

وزارة الثقافة

المؤسسة الصحفية

للتأليف والترجمة

بعض مكالات الفلسفة

مقدمة

مراجعة : الدكتور زكي نجيب محمد

ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنطي

بعض مشكلات الفلسفة

تأليف وليام هيمس

ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنطي

مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود

وزارة الثقافة والآثار القومى

المؤسسة المصرية العامة

للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة لكتاب :-

SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY

By

WILLIAM JAMES

محتويات الكتاب

الصفحة

مقامة المترجم ٧

الفصل الأول : الفلسفة وقادها ١٣ - ٣٢

الفلسفة وأولئك الذين يكتبونها ... ما تعنيه الفلسفة ... قيمة الفلسفة ... أعداء الفلسفة واعتراضاتهم ... الاعتراض القائل بأن الفلسفة ليست عملية ... هذا الاعتراض في ضوء التاريخ ... الفلسفة هي تفكير الإنسان ... أصل وسائل الإنسان الحالية في التفكير ... العلم فلسفة متخصصة ... الفلسفة هي ما تبقى من مشكلات لم يجد لها العلم حلًا ... لا حاجة بالفلسفة إلى القطعية ... وليس الفلسفة منفكة عن الواقع ... الفلسفة ميتافيزيقاً .

الفصل الثاني مشكلات الميتافيزيقا

نماذج من المشكلات الميتافيزيقية ... تعريف الميتافيزيقا ... طبيعة المشكلات الميتافيزيقية ... المذهب العقلى والمذهب التجربى فى الميتافيزيقا ...

الفصل الثالث : مشكلة الوجود ٤١ - ٤٧

شوينهاور وأصل المشكلة ... طرائق متنوعة فى دراسة المشكلة ... طرائق العقلين والتجربيين ... نفس كمية الوجود يجب أن يستجد فيها الجميع ... البقاء يعني الخلق .

الفصل الرابع : المدرك الحسى والتصور ٤٩ - ٦٩

أهمية التصورات

ما بينهما من اختلاف ... النظام التصوري ... المعرفة التصورية وجهة النظر التجريبية ... مضمون

الصفحة

التصورات ووظيفتها ... القاعدة البرجماطية ... أمثلة
على ذلك ... أصل التصورات هو نفعها ... الاستخدام
النظري للتصورات ... في العلوم الأولية ... وفي علم
الطبيعة أيضاً ... التصورات تأتي بقيم جديدة
... الخلاصة .

الفصل الخامس : المدرك الحسي والتصور سوء استعمال التصورات

المذهب العقل ... نفائض الترجمة التصورية ...
الإحساس لا يقهر ... لم كانت التصورات قاصرة ؟ ...
أصل النزعة العقلية ... القصور في النزعة العقلية ...
أمثلة من الألغاز التي تقدمها الترجمة التصورية ...
 موقف الفلسفه من المصاعب الجدلية ... الشكاك وهيجيل
... رأى « برادل » في المدرك الحسي والتصور ... نقد
« برادل » ... ملخص .

الفصل السادس : المدرك الحسي والتصور لسواح

امكان الابتكار ... الأنظمة التصورية مناطق متميزة
من الحقيقة الواقعية ... التمايل الذاتي للموضوعات
الفكرية ... التصورات والمدركات الحسية متحدة ...
اعتراض ورد عليه .

الفصل السابع : الواحد والكثرة

التجددية ضد الواحدية ... أنواع الواحدية ...
الواحدية الصوفية ... واحدية الجوهر ... نقد الجوهر
... التحليل البرجماطي للوحدةانية ... أنواع الوحدانية
... الوحدة بالتسلسل ... وحدة الغرض والمعنى ...
وحدة الأصل ... الخلاصة .

الفصل الثامن : الواحد والكثرة قيم ونقائص

النظرية الواحدية ... قيمة الوحدانية المطلقة ...

الصفحة

النظرية التعددية ... نقاوتها ... مزايدها ... الوحدانية
والتجددية والابتكار .

الفصل التاسع : مشكلة الجدة ١٢٥ - ١٣٠

الجدة في الأدراك الحسية ... العلم والجدة ...
التجربة الشخصية والجدة ... الجدة واللامتناهي ...

الفصل العاشر : الجدة واللامتناهي ١٣١ - ١٣٩

وجهة النظر التصورية

نظيرية التقاطع ... نظيرية الاستمرار ... نقاوتها
« زينون » نقاوتها « كنط » ... غموض بيان « كنط » عن
المشكلة ... حل « رينوفيليه » ... هذا الحال يحدد الجدة ...

الفصل الحادى عشر : الجدة واللامتناهي ١٤١ - ١٥٨

وجهة النظر الحسية

اللامتناهي في صورة كائنات قائمة ... تعريفه
البرجماتي ... اللامتناهي النامي ... يجب اعتبار
اللامتناهي النامي متقطعا ... اعتراضات ... متصل
العدد ... اللامتناهي الجديد ... اللامتناهي الجديد
متناقض ... الأعداد المبعد المتناهي ... فوائدها وعيوبها
... حل « رسول » لتقاوتها « زينون » ... نقد هذا
الحل ... التحول التصوري للتجربة الحسية يجعل
اللامتناهي مشكلة ... هذا التحول يترك مشكلة الجدة
حيث كانت .

الفصل الثاني عشر : الجدة والعالية ١٥٩ - ١٧٣

وجهة النظر التصورية

مبدأ العالية ... دراسة « أرسسطو » للعلية ...
الاسكولاستيكية والعلة الفاعلية ... الاتفاقية ...
« ليبنيز » ... « هيوم » ... نقد « هيوم » ... الوضعية
... النظرية الاستنباطية في العالية ... تلخيص ونتائج.

الصفحة

الفصل الثالث عشر : الجدة والعلية ١٧٥ - ١٨٣

وجهة النظر الحسية

النقائص في وجهة النظر الحسية لا تؤيد الشك ...
التجربة الحسية للعلية ... في التجربة الحسية تجتمع
العلية الغائية والعلية الفاعلية ... وتنشأ ابتكارات
العلية الحسية تضم مشكلة ... وهي مشكلة العلاقة
بين الذهن والمخ ... نتائج .

ملاحق : ١٨٥ - ١٩٤

الإياب وحق الاعتقاد ... كيف تتصرف مع الاحتمالات
... عالم متعدد أو متحسن .

مقدمة المترجم

وليم چيمس

نشاطه الفكري من مؤلفاته

عالم من علماء النفس وفيلسوف ، ولد سنة ١٨٤٢ ومات سنة ١٩١٠ .

وهو رائد الفلسفة البرجماتية ^(١) . نشأ في بيئة مثقفة ، فكان والده يتنمى إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم حالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا في مستهل نشأتها . فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان في الحياة العملية ، يعتزون بفرديتهم اعتراضا لا يفوقه حد ، يقدسون الكرامة وييثرون معانى الاباء والشهامة في تفوس أبنائهم .

وكثيرا ما عانى « وليم چيمس » الاضطراب في تعليمه وثقافته ، وذلك لتنقل أسرته بين أمريكا والقارة الأوروبية مراتا عديدة . ومع ذلك فقد اجتمعت له ثقافة واسعة محيطة بفضل مجده في القراءة وشغفه بالبحث . وقد التقت في شخصيته خصال الفنان وصفات العالم وروح التقى المتدين ، وانصهرت جميعها في بوتقة فكره ، فتمخض عنها فيلسوف عميق النظرة ، جديد الفكرة .

وفي سنة ١٨٧٣ عين « وليم چيمس » مدرسا للفسيولوجيا بجامعة

(١) راجع تفاصيل حياة « وليم چيمس » وفلسفته في كتاب : وليم چيمس – للدكتور محمد فتحي الشنطي .

« هارفارد » ، وظل يحاضر في طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متوجهاً إلى تعمق أسرار النفس وكشف حجبها والوقوف على طاقاتها وأمكانياتها . ولذلك سرعان ما انصرف إلى علم النفس ، ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي . وعلى يدي « وليم جيمس » لم يعد علم النفس علماً فلسفياً أو علم الفلسفة العقلية بل غداً علماً تجريبياً .

وفي سنة ١٨٧٨ تزوج « وليم جيمس » فبدأت في حياته مرحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة القلق والارتحال الأولى ، وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخم صدر سنة ١٨٩١ في مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً في ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره في دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعرف البيولوجية والفيسيولوجية ، ووجهه فيه العناية في ميدان علم النفس بالوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أداتين نستعين بهما في نضالنا في الحياة . ودافع « جيمس » في دراسته النفسية عن ارادة الإنسان الحرة .

وحين أتم « جيمس » كتابه في علم النفس بدا وكان اهتمامه قد فتر في هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ عملاً تجريبياً لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية فقد سئم العمل في العمل ، وأحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكان « جيمس » قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً ضامراً نحيلأ أمام مشكلات الفلسفة والدين .

وما لبث تأملاً أنه اتجهت إلى طبيعة الله وجوده ، وخلود النفس وحرية الارادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد

والانطلاق . وذلك لأنه كان ميلاً إلى التأمل العملي بعيداً عن الخوض في المناقشات الجدلية .

فحين استهل تأملاً في الله ، اتجه اتجاهها مباشرةً إلى التجربة الدينية يستطيع فيها طبيعة الخالق ، ينم وجهه نحو البحث النفسي ليعرف معنى الخلود بعد الموت .. وإلى ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة ، وليدحض النزعة الحتمية .

كان «چيمس» باحثاً منقباً في هذه المبادئ جميماً ، يسير في مسالك وعرة تحف بها الأشواك . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه . ولكن وجود الله تسجله التجربة الدينية . فالله هو المنقذ في المساطل ، وهو الذي يفرج عنا في الأزمات . والحرية تراخ في ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعيّن تعيناً لا مفر منه بالماضي والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقد التاريخ من الهبوط إلى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراء «چيمس» هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت فيما بعد في مؤلفات هامة : «ارادة الاعتقاد» وقد ظهرت سنة ١٧٩٧ . و «خلود النفس» سنة ١٨٩٨ . و «أحاديث إلى المعلمين في علم النفس والي الطلاب في المثل العليا للحياة» سنة ١٨٩٩ . و «تنوع التجربة الدينية» وقد صدر سنة ١٩٠٢ . ويلوح أن هذه الفترة ، كانت فترة دينية في حياة «چيمس» الفكرية . فكانت دراساته فيها تتصل من قرب أو من بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية .

ويعد كتابه «تنوع التجربة الدينية» غوصاً إلى أعماق الحياة الباطنية وكشفاً لحجبها ، وتخلیصاً للناس من ذلك العبء الثقيل الجاثم على أنفاسهم ، أعني عباء العقائد الدينية المتحجرة ، واطلاقاً لهم من أسر

هذا النطاق الضيق المحصور الى ميدان واسع فسيح فيه خلاصهم .. فليس ثمة مجال تتعزل فيه النفوس بعضها عن البعض الآخر من مجال الدين الغارق في اللفظية المترنحة في الشكلية . وليس ثمة ميدان تغلق على الناس فيه أبواب الفهم فيسىء بعضهم الظن بالبعض الآخر ، من ذلك الجو الخالق الذى يكتنفهم في معممة الجدل الدينى العقيم ^(١) . ان هذه الحواجز التى تفرض على الناس تجعلنا نظر أسى وحسرة : وقد كان « چيمس » أول من نجح في هدم هذه الحواجز . واتجه اتجاهها مباشرة الى صميم التجربة الدينية في عمقها وصفائها .

وقد كان له في هذا المضمار أثر بالغ في مجتمع مزقته الكراهية وأوغر صدور أبنائه بالحقد تعدد الأديان والاختلاف المذهب . وحسب « چيمس » أنه كان داعية الى التعاون التبادل ، وكان رسولا الى المحبة الخالصة والتعاطف بين الناس . وكان مناديا بالاخاء والاخلاص والتوادد رغم اختلاف الأديان وتبادر العقائد .

وفى كتابه عن « البرجماتية » عرض واضح لمنهج جديد في التفكير والعمل مستند الى التجربة الأصلية التى حمل لواءها « چيمس » متأثرا بأستاذه فى الطبيعيات « أجاسيز » ، وقد ضمته كتابه « التجربة الأصلية » . فالبرجماتية تتواتى أن تدخل فى الفلسفه المنهج العلمي التجربى الذى انعقد له لواء النصر وثبتت صحته وتحقق فاعليته فى كثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقيق الفعلى الواقعى لكل فكرة أو نظرية .

(١) ليس فى هذا حملة على الدين فى نقااته وصفاته ، فچيمس أول من يؤمن بالدين ايمانا نقيا . بيد أنه يضيق ذرعا بالجدل اللغظى الذى تتحشى به خطب الوعاظ وتحفل به كتب المبشرين فى مختلف مذاهب المسيحية .

والبرجماتية لا تعنى الا بتوضيع المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها جميرا الى مضمونها الواقعية ، ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً . فليس غريباً اذن أن يصل النهج البرجماتي ب أصحابه الى تائج مختلفة غاية الاختلاف .

لقد كان « جيمس » قلباً نابضاً في أعماق الفلسفة الأمريكية المعاصرة . وفي سنة ١٩٠٧ ، ألقى آخر محاضراته في الفلسفة في جامعة « هارفارد » . وفي ربيع العام نفسه ذهب الى جامعة كولومبيا في نيويورك ليلقى محاضراته عن البرجماتية . وكانها رسول جديد ، قد هبّط المدينة ، فقد تزاحم الناس بالمناكر لرؤيته والاستماع اليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم في كل مكان حل به ، وكان لهذه الزيارة وقع جميل في نفسه .

وقد كان أمله أن يصل الى رأى حر في جميع المشكلات الفلسفية التي طالما أضجرته وأورقته . وقد بدأ تنفيذ هذا المشروع في الفصول التي جمعت بعد وفاته في هذا الكتاب الذي نهضنا بترجمته : بعض مشكلات الفلسفة . ولكن القدر عاجله قبل أن يتحقق حلمه . وفي هذا الكتاب نظراته الفلسفية وقد اكتمل لها النضج وتحققت الاشراق .

محمد فتحي الشنطي

القاهرة — نوفمبر ١٩٦٢

الفصل الأول

الفلسفة ونقداً لها

يرجع الفضل في تقدم المجتمع إلى تفاوت أفراده فيما بينهم في مختلف ميادين الحياة ، وارتفاع أقدار بعضهم عن المتوسط الانساني المأمول ، حتى أن ما يتمثل فيهم من أصالة كثيراً ما يجذب اليهم الأنظار وكثيراً ما يبدو فيه النفع لقومهم بحيث ينزلونهم منزلة القيادة ، فيصبحون بناءً مثل علياً جديدة ؛ يعطّلهم الغير أو يرمقونهم بنظرة اعجاب .

الفلسفة وأولئك الذين يكتبونها

وعلى ما هنالك من تنوع في هذا المضمار ، يتمحض كل جيل عن أفراد يعنون عنایة فدّة بالنظر . هؤلاء الأفراد يجدون مادة للحيرة والعجب فيما لا يجد غيرهم . ويستكرون خيالهم تسسیرات يؤلف بينها . وهم يخزنون تعاليم زمانهم ، وينطلقون بال بشائر والنذر ، وينظر إليهم الناس نظرتهم إلى حكماء .

والمعنى اللغوي للفلسفة هو محبة الحكمة ، وهي عمل هذه الطبقة من المفكرين . ذلك العمل الذي ينظر إليه الغير نظرة مؤثثة الاعجاب حتى من جانب أولئك الذين لا يفهمون هؤلاء المفكرين ، أو لا يعتقدون في صحة ما يذيعون من آراء .

ما تعنيه الفلسفة

ومن ثمّ تندو الفلسفة تراثاً للجنس البشري ، وتنتظم في مجموعها

حشدا هائلا من التعاليم . وإذا أخذنا الفلسفة بهذا المعنى لم يعد ثمة مبرر لخروج العلوم الخاصة كالكيمياء أو الفلك من دائرةها . على أن عامة المفكرين قد أجمعوا على تنحية العلوم الخاصة ، لأسباب يتعيّن علينا شرحها ، وما يبقى بعد ذلك فهو صالح لكي يدرس تحت اسم الفلسفة ويقوم على تدرисه كل انسان اتسعت آفاق اهتماماته .

ولو كان هذا الكتاب الذي أضعه بين أيدي القراء كتاباً مدرسيّاً ألمانياً ، ليادرت بتزويد القارئ بتعريف المجرد للموضوع ، الذي تمّ لى تحديد مجاله بعد تعرّضي به . ثم شرعت في بسط « التصور والتقييم » و « المشكلة والمنهج » ^(١) . ولكن لما كان ذلك لا يستسيغ فهمه المبتدئون ، وهو غير ضروري بعد قراءة الكتاب ، فإن توخي الاختصار يقتضينا أن نهمل هذا الفصل ب تماماً ، وإن كان مفيدة للقراء المبتدئين كجمل لا يليه من فصول .

ومع ذلك فسأتمهل لحظة أمام مسألة التعريف هذه . فلقد غداً اسم الفلسفة بعد أن انحصر مجالها نتيجة لتنحية العلوم الخاصة ، أدلةً على أفكار لها نطاق عام فحسب . فأصبحت المبادئ التي تفسر الأشياء جميعاً دون ما استثناء ، والعناصر المشتركة بين الآلهة والبشر والحيوانات والأحجار ، وأول تسائل عن بداية الكون وآخر استفسار عن نهايته ، وشروط معرفة الأشياء كلها ، وأعم قواعد الفعل الإنساني . أصبحت هذه المسائل تزدادنا بالمشكلات التي توصف بأنها مشكلات فلسفية على الحقيقة . والقىلسوف هو الشخص الذي في جعبته الكثير ليقوله بصدقها .

(١) وردت هذه العبارات بالألمانية في الأصل الانجليزي . «المترجم»

ويرد تعريف الفلسفة في الكتب المدرسية عادة على النحو التالي :

« معرفة الأشياء في عمومها بعلتها البعيدة ، بقدر ما يستطيع العقل الطبيعي أن يصل إلى مثل هذه المعرفة ». ويعنى هذا أن الفلسفة يجب أن تهدف إلى تفسير العالم تفسيراً إجمالياً لا إلى وصف تفاصيله . ومن هنا تكون النظرة إلى شيء ما نظرة فلسفية بقدر ما يتحقق فيها من اتساع الأفق ومن الارتباط بوجهات نظر أخرى ، وبقدر استنادها إلى مبادئ بعيدة شاملة لا إلى مبادئ قريبة أو بسيطة . إن كل نظرة محيطة للعالم فهي فلسفية بهذا المعنى ، حتى لو كانت نظرة مبهمة . إنها موقف فكري تجاه الحياة . ولقد أدى الأستاذ « ديوى » (٢) بوصف رائع لتكوين جميع الفلسفات القائمة في عصرنا حين قال : إن الفلسفة أخرى أن تكون تعبيراً عن موقف معين ، عن غرض معين وعن مزاج معين متصل بالعقل والارادة ، منها بنظام نستطيع ضبط حدوده ضبطاً واضحاً (٣) .

(٢) چون دیوی John Dewey (١٨٥٩ - ١٩٥٢) - أشهر فيلسوف أمريكي معاصر ، علم من أعلام البرجاطية ، يؤمن بالديموقراطية ويعتز بها في الإنسان من طاقة وفاعلية . له نشاط زاخر في مختلف الميدانين الفكريين : في المدرسة والميتافيزيقا وعلم النفس وعلم الجمال والدين والسياسة والأخلاق والتربية . ويعد بحق ثقة وحجة في كل ميدان من هذه الميدانين . ومن أهم كتبه - على سبيل المثال لا الحصر - كيف فكر (١٩١٠) ، «الديمقراطية والتربية» (١٩١٦) ، «بناء الفلسفة من جديد» (١٩٢٠) ، « التجربة الطبيعية» (١٩٢٥) ، «البحث عن اليقين» (١٩٢٩) ، «الفن التجربة» (١٩٣٣) .

اربع إلى :

M.H. Thomas : A Bibliography of John Dewey, 1852-1939.

T. Ratner : The Philosophy of John Dewey, 1940.

« المترجم »

(٣) قارن مادة الفلسفة في قاموس «بالدوين» الفلسفة وعلم النفس .

Baldwin; Dictionary of Philosophy and Psychology, (P. 6-1).

قيمة الفلسفة

ان معرفة المواقف الرئيسية المتنافسة ازاء الحياة ، كما نمت وتطورت في سياق تاريخ الجنس البشري ، والوقوف على الأسباب التي يستند إليها كل موقف منها . كل هذا يجب أن يعد جزءاً جوهرياً من التربية الحرة . وقد تعدد الفلسفة في معنى من معانيها ، اسماً جاماً لروح التربية تعبّر عنه كلمة المعهد أو الكلية في أمريكا .

وفي النسخة دراسة الأشياء بطريقة متزمته جافة أو بطريقة فلسفية . ففي مدرسة فنية صناعية يمكن أن يصل المرء إلى أن يكون آلة من المرتبة الأولى في أداء عمل معين ، ولكنه يفقد دماثة الطبع التي تنم عنها الكلمة الثقافية الحرة . وقد يظلّ فظاً منكباً على موضوع واحد ضيق الحدود ، عاجزاً عن افتراض شيء آخر مختلف تماماً ، مقتراً إلى الخيال ، مختيناً ، بعيداً عن البيئة العقلية .

ان الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو ، وهي قادرة بذلك على أن تخيل كل شيء مختلفاً عما هو عليه . فهي ترى المؤلف كما لو كان غريباً والغريب كما لو كان مألفاً . و تستطيع أن ترقى بالأشياء إلى أعلى و تهبط بها إلى أسفل . ان الفلسفة تحيط بكل موضوع وهي توقدنا من سباتنا القطعي^(٤) وتقوّض من آرائنا المطبوعة . ولو رجعنا

(٤) «سباتنا القطعي» ترجمة عبارة Dogmatic Slumber ومعناها الاستسلام لآراء انتقلت علينا عن السلف ، فلم نعبأ بالبحث فيها وتحليلها . ويجمل بنا هنا أن نفسر الكلمة «قطعية» Dogmatism فقد كانت تطلق في الأصل على كل فلسفة تتثبت بحقائق موضوعية للأشياء ، وعلى ذلك كانت على نقض الشكية عند اليونان Scepticism . وفي العصور الوسطى كانت تدل على عقائد الكنيسة الصارمة التي لا بد من التسليم بها دون التفكير فيها أو مناقشتها . وقد غالباً هذا الاصطلاح عند الفيلسوف الألماني «كانت» دالاً على القضايا الميتافيزيقية =

إلى التاريخ لرأينا أن الفلسفة كانت على الدوام مرتعًا خصباً لأربعة اهتمامات إنسانية مختلفة : العلم والشعر والدين والمنطق .

وقد بحثت الفلسفة بالاستدلال الشاق عن تائج لها قيمتها العاطفية . فالاحتراك بالفلسفة وادراك نفوذها يعود بالخير على طالب العلوم والأداب معاً . فالفلسفة بشعراً تناجي الأذهان الأدبية ، ولكن منطقها يقوم عودها ويداوي طرانتها . والفلسفة بمنطقها تناجي الأذهان العلمية ولكنها تعيشها ب مجالاتها الأخرى ، وتنقذها من الآلية الفنية العاجزة الجفاف . وعلى ذلك فطلاب الأداب والعلوم ينبغي أن يتمسوا عند الفلسفة روحًا متعملاً بالحياة ، وهواء طليقاً وأساساً عقلياً أصيلاً .

« أئمة فلسفة فيك أيتها الراعي ? » : — هذا السؤال الذي ألقاه « تشنستون » ، هو السؤال الذي ينبغي أن يلقيه كل إنسان على الآخر . فالإنسان بدون فلسفة فيه يغدو أبؤس الناس وأشقاهم في المجتمع . لم أذكر فيما ذكرت شيئاً مما يمكن أن ندعوه التمرّس بالدراسات

= التي انتهى إليها أصحابها دون نقد عقلٍ سابقٍ تستند إليه . وبذلك غدت «النقدية الكنطية» عدواً لدوداً «للقطعية» ، وجرت مثلاً عبارة «كنط» في كتابة «المقدمات» : «لقد أيقظني هيوم من سباتي القطبي إذ نبهني لقيمة التجربة وضرورة النقد» . وينذكر «داجوبورت رونز» في قاموسه الفلسفى أن «القطعية» تدل في أيامنا هذه على التسلیم بمبادئ عامة والتثبت بها مع اغفال صلتها بالتجربة .

ارجع في ذلك إلى ص ٢٣٥ - ٢٣٦ من :

A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. (Paris 1930).

Dagobert Runes : Dictionary of Philosophy.

(N.Y. 1942)

، المترجم

الفلسفية كما تمرّس بالرياضيات البدنية^(٥) . فثمة قوة فكرية خالصة نجنيها من تعريف أعلى تصورات الفيلسوف وأشدّها تجريداً ، ومن التمييز بين التصورات .

أعداء الفلسفة واعتراضاتهم

وبرغم المزايا التي عدّناها فإن لدراسة الفلسفة أعداء يررعوا في تنظيم صفوفهم ، وهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا في أيامنا هذه . والمسئول عن ذلك إلى حد ما ، ما حققه العلم من انتصارات حاسمة ، وما يلوح في تأثير الفلسفه من تميّز ، هذا اذا ضربنا صفحها عن فظاظة عقل الإنسان المركوزة فيه ، والتي تجعله يولع ولعاً خبيثاً لأن يلوّك كلمات طويلة المقاطع ومجرّدات . فان «الرطانات الاسكولاستيكية» و «جدليات العصور الوسطى» ترادف عند كثير من الناس كلمة فلسفة .

وقد قورن الفيلسوف في تأملاته الغامضة المفتقرة إلى اليقين في أعماق طبيعة الأشياء وعللها : «برجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قبة سوداء لا وجود لها هناك» ، وقد وصف عمله بأنه : «اساءة استخدام مقصودة لصطلاحات ابتكرها الإنسان خصيصاً لهذا الغرض»^(٦) .

وقد يكون هذا العداء للفلسفة معقولاً ، ولكن بدرجة محدودة جداً . وفيما يلي سأتناول بعض الاعتراضات الجارية على التعاقب ، اذ في الإجابة عليها طريقة ملائمة للنفاذ إلى لبّ موضوعنا .

(٥) في الأصل The gymnastic use of Philosophic study

«المترجم»

(٦) وردت هذه العبارة بالألمانية في سياق الأصل الانجليزي . «المترجم»

الاعتراض القائل بأن الفلسفة ليست عملية

الاعتراض الأول : بينما يحقق العلم تقدما مطردا ; ويفضى الى تطبيقات ذات نفع بالغ ، لم تسجل الفلسفة تقدما ما ، وليس لها تطبيقات عملية .

الرد عليه : هذا الاعتراض لا يقوم على أساس عادل . ذلك لأن العلوم ذاتها فروع من شجرة الفلسفة . وبقدر ما نجح على الأسئلة اجابة دقيقة ، يقدر ما تعتبر هذه الاجابات اجابات علمية . وإن ما يطلق عليه الناس اليوم «فلسفة» ، هو ما بقى من أسئلة ظلت دون ما اجابة . وفي هذه اللحظة نرى علمين ، هما علم النفس وعلم الحياة ، ينفصلان عن جذع الأم ويستقلان ويتحذدان لهما جذورا مستقلة تجعل لكل منهما اختصاصه . إن الفلسفة أعم ، فهي لا تستطيع — كقاعدة — أن تتبع التفاصيل المحتشدة في أي علم من العلوم الخاصة .

هذا الاعتراض في ضوء التاريخ

ونظرة الى الوراء تلقيناها على تطور الفلسفة تعينا هنا . فال فلاسفة الأوائل في كل بلد من البلاد كانوا حكماء يحملون دوائر معارف في عقولهم وهم عشاق للحكمة ، ويكون لهم أحيانا اهتمام أخلاقي أو ديني يغلب على نظرهم للأشياء ، وأحيانا لا يكون لهم هذا الاهتمام .

كانوا مجرد أناس يتطلعون الى ما وراء الحاجات العملية المباشرة ، ولم يكن اختصاصهم منصبا على مشاكل جزئية قدر ما هو منصب على المشكلات العامة ، ولقد كان للصين وفارس والهند مثل هؤلاء الحكماء بيد أن حكماء اليونان هم الحكماء الوحيدين الذين كان لهم تفوذهם ، الى عهد قريب جدا على مجرى الفكر الغربي . لقد دامت الفلسفة اليونانية

الأولى حوالي مائتى وخمسين عاما على التقريب أى منذ سنة ٦٠٠ ق . م إلى ما بعدها ، وكان طاليس وهو قليطس وفيثاغورس وديموقريطس رياضيين ورجال دين وساينة ، وعلماء فلك وطبيعة ، فقد كان العلم — على حاله في زمانهم — في متناول أيديهم . وقد واصل أفلاطون وأرسطو السير على الدرب ، ووسع كبار فلاسفة العصور الوسطى نطاق هذه الدراسات في مجال التطبيق . فإذا اتجهنا إلى القديس « توماس الأكوني » في كتابه « المجمع » ، وقد كتب في القرن الثالث عشر ، وجدنا آراء تكاد تحيط بكل شيء ، تهبط من الله إلى المادة مارة في طريقها بالملائكة والبشر والشياطين . وتتوالى المسائل في هذا الكتاب ليأخذ كل منها نصيه من الدراسة ، فتشمل العلاقات التي تكاد تربط بين الأشياء جميعاً أحدها والأخر ، بين الخالق ومخلوقاته ، والعارف والمعرف ، والجواهر والصور ، والعقل والبدن ، والاثم والخلاص . فشمة في هذا الكتاب لاهوت ، وعلم نفس ، ومذهب للواجبات والأخلاق ، في جميع تفاصيله ، بينما يستقيم للطبيعة والمنطق مبادئهما الكلية .

والانطباع الذي تخلفه قراءة هذا الكتاب في قارئه ، هو أن ثمة منابع عقلية أعلى من الإنسان . والحق أن منهج القديس توماس في تناوله للواقع ، أو ما افترض أنه الواقع في كليته ، يختلف عن المنهج الذي تألفه . فهو يقيس كل شيء ويرهن عليه ، أما من مبادئه عقلية ثابتة أو من الكتاب المقدس . تأخذ مثلاً على ذلك أنه فسر صفات الأشياء وما يعتريها من تغيرات بمبدأين هما مبدأ الصورة ومبدأ الهيولي كما علمنا أرسطو . فالهيولي عنصر كمّي قابل للتعدد منفعل ، والصورة مبدأً كيّفي موحد محدد فعال . وكل نشاط له نهاية ، والأشياء لا يؤثر بعضها في البعض

الآخر الا حين يتم بينها احتكاك . وأنواع الأشياء وأجناسها محددة العدد واختلافاتها منفصلة ^(٧) .

ومع بداية القرن السابع عشر سُئم الناس المذاهب الأولية التي جرى عليها المدرسيون . وقضت أبحاث «سوارز» ^(٨) على قيمة هذه المذاهب . ييد أن فلسفة ديكارت الجديدة التي خلعت تعاليم المدرسيين عن عرشه ، واتشرت في أوروبا انتشار النصار المتأججة ، ظلت محفوظة بالطبع الأنسيكلوبيدي . فنحن في أيامنا هذه نذكر «ديكارت» على أنه فيلسوف الميتافيزيقا الذي قال : «أنا أفكّر إذن فأنا موجود» ، والذي فصل الفكر عن المادة باعتبارهما جوهرين متعارضين ، والذي أملتنا برهان

(٧) يزودنا «ريکابي» Rikaby . في كتابه : الميتافيزيقا العامة .

General Metaphysics (Longmans, Green & Co.)
بتفسير شعبي للدراسات الجوهرية في فلسفة القديس توماس الطبيعيه .
ويذهب توماس هاربر Th. J. Harper في كتابه : ميتافيزيقا المدرسة
Metaphysics of School - إلى أدق التفاصيل .

(٨) فرانشيسوكوسوارز Francisco Suarez (١٥٤٨ - ١٦١٧) . وتقوم فلسفته على أساس أرسطية مسيحية . وقد عرض مذهبه في كتابه «مجادلات فلسفية» Disputationes Metaphysicae ، فكان كتاباً جاماً لرأيه في الميتافيزيقا والنفس والمعرفة والوجود واللاهوت

ويذهب «سوارز» إلى أن اللاهوت لا يعد جزءاً من الفلسفة ، بل هو علم أسمى يستمد مبادئه من الوحي الإلهي . والأنسان في نظره مخلوق حر مسئول بما يصدر عنه من أفعال بمحض اختياره . ويكون الإنسان على احاطة بالمبادئ الأساسية من القانون الإلهي حين يحسن استخدام عقله . وعلى ذلك فالقانون الإلهي يغدو - بعد معرفة الإنسان له على هذا النحو - قانوناً طبيعياً للأخلاق ، والأخلاق عند «سوارز» تزود التعاليم المسيحية الأخلاقية بأساس عقلي .

راجع تفصيل ذلك في ص ٣٠٢ - ٣٠٣ من

Runes : The Dictionary of Philosophy, (N.Y. 1942).

، المترجم

محدود عن وجود الله . ولكن معاصريه ظنوا به أكثر من ظتنااليوم بحسبت
سبنسر الذى نعده الباحث التطوري الكونى الذى فسر باعادة توزيع المادة
والحركة وقوانين التصادم ، حركات الأفلاك الدائيرية ، دورة الدم ،
وانكسار الضوء ، وجهاز البصر ، والفعل العصبى ، وانفعالات النفس ،
والصلة بين الذهن والبدن .

وقد مات ديكارت سنة ١٦٥٠ وبصدور كتاب لوك «مبحث في العقل
البشرى» سنة ١٦٩٠ ، اتجهت الفلسفة لأول مرة اتجاهها يكاد ينصب اهتمامها
فيه على مشكلة المعرفة ، وغدت بذلك فلسفة قديمة . وبالرغم من أن مدرسة
«ليينز» الذى كان مثلا للحكيم الذى يحيط بالمعارف كلها فى نظرة شاملة
— ظلت محتفظة بطبع الكلية والشمول — ، فقد نشر «ولف» ، وهو من
أتباع «ليينز» ، أبحاثا منظمة فى جميع الموضوعات طبيعية وأخلاقية على
حد سواء — فان هيوم الذى أعقب «لوك» أيقظ «كنت» من سباته
القطعي . ومنذ عهد «كنت» وكلمة فلسفة صارت تدل على التأملات العقلية
والأخلاقية أكثر من دلالتها على النظريات الطبيعية . وكانت الفلسفة الى عهد
قرب تدرس فى معاهدنا تحت عنوان « الفلسفة العقلية والأخلاقية »
أو «فلسفة العقل البشرى» فحسب ، للتمييز بينها وبين الفلسفة الطبيعية .
ييد أن العرف القديم أفضل وأكمل . فان معرفة المميزات القائمة للعالم
الذى ولدنا فيه تستوى ، يقينا ، في الأهمية مع معرفة العلة التى تجعل أنماطا
من العالم ممكنة — على أية حال — امكاناً مجردا ، ييد أن هذه المعرفة
الأخيرة تناولها الكثيرون ، منذ عهد «كنت» ، على أنها المعرفة الوحيدة
التي تستأهل أن نطلق عليها اسم المعرفة الفلسفية . وعامة الناس يحسون
بأن السؤال التالي : ماذا تشبه الطبيعة؟ لا يقل شأنها عن سؤال «كنت»
كيف تكون الطبيعة ممكنة؟ وعلى ذلك ينبغي للفلسفة ، لكيلا تقعد توقير

الانسان لها ، لأن تدخل في اعتبارها التكوين القائم للواقع . وثمة دلالات في أيامنا هذه على عودة الفلسفة الى موقعها القديم وهو موقف اقرب الى الطابع الموضوعي^(٩) .

الفلسفة هي تفكير الانسان

ان الفلسفة ، في أملأ معنى لها هي تفكير الانسان فحسب : تفكيره في العموميات أكثر من تفكيره في الخصوصيات . بيد أنه سواء أكان الأمر أمر عموميات أو خصوصيات ، فالانسان يفكر دائمًا متبوعًا نفس المنهاج . فهو يلاحظ ، ويميز ويعمم ويصنف ويبحث عن العلل ، ويسوق الأمثلة ويضع الفروض . والفلسفة مأخوذة على أنها شيء متفرد من العلم أو الشئون العملية لا تتبع منهجاً خاصاً بها ، فان تفكيرنا كله في أيامنا هذه قد خرج تدريجياً من التفكير الانساني البدائي . والتغيرات الوحيدة الهامة التي طرأت على طريقته ، (متعدداً من الأمور التي يعتقد فيها) ، هي قسط أعظم من التردد قبل تأييد ما كان مقتنعاً به من قبل ، وعادة البحث عن التحقق من صحة معتقداته كلما أمكن ذلك^(١٠) .

وقد يكون من المقيد في تقيينا أن تتبع في عجلة سريعة أصول عاداتنا الحاضرة في التفكير .

أصل وسائل الانسان الحالية في التفكير

قال «أوجست كونت» مؤسس الفلسفة التي أطلق عليها اسم الفلسفة

(٩) للاطلاع على دفاع رائع في هذا الصدد ، أحيل قرائي إلى كتاب «بولشن» : المدخل الى الفلسفة .

Poulsen : Introduction to Philosophy. (translated by Thilly) 1895. p.p. 19-44.

(١٠) قارن في ذلك الفصل الرابع من :

الوضعية^(١١) ، ان النظرية الإنسانية في أي موضوع من الموضوعات تتخذ دائماً ثلاثة صور على التعاقب^(١٢) : ففي المرحلة الدينية تسرّ الظواهر بأنها تتولد عن الأرواح ، وفي المرحلة الميتافيزيقية تستبان قسماتها الجوهرية في فكرة مجردة ، وقف هذه الفكرة المجردة وراء الظواهر كما لو كانت تفسيراً لها . وفي المرحلة الوضعية توصف الظواهر فحسب من حيث تزامنها وتعاقبها . وب مجرد صياغة « قوانينها » لا يكون هنالك داع للبحث عن تفسير لطبيعتها أو لوجودها . وعلى ذلك فيمكن أن نعد « الروح القائدة » شيئاً دينياً ، و « مبدأ الجذب » موضوعاً ميتافيزيقياً ، بينما « قانون المربعات » نظرية وصفية في حركة الأفلاك .

وتفسّير « كونت » موغّل في الجسم والقطع . فعلم الأجناس يظهر لنا أن أولى محاولات الإنسان للبحث عن النظريات كانت نظريات يمترّج فيها العنصر الديني بالعنصر الميتافيزيقي فالأشياء العامة المألوفة لا تحتاج إلى تفسير خاص . وإنما الأشياء التي تستدعي الاتباه وحدها ، أعني الأشياء الغريبة ، وبخاصة الموت والنكبات والأمراض هي التي تستلزم تفسيراً . وثمة طاقة غامضة تحرك الأشياء إلى العمل ، وكلما كانت الأشياء أقطع ، كان حظها من الروح أكثر من غيرها . وقد كان شيئاً عظيماً أن يملك الإنسان الروح . إن السحر السمبّتاوى هو الاسم الجامع لما كان يلوح أنه الفلسفة البدائية . فأنت تستطيع أن تؤثر في أي شيء بأن تتحكم في شيء آخر متصل به أو مشابه له . فإذا رغبت في أن تحيب عدواً بمكره ، فاما أن يكون لديك

(١١) أوجست كونت : دروس في الفلسفة الوضعية . (باريس ١٨٣٠ -

A. Comte : Cours de Philosophie Positive. (Paris 1830-1842) ١٨٤٢

(١٢) راجع فصلاً عن « الوضعية » في كتاب : المعرفة . للمترجم ص

٩٨ - ١٠٥ ط. ث. القاهرة ١٩٥٧

صورة له أو خصلة من شعره أو أى شيء ينتمي اليه ، أو تكتب اسمه .
وأنت اذا أصبحت البديل بمكروره فسيتألم عدوك بالتبع . فإذا شئت أن تهطل
الأمطار فما عليك الا أن تذر الأرض ، وإذا رغبت في أن تعصف الريح
فما عليك الا أن تصفر — .. الخ . وإذا رغبت في أن تنمو البطاطس في
حديقتك فما عليك الا أن تضع حجرة شبيهة بالبطاطس في المكان الذي
تريدتها أن تنمو فيه . وإذا شئت أن تشفى مريضا من الصفراء فما عليك
الا أن تعطيه عقارا أصفر يلوّن الأشياء بهذا اللون ، أو أعطه خشائعا
اذا أصابه الصداع ، ذلك لأن أوعية حب الشخصان لها شكل الرأس .
هذه النظرية « نظرية البصمات » لعبت دورا عظيما في الطب في بدايته
الأولى . والتنبؤات والتكميلات على اختلاف ألوانها تدخل هنا في هذا
الميدان الذي تختلط فيه الفراسة بالسحر والعلم البدائي اختلاطا لا يتميز
فيه الواحد منها من الآخر . والنظريات السمبتاونية لا زالت قائمة الى
يومنا هذا ، وثمة مدرسة معاصرة في الفلسفة العملية -- وهي مدرسة
جديدة في جملتها — تعتبر الأفكار هي الأشياء . وشعار هذه المدرسة هو :
استثمر الفكره التي ترغب فيها وأيدها ، فستجلب لك من كل مكان كل
الأفكار المشابهة لها لتدعميها . وبذلك تتحقق رغبتك في النهاية (١٣) .
وقد بدأت الطريق الألصق بالوضعية تسود شيئا فشيئا في دراسة الأشياء

(١٣) قارن «برنتيس ملفرد» Prentice Unegrs وأخرين من «مدرسة الفكر الجديد» . وفي السحر السمبتاوني البدائي راجع :

J. Jastrow : Fact and Fable in Psychology. Analogy

الفصل الخاص بالتمثيل

F.B. Jevons : Introduction to the History of Religion

الفصل الرابع

J.G. Frazer : The Golden Rough, i, 2.

R.R. Marett : The Threshold of Religion passim.

A.O. Lovejoy : The Monist. xvi, 357.

وأخذت العناصر المشتركة بين الظواهر تبرز وتضع أساس التعليمات المنصبة عليها . ولكن كان من الضروري لهذه العناصر أن تكون من البداية متصلة اتصالاً وثيقاً باهتمامات الإنسان وحياته .

كان الحار والبارد والرطب والجاف في الأشياء يفسّر سلوكها . فبعض الأجسام دافئ بطبعه ، وبعضاً الآخر بارد . والحركات أما طبيعية أو عنيفة . والأفلاك تتحرك في دوائر ، ذلك لأن الحركة الدائمة هي أكمل الحركات طرداً ، وفسرت الرافعه بأن ثمة كمية أعظم من الكمال كائنة في حركة ذراعها الطولى ^(١٤) . والشمس تذهب شتاء إلى الجنوب لتنجو من البرد وللأشياء الشميمية الجميلة خصائص استثنائية . ولحم الطاووس يقاوم العفن . وحجر المغناطيس ينفض الحديد الذي يحمله باقتراب ماسة أقوى مفعولاً منه .

قد تبدو لنا أمثل هذه الأفكار مثيرة للضحك ، ولكن هب: أتنا لم تصلنا آثار عن أسلافنا الذين اشتغلوا بالعلم ، فكيف يا ترى كان في وسعنا أن نضع يدنا على مشاهد في الطبيعة نصفقها لتعييننا على فهم الأشياء ؟

فالي بدأية القرن السابع عشر لم يكن أبسط انتظام في الأشياء يجذب انتباه الناس بعيداً عن الصفات التي اتهوا إليها في الأصل . وقليل من يبيننا من يدرك قصر عهد ذلك الذي يعرف باسم « العلم » . فمنذ ثلاثمائة وخمسين عاماً لم يكن أحد يكاد يعتقد في نظرية « كوبيرنيكس » في الكواكب . ولم تكن المجموعات البصرية قد اكتشفت بعد . وكان الناس يجهلون دورة الدم ، وزن الهواء ، وتوسيع الحرارة وقوانين الحركة . لم تكن هنالك

(١٤) راجع في العلم عند اليونان .

W. Whewell : History of the Inductive Sciences.

الجزء الأول الكتاب الأول

G.H. Lewes : Aristotle, passim.

ساعات ، ولم يكن هنالك مقاييس للحرارة ؛ ولم يكن هنالك جاذبية عامة ..
وكان العالم قد بلغ من العمر اذ ذاك خمسة آلاف سنة . كان الاعتقاد آن
الروح هي التي تحرك الكواكب ، وكانت الكيمياء القديمة والسحر والتنجيم
متسلطة على عقائد الناس .

وقد بدأ العلم الحديث بعد سنة ١٦٠٠ فقط ، بدأ مع « كبلر »
و « غاليليو » و « ديكارت » و « توريشللي » و « بسكال » و « هارفي »
و « نيوتن » و « هوجنز » و « بويل » . انتقلت المكتشفات التي اشتهرت
بها حياة خمسة رجال من الواحد منهم الى الآخر على التحاقب ؛ ثم غدت
جميعها بين أيدينا : فلا بد أن « هارفي » أنشأ « نيوتن » ، و « نيوتن »
بدوره أنشأ « قولتيير » ، و « قولتيير » أنشأ « دالتون » ، و « دالتون » أنشأ
« هكسلي » ، و « هكسلي » أنشأ قراء هذا الكتاب .

فالرجال الذين بدأوا هذا العمل لتحرير العقل البشري كانوا فلاسفة
بالمعنى الأصيل لكلمة فلسفة ، أعني كانوا حكماء أعلاما .

العلم فلسفة متخصصة

ذكر لنا « غاليليو » أنه أتفق في الفلسفة من السنوات عددا أكبر من
الشهور التي آنفتها في الرياضيات . و « ديكارت » كان فيلسوفا جاما
بأعلى معنى الكلمة . ييد أن خصب التصورات والأفكار الحديثة جعلت
المجالات الخاصة في المعرفة تنمو وتزدهر الى درجة احتشدت معها
بالتفاصيل ، بحيث لم يعد في طاقة الأذهان أن تستوعبها . وعلى ذلك بدأت
العلوم الخاصة كالميكانيكا والفلك والطبيعة تنفصل عن أمها .

ولم يكن لأحد أن يسبق الى التنبؤ بهذا الخصب الفذ الذي حققه
تلك العقرييات في أبسط جوانب الرياضيات . ولم يكن لأحد أن يحلّ

بذلك التحكم في الطبيعة الذي أفضى إليه البحث عمما يجري فيها من تغيرات . والقوانين تصف هذه التغيرات ، وجميع القوانين الحاضرة في الطبيعة لها نموذجها في النسبة التي اكتشفها « جاليليو » بين سرعة الضوء وزمنه $\frac{z}{c}$ والنسبة بين المسافة ومربع الزمن $\frac{z^2}{c^2}$ وقد كانت مكتشفات « بسكال » في نسبة الارتفاع إلى الضغط الجوي ، و « نيوتن » في النسبة بين السرعة ^(١٥) والمسافة ، و « بوويل » في العلاقة بين حجم الفازات وضغطها ^(١٦) وأكتشاف « ديكارت » للنسبة بين جيب الزاوية (ج) وجيب تمامها (جتا) في الشعاع المنكسر ، كانت كل هذه المكتشفات الثمرات الأولى لاكتشافات « جاليليو ». فلم يكن هنالك مجال للتساؤل عن وسائل ، ولم يكن هنالك اتجاه نحو علة حسية أو عاطفية . في هذه الطريقة الجديدة في تناول الطبيعة ، كان المجال متفسحا أمام وصف التغيرات المتلازمة بعد أن تم بنجاح استخلاص المبدأ العام من دراسة الكيّمات الخاصة المتغيرة . ولم تثبت النتيجة أن اتضحت في التمييز بين دائرتين في المعرفة الإنسانية : دائرة يطلق عليها « العلم » وتطبق في ميدانها أدق القوانين ، ودائرة أخرى هي الفلسفة العامة ، ولا تطبق فيها قوانين . ونتيجة ذلك ، الاتجاه الوضعي في التفكير ، وانطلاق الصيحة : « لتسقط الفلسفة » أطلقتها حناجر عدد لا يتحصى من المشتغلين بالعلم . وكانوا ينادون : أعطونا وقائع قابلة للقياس ، أعطونا ظواهر لا يتدخل العقل فيها ، ودون كائنات أو مبادئ تزعم أنها تفسّرها . ومن هذا النمط في التفكير نبع الاعتراض بأن الفلسفة لم تسجل أي تقدم .

