطق 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 وتداعى الأفكار والتجريد

ابتداء من صفات حسية مما أضفى على موقفه نوعا من التبلد اللاحركى وجعل فلسفته متقفلة على نفسها . أما علم النفس الحديث فينكر أولا الوجود العقلى للحواشي ولا يعترف الا بالادراكات المنظمة ويضع موضع الشك ثانيا فكرة المتدايعات البسيطة *Les Associations Simples* ويرجع ثالثا وأخيرا كل حالات الشعور الى موضعها النسبى بالقياس الى الأحداث وإلى أنواع السلوك الخاصة بالمجموع . فاذا أخذنا فى الاعتبار كل هذه الخصائص الجديدة تراءت المبادئ والافكار العلمية على ضوء علوم النفس الناسلية فى وضع مختلف عما كانت عليه .

ويعود بياجيه ليشير 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 التخطيطى ابتداء من الصفات الحسية وانما أصبحت شيئا 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 الافكار من تحليل الوقائع الأولية وطريقة نفاذها شيئا فشيئا الى داخل العقل نفسه .

وباختصار يمكن القول ان المنهج الناسلى يوقف 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 شيء أقرته 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 المواحي : 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 الالام نفسه يمهد 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 ميتافيزيقى بصورة فعالة .

فإذا 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 يؤدى الى دراسة العمليات الوجدانية التي يقوم عليها العلم والمنطق فى تطورهما . وقطبا المعرفة فى هذه الحالة هما الضرورة الخاصة بالتضمنات التي تميل الى الاختفاء فى الوقت المناسب وتتابع الوقائع العادى على مر الزمان . والواقع أن علماء هذا العصر مزودون تزويدا طيبسا 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 فى التطور الفلسفى المعاصر لاعتمادها على جملة علوم مجتمعة فى بحثها المعرفى وعلى جملة تخطيطات هامة فى هذا العصر وارتكانها الى أهم أساس معرفى فى الفكر الحديث على الإطلاق وهو نظرية التطور .

الباب الثالث فلسفات إنسانية

السريالية والفلسفة :

مؤلف هذا الكتاب عن فلسفة السريالية (١) هو فردينان الكييه أستاذ الفلسفة بالسوربون . وهو مؤلف عشرات الكتب الأخرى في الفلسفات العقلية والوجودية وعن فلسفة ديكارت . ويعد ديكارت تخصصه الأكبر وإن 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 نبذة 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 فلاماريون بباريس ، وشغل الأذهان توا لما عرف عن مؤلفه من خصوبة ونضج فلسفيين . والأستاذ الكييه هو أحد محترفي الفلسفة المتخصصين الذين مازالوا يحتفظون بنضارة وجوههم ورونق هيئتهم رغم عملهم المتصل داخل قاعات السوربون .

وهو لا يطمح 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 . وإذا 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 فرعي للأشياء وإنما هي خط سير الانسان كاملا مكتملا . هذا التعريف الذي يخص به الكييه الفلسفة هو نفسه الذي قدمه في بحثه الفلسفي الكبير عن وحشة الوجود حين قال : انه لا يتطلع الى فلسفة جديدة . انه يسعى للعثور في

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 المهمة ••• 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 الإنسان وبين العالم • وإذا 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 ينخرط فى نظامها • أى أنه يبحث السيرىالية من الخارج • وهو يعتبر أندريه بریتون أكثر من رئيس للحركة • انه ينظر اليه بوصفه الوعى الذهنى المفكر للحركة السيرىالية بأكملها • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى تتحدد نظرتة الى السيرىالية خلال جهودها نحو الحقيقة الواحدة • وبریتون هو الذى قال فى بحثه عن الحب أن متابعة الحقيقة تقوم فى أصل كل نشاط حيوى ذى قيمة •

ولا تخلو كل أعمال بریتون (١) من دعوات لا تنتهى نحو الأخلاق ونحو الجمال • وينهض ضد كل الدعوات الثنائية من أجل تحقيق الإنسان ووفاء لتجربته الانسانية • ويؤدى كل من اخلاصه ووضوحه الى العثور على الحقيقة فى حالات كثيرة من الحالات التى ألقى عليها الفلاسفة المتمسكون بالثنائية أضواءهم • وإذا كان بریتون 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 بریتون على نفس مستوى اعجابه بأفلاطون وديكارت وكانط • ويقول انه هو وحده شخصيا مسئول 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

نحول الأدب والشعر بظهور الثورة السيريالية بين ١٩٢٠ و سنة ١٩٣٠ الى الانخراط فى قلب الحياة ذاتها . فلم يعد الأدب والشعر فنا أو حالة فكرية بل صار الحياة والفكر ذاتهما . ومن ثم صارت المؤلفات السيريالية 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 الكييه أن بريتون قد أشار فى المانيفستو أو البيان السيريالى 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 السيريالية 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 السيريالية ترفض الأدب (٢) . ولا يمكن أن ندرك الجمال الذى يرفض الموضوع 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 السيراليين أول الامر أن يرتادوا آفاق الوعي الباطن والجنون وحالات الهوس . أرادوا أولا أن يستشفوا العبارات المجتزأة التى تطرا على الذهن وهو فى عزلة تامة عند النعاس وأن يلتقطوا الصور التى تصحب هذه العبارات . واستحال موقف السيريالية بالتالى الى موقف سلبي لكثرة اعتمادها على استدعاء النعاس التنويمى وعلى انتظار موجة الأحلام . وفقدت السيريالية 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 السيريالية 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 تطمح أكثر ماتطمح 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 ألكييه يعارض في ذلك معارضة قوية جادة . ويقول بوضوح وصراحة أنه يعتقد على العكس أن الحصر الظاهر للتجربة السيريالية واقتضاها 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 بريتون بأعجاب قوى نحو المظهر ونحو نوع الكلام ومعدنه كما يشغف بالنيل في التعبير . ويقوم بزيارة فيبليه جريفان وبول فاليرى . ويجد انشجاعة ليقول لمحبوبته في نهاية كتاب «الحب الجنونى» : « لقد بزغت من بريق ما كان عندي في النهاية وليد الشعر الذي كوست له شبابي والذي ما زلت أقوم بخدمته مستصغرا شأن كل مالبس بشعر » وأراجون (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 تبعث على الاضطراب . . . وأحب كل ماينتمى الى هذه الأشعار مما وراء الوجود . . . اننى كما لو لم أكن أحس بهذه الكلمات المجدية الرائعة التي خلاها الليل عن طريق رجال لم أعرفهم . . . اننى أحب الشعر » .

وهكذا يمكن أن نقول مع ألكييه ان الانتقال الى الشعر لم يكن اذن سقوطا بالنسبة الى السيرياليين . ولم يكن خطوة الى الامام أيضا . لقد كان الانتقال الى الشعر مجرد عودة الى عالم يهجره 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

(١) Louis Aragon مرلود سنة ١٨٩٧ .

دائما . 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 يبعثه فينا . أو بعبارة أخرى
الشعر هو مجال حريتنا وهو الذى يسمح لنا بأن نسبح على كل الأشياء
صور رغباتنا .

وعلى العكس من ذلك أنكر بریتون القصة بصورة قاطعة . انه
ينكرها لما فيها من حكاية ولأنها تخضع تماما لسلطان المنطق . ويظل
هدف القصة خارجيا بالنسبة اليه لأن اتساق كل طابع انساني فيها
ضرورى كما أن تحدده لازم بحيث يتقدم البناء الشكلي كل انفعال مباشر .
اذ اننى - هكذا يقول بریتون - أريد أن يسكت الناس عندما يكفون عن
الاحساس . وعندما يرفض بریتون الأدب فهو يفعل ذلك بثقة تامة فى
الشعر الذى يبدو فى عينيه حيويا ومرتبطا 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 بریتون يعزز مركز الشعر وينكر القصة (١) . ويرى
أنه لا يتجاوب مع المشاهد الطبيعية أو الأعمال الفنية التى لا تبعث فيه
الرغبة الحقيقية ولا تواجه الجمال الا لغايات وجدانية . ويقع من ثم على
خاصية الجانب الأخلاقى العالمى فى الشعر . ويؤيد ذلك الجانب كما لو كان
أحد الموحيات الحقيقية فى الشعر . ويرفض بریتون الناحية الجمالية
كأساس للاختلاف فى القيمة وكأساس يمنع الناس جميعا من أن يكونوا
شعراء . ويقوم رفضه ذاك 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 بریتون 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 تعوقه عادة
مراقبة الشعور . لأن كل ما فينا خطاب ونزوع نحو الخطاب . ويعتمد

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

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

فلسفة السيريالية :

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

والجواب طبعا على هذا السؤال من وجهة نظر السيريالية حاضر ولا يحتاج الى بحث طويل . فالفكر الآلى أكثر حقيقة لمشاركته فى الشعور . والشعر فى السيريالية كما سبق القول هو الحياة . بل ان الشعر هو الذى يوحى بعالم فوق الواقعية . وهو عالم الحقيقة المطلقة فى نظر بريتون لما يقوم به من تركيب بين العالم المرئى والعالم الخيالى . ولا يقف الشعر عند حد تحديد الظاهرة تحديدا فوقيا عن طريق المعنى الشعرى الذى يبيح رؤيتها على نحو آخر . انما يصدر الشعر عن لغة أصلية يعبر بها قبل أى تفكير عن الشرط الاساسى للانسان . انه يسعى لتغيير الحياة بل والعالم أيضا . ونحن نعرف وقع المفهوم الثورى على السيريالية . وليس هناك ما يلزمنا كما يقول ألكييه بالاعتقاد فى تماسك مثل هذا المشروع أو قابليته للتحقيق . كل ما يمكن قوله هو ان هذا المشروع كان أساسيا فى الحركة السيريالية حيث لا يمكن تمييز الشعر من الوجود أو من الحب أو من الأمل .

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

(١) اندريه بريتون : البيان السيريالى ص ٤٢ .

بريتون الاساسى انما ينصب على ذلك النوع من الجمال الفنى المنفصل عن الحياة والحب والأمل الانسانى . وهو ذلك الجمال الشكىلى 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 تحقيقها أو حرية الانسان التى ستصمد من أجل تحقيق ذلك العالم .

وهنا يعرض لنا ذلك الاشكال الكبير الذى اصطدمت به السيريالية 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 السلبية التى اكتنفت آراء السيريالية ؟ أو بتعبير آخر كيف يمكن أن ننقذ السيريالية من حكم بعض الناس عليها بأنها فلسفة عدمية . لقد أطلق عليها كامو هذا الوصف فى كتابه عن الانسان التمرد بحكم اختيارها دائما الموقف الأسوأ والوضع الأقل قيمة . وقال انها وقد فشلت فى الحصول الأرفع آثرت من ثم ماهو أدنى . ولهذا تعد مذهبا عدميا .

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

وهذا طبيعى لأن الاجراءات التى تستند اليها السيريالية 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 بتعطيم كل نتائج التجرد 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 السيريالية على مستوى الشعور الطفلى الأولى . ولا بد من التخلي الكامل عن كل تلك المظاهر اذا شئنا بلوغ هذا المستوى أو النفوذ اليه .

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

تعيش فيه تستند بخاصة الى مدى قدرتنا على التنويه والابانة . ولم يستطع بريتون صاحب المانيفستو السيريالى (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 . فضلا عن ذلك فانه يتابع فى اخلاص مقاله الشاعر الفرنسى رامبو (١٨٥٤ - ١٨٩١) « اننى أشمئز من كل الحرف » ويفرض على السيريالية فى ثورتها أن تعلن الحرب على العمل . ويرى أكثر من ذلك أن فلسفة باركلى من أجمل الفلسفات لأنها تنكر وجود المادة وتعد بالتالى من فلسفات عدم التحقق . ولكن اذا امتدت أحلام باركلى الى اقامة العالم فوق دعائم راسخة فان أمل السيريالى منحصر فى هدم المعطيات .

السيريالية والثورة :

وعمدت السيريالية أساسا الى ايجاد أزمة حقيقية فى عالم الفكر . هذه الأزمة هى أزمة الشيء . أرادت السيريالية أن تبعث نوعا من الغربة فى الحس البشرى ذاته . وكانت هذه من بين المسائل الرئيسية فى الوضع السياسى الذى اختارته السيريالية . ولعل هذه من أولى المهام التى حاول القيام بها شعر السيريالية . كانت عملية ابتعاث الغربة فى الحواس الانسانية من أول الواجبات التى حاولت السيريالية 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 نبئت 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 ويعبء قوة من قوى التحرر الفعلى لديه وأسلوبا فى الفهم والاحتياط بالنسبة الى كل ما يحقق به وأداة من أدوات خدمته لتحقيق مآربه ••• أقول اذا كان العقل كذلك فانه يظل رغم كل ذاك غريبا عن الانسان • ومصدق ذلك أنه يمتزج برغبة الانسان كلما احتاج الى ما يحقق وحدة كيانه •

فالرغبة هى التى تسمح بقيام حالات من الوجد التى تؤدى الى احياءات أكبر • ويفهم السيرياليون الرغبة لا بوصفها ميلا الى الامتلاك وانما بوصفها جنوحا الى ما يعجب ويبهز • ولا يعرف السيرياليون عالم الأعاجيب بوصفه عالم الحلوى التى يتمتع بها الأطفال الصغار وانما بوصفه الطريق الذى يؤدى الى دنيا الشعر • ولذلك فهو عالم يبعث على النشوة والوجد • وعلى السيريالية أن تبتكر الوسائل التى تخلص الانسانية من الأعمال اليومية • وتنبع هذه الوسائل التى تستحدثها من الدهشة والغتراب • فهاتان الظاهرتان هما اللتان تقضيان على كل توقع برفض المعانى العادية للأشياء (١) •

وهنا توحد السيريالية بين الرغبة والروح • انها ترفض تقسيم الانسان وتضع أمام العالم ثورة جديدة صادرة عن كيان الموجود بأكمله • ويحقق الوجدان وحدة ذلك الاتحاد فيما بين الرغبة والروح • ومن ثم يصبح استخدام العنف ضد المجتمع ذا أساس أصلى فيما تحتوى 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 السيريالية أن تظل مخلصمة بأى ثمن لهذا المجموع الكلى للرغبة المبتدئة على الرغم من كل مافيه من تناقض وتوتر وحدة • ولا شك أن الثورة السيريالية تهدف الى مثل ما تهدف اليه الثورة الماركسية : تغيير العالم وتحرير الانسان • وبقيت السيريالية محتفظة بطابع التناقض الاصيل 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 السيريالية كلمتها وحقق سلفادور دالى لأول مرة فى تاريخ

(١) قارن هذا بما قلناه عن الحس الجمالى عند بودلير فى كتابنا عن « الخيال المرمكى فى الادب النقدي » (دار المعرفة) ص ١٧ •

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 فوجئ بعدم انصات من الجميع ، ولم يكذب يفتح 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 حذبة للتمثال لم تكن معروفة لديه ، ولكنه لم يكذب يضع هذه الحذبة فى فى مكانها حتى رأى نفسه مضطرا الى العبث فى وجه الرجل . . . أحس بأنه ملزم بأن يغير من معالم الوجه مايكفى لاشعار الناظر بأن هذا الوجه صاحبه أحذب . . نعم . . فليست المسألة مسألة حذبة تضاف الى ظهر الرجل ، ولكنها مسألة تاريخ يتغير ووجود يختلف . لقد كانت هذه الحذبة شبيهة بأنف كليوباترا فى مجرى التاريخ القديم وملامحه السياسية فلئن كانت الحذبة 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 في الواقع معالم الايمان الباطن وآثار وجدانه الداخلي • أراد أن يبني وجوده الظاهر على الهام الغيب ، وأن يحقق مشيئة الرب في مصيره الجزئى • ، وأن يدع نهر الأبد يصب في جدول معاشه المحدود •

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

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

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

وبدت المشكلة عسيرة الحل فى نظره ، وشعر بأن العوائق الموضوعة فى سبيله أشد من أن تعمل فيها تحليلات العقل وتبريرات الشعور . فقرر القطيعة . . ولم يكده يأتى أغسطس من سنة ١٨٤١ حتى بعث الى رجينا بطاقة يقول فى 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 فى القطيعة ، واعتقد أن سبيله الوحيد هو العمل على بعث الكراهية فى نفسها نحوه . وذلك لكى تكون القطيعة هيئة الوقع على احساسها قليلة الأثر فى عواطفها . فعمل منذ عاد اليها كل ما من شأنه أن يثير الاشمئزاز فى نفسها من جهته ، وأن يضعف من هذه المحبة التى كمنت فى قلبها بازاء رجل مستقبلها وشريك حياتها . وبدا كذلك باردا فى معاملته لها بحيث ظنت أنه لا يعنى بها ولا يشغل باله بأمورها ولا يكاد يهتم بشيء مما تبديه نحوه . فلم يأت أكتوبر من السنة نفسها حتى كانت أسهم الصبر قد نفدت وكان حلم الخلاص الذى أراده قد تحقق . وحدثت القطيعة من الجانبين ، وبدأت الأزمة الحقيقية فى باطن كيركجار ، وظهرت بوادر ذهنه جلية واضحة فى هذه الكلمات من يومياته : « لقد كانت أمنيته الوحيدة هى القدرة على البقاء بجانبها . ولكن فى اللحظة التى شعرت عندها بأن الأمر سينحرف انحرافا سيئا - ويالها من لحظة ، فقد جاءت متأخرة جدا - أزمعت أن أدفعها الى الاعتقاد بأننى لا أحبها . وها أنذا الآن مكروه من الجميع لعدم اخلاصى . . وهو سبب ظاهر فى شقاؤها . . بينما كنت مخلصا فى قراراتى هذا تماما شأنى معها دائما » . ويقول أيضا : « يمكن أن نطلق على قصتى معها هذا

الاسم (حب بائس) . . 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 بأننى 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 رجيننا أولسن من شاب يرضيها ويسعددها ويكفل لها حياة أرضية لائقة . فخطبها اشليجل الذى كانت تعرفه وتجبه 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 استحوالت 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 شيء على ما تروم » ، ولكنه لم يملك أن يجيب بشيء ، واقتصر على أداء التحية ثم انصرف .

وكان هذا آخر عهده بها فى عالم الواقع ، ولكن قصتها لم تنته عند ذلك ، وانما امتدت على نحوين : أولهما أن كتابات كيركجار لم تكن أكثر من تحليل تفصيلي دقيق لخطرات ذهنه وقد تشبعت بصورة رجيننا . فعاشت 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 شاموا اتخاذها نقطة بدء 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 إقحام ارادة الله فى وجوده الفردى ، وأحب إشراك السماء فى تحويل مصيره ، فقد اعتقد فى خيرية الرب وبنى على ذلك الاعتقاد إيمانه بأن قوة عليا ستتدخل فى الوقت المناسب من أجل إعطائه ما يشاء وإعفائه 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 تضحيته بابنه على اعلان السماء ، وأوقف هو زواجه من رجينا على تدخل الارادة الالهية • وانتظر الإشارة • • 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 فى تعليقه على الحادث - انه كان يكون أسعد لو أنها اتخذت قرارا بعدم التأهل ، وبقيت مخلصه لخطبته منها ، ورضيت بكل ما ينشأ عن ذلك من التعاسة والشقوة فى الحياة ! ذلك هو شعور كيركجار فى قرارة نفسه ، وتلك هى نياته الباطنة ، ولو ملك الحق فى أن يتصرف أقل تصرف فى مصائر الآخرين لباح بهذا الرأى وأعلن هذه الرغبة • وانه لما يؤيد هذا الترجيح عثورهم على خطاب بعد موته باسم أخيه يطلب اليه أن تكون خطيبته السابقة رجينا ضمن وراثته استنادا الى أن خطبته منها لا يمكن أن تفصم بالنسبة اليه - شأنها شأن الزواج تماما - وأنها ممتدة امتداد الظواهر الأبدية فى عالم اللانهاية •

ومما يوقفنا على مدى ايمانه بالسماء قوله فى كتابه (عتبات فى طريق الحياة) هذه العبارة : « اليوم • • انقضى عام ، اننى أحصى اللحظات ، لو أن فرصة أتيتحت لى كيما أتحدث اليها ثم ينبئني المصير على هذا اللقاء • • ! لقد فكرت فى الأمر من جديد : فاما هى أو لا أحد ، ولكن على شرط أن ينتظم ذلك الآن من أجل سعادتنا يا اله السماء ! ولن أجرؤ على طلب يدها الا مع التحفظ اللا نهائى بأنها ليست يدها هى ما أطلبه وانما بعض مايفيدنى • • ولم أجرؤ قط على طلب شيء آخر من الله • • قاله لا شك هو أقرب شيء الى الانسان عندما يكون فى 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 جوهرى فى معاشه المنطوى ، وأدى به ذلك الى اشفاقه من السعادة وخوفه من دواعى الفرح وتردده أمام الأبواب المفتحة ! 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 تبزغ فى حيواتهم من الشواغل ما يليهم عن أداء عملهم الاسمى ، 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 منحنى 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 اليينا من الغرب حاملة اليينا آثار حضارتها فهى لن تغنى عن الاستماع الى أولئك الذين كسبوا فى حياتهم من التجارب وأمضوا فى سبيل تثقيف ذواتهم من المجهودات ما يجعلهم أكثر تمكنا عند الحديث الشخصى وأشد إخلاصا فى اسداء النصيح وأكبر فائدة فى التوجيه والارشاد وأعظم تأثيرا فى الوسط الذى يعيشون فيه ممن لم يخض فى أمثال هذه المسائل واقتصر على أخذ القشور 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 اللبيب 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 يؤدى الى أخطر النتائج خاصة بالنسبة الى الأديب الحر والمفكر الذى يحوى عناصر القوة الشخصية . ذلك لأن مثل هذا الفرد أقوى من أن يكون أسيرا لكلمات 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 شئ من نفسه . . . شئ من ذاته ولا تقف عند حد المحفوظات التى تأتى وتروح بغير علم من صاحبها حين تفد وبغير احساس منه حين تمضى .

وما هى ذى فرص من هذا 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 لصوره الشخص الكاتب وتمثلها فى أذهاننا تمثلا حيا . فقد تتمثل فى أذهاننا صورة لكاتب من الكتاب على تقيض الواقع عند مشاهدته عيانا وعند الاستماع الى صوته . ان الكاتب حين يحاول التأليف لا يستغل من نفسه سوى ملكة أو ملكات معينة لا ينعدها . أما حين يتحدث فالأمر على العكس من ذلك . . . اذ يتطلب الأمر منه ابداء كل ما يستطيع أن يبديه من قواه واظهار أرفع ما يمتلكه من المواهب العقلية .

وهذا هو ما حدث لى أنا شخصا بالنسبة الى هذا الأديب الذى قدمته فى شهر ابريل سنة ١٩٤٩ بالقاهرة . ففى كتاباته لم أكن المس غير 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 القارىء 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 وبالأطلاع الجم ليس على ما نعرفه 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

النكتة 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 ماهو 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 البير كامو Albert Camus وقد ولد جرنيه في باريس سنة ١٨٩٨ واستكمل دراسته الفلسفية بالسوربون حيث نال الليسانس والأجرجاسيون 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 ارهاصات 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 بادية 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 طبية من القرن الثالث الميلادي .

الى نظرة معينة لا يمكن قبولها الا بعد الافاضة في شرح نظريات بعيدة كل البعد - اذا نظرنا اليها لأول وهلة - عن مجال الحديث في 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 وإنما يتوقف دائما على المزاج الفردى المستقل وتبعاً لهذا استحالة 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 والثانية تتصل بقيمة الشيء الأثير .

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

كذلك يمكن تفادى مثل هذه المواقف فى حياة الانسان بعمل العمليتين على أن يتم كل منهما على انفراد فى زمن معين . ولكن سيقضى هذا أيضا منا اختيار أحد العمليتين أولا . وهذا الشعور بالإمكان (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 لا تكاد 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 تعبيراً 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 نرمي من وراء هذا الى تقرير حقيقة هامة فيما يتصل بالفعل الانساني وهى أن الانسان لا يكاد يختار حتى يتحدد تحديدا 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 لا يمكن 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 رديئا . ونحن نعرف الى أى حد بالغ الرواقيون فى تقدير الحرية . ويمكننا نحن أن نضيف الى قولهم عن الممثل البارع 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 امام الانسان .

٤ – البير كامو

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

» بندار «

لا . . لن نتحرر . . فلتنزل بنا المصائب أزواجا وأفرادا ، ولنحط بأجسامنا ألوان من العلل والهموم ، ولتمتليء 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 . . . ايها 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 وحرمة 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 - تعطينك لمحة من اللوحات 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 بالضيق ، وتشجعنا على محو آثار العيب 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 فشله 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 أسيانة ، وله أفكاره الغريبة المتمردة ، وتبين ذلك من عباراته ... ولكن هذا يثبت أيضا أن كلى ماهو بسيط يفوتنا . ماهو اللون الأزرق ؟ وماهو التفكير في اللون الأزرق ؟ انها الصعوبة نفسها بالنسبة الى الموت ... فلسنا ندرى كيف نتحدث عن الموت وعن الألوان ... ولكن هل يمكننى حقا أن أفكر فيه ؟ أقول لنفسى : ينبغي أن أموت ، ولكن هذا لا يعنى شيئا ما دمت لا أصل الى حد اعتقاده ، ولا يمكننى أن أملك سوى تجربة الآخرين للموت ... رأيت أناسا يموتون ، ورأيت كلابا - على الخصوص - تموت ، ولمسها هو الذى هدنى ... وعندئذ أفكر : زهور ، ابتسامات ، حب النساء . قافهم أن كل اشفاقى وذعرى من الموت انما ينشأ عن حسدى للعيش .

اننى أحسد أولئك الذين سوف يعيشون وستأخذ عندهم الزهور والرغبة فى النساء كل معناها الحقيقى .. اننى حسود لأننى أحب الحياة كثيرا ، وذلك من أجل ألا أكون أنايا ... اذ فيم تهمنى الأبدية !؟

فبالنسبة الى ، أمام هذا العالم ، لا أريد أن أكذب ولا أن يكذب الآخرون على . أننى أود الاستمرار بوعى الى الآخر ، ومشاهدة ختام حياتى بزيادة كاملا من الحسد والرعب ، فبقدر انفصالى عن العالم وانشقاقى من الحياة أحس بالخوف من الموت .

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

ولأجل تكبير هذا الاحساس وتضخيم أفكاره تلك ، تراه يكتب مسرحية كاليجولا ، ويعبر عن الفضيحة فى عملية الموت والعبث فى انسياق المصير ، ويأتى هذا كله على لسان شخصية كاليجولا اثر موت أخته دورسلا التى كانت عزيزة عليه أثيرة لديه . فالأشياء على نحو ما هى عليه لا ترضى كاليجولا ولا تعجبه ، وتكاد ألا تكون محتملة ، ويقول : ان موت أختى وحبى لها لا يهمنى فى شيء ، ولكننى اكتشفت حقيقة من ورائه هى التى تضمنينى ، فموت أختى لا يعدو أن يكون رمزا . . . رمزا لموت الناس وتعاستهم .

ان كل ما يحيط بى هو أكذوبة ، أما أنا فأريد أن أعيش على بينة ، على صواب ، وأعتقد أننى أملك الوسائل التى تحول الناس الى مثل طريقي ، فهم محروون من المعرفة ، وينقصهم المعلم الذى يعرف ماذا يقول وفيهم ينحدث . . . ؟

وهنا - فى كاليجولا - نحس بالخيوط التى تتواصل فى تفكيره ، وبالروابط التى تقرن أفكاره وتثبت أصالته ووثوقه من اتجاهه ، ولكننا نصطدم فجأة بموقفه الجبار فى رواية الغريب . . . نفس البذور وقد استحال الى أشجار بأسقة ، نفس التسلسل وقد أصبح تيارا عنيقا ، نفس الحيرة وقد ارتسمت على وجه ساخر عابث . والفقت نظير القارئ هنا الى أمور عدة أولها أن هذه القصة بالاضافة الى مسرحية «سوء تفاهم» تمثل فكرة حدوث الأشياء وورود الوقائع على نحو يخالف رغبة الانسان . فالحوادث التى تقع هى فى الغالب مكروحة ، ولا تأتى 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 مبرسوه الى ذكر المصير الذي لقيه جان ابان سجنه .

وكذلك نلاحظ أن الغريب تعبر عن روح سجيئة وتعطي دائما معنى الانقفال وتصور الوقائع بصورة تشعرك أن مؤلف القصة نفسها يعاني الأسر ويتألم من الحبسة . ويشترك مع هذه القصة في الدلالة على ظاهرة الانقفال قصة (الطاعون) . وأعتقد أن هذا ناشئ عن مرضه هو شخصيا بمرض صدرى اضطره الى الانطواء على نفسه والانقفال على روحه والانطلاق بين جدران ذاتينه فحسب . فالحوائط السميكة التي أحاطت ببطل قصة الغريب في سجنه لاتعدو أن تكون رمزا للعوائق المرضية التي تحريم كامو من الاندفاع يمنة ويسرة ، وتحول بينه وبين الخروج عن حدود نفسه ، كذلك يتمثل الانقفال في الطاعون الذي ينزل ببلدة « أوران » فيفصلها عن غيرها من البلاد ويجعلها في عزلة تامة كلها خوف وذعر وآلم .

وملاحظة ثالثة هامة بشأن قصة الغريب وهي أنها تدل على نحو ظاهر في أفكار كامو . . فقد وصف كامو في كتابه « ليالي الزفاف » مظاهر الطبيعة ، وجنح الى مشاركة الحياة قواها وأراد أن يجد اللذة في احساسه الحيواني الخالص بين الرمال الحمراء وأمواج البحر الفضية . أما الغريب فهو - كما يقول سارتر - الانسان أمام العالم ، أى هنا شيء 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 العبث ويقوم بالثورة ويأمل في لا شيء . . انه برىء . . برىء بكل معانى الكلمة ، بل ومغفل أيضا اذا شئت . وبهذا تفهم تماما عنوان قصة كامو ، فالغريب الذي شاء تصويره هو بالضبط واحد من أولئك الأبرياء المخيفين الذين يفضحون المجتمع لأنهم لا يقبلون أصول لعبته . انه يعيش مع الغرباء ، ولكنه غريب أيضا بالنسبة اليهم ، ولهذا السبب سيحببه البعض مثل خليلته ماري التي 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 الينا . انه المعلم الذي يتكلم بلغة جديدة وغريبة معا ويقول للناس رسالة من نوع لم يعرفوه .

ولكن كيف يمكن بعد كل هذا الفقدان الذاتى أن يقيم الانسان مذهباً في الأخلاق أو نظاما للعمل ؟ ان الفكرة التي كونها كامو في

ذهنه عن الانسان تجعله اضعف من أن تكون لعلاقته بالآخرين قاعدة ، وأهون من أن يكون لحياته أسلوب . وأبعد شيء عن التصور هو أن توجد فكرة أخلاقية بين هذا العبث الكامل ، وأن تنشأ أصول نظرية على هذه الأعدام المطلقة ، وأن تنبنى 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 نتصرف 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 تقوّم عليه . اننا لا نملك أفضل من هذا ، أو بمعنى آخر : انه خلق من لاشيء ربني على أسس من صنعنا نحن ، من صنع الأفراد ، فقيم الاعتراض ؟ وينبغي ملاحظة طبيعة العمل الأدبي عند كامو ، فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذي ينافح عن فكرته ، ولا يجوز أن ننظر اليه على أنه واحد من الغيورين على آرائه المعطاة . . . لا . . . لا يخطر هذا على بالك ، 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 هنالك . اننى أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلاتها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعبث في العالم وخلو 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 الأقوال 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 والراى الذى يرتثيه كان يمكن ألا يكون . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو

ذلك المجرى من الماء . هي نوع من الحاضر وهي لحظة مجزوة من حياة ، وهي صفحة من عمر : فتراها يكتب ويعبر وكأن في مكانه ألا يكتب وألا يعبر . . ولكن الأمر سيان في النهاية . لافرق عنده بين كتابة المقال وتناول القهوة وتدخين السجائر .

ورجل هذا شأنه من الصعب أن تجهد نفسك في مناقشة آرائه وبحث مؤلفاته . . دعه يقل ما يقول ، وخذ منه وانفت بعد ذلك أنفاسك من حولك دون أن تنبسي ببنت شفة . هو غنى حتى عن كلمة المديح تصدر من فمك ، ولا يحتاج منك إلا أن تتكاتف معه في معركة العدالة لاقامة الصلات البشرية على أساس جديد .

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

والخطوط الرئيسية في فترته الأولى هي عبارة عن جنوحه الى العيش بدون محاولة اختراع أية دلالة في الحياة وبغير اعطاء معنى لهذا الوجود . كذلك نجد عنده معاناة لجانب التهديد الذي يتمثل في معاشنا الانساني على صورة موت مفاجيء أو يأس قاطع أو تلاش حاسم . ويقول : انني أعرف أنه ليس ثمة أي خيط علوي أو حياة طويلة طويلة ، ولا وجود للأبدية في حدود نطاق آخر سوى هذا النطاق المضروب حول حياتنا اليومية ، فهذه الاشياء المحيطة بي وتلك الحقائق المحسوسة لدى تحركني وحدها . أما أصحابنا المثاليون فلا أظن أنني أملك القدرة على فهمهم . وليس معنى هذا أننا أغبياء بالضرورة ، ولكنني رغم هذا لا أجد معنى للذة الجلود وسعادة الأبد .

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

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

وفي هذه اللحظة يتجه تفكيره نحو التفلسف ويتطلع الى التفسير ويأخذ في سرد الآراء . فما هنا نقطة تحول تبدأ عندها المرحلة الثانية ، وهي : كما سمينها - فترة التفلسف . لقد تكشف العبث من حولنا وأصبح حقيقة ثابتة ، وصار من الضروري أن يبدأ التفكير الفلسفي عنده من هناك . فاية حركة نحو البناء الفكرى لابد أن تنشأ حول هذا المحور الدائم الفاعلية ، وتنبنى على هذا الأساس البادى الأثر .

فكل انسان في رأيه ، هو زيزيف .. اننا ندرج الحزن أمانا مع علمنا بأنه سيعود الى أسفل الجبل من جديد . ولكننا نعلم أيضا . أن قيمتنا كبشر تتركز في 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 لاحواله وتفانيه من أجل عمله الانسانى . وتضحيته فى عالم بغير تأييد ولا رعاية .

وهنا نجد أنفسنا بازاء لمحات من فلسفات قديمة ترد فى غضون اقواله وتسرى بين السطور فى أقاصيصه . اذ نجد منه قبولاً لوجوده المهدد بالفناء ونجد لديه استشعارا بالفرحة نتيجة لهذه المحدودية فى المعاش الانسانى .. انه يستمد فرحه 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 أمانا 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 الأخير لا يطلقون اسم العبث على مايعجزون عن فهمه ويعتقدون بوجود مبدأ خفى للكون وسر مكنون للحياة . كذلك يستسلم الرواقى للبصير 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 العبت من نصرة عواطفه وتحمسه للانطلاق والتحرر . وهكذا نجد
أنفسنا مضطرين الى أن نتلمس عناصر الرواقية فى تفكيره بحذر .

ويشهد كامو الحرب الأخيرة ويلمس بنفسه آلام البشرية ، ويعانى
من قريب مشكلات الانسان الحائر بين أطماعه ومصالح الآخرين ، فنجد
نفسه وقد بدأت تتبلور وروحه وقد أخذت تتشكل بصورة أخلاقية
جديدة . وتكون هذه هى المرحلة الثالثة والأخيرة ، مرحلة التفكير
الأخلاقي . والواقع أنه مادام العبت هو ماهية الوجود ، وما دامت
اللامعقولية هى نسيج الحياة ، فلا بد أن يكون الاحساس بالتفاهة ،
والفرحة المخمورة بنشوة العيش المجهول ، وال عاطفة المشبوبة بالرغبة
فى 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 وقيمه الفردية . ويكفى أن تكون
ذا نظرة عقلية نحو الحياة لتقيم 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 مثقلة
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 العبت . فنحن أعداء للعالم ، وتأخذ
عداوتنا مظهر المعارضة والانتكار ، وباجتماعنا حول هذا الشعور وبالتفاننا
حول ذلك الاعتقاد ، ترتسم على أفعالنا معالم التجمهر وتتشرب حركتنا
بروح التعاون ، وينتهى الفرد لتبدأ الجماعة . وهكذا تصير رغبة الانسان
رغبة انسانية . . ففى أول الأمر وضع الفرد لنفسه قيما خاصة
مليئة بالغرور والإيمان بالعبت . ثم اتحد الأفراد بنفس الفكر وعلى هذا
الأساس عينه فى صراع جماعى ازاء العبت الكونى، فوضعوا قيما مشتركة
عبارة عن العدالة واحترام الفكر وتقدير المشاعر والتحالف على شكل
صداقة انسانية . وهكذا تتأسس الأخلاق بايعاز من الصراع الأخرى ضد
قوى الطبيعة .

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

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

٥ - اليكسيس كاريل (١)

عقلية من تلك العقليات الخصبية التي أفادتها الخبرة أكثر مما أفادتها المعلومات ، وذهن صوفي شتطلع 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 اليكسيس 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 تراثا 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 بزوحى من زولا ومطبوعة في مجموعة تضم يوميات وتأملات وابتهالات . 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 ، ومشجعاً له على أن يتبعه بآخر من نفس الطراز . وقد اشتهر هذا الكتاب في الاوساط الثقافية جميعها : أوربية وشرقية ، لما فيه من تجربة انسانية عميقة ونظرة علمية ممتزجة بروح صوفية جارفة .

وقد حاول كاريل أن يوقف هذا الكتاب بصفحاته الثلاثمائة على دراسة الانسان من نواحيه المختلفة ، . وكان يؤمن بأنه لا بد من أن نعطي تخطيطا عاما لما تقدمه لنا العلوم المختلفة من المساعدات اذا شئنا أن ندرك حقيقة ذاتنا وأن نقف على ماهية نفوسنا . ومن الضروري في رأيه - علاوة على ذلك = أن نصنف في تدقيق شامل وفي تفصيل كامل تلك العمليات الطبيعية والكيميائية والفسيولوجية التي تختفى من وراء ذلك الاتساق الاجمالي في حركاتنا وأفكارنا . وكان مقدرنا لهذا العمل أن يكون مستحيلا لولم تسمح لنا أساليب المعيشة في العصر الحديث من الملاحظة والتجريب ، ولو لم تقدم لنا المعونة من أجل تحقيق هذه الرغبة الهائلة . فبفضل المنشئات العلمية التي تعنى بالنواحي المختلفة من الانسان استطاع الدكتور كاريل أن يمد التفاته وأن يرعى بنفسه مجالات الحيوية الكثيرة لدى الأفراد .

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

ولماتأمل كاريل حياة المجتمع الحديث أحس بأننا قد شغلنا المسائل الشكلية 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 للانشغال عن الانسان بهذه الاشياء العارضة في حياتنا ، وبهذه المظاهر التي تنأى بنا عن الذوق والخير والصحة ، فذلك أكبر دليل على أننا لم نخطط للثورة التي أحدثناها بأيدينا ، ولم نعد العدة من أجل أن نوجد مثالا حيويا يحقق آمال الانسان وأمانه قبل أن يرضى مطامعه وشهواته .

ومن هنا حاول كاريل أن يؤكد ظاهرة التكيف وأن يضعها في

المرتبة الأولى من مظاهر الحيوية الانسانية . وذلك طبيعى بالنسبة الى عقليته التى ترى ضرورة المواءمة بين علوم العصر الحاضر وبين حياة الانسان فى المجتمع . فالعلم الذى لا يقيد فى استناد الانسان اليه عند حل مشاكله المختلفة لا ينفع فى شئ ولا يؤدى الى نتيجة ذات قيمة . وظاهرة التكيف هى الأمل الوحيد الذى يفتح أمام الانسان منفذا الى حياة مستقيمة كريمة بازاء أحداث الحياة ودلائل الحضارة . ثم ان الدكتور كاريل يؤكدها ويبين خطرها وهو يعلم أن الامر لا يقتصر على الاستفادة من جانبها الفسيولوجى ، وانما يمتد أكثر فاكسر 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 يتقدموا قيد أنملة فى علوم الجراحة والتضبيب لولم تكن هذه الظاهرة محل عنايتهم واهتمامهم . ولا بد لهم بعد ذلك أن يتعطروا بالتقدم الهائل الذى أحرزه الأطباء نتيجة لالتفاتهم الى هذه الحقيقة . اذ أنهم يستطيعون فى بابهم أن يقيموا علوما فى غاية من الخطورة على أساس من بحثهم لظاهرة التكيف الاجتماعى .

فالعلاقات الحيوية العقلية تجنح الى خدمة الفرد واعانته على أداء مهماته . مثال ذلك أن الانسان يندفع عادة وراء فضوله وزغبته الجنسية ، وطموحه وحبه للمال حتى يجد نفسه فى أجواء غير مألوفة لديه أو لعلها تصل الى درجة المعادة له . وها هنا ينحرق من ضرورة الغلبة والانتصار على العناصر التى تحيط به ، أو أن يكبت السوافع التى تنبئ فى صدره وتتأجج 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 وطاقات نفسية تعينه على أن يطمح ولا يطمع ، وأن تمتد يده بالحق ، وأن يضرب فى صفوف الخير ، وأن يسعى بغير أن يسئ 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 . وإن لم يستطع علماء الاجتماع أن يستفيدوا من هذه الظاهرة فأغلب الظن أن علوهم ستكون قليلة النفع بالنسبة الى المستقبل . ومن هذا كله نرى أن أهم مافى ظاهرة التكيف هو أنها تفتح أبواب الأمل للإنسان المسكين في تقدمه وارتقائه الذي يحدث على صورة وثبات ونهضات متفاوتة أو حركات طورية مستديمة .

ثم فى هذا الكتاب الذى وضعه كاريل تفصيل دقيق لفكرة الزمن . ولأول مرة فى تاريخ علم النفس يأتى باحث ليقدّم مثل هذه الدراسات القويّة العميقة فى 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 فى كلامه عن الزمن أن يبرز أهمية الزمن الفسيولوجي من الناحية البيئية الحاصلة . وهو فى أصله عبارة عن الوقت الذى يستغرقه الجرح حتى يلتئم أو الذى يمر على العضو الجسدى أبان تكوينه .

وتكلم بإفاضة 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 . وإذا كان يمكننا القول بأن الزمن النفسى يعتمد على شيء سواء فلن يكون ذلك الشيء غير الذاكرة الانسانية . ان الذاكرة هى التى تجعلنا نحس بمرور الزمن وبتواصله 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 والتباعد بين كل من الزمن الفزيائى والزمن النفسانى . فها 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 . فالإنسان يبدأ بفترة نمو قصيرة ثم تعقبها فترة تمام وانحلال طويلة . ومع هذا فإن الزمن الفزيائى يفقد كل قيمة هنا تبعا لشعور الإنسان بأن سنوات الطفولة طويلة وبطيئة بينما يحس أن السنوات تكون قصيرة جدا 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 سرعته نحن دائما . ويشبه ذلك نهرا كبيرا يجرى فى سهل ، ويمشى فى ذلك السهل انسان نشيط محاذيا للنهر منذ طلوع النهار . وتبدو له المياه آنفذ كسولة ولكنها تزيد من سرعتها شيئا فشيئا . وعند الظهيرة لا تسمح المياه لذلك الانسان النشط 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 بدم الحياة ، وقصر المدة الختامية الى أن السنة كما نعلم تمثل لدى الطفل والشيخ نسبة مختلفة من حياتيهما الماضيتين ومع ذلك فإن الأكثر اجتماعا هو أننا ندرك ادراكا غامضا مشى زماننا الداخلى الذى يبطىء الى غير جد والذي يتمثل فى عملياتنا الفسيولوجية . وكل منا هو الانسان الذى يجرى على طول النهر ويعجب حينما يشهد تزايد سرعة مرور المياه » .

وأخطر وأهم من هذا كله ما يقوله الكسيس كاريل عن ظاهرة التصوف ، والذي 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 . وحساس كاريل النظرى فى العرض الفلسفى لهذه الظاهرة لم يكن مجردا من التجربة الشخصية ولم يكن محروما من التأييد الميوى . فكاريل متصوف قبل أن يكون فى عداد العلماء ، وجرت عليه نزعتة تلك متاعب كثيرة ، اذ اعتبره رجال الكنيسة خارجا على أحكام الدين . وبعض أقواله 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 الجافى 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 ينتهي أبدا ، انما تبذل هذا المجهود المخيف حبا في المسيح وحبا للمساكين والصغار ، وليس ذلك من الشعور بالغيرة 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 : اشكرك لانك حفظت لى الحياة أمدا أطول من الامد الذى خصصت به زملائى الأقدمين • قبل أن تطوى الكتاب هبنى من لدنك فضلا يرينى ماخفى على حتى الآن • لقد كانت حياتى كالصحراء بسبب حرمانى من معرفتك • فلتأمر على الرغم من الخريف بأن تزهو الصحراء • وستكون كل دقيقة من الايام التى تبقت لى موقوفة لجلالتك • ولا أطمح فى شيء من أجل نفسى سوى رحاك • وسأبقى بين يديك كالدخان الذى نحمله الريح - 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 ماتوحى على ارادتك بفعله • ينبغى أن أقترّب 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 أسف لاننى لم أستطع ان أفهم أشياء من العبث أن نحاول فهمها • فالحياة لا تحتوى 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 الحقير منضت لك • انه يهبك مابقى له ، ويضحى من أجلك بحياته كما لو كانت صلاة • انه يطلب اليك أن تهديه سواء السبيل • سبيل البسطاء والمحبين والمصلين فاغفر له كل الاخطاء التى جناها فى حياته • واعط النور من كان جاهلا بالمرّة • فكل لحظة من الزمن تسمح له بأن يحيها مستمر 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 لاننى قد مررت خلال الحياة كالاعمى ، فالى هؤلاء الذين يؤمنون بالباطن من اهل التصوف أقدم هذمه الشخصية التى آمنت بالروح وهى فى أسفل مباحث المادة ، وتشربت

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

٦ - الكسيس كاريل والانسان ذلك المجهول

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

يبدأ كاريل كتابه بفصل عن ضرورة معرفتنا لأنفسنا يفرق فيه بين العلوم التي تدرس المادة الجامدة والعلوم التي 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 في مرحلته الوصفية . فالانسان كل لا ينقسم ومع ذلك فهو يبلغ درجة كبيرة جدا من التعقيد . ولا يوجد هناك منهج واحد يصلح لدراسته وانما يمكن اتمام ذلك من وجهات نظر مختلفة ومن نواح متعددة .

