

اهداءات ٢٠٠٢

أ/حسين كامل السيد بك فتمنى

الأسكندرية

بيان من المؤلف

تنازل المؤلف عن جميع حقوقه المادية في هذه الطبعة من هذا الكتاب مقابل تعهد الناشر أن يجعل ثمنه أقل ما يمكن ، تيسيراً على طلاب المعرفة

إلى السائرين في الظلمة

ومن يلوح لهم - من أنفسهم! - فجر جديد...

مقدمة جادة

إلى قارئ جاد

ماذا يريد هذا الكتاب أن يقول للناس ؟

إنه لا يريد شيئاً أكثر من النظر إلى الإنسان وعالمه نظرة بسيطة متجردة عن الهوى ، ولكنها محددة الخصائص والعالم ، واضحة المدى .

وبدهى أنه لا يمكن لإنسان أن ينظر إلى أى شيء من الأشياء إلا بنظرة إنسانية ، لأنه إنسان ، ولأن نظرتة بالضرورة لامفر من أن تكون نظرة إنسان .

فلو فرضنا أنني لم أكن ذلك الفرد من أفراد الجنس البشرى ، وكنت عصفوراً — مثلاً — لكانت نظرتى إلى الإنسان نظرة غير إنسانية ، بل لكانت رؤيتى إياه رؤية طائر بطبيعة الحال . ولو كنت سمكة — مثلاً — لكانت رؤيتى أى شيء — بما فى ذلك رؤيتى العالم والناس — رؤية سمكية . وكان عالمى فى هذه

الحالة ليس عالم الإنسان ، بل عالم السمكة . وهو بطبيعة الحال شيء غير عالم الإنسان .

فحين نحدد الرؤية التي نسعى إليها في هذا الكتاب بأنها رؤية إنسانية ، لانزى إلى التعبير عن شيء هو تحصيل حاصل - شأن كل البدهيات - بل نزى إلى تحديد خصائص منهجنا ، وتحديد الغاية التي نسعى للوصول إليها . ونزى أيضاً من وراء ذلك إلى التنبيه إلى قيمتها المحدودة ، فلانطلب منها مالا طاقة لها به ، ولانزى إليها مالا تدعيه من القدرات .

وإذا كنا قد قلنا إن رؤية الطائر ، أو رؤية العنزة ، أو رؤية السمكة ، أو رؤية الثعبان ، أو رؤية السلحفاة ، تختلف كل منها عن الأخرى ، وتختلف عن رؤية الإنسان . فإننا نقول ، لاسبب نفسه ، إن أى كائن قد يكون أرقى - فرضاً - من الإنسان ، لا بد أن تكون رؤيته مختلفة عن الرؤية الإنسانية بطبيعة الحال . وليس القول بأنها رؤية « أرقى » بجاعلها مما يدخل في نطاق الرؤية الإنسانية .

وقد يختلف الناس حول ما هو أرقى وما هو أقل من المستوى الإنسانى للادراك ، والحكم على الأشياء . وبسبب اختلافهم هذا

لا يمكن إلزام المخالف بالرجوع عن رأيه إلا بإبراهيم لها أساس مما يسلم به ولا يخالف فيه ولا ينكره . وما يسلم به ولا ينكره هو معايير إدراكه الإنساني المجرد .

فالرؤية الإنسانية المحض هي إذن الأرض المشتركة التي يقف عليها كافة الناس ، بلا اختلاف ، ومنها إذن ينبغى أن يكون الانطلاق إلى البحث في كل ما يتصل بالإنسان .

وطبيعي أننا حين ننظر من منظور إنساني ، فكل ما يتراءى في هذا المنظور فهو إنساني منسوب إلى الإنسان بالضرورة . فلو نظرنا إلى أشياء محسوسة ، وإذا تصورنا مفهوماً للكون محسوساً او غير محسوس — حتى لو كان متخيلاً — فهذا الكون الذي نراه برؤية إنسانية هو كون الإنسان أو عالم الإنسان — مهما تجاوز مداه الإنسان — لأنه العالم كما يراه الإنسان ، وكما يدركه — أو حتى يخاله — الإنسان ، وعلى نحو ما يدخل في نطاق رؤيته من منظوره ، وطبقاً لتلك الرؤية .

وبعبارة أخرى :

إن الرؤية الإنسانية محدودة بالضرورة بتكوين الإنسان وقدراته . ومنبعها من الإنسان نفسه ، بصرف النظر عن أي شيء

خارجة. والإنسان ، بطبيعة الحال ، لا يرى إلا بعينه هو ، ولا ينبغي أن تقوم حصىة رؤيته إلا على ما تبصره عينه هو ، بدون تدخل من عين أى مصدر آخر ، أرقى منه كان هذا المصدر أو أدنى .

بهذا تكون النظرة إنسانية محضاة . والتحرز هنا واجب ، كي نضمن للرؤية أن تكون إنسانية خالصة ، أى ليس فيها شىء من خارج الإنسان . ولكن موضوع هذه الرؤية ، ومداهها ، وأبعادها ، لا تقتصر على دخيلة الإنسان ، بل نترك ذلك حراً غير مقيد ، فيجاوز الإنسان ما استطاع أن يجاوزه ، بغير حرج ، بشرط واحد ، ألا وهو أن تكون هذه الرؤية الإنسانية واضحة متميزة محققة .

فالناطق — أو المنبع — فى هذه الرؤية الإنسانية يتحاشى كل ما هو خارج الإنسان . أما المدى فلا يتحاشى شيئاً ولا يتخرج من شىء ولا يحجم عن شىء .

والأمر فى هذه الرؤية الفلسفية شبيه تماماً بالرؤية العينية . ترى بعينك أنت لا بعين سواك ، ولكن ماتراه بعينك أيا كان بعده واختلافه عنك ، فهو رؤيتك المشروعة بغير انتقاص منها .

وبهذا المنهج تكون الرؤية الإنسانية الخالصة ملازمة للإنسان :

لكل إنسان ، ولأى إنسان ، ولا تكون محل خلاف حول مشروعية منبعها أو منطلقها . وكذلك مداها لا يكون محل خلاف . أو هكذا ينبغي . . .

وليس الأمر هكذا إذا كانت الرؤية غير إنسانية ، فهناك من يأخذ بها ، وهناك من يرفضها .

ولا تدعى هذه الرؤية الانسانية الخالصة انفسها قيمة مطلقة ، بل تلتزم في ذلك حدودها الفعلية لا تتجاوزها ، ولا تصبو إلى تجاوزها بحال من الأحوال .

فلقائل أن يقول إن الرؤية الانسانية لا يقين لنا بأنها ترى حقائق الأشياء ، وإنما هي بنت مكوناتها الذاتية . فالرؤية الانسانية بحسبها أنها الرؤية الانسانية ، وأنها دون غيرها المتاحة للإنسان ، ونيس لها إلى غير ذلك طموح . وإن كان لمن شاء أن يأسى على ذلك ما شاء أن يأسى ، ولست أرى لذلك جدوى ، فلا حيلة للإنسان فيما هو فيه على كل حال .

وقصارا أن نعرف أنفسنا بصدق وتدقيق ، وأن نعرف عالمنا على النحو المتاح لنا ، وأن ندرك آماذ هذا العالم وأبعاده . ولعلينا أن يكون ثمة منظور غير منظورنا ، يترأى فيه العالم على غير ما يترأى

لنا . فتلك رؤية غريبة عنا ، وذلك عالم غير عالمنا .

* * *

أما وقد عرفنا من أين نبدأ ، وإلى أى شيء نسعى ، فلنر الآن
« كيف » نبدأ ، وكيف يكون مسعاونا ، لنكفل لرؤيتنا الانسانية
تقاءها الانسانى .

نقطة البداية هى الانسان ، ولاشئ غير الانسان . ولكن
كيف نمضى إلى غايتنا التى نشدها ؟
وبعبارة أخرى :

إذا كان الانسان هو القضية ، فما هو منهج بحث هذه القضية ؟
إن أول غاية لنا هى الوصول إلى مفهوم إنسانى للانسان .
أى نصل إلى تحديد المعنى الدقيق للانسان ، والمعنى الدقيق هو المعنى
المميز ، الذى لا يختلط بغيره من معانى الكائنات .

قد يكون كائن ما ذا صفات وأنشطة مشتركة بينه وبين
كائنات أخرى . وفى هذه الحالة لا تكون تلك الصفات المشاعة
أو المشتركة هى مفهوم ذلك الكائن بالذات ، لأنها لا تفرد

ولا تميزه عن غيره . ولذا يجب البحث بين صفاته وأنشطته عما يتفرد به عن تلك الكائنات التي يشترك معها في صفاته الأخرى ، فتكون هذه الصفات والأنشطة الميزة له هي قوام مفهومه .

فإذا بحثنا مثلا عن المفهوم المميز للحيوان ، وجدنا أنه يتغذى وينمو . ووجدنا في الوقت نفسه أن هناك كائنات غير حيوانية تتغذى وتنمو أيضا ، وهذه الكائنات هي النباتات . فنعرف على الفور أن التغذى والنمو ليسا المفهوم المميز للحيوان ، لأن ذلك وحده لا يفرق بينه وبين كائنات أخرى ليست حيوانات . فنبحث عن صفة تفرده من النبات ، إلى أن نجدها ، فتكون هي قوام مفهومه الخاص به المميز له حقا .

ولكن هذا المفهوم المميز للحيوان ليس مفهوما حيوانيا . كما أن المفهوم المميز للنبات ليس مفهوما نباتيا ، لأنه ليس رؤية حيوانية للحيوان ، ولا رؤية نباتية للنبات ، بل هو رؤية إنسانية للحيوان والنبات : رؤية بمنظور إنسانى ، وإن كان موضوعها غير إنسانى . كذلك ، حين نبحث عن مفهوم مميز للإنسان ، من منظورنا ، أى يادراكنا الإنسانى ، يأتى هذا المفهوم إنسانيا . وكونه إنسانيا يتضمن تحديد قيمته الحقيقية ، ويتضمن الجرص والاصدار على تحديد

هذه القيمة والتمسك بها . فلو فرضنا أن هنا كائناً غير إنسانى — ولو كان هذا الكائن أرقى ، فرضاً ، من الانسان — وأدلى للانسان بمفهوم مميز للانسان ، لكان ذلك المفهوم للانسان غير إنسانى ، لأن مصدره غير الإنسان ، وإن كان موضوعه هو الانسان .

ولكان غير ملائم لبنى الإنسان كافة ، بل لمن يقبله طواعية فحسب ، فمن حق أى امرئ منهم أن يرفض التسليم بما لا ينبع من وجوده بما هو إنسان ، لأنه يراه شيئاً غريباً عنه ، متحماً عليه من خارجه ، بصرف النظر عن كنه هذا المصدر الخارجى .

بل أذهب إلى ما هو أكثر من هذا : فأقول إن الإنسان الذى يقبل أو يعترف أو يسلم بما يأتيه من مصدر خارج طبيعته الخاصة أو وجوده الخاص ، إنما تعتمد قيمة هذا الذى أتاه من الخارج على تسليمه هو به كإنسان ، وهذا التسليم فعل إنسانى محض ، لا يمكن أن يفرض على المرء برغمه ، بل يتم برضاه حتماً . وهذا الاقرار أو الرضا فعل إنسانى قطعاً ، مائة فى المائة .

ويرد على خاطرى أن ما يرد على المرء من خارجه ، وتوقفه على قبول المرء إياه أو رفضه ، أشبه — على المستوى الحسى أو المادى —

بما يرد على جسم الإنسان من مواد الطعام الغريبة عن هذا الجسم ،
ذلك أن أهميتها وقيمتها تتوقفان على تقبل جهازه الهضمي لها ،
فما لم يتقبله منه لفظه ، ولا تكون له آثار في نمو هذا الجسم البشري
وطاقته وأداء وظائفه .

فالزمام — إذن — في كل موقف إنساني في يد الإنسان
وطبيعته الخاصة بما هو إنسان، حتى فيما يتعلق بما يرد عليه من الخارج ،
معنويا كان أو ماديا . . بحيث لا يؤثر فيه ما هو خارجه إلا بحسب
طبيعته الخاصة ذاتها ، أي بحسب تكوينه أو مفهومه المميز له عن
سائر الكائنات .

فنقطة البداية إذن في كل ما يتصل بالإنسان لا مناص من أن
تكون هي مفهومه الإنساني ، لأن كل ما يرد على ذلك المفهوم —
فرضا — من خارجه لا يؤثر فيه إلا بتقبله إياه ، أي بتحوله إلى
المستوى الإنساني، كما يحول الهضم المواد البايوية الغريبة . للجسم إلى مواد
مجانسة له، وإلا نعدم تأثيرها وتلاشت أهميتها . وأصبحت في حكم
غير الموجودة بالنسبة له

ويترتب على هذا أن مفهوم الإنسان يجب، كي يكون مفهوما
إنسانيا ، أن يستفاد بالملاحظة لواقعه كما يتبدى هذا الواقع في أنشطته

ولا مناص من أن تكون هذه الملاحظة موضوعية ، أى مجردة من كل رأى مسبق ، فتكون على نحو ما نلاحظ دورات الأفلاك . والتجارب التى تجرى فى العامل .

واستبعاد الآراء المسبقة هو بعينه استبعاد كل ما هو غريب عن الملاحظة المجردة للواقع . لأن هذه الملاحظة هى الأداة الأولى للمعرفة الإنسانية . أما الآراء السابقة عليها فعلى أى أساس يمكن قبولها ، وهى تتضمن سلفا ما نريد البحث عنه ، فكأن هذه الآراء المسبقة تلتقى جدوى البحث وتجهضه ، وتؤدى إلى جعل رؤيتنا للإنسان مستعارة من منظور خارج الإنسان ، وهذا المنظور — أيا كان مصدره — يجب أن يكون مقياس قبوله أو رفضه إنسانيا . وإلا لم يكن ملزما لأحد من بنى الانسان ، ولم يكن قبول فئة منهم لمضمونه حجة على من يرفضونه . إذ من أين تأتى الحجة الملزمة ، إن لم تقم على المعيار المشترك بين الموافق والمخالف . وهذا المعيار هو الفهم الانسانى المجرد المحض . وهذا الفهم الانسانى المجرد المحض يقوم أول ما يقوم على الملاحظة الموضوعية .

وهكذا لا نجد أمامنا بديلا ، للبداية فى معرفة الانسان ، إلا تلك البداية الانسانية المحض ، وهى الملاحظة الموضوعية ، لأنها

المنفذ الوحيد المتاح لنا كي نعرف ما هو الانسان ، وما هي معايير الخطأ والصواب والتصديق لديه .

فالملاحظة الانسانية إذن هي المنطلق الذي لا بدليل له كي يكون مفهوم الانسان إنسانيا خالصا ، لكي تأتي ثمرات الفهم إنسانية خالصة . فالثمرة رهن بشجرتها التي أنتجتها ، والشجرة رهن بالبذرة التي أنبتتها . وعلينا — إذا أردنا أن نضمن سلامة فهمنا من حيث هو إنساني ، وصواب مفهومنا من حيث هو إنساني — أن ننطلق من داخل الفهم لامن خارجه ، وأن نرفض كل مساهمة ليست ثمرة الفهم وملاحظته الخاصة به .

ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أن الآراء المسبقة ، أو المسلمات المنروضة على الفهم إبتداء ، أمور غريبة عن طبيعته الخاصة ، فهي لذلك في وضع مقلوب : فالوضع الطبيعي أن هذه الحقائق يجب أن تكون النتيجة الختامية للملاحظة ، لا أن تكون مبتدأ ومنطلقا للملاحظة ، فهي الثمرة وليست البذرة من عملية الفهم أو البحث عن المفهوم . وإن كانت الثمرة — على نحو مايجرى في زراعة النبات — تصلح ، بعد الحصول عليها بطريقة طبيعية ، أن تغدو بذرة صحيحة للاستنبات : لأن البذرة في هذه الحالة ليست مفروضة من (٢٠٢ — المفهوم الانساني)

الخارج ، بل هي نتاج طبيعي ثابت الشرعية .
ولا يكون المفهوم الإنساني على هذا النحو شيئاً سوى الالتزام
بمنهج إنساني محض ، من البداية إلى المنتهى .

ولعلنا أسرفنا بعض الشيء في التأكيد على إنسانية هذا المنهج
منذ البداية ، لأن ثمة مناهج أخرى ليست بداياتها أو منطقاتها
إنسانية ، بل هي مسلمات يقبلها من يقبلونها بغير برهان . والبرهان
هو الدعامة الإنسانية التي تمنح أي رأى — أو بذرة رأى —
جواز المرور ، وتطبعه بالطابع الإنساني المميز . وبذلك
تظل المسلمات المقبولة إبتداءً — بغير برهان عليها أو فحص
لها وامتحان بالملاحظة الانسانية والفهم الانساني — أشياء
غير إنسانية ، ولا ينفي هذه الصفة عنها أنها قد تكون
« فوق الانسانية » .

وهذه المسلمات اللاإنسانية قابلة أن تكون منطلقاً ، وبذرة ،
ومشار إنتاج (قد يكون غزيراً ضخماً) في فكر الانسان ، ولكن
إنتاجه يأتي غير إنساني .

وهذا طريق لا اعتراض لنا — إطلاقاً — على حرية السائرين
فيه ، ولكن الذي يعيننا أن نقوله إنه مخالف تمام المخالفة للطريق

الانسانى المحض ، الذى لا يملك إنسان أن يشذ عنه ، وهو طريق
الرؤية الفلسفية الانسانية . لأن الطريق الآخر طريق إختيارى غير
ملزم للكافة ، ويخلو من حجة ملزمة للمخالف له .

و « الفلسفه التعبيرية » - وهى التى ننادى بها - رؤية إنسانية
محض ، مبدؤها الأول ملاحظة واقع الانسان .
وهذه الملاحظة موضوعية بالضرورة ، لأن الموضوعية هى الضمان
الأوفى للنزاهة والاستقلال الحيادى .

فاذا نعنى بموضوعية الملاحظة ؟

نعنى بالموضوعية أن نلاحظ الموضوع بغير مسلمات أو آراء
مسبقة من أى نوع ، على نحو ما أوضحنا آنفا . وأن نلتزم بما تقدمه
لنا هذه الملاحظة بغير تحننات ، فلا ننقص مما تقدمه لنا شيئاً ،
ولا نتجاوز ما تقدمه لنا . بل نتتبع معطيات واقع الانسان عن
طريق تلك الملاحظة بدقة . ذلك أن الثمار الطبيعية لعملية الملاحظة -
أى نتائجها - تفرض نفسها بنفسها ، فهى حائزة - بسبب طريقة
إنتاجها - لكل أركان الشرعية الانسانية . وليس من حق المرء
أن يتجاهلها أو يرفضها . كما أنه ليس للأم أن تتجاهل أو ترفض
ثمرة مخاضها الطبيعى ، أيا كانت صفة وليدها ونوعه !

فليس لنا أن نرفض « سلفا » نتائج بعينها ، كما أنه ليس لنا أن
« نتعمد » الوصول سلفا إلى نتائج بعينها . فالأنحياز والتعامل
وما إليهما أهواء ذاتية مسبقة ياباها النهج الموضوعى . فعلىنا
أن تقبل الثمرات الطبيعية للملاحظاتنا الموضوعية كما هي ، وأن
نتخذها منطلقا جديدا ، أى بذرة لاستنبات ثمرات أكثر تقدما
على طريق حقيقة إنسانية محض ، ليس لها - كى تكون إنسانية
حقا .. من طريق سوى هذا الطريق ...

تذكير يقوم مقام التقديم

في تقديم كتابي الأول في الفلسفة « الله في نظر الناس وكما أراه » الصادر بدمهور في مارس سنة ١٩٣٧ ، كتبت بالحرف الواحد :

« هذا الكتاب ليس نتيجة تفكير وشعور بنيا على أساس معتقدات وآراء من أى نوع ... فأنا - فيما أرجو - قد حرصت على التجرد من كل المعتقدات المتعصبة ومن كل رأى قبلى (مسبق) أو فرض متواضع - عليه ، وعلى هذا الأساس بدأت فكر ... يغير لي الطريق روح مشوق إلى المعرفة ، وأعتمد على عقل نزيه قدر الطاقة ، ويساعدني على هذا ضمير عقلي وشعوري لا يرضى بالحق بديلا ، حتى إذا ما وصلت إلى شيء تطمئن إليه نفسي ويقرني عليه ضميري صورته كما عرفته ، غير مبال أ كانت هذه الصورة تطابق أحد المعتقدات ، أو هي تطابقها جميعا ، أو هي تخالفها جميعا ! فإن كانت هناك مطابقة فأنا لم أقصد إليها . وإن كانت هناك مخالفة فأنا لم أقصد إليها .

« فمن شاء أن يتجرد مثلى عن كل شيء إلا صوت العقل المجرد والفكر الحر النزيه فليقرأ هذا الكتاب دون حرج أو إحراج .

« فهذا هو السكتاب وهؤلاء هم قراؤه . أما غايته ، ونصيبه من تحقيقها ، فأرجو أن يكون له نصيب من إرضاء الحقيقة بالتعريف بها والأخذ عنها ، كما كان له نصيب في التقصد إليها . »



وتقد كان هذا دأبي وأنا يومئذ فتى يافع سنة ١٩٣٧ ، ولم يزل هذا دأبي - فيما أرجو - بعد كل هذه السنين .
ولذا لست أجد - بكل الأمانة - ما أقدم به كتابي هذا إلى الناس إلا ما قدم به ذلك الفتى القديم كتابه الأول ذاك ، ولست أرى آخر هذا الأمر إلا عن نحو ما رأيت به أوله .

نحو و مفهوم انسانی للإنسان

من الغريزة إلى المبدأ

هناك جوانب كثيرة مشتركة بين البشر والحيوان ، فهل بينهما أيضاً جوانب اختلاف ؟

وماهى أيسر طريقة لتدوين ما يختلف فيه الانسان عن الحيوان ؟
بدهى أن أيسر ما تنصب عليه الملاحظة هو السلوك أى الفعل .
وواضح أن الكثير جداً من أفعال الانسان لها مشابهة من أفعال
الحيوان ، من حيث الدوافع والغايات أو الأهداف . فكل منهما
ينصرف جانب كبير من نشاطه إلى غايات مشتركة : كالبحث عن
الطعام بدافع الجوع ، وبقصد الشبع . وكذلك البحث عن المأوى ،
والبحث عن الأمان ، واتقاء الاخطار التى تهدد الحياة أو تهدد
مواردها المادية المتاحة . والبحث عن الاشباع الجنسي ، وما إلى ذلك
صحيح أن مظاهر النشاط البشرى أكثر تعقيداً ، وقد تتخذ من
الأشكال ما يبدو أن لا نظير له لدى سائر الحيوان : كاتخاذ المهن
المختلفة المتخصصة ، أو الأعمال الجزأة - على نحو ما راه فى المصانع
الحديثة - (وإن كان لهذا مشابهة عند بعض الحشرات التى تتبع تقسيم
العمل فيما بينها) فالبشر الآن أشد امعاناً فى هذا التقسيم بحيث لا
يتعدى عمل العامل حركة واحدة جزئية ، لا تمثل إنتاجاً فى حد ذاتها ،

ولكنها تتكامل مع حركات أخرى جزئية - قد يصل عددها إلى الألوف - لتنتج ساعة مطلوبة في الأسواق ، نظير مقابل نقدي . والتفود - كآلات - من بين الوسائل التي ابتدعها البشر لإشباع حاجاتهم الأولية ، وإيضاً لإشباع حاجات أخرى يفرد بها البشر ، هي الكماليات ، كسلع الرفاهية وسلع الزينة والترفيه .

وقد يقال إن البشر يفردون بما يظهر لدى بعضهم من الحاجة إلى الشعور بالقوة والسيطرة والسطوة والاختيال بالسلطة على نظرائهم ، ولكنني أحسب هذا مما يوجد له نظائر لدى بعض صنوف الحيوان . وإن كانت وسائل البشر أكثر تنوعاً وافقناً .

وهذا يدلنا على أن حاجات الإنسان أو رغباته تمتاز عن الحيوان العجيب بالتنوع في الأشكال ، وفي الوسائل . ولكننا إذا أمعنا النظر في هذه التنوعات المختلفة تكشف لنا الكثير من انتشابه في أنواع ومسارات هذه الأنشطة لدى الإنسان والحيوان : فهي كلها أنشطة - مهما تباينت وتنوعت وتعمدت - ترمى لإشباع حاجات ورغبات ذاتية ، أي أنها إستجابة لمصلحة خاصة أو ذاتية للكائن الحي ، سواء كان هذا الكائن بشراً أو حيواناً أعجم . والإختلاف بين أنشطة كائن وكائن آخر في هذا الصدد يرجعها إلى «ماهي المصلحة الذاتية»

لهذا الكائن. فأنشطة النمر استجابة لمصلحته أو احتياجاته ، وكذلك أنشطة الأرنب والغزال والثعلب والدجاجة ، والصقر والعصفور ، والبعوضة والفيل ،... والإنسان أيضا كذلك. فكلها أنشطة تمارس في المحيط الخارجي لتوفير مصلحة خاصة بالكائن . وباختلاف المصالح اختلفت الأنشطة .

ولا ينبغي هذا أن تلك الانشطة تتخذ في الحضارة البشرية أساليب معقدة ، فليست البساطة أو التعقيدا يعيننا في هذا المقام ، بل « نوع » و « مسار » النشاط من حيث الدافع إليه ، والغرض منه. فكلها أنشطة ترمى إلى الحصول على شيء - مادي أو معنوي - من البيئة المحيطة بالكائن ، والعودة به إلى الكائن أو تسخيرها للكائن. فكان النشاط الذاتي « غزوة » يحصل بها الكائن على أسلاب ، أو تتوسع بها اراضيه .

ودوافع الكائن الحي الأساسية للنشاط واحدة لدى الكائنات الحية عموما ، سواء في ذلك أجناس الحيوان - ومنها الحشرات - والجنس البشري . وهناك أنواع فرعية من الدوافع تختلف من حيوان إلى حيوان ، وهي لدى الانسان أشد اختلافا ، ولكن مرجعها جميعا - كما لا يخفى - إلى إنبثاقها من رغبات الكائن ودوافعه الذاتية ، اى

الخاصة بذاته ، مستخدما في تحقيقها ما أوتي من قدرات متفاوتة حسب جنسه ، وحسب ظروفه الخاصة . وبمنظرة متعمقة نجد أن الإنسان ليس استثناء من هذه القاعدة العامة السارية على الكائنات الحية كافة .

ومؤدى هذا أن الإنسان — من ناحية هذه الأنشطة — ليس مختلفاً اختلافاً حاسماً ، ولا متميزاً بصورة جذرية عن سائر صنوف الحيوان . فكل هذه الأنشطة تسعى لتلبية أغراض ذاتية .

وليس معنى «الأغراض الذاتية» أنها منصبة على الفرد بالضرورة ، بل قد تكون الأغراض الذاتية بحكم مصدرها أو الدافع إليها منصرفة إلى ما يجاوز الفرد ، كأن ينصرف عائد هذه الأنشطة إلى الأسرة ، أو خدمة النوع كله ، أو من يحس الفرد — بأى وجه من الوجوه — الارتباط بهم ، عن وعى منه أو غير وعى ، فهم امتداد لذاته .

فغير خاف أن الغريزة النوعية أو الغريزة الاجتماعية (أو غريزة القطيع) تدفع أفراد الجراد أو النمل أو الأسماك أو الطيور أو البشر إلى أنواع من الأنشطة يبدو ظاهرها أجيالاً ضد مصلحة الفرد

الضيقة المباشرة ، ولكنه يمارس هذه الأنشطة مع ذلك بدافع من ذاته ، مستخراً بغيريته .

فكل هذه الأنشطة ضروب على كل حال من السلوك الذاتى ، الذى يفعل فى المجال الخارجى لحساب الذات ، وبدافع منها ، ولعائد عليها . فما أشبه ذلك بالفرز كما قلنا ، أو بعملية « الجذب » أو « الإمتصاص » إلى الداخل ، أى إلى « بؤرة » أو « مركز الذات » أو الكائن .

يستوى فى ذلك الطير المهاجر الذى يقطع ألوف الأميال بحكم الفريزة ، فيهلك من أسرا به من يهلك ، وينجو بعد المشقة البالغة والجهد من بنجو . وأمراب الأسماك التى تقطع المحيطات فى مواسم النسل لتضع بيضها فى موضع معين . وتلك الحشرة التى تشبه الجرادة بيد أن لونها أخضر (ويسمبها العامة « فرس النبي ») ، والإناث فيها تلتهم ذكورها أثناء عملية التلقيح ... ولا يخرج البشر أنفسهم على هذه القاعدة ، سواء منهم من نشد القوت الكفاف ، ومن كدس الاموال بالملايين أو البلايين ، ومن نشد الحد الأدنى — أو الاقصى ! — من وسائل الأمان ، أو من كان هم غزو آفاق

— ٣٠ —

الأرض، أو تسمم قمم الشهرة، أو إبهار الناس بالزينة والرونق...
أو ما شئت من المظاهر والأعمال.

والسؤال الآن :

أليس هناك نوع من النشاط يختلف به البشر ويتميزون تمييزاً
حاسماً عن سائر الحيوان؟ أم كل أنواع النشاط البشري من قبيل
ما يوجد لدى الحيوان الأعجم : محض امتصاص ذاتي، أو سلوك
ذاتي في مصدره وغايته، فهو يبدأ من الذات، ولا يرمى إلا
إلى إرضائها مختاراً أو مضطراً، فالذات في هذا السلوك هي الأول
والآخر، والمبدأ والمنتهى؟

وبعبارة أخرى :

ألا يوجد لدى الإنسان، إلى جانب السلوك أو النشاط الذاتي
الدوافع والأهداف، نوع آخر من السلوك ليس ذاتياً . ولنسمه
السلوك الموضوعي؟

وإن وجد لدى الإنسان هذا السلوك، فما هي سماته كي نعرفه
ونتحقق من وجوده؟

لنسال أنفسنا أولاً : ما المقصود « بالموضوعية » في مقابل

«الذاتية»؟ هل المقصود بها أن يكون هناك «موضوع» لنشاط الكائن الحى؟

بدهى أن لكل نشاط موضوعاً ، ولكن ذلك لا يجعل النشاط موضوعياً (أى ليس ذاتياً) بالضرورة . فنشاط البحث عن الطعام له موضوع ، والانتفاض على الطعام أو إتهامه له موضوع ، هو الطعام ، ولكن ذلك النشاط يظل ذاتياً وليس موضوعياً . وقس على هذا «موضوع» البحث عن الإشباع الجنسى ، وما إلى ذلك كله من «موضوعات» تدل على أن وجودها غير كاف لجعل النشاط نفسه موضوعياً .

فما هو المطلوب إذن كي يكون النشاط موضوعياً؟

المطلوب — إن كان هذا ممكناً — أن يكون الموضوع هو المقصود لذاته ، وليس مجرد وسيلة لإشباع رغبة من رغبات الفرد أو الكائن الذى يتجه نشاطه إلى هذا الموضوع المعين . بل إن الموضوع المقصود لذاته قد يكون مخالفاً لهوى أو مصلحة ذلك الكائن .

فما معنى هذا؟

معناه :

ألا يكون الموضوع أداة يستخدمها الكائن الحى لتقضاء حاجة

له ، وبحيث يكون اهتمام الكائن بذلك الموضوع منزها عن النوازع
والرغبات ، الاتفاعية ، وليس لاستخدامه في أغراضه الذاتية . فيكون
هذا الاهتمام الموضوعى عندئذ بمثابة « خروج الكائن من ذاته »
أو « تجاوز ذاته » خروجاً أشبه بخروج الانسان الحديث من
نطاق الحاذية الأرضية إلى انقضاء الكونى ... إنه تجاوز الانسان
لذاته الضيقة المحدودة ، كي ينصب اهتمامه على شيء ما ، لذات
ذلك الشيء ، وبصرف النظر تماماً عن رغبات الشخص وأهوائه
الخاصة ...

فهل يوجد شيء من هذا لدى الإنسان ؟

والجواب :

إنه يوجد في نوع واحد على الأقل من أنشطة — أو أفعال —
الإنسان .

إنه « الفهم » .

فإن تفهم موضوعاً ما ، أى تدرك ما هو في حد ذاته ، وما هي
صفاته ، ومم يتكون ، وكيف يعمل : هذا هو الفعل الموضوعى
بمعنى الكلمة .

وقد يعقب هذا الفهم ، أو الإدراك الموضوعى ، ويترتب عليه ، استخدام المرء ذلك الموضوع الذى عرفه وفهمه فى أغراضه الذاتية . ولكن عملية الفهم أو الإدراك الموضوعى ، التى تسبق هذا الاستخدام . تظل عملية موضوعية ، الموضوع غايتها ومخورها .

والسؤال الآن :

هل يخلو الحيوان من هذه الموضوعية ، بحيث تكون خاصة بالإنسان وحده ، وتكون بالتالى أساس التمييز بينه وبين الحيوان ؟ ألا يوجد لدى الحيوان أى نوع من الفهم الموضوعى ؟ أليس لهذا الفهم صلة بما يديه الحيوان من أعمال تدخل تحت عنوان الذكاء ؟ وما الفيصل فى هذه الحالة بين الحيوان والإنسان ؟

من الشائع المعروف عن الحيوان — ولا سيما الأنواع الراقية منه — أنه يقوم بنشاط يتسم بالذكاء ، إلى جانب نشاطه الغريزى . والأمر يحتاج هنا إلى شيء من التوضيح الذى يميز بين نشاط الغريزة وبين أفعال الذكاء التى يقوم بها الحيوان فى بعض الأحيان . ونرجع فى هذا إلى عالم من أكبر الباحثين النفسيين فى زماننا ، وهو الأستاذ «هنرى فالون» فى كتابه أصول التفكير عند الطفل ، حيث يتحدث فى «التمهيد» عن الذكاء ، بما نوجزه على النحو التالى :

(م ٣ — المفهوم الإنسانى)

« إن ما يدهشنا في الغريزة هو تلك الأفعال التي لها غايات أو نتائج في زمان ومكان يتجاوزان الزمان والمكان الخاصين بالفرد تجاوزاً عظيماً جداً . بحيث لا يمكن أن يكون مصدر تلك الأفعال تجربة الفرد أو خبرته الفردية الخاصة . ومعظمها أشياء لا تحتاج إلى تعلم سابق . وهذه الأفعال علاقة باستمرار النوع ، وتكون حياناً على حساب الفرد نفسه ، بما تجسّمه من مشاق ، بل منها ما يكلفه حياته نفسها »

ومن الأمثلة المعروفة للمشاق المحفوفة بالخطر هجرات الطيور ألوف الأميال ، وهجرات الأسماك وثمانين الماء . ومن أمثلة قضاء الغريزة على الفرد نفسه ما يكون من الطيران الزفافي لدى النحل ، وما يحدث عند التناسل لدى بعض الحشرات ، مثل حشرة (فرس النبي) .

ويستأنف الأستاذ « فالون » حديثه :

« وعلى الجملة يعزى إلى الغريزة رد الفعل التكييفي الذي مصدره الاستعداد الوظيفي للنوع كله ، لا الاستعداد الفردي وحده . ومن ثم تكون الغريزة عامة مشاعة في النوع كله ، وثابتة في صورتها ، آلية في طريقة تنفيذها .

« أما الذكاء العملي فمبادرات متفرقة متغيرة في مسارها وأدائها .

ى أنها أفعال غير آلية ، وغير ثابتة في صورتها .

« وقد يقال هنا إن الغريزة حينما تصادف عتبات في طريق أدائها الآلى الثابت تعتمد إلى تغيير طريقة أدائها معتمدة على المحاولة والخطأ . وفي هذه الحالة قد تشبه الغريزة الذكاء العملي . ولكنه تشابه ظاهري أو سطحي فحسب . فالذكاء العملي يتميز بأن تنوعه لأسلوب العمل لا يقوم على المحاولة والخطأ ، بل على استعدادات خاصة في الإدراك الحسى . فهو ليس عملاً آلياً ، وتنوعاته لا تبدأ على أساس التخبط ، أو المحاولة والخطأ بلا أساس ادراكي . فالذكاء العملي ليس عملاً آلياً ، بل يقوم على إدراك الظروف المواتية في موقف معين ، وإدراك الحركات المعينة الضرورية التي تمكن الفرد من تحقيق غرضه .

« ولكن الذكاء العملي للحيوان ليس له أساس نظري كلي أو شامل ، بل أساسه إدراك حسى للموقف الجزئى المعين ، ولعلاقاته الجزئية المعينة الخاصة به دون غيره . فهو إدراك عملي حسى بما يكفى فقط لوصوله إلى هدفه المحدد في الوقت المعين الذى يوجد فيه .

« فإذا انتقلنا إلى « الذكاء النظرى أو التفكير » - وهو خاص بالانسان - وجدناه مقصفاً بالعمومية أو الكلية ، وليس خاصاً بالموقف الحسى المعين أو الجيد . والذكاء في هذه الحالة لا يكتفى

بإدراك الموقف المحدد وعلاقاته الجزئية إدراكاً حسيّاً عملياً، بل يبدأ بإعادة تشكيل أو تنظيم العناصر الواقعية للموقف في صورة ذهنية جديدة، مستخدماً في إعادة التنظيم هذه رموزاً مجردة، أى كلية عامة. وهذا هو الحوار العقلي المحض الذي يختص به الإنسان، ولا يشاركه فيه الحيوان.»

* * *

ومتى وضعنا يدنا على سمة «الكلمية» التي يتفرد بها التفكير النظرى عند الإنسان، وضعنا بذلك يدنا على الفارق الحاسم بين الإنسان والحيوان.

ف لدى الحيوان قد نجد ما يوهم بموضوعية، ولكنها موضوعية عملية ظاهرية محدودة بالموقف الجزئى العين، لا تتجاوزه، ولا تستطيع أن تتجاوزه.

فالوضعية العملية الجزئية، أو الموضوعية الظاهرية، موظفة لتحقيق غايات عملية للكائن الحي، ولولا ذلك ما أثار الموضوع اهتمامه. فهى موضوعية لا تدل على تجاوز - أو قدرة على تجاوز - الموقف المحدد المرتبط بالحاجة المباشرة أو الرغبة، فهى لا تقترن مطلقاً بأى تجاوز للذات. ولذا يحسن تجنبنا للاتباس الألسميها موضوعية على الإطلاق.

أما الفهم - أو الإدراك النظرى - فيقوم على التفكير بالرموز،
والرموز شاملة كلية ، أى انها مطلقة من ظروف أى موقف محدد،

وصالحة للاستخدام أو التطبيق فى كل موقف محدد . وهذا هو
التجاوز الحقيقى للذات ، وللظروف المحددة فى آن واحد...

وهذا ما نسميه سمة « الاستغراق مع المفارقة » فالكلى المطلق
مستغرق للجزئيات التى ينطبق عليها ، وهو مفارق لها ، أى من
مستوى وجود يعاود عليها ، لأنه كلى شامل .

فالموضوعية الكلية - أو « المفارقة مع الاستغراق » - هى سمة
الإنسان المميزة له فعلا من سائر صفوف الحيوان . أما الموضوعية
الجزئية - أو الوهمية « المستغرقة بلا مفارقة » - فليست فارقا حقيقيا
بينهما لأنها توجد لدى الحيوان أيضا .

والآن لننظر فى هذه الكلية ، التى تسمىناها فى تفرد الانسان
باستخدام الرموز فى تفكيره . ولننظر أولا فى مظهرها السلوكى ، أى
فى مظهرها فى أفعال الانسان ، بما يجعل هذه الأفعال متميزة عن
أفعال الحيوان .

وبعبارة أخرى :

هل هذه الكلية لا وجود لها لدى الانسان إلا فى فهمه أو تفكيره

النظري ، ولا وجود لها في افعاله التي يمارسها في كل حين ، كما يمارس الحيوان نشاطه العملي ؟ فإن وجودها في أفعال الإنسان مما يجعل في الامكان ملاحظتها ومقارنتها بأفعال الحيوان عموما مقارنة تفرق بين أنشطة هذا وذاك .

والجواب :

إن الكلية موجودة في أفعال الإنسان وسلوكه الخارجي على نحو ما ، بحيث تصلح أساسا حاسما للتمييز بين سلوك الإنسان وسلوك الحيوان :

إن الموضوعية الكلية توجد لدى الإنسان فيما يسمى « أفعال بحسب مبدأ كلي » .

فالبدأ هو المميز الكلي الحامم بين أفعال الانسان وأفعال الحيوان: كلاهما له أفعال غريزية ، وهذا صحيح . وكلاهما له ذكاء عملي أو موضوعية جزئية ، وهذا صحيح أيضا . ولكن الحيوان لا ينبعث في أفعاله إلا عن ذاته ولا يتجاوزها ، أما الإنسان فيتجاوز ذاته — ولو بعض الشيء — حين تصدر أفعاله عن مبدأ كلي . وذلك ما لا يستطيعه الحيوان . وما هو البدأ ؟

المبدأ في السلوك أو الفعل هو المعيار الكلي الذي يتجراه الفعل ويجرى على مقتضاه. وتقاس قيمة الفعل الجزئي - الذي قد يشبهه في شكله ومظهره فعل الحيوان - إلى هذا المعيار الكلي أو المبدأ .