(١٥) ترجمة acceleration

« المترجم »

(١٦) $\text{الحجم} \times \text{الضغط} = \text{كمية ثابتة}$

« المترجم »

الفلسفة هي ماتبقى من مشكلات لم يجد لها العلم حلا

ومن الجلى أنه لو كانت كل خطوة تخطوها الفلسفة الى أمام ، وكل مسألة تجد لها اجابة دقيقة تنضاف الى ذخيرة العلم ، لانحصر مجال الفلسفة فيما يرسب من المسائل التي لم تجد حلـاً . الواقع أن هذا هو بالضبط ما يحدث ، فقد غدت الفلسفة اسماً جاماً لمسائل لم نصل بعد الى اجابات بصدقها ، اجابات تشفى غلـة كل الذين أثاروها . وليس يتضى هذا أن بعض المسائل لن تقدم بتاتا لأنها ظلت ألفى عام لا تجد جواباً : فقد لا يساوى ألفاً عام فقرة واحدة في رواية المغامرات العظيمة التي ندعوها تاريخ العقل البشري . فان الفضل في ذلك التقدم الفذ الذي حققه الأعوام الثلاثمائة الأخيرة راجع بالأحرى الى العثور فجأة على طريق تدرس فيه طائفة من المسائل التي لم يمكن تناولها تناولاً رياضياً . ولكن الزعم بناء على هذا بأن الفلسفة الوحيدة الممكنة يتحتم أن تكون فلسفة ميكانيكية أو رياضية ، والاستخفاف بكل بحث في أنماط المسائل الأخرى ، إن هذا يعني أننا نسى ما هنالك من تعدد بالغ في المجالات التي تكمن وراءها — دون شك — الحقيقة الواقعية . فلا ريب أن الفلسفة تجد طريقها الى المسائل الفكرية ، وقد وجدت طريقها من قبل في هذا المجال الى حد ما . بل ان العلم قد سجل في بعض المجالات تقدماً أقل مما سجلته الفلسفة ، فان أهم تصورات العلم لن يندهش لها أرسطو أو ديكارت لو بعثا الى الحياة من جديد . فتأليف الأشياء من عناصر ، وتطورها ، والاحتفاظ بالطاقة ، وفكرة حتمية شاملة ، قد يلوح لهما هذا كله أمراً مألوفاً . وقد تكون الأشياء الصغيرة كالميكروسكوبات والأضواء الكهربائية والتليفونات وتفاصيل العلوم ، وجزئياتها أشد اثارة لاتباهمـا . ولكنهما اذا فتحا كتاباً من كتب المـيـافـيـزـيـقاً ، أو زارا قاعة من قاعـات الـدـرـاسـةـ الـفـلـسـفـيـةـ ، فقد يكون لذلك

وقع غريب عندهما . فان موقف عصرنا كله ، ذلك الموقف المثالي أو النقدي قد يبدو فيه جدّة وطراوة لهما ، وسيستغرقان وقتا طويلا قبل أن ينفذا الى لبّه (١٧)

الاعتراض الثاني :

الفلسفة قطعية ، وتزعم أنها تقر أحكامها في الأشياء على أساس العقل الخالص ، على حين أن الطريقة الوحيدة المجدية للوصول الى الحقيقة هي الاستعانة بالتجربة العملية . فالعلم يجمع الواقع ويصنفها ويحللها ، وهو من ثم يسبق الفلسفة سبقا بعيد المدى .

الرد على الاعتراض : لا حاجة بالفلسفة الى القطعية

هذا الاعتراض صحيح من الوجهة التاريخية . فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع مذاهب مغلقة ، بنيت بناء أوّلية ، تدعى العصمة ؛ وهي اما أن تقبل أو ترفض ككل . والعلوم من جهة أخرى — اذ لا تستخدم الا الفروض ، وتسعى دائما لتحقيقها بالتجربة واللاحظة — تفتح الطريق الى التصحيح المتصل ، والنمو المطرد .

وقد اشتدت في أيامنا هذه ورطة القطعيين الذين يدعون الكمال لمذاهبهم ، فلم يعودوا يجدون آذانا صاغية لهم في الأوساط المثقفة . ان الفرض وتحقيقه هما كلمتا السر في العلم ، وقد رسخ رسوخا متأصلا في العقول الأكاديمية .

(١٧) يجد القارئ كل ما قلت في هذا الموضوع ، وأكثر مما قلت ، معرفة في مقال ممتاز كتبه «چيمس وارد» عن : «تقدم الفلسفة» . انظر في ذلك :

ولما كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يفكرون في الأشياء بأشدّ الوسائل عقلية ، فإنهم يستطيعون أن يستخدموا أي منهج أياً كان بحرية . ويجب على الفلسفة — على أي وجه — أن تكمل العلوم وأن تدمج منهاجها . ولستنا ندرى لم لا تنتصح الفلسفة بهذه السياسة وتنتهي إلى القضاء على كل قطعية قضاءً نهائياً ! وتغدو فلسفة فروض في طرائقها ، شأنها شأن أشدّ العلوم تجريبية .

الاعتراض الثالث :

الفلسفة تتأى عن الحياة الواقعية وتستبدل بها المجردات ، والعالم الواقعي عالم متعدد مؤلم . وقد اعتاد الفلاسفة في الأغلب أن يتناولوه على أنه عالم نبيل بسيط كامل ، متعاضين عن تعقد الواقع ، متسامحين في ضرب من التفاؤل عرض مذاهبيهم لازداء عاممة الناس ، ولسخرية بعض الكتاب « كثولتير » و « شوبنهاور » . والفضل في نجاح « شوبنهاور » نجاحاً شعرياً راجع إلى أنه كان أول философ حديثاً عن الحقيقة المحبطة العملية المتمثلة في مأسى الحياة وأوزارها .

الرد على الاعتراض :

وليست الفلسفة منفكة عن الواقع

هذا الاعتراض صحيح أيضاً من الوجهة التاريخية . ولكن ليس ثمة سبب واضح لكون الفلسفة تظل بعيدة على الدوام عن الواقع . فقد تتغير طرائقها ، بتطورها تطروا ناجحاً . والتجريدات الدقيقة النبيلة قد تفتح الطريق إلى صروح متينة واقعية عند التأكد شيئاً فشيئاً من المواد والمناهج الالزامية لبناء هذه الصروح . فضلاً عن أن философы قد يحتكون بواقع الحياة احتكاك الروائيين الواقعيين الوثيق بها .

والخلاصة أن :

الفلسفة ميتافيزيقا

والخلاصة أن الفلسفة في مفهومها الأصلي تعنى أتم معرفة بالعالم ؛ فهي تتطوى على تنتائج العلوم كلها ، ولا يمكن أن تتعارض معها . وهى تهدف ببساطة الى أن يجعل من العلم ما يدعوه « هربرت سبنسر » : « منهاجاً لمعرفة متحدة اتحاداً تاماً » (١٨)

والفلسفة في معنى أحدث تدل على « الميتافيزيقا » ، وتعنى ما يتعارض مع العلوم . والمعنى الأقدم هو الأفضل ؛ وكلما أصبحت تنتائج العلوم أكثر قابلية للاتساق ، وكلما اتخذت شروط العثور على الحقيقة في مختلف أنواع المسائل طابعاً منهاجاً أكثر اتساعاً ، كان أملنا في عودة كلمة فلسفة الى معناها الأصلي . حينئذ يتنظم جسم واحد كلا من العلوم والميتافيزيقا والدين ؛ وتتبادل العون فيما بينها .

ولما كان هذا الأمل ما برح في اللحظة الحاضرة بعيداً عن التحقيق . فانتي سأتوخّى في هذا الكتابأخذ الفلسفة في النطاق الضيق ، أعني الميتافيزيقا ، وأترك الدين وتنتائج العلوم جانباً .

(١٨) انظر في ذلك الفصل الرائع الذي كتبه « سبنسر » في كتابه : المبادئ الأولى وعنوانه « تعریف الفلسفة » H. Spencer : First Principles

الفصل الثاني

مشكلات الميتافيزيقيا

نماذج من المشكلات الميتافيزيقية

ليس من الممكن أن نصل إلى تعريف دقيق لكلمة (ميتافيزيقاً) . وأفضل سبيل لللامام بمعناها هو أن نذكر بعض المشكلات التي تتصدى لها . فهى تعنى بمناقشة مسائل متنوعة غامضة مجرد ، عامة ، تشيرها العلوم والحياة في عمومها دون أن تجد لها حل . وقد تركت هذه المسائل جانبًا كما هي ، وهى مسائل كل منها واسع عميق ، ومتصل بالأشياء في جملتها أو بالعناصر النهاية لها .

فلا تنتظر مني إذن تعريفاً ، ودعنى أعرض عليك حيثما اتفق بعض نماذج من هذه المسائل :

ما هي الأفكار وما هي الأشياء ؟ وكيف يكون الاتصال بينها ؟ ماذا تعنى حين تقول الحقيقة ؟ أهناك خامة مشتركة تصنف منها جميع الواقع ؟ كيف كان هنالك عالم ، وهل كان ممكناً ألا يكون هنالك عالم ؟ ما هو النوع الحقيقي للحقيقة الواقعية ؟ ما الذي يربط الأشياء جميعاً في عالم واحد ؟ هل الوحدة أم التعدد أشد جوهريّة ؟ هل للأشياء جميعاً أصل واحد ؟ أم أصول كثيرة ؟ هل كل شيء مقدور ، أم أن بعض الأشياء — ارادتنا مثلاً — حررة ؟ هل العالم لا متناه أم متناه في جملته ؟ هل أجزاؤه متصلة أم أن هناك فراغاً ؟ ما الله ؟ كيف يتحد الذهن والبدن ؟ وهل يؤثر

كل منها في الآخر ؟ كيف يؤثر شيء ما في شيء آخر ؟ كيف يتغير شيء ما أو ينمو من شيء آخر ؟ هل المكان والزمان من الوجودات أم ماذا ؟ وفي المعرفة : كيف ينفذ الموضوع إلى الذهن ؟ أو كيف ينفذ الذهن إلى الموضوع ؟ ونحن تم لنا المعرفة بواسطة الأفكار العامة : فهل هذه الأفكار حقيقة أيضا ؟ أو أن الأشياء الجزئية وحدها هي الحقيقة ؟ وما الذي نعنيه بكلمة شيء ؟ و « مبادىء العقل » — هل هي فطرية أو مكتسبة ؟ هل الجمال والخير يتميّزان إلى الرأي الشخصي وحده ؟ أم أن لهما مشروعية موضوعية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا تعني هذه المشروعية الموضوعية ؟

تلك (عيّنات) لذلك النمط من الموضوعات التي تسمى بال الموضوعات الميتافيزيقية . وقد قال « كنط » إن الأسئلة الميتافيزيقية الجوهرية الثلاثة هي : ماذا يعْكِنني أن أعرف ؟ وماذا ينبغي على « فعله ؟ وماذا عسّى أن آمل ؟

تعريف الميتافيزيقا

ونظرة ثلقيها على أسئلة من هذا النمط تكفي لضبط تعريف للميتافيزيقا كذلك التعريف الذي ذهب إليه « كريستيان وولف »^(١٩) حين دعاها « العلم بما هو ممكن » متميزا بذلك من العلم بما هو قادر بالفعل . ذلك لأن أغلب المسائل تتصل بالواقع الحاصل . وقد يذهب المرء إلى أن الميتافيزيقا تبحث في علة الأشياء كلها ، وجوهرها ، ومعناها وتتأجّلها ..

(١٩). « كريستيان وولف » Christian Wolff (١٧٣٩ - ١٧٥٤) ، من أئمة المفكرين الألمان في عصر الاستنارة . ومن حملة مشاعل المذهب العقلي . وقد كان أستاذاً للرياضيات . وهو يعرض الفلسفة عرضاً مذهبياً صارماً ، ويعتقد أن المذهب العقلي أصولاً منطقية خالصة لازم بصدقها . (المترجم،

أو قد يدعوها الماء : العلم بأعم المبادئ المنصبة على الحقيقة الواقعية ، (سواء أكانت هذه المبادئ قد جرت عليها تجربنا أم لم تجر) ، في صلتها بين الواحد منها والآخر وبينها وبين ملكاتنا في المعرفة . والمبادئ هنا قد تعنى اما كائنات « كالذرات » و « النفوس » ، أو قد تعنى قوانين منطقية ، مثل : « الشيء اما أن يوجد أو لا يوجد » أو وقائع معممة مثل : « الأشياء لا يكون لها نشاط الا بعد أن توجد فقط ». ولكن المبادئ بالغة الكثرة ، والعلم المنصب عليها بعيد عن أن يكون مستكملا ، بحيث ان مثل هذه التعريفات ليس لها القيمة زخرفية .

ويتحقق العمل الجاد في الميتافيزيقا في المسائل المنفصلة . فلو أمكن توضيح هذه المسائل توضيحا تماما ، لبدأ على الحقيقة الحديث عن الميتافيزيقا من حيث انها علم موحد . وقد توصلنا في كتابنا هذا أن تتناول بعض مسائل منفصلة وتركتنا بعضها الآخر دون أن نمسه .

طبيعة المشكلات الميتافيزيقية

هذه المشكلات هي في أغلبها مشكلات واقعية ، أعني أن أقلها فحسب هو الذي ينجم عن سوء استخدام الألفاظ في عرضها ، فمثلا : ان الأشياء مؤلفة من خامة واحدة أو غير مؤلفة من خامة واحدة ، أو انها اما أن يكون لها أصل واحد أو لا يكون ، واما أن تكون محددة من قبل تحديدا تماما أو لا تكون كذلك .. الخ ، هذه المتناوبات^(٢٠) التي قد يكون من المستحيل الجسم بينها .. ولكن حتى نبرهن على ذلك تظل تواجهنا مواجهة مشروعة ، ولا بد أن يهتم ببعضها ، ويحيط بالحلول التي تفضى إليها ، وحتى

(٢٠) ترجمة Alternatives . أمران أحدهما ينوب عن الآخر ، لابد لنا من أن نختار أحدهما ونترك الآخر « المترجم »

إذا لم يضف هو نفسه حلولاً جديدة . ويجب أن تصنف آراء المثقفين بتصديقها وتناقش مناقشة توضع فيها الأمور في نصابها . مثال ذلك : كم رأى ممكن فيما يتصل بأصل العالم ؟ يقول «Spinser» إن العالم لا بد اما أن يكون أزلياً أو خلق ذاته أو خلقته قوة خارجية . وعلى ذلك ففي نظر «Spinser» هناك ثلاثة احتمالات فقط : هل هذا صحيح ؟ إذا كان الأمر كذلك فإية نظرة من النظارات الثلاثة تبدو أكثرها اتفاقاً مع العقل ؟ ولم ؟ ففي لحظة نجد أنفسنا في صييم الميتافيزيقا . ينبغي أن تكون ميتافيزيقيين ، حتى ولو قررنا مع «Spinser» أن ليس هنالك أصل من الأصول يمكن أن نصل إليه بالفکر ، وأن المشكلة كلها ليست مشكلة حقيقة .

وقد تكون بعض الفروض مضطربة غامضة في ظاهرها لأنها متناقضة في ذاتها . فإذا كانت الالانهائية تعني مثلاً : « ما لا يمكن أبداً أن يكتمل بتركيبيات متعاقبة » فإن فكرة شيء يتألف من إضافة متعاقبة لأجزاء عددها لامتناه ، وهو مع هذا مكتمل ، هذه الفكرة متناقضة . وثمة فروض أخرى ، مثل : أن كل ما في الطبيعة يساهم في غرض أسمى واحد ، قد لا نستطيع أن نبرهن على صحتها . وبعض فروض أخرى مثل : هل الفراغ موجود ؟ قد تتيح حلاً ممكناً .

ومن ثم فتصنيف الفروض ضروري شأنه في ذلك شأن تصنيف المشكلات . ويجب أن تقر أن كلا التصنيفين لازم في فروع المعارف الجادة التي تتألف منها ثقافتنا^(٢١) . يجب ، باختصار أن يكون هنالك ميتافيزيقيون . فلنكن نحن أنفسنا ميتافيزيقيين برهة من الزمان .

(٢١) راجع هنا « بول جانيه » في كتابه : مبادئ الميتافيزيقا الدرساني الأول والثاني .

المذهب العقل والذهب التجربى فى الميتافيزיקה

فحين نستعرض تاريخ الميتافيزيكا ، لا ثلث أن ندرك أن ثمة نمطين متميزين من التفكير قد ملا هذا التاريخ بالصراع الناشب بينهما . فلندع هذين النمطين النمط العقلى والنمط التجربى . وثمة عبارة « لکوليريدج » (٢٢) ، كثيرا ما يستشهد بها ، وهى أن كل انسان يولد اما أفلاطونيا او أرسطيا . ويعنى « کوليريدج » بالأرسطى التجربى ؟ وبالأفلاطونى العقلى . ومع أن التعارض بين هذين الفيلسوفين اليونانيين قائم بالمعنى الذى يقصده « کوليريدج » فانا نجد أنهما كليهما من العقليين اذا قورنت فلسفة كل منهما بذلك اللون من الفلسفة التجريبية الذى نما وتطور عند ديموقريطس وبروتاغوراس . وكان الأخرى « بکوليريدج » أن يختار واحدا من هذين كنموذج للصیلوف التجربى بدلا من أرسطو . والعقليون أصحاب مبادىء ، والتجريبيون أصحاب وقائع . ولكن لما كانت المبادىء كلية والواقعية جزئية ، فربما كان الأفضل في وصف هذين الاتجاهين ، القول بأن التفكير العقلى يمضى من الكل الى الأجزاء ، بينما التفكير التجربى يسير من الأجزاء الى الكل . فأفلاطون زعيم العقليين يفسر تفاصيل الطبيعة بمشاركة فى «المثل» التى تعتمد جميعها على المثل الأعلى أعنى الخير ، وبروتاغوراس وديموقريطس كانوا تجربيين ، لأن الأخير يفسر العالم كلها — بما في ذلك الآلهة والبشر والأفكار والأشياء ، كلها على

(٢٢) «صموديل تيلر کوليريدج» S. T. Coleridge (١٧٧٢ - ١٨٣٤). من أعمال الشعراء في إنجلترا في القرن التاسع عشر ، وكان معاصرًا للشاعر « وردزورث » وصديقا له . يميل إلى النزعة المثالية ، وكان من أوائل الكتاب الذين نقلوا أفكار الفلسفة المثالية الألمانية إلى إنجلترا . وثمة مؤلفات له لها طابع فلسفى : « السير الأدبية » ، « دعوة إلى التأمل » ، « اعترافات نفس باحثة » . وكان لدراسات «کوليريدج» نفوذ كبير على أتباع المثالية في أمريكا . (المترجم)

حد سواء — ، بتاليتها من عناصر ذرية . وبروتاغوراس يفسر الحقيقة التي كانت في نظر أفلاطون نظاما مطلقا من المثل بأنها اسم جامع لآراء الناس .
ويفضل العقليون أن يستخلصوا الواقع من المبادئ . ويؤثر التجاريسون تفسير المبادئ باستثنائها من الواقع . وإذا تساءلنا : هل الفكر في خدمة الحياة ؟ أم الحياة في خدمة الفكر ؟ مال التجاريسون إلى الفرض الأول ، وماל العقليون إلى الفرض الثاني . والله في نظر أرسطو وهيجل نظرية خالصة . والمذهب العقلي مذهب اعجاب واشادة . فنظرياته متفائلة عادة ، تستند عالم التجربة بصر ومحضالية صافية ثقية . ويعود أفلاطون وأرسطو والتجاريسون وديكارت واسينيوزا ولينينيز وكخط نماذج لهذا النحو من التفكير . فهم يتلوخون الغائية المطلقة لمذاهبهم ، ويعتقدون أن الحقيقة الخالدة تعطر جوانب هذا البناء الهندسي البليل الجميل .

وهذا المزاج الذى يتوجه الى الغائية غريب على أصحاب المذاهب التجريبية . وقد يكون هؤلاء قطعيين في نهجهم الذى يتبعونه في بناء مذاهبهم على « الواقع الراسخة ». ولكنهم قد عقدوا العزم على التشكيك في أي لحظة في التأييع التى يصلون إليها بمنهجهم هذا . وهم يستهدفون الدقة في التفاصيل أكثر من استهدافهم للاستكمال . وهم قادرون بأن يكونوا جامعين جزئيات ، وهم على ذلك أقل طموحا من العقليين . وفي الكثير من الأحيان يتناولون ما هو أعلى على أنه لا يعود أن يكون حالة للأشياء ، اللهم الا ما هو أدنى . ولكنهم يظلون - عادة - أكثر احتكاكا بالحياة الجارية . وهم أقل ذاتية ، ويغلب على فكرهم الطابع العلمي بالمعنى القتضاض لهذه الكلمة . ويعد سقراط ولوك وباركلى وهيوم وممل ولانج ، وديبوى وشيلر وبرجسون ، وكثيرون غيرهم من المعاصرين ، يصد هؤلاء نماذج التجربتين . والواقع أننا نجد من المفكرين من تختلط عندهم النزعة

العقلية بالنزعة التجريبية ، وقليل من الفلاسفة يمكن « وضعه » في طبقة واحدة متميزة . والفلاسفة « كنط » يمكن أن يكون من الفلاسفة الذين مزجوا الاتجاهين . وكذلك شأن « لترز » و « رويس » . وكاتب هذه السطور تضعف عنده النزعة العقلية ، ويتبدى في هذا الكتاب ميله ميلاً قوياً إلى التجريبية ، ولذلك فسيتضح في ثانياً هذا الكتاب (٢٣) اصطدام عنيف بين هاتين الطريقتين في النظر : التجريبية والعقلية .

والآن سأدخل في صميم الموضوع بمناقشة مشكلات خاصة كنماذج للبحث الميتافيزيقي ، ولكن لا أخفى أى هيكل من هيأكل الصوامع الفلسفية ، سأبدأ بأسوأ مشكلة ممكنة : أعنى مشكلة الوجود أو مسألة كيف أن شيئاً ما خرج إلى الوجود .

(٢٣) قارن « وليم جيمس » :

W. James : "The Sentiment of Rationality in the "Will to Believe" Longmans, Green & Co. 1894". I. 63. f. ; Pragmatism, (ibid) chap. i ; A pluralistic Universe (ibid), chap. i.

الفصل الثالث

مشكلة الوجود

شوبنهاور وأصل المشكلة

كيف حدث أن كان هناك عالم موجود بدلاً من عدم كان يمكننا أن تخيله في مكانه؟ وفي وسعنا أن نعتبر ملاحظات شوبنهاور في هذه المسألة ملاحظات كلاسيكية. يقول شوبنهاور: «إنه — بصرف النظر عن الإنسان — ليس ثمة موجود يتساءل عن وجوده. وحين يغدو الإنسان واعياً لأول مرة يسلم بوجود ذاته تسلیمه بشيء لا يحتاج إلى تفسير». ولا يستمر الأمر على ذلك طويلاً، ذلك لأنه مع نشأة التأمل يبدأ التساؤل والتساؤل أم الميتافيزيقا، وهو الذي جعل أرسطو يقول: إن الناس — الآن ودائماً — يسعون إلى التفلسف بسبب الدهشة. وكلما كان الإنسان أدنى في مرتبة التفكير كان تساؤله أقل عن لغز الوجود.. ولكن كلما زادوعي الإنسان اتضاحاً بدت له المشكلة أعظم ما تكون. والواقع أن تلك الهمة التي لا تهدى والتي تجعل ساعة الميتافيزيقا دائبة العمل دون توقف، تمثل في الفكرة القائلة بأن عدم وجود هذا العالم يستوى صحة مع وجوده. بل أبعد من ذلك، أننا لا نثبت أن تصور العالم شيئاً عدم وجوده ليس فحسب قابلاً للتصور، بل هو مفضل كذلك على وجوده، بحيث أن دهشتنا تمضي في يسر متأملة في ذلك القدر الذي يدعوا عالماً إلى الوجود، ويوجهه تلك القوة الجبارية التي تولده وتحفظه، نحو نشاط متعارض مع صالح

العالم نفسه . فالتعجب الفلسفى لا يليث أن يغدو دهشة حزينة ، وتبعد الفلسفة مثلها مثل افتتاحية « دن جيوغانى » بـ«أخف الأوتار » (٢٤) .

ولا يتطلب الأمر من الإنسان أكثر من أن يغلق نفسه في صومعته ، ويسرع في التأمل في واقعة وجوده ، وفي شكل جسمه الغريب في الظلام (وهذا ما يجعل الأطفال يصرخون رعباً وفزواً كما يقول ستيفنسن) ، وفي خلق الإنسان وشخصيته المضحكة . وينسرب التعجب إلى أدق التفاصيل كما يمضي إلى الواقعية العامة وهي واقعة الوجود ، ويرى أن الآل福 وحده هو الذي يحدد من تأمله . ولا يتمثل الفموض فحسب في أن شيئاً ما يجب أن يوجد ، بل في أن هذا الشيء نفسه الموجود بالفعل يجب أن يكون موجوداً . والفلسفة تحدث في النظر ، ولكنها لا تصل إلى حل معقول . ذلك لأنّه لا وجود لقنطرة منطقية تُعبر عليها من العدم إلى الوجود .

طرق متنوعة في دراسة المشكلة

وقد بذلت أحياناً محاولات لتنحية السؤال أكثر مما بذلت للإجابة عليه . فأولئك الذين سأّلوا هذا السؤال استباحوا لأنفسهم دون وجه حق ، لأنّ يسيطوا على الوجود كلّه ما هنالك من تعارض بين الوجود وعدم الوجود ، بينما هذا التعارض قاصر فحسب على الموجودات الجزئية . وهذه الموجودات الجزئية لم تكن من قبل ، ثم هي موجودة الآن . ولكن الوجود في عمومه أو في شكل من أشكاله كان دائماً . وليس يحق لنا أن نربط بين هذا الوجود ككل وبين عدم سابق بعلاقة . فسواء كان الوجود هو الله أو هو ذرات

(٢٤) انظر :

Schopenhauer : The World as Will and Representation Appendix 19 "On the Metaphysical need of man.abridged.

مادية فهو في ذاته أولى وأزلي . ولكنك اذا نعت أى موجود بالأزلية فان بعض الفلاسفة يتاهمون دائماً ليواجهوك في زجر بالتناقض القائم في زعمك . فهم يتساءلون : هل الأزلية الماضية قد اكتملت ؟ لئن كان الأمر كذلك ، فلا بد أنه كانت له بداية ، اذ سواء أكان خيالك يتجاوزه الى أمام أو الى خلف ، فان لهذا الوجود مضموناً واحداً ومادة خاماً واحدة يمكن قياسها ، واداً كان مجموع القياس ينتهي الى نهاية في طريق فانه ينبغي أن ينتهي الى نهاية في الطريق الآخر . وبعبارة أخرى ما دمنا نرى الآن نهاية ، فلا بد أن ثمة لحظة ماضية شاهدت بدايتها . واداً كان له مع ذلك بداية فمتى كان ذلك ولم ؟ فأنت تجد نفسك من جديد أمام العدم ، وأنت لا ترى كيف أن هذا العدم قد انتقل فصار وجوداً . هذا الاجراج الذي يضيع في مأزق الاختيار بين أن تعود الى الأصل الذي وان كان يدعى لا متناهياً ، فهو ينتهي مع ذلك عند حد ، وبين مطلق أول ، لعب دوراً عظيماً في تاريخ الفلسفة .

وقد قامت محاولات أخرى لترويض هذه المسألة . فقد ذكر بارمنيدس وزيون أن العدم ليس موجوداً ، وأن الوجود وحده هو الموجود . وعلى ذلك فما هو كائن فهو بالضرورة موجود ، فالوجود باختصار ، ضرورة . وآخرون اعتبروا فكرة عدم الكينونة non-existence ليست فكرة حقيقة ، وقالوا : انه طلماً أن الفكرة لا حقيقة لها فهي غائبة ، ومن ثم فليس يمكن أن نصل الى مشكلة أصلية بتصديها ، وأخطر من ذلك كله وأفظع أن الدهشة من الوجود اعتبرت مرضًا أو حالة من حالات البحث المرضي Grübelsucht ، من قبيل ذلك التساؤل : « لم كنت أنا نفسى ؟ » أو « لم كان المثلث مثلثاً ؟ » .

طائق العقليين والتجريبيين

وقد بحث الفلاسفة العقليون هنا وهناك عن تبديد لهذا الغموض .

فبعض أشكال الوجود أكثر طبيعية ، بحيث تقول : إنها حتماً موجودة ، وهي أكثر ضرورة من غيرها .

وقد يزعم التجربيون أنصار التطور — ويعده هيربرت سبنسر خير من يمثلهم — أن كل ما تتحقق له أقل قدر من الواقع ، فكان أشد الأشياء ضعفاً ووهنا وأقربها إلى البدائية وأدقها على الإدراك هو الذي يأتي في يسر إلى الوجود ، ويكون أول ما يعقب العدم . وتتوالى بعد ذلك مراتب أسمى من الوجودات رويداً رويداً ، فتضاد بعضها إلى بعضها تدريجاً حتى يجتمع للعالم كل مقوّاته فينموا ويزدهر .

وفي نظر فلاسفة آخرين أن الحد الأقصى لا الحد الأدنى هو البدائي في الوجود . فاسبينوزا يقول : « إن كمال الشيء لا يمنعه من أن يوجد بل على العكس أن كماله هو دعامة وجوده » (٢٥) . ومن السبق إلى الحكم الرعم بأن الوجود أشق على الأكبر منه على الأصغر ، وأن أيسر اليسر لا يكون هناك ذلك شيء . فإن ما يجعل الأشياء صعبة في اتجاه ما ، هي تلك العوائق الداخلية التي تقف في سبيلها . وكلما كان الشيء أصغر وأضعف كانت هذه العوائق أقوى . وبعض الأشياء تبلغ من العظم والشمول ما يجعل الوجود متضمناً في عين طبيعتها . وهذا الاتجاه في التفكير هو الذي نلمسه في الدليل الأتولوجي على وجود الله ، ذلك الدليل الذي نلقاء عند القديس « أنسِلَم » ، والذي يسعى أحياناً بالدليل الديكارتي ، والذي فرى « كنط » يدحشه و « هيجل » يستأنف الدفاع عنه .

إن ما تصوره ناقصاً فهو مفتقر إلى الوجود افتقاره إلى غير ذلك من الصفات . ولكن إذا كان الله الذي نعرفه تعريفاً واضحاً بأنه أسمى كمال

(٢٥) كتاب اسپینوزا « الأخلاق » :

Ens Perfectissimum ، يفتقر الى شيء ما ، فانه سيعتاقض مع ذات تعرفه . ولن يمكن الله أن يفتقر الى الوجود . فهو الضرورة أقصى ما تكون Ens Realissimum والواقع أعلى ما يكون Ens necessarium ، كما أنه الكمال أسمى ما يكون (٢٥) (أ).

ويقول « هيجل » في تعالى اللورادات : « قد يكون غريباً أن الله لم يكن حظه من الثروة عظيماً بحيث يملك مقوله الوجود وهي أفقها جائعاً وأشدّها تجريدًا ». واتجاه « هيجل » هنا في نفس اتجاه « كنط » حين يقول : إن دولاراً في الواقع لا يحتوى على شيء واحد أكثر مما يحتوى عليه دولار في الخيال . ويسعى « هيجل » بطريقة أخرى — في مستهل كتابه في المنطق — ليربط العدم بالوجود . فمادام الوجود في التجريد لا يعني شيئاً خاصاً فهو لا يتميز أذن من العدم . ويبدو أن « هيجل » قد ظن في غير وضوح أنه قد وفق إلى تأليف هوية تجمع بين الفكرتين ، نستعين بها في الانتقال من الواحدة إلى الأخرى .

وتحت محاولات أخرى أشد غرابة أيضاً ، تنم عن نزعة عقلية . فأنت في وسرك في الرياضة أذ تستبسط من (صفر) العملية التالية : $\frac{1}{1-1} = \frac{1}{0}$ و تستطيع في الطبيعة أن تقول انه اذا كان لكل وجود ، فيما يلوح ، تكوين مغناطيسي ، وعلى ذلك فكل جزء ايجابي منه له جزء السلبي ، وحيثـذا نصل إلى المعادلة البسيطة التالية : $1 - 1 = 0$. والزائد والناقص هي علامات على المغناطـة في الطبيعة .

(أ) ارجع في ذلك إلى :

St. Anselm : Proslogium etc. Translated by Doane. Chicago, 1903.

Descartes : Meditations, p. 5.

Kant : Critique of Pure Reason. Transcendental Dialectic

"On the Impossibility of an ontological proof. etc."

وليس من المرجح أن يجد القارئ في أي حل من هذه الحلول مقنعاً . وقد أجمع الفلاسفة المعاصرون ، ومنهم من نزع نزعة عقلية على أن أحداً لم يتمكن من تبديد الغموض الذي يكتتف الواقع تبديداً معمولاً . فسواء أكان العدم الأصلي قد انتقل إلى الله واختفى فيه ، كما يختفي الليل في النهار بينما يغدو الله من ثمة المبدأ الخالق للموجودات الأدنى ، أو ما إذا كانت جميع الموجودات قد اندست وتشكلت في هذا الوجود . وجملة الوجود عينها يطالب بها الفيلسوف ويستجدها في نهاية الأمر .

نفس كمية الوجود يجب أن يستجدها الجميع

إن تفتيت الصعوبة لا يعني القضاء عليها . فإذا كنت من أتباع المذهب العقلي استجديت كيلو جراماً من الوجود دفعة واحدة ، وإذا كنت تجريساً فإنك تستجدي ألف جرام يعقب الواحد منها الآخر ، ولكنك تستجدي الكمية نفسها في الحالين ، وأنت نفسك السائل المستجدي أيا كان زعمك . وأنت ترك اللغز المنطقي دون أن تمسسه : كيف حديث أن كان هناك شيئاً ما ، جاء دفعة واحدة أو على دفعات وهل من الممكن فهم هذا فهما عقلياً (٢٦) .

البقاء يعني الخلق

إذا كان الوجود قد نما تدريجياً ، فإن كميته لم تكن بالتأكيد واحدة دائماً وربما لا تكون واحدة بعد ذلك . وقد بدت هذه النظرية لمعظم الفلاسفة متناقضة . فلا الله ولا المادة الأولى ، ولا الطاقة تتيح لنا أن نفترض كونها

(٢٦) يمكن للإنسان أن يقول في لغة اصطلاحية أكثر ، إن الواقع أو الوجود أمر «ممكن» أو مادة «صادفة» بقدر ما يتصل ذلك بعقلنا . وشروط ظهوره شروط غير يقينية ، ولا يمكن التنبؤ بها ، حين يفلت الماضي والمستقبل .

قابلة للزيادة أو النقصان . والرأي المستقيم هو أننا ينبغي أن نحتفظ بأى ثمن بكمية الواقع ، وأتنا يجب أن ننظر إلى ما يطرأ على تجاربنا في الظواهر من نقص أو زيادة على أنه مظاهر سطحية لا تمثل الأعمق .

وأيا ما كان ، فنحن نرى في التجربة أن الظواهر تأتى وتزول وأن هناك جديدا يجيء وقد يملا يزول . ويبدو العمال — على الأقل في الواقع التقريري — في عملية نمو على الحقيقة . وعلى ذلك يعودنا السؤال التالي : كيف تدخل تجاربنا المتاهية في الوجود من لحظة إلى لحظة ؟ أبالتصور الذاتي ؟ أبالخلق المستمر ؟ وهل تأتى التجارب الجديدة من التجارب القديمة ؟ ولم لا تذوب جميعا مثلما تذوب الشموع ؟

من يستطيع أن يقص علينا في عجلة قصة الوجود ؟ أن مسألة الوجود هي أكثر مسائل الفلسفة عتمة وأشدّها حلقة . فنحن جميعا في هذه المسألة نسأل ونستجدى . وليس ثمة مدرسة فلسفية تستطيع أن تتحدث بصدقها عن مدرسة أخرى بازدراة كما أنها لا تستطيع أن تفخر بالسبق أو التفوق في هذا المضمار . ذلك أننا جميعا هنا سواء . فالواقع يشكل المعنى الحسي ، الذي لا نستطيع أن تعمق تفهومه وفهمه أو نرى ما وراءه . فقد تشكل بذاته على نحو ما ، ومهما متصلة اتصالاً أو ثق بالتساؤل عن طبيعته منها بالتساؤل : من أين أتى أو كيف أتى ؟

الفِصْلُ الرَّابعُ

الْمَدْرُكُ، الْأَخْسَى وَالْتَّصْوِيرُ أَهْمَيَّةُ التَّصْوِيرَاتِ

المشكلة التي سنعرض اليها فيما يلى ، والتي تلائم سياقنا هي التمييز بين الأفكار والأشياء . فنحن نعرف « الأشياء » عن طريق حواسنا ونسميها « صورا ممثلا » ، كما أطلق عليها بعض الكتاب تميزا لها من الأفكار أو « التصورات » التي قد نحصل عليها حين تعطل حواسنا .

ما بينهما من اختلاف

ولقد نشأت أنا نفسي معتادا على المقابلة بين كلمتي « المدرك الحسي » و « التصور » . ييد أن التصورات تتبع من المدركات الحسية ثم تعود إليها مرة ثانية . وهما على ذلك متداخلان ، وتعتمد حياتنا عليهمما دون ما تميز بينهما ، حتى انه غالبا ما يكون من العسير علينا أن نزود المبتدئين بفكرة سريعة واضحة عن الاختلاف المشار اليه .

ففي الإنسان يتمتزج الاحساس بالتفكير ، ولكنها يتتواعان تتواعا يجعل لكل منها استقلاله . ان التفكير الخالص عند ذوى قربانا من ذات الأربع يكون عند أدنى حد له . ولكن ليس ثمة سبب يحملنا على افتراض أن حياتها المباشرة أخصب أو أجذب من حياتنا الشعورية . فالشعور لا بد أن يكون — أصلا — مكتفيا بذاته ، ويفيد التفكير كما لو كان وظيفة تنضاف الى الشعور لتهيئتنا للتكيّف بيئه أوسع من تلك التي تعيش فيها

العجماءات . ولا بد أن تكون بعض أجزاء تيار الشعور عند الحيوان وعند الإنسان على حد سواء ، أشد وأقوى وأكثر اثارة من سائر أجزاءه . ولكن بينما لا تعود استجابة الحيوانات الدنيا للإحساسات القوية مجرد حركات مناسبة ، فإن الحيوانات العليا تذكر هذه الإحساسات ، ويستجيب الإنسان لها استجابة عقلية مستخدما الأسماء والصفات والأفعال حتى يتحقق من معرفتها حسناً التقى بها . وأعظم اختلاف بين المدركات الحسية والتصورات (٢٧) هو أن المدركات الحسية مستمرة والتصورات متقطعة ، وهي ليست متقطعة في وجودها ، لأن التصور ك فعل يعد جزءاً من تدفق الشعور . ولكنها منفصلة بعضها عن البعض الآخر في تعدد معانيها .

وكل تصور يعني تماماً ما يعنيه بمفرده ولا شيء غير ذلك ، وإذا كان التصور عاجزاً عن معرفة ما إذا كان يعني هذا المعنى أو ذلك ، فإن هذا يدل على قصور في تصوره . والتدفق الحسي بما هو كذلك لا يعني شيئاً . وهو لا يعلو أن يكون ما هو عليه في الواقع المباشر . ولا يهم إذا كان نجڑيء من هذا التدفق رقعة صغيرة فهي في ذاتها كبيرة مليئة ، يحتشد فيها عدد لا حصر له من المشاهد والسمات التي يستطيع التصور أن يستخلصها ويعزلها ويستغرقها دائماً . ويظهر لنا التدفق الحسي الديومة والتوتر والتعقيد والبساطة والاهتمام والاتساع والسرور أو ضدادها .

(٢٧) سأستبيح لنفسي في الصفحات القادمة استخدام كلمات مرادفة لهاتين الكلمتين (المدرك الحسي والتصور) . فأستعمل كلمة «فكرة» أو «تفكير» أو «فهم» على أنها مرادفة لكلمة «تصور» . وسأستعيض في معظم الأحيان عن كلمة «مدرك حسي» بكلمة «إحساس» أو «شعور» أو «حس» ، وأحياناً بعبارة «تجربة حسية» أو بعبارة «التدفق المباشر» للحياة الوعية . فمنذ «هيجل» والمدرك ادراكاً بسيطاً يسمى «بالمباشر» والمدرك ادراكاً غير مباشر يرافق «المتصور» .

وتدخل فيه معطيات من حواسنا جميعاً ويشملها تياره فيشارك كل منها فيه بنصيب يتفاوت قلة وكثرة . ومع ذلك فهذه الأجزاء كلها تجمعها وحدة لا انقسام فيها . ولنست حدودها في هذه الحالة أكثر تميزاً منها في مجال الرؤية ، فالحدود هي الأشياء التي تتداخل ، ولكن هنا لا شيء يتدخل ، اللهم إلا أجزاء التدفق الحسي ذاته ، وهذه يطغى عليها ما تعمل على فصله ، للدرجة أن كل ما نميزه منها وننزله بالتصور سيدو حسياً ويتغلل وينبت فيما يجاوره . فالقطع التي تقطّعها فكريّة خالصة . وإذا استطاع القارئ أن يتجرّد من جميع التفسيرات العقلية ويعود التهقرى إلى حياته الحسية المباشرة في هذه اللحظة عينها ، فإنه سيجد أن هذه الحياة الحسية المباشرة هي ما يسميه البعض في خلط كبير وطنطنة بالغة ، حياة خالية من التناقض بما فيها من كثرة تخرج من الوحدة ، وتخرج دفعة واحدة طلماً كانت كلها نابضة بالحياة ومائلة في وضوح (٢٨) .

النظام التصوري

ويقطع الاتباه موضوعاته من هذه الكثرة الحسية الأصلية ، ويخلع عليها أسماء تظل دالة على هوّتها إلى الأبد : فهي في السماء «أبراج» وعلى الأرض «شاطئ» و «بحر» و «جرف» و «شجيرات» و «نخيل» ، ونحن نقطع من الزمن «الأيام» و «الليالي» و «الصيف» و «الشتاء» .

(٢٨) قارن «وليم جيمس» : عالم متعدد . ص ٢٨٢ - ٢٨٨

W. James : A Pluralistic Universe

وكذلك «علم النفس» عرض موجز ص ١٥٧ - ١٦٦

W. James : Psychology — Briefer Course.

وتبين كل جزء من أجزاء التيار الحسي المستمر . وتسمى هذه الطبائع المستخلصة من ادراكنا لهذه الأجزاء بالتصورات ^(٢٩) .

وتتوقف الحياة العقلية عند الإنسان ، كلها على التقرير ، على استبداله النظام التصوري بالنظام الحسي الذي جاءت منه أصلاً تجربته . ييد أنتي قبل أن تتبع تائج هذا الابدال ينبغي لي أن آبدأ بالحديث عن النظام التصوري .

تمو بشرة في عقل الرشد مواكب من التصورات التي لا تختلط بالمدركات الحسية . ويستأثر بعض أجزاء هذه المواكب الذهنية باتباعها استئثار أجزاء التدفق الحسي به . ويعودي ذلك إلى نشأة تصورات ذات رتبة أعلى من التجريد . ويلغى الإنسان جداً عظيمًا من الحصافة ، وتصل قدرة بعض الناس إلى حد يقابضون معه بعقولهم على أشد العناصر افلاتاً

(٢٩) بقصد وظيفة عملية التصور راجع كتاب : محاضرات في المنطق ، للسير «وليم هاملتون» ص ٩ - ١٠ ، والفصل الأول من كتاب «هـ. كـ. مايسنل» : مقدمات في المنطق . وكتاب «شوبنهاور» : العالم كارادة . ملحقات ٦ ، ٧ حتى الكتاب الثاني . و «وليم چيمس» : أصول علم النفس (الفصل الثاني عشر) . ثم لنفس المؤلف : عرض موجز لأصول علم النفس (الفصل الرابع عشر) ، «ج . رومانس» : التطور العقلي عند الإنسان . (الفصلان الثالث والرابع) . دت . ريبو» : تطور الأفكار العامة (الفصل الرابع) ، «ت . روسان» : بحث في التطور انفساني للحكم (الفصل الرابع) - «لا روميجير» : دروس في الفلسفة (القسم الثاني - الدرس الثاني عشر) .

وما ذكرته الآن يناقض ماذهب إليه الفيلسوف الألماني «كنته» ، وساد منذ عصره حتى اليوم . «فكنته» يتحدث دائمًا عن التدفق الحسي الأصيل على أنه كثرة طابعها انجوهري الانفصال . ويرى «كنته» أن الحصول على أي اتحاد يتطلب فاعلية الأنما الشارطة للأدراك الحسي . ويستلزم الوصول إلى ارتباطات محددة فاعلية الفهم وما يحويه من تصورات تالية أو مقولات . وللمقاريء أن يقر أو التفسيرين يتفق اتفاقاً أفضل مع تجربته الخاصة القائمة بان فعل .

مما يمرّ أمامهم . وينجم عن ذلك تصورات جديدة لا تنتهي عند حد . مشهد مع مشهد وكيبة وراء كمية ، وعلاقة داخل علاقة ، وغياب وسلب ، الى جانب ما هنالك من قسمات حاضرة مائلة ، نلاحظها كلها ، ونضيف أسماءها الى ذخيرة الأسماء والأفعال والصفات وحروف العطف والجر التي يستعين بها العقل البشري على تفسير الحياة .

وكل كتاب جديد يصوغ تصوراً جديداً ، ويندو هذا التصور بما يقدر اتفاعنا به . وعلى ذلك نشأت عوالم مختلفة من التفكير تربط بين أجزائها ألوان خاصة من العلاقة : عالم الحس المشترك أي عالم الأشياء ، وعالم المهام المادية التي يؤديها الناس ، وعالم الرياضيات بما فيه من صور بحثة ، وعالم القضايا الأخلاقية ، وعالم المنطق والموسيقى وما الى ذلك ... الخ . وقد جاءت هذه العوالم جميعاً نتيجة تجريد وتعيم من أمثلة حسية نسيناها منذ أمد بعيد ، وقد تم لها الازدهار والتفتح ، ثم عادت وامتزجت بجزئيات ادراكنا الحسّي في الحاضر والمستقبل . فبواسطة تساؤلنا عن طبائع الأشياء يتم لنا ادراك الأشياء القائمة بالفعل .

فالمدرّكات الحسية والتصورات يمترّج بعضها ببعضها وتذوب ، ويتم فيما بينها تلقيح وانصباب . ولو أخذنا كل تصوّر أو مدرك حسّي على حدة ، فلن نصل أبداً الى معرفة الحقيقة الواقعية في تفاصيلها . ونحن نحتاج الى التصوّر والمدرك الحسّي احتياجنا الى ساقين معاً لنسير بهما^(٣٠) .

ولقد أقر أرسطو ومن جاء بعده من الفلاسفة اقراراً صريحاً بأنه لا بد من مساهمة الادراك الحسّي والادراك العقلي من أجل الوصول الى معرفة

(٣٠) كان (س. هـ. هودجس) أول من وصف عملية الابدال هنا الوصف . في كتابه فلسفة التفكير ص ٢٨٨ - ٣١٠ .

كاملة بالواقع . (٣١) أقول لمعونة الواقع معرفة كاملة ، ولكن الواقع نفسها عبارة عن جزئيات ترتبط بالضرورات العملية وبالفنون . وما لبث فلاسفة الاغريق أن صاغوا الفكرة القائلة بأن معرفة «الكلليات» التي تتألف من تصورات لصور وصفات وأعداد وعلاقات مجردة ، هي المعرفة الوحيدة الجديرة بعقل فلسفى على الحقيقة . والواقع الجزئية متهافتة بتنوّع ادراكاتنا الحسية لها . والتصور لا يتغير أبداً ، ولا بد أن تكون العلاقات القائمة بين هذه التصورات التي لا يطأ عليها تغير علاقات ثابتة تعبر عن حقائق أزلية .

ومن ثم لازمت الفلسفة نزعة إلى المقابلة بين معرفة الكلليات والمعقولات، وهي معرفة الهيبة عزيزة الع جانب مشرفة للعارف ، وبين معرفة الجزئيات والمحسوسات وهي معرفة نسبية تربطنا بالحيوانات . (٣٢)

(٣١) انظر مثلاً - ما بعد الطبيعة «لارسطو» . انكتاب الأول ، الفصل الثاني .

(٣٢) يقابل «أفلاطون» في مواطن عديدة ، وبصفة خاصة في الكتابين السادس والسابع من «الجمهورية» ، بين المعرفة الحسية على أنها (ظن) وبين المعرفة الحقيقة ، ويجعل للأخيرة السبق في القيمة والرتبة .