ويعزو كاريل تاخرنا في علومنا الخاصة بالانسان الى ثلاث مسائل : اولها : طريقة الحياة التي كان يحيها آباؤنا . وثانيها : تعقد طبائنا وثالثتها : بناؤنا الروحي . ولا شك في أن التطبيقات العلمية التي جرت عقب ظهور الاكتشافات الحديثة قد حولت من نظام وجودنا المادى والعقل وأثرت فينا تأثيرا عميقا . وأهم من هذا كله أنها ردتنا الى نفوسنا ردا عنيفا . وجعلتنا نستشعر فداحة الجرم الذي ارتكبناه في حق الانسان حينما أهملناه طيلة هذه الدهور وبذلنا كل اهتمامنا من أجل الأشياء الموجودة في الخارج . ان البراعة في الاداء العلمي وفي البحوث المنهجية وفي التطبيقات النظرية والعملية هي أكبر دليل على أننا قد شغلنا بهذه الأشياء الى الحد الذي جعلنا ننسى أنفسنا ونطوى وجودنا ونهمل كياننا .

وقد كان الأولى دائما أن يكون الانسان مقياسا لكل شيء ، فاذا بنا ننظر الآن لنراه غريبا في هذا الوجود ، ونحس بشذوذه فوق الأرض التي هي من خلقه واعداده ، ويرجع السبب في 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 والمدنيات الصناعية فتجد أنها هي الأصل في الانحلال الذي يدفعنا مسرعين كيما نعود الى البربرية والتوحش . فالحق أن مدنيّتنا ومدنيّات الذين سبقونا قد خلقت أحوالا سيصعب على الانسان أن يحيا فيها ، وسيجد مشقة في أن يجاريها مجاراة معقولة . وبؤس الانسان في هذه الظروف انما يكشف لنا عن جوهر وجوده ويرينا أنه في انقطاعه وغربته بين مظاهر المدنية الحديثة ، لا يأنس الى التقدم الملحوظ في المنشآت السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويحس بالقلق من جراء التأخر في علوم الحياة وعلوم الانسان . ودواء كل ما يعانيه الانسان في الوقت الحاضر من الآلام والمخاوف كما نرى هو شيء واحد وأعني به تلك المعرفة العميقة بذواتنا والالام الكافي بدخائل نفوسنا .

ويفرد كاريل فصولا خاصة بمظاهر الحيوية الانسانية من جسمية ونفسية وعقلية حتى يأتي الى هذا الباب الذي نعدّه من أهم ابواب الكتاب وهو الذي يدرس ظاهرة التصوف .

يقول صاحبنا انه قد بدأ يجد متعة في دراسة الزهد والتصوف وفتما بدأ يهتم بالظواهر التي تنبع من باطن النفس الانسانية وما وراءها . لقد تعرف على بعض المتصوفة والقديسين واطلع على كثير 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 في رأى كاريل - أن الانسانية قد تأثرت بالمشرب الديني أكثر مما تأثرت بالفكر الفلسفي ويعيب كاريل على الحضارة الحديثة أنها قد جعلت الناس - حتى المتدينين يبتذلون هذه الظاهرة وينسون دلالتها القديمة . ثم يقول : « لا بد من أن نقبل تجربة الصوفية كما يعطونها لنا ويستطيع اولئك الذين عاشوا ، هم انفسهم ، حياة الصلاة ان يحكموا عليها . فالبحث عن الله مشكلة شخصية بحثة في الواقع ، ويميل الانسان - بفضل حيوية شعورية خاصة - نحو حقيقة خفية تقطن العالم المادى وتمتد خارجه ، ثم يلقي بنفسه في أشجع مخاطرة يمكنه أن يجرؤ عليها . وحينئذ يمكننا أن نعتبره بطلا أو مجنوناً ولكن لا ينبغي 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 في ذاتها وتعطى من يزاولها ما يطلبه : القدرة على ضبط النفس والسلام والغنى الداخلى والقوة والحب والله .

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

وهناك انواع من الزمن : زمن طبيعى وزمن رياضى وزمن نفسى وزمن فسيولوجى . أما عن حقيقة الزمن الأول فهي تختلف تبعا للأشياء التى تدخل فى اعتبارنا . فالزمن الذى نلاحظه فى الطبيعة لا يملك وجودا خاصا ، انه مجرد طريقة لوجود الأشياء . أما الزمن الرياضى فنحن نخلقه بجزئياته خلقا ، وهو تجرييد 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 عاملا يحيل المجردات الى وقائع مجسمة ، وهذا الفهم أشبه بفهم منكوفسكى منه بفهم جاليليو . وعندهم كما عند منكوفسكى وآينشتين 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 بغد نفوسنا من ناحية الجسد ومن ناحية الروح . والحق أن الزمن الفسيولوجى ، وهو أحد فرعى الزمن الداخلى ، ينظر اليه بوصفه بعدا ثابتا مكونا من سلسلة التحولات العضوية فى الكائن البشرى منذ ادراكه الى موته . ويمكن اعتباره حركة مثل الحالات المتتابعة التى تبنى بعدنا الرابع تحت أنظارنا .

ومعنى هذا أنه يمكن وضعه جنبا 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 تسجل زمنا طبيعيا وانما تسجل حركة الشعور نفسه ، وهى سلسلة الحالات التى تتواتر من تأثير منبه 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	حقبا متصلات
رب عمر طال بالر	فعة لا بالسنوات
كالسموات تراها	في شباك الحلقات
رب آباد تجلست	من كوى مختلفات
وقطيرات زمان	ملأت كأس حياة

اما عن وظائف التكيف في الفصل التالى فيقول كاريل ان الانسان يتركب 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 بحسب . وانما يتغلب دائما على الصعاب والأخطار التى تكون فى الخارج أو فى الوسط الذى يعيش فيه ، ويصلح أكثر من الحيوانات الأخرى لأن يعيش فى الاجواء المتقلبة .

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

والفرد هو الحقيقة الوحيدة التى يمكن العثور عليها فى الطبيعة وهو الشئ الواقعى المائل بين أيدينا ولا ينم مسماه عن أى تجريد . ويخطو فى هذا الفصل « السابق على الأخير » حيث يتكلم عن الفرد، خطوة جبارة تهز قوائم العلم وترعب أصحاب النظر الوضعى . فالعلم لا يعترف الا بما هو جزئى ولا يتقدم فى مجال البحث الا معتمدا على الأشياء الموجودة التى تخلق من صفة التجريد والتى لا ترتفع الى عالم الفكرة والمثال . اما كاريل فيعارض هذا الرأى ويذهب الى حد الاعتقاد بأننا نحتاج معا الى ما هو عام وما هو خاص أو ما هو كلى وما هو جزئى اذا ما تصدينا للفرد كموضوع

من موضوعات الدراسة ويقول : ان حقيقة العام والكميات 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 أشنع الأخطاء . ولو احتفظ المجتمع بالذوات المتوحدة وبالأفراد المستقلين لاستطاع من بعد أن يرتفع بهم وأن يقومهم التقويم الكافى لمواجهة الظروف الحديثة ، ذلك لأن هؤلاء الأفراد يحتفظون بشخصيتهم ولا يمكن أن ينزلوا بأنفسهم الى مستوى الرمز ، ومن هنا نلاحظ أن أكثر 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 لنبدأ العمل فى تجديد انفسنا بيد اننا لا نضع الحطة ، فهذه من شأنها أن تكتم أنفاس الحقيقة الحية داخل أغلفة مغلظة وأن تحول دون اندفاع القوى الخفية 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 تتصف به من تعقيد وخصب . ولقد كشفت لنا علوم الحياة عن أهدافنا ووضعت تحت تصرفنا كل الوسائل التى توصلنا اليها . ولكننا لانزال غارقين فى العالم الذى أنشأته علوم المادة الجامدة بدون أية مراعاة لقوانيننا الطبيعية . وهو عالم لم يخلق من أجلنا لأنه وليد خطئنا العقلى وجاهلنا بأنفسنا . ويستحيل أن نتكيف مع هذا العالم . واذن فلا بد من أن نثور عليه وأن نغير قيمه وأن ننظمه

من جديد وفق هوانا • والعلم يجيز لنا اليوم أن ننمى كل قوانا الكامنة
فيها • فنحن نعرف ما غمض من آلياتنا الفسيولوجية والعقلية الحيوية
وأسباب ضعفنا ، ونعرف أيضا كيف حدنا عن القوانين الطبيعية وكيف
لقينا جزاءنا في النهاية ولماذا صرنا نخبط خبط عشواء • وفي نفس الوقت
نبدا في اكتشاف طريق النجاة خلال ضباب الفجر • اذ لأول مرة في تاريخ
هذا العالم أمكن مدنية من المدينيات 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 صورة العالم الذى
شاهد بعينى رأسه آلام البشرية وعانى بقلبه صعاب الحياة وشق بروحه
طريقا بين متاعب الأرض كيما ينفذ بعد الى عليين حيث يستمتع الناس
بالحياة الطوبوية بين جدران الواقع السميكة وفي حرارة الايمان القوى ،
وعلى صورة الشباب الحالد •

١ - جان بول سارتر

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

اهم شيء يستوجب النظر في حياة الاديب وعمله وأسلوب تفكيره هو تلك اللفتة الاصلية التي ينبني عليها اتجاهه الشخصى فى فهم الحقائق وفى تبين الامور . فليس من المجدى أن يظل الانسان متابعاً لقراءاته عن أديب بالذات دون أن يظفر بلمحة أساسية تكشف عن العمود الفقري الذي يدور حوله انتاج هذا الاديب ودون أن يقف على عتبة من أعتاب فكره . ومن الصعب ولا شك ونحن بصدد فيلسوف اليوم - جان بول سارتر - أن نجد هذه اللمحة القائمة فى محور أعماله خاصة ، وأنه لم يكف بعد عن التأليف ولم يكتف بعدد محدود من المؤلفات ، ولم يكن واضحا تمام الوضوح بالنسبة الى بنى وطنه من النقد فضلا على أبناء البلاد الاخرى .

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 فرنسى .. وكلمة فرنسى تشير الى طبيعة خاصة فى ذلك الشعب ، وهى أنه يميل الى التفكير .. فالشعب الفرنسى واللغة الفرنسية والادب الفرنسى شيء من نتاج العقل .. فأميل الشعوب الى صبغة التفكير هم سكان فرنسا ، وأقرب اللغات الى حديث العقل هى لغة الفرنسيين ، وأكثر الآداب جنوحا الى الدهنية هى آداب الشعب الفرنسى . أستغفر الله ! فان كلمة فرنسا كادت تشير فى قاموس اللغة والآداب الى كلمة تفكير ، ولعلها صارت رمزا فى العالم كله للون من ألوان الثقافة لا مثيل له فى بقية البلاد ولا يسبقه

في هذا المضمار سابق . ومن هذا كله نتأدى الى ان فرنسا أمة مفكرة بأدابها ولغتها وانتاج أبنائها . . انظر الى ديكارت والى أوجست كونت والى بول فاليري والى أندريه جيد . . فولتير . . مونتسكيو . . بول كلوديل . . كل أولئك اما يشبتون هذا الاتجاه الغالب على العقلية الفرنسية ويؤكدون أن أنماط الادب في العصور القديمة والحديثة انما كان اتجاهاها الى التعبير المشرب بالصيغة 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 لآعمالهم وأساسا لفنهم . . أما سارتر . . فقد جعل من الشعور الباطني نقطة البدء الاولى لكل فن ولكل ادب 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 لآعمالهم . . فحاد هو بالتيار وانحرف باتجاهات الفن والادب الى متاهات 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 إعطائه قيمته الحقيقية ووزنه الصحيح . أو بمعنى أصح أريد أن تفهم من هذا كله ان اسم سارتر

يشير الى اغلاب نام فى اسلوب التفكير وفى منهج النظر انعكاسى والادبى
وفى التفويم النقدى للمظاهر الفنية .

ولا ينبغى أن يغيب عن أنظارنا ، ونحن فى 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 يستسيغون سواها . ولكن أمكن هذا بالنسبة الى
سارتر عندما جاءه الوحي من خارج فرنسا على يدى كيركيجار فى
مناقشاته لهيجل وعلى يدى هيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان وعن
ماهية المتافيزيقا . وكذلك استطاع أن يتخذ نقطة بدئه من هنالك بعد
استلهاه كتابات برجسون عن الوجدان أو مايسمونه فى علم النفس
بالحدس . فقد كانت هذه البحوث التى دبحها يراع برجسون من أكبر
المشجعات له على المضى قدما فى هذا الفنح الجديد . ولا يمنع هذا كله أن
يكون سارتر رغم ذلك كله هيجليا بالمعنى الصحيح .

وحيثما نقول عن سارتر : انه قد اتخذ أسلوبا فى التفكير ومنهجاً فى
الاعداد الفنى مغايراً تمام المغايرة ، ان لم يكن معارضا تمام المعارضة ،
لأسلوب السابقين عليه فى الاشتغال بالأدب فى فرنسا . . . فلا يعنى هذا
مجرد تغيير شكلى فى طريقة أدائه ، وانما يعنى انقلاباً كاملاً فى كل ما
تمتد اليه يده بالتحرير أو التحليل أو التفسير . أو بعبارة دقيقة موجزة
ان سارتر قد أعطى ظهره للتراث الفرنسى (أو الانسانى الى حد ما)
وبداً خط السير فى الاتجاه المقابل ، وكان لذلك كاه بارز الاصاله واضح
الذاتية بادي التحديد .

أقول هذا وأنا أعلم أننا جميعاً نجد صعوبة فى النظر الى سارتر
بعيوننا الشرقية . . هذه العيون الناعسة الضيقة . . ولهذا كثيراً ما
تفسد بين أيدينا كل أقواله ، وتختلط علينا سطور كلماته ، وتضيع علينا
كل فرصة من أجل تفهمه والاقبال عليه . ان سارتر يعبر بالحضارة
الغربية جسراً ثالثاً أو رابعاً بينما لازلنا نحن فى مناقشة جواز المرور فوق
عتبة الجسر الاول ! ولا أدري بماذا أصف الفارق الذى يفصل بين حياتنا
وحياة ذلك الرجل ، ولكننى أستطيع القول بأننا مازلنا فى حاجة الى
اعداد وتحضير جديد من أجل مواجهة ذلك المفكر الذى 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 فى نفوسنا عندما نحاول قراءة مؤلفاته . . نحتاج الى شعور

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

انظر مثلا وأنا اشرح لك فكرة سارتر عن طبيعة المعرفة ، لن تملك نفسك من الاندهاش من محدودية هذا الرجل ومن ربطه كل نوع من أنواع المعرفة بما هو قائم ماثل . . ليس سارتر من أولئك الذين ينتكرون للمتافيزيقا وليس هو من الماديين المتمسكين بأهداب الواقع ، ولا هو بالمفكر الذى يعلق قيمة كل شيء موجود على أساس حسي . . ولكنه يفوق جميع هؤلاء خطورة عندما يقرر على لسان روكتان بطل قصته عن « الغثيان » : (الآن عرفت ، ان الاشياء بكاملها هي ما تبدو عليه . أما وراءها فليس ثمة شيء (١) » وهذا التعبير يخيل للقارئ انه جاء عرضا فى غضون احدى قصصه لا يمكن ان يكون من ورائه هو نفسه شيء آخر أو أشياء . . ولو حاسبنا سارتر هنا برأيه لمررنا عابرين ، ولكننا سنخالفه وسنخرج على مشيئته ، وسنقول ان ثمة أشياء خلف هذه العبارة البسيطة . . يوجد خلف هذه العبارة . . مذهب فكري 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 يتحدد 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 لكنت 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 والالام بالمظاهر الكونية . فالرجل الذى يدين بمذهب الحس فى المعرفة ، لا يتصور غير ما يراه هنا وهناك . والرجل الذى يعتقد فى الوجود الروحي 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 وجزئيات أكثر . وهكذا الامر . . نوع الوجود الذى يؤمن به المرء متوقف

(١) سارتر : الغثيان La Nausée ص ١٢٤ .

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

وكذلك سارتر . . انه رجل آمن بأنه لا وجود فى الوجود لغير ما هو قائم ماثل أمامك . . هو يؤمن بالموقف ، بالظاهرة . ولا يتعدى فى إيمانه بالموقف أو المناسبة أو الظاهرة الى أكثر مما يبدو فيها . فالظاهرة تكون أساسا للمعرفة على نحو ما تبدو عليه ، ولا يمكنك أن تزيد حرفا أو تضيف خطأ الى ما يقدمه اليك المحيط الخارجى . لقد كان عند كانط Kant وجودان : الوجود الظاهرى والوجود الباطنى . أما عند سارتر فلا وجود لغير الظاهر الذى يقدمه اليك الموقف أو المناسبة . وبذلك أحلت نظرية سارتر فى المعرفة موضوعية الظاهرة محل حقيقة الشيء (١) . فليس للشيء حقيقة ، وإنما ظاهر عام يقدمه للذات العارفة وللإنسان الذى 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 فى المعرفة هو نفسه الوجود . وينتهى الأمر الى أن يكون الوجود هو جملة النظرات التى يجمعها المرء فى وعيه عن الظواهر العامة المتجلية فى 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 وصفا لظاهرة « الكينونة » كما تتمثل ، وعلى نحو ما تظهر . فاذا ربطنا الوجود بالظاهرة واعتقدنا فى الظاهرة أنها الحقيقة الأولى والاخيرة وأنه لا شيء سواها ، كان الوجود جملة من الظواهر وتحددت 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 الشرقى المثقل بأنظار الروح وأجواء الفضاء الواسع العريض المملوء بشتى الانفس والجنان . . وقدر فى نفسك ما يتطلبه مثل هذا الموقف من مقدرة و طاقة على تفهم الرأى فى حد ذاته ، فضلا على تقبله والتحمس له ، وستجدنى على صواب تام حينما أخبرتك أننا محتاجون على الأقل 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 فى كتابه عن « نظرات فى فكر العقاد » .

وليس هذا هو قصارى نظرية سارتر ولكنه المنفذ الذى تدخل منه الى بقية تفكيره . ولقد شئت أن آتى لك أولا بالصورة الادبية التى ضمنها احدى قصصه ثم أوردت لك النصوص الفلسفية المؤيدة لأريك مدى التلاحم الحاصل بين أجزاء تفكيره وبين قصاصات فنه . بل يمكن أن يتخذ 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 - ذاته 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 ؟! فأفعاك 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 بظروف الموقف من أجل أن تبرز عقباتها . ان فقد شئ من الاشياء لا يعنى فقدا الا اذا كان احساسا بفقد ، والحاجة لاتشير الى مدلول ما لم تكن هناك شخصية تحس 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 الاشتغال 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 ورفقائه 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 محبوبة 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 ؟!

واذا كان تأثر سارتر بكيركجار واضحا فى مسألة النزوع الى القياس الوجدانى والتقدير الشعورى لحقائق الحياة والفكر ، فهو ها هنا بآدى 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 العارضين 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 جليبر 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 لسببين : الاول لأن انتاج سارتر يغطى آلاف الصفحات ويصعب الانتقاء من بينها ، والثانى أن أفكاره محتاجة الى شرح وتفسير طويل أكثر مما هي 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

تلفت 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 المثقفة فأثار فيها ملما أنار في فرنسا نفسها من الاشكالات
والمنازعات . ونحن نسمع من بعيد صوت الدعاة والمناهضين له ، وتأخذ
بأقوال هؤلاء تارة وبأقوال أولئك تارة أخرى ، ولكننا ننتهى الى الحيرة
التي لا يد منها بازاء مذهب أعداؤه من أصدقائه وما قيل في ذمه أكثر مما
ظهر باسمه .

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

وأهم ما يمكن أن يذكر عن الأدب الوجودى هو انه عصارة مجموعة
من المذاهب والحركات الادبية الممتازة ، أو هو على الأقل النهاية الطبيعية
لتلك المذاهب والحركات . فالوجودية محملة بطابع رومانتيكى ظاهر ونزعة
طبيعية قريبة الشبه بطريقة زولا واضرابه فى الادب الفرنسى . والى
جانب ذلك تجد بعض الشبه فيما بينها وبين أصحاب النزعة الرمزية
والمذهب فوق الواقعى على السواء . ويضاف الى هذا تأثير الوجوديين
بالتحليلات المكشوفة فى مسائل الجنس ورغبتهم فى أن يكونوا كتاب
جماهير والا يقتصروا بأعمالهم طوائف بالذات .

ومهما كان فى الادب الوجودى من الخصائص المشتركة فيما بينه وبين
الآداب الاخرى ففيه الى جانب ذلك صفات معينة هى وليدة التيارات
الحديثة ونتيجة لنزعات طارئة . فعلى الرغم مما فى الادب الوجودى من
اتجاه فردى ومن مشرب ذاتى خالص نجد فيه ميلا نحو التعميم والشعبية .
ولهذا يمتاز هذا الادب بصفة التأثير ومحاولة تغيير الاوضاع واحداث
الانقلابات بين الجموع . وصار الادب فى مفهوم أصحابه أداة من الادوات
الاجتماعية وعاملا من عوامل النهوض بالناس .

ولكنه مع هذا يحاول ان يقدم للجماعات صورا 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 عاريا من ملابساته 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 ثوب يلبسه الانسان .

ولما كان الامر كذلك ، انسافت الوجودية الى توكيد النزعة الانسانية والايمان بها على أوضح صورة عرفت لها الآداب . فنجد سيمون دى بوفوار تؤلف كتابا عن أمريكا تعالج فيه مشكلة الزوج 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 الخصائص الجمالية فى التعبير فهى حديثة وموقوفة عليهم فضلا عن انها جاءت بوخى من المذهب (السيرىالى) وليس معنى هذا أنهم كانوا يعتمدون على أدب الفكرة أو يصطنعون الفلسفة فى غرضون تعبيرهم وانما معناه أنهم كانوا يستوحون الفكرة العقلية عندما يكتبون قصصهم ورواياتهم وعندما يدبجون المقالات والمسرحيات . ولذلك تأتى بأدابهم ترجمة لاساس نظرى وتيسيرا لخطرة ذهنية . فأدب الوجوديين يحيل الفكرة الى واقع حسى ملموس وينزل بالبادرة الى مجال الحياة البسيط .

فالادب الوجودى تعبير عن الروح الانسانى وهو فى صراعه الابدى مع حقائق الاشياء ومظاهر الوجود . واذا جاءت فيه بعض الملامح الغريبة فذلك من جراء هذه المرحلة الخطرة 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 الإطلاق ، وانما لمعرفة شيء من فلسفته . وذلك لأن القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن أصل فلسفى ، ويمكن بقليل من التحليل أن ترد 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 للمشاكل 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 شيء من العرض الفلسفى والاطالة فى تبين وجهات نظر متافيزيقية بحتة .

وأريد التمهيد لفهم دلالة القصة فى المذهب الوجودى بعرض ثلاث من المسائل أولها تتصل بفكرة هيدجر التى أقام عليها سارتر Sartre من بعده تفرقته بين ما هو فى ذاته En-Soi وما هو لذاته Pour-Soi وكذلك أريد أن أعرض بإيجاز 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 . وثلاثة هذه المسائل هى مسألة الصلة بين المتافيزيقا والأدب وكيف أنه كان من الحتمى فى النهاية أن يلتحما فى الوجودية بحيث لا تفهم 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 شيء ، 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 الظاهري لا يمكن قط أن يكون مجلوبا من موجود ظاهري آخر ، وهذا هو ما نسميه بعدم ضرورة الوجود في ذاته . ويستحيل كذلك أن يكون مجلوبا من موجود ممكن ، فليس هو ممكنا ولا غير ممكن (مستحيلة) قط ، وإنما هو موجود (١) . » . فالوجود في ذاته حسب اصطلاح الوجودية هو ذلك الذي يتعلق بوجود الأشياء 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 فعلي نقيض الاول ، يصفه سارتر بالتغير 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 شوبنهاور في مذهبه حين قال : « ان العالم هو ما يتمثل لي » .

والعلماء كما هو داؤهم دائما - يريدون الانصراف الى عالم الواقع ، عالم الأشياء الجامدة ، حتى يتهيأ 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 ووضعه 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 والعلم » ص ٣٤ . ويريد هنا سارتر أن يتحدث عن السببية وأن ينفياها على أساس فلسفي ، لا على أساس علمي . وهو هنا بالضبط كالغزالي حين يقول باستحالة السببية على أساس عدم معقولية 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 والأدب - الوجوديان خاصة - فايض شيء إليهما هو البعد عن دائرة الوجود الحق ، وجود الذات ، ولا يمكن أن يتساوى عندهما وجود الإنسان الفرد ووجود الأشياء . ولهذا ترى الوجودية تنفر من العلم وتتهمه بأشنع الاتهامات ، وتنكر عليه سلطانه في العقول . وإذا كانت الجدة والطرافة في الأوضاع المتافيزيقية الحديثة قد اقتضت لدى هربرت اسبنسر وماركس وبرجسون أن يعمل كل منهم على تحقيقها باسم العلم وعلى إثباتها وتأييدها بتوكيد تمشيها مع الفزياء خاصة ، فلا بد أن تعلم تماما عن الوجودية بأنها قد تخلفت في هذا الميدان عن عمد ، وبأنها لا تستعمل هذه الطريقة ، بل تقدم تفسيرات متافيزيقية صريحة ، وتعلن فلسفتها الخالصة في جراءة ، بغير التجاء منها إلى العلم أو استناد إلى نظرياته وتحكماته التي لا تملك لها غير الاحتقار . (١)

ولهذا فإن الوجودية لا تستطيع ، وهي التي تعنى بالجوانب الفردية ، والتي تجعل موضوعها الإنسان دائما ، أن تمضي كما يمضي العلم في التعبير عن الحقائق أو كشف المعرفة بتلك الطريقة المردودة طريقة التعميم . ولم يكن يد بعد هذا من أن تستعيز عن المنهج العلمي بالأسلوب الأدبي ، فهو وحده الذي يستطيع أن ينفذ إلى باطن الإنسان . ومن جهة أخرى نلاحظ أن القصة تقدم وصفا ظاهريا للوجود الإنساني والحالات المختلفة التي تطرأ عليه ، وتبدى في وضوح وجلاء محنة الإنسان ممثلة في الأوضاع المختلفة التي يكون عليها من حين إلى حين .

فليس عسًا أن اتجه الوجوديون إلى 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 إذا كان جول لاشلييه Laachelier مصيبا في خطابه (١٥ مايو سنة ١٨٨٥) إلى بول جانيه ، حينما قال : « انني أبدا في الخوف من أنه ليس في الروح الفرنسية بعض ما هو تجريب ، وما إذا كانت الطريقة الوحيدة لجعله يقبل فكرة من الفكر هي ألا تقدم إليه كما لو كانت موضوع تجربة » . فاتجاه الوجودية يؤيد هذا الكلام ، بل ويرينا الطابع الأصيل 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 : نراث الوجودية (أو فلسفات الحياة) ص ٩ باريس سنة ١٩٤٧ .

مذهب متافيزيقى . وانقصة فى الأدب هى أقرب الفنون الى المتافيزيقا حسب ما تفهم فى الفلسفة الوجودية خاصة (١) ، والفلسفات الحديثة على وجه التعميم . فالوجود الانسانى هو موضوع الفلسفة اليوم ، والكشف عن ماساة هذا الوجود وعن شقاء الضمير فيه لا يمكن أن يتأتى الا بوصف يستمد أدواته من الواقع الزمنى : ما هو قائم بالفعل وما عبثت به أيدي التاريخ . فكان كافكا Kafka مثلا يأمل فى تصوير مشكلة الانسان من باطنه ، فلم يجد وسيلة للربط فيما بين الانسان والانسان غير القصة . من هذه الناحية اذا نكون قد عرفنا أن القصة فى المذهب الوجودى هى مجهود يبذل من أجل ضم الذاتى الى الموضوعى ومزج المطلق بالنسبى ، واطافة ما هو غير زمنى بطبيعته الى التاريخ فهى تقفز الى قلب الوجود وتسمح ، فى حقيقتها الصريحة وفى منزعتها المنفرد وفى طابعها الزمنى ، بالقاء الضوء على الماهية الاصلية للحياة . وليس من الضرورى هنا أن يستغل الكاتب أفكارا قد أعدت من قبل اعدادا فلسفيا ليعرضها بعد ذلك فى أسلوب أدبى وفى صورة فنية ، وانما يكفيه دائما أن يعرض وجهها من وجوه التجربة المتافيزيقية التى لا يمكن أن يعبر عنها فى أسلوب آخر ويكشف عما فى هذا الوجه من ذاتية وفردية وتناقض . « فالقصة المتافيزيقية — كما تقول سيمون دى بوفوار S. De Beauvoir — اذا قرئت بأمانة وكتبته بأمانة ، كانت معينة على كشف حجاب الوجود الذى ليس فى استطاعة أية أداة من أدوات التعبير الأخرى أن تأتى بما يساويه (٢) .

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

(١) نحن على خلاف هذا الرأى ، فالشعر عندنا هو أقرب الفنون والآداب الى المتافيزيقا ، ولكن بحكم أن الوجودية مذهب عمومى يدين به الكثيرون من أصحاب المواهب المتوسطة وبحكم رغبته فى الشيوخ بقدر الامكان تمتز بالقصة .

(٢) مجلة المصور الحديثة ٠٠ عدد ابريل ١٩٤٩ ص ١١٦٣ ، من مقال لسيمون دى بوفوار بعنوان : المتافيزيقا والأدب .

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

٤ - فى الحرية

تأخذ الحرية لدى الشبان معنى لا يمكن أن تعرفه ولا أن تتوصل اليه اذهان الشيوخ ، ويكون لهذه الكلمة من الوقع في نفوس المقبلين على ميادين الحياة البكر أكثر مما يكون لها عند الذين أشرفت عهودهم على النهاية واقتربت أعمارهم من الختام . فالحرية لا يمكن أن تكون موضوع بحث أو مغار نزاع الا في الاطوار الاولى من حياة الافراد ، حيث تسبغ البكارة غموضا على كل شيء وتبعث الطفولة أحلامها في كل معنى وتقحم المثل الانسانية تصاويرها من كل جانب . واذا صح هذا كنا يزاء نتيجتين : احدهما أن الحرية تقترون بالجهل دائما وثانيهما أن العادة هى العدو الاكبر لما تؤدى اليه الحرية من صنوف العمل وضروب الانتاج .

ولتوضيح هاتين النظريتين ينبغى 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 ، هى كذلك بلا مرأ مادما بعيدين عن دائرة الوجود الحقيقى ، وما دما مقتصرين على تدبر الاحتمالات النظرية بخصوص شأن من الشئون . وكان أرسطو في الفلسفة القديمة يفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل على أساس أن الاول هو الشيء الذى لا يزال في حكم العدم ، وان راودنا الأمل في وجوده بعد حين . أما الأشياء الموجودة بالفعل ، فهى تلك التى تقوم من حولنا والتى تظلنا بظلالها وتثقل علينا بوطائها وتعيش في العالم الظاهر المحسوس . وهناك اختلاف كبير ينبغى 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 سيأتى به المستقبل على وجه من الوجوه .

أما العدم ، فهو حقيقة خالية من أى مضمون ، ويستحيل أن يكون في المستقبل بحال من الأحوال ، ولا يملك في ذاته ما يعينه على أن يتحقق ، أى أن يكون شيئاً ما . وعين هذه التفرقة التي وضعها أرسطو هي التي نردها اليوم . فلسفة الوجود على وجه يختلف قليلا من ناحية الاصطلاح اللفظي ولا يختلف كثيرا من ناحية المضمون المعنوي .

فالفلسفة الوجودية والفلسفات الحديثة عموما تضع كلمة الممكن في مقابل الاصطلاح الأرسطي (الوجود بالقوة) ، وتضع كلمة الوجود للتعبير عما هو قائم في حدود الأشياء الماثلة أو داخل ضمن الكائنات الحية وكل امتياز للممكن على العدم يتلخص في قدرته على أن يكون ، وفي احتوائه على ما يمكن أن يهيء له الحياة ، وفي شموله على المعبر الذي يمكن أن ينقله الى دائرة الوجود . ولما كان الأمر كذلك بالقياس اليه ، فقد صاحب الانسان عند مواجهته شعور بالابهام لا يستطيع أن يفسره الا على أساس من جهله بهذا الشيء أو على الأصح بل بهذا اللاشيء . وكلما كان الانسان في عهد مبكر ، وكلما قلت تجاربه وضعفت خبرته كان أقرب الى هذا الشعور بالجهل . فالوقوف بازاء المجهول من شأنه أن يولد في النفس احساسا قريبا بتعدد الوجوه التي يمكن أن تتصور فيها الأشياء ، وبكثرة الخطط التي يمكن أن تؤدي اليها المسالك ، وبقوة الاحتمال فيما هو ممكن غامض . واذا زاد الجهل بالامكانيات الى هذا الحد استشعر الانسان بالحرية على نحو لا يمكن أن يخيل صاحب المبدأ في المشاكل التي تعرض له ، أو صاحب المنهج في المباحث التي يوقف نفسه عليها . فالباديء والمناهج لا تأتي الا من كثرة التجارب ومن اعتياد المضي بالأمور على أنحاء محدودة . أما الجهل بما يترتب على فعل من الأفعال وعدم انتظار نوع بالدات من أنواع الموجودات عقب اتيان أمر من الأمور ، فمن شأنه أن يولد في صدر الانسان ضربا من الحرية ، وطرازا في الاختيار يندر وقوعه في غير هذه الظروف . فالجهل حليف من حلفاء الحرية لا يمكن انكار أثره أو اهمال مفعوله عندما نحاول أن نقيم نظرية في الاختيار على أساس نظرية في الوجود .

ونستطيع أن نثبت هذا الشعور بالحرية لدى الجاهل عن طريق الامثلة : فالأديب الذي يجهل المراجع الهامة في بحثه يكون عادة أكثر حرية في الكلام من الأديب الذي يستوعب كل ما يكون قد قيل أو كتب حول الموضوع الذي يختص به ، والسياسي المبتدئ يشعر للحرية برنين لا يمكن أن يطن في أذن السياسي المحنك وقس على هذا المنوال

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

واذا كان من نعمة الجهل علينا أنه يجعلنا ننخدع عن أنفسنا ونحسب أن الحرية ملك أيدينا ، وأنا نفعل ما نشاء أن نفعله من غير أن 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 اذا أنعمنا النظر فى الحقيقة الماثلة أمامنا وتبيننا فيها ملامح الغموض والابهام وعدم التعيين . فلانسان 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 طيلة الأمد الذى يسبق خروج التذكرة المكتوبة . أما الرجل المتحضر المجرب لمثل هذه الآلة مرات ومرات فلا دخل للجزع فى عمله هذا على الإطلاق ، ولا يكاد يحس بأى اشفاق على القرش وهو يلقى به من داخل الثقب .

كذلك الأمر بالنسبة الى الفتى الذى يصبو عينيه نحو الزمن ، وهو يفض بالممكنات عن طريق المستقبل الغامض المجهول . يمتلكه 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 التحتمية والاطراد . فأصبح العالم غير متأكد من خلوص التجارب الى نفس ما خلصت اليه فى الماضى على الرغم من توافر كل ما من شأنه أن يكفيها ويهيئها للحدوث على وجه واحد بالذات . فلانسان 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 الكثيرة على هذا الشعور بالخوف ولكنها لا تقضى عليه قضاء تاما الا بعد

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

فالعادة من شأنها أن تفسد دلالة الحرية من جانبين : جانب الآلية فى اتيان الأعمال واصدار الحركات ، وجانب الشعور بالاطمئنان عند مواجهة المكنونات المستترة فى ضمير الغيب . ويقول رافيسون فى كتابه عن العادة انها توحى" - كما توحى الأفعال الغريزية - بالجنوح الى هدف مقصود من غير ما ارادة أو شعور . 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 المخاوف وأى غرب من ضروب المنازع عند اداء الأفعال التعودية . وبناء على ذلك تمحى كل حرية وتزول كل ارادة وتختفى مشايه الاختيار الداتى ، فهذه كلها لا تتوافق الا حيثما كان الانسان قادرا على الانفعال لها والاهتمام بشأنها والتوتر من أجلها .

والحرية من شأنها أن تبعث فى الانسان ألوانا من الخوف والفزع ، لسبب بسيط وهو انها ترتبط ارتباطا وثيقا بوجوده ومعاشه . فيكفى ان تتصور انك أنت صاحب الامر والنهى فى اعداد حياتك وفى تقرير مصيرك وفى تكييف أقدارك حتى تنفجر فى رأسك عيون الخوف ، وحتى تنور فى صدرك عوامل الرعب ، وحتى تنتاب جسمك عوارض الحمى . . فانا مثلا أقرر مصيرى - ككاتب - على هذه الورقة البسيطة البيضاء تحت عيني وأضع لنفسى قيودا من الراى لا أستطيع الفكك منها حين يأتى المستقبل . وانظر على هذا النحو فى حياة الناس وآمل أفعالهم على ضوء كل من العادة والحرية فنجد أن الأفعال الحرة وحدها هى التى يوازيها على طول الامتداد شعور بالقلق ويحس صاحبها بأنه يأتيا لأول مرة . وذلك لأنها مشدودة الى جانب كيانه شدا بحيث لا يملك فى النهاية الا أن يخضع لها وأن يكون مأسورا بها .

والحق أن الافعال 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 أو القيام بزيارة صديق . ولنفرض مقدما أن هذا الشخص هو بعض الذين يهمهم الوقت ويحسون بعامل الزمن احساسا قويا فى معاشهم بحيث يضطربون لانقضائه حينما يمضى هباء . سيضطروا أولا الى عملية الاختيار ، وهى عملية قد تكون

سهلة عند الانسان العادى بحكم انصرافه عن التفكير أو بحكم تركه للأمور فى أيدي المقادير . أما الشخص الحر الواعى فسيضع أساسا للاختيار وسيعرف فى قرارة نفسه بأن ثلاث ساعات متصلة ستضيع من عمره ومن حياته فى هذا الفعل البسيط وأنه أقمن به أن يستفيد من يقائه 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 التى يقضيها على وجه البسيطة . والعالم الخارجى من شأنه أن يقدم اليه الامكانيات حتى يبدل من لدنه ما يحيلها الى وجود ، ويصرف من طاقته الخاصة ما يبعثها من جمودها ويبيث فيها الحياة . . قد تكون المجالات محدودة أمامه ، وقد تكون الامكانيات معدودة عليه ، ولكنها مع هذا كله تدع له فرصة للاختيار ، وفى الاختيار وحده ينحصر وجوده ويتحدد معاشه .

فهناك أنواع كثيرة من الوسائل التى تقدم للانسان متعا تلذه ومباهج تريحه وادوات لتثقيف الذوق وتهذيب الروح . قد تكون هذه الوسائل محدودة فى المجتمع الذى نعيش ولكننا رغم ذلك نحكم رأينا ونملى فرديتنا عليها بعملية من الاختيار الواعى ، وكلما زدنا جهلا بالمجالات التى يتيحها لنا المجتمع ارتفعت قيمة الحرية وازداد قدرها . فلو أننى مثلا لا أعرف غير أربعة وسائل من وسائل التسلية ومن أنواع الملاهى فى القاهرة لكان اختياري بنسبة (٤ : ١) أى أن حريتي حينئذ تساوى الربع . أما اذا كنت اعرف اثنتين فحسب كانت النسبة (٢ : ١) 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 أرادتى على شيء بالذات . فانا مثلا عندما أذهب الى المسرح وأحس بالهم من جراء طمعى فى أن احصل على أقصى ما يمكن أن تهبنى اياه الحياة . ونتيجة لشهوئى فى احتلاب كل ثانية تمر بى واعتصار كل لحظة تمضى على وأنا حى أرزق . ولذلك ترانى فى المسرح مهموما من أجل تلك الامكانيات الأخرى (التنزه فى الخلاء - البقاء فى البيت - زيارة الصديق) التى قتلتها بيدي وأعدمتها بمحض أرادتى 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. تفج على عاتقى وان كل شر يأتى عن ارادة افضل بمئات المرات
من أسعد الأوقات التى يمضيها الانسان عن غير رغبة : أقول يكفى هذا
كيما أطمئن فى نفسى من شدة الشعور بالحررة وأواجه الحياة بقوة
وجلده ..

وهكذا تقترب الحرية بنوع من المثالية الخالصة ومن الغداية
العصماء فتكسب وجودنا ألوانا من البهجة الخالية من الزيف والبريق ،
وتسبغ على حياتنا غير قليل من الصراجة وتشعرنا فى قرارة أنفسنا
أننا فى بؤس ولكن عن ارادة ، وفى هم ولكن باختيارنا ، وفى حزن ولكن
برغبتنا .. وهكذا نحمى أنفسنا من مرارة الحياة وترضى غرور الانسان
القوى منا والضعيف .

هـ - دلالة المعاناة

إذا كان فى ظلمة الليل من القموض ما يجعل بعضنا يرنو اليها بعين
الرغبة والحب معا ، وكان فى صفرة الأصيل من الشبحوب ما يرضى
نفس المتعب المكدود ، وكان فى رؤية القبح والدمامة وذكر الموت والسامة
ما تستسيغه بعض النفوس ، فذلك الدليل على تفاوت الناس فيما
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 ادعى
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 أحسن الحالات ، اعتقادا منهم بأن العبقريّة
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 أيلما 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 كأنهم لجأوا إلى إعلان من السماء يدعوهم إلى رسالة ، ويكلفهم بأمانة ويميز اعتقادهم فى أنفسهم .

وكان البعض الآخر ممن لم يواتهم الحظ ، ولم يعترضهم المرض يحولون بأيديهم أن يخفوا 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 إلى الفنان ، وأسئلة تتناول مقدار ما يستطيع أن يفعله ، كيما يوائم بين مشاعره وأحاسيسه المرهقة ، وبين السعى من أجل الرزق والانغماس فى المجتمع والحياة .

وليس يهمنى الآن أن ترى مصداق ما يزعمه هؤلاء القوم من ضيقهم وبرمهم بالحياة وسخطهم على القدر ، ولا يعنينى أن تنظر كيف كانت أرواحهم هدفا للشقاء وكيف كانت بيوتهم مسرحا للبؤس وكيف كانت قلوبهم موطنا للهموم ، وإنما المهم هو أن ترى 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 للآذى . وذلك أن الدنيا عندهم لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون نعيما لا يشوبه نكر ، فإن شئت أن تخلص لك الدنيا فى شيء وأن تيسر لك من جانب فلا مندوحة عن أن تستغنى عن بعض مطامعك فى جوانب أخرى . مثلا إذا أردت كميت اللون صافية - كما يقول المتنبي - وأعانك القدر على أن تجدها وتحصل عليها ، فلا بد أن تتنازل فى مقابل ذلك عن الحبيب أو النديم ، فالمعاناة إذن - 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 الإرادية أو التى تقوم على أساس من الرغبة والميل بصفة خاصة . ذلك أن الإنسان غير الحيوان من ناحية موقف كل منهما بأزاء المشاهد الخارجية وبأزاء الرغبات الفردية . فالحيوان إذا صادف موضعا يجد فيه لذته ، أو لاقى شيئا يقضى منه حاجته ويحقق رغبته لم يتوان عن إرضاء شهوته ، ولم ينظر فيما إذا كان المستقبل سوف يتيح له

العثور على مثل هذا الشيء أم لا ؛ ولم يفكر الا في ساعته التي هو فيها
ومقدار احتياجه الى اشباع 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 مما يسبب له
الراحة في وقت من الأوقات ، للحصول عليه مضاعفا في ساعة أخرى .
كذلك الشاعر الذي عرض له حبيبه فناجاه قائلاً :

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

فالمعاناة بهذا المعنى مصدرها الانسان . فهو الذي 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 الذي تنجم عنه والمنبت الذي تخرج منه الى قسمين :
أولهم نفسه بماله من حرية التصرف ، وما الانسان يتميز به من التكليف
وثانيهما المجتمع بما يصدر عنه من الآثار التي لا يكون فيها للانسان
المفرد دخل كبير ولا تتوقف 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 لي فضل في ايجاده وبدون أن يكون
لي أي ذنب في وقوعه .

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

(١) من شعر الأستاذ المقاد .

