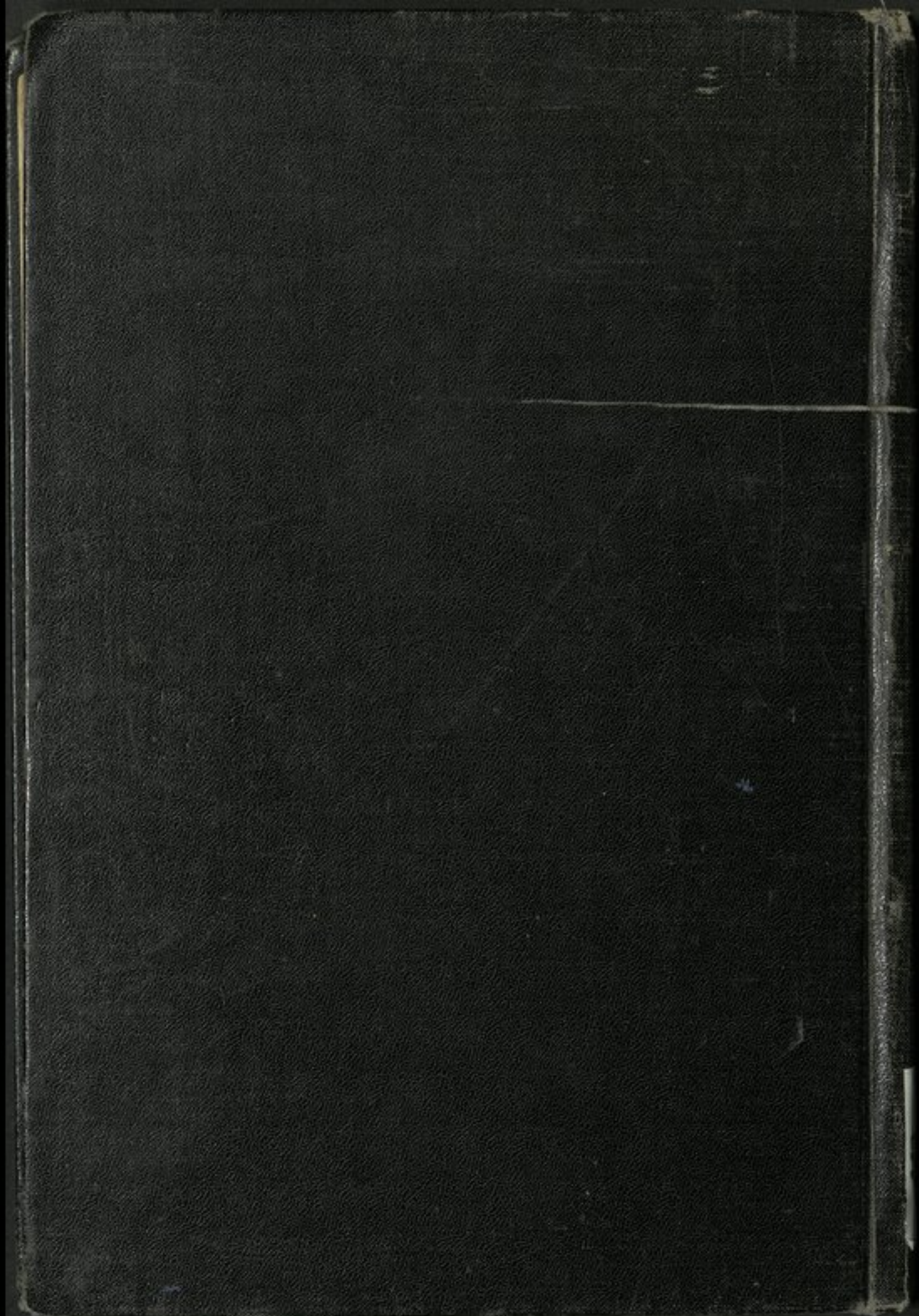
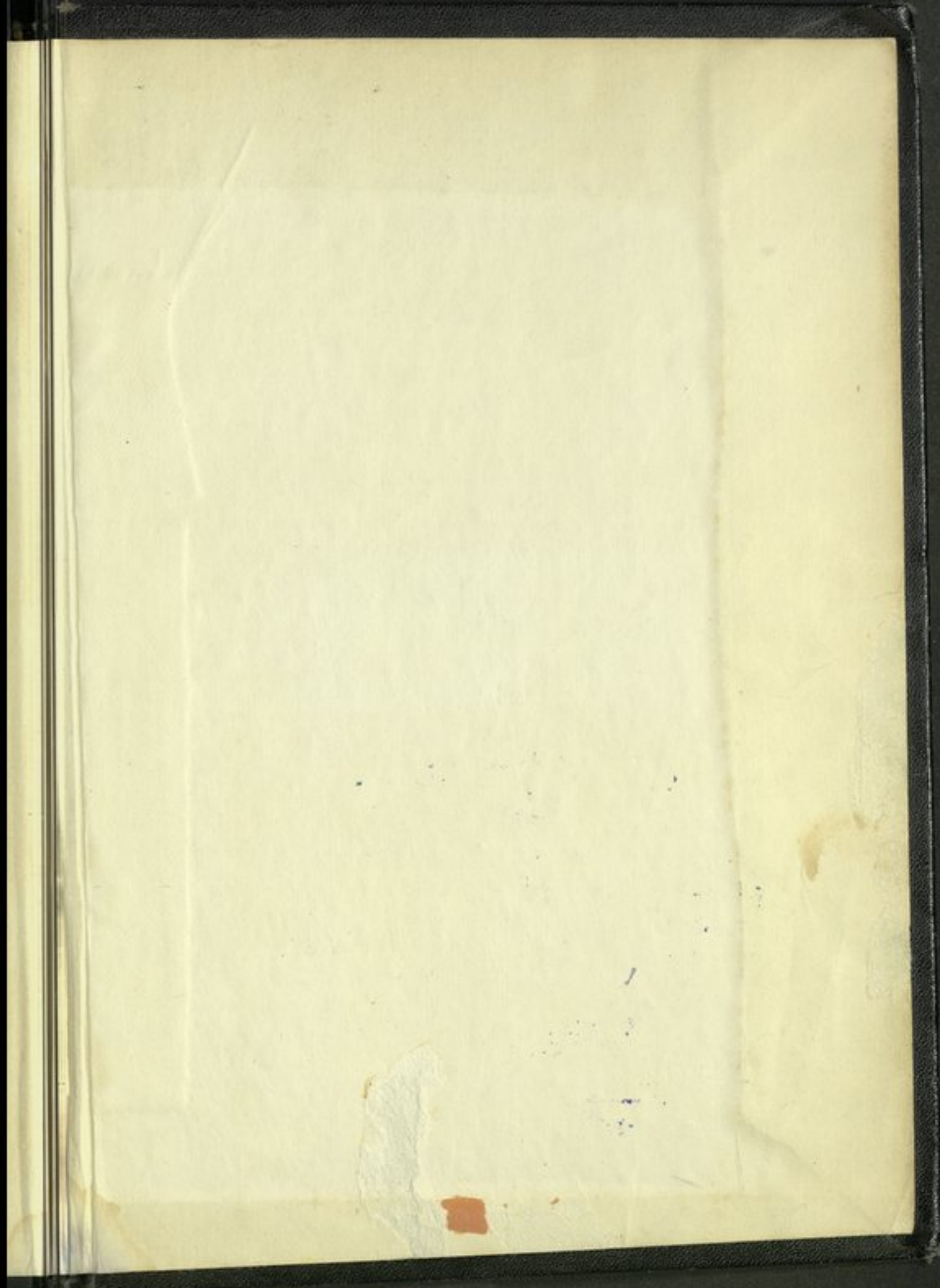






9 9
17 2

NO
NO

T

U

11

11
11
11

140
C9225A
c.1

مطبوعات الجامعة السورية



أندره كريستوف

المذاهب الفلسفية

تأليفه عن الفرنسية

الدكتور حكيم هاشم

نائب مدير المعهد العالي للمعلمين
وإستاذ الفلسفة العامة بكلية الآداب

الطبعة الأولى

١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م

cat. 12 page 53

نقل متن هذه الترجمة عن الطبعة الثالثة لكتاب :

A. Cresson, *Les Systèmes Philosophiques*

بناءً على إذن خاص صادر عن دار نشر :

Armand Colin, Paris

بتاريخ ١٢ آذار ١٩٥٢

وجميع الحقوق المتعلقة بتعريبه محفوظة للمترجم.

توطئة

لم نهدف ، ونحن نكتب هذا الكتاب ، أن نستعرض استعراضاً تاريخياً جميع ماقرره الفلاسفة من مذاهب ، ولم نرم حتى الى التذكير بأشهرها ، ولا الى تلخيصه .

إنما الذي اردنا مختلف تمام الاختلاف عن هذا : فقد ابتغيانا أن نصف ونصنف ما تصوّره التفكير الفلسفي من أنماط المذاهب ، وان نلخص براهين القائلين بها ، مع التنبيه على حجج خصومهم .

وبما أن أنماط المذاهب تلك لا تفهم حقّ الفهم إلا باعتبار تعارضها ، فقد درسناها من خلال نظرة كل منها الى الآخر متبعين في ذلك النظام المنطقي لا الزمني . ولقد حاولنا أن نبرز كلاً منها في خير حله ، مجتهدين في بيان ما يشفع له ، ثم انصرفنا الى عرض ما يرى الطاعنون عليه انها عيوبه وعوراته .

فالذين لا يهتمون بقضايا الفلسفة إلا بسائق فضول بسيط سوف يجدون هنا مثل ما يجده المغمم بالفراش حين ينظر الى علب مجموعة منه : أي أنهم سيرون من آراء الفلاسفة ومناقشاتهم صورة "حرصنا على أن تكون مرتبة وامينة وجليه" .

ولكننا إنما تقدم هذا الكتاب خاصة الى الباحثين الذين يوسوس في صدرهم شيطان الفلسفة ، ولا سيما الى المبتدئين منهم . فهو لاء محتاجون اشد الاحتياج أن يعلموا بأسرع وقت ممكن ما فكر به غيرهم في المواضيع التي تستهوي أفئدتهم . ومن الفائدة

الجزيلة أن يعرفوا الأدلة المتقابلة ، في خطوطها الرئيسية . فأملنا أن يجدوا هنا ما يستعينون به على توجيههم .

وعسى أنهم ، بعد فراغهم من قراءة هذه الصفحات ، سوف يحسن فهمهم لفكرة الآخرين ، وعساهم أن يكونوا ، من تلقاء هذا ، أجدر بأن يطلعوا اطلاعاً أوضح على بنات أفكارهم .

ونحن سعداء لأن نجعلنا في أن نجعل — على هذا النحو — مهمة التفكير الشاقة أوفر يسراً على بعض المخلصين من أرباب الفكر .

المذاهب الفلسفية

القسم الأول

قضايا ما وراء الطبيعة ✓

أقسام عامة

١

يقول شوبنهاور (Schopenhauer) عن الانسان إنه «حيوان ميتافيزيكي». إن على هذا القول لمسحة النكته. وهو مع هذا خليق بالآلهة. فقي الواقع يعني أشياء ثلاثة في نفس الوقت : ١ - الانسان يطرح على نفسه عدة مسائل من نوع خاص ويحاول حلها. ٢ - الانسان هو السكأن الحى الوحيد الذى يثير تلك المسائل. ٣ - وأخيراً، حيثما عاش الناس أو يعيشون، فلا بد وأنهم تبينوا هذه المسائل قليلاً أو كثيراً. وفي كل قضية من هذه القضايا الثلاث عناصر من الحقيقة.

نعم من جهة

مع ما تعتقد

١ — قلنا ، بادىء الأمر ، إن الإنسان يطرح على نفسه عدة مسائل في ما وراء الطبيعة ، فهذه المسائل متكافئة فيما بينها ، على رغم أن كلاً منها منفصل عن الآخر .

من أولى هذه المسائل تلك التي تنجم عن التفكير في العلل الفاعلة .
مثلاً قول المرء : « أنا موجود » يدفعه للتساؤل : « من أين أتى كوني موجوداً ؟ » هناك علم ؛ ما السبب في أن هناك عالماً ؟ هناك وجود ؛ ما العلة في أن قد كان هناك وجود ؟ وبعد فما الذي جعل أن يكون هناك شيء . وألاً يكون عدم بدل هذا الشيء ؟ من أين تأتي لهذا الشيء أن يكون ما كان وألاً يكون خلاف ما كان ؟ قضية صعبة الحل ، تضيق بها النفس ويدخل الفكر منها دواراً معنوي كذلك الذي يحقق بمن نظر إلى الهاوية السحيقة من شفيرها .

بميل

ومادماً في صدد العلل ، فهناك ضرب ثانٍ من المسائل مجانس للأول وإن اختلف عنه . نحن نصنع أشياء (كالموائد ، والملابس ، والمساكن) . وإنما نصنع هذه الأشياء في سبيل غاية ما . لهذا فنحن نركبها على هيئة ما . ومن هنا نشأ في ذهننا استعداد طبيعي جداً من شأنه أن يدفعنا ، كلما بصرنا بمظهر من مظاهر التنظيم ، إلى البحث عن غاية وراءه ؛ وهذا بعينه هو ما يبدو لنا حين نتأمل الكون . فانه يبدو لنا ، في توازنه العام ، نظاماً أي نظام . ثم ، من وجه آخر ، تعمر هذا الكون حيوانات ونباتات لها أعضاء وغرائز . ويبدو أن هذه الأعضاء والغرائز إنما ألفت ونظمت

لا إعدادهما لنوع معين من الحياة . فمن هنا ترد مسألة ثانية : هل لا يكون غاية ؟ وهل لا جزائه غاية ؟ وإذا كانت له ولها غاية فما هي ؟

مسألة ثالثة : إنه ليعرض لنا ، ونحن نيام ، رؤى وأضغاث أحلام . وإنه لتساورنا ، ونحن أيقاظ ، وساوس وهذيانات . ونحن نحمل هذه الامور وما تمثله من مشاهد على أنها وقائع موضوعية طيلة الزمن الذي تستمر فيه . فإذا انقطعت أدر كنا ، على وجه العموم ، أن تلك الامور والمشاهد لم تكن إلا أشباحاً ذاتية ، وإلا ضلالات ، وظواهر ، وأخيلة . بيد أن الشبه شديد جداً بين تصورات حالي النوم والمرضى ، وتصورات حالي اليقظة والعافية . حتى إنه لا مناص لنا من التساؤل : هل لتصوراتنا المنبعثة عن الاشياء التي نحسب أنها محيطة بنا حقيقة واقعة ؟ ألا يدخل فيها بعض من التخيل العاثر أو قسط من الحلم قليل أو كثير ؟ وتلك قضية تنحل الى جزئين : هل هناك واقع حقيقي ؟ وإذا كان الشأن كذلك ، فما طبيعة هذا الواقع الصميعة ؟

مسألة رابعة : (المصير) . كلنا يحيا ثم يموت . وكل ما نراه يحيا ، من نبات وحيوان . يموت كما يموت . فهل الموت إذن ناموس يشترك فيه كل كائن ؟ ثم ما هو هذا الموت بالنسبة للموتى ؟ أهم قد دثروا الى الابد ؟ أم هم يستمرون في حياة مستسرة لا نراها ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فأين ذهب هؤلاء الذاهبون ؟ وإلام صاروا ؟ وماذا ينتابهم ؟

واليك مسألة خامسة تنضاف الى المسائل الأخرى وتطغى عليها

جميعاً . هل الفكر البشري ، يهتته التي ركب عليها ، قادر على حل تلك
المعضلات العصية التي ترد على الذهن ؟ أو لا يثير الفكر تلك المعضلات
إثارة خاطئة ، فتكون مناقشته في قضايا باطلة مناقشة جوفاء ومماحكة
دون طائل ؟ وإذا كان الفكر على حق في تساؤله ، أفليست بنيته
تقضي عليه بأن يظل في حيرة لا يقنع بشيء ؟

إذن فالقضايا الرئيسية في ما وراء الطبيعة إنما هي : مسألة « العلة الفاعلة
الاولى » ، ومسألة « العلة الغائية الاخيرة » ، ومسألة « طبيعة الوجود
المطلق الصميعة » ، ومسألة استعداد العقل وقيمة الطرائق البشرية في
حل المعضلات (وهذا ما يسمى في المصطلح الفلسفي « القضية النقدية ») .
وإنما كان الانسان فيلسوفاً لأنه تسأل عن هذه المسائل . ولربما غدا
الانسان عالماً لأنه طرح تلك القضايا وابتغى لها الحل . فإن مسائل
العلوم الايجابية وطرائق هذه العلوم إنما ولدها البحث الفلسفي واحدة
واحدة في مجرى تاريخه .

لذلك نحن نؤمن
بالسؤال الكبير
فيلسوفاً ؟

٢ - فالانسان ، كما تقدم في صدر هذا الكلام ، هو الوحيد بين
جميع الكائنات المعروفة الذي يثير تلك المسائل .

لقد دلت دراسة الشرائط الضرورية لبقاء نموذج من نماذج الأحياء
على الحقيقة الكبرى التالية : وهي أن النوع لا يدوم ما لم يقم أفراد بضربين
اثنين من العمليات : الضرب الأول ، ما يعود لحفظ الأفراد ذاتهم في
أمر المسكن ، والغذاء ، والتنفس ، والحمامة عن النفس ، وغير ذلك ...

والضرب الثاني ، ما يتعلق بالتكاثر ، وتعهد الاولاد ، والمحافظة عليهم . وبدون هذا يقرض الجيل من النبات والحيوان والبشر . غير أنهم وإن كانوا جميعاً يخضعون في بقائهم لهذين الشرطين ، إلا أنهم ، من أجل الوفاء بهما ، لا يستوون في النظام الذي رتب كل منهم عليه .

ففي أسفل السلم الحيواني ، لدى زمرة كبرى من الكائنات الحية ، يتم حفظ الفرد وحفظ النوع بأعمال أوتوماتيكية فقط ، لا يقتضي للقيام بها أي حساب شعوري . بل لكان الأفراد يجهلون تمام الجهد ما يصنعون فهم من حيث لا يعلمون يتنفسون ، ويتغذون ، وينمون ، ويتناسلون . تلك حال النباتات مثلاً أو الحيوانات الدنيا مثل حويئات الماء العذب «Hydres» والمرجانيات ، والاسفنجيات ، هذا إذا لم نتكلم عن الأوالي «Protozoaires» وإذا صعدنا درجة ، وجدنا المسألة وكأنها لا تحل إلا بتدخل شيء من التصورات الواعية ، عند كثير من الحيوانات . ولكن دور هذه التصورات - على ما يبدو - خاص جداً إذ تفعل فعل القوى التي تستدعي العمل ، دونما تدبر ، ولا معرفة مضبوطة بالغاية المنشودة ، ولا اصطفاة للوسائل المتخذة لبلوغ تلك الغاية . وهذا هو مظنة الحدوث عند الحيوانات التي تصنع ما تصنع بسائق الغريزة . فإن للحيوانات ، والأُناسي كذلك ، حاجات غريزية : حاجة الغذاء ، وحاجة التكاثر ، ولكن بعض أولئك تمتاز بأمر غريب ، وهو أن ظهور تلك الحاجات فيها يرافقه معرفة ظاهرة بوسائل قضائها الضرورية دون تربية أو تجربة سابقة

فالعنكبوت ، عندما تجوع ، تعرف أن تنسج في الحال شبكتها ، وتقوم بهذا النسيج خير قيام . وذكرا أن الحشرات تعلم ، إذا ساورتها الشهوة ، كيف تنفي بالاعمال الضرورية للاقاح أنثاها ، مهما تكن تلك الاعمال معقدة . والطير ، عندما تشعر بحاجة المبيض ، تدري وتشاء صنع العش ، وهي تعرف الارحام وتريده . وما كان لهذه الحادثة أن تثير عجبنا أكثر من الحوادث الحيوية . ألا ترى أن الرئة تعلم التنفس ، والمعدة تعلم الهضم ، والكلى تعلم تصفية البول منذ الساعة الاولى ؟ بيد أن الغريزة تدهشنا نظراً للوعي الذي يظهر أنها متمتعة به والذي يختلف دوره فيها عما هو عندنا .

فاذا صعدنا درجة أخرى الى الحيوانات المسماة بالعليا ، ألفينا وظائفها الحيوية أوتوماتيكية على الاطلاق ، وألفينا بعض أفعال الكثير منها خاضعة للغريزة دون غيرها . ولكننا نلاحظ لديها شيئاً جديداً ، وهو أن وجودها ، حين تترك لنفسها ، لم يكن ليدوم لو لم تملك شيئاً من الشعور بحاجاتها وبمحيطها وبما يجدر أن تفعل لقضاء تلك الحاجات خلال الظروف . فالكلب اذا نُزِع منه ، دون أن يقتل ، نصفاً كرة دماغه ، يفقد ذاكرته وتصوره ومبادئه . واذا لم يدركه من يتعاهده ، قضى نحبه . لأنه عاد لا يدري كيف يكتشف قوته وكيف يجتنب المخاطر . وكذلك الشأن في جميع الحيوانات العليا ، فإنها تهلك إن حرمت ملكاتها العقلية وخلت من إسعاف البشر . بيد أن الطبيعة لم تهب ، حتى أذكى الحيوانات ، إلا

الحد الأدنى من الوعي . فلديها ما يكفيها للحياة العملية ، ولكن ليس وراء ذلك من مزيد .

وهاهنا تتجلى الحقيقة التي أشار إليها شوبنهاور أوفى جلاء .
لا جرم أن الانسان يشبه شديد الشبه الحيوانات المشاكلة لنوعه وجنسه : فهو ، مثلاً ، يولد ويعيش ويموت . وهو ، مثلاً ، مستغرق البال بالمسائل العملية التي تتوقف عليها حياته . فهمه أن يتساءل : ماذا علي أن أصنع لكي يستمر وجودي ويضحي خيراً مما كان عليه ؟ ماذا علي أن أفعل من أجل ذريتي ؟ ماذا علي أن أعمل من أجل عشيري ؟ إن الانسان مهما شارك البهائم في ضعة هذه الامور التي تشغل فكره ، يمتاز عنها بكونه يستطيع أن يفكر بأمور أخرى . وما من حيوان ، مهما بدا من ذكائه ، يقدر أن يلقي مسألة من مسائل العلم النظري أو ما بعد الطبيعة ولكن كم وكما خطرت هذه المسائل على قلوب البشر ؟ وكم وكما تركت في صدورهم من غصة وحسرة .

٣ — هذه الملاحظة تقودنا الى الشق الثالث من مضامين تعريف شوبنهاور للانسان . وهو انه حيثما يوجد الناس ، توجد مسائل ما بعد الطبيعة .

لو تمسكنا بحرفية هذه العبارة ، لبدت لنا دون الملاحظتين السابقتين في الصحة . فالاقوام البدائية ، في العصور السالفة وفي عصرنا هذا ، لم تكن لتعرض لهم جميع تلك المسائل الميتافيزيكية ، فمسألة طبيعة الوجود

المطلق ، أو مسألة حقيقة طاقة الفكر البشري نسبة الى المعرفة لم تكن لتظهر إلا على مر الايام . غير أن هناك ثلاث مسائل ساورت النفوس منذ أقدم ادوار التاريخ وفي أحط درجات المدنية ؛ ألا وهي : ما الاصل الاول لما هو كائن ؟ وما هي غاية العالم والحياة ومعناها ؟ وما هو مصير كل فرد بعد الموت ؟

يرى اوغوست كونت « A. Comte » واشياعه أن الديانات البدائية العريقة في بدويتها هي في ذاتها محاولات صيانية لحل تلك المسائل . وهذه الديانات — كما نعلم — كائنة حيثما كان الناس . فاذا صحت مقالة كونت ، وجدنا مسائل الميتافيزياء نامية حيثما نمت للبشر افكار ، فيكون طرح تلك المسائل اذن من خصوصياتهم .