فالمبدأ الكلي للأفعال ، « مفارق ومستغرق لها في آن واحد » شأنه شأن « الرمز » في التفكير النظرى . ووجوده في مجال الافعال أو السلوك هو الرابطة بين مستوى الفكر ومستوى الفعل في المرء .

ويحسن بنا أن نلاحظ منذ الآن ذلك التساوق أو التوازي بين الفعل بحسب مبدأ كلي ، وبين عملية التفكير النظرى ، فالتفكير النظرى - كما قلنا - يقوم على مبدأ كلي يتناس إليه صوابه عند التتابع . ويتعين به خطأه عند المباشرة أو الاختلاف .

والمبدأ أو المعيار لا يكون هكذا إلا بما هو كلي ، وبقدر ما

هو كلي .

ولنضرب مثلاً أى معيار من معايير السلوك (أى مبادئه) ، وليكن : « كل امرئ يفعل ما فيه مصلحته الخاصة (أو الذاتية) » . ونلاحظ منذ البداية أن المصلحة الخاصة في حد ذاتها ، أى المصلحة الخاصة لكل فرد فرد على حدة من الناس شئ بعيد كل البعد

عن الكلية ، لأنها فردية - أي جزئية - بحكم أنها خاصة بالفرد الواحد نفسه دون سواه من الناس ، وفي الظرف المعين الواحد لافي كل الظروف ، لأن المصالح الخاصة لكل فرد على حدة تتغير بتغير ظروف هذا الفرد . فقد يطلب امرؤ النار في البرد ليدفأ ، ولكنه في القيظ لا يمكن ان يطلبها ليدفأ ، بل يتجنبها ما استطاع . وهكذا . . .

ومع هذا فإن مبدأ أو معيار المصلحة الخاصة لكل فرد حسب ظروفه معيار أو مبدأ كلى ، فهو يتسع لجميع الأفراد ، في جميع الظروف ، وينطبق على الجزئيات المشتقة المتباينة والأفراد المتعارضى المصالح ، بغير استثناء فرد منهم ، أو ظرف من ظروفهم .

ومن ثم أثبتنا سمة المبدأ أو المعيار الكلى ، بأنه منطبق كل الانطباق ، أى « مستغرق » لجميع الجزئيات المندرجة تحته ، وأنه - في حد ذاته من حيث هو مطلق أو كلى - « مفارق » أى منفصل كل الانفصال في الوقت نفسه عن هذه الجزئيات جميعاً من حيث هي جزئيات .

فباجتماع هذه « السمة المزدوجة » ، وهى « الاستغراق مع المفارقة » نتعرف على كلية المعايير أو المبادئ . أو « القيمة الأم » التى تستمد

كل الجزئيات قيمتها من مدى مطابقتها إياها .
ويجب أن نلاحظ أيضا منذ الآن أن كلاية المبدأ (أو المعيار أو القيمة ، وكلها مترادفات) لاتعنى بالضرورة انه لا معيار سواه يمكن أن يوجد للفعل الجزئى المعين ، بل تعنى فقط أنه هو المأخوذ به فى الشأن المعروض أو الفعل أو السلوك المعين ، ومن الممكن جداً اتخاذ معيار سواه لهذا الفعل أو السلوك بعينه ، فتختلف النتيجة كل الاختلاف . فى حين أن مبدأ الفكر (أى التفكير النظرى) أو معياره الكلى معيار أو مبدأ واحد وحيد ، وسنعود إلى هذا فى موضع آخر . وحسبنا الان أن نتنبه إلى أن السلوك يقاس إلى مبدأ كلى أو معيار يتوقف على أخذ المرء به ، وأنه فى وسعه أن يتخذ مبدأ أو معيارا سواه . ولكنه فى حالة الأخذ به يفدو مستغرقا لكل ما يتدرج تحته من جزئيات ، مع مفارقتها فى حد ذاته تمام المفارقة لهذه الجزئيات ، وهذا معنى كونه كليا .

أليس السائل - من ماء أو لبن أو زيت أو غير ذلك - يمكن أن يقاس بمعيار الوزن - كالجرام - فيكون هذا المعيار مستغرقا لكل جزئيات السائل مهما كثرت مع بقاء معيار الوزن نفسه مفارقا كل المفارقة لهذه الجزئيات ، وتكون النتيجة تقيما وزنيا لهذه الجزئيات

السائلة؟ كذلك يمكن قياس هذه الجزئيات السائلة نفسها بمقيار آخر، هو مقيار الحجم - كالنتي المكعب - فيكون هذا المقيار الحجمي مستغرقاً لكل جزئيات هذا السائل مهما كثرت ، ومفارقاً لها في الوقت نفسه من حيث هو مقيار حجمي ، وتكون النتيجة تقييماً حجبياً لهذا السائل ...

فالمقيار إذن يمكن أن يكون له بديل أو بدائل ، ولكنه متى اتخذ لزمته عنه نتائجاً بالتقياس إليه حتماً .

ونعود إلى المثل الذي ضربناه - حينما اتفق - لبدأ للفعل أو السلوك البشري . وواضح أنه مبدأ - على كليته - يمكن اتخاذه مبدأً سواء لنفس الفعل أو السلوك بسهولة تامة . أى أن هذا المبدأ الكلى للسلوك لا يفرض نفسه وليس اتخاذه ضرورة لامناص منها ، وإنما تنحصر ضرورته في الإلزام بنتائج متى استخدم ، لأنه حينئذ يبدو مستغرقاً لكل الأفعال أو السلوك مع مفارقتها إياها في حد ذاته بحكم كليته . وكان هذا المبدأ : « كل امرئ يفعل بحسب مصلحته الخاصة » . ويمتضى هذا المبدأ قد يأتي شخص ما فعلاً من الأفعال أو سلوكاً يضر بمصلحتي الخاصة ، وقد يفعله متعمداً مع علمه بما يوقعه بمصلحتي الخاصة من ضرر قد يكون بائناً . ولكن هذا

الفعل يتفق مع مصلحته هو الخاصة به . وعندئذ - ما دمت قد اتخذت هذا المعيار - أرى فعله هذا صواباً. لأن الصواب هنا لازم بالضرورة من مطابقة المعيار الكلي أو المبدأ المتخذ أساساً للقياس أو التقويم. ولكنه صواب ليس مطلقاً ولا ثابتاً ، لأنه يزول ويتلاشى تماماً إذا ما غيرنا المعيار أو المبدأ الكلي إلى مبدأ كلي آخر، هو الايثار مثلاً.

و حين أحكم - بناء على مبدأ المصلحة الخاصة - أن ذلك الشخص الذى أضر بمصلحتي الخاصة في سبيل مصلحته الخاصة أصاب ، وأنه يحق أو « الحق معه » أكون موضوعياً تمام الموضوعية في حكمي هذا ، وأكون قد تجاوزت ذاتي تمام التجاوز بهذا الفعل العقلي ، وإن كنت في الوقت نفسه قد أتميز غيظاً وسخطاً على ما أصابني منه ، وربما فكرت في الثأر أو الانتصاف لنفسى . أى أنتى في الوقت الذى جاوزت فيه ذاتى عقلياً أو فكرياً نتيجة لتطبيق المبدأ الكلي المتخذ ، لم أتجاوز ذاتى إنفعالياً .

وتزيد المسألة وضوحاً بمثل مختلف هذه المرة ، وانفرض أن المبدأ أو المعيار الكلي المتخذ أساساً للفعل أو السلوك هو « مصلحة الأسرة مقدمة على مصلحة الفرد الخاصة » . فعندئذ يكون إضرارى بمصلحتي في سبيل مصلحة للأسرة . هو الصواب ، ويكون حرصى

على مصلحتي الخاصة وإن أضر بالأسرة خطأ - وهو الذى كان بعينه صوابا حسب المبدأ السابق! - ويكون الصواب هذه المرة أن أتجاوز ذاتي إنفعاليا ، بالتدبر الذى يمتق المبدأ الجديد فى سلوكي أو فعلى .

حتى إذا تغير المبدأ مرة أخرى ، وصار « المصلحة العامة للوطن مقدمة على المصالح الخاصة للأسر والأفراد » ، صار الصواب أن تجاوز ذاتي إنفعاليا فى سلوكي أو فعلى تجاوزا أبعد مدى ، بحيث أضحي - إذا لزم الأمر - بمصلحتي ومصلحة أسرتي جميعا فى سبيل مصلحة الأمة أو الوطن .

ولعل هذا يكفى لتوضيح إرتباط الموضوعية الكلية فى الفعل أو السلوك (أى بحسب معيار أو مبدأ كلى) بتجاوز الذات . وأن هذا التجاوز للذات يزداد أو ينتمص حسب المعيار الكلى المتخذ . وأن أيسر وأدنى درجات هذا التجاوز للذات ما يصاحب الحكم العقلى ، لأنه لاسلامة للحكم العقلى - وهو الموضوعى - إلا بتجاوز الذات عند إصداره . ثم يتفاوت تجاوز الذات فى الفعل أو السلوك نفسه حسب مقتضيات المعيار أو المبدأ المتخذ للسلوك . ولا بد على كل حال من مبدأ كلى للسلوك البشرى - أيا كان هذا المبدأ - وإلا انتفتت الخاصة المميزة للسلوك البشرى .

وليس من الضروري أن يكون هذا المبدأ أو المعيار حاضرا في وعى المرء حين الفعل ، ولكنه يرجع إليه ليبرر فعله لنفسه أو لسواه . وليس هذا حال سائر الحيوان .

ونحن إذن نكون موضوعيين ما تجاوزنا ذاتنا ، وبمقدار

هذا التجاوز ، وفقا لمبدأ أو معيار موضوعى كلى .

وتجاوز الذات في الفعل العقلى تام لامزيد عليه . ولكنه في الفعل السلوكى تجاوز متفاوت الدرجات للذات ، لأن مبدأ أو معيار السلوك - على كليته ومفارقته من حيث صورته للذات الفردية - قد تكون مادته أو مضمونه ذاتيا . وفي ذلك تفاوت مبادئ أو معايير السلوك تفاوتاً شديداً .

لاشك - مثلاً - في أن مبدأ « المصلحة الفردية الخاصة » معيار كلى موضوعى من حيث صورته . ولكن مضمونه شديد الضيق ، لأنه منصب على كل فرد على حدة ، وحسب ظروفه الوقتية أيضا .

وأوسع منه مضمونا - بعض الشيء - ولامراء مبدأ « المصلحة الخاصة للأسرة أو العشيرة » ، وإن كانت الكلية واحدة من حيث الصورة . وأوسع من كليهما مضمونا مبدأ « المصلحة الخاصة للفريق أو الفئة أو الحزب أو الطبقة أو الوطن » وهلم جرا .

ومبادئ السلوك أو معاييرها - كما قلنا آنفا - ليست ضرورية بذاتها، أو لامناص منها. فكل ماله « هيئة » الكلية يصلح مبدأ، ويقتضى في السلوك قدراً من تجاوز ذواتنا إلى المدى الذي يتطلبه مضمونه. وهذا ليست فيه صعوبة، وإنما الصعوبة في تعدد هذه المعايير الكلية أو المبادئ، بحيث تتضارب فيما بين الأفراد المختلفين، بل وتتضارب لدى الفرد الواحد، كل منها يتنازع أن يسلك بتمتضاه.

ولنفرض مثلاً أن الالذة الحسية - وهي فردية حتماً - اتخذت مبدأ. ولا مناص في هذه الحالة من تعارض لذة المرء الحسية أحياناً مع لذة الآخرين. بل وتتعارض لدى المرء نفسه مع حياته في مجتمع، ومع مبدأ العرف أو التقاليد، ومع التدين، ومع الصلحة العامة، وبالخاصة أيضاً ..

وهذه هي مشكلة « تعدد المحاور » أو « تعدد المعايير الكلية » لدى الإنسان. فهناك على الأقل محور لذته الخاصة، ومحور محافظته على بقائه وما إلى ذلك من المحاور التي لها نظائر عند سائر أنواع الحيوان. وهناك فضلاً عن ذلك محاور تشابك الصلحة الخاصة مع مصالح الآخرين، ومع الصلحة العامة. وهناك من المعايير المتفاوتة في كلية مضمونها - وإن لم تتفاوت في كلية صورتها - ما يجعل

المرء موزعاً أو حائراً بين المعايير والمحاور المتعارضة ، أيها يأخذ
وأيها يدع ، وما هو الأساس أو « المعيار » الذى يفضل به مبدأ
أو معياراً على مبدأ أو معيار آخر .

وواضح أن الحيوان الأعجم لبست لديه هذه « المشكلة الخلقية »
فى سلوكه ، لأن سلوكه بمحاورة جميعاً فى « مستوى وجود » واحد ،
هو مستوى الذاتية . فالحيوان الأعجم لا يجاوز ذاته الفردية إلا بدافع
ذاتى محض لا قبل له بكبحه ، وهو الغريزة . وعندئذ لا يكون
تجاوزه لذاته يجهد اختياري كذلك الجهد الاختياري الذى يبذله
المرء فى تجاوزه لذاته كى يكون موضوعياً . فى حين أن الموضوعية
غير واردة لدى الحيوان ، لأنه ذاتى فحسب . ما الإنسان ، فضلاً عن
المستوى الذاتى الجزئى المشترك بينه وبين الحيوان ، له أيضاً المستوى
الموضوعى الكلى ، أى المستوى المفاوق المستغرق فى أن واحد .

وثنائية أو إزدواج مستوى الوجود عند الإنسان . هى المجال
المنشئ لمشكلة تعدد المحاور والمبادئ وتضاربها ذلك التضارب
المخير ، لأنه يهدد تكامل الإنسان فى أفعاله وسلوكه ، بصدور
بعضها عن المستوى الذاتى الجزئى ، وبعضها الآخر عن المستوى
الموضوعى الكلى أو المفاوق ، أو هكذا يحاول أحياناً أو يتعنى
على الأقل

الوحدة والتعدد

الوحدة التكاملية ليست مطلباً لدى الحيوان يحرص على تحقيقه لأنه حاصل عليها بالفعل ، فهي قائمة لديه على الدوام ، بفضل مستواه الواحد في الوجود ، الذي تدور فيه حياته حول محور الغريزة الفردية والنوعية . وليست بالتالي لديه مشكلات اختيار للغايات أو المبادئ ، فكل مشكلاته أو مصاعبه متعلقة بإمكان أداء غرائزه في البيئة التي يوجد فيها ، سواء بالاتصال مع غيره من الحيوانات : إما اتصال تآلف ، أو تزاوج ، أو تنافس ، أو خوف ، أو افتراس . أو بالتعامل مع الطبيعة من حوله بأرضها - أو مائها - و مناخها وتضاريسها ونباتها .

ولكن الإنسان لديه علاوة على هذا المستوى الذاتى الجزئى ، مستوى موضوعى مفارق ومستغرق لجزئيات الأفعال فى الوقت نفسه . وفى هذا المستوى توجد المبادئ أو المعايير السكائية . وهذه المعايير نفسها ليست من مستوى واحد وإن كانت صورتها جميعاً كلية ، فهي متفاوتة فى نطاق إنطباقها أن مضمونها أو ما تصدق عليه . ومن ثم هذا التضارب فيما بينها ، مما تنجم عنه مشكلة الأخلاق

عند الانسان ، في حين أنه لا مشكلة أخلاق عند الحيوان ، لأنه لا أخلاق إلا بازدواج المستوى بين المبادئ الكلية الفارقة والأفعال الجزئية.

والراء في تعامله مع البيئة يعرف لونا من الصلات لا يعرفها الحيوان الأعجم إلا من مستواه الغريزي ، وأعنى بها الصلات الاجتماعية التي تشكل حدوداً وقيوداً ودروباً تتفاوت ضغوطها على الفرد مرونة وصلابة . ويأخذ بعضها صورة القوانين التي تليها السلطة القائمة في المجتمع ، ويأخذ بعضها الآخر صورة تقاليد وأعراف متفاوتة الصرامة أو الجمود . وعلى الفرد أن يضع مصالحه في الاعتبار عند التعامل مع هذه القيود والحدود ، وأن يضع في اعتباره أيضاً ما بينها من تعارض حسب مصادرها المختلفة ، وما تنطوي عليه مخالفة كل منها من جزاء متفاوت الأشكال والدرجات .

أفنطمع في وحدة تكاملية ؟

إنها عسيرة مع تعدد المحاور والمبادئ وتضاربها ، ومع ثنائية « مستوى الوجود » .

وهل في هذه الثنائية حيلة ؟

إن المستوى الذاتي هو مستوى الوظائف والنوازع الحيوية ،
(٤٢ — مفهوم)

فلا سبيل إذن إلى إلغاءه أو التغاضي عنه كل التغاضي ، لأن ذلك لن يؤدي إلى تجاوز الذات - كما هو الحال في المستوى الموضوعي . بل إلى إفناء الذات . وتجاوز الذات ليس إفناءها ، بل هو بمثابةها مع عدم انحصارها في نفسها . أما الإفناء فيقتضى على الانحصار وعلى التجاوز معاً .

أما إلغاء المستوى الموضوعي لينفرد المستوى الذاتي بالجمال السلوكي كله ، فالغاء لإنسانية الإنسان ، يرد البشر حيوانات عجا . فلا يبقى أمامنا سبيل لي نهرب من التكامل - بعد أن تبين استحالة التجانس التام - سوى التوفيق أو الملاءمة بين المستويين المتباينين للوجود الإنساني .

وهذه الملاءمة - فرضاً - إما باخضاع المستوى الذاتي للمستوى الموضوعي ، أو اخضاع المستوى الموضوعي للمستوى الذاتي ، أو بقاء في مكان ما في الطريق بينهما ، يتناوت قرباً أو بعداً من أحد المستويين .

وقد تبين لنا أن إلغاء أحدهما غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن نغظر في أي نوع من الملاءمة عساه يقيم لونا من الوحدة التكاملية لدى الانسان .

أما إخضاع المستوى الموضوعي للمستوى الحيواني فإصدار لقيمة الانسان ، يعادل زده إلى الحيوانية . لأن تفكيره سيغدو خادماً لنوازه الحسية ورغباته الذاتية . فالزمام ينبغي أن يكون للمستوى الذى يتميز به الانسان ، لا للمستوى المشترك بينه وبين سائر صنوف الحيوان .

فلا مناص إذن من أن يكون المستوى الموضوعى هو الأساس الذى تم الملاءمة - إن كانت ممكنة - لحسابه وبمقتضاه ، كى تبقى للانسان سمة تتجاوز الذات التى يتنرد بها .

كل هذا قد يبدو واضحاً ونتيجة طبيعية لأن بديلها لا يمكن أن يكون مقبولاً . ولكن ما يتلو ذلك ليس على هذه الدرجة من البساطة واليسر ، وهو السؤال : كيف نحتق هذه الملاءمة الكفيلة بالتناسق أو التناسق ، بل الوحدة التكاملية بين ماهو ذاتى وماهو موضوعى فى ذلك الكائن الواحد المسمى الانسان : بين ماهو حيوى وما هو فكرى ، بين ماهو انحصار فى الذات واهتمام بها وماهو تجاوز للذات واهتمام بما عداها ؟

مسألة غير هينة الحل : دفعة واحدة ، فخلق بنا أن نسير فى الحل خطوة خطوة . فنسأل أنفسنا عن المجال الذى لامناص من ذاتية

السلوك فيه ما هو ، وإلى أى حد لا فكاك من هذه الذاتية .
المشاهد فيما يتعلق بالحاجات والرغبات الحيوية أنها ذاتية تمام
الذاتية . فلاحيلة في الجوع والعطش وما إليهما من الناشط أن
تكون ذاتية ، لأنها متعلقة بحفظ الذات . ونظيرها عند سائر
الحيوان قائم مشهود . ولكن هل يستوى سلوك البشر وسلوك
الحيوانات الأخرى في البحث عن الطعام أو الشراب
أو الإشباع الجنسي ؟

المشاهد أيضاً أن السلوك البشرى مهما كان لصيماً بالذات
مفرقاً في ذاتية دوافعه وأغراضه يمكن أن يصدر عن - أو يستند
إلى - مبدأ موضوعي كلي ، عن وعي أو عن غير وعي ، يلجأ
المرء إليه لتبرير فعله في هذا الصدد أمام نفسه أو أمام سواه .
وهذا المبدأ المستخدم في التعليل أو التبرير يتجاوز - فرضاً - ذات
الفاعل ، ويسرى على جميع الذوات إذا توفرت لها عين الظروف
والملاسات .

فإن أحس الجوع فأنشد الطعام ، هذا سلوك ذاتي محض ، مثل
سلوك الفأر ، أو العصفور ، أو الثعلب ، أو الثعبان ، أو ماشئت
من صنوف الحيوان . ولكنني إن جعلت ذلك مبدأ يسرى على ذاتي

وعلى كل ذات تشعر بالجوع ، فأعذر منها ما أعذر من ذاتي، فذلك هو السلوك بحسب مبدأ يتجاوز ذاتي وكل ذات .

وهذا المبدأ - بسبب هذا التجاوز - موضوعي. وهو كلي ايضاً بسبب استغراقه لكل حالة تندرج تحته ، أيا كانت وبلا استثناء . حتى أن صاحب الشاة قد يعذر الذئب الجائع في سطوه عليها ، كما قال أبو العلاء .

ولو علمتم بما بالذئب من سغب

إذن لسامحتمو بالشاة للذئب!

فعملية التبرير تقيس انشباط أو السلوك الفردي الجزئي، أي الذاتي، بالجوع إلى معيار كلي وموضوعي، أي انه من مستوى مستغرق لهذا السلوك ومفارق أو متجاوز له في آن واحد.

ولكن المشاهد ايضاً - بالخبرة والممارسة - أن أمثال هذه المبادئ متعددة ، ويعارض بعضها بعضاً .

فاذا عدنا إلى ذلك المثل الذي ضربناه، وهو « كل جائع يطلب الطعام » وجدنا مبدأ آخر يعترض سبيله ، كبدأ الملكية الخاصة مثلاً ، فلا يسوغ لك أن تمد يدك إلى « ماليين لك » بل « ولا تمدن عينيك » إليه ايضاً . وهذا تعارض يعرفه من خبر - أو تصور - حال الجائع

الضأوى ويده صفر من الطعام ، وصفر مما يستطيع أن يحصل به على طعام من سبيل يقره مبدأ الملكية الخاصة . أو قد يكون العائق هو الأنفة من الوسيلة المتاحة في ظرف معين للحصول على الطعام ، فيبرز عندئذ المبدأ التائل : « تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها ! »

وما هذا الذى سقناه إلا مثل مبسط غاية التبسيط لما يكون من التعارض بين المبادئ ، فى حين أن الحيوان الأعجم لا يعرف المبادئ . أو هو كما يقول أبو الطيب فى أسده المشهور :

« لا يعرف التحريم والتجايلا .. »

فهو ذاتى محض ، والمبادئ موضوعية لاجمال لما فى مستواه الفريزى الجزئى .

فما الحيلة اذن ؟ وكيف التصرف فى مواقف من هذا القبيل ، تتعدد فيها المحاور والمعايير أو المبادئ وتعارض ؟ أما المحاور ، الدوافع الحيوية كالجوع ، وهى ذاتية بالضرورة ، وأما المبادئ أو المعايير فهى موضوعية الصورة ولكن تطبيقها على تعارضها فيما بينها - منصب على سلوك ذاتى بطبيعته . فكيف السبيل إلى تطبيق معيار أو مبدأ موضوعى واحد على سلوك هذه المحاور الحيوية الذاتية ، تطبيقا . يستبدأ ويكف سائر المعايير الاخرى ،

فهى أشبه بالمسالك أو الدروب المتعددة ، والسلوك لا بد أن يمضى فى درب أو مسلك واحد منها دون سائرهما ، وكيف السبيل إلى اختيار هذا المسلك الواحد ، على أكثره المسالك وتشعبها ؟

إن عملية الأخذ بمبدأ أو معيار واحد دون سائر المبادئ ، أو المعايير عملية لا يمكن الاعتماد فيها على الصدفة ، بل لابد لهذا الاختيار من أساس . أو بعبارة أخرى لا بد من « معيار » نرجع إليه للمفاضلة بين كافة المعايير فى أى موقف من المواقف ، فى صدد سلوك يمليه محور من المحاور فى الطبيعة الحيوية للبشر .

وقد رأينا أننا أنما أن نعليل أو تبرير أى سلوك مهما كان مغرقاً فى الذاتية يستند إلى « معيار » . موضوعى كلى غير ذاتى ، أى إلى معيار من مستوى « مفارق » للمستوى الذاتى ، يتجاوزه ويعاونه .

وكذلك نعليل أو تبرير اتخاذ مسلك أو معيار أو مبدأ كلى موضوعى دون سائر المعايير الموضوعية الكلية لاغنى فيه عن الرجوع إلى معيار أو مبدأ كلى موضوعى « مفارق » لمستوى . أو مستويات هذه المعايير أو المبادئ الكلية الموضوعية المتضاربة كافة . أى أنه لا بد أن يكون معياراً لكافة المعايير ، أو مبدأً لكافة المبادئ

الموضوعية الكلية بلا استثناء .

وقد رأينا أننا أنما أن المعايير أو المبادئ الكلية الموضوعية سواسية في صورتها الكلية المفارقة ، ولكن مستوى هذه المفارقة يتفاوت حسب مضمونها أو نطاق استغراقها ، مما يدرج هذه المبادئ الكلية في مستويات ، كل منها مفارق لما يندرج تحته ، مستغرق لما هو مفارق له .

فاذا وضعنا يدنا على مفتاح هذا التفاوت أو التدرج ، لم تختلط علينا المبادئ والمعايير ، وعرفنا أولاها بالتطبيق . وان كانت طبيعة السلوك الحيوى قد تضع حدودا لذلك ، وتفرض ضرورتها . ولكن هذه قضية اخرى ننظرها في حينها .

إن انبهام هذا التدرج أو التفاوت في مستويات المفارقة هو الذى يجعل المبادئ أو معايير السلوك الكلية تتعارض عند التطبيق الذى يحتم إتخاذ واحد منها فحسب . أما إذا وصلنا إلى اكتشاف مبدأ كلى واحد مفارق لها جميعا ، فلا انبهام في هذه الحالة ولا حيرة .

وهذا المبدأ الذى يستند إليه تبرير اتخاذنا أى مبدأ دون سائر المبادئ ، لا بد أن يكون معيارا أقصى ، أو مبدأ أقصى ، او قيمة صوى . وبالتالي لا بد أن يكون واحدا وحيدا ، ليس له بدائل من

من أى نوع وبأى وجه من الوجوه ، والاما صلح معياراً لكل المعايير ، ومبدأ لكل المبادئ التى يمكن أن تكون واردة بأى حال من الأحوال .

وأين يمكن أن نجد هذا المبدأ الأعلى أو المعيار الأقصى للسلوك الإنسانى ، مع أن مستويات حياة الإنسان الجيوية والاجتماعية متعددة بمتطلباتها المتلاحقة والمتآنية (أى التى تكون قائمة فى آن واحد) ؟

وإن وجدنا هذا المبدأ الأقصى والأعم ، فهل إلى تطبيقه من سبيل ؟

وكيف نطبقه ؟

وإلى أى حد يمكن تطبيقه ؟

الدولة الوسطى

لن نحتاج أن نذهب بعيداً عن الإنسان على كل حال ، بل في داخل الإنسان نجتهد في البحث عن هذا المبدأ ، ليظل المفهوم الإنساني خالصاً إنسانياً .

تعدد المحاور وتعدد المعايير — على النحو الذي نشاهده في السلوك الإنساني — أله نظير في مجال التفكير الإنساني ؟
والجواب لا يحتاج إلى كثير إطالة :

إن للتفكير — في قمة العليا — عند الإنسان مبدأ واحداً وحيداً ، كلى الموضوعية كلى الكلية ، أى أنه تام « المفارقة » ، فهو إذن مطلق من جميع الوجوه ، لا بدائل له ، ولا تضارب معه .
إنه مبدأ « الهوية » وما يلزم عنه . بمثابة الوجه الآخر للعملة — من « إمتناع النقيض » .

هذا المبدأ هو مبدأ البادئ الذي تستغرق كليته جميع عمليات التفكير في صورها الأدنى من تلك القمة العليا . وهذه العمليات — أياً كانت صورها ومراحلها — تقوم على الموضوعية والكلية

بلا مرأى. وليكنها كليات لا تستغرق إلا ما يندرج تحتها، وما أكثر ما لا يندرج تحت كل كلي منها على حدة، فيضم كل مجموعة من الجزئيات كلي خاص بها. أما التعامل بين هذه الكليات أو المبادئ المتفاوتة المفارقة فيتم عن طريق مبدأ المبادئ ومعيار المعايير، الذي هو قننها العليا جميعاً، وهو مبدأ الهوية الكلي المفارقة.

ويكفي لتبين ذلك أن نأخذ نظرة على عمليات التفكير، وأن نلاحظها عن كثب، فنجد التفكير منذ بداية الإدراك الحسي للحسوسات على اختلافها، يجرد من هذه الجزئيات ويعمم ليردها إلى معنى كلي يستغرق كل الجزئيات التي من هذا القبيل كل الاستغراق، مع بقاء هذا المعنى الكلي «مفارقاً» لجميع الجزئيات التي تندرج تحته تمام المفارقة. وهو معنى كلي معقول، أى موضوع للتفكير أو التعقل، غير مدرك إلا بالتفكير أو التعقل، ولا سبيل إلى إدراكه بالحس الجزئي. وتظل الحسوسات الجزئية المندرجة تحته محسوسات لا يتعامل معها التعقل إلا عن طريق معناها الكلي، فلا المعنى الكلي موضوع للحس، ولا الكائن الجزئي موضوع للتعقل. فإدى التعقل لا موجود إلا الكلي، وإدى الاحساس لا موجود الجزئي. وكأنيهما دولتان لا تعترف كل منهما إلا بعملائها.

أختلافها . ولكن هذا الدم نفسه لا يمكن رده - أو إعادة تحويله - إلى الأغذية بصورتها الأصلية التي جاء منها .

فالعلاقة هنا ذات اتجاه واحد : من المحسوس إلى العقول . أى من الجزئى إلى الكلى ، وليس العكس . أى أنه لا يتأتى أبدا الاتجاه من العقول إلى المحسوس ، أو من الكلى إلى الجزئى . فلا ارتداد إذن للمعاني الكلية إلى أصلها الجزئى الحسى ، وإن عوملت كل الجزئيات المندرجة تحت كل معنى من خلال هذا المعنى وعن طريقه .

وهذه الكليات أو العقولات يتم تعامل العقل بها دون سواها بحسب مبدئه الأقصى الذى لا مبدأ له سواه ، كما يتم تعامل الجسم بالدماء المستخلصة من الأغذية على اختلافها فى وظائف الجسم الحيوية كلها بحسب النظام أو القانون أو المبدأ الحيوى الواحد الذى يسود الجسم كله مهما تنوعت وظائفه واحتياجاته وعملياته ومناشطه .

فالتعقل مبدأ واحد مطلق السلطان ينظم كل عملياته - وكلها معقولة وعن طريق كليات - وهذا المبدأ هو المفاط الوحيد لوحدة التعقل مهما اختلفت عملياته ومناشطه ، ولا خروج له عليه أبدا ،

لأن هذا المبدأ هو عين ذاته . كما أن لحياة الجسم نظاماً أو مبدأ واحداً ينظم كل عملياته الحيوية - وكلها بالدم وعن طريق الدم - وهذا المبدأ مناط وحدة الجسم مهما اختلفت عملياته ومنشطه ، ولا خروج له عليه وإلا فقد وحدته التكاملية التي هي عين ذاته ولا قيام له إلا بها . فبقاؤه رهن بوجود هذه الوحدة التكاملية مهما تنوعت عملياته الحيوية في ملايين الخلايا وعشرات الأعضاء والوظائف .

فكون المبدأ الأقصى واحداً وحيداً كلى المفارقة كلى الاستغرائى مسألة وجود أو عدم بالنسبة للتعقل ، وبالنسبة للحياة العضوية على السواء . فلا يخرج هذا أو ذاك على مبدئه الأقصى الذى هو قوام وحدة وجوده إلا انحل وجوده وفسد وبطل .

ولكن المبدأ الأقصى لهذا مبادئ المبدأ الأقصى لذلك . وكلاهما فى كائن واحد ، هو « الذى حارت البرية فيه » وهو الانسان !

فمن أين لنا المبدأ الأقصى الواحد الوحيد الذى يستغرقهما معاً ؟ أم هناك « قنطرة » ما ، يمكن العبور عليها من أحدهما إلى الآخر ، على نحو مماثل لعملية تبديل العملة التى رأيناها تحدث بين دولة المحنوسات الجزئية ودولة المعانى السكلية ؟

إن الدوافع الذاتية الحيوية محاور لاسبيل إلى إلغائها ، ولكن مجال تنفيذ مطالبها في الخارج هو الذى يمكن أن تتنوع فيه الأساليب وتعدد فيه المسالك أو أشكال السلوك . والسلوك — مهما كان ذاتيا — هو الذى يمكن أن يتشكل أو يندرج تحت مبدأ كلى موضوعى . وهذه المبادئ متعددة متباينة بل متعارضة .

فالمشكلة إذن ليست فى إلغاء الدوافع أو المحاور الذاتية ، بل فى البحث عن مبدأ كلى يمتزج كل المبادئ الكلية التى تندرج تحتها كافة أنواع السلوك ، مهما كان هذا السلوك ذاتياً .

فبدأ المبادئ المنشود ليس إذن مبدأ أقصى لتكامل الذاتى — من حيث هو ذاتى — مع الموضوعى من حيث هو موضوعى ، بل هو مبدأ أقصى موضوعى لتكامل المبادئ الموضوعية التى هو مستغرق لها جميعاً ، ومفارق لها جميعاً

إن شعورك بالجوع أو بالألم مسألة ذاتية محض ، وليس وارداً على الاطلاق إخضاعها لمبدأ موضوعى . أما فعلتك الخارجى أو سلوكك لإشباع هذا الجوع أو دفع هذا الألم — وإن كان دافعه ذاتياً محضاً — إلا أنه قابل للتنوع فى أشكال وطرائق شتى خاضعة لمبادئ موضوعية كلية مفارقة .

وهذا الفعل أو السلوك هو «العنصر الوسيط» أو «الدولة الوسطى» أو «القنطرة» بين دولة الذاتية المحض ودولة الموضوعية المحض . وهو الذى نشد فى مجاله مبدأ أقصى يخنزل جميع مبادئه ، ويكون مفتاحا للمفاضلة بينها على تفاوت مستوياتها .

إننا بالفعل أو بالسلوك خارج نطاق الذاتية المحض ، داخلى فى مجال جاذبية الموضوعية ، إن صح هذا التعبير .

فالمطالوب هنا وحدة تكاملية بين «موضوعيات» متفاوتة الموضوعية . ونحن نعلم أن الموضوعية التصوى - لدى الانسان - هى موضوعية التعلل أو التفكير النظرى . ونعلم أن «الهوية» لباب التعلل ، وبدونها لا تعلل على الاطلاق ، فهى عين ذات التعلل ، وهى هى وحدة التعلل التكاملية . فهذا المبدأ الأقصى هو الذى يتيم الوحدة التكاملية التصوى بين مبادئ التعلل أو لبناته ذات البدائل التى هى الكلليات أو المعانى .

فهل يمكن أن يفيدنا مبدأ المبادئ التعللية هذا فى حل مشكلة تعدد المبادئ أو المعايير فى مجال على الحدود الدنيا للموضوعية ، وهو مجال الفعل أو السلوك .

وكيف يتسنى لنا ذلك ؟

وإلى أى مدى ؟

شوط بلا انتهاء

لقد رأينا التعقل - بمبدئه الأقصى المطلق - يفرض على عملياته موضوعية محتمة لا خروج عليها ، ولا مناص منها ، فهو كالدهر ، و« لا خروج من الدهر » كما يقول الشاعر القديم ، ولا بديل له إلا العدم . فالموضوعية فيه تامة ولا خيار فيها ، وهذه هي الوحدة بمعناها الكامل - لا التكاملي الذي ينشد الكامل لأنه ليس هو - ، وهي وحدة لا تتوقف على الإرادة في كثير أو قليل ، فإما خطأ وإما صواب . إما مطابقة وإما زيغ . وحدة مطبقة صارمة كوحدة مبدأ الحياة في الجسم الحي .

أما في مجال الفعل البشرى أو السلوك ، فكل مبدأ له بدائل تنافسه وتتضارب معه كثيراً أو قليلاً ، وتتنازع إرادة الانسان ، لا يدرى أحياناً كثيرة أيها يأخذ وأيها يدع ، ولا سبيل إلى تحقيقها جميعاً .

وقد وجدنا من ثم أنه لا بد من تنظيم للأفعال التي يستند كل منها إلى مبدأ مختلف ، ولا يحكمها جميعاً مبدأ واحد مطلق يناظر مبدأ الهوية الذي للتعقل .

فلا بد من طلب مبدأ ينسخ ويفاضل بين هذه المبادئ كافة .
فكيف نلتمسه وأين ؟
إن السمة الأساسية لمبدأ التعقل الاقصى هي موضوعيته المطلقة
وكايته المطلقة ومفارقة المطلقة .

ولكن هل من المستطاع اتخاذ مبدأ التعقل الاقصى ، بنصه
وفسه ، وكامل فاعليته المظلمة ، مبدأ للفعل السلوكي ؟
نحن نعلم أن الفعل السلوكي مصدره اصيق بالذات ، وهو على
الحدود الدنيا من الموضوعية بسبب تجاوزه - بخضوعه للمعايير
أو المبادئ - لذات الفاعل . فلا يبدو من الممكن جعله موضوعيا
خالص الموضوعية وبصورة مطلقة ، أى فى جميع الأحوال .
وبعبارة أخرى :

إن مبدأ التعقل بموضوعيته المطلقة هو المسيطر سيطرة تامة
مطلقة على عمليات التعقل ، ولا محيص عنه لكل تعقل صائب ،
وبدونه أو بالزيغ عنه أقل زيغ يقدو^ء التعقل مستحيلا ، لأنه ينقلب
« غير معتول » ، فهذا المبدأ الاقصى للتعقل هو هو العقولية .
ولكن لصوق السلوك ، أو الفعل السلوكي ، بالذات فى أحيان
كثيرة ، بحيث يستحيل الفعل لو أنه انفصل عنها تمام الانفصال ،

يجعل الموضوعية المطلقة ، أى التجاوز المطلق للذات فى السلوك امراً مستحيلاً ، أو يتقوض وجود الذات نفسه .

ولنضرب مثلاً لسلوك البحث عن الطعام أو الشراب عند اشتداد الجوع أو العطش . فإن الالتزام بالموضوعية المطلقة ربما أدى إلى هلاك المرء إن منعتة اعتبارات الموضوعية المطلقة من استباحة محظور فى سبيل سد رمقه وإقامة أوده .

وذلك كاف — فيما أعتد — لإدراك أن الموضوعية المطلقة فى الفعل السلوكى ليست ممكنة التحقق على غرار تحققها المطلق فى معيار الصواب والخطأ على مستوى التعقل .

ولكن هل معنى هذا نبذ الموضوعية المطلقة مبدأً ومعياراً أقصى للسلوك ، لمجرد اختلاف مجال السلوك عن المجال المنطقى ؟ إن النبذ هنا يقضى على كل أمل فى وحدة تكاملية للانسان ، ويحبس أفعال السلوك فى الذاتية المغرقة .

وقد رأينا آنفاً أن ما يميز أفعال البشر السلوكية عن سلوك سائر الحيوان ، أن أفعال الإنسان ترجع — أو يمكن إرجاعها — إلى مبدأ له صفة الكلية والموضوعية فى بابه . ولكن نطاق هذه الكلية محدود بمضمون هذا المبدأ ، وبذلك تقوم — أو يمكن أن

تقوم - إلى جواره مبادئ كلية أخرى لكل منها نطاقه المتفاوت ضيقاً أو سعة .

فالمصلحة الخاصة مثلا مبدأ كلي له نطاقه الذي يسرى على كل ذات مفردة على حدة ، وعلى النحو الذي تتراءى لصاحبها مصلحته الخاصة ، في وقت معين أو ظرف معين . واللذة الحسية أيضاً مبدأ كلي له نطاق ينصب كذلك على كل ذات مفردة على حدة ، ولكن من جانب معين هو جانب اللذة الحسية . ومبدأ الحرص على التناط والسيطرة وبسط النفوذ مبدأ كلي أيضاً - أو يمكن أن يكون مبدأ كلياً - يسوغ انتساط لمن يستطيعه ويسوغه أيضاً لمن يحمل نيره ، لأن القانون في رأى هؤلاء أنه « ويل للمغلوب ! » .

وهكذا الشأن في عشرات المبادئ الموضوعية الكلية المتفاوتة النطاق بالنسبة للفرد ، وهناك عشرات غيرها متفاوتة النطاق بالنسبة للجماعات ، وقد سميناها مبادئ كلية موضوعية متفاوتة «المفارقة» ، باعتبار أن الإمعان في المفارقة معناه إتساع النطاق ، وأن المبدأ الكلي المفارقة هو المبدأ المطلق الذي لا يشذ عنه شيء

ومبدأ التعقل الأقصى هو مثال المبدأ الكلي المفارقة بمعنى الكامة . وما نحن رأينا أنه لا يمكن قيام مثل ذلك المبدأ الكلي

المفارقة في مجال السلوك ، كقيامه في مجال التعقل النظرى
أو المنطق .