لا يصح أن توجد الا فيه . والأهمية الكبرى ، في هذا الباب ، تعطى للاختيار ولفكرة الحرية . ويعتمد كثير من مذاهب التربية الى تهيئة الانسان كيما يقف 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 هي التي تعد أساسا في علم النفس في التفرقة بين الصبي والهمجي ، والشاذ ، وبين الانسان العادي السليم .

والفلسفة الانسانية تتفرع فصولها من هذه النقطة ، وتبدأ - كما ينتهي أيضا - من تأكيد حرية الفرد واستقلاله في الاختيار والتصميم . مثل ذلك حينما جاء لسارتر Sartre - أكبر ممثليها في فرنسا - أحد تلاميذه القدماء يستشير في أمره : فهو شاب يعيش مع أمه المعذبة بسبب انفصالها الذي يكاد يكون تاما عن أبيه ، ولموت ابنها الأكبر ولم يعد لها بالتالي عزاء في شيء سواء . وكان لا بد لهذا الشاب أن يختار في فترة الحرب ، أحد أمرين : إما أن يسافر الى انجلترا للانضمام الى قوات التحرير الفرنسية هناك ، وإما أن يبقى الى جوار أمه المعناة . وقد توسم الشاب في أمه أنها لا يمكن أن تقوى على فراقه أو تحتمل مصابها فيه . بيد أنه يعلم كذلك أن الوطن يدعوه للخدمة ، وأن عمله في الجيش ضرورة من ضروراته الفكرية قبل أن يقصد منها تخلص بلاده التي أنهبها الاحتلال . فهو لهذا متردد متالم يود لو أراح ضميره باتيان أحد الفعلين واختياره لما يتمشى مع المسيحية أو الاخلاق .

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

(١) انظر : « الوجودية نزعة انسانية » بقلم جان بول سارتر ص ٤٥ - ٤٧ ، باريس سنة ١٩٤٦ .

عن مدلوله الشعورى . ومن هنا يأتى معنى التجربة الحية ، وتخلص الألوهية مما ينسب اليها من فعل الشر المتعلق بالأفراد والسدى يكون مصدره الشخص نفسه . أما المذاهب الحتمية فتقرر منذ البدء أن الانسان ليس خرا فيما يأتية 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 مكملة لأوضاع كونية ، ومتممة لركن أساسى من أركان الحياة . شأنها فى ذلك شأن الضرورة الزيتية على الحائط ، لو اقتضت على مشاهدتها جزئية جزئية لاستنكرت بعض النقط السوداء المتناثرة فيها ، بينما لو نظرت إليها 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 موكل الى مشكلة الخير والشر من أساسها بصرف النظر عما تتعلق به من مسائل الاختيار والجبر . ذلك أننا لو آمننا هنا بالحتمية أو الضرورة قلن يودى هذا بنا الا الى امتحان فكرة الخير والشر مرة أخرى ، ولهذا نحن نتجه اليهما مباشرة دون أن نخرج على الحرية وسدى ارتباطها بالعمل الأخلاقى . فنلاحظ من عدة جهات أن الضرر الواقع على الانسان مصدره أمرين : اما قوة خارجية ، وهذه يدخل فيها كل ما نجهل سببه ، ويمكن أن يعرف عن طريق العلم الطبيعى ؛ واما انسان آخر وهذا ما يعنيننا الآن . فلولا أن الضرر النازل بشخص يحقق رغبة سواء 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 أراضى التحصيل حاجة فى نفس الغير فإيماننا بحق الغير فى الحياة السعيدة وفى الاستمتاع بكل ما يستطيع الحصول عليه من أمور العيش فى حدود القانون الوضعى من جهة ، وقانون البقاء للأصلح من جهة أخرى ، كفيل بأن يرفع المسئولية عن الغير ، وإن لم ينفع فى إزالة الاضرار المترتبة عليه .

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

فليس عجيبا بعد ذلك أن بعض الناس يسعى لأن يكون موضوعا للبشر ويحتضن الآلام احتضان الأثم لوليدها ! قد يكون لهؤلاء مزاجهم الخاص أو قد يكون لهم رأى معين بشأن الحق والخير والجمال فى الحياة ، ومع ذلك فأننا لا نملك إلا الاعجاب بهم لأنهم هم وحدهم الأبطال . فالإنسان 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 الإنسانية عن غريزة الحيوان العادى ويؤكد معنى المستقبل دائما . ومن جهة ثانية يقرن الحرية بالمسؤولية ، 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 الإنسان وفى كيانه الفردى المستقبل .

٦ - الفلسفة الوجودية

كان جان فال الفيلسوف الفرنسى المعاصر خارجا من قهوة فلور فى باريس حينما التقى به بعض الطلبة وسأله : بالتاكيد الأستاذ وجودى . فاجاب 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 مقابلته 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 وتعليله الى سبب قريب . فهو لم يملك الوقت لأعمال الذهن فى اجابته حينما قوبل فجأة بهذا السؤال ولكنه لا شعوريا كان ينحس بالابتدال فى الكلمات المنتهية بالياء المشددة دلالة على الانتساب الى جماعة بالذات أو مهنة معينة . فهذه الكلمات فى رأيه تبدى تعميما مهما . على أنه وان كان من الصحيح أن مثل هذه الكلمات تؤدى الى شيء من هذا القبيل - أعنى شيئا من التعميم والغموض - فما لا شك فيه أن هناك سببا 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 مقابل 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 ينفي عن نفسه الاتفاق مع الوجودية في الميل والهدف الفلسفي وانما كان ينفي 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 التقييد والالتزام والامعية - 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 تبدو 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 نأخذ اليوم ، قد استعملت لأول مرة ، كما انها قد اكتشفت ، بواسطة كيركجار . ولكن أيمننا 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 للفظـة . وتقوم صعوبة ثانية من هذا الزعم بأن الطريقة التي يتكلم بها الناس

عن الوجودية - التي يتكلم عنها العالم كله تقريبا - تكون جزءا ممايسميه هيدجر المجال غيرالمشروع أى الموضوع الذى يفسرالكلام فيه لشدة مايعنى الناس ولشدة ما يشتركون فى التحدث عنه . فالناس يتحدثون عن الوجودية ، وهذا قطعاً ما كان هيجر ، 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 للتأمل الفردى المنعزل .

ومن هنا - أى بعد ذكر الصعوبة التى تعوق امكان تعريف الوجودية والصعوبة التى جعلت منها موضوع كلام فى المجتمعات المبتذلة - أمكن أن يأخذ تأريخ الوجودية مناحى شتى . فمن مؤرخيها من يرجع بأفكارها الى القديس أوغسطين ومنهم من يرد بذورها الى فلسفة سقراط وغيرهم كثيرون 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 برصفها 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 والايان بشيء من نظرياتها فهى محاولة فاشلة تبعا لأنها تضطربنا الى غير قليل من التعسف فى اخضاع الفكر وفى تصنيف الأنظار العقلية . كذلك يلزمنا باتباع هذه الخطة 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 المؤلفة من المثقفين بسلاسل فكرية من أى نوع . فكل فرد من أفرادها له فلسفته الخاصة . ولامانع 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 أوروبا والانهمزات المتوالية على فرنسا بالذات ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربي لضروب من الحياة لم يكن من الممكن ألا يكون لها صدى فى تفكيرهم وألا تؤثر فى مشاعرهم . فالمرحلة الفكرية القلقة التى مرت بأوروبا

والطالات النفسية القلقة التي خضعت لها الشعوب المثقفة الحية خلال الحرب العالمية الثانية أرغمت الكثيرين من الشباب على أن يؤمنوا بالمذهب 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 الشعبية وتنزع منزعا مألوفا في التعبير عن أفكارها أو بعبارة أصح هي فلسفة ديمقراطية بمعنى الكلمة لأنها تريد أن تدع للسان 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 تشيع أفكارها على اللسان وتصبح موضوعا للنقاش والحديث الهائىء في القطار والترام وفي المنتديات والمقاهى . والذي أعتقد 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 ، أعنى 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 تحوير 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 إبراز العبقري فهذا العبقري العظيم هو وحده الذي يعطى معنى للحياة . أما الذين يقولون بالسعادة لاكبر عدد ممكن منهم فهم واهمون ، فضلا عن أنهم يصدرن عن ضعف يأخذون بمذهبهم نتيجة لاشفاقهم على أنفسهم . والحياة الانسانية غامضة بل ومخيفة من جملة

وجوه . وهذا الذهر الذى نحسه فى مواجهتنا للحياة وفى شعورنا بمعنى الوجود انما ينشأ عن أن الله قد مات - كما أعلن زرادشت على لسان نيتشه . ومن ثم صار الانسان انسانا فحسب أعنى محكوما عليه بالموت وبالنزول الى نوع من العيش العايب الذى لا معنى له . فالنهاية المقدرة للعالم هى ظهور السيرمان 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 النيتشي 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 نيتشه 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 شعنا . . . ومن ذا يفكر فى العدم فى الموت فيما ليس موجودا ولا يأسف ولا يجزع ولا يشعر بالقلق ؟ فلسفة هيدجر اذا مظلمة حزينة شاحبة فى تلك المرحلة بالذات ومن هذه الناحية .

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

القلق بين نفوس الفرنسيين أثناء الحرب الأخيرة وقبلها ؟ كذلك اتهمت الوجودية بأنها فلسفة اليأس من ناحية وبأنها فلسفة التشاؤم من ناحية أخرى . وهذا كله بسبب هيدجر خصوصا . والواقع أن العنصر الأساسي الذي تقوم عليه الدكتاتوريات والنظم الفاشية هو التصور التشاؤمي 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 . فالتشاؤم الهيدجري من نوع غير التشاؤم 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 . فإن 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 هينجل 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 الدماء 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'Etre en commun بأنه القدرة على السماح بتأكيد حرية الغير

(١) ميرلوبونتي : الوجودية في فلسفة هينجل . مقال في كتابه عن المعنى واللامعنى وبه تحليل هام لهذه النقطة 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 تتم هذه المعرفة والأساليب التي يمكن أن تتبع كيما تتحقق ومنع 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 تسعى الى معارضة المدركات الكلية التقليدية التي تشبه ما نراه في الفلسفة سواء عند اسبينوزا أو هيجل . فالفلسفة لدى أفلاطون هي البحث عن الماهية نظرا لأن الماهية ثابتة 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 أى قيمتها في أنها تأخذ مكانا في الفكرة الكلية حين تعرض نفسها في التاريخ .

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

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

هيجل في صورته تلك ويؤكد اننى أدرك وجودا حقيقيا عن طريق الارهاق الحسى . وأهم ما فى كيركجار هنا حقا هو رفضه أن يعد جزءا من كل أو أن يعد قطعة بسيطة فى جملة قواعد العالم . اذ اعتبر هذا نغيا لوجوده . وكتب فى هذا المعنى يقول : يمكن القول بأننى لخطة 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 شئ 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 تبدأ فكرة الوجودية فى أساسها الصحيح . فأصحاب النزعة الوجودية بمنحاهما الانسانى اليوم يميلون الى الانطواء على أنفسهم ويقومون بالبحث فى أعماق وجودهم الخاص بهم وحدهم كيما 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 الفردية . وذلك لانهم فهموا الفلسفة فهما جديدا . فالفيلسوف كما يقول نقولا بردياتيف 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 شئ 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 الشئ الذى يضعونه وضعا عاليا على كل شئ سواء فكذلك اليوم بالنسبة للوجوديين . فنحن نقول مثلا هناك فلاسفة عقليون وهؤلاء هم الذين يضعون العقل فوق كل قيمة فلسفية أخرى ونقول هناك فلاسفة وضعيون وهؤلاء هم الذين يتخذون موقفا لا يغضب الواقع ولا يفسد معناه بل ولا يخرجون عادة عن حدوده . كذلك الروحانيون ينزعون منزعا روحيا والطبيعيون يفسرون كل شئ

يادئين من الطبيعة والماديون لا يقدسون شيئا قدر تقديسهم للمادة .
أقول كما ان هذا يحدث دائما بالنسبة الى المذاهب الفلسفية فقد تسمت
الوجودية بهذا الاسم نسبة الى القيمة الاولى التي يبدوون منها والحقيقة
العليا التي يضعونها فوق كل حقيقة ألا وهي الوجودية : ثورة الحياة
على الفكر . . ثورة الوجود على العقل . . ثورة 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 اغراؤه
بالحكم الواقعى . والعلم نفسه من هذه المشكلة فى مشكلة لان العلم فى
الوقت الذى يفكر فيه على الفردية أن تكون تجاربها 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 هى 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 كيما يقف على الوجود أى أن يمزج المعرفة بالوجود
ولا يهتم أن تكون مجهولة أو مهمة من جانب العلم . واذا كانت الوجودية
قد أغرقت 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 تصبح موضوعا علميا
ينقل معناه الى الغير . بل هذه النواة الحقيقية لكل جماعية .

والوجودية اذ تقف وجها لوجه أمام العلم ليست تفعل هذا من أجل أن تفرق في الخيال اذ هي مع هذا خصوصا كمسا تمثلت لدى سارتر وهيدجر فلسفة الوجود أى لا تعرف غير الوجود وبالتالي لا يمكن أن تكون خارجة عن الحدود الطبيعية المادية . فهي ليست فلسفة تحليل وروحانية الا من حيث طبيعة التجارب الفردية أما في مجموعها فهي فلسفة مادية مفرقة في الواقع لا تتعدى نطاق الوجود . وقد لاحظت الوجودية في النهاية أن الانسان قد تمادى وتقدم تقدما 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 في هذه العلوم كيما توازى على الاقل ذلك التقدم الظاهر في 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 . فأنا أنظر مثلا فى طائفة من الزهر الموجود كيما أستخلص ماهية الزهرة . فالماهية لا تقتضى سوى موجودات تتحقق فيها ، ولا تضير حقيقة الا بفضل هذه الموجودات . وطريقتنا فى الكلام قد يكون لها دلالة من هذه الناحية فحين أقول : « أنا انسان » أؤكد وجودى أولا بأننى انسانى ثم بعد هذا أضع الماهية كقيمة .

ففى 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 فقد جعل الوجود وجودين وجود ذات ووجود موضوع وان الانسان وجود قبل كل شيء وانه لا بد أن يلتفت الى هذه الحقيقة ان شاء أن يتخذ من الحياة سنداً وأن يجعل فلسفته مليئة بمعاني الوفرة والغنى والقوة بفضل انعكاسها على الوجود .

فالوجود في مقابل العقل والذات في مقابل الموضوع في 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 هي الفلسفة التي تضغط علينا والتي تسوقنا الى نوع من الجرض (الاختناق والانكسار) ومن ثم فالوجودية في النقطة الثالثة تضع الحرية في مقابل الضرورة في الفلسفة القديمة . والحرية الوجودية انما تأتي من ثلاثة أمور أقصد أن عناصرها تتركب من أولا فكرة العدم بالنسبة للماضي وفكرة الامكان بالنسبة للمستقبل . هذا ثانيا وثالثا فكرة الزمان بالنسبة للوجود . أما عن فكرة العدم بالنسبة للماضي فالمفروض دائما أن الانسان تاريخ أي أن الانسان مجرد فكرة تاريخية أما الكائن العضوي المائل أمامي فلا قيمة له على الإطلاق . فالوجود دائما في الماضي وليس الانسان المائل شيئا ان لم يكن قد وجد في الماضي . والكينونة بالنسبة الى هي 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 في جملتي « أنا أكون » ، « وأنا كنت » ، كفييل بأن يرينا الاختلاف المعنوي الشاسع بين كل حسبما يؤدي الامر بالنسبة الى الوجود ذاته . فالحكم بالوجود في الماضي نفهم منه توا معنى التاريخ . ويصير التاريخ وحده علم الوجود بحيث اننا كلما أردنا الوجود حققناه في التاريخ ومن هنا نلاحظ عند الكثيرين من الناس أنهم لا يشعرون بمتعة ولا ألم ولا تتمثل عواطفهم أثناء مباشرتهم للتجربة ومعاناتهم للحياة التي يحيونها وبمجرد ما تصير تاريخا يحكى وقصة تروى حققت له عواطفه ومثلت له احساساته وخلقت بالضبط كل شروط الحياة من تآثر 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 ميرلوبونتي عن

هذه الحقيقة بقوله ان الانسان يجلس في مؤخرة قطار سريع (١) ومن الناس من يفرح بالالم ويسر بالنكتة لانه سيجد فيها مجالا لتحقيق ذاته وتأكيد وجوده عن طريق التاريخ الذي هو وحده الوجود . أما الآن وهو الذي يؤديه معنى فعل الكينونة في الحاضر فليس من الوجود في شيء أولا لانه يتشكل حسب الارادة في وقت معين فانت تفعل الفعل وكأنك هازل وتظن بهذا أنك تعبث . بينما اذا فانت هذه اللحظة ومرت بك صار هذا العبث والهزل الذي تبديه وقتا من الاوقات وجزءا من وجودك ومن هنا يبدو لنا أحيانا اننا لا نصدق واقعة ما من الوقائع في وقت ما حتى اذا ما مضى على هذه الواقعة زمن صارت حقيقة راسخة في 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 الغدة في نوعها ، قد مات . ومن هنا يقولون بدوامه وبقائه في أشكال رمزية تخيلوها على أنحاء مختلفة . كذلك الوجود الحاضر من ناحية ثانية يقتضي اعدام الماضي ومن هنا تمثل في الوجود فعل هادم أو نفي معدم له قيمة وجودية كبيرة . ولا يمكن أن أقرر وجودي الحاضر ان لم أنح جانبا وجودي الماضي . فهناك عملية اعدام نفسي دائما يقوم بها الانسان من أجل اعداد نفسه للحظة الوجودية التي يحيها . ومن هنا يتدخل العدم تدخلا حاسما في فكرة الحرية فهو يمهّد من أجل الحرية ولولاه لما كان هناك معنى للحرية . ليس بهذا فحسب بل ان العدم من شأنه دائما أن يجعل الانسان في خطر وهذا الخطر ليس بسيطا أو ليس شعورا ضعيفا وبالتالي يدفع الانسان الى أن يكون دائما قريبا من ذاته متحسسا لها في أصغر شئونها . وكلما كان شعور الانسان بالموت أقوى كان ادراكه للحرية أوسع . وسيتساءل البعض ما هي الصلة بين الخطر والحرية ؟ فأقول : ان الانسان القوي الممتاز هو الذي 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 التي تدل على قوته وامتيازه . فكلما زاد الخطر كانت درجة الحرية أرفع لان الحرية لا معنى لها الا بإزاء العوائق وكلما انشغلت عن هذه العوائق بالوسائل المعروفة زال معنى الحرية من رأسك .

بالضبط شأن التلميذ يظل طول العسام بغير احساس بالخطر في

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

الامتحان وعندما يبدأ في المذاكرة 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 الاعداد وكان العدم أبرز تعبير عن الرجوع الى النفس ومحاسبة الشعور بغير استناد الى ماض أو تاريخ وكانت هذه نفسها هي هي الحرية فان الوجود بكل بساطة مرادف لمعنى الحرية . ففي هذا الموقف بالذات، موقف مراجعة الذات، أكون وحدي مسئولاً عن عملي ولا أحاول اكتشاف أعذار ومبررات . فحرיתי 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 بوصفنا معتقلين سياسيين . وكنا نجد في كل مكان على الحوائط وفي الصحف وعلى الشاشة تلك السحنة الشيطانية الكالحة التي تناء 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 يكفى أن أنتظر الزمن لأتوقع حصول امكانية ووقوعها بالفعل .

٧ - ماهي الفلسفة الوجودية ؟

شغلت الوجودية الازدهان وجرى اسمها على الاقلام والألسن واختلف الناس في 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 مشاييعها انهم فلاسفة الاندية والمقاهى

(١) روبير كامبل : سارتر Sartre-Par Robert Campbell ص ٢٠٩ وراجع أيضا

جمهورية الصمت من تأليف 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 الوجودي المعروف - في معظم المناطق الاوربية الخاضعة لحكمهم • ومرة يأتي خبر بأن البابا قد أصدر قرارا بتحريم كتب سارتر لخروجها عما توحى به الشرائع وما تنص عليه الكتب المقدسة • وفي مرة ثالثة يأتي خبر من أسبانيا يصف البوليس هنالك وهو يطارد الوجوديين كما يطارد المهريين والخارجين على القانون • فهذه الأنباء المتواترة من شأنها أن تزعج القائمين بشئون الثقافة والادب في 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 في الفكر الاوربي •

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

وأصل الاشكال في هذه الفلسفة هو أنها تتطلب روحا معينة لدى من يؤمن بها ويتعصب لها ، وتقتضى أن يكون في 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 في نفوس الناس - لا تتلاءم مع الوجودية في 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 نفعى •

وهناك أسباب موضوعية خالصة تدفع بالناس الى كراهة هذا النوع الجديد من التفكير : فقد اتجه فلاسفة الوجود الى العناية بظاهرة الموت مثلا وتفسيرها ، والكلام عن الشعور بالغثيان ، 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 تدرسها الفلسفة الوجودية نجد أنفسنا بازاء جملة من الافكار الغريبة التي ان لم تكن جديدة بالمرّة ففى بعض التحليلات والتفصيلات ما يشعر بآنك تجاه شيء لم يفتح 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 كثيرين ممن يريدون اشباع نزعتهم الصوفية بتحليل المشاعر الدينية والسلوك فى طريق الروح . فكركجار وبردياثف ومارسل يأخذون جانبا معينا فى التفكير الوجودى ويسسرون على نمط خاص يجعلنا نطلق عليهم اسم الشق الايمانى ونفردهم قسما واحدا .

فهذه كلها من المسائل التي توضح لنا السبب المباشر فى أن الكثيرين من الادباء والمفكرين لم تعجبهم فلسفة الوجود ، وتوقفنا على أصل الداء فى كراهية الناس لهذا النوع من التحليل العقلى 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 الاثقال 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 سيسطحل 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 بتأتى الفصل فيها لطائفة من البراهين دون غيرها ويسطحل أن تخضع لمناقشة سليمة معقولة . ولذلك صار الموضوع الاساسى بالنسبة اليها هو الانسان ، وعدنا من جديد نحس أمام مفكرينا

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

وفى الفلسفة الوجودية نزعة ميتافيزيقية أصيلة . ولكن لابد من أن نراعى دائما فيما يتعلق بهذه الميتافيزيقا أنها ليست مثل غيرها ، وأنها تنفرد بصفات خاصة ومعالم ذاتية هى وليدة التيار الفكرى السائد بعد الانحلال الحضارى الأخير فى الغرب ، وتتبدى مظاهر الانحلال فى تلك الحياة القلقة ، والانهمامات المتوالية على فرنسا وألمانيا والدويلات المجاورة لهما بالذات ، ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربى لألوان من العيش ولضروب من الحياة لم يألوها من قبل . فالمراحل الفكرية القلقة التى مرت بهم ، والحالات النفسية التى خضعت لها شعوب الغرب المثقفة الحية كان لها أكبر الأثر فى مشاعر الشبان وآرائهم ، وكانت النتيجة أن آمنوا بالمذاهب ذات الضبغة 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 بشئ خارج الوجود ، ولا باحثة فى أمور تتعدى نطاق المحسوس . وبطبيعة الحال أنا لا أعنى الطائفة المسيحية من الوجوديين ، فهؤلاء لهم حكمهم الخاص . اذ 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 نعنهم كلما تحدثنا عن ميتافيزيقا الوجود . وهى ميتافيزيقا تخضع للتجارب الحية داخل الوجود ، وموضوعها الوجود فى العالم كما يقول هيدجر . ونجد التعبير عنها كاملا فى 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 التى يأتى على عرضها فى كتبه .

وينظر الى هذا العلم كما لو كان بحثا في الحالة الراهبة للموجود ،
والأقسام التي يمكن أن يرد إليها (كالموجود في ذاته والموجود لذاته) .
أما الميتافيزيقا عنده فهي التي تضع المشكلة النهائية الخاصة بإمكانيات هذا
الموجود على النحو الذي يوحى به علم الوجود .

فالميتافيزيقا الوجودية عند سارتر وأضرابه ليست بحثا في المجهولات،
ولا تخمينا في مسائل الروح والعالم الآخر ، ولا هي عسود الى النظر في
مراتب الوجود وعالم الأفلاك ... ومن هنا حاول البعض في انتقاده له
أن يتهمة 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
وليسست هذه الميتافيزيقا - كما هو واضح - جديدة كل الجدة ولا غريبة
كل الغرابة عن الفكر الفلسفي ، فلها ارهاصات من الفلسفات الباحثة فيما
يدخل ضمن حدود الموجودات والتجربة .

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

حينما تلفت الناس حولهم أثناء الحرب الأخيرة ووجدوا صفحات هذا المذهب تتناثر عن يمين وعن شمال وأحسوا بذبوع تيار فكري جديد ظنوا أنه قد ظهر لأول مرة وأن الانسانية لا عهد لها بمثل هذا اللون من قنون الفكر والنظر العقلي . والحقيقة هي أن هذا التيار موجود بصورة بسيطة في تاريخ الفكر منذ مائة سنة على الأقل . ولعلنا قادرون على التماس عناصر هذا المذهب في أنواع أخرى من التفكير . . . ولكننا نريد أن نكتفى بمتابعة الخيط الرئيسي الذي أدى وحده الى اكتمال هذا المذهب وإلى تطوره وازدهاره . نريد أن نمسك بالخيط من أوله وأن نظل متعلقين به حتى نصل الى نهاية الشوط عند الوجوديين المعاصرين .

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

ولهذا يجد المؤرخ نفسه ها هنا أمام صعوبتين : صعوبة تاريخ الفكر من جهة وصعوبة التعرض لموضوعات هذا المذهب في سياق زمني مترابط من جهة أخرى . فالمؤرخ يتكلف صعوبات جمة وهو يواجه مذهباً من المذاهب يريد أن يكتب له تاريخاً ، فما بالك وهو ها هنا أمام مذهب أصعب ما فيه تاريخه وأدق ما فيه هو هذه الصورة الزمنية التي يسعى الكاتب الى خلقها متلاحقة متسلسلة في ذهن قارئه ؟ ذلك أن المرء يتساءل 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 التي يتفرع منها هذا البناء الذي صار اليوم قبلة أنظار جيل بأسره ؟

يقولون ابداً بكيركجار . . . ومن الطبيعي أن يحاول المرء هذه المحاولة بل لا سبيل الى أن يطرق الانسان تاريخ الوجودية ما لم يبدأ من هنالك . ولكن كيف نعلم نيتشة وهو سيد الأولين والآخرين في هذا المذهب

وصاحب الرقم القياسى فى التعبير عن فردية الفرد وواحدية الانسان ؟ وكيف يمكن أن يتغاضى المرء عن بسكال وعن القديس أوغسطين ، وهما ما هما عليه من حساسية واهتمام بالتجربة الانسانية وعناية بتحليل المشاعر فى المواقف الحية المتباينة ؟ لا شك فى صدق هذه الادعاءات التى طالما نظر فيها مؤرخو الوجودية بعين فاحصة ، ولا سبيل الى الاغضاء عن مثل هذه البنود الوجودية المتناثرة فى أقلام كتاب لم يكونوا وجوديين بالمرة ولعلهم لم يعرفوا هذا الاسم . ولا شك فى أن القديس أوغسطين وباسكال قد شاءا بناء فلسفة الانسان على أساس البحث فى الحقيقة الانسانية . . ولكن كم ذا نرتكب من الشطط لو أننا عرجنا على الكتاب والفلاسفة بهذا الميزان الصغير نحقق أفكارهم الوجودية ، وننسب اليهم هذا الاسم لمجرد التشابه القريب أو البعيد عن منحنيات القلم وزوايا التفكير . كم ذا نتطلب من الجناية على التاريخ لو أننا أدخلنا حسب هذا المقياس كلا من سنيكا ومونتاني ولاروشفوكووروسو وجميع كتاب المسيحية بلا استثناء فى زمرة الوجوديين العاملين فى بناء المذهب ؟ ومن هنا نجد أنفسنا مضطرين ، احتراما للمذهب أولا ، واحتراما للتاريخ ثانيا ، أن نبقى فى الدائرة التى رسمها لنا فلاسفة الوجود أنفسهم وأن نأخذ من معارضة كيركجار لمثالية السابقين عليه بشارة لعهد جديد من التفكير وباب غريب من أبواب النظر العقلى . هذا على أن يبقى ماثلا فى أذهاننا ما تقرر بشأن باسكال والقديس أوغسطين ونيتشة وسقراط وعلى أن نجد فى كلماتهم ارمصاصات بهذا المذهب الجديد . ولا خوف من البدء عند كيركجار طالما كان فى وعينا لفتات خاصة بهؤلاء جميعا وبمدار ما انحرفوا فيه الى جانب الوجوديين . وكل ما يهمنا هو أن يثبت فى ذهن القارئ أن البدء المطلق فى 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 فى الانحناء بوسائل التفكير ومبادئ الفلسفة أخطر مما هو عليه الأمر فى سواها من المذاهب .

٩ - الوجودية

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

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

على أننا اذا كنا على هذا الرأي وحكمنا بأن الوجودية التي أحدثها جان بول سارتر لن يكون لها أى مستقبل فان متعة الناس بها ولذتهم التي يجدونها فيها لا تقل عن واقعة أو حقيقة ما . وهذه الواقعة أو هذا الحدث لا يبدو في 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 النبات الكم (الذي تختفي أعضاؤه التناسلية) الذي 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 وتضاف الى المشكلات الأبدية في الفلسفة عن طريق المتعاضات التي تقيمها .

فاذا فهمت الوجودية على هذا النحو ، فانها تبدو لنا آتخذ أعود بالفائدة على من يبدأ بدراستها ويقبل على بحثها من دراسة مذهب جزئي كائنا ما كان . وبالنسبة الى هذا الجمهور الكبير من المثقفين الذين لا يعرفون عن الوجودية سوى هذه المظاهر الأدبية على التدقيق سيؤدى عرض موضوعاتها التي تختص بها الى أن يختفى من هذه الحركة الفكرية ذلك التأثير السحري للتهديد الخلقى الذي ينشأ عن الاستحكام والغموض والتحفظ . فمن شأن الفرد أن يطرد الأبخرة الحبيثة المتصاعدة منها وأن يبعد الأرواح الشريرة التي تشع في الجو من حولها .

كذلك سيجعل المامنا النظرى بموضوعاتها الأساسية أدب الوجودية الشعبى أقل ضررا عند هؤلاء الذين يتفضلون بالاحاطة بها . فليس الأمر كما يعتقد البعض من أن كلمة وجودى مرادفة لكلمة لا أخلاقي أو فاسد أو خليع : فمن الممكن أن تصاغ الوجودية في عبارات صحيحة كل الصحة من غير أن تكون داعرة أو بذئية . وهناك حقا شيء كثير من البذاءة في قصص الوجوديين التي تحتل في الواقع مكانة أولى وخصوصا تلك التي كتبها جان بول سارتر والتي أمكن القول عنها انها وردة المكتبة بالمقلوب . فهل نبحث بعد ذلك عن سبب النجاح الغريب الذي أحرزه سارتر لدى جمهور كبير ؟

تستحق الوجودية الفلسفية أن توضع في مصاف النزعات الأخرى

يقصد التثقيف والفهم . وهذه الحاجة أو الفكرة ستعين على تحاشي المجازاة في تهديد الأخلاق عند الكتابة أو التحليل كما أنه من شأنها أن تستبقى الروح في الحالة التي كانت عليها قبل هذا العصر . وعلى أساس من افتراض الرغبة في الفهم والحكم فلن يترك الانسان نفسه تنساق مع الكتاب وانما على العكس سيسعى لكى يسيطر عليها .

١٠ - نقطة الفصل بين الوجودية والفلسفات القديمة

عندما نريد أن نحدد مكانة الوجودية بين التفكير الفلسفى نبدأ من كلمة الوجودية ذاتها . وهذه الكلمة منحوتة من الاسم (وجود) حيث اشتقت حديثا صفات : الوجودى (ما يشير الى الوجود) والموجودى . (راجع هذه التفرقة فى التعليق على هذين المصطلحين فى وجودية جان قال) وانضافت اليها النهاية (الياء المشدودة) (١) . وهذه الياء المشددة تبدل بطريقة عامة على الاقرار بأولوية معينة . كذلك الاشتراكية من الناحية النظرية - تضع منافع المجتمع قبل منافع الأفراد والمذهب الفردى على العكس يجعل الفرد مركزا للأفكار التى تتعلق بالقوى العامة .

فالوجودية تبدو لنا اذا كما لو كانت مذهباً يؤكد بدائية أو أسبقية الوجود . ولكن بالنسبة الى أى شىء تتأكد هذه الأسبقية ؟ بالنسبة الى الماهية .

الماهية والوجود :

يفرق علم الوجود فى الواقع بين الكائنات التى تدخل فى حدود تجاربنا على أساس مبدئين ميتافيزيقيين : الماهية والوجود .

فالماهية هي ما يكون عليه الكائن ، فهناك ماهية الورقة . أنا انسان فأنا أملك الماهية الانسانية .

ولكننى لا أقول بذلك - كما نرى - كل ما تكون عليه تلك القطعة من الورق ولا كل ما أنا هو . فأنا لا أمسك فى أى معطى غير الخصائص التى يحتوى عليها بالاشتراك مع كل الكائنات التى هي من نفس النوع ، فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية . وتصير هذه الماهية الكلية ماهية فردية اذا استكملت بالخصائص المتعلقة بكل على حدة .

(١) يقابلها isme فى الفرنسية (راجع أول الوجودية لجان قال) .

اننا نقرر الماهية الكلية عندما نتحدث عن الماهية فقط لا غير وهي تلك التي تحددها التعريفات . ويدخل ضمن الماهية الانسانية مثلا خصائص الانسان الأساسية ، أعني تلك التي 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 تقتضى الماهية أن تكون هنالك كائنات تتحقق فيها . وليس يوجد في أى مكان فى العالم شكل ذو عشرة آلاف ضلع ومع ذلك فان 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 حقيقة 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 افترض 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 وفئران وقطط وآدميون - وهم العلم أن يقف على الأنواع لا على الأفراد - أعنى ليس ذلك الفأر وانما

الفار 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 وبالفقريات أكثر من القوارض وبالحياة أكثر من الفقريات . أما في نطاق تجاربنا فليس ثمة سوى زهرات البنفسج أو شقائق النعمان التي تظهر في خصائص تميزها من الأفراد الآخرين في نوعها ، وكان سيكون من العبث أن نبحث في بساطة تعريفها عن زهرة البنفسج أو واحدة من شقائق النعمان التي وصفها علماء النبات . وبالتالي فقد كان العلم وشيئا 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 نشتغل 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 أتخذه نموذجا لمعاشي ؟ فليس هو أندريه 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 فلاى مبدأ من المبدأين التاليين يجب علينا أن نقر بالأولوية ، للماهية أم للوجود ؟ » .

لم تضع الفلسفة التقليدية أولوية الماهية موضع الشك حتى القرن التاسع عشر . وكما نجعلها في موقف متعارض 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 هاتين 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 كيتونته ، هو الذى يعطيه قيمته . (وبهذا يلحق بالماهويين) .

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 اعتقد هو أن الوجودية حين ظهرت كمذهب أدبى عام لم تكن بسيطة التكوين ، وإنما خرجت الى الناس في نوب كامل . فهي لم تبدأ فكرة فكرة ، ولا انبنى جزء منها على جزء ، ولا قام تعريف لها على أساس تعريف آخر .. لا .. وإنما 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 تراثها 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 الفرنسى وعقب هبوب العاصفة التي أعلنت اسمه في طول البلاد وعرضها .

وثانى أسباب الصعوبة في معرفة الوجودية بهذه الطريقة المبسرة هو أن الوجودية نشأت مرتبطة بالظروف المعيشية والأوضاع المحلية التي خضعت لها أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين . فان البذور الفكرية المبثوثة في بطون الكتب وغضون 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

القرن لم تسمح بازدهار فكرة ولا بايناع مذهب سوى ما يمكنه أن يهيىء الوجود لهذه النزعة الفريدة . فإذا كان التاريخ بمثابة التربة التي غرس القدماء فيها بدور تفكيرهم ودفن فيها الفلاسفة والأدباء جذور آرائهم فإن الشمس لم تنفث الحياة ولا بثت الروح الا فى عروق هذا المذهب بالذات ، واقتلعت الرياح سواء من الأفكار وطوتها ، الى جانب ما تطويه ، فى ذمة التاريخ . فقد سمحت الظروف والملابسات قبل منتصف هذا القرن لأراء هذا المذهب أن تورق ولافكاره أن تنمو ولباده أن تترعرع . بل لعلها ساعدت فى ذلك كله كما لم يحدث من قبل فى التاريخ المعروف لاي مذهب آخر .

فإذا صح ذلك كانت الوجودية شديدة الارتباط بالحياة العادية فى النصف الأول من القرن العشرين . لا تفهم الا بالاشارة الى ظروف المعيشة ولا تقرأ إلا تحت ضوء الحوادث ولا تروى الا مع رواية الناس فى المجتمع . وكائنا ما كان صاحب التعليق على هذا المذهب ، فإنه يكون على الدوام مضطرا الى اقامة معالم الحياة قبل ان ينشد البحث عن عناصر الفكر ، وتنسيق الوقائع قبل أن يسعى لتحليل الراى . ولعل هذا هو السبب فيما يطلقونه عادة عن الوجودية من أنها « فلسفة الحياة » . وفى 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 التى اعتاد المفكرون أن ينسبوها 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 مناقشة من أى نوع » . لقد نظر أصحاب الوجودية ومؤسسوها فوجدوا أن المذاهب جميعها تحاول أن تضع حقيقة معينة فوق كل الحقائق الأخرى وأن تخضع فى آرائها لما يقتضيه التحمس لتلك الحقيقة . تجد مثلا من يزعم لك أن العقل هو الشئ الذى يجب أن يوضع فى أعلى القائمة عند اعمال الفكر فى المشكلات العامة ، فتصطبغ الآراء من ثم بالنزعة العقلية ، وتجد من يقول ان الروح هى الشئ الوحيد الذى ينبغى أن نرعا ونحى بصدد ايجاد الحلول ، فتتسم الآراء من ثم بالنزعة الروحية ، وتجد من يقول ان النفس هى الشئ الوحيد الذى لا بد أن نلزم حدوده وأن نرعى حيويته وفاعليته عند تفسير الأعمال والحركات ، فتفوح الآراء من ثم بالنزعة النفسية ، وهناك من يتشيع 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 اختص بالآمال والأحلام وقال ان هذه الآمال والأحلام تبدو بسيطة فى أعين 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 الأصلي 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 وأمعاء ، أى أن ظاهرة الوجود سابقة على أية ظاهرة أخرى يمكن اضافتها الى الانسان . وهى لهذا ذات أهمية بالغة كم أنكرناها بالانصراف الى سواها من الظواهر 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 وتجلي 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 .

١٢ - 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 وإبراز الحركات فى الفلسفة الوجودية . ومن هنا تحمى كل آلية ويبقى الانسان محافظا على جدته وبكارتة الأولى .

فالحرية بهذا المعنى تؤكد اليبء دائما ، وبالتالى هى الجسر الدائم من اللاوجود الى الوجود ، من الامكان الى الواقع الحى . وننبه هنا بهذه المناسبة الى شىء فى غاية الأهمية ، وهو أن الوجود الانسانى فى حد ذاته لا يعد وجودا ولا ينظر اليه بوصفه واقعا ، وانما هو امكان مطلق . فمجرد وجودى أنا امكانية فحسب لا تتحول ولا تصير وجودا ولا تتجسم فى هيئة واقع الا بعد أن أتحرك وبعد أن آتى جملة من الافعال . فهذه الحركات وتلك الافعال هى التى يتوقف عليها الوجود الانسانى الذى يكون حاصله بالفعل . ومادام من المستحيل على كل انسان ان يأتى أفعاله من غير ارتكان الى نوع الاختيار أو قل مادام كل عمل يصدر عن الانسان هو تصرف مبنى على فكرة خاصة ، كان للحرية أكبر مقام فى نفس الانسان واطر أثر فى حياته . وواضح ان قيمتها لا ترجع الى انها طريقة فى 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 حى مغطى بالتراب فى 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 فى 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 فى حياة الانسان .

فالحرية على هذا النحو هى الفيصل بين وجود الانسان وغير الانسان ؛ بل ان الحرية هى الانسان فى رأى سارتر . واذا شئنا أن نبدأ بتحليل أولى لهذه الفكرة عنده فلا بد من الرجوع اليها فى تفرقة وضعها (هيدجر) أولا ثم توسع فيها جان بول سارتر بعد ذلك فى كتابه المسمى بالوجود والعدم . ففى هذا الكتاب يذهب سارتر الى أن هناك نوعين من الوجود : وجود الانسان وهو الوجود لذاته ، ووجود الأشياء وهو الوجود فى ذاته (١) .

والوجود لذاته - أى وجود الانسان - هو الوحيد الذى يمتاز بين

(١) راجع عناصر هذه الفرفة وصفات كل من الطرفين فى كلامنا السابق عن القصة فى المذهب الوجودى .

-نقسمى الوجود حسب تفرقة سارتر فى خاصية التفريغ والانقسام على نفسه بحيث يصير بعضه مقدما أو معطى أو حاضرا بالنسبة الى بعضه الآخر . فوجود الانسان يتكون عادة من فرعين ويحدث بين هذين الفرعين نوع من الاحالة المتبادلة وشئ من التكيف الظاهر . أما الوجود فى ذاته فلا يعرف الانقسام ولا يحدث فيه تجويف ولا يصيبه الفراغ . ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من أنه كان يكون طبيعيا جدا ظهور العدم فى طيات الوجود فى ذاته ، ولا نكاد نجد له أثرا هناك و لانكاد نعثر على شئ 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 فأننا نجده فى 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 ومشئئته ، ولا يكون عبدا لها ، خاضعا لما تقتضيه ظواهرها ، أعنى بذلك أن الانسان مكون 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

(١) سارتر : الوجود والعدم (ص ٥١٥ ص ٨) طبعة جاليسار .

الاحساس بالعدم والاهتمام بأمره ، ولا عدم الا بالوجود ، وما دام المعدوم معدوما فلا وجود هنالك ، ولا عدم أيضا بناء على ذلك ، فالمعدوم لا يلم باسم العدم ولا يدل العدم عنده على شيء ، فالإنسان يوجد ، وساعة يوجد ينفذ اليه العدم ويخترق الصفوف نحوه ويبزغ 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 يهمنى اذا تكلمنا عن الوجود الانسانى 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 ثغرة ندخل منها الى مفهوم الحرية كما ترد 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 ماسبق فعله وانتهاء مرحلة من مراحل الحياة انتهاء كليا • فالحاضر متوقف على انقضاء الماضى • ويعتمد على الفراغ الذى يحدثه استبعاد جانب من الجوانب • ولكنك مع ذلك تحكم حريتك فى كل لحظة زمنية تمر بك وفى كل فترة تنقضى عليك ، ولا مناص من استخدام الحرية فى كل فعل من الأفعال التى تعلن انتقال الماضى وتشجيع أحداثه وحاجته ، فأنت فى كل لحظة تريد أن ترفع الماضى من طريقك لتضع جديدا وكلما آتيت على محاولة من هذا القبيل ، لاحتلال الجديد محل القديم ، اضطرت اضطرارا 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 فى الأفعال التى يأتىها والأعمال التى يندفع نحوها من أجل تحقيقها .

وترجع أهمية الماضى بالذات فى تقرير فكرة الحرية ها هنا الى أنه الأصل فى التاريخ الذى يؤدى بدوره الى نوع من الالتزام . فكما أن اعدام الماضى يتمثل فى قضاء فترة ، يتمثل كذلك فى تحطيم اللوازم ورفع الضوابط وإزالة القيود . فالماضى ضرورى من أجل سير الحاضر ومن أجل تهيئة الحرية بايجاد نوع من الالتزام الذى لا توجد حرية بغيره ولا تتوافر ارادة بدونه . فالقيد أو الالتزام ضرورى لايجاد الحرية لأن الحرية ستتضح من الوقوف وجها لوجه بإزاء هذا القيد وذاك الالتزام والعمل على رفعه ومحوه وإزالته بالثورة عليه . يقول سيمون فى تعليقه على هذه النقطة من فلسفة سارتر : ينبغى أن تنبعث 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 بإزاء فعل من الأفعال (وهذا يتبع النقطة الثانية) يتخذ أسلوبا خاصا به وينتجى منجى لا يششاركه فيه سواه . قد يكون هذا متماشيا مع ظروفه ومبايعة لما تقتضيه مناسباته ولكنه مع ذلك يقحم حريته اقحاما ويدخل ارادته ادخلا 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 والعقبات التى تصادفها وبالموانع 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) سير - هنرى سيمون . الانسان فى الركب . . . طبعة سويسرا (ص ٦٨ س ١٨) .
L'homme en Procès

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 تنبني على الوضع القائم ولا تتجنى الى الخيال ، وتنبع 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 سنقرر 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 أثرت شيئا على سواء . 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 وانما ينصب على الأوفق مهما كانت درجة انحطاطه وسخافته ومهما بلغ من التفاهة في أنظار الناس ، الاختيار برىء 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 أكثر التصاقا بالحرية ما دام ينبني على أخطار أكثر وعلى مآزق أشد وعلى مجال أضييق . 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 ممكناته . وفي الوقت نفسه أعدمت بيدي سواها

من الغايات حيث لا ضمنى لى على حسن الاختيار ولا شفيح لى عندما تؤدى الى أدنى وضع وأخس درجة .