غير انه ليس من الثابت ان كونت على حق في رأيه . وكثير من أهل هذا العصر الذين اتبعوا مذهب دوركايم « Durkheim » في الاجتماع ، على أن اصل تلك العقائد الدينية البدائية مختلف تمام الاختلاف عما زعم كونت . ولكنهم — على الأقل — مضطرون للتسليم بأن شعور الرجل البدائي بقرابة اتصاله بطوطم مقدس ما (ضفدعة خضراء ، أو نسر ، أو صقر) ربما لم يكن منبعثاً عن اجتهاد ميتافيزيوي اجتهده ؛ ولكن الرجل البدائي لم يلبث ان انتفع بتلك العقيدة التي نشأت لديه ، فعمل بها لنفسه أصل الاشياء ومعنى العالم ومصيره الذي هو صائر اليه . ولو لم يكن لديه استعداد فطري للاهتمام بمثل تلك المسائل ، لما فعل .

وزبدة القول : هيهات أن يكون تعريف شوبنهاور -- وهو في ذلك سواء مع غيره -- مستنفداً لكل خصوصيات البشر المطلوب استجماعها في التعريف . وهيهات أن يكون خيراً من تلك التعاريف الأخرى التي تجعل من البشر « حيواناً عاقلاً » أو « حيواناً سياسياً » أو « حيواناً طابخاً » إلا أنه ، في أيسر الأمر ، يشير الى ميزة هامة من ميزات الطبيعة الانسانية لها مدلولها ومغزاها .

ما هو أصل تلك الميزة ؟ من المحتمل أن تفسر بأسباب مختلفة . وأياً كانت الحال ، فإن واحداً من هذه الأسباب يثب وثوباً الى الاعين : ألا وهو الاستعداد الذي يسوق فكرنا بالفطرة إلى التماس علل الحوادث ، فعل كلب الصيد الذي لا يفسر عن تعقب ريح الطريدة . ولكن من أين نشأ هذا الاستعداد ذاته ؟ لابد للإجابة عن هذا السؤال من مناقشة مختلف المذاهب الفلسفية منذ الآن ؛ مع أن عرض هذه المذاهب هو ، بالضبط ، الهدف الذي نرمي اليه . واذن فلندع الساعة ذلك السؤال جانباً لأنه ليس بوسعنا حله ، ولنكتف بتقرير هذه القضايا التي لامراء فيها : إن الاهتمام بأمور ما بعد الطبيعة رافق الانسانية منذ مطلع فجرها ؛ ولقد ظهر على صورة تتفاوت في البيان والجلال لدى سواد الجماعات البشرية ؛ وإنما اخذ الناس في التفكير وفي بناء مذاهبهم بدافع ذلك الاهتمام ، وتحت وطأته ، واستجابة لداعي حاجاتهم العملية اهتدوا الى وجدان ما آل بهم

الامر الى اكتشافه . فلا أدل إذن على ان فيلسوف ما من الموقف الذي يتخذه من أمور ما وراء الطبيعة .
فلنسلك إذن من هاهنا ، ولننظر كيف تتصف نماذج المذاهب الفلسفية الكبرى بعضها بالاضافة الى بعض .

٢

لامناس ، بادي الرأي ، من ملاحظة . وهي أن الفلاسفة يتميز بعضهم من بعض بميزة فارقة : ذلك أنهم ينظرون إلى مطامع الميتافيزياء المشروعة نظرات مختلفة تجعل المذاهب ضروباً ثلاثة :

١) المذاهب الوثوقية (Dogmatiques) .

٢) مذاهب نقاة المعرفة (Agnosticistes) .

٣) مذاهب المفكرين الذين يحملنا فقدان كلمة أصلح للاستعمال على تسميتهم فلاسفة الظن (Philosophes de la croyance) .
فلنضبط . قبل كل شيء ، معنى هذه الالفاظ ضبطاً دقيقاً .

من هو الفيلسوف الوثوقي؟ هو ذلك الذي يرى أن قضايا ما وراء الطبيعة كلها أو بعضها ، قابلة لأن تحل حلاً يقينياً يقام الدليل عليه بأسلوب علمي ، أو بطرائق تعتبر أمعن في البرهان . فعند الوثوقي ، أن المطلق بين

بربنا نستطيع بلوغه في بعض وجوهه على الأقل . فإذا أدركناه ، ففي
مكنتنا أن نثق بأنه هو هو ما أدركنا . مثل هذا ! !
هناك ، كما يعلم كل منا ، نوعان من العلوم : العلوم الرياضية ،
وعلوم الطبيعة .

فأما العلوم الرياضية فتجول في المجرد الصرف . إنها تضع مواضع
أو مصطلحات أولية : من تعاريف ، وبديهيات ، وموضوعات . ثم
لا تلجأ إلا إلى المحاكاة السابقة للتجربة (a priori) وبهذه المحاكاة
القبلية . تبني نظرياتها المختلفة ، مضطرة من أجل ذلك أن تبين أن كلا
من هذه النظريات ينبغي أن يقبل منطقياً ، وإلا نوقضت القضايا التي
بدى بالاعتماد عليها . فالرياضيات تبرهن إذن على ضرورة النتائج نسبة
إلى الفرضيات الأساسية .

وأما علوم الطبيعة فهي تنظر في ظاهرات الكون التي تأتي بها الملاحظة
الخارجية والداخلية فتعني أولاً : بتصنيفها وتحديد نماذج الأشياء المعروفة
بالتجربة : مثلاً نماذج الجمادات (الفلزات) ، والأشجار ، والحيوانات ،
ثانياً : بتبيين النواميس الثابتة العامة التي تحدث ما جريات العالم وفقاً لها
كقوانين الجاذبية الفلكية ، وغلان السوائل ، وانعكاس الأشعة الضوئية
ثالثاً : بإقامة ظنون وتخمينات صالحة تتناول المادة والقوى التي تبدو في
الكون ، كالنظريات عن طبيعة الصوت والنور والجسيمات التي تتوقف
عليها التراكيب الكيميائية . كل ذلك على صورة لوحة للتجربة

(a posteriori) ، إذ علوم الطبيعة هذه تتخذ الملاحظة والمعاينة . ثم تصنع أفكاراً أبعد تلك الملاحظات والمعاينات . فتراقب تلك الأفكار وتعارضها مع مشاهدات التجربة سواء مباشرة أو بالنظر للنتائج التي تنجم عنها . رأى أكثر الفلاسفة الوثوقيين أن نجاح هذه الطرق أمر يدعو الى التأمل والعبرة . فجاء بعض منهم يحاولون حل المسائل التي تعرض لهم باستعمال طريق يشاكل طريق الرياضيات . وأفاض آخرون في تطبيق الرقابة التجريبية على نحو ما يكون في علوم الطبيعة . ووجد كثيرون متعة أنفسهم في التأليف بين هذه الطرائق تأليفاً انتقائياً لبقاً . وفي مقابل هؤلاء أوصى نفر بانتهاج طريقة مبتكرة لم يعتبروا فحسب أنها أوثق من كل طريقة علمية تنهيج فيما بعد الطبيعة ، بل إنهم رأوا أنها الوحيدة في السداد .

كذلك يحاول رجل مثل «اسينوزا» (Spinoza) أن يقيم الدليل على أن الله والعالم لا يمكن إلا أن يكونا ، وإلا أن ينموا كما نرى ، سالكاً في ذلك « الطريقة الهندسية » ذاهباً من بعض التعاريف والمبادئ الأولية البديهية . وكذلك يفعل رجل مثل بوخنر^(١) (Büchner) أو رجل مثل هاكل^(٢) (Haeckel) إذ يجمعان أعم نتائج العلوم الطبيعية ، فيؤسسان

(١) طبيب الماني من الماديين في اواخر القرن التاسع عشر .

(٢) من انصار مذهب التطور (توفي سنة ١٨٣٤) .

عليها منظومة الاشياء تستمد من التجربة وتزعم الاستلزام منها . وكذلك
يفعل رجل مثل ديكارت (Descartes) اولينتز (Leibniz) إذ يستعملان
جنباً إلى جنب ، طريقة المحاكمة القبلية لدعم مبادئهم وطريقة التجربة
البعدية لتنمية تلك المبادئ ، وامتحانها . وكذلك يفعل رجل مثل شوبنهاور
إذ يقصر على التجربة الباطنية التي تنبئنا عن ذواتنا القدرة على إدراك
المطلق إدراكاً حدسياً ، جاعلاً ذلك الإدراك يقع على هيئة « الارادة »
(Volonté) . وكذلك يفعل رجل مثل برغسن (Bergson) من بعده
إذ يعتقد أن الحدس (intuition) ، على ما يفهمه ، يدرك المطلق وينفذ
إليه وحده دون غيره . هذا ما يقوله الفيزيائي قبلكم يا جماعة .

فالوثوقيون إذن ليسوا بمتفقيين إلا قليلاً على الطرق التي يجب نهجها
للمضي نحو ذلك « الكائن في نفسه » الذي يبحثون عنه . وليس رأيهم
واحد في النتائج التي يدعون التأملها على أنها صحيحة في حق ذلك « الكائن
في نفسه » . ولكنهم مجمعون على قضية يثبتونها كافة وهي أن المطلق تمكنا
معرفته . ولربما لم نعلم عنه كل شيء . بيد أننا نعرف منه الأهم ، على أقل
تقدير ؛ فإذا ما علمناه استطعنا أن نثق بأننا نعلمه . هذا يعني أن السمة (أن الوجود العلم بالشيء)

Agnosticism

تلك عقيدة الوثوقيين . أما نفاة المعرفة فرأيهم يعارضها تمام المعارضة .
وهم إذ ينظرون في مطامع ما بعد الطبيعة يبدو عليهم التشاؤم بقدر ما

المطلقة لا يمكن
معرفة

المعرفة لا يمكن

يتفائل الوثوقيون . فيثما يقول هؤلاء إن ما يعيننا من معرفة المطلق أمر
ميسور لنا ، يتمثل اولئك حين يتحدثون عن ذلك المطلق بقول ليطره
« Littre » : « المطلق بحر محيط ليس لدينا لحوضه بوصلة ولا شراع » .

تأخره أيل

غير ان هناك أنواعاً من نفاة المعرفة : فمن لاهوادة في رأيه منهم يرى
أن المطلق لا سبيل الى معرفته . على انهم مختلفون فيما يرمون إليه من
وراء هذه العبارة .

فبعضهم يرى أن لنا بنية ذهنية لا نستطيع الانسلاخ ولا التحرر منها .
فحينما نفكر في أمر المطلق ، لا نستطيع ان يكون لدينا الا افكار بشرية
خاطئة حتماً . هؤلاء الذين يرون هذا الرأي لا يجحدون قدرتنا على ان
تكون لنا مفاهيم في قضايا ما بعد الطبيعة ، ولا قدرتنا على ان تكون
مفاهيمنا هذه مترابطة (مستقيمة) ، بل انهم ينكرون ان تصدق تلك
المفاهيم على ما ترمي الى تصويره تمام الصدق . فدودة الارض لو فكرت ،
لما كانت مسائلها الا مسائل دودة ارض ولما كان ما تتخذ من أسانيد
لحل تلك المسائل الا اسانيد دودة ارض . وما مسائل الانسان التي
يطرحها على نفسه الا مسائل إنسان من هذا القبيل ، إنما اسانيد اسانيد
من وسع الانسان ؛ فليس ما يصنعه لنفسه اذن إلا اجوبة بشرية على مسائل
بشرية ، ولكن هل يلزم من كون هذه الاجوبة بشرية أن يكون حفظها
في التعبير عن المطلق (تعبيراً صحيحاً أو قريباً من الصحة) أوفى من

حظ الاجوبة التي استطاعت دودة الارض اختراعها وصوغها بحسب بحثها
الاعمى وخواصها الذهنية المميزة ؟

فريق آخر من نفاة المعرفة يعضون في إنكارهم أبعد مما مضى هؤلاء.
وعندهم أن القول بعجزنا عن تصور شيء ما عن المطلق - اللهم إلا
أفكاراً خاطئة - قول غير رشيد . بل الحقيقة أدهى من ذلك وأمر .
فنحن حين نظن أن لدينا أفكاراً عن المطلق ، ليس لدينا في الواقع شيء
منها . نعم اننا صادقون في ظننا هذا الظن ، ولكننا مسوقون اليه بفقدان
النقد الكافي . وليس ما نزعمة أفكاراً ميتافيزيقية لنا الا أشباه افكار
ترأت لنا فتوهمنها . هذا واقع الامر . فنحن ، إذ نتخذها على أنها غير
ذلك ، انما نخدعنا الالفاظ التي نستعملها ، او قل : ذلك الكلام الباطني
الذي يرافق تفكيرنا ويغشاه . في طاعتنا أن نتحدث للناس ولا نفسنا عن
كرة مكعبة الشكل ، أفيمكننا أن تصور فكرة هذه الكرة ؟ وفي
وسعنا - دون مشقة - ان نتكلم عن عدد يجمع كافة الاعداد او عن
مكان يحيط بجميع الامكنة . ولكن هل في جوف هذا الكلام غير
الفراغ ؟ ذلك عين الشأن الذي يعتيرنا عندما تنصرف الى مسائل ما بعد
الطبيعة . اننا نبدأ من تصورات واقعة ولا شك ، ولكننا لغة الكلام
هي الاداة التي نستعملها حين تنصدي الى المحاكاة ، فما نزال نرتفع من
تجريد دقيق الى تجريد حتى يأتي علينا حين نظن فيه أننا مستمرون في
التفكير ، مع اننا في ذلك الحين انقطعنا عن التفكير . انما نحن منصرفون

جميل الى الشعوذة بالالفاظ وارسال العبارات تترى ، وتنسيق تراكيب كلامية
لامعنى لها ، ولا قيمة ، ولا طائل ؛ فكان ما زعمه حلولا لقضايا ما بعد
الطبيعة لغة للبغاوات : كلام في كلام في كلام . / /

على أن مذاهب نفاة المعرفة لا يلبسها أشياء جميعاً عين الحلة الجحودية
التي ألبسها إياها رجال هاتين الطائفتين . فمن الصعب القول - كما سنبين
بعد - بأنه قضي علينا في مسائل ما بعد الطبيعة ألا يكون لنا الا اشباه
أفكار أو حلول لفظية . إذ تستحيل إقامة الدليل القاطع على أن تشكيلنا
الذهني يقضي علينا ألا تكون لنا في المطلق إلا أفكار خاطئة . فما الذي
يثبت لنا أن الحق مستعص على تفكيرنا مهما نكن بشراً ؟ ولماذا لا يكون
هذا الحق ، بعضه أو كله ، قابلاً لأن تتصوره أذهان بناؤها اذهاننا ؟
ليس معنى ذلك ان الوثوقين قد كسبوا دعواهم . كلامهم كلا !
فوسائلنا في المعرفة ظنية ، متهمة بأنها على قدر البشر وحسب . ووسائلنا
في البرهان إن نعمت في دفع الافكار الخاطئة ، لم تنفع في تأييد الافكار
الصائبة . والنتيجة من ذلك ربما كنا قادرين على أن يكون لنا أفكار
حق في المطلق وفي مبدئه ومصيره ؛ ولكننا لانملك أدوات الثيقن من
أن تلك الافكار حق . إذن ، قد نعرف المطلق معرفة جزئية أو كلية ؛
ولكن ليس في طاقتنا التحقق أن نحن عرفناه أم لا . فالمطلق ربما لم يكن
مستعصاً على التصور ، ولكن لا سبيل لنا الى امتحان الافكار التي تقوم
في ذهنتنا عنه .

ليس دائماً

إن رأياً كهذا يختلف عن الآراء التي قال بها المتزمتة من نفاة المعرفة لأنه يفتح الباب - كما سنرى - أمام فلسفات الظن، وإن كان شديداً عنيفاً على المذهب الوثوقي. فعند الذين ينجحون إلى هذا الرأي المعتدل، ليس منتهى الحكمة قولك: «إني أجهل» ولكن رأس الحكمة أن تقول: «قد أعلم، وإنما أجهل علمي، وسوف أجهله أبداً». أفتبدو الوثوقية في هاتين الفرضيتين إلا كبرياء (تستحق الهزء) أو سذاجة (تثير الشفقة)؟

الوثوقية مقالة متطرفة. ونزعة نفاة المعرفة، وإن كان اتجاهها العكس مثلها في التطرف. أفلا يستطيع اذن اتخاذ مذهب وسط؟ بعض الفلاسفة فكروا بذلك. وهؤلاء لا يزفون لك مذهبهم على أنه علم، بل على أنه طائفة من الظنون المعقولة المستحبة. يقول الوثوقيون: «أنا أعلم»، وهم يخطئون؛ ويقول نفاة المعرفة: «أجهل كل الجهل»، وهم يبالغون. ولكن بين «أعلم» و«أجهل» موضعاً لـ «أظن». فلنزن معنى هذه الالفاظ، نفهم مدى كل مقالة.

العلم هو الحصول على اليقين التام يقيناً يعتمد على البراهين الثابتة التي لا تنزعزع: إن الرياضي ليعلم، مثلاً، أن منصفات أضلاع المثلث تلتقي ولا بد في نقطة واحدة، مادام قبيل الحدود، والأوليات، والموضوعات



الاقليدية ، فهو يعرف محاكات مقنعة في الموضوع امتحنها بنفسه وعان
اقناعها لدى الآخرين معاينته لاقناعها لدى نفسه . فان كان للفظه « العلم »
من معنى كامل ، فهاهنا الموضع الذي تكتسب فيه معناها الكامل .

والجهل عدم المعرفة . مثلاً : أنا اجهل مع عامة الناس عدد النجوم
الحقيقي . ولكنني أجهل — وإن كان بعض الناس على علم منه — أسماء
ملوك السلالة الفرعونية الثالثة . والحكمة تقضي علي ان أعاين جهلي ،
أن اعترف به دون خجل إذا اقتضى الامر .

أفليس ترى من منزلة بين العلم والجهل ؟ — بلى ! والامثلة القادمة
كافية للتدليل عليه .

مسألة أولى : هل في تطور الكون عود على بدء ؟ وبعبارة أخرى ،
أفي مدة مائة ألف ألف من الأعوام ، مثلاً ، سترجع عناصر الاشياء
إلى محالها على هيئتها الأولى ، فتعود تصدر الحادثات عنها ، والأقوال
نفسها ، والحركات ذاتها عن أشخاص بعثوا همهم ؟ إنك لا ترى سؤالا
تتمتع الاجابة عليه مثل هذا السؤال . نعم ربما جاز أن نفرض أن الامر
ممكن ، فقد نحتاج بحجج نأخذها من عدم تناهي الزمن ، وقانون
الاعداد الكبرى ؛ ولكن يمكن الرد على ذلك بحجج أخرى ليست
دونها في الاحتمال ولا القوة . فلذلك يلجأ المرء بالضرورة إلى أن يبقى في
الشك ويقول : « لا أعلم » .

مسألة ثانية : هل في المريخ ناس يتكلمون الفرنسية ؟ هنا أيضاً نحن

ملجؤون إلى الظن والتخمين . ولكن لدينا أسباباً قوية تحملنا على الميل إلى النفي ، كما لو صدقنا الفلكي آرينيوس (Arrhénius) الذي يعلمنا بأن إقليم الكوكب السيار يجعل حياة كتلك التي نحياها على الأرض مستحيلة فيه . حتى ولو فرضنا أن في المريخ ناساً ، فالاحتمال بأن يكونوا من طينة البشر وأن يتكلموا الفرنسية احتمال ضعيف . فمن ذلك نرى عند كل فرد عاقل عقيدة أو يقيناً معنوياً ييطان تلك الفرضية .

مسألة ثالثة : هل تعيش على موضع غير الأرض كائنات حية ؟ هنا أيضاً تستحيل الإجابة إجابة يقينية . ومع ذلك ، هل يجب أن نبقى في شك لا نخرج منه ؟ نحن نعلم أن سيارات مماثلة للأرض تدور حول الشمس . ونحن نعلم أيضاً أن هناك عدداً لا نهاية له من النجوم المشابهة للشمس ، وأن لهذه الشمس مواكب من سياراتها . فما أضعف الاحتمال الذي يجعل الحياة لا تظهر إلا مرة واحدة على ملايين السيارات المنتشرة ! نعم ، ربما كانت كرتنا من دون غيرها مأهولة بالكائنات الحية . ولكن منذ الذي يظن ذلك ظناً جدياً ليت شعري ؟

إننا نستطيع أن نعدّد الامثلة للدلالة على ما ذكرنا . ولا ينكر أن الشك مشروع في بعض الحالات ؛ واليقين في بعضها الآخر ربما فرض نفسه فرضاً . ولكن كم مرة حملتنا أسباب وجيهة على أن يكون لنا تفكير معين ، على رغم ما قد يدعونا للاستنكاف عن فعله ! ففي أحوال

كهنه ، نشعر بالظن قد انجس من اعماقنا على درجاته — وآخرها اليقين المعنوي — . فلماذا إذن نصد هذا الظن صدأً ؟ أو ليس في شرعيته كفوؤاً للشك وكفوؤاً لليقين ؟ إن هذه النتيجة تبدو للقائلين بها قوية جداً . والذي يزيد في قوتها هو أنهم — كما سنرى — يتساءلون (ولا يخلو تساؤلهم من صواب) : هل توجد قط يقينيات صرفه ؟ أو لا يتسرب جانب من الظن قليل أو كثير إلى جزم المرء حين يقول « أنا أعلم » ؟

يؤخذ مما تقدم أنه لا ينبغي لنا أن نلمس ، فيما وراء الطبيعة ، يقينيات محالة . ولا ينبغي أن نكتفي بالاعتراف بجهلنا التام على صورة مؤسفة . بل يجب علينا أن نبحث فيما إذا كانت هنالك دواعٍ بالغة الخطر تجعلنا نميل إلى الاعتقاد أو نريد الاعتقاد بأن جزءاً من تلك الحلول حقيقية وأكيدة . على هذا اتفق فلاسفة الظن جميعاً . ولكنك تراهم يختلفون مُدّاً يأخذون في الطريقة التي يعملون بها ظنهم . وسنرى عما قريب إلى أية درجة تتباين في هذا الموضوع آراء الاحتماليين (Probabilistes) من جهة ، و آراء الذرائعيين (Pragmatistes) من جهة ثانية .

٣

إذن فلنحتفظ بهذه الحقيقة الأولى . مامن فلسفة إلا وهي وثوقية أو نافية للمعرفة . أو مذهب في الظن . وأنما تكون وثوقية (جزئية على الأقل) منذ أن تقبل أننا نستطيع إدراك المطلق في شأن ما ،

بطريقة ما . ولا تكون نافية للمعرفة على صورة كاملة ، إلا إذا أجابت
عن كل مشكلة تتعلق بالمطلق : « هذه المشكلة غير قابلة للحل ، وستبقى
كذلك إلى الأبد » . فإذا مادعتنا فلسفة إلى أن نعتبر بعض الاحكام
المتافيزيوية راجحاً على بعض (رغمنا عن عدم استكمالها البرهان) فإنما تلك
داخلة في باب الظن .

إلا أن هناك أنحاء مختلفة في الوثوق ، وفي نفي المعرفة . وفي الظن .
فلنحاول تصنيفها فيما بينها ، وتعريفها بمعارضة بعضها ببعض

القسم الثاني

النزعات الوثوقية

مدخل

كل الوثوقيين متفقون تمام الاتفاق على التصريح بأن المطلق في متناول أبحاثهم . ولكنهم غير متفقين على المنهج المؤدي للوصول إليه . فهم يختلفون اختلافاً بيناً على ذات المطلق وجوهره ، وإن كانوا يزعمون جميعاً معرفته .

وهاهنا تتعارض ثلاث طوائف من النزعات : ١ النزعات الطبيعية (Naturalismes) ؛ ٢ النزعات الروحانية (Spiritualismes) ؛ ٣ النزعات المثالية (Idéalismes) .

نقول النزعات بالجمع . لأن هناك أنحاء عديدة ممكنة في كون نزعة ما طبيعية ، أو روحانية ، أو مثالية . ولسوف نرى ذلك بأم العين كلما مضينا في تصفح أوراق هذا الكتاب .