وإذا شاء القارئ عرضاً تاريخياً ممتازاً لهذا الرأي فعليك بالجزء الأول من كتاب (لا آيس) A. Laas : *الثالية والوضعية* (١٨٧٩) . واقرأ كذلك عرضاً للنظرية العقلية المتطرفة في فصل (أفلاطون والعقل) في كتاب «س. م. بيكونيل C. M. Bakewell» : *الرجوع في الفلسفة القديمة* . (نيويورك ١٩٠٧) ص ٣٥٣ . وقارن «بوسوويه» Bossuet رسالة في معرفة الله . فصل ٤ ، ٥ ، ٦ . و «Dr. كودورث R. Cudworth» رسالة في الأخلاق السرمدية الثابتة (الكتابان الثالث والرابع) . ويقول الاستاذ سانتيانا Santayana : «ظن أفلاطون أن ما للأشياء الأرضية من صدق ومعنى مستمد من أصل الهي . ونحن نتذكر هذا الأصل الإلهي ونறيك عليه حتى بين ما يجري في نسخة الزائلة من تشسويه واختفاء وتعدد . وليس للانطباعات ذاتها دوام ، وليس لها جوهر معقول ، =

المعرفة التصورية ووجهة النظر العقلية

لم يذهب الكتاب العقليون الى أن المعرفة التصورية أتبلاً من غيرها فحسب ، بل رأوا كذلك أنها تنشأ مستقلةً أصلاً عن جميع الجزئيات المدركة ادراكاً حسياً . فتصورات من قبيل : الله ، والكمال ، والسردية ، واللانهائية ، واللاتغير والهوية ، والجمال المطلق ، والحق والمدل ،

ولكنها دائماً مما موجودة أو منقطعة عن الوجود . يذكر لنا أفلاطون أنه لا بد أن يكون هنالك موضوع سرمدي محدد تحديداً واضحاً بحيث تكون المظاهر المرئية لنا منه عبارة عن صور شتى مشابهة له ، تختلف سماتها بين حسين وآخر ، ويذكرنا طيفها المائل أمامنا بالحقيقة السماوية التي كدنا ننساها و يجعلنا ننطق بها . . . فنحن والكون نوجد فقط حين نحاول أن نعود إلى كمالنا ، وأن نفني مرة ثانية في الله . وذلك الخير الذي لا يوصف هو ملك طبيعي لنا . وكل ما نتاله من شرف في هذه الدنيا أن هو لا استعادة جزء من حقنا الذي لنا منذ ولادنا . وكل شيء يدخل البهجة على نفوسنا هو أشبه بتصوّر في السحب تلمح خلاله ومضة من وطننا الالهي . وإذا لاح هذا الوطن الالهي بعيداً نوعاً ما ، وإذا بدت فكرتنا عنه معتمة غير حقيقة ، فإن مرجع ذلك أننا بعيدون عن الكمال ، وأننا غارقون في كل ما هو دخيل على النفس مهلك لها . (انظر «الحب الأفلاطوني عند بعض شعراء ايطاليا» في كتاب : *تأثيرات للشعر والدين - ١٨٩٦*)

هذا هو تفسير أفلاطون الذي ظل جاريا حتى أرسطو . ويجب أن ننوه بما بذلك الأستاذ العلامة «أ. ج. ستيلوارت» "A. J. Stewart" من جهد لازالة ما في التفسير من غموض . (انظر في ذلك كتابه : نظرية أفلاطون في المثل . أكسفورد ١٩٠٩) .

وقد وجد أرسطو خطأً كبيراً في اعتبار «أفلاطون» للمثال على أنها أصول الالهية ، ولكنه وافقه موافقة تامة على امتياز الحياة التصورية النظرية وسموها . وقد أشاد أرسطو بالتأمل في العلاقات الكلية في الفصلين السابع والثامن من الكتاب العاشر من : الأخلاق إلى نيقوماخوس . واعتبر هذا التأمل الشيء الوحيد الذي يفضي بنا إلى سعادة خالصة : «إن حياة الله في أقصى نعيم لها ، تمثل في ممارسة التأمل الفلسفى ، وكذلك الإنسان تتحقق السعادة في أقصى درجاتها ، لأكثر وجوه نشاطه شبهاً بالله .»

والضرورة والحرية ، والواجب والقيمة ... ، والدور الذي تؤديه في أذهاننا، يستحيل علينا — فيما يقولون — تفسيرها على أنها ثمرات الخبرة العملية . والنظرة التجريبية ، وهي النظرة الصحيحة على الأرجح ، تذهب إلى أن هذه التصورات تترجم من الخبرة العملية .^(٣٣) ييد أن ثمة سؤالاً أهم من التساؤل عن أصل « تصوراتنا » ألا وهو البحث عن وظيفتها وقيمتها . هل التصور مرتبط بالتجربة الحسية أم أنه لا علاقة له بها على الإطلاق . ؟ وهل المعرفة التصورية مكتفية بذاتها وتكتشف كل شيء بنفسها فضلاً عن اتفاقنا بها في فهم عالم الحسن فهما أدق وأفضل ؟ ..

يحيط العقليون : نعم ، وكما سنرى فيما بعد ، فإن العوالم التصورية المتنوعة التي أشرنا إليها من قبل ، يمكن أن تنظر إليها نظرة مجردة تجريداً تماماً من الواقع الحسى فإذا نظرنا إليها على هذا الاعتبار أمكن اكتشاف جميع العلاقات الثابتة الجارية بين أجزائها . وعلى هذه العلاقات انبثت علوم أوائلية ، مثل المنطق ، والأخلاق ، والجمال (بقدر ما يمكن اعتبار العلمين الآخرين علمين على الإطلاق) . وعلى ذلك يجب أن نطلق على المعرفة التصورية معرفة كشف مكتفية بذاتها . وقد تناولها الكتاب العقليون دائماً على أساس اقرارهم بعالم الهوى ، هو عالم الكليات أكثر منه عالماً للحقائق الرائلة . وهو كذلك عالم الصفات الضرورية والعلاقات الثابتة والمبادئ ، الخالدة للحق والخير . كتب « امرسون » يقول : « إن التعميم هو تدفق

(٣٣) كان « جون لوك » أعظم داعية لهذا المذهب ، وذلك في كتابه « مبحث في العقل البشري » . انظر الكتابين الأول والثاني . وકأنما كان كل من « جندياك Candillac » في كتابه : رسالة في الاحساسات . و « هلvetica » في كتابه : تحليل الذهن البشري : في الإنسان . و « جيمس ميل James Mill » في كتابه : تحليل الذهن . كأنما كل من هؤلاء قد اقتني في دقة أثر « لوك » في مؤلفه العظيم .

جديد لله في العقل ، ومن هنا كان ذلك الفيض من الشعور الذي يصحبه » . وقد أضاف أحد تلامذة « هيجل » بعد أن أشاد بمعرفة « العام واللامتغير والقييم وحده » ، وارتفع به على «الجزئي والحسى والعرضي » ، أضاف أنك اذا أخذت على الفلسفة عجزها عن انتهاء ورقة عشب واحدة ، أو قصورها عن معرفة كيفية نموها ، كان الرد على ذلك أن مثل هذاالجزئي الذي تساءل عنه بأداة الاستفهام « كيف » لا يكون فوق المعرفة بالمعنى الدقيق بل تحتها ، فليس في الجهل به دليل على النقص . (٣٤)

المعرفة التصورية ووجهة النظر التجريبية

يواجه رأى غلاة العقليين ، رأى التجربيين بأن معنى التصورات مرهون دائماً بعلاقتها بجزئيات الادراك الحسى . ومهمة هذه الجزئيات الرئيسية هي أن تعود وتمتزج بالادراك من جديد ، وتجذب العقل الى العالم الحسى ليتبين على الدقة أصولها : وكلما كان في وسعنا أن فعل ذلك مع تصوراتنا كان في استطاعتنا أن ننفع بها أكثر مما لو تركناها مع مثيلاتها من التصورات المجردة التي لا حراك فيها . ويتيسر لنا على ذلك أن ننضم الى فريق العقليين في التسلیم بأن المعرفة التصورية مكتفية بذاتها بينما نستطيع أن ننضم في نفس الوقت الى التجربيين فيأخذهم بأن القيمة الكاملة لشيء هذه المعرفة تجتمع لها فحسب اذا عدنا لربطها بالواقع الحسى .

(٣٤) ميشيليه Michelet : مؤلفات هيجل الفصل السابع فقرة (١٥) ، اقتبسها ما جراتري Gratry A. في كتابه : معرفة النفس - ج ١ ص ٢٣١ .
قارن موقفاً مماثلاً في كتاب دو والاس W. Wallace : مقدّمات الى هيجل ط. ث - ١٨٩٤) ص ٢٣١ . وانظر كذلك عرضاً طويلاً أصلياً لوجهة النظر عينها في الباب الرابع من كتاب « رالف كودورث » Ralf Cudworth « رسالة في الأخلاق السرمدية الثابتة » .

هذا الموقف الوسط هو ما ينبغي أن يأخذ به المفكرون . بيد أننا لكي نفهم طبيعة التصورات فهما طيبا ، يلزم أن نبادر بالتمييز بين وظيفتها ومضمونها .

مضمون التصورات ووظيفتها

لنأخذ مثلا التصور « انسان » فهو يمثل ثلاثة أشياء : (١) الكلمة نفسها . (٢) صورة غامضة للشكل الانساني تستمد قيمتها من كونها جميلة أو ليست جميلة . (٣) أداة ترمز الى موضوعات معينة نتظر منها تصرافا انسانيا حين تحين الفرصة لذلك . وكذلك الأمر في « المثلث » وفي « جيب التمام » ، فهي تتكتسب قيمتها من حيث كونها كلمات وصورا مفترضة ، ولكن لها كذلك قيمة ووظيفة حيضا وجهتنا الى معانٍ معينة في الحديث . وأيا ما كان ، فهناك تصورات خافتة معتمدة الصورة بحيث ان قيمتها كلها تمثل في وظيفتها ، مثل : « الله » ، « العلة » ، « العدد » ، « الجوهر » ، « النفس » . فهي لا تزودنا بصورة ما محددة ، ويبدو أن معناها يتوقف على اتجاهها الذي تتجهه وعلى مدى تأثيرها في سلوكنا وتفكيرنا . (٣٥) فاننا لا يمكن أن نصرف الى تأمل أشكالها كما تفعل في « الدائرة » و « الانسان » بل ينبغي أن تختلطها الى ما وراءها .

القاعدة البرجماطية

والآن ، مهما يكن حظ جزء التصور الموجود من الجمال ، ومهما استأهل الوقوف أمامه لتأمله ، فمن الطبيعي أن تكون أهميته مرهونة بما يفضي اليه

(٣٥) قارن بصدق هذه النزعة الوظيفية . هـ . تين A. Taine: عن الذكاء .
٤ الكتاب الأول . الفصل الثاني . ١٨٧٠ .

من تائج . وقد تكون هذه النتائج متمثلة في الطريقة التي يجعلنا هذا التصور نفكّر بها أو في الطريقة التي يجعلنا نعمل بها . ومن له عن ذلك فكرة واضحة فإنه يعلم عن بيته ما يعنيه التصور من الناحية العملية ، ويعرف ما إذا كان مضمون التصور الدال على وجوده له أهمية في كون هذا التصور حقاً أو باطلاً .

وقد أفضى هذا الاعتبار إلى منهج لتفسير التصورات ، سأطلق عليه « القاعدة البرجماتية » (٣٦) .

وترى القاعدة البرجماتية أنّ معنى التصور قد يوجد دائماً ، إن لم يكن في بعض الجزئيات المحسوسة التي يشير إليها التصور بإشارة مباشرة ، ففي بعض الاختلافات في مجرى التجربة البشرية التي عليها المועל في صدق التصور ذاته . فإذا اختبرت كل تصور بالقاء السؤال التالي : — ما هو الاختلاف الذي يحسه الإنسان حين يكون هذا التصور صادقاً ؟ فإنك تجد تفسيرك في خير موقف ممكن لهم معناه ومناقشة أهميته . وإذا كنت حين تتساءل عما إذا كان تصور ما صادقاً أو كاذباً ، لا تجد اطلاقاً أي اختلاف في الحالتين ، فقد تفترض أن أحدهما لا معنى لها ، وأنّ تصورك لا يمثل فكرة متميزة . وإذا كان هنالك تصوران يقودانك إلى نفس النتيجة الجزئية ، فإنك تستطيع أن تفترض أنهما معاً يحملان نفس المعنى تحت اسمين مختلفين .

وتنطبق هذه القاعدة على التصورات في كل نظام فيه تعقيد ، من الحدود البسيطة إلى القضايا التي تضم حدوداً كثيرة .

(٣٦) قارن ، «وليم چيس» : البرجماتية . الفصل الثاني . وكذلك مادة «البرجماتية» بقلم «بيرس» C. S. Peirce في قاموس الفلسفة للبالغين .

وهكذا اشتد الجدال في الفلسفة حول كلمات وأفكار ساء تعريفها ، وكل فريق يدعى أن كلماته وأفكاره وحده هي الصادقة ، ومن هنا كانت المائدة التي نجنيها عظيمة اذا اخذنا منها مقبولا يجعل المعانى واضحة . وليس ثمة منهج أقرب الى تناولنا في التطبيق من تلك القاعدة البرجاطية . فلو كنت تدعى أن فكرة ما صادقة فعليك أن تشير في نفس الوقت الى بعض الاختلافات التي يؤدى اليها كونها صادقة في تاريخ بعض الأشخاص ، وحيثند لن ترى فقط أن كنت على حق في دعواك بل ستعرف أيضا أهمية هذا الطريق ، وكيف تشرع للعمل على التحقق من دعواك . وبابايع هذه القاعدة نحمل مضمون التصور وتتبع وظيفته فحسب . وقد يبدو هذا الاعمال لأول نظرة موطن مؤاخذة ، اذ قد يكون للمضمون في أغلب الأحيان قيمة الخاصة ، وهي قيمة ربما زانت الواقع وصلقته اذا كان هذا المضمون بعيدا عن أن يجري أي تعديل علىسائر أجزاء الواقع . وعلى ذلك فكثيرا ما ظلن الناس أن «المثالية» نظرية تقيسة في ذاتها ، وان لم يترتب عليها أي تغير محدد في تفاصيل تجربتنا . وستتبين بالمناقشة فيما بعد أن هذه النظرة سطحية ، وأن النتائج الجزئية هي المعيار الوحيد لمعنى التصور والاختبار الوحيد لصدقه .

أمثلة على ذلك

ولا اخالنى بحاجة الى أن أسوق أمثلة على ذلك : اذ الأمر غایة في الوضوح : فكون (أ) تساوى (ب) يعني اما أنك لا تجد اختلافا ما حين تمضي من الواحد الى الآخر ، واما أنك لو استعضت عن الواحد منهما بالآخر في عمليات معينة ، لحصلت على النتيجة عينها في كلتا الحالتين . وكلمة «جوهر» تعنى «تكرار مجموعة محددة من الاحساسات» . وكلمة

«الممتنع على القياس» تعنى أنك تواجه على الدوام باقياً . وكلمة «اللامتناهى» تعنى اما نفس المعنى السابق ، او «أنك يمكنك أن تصادف من كثرة الوحدات في الجزء ما تصادفه في الكل» . وكلمتا «أكثر» و « أقل» يعنيان احساسات معينة تختلف باختلاف الأحوال . و «الحرية» تعنى «عدم الشعور بقييد محسوس» ، و «الضرورة» تعنى «أن الطريق مغلق أمامك في جميع الاتجاهات ما عدا اتجاهها واحداً» و «الله» يعني «أنك تستطيع أن تطرد أنواعاً من المخاوف» و «العلة» تعنى «أنك يمكنك أن تتوقع تنتائج معينة» .. الخ .. الخ .

و سنصادف أمثلة عديدة من هذا القبيل فعلى الأقل نعود إلى السؤال الأعم ، أعني ما إذا كان عالم التصورات في جملته متوقفاً على علاقته بالتجربة الحسية ، أو ما إذا كان بذاته كشفاً مستقلاً للحقيقة . في الإجابة على هذا السؤال ليس كبيراً .

أصل التصورات هو نوعها

وأول ما يجدر بنا ملاحظته بقدر ما يسعنا الحدس والتكتّن ، أن التفكير في المراحل الأولى للذكاء الإنساني كان قاصراً على الناحية العملية . ثم أخذ الناس يصنفون احساساتهم في فئات ، ويستعيضون عنها بالتصورات ، لكي يستخدمونها فيما هي أهل له . وليتَهيوا للمهام التي ستواجههم . وأسماء كل فئة تدل على تنتائج ربطت بينها في مناسبات أخرى وبين سائر أفراد الفئة — وهذه النتائج قد يظهرها أيضاً الأدراك الحسي الحاضر . (٣٧) وعلى ذلك فالادراك الحسي الحاضر المباشر كثيراً ما ينبع من وراء النتائج التي يفترضها التصور المستعار به عن الأدراك الحسي .

(٣٧) قارن بصدق الاستخدامات العملية لعملية التصور . «وليم چيمس»: أصول علم النفس . - الفصل ٢٢ . ج . ميلر J. B. Miller : سينکلولوجیۃ التفكير . ١٩٠٩ - وبخاصة في الفصول (١٥، ١٦، ١٧) .

وعلى الجملة فإن الاستعاضة عن التيار الحسى المباشر بتصورات مرتبطة فيما بينها بارتباطات تجمعها في نظام تصورى عام ، يتسع بميدان مشهدنا العتلى . فلو لم يكن لنا تصورات لعشنا ببساطة قف عند لحظات تجربتنا الواحدة اثر الأخرى ، كحيوان البحر الذى لا عش له ، يربض على صخرته متقبلا ما تواتيه به أمواج البحر من فضلات الطعام . ونحن نستطيع بالتصورات أن نشرع في البحث عن الغائب ، وعما هو بعيد عننا وتجه بنشاط في هذا الطريق أو ذاك نطوى تجربتنا وتعرف حدودها . نغير من نظامها فنعود بها إلى وراء ، نجمع قطعها البعيدة ، وفرق قطعها القريبة ، وتب فوق سطح تجربتنا بدلا من أن نفوص فيها ، ونشكل من موادها البسيطة عددا من الأشكال الهندسية على قدر ما يستطيع عقلنا أن يشكل . كل هذه وسائل توسل بها لنقبض بأيدينا على التيار الحسى المتذبذب ، وللتلقى بأجزائه البعيدة . ومهما يكن شأن هذه الوظيفة الأوالية التي يؤديها التصور ، فانت أختتم حديثي عنها بما سبق أن ذكرته ، وهى أنها ملكرة تنضاف إلى وعينا الحسى العارى لتهيئتنا في الميدان资料ى ، للتكيف بيئية أوسع من البيئة التي يعيش فيها الحيوان . (٣٨) انتا نرتب الواقع الحسى في تصورات لنستغله فيما يلائم أهدافنا ملائمة أفضل .

الاستخدام النظري للتصورات

وهل ترجمتنا التصورية للتدفق الحسى تمكنتنا من فهم الماضي فهـما صحيحا ؟ وماذا نعني بقولنا تمكنتنا من فهمه ؟ انتا لو طبقنا قاعدتنا

(٣٨) في القسمين الثالث والرابع من كتابه «علم النفس» حاول «هيربرت سبنسر» أن يبين باستفاضة أن مثل هذا التركيب هو وحده الذي يجعل عقلنا معنى .

البرجاطية في تفسير الكلمة ، لرأينا أنه كلما كان فهمنا لشيء ما أفضل كانت قدرتنا أكبر على أن تحدث عنه ، وقياسا على ذلك فإن تصوراتنا يجعلنا نفهم مدركاتنا الحسية فيما أفضل . فمعنى كوننا نعرف هذه المدركات هو أننا نستطيع أن نذكر جميع أنواع الحقائق البعيدة المتصلة بها ، وستكون علاقات الواقع من زمانية ومكانية منظمة ومرسومة . وثمة رأى فلسفى قديم منحدر من « أرسطو » ، يذهب إلى أننا لا نستطيع أن نفهم شيئاً ما إلا إذا أحطنا بعلمه . فعندما تقول الخادم : « إن القط كسر فنجان الشاي » ، فإنها تريدها أن تتصور الكسر تصوراً سبيلاً يربط بين العلة والعلوّل . ولم يفعل « كلارك ماكسويل » شيئاً آخر حين طلب منها أن تتصور أن كهرباء الغاز هي السبب في تفجر الذرات . فثمة عامل خيالي يستخفى على النظر ينضوي في محتوى العالم ، ونحن نضع مكانه المدرك الحسي الذي نبعى تفسيره ، وتتوقف صحة التفسير على مدى تصور العلة تصوراً يجعل وجودها مرجحاً لصلتها بالعلوّلات التي تنجم عنها . ويلوح أن تفسيراتنا العلمية كلها تطابق هذا النمط البسيط « ضرورة القطعة لكسر الفنجان » كما سبق أن أوردنا في مثال الخادم . إن النظام المتصور للطبيعة قد بنى حول نظامها الحسي وهو يتولى تفسيره تفسيراً نظرياً ، وهذا النظام التصورى لا يعدو أن يكون نظاماً فرضياً تطابق قسماته قسمات الادراك الحسي المباشر .

فالنظام التصورى هو في جوهره نظام طوبوغرافى ، أي نظام توزيع الأشياء . وهو يفيدنا عن هذه وتلك من العلاقات التي تتساءل عنها . وعلى ذلك فالنظام التصورى يقتصر على تجلية تائجنا العملية ، وتلك هي المنفعة الحيوية التي نجنيها من مملكة التصور : فالتصور يجعلنا تكيف بيئه متسعة .

و حين نعمل و نحن على بيته من علل الأشياء نجني منافع لم تكن لنجنيها لو كنا نعمل مقتصرين على الأشياء وحدها .

في العلوم الأولية

ولكن لكي نصل الى مثل هذه النتائج ينبغي أن تكون التصورات في نظامها المفسر لها مرتبطة فيما بينها ارتباطاً متناغماً . وماذا يعني ذلك ؟ هل يعني ذلك أيضاً ميزة عملية فحسب ، أم أن ثمة شيئاً آخر فضلاً عن هذا ...؟ يبدو أن ثمة شيئاً جديداً ، لأنها تشير الى الحقيقة القائلة بأنه ما تكاد أنواع مختلفة من التصورات أن يتم تجريدها أو بناؤها حتى تقوم علاقات جديدة تربط بينها بوسائل وثيقة عقلية لا يطرأ عليها تغير . ولقد حاولت في كتاب آخر (٣٩) أن أبين أن هذه العلاقات العقلية هي كلها ثمرات ملكتنا التي تقارن وللحاسة التي لدينا عن « التفاوت » .

والعلوم التي تعرض هذه العلاقات هي العلوم التي نطلق عليها العلوم الأولية ، وهي الرياضيات والمنطق (٤٠) . ولكن هذه العلوم تتصحّح عن علاقات المقارنة والهوية دون غيرها . فالهندسة والجبر مثلاً يقومان أولاً بتعريف بعض الموضوعات التصورية ، ثم يقيمان بعد ذلك معادلات بينها بحيث يحل كل موضوع محل ما هو مساو له . ولقد عرف المنطق بأنه « ابدال المتشابهات » ، وفي وسع المرء أن يقول بصفة عامة ، إن ادراك

(٣٩) أصول علم النفس - ١٨٩٠ . فصل ٢٨ .

(٤٠) شرح دج. هـ. لويس G. H. Lewes ، طابع الفرورة في الحقائق المجردة التي تعرضها هذه العلوم شرحاً طيباً في كتابه : مشكلات الحياة والعقل - المشكلة الأولى ، الفصلان الرابع ، والثالث عشر وبخاصة ص ٤٠٥ ، وما يتبعها في الطبعة الانجليزية للكتاب (١٨٧٤) .

التشابه أو عدم التشابه يولّد الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » كلها . وليس ثمة شيء يحدث في عالم المنطق والرياضيات ، وفي عالم التفضيل الأخلاقي أو الجمالي . إن الطبيعة الثابتة للعلاقات في هذه العالم هي التي تصبح القضايا التي تعبّر عنها بالطابع السرمدي . فنظرية ذات الحدين تعبّر عن قيمة أو قوّة أو أية كمية قائمة في حدّين إلى نهاية الزمن .

هذه الأنظمة الواسعة الثابتة للحدود الكلية هي التي تشكّل عوالم الفكر الجديدة التي سبق أن تحدثت عنها . فالحدود عناصر (أو تألف من عناصر) جرّدت من التدفق الحسي ، ولكننا نلاحظ في شكلها المجرّد علاقات قائمة بينها (ثم علاقات بين هذه العلاقات) تمكّنا من أن نضع مشروعات متعددة لأنظمة متتابعة محدّدة ، ولو باطّ متّفقة . والألفاظ أو الحدود هي في الواقع من صنع الإنسان ، ولكن النّظام وهو ينجم عن المقارنة ، تحدّده طبيعة الألفاظ من ناحية ، وقوّة ادراكنا للعلاقات من ناحية أخرى . وعلى ذلك فمجموع عناصر مجرّدتان كلّ منها من اثنين تظلان دائماً كما هما باعتبارهما أربع مجرّدات . وما يحتويه المتضمن يحتويه كذلك المتضمن فيه ، وإذا أضيف متساويان إلى متساوين فالنتيجة متساوية دائماً في عالم المساواة المجرّدة فيه هذه الخاصية الوحيدة التي يفترض أن الألفاظ حاصلة عليها . وما هو أكثر من الأكثر فهو أكثر من الأقل بصرف النظر عن الاتجاه الذي تتمّ الزيادة فيه . فأنك إذا اتزعت حداً من سلسلة واحدة فإنك تتبع حداً من السلسلة الأخرى في كل مرة . والسلسلتان لا تنتهيان أبداً ، أو تنتهيان معاً أو أحدهما تستغرق قبل الأخرى ... الخ ... الخ ، والنتيجة هذه الهياكل من الحقيقة « العقلية » أو « الضرورية » التي تستند إليها كتبنا في الرياضيات (وأحياناً في الفلسفة) في ترتيب حدودها الكلية .

وفي علم الطبيعة أيضا

«وصياغة أية كتلة من كتل الواقع الحسى صياغة عقلية» تمثل في تحويل حدودها المشخصة واحداً بوحدة إلى حدود المجموعات التصورية ، ثم بعد ذلك في افتراض أن العلاقات التي نجدها بالحدس بين الحدود الأخيرة ترتبط بالحدود الأولى أيضا . وعلى ذلك فنحن نصوغ ضفط الغاز صياغة عقلية بأن نماذل بينه وبين ضربات جزيئات مفترضة . ثم نرى أنه كلما اشتد ازدحام الجزيئات ، اشتدت الضربات على الحوائط ، ثم نميز بعد ذلك النسبة الدقيقة بين ازدحام الجزيئات وعدد الضربات . وبذلك يتخد قانون «ماريوت» صورته العقلية آخر المطاف . وكل تحويلاتنا من النظام الحسى إلى معادل عقلى تمثل ذلك . فنحن نستفسر من الطيف الجميل — كما يسميه أمرسون — الذي تضنه حواسنا ، دون ما انقطاع في طريقنا ، وتحيلنا مفرداته إلى ما يفسرها في شكل أبنية فكرية في ترتيب ثابت شكتله عقلاً من قبل من تصوراته وحده . فنحن نستعيض إذن بالمفسرات عن الاحساسات التي غدت متتصورة عقليا . فالتفسيير معناه التنسيق بين الواحد والآخر من أجزاء التيار الحسى ، وأجزاء النظام العقلى حىثما كانت .

ويمكنا أيضاً أن ندعوا هذا اتصاراً على النظام الذى جاءت عليه الطبيعة فى الأصل . والنظام التصورى الذى ترجم اليه تجربتنا ، ليس فحسب وسيلة للتكييف العملى ، بل هو أيضاً كشف عن مستوى أعمق لحقيقة الأشياء . وكلما كان هذا النظام أثبت كان أكثر صدقًا وأقل وهما من النظام الحسى ، وينبغى أن يستأثر استئثاراً أعظم باتباهنا .

التصورات تأتى بقيم جديدة

وما برح هناك سبب آخر لكون التصور يؤدى وظيفة غاية فى الأهمية .

فالتصورات لا ترشدنا في خريطة الحياة فحسب ، بل تعيد وضع قيم للحياة حين نستخدمها . وعلاقة التصورات بالملوكات الحسية مماثلة لعلاقة البصر باللمس . فالبصر يعيننا في الواقع حين يهيننا للاحتكاك بالملموسات . بينما تكون هذه ما زالت بعيدة جداً عننا . ولكنها ينعم علينا فضلاً عن ذلك بعالم جديد تتجلّى فيه روعة الرؤية ، عالم يجذب اهتمامنا ويجعلنا قبل على حياة مليئة بالعمل . وهذا بالضبط ما تفعله التصورات حين تخلع على عالمنا روعة وجمالاً . وإن امتلاك صور عديدة بسيطة متراوحة الأطراف هو في ذاته خير ملهم ، إذ يوحي فينا مشاعر جديدة بالتسامي والقوة والاعجاب ، ويثير فينا اهتمامات جديدة وحوافز عديدة .

وكثيراً ما ترمي المثالية للأشياء بنظرة اعجاب ، لا لشيء إلا لأنها جردت «فالعلل مثل : هدم العبودية ، والديمقراطية الخ ... » تتضاءل حين تتحقق في جزئيات . إن المجردات لتلمسنا حين تتجه إلى الأمثلة الشخصية التي تكمن فيها هذه المجردات . ولما كنا أوفياء في مقاييسنا لشيء على خاصة ، فإننا لا ثبات أن ننظر إلى الولاء المجرد على أنه شيء أسمى يكون الولاء فيه ولاء لا متناهياً ، وتغدو الحقيقة على طول المدى ، «منفذًا مؤقتًا» إذا قورنت بما تكون عليه الحقائق في تفصيلاتها من «فضلات حقرة ونجاح هش»^(٤١) .

قارن : (٤١).

W. Ostwald : Vorlesungen über Naturphilosophie, Sechste Vorlesung.

انظر ج . رويس : فلسفة الولاء - ١٩٠٨ وبخاصة المحاضرة السابعة ،

J. Royce : The Philosophy of Loyalty

يقول إمرسون Emerson : «إن كل إنسان يشاهد على تجربته بقعة من الخطأ ، في حين أن تجربة غيره من الناس تبدو له جميلة ومثالية . ولو عاد المرء إلى تلك العلاقات العذبة التي جعلت حياته جميلة ، والتي زودته بأصدق ثقة وأتمتع غذاء لتقطر أسى وحسنة . وأسفاه ! لست أدرى لم يجعل وخز الضمير في =

وبقدر قوّة تبيّه الموضوعات العامة الأزلية لحساستنا تكون للحياة قيمة أعمق حين ترجم المدرّكات الحسية إلى أفكار ! وظاهر الترجمة كما لو كانت بعيدة جداً عن الأصل الذي نقلت عنه .

الخلاصة

وعلى ذلك فالتصورات تؤدي أدواراً ثلاثة متميزة في الحياة الإنسانية .

١ — فهي تهدونا كل يوم في حياتنا العملية وترودنا بخريطة واسعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء ، وهذه الخريطة ، وإن

لم تساعدنا الآن ، فهي تعيننا في مناسبات مستقبلة ممكنة وترشدنا ارشاداً عملياً .

٢ — وتأتي التصورات بقيم جديدة في حياتنا الحسية ، وتنعش ارادتنا من جديد ، وتجعل أعمالنا تتجه إلى قط جديدة أشد فاعلية .

٣ — والخريطة التي يرسمها العقل من التصورات ، لها في ذاتها وجودها المستقل عند ما يتم تكوينها . وهي تكفي بذاتها جميع أغراض الدراسة . وواجبنا أن نقر بالحقائق الأزلية التي تحتويها هذه الخريطة حتى أن انعدم عالم الحس .

= سن النضج أحلى ذكريات الحداثة ذكريات مرأة، ويختلغل في كل اسم عزيز . كل شيء جميل اذا نظرت اليه من زاوية العقل أو نظرت اليه كحقيقة من الحقائق ، ولكن كل شيء من لو نظرت اليه كتجربة : فالتفاصيل كثيبة ولكن الخطلة العامة نبيلة مزданة . في الحياة الواقعية – دولة الزمان والمكان الآلية – تسكن البوم والأفات والمخاوف . ومع الفكر والمثل الأعلى يوجد البشر الخالد أو زهرة السرور ، وحوله تتصدح جميع آلهة الشعر بالفناء . ولكن الحزن يتتصدق بالأسماء والأشخاص والاهتمامات الجزئية واليوم والأمس . (مبحث في الحب) .

من هذا نرى بوضوح مبلغ مكسبنا وخسارتنا حين ترجم المدركات الحسية الى تصورات ، فالادراك الحسي قاصر على ما هو هنا وما يجري الآن ، والتصور ينصب على ما يماثل وما لا يماثل في المستقبل ، وفي الماضي ، وفيما هو بعيد كل البعد . ولكن هذه الخريطة لما يكتنف الحاضر خريطة سطحية شأن جميع الغرائط . فقسماتها لا تعلو أن تكون علامات ورموزا لأشياء هي في ذاتها قطع مجسمة في التجربة الحسية . ونحن لا نملك الا أن نزن الماصدق والمفهوم ، وما هو سميك وما هو منتشر ، وقد رأينا أن أحدهما قد يكون له قيمة أعلى في الأعراض ، والأخر قيمة أسمى في بعض الأعراض الأخرى . ومن منا يستطيع أن يقرر قرارا حاسما ، أيهما خير خيرا مطلقا : أن نعيش أو أن نفهم الحياة ؟ ينبغي لنا أن نؤدي المهمتين معا ، ولا يستطيع الإنسان أن يقتصر على احداهما دون الأخرى ، كما لا يستطيع المقص أن يقطع بأحد نصالية دون الآخر .

الفصل الخامس

الدرك أكسي والتصور

سوء استعمال التصورات (٤٣)

المذهب العقل

بالرغم من هذه الحاجة الواضحة للاستناد الى مدركتنا الحسية ، اذا كان لقوانا التصورية أن تعنى شيئاً متميزاً ، فقد كانت هنالك نزعة بين الفلاسفة لاعتبار عملية التصور أشد الأمور جوهريّة في المعرفة . (٤٤) لقد كان اعتقاد الأفلاطونية الدائم أن النّظام العقلي ينبغي أن يحل محلّ الحواس ، لا أن يفسّرها . فالحواس ، بمقتضى هذا الرأي ، هي وسائل وهم مهزوز تقف في طريق « المعرفة » بالمعنى الوطيد لهذه الكلمة . ان الحواس أمر معقد يحمل سوء الحظ ، يمكن لل فلاسفة أن يضربوا عنه صفحًا ، وهم آمنون .

وقد كتب أحد هؤلاء الفلاسفة يقول : « ان نماذجكم الحسية ليست

(٤٢) هنا الفصل والفصل التالي له ليسا منفصلين في مخطوط الكتاب .

« ناشر الأصل الانجليزي »

(٤٣) قد تذهب النّظرة العقلية التقليدية الى أنه من الأفضل اطلاقاً أن تفهم الحياة دون أن تتورط في اضطرابها . ويقول «وليم والاس» : «ان مهمّة الفلسفة الخاصة بها هي فهم العالم دون أن تحاول جعله أفضل مما هو عليه» . انظر ص ٢٩ من ، مقدمات الى دراسة فلسفة هيجل . ط ث .

اكسفورد . ١٨٩٤ .

William Wallace : Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy.

الا ظلاما ، فاذكروا هذا وارقوه الى أعلى حيث العقل ، وسترون النور .
 الزموا حواسكم وخيالكم وانفعوا لكم بالصمت ، وستسمعون حينئذ صوت الحقيقة الباطنية النقى ، واجابات عقلنا المشترك الجلية الواضحة .
 ايّاكم أَنْ تخلطوا هذه البيّنة التي تنجم عن المقارنة بين الأفكار ، بحيوية المشاعر التي تحرّك وتمسّكم . يجب علينا أن تتبع العقل رغم تلطفات البدن الذي نلتصلق به ، ورغم تهديداته واهانته ، ورغم تأثير الموضوعات التي تحيط بنا ... انتي لأهيب بكم أَنْ تقرؤوهما لأن ثمة فارقاً بين أَنْ نعرف وأن نحس ، بين أفكارنا الواضحة واحساساتنا العامضة المختلطة على الدوام . (٤٤)

ذلكم هو المذهب العقلي التقليدي . فحينما ارتى مؤسسة أفلاطون — منذ البداية — أن التصورات تشكل عالماً منفصلاً تماماً ، واعتبر هذا العالم الموضوع الوحيد الذي يصلح لدراسة العقول الخالدة ، فقد أشعل في صدر البشرية نوعاً من الحماس جديداً بالمرة . فهذه الموضوعات هي الموضوعات الثمينة ، والأشياء المحسوسة هي الحشائش .

وحين قدم (ديونيسيوس) — الذي كان يدرس بأتينا — أفلاطون إلى بلاط حاكم سراقوصه المستبد "الفاسد" ، استقبل أفلاطون كما يحدثنا بلوطارخ : « بغاية الرقة والاحترام ... وببدأ تراود المواطنين أروع الآمال في اصلاح عاجل حين لاحظوا التواضع الذي ساد المآدب ، والدماثة والوقار اللذين شملتا الحاشية . وسلك طاغيتهم أيضاً مسلك الذوق والانسانية ... لقد كان ثمة رغبة عامة للاستدلال والتفلسف ، الى حد أن القصر ذاته ،

(٤٤) مالبرانش : أحاديث في الميتافيزيقا
 الحديث الثالث .

Malebranche : Entretiens sur la Métaphysique 3me. Entretien, vii, 9.

كما حكى قد ملأه الغبار من تسابق الطلاب في الرياضيات ، حين كانوا يحلون مسائلهم هناك على الرمال . وقد أبدى البعض استكارةً لأن استطاع الأثينيون آنذاك — بعد أن قدموا إلى سراقوصة بأسطول ضخم وجيش عرم ، وبعد أن هلكوا يائسين دون أن يتمكنوا من الفوز بالمدينة — استطاعوا بفضل أحد السفسيطائين أن يقبلوا سيادة « دبوسيوس » رأساً على عقب ، وأن يغروا به حتى يصرف حرسه المؤلف من عشرة آلاف فارس من حاملي الرماح ويحل أسطوله المكون من أربعين سفينة ، ويسترح جيشاً من عشرة آلاف فلوس وأضعاف هذا العدد من المشاة ، يفعل هذا كلّه ويدّهـب إلى المدارس يسعـي لخلاص خيالي مجـهـول ويتعلـم بالـرـياـضـيات كـيف يـكـون سـعـيدـاً .

نقائص الترجمة التصورية

أما وقد بسطت الآن للقارئ أفضال الترجمة التصورية فإنه يلزم أن أبيـن وجـوه القـصـور فـيـها .

فنحن توسع في نظرتنا حين ندخل مدركاتنا الحسية في خريطةـنا التصورـية : فـنـحـنـ نـحـيـطـ عـلـمـاـ بـهـاـ وـتـشـكـلـ قـيـمةـ بـعـضـهاـ تـشـكـيلاـ مـخـتـلـفاـ . بـيـنـدـ أـنـ الـخـرـيـطـةـ تـظـلـ سـطـحـيةـ مـنـ ثـنـيـاـ التـجـرـيدـ وـبـاطـلـةـ خـلـالـ اـنـفـصالـ عـنـاصـرـهاـ بـعـضـهاـ عـنـ الـبـعـضـ ؟ـ وـأـبـعـدـ عـنـ أـنـ يـؤـدـيـ هـذـاـ كـلـهـ بـنـاـ إـلـىـ أـنـ تـبـدوـ الـأـشـيـاءـ أـقـرـبـ إـلـىـ أـنـ تـعـقـلـ ،ـ تـلـوـحـ الـعـمـلـيـةـ كـلـهاـ مـصـدـرـاـ لـأـلـوـانـ مـنـ الـعـمـوـضـ وـالـلـبـسـ ماـ كـانـ أـغـنـاـنـاـ عـنـهاـ .

ان المعرفة التصورـيةـ هـيـ دـائـمـاـ أـبـداـ غـيرـ مـتـلـائـةـ مـعـ صـمـيمـ الـوـاقـعـ الـذـيـ نـرـوـمـ مـعـرفـتهـ .ـ انـ الـوـاقـعـ يـتـأـلـفـ مـنـ أـجـزـاءـ مـوـجـودـةـ مـثـلـمـاـ يـتـأـلـفـ مـنـ مـاهـيـاتـ وـكـلـيـاتـ وـأـسـمـاءـ نـوـعـ .ـ وـنـحـنـ لـاـ نـكـوـنـ عـلـىـ بـيـتـةـ بـالـأـجـزـاءـ الـمـوـجـودـةـ بـالـفـعـلـ

الآن تيار الادراك الحسى وحده . وليس في الوسع تخطى هذا التيار أبداً . نتوجب أن نحمله معنا إلى أقصى نهاية في مهمتنا من أجل المعرفة ، محتشدين به في صيغ ترجمتنا ، حتى واز أنت هذه الترجمة مُشرقة ، ونعود آية وحده حين تتصر هذه الترجمة . إن الاحساس لا يقهر ، هذا هو تعبير موجز عن رأى .

الاحساس لا يقهر

ولكى أبىهن على هذا الرأى يجب أن أبين (١) أن التصورات هى تشكلاً ثانوية قاصرة ومساعدة فقط . (٢) وأنها تموء كما تغفل ، وتجعل من المستحيل فهم تيار الادراك الحسى .

١ — إن عملية التصور عملية ثانوية ليست لازمة للحياة . وهى تتبىء عن ادراك حتى يتحقق اشباعاً ذاتياً كما هو الشأن في المخلوقات الدنيا حيث نجد أن حياتنا الشعورية تمضي بفضل تكيفات انعكاسية . ولكى نفهم تصوراً ما يجب أن نعرف ما يعنيه . فهو يعني دائماً « هذا » ، أو جزءاً معيناً من « هذا » ، نألفه لأول مرة في عالم الادراك الحسى : أو يعني مجموعة من تلك الأجزاء المجردة . فالضمون التصورى مستعار كله : فلكلى تعرف ما يعنيه تصور « اللون » يجب أن تكون رأيت الأحمر والأزرق أو الأخضر : ولكلى تعرف ما تعنيه « المقاومة » ، يجب أن تكون قد بذلت مجهوداً . ولكلى تعرف ما تعنيه « الحركة » لابد أن تكون مررت بتجربة ما ايجابية أو سلبية . وينطبق هذا بالمثل على أدق التصورات من قبيل الكيفيات مثل « الالام » « الأghost » . ولكلى تعرف ما تعنيه كلمه « الاستدلال » لابد أن يكون المرء قد تصيب عرقاً وهو يقلب النظر في حجة معينة . ولكلى تعرف ما تعنيه « النسبة » لابد أن يكون

الانسان قد قارن بين النسب في حالة محسوسة . وفي وسعتك أن تبتكر تصورات جديدة من عناصر قديمة ، ولكن يتحتم أن تأتي هذه العناصر من الادراك الحسي ولا يليث أن يتبدّد عالم الكليات المشهور مثل رغوة الصابون اذاً أمكن أن تخنقى دفعه واحدة المضامين المحددة للإحساس المتمثلة في هذا أو ذالك من الأشياء . فسواءً أكانت تصوراتنا تعيش بالعودة الى عالم الادراك الحسي أولاً ، فإنها تعيش لأنها آتية من هذا العالم . فعالم الادراك الحسي هو التربة المغذية التي تستمد منها هذه التصورات رحيم حياتها .

٢ — ان تناول الواقع الادراكي تناولاً تصوّرياً يجعله يبدو متناقضاً غير مفهوم . ولو سرنا على هذا المنوال لأفضى بنا ذلك الى الظن بأن التجربة ليست هي الواقع في شيء ، وإنما هي ظهر ووهم فحسب . وهذه ، باختصار ، هي نتيجة واقعتين :
لم كانت التصورات قاصرة ؟

أولاً : عندما نستبدل التصورات بالمدركات الحسية فاتنا نستبدل أيضاً علاقاتها . ولكن ما دامت المقارنة بين علاقات التصورات مقارنة ثابتة فقط ، فمن المتعدد أن نستبدلها بالعلاقات الدينامية التي تملأ تيار الادراك الحسي . ثانياً : ان النسق التصوري من حيث أنه مؤلف من حدود مقطعة لا يمكن أن يعطي تيار الادراك الحسي إلا في نقط فقط ، وبطريقة غير مستوعبة . فالتصوّر لا يأتي على مقاس الادراك الحسي . فكثير من القسمات الجوهرية لتيار الادراك الحسي تقللت حين نضع تصورات مكانها .

ويتطلب هذا شرحاً أوفى . فنحن لدينا تصورات لا عن الكيفيات وال العلاقات فحسب ، بل عن الأحداث والأفعال أيضاً . وقد يدو أن هذه

الأخيرة يمكن أن يجعل النظام التصورى فعالاً^(٤٥) . ولكن قد يكون هذا تفسيراً باطلاً . فالتصورات ذاتها تثبت ، وان كانت دالة على أجزاء تحرّك في تيار الادراك الحسى . وهي لا تنشط وان كانت تدل على وجوه نشاط ، وحين نستعيض عنها وعن نظامها ، فانتا نستعيض عن نسق لا تحول طبيعته الثابتة في صميمها ، لأن بعض حدودها ترمي الى أصول

(٤٥) يترى الأستاذ « هيбин Hibben » - في مقال له في المجلة الفلسفية Philosophic Review - المجلد التاسع عشر ص ١٢٥ وما بعدها - ١٩١٠ - الدفاع عن النسق التصورى ضد هجمات مماثلة لتلك التي ذكرنا بعضها في هذا الكتاب . وهو يظن أن هذه الهجمات تنجم عن سوء فهم للوظيفة الحقيقية للمنطق ، « فالوظيفة الخاصة للفكر هي أن يمثل المستمر » . ويبرهن الأستاذ « هيбин » على ذلك بمثال حساب التفاضل والتكميل .

وردى على هذا أن حساب التفاضل والتكميل حين يستعيض عن بعض الاستمرارات الحسية برموزه الخاصة ، يتراكتا تتبع التغيرات نقطة بعد أخرى ، ومن ثمة معادلها العمل لا الحسى . فهذا الحساب لا يمكن أن يكشف عن أي تغير لشخص لم يشعر به أبداً ، وإنما يستطيع أن ينادي به إلى حيثما يستطيع التصور أن يقوده . فالحساب يمكن عملياً أن يحل محل التغير ، ولكنه لا يمكن أن يعيد توليده .

وما أتوخى جاهداً تبيانه هنا هو أن جزء الواقع الذي لا يسمح بأن ينتج مرة أخرى هو جزء جوهري من مضمون الفلسفة ، بينما يلوح أن « هيбин » والمنطقة يعتقدون في أن التصور - اذا أمكن أن نصل إليه بسداد - يعني غناء تماماً . يقول « هيбин » : « ان واجب الفلسفة الخاص بها ، والميزة التي تمتاز بها ، هو تمجيد امتيازات العقل » . وهو يطالب بأن تكون الكليات قادرة على أن تتناول الجزئيات تناولاً سديداً . وعلى ذلك فالتصورات لا يستبعد أحدها الآخر ، كما اتهمتها أنا بذلك في نص هذا الكتاب . والحق أن التصورات التاليفية تحتوى على قدر وافر من تصورات مساعدة ، وعالم « الأولية » مليء بها . ولكنها جميعاً دالة ، وأظن أن أي قارئ ينظر بعينية الى ما كتبت لن يتمكن بأدنى ساوريت بين « المعرفة » وبين الادراك الحسى أو التصور العقل اطلاقاً أو أبداً منهما منفرداً . ان عملية الادراك الحسى تزود معرفتنا « بالمفهوم » بينما تزودها عملية التصور العقل « بما صدق » .

متغيرة . فمثلاً تصوّر « التغيير » هو دائمًا ذلك التصور الثابت . فلو تغيّر لظلّ أصله كما هو يدل على الأصل الذي تغيّر عنه ، وحتى حينئذ يمكن أن ينعدو التغيير عملية مستمرة مدركة ، قد تمثل ترجمتها إلى تصورات في مجرد الحكم بأن بعض أجزائها قد اختلفت عن ذي قبل أو عن ذي بعد . ومثل هذه الاختلافات تصوّر على أنها علاقات ثابتة تماماً .

أصل النزعة العقلية

حيثما تصورنا شيئاً عرّقناه . وإذا لم يتهدأ لنا بعد ذلك فهمه ، فإننا نعرف التعريف . وعلى ذلك ، فأنا أعرف مدركاً حسياً ما بقولي : « هذه حركة » أو « أنا أحرك » ؛ ثم أعرف الحركة بأنّ أقول : « إنها الوجود في أوضاع جديدة عند لحظات جديدة في الزمان » وتندو عادة وصف كل شيء على ما هو عليه راسخة . وبقدر مضيّنا فيها قدماً بقدر ما نعلم عن موضوع بحثنا ، ونتهي إلى الظن بأنّ معرفة هذا الموضوع تتحقق دائمًا كلما ازداد بعدها عن النطاق الادراكي الحسّي للتجربة . هذه العادة التي لا يتصدى أحد لنقدّها ، مسافة إليها ذلك السحر الكامن في الشكل التصوري ، هما مصدر « النزعة العقلية » في الفلسفة .