فحسب النقطة الثانية نواجه الغايات فنعدمها الا واحدة وفي 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 شيئا واحدا متصلا وتعد فى نظره كلاملتحما . وهذا عادى جدا فى نظر الفيلسوف الذى لا يعترف بالتجزئة فى الشئ مادام من الممكن استكمالها فى الزمن . ان الزمن حقيقة يعمل الفيلسوف حسابها ولا يخشى من الحكم عليه بأنه ينظر فى أمور لا وجود لها . لقد كان أرسطو مهتما خصوصا بالبحث فى العلة الغائية ولم يخش تقول القائلين 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 واقعا ، اذ أن العدم يفصل بينها وبين الوجود الوقتى 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 ننتهى من التخطيط الميتافيزيقى لفكرة الحرية حسبما تمثلت فى فلسفة سارتر خاصة وعند أضرابه من الوجوديين المحدثين . ولكن . . لهذه الفكرة فى المذهب الوجودى تخطيط آخر من الجانب الأخلاقى البحث سنحاول ان نبخته 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 نؤمن مهما كانت درجة الخطورة في الأفكار المنقولة من شمس الاصيل
في حضارة الغرب .

١٣ - الحرية في المذهب الوجودي

- ٢ -

تكلّمنا قبل هذا عن الحرية في الوجودية من وجهة النظر الميتافيزيقية.
ونحاول الآن أن نحدد خصائصها على نحو واقعي في المذهب الاخلاقي
الوجودي ان صح أن للوجودية أخلاقا بمعنى الكلمة . والذي يتبين لنا من
أول الأمر أن المذاهب جميعها في فرنسا - وليست الوجودية فحسب -
تحاول أن تقدم للناس في هذه الفترة الحديثة نظريات أخلاقية مختلفة
بالإضافة الى ما تقدمه من التفسيرات الفلسفية والفكرية وما يحلو لها
أن تذيبه من الأصول والآراء . بل ان الجانب الاخلاقي يطغى على كل
ما عداه من الجوانب الأخرى في فلسفات الفرنسيين المحدثين ، ويظهر
بشكل واضح بين الأنظار الكثيرة حتى لتحسبه الأوحاد من بينها في
الأهمية والخطورة . ولعل الحياة الفرنسية اليوم هي التي تتطلب هذا
كله وتقتضى من كل مذهب فكري أن ينحرف في هذا الاتجاه تبعاً للحاجة
الأصلية في نفسية الأمة والعوز الروحي في تكوينها الحضاري . أو لعل
الصلة القوية التي يحس بها الفرنسيون بين حياتهم المادية وانظارتهم
العقلية ، أو بين وجودهم ومعرفتهم ، على حد تعبير الفلاسفة ، هي التي
تلح عليهم وتدفعهم دفعا الى ابتكار مجموعة من القواعد الوضعية التي تلائم
ما في نفوسهم من ثورة وما في قلوبهم من ارتياح .

وتأتي الحاجة الى مثل هذا الاتجاه في نفسية الأمة الفرنسية من
أنها ظلت أمدا طويلا تمثل الأمة المفكرة وتقوم بدور الشعب الفيلسوف
وتخسر في سبيل ذلك كله غير قليل من الجاه والسطوة العمليين في
الحياة : فكما أن الأديب الذي يشغل نفسه بمسائل الفن ويمسلا عقله
بالتأملات الروحية بعيد كل البعد عن نطاق الواقع المحدود وآفاق العمل
اليومي ، بقيت فرنسا - وهي دولة الفكر الأولى - غارقة في التخيل
والنظر العقلي ، زاهدة في الأفعال الواقعية المنتجة ، مدفونة بين صحائف
الشعر وسكرات الليل وظلمات القبور . وجاءت الهزائم متتالية في
الميدان السياسي ، وتدخلت الظروف على أسوأ نحو في المعيشة الفرنسية
فجعلتها ضربا من المأساة التي يعاني صاحبها أكثر مما يعاني الهائم بين
أشواك الورد . وتطلع الناس من جراء هذه الخيبة المتكررة في 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 الأخلاق 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 المعقولية اذا بحثنا في الأخلاق من زاوية خاصة هي التي تحاول أن تحتفظ للفردية بقوتها عند معارضتها للحياة اليومية وعند تنافرها 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 ، الأخلاق 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 الأخلاق 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 ، فعالمنا الأرضي خال تماما من اللوازم ، واذا تكشفنا بمضى الأيام صفة اللزوم في شيء ما فاعلم أنها من ابتكارنا وخلقنا . ان الانسان هو الذي يضع الأخلاق 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 فى الأرض بغير علامات تكشف لنا الطريق أو قواعد تنظم بيننا المعاملات أو اله يبدل لنا من لدنه الهداية والرشد . هذا هو الأصل الذى تحاول الوجودية أن تقيم عليه بنينا مذهبيا فى الأخلاق . وقد يكون هذا الأصل داعيا الى القوضى أكثر مما هو داع الى النظام على نحو ما جاء على لسان دستويفسكى 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 تجرؤ على القول بأنها قد أتت بشيء . انها قد اعترضت بالوضع الحقيقى أولا ثم حاولت بعد ذلك أن تنظر فى الأمر .

فماذا فعلت ؟ انها وقد أنكرت من أول الأمر كل معنى فى الحياة واعترضت على كل دلالة فى الوجود وآمنت بالتفاهة والعبث من وراء الكون الظاهر ومن خلفه ، أرادت أن تضع الثقة فى 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 مبعثها 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 يأتى التنكر البادى فى أعمالهم لفكرة الوجوب أو الضرورة التى تتصف بها القواعد والاحكام الأخلاقية من محاولتهم إبراز فلسفة تستند الى أصل مذهبى كامل فى لفظتين معروفتين عند الباحثين وهما : الوجود والماهية (٢) فالوجود بالنسبة الى الانسان — كما نعلم — عبارة عن سلسلة

(١) نلاحظ هنا أننا سنا هاما وهو أن الحرية من الناحية الوضعية العملية مثلها من الناحية الفلسفية الخالصة قد نبعت من القيد وتولدت عن النقيض . فكما أن الحرية هناك كما وضعناها فى البحث السابق قد برزت لأول مرة نتيجة للعبودية فهى ها هنا تخرج من العكس المباشر وأعنى به الضيقة والفقدان الذاتى وسط مظاهر الوجود . ان البأس الذى يتمثل فى العبث والتفاهة هو الأصل فى الأمل الذى يتجلى فى صورة المعنى أو فى صورة الغاية التى تنشدها الأفعال الحرة .

(٢) كما قلنا عن الحرية الفلسفية انها تبدأ من التفرقة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، نقول هنا ان الحرية الأخلاقية أو الحرية العملية تبدأ من عنصرى الوجود والماهية . فهذان العنصران هما بمثابة البذرة التى تبدأ من عندها تتبعنا للأفكار على نحو ما تفرعت منها .

الأحداث التي تطرأ عليه وتشكل تاريخه . والماهية هي جملة الخصائص المميزة له من سواء والطبائع التي تجعله هو هو . ومن الأسس النظرية الأولى في الفلسفة الوجودية أن الوجود سابق على الماهية ، بمعنى أن وجود الأشياء ووجود الإنسان ذاته يسبق ظهور الخصائص والصفات التي نستخلصها بشأن هذا الوجود ، فليس هنالك فكرة أزلية ترسم الأشياء بارادتها وتمثل الموجودات لمشيئتها ، وليس هناك تقدير سابق لما يصير واقعا ، بل كل ما هنالك أن الأشياء تتمثل وأن الحقائق تقع ثم تأخذ صفات معينة وتتطبع بطباع خاصة .

وكذلك الأمر بالنسبة الى الإنسان . فهو يوجد أولا ثم يتحدد بعد ذلك . وعلى هذا فليس هناك طبيعة انسانية كما يقول سارتر تبعا لعدم وجود اله يرعى الإنسان . « فالإنسان ليس شيئا آخر - بالتالي - غير ما يفعله » والخصائص أو الصفات التي تتحدد بها ماهية الإنسان في وجوده هي نتيجة لجملة الأفعال التي يأتيها . أو بعبارة أخرى الإنسان هو صاحب الأمر في تشكيل ماهيته الخاصة . إذن فمرجع الإنسان دائما الى نفسه في تكوينه وعند ايجاد ما يهيمه وخلق الصفات التي تلحقه . ومن هنا بنى سارتر حكمه على الماهية الانسانية بأنها متعلقة بحريته ومتوقفة على ارادته ، وهذا صحيح بالنسبة الى منطق التفكير الوجودي .

فالوجودية فلسفة تنبع من صميم الذات الانسانية وتصدر عن نزعة فردية واضحة . وتؤمن الوجودية فضلا عن ذلك بأن التاريخ لا يحصل من جراء ارادة اجتماعية أو أن التاريخ ينساق الى شيء معين وانما بسبب رغبة الأفراد في كذا وكذا . ان التاريخ حسب الفهم الوجودي ليس شيئا موجودا نمر به ، وليس شريطا قائما نخطو عليه ، وانما هو شيء يوجد في كل لحظة زمنية بارادة الناس ويتشكل حسب هوى الأفراد بل ويدخل في دائرة الحياة بناء على الأفعال التي يصدرها البشر . في اللحظة الآتية لا يوجد شيء وانما يوجد شيء في تلك اللحظة بعد أن تصير حاضرا ثم ينعدم في التو على صورة ماض . ان الإنسان العادي ينظر في الحياة وكأنها تمضي بغير ما تقطع ولا توقف ، أما الفيلسوف - الوجودي خصوصا - فيشعر بمشكلة الصيرورة على أوضح نحو في العدم الذي يتمثله في الحاضر الذي يخلقه وفي الوجود الذي يتسلسل به من غير ضرورة تحتم عليه الكينونة أو عدم الكينونة . حقا هناك امكانيات في الحياة تصير على هيئة معينة اذا جاء المستقبل . بحكم النمو الحاصل في المظاهر الأرضية ، ولكن هذا لا يعنى أنها موجودة وجودا كليا عاما في الماضي والحاضر والمستقبل وانما يعنى أنها تخلق أيضا

بالتوالى الزمنى وبالتقدم الوجودى واحدة واحدة . ان الوجود يتقدم بنا فى العماء 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 ، منبعاً تنبثق عنه كل الدلالات وكل القيم ، وشرطاً أصيلاً لكل تحقق فى الوجود كما تقول سيمون دى بوفوار فى كتابها عن أخلاق الريبة . ولذلك لاحظنا دائماً احساس الانسان بالقلق عند مواجهة المستقبل ما دام لا يجد تحت يديه ركناً يستند اليه ولا خطة يهتدى بها ولا مثلاً يحتذيه . ان القلق ظاهرة لازمة الحدوث فى حياة الانسان بسبب المتاهة المفزعة التى يمضى فيها والمفازة المخيفة التى يخترقها بغير ما تجربة سابقة ولا عماد ثابت . حتى القلق نفسه وجملة الاحساسات الأخرى والمظاهر النفسية التى يبدو فيها الانسان ليست عبارة عن صفات معدة اعداداً سابقاً بالنسبة إلينا وانما هى طريقة من طرائقنا فى العمل والحركة داخل نطاق الوجود . فليس هناك ألصق بمعاشنا ولا أكثر ظهوراً 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 .

فوجودنا اذن يحصل ثم نجعل نحن من هذا الوجود موضوعاً 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 وتأتى مع اطراد الاحداث بغير تقدير مبهّد ولا خطة قبلية . وبذلك ينمى طابع الجمود والترديد فى الحياة ويتدخل عنصر الفن بشيائه المتباينة . ولا شك أن الفنان وحده هو الذى يستطيع أن يدرك مدى الرهبة التى تصيب الانسان فى تقدمه خلال السحب القائمة من فوقه وهى لاتفتأ تنذر من حين الى حين بالمطر الغزير . فالانسان وسط الحياة ليس غريباً عن مثل هذا الموقف عندما يحس فى قرارة نفسه بأنه متروك فى الوحدة المفزعة بغير سند الا من اختياره ورأيه وهواه .

ومن هنا تتدخل المسئولية في اعتبار الوجودية . وذلك طبيعى 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 نعنى أن الانسان مسئول عن شخصيته المحددة ولكننا نعنى
أنه مسئول عن كل الناس . ، وهذه هي النتيجة الطبيعية لما سبق أن
قلناه . فالانسان تبعاً لما يأتية في وجوده من الأفعال الحرة مسئول عن
العالم وعن نفسه طالما كان طريقة من طرق الوجود ، وأنموذجا من نماذج
الكيثونة والمسئولية هنا مأخوذة بمعناها العادى في الشعور بأن الفرد
مؤلف لحادثة أو لموضوع من غير اعتراض عليه ومن غير تعد على حريته .
فما يحدث لى - كما يقول سارتر - يحدث لى من نفسى ويستحيل
أن يجرى في الأرض فعل غير انساني مهما كان الأمر . والمسئولية تأتي
من هذه الناحية ، ناحية الانسانية التى 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 يأتى فعله عن عقيدة وحساب ويكفى أن يعلم الانسان
عن نفسه بأنه حر وأنه بهذه الحرية يقرر وجوده الخاص كما يحقق وجود
الانسانية جمعاء ، وأنه يبدأ من لاشئ ليصير شيئا في النهاية ؛ حتى
يدرك خطورة موقفه وحتى يعمل بكل قواه في العالم المضطرب الغامض من
أجل الوقوف على بر السلام والوصول الى أرض البراءة والخلاص .

١٤ - التلم بين كامو وسارتر

- ١ -

تقديم :

نريد في هذا المقال أن نشرح أوجه الفرق بين مفهوم التلم
La Repentance عند الكاتبين الفرنسيين المعاصرين البير كامو
Camus وجان بول سارتر Sartre لقد مات كامو سنة ١٩٦٠
مخلفا وراءه جملة من القصص والمسرحيات والمقالات والأبحاث والتعليقات .
أما سارتر فلا يزال حيا في باريس يمارس أقصى آماد البحث والتحليل
في أبواب النظر العمل والعقل معا . وسنحاول أن نستقى 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 . ولا بد أن يصطنع الاشياء اصطناعا من أجل الوصول الى كنه موضوعاتها فيما بعد . انسان العصر الحاضر هو الذي يعاون في بناء الانسانية بأكملها ويشترك 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 . ويهمننا بوجه أخص ألا يتوهم القارئ أن تحليلنا لا يبدو أن يكون مجرد استجابة لمقتضيات التحليل النفساني أو التحليل المثالي . نحن نسوق ها هنا نظرة نابعة 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 تقديرات من شأنها ان ترفع الاحساس بالابهام من نفسية القارئ عند مواجهته لمشكل هذه الموضوعات لأول مرة . تؤدي التعريفات 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 . ولا بد 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 هناك أى جدوى من كتابة الرواية أو المسرحية . لا يجب اذن أن تقبل 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 لاتسمح 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 ابتسامة من أحد الوجوه . اذ تقدم الرواية الميتافيزيقية (*Le Roman Métaphysique*) - اذا كانت مكتوبة بأمانة واذا خضعت لقراءة 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 اكتشفا 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 تائب 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 وحرفها في المصطلح الفلسفى الالماني . (انظر قواميس Metzke ميتسكه و Brugger يروجر) وهى واردة على الخصوص بوضوح وتفصيل في 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 الندم طويلا . وقال كيركجار ان الندم الذى يصحب الخطيئة هو أرفع تعبير عن النقد الاخلاقى . ووجد من ثم فى الندم الشرط الأوحده 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 أقوى الا بأن أنفى ذاتى . ذلك أننى أختار بنفسى اختيارا مطلقا عندما أختار نفسى كصاحب خطيئة فقط . ومن شأن التجريد أن يدفع الوجود الى اللامبالاة أما الخطيئة فهى التعبير عن أقوى تأكيد ذاتى لشخص فى الوجود . (الكتابات المتأخرة Post-Scriptum ص ٣٥٧) .

ويمكن أن تكون الاخلاق خطرة اذا ظلت كما هى فى مثاليتهما وتجريدها . ولا شئ يقتل فى الاخلاق المثالية والتجريد مثل الخطيئة لانها موجودة وفردية ومائلة بالفعل . فضلا عن ذلك تدفع الخطيئة بالشخص بعيدا عن مجال التعميم . (انظر الخوف 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 لالاند 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 ألامال 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 تائب الضمير الى الندم الذى يملك تلك القيمة الأخلاقية .

فاهم ما يمكن أن يوصف به الندم هو أنه ذو قدر من الإيجابية أولا وأنه ذو قيمة أخلاقية ثانيا . فهاتان الصفتان لهما أهميتهما البالغة بالنسبة الى الأخلاق الوجودية لأنها أخلاق تقوم أساسا على الحرية . (ص ١٠٥ الوجودية نزعة انسانية تأليف جان بول سارتر) وبطبيعة الحال نحن نسقط 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 تبني طائفة جديدة . وهذه الطائفة الجديدة لا تقوم على أساس جامعة العقيدة الدينية وإنما 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 . وإذا كان الغثيان هو التجربة التى تدخل بنا الى نطاق الميتافيزيقا فإن 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 المركب) .

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 تطفى علينا التفسير المادية ولكننا لا نقل اساءة ظن بالعاطفيات منا بالماديات . وسارتر يجيب على ذلك اجابة واضحة فى كتابه عن الوجودية نزعة انسانية فيقول (ص ٨٩) : « لابد أن يخلق القيم شخص ما . لا بد من أن نعترف بالأشياء على نحو ما هى عليه . وفضلا عن ذلك لا يعنى قولنا أننا نخلق القيم شيئا آخر سوى هذا : ليس للحياة معنى . هذا حكم قبي . ليست الحياة أى شيء قيل 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 لتفكير في بناء الوجود الانساني وبناء الفكر الفلسفي وبناء السلوك الاخلاقي ابتداء من الشعور الذاتي للفرد شيئا مخيفا على نحو ما كان الامر منذ أربعين سنة . لقد استطاع الفكر المستند الى حقائق الشعور الذاتي أن يقيم نفسه على أرض صلبة . ولم تبخس حقائق الشعور الذاتي من علمية الحقائق التي تقوم عليها فلسفات الوجود لسبب بسيط وهو أنها حقائق جزئية . ويشير جيلبرت رايلى فى كتابه عن « تصور العقل » (ص ١٥٠) الى أن الشعور الذاتي يستخدم أحيانا بمعنى أكثر تعميما للدلالة على أن بعض الناس قد بلغ مرحلة الاعناء بخصائص طبيعته أو ذهنه مستقلة عن تقدير الناس . وإذا بدأ الصبى يتبين أنه أكثر شغفا بالرياضيات أو أقل احساسا بالوحشة نحو البيت من كل أترابه فمعنى ذلك أنه صار أكثر شعورا ذاتيا بنفسه . والشعور الذاتي بهذا المعنى كما يقول جيلبرت رايلى 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 بالقارىء 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 ينحى نحو فصل الشعور الذهنى المتنبه القاصد المكتشف للشئ المتميز منه عن الشعور العاطفى الذى يظل فى المستوى الوجدانى الملتمزم . ولما كان رد العاطفى الى الذهنى شبيهة 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 الاشياء ومعايير الحقيقة . ويبدو هذا الشعور أيضا بالنسبة الى البعض لا كأنه شعور

مختلط ولكن كأنه شعور مذنب • وليس من شك فى أن الشعور لا يمكن أن يكون عاطفيا مائة فى المائة أو ذهنيا مائة فى المائة • ولكن لا يمكن تحويل أحد الشعورين الى الآخر أو رد الآخر اليه • ومن هنا ينشأ الاحساس بالعبث • (انظر الصفحات ٩٤ - ٩٨ من كتاب فردينان الكيه عن وحشة الوجود - المطابع الجامعية فى باريس ١٩٥٠) •

فالوجودية والفكر الحديث عموما يستندان الى أحد شطرى الشعور الانسانى • وهو شعور عاطفى لا يمكن أن يقوم بدونه نافع أو ضار ولا انسجام أو تمام ولا يمكن أن تحصل أى حركة نحو غاية أو هدف على معنى بدونه كما يشير الى ذلك الكيه • وهذا صحيح فيما يظهر من جملة احتياجات الشعور الذهنى المتكررة المستمرة الى الشعور العقلى • ولذلك كان استناد الفكر المعاصر الى العاطفيات رغم كل ما يقال عنها ذا أرضية صلبة •

الشعور والنقاء :

وهذا النوع من الشروع فى التفكير الاخلاقى ليس وضعيا كما لا يحتاج الأمر الى بيان • ولكنسه رغم ذلك تجريبى ويعتمد على تجربة حقيقية يباشرها الشعور • ولذلك كانت صفة الايجابية أساسية داخل نطاق الاحساس بالندم • ولذلك أيضا كانت صفة التجريبية من أهم المسائل المتعلقة بالاحساس بالندم • فالندم ليس فكرة دينية وانما هو تجربة يباشرها المرء منذ طفولته ويكون من أثرها احساس واضح بالذنب يؤدى فيما بعد الى توجيه السلوك الاخلاقى •

فالأخلاق الوجودية لا تبدأ من جملة قواعد أو جملة أحكام • انها لا تفرض مبادئ ومناهج ومقاييس ومعايير • كل ما تبدأ من عنده هو التجربة • وكما يظن الطفل مرة بعد مرة الى أن النار تحرق وأن الثعبان يلدغ يظن أيضا الى الندم عقب كل سلوك والى احساس يبلغ مستوى الذنب • ويدرك الانسان شيئا فشيئا أن الحرية هى نفسها الوعى الذى يلزم وجوده • فهى الطابع الذى يصبح كل شعور انسانى بأى شئ • وهى هى الذنب • والحرية كما عنها سارت فى الوجود والعدم هى قوة العقل الخيالية والفكرية وهى حافز هذه القوة وسلبيتها معا فى نفى المعطى • بل هى قدرتها على البزوغ وسط أحوال سفلى ونزوعها للعودة الى الشعور بنفسها • وهنا تفقد أسوار السجون معنى الغاء الحرية • فنحن أحرار طالما كان فينا وعى وشعور • ولكن لا تظهر القيم الا مع

ظهور ما يسميه سارتر بالمشروع . والقيمة في نظره هي التمام الذي يراود الشعور الحر والذي تنزع نحوه عبثا . ويأخذ هذا النزوع بطبيعة الحال شكل المشروع الانساني الخاص .

وفعل التحرر هو بدء المعرفة وعلى عتبة هذا الفعل يقوم الاختيار . وكما يقول كيركجار (في كتابه « اما ٠٠٠ أو » ص ٤٧٤) : « لا يتعلق الأمر بأن يختار المرء بين ارادة الخير أو ارادة الشر بل باختيار الارادة نفسها » وهذا في الواقع هو الخطوة الاولى التي تنتقل بها الارادة الى مستوى الاخلاق . وعندما تختار الارادة يمكنها أن تختار الشر أيضا . ولكنها تصبح بذلك على أى حال أمام امكانية اختيار الخير . فالانسان يبلغ سبيل الوجود الميتافيزيقي عن طريق الاحساس بالغيثان كما يبلغ سبيل السلوك الاخلاقي ابتداء من الحرية . ويزيد الانسان من معرفته لنفسه بزيادة خصوبته . وهناك الندم الحقيقي الذي يمثل التعاكس ولا يتوقف عند الآن . والشعور هو الذي يثبت استخدام الحرية . وبهذا يصبح الانسان ما هو عليه .

ومن المؤكد أن الحياة لا تقبل التمام . وهي مشروع متداول على الدوام . وفي أنفسنا نوع من عدم الارتواء المستمر يدفعنا دوما الى الحركة من أجل الذهاب الى أبعد مما نحن فيه . وهذا المشروع هو علامة الاقتضاء الفلسفي . انه يترجم عن حاجة الى التمام متأصلة في بناء الحقيقة الانسانية . ولا يكتشف سارتر ها هنا بفضل المصادرة الأولية في ظهور القيمة الا العيب المحض لأن الموت بالنسبة اليه هو القضاء الجذري الحاسم على كل مشروع وانهييار كل توقع أو انتظار . ولكن هذا نفسه بالضبط هو موضع التساؤل . لأن الموت بوصفه نهاية مطلقة لا يبدو أن يكون فكرة فارغة من المضنون لا تلتقي بها اطلاقا أية تجربة من التجارب التي يزودنا بها القلق من الموت .

فهل معنى ذلك أننا نواجه المستحيل ؟ وهل معناه أننا نبغ اعتاب اليأس من أول الطريق ؟ لا . لا . فليس هناك وضع لم يحزه اختياري . والا مبالاة أسطورة لأن مجرد محاولة التهريب أو الافلات من الوضع هي نفسها أيضا اجراء ارادي . وليس هناك ما يدفع الى التحديد في أحد المواقف ولكن الموقف نفسه يدعو الى التحديد حيث تؤكد حريتي أو عبوديتي . وتصير الحرية عندئذ مشكلة تطهير . فليس لي الا أن أعيش في استباق وفي هروب متطلعا نحو المستقبل . وتكمن الخطيئة الكبرى والوحيدة أيضا في ايقافي وفي ثني عزيمتي وتقليم أظفري .

وتظهر الحياة الانسانية خاصة في نظر سارتر بوصفها فرحة الحرية . أول خطوة هي نداء الوجودية الفورية الى كل انسان كي يشارك في الشعور الكامل بالتبعة وحمل المسؤولية عن وجوده . وحينما يأخذ بذلك على عاتقه يصير سيدا ومالكا للعالم بأكمله . فها نحن مسئولون عن أقل عاطفة وأصغر فكرة وعن أكثر أفعالنا ضالة . وساجد نفسي اذا أردت خلال مشاربي وأذواقي البريئة . وسأرتكب الخطايا من جديد لأنى أنا نفس المؤلف الأوحى لكل أفعالي . ولا عجب في أن تظهر مثل هذه المسئولية لونا من القلق داخل قلبي . وليس هناك فعل واحد ميتدل . . . اننى أضع نفسي بأكملها في كل فعل . وهذه في رأى سارتر هي ميزة النوع بأكمله .

الذباب والغريب :

ظهرت قصة الغريب كما قلنا في 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 في تاريخ الفكر . ولا شك في أنه قد سبقت الإشارة لدى الكتاب والأدباء الى الأفكار التى استند اليها الفكر الوجودى في هذه الفترة . كان كافكا قد عبر قبل ذلك عن الاحساس بالعيب . وكان الاحساس التراجيى بالحياة مألوفاً لدى كل من نيتشه وباريكن وأوناموتو وكان معنى الحياة في عالم بلا قوانين معروفاً في روايات برناتوس وجوليان جرين وجراهام جرين . وكانت المغامرة الأخلاقية القائمة على غير استناد الى قيم سابقة معروفة في 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 في ابداء التشكك فيما يجرى في العالم من نظام .

ولكن سنة ١٩٤٢ هي سنة التحديد الحقيقى لصورة العالم العابت كما يقول البيريس . ولن يجد كل هذا التيار اسمه المناسب وطابعه الواضح الا على قلم البير كامو على نحو ما عبر عنه في أسطورة زيزيف بقوله (ص ١٨) : « هذا الطلاق بين الانسان وبين الحياة - بين الممثل وبين الديكور الخاص به هو بخاصة الاحساس بالعيبية » . وأدت هذه الحساسية الاجتماعية والأدبية الى أن صار المثقف الغربى قادرا على استشعار علاقته بالعالم . وخيم على الأدب بعد سنة ١٩٤٢ شعور بارد

ثقيل واستلهم هذا الشعور فيلانيه في مقاله بمجلة العصور الحديثة (العدد ٦٢ ص ٢٠٤٩) عن : مواليد سنة ١٩٢٥ الذي قال فيه : « اننا نحس بأننا غرباء بالنسبة الى هذه الازمة الرومانتيكية التي تستكمل نفسها تحت أبصارنا في الرتبة » .

وأحب أن أشير هنا الى أن قصة الغريب تتميز به دائما كتبه وأقاصيصه في اعتمادها على الاحتدام المعنوي الذي تخلقه المناسبات . ليست أهمية قصة الغريب في 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 في نظر نفسه في الذهاب الى أقصى آماذ أفكاره . واعتمادا على هذه الملاحظة وعلى غيرها من الملاحظات الخاصة بالصمت والكلام في غضون مقاله كان أولى بسارتر أن يبلغ أقصى الأمد في تحليل الموقف الرئيسي في حياة ميرسوه بطل الرواية . ولكن شغل سارتر عن ذلك أمران : أولهما أن تصوره لأهمية العبارات والكلمات في الأداء والايضاح يلعب دورا رئيسيا في شرح المعنويات مستقلا عن الاحتدام المعنوي المترتب على الاقناع الشعري في المناسبة كما هو الحال في مؤلفات كامو . وسنرى ذلك عمليا في الفوارق الملموسة بين الشكل البنائي في مسرحية الذباب وبين الشكل الحكاء داخل اطار رواية الغريب . ورغم الفارق الأصلي بين المسرحية والرواية في الشكل الأدبي فإن المعالجة المعنوية لموضوع الندم مختلفة لدى كل منهما . وثانيهما أن الندم الانساني ذو مصدرين مختلفين على قلبي كامو وسارتر . فعند سارتر ندم أصلي تعبر عنه مسرحية الذباب ولكن ليس هذا الندم عشويا بالمعنى الذي خصه به كامو . فالندم له قانون عند سارتر كما جاء على لسان كليتمنيستر (ص ٣٧ من مسرحيات سارتر) حين قالت لابنتها الكترا : « وستعرفين في النهاية انك الزمت حياتك بضربة واحدة من الظهر . . مرة واحدة الى الأبد . . وأنت لم يعد أمامك الا أن تأخذ في حرق جريمتك حتى تبلغ الموت . ذلك هو القانون العادل أو غير العادل للندم » . أما عند كامو فالندم ظاهر الأصل من قوله في مسرحية كاليجولا (ص ١٢٢) : « يبكي الناس لأن الأشياء ليست كما كان ينبغي لها أن تكون » .

ولا شك في أن الخطوة الأولى في قصة الغريب تستلزم منا أن ندرك الجراة التي يعالج بها الموضوع . هنا يضع كامو بناء روائيا يحتم أن تكون أحداث الرواية كما كانت في مراحلها . ومرحلة الصمت الطويلة قد أقصحت عن جملة المشاعر التي تنبثق في نفس انسان لا يتعامل على نفس

المستوى الذى يتعامل عليه الباقون من الناس . ولا يجد أى جذوى حتى فى الكلام . ولكنه لا يقبل 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 وجده سبيل الفعل والالتزام . لا بد أن ندرك أقصى آماد الواقع اللعين كى تبزغ فى نفوسنا أول دفعة نحو العمل ونحو الوجود الانسانى . وحينما وصل ميرسوه الى اليأس المطلق عرف الأمل المطلق فى حب الآخر والناس والحياة وهمه أن يكون البشر مدركين لحقائق معاشهم وقال لأول مرة ما يعتقد أنه الحق . ان الانسان لا ينطق بالحق الا حينما يستقر فى أعماق قلبه ايمان بالعبث المطلق . أول طريق السلوك الشريف هو اليأس القاطع من أى بارقة أمل . ولهذا تعبر الغريب عن موقف يتحدد فيه الوضع الميتافيزيقى والاخلاقي لرفض العالم الانسانى رفضاً عنيفاً . ان الفشل يستحيل من جراء ذلك كله الى اكتشاف ميتافيزيقى وتنبى 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 مقدراتها . تتركز أخلاق كامو بمعنى أوضح على معنى الحقيقة لدى الانسان . ولهذا سيظل كامو أنبل من حمل القلم من كتاب هذا العصر .

وسارتتر يتبع هذا المفهوم فى مسرحية الذباب . فأورست بطل الذباب يخذلنا 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 أثر من آثار انفصاله عن شبابه وانقطاعه عن مباحج أحلامه . وقال لأخته انه يحس بالفراغ فى كل شئ . دعيني أقول وداعاً لشبابى . وهو يحس أيضاً كأنما انصهرت عليه الحرية ونقلته وكأنما قفزت الطبيعة الى الورا . فاذا به حقاً وحيد . لقد كان المصير الذى يحمله على كتفيه ثقيلاً بالنسبة الى شبابه ولذلك حطم شبابه .

وينجم اليأس من هذا المنفى خارج الشمول الكلى . اذ لا يمكن أن تستكمل حريره نفسها الا بأن يباشرها فعلاً . بل لاخلص من استخدامها .

فالحياة الانسانية هي التي تخلق معانى الاشياء بطبيعة المجهود المتصل .
واذا شعر الناس بالتعب من جراء هذه الحيوية الدائمة واذا اثنت عزيمة
الانسان فى الموضوع وتعطلت عن اتخاذ القرارات فقد كل شىء معناه
وتراعت للانسان سوءات وجوده الباهت الذى اعطى اليهم للاشياء (ص ١٠٢)
الذباب) ويقول جويتر لاورست فى مسرحية الذباب ان الانسان ليس
شيئا فى العالم ولكنه شعور منفى فى نفسه (ص ٩٨ الذباب) . وهذا
الشعور فقط او هذا الدخيل المنفى هو الكينونة الوحيدة التي تظهر
بها الدلالات فى العالم .

وعن هذا الطريق يجد الشعور ذاته الحقيقية . . انه يجد ذاته بواسطة
مشروعاته وبالمعنى الذى تعطيه اياه وبالتحولات التى تفرضها عليه خلال
غزواته فى هذا العالم الذى يحكم عليه بأن يكون واحدا من الآخرين .
يفرض مجرد الوصف للشعور الذى يقرر جود الاشياء وغياباتها وعشويتها
مع قدرته دائما على انارتها وحتمية أدائه لذلك . . مجرد ذلك من شأنه أن
يفرض الاخلاق .

واذا كانت قصة الغريب قد اظهرت بظهورها سنة ١٩٤٢ كاتبها
عملاقا هو مؤلفها ألبير كامو فان مسرحية الذباب سجلت سنة ١٩٤٣
التغيير العميق الذى خلقتة الحرب والاسر والمقاومة فى تفكير جان بول
سارتر . وفى كلا العملين الهامين فى تاريخ الانسانية يتبين أنه اذا لم
يكن هناك ما يفرض على الانسان يظل الانسان بلا انتماء وتبقى حريته
فارغة جوفاء ويتساءل فى النهاية ما اذا كان يعيش حقاً . لا بد من
الاختلاط بالناس وحمل أعبائهم ومشاركتهم فى الذنوب والخطايا .
يصبح عملى وعمل الآخرين متلاحما . وعندئذ فقط تبرز الحرية . لأن
الحرية لا وجود لها فى العراء وخاصة فى بيداء الوجود المقفر . حريتي
هى قدرتي على مغالبة الذنوب التى يفرضها على موت الآخرين . وهى
مشروعى الذى اتحقق فيه من حقيقة وجودى وهى أصل المسئولية التى
أبنى على ضوئها مستقبل البشر . . . البشر جميعا كطائفة تسعى من أجل
معنى الحياة فوق الارض بعثها 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 تلقى صعوبة في القبول والاستساغة لدى الكثيرين من بيننا . بل لا تلقى هذه الموضوعات الفهم اللازم لاتصالها بأعلى مستويات الفكر الادبي المعاصر من ناحية ولا ارتباطها 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 إعادة تعويد القارئ العربي على استمرار البحوث الجادة في مادة الفلسفة . وليس الغرض من ذلك إنشاء تيارات فكرية معينة . بل المقصود فعلا وعملا هو ايجاد العقلية الفلسفية التي كادت تنعدم مع ظهور نزعات باطلة في حقل العلوم الفلسفية .

وعلى الرغم من أني أتعرض 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 الالتجاء الى 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 لانتماها الى أجواء علمية متقدمة تقدما كبيرا على الافكار الساذجة الاولى 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 والندم وما ذكرناه بشأن طبيعة الشعور استنادا الى ما جاء في كتاب الاستاذ الكييه عن « وحشة الوجود » بهذا الصدد . فقد أشرنا حينذاك الى وجود انقسام أصيل بين العاطفيات وبين العقولات 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 ديكرت عن الخلق وعن علاقة النهائي باللانهائي . وهو مائل أيضا في تدرج أنواع المعرفة عند اسبينوزا وفي تفرقة كانت بين الظاهر والباطن أو النومين وفي التعارض الذي 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 إلى الحب إذا أغفلنا انتزاع الطفل من هنائه في بطن أمه كيما يولد بغير حول أو قوة في هذا العالم . وهو عالم لا يمكنه البقاء فيه بلا حماية أو رعاية ، ويضطر مع ذلك إلى الاستغناء شيئا فشيئا عن هذه الحماية وتلك الرعاية . ويصبح الحب الانساني من ثم نوعا من الاعتراض الانساني على القسوة التي بدأ بها حياته وتاريخه على الارض .

وليس الانفصال مجرد حديث عرضي بالنسبة إلى الشعور أو إلى الوعي. ولكنه ماهية هذا الشعور أو هذا الوعي . وبإهمال حقيقة الانفصال يضيع منا الشعور ذاته . ولكن هذا الانفصال لا يعدو أن يكون أحسن للمشاعر العاطفية . وعلى الرغم من ذلك فهو نفسه ماهية الوعي البشري وليس مجرد حدث عرضي في كيان هذا الوعي . ولذلك فكل إنكار للمشاعر العاطفية سيكون إنكارا للوعي ذاته (١) .

فكل تجاهل للمشاعر العاطفية هو تجاهل للشعور ذاته . ولم يكن اقتران فكرة الذات بفكرة الأنا مجرد مصادفة . وأي محاولة للنظر إلى العاطفيات بوصفها مجرد حالات هي محاولات غير مثمرة وغير مجدية .

(١) ملحوظة : نحن نستخدم كلمتي الوعي والشعور بمعنى الكلمة الفرنسية La Conscience والانجليزية Consciousness والألمانية Bewusstsein ولكننا نخص الجمع في المشاعر العاطفية بمعنى الاحاسيس الوجدانية ، أي أن جمع الشعور بالمعنى الفلسفي السابق المشار إليه لا يكون على مشاعر وإنما يكون بإضافة كلمة سابقة تقيّد الجمع مثل : أنواع الشعور . . أو أشكال الشعور . وذلك لأن كلمة المشاعر لا تشير بوضوح في الاستخدام اللغوي الفلسفي إلى ما يقصد الفلاسفة إذا استخدموا كلمة الشعور . وهذا تابع من طبيعة اعتيادنا معاني الكلمات . لقد استطعنا عزل كلمة الشعور في الفلسفة عن معناها الأدبي العادي ولكننا نعجز حتى اليوم تحقيق ذلك فيما يتعلق بجمع هذه الكلمة . ولهذا يلاحظ القارئ أنني تحولت إلى استخدام كلمة الوعي كمرادفة لكلمة الشعور حينما اجتمعت في الجملة الواحدة كلمتا المشاعر والشعور حتى لا يضطرب المعنى في 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 تقترش وتقدم الى الشعور الذهني . ولو كان الالم شيئاً لوجب أن نعالج مرة لنعرف خطأ هذه النظرة . غالباً لم ليس حالة وليس صفة ضمن الصفات التي نقترحها على طبيعتنا المعرفية . اذ أن الالم لا ينبثق 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 . فالالم اذن ليس سوى احساس مباشر بالاذى يؤدى الى ايقاظ رد فعل مباشر باتخاذ موقف المدافع (١) .

أما العاطفيات فتنتهى الى الشعور العاطفى فى مقابل الشعور الذهني حسب التقسيم الذى أقنناه 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 مثلاً أعلى بالنسبة الى المعرفة العقلية المهتمة بالحقائق غير الشخصية والى مركز الشعور العاطفى بوصفه أنا وجودية حية .

الندم والغريب :

والندم هو احدى العاطفيات وهو يشيع فى 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 ارتباطاً كاملاً بمنطق الاوضاع الخارجية . ولهذا كان الندم حليف الانا دائماً أبداً لأنه ميزان الانا وعلامة الترابط

(٢) المقصود هنا أن تضرب المثل لأنواع العاطفيات بالآلم ذاته . اذ أن الآلم ليس وسيلة معرفية ولذلك فلا بد وأن يكون أدخل فى باب العاطفيات منه فى باب المعقولات . الآلم هو مجرد آلم ولا يذهب بنا الى أبعد منه ولا يحقق أى مضمون معرفى وبالتالى فهو من الاحساسات غير المعرفية .

والخبرة والاستفادة • والانسان لا يستغنى عن الندم لأنه لايفقد الاحساس بالحياة متمثلة فى الزمن •

فالانسان هو الزمن الذى يعيشه • والزمن هو حياته • وابعاد الزمن التى 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 يثيره تأنيب الضمير من ذكريات • وقد يظل تأنيب الضمير متعلقا بمفهومى الخير والشر أو ما يولده الاحساس بالاذى والفضيلة • أما الندم فهو احتضان الارادة وتجديد الاستعانة بها أمام المراقب • رلما كان ارتباط الندم بالسلوك الفردى قويا لاشتباكه بالارادة صار الندم أقرب الى ميدان الاخلاق وألصق به •

والطابع الغالب على كتابات كامو هو طابع النبوة • تشبه لغة كامو أساليب الانبياء • وهو يضيفى 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 قنر وتعيس بباريس أثناء الاحتلال ، وتساءلنا من ثم اذا ما لم يكن حبنا 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 أحسسناه 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 • وألبيريس 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 (ج 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 بالأمس 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 ما اذا كان يحبها 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 باعجاب 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) رينه - ماري البيريس : 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 بوفااتها . 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 بالحس العميق للشئ 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 وانهادهم بالحديعة الكبيرة التى يعيشونها .

هذا السلوك الايجابى وليد الندم . الندم هو الاحساس الواعى بأن ثمة عملا آخر كان يمكن أن يعمل فى هذا الطرف أو ذاك . وهذا الاحساس الواعى هو نوع من الزاد الشعورى ازاء الاحداث . وهو أيضا نوع من التمعن 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 الاكثر 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 والاجداث الجارية تذوب بين أصابعه كالثلج 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 يشعر 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 بالآنا ارتباطا كاملا حتى يعود من حين الى حين فيعاود مراودة خيالها • ولو كان الزمن موافيا لاستعادة الظروف لكان ثمة احتمال في تصريف 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 تلبث 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 المائلة بالفعل • ومن هنا تدب في قلبه اليقظة ويكتشف ضرورة أن يقاوم وأن يفنى وهو واع مدرك يبدل قصارى جهوده من أجل أن ينازل طبيعة العدم والفناء المتغلغلة في قلب المعاش الانساني •

وعندئذ فقط يهب ليقول الحقيقة ويهمه أن يقولها •

١٦ - الندم بين كامو وسارتر (٣)

مجلد مسرحية الذباب :

وتصور مسرحية الذباب لجان بول سارتر نفس هذه اليقظة التي تصورها رواية الغريب لألبير كامو • ولكن تتم هذه اليقظة على طريقة سارتر في مسرحية الذباب • وجوبيتر هو الذي يبلغ قرار هذه اليقظة الى أورست بطل المسرحية • ويلفت جوبيتر نظر أورست الى أن الانسان ليس شيئا من الاشياء في 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 أغطيتهم التي غطاهم جوبيتر بها حتى يروا وجودهم فجأة • • ذلك الوجود القبيح المسوخ الذي لا مبرر له •

ويراود سارتر نفس القبيظ الذي أحس به ميرسو بطل رواية الغريب عند رؤية القسيس الذي جاءه من أجل الاعتراف الأخير قبل اعدامه . ان الطامة الكبرى التي رآها ميرسو في مشاهدة القسيس هي التي زادت الطين بلة في نظره . فأفحش شيء في نظر ميرسو ، هو أن يأتي القسيس لتدعيم موقف عابث . ويخطر نفس هذا الحاطر على ذهن سارتر حين يقول : « ما هي أهمية جوبيتر ؟ العدالة مسألة انسانية ولست بحاجة الى الله كي أعلمها » .

في هذه المسرحية يبلغ أورست ابن اجا ممنون وكليتمنيستر سن العشرين . ويصحبه مربيه ومعلمه في رحلة الى مدينة ارجوس . وارجوس هي موطنه الاصل الذي طرد منه في سن الثالثة . وقد طرد منها على اثر قتل اجيست عشيق كليتمنيستر لزوجها اجا ممنون والد أورست . وفي اثينا احتضنه بعض الاثرياء وعلموه الحكمة وحرية الفكر . ويقف هذا الفتى البالغ سن العشرين من عمره وسيما حكيما جميلا غنيا شابا متحلا من عقائده وتقاليده ومتخليا عن كل ما يربطه بوطنه وقومه ودينه أمام قصر أبيه دون أن يدري شيئا .

انه هنالك يتمتع بالحرية المجردة . وهو لم يشأ أن يفعل شيئا من أجل استخدام حريته استخداما موضوعيا . لقد ألم بكل أطراف قصته تأنيب الضمير التي تخيم على مدينة ارجوس . ولكنه لم يتنبه 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 قضية بلده عن طريق ظهور الكثير . لا بد أن تتوافر الظروف المؤيدة للاشتباك والمولدة للرغبة في أداء الدور المنوط بالمرء وبالميل الى الانتقام . ونجد في مسرحية سارتر عن الذباب نفس النسق الذي نجده في مسرحية الكترا من تأليف جان جيروودوه . فهو لا يغير كثيرا من موضوع المسرحية المستقى من التراجيديات اليونانية القديمة . والكترا هي أخت أورست التي تتحدث إليه أول الأمر دون أن تعرفه ، وكان قد قرر الرحيل الى اسبارطة في نهاية المنظر الثاني من الفصل الاول . ولكنه لم يكد ينظر الى الكترا ويتحدث اليها حتى كان قد قرر مصيره في الانتقام والبقاء مع أهل بلده .