الفصل الأول

النزعات الطبيعية

١

جميع الفلسفات الطبيعية في أي زمان ومكان تنصف بصفتين اثنتين:
صفة سلبية، وأخرى موجبة.

فكل فلسفة طبيعية إما هي، قبل كل شيء، مذهب يدعي أن العالم
لم يخلقه خالق مدبر عاقل، ولم تنظمه عناية إلهية في تمام الخير والذكاء،
من أجل غاية من الغايات.

ومن جهة أخرى، الفلسفة الطبيعية مذهب يدعي أن الكون ممكن
التعليل، إن سلم المرء بموضوعات معدودات.

فبعض هذه المذاهب ترى أنه يكفي، لأجل أن نعلل كل شيء،
أن نفرض مقداراً من المادة لا يزيد ولا ينقص، واقعاً تحت تأثير مقدار
من القوة العمياء لا تزيد ولا تنقص. وهذه تجعل كل شيء عبارة عن
عناصر صغيرة من الجسيمات تجتمع وتنفرد. فعلى ذلك تنزع تلك الفلسفة
الطبيعية منزعاً مادياً آلياً (matérialiste mécaniste).

والبعض الآخر من تلك المذاهب ترى أن لا فائدة من افتراض عناصر
مادية تتحرك . فهي لا تقبل إلا قوة أو طاقة عمياء . وهذه الطاقة تتطور
ويتركب بعضها مع بعض على أشكال مختلفة يمكن حسابها بالقوانين
الحركية . فعلى ذلك تنزع تلك الفلسفة الطبيعية منزعا حركيا
(Dynamiste) .

٢

فلنن ، قبل كل شيء ، الأسباب التي دعت الطبيعيين لان يهجروا
افتراض عناية مدبرة .
أعظم تلك الأسباب مأخوذ من وجود الشر على نحو ما يظهر
في العالم .

إن معنى العناية الالهية يستلزم بعض النتائج . فهذه العناية ينبغي أن
يكون لها علم تام بكل شيء ، وإلا كانت ناقصة من حيث العقل . فيجب
إذن أن تعلم ، قبل خلق العالم ، ما سيجري فيه إلى الأبد . وينبغي ، من
جهة أخرى ، أن تكون مطلقة العدل والخير ، وإلا كانت ناقصة من حيث
الأخلاق . فكيف استطاع ، والحالة هذه ، تعليل الكون بمظهره الذي
يظهر فيه ؟ إن كوناً أو جسده إله قدير ، حكيم ، خير ، لينبغي أن يكون
آية في الحسن والخير . فلننظر ، ماذا نرى ؟ الشر مستفيض في كل مكان :
شر ميتافيزيوي (يريدون بذلك عدم الكمال في المخلوقات) ، شر مادي
(يريدون بذلك الألم بكل أشكاله) ، شر معنوي (يريدون به الخطيئة)

لا تستعملوا في تجرؤكم
الله بغيره

والرذيلة والجريمة). وكل هذه الشرور بأشكالها المختلفة ليست عرضية. يكفينا شاهد على ذلك الألم المادي والمعنوي: إن قانون الحياة على قسوة تستدعي الهول. لا يستطيع حيوان أن يبقى إلا على حساب كائن حي آخر. فأكلة العشب لا تحيا إلا بأن تعيش في النبات، وآكلة اللحم لا يعيش أكثرها إلا على القتل. ننظر الى المسالخ على أبواب المدن! ونفكر، من جهة أخرى، بشرطنا البشري. إنه يقضي على الأولاد أن يروا موت والديهم، أو على الوالدين أن يروا موت أولادهم. صدق غويو (Guyau) في قوله: إن الصخب الذي يصعد من الأرض نحو السماء، هو صوت الشدة المزوجة بالنحيب. فكيف يؤلف بين أمور كهذه وفرضية العناية الالهية؟

طلما تفنن في ذلك علماء الكلام (اللاهوتيون). فلقد شأؤوا أن يبرهنوا على أن الاله - كما يقول افلاطون - « بريء ». فاخترعوا لهذا الخطيئة الاولى. وزعموا أن الاله جعل الانسان حراً لكي يبتليه ويمتحنه. فلما عصا الانسان جنح الاله إلى عقابه. فما الشر المادي إذن إلا جزاء الشر المعنوي الذي اقترفه الانسان الحر. ولكن كيف نعلل وجع الحيوان؟ أضرب كلبي، فيتألم، لأنه يصيح. أفهو إذن من نسل سلف حر قد أكل عظماً حراماً؟ أو يجب أن نعتقد - وأعجب بها من عدالة! - أن ألم الكلب عقاب عن خطيئة ارتكبها النوع الانساني؟ حتى ولو حذفنا هذه الصعوبة، الاعتراض قائم. أي عدل ذلك الذي يعاقب

بحريرة أولئك السلف خلفاً لم يشار كوا في ارتكاب تلك الجريمة ، وربما لم يكن لاكثرهم بها من علم ؟

لقد دقق لينتز (Leibniz) في هذه المسألة بوسع نظره ، فذهب إلى ان الشر الميتافيزيوي أمر لا مناص منه . لأن الاله لا يستطيع ان يحدث إلا مخلوقات ، فلا بد وان تتصف بالنقصان . اما الشر المادي فنأشئ عن اسباب شتى . نعم إن قسماً منه قصاص لذوننا ، ولكن له ، في بعض الأحوال ، أصلاً آخر : ذلك ان الاله إنما رضي به لأنه شرط في خير أعلى . بقيت عقدة الشر المعنوي ، يستحيل ان نقول ان الاله أذن به مادام قد حرّمه ، أو أنه أجازة مادام معاقباً عليه . ولكن لتذكر حالتنا نحن حين يتفق أن نجد انفسنا أمام واجبين متعاكسين ؛ إننا نحمل حتماً على اقتراح إثم دفعاً لإثم آخر . فالحكيم من اختار أهون الشرين ، كالطيب الذي يكذب على مريضه اتقاء لاستفحال حالته . فالاله إذن لابد وأن يكون ، هو أيضاً ، قد ألقى نفسه أمام شرين : ألا يخلق ، أو أن يحدث العالم بشره المعنوي وما يتلوه . وإذ إنه اختار ثاني الأمرين ، فلا بد وأن يكون أقلهما سوءاً .

رأي بارع ! ولكن لينتز اجتنب القضية الحقيقية اجتناباً ماهراً ، ولم يحلّلها كما بين ذلك بيل^(١) (Bayle) ومن بعده دولباخ^(٢) (d'Holbach)

(١) توفي سنة ١٧٠٤

(٢) فيلسوف مادي مات سنة ١٧٨٩

المثل له

والمثل ينصرف به

فهذا إله يفرض فيه أنه « الكمال المطلق ». فإن كان موجوداً ، فالكمال موجود بتمامه ، وبما أن هذا الكمال موجود على حال الاطلاق ، فلا شيء يستطيع أن يزيد فيه أو أن ينقص منه . فلو خلق الاله ، أو امتنع عن الخلق ، لما زاد ذلك الكمال ولا نقص . الآن ؛ هذا الاله يتصور عالماً . ويعلم أن شراً معنوياً سيحدث في هذا العالم . ويعلم أن شروراً مادية ستنشأ عن ذلك الشر المعنوي . وقد فرضنا أن بإمكانه عدم خلقه ، فكيف يعذر عن شر كان في استطاعته أن يتجنبه لو بقي في وحدانية كماله ؟

ثم إن الاحتجاج بحرية الانسان زعم باطل ! لنفرض ، كما يفعل بيل ، أمأ من الأمهات . وهذه الأم تعلم أن ابنتها ، إن ذهبت إلى حفلة راقصة اقترفت إثماً لا يمحي . وهي تعلم أنها ، إن نطقت بكلمة واحدة ، مكثت البنت في الدار . ثم لنفرض أن الام امتنعت عن أن تفوه بكلمة الفصل تلك ؛ أفليست كبيرة الاجرام فيما فعلت ؟ فإذا قسنا على ذلك حال العناية الالهية ، وتذكرنا أنه كان بإمكانها أن تستنكف عن الخلق ، أدر كنا الى اي حد لا تزال قضية الشر بعيدة عن الحل .

على أن هذا ليس كل ما في الامر .

فالتطبيعون يزدون على ماتقدم ان فرضية العناية المدبرة لا تنير ظلاماً . لأن القائلين بها يظنون انهم كشفوا النقاب عن اصل الاشياء ، مع ان القضية باقية على غموضها . إذ ما السبب في أن كان هنالك شيء ، بدل ألا يكون شيء ؟ جوابهم على هذا السؤال : لأن هناك عناية خلاقة .

ولكن ما الذي جعل العناية الخلاقة أن تكون بدل ألا تكون ؟ فهل هذه المسألة الثانية أشد وضوحاً من الأولى ؟

ثم كيف يمكن فهم مذهب العناية في جوهره ولبه ؟ يقولون : إن العناية واسمة القدرة . وإنها تسعى إلى غاية عليا . فما السبب في أنها لما تصل بعد إلى غايتها ؟ ترى ألم يمكنها أن تدركها قبل ذلك ؟ إذن فكيف نتمتعها بالقدرة ؟ ترى أهى لم تشأ إدراك الغاية ؟ إذن فكيف نتمتعها بالخير الذي لا يتناهى ؟ أم أن من شأن العالم أن تبلى فيه الخلائق من حيث القيمة الاخلاقية ؟ ولكن آية فائدة لئلا من محنة كهذه ، وهو العليم الذي يعلم كيف ستجري بسابق العلم ؟

وأخيراً يدعون أن نظام العالم العام لا يكون معقولاً إلا إن كان هنالك منظم له . وأن مؤالفة الأحياء لمحيطها لا تعلل إلا إن كان هنالك صانع للأشياء جعل الأعين لكي ترى ، والمعد لكي تهضم ، والقصبات لكي تتنفس . فيجيبهم الطبيعيون : وهم ماتدعون ! فلاجل أن يتم لكم التعجب لنظام العالم ، ينبغي لكم قبل ذلك أن تكونوا قد شاهدتموه وأن تكونوا قد حيتم . فهل كان بالمستطاع أن تحيوا وتفكروا في عالم كله اختلاط وفوضى ؟ فلو لا حد أدنى من النظام ، لما أمكنت الحياة ولا أمكن الشعور ، ولما كان الشيء الذي يصح التعجب منه (أمّا وأنكم تعيشون) هو انعدام النظام لا وجوده .

ثم إن وجود النظام ليس بالأمر الذي لا يعمل . هب أن بين يدينا

قطعة نرد (حجر زهر) ولنطرحها في الهواء . دلّ الحساب وأيدت التجربة أننا إن فعلنا ذلك مرات قليلة العدد ، غلب بعض الوجوه في الخروج البعض الآخر ؛ ولكننا لو لعبنا عدداً كبيراً من المرات ، لماأت مرات ظهور تلك الوجوه إلى التساوي . لنأمل الآن كل العناصر الداخلة في تركيب هذا الكون . إنها تحتمل ما لا يتناهى من كيفيات التمازج ، فبعض هذه الكيفيات تكون منتظمة ، وبعضها تكون مضطربة مشوشة . وإنه ليمعد أن تأتي هذه الكيفيات بكون متوازن من أول مرة . ولكن الزمان غير متناه ؛ وعلى كر عصور الأبدية ، حصل عدد لا يحصى من كيفيات التمازج ، فكيف ندهش إن انتهى بها الأمر إلى نظامٍ سوى نحن عنصر منه ؟

أما مؤالفة الأحياء مع محيطها ، فليس في ذلك عجب . ففي كل جور ، وتحت كل اقليم ، توجد شرائط تستحيل بدونها الحياة . فكيف لا تكون هذه الشرائط مستوفاة لدى الأحياء الذين يعيشون وسطها ويتكاثرون ؟ إذ لو لم تكن تلك الشرائط متوفرة زالت تلك الأحياء .

تلك أجوبة عامة جداً ، بل عامة أكثر مما يجب . وبما أن الطبيعيين قد شعروا بأن « الهدم — كما يقول أوغوست كونت — لا يُعتبر هدماً إلا إذا قام شيء على أنقاضه » ، فلذلك لم يقصروا همهم على نقد هذه العناية المدبرة ، بل فكروا بأن الخير في إقامة مذهب يعلل الأشياء تعليلاً مستقلاً عن تدخل تلك العناية ، فعلام بنو هذا المذهب ؟

بنى الأقدمون عدة مذاهب طبيعية . ولكن واحداً منها أوتي من الشهرة ما لم يؤت غيره، وهو مذهب لوسيب^(١) (Leucippe) ودعمقريط^(٢) (Démocrite) وأبيقور^(٣) (Epicure) في الجوهر الفرد (أتوم). فليس من العبث أن نذكر علام قام هذا المذهب حتى يصبح فهمنا أجود للنزعات الطبيعية المعاصرة.

إن نقطة البداية في هذا المذهب معتمدة على حادثتين : هنالك مركب والمركب ذو امتداد .

فلنحكما استناداً إلى هاتين الحادثتين . للآتوميين مبدآن : لا يأتي شيء من لا شيء ، ولا يصير شيء إلى لا شيء . فإذا ظهر شيء من الأشياء ، فعناصره كانت في الوجود الأسبق ، وإن غاب شيء ، فعناصره باقية لا تزول . إن هذه المقالة بديهية في نفسها ، والتجربة تؤيدها . فلننا نرى شيئاً حيث كان يطفو من العدم ، ولننا نرى شيئاً حيث كان يتلاشى فيه . فالمركب إذن مؤلف من عناصر متماسكة فيما بينها .

فما هي هذه العناصر ؟

لنأخذ شيئاً مركباً ، ولنفرض أنه مؤلف من عناصر مركبة هي أيضاً .

(١) في القرن السادس قبل الميلاد .

(٢) في القرن الخامس قبل الميلاد .

(٣) في اواسط القرن الثالث قبل الميلاد .

هذه العناصر ليست بالعناصر الأولى لأنها قابلة للتجزئة . أما الأجزاء الأخيرة في الأشياء فيجب أن تكون إذن أجزاء بسيطة أي غير قابلة للتجزئة والانقسام .

على أن هذه الأجزاء يجب أن تكون أيضاً ممتدة . لأن المركبات التي نشاهد وجودها امتداداً في المكان . فكيف يمكن أن تكون مركبة من عناصر غير ممتدة ؟ إذ العناصر غير الممتدة إن هي إلا أصفار امتداد . وأي امتداد يأتي من مجموعة أصفار ؟

ومن هنا أتت عقيدة فلاسفة الجوهر الفرد بأن هناك جواهر لا تنقسم أي عناصر للأشياء تجمع بين البساطة والامتداد .

هذه الجواهر الفردة ليس لها أبعاد ، وإلا لكانت قابلة للتجزئة والقسمة . فلذلك لم يجوز أن تأتي هذه الجواهر من عناصر متقدمة عليها ، ولا أن تنحل في أقسام ليست لها . فلذلك كانت قديمة (أزلية) لا تتغير . فليس لها لون ، ولا رائحة ، ولا طعم ، ولا صفة من الصفات المحسوسة . إنما هي قطع امتداد هندسي ذات أبعاد ، وصورة ، ومتانة . ولها من صميمها ثقل طبيعي .

الآتوميون لا يترددون في الإيمان بهذه المبادئ غير المرئية ، ويضربون عليها المثل . تتساقط القطرات تساقطاً منتظماً من عين ماء ، فتحفر الحجر ، فهذا يدل على أن كل قطرة ذهبت بشيء منه . إن يد صنم البرونز المقام لجويتير على باب الهيكل مبرية من شدة ما لشمها الوثنيون ؛ فكل واحد

منهم احتمال ذرة من المعدن على شفتيه ولو لم يرَ ذلك أحد . يكبر الغلام يوماً عن يوم ، فهل ترى الذرات التي انضافت إليه ؟ ويهزَل الكهل يوماً عن يوم ، فهل ترى الذرات التي تنقص منه ؟

غير أن فرض الجواهر الفردة لا يكفي لتعليل الكون .

فلو كانت موجودة وحدها ، لكانت الحركة مستحيلة . وكيف تنتقل

من محل إلى محل وهي صلبة متماسكة بعضها ببعض ؟ والواقع أن

الحركة ناموس العالم . فالجواهر الفردة ليست اذن هي مبدأ الطبيعة

الوحيد .

ومن هنا جاء تأكيدهم أنه مع وجود الجواهر الفردة يوجد في

نفس الوقت خلاء . هذا الخلاء هو المكان المحض غير المعين . وهو

متجانس ، شديد السعة ، غير متناه في جهة . إذ ما الذي يستطيع أن

يحدّه ؟ إن قلنا الجواهر الفردة ، فالجواهر الفردة لا توجد إلا وهي منتطقة

بنطاق الخلاء . وإن قلنا الخلاء ، فالخلاء لا يحد الخلاء ما لم يكن خارجياً

بالنسبة لنفسه .

في نظر الآتوميين ، انه لا حاجة بهم لغير هذه الفرضية . لقد مر

الوجود بحالة أولى ، وذلك أن الثقل الموجود في الجواهر الفردة دفع بها

أولاً لأن تسقط على موازاة بعضها « مثل قطرات المطر » . وطيلة العهد

الذي بقيت فيه هذه الحال قائمة ، لم يكن العالم على نحو ما نعرفه الآن .

إذن كيف انتهت هذه الحال ؟ اضطر بعض هؤلاء الفلاسفة الاقدميين

إلى القول بأن بعض تلك الذرات كان يسقط على صورة أسرع من
من البعض الآخر ، فيدركها بسقوطه ، ويصدمها ، ويقبلها على جنبها ،
فنشأ عن ذلك فوضى (chaos) ، نجم عنها فيما بعد بصورة اوتوماتية عالم
منتظم (cosmos) . غير أن أبيقور أدرك ، بمحض المحاكمة ، حقيقة من
حقائق الفيزياء ، وهي أن الاجسام تسقط في الخلاء وهي متساوية في
السرعة ، فألجأت الضرورة الى نظرية تقول إن لبعض الجواهر قدرة على
الانحراف في سقوطها انحرافاً قليلاً عن الخط المستقيم الذي تتبعه . وهذا
الميل (Clinamen) يعلل الصدمة الأولى ، كما يعلل الفوضى ، ثم
عالم النظام .

بعد التغلب على هذه الصعوبة الأولى ، سهّل على القائلين بالجواهر
الفرد أن يمتصوا في نظريتهم ، فقالوا : اثن كانت بعض المركبات صلبة ،
فذلك لأنها مؤلفة من آتومات معقوفة بعضها مشتبك ببعض ؛ ولئن
كان بعضها غازياً ، فذلك لأنها مؤلفة من آتومات حلقة دقيقة خفيفة .
ثم إذا كان ماء البحر ملحاً ، فلا أنه يحتوي على عدد من الآتومات كرووس
الابر . ونموّ النبات والحيوان يُعلل بتجمع آتومات وانضمام بعضها لبعض .
وهلاكها يعلل بانفصام عناصرها انفصاماً ميكانيكياً . والروح ليست بأقل
مادية من الجسم . فسواء أكانت مبدأ للحياة أم مبدأ للفكر ، إنها مركبة
من آتومات . لكن آتوماتها متناهية في الدقة والحركة . وعند الموت
تدخل آتوماتها في الكل وتستعد لكيفيات تمازج جديدة .

في هذا المذهب ميل غريب إلى تبسيط الأمور . ولم تكن الفلسفة الحديثة لتستطيع إساعته وقبوله . فأتوم الأقدمين هو فضيحة في نظر أي فكر نُشِئ تنشئة رياضية متينة . لأن الامتداد يستلزم قابلية الانكسار . فما أتوم ممتد بأشد إمكاناً من كرة مكعبة . ثم إن عدم قابلية التغير التي يتصف بها الآتوم الديمقريطي ليست بأقل إمعاناً في الغرابة . لنفرض وجود شيء (أ) في نقطة (ح) ؛ فهو يتلقى ، تحت زاوية ما ، عمل كافة قوى الطبيعة . لننقل هذا الشيء إلى نقطة (د) ، فهو يتلقى عمل جميع تلك القوى ولكن تحت زاوية أخرى . فكيف يمكن لهذا الشيء وهو يمضي من النقطة الأولى إلى الثانية ، أن يبقى هو هو عين نفسه ؟ وما هو هذا الثقل الطبيعي الذي يعزى إلى الآتومات ؟ ليس الثقل إلا مظهراً من مظاهر الجاذبية الكونية . وما هو ذلك الانحراف الذي تنحرفه الآتومات ؟ لقد سبقت النظرية الآتومية إلى هذا الفرض الصياني سوقاً . ثم ما هذه التعليقات الساذجة التي يدعوننا إلى الاقتصار عليها والقناعة بها ؟

لقد كان على النزعة الطبيعية أن تموت مع المذهب الآتومي القديم أو أن تتحول . والواقع أنها لم تمت ، بل غدت النزعة التي تسمى بالفلسفة العلمية « (Scientisme) » .

٤

لا تستطاع معرفة الكون بالمحاكمة القبليّة (a priori) . بل هناك

لدراسة الطبيعة منهج واحد شديد هو النهج التجريبي . وذلك بمعاينة الظواهر ، ومحاولة فهمها ، وامتحان الأفكار التي اصطُنعت عنها امتحاناً بالتجارب المنهجية . وبما أن علوم الطبيعة ، هذا سبيلها ؛ فلتتجه إليها إن أردنا إقامة فلسفة حقيقية . لنطلب إليها ما توحى به من آراء ، ولتقرب بين تلك الآراء التي توحى بها . لننظر أتنسجم تلك الآراء بعضها وبعض ، وكيف تنسجم . تلك هي الأركان التي تقوم عليها الفلسفة العلمية من عهد دولباخ إلى لودانتك (Le Dantec) وعند من جاء بين المهدين أمثال بوختر وموليسكوت^(١) (Moleschott) وهيك (Haeckel) .

هناك نمطان كبيران يمكن تمييزها في علوم الطبيعة : العلوم التي تتعلق بما هو غير عضوي : علم الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ؛ والعلوم التي تتعلق بما هو عضوي : علم الحياة ، علم النفس ، علم الاجتماع . فالفلاسفة «العلميون» يأخذون مبادي مذهبهم عن علوم ما هو غير عضوي ، ويحاولون بعد ذلك أن يبينوا أن تلك المبادي تكفي في تعليل الحوادث التي هي من مشاهدات علوم ما هو عضوي .

ما هي الآراء الفلسفية التي توحى بها علومه ما هو غير عضوي ؟

(١) عالم طبيعي هولاندي (١٨٢٢ - ١٨٩٣)

يمكن نظم هذه الآراء عند الفلاسفة العلميين الذين عاشوا في مطلع هذا القرن في طوائف ثلاث :

الأولى : ما يأتي من تلك العلوم في مجلتها .

الثانية : ما يأتي من علم الهيئة .

الثالثة : ما يأتي من الفيزياء والكيمياء .

١ - فإذا اخذنا العلوم غير العضوية في مجلتها ، ظهرت لنا قضيتان أساسيتان : (١) لا تحدث حادثة دون علة فاعلة ؛ (٢) هل ما يحدث في العالم خاضع لنواميس . وبكلمة أخصر ، تسود الكون حتمية صارمة (Déterminisme rigoureux) .

إن القول المأثور « لكل حادثة سبب » لمما يجري مجرى البديهيات . وهو في الواقع بديهي بالنسبة لفكرنا . ومع ذلك ، ليس هو بديهياً إلا لأن تجاربنا تؤيده . كثير من الظواهر لها في أعيننا علة فاعلة بينة : مثلاً نحن ندرك رأساً لماذا اقتلع الهواء شجرة من جذورها . ومن الحوادث ما تغمض علة على أبصارنا بادي الرأي ، فلا نفهم مباشرة عم حدث خسوف القمر أو صعود الماء في جوف المضخة . إلا أنه مامن مرة درست فيها ظاهرة دراسة دقيقة إلا وآل الامر الى معرفة ماهي منوطة به . فإذا لبثت العلة الفاعلة لحادثة من الحوادث غير مكتشفة ، فذلك لا يعني أن ليس لها من علة فاعلة ، وإنما دراستها لم تبلغ المستوى الذي يجب أن تبلغ اليه .