فأنت حين تتجاوز ذاتيتك في التعقل تمام التجاوز تجردالمعتولية،
وإلا فقدتها ، فهى إما أن تكون أو لا تكون ، وهى لا تكون
إلا بتمام تجاوز الذات ، أى بتمام الموضوعية .

ولكنك حين تتجاوز ذاتيتك في السلوك تمام التجاوز، تتعرض
لفقد ذاتك ، أى تتعارض للهلاك . وهذا ما يحدث فعلا لفرسان
الموضوعية والمؤمنين بها الحريصين على تحميتهما حرصاً تهون معه
حياتهم الذاتية الفردية ، حين يكون عليهم أن يختاروا بين ذواتهم
وبين الموضوعية اختياراً لا محل معه لأنصاف الحلول .

وإلى هذا القبيل ينتمى سقراط ، وكل شهداء عقائدهم التى
تجسدت فيها الموضوعية في اعتمادهم .

أيقول قائل :

ولكن هذا تطرف لا يطيقه كافة الناس ؟

وإنه لكذلك حقاً ، ولكن المسافة بين هذا التطرف الذى
يضحى بالذات من فرط تجاوزها في السلوك ، وبين السلوك اللصيق

بالذاتية على الحدود الدنيا للموضوعية ، هي بعينها المسافة التي تطلعتنا على المجال المتاح للسلوك الآدمي أن يترقى فيه صاعداً في مدارج الموضوعية الكلية .

وإنه اصعود شاق ، من مستوى الحيوان إلى هذا المستوى الرفيع ، مستوى السادة الحقيقيين من نبلاء الجنس البشرى . و«لولا المشتة ساد الناس كلهمو» ، كما يقول أبو الطيب .

تقول السادة والنبلاء ، فها هنا طبقة لامراء فيها ، أساسها الوحيد هو الاقتراب من الذروة التي رأينا أنها المميز الحاسم للانسان عن الحيوان ، وهي ذروة الموضوعية . فكل امرئ إنسان بقدر نصيبه من الموضوعية الكلية في سلوكه ، لأن الكل — كما رأينا — سواسية في موضوعية تعاقبهم ، وهكذا يمكن أن يكونوا ماتجاوزوا ذاتيتهم في التفكير . و« آفة الرأي الهوى » .

فبمقدار اتسام السلوك بالموضوعية الكلية المطلقة ، وبمقدار تجاوز الناس لذواتهم في أفعالهم يتفاوتون في درجة أو طبقة أو مرتبة إنسانيتهم .

فالموضوعية الكلية المطلقة المتحققة فعلا في التعقل ، هي نفسها

الغاية التي يسعى الإنسان حق الانسان إلى تحقيقها .

وإذا قلنا « الغاية » و « السعى » ، فقد قلنا « الاتجاه » .
فال موضوعية السكايه المطبقة هي « الاتجاه » الذي لا بديل له كي يتميز
الفعل أو السلوك الانساني من الفعل الحيواني الذاتي ذاتية مطبقة .

وكل زيغ عن هذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة يرد الفاعل إلى
الذاتية ، التي هي صنو الحيوانية وسمتها .

وهذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة صوب الموضوعية الكلية
المطلقة هو هو مقدار تحميتي الوحدة التكاملية لدى الانسان ، بالقضاء
على فجوة التناقص بين موضوعية التعقل المطلقة وذاتية الفعل
المطبقة . فلا قيام ، ولا أمل في قيام ، وحدة تكاملية لدى الانسان
إلا إذا صار السياق واحدا في التعقل والفعل ، أي في الفكر
والسلوك .

إذن :

قصارى جهد الفعل أو السلوك الانساني أن « يتموضع » جهد
الطاقة ، أي يتجرى الصدور عن أقصى موضوعية كلية ممكنة .
فإذا عرضت له مبادئ للفعل متباينة متعارضة ، كان أكثرها

كلية ، أى أكثر مفارقة أدعى لتحقيق إنسانيته فى فعاله ، لأنه أكثرها تجاوز الذاته .

ثم فى هذه الحالة لا يكون ذلك المبدأ مقصودا لذاته ، بل لموضوعيته و كليته ، فإذا ماتين مبدأ أوفى منه بالموضوعية الكلية — أى أوفى منه مفارقة — ترك الأول إلى الثانى ، لأنه موقن أن إنسانيته رهن بمدى تجاوزه ذاته نحو الموضوعية المطلقة ، وأن ذلك هو الفارق الوحيد الذى يباعد بينه وبين الحيوان الأعجم .

ولئن لم تكن بالمرء حاجة إلى التوضع (أى الاجتهاد فى الدنو من الموضوعية الكلية وتحريرها) فى مجال التعقل ، لأن الموضوعية هنا إما أن تكون بتمامها أو لاتكون ، إلا أنه فى مجال الفعل محتاج إلى كل جهد وطاقته لتلمس التوضع وتحريره تحرياً لاهوادة فيه ولانهاية له .

وبدهى أن فى وسع المرء ألا يتحرى ذلك ولا يهتم به أصلا ، ولكنه بذلك يتنازل عن كل دعوى فى الإنسانية ، بل هو فى الحقيقة لا ينتسب إليها أصلا ، لأن قيام إنسانيته كما رأينا رهن بتجاوز الذات بالموضوعية الكلية .

إذن :

لا يولد المرء إنساناً ، بل يصير إنساناً إذا هو أتجه صوب
الإنسانية ، أى صوب الموضوعية المطلقة ما استطاع إلى ذلك
سبيلاً .

إن وجه الشبه بين البشر وأبى الهول كبير جداً ، وعلى من شاء
أن يتخلص من ذلك الشبه أن يتجه باستمرار إلى « الصورة »
الإنسانية متجاوزاً ذاتيته التى تربطه بالملكة الحيوانية .

ولا سبيل له إلى ذلك « الاتجاه » ما لم يكتشف « الغاية »
الصحيحة ، أى الوجهة الصائبة الجديرة بمساعده ، وما لم يكتشف
« البوصلة » الوحيدة التى يتجه على هداها من تيه غربته فى مملكة
الحيوانية الذاتية إلى موطنه الانسانى الحق ، وهو « الموضوعية
المطلقة » التى يميزه طلبها — دون سواها — عن الحيوان ، فإنه
مقضى عليه لا محالة أن يظل ذلك المسخ الذى لا وحدة تكاملية فيه .

والاكتشاف الذى نتحدث عنه هو اكتشاف المفهوم
الانسانى لانسانيته — وهو سمته الموضوعية التى يتميز بها —
فيدرك أن هذه هى حقيقته التصوى ، ويعتق هذه الحقيقة
اعتناقاً تاماً بكل وجدانه ، ويؤمن به بمجموع مشاعره ، بحيث
لا يناع هذا الإيمان ريب يجعله يتردد بين وجوده الانسانى

الموضوعى هذا ، وبين وجوده المسوخ فى مستويين متناقضين
أحدهما ذاتى والآخر موضوعى .

وتظل حياة المرء بعد اكتشافه هذا رحلة ملحمية كرحلة «أوليس»
للعودة إلى موطنه الصحيح من ويلات الغربية ومخزنها ومثاهاتها .
رحلة يريد بها المرء أن يتجه بانسانيته من القوة إلى الفعل ، ومن
النزوع إلى التحقق ، بالإصرار فى كل المواقف على التموضع
ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

وذلك شوط بلا إتهاء ، لأن الموضوعية المثلثة تظل مطلباً
كخط الأفق ، ولكن الفضيلة — أو الفضل — معلقة بالاتجاه
صوبه على الدوام ، وباصرار واستماتة ، مهما كانت وعورة الطريق .
وهذا هو الجهاد الأكبر .

الوطن والمنفى

ولكن العودة من المنفى - في هذه الأوديسية - قد تبدأ لدى أى شخص من البشر ، وقد لا تبدأ اطلاقاً . فلن يروم العودة من المنفى أو الغربة إلا من يترقق وينزع إلى وطنه بأى ثمن ، فيسترخص الجهد مهما عظم ، ويستهبين بالمشقة .

ولا ينزع إلى وطنه إلا من أحس أنه في المنفى ، وتبين الفارق بين وطنه ومنفاه أو غربته . أما من لا يحس يانتمائه وارتباطه إلى غير الموضع الذى هو فيه ، فلا شعور بالاعتراب لديه ، ولا حنين من ثمة إلى الوطن ، لأنه لا وطن له إلا حيثما هو كأنه فعلاً .

فمعرفة الوطن مع الاحساس بالانتماء إليه انتماء لا يعادله انتماء أو ارتباط ذو الأساس . وبقدر شدة هذا الاحساس تكون شدة الشعور بالاعتراب ، وشدة النزوع إلى العودة من المنفى أو الضيق به .

وقد يكون المنفى أرفه وأرغد وأخفض عيشاً ، وقد تكون مفارقتة عسيرة ممضة ، ورحلة الإياب شاقة محفوفة بالمخاطر والمهالك ، ولكن العول ليس على « مواصفات » المنفى ، بل على شدة الشعور بأنه منفى ، وهو شعور نابع من شدة الشعور بالانتماء إلى موضع سواء ، هو الوطن ، وشدة الحنين إليه .

وفى تراث العرب قصة لطيفة عن أعرابية بدوية وقعت في
نفس أحد خلفاء بني أمية، فتزوجها وأسكنها قصره في دمشق .
وما أدراك ما قصر الخليفة الأموي في دمشق، وهي يومئذ عاصمة
الدنيا، وقمة مدنيّتها . فعاشت في ذروة الرفاهة والرغد والعز والجاه
والسلطان، وما شئت من مناعم العيش . ولكن الفتاة - وكانت
بدوية شاعرة - ضاقت بالتصر المنيف، والأثاث والرياش، والدمقس
والسندس والإستبرق وجاء الإمارة، وظلت تنشد شعراً تتحسر
فيه على خيمتها في الفلاة الجرداء ...

ويدت تخفق الأرياح فيه أحب إلى من قصر منيف!
ولبس عباءة وتقر عيني أحب إلى من لبس الشفوف!

ولم يهنأ لها بال حتى ضاق بها زوجها وطلقها لتعود إلى ما كانت
تحن إليه من باديتها مع ما فيها من شظف العيش .

ويروى الجاحظ هذه القصة في كتاب « المحاسن والأضداد »
المنسوب إليه - على ما أذكر - وقد أوردها على سبيل التندر
بالغرائب التي يعجب لها الناس .

والذي بعيننا من هذه النادرة المستطرفة أنها تصور « الحال
النفسي » لمن يحن إلى وطنه لشدة احساسه بالإنتماء إليه، لأنه وطنه

وكفي ، لا لأنه دخل في مباراة مع سائر مواضع الارض ، فكان أحسنها وأرغدها عيشاً وأرققها بأهله . و« بلادى وإن جارت على عزيزة » . وإنما الاوطان كالآباء ، فليس ارتباطك بابنك وتعلقك به لأنه أنجب وأجمل ، وأرق وأنبل وأفره من أنداده أجمعين . بل لتعلقك به واحساسك أنه ابنك وكفي . ولن تعدل به - مهما كان فاشلاقياً عيباً - لو خيرت - أفره الفتيان وأذكاهم وأوسمهم . فهذه الفتاة البدوية إذن مثل جيد للتعلق بالوطن والاحساس الشديد بالانتماء إليه . ومن ثم إحساسها القوي بالاعتراب في أى موضع سواه ، أيا كان ذلك الموضع ، ومهما توفرت فيه منافع الحياة ، التي قد لا يعرفها امرؤ إلا في أحلام اليقظة .

ولكن لماذا استطرف الجاحظ - ويستطرف كثيرون جداً غير الجاحظ - هذه الحكاية ، حتى ساقها مساق « النادرة » التي لا يطرد عليها التقياس ؟

هذا « الاستغراب » نفسه ظاهرة تستحق التأمل ، فهي إشارة إلى أن السواد الاعظم من الناس ليسوا هكذا . أى أن احساسهم بالوطن والاعتراب عنه ليس بهذه الدرجة من الجسامة . بل ما أكثر من - لوفى مكان هذه البدوية - ينسون البادية ، أو لا يذكرونها

إلا كما يذكر الصحيح مرضاً أَلِمَ به طويلاً ثم « أذن الله بالشفاء »
وهذه هي القضية !

إنها قضية « تفاوت » الاحساس بالانتماء إلى الوطن تفاوتاً
شديداً ، معنوياً كأن الوطن أو جغرافيا ، بل لعل الأمر في الوطن
المعنوي أعصى وأعضل .

فانوطن الجغرافي عرفه المرء ودرج فيه ، وربطته به ملاعب صباه
أو مراتع شبابه . فالشعور المعنوي بالارتباط به والحنين إليه
ميسر الاسباب .

أما الوطن المعنوي الذي نعنيه هنا فشيء مختلف . إنه وطن
انسانيتك « ما هي » تكتشفه في نفسك . فانت لم تعيش بالفعل
والممارسة المتحققة من قبل . فإن اكتشفته وأحسست أنك هو ، وأنه
الحقيقة فيك ، أي حقيقة وجودك ، وتملك منك هذا الاحساس
بالتوحد بينك وبينه ، أحسست أنك بدون تهمته الفعلي كائن ناقص
الوجود ، وأنتك بدون العودة إليه مشرد ضائع . فهو حقيقتك تريد
أن تكونها ، وإلا فلست بكائن على حقيقتك .

ويقدر الشعور الشديد بهذا الوطن الذي لم تعيش فيه من قبل ،
ويقدر إحساسك القوي أنه لا حياة لك . أنت إلا بأن تعيش فيه ،

أو على الأقل تتجه إليه ، من بعد ، يكون إحساسك بالاغتراب حيث كنت تعيش من قبل .

وبعبارة أخرى :

يقدر إحساسك أن حقيقةك الصادقة هي الموضوعية الكلية المطلقة ، وخروجك من ذاتيتك في السلوك اليها ، يكون إحساسك بالاغتراب في ذاتيتك وسلوكياتها التي عشتها حتى الآن ، والتي قد تتردى فيها من بعد . ويقدر هذا الإحساس شدته بكون نزوعك إلى إنهاء الاغتراب والتخلص من ذاتية قعائك .

وكتفاوت الشعور بالوطن الجغرافي يتفاوت هذا الشعور أيضاً وكما أن في الناس هذه البدوية التي ضاقت بالقصر المنيف وحثت إلى البادية أشد الحنين ، ففيهم أيضاً من هم على التقيض منها : عدم انتماء لوطن أصلي ، وعدم إحساس باغتراب عنه . كذلك في الناس من يكتشف أن حقيقته هي الموضوعية الكلية ، وفيهم أيضاً من لا يكتشف ذلك إطلاقاً ، فهو مستقر في ذاتيته قرير بها ، لا يصبو إلى شيء سواها يخرج منها إليه ، ولا يخطر له ذلك ببال .

ومن ينقصه الشعور بالانتماء إلى وطنه الأصلي لن يشعر بالاغتراب مهما حدثته عن ذلك الوطن ، ولن يحن إليه ، مهما بلغت «معلوماته» عن وجود هذا الوطن في «مكان ما» غير الذي هو فيه فعلاً .

كذلك من ينقصه الشعور بالانتماء إلى حقيقته الموضوعية الكلية ،
لن يحن اليها ، مهما بلغت «معلوماته» عن هذه الموضوعية الكلية ،
ومهما مارسها - ولا محيص له عن ذلك - في تعقله المجرد ، ولن يشعر
إلا بذاتيته في نوازعه وسلوكه كافة .

وبين الطرفين المتقابلين : بين الحنين الشديد والفتور التام ،
درجات متفاوتة أشد التفاوت في وطنية المكان ، ووطنية
معنى الإنسان .

وإنتى إذ أقول هذا وأتبينه لا أريد أن يخطيء أحد فهم المهمة
التي أنبرى لها في هذه الصفحات : فأنا لست واعظا ، ولا طالب
اصلاح ، ولا داعية إلى شيء أحض عليه ، وإن تمنيت في نفسى أن
ينصاح حال الناس جميعا . وإنما أنا «مُبصِّر» ، أو امرؤ يريد أن
يعرف حقيقة البشر ، ويعرف بذلك من يريد أن يعرف ، من غير
أن أدعوم إلى شيء . فبحسبى أن يكون موقفى في هذه الصفحات
موقف القائم بالتحليل أو التصوير بالأشعة : يقول لك هذا الشيء
صفته كذا وليست صفته هكذا . وهذه علامات صحة وسلامة ، وتلك
علامات مرض . ولكن « تغيير الحالة القائمة » أو «علاج الأمراض
أو الظواهر غير السوية » ، ليس من عمله .

فأنا أسعى لمعرفة المعيار الذى به يكون الزء - أو بعبارة

أصح وأدق - « يصير » المرء إنساناً. لأن الإنسانية - كما رأينا - « صيرورة » في اتجاه الموضوعية الكمية . فمن تحقق له شيء من ذلك فهو إنسان على قدر تحققه له . ومن لم يتحقق له ذلك ، فهو ليس إنساناً ، وإنما هو بشر ، أو حيوان بشري ، ليس له من الإنسان إلا الشكل الخارجي ، ومزاولة التعقل ، أما نزوعه وفعاله وسلوكه فعلى المستوى الحيواني ، الذى هو مستوى الذاتية المحض .

أما « كيف » يتحول الحيوان البشرى - فرداً أو جماعة - إلى إنسان ، فذلك شأن خارج نطاق غايته من هذه الصفحات . وهو شأن لمن شاء أن يشتغل به ويجعله موضوع حياته ، مهما بلغ من اختلاف المشتغلين بذلك فى الوسائل والآراء . . . فالمعول فى النهاية على الغاية من كل مسعى ، وهذه الغاية - وهى الصورة الصحيحة للإنسان حق إنسان ، التكاملى أقصى تكامل مستطاع - هى كل ما يعينى فى هذا المقام . وإن كنت لا أدرى - ولعلنى مخطئ - كيف يمكن « صنع » إحساس بالانتماء لدى من لا يحس من نفسه هذا الانتماء . ولست أرى أيضاً كبير جدوى من ترويض فعال الناس الخارجية كما تروض الكلاب وحيوانات السيرك ، مع بقاء نوازعهم فى دوائر نفوسهم على حالها .

ولك أن تقول إتنى كالمشتغل بعلم الأحياء ، الذى يحدد
مراتب المملكة الحيوانية وفق معيار معين ، ولكنه لا يدرى
- وليس من شأنه أن يدرى - كيف يجرى الارتقاء من المرتبة
الأدنى إلى مرتبة أرقى . وما أبعد الشقة وأكثر المراتب بين
لأميبيا والبشر فى عالم الأجسام الحية .

الانتماء والحنين

تتصر كلامنا إذن على النظر في أمر من يحسون ذلك الانتماء ،
وصلة ذلك بما يشعرون به من غربة وحنين جارف ، أو يمكن أن
يكون جارفاً .

هل اكتشاف المرء حقيقة الموضوعية الكلية كاف لتيام هذا
الانتماء ، وللتوحد مع هذه الحتمية المشوذة ، بحيث تتحول إلى
حقيقة معاشة ؟

مجرد « العلم » بهذا في حد ذاته ليس كافياً ، ولن يكون كافياً .
وإنما العول — كما ذكرنا آنفاً — ليس على « المعلومات » في
هذا الشأن ، بل على قوة الشعور أو الاحساس . وهنا تظهر خطورة
ما نسميه « التتمص الوجداني » لأنه « المعبر » الذي عليه ينتقل المرء
من مجرد العلم إلى المعاشة والنزوع المتقد والتعلق المتوله .
فاكتشاف الحقيقة هنا عملية نفسية لا بد أن تكون وجدانية
وليست « معلومة » ذهنية مجردة من الاكتراث .

وهذه الطاقة الوجدانية لا تكتسب ، وإنما هي قدرة فطرية ،
كالقدرة على الإبصار — إن جاز التشبيه — فالناس فيهم الأكمه
(الذي يولد كفيفاً من بطن أمه) ، وفيهم من رزق عيني صقر ،

وفيما بين هذين الطرفين درجات . والشقة بينهما كالشقة في القوة البدنية بين الأميبا و « محمد على كلاى » . وإن كان صاحب الملكة يمكن أن ينميها بالتدريب والرياضة إلى حد كبير أو صغير حسب استعداده الخاص .

هناك إذن ما يمكن أن نسميه « عتبة » الحنين أو « التتمص الوجداني » ، التي يكون ما دونها معدوم الأثر ، ويكون ما جاوزها متفاوتاً في شدة الأثر بمقدار تجاوزه هذه « العتبة » .

والتتمص الوجداني ، شأنه شأن كل ملكة يعرفها صاحبها من ممارستها . أما من ليس لديه نظير هذه الملكة فلا يمكن أن يعرفها على حقيقتها المعاشة مهما وصفت له . فالألمه هيات أن يعرف الحقيقة المعاشة للنور واللون مهما حدثته عنهما ، وهو الذى « استوت عنده الأنوار والظلم » . وانعدام الملكة الفطرية أصلاً لدى الكائن لا يمكن استصلاحه ، فنحن حين نتحدث عن ملكة ما الى من يملكون نظيرها - على درجات متفاوتة في كل منهم - إنما « نصف الدار لكم يا سا كنيها ! »

ونصف الدار لكم يا سا كنيها فنقول ، على وجه التقريب الذهني لما ليس ذهنياً ، أن التتمص أو التوحد في عرف علم النفس

لدى الباحثين فيه ، إنما هو « بوجه عام عملية بها يسلك الشخص لاشعوريا - بالاطلاق أو الى حدما - أو يتخيل أنه يسلك، وكأنه الشخص الآخر الذى تربطه به صلة عاطفية » (قاموس جيمس دريفر لعلم النفس) .

وهذا هو المشاهد - على الأقل - فى « الحالات » النفسية ، وهو فى حد ذاته دليل على وجود ملكة التتمص الوجدانى ، من حيث المبدأ . فيكون احساس المرء - عندئذ - بكل ما يصيب الآخر بالغ القوة ، كأنما الذى أصاب الآخر أصابه هو أو أشد منه ، المأ أو سرورا أو أسى أو حسرة أو غير ذلك .

وقد نعرف أمثلة لهذا بين المتحابين ، وبين الأصدقاء الحميمين ، وبين الأم المتقدمة الأمومة (ومن الأمهات من لسن كذلك !) وبين ابنها الأثير (وليس كلهم أثيرين لديها أحيانا !) ، أو بين الأب وإبنته أو إبنته ، حتى أنه قد يغار لها من منافساتها أو ضرائرها !

ولا يلزم أن يكون التتمص الوجدانى هنا متبادلا ، بمعنى أن أحد الطرفين قد يتمص الآخر وجدانيا من غير أن يتمص الآخر الأول ، وربما لم يكثر له أو يعلم بوجوده ! وقد جربت شيئا من هذا شخصيا ، وأحسب أفرادا غيرى ربما جربوه فعاشوا كما عشت

في أشخاص من غير أن يعيش هؤلاء الأشخاص فيهم .
ولست كل حالات التتمص حالات مرضية . ولا يشترط عندئذ
في التتمص أن يسلك سلوك الآخر أو يخيل إليه أنه يسلكه أو
يحاكيه . وإنما هو تتمص شعورى أو وجدانى ، مع الوعى أحياناً
بتمام البايئة بين الشخصين أحياناً ، وقد يقترن أحياناً أخرى بشيء
من محاكاة السلوك ، ولكن ذلك ليس حتماً لزاماً . فالتتمص عندنا
حالة وجدانية ، قد تكون لشخص ، أو فئة ، أو لكيان معنوى ،
وليس العول في هذا على ظاهر السلوك أو المحاكاة .

وليس من الضرورى أن يكون التتمص الوجدانى لكيان
معنوى - كالعقيدة أو المذهب - مبنياً على أدلة عقلية ، أو نتيجة
لاقتناع عقلى . وإنما هو ملكة مستتلة ، قد يشارك فيها الاقتناع
العقلى وقد لا يشارك . فالتتمص الوجدانى « إيمان » عاطفى وارتباط
عاطفى محض ، قد يتلكأ قرب « العتبة » ، وقد يصل إلى « بيعة
الموت » . وقد يتفق مع العقل أو لا يتفق معه . بل قد يعى التتمص
في الدرجات القصوى أن فى إيمانه هذا ما يخالف العقل لسبب أو
آخر ، بل وأحياناً تداه معرفته العقلية الواعية أن هذا التتمص المفرط
يجر عليه الوبال ، ولكنه لا حيلة له فيه ، ولا فى شدته ، ولا يستطيع

أن يطامن منه أو يقلل من حدة اتقاده . بل ولا يتمنى اخلاص منه :
« فيا حبها زدني جوى كل ليلة وباسلوة الأحباب موعداك الحشر ! »
« فإن كنت مطبوبا ، فلازلت هكذا ! وإن كنت مسحورا فلا بطل السحر ! »
ومن الناس من يعي بذهنه أو بعض ما يدين به أو يتمصه
من المعاني غير صحيح ، ولا يمكن أن يكون صحيحا حسب مسلمات
معرفة لديه ، ولكنه بوجدانه يظل متحررا ذلك المعنى : وهكذا
نجد متحررا بذهنه تقليديا بسلوكه وعواطفه ، وقد يستخطه هذا
التناقض بين رأيه وسلوكه ، ولكنه لا يستطيع الفسك مما
تتمصه وجدانياً :

فالتمص الوجداني حالة قائمة برأسها . أيا كانت أسبابها
ومثيراتها . وقد تتفق مع الاقتناع العقلي أو لا تتفق ، فهي
« اعتنافية » ، والاعتناق قد يكون غير الاقتناع . إنها « إيمان »
يبلغ من قوته إذا تعارض مع العقل أن يدفع صاحبه - ولا حيلة له
في هذا - إلى تجاهل صوت العقل .

أجل إن ذلك نادر الوقوع ، وأبعد ما يكون في حياة السواد
عن الشيوخ ، ولكنه قد يوجد بدرجة عالية جداً من الشدة . والمثل
المشهور جداً لهذه الحالة هو « ابرهيم » ، دعاه إيمانه أن يطيع ما

أمره به ربه من ذبح ولده الذي رزقه على كبر وبأس ، فلم يتردد في تجاهل صوت العقل العادى المشترك بينه وبين الناس كافة . وجرف إيمانه القوى أيضا مشاعر الأبوة ومنازعتها

وهذا الموقف النموذجي يبرز الفارق بين « التتمص الوجدانى » لكيان معنوى ، وبين الاقتناع الذهنى العادى . فالأول منهما قد جرف الثانى فى طريقه .

ولكن هذه الذروة النموذجية - التى تعادل « بيعة الموت » تآنى من دونها درجات تسمح قرب « عتبة » التتمص ، فى الدرجات الدنيا منه - بل والوسطى أحيانا - بمحالات تأرجح أو توزع بين هذا التتمص الوجدانى وبين نوازع ذاتية ، إذا كانت هذه النوازع الذاتية من الشدة أو العتو بحيث تقارب شدة التتمص (أو الإيمان) . وكثيراً ما تبدى هذه النوازع الذاتية العارمة فى صورة نداء الشهوة ، أو الحرص على الحياة ، وكثيراً أيضاً ما تغلب هذه النوازع على التتمص .

ولكن رجحان التتمص على تلك النوازع ، وعلى صوت العقل أيضا ، يجعل الغلبة للتتمص ، مع الوعى بالجوانب المعارضة له وعيا واضحا ، إذا كانت شدة التتمص غير جارفة .

وللؤمن بكرامة القبيلة قد يلغى ما يأمره به اقتناعه العقلي ، وهو عالم بما بين الاثنين من مفارقة ومباينة شديدة ، لأن تمصه الوجداني للقبيلة أقوى من شدة اقتناعه الفردي . والقوة هنا وجدانية والرجحان دائماً وجداني . كحال « دريد بن الصمة » مع قبيلته « غزية » . « وأمرتهم أمرى بمنعرج اللوا فلم يستبينوا النصح إلا ضحى غدا ! » أى بعد وقوع الواقعة وحدث الهزيمة . . ولكنه عندما وجدهم معرضين عن نصحه لم يتعاس عن المضي معهم في خطة القبيلة الخرقاء وراح يبرر ذلك صراحة بقوله :

« وهل أنا إلا من « غزية » ؟ إن غوت

غويت ! وإن ترشد « غزية » أرشد ! »

فلئن كان مثل « ابرهيم » نموذجيا في طغيان الإيمان على كل شيء ، حتى لم تسمع لصوت الاقتناع العقلي أو نوازع الأبوة تأمة ، فإن مثل « دريد بن الصمة » نموذجي في وضوح صوت الاقتناع العقلي ، فغاية التتمص الوجداني ها هنا عليه لم تطمسه ، بل كان واعيا للمباينة الشديدة بينهما ، ومع ذلك مضى لطيبته في ذلك المسلك القبلي ، وهو عالم بخطئه .

وأحسب هذا كافيا لتوضيح أن الايمان ، أو « التتمص

—٩٠—

الوجداني» أو «الاعتناق» ، شيء غير «الاعتناق العقلي» أو المعرفة
الذهنية أو التصديق الذهني .

وقد تتعدد منابع الايمان أو محدثاته ، وهذا مبحث لا يعيننا
هنا ، فلا شأن لنا في هذا الكتاب بكيفية قيام الايمان أو التعمص
الوجداني ، وإنما يعيننا ما يكون من شأنه متى قام في نفس صاحبه
ولكن ينبغي أن نقتبه في هذا الموضوع إلى أن التعمص الوجداني
شيء غير « التكيف » أو « التوافق » ، وإن تماثلت المظاهر أو
النتائج أحياناً .

ويظهر ذلك بصورة واضحة فيما يختص بالجماعة أو المجتمع ،
صغيراً كان أو كبيراً .

إن التعمص الوجداني - الذي قد يسميه بعض الناس « الاندماج » -
يحدده أصحاب علم النفس بأنه (كما يقول « قاموس الخـازن
لمصطلحات علم النفس ») : « سلوك المرء بصورة توحى بوجود
رابطة انعطافية نحو الجماعة أو الوحدة ، فهو معتز بجماعته يفخر
لقيامه بعمل يفيدها ككل . وهو أيضاً اندماج الفرد في شخصية آخر ،
أو في شخصية الجماعة ، حتى لتصبح الشخصيتان (عنده) واحدة تحس
بإحساس واحد ، وتفكر بعقل واحد ، وتصدر عن رغبات واحدة »

إنه مقام الاتحاد إذن !

وهذه الدرجة القصوى من التعمص الوجداني كما ذكرنا هي التي تجرف عقل المرء بما هو فرد ، بحيث يفكر بمقلية الآخر - فرداً كان أو جماعة - لا بعقله هو . ودون تلك الدرجة القصوى مراتب أو « مقامات » يمكن أن تظهر فيها المباشرة ، ولكن التعمص إذا كان أقوى كانت له الغلبة . وفرق بين جواد « لا يشق له غبار » وجواد يسبق غيره كثيراً ، أو قليلاً ، أو بشراً واحداً . ومن دون ذلك قد يسبقه غيره من الراكضين في المضمار معه .

وإذا كان هذا هو التعمص الوجداني - الذي يرقى إلى الاندماج أو الاتحاد - فما هو « التكيف » أو « التوافق » .
إنه (كما يقول قاموس الخازن) : « تكيف المرء نفسه وقتاً للبيئة بصورة تضد له تحقيق احتياجاته ومطالبه بشكل مقبول اجتماعياً وشخصياً » .

أفي ذلك ما يذكرنا بنسط أعلى للتكيف ، متمثلاً في « الحرباء »؟
إن الخازن يضيف إلى ما تقدم من كلامه عن التكيف قوله :
« إنه في علم الحياة أي تغير في الكائن الحي ، سواء في الشكل أو الوظيفة ، يجعله أقدر على المحافظة على حياته أو على بقاء جنسه » .

ومن الناحية الاجتماعية « هو تغير سلوك الفرد كي ينسجم مع غيره من الأفراد، خاصة باتباع التقاليد والخضوع للالتزامات الاجتماعية » .

وواضح أن هذا التكيف أو التوافق أو « الحربائية » ليس مبعثه « النزوع » ولا التدفق العاطفي صوب التوحد أو الاندماج أو التتمص ، بل هو « تغير سلوكي » .

والفرق واضح : فالتتمص فيض وجداني قد يصل إلى التضحية بالذات (في بيعة الموت) أو إلى إهدار المنافع الذاتية في سبيل تحقيق هذا التتمص وإرضائه . أما التكيف فليس عاطفة غلبة على هذا النحو ، بل هو « حساب » و « خضوع » وتلون في المظهر والسلوك الخارجي فحسب ، التماساً لمنفعة ذاتية ، أو دفعا لضرر ذاتي ينجم عما يسمى بحق « القهر الاجتماعي » .

ولعل « التتمية » وهي إظهار المرء خلاف ما يبطن اتقاء للتلف أو الهلاك أو الضرر البليغ - حسب طاقة تحمل المرء - من أنواع التكيف التي يضطر إليها من لم يصل التتمص الوجداني (أو الايمان) لديهم إلى درجة الاستشهاد دونه ، في ذلك الحين على الأقل . أليس « بطرس » قد أنكر « المسيح » ثلاثاً في تلك الليلة العصبية حذر الموت ... ولما قوى تقمصه الوجداني فيما بعد أقبل على الشهادة ؟

فالتكيف مسايرة واستسلام ، تروض معه نفسك على الرضوخ
والقبول الظاهري لما يفرض عليك ، وفي ودك لو لم تكن لك بذلك
حاجة ملجئة ، أو لو استطعت التمرد . أما التقمص الوجداني - الذى
قد يصل إلى الاندماج - فبنى نفسك وليس حملها حملا على ما لا
تنزع إليه . فهو الفرق إذن بين منية النفس ومخالفتها التى تصل أحيانا
إلى المضاضة الشديدة والسخط .

ذلك هو الفرق بين قول قائل :

« إذا أنت لم تشرب مرارا على القذى ظمئت . وأى الناس تصفو مشاربه ! »

أو قول قائل :

« ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ، مامن صداقته بدؤا ! »

وبين قول قائل :

« فيا حبها زدنى جوى كل ليلة ويا سلوة الأحباب موعداك الحشر ! »

مع احساس هذا القائل بمدى ما يكلفه ذلك الحب من

عباء وكرب :

« فلو أن مابى بالحصى فلق الحصى ! وبالصخرة الصماء لا تصدع الصخر ! »

« ولو أن مابى بالوحوش لما رعت ولا ساغها الماء النثير ولا الزهر »

« ولو أن مابى بالبحار لما جرى بأواجها بحر ، إذا زخر البحر »

ومع هذا كله يستزيد من ذلك الحب ويأبى كل الإباء أن
برأ منه :

«فإن كنت مطبورا فلازلت هكذا وإن كنت مسحورا فلاذهب السحر»
فالتقمص نزوع نفس ، والاندماج هوى هذا النزوع الوجداني
المجاوز للذات ، في وجه مقاومة النوازع الذاتية الأخرى . أما
التكيف أو التوافق فصانعة فيها التودد ، وقد يكون بغير ود ، وفيها
التمترب ، وقد يكون في النفس عزوف ، فهو التكلل الذي ليس
في العيين كالكل الطبيعي . وتكلف لا يتأني إلا يجهد قد
يكون جهيدا .

«ألا إن خير الودود تطوعت به النفس ، لا وداً أتى وهو متمبأ»
ومعذرة للالتجاء إلى لغة الشعر ، فوضوعنا في صميم الشعور...



هذا هو التقمص الوجداني من حيث هو ملكة ، غايتها أن
تصل إلى « الإندماج » - أو مقام الاتحاد - ليعيش صاحبها
موضوعاً آخر غير ذاته ، مندجاً به عاطفياً وسلوكياً ما استطاع ..
مهما تحيف ذلك على « محاوره » الذاتية .

ولكن ليس أي تقمص وجداني أو أي اندماج هو مطلوبنا

ونحن نلتهمس المعبر من الذاتية صوب الموضوعية الكلية المطلقة قدر
الإمكان . بل مطلوبنا هو التتمص الوجداني أو الاندماج الذي
موضوعه « الحقيقة المميزة للإنسان » ، أى الموضوعية المطلقة ، وليس
موضوعه أى شخص أو كيان اجتماعى أو فئوى أو مادى أو معنوى
معين بالذات سوى « الموضوعية المطلقة » .

هذا الاكتشاف لحقيقة الإنسان إذا آمن به واعتنقه، أى
تتمصه وجدانياً ، أى امرىء بات على المعبر الوحيد ، « والطريق
السلطاني » إلى صيرورته إنساناً . وليصيرن انساناً بمقدار اجتهاده
إلى حد الاستماتة فى سلوك هذا الاتجاه ، مندجاً فى هذا الموضوع
الأوحد — متى قدر على اعتناقه نفسياً — بكل طاقة وجدانه ،
فتعدو الموضوعية المطلقة لذلك « المجنون » بها ليلاه ، وشغله الشاغل
فى مصبحه ومساءه . ويشعر دائماً أنه فى ذاتيته مقرب أشد اغتراب
وأوخشة وأبغضه ، مهما كانت مناعه الذاتية ميسرة المنال . ويحن
إلى « وطنه » الحقيقى الذى تعلق به واندمج فيه ، فلا يهنأ له بال
إلا بالاتجاه إليه .

وبدون هذا الاندماج أو التتمص الوجدانى التام للموضوعية
المطلقة ، لن يحس بالذنى ولن يساوره إلى وطنه حينئذ ، ولن تبدأ

«صيرورته» إنسانا بكل الجهد وعزم الارادة الذي يوازر قمصه
ويصد عنه النوازع الذاتية التي تحاول تكبيله وعرقلة اندفاعه .
أنادر هو ؟ أعسير هو ؟

نادر أجل ، وعسير جدا . ولكنه إما أن يكون هكذا أو
لا يكون أبدا ، فهو كذلك «الوجد الصوفي» الذي إما أن يكون
على «حاله» هذا أو لا يكون أصلا . ولن يجدى عند غيابه
اصطناع ، ولن يقوم مقامه بديل .

ولك أن تقول إن هذا هو «التصوف الانساني» بفعل «الايان
الانساني» بمعنى الانسان ، لأنه يرمى إلى «مقام الاتحاد» بمعنى
الانسان بالاطلاق ، وخليق أن يكون ذلك مساوقا للاتجاه نحو
معنى الوجود بالاطلاق . ولكن ليس هذا موضع الخوض في ذلك .
«وعسير باوغ هاتيك جدا» ، إلا لمن يسر له ، وليس ذلك
لعمري بالخط المشاع . ولكن ندرة العنصر الثمين لا تقدر في تقاسته
بل تزيد منها ، ولا تنهض حجة عليه ، بل حجة له .

أوديسيوس الجديد

قدر كل كائن معين أو فضله بمقدار كمال تمثيله لمعنى أو خصائص وجوده من حيث هو هذا الكائن . ففضيلة هذا الماء المعين - في هذا الإناء أو هذا الجرى - يقدر حصوله على خصائصه نقية غير مشوبة من حيث هو ماء ، وفضيلة هذا الهواء المعين (في هذه الحجرة أو في هذه البقعة) بقدر توفر خصائص الهواء فيه نقية ولا مشوبة . وفضيلة هذا المعدن المعين (في هذه القطعة أو تلك) بمقدار توفر خصائص نوعه فيه نقية غير مشوبة . وحسب درجة هذا النقاء تتفاوت المراتب من أخسها الى أرقاها في عالم الجواد .

وهذا التفاوت نفسه قائم بين المراتب في عالم الأحياء . يتفاضل به حصان وحصان آخر ، ويتفاضل به ثور أو كلب وثور أو كلب آخر... فالمعيار هنا أيضا هو درجة توفر الخصائص المميزة لذلك الكائن الحي ، ومقدار تحقيقها لمزاياه .

وليس الانسان استثناء من هذا المعيار . وعلى قدر تفاوت الخليفة الانسانية في الكائن البشرى ، تكون مرتبته من الانسانية . فالراء الذى يكتشف سمته أو خصيئته الانسانية المميزة (م - ٢ - نجوم)

ويتمصها في سلوكه وجدانياً ، يحس غربته الشديدة في ذاتيته البشرية التي يشترك فيها مع سائر الكائنات الحية ، فينزغ أشد النزوع بوجوده الى تجاوز ذاتيته صوب الموضوعية المطلقة ما وجد إلى ذلك سبيلاً ، « ويعير » إنساناً بقدر هذا التقمص وهذا النزوع وهذا الاتجاه ، وبقدر جهده وجهاده بسلوكه فيه .

وفي هذا النزوع للعودة من اغترابه أو منغاه الذاتى يتقوم فضله بما هو انسان ، إذ عليه تتوقف درجة أو مرتبة انسانيته . وبقدر اجتهاده في ذلك المنحنى تتفاوت المراتب في عالم الانسان .

فالمسألة إذن مسألة نزوع صادق منخلص واتجاه . وليست مسألة فعل أو قالب معين من قوالب السلوك .