القصود في النزعة العقلية

يتبّدّ أن هذه النزعة العقلية سرعان ما تنهار . فحين نحاول أن نحيط بالحركة أذ تصورها جملة الأجزاء إلى ما لا نهاية ، فإننا لا نجد إلا صوراً . فمع أنّ في وسرك ، حين يكون أمامك شيء مستمر أن تجزّكه قطعاً وقطعاً على هواك ، فتعداد النقط والقطع لن يرد لك الشيء المستمر ثانية . إن الذهن الذي ينزع نزعة عقلية يسلّم بذلك ، ولكنه بدلاً من أن يرى الخطأ

في التصورات ينبع باللائمة على تيار الادراك الحسّي . ويتجهـ « كـنـط » ليبيـن أنـ هـذا التـيـار ليس لـهـ حـقـيقـةـ وـاقـعـيـةـ فـذـاتـهـ مـنـ حـيـثـ هـوـ مـكـانـ ظـاهـرـيـ فـحـسـبـ لـمـولـدـ التـصـورـاتـ ، وـهـوـ مـكـانـ يـسـتـاعـضـ عـنـهـ بـغـيرـهـ دـوـنـ ماـ تـحـدـيدـ . وـجـينـ نـرـىـ أـنـ هـذـهـ التـصـورـاتـ عـيـنـهـاـ لـاـ تـصـلـ أـبـداـ إـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـسـتـكـملـةـ ، فـاـنـ بـعـضـ المـفـكـرـينـ يـسـتـخـدـمـونـ عـنـ الـحـقـيقـةـ الـوـاقـعـيـةـ خـارـجـ تـيـارـ الـادـرـاكـ الـحـسـيـ وـالـنـسـقـ الـتـصـورـيـ . وـيـضـعـهـ « كـنـطـ » قـبـلـ التـيـارـ فـشـكـلـ مـاـ يـدـعـوهـ «ـ أـلـأـشـيـاءـ بـالـذـاتـ » (٤٦) . وـآخـرـوـنـ يـضـعـونـهـاـ بـعـدـ الـادـرـاكـ الـحـسـيـ ، كـمـطـلـقـ ؟ وـهـذـاـ مـاـ فـعـلـهـ «ـ بـرـادـلـىـ » . أـوـ يـقـدـمـونـهـاـ عـلـىـ أـنـهـ فـكـرـ Green, the Cairds تـسـمـوـ طـرـائـقـ تـفـكـيرـهـ عـنـ طـرـائـقـناـ (ـ كـمـ هوـ الشـأـنـ عـنـدـ Royce . وـفـيـ أـيـةـ حـالـةـ مـنـ هـذـهـ الـحـالـاتـ ، نـجـدـ أـنـ مـدـرـكـاتـنـاـ الـحـسـيـةـ وـتـصـورـاتـنـاـ مـعـاـ يـتـنـاـولـهـاـ هـؤـلـاءـ الـفـلـاسـفـةـ لـتـموـيـهـ الـحـقـيقـةـ . وـلـكـنـ مـاـ يـصـبـ الـتـصـورـاتـ مـنـ التـموـيـهـ أـقـلـ مـاـ يـصـبـ الـمـدـرـكـاتـ الـحـسـيـةـ ، لـأـنـ الـأـولـىـ ثـابـتـةـ . وـجـمـيعـ الـكـتـابـ الـعـقـلـيـنـ يـفـرـضـونـ الـحـقـيقـةـ الـنـهـائـيـةـ ثـابـتـةـ أـيـضاـ ، بـيـنـماـ الـحـيـاةـ الـادـرـاكـيـةـ تـمـوجـ بـالـشـاطـئـ وـالـتـغـيـيرـ .

أـمـثلـةـ مـنـ الـإـلـفـازـ الـتـيـ تـقـدـمـهـاـ الـتـرـجـمـةـ الـتـصـورـيـةـ

فـاـذـاـ تـنـاـولـنـاـ قـلـيلـاـ مـنـ الـأـمـثلـةـ ، يـمـكـنـ أـنـ نـرـىـ كـيـفـ أـنـ كـثـيرـاـ مـنـ مـتـاعـبـ الـفـلـسـفـةـ يـأـتـيـ مـنـ ذـلـكـ بـأـنـاـ لـكـىـ نـفـهـمـ حـيـاتـنـاـ (ـ أـيـ لـكـىـ نـعـرـفـ حـيـاتـنـاـ بـالـعـنـيـ

الـجـديـرـ بـهـذـهـ الـكـلـمـةـ)ـ الـجـارـيـةـ يـتـحـمـ تـقطـيـعـهـاـ إـلـىـ جـزـئـيـاتـ مـنـفـصـلـةـ ، نـرـشـقـ عـلـيـهـاـ نـسـقاـ مـنـ الـعـلـاقـاتـ ثـابـتـةـ .

(٤٦) يقولـ «ـ كـنـطـ »ـ :ـ «ـ يـجـبـ عـلـيـنـاـ أـنـ نـفـرـضـ أـشـيـاءـ بـالـذـاتـ »ـ لـكـىـ نـضـعـ حـلـودـاـ لـلـصـحـةـ الـمـوـضـوعـيـةـ لـلـمـعـرـفـةـ الـحـسـيـةـ .

((Krit. d. reiner Vernunft, ed. ed. p. 310)

الـحـاجـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ الـقـدـيمـةـ لـشـيـءـ مـاـ مـنـ الـزـجـرـ .

المثال الأول : النشاط والعلية غير مفهومين ؟ ذلك لأن النسق التصورى ، لا يخضع لشيء من قبيلها . فليس ثمة شيء يحدث داخل النسق التصورى ، فالتصورات لا زمن لها ، ويمكن فحسب أن يوضع بعضها متاخماً للبعض الآخر وتجري بينها المقارنة . فالتصور « تلب » لا يعنى ، والتصور « ديك » لا يصبح . وبهذا ترجم « هيوم » و « كنط » واقعة العلية بمجرد متاخمة ظاهرتين . وقد شاء الكتاب بعدهما أن ينفعوا هذه التجاجة ، فرددوا المتاخمة إلى المئوية . فيجب أن تكون العلة والمعلول من حقيقة واحدة مقنعة ، وادرأكنا للاختلاف في تطبيقاتهما ييدو ، من ثم ، وهما . وقد كان لوثر Lotze رأى ناضج ، اذ ذهب إلى أن « تأثير » شيء في آخر لا يمكن تصوره . ان « التأثير » تصور ، وهو بذلك شيء ثالث متميز لا يندمج مع العميل أو المعامل . فماذا يحدث له في طريقه من الواحد إلى الآخر » وإذا وجد الثاني فكيف يتصرف معه ؟ أبتأثر ثان يفرضه عليه بدوره ؟ ولكن كيف ؟ وهكذا ، وهكذا ، إلى أن يصلح حدستنا بالنشاط بصبغة الوهم ، لأنك لا تستطيع في يسر أن تتخرج من جديد جوهره السياق بمتاخمته للأخر المنفصل عنه . ان التزعة العقلية تستخلص الاستمرار المتحرك من الطبيعة ، كما تستخلص أنت خيطاً من مجموعة من المسابح .

المثال الثاني : المعرفة مستحبة ، ذلك لأن العارف تصور ، والمعروف تصور آخر . وهذا بالطبع مفارقاً من حيث إنها مستقلان تفصل بينهما هوة . ومن ثم غداً هذا التساؤل : كيف يمكن لموضوع أن يكون في متناول الذات ؟ أو كيف يمكن للذات أن تتناول الموضوع ؟ من أشد الغاز الفلسفية استعصاء على الحل . وهو مع ذلك لغز غير جاد ، وذلك لأن أشد رجال الأستدلوجيا صرامة لا يشك أبداً شكاً حقيقياً في أن المعرفة تم على صورة ما .

المثال الثالث : الهوية الشخصية مستحيلة تصوريًا . « فالآفكار » و « أحوال الذهن » ، هي تصورات منفصلة ، ومجموعات منها في الزمان تعنى كثرة من الحدود غير المرتبطة . إلى مثل هذه الكثرة في العناصر يرد أصحاب النزعة الترابطية حياتنا العقلية . وأذيراع الروحين لهذا التقائك في نسق هذه التصورات يفترضون « نفساً » أو « أنا » لاذابة الأفكار المنفصلة فيوعي جامع . ييد أن « الأنا » ذاته إن هو الا تصور آخر منفصل . والطريقة الوحيدة لتفادي اضافة الغاز جديدة ، هي تزويد « الأنا » بقوة غير مفهومة تولد طابع الكثرة في الواحد ، الذي يأبى العقليون الأخذ به حين يمثل في صورة الادراك الحسي المباشر .

المثال الرابع : الحركة والتغير مستحيلتان . فالادراك يتغير في نبضات ، ولكن النبضات يكمل بعضها البعض الآخر ، وتذيب قيودها . ومع ذلك ففي الترجمة التصورية ثمة استمرار يمكن أن يحل محل عناصر تتصل بعناصر أخرى إلى ما لا نهاية ، وتتصور كلها منفصلة . وهذه المجموعات اللامتناهية لا يمكن أن تنفذ أبداً بفضل الإضافة المتعاقبة . فمنذ زمن « زينون » الاليبي ، كان هذا التناقض الكامن في التغير المستمر ، من أسوأ الأمخاخ في مأدبة المذهب العقلي .

المثال الخامس : التشابه ، على طريقتنا الساذجة في ادراكه ، وهم . فيجب تعريف التشابه ، وحين نعرفه نرده إلى مزاج من المئوية والنير . فلكي يعرف التشابه معرفة طيبة يجب أن تكون قادرین على استخلاص النقطة المشتركة استخلاصاً واضحاً . فإذا فشلنا في ذلك ظللنا رهناً السجن الادراكي « للخلط » .

المثال السادس : حياتنا المباشرة مليئة باحساس الاتجاه ، ولكن ليس ثمة تصور لاتجاه عملية من العمليات إلى أن تم هذه العملية . فبتعریفه

الاتجاه على ما هو عليه ببداية ونهاية ، لا يمكن أبداً معرفته معرفة منصرفة للمستقبل ، بل يعرف فحسب معرفة منسجمة على الماضي . إن تميزنا سلفاً تميزاً ادراكياً حسياً للطريقة التي نسير بها ، وكل توقعاتنا المعتمة للمستقبل ، ينبغي النظر إليها أذن على أنها قسمات لا يمكن تفسيرها أو قسمات وهيبة للتجربة .

المثال السابع : لا يمكن أبداً أن يكون موضوع حقيقي علاقتان في آن واحد . فعین القمر مثلاً لا يمكن أن أراه أنا وأنت في آن واحد . ذلك لأن التصور « تراه أنت » ليس هو التصور « أراه أنا » . وإذا أخذت القمر كموضوع رياضي وجعلت أحد هذين التصورين محمولاً له ، فإنك تجعل الآخر أيضاً محمولاً . وتقع بذلك في الخطأ المنطقي في القول بأن شيئاً يمكن في آن واحد أن يكون (أ) ولا (أ) . وهذا عبث يبين ، ولو أن التناقض واضح في التصور ، فإن أحدهما لا ينكر مخلصاً أن رجلين يريان نفس الشيء .

المثال الثامن : ليس ثمة علاقة تؤخذ على أنها حقيقة في الصورة التي تفترضها عليها . فالعلاقة هي تصور تميز ، وحينما تحاول أن تجعل تصورين آخرين مستمرة بوضع علاقة بينهما ، فإنك تزيد من الانفصال فقط . إنك الآن تتصور ثلاثة أشياء بدلاً من أن تتصور شيئاً اثنين ، ولديك فحوتان بدلاً من فجوة واحدة يمكن أن تعبّرها ... إن الاستمرار مستحيل في العالم التصوري .

المثال التاسع : إن العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول في أحکامنا ، وهي العمود الفقري للفكر التصوري ، متناقضة في ذاتها وغير مفهومة . فالمحمولات هي أفكار كلية جاهزة ، نصف بها الأفكار المدركة أو أفكاراً أخرى . فنحن نقول عن السكر مثلاً بأنه حلو . ولكن إذا كان السكر حلواً من قبل ، فإنك لم تخطئ : أية خطوة في المعرفة ؟ بينما إذا لم يكن السكر

كذلك من قبل ، فانك تدمجه في تصور ، لا يمكن أن يندمج في كليته السكر الخاص . وعلى ذلك فلا السكر كما وصف ، ولا وصف له ، بذريعه . (٤٧)

مئتين اثلاستة من المصاعب الجدلية

هذه المتعارض الخامسة المستعدي على التصور ، وَثَيْرِ مثلها تنجوم عن المحاولة الفاشلة للعودة بالتعدد الذي يجعل تصورنا لشيء عليه إلى الأستمرار الذي خرج منه . فالتصور «ثير» ليس هو التصور «واحد» . وعلى ذلك فالكثره في الواحد التي يزودنا بها ادراكنا الحسى مستحيلة التفسير تقسيرا عقليا . ويجد شباب القراء مثل هذه المصاعب غريبة حتى تؤخذ أخذها جادا . ولكن منذ أيام السفسطائين اليونان ظلت هذه الألغاز الجدلية قائمة تحت سطح تفكيرنا مثل الرواسب والجنادل في نهر المسيسيبي . وكلما كان حظ المفكرين من الوعى والفهم أعظم كان اغفالهم لها أقل . ولكن معظم الفلاسفة ذكروا هذا اللغز أو ذاك فقط ، وجهلوا الألغاز

(٤٧) اقتصرت فحسب على أن أسوق من الألغاز التصورية ما غالباً كلاسيكياناً في الفلسفة ، ولكن التصورات الجارية في علم الطبيعة قد تمت أيضاً مناقضات مماثلة (وان لم تعد بعد ذات شهرة كلاسيكية في الفلسفة) يدأت تشكيك علماء الطبيعة فيما إذا كانت بعض الأفكار تتمي بحقيقة غير مشروطة . وكثير من علماء الطبيعة يظنون الآن أن تصورات «مادة» «كتلة» «ذرة» «ثير» «قصور ذاتي» «قوة» ، ليست صوراً لحقائق محجوبة في الطبيعة ، بل هي ببساطة أدوات عقلية .

والمادة غزيرة في هذا الموضوع . انظر :

J.B. Stallo : Concepts and Theories of Modern Physics . (1882) (pp. 136-140).

Match, Ostwald, Pearson ; Duhem, LeRoy. Wilbois, H.

Poincaré

كل هؤلاء نقاد آخرون من هذا القبيل .

الأخرى . وقد كان الشكاك البيرونيون أولا ، ثم « هيجل » (٤٨) وبعد ذلك « برادلي » و « برجسون » في أيامنا هم الكتاب الوحدين الذين واجهوا هذه الألغاز جملة ، وقدموا حلًا ينطبق عليها جميعا .

الشكاك وهيجل

لقد تخلّى الشكاك عن فكرة حقيقة بأسها ، ونصحوا تلاميذهم بآلا يخفلوا بها (٤٩) و « هيجل » يكتب بطريقة تبلغ من النطاعة حدا لا أستطيع معه فهمه ، ولذلك لن أذكر شيئاً عنه هنا (٥٠) أما « برادلي » و « برجسون » فيكتبان بوضوح جميل ، وجججهما تكميل كل ما قلته .

رأى « برادلي » في المدرك الحسي والتصور

« برادلي » يوافق على أن في الاحساس تماماً أصلياً ، يتولى التصور تحليله إلى كثرة ، ولكنه لا يتحد مرة ثانية . وهو يقول اتنا بمفرد احساسنا ، في كل مرة ، بهذا الشيء أو ذاك ، تقابل الواقع . ولكننا تقابل

(٤٨) قد أغفلت هربارت Herbart وربما أكون مخطئاً .

(٤٩) انظر أي كتاب من كتب تاريخ الفلسفة . طالع ما يقوله عن بيرون « Pyrrhon »

(٥٠) يربط « هيجل » الادراك الحسي المباشر بحقيقة مثالية بواسطة سلم من التصورات . وأنا ، على الأقل ، أفترض كونها تصورات . ويلوح أن أفضل رأى بين آراء شراح « هيجل » هو أن الحقيقة المثالية لاتلغي الادراك الحسي المباشر ، بل تحتفظ به كلحظة لاغنى عنها .

قارن في ذلك :

H.W. Dresser : The Philosophy of the Spirit (1908)

بحث اضافي عن « عنصر اللا معقولية في جدل « هيجل » »

On the Element of Irrationality in Hegel's Dialectic..

وبعبارة أخرى ، إن « هيجل » لا يدفع السلم بعيداً بعد أن يصعد للقمة ، ويمكن من ثم أن يعد فيلسوفاً لاعقلياً ، بالرغم من نعمته العقلية اليائسة .

قطعة منه فقط ، نراها كما هي من خلال ثقب فحسب^(٥١) . وطريقتنا الوحيدة الممكنة عمليا هي أن تسع برقة هذه القطعة ونكملاها باستخدام عقلنا بما فيه من أفكار كلية . ولكن لم يعد ممكنا مع الأفكار أن يكون هناك ذلك النغاش المتاغم بين الكثرة والواحد ، وهو ما يزودنا به الاحساس في الأصل . ومع ذلك فالتصورات تسع بهذا الشيء الذي نعرفه ، ولكنها تفتقد هذا السر الباطني لتمامه . وحين نستعيض بالحقيقة الفكرية عن الحقيقة الواقعية تخفي طبيعة الواقع ذاتها .

والخطأ هنا يرجع بكليته الى الشكل التصوري الذي تتأمل الأشياء في اطاره . وقد يتوقع المرء بالطبع أن من يقر بأن التصور أدنى من الادراك الحسي ، كما أوضح ذلك «برادلي» سيحاول أن ينقد هذين الشكلين للفلسفة بتحديد مجالاتهما ، وباظهار كيف أن كلاً منها يكمل الآخر عندما تعمل تجربتنا . هذا هو ما أقدم عليه «برجسون» . ولكن «برادلي» مع كونه قد خان الاتجاه العقلي الأرثوذكسي ، حين اعتمد على الاحساس من حيث كونه يكشف الوحدة الباطنة للواقع ، فقد ظل مع ذلك أرثوذكسييا بدرجة كافية ، حتى انه رفض أن يدخل الاحساس المباشر في الفلسفة اطلاقا . فقد قال : «ان الانسان الذي يقف عند الاحساس الجزئي ، يجب أن يظل على أسوأ الأمر أو أفضله — خارج نطاق الفلسفة» . ان مهمة الفيلسوف ، كما يرى «برادلي» ، هي أن يصف الواقع وصفا فكرييا (بالتصورات) ولا ينظر أبدا الى الخلف . ومع هذا «فالافكار» لا تنبع الا بعملية الترميم ، ولا تظهر أية وحدة مثل تلك التي يزودنا بها الادراك

(٥١) انظر «برادلي» ، مبادئ المنطق — الكتاب الأول الفصل الثاني ص ٢٩ - ٣٢

الحى؟ فماذا عسى المرء فاعلا ازاء هذه الملابسات المحرية ! ان «برادلى» لم يشأ أن يعود الى وراء ، ولذلك اكتفى بأن يخطو الى أمام في يأس أكبر . وقد قفز الى أمام محلقا وزعم أن ثمة حقيقة واقعية مطلقة وراء هذه النقطة التي تتلاشى في نطاق التصور . وفي هذه الحقيقة الواقعية المطلقة يتجدد على نحو لا سبيل الى وصفه ، اتساق الاحساس ، وكمال الفكرة العقلية . مثل هذا المطلق «الكل في وحدة» يمكن أن يكون ويجب أن يكون ، وسيكون ، وهو كائن على زعمه . وعلى هذا الموضوع الميتافيزيقي غير المفهوم ، يبني «برادلى» ميتافيزيقاه (٥٢) .

نقد «برأدنی»

ان اخلاص «برادلى» في نقهه قد وضع سمات الميتافيزيقا ، ودمر خطوط الميتافيزيقا القديمة . ولكن رغم ما في فلسفة «برادلى» من نقد ، فقد احتفظ بفكرة سابقة لم ينقدها ، وهي اعتقاده بأن الادراك الحسي لا يتحوال ، وهو بهذا لا يجب ، ولا يمكن أن يدخل ، بل لن يدخل في الحقيقة النهاية .

هذا الولاء لاتجاه واضح في الفكر ، بصرف النظر عن النهاية التي يقودك إليها ، أمر يدعو للأسف : فالتصورات تتخلل ، وان مضينا في طريقها ، والادرادات تصح ، وان كان يتحتم تركها وراءنا . وحين تصل النزعة المناقضة للنزعة الحسية إلى هذا الحد من الاصرار والعناد ، يحسن الإنسان أنها وشكة الانهيار .

وَمَا دَامَ الشَّكْلُ التَّصوُّرِيُّ وَحْدَهُ هُوَ الَّذِي يُرَسِّعُ الْمُتَنَاقِضَاتِ الْجَدِيلِيَّةِ

^{٥٢} عبر «برادلي» عن نفسه ملياً في مقال في المجلد الثامن عشر من مجلة «Mind»، انظر أيضاً كتابه: المظاهر والحقيقة . وبخاصة ملحق الطبعة الثانية.

على الواقع الحسي السادس ، فالعلاج ييلو ميسورا : استخدم التصورات حين تعيينك ، ودعها جانبا حين تحول دون النهم ، وخذ الحقيقة الواقعية بجسمها وتكاملها وأدخلها في الفلسفة في هيئتها الادراكية الحسيه تماما كما جاءت عليها . فالتيار الأصلي للإحساس يتخطى فقط لنقص كمي . فينالك دائمًا قدر كبير منه ، ولكن ليس هنالك أبداً قدر كاف ، ونحن نبتغي سائره . والطريقة الوحيدة للحصول على الباقى دون أن نخوض في المستقبل فيما يخوض فيه عدد لا يحصى من المدركين ، هي أن نستعيض عنه بأنظمتنا التصورية المتعددة . وهي وإن كانت مسيحة فكل منها يقوم مع ذلك مقام جانب جزئي من الحقيقة الواقعية الحسيه كلها ، وهي التي لا يمكن أبداً أن تستحوذ عليها .

هذه هي في جوهرها نظرة «برجسون» للأمر ، وأعتقد أننا ينبغي أن نقنع بها (٥٣) .

ملخص

سألكم الآن تلخيصا شاملا نتيجة ما سبق : إذا كان هدف الفلسفة هو أن تملك الحقيقة الواقعية امتلاكا كاملا بالذهن ، لما كان شئ من التجربة الحسيه المباشرة بأسرها موضوعا للفلسفة ذلك لأن في مثل هذه التجربة فقط ، نجد أن الحقيقة الواقعية كانت مشخصة . ولكن الفيلسوف مع كونه غير قادر ، من حيث هو موجود ، فإن عليه أن يحيط

(٥٣) أوسع عرض جامع لنظرية «برجسون» نجده في مقاله عن «المدخل إلى الميتافيزيقا» في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» (١٩٠٣) ص ١٠ . وثمة مقارنة موجزة بينه وبين «برادلي» في مقال لكاتب هذه السطور في مجلة الفلسفة ج ٢ ، عدد ٢

يُكثّر من بعض لحظات عابرة من هذه التجربة ، فيتو قادر مع ذلك على أن يسمّى تجربته إلى ما بعد هذه اللحظات بفضل ابتكار التي تردد إلى اللحظات الأخرى (٥٤) فيتو بهذا يتحكم تحكمًا بالتبين في ادراكات لا تحسّن خارج النطاق . ولكن التصورات التي يستخدمها في ذلك ، من حيث كونها مستخلصات شاحبة من الأدراكات هي دائمة مشاكل غير تافية ، وبعدها تحمل معرفة أوسع لا يجب أبداً أن ن Dao على أنها تحمل كينية أعمق للحقيقة كما هو شائع في النظرة العقلية .

إن القسمات العميقة للحقيقة الواقعية توجد فقط في التجربة الحسية .

فهنا فحسب تعرف بأنفسنا على استمرار شيء بعد شيء آخر أو اندماجه فيه . هنا فقط تعرف بأنفسنا على الآنا ، على الجوهر ، على الكيفيات ، على النشاط في ضروريه المتعددة ، على الزمن ، على العلة ، والتغيير ، على الابتكار ، على النزوع ، على الحرية . ولو اتبعنا منهج الترجمة التصورية بدقة لما أمكننا إلا أن ندفع في وجه قسمات الحقيقة الواقعية اعتراضه ، ونصمّها بأنها غير حقيقة وغامضة .

(٥٤) قد يلوح أنه يستطيع بطرق صوفية أن ي sist رؤيته لمجال حسي منظور أوسع مما يتوجه عقل علمي . وبحسب فهمي لبرجسون أرى أنه يجب فكرة كهنه .
انظر :

W. James : A Suggestion about Mysticism

مقال «لوليم جيمس» ، «رأى في التصوف» في مجلة الفلسفة Journal of Philos ophy viii,4 وقد أهمل الفلاسفة ورجال الفكر معاً موضوع المعرفة الصوفية ، وقد ظل هذا الموضوع مفهوماً فهماً ناقصاً جداً .

الفصل السادس

المدرک أحسى والتصور - لاقى :

وأول نتيجة تلحق بالنتائج التي توصلنا إليها في الفصل السابق ، هي تأيد النزعة المعروفة في الفلسفة بالنزعية التجريبية . فالتجربة تتنقل من الأجزاء إلى الكل ، وتعامل الأجزاء على أنها أساسية في نظام الوجود وفي نظام المعرفة معاً (٥٥) .

امكان الابتكار

والأجزاء في التجربة الإنسانية هي المدركات الحسية تحول إلى كليات باضافاتنا التصورية . والمدركات فردية تتغير دون اقطاع ولا تعود أبداً إلى ما كانت عليه تماماً . ويحمل هذا إلى تجربتنا عنصراً من الابتكار الملموس . ولا يجد هذا الابتكار ما يمثله في المنهج التصورى ، ذلك لأن التصورات تستخلص من التجارب التي شوهدت أو مثلت من قبل . ومن يستخدمها للتكمين بتجارب جديدة ، لا يمكن أبداً أن يفعل هذا إلا في حدود قديمة وجاهزة . وأيا ما كان الابتكار الذي قد يحمله المستقبل (ان خصوصية كل دقة وفرديتها يجعلها جديدة) فإنه يتغلب من التصور . الحق أن التصورات هي استعدادات تالية للموت Post-mortem كافية فقط

(٥٥) ينطبق هذا هنا بالطبع على أوسع نطاق تتأمل فيه الفلسفة العالم من حيث هو ، وأجزاءه ، ذلك لأن ثمة مجموعات أصغر (كائنات حيوانية واجتماعية مثلاً) ينحصر فيها وجود الأجزاء وفهمنا لهذه الأجزاء .

للتهم المحيط . وحين نستخدمها لتعريف العالم تعريفاً مستقبلاً ، فاتنا تبين أننا يمكن فحسب أن تزودنا باطار عار مجرد أو تخطيط تقريبي ، يلزم شمله بالإدراك الحسي .

ان الفلسفة العقلية تسعى دائماً الى نظرة محيطة بجميع الأشياء ، الى نظام متعلق على الأجناس ، يتحكم سلفاً في فكرة امكان ابتكار جوهرى . أى المذهب التجربى فيرى أن الحقيقة الواقعية لا يمكن أن تكون محددة على هذا الوضع في سياق تصورى . فهى تفيض وتجاوز الحد ، وتتحول وقد تقلب الى ابتكارات ، ويمكن أن تعرف معرفة سليمة فقط بتبع خصائصها المميزة من لحظة الى لحظة بنمو تجربتنا . وعلى ذلك فالفلسفة التجربية تنبذ ادعاء نظرة شاملة . وهى تقتصر فيأخذ التجربة الشخصية بالتصورات ، اذ تراها مفيدة ولكن لا يجعل لها السيادة . بيد أنها تظل رابضة في صميم تيار الحياة ، متوقعة ، راصدة للواقع . ولكنها لا تصوغ التوانين ، ولا تزعم أبداً أن علاقة الانسان كفيلسوف بجملة الأشياء تختلف اختلافاً جوهرياً عن علاقته بأجزاء الأشياء كعامل يومي من عوامل التيار العملى للأحداث . ان الفلسفة مثل الحياة يجب أن تظل أبداً ونواتها مفتوحة .

وستعتمد في الفصول القادمة — حتى آخر هذا الكتاب — على هذه النظرة التجربية . وستثبت بالقول بأنه لما كانت الحقيقة الواقعية تخلق يوماً بعد يوم ، فان التصورات مع كونها خريطة رائعة تظهرنا على ارتباطانا لا يسعها أبداً أن تحل محل الادراك الحسي . والأنظمة الخالدة التي تشكلها يمكن على الأقل اعتبارها ، مناطق للوجود ، لنعرف أي نوع من المعرفة يومي بعرفة الجزئيات كلها في الظل . ان زعم العقليين هذا يخطى الحد .

وبذلك تبرهن الفلسفة ثانية على مطابقتها الجوهرية للعلم؛ وهذا ما ناقشناه في الفصل الأول (٥٦).

الأنظمة التصورية مناطق متميزة من الحقيقة الواقعية :

هذه الفقرة الأخيرة لا تعنى أن التصورات وال العلاقات القائمة بينها ليس لها حقيقة واقعية في طريقها «الحالد». وهذا هو شأن المدركات الحسية في طريقها «المؤقت». فما هو الحقيقى اذن؟ ان أفضل تعريف أعرفه هو ما تزودنا به القاعدة البرجماتية : «كل شيء حقيقي حين نجد أنفسنا ملزمين بأخذة في اعتبارنا على نحو ما» (٥٧). وعلى ذلك فالتصورات حقيقة مثلها مثل المدركات الحسية؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن نعيش لحظة دون أن ندخلها في اعتبارنا. ولكن النوع الحالد للوجود الذي تحظى به أدنى من ذلك النوع المؤقت. ذلك لأنه ثابت و تخططي ويفتقر إلى عدد كبير من الخصائص التي تمتلكها الحقيقة الواقعية المؤقتة. فيجب على الفلسفة اذن أن تقر بكثير من مناطق الحقيقة الواقعية يتداخل بعضها في البعض الآخر. والأنظمة التصورية في الرياضيات ، والمنطق ، وعلم الجمال، والأخلاق ، هي من قبيل هذه المناطق ، كل منها مربوط بشكل خاص من

(٥٦) تجده طريقة واحدة لعرض المفهوم التجربى هي القول بأن الامتناعى يدخل الفلسفة على قدم المساواة مع المنطقى . وببلفرت باكس Belfort Bass فى كتابه : جذور الحقيقة (١٩٠٧) ، يصبح تجربته بهذه الطريقة (أنظر الفصل الثالث خاصة) قارن أيضاً د. فوست E. D. Faust : الفرد والحقيقة . (وخاصة الباب الثاني – الفصلان ٤ ، ٥)

(٥٧) الأستاذ تايلر A. E. Taylor ، يعطى هنا التعريف البرجماتى فى ص ٥١ من كتابه عناصر الميتافيزيقا (١٩٠٣) . وعن طبيعة الحقيقة المنطقية ارجع الى «رسل» : مبادئ الرياضيات .

أشكال العلاقة . وكل منها يختلف عن الحقيقة الادراكية الحسية ، بأنه لا يمثل في أحد منها تاريخ أو احداث . ان الحقيقة الادراكية الحسية تتطوى على كل هذه الأنظمة الفكرية ، وكثير غيرها زيادة عليها .

التماثل الذاتي للموضوعات الفكرية .

ذكرنا من قبل أن التصور يعني دائما نفس الشيء : فالتغير يعني دائما التغير ، والأبيض الأبيض والدائرة الدائرة . والطابع الثابت الحالد لأنظمتنا الفكرية ينبغي على أن الموضوعات التصورية هي هي عينها . فالعلاقة التي يحدث أن ندركها يجب أن نحصل عليها دائما بين حدين لا يتغيران . ولكن كثيرا من الأشخاص يجدون صعوبة في التسليم بأن تصورا يستخدم في سياقات مختلفة يمكن أن يكون « هو هو » في حد ذاته . فنحن حين نصف الجليد والورق معا بصفة « البياض » يفترض هؤلاء المفكرون أنه لابد أن يكون هنالك محمولان في هذا المجال . فكما يقول « جيس مل »^(٥٨) . « كل لون هو لون فردي ، وكل حجم هو حجم فردي ، وكل شكل هو شكل فردي . ولكن الأشياء ليس لها لون فردي مشترك ولا شكل فردي مشترك ، ولا حجم فردي مشترك ، معنى هذا أنها ليس لها شكل ولا لون ولا حجم مشترك . مما الذي يكون مشتركا بينها لايستطيع الذهن أن يلاحظه ؟ أولئك الذين يؤيدون أن هناك ثمة شيئا لا يستطيعون بأية وسيلة ذكر هذا الشيء ، فانهم يستبدلون الكلمات بالأشياء . ويستخدمون عبارات فضفاضة غامضة ، لا تعني حين فحصها شيئا .

(٥٨) انظر الفصل الأول من ٢٤٩ من كتاب :

تحليل الذهن البشري (١٨٦٩)

فالحقة تبعاً لهذا المفهوم الاسمي هي أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون مملاً كـ بالاشتراك بين موضوعين هو نفس الاسم . فالسود في الرداء والسود في الحذاء ، هما واحد ، بقدر ما نطلق صفة السود على كل من الرداء والجذاء . وهنا تتعارض تماماً عن القول بمقتضى هذه النظرة أن الاسم لا يمكن أبداً أن يكون هو نفس الشيء مرتين . فما الذي يعنيه تصور «نفس الشيء» ؟ إذا طبقنا ، كالمعتاد ، القاعدة البرجاطية ، لوجدنا أننا حين ندعى موضوعين بأنهما نفس الشيء فاتنا معنى أما : (أ) أن ليس ثمة اختلاف نجده بينهما حين تقارنهما . أو (ب) أننا نستطيع أن نستبدل أحدهما بالآخر في بعض العمليات دون أن تتغير النتيجة . فإذا كان علينا أن نناقش «التماثل» مناقشة مشرمة ، فاتنا يجب أن نحمل هذه المعاني البرجاطية في أذهاننا .

فهل الجليد والورق لا يبيحان أي اختلاف في اللون ؟ وهل نستطيع أن نستخدمها على نحو واحد في عملياتنا ؟ قد يحل الواحد منها بالتأكيد محل الآخر في عكس الضوء ، وقد يستخدمان دون ما فارق كقاعدة لاظهار أي شيء قاتم اللون ، وقد يستخدمان كمتاجز طيبة لما تعنيه كلمة «بياض» . ولكن الجليد قد يكون قدراً ، والورق قد يكون قرతلياً أو أقرب إلى الأصفرار ، دون أن ينقطع وصفهما باليابس . أو أن الجليد والورق معاً في ضوء واحد قد يختلفان عن ذاتيهما في ضوء آخر ، ومع ذلك نطلق عليهما صفة «البياض» . ويلوح على ذلك أن معيار الاختلاف ، قد لا يخلو من نقص . وهذه الصعوبة الملادية (التي يعرفها جميع المشغلين بالتلوين) في التوفيق بين صفتين بحيث تكون احدهما كالآخر تماماً ولا يكون ثمة اختلاف بينهما تماثل الواقعية التي يدركها الأسميون حين يقولون أن

معانينا الفكرية ليست أبداً مرتين سواء . فهل نسلم مع ذلك بأنّ تصوراً كالأيضاً لا يمكن أبداً أن يحتفظ بدقة بنفس المعنى ؟

قد يكون من السخف أن تقول ذلك ، لأننا نعلم أنه تحت كل التحولات التي تحدث نتيجة لتغيير الضوء ، وللقدر ، ولعدم صفاء الصبغة ... الخ هناك عنصر من صفة اللون يختلف عن صفات اللون الأخرى الذي تقصد أن تدل عليه كلمتنا دلالة ثابتة . إن استحالة عزل هذه الصفة وتشبيتها مادياً أمر غير مقبول . ففي استطاعتنا أن نعزلها وتشبيتها عقلياً ، وتقرر أنها كلما قلنا « أيضاً » فإن هذه الصفة ذاتها سواء أكان تطبيقها صحيحاً أو باطلأ هي بالضبط ما نعنيه . إن معانينا يمكن أن تكون هي ذاتها بقدر ما تقصد بها أن تكون كذلك ، بصرف النظر عما إذا كان ما نعنيه ممكناً مادياً أو غير ممكناً . إن نصف الأفكار التي نستخدمها هي عن أشياء مستحبة أو مبهمة — الأنصاف ، اللامتناهيات ، الأبعاد الأربع ، حدود كمال مثالي ، القوى ، علاقات مقصولة عن أطرافها ، أو حدود معرفة تعريفاً تصوريًا فقط بعلاقتها بحدود أخرى قد تكون هي بالمثل وهمية . « فالإيضاً » يعني صفة لون يحدد الذهن مستوى ، ويمكن للذهن أن يحكم بأنه موجود هناك تحت كل القناعات المادية . هذا الأيضاً هو دائماً نفس الأيضاً . فما جدوى الالجاج في القول بأننا مع كوننا نحدد بأنه هو ذاته ، لا يمكن أن يكون هو ذاته مرتين ؟ فهو يقوم أمامنا بقوامه على افتراض أنه هو ذاته ، وعلى ذلك فالنظريّة الاسمية باطلة فيما يختص بالأشياء من ذلك النوع التصوري ، وصادقة فقط عن الأشياء في تيار الأدراك الحسي .

إن ما أؤيد هنا هو النظرية الأفلاطونية ، وهي أن التصورات أفراد ، وأن مادة التصور لا تحول ، وأن الحقائق المادية تتألف من مواد تصور متنوعة تشارك فيها . ويعرف هذا « بالواقعية المنطقية » في تاريخ الفلسفة .

وقد كان تحبيذ الأذهان العقلية لها أكثر من تحبيذ الأذهان التجريبية ؛ ذلك لأن مادة التصور في نظر المذهب العقلي سابقة وأولية بينما اشتباة المدركة ثانية في طبيعتها . وهذا الكتاب الذي ينظر إلى الادارات المحسوسة على أنها أولية ، والتصورات على أنها مصدر ثانوي ، يمكن أن يعتبر شاذًا على نحو ما في محاولته الجمع بين الواقعية المنطقية مع ضرب تجربى من الفكر^(٥٩) .

التصورات والميركات الحسية متحدة

وأعني بهذا أنها جميعاً مصنوعة من نوع المادة نفسها ، من حيث بعضها في البعض الآخر حين تتناولها جميعاً معاً . وكيف يمكن أن تكون على غير ذلك حين تكون التصورات أشبه بالأبخرة الصاعدة من قلب الادراك الحسي الذي تكشف عنده مرة ثانية حين تستدعي للخدمة العملية ؟ ليس هناك من يستطيع أن يبينا عن الأشياء التي يتناولها الآن في يده ويطالعها ، كم ينفذ خلال عينيه وكم ينفذ من بين أصابعه ؟ وكم من عقله المدرك يتحد مع هذا ويجعل منها جميعاً هذا « الكتاب » المعين ؟ إن الأجزاء الكلية والجزئية في التجربة مندمج بعضها في البعض الآخر اندماجاً تاماً ، وهي

(٥٩) لمزيد من الملاحظات المؤيدة لتماثل الموضوعات التصورية - انظر ص ٣٣١ - ٣٣٥ من :

W. James in Mind vol. iv, (1879)

ص ١٥١ - ١٥٤ من :

T.H. Bradley : Tthical Studies (1871)

ص ٢٦٠ - ٢٨٢ من .

Principles of Logic

ووجهة النظر الاسمية عرفها «چيمس مل» على نحو ما ألمعنا ، وعرضها «چون ستيفوارت مل» في كتابه عن المنطق . (ط . ثامنة . ص ٧٧) .

جميعاً لا غنى عنها . فالتصور ليس من قبيل خطاف ملون لا يمكن أن تعلق عليه سلسلة واقعية ، ذلك لأننا نعلم تصورات على مدركات حسية ومدركات حسية على تصورات باتصال واستمرار ؛ والعلاقة بين الاثنين أقرب ما تكون إلى ما نجده في الماناظر الأسطوانية حيث البطانة الملوونة تواصل صلبر الصورة الحقيقية بغاية من الدباء ، بحيث يفوت المرء اكتشاف الفاصل بينهما .

ان هذا العالم الذي نعيش فيه بالعقل لعالم من المستحيل فيه — اللهم الا بالعودة بالنظر إلى الماضي — أن نميز مساهمة العقل من مساهمة الحس . وهما في إطار وفلك واحد ، مثلهما في ذلك مثل طلاقة بين الجبال يتجاوب صداتها في ثنيا الصخب ، ومع ذلك فإن الانعكاسات العقلية لتجسم التجربة الادراكية الحسية التي تحيط بها ، ثم تربطها مع أجزاء أخرى في الوجود . وتعمل أفكار هذه الأجزاء بدورها كأجهزة تحليل الصوت التي تلتقط أنفاماً جزئية في أصوات مركبة ؛ وتساعدنا على تحليل ادراكتنا إلى أجزاء ، وعلى تجريد عناصرها وعزلها .

وعلى ذلك فالوظيفتان العقليتان تتبادلان العمل . فالادراك الحسي يجعل بفكernا ؛ والفكر بدوره يثير ادراكتنا الحسي . فكلما زادت رؤيتنا زاد تفكيرنا ، بينما كلما زاد تفكيرنا زدنا رؤية في تجربتنا المباشرة ، وزاد نمو التفاصيل ، وزادت دلالة حلقات ادراكتنا ^(٦٠) . وسنرى فيما بعد حين

(٦٠) انظر :

F.C.S. Schiller : "Thought and Immediacy" in Journal of Philosophy etc. iii, 234
ويمضي التفسير إلى العمق جداً يجعلنا نستطيع أن نفعل كما لا لم تكن تجربتنا مؤلفة من شيء اللهم إلا أنواع مختلفة من مادة التصور التي نحللها إليها . ومن خاتمة التصور هذه قد ينطر إليها في كثير من الأحيان لأغراض =

تناول النشاط العلى ، كيف أن هذه السعة في امتداد معرفتنا من ثنايا صياغة الادراكات الحسية في أفكار هي سعة هامة من الوجبة العقلية . فمن مركب المدركات الحسية والأفكار ، ومن نطاقهما تتعدد المعلولات : وقد تundo حينئذ معلولات مختلفة عن تلك التي قد تنشأ عن المركز الادراكي الحسي ذاته . ييد أن هذه النقطة صعبة ، وفي هذه المرحلة من حجتنا تكفي هذه الاشارة الموجزة .

اعتراض ورد عليه

والقراء الذين وافقوا معنا على أن أنظمتنا التصورية ثانوية ، وهى في جملتها أشكال من الوجود غير كاملة وضرورية ، سيشعرون الآن أن في وسعهم أن يعودوا الى تيار الادراك في تجربتهم الجارية فيختصونه باحساس قلبي . فمهما يكن من قلة ما يوجد به في فترة معطاة ، فهو شيء حقيقي اطلاقا . والفكر العقلى باهتمامه المطلق باللامتغير والعام ، قد أبغض دائما نبضات حياتنا الجارية وأنكر عليها الوجود . وليس الخدمة التي أسدتها التجريبية من جانبها بخدمة ضئيلة ، اذ قضت على اعتراض المذهب العقلى ، وبررت تبريرا مفهوما احساسنا الفريزى بتجربتنا المباشرة . يقول « ارسون » : — « عالم آخر ! ليس هنالك عالم آخر غير هذا الذى تبني عليه سيرتنا » .

والاعتقاد في صدق كل لحظة جزئية تشعر فيها بوطأة هذه الحياة الدنيا ، حين نعمل هنا أو حين يتم العمل بفضل جهودنا ، هو فردوس يسعى أصحاب

= العمل والمناقشة ، كما لو كانت معاذلة تماما للحقيقة الواقعية . ولكننا لسنا في حاجة الى أن نعيد مابسبق أن ذكرناه من ان ليس ثمة قدر منها يمكنه البتة أن يكون معادلا تماما ، وأنه يظل — من وجهة التكوين — صياغة ثانوية .

المذهب العقلى ، دون جدوى ، الى اخراجنا منه ، الان بعد أن نقدنا طريقة
هم في التفكير .

ولكنهم ما برحوا يقومون بمحاولة واحدة أخيرة ، ويتهموننا بالحق
والفسد . فهم يصرؤن على القول : « يقدر ما ينبني اعتقادكم في اللحظات
الجزئية على حجة عقلية (وليس مجرد نبذ للشك ، كما هو شأن الأباء
والجیاد) ، فهو مؤسس على التجريد والتصور . فباستخدام التصورات
فحسب أقوامكم مدرکاتكم عن الواقع — وعلى ذلك فالتصورات هي الأشياء
الحية ، والمدرکات الحسية معتمدة عليها في صفة الواقعية التي يزودها
بها استدلالكم . فاتم هنا تتعون في التناقض مع أنفسكم : فالتصورات
تلوح كأنما هي أدوات الحقيقة الظافرة ، لابد لكم أن تستخدموها سلطتها
الخاصة ، حتى حين تسعون إلى تزويد الإدراك بسلطة أعلى منها » .

والاعتراض مموجة ، وهو يتلاشى في اللحظة التي تذكر فيها أن
التصور لا يعدو كونه في نهاية الأمر « دالا » ، والتصور « الحقيقة
الواقعية » الذى نحتفظ به للإدراك المباشر ، ليس خلقاً تصوريًا جديداً ،
ولكنه فحسب نوع من العلاقة العملية الخاصة بارادتنا نجريها تجربة
حسية (٦١) ، ولا يلبي الاستدلال أن يتدخل فيها ، ولكنها لا تعود — حين
يشل عمل هذا الاستدلال استدلال آخر — إلى مكانها الأصلي كأن شيئاً
لم يحدث . أما أن التصورات يمكن أن تشل تصورات أخرى . فتلكلم
احدى وظائفها العملية العظيمة .

وفى هذا كذلك رد على التهمة القائلة بأن من التناقض الذاتي استخدام

(٦١) قارن :

W. James : Principles of Psychology ch xvi "The Perception of Reality".

التصورات لتدمير سطوة التصور عامه . ان أفضل طريقة لاظهار أن السكين لا يقطع ، هي أن نحاول القطع به . فالمذهب العقلى ذاته هو الذى مر ، لا محالة ، التصور . وذلك أن التصور ، حين يعمل بعد نقطة معينة — لا يعدو أن يراكم فحسب متناقضات جدلية (٦٢) .

(٦٢) قارن أيضا بـ——— هذا الاعتراض : هامش ص ٣٣٩ - ٣٤٣ من كتاب : عالم متعدد « لوليم چيمس » .

الفصل السابع

الواحد والكثرة

ونحن نعتقد الآن أن الطبيعة كلها — متميزة من الحقيقة الواقعية بأسراها — معطاة في تيار الادراك الحسى ، ييد أن التيار وان كان مستمرا من تال الى تال ، فان أجزاءه غير التجاورة تفصلها أجزاء تداخل بينها . ومثل هذا الانقسام يبدو ، في حالات متعددة ، عاماً على التفرقة الایجابية . فالجزء الأخير قد لا يحتوى على أي جزء مختلف من الجزء السابق ، وقد لا يشبهه ، وقد ينساه ، وقد ينعزل عنه بحدود مادية أو سلٌّ منيع .

التلعديّة ضد الوحدة

وعلى ذلك فنحن حين نستخدم عقلنا لكي نقسم هذا التيار ، ونجعل كل عضو من أعضائه فرداً قائماً بذاته ، فان علينا (بصفة مؤقتة ، وبطريقة عملية على أية حال) أن تتناول عدداً ضخماً من هذه الأعضاء ، كما لو لم يكن بين كل منها والآخر علاقة أو يسها علاقة دائمة . فنحن نمسك بها فرداً أو موزعة ، وننظر الى التيار كما لو كان جملتها أو حصيلتها . ويشجع هذا التصور التجربى ، وهو أن الأجزاء متميزة وأن الكل حاصلها .

وتعارض النزعة العقلية هذه النظرية ، متحدية بأن الكل هو الجوهرى وأن الأجزاء تشتق منه ، وأن كل منها يتسمى الى الآخر ، وأن الانقسامات التي تتقبلها دون أن تتقدّمها هي انقسامات وهمية ، وأن العالم بأسره بدلاً من أن يكون جملة ، هو وحده الوحدة الخالصة في الوجود التي تؤلف

(بعبارة دالبر التى يستشهد بها فى أحيان كثيرة) .. « واقعة واحدة ، وحقيقة عظيمة » .