ثم إن القول بخضوع جميع الأشياء لنواميس من الأمور التي لا
تقل في البداهة عما قدمنا .

إنني حين أقرر : « السيارات ترسم حول الشمس مدارات إهليلجية

تشغل الشمس واحداً من محراقيها » ، « تسقط الأجسام جميعاً في الخلاء

بسرعة واحدة » ، « كتلة المركب مساوية لمجموع الكتل المركبة » فإنما

أقرر نواميس تتمتع جميعاً بعين الخصائص . فهي تفيد ثبات حقيقة من ①

الحقائق ، وتفيد عمومية تلك الحقيقة ، ثم تبدو هذه النواميس كنواميس ③

ممتحنة . ولا بد من اجتماع هذه الشروط الثلاثة في ناموس من النواميس

لكي يستحق هذا الاسم . فليس من النواميس قولك : « لفلان عينان

زرقاوان » ولو اتصف هذا القول بالثبوت ، لأن هذا الثبوت لا يصح

إلا في حق فرد واحد على حين أن الناموس عام . وليس من النواميس

قولك : « كل الانكايير شقر » وإن صُلب في قالب العمومية ، لأن

الامتحان المنهجي ينقصه . على أن النواميس الحقيقية على جانب متفاوت

في هذا الاعتبار . فكثير منها لا يخرج عن كونه تقريراً لثبات حادثة

وعمويتها (المثال على ذلك : « كل الأشعة المضئية تنتشر على خط مستقيم »)

وبعضها يفصح عن ثبات علاقة سببية وعمومية هذه العلاقة (مثال ذلك :

« درجة غليان السوائل تابعة للضغط النسبي ») . والبعض مبهم (مثل :

« كل ذوات الثدي فانية ») . والبعض مضبوط التعيين (مثل : « مقادير

السرعة في سقوط الأجسام متناسبة مع الزمن ») .

أفهنه النواميس ضرورية؟ أم هذه النواميس جائزة؟ لكننا المقاتلين
أنصار . والواقع أننا إذا أكتبنا الألفاظ كل معانيها، أدركنا مدى تقصير
الفرقيين عن الحيلة . لأن المشكلة تصبح آتئذ هذه : أكان يمكن أم
لا يمكن لنواميس الطبيعة أن تكون غير ما هي عليه ؟ ولا جرم أن
انطباعنا هو أنه كان يجوز أن تكون النواميس الطبيعية مختلفة عما هي ؛
إلا أن الانطباع غير ذي بال ، ولا بد للبرهان على ضرورة النواميس من
البرهان على أن العالم عاجز ألا يكون ما هو . ولا بد للبرهان على
جواز تلك النواميس من البرهان على أن العالم قادر ألا يكون ما هو .
فنذا الذي سينهض بأمر التدليل على إحدى تلك القضيتين تدليلاً قاطعاً ؟
إن كل ما يسعنا قوله : (١) إن النواميس التي تحققنا منها بخير ما لدينا
من طرائق ، لا سبيل لبشر أن يماري فيها ؛ (٢) إذا تجدد حدوث
الظروف عنها ، تجدد ظهور الحوادث عنها . ولولاه لما أمكن أي تنظيم
ميكانيكي للصناعة والتجارة في العصر الحاضر .

ولهذين الأمرين مغزى فلسفي بعيد . إذ إنهما يستتبعان في رأي
الطبيين « العلميين » نتائج ثلاثاً هامة :

فقبل كل شيء ، ليس في الطبيعة من معجزة . لقد ظن الناس ، باديء
بدء ، حين نظروا إلى ظواهر الكون أن تلك الظواهر من عمل الآلهة ،
وأن هذه الآلهة ليست تتحدث تلك الظواهر فحسب ، بل تجريها وتعبث
بها على هواها . فإذا سقطت الصاعقة ، فرب السماء (Zeus) هو الذي

أرسلها . وإذا عصفت الريح ، فايول (Eole) هو الذي هصر قربه المنفوخة . فكيف نعجب بعد ذلك إن صرّفت الآلهة الحوادث المعتادة على ما شاءت فقصّدت في سرعتها وأخرت ؟ وكيف ندهش إن أوقف إله إسرائيل الشمس ليوشع أو شق البحر الأحمر أمامهم ليخرجوا (من مصر) ؟ إن هذه الحكايا في نظر العلم الحديث إلا أساطير . لأن الظواهر إنما تنبعث لدى حدوث بعض الظروف ؛ فإذا استجدّت تلك الظروف استجدّ حدوث تلك الظواهر . وكل ما يحدث في الكون إنما يحدث في ثبات أيما ثبات وفي أطراد أيما أطراد .

ومن هنا كانت هذه النتيجة الثانية : بعض الأفعال البشرية المنفردة أوسع انتشاراً مما هي أفعال مضمكة .

(ففي رأي هؤلاء الماديين) بعد أن اخترع البشر الآلهة ، خافوا منها . فطلبوا حَزْرَ ما يسرّها وما يرضي رغباتها ، لكي تكون هذه الآلهة راضية عنهم . فمن ذلك إيمانهم في كل عصر ومصر بالسحرة ، وبالطيّرة ، وبالكهنة . ومن ذلك أيضاً نشأت الأضاحي ، والنذور ، وارهاق الأتّفس بالعبادة والصلاة .

إن مثل هذه الأفعال (في رأيهم) عبث . نعم يصح أن يفكر المرء تفكيراً صوفياً في أسرار الأشياء ويرفع فكره من آفاق الأرض المنحطة . ولكن سؤال الآلهة شفاءً من مرض ، أو حلاً لقضية ، أو نجاحاً في فحص إنما هو تناسٍ لآله لا معجزة ، وبرهان على عقلية متوحشة .

ليس للمرء إلا سبيل واحدة لاحتراز ما يحتاج اليه من هذا الكون ، وهو تعيين الخصائص العامة لأنماط الاشياء ، وتمييز النواميس التي تجري عليها الظواهر ، ثم العمل بحسب تلك النواميس عملاً ذكياً معقولاً . «إنما أمر الطبيعة بخضوعنا للطبيعة» ، وإنما أمر فتننا للطبيعة هي التي تجعلنا «ساداتها وأربابها» . إذا كان الأمر على ذلك ، وكان لكل حادثة علة ، وكانت عين العلل تحدث عين المعلولات ، فأليك نتيجة أشد خطراً : ليس في العالم

موضع لبنة صلبة .

فلنفرض فرضاً مؤقتاً أن بعض الأفعال تُفعل بالخيار . هب أني إذ أرفع يدي إنما أفعل ذلك حراً مختاراً . لئن كان الأمر كذلك ، فلن يصح قولي : « لكل حادثة سبب » إذ أني لي أن أرفع يدي ؟ قد يقال إنما أرفعها بقرار اتخذته إرادتي . ولكن هذا القرار حادثة أيضاً ؟ فمن أين أتى ؟ إن قيل إنه يعمل بقرار أسبق اتخذته إرادتي ، وذلك بأن أرادت أن أريد رفع يدي ، فالجواب : إن ذلك تأخير للمسألة ؛ لاحتلها . إذ من أين أتت تلك الإرادة الثانية ؟ وهل بالمستطاع تعليلها بإرادة ثالثة وهلمجرا إلى غير نهاية ؟ وإن قيل إن ذلك القرار لا علاقة له بشيء ، فالجواب : إن هذا فعل دون سبب ، فكأنه « بداية مطلقة » أو معجزة صرفة ، وهو ما لا يكون ولا كان أبداً .

(ومن جهة ثانية ، إن فرضنا أن رفع يدي هو عن خيار وحرية) فلن يصح كذلك أن « عين العلل تحدث عين المعلولات » . هب أن

شخصاً ما (ش) في ظروف معينة (أ ب ح د) عزم على رفع يده فرفعها. يقول القائلون: لقد كان يستطيع ذلك الشخص ألا يرفع يده. وهذا صحيح لو كان الفعل حراً. ولكن، في هذه الحال، ينبغي التسليم بأن حدوث معلولين متعاكسين، في عين الظروف، أمر ممكن. وهو قول يتعارض مع كل ما نعلمه عن الطبيعة وعن نواميلها.

فإذن لا حرية بدون معجزة. وبما أنه لا معجزة في الكون، فلا علة من دون علة، ولا علة أولى. فالعالم لا يمكن أن يكون إلا سلسلة علل ومعلولات تتلاحق منذ الأزل.

(هذا ما أوحى به العلوم الطبيعية في مجملها من الآراء الفلسفية لمن يقال عنهم «العلميون»).

٢ - أما الآراء التي أوحى لهم بها علم الهيئة، فليست بأقل أهمية في نظرهم. لتذكر الفلسفة التي كانت منتشرة أكبر انتشار في العالم الغربي منذ قرون أربعة. إنها تتصف بصفتين بارزتين:

(١) تنظر تلك الفلسفة إلى الإنسان على أنه المركز المعنوي للكون. فكثير من فلاسفة ذلك العهد كانوا لا يزالون يقولون بآراء تشبه تلك التي كان يحسبها سديدة متكلمو الرواقين: صنع الكون خاصة لسعادة الإنسان: الشمس لانارته ودفعه، والحيوان لانفاعة، والنبات لإدامة عيش الحيوان الذي هو شرط معاشه. وآخرون من الفلاسفة نظروا إلى الأشياء نظرة مختلفة، فسكان الكون عندهم حجرة امتحان للاخلاق.

وانما جعل، ليُيسر لكل امرئ، فرصة البرهان على حقيقة قيمته المعنوية .
على أن هذا الرأي ، وإن اختلف عن الرأي السابق ، يجعل مفتاح الكون
النظر في أمر الانسان .

٢) تنظر تلك الفلسفة الى الانسان كأنه مخلوق ممتاز . فهو غاية
الكون الحقيقية . وهو « سلطان الخليفة » . فكيف لا يكون ، ضمن هذه
الشروط ، مخلوقاً استثنائياً ؟ انه ، في الواقع ، كذلك اذا قيس بالكائنات
الحية الأخرى . أليس له عقل يؤتبه علماً وديناً وممارسة لصناعات لا تكون
للحيوان ؟ أليس له وجدان خلقي ، واستعدادات المودة تجعله خليقاً بعظم
النفس والاحلاص ؟ أليس له من دون غيره حرية اختيار و تبعه استلزامتها
تلك الحرية ؟

إن هذه الانحاء من الرأي كانت تبدو جداً طبيعية . ذلك بما كانت
تلقاه من تأييد عجيب في المفاهيم الفلكية التي كانت في زعمهم
لا مرية فيها .

لقد كانت السماء مثار إعجاب الأقدمين ، فعينوا حركاتها الظاهرة
وقدروا حركاتها الحقيقية ، وأكثروا في هذا الموضوع الفروض ، فاستقامت
لهم في بعض النواحي الرئيسية . اعتبروا الارض مركز العالم الطبيعي ،
والنجوم الثوابت معلقة في كرة من الزجاج مركزها الأرض ، فتدور
هذه الكرة في كل اربع وعشرين ساعة دورة كاملة حول محور ينفذ من
قطبيها . وتسبح ، بين ذلك الفلك الزجاجي والأرض ، الكواكب

الضالة والشمس والقمر والنجوم . ولتعليل حركات تلك الأجرام ، افترضوها ثابتة على كرات شفافة تدور حول نقطة ثابتة هي الأرض أو مكان آخر من السماء . وبلغت عدة هذه الكرات في عهد بطليموس اثنين وخمسين كرة . على هذا النحو ، صنفوا الظواهر المعروفة وتنبؤوا ببعض الحسوفات ، وهم يظنون أنهم في جوف الحقيقة .

مثل هذه النظرة ذات أثر بليغ في الفلسفة التي تجعل الانسان مركزاً معنوياً للكون ومخلوقاً من طراز منقطع النظر ! فلئن كانت الأرض مركز العالم ، أفليس كل ما يدور حولها منوطاً بها ؟ وبما أن الانسان ، على ظهر الأرض ، أرفع الكائنات الحية ، أفلا يتبادر إلى الظن أن الأرض وما يحيط بها قد جعلت له ، وأنه لا يخضع لناмос العالم المادي ؟

يد أن كوبرنيك (Copernic) وعلم الهيئة الحديث لم يلبثا أن أتيا . فأعظم بها طامة دكت تلك الآراء !

كلا ! ليست الأرض بمركز الكون الطبيعي ، ولا السماء بكرة صلبة تحمل البروج . ثم كلا ليست السيارات معاقبة بكرات شفافة . هناك ما لا نهاية له من السدم الحلزونية هي التي تشكل مجموعها الكون . وما نهر المجرة إلا واحد من هذه السدم . وما الشمس إلا نجم صغير بين نجومها . وما الأرض إلا حبة من هباء تدور حول نفسها وحول الشمس بسرعة قذيفة مدفع . فكأن مشهد العالم انقلب رأساً على عقب . وإذا كان الأمر على هذه الصورة ، فأني شبه بالحقيقة سوف يبقى

لفلسفة تقوم على النظر إلى الانسان كمخلوق من طراز خارق ؟ إنه بقدر ما يُطأُن إلى هذا النظر ضمن نزعة تجعل الأرض في مركز الكون (Géocentrisme) يغدو هذا النظر مستبعداً لدى بطلان تلك النزعة . فعادت الانسانية وليس لها من الأهمية أكثر من فصيلة من الجرائم لصقت بكررية دموية في جسم حيوان هائل . لا جرم ان الانسان قد ازداد نمواً على غيره من الحيوان ، وذلك بفضل المجتمع الذي أفاده وأخذ بضبعه . ولكنه ليس إلا حيواناً أسعده الحظ على غفلة من الدهر ، وأنت لو قارنت بينه وبين ذات الثدي العليا ، لتبين لك أنه ، مثلها . يلد فينو فيموت . وما ذا كاؤه إلا صلاح ذكائها الذي ما زال في المهد . على أن في كثير من تلك الحيوانات عواطف حب ، وحنو ، وإخلاص ، بالنسبة لصغارها على الأقل ، لا تقل عن عواطفنا . نعم إنها لا تملك حرية الاختيار ، ولكننا إنما نزعّم أن تلك الحرية فينا وواقع الأمر ليس كذلك .

لقد كان الانسان يبدو مع النظريات التي تجعل الأرض مركز الكون « امبراطورية في جوف امبراطورية » فكيف يثبت قول كهذا بعد اكتشافات علم الهيئة الحديث ؟

٣ - (فلنأت الآن إلى ما أوحى به العلوم الفيزيوية والكيميوية من الآراء الفلسفية لمن يقال عنهم « العلميون » من أصحاب النزعة الطبيعية) . إن أعم هذه الاتجاهات ، في صدر القرن العشرين ، ليلتقي

مع ما قدمناه ، وإن كان على درجة أدنى من حيث الوضوح والبيان .
فقبل كل شيء يظهر أن ثلاثة النواميس الكبرى التي تخضع لها
الفيزياء والكيمياء قد قام عليها البرهان .

الأول ناموس انحفاظ المادة . تنبأ به ديمقريطس ، ثم جاء لافوازيه
(Lavoisier) فأيده بالتجربة . خذ مركباً ما ، وقدر كتلته على غاية
الضبط ، ثم أخضعه للتحليل الكيميوي . إنك إذا استخلصت نتائج هذا
التحليل ، فقسمت كتل كل من المركبات على انفراد ، وجدت ، في كل
مرة ، أن مجموع كتل المركبات مطابق أضبط مطابقة لكتلة المركب ؛
فلا يضيع في العملية مليغرام من المادة . والتركيب يؤيد في هذا الأمر
ما انتهى إليه التحليل . فالنتيجة أن المادة الكيميائية في الكون ذات كمية
ثابتة ، لا يضيع منها شيء ولا يُخلق شيء .

والثاني ناموس انحفاظ الطاقة . كان ديكارت قد تصور الحركة الموزعة
في العالم ذات كمية ثابتة (أي جُداء الكتلة مضروبة بالسرعة لك ع) . ولم
يصعب على لينتز أن ينقض بالدليل ما أبرم ديكارت ، فقرر أن الذي
ينحفظ ، ليس الحركة ، وإنما هو القوة الحية (لك ع^٢) . إلا أن التجربة
لم تلبث أن نقضت دستور لينتز . والناموس المجري عليه اليوم يرجع
الفضل فيه إلى روبرت مايير (Robert Mayer) : « مجموع الطاقة بالفعل
والطاقة بالقوة ، ثابت لا يتغير . وبعبارة أخرى ، إن مجموع الطاقات
المتجلية بحركات مرئية والطاقات التي تفصح عنها تحولات ذرية غير مرئية

ثابت لا يتغير ، فالطاقة كالمادة لا يضيع منها شيء ولا يخلق شيء .
والثالث من تلك النواميس هو ناموس انحطاط الطاقة . إن الطاقة
تتغير عن صورةٍ لصورة . ولكن بعض الصور تتبدل على نحوٍ سهل ؛
ولا كذلك بعض الصور الأخرى . فالحركة مثلاً تستحيل إلى حرارة
على نحوٍ يسير كامل ؛ ولكن لكي يُعاد بالحرارة إحداث الحركة ، لا بد
من حيل تستلزم إنفاق قوة لا مناص منه . فينبغي ، لأجل انتزاع حركة
القاطرة من الحرارة ، تحويل الماء إلى بخار وإقامة منظومة من المدكات
واللوااب والأكر . على ذلك ، فالطاقة تنحط خلال انقلابها من صورة
إلى صورة انحطاطاً يعسر تداركه . والواقع أن الصور العليا للطاقة
مبالة لأن تنحط في انقلابها إلى حرارة . وليس يترتب على ذلك ضياع
الطاقة ؛ لكن الطاقة تتوزع بحسب نظام يجعلها تميل إلى التوازن ميلاً
يذهب بآثارها . إنما يدير الماء حجر الرحا حين يلقاه وهو منصب من أعلى
السكر إلى مطمئن النهر . وكذلك الطاقة ، فإنها لا تكون مشمرة
إلا بانقلابها ، خلال سيرها ، من حال إلى حال . لكنها إذا توزعت على
صورة حرارة متجانسة ، في توازن كامل ، ركنت إلى السكون
واستقرت في هدأة الموت .

هذه النواميس الثلاثة تُعدّ في نظر أصحاب النزعة العلمية فتحاً
ميناً في الكيمياء الفيزيوية من حيث نتائجها العامة . أفينبغي الاجتزاء بها أم
المضي شوطاً أبعد ؟

هناك مدرسة من الفيزيويين ومن الكيميوين تدعوننا إلى الأخذ بأول هذين الحلين . لقد كان أوغوست كونت ، تحت وطأة بغضائه لما وراء الطبيعة ، يحظر على العلماء كل افتراض عن التركيب الداخلي للمادة والقوى ؛ أثنى شديد الثناء على فورييه (Fourier) لكونه بنى نظرية تامة للحرارة دون أن يتساءل مرة واحدة عن قوام الحرارة . وكان ينزل المناقشات النظرية عن طبيعة النور منزلة واحدة . معتبراً كلا النظريتين البثية والتموجية ميتافيزيكييتين . وعنده أن لا ضرر من إرجاع القوانين التفصيلية إلى نواميس أكثر عمومية (إذا كان ذلك ممكناً) فتكون تلك القوانين حالات خاصة من هذه النواميس . غير أنه ينبغي الاكتفاء بهذا القدر دون الزيادة عليه . وبروح مماثلة لهذه الروح ازدهرت مدرسة « الطاقة »^(١) . فإن أشياء يُجيزون الكلام عن « طاقة » مادام استعمال الألفاظ أمراً لا بد منه لفهمها . فتراهم يقررون انخفاضها ، وانحطاطها ، والقوانين التي بحسبها يجري خروج أنواع تلك الطاقة عن حال إلى حال . ولكن اللغة التي يصطنعونها كافية لتوجيه حساباتهم ، ولا حاجة بهم لاصطناع غيرها . إن أصحاب هذا الموقف الحكيم خليقون بأن يُسموا « إيجايين حديثين »^(٢) . فهم لا يتعرضون إلى مخادعة أنفسهم عما هم خالقوه من « سيموات » (schémas) و « نماذج ميكانيكية » لكيما يزعم أنهم بلغوا أسرار المادة

. Ecole énergétique (١)

. Néo-positivistes (٢)

والقوى . بل يعلمون أن هذه السيموات والنماذج ربما كانت كنايةات
موافقة ، ولكنها تُضحي خطيرةً مذُتغري المرء بأن ينسب لها حقيقةً
زائفة . هذا ما أفاض في التنبه عليه أمثال اوستولد (Ostwald) ودوهيم
(Duhem) . ففي مكنة النزعة « الطبيعية العلمية » أن تستلهم من وجهات
نظرهم - مهما كان ظنهم بها - وأن تقص قصة الكون بالفاظٍ من
لغة الطاقة .

يبد أن الفيزياء والكيمياء لم تلتزما قطُّ ما ادَّعوا رسمه لهما من حدود .
وكما تقدمت بهما الخطى ، بدتا في مقام يتيح لهما التدليل على الحقيقة
الكبرى التالية : ليس ماندركه من الاجسام كائنا على نحو ما يبدو لنا في
الظاهر . بل إن هذه الاجسام مصنوعة من ذرات فيزيوية مصنوعة هي
بدورها من آتومات كيميوية قوامها الكهارب .

إن الذي أوحى بوجود الذرات الفيزيوية هو ذلك التوارد القيم بين
مؤدى حوادث شتى .

للتفت في الدرجة الأساسية إلى ظواهر الأجسام : الضغط والتمدد ،
الكثف والشفف ، الصلادة والرخاوة . إن الضغط ينقص من حجم
الشيء والتمدد يزيد فيه ؛ أفليس ذلك لأنه مصنوع من جزيئات ذرية
بينها فواصل قابلة للاِنقاص والزيادة ؟ ولئن قيل عن الشيء شفاف أو
كثيف ، أفليس ذلك تابعاً لكون الفواصل الفارقة بين الذرات واسعة
أو ضيقة ؟ ولئن قيل فيه : صلد أو رخو ؛ أفليس ذلك لسبب مجانس إن لم

نقل لعين العلة ؟ عن هذا السبيل المتواضع تتخذ نظرية التركيب الذري سبيلها إلى حظيرة العلم .

ولاتبث أن تجد مصدقات تستلقت النظر .

أولى هذه المصدقات ، الكيفية التي تتخذها الغازات ، وتتخذها محاليل الملح في السوائل . كل غازٍ فإنما يملاً الإنباء الذي حبس في جوفه ملاً كاملاً ، ويضغط كل نقطة من نقاط ظرفه ضغطاً وحيد الشكل . وهو إذا ما وجد حاجزاً ذا مسام نفذ منه إلى المكان المجاور . فكان الأُمور تجري كما لو كان كل غازٍ مؤلفاً من جزيئات ذرية تتناثر أشد التناثر ؛ الشأن في هذا شأن كتل الكهرباء ذات النسمية الواحدة . ولو ذهبنا تتأمل ملحاً بحرياً حل في سائل ، لو جدنا السائل ، بعد مدة قصيرة نسبياً ، وقد ملح على صفة واحدة في كافة أجزائه . وإذا قمنا حاجزاً ذا مسام بين السائل وشيء من الماء الصافي ، لم يلبث التداخل أن يحصل على الرغم من الجدار . فالأُمور هنا تجري كما في الحالة السالفة ، كأن الجسم المحلول تجزأ إلى ذرات ، وكأن بعض هذه الذرات يتخذ إزاء بعضها الآخر سلوكاً أشبه بما تفعله ذرات الغازات .