وهكذا تتحطم في عالم الانسان ، بالمفهوم الانسانى ، وثنية الفعل .

وليست المسألة أيضاً مسألة شوط يقاس بالأميال أو الأشبار التي يقطعها في اتجاهه الى غايته القصوى ، وهي الموضوعية المطلقة . لأن الظروف تتفاوت حسب تكوين المرء وملايسات حياته . فليس من حاله في قومه « حال صالح في ثمود » يتعرض بسبب اغراقهم في ذاتيتهم للاضطهاد والنكال والمقاومة ، يستوى وحال من يعيش بين قوم أقل اغراقاً في الذاتية ، وأكثر احتراماً للحرية ، وأكثر

انفتاحاً وسماحة . وليس حال من رزق نوازع ذاتية دمثة غير متأججة ، كمن يجد من اتقاد شهواته ونشاط غدده عناء وعنتاً . فالسابع في بحر رخاء كالحصير ، ليس كالسابع في مجرى حافل بالدوامات ، أو في خضم متلاطم الأنواء .

إن السالك في طريق العودة الى الوطن الموضوعى من اغترابه الذاتى حاله مثل حال « أوليس » أو « أوديسيوس » بطل الأوديسية منذ استقل سفينته مبحراً من طروادة صوب وطنه « ايتكا » حيث زوجه الوفية « نيلوبى » .

وأوديسية « هومير » من أولها الى آخرها حديث تلك الرحلة وما اعترضها من مشاق واكتنفها من أهوال يشيب لها الولدان ، ثنى من يواجهونها عن المضى في وجهتهم ، إلا « أولو العزم » المقيم ، والاخلاص الصميم ، ممن يرون النكوص مرادفاً للموت ، بل يرون الموت أهون عليهم من التخلي عن السعى الى غايتهم التى لا غاية دونها . وبذلك العزم المقيم والاخلاص الصميم تتفاوت معادن الناس ، وتتفاضل مراتب الأبطال .

أما ما عدا « العزم المقيم والاخلاص الصميم » ، فبحر لا يملك السالك فيه تصريف عواصفه وأنوائه ، وقصاراه ألا يألو جهداً ،

وألا يكتفي عند أدنى الصعاب من الغنيمة بالإياب . ولا يسأل أمرؤ
عما لا يد له فيه ، بل يسأل عما في يده فحسب . وما في يده ، وما
إليه أمره كله بلا نقصان فهو النزوع والاتجاه والعزم والسعى . وأما
أين أفضى به ذلك ، فمسألة تتوقف على سوانح الفرص ، أو بوارح
الصعاب ، وعلى مدى قدرة السفينة على الثبات والمضي في وجه
العواصف . وكل ذلك ليس مما يدخل في خصيصة الانسان بما
هو انسان .

حال كحال الطير المهاجر من أقصى بلاد الشمال الباردة الى
دفع المناطق المدارية ، ينزع الى تلك المواطن بقوة غلابية ، ويقطع
ألوف الأميال - وذلك فضلها الذي يحسب لها دون سواه - فيهلك
منها من يهلك ، وينجو منها من ينجو . وليس الناجي الذي أسعده
الحظ بأفضل من الصريع دون الغاية بل إن الصريع الذي استمات
فاستشهد قد أعذر من نفسه غاية العذر ، وإن قصر به جسده أو
جده ، أو تربصت به حباله قانص - فالعزم المعقود ، والجهد الجهد ،
هما آية الفضل لا بلوغ المقصود .

فالانسان حق الانسان من ينزع بكل وجدانه الى « التعبير »
عن انسانيته - أي تعانه بالموضوعية المطلقة ما استطاع - في كل
شئ من أفعاله جهد إمكانه .

وليس لهذا « التعبير » قاعدة شكلية محددة ، وليست هناك أوامر ونواه معينة سلفاً ، بل المعول كله على « البصيرة » الصادقة المخلصة لغايتها . فان كان لا بد من محذور يصاغ قاعدة ، فلا محذور إلا مخالفة الصدق المطلق . فالإنسان حق الإنسان لا يكذب نفسه ولا يخدعها في صدد نزوعه واتجاهه . لأن صدق النفس هو « بوصلته » الوحيدة في تلك الأوديسية التي لا تؤمن لبحارها غائلة ، وليس على أمواجها للطريق معالم .

فالمفهوم الإنساني للسلوك خلو تمام الخلو من الأوامر والنواهي الخارجية ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق سوى تحقيق نزوع داخلي في اتجاه معين صوب الموضوعية المطلقة .

نقول « الاتجاه » ولا نقول « الوصول الى » ، لأن القيمة بالمفهوم الإنساني متعلقة بالنزوع والاتجاه ، وليست فعلاً ثابتاً ونقطة ثابتة على ذلك المسار الذي لا نهاية لها .

وبذلك تتحطم وثنية « النتيجة » كما تحطمت من قبل وثنية الفعل المعين .

فهذا المسار ليست عليه نقطة ثابتة واحدة ، مهما توهم المرء هذا الثبات . بل إن نقطة الوصول نفسها - وهي غاية المسعى ،

أو « ايتكا » . اوديسيوس الجديد - ليست ثابتة ، بل ولا يمكن الوصول إليها ، حتى لتوشك أن تقول إنه ليس لها وجود ، إن كان الثبات أو السكون مقياس الوجود الوحيد . وهو ليس كذلك ،

لقد وصل أوديسيوس القديم الى ايتكا في خاتمة مطافه المضمي ، أما أوديسيوس الجديد ، فلن يصل الى « ايتكا الجديدة » أبدا ، مهما طالت أوديسيته ، وامتد به الجهاد ، وخيل اليه أنه قاب قوسين أو أدنى ! .

ولست دون هذه الغاية القصوى غاية تستحق هذا الاسم على وجه الاطلاق ، أو تستحق الوقوف عندها في حد ذاتها . والغاية القصوى - ايتكا الجديدة - لا وصول اليها أبدا ، وفي الوقت نفسه لا محيص عن القصد اليها ، لأن ذلك هو « صيرورة الانسان » .

كنظ الأفق هذه الغاية القصوى ، أينما دنوت منها نأت عنك ، فالقصد اليها شوط بلا انتهاء .

إنها الموضوعية المطلقة ، وهيئات يصل امرؤ أبدا اليها ، فيغدو موضوعيا بالاطلاق الذي لا يأتيه النقص - أو الذاتية - من بين يديه ولا من خلفه .

إن رائد الفضاء يتخلص بقوة الانطلاق الصاروخية من جاذبية الأرض ، ولكن رائد الموضوعية المطلقة الذي يجتهد بقوة نزوعه أو تمصه الوجداني في الانطلاق صوب الموضوعية المطلقة ، كي يتخلص من جاذبية بشريته الذاتية ، سيجد أنه مهما اجتهد لن يتخلص منها تمام التخلص . كالشجرة البائقة من الأرض ، مهما علت واستطالت نحو السماء ، لن تبلغها ، وفي طين الأرض لا تنفك جذورها ضاربة مهما كانت الأحوال .

أوديسيوس الجديد لن يصل الى ايتكا الجديدة أبدا . وأكثر من هذا أنه يعلم أنه لن يبلغها ، ومع هذا فهو انسان بقدر إصراره على الاتجاه صوبها ، لأنه ليس له عن ذلك الاتجاه محيص بحكم نزوعه الغلاب وحنينه الجارف إليها .

وتلك مأساة أوديسيوس الجديد ، في رحلته من منفاه ، تلك الرحلة التي لن يكون ختامها أن تطأ أرض الوطن قدماه ، وإن ظلت مرتسمة أمام بصيرته رؤاه .

بين الذاتية والذات

تجاوز الذاتية هو الفيصل أو حجر الزاوية في التفريق بين الإنسان والحيوان . وهذا ما نعبه بتجاوز الذات . لأن تجاوز الذات بالمعنى الحرفي الضيق قد يوجد أيضا في أنواع من الحيوان . فذلك الارتباط الى حد التقاى بين بعض الكلاب وأصحابها من البشر - مثلا - يدل على تجاوز عاطفى للذات . ولكنه ليس تجاوزا للذاتية ، سواء في الإحساس بالأمور او في التفكير فيها . لأن تجاوز الذات بهذا المعنى الحرفي يرتبط - كلما وجد وأينا وجد - بكائن أو « شيء » ما ، من حيث ذلك الكائن أو الشيء المعين . فهو تجاوز الذات الى « ذات » معينة أخرى ، وليس الى مبدأ موضوعى .

وتجاوز الذات الذى رأينا الانسان يتميز به أول ما يتميز من الحيوان ، هو العبور من الغريزة وامتداداتها الى « المبدأ » ، الذى هو موضوعى ، وليس الى « موضوع » ما من حيث ذلك الموضوع المعين بالذات . فيكون في الحقيقة انحيازها هو تقيض الموضوعية .

فما يميز الانسان إذن في مفارقتة أو تجاوزه ذاته هو الاتجاه لا إلى موضوع أو « ذات » أخرى من حيث هى ، فإن ذلك

يجعل العلاقة بينهما ذاتية منغلقة كالدائرة المقتلة الثنائية التطاين
أو الطرفين ، بل الاتجاه الى مبدأ .

وقد يتمثل هذا المبدأ في موضوع معين أو ذات معينة ، ولكن
التعلق في هذه الحالة لا يكون بذلك الموضوع المعين من حيث هو ،
أو تلك الذات المعينة من حيث هي ، بل من حيث أن المبدأ متمثل
فيه أو فيها . وهكذا يحسب المرء حينئذ .

وعلاقة الحب بدرجاته المختلفة علاقة ذاتية ، وإن تجاوز فيها .
القائم بالحب ذاته الى ذات من يحب ، وتوحد معها أو اندمج فيها ،
فهي ليست انطلاقاً ، بل مجرد توسيع لبؤرة الذات كي تحتوى
الموضوع أو الطرف الآخر ، على وجه التحديد والقتصر والحصر .
فهذه العلاقة إذن تجاوز للذات من غير أن تكون تجاوزاً للذاتية
في الشعور ، بل هي تأكيد لهذه الذاتية أيما تأكيد ، وهي دوران
في حلقة مفرغة ، هي فلك الذاتية المغلق على نفسه .

فتجاوز الذات بهذا المعنى الحرفي لا يمكن أن يكون تجاوزاً
للذاتية ، لأنه ليس انطلاقاً منها في مسار مفارق لها متباعد عنها
باستمرار ، ذلك الانطلاق الذي لا يتوفر إلا في تجاوز الذاتية — من
حيث طريقة واتجاه الشعور — بحيث لا يرتد ذلك الانطلاق الى

الذات ، بل تستمر مجاوزته لها . وذلك لا يمكن أن يتحقق بمصر .
غاية هذا الإنطلاق أو التجاوز في « موضوع » معين بالذات ، أو في
« ذات » معينة من حيث هي ، لأن كل معين فهو جزئي على نحو ما
ومحصور في ذاته . وإنما يتحقق التجاوز للذاتية في الاتجاه الى
« مبدأ » ، والمبدأ كلى غير محصور في ذاته ، وإلا لم يكن مبدأ .

وحيثما نعتقد بوضوح أن المبدأ متمثل في كائن معين ، لا يكون
هذا الكائن مقصودا لذاته ، بل « بصفته » ممثلا لهذا المبدأ ،
على نحو ما تتعامل تعاملًا قانونيًا مع فلان لا بذاته ، بل « بصفته »
وصيًا أو وكيلًا أو ممثلًا لهيئة ما .

بل إن هذا المبدأ نفسه لا يكون غاية في ذاته لتجاوز الذاتية ،
بل من حيث صفته ، أي من حيث الاعتقاد بأنه يمثل أقصى
موضوعية كلية متاحة ، فإذا تبين المرء أن هذه الصفة ليست له
بتمامها ، وإنها لمبدأ آخر على أتم صورة ممكنة ، كان هذا المبدأ الآخر
أولى من سابقه بإندماجنا فيه ، أو توحدنا به ، أو تقمصنا الوجداني له .
وهذا هو الفارق الحاسم بين التقمص الوجداني الموضوعي ،
والتقمص الوجداني الذاتي . فالتقمص الوجداني الذاتي سمة بشرية ،
أما التقمص الوجداني الموضوعي فسمة الانسان بما هو حق انسان .

التممص الوجداني الذاتي علاقة ذاتية محض، مهما اتسعت دائرة موضوعها، فهي تميز وهوى من أهواء النفس على كل حال، له موضوع، ولكنه ليس موضوعيا بحال من الأحوال.

والى عذبة السمة الذاتية - التي قد يصل التتمص فيها إلى حد الغداء في أروع أشكاله - ترجع كل ضروب الانتماء الفردي - كما في حالات العشق البشري - وكل ضروب الانتماء القنوي، التي هي ضرب من التعلق والعشق، بكل خصائص العشق غالبا، من التحيز الأعمى، والتعصب والتحيز الغافل عن النقائص. فهو حجاب للعقل يعطل موضوعيته الزهية. وآفة الرأي الهوى.

تتمص وجداني هو، ولكنه ليس موضوعيا متجاورا للذاتية. فهذا التجاوز الحرفي للذات إنما هو إيمان في الذاتية بكل سماتها. يتجاوز الذات إما أن يكون كالنور الباق من منبعه لا يعوقه عن مداه شيء من الأشياء، فيكون يتجاوز الذاتية حتما، يشرق على أيما موضوع فيجلوه ولكنه لا يقف عنده ولا ينحصر فيه، وما أن ينصب انصبا في عدسة فينحصر في بورتها التي ترده إلى منبعه وقد ازداد شدة واتقاداً، ولكنه بذلك لا يتجاوز تلك الدائرة بين المنب

والبؤرة العاكسة ، فيكون ارتداداً للذاتية وتأكيدها وإمعاناً
في الإحصار فيها .

وما أكثر تجاوز الذات المؤكد للذاتية في حياة البشر ، باتهامهم
الشعورية أو تقصصاتهم الوجدانية - القوية جدا أحيانا كثيرة -
لشخص أو فئة كبيرة أو صغيرة ، أو لتنظيم ايدولوجي أو غيره
وهو هو الإغراق في الذاتية ، الذي يجعل الناس بعضهم لبعض
عدوا سافرا ، أو «عدوا في ثياب صديق» ، ويجعل دنيا البشر
غابة كبيرة تعيش فيها كل صنوف الضواري والذواحف والهوام ،
متخذة أشكالا بشرية ، وكلهم يقبضون الإفراس جماعات وأفراد ،
وإن تفاوتت الوسائل والقدرات .

« إنما أقس الأئیس سبع يتفارسن جهرة واغتيا لا .. »

وتلك بعينها ذاتية الحيوان ، وقد زادت في المستوى البشرى
تركزا وتأكدا وتكثيفا ... بعصابات المتعصبين وتقصصاتهم
الفردية والقوية .

وعلى النقيض من هذا تجاوز الذاتية ، الذي هو خصيصة
نسان يما هو إنسان ، غايته في تقمصه أو توحيده أو اندماجه

الموضوعية لا الموضوع ، أو الموضوعية كلما توهمها أكثر تشبها
في موضوع .

ولكن كل انسان لا ينفك - مهما تجاوز ذاتيته - ذاتاً أو بشراً ،
وهنا كل مأساة الإنسان ، وكل نضال « أوديسيوس الجديد » في
رحلة عودته من النفي ، تلك العودة التي لن تكون لها خاتمة مطاف ،
وإنما هي اتجاه محض ، وكلما لاحت له أرض خالها « أتيكا »
متوسماً فيها شيئاً من سماتها ، لم يجدها « اتيكا » الحقيقية ، وعليه أن
يجدد السعى في شجاعة لا تقل عن شجاعة « بروميثيوس » وتجدده
الأسطوري . وفي ذلك تكمن كل بطولة الإنسان ، كما تكمن كل
مخنته ، أو مأساته .

إبحار في اتجاه ، بغير نهاية . وسعى لا مبرة له غير ذاته ، وما
هو بتحصيل حاصل ! بل هو تحصيل مستمر لغير ما هو حاصل .
وليس لرحلة « أرجوس » هذه جائزة كالجرة الذهبية المعينة
بالذات ، بل الرحلة هنا جائزة ذاتها ، إلى أن يسدل الستار على حياة
هذا الراكض المنطلق في مضماره لا يكاد يلوى على شيء ، وهو
لم يزل يمدو جاهدا « صوب » الغاية التي لن تنال ، ويعلم سلفاً
أنها لن تنال !

الموضوعية والموضوع

بشر هو ذلك الانسان ، ولكنه يناضل لكي لا يظل بشراً وكفى . نضالاً له غاية يصبو إليها بكل طاقته ، ولكن لاثمرة له غير جهده المبذول ، وتعلقه بالأمور .

« مجنون » هو كجنون صاحب ليلي العامرية ، ولكن إبتلاءه بذلك « الجنون » أضعاف إبتلاء مجنون ليلي .

يقول ذلك « المجنون » المسكين :

« كأن القلب ليلة قيل يندى بليلى العامرية أو يراحُ
«قطاة عزها شرك ، فباتت تجاذبه ، وقد علق الجناح !»
ولكن من تعلق قلبه بحقيقة إنسانيته قطاة تتجاذبها عشرات ،
بل مئات من الشرك المتباينة ، بين ظاهرة وخافية .

وخلق بنا في هذا المقام أن نكرر التنبيه إلى الفرق بين الموضوعية والموضوع ، كما نهينا آنفاً إلى الفرق بين الذاتية والذات . فكل نزوع لدى أفراد البشر له موضوع . فالنزوع الذاتي له موضوع حتماً ، هو غاية هذا النزوع الذاتي : الجائع نزوعه إلى موضوع هو

الطعام (يستوى في هذا أفلاطون وشكسبير وغندى وأحط حشرة في الملكة الحيوانية). فالموضوع في حد ذاته لا يكفي إذن لقيام « الموضوعية » التي هي « نزوع يتجاوز الذاتية » ، ويختص به البشر دون سائر صنوف الحيوان ، لأن الغاية لا تكون « استهلاك » الموضوع أو الانتفاع به على أى وجه من الوجوه ، بل التوحد معه أو الاندماج فيه من حيث هو ممثل للموضوعية المطلقة ، للذات من ينزع إليه .

فالموضوعية صفة للنزوع المتجاوز للذاتية ، فهي « اتجاه » الذات إلى الموضوعية المطلقة متمثلة في موضوع ما (بحيث يكون هذا الموضوع - بصفته هذه - هو الغاية) اتجاهها مائلاً للذات وليس سلاباً ولا مستولياً . فهو ليس اتجاهاً نحو الموضوع لأجل الذات ، بل لأجل الموضوعية ممثلة في الموضوع .

والنمط الأتم للموضوعية هو الفهم ، كما قلنا آنفاً ، في منشط التعقل . فالفهم تتمص عقلي (أو ذهني) لموضوعية الموضوع ، سمته المميزة هي « النزاهة التامة » ، أى الخلو من التحيز المسبق ضد الموضوع أو التحيز المسبق له ، وانتفاء الأهواء الذاتية .

والفهم أو التعمص العقلي ما أيسره لدى البشر . : أما التعمص

الوجداني فهو أعسر وأعضل ، لوجود مركز جاذبية قوى متعدد الأقطاب ، هو النزعات الذاتية التي هي الأهواء الخاصة ، ويشترك البشر في هذه الأهواء مع سائر المملكة الحيوانية ، وهي قوام النشاط الحيواني أو الحيوي الظاهر كله . ولكن التتمص الوجداني هو إنزاع المرء نفسه من هذه النزعات الفطرية اتجاهاً أو نزوعاً تتجرد به من سلطانها الآخذ الساطي ، ليمنح وجدانه بهذا الاتجاه أو النزوع لموضوع مباين لذاته .

وحل يكفى الاتجاه إلى الموضوع كي يكون التتمص الوجداني لهذا الموضوع موضوعياً ؟ ما لم يكن هذا الاتجاه الوجداني سلبية عامة المرء ، كسلبية الإشراق للشمس ، لانتفاوت فيه ولا تميز لأي موضوع يشرق عليه . سواء بالتحيز له أو التحيز ضده . تحول هذا الاتجاه نحو الموضوع إلى تقيض النزاهة (والنزاهة سمة الموضوعية المديزة) فانطلق الاتجاه في موضوع معين . من حيث هو لا « بصفته » . وارتد به إلى الذات ، ووقف التوحد بينهما أو إندماجهما عند هذا الحد لا بطوره . وتآلف من الذات وهذا الموضوع كيان وجداني واحد ، يقاتل عن وجوده ضد سائر كيانات العالم بكل ضراوة ، مستعداً أن يكون العالم كله ضده ، وأن يكون هو ضد العالم كله .

وهذه قمة الذاتية الوجدانية ، وقمة الهوى أو العشق . لأن هذا إنما هو « توسع » تقوم به الذات وجدانياً - كالتوسع الاستعماري سواء بسواء - لاقامة « ذاتية » أكبر ، تكون في نظر نفسها « فوق الجميع » ، وبالتالي ضد الجميع .

هذا التوحد بموضوع معين دون سواه ، ليس يتجاوزا للذات الفردية إلا لتأكيدهما وتوسيع نطاقها المركزي الآخذ السلاب . والتقمص الوجداني لموضوع معين على هذه الصورة شائع لدى البشر ، وهو لباب سلوكهم الذاتي المتمثل في علاقات الانتماء والاندماج والعشق ، إما في علاقات فردية ، أو قنوية كالأسرة أو القبيلة أو الوطن أو الحزب أو الطبقة أو النحلة .

وقد يصل هذا التقمص الوجداني الذاتي إلى حد التغافى - أى تضحية الفرد بحياته الفردية في سبيل الموضوع الذي توحد معه أو اندمج فيه ، أى تقمصه تقمصاً وجدانياً . أو تضحيته بانتماءاته الأقل في سبيل إنتماء أتم وأقوى . فالمتنمي المتعصب قد يضحي بأمرته في سبيل حزبه إذا كان تقمصه الوجداني للحزب جارفاً مستولياً على فجاج مشاعره ، أو يضحي بابنه في سبيل إنتمائه لجماعته الدينية أو الوطنية أو السياسية . أو قد يحدث العكس تماماً ، فيضحي (م ٨ - مفهوم)

باتمائه القومي في سبيل مصلحة أسرته أو ابنه ، إذا كان تعلقه
بالأسرة أو الابن أقوى كثيراً من تعلقه بالوطن .

علاقات كل منها دائرة مغلقة ، وهي متداخلة متضاربة في كثير
من الأحيان . كل منها ذات موضوع ، ولكن التتمص الوجداني
فيها ذاتي وليس موضوعيا . وهو ذلك التتمص الشائع جدا بين البشر
وفيه مجالات لبطولات فردية مذهلة أحيانا . ولكنها بطولات
في مجال « الذاتية الموسعة » ، لافي مجال الموضوعية ، التي هي خاصة
الانسان التي يتميز بها حقا عن المستوى البشري العام .

والتتمص الوجداني الموضوعي تقيض التتمصات الوجدانية
الذاتية . وهو تقيض قائم في المرء نفسه لافي الخارج . قائم في الذات
لا في الموضوع . لأنه إنقلاب تغدو به الذات « لا ذاتية » في إتجاهها
ونزوعها — وتتحول به من قوة مركزية جاذبية إلى قوة مركزية
طاردة — متصارعة لا مع العالم كله ، بل مع النوازع البشرية التي
توجد فيها على نحو ما توجد لدى سائر البشر .

وهذا الانقلاب المؤسس لنظام جديد في الذات البشرية ، يحولها
إلى ذات إنسانية ، هو أن يكتشف المرء أن خاصته المميزة كإنسان
هي تجاوز الذات تحاوزاً موضوعياً على طول الخط ، لا ينغلق في

موضوع معين في حد ذاته ، بل « بصفته » ، وبمقدار صفته الموضوعية فحسب . ويكتشف أنه إنسان بتدر إمعانه في هذا النزوع أو الاتجاه الموضوعي ، بحيث ينتزع نفسه من كل نوازعه الذاتية الفطرية ، لتكون له حياة جديدة مختلفة ، بل هي تقيض حياته البشرية .

وهذا الاكتشاف الوجداني هو الولادة الثانية : ولادة الانسان ، وخروجه من رحم الطبيعة البشرية ، كأننا جديدا مستقلا ، ولكنه لا ينفك رضيع هذه الطبيعة البشرية وإلامات ! فهو شجرة باقية من تربة الذاتية البشرية ، ممتدة بجذعها وفروعها في كل اتجاه ، ولكن جذورها لا تنفك ضاربة في تربة هذه الذاتية ، وإلا ذوت وذهب ريحها .

فالإنسان قبل كل شيء بشر ، ولكنه مصرّ على أن يكون بعد كل شيء إنسانا . أي أنه يبدأ بشراً ، ولا يغدو إنسانا إلا بابتلاب يحول الذاتية البشرية من حاكمة إلى محكومة ، ومن جواد جامع إلى مطية ذلول طيعة لفارس هو « النظام الجديد » ، وليد هذا الاكتشاف الذي يجعل للمرء - وقد ولد من جديد - عينا جديدة ينظر بها إلى الأشياء كافة ، ووجدانا جديداً ، وصلات جديدة بذاته البشرية ، وبالعالم كله .

هذا الانقلاب تبدأ به عملية الخاض لولادة « النظام الجديد » ،
وتمكنه وترسيخ أقدامه في الركاب ، فوق ظهر ذلك الجواد الذي
ماتعود من قبل الطاعة والالتقياد ، ولم تكن تردُّ جماحه إلا العوائق
الخارجية القسرية .

وصرخة الوليد الأولى هي اكتشاف المرء أنه ليس هناك
موضوع معين بالذات جدير في حد ذاته بالإنسان ، وأن إنسانيته
ليست قائمة في أي موضوع خارجي ، بل في اتجاهه هو اتجاهها
موضوعيا خالصا ، بحيث تكون الموضوعية بذاتها مطلبه وغايته
ومبدأه الأوحده المنشود . ولا تكون الموضوعات — أي موضوعات
على الإطلاق — إلا تلسا لها ، وبصفتها ممثلة لأقصى موضوعية ،
وعلى قدر هذه الصفة فيها .

وبذلك تبدأ رحلة « أوديسيوس الجديد » — ذلك الوليد
العجيب — لإنهاء اغترابه وعودته إلى « إيتكا » ، موطنه الحقيقي .

ولكن سفينته لا تنفك بشرية ، تحمل معها نزعاتها الذاتية ،
والبحر الذي تمخر عبابه لا ينفك بشريا ، تخرج له منه الزوابع
والأعاصير ، وتبرز له منه حوريات الماء الفاتنات يردن إغواءه

وإغراقه في اللجة ... وتهم العواصف أن ترتد به إلى هذا الشاطئ
أو ذاك ، ومنها الصخري ومنها ما تسكنه الأفاعى والغيلان ، ومنها
ما هو بهجة العين برياضه ونخائله .

وعلى « أوديسيوس الجديد » أن يقاوم كل هذه المخاطر
والغريات ، وأن يعالج مواطن الضعف في سفينته الضائعة مع
خصومه الأقوياء . عليه أن يروض الجواد الجامح ، وأن يكون
بعد رياضته على حذر ، فإنه لا تؤمن له بادرة . ومن مأمنه يؤتى
الحذر .

وهذا الترويض للذاتية كى تسلس قيادها للاتجاه الموضوعى
المضاد ، هي « موضعة » النوازع الذاتية ، أو السلوك الذاتى ، أى
جعلها موضوعية . . . « بقدر الإمكان »

الذاتية والتموضع

ولكن هل « التموضع » قدرة واحدة عند جميع الناس؟ وهل كل كبح لجماح الذاتية تموضع، أو « اتجاه » محض صوب الموضوعية الخالصة؟

موضوعية السلوك — أو على الأصح « موضعة » السلوك — ليست مجرد حكم عقلي موضوعي . وإن كانت تشترك مع الحكم الموضوعي في النهج والغاية . فالحكم العقلي محايد ، يخلو من حرارة الانفعال ، لأنه انعزال عن كل انفعال وانحياز . أما « موضعة » السلوك ، أي جعله موضوعياً ، فهيمات أن تكون بمعزل تام عن الانفعال وحرارة الحماسة والانحياز . ولكن الانفعال والانحياز هنا هما الحماسة المتقدمة للموضوعية ، تنحاز إليها وتمحرض عليها حرص الولع والتقدّيس .

ولكن سائلا قد يسأل متعجباً : أليس الانحياز أو الانفعال هنا نقيض الموضوعية ، لأنه آية الهوى الجامح؟

ونقول : بلى ! هما آية الهوى الجامح ولا سراة . إلا في حالة

موضوع واحد ليس له بديل ، ولا شريك له . هذا الموضوع هو مبدأ الموضوعية المطلقة .

إن « الموضوع » — أيما موضوع — محدود معين بذاته ، وجزئي من بعض جوانبه على الأقل . فإذا كان الموضوع «شخصاً» ، فالانحياز والحماسة له نتيجة لتقمصه وجدانياً ، عشق وتعصب . كما يفعل الكثيرون إزاء من يحبونهم ، كالأبناء أو الزعماء أو نجوم التمثيل ، أو نجوم الكرة ، أو ماشئت من عبادة العشق أو عبادة البطولة . وذلك نقيض الموضوعية على خط مستقيم ... وإذا كان التقمص الوجداني لمبدأ جماعة معينة (أى لمذهب) فسلام على الموضوعية هنا أمام عمى التعصب والتغولب في ذلك الموضوع والانغلاق فيه . أما الموضوعية المطلقة فاتجاه متصل التحرك ، يناقض الانغلاق ، مناقضة الجمود للانطلاق ، ومناقضة القيد للانعتاق .

فالسوك في أصله ذاتي ، وإذا تجاوز الذات إلى موضوع معين ، من حيث هو لا بصفته ، كان هذا التجاوز للذات ذاتياً مؤكداً للذاتية ، كما أسلفنا القول .

ولا يتم تجاوز الذاتية نفسها إلا إذا كان تجاوز الذات في اتجاه واحد لا اتجاه سواه ، صوب « الموضوعية المطلقة » ، التي لا يمكن

أن تتمثل في نموذج كامل لدى البشر ، إلا في مبدأ العقل الأقصى
ومعيار معاييره الأوحده .

فالموضوعية المطلقة خاصة الإنسان التي متى اكتشفها بوجدانه
كان اكتشافها هذا صرخة وليد جديد ، هو « مشروع الإنسان » .
فيه . وتصبح الموضوعية نفسها موضوع حياته ، بغيرها يرتد
حيوانا بشريا .

ولكن السلوك في أصله ذاتي كما أسلفنا ، لا يجاوز الذات
— على المستوى البشري السائد — إلا لترتد وثنته إلى ذاتية أوكد
وأنكى . فكيف السبيل أمام « أوديسيوس الجديد » ليحقق
في مستوى سلوكه — الذي هو في أصله ذاتي — ما يعتقد بتتمصه
الوجداني ، أو يؤمن به ويمدسه من « الموضوعية المطلقة » ؟

إن المبادئ التي يجدها المرء محورا لنوازعه كثيرة ، كأنها
أقطاب مغناطيسية متعددة تقذب بينها وتتأرجح بوصلة حياته .
وهذا سر « التخبط » الذي تنسم به تصرفات سواد الناس ، بين
مبادئهم ومحاور نزعاتهم الحيوية . فهناك مبدأ المصلحة الخاصة ،
ومبدأ المصلحة العامة ، ومبدأ اللذة ، ومبدأ القوة أو السيطرة ،
ومبدأ الإلتواء الوجداني إلى مذهب أو نحلة في السياسة أو الدين .

وهناك مبدأ الإلتواء إلى مهنة أو طبقة أو حارة أو حي أو إقليم أو وطن أو أسرة . بل هناك مبدأ الإلتواء ، أو الولاء ، أو التقمص الوجداني (بدرجات متفاوتة الشدة) لهذه كلها ، أو لطائفة منها في وقت واحد . وكل منها « موضوع » محدد للتقمص الوجداني ، أو الذاتية في السلوك . ولا مفر من تعارضها فيما بينها .

فكيف السبيل — عندئذ — إلى سلوك واحد من بين هذه المنازع الوجدانية المتضاربة المتلاطمة ؟

لا بد من مبدأ يعلو على هذه المبادئ كلها ، يكون معياراً مفارقاً لكافة معايير السلوك الذاتي هذه .

المشاهد أن المرء يكون نزوعه من هذه الاتجاهات أو الموضوعات للتباينة إلى ما يكون تقمصه الوجداني أو اندماجه فيه أشد وأقوى . بحيث يشعر أنه « يمثله » أو « يحقق ذاته » أكثر من سائر المبادئ والمنازع .

فتفاوت شدة التقمص الوجداني ، أو حرارة الإيمان والتقديس والاندماج في مبدأ ما ، أو معيار ما ، أو موضوع ما ، هو الفيصل فيما ينزع إليه الناس واقعياً من سلوك ، ما لم يجدوا دون ذلك البزغ حائلاً من رادع أو وازع ، أو مانع (كالعجز مثلاً) فعندئذ يراد

المرء منهم على ما لا يريد ، ويقنع بالممكن التالى فى الترتيب لما تصبو
إليه نفسه فعلاً .

فما أكثر ما يقوم « القهر الاجتماعى » بكبح أفعال البشر ،
والالتواء بها عن منازعتها فى نفوسهم ، تحت اسم الحياء تارة ،
وتحت اسم الخوف تارة أخرى — خوف الازدراء كان أو خوف
النبت أو الضرر أو العقاب أو اتقاء للعذاب — أو رغبة فى الثواب
تارة ثالثة .

وكثيراً ما يكون هذا الوازع أو الرادع أو المانع على حساب
« مظهر » الذاتية فى السلوك ، مما قد يفيد الفعل — فى الظاهر —
سمة موضوعية ، أى التقييد بموضوع أو معيار مخالف لهوى الذات .
ولكن ... هل تكون هذه الموضوعية « المظهرية » ما عينناه
من « موضعة » أو « تموضع » السلوك ؟

كلا !

فالقهر الاجتماعى وما إليه — مما يترسب فى النفس حياء أو
رهبة ، أو رغبة فى التوافق مع البيئة — إنما هو من قبيل « التكيف »
لا التوضع .

التكيف والتوضع

الفرق بين التكيف والتوضع هو الفرق الحاسم بين المستوى البشرى وبين المستوى الإنسانى ، وهما بعد موجودان فى المرء الواحد معاً ، فى آن واحد .

فالتكيف « قمع » للنوازع وكبح لها ، لحساب البيئة القاهرة من الخارج ، وتغيير فى السلوك وتعديل له كى يتسق — كثيراً أو قليلاً — مع هذه البيئة الخارجية . وهو أسلوب له نظير فى المملكة الحيوانية ، ابتداء من الحشرات ، وارتقاء إلى البشر .

فالتعديل هنا ليس فى « منبع » السلوك أو مصدره فى النفس ، بل فى مجاله ومظهره . لأن المرء أراد ما لا يستطيع ، واستطاع ما لا يريد .

أما « الموضعة » أو « التوضع » فليس قهراً ولا كبحاً ولا قمعاً للنزوع النفسى من الخارج ولحساب الخارج ، بل هو « انقلاب » أو تعديل جذرى فى منبع السلوك ومصدره النفسى ذاته .

إنه التقمص الوجدانى لبدأ أو موضوع من مستوى مفارق

لكل مستويات النزوع أو المبادئ الذاتية ، بحيث يصبح نزوعه القوي — نتيجة اندماجه فيه — هو النزوع الجارف لكل منازعه الأخرى ، الذي يجب سائر إلتئاماته من فردية أو فئوية (من مصلحة خاصة أو لذة حسية أو حب للسيطرة أو عشق أو تحزب وتعصب) ، فلا يقبل « الوجدان » بديلا لتحقيق ذاته في ذلك الموضوع الأوحده .

أليس من تمص وجدانيا أو اندمج في معشوقه لا يجد محيضا — بحكم اندماجه هذا — عن إثاره على مصلحته الفردية ؟ أليس عشق الوطن مثلا ، أو الاندماج في المذهب السياسي أو النحلة ، يدفع المرء — من داخله — دفعا إلى التضحية بحياته أحيانا ، لا كراهة للحياة ، بل لأنه لا يجد مناصا من ذلك بدافع من إيمانه ونزوعه الغلاب ؟

كذلك الحال فيمن توحد وجدانيا بمبدأ « الموضوعية المطلقة » ، وقد اكتشف أنه وحده حتمية إنسانيته — لا بشريته ا — فصار هذا المبدأ « الموضوع الأوحده لحياته » لا يجد لنفسه تحمقا إلا فيه . فيغدو لديه مبدأ المبادئ ؛ وغاية الغايات ، وقيمة القيم .

فما « القيمة » بعد كل شيء ؟

إنها مقدار التطابق بين شيء معين ، أو فعل معين ، وبين شيء آخر يعتبر معياراً له ، بحيث يستغرق للعيار الفعل ويكون مفارقاً له في آن واحد . فبيدهما علاقة تبعية تامة ، مفادها ان المعيار في مستوى أعلى من مستوى الفعل ، ولذا فهو الأساس لتحديد قيمته من ناحية معينة .

إن أداة الوزن أو الكيل معيار كلي لكل أفراد أو أجزاء مادة معينة قابلة للوزن أو الكيل ، ولذا كانت أداة الكيل أو الوزن من مستوى أعلى (مستوى « مفارق ») من مستوى المواد التي تكال أو توزن على اختلاف أنواعها ، وذلك من ناحية معينة هي الكيل أو الوزن .

وقد تكون « أداة » الوزن من نحاس أو حديد (أعني ما يمثل الجرام أو الكيلو جرام وما إلى ذلك) ، ويكون ما يوزن بها ذهباً أو ألماساً أو يورانيوما ، أو ماشئت . ولكن هذه « الأداة » النحاسية تمثل مستوى وزنياً حاكماً ، أو معياراً كلياً وزنياً ، يخضع له أو يقاس إليه كل ما يراد وزنه ، أيا كانت مادته ، وأيا كانت نفاسته . فهذه « الأداة » لا تسند قيمتها في هذا الشأن من مادتها من حيث هي ، بل من « صفتها » المعيارية

المفارقة التي تمثلها ، أو تتمثل فيها .

وكذلك الحال في أفعال الناس أو سلوكهم الظاهر : كل فعل منها فهو جزئي في حد ذاته . فإن ظل متصوداً لذاته محصوراً فيها ، فلا قيمة تلحته ، لأن هذا المستوى الجزئي المنشئت لا يوجد معه مستوى آخر كلي يقاس إليه — وبالتالي فهو منارق للجزئي مستغرق له — كي يوزن بتمتضاه هذا الفعل الجزئي ، وتترتب على ذلك قيمته .

فالبدأ أو المعيار هو الأساس أو المستوى الكلي المفارق ، الذي يعين قيمة الفعل الجزئي الواحد ، ويسلك حبات الأفعال في « نظام » واحد ، يجعل لمجموعها صورة معينة .

وأى مبدأ أو معيار كلي يصلح أساساً أو محوراً للتقييم . والإندماج في مبدأ أو معيار يجعل النزوع لتحقيقه على درجة من الشدة تتوقف على شدة التعمص الوجداني أو الإندماج أو الإيمان بهذا المبدأ أو المعيار .

وما دام المعيار كلياً ، فهو موضوعي . فحتى مبدأ الصلحة الفردية الخاصة ، موضوعي بما هو كلي ، لأنه مستقل عن جميع الأفراد بما هو معيار ، منطبق عليها جميعاً على قدم المساواة . ولكن المبدأ يفقد

صفته البدئية أو المعيارية الكلية ، ويفقد موضوعيته أى استقلاله عن جميع الذوات ، متى جعلنا المقياس مصلحة أو لذة شخص معين ، هو « أنا » مثلا . فإن تكون مصلحتي الخاصة بى بالذات معياراً للقيمة فى نظرى ، يجعلها غير صالحة معياراً للقيمة فى نظر غيرى ، لأن المعيار هنا فردى — أى جزئى — لتعلقه بفرد واحد هو « أنا » . والجزئى لا تقوم به المعيارية ، ولا تكون له صفة المبدأ ؛ الذى لا بد أن يكون موضوعياً ، غير مخصص .

ولكن المبادئ أو المعايير متعددة ، ومتفاوتة المستويات ، من حيث هى متفاوتة « الكلية » .

أما تعددها فأمر بين بذاته ، يخبره فى نفسه وحياته كل بشر ، وأما تفاوت المستويات ، فقضية أخرى !

لأن المستويات تحتاج إلى تقييم أو معيارية فى مجال غير مجال الواقع الخارجى الذى تستعار له موازين الحديد والنحاس .

المسألة فى مجال تقييم الأفعال والمنازع تتعلق بالنفس أو الوجدان ، حيث منبع الفعل ، والممول فى هذا ليس على رأى الآخرين ، ولا على أى سلطة ترتب هذه المستويات ، بل على إحساس المرء بهذه المستويات ، لأنها وجدانية محض . مستويات اندماج أو تقمص

وجدانى . واكتشاف هذه المستويات يتم داخليا .