ويعرف التناوب هنا على أنه تناوب بين التعددية والواحدية . وهو أعنف مآذق الفلسفة كلها بالرغم من أنه لم يتضح بتميز إلا في أيامنا هذه هل توجد الحقيقة الواقعية وجوداً موزعاً؟ أو جملة؟ في شكل « كل شيء من الأشياء » أو « كل واحد منها » أو « أي واحد منها » أو « هذا أو ذاك » أو فحسب في شكل كل أو شامل؟ أن المضمنون الذاتي يتواهم مع كل شكل من هذه الأشكال محتوياً على الكلمة اللاتينية *Cuius* أو *Cuncti* ، أو الألمانية *Alle* أو *Sammtliche* ويعتبر بذلك عادة عن المتناوبات .

فالتعددية تناصر التوزع ، والواحدية تؤيد الشكل الجمعي للوجود . والرجو من القارئ أن يلاحظ أن التعددية لا تحتاج إلى أن تفترض من البداية كونها مناصرة لشكل معين من الانقسام بين كثرة من الأشياء يدعىها . إن للتعددية فحسب مغزى سلبياً يتمثل في مناقضتها لقضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انقسام على الاطلاق . فخروج شيء — لا محالة — من شيء آخر ، وإن يكن إلى ما لا نهاية ، في مناسبة ما ، يكفي — إذا ثبت — أن يطويح بالنظرية الواحدية .

وأملى ألا يضيق القارئ ذرعاً بما يكتنف المصطلحات التي أستخدمها من غموض بالغ . فالقول بأن ليس ثمة انقسام يedo في ظاهره مجرد سخف ، لأننا نجد انقسامات عملية لا حصر لها . فإن جبلي منفصل عن حساب « مستر مورجان » الجارى في المصرف ، وذهن الملك ادوارد السابع منفصل عن هذا الكتاب . ولا بد أن الواحدية تعنى أن كل الانقسامات الظاهرة

من هذا القبيل يصل بينها ثمة اتحاد مطلق أعمق تعتقد فيه ، ولا بد أن يكون ذلك الاتحاد — على نحو ما — أشد واقعية من الاتصالات العملية التي تظهر على السطح .

وقد ظلت الوحدية — من وجهة نظر الواقع التاريخي — محصورة بوجه عام في نطاق من الفموض والصوفية بخصوص المبدأ النهائي للوحدة .

أنواع الوحدانية

لأن يكون واحداً أروع من أن يكون كثرة ؛ وعلى ذلك يجب أن يكون مبدأ الأشياء واحداً . ولكن ليس ثمة تفسير دقيق عن هذا الواحد . فأفلاطين يدعوه ببساطة الواحد : « فالواحد هو كل الأشياء وهو من ذلك ليس شيئاً من الأشياء » ... اذ لنفس السبب تكون لا واحد منها في الواحد ، هي جميعها مشتقة منه . زد على ذلك أنها لكي تكون موجودات حقيقة ، فالواحد ليس وجوداً ، بل هو أبو الوجودات . وتولد "الوجود هو أول فعل للتولد . ولما كان الواحد كاملاً بالعقل ، لا يسعى إلى امتلاك شيء ، وليس في حاجة إلى شيء ، فإنه يفيض ، وما يفيض يشكل جواهر أخرى .. فكيف ينبغي لأكمل كمال وأول خير ، أن يتعلق على ذاته ، كما لو كان حاسداً عاجزاً ؟ ... من الضروري اذن أن يخرج شيء ما منه .. »^(٦٣) .

الواحدية الصوفية

ويشبه هذا نظرية « براهما » أو « آتمان » الهندوسية . فكريشنا

(٦٣) قارن الفقرات في ص ٣٦٣ - ٣٧٠ من كتاب :

C. M. Bakewell : Source-Book in Ancient Philosophy

أو الكتب الأربع الأولى من الانيسادة الخامسة : ترجمة : F. Bonillire

القدس ، يتحدث عن الواحد في قصيدة « باجفافات — چيتا » فيقول : « أنا التضحية ، أنا الشعائر القرابانية ، أنا الدماء المسفوكة قربانا للأسلاف ، أنا العقار ، أنا الرقيقة . أنا الرثيدة القرابانية أيضا . أنا النار . أنا العطر والطيب . أنا أبو العالم وأمه وساعده وجده . أنا المذهب الصوف ، الطهارة الطريق ، العضد ، السيد ، الشاهد ، السكان ، الملاذ ، الصديق ؟ الأصل ، التخل ، المكان ، الوعاء ، البذرة التي لا تنضب . أنا أداء العالم وأصنع الأمطار وأسقطها . أنا طعام الآلهة ، وأنا الموت . أنا الوجود واللاوجود ... أنا سوء لجميع الكائنات . ليس لي علو ولا صديق .. فاتجهوا بقلوبكم إلى » ، واعبدونى ، ضحوا من أجلى ، وحيثونى » ^(٦٤) .

وأنا أدعو هذا الضرب من الواحدية واحدة صوفية ؟ فهي لا تكشف فحسب في صين تحدي الفهم ، بل تعتمد ^(٦٥) أيضا على ذاتها اذ تلجم الى حالات من الاشراق لا توهب للعاديين من الناس . وعلى ذلك فان

(٦٤) ترجمة تومسون - الفصل الرابع

(٦٥) للغزال . الفيلسوف والمتصوف الاسلامي ، صورة أشد واحدية لعين الفكرة من حيث الجوهر . حيث يذكر أن ، الله هو الهدى الى صراط مستقيم ، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لامعارض لحكمه ، ولا راد لقضائه . خلق الجنسة وخلق لها أنسانا استعملهم لطاعته ، وخلق النار وخلق لها أنسانا استعملهم للمعصية . وقال كما ورد في الآخر عن النبي (ص) : « هؤلاء للجنة ولا أبال ، وهؤلاء للنار ولا أبال » . فهو ، على ذلك ، الله ، الأعظم ، الملك ، الحقيقة . لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

D. B. Macdonald, translation, in Harford Siminary Record Jan. 1910
قارن في ذلك نصوص أخرى عن الغزالى في ص ٤١٥ - ٤٢٢ من كتاب
« وليم چيمس » : تنوع التجربة الدينية :

W. James : The Varieties of Religious Experience

«بورفيري» Porphyry فيما كتبه عن حياة أفلوطين أضاف — بعد ذن قال : انه هو نفسه كافت له مثل هذه القراءة حين كان عمره ٦٨ سنة — أنه بينما كان يعيش مع أفلوطين تحققت للأخير أربع مرات سعادة القرب من الله ، والاتحاد به اتحاداً شعورياً في فعل يجلّ عن الوصف .

ان الطريقة الصوفية المألوفة للوصول الى رؤية الواحد ، هي بالتدريب على التقشف ، وهو تدرب يتماثل من حيث الجوهر في جميع الأنظمة الدينية . ولكن هذا النوع من الوحدانية الذي يجلّ عن الوصف ، ليس على الدقة فلسفياً ، لأن الفلسفة من حيث ماهيتها حديث وافصاح ، ولذلك سأمر به دون تعليق .

والطريقة الفلسفية المعتمدة للوصول الى وحدانية أعمق كانت في تصور الجوهر . وقد استخدم هذه الفكرة اليونان أولاً ، ونضجت بعنابة عظيمة خلال العصور الوسطى .

وحدة الجوهر

وحيث عرف الجوهر بأنه كائن يوجد بذاته ، فهو ليس بحاجة إلى ذات أخرى يلازمها ، فقد تميّز من البداية من جميع الأعراض
Ens ita per se exisyens u[er] non indigeant alio tamquam subjecyo cui inhaereat exisyendum

(التي تتطلب ذاتاً تلازمها)

وقد غدا الجوهر ثمتئذ عِدلاً « لمبدأ الفردية » في الأشياء ، ولماهيتها .
وتقسم إلى أنماط متنوعة ، مثلاً إلى جواهر أولى وجواهير ثانية ، إلى بسيطة ومركبة ، إلى كاملة وناقصة ، إلى نوعية وفردية ، إلى مادية وروحية .
 والله ، طبعاً لهذا الرأي ، جواهر ، لأنها يوجد بذاته *Per se* ، كما يوجد

من ذاته Ase ولكنها بالنسبة للકائنات الثانوية هو الخالق وليس الجوهر، لأنها بمجرد خلقها ، توجد بذاتها لا من ذاتها . وعلى ذلك ففكرة الجوهر عند الاسكولاستيكيين هي موحد جزئي فقط ، ويشكل العالم من كليتها ، تعددًا من وجهة نظر الجوهر ^(٦٦) .

وقد خرج « اسبينيوزا » على النظريّة الاسكولاستيكيّة . فقد بدأ كتابه عن « الأخلاق » بالبرهنة على أن ثمة جوهرا واحدا فقط ممكنا ، وأن ذلك الجوهر يمكن فحصه أن يكون الله الضروري الامتناهي ^(٦٧) .

(٦٦) ابحث عن معنى كلمة «جوهر» في كتاب أى سكولاستيكي .
من قبيل :

Rickeby : General Metaphysics

A. Stockl : Lebruch d. Philo.

P.M. Liberatore : Compendirum Logicae et Metaphysicae

^(٦٧) أوجز «سبينيوزا» نظريته في القسم الأول من ملحق كتابه «الأخلاق» ، حيث يقول : «لقد شرحت الآن طبيعة الله وصفاته ، مثل كونه يوجد بالضرورة ، وكونه واحداً أبداً ، وأن ما هو عليه وما يكونه يفيض من محض ضرورة طبيعية ، وأنه العلة الحرة لجميع الأشياء أياً كانت ، وأن جميع الأشياء في الله ، تعتمد عليه ، حتى أنها لا يمكن أن تكون أو أن تتصور بدونه ، وأخيراً أن جميع الأشياء قد قدرها الله من قبل ، لابحريّة ارادته ، ولا على هواه ، بل بفضل طبيعته المطلقة وقدرته الامتناهية» - ويمضي «سبينيوزا» ليوضح الفكرة السوقية عن العلل الغائية - فالله لا يسعى إلى غايات ، فهو فعل ، لكن معنى هذا أن ثمة شيئاً ينتصبه . إن الله يعمل عن ضرورة منطقية لطبيعته كلها .

وقد وجدت بياناً واحداً طيباً آخر في كتاب آخر من نمط كتاب اسبينيوزا : «..... ان وجود كل موضوع مركب في الظاهر لا يرتكن إلى الموضوع ذاته ، بل إلى الوجود الكل الذي هو وحدة مطلقة تشمل في ذاتها كل ما يظهر . فجميع الموجودات الجزئية هي من ثم تتغير دون انقطاع الواحد منها إلى الآخر : تأتي وتذهب ، تتشكل وتتحلل من خلال علة واحدة كلية لطاقة العالم ، وهي الوحدة المطلقة للوجود الكل ، وتعتمد على قانون عام واحد هو الرباط الرياضي وهو الموجود المطلق الذي لا يتغير في السرمدية بأسرها . ومن ثم فمن العالم ككل في طاقة وجوده ، يتعدد العالم المادي ، ووجوده هو استخلاص رياضي من عالم رياضي أو عقلي ، يشكله من قبل عقل قائم موجود بذاته . وأطلق على هذا العالم الرياضي أو العقلي ، العقل المطلق ، الله العالم ..»

انظر ص ١٢ - ١٣ من

Solomon : J. Silberstein : The Disclosures of Universal Mysteries, N.Y. 1906.

وقد جلب هذا الضلال الديني اللوم على « اسبنيوزا » ولكنه وجد تأييدا من الفلاسفة والشعراء منذ ذلك الحين . ووحدة الحلول عند اسبنيوزا صورة بلغت مبلغا من التسامي لا يدركه الذهن . وظل الأمر كذلك الى أن بدأ لوك ، وباركلي ، وهيوم ، عالمهم النطوي ، فأخذ الشك يسرى بأن فكرة الجوهر لابد أن تكون فحسب كلمة مقنعة بقناع فكرة ^(٦٨) .

نقد الجواهر

لقد اعتقد « لوك » في الجوواهر ، ولكنه اعترف، بأننا ليست لدينا فكرة واضحة من هذا القبيل اطلاقا ، بل فقط افتراض غير يقيني عن شيء لا نعرف ما هو ، تأخذه على انه أساس أو دعامة تلك الأفكار التي لا نعرفها ^(٦٩) وقد نقد « لوك » الجوهر الشخصي ، كما نقد مبادئ التماشى الذاتي في آذاننا المختلفة . وقال « لوك » ان الهوية الذاتية لا تعدو أن تتألف تجربة من واقعة وظيفية ادراكية ، هي أن حالات ذهننا اللاحقة تواصل حالاته السابقة وتذكرها ^(٧٠) .

(٦٨) لا أحد يعتقد أن كلمات من قبيل «الشتاء» «الجنس» «المنزل» تدل على جواهر . فهي تشير الى وقائع جامعة ، تجتمع أجزاؤها مما بطريقة يمكن تتبعها تجربيا . وحتى حين لا نستطيع أن نحدد ما يجمع المعلومات معا ، كما في «السم» «الوعكة» «القدرة» ، فإننا نفترض جوهرا ، بل نرى أن الكلمة لابد أن تدل على ظاهرة ما برج علينا أن نكتشفها . والاسميون يتناولون جميع الجوواهر تبعا لهذا التعميل ، ويعتبرون «المادة» «المذهب» «النفس» بمثابة أسماء لصفات عديدة مجموعة ، ليست رابطة الاتحاد بينها جوهرا يطابق الاسم ، بل يجب أن تكون هذه الرابطة بالأحرى جزءا خفيا من الظاهرة يتمامها .
(٦٩) انظر : مبحث في العقل البشري . الكتاب الأول – الفصل الرابع – فقرة ١٨

Essay Concerning Human Understanding, B. i, chap. iv and 18.

book ii, chap. xxvii, p.p. 9.27.

(٧٠) نفس المصدر السابق

الكتاب الثاني الفصل (٢٧) الفقرات من ٩ الى ٢٧

ويطبق «باركلي» نفس النقد على فكرة الجوهر الجسمى ، فيقول :

«عندما أتأمل الجزأين («الوجود» عامة و «الأعراض المساعدة له») اللذين يؤلفان ، معنى الكلمتين «الجوهر المادى فانتي أقتنع بأن ليس ثمة معنى متميز تابع لهما ... هبّ أن ثمة عقلا دون عون الأجسام الخارجية يتأثر بنفس سياق الاحساسات التى لديك تنطبع بنفس النظام ، وبنفس الحيوية في ذهنه . انتي لأسائل : ما اذا لم يكن لهذا العقل كل الحق في أن يعتقد في وجود الجوادر الجسمية ، التي تمثلها أفكاره وتثيرها في ذهنه بحيث يتيسر لك أن تعتقد نفس الشيء»^(٧١) وباختصار ، فإن بعض الاحساسات المجموعة ، هي ما تعرف عليه تلك الجوادر الجسمية ، ومن ثمة فإن المعنى الوحيد الذى يمكن أن تدعىـه كلمة «مادة» هو أنها تدل على مثل هذه الاحساسات وتجمعاتها .

وسيقر القارئ بأن قاعدتنا البرجماتية هي المستخدمة في هذا النقد فأى اختلاف في التجربة العملية تفترض كونه مؤديا إلى أن لكل منا مبدأ شخصيا جوهريا ؟ هذا الاختلاف هو أنتا نستطيع أن تتذكر ماضينا ونضع يدنا عليه ، اذ نقول انه ماضينا . فما الاختلاف في، أن في هذا الكتاب مبدأ جوهريا ؟ هو أن بعض الاحساسات البصرية والعضلية تتتصق معا على الدوام في حزمة : وعلى ذلك فإن كل ما تعنيه كلمة جوهر هو أن بعض التجارب الادراكية الحسية تبدو متممة بعضها الى البعض الآخر . ويحمل «هيوم» النقد الى آخر درجة من الوضوح فيقول : «ليس لدينا فكرة ما عن جوهر متميز من مجموعة من الكيفيات الجزئية ، كما ليس لدينا أي معنى آخر حين تتحدث عنه أو تستدل بصاده . ان فكرة جوهر ... ليست شيئا

(٧١) أصول المعرفة البشرية . الباب الأول . الفقرتان ١٧ ، ٢٠
Principles of Human Knowledge

اللهم الا مجموعة من الافكار البسيطة اتحدت بفعل الذهن وأصبحت لها
اسم خاص يدل عليها ، نستطيع به أن نسترجع هذه المجموعة »^(٧٢) .

وتناول « كنط » الجوهر بطريقة تتفق مع طريقة « هيوم » في انكار
كل مضمون ايجابي للفكرة . ويختلف عن « هيوم » في أنه يلحق الادراكات
المغيرة بالاسم الثابت . فمقولة الجوهر توحدها بالضرورة معا ، وتجعل
بذلك الطبيعة معقوله ^(٧٣) . ومن المستحيل أن نوافق على هذا ؛ فان
مجموعة الكيفيات تك足 عن أن تكون معقوله حين ندعو الجوهر « مقولة »
ما لو دعواناه مجرد كلمة عارية .

التحليل البرجماتي للوحданية

فلندر ظهورنا للطائق التي تجلّ عن الوصف والطائق غير المعقوله
في تفسير وحدانية العالم ، ونبحث ما اذا كانت « الوحدانية » المؤيدة ،
بدلا من أن تكون مبدأ ، يمكن أن تكون اسماء مثل « الجوهر » يصف
واقعة أن بعض الاتصالات النوعية والقابلة للتحقق ، توجد بين أجزاء
التيار التجربى . يعود بنا هذا الى قاعدتنا التجربية : لنفرض أن هنالك
وحدة في الأشياء ، فعلى أي نحو تعرف ؟ وأى اختلافات فيها لي أو لك ؟
فسؤالنا ينقلب رأسا على عقب ويمضي بنا الى بحث أكثر جدوى . ففى

(٧٢) رسالة في الطبيعة البشرية – الباب الأول – الفقرة (٦)

Treatise on Human Nature

(٧٣) نقد العقل النظري – التمثيل الأول للتجربة . وتتجدد نقدا أكثر
استفاضة لتصور الجوهر عند :

J.S. Mill : A System of Logic B. i, ch. iii, p.p. 6-9.

B.P. Bowne : Metaphysics. part I. chap. I.

ويستخدم « باون بون » كلمتي موجود وجهر كمتراوفين .

وسعنا أن تصور في يسر الأشياء التي لا يكون لها ارتباط فيما بين بعضها والبعض . فقد تفترضها شاغلة أزمنة وأمكنة مختلفة ، كما تفعل ذلك أحالم أشخاص مختلفين . وقد تكون غير متشابهة وغير متماثلة ، وكل منها جامد تجاه الآخر ، بحيث لا تتدافع أبداً أو تتدخل . وحتى الآن قد يكون هنالك بالفعل عوالم بتمامها متفاوتة عن عوالمنا بحيث إننا نحن الذين نعرف عوالمنا لا حيلة لنا في أن ندرك أنها موجودة . ومع ذلك فنحن نتصور تعددنا ، ومن حيث الواقع يشكل مجموعها ما هو معروف في المنطق « عالم واحد للمناقشة » . فصياغة عالم للمناقشة ، كما هو واضح من هذا المثال ، ليس فيه حجة على نوع جديد من الارتباط .

وأنا لا أفهم الأهمية التي يختص بها بعض الكتاب الوحديين كون أي فوضى يمكن أن تغدو عالماً بمجرد تسميتها . فيجب علينا أن نبحث عن شيء ما أفضل في طريقة الوحدانية من قابليتها لكي ينظر إليها عقلياً معاً ويطلق عليها اسم جمع .

فآية ارتباطات يمكن أن تدرك ادراكاً حسياً أو في الواقع ، بين أجزاء مجموعة يشار إليها اشارة مجردة بأنها عالماً ؟

ثمة عدد لا يحصى من ضروب الاتحاد بين الأجزاء ، بعضها على نطاق أوسع ، وبعضها على نطاق آضيق . وليس كل أجزاء عالمنا تتهد اتحاداً آلياً ، إذ قد يتحرك بعضها دون أن يتحرك سائرها . ومع ذلك فكلها تبدو متعددة بالجاذبية بقدر ما هي أشياء مادية .

أنواع الوحدانية

وبعض هذه بدورها تتهد اتحاداً كيميائياً ، بينما لا يتهد بعضها الآخر ، ويفيد ذلك بالمثل على ارتباطات الحرارية والبصرية والكهربائية

وغيرها من الارتباطات المادية . هذه الارتباطات تخصيصات لا نعنيه بكلمة وحدانية حين نطبقها على عالمنا . فليس ينبغي لنا أن ندعوها واحدا ما لم ترتبط أجزاؤها بهذه الطرق أو بغيرها . ولكن من الواضح حينئذ أننا بالمنطق عينه ينبغي أن ندعوها « كثرة » بقدر ما تفصل أجزاؤها بنفس الطائق أي أن تكون قاصرة كيميائيا الواحد منها مع الآخر ، أو غير موصلة للكهرباء ، والضوء والحرارة . في هذه الضروب من الاتحاد جميعها ، ثبتت بعض أجزاء العالم أنها متصلة بأجزاء أخرى ، بحيث أنك لو اخترت خطأ تأثيرك أو عباراتك اختيارا صائبا . ففي وسعك أن ترحل من قطب إلى قطب دون انقطاع . ومع ذلك فإذا اخترتها اختيارا خاطئا ، فإنك تقابل عقبات ، وغير موصلات من البداية ، ولا يمكن لك أن ترحل بالمرة . وعلى ذلك ليس ثمة وحدانية مطلقة ولا كثرة مطلقة من وجة النظر المادية ، بل مزيج من ضروب من الجانبين محددة تحديدا دقيقا . زد على ذلك ، أنه لا الوحدانية ولا الكثرة تلوح هي الصفة الألصق بالماهية ، وإنما هي قسمات متسقة في العالم الطبيعي .

وثمة عدد كبير من اختلافات عملية أخرى نعنيها حين نطلق على شيء واحد . فعالمنا ، اذ يركب في الزمان والمكان ، له وحدة زمانية مكانية . ولكن الزمان والمكان يربطان بين الأشياء بأن يصلا بينها فصلا محددا . وعلى ذلك فمن الصعب القول ما إذا كان ينبغي للعالم أن يطلق عليه أنه « واحد » أكثر مما نعتبره « كثرة » في هذه النظرة الزمانية المكانية .

ويصدق هذا بالمثل على الوحدانية النوعية التي تأتي من كون عدد كبير من أجزاء العالم متماثلا . فحين يتماثل شيئا يمكّنك أن تقوم بصدق الأول باستدلالات تصلح للثاني ، حتى أن هذا النوع من الاتحاد بين

الأشياء — بقدر ما نحصل عليه — ثين للغاية من وجهة النظر المنطقية . ولكن التناقض الامتناعى بين الأشياء يوجد في نفس الوقت مع كل نوع من التقارب بينها نكتشفه ، ولا يظهر عالمنا بتميز على أنه واحد في جوهره ، أكثر مما يظهر على أنه كثرة ، من وجهة النظر التكوبية هذه .

لقد مسستنا الوحدة العقلية التي يمكن استنادها للعالم كنتيجة لاستطاعتنا أن نعني العالم كله في آن واحد . والاتحاد العقلي الحسى الذى تصنعه معرفة شاملة من النمط الادراكي ، تحيط في ضربة واحدة بكل جزء مما يوجد ، هذا الاتحاد مختلف اختلافا بعيدا عن الاتحاد بدلاله مجردة . ويعتقد المثاليون في مثل هذه المعرفة الشاملة المطلقة . وهم يقولون ان « كنط » كاد يضع فكرة الذات — وهي أكثر معقولية — مكان فكرة الجوهر . « فأنا على وعي به » وهي في نظر الشهود يجب أن تصبح كل تجربة ممكنته ، تعنى في نهاية الأمر ، — كما قيل لنا — شاهدا واحدا فردا للإطار الشامل للأشياء ، تعنى عالما بدون نهاية .. اللهم آمين .. وقد تدعوا فعل العلم الشامل غير المقسم مؤقتا أو خالدا ، على ما يحلو لك اختياره ، ذلك لأن الزمن هو موضوعه ، كما هو شأن كل شيء آخر ، وهو ذاته ليس زمانا .

الوحدة بالتسليسل

وسنجد فيما بعد أسبابا لكي تتناول الوحدية العقلية على أنها فرض غير قابل للتحقق . فعند هذا الفرض تقف التعددية العقلية التي نتحققها ، كل لحظة ، حين نسعى إلى معلومات من أصدقائنا . وتبعا لذلك كل شيء في العالم لابد أن يعرفه شخص ما ، لا كل شيء يعرفه نفس العارف ، أو في فعل معرفة واحد — مثل أن الجنس البشري كله مرتب بشبكة واحدة من

المعرفة — أ يعرف ب ، ب يعرف ج — ي يعرف ز ، ز قد يعرف أ ؛ دون امكانية أن يعرف أى واحد كل شخص دفعه واحدة . هذه المعرفة المتسلسلة، اذ تمضي من تال الى تال مختلفة اختلافا تماما عن المعرفة المتينة التي يفترض أن الذهن المطلق يمارسها . فهي تقيم نمطاً متسائلاً من العالم أوسع العارفين فيه لا يزال جاهلاً بكثير يعرفه الآخرون .

واثمة أنظمة أخرى من التسلسل الى جانب التسلسل العقلى ، فنحن أنسنا نصيف باطراحى ارتباطات الأشياء . تظم الاتحادات العمالية ، وتوسس الأنظمة البريدية والقنصلية والتجارية ، والسكك الحديدية ، والتلغرافية ، بأنظمة غيرها تربط بيننا وبين الأشياء دائماً أبداً في شبكات أوسع . وبعض هذه الأنظمة ينطوى على أخرى ، وبعضها لا ينطوى . فليس في مستطاعك أن يكون لك نظام تليفونى دون ارتباطات من الهواء والنحاس ؛ ولكن قد يمكن أن يكون لك ارتباطات من الهواء والنحاس دون تليفونات . وليس بمستطاعك أن تحب بدون تعارف ، ولكن قد يمكن أن تتعارف دون حب ... الخ ... وفوق ذلك فالشيء نفسه يمكن أن يتسمى الى أنظمة عديدة ، مثل عندما يرتبط انسان بموضوعات أخرى بالحرارة والجاذبية والحب والمعرفة .

ومن وجهاً نظر هذه المذاهب المتناحزة ، يتعلق العالم من تال الى تال في طرائق متعددة ، بحيث انه عندما تكون بعيداً عن شيء يمكنك دائماً أن تكون عند شيء آخر دون أن تخرج من عالمك . والجاذبية هي النوع الوحيد من الارتباط المعروف معرفة ايجابية بين الأشياء التي تذكرنا بالشكل المتين أو الوحدى للاتحاد . فإذا كان لابد لكتلة من أن تتغير على نحو ما ، فإن الجاذبية المتبادلة بين جميع الأشياء قد تحول في الحال .

وحدة الغرض والمعنى

والاتحادات الغائية والجمالية هي أشكال أخرى من الاتحاد المنظم . فالعالم مليء بالأغراض الجزئية والقصص الجزئية . فأما أنها جميعاً تشكل فصولاً من غرض واحد أسمى قيمة مستوعبة فهذا هو التكهن الواحدي . فانها تلوح بساطة وكأنما يجري الواحد منها إلى جانب الآخر ، اما بطريقة غير ملائمة ، أو حين تتدخل ، فتفضي إلى احباطات من الجانبيين ، ومن ثم فمظهر الأشياء ، هو لا محالة تعددي من وجهة نظر الغرض الذي ترمي إليه . وثمة اعتقاد مشترك أن كل الموجودات الجزئية لها أصل واحد ومصدر واحد ، اما الله ، واما ذرات قديمة قدم الله .

وحدة الأصل

ومن المعتقد أن ليس ثمة ابداع حقيقي في العالم ، فالأشياء الجديدة التي تظهر ، اما أن تكون قد تشكلت من قبل تشكلاً أبداً في المطلق ، أو هي تنتائج للأشياء الأولى — الذرات أو الموتاد — دخلت في امتزاجات جديدة . بيد أن مسألة الوجود مسألة غامضة جداً على أية حال ، بحيث انه سواء أثبتت الحقائق في الوجود دفعة واحدة أو جاءت قطعة قطعة ، وكان لها أعمار مختلفة (بحيث يمكن للابداعات المختلفة أن تفيض في عالمنا كل وقت) فمن الممكن ترك هذا السؤال جانباً ، وان لم يكن هنالك شك في أننا لو توخيينا الاقتصاد في التفكير ، لاقترضنا أن كل الأشياء قديمة على حد سواء ، ولن تفيض أية ابداعات .

خلاصة

هذه النتائج هي ما يعرف عليه العالم . هي الوحدانية منظور إليها نظرة برجماتية . ان العالم المتناسق في طريقة من هذه الطرق لا يمكن أن

يكون فوضى حسية ، ولكنه عالم من هذه المرتبة أو تلك . (والراتب يمكن أن تختلف مع ذلك . فالأجزاء قد تكون لها علاقات مكانية ولكن ليس أكثر من هذا ، أو قد تكون منجذبة أيضا ، أو تتبادل الحرارة ، أو تعرف ، أو يحب الواحد منها الآخر .. الخ) .

هذه هي القيمة الحاضرة لوحدة العالم كما تتحقق تحققها تجريبيا . فوحدته الكلية هي جماع كل وحداته الجزئية . فهي تتالف منها وتتبعها . ومع ذلك فمثل هذه الفكرة ، تنتهي الأذهان العقلية ، التي تحترق ، عادة ، كل هذه التغيرات العملية الصغيرة . فمثل هذه الأذهان تصر على اتحاد أعمق وأشمل للأشياء في المطلق « فكل واحد في الكل ، والكل في كل واحد » : هذا هو الشرط الأولي لهذه الارتباطات التي تؤيدها التجربة . ولكن قد يكون هذا مجرد حالة من التوقيير المألف للتغيرات ، مثل أن تقول « إن الطقس السيء هو سبب الأمطار اليوم » .. الخ أو تفسر قسمات شخص بوجهه ، مع أن الحقيقة أن الأمطار هي طقس ردئ ، وهي ما نعنيه بالطقس الرديء ، كما أن القسمات هي ما نعنيه بالوجه .

ولنجمل ما فات نقول : إن العالم « واحد » في بعض الجوابات و « كثرة » في جواب آخر . ولكن الجواب يجب أن تتخصص ، وأن تكون أكثر من تجريد خاو . فيما نكاد ننتهي عند هذه النظرة الرزينة حتى نجد أن مسألة الواحد أو الكثرة تنقطع عن أن تبدو مهمة . إن الوحدة أو التعدد هي باختصار أمر تؤيده الملاحظة ونكتب عنه في قضايا تعتقد رغم كل مجهود للتحديد والضبط .

الفصل الثامن الواحد والكثرة قيم ونقائص^(٤)

كان يمكن لنا أن نتفض بذنا من الموضوع بعد الفصل السابق (١)، لو لا أن ثمة تنتائج تنج عن الفروض المتنافسة، وتجعل من تناوب الوحدية والتعددية ما سبق لى أن دعوته في ص ٩٤ من هذا الكتاب، أشد مآزق الميتافيزيقا احراجا.

النظرية الوحدية

أولاً : إن صفة «الواحد» تلوح لأناس كثرين حاملة للعالم قيمة وروعه تجل عن الوصف، وكربلاء يصطدم معها تصورها كثرة لا بد منها.

ثانياً : إن الارتباط العقلي الذي يمضي خلال الموضوعات، ويربط ربطاً مطلقاً بين كل منها والآخر يؤخذ في بعض الجوانب على أنه لازم للعالم العقلي. حينئذ فقط يمكننا أن نعتقد بأن كل الأشياء ينتهي كل منها للآخر اتماء حقيقياً، بدلاً من أن تكون مرتبطة بروابط مجردة مثل «مع» و «و» و «الفكرة التي قد يحصل عليها هذا التنظيم التعددي توصف بأنها

(٧٤) لم يكن هذا الفصل فصلاً قائماً بذاته في مخطوط الكتاب - الناشر

(٧٥) اذا أراد القاريء مزيداً فيما تقدم فعلية بالاطلاع على محاضرة

«وليم چيمس» عن «الواحد والكثرة» في كتابه : البرجماتية ١٩٠٧

غير عقلية . وهي ، في الحق ، تجعل العالم متعارضا الى حد ما مع المنطق أو غير عقلي من وجهة النظر العقلية الخالصة .

قيمة الوحدانية المطلقة

فالواحدية تأخذ الوحدانية على أنها العنصر الأشد حيوية وجوهرية . فالعالم كله يجب أن يكون وحدة متينة ، يحدد الكل كل عضو فيه على ما هو عليه . وأقل بادرة من بوادر الاستقلال يقضي عليها فورا . فعند « اسبانيوزا » تميل الوحدانية الى الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله ، بنفس الضرورة التي ينشأ عنها من طبيعة المثلث أن زواياه تساوى قائمتين . ان الكل هو ما يتبع الأجزاء ، وليس الأجزاء هي التي تتبع الكل . فالواحدية تزعم أن العالم محكم التماسك وليس مفككا . ويجب اما أن تأخذ الكل على علاقته أو لا تصل الى جزء منه أو مجموعة فيه بالمرة . والمقابل الوحيد الذي يسلم به الكتاب الوحديون هو الاقرار بعدم معقولة العالم . وليس ثمة فيلسوف يسمح لنفسه بذلك . وصورة الوحدانية الفالية في هذه الأيام في الدوائر الفلسفية هي المثالية المطلقة . وترى هذه الطريقة في التفكير أن العالم يوجد فحسب كموضوع لذهن واحد يعرف معرفة لا نهاية . والتمثيل الذي يوحى بهذا الغرض هنا هو تمثيل من الميادين المحدودة لوعينا التي تتطلع كل لحظة الى كل يتألف دفعة واحدة من أجزاء تجري بينها علاقات متعددة . وفي هذا الكل يكون وجود الارتباطات والانقسامات التي تظـ من حيث كونها شواهد على هذه الأجزاء ، فهي على ذلك مؤسسة تأسيسا عقليا واحديا .

وقد نسلم بسمـ هذه الوحدانية العقلية ونظرتها العامضة لارتباط خفي

بين الظواهر دون ما استثناء^(٧٦) . وتبدو هذه الوحدية قادرة أيضا على أن تتحقق الاستقرار الديني ، والسلام ، وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها . ولكننا من جهة أخرى نجد تلك الوحدية — كأى تصور يُؤخذ به دون ما شرط — تدخل في الفلسفة آلغازا خاصة بها على نحو ما يلى : —

١ — فهى لا تنسى وعيها المتناهى . فإذا لم يوجد شيء إلا على نحو ما يعرف الذهن المطلق ؛ فكيف يمكن لأى شيء أن يوجد على خلاف ما يعرف ذلك الذهن ؟ إن ذلك الذهن يعرف كل شيء بفعل واحد من أفعال المعرفة بجانب معرفته لكل شيء آخر . والأذهان المتناهية تعرف الأشياء دون أن تعرف أشياء أخرى ، وهذا الجهل هو مصدر معظم ويلاتها . وعلى ذلك فنجحن لسنا بيساطة موضوعات الذات تعرف كل شيء ، فنجحن ذات على حسابنا ، ونعرف معرفة مختلفة عنها .

٢ — يخلق ذلك مشكلة الشر . فالشر في نظر التعديدية يمثل فقط مشكلة عملية هي كيفية التخلص منه . أما في الوحدية فاللنز نظرى : كيف — إذا كان الكمال هو المصدر — يكون هنالك تقص ؟ إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملا ، فلم يُعرف على غير ذلك في آلاف من الإضافات المتناهية الحقيقة أيضا ؟ فالإضافة الكاملة هي يقيناً كافية . كيف تطرق اليه التهدم والتوزع والجهل ؟

٣ — يناقض ذلك طابق الحقيقة الواقعية كما تدرك في التجربة . فالتأثير في عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً . فهنالك التاريخ ؛ وفي التاريخ

(٧٦) كان «سبينوزا» أول رسول لهذه الوحدية في قسماتها الجوهرية ، وكان «فشتة» و «هيجل» وسيطرين موضعين لها ، و «جوزيا رويس» هو خير من يمثلها من المعاصرين .

ابتكارات ومعارك ، وخصائص وأرباح . ولكن عالم المطلق يمثل غير متغير ، سرمدياً أو « خارج الرمان » ، وغريباً عن قوانا في الفهم والتقدير . إن الوحدية تتناول عالم الحس عادة كأنه سراب أو وهم .

٤ — هذه الوحدية قدرية . فالامكانية متميزة من الضرورة من جهة ، ومن الاستحالة من جهة أخرى ، هي مقوله جوهرية في التفكير الانساني . وهذه الامكانية هي مجرد وهم في نظر الوحدية ، ذلك لأنها ليس ثمة ضروري أو مستحيل ، اذا كان العالم وحدة من الواقع كما يزعم الوحديون .

ان احساسنا بالحرية يفترض أن بعض الأشياء على الأقل تتقرر هنا والآن ؛ وأن اللحظة الجارية قد تتطوى على بعض تجديد ، وقد تكون نقطة بدء طرفة للأحداث ، وليس فحسب مجرد ناقلة للدفعة من مصدر ما . فنحن تخيل ، في بعض الظروف على الأقل ، أن المستقبل قد يكون منطويًا في الماضي . ولكنه قد يكون في الواقع منضافاً اليه على هذا النحو أو ذاك ، بحيث أن الاستدارة التالية للأحداث يمكن أن تأتى في لحظة معطاة بطريقة غامضة ، بحيث يمكن أن تكون هذه كما أمكن أيضاً أن تكون تلك .

والوحدة تخرج من نطاقها كل هذا التصور للامكانيات الذي ألفناه في حسنا المشترك . وتضطر الوحدية الى القول بأن المستقبل والماضي مرتبطة ، فلا يمكن أن يكون ثمة ابتكار حقيقي في أي مكان . ذلك أن اقتران أن للعالم تكويناً منضافاً فحسب ، دون أن يكون هناك ارتباط بين الأشياء الا ما تعنيه كلمات « زيادة » « مع » « و » ، يتنافر مع العقل . والتعددية من جهة أخرى ، اذا تأخذ التجربة الادراكية في قيمتها الظاهرة ، تتحرر من كل هذه المصاعب . فهي تحتاج على استخدام أفكارنا في خلأ تشكله تجريداتنا التصورية .

وهي تسلم بأن بعض أجزاء عالمنا لا يمكن أن توجد خارج كلياتها . ولكن بعضها الآخر يمكنه ذلك . فالعالم يمدو إلى حد ما عالمًا يقبل الانضياف ؛ ويمكن أن يكون في الواقع كذلك . وليس في وسعنا أن نفسر تفسيرا تصوريًا كيف تحدث الابتكارات الحقيقة . ولكن إذا ظهر ابتكار ما فانتا نمر بتجربة ظهوره . إننا في الواقع نجرب الابتكارات التصورية في بيئتها . وتجربتنا الادراكية الحسية هي التي تنطوي على عقلنا التصوري :

«فها هو ذا» تسمى على «لِمَ كَانَ ذَلِكَ؟» . ومن ثم فنظرة الحس المشتركة للحياة على أنها شيء درامي على الحقيقة ؛ عمل ينفذ وأشياء تقرر هنا والآن ، نظرة متقبلة للتعددية ، و «الإرادة الحرة» لا تعنى إلا الابتكار الحقيقي ؛ وعلى ذلك فالتعددية تتقبل فكرة الإرادة الحرة .

يدأن التعددية إذ تتقبل عالمًا لم يتم ، بأبواب ونوافذ مفتوحة وبإمكانيات لا تقبل الضبط من قبل ، تزودنا بيقين دينى أدنى من ذلك الذى تزودنا به الوحدانية بعالما المحكم الأخلاق . صحيح أن يقين الوحدانية الدينى غير مؤسس على أساس عقلى ، ولكنه إيمان بأننا نرى الخير كله في الواقع كله . ومع ذلك فمن حيث الواقع ، نرى الوحدانية راغبة عادة في أن تسعى نحو هذا الإيمان المتفائل : فعالماً مأمون يقيناً ، وهو مأمون من قبل ، دون ما شرط ومنذ السرمدية ، رغم كل مظاهر المخاطرة البدية (٧٧) .

(٧٧) من أجل تعبير بلينغ عن الموقف الوحدى من وجهة النظر الدينية أحيل القارئ على كتاب «جوزيا رويس» : العالم والفرد ج ٢ ، محاضرات ٨ ، ٩ ، ١٠ .

نفاذها

ان عالما يعمل لمصير غير يقيني ، كما يلوح أن عالم الظواهر يفعل ذلك ، تلك فكرة لا يحتملها ذهن العقليين .

والتجددية من جهة أخرى لا هي بمتناهية ولا هي بمتسلمة ، ولكنها بالأخرى تطمح للإصلاح . فهي ترى أن في الواسع اقتاذ العالم بشرط أن تؤدي أجزاءه خير ما في وسعها . ولكن الغرابة في التفاصيل أو حتى في الكل ، احتمال من بين الاحتمالات المفتوحة .

ومن ثم فشلة نقص عملى في الميزان عند التجددية ، يتعارض مع ما تحمله الواحدية من سلام إلى الذهن . فالنظرية الأولى أكثر أخلاقا ، والنظرية الثانية أكثر دينا ، والناس على اختلافهم يتركون ، عادة ، هذا النوع من التقدير يحدد اعتقادهم (٧٨) .

مزيداً

لقد سعيت إلى أن أبيت ما تتضمنه المذاهب المتنافسة على التوالي ، دون أن أقطع بقرار أيهما أصدق . ومن الواضح أن للتجددية ثلاثة فوائد عظيمة : —

١ — فهي أشد « علمية » . يتمثل ذلك في اصرارها على أنه إذا أضيف إلى الوحدانية ، فإنها تعنى على الدقة أشكالا مربطة بمكنته التحقيق ؟ تكفاها تكافئها دقيقا أشكال منفصلة ممكنته التحقيق أيضا . والاثنان جانبان متناسقان للحقيقة الواقعية . ولذلك يجعل الواحدية الروابط أشد

(٧٨) انظر بقصد هذا الاختلاف الديني ، المحاضرة الختامية في كتاب جيمس : البرجماتية

حيوية وألزم من الفوائل تتخلى عن التجربة التي يمكن تحقيقها وتنادي بوحدة لا يمكن وصفها .

٣ — تتفق اتفاقاً أعظم مع التعبير الأخلاقي الدرامي للحياة .

٣ — ليست مضطراً أن تحمل محل أي قدر جزئي من التعدد ، ذلك لأنها تتصر على الوحدية ، إذا فرض أن ثمة وجوداً لا يمكن انكاره لأقل جزئي من الانقسام . وكل ما تقوله للوحدة : ليس هذا بكاف فهل من مزيد ! بينما تضطر الوحدية للبرهنة على أن ما تزعمه التعددية لا يمكن في أي قدر منه أن يكون حقاً . وهذه مهمة تبلغ من المشقة غايتها .

ومزايا الوحدية هي ، بدورها ، ارتباطها الطبيعي بنوع متين من الإيمان الديني ، والقيمة الاتفعالية الخاصة لتصور العالم واقعة محددة .

لقد مضى بنا استخدامنا للقاعدة البرجوازية بعيداً جداً في فهم هذا المأزق العقلى . وإن القارئ ليشعر في خلال ذلك بالفارق الجوهري العملي الذي ينطوى عليه . إن كلمة « غياب » تبدو دالة عليه . فالمبدأ الوحدى يتضمن ألا شيء قائم يمكن على أية طريقة أياً كانت أن يغيب من شيء آخر قائم . والمبدأ التعددى ، من جهة أخرى ، يتلاءم تماماً مع كون بعض الأشياء غائبة من العمليات التي ترتبط بها أشياء أخرى كل منها على حدة أو مجموعة . فأية أشياء تغيب من أشياء أخرى ، ومتى . ؟ . هذه بالطبع يمكن أن تحسس فيها الفلسفة التعددية بدراسة دقيقة لتفاصيل فحسب . إن الماضي والحاضر والمستقبل يغيب بعضها عن البعض الآخر في الأدراك مثلًا ، بينما هي جميعها حاضرة أو غائبة في الخيال على حسب الحالة . فإذا لم يكن المضمون الزمانى للعالم كتلة وحدية واحدة للوجود ، إذا كان جزء منه على الأقل في المستقبل ينضاف إلى الماضي دون أن يكون

متضمنا فيه تضمنا تقريرياً أو ضمنياً ، فإنه غائب من حيث هو ظاهر ،
ويمكن أن ندعوه ابتكاراً مطلقاً في تاريخ العالم .

الواحدية والتعددية والابتكار

ويبدو أن الفارق البرجاطي بين الواحدية والتعددية يقترب من هذا المخرج : واقعية الابتكار الذي يظهر أو عدم واقعيته . فكعونا أنفسنا قد تكون أصحاب ابتكار عقري ، هذه قضية مذهب حرية الإرادة ؟ وكون الابتكارات العقيرية يمكن أن تحدث يعني أنه من وجهة نظر ما هو معطى من قبل ، أن ما يأتي قد يعامل على أنه أمر من أمور الصدفة . ويقودنا ذلك لالقاء السؤال التالي : على أي نحو يحدث الوجود الجديد ؟ أمن خلال تأثير الوجود الأقدم ، أو أنه أمر من أمور الصدفة بقدر ما يولى الوجود الأقدم ؟ ويعادل هذا السؤال : فهو طريف بالمعنى الدقيق للكلمة ؟

ونحيل القاريء مرة أخرى إلى ما قلناه في نهاية الفصل الثالث من هذا الكتاب . فقد وافقنا هنالك على أن الوجود واقعة أو هبة وأن على الفيلسوف أن يفسره . ولكننا تركنا السؤال مفتوحاً . ما إذا كان واجباً عليه أن يفسره كله دفعه واحدة ، أو يفسره قطعة قطعة أو مجموعة مجموعة على أقسام . والطريقة الأخيرة هي النظرة التجريبية الأشد توافقاً ، وسأبدأ بالدفاع عنها في الفصل التالي .

الفصل الثامن

مشكلة الْجَنَّةِ

عليها أن تذكر أن العجز عن تفسير الوجود الذي تبناء الفلسفية جمِيعاً هو عجزٌ تصوُّريٌ . فعندما نفكِّر تفكيراً مجرداً عن الوجود ككل دفعه واحدة ، كما يواجهنا جاهزاً ، نشعر بعجزنا شعوراً مراً . ويمكن إذا اتبعنا المنهج التجربى بتأمل الأجزاء عوضاً عن تأمل الكل ، وبتخيل أنفسنا داخل هذه الأجزاء بالادراك ، أن يتخدانا الموضوع تحديداً أقل إثارة لنا . وعلى ذلك فنحن نعود من جديد للمشكلة التي واجهناها في آخر الفصل السابع من هذا الكتاب . فحين تنشأ مجموعات من الوجود الظاهرى ، فهل نعتبرها في جميع النقط مقدرة ، وثمرات ضرورية من الوجود القائم هناك من قبل ، أو نسلم ، بالأحرى ، بامكان أن تكون الطرافـة كامنة بذاتها في الواقع ؟

إذا أخذنا التجربة الادراكية المحسوسة أمكن الإجابة عن السؤال بطريقة واحدة فحسب : « فالشىء نفسه لا يعود للهم الا وهو مختلف عما كان عليه » .

الْجَنَّةُ فِي الْأَدْرَاكِ الْحَسِينِ

يظل الزمان يتفتح عن لحظات جديدة ، كل منها يحمل مضموناً لم يكن له — من حيث هو فرد — وجود أبلته من قبل ، ولن يكون له وجود أبداً من بعد . فلم يكن لأية قطعة معينة من التجربة نسخة دقيقة . يقول

« دليف » : « آه لو لم يول شبابي حاملا معه الحب ، والوهم ، والشعر ، والتحرر من الشواغل ، وطاركا لى عوضا عن ذلك ، العلم وهو صارم دائما حزين مكتتب في كثير من الأحيان . قد أستطيع بارادتني أن أنساه أحيانا ، وهو يردد على ساعة بعد ساعة ، دروسه الخيرة ، أو يجعلني أرتعد فرقا من تهديداته ؟ فأنتي للزمان الذي لا يكل عن تكديس الوفيات على المواليد والمواليد على الوفيات ، أن يصنع لنا من جديد « أرسطو » ، أو « أرشميدس » أو « نيوتن » ، أو « ديكارت » ؟ هل للسرخس أن يكسو مرة أخرى أرضنا هذه ، وهل لها أن تعطى كذلك بتلك المساحات الشاسعة من الأعشاب البرية الجرداء ، التي تعيش في وسطها وحوش الفيضانات ، ترتع وتترح ، كما فعلت في سالف الزمان ؟

لا ، فإن ما حدث لن يحدث ، ولا يمكن أن يحدث مرة أخرى . فالزمن يمضي في قدم ثابتة ، وال الساعة عينها لا تدق أربعة مرتين . واللحظات التي يتالف منها وجود العالم لا تشبه بينها . ومهما يكن من أمر فإن شيئا ما يظل مستعصيا أبدا على أن ينقلب نهاية لبداية (٧٩) .