وليس دون ذلك في الدلالة والمعزى دراسة حادثة التحليل الكهربائي (Electrolyse) . هب بين يديك محلولاً من جسم مركب كملح الفضة مثلاً . إنك إذا أطلقت تياراً كهربائياً في سلك مغموس الطرفين فيه من دون ملامسة بينهما ، زال تركيب المحلول ، واتجه بعض عناصره نحو المنفذ

(electrode) المثبت وبعضها نحو المنفذ المنفي . فمن أين أتت ظاهرة كهذه ؟ لفهم ذلك لابد من النظر الى التيار الكهربائي كمجرد قوة ناضجة . والاعسام المعرضة للحل هي من ذرات . وهذه الذرات ، تحت تأثير السائل ، تنفصل إلى ذرات مشحون بعضها بكهربائية ايجابية وبعضها الآخر بكهربائية سلبية ، ومن هنا تحركت الاخيرة باتجاه الكهرباء ايجابية الايجابية ، وتحركت الاولى باتجاه الكهرباء ايجابية السلبية .

وإلى مثل النتيجة المتقدمة ينتهي التفكير في تركيب القوى الطبيعية . قامت الاذلة على أن ماندرك من صوت ، وحرارة ، وضياء ليس على الصورة التي نحس بها ، وأن ليس وراء المظاهر التي تتخذها هذه الأمور بالنسبة لنا إلا اهتزازات وتموجات لا تُعَلَّل طبيعتها إلا بالنظرية الذرية . حتى ان شرائط حصول الصوت وانتشاره لتتسم ، وحدها ، عن الصفة الميكانيكية في المظاهر التي ترجعها إحساساتنا السمعية . دعك من الحاكي والهاتف السلكي واللاسلكي لأن كل شك حول هذه النقطة يزول بعد دراسة صيغة صنع تلك الاجهزة . هذا وإن تحول الحركة الى حرارة والنواميس التي تسود ذلك التحول ، وظواهر الاشعاع الحروري لتشهد أيضاً ، من جهتها ، على أن مانحس به في صورة حرارة وبرودة ليس الا اهتزازات بالاعتبار الطبيعي . ويبدو أنه من دون جملة من الارتجافات لاتعليل للنور فيما يقدمه من مشاكلات سواء مع الظواهر الصوتية أو مع ظواهر الحرارة المشعة من انعكاس ، وانكسار ، وأحوال تداخل .

فالإحصاء كل ماهو من نطاق طبيعي ، يصبح معقولاً في حالة الإقرار بأن الاجسام من ذرات ، ولا كذلك في الحالة المناقضة .

كان العلماء من هذه القضايا عند هذا الموضع حين طلعت عليهم مباحث جان بيران (J. Perrin) . ولأجل فهم روح هذه المباحث ، يجب تذكر ما يسمى « ثابت أفوكادرو »^(١) . فقد قرر هذا العالم بصورة تجريبية ، ماضياً من الفرضية الذرية ، أن « كل الغازات ، في درجة واحدة وتحت ضغط واحد ، تحوي عدداً واحداً من الذرات لحجم واحد » . فلاجل أن يتأكد بيران من وجود هذه الذرات حقيقة ، حاول أن يحدد عددها . فغايته إذن أن يحسب « من أجل الغازات جمعاء ، العدد (?) للذرات التي تحدث ضغطاً نسبياً واحداً حين توضع بدرجة صفر سانتيفراد في مكان حجمه ٢٤,٠٤ ليتر »^(٢) .

إن مامتاز به بيران هو أنه بحث عن مختلف الوسائل الممكنة لحساب عدد تلك الذرات ، فاهتدى إليها . ولقد شاء ، عن عمد ، أن تكون هذه الوسائل مختلفة بقدر الامكان . فمثلاً ، اتخذ كأساس لحساباته لزوجة الغازات ، زرقعة السماء ، شحنة الشوارد^(٣) في الغازات ، الأشعة السينية ،

(١) Constante d'Avogadro

(٢) أضبط ماعين به هذا العدد هو : $6,06 \times 10^{23}$ أي نحو ٦٠٠ ألف

مليار مليار (راجع حاشية الصفحة ١٦ من :

Boutaric, Les conceptions actuelles de la physique

Ions (٣)

طاقة الطيف تحت الأحمر . وفي الواقع ، لئن لم يعط الحساب في كل مرة عين الرقم بالضبط — الأمر الذي لا ينتظر في عمليات على مثل هذا العظم الهائل يطرأ عليها الكثير من صغار علل الخطأ — فقد أعطى الحساب ، على الأقل ، أرقاماً من رتبة واحدة . وهذه الأرقام تتفاوت بين 45×10^{22} و 100×10^{22} وهو توارد يستلفت النظر باعتبار اختلاف نقاط البداية .

ولم يكتف بيران بهذا ، بل إنه — وقد لاحظ المشابه بين ضربين من الظواهر : الانحلال ، وسلوك الغازات — وجه انتباهه إلى الحركات البرونية^(١) . هب لديك محلولاً كولويدياً (مشابهاً لصمغ العجين) ، إنك إذا فحصته تحت المجهر الدقيق^(٢) ، شاهدته مصوغاً من العديد الأكثر من الذرات الغبارية الصغرى المعلقة في السائل . فهذه الذرات الغبارية المعلقة ، كائنة على حال الحركة المستمرة . على أن حركتها تعيد إلى الذهن صورة جسم تتعاوره بالقذف من جهة إلى جهة كرة صغيرة مماسة له دائرة على نفسها . وذهاباً من هذا وبقياس تمثيلي جريء بين الوسط المائع والوسط الغازي ، حاول بيران أن يحسب أيضاً الثابت نفسه . فكان بين يديه أسانيد ثلاثة ينتفع بها : توزع الحبيبات البرونية في السائل ، اضطرابها الانتقالي ، اضطرابها الدوراني . وإجراء الحساب صدوراً عن

(١) mouvements browniens

(٢) ultra-microscope

واحدة بعد واحدة من وجهات النظر الثلاث هذه ، وقع - في نوبات ثلاث - على ارقام من رتبة الارقام السالفة . وهذه الارقام متفاوتة بين ٦٥×٢٢١٠ و ٧١٠٥×٢٢١٠ .

كيف استطاع عزو تواردات متفقة كهذه إلى محض الصدفة ؟ يخلص بيران من ذلك إلى النتيجة الآتية : « يخيل لي أنه من المستحيل على فكر منسلخ من سابق الرأي ألا يداخله العجب الشديد إذ يفكر في توارد الظواهر نحو رقم واحد رغماً عن اختلافها الخارق للعادة ؛ على حين أن المرء لو لم يكن في كل ظاهرة من تلك الظواهر مسترشداً بالنظرية الذرية ، لجازله أن يتوقع أي مجال من مجالات القيم الواقعة بين الصفر واللا نهاية » . هذا وإن مجهرنا لما يبلغ مرحلة رؤية الذرات وحركاتها رؤية مباشرة . أفلا يعد ما يراه ، مظهرأ لهذه وتلك قريباً من المباشر ؟ على أن دراسة الظواهرات الكيميائية تدعونا إلى تجاوز وجهة النظر الأولى هذه . فإن الذرة الفيزيوية - اللهم في غير ما يعود للأجسام البسيطة - مركب شديد التعقيد . إنها بناء من الجواهر الفردة .

قررت الابحاث الكيميائية أربعة قوانين رئيسية :

(١) قانون لافوازييه الذي تقدمت الإشارة إليه : كتلة المركب

مساوية لمجموع الكتل المركبة .

(٢) قانون النسب المحدودة^(١) : إن الكميات التي تتمازج فيما بينها

(١) بشكلم المؤلف هنا عن قانون بروست (Proust) ومحصله ان اتحاد عنصر

بآخر يتم على نسبة ثابتة محددة .

لكي تحدث كمية متساوية من الجسم الذي تؤلفه ، هي دائماً كميات متساوية من الأجسام نفسها . مثال ذلك : الماء ، فإنه مصنوع من جزئين من الهيدروجين (H) وجزء من الاوكسجين (O) .

(٣) قانون النسب المضاعفة ^(٢) : إذا كانت كتلة جسم تؤلف مع جسم آخر ، سلسلة من المركبات ، فالكتل التي تتمازج معها كتلة الجسم تلك ، متناسبة فيما بينها نسبة بسيطة . مثلاً : كتلة من الآزوت (Az) كميته ٢٨ غراماً تشكل مع الاوكسجين (O) سلسلة من المركبات . فإذا لزم ١٦ غراماً من الـ O لتشكيل الأول من تلك المركبات (Protoxyde d'azote) ، لزم ٣٢ غراماً منه لتشكيل الثاني منها (Nitrosyle) و ٤٨ للثالث (anhydride azoteux) و ٦٤ للرابع (Azotyle) و ٨٠ للخامس (anhydride azotique) .

(٤) قانون التكافؤ . هب لديك غراماً واحداً من الهيدروجين (H) فالمشاهدة تدلك على أنه لكي تتشكل ، بواسطة هذه الكتلة ، كميات من التمازج ، لابد من ٨ غرامات من الاوكسجين (O) ، أو ٣٥,٥ غراماً من الكلور (Cl) ، أو ١٤ غراماً من الفحم (C) ، أو ١٤ غراماً من الآزوت (Az) الخ . . . والعكس بالعكس . فهناك إذن تكافؤ ثابت بين بعض الكميات في كل جسم بسيط .

(٢) يعرف هذا القانون بقانون دالتن)

فكيف لا يقرَّب المرء بين هذه القوانين الاربعة؟ وكيف لا يلاحظ
توارد نتائجها؟ ألا يبدو كأن الامور تجري، في التمازجات الكيميائية،
كما لو كانت ذرات الاجسام المركبة مبنية من آتومات اجسام بسيطة؟
اسكان هذه الآتومات تدخل في المركبات دون أن تنكسر، فذرة جسم
مركب تحتوي آتومين اثنين من الآزوت أو ثلاثة أو أربعة ولكنها
لا تحتوي مطلقاً على كسر منه من أصل اثنين وثلاثين أو من أصل ثلاثة
وأربعين. وما التحليل الا عبارة عن فصل الآتومات المجموعة في الذرات،
ولا التركيب الا ضم لتلك الذرات المتفرقة.

والعلماء يدعوننا الى تصور العمل الذي يتم على ذلك النحو، بمساعدة
سبب موافقة. فلنتصور كل آتوم على هيئة كرة صغيرة ذات عققة أو
عقتين أو ثلاث أو أربع من العققات. فهذه العققات قابلة أن يتعلق
بعضها ببعض. وكأن كل ذرة من جسم مركب، إضمامة من الآتومات
المجتمعة على هذا النحو، فحينما يفككها التحليل، توجد تلك الآتومات
في محصلاته؛ وحينما يجمع شملها التركيب، توجد أيضاً في تضاعفه.
وبكلمة واحدة، ماحوادث الكيمياء إلا ميكانيك آتومات دقيق.

غير أن هذه النظريات الساذجة تبدو اليوم مفرطة في السذاجة.
فالآتوم الكيميوي - وهذا امر أثبتته دراسات إشعاعات المادة - ليس له
من الآتوم إلا الاسم. لأنه تأليف ذو تعقيد بالغ، وهو بدوره
قابل للتفكيك.

إن دراسة الظواهر الكهربائية يؤدي ، في ذاته ، الى نتائج هامة .
تجري الأمور في ميدان الكهرباء السكونية كما لو كانت الشحنة
الكهربائية مؤلفة من كتل كهربائية صغيرة إيجابية أو سلبية . وكان
كل شيء يجري كما لو كانت هذه الكتل الصغيرة تتبع الموصلات . وفي
الأفعال الكهربائية ، كل شيء يجري كما لو كانت هذه الكتل تفعل على
هيئة سلسلة من الرجفات المتقطعة . ومن هنا جاء مدلول الكهرب ^(١) الذي
هو للكهرباء بمثابة الوحدة الأولية .

إن الذي منح هذا المدلول القيمة التي يطمح لاتخاذها في يومنا هذا ،
إنما هو درس ظواهر الإشعاع . فبالنسبة لبعض الاجسام يتجلى نوعان
كبيران من الاشعاعات : اشعاعات حقة ، وإشعاعات بث ^(٢) . وكان
الأولى ترجع الى اهتزازات عرضانية لما يقال له الاثير : على هذه الحال
تبدو الاشعة الجيمية (γ) ، الاشعة السينية (X) ، الاشعة فوق البنفسجية ،
الاشعة المرئية ، الاشعة تحت الحمراء ، الاشعة الهيرزية ؛ وما اختلافها
إلا من حيث سعة موجاتها وسرعتها . والثانية من رتبة اخرى : فهي قائمة
على القذف ^(٣) ، أي على إلقاء جزيئات مكهربة . وتلك حال الاشعة

. Electron (١)

. émission (٢)

. projection (٣)

البائية (β) ، والأشعة المهبطية^(١) (وهنّ ذوات شحنة سالبة) ، وحال
الأشعة الألفية (α) وأشعة غولدشتين القنوية^(٢) (وهنّ ذوات
شحنة إيجابية) .

إن أشعة البث هذه ذات أهمية عظيمة في نظرية المادة ، وكان الظواهر
توحي بالنتيجة التالية : إن الجواهر الكيميائية المزعومة مفردة هي ،
في الحقيقة ، مركبات كهاربٍ جدّ معقّدة .
انظر مثلاً الى الراديوم . إنه لا يفتأ يبثّ إشعاعات . ولو وضعت
حزمته المنبثة فيما بين شطلي مغناطيس ، لجنحت إضمّامة من الجزيئات
شطر قطبه الشمالي (الأشعة الألفية α) وإضمّامة أخرى شطر قطبه
الجنوبي (الأشعة البائية β) ولتأبّع قسم من المنبث طريقه من غير انحراف
(الأشعة الجيمية γ) ولقد برهن الفحص على أن الجزيئات الألفية «
(وعددّها نحو ٣٤ يليوناً في الثانية) تجتمع على هيئة آتومات هيليوم ، وفي
نفس الوقت ، ونتيجة لما يعرض لآتوم الراديوم من فقدان في الكهارب ،
ينقلب إلى آتوم پولونيوم أولاً ، ثم إلى آتوم رصاص ثانياً .
وتبجلى ظاهرة مشاكلة على بعض الآتومات الأخرى . فهي تحطم
وتتجزأ تحت تأثير الأشعة السينية ، فالتجزئ . بالنسبة لهذه الآتومات
هو فقدان جملة من الكهارب .

(١) cathodiques .

(٢) rayons canaux de Goldstein .

من هنا قامت فرضية تحمل الصحة : وهي أن في الآتوم الكيميوي من التعقيد ما يجعله أشبه بالمنظومة الشمسية . فهو مؤلف من أُوَيْل^(١) أي كتلة كهربائية متناهية في الصغر مشحونة بكهربائية إيجابية . ويدور حول ذلك الأُوَيْل على أفلاك تتفاوت أنصاف أقطارها كهارب مشحونة بكهربائية سلبية ذات سرعات هائلة . ويجوز ، تحت وطأة بعض التأثير أن يطرد بعض تلك الكهارب من المنظومة ، وفي نفس الوقت يُعاد توزيع الكهارب الباقية في وضعيات أخرى بدأ التصوير الشمسي بالكشف عنها . فحينئذ ينقلب الآتوم من جوهر الى جوهر (transmutation) ويصبح حلم الكيميويين القدماء حقيقة واقعة .

هذه هي أعم الأمور التي طلعت بها العلوم الفيزيوية الكيميائية حول سنة ١٩٠٠ على الذين يظنون أن بالمستطاع المضي الى أبعد من النتائج الحذرة التي بلغتها مدرسة « الطاقة » .

كيف كان الحال ، وسواء اقتصر الأمر على لغة ذات منزع تحريكي (دينامي)، أو حملت وجهات النظر التحركية^(٢) المتقدم عرضها على محمل الجد ، فإن المرء ليجد في دراسة الحواس من الناحية السيكونوفيزيولوجية مصداقاً لاستنتاجات اصحاب « النزعة العلمية » .

(١) proton .

(٢) cinétique .

لئن لم يكن هناك إطلاقة ، فمن أين أتى أننا نلمح أشياء مادية ذات لون وطعم ورائحة ؟ ولئن لم يكن هناك إلا كهارب على حال الحركة المحيرة ، فعمّ يبدو لنا هذا الكون كمجموعة من الأشياء الممتدة ، المستقرة المكسوة بالكيفيات ؟ الجواب متحتم في الفرضيتين . وهو انه لو لم تكن حواسنا محوّلة مبدلة ، لما غدا للظاهرة من تعليل .

والواقع أن تلك الحواس محوّلة مبدلة . يقرر ذلك علم النفس باستقلال كامل معتمداً على ملاحظات خاصة به . إننا إذ نُرسل أنفسنا على سجيتها ، يسهل علينا اعتبار حواسنا كقنوات تنفذ منها الأشياء الخارجية لينادون أن يطرأ عليها التغيير . مع أن الأمر لو كان جارياً على هذا النحو لنشأت عنه القضيتان الآتيتان :

(١) لما كان بالمستطاع جعل عين الانسان تلمح اللون إلا بإحداث اللون ، مع أنه يكفي في الظلام الدامس ، أن يضغظ كرّتي عينيه حتى يلمح بقعاً ملوّنة بمحدّ الألوان ومختلفها .

(٢) لوجب أبدأً أن تتوافق حواسنا جميعاً في حق الشيء الواحد ، مع أن بعضها لا يفتأ يناقض البعض الآخر مناقضة جسيمة .

كلا ! إن الحواس لا تشبه القنوات أبدأً ، بل هي بمثابة أجراس كهربائية . فكما أنه لا شبه بين حركة الاصبع المعتمدة على الزرّ وقرع الجرس ؛ فكذلك لا شبه بين الاثارة التي تهيج طرف العصب وما يداخل الوعي من احساسات في ذلك الظرف . إن عين النملة ، وعين

الحِرْدُون ، وعين الانسان إذا وُضعت ثلاثتها بمصافحة مشاهد واحد
وهيجت على صورة واحدة ، أتت أولاهها بإحساسات ثَمَلَة ، والثانية
بإحساسات حِرْدُون ، والثالثة بإحساسات انسان : الشأن في ذلك شأن
الآلات الموسيقية الوترية ^(١) التي تجيء بضربة القوس الواحدة عليها بصوت
يختلف من آلة لآلة . إذن فلا عجب أن ندرك بحواسنا عالماً يختلف عن
العالم الحقيقي . وهذا ما نفعل في الواقع .

٤ — أما بعد ، فلنراجع جميع ما تلهمنا إياه الأمور المتقدمة . إنه
إذا ضُفَّ ما يوحى به كل منها إلى مثله ، اجتمعت من ذلك في نظر
« العلميين » خطوط كبرى لمذهب عام في الأشياء .

ليست هناك عناية مدبرة . وليس للكون من غاية . وما الانسان إلا
ثرة غير ذات قدر في الطبيعة . والطبيعة خاضعة للحتمية الصارمة . وإذن
فلا علة أولى ؛ وإلا لوجدت علة دون علة . ولا بداية أولى ؛ وإلا لكانت
بداية دون سبب . لا يمكن للطبيعة أن تكون إلا سلسلة لا تتناهى
من الاسباب والمسببات يلد بعضها عن بعض من الأزل بحسب نواميس .
وليس في تطور الطبيعة من معجزة ، ولا حرية . على هذا أطبق أشياخ
النزعة الطبيعية إطباقاً تاماً .

ولكن الخيرة العظمى في معرفة دخلة تلك الطبيعة . أفنحدها بالطاقة

(١) في الأصل Violon, alto, violoncelle .

وحدها ، فيصبح تاريخ الاشياء مختلطاً بتاريخ القوة وتحولاتها ؟ ام نتخذ بالحرف الواحد النظريات الكهربائية الحديثة ، فيُرد كل شيء إلى اختلاج كتل متناهية الصغر أشبه بآتومات الغابرين مع فارق واحد وهو كونها غير عاطلة بل مراكز للجذب والنبذ ؟

سواء علينا أية هاتين اللغتين اصطنعنا . إن النتيجة تظل واحدة من وجهة نظر الفلسفة . ولله در آلفريد دو فينيي إذ أشد بلسان الطبيعة :

عمياء صماء أجري ، غير حافلة بالعالمين : أذراً كُن أم بشراً^(١)

بقي علينا أن نعلم أتتفق فلسفة من هذا النوع والحوادث التي تشاهدها ، من جهة أخرى ، علوم ما هو عضوي : علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع . تنطوي ، في الحقيقة ، تحت هذه المسألة مسائل ثلاث :

١ : أيمكن القول إن الظواهر البيولوجية ، والسيكولوجية ، والسوسيولوجية تخضع للتقيد ؟

٢ : هل يمكننا ، دون اللجوء إلى موضوعات الفلسفة الطبيعية ، أن نعلل تكون ما يقبل المعاينة من أشكال الحياة ، والفكر ، والجماعات ؟

(١) في الاصل :

« Je roule avec dédain, sans voir et sans entendre, »

« A côté des fourmis, les populations » . (A. de Vigny)

٣ : هل يستطيع ، دون اللجوء الى المعجزة ، فهم نشأة الكون الاولى
ونشأة الوجدان ، ونشأة الجماعة ؟

للطبيين العلميين أجوبة جاهزة على هذه المسائل جميعاً .

١ — تذكر السير حواراً لديوجانس مع أحد الاليلين . كان هذا
الرجل يدعي إقامة الدليل على استحالة الحركة ، فلم يكن ديوجانس ليفوه
بكلمة . غير أنه كان يذرع المكان جيئة وذهوباً أمام محدثه ، ويتكلف
في ذلك تكلفاً ظاهراً . فالعلماء الحيويون ، والنفسيون ، والاجتماعيون
يصنعون كما صنع ديوجانس ، حين يسألون هل تخضع حوادث علومهم
لاحتمية ؟ لو كانت لا تخضع لاحتمية ، لما امكن تحديد قوانين لها . فعوضاً
عن أن يجادلوا في الأمر جدلاً فارغاً ، مضوا قدماً وبحوثاً عن القوانين
البيولوجية ، والسيكولوجية ، والسوسيولوجية . فوجدوا منها كثيراً مما
لا ريب فيه حتى لاستحقوا ، في أعين الناس ، أن يكسبوا دعواهم .

الحق أنه عاد لا يجسر احد على إنكار الحتمية البيولوجية . فإن تقدم
علم الفيزيولوجيا الحيوانية والنباتية منذ قرن تقدم كبير قاطع . ومنذا الذي
يجهل اليوم قوانين الهضم والتنفس ودوران الدم وعمل الكبد والكلى
والعضلات ؟ نعم — والبيولوجيون يعلمون ذلك — إنهم لا يزالون
بعيدين عن معرفة القوانين التي تحصل بموجبها ردود الأفعال في أعضاء
كل الانواع النباتية والحيوانية . إذ إن بعض أعضاء الحيوانات العليا وظائفها
لا تزال غامضة حتى ساعتنا هذه . ولكننا نعلم حق العلم ، مما سبقت لنا

معرفة ، أن جهلنا لبعض القوانين ليس دليلاً على عدم وجودها ؛ بل على أن علمنا لمّا يتقدم التقدم الكافي . والواقع أنه يزداد يوماً عن يوم . وتبدو الحتمية التي تجري بموجبها الوظائف البيولوجية أشدّ بداهة كذلك . ولا نكران أن علم النفس أقلّ نمواً من البيولوجيا على التأكيّد . ولكن ألم يستخرج رغماً عن ذلك عدداً وافراً من القوانين ؟ إن بعض هذه القوانين يتصل بالاحساسات : مثل قانون فيبر ^(١) وقانون النسبية المتبادلة في الاحساسات ؛ وبعضها يتصل باستثارة الصور : مثل القوانين الشهيرة في تداعي الأفكار تداعياً بالاقتران وتداعياً بالمشابهة . فريق من تلك القوانين يتعلق بالميكانيكية التي بحسبها تتم تأويلاتنا الإدراكية وتأويلاتنا للإشارات ؛ وفريق يشير إلى هذه الحادثة المزدوجة الأوهي أن سليقة تفكيرنا تجري كما لو كنا لانفتحاً نلتمس الوحدة وراء الكثرة ، وكما لو كنا نسلم ببعض الأوليات (مبدأ التناقض ، ومبدأ السببية) . طائفة منها تكشف عن القواعد التي تحدث بحسبها الهيجانات المصادمة والميول ، والأهواء والتي تجري عليها حينما تتعمد في شكل عواطف

(١) Loi de Weber نذكر القاريء بملخصه : « تزداد الاحساسات زيادات متساوية حينما تزداد المؤثرات (أو التهيّجات) بكميات نسبياً متساوية » وبعبارة أخرى « القيمة المطلقة لعبة الفرق متغيرة ؛ وأما قيمتها النسبية فتأبسة . » فكان الشعور ، في هذه النظرية ، « شباك مفتوح ، لا على الأشياء ، بل على نسبها » كما يقول الاستاذ برادين .