فإذا — وأكرر قولى «إذا» — اكتشف امرؤ مستوى أعلى من المستوى الجزئى للفعل — أى مستوى كلياً مقارفاً — واندمج فيه أو تقمصه وجدانياً ، صار هذا المستوى الكلى المتمثل فى مبدأ موضوعى الموجّه التامانى لنزوعه إلى تحقيق هذا المبدأ فى أفعاله الجزئية ، لتتكون هذه الأفعال تعبيراً عن هذا المبدأ الذى يمثل مستوى مقارفاً له هو جزئى . فالمعول إذن على اكتشاف هذا المعيار الفارق وتقمصه ، لا على فرضه من الخارج (كما فى حالات التكيف التى يشبه فيها السلوك المطلوب حركات الحيوانات المدربة الماهرة فى ملاعب السيرك) .

وموضعة السلوك هنا تتم بنزوع ذاتى لتحقيق المرء لذاته ، فى صورتها الجديدة التى اعتنقتها ، عن طريق أفعاله الموجهة من الداخل صوب المطابقة لهذا المبدأ الذى تقمصه وصار « موضوع حياته » . وبذلك تكون أفعاله ومنازعه إليها — حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذها — تعبيراً عن « موضوع » تقمصه الوجدانى أو إيمانه . ولكن شدة التقمص الوجدانى أو القدرة عليه ليست واحدة لدى جميع الناس .

ثم قد تعدد المبادئ التي يتمصها المرء الواحد ، على تفاوت بينها في شدة التقمص ، فيكون أشدها تقمصاً بالفعل (أى واقعياً) هو الذى يجرف ما عداه من حيث النزوع إليه ، حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذها ، أو حين تجبره الظروف الخارجية على تنفيذ ما يخالفه ، فيفعل غير ما يقضى لوفعه ، ويقول مالا يفعل ، ويفعل مالا يقول ، على سبيل التمية .

فالمبدأ الأشد تقمصاً فعلاً وأقوى إندماجاً يكون مستوى وجوده — لدى وجدان هذا المرء — أعلى من مستوى المبادئ أو المحاور الأخرى . ونقول أن هذا ما يحدث فى الواقع ، ولكن ليس معنى هذا أن معيار تقييم هذه المستويات معيار صحيح ، لأن المعيار الصحيح لا بد أن يكون موضوعياً كليا . وما هو واقع فى هذه الحالة ذاتى فردى خاص بوجدان صاحبه فحسب .

وإنما يجب لتقييم مستويات المبادئ ألا تعتمد على معيار ذاتى لا يمكن أن يتعدى صاحبه . بل نلتزم مبدأ هو أكثرها مفارقة وكلية . فلا يختار المرء ما يتمصه أشد من غيره عفويا . بل يختار (٩٠ — مفهوم)

ما يكتشف أنه أشد المبادئ موضوعية . لأنه اكتشف أن الموضوعية المطلقة هي خصيصة الانسانية التي تميزه عن الحيوان .

فمن تمت له القدرة على التعمص الوجداني المتجاوز للذات ، لا بد أن يتجاوز في تعمصه الوجداني كل ذاتية ، ليعتق اكتشافه لحقيقته الانسانية دون سواها ، ألا وهي « الموضوعية المطلقة » .
ويجلبها من إيمانه المستوي اللائق بها فوق مستوى سائر المبادئ ، بحيث تترتب سائر المبادئ ، ويكتسب كل منها قيمته بمقدار مشاركتها في هذا المبدأ الأعلى . وبذلك يجرف مستوى الموضوعية المطلقة كل المستويات الأخرى الأقل كلية منه ، لارتباط كل منها بموضوعات محددة معينة دون سواها ، في حين أن الموضوعية المطلقة غير مرتبطة بموضوع محدد ، وإنما هي اتجاه محض ، لا ينغلق ولا يتقرب ، وإن كانت له في مساره « محطات » و « مواقف » .

ويوشك أن يكون قانون الجاذبية النيوتني هنا هو الساند واقعياً
في آفاق النروع الوجداني :

الكتلة الأكبر تجذب الكتلة الأصغر ، فتدور على شكل

كوكب تابع ، أو « قمر » ، حول الكوكب الأكبر ، الذى تتوقف شدة جاذبيته على كتلته . فإذا دخل الكوكب الأصغر فى فلك كوكب أكبر من الكواكب الذى هو تابع له ، إنخلع من مساره ودار حول الكوكب الجديد فى فلكه .

والنزوع الوجدانى حاله كذلك : الموضوع الذى يثير تقمصا أكبر يستأثر بالدفعه الأقوى من النزوع ، ومتى بلغ شدة معينة جرف النوازع الأخرى .

ومفتاح المسألة كماها فى مدى قدرة الرء على اعتناق « الموضوعية المطلقة » ، لدى الميسر لها باستعداده وتدرته . فمن استطاع أن تكون كل طاقة إيمانه وحاسقه لمبدأ الموضوعية المطلقة ، كانت حماسه حاسة « الناطق » لا « حاسة الحيوان » . وكانت « الموضوعية المطلقة » خليقة أن تكون لديه المستوى المنارق بالإطلاق ، لأنه لا كلى يستغرقها ويفارقها . ومتى تم التقمص الوجدانى التام لها فى شدة كافية ناسخة للانماءات الأخرى ، ترتبت على الفور مستويات الوجود الوجدانى ترتيبا تصاعديا بمقتضى نصيبها من المشاركة فى هذا المبدأ الأسمى ، بحيث يكون

كل كلى معين بثابة الجزئى لما هو أكثر كاية منه ، مما يجعله مفارقا ومستغرقا له فى نفس الوقت ، إلى أن ينتهى عند القمة بما هو كلى مطلق ، وهو الموضوعية المطلقة ، التى تستغرق من مستواها المفارق كل محور وكل منزع من منازع ذلك الإنسان .

وبذلك يكون التتمص الوجدانى للموضوعية المطلقة فى وضعه الخلقى به : اتجاننا محضا ، يتلمس أقصى موضوعية كلية فى كل موضوع « بصننته » من غير أن يعده خاتمة الخلاف فى حد ذاته .

ونعود ونقول : من استطاع هذا فعلاه ولم يعدل به شيئا ، ولكن الاستطاعة لهذا ليست سواءية — هيئات ! — بين البشر !

النزوع والفعل

نزوع واتجاه .

ولكن الأمر في الاتجاه غير الأمر في النزوع .

فالنزوع يتم في مجال الحرية الداخلية المحض ، ولكل امرئ
أن ينزع الى ما شاء من غايات وموضوعات .

وهو إذ يتقمص «الموضوعية المطلقة» تغدو بحكم هذا الإندماج
الوجداني قيمة القيم أو مبدأ المبادئ بالنسبة لنوازعه الباطنة .
ولكن الإتجاه ليس بمجاله في الداخل ، حيث هذه الحرية المحض ،
بل في الخارج . في العالم . حيث لا سلطان له على الإمكان . وهنا
يختلف الحساب ، وتختلف الوسائل ، ويتحتم الاحتياط ، «والإحتيال» ،
لتحقيق الإتجاه الذي تقمصه الوجدان .

الأمر هنا أمر «سياسة» الفعل ، لتجقيق أقصى ما هو ممكن ...
فما هو المراد في هذا المجال الخارجى — مجال الفعل — حيث
لا حرية مطلقة ، بل مجال حافل بصنوف المقاومة ؟
المراد أن يكون الفعل — وهو حتما فعل جزئى معين — معبرا
قدر الإمكان عن المبدأ الكلى الذى تقمصه وجدان المرء ، وصار

فعله وسيلة التحقيق في الخارج لهذا النزوع أو التقمص الداخلي .
وبهذا «التعبير» الذي يصير به الفعل « لغة » ذات معنى ،
يختلف مستوى الإنسان عن مستوى الحيوان إختلافا حاسما .
فالفعل لدى الحيوان جزئي . غاية هو في حد ذاته . فالحيوان
ليس له إلا مستوى واحد هو مستوى الواقع الجزئي . وإيس هكذا
الفعل الإنساني . فلدى الإنسان مستويان لكل فعل : أحدهما مستوى
الواقع الجزئي الذي يعيش الحيوان منحصر فيه ، والآخر المستوى
الكلّي المفارق ، أو مستوى المبادئ أو المعايير أو القيم .
ومن هذه الثنائية يكتسب الفعل الإنساني (وهو جزئي حتما
بحكم واقعه) معنى ، أو « بعدا » كليا مفارقا ، بدونه « تنسطح »
الحياة ، وتفقد « بعدها » الإنساني ، وينحصر المرء في البعد السطحي
الذي لسائر الحيوان .

وهذا التعبير الخارجى عن الموضوعية المطلقة أقصى تعبير ممكن
من خلال الفعل الجزئي ، هو «موضوعة السلوك» ، أو « التوضع »
الذى نعنيه . ويتم عن طريق « تكيف » الأفعال أو السلوك ،
بحيث يلائم النزوع إلى الموضوعية المطلقة أقصى ملاءمة ممكنة في
إطار الظروف المتاحة . فالتكيف هنا تطويع الفعل أو السلوك للنزوع

الباطن ، وليس تطويع السلوك للبيئة الخارجية الذى هو التكييف
المشترك بين كافة الكائنات الحية .

و «أقصى الإمكان» هو السمة المميزة لهذا التوضع، «وتكييف»
الأفعال الخارجية المعبرة عن هذا النزوع ليس فيه شيء من تكييف
النزوع نفسه ، أو إخضاعه للمساومة والحلول الوسطى ، أو تغييره
ليصبح تابعا لظروف الواقع . بل يظل النزوع هو هو مصوب
الموضوعية المطلقة ، مهما كان السبيل الى تنفيذها فى الأفعال وعرا
أو معدوما .

فى هذه الحالة يوجد التنازع بين النزوع والظروف ، أو بين
النزوع والعالم الخارجى . ويظل النزوع متربصا لبارقة إمكان كى
يتحقق فى الأفعال ، لا يهن ولا ينتنى . وفى هذا التنازع يعتصم
النزوع بإيمانه أو اندماجه فى صلابة وإصرار . وإما أن يودى ذلك
إلى استماتته التى قد تنهى بالإستشهاد المادى (أى الموت) أو
بالإستشهاد المعنوى (أى الفشل أو النبذ الإجتماعى والإضطهاد
وسوء السمعة) ، وإما أن يودى ذلك إلى الإضطراب لفعل ما يعلم
المرء أنه مناف للموضوعية المطلقة ، ولكنه يفعله فى مضاضة السكره
المقهور الذى خانه تجلده استبقاء للحياة أو دفعا لضرر ماحق ، الى

أن تلوح بآرقة إمكان. أو يقيسر للمرء الامتناع عما يناقئ الموضوعية ولكنه لا يجد السبيل إلى فعل « مقبر » عن الموضوعية كما يعتقدونها. فلا يواكب الزور، وإن كان لا يرفع عقيرته منددا به، ولا يتعداه بقول أو فعل، وذلك أضعف الإيمان.

إن حقيقة الإنسان وكرامته في مجال الفعل — الذي هو مشترك في مجال الواقع بينه وبين الحيوانات والحشرات والهوام — رهن بأن يكون للأفعال « معنى كلي موضوعي تعبر عنه »، ويضفي عليها القيمة.

والمرء حيث يضع نفسه :

فإن كانت أفعاله — حتى ما تعلق منها بوظائفه الحيوية كالطعام والجنس — مجرد أداء لوظائف حيوية مقصود لذاته، منحصر في ذاته، فهو في هذا كائن حي « مسطح » الحياة، ليس لأفعاله أبعاد تتجاوز هذا الأداء الوظيفي الجزئي. وهو إذن ليس إنسانا على الحقيقة، لأنه ليس إنسانا « بانجاهه » في أفعاله، وبذلك يكون قد وضع نفسه بنفسه في موضع الحيوان سواء بسواء.

والوظائف الحيوية ضرورية لاستمرار الحياة البشرية، ولكن ممارستها على المستوى الإنساني لا بد أن تتجاوز الأداء الحيوي المحض

لتعبر عن معنى أو مبدأ يتقمصه الشخص وجدانياً ويتحد به، فيكون
الاستور الداخلي لأفعاله كافة ما وجد الى ذلك سبيلاً.

ومن ثم أهمية « الأطر » (أو الاطارات) التي يتم فيها أداء
هذه الوظائف .

ولا يخفى أن هذا الأداء يخضع لقوالب شتى يحددها العرف ، أو
التقاليد ، أو التشريع ، أو المذهب الدينى أو المذهب السياسى .
ولكن هذه القوالب كلها تسمح بموقف شخصى أو «رؤية» شخصية،
هى بلا مرء من مطلقات المرء ، من حيث هى رؤية أو موقف أو
رأى ذو مجال باطنى وفى هذا تمكن الموضوعية أو «الموضعة» .
ولكن «ممارسة» الفعل فى المجال الخارجى (أى تنفيذ هذا الموقف)
محكومة — إلى حد كبير — بهذه القوالب القهرية ، أو القسرية .
وهنا يستعين المرء الموضوعى المنزع بكل براعته فى الملاءمة بين
ذلك التنفيذ العملى وبين روح الموضوعية ، ما وجد إلى ذلك سبيلاً.
لأن هذه القوالب تحدد غالباً ما هو ممنوع ، وفى حدوده أنواع
ومستويات كثيرة من الإباحة ، للمرء أن يتخير منها ما يوافق
موضوعيته قدر الإمكان ، إن كان موضوعى المنزع ، أو ذاتيته إن
كان ذاتى المنزع .

وهذه القدرة على الملازمة، هي ما أسميه «الحصافة» أو «الحنكة». قد يكون من حقتك مثلا أن تثار للاساءة أو الضرر، ولكنه غالبا حق من مباحاتك، فلك أن تأخذ به أو تتركه، كيفما كان منزعتك. والمعول في كل حالة على شدة منزعتك، ومدى استعدادك للمضى فيه على أساس ظروف الزمان والمكان والبيئة. وبذلك تتفاوت ظروف الفعل الخارجية، كما تتفاوت قوة المنزع أو قوة التعمص للوجداني، والقدرة على تحمل العسر في سبيله.

وفي ذلك يتفاضل الناس، أى يتفاوتون بين فاضل ومفضول، كما يتفاضل السابحون، فلا يستوى السابح مع التيار، والسابح ضده، ولا السابح في الجو العاصف والسابح في جو رخاء، ولا السابح بين التماسيح والأسماك المفترسة والسابح في ماء لا مكن فيه للأخطار.

وهل من في جبلته الحيوية عرام الشهوة العاتية، كمن خلق أقرب إلى التوازن في إفرازات غدده؟ وهل يستوى من يسعى وفي رجليه أغلال ثقال من اندفاعات الغرائز، ومن يسعى وليس فيهما إلا قيد واه لا يكاد يعوق حركة؟

وقس على هذا تفاوت الاستعداد، وتفاوت المعوقات القائمة في

صميم التكوين ، فضلا عن تفاوت الظروف من مغريات ذاتية أو عقبات تجببط السعى الرشيد .

فالقيمة بالمفهوم الانساني الذي نعنيه ليست لفعل معين بالذات ، بل للاتجاه المقصود به هذا الفعل ، و « المعنى الذي يعبر عنه » ، مع أخذ الظروف كلها في الاعتبار . فرب منجز لفعل صغير المظهر اقتضى منه نضالا رهيبا وبطولة واستماتة هي « الجهاد الأكبر » . ورب منجز لفعل جسيم المظهر لم يكلفه إلا أيسر الجهد ، ولم يعرضه لمكروه .

فالقيمة الانسانية « علاقة » نزوع ، أو « طاقة ذات اتجاه » ، بالنسبة لمبدأ الموضوعية المطلقة ، تسعى لتحقيقه إلى أقصى درجة في أى فعل من الأفعال .

وهذا ما عنيناه بأن المفهوم الانساني يحطم « وثنية الفعل » . ولكن الموضوعية تنوع وتباين بقباين الموضوعات ، كأنها السوائل التي تتخذ دائما شكل الإناء الذي تصب فيه .

والموضوعية المطلقة سبيلها العملي أو السلوكي أن تتجاوز ذاتيتك لتتقمص الموضوع المثل لأقصى موضوعية ممكنة ، فيكون هو غايتك لا من حيث هو ، بل « بصفته » هذه ، ولا تنشده وتندمج فيه إرضاء

لذاتك ، بل ولو أدى ذلك إلى ما تكره . والمعول في هذا على طاقتك
وما أنت مستعد للتصدي له .

والموضع هنا يتفاوت بتفاوت استعدادك وتقديرك للغاية . فإذا
صار الأمر أمر المبدأ الذي يستحق أن تضحي في سبيله بالحياة أو تكون
مضحيا بإنسانيتك . فأنت حيث تضع نفسك !

ويقتضى هذا بالضرورة « تقييم » الموضوعات في مستويات ،
أى ترتيبها ، بحيث يضحي بالقليل القيمة في سبيل الجليل . والقيمة
مستمدة دائما من مقدار تمثيل الموضوع للمبدأ الموضوعي المطلق ،
وإلتساوت الأقدار ، وانبهت المقاييس ، واتسم الفعل بالحماقة
والجهل . فأن كان أقبح الجهل أن لا يميز المرء الخبيث من الطيب ،
فيايه في القبح ذلك الجهل الذي لا يفرق بين مراتب الطيبات ومنازل
الأشياء .

فايست صفة شيء أنه « موضوع ما » كافية في حد ذاتها لجعله
غاية قصوى للموضوعية المطابقة التي يتفياها الانسان ، أو غرضا
يضحي في سبيله بالنفس والنفيس .

التموضع والخير

لئن كان المفهوم الإنساني الإنسان، إنه إنسان بما هو موضوعي كلي، يطلعه الحس الخارجي على موجودات موضوعية جزئية، ويطلعه العقل على موجودات موضوعية كلية، متفاوتة في كليتها. وهذا هو إطار الفهم الإنساني .

فإن المفهوم الإنساني للفعل الإنساني إنه انساني بقدر موضوعيته أو موضوعته . ففي هذه الموضوعية أو الموضوعية يقوم « الخير » بالمفهوم الإنساني .

وفي إطار هذه الموضوعية يدرك الإنسان أن لكل موجود موضوعي خيره الموضوعي الخاص به ، بما هو موجود موضوعي جزئي ، ويدرك أيضاً أن هناك خير موضوعي كلي ، مفارق للخير الجزئي ومستغرق له في آن واحد ، على نحو ما يفارق الموجود الموضوعي الكلي ما يستغرقه من الموجودات الموضوعية الجزئية . وهذا الخير الموضوعي بالمفهوم الإنساني مستقل عن الذاتية والخير الذاتي ، وإلا لما كان موضوعياً .

وبذلك يختلف الخير بالمفهوم الإنساني الموضوعي عن الخير

بالمفهوم البشرى أو الحيوى الذاتى اختلاقاً حاسماً .

فالخير الإنسانى هو الخير الموضوعى للموضوع ، بصرف النظر
عن ذاتية الناس وعن فاعل الفعل الذى يسمى خيراً . أما الخير
البشرى أو الحيوى فخير ذاتى ، أى خير الفاعل بما هو ذات .

فالموضوع أساساً فى المفهوم الإنسانى هو الغاية . وكلما كان
الموضوع أكثر موضوعية وكلية كان أخلق بأن يكون غاية . أما
فى المفهوم البشرى، أى الحيوى فالموضوع وسيلة أساساً للذات .

وخير أى كائن جزئى أى موجود موضوعى جزئى هو ما يتم
به وجوده لذاته . فخير الشجرة بالمفهوم الإنسانى ما يتم به حفظها
ونماؤها أقصى وأرقى نماء ممكن من حيث هى شجرة . وخير
الجسم الحى (فى حشرة أو حيوان برى أو سمكة أو طائر أو
بشر) ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو
جسم . وخير الكائن العاقل (أى من له إدراك موضوعى)
ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو كائن عاقل .

وفعل الخير الموضوعى فرع عن إدراك الفاعل لذلك الخير ،
إدراكاً يقترب من الفاعل الإنسان (أى الموضوعى النزوع والإدراك)

بما أسماه « المسئولية عن » مدركاته الموضوعية في مجال أفعاله الخارجية . ولا نزوع حقيقى إلى الموضوعية بغير « مسئولية عن » تحقيق أقصى موضوعية ممكنة في الأفعال أو السلوك .

وغنى عن البيان أن « المسئولية عن » تختلف إختلافاً - اسماً عن « المسئولية أمام » . فالمسئولية « عن » لفة على إنجاز الخير الموضوعى ، أى ما ينبغى للموضوع على أتم وجه ممكن . وهى من معدن النزوع الوجدانى وملازمة له ، فهما كوجهى عملة واحدة . أما المسئولية « أمام » فهى خضوع لضغط مصدره سلطة خارجية ، من أى نوع كانت هذه السلطة .

ولا تختلف طبيعة المسئولية « أمام » سواء أكان السلوك إقتياداً لها أو خشية لها ، وعلى مضمض . أما إذا حدث تقمص وجدانى لهذه السلطة ، فتتجزل المسئولية « أمام » إلى مسئولية « عن » . هذه السلطة نتيجة لتوحد المرء بها وإندماجه فيها وجدانياً ، فتصبح السلطة عندئذ هى « الموضوع » الذى يتلهم المرء على إنجاز الخير له في فعالة ، وتصبح الكائنات الأخرى وسائل لهذه الغاية .

ويحسن بنا أن نتذكر في هذا الموضع أن الإنسان حق الإنسان هو من تقمصه الوجدانى الأعظم لمبدأ الموضوعية المطلقة ، حتى لا يفتيب

ذلك عن أذهاننا ونحن نتعقب مسيرة الإنسان في فهم الخير . . .
فالذي يعيننا إذن هو المسؤولية «عن» الموضوعية المطلقة
دون سواها ، لا عن سلطة متمثلة في حزب أو شخص أو مذهب
أو غير ذلك مما قد ننتهي إليه بحكم الوضع أو الموقع .
وبالتالي تكون المسؤولية عن خير الموضوع الجزئي ليست الغاية
القصرى للإنسان ، بل تكون « غاية » خاضعة وتابعة ومتوافقة
مع المسؤولية عن الموضوعية المطلقة ، التي هي الموضوع الحقيقي
للموضوعية أو التوضع الانساني .

فالبرغوث كائن أى موضوع . والثعبان كائن أى موضوع .
والعقرب كائن أى موضوع . والبكتريا كائن أى موضوع ، والآدمي
كائن أى موضوع . والحجر كائن أى موضوع فهل تترتب موضوعيا على
وجود هذه الموضوعات مسؤولية إنسانية عنها على قدم المساواة؟ وإن لم
التفاوت ، أى التقييم ، فما هو « المعيار الموضوعى المفاوق المستغرق »
لكل هذه الموضوعات ؟

مفروغ منه لدينا أن مبدأ المبادئ في المفهوم الانساني هو
« الموضوعية المطلقة » . وبهذا المعيار تتفاوت الموضوعات
أو الموجودات تفاوتاً موضوعياً محضاً .

فالموضوع أو الكائن أو الموجود المنحصر في ذاته أفضى إنحصاراً -
مثله حالة الفصور الذاتي - أقل إقتراباً من الموضوعية (أى أقل
تجاوزاً لذاته بما أن الموضوعية تتجاوز الذات) من الكائن الذى
يتمتع بالحس ، أى من الكائن الحى . والكائن الحى تتفاوت
موضوعيته أو إقترابه من الموضوعية بتفاوت قدرات الحس والحركة
لديه ، فيرتفع النبات فوق الجماد ، ويرتفع الحيوان فوق النبات .
وفى البشر نجد القدرة على الادراك الموضوعى الكلى عن طريق
التعقل ، والقدرة على الادراك الموضوعى الجزئى عن طريق الادراك
الحسى ، فالشئ يرتفع موضوعياً بهذا فوق سائر الحيوان . والانسان
بموضعة نزوعه وسلوكه يتربع فوق القمة فى هذا التقييم الموضوعى
للموضوعات أو الكائنات ، بما هو متجاوز ذاتيته أتم تجاوز
ممكناً .

وبعبارة أخرى يكون « تعبير » الكائن (أو الموضوع
أو الموجود) عن موضوعيته — بتجاوز ذاته ثم بتجاوز ذاتيته —
هو معيار التفاضل — بالمفهوم الانسانى — بين الموضوعات
(أو الكائنات أو الموجودات) .

فهناك موضوع (أو موجود) منحصر فى حد ذاته ، وهناك
(م ١٠ — مفهوم)

موضوع ليس منحصراً في ذاته ، وغير المنحصر في ذاته متفاوت في
تجاوزه ذاته . وبقدر نصيب الموضوعات (أو الكائنات) من
الموضوعية تتفاضل فيما بينها بالمفهوم الانساني ، أى بالمعيار الموضوعى ،
حتى ليكون الفضل بالاطلاق ، للموضوعى بالاطلاق .

وبهذا المعيار عينه يتفاضل أفراد الناس ، وتتفاضل الشعوب
والجماعات بالمفهوم الانسانى . فالرقى والتخلف بالمفهوم الانسانى
هو هذا ، وهو بطبيعة الحال غير الرقى والتخلف الحضاريين ،
أو الاقتصاديين ، أو العسكريين ، أو التكنولوجيين .

وبهذا المعيار يكون الأتم موضوعية أحق بأن يكون غاية
الفعل الانسانى ، ويكون ما هو دونه أولى أن يكون - فى نهاية
المطاف - وسيلة لتلك الغاية القصوى ، وإن كان غاية مرحلية -
أى ليس من حيث هو فى ذاته .

وبهذا المعيار - القائم على المفهوم الانسانى الذى لا منطلق
للانسان سواه - يفعل الانسان الخير الموضوعى حين يجعل الأقل قيمة
أداة أو وسيلة للأقيم موضوعياً . فيجعل النبات غاية موضوعية ،
لكن لا فى حد ذاته - فيعنى به العناية التى يتم بها وجوده والارتقاء
به من حيث هو نبات ، وفى سبيل ذلك يقتل الكائنات الضارة

به وهى مصدر آفات النبات، ولكنه يستخدم هذه الغاية المرحلية
لخدمة غاية موضوعية أرقى هى تغذية الحيوان والبشر . ويفعل
بالحيوان مثل ذلك ، ويقتل من الحيوان ما يهدد حياة البشر
كالبراغيث والثعابين والعقارب وما إليها ، لأن البشر أرقى
الكائنات الحية موضوعيا .

وفما بين البشر أنفسهم يجعل الخير الموضوعى الكلى مقدماً
على الخيرات الموضوعية الجزئية . فالأفراد كائنات جزئية ، والجنس
البشرى كائن كلى ، فخير الكل مقدم على خير الأفراد موضوعيا ،
أى إنسانيا (بالمفهوم الانسانى) .

ولكن البشر والانسان ليسا مترادفين تماما . فالانسان هو
البشر الموضوعى - أو الموضوع - النزوع والسلوك . وبذلك يكون -
بالمفهوم الانسانى - خير المرء بما هو كائن موضوعى مقدما على
خيره بما هو كائن ذاتى . وإن لم يكن معنى هذا إلغاء الخير الضرورى
لبقاء الجانب الحيوى ، فالمسألة كلها ترتب أولويات ، لا إلغاء جانب
لاستبقاء الجانب الآخر ... فتجمل ما يتم به وجوده الحيوى الذاتى
وسيلة لاستتمام وجوده الموضوعى .

ويحضرنى فى هذا الشأن موقف لأستاذ مرموق من أساتذة

الفلسفة ، شمع منى فى اجتماع لجنة فنية لإصلاح التعليم أن موضوعية التفكير لا بد أن تناوقها أيضا « موضعة » الفعل أو السلوك ، وإلا انعدمت الوحدة التكاملية للانسان ، ولم يعمر إنسانا ، بل مسخا تام الموضوعية فى تفكيره ، ذاتيا تام الذاتية فى نوازعه وسلوكه . فقال لى بدھشة ، لعل تهذيبه هو الذى عاقها أن تكون استنكارا :

— ولكن السلوك ذاتى بالضرورة . وإلا نخبرنى كيف يمكن أن أكون موضوعيا فى الحب . أو التجارة . أو الصداقة .. ؟
وإذا كان هذا تساؤل أستاذ هذا موضعه من العلم والفضل ، فغيره إذن أحوج إلى توضيح لغز « موضعة » السلوك ، والأصل فيه هو الذاتية ... ولهذا قلنا فى موضع سابق أن « الموضعة » تبدأ بانقلاب داخلى وجدانى ، أو ما سميناه ولادة جديدة - داخلية أيضا - تؤذن بميلاد « أوديسيوس الجديد » ، الذى يبدأ بالشعور بغيرته ، والضيق بها ، والحنين إلى موطنه الحقيقى « إيتكا » .
ولعل التناول التفصيلى لما تساءل عنه الأستاذ الفاضل ، يجلو ما أجملناه من حيث المبدأ .

ويسالونك عن الحب ..

لامراء في أن الحب علاقة ذاتية ، ولكن هذه الذاتية يمكن أن « تموضع » بدرجة مذهلة . كما يمكن أيضا أن توغل في ذاتيتها الأصلية إلى غاية مذهلة أيضا لمن يعتقدون الموضوعية .

حين أحبك، من الممكن أن أحبك جدا لذاتك أنت لا لذاتي أنا، فتكون أنت موضوع حبي بالمعنى الموضوعي ، فأوثر خيرك الموضوعي - بما أنت موضوع أو كائن أو موجود - على خيري الذاتي ، أي بما أنا ذات . ويمكن أيضا أن أحبك لذاتي أنا فأستخدم وجودك الموضوعي لما يوافق رغباتي الذاتية . وفي الحالة الأولى أنت غاية لي ، وفي الثانية أنت وسيلة أو أداة لي . وكلاهما « حب » ، ولكن برؤيتين مختلفتين، إحداهما موضوعية - فهي موافقة للمفهوم الانساني - والأخرى ذاتية، فهي غير موافقة للمفهوم الانساني ، بل للمفهوم البشري ، الذي تشترك في سلوكيته سائر صنف الحيوان .

بل إن حب الأم - وهو غريزة ممعنة في أصلها الذاتي - يمكن أن يكون بهذه الرؤية أو تلك . فمن الأمهات من تستوعب ابنها

وتفرط في تدليله ، وتستديم اعتماده عليها لتطيل ملازمته الطفلية لها واستمتاعها باستمداده مقومات حياتة منها ، ولو فسدت بذلك حياتة كموجود مستقل بذاته ، وتشوه تكوينه النفسى ، والتوت أموره واضطربت مسالكه في الحياة . وتلك أم حبيها ذاتى محض ، لا يتفق والرؤية أو المفهوم الانسانى الموضوعى .

ولكن من الأمهات أيضا من تحب إبنها له هو ، لا لها هي ، فتدفعه دفعا إلى كل ما يستم به وجوده الموضوعى المستقل برؤيته وبصيرته الموضوعية ، لأنها جعلته « موضوع » حبيها الموضوعى ، لا « أداة » حبيها الذاتى ، فهي تعلم أن خير الوالدين بالمعنى الانسانى الموضوعى وكذلك خير الاسانذة بالمعنى الانسانى الموضوعى - من يعملون على استغناء أبنائهم (أو طلبتهم) عنهم على أحسن وجه باستتمام وجودهم الموضوعى .

وقد وعى التاريخ - وما هو بخيال ولا من أساطير الأولين ! - سيرة أمهات كن متموضعات في حب أبنائهن إلى غاية مذعلة من الموضوعية ، وفي ظروف كانت ترخص لهن في ما هو تقيض ذلك تماما .

أسماء بنت أبى بكر ، وقد نيفت على المائة سنة وكف بصرها ولم يبق لها من دنياها إلا ابنها الذى جاوز السبعين ، « عبد الله بن الزبير » :

التوى بنو أمية بالعدل في حكمهم ، وجنحوا إلى الجور ، ونكثوا
- شأن الطغاة - بكل من عارض فسادهم واستبدادهم ، فانبرى لهم في
الحجاز عبدالله بن الزبير . أيدته أمه أسماء وحفزه على ذلك حفزا .
وكان مصرع حفيد النبي « الحسين بن علي » في كربلاء ، ماثلا
مثولا داميا أمام السكافة . ولم تدفع أسماء ابنها إلى الثورة طلباً
للجاء والسلطان ، بل انتصاراً للعقيدة ونهوضاً بما تأمر به المؤمن
من تقويم المنكر ، وهو واجب « موضوعي » على الأكفاء
مهما عظمت المخاطر والمهالك . ومضى ابنها الآخر « مصعب » ليفتح
العراق وينتزع من بني أمية استنقازاً لأهله ، ولكنه خذل ،
واحترز الأمويون رأسه . فلم يفت ذلك في عزم أسماء التي نيفت على
المائة وكف بصرها ، ومضت تحث ابنها الأكبر عبدالله الأيمن
ولا يتراجع عما يعتقد أنه الحق ولو مات في سبيله مثل أخيه .

وحاصر عبدالله في مكة . حاصره الحجاج بن يوسف ،
وضرب مكة والكعبة نفسها بالمنجنيق - وهي مدافع ذلك الزمان -
وبدأ الناس ينفضون عنه ، حتى ذوو القربى منهم ، فبقي في نفر
قليل وليس لديه إلا صبر ساعة . فبعث إليه القوم يمنونه الأمانى
إذا هو استسلم وباع للخليفة الأموى .

ودخل عبد الله على أمه الشبيخة الطاعنة الكفيفة ، يسألها الرأي فلم تتردد لحظة واحدة وقالت له :

— أنت أعلم بنفسك. يا ولدي!... إن كنت تعلم أنك على حق، فامض له ، فقد قتل عليه أصحابك... وإن كنت إنما أردت الدنيا فبئس العبد أنت : أهلكت نفسك ومن معك ... وإن قلت يا بني : كنت على حق فلما وهن أصحابي ضعفت ، فهذا ليس فعل الأحرار ولا أهل الدين . لماذا خلودك في الدنيا ؟ القتل أحسن !

فقال : إنما أخشى ان يمتلوا بجثتي !

فماتت قولتها المشهورة : لا يضير الشاة سلاخها بعد ذبحها !
وهكذا سدت في وجه أبواب المعاذير ، دفعته إلى الموت المحقق دفعا . فأى حب أمومة هذا ؟

أشد الحب بالمفهوم الإنساني هو ! فتمد أحبته بما هو إنسان ذو مبدأ موضوعي ، لا بما هو جثمان يستوى فيه مع الشاة والبعير ! فهو إذن حب نابع من إنسان موضوعي المنزع إلى أقصى حد ، ولو كانت في هذه السيدة العجوز الكفيفة ، التي لم يبق لها من دنياها إلا هذا الإبن ، شائبة من ذاتية لترددت بسين ذاتيتها وموضوعيتها ، بل لكانت خليقة أن تجزع وتجتهد في إثباته عن

القتال ، وحضه على إعطاء الدنية من نفسه حرصا على الحياة ، بغض النظر عن « مستوى » هذه الحياة ، شأن من هم « أحرص الناس على حياة » .

لقد أحبه حبا موضوعيا ، على مستوى وجوده الموضوعي ، لاعلى مستوى وجوده الحيوي . وخير الكائن ما تم به موضوعيته . وخير ما تم به موضوعية الحر التقى الأبى أن يناضل الجور والطغيان أو يموت دون ذلك . وإلا ناقض سلوكه الذاتى وجوده الموضوعي ، الذى هو به إنسان .

أو ليست أسماء أما ؟ إنها بهذا الحب حجة على كل أم ذاتية الحب لأبنائها ، وحجة على كل من ينكر ، أو يتساءل كالمفكر ، ما هي « موضعة » أو موضوعية الحب ، وكيف عساها تكون .

تكون هكذا . . . !

وتقيض هذه الأم هي التي تحته على منافعها الذاتية بكل الوسائل ، وتفرح به معتديا و باغيا متبذلا مختلسا متمرغا في شهواته . فحبها للمفرق في الذاتية يدعم ذاتيته ويباعد بينه وبين وجوده الموضوعي .
— إني إنسانيته — من كل سبيل .

والحُب ينصر حينه وينصره؟

« أنصر أخاك ظالماً ومظلوماً » . ولكن الرؤية الموضوعية تملئ سلوكاً مناقضاً للرؤية الذاتية وسلوكها في هذا النصر . فالسلوك الموضوعي - أو الموضوع - في نصر أخيك الظالم أن تكفه عن الظلم وترده إلى الموضوعية التي هي قوام وجوده كإنسان . والسلوك الذاتي ، على العكس من ذلك تماماً ، يشد أزر الحبيب الظالم في ظلمه ، ويباعد بينه وبين الموضوعية ، أي بينه وبين وجوده كإنسان . وأمثلة هذا متفشية حولنا في كل مكان .

وليس حب الأخ أو الابن أو الصاحب أو المعشوق هو الذي تمكن فيه « الموضعة » فحسب ، فيكون سلوك الحب الموضوع على طرف النقيض من سلوك الحب المغرق في الذاتية ، بل إن حب النفس أو حب الذات يكون متموضعاً أيضاً ، فيكون على طرف النقيض من حب الذات الذاتي !

فالمعول في جميع الأحوال على « الرؤية » . فمن يرى نفسه ذاتاً ذاتية وكفى - أي يرى نفسه بشراً فحسب - يكون حبه لذاته حب محاباة وتزيين للملذات والمنافع الذاتية . ولكل ما يستم به وجوده الذاتي الذي كل غايته ذاته ، وكل ما عداها وسائل لها .

أما من رأى نفسه ذاتا موضوعية المنزع — أى ذاتا إنسانية تتجاوز ذاتها بسلوكها معبرة به عن موضوعيتها — كانت شدة حبه لذاته الموضوعية دافعة إلى تسقط تقصيراتها في مضمار الموضوعية ، فيلوم نفسه أشد اللوم ، ويحفظها على استتدراك ما فرط منها . وينصب « نغده الذاتى » لا على تقصيره في حق ذاته وفشله في تحصيل المغام الذاتية ، بل على تقصيره في تجاوز ذاته و « التعبير » بسلوكه عن موضوعيته التى هى قوام وجوده كإنسان .

فحب النفس أو حب الحياة لفظ واحد ، ولكن بمدلولين متناقضين تماما . وذن هنا جاءت لمحة أبى الطيب :

أرى كلنا يرجو الحياة لنفسه

حريصا عليها مستهما بها صبّا

فحب الجبان النفس أورثه البقا

وحب الشجاع النفس أورثه الحربا !

وثق بأن الحريص على موضوعيته ، الذى يلوم نفسه على التقصير فيها ، هو المرء الذى يحترم ذاته ، لأن « رؤيته » لها فى أكل صورة للإنسان ، أما من لا يرى نفسه إلا فى الصورة البشرية الذاتية فهو

يحتقرها ويحقرها . وشتان حب الاكبار وحب الأزدراء والمهانة
والتصغير !

فمن رؤيته لمن يحبهم رؤية إكبار يحرص على كمالهم الموضوعي ،
ولا يملئ لهم فيما يدابر هذه الموضوعية ويفض منها .
وهكذا تحدد الموضوعية المفهوم الإنساني للخير ، وتكون
معياره الذي لا يخفى .



ولون آخر من ألوان الحب ، هو الرحمة أو الصدقة :
سمعت ذات مرة برجل تفشت له سمعة بالصلاح والولاية
والكرامات . ومما روى عن كراماته الصالحة أن أبناء أتباعه
ومريديه كانوا يقصدونه قبل الامتحانات المدرسية والجامعية
ومعهم كتبهم المقررة ، فيتمم الرجل الصالح بأدعية ، ثم يفتح كل
كتاب حينما اتفق في عدة مواضع ويثنى صفحاتها ، ويقول للفتى
أو الفتاة :

— من هذه المواضع سيكون الامتحان !

وبصرف النظر طبعاً عن مدى قدرة هذا الرجل على معرفة
أسئلة الامتحان ، ومع التسلم — جدلاً — بأنه يعرفها ، فأى خير

بالمفهوم الإنساني — أى أى خيز موضوعى — فى أن يفشى للطلاب سر الامتحان ، كأنما يجوز الغش وتجوز السرقة فى صورة صدقة ؟ وإنما هو الحرص على إسداء المنفعة الذاتية فى صورة منحطة إلى شخص ما ، بما ينفع الوجود الذاتى لهذا الشخص ، ويضر بوجوده الموضوعى ، ويعطل كل اتجاه فيه إلى الموضوعية ، أى يعطل إنسانيته ويسف بها !

فالحب . على أصله الذاتى — يتموضع حين يعبر عن نفسه من خلال العمل على أن يغدو المحبوب إنساناً أكمل إنسانية ، أى إنساناً أفضل بالمفهوم الإنساني للفضل ، أى من حيث هو موضوعى ، قيل العمل على جعله بشراً أفضل من حيث هو كأئن ذاتى كل همهمه غذاء وكساء ورفاهية ونجاح وشهرة ومنصب ، وما إلى ذلك .

فحين يكون حبك معبراً عن نفسه باستتمام بشرية المحبوب ، يكون حبك له من حيث هو بشر ، لا من حيث هو إنسان . والوضع الإنساني — فى المفهوم الإنساني للإنسان — أن تكون بشرية وسيلة أو أداة لإنسانية ، بحيث يتجاوز ذاتيته متموضعاً باستمرار .

وأما الحب بمعنى استخدام المحبوب لقضاء لباثة ، فلا يستحق
اسم الحب إلا على سبيل التساهل المفرط في التعبير اللغوي .