وبروز الابتكار المحسوس بروزا دائما في الوجود هو أمر واضح غاية الوضوح ، بحيث إن الكائن العاقل المرتبط دائما بتفسير ما هو كائن بما كان ، والذي لا يملك مبدأ منطقيا آخر غير مبدأ المسوية ليتولى به

(٧٩) انظر :

J. Delboeuf : *Révue Philosophique*, vol. ix. p. 138 (1880).

وعن التنوع الامتناعي للحقيقة الواقعية قارن أيضا :

W. T. Marvin : *An Introduction to Systematic Philosophy*, N.Y. (1903), pp. 22-30.

التفسير ، ينظر الى تيار الادراك الحسى كوهم ظاهري ينجم عن اعادة تجميع لا تقطع للعناصر الثابتة المعاصرة للعالم ، في اشكال جديدة من المرج .

العلم والجنة

وهذه العناصر يفترض كونها وحدتها الموجودات الواقعية الحقيقة ولا يمكن في نظر العقل حين يتسبّع برؤيتها ، أن يكون هنالك شيء آخر جديد تحت الشمس . ان تاريخ العالم بمقتضى علم الذريات يعني مجرد ، « اعادة توزيع » ذرات ثابتة منذ بدء الخليقة . فهي تترافق وتلتقي بحيث تظهر لنا نحن المشاهدين في تلك الأشكال المتنوعة تنوعا لا متناهيا ، وهي التي ندعوها عمليات وأشياء (٨٠) .

(٨٠) كان أول من صاغ الفلسفة النذرية « ديموقريطس » المتوفى سنة ٣٥٠ ق.م . وقد أثبتت هذه الفلسفة قدرتها على أن تكون أداة علمية للتفسير ، وقد تداخلت حياة ديموقريطس مع حياة أرسطو الذي أخذ بما يمكن أن نطلق عليه في جملته وجهة نظر بيولوجية للعالم ، وكانت الصور عنده تتساوى في الحقيقة مع العناصر . وقد بقي الصراع بين هذين الضربين من التفسير حتى أيامنا . ذلك لأن بعض الكيميائيين ما يبرحوا يدافعون عن التقليد الأرسطي - الذي أوفرته سلطة ديكارت عند حله أمدا طويلا - وينكرون حقنا في القول بأن الماء ليس كيانا بسيطا أو أن ذرات الأكسجين والأيدروجين تبقى فيه دون تغير .

قارن في ذلك ص ١٢ من :

W. Ostward : Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus (1895).
« تزعم النظرية النذرية أنه عندما تختفي في أكسيد الحديد مثلًا جميع الكيفيات المحسوسة للحديد والأكسجين ، فإن الحديد والأكسجين قائمان معا رغم هذا ، ولكنهما يبديان كيفيات أخرى . وقد بلغ أخذنا بهذا الزعم حدًا غدًا من الصعب علينا معه أن نحس بغرابته ، إن لم يكن بتناقضه . ومع ذلك فعندما نفكّر في كل ما نعرفه عن نوع معطى من المادة هو كيفياتها ، فاننا ندرك أن هذا الزعم بأن المادة لازالت هناك ولكن دون آلية كيفية من هذه الكيفيات ، ليس أمرا بعيدا عن أن يكون لغوا . »

وفي حدود الطبيعة المادية ؛ نرى عدداً قليلاً منا يحس الميل لافتراض جددة حقيقة . ذلك أن فكرة عناصر أزلية ، ومزجها لتخدمنا في طرائق جديدة . بحيث إننا لا تتردد في الأخذ بالنظيرية القائلة بأن الوجود الذي كان منذ التقدم لا يتتحول في صفاته ولا في كميته . وإن القوانين التي نصف بها عاداته لقوانين مطردة في أدق معنى رياضي لهذه الكلمة . وهذه هي الأسس التصورية المطلقة التي نظن أنها قائمة تحت سطح التموج في مستوى الأدراك الحسني .

التجربة الشخصية والجدة

وتحتاج وجهة نظرنا حين تتناول الحياة البشرية بالنظر . فمن الصعب أن تخيل أن تجاربنا الذاتية لا تundo كونها في الواقع تنظيمات لجزئيات ذرية ، حتى ولو تصورنا الجزيئات موجودات من نمط نفساني . ومع ذلك فإن آلية واقعة مادية قد تختلف في حقيقتها عما يدلنا عنها شعورنا . ولكن أي معنى في قولنا بأن شعورنا ما ليس له طبيعة أخرى أنه يشعر به ، ما معنى قولنا عنه : أنه ليس على نحو ما نشعر به ؟

إن تجاربنا إذا نظرنا إليها نظرة سيكولوجية ، وجدناها تقاوم أن ترد بالفكر إلى شيء سواها ، فمياذن وعيينا — إذا أخذت ببساطة على ما هي

قارن لنفس المؤلف كتابه :

Principles of Inorganic Chemistry

الترجمة الإنجليزية — الطبعة الثانية (١٩٠٤) ص ١٤٩ . وكذلك ما كتبه :

P. Duhem : "La Notion de Mixte" : in *Revue de Philosophie*, vol. i, p. 452 ff. (1901).

وقد انهارت فكرة الثبات السرمدي للعناصر قبل الاكتشافات الجديدة عن المادة المشعة .

راجع البيانات الأصلية في هذا الصدد في :

T. Le Bon : *L'Evolution de la Nature*

عليه — تظل على نحو ما تظهر ، حتى ولو أمكن لوقائع من النظام الذري أن تبرهن على أنها علامات للظاهر . وان سيرة الحياة هي الشكل المحسوس الذي يعطى فيه مباشرة كل ما هو قائم ، وتيار الادراك الحسي هو الخامدة الصحيحة لكل سيرة من سير حياتنا ، وهو يحتوى على ابداع كل ما هو جديد في كل لحظة . ان رجالا جددا ونساء جددا وكتبا وحوادث وأحداثا ، واختراعات ، ومشروعات جديدة تبرز في العالم دون ما اقتطاع . فمن العبث أن نرد هذه الى عناصر قديمة ، أو أن تقول : أنها تتسمى الى أنواع قديمة ، مادام لا أحد من بينها في جمع فرديته حدث أن وجد هنا من قبل ، أو سيأتي من جديد . ان رجال العلم والفلسفة — في اللحظة التي ينسون فيها تجريداتهم النظرية — يعيشون حياتهم مثلما يعيش سائر الناس حيوانهم ، ويعتقدون مثلهم ببساطة وسذاجة ، أن الواقع الحاضر يعمل كما يعملون

لقد قارنت من قبل نظام الادراك الحسي ، وهو المجال الحي ، بالنظام التصورى من وجهة النظر هذه . فالتصور لا يعرف طريقة ما للتفسير اللهم الا باستبطان عين الشيء من ذاته . وعلى ذلك فلو صيغ العالم صياغة عقلية تصورية لما أمكن أن يأتي بجديد حقيقى . وتلك سمة من سمات افلاس المذهب التصورى التي أحصيتها في الفصل الخامس . فالمذهب التصورى يمكن أن يسمى التغير والنمو ، ولكنه لا يستطيع أن يترجمهما في حدود من عنده ، ويضطر أن يناقض ذلك الاحساس الذى لا مهرب منه ، أعني الاحساس بالحياة عندنا بأن ينكر أن الواقع ينمو .

وقد يبدو لشباب الطالب أن هذا لا شأن له بمشكلة امكان خلق ما هو جديد ، وأنه ذو صلة بمشكلة الامتناهى ، ولكن هاتين المشكلتين مرتبطتان في تاريخ النظر التأملى .

الجدة واللامتناهى

وقد يلوح أن الجدة تناقض الاستمرار ، كما يلوح أن الاستمرار ينطوى على تدرج لا متناه في درجاته ، واللامتناهى يرتبط بالعدد ، والعدد يرتبط بالواقع في عمومه . ذلك لأنه يلزم عد الواقع . وعلى ذلك فقد سبق أن أقر الباحثون بأن عدم الوجود الخارجي لعدد لا متناه يستلزم أن يكون طابع تكوين الواقع طابعاً متناهياً . ويترتب على هذا أن تنتهي الكائنات ولا يكون لها نشأة واحدة مستمرة ، أو بعبارة أخرى أن يأتي الواقع إلى الوجود بواسطة زيادات متميزة مما هو جديد ، وإن تكون صغيرة .

ومن ثم ، فنحن نجد مشكلة اللامتناهى تقف فعلاً في طريقنا ، ومن الأفضل عند هذه النقطة أن تنتهي مناقشتنا لمسألة الجدة بمعناها الواسع ، ونخرج المشكلات الصغيرة من طريقنا أولاً .
فستاناول إذن مشكلة اللامتناهى .

الفصل العاشر

المستمرة واللامتناهية

وجهة النظر التصورية (٨١)

تمثل المشكلة فيما يلي : أيهما يعد فرضاً أقرب إلى العقل : اضافات مستمرة أو اضافات متقطعة إلى الوجود الخارجي مهما يكن نوعه ومهما يكن مقداره ؟ .

نظريّة التقطُّع

نظريّة التقطُّع ترى أن الزمان والتغيير .. الخ — يمكن أن تنمو ببراعم أو قطرات متناهية . فاما ألا شيء يأتي بالمرأة ، أو أن بعض الوحدات تبرز للوجود بضربة واحدة . فكل قسمة من قسمات العالم قد يكون لها — بمقتضى وجهة النظر هذه — تكوين عددي متناه . ومثيلما تكون الذرات ، لا نصف الذرات ولا رباعها ، هي الحد الأدنى للمادة التي تحتوى على عدد متناه من الذرات ، فكذلك أي قدر من الزمان أو المكان أو التغيير .. الخ ، يمكن افتراض كونها ملائفة من عدد متناه من مقادير غاية في الصالحة من الزمان والمكان والتغيير .

مثل هذا التكوين المتقطّع الوحدات ، هو ما نحصل عليه فعلاً في

(٨١) وصف المؤلف في مخطوطه هذا الفصل والفصل التالي بأنهما «مشكلات فرعية» . وكان عنوان هذا الفصل : «المستمرة واللامتناهية» . — الناشر

تجربتنا الحسية . فاما أنتا لا ندرك شيئاً ، أو ندرك شيئاً قائماً من قبل في كمية محسوسة . وهذه الحقيقة هي ما يعرف في علم النفس بـ « العتبة » . واما ألا يكون لتجربتك مضمون ، ولا تغير فيها ، أو أن لها قدرًا محسوساً من المضمون أو التغير . فمعرفتك بالواقع تنمو — بالمعنى الحرفي — ببراعم أو قطرات من الادراك الحسي . ويمكّنك بالنظر العقلاني والتأمل أن تقسم هذه الى مكوناتها ، ولكنها كما تعطى مباشرة ، تأتي كلاً أو لا تأتي بالمرة .

نظريّة الاستمرار

ومع ذلك فإذا أخذنا الزمان والمكان من حيث هما تصوران ، لا من حيث هما معطيان حسيان ، فانتا لا نرى في وضوح كيف يكون لهما هذا التكوين الذري . ذلك لأنّه ما لم يكن لل قطرات أو الذرات في ذاتها امتداد زمانى أو مكانى ، فلا يمكن أن تتصور أنتا اذا أضفنا أي عدد منها معاً ، نشأ لنا بذلك أزمنة أو أمكنته . وإذا كانت ، من جهة أخرى ، امتدادات زمانية أو مكانية غایة في الصغر ، فمن المستحيل أن نعاملها كحدود دنيا حقيقة . فلا بد أن يكون لكل قطرة زمانية نصف سابق ونصف لاحق ، ولكل وحدة مكانية نصف أيمين ونصف أيسر . ولا بد لهذه الأنصاف أن يكون لها أنصاف وهكذا الى ما لا نهاية . بحيث ترتبط فكرة التقسيم الى ما لا نهاية ارتباطاً لا فكاك له بنكرة أن تكون الأشياء مستمرة لا تقطع فيه . هذا التقسيم الامتناهي لبعض الواقع مقرّونا بالامتداد الامتناهي للأخرى (المكان ، الزمان ، العدد) قد أثار أشد المشكلات الجدلية في الفلسفة عنادا . فلتتناول — بطريقة بسيطة قدر ما في وسعنا — مشكلة الامتناهي .

ثمة مشكلة زائفة : « كيف يمكن للمنتاهي أن يعرف اللامتناهي ؟ ». وقد عنت هذه المشكلة بعض مفكري الانجليز^(٨٢). ولكن في وسعنا أيضاً أن نصطنع مشكلة حول : « كيف يمكن للبدين أن يعرف التحليل ؟ » فحين تكون بضد النظر في المعرفة ستختفي مثل هذه المشكلات . إن المشكلة الحقيقية عن اللامتناهي تبدأ مع حجج « زينون » الالي المنشورة ضد الحركة . فمدرسة « الفيثاغوريين » كانت مدرسة تعددية . يقول امامهم « فيثاغوراس » : « إن الأشياء أعداد ». وهو يعني بهذا فيما يلوح ، أن الواقع يتألف من نقط يمكن للمرء أن يحصل عليها^(٨٣) . لقد قصد بحجج « زينون » أن تبين لا أن الحركة مستحيلة الحدوث في الواقع ، بل أنها لا يمكن على الحقيقة تصورها حادثة لأن يحل الجسم المتحرك في النقط على التعاقب .

نقائض زينون

فإذا كان السهم الطائر يحتل في كل لحظة من الزمان نقطة محددة من المكان ، فإن حركته لا تدعو أن تكون جملة السكנות ، لأن السهم لا يكون خارج هذه النقطة أو تلك ، وهو أبان وجوده في النقطة المعينة لا يتحرك . فإن الحركة لا يمكن حقاً أن تحدث على هذا النحو إذا كانت مكونة من نقاط منفصلة .

(٨٢) في كتاب هـ . كولدروود . عن فلسفة اللامتناهي . مناقشة للمشكلات الثانوية ، ويقاد لا يكون هنالك وعي ظاهر بالمشكلة الهامة .

H. Calderwood : *Philosophy of the Infinite.*

(٨٣) أتبع هنا « ج. بيرفيه » في كتابه *الفلاسفة اليونان الأولي* – الفصل الخاص بالفيثاغوريين . وبول تانري : التصور العلمي للمستمرة – في المجلة الفلسفية . مجلد (٢٠) ص ٣٨٥ .

J. Bunet : *Early Greek Philosophers*

Paul Tannery « Le Concept scientifique de Continue in . R. philosophique

وثمة تناقض هو أشهر من تناقض السهم ، وهو تناقض « أخيل ». لنفرض أن « أخيل » يسابق السلففاة ، وأنه يتحرك بسرعة هي ضعف سرعة غريمه ، التي سمح لها بالتقدم عن نقطة البداية مسافة بوصة . ففي الوقت الذي يقطع فيه « أخيل » هذه البوصة ، أي حين يصل إلى النقطة التي بدأت منها السلففاة ، فإن السلففاة تكون قد تقدمت عليه بنصف بوصة ، وحين يقطع « أخيل » نصف البوصة هذا ، تكون السلففاة قد سبقته بربع البوصة ... الخ . بحيث إن النقط المتعاقبة التي يحتلها المتسابقان في آن واحد تشكل مجموعتين متلاقيتين من المسافات من نقطة بداية « أخيل » . فإذا قسنا هذه المسافات ببوصة فإنها تكون على النحو التالي :

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots + \frac{1}{2^n}$$

فيزعم « زينون » على هذا أن المكان لابد أن يكون قابلا للقسمة إلى ما لا نهاية . ولكن لو كان الأمر كذلك لما أمكن أن تحصى على التماقظ عدد النقط المحتلة . ذلك لأن المسلسلات التي بدأت ، كما يبتدا ، لا تنتهي . ففي كل لحظة يصل فيها « أخيل » إلى آخر نقطة وصلت إليها السلففاة ، نجد أن السلففاة قد تحركت إلى نقطة أبعد ، وعلى الرغم من أن الفارق بين نقطتين ما ينفك يتناقض تناقضا سريا حتى يبلغ حدًا من الصغر لا نهاية له ، فإنه من المستحيل رياضيا أن يصل المتسابقان إلى نفس النقطة في أية لحظة . وإذا كان على « أخيل » أن يلحق بالسلحفاة ، فإن ذلك يكوز في نهاية بوصتين ، وإذا كانت سرعته بوصتين في الثانية ، تم له اللحاق في نهاية الثانية الأولى ^(٨٤) . ولكن العرض السابق يبين أنه لا يمكنه اللحاق بالسلحفاة .

(٨٤) يبين هذا مدى ضحولة التشهير الشائع عن سفسطة زينون ، إذ تهم بأنها تحاول البرهنة على أن سبق « أخيل » للسلحفاة يتطلب زمنا طويلا إلى ما لا نهاية .

لأنه لكيلا يفعل ذلك ، لابد له من قطع كل النقاط التي بينهما نقطة تقاطع . وهي مسلسلة من النقط لابد لها بحكم قانون تكوينها ألا تصل أبدا إلى نهاية .

وقد قصد بحجج « زينون » تأييد نظرية الإيليين عن الوجود الحقيقي الواحدى . فالاحسasات الدنيا التي يتآلف منها ادراكنا للمكان وللزمان وللحركة ، للتغير ، ليست بوجودات حقيقة ، لأنها تنقسم بنورها انقسامات فرعية الى ما لا نهاية . ان طبيعة الوجود الحقيقي هي أن يكون كاملا أو مستمرا . ولما كان ادراكنا كثرة لا أمل في توحيدها فهو ادراك باطل .

ولقد أقام علماء الرياضة منا — منذ عهد « زينون » الى يومنا — ما يعد عندهم مستمرا ملائما يتكون من نقط أو أعداد . وحين أتحدث عن هذا الموضوع مرة ثانية ستتاح لي الفرصة للعودة الى ما يسمونه أغلوطة « أخيل » . أما الآن ، فسأمضى دون ما اتقال ، الى الهجوم التاريخي الضخم على مشكلة اللامتناهى . وهو القسم الذى تناول فيه « كنط » في كتابه « نقد العقل الحالى » مسألة النمائض .

نقائض « كنط »

وتحتاج آراء « كنط » الى بعض نقط قليلة تمهدية على نحو ما يلى :
١ — القول بأن الوجود الحقيقى أو الموضوعى يجب أن يكون وجودا محددا ، يمكن أن يعتبر قاعدة أولية من القواعد الأتولوجية . فقد تعشى عيوننا دون معرفة كم عدد النجوم فى المجرة ، أو تأخذنا الحيرة من ذا نصدق فى عددها من عدد وها . ولكن النظر والاعتقاد مشاعر ذاتية ، ونحن على يقين من أن النجوم بذاتها توجد فى أعداد محددة . وكذلك ، مع يقيننا

بأن شعرات رأسنا ذات عدد معين ، فلم يحدث أن إنساناً أحصاها^(٨٥) .
ان أية حقيقة موجودة إذا أخذت في ذاتها ، يجب على ذلك أن تكون مما
يقبل الحصر ; ويجب أذ يكون لكل مجموعة من هذه الحقائق عدد ينطبق
عليها .

٢ — ويعترض «كنت» الامتناهى بأنه «ما لا يمكن ألبتة قياسه
قياساً كاملاً باضافة متعاقبة لوحدات» . وبعبارة أخرى إن الامتناهى
تحدى التعداد الكامل .

٣ — ويضع «كنت» كقاعدة أولية ، أنه إذا أعطى أي شيء على أنه
حقيقة موجودة ، فإن المجموع الكلى للشروط المطلوبة لتفسيرها يجب
أيضاً أن تعطى أو أن تكون معطاة من قبل . وعلى ذلك إذا أعطيت لنا ياردة
مكعبية من المكان ، فإن جميع أجزائها يلزم أيضاً أن تكون معطاة . وإذا
كان تاريخ معين في الزمن الماضى حقيقياً لزم أيضاً أن تكون التواريف السابقة
عليه حقيقة . وإذا أعطى المعلول لزم أن تكون سلسلة عللها كلها معطاة ..
الخ الخ .

يد أن الشرط في هذه الحالة تحدى التعداد . نعم ان أجزاء المكان
تصبح بعملية العد أقل فأقل الى ما لا نهاية ، كذلك لحظات الزمن والعلل
— وهي مسلسلات — تراجع تراجعاً لا متناهياً بحيث يستحيل علينا أن
نكمم احصاءها . ولا يمكن أن يتشكل كل من هذه المسلسلات الامتناهية .
وكل مسلسلة من هذه لها قيمة متغيرة ، ذلك لأن عدد الحدود لا يتحدد ،
بينما الشرط الذى تدخل فى اعتبارنا يلزم أن توجد (تبعاً للمبدأ (١)
المذكور آنفاً) — إذا وجد مجموعها الكلى بالفعل — في كمية معدودة^(٨٥) .

(٨٥) ينسب «كنت» التناقض بين الامتناهى فى صورة الشرط ، وبين
التحديد العددى المنطوى فى واقع هذه الشرط ، إلى الشكل المتناقض لتجربتنا .

ذلكم هو لغز اللامتناهى المحير كما بسطه «كنت». ويلاحظ القاريء غبوضاً معييناً في بيانه. فحين يتحدث «كنت» عن «الكل المطلق للمركب» من الشروط، فإن كلاماته توحى بأن مجموعاً مستكملاً منها يجب أن يوجد، أو قد يوجد. وحين نسمع قوله «إن الكل المجموع منها يجب أن يعطى» فإننا نفسر هذا القول بأنه يعني أنها يجب أن تعطى في شكل كل مجموع. بينما كل ما تتطلبه الحالة المنطقية هو أنه لا واحد منها يفقد. وذلك مطلب مختلف تماماً الاختلاف ويمكن أن يتحقق في نمو لا متناه لسلسلة محددة.

غموض بيان «كنت» عن المشكلة

ونفس الأشياء يمكن أن تؤخذ دائماً اما مجموعه أو موزعة. ويمكن أن تتحدث عنها بقولنا: «جميع كذا» «كل من كذا» أو «أي من كذا»: فهذه العبارات كلها تصدق على ما يوجد في عدد متناه. و «كل ما هنالك» ينطوي في الحالتين. ولكن الأشياء التي تظهر في شكل سلسل لا تنتهي

= وقد كان حله للغز بطريقته «المثالية»، وهو من أشد لمسات فلسنته جمالاً. فما دامت الشروط لا يمكن أن توجد في شكل كمية شاملة، فيلزم ألا توجد مستقلة، بل أن توجد كظواهر فحسب، أو من أجلتنا. وعدم تحديد المقدار لا يتنافي مع مجرد الوجود كظواهر. والظواهر الحالية، سواء أكانت خاضعة للشروط أو فارضة لها، هي هنالك من أجلنا في مقدار متناه. والصورة اللامتناهية لها تعني فقط أننا يمكننا أن نباشر الأدراك الحسي والتصور أو التخيل أكثر وأكثر بصددها، وهذا عالم لا نهاية له. وهي لا تعنى أن ما نباشر تمثيله على هذا النحو كان قائماً من قبل بذاته منفصلاً عن وقائع تمثيلنا. وعلى ذلك فالتجربة في نظر المثالية تقسم قسمين، جزء هو الظواهر المعطاة وهو متناه، وجزء يضم الشروط وهو لامتناه وغير معطى لنا. ولكن من الممكن فحسب أن يدخل التجربة فيما بعد. ويميز «كنت» هذا الجزء الثاني بأنه متrox جانباً (أو موضوع أمامنا كمهمة علينا أداؤها) Aufgegeben من الجزء الأول المعطى (وهو موجود من قبل)

يمكن أن تحدث عنها موزعة فقط ، اذا شئنا ألا ترك أحدا منها . فحين نقول : ان « أيًا من » أو « كلا من » أو جميع شروط « كنط » يلزم تتحققه ، فنحن نقف ثائرين على أرض صلبة ، حتى وان كانت الشروط تشكل سلسلة لا تنتهي ، مثلها مثل سلسلة الأعداد الكاملة التي تستطيع دائماً أن تضيف إليها واحدا . ولكن اذا قلنا ان كل هذه الشروط يلزم أن تتحقق ، وتخيلنا أن « كل » تعني حاصدا حصتنا وجمعناه ، ومثمناه بعده ، فاتنا لا تكون فقط قد طلبنا مطلبا لا تدعوا اليه الضرورة اطلاقا بحسب منطق الحالة ، ولكننا نخلق ألغازا مستعصية على الفهم ، ما كانت لتوجد لولا ذلك . ويطلب هذا ، للتخلص من هذه الألغاز بدورها فروضا لا تقل عنفنا عن فروض الماثلة الكنطية .

حل « رينوقييه »

وفي مؤلفات « شارل رينوقييه » ، وهو أقوى فيلسوف فرنسي في غضون النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، نجد مشكلة اللامتناهى تلعب مرة ثانية ، دورا محوريا . فهو اذ يبدأ من مبدأ التحديد المحسى للواقع — مبدأ العدد كما يطلق عليه — ويقر بأن سلسلة الأعداد $1, 2, 3, \dots$ الخ لا تفضى إلى أي عدد لا متناه في النهاية ، يستخلص « رينوقييه » من هذا ، حقائق مثل الموجودات الحاضرة ، والأحداث الماضية والأسباب ، وخطوات التغير ، وأجزاء المادة ، يلزم أن توجد في كمية محصورة . وقد جعل هذا من « رينوقييه » فيلسوفا تعدديا متطرفا . يقول « رينوقييه » : ان من الأفضل التسليم بأن الوجود يمثل لنا فجأة ، وأن هنالك بدايات أولى وأعدادا مطلقة واقطعات محددة ، وإن انبهت هذه على عقولنا ، هذا أفضل لنا من محاولة تUILIL الطريقة الجزافية التي

فعـبـعـ بـهـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ تـعـلـيـلاـ عـقـلـياـ بـأـنـ نـدـخـلـ عـلـيـهاـ شـرـوـطـاـ مـفـسـرـةـ ؛ـ وـقـدـ تـنـطـوـىـ فـكـرـهـ كـلـ حـالـةـ عـلـىـ التـنـاقـضـ الـذـاتـىـ لـلـأـشـيـاءـ ،ـ المـائـلـ فـيـ كـوـنـهـ تـظـهـرـ مـجـزـأـةـ وـتـسـكـمـلـ ،ـ مـعـ أـنـهـ لـاـ مـتـنـاهـيـةـ مـنـ حـيـثـ التـأـلـيفـ الشـكـلـىـ لـهـ »ـ .ـ

هـذـاـ الـحـلـ يـجـبـ الـجـدـةـ

بـهـذـهـ الـبـادـيـءـ يـمـكـنـ «ـ لـرـينـوـقـيـهـ »ـ أـنـ يـعـتـقـدـ فـيـ حـالـاتـ مـنـ الـجـدـةـ الـمـلـقـةـ ،ـ وـقـىـ الـبـدـايـاتـ غـيرـ الـمـسـبـوـقةـ بـفـكـرـ وـقـىـ الـمـوـاهـبـ ،ـ وـالـصـدـفـةـ ،ـ وـالـحـرـيـةـ ،ـ وـأـفـعـالـ الـإـنـسـانـ .ـ اـنـ الـوـاقـعـ ،ـ فـيـ نـظـرـهـ ،ـ تـدـاـخـلـ أـجـزـأـهـ بـعـضـهـ فـيـ بـعـضـ ،ـ وـيـقـصـرـ عـنـهـ التـفـسـيرـ التـصـورـيـ .ـ وـيـجـبـ فـيـ نـهـاـيـةـ الـأـمـرـ أـنـ نـسـعـىـ إـلـىـ الـحـقـيـقـةـ الـوـاقـعـيـةـ قـطـعـةـ ،ـ لـاـ أـنـ نـسـتـبـطـهـ إـلـىـ الـأـبـدـ مـنـ حـقـيـقـةـ وـاقـعـيـةـ أـخـرىـ .ـ هـذـهـ الـنـظـرـةـ الـتـجـرـيـيـةـ الـمـتـمـيـزـةـ مـنـ الـنـظـرـةـ الـعـقـلـيـةـ ،ـ عـىـ الـفـرـضـ الـذـىـ تـقـدـمـهـ فـيـ نـهـاـيـةـ الـفـصـلـ الـأـخـىـرـ مـنـ هـذـاـ الـكـتـابـ (ـ٨ـ٦ـ)ـ .ـ

(ـ٨ـ٦ـ)ـ أـظـنـ أـنـ «ـ رـينـوـقـيـهـ »ـ وـقـعـ فـيـ أـخـطـاءـ ،ـ وـالـرـأـيـ عـنـدـىـ أـنـ طـرـيـقـتـهـ الـفـلـسـفـيـةـ وـأـدـوـاتـ تـفـكـيـرـهـ اـسـكـوـلـاـسـتـيـكـيـةـ إـلـىـ أـقـصـىـ حدـ .ـ وـلـكـنـ كـانـ أـحـدـ أـعـاظـمـ الـشـخـصـيـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ .ـ وـلـوـ لـأـ تـأـيـرـ دـفـاعـهـ الـجـيـدـ عـنـ الـتـعـدـيـةـ تـأـيـرـاـ حـاسـمـاـ فـيـ «ـ لـماـ تـهـيـأـ لـىـ أـبـدـاـ أـنـ اـتـحـرـرـ مـنـ خـرـافـةـ الـواـحـدـيـةـ الـتـىـ نـشـأـتـ فـيـ كـنـفـهـاـ .ـ وـيـاـخـتـصـارـ لـمـاـ كـانـ لـهـذـاـ الـكـتـابـ أـنـ يـكـتـبـ أـلـبـةـ .ـ وـهـذـاـ هوـ السـبـبـ فـيـ أـنـىـ لـشـعـورـىـ بـالـشـكـرـ الـذـىـ لـاحـدـ لـهـ قـدـ أـهـدـيـتـ هـذـاـ الـكـتـابـ إـلـىـ ذـكـرـ «ـ رـينـوـقـيـهـ »ـ الـعـظـيـمـةـ .ـ وـأـعـمـالـ «ـ رـينـوـقـيـهـ »ـ تـشـكـلـ قـائـمـةـ بـالـغـةـ الـطـولـ .ـ وـنـجـدـ فـيـ كـتـابـهـ «ـ الـمـذـهـبـ الـشـخـصـىـ »ـ (ـ١٩٠٣ـ)ـ عـرـضاـ فـلـسـفـيـاـ لـأـحـدـ آـرـائـهـ ،ـ بـيـنـمـاـ الـفـصـلـ الـأـخـىـرـ مـنـ كـتـابـهـ تـخـطـيـطـ لـتـصـنـيـفـ الـمـذـاهـبـ :

Esquisse d'une Classification des Systèmes

(وعـنـوانـهـ «ـ كـيـفـ تـوـصـلـتـ إـلـىـ هـذـهـ النـتـائـجـ »ـ)ـ هـوـ مـلـخصـ للـخطـوـاتـ الـتـىـ قـطـعـهـاـ فـيـ تـنـاوـلـهـ لـمـشـكـلـةـ الـلـامـتـاهـىـ .ـ وـ «ـ الـاحـادـيـثـ الـأـخـيـرـةـ »ـ Dernies Entretiensـ الـتـىـ أـمـلـاهـاـ وـهـوـ عـلـىـ فـرـاشـ الـمـوتـ فـىـ سـنـ الـثـامـنـةـ وـالـثـمـانـينـ هـىـ وـثـيقـةـ ذاتـ تـأـيـيرـ بـالـغـ ،ـ كـمـاـ لـوـ كـانـتـ آـئـيـةـ مـنـ لـسانـ «ـ بـلـوـطـارـخـ »ـ .ـ

الفصل الحادى عشر

ابحثة واللامتناهى

وجهة النظر الحسنية (٨٧)

ان تناول كل من « كنط » و « رينوقيه » لامتناهى ، مثل دقيق للطريقة التى اعتاد الفلاسفة اتباعها دائماً فى استخلاصهم لأمور الواقع من اعتبارات تصورية . فبتناولهما تكون الجدة حقيقة واقعة ، وكذلك يكون المضمن العقلى للتجربة (٨٨) . ولكن « كنط » و « رينوقيه » يستخلصان هذه الواقع من الاستحاللة المنطقية البحث التى تمنع قيام عدد لا متناه من الشروط يتم تكاملها . وقد يبدو هذا وصولاً للحقيقة من أقصر الطرق (٨٩) ، ولكن اذا كان المنطق هنا سليماً يحتمل أن يكون طريقاً سديداً ، وبين أجل هذا الاحتمال يلزمـنا أن نفحص الحالة بعنـية متزاـيدة . وـاـذ نـشـرـعـ في هـذـاـ النـفـصـ فـاـنـاـ نـجـدـ مـباـشـرـةـ أـنـاـ يـلـمـ فـيـ فـتـةـ الأـشـيـاءـ المـشـروـطـةـ بـشـروـطـ لاـ مـتـنـاهـيـةـ العـدـ ، أـنـ نـمـيزـ فـئـتينـ فـرعـيـتـينـ عـلـىـ ماـ يـلـىـ :

(٨٧) لم يكن هذا الفصل فصلاً مستقلاً بذاته فى المخطوط . - الناشر .

(٨٨) أحيل القارئ لعرض المقالة على فصل تال (لم يكتب هذا الفاصل المشار إليه بالمرة - الناشر)

(٨٩) ليسـمحـ لـالـقارـئـ أـنـ أـقـولـ أـنـ أـنـفـسـنـاـ نـسـتـنـتـجـ أـنـ التـغـيرـ الذـىـ يـسـتـكـمـلـ بـخـطـوـاتـ لـامـتـنـاهـيـةـ فـىـ العـدـ ، أـمـرـ غـيرـ مـقـبـولـ . وـهـنـهـ وـاقـعـةـ تـسـتـخلـصـ بالـكـادـ مـنـ اـعـتـبـارـاتـ تصـوـرـيـةـ ، وـهـىـ تـسـتـخلـصـ فـحـسـبـ أـنـ ثـمـةـ فـرـضـاـ تصـوـرـيـاـ يـخـصـ بـوـاقـعـةـ التـغـيرـ لـايـعـملـ عـلـاـ مـرـضـيـاـ . وـعـلـىـ ذـلـكـ فـالـجـالـ مـفـتوـحـ لـأـىـ فـرضـ آخرـ ، وـالـفـرـضـ الذـىـ نـؤـثـرـهـ هـوـ بـبـسـاطـةـ الـفـرـضـ الذـىـ يـعـرـضـ بـهـ ظـاهـرـ التـجـربـةـ الحـسـنـيـةـ .

١ — أشياء تصورها « قائمة » مثل المكان ، والزمان الماضي ،
وال موجودات الكائنة .

٢ — أشياء تصورها « نامية » مثل الحركة والتغير والفاعلية .

اللامتناهي في صورة كائنات قائمة

ففي فئة الكائنات القائمة ، يلوح أنه لا صحة للاعتراض على التسليم في أن واحد بوجود واقعي ، وبكثرة عدديّة تتطلب اللامتناهي لوصفه . فإذا كنا مثلاً تأمل النجوم وفترض أن عددها لا متناه ، فإننا نحتاج فقط أن نفرض أن ثمة لكل حد على حدة من المجموعة التي لا نهاية لها ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... ن نجمة مقابلة . فالأعداد التي تنمو إلى ما لا نهاية يستحيل حينئذ أن تتجاوز عدد النجوم القائمة هنالك لاستقبالها . وكل عدد عندئذ يجد نجمة تنتظره منذ الأزل لكي تعدّ به ، وهذا يصدق إلى ما لا نهاية . وكل نجمة في الوجود إنما تطابق كل عدد سيستخدم لعدّها . وما دام لا يجمع الأعداد « كل » . فكذلك لا تحتاج النجوم لأى « كل » يجمعها . ولست أدرى كيف أن وجود هذه النجمة أو تلك يحتم على الفئة الكلية « نجم » أن يكون عددها عدداً معيناً وليس سواد ، أو يتطلب أن يكون لها أى عدد محدود . وما آقوله هنا على النجوم ينطبق على الأجزاء المكونة للمكان وللمادة ولأجزاء الزمان الماضي (٩٠) .

(٩٠) قد يشكل الزمن الحاضر صعوبة للطالب كما يشكل نفس الصيغة لأناس أكثر ثقافة . لقد تحدد في اللحظة الحاضرة ، صفي حسابه ، وكون « مقدار » . بيد أن هذا المقدار يحصى في اتجاهين ، وفي كليهما قد يظن المرء أنه يمكن أن يفضي إلى نفس النتيجة . فإذا أحصى المقدار إلى أمام لانتهى في الحاضر ، ثم إذا أحصى إلى خلف ، للزم ، كما يقال ، أن يصل إلى نفس النهاية في الماضي . وعلى ذلك يلزم أن تكون له بداية ، وأن تكون كميته متناهية .

تعريفه البرجماتي

وما دمنا نأخذ مثل هذه الواقع قطعة قطعة وتححدث عنها توزيعا .
بقولنا « كل من كذا » أو « أى واحد من كذا » فإن وجودها في شكل
لامتناه لا يترتب عليه أية صعوبة منطقية . ولكن ثمة ميلا نفسانيا للقفر من
طريقة الكلام الموزعة إلى الطريقة الجامعية ، ويولد ذلك نوعا من الاضطراب
والزيغ العقلى للذين تنجم عنهم المصاعب الجدلية . فتراها تقول : « لو كان
كل شرط هناك لكان الكل هناك أيضا ، لأنه لا يمكن أن تكون هناك
أجزاء لا تشكل كلا ». وإذا أخذنا العبارة « الكل هناك » على صحتها
كانت تعنى فحسب أنه : « ليس هناك جزء واحد غائب » ، ولكنها في
أفواه معظم الناس تدس خلسة فكرة الكل المحصور التى لا علاقتها لها
بالموضوع .

وثمة التباسات أخرى مماثلة . فقد تسأله بسان « لو ك » : كيف
يمكن أن يفشل مقياس نام في الاحتاطة بجرائم قائم ؟ فالوجود القائم لا بد
بعد حين أن يستغرق كله بسلسلة أعداد نامية ، أى أنه لا بد أن ينتهي أو أن
يكون متناهيا في تحديده العددي . ولكن هذا يدسّ مرة أخرى في فكرة
الحد الحاصل . غير أن ما تفرض أنه قائم في الحالات — التي هي الآن
موقع النظر — ليس هو « مجموعا مأخوذا كله دفعة واحدة » بل هو
أنجم فرادى ، وذرات فرادى ، ولحظات ماضية فرادى ، وهكذا ، فإذا
أطلقنا على هذه الأجزاء ما يدل على أنها « مجموع متماسك » كان ذلك

= فنهاية العد إلى أمام هي بداية العد إلى خلف ، وهي وحدتها البداية المتضمنة في
المنطق . ونهاية مجموعة لا تثير على أى نحو السؤال عما إذا كانت هذه المجموعة
دون بداية أولا ، وينطبق هذا بالمثل على أجزاء الزمن ، وعلى التراجع مجرد الذى
تشكله الأرقام « السلبية » .

مصادرة منا على النقطة التي هي موضع البحث . ولكن يحتمل أن يكون السبب الحقيقي الذي من أجله نفترض على لامتناه قائم ، هو عين السبب الذي جعل « هيجل » يتحدث عنه باعتباره لا متناهيا « باطلاقا ». إن هذه المطاردة التي تجلب لنا الدوار والتي تحاول بها أن تتعقب في المكان مزيدا من مكان ، وفي الزمان الماضي مزيدا من زمان ماض ، وفي تقسيم الوجود إلى أقسام مزيدا من أقسام فرعية ، لتبدو مطاردة حمقاء حماقا لا تتحده الحدود . فما هي الحاجة إلى ذلك وما فائدته ؟ ليس ذلك لأن آلية كمية من أي شيء أكبر من أن توجد اطلاقا ، بل لأن بعض الكميات أكبر بكثير من أن يحيط بها خيالنا ، بحيث ترحب فيها ، ولذلك فتحن نعود ثانية بشعور من الراحة إلى شكل أو آخر من الفروض التي تزعم تناهى الوجود .

اللامتناهي النامي

فإذا انتقلنا الآن من أشكال الوجود الثابتة إلى أشكاله النامية ، فاننا نجد أنفسنا نواجه بصعوبات أخطر بكثير . فجدل كل من « زينون » و « كنط » يصدق ، حيالما كان محتوما — قبل أن تبلغ نهاية معلومة — أن نجتاز حدودا متعاقبة تعاقبا لا متناهيا بحكم التعريف ، وأن يكون اختيارنا لتلك الحدود « متوايا » . وهذه هي الحالة في كل عملية تغير مهما صغرت ، وفي كل حادثة تصورها باسطة تقسها بسطا مستمرا . مما هو مستمر لابد أن يقبل التقسيم إلى ما لا نهاية . ومن قسم إلى قسم لا نستطيع هنا أن نستخدم الاضافة (أو ما يطلق عليه « كنط » التركيب المتعاقب للوحدات) ونصل إلى حد أبعد . نعم يمكنك أن تعرف ما ينبغي أن يكون عليه الحد ، ولكنك لا تستطيع أن تدركه « بهذه العملية » . فككون « أخيل » ينبغي أن يشغل « على التمرين » جميع النقط في بوصة

مستمرة من المكان لتصور لا يمكن التسليم به ، كما لم يمكن التسليم بكلونه يعد مجموعات الأعداد ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ... الخ الى ما لا نهاية و يصل الى نهاية . فالحدود في هذا الترتيب لا تقبل الاحصاء ، والترتيب هو الذي يخلق المشكلة كلها . والتراجع الامتناهي ، كالنظر الى الزمان من خلف . لا يفضي الى مثل هذا التناقض ، لأنّه لا يأتي في ذلك الترتيب . فنهايته هي ما تبدأ به ، والمزيد الذي يضيفه خيالنا على التعاقب الى ما لا نهاية ؛ انت يرتسם في تصوّرنا على أنه قد ظهر في الوجود فعلا ، لا على أنه ما يزال متوقع الظهور قبل أن يبلغ غاية معينة . وحين تبدأ من النهاية فانت لا تتّظر شيئا ، فالامتناهي هنا هو توع ثابت . هو في عبارة « كخط » الاستعارية اعطاء gegeben لا نبذ aufgegeben وعلى العكس في الحالة الأخرى وهي حالة العملية المستمرة التي لابد من عبورها ، اذ هي تكون عندئذ نبذة هي مهمة ، ليس فقط لخيالنا الفلسفى ، ولكن أيضا لأى انسان فعلى قد يحاول محاولة مادية أن يطوق الأمر بتمامه . فمثل هذا الشخص مضطر منطقيا أن يجد دائما باقيا ، شيئا متوقع العدوث دائما ، مثل كشف الحساب على دين نحن مدینون به ، حين تكون عازجين حتى عن دفع فواترده .

يجب اعتبار الامتناهي النامي متقطعا (٩١)

Infinitum in actu pertransiri nequit

« ينشأ الامتناهي من فعل الاستمرار » .

هكذا قال الاسكولاستيكيون ، وكل كم مستمر يجتاز تدريجا

(٩١) سيلاحظ القارئ كيف أتنى في كل هذه المناقشة ألح الحاجا شديدا على وجهة النظر الموزعة أو المجزأة . والتوزع يعدل التعدد ، كما يعدل المجموع التصور الواحدى . وسندرك ، بوضوح أكثر ، كما أظن ، كلما تقدمنا في قراءة الواقع توجد على أي حال موزعة فقط أو في شكل مجموعة من الأجزاء لاحتاج (حتى في العدد الامتناهي) بأى معنى معقول أن تدخل التجربة ، أو أن يدخلها التجربة أى شيء آخر ، كأعضاء لكل .

انما يقع في تصورنا موقع هذا الامتناهى النامى . وقد يبدو أن أسرع طريقة لاجتناب التناقض هي التخلى عن ذلك التصور ، والكف عن النظر الى عمليات التغير الحقيقية على أنها مستمرة ، فننظر اليها على أنها تحدث بخطوات متناهية وليس بخطوات لا متناهية في الصغر ، مثلاً تماماً برميل الماء بقطرات متsequة عندما تسقط فيه هذه القطرات كاملاً أو لا تسقط بالمرة . هذا هو الموقف التعديي التجربى أو الحسى الأصيل . وهو الذى حدّدت طابعه عند حديثى عن « رينوقيه » ، ويبنتهى بالأأخذ به من حيث المبدأ ، بعد أن نحوه تحويراً يجعله ملائماً للخبرة الحسية ملائمة وثيقة .

اعترافات

ولا تلبث أن تتصدى لنا مدرسة من النقاد الذين يظنون أن ما يطلق عليه في الرياضيات « الامتناهى الجديد » قد سحق المتناقضات القديمة ، وهم يعتبرون أي شخص ما برأته تشغله فكرة لا متناه كاملاً على أية صورة ، شخصاً ساذجاً غایة السذاجة . ومع كونى ساذجاً في الرياضيات يجب على ، بصرف النظر عن جفاف الموضوع ، أن أضيف كلمة للرد على هذا النقد وبعضه كما يردد ذلك المحدثون ، ينحو في اصرار نحو الانفاز .

متصل العدد

ان « الامتناهى الجديد » و « متصل العدد » ينجمان عن محاولة عامة لأنجز ما أطلق عليه من قبل ، رد الكلم بكل أنواعه الى حساب (وأقصد بالحساب هذا العدد) . بعض الكميات (كدرجات الكثافة أو غيرها من ضروب الاختلاف ، كامتدادات المكان) افترض كونها — حتى الى عهد

قرب — معطيات مباشرة للإدراك الحسى أو الحدس ، ولكن فلاسفة الرياضيين قد نجحوا الآن في الوصول إلى معاذل تصورى لها في شكل مجموعات من الأعداد ينجم بواسطة ادماج الواحد منها في الآخر دون تحديد . ففى وسعنا أن نقسم قسمين أى خط فى المكان ، ونقسام أضفافه إلى نصفين وهكذا . ولكن بين هذه التقسيمات التي قسمناها وعددناها على هذا النحو ثمة مكان متزوك لتقييمات أخرى لا متناهية ينجم عن استخدام الرقم «^{٣٣}» كمقسم ، ولتقسيمات أخرى لا متناهية أيضاً باستخدام ٥ ، ٧ .. الخ . إلى أن تتحقق جميع أقسام الخط الممكنة عقلياً . فقد ظهر الآن أن عبور الفجوات الكائنة بين الأقسام والتى عدناها بأعداد « غير محددة المقدار » ما يرجح ممكناً إلى ما لا نهاية . وبهذا العبور الذى تسد به الفجوات بين الوحدات نحصل في النهاية على خط متصل (مليء وبغير فجوات) . فاتصال الخط يترجم حينئذ إلى هذه الأقسام المعدودة وعددها لا متناه . ومن الصيغة الشهورة ، وهي أن الاتصال « يعني الوحدة في الكثرة » الكثرة وحدتها تدوم وتختفي الوحدة ^(٩٢) . كما تفعل في جميع التقسيمات التصورية . وهكذا يصبح ادراكنا الحسى الذي أدركنا به امتداد الخط بادىء ذى بدء ، يصبح من وجهة النظر الرياضية « خليطاً مهوشًا من فكر تركناه من غير تمحيص » كما يقول « رسل » ، أو يصبح « ضرباً من جمود العقيدة الدينية » على حد التعبير الساخر الذى قاله « كاتور » ^(٩٣) .

(٩٢) انظر ص ٣٠ من : « بوانكاريه » ، العلم والفرض :

H. Poincaré : La Science et l'Hypothèse

(٩٣) انظر ص ٢٦٠ ، ٢٨٧ من : « رسل » فلسفة الرياضيات :

B. Russel : The Philosophy of Mathematics .

اللامتناهى الجديد

حسبنا هذا عن «المتصل العددي» ، أما عن «اللامتناهى الجديد» فهو لا يعدو أن يكون تعريفاً جديداً للامتناهى . فإذا قارنا مجموعات الأعداد التي تنمو دون تحديد $1, 2, 3, \dots$ في جملتها بأي جزء مكون لها مثل الأعداد الزوجية والأولية والتربيعية ، فاننا نواجه تناقضاً . فليس ثمة جزء من أجزاء مجموعات العدد — كما يطلقون عليها — مساوٍ للكل ، مأخوذاً في مجموعه . ومع ذلك فأى واحد من هذه الأجزاء «نظير» للكل بمعنى أنه يمكن أن تقيم علاقة واحد بواحد ، بين عناصر الكل من ناحية وعناصر الجزء من ناحية أخرى ، بحيث أن الجزء والكل يثبت كونهما متمييزين لما يطلق عليه المناطقة نفس «الفئة» من الناحية العددية . وعلى ذلك وبالرغم من كون الأعداد الزوجية والأعداد الأولية والأعداد التربيعية أقل بكثير وأندر من الأعداد عموماً . ولا تشكل جزءاً من الأعداد كلها ، فإنها تظهر متعادلة من حيث مقدارها عندما يكون المجال مجال عد . وحدود كل مجموعة جزئية من هذه المجموعات يمكن عدها باستخدام الأعداد الطبيعية الصحيحة على التعاقب . فهناكك مثلاً عدد أولى أو أول ، وعدد أولى ثان ، وهكذا ... إلى ما لا نهاية . وأغرب من ذلك أيضاً ، كل عدد صحيح فردي أو زوجي يمكن مضاعفته ، فيبدو أن الأعداد الزوجية المتساوية التي تنتج على هذا النحو ، لا يمكن أن تكون في طبيعة الأشياء أقل كثرة من مجموعات الأعداد الفردية والزوجية معاً التي تتألف منها المجموعة الطبيعية كلها .