متراكبة ؛ وطائفة تلخص شرائط العادة وحدودها ، والعوامل والطرائق التي يتوقف عليها تشكل الطبائع . ولا مشاحة في أن تلك القوانين غير قابلة لاتخاذ الصيغة الرياضية ؛ ولكن ذلك لا ينقص من ثبوتها ولا من عموميتها .

أما علم الاجتماع فلا يزال في المهد . ومع ذلك ، ألم يميز شيئاً من القوانين ؟ هناك قوانين اقتصادية كقانون العرض والطلب الذي يسود كل الأسواق (سواء منها أسواق البقول والأسواق الدولية ، أو أسواق اليد العاملة) ؛ هناك قانون التوازي بين تقسيم العمل وحادثه التضامن التي تربط الأفراد بعضهم ببعض . هناك القانون القائل حينما يتقرر الاختصاص في الوظائف لدى رهط من الأفراد ، تظهر « مصلحة حكومية » لتنسيق الاختصاصات والابقاء على معنى المجاميع . وهناك قانون « نشأة الطغیان عن الفوضى » في جميع الثورات التاريخية . أفليس فيما تقدم ، الثبات والعمومية والحقيقة اللائي هنّ من شأن القوانين ؟

ولئن قيل إن وجود هذه القوانين جزئي ، وإنه ليس ما يدل على أن كل حوادث البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع سوف تجري على موجب القوانين ؛ فالاعتراض يصح أيضاً في حق العلوم غير العضوية . نحن لا نعلم قوانين العوارض الجوية إلا على نحو غير كامل ، فهل يجب أن نستنتج أن الظواهر الطبيعية ليست خاضعة للحتمية ؟ أليس الأقرب

للمعقول أن نقول إن معرفتنا جزئية فقط ، وإن علينا أن نوالي البحث عما نجهل ؟

ربما أقر بهذه الحقيقة المعارضون لو لم يكن هناك شيء آخر يدعوهم إلى التساؤل والقلق . مما لا شك فيه أننا حين نقوم بعمل من الأعمال نشعر بأننا أحرار وبأننا كنا نستطيع أن نأتي ذلك الفعل أو عكسه . أفلا ينبغي علينا والحالة هذه ، أن نحكم أننا في الواقع نملك حرية الاختيار ؟ وإذن أليس هناك ضربان من الحوادث على الأقل لا تدخل تحت نطاق الحتمية : الحوادث السيكولوجية التي تتعلق بإرادتنا (كالعزائم والانتباه) والحوادث السوسولوجية ضمن الحد الذي تكون فيه منوطة بقراراتنا الإرادية ؟ القضية تنحصر فيما يلي : هل ينبغي لنا أن نفكر أننا أحرار لأننا نشعر بحريتنا ؟

لنلاحظ قبل كل شيء أن أحوال فعلنا (أو تصرفاتنا) يمكن تحليلها من دون صعوبة ، بافتراض الحتمية . فإذا عضَّ كلب الحراسة أجنبياً داخلاً إلى بيت خاص ، فالحادثة يمكن تحليلها أولاً بأن للكلب طبعاً خاصاً ؛ ثم بأنه موجود ضمن شرائط خاصة . فلتنظر ، من أين أتاه الطبع الذي فيه ؟ (١) من وراثته المختصة بكونه كلب حراسة . (٢) من المحيط الذي رُبي ودُرِّب فيه منذ ولادته . وإذا عزم شاب على اتخاذ السلك العسكري ، فما عسى أن يكون الفرق بين أسباب قراره والأسباب التي تملل الفعل الصادر عن كلب الحراسة ؟ ألا نجد هذه

الاسباب إذا امعنا النظر أولاً في طبع الشاب المذكور ، ثم في الظروف
الملازمة له ؟ وهذا الطبع بنوبته ، ألا يعلل أولاً بالوراثات التي حملها
صاحبه مع ولادته ، وثانياً بما خضع له من ضروب الضغط التي مارسها
عليه محيطه المادي والمعنوي ؟ وهل من ضرورة لافتراض شيء آخر ؟
قد يقال : وشعور المرء بحريته ؟

فالجواب : نعم إني أشعر بحريتي . ولكن إذا كنت أشعر بالاشياء
على نحو ما ، فهل ذلك كاف في الدلالة على أنها كما أشعر ؟ إني لا أشعر
بالأرض ساكنة تحت قدمي ، ومع ذلك هي تدور بسرعة قذيفة مدفع .
وإني لا أشعر أن الصوت يحول في الهواء حولي ، ومع ذلك ما الصوت
على الشكل الذي أسمعه إلا مظهر ذاتي . ولقد يُحتمل أن يشعر كلبي بأنه
حر في أن يأكل مباشرة ما بين يديه من عظم أو أن ينتظر ، أفقول إنه حر من
جاء هذا الشعور ؟ علينا ألا ننسى أن الشخص الذي يطيع إيجاباً ، يعتقد
مع ذلك أنه إنما يفعل ما يفعل عن حرية . فضمن هذه الشرائط ، ألا
يكون شعورنا بالحرية سراباً خادعاً ؟

إن هذه النتيجة هي ما أخذ به على السواء اسينوزا ، ويل ، وليبنز
وكثير غيرهم : فهم جميعاً يقولون القول عينه : إذا كنا نحسب أن لنا
الخيار في أعمالنا ، فذلك لأننا ، حين نعمل ، نجعل حقيقة الاسباب
التي تجعلنا نعمل ، يقول اسينوزا : لنفرض أن حجرأ يتمتع بالشعور قد
قذف به ولد في الهواء . ولنفرض أنه يرغب في التحرك وهو يجهل اليد

التي قذفت به . إنه يعتقد حتماً أنه هو الذي منح نفسه الحركة بصورة حرة . ولو كان على علم بحركة الطفل لا تقطع عن هذا الاعتقاد . فنحن مثل هذا الحجر : نظن أننا أحرار ، ولكن ذلك لأننا نجعل حقيقة الامور الباعثة على أفعالنا . وقد يُعترض فيقال « حينما نقوم بعمل من الأعمال الهامة ، تفكر طويلاً قبل أن نعزم . فنحن نعلم حين القيام بالعمل أسباب عملنا ؛ ولو كان قول اسينوزا صحيحاً للزم أن نتقطع عن الشعور بأننا أحرار » . والجواب عن هذا الاعتراض الساذج : السبب الذي يجعلنا نعمل ، إنما كان سبباً في عملنا لأن خُلقنا هو ما هو . فالجوهرية المتروكة على المنصة تغري السارق ، ولكنها لا تؤثر لها في الرجل الشريف . إذن ليست العلة الحقيقية في أعمالنا هي الظروف التي نكون فيها ؛ وما هذه الظروف إلا فرص أتاحت لنا فعل ما نحن عازمون على فعله . إنما العامل الأصلي هو حالة خلقنا في اللحظة التي نفعل فيها . وهذه الحالة لا نشعر بها مطلقاً إبان عملنا ، فليس من الممكن — على ما يقول اسينوزا — أن نعرف الباعث الأهم لأفعالنا .

ثم إن شعورنا بالخيار ربما كان وهمياً . فلا يجوز أن يقف هذا الأمر الوهمي في وجه الأدلة الشاهدة للانسان على أنه ليس « امبراطورية في امبراطورية » والمؤيدة أن الامبراطورية التي يساهم فيها خاضعة للحتمية . هذا ، وإن ممثلي النزعة الطبيعية يلفتون نظرنا إلى الملاحظة الآتية : إن المقاومة التي يلقونها حول هذه النقطة ليست إلا حالة من ظاهرة عامة .

ذلك أن تاريخ تقدم العلم هو تاريخ لسلسلة من الاحتجاجات أخرسها طول الزمن . وكل حقيقة جديدة ، فلا معدى لها أن تكون مفارقةً يفترض فيها القضاء على ما كان يبدو مقرراً بصورة قطعية . فكيف يدخل امرؤ في نطاق العالم حقيقة من تلك الحقائق دون أن يكون لسان حاله قائلاً لا رباب الاختصاص : « لم تكونوا في الواقع أرباب اختصاص لأنكم تجهلون الأمر الآتي : وهو أنني متفوق عليكم ، من جهة معرفتي لتلك الحقيقة ومنادائي بها » ؟ ومنذا الذي يدهش ضمن هذه الشرائط ، إن أسيء استقبال من يحمل تلك الأفكار الجديدة ؟ لقد نظر الذين آمنوا بخضوع الكواكب لمشيئة الله إلى الذين نادوا بالحمية الفلكية نظرة الكفرة الفجرة . والذين اكدوا الحتمية الفيزيوية الكيميائية أثاروا فضيحة لكونهم أنكروا إمكان المعجزات . فكيف نعجب إن أثار توكيد الحتمية البيولوجية موجة من الغضب والسخط ؟ لا شك أن تلك الموجة ستسكن بسائق العادة وفضل نصوع الحق . ولقد كادت العاصفة تهدأ تماماً في علم الحياة ؛ فلتشكل على المستقبل من أجل هدوءنا في ميداني علم النفس وعلم الاجتماع .

٢ - المسألة الثانية

إن مجرد المعاينة لا يجعلنا نعرف إلا أشياء جزئية : هذا الحجر ، هذا الكلب ، هذا النجم ... ولكن المقارنات التي يتاح لنا أن نجريها تدلنا

على أن الأشياء منطقية تحت أجناس عليا ؛ تحت أنواع متميز بعضها من بعض . مثلاً الصخور (على أنواع) : اندفاعية ، غضارية ، كلسية . ومن الكلسية : الرخامية ، والحوآرية ، واليضية (oolithes) . كذلك في ميدان علوم الحياة ، والنفس ، والاجتماع نلاحظ الملاحظة عينها . فنحن في غابة من الغابات إنما نرى نباتات جزئية ؛ ولكن حين مقارنتها ، نميز شجر البلوط من الدردار والبتولا . في العالم السيكولوجي ؛ العنكبوت ، والطيور الجارحة ، والانسان ، تختلف بالتنوع من حيث غرائزها واستعداداتها الذهنية . في العالم الاجتماعي ؛ جماعات النمل أو الارانب أو البشر يلحق كل منها بنمط يختلف تمام الاختلاف عن غيره . وما الأسر المتعددة الزوجات والأسر ذات الزوجين ، والأسر المتعددة البعول إلا أنواع اجتماعية . فكيف يعلل من وجهة الفلسفة الطبيعية تشعب هذه الأنماط الذي تظالعا به المعاينة في كل مكان .

ليست الصعوبة كبيرة فيما يتعلق بأنماط الأشياء غير العضوية كالفلزات مثلاً . إذ يكفي لفهم اختلافاتها أن نتذكر اختلاف تركيبها الكيميوي وما طرأ عليها من تأثيرات خارجية كأحوال الضغط ، والذوبان ، والتكلس الخ ..

ولكن فيما يتعلق بالأنواع الحية ، القضية متشابكة معقدة . لأن هذه الأنواع تختلف عن الأنواع غير المتعضية بأشياء ثلاثة :

(١) إن أفرادها تتكاثر بالفطرة إما بصورة لازواجية (كالانشقاق^(١)) ،
والبرعمة^(٢) ، والتبوغ^(٣) ، والتوالد البكري^(٤)) وإما بصورة تناسلية
يتم فيها التقاء عضو الذكورة بعضو الانوثة . (٢) إن أفرادها تنقل
بالتكاثر إلى ذرياتها أهم أوصافها إن لم نقل جميعها . فالكلاب تلد الكلاب
والبزاة تلد البزاة . (٣) لدى دراسة الاعضاء والوظائف لمختلف الانواع
نعجب غاية العجب . إذ كأن تلك الاعضاء والوظائف رُكبت ليستطيع
كل نوع أن يعيش في محيطه الحياة التي يقتضيها جنسه ، وأن يتكاثر في ذلك
المحيط وفق طريقة من الطرائق . بهذا الاعتبار لا ينقضي عجبنا لحرّاشف
السّمك أو للضروع الدارّة في ذوات الثدي . ترى فهل تستطيع الفلسفة
الطبيعية أن تجد في مبادئها تفسيراً لكل هذه العجائب ؟ أو ليس من
شأن الغائية التي تربط الكوائن الحية بمحيطها أن تبين هن على وجود عناية
مدبرة ، فتأتي على مزاعم تلك الفرضيات من القواعد ؟
الواقع أن الصعوبة كانت كبيرة إلى ما قبل القرن التاسع عشر . فقد
كان هنالك نمطان من الحلول يدافع عنهما المدافعون دون أن يستطيعوا
إيجاد حل ثالث .

Scissiparité (١)

Bourgeonnement (٢)

Sporulation (٣) (spore = بوغ)

Parthénogénèse (٤)

الحل الأول مستلهم من الفلسفة الأفلاطونية . والمعتقون له قالوا
إن هناك في جهة من الجهات (كعقل الله مثلاً) أنماطاً للأشياء الممكنة
لا تحصى ، وهذه الأنماط ضروب مختلفة (الأشياء الرياضية ، الأشياء
التي تتناولها صناعات البشر ، الأشياء التي تصنعها الطبيعة الخ ..) فهي
النماذج غير المخلوقة التي تُنسج على مثالها الأفراد ؛ وجوهر تلك النماذج
قائم في الأوصاف الثابتة التي يجمعها حدها المنطقي . فذلك الجوهر يعتبر
أساس الحقائق التي هي قديمة قدم الامكان نفسه .

والحل الثاني مستلهم من الفلسفة الأرسططاليسية . ليس هناك من
أنماط نوعية لتلك التي افترضها أفلاطون . فثمة إلا أفراد . وهذه الأفراد
ليس يختلف بعضها في كل نوع إلا بالأوصاف العرضية ، فهي متماثلة من
حيث « الصورة » ، أي من حيث الأوصاف الجوهرية . وتلك الصور
قديمة قدم العالم ، وسرمدية ماتعاقبت أفرادها ؛ ولئن تجرّ فصل للصور عن
الأفراد ، فما ذلك إلا على سبيل التجريد وتيسيراً للتفكير والعلم .

إن هذين الحلين ، وإن اختلفا ، متفقان على أمرين : (١) أنماط الأنواع
ثابتة ؛ (٢) قد يجوز أن يكون بينها مشابهة توهم بوجود قرابة تصلها .
لكن تلك القرابة منطقية لا واقعية . فطوال الحقبة التي كان يبدو خلالها
أن نتائج العلوم لا تشفع لغير هذه النظرات ، كانت الفلسفة الطبيعية في
حرج شديد . ذلك لأن الأنواع ، بيولوجية كانت أو سيكولوجية أو
سوسولوجية ، كانت تبدو لغزاً لا يحل .

فلما ظهرت في القرن التاسع عشر مجموعة الأبحاث عن أصل الأنواع الحية ، تنفست الفلسفة الطبيعية الصعداء وعادت إليها الثقة . ذلك بأن تلك الأبحاث أدت الى نتائج ثلاث تركت دوياً في دنيا العلم : (١) إن الأنواع النباتية والحيوانية ليست بثابتة ، بل عرض لها ، في مجرى التاريخ ، ولا يزال يعرض لها تحولات . (٢) ليست الأنواع مستقلة بعضها عن بعض ، بل هي — من قريب أو بعيد — بنات عمومة أو خؤولة . (٣) يمكن تعليل تطور الأنواع بمباديء « حتمية » ، على وجه الحصر ؛ وهذه المباديء كافية في تفسير الأشكال السيكولوجية والسوسولوجية كما هي كافية في تفسير الأشكال البيولوجية .

فلنشرع ، على صورة مجملة ، بذكر بعض الملاحظات التي تبرهن على حقيقة تطور الأنواع الحية .

إن علم المستحاثات ^(١) هو الذي يسوق إلى ذهنتنا أول فكرة عن التطور وأول المؤيدات لها . فلقد أقام هذا العلم الدليل على سلسلة من الحقائق البليغة : (١) لم تظهر الأنواع النباتية والحيوانية الحاضرة إلا لعهد حديث نسبياً . (٢) إن العهد الذي نحياه في عالمنا يمكن أن يسمى بالعهد الرابعي . وقد سبقه عهد أولي وثاني وثالث حيوانها ونباتها مختلفان تمام الاختلاف عما نشاهده حولنا . (٣) أشكال الحياة الأولى التي ظهرت في

العالم كانت بحرية بسيطة . ٤) كثير من الأنواع التي تعيش اليوم تشبه أنواعاً منقرضة كالفيل الذي يشبه المحمود^(١) ، وكالفراس الذي يشبه فراس العهد الفحامي وتبلغ بسطته ستين سائمتراً . فنحن أمام فرضيتين لامندوحة عن الأخذ بإحدهما . ترى أبعد أن صنعت الطبيعة أنماطاً ذوات شكل ما ، قد عمدت إليها فنقضت ما أبرمت ، ثم صنعت أنماطاً أخرى مشاكلة لها تمام المشاكلة ؟ أم إن هذه الأنماط المشاكلة لتلك التي انقرضت هي سلسلة متصلة منها ولكن اعزها النحول ؟ الواقع أن المرء لا يتردد بين هاتين الفرضيتين ٥) وكيف يتردد حين يدقق في بعض الوثائق المستحاثية ؟ ألم يتبع العلماء عهداً فعهداً أنشأه القواقع المعروفة بقرون عمون^(٢) ؟ ألم يجدوا الحيوانات الوسيطة بين سلف للحصان ذي خمس أصابع وحصان زماننا ذي الأصبع الواحدة ؟ وما القول بحيوانات كالطائر القديم^(٣) نصفها من الزواحف ونصفها من الطير ؟ أفيحتاج المرء إلى شيء أكثر من هذا ليجنح به الظن إلى نظرية تطور الأنواع ؟

إن هذا الظن ليستد عندما يلتفت إلى سلسلة أخرى من الحوادث .

(١) أطلقت العرب على فيل أبرهة الشهير الذي تقدم جيشه لدخول مكة اسم « محمود » . ومن المحتمل أن تكون كلمة « mamouth » محرقة عن اللفظ العربي كما هو رأي المرحوم محمد طلعت حرب (راجع كتابه : تاريخ دول العرب والاسلام ج ١ ص ٢٣٦) .

(٢) Ammonites

(٣) archéoptérix

أولاً : **المشاكلات** ^(١) التي تظهرها مقارنة الأنواع الحية. تأمل صنف الطيور ؛ وتدبر عضواً من أعضائها كالمقار مثلاً . قارن بين منقار الجوارح الأعقف، والمنقار المحدد في العصفير النقارة، والمنقار العريض في المستوطيات والمنقار المرن في الكراوين ^(٢)، والمنقار الصلب السميك في البط الخ .. إنك لتجد العضو واحداً في كل من هذه الحيوانات ، ولكن ذلك العضو يُنظم على هيئة تلتئم مع وظيفة من الوظائف . فهو هنا للبحث في الصلصال، وهناك لنقب القواكه ، وهناك لنهش اللحم وهلهجرا . وهذه الوحدة في البنى وراء اختلاف الوظائف تجدها في جميع الأعضاء : الاجنحة ، والقوائم ، وأجهزة التنفس والهضم والتكاثر . قارن الآن بين هيكل عظمي لأحد ذوات الفقار ، تجد المشابهات ترى . فالعظام متفاوتة في التراص وفي التفرع تبعاً للاختلافات . وليست المشابهات بين انسجة الحيوانات وانسجة النباتات بأقل إثارة للاعجاب ، فكأن جميع الكائنات الحية ذوات قربي فيما بينها . ولكن بعض القرابات قصي وبعضها شديد الدنو . حتى ان قدماء المشتغلين بالتصنيف أشاروا إلى وجوب أمر للحيوانات والنباتات ؛ وهم يلحظون بإطلاقهم هذا اللفظ على المجاز قرابة منطقية ، لكنهم لم يدركوا أن الأمر أبعد مما رموا إليه . إذ هناك قرابات حقيقية تُفصح عنها المشابهات النباتية والحيوانية .

Homologies (٣)

Spatules (٢)

(٣) جمع كروان Courlis

ثانياً: نرى عند بعض الحيوانات أعضاء ضامرة^(١)، وهو من الامارات الفريدة في الدلالة. لقد أفاض مذهب تثبت الأنواع^(٢) إفاضة واسعة في أمر الغائية الظاهرة التي تربط الأحياء بمحيطها. ولكن هذه الغائية ليست حقيقية بالنسبة لكافة الأعضاء. ففانفع أئداء الذكور، والعيوان الضوا مرلدى حيوانات الكهوف، وحتى المناجد^(٣)؟ سرد ميتشنيكوف (Metchnikoff) عدداً من مثل هذه الأعضاء غير النافعة عند الانسان ولربما أمكن إيجاد مثيلاتها لدى الأنواع المختلفة. فمن أين أنت الأعضاء التي شهدت المعاينة على شأنها ذلك؟ لكان الكثير منها — إن لم يكن الكل — متيسر التعليل على نحو واحد. وهو أن هذه الأعضاء أتت من استعدادات كانت نافعة عند أسلاف الأفراد المعاصرين. ثم انقطع قيامها بالخدمة في عهد من العهود نتيجة تغيير طرأ على حياتها، فضممت ومالت الى الانقراض. فأنت هنا تلمس التطور لمسأ صريحاً. ولا يسمعك بعد ذلك أن تأخذ في الإنكار على من افترضوا أن للحوت أسلافاً تمشي على أربع لكي يعللوا فيه بقايا عظام أولية.

ثالثاً: وكيف تجحد هذا التطور، فوق ذلك، حين تعتبر كثيراً من الحادثات الهامة في نفسها والتي لا تبدو لك كذلك لشدة تعودك عليها؟

Organes atrophiés (١)

fixisme (٢)

(٣) جمع الخلد

انظر إلى الحيوانات والنباتات الأهلية . كم من اختلاف تراه في أشكال الكلاب (من كلب « الأرض الجديدة » حتى الكلب السلوقي) وفي أنماط الدجاج ، والحمام ، والخنزير ، والتفاح ، والكمثرى ، والورد ! كل ذلك يكاد يدل على أن هذه الضروب الشتي التي لا تحصى ليست إلا تحولات متفرقة لأنماط وحشية أحسن اصطفاؤها . فهل بعد هذا سبيل إلى التعامي عن مرونة الأنواع ؟

رابعاً : وكيف تشك في ذلك تجاه بعض الحوادث الصغيرة التي يرويها ويعجب لها دارون في يوميات رحلته ^(١) ؟ مثال ذلك : التشابه الرائع بين أقزام « التاتو » التي لا تزال تحيا في الأرجنتين وجبارة التاتو الطميرة التي عاد لا يُعرف عنها إلا رممها ؛ غرابة الحيوان في أرخبيل غالا باغوس : فلكل جزيرة من جزره السبع حيوانها الخاص الذي لا وجود له في أي مكان آخر ؛ ومع ذلك بين حيوان كل واحدة وأختها مشابه ، كما أن بين حيوانها جميعاً وحيوان اليابسة المجاورة مشابه أيضاً . أفينبغي افتراض خلق مستقل في كل جزيرة من الجزر ؟ أم يجب التفكير

(١) كان دارون لا يزال في حين أبحر (وسنه لا يزيد يومئذ على الثانية والعشرين) على ظهر الباخرة «Beagle» Limier التي أرسلتها الحكومة الانكليزية سنة ١٨٣١ لدراسة المناطق الجنوبية من أمريكا الجنوبية . وقد دامت الرحلة خمس سنوات . فلما عاد دارون منها كانت الخطوط الكبرى من نظريته جاهزة . (عن ص ٢٣ - ٢٤ من كتاب Yves Delage et M. Goldsmith, Les Théories de l'Evolution)

على العكس بأن تلك الجزر كانت آهلة منذ كانت متصلة بالقارة ثم تطور أهلوها على أثر ذلك ، كلٌّ في سبيله ؟

خامساً : إذا أضفت إلى كل ذلك بعض الدلائل المستخلصة من علم الجنين^(١) ، ومن بعض التجارب الناجحة في التربية المنهجية بحسب المذهب التطوري ، يكاد يصعب عليك الشك في حادثة تطور الانواع .