وبذلك يتفاضل الحب البشرى والحب الإنساني في ضربين
من الحب مختلفين جداً ، ومتفاوتين جداً ، وإن كان اللبس اللفظي
يلدجهما تحت اسم واحد هو الحب . ولكن كيفما يكون المحب
يكون حبه . إن كان إنساناً فحبه موضوعي أو متموضع ، وإن كان
بشراً فحبه ذاتي محض .

فالأمر إذن في الحب مطابق للمبدأ العام ، وهو « التعبير »
يتزوعك وفعالك عن الموضوعية قدر إمكانك ، وقد ما يسمح
بجال الفعل بذلك . وغاية الموضوعية في الحب هي تحقيق أقصى
كل موضوعي لموضوع حبك ، أو الموضوع الذي تتجه إليه
فعالك ، سواء أكان هذا الموضوع شخصاً ، أو شيئاً ، أو جماعة
صغيرة أو كبيرة .

فليست هناك إذن نمطية مقفلة في السلوك الإنساني ، أي الموضوعي
أو المتموضع . فكل موقف له ظروفه ومعاركه الباطنة والظاهرة .
والممول في جميع هذه الأحوال على الصدق مع النفس ، أو الأمانة ،

بمحيث لا تتلمس العاذير لنكوص أو تصهير أو تقاعس ، ولا تعتمد
إلى حيل تبرير الذات . ولا تاموس هنا للإباحة أو الحظر . وإنما
هو أقصى تحقيق ممكن — بأمانة — للذات بما هي متمصصة
للموضوعية المطلقة وجدانيا .

وباختلاف المجالات يختلف « التعبير » . ولذا يختلف التعبير
عن الموضوع الواحد بالموسيقى ، عن التعبير عنه بالقول ، أو بتمثال
الطين ، أو تمثال الرخام ، أو الرسم . وبذلك تختلف شفافية التعبير
عن معناه أو موضوعه باختلاف المجالات أو الوسائل . والمعول
في جميع المواقف ، وفي جميع المجالات ، على بذل أقصى الاستطاعة ،
والحرص على ذلك بكل أمانة .

ويسالونك أيضا

وقد تتملك الحيرة أحداً — ولا حياء في العلم — فيسأل :

— وما القول في الجنس ، وهو ذلك النزوع الذاتي العام ،
وسلوكه ذاتي حتماً ، فكيف ينقلب موضوعياً ، أو كيف يتموضع
كثيراً أو قليلاً ؟

وثمة بالتطوع نظرة أو « رؤية » شائعة إلى الجنس ، إنه وظيفة
حيوية كالأكل ، والهضم ، والتنفس ، وإفرازات الجسم المختلفة ،
التي يشترك فيها الآدميون مع سائر المملكة الحيوانية .

ومصدر دهشة صاحب التساؤل ، أو حيرته ، أن الوظائف
الحيوية فطرية في التكوين ، ولا حيلة في مظاهر سلوكها إلا بالترويض ،
وهو بعد هذا ترويض محدود المدى والنطاق ، وعلى سبيل « التكيف »
مع القهر الاجتماعي والتشريعي وما إلى ذلك من السلطات الخارجية .

والرؤية الإنسانية ، بالمفهوم الإنساني للإنسان ، فيما يتصل بكل
الوظائف الحيوية ، ليست استثناء من المبدأ العام للسلوك بالمفهوم

الإنساني : أن السلوك « تعبير » قدر المستطاع عن الاتجاه صوب الموضوعية المطلقة ، ما وجد إلى ذلك سبيلا .

فإن انعدمت فرص الإمكان والاستطاعة وسدت منافذ السبل أمام هذا التعبير ، فلا حيلة ، ولا جناح على امرئ فيما لا حيلة له فيه . التنفس مثلا لا بد منه ، ولا يسمح بالتعبير عن الموضوعية . ولكن هناك مجالا للموضوعية حينما يتعلق الأمر باستهلاك الهواء اللازم للتنفس في مكان مغلق ، بالإفراط في التدخين . أو يتعلق الأمر بتلويث هذا الهواء بافرازات الزكام .

لا بد لك من التنفس ، لا محالة في هذا . ولكن هناك مجالا للموضوعية حين تحسب حساب ضرورة التنفس السليم لسواك . وإلا كنت ذاتياً مغرقاً في الذاتية .

والأمر في الطعام أوضح من ذلك وأيسر . فحين يعز القوت تكون الذاتية مركبا إلى الاستئثار بما تيسر منه دون سائر الناس . أما الموضوعي فيشعر أن « من كانت بأخيه حاجة وأغلق أحشاءه دونه فهو قاتل نفس ! » .

وفرق بين المتهوم الذي هم الإفراط في الطعام والشراب ،
(م ١١ - فهم)

ويعتد المتعفف الذي يأكل ليعيش ولا يعيش ليأكل ، فالطعام عنده ضرورة ووسيلة وليس الغاية . و الفرق بين المستأثر بالشبع و منقطع الجوع ، وبين من « يؤتى الطعام — على حبه — يتيمًا ومسكينًا وابن السبيل » .

فنحن في حالتى التنفس والأكل إزاء « وظيفة حيوية » يمكن ألا يتحصر سلوكها فى الذاتية ، بل يترفع عن المستوى الحيوى الجزئى المستهلك غير المبالى، ليكون — قدر الإمكان — « تعبيراً » عن شىء آخر ، هو معنى الموضوعية .

والأمر فى شأن الجنس — وهو وظيفة حيوية — أبين أيضاً من أمر التنفس والأكل . لأنه أقل منهما ضرورة لبقاء الفرد، وإن كان ضرورياً لبقاء النوع .

فالجنس علاقة شخص بآخر ، لا بمادة أو موضوع غير إنسانى ، فما أحرى الجنس إذن — بالفهم الإنسانى لا الحيوى المحض — أن يجد سلوكه مجال « التعبير » ذاسعة عن « معنى » موضوعى مفارق للفعل الجيسى الحيوى فى حد ذاته .

أجل . « التعبير » هنا قد لا يكون مفرد الشفافية ، فهو من

خلال « خامة » من صميم الذاتية الحسية ، ولكن المول على دلالة التعبير لا على « الخامة » التي لا بدليل لها في هذا المجال .

وفرق ضخم بين من يكون الجنس لديه وظيفة حيوية تؤدي لذاتها ، ومحصورة في إشباع ذاتها ، ولا مدلول لها يتجاوز إشباع رغبة وقتية ، ولا فرق بينها وبين وظائف الإفرازات الحيوية الأخرى ، فهو بها على مستوى الحيوان ، وبين من يعبر بساوكه في هذا الشأن أقصى تعبير ممكن عن تجاوزه لذاتته .

وليس معنى هذا أن الفعل تخلص من ذاتته من حيث هو فعل ، بل معناه أن الذاتية ليست وحدها الموجودة ، وإنما هي الجذر النأر في الطين لنبات باثق أو زهر موتق ، أو هي الأساس المدفون في باطن الأرض لبنيان مشرق الجمال . فالفعل هنا تعبير لا عن رغبة المرء من حيث هي ، بل عن إحساسه الموضوعي العميق الصادق بالذات الأخرى لذاتها ، بحيث يجتمع في الفعل بالمعنى الإنساني أقصى ما يمكن من تجاوز الذاتية والاتجاه الأمين نحو الموضوعية من حيث هي متمثلة في الإنسان الآخر .

فهذا الفعل إذن يمكن أن يرقى فيكون تعبيراً إنسانياً عن عاطفة متجاوزة للذاتية ، مانحة للذات لا مستهلكة مستوعبة فحسب .

فالأخر هنا غاية أكثر منه وسيلة ، وقد ينحط هذا الفعل فيكون مجرد وظيفة عضوية ، كما هو الحال لدى الحيوان .

وحيث يكون الفعل « تسييراً » إنسانياً عن احترام موضوعية موضوعه ، يأتي أن يتوسل بالغش أو الخداع أو الاستغلال ، فلا يسمى باسم الحب ما يعلم بأمانته أنه ليس حبا ، وإنما هو رغبة استهلاكية كالأكل والشرب .

وهكذا تتفاوت المراتب في هذا الصدد تفاوتاً كبيراً بين التعبير الإنساني ، والرغبة البشرية ، والوظيفة العضوية . وذلك لتفاوت « الرؤية » ، أو العين التي ينظر بها كل من طرفي العلاقة إلى الأخرى : أهو غاية في ذاته لها الرعاية والتقدير ، أم هو أداة ، بل فريسة .

وشتان العلاقة الجنسية الاستهلاكية ، وعلاقة من قبيل ما يعبر

عنه ابن جريج :

أعاقها والنفس بعد مشوقة	إليها . وهل بعد العناق تدان ؟
وأثم فها كي تذوب صبايتي ،	فيشتد ما أتى من الهيمان !
كأن فؤادي ليس بشقى غليله	سوى أن يرى الروح حين يمتزجان !

امتزاج! أرواح يعبر عنه الجسد ، مقرأ بقصوره الذى لا حيلة له فيه .

والأمرفى هذا المجال — شأن كل مجال تتفاوت فيه الاستعدادات الوجدانية — مسألة ملسكة أو ذوق فطرى : إما أن يوجد، أو يكون معدوما . وكل حديث عنه كالحديث عن الشاعر كلها، لا يعرفه إلا من جرب مثله وعاناه ، ولا يعرف الشوق إلا من يكابده .

ولئن كانت الغريزة فى الجنس لا تنفك ذاتية فى جميع الأحوال، إلا أنها مصحوبة — فى المفهوم الإنسانى — بجهد مستميت لتجاوز الذاتية، والتعبير عن ذلك التجاوز . جهداً مستميتاً محدود الثمرة ظاهرياً لا يحقق غايته أبداً . ولكن هذا الحد الظاهرى يفرضه مجال الغريزة نفسه، والحال أشبه ما يكون بنضال المثال كى يجعل الرخام معبراً عن الحياة نابضاً بها، يكاد ينطق ويتحرك . وليس قصور المثال فى النهاية عن النبض والنطق لقصور فى اجتهاد المثال، بل لقصور فى مادة المثال . فلن يقدر قصور المجال فى اتجاه النزوع واستماتة المسعى فيه . وتجاوز الذاتية نزوع قبل كل شىء، لأنه تقمص وجدانى للآخر، يحاول الفعل أن يحققه على مستواه، وإلا كان سفاذاً حيوانياً .

إن تمام الإنسانية في أى مجال بتمام العمل على كمال وجود الموضوع — وهو الطرف الآخر — على أرقى مستويات هذا الوجود، قدر المستطاع . فالجنس هنا لا يكون إنسانياً إلا من حيث هو جزء أو تعبير جزئى عن علاقة إنسانية شاملة لجوانب الشخصية من جميع وجوهها بين إنسانين . وإلا خلا الجنس من الإنسانية ، نخلوه من التعبير — في مستواء — عن الموضوعية .

ولا يمكن الكلام عن الجنس بدون الكلام عن مؤسسة الزواج ، وهى — ككثير غيرها من المؤسسات — ذات إطار تحدده السلطات المختصة ، وهى سلطات التشريع أو العرف أو الدين ، أو ثلاثهما معاً . ولكن الموضوعية أو لتوضيح « نزوع » و « سلوك » و « اتجاه » . وذلك يمكن داخل أى إطار ، والمعول فى ذلك على صدق النزوع وأمانة الاتجاه ، فى حدود المباحث التى هى مجال الفعل الخارجى ... فلا مناص من الإطارات التى هى مجالات جميع الأفعال على اختلافها تقريباً ، مادام الإنسان فرداً بالضرورة فى مجتمع وبيئة وزمان ومكان ومناخ تشريعى ، وعرفى وعقائدى ، وهو يمارس موضوعيته — التى هى لباب الإنسانية — داخل هذه الإطارات والمجالات بالضرورة ، أقصى ممارسة ممكنة ، صادرة عن تقمصه الوجدانى للموضوعية المطلقة .

فالموضوعية يمكن أن تقوم « بتكليف » العمل من داخل
هذه الإطارات والمؤسسات ، وليس من الختم أن يصطدم الإنسان
بها أو يحاول تقويضها بعمل فردي أو دعوة جماعية .

فالمعول على ما تقتضيه الموضوعية من ضاحها وفقاً للمجال ،
وعلى طبيعة تكوينه وقدراته ، وعلى الظروف المحيطة ، وعلى
مدى استعداده .

والتكسب أيضا

والأمر في المهن والحرف التكسبية ، كالتجارة والطب والمحاماة
والحدادة والسباكة والهندسة وما شئت من المهن والحرف ، لا يخرج
عن المبدأ العام لسلوك الإنسانى بالفهوم الانسانى ، وبلا اختلاف .
ونبدأ بالتجارة ، لأن الأمر فيها قد يكون أدمى للالتباس
فى أذهان الناس — ولو كانوا من المشهورين بالعلم والفضل —
لأن مفهوم التاجر عند الأ كثيرين : من يقوم بتوزيع سلعة —
أى سلعة كانت — لالغاية إلا الحصول على أكبر ربح ممكن
فى أسرع وقت وبأقل جهد ومن أقصر طريق .
ولو كان هذا صحيحاً — على إطلاقه — لكان أشد الاقبال
على تجارة المخدرات وتجارة الأعراض والملذات .
وقد نسلم جدلاً بأن المانع الوحيد من ذلك هو سطوة القانون ،
وسلطان العرف ، أو الشريعة . وأن الاستعداد النفسى للخروج على
هذه الموانع والروادع لا يتوفر لكل شخص .
ولكن يبقى بعد ذلك أن المنفعة المادية الذاتية المحض هى أساس

التجارة وهدفها الأقصى ، بل الأوحد ، ذلك الأساس الذى يحاول أن ينظمه القانون ، ليحمى مصالح الجماعة .

ولكن التاجر يمكن أيضاً — فى هذا المجال الذاتى — أن يكون إنساناً ، أى يتموضع فى سلوكه التجارى ، ويكون فى تجارته متجاوزاً — قدر استطاع — لذاتيه .

والموضوعية ، أى تجاوز الذاتية ، ليست بالضرورة إلغاء الذاتية إلقاء تاماً . بل يكفى « تكيف » أدائها ، بحيث تتوافق وسائلها غاية ما يمكن من التوافق مع « أقصى كمال ممكن للآخرين » الذى هو موضوع التعمص الوجدانى ، بدرجة أو بأخرى ، ذلك التعمص الذى بانعدامه ينعدم تجاوز الذاتية ، ويغدو الفعل بذلك التعمص معبراً عن الموضوعية مع بقائه ذاتياً أضال ذاتية ممكنة .

وأول عنصر فى تجاوز الذاتية فى التجارة — مع تحقق طبيعتها القائمة على التكسب — أن يختار التاجر سلعة تساعد على استتمام وجود العميل ، أو المشتري ، لاسلعة يضار بها هذا الوجود . وشتان سلعة نافعة أقصى نفع ممكن للناس ، وسلعة ضارة أو هزيلة النفع . وشتان سلعة جيدة وسلعة هابطة يروجها صاحبها بالتمويه والاعلان الخادع . وشتان تاجر يطلع العميل على عيوب السلعة وتاجر يفعل

عكس ذلك على خط مستقيم . وشتان تاجر يختار سلعة سنواد الناس بحاجة إليها في ضرورات معاشهم ، وإن كانت قليلة الربح — وتاجر يختار مالا يسد حاجة حقيقية ، وإنما هو من الزخارف التي تسهوى القلة اليسورة ، لأن الربح فيها جسيم ، أو فاحش . وشتان من كل هم أن يستغلك للحصول على ما في يدك بشيء لا ينفعك وإن أَرْضَى هوى في نفسك عارضاً ، لأنك له صيد وفريسة ، وتاجر يفكر في خبيرك الموضوعي حين يختار السلعة ، وحين يحدد الثمن بلا مغالاة ، مع تأمين ربح عادل لنفسه . وشتان تجارة الترفيه الماغن وتجارة الثقافة والدواء .

التاجر الذي يتحري خير الناس الموضوعي في اختيار تجارته ، وتحديد ربحه ، حتى لا يستغل حاجتهم ، ولا يشقى عليهم ، يحول حرفته إلى رسالة ، فلا تكون تجارته وسيلة اقتناص ذاتي ، بل وسيلة خير عام موضوعي ، ويكون هذا التاجر بذلك متموضعا لتجاوزه في تجارته ذاتيته ، في إطار الطبيعة الذاتية الأصلية للتجارة .

وهذا هو « تكيف » الفعل في اتجاه الموضوعية ، أو موضعية السلوك .

ولست أقول أن هذا التاجر المتموضع هو النمط الشائع ،

بل أقول أن موضعة التجارة ممكنة لمن شاء أن يتموضع .

* * *

وإذا كان هذا هو الشأن في التجارة ، بحيث يمكن أن تكون رسالة ، لا مجرد حرفة ذاتية نفعية . فكذلك من باب أولى مهنة كالطب ، الأصل فيها أنها رسالة ، إلا أنها — بالسلوك الذاتى المفرط فى الذاتية ، أو الذى للذاتية فيه للاعتبار الأول — تحولت فى كثير من الأحيان إلى حرفة يكاد يخفى فيها عنصر الاهتمام بالموضوع — وهو المريض — إلا من حيث هو وسيلة للكسب ، وللابتزاز أحيانا ...

ولست الحمامة بدعاً فى هذا ، فهى بالسلوك الذاتى حرفة تستغل مآزق الناس المدنية أو الجنائية . ولكنها حين تتجاوز الذاتية تغدو رسالة نجدة وصدق وعدل ، لا استماتة فى إلباس الباطل ثوب الحق ، وإلباس الحق ثوب الباطل !

وليس تجاوز الذاتية إلى الأمانة الموضوعية مستحيلاً فى هذا النوع من النشاط المهني ، فمن الحمامين من يصدق موكله ، ويصدق الناضى وكأنه قاض ، ولا يقبل الدفاع عن قضية إلا وهو مؤمن بأن العدل فى صف صاحبها . وإن أصر صاحبها على توكيله

إشترط ألا يلتوى بالحقيقة في دفاعه، ويركزه على الظروف المخففة إن وجدت، أو يفوض الرأي للمحكمة. لأنه لم يتجاوز ذاتيته إلى ذاتية موكله لينصره بالحق والباطل على السواء، بل تجاوز ذاتيته تجاوزاً موضوعياً إلى مبدأ العدالة، وهو موضوعي كلي. وبذلك تغدو المحاماة رسالة موضوعية لا حرفة ذاتية وتعاوننا على الأثم والعدوان.

وليرجع من شاء إلى سيرة المحامين « سعد زغلول » ،
و « محمد علي جناح » ، و « ابراهام لنكولن » ، و « موهانداس غندي » ،
على سبيل المثال لا الحصر ... ممن كانت المحاماة عندهم « رسالة » .
وليفتح عينيه من شاء ، ليرى نفراً على النقيض ، يؤلفون
ويخرجون تمثيلات للتمويه والتزوير ، ويحفظون الشهود فيها
ما يقولون ، ويعمدون للرشوة هنا وهناك ، لكسب قضية يبرأ فيها
مجرم ، ويفلت من العقاب المحتمل والاعتال .

...

وفي كل صناعة بعد ذلك ، سواء صناعة السيارة أو الطائرة
أو الخذاء ، أو إصلاح آلة ، أو صنوبر ماء أو ماشئت ...
لا يختلف الأمر عن هذا : إما تجاوز للذاتية في القيام بالعمل ، يجعل

أقصى خير مستطاع للموضوع — أى إجادته واثقانه — هو الغاية،
لا مجرد الكسب المادى الذاتى مع إهداء الجودة ولا جودة . وإما
إغراق فى الذاتية يحول الحرفة إلى إستغلال فاحش واحتيال .

وفى جميع الأحوال يبدو « شرف المهنة » فى كل الأعمال
التكسبية رامياً إلى تحقيق الموضوعية ، أى أقصى خير للموضوع ،
بالإتقان المخلص وفق الأصول الفنية لكل صناعة .

وبهذا يندوكل عمل — مهما كان تكسبياً — رسالة موضوعية،
أى رسالة إنسانية ، لأن الانسان حق الانسان هو الموضوعى .

وبهذه الرؤية الإنسانية للعمل يفنم كل متكسب بعمله — مهما
بدا هينا — شيئاً يتجاوز الكسب المادى ، هو الوعى بقيمة ما يعمل
لأن القيمة علاقة بين الفعل الجزئى وبين مبدأ موضوعى كلى أعلى
من مستوى الفعل الجرائى ، مستغرق ومفارق له فى آن واحد . فهو
الشعور بالارتقاء من مرتبة طالب المنفعة إلى مرتبة مسديها ، ومن
مرتبة المسخر الذى كل همه الأجر ، إلى مرتبة من يصنع للناس
الخير لذات الخير ...

الناس والقوالب

الناس لا يعيشون فرادى ، بل هم أعضاء في إطارات جماعية ،
أو قوالب ، لها روحها ، وأحكامها ، وقيودها ، وأوضاعها .

وأصغر القوالب الأسرة بمعناها الضيق ، ثم الأسرة بمعناها
الأوسع كالوطن أو العشيرة وما إلى ذلك من أشكال صلة الرحم .
والإقليم ، ثم الوطن ، يشمل كل منهما مجموع الأسرات في حدود
من الأرض معينة . وللأسرة أو المذاهب الدينية تستوعب الأسرات ،
والأوطان بأسرها أحياناً ، كما تستوعب الأفراد بما هم فرادى في
أحوال نادرة ، كأن يعتنق الفرد ديانة أو ملة غير التي تدين بها
أسرته ، أو معظم بني وطنه .

وهناك قوالب لا تستوعب الأسرات أساساً ، بل الأفراد :
كالمذاهب السياسية ، إما في صورة أحزاب داخل الوطن الواحد ،
أو في صورة مذاهب عالمية ، كالمذاهب الفنية والفكرية ، التي قد
تسمى « مدارس » ، وما إلى هذا القبيل ، في عالم رقت فيه القوالب
الإقليمية والأسرية بحكم انتشار التعليم ووسائل التوصيل المصرية .

وهناك كذلك قوالب النقابات المهنية والحرفية ، أو الروابط ،
وما إلى ذلك مما لا سبيل إلى حصره .

وجملة القول في هذه كلها إنها قوالب ، تضم كيانات ذاتية
مقاومة في نطاقاتها وتماسكها الداخلي ، أو قوة جاذبيتها ، يوجد
المرء فيها بحكم الواقع أو الموقع - كما هو الحال في الأسرة والوطن
والطبقة والديانة الموروثة - أو بحكم الاعتناق للمستقل ، كما هو
الحال في المذهب السياسي أو الفكري أو الفني ...

ولا شك في أن هناك فرقا بين القوالب الواقعية والقوالب
الاعتناقية . ففي الحالة الأولى يكون التبولب أو التقوقع بحكم الوضع ،
أشبه ما يكون بالتصور الذاتي . وفي الحالة الأخرى - حالة الاعتناق -
يكون التبولب أو التقوقع بحكم تقمص وجداني ، يندمج بواسطته
المرء وجدانيا في المذهب أو الحزب أو الفئة (ولو كانت عصابة
سطوا) بحيث يرى بعينها ، ويفكر بمنطقها ، ويحس باحساسها ،
يعادى من يعادها ويصادق من يصادقها .

وهذا ضرب من « توسيع الذاتية » بحيث تتحول من ذاتية
فردية إلى ذاتية جماعية أو « فئوية » ، كأنها أخطبوط له ألف ألف
ذراع ، وألف ألف قدم ، ورأس واحد ، وقلب واحد . فهو

كيان ذاتي غير فردي ، تجاوز الفردية في وجوده ، ولم يتجاوز الذاتية في نزوعه وسلوكه .

وسواء كان الانغلاق أو التقولب بحكم الموقع أو الوضع ، أو بحكم الاعتناق أو التقمص الوجداني ، فسلوك الفرد فيه - من حيث هو منغلق أو متقولب - سلوك القطيع ، ونوازه نوازع القطيع ، وتلك كلها ذاتيات لا موضوعية كلية فيها .

وهل أنا إلا من غزية ؟ إن غوت

غويت ! وإن ترشد غزية أرشد !

وما من امرىء إلا وهو بحكم وضعه أو موقعه في إطارات أو قوالب فثوية ، وقد يكون بحكم اعتناقه أو تقمصه الوجداني (بدرجات متفاوتة) في إطارات أو قوالب فثوية أخرى ، ذات طابع مذهبي أو ايدولوجي . ولكن هذا « الموقع » في إطارات أو قوالب ذاتية لا يقبل الباب في وجه تجاوز تلك الذاتيات عن طريق التوضع ، أو التقمص الوجداني للموضوعية المطلقة نفسها (للموضوع معين في حد ذاته) تقمصا أقوى من كل إنماءاته الفثوية . ولا يكون التقمص الوجداني عندئذ لأي موضوع معين إلا من

حيث « صفتة » ، ممثلاً لأقصى موضوعية كلية يتصورها المرء في هذا المجال .

ونبدأ بالشكل الأبسط والأعم للقوالب الفئوية ، وهو الأسرة . وهو قالب لا حيلة لك في اختياره ، فهو مفروض عليك منذ ولادتك كما هو . فالمرء يولد لاسرة معينة لا يختارها ، ويعيش ظروفها البيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية والعرفية وما إلى ذلك كله . ولا يمكن لامرئ — اللهم إلا من ربي على سبيل الاستثناء في ملجأ للأيتام أو اللقطاء — ألا تكون له أسره مفروضة عليه . فهذا القالب الفئوي يوجد فيه المرء بحكم « الوضع » أو « الموقع » أو « الواقع » ، كما أن له بحكم « الواقع » أعضاء معينة بشكل معين ، وقامة معينة ، وما إلى ذلك .

ولكن هذا الوضع الواقعي شيء ، و « الموقف » الوجداني شيء آخر . فمن الممكن أن يكون تقمصك الوجداني للمذهب السياسي أو العقيدة الدينية أشد — بما لا يقاس — من وجودك الواقعي في أسرة معينة : « ومن أمي وإخوتي ؟ ! إن كل من يصنع مشيئة أبي الذي في السماء فهو أمي وإخوتي ! » .

وغير نادر في تاريخ العقائد من نسخ إنتمائهم أو اندماجهم
الكلي في مذهبهم الديني أو الوطني كل شعور لديهم بالإنتماء
للأسرة أو ذوى القربى .

وإذا انتقلنا إلى شكل أكبر وأكثر تعقيداً من قالب الأسرة،
وهو قالب الوطن ، وجدنا مثل الذى وجدناه في صدد الأسرة :
وجدنا « وضعا » واقعياً المرء به جزء من وطن معين لا حيلة له فيه ،
ولسكن ذلك لا يقفل الباب في وجه تكمص وجداني أو اندماج من
نوع آخر يتجاوز حدود الوطن الذاتية .

ويحضرني في هذا مثل فيلسوف معاصر قد تختلف معه في
رؤيته الفلسفية ، ولكنك تحترم صدقه ولا مرء ، فهو رجل عاس
فلسفته بحذافيرها . وأعنى به « برترند رسل » . كان سليل بيت
من أعرق بيوتات إنجلترا ، وأستاذاً بجامعة من أعرق جامعاتها ،
وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى ، جعل يحض الشباب من تلاميذه
علنا على عدم التطوع في الجيش البريطاني ، لأنه يرى تلك الحرب
حلقة من حلقات الصراعات الهمجية على المستعمرات ، ويعتقد أن
من أحب الخير لبريطانيا وطنه حقيق أن يتمنى للأمبراطورية

البريطانية — التي كانت لا تقرب الشمس عنها — أعجل البوار . !
رأى خطير ، وبلاده في حالة حرب ! ولم يكن ذلك عن قتر في
الوطنية ، بل عن عدم انغلاق في قالب الوطنية الفتوى الجامد ، وعن
تجاوز للذاتية في وطنيته إلى الموضوعية .

والمبدأ أو المعيار هنا هو المبدأ العام للخير الموضوعي للموضوع ،
نخير الوطن الموضوعي شأنه شأن خير أي موضوع إطلاقاً ، هو
العمل على ما يتحقق به أقصى كمال موضوعي له . والكمال
الموضوعي بالمفهوم الإنساني للوطن ألا يكون ظالماً ولا مستغلاً
ولا معتدياً على حقوق الشعوب والأوطان الأخرى !

فالحال في هذا النمط من « موضعة » الوطنية ، كالحال في
« موضعة » الحب أو الصداقة ، فتنصر أخاك ظالماً بأن تكفه عن
الظلم ، لا أن تساعد عليه . وتنصر وطنك الباغى بأن تكفه عن
البغي والعدوان ، لا أن تساعد عليها .

وكقالب الأسرة وقالب الوطن قالب الطبقة . فقد يوجد
المرء — بحكم وضعه — في فئة أو طبقة ، ولكن اعترافه أو تمصه

الوجدانى يتجاوزها بعض التجاوز ، أو كل التجاوز .

وما حديث « تولستوى » بسر . وما حديث « أوين » بسر .
ولا حديث « ماركس » أو « أنجلز » بسر . وبين معاصرنا
كثيرون من أبناء الطبقة الثرية - بل المعنة في الثراء - كان
إنماؤهم الوجدانى لغير طبقتهم ، بل ضدها على خط مستقيم . وهناك
كذلك من هم على العكس من هذا ، فهم من طبقة شديدة
التواضع ، وإنماؤهم الوجدانى إلى طبقة فوقها بكثير ، والعين
تقع على هؤلاء في كل مكان ، ممن يجرون وراء المظهريات الرائجة
في سوق الأباطيل .

وليس الإلتناء لفئة دينية معينة استثناء من هذا الحال ، فكل
امرئ يولد في فئة دينية معينة ينتمى إليها بحكم وضعه ، ولكن
الباب غير مغلق في وجه الموضوع ، بحيث يكون الإلتناء للجوهر
الدين إنماء موضوعيا لا قنويا ، ويترتب على هذا تجاوز لذاتية
الفئة ، من ثمراته الفهم والتقدير السمح الموضوعى لمن ينتمون إلى
ديانات أخرى .

وكان في وسعي أن أضرب أمثلة من التراث ، ولكنى أترك ذلك إلى مثل عاش بيننا في القرن العشرين ، وهو « المهاتما غندى ». أيس هو المتدين الرفيع المكنانة في ديانتته الهندوسيه ، حتى نال لقب « المهاتما » أو « الروح العظيم » ، أى « القديس » ؟ وهو هو أيضاً الذى كان يجمع فى تلاوات صلواته بين نصوص من التوراة والانجيل والقرآن ، وكتاب الهندوس المقدس . وبلغ من موضوعيته أنه ثار على بنى ديانتته الهندوس حين آذوا المسلمين فى حرية ممارسة شعائر الاسلام ، ونذر صوماً أبدياً إلى أن كف الهندوس عن غيهم هذا . وبسبب هذا السلوك الموضوعى قتله هندوسى متعصب ، فراح شهيد الموضوعية التى تتجاوز كل فتوية فى التدين ، ولا تنغلق فى هذه الفتوية ولا تتقلب .

• • •

فالفئوية إذن « موقع » أو « وضع » قد لا يكون عنه محيىص ، ولا أهمية لهذا إطلاقاً ، لأن المولى فى إنسانيتك على مدى نزوعك واتجاهك إلى تجاوز الذاتية انفتوية ، فضلاً عن تجاوزك الذاتية الفردية . فالموضوعية نزوع واتجاه فى السلوك ، وليست شكلاً معيناً أو نمطاً محدداً من السلوك أو الفعل ، فليس فى الموضوعية أوثان !

ولا يغير من ذلك أى وضع قوى تكون فيه واقعياً ، لأن « الموقف » الوجدانى ، بالنزوع واتجاه السلوك ، هو الذى يحدد مدى إنسانيتك ، أى مدى إنصافك الموضوعى بوجدانك ، لا بذهنك فحسب ، أو يحدد مدى بشريتك بتقدير تعصبك وجمودك وتقولبك ، حيث تتحول القوالب إلى أوثان !

وعندما تصبح الموضوعية إيماناً وجدانياً متقدماً وسلوكاً دائماً مستميتاً ، فتلك عاليا مراتب الانسان ، ومن دونها مهاوى الذاتية البشرية التى لا تنهى إلى قرار ، إلا حيث يستقر الحيوان الأعجم .

والانسان الموضوعى يعتقد بتموضعه المذهب الذى يعتقد أنه محقق لأكل خير موضوعى . ولكنه — بما هو مؤمن أساساً بالموضوعية المطلقة — يختلف عن يعتقد هذا المذهب عينه إعتناقاً فتوياً — أو وثانياً — يعطل موضوعيته ، فيتجمد فى المذهب بتعصب أعمى ومكابرة ولد فى الخصومة مع المذاهب الأخرى ، ولا يتورع عن تشويهها وتشويه معتنقيها بسوء نية ، ويخيل إليه أنه بذلك يجاهد فى سبيل مذهب وفتته أو شيعته الجهاد الحسن بتجرده من الإنصاف . فالموضوعى منصف دائماً ، مستعد دائماً أن

يتخلى عن المذهب الذى خاله محققا أكمل خير موضوعى ، إذا ما اتضح له أن مذهبا سواه أولى بهذه الصفة منه . لأنه يعتنق للمذهب لصفته الموضوعية لا لذاته ، فإن كان هناك مذهب آخر أولى منه بهذه الصفة كان أولى منه بالاعتناق .

وهذه هى النزاهة التابعة من تقديس الموضوعية المطلقة .

إن القاضى النزيه المتحرج لا يتقيد بقضاء سابق له فى حالة مماثلة ، لأن القدسية عنده للحق وحده ، إليه يرجع دائما ولا يبالي أن يعترف — ضمنا أو صراحة — بخطئه .

وكذلك الحال فى الموضوعية : لها الولاء دون سواها ، لا لصيغة أو فئة تنتسب إليها .

ولذا يتسم الموضوعيون دائما بسعة الأفق ، والتحرج من التعصب ، والحذر من الانزلاق إليه ، نتيجة تمصصهم الوجدانى لمبدأ يعتقدون أنه يمثل لأقصى خير موضوعى .

• • •

ولئن كنت أوردت أمثلة للموضوعية وتجاوز الذاتية الفئوية ، فأنا لم أوردتها لأدعو للاقتداء بها ، فليس كتابى هذا كتاب دعوة

أو وعظ ، وإنما هو « تقرير واقع الحال » لطبقات الناس : منهم البشر الذاتيون موضعاً وفئة ، الذاتيون أيضاً منزعاً وسلوكاً . ومنهم الذاتيون موضعاً وفئة ، ولكنهم متجاوزون للذاتية منزعاً وسلوكاً .

والمرء حيث يضع نفسه بنزوعه وعمله ، أو سلوكه . فهو إما ذاتي - فهو بشر - وإما متجاوز للذاتية متموضع فهو إنسان بصيرورته المستمرة إلى مزيد من الموضوعية .

والفعل حيث تضعه . إن فعلته بنزوع ذاتي ، فأنت به بشر أقرب إلى الحيوان ، لئلازمتك المستوى الحيوي للريغبة الذاتية ، وإن أتجهت به إلى تجاوز الذاتية معبراً به ما أمكنتك عن الموضوعية ، فأنت به إنسان .

وقد يعيش المرء مائة عام ويموت بشراً لم يجاوز بشريته (ذاتيته) في أي فعل طرفة عين . تراها كان ، وتراها يعود إلى التراب .

وقد يجاوز المرء بشريته أحياناً ، وقد يعوقه مجال الفعل عن تجاوزها ، وإن تجاوزها بنزوعه ، فيكون إنساناً عندئذ بنزوعه واتجاهه ، لأن المانع لم يكن من جهته . وقد لا يجاوز بشريته

بالنزوع والاتجاه أحيانا أخرى ، فهو بشر عندئذ ، وباجتماع الضدين
في سياق حياته يكون فاقد الوحدة التكاملية .

* * *

وقد يسأل سائل : كم من الناس في عداد البشر ، وكم منهم
في عداد الإنسان ؟

وهو سؤال ليس لجوابه أهمية ، إلا لمن يعينهم التغيير والتطبيق ،
وليس هذان الأمران من أغراض هذا الكتاب .

المأزق الانساني

والآن ما خلاصة المفهوم الإنساني لذلك الكائن المسمى
الانسان؟

المرء كائن حي من نوع متميز ، فهو على المستوى البشري
الشائع ضرب من ضروب الحيوان . ولو كان حيوانا وكفى ، لكان
في ذلك فصل الخطاب . ولصار مستوى وجوده مسطحا موحداً
متجانسا ، هو المستوى الحسي الجزئي ، تدفعه فطرته الحيوية إلى
غايات فيها إشباع نزوعه الحسي ، الفردي أو النوعي ، فيمضي
لطيبته ، وهذا كل شيء .

وهو بهذا المستوى الواحد المتجانس لاحيرة فيه ، فعالم الحيوان
لاقيمة فيه ولا معيار — لأن المعيار أو القيمة « علاقة » بين
مستويين متباينين : كلي وجزئي — وإنما هو فعل واقعال ،
ونزوع وإشباع . وهذا هو مستوى الذاتية المحض . الجزئي المحض .
أما المعيار فكلي موضوعي ، فهو من مستوى مفارق بكليته للذاتي
الجزئي ، وبدون ذلك لا يكون معيارا .

وفي هذا المرء نفسه إلى جانب الذاتية ملكة موضوعية ، هي

ملكة التعتل أو الذكاء النظرى . وبذلك يضجى الكائن البشرى مزدوج المستوى ، ومن هذا الازدواج ، يصبح ما هو ذاتى فيه موضوعا للموضوعى فيه ، فتنشأ العلاقة بين الكلى والجزئى ، وهى « علاقة » القيمة . وبذلك يمسى المرء كائنا قيميا ، بحكم ازدواج مستواه هذا .

ولكن هذه الثنائية فى مستوى الوجود للكائن الواحد تنجم عنها حالة عدم تجانس (فى حين أن الحيوان متجانس) ، بحيث إذا نظرنا إلى طرفيها قلنا أن هذا الكائن البشرى مسخ ، شأنه شأن أبى الهول : رأس إنسان وجسم بهيمة أو سبع (لافرق !) .
فالتكامل لازم لهذا الكائن ، كى يتلافى بوحدته التكاملية إفتقاره إلى التجانس ، الذى من شأنه أن يوقعه فى مأزق التناقض المفضى إلى التمزق والبليلة .

ومن ثم نشأت أهمية موضعة النزوع أو السلوك (وهما ذاتيان أصلا كالأدى سائر الحيوان) — أو عتلتيهما باعتبار أن العقل فى المرء هو الموضوعى بفطرته — بحيث « يعبر » المرء بسلكه عن النزوع والاتجاه إلى الموضوعية . وتكون هذه الموضعة —

أو العقلنة — هي السمة المميزة للسلوك الإنساني عن السلوك الحيواني ،
الذي يبقى به المرء في أدنى المستويات البشرية المحض .

فبالنزوع أو السلوك الذي يتجاوز الذاتية إلى الموضوعية تتحدد
خاصة الإنسان ، وتقوم وحدته التكاملية التي تتلافى مأزق الثنائية
الجزئية .

والإنسانية بهذا النزوع مسار أو اتجاه متجاوز للذاتية باستمرار
صوب الموضوعية المطلقة ، مهتدياً في ذلك بمبدأ أو معيار أو قيمة
(فالعنى واحد) . وهذا المعيار يتصف بالموضوعية الكلية المفارقة ،
يقيس به المرء فعالة الجزئية النسبية .

والمعيار المعين (أو المبدأ المعين) لا يتخذ لذاته ، بل « بصفته »
مثلاً للموضوعية المطلقة قدر الامكان .

وإن كان هذا هو الإنسان ، فهو إذن ليس كائناتنا تام التحقق ،
جامد الكينونه ، بل هو « صيرورة » متواصلة صوب التحقق .

وهذا النزوع أو الاتجاه أو الصيرورة المستمرة إلى الموضوعية
المطلقة هو القيمة الإنسانية للإنسان ، لأنه تجسيد لعلاقة الجزئي
بالكلى ، والذاتي بالموضوعي .

وبذلك لا يكون هناك - بالمفهوم الانساني - معيار أو قيمة ثابتة أو جامدة في حد ذاتها ، أو متمثلة في فعل معين مطلوب لذاته أو محذور لذاته . وإنما الأمر كله « ذوق » أو « بصيرة » تتخذ في مسارها إلى الموضوعية المطلقة أيما شكل وأيما فعل تراه موفيا أقصى وفاء ممكن بالغاية ، التي هي الموضوعية المطلقة ، وهي غاية لن تنال بتامها من المستوى الانساني . بل كل فضل الانسان منحصر - لا في الوصول الفعلي إليها - بل في الاتجاه الدائب المستميت إليها ، متجاوزاً بذلك ذاتيته .

وهكذا تكون الانسانية بالمفهوم الانساني هي « التعبير على مستوى النزوع والفعل أو السلوك الذاتي الجزئي عن التتمص الوجداني للموضوعية المطلقة » .

ويكون الحرص الأمين على تحرى هذا التعبير عن الموضوعية المطلقة - قدر الامكان - هو الفضيلة الانسانية جمعاء ، بغير أوامر أو نواه أو سلطة من أى نوع .