اللامتناهى الجديد متناقض

هذه النتائج المتناقضة إنما تنتج ، كما يتضح لنا على الفور ، من أن لا تناهى المسلسلات العددية هو من نوع اللامتناهى النامي . وهي

لا متناهيات طالما نظر اليها على أنها مؤدية بنا الى تنتائج متناقضة ، وذلك بسبب ما كان يظن عنها من أنها مسلسلات لا متناهية يقابلها حقيقة لا متناهية في الواقع الخارجي ، أعني أنها يمكن تحويلها من كونها لا متناهيات نامية الى صورة يجعلها لا متناهيات قائمة أو كائنة كلها دفعة واحدة (٩٤) . غير أن علماء الرياضة المعاصرین أمسكوا بالثور من قرنيه . فبدلاً من النظر الى هذه الخصائص المتناقضة التي تميز المسلسلات النامية الى غير حد معلوم بحيث يجعلها مؤدية بنا الى تنتائج متناقضة ، فقد نظروا اليها على ضوء التعريف الصحيح وهو كونها فنات لا متناهية من أشياء . وكل فئة يطلق عليها الآن لا متناهية اذا كانت أجزاؤها مماثلة عددياً لذاتها . أما اذا كانت أجزاؤها غير مماثلة لذاتها كانت متناهية . وان هذا التعريف الآن ليفصل تصور فئة الموضوعات المتناهية عن فئة الموضوعات اللامتناهية .

الأعداد المابعد المتناهي

يلى ذلك أن بعض التصورات التي يطلق عليها : « أعداد ما بعد المتناهي » ، قد ابتدعها هذا التعريف ، فقد أريد لها بحكم هذا التعريف أن تكون متنمية الى فئة اللامتناهية ، بيد أنها لا تكون باضافة واحد الى واحد الى ما لانهاية ، بل بالأخرى يسلم بها من البداية على أنها ناشئة بعد أن

(٩٤) ان كون الحدود في مسلسلة لا نهاية لامتدادها - سواء أخذناها فرادى أو أزواجاً أزواجاً - تناظر الحدود في مسلسلة أخرى (أعني أن يكون بين المجموعتين «تشابه») لا يتعارض قط مع أن يكون بين المسلسلتين تفاوت بعيد في عدد الحدود في كل منها ، وما عليك - عند مناظرة أحدهما بالأخرى - الا أن تجعل الفواصل بين الحدود في احدى المسلسلتين أوسع منها في الأخرى ، لكي تحصل على مجموعتين متشابهتين من حيث العدد وإن تفاوتتا تفاوتاً بعيداً في عظم فحواهما ، أضف الى ذلك أنه بمجرد وقوف احدى المسلسلتين عن النمو ، فان «التشابه» بينهما لا يعود له وجود .

نفرغ من تكويننا للأعداد كلها عدداً بمثل هذه الأضافة^(٩٥). ويطلق «كانتور» عبارة «الحد الأسفل» على أدنى حد ممكن من هذه الأعداد التي تتجاوز المتناهية. وقد يكون «الحد الأسفل» مثلاً عدد النقطة التي يلحق عندها «أخيل» السلفاة — على فرض أنه يلحق بها — باستفاد جميع القط الوسيطة على التعاقب. أو يكون هذا الحد الأدنى عدد النجوم في حالة عدم انتهاء عددها عند حد، أو قد يكون أيضاً عدد الأميال التي في آخر امتدادها تلتقي الخطوط المتوازية — لو التقت. هو باختصار حد فئة الأعداد التي تنمو واحداً واحداً، وهو مثل سائر الحدود ينهض بمثابة قنطرة تصورية مفيدة تنتقل بنا من مجال إلى مجال آخر من مجالات الحقيقة.

فوائدها وعيوبها

وأول هذه المجالات الذي تنتقل إليه بمعونة هذه النظرة التصورية هو «متصل العدد» أو «متصل النقط» الذي وصفناه فيما سبق، على أنه متولد من اقسامات فرعية متكررة إلى مala نهاية. وإن سيرنا في هذه التقسيمات الفرعية لهو من قبيل السير النامي إلى ما لا نهاية. غير أن عدد

(٩٥) أن فئة الأعداد التي تأتي قبل أول حد يجاوز به الأعداد المتناهية، لاشك تكون مفهوماً محدداً، على شرط أن ننظر إلى الأعداد على أنها وحدات نحصرها وحدة واحدة، أو نشير إلى أية وحدة منها، فعندئذ سنجد أن كل وحدة منها — وأية وحدة نختار — لا بد بحكم التعريف أن تأتي «قبل» أن يأتي العدد الذي يجاوز حدود الأعداد المتناهية — على الرغم من أن هذه الأعداد لا تكون كلاً واحداً ولا يكون لها حد هو آخر حدودها، وعلى الرغم من أن ما يجاوز الأعداد المتناهية لا يكون له عدد سابق عليه مباشرة، وباختصار فإن ما يجاوز الأعداد المتناهية ليس ذا ترتيب في تسلسل الأعداد، أو على الأقل هو لا يمكن ترتيب بقية الأعداد.

هذه الأقسام الفرعية التي يمكن الوصول إليها إنما يبدأ بالحد الأسفل من عدد ما بعد المتناهي على نحو ما تصورناه وعرفناه منذ قليل . هكذا يمكن المايللة بين الكثرة النامية والكثرة القائمة ، وهكذا أيضاً يسوى بين عدد متغير وعدد ثابت (بفضل عملية انتقال الى مجال الحد الأسفل) . ومن ثم فتحن تلافي قانون الاضافة غير المتحدة ، أو التقسيم الذي كان من قبل الطريقة الوحيدة التي يصبح بها الامتناهى بنائياً ، ويصل الى لامنته مطرد عند حد هذا العدد الامتناهى يمكن أن نستعيض به عن أي كم متناه متصل ، وإن كان الأخير قد يدو للادراك العسلي صغيراً .

وحين تحدثت عن الألغاز كان في ذهني من جانب الطريقة المزدراة التي يتبعها بعض المتحسينين « للامتناهى الجديد » في النظر الى أولئك الذين ما برحوا يصلون الى الغرافة القائلة بأن « الكل أكبر من الجزء » . وذلك لأن أية نقطة أيا كانت في بوصة متخيلة تتصور الآن على أنها مناظرة لنقطة ما في ربع البوصة أو نصف البوصة . وهذا التناظر العلدي للكميات المختلفة مأخوذة من حيث النقط المكونة لها يفسر كما لو كان يعني أن أنصاف البوصة وأرباع البوصة والبوصة ، هي على أية حال ، متعادلة من الوجهة الرياضية ، والاختلافات بينها وقائم يمكن اهمالها علمياً . وقد أسىء فهم أولئك الذين يذيعون من جديد « سفطة » « زينون » المشهورة ، ولكن ما يقولونه يكاد يدو لى معادلاً لهذا .

حل « وسل » لنقائض « زينون »

و « برتراند رسل » ، (الذي لا أتهمه بالألغاز ، فالله يعلم أنه يحاول أن يجعل الأشياء واضحة) يعالج لغز « أخيل » كما لو كانت المشكلة تكمن فحسب في رؤية كيف أن الطريقين اللذين يعبرهما المسابقان (وهما الطريقان اللذان يقسسان بعد اتمام السباق ، ويفترض حينئذ أنهما

لا يحتويان الا على مراحل اتقال تساوى نقط الخط الذى سارا عليه ، ثم
عما يقاسان بمقاييس زمنى واحد) يمكن أن يكون لهما نفس المقاييس الزمنى
اذا لم يكونا ذاتهما من نفس الطول . ولكن الطريقين يختلفان طولا ،
اذ بناء على مبادرة السلحفاة بالسبق ، فاذ طريقها ان هو الا جزء من طريق
« أخيل » . فكيف اذن ، اذا كانت لحظة الزمن هي أدلة القياس ، كيف
لا يمكن للطريق الأطول أن يستغرق الزمن الأطول ؟ .

وعند « رسل » أن العلاج — اذا كنت قد أصبحت في فهمه — لا يستند
في شيء الى أن مجموعات النقط هذه تصور على أنها عديدة عددا لامتناهيا
في كلا الطريقين ، وحيثما كانت الكثرة لامتناهية يكون من الباطل القول
بأن الكل أعظم من الجزء . ذلك لأن لكل نقطة عبرها السلحفاة نقطة
تقابليها عبرها « أخيل » ، وكل من العبورين يقع في لحظة زمنية مطابقة
لحظة زمنية في العبور الآخر . وهذا التطابق الدقيق ، نقطة ازاء نقطة ،
لأى مجموعة من المجموعات الثلاث للنقط ، مع المجموعتين الآخرين ،
 يجعلها متناظرة ومتكافئة من حيث الكثرة من وجهة النظر العددية . وعلى
ذلك فليس ثمة بقية متباعدة للمسافة التي سبقت بها السلحفاة « أخيل » منذ
البداية ، لا يستطيع « أخيل » أن يتداركها ، ويستطيع أن يختصرها ،
ولكنه لا يمكنه أبدا أن يقضى عليها . على أن قوائم الحساب الثلاثة تتلاقى
عنه في نهاية واحدة . فآخر نقطة في طريق « أخيل » ، وآخر نقطة في طريق
السلحفاة ، وآخر لحظة زمنية في السباق ، كلها حدود متساوية من الوجهة
الرياضية . بهذا — وهو ما يبدو أنه طريقة « رسل » في تحليل الموقف —
ظن « رسل » أن اللغز قد انحل (٩٦) .

(٩٦) ان العبارات التي بسط فيها مسٹر « رسل » هذا اللغز وطريقة حلها =

نقد هذا الحل

ويلوح لى مع هذا أن أحكام «رسل» تروغ من المشكلة الحقيقة ، التي هي مشكلة اللامتناهى عندما يكون ناماً ، وليس مشكلة اللامتناهى عندما يكون قائماً . هذا النوع الآخر هو كل ما قصده حين زعم أن السباق قد أنجز ، وظن أن المشكلة الوحيدة الباقيه هي التعادل العددي للطريقين . ان الصعوبة الحقيقة تكاد أن تكون مادية لأنها تتصل بعملية تكوين الطريقين . أضف إلى ذلك أننا لسنا بحاجة إلى طريقين . اذ افترضنا أن يكون لكل متسابق طريقه الذي يستقل به ، بل أن يكون هناك فترة زمنية لا يجري فيها سباق ، هو افتراض تكمن فيه المشكلة التي مؤداها بلوغ الهدف بينما أن ثمة فاصلاً يتطلب قطعه أولاً يظل دائماً متصدراً في الطريق . وليس هنالك شك في أن نفس الكمية يمكن أن تتبع بطرق متعددة . فهذه الصفحة التي أكتبها الآن بشقة ، حرفاً بعد حرفاً متطبع دفعه واحدة . والله ، كما يعتقد الأرثوذكس ، خلق المتصل المكانى بأجزائه اللامتناهية القائمة من قبل ، بفعل لحظى . فالزمان الماضى قائم الآن فى منظور لا متناه ، ويمكن تصوره قد خلق على هذه الصورة — كما تخيل «كنت» دفعه واحدة . الا أنه لا ييدو في ذلك المنظور إلا للإنسان حين ينظر إلى خلف . لقد خلق الحد الأسى بعد أن تجاوز سلسلة الأعداد ، بقانون واحد ، بفعل واحد من أفعال التعريف في ذهن الأستاذ «كاتور» . ولكن كل من يستطيع أن يجتاز بالفعل متصلة ، فانما يستطيع ذلك لا عن طريق السير المتصل بالمعنى الرياضى لهذه الكلمة . لكن سواء كان الطريق

= مسرفة في الفنية حتى ليتعذر متابعتها حرفاً بحرف في كتاب كهذا ، فكما وجد ألا مناص من شرحه للغز في عبارة من عنده فاني كذلك أجد ألا مناص من شرح عبارته في عبارة من عندي ، آملاً باخلاص ألا أحذث بذلك شيئاً من الجور عليه .

قصيرًا أو طويلاً فلا بد للسائل فيه أن يجتاز كل نقطة منه في ترتيبها الذي تجيء به في تعاقب النقط . فإذا كانت تلك النقط بالضرورة لامتناهية كان بلوغ آخر نقطة منها محالاً . ذلك لأن الباقى في مثل هذا السير ما لانستطيع أن نغض النظر عنه . فالتعداد هو ، باختصار ، المنهج الممكن الوحيد لشغل مجموعات الواقع المتضمنة في السياق المشهور . وحين يحل «رسل» اللغز كما فعل بقوله : «تعريف الكل والجزء دون تعداد هو مفتاح اللغز كله»^(٩٧) يبدو لي أنه قد تخلى عامدًا عن الأمر^(٩٨) .

(٩٧) فلسفة الرياضة فقرة ١ ص ٣٦١ – يكمل مстер «رسل» «مفارقة» «أخيل» بمفارقة «ترسترام شاندى» (وهي شخصية في قصة كتبها ستيرن) فلما كان «ترسترام شاندى» قد استغرق عامين يكتب تاريخ اليومين الأولين من حياته (وكانت خطته أن يكتب تاريخ كل يوم من حياته في عام) فان الأدراك السليم ليحكم بأنه لو سار على هذه النسبة لما استطاع أبدًا أن يكتب تاريخ حياته ، لكن مстер «رسل» يبرهن على عكس ذلك ، لأنه بادامت الأيام والأعوام ليس لها حد آخر ، ثم مadam اليوم الذى عدده الترتيبى هون سيكتب فى العام الذى عدده الترتيبى هون ، فان كل يوم معين سيقاشه عام يكتب فيه ، ولا يبقى يوم واحد بغير أن يدون تاريخه ، غير أن برهان مстер «رسل» يستحيل انطلاقة على العالم الحقيقى بغير الفرض المادى الذى افترضه حين قال : «إذا عاش «ترسترام شاندى» إلى الأبد ولم يمل من عمله» ففى كل الحالات الفعلية للتغير المستمر لا بد من فرض غير معقول كهذا ، أى أنه لا بد أن يعيش محدث التغير إلى الأبد ، بمعنى أن يعيش بعد زوال مجموعة من اللحظات الزمنية ليس لها نهاية ، و «دون أن يمل» أداء مهمته التى يستحيل أداؤها .

(٩٨) لما كنت أوشك على العمي من الناحية الرياضية والنساجية المنطقية فاننى لأحس بخجل عظيم حين أخالف مثل هذه العقول الممتازة ، ومع ذلك فماذا فى وسع المرأة أن يصنع سوى أن يتبع ضوء الخافت؟ فما كتب عن اللامتناهى بمعناه الجديد فنى إلى الحد الذى يستحيل معه أن نذكر تفصيلاته فى كتاب لارياضى كهذا الكتاب ، فمن يفهم الأمر من الطلاب عليهم أن يراجعوا فهرس الموضوعات فى كتاب رسل «فلسفة الرياضة» وفي كتاب لـ كوتيراه «اللامتناهى الرياضى» أو في كتابه «أسس الرياضة»، وعلى صراحة هذه الكتب =

نتائج

بعد هذه المجادلة المكرورة ، أخلص بأن الامتناهى الجديد لم يعد يسد طريق الرأى التجربى الذى وصلنا اليه مؤقتا من قبل . فعلى الرغم من أنه لا شأن للحقائق الواقعية التى تجلى ظروفها من النوع الذى وصفناه بأنه « قائم » (أعنى أنه غير نام) ، نجد أن نقد « لينيز » و « كنط » و « كوشى » و « رينوقيه » وغيرهم ، ينطبق انتباها مسروعا على جميع حالات النمو أو التغير المتصل . اذ فى مثل هذه الحالة لابد بالضرورة أن تكون « الظروف » من نوع المسلسلات المتتابعة . واذا كانت المسلسلات التى تكونها لا نهاية لها فان حدّها — اذا كان « التأليف المتعاقب » هو الطريقة الوحيدة للوصول إليها — لا يمكن ببساطة أن نصل اليه . فاما أن يتحتم علينا ، ثمتئذ أن نتحمل التناقض المنطقى في هذه الحالات ، أو يجب علينا التسليم بأننا نبلغ الحد في هذه الحالات المتعاقبة بطريق الوحدات التناهية المحسوسة ، — كالقطارات ، والبضائع ، والخطوات ، أو ما يرافق لنا من ألفاظ نطلقها عليها — وهي وحدات تغير تأتى جماعيا

= فهناك ما هو أشد منها صرامة وهو العرض الذى عرض به أ.ف. هننجلتون فى كتابه «المتصل من حيث هو نمط من الترتيب» وفى كتابه «قصص عن الرياضة» ج ٦ ، ٧ (أعاد طبعهما للبيع مكتب النشر بجامعة هارفارد) وراجع كذلك «تى.س.پرس» فى بحثه المنشور فى مجلة مونست ، مجلد ٢ ص ٥٣٧—٥٤٦ ، وراجع محاضرة الافتتاح انتى ألقاها ١٠١ . هويسون وهى فى «محاضر جمعية لندن للعلوم الرياضية» مجلد ٣٥ — فإذا أردت مناقشة للموضوع أيسير تناولا فارجع إلى كتاب ج . رويس «العالم والفرد» ج ١ فى مقالته الملحة به ، والى كيزر فى «مجلة الفلسفة» الى مجلد (١) ص ٢٩ ، وفى «مجلة صبرت» مجلد ٧ ص ٣٨٠ — ٣٩٠ ، والى «واترتون» فى «محاضر الجمعية الأرسطية» ١٩١٠ . والى «لينزن» فى المجلة الفلسفية ج ٨ ص ٤٩٧ ، وأخيرا الى فهرس كتب «ه . بوانكاريه» الثلاثة . التى ظهرت حديثا : «العلم والفرض» . باريس . =

حين تأتى ، أو لا تأتى بالمرة . تلکم كما يبدو طبيعة التجربة المحسوسة التي تتغير دائماً بمقادير ملموسة أو تظل غير متغيرة . والطابع اللامتناهى الذي نجده فيها يتداخل بتصورنا الأخير في أن نكرر إلى غير حد فعل التقسيم لقدار ما . والواقع لا تقاوم طريقة التناول التصورى الذى يترتب على ما أسلفنا ، ولكننا لستنا في حاجة إلى الاعتقاد بأن هذه الطريقة من التناول تولد بالضرورة العملية التى بفضلها ظهرت الواقع إلى الوجود .

التحول التصورى للتجربة الحسية يجعل اللامتناهى مشكلة

والتناقض في النمو الرياضي المتصل ليس إلا طريقة من تلك الطرق العديدة التي يجعلها تحويلنا التصورى للتجربة الحسية أقل فهما من قبل . فكون الوجود ينبغي مباشرة وبكميات متناهية ، أن ينضاف إلى وجود آخر ، قد يكون هذا شيئاً يفشل العقل المتصير في فهمه ، ولكن آذ يكون الوجود شيئاً لذلك الاتمام لسلسلة لا نهاية لها من الوحدات (مثل النقط) ، فلا أحد يتوقع آذ ينجم ذلك فيما يحويه أي مقدار من الوجود (مثل المكان) . ذلك شيء لا يفشل عقلنا في فهمه فقط ، بل يجده متناقضاً كذلك . فان الاستعاضة بالتعداد الحسابي عن الحدس يبدو حينئذ ، اذا أخذ به على أنه وصف للواقع ، نجاحاً جزئياً . ومن الأفضل ، كما قال «رينوفييه» الأخذ بواقع الادراك الحسى برغم انباهها ، من الأخذ بتصورات تحمل في داخلها التناقض ^(٩٩) .

= و «قيمة العلم» (ترجمة مراجعة قام بها إلى الانجليزية ج.ب.هالستيد) نيويورك ١٩٠٧ ، و «العلم والمنهج» باريس ١٩٠٨ ، على أن أملاً هجيمة بالحياة ، هي الهجمة التي هاجم بها «ج.م.فولرتون» اللامتناهيات التي تكتمل بعمليات تاليفية متتابعة ، وذلك في كتابه «نسق من ميتافيزيقا» فصل ١١ .

(٩٩) ان المتصل المؤلف من نقط ليوضح أجمل توضيح شكوكى =

هذا التحول يترك مشكلة الجلة حيث كانت

حسبنا هذا عن مشكلة الامتناهى ، وعن تفسير التعير المتصل ، بالتعريف الجديد للامتناهى . ونحن نجد أن صورة الحقيقة الواقعية التي تتغير بخطوات متناهية في العدد ومنفصلة ، تظل هذه الصورة مقبولة للعقل ، ملائمة لخيالنا كما كان شأنها من قبل ، ولذلك بعد هذه الفصول الجافة العقية ، نتناول من جديد موضوع بحثنا فيما تركناه من قبل .
هل تنمو الحقيقة الواقعية بزيادات فيها جدة أو لا ؟ إن التباهي بين

= من أن طريقة العقل في تناول الموضوع من شأنها أن تحول ما هو بطبيعته سياط فتجعله سكونيا ومفكك الوحدات ، فالنقطات أو الخطوط التي تتألف منها السيرة الواحدة المتصلة والتي يقبلها الادراك الحسى على أنها هي المعيقات الأولية من الوجود ، إنما تقابل منطقيا «اللامتناهيات فى الصغر» (أى أصغر كميات تتألف منها فكرة أو تغير أو ما شابه ذلك) وهى ما قد تخلصت منه الرياضة فى أحدث ما وصلت اليه ، ولذلك يجد مسـتر «رسل » نفسه مضطرا - مثله فى ذلك مثل «زينون» - أن يصف الحركة بأنها وهمية ، ويقول : « ان «فيرشتراس» يمحوه تماما للامتناهيات فى الصغر جميعا قد بين لنا آخر الأمر أننا نعيش فى عالم لامتغير ، وأن السهم فى كل لحظة من لحظات انتلاقه هو فى حقيقة أمره ساكن»، ((نفس المرجع ص ٣٤٧)) « فعلينا أن نرفض رفضا تماما الفكرة القائلة بوجود حالة من حالات الحركة» هكذا يقول فى موضع آخر ، وكذلك يقول : «ان الحركة ما قوامها الا ملء أماكن مختلفة فى أزمنة مختلفة ... وليس ثمة انتقال من مكان الى مكان ، وليس ثمة لحظة تالية ولا وضع مكانى تال ، ولا ما يسمى بالسرعة الا بمعنى عدد حقيقى يكون حدا أقصى لمجموعة معينة من الحدود (ص ٤٧٣) وهكذا يصبح ما يسمى «بالمتصل» الرياضى منفصلا مطلقا بكل معنى مادى أو خبرى لهذه الكلمة ، وبهذا يلتقي الطرفان النقيضان ، وعلى الرغم من أن رسول زينون يتلقان فى انكار الحركة المدركة ادراكا حسيا ، فإن الوحيدة الخالصة تحل محلها عند أحدهما ، على حين تحل الكثرة الخالصة محلها عند الآخر ، ويجوز أن يكون انكار رسول للتغير الخ منصبا فقط على العالم الرياضى ، وقد يكون من الاجحاف به أن نتهمه بأنه إنما يكتب ميتافيزيقا فى هذه الفقرات ، ولو أنه لا يحرمنا من أن الأمر ليس كذلك .

عدم الاتصال والاتصال يواجهنا الآن في شكل آخر . فالتعريف الرياضي للكلمة المستمرة على أنها « بين أي عنصرين أو حدين ثمة حد آخر » تعارض مباشرةً الفكرة الأقرب إلى التجربة والادراك الحسي ، وهي أن أي شيء متصل حين تغير أحزاؤه متجاوحة ، متلاحتة مباشرة ، دون أن يكون ثمة شيء ما بينهما على الإطلاق .

وعلى ذلك فمهمتنا تنصب على التفسير الحسي ، ولكن قبل أن تفرغ نهائياً لمناقشته ، ثمة مشكلة كلاسيكية من مشكلات الفلسفة من الأفضل أن نخرجها من طريقنا : تلك هي مشكلة العلية .

الفصل الثاني عشر الجدة والعلية

وجهة النظر التصورية

لو كانت الحقيقة الواقعية تتغير بخطوات متناهية محسوسة ، لظل دوز جواب تسؤالنا : ما اذا كانت قطع هذا الواقع الصغيرة التي تأتي ، هي فطبع جديدة جدة كاملة . وليدرك القارئ الحالة التي كنا عليها في الفصل الثالث من هذا الكتاب ، حيث رأينا أننا بوجه عام لم يكن في وسعنا أن نستخلص شيئاً . ذلك لأن ما نبحث عنه أو نجد له يظل في نظر عقلنا مجرد كمٌ مرضيٌّ طاريٌّ ..

فهل نلتسم الحقيقة الواقعية قطعة قطعة كما تتضاد بذاتها ؟ أم يجب أن نلتسمها دفعاً واحدة فحسب بأن نفترض كونها إما أزلية أو حدثت في لحظة يتضمنها سائر الزمان ؟

مبدأ العلية

« هل أول صبح في الخلق كتب ما سيقرؤه آخر فجر في القدر أم لا ؟ ». بهذا السؤال وغيره تواجه كل من الوحدانية والتعددية الواحدة منها الأخرى . والعقبة الكلاسيكية في وجه التعددية كانت دائماً ما يعرف باسم « مبدأ العلية » . فقد فهم هذا المبدأ على أنه يعني أولاً أن المعلول يوجد

(١٠٠) عنوان هذا الفصل في مخطوط المؤلف - « مشكلة فرعية ثانية - العلة والمعلول » - الناشر :

من قبل على نحو ما في العلة . فإذا كان الأمر كذلك لا يمكن أن يكون المعلول جديدا على الأطلاق ، ولا يمكن للتعددية أن تكون صادقة بالمعنى الأصيل : ولذلك وجب علينا أن نراجع حقائق العلة . فلنستعرض أذن حقائق العلة ، وسأتناول تلك الحقائق في شكلها التصورى قبل أن تنظر إليها في شكل ادراك حسى . وقد قام أرسطو^(١٠١) بأول بحث محدد في العلل .

دراسة أرسطو للعلة

يقول أرسطو أن سبب أي شيء يتمثل في أربعة مبادئ : علته المادية : (فالبروتز هو العلة المادية للتمثال) ؛ علته الصورية : (كنسبة الانتين إلى الواحد تشكل وحدة موسيقية) ؛ والعلة الفاعلية (فالأب هو العلة الفاعلية للابن) ؛ والعلة الغائية : (فالصحة هي العلة الغائية للتمرينات البدنية) . وقد أخذت الفلسفة المسيحية بالعلل الأربع ، ولكن ما يعنيه الإنسان عامه بعلة شيء من الأشياء هو علته الفاعلية . وفيما يلى سأتحدث عن هذه العلة فقط :

الاسكولاستيكية والعلة الفاعلية

تعرف العلة الفاعلية بالطريقة الاسكولاستيكية على النحو الآتى : « هي العلة التي تولد شيئا آخر بنشاط حقيقى يصدر منها » .

هذه ، دون منازع ، هي وجهة نظر الحسن المشترك ، والاسكولاستيكية ليست الا حسا مشتركا نما نموا تميزا تمام التميز . وبصرف النظر عن

(١٠١) الكتاب الشانى والكتاب الخامس ، الفصل الشانى ، من كتاب الطبيعة لأرسطو يزودانا بما هو جوهري فى آرائه .

الأنواع العديدة للعلة الفاعلية التي تعينها الفلسفة الاسكولاستيكية ؛
ما حصى ثلاثة مبادئ فرعية هامة ، يفترض كونها مندرجة من التعريف
السابق على ما يلى :

١ - ليس ثمة معلول يمكن أن يأتي إلى الوجود دون علة . ويمكن
أن يؤخذ بهذا أخذا حرفيا ، ولكن اذا تجنبنا كلمة معلول ، فيمكن أن
تؤخذ بمعنى ألا شيء يمكن أن يحدث من غير علة ، وهذا هو مبدأ العلية
المشهور ؛ وهذا المبدأ حين ينضاف الى المبدأين الآخرين يتفرض كونه
أساسا لكتلة العالم ، و يجعل فرض التعدد متناقضا .

٢ - المعلول متناسب دائما مع العلة والعلة مع المعلول .

٣ - ما يكون في المعلول يجب بطريقة ما أن يكون في العلة ، سواء
أكان ذلك صوريأ أو على التقريرأ أو رفعة شأن («صوريا » هنا تعنى أن
العلة تشبه المعلول ، كما عندما تسبب حركة حركة أخرى ؛ وعلى التقرير
تعنى أن العلة تتضمن على نحو ما المعلول ، مثلما عندما ينشئ فنان ما
تمثلا ، ولكن هو نفسه لا يملك جماله ؛ ورفعه شأن تعنى أن العلة وان
كانت لا تشبه المعلول ، فهي أعلى منه في الكمال ، كما عندما يتغلب
انسان على قوة الأسد ، بقدر أكبر من الدهاء) .

و « فاقد الشيء لا يعطيه Nemo dat quod non habet هو المبدأ
الذى تبع منه الفلسفة العلية . والقضية « العلة تساوى المعلول Cousa
aequat effectum تلخص ، عمليا ، جملة هذه الفلسفة (١٠٢) .

(١٠٢) من أجل بيان دقيق عن مذهب مدرسة العلية ، طالع
عرض « ريكبي J. Ricby » في كتابه : الميتافيزيقيا العامة - الكتاب
الثاني ، الفصل الثالث . ولقد أغفلت في صلب كتابي هذا ذكر عدد من التعاليم =

و واضح أن كل لحظة من لحظات العالم ، يجب أن تحتوى على جميع علل المعلولات التي تشملها اللحظة التالية ، أو ، اذا وضعنا الأمر بغاية الدقة — من البين أن كل لحظة في جملتها تسبب اللحظة التالية^(١٠٣) . ولكن اذا كانت القاعدة تؤيد : أن كل ما يكون في المعلول يجب أن يكون أولا ، على نحو ما ، في العلة *quidquid est effecta debet esse prius rliquo modo in causa* ترتب على ذلك أن اللحظة التالية لا يمكن أن تحتوى شيئا طريفا على الحقيقة ؛ وأن الابتكار الذى يبدو منبئا في حياتنا ابئانا لا ينقطع ، لابد أن يكون وهمًا معزوا لضحولة وجهة النظر الحسية .

وقد احترمت الاسكولاستيكية دائمًا الحس المشترك ، وفي هذه الحالة ثفت من الانكار الصريح لكل ابتكار حقيقى بالكيفية الغامضة على نحو ما *aliquo modo* و يتبع هذا للمعلول أن يختلف أيضا ، على نحو ما *aliquo modo* عن علته . ولكن الضرورات التصورية قد حكمت الأمر ، و انتهت كالمعتاد الى شل الطبيعة والادراك الحسى . فالعلة والمعلول هما تصوران منفصلان عديدا . ييد أن الأولى يجب أن تولد الثانية بطريقة ما لا يمكن استكناها . فكيف تفعل العلة ذلك عقليا اللهم الا اذا كانت

= الثانوية التى لعبت دورا كبيرا فى الفلسفة العليمة ، مثل : « علة علة هي علة معلولاتها » — « نفس العلل تنتج نفس المعلولات » « تعمل العلل حين تكون حاضرة فحسب » — « يجب أن توجد العلة قبل أن تعمل » — الخ ...

(١٠٣) تترجم هذه الفكرة أيضًا من اعتبار الملابسات الشارطة قائمة في القاعدة ، بحيث تكون لازمة لزوم العلل لانتاج المعلولات : « ان العلة ، مفسرة تفسيرا فلسفيا ، هي الملاخص الشاملة لجميع الشروط الإيجابية والسلبية » . هكذا يقول چون ستيفوارت مل . و يعدل هذا الحالة الشاملة للعالم في اللحظة التي تسبق حدوث المعلول . ولكن ليس المعلول في تلك الحالة هو الحادثة الجزئية التي يستخلصها انتباها من البداية تحت ذلك الاسم ، إنما هي تلك الجزئية ، معاً مع ما يقارنها — أو بعبارة أخرى هي الحالة الشاملة للعالم في اللحظة التالية المرغوبة .

تحفى الثاني في ذاتها من قبل ؟ ومع أن العلة والمعلول هما اثنان من الوجهة المندية فهما من ناحية التكوين واحد رغم المظاهر الحسية . وتتغير العلة ، على ذلك ، من علاقة محسوسة مجربة بين الأشياء المختلفة إلى علاقة واحدة بين المثالاثات ، يُظن من الناحية التجريدية أنها أكثر حقيقة^(١٠٤) .

الاتفاقية

وقد اقتضى قهر التصور للأدراك الحسية زمانا طويلا لكي يكتمل في هذا الميدان . فالخطوة الأولى كانت نظرية « الاتفاقية » التي خط « ديكارت » الطريق إليها بنظرته في الجوهر العقلي والجوهر المادي . فال الأول يتالف من الفكر البحثي والثاني من الامتداد الخالص ؛ وهما مختلفان اختلافا مطلقا . فإذا كان الأمر كذلك فإن أية علاقة عليه ندرتها ادراكا غريزيا بين الذهن والبدن ، تتوقف عن كونها علاقة عقلية . و « (الله) » في نظر مفكري ذلك العصر هو المذيب العظيم للمناقضات . ففي وسعه أن يتغلب على كل تناقض ؛ وتبعا لذلك أنكر تلاميذ « ديكارت » « رجبي » و « كوردموا » وبخاصة « چيلنكس » التفاعل النفسي انكارا كلية ، ففي

(١٠٤) يعبر سير « وليم هاملتون » عن هذا تعبيرا محكمما فيقول : « ما هو قانون العلية ؟ هو ببساطة ما يلي : عندما يمثل موضوع كظاهرة تبدأ ، فلا يسعنا الا أن نفترض أن الوجود المكمل (أعني المقدار) الذي يحتويه الان كان موجودا من قبل – بعبارة أخرى ان كل ما نعرفه الان كمعلول يلزم أن يكون موجودا من قبل في علله ، وان لم يكن في مقدورنا حتى أن نتخيل ما عسى أن تكون هذه العلل (نهاية المحاضرة ٣٩ من كتابه عن الميتافيزيقا) . فالعلة تفدو سببا والمعلول نتيجة ، ومادامت النتيجة المنطقية تتججم فحسب من الشيل إلى الشيل ، فقد تطورت الفلسفة القديمة للعلية إلى عقيدة عقلية قاطعة ، وهي أن العلة والمعلول أسمان موجود واحد ثابت ، وأنه اذا كانت اللحظات المتعاقبة للعالم مرتبطة ارتباطا عليا ، فليس ثمة ابتكار حقيقي مناسب فيها .

نظرهم أن « الله » يسبب تسبباً مباشراً للتغيرات في ذهنتنا ، وهي التي تنجم عنها أحداث في بدننا ، والتغيرات في بدننا التي تنجم عنها أحداث في ذهنتنا . ويبدو أن هذه التغيرات هي العلل ، ولكنها في الواقع لا تعدو كونها علامات أو اتفاقات .

ليينز

ويخطو « ليينز » الخطوة التالية الى أمام ، حين ينكر أن تكون ادراكاتنا الحسية حقيقة . وقد حرر « ليينز » الله من واجب اصداء عونه ساعة بعد أخرى ؛ وذلك بافتراض أن الله قد شرع في يوم الخلق أن تساوق التغيرات في أذهاننا التغيرات في أجسادنا ، بنفس الطريقة التي تحافظ بها الساعات ، التي ملئت في نفس اليوم ، على دقة الوقت . وبهذا التناغم المقدور ، كما يطلقون عليه ، نجد أن الترجمة التصورية للمعطى المباشر ، ترجمة كاملة . ويترب على ذلك ، دون تخلف ، انكار الشفاط والاستمرار معاً . فبدلاً من ذلك التيار الدرامي للحياة الشخصية هنالك محض تطابق بين الواحد والآخر ، من حدثي مجموعتين من العلل لا ارتباط بينهما . فالله هو العلة الوحيدة لأى شيء ، وهو علة كل شيء في آن واحد . والنظريّة هنا واحديّة بقدر ما ترغّب الزعنة العقلية ، والابتكار — اذا كان حقيقياً — مستحيل بالطبع .

هيوم

وقد خطأ « هيوم » الخطوة التالية في فضح العلية المتعارف عليها بالحس المشترك . ففي فصوله عن « فكرة الرابطة الضرورية » في كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » و « مقالاته » على حد سواء ؛ كان

« هيوم » يبحث عن صورة وضعية لفعالية القوة التي يفترض أنها ناجمة عن العلل ، وفشل في ذلك . وقد أبان « هيوم » آننا لا نستطيع أن نتخلص أو نعزل الطاقة التي تنتقل من العلل إلى المعلولات سواء في العالم المادي أو العالم العقلي . ويصدق هذا على الأدراك الحسية صدقه على الخيال . « إن جميع الأفكار مستمدّة من انتطباعات وممثلة لها . وليس لدينا أبّنة أي انتطباع يحتوى على قوة أو فعالية ، ومن ثم فليس لدينا أبداً أية فكرة عن القوة » . و « ليس في وسعنا أبّنة ، بغاية ما نستطيع من بحث أن نكتشف شيئاً ما ، اللهم إلا حادثة واحدة تعقب حادثة أخرى ، دون أن يكون في مقدورنا معرفة أية قوة أو طاقة ، تعمل بها العلة ، أو أي ارتباط بين العلة وبين معلولها المفترض ... ويلوح أذ النتيجة الضرورية لهذا أننا ليس لدينا فكرة عن الارتباط أو الطاقة بالمرة ، وأن هذه الكلمات ليس لها على الإطلاق أي معنى حين تستخدم في الاستدلالات الفلسفية أو في الحياة العامة » . « وليس ثمة أوضح من أن الذهن لا يستطيع أن يشكل فكرة موضوعين بحيث تصور فيها ارتباطهما أو تفهم بتميز الطاقة أو الفاعلية التي يتحداها بهما » .

ويضي « هيوم » ليبن أن فكرة الارتباط المزعومة التي لدينا ليست إلا تفسيراً سيئاً للعادة العقلية . فعندما تمرس أحياناً كثيرة بنفس تتابع الأحداث « تحملنا العادة عند ظهور الحادث الأول إلى توقع ما يقترن به عادة ، والى الاعتقاد في أنه سيحدث ... هذا الاتصال المعتمد للخيال هو الشعور أو الانطباع ، الذي نشكل منه فكرة القوة أو الرابطة الضرورية . وليس ثمة ما هو أكثر من ذلك في هذه الحالة . « فالعلة هي موضوع متقدم ومقترن بموضوع آخر ، ومن ثم فهو متحد به بحيث أن فكرة أحدهما تحدد فكرة الآخر » .

ولا يمكن أن يكون هناك ما هو في جوهره أشد تعددية من عناصر فلسفه « هيوم ». فهو يجعل الأحداث يقع بعضها البعض الآخر كما لو كانت زهر نزد في صندوق . وكان في وسع « هيوم » ، لو ثابر ، أن يعتقد بابتكارات حقيقية ، ويسلم بالارادة الحرة . ولكنني ، ذكرت من قبل ، أن التجربتين كانوا فاترى الهمة ، وربما كان « هيوم » في هذا أشد هم فتورا في همته . ففى مقاله عن « الحرية والضرورة » ، يصر على أن المساليات التى تمرس بها ، وإن كانت تمضى بين أحداث منفصلة اطلاقا ، فهى مع ذلك متستقة تماما ، وليس ثمة شيء جديد بالمرة ينبثق من حياتنا .

نقد « هيوم »

وسيميز القارئ فى صفحات « هيوم » المشهورة مثلا حيا للطريقة التى تعامل بها الترجمات التصورية الواقع معاملة سيئة دائما . إن العلية من الزاوية الادراكية أو الحسية (كما سنوضح ذلك تفصيلا فيما بعد) تعنى الطريقة التى تدخل بها بعض ميادين الشعور ميادين أخرى . والعلية ليست الا شكلان من الأشكال التى تظهر فيها التجربة كتيار مستمر . والأسماء التى نطلقها تبين الى آى حد تنجح فى التميز فى صميم التيار . ولكن القاعدة التصورية هي افتراض أنه حيثما كان هناك اسم منفصل وجب أن تكون هناك واقعة منفصلة . واذ اتبع « هيوم » هذه القاعدة ، واذا لم يوجد واقعة مطابقة لكلمة « قوة » فقد انتهى الى أن الكلمة لا معنى لها . وطبقا لهذه القاعدة فكل حرف ، عطف أو جر فى اللغة الانسانية لا معنى له — في ، على ، عن ، مع ، لكن ، و ، لو ، لا معنى لها ؛ مثلها مثل : من أجل ، بسبب .. والحقيقة أنه لا عناصر الواقع ولا معانى كلماتنا منفصلة انفصل الكلمات فالشكل الأصلى الذى يأتي فيه الواقع هو التيار الحسى

الذى يشتمل في آن واحد على الحدود وال العلاقات ، منفك بعضها عن البعض الآخر أو مندمجة ومتصلة . ويحدد تفكيرنا جوانب متعددة ، كما يحدد الانسان ، بالنظر من خلال منظار اتباهه على جزء بعد آخر في دائرة منظورة . ولكن ليس التجربة هو العزل ، وهو لا يهشم الواقع ، كما أن المنظار لا يحطم دائرة المنظور . ان التصورات هي ملاحظات ، نظرات مأخوذة عن الواقع^(١٠٥) ، وليس أجزاء من الواقع ، كما أن قوالب الطوب أجزاء من منزل . وباختصار ، يمكن للنشاط العلى أن يلعب دوره في نمو الواقع ، وأن لم يكن ثمة انباطاع اسمى عنه يقف بذاته . وزعم « هيوم » أن أي عنصر من عناصر الواقع يلزم أن يكون منفصلاً يتفضى إلى رأيه بعيد عن الصواب ، وهو أن أي علاقة لا يمكن أن تكون حقيقة . يقول « هيوم » : « ان جميع الأحداث تلوح مفككة تماماً ، منفصلاً بعضها عن البعض الآخر . فحدثة تتبع الأخرى ، ولكننا لا يمكننا أبلته أن نلاحظ أي رابطة بينهما . وهي تبدو مقترنة ولكنها لا تبدو أبداً مرتبطة » . وباختصار ، ليس ثمة شيء ينتهي إلى شيء آخر ، وبذلك يسحق المنهج العقلي للأدراك الحسى وينتصر على الحياة .

ولقد اعتنق « كنط » وأخلاقه جميراً رأى « هيوم » في آن المعنى المباشر هو تعدد لا ارتباط فيه . ولكنهم لعدم رغبتهم في قبول التعدد ببساطة ، كما فعل « هيوم » ، توسلوا بعميل أعلى ، في صورة ما أطلق عليه « كنط » « الأنماط المتسامي للأدراك » ، لرتق أجزائه معاً بالمقولات التأليفية . ويسجل « كنط » مقوله العلية بين هذه المقولات ؛ وفي كثير من النواحي ، يعتبر « كنط » مصلحاً للدمار الذي تركه « هيوم » .

(١٠٥) هذه تعبيرات « برجسون » .

«كنت»

والفصل الذي عقده «كنت» على العلة^(١٠٦) هو أشد أجزاء كتابه المشهور «القد» غموضاً وأضطراباً؛ ومن الشاق في أغلب الأحيان ادراك معناه. وحسبما فهمت من نصه، يترك «كنت» الأشياء حيث تركها «هيوم»، اللهم الا حيئما يقول «هيوم» عادة يقول «كنت» قاعدة. وكل من «كنت» و «هيوم» يلغى فكرة أن الظواهر التي نسميتها ظواهر عليه تخرج منها قوّة ما. وبعبارة أخرى، ينافق «كنت» الحس المشترك مثلاً فعل «هيوم»، ومثل «هيوم» يترجم العلية الى محض تعاقب زمني. ونقطة الخلاف بينهما هي أنه بينما سياق الزمن عند «هيوم» مفكك في جوهره ويتسق فحسب اتساقاً ذاتياً، نجد أن «كنت» يدعو سياق الزمن «موضوعياً» من حيث أنه يتبع قانوناً يتلقاه الأدراك الحسية من العقل. فالنتائج غير العلية يمكن قلبها رأساً على عقب، بينما النتائج العلية وحدها تتبع القاعدة في توافق^(١٠٧). وكلمة العقل Verstand

(١٠٦) عنوانه «التمثيل الثاني للتجربة»، ويبدأ في صفحة ٢٣٢ من الطبعة الثانية لكتاب «كنت»: نقد العقل النظري الخالص.

(١٠٧) فكرة «كنت» الشاملة عن «قاعدة» فكرة غير متسقة في نظرى، فماذا أو من تربطه القاعدة؟ اذا كانت القاعدة تربط الظاهرة التي تنجم (المعلول)، فاننا نقع ثانية في النظرة الشعبية الدينامية، وكل حالة واحدة يمكن أن تعرض لنا فعلاً علينا، حتى وإن لم يكن في العالم أية حالات أخرى، أو أنها تربط الملاحظ للحالة الواحدة. ولكن احساساته الخاصة للتعاقب هي التي تربطه. فالتعاقب، سواء كان علينا أو غير على، إذا كان محسوساً فإن المرء لا يستطيع أن يعيشه إلى الخلف كما نفعل بأفكاره. الا أن القاعدة تربط التعاقبات المستقبلة، وتهينها لكي تتبع نفس النسق الملاحظ في التعاقب الأول؟ ولكن لما كان من الواضح أنها لا تقبل ذلك حين يحكم الملاحظ خطأ أن التعاقب الأول تعاقب على، فإن كل

في كلام «كنت» يجب ألا تؤخذ كما لو كانت القاعدة المفترض كونها موضوعة للإحساس تجعلنا نفهم الأشياء فيما أفضل ، وإنما هي قاعدة خام لتابع لا يكشف عن أيه رابطة . وعدم معقولية مثل هذه المقوله يتركها غير ذات قيمة لأغراض البصيرة . فأنها تتحى جانبا العلية الحركية ، ولا تستعيض عنها بأى تفسير للتتابعات الموجودة . إنها تحمل فحسب أوصافا خارجية وتسوى جميع الحالات بالحالات التي لا تكتشف فيها أى سبب للقانون المؤكد .

الوضعية

إن «قوانين الطبيعة» التي لدينا هي بالفعل مجرد احصاء لتساوقات وتعاقبات . فالصفرة والقابلية للطرق تتساوقان في الذهب ، والحرمة تعقب غليان الجنبرى ، والتجمد يعقب غلى البيض ، وعلى من يسأل عن هذه الاتساقات يجيب العلم : ريشا ! إن القوانين لا تثبت أن تغدو قادرة على التنبؤ . وكثير من الكتاب في العلم يذكرون لنا أن هذا هو كل ما يمكننا أن نطبع فيه . وشرح الأمر بطريقة التفكير التي يطلقون عليها الطريقة الوضعية ، هو فحسب الاستعاضة بقوانين أوسع مجالا وأكثر الفا ، عن قوانين أضيق مجالا وأقل الفا . والقوانين في أوسع نطاق لها تعبير فقط عن اتساقات توجد تجربيا . لم ترفع المضخة الماء ؟ ذلك لأن الهواء يضغط عليها في اسطوانتها ! ولم يضغط الهواء ؟ ذلك لأن الأرض تجذب كل شيء . وهذا الجذب لا يعود في نهاية الأمر أن يكون واقعة أكثر شمولا .

= مايستطيع قوله أنها قاعدة ، حيثما كانت توقعاته عن الإنسان تتبع أحکامه العلية ، سواء أكانت هذه الأحكام صادقة أو كاذبة . ولكن أين يختلف هذا عن الموقف الانساني ؟ إن «كنت» باختصار ، يتخطى ، ولا يستطيع المرء بأى معنى صحيح أن يعود إلى القول بأن «كنت» قد دحضر «هيلوم» .

والقوانين بمقتضى وجة نظر الوضعيين ، تعمّم فقط الواقع ، وهي لا تربط بينها بأى معنى عميق^(١٠٨) .