إن الفلاسفة الطبيعيين يعتبرون هذه الحادثة ثابتة . ولكنهم لم يقفوا في أبحاثهم عندها الحد . إذ إن القرن التاسع عشر لم يقتصر ، في نظرهم ، على إثبات تطور الأنواع . بل إن لامارك (Lamarck) ودارون (Darwin) وأتباعها اكتشفوا العوامل التي تفسر ما كان غامضاً من أمر نشأة الأشكال البيولوجية والسيكولوجية ، وذلك حسب فرضيات الحتمية العلمية .

يضع لامارك مبادئ ثلاثة : ١) للمحيط تأثير في الأفراد الذين هم فيه ، مثلاً : الحرارة والبرد والرطوبة تغير الأئسجة الحيوانية والنباتية تغيراً بعيد المدى . ٢) الوظيفة تنمي العضو وتخلقه ، مثلاً : إذا مررت عضلات ساعدي تمريناً مطرداً نمت واشتدت ، ولكنها تتعب إن أجهدتها ، وتضمحل إن انقطعت عن التمرين . ٣) إن الخصائص التي يكتسبها الأفراد في مجرى حياتهم تحفظ وتنقل بالوراثة ، مثلاً : للبطل الأهلي قائمتان

أنمى من قائمتي البط الوحشي ، ذلك بأنه يمشي كثيراً ويطير قليلاً منذ أجيال طويلة ، فاكسب خصوصية أصبحت اريثة لديه .
هذه المبادئ في رأي لا مارك تكفي لتفسير تشكل الأنماط الحية تفسيراً طبيعياً . فلنفرض نوعاً من الأنواع ؟ يتكاثر في محيط ما . إن أفراد هذا النوع مضطرون . من أجل أن يديموا حياتهم ، إلى الانبساط في أما كن تنسع بازديادهم . فهم ينتشرون إذن في محيطات نصطليح على تسميتها م م م م ؛ ولنفرض أن هذه المحيطات شديدة الاختلاف بعضها عن بعض ؛ فالمحيط م مثلاً محيط حار والغذاء فيه موجود في ماء البحر ، والمحيط م محيط بارد ذو غابات والغذاء فيه على الشجر . فماذا يقع ؟ إن ذرية النوع ؟ التي أقامت في المحيط م سوف تتطور في اتجاه معين فهي ستعرض لتأثير الحرارة التي تفعل في جلدها ولحمها وشهواتها . وهي ستخوض في الماء وتعم وتغطس : مما يحدث في عضلاتها تحويلاً في جهة معينة . وهي ستقل إلى ذرياتها الخصوصيات التي تشككت لديها على ذلك النحو . أما ذرية النوع ؟ التي هاجرت إلى المحيط م فهي ستعرض لتأثير البرد في جلدها وأنسجتها وشهواتها . وهي ستسمى عضلاتها ، عندما تفعل ، على نحو مختلف (لأن ارتقاء الشجر قد حل محل السباحة) . وهنا أيضاً تعمل الوراثة عملها . لنضع بضعة آلاف من السنين تمر ، فستخرج من النوع ؟ ثلاثة أضرب من الذريات : ذرية جرت على النمط الأولي بخذافيه ، وذرية طراً عليها التحول في المحيط م ، وذرية اعتورها التغير في المحيط م .

في مثل طريقة التعليل هذه كفاية لايضاح عدد كبير من الظواهر
مثلا : ضخامة قوائم النعام الذي هو طير عذاء وفتح جناحيه ؛ شكل
السماك الذي هو نتيجة لطريقة عومه ومقاومته للسوائل ؛ اختلاف صبغة
البشرة اختلافاً إرثياً تبعاً لحرارة البلاد وبردتها .

لكن هناك كثير من الحوادث لا يستقيم فيها تعليل لامارك استقامة
كلية . فإذا طالت رقبة الزرافة ، أفلا ثملها مطت عنقها إلى جرائد النخل ؟
وإذا كان للطيور أجنحة ، أفلا ثملها طالما قفزت في الهواء ؟ ثم كيف يعمل
الحسن في بعض ذكران الطيور ؟

إن داروين أتى بنظرات شخصية في الموضوع تعتبر معارضةً لنظرات
لامارك . وهي ، في الحقيقة ، مختلفة عنها تمام الاختلاف .
والذي هداه سبيل مكشفاتة إنما هو تربية البهائم والطرائق المتبعة
في تلك التربية .

يريد مربٍ للحمام أن يحصل على عروقٍ يكون لها ، مثلاً ، منقار
شديد العقف . تدل التجربة على أن في استطاعته الحصول على ذلك خلال
زمن قصير . كيف يصنع ؟ إنه ينتخب مما لديه من صغار الحمام أفراداً من
الذكور والانات يضعها على حدة ، فيزاوج بينها . ثم يعمد إلى انتقاء جديد
بين ما يخرج من هذه المزاوجة ، صادراً في انتقائه عن عين المبدأ أي انه
يجعلها تتزاوج في نفس الشرائط ، وهلمجراً إلى أن تتحقق غايته التي
يسعى إليها .

لماذا تتجح هذه الطريقة نجاحها الذي ذكرناه؟ لأن هناك ناموسين طبيعيين ينتفع بهما المربي : ناموس التفاوت^(١) : ليست الصغار بعضها عين بعض ، وليست عين أبويها (فهي متفاوتة متغيرة) ؛ ناموس الوراثة^(٢) : تنتقل الخصائص الفطرية (لا المكتسبة) بالوراثة في الغالب . هذان الناموسان المتعاكسان في الظاهر لا بد وأن يكونا صحيحين بدليل نجاح التربية . إذ لو لم يكن من تفاوت ، لما كان هنالك حمام منقاره أشد عقفاً ؛ ولو لم يكن من وراثة ، لما فضلت مزوجة الأفراد ذوي المنقار الاعقف على مزوجة غيرها .

ثم يتساءل داروين ، بعد تقريره لهذا النقاط ، عما إذا كانت الانواع الوحشية اتبعت في تشكّلها مثل هذه الطريقة الناجحة في التربية . لأن الحصان والحمار وحمار الوحش ليست أبعد شبيهاً فيما بينها من أجناس الحمام مثلاً . فإذا كانت هذه الاجناس متفرعة عن أصل واحد ، فلم لا يكون الامر كذلك في الحصان والحمار وحمار الوحش ؟ كل ما في القضية من صعوبة هي معرفة الشيء الذي فعل في ذلك الفرع .

لقد كان داروين يعتقد أن ناموسي التفاوت والوراثة ، من حيث أنهما طبيعيان ، لا بد وأن يصدقا على الحيوانات المتوحشة مثلما صدقا على الحيوانات الالهية . ولكنه كان ينبغي له أن يخترع قوة يكون لها من النتائج ما يعادل

. Variabilité (١)

. Hérité (٢)

الأثر الذي يحدثه المربي في تربية البهايم . فذهب الى أن هذه القوة هي ما دعاه التزاوج الحيوي^(١) وما يعرف عند الناس بالنزاع على الحياة . ففي رأيه ، ١ - إن من يتزاحمون في محيط واحد هم أفراد الأنواع المختلفة وأفراد النوع الواحد الذين يطلبون لطعامهم نفس الأغذية ؛ فإذا فرض أن فريقاً منهم استأثر بأكل كل شيء ، هلك الآخرون جوعاً . ٢ - إن من يتزاحمون في محيط واحد هم الآكلون والمأكلون ؛ فإذا وجد المأكلون وسيلة يتخلصون بها جميعاً ، هلك الآكلون جوعاً ؛ وإن كانوا من الفسولة بحيث يدعون أنفسهم طعمة للآخرين ، انقرض نوعهم . ٣ - إن من يتزاحمون للتكاثر ضمن النوع الواحد هم الذكور فيما بينهم والاناث فيما بينهن . - فإذا تأملنا ناموس التفاوت وناموس الوراثة وناموس التزاوج الحيوي هذا ، استخرجنا ناموساً رابعاً يكون للجميع بمثابة نتيجة منطقية لازمة . هذا الناموس يسميه داروين ناموس الاصفاء الطبيعي^(٢) ، وهو الذي أطلق عليه من بعده ناموس بقاء الصالح . « فكل خصوصية نافعة للأفراد أو للنوع ، بمراعاة البيئة التي يوجهون فيها ، تُحفظ وتنتقل بالارث » فغير الصالحين يبنذهم البقاء ، فلا يمتد جذرهم ؛ والصالحون يُخلَّدون ويتكاثرون . إن هذا الناموس الرئيسي يزيد على تعليقات لامارك شيئاً جديداً ، وإن كانت الحدود الأولى في النظريتين متفقة . لنفرض أن نوعاً من الأنواع ، يتكاثر ،

(١) Concurrence vitale

(٢) Sélection naturelle

ثم لنفرض سلسلة من المحيطات م ، م ، م ، الخ .. المحيط م حار بحري ، والمحيط م بارد ذو غابات . ولنفرض أن ذراري النوع ؟ انتشرت في مختلف هذه المحيطات ، فمن هي التي ستبقى في المحيط م ؟ إنها الكائنات التي توفر فيها ، بسبب التفاوت وبالصدفة ، خصوصيات شاذة ، قليلاً أو كثيراً ، ولكنها نافعة لبقائها وبقاء أنسائها في محيط حار بحري . والتي ستبقى في المحيط م وتكون جذراً يُعقَّب فيما بعد فتلك التي توفر فيها شذوذ نافع لها ولا أنسائها في محيط غابات بارد . وعلى مر الدهور ، ينقرض في كل محيط الأفراد غير الصالحين الذين لم يألفوه ، ويبقى الصالحون الذين ألفتوه . في آخر الأمر ، وبعد تنقية آلية محضة ، يخرج من النوع الأول ؟ أشكال مفترقة تختلف عن أصلها .

هذا التعليل بارع من الوجهة الفلسفية . فهو يعلل السبب الذي من أجله نحسب أن الأنواع تشكلت للبيئات التي تعيش فيها وتتكاثر ؛ وذلك دون تدخل عناية مدبرة ولا علة أخيرة . الأفراد الذين لم يألفوا بيئتهم يعمل فيهم الاصطفاء ، فلا يبقى إلا المؤتلفون أي الأفراد الذين نحسب أنهم خلُقوا من أجل أن يعيشوا ويتكاثروا في البيئة التي يعيشون فيها .

قامت بين أتباع لامارك وداروين خلافات وخصومات . لكن كثيراً منهم أصبحوا يدركون اليوم أن مبادئ إماميهم ليست على طرفي نقيض . غير أن بعض هذه المبادئ تفضل الأخرى في تعليل طائفة من الظواهر ، والبعض الآخر يرجح على غيره في تفسير طوائف أخرى ؛ فليس منها

ما يكفي لتفسير الشكل ؛ ونظرية التطور لا تزال مفتقرة إلى ما يدعمها . إذ ماهي حقيقة ناموس الوراثة ، وعلى أية طريقة يجري ؟ وما هو مدى الاصطفاء الطبيعي وقوته ؟ وكيف تتشكل الخصوصيات الشاذة التي ينشأ عنها قيام الاستعداد الصالح أو فقدانه ؟ أهذه الشواذ خصوصيات طارئة تتكرر وس تتجمع ؟ أم هي انقلابات فجائية^(١) كتلك التي عاينها في بعض النباتات هوغو دو فريس (Hugo de Vries) ؟ وبعد ، ف ماهي ماجريات تاريخ الحياة بالتفصيل ؟ هل الأنواع الحيوانية والنباتية ذوات قرين ، فينبغي إرجاع فروعها إلى شجرة نسيية واحدة ؟ أم هل ينبغي لنا ، على العكس ، أن نميز شجرات من الحياة مختلفة ابتداءً تطور كل منها من أشكال من البروتوبلازما مختلفة في أصل تركيبها الكيميوي ؟ كل ذلك مسائل لا تزال قيد الدرس والبحث .

على أنه مهما يكن من مصير هذه المسائل ، فإن الفلسفة الطبيعية قد بعثت بعثاً جديداً . وبينما كانت قضية أصل الأنواع البيولوجية تبدو مستحيلة الحل ؛ وبينما كانت الغائية الظاهرة في المتعضيات الحية حاجزاً لا يستطيع النفاذ من خلاله ، إذا بهذا الوهم يزول منذ ظهور لامارك وداروين . نعم إن مبادئها لا تنير كل غامض ؛ إلا أنها تفتح مسالك للبحث تجيز كل استبشار وأمل .

أفلا توفر لنا ، بصورة خاصة ، تعليلاً مرضياً للأشكال السيكلوجية

(١) mutations .

والسوسيوولوجية التي كان يُظن بأن طبيعتها ونشأتها لغز من الألغاز؟
 أ - لقد أشرنا منذ فاتحة هذا الكتاب الى أن الاستعدادات النفسية
 لدى مختلف الأنواع متباينة تبين تركيبها الطبيعي . أ) فقيما يتصل
 بالسمور ، ماعاد أحد اليوم ، على الرغم مما صنع ديكارت ، يستطيع أن
 يشك في وجود تصورات واعية لدى الحيوانات العليا ؛ فإن بنيتها
 الفيزيولوجية وسلوكها مشابهان ، أكثر من الحد الواجب ، لما لنا من بنية
 وسلوك . وفي مقابل هذا ؛ كما أنه ليس لدينا من سبب يحملنا على عزو
 تصورات إلى أشجار البلوط والصنوبر ، فإننا لانملك سبباً أقوى يدفعنا
 أن نلحق التصورات بالحيوانات الدنيا (كالاسفنج ، وشقائق البحر ،
 وهذرة الماء العذب) . أما الحيوانات المتوسطة كاللحاريات (Huitres)
 والمدوسيات (Méduses) ودود الأرض ، فتشكيلها وبنيتها يحرمنا علينا
 في حقها أي إثبات أو نفي . ب) ثم من جهة الذكاء ، لا أحد يستطيع
 أن ينكر وجوده لدى الحيوانات العليا . فالكلب والقرود والقيل تعي ،
 على وجه التأكيد ، الغايات التي تسعى اليها في فعلها ؛ وهي تمازج -
 تجاه الوضعيات الخارجية - بين ردود الأفعال المناسبة لبلوغ تلك الغايات .
 وفي وسعك ، إن شككت في هذا ، أن تراقب كلباً يريد أن يفتح له الباب
 أو أن يقدم إليه شيء من الحلوى ! أما الحيوانات السفلى بمعنى الكلمة ،
 فلئن كانت عديمة الوعي ، فهي من باب أولى عديمة الذكاء . وأما الحيوانات
 المتوسطة ، فيما أتانا لا نعلم أن لها وعياً فإننا لا نعلم كونها ذكية أو خرقاء .

وإذ أن فالحیوانات متباين بعضها عن بعض من حیث الوعي ومن حیث الذكاء .

(م) والحيوانات متباينة في الغرائز أيضاً .
إن لكل الأحياء حاجات غريزية كالأكل ، والشرب ، والتكاثر .
ولكنه تقدم لنا القول إن بعض هذه الأحياء تمتاز بخصوصية غريزية :
وهي أنها ، في الوقت الذي تخزها فيه بعض حاجاتها ، تقوم بإنجاز ما
يجب للوفاء بها . على هذا ، تعرف العنكب كیف تنسج شبكتها ، والطير
كیف تبني عشها ، وذ كُرُ العسوب كیف يلاحق أنثاه فيزدوج معها على
نحو عجيب . وفي كل أحوال هذا الجنس ، الحاجة الغريزية (Instinct - besoin)
مرافقة للمعرفة الغريزية (Instinct - connaissance) .

فدراسة المعارف الغريزية توفر لنا نتائج مذهشة . (١) إن هذا
الجنس من الغريزة يظهر بصورة فطرية ، دون تربية سابقة أو بعد تربية
لا تذكر . (٢) إنه اختصاصي . والحيوان الذي يقوم ، غريزة ، بأعمال
صعبة جداً يعجز ، من وجه آخر ، عن التخلص من أبسط المصاعب .
(٣) إنه أعمى . وبالقدر الذي نستطيع معه إطلاق الحكم في ميدان غامض
كهذا ، نلاحظ أن الحيوان الذي يؤدي عمله ، بسائق الغريزة ، لا يفهم
الغاية التي جعل العمل ملائماً لها . فالدجاجة التي تسوقها غريزتها للإدخام
يستوي لديها بيض الجص والبيض الحقيقي .
زد على هذا ، أن تلك الغرائز مختلفة من نوع إلى نوع . ومع ذلك ، يمكن

تصنيفها في زمريتين : فبعضها مؤتلفة مع ضرورات المحافظة على الفرد :
 كتلك التي تدفع الأرنب لاتخاذ المكو ، والعنكبوت لنسج الشبكة ،
 ويرقانة أم عويف لحفر أجحار في الرمل تكون بمثابة الفخاخ. وبعضها
 الآخر مؤتلفة مع ضرورات المحافظة على النوع : كتلك التي تدفع كثيراً
 من الحيوان لبناء الأعشاش ، والارخام ، وتكوين المخازن بالسِّلح والعسل
 واللحم الغريز والحشرات المشلولة ، ميرة للسرفات القادمة ؛ وأيضاً
 تلك الغرائز العجيبة التي تهيب بالذكوان للسمي وراء الإناث وتهديهم
 للإمساك بهن ومزاوجتهن . فكان الطبيعة في هذه المواضع موسيقي ،
 مفنٌ وحده : برع في تنويع النغمات حول لحن واحد تنويعاً لا مزيد عليه !
 فأما الانسان فهو مختلف في استعداداته النفسية عن الحيوان أشد
 الاختلاف . إن لديه الكثير من الحاجات الغريزية ؛ ولا كذلك المعارف
 الغريزية . والمجتمع هو الذي يعلمه ، بالتربية ، طرائق الوفاء بها . إلا أن
 لديه خصوصيتين نفسيين تستحقان النظر . فهو يملك عقلاً تأملياً يخوله
 البحث الذي يستنبط منه علمه وما يستتبعه العلم من تطبيقات عملية . وهو
 يملك شعوراً معنوياً (يسببه بعضهم العقل العملي) للحكم بصورة من
 الصور ، على الخير والشر المضافين إلى أعماله أو أعمال الآخرين .

ترى فهل في مبادئ النزعة الطبيعية ما يعلل كل هذا ؟
 لتأمل ، قبل كل شيء ، عضواً فيزيولوجياً معيناً ، مثلاً : قائمة البط
 ذات الكف المغشاة . إنها تنصف بوصفين . ١) هي فطرية وإن كانت

ضعيفة (إبان الولادة . ٢) هي مؤلفة ونظام عيش ذلك الطير السابع العام، فسكانها جعلت لتسهيل له حياته الخاصة به . فلو سألنا فيلسوفاً طبيعياً من أتباع مذهب التطور عن كيفية تشكل تلك القائمة ، لقال : إن أفراد البط في زماننا سلالة بط قديم (précanards) لم تكن له قوائم ذات كف مغطاة ، على الرغم من أنه عاش مخوضاً في الماء . فلو فرضنا أنه ، بسبب هذه الأسباب أياً كان ، ظهر في ذلك البط القديم أفراد كان لها أغشية بين « أصابع » قائمتها ، لرجحت على غيرها في الفة (شرايط العيش) ، وفاقته الأفراد الأخرى في البحث عن الغذاء ، والنجاء من الأعداء ، وتعقب الإناث . فازداد تكاثرها على لذاتها ، وأصبح البط ذو القائمة المغطاة يزداد يوماً عن يوم . أما نشأة « الأصابع » المغطاة الأولى فلئن كان بالاستطاعة تعليل نموها حسب فرضية لامارك (وذلك برده إلى السباحة أي الوظيفة المنشئة للعضو) ، فإن من الخير ، لأجل تعليل انبثاقها عن العدم ، الأخذ برأي داروين (وذلك بفقرض الصدفة السعيدة التي أوجدت شواذاً عرضية نماها التمرين من بعد ، وأبقى عليها استمرار الأفراد الصالحين وديمومتهم .)

فلنتح الآن هذا النحو من التعليل في المسائل الأخرى التي نحن بصدددها .

لنتدبر ، بادئ الرأي ، حالة غريزة من الغرائز ؛ مثلاً : تلك التي تدفع بالأرانب البرية لحفر الأمكنة . إن هذه الغريزة هي (١) فطرية :

موجودة . دون تربية ، لدى كل الأرناب البرية ؛ ٢) مؤنفة : تنفع الفرد والنوع بما توفره لها من أمان . فمن أين أتت تلك الغريزة ؟ (في رأي فلاسفة التطور) أن الأرناب قد انحدرت من أصلاب أرناب قديمة (prélapins) لم تكن لديها غريزة اللجوء إلى المكو . فبافتراض أن بعضاً من تلك الأرناب اتخذت ، لسبب من الأسباب أبا كان ، عادة حفر الأمكاه لها ولذرياتها ؛ يتوفر لها من ذلك شرائط تجعلها تفضل غير ها في دوام الحياة والتكاثر . ومن هنا نشأت وتوافرت الأرناب المستعدة بالارث لحفر الأمكاه . وعلى طول الزمان ، استأثرت وحدها بالديمومة . بقي علينا أن نعلل من أين أتت لدى الأرناب القديمة تلك العادة التي أصبحت غريزة فيما بعد . حل هذه المسألة يرى رومان وبيرييه (Romanes et Perrier) فائدة في تمييز الغرائز الأولية من الغرائز الثانوية . فأما الأولى من هذه الغرائز فهي غرائز بسيطة (مثلاً ، غريزة الطيور التي تتخذ أعالي الأغصان لتنام) . والعادة الأولى التي صدرت عنها هذه الغرائز جاءت بالصدفة ولا شك . وأما الغرائز الأخرى فغرائز معقدة (مثلاً ، غريزة النحل المعمار التي تدفعه إلى بناء حجيرة من طين لسرفته وميرتها بالعسل) . والعادة التي جاءت منها هذه الغرائز لم تُكتسب عرضاً ؛ بل كان أسلاف الأفراد الحاليين ذوي ذكاء ولا ريب ، فاكْتسبوا عادات كانوا يدركون الغاية منها . وهذه العادات هي التي أصبحت الغرائز الارثية التي نعجب لا بحكامها . فالأفراد

الذين يخضعون اليوم لفعل هذه الفرائض فقدوا معناها (الأول ، وأصبحوا يقومون بها دون وعي) . ألا نرى إلى البخل كيف ينهي به الأمر إلى حب المال في ذاته ، مع أن المال لا يُبتغى إلا لوجود إنفاقه ؟ ومثل هذا التعليل منطبق على حال الأرنب .

ثم لننظر الآن في العقل التأملي وفي الضمير الأخلاقي المعزوة للإنسان ، نرى المبادئ عنها كافية .