وهذا الاتجاه للتعبير - في مستوى الفعل البشرى الذاتى المنشأ والمجال - عن مستوى أو فلك الموضوعية المجاوزة للذاتية ، والتي تلو عليها باستمرار ، ما كان ليوجد لولا ثنائية الوجود البشرى

في مستويين أحدهما ذاتي جزئي والآخر موضوعي كلي مفارق للذاتية
والجزئية تمام الفارقة .

فالعمل الإنساني ليس مقصوداً لذاته ، بل لدلول أو معنى مفارق
له . أما العمل الحيواني — أو البشري الأدنى للحيوان — فمقصود
لذاته ، خلو من الدلالة والمعنى عند صاحبه .

ولو فرضنا أننا أنعمنا الازدواج ، لما بقيت للمرء صفة الإنسان .
لأن ذلك الالغاء معناه استئصال أحد المستويين . فإن استأصلنا
المتوى الموضوعي ، ارتد المرء حيواناً . وإن استأصلنا المستوى
الذاتي ، تلاشت حياة الكائن البشري ، وصار عقلاً محضاً لا جسم
له ، وكلا هذين مخالف للوضع الإنساني ، الذي هو تموضع منشيء
للوحدة التكاملية بين مستويين متباينين أشد التباين للكائن
الواحد .

وتبقى أمامنا مسألة الاعتناق . أي أن يعتنق أحد المستويين
المستوى الآخر .

فإن اعتنق أدنى المرء أعلاه ، أي آمن المستوى الأدنى فيه
بالمستوى الأعلى ، تموضع الذاتي أو تعقان ، وتمت الوحدة التكاملية .

أما إن اعتنق أعلاه أدناه ، أى آمن المستوى الأعلى فيه
بالمستوى الأدنى ، فلن ينفك عقله موضوعياً - لأن هذه طبيعته -
وكل ما هناك ان فعاله تغدو ذاتية مطبقة جزئية خلواً من المدلول
أو المعنى ، فيظل المسخ فى هذا المرء قائماً ، وقد آمن بمسخه ،
فمقلنه ا

فلا إنسان إذن إلا بهذا الوضع الانسانى ، أى بهذا المأزق
فى تكوينه المزدوج ، ومحاولة عبوره بالتموضع فيما هو ذاتى أصلاً ،
فى نزوع هو صيرورة واتجاه .

فالإنسان الإنسان هو الذاتى المتموضع ، المعبر فى ذاتية فعاله
عن الموضوعية ما استطاع . وهو النسبى المتجه إلى الكلية ، مناضلاً
للتعبير عن هذه الكلية ، وتصوره لها ، ونزوعه إليها فى أفعاله ،
وهى نسبية أصلاً بحكم موضعه وتكوينه .

هذا هو الإنسان إذن :

كائن يصبو إلى أن يكون غير ما هو ، بأن يعتنق أدناه
أعلاه ، وتؤمن ذاتيته بموضوعيته . وهو لا يمضى إلى هذه

الكينونة بحكم موقعه ، بل بحكم موقفه ، الذى هو نزوع واتجاه
وتعبير .

أهذا الوضع — بل المأزق — الانسانى مرحلة ناقصة — بما
هى مسخ — فى مراقى التطور ؟

لا أدرى . ربما . . .

ولكن هذا هو المفهوم الانسانى للانسان على كل حال ، فى
علاقته بنفسه ، وبغيره ، فرادى وجماعات . ومهما تباينت الظروف
والمواقع والأوضاع .

نحو و مفهوم انسانی للوجود

(۱۳۲ - مفهوم)

الوجود: الذاتى والموضوعى

ليس موضوعنا الوجود أو الموجود من حيث هو . فسواء
أكان هذا ممكناً أو غير ممكن ، فهو ليس مطلبنا هنا . بل موضوعنا
هو الوجود ، أو الموجود ، كما يفهمه الانسان ، أى كما هو حاصل
فى مفهوم معين ، هو مفهوم الانسان ، أو فهمه .

ماذا يفهم الانسان من الوجود ؟

وكيف يفهمه ؟

فى هذا يتحصر مطلبنا ، استطراداً من المفهوم الانسانى
للانسان ، واستتماماً له ، لأن الانسان ليس وحده فى الكون ...

وكيفما يكون فهم الفاهم يكون مفهومه .

وكيفما تكون وسائل إدراكه ، تكون مدركاته .

فما وسيلتنا لإدراك أن أى شىء على الاطلاق موجود ؟

وسيلتنا هى الوجدان العام لديه .

فكل ما نجده فى وجداننا ، وعن طريق وجداننا نعلم أنه

موجود ، ولا حيلة لنا فى هذا . وما لا وقع له أو حاصل فى وجداننا

بأى وجه من الوجوه ، وبأى وسيلة من وسائل وجداننا العام ،
فلا وجود له بالنسبة لنا . ولا حيلة لنا في هذا أيضاً .

والوجدان لدى المرء متعدد الوظائف والأدوات ، نعرف
بعضها باسم الحس الباطن ، وبعضها باسم الحس الظاهر ، وبعضها
باسم الإدراك (من إدراك حسي ، ومن تفكير نظري بكل
وظائفه وأجهزته استدلاله) وبعضها باسم الشعور العام . ففي الوجدان
يتجمع كل ما يخامر الانسان ، لأن الوجدان العام هو الأرضية
القصوى أو الشاملة ، والاطار العام الشامل لكل ما يمكن أن
نجده لدينا ، أى ماله وجود بالنسبة لنا من أنواع ومستويات
مدرجاتنا . وما لا إدراك عموماً لنا به من أى نوع ، مباشراً كان
أو غير مباشر : ، فلا سبيل لنا إلى الاتصال به ، ومن ثم لا سبيل
ننا إلى القول بوجوده .

وقد يسمى بعض الناس ما نعنيه نحن بالوجدان العام - بهذا
المفهوم الشامل - « الإحساس المنعكس على نفسه » أى الإحساس
بأنى أحس الاحساسات المختلفة ، والذي عن طريقه ندرى بكل
ما يخالطنا من أفكار ومشاعر ، أى كل ما تطلعنا عليه أجهزة
الإدراك المتباينة لدينا .

ومهما يكن من شيء ، فالوجدان العام - بالمفهوم الذى نعبه - هو وسيلتنا الشاملة والوحيدة إلى الدراية - بأى وجه من وجوه الدراية - بوجود ذواتنا ، ووجود أى شيء على الاطلاق ، سواء ضمن ذواتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مباين لذواتنا .

فهو المصب الذى تتجمع فيه - ولا تتجمع إلا فيه - حصائل جميع المنافذ والعدسات وقرون الاستشعار وأجهزة الاستقبال التى لدينا ، الظاهرة منها والضمنية .

ومن « خامات » هذا المصدر الأوحى تتكون معرفتنا البشرية بالموجودات أيا كان نوع هذه المعرفة ، وأيا كانت أنواع وأقسام ومراتب الموجودات فى مرآتها ، وأيا كان ما تتحول إليه هذه « الخامات » من أبنية وتشكيلات من صنع قدراتنا المختلفة . وأيا كان استخدامنا لها ، كما نجدها ، أو بتصرف وتحويل .

وعن طريق هذا الوجدان الأقصى أو الأعم ، نجد وعينا بوجود ذواتنا ؛ على كل مستويات هذه الذوات ، وبكل ما يعتمل فيها من حس باطن وظاهر ، وذن اشغال وتفكير ونزوع . وعن طريقه ندرى ما ندرية عما يحدث لنا وما يحدث فينا ، وما يحدثه نحن . فهو أرضية كل إدراكاتنا النفسية الظاهرة والباطنة ،

والحسية المعينة ، والشعورية العامة ، الواضحة أو الغامضة ، والفكرية بكل ضر وبهامن وهم ، وتخيل ، ، وتصور ، وتأمل ، واستدلال ، وكل ما نصل إليه من الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا كذا أى موضوع هو عين إدراكنا لوجوده ممثلاً فى وجداننا العام ؛ على أى نحو من الأسماء كان هذا الوجود : فرضياً ، أو وهمياً ، أو استدلالياً ، أو حدسياً ، أو محسوساً . كأنه الأرضية الوحيدة التى لاتنمو إلا فيها جميع الأشجار والأعشاب . أو الشاشة الوحيدة التى تراهى فيها امثالات الموجودات جميعاً .

وقد وجدنا - فى مفهومنا الانسانى للانسان - أن كل ما يتصل بالانسان فى سلوكه الباطن والظاهر ينقسم - كما يبدو فى وجداننا - إلى ذاتى ، وإلى موضوعى متجاوز للذاتية .

وكيفما يكون إدراك القائم بالادراك تكون مدركاته ، ولهذا نجد الموجودات - كما يطلعنا وجداننا عليها - إما ذاتية أيضاً وإما موضوعية ، بوجه الإجمال .

ولننظر أولاً فيما هو ذاتى إجمالاً ، وما هو موضوعى إجمالاً ؛ وفى الفارق الحاسم بين ما هو موجود ذاتى وما هو موجود موضوعى .

الموجود الذاتى — إجمالاً — هو كل ما ندرك من امتثاله
فى وجداننا أن وجوده منحصراً فى ذواتنا ، فوجوده بالنسبة لذواتنا
الفردية ، ولا يتعداها إلى الذوات الأخرى .

والموجود الموضوعى — إجمالاً — هو كل ما ندرك نحن
وغيرنا من البشر الأسوياء أنه موجود على نحو معين ، مستقلاً عن
ذواتنا ، سواء أكان هذا الإدراك حسيّاً أو عقليّاً .

فإن أجد (أى أحس أو أدرك) أتى أرى شيئاً ، أو أسمع ،
فهذا الوجدان فى حد ذاته لا يكسب هذا المنظر أو المسموع إلا
وجوداً ذاتياً ، أى بالنسبة لى فقط ؛ هو وجود امتثاله فى وجدانى .
فإن كان هذا المنظر أو المسموع منظوراً ومسموعاً لغيرى أيضاً
— إما مباشرة أو بأجهزة مساعدة — أو يمكن أن يكون
مسموعاً أو منظوراً لغيرى أيضاً على نفس الوجه ، أى تتطابق
امتثالاته فى وجداناتنا ، فهو موجود موضوعياً ، على نحو ما يشير
امتثاله إلى ذلك .

وذلك ينصب على ما أجد أو أشعر أو أدرك أن امتثاله
يشير إلى أن له وجوده الخاص به ، مستقلاً عنى وعن سواى .

مما يفيدنى أن وجوده في مجال انتشار موضوعى أى مستقل عن مجال انتشارى الذاتى، وإن هذا المجال الموضوعى مشترك بينى وبين كل بشر سوى ، بحيث يدرك الوجود الموضوعى في مجال انتشاره هذا متى وجه انتباهه إليه ، بوسيلة الإدراك المناسبة لهذا الوجود .

وحين تقول « مجال انتشار مستقل عن ذاتى » ، لانعنى بذلك المجال المدرك بالاحساس فحسب ، بل كل مجال انتشار يمكن ادراكه بأى وسيلة ادراكية . فكل موجود يوجد في مجال الانتشار الملائم له . فإن كان موجوداً يدرك بالحواس ، فمجال انتشاره حسى . وإن كان موجوداً يدرك بالنظر العقلى ، فمجال انتشاره عقلى أو نظرى .

فالموجودات المحسوسة المستقلة عن ذاتى لها وجودها الموضوعى ، في مجال انتشارها حسب الحاسة أو الحواس التى تدرك بها . فالأصوات مجال انتشارها حسى سمعى ، والأضواء مجال انتشارها حسى بصرى . والروائح-مجال انتشارها حسى شمى ، وهكذا .

وكذلك الموجودات المعقولة المجردة مجال انتشارها عقلى مجرد ، أى نظرى . فحين إدرك موجوداً رياضياً مثلاً ، ذا خصائص معينة ، نتيجة لاستدلال رياضى صحيح ، فهذا الموجود الرياضى

أيضاً له وجوده الموضوعي في مجال انتشار عقلي محض ، وهو موضوعي — ويكفي لكي يكون موضوعياً — أن يسكون إدراك سواي — من القادرين على التفكير النظري — لهذا الموجود ممكناً ، متى وجه انتباهه العقلي إليه ، فيدركه على نحو ما أدركته أنا تماماً ، على نحو ما يدرك غيري الصوت الذي سمعته أو الشكل الذي رأيته . بل وأدق من هذا أيضاً ، لأن الأسماع والأبصار تتفاوت رهاقتها وقدرتها على الحس الدقيق ، أما هذا الموجود العقلي فتى أدركه سواي أدركه إدراكاً تاماً لا تفاوت فيه ، كما أدركته أنا على وجه الدقة .

وهذه « الهوية » بين موضوعات الإدراك — حسية أو غير حسية — التي تحصل لذوات متباينة ، هي آية موضوعية الموجود واستقلاله عن كافة الذوات المدركة له ، أيا كان هذا الموجود .

أقول « الهوية » .. وهي غير التشابه أو التماثل . فقد أشعر أنا بمغص مثلاً ، ولكن وجود هذا المغص ذاتي محض ، أي ليس مستملاً عن ذاتي ، فلا يحسبه غيري ، وإن أخذ به علماء . وقد يشعير غيري أيضاً بمغص مماثل في نفس الوقت — كأن يكون أكل معي من طعام واحد — فيكون مغصه ذاتياً مجزئاً أيضاً ، خاص بذاته دون سواه ،

ولا يمكن أن أحس به ، وإن أحسست بمثله ، فغضه غير مفصلي ،
ولكل منا مفصه الذاتى . فجمال أنتشار مفص كل منا هو ذاته على
حدة . ومهما تماثلا فهما ليس مفصاً واحداً ، بل هما متخارجان .
وتشابههما عرضى ، يمكن أن يكون أو لا يكون .

أما أن أرى شيئاً ، ويرى غيرى ذلك الشيء ، فهنا «هوية»
واحدة للوجود الذى لدى كل منا امتثال له . أمثال تماثل ولكن
لوضوع واحد ، أو موجود واحد مستقل عن كليتنا .

وكذلك المعنى الرياضى للثلاث المتساوى الأضلاع مثلا ، مهما
تعددت ذوات مدركيه بقولهم ، فوضوع أدراكاتهم واحد ، وليس
الأمر مجرد تماثل فى إدراكاتهم . فهذا المعنى الرياضى المعين موجود
إذن فى مجال أنتشار موضوعى ملائم لنوع وجوده ، ومدرك
بالوسائل الإدراكية الملائمة لهذا المجال . وهو مجال أنتشار واحد
مهما تعدد مدركوه ، سواء أكانوا مدركين له فعلا ، أو حريين أن
يدركوه متى وجهوا انتباههم الإدراكي الملائم له .

ونظير ذلك تماماً ما يتعلق بضوء ما ، أو صوت ما ، فله مجال
انتشاره الموضوعى الملائم ، وهو مجال واحد لكل من يدركونه
بالبصر أو بالسمع ، سواء أدركوه فعلا بأبصارهم أو أسماعهم ، أو

كانوا حريين أن يدركوه متى وجهوا انتباههم الإدراكي السلام
إلى مجال انتشاره .

وفي الحالين ليس هناك تماثل في موضوع الإدراك ، بل هو
موضوع واحد ، مدرك لكثيرين .

أما الموجود الذاتي فلا يكون موضوعاً إلا للذات الواحدة
على حدة .

وهذا هو الفيصل بين وجود موضوعي ووجود ذاتي .

الحقيقة والوهم

الموجود الموضوعى إذن - بهذا المفهوم - ليس هو للوجود الجزئى المحسوس فحسب ، بل كل ما هو موضوع واحد مستقل بمجال إنتشاره عن جميع الذوات السوية القائمة بأدراكه أو التى يمكن أن تدركه بالوسيلة الملائمة لمجال إنتشاره ، وله كينونته الواحدة ذات الخصائص الواحدة ، مهما تعدد الأسوياء المدركون لها ، ويكون إدراكهم له على نفس الوجه .

هو التخارج الذى نسميه « انفارقة » إذن . فالموجود الموضوعى مفارق للذوات ، ويمثل موضوعاً واحد فى إمتثالات جميع الوجدانات مهما تعددت ، ولاتستطيع هذه الوجدانات ألا تمتثله متى وجهت إليه التوجيه الملائم .

وهذه المنارقة هى فارق الموجود الموضوعى من الموجود الذاتى . وإدراكه يتم بذلك الجانب من وجداننا الذى يتجاوز ذواتنا ، أى بالجانب المختص بالموضوعية ، أى إدراك الموضوعات المنارقة ، لدى الإنسان .

ويتمثل هذا الوجود الموضوعى إما فى موجود جزئى ، أو فى
أعراض لموجود جزئى ، أو فى معنى كلى . ولكل موجود من
هذه الثلاثة مجال انتشار خاص به .

فالجانب الموضوعى من الإنسان هو القادر وحده على إدراك
هذه الموجودات المستقلة أو للفارقة ، سواء فى ذلك ما تعلق بالجزئية
أو بالعرضية ، أو باستقصاء الخصائص الموضوعية ، أى « النظام
الكلى الباطن » الذى هو « مفهوم » أو « معنى كلى » أو « ماهية »
الموجود الموضوعى ، المفارق لذواتنا ، والتى هى منبع « السلوك
الذاتى للموجود » - إن جاز هذا التعبير .

فالموجود الموضوعى الحقيقى إذن « إكتشاف » يقوم به
الوجدان الانسانى ، اكتشاف نعثر عليه ممتثلاً فى وجداننا أى أننا
« نجد » ، إما بالחס من حيث هو ظواهر محسوسة ، أو موجودات
جزئية ، أو نجده بالنظر أو الفكر النظرى ، من حيث هو معنى
كلى مستغرق لظواهر الموجود المحسوس ، ومفارق لها فى آن واحد .
نقول أننا « نجد » الموجود الموضوعى المفارق ، أى المستقل
بوجوده عن ذواتنا . ولوجوده « ذاتيته الخاصة به » . وإلى ذلك
يشير امثاله لدينا . ولكن ألا « نوجد » نحن موجودات

موضوعية إيجاباً في بعض الأحيان على الأقل؟

هذا النعجان الذي به القهوة أمانى؟ وهذه الطائرة التي أسمع أزيزها من فوق وهي تهبط بالنزول في المطار القريب؟ وذلك المطار نفسه؟ وهذا البيت الذي أسكنه، ومثله سائر البيوت؟ أليست هذه كلها أمثلة قليلة من ملايين الأشياء، وهي موجودات موضوعية «نوجدتها» نحن، ولولانا لما وجدت؟ فهل يكفي أن نقول عن الموجودات أننا «نجدها»؟

إنها موجودات موضوعية، ومعيار موضوعيتها - أو آية موضوعيتها - ليس «من (أوما) الذي أوجدتها»، بل إن جميع الذات السوية يمكن أن «تجدها» على نفس الوجه. فنحن هنا بصدد تقرير «الوجود» لا بصدد «مصدر هذا الوجود» أو «عملية الإيجاد».

بل إن الموجود الذاتي أيضاً «نجده» في وجداننا، وبذلك نقول انه موجود، ولكنه ليس موضوعياً لأن وجوده - كما يشير إلى ذلك وجداننا نفسه - لا يعتمدى ذواتنا. فالألم أو الخوف أو القلق أو الرغبة «نجدها» في وجداننا، فهي إذن «موجودات» من حيث أننا «نجدها»، ولكن وجودها خاص بالذات التي

توجد فيها فحسب ، ومجال إنتشارها ذاتى وليس موضوعياً . وإن كانت لها « مظاهر » بادية لغيرنا ، فهذه المظاهر وجودها موضوعى بما هى مظاهر ، أما الشعور نفسه فيظل ذاتياً محضاً ، خاصاً بوجودان من يخامره هذا الشعور ، دون سائر الوجدانات .

— أليست عيني محمرة ؟

— بلى . محمرة جداً .

— أتولنى ؟

— هذا أمر لا يستطيع أن يعرفه على حقيقته سواك .

فالأحمرار مظهر موضوعى ، أى أنه موجود موضوعى ، أما الألم فشعور ذاتى ، أى موجود ذاتى ، ولكل من هذين مجال إنتشاره الملام ، فإما مجال إنتشار ذاتى ، وإما مجال إنتشار موضوعى .

وقد أتألم ، والألم موجود ذاتى ، وأصيح من الألم ، فصياحى . وأنا الذى أوجدته . موجود موضوعى . ولكنه ليس موضوعياً لأنى أوجدته ، وليس إيجادى له يجاعله ذاتياً . فهو موجود موضوعى بحكم أنه صوت موجود يسمعه كل الأسوياء ، أو يمكن

أن يسموه ، و« يجذونه » مستقلاً عن ذواتهم ، وعن ذاتي ، من حيث هو صوت ، سواء في ذلك الصارخ - من حيث هو سامع أيضاً - وسائر الذوات التي يمكن أن تسمعه .

* * *

ولكن سواء أكان الوجود ذاتياً أو موضوعياً ، أليس من الجائز أن يكون وهمياً ، لاحقيقة له ، ويخاله الوهم حقيقياً ؟
ألا تتوهم الألم - إذا كنا في حالة عصبية معينة - في جزء معين من أجزاء جسمنا . كمن يصابون أحياناً بشلل وظيفي ، أو عي وظيفي ، يثبت بالفحص أن لا أسباب عضوية له ؟ ألا تتوهم في الظلام أن الثوب المعلق على المشجب شخص منتصب أمام الفراش يريد بنا السوء ؟ ونجزم أنه موجود حقيقي ، فنذعر ، ونهجم بالصراخ - أحياناً - فلا يخرج من خلوقنا صوت ، ونتصعب عرقاً بارداً ؟

وليس وجود الألم في حد ذاته - في الحالة الأولى - وهمياً ، بل هو ألم موجود في وجداننا فعلاً ، ولكن سببه أو مصدره هو الذي يتعلق به التساؤل : أهو حقيقي ، أي هل له وجود موضوعي يكتشفه الطبيب الفاحص أم لا . وليس « وجود » الخوف في الحالة الثانية

وهمياً ، بل هو خوف حقيقى جداً ، ولكن الوهم متعلق بمصدره ، لأننا متى أضيء النور فى المخدع - أو تسلل إليه نور الفجر - نتحققنا أنه لا لص هناك ، وإنما هو ثوب من أثوابنا مدلى من المشجب ، الذى كان أحد أهل البيت قد نقله - بدون علمنا - من موضعه المعتاد إلى قرب الفراش .

الوهم الذى مصدره خطأ الحواس ، يصححه إحساس آخر هو المختص مباشرة بالموضوع . فالقلم الذى فى كوب مملوء إلى منتصفه بالماء يبدو مكسوراً عند سطح الماء ، ولكن خطأ - أو خداع - البصر يصححه البصر إذا أخرجنا القلم من الماء ، أو يصححه اللمس ، لأن البصر ينوب عن حاسة اللمس ، على بعد . وإذا نظرت إلى بناء بعيد ضخم ، رأيت أقصاه أضيئ نوافذاً وطوايق من أدناه ، ذلك أن العين تقوم مقام اللمس عن بعد ؛ فإذا دنوت من البناء دنوا كفاياً تصحح الوهم ، وإذا قمت بالقياس الفعلى - وهو أداة لمسية - تصحح الوهم .

والوهم الذى مصدره « التأويل » أو الحكم على المحسوسات ، يصححه حكم آخر بعد توفر مزيد من الأدلة ، كما فى حالة الثوب للعلاق فى الظلام ، فقد « أولناه » على أن بداخله شخصاً ، ولا شخص هناك .
(م ١٤ - مفهوم)

ولكن . . .

أليس الحكم الخاطيء - الذى هو مصدر الوهم وقوامه -
« موجوداً » أيضاً ؟

والحس الخاطيء أو الخادع - الذى هو مصدر الوهم وموضوعه -
أليس « موجوداً » أيضاً ؟

موجودان هما ، مادتهما وجدانها في وجداننا . ولكنهما
موجودان ذاتيان من حيث هما موضوعان للوجدان ، أى امتثالان
فيه . وهما ككل الموجودات الذاتية عارضان ، فهما على كل حال
ليسا موجودين موضوعيين ، بل تتم إزالة الوهم بالرجوع إلى معيار
كل موضوعية ممكنة ، وهو استقلال الموجود بوجوده عن جميع
الذوات ، فلم يكن ما ظنناه في الظلام شخصاً ، فالشخص « الموضوعى »
لم يكن موجوداً ، وإنما الموجود شخص وهمي . ونحن أول من
نعرف أننا كنا واهمين ، متى تيسر لنا استخدام معيار كل موضوعية
لوجود ، واتضح لنا ان هذا المعيار غير متوفر الأركان في هذه
الحالة ، فالوجود بالتالى ليس موضوعياً ، بل هو وهم . فالوجود
الموضوعى لا بد أن يكون « هو هو » بالنسبة لجميع الأسوياء
المدركين له .

والاستدلال العقلي يصحح معطيات الحواس أيضاً ، فهو الذى يطلع « جميع الأسوياء القادرين على إدراك الاستدلالات » على أن الشمس ليست فى حجم القرص ، وأن القمر ليس فى حجم قرص أصغر ، وأن النجوم ليست قناديل ضئيلة كما تبديها لنا الحواس . ويكون المدرك بالاستدلال موجوداً موضوعياً ، لأن جميع الأسرياء يدركونه واحداً هو هو ، على نفس الوجه .

وفى حالة الوهم لا يكون ما نجمده فى وجداننا سوى موجود ذاتى « أسقطناه » على مجال انتشار موضوعى ، نخلناه وجوداً موضوعياً ، وهو غير موجود أصلاً ، أو خلناه وجوداً موضوعياً على نحو معين ، ووجوده الموضوعى على نحو آخر ، يطلعننا عليه تصحيح الحواس بعضها لبعض ، أو الاستدلال العقلي .

ويتم التيقن من الوجود الموضوعى بالوسائل الموضوعية ، التى تفرق بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى ، أى بين الوهم والحقيقة . وقوام الموضوعية هو سمة « مفارقة » الوجود لجميع الذات ، أى استقلاله عنها .

والخطأ والوهم واحد ، لأنه توهم وجود موضوعى معين لما ليس موجوداً موضوعياً — أى مفارقة لذواتنا — على هذا الوجه المعين .

فالخطأ أو الوهم قد يتعلق بالموجود كله ، أو بوجه من أوجه وجوده ، كاللحجم أو اللمس ، أو الشكل ، أو أى صفة أخرى حسية أو معقولة .

ويستوى في ذلك أن تتوهم الجبل ثعباناً—وإن كان فزعك واحداً في الحالتين— وهو موجود ذاتي خاص بالواهم أو جماعة الواهين— موجوداً « ذاتياً » حقيقياً لدى كل ذات وقعت في هذا الخطأ في الحكم على الموجود الموضوعي المفارق لجميع الذاتات (وهو الجبل المظنون انه ثعبان) . كما يستوى أن تخطيء في عملية رياضية ، فتظن للمثلث أربع زوايا ، أو إن مجموع $2 + 5 = 8$ — أو أكثر من ذلك أو أقل — فالخطأ هنا وهم ، بمعنى أنه أسقط على مجال الانتشار المفارق للذات موجوداً لا وجود له إلا ذاتياً . وربما راجع غيرك العملية — وسط عمليات مطولة — فلم يتنبه للخطأ ، فيسكون خطأه هو أيضاً — أو توهمه — راجعاً إلى اسقاط هذا الموجود الذاتي على مجال انتشار مفارق للذات ، نفاًله موجوداً موضوعياً ، مع أن الموجود الموضوعي على خلاف ذلك .

ويمحسب بنا هنا أن نعيد تذكير القارئ بما قلناه قبل ذلك ، من أن الموجود العقلي ليس ذاتياً ، بل هو موجود موضوعي بمعيار

الموضوعية الذي ذكرناه ، وإنما الذاتى هو مجرد وجدانه ، أى كونه
ممتثلاً فى وجداننا العام ، وهى الأرضية الذاتيه العامة لكل مدركاتنا ،
ولكن الامتثال متعلق هنا لا بوجود ذاتى ، بل بوجود
موضوعى مفارق لجميع الذوات السوية القادرة على الإدراك للعقل
النظرى .

وبالمثل ، الموجود المحسوس موجود موضوعى يشير إليه امتثاله
فى وجداننا الذاتى العام .

فالوهم أو الخطأ الحسى والاستدلالى وصفهما واحد إذن .
وهو إسقاط الموجود الذاتى المحض على مجال انتشار مفارق - أى
موضوعى - مع أن الموجود المفارق للذوات - أى الموضوعى -
خلاف ذلك .

وبذلك نجد أن « المفارقة للذات » - هنا أيضاً - آية
الموضوعية فى المفهوم الإنسانى للوجود ، كما كانت آية الموضوعية
فى المفهوم الإنسانى للإنسان ، وإلها المرجع فى التفريق بين الحقيقة
والوهم أو الخطأ ، فيما يتعلق بالوجود .

الوجدان والموجود

الوجدان العام للمرء هو مجال الانتشار الذاتى (لأنه خاص بذلك المرء) الشامل العام لكل الامتثالات . فالامتثالات بهذا موجودات ذاتية من حيث أن مجال انتشارها هو الوجدان الذى تتمثل فيه .

وهذه الأرضية العامة لوعينا بجميع أنواعه ودرجاته يمكن تقسيم أمثالاتها— أى الموجودات التى نجدتها فيها— إلى قسمين رئيسيين :

(١) موجودات ذاتية ، يشير امثالها إلى أنها خاصة بذواتنا كالمشاعر ، ولا وجدان أو امثالها كما هى لدى غيرنا .

(٢) موجودات موضوعية يشير امثالها إلى أنها ذات مجال انتشار مفارق لذواتنا ، وأنها واحدة بالنسبة لكل من يمثلونها فى وجداناتهم . وإن كان قد يترتب على امثالها الموضوعى إحساس خاص من نفور أو تلهذ أو ما إلى ذلك لدى كل ذات على حدة . ومعيار موضوعية أى موجود أن يدركه جميع الاسوياء موجودا واحداً فى حد ذاته وعلى نفس الوجه ، بصرف النظر عما يترتب على هذا الإدراك « التقريرى » المحض من مشاعر ذاتية .

ومجال الانتشار الموضوعى له نوعان من الامتثالات فى وجداننا .

١ — امتثالات تشير إلى موضوعات للحس والادراك الحسى . وهذه الموضوعات (أو الموجوات) تتجاوز الذات ، لأنها فى مجال انتشار مباين للذات ، أى مفارق لها ، وإن اشترك المرء فى هذا المجال بعينه ، من حيث وجوده المحسوس والحاس . فأنا أدرك وجود شخصك معى مستقلاً عنى ، وأدرك وجود القلم والورق مستقائين عنى ، ولكننا جميعاً — أنا وأنت والورق والقلم — مشتركون فى مجال انتشار واحد ، هو مجال انتشار مفارق أى موضوعى ، لانه مفارق لمجال انتشارى الذاتى الخاص بمشاعرى واحساساتى دون سواى .

والموجودات الموضوعية من هذا القبيل — مثلى ومثلك ومثل الورق والقلم — موجدات « جزئية » فى مجال انتشار موضوعى ، لأنه مستقل عن جميع الذوات ، بمعنى أنه ليس خاصاً بذات معينة ، وشامل لها جميعاً ، لأنها جميعاً مشتركة فيه .

٢ — وامتثالات لموضوعات التفكير النظرى أو التعقل ، الذى هو ممثل الموضوعية بالاطلاق فى المرء ، لأنه يتجاوز الذات والذاتية

معاً - كما يدّنا ذلك في المفهوم الإنساني للإنسان - فالمرء لا يتعامل مع الموجود العقلي بقصد الانتفاع الذاتي به ، أو أتقاء ضرره أو اجتنابه - أي لأغراض ذاتية أساساً ، بل لغرض موضوعي محض ، هو الفهم أو الإدراك التقريري المجرد من الأهواء الذاتية .

وليس معنى هذا أن الإدراك الموضوعي لا يمكن أن يترتب عليه احساس أو سلوك ذاتي ، بل معناه أنه - بما هو إدراك موضوعي - متميز عن كل الذاتيات التي تترتب عليه . لأن الذاتيات متغيرة حسب كل ذات ، وبحسب ظروفها . أما الإدراك بما هو موضوعي فلا يتغير بتغير الأشخاص أو تغير ظروفهم .

فالموجود العقلي موضوعي مستقل منارقي للذات الانفعالية والحاسة تماماً بما هو موضوعي . سواء أكان الإدراك الموضوعي موجود جزئياً حسي ، أو موجود كلي عقلي : فلكل منهما مجال انتشاره المستقل عن الذات ، وكل منهما واحد مهما تعددت الذوات المدركة له ، وكل مافي الامر أن مجال انتشار الموجود الموضوعي المحسوس هجال انتشار موضوعي جزئي ، أي لا توجد فيه إلا موجودات جزئية أو فردية . وأن مجال انتشار الموجود الموضوعي المعقول هجال انتشار موضوعي كلي ، أي لا توجد فيه إلا موجودات هي معان كلية غير جزئية .

وهكذا نجد لدينا ثلاثة مجالات انتشار للموجودات :

١ — مجال انتشار ذاتي خاص أو فردي ، موجوداته
إحساسات خاصة .

٢ — مجال انتشار موضوعي جزئي مفارق لمجال الانتشار الذاتي
توجد فيه الكائنات الجزئية وظواهرها وأطوارها ، وهو مجال
انتشار مستغرق لأفرادها .

٣ — مجال انتشار موضوعي كلي ، توجد فيه المعاني الكلية، وهو
مجال انتشار مفارق للمجالين السابقين ومستغرق لهما .

فالتفكير النظري — كما ذكرنا في المفهوم الإنساني للإنسان —
لا يتعامل إلا بالرموز الكلية المفارقة للمستغرقة للجزئيات . وهذه
الرموز تدل امتثالها على موجودات كلية مفارقة ، هي المعاني
الكلية التي تتمثل في الموضوعات الجزئية، أي الموجودات الموضوعية
الجزئية بكل ظواهرها ، ولكنها ليست أحداً من هذه الموجودات
الجزئية ، أي أنها كلية ، ومفارقة بماهي كلية .

ورب سائل يسأل :

مادام كل امتثال في الوجدان يشير إلى موجود ، فهذه المعاني
الكلية — مادامت لها امتثالات في الوجدان — موجودات . ولكن
أهي موجودات موضوعية حقاً وليست ذاتية ؟

والمرجع في هذا إلى المعيار العام للموضوعية الذي أسلفنا ذكره .
وهو كون الوجود مستقلاً عن الذوات المدركة له ، وكونه واحداً
بهويته مهما تعددت أمثالاته بعدد الوجدانات التي يمثل فيها .

وكل امتثال فهو ذاتي بما هو امتثال ، ولكنه حين يشير أو
يتعلق بوجود غير ذاتي ، مفارق لجميع الذوات ، قابل للإدراك
بواسطتها - مادامت سوية - فوضوعه موجود موضوعي مفارق للذات .
« تجده » جميع الذوات السوية ممثلة في وجداناتها كلها ووجهت
انتباهها الإدراكي الملائم له إليه .

وكذلك الحال في المعاني الكلية المفارقة لفرداتها الجزئية :
امتثالها - ككل امتثال ، ولا حيلة في هذا - ذاتي ، ولكنه متعلق
بموضوعات - أي موجودات - مفارقة لذواتنا ، وكل موجود منها
هو واحد بعينه مهما تعددت أمثالاته بتعدد الذوات السوية
المدركة له ، ولا يمكن ألا تدركه على هذا النحو إذا وجهت انتباهها
الإدراكي الملائم له - أي العقلي - إليه . فمجال انتشار هذه المعاني
الكلية موضوعي غير ذاتي أيضاً ، ولكن مجال انتشار العقولات
موضوعي كلي مستغرق للجزئيات مفارق لها جميعاً ، في حين أن
مجال انتشار المحسوسات موضوعي جزئي ، ووجود كل موجود فيه
خاص بذاته غير مستغرق لما عداه .

ونلاحظ أن الموجودات الموضوعية الجزئية (المحسوسات)
يمكن أن تكون موضوعا (خامة) للتعقل — والعكس غير ممكن —
والتعقل يدرك الجزئيات من حيث هي مندرجة فيه تحت معانيها
الكافية المفارقة .

وهي معان لا يوجد لها العقل إيجادا كيفما شاء ، بل في فطرته أن
« يجدها » أو « يكتشفها » متمثلة في الموجودات الموضوعية الجزئية .
فليس « التجريد » إيجاداً حراً ، بل هو استخراج كامن كان
موجوداً ولكنه كامن ، فالتجريد هو المعبر أو « القنطرة » أو
« الجسر » الذي يجتاز به ما هو موضوعى جزئى وجوده الذاتى
أو الفردى الجزئى ، ومجال انتشاره الموضوعى الجزئى ، ليدخل في
مجال انتشار كلى مفارق لكل ما هو جزئى . يدخل فيه لا بمادته
أو كينونته الجزئية ، بل بكينونة معقواه ، أى صارت كلية .
ولما كان المعنى المعقول موضوعيا كليا ، فهو واحد مهما تعددت
مفرداته الجزئية المندرجة تحته . وبالتالي يكون ما فى كل جزئى من
معناه الكلى إنما هو « تعبير » هذا السكيان الجزئى عن هذا المعنى
الكلى على المستوى الجزئى ، وبقدر ما يسمح به هذا المستوى . بحيث
يمثل الجزئى المعنى الكلى بتمامه ، من غير أن ينحصر فيه هذا المعنى الكلى .

فكأنما الأفراد أو الكيانات الجزئية من نوع معين انعكاسات شتى
لشعاع واحد . أو صور شتى لشيء واحد في مرآيا شتى .

فالعقل إذن لا يعرف الجزئي بما هو جزئي ، بل يتعرف فيه على
معناه الكلي ، أو مفهومه ، أو قانونه الداخلي . .

فالموجود العقول المحض — وهو كلي مفارق مستغرق — هو
المعنى الكلي ، وهو الموجود دون سواه في مجال الأنتشار العقول .
وما نجده في وجداناتنا هو أمثالات هذا الموجود ، وهو موجود
واحد مهما تعددت أمثالاته ، ونتائج أبنية هذه الموجودات
بالاستدلال موجودات موضوعية أيضاً لأنها واحدة لدى
جميع الأسوياء .

المعابر ومجالات الانتشار

آية الموضوعية واحدة في الوجود الجزئي والوجود الكلي .
ولكن اكل منهما مجال انتشاره اللام لوجوده . فانت لا تجد الوجود
الجزئي في مجال الانتشار الكلي ، بل تجده حيث يوجد فعلا ، أى
في مجال الانتشار الجزئي ، الزماني المكاني . ولا تجد الوجود الكلي
في مجال الانتشار الجزئي ، وإن وجدت هناك « تعبيراً » عن هذا
الوجود الكلي في المستوى الجزئي ، متمثلا في الوجود الجزئي نفسه ،
بل تجده حيث يوجد فعلا : أى في مجال الانتشار الكلي المفارق
لكل جزئي ، وإن استغرق كل جزئي معبر عنه .

والكلي لا يتعدد بتعدد التعبيرات الجزئية عنه ، أو بتعدد
تجلياته في المستوى الجزئي ، فانت لا تدركه الا بعقلك الموضوعي ،
المتجاوز للذات والذاتية ، ولا تتعامل معه إلا بعقلك الموضوعي ،
ومن حيث هو كلي ، لا من حيث هو ممثل في جزئي .

فالعنى الكلي هو الوجود بما هو معقول ، أى بما هو موضوع
للعقل الموضوعي الكلي النظري المفارق للحس الجزئي . فهو الوجود
معقولا ، وهو الوجود المعقول دون سواه . ولا يمكن أن يكون
مستغرقا في الوجود الجزئي ، وإن استغرق هو الوجود الجزئي .

فالمفارقة هنا تامة . ولا وجه للاعتراض بأن ذلك من شأنه أن ينشئ ازدواجا في الوجودات ، لأن الازدواج قائم فعلا في المفهوم الانساني للانسان . فهو ازدواج لا تترتب عليه مشكلة من أى نوع بالنسبة للانسان . فازدواج الوجود عموما في مستويين أحدهما كلي وآخر جزئي ، يقابل ازدواج وجود المرء في مستوى حسي جزئي ، ومستوى نظري كلي .

وكما يكون الادراك تكون المدركات . فان كان الادراك احساسا جزئيا فالمدرك محسوس جزئي ، وإلا لما أدركه الاحساس . وإن كان الادراك تعقلا كليا ، فالمدرك معقول كلي ، وإلا لما أدركه العقل .

والمرء موجود واحد له مستويان أو مجالان انتشار ، والوجود إجمالا واحد ، ولكن له - بما هو موضوع الادراك البشري - مستويين ، كل مستوى منهما يقابل بمجال انتشاره المستوي الملائم له من الادراك .

وفي كل من هذين المجالين موجودات لا يمكن أن تكون في هذا المجال الاعلى هذا النحو . فجال الوجود الكلي الموضوعي

المفارق موجوداته كلية مفارقة ، ومجال الانتشار الموضوعى الجزئى
موجوداته جزئية مستغرقة فى الموجودات الكلية .

فكيفما يكون الموجود يكون مجال انتشاره ولا يمكن أن
تجمده إلا فيه .

والموجود الكلى موضوع للموجود الكلى ، لا يخرج عن نطاقه
المستغرق ، ولكن الموجود الكلى ليس موضوعا للجزئى الذى يمثله
أو يعبر عنه بدرجات متفاوتة .