واذا كان سارتر قد اختار اسم الذباب فذلك لان الفينيقيين كانوا يعبدون الها للذباب . وتصير هذه الحشرة هنا في مسرحية سارتر ذات طابع مقدس . فإله الذباب هاهنا هو جوبيتر اله الموت المسيطر على مدينة

ارجوس وينشر الرعب والفرع بين أهلها • وقد نشأت الكترا فى حياة مختلفة عن أخيها وفى وسط مغاير • لقد تربت فى قصر زوج أمها اجيست الذى قتل أباهما واستولى على مكانه وقصره • وصارت الكترا خادمة لأمها وعشيقتها أى انها شربت روح التمرد والكراهية • وبقيت منذ خمسة عشر عاما فى انتظار أخيها أورست الذى تقدم اليها 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 تائب الضمير •

ويسأل أورست جوبيتر : « ... هل يندم أجيست ؟ » فيجيبه جوبيتر قائلا : « أجيست يندم ؟ سيكون مدعاة لدهشتي • ولكن ماذا يهم • ان المدينة بأكملها تندم من أجله • ولهذا الندم أهميته حسب الوزن » وهكذا نرى أن القاتل يسيطر على المدينة ويحكمها بغير أدنى تائب للضمير • أما مملكته التى يحكمها فتقبع فوق هذا التائب الضمير الخاص بالناس الآخرين • انها تعاني من جراء اخطاء لم ترتكبها •

الندم والموضوعية :

حينما تتوالى الاحاسيس والمشاعر فى خاطر المرء نجده فى الحال يسعى الى خلق المشغوليات لنفسه بحيث يتلهى عن حياته الباطنة بالحركات الظاهرة أو بالاشياء التى تخص إنتباهه والتفاته فيرفض المرء حياته الباطنة لأنها تخلو عادة من الانضباط ومن التقيد 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 شئ ذى لون من المقاومة • ولا ينجح هذا الانتهاء 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 نتلمس 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 لم يرسوه بطل الغريب ولا ورست بطل الذباب،
لم يكن يلائهما هذا الانسياب العاطفي والتحلل الشعوري ازاء المراثيات .
وحدث لهما ما حدث في كل أمثال هذه المواقف بحيث لا تقع العين اطلاقا
الا على ما هو ثابت مؤكد مهما كانت درجة سوته . فعندئذ تنتهى الاحلام
ويشرع المرء فى الارادة . وتصبح الحياة الباطنة سر تشكيل كل ما تشهده
فى الخارج . اذ أن الانسان لا يتحرر ولا يقوى الا أمام الشئ الموضوعى .
فتلك هى طبيعة الانسان الذى يتهى بالفعل وسط الاشياء .
ولكن الفعل الارادى ذاته لا يتحقق الشروع فيه الا اذا توافرت
ملايسات الارادة التى تتطلب هذا الفعل الارادى . 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 الارادة 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 يعدو أن يكون الفكرة فى عدم امكان شئ حيال الموقف الآن وفى
المستقبل وفى اننا على هذا النحو واننا سنكون كذلك دائما . ورغم ذلك
تبدو هذه الفكرة سخيفة مجوجة بالنسبة الى اللاعب على الجبل والى
اللاعب على الكمان والى الخطيب . فهؤلاء لا يكفون عن رفض هذه الفكرة .
ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم ان المران والاشتغال الطويل كفىل
بمحو درجة اليأس من اتقان هذه العمليات . العمل والدأب الطويل على
مباشرة المران العملى كفيلان يبعث الاعتقاد لدى المرء على عدم الوقوع
فى الخطأ .

وهكذا لا نكاد نفخر خطايانا كما يحصل بالفعل ولا نكاد ننساها الا
اذا تملكنا نزعة ارادية . لا بد أن نلقى بأنفسنا الى نزوعنا الارادى كى
نفخر لأنفسنا ما سلف . وكى نلقى الارادة 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 حينئذ يرى
المرء أن قدرته على غزو الشئ الموضوعى المتمثل فى ملايساته غير واقية .
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 ملابساته 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 الفاضل ؟ نحن نعرف أن الذباب سجلت سنة ١٩٤٣ خلال الحرب العالمية الثانية كل ما ساقته أوضاع الاسر وحركات المقاومة الى مشاعر 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 حريته 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* يوصفه أساس اشتباك الحرية فى مشروع ما . أما قبل هذا الاكتشاف فقد كان هذا الاحساس لدى أورست مجرد التقاء سفاعلات واصطدام بالصلابة التى تفرضها 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 شيء فلن يصبح له حق فى شيء وتظل حريته جوفاء فارغة . انه لا يبدأ فغلا 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 الخاوية 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 وتذوق 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
المراء أن كل شيء كائى شيء . . ومن ثم ليس ما يستوجب أن يخضع المراء
نفسه لمثل هذا الوجود الفاضل . ولذلك تنساب الاحداث بغير أن يحدث
أى احتياج حقيقى لأن يتوقف الانسان ويتمهل أمام مشاهد الحياة وأن
يفحص ارتباطاته . كل شيء عبث ولا معنى له ولا ضرورة تمليها أوضاع
الوجود المتوالية . ولا تلبث ميتافيزيقا العبث ومقتضياته الاخلاقية أن
تشيع البرود فى سلوك المراء . انه يعيش حياة لم تخلق من أجله ويتصرف
فى وجود لا ينتمى اليه . وتمضى الايام فى رقابة وتمر السنين والحياة
بغير أى مبرر . وفجأة تستشعر اصابع المراء صلابة الاحداث ازاء
الاحساس بالفرع . ان الاشياء الموضوعية تقاوم ارادة الانسان ويستحيل
استرجاع تسلسلها على هذا النحو أو ذاك . حينئذ يذب 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 أحظى أنا بهذه الحياة دون
غيرى ولماذا ألقى هذا المصير دون سواء ؟ وفى أعماق العبث ووراء
جدرانه السميكة أتمتشف النقلة الى الفلسفة والى الاخلاق . فى أعماق
اليأس والجزع يرى المراء بوضوح حقيقة وجوده بأكملها ويبدأ الفصل
الندم هنا يبعث فى الانسان حرارة الاندماج فى الوقائع من أجل اعطاء
معنى الى الوجود .

الحرية . . الحرية :

يقول جوبيتتر فى مسرحية الذباب موجهها كلامه الى أورست : « من
الذى خلقتك ؟ » فيقول له أورست : « أنت . . ولكن لم يكن ينبغي أن
تخلقنى حراً » فيقول جوبيتتر : « 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 انشباك

في الأحداث وأن يتوافر عنصر التمرد حتى تتزعزع الحرية بين أجوائها
المزهرة . ولا اختيار للإنسان في ألا يكون حراً . وإذا كان قد تعلم الحرية
فلانه تعلم الخطأ وتعلم أيضا الندم . ونشأ عن الندم انه رأى بوضوح أنه
لم تكن هناك ضرورة قط تبرر هذا السلوك دون ذاك . ولكي يفضل المرء
سلوكا غير هذا السلوك أو ذاك 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
الإنساني الحر . وإذا انضاف اليه التمرد بوصفه روح الحرية اكتمل
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
معه ومع جوبيتر 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 الاصيل . واتجه أورست
الى شعبه فلم يأبه له أحد . واختفى أورست الى الأبد وذهب ميرسوه ليلقى
الاعدام على المقصلة .

كلاهما ذهب وبقي الفعل مصدر احياء مخيف بقدرة الانسان على
تدبير الأحداث . الانسان حر . حر لأنه يجزع ويندم . . . وحر لأن له
قدرة على تصور الوقائع وهي تتوالى على نحو آخر سوى مظهرها الذي
تأدت فيه .

ونسيتعلم الانسان كيف يسلك في الحياة على نمط أخلاقي سليم
 طالما كانت أعماقه مصدر احياء دائم بالصلابة في الوجود . . فهذه الصلابة
هي سر الندم . وهي سر السلوك البشري في صدامه مع موضوعية الأشياء
 . . لان خطيئته الحقيقية هي 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 . وتسائل 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 التى تحتاج الى علاج .

ولا شك أننى شخصيا أجد طرافة فى التعليقات الادبية والصحفية التى كتبت بهذا الصدد . فهى فعلا تعليقات غاية فى الطرافة . انظر مثلا الى ما قاله محمد عفيفى فى مجلة المصور : « لم تكن جائزة نوبل لتضيف شيئا الى سارتر . فهل كان يمكنها أن تسلب منه شيئا ؟ هل كان سارتر لينزل فى عيني لو أننى رأيته ماشيا وفى جيبه دفتر الشيكات ؟ أعتقد أنها حالة من حالات المازوكية المتكررة فى صورة كبرياء . وليت سارتر قبض ذلك المبلغ لكى يعينه على دفع أتعاب الطبيب النفسى » .

وقال فكرى أباطة فى 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 التى أبدتها كتابنا حول مسألة رفض سارتر لجائزة نوبل . ولا شك أن لهذه الملاحظات طرافة كبيرة لأنها تعكس فهم أدبائنا لامثال هذه المواقف وتكشف عن أساليبنا فى ادراك هذه الأمور . بل انها تقضح أسلوب تفكيرنا ازاء مثل هذه الأحداث التى تعد فى الواقع من صلب الأوضاع الروحية والفنية فى العالم .

وقد كثرت تعليقات الصحف حول هذا الموضوع . ولكن أحدا لم ينفذ الى قلب المشكلة الحقيقى . لم يحاول أحد أن يستطلع حقيقة الأمر داخل سياقها الوجودى . 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 قلعه ببعض عبارات الثناء أو الخدش لسلوك سارتر ازاء هذه الجائزة . ولكن المهم هو أن نفلن

الى الابعاد التى تساند موقفه والى الاطار الذى تتجلى داخله عملية رفض
المجازة 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 اشتراكي انساني مزود بكل وسائل
التحرير الحقيقي للفرد ، وانسانية واقعه الاشتراكي هي التى تجعله
اليوم مثلا فريدا في الايمان بالنظرية الاشتراكية ذاتها . ذلك أن سارتر
يندهش أساسا أمام الموقف الوصفى الماركسى الذى يهتم بمقتضيات
الأدوات الصناعية . انه يبدى اندهاشه أمام التعبيرات الماركسية التى
تلقت التفاتا خاصا الى الضرورات التى تفرضها وسائل التصنيع .
ويثبت سارتر نظريته الجديدة فى هذا الموقف مشيرا الى أن المسألة
ليست مسألة خضوع لما تقتضيه الأدوات الصناعية بقدر ما هي 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
لمصنعه الحديد . وابتداء من هنا تظهر القاطرات البخارية والسكك
الحديدية والإضاءة بالغاز وخلاف ذلك من الصناعات . ويتطلب هذا
التعقيد المادى والآلى تقسيما للأعمال فى التو . أو بتعبير آخر يقضى
ظهور المناجم والمصانع بظهور أصحاب رؤوس الأموال والغنيين 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 وإلى اختلافات جوهرية فى نظام الملكية
وغيره من للنظم . كلنا يعلم ذلك . أما ما يبدو محيرا فى هذا الأمر فهو
أن 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 للانقسامات الحاسمة داخل المجتمع المشتغل بالعمل ؟ ينبغى أن نفهم مؤديات هذا الوضع فى جميع صورته الطبقيه والاستغلالية والمادية والاجتماعية .

سيكون من الأصوب بلا شك فى رأى سارتر أن ننظر الى التصنيع كعملية ارتباط انسانى بالعمل وأن نلقى بذلك ضوئا جديدا على كل الأوضاع التى تعرض لها التاريخ . فأسير الحرب مثلا فى الحروب القديمة كان يتحول الى عبد . وهذا نوع من التقدم 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 إعادة تنظيمها مستقبلا وبين المادة كمساند حقيقى لطبع للتنظيم الجديد الذى نحن بصدد بوصفها نقيضا للفعل . ولا يمكن التعبير عن هذا النفى للفعل خلال حدوثه الا بعبارات من طبيعة الفعل ذاته . أعنى - أو يعنى سارتر على وجه التحديد - أن نتأجه الايجابية كما تبدى فى تشكيلات الاشياء تتحول ضد نفسها وفى نفسها على صورة مقتضيات موضوعية وسلبية على السواء .

ولم تعد هناك أية غرابة فى هذا كله اليوم . فنحن ندرك تماما ضرورة التغيير الاجتماعى وفقا للابسات التعقيد وصناعاته الفنية . اننا نستطيع اليوم أن نفهم كيف تحدد الآلة بنائها 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 الذى اشتمل عليه الديالكتيك عند هيجل . وهذا العنصر هو الذى افتقده الديالكتيك الماركسى . وهو الذى جعل موقف سارتر نوعا من الجنوح بالديالكتيك الى حقيقته البشرية فى وضعيتها . ومن هنا ارتكزت اشتراكية سارتر على التبادل الذى يتم بين الانسان وبين معطيات المادة فى حقيقتها وفى صناعاتها .

هذا هو جوهر التفكير السياسى عند سارتر . وليس فيه ما يحتم على سارتر رفض جائزة مادية أعطيت اليه كنوع من التشجيع على العمل . وليس فيه أيضا رفض للتقييم الذى يحدث على مستوى انساني فى اطار العمل الايجابى المفيد . ولكن الحقيقة هى أن سارتر لم يرد أن يضع نفسه فى الوضع الذى يجعل رفضه الجائزة ذا بعد سياسى . لأن اختلافه الجوهرى عن منطوق الديالكتيك الماركسى واضح . ولأن أى ارجاع لموقفه ذاك الى محاباة سياسية سيؤدى الى افساد مفهومه الاشتراكى المبني على مقومات فاعيلة مختلفة . أعنى أننا لو توخينا متابعة موقف سارتر سياسيا فقط لعلنا من تصرفه ذاك افسادا لحقيقة مفهومه الجديد . وعلى الرغم مما ذاع من الأسباب السياسية على لسانه فلا بد من الحذر من المبالغة فى هذا الجانب . والجوهر النظرى الذى 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 فى رفضه الجائزة . انه لم يعمد بعقله الى دراسة الأمر على مستوى عقلى بحث . فهذا المستوى العقلى البحث قد يؤثر فيه لارتباط فكره بواقعه ارتباطا كليا . ان هناك وحدة حقيقية بين أفكاره وأفعاله . هناك ارتباط كلى بين ما يعتقد ويؤمن ما يؤديه فى الحياة من تصرفات . ولكن الطابع العقلى ليس هنا صاحب الفاعلية الاولى والاخيرة فى الاجراء الذى اتخذته .

لذلك علينا من ناحية ثالثة أن نكتشف سر رفض سارتر للجائزة فى دائرة ما تمليه فلسفته الوجودية من حيث هى فلسفة مواقف يبرز فيها السلوك تلقائيا .

والوجودية كما نعرف هى فلسفة المواقف . واذا شئنا أن نفطن الى حقيقة الامر فمن الضرورى أن نربط رفض سارتر للجائزة بالموقف الذى عاش فيه هذه الايام الاخيرة . وسارتر يرفض فى موقفه هذا أن تحدد أى سلطة من السلطات شرعية تفكيره . يرفض سارتر أن يجعل

تقويم فنه وفلسفته راجعا الى أى هيئة • فهو نفسه التعبير 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 في ذاته شرعيته • ويمكن أن نفهم هذا اذا قارنا بين سارتر وبين نابليون والعقاد • فنابليون أخذ تاج الامبراطورية من يد البابا ليضعه بنفسه فوق رأسه • والعقاد تسلم جائزة الدولة التقديرية في الادب باسم الامة العربية وباسم الشعب العربى فقال : والفريضة الاخرى بل الاولى – فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى : نعمة الوعي القومى الذى وعانا فوعيناه ورعانا فرعيناه • فالحمد لله على ما الهه هذه الامة من وعى يقوم القيم فى مواين الادب ، ومن رأى عام يجتهد بالرأى داثبا 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 الالامعة 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 يصير آير دائما على تبعيته اليه ويضم جيلبرت رابل أستاذ الفلسفة باكسفورد 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 بحثا 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 صاحبنا 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 رأى . 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 الخمر القوي فى الطريق الى عمله • ونحن نصعد عادة فى المصعد دون أن نبحث ما اذا كانت بعض المسامير قد تفككت فى مواضعها • يحدث هذا فى المجتمع الحديث ولا نجد له مثيلا فى الحياة البدائية حينما كان الانسان دائم التحسس لكل مواضع أقدامه • ولا نظن أن البدائي يدخل كهفا أو يستسلم لنوع من الغداء دون أن يتحقق أولا من عدم وجود وحش مفترس داخل الكهف ودون أن يتلمس مواضع السلامة فى الغداء • 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 المدينيات الحديثة نحو اللامعقولية •

وحاول البروفسور آير أن يجيب على التعقيب مؤيدا فى استنتاجه وختمه بقوله : لعلك لا تريد أن توصم العقلانية الآن بأنها بدائية فى التفكير ؟ فقلت : عقوا •• ولكنها بلا شك أبعد ما تكون عن ملامح الفكر العملى والتجريبى فى هذا القرن بالذات •

والبروفسور آير رجل يحمل طابع المفكر الاصيل ويمتاز بالقدرة الفائقة على السخرية • والسخرية عنده سلاح يضرب به فى أعماق الفلسفات التى يعارضها • وحين سألته مثلا : كيف أتوصل الى لقاء الاستاذ رسل الآن ؟ أجابنى بقوله : لا داعى لازعاجه خلال فترة استمتاعه بشهر العسل الخامس على شواطئ الجنوب •

وهو يختلف فى اتجاهه المنطقى الوضعى عن مدرسة حلقة فيينا التى 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 النمساوى مع انتقال تام الى مجال الرياضيات وفقه اللغة • فقد اختط آير لنفسه سبيلا أصح ما يمكن أن يوصف به هو أنه تحليل منطقى 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 فى المنحى الفلسفى • 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 المتالى . فيقال مثلا عن أفلاطون انه كان واقعيا بمعنى أنه قال بوجود المل وجودا واقعيا حقيقيا وبأنها أكثر محسوسية من الأشياء الظاهرة . والواقعية كانت تعنى فى العصور الوسطى وأوائل عصور النهضة وجود مقابلات حقيقية للاسماء الكلية . وكانت تعارض بذلك مذهب الاسمين الذين تمسكوا باعتقادهم أن هذه الأسماء الكلية لاتعدو أن تكون كلمات دون مقابل حقيقى فى العالم الخارجى . وتنازع الواقعية فلسفات المتالية بوصفها مذهباً يدعو الى التعرف لا الى التفكير . فالواقعية ننظم المعارف وتبحث فى مضمونها .

أما عند آير فالواقعية تقترب تماما 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 .

وقد استطاع هذا الفيلسوف التحليل أن يقدم على نقد الوجودية قائلا انه سيحاول استعراض جملة من مشاكلها . بدأ فقرر منذ مطلع بحثه النقدي للوجودية أنه لا يزعم تفنيد الوجودية أو الدفاع عنها . وقال انه يريد فقط شرح مبادئها الرئيسية القائمة ومدى ما حققته من نجاح . ان فيلسوفها سارتر ليس فيلسوفا أصيلا وان كان أدبيا 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 بابتعاث التعارض الذى شاع فى العصور الوسطى بين الوجود والماهية .

ان الصعوبة الأولى التى نلمسها فى عبارات الوجوديين هى عدم القدرة على تحديد معانى عباراتهم تحديدا واضحا . وتمثل دعوى الوجوديين أساسا فى اعتبار الوجود سابقا على الماهية . واذا نظرنا فى هذه العبارة وجدناها تحمل حقيقة واضحة بالفعل . صحيح أن الوجود يسبق الماهية . هذه العبارة ضرورية منطقيا لأن أى شيء يأخذ طابعا معنا بالفعل لابد أن يكون موجودا . ولكنها فى الواقع جملة عرضية ولا تنطبق

فقط على الكائنات البشرية . لأن يراد الشئ مثلا لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يمتلئ بالشئ فعلا كما أر الانسان لابد أن يوجد اذا كان عليه أن يكون كائنا عاقلا مفترضين ذلك طرفا من تعريف الانسان . ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول ان العبارة التي تؤكد أسبقية الوجود على الماهية خاطئة خطأ واضحا . لأن الكلمة قد تحمل معنى وتصف بالتالي ماهية من الماهيا دون أن تشير الى وجود فعلي . 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 أشياء لم تخضع قط للوصف . وبهذا المعنى لا يسبق الوجود على الماهية ولا يتلوه لأنها 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 يثول اليه مقدما أو بطريقة قبلية كما يقول الفلاسفة . فمهما قلنا في تعريف الانسان لا يمكن أن نملك ضمانا منطقيا لاية مقابلة بين هذا التعريف وبين ما يمكن أن يجرى بالفعل . ويعنى الوجوديون من ثم أنه لا صفة 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 الافراد 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 الثبات

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 لحرياتهم 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 الشئ محددا . 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 . وإذا 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 سيتحتم علينا القول بأن الذرات المادية تتمتع بالحرية المطلقة شأنها فى ذلك شأن الكائنات الواعية . وبهذا المعنى تصبح كلمة الحرية خالية من أى مضمون تجربى 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 بشئ 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 شىء آخر • ويعتقد آير من ثم أن الوجوديين لم يقوموا بتحليل فكرة الوعي تحليلًا جديًا • وقولهم مثلاً إن ما يعنى ذاته يجب أن يتحول إلى موضوع لنفسه وكونه موضوعاً لنفسه يقضى بانقسامه داخل نفسه • • • وهذا كله لا يعدو أن يكون لعباً بالألفاظ • وتأتى الخطورة من أن كل مفهوماتهم تقوم أساساً على مثل هذه الاستدلالات • ذلك أنه من الممكن نزل 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 إليه • وهذا هو ما أدى إلى 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 وفقاً 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 متأثراً بموقف الوجودية من الذات الانسانية وبمفهوم الحرية بالمعنى الارتباطى لا بالمعنى القانونى • وآير نفسه يرى غرابة كبيرة فى نظرة الوجوديين إلى الالتزام بوصفه مبدأ أخلاقياً • بل أنه يرى تناقضاً كبيراً فى ذلك لأن مجرد القول بضرورة الالتزام يحمل فى طياته القول بإمكان التصرف على نحو آخر • ولا معنى إطلاقاً لدفع الناس إلى السلوك على نحو يسلكونه هم فعلاً بالضرورة • إن المذهب ينص على أن الإنسان ملتزم بالضرورة • فليس هناك إذن مفر من الالتزام إذا كان الرضى نفسه نوعاً من الالتزام • وبالتالي فالمسئولية قائمة سواء اعترفنا أو لم نعتف •

أما ما يغيب عن ذهن الوجوديين فى هذه الحالة فهو أنهم يفرضهم أثقال المسئولية كسمة ضرورية لكل تجربة انسانية يقومون بتفريغها تفريغاً تاماً من كل مضمون ذى دلالة • وإذا تحملت مسئوليتى كإنسان أياً كان ما أفعله فهذه المسئولية ليست حملاً • وليس مطلوباً منى أن أفعل هذا أو ذاك • وإنكار الجزمية له دلالة فى حد ذاته أو يمكن أن يكون كذلك بأى حال • ولكن وضع ذلك كمسلمة من المسلمات الأولية معناه أن الالتزام هو أن اختار سلوكى وفقاً لاختيارى هذا السلوك •

ومعناه منطقياً أن هذا الكلام عن الالتزام لا يضيف شيئاً جديداً إلى دعوى المسئولية الشخصية وإن كان يؤدي إلى تقويتها من وجهة النظر النفسية • ولكن هذه الدعوى تفقد عنصرها المنطقى والنفسى على السواء إذا اقترنت

بفكرة وجودية أخرى من أفكار سائر . هذه الفكرة الأخرى هي عقيدته في سيادة النفاق وعدم الاخلاص التي يسميها الايمان الكاذب والتي يصح أن تترجمها في العربية بالمداهنة . وسارتر يرتكب بشأن هذه الفكرة في رأى آير نفس الخطاء التي 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 الوعي . ولكن القول بأن المداهنة سمة ضرورية في كل سلوك انساني وأننى محكوم على بالمداهنة في كل ما أعمل . . . هذا القول يفقد فكرة المداهنة كل دلالة . فليس هناك معنى لتحميل الانسان سمة المداهنة الا اذا كان في امكانه متطيقا على الأقل أن يكون مخلصا . أما اذا لم يكن هناك أى أمل في سلوك الشخص سلوكا مخلصا مع نفسه فالقول بأن بعض الناس ليس مخلصا مع نفسه هو بمثابة عدم القول بشئ على الاطلاق . انها لا تقوم بتعريف السلوك اطلاقا طالما أنها تنسحب على كل أنواع السلوك . وتنصرف شخصيات الفصص التي 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 التي تبدو لنا مخصصة هي في الحقيقة خالية من الاخلاق وان ممارسة الخداع الذاتي أكثر انتشارا مما يبدو لنا . ولكن حتى لو اعتبرنا ذلك حقيقة تجريبية فان امكانية الاخلاص تظل جائزة الوقوع . وهذا وحده هو ما يضيف الدلالة التجريبية على المداهنة .

وهكذا تتحول التفسيرات الشعورية لدى الوجوديين الى ميول تفاؤلية 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 الذي يعم المذهب هو الميول التشاؤمية . وقد تقوت هذه الميول الأخيرة عن طريق فكرة السلب التي أقيمت على غلطة منطقية أولية عند استعمال كلمة السلب بوصفها أسما من الأسماء . وهيدجر يبدأ كتابه « ما هي الميتافيزيقا ؟ » بقوله ان كل العلوم وكل الأعمال الانسانية تهتم بما يوجد أى بالوجود وبالوجود وحده ولا شئ عدا . ولكنه سأل نفسه عند ذاك : ما هو هذا اللاشئ ؟ العلم لا يسعى من أجل معرفة شئ 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 شئ ما فهي 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 يمضى الى ما هو أسوأ منطقاً من ذلك حين يقول ان اللاشئ هو سلب كلية الوجود • ولا بد لاستيعاب اللاشئ من استيعاب كلية الوجود فى سلبينها • ولما كانت مهمة الميتافيزيقا فى نظر هيدجر هى دراسة مجمل الوجود فسيتحتم عليه اعتبار السعى من أجل استيعاب اللاشئ 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 نقض أيدينا من الموضوع كما يقول آير • هناك كثير من فلسفات اللا معقول • ولكن هذه الفلسفات لا تنشأ الا فى وقت معين ومكان معين • والوجودية ليست بالفلسفة التى تتحدى أو تصمد أمام التنفيذ • ولعل ذلك يدعونا الى الالتفات 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 برينستون • 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 باسم تراكتانوس 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 بيتشر لذلك بشرح الألفاظ الرئيسية التي تعد بمثابة المفاتيح لكل فلسفة وتجنشتاين . ويورد بالاضافة الى ذلك كل العمليات الاستدلالية الخلفية التي تكمن وراء عبارات وتجنشتاين .

ويخص بيتشر الفلسفة الثانية التي نماها وتجنشتاين في كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية بالنصف الأخير من كتابه . وهنا يقدم بيتشر صورة شاملة للنتائج الأساسية الخاصة بهذه البحوث الفلسفية ذات الطابع الاصيل الممتع . ويحاول بيتشر 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 بيتشر الى حد أن يراه أعظم فلاسفة هذا القرن، وهو يسوق كتابه عن فلسفة وتجنشتاين كمدخل الى هذه الفلسفة وأشار بيتشر 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 بيتشر من أول الأمر بأن خبرته ليست كبيرة في أبواب المنطق والرياضة . ودفعه ذلك الى اغفال كل ما يتعلق بهذه الموضوعات داخل كتابي وتجنشتاين .

ويضع بيتشر شخص وتجنشتاين بين رجال الفكر المتميزين بالانفعالات الحارة مثل أفلاطون وأوغسطين وكيركجور ونيتشه . فقد شغل هؤلاء المفكرون بأعمالهم الفلسفية وانهمكوا 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 وليدة فهمه واكتشافه حتى اذا كانت هذه الآراء مطروقة معروفة من قبل .

وتكمن قيمة هذا العرض الجديد لفلسفة وتجنشتاين في قدرته على تحليل هذه الجوانب الدافئة في شخصية فيلسوف الوضعية المنطقية الأكبر . أهمية الكتاب اذن هي أنه يعالج موضوعات وتجنشتاين معالجة

لندسية في كيانه الروحي . انه يظهر فلسفة
والتشبيهات من هذه الفروع .
شأرفنها .

وقد ولد وتجنشتاين في ٢٦ ابريل سنة ١٨٨٩ بمدينة فيينا .
وكان أصغر ثمانية أخوة : خمسة بنين وثلاث أناث . وأسرته موسرة مثقفة
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 بقى حتى سنة ١٩٠٨ . وظلت الميكانيكا بالنسبة
اليه أكثر من دراسة وأكثر من هواية طيلة حياته . فكان يقوم باصلاح أية
آلات أو أجهزة يصيبها العطب . لذلك نستشعر مدى اهتمامه بالإشارة الى
الهندسات الميكانيكية في غضون كتاباته وتعريف سر تقديمه للأمثلة
والتشبيهات من هذه الفروع .

وبدا وتجنشتاين يدرس الهندسة الميكانيكية في قسم الدراسات
العليا بجامعة مانشستر . ثم تفرغت هواياته الدراسية نحو الطيران
الجوى الى أن انتهى الى التخصص الكامل في الرياضيات البحتة ثم في
أصول الرياضيات . وعن هذا الطريق نفذ فيلسوفنا الى الفلسفة ذاتها .
وعن طريق الفلسفة نفذ الهم والعناء الى ضميره وانطبعت الظلال القائمة
على جبينه . وأخذ من ثم يحس باليأس الكامل من تعاسة الوضع
الانسانى . وتصلح فلسفته لاي شيء الا أن تكون ضربا 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 الإنسان بنفسه هو وضع في أقصى آماد اليأس .
وكانما كان يستصرخ الله أحيانا 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 أيضا 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 عيشه 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 ثمانين 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 :

تنشئ الأشياء جوهر العالم .

وهكذا نشعر بأن وتجنشتاين يتعرض للموضوع من زاوية خاصة في العبارات التي سردناها 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 يبنى فرضه على أساس أن العالم هو فعلا مجموع الأشياء . وإذا 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 إذا 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 . إذا طلب منك واحد من الناس أن تصف له غرفة

(١) Logical Atomism : Russel 1

رعددت له في اجابتك كل ما فيها من محتويات وكل الحوايط والشبائيك
والأبواب وما الى ذلك تكون قد أديت مهمتك بصورة ضعيفة جدا .

فليس المطلوب هو مجرد قائمة الأشياء بل المطلوب أيضا هو تعداد
أوصاف هذه الأشياء وكيفية تنسيقها داخل الحجرة . كان ينبغي اذن أن
تضيف الى اجابتك أنه كان يوجد كرسي بجوار النافذة وأن مخدة حمراء
ذات زهرة مطرزة كانت موضوعة فوق ذلك الكرسي . والى جوار الكرسي
حيوان صناعي في حشسو من القماش والى جوار هذا الحيوان شيء آخر
وثالث ورابع . ولكن ما تحكيه اذن ليس جملة أشياء بل جملة وقائع .
وتكمن حقيقة العالم في أن ثمة وقائع كيت وكيت وليس في أن ثمة أشياء
كيت وكيت .

ويمكن أن نروى الموضوع على الوجه التالى . افرض انك أردت أن
تقوم باعداد غرفة من جملة أشياء محددة . ستكون أمامك فرص لا حصر
لها لتجميع الأشياء وتنظيمها واختيار الصفات والكيفيات التى توضع 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 الأشياء فى طرق متباينة وفى روايات كثيرة وهكذا .
ولكن ليست الأشياء الموجودة بل الوقائع الموجودة هى التى تحدد تحديدا
قطعيا هذا العالم . . . هذا العالم القائم بالفعل . . . كعالم متميز من سواء
من العوالم الممكنة .

وهكذا تفرض نظرية وتجنشتاين نفسها . ومؤدى هذه النظرية ان
العالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء . 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 لمثل هذا النوع من القياس والنظر يضم 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 مجموعة من الأشياء

المنظمة أو المؤتلفة على نحو معين . فتنظم مثلا واقعة أن القطة رافدة على المفروش في عقدة مكونة من القطة والمفرش وبحيث تكون القطة فوق المفروش . ويمكن استخلاص هذا الرأي لدى وتجنشتاين من عباراته التي سجلها بشأن الوقائع وبشأن حالات الأشياء . ولم يلبث وتجنشتاين أن اكتشف الخطأ في هذه النظرة .

ويطلق بيتشر اسم وتجنشتاين المبكر على وتجنشتاين صاحب البحث المنطقي الفلسفي وصاحب مقال « بعض النظرات على الأشكال المنطقية » المنشورة في سنة ١٩٢٩ . أما وتجنشتاين صاحب الكراسات الزرقاء والبنية وكل المؤلفات التي تلت تلك السنة فيطلق عليه عادة اسم وتجنشتاين المتأخر . وقد راعى بيتشر هذه التسمية في الكلام على وتجنشتاين في مرحلتيه . وأشار الى هجوم شنه لو كاس على موقف وتجنشتاين المبكر بشأن الوقائع في مقال عن عدم احترام الوقائع بمجلة الفلسفة في ابريل ١٩٥٨ .

وأهم نقطة هنا كما يقول بيتشر هي أن وتجنشتاين المبكر فكر في الوقائع بوصفها عقدا حقيقية موجودة في العالم . لاشك أنه اعتقد بأن الوقائع هي أشد الأشياء أساسية في الحقيقة كما أشار الى ذلك في عباراته السالفة « ينقسم العالم الى وقائع » و « تنشئ الأشياء جوهر العالم » . ولكن الأشياء التي أشار اليها وتجنشتاين هنا هي تلك التي يمكن أن توجد مستقلة عن الوقائع . وعلى هذا يمكن أن توجد الوقائع وحدها في ذاتها مستقلة عما عداها . وهكذا خضع وتجنشتاين الشاب لاستهواء الوقائع بوصفها نوعا من الشيء المعقد .

فأهم نقطة رئيسية في مذهب وتجنشتاين هي 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 . وفي أقصى الشوط نصل بالضرورة الى وقائع لا تنحل الى ما هو أبسط منها وهي الوقائع التي لا تحتوى على وقائع أقل تعقيدا . وهذه هي ما يسمى بالوقائع الذرية . وليست هذه الوقائع بسيطة بساطة مطلقة لأنها تتكون من عناصر ولكن هذه العناصر ليست من الوقائع الأكثر بساطة . ومن ثم يمكن القول أن الوقائع الذرية هي الأبنية النهائية لهذا العالم بمعنى أن العالم ينقسم في النهاية الى تلك الوقائع . وتلك هي أبسط الأشياء التي تقوم بنفسها والتي يمكنها أن توجد بذاتها في انعزال .

وقد وصل وتجنشتاين الى مذهب في الوقائع الذرية عن طريق

اللغة • هكذا يذهب بيتشر في تقديره لوتجنشتاين • لقد ظن وتجنشتاين أن بعض تفديرات 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 فى كتابه المسمى البحث المنطقى الفلسفى كلمة ألمانية للتعبير عن القضية الأولية • وهذه قد تعنى أحيانا الجملة الأولية • فهناك فارق بين ما نسميه 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 شاء أحد الناس أن يصف الجو فى حالة بالذات بقوله « الدنيا تمطر » فقد قال شيئا يحتمل الصدق أو الكذب • وحينئذ نقول انه قد صاغ قضية تشير الى وقت ومكان محددين •

وقد كان وتجنشتاين شديد الشعور بالفارق الذهني 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 شئ أكثر من ذلك • كذلك نقول ان العم لا يمكن تعريفه بأنه مجرد انسبان • 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 رسوى الرابعة النور على وقائع أكثر بساطة . وقد وافق رسل في نظريته عن الأوصاف على إمكان تحليل القضية الى قضايا أبسط منها . أما وتجنشتاين فيقول بوجود فئة من القضايا الأساسية بصورة مطلقة ولا يمكن تحليلها انى 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 كثيرة مثلا كالميدان 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 بالتالى بسائط . والقضية الأولية هي القضية التي تحتوى فقط على الفاظ تحدد البسائط .

ولما كانت هذه العبارات الأولية تنبنى أساسا على تعريفات مشهدة 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 الفعلى للقضايا الأولية . وعلى الفيلسوف أن يثبتنا بذلك . لأن هذه هي مهمته .

أما الجزء الثانى من كتاب بيتشر فهو شرح وتفسير للبحوث الفلسفية . وهذه البحوث هي الكتاب الهام الثانى الذى يتضمن أغلب آراء وتجنشتاين الفلسفية . وعندما انتهى وتجنشتاين من تأليف البحث المنطقي الفلسفى كان يعتقد أنه أتم حل كل مشاكل الفلسفة . ومع هذا فهو يرى أن ثمة مهام أخرى للفلسفة وهي أن يحاول النقد الفعلى للأفكار .

ولذلك يخضع وتجنشتاين فكرة التحليل لنقد عنيف فى الأبحاث الفلسفية . لقد سبق أن أخذ وتجنشتاين بالمبدأ القائل بأن القضية تنحل الى قضايا أكثر بساطة تعبر عما تعنيه القضية الأصلية . ويؤدى عمله التحليل الى وضوح معنى القضية . أما فى 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 فيها بالفاظ مطلقة . واذا كان وتجنشتاين قد أبى الاعتراف بوجود المعضلة في البحث المنطقي الفلسفي فانه ها هنا في الأبحاث الفلسفية يقرر أن الفلسفة تبدأ فعلا بالمعضلة .

والفلسفة هي في النهاية معركة ضد انجذاب العقل تحت تأثير اللغة . انها حرب ضد السحر الذي تحدثه فينا أشكال التعبير . وقد يقع الفلاسفة في فهم خاطيء للغة مما ينشأ عنه نوع من الحيرة الشديدة . ولعل مصدر الخطأ الأكبر في اساءة الفلاسفة لتفسير اللغة هو تطلعهم القوى نحو الوحدة . فهم يميلون الى الأخذ بالصور على نحو جدي حينما تتجسد في لغة عادية . وهم يجنحون نحو دفع التماثلات الى حد كبير . وحينما يصلون الى ذلك الحد يقعون في ورطات كثيرة . فمن المؤكد أن الصور تنشأ من تطبيقها تطبيقا سيئا . ويكون التطبيق السييء عادة نتيجة لأخذ الصور مأخذا جديا أكثر مما يلزم ولدفع التماثلات أو النماذج دفعا بعيد المدى .

وتعد جميع القضايا دالات صدق للقضايا الأولية . وهي قضايا وصفية لمواقف أكثر أو أقل تعقيدا . ولهذا يعبر وتجنشتاين بقوله : الصيغة العامة للقضية هي ، هذا هو حال الأشياء . والواقع أن رغبتنا في 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 طبيعي . 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 هي التي تنشئ ماهية ذلك النوع من الأشياء أي هي التي تنشئ الحصانية . ولما كان من الضروري انتماء كل شيء في الوجود الى نوع معين فمن الضروري أن يكون لكل شيء ماهية .

وينزع الناس نحو ماهيات الأشياء كما يتطلعون الى الوحدة . ويحاول وتجنشتاين اظهار ما في الاعتقاد في 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 . وفي 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 وجملية سلاسل منها على ذلك النحو . ويكرر وتجنشتان حينئذ : لا تفكر بل انظر . واذا أخضعنا أنفسنا لهذا المبدأ الثورى الذى يقرره سنجد فى النهاية أن كل أنواع التشابه والتماثل قد اختفت .

ويوجه وتجنشتان ضربة ثانية الى « الماهوية » وهى الفلسفة التى ترى للأشياء ماهيات معينة بأن يقول ان الألفاظ تفشل فى أن تكون ذات لفظ محدد . كذلك تتعرض مجموعة الخصائص المرتبطة باللفظ للتغيير . ولناخذ مثلا لذلك بياض السكر . فكل أنواع السكر المكرر تكريرا كاملا بياضا اللون . وهذه احدى الخصائص التى تنتمى الآن الى مجموعة الخصائص السكرية . ولكن قد نكتشف فى 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 ضرورى .

ولما كانت اللغة مصدر سحر عقولنا فان التسليم بالماهيات من شأنه أن يصيب عقولنا بالعطب . لذلك ينبغى أن نسعى الى اقامة لغة جديدة تحل محل اللغة العادية . وتعد الرياضيات بما لها من دلالات وقواعد لغة جديدة . فهذه اللغة العملية لها دالات كثيرة هامة وهى لازمة للعلوم والهندسة الصناعية والميكانيكا كما أنها تلعب دورا هاما فى 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 الذبذبات الهوائية أو العلامات الكتابية على الورق لكى تصبح اللغة التى نتكلمها أو نكتبها شيئا حيا ولكى تصير وسيلة الاتصال بيننا مادة حية . المطلوب من ورائها هو الانواع العديدة المختلفة للعمليات والأفعال العقلية . وانظر الى أى متحدث أمامك . اذا اراد ان يقرر أمر وأن يقول شيئا محددا عن أشياء معينة محددة فليس غاية أمره أن يحرك شففيه وان يردد أصواتا مختلفة . لا بد لمثل هذا الشخص أن يعنى شيئا بهذه الأصوات .

إذا قال مثلا « الأسد موجود في المر » فلا بد أن يعنى بقول الأسد نوعا معينا من الحيوانات المفترسة وأن يعنى بقول المر مكانا معينا وهكذا والا 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 قولا تقرريا . لهذا يقول رتجنشتاين 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 تنبئ 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 العقلى ولا يحدثه الفهم من العمليات العقلية . وأحيانا يسلم وتجنشتاين في بعض الظروف بأن قصد الانسان لأن يعنى ما يقول هو حدث عقلى من الشيق أن نفرض أن هذا النوع الجديد من المعنى . . أهنى أننا حين نعنى شيئا معينا مثل أ بكلمة أو عبارة س . . يكون ذلك حدثا عقليا أو فعلا عقليا على الأخص . والواقع أن الكلمات نفسها عديمة الحياة . فالكلمات التى تسمى أو تشير الى شيء مثلا لا تقيم علاقة فيما بينها وبين ما تشير اليه أو تسميه . لذلك من الضروري انشاء هذه العلاقة عن طريق الفعل العقلى 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 فى أن الأخيرة تشير الى أحداث عقلية خاصة . ويؤكد بيتشر أنه من الخطأ أن نقترح خضوع وتجنشتاين لمؤثرات معينة فى معالجته للفهم وللمعنى . لم يخضع وتجنشتاين لاعتبارات معينة خاصة بما هو عقلى 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 التى سبق أن أشرنا إليها . أما ها 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 فى البحث المنطقى الفلسفى بالتعريفات المشهدية نراه يخص أواخر فصوله فى الأبحاث الفلسفية بالاحساسات والحواس . وكانما يود دائما أن يزرع رموس أفكاره فى 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 ذاتى مهنى فى التاريخ . ولعله يكون مسئولا عن ظاهرة مؤداها أن فلاسفة اليوم أكثر يقظة عموما بشأن 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 استاذا للفلسفة بجامعة أدنبره فى اسكوتلندة بحثه 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 خطرا حقيقيا حينذاك على مذاهب الفكر الفلسفى الخالص ومدارسه . ولكنها كانت رغم ذلك قد لعبت دورا هاما فى تاريخ الفكر وضمت اليها 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 شئ فى الطريق . ولا يقل الوضعيون المتأخرون تأثيرا على الفلسفة

عن السابقين • فانهم اكتسبوا نفس القدرة على النقد الهدام خاصة وأنهم قد زودوا أنفسهم بأجهزة انداز عملية الى كل أصحاب المبادئ التي عارضوها •

وكان ظهور كتاب اللغة والصدق والمنطق الذى ألفه آير سنة ١٩٣٦ بمثابة المحرك الأساسى لكتابة هذا البحث الذى نقد فيه ريتشى مذاهب الوضعية المنطقية • وتمتاز ثقافة ريتشى بأنها علمية رياضية وأنه يستطيع أن يتعامل على نفس المستوى المنطقى الذى يستمسك الوضعيون بعراه • فهو مؤلف كتاب المنهج العلمى 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 فى تقديم ادعاءاته النظرية بوضوح فقد ثبت خطأ هذه الادعاءات نفس الوضوح • ولم يعد من المستغرب أن تكون النتائج المستقاة من هذه الادعاءات الاولى خاطئة أيضا • ولما سمان ريتشى من رجال العلم فقد آثر أن يكتفى بنقد القضايا العامة فى مذهب الوضعية المنطقية وتطبيقها على نظرية العلوم •

ومزاعم هذه المدرسة منطقية وفقا لاسمها الذى أطلق عليها • ولا تعدو القضايا فى نظرها أن تكون اما قضايا وقائع أو فروضا علمية واما أن تكون تحصيل حاصل أو تعريفات • والا فهى خالية من المعنى أو مجرد عبارات لفظية ميتافيزيقية • والطائفة الاولى هى وحدها ذات الدلالة لأنها تخبر بشئ عن العالم •

وتعد قضايا الطائفة الاولى تقريرا لأحداث الواقع التى يمكن تحقيقها بالتجربة • والا فهى ما يمكن استخراجها بالتحليل المنطقى الخالص دون أى تغيير فى المعنى – ويقال عن القضية انه قد تم تحقيقها بالتجربة عندما تشير أو تصنف محتويات حسية فعلية أو ممكنة لتجربة أحد الناس بطريقة صحيحة • ولم يتحدد بوضوح من هو صاحب التجربة ••• أهو أحد الناس المعينين أو أى شخص أو المتحدث نفسه • ويقول ريتشى انه ذكر كلمة أى شخص من كثرة ما راوده الشك فى أن أصحاب هذا المذهب انما يعنون دائما أنفسهم حينما يريدون الرجوع لأحد فى مقدار الصدق المتعلق بأى قضية • على أن آير يضع نفسه فى صعوبة كبيرة حينما يؤكد مذهبه فى التحقق • فهو يعترف (فى 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 الاولى المربكة فسيكون من

انصعب الى حد الاستحالة بلوغ نتيجة ما فيما يسمى بالتحليل المنطقي
البحث للقضايا . بل سيكون مستحيلا تحقيق هذا التحليل المنطقي
الخالص 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 . وتحتوى الرياضيات على قضايا جميعها من هذا
النوع . فتعرف $2 + 2 = 4$ على نحو ما كيف يمكن استخدام هذه
الرموز ٢ ، ٤ . 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
ودلالاتها ومقدار صحة كل منهما إذا 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 الخالية من المعنى . اذ تشير بعض القضايا
الواقعية المشهدة (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 يحب 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 تبنى 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 تقريرها يفيد بأن الحدود أو الألفاظ أو الرموز المؤداة فيها يجب أن تفهم وفقا للتعريف وليس وفقا للتشخيص . وينبغي أن يؤخذ بهذا الفهم تبعاً للصرامة الضرورية في أخذ الأمور . إذ أن طرفي المعادلة $2 + 2 = 4$ ليس بينهما هوية . فالطرفان يحتويان على رموز متباينة ومتميزة . ويمكن أن يحل كل طرف محل الآخر بدون أي خطأ بالنسبة إلى جميع الأغراض الرياضية . فيمكننا أن نقول مثلاً : خروفان ومعزتان يكونان أربعة حيوانات طالما كان العدد وحده هو الذي يهمنا في حد ذاته وطالما كان في إمكاننا اغفال صفات هذه الحيوانات الخاصة كخراف أو كماعز .