النظريّة الاستنباطيّة في العلّيّة

وفي مواجهة هذه الطريقة الاستقرائيّة الخالصة في النظر إلى التتابع العلّي ، ثمة تفسير أقرب إلى الاستنباط العقلي ، وجد أخيراً أنصاراً كثريين . فإذا كان آخر طرف في التعاب يمكّن أن يستنبط بالمنطق من أول عضو في تال خاص ، فإن «الرابطة» لا تخفي . ولكن الروابط المنطقية تحملنا فقط من متسايلات إلى متسايلات : وعلى ذلك فالمراحل الأخيرة للمنهج العلمي هي في قاع المبدأ الأسكولاستيكي : «العلة تساوى المعلول» ؟ وقد وضع في بؤرة أدق وصور تصويراً محسوساً . وهذا المبدأ واحدى تماماً في أهدافه ، وإذا استخدم تفصيلاً ، فإنه سيحول العالم الواقعي إلى عملية من الهُويّة الأبديّة ، ندرك مظاهرها ادراكاً حسياً ، تحدث كنوع من الاتّاج بالتّبع لا نعلم عليه أهميّة علميّة ما^(١٠٩) . وفي أية حالة ، ليس

(١٠٨) يستطيع الطالب أن يرجع لعبارات عن هذه النّظرية في :

J.S. Mill : System of Logic. B. 3, chap. xii.

W.S. Jevons : Principles of Science. B. 6.

J. Venn : Empirical Logic. chap. xxi.

K. Pearson : Grammar of Science. chap. III.

(١٠٩) يقول «كوتورا» M. Coaturat ونحن نسوق هنا تعيراً ميسوراً عن هذا الضرب من التفكير - : «الوعي ، إذا شئنا الدقة ، هو ميدان اللاواقعى ... وما يبقى في وعينا الذاتي بعد أن مررت كل الواقع وشغلت زماناً ومكاناً ، هو سقط المتع من بناء العالم ، هو كتلة لاشكل لها من صور عجزت عن الدخول في نسق الطبيعة ، وارتدى ثياب الحقيقة» . Revue de Métaphysique et de Morale , v. 244.

ثمة نمو واقعى ، ولا ابتكار حقيقى يدخل فى الحياة (١١٠) .

(١١٠) نتجنب هنا تضخيم هذا التصور للصلة والمعلول . ويكن مع ذلك شرح عدد ضخم من الواقع العلية شرعاً شافياً بافتراض أن المعلول هو فحسب آخر وضع من أوضاع العلة . أما المتبقى فيمكن أن نلجأ فيه إلى التفسير التقريري الذى أراحتنا في الماضي . مثل هذا التفسير للطبيعة يمكن بالطبع أن يلقى بالتنوع والنشاط والإبتكار في سجن الأوهام ، بأسرع وقت ممكن بقدر نجاحه في أن يجعل تصوراته الثابتة تخفي الواقع العلية . ومع ذلك فمن الصعب أن تكون مخلصين في اتباع النهج التصورى اتباعاً جائزاً . أما عن الكتاب الذين يظنون أن العلية في العلم يجب أن تعنى الهوية ، ويقر البعض منهم بأن مثل هذا التفسير لا يخلو من قدر كبير أو صغير من الاصطناع . وإن الجزيئات والذرات المتماثلة هي مثل الأرطال والباردات المتماثلة ، بمثابة مشابح في التنظيم التصورى ، يعلق عليها المدركات الحسية تجمع بين كل منها والأخر علاقات بحيث يتتبّأ بالواقع بطرائق متناسقة أو رشيقـة .

تلکم هي النظرة الى العالم التصورى الذى ألحـنا عليهـا في مناقشـتنا ، وليس ثـمة ضـرر في أخذـ المنطقـ العلمـى علىـ هـذا التـحوـ . ولا يـكاد أحدـ يـفـالـ فيـ استـخدـامـ المنـطقـ الـعلمـىـ استـخدـاماـ مـيـتـافـيـزـيـقاـ .
ويـمـكـنـ لـقـراءـ الرـاغـبـينـ فـيـ مـنـاقـشـةـ أـوـسـعـ لـوـجـهـ النـظرـ الـواـحـدـيـةـ فـيـ العـلـةـ أـنـ يـرـجـعواـ إـلـىـ :

G.H. Lewes : Problems of Life and Mind

المشكلة الخامسة – الفصل الثالث

A. Richl : Der Philosophische Kriticismus (1879).

2 ter Absn., Kap. 2

G. Heymans : Die Gesetze u. Elemente d. wissenschafth chun Denkens par. 83-85.

قارن أيضـاـ :

B.P. Bowne : Metaphysics

طبـعةـ مـراجـعةـ ، الـبابـ الأولـ – الفـصلـ الرابعـ .

وربـماـ كـانـتـ أـكـثـرـ المـنـاقـشـاتـ الـعـامـةـ فـيـ العـلـيـةـ تـنـقـيـفاـ فـيـ كـتـابـ :

G. Sigwart : Logic 2d. ed. par. 73.

وـالفـصـلـ الخـامـسـ لـكـتـابـ الثـالـثـ مـنـ الـمنـطقـ «ـلـجـونـ سـتيـوارـتـ مـلـ»ـ يـمـكـنـ أـنـ يـعـدـ كـلاـسيـكـيـاـ .

تلخيص ونتائج

وهذا الإنكار للابتكار الحقيقي يبدو نتيجة الفلسفة التصورية عن العلية . وذلك هو السبب في أنني دعوتها (في ص ١٥٣ من هذا الكتاب) العقبة الكلاسيكية في قبول الإضافة التعددية للعالم . فببدأ العلية يلوح مولداً بين الحس المشترك والنزعة العقلية . يقول هذا المبدأ ، إن ما يتضح معلوماً يلزم « بطريقة ما » أن يحتوى على القوة التي تمكنته من ذلك من قبل . ولكن لما لم يكن هناك شيء ما يطابق تصور القوة يمكن عزله ، فإن وجه النشاط في التعاقب لا يليث أذن يختفى . ويتطور الكمون الغامض للمعلول الذى يوشك تولده — والمفترض وجوده على نحو ما في الظاهرة العلية — إلى علاقة هوية ثابتة بين تصورين يستعيض بهما الذهن عن المدركات الحسية التي عشر فيما بينها في الأصل على الرابطة العلية (١١١) .

والحالа الناجمة عن « الرأى المستثير » في العلة هي ، كما دعوتها من قبل ، مضطربة غير كافية . وقلة من الفلاسفة يتسبّثون أصلاً بوجه نظر الهوية . ومن الأيسر الاعتقاد في وجهة نظر مناطقة العلم ، ولكن الاعتقاد بها ميتافيزيقياً ليس أيسراً من ذلك ، لأن هذا الاعتقاد ينتهك الغريزة بنفس

(١١١) لقد أغفلت ذكر شيء في كتابي هذا عن الطاقات الفعالة . ويبدو على عامة الكتاب في كثير من الأحيان أنهم يظنون أن العلم قد برهن على مبدأ واحد يسمى « الطاقة » ، يربطون بينه وبين « النشاط من ناحية وبين الكم من ناحية أخرى ». وبقدر فهمي لهذا الموضوع الصعب ، أرى أن الطاقة ليست مبدأ بالمرة ، وأقل من ذلك أن تكون مبدأ فعلاً . إن هي إلا اسم جمع لبعض مقدارٍ من الواقع الحسي المباشر ، حين تقيس مثل هذا الواقع بطرائق محددة تتبع لنا أن تسجل تغيراته بحيث نصل إلى مجموعات مطردة . وليس هذه بالمرة نظرية أنتولوجية ، بل حيلة مقتضية رائعة ، للاحاطة بالتحولات الوظيفية للظواهر البدنية على السطح . وهي بوضوح حالة من الفروض لم تشكل وتنصلق بعد ، وما دامت هذه الحالة تجيز الواقع الادراكي الحسى ، فينبغي أن تعتبرها محايدة في مناقشتنا العلية .

القوة . ويستخدم علماء الرياضة الفكرة العامة للوظيفة ، للربط بين كيات يعتمد بعضها على البعض الآخر . فـ (أ) وظيفة ، (أ = ب) تعنى كل تغير في قيمة أ يرتبط به دائماً تغير في قيمة ب . فإذا عمنا على هذا النحو ، بحيث تدمج الاعتمادات الكيفية ففي وسعنا أن نتصور أن العالم لا يتالف إلا من عناصر لها علاقات وظيفية فيما بينها ، ولذلك فمهمة العلم الوحيدة هي تسجيل العناصر ، ووصفها في أبسط حدود من العلاقات الوظيفية^(١١٢) . فالتغيرات ، باختصار ، تحدث وتؤثر خلال الظواهر ، ولكن لا الأسباب ولا وجوه النشاط بمعنى العملاء ، لها أي مكان في هذا العالم من المطلق العلمي الذي ، عند مقارنته بعالم الحسن المشترك ، يلغى من التجريد ملئها يجعله محض طيف ، ويستحق التسمية التي تروي كثيراً عن « برادلي » : « باليه سماوي من مقولات ناضبة من الذكاء » .

W. Jerusalem : Einleitung in die Philosophie 4te Aufl. 145. : (١١٢) انظر :

الفصل الثالث عشر

الجدة والعلية

وجهة النظر الحسية

ومعظم الأشخاص يتذمرون حين يخبرون بأن المبدأ الفعلى للعلية قد دمر اعتقادنا الذاتي في نشاط ساذج كشىء واقعى ، وافتراضنا أن واقعة جديدة يمكن أن تترجم بطريقة تلقائية عن عمل تنفس به . « فاذ احساس الحياة الذى يستذكر المناقشات العديدة » يتيقظ فيهم ويستهزم بوجهة النظر « النقدية » . وكاتب هذه السطور أطلق من وقت يسبى على وجهة النظر النقدية أنها تجريد غير كامل . ييد أن القوانين الوظيفية لوجهة النظر هذه ومناهجها ، مفيدة الى أقصى حد ، وانكاراتها صادقة في أحيان أكثر مما يظن عامة .

فنحن نشعر كما لو كانت ارادتنا تحرر كها مباشرة أعضاؤنا ، ونحن نجهل خلايا المخ الذى لا بد أن يكون أول ما تشيره هذه الارادة . فنحن نظن أننا نسب دق الجرس ، ولكننا نغلق فحسب دائرة الاتصال الكهربائى ، فيدق الجرس . ونحن نظن أى ضوء نجمة ما ، هو السبب في أننا نراها ، ولكن سبب ذلك هو الموجات الأثيرية ، وقد تكون النجمة معتمة منذ عهد بعيد . ونحن ننسب الى تيار الهواء السبب في اصابتنا بالبرد ، ولكن بدون تعاون بين الميكروبات لم يكن في وسع التيار أن يأتي منه أذى ما .

النهاص فى وجهة النظر الحسية لتأييد الشك

ويقول « ميل: » ان العلل يجب أن تكون سوابق غير مشروطة ، ويقول

«*Venn*» إنها يجب أن تكون مرتبطة . وفي التعاقبات المتعددة في الطبيعية ثمة حلقات كثيرة جداً ممحوبة ، بحيث إننا يندر أن نعلم بدقة أيٍ سابق غير مشروط وأيٍ سابق «مرتبط» . وفي كثير من الأحيان تخلَّى العلة التي نعینها السبيل لعلة أخرى لاتاج الظاهرة . وكثيراً ما تكون الأشياء ، كما يقول «مل»^١ غاية في النشاط حين نزعم أن ثمة نشاطاً يجري عليها .

هذا القدر الضخم من الخطأ في احساساتنا الغرائزية عن النشاط العلوي يعزز وجهة النظر التصورية . إن هي الا خطوة أخرى ، زيادة على ذلك ، حتى نرتاب في أن افتراض النشاط العلوي أينما كان ، قد يكون خطأ ، وأن التسلسلات والتعاقبات هي الواقعية فحسب . مثل هذه الشكبة المكتسحة ليست بنا حاجة إليها على أية حال . فأجزاء أخرى من التجربة تعرضنا للخطأ ، ولكننا لا نقول مع ذلك انه ليس ثمة حقيقة فيها . فنحن فرى القطارات تتحرك في المحطات ، مع أنها في الواقع لازالت واقفة في مكانها ، أو نشعر — باطلًا — بأننا أنفسنا تتحرك بينما نحن مصابون بالدوار . ولو لا مثل هذه الأخطاء لأنكرنا أن ثمة حركة موجودة هنا أو هناك . إن الحركة توجد هناك ولكن المشكلة هي في أن نضعها في موضعها الصحيح . وكذلك الشأن بقصد جميع حالات الخداع الحسي الأخرى .

فهناك دون ما شك تجربة حسية أصلية لهذا النوع من الأشياء الذي تعنيه بالعلوية . ونحن نضع هذا النوع في أماكن أخرى متعددة وضعاً صحيحاً أو باطلًا حسبما تكون الأحوال . فأين الآن التجربة النمطية التي نصل إليها في الأصل ؟

التجربة الحسية للعلوية

وواضح أننا نجد هذه التجربة الأصلية في حالات نشاطنا الشخصي .

قفى كل هذه الحالات ، هو أن مجالا سابقا «للوعي» يحمل (في وسط تعقده) فكرة النتيجة ، ينمو تدريجيا في مجال آخر . أما أن تظهر فيه هذه النتيجة على أنها منجزة ، أو تمنع بواسطة عوائق ، نشعر أننا مقاومها . فكما أنتي أكتب الآن ، فأنا في حالة من حالات النشاط هذه . أنا «أكافح» بحثا عن الكلمات التي أكاد تخيلها ، ولكنها حين تأتي يجب أن تسم بطريقة مرضية المعنى الناشئ الذى لدى عما ينبغى أن تكون عليه . إن على الكلمات أن تجرى من قلبي . الذى أجده أن يدى تحركه مطيعة لرغبة لا أكاد أعيها ، بالمقاومة أو بالجهود . فتأتى بعض الكلمات خطأ ، وحيثند أحس مقاومة ، وهى ليست مقاومة عضلية بل عقلية ، وهذه المقاومة تدفع نشاطي دفعه جديدة ، مصحوبة باحساس أشد أو أقل من الجهد . ولو كانت المقاومة في وجه عضلاتى لاحتوى الجهد على عنصر من الضغط أو القبض ، أقل حضورا حين تكون المقاومة عقلية فقط . فإذا كانت المقاومة ملحوظة في أي نوع ، أمكن أن أتخلى عن محاولتى للتغلب عليها ، أو من جهة أخرى ، قد أدعم محاولتى إلى أن أنجح في تحقيق هدف .

ويبدو لي في مثل هذه المجموعات من التجارب المستمرة النامية أننا نجد أن ثمة عملا فعليا لاحساسنا بالعلية . فإذا كان للكلمة أي معنى ما ، فإنها يجب أن تعنى ما نعيش خلاله . إن ما نعرفه عن الفعالية والنشاط ، هو ما ييدواز عليه .

في التجربة الحسية تجتمع العلية الفائية والعلية الفاعلية

والجرّب مثل هذه الحالة يشعر بالدفع ، والعقبة والإرادة ، والضغط ، والنصر ، أو الاستسلام ؛ كما نشعر بالزمان والمكان ، وسرعة التكثف ، والحركة والوزن ، واللون ، والألم ، واللذة ، والتعقد ، أو آية خصائص

قائمة يمكن أن تخنوى عليها الحالة . وهو يمضى خلال كل ما يمكن أن تخيله حيث تفترض النشاط . وليس للكلمة « نشاط » مضمون سوى هذه التجارب العملية ، والمنع ، والكدا والقبض ، والبسط ، والكيفيات النهاية كما هي معطاة في الحياة لنعرفها على ما هي عليه . وبصرف النظر عما يمكن أن يكون قائما بالفعل في هذا العالم الشاذ ، من « مؤثرات » ، فمن المستحيل تصور أية وحدة منها ، سواء عشنا خلالها أو عرفناها معرفة دقيقة ، اللهم إلا في هذه الصورة الدرامية لشيء يؤيد غرضا محسوسا ضد عقبات محسوسة ، ويتعصب إليها أو تتغلب عليه . وما تعنيه « يؤيد » أمر واضح لكل من عاش خلال التجربة ، لا لأحد آخر . كما أن « مرتفع » ، « أحمر » ، « حلو » تعنى شيئا للكائنات التي لها آذان ، وعيون ، وألسنة . والاحساسات في هذه الأصول في التجربة هو الوجود *esse* ، وسترتوا هي صورتها . فإذا كان ثمة شيء محجوب في بطانتها ، فلا يجب أن ندعوه عاملا علينا . بل يجب أن يتخد اسما آخر . والطريقة التي نشعر بها أن ميادينا المتعاقبة يواصل الواحد منها الآخر في هذه الحالات هي بوضوح ما تعنيه النظرية الأرثوذكسيّة حين تقول في غير ما وضوح أن العلة تحتوى « بطريقة ما » على المعلول . فهي تحتوى عليه إذ تفترضه الغاية المطلوبة . وما دامت الرغبة في هذه الغاية هي العلة الفاعلية ، فاننا نرى أن العلل الغائية والعلل الفاعلية تتحد في النشاط الشخصي كله . ييد أن المعلول محتوى عليه في معظم الأحيان على نحو ما فقط ، ويندر التنبؤ به تنبئا صريحا . فالنشاط يفضى إلى عدد من المعلولات أكثر مما يفترضه افتراضا حرفيا . وتعرف الغاية سلفا في معظم الحالات ، على أنها اتجاه عام فقط ، تنتظر على جانبيه جميع ألوان الابتكارات والمناجآت .

وتنشأ الابتكارات

وهذه الكلمات التي أكتبها الآن تبعث في الدهشة ، ومع ذلك فأننا اختيارها كمعلولات لعلة هي خطى في الكتابة . فكونها « محتواة » يعني فحسب انسجامها واتصالها مع هدف العام فهي تفي بالمطلوب ، وأنا أقبلها ، ولكن يبدو أن ما يحدد شكلها الدقيق شيء خارج عن ارادتي الصريحة .

فإذا نظرنا إلى كتلة الأشياء التي تمضي حياة الناس بين ظهاريها ، وتساءلنا : « كيف جاءت هذه الأشياء هنا ؟ » فإن الاجابة الوحيدة الواسعة ، هي أن رغبات الإنسان تسببها وتستجبها . فإذا لم تكن الرغبة والارادة هما العلتان الكافيتان تماما ، فانهما على أية حال — حسب قول جون ميل J. Mill — علتان غير مشروطتين ، لازمتان على التعين ، وبدونهما لا يكون للمعلولات وجود بالمرة . فنشاط الإنسان على هو السابق الوحيد اللامشروط لأنّه المدنية . وعلى ذلك فنحن نجد — كما يقول « ادوارد كاربتر E. Carpenter » شيئاً من قبيل قانون الطبيعة ، فالقانون القائل بأنّ الحركة تمضي من الشعور إلى الفكر ، ومن ثم إلى العمل ، من دنيا الأحلام إلى دنيا الأشياء ، هو القانون السائد في كل مكان . وما دامت الابتكارات تظهر في كل مرحلة من مراحل هذه الحركة ففي وسعنا أن تسأعل مع « كاربتر » ما إذا لم نكن نشاهد هنا في تجربتنا الشخصية ما هو بالفعل عملية الخلق الجوهريه . ما إذا لم يكن العالم ينمو على الحقيقة في هذه الوجوه من نشاطنا نحن ؟ وأين تؤكد النشاط على غير هذا النحو ، إذا كان لنا الحق في افتراض أي اختلاف في النوع عن ذلك ؟

العلية الحسية تضع مشكلة

إلى مثل هذه الرؤية الغامضة تؤدي ، حين تأخذ تجربتنا الحسية في الفعل من حيث قيمتها الظاهرية وتتابع التمثيلات التي توحى بها .

وأقول رؤية غامضة ، ذلك أنه حتى لو كانت رغباتنا عاملاً على غير
شروط في ذلك الجزء من العالم الذي تكون فيه على آنفة وثيقة بالطريقة
التي يتم بها ابداع الأشياء ، فإن الرغبة هي أي شيء ولكنها ليست عاملاً
ملاسقاً مرتبطاً حتى هناك . فالجزء من العالم الذي تلاصقه رغباتنا هو كما
يوافق علماء الفسيولوجيا سحاء المخ ، وإذا كانت رغباتنا تعمل عملاً علينا ،
فإن معلولها الأول هناك ، ومعلولها النهائي الذي تستهدفه بوعي يظهر
للوجود خلال عدد لا يحصى من الوسائل العصبية والعضلية والآلية .
فتقتنا في وجه القيمة للأدراك الحسية ، بدت ثقة مضللة . وليس ثمة مثل
هذا الاتصال يظهر بين العلة والمعلول في تجارب نشاطنا . هنالك بالأحرى
انقطاع ، وما نفترضه بسذاجة على أنه متصل هو منفصل بتعاقبات عليه
لا يكون الأدراك الحسية على يينة بها البتة .

وقد تبدو النتيجة المنطقية أنه حتى في نوع الشيء الذي هو عليه ،
والذي يكتشف لنا في نشاطنا ، قد نخطيء في القتبة ذاتها إذا افترضنا أن
واقعتها هنالك . وبعبارة أخرى يبدو أننا في هذا الخط من التجربة نبدأ
من خداع مكاني . فهـى أشبه بطفـل وـيلـد في مسرح من العـيل الضـوئـية
والحرـكـية . وتجاربـه الأولى كانت عن خـداعـاتـ الـعـرـكـةـ التـىـ تـسـودـ المـكـانـ .
ومع ذلك فيـمـكنـ أنـ تـكـشـفـ لـهـ الطـبـيـعـةـ الـحـقـيقـيـةـ لـلـحـرـكـةـ . ولـكـنـ عـلـيـهـ أـنـ
يـحـثـ فـيـ الـخـارـجـ عـنـ وـقـائـعـ الـحـرـكـةـ الـحـقـيقـيـةـ . وكـذـلـكـ الشـائـنـ فـانـ أـفـعـالـناـ
الـإـرـادـيـةـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـشـفـ عـنـ طـبـيـعـةـ الـعـلـيـةـ . ولـكـنـ مـكـانـ وـقـائـعـ الـعـلـيـةـ ،
هـذـهـ مـشـكـلـةـ جـديـدةـ(113) . وـمـعـ هـذـهـ مـشـكـلـةـ الـجـديـدةـ ، تـتـخلـىـ الـفـلـسـفـةـ عـنـ

(113) تـوـجـدـ مـعـ الـعـلـةـ وـمـعـلـولـ عـلـاقـةـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ عـلـاقـةـ اـنـتـقـالـيـةـ مـثـلـ: «ـالـأـكـثـرـ
مـنـ الـأـكـثـرـ أـكـثـرـ مـنـ الـأـقـلـ». وـعـلـيـ ذـلـكـ «ـفـعـلـةـ الـعـلـةـ هـىـ عـلـةـ لـمـعـلـولـ» . وـفـيـ سـلـسلـةـ =

مقارنة التجربة التصورية بالتجربة الحسية الادراكية ، وتبعد في البحث
في الواقع المادية والنفسانية .

وهي مشكلة العلاقة بين الذهن والمخ

فالادراك الحسي قد زودنا بفكرة وضعية عن العميل العلى ، ولكن
بقي أن تتأكد من أن ما يظهر في الأول على أنه كذلك هو في الواقع كذلك .
أو أخيراً ما إذا لم يكن مثل هذا وجود حقيقى . وما دمنا بهذا تأدى
مباشرة إلى العلاقة بين الذهن والمخ ، وما دامت هذه مهمة معقدة ، فخير لنا
أن نقطع دراستنا للعلية مؤقتاً عند النقطة الحاضرة ، معتززين استكمالها
حين نستعرض مشكلة العلاقة بين الذهن والبدن .

نتائج

ان ما خرجنا به يبدو فحسب أن محاولة استخدام العلة لأغراض
تصورية ، على أنها حلقة منفصلة ، قد فشلت تاريخياً ، وأفضت إلى انكار
العلية الفاعلية والى الاستعاضة عنها بالفكرة الوصفية العارية لتابع متصل
بين الأحداث . وعلى ذلك ولرورة أخرى يكون على الفلسفة العقلية أن تدمر
حياتنا الادراكية الحسية لكي تجعلها «مفهوم» . وأنثناء ذلك يزودنا التيار
الادراكي ، مأخوذاً على ما هو عليه ، في أحوال نشاطنا بأمثلة مفهومة تماماً
للعميل العلى . والعلية المنتقلة بينها ليست ، على الحقيقة ، بارزة كقطعة
منفصلة من الواقعية يتركز عليها التصور . وبالأخرى ثمة ميدان تال ينمو

= من العلل يمكن تنحية الوسائل جانبها (على الأقل منطقياً) وتظل العلاقة حافظة
بين الطرفين النهائين ، أوسع مسافة عليه دون أن تبدل العلاقة الأوثق . وقد
يخفف هذا الاعتبار مؤقتاً انتطاع الباطل الذي يجده النقد السيكولوجي الفيزيقي
لوعينا بالنشاط . وسنعرض للموضوع بتفصيل أكثر فيما بعد .

باستمرار من ميدان سابق . لأنّه ييدو حاملاً لوجود جديد للطبيعة مستدعى ، بينما الشعور بالعلية القائمة بالعمل يجعل للتعاقب الحسي مذاكاً ، مثلما يجعل الملح مذاكاً للماء الذي يذوب فيه .

وإذا أخذنا هذه التجارب كنموذج لما تكون عليه العلية الحالية ، كان علينا أن نسب لحالات العلية خارج حياتنا ، الحالات المادية أيضاً ، طبيعة تجريبية باطنية . بعبارة أخرى ينبغي لنا أن تبني ما يسمى بفلسفة نفسانية . هذا النقييد ، والواقعة القائلة بأن الأحداث المحجوبة في المخ وكأنها معلومات أوّلئك من تلك التي يستهدفها الوعي مباشرة ، هذه الواقعة تمضي بنا إلى أن نوقف الموضوع عند هذا الحد مؤقتاً . إن النتيجة التي نهدف إليها ، حتى هذه النقطة ، هي ذلك التعارض بين النظرة الادراكية الحسية ، والنظرة العقلية لها (١٤) .

(١٤) لا يكاد فيلسوف يقر بأن الادراك الحسي يمكن أن يزودنا تزويداً مباشراً بعلاقات . فقد أطلق على العلاقات دائماً أنها عمل الفكر ، ومن ثم فالعلة يلزم أن تكون «مقوله» . وقد أظهرت النتيجة اظهاراً طيباً دراسة «شادورت هدجسن» adworth Hodgson للموضوع في بحثه المعنون بـ «ميتأفيزيقا التجربة» : «إن ما ندعوه نشاطاً واعياً ليس وعيَا بالنشاط يعني أنه ادراك حسي مباشراً له . حاول أن تدرك النشاط أو المجهود ادراكاً مباشراً ، فستتبُّوء بالفشل ، ولن تجد هنالك شيئاً لادراكه» . ولما لم يكن ثمة شيء أيضاً لتصوره بالطريقة المنفصلة التي يريدها «هدجسن» كان عليه أن يستخلص أن العلية في ذاتها (ولم يطلب أن تكون في ذاتها؟) ليس لها مبرر علمي أو فلسفى . . . فجميع الحالات العلية في الحس المشترك تنتهي بالتحليل إلى حالات هي هنا كما كانت هنالك تحدث على ماهي $\frac{post\ hoc}{cum\ illo\ evenit\ istud}$. ومن ثمة فنحن نقول إن البحث عن العلل موجود في العلم وجوده في الفلسفة ، وقد استعياض عنه بالبحث عن الشروط الحقيقة (أعني الظواهر السابقة فحسب) والقوانين التي تتضمن هذه الشروط .

= ويجب أيضاً أن نقر بأن الحقائق الواقعية التي تقابل لفظي العلة والعلبة في ذاتها ، مستحيلة ولا وجود لها » . ii, 374-378.

والكاتب الذي تشبه مناقشته مناقشتى (باستثناء برجسون الذي سأتحدث عنه بافاضة فيما بعد) هو الأستاذ Ward فى كتابه Naturalism and Agnosticism «النزعة الطبيعية والفلسفية للأدري» (أنظر الى كلمتي «نشاط» و «علبة» فى الكشاف) . وارجع أيضاً الى فصل عن «النشاط العقلى» فى كتاب «ستوت» علم النفس التحليلي ج ١ .

G.F. Stout : Analytic Psychology

ويمكن أيضاً الرجوع الى كتاب « عالم متعدد » لوليم چيمس - ملحق بـ .
ويبدو أن بعض الكتاب يظنون أننا يمكن أن يكون لدينا تصور مثالى للنشاط الحقيقى الذى لا تتسق معه أية تجربة من تجاربنا ، على الأقل تجاربنا الشخصية. ومن ثم - وليس لأن النشاط فكرة زائفة فى جملتها - فكل وجوه نشاطنا التى تخيلها باطلة . ويبدو أن «برادل» يقف مثل هذا الموقف ، وإن لم أكن متأكداً من ذلك .

ملحق

الآمیان وحق الاعتقاد (١١٥)

«المذهب العقلى» هو الایمان بأأن عقلنا يأتى الى عالم تام في ذاته ، وأن واجبه التثبت من محتوياته ، ولكن ليس لديه قوة ما لاعادة تحديد طابعه ، لأن هذا الطابع قد تحدد من قبل .

ويمكّتنا أن نميز في أصحاب المذهب العقلي فريقين : أصحاب المذهب العقلي المخلين ، وهم يلحوذون على الحجج الاستنباطية و « الجدلية » ، ويستخدمون على نطاق واسع التصورات والمنطق البحث (ونذكر منهم : هيجل ، برادلى ، تايلور ، رويس) ؛ وأصحاب المذهب العقلي التجربيين ، وهم أكثر ارتباطاً بالعلم ، ويظنون أنه ينبغي البحث عن طابع العالم في تجاربنا المحسوسة ، وأن هذا الطابع قائم في الفروض المؤسسة على هذه التجارب وحدها دون غيرها (ومنهم : كليفورد ، ويرسون) .

والفرقان يصران على أن إثاراتنا الشخصية لا تلعب أى دور في النتائج التي نصل إليها ، وأن ليس ثمة حجة مما ينبغي أن يكون تصريح لما هو كائن . و « الإيمان » من حيث هو ترجيب طبيعتنا بكافتها بنوع من العالم متصور على أنه متوافق مع هذه الطبيعة ، إيمان محرم ، ما لم يكن

(١١٥) وجدت الصفحات التالية - وهي جزء من دراسة مجلمة أعدت للطلاب- ضمن محاضرات في المدخل إلى الفلسفة - مع مخطوط هذا الكتاب ، وقد سجل عليها «وليم چيمس» بخطه الملاحظة التالية : «تنشر كجزء من المدخل إلى الفلسفة » . «ناشر الأصل الانجليزي » .

هناك بينة عقلية على أن هذا بالفعل هو العالم الحالى . وحتى اذا حدث أن برهنت البينة على أن إيمانا ما صادق ، فإن الصدق ، كما يقول « كليفورد » قد يكون « صدقا مسروقا » اذا كان صدقا مزعوما مأخوذا به في عجلة .

فرض الاعتقاد بشيء ما لم تقم البينة عليه ، هو قاعدة المذهب العقلى . والواضح أن هذا المذهب يضع بعض شروط لا تحتاج بالضرورة — على قدر ما نرى — الى أن تطبق على جميع معاملاتنا مع العالم الذى نسمى اليه .

١ — فهو يضع كملمة ، أن الأفلات من الخطأ ، هو واجبنا الأول . فالإيمان قد يعني الحقيقة ، وقد لا يعنيها . وبمقاؤمته دائما تكون على ثقة من النجاة من الخطأ . واذا كنا بنفس الفعل تبذ حظنا في الحقيقة ، فإن هذه الخسارة أخف الشرور ، ويمكن تجشمها .

٢ — والمسلمة الثانية ، هي أن العالم في كل جانب من جوانبه يتم تكوينه قبل أن تعامل معه . ومعرفتنا على ذلك بما يكون عليه العالم يحصل عليها ذهن سلبي مستقبل ، ليس لديه حس أصيل بالاحتمال ، ولا ارادة طيبة نحو أية نتيجة خاصة .

وذلك «البينة» لا تحتاج فحسب الى ارادة طيبة لاستقبالها ، ولكنها قادرة أيضا ، اذا اتظرناها بصر ، أن تشمل الارادة السيئة .

٣ — والمسلمة الأخيرة ، أن اعتقاداتنا وأفعالنا المؤسسة على هذا النحو ، وان تكون أجزاء من العالم ، وان يكن العالم بدونها غير ممتهن ، لا تعود كونها أشياء خارجية ، بحيث لا تعدل على أى نحو ، في مغزى سائر أجزاء العالم حين تنضاف اليها .

وفي تعاملنا مع كثير من تفاصيل الواقع ، تؤدي هذه المسلمات عملها على وجه طيب . فمثل هذه التفاصيل توجد قبل أن يكون لنا رأي فيها . والحقيقة المتصلة بها ليس لها في الكثير من الأحيان أهمية ملحة . واذ لانعتقد في شيء فاننا نتجو من الخطأ ، بينما ننتظر . ولكن حتى هنا ، لا نستطيع في كثير من الأحيان أن ننتظر ، بل لا بد لنا من أن نعمل ، على نحو ما ، ولكن نعمل على أكثر الفروض رجحانًا ، واقفين أن ما يحدث سيدل على أننا حكماء . زد على ذلك أن عدم الفعل على أساس اعتقاد واحد ، يعدل في كثير من الأحيان الفعل كما لو كان الاعتقاد الآخر صادقا . وعلى ذلك فعدم الفعل قد لا يكون دائمًا « سليبا » كما يزعم أصحاب المذهب العقلي . وإنما هو موقف واحد من موقف الارادة .

بقي على الفلسفة والدين أن يفسرا الطابع الشامل للعالم ، وليس واضحًا على أي نحو يمكن لمسلمات أصحاب المذهب العقلي أن تصل إلى ذلك . فقد يكون صحيحا ، هذه اللحظة ، (حتى إن كانت البينة غير كاملة) أن النظام الطبيعي ، كما يقول « بولصون » هو قاعدة النظام الأخلاقي . وقد يكون صحيحا أن العمل لا يزال جاريًا في العالم ، ونحن مدعوون أن ننهض بنصيحتنا في هذا العمل . وطابع تأثير العالم قد تعتمد في جزء منها على أفعالنا . وقد تعتمد أفعالنا على ديننا — على عدم مقاومتنا لنزعاتنا الائيمانية ، أو على تأييدها لها رغم كون « البينة » غير تامة . هذه النزعات الائيمانية لا تهدى بدورها أن تكون تعبيرات عن الإرادة الطيبة تجاه بعض أشكال النتيجة .

مثل هذه النزعات الائيمانية هي قوى نفسانية فعالة إلى أقصى حد ، لا تكف عن أن تبرز البينة . ويمكن أن نطلق على الخطوات التالية « سلم الائمان »

- ١ — ليس ثمة تناقض في كون وجهة نظر خاصة بالعالم صادقة ،
فليس ثمة شيء متناقض في ذاته .
- ٢ — فقد تكون — وجهة النظر هذه — صادقة في كتف شروط
معينة .
- ٣ — وقد تكون صادقة حتى الآن .
- ٤ — وهي صالحة لأن تكون صادقة .
- ٥ — وينبغي أن تكون صادقة .
- ٦ — ويجب أن تكون صادقة .
- ٧ — ستكون صادقة على أية حال بالنسبة لـ .

ومن الجليّ ، أن هذه ليست سلسلة عقلية لاستنتاجات كما هو شأن الأقىسة المتسلسلة في كتب المنطق . بيد أنها منحدر الارادة الطيبة الذي يعيش فيه الناس عادة ، في مسائل الحياة الأوسع نطاقاً .

ومناداة المذهب العقلى بأن ارادتنا الطيبة أو ارادة الاعتقاد لا تعدو مجرد مشوش للحقيقة ، هذه المناداة ذاتها هي فعل من أفعال الإيمان ، من أشدّ أنواعه تزorta . فهي تتضمن ارادة الالحاح على عالم من تكوين عقلى ، وارادة الوقوف في طريق نجاح عالم متعدد . مثل هذا النجاح الذي يستلزم الارادة الطيبة والإيمان الفعال ، في النظر والعمل على حد سواء ، لكل ما يتصل به بحيث « يجعله صادقاً » .

فالذهب العقلى ، على ذلك ، يتناقض مع ذاته . وهذا اعتراض كاف عليه : اذا كان العالم المنظم تنظيماً تعددياً ، وتعاونياً متوجهاً نحو التحسين ، اذا كان ذلك العالم عالماً حقيقة هنا ، فان « اعتراض الذهب العقلى بالثنيتو »

على أن نسمح لرادتنا الطيبة ، أن يكون لها حق التصويت ، وهذا الاعتراض يمنعنا من أن نسلم بأن يكون هذا العالم « حقيقيا صادقا » .

ويقى الإيمان على ذلك حقا من الحقوق الثابتة النابعة من ذاتنا .

ويجب ، يقينا ، أن يظل الإيمان واقفا موقفا عمليا ، لا موقفا دجماطيا قطعيا.

ويتبغى لأيماننا أن يقف موقف تسامح مع ألوان الإيمان الأخرى ، مع البحث عما هو أشدّها احتمالا ، ومع الوعي الكامل بالمسؤوليات والمخاطر.

وقد ينظر إلى هذا الإيمان على أنه عامل شكلي في العالم ، إذا كنا نحن أجزاء داخلة في هذا العالم ، وإذا كنا بسلوكنا نحدد معالله ، ونشكل ما يكون عليه طابعه الكلى .

كيف تصرف مع الاحتمالات

في معظم الطوارئ يتعين علينا أن تصرف مع الاحتمال ونخاطر بالوقوع في الخطأ . و « الاحتمال » و « الامكان » تعبيران يطبقان على الأشياء حين نجهل شروط حدوثها (إلى درجة ما على الأقل) .

فإذا كنا نجهل جهلا تاما الشروط الكافية بحدوث شيء ما ، فانتا نطلق على حدوثه « امكاننا بحثا » . وإذا كنا نعلم أن بعض الشروط قد وجد من قبل ، فان هذا يكون لنا بمثابة امكان مدعمن . وفي هذه الحالة يكون الشيء محتمل الحدوث بقدر ما تكون الشروط الواقعية عديدة ، وسائل الشروط القليلة المتبقية وشيكحة الظهور .

وحين تكون الشروط عديدة ومتخلطة ، بحيث انتا تتبعها بمتشقة ، فانتا تنظر إلى الشيء كأمر محتمل الحدوث بقدر كثرة تكرار حدوث الأشياء من قبيلة . ولما كان تكرار الحدوث جزئيا فان الاحتمال يأتي احتمالا جزئيا ،

وعلى ذلك فإذا كانت حالة وفاة بين كل ١٠٠٠٠ حالة تأتي نتيجة احتصار ، فاحتمال وفاته متغيرا هو احتصار واحد بين ١٠٠٠٠ . وإذا كان منزل واحد بين ٥٠٠٠ منزل يحترق سنويا ، فاحتمال احتراق منزل هو $\frac{1}{5000}$ وهكذا :

ويظهر لنا الاحصاء ، أن تكرار الحدوث يكاد يكون منتظمًا في معظم أنواع الأشياء . وتعتمد شركات التأمين على هذا الاتظام ، وتعهد بأن تدفع مثلا ، ٥٠٠٠ دولار لكل شخص يحترق منزله ، في مقابل أن يدفع هو وأصحاب المنازل الأخرى مبلغا يغطي المبلغ الذي ستدفعه الشركة مضافا إليه مكاسبها ونفقاتها .

واذ تعوّل شركة التأمين على العدد الكبير من الحالات التي تتولاها ، وتعمل على المدى الطويل ، فإنها لا تخاطر بالخسارة في الحرائق الفردية .

والملك الفرد تعنيه حالته فحسب . فاحتمال احتراق منزله $\frac{1}{5000}$ فقط ، ولكن اذا وقع هذا الاحتمال الواحد فقد كل شيء دفعه واحدة ، فليس لديه « مدى طويل » يعتمد عليه اذا اشتعلت النيران في منزله ، ولا يمكنه أن يكون في مأمن — شأن شركة التأمين — فيفرض ضريبة على جيرائه الأسعد حظا منه . ولكن الشركة تغييه بالفعل في هذا النوع الخاص من المخاطرة . فان خسارته التي تمثل خمسة آلاف دولار هي بالنسبة للشركة خسارة مقسمة على خمسة آلاف حالة مؤمنة لديها . والأمر حينئذ عادل للطرفين . واضح من ثم ، أن الأفضل للرجل أن يفقد ، يقينا ، جزءا ، من أن يعتمد على ، ٤٩٩٩ احتمال عدم خسارة ، ويقع المحظوظ ويصيبه الاحتمال الوحيد بالخسارة .

ولكن في أغلب الطوارئ التي تواجهنا في حياتنا ، ليس هنالك شركة تؤمن طوع بناتنا ، والحلول الجزئية مستحيلة . فنادرًا ما نستطيع أن نعمل

عملا جزئيا . فإذا كان احتمال انتظار صديق لك في «بوسطن» هو $\frac{1}{2}$ ، فكيف ينبغي لك أن تسلك على أساس هذا الاحتمال ؟ الأفضل لك أن تلزم بيتك . أو إذا كان احتمال أن يكون شريكك شريرا هو $\frac{1}{2}$ ، فكيف ينبغي لك أن تسلك على أساس هذا الاحتمال ؟ هل تعامله كشريك يوما ، وتضع مالك وأسرارك بين يديه في اليوم التالي ؟ إن هذا أسوأ الحلول . في جميع هذه الحالات يجب أن تسلك سلوكا شاملًا بالنسبة لهذا الطرف أو ذاك من طرف المأزرق . فيجب علينا أن نذهب إلى الطرف الأكثر احتمالا كما لو لم يكن للطرف الآخر وجود . ونعاين بذلك معنة وقوع الأمر على غير ما وقنا . والآن ، إن الأطراف المتباينة في الدين والميافيزيا هي من هذا النوع على أوسع نطاق . فليس أمامنا إلا حياة واحدة يجب أن تتحذ فيها موقفنا إزاء هذه الأطراف . فليس ثمة شركة تؤمن تسندنا ، وإذا أخطأنا فان خطأنا ليس بجسمة نار الجحيم كما يزعم اللاهوت القديم ، وحتى إن كان خطيرا . ففي مثل هذه المسائل ، من قبيل طابع العالم ، والحياة من حيث هي أخلاقية في معناها الجوهرى ، والدور الحيوي الذي تلعبه فيها ... الخ . في مثل هذه المسائل قد يلوح أن ثمة شمولا معينا ضروريًا في أيامنا . وإذا حسبنا الاحتمالات ، وسلكتنا سلوكا جزئيا ، فنظرنا إلى الحياة يوما على أنها أكذوبة كبيرة ، ويوما آخر على أنها عمل جاد غاية الجد ، فإننا نجعل منها أسوأ ما يمكن من خلط وفوضى . فالجمود يقوم في معظم الأحيان مقام العدل . وفي طرق عديدة قد يعوق جمود عضو نجاح الكل مثلما يعوقه معارضته له . فإذا رفضنا دفع الشر كان معنى ذلك أننا نعيته عمليا على أن يسود (١١١) .

(١١٦) انظر كتاب «وليام جيمس» : ارادة الاعتقاد ص ١ - ٣١ ، ٩٠ - ١١٠
Wm. James : The Will to Believe

عالم متعدد أو متحسن

وأخيراً فإذا كان العالم المتحسن قائماً هنا بالفعل ، فإنه يستلزم الارادة الطيبة الفعالة عند كل منا ، في إيماناً كما في وجوه نشاطنا الأخرى لكي نمضي به إلى طريق النجاح والازدهار .

ويتصور العالم الماضي نحو التحسن ، تصوراً اجتماعياً ، كتعدد لقوى مستقلة . فإنه سينجح بقدر ما تعمل معظم هذه القوى على نجاحه . فإذا لم تعمل قوة منها ، حق عليه الفشل . فإذا بذل كل منا أقصى ما يستطيع امتنع الشلل . فمصير العالم متوقف ، إذن ، على « لو » أو مجموعة من « لو » — ومعنى هذا (في لغة المنطق الفنية) ، أنه ما دام العالم لم يكتمل بعد ، ففى وسعنا أن نعبر عن طابعه الكلى ، بقضايا شرطية فقط ، لا بقضايا حملية .

(والمذهب التجربى ، الذى يعتقد في الامكانيات ، فإنه مصمم على صياغة عالمه في قضايا شرطية . أما المذهب العقلى ، فهو الذى يعتقد في الاستحالات والضرورات ، يصر ، على العكس من ذلك ، على أن يصوغ عالمه في قضايا حملية) .

ونحن من حيث كوننا أفراداً أعضاء في عالم متعدد ، يجب أن نقرّ بأننا ، وإن كنا نبذل خير ما لدينا ، فللعوامل الأخرى أيضاً صوتها في النتيجة فإذا أبىت هذه العوامل أن تتعاون معنا باعت ارادتنا الطيبة بالفشل وذهب جهدنا هباء . فليس ثمة شركة تأمين هنا يمكن أن تحميـنا ، أو تنقذـنا من المخاطر التي تتعرض لها من حيث كونـنا نشكل جـزءاً من عـالمـ كـهـذا .

يجب علينا أن تتخذ موقفاً من بين أربعة مواقف تتخذ أجزاء القوى الأخرى :

- ١ - فاما أذ تبع نصيحة المذهب العقلى فنتظر البينة ، وبينما ننتظر
لا تفعل شيئا .
- ٢ - واما أذ نفقد الثقة في القوى الأخرى ، واذ نكون على يقين
من فشل العالم ، ندعه يفشل .
- ٣ - أو أذ ثق بالقوى الأخرى ، ونبذل بأى ثمن قصارانا رغم
أنف « لو » .
- ٤ - أو أخيرا ، تخبط فنفق يوما متخذين موقفا ، ويوما آخر
متخذين موقفا آخر .

فهذه الطريقة الرابعة ليست حلا منهجيا . والطريقة الثانية ترمي بالایمان بين أحضان الفشل . والطريقة الأولى قد لا تتميز عمليا عن الطريقة الثانية . فيلوح أذ الطريقة الثالثة هي وحدها الطريقة الحكيمية .

« فإذا بذلنا خير ما نستطيع ، وكذلك فعلت القوى الأخرى حق العالم الكمال » . هذه القضية لا تعيّر عن واقعة قائمة فعلا ، بل عن ملامح واقعة يظن كونها ممكنة الحدوث . وهذه القضية كما هي ، لا يمكن أذ تستخلص منها نتيجة ايجابية . فنتيجة كهذه تتطلب مقدمة أخرى للواقع نحن وحدنا نستطيع تقديمها . فالقضية الأصلية ، ليس لها من حيث هي قيمة برجماتية ما ، اللهم الا قدرتها في تحدي ارادتنا لكي تنتج مقدمة الواقع المطلوبة . وينبثق العالم المكتمل ، مع ذلك ، كنتيجة منطقية .

انا نستطيع ، اذن ، أذ نخلق النتيجة . فنحن نستطيع ، وقد يمكننا أذ نقفز بقدمينا نحو عالم ثق بأن أجزاءه الأخرى ستلتقي بنا في قفزتنا .

— وبهذا وحده يمكن النهوض بالعمل لانشاء عالم مكتمل من نمط تعددى . فإنه لا يقتضي له وجود الا من خلال ثقتنا السابقة .

وليس في هذا اضطراب ما ، ولا يفني الى « دائرة مغلقة » ، الا اذا
اعتبرنا أن خطي العرض يشكلان « دائرة مغلقة » بمهما ، أحدهما على
آخر ، أو أن راقصين تشابكت أيديهما يغلقان الدائرة .

إن دائرة اليمان تناسب بذلك الطبيعة الإنسانية ، الى حد أن التفسير
الوحيد لاعتراف أصحاب المذهب العقلى « بالشتو » ، يمكن أن تلمسه
في الفرر الذى تجلبه اليهم ألوان اليمان عند بعض الأشخاص .

وامكانيات هذاضرر ، قد وضعت مع ذلك جنبا الى جنب مع المبادىء
التجريبية . إن التجربة على طول المدى يمكن أن تستحصل ألوان اليمان
الحمقاء . فأولئك الذين تورطوا فيها قد وقعوا في الفشل : ولكن بدون
ضروب اليمان الأكثر حكمة عند الآخرين ، لا يمكن للعالم أبدا أن
يكتمل (١١٧) .

(١١٧) قارن في ذلك - المقدمة والفصلين الثالث والرابع من كتاب :

G. Lowes Dickinson : Religion, a Criticism, and a Forecast.

الثمن ٣ + فرشا

طبعات

Bibliotheca Alexandrina



0454005