وقول أن هذا الازدواج لا ترتب عليه مشكلة من أى نوع
للإنسان ، لأنه لا يحتاج إلى ازدواج فى الحيز أو المكان . فمجال
انتشار الموجودات الكلية مفارق للزمان والمكان ، وإن كان
مستغرقا لكل الجزئيات الوجودية فيهما .

فالازدواج هنا ليس ازدواج موجودات كما هي ، بل ازدواج
مستوى ، والمفارق منهما مستغرق للآخر ، ولا يترتب عليه تكرار
مخذافيه وتفصيلاته وتمييزه وتماقبه الزمنى ، فذلك لا موجب له ،
وهو غير مطلوب ، بل هو ازدواج له موجه من حيث المستويات ،
لازدواج مستوي الإدراك والوجود فى الإنسان . فالمرء الواحد

موجود عقلي - أى فى مجال الانتشار العقلي الكلى بما هو عاقل -
وموجود حسى - بما هو فى مجال الانتشار الحسى الجزئى بما هو
كائن حى - فلا الاحساس فى الانسان يدرك الموجود الكلى ، ولا
الكلى فيه يدرك الموجود الجزئى بما هو جزئى .

والموجود فى أى من مجالى الانتشار هو ما تجده ، وإن خيل
اليك أحياناً أنك تجده أو تخترعه . فهو ليس موجوداً إلا لقيامه
فى مجال انتشاره الملائم له ، جزئياً كان أو كلياً ومحسوساً كان أو
معقولاً ، بصرف النظر عن كل العمليات الؤدية لوجوده هناك .

أنت تصنع قطعة الأثاث ، أو تؤلف موسيقى أو تكتب
خطاباً ، وتعلم أن ذلك ما كان ليوجد لولا أنك أوجدته . ولكن
وجود هذه الأشياء - متى أوجدتها - موضوعى مستقل عنك
أشبه بالثمرة التى تنتجها الشجرة ، أو الوليد الذى تضعه أمه ، ولكن
الثمرة والوليد - بعد وجودها - مستقلان بوجودها انحصاراً بهما عن
الشجرة وعملياتها ، وعن الأم وأجهزة الخصوبة والانجاب فيها .

وأنت تقوم بعمليات استدلالية عقلية ، تنهى إلى نتيجة لم
تكن معلومة لك من قبل . ولكن هذه النتيجة متى وصلت إليها
موجود عقلي موضوعى مميز عن عمليات تفكيرك ، وملزومة لك

بكل خصائصها ، وملازمة كذلك لكل العقول السوية القادرة على
على الاستدلال والادراك النظرى .

وآية موضوعية الموجودات العقلية التى نجدتها بالاستدلال ، أن
كل العقلاء الاسوياء لا بد أن يجدوها بعينها وحذافيرها ، إذا
سلكوا نفس الطريق الاستدلالي المفضى إليها .

والمسكات ومبادئ الاستدلال واحدة ومتشابهة لدى كل
الاسوياء ، ولكن الموجودات العقلية التى يصلون إليها بالاستدلال
المتشابهة ليست متعددة ومتشابهة ، بل هى ذات هوية واحدة تماماً ،
مهما تعدد المستدلون عليها . كما أن الموجود المحسوس واحد بعينه
مهما تعدد مدركوه بحواسهم .

فآية الموضوعية إذن واحدة ، ومعيارها واحد ، سواء فى
الموجودات الحسية أو الموجودات العقلية .

وكل الفرق بين الموجود المحسوس والموجود العقول —
وكلاهما موضوعى مفارق لجميع الذات ، وإن كان موضوعاً
لامتثاليتها — أن مجال إنتشار الموجود المحسوس موضوعى جزئى ،
ومجال إنتشار الموجود العقول موضوعى كلى .

كلاهما مجال انتشاره موضوعى ، مفارق للذات التى تنفرد
بمجال انتشارها الذاتى فى مقابل هذين المجالين الموضوعيين .

وقد رأينا ما هو ذاتي في المفهوم الإنساني للإنسان يحتمل لتحقيق الوحدة التكاملية للإنسان ، بتجاوز ذاتيته - بقوة التتمص الوجداني لبدا العقل الموضوعي ، وهو الموضوعية المطلقة - على جسر أو معبر ، هو « موضعة » النزوع والسلوك أو الفعل ، الذي هو جزئي محسوس حتما ، بأن يغدو « معبراً » قدر الامكان عما هو موضوعي بالإطلاق . فهذا « التعبير » إنما هو جسر أو معبر أو قنطرة ، يخرج به الإنسان من مأزق ازدواج تكوينه .

فهل نجد - مقابل هذا الجسر أو المعبر في المفهوم الإنساني للإنسان - جسراً مماثلاً في المفهوم الإنساني للوجود ؟

أقول نجده بلا ريب :

نجده في جميع أنواع « التعبير الخاص » لدى الإنسان : فلتن كان « التعبير » بالسلوك هو الجسر إلى التوضع والتحايل على إيجاد وحدة تكاملية بين السلوك أو الفعل الجزئي والتعقلي الكلي ، أو بين الذاتي والموضوعي ، فإن التعبير بالفن في جميع فروع وأشكاله ، أو « التعبير » بالصوت أو الأيماء أو الحركة ، أو بالصنع والأداء لأي عمل ، هو الجسر الذي يتجاوز به ما هو ذاتي جزئي

«ذاتية الجزئية ليعبر بهذه الاشكال عن موضوعية جزئية محسوسة ،
تخفي هذه الاشكال بصيرورتها موضوعية مفارقة للذات ، تعبر
بموضوعيتها الجزئية عما هو ذاتي ، وهو النزوع أو الشعور
إن جميع المشاعر موجودات ذاتية ولا تتجاوزها — بما هي مشاعر —
لذات صاحبها ، ولكن صاحبها إذا «ما عتبر» عنها أي تعبير محسوس ،
صائر بهذا الشكل للتعبير المحسوس مجسداً — بدرجات متفاوتة — للاحاساس
الذاتي ، وهو في الوقت نفسه موجود موضوعي ، في مجال إنتشار
مستقل عن الذات ، ومدرك من جميع الاسوياء بما هو محسوس ،
ويعرجون تعبيره عن ذات صاحبه ، أي مشاعره الذاتية . فالتعبير هو
المعادل موضوعياً للاحاساس .

ينطبق هذا على الصرخة والايماة ، وعلى التعبير بالفنون
التشكيلية وفنون القول والموسيقى . فالتعبير هنا موضوعة لما هو ذاتي
في نطاق الوجود ، إجتاز بها الوجود الذاتي (المشاعر الذاتية)
ذاتية إلى مجال الانتشار الموضوعي الجزئي .

وبذلك يقوم الجسر بين مجال انتشار الوجود الذاتي ومجال
انتشار الوجود الموضوعي الجزئي .

وكل وجود موضوعي جزئي ، فهو معبر بوجوده الجزئي عن

موجود كلي موضوعي، مدرك بالعقل . وبذلك يصبح « التعبير » المحسوس عما هو موجود في مجال انتشار ذاتي خاص بصاحبه حلقة الاتصال بين كل مجالات الانتشار : من الذاتي الفردي ، إلى الجزئي الموضوعي ، إلى الموضوعي الكلي ، حيث تحول به ما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي .

هذا إذن هو الجسر من الذاتي إلى الموضوعي ، ومن الجزئي إلى الكلي .

أوليس هناك جسر آخر ، من الكلي إلى الجزئي ؟

نقول إن هذا الجسر موجود .

إنه الاختراع !

فالاختراع تعبير في مجال الأنتشار الموضوعي الجزئي المحسوس عما هو موضوعي كلي معقول .

فهذه الطائرة التي أرادها ترم من فوق في طريقها من المطار القريب إلى بلد بعيد أيا كان ، وهذا الصاروخ المتجه إلى القمر أو الزهرة أو المريخ ، بل هذه الآنية من البلاستيك - وهو مادة صناعية لا وجود لها في الطبيعة - وهذا الثوب الجميل الذي ترتديه المرأة المعاصرة من الخيوط الصناعية : هذه كلها اختراعات أوجدت موجودات

موضوعية جزئية لم تكن موجودة قبل اختراعها . واخترع الإنسان لها هو الذى جعلها موجودة . ولو لم ينجح اختراعه لما وجدت !
ولكن ماذا تمثل الاختراعات ؟

إنها « تعبير » كالقنن مثلاً فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى ، ولكنه ليس تعبيراً عن احساس ذاتى ، بل عن إدراكات موضوعية كلية ، هى موجودات موضوعية كلية ، وهى القوانين الطبيعية ، مطبقة على المستوى الموضوعى الجزئى ، بحيث يعبر هذا الوجود الموضوعى الجزئى عن تلك الموجودات الموضوعية الكلية .

فإنك إذن قنطرتان أو جسران :

جسر التعبير الفنى أو الحركى أو الصوتى وما أشبه عما هو ذاتى محض فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى . وجسر الاختراع الذى يعبر فيما هو موضوعى جزئى عما هو موضوعى كلى .

والحصيلة فى الحالىين فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى أى المحسوس ، والمعبر عنه فى إحدى الحالتين موجود فى مجال الانتشار الذاتى ، وفى الأخرى موجود فى مجال الانتشار الموضوعى الكلى .

مستويات الوجود

مجالات ثلاثة للانتشار تدلنا عليها امتثالات الوجدان العام ،
الذي هو مجال الانتشار البشرى الأشمل الأعم ، الذي لا سبيل لنا
إلى المعرفة بكل أنواعها إلا من خلاله وعن طريقه ، ولا حيلة لامرئ
في هذا . .

والمجالات الثلاثة للانتشار هي : مجال انتشار ذاتي خاص
باحساس المرء ومشاعره التي هي موجودات ذاتية محض . ومجال
انتشار موضوعي جزئي له موجودات الجزئية المحسوسة بالحس الخارجى
والادراك الحسى . ومجال انتشار موضوعي كلى للموجودات الكافية
المدركة بالفكر النظرى .

ولكن هل كل مجال انتشار من هذه الثلاثة له مستوى
واحد؟

وبعبارة أخرى :

هل جميع الموجودات في كل مجال منها في مستوى واحد؟
في حسابنى أن الموجودات الذاتية الخاصة بالمرء تنقسم إلى
مستويين ، أحدهما الاحساسات والمشاعر الأولية البسيطة كالألم

واللذة والارتياح والنفور، وهي في مستوى تلقائي عفوى لا تخالطه
عمايات فكرية. أما المركب منها كأحلام اليقظة والبنام، والتخيلات
العفوية والمتصودة، والأسى المصحوب بتخيلات لما سيكون أو
إسترجاع لما كان وما إلى ذلك، فهي موجودات ذاتية مركبة
متفاوتة التليف والتعقيد، ولذا فهي في مستوى ذاتى آخر غير
مستوى الاحساسات والمشاعر البسيطة، وهو مستوى يشارك فيه
التفكير الاحساس والانفعال، مما يؤدي إلى « تركيبات » أو
« صيغ » لها نوع من المنطق الخاص الذى يربط المقدمات بالنتائج
على نحو ما، هو « منطق العواطف أو الانفعالات ». ولنا أن
نسمى هذا المستوى الذاتى المعقد مستوى «المشاعر العقلنة»، بسبب
ما يخالطها ويربط بين عناصرها من التفكير الذى يقوم فيها بدور
متفاوت الأهمية. وهذه «المشاعر العقلنة» لا نظير لها عند الحيوان،
بسبب الدور الذى يمارسه العقل، وهو إنسانى محض.

* * *

وفما يتعلق بمجال الانتشار الموضوعى الجزئى، أى مجال
إنتشار الموجودات الموضوعية المحسوسة، فلدينا مستوى للمحسوسات
البسيطة العارضة، ومستوى للمحسوسات المركبة من عدد من هذه
المحسوسات البسيطة.

والموجودات المحسوسة البسيطة هي ظواهر وأعراض أو أحوال

وصفات وأطوار يطلعنا الحس الخارجى عليها مرتبطة بكيان واحد محسوس ، هو كيان الشيء المتحيز فى المكان .

فها هنا أيضاً مستويان للوجود ، أحدهما الوجود العارض أو التابع أو المتعلق ، والآخر هو الكيان ذو الوحدة الذى تتعلق به هذه العوارض ، فهى بمثابة حوادث تحدث له أو صفات يتصف بها . وهى متغيرة وغير متماسكة ، فقد يعارض بعضها بعضاً وبينها تداول ، أما هو فتماسك رغم تداولها هذا .

والكيان وعوارضه يكونان معاً تركيباً أو صيغة واحدة ، بنضل وحدة هذا الكيان ، برغم كل ما يعتريه ويتداوله من هذه الأعراض البسيطة ، وإن غيرت بعضها هذا الكيان تغييراً عميقاً فى بعض الأحيان . فورقة الشجرة خضراء ، وهذه الخضرة موجود حسى عارض ، تعقبه فى الخريف صفرة . ولكن كياناً واحداً هو الورقة يحدث له هذان العارضان على التعاقب . وربما إجتمعاً فيه معاً وقتاً ما ، عندما يدب الاصفار إلى أطرافه ، ويسرى فيه شيئاً فشيئاً .

وظاهرة السخونة أو الحرارة موجود حسى عارض ينتاب جباً ما ، وقد تعقبه البرودة ، فتحل فيه محل الحرارة . وقد تزداد البرودة فتمتحول بعض الأجسام من السيولة إلى الصلابة ، أو تزداد

الحرارة فتتحول بها بعض الأجسام من الصلابة إلى السيولة ، أو من السيولة إلى الغازية ، كما هو معهود في الماء والثلج .

ولكننا نعلم بإدراكنا الحسى ان هذه « الصيغة المحسوسة » مركبة من كيان هو الجسم أو للمادة التي تحدث لها هذه الأعراض ، وأن تغيرات شكل المادة بفعلها وتبعاً لها إنما هي تغيرات « كيان » واحد تنتابه كثرة من الأعراض أو الأحوال . فمستوى وجود الكيان أو الجسم غير مستوى أعراضه أو أحواله أو صفاته . وكلاهما بعد هذا — ومع هذا — في مجال انتشار واحد هو مجال الانتشار الموضوعى الجزئى . لأن كلا من العوارض والكيان الذى تعرض له مدرك في فرديته أى جزئيته التى لا تتعدى ذاته المدركة لنا متميزة محدودة . فكلا المستويين إذن في المجال الموضوعى الجزئى غير مفارق ، لأنه في جميع الأحوال مدرك حسى جزئى منحصر في ذاته ، يدركه الإدراك الحسى ، الذى له نظائر عند الحيوان .

وفي مجال الانتشار الموضوعى الكلى نجد المفارقة التامة لما هو جزئى ، لأن موجوداته مدركات عقلية خالصة ، يدركها

التفكير النظرى . فهذا المجال إنسانى محض ، لا نظير له عند الحيوان .

والفكر النظرى يقوم بإزاء الموجودات أو المدركات الجزئية الحسية بدور التمثيل الغذائى الذى يحول ما هو مباين إلى مجانس ، فيحول المحسوسات الجزئية المتباينة المتنوعة إلى معان كلية لا جزئية فيها ، ولا تفاوت فى معقوليتها ، على نحو ما يحول التمثيل الغذائى ألوان الغذاء ، مهما تنوعت ، إلى دم متجانس لا تنوع فيه .

فأهكذا التحويل من الجزئية إلى الكلية ، ومن الحسية إلى

العقلية ؟

إنه استخلاص « النظام » أو « المعنى العقول » الذى يتميز بالوحدة التامة والتجانس ، من كثرة المحسوسات والأعراض المتباينة فى الكيان الجزئى المحسوس .

والنظام الباطن أو المعنى ليس من معدن الحس ، بل من معدن مفارق للحس تمام المفارقة . فالمحسوس إطاره الزمان والمكان ، حيث التاين أو التحيز . والتعاقب والتداول . . . أما النظام الباطن أو المعنى فشيء واحد يتضمن فى وحدته التامة كل ما يتعاقب فى

الايين او الحيز الواحد المحسوس لكل كيان محسوس تعاقباً زمانياً
محسوساً من الظاهر والاطوار

د. ثم لعمري قوتها الذي يتعاقب في الكيان المحسوس، فيوجد بدون
تعاقب في الوجود في كل كيان محسوس، فيوجد في الكيان
الجزئي، في فاسقته بحيث في الاستقبال والوجود في اطلاقاً في
الخطية الحاضرة بالوجود الجزئي، ولكن موجوداً بتمامه في
النظام الذي في أو المعنى المقبول في كل وقت، مما يقطع باختلاف
أسماء بين مجال الانتشار وطبيعة الوجود في كل منهما في
مجال الانتشار الموضوعي الكلي لا مكان ولا زمان. فالنظام
أو المعنى موجودان خارج الزمان والمكان، والجزئي المحسوس
بحكم الاستمرار في كل تغيير من النظام أو المعنى في مجال الحس،
بلغة الحس الزمانية المتكاملة.

فلنا إذن أن نستدل من هذا على أنه هذا النظام العقلي تام
المفارقة (الثابت الذي لا يتغير) وإن فليس كل تغيير في المحسوس
مجال انتشاره لا زمني ولا مكاني أو لا يبقى

والنظام أو المعنى العقول موجود كلي ، في مجال الانتشار
الوحيد اللائق به ، المجانس له ، وهو مجال الانتشار الكلي للموضوعي
الكلي ، وهو مصاحب - في المفهوم الإنساني للوجود - لمجال
الانتشار الموضوعي الجزئي مصاحبة الاستفراق مع المفارقة التامة ،
على نحو ما يصاحب التعقل الموضوعي الكلي - في المفهوم الإنساني
للإنسان - الحس الجزئي الموضوعي ، والاحساس الذاتي . فالازدواج
هنا داخل إطار تكاملي واحد قائم في المفهومين ، ولا يخرج
للإنسان من هذا بحكم تكوينه ذي المستويين في كينونة واحدة .
ولكن هل هذا المجال الموضوعي الكلي ، العقلي المحض ،
توجد فيه موجوداته - التي هي المعاني الكلية - في مستوى
واحد؟

إن منها البسيط ، ومنها ما هو مستغرق لعدة معان بسيطة
- أي أكثر كلية - ومنها ما هو مستغرق لهذه الأخيرة ، فهو أكثر
كلية منها أيضاً .

والمفارقة صنو الكلية ، وملازمة لها أو لازمة منها في جميع
الأحوال . فكما يفارق المعنى الكلي أفراده الجزئية التي يستغرقها
بحكم كايته ، يفارق المعنى الأكثر كلية أفراده من المعاني التي

يستغرقها ، فهو بمثابة المعنى لما جميعاً ، وهي في وضع الجزئيات
بإزاء كليتها المفارقة المستغرقة لها .

فالكلية تتفاوت ، وإن لم تتفاوت الموضوعية - التي آتيتها
وحدة الموضوع أو الموجود مهما تعدد مدركوه - . فالمفارقة إذن
تتفاوت بتفاوت الكلية . ومن ثم تتعدد المستويات في مجال
الانتشار الموضوعي الكلي .

والتعدد هنا ينقسم إلى مستويين أيضاً: مستوى المعاني الكلية
الممكنة ، ومستوى المعاني الكلية الضرورية .

فالمعاني الممكنة يمكن أن يحل أحدها محل الآخر ، بدون إخلال
بالمعقولية ، وهي المعاني الكلية للكائنات الجزئية ، بما هي معقولة ،
أي نصل إلى وجودها بالتجريد .

وقد يقال هنا أن التجريد يوجد لها إيجاداً ، ولا « يجدها »
ولكنها لا تكون موجودة إلا إذا تم لها الوجود الموضوعي
- وقد أشرنا إلى ذلك من قبل - بصرف النظر عن منشأها ، فهي
موضوعية بحسب كيانها الواحد ، أياً كان مدركوها ، ومهما
إعتقدوا أنهم أوجدوها ، لأن نتيجة هذا الإيجاد تغدو واحدة
دأماً بالنسبة لجميع الأسوياء .

وجده المعاني السككية لاكتشافك رهيوية بمثابة الرموز الحردة ،
ولكن الرموز لها وجودها الموضوعي في انظاطن بها في مجال الا تشير
الموضوعي السككي

وقد يقال أن الرموز أو المعاني السككية عبارة للتعديل ، ولكن
هذا التعديل - كما ما كان - ينصب على المضمون ، ولا يطبق
على مبدئها وهو تمام المعقولة الموضوعية السككية . فكل معنى
له مبدؤة المشترك مع كافة المعاني السككية ، والذي بدونه لا يكون
معقولا كليا . وهذا المبدأ وهو تمام السككية الموضوعية -
لا يتناول تعديل يأتي حاله من الأحوال وإنما ينصب التعديل
على مضمون هذا المبدأ ، لفرض واحد هو زيادة تمثيل هذا المبدأ
في مضمون المعنى ، ليكون أصدق كلية وموضوعية

فالوجوه السككية للموضوعي معقولة خالصة ، إنما - كل معنى
كلى على حدة في محتواها الذي يقبل التعديل تجريا لتمثيل أم
للموضوعية السككية . فحين أسقط من المعنى السككي للغرب اللون
الأسود - بعد اكتشافه أغيرة بيضا - أعديل مضمون هذا للمعنى
لاستتمام كونه بيضا ، لا فطر للمعنى عن السككية للتامة ، لعدم استفراجه
الأغيرة غير السوداء . ولما كانت هذه للمعاني السككية الموضوعية

ذات محتوى يعبر عن مبدأ الكلية الموضوعية بتفاوت ، فمن هنا يقبل مضمونها التعديل أو التصحيح . ولهذا السبب فهي معان موضوعية كلية ممكنة ، لاتتجاوز كليتها نطاق إستغراقها المعين .

أما المعاني الضرورية فهي المبادئ المعقولة للموضوعية الكلية بالاطلاق ، التي تسرى بالضرورة على جميع المعاني ، ولا يمكن أن يشذ عنها معنى ، وإلا فقد كينونته الكلية الموضوعية .

وهذه المعاني الضرورية موجودات موضوعية كلية ضرورية تقابل في المفهوم الانساني للانسان مبادئ التفكير النظري ، أى مبادئ الاستدلال .

نحو مفهوم انسانی
للمطلق

الموجود المطلق

في المفهوم الإنساني للإنسان يرجع كل تفكير نظري إلى مبدأ أقصى هو مبدأ الهوية ، وما يلزم عنه ويلزمه من امتناع النقيض . فهو مبدأ المبادئ الذي لا يشذ عنه التفكير الصحيح مهما تنوعت موضوعاته ومضموناته . وسمة التفكير النظري الإنساني هي الموضوعية المطلقة .

ومجال الانتشار الموضوعي الكلي في المفهوم الإنساني للوجود هو الذي يقابل التفكير النظري في المفهوم الإنساني للإنسان . وفي هذا المجال لا محيص أيضاً عن مبدأ يكون هو النظام الكلي لجميع الأنظمة أو المعاني ، أو مبدأ المبادئ الكلية لكافة الموجودات المعقولة ، التي رأيناها تمايز في مستويات حسب مدى كليتها ، بحيث يستغرق بعضها البعض الآخر مع مفارقتها بمجال انتشاره . وهذا المبدأ الأقصى للوجود الكلي هو « الموضوعية المطلقة » ، التي يعبر عنها أو يمثلها كل موجود كلي في مستواه ، والتي بها يكون موضوعياً كلياً ، وبدونها لا يكون كذلك .

وقد رأينا أن المعاني الكلية نظم كلية أي مبادئ للموجودات

الجزئية وهذه المعاني موجودات كلية موضوعية ، بحيث تعبر
الموجودات الجزئية ، في مجال انتشارها الموضوعي الجزئي ، عن
هذه النظم أو المعاني أو الماهيات الموضوعية الكلية ، كما رأينا
المعاني - أي نظم الموجودات الجزئية أو مبادئها أو ماهياتها -
موجودات عقلية كلية تتفاوت كليتها وتندرج تحت مبادئ أكثر
كلية في مستويات مفارقة حسب مدى كليتها ومستغرقه لما دونها ،
وتترتب حسب المبادئ أو المعاني الضرورية ، التي قمتها العليا مبدأ
المبادئ الضرورية بالاطلاق ، وهو مبدأ « الموضوعية المطلقة » ،
وهذا المعنى هو الذي تعبر عنه بدورها سائر المعاني بكلياتها
الموضوعية ، كل منها في مستواها ، وهو مفارق لها ومستغرق
لها جميعاً .

ولما كان لكل موجود مجال انتشاره الملائم له - وإلا لم يكن
موجوداً ، ولا مدركاً ، ولا متصوراً - فمجال انتشار الموجود
المبدئي ، الذي هو معنى المعاني ونظام النظم ومبدأ المبادئ ،
وهو « الموجود الموضوعي المطلق » ، مجال انتشار موضوعي
مطلق كذلك ، هو به مفارق لكل مجالات الانتشار الأخرى
المتفاوتة المستويات ، ومستغرق لها جميعاً . فهي كلها تعبر عنه ،

وتستمد موضوعية وكلية وجودها منه ، فهي به ، أما هو فليس بها .
وبذلك يقوم النظام المطلق الذى ينظم كل الأنظمة المتفرقة فى مجال
انتشار مطلق يستغرقها جميعاً ، بحيث تم بذلك « التعبيرية الشاملة
العامة » فى كل مجالات الانتشار ومستويات الوجود ، وتكون
هى المعبر أو الجسر بين المستويات الدنيا المتفاوتة ، والمستوى الأعلى
الواحد المطلق .

فوحدة النظام الواحد الذى يستغرق فى إطلاقاته وتفرد ومفارقته
القصى جميع النظم المتفرقة فى مجال انتشاره المطلق ، هذه الوحدة
تعبّر عنها الموجودات الكلية والجزئية — رغم تباينها — فى مجال
انتشارها الموضوعى الكلى والموضوعى الجزئى ، فيكون كل موجود
منها ممثلاً لهذه الوحدة معبراً عنها فى مجال انتشاره الملائم ، معبراً عن
هذا الانتظام الأشمل العام للموجودات كافة ، المتفرقة فى ملايين
الكائنات المعقولة والمحسوسة التى تبدو مستقلة فى إطاراتها المتفرقة .
فمستوى المبادئ الضرورية — التى تميزها ممتنع — هو المستوى
الأعلى فى الوجود وفى التفكير النظرى الإنسانى على السواء ، وهو
المستغرق لكل الموجودات الكلية المعقولة ، ولكل عمليات التعقل
التي تتخذ هذه الموجودات الكلية موضوعاً لها ، وهى المرجع الأخير

للصواب أو الحق . ففي هذا المستوى يجتمع الوجود والحق في مبدأ أقصى هو الموجود الأقصى ، المطلق .

فالموجود المطلق ، هو الحق المطلق ، وهو معنى الوجود بالإطلاق ، الذى يعبر عنه كل موجود في مستواه ومجال انتشاره الملائم له . أما « هو » فمجال انتشاره مطلق خاص به ، مفارق لكل المجالات مستغرق لها . به يكون أى موجود — فى أى مستوى — موجوداً ، وعنه يعبر أى موجود — فى أى مستوى — فى حدود مستواه .

ونقول الموجود المطلق والمبدأ الأقصى ، لأن المبادئ الضرورية أنظمة ضرورية ، لو تفاوتت بحيث يمكن تبادلها فيما بينها لما كانت ضرورية . فلا بد إذن أن ترتد هذه المبادئ — بمتنضمي ضرورتها — إلى مبدأ ضرورى أقصى ، هو الموجود الأقصى أيضاً ، لأن وجود الضرورى ضرورى فى مجال انتشاره ، بحيث ينتظمها جميعاً على تعددها ، فيكون بذلك مبدأ المبادئ الضرورية كافة ، ويكون هو الضرورى بالإطلاق الذى يجتمع لمستوى وجوده الخاص به الوجود والضرورة ، فهو مبدأ كل وجود ، ومبدأ كل ضرورة ، ومبدأ الحق أو الصواب ، فى كل موجود موضوعى . ويكون المعبر عنه فى التفكير النظرى هو المبدأ الأقصى للتعقل : مبدأ الهوية ، ووجهه

الآخر امتناع التقيض .

وتعبير سائر الموجودات عنه — على مستواها في الوجود —
هو سر الوحدة التكاملية الشاملة للوجود كله ، التي هي دليل انتظامه
الكلي رغم التباين والتعارض الظاهري لمنظوماته التي لا تحصى .
وهو شبيه — إذا ضربنا بالأقن مثلاً للأكبر — بسر الوحدة
السمفونية الشاملة رغم تباين الأنغام والآلات أشد التباين .

والموجود المطلق مفارق بمجال انتشاره لكل مجالات الانتشار
الأخرى ، مستغرق لها جميعاً ، لأن المفارقة صنو الكلية ، وعلى
قدرها ، متفاوتة بتناوتها . فالكلى بالإطلاق ، لا كلى معه ولا كلى
فوقه — فلو كان معه كلى في مستواه لما كان مطلقاً ، وكذلك
لو كان فوقه كلى آخر ، لكان هذا الآخر هو المطلق — فهو المفارق
بالإطلاق إذن ، الذي لا مفارق يعاوه ، ووجوده في مستوى مفارق
لكل المستويات ، ومستغرق لها جميعاً ، فهو معنى الوجود بالإطلاق ،
الذي يعبر عنه كل موجود حسب مستواه ، وهو الموجود بالإطلاق

والحق بالإطلاق والضروري بالإطلاق . ومعنى كل موجود بما هو

موجود تعبير عنه ، مستفاد منه . ومعنى كل تعقل بما هو تعقل تعبير

عنه ومستفاد منه .

فهو من جهة التعقل ، ومن جهة الوجود الفرض الحتمى وراء كل موضوعية فى التعقل وفى الوجود . وفيه يجتمع معنى الوجود ومعنى التعقل ، ومبدأ كل موجود وكل معتقول .

وكل ما نعلمه عن هذا الموجود المطلق من المنظور الإنسانى ، أنه الموجود الضرورى بالإطلاق . وأن وجوده المطلق فرض مبدئى حتمى ، بدونه لا يقوم تعقل ، ولا يتوهم موجود . ذلك ما يتضمنه المفهوم الإنسانى . الذى هو موضوعى كلى ، وهو فارق الانسان من الحيوان .

ونعلم كذلك أن كل موجود فهو به ، على مستوى وجوده وكيف وجوده . بما فى ذلك الانسان ، ووجدانه الذى تمثل فيه الموجودات . وإن لم يكن الموجود المطلق موجوداً بأى من الموجودات فهى تعبيرات عنه ، وهو مفارق لها . وهى كما بتعبيراتها المتباينة عنه تقيم الوحدة التكاملية لنظام الوجود الشامل .

والوحدة التكاملية غير وحدة الوجود . والمفارقة خلاف وحدة الوجود ، لتمييز المطلق بوجود انتشاره الخاص به ، المفارق لجميع مجالات انتشار سائر الموجودات .

قانون الكل هو ، المفارق للكل . نرى ضرورة وجوده وراء الوجود الممكن للوجودات ، ونرى ضرورة وجوده في الانتظام الكلي لكافة المنظومات من الوجودات ، ونرى ضرورة وجوده في مبدأ كل تعقل إنساني . فوجوده الضروري المطلق من وراء كل وجود عارض ذاتي ، وجزئي عارض ، وجزئي متعين ، وكل مفارق ، وفي توافق كل هذه المتباينات بأفرادها ومستوياتها .

ففي قولنا « الموجود بالاطلاق » تجتمع هذه كلها ، وفي ذلك قصارى معرفتنا به من المنظور الانساني . أو هذا هو المفهوم الانساني للمطلق .

فهو الحق المطلق بما هو الموجود المطلق ، وهو الموجود المطلق بما هو الحق المطلق . ذات هو ، مفارق لكل الوجودات ، وليس هو هي .

وآية وجوده الموضوعي هي آية كل وجود موضوعي ، في المفهوم الانساني ، وهو أن وجوده واحد مدرك لجميع الأسوياء الذين يسلكون إلى إدراكه المسلك الملائم لجمال انتشاره ، وهو هنا هذا الاستدلال . فهذه الادراكات الاستدلالية مهما تعدد القائمون بها تتلاقى في موضوعه الواحد ، على نحو واحد . وبذلك يكون الوجود

بالاطلاق ، هو الموضوعى بالاطلاق ، والحق بالاطلاق ، والضرورى بالاطلاق — بما هو رباط الكل وضابط الكل ، أى نظام الكل ، المفارق للكل .

* * *

وبذلك يتساوق الإدراك بالمفهوم الانسانى والموجودات الموضوعية ، وتقوم الملاءمة بين الوجود وإدراك الموجودات ، ممثلة فى وجداننا ، لأن وجداننا الذاتى تعبير فى مستواه وعلى طريقته عن معنى الوجود المطلق أيضاً ، شأنه شأن سائر الموجودات .

وبهذا الرباط العلوى التعبيرى العام تقوم الملاءمة بين الموجودات بعضها وبعض مهما تباينت فى الظاهر ، وتقوم الملاءمة بين الوجود ووجداناتنا وإدراكاتنا — من حيث الوجدانات موجودات تعبر عن المعنى الكلى للوجود فى مستواها وعلى طريقته — ويقام المعبر أو الجسر الموصل بين الذات المدركة وموضوعات إدراكها المفارقة لها المستقلة عنها .

جسر علوى جداً هو ، ولكنه الجسر الوحيد الكفيل بهذا العبور الخارق بين عالم الذات وعالم الموضوع ، فى إطار الوحدة التكاملية للوجود (التى تقابلها وتدخل فيها وتتكامل معها الوحدة التكاملية

للإنسان) وما كانت هذه الوحدة التكاملية للوجود لتتسنى لولا أن
الكل تعبيرات شتى عن معنى واحد للوجود المطلق ، هو الموجود
بالإطلاق .

وهذا هو المطلق من المنظور الانساني ، أو المفهوم الانساني
للمطلق .

* * *

ورب سائل يسأل :

أليس لدى بعض الوجدانات — على الأقل — حدس مباشر
للمطلق ؟

وجوابنا أن هذا الحدس يوجد — في حالة وجوده لدى امرئ —
— فردياً خاصاً بهذا المرء . وهو حدس يشير الى الموجود المفارق
قطعاً ، ولكنه — بما هو حدس فردي أو ذوق فردي — غير ملزم
إلا لصاحبه ، أو من يصدق طواعية ، لأن هذه القدرة ليست عامة لدى
كل البشر . والموضوعية بالمفهوم الانساني لا بد لها من وحدة الموضوع
المدرك وعموم امتثاله على نحو واحد عند كافة الأسوياء .

ولسنا نزعم أن المفهوم الانساني كامل أو مطلق . حاشا . بل
نقر أنه محدود بحكم طبيعته المعينة . ولكن هكذا هو على كل حال ،
وهو الوسيلة الوحيدة المشتركة بين كافة بني الانسان .

المأزق والمخرج

قلنا في ختام « المفهوم الإنساني للإنسان » إن المأزق الإنساني هو تباين مستوييه : الذاتى والموضوعى .

وقلنا إن الجسر لعبور هوة هذا التباين هو « موضعة » السلوك ، كى يعبر بالاتجاه — فى مجال انتشاره — صوب أقصى موضوعية ممكنة ، عن الموضوعية التى اعتنقها أو تمحصها النزوع الذاتى ، وبذلك تقوم الوحدة التكاملية للإنسان .

والآن يزداد هذا الجسر التعبيرى وضوحاً ، وتترامى أبعاده ، بعد أن انتهينا من المفهوم الإنسانى للوجود ، ومن المفهوم الإنسانى للمطلق ، الذى هو معنى الوجود بالاطلاق .

فمعنى الوجود المطلق هو سر الوحدة التكاملية بين كل مستويات الوجود ، بتعبيرها كلها عن واحدته المثلثة ، مهما تباينت الموجودات فى مظاهرها .

وسائر الكائنات تعبر عنه بوجودها نفسه حيث هى — أى فى مستواها ومجال انتشارها — دون أن تعنى هذا .

أما الإنسان فيستطيع أن يعنى بإدراكه الموضوعى هذه الوحدة

التكاملية للوجود بجميع مستوياته ، بما في ذلك وجوده من حيث هو إنسان يتمثل الوجود في مستويات وجوده الخاص ، ومستويات إدراكه لذاته وللوجود .

وهو - من حيث هو إنسان - يحقق إنسانيته - أى تموضع سلوكه - وحدة تكاملية في وجوده ، نقابل الوحدة التكاملية الكبرى في الوجود إجمالاً . فتقابل التعبيرية الانسانية والتعبيرية الكونية . ويكون الانسان بهذه التعبيرية الانسانية متناغماً مع الوجود كله ، واعياً بهذا التناغم ، عارفاً قدره .

وفي هذا الوعي لجمعية وجود المعنى المطلق للوجود الموضوعى المطلق يجد الانسان أقصى فهم لنفسه وللوجود معاً ، لأنهما واحد بهذا الفهم لا تباين فيه ولا صراع .

وهذه أيضاً أقصى غبطة متاحة للانسان ، وهى الجزاء الأوفى والغاية التصوى لتعبيرته الموضوعية ، بحيث يهون عليه كل ما يجد في سبيلها ، وهو شوط بلا إنتهاء ، لأنه صيرورة محض واتجاه محض ، نحو مالا يتحقق تمامه أبداً ، ولكن لا مفصرف للانسان عن السعى إليه بكل جهده ، بما هو إنسان عالمه الحق عالم المعانى ، ووجوده هو أقصى تعبير عن معنى المعانى ، وهو الموضوعى المطلق . وإنسانية

الانسان رهن بطلب التعبير عن الموضوعية المطلقة في كل ما يفعل ،
تلك الموضوعية المطلقة التي هي معنى المعانى الذى يشير إليه ويعبر
عنه معنى كل موجود أيا كان .

ومن وعى ذلك فهو إنسان، ومن لم يكن له به وعى فهو مسخ ،
يجمع في بشريته بين مستويين بينهما هوة لا يعبرها جسر ، ولا وحدة
تكاملية فيه . وتعبير كل مستوى فيه عن الوجود بالاطلاق تعبير
غير مصحوب بوعى ، كتعبير الجماد والنبات والحيوان الأعجم :
أداة معبرة ، دون وعى بالتعبير أو قصد للتعبير .

وكيفما يعى المرء وجود المعنى المطلق ، وتعبير كل الموجودات
عنه ، يعى قيمته الحقيقية ، ويكون حرصه على هذا الوعى العالى لأنه
مناط هذه القيمة وسندها الأعلى .

فالقائمة — كل قيمة — قياس جزئى إلى كلى مفارق يكون
معياراً له . فالوجود المفارق المطلق هو القيمة للطلقة أيضاً ، التى
يقاس إليها كل ما دونها . ولا يقاس المطلق بشيء ، لأنه المفارق
بالاطلاق ، ولا تقييم له بالتالى ، وهو أصل كل تقييم ومصدر كل
قيمة . هو المنتهى ، وليس كمثل شيء . « ذات » هو ، ولكن
لا كسائر الذات ، كلية كانت أو جزئية . حيث كل موجود
موضوعى فهو ذات .

فانقيمة القصوى لانسانية الانسان إذن مستمدة من الاتجاه
التعبيري إلى الوجود المطلق، بكل ما يستطيعه من وعى وقصد .
ففي هذا الاتجاه الواعي منتهى فهمه ، ومنتهى غيبطته ، ومنتهى
قيمة إنسانيته ، والمخرج الوحيد له من مأزق وجوده الطبيعي .
وكل قيمة دون هذا تهبط بصاحبها إنسانياً .
والمرء حيث يضع نفسه .
وامسراً وما اختار

هذه الفلسفة

إشارة إلى هذا « التعبير » الشامل المتفاوت المستويات عن معنى الوجود المطلق المفارق ، وإلى أن التعبير الواعي عنه هو لباب وقوام إنسانية الإنسان ، أطلقت على رؤيتي الفلسفية هذه اسم « الفلسفة التعبيرية » أو « المذهب التعبيري في الفلسفة » .

وقد نشرت من قبل صياغة أخرى لها - من زاوية مختلفة - في كتاب صدر سنة ١٩٧٢ - في سلسلة الإلهيات - بعنوان « الله والإنسان والقيمة » - وناشره هو مكتبة « عالم الكتب » .

.....

وسلاماً أيتها القارىء...

سبتمبر سنة ١٩٧٥

نظمى لوقا

أعمال فلسفية أخرى للمؤلف

- ١ — الله والشيطان ١٩٣٥
- ٢ — الله في نظر الناس وكما أراه ١٩٣٧
- ٣ — المساواة ١٩٣٨
- ٤ — الحرية : معنى الإنسان ١٩٤٠
- ٥ — التفرد معنى الفن ١٩٤٥
- ٦ — الله أساس المعرفة والأخلاق ١٩٤٥
- ٧ — الحقيقة عند فلاسفة المسلمين ١٩٤٨
- ٨ — دفاع عن العقل (مشكلة اليقين) ١٩٤٨
- ٩ — الحقيقة (لاسيما عند ديكرت واسبينوزا) ١٩٥٢
- ١٠ — الله والإنسان والقيمة ١٩٧٢

Bibliotheca Alexandrina



0412977

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاطوغلى)
تليفون : ٢٢٠٧٩

To: www.al-mostafa.com