وننتقل إلى نقطة أخرى أكثر أهمية . فكل ما يقوله الوضعيون المناطقية عن اللغة يتبنى خاصة على نظرية المناطقية الرياضيون عن لغة الرياضيات . ويحتمل أن يكون ذلك رائعا في نطاقه . ولكن هل يمكن أن تمتد هذه النظرية كيما تقوم بتطبيقها على كافة مجالات التخاطب باللغة أي عن طريق الرموز ؟

وإذا كان جائزا استبدال الرموز $2 + 2$ ، 4 أحدهما بالآخر بدون أي خطأ على الإطلاق وبدون أي اختلاف في المعنى في جميع القضايا الرياضية فذلك لأن استخدام هذه القضايا يعتمد كلية على صورة أو تكوين هذه القضايا ولا يعتمد إطلاقاً على مادة هذه القضايا أو محتواها إذا كانت ذات مادة أو محتوى . أو بعبارة أخرى تستخدم قضايا الرياضة كتعريفات وحسب . أما في اللغات العادية بما في ذلك لغة العلوم غير الرياضية فلا يمكن تمييز مادة القضية من صورتها مقدماً . لا يمكن عزل الكلام عن معناه سلفاً . وحتى في حالة إمكان فصل المادة عن صورة القضية يتوزع اعتماد اللغة في استخدامها على المادة وعلى الصورة في القضية لأن الأحكام مادة بطبيعتها . هذه الأحكام تشير إلى ما هو موجود وليس حسبها أنها صورية مثل قضايا الرياضيات . ومن ثم فالتحولات المنطقية المشروعة التي يمكن تطبيقها توقف على العناصر اللغوية الصورية أو الخاصة بالبناء اللغوي ذاته . هذه العناصر هي التي يعبر عنها في 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 تماماً لقولي (ليس النيل نهر صغيراً) . كذلك ليست عبارة (تقع أدنبره شمال لندن) مساوية تماماً لعبارة (تقع لندن جنوب أدنبره) إلا لمجرد استخدامات فنية معينة مثل قراءة الخريطة .

تساوى هذه العبارات متعدد بالفرض الذى تستخدم فيه كما هو الامر حين تشير (ا ، ب) لكل من أدنبره ولندن وحين تكون القضايا فعلا رياضية .

فيمكن استبدال الرموز اللغوية وتفسيرها بدون تغيير المعنى فى حدود بسيطة جدا كما هو ملاحظ من الحقيقة المشهورة من ان كل لغة تمتلك بعض الفاظ وعبارات لا يمكن ترجمتها الى لغة أجنبية . ويعطى تاريخ وعاليد كل شعب لغته طابعا معين لما تسبغ على رموز تلك اللغة معانى مختلفة . فكل رموز وكل لغة ذات أرضية مفارقة لأرضية سواها .

• واذا اعترض قائل بأن ذلك يتدخل فى العوامل اللغوية العاطفية أو الشعورية وحدها ولا يؤثر على استخدام اللغة العلمى المشروع اذا قال ذلك معترض اجابته ريتش بأن بعض العبارات الفنية الدفيعه تصطبغ بالشعوب الذى تتداولها رغم ما فيها من حبكة ورغم استعمالها المحدد . خذ لذلك مثلا عبارة فضائيه مثل : « ليس ما قانه الجندي مقنعا » فهذه العبارة فنية تستخدم لأداء معنى فنى محدد ولا ترمى الى الاثارة أو تحريك العواطف والما يقصد بها عادة عكس ذلك فى المحال الانجليزية . ولو أنك ترجمتها الى اللغة الفرنسية لوجدت صعوبة شديدة لأن كل شئ مقنع فى المحاكم الفرنسية . واذا ترجمتها الى الألمانية لكنت اهانة للجيش الألماني .

بل حتى اذا أثارت اللغة العواطف . . . كيف أو لماذا نزع أن التعبير أو اثارة 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 سامعيك .

ومعنى ذلك أن التعبير واثارة العواطف هو أحد الوظائف الأساسية الهامة لكل تداول لقوى بين الناس ولو كانوا رياضيين أو منطقة . واذا لم يقصد الناس التعبير عن عواطفهم ما كان يخطر على بال أحد أن ينطق بكلمة . وتشغل العواطف جزءا كبيرا من المعنى شأن أى شئ آخر . من الجائز أن يعترض أحيانا أو دئما 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 القضية صادقة اذا لا بست 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 المتحدث المتجه نحو الأشياء أو الأشخاص . وتستعمل 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 أكثر أولية بين أنواع القول من التقرير . ولكن تعني 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 اليها مشاعر المتحدث 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 يأخذون الوضع الخاص مأخذ الوضع المتميز . ويمكن توقع نتائج هذا التصرف بسهولة .

هذا الخطأ استطاع ريتشي أن يكتشفه وأن يشير اليه 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 حقيقه عن الواقع . وتعادل هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى لا تقرر شيئا سوى أن بعض المعطيات الحسية يمكن أن تخضع أو تخضع 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 تخضع 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 الظاهريات أو الظاهرية) فأهم ما يزعمه المظهريون هو أن القضايا التي يكرهونها لا يمكن تحويلها وتصبح من ثم غير صحيحة . أما القضايا التي يولونها حبهم فانهم يعاملونها باهتمام كبير . ويقول ريتشي انه يشك في أن تفلت أي قضية من محاكمتهم القاسية بغير لعنات .

خذ أي قانون علمي عادي مثل : « درجة غليان البترول هي ٨٠ر٤ »

متوية ، • هذا القانون هو بلا شك تعميم تجريبي من التجربة ويمكن أن يتحقق منه (وفقا للاستخدام العلمى لكلمة تحقق وليس بالضرورة وفقا لاستخدامها الوضعى) أى شخص فى أى يوم عندما تتوافر له الاجهزة الضرورية والمعرفة والمهارة الضروريتين من أجل استخدام الأجهزة على الوجه المناسب •

وأطرف شيء فى هذا المثل الذى يضربه ريتشى هو مقدار ما فيه من جدية واقتناع على الرغم من طوله • ولذلك أذكره بحذافيره لأهميته فى تصوير المشكلة • فلو تصورنا مثلاً مدى البراعة التى كان يتمتع بها أرسطو وأرسيميدس والتى تبرز براعتنا - 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 طويلاً بما فيه الكفاية وعمل عملاً جاداً مجهداً فقد نظن أنه سيكون قادراً على اتمام الموضوع • فليس عليه أن يصنع الزجاج فقط وأن يدع الأجهزة تنفجر (وان كان ذلك يسيراً اذا عرفت كيف يتم ذلك) وانما يجب عليه أن يخترع ميزان الحرارة والبارومتر • وكان عليه أن يعيد تجاربه واختباراتهِ 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 أيضاً من الكيميائيين الذين أشرفوا على تكرير البترول واعداده ومن العمال الذين يقومون بتعبئة البترول فى الزجاجات ويضعون عليها نوعها • ويمكن أن نشق فى ذلك كله أو نقوم نحن أنفسنا بتنفيذه • وسنشترى أيضاً ميزان الحرارة وسنشق أيضاً 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 لفليناه وهى ٨٠.٤° مئوية 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 فإذا

بالعلامة الفضية تتغير تغيراً سريعاً لأن الحرارة لن تقف على وضع معين .
وعليها 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 إلى رقم ٨٠ر٤ مثنوية على المقياس . لو كان الأمر كذلك لصح اعتبار تقريرنا أن البترول يغلي عند درجة ٨٠ر٤ مثنوية 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 ٨٠ر٤ مثنوية كما هو مبين من موضع العلامة الفضية على هذا المقياس أو ذاك . أو أن نقول تعريفاً مؤداه أن دلالة ٨٠ر٤ هو أنها تلتقي مع درجة حرارة بخار غليان البترول .

هناك قدر من الصدق في قولنا أن القانون يقف موقف التعريف كما يرى من نتيجة تجربة سلبية . افرض أن درجة الحرارة كانت ٦٠ مثنوية عند بدء التبخير ثم ارتفعت تدريجياً بهدوء إلى النهاية حتى بلغت ١٢٠ مثنوية . فهل يصبح 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 نشتغل هنا بحدود رياضية يمكن اختراعها وتعريفها وفقاً لإرادتنا . بل نحن نشتغل هنا بحدود قصدنا أن نصف بها وحدات طبيعية واجراءات عملية مستقلة تماماً عن الإرادة الانسانية . قد يكون جزءاً من تعريف البترول أنه يغلي في درجة ٨٠ر٤ مثنوية . ولكنها جزء وحسب . إذ لا يوجد تعريف كامل للبترول . ولا بد أن يطرأ شيء ما دائماً على اعداداتنا . بل أكثر من ذلك أننا قد نكتشف مادة أخرى تغلي في درجة ٨٠ر٤ مثنوية 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 إسقاطه وإحلال 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 فضايا 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 القانون 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 وتجاربها • 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 شئنا أن نعتبر هذا القانون عن الغليان متوقفا على ترجمته في ألفاظ تخص تجربة رجل واحد فسنكون قد ارتكبنا خطأ كبيرا • واذا شئنا الترفق بمثل هذا الرجل قلنا ان أمره معقد شاق واذا صدقنا مع أنفسنا ومع الواقع قلنا أن مهمته مستحيلة •

هل من الممكن ترجمة الجهد الانساني المتآزر الى معطيات حسية ؟
واذا كان ذلك ممكنا ••• فمن هو صاحب هذه المعطيات الحسية ؟

لا توجد قضية من قضايا العلم الطبيعي تصنف أو تشير اشارة مباشرة الى معطى مباشر من معطيات التجربة الحسية • انها تشير الى الخصائص العامة والى العلاقات القائمة بين الأشياء وفئات المعطيات الحسية الطبيعية • ويكفي أن نلقى نظرة عابرة الى أى كتاب في مبادئ العلوم كي نتحقق من ذلك • ولا تعدو فئات 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 بحثة • 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 المنفذ 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 في أى حالة . كل ما قيل لنا هو أن ذلك ممكن فعلا . ولا شك في أن تقدير الوضعيين أو المظهرين لعملية التحقق العلمي هو مجرد أسطورة أو اذا شئنا ضرب من الميتافيزيقا الفاسدة .

ولم يكن العلم الطبيعي كما حدده الباحثون المختصون وضعيا قط ليس الوضعيون سوى بعض النقاد الجالسين في حجراتهم أو بعض المشتغلين بالرياضيات . وقد أكد مايرسون ذلك في مناقشته للموضوع . ولم يأخذ العلم سبيله الحالي استجابة لرأى مايرسون ولم يمس الباحثون في طريقه استماعا لرأيه . ولم يكن العلم ليمضي في طريق آخر استجابة للضرورة التي يفرضها الوضعيون . ذلك أن العلم هو ما قام به الباحثون فعلا ولا يعرف معنى كلمة « ينبغي » التي ينادون بها . وقد أشار هوايتهد الى ذلك في « مخاطرات الأفكار » حين قال انه لو كان الباحثون وضعيين لما أتموا ما قاموا باستكمالهم من الاكتشافات . فالعلم قد قام أساسا على اعتقاد شبه ميتافيزيقي بوجود عمليات سببية تتفاعل في العالم الطبيعي دون أن تتكون بأكملها من معطيات حسية . وقد يتسبب هذا الاعتقاد في بعض الصعوبات ولكن اهماله يؤدي الى صعوبات أشد وأسوأ من ذلك بكثير .

ويمكن من ثم أن نقول (أولا) ان المعطيات الحسية الممكنة هي لا شيء 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 . (ثانيا) كي يملأ الوضعيون العالم الذي خلقوه أرادوا استخلاص أبنية وأشكال منطقية 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 جسرا بين التجربة المباشرة والنظرية العلمية . ولكن وحدات العلوم ليست شيئا 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 . (ثالثا) يلاحظ أن بعض علماء النفس مثل كاتس في كتابه عن عالم الألوان قد اكتشفوا صعوبة تحديد خصائص المعطى الحسى المباشر تحديدا قاطعا .

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 فى كل شيء ولكنهم يفشلون حقا حين يهتمون ما هو صحيح . وقد ينبئ العالم من معطيات الحس اذا كانت دائما موجودة بالفعل . والا فلاشك فى أنه ينبئ من معطيات الحس وأشياء أخرى مما ليس من معطيات الحس . وأكبر الخطأ فى نظرية القضية لدى الوضعيين المناطقة هو أنهم استلهموا مبادئ الرياضيات فى النسج على منوالها حيثما لا موجب على الاطلاق .

ويقول ريتشى ان خطأ الوضعية المنطقية ناشئ من بناء أفكارهم على سوء فهم لطبيعة البحث العلمى . وينشأ خطأهم أيضا 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 بعيدا 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 فضلا 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 يعدو 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 أيضا 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 لرسوم التخطيط التي تهدف الى التعميم الواسع بقدر ما يمكن • وهذه الرسوم التخطيطية المجردة هى التى يستحسن التعبير عنها بالصيغ الرياضية •

وتوجد بين العلماء الطبيعيين النظريين نزعات ذات طابع وضعى جزئى • فهؤلاء يقولون ان الصياغة النظرية تتطلب حدودا والفاظا 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) • ووفقا لهذه النزعة تقام نماذج كصيغ نظرية ويمكن فهم النماذج فى الألفاظ وحدود ميكانيكية آلية أو تبقى هذه النماذج مجرد رسوم شكلية لوصف العلاقات الهندسية المفترضة • وللباحث التجريبى بلا شك خبرة رياضية عادة وان لم يكن ذا طبيعة رياضية • ولكن خبرته الرياضية أقرب الى الآلية •

على أى حال يمكن القول بأنه بارع فى تداول الأشياء وأنه جنح من ثم الى تصوير العالم الخاص بالنظرية العلمية طبقا للمرئيات التى يشهدها فى عالمه المحيط به • وقد أدت نزعة « اقامة النموذج » الى أخطاء جسيمة لأنها دفعت الناس الى الظن بأن الوحدات الدقيقة مثل الذرات والكهربيات 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 شيء • اذ لم تعد العلوم الحديثة فى حاجة الى مثل هذا النقد الوضعى بعد أن صارت نظرياتها ذات صياغة دقيقة حذرة • ووجود الفرض كما يقولون أفضل من اللاشئ • وقد تطلبت الوضعية أكثر مما ينبغى وشاعت أن تفرض مذهب المظهرية • ولذلك استحققت أن توقف عند الحد النقدي الساذج الذى ينبغى أن تلزمه • اما أن تفرض مبادئها

الخاطئة فى المنطق على نظريات العلوم وعلى مفوماتها فهذا هو ما يرفضه العلم ذاته .

٤ - المنطق الحديث ومشاكل الوجود

ينتاب القلق معظم مجالات الفكر الحديث . والسبب فى ذلك هو تفرع المشاكل المنطقية الى جملة مجالات الاختصاص الفلسفى . ونشأ عن ذلك أن تردد الكثيرون فى قبول أبواب الفكر الفلسفى المعاصر على نحو ما ينبغى . وصاروا أقرب الى الاستجابة لأبسط ألوان التفكير الفلسفى الذى يعفيهم من الاحساس بمسئولية الفكر الضخمة .

وقد شاء أحد المناطق الكبار - أن لم يكن أكبر منطقة العصر الحديث - أن يلمس مشاكل الفكر المعاصر من وجهة نظر المنطق . أعنى أنه شاء أن يقترب منها بالطريقة التى 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 التى تشغل رأى العلمى المعاصر . ويتدخل تدخل مباشر فى عدد من الموضوعات التى تتطلب تعديل وجهات النظر فى دراسة الفلسفة ومشاكلها .

فمقاله الأول يدور حول قضية الوجود ومقاله الثانى عن اثنين من معتقدات التجريبية . ومقاله الثالث موضوع تحت عنوان مشكلة المعنى فى 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 المناطق ان لم يكن أكبر مناطق العصر الحديث . وعمله قائم

على أساس أكاديمي خالص . وهو يزاول بحوثه العلمية في جدية وتحفظ . ولم يترك وظيفته كأستاذ كرسى في هارفارد الا سنة واحدة ليقوم بالتدريس أثناءها في اكسفورد بانجلترا . وأوقف كوين كل سنى حياته على دراسة المنطق وحده من بين جميع قروع الفلسفة . ولم يحاول قط أن يعالج أية مشكلة من المشاكل التي لا تتعلق بموضوعات عمله ودراسته .

ولذلك كثيرا ما يخيّل الى كوين أن بعض دارسى المنطق لا يشغلون حقا بعلم المنطق . وهم يحتاجون من حين الى حين الى من يلفت نظرهم الى حقائق العلم الذى يريدون الانتماء اليه . ولذلك يؤلف كوين كتابه هذا تحت عنوان « من وجهة نظر المنطق » ليكون تعبيراً عن الاختصاص البحث فى هذا الفرع وليكون تدليلاً على الحقائق من وجهة النظر هذه كيما لاتزوغ البصائر فى العصر الذى يخلط الناس فيه بين مهام المنطق ومهام غيره من أبواب البحث والنظر العقلى أو العلمى .

وليس هذا أول كتاب يصدره فان أورمان كوين . لقد ألف كتابا تحت عنوان « المنطق الرياضى » (١) حتى يعين على ربط الموضوع بالدقة وحتى يعمد الى وضع أسس المنطق الرياضى فى ثوب من الحيوية والأصالة التى لم يعهدا علماء المنطق الحديث . والواقع أن النسق المنطقى المحدد فى هذا الكتاب يعين على متابعة هذا العلم لأدق معاير المنطق الرياضى . ويكشف أيضا عن مهارة فائقة فى البحث والتعبير معا .

ومن كتبه الهامة الجلييلة «مناهج المنطق » (٢) الذى صدر فى لندن سنة ١٩٥٢ . وهو الكتاب الذى يعين على فهم التصورات التى يقوم عليها المنطق الصورى الحديث ويوفر الأدوات والوسائل التكنيكية لأداء عمليات الاستدلال والاستنباط . وهو يحدد فى هذا الكتاب بالذات مهمة المنطق الأساسية . ويوازن بين هذه المهمة وبين مهام العلوم . لذلك تراه يبدأ فيخص 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 أى عن العبارات الكاذبة .

وتبدأ المشكلة التى يتعرض لها كوين فى هذه الكتب عن الصدق والكذب والتى 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 يصدرُوا 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 فى جامعة فيينا فى ١٧٩ صفحة سنة ١٥٠) أن يحددوا معالم منهج النزعة الطبيعية فى كل العلوم وأن يطبقوا منهج اتجاههم الفيزيكاى 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 (السيماتيك Semantik) ومنهم من حاول اخضاع 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 بأمرىكا ولدى استيكمولر (Stegmüller) بألمانيا (حاليا بجامعة انسبروك فى النمسا) أما التطبيق الموحد للمنهج الفيزيكاى 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 كيمبرج) أن يكتشف الحالات النفسية التى تمهد لظهور أعراض الفكر الميتافيزيقى وأن يهاجم حقل البحث الميتافيزيقى 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 منطقيا سليما . فاللغة كى تتأدى أداء منطقيا سليما وفقا 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 (٤٠١٢ر١٢) فى كتابه عن البحث المنطقى الفلسفى المشهور باسم تراكتا توس : « لا يمكن أن نعبر عما يمكننا أن نشير اليه » .

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 المنطقة بالذات هى نقطة الانفصال بين جملة المذاهب . من هنا يبدأ الخلاف الذى يؤدي 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 فان 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 تنفذ علم المنطق من الاثباتات الشديدة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية . وحينما يضع المنطق قيماً

(١) جان بياجيه : بحث فى المنطق ص ٥ وما بعدها .

تنشأ من ناحيتين يعرفهما كل مشتغل بالمنطق وهما : التعارض بين التحليلي والتركيبى وآثار النزعة العلمية الطبيعية التى تفرض وسائل التحكم فى المراتبات • وكلتاها من الاوضاع المشينة فى المنطق •

ونشأ عن تورط الوضعيين فى المسائل المعرفية الخالصة أن ظهرت نظرية المجاوبات (The Correspondence Theory) للصدق كصدى لأراء 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 وإن 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 ثم 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 لابد 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 الذى أيده كوين . وهو على الرغم من اشتغاله أساسا بنظرية المعرفة من جملة وجوها المعرفة : الرياضية والعلمية والنفسية لا يفرض على علم المنطق أن ينصرف عن موقفه الذى ينتمى اليه فى طبيعته . لذلك نجد بياجيه يشير فى كتابه عن المنطق (*Traité de Logique* ص ٨ باريس سنة ١٩٤٩) الى هذه الاتجاهات فيقول ان الاسمين المتسبين الى مدرسة فيينا (نلاحظ أن بياجيه يطلق اسم *Nominalistes* على حلقة فيينا) يتمسكون بتكوينات صورية أساسية فى المنطق بوصفها بناء مثاليا أو مرسوم التخطيط . ولكنها رغم ذلك ذات تحولات يمكن الاستحواذ عليها عن طريق حساب يشبه حساب التماثل فيما يبرزه من تقارير عقلية . ووجهة النظر هذه فى رأى بياجيه (١) تتعلق بمسائل المنطق المعرفية دون أن تمس عملياته الادائية .

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 فى 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 ننطق بعبارة مثل « اننى أمسك بقلمى الآن فى يدي » حتى نلجأ الى جملة من التجارب الأخرى كى نتحقق من صحتها . ويتطلب الوصل بين هذه العبارة نفسها وبين كل تلك التجارب التى يمكن التحقق من صحتها عن طريقها الرجوع الى المبادئ العامة الرئيسية داخل النسق المقدر لهذه العبارة . وهذا من شأنه أن ينقلنا بعيدا عن الأفق الذى 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

(١) بياجيه : بحث فى المنطق ص ٨ *Traité de Logique par Piaget*

والحقائق التركيبية • 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 » المشتهورة بين التحليلي والتركيبى لدى هيوم ولدى ليبنتس قبل ذلك • تجلت هذه الظلال لدى هيوم في تفرقته بين علاقات الافكار وبين أحداث الواقع كما تجلت لدى ليبنتس في تفرقته 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 في امكان الحدود (الألفاظ والتعبيرات) أن تعطى أسماء لنفس الشيء وان اختلفت معانيه • ويعطى مثلا لذلك الموقف أيضا رسل في قوله « سكوت » و « مؤلف ويقرئ » • ولا تقل أهمية التفرقة بين المعنى والتسمية في مجال الحدود المجردة عنها في مجال المجسديات الماثلة بالفعل • فالرقم « ٩ » و « عدد الأفلاك » يطلقان على نفس الشيء وعلى نفس الوحدة المجردة وان كان معناه مختلفين • وهنا في هذه الأمثلة يتطلب الأمر ملاحظات فلكية وليست مجرد تفكير حول المعاني من أجل تحديد الهوية (أن تكون هي هي) في الوحدة المشار اليها •

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 في 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 شيء إطلاقا • وفئة كل الوحدات التي 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 التسميات أو الأشياء أو الأفراد) • ومن الجائز أن يتشابه الحدان العامان مثل « مخلوق ذو قلب » و « مخلوق ذو كليتين » مثلا من حيث الماصدق ولكنهما يختلفان في المعنى •

وهنا نواجه أيضا القضايا التحليلية فنجدها تدخل في فئتين : الفئة الأولى وهي 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 لالفاظها • 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 يعنى أن تطلق الأسماء على نفس الشيء وحسب • يعنى 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 إمكانية 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

نشأ الخطأ دائما من محاولة استقواء التحليل من الترادف المعرفي (وهو شيء آخر سوى الترادف الأدبي أو الترادف الناشئ عن التداعي النفسى) . اذ يلزمنا . أولا ادراك التحليل فى القضايا والعبارات مستقلة عن الترادف المعرفي . ويمكننا بعد ذلك بدون شك استقواء الترادف المعرفي نفسه من الخاصة التحليلية ذاتها بما فيه الكفاية . وينتج الترادف المطلوب من امكان تحويل قضية تحليلية الى قضية صدق منطقي باحلال مترادفات محل مترادفات . ولناخذ المثل من عبارة « لا رجل غير متزوج متزوج » التى سبق أن أشرنا اليها .

ففى هذا المثال نقول ان « أعزب » و « رجل غير متزوج » هي مترادفات معرفية . ومعنى هذا أننا نشير الى أن القضية : « كل العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » هي قضية تحليلية . فاذا استخرجنا من هذه القضية قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل العزاب وحدهم عزابا » كانت هذه القضية من قضايا الصدق المنطقي 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 المنطقي مثل القضية السابقة . وقولنا انها من قضايا الصدق المنطقي يعنى أنها مستمدة من قضية أولى تحليلية هي فى هذه الحالة قولنا السابق : « لا رجل غير متزوج متزوج » . ويعنى ذلك أيضا أن الحدود « أعزب » و « غير متزوج » هي مترادفات معرفية .

فمما لا شك فيه أنه يمكن استخراج الترادف المعرفي من التحليل الخاص بالقضية . وقد شهدنا امكان تفسير الترادف المعرفي 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 معصريا اذا أمكن تكوين ازدواج شرطى منها (بوضع « اذا واذا فقط » فيما بين كل ثنائى منها) على نحو تحليلي .

اذ أن استخدام الشرط بين القضيتين بوصلهما بقولنا « اذا واذا فقط »
يؤدى الى الترادف المعرفى لأن « اذا واذا فقط » دالة صدق منطقي ولا
تتوافر الا فى القضايا التحليلية .

ويعتقد كوين اعتقادا راسخا أن كارناب لم يحل مشكلة التحليل
باختراعه لغة اصطناعية تحكمها قوانين 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
والمضارية التى تنتمى الى التحليل مهما تكن هذه العوامل . ولكن لا أمل
فى أن يلقي النموذج - الذى يعتبر التحليلية خاصية 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 الفاظ وحدود تشير الى التجربة المباشرة . وهذا الظن خاطئ
أيضا .

ما هو المقصود أولا بنظرية التحقق المعنوى ؟ يجب فيما نعتقد النظر
جيدا فيما تحمله هذه الكلمة أو فيما تخفيه وراءها بعد أن صار اسم
« نظرية التحقق المعنوى » بمثابة النجمة 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 - فقط اذا - كانت متعادلة كواقع المنهج التجريبي فى الاصابة أو
العيب والتقصير .

يتعلق هذا الكلام بترادف الأحكام أو القضايا ترادفا معرفيا

لا بترادف الصيغ اللغوية عموما . ويمكن أن ينظر الى 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 » حقا نستطيع أن نقول بترادف أى صيغتين لغويتين طالما كان وضوح إحدى الصيغتين للتعبير عن الحدث الخاص بالأخرى فى أى قضية (بمعزل عن ماجريات الألفاظ) يؤدى الى ظهور قضية مرادفة . فإذا أخذنا بقصور الترادف بين الصيغ اللغوية على هذا النحو كان فى إمكاننا قبول ما سبق أن قلناه فيما يتصل بتعريف التحليل على أساس الترادف والصدق المنطقي . إذ أنه فى إمكاننا تعريف التحليل ببساطة أكثر على أساس مجرد ترادف القضايا مع الصدق المنطقي . ذلك أنه ليس هناك ما يوجب اللجوء الى ترادف الصيغ اللغوية دون القضايا . ويمكن أن يقال عن إحدى القضايا انها قضية تحليلية لمجرد كونها مرادفة لقضية ذات صدق منطقي .

ولهذا كله فإننا نستطيع انقاذ مفهوم التحليل اذا نظرنا الى نظرية التحقق المعنوي بوصفها تسمية أخرى للترادف بين القضايا . أما اذا ظل ترادف القضايا هو التشابه بين مناهج الاثبات التجريبي وعدمه فلأبد من إعادة التفكير فى الأمر . اذا ظل ذلك هو الحال فعلىنا أن نتساءل عن حقيقة تلك المناهج . أو على الأصح علينا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين القضية وبين التجارب التى تعزو اليها الاثبات أو ترفعه عنها .

وأكثر النظرات سذاجة فيما يتعلق بتلك العلاقة هو اعتبارها تقريراً مباشراً . وذلك هو ما يعرف بالتطابق الجذري أى أنه من الممكن ترجمة كل قضية ذات معنى الى قضية أخرى خاطئة أو صائبة عن التجربة المباشرة . ويسبق التطابق الجذري فى أى شكل من أشكاله نظرية التحقق المعنوي . وزعم لوك وهيوم أن كل فكرة إما أن تكون أصلاً فى التجربة الحسية مباشرة أو أن تكون مركبة من أفكار متأصلة فى التجربة الحسية . ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى اذا قلنا ان كل كلمة يجب لكى 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 اذا كان المعطى الحسى 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 (لفظ لفظ) الذي يفرضه فرضا . ولاشك أنه من الأفضل وأكثر معقولية أن نأخذ بالعبارات والأحكام الكاملة كوحدة أساسية ذات دلالة . ولا يمكن أن يؤدي ذلك إلى افساد نظرية التطابق الجندري . بل لعل هذا الموقف يكون أدعى لتقويم النظرية وتقويتها واستكمال احتياجاتها .

فالمطلوب إذن هو أن نسعى لترجمة القضايا ترجمات تفسيرية ككل موحد إلى اللغة الخاصة بالمعطي الحسي وألا نكتفى باستخدام منهج النقد اللفظي (لفظ لفظ) . وما كان هيوم أو لوك أو توك يعترضون على هذا التعديل الجديد . غير أن الإضافات الجديدة التي ظهرت في مجال السيمية هي التي أدت بنا إلى الأخذ بهذا التفسير . ولم يكن من السهل أن يتنبه هؤلاء الفلاسفة إلى 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 أي 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 المعنوي 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 بالمحسوسات . وعلى ذلك كان كارناب أول تجريبي لا يرضى عن تأكيد قابلية العلم لأن يتطابق مع الألفاظ التي تشير إلى التجربة الحسية . وأدى ذلك إلى 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 الذي خطته . أما فيما يتعلق بمشكلة المعطي الحسي فقد أهمل قضاياها وخلف بناء أبسط القضايا الخاصة بالعالم الطبيعي في حالة مسودات سريعة . وعلى الرغم من طابع السرعة في هذه المسودات فقد كانت ذات إحياءات قوية . إذ

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 تملأ 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 لا ترينا اطلاقا (ولا حتى في تخطيط سريع) كيف يمكن أن نتوهم قضية مثل (توجد الصفة ن في ص - ع - ل - م) الى لغة كارناب الأولية الخاصة بالمعطى الحسى والمنطق . وستظل الرابطة (توجد في) رابطة مضافة بغير تحديد . وترينا القواعد كيفية استعمال هذه الرابطة ولكنها لا ترينا كيفية الاستثناء 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 الخارجى لا تواجه هيكل التجربة الحسية بطريقة فردية ولكن بوصفها جهازا كاملا متعاوناً فقط .

فالمعتقد الثانى هو هو المعتقد الأول في جذورهما . ويعتمد كل من

المعتقدين 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 أى 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 الذى اكتشفه فريجه هو جعل القضية بأكملها - لا الكلمة فى 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 فى مقابل الكلمة لدى لوك وهيوم . أما فريجة فقد أدخل فكرة تعريف الرمز بواسطة استعماله . ولكن كوين يعترض على هذا التجديد ويرى أن وحدة الدلالة التجريبية هى العلم بأكمله ، لا كلمة فى مقابل كلمة ولا قضية فى مقابل قضية .

ماذا نعنى بقولنا العلم بأكمله ؟

كل ما نسميه معرفة أو اعتقادا ابتداء من مواد التفسير الجغرافى والتاريخى حتى أعماق قوانين الطبيعة الذرية أو الرياضة البحتة والمنطق هى صناعة بشرية تثبت أطراف التجارب فقط . أو بعبارة أخرى يشبه العلم ككل شامل حقل القوة الذى تحدد أطرافه حدود هى نفسها التجربة . ويؤدى النزاع على المحيط الخارجى بشأن التجربة الى إعادة النظر والتدقيق وضبط المسائل من جديد فى داخل الحقل . ويجب فى هذه الحالة أن نعيد توزيع قيم الصديق مرة أخرى على بعض قضاياها . وتقدير بعض القضايا وتقييمها من جديد يسوق الى تقدير وتقييم بعضها الآخر بسبب ترابطها الداخلى المنطقى . وذلك لأن قوانين المنطق لا تعدو أن تكون بدورها سوى بعض القضايا الأكثر تداخلا فى النظام النسقى أو بعض العناصر المتقدمة داخل الميدان . ومجرد إعادة تقييم قضية واحدة يقتضى إعادة تقييم بعض القضايا الأخرى التى تنتمى منطقيا الى القضية الاولى أو التى قد تكون متعلقة بالارتباطات منطقية ذاتها . ولا يوجد أى تحديد حتمى بالنسبة الى الحقل العلمى بأكمله بسبب الظروف القائمة على حدوده أى بسبب التجربة . اذ تتوافر مجالات كثيرة للاختيار فيما يتعلق بالقضايا التى يجب إعادة تقييمها على ضوء أى تجربة مضادة واحدة . ولا ترتبط أى تجربة جزئية بأى تجربة من التجارب الجزئية داخل ميدان العلم الا بطريق غير مباشر خلال اعتبارات التوازن التى تؤثر على حقل العلم ككل .

وهكذا يكون من الخطأ الكلام عن المحتوى التجريبي للقضية الواحدة خاصة اذا كانت بعيدة كل البعد عن محيط التجربة التى تنتمى الى حقل العلم . ومن العيب أن نبحث عن حدود تفصل بين القضايا التركيبية التى تعتمد على التجربة اعتمادا احتماليا وبين القضايا التحليلية التى تقبل أى شئ . ولذلك لابد أن نوقف كل قضية من قضايا التجربة على حافة العلم أمدما ما حتى نتمكن من ادماجها فى النسق العام أو احداث تغيير جوهري 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 مصادرات 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 كمصادرات 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 كتخطيط 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 مصر

١ - التفسير البراجماتيكي للاستغفال 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 يعنيها هنا سوى أن نبين الفوراق والاختلافات في غير ادعاء أو مقالة وبدون أدنى تعصب ، قالمدارس ملك لأفراد أما الفلسفة فللجميع •

وقد كان من الصعب الى عهد قريب أن يتناول الانسان بأسلوب الكتائب موضوعات من هذا القبيل • ولكن العلوم والمعارف قد صارت اليوم من الشيوخ 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 العادي عتبة المعارف الأولى دون أن يلم 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 المفاهيم في سبيل الوصول الى غايته وتحقيق هدفه المباشر • انه يقوم بعمل يشبه التربية في جمهور شبه منعدم ولذلك يستبجح 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 تعود الى نوع من الاستقرار المعرفي وبعد أن يتسلح العربي المعاصر بعقلية تخلصت من آفات البدائية والسذاجة •

ويبدو أن الخرافة لا تنمحي الا بخرافة من نفس النوع وأن السذاجة تلزمها سذاجة مشابهة لقتالها • والكتائب التي ينبغي الإصلاح يعمد 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 لتحديد 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 . ثم شاعت أفكار الشكاك
والمتشككين فى فترة ما بين الحربين وأنارت الرغبة لدى الجميع فى حب
التأكد من حقائق التاريخ ووقائعها بحيث لا نسلم تسليما مطلقا 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 العتيق .

ولم تكن الحرب الثانية تنتهى حتى كنا قد أحسسنا بكابوس
التقاليد المخيف وشعرنا شعورا واضحا بمعنى الحرية الفردية والحرية
الاجتماعية . بل لقد صرنا نتطلع بعد تلك الحرب الدامية الى نوع من
الخلاص أمام الضغط الهائل الذى كنا نثن تحته من جهة التقاليد ومن جهة
العادات السلفية وقد تجلى لنا هذا كله بوضوح بعد أن ألقت الينا الحرب
بمشاهد جديدة فى عالم الحياة الأوربية . ولذلك تفتشت المناقشات التى
تعتمد 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 الحرية والاختيار حتى نواجه متاعب ضغط
التقاليد وأفكار السلف . واشترك كل الكتاب والصحفيين معتمدين على
فتات الحياة الفكرية المستهترة العابثة أكثر من اعتمادهم على أصول هذا
المذهب وأفكاره الأصيلة . وانطلقت فكرة الحرية الصارخة تفتك بأنواع
التقيد الاجتماعى الزائف وتكشف عن الاوضاع التى يجوز للمرء أن
يحياها . ولم يكن للوجودية فى هذا كله دخل كبير وإنما هو الهدف
المنشود يسوغ لبعضنا أن يقول ما يريد أن يقوله وراء اسم براق من
المذهبية الفلسفية .

وجاء دور اعلان الحرب على الخرافة 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 فى تقدير الجانب العلمى الساذج حتى تتمكن من ازالة الشوائب العالقة بأفكارنا الشرقية . ولم يكن من السهل على المناطق الوضيعين العرب أن يتشيعوا للنظريات العلمىة كما هى وانما استندوا فى حربهم على (العلمىة الساذجة) حتى تقف وجهها لوجه أمام روح السذاجة والتسليم والاذعان الظاهرة فى ثنايا مبادئ حياتنا المعيشية . وهم اليوم يقومون بعملهم فى أمانة بالغة حتى ليصعب القول بأنهم يخططون هدفهم البراجماتيكى وان حادوا حياذا شاسعا عن الموقف الأكاديمى البحث .

والأمر - بعد - طبيعى ، فما حاجتنا الى العلم الصحيح وقد اكتظت عقولنا ونفوسنا ومداركنا بما لا نعلم مقداره من الخرافة والزيف ؟ بل لا شك فى أن حاجتنا أمس فى هذه المراحل الى استنهاض العقول وتربية الأفهام واذاعة الملامح والمسميات دون تخصيص ودون تدقيق . كل شىء يسير فى مجراه الطبيعى . . المؤلف والقارىء كلاهما مزود بنفس أنواع الاسلجة فى بيدا الشطط والادعاء . والحركة الكبرى فى عالم الزيف والخداع تقابلها دعوة أكبر فى عالم المذهبية والتعصب .

ويحق لنا الآن أن نتساءل : هل كتبت علينا ظروف المعاش والحياة ألا نسعى الى العلم والمعرفة من أجل العلم والمعرفة فى ذاتهما وانما من أجل أى شىء آخر ؟ هل صحيح أن عقليتنا من النوع الذى لا يستطيع أن يرمى العلم فى غير كلف الا بما يؤديه لنا فى الواقع من نتائج مفيدة محسوسة ؟ هل نحن كما كنا منذ آلاف السنين لم نغير ، 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 فى كتبهم ووصفوا معارفنا أيام الفراعنة والأشوريين فى مناطق الشرق الأوسط بأنها معارف مرتبطة بالمعيشة أريد بها تذليل المطالب اليومية ولم تكن ثمرة من ثمار العقل البشرى المنهجى على غرار سكان الجزر اليونانية . وقالوا عنا اننا لم نستطع قط أن نكون خلاقين فى مجال النظر والتأمل أو البحث العلمى حتى فى عهود الازدهار والتحضر واننا أشبه بالقلوب الأمينة الغيورة على أن تحفظ دون اسهائ وأن تنقل بغير مشاركة . ولم نملك يوما قط الدليل على أننا نمتاز بعقلية مخالفة للأحكام التى أصدرها عنا بل انضاف الى ذلك كله ما شاهدناه فى تطور ظروفنا الثقافية المعاصرة فى الستين سنة الماضية تأييدا لنظرياتهم وتوكيدا لأحكامهم

فهل نحن كذلك حقا ؟

وقالوا أيضا أننا متعصبون وإن حماسنا للثقافة والفكر لا يأتي نتيجة لأعمال ذكاء طويل المدى والدأب على التمحيص والفحص والتأمل وإنما بناء على انفعالات، عصبية تنسم أحيانا بالروث ولكنها غالبا ما تكون نوعا من التجديف . فإذا شئنا التفكير في مشكلة من مشاكل العلم أحلناها الى مشاجرة حتى نستوثب، انفعالاتنا ونستثير مكان العصبية في قلوبنا ونتمكن من الكلام في موضوعها بالأسلوب اللامع المتدافع الحلاب الذي يأسر برنينه وصداه وليس بمعدنه الأصيل وقاله الحافل . وهكذا يبدو الذكاء العلمي 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 العربي قد أعوزه باستمرار الجمهور المساند في التيارات الفكرية فاضطر الى اعتناق الافكار التي يمكن انتشارها وذيوعها ودعا الى المذاهب التي تقبل القسمة على كثيرين وتبني التيارات التي تجد صدى ببريقها الوهاج لدى عامة الناس حتى لا يبقى وحيدا مكتئبا في قاعة بحثه وحتى تقترن الشهرة بعمله أسوة بأصحاب المجد والسلطان . فلم يهتم الباحث العربي بالدروس 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 الثقافي بينه وبينهم وعلى أساس عدم الانسياق وراء الرغبة في 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 الديكارتى بين الحربين ثم أصول الوجودية عقب الحرب الثانية ومبادئ المنطق الوضعي في منتصف القرن فالأمر ذو دلالة أخرى غير دلالة التبادل الفكرى والحرص على المعارف العامة وخدمة المعرفة .

من هذا كله نستطيع تجميع العناصر التي تتفاعل في كيان ثقافتنا المعاصرة واكتشاف أعراض الأزمة المستفحلة في فكرنا وآدابنا . ويمكننا أن نلمس الى أى حد أصبحت الفلسفة كبش الفداء في هذه الأزمة . . فشيوع الشك في قيمها وعلم الاطمئنان الى تاريخها وفساد المناهج في 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 الأسس الفكرى وروح العمل الفلسفى عند الأفراد يقتضى فترة طويلة من الاعداد 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 بملايساته العقلية التى تتفق مع ميوله واستعداداته والتى تتلاءم مع طبيعته وتعبر 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 هياكلها الصورية حتى اذا ما تطورت الوقائع الحيوية فى نفسية الجمهور خلقت انسجاما عقليا بين ضرورات الفكر الوثاب وحوادث الحياة المحسوسة وأخذت المذاهب الفلسفية مجراها الطبيعى الى ضمير الامة ذاتها فتتركز على النحو الذى ترضيه وتكون 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 لاقت رواجاً الى حد طبعها عشراً أو عشرين طبعة • فهذا كله لا يدل على أن الفكر العربي قد عرف الجهور الذي يدرك النظريات الفكرية ويتجاوب مع المذاهب الحقيقية وينظر الى ما يقوله المفكر بغض النظر عن أى اعتبارات سوى اعتبارات الفكر والفهم العقليين • فهذه فى الواقع مرحلة لا نستطيع أن نقول أن جماهيرنا قد عرفتھا 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 تقريبه ذهنياً الى عقول الجماهير • نتمنى أن يظهر المفكر الذى يخدم قضايا الفكر فى حديثه الى الناس دون اضطرار الى الإيجاز المفسد أو التقريب المخل ودون حاجة الى السهولة المبتذلة •

٢ - الفكر الاشتراكي لا يجبر على العلماء والباحثين

كتب الدكتور عبد العظيم أنيس مقالاً طيباً عن موقف الفكر الاشتراكي الحالى ببلادنا • وشعرنا على التو (نحن الكتاب الاشتراكيين) بضرورة مؤازرته فى منحاہ • 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 يعنى مثلاً على القائمين على شئون الثقافة إعادة طبع مؤلفات الغزالي دون مؤلفات ابن سينا أو ابن رشد أو ابن الهيثم ، ولا شك أن طبع مؤلفات الآخرين 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 •

فهمة 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 والتفنيد . لا يظهر منحى 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 . وتعتمد 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 لتجاربنا 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 ينبغي أن ننسى قط أننا لسنا مقيدين بفلسفة للدولة الا فى حدود الميثاق وفلسفة الثورة . والميثاق يفتح كل المجالات أمام الأبحاث والدراسات التى تعتمد الى الحلق والابتكار . كذلك لا ينبغي أن ننسى أن سبيلنا الى الاشتراكية هو سبيل الايمان بالاشتراكيات المتعددة التى تنكرت لها روسيا صراحة بعد سنة ١٩٥٦ . وخطوتنا الاشتراكية لاتخضع نفسها ولا توقف البحث فى نطاق بيانات ضيقة . انما هى تطلق الفكر من عقالة لمواجهة التجربة .

وأعتقد 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 الاتجاهات بصفة العلمية ولا أدري مدعاة للهجوم على مذهب كالمنطقية الوضعية من وجهة نظر الاشتراكية العلمية الا اذا كان ثمة ما يدعو الى الهجوم لمجرد الغيرة . والمنطقية الوضعية على الرغم من كل ما يمكن أن نقوله عنها شاركت مشاركة جادة في إبعاد العقلية السلفية ونحن في العلم نؤمن أيضا بالسبيل المتعددة للعلم وليس إيماننا 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 الدوجماطيقية الضيقة .

اننا وقد آمنا 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 أخطر الأفكار لا من مدى تخوفنا من آراء الآخرين .

واشتراكيئتنا تلعب دورا ايجابيا بعد هذا في حياتها . ولن تلعب دورها الايجابى بتخميض عيونها عما يدور بالعالم أجمع في أبواب الفكر والثقافة . أن ايجابيتها تستدعى أن نلم المأما كافيا يبعث الوضوح في نفوسنا . بل نشعر بمسئولية الدور الذي ستقوم به مصر في الاجيال القادمة حين تصبح مرة أخرى مسرحا لمعترك فكرى عالمى . وتؤدى بهذا رسالتها التي خلقت لها بحكم وضعها وموقعها وعقيدتها في البناء والتعاون والاخاء . ولن نحرم أنفسنا من ثمار الفكر العالمى لأن التجديد الذى نص عليه الميثاق لا يقوم الا بمواجهة المذاهب مواجهة الندد للنند وبالقوف على قدم المساواة مع أقوى المفكرين وأعلامهم قدرا . لقد مضى عهد الطريق الواحد يا صديقى وعلينا أن نلائم أنفسنا مع مقتضيات فكرنا الواعى النامى وجذورنا العميقة المتأصلة .

٣ - الفلسفة والثورة

هذه الكلمة يجب أن تقال ، فهذا الموضوع هو الذى يشغل بال الكثيرين . نحن نواجه الآن رغبة حادة فى استقصاء فرع من فروع الفلسفة لنجعله نموذجا حيا فى التفكير ومثلا 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 وثبات 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 يذعرون من مطالبة الناس لهم أن يبدعوا فلسفة مصرية أو بيئية . وهم فى الواقع محقون فى اشفاقهم من هذا المطلب لأن الفلسفة علم مثل بقية العلوم قد يتفق مع بعض النظرات وقد يختلف عنها ولكنه لا يتقيد الا بظروف تطور مفهوماته وكلماته ودوائر اختصاصه . فالفلسفة علم يجمع ما يعجبك وما لا يعجبك فى آن واحد وقد يعلمك الايمان والرفض فى نفس اللحظة . وتقتضى طبيعة الفلسفة نوعا معينا من الاستعداد لدى الافراد من أجل دراستها والاقبال عليها . لا بد من ألفة الفاظ 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 • وألا فعلية الاختيار هنا نوع من القسر الفكرى الذى يخشاه كل فيلسوف والذى يحجم عنه حرصا على أقدم مقدسات العلم الذى يشتغل به وهو الانطلاق والحرية •

علينا أن ندرك اذن مدى خطورة اختيار فلسفة معينة من أجل التمشى 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 المتهجية والبذور الروحية • ولا يصح أن تغطي هذه الفلسفة الجديدة المقترحة على أصول المهنة ذاتها كما لا يجوز أن تفسد مفهوم الفلسفة أو أن تخون كرامتها •

وقد صارت المادية الجدلية فلسفة روسيا القومية والسياسية فقصت 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 لاي نوع من أنواع الفلسفة لأن العملية صارت فى يد من لا يعبا بالفلسفة فى حد ذاتها وانما يهمه أولا وقبل كل شيء حماية المفاهيم القومية التى تنبنى 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 طغيانا كاملا على مجالات البحث الأخرى الا من حيث ذيوعه 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 وانجاحه مع ربطه بالاحتياجات العامة ووسائل التحقيق الفعلى للنظريات المأخوذ بها • ولكنها لا تروق المشتغلين بالفلسفة على نحو ما تتأدى أصولها وحقيقتها فى نظرهم • وعلى الرغم من ذلك فهى لا تحمل طابع الفكر القومى ولا تحتاج الى فرض أنواع من أساليب حمايتها وحفظها على نحو ما تفعل المادية الجدلية •

والواقع أن المادية الجدلية والوضعية المنطقية كلاهما يمثل تيارا معاديا للفلسفة بأصولها العلمية الحقيقية • فالمادية الجدلية ترتبط بمفهومات معينة ليست من الصحة فى شيء 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 الخلق أن نترك هذه الفلسفات في دائرة اختصاصها بالنسبة الى الجموع البشرية المتلاصقة داخل اطار المعاملات . ليس ما يمنع فعلا أن تكون هذه الفلسفات بمثابة 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 تنتهى . 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 تمليها الاحتياجات المباشرة . وأخطر شيء هو أن نجعل هذه الفلسفات بمثابة القيم على كل ضروب الاشتغال بالفكر والتعامل النظري . 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 طبيعي 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 تطفئ فلسفة الجموع وفلسفة الكيان القومي والروحي على وسائل العلم والبحث المثمرين . ويكفي أن نرى الاتحاد السوفييتي يفكر بعقلية محدودة ، ونرى الولايات المتحدة تقط في سبات العلم المرتبط بالالفاظ ذات الدلالة المحسوسة . ونحن نشعر ببوار هذه النزعات لدينا حينما نرى بعض الناس يتهم نوعا من الفلسفات بأنه غير اشتراكي . فهذا هو سبيل احتكار طائفة معينة لأبواب الفكر واستخدام التهديد كوسيلة للعنت في مجالات الفلسفة .

وإذا جاز لنا أن نتهم بعض الفلسفات بأنها غير اشتراكية فلابد أن

ينسحب اتهامنا ذلك على حساب التفاضل والتكامل الذى تقوم الجامعات والمدارس بتعليمه . فالتفاضل والتكامل ليس من علوم الاشتراكية وعلى ذلك ينبغى أن نوقف تدريسها فى جامعاتنا وشرحها فى الكتب التى تصدرها مطابعنا . ذلك أن الفلسفة لا تقل علمية واستقلالا عن حساب التفاضل والتكامل .

وإذا كان، هناك جزء من الفلسفة يختص بالمفاهيم والعقائد الشعبية فليس معنى ذلك أن مهمة الفلسفة كلها هى ذلك العمل وحده . 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 مخطئا وإذا قلت ان مهمة الفلسفة الوحيدة هى إقامة المفاهيم والعقائد كنت أيضا مخطئا . والا فما وضع الدين ؟

بقى أن نشير هنا الى أن بعض الناس يتهم المذهب الوجودى بأنه غير اشتراكي . وهو يشير الى الوجودية فى غير قليل من الازدراء وأنا ما أزال أصر على موقفى فى الاستناد الى الفلسفة الوجودية المستمدة من الظاهريات وهى وجودية أخرى غير تلك التى يستمدّها الدكتور عبد الرحمن بدوى من كير كجار . ويبدو أن نقاد هذا الخط الفلسفى يجهلون أى شىء عن تطورات الفكر المعاصر . فالوجودية هى الفلسفة الاشتراكية الحديثة التى التهمت الشيوعية وجعلتها طرفا من قضاياها ، وهى فى ذلك تؤدى عملا شبيها بما عملته نظرية النسبية فى فزياء نيوتن . ان النسبية التى جاء بها أينشتين لم تعارض فزياء نيوتن وإنما ضمتها الى كيانها وجعلتها بعضا من تفسيرها . وكذلك لم يعارض سارتر الشيوعية وإنما جعلها جزءا من بناء الوجودية الاشتراكية كما تمثلت فى كتابه عن نقد العقل الديالكتيكي .

لقد ظل سارتر يهادن الشيوعيين زمنا طويلا ويسعى لأن يضمّهم اليهم ولكنهم كانوا دائما يشعرون بالخطر الذى يكمن فى تيارات فكره على الاصول الماركسية . ولهذا تجنبوا اعتباره شيوعيا 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 ابتلاعا وأن الوجودية عادت الى تمثيل الاشتراكيات العالمية أصدق تمثيل .

لا بد أن يستيقظ أصحابنا الذين ما زالوا يغطون في النوم • لعد
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 في الميدان لاستنقاذ الديالكتيك من المفاهيم الماركسية المغلقة
وإفساح 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 الانساني من سارتر ،
وعندما تحتاج الى كيان روحى مساند لعقائدنا الفكرية الموازنة للاطصار
المادى وفقا لطبيعة بلادنا ستجده بلا شك فى ثنايا نظرية الوجود الارادى
للعقاد • وبين هاتين الفلسفتين بوجهيهما الروحى والمادى سنحصل على
جانبي القومية الثورية • بتضمن هاتين الفلسفتين كل منهما فى الأخرى
مع التبسيط الشعبى والتقريب الذهنى من الانسانية العربية نحصل
على الفلسفة التى قلتقى مع الثورة ... 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 الانساني ممثلا فى
الفرد • تؤكد الوجودية أن وجود الإنسان 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 الإنسان القائمة بنفسها •

ومعنى هذا ان الوجودية لا تريد أن تخدع الإنسان عن نفسه ولا أن
تشغله عن ذاته • لان الوجودية هى الفلسفة التى تضع الوجود الفردى

قبل كل حقيقة أخرى وتفترض الكيان الفردى كأساس مبدئي لتفسير كل مظاهر الموجودات الماثلة . أو لعلها لا تفسر شيئا بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقي قائم وهو أن الوجود الذاتى هو أعلى وأثمن جوهر داخل إطار الانسانية وفى معاشنا الارضى . فمن المسلم به ومن المعقول أيضا ان وجود الانسان الفردى هو أصل كل شيء فى الحياة الحاضرة . كل شيء يبدأ بالوجود الفردى . ولهذا لا ينبغى أن تأتى أية فلسفة فتنسينا هذه البذرة الوجودية الاولى أو هذه اللبنة الاولى فى بناء الانسانية والموجودات والمجتمع . لا ينبغى أن تتجه الفلسفات الى المادية أو الى الروحية أو الى المثالية أو الى الوضعية قبل أن تمر بالوجودية .

فاذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبار وإذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير وإذا كانت المثالية تفسر كل شيء ابتداء من عالم المثل وإذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكرى لتفسير كل الحقائق . . . اذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب . . فهذه الوجودية تضع الوجود كحقيقة وقيمه وكبداً افتراضى فوق كل اعتبار آخر . انها تسعى الى عدم تخطى هذه العتبة الاصلية . . انها لا تقيم الخطوط متجاوزة النقاط . بل تسعى بالنقطة حتى يتم لها اقامة الخطوط . لا بد أن نمر بالنقطة سواء كفرض أو كحقيقة أو كشيء من أجل الامتداد بها نحو الخطوط . قد نتعامل فى الاشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها لن تزول تماما من ادراكنا ولا بد أن نعود فنذكرها من حين الى حين كي نتمالك أنفسنا ونتماسك بين أباينا الاشكال والصور والهيئات .

ويعد وجود الذات الفردية أساسيا لدى الكائن الحى وفى كل ظواهر الوجود فيما بعد . يعد وجود الذات بالنسبة الى الموجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة الى الخطوط والاشكال . وهذا يدعونا الى الالتفات أولا وقبل كل شيء الى هذا الوجود الذاتى حتى نتمكن من المضى قدما فى كل التفاسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواعية . وباختصار نقول ان الوجودية لا تضحى بالوجود الفردى فى سبيل تجسيم اجتماعى ولو ان الهدف الاول والاخير هو التكوين الجماعى نفسه . الوجودية لا تتخطى الفرد وهى تنشئ تهيئة التكوين الجماعى كما لو لم يتخط المصور حقيقة النقطة وهو يسعى لعمل التكوين التخطيطى للوحاته . والوجودى 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
الوعى 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 تتحقق 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 كائى مجتمع . انهم لا يفرقون بين التكوينات الجماعية
ويحسبونها بحساب يتلام 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 يحل 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 تمنحى 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 يحل 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 كمياً متساوياً شاملاً أو تقديراً كيفياً متطابقاً . ومع ذلك
فالهندس يعمد الى اقامة الخطوط بمستعينا بهذه النقاط بكل ما فيها من
عيوب وآفات ووهمية وعدم تحدد .

الوجود الفردى اذن وجود ضرورى لانه مصدر الوعى 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 المتكامل للأهداف المنشودة التي يسخر الافراد في سبيلها . وتكمن المشكلة بأكملها في درجة انسانية استخدام الافراد التي تتبعها الجماعة وتتوقف عليها انسانية الجماعة أو عدم انسانيته .

فمثلا يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف الى أنسنة وضع الأسرى والرقائق بتشغيلهم . ويمكن أيضا القول بأن الصناعة الحديثة التي تعتمد على الرقابة والمواصلة لحركات بعينها هي طريق تحرر العمال لاكتشافهم الحرية داخل تجربة الصلابة وخلال عملية مباشرة الآلات . والمهم هو درجة الانسانية التي تتحقق في المجتمع خلال الطابع الذي يفرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع .

لذلك كان ينبغي أن تلتفت الاشتراكية الوجودية الى عنصر الذهنية داخل العصب الذي تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر الذهنية الا خلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هي التي أدت الى اكتشاف عنصر الذهنية داخل الابنية العملية وفي صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التي تربط أشكال التعدد الفاعلي المختلفة فيما بينها . ولأول مرة في تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبليغ مشكلة الشمول الكلي بغير مشتمل كلي وأن تتوصل من ثم الى أسس هذا الشمول الكلي نفسها أى أمكنها أن تضع يدها على محركات هذا الشمول الكلي 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 الكلي القائم بلا وعاء شامل أو سند كلي . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فحصت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المنقضية ووضعت يدها على مؤديات المفاهيم الاجتماعية وأنظمة الحكم المختلفة . اذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبليغ مشكلة الشمول الكلي القائم فى المجتمع بغير شامل وبغير اطار اجتماعى مساند للكلي . وهذا ادعى لوضوح الذهنية التي تقوم مقام الاعصاب والشرابين داخل الكيان الاجتماعى .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية ارتدت نحو الابنية الصورية الاولى داخل المجتمعات لكي 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 والاقليات 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 التدقيق 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 النمو . . . 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 . واذأ 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 يكشفا طابع المجتمع ومقدار الاصاله فى مجموعاته ومقدار التطور الذى يشمل أفرادہ . فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن

يكشف عن الطابع النفعي للإنسان وعن مدى التحرر الذي يلمسه 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 الإشارة إليها 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 للديالكتيك الجماعي القائم على انكار الفردية والعقل . ليس الاغتراب سوى مظهر خارجي لطبيعة أساسية خاصة بالإنسان . 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 العملية 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 بإلغاء نفسها كفعل عضوي في صالح الموضوعية المشتركة وهي تكتمل وانما يؤدي هذا الإلغاء - 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 لإلغاء كل مقاومة للواقع . لا شك ان الايمان بالقوى بالحتمية المطلقة في تطورات المادة وأحداث التاريخ من شأنها أن تُلغى 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 الشئون 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 الإنساني 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 رتبة القدونية التي تفرض سلطانا يستغرقه ويطويه » .

وجاء المفكر الثانى سارتر ليقول نفس الرأى فى 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 بالفاء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على بزهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى وزفيقين آخرين . اذ قال السيد جارودى ان ثمة علما للتاريخ وتسلسل الوقائع حتمى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة . وعلى عكس الواقعية الثورية التي تقول بأن 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 هرؤب بأوضح المعانى . لقد قلب الثورى الاساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من الثقلبات . . 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 وإنما تقوية النظام . ولا يخشون شيئا بقدر ما يخشون البخرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التي يمثلون نتائجها كيما يعيشوا على قبليات المعرفة وسبيل التاريخ المخططة سلفا . . فلامجازفة ولا تخوف . . كل شيء مأمون والنتائج مضمونة . وفى لحظة 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 القدونية 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 الدينى 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 أتقصي يدور الانجاسات الروحية لدى فيلسوفنا العربي . ولكنني سألمس كل ذلك لمساة لا تفسد الأصول ولا تضني مع معاليم الفلسفات القديمة من ناحية ولا تؤدي من ناحية أخرى الى الاكثار من المصطلحات الغريبة التي قد تنفر غير المتخصصين في الفلسفة ، من الموضوع .

والفلسفة علم يبحث في ظواهر الوجود ويستوضح معالم الأشياء وينظر في الزمان والمكان والعلية . وإذا كان العلماء قد اکتفوا دائما بتقرير كل ما يجري في الحياة فانهم لم يكفوا قط عن دفع الفلاسفة الى الانشغال بدلالات الأمور وإلى السعي لوضع تفاسير عن كل ما يحدث في نطاق الوجود . فالعلماء قد اختاروا جانب الأمان في تقرير الأحداث والوقائع وأخلوا مجال التفاسير للفلاسفة .

وقد يبلغ الفكر مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المزان 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 يزاوِل حرفة العمل العقلي في المسائل المادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف الا اذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودا للتعرف على الحقائق والوقائع وسلم بمفطعهم في الاستناد الى قيمهم ومفاهيمهم لا من حيث هي زاد للحكم والمواظ وانما من حيث هي منهج وخطة في التحقيق والاداء .

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفا الا اذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة وطرائقها في التعبير من ناحية وأن يقدر الرأي قدره وأن يعترف 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 المزان الذي يقتضيه التعبير السليم وعلى شرط أن يحمل في ذوقه وحسبه مسؤولية الرأي . الفارق بين الفيلسوف وبين سواه هو أن الفيلسوف

يتنبه دائما الى مسئولية حمل الفكرة والنطق بالرأى . وهاتان الناحيتان
فى رأى متوافرتان فى شخص العقاد وان لم تتوافر له شهادات الجامعات
التي توافرت لسبواه ولم يعرف مع ذلك للرأى قدرا ولا للقيم وزنا ،
ولا أود أن أعقد ههنا أطرافا من الموازنات التي 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 الإسلامية بالكندى وأن يقرؤا أسماء ابن سينا والغرابي 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 . لابد
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 الإسلامية عموما . فهذا لا يهمننا الا بقدر ما يؤدي
الامن الى ادخال العقاد فى زمرة الفلاسفة الذين يتابعهم والذين نعرف
بكيانهم الفلسفى . ومن الامور المكررة المعادة أن فلاسفة الاسلام
الاقدمين ليسوا افضل 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 عبيد الرازق وليفيف كبير من مفسرى ومؤرخى وشرح الفلسفة
الإسلامية من الغربيين . ولا شك أن العقاد قد واجه مثل هذه المعضلة
عندما تصدى للكتابة عن الغزالي كفيلسوف . فاراد أن يعبر عن مدى
ادراك الغزالي لجملة من اشكالات الفلسفة على المستوى الفلسفى
المحض . بل أراد أن يلفت نظر الجميع الى أن الغزالي قد بر 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 إلى الميتافيزيقا وعلوم ما وراء الطبيعة أضافات جادة مبتكرة بالنسبة إلى عصره وبالنسبة إلى التطورات التي شملت تاريخ الفكر البشري عامة . ويحاول العقاد اثبات ذلك من طريق ثلاث خطوات :

أولها أن الغزالي قد اكتملت له أداة الفلسفة ، بل أنه 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 الإمام الديني . ولو لا شبهة الفلسفة في عصره بالمعنى الذي توضحوا عليه آنذاك لبقى في هذا الميدان نفسه مستقلا عن اهتمامات الدين .

وثانية هذه الخطوات هي أن العقاد قد أقر ملكة الغزالي في التفلسف وفي بحث المسائل من الوجهة الفلسفية . وقال أن دلائل هذه الملكة ظاهرة بيّنة في منهج الغزالي الذي توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة . وتتلخص هذه الدلائل في حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة على حد تعبير الفلاسفة العرب الأقدمين وفي 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 في نوع معين من التصوف وهو الذي يقوم أساسا على التأمل الطويل والبحث العويص حتى يذهب بالفكر إلى غاية أشواطه ويلاقي بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الاهتمام . ويقول أستاذنا العقاد : أن هذا التصوف مدد للفلسفة يتم لها أدواتها ولا ينقصها وسيلة ناجعة للتغلب على الذاتية أو « الانانية » فضلا عن المألوفات التي تلتصق بالذات وتحصر الإنسان فيما هو فيه .

والواقع كما نعلم جميعا أن فلاسفة الإسلام قد شغلوا أنفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة أو بين الفلسفة وبين الدين . لقد خص فلاسفة الإسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وأدلى فيه كل منهم بدلوه . وليسبت هذه النظرات التوفيقية بالشئ المتع حقا من وجهة نظر فلسفات اليوم . فهذه كلها مواقف تمسقية يضيق المرء فيها بروح التزييف واساءة الفهم أصلا للمشكلة . وقبلما يشغل مفكر حديث الرأي والنظرة نفسه بمراجعة أمثال هذه التوفيقات على أساس الاختلاف العائلي والتهجي في كل من الدين

والفلسفة . فالدين لا يهدف الى ما تهدف اليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق العملى فى الالبيات والتدليل . والدين يقصد الى توكيد العقيدة فى الانسان بينما تتوافق الفلسفة فى مواقفها مع العلوم المعرفية . وقد تتلامس جوانب فى الدين مع جوانب فى الفلسفة ولكن هذا التلامس لا يعنى اكثر من تلامس محيطى دائريين منفصلتين موضوعا ومختلفتين شكلا .

والمتدين عادة لا يحتاج الى الفلسفة لانه يسقط من اعتباراته اشياء كثيرة من بينها الاهتمام بالمؤديات العقلية والعملية لاحاسيسه الوجدانية . ولكن الفلسفة احتاجت زمنا طويلا الى الدين حينما كان الدين اقدر على الاستجابة لما لا تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والفهم . كذلك استطاع الدين أن يمثل فى بعض الأحيان مواقف التحرر العقل بالنسبة الى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة . أو بصورة أخرى استطاع الدين أن يلمس المجالات التى تفتحت عليها العلوم بعد مرور طوال .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية فان كتاباتهم التى تعمدا إيرادها 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 . يعمل على تنقيتها والتدليل عليها وإثبات أحقيتها على أية نظرية سواها .

فمثلا يقول القرآن بحدوث العالم وتسير معالم الفكر الاسلامى كلها من ثم 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 تأتى 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 جيل بعض المسائل .

ومن المؤكد أن هذا لم يكن تام الوضوح لدى كل من الغزالى والعقاد الا اذا ابتعدا ابتعادا ملموسا عن نقاش العقيدة . ولكن من المؤكد ايضا

ان النظرات الرئيسية عندها تقوم على أساس تدعيم نظري مستقل
لأهم المبادئ العقيدية في الاسلام . والعقاد في الواقع لم يقيم كأي
فيلسوف اسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع
وجهها من أوجه النظر الديني. الخالص الا وأسبغ عليه كيانا فلسفيا قائما
بذاته . لم يترك العقاد وجهها نظريا من الأوجه النظرية التي تؤيد الدين
الاسلامي الا وتشيع له وآثره بالمعقولية والافضلية على كل النظريات .
ولعل هذا هو ما يشككنا أحيانا في مواقف العقاد كفيلسوف . ولكن
النظرة الفلسفية الدقيقة هي التي تميز فكر العقاد الفلسفي في ذاته
وتقلده كما هو وتعرف قيمه بغض النظر عن الملابس . ان الذي
يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد حق قدرها هو الذي يملك الفلسفة
الصائبة التي لا تفسد قياساتها ولا تضع موازينها لاعتبارات معينة .

ولابد أذن من أن نخرج الاعتبارات الدينية المتصلة بفلسفة العقاد
من محيط نظرنا حينما نعلم الى تحليل هذه الفلسفة حتى لا نجعلها
موضع شك أو موضع انكار . والمهم هو أن ندرك مقدار النجاح الذي
أصابته هذه الفلسفة في تحقيق منظوراتها وتادية أغراضها . وليس
المهم هو أن نغتنم الى ما وراءها من تأييدات عقلية لبلورات دينية أصيلة .
فالعقاد رجل يعمل في حقل الفكر العربي متأثرا بعقيدة الاسلام كأي
فيلسوف غربي مسيحي يستمد كيانه من الملامح الدينية . ويزيد العقاد
بطبيعة الحال ان يعلم ما في الروح الغربي من عدا جلدري لكل معتقداتنا
وما يكنه الفلاسفة والمستشرقون والادباء لمعالم فكرنا العربي من ازدراء
واستصغار .

وقد تكون حماسة العقاد القومية سببا في احساسنا بما تسبغه
هذه الحماسة على فكره من التعصب وعلى فكر قرائه من التخوف .
ولكن أشد أنواع الفكر الفلسفي اغفالا هو الذي يفشل في استخلاص
النظر العقلي البحت من شوائب الملابس التي تتعلق به عادة وتبعث
في جوانبه حرارة الوضع وطابع الظروف .

وكنت الآن أسترسل في عرض الموضوع بغير أن أمسك مباشرة
بمسائل الفلسفة العقادية ذاتها . ولكن هذه المقدمة لا غنى عنها كمدخل
الى الفلسفة العقادية لا لمجرد النظر الى مقدار ما أدته هذه الفلسفة
في خيبة الدين بالتحليل والتأيد بل لكي نغتنم منذ الآن الى التحولات
التي تمت على يد العقاد في النظر الديني ذاته . ان الاسلام الذي ورثه
العقاد عن أبويه وعن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يختلف عن

الاسلام الذي نتسلمه اليوم على الصحف التي دبجها قلم العقاد .
لقد تسلم العقاد زاد الاسلام وتسلم معه فطنة محمد عبده وروح جمال
الدين الأفغاني . فلم نلبث أن عرفنا التفكير كفريضة من فرائض الدين
ولم نلبث أن ظهرت أمام عيوننا معالم الديموقراطية الاسلامية وحقوق
المرأة وكيان الانسان ودقائق الفلسفة القرآنية على نحو لم يسبق له
مثيل في اللغة العربية . لاشك في 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 نجيب محمود العقاد .

لقد تسلمنا اليوم من العقاد اسلاما آخر .. اسلاما يعتمد على
التشخيص والتجسيم .. اسلاما يقيم التماثيل 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 امام الله وامام الضمير .. لقد تسلمنا
من العقاد الاسلام . وقد تبينت شخصياته وشخصه واتضحت معالم
أبطاله وملامح رجاله واستوت لنا أدوات التمهيد 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 أو
فلنصمت صمتا حميدا . والصمت أحمد .

والعقاد حين أراد أن يفكر في الاسلام لم يفكر فيه إلا بوعي الرجل
العادي الذي يلتبس في الإيمان مجسماته المادية وأشخاصه الحقيقية
المائلة . أن محمدا عليه السلام ثم أبا بكر وعمر وذا النورين ومعاوية
وعلى وأبا الشهداء وخالد .. كل أولئك قد أصبحوا أشخاصا مائلين
في تاريخنا واقواما حقيقيين ننتمي اليهم وينتمي اليهم أبناؤنا من
بعدنا . ومن أراد أن يتصور الاسلام اليوم يلزم الأضافات العقادية
سيقوى على معرفة القدر الحقيقي لكتابات العقاد عن الاسلام . فانها
تماثيل فعلية جعلت المسلمين يلمسون بأيديهم ويرون بعينونهم كل
الشخصيات وكل المبادئ التي اشتمل عليها الاسلام .

وقد شاء العقاد أن يأتي بنظرية أساسية في الوجود تصمد أمام
جميع الأتظار السابقة ويعتمد عليها في 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 الأوس في هذا الموضوع الخالد المتجدد وهو موضوع الوجود الذي لا يغيره تعير الآراء في الموجودات .

وقد تبين للعقاد بهذا الصدد أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى 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 الإلهية والفلسفة المادية في هذا أن الفلسفة الإلهية لم تفلق الباب ولم تختم الأشكال بأقرار الأشكال وتركزت الباب مفتوحاً لمن يبتغي الوصول عن طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراق للكشف والإلهام .

والمشكلة التي عاناها بفكره المنطقي العتيد هي كيف يظهر الوجود أولاً وكيف يتم تماس العقول والماديات ثانياً . أن الدين يفترض حدوث العالم ويفترض خلق الله لهذا العالم عن قصد وتقدير . فالوجود من هذه الناحية يتصف بالتحتمية . أعني أنه إذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية ولم يخلقه بالصدفة وإنما 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 . إنما هو وجود ضروري جزمي 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 أي حل آخر . ولكنه يضع في نفس الوقت نظرة أخرى تتعارض في جوهرها مع أصل هذه النظرية الحتمية أن الوجود مدبر وضروري وحتمي ومتصل في إطار النظام الموضوع ولكن تفشاه مع ذلك ظروف استثنائية تقصد الحتمية وتوجد مجالاً كبيراً لنفاذ الاختلال إلى جوهر النظام الحتمي القائم . فكل حديد يتمدد بالحرارة . هذا هو النظام الأبدى السرمدي . ولكن هذا لا يمنع أن يأتي ولي 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 بعبارة 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 وتدبير 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
العائدى قابلا للاستجابة لمثل هذه الأحداث وتبرير الوقائع التى تتعارض
مع قوانين الكثافة والزمان والمكان والجاذبية . فالدين يثبت الاعتقاد
فى حتمية الوجود واحتمالته معا .

وقد فطن العقاد لذلك وأراد أن يصف الوجود وصفا أوليا
بسيطا يقوى به مسالك الوجود الحتمى . أراد العقاد أن يؤيد قضية
الوجود وأن ينفى عنه العبث واللامعقولية . فهل الإرادة الالهية هى
التي قضت بأحداثه وهل هى حادثة أو قديمة ؟ ورده على ذلك أن الله
قديم لا يتغير فليس يجوز فى حقه حدوث الإرادة . لأن حدوثها انما
يكون لما هو أفضل أولا هو مفضل 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 ؟ أيسمى هذا تقدما مطردا بغير هداية فى عقل سابق ؟ أم ننكر
أنه تقدم مطرد لنهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟ ان فاقد 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 تعاملًا 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 الداتى 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 الاثبات . ينبغي أن تتوافر لديه حقيقة أولى تشبه البديهية وتحصل منطقها في نفسها وتكون بمثابة الكلمة التي تحمل بساطتها وجوهريتها وإطلاقها 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 الديكارتى . يقول ديكارت أنا أفكر فأنا اذن موجود ويثبت بهذه الجملة وجود الذات العاقلة الذى لا يحتمل الشك . والعقاد يشير الى هذا الانا أفكر الديكارتى أو ما نسميه في الفلسفة بالكوجيتو في عرض كلامه عن النفس والانا 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 فى أحوال الجسد كلها سواء فى نموها أو ذبولها . 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 فى 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 الاثبات . وهو سابق له بالقول بأن الابداع 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 بغنى 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 ان هذه العبارة تقال على نحو مألوف هو « أنا أفكر فأنا اذن موجود » ولكن هذا التركيب يضيع البداهة فى التعبير الأولى ويجعلها شبيهة

(١) عباس العقاد : ابن سينا من 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 اثبات 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 بإرادة مريد . فالوجود موجود تعبير يعنى أن ثمة إرادة 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 إرادة لاعدام العدم . مجرد الوجود يعنى إرادة اعدام العدم . ومجرد الاستجابة هي دليل الإرادة .

كان الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي يقول دائما ، : « ان الحب هو أن تحب لا أن تحب » وكنت لا أستغرب ذلك القول ولكن غري من الاصدقاء اعترضوا عليه . وأجبت عنه بأن الانسان لا يعرف امكانيات القلوب وهي 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 يحب 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 وهي تلبى عن طيب خاطر وفي غمرة حقيقة من السعادة والشوق والغداء .

وكذلك أمر الوجود في وجوده لأن العدم يلبي في الحال وينعدم صاغرا . فيكون مجرد الوجود ارادة لانتفاء العدم واستحالته 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 والعلل والمعلول ؟ اليس الفاء داخل عبارة « الوجود موجود فالعدم معدوم » هي فاء السببية ؟ لا . لا شيء من هذا . . الفاء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الاساسي . . والعقاد هو الذي يقول « اتنا نعطي الوجود الزم لوازمه اذا قلنا انه غير المعدوم » فغير المعدوم هي الشرط الذي لا يكون الوجود الا به . وهكذا تأخذ حقيقته صفة الالتزام 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 بداهة الحقيقة الاولى البسيطة لان الشرطية المطلقة في التعبير لا تؤدي معنى التفسير العلمي ولا تعتمد على التركيب العقلي بل تكتفي بتخصيص الوجود . ويشير العقاد (١) الى ذلك ردا على الاستاذ نقولا الحداد بشأن هذه القضية الاولى فيقول : فالاستاذ يستغرب مثلا قولنا « ان الموجود غير المعدوم » ويتساءل أي معنى تفيده عبارة غير المعدوم زيادة على الوجود ؟ اليس عبارة غير المعدوم مرادفة لكلمة الموجود لا مفسرة لها ؟ بل اليس كلمة موجود أوضح من عبارة غير المعدوم . . فلو أن الاستاذ الحداد كلف نفسه إن يراجع تعريفا واحدا من التعريفات المصطلح عليها لاستغنى عن هذه الاسئلة واعادها الى نفسه . ألم أنها لا تبطل شيئا مما أراد ابطاله .

« 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 لبرابر سنة ١٩٤٨ .

فماذا نفهم من اقرب موصل بين نقطتين الا انه الخط المستقيم ؟ هل تطالبني بافهامك ما هي النقطة قبل ان تسلم بالموصل بين النقطتين ؟ هل تطالبني بتعريف الجهات حول الدائرة أو حول المثلث أو حول المربع أو حول المستطيل اذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الاشكال ؟

« كل ما يطلب من التعريف انه ينفي الالتباس ويحصر الصفة . وعلى طريقتنا نحن نقول ان المكان موجود لانه غير المعدوم . ونقيم الدليل على انه غير معدوم بأنه يقاس ويحتوى الموجود . والعدم لا يقاس ولا يحتوى الموجودات . فلا يسعك ان تقول ان مترا مكعبا من العدم اكبر من قدم مكعبة من العدم . ولا يسعك ان تقول ان العدم المطلق يحتوى جميع الموجودات » .

ولا حاجة بنا الى شرح هذا الكلام . فهو واضح الدلالة فيما يتعلق بالحقيقة الاولى ومدى تخصيصها وشرطيتهما واطلاقها . ولكن هذا لا يمنع تأكيد الاحتمال الجزئى فى أحداث الوجود المفردة . ان الحتمية الشاملة لا تمنع احتمالية الحدث وان قصدية الوجود لا تحسم 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 بالتحتمية المادية فى العصر الحديث . ويخلص العقاد من اثباتاته فى معارضة الحتمية المادية بقوله : « اذا كان هناك فرض أرجح من فرض فى مجال الباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذى يعزز الايمان بالمشيئة الالهية لأن هذا المجال قد رجع 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 للتاريخ الانسانى اتجاهها ولكن لا يمنع حرية الفرد ولا يحول دونها .

(١) عباس العقاد : بين الروحية والمادية - مجلة الرسالة - ١٨ أغسطس سنة ١٩٤٧ .

والحقيقة البينة التي يؤمن بها العقاد هي أن التاريخ الانساني هو تاريخ الفرد في اضطلاع به بالحقوق والواجبات . فكلما توغلنا في القدم رجعنا على التوالي الى ازمئة 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 فنيّا 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 أسراق 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 النزاع الجوانية في الفلسفة . ولكي تكشف عن حقيقة هذا التعاون يجب أن نبدأ بتعريف الكلمات تعريفا يسمح لنا إثارة الموضوع .

ماهي أولا الفلسفة الجوانية ؟ الفلسفة الجوانية هي الفلسفة التي تعتمد على الباطن دون الظاهر والتي تقف عند الجوهر دون العرض . يمكننا أن نعرف الفلسفة الجوانية تعريفا مبدئيا بأنها الفلسفة التي تنكر المحسوس وتقبل على ما وراء الاشياء 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 بصدد العلوم الانسانية أن تقنع بنتائج الدراسات العلمية البحتة وتلتبس دائما لتفسير تصرف الكائن الانساني في الفكر أو في السلوك « ما وراء » 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 الموضع « مهمة الفلسفة هي النفاذ الى ما وراء الاشكال الظاهرية للتجارب الانسانية في مختلف المجالات » . ويضيف الى ذلك رايه 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 الاولية 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 الكونفغو وعلى نظريات دارون وفرويد واقليدس وأرسطو ونيتشه ودستوفسكي 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 المرء وفقا لمنهج التغلغل الى ما وراء الظواهر الذي اشتهره 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 .

ثالثا : أسأل الدكتور لماذا لم يستعرض مفهوم الفلسفة كما تصورها على أقلام فلاسفة اليوم فعلا ؟

رابعا : خطأ جسيم أن يقول الدكتور فؤاد 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 تخلص 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 النفسي والتحليل الظاهري والتحليل الوجودي . ولكن هذا لا يمنع أن يكون علم النفس قد استفاد استفادات كبيرة من بعض التفرعات الظاهرية .

بعد هذا نمود الى الحديث عن محنة الفلسفة الجوانية . فهي تريد أن تنفض يدها من موضوع الفلسفة حين تشير اشارة عابرة الى مسألة التغلغل الفكري والبحث عما وراء الظواهر . انها تريد أن تتخلص من مشكلة ملحة حين تتعرض للموضوع على هذا النحو . وهذا الكلام لا يراد به الا التعميم الذي تنقضه تعميمات من نفس القبيل بمنتهى السهولة واليسر . وفضلا على ذلك فانها تحاول أن تعيد الى عرش الفلسفة مفهومات الثنائية من الانقسام الوجودي الى ظاهر وباطن . وهي محاولة غريبة تطل برأسها متجاهلة كل مساعي الفكر الحديث في اهمال التعارض بين المظهر والحقيقة ، وفي العمل على وصل هذين العالمين بعد كانا (٢) . ولو أننا التمسنا أقوال هيدجر وهو من فلاسفة اليوم في تعريف الفلسفة لاستطعنا أن نجده يقول ان الميتافيزيقا لا تبحث الا في الموجود كما يتمثل بالفعل وأنها لا تبحث في الوجود ذاته حتى يضمن الفكر بناء الميتافيزيقا بالطريقة الأكيدة . وهذا الكلام وارد بالصفحات الثامنة والتاسعة من بحث هيدجر عن : ما هي الميتافيزيقا ؟ في الطبعة الألمانية ،

(١) انظر الأخطاء في كتابه عن اسبنوزا عند خلطه بين الواقعية اللاطونية وبين

الواقعية في العصر الحديث من ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) جان. فال : بحث في 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 كفيفة 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
إطلاقاً 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 تطورا واضحا في موقف العلوم ومناهج البحث
والمنطق ونظريات المعرفة ازاء مشكلات الفلسفة . ولا تستطيع الميتافيزيقا
أن تتجاهل كل هذه الأبحاث وأن تستمر في الاسترسال مع خواطر
شخصية وفردية . لا يجوز أن أؤدي للفلسفة (اليوم) تعريفا حين أنظر
إلى الفلسفة كمجموعة من العبر والأمثال والمواعظ .

وقد أشرت إلى أسلوب الظاهريات في البحث الفلسفي حين قلت
في تعليقي على كتاب ظاهرية الإدراك للأستاذ مورييس ميرلوبونتي
السابق : « وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهري أو الفينومينولوجي هو
الاداء 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 يعنى بعبارة أخرى
أنه ينبغى الاحتفاظ بعملية الإدراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج
تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحمولات عمومًا
ينبغي التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلا إلى
إقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجى .

ألم يخطر على بال الفلاسفة 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 شفתי
موناليزه . فقد وقفت موناليزه أمام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها :
هذا يكفى . لا ضرورة للعودة بعد اليوم . فقالت موناليزه : اذن هل
تمت اللوحة ؟ فأجاب دافينشى لا . . . لقد بدأت . وبدأ الفنان الكبير
يرسم الصورة مستعينا بخياله تسع سنوات أخرى حتى تمت اللوحة .

ولن ألق 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 زمنا طويلا من
أجل تبين أصغر الملامح السطحية .

أما الدكتور فؤاد 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 ازدادنا 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 نقي 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 .

ويحتاج 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
المشوق والحب فى الطبيعة أم مظاهر الفكر ؟

قد أشار سارتر فى السطر الاول من كتابه عن الوجود والعدم

الى أن اختفاء الثنائيات هو التقدم الذى حققه الفكر الحديث . ومعارضة هذا التقدم هو محنة فلسفات الجوانية الشائعة على الاقلام هذه الايام . ولعل قدرتنا على تخطيها تنبع من اشتغال حقيقى بأعباء الفكر والنظر والتأمل . ذلك أن الفكر الفلسفى 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 : اصول عقيدة وفلسفة ثورة

تأليف الدكتور عثمان أمين

لست أدري كيف أستطيع أن التقى بالدكتور عثمان أمين فى عرض هذا لأفكار الجوانية التى أوردها بكتابه . كيف أقرب من آرائه وأفكاره وبينى وبينه عدم اتفاق أولى حول مفهومات الاشياء وتصورات الفلسفة ومعانى الكلمات ؟ وكيف اختلاف واحد من هذه الاختلافات لكى يبعد 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 . فانا شخصا برانى فى تعريف الدكتور عثمان أمين اذا تمعنت فى كلماته وأوصافه . ولكننا قضينا سويا أوقاتا 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 جعلتنى أفلح فى فهمه وفى اعتياد أسلوبه وكلامه . ذلك أننى كنت التقط الوقدة المباركة فى ذهنه من حرارة الوجد الصوفى على جبينه وكنت أستطلع تركابه وارتباطاته بالناس والاشياء من حوله فأدرك مدى لهفته الحقيقية على ابراز مكنوناته .

ومن برانيتى بغير شك أننى لم أعترض عليه يوما فى كلمة . ولكن ليست هذه البرانية هى السبب فى الوقوف موقفا موضوعيا حيال ما قد يغلب على ظنى أننى لا أوافق عليه . أليس بفضل هذه البرانية أننى

أكتشف في جوانية الدكتور عثمان أمين بعض اللوحات التي تكمل جملة ملامح الفكر والروح والادب والتي تقف من بينها كضرورة تملئها الاحتياجات والتطلعات ؟ لا شك في ذلك . وبرايتي هي التي تعينني على صلة الود والمحبة في غير صدام عقائدي أو مهني ضد الدكتور عثمان أمين . والدكتور يصير على برانية البرانيين وعلى جوانيته أمامي . وأنا لا أشعر بما يضربني وفقا لمقاييسي . أما هو فقد حول الجوانية الى عصبية والى طريقة أو فرقة والى مذهب يقاوم ماعداه . والغريب هو أن تنفد برايتي في جوانيته وأن تعيد حراجه الى أغمارها وأن تتخلص هذه البرانية التي املكها من النزعة الطائفية والتشيع المذهبي التي يظهرها ويبطنها في آن معا . ولولا برايتي 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 الآخر 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 . انني 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 يكتفى الدكتور عثمان أمين باعتبار الجوانية أحد مجالات النزوع الصوفي أو مجرد قدرة على اكتشاف الذات في كل أوجه الحياة والفكر . لا . لا . لا يكتفى 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) أنظر 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 امكان 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 يكفي بهذا ويحاول استثارة الزوبعة حول الجوانية بوصفها الفلسفة الاصيلية والصحيحة بل والوحيدة أيضا . وكل ماعداها فاسد براني . ولا شك أن الدكتور استغل المعنى الشعبي الذي يضفيه الناس عادة على كلمة البراني أحسن استغلال وحاول أن يعيب كل ما هو براني بنفس الاشتمزاز الذي تثيره هذه الكلمة في قلب السامع .

وأنا لا أرى في هذا كله فلسفة وخاصة اذا كانت فلسفة تحافظ على نقاء ما هو خالص جواني في الانسان . لا أرى من الفلسفة في شيء أن يندفع أساتذة الفلسفة الى الحماس من أجل مفهومات سيختبرها الزمن خاصة وستخضع لمقومات البحث . فاذا تعدى الحماس الى نطساق المبالغات في الاستخفاف بالمسائل الجادة الخطيرة من اجل طموح مذهبي محدود الأجل كنا كمن يناقض أبسط بسائط الحرص على كرامة العلم الذي نتشيع له .

واذا راجعنا مقال الدكتور عثمان أمين عن كتاب نداءات الى الامة 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 أسساً لنظرة الانسان الى العالم . وان ما هو جواني وأصيل فينا هو النور الذي يضيء لابصارنا واعين كنا أو غير واعين جميع الاشياء في السماء وعلى الارض » .

فلماذا يحرص الدكتور عثمان أمين على تحويل فكرة الصدور عن الذات في كل شيء الى مذهب وإلى أصول عقيدة ؟ ولماذا يحاول الدكتور أن يجرح ما عداها من النظرات الفلسفية بهذا الاسلوب العنيف ؟ فيقول الدكتور مثلا : ان النظرة البرانية المألوفة هي مصدر الالتباس في فهم المشكلات الانسانية العديدة . والدكتور في سبيل مناصرة الجوانية يصيغ الاسماء بطابع خاص فيتكلم عن العلميين أو السلبيين عند ياسبرز في غير اللغة التي يقصد اليها ياسبرز ويحور الدلالات الخاصة بالكلمات حتى تخدم أغراضه البرانية وحتى تتجه بأضوائها الى مؤازرة أفكاره .

(١) عثمان أمين : نداءات الى الامة الألمانية - تراث الانسانية - مارس ١٩٦٤ ص ١٦٤ .

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
الابعد . 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 الوجود ولكننا نفترض انه انزل بجوانيته
الى حد اهمال التعاطف البرانى مع الظاهرات والاشياء والى حد
استغراب الفكر القائم أساسا فى العصر الحاضر على الملامح البرانية .

فالوعى والذات والانا والضمير . . كل هذه المسميات لا وجود لها
بغير ارتظام بوقائع الوجود المادى الجزئى المحسوس . لا يتكون الوعى
الا بتكوين المدركات فى خلد الانسان . وموضوعات التفكير والادراك نفسها
ينقصها القصد الذاتى المنبعث من الوعى للالتحام الجوانى فى شكل وعى

(١) مؤلفات جابر بن حيان العربية - نشرة عالميارد - جزء اول - مكتبة جوتنر -
باريس سنة ١٩٢٨ - ص ٦٥ - ٦٦ .

معين • وبعبارة موجزة صريحة لا ذات بغير موضوع ولا جواني بغير براني •
ولا يظهر الوعي الا بملامسة الاشياء والتعود على التفكير فيها •

وهذا الافتراض النظرى ينبني عليه امران : اولهما أن تماثل الوعي لدى الافراد فى جماعة ما لا يتم بناء على نسق قبلى تخلق على شاكلته الذوات • انما يتماثل الوعي لدى الافراد العديدين وفقا لتماثل الانطباعات لدى هؤلاء الافراد العديدين من جراء التقائهم عند مسميات 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 وذاك 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 تحقيقه 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 ذاك بالظلم • والا فلماذا أعطى الرسول كلمة العدل كل ما تدل عليه فى مقارنتها بالصلاة من فاعلية وإيجابية ووقوع فى العالم وتغيير فى الأحداث 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 والبقاع والآراء • وكنت أود أن ينتصر الدكتور عثمان أمين لجوانيته فاذا بكتابته 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 تعلو فعلا على تشيع المذهبية كما أراد لها الدكتور عثمان أمين جوانيا أن تكون • فهو يقول : « فأقول ان الجوانية

عندى فلسفة .. وخير من هذا طريقة فى التفلسف ولا أقول انها مذهب .
لان المذهب شأنه أن يكون مطلقا قد رسمت حدوده مرة واحدة . وحسبست
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 رؤية روحية ، .

ولا شك أن اسقاط الجوانية على معالم الفكر العربى والاسلامى جعل
منها شيئا ثميناً وأبرزها إبرازاً مفيداً . ولكن أهم ما ينبض به احساس
الدكتور عثمان أمين هو تحققه من وجود الضمير الانسانى تحققاً يكاد يكون
مباشراً وملموساً . يحس الدكتور عثمان أمين بأن الضمير حقيقة نحس بها
كما نحس بالحديد والزلط والنحاس . ويجىء تفكيره كما لو كان ايذاً
باكتشاف غلبة الضمير على كافة ملكات العقل الانسانى .

ويمثل هذا الاتجاه بمفرده الشيء الكثير . ولو عنى الدكتور بإبراز
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 شيء ثمين من خلاصة
الفكر مستوحياً قدرات الضمير بوصفه الملكة الاولى فى وعى الانسان ...
لاستطعنا أن نقرأ جوانية الدكتور عثمان أمين فى سعادة أكبر فعلاً .

ولم يكن على الدكتور الا أن يتابع ما بدأ به . لقد تحدث عن الدوافع
التي 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 البيئية المصرية القديمة أيام المصريين القدماء .

فقال : « والعارفون يعلمون أن البيئية 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 بالله واحد منزّه 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 فى دينهم وفى أخلاقهم جوانيين حقا يحكمون على الأمور أحكاما أخلاقية نفاذة ويجعلون للغيبي وللمثل الأعلى مكانا ملحوظا فى أفكارهم وتصرفاتهم ويهدون الى العالم القديم أقدم تعبير لقوى عن معانى الصدق والحق والاستقامة والعدالة .

« وقد أفصحت جوانية المصريين القدماء عن اشاداتهم بالايمان والاخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق . فهذا واحد من أعيانهم يدعو الى اطراح مظاهر التقوى وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه بأن يتلطف فى الحديث مع الناس لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة . وفى الدولة الحديثة ترى المشاعر تدق وتلطف فلا نعجب حين نقرأ على قبر واحد من أعيانهم : ان الله فى قلب الانسان . . ويقول العلامة ارمان ان هذا التصور المصرى القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم الضمير . ومن هذه الجوانية الاصيلية فى الدين والاخلاق حق للعالم برستد أن يقول : « ان عقيدة الحساب تثبت ان مصر أول بلد فى العالم استيقظ فيه ضمير الانسان » .

وقد أورد الدكتور عثمان هذا الكلام بغير استنباط ما كان ينبغى له استنباطه سوى مجرد المقارنة بين المصريين القدماء والمصريين المحدثين . لم يوقف هذا الكلام شيئا فى عقل الدكتور فيما يتعلق بتاريخ الجوانية . ولو أنه أراد أن يتابع فى تاريخ الفكر البشرى هذه الحلقة وحدها بما تحمله من دلالات ومن مؤديات فلسفية لاستطاع أن يسير جنبا الى جنب مع مين دى بيران وأن يبتكر تيارا ينقصنا بالفعل فى بلادنا اليوم . ومين دى بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) قد اهتم بجانبى الفلسفة الميتافيزيقية وعلم النفس وثار على الفلسفات الحسية وعلى علم النفس المادى الخاص بجاندياك وكابانى وتطور تحت تأثير فيشته وكانط بالمثالية والارادية النفسية الى أن أصبح أشهر علم فى الفلسفات الذاتية .

كان يمكن أن يقارن الدكتور عثمان أمين بين مفهومين فى التاريخ الفلسفى : المفهوم العقلى والمفهوم للجوانى . أما المفهوم العقلى فيقوم على أساس اعتبار فلسفة اليونان نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على العقل . وأما المفهوم الجوانى 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 الضير في نماذج حية ومشاهد إيجابية من التفكير المصرى القديم سيكون مدعاة الى تقوية الفلسفة الأخلاقية التى ارتبط بها السلوك والتى ارتكنت إليها مفهومات الحياة . ومن هذه الأولويات كان فى مقدور الدكتور عثمان أمين أن يكون جوانيا أصيلا راسخا .

(٨) ألبير كامو . . محاولة لدراسة فكره الفلسفى

تأليف : الدكتور عبد الغفار مكاوى

أسعدنى 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 وسيغطى نقصا كبيرا فى 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 النبذة الفلسفية داخل السياق الأدبى ويعرفون ما للشكل الأدبى والفنى من أهمية فى تقريب وتوضيح الموضوعات الفلسفية . لذلك لن يكون غريبا بالنسبة إليه أن يدرس فلسفة كامو من آثاره الأدبية . وكنت واثقا من أن الدراسة التى تصدر عن قلمه ستفى بهذه الاحتياجات المستحدثة فى حياتنا الأدبية .

ولابد أن أشير مقدما الى أن الكتابة الأدبية واختيار النماذج القصصية والمسرحية لدى الفلاسفة الكبار لم يرد عبثا . فهو اتجاه له فكرته وأصوله أعنى 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

شتى حالاته وظروفه • ولما كانت المسرحية والقصة هما النموذجان الأكثر قربا من قلب الانسان العادى وعقله فقد استطاعت الوجودية استغلالهما أحسن استغلال •

ثانيا : نشأت الفلسفة الوجودية كبديل عن النزعة الانسانية التى سادت الادب الفرنسى والفكر الاوروبى عامة حتى سنة ١٩٣٠ • ومن ثم فقد ورثت الوجودية أكبر قضايا الانسان الحديث وهى مشكلة السلوك الفردى وبناء المجتمع • وليس من السهل أن يعالج الفيلسوف الحديث مشاكل الاخلاق ومشاكل الوجدان الانسانى الا على ضوء النماذج البشرية التى تحيا داخل الاعمال والمؤلفات الادبية • اذ يلجأ الفيلسوف الاخلاقى عادة الى الشخصيات التى يخلقها كتاب المسرح والروائيون من أجل إبراز جوانب السلوك الانسانى التى تعوزهم فى مضمار الفلسفة الخالصة • ولا مندوحة عن اللجوء الى هذه الشخصيات لأنها تتحول مع الزمن الى نماذج حقيقية حية • فالواقع أنها نماذج مقطعة 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 التى وضعها فلاسفة الوجود أنفسهم بحيث تمس فى جوهرها وجهات نظر ميتافيزيقية بحثة • 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 البير كامو ذاته وبعملة الأدبى • وينبغى ملاحظة ما ورد فى كلامى السابق عن البير 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 : الادب والميتافيزيقا - مجلة العصور الحديثة - ابريل ١٩٤٩ •

آرائه المعطاة .. لا .. لا .. لا يخطر هذا على بالك لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقي 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 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 الادبية 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 الادبي عند أصحاب المواهب كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهمونا . فالقصة التي يؤلفها والرأى الذي يرثيه كان يمكن ألا يكونا . 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 ألا 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 الادبي 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 إطار 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 مكاوى للتمهيد لأفكار كامو . ولكن دراسة الثالث المرفوع في المنطق لم تكن ملحة الا من أجل الإشارة العابرة - لا الدراسة المنطقية المطولة - الى احتمالية ظواهر الوجود المادي ومظاهر الحياة الانسانية من خلفها . ورغم كل محاولات الدكتور مكاوى 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 ديكارت • 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 النهائي من نتائجها فقد ابتدعها ديكارت وأثر كامو أن يحذو حذوها • وكلمة مقال التى تتقدم اسم المنهج ذات دلالة تعبيرية من حيث دلالتها على الارتباط بما هو عام أولا وعلى ما يحتمل أن يترتب بعرضه على بعض في سياق العبارات الأولية ثانيا •

لهذا نستطيع من ناحية أخرى أن نقطع بوجود رغبة أصيلة لدى كامو في تنمية أفكاره وعملياته العقلية تنمية بسيطة تعتمد على أولية العبارة • ويؤكد هذا اختيار كامو للشكل الادبي لقصته عن السقطة • ان كتب ألبير كامو كلها تعد مقالا على المنهج لمحاولتها المستمرة في لمس معالم جديدة في 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 مكاوى في تناول المسائل المتعلقة بفكر ألبير كامو الفلسفي • فلسفة كامو الوجودية هي التمهيد المنهجي لفلسفة الوجود • ويمكن أن نقول انها حجر الزاوية في التفكير الوجودى المعاصر • وفلسفته خطيرة لا يقربها المرء كما يقرب أية فلسفة من الفلسفات • • واذا لم يفتن 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 ألبير كامو وكأنك تتحدث عن شخص آخر بالمرّة •

والبناء المسرحي والقصصى والكلامى عند كامو غير منفصل عن فلسفته • ليس هناك شيثان فى أعمال كامو أحدهما أدب والآخر فلسفة • عمل ألبير كامو الفكرى وبناء أعماله الكلامى لا يتفصلان • ولو شئنا مثلا أن نتحدث عن قصة الغريب لما وجدنا مفرا من اعتبار شكل

القصة ذاته من حيث هو تسلسل احداث ووقائع بصورة معينة ومن حيث هو استعراض للإبالية البطل حتى يصدر عليه حكم الاعدام فيجد اهتماما كبيرا بين يدي القسيس في النهاية قبل اعدامه لأن ينطق بكل ما يعتقد .
أى أن مرسومه 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 فى ابلاغ هذا العالم حقائق الامور . لماذا يصير مرسومه على أن يقول للقسيس كل ما قاله ؟ انه يعلم أن لاجدوى على الاطلاق من هذه الكلمات التى نطق بها أمامه . ولكنه لم يبدأ يحس بالرغبة الصادقة فى أن يكون معلما الا عندما بلغ درجة اليأس المطلق من هذا العالم .
فأول سبيل الى صراحة الانسان فى العالم هو اليأس . كيما يقول الانسان ما يعتقد صراحة وما يرى أنه الحق لا بد أن يصير يائسا تماما من أى شيء فى الحياة . وهذا البناء القصصى نفسه جزء من بناء الفكرة التى يرويه المؤلف .

وليتنا نلاحظ أيضا أن التأليف المسرحى ليس مسألة سرد كلمات . لا يتعامل المؤلف المسرحى أساسا بالالفاظ والعبارات . يكون تعامل المؤلف المسرحى بتحريك الشخص الحية الماثلة بالفعل فى اطار مسرحياته . ان ما لم ندركه فى عالمنا الادبى والفنى والثقافى حتى اليوم هو أن الكاتب المسرحى لا يشتغل بالكلمات مثل أى كاتب آخر . انه يشتغل بتحريك الاشخاص فى المسرحية التى يؤلفها . لذلك من العبث فى مثل هذا الموقف أن نستند الى كلمات المؤلف واهمال الحشد الحركى للاحداث الذى يعبر تعبيرا صادقا عن أدق تفاصيل الفلسفة التى يعرضها الكاتب . فلا يمكن مثلا أن أستعرض مسرحية « سوء تفاهم » محاولا تأكيد بعض عباراتها بينما تزخر الاحداث ذاتها بالمناسبات ذات الدلالات الفلسفية الحقيقية . فتتجلى أمامنا بوضوح عرضية الحياة العسابتة من عودة الابن الى أمه وأخته من استراليا بعد غيبة طويلة أعد فيها ثروة طائلة ليلقى الموت مسموما بفنجان شاي تقدمانه اليه بقصد قتله . ثم تنقلان جثمانه فى 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 الذى تديرانه كنزير عادى من أجل الدعابة . من ناحية أخرى يتقدم ببطاقة مختلفة الاسم الى أخته التى تسجل بيانات عن شخصيته كنزير فى دفتر الزائرين فتكتب البيانات المعطاة اليها دون أن ترفع عينيهما للقاء عينيه . لأنها تجد الشجاعة فى وضع السم لمن لا تلتقى عينها بعيونهم أكثر ممن

تتقابل نظراتها مع نظراتهم • والمعنى الفلسفى الحائر فى ذهن البير كامو هنا ليس خفيا • فالتنظرات التى يتبادلها الناس ذات دلالة تمس أعماق الكيان البشرى • ولو استطاع الناس يوما أن يبلغوا درجة التفاهم الحقيقى لحقت ويلات البشرية (١) •

وهذه نقطة انطلاق كبيرة فى فلسفة كامو لا يمكن الإشارة إليها 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 لوبيه الذى أشار الدكتور مكاولى الى كتابه عن كامو فى ثبوت المراجع وفى غضون دراسته أيضا • يقول دى لوبيه • « أن أسطورة زيزيف والمتمرد يواجه كل منهما الآخر فتظهر من ثم تناقضات أخاذة : انكار القيم من ناحية وإثباتها من ناحية أخرى • كل شيء مسموح به من ناحية وكل شيء غير مسموح به من ناحية أخرى • وتعارض اللاابالية والحب كما يتعارض التوزع والوحدة والكف والكيف • فاذا طلبنا من كامو أن يختار أجاب بأن ثمة تواصلا أو ارتباطا بين وجهى مباحثه » (٢) •

ولا أنكر أن الدكتور مكاولى 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 جانباً تحسبه كل شيء ويتبين لك بعد قليل أنه لا يعدو أن يكون انعكاسا مؤقتا لموقف تتحتم متابعته 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 الخالصة لا يمكن الاستغناء عنه كملحظة أولى • وهى نفسها الشك المنهجى 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 ديكاوت • ووضع الفلسفة منهجيا موضع النقد على طريقة كانت فى نقد

(١) انظر كتاب الدكتور مكاولى ص ١٧٢ - ١٧٣ •

(٢) ص ٧٥ من الطبعة الاصلية الفرنسية •

(٣) الجهل 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 • فثمة تناقض ولكنه تقدم كذلك • وعلينا أن نلاحظ - كما يقول لوبيه (١) رغم ذلك : ان الافراط فى الشك يتبدى بوضوح فى أسطورة زيزيف • ولا يمكن أن يلتقى الوصف الأمين للرفض بالشك المنهجي وإنما يغمره ويتجاوز • لأن الانكار العابت يرفض القيمة من حيث هى قيمة متغفلا بذلك الطريق فى وجه أى تسلل يتم فيما بعد • غير أن أسطورة زيزيف ضمننت قيمة واحدة هى الوعى أو الشعور • ولهذا لا يمكن أن ترتد هذه القيمة فى أى وقت ضد نفسها • بل انها تظل مخصصة 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 الأساسية الى النمو عن طريق ثورة تمثل الصراع ضد المعاناة 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 •

دائما أن يحتموا بالمبادئ . ويقول كامو (١) : « اننى أعجب بهذه المثابرة وبهذا الصبر المنهجى . حينما لا يتوفر لنا طابع فمن الضروري اذن أن نوفر لأنفسنا المناهج » .

واذا 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 تطفّر 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 الانعزال وعلى عدم الانخراط فى الأوضاع الانسانية . ولا تستطيع الأخلاق أن تشمل الناس جميعا . وتقوم سخرية برنارد شو من قولنا « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » على هذه الحقيقة وهى أن الناس مختلفون فردا فردا . وقد تحب أن يعاملوك بشيء لا يحبون هم أن يعاملوا به . الناس مختلفون فيما بينهم وسلوك هذا مختلف عن سلوك ذاك . 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 كيخوته . ان كل شخص يختلف عن الآخر من حيث الكيف ولا يجدى فى محو الفروق بينهما أى تغيير كمى لاختلاف كل انسان عن الآخر كيفا (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 نتنبأ 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 حاسما 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 اثر سماعها ومعنى ذلك أنه قد فطن الى ما تعنيه الأصوات والصرخات واصداء ارتطام الجسم بالماء . ولكنه لم يحاول انقاذ المرأة التى ألقت بنفسها الى الماء من فوق الجسر فى الواحدة صباحا .

كان قد غادر بيت صديقه فى هذا الوقت وعبر الجسر فى طريقه الى مسكنه . كان جسمه مرويا مشبعا 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 الى اليقين بوجوده ؟ وما نتيجة ما أعمل داخل المجتمع ؟ كل هذه مشاكل فى صميم الفكر الفلسفى لألبر 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 يمثلان أصدق تمثيل الجانب المثالى الروحى 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 والروحانية وأن يشتق لنفسه سبيل المعنويات . ولذلك أقام كامو نظريته على أساس جديد هو الذنب وخطيئة الانسان . 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) السقطة ص ٨٢ .

(٢) السقطة ص ١١١ .

(٣) السقطة 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 اخلاقية 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 كالمثبت .

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 والجبة ومن يحتويه القفطان والعباية ومن تتهدل على جبهته القبعة أو العقال ومن يفضل البدلة والأقمصة . والفكرون والأدباء حاثرون لا يلتقون ولا يلتقى أحد بهم . ولا يلاقون ما ينشدون أو ما يريدون . فإذا تخبطوا داخل سراويلهم الفكرية تبدت حالة من التناقض والتفكك لا مثيل لها في كيان الروح العربى المعاصر وبانت الاختلافات العميقة التى 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 فى هذا المقال فرصة أعرض فيها احدى تجاربى الفلسفية على القراء . فقد استوقفتنى تلك الملامح الاجتماعية أمدا طويلا وظللت أفكر شهورا طويلة فى مظاهر الأزمة التى تمر بها ثقافتنا . وكنت قد رجعت من ألمانيا منذ خمس سنوات فأردت أن أتدخل فى نطاق الفكر والثقافة على نحو مايسرته لى الأمور حتى أسهم فى تخفيف حدة التنافر العقلى من جهة وحتى أقارب بين الجمهور العادى والمثقفين المنتجين من جهة أخرى .

وأعددت فى ذهنى أسلوبا جديدا لاقتحام مشاكلنا الفكرية والروحية . أردت أن أقوم بتطبيق المنهج الظاهرى على المعتقدات والآراء وأن أجعل منه وسيلة لتخطى العوائق الفكرية . والمنهج الظاهرى منهج معرفى يحاول تفسير ظاهرات الوجود والمعرفة . ولكننى خصصت نفسى بدراسة جانب العلوم الانسانية كعلوم النفس والاجتماع والأخلاق من وجهة نظر الظاهرية حتى أكتشف العوامل التى تصلح للنبت والحصاد على أرضنا الفكرية . ووجدت أن الظاهرية تفسر الوعى الانسانى بوصفه وعيا قاصدا أعنى بوصفه وعيا متجها بطبيعته الى الأشياء من جهة والى وعى الآخرين من جهة أخرى .

الوعى 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 التى تتبدى فيها الكائنات والأشياء فانها لا تأتلف ولا تتقارب الا من طريق الأشياء المرئية والمدركات

الحسية • ولذلك فأتجاه الذوات الى الأشياء الخارجية حتمى ويعد من المكونات الطبيعية الأساسية لهذه الذوات • واذا لم يتوافر لها ذلك الاتجاه واذا لم يأت لها القصد فقدت كل حقيقتها لوجودية وضاعت بالتالى كل مقومات الوجود الاجتماعى •

فنظرية تداخل الذوات التى سعت الى تطبيقها على مفوماتنا 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 والتشابك ذهنى تحصل عمليات عالية لتدوير عناصر التفرق والاختلاف لدى جمهور المثقفين • كان المنهج الذى قمت بتخطيطه لنفسى يحثنى على دعوة المشتغلين بالفكر الى الالتقاء حول مفومات 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 حياتنا الفكرية حتى وجدت هوة أخرى تفصل الفكر وجمهور الناس • والتقاء الناس الذين لا يملكون وسائل الالتقاء نفسها حول المفومات والآراء والمشاهد لا تؤدى الى شيء • ستؤدى فقط الى زيادة الهوة لتزايد الالتباس • وستؤدى الانحناءات والاختلافات فى الشعور والفهم الى تعميق الفوارق وتعميق سبل التفاهم والاتصال الروحى بين مجموعات الناس والأفراد • فيلجأ كل منهم بالتالى الى جزيرته التى يجول فوق أرضها حامدا الله على الغنيمة بالاياب • وبعد أن كدت أومن 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 بالمستوى 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 اليها فى كل مرحلة على حدة • وهى فلسفة واقعية لأنها تستمد حقيقة كيائها من

الواقع المائل بالفعل . فالناس حاليا في القرن العشرين يخضعون في تفكيرهم لمبادئ العلوم والرياضيات كما يخضعون لأهواء الفلاسفة والكهان ولرجال النحل الهندية والمعتقدات البدائية والخرافية . قوم يعيشون في عصر واحد وأبناء جيل واحد يتمتعون بصور شتى متضاربة من أساليب الفكر والنظر . فالتعددية تستمد مقوماتها من حقيقة الوضع القائم بالفعل وتسعى بالتالي الى النفاذ الى عقل الانسان عن طريق المنطق الذي يتقبله ذلك العقل . يمكنك أن تفكر وفقا للأقيسة الإرسطية أو الديالكتيك السقراطي وأن تستخدم القضايا التركيبية الكانطية في الوقت نفسه الذي يتطلب منك استدعاء منطق بيرس وجون ديوى وكوين . ويمكنك أن تجعل فكرك يتخذ روحه من قوالب الجدول البيزنطي وأن يتدحرج الى الأفهام في أسلوب الخطاب الحكيم السدهاني . فليس لنا أن نرسم خطوطا مستقيمة في كون دائري أعوج كما تقول سيمون دي بوفوار على لسان إحدى شخصيات قصتها عن المثقفين . ولا ينبغي أن يتجمد المفكر في قوالب بعينها في الحياة أو أن يختط لنفسه أسلوبا لا يحيد عنه وطابعا لا يقبل الانصراف الى سواه في عالم متطور متشعب موزع .

... والتعددية في الاصطلاح الأوربي هي البلوراليزم . ولا ترجع كل أمور الحياة وفقا للتعددية الى أصل واحد بل الى أصول متعددة . ليس هناك أصل واحد للوجود كما أنه ليس للوجود أصلا . أي أن التعددية تعارض الفلسفة الواحدة التي تأخذ العالم ككل واحد مهما اختلفت مظاهره . وهي ترفض أيضا الثنائية التي تضع العناصر المتضادة كأصل في طبيعة الوجود . لذلك تعني فلسفة التعددية أو البلوراليزم أن عناصر الوجود الأصلية التي ترجع اليها كل الموجودات متعددة . لم تثبت الحياة اذن من نواة واحدة بل من نوايا عدة . وكما تختلف وتنوع المصادر التي ترجع اليها الحياة تختلف وتنوع أيضا مظاهر تعبيرها وانعكاساتها . فهي بذلك تؤدي حقائق جزئية مبعثرة وتبرز جملة مستويات كثيرة متفرقة وتدل على جوانب شتى متغايرة . ومن هنا قالت التعددية ان 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 التعددي للوجود قديم قدم التفسير الواحد والائيني . فالفلسفة اليونانية عرفت ارجاع الوجود الى عنصر واحد كما عرفت وضع حقائق الوجود في قالب دياكتيكي ثنائي . وكذلك عرفت الأسباب العدة والعناصر الكثيرة للوجود .

ولكن ليس المهم بالنسبة الى الموقف الذي انسقت فيه هو نظرية

التعدد الوجودى . المهم بالنسبة الى هو نظرية التعدد المعرفى . أعنى
أله من الضرورى أن نقر 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 وهي تخضع لآلوان
شتى من المنطق والأصول . وتاريخ الفلسفة نفسه ليس الا مجالا كبيرا
لسرد جملة الفروق الجوهرية بين مراحل المعرفة الانسانية من عصر الى
عصر يل وفى العصر الواحد نفسه . وفى الوقت الذى تستملح 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 وبوذا .

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 أوفيتش 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
التي 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 نستطيع أن نتبين وسائل النفاذ الى عقول الناس وجمهور المستقبلين
على الانتاج الفنى والثقافى .

الخطوة الأولى اذن هى اكتشاف أسلوب التفكير ومنطق الفكر العادى

لدى الأفراد والفئات • وبينئذ يمكن أن نصوغ انتاجنا على النحو الذى يتلام مع كل فئة ومع كل جماعة • والتعددية هى دعوة فلسفية لتجريب استخدام مستويات مختلفة فى الانتاج والتأليف من أجل ارضاء كل الأهواء والرغبات • لابد من استيفاء حاجات الناس الى التطلع وقهم 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 بأحاساسات حضارية شديدة الامعان فى العمق والأصالة وأن يعود فينظم الأشعار فى المعانى القرية المتداولة والصور الريفية • والفلسفة تستطيع أن تناطح مرة أقصى آماذ الفكر العقلى المنهجى المنظم وأن تقترب مرات من البساطة التصويرية ومن الرمزية والايماء اللازمين فى حالات مواجهة العقائد والأفكار الأليفة •

التعددية اذن فى رأينا هى الحل الوحيد لاشكالات الثقافة المعاصرة ولأزمة 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

تصب الحل 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 عندى

انت ان قصرت قالوا شاعر بالزور يطرى

ما لذا العقاد والتقريد وانتقريظ يقرى
انه يهرف بالمدح ولكن ليس بدرى
غاملا الاقفاض يا جيبون طفرا اى طفر
وقل العقاد لا يخطئ فى تعريف قدر

وكذلك صلاح طاهر استطاع أن يصور بعض لوحاته متبعا
أسلوب التجريد الشديد المقارب لمقولات الفلاسفة وأن تنطق بعض لوحاته
بصوفية تشبه صوفية الدراويش والموالد • وكان الشجاعى قادرا على أن
يشجى بموسيقاه كافة الأوساط والفئات • وجدوى التعددية انها ستجعل
الناس جميعا يحصلون على الألوان التى تلائم ميولهم وأذواقهم من الثقافات
المفروضة •

فهل لنا فى أولئك قدوة وهل أن أن نعطى ما لقيصر لقيصر وما لله

لله ١٩

خاتمة

١ - 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 تلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغباتهم الخاصة . بل ان الجماهير لتعجب أحيانا من أن قوما من ذوى المكانة يحرصون على أن يجمعوا 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 الذي لا يخلو منه طعام ؟ .

وكلمة فيلسوف في الأصل اليوناني 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 لأرائهم وبراهين على صحة هذه الآراء • لذلك قال هيدجر بل الفلسفة حكمة الحب •

وقد ظهرت هذه العادة العقلية عند اليونان الأقدمين 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 المبني 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 شئ لمقاييس العقل الجافة ولا تحاول التغاضى عن مقتضيات عالم الفكر الخالص وتلك تتمثل الحياة فى أسلوب صوفى وتتعلق 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 بونتي وأير وجيلبرت رايل •

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ولكن أين هو الرجل الذى ينتمى الى إحدى 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 أن الفلسفة تزاحم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغيرة 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 أموره بمنتهى العقل والاتزان . 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 الالمام 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 يمثلها الناس فى عالم الفلسفة . ولا يضيف علم من العلوم على صاحبه من الفضيلة ماتضيفه 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 تستطبع الفلسفة أن تهيب الطمأنينة وأن تزيل ما يعلق بنفسه من آثار مظاهر العيش بالفلسفة سبيل الى شيوع الطمأنينة في النفس الى جانب ما تقدمه لدارسها 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 مجالا 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 الأعلام 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 الشبابة الرغبة في الالمام بأكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود وتشبع تطلعاتهم 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 فضولى بكل معاني الكلمة يود معرفة أوسع من النطاق العادى الذى 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 تلتقها بحكم الاخطار التي تحيط 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 اقصى 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 محظورا لا يتعدى فروع بحثه . ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلفوا اختلافا شديدا حول مهمة الفلسفة الحقيقية وصار من بين مهامهم الكبرى أن يتنازعوا حول مفهوم الفلسفة ، انهم لا يكفون عن النقاش والجدل عما اذا كان للفلسفة أن تشغل بهذه الموضوعات الى جانب موضوعاتها الأصلية . أو بمعنى أصح أنهم غير متفقين اطلاقا بشأن المهمة التي خلقت الفلسفة من أجلها . والسؤال الأول الذي يرد على أسنتهم وأقلامهم هو ما اذا كان للفلسفة أن تشغل أبنائها بكل هذه الأبواب التي خلقتها ورغباتهم 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 وراثتها . 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 الفلسفي 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 اعتقد أن التقدم الذي أحرزته العلوم الاستقرائية في عصره يعتبر دليلا على صدق المنهج الاستقرائي وأن الميتافيزيقيا تمر بفضيحة ضخمة لانها لا تملك مثل هذه المناهج المستحدثة .

وحاول كل من برادلي وبوزانكيت في انجلترا أن ينقلنا الميتافيزيقيا من هذه الفضيحة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصوري وجعلا المنطق الجديد مقترنا بالحقيقة . فهما لا يسمحان بانفصال المنطق عن عالم الواقع ويريان أن المنطق يلبس جسم عالم الواقع لحما ودما ، فجاءت سوزان استيبنج وأعطتهم اسم المناطقة الميتافيزيقيين ووصفتهم بأنهم كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العقل الذي يعرف وبين الموضوعات التي تتعلق بها المعرفة .

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة فأعقت الفلسفة من جميع المهام وقالت ان مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة هي دراسة الكلمات ومعرفة دلالاتها والنظر فيما اذا كانت الألفاظ تؤدي المعاني 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 انصببت الفلسفة على دراسة الجمل التي تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التي تضمن سلامة الأداء اللفظي لبعض المعاني المطلوبة .

من هذا كله نرى أن الأسباب التي كانت تؤدي الى الرغبة في دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التي أخذت تتابع في ميدان الفلسفة . لقد أصبح الاتجاه الى الفلسفة بغير مبرر وصار اتجاهنا الى دراسة الفلسفة والاستمساك بها محتاجا الى تفسيرات أخرى سوى التي تقدم ذكرها . ولا ينبغي الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية التي سبقت الإشارة اليها . فهي منتشرة بين المفكرين والشباب وموزعة في بلاد عدة . ومدارس الوجودية التي تخطت الحدود الفرنسية والألمانية صارت موجودة في كثير من الدول . وكذلك مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقي فقد ظهرت في النمسا وانجلترا وأمريكا واتسع المجال أمام البراجماتزم أو النفعية فصار لها أنصار داخل انجلترا وفي 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 في أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وانما يرون أن الفلسفة لا تخطئ اذا استجابت للثمرات الطبيعية التي تنشأ في 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 في نفوس المقبلين عليها وتدفعهم الى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء الى إحدى الفئات . فالمشتغل بالفلسفة لا يحق له أن يبقى في موقف المحايد ازاء كل ما يجري حوله . انه مرتبط بالتفسيرات التي تعطيها الفلسفة وعليه

أن يتقدم بحلوله وأفكاره في كل ما يظهر من المشكلات . وليس له أن يظل مكتوف الأيدي ازاء 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 ازاء المشاكل الخطيرة التي تسوقها اليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع ما يمكن الى أي المدارس ينتمي . وهو ثانيا مضطر الى الاستفادة من هذه الهبة الطبيعية التي تزفها اليه الفلسفة وهي الحرية .

لهذا ظلت الفلسفة منقسمة الى مذاهب وفئات ولهذا أيضا اقبلنا على الفلسفة واصبحنا من رجالها وكهنتها . لم نتركها على الرغم من الأزمات التي مرت بالفكر العربي المعاصر ولم نجاهد طويلا من أجل استيفاء كل مستلزماتها لتظل أعلى من المناهج والتقسيمات . اننا نلمس فيها حرارة الفكر وقداسة الرأي ونشعر بأنها أرفع من العداوة والبغضاء . والعصر 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 التخلي عنه . ولم يكن الأمر 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 الشجرة للأستاذ العقاد ، ونظريات الاسس
الميتافيزيقية كما جاءت فى كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكارت .

الحق يقال أننا لم يكن يخطر ببالنا فى تلك الآونة أننا سنواجه
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 والاتهام .

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهى فلسفة موروثجتشتين 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 أسمائنا
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 وديكارت 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 زكته 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 ميرلوبونتي فأنعشوا

(١) جون أولتون ويزدم : 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 ينجل 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 أقلام 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 فأننا 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 إمكانها 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 وضعيا تحليليا • وقد جمع حوله فئة كبيرة من عشاق الوضعية المنطقية ولكن الجو العام يميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التي تعتبر تيارات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفي وتعتبر من الاتجاهات العريضة التي أعادت الى الفلسفة قيمتها العلمية •

اننا نفخر اليوم ولا شك بأننا في ظرف سنوات قليلة استطعنا أن نلتقط بذور 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 الشباب الذين تطلعوا الى خلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبنا وتتعاطف مع أوضاعنا وأفهامنا . كلنا يود أن يرى منابع الفكر عندنا وهى 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 الجديدة بنا ولكى ينشئ فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه .

ولا شك أن ذلك يستلزم منا المأما كافيا بالعلوم الفلسفية . لابد من الوقوف على التيارات الجديدة فى ميادين الفكر عامة . ومن الضرورى فى الوقت نفسه أن نتعرف على حقيقة التطور عندنا هذا أمر مفروغ منه . لابد أن نحس حاجات الناس فى مضمار الروح ولا بد أن نشارك فى اليقظة التى 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 ادراك 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 التى 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 أمامه على شكل شخوص متحركة وانما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التى 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 تظن 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 كوعي خالص .

كذلك يضطر الانسان عادة الى مزاوله 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 واتضحت معالم الأشياء فى ذهن الانسان تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المناهج واستتبنت 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 وتتهيا له الحياة . المفروض اذن أن تتقدم الاتجاهات واحدة واحدة داخل قنوات مطروقة وسبل مهيأة حتى تنشأ نشأة واضحة . بعد ذلك تنفتح الأذهان على المستحدثات الجديدة التي تبدو فى ظروف طبيعية مع سياق الأحداث والتي تحتوى وراء تجربة ضخمة فى ميدانها .

فاكتشاف اللامعقول فى الفكر الغربى المعاصر أمر معقول مثلاً . اللامعقول هو نوع من القرار من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر منطق العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الابحاث فى المنطق الرياضى . ان العقل بأشكاله ونماذجه قد أثقل على روح الغرب منذ خمسة وعشرين قرناً . ومر الزمن الاوربى بتجربة العقل المطلق أجيالاً متعاقبة . ولكن

مدنية اليوم صارت تفرض على ذلك الالذهن اوضاعا 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 شمولاً 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 شيئاً . وابتداء تجاربنا الجديدة بفن اللامعقول غريب وغير مفهوم فأوضاعنا لم تكن تثن يوماً تحت ضغط العقل بل لم نكد نتفتح على كل آفاقه . ولم نشعر بعد بالمعاناة من وطائه واستعلائه وسيادته . وعملنا في الفكر والفن لا يزال وثيداً .

والعجيب مثلاً أن يبدأ عندنا الفن التشكيلي من مرحلة التأثرية وهي النزعة التي سادت عند الفنانين والمصورين ببلادنا بعد الحرب العالمية الأولى . بينما يحتاج فن التصوير الى مراحل تقليدية طويلة تمكنه من استيعاب القدرة على مزاوله العمل الفني ومن التعود على الدقة في تصوير المنظور . وقفزنا بسرعة مذهلة الى السيريالية والتكعيبية والتجريد فلم يستطع المصورون والمثالون أن يتقنوا دقائق الصنعة وأصبحت تعوزهم الفطنة الى العناصر الجوهرية في الاداء ولم يستطع الجمهور أيضاً أن يفطن الى حقائق الفن الجديد .

أما في الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبنى التقليدي للقصيدة دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والايقاع ودون أن يتحرروا معنى الجمال الشكلي في الهيكل البنائي . ولم تنشأ هذه الحركة الا استجابة للسر بالشكل القديم للقصيدة وحبا في اظهار الولاء لفكرة التجديد

كمجرد فكرة • ولم يحفل الشعراء بالامكانيات الضخمة التي تتيحها لهم
الاوزان المطروقة والتي تحتويها الاشكال البنائية بوصفها اطارا نسقية
للقصيدة •

ولم يمر المسرح - أو لعله لم يكد يمر - بتجربة طويلة في مضمار
الشكل التقليدي للمسرحية • بل في لمحة اجتاز خشبة المسرح الى أرضية
المتفرجين • وفي لمحة أيضا صار يقدم ألوانا من المسرح التي تمزج بين
التجريد والسيرالية واللامعقول • ونحي الكتاب قالب المسرحية الأصل
وطبيعة المسرح في الرمز والاياء ليحلوا محلها صورا خطابية ومشاهد
استعراضية •

أما في الفلسفة فقد كنا أسعد حظا لأننا شهدنا مولد الفلسفة
المصرية بصورة صحفية أول الامر ثم صارت هذه الصورة تتبلور في
أيدى مفكرينا الى أن استقر لهم الأسلوب الفلسفي • 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 تخدم
أنفاس الفلسفة الوليدة بتحديداتها الحسية الساذجة • وأصبح
المشتغلون بالفلسفة حيارى بين قدرتهم على التحليل والدراسة وبين
النزعات المستحدثة التي تخيفهم من التقدم في الميدان الذي اختصوا به •
فانصرف غالبيتهم الى مجالات ثقافية أخرى لاتعرضهم لوطاة النقد
والتفنيد •

وتأرجحت القصة بين الواقعية والانسياب التصويرى من جهة وبين
الطبيعية والتحليل النفساني من جهة أخرى • وفقدت بذلك منطق الخيال
الذي يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصى جميعها في السرد والحكاية •

ومن الطبيعي ولا شك أن تصدر في أفكارنا وآرائنا عن متسابعة
حقيقية لثقافة الغرب في نظوراتها الأخيرة • ولكن النتيجة التي نواجهها
اليوم هي 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 الأصل •

وصارت حاجتنا ماسة اليوم الى ما يعيد الى الجمهور ثقته بنفسه
بحيث يستطيع أن يجارى التيارات الفنية والفكرية وبحيث يمكنه أن

يتذوق طعوم كل ما يدور في الحياة من حوله . والمهم أيضا هو ألا تقصر الفلسفة من جانبها في استيفاء هذه الحاجة . بل ان مهمة الفلسفة الاولى هي الاستجابة لمطالب الناس العاديين مع محاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصة . فيقع على عاتق الفلسفة اليوم الكشف عن أوجه الضعف في النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب . والفلسفة هي التي تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الافكار الصحيحة . الفلسفة هي التي يمكنها أن تسبر غور النظريات المعروضة وهي التي تستطيع أن تفتن الى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع في كل باب من أبواب الثقافة والمعرفة .

وليس بعجيب أن نراجع انتشاريخ قليلا فنجد أن النقد في الشعر والأدب بدءوا بنظريات أرسطو واستمروا يدرسونه على أيدي شوبنهاور ولسنج واشليجل وكولريديج وأخيرا سارتر . وكذلك الحال في نظريات الفن والذوق والجمال . فالمشتغلون بالفلسفة قادرون على أن يوضحوا الاصول النظرية والمبادئ الأساسية في كل علم وفن . وعن هذا الطريق سنظفر بالبشائر الحقيقية في موقفنا الفلسفي الجديد .

ولكن لا تلبث أن تظهر لنا العقبات . فما هي الفلسفة أولا وما هي مهمتها ؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيع من الوجود ؟

أحب هنا أن أشير الى شيء هام وهو أن الفلسفة تقوم أساسا على فكرة نقض رأى برأى ومناقضة حجة بحجة . فاذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فهنا أمر طبيعي معقول لأنه في طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم . الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ورفضها هو حقيقة كيانها . فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هي ألا تكون مفهومة وإنما 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 طبعاً بالاثبات لأن الذين يرفضون الميتافيزيقا هم أحد فريقين : أما أنهم لايعترفون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل أن يختلطوا بعلومها . وأما أنهم يقبلون على دراستها وبحثها ويصبحون من رجالها ثم يوجهون اليها النقد العنيف . فالفريق الاول يعارضها مع رفضها . والفريق الثاني 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 الإنكار والرفض مع التقرير والتوكيد . فقد عارضت فلسفة أرسطو مذهب الأفلاطونية وتعارضت الرواقية مع اللاتنين . ثم هب ديكارت فعارض كل ما سبقه من الفلسفات . واجتاز « كانط » كل الفلسفات غير النقدية حتى جاء المحدثون فحللوا 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 التعبر الاخير معناه أننا نشتغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل ظروفها وأساليبها ومواقفها وحدودها .

ونأتى 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 تقدمه فى أى فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعد هذا الفرع أخذ صفة العلم . والبحث الذى تقدمه فى باب السحر والتنجيم أو فى باب الادب والفن أو فى باب التاريخ والاجتماع يصبح علميا بقدرما يحافظ على طبيعة البحث الذى يحتص به وبقدروا 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 نشتغل بها . فالفلسفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقيا تبحث فى وضعية الأشياء وحقائق الموجودات . واذا جازلنا أن نشارك فى تحديد السياق العام الذى تنبنى عليه الميتافيزيقا كعلم أصبح لنا نوع من

الاضافة الى حقيقة الفكر وصرنا أقرب الى ينبوع الحقائق الخالدة .
فالميتافيزيقا هي سجل الفكر البشرى فى تطوره لبنة فوق لبنة أو لبنة فى
مقابل لبنة . ولا بد أن يستمر البناء . ولوحاولنا مرة أن نقوم بعملية
من عمليات الرفض مع الاجتياز أو النقص مع التقرير لثبتت لنا القدرة
على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر فى تطوره وتنشئ للفكر هيكلًا جديدًا
من صنع أيد وعقول عربية .

بقى أن ننظر الآن فى مسألة التمهيد لا يجاد فلسفتنا . أعنى لابد
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 نشرع
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 وأن نجد
العبارات السلسلة الواضحة للمعاني والموضوعات والأشياء والأفكار .
كذلك يهمنى أن نجد مقابلا عربيا لكل الكلمات التى تجول فى أذهاننا
باللغات الاوربية .

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 كيائنا العقلى والروحى .
سنستطيع أن نناقش 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 . سيتمكن أن ننقض على مذاهب
الفلاسفة وأن نستخرج منها وجهة نظر مستحدثة فنتابع 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

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٧٨٤/١٩٨٥

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ٠٥٩١ - ٠

هذا الكتاب :

عندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع
التخصص الوحيد الذى بدأت به الفلسفة والذىبقى لها بين
جميع الفروع المعرفية الأخرى . . وقد توبلت الفلسفة أو
الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بألوان من
النقد الذى لا هوادة فيه . .

وهذه الدراسة تتحدث عن الاتجاهات المعاصرة فى
الفلسفة : فلسفة الظاهريات ، فلسفات علمية ، فلسفات
إنسانية ، الفلسفة الوجودية ، الفلسفة الوصفية المنطقية
والفلسفة فى مصر .

Bibliotheca Alexandrina



0389811

مطابع الهيئة المصرية

٣٤٠ قرش

To: www.al-mostafa.com