إن تمتع الإنسان بالعقل التأملي يعني : (١) أن فكره متجه وجهة من شأنها أنه بالفطرة لا يفتأ يبحث عن الوحدة في الكثرة ، وعن التشابه في الاختلاف ، وعن البقاء فيما هو عابر ؛ (٢) أنه يفكر بصورة طبيعية كما لو كان يسلم ببعض الأوليات : « الشيء لا يجوز أن يكون هو عين نفسه وهو ضده في نفس الوقت وبذات الاعتبار » ؛ « لكل حادثة سبب » ؛ « عين الأسباب تحدث عين النتائج » . وإن تمتع الإنسان بالضمير الأخلاقي معناه أنه فطر على شعور غربي يعرض الوجائب المفروضة عليه . ويتجلى هذا الشعور لديه قبل العمل ؛ فبعض الأعمال تظهر له واجبة الفعل ، وبعضها واجبة الاتقاء . كما يتجلى لديه بعد العمل على هيئة سرور معنوي لذيد أو وخز أليم في السريرة . فمن أين جاءت استعدادات كهذه ؟

الحق أن العقل التأملي والضمير الأخلاقي لدى كل فرد مدينان إلى حد كبير ، كما بين ذلك علماء الاجتماع ، إلى الضغط والإكراه اللذين يمارسهما المجتمع منذ الساعة الأولى بصورة شعورية أو لا شعورية على

الأولاد الخاضعين لتأديبه. فالترية الفكرية التي يتلقاها الطفل ، واللغة التي يُعَلِّمُهَا (وهي ملائمة بعبادات التحليل المنطقي) ، والمدلولات الكاملة التي تُدَسُّ له ، وما يُراض عليه من رؤية العلاقات المتعددة - التي يُتكلَّمُ لها عنها - تحت زاويتي الزمان والمكان ، توجهه توجيهاً قوياً إلى بعض الانحاء الخاصة في التفكير . ثم إن ما يؤخذ به من تربية أخلاقية ، في المدرسة وفي الأسرة وفي المعبد وفي المحادثات العامة ، وما يراه من سير الأوضاع الاجتماعية ، وما يخضع له بفعل حرفته التي يحترفها ؛ كل أولئك قد يكون أيضاً أشد نفاذاً إلى عواطفه المعنوية . بيد أن أجود تربية عقلية لن تضع كلباً في مقام يؤهله لمعانة الرياضيات العليا ، ولن تمنح غراباً حس العدل والظلم . وإذن فلا بد أن يكون لدى البشر على التحقيق ، نواة من الاستعدادات الفطرية تصبح فيما بعد ، بتأثير التربية ، ما ندعوه لدى الراشد العقل التأملي والضمير الأخلاقي . فمن أين أتت هذه النواة ؟ لنستذكر ، كرة أخرى ، قائمة البط .

إن نواة العقل التأملي هي : (١) غريزية ، لأن التربية لا تعلمها بأجمعها ، (٢) مؤلفة : فالعقل يهبطنا ميلاً إلى البحث عن الخصائص العامة للأشياء ، والقوانين الثابتة للحوادث ، وإمكاناً لتمييز تلك الخصائص والقوانين . وذلك أمر هام من حيث أنه يتيح لنا حساب النتائج المحتملة لأعمالنا ، وإعداد العدة ، من جراء هذا الحساب ، للوفاء بما تقتضيه ضرورات بقائنا الفردي وبقاء أئسائنا ورهطنا . فإذا جرينا على التعليقات

السابقة ، قلنا إن «الرجل المتمتع بالعقل» (Homo sapiens) على حسب ما نراه في زماننا انحدر من صلب «إنسان سابق» (préhomme) لم تكن لديه هذه النواة للعقل التأملي . فبافتراض أن بعض أفراد هذا الإنسان ، بسبب من الأسباب أيا كان ، نشأ لديهم استعداد للتفكير والعمل خير في المعقولة من استعداد غيرهم ، يترتب على ذلك أن يفضل هؤلاء الأفراد غيرهم في استيفاء شرائط البقاء لهم ولذرائعهم ولرهنهم . فيتكاثرون وينتشر نموذجهم . وينشأ عن ذلك نوع من البشر متزايد العدد تنتقل صفات العقل فيه بالوراثة . - ويبقى أن نعلل مصدر أوائل آثار العقل لدى «الإنسان السابق» ؛ فيجوز أن تكون تلك الآثار إما نتيجة لعادات اكتسبها أسلافنا بفعل البيئة المباشرة ، وإما أمراً آخر ، في النشأة الأولى : أي ضرورياً من الشواذ الموفقة .

وما يقال في العقل التأملي وارد أيضاً في نواة الضمير الأخلاقي . فإن هذه النواة هي (١) فطرية : لأنه لا يُجتزأ بالتربية ، في أمر تعليلها ، (٢) مؤلفة : لأن الضمير يدعو الأفراد إلى احترام بعضهم بعضاً وإلى تعاون بعضهم مع بعض ، وهو الشرط الضروري لاستمرار بقاء الرهوط الاجتماعية ولرخاء تلك الرهوط التي تهلك الإنسانية بهلاكها . وها هنا فرصة جديدة لاطلاق التعليل التطوري من عقالة كرامة جديدة . إن «البشر السابق» لم تكن فيه ذرة من الضمير الأخلاقي . فبافتراض أن بعض أفرادهم كانوا غير اجتماعيين أو أعداء للاجتماع ، يترتب على ذلك عدم

امتداد جراثومتهم . ويلزم عنه أن افراد البشر لم يكونوا يستطيعوا البقاء إلا على سبيل العَرَض : ذلك بسبب عزلتهم واضطرارهم إلى الاعتماد على قواهم فحسب ، في طبيعة ابتدائية ومتوحشة . وأننى يكون لهم استحياء نسلهم ، مادام لا وجود لولدٍ من دون اجتماع رجل وامرأة ولو اجتماعاً عابراً ؟ وما هو مصير الطفل الانساني إن أهمله والداه منذ الدقيقة الأولى ؟ بل إلام يصير ، وهو أخو وهن ، إن لم يكفله أبواه خلال عشر السنوات الأولى ؟ إنه « لا أناسي من غير مجتمع » . ولكن إذا جرى العكس ، فأسس أفراد من البشر ، بسبب أيما سبب ، رهوطاً اجتماعية ، مستمرة ، لزم عن ذلك بقاؤها بفضل تقسيم العمل والتفاهم على الدفاع المشترك ؛ بل لزم علاوة عليه بقاء جذرها . لأنه بدلاً عن أن تكون الأعقاب متروكة وشائها ، توفّر لها - فضلاً عن الرعاية - التأديب والوقوف على علم الأسلاف وتجربتهم . فأدى ذلك الى انقراض غير الاجتماعيين وتكاثر المستعدين منهم للحياة الاجتماعية . ومن هنا كان الانتقال الوراثي في المؤلفات التي هي - كالضمير - دافعة بالفرد إلى إرادة الحياة على نحو اجتماعي يقوم على تبادل الاحترام والتعاون . ويبقى أن نحدد مصدر الاستعدادات الأصلية التي ساقى بعض «البشر السابقين» إلى العيش في الرهوط . وذلك ما لن يراخى بنا أمد الحوض فيه .

ب - هذا وليست الأنواع السيكلولوجيه وحدها هي التي تُعمل بتدخل العوامل التي أتينا على ذكرها . فإن الأنواع الاجتماعية أيضاً

قابلة لمثل ذلك التعليل . إنك لتجد أوضاعاً عائلية ، ودينية ، وعدلية ،
وسياسية ، وتربوية ، وعسكرية ، الخ . . . بمقدار ما تجد من رهوط
اجتماعية . فمن أين أتى كون تلك الأوضاع على ما هي كائنة عليه ، ومن
أين كانت العلاقات القائمة بينها على ما هي قائمة عليه ؟ ها هنا أيضاً ، ينبغي
لنا تذكر التزام الحيوي . وها هنا أيضاً يجب أن نتذكر بقاء الاصلح .
فمنذ أن وجدت الرهوط الاجتماعية ، وجدت على حال التنازع : قتال
بين العشائر ، بين النساء ، وسلب الماشية ، وامتلاك الرقيق ؛ تناحر وتفاخر
من أجل بهاء السيطرة ؛ تطاحن بين الحواضر للاستيلاء على بعض الاراضي
والمرافئ ؛ خصومة على مصالح تجارية لا حياز المواد الابتدائية ، أو تهديم
المزاحمة ، أو للاستئثار بالزبائن . فإذا جرى خلال ما لا يحصى من أشكال
ذلك الصراع الأبدي ؟ لقد نشأ أن هلكت في مجرى أدوار التاريخ
الرهور الاجتماعية التي ساءت مؤلفاتها فأذلت واستعبدت ؛ وازدهرت
الرهور التي هي خير استعداداً ومؤلفة من غيرها . ولقد حدث أن
مجموعة أوضاع الشعب هي التي كانت في كل عصر سر قوته أو ضعفه ،
ومبعث نجاحه أو تهاوته . فكأي من مؤسسة هجينة بغيضة ظالمة ضمنت
غلبة رهط إلى وقت ما ! وكأي من مؤسسة حسنة صالحة مقدسة كانت
سبباً في هلاك مجتمع محافظ عليها !

فأنت ترى إذن أن لا مارك ودارون لم يقفبالفلاسفة على سر الاشكال
البيولوجية فحسب ؛ بل وفرا لهم مبدءاً تاماً ذا منزع طبيعي في التعليل

يصلح في علم النفس أو في علم الاجتماع مثل صلاحه في علم الحياة . فحينما كان النزاحم ، كان هنالك اصطفاء لطرح العاجزين والابقاء على من هم خيرٌ صلاحاً . وحينما أوحى المعاينة بغائية ظاهرة ، ارتدت تعليلها مصادرةً على ذلك الأصل .

٣ - بقيت مسألة ثالثة^(١) . هل تستطيع الفلسفة الطبيعية أن تعلل ظهور أول الكائنات الحية في العالم ، وظهور أول حالات الشعور وأول الجماعات ؟ إن الإخفاق ها هنا هو بمثابة غرق المركب لدى وصوله للساحل .

يرى الفلاسفة الطبيعيون أن تلك المسائل متفاوتة في درجة الصعوبة . فقضية أصل الاجتماعات أثارَت كثيراً من الأخذ والرد ؛ ذلك لأن الذين عالجوها لم يفكروا إلا في البشرية . فهم قد ظنوا ، عن غير تمحيص ، أن المجتمع ولد بنتيجة « حسابات واعية » ، واختاروا حالة طبيعية عاش فيها البشر منفرداً بعضه عن بعض . ثم زعموا قيام عهد أو عقد اجتماعي عزم البشر بموجبه على الاجتماع فِرَقاً فِرَقاً ، وعزوا الباعث على هذا العزم إما إلى الخوف النائي عن العزلة ، وإما إلى التفكير في ما يأتي به الاجتماع من منفعة ومصلحة للأفراد وذرائعهم .

مثل هذه الفرضيات لا تقوم لها قائمة إذا اعتبرنا عالم الحيوان . فنحن نرى : (١) أن الإنسان ليس بالكائن الوحيد الذي يعيش ضمن

(١) ارجع الى الصفحة ٦٤ .

مجتمعات مستمرة . فالنحل والنمل والارضنة مثله في ذلك . ٢) أن اجتماعات موقفة تنعقد ، في الأنواع العليا ، بين ذكر وأنثى (واحدة أو أكثر) وأطفالهما ، وأن هذه الاجتماعات تدوم إلى أن يستطيع هؤلاء الاستقلال في شؤون المعاش . ٣) أن الأنواع تهلك لولم تتشكل هذه الاجتماعات . إذ ماذا يكون مصير الطيور لو أهمل الوالدان الارحام والاقام ؟ وماذا يكون مصير ذوات الثدي لو لم تتعاهد في أوائل أيام حياتها بالارضاع والعناية والتربية ؟ .

هذه الملاحظات تكفي لارشادنا إلى فرضية قريبة الاحتمال في أمر أصل الجماعات البشرية الأولى . هناك فرق عظيم بين طفل الانسان وطفل غيره من الحيوانات العليا . فإن صغار الطيور وصغار ذوات الثدي سرعان ما تنهض بشأن نفسها . فليس بها حاجة إلى حماية الكبار لها أثناء زمن طويل . وهؤلاء الكبار يستطيعون الانفصال عن الصغار ، دون أن يمسوا النوع بسوء . قبل أن يعتاد الصغار العيش في مجتمع اعتياداً لا فرار من وطأته . أما ولد الانسان فمختلف من هذا الوجه . لانه ناقص من وجهة تركيبه الطبيعي . وهو يظل على نقصه طوال أعوام . وإذا أهمل قبل انقضاء سنواته العشر ، كان نصيبه الموت . فلا غرو أن تكون الأثر التي تمتد جذرها هي تلك التي بقي الوالدان فيها مجتمعين إلى أولادهما . ولا غرو أن يُحسّ الجميع بحاجة عدم الانفصال بعد أن اكتسبوا عادة العيش المشترك وما تتضمنه من منافع كالأمن وتقسيم العمل وغير ذلك .

ألا إن الإنسان المنفرد أسطورة اختلقها الأخلاقيون لأن الأسرة كانت معاصرة للإنسان منذ وجد؛ ولولاها لما عاش. فمنها خرجت أشكال المجتمع البشري الأخرى التي تفوقها في التعقيد. وإذن فبظهور السبب، بطل العجب.

أما ظهور حوادث الشعور لدى بعض الكائنات الحية، فتعليله أصعب. إلا أنه، في نظر الفلاسفة الطبيعيين، لا يُعجز مذهبهم. يقولون: نعم نحن لا نعلم كيف تتولد التصورات الواعية نتيجة عمل الدماغ. ولكن هل نعلم كيف يتم جذب المغناطيس لبرادة الحديد؟ وهل نستنتج من عدم علمنا أن هذا الجذب مفقود غير موجود؟ التجربة تحملنا على معاينته؛ ونحن نقنع بذلك ونقره دون اعتراض. فكذلك يجب أن يكون موقفنا من ظواهر الشعور. نحن لانتبين الأسلوب الذي يجري عليه الجهاز العصبي في إحداث تلك الظواهر. ولكن أموراً كثيرة تدلنا على أن هذا الجهاز العصبي هو الذي يحدث الشعور. فلننظر في الحوادث التي تنيرنا في هذا الصدد.

(١) قليل من الكائنات الحية ما يدلنا بسلوكه على وجود تصورات واعية. إذ نحن نشك في وقوع هذه التصورات لدى النباتات والحيوانات الدنيا كالأسفنج والمرجان وهذرة الماء العذب. ولكننا لانستطيع جحوده لدى الحيوانات العليا والإنسان. ومن شيق النوافق

(Concordance) (١) ان الحيوانات التي تتمتع بالشعور لها جهاز عصبي .
 (٢) لنأت إلى حيوان يتمتع بالتصورات الواعية ، ولنحذف منه ، دون قتله ، نصفي كرة دماغه . لقد صنع هذا بالحمام والكلاب والارانب ، فبقيت حية . إلا أنها فقدت الذاكرة والحيال والسمعي الحر . وإنها لتموت خوفاً أو تقضي نحبها لحادث من الحوادث يطرأ عليها إن لم يتعاهد بها إنسان بعنايته . وكما ان البرهان على أهمية الضغط النسيجي في الغليان يتم بمعاينة ماينجم عن حذفه (على طريقة الاختلاف difference) ، فكذلك ليس زوال الوعي لدى الكائنات المرفوع منها نصفاً كرة الدماغ بأقل برهاناً على شأنهما في حدوث الوعي .

(٣) على أن أبلغ دليل في هذا الصدد يرجع إلى « التغيرات المتناسبة » (Variations relatives) بين الاستعدادات الذهنية والتشكلات العصبية .
 أ - القوى الذهنية متفاوتة بين الأنواع الحيوانية المختلفة أبعد التفاوت . فعلى سبيل المثال ، ليس الانسان سواءً والأرنب والصفدع في الذكاء . وبموازاة هذا أنت ترى اختلافات عميقة من حيث التشكيل لدى مقارنة نصفي كرة دماغ إنسان بما يشاكلها لدى الأرنب والصفدع .
 ب - لاقياس بين الغلام والمراهق والشيخ فيما يبدو لديهم من

(١) الكلام على « التوافق » هنا (وعلى « الاختلاف » و « التغيرات المتناسبة » في الفقرتين التاليتين) تراد به الإشارة الى طرائق جون استورات ميل الشهيرة في منطق العلوم .

ذاكرة ، وخيال ، ونضج تفكير . فهي موازية في تباينها لتباين نمو الدماغ في كل منهم . إن دماغ الطفل واهن وهن ساقته . ودماغ الشيخ متصلب تصلب عروقه .

ج - - المعتوه الفطري عاجز عن إجراء أبسط العمليات الذهنية . وهو إما متقلص العلة الدماغية (microcéphale) وإما متضخمها من جراء امتلائها بالماء (hydrocéphale) . وفي كلتا الحالتين ، ضمور دماغه مواز لغيوبة نموه العقلي .

د - - المجانين أنواع مختلفة . فكثير من هؤلاء يُظهر التشريح كونهم مصابين بجراح دماغية متفاوتة في السعة . على أن منهم من لا يبدو مصاباً بجراحات من هذا النوع ، ومع ذلك علة جنونهم فيزيولوجية . وكما أن السعال ليس علة في ذاته وإنما هو دليل على سوء حالة أعضاء التنفس ؛ فكذلك بعض ضروب الجنون ؛ فهي تدل على حالات (في الدوران الدماغية أو في تركيب الدم) مردّها إلى فساد القيام بالوظائف في بعض الأعضاء : كالغدد الداخلية ، مثلاً ، وخاصة التناسلية .

هـ - - ثم إن ما يمنع دوران الدم في الدماغ يجر إلى غيوبة الشعور ؛ وكل ما يهيج هذا الدوران يولد نشاطاً عنيفاً ومشوشاً . فانضغاط الشريانات السباتية ، أو التوقف الطارئ على القلب ، أو العطش ، أو الجوع ، أو التعب ، أو نقص الدم تنشأ عنها إما اختلالات في الذاكرة ، وإما أحوال تخايطية . والمنبهات ، والكحول ، والافيون ، والحشيش ، والحمى تتجلى

جميعاً بفيضانٍ في الصور والأوهام والهلاليات وعردة التفكير . ومنذا الذي لا يعرف ، بتجربته الشخصية ، ما تسوق له التهمة أو عدم استواء الجسد أو ارتفاع درجة الحرارة من ارتكاسات نفسانية ؟

و- التخريبات الطارئة على الدماغ ، والصدمات العنيفة في الرأس ، والاحتقانات الدموية أو التشمعية التي تحيق بالتلافيف ، والجروح تصيب بعض المناطق ؛ لظالما استتبع كل أولئك اضطرابات عميقة في الذاكرة والخيال وملكات التفكير والنقد .

فبعد ما تقدم ، ولولا أن القضية ذبولا دينية ، منذ الذي يأتي الإذعان أمام سيل تلك البراهين الجارف ؟ علينا أن نكرر القول إننا لا نعلم كيف يحدث الدماغ التفكير ، ولكننا نرى رأي العين أنه هو الذي يحدث التفكير . غير أن الذي يصدُّنا عن تقرير ذلك هو أننا نتصور الدماغ الحقيقي ، ونحن على خطأ فيما نضع ، مطابقةً للظن الذي على نحوه نلحظه ؛ وأنت تعلم أن تصورنا للأشياء مغير ومبدل : فالدماغ الحقيقي هو إذن غير ما تصوره لنا حواسنا . إنه لو كان لدودة الأرض أن تفكر ، لما فهمت السبب الذي من أجله تشعر بالحرارة أثناء ساعات من النهار دون ساعات أخرى . ذلك بأنها - وهي عمياء - لا تبصر الشمس . فمن المحتمل أن نكون مثل تلك الدودة من حيث عدم الاحساس بقوة عديدة ربما كانت كالشمس من حيث الأهمية . وإنه لو أوتينا حساً زائداً عما لدينا من حواس ، لتجلت لنا ولا شك فنون من الطاقة نجعلها كل الجهل . وإذن

فقد يجوز ألا يلزمنا أكثر من هذا ، إذا شئنا أن نفهم كيف يحدث الدماغ الحقيقي الفكرة . فأما والحال كما ذكرنا ، فلا مناص لنا مؤقتاً من تقرير أن الدماغ هو الذي يحدثها . وهذا يجيز لنا أن نخلص إلى النتيجة الآتية : ليس الوعي إلا نتيجة للعمل الذي يجري في داخلنا فنلاحظه بحواسنا متجلباً على هيئة عمل عصبي .

ومحصل ما تقدم ، أن اعظم الصعوبات التي تعترض سبيل الفلسفة الطبيعية إنما هي تحليل الميكانيكية التي نجمت بحسبها أوائل الكائنات الحية في العالم المادي .

فقد كان الفلاسفة والعلماء حتى القرن السابع عشر يقبلون دون صعوبة أن من الكائنات الحية ما يخرج عفواً عن المادة . كانوا يحسبون أن الديدان تنشأ من نفسها على تفسخ اللحم ، وأن البراغيث تولد من الغبار ، وأن الفئران تتشكل ضمن كومة القمح . إلى أن جاء العالم الإيطالي ريدي (Redi) ، فبين أفن هذه الآراء . لأن اللحم إذا صين عن الذباب بغشاء نقي ، تفسخ من دون أن يظهر فيه الدود . فلا ديدان إذن من دون بذور . ثم أعيد بحث هذا الأمر من جديد في أواسط القرن التاسع عشر . إذ لاحظ بوشه (Pouchet) وجود جسيمات صغرى في المياه الراكدة والمرق المعتق ؛ فتساءل أليس هذا بالتولد العفوي نراه رأي العين ؟ أنت تعلم ماذا كان جواب باستور (Pasteur) وكيف كانت سلسلة تجاربه

الرائعة . لقد بينت هذه التجارب إلى حد البداهة أن بوشه على خطأ في زعمه ، لأن الجسيمات لا تنشأ دون بذور .

إذن هل معنى هذا أن التولد العفوي غير موجود في الطبيعة؟ بعضهم لا يتردد في إثبات هذا القول . وعندهم أن باستور برهن على ذلك . مع أن باستور لم يبرهن إلا على شيء واحد ، وهو أن التولد العفوي لا يحدث في الشروط التي أشار إليها بوشه ، ولم يدلل مطلقاً على استحالة ، كما لاحظ لوداتك .

لقد أتى على الأرض حين من الدهر كانت فيه على درجة من شدة الحرارة لا تساعد على حمل الكوائن الحية . ثم عُمِرَت الكوائن الحية ظهر البسيطة . فهل باستطاعتنا تعليل ذلك دون معجزة؟ هناك فرضيتان مقبولتان :

(١) نستطيع أن نفرض أن الحياة ولدت في عالم مختلف عن العالم الشمسي؛ وذلك العالم تحطم فتبعثر حطامه ، فبقيت منه مع هبائه المتناثر بذور حياة علقت بالأرض وهي تدور حول الشمس ، فألقيتها من الخارج . ولعل هذا ما يجعل لغز تشكل الحياة لا يزال مستعصياً على الحل ، لأن هذه الحياة ربما تكون قد تشكلت ضمن شرائط مادية نعجز عن تحقيقها وعن تصور شيء يتعلق بها .

(٢) هناك فرضية أبسط من الأولى . وهي أن الأرض قد اعترتها أحوال سخونة ورطوبة وضغط وتكهرب لا ندري حقيقتها . وإن نشأة

الحجيرات الأولى ربما تكون قد اقتضت اجتماع بعض الظروف المعقدة. وهذه الظروف المعقدة قد تكون وجدت مرة من المرات لا أكثر. ومن شأن الأحياء أن يكفيها أن توجد مرة واحدة، حتى تتكاثر وتتطور بصورة فطرية. فلا عجب إذن - في هذا التخمين الثاني كما هو الأمر في التخمين الأول - أن كنا عاجزين في الوقت الحاضر عن تحقيق تلك الشرائط التي نعلم أنها معقدة أشد التعقيد ونادرة أشد الندرة. وكيف نعجب من عجزنا هذا حين نتأمل حالة العلم الحاضرة؟ إذ العلم حتى اليوم لا يعلم من أمر البروتوبلازما إلا أنها مادة صمغية تشبه الجلاتين (Colloide). ويكاد العلماء لا يدرون شيئاً من أمر هذه المادة. فكيف نعجب إن فاتنا فن صنعها؟ على أن العلم كلما تقدم، قربت الشقة في نظره بين ماهو عضوي وما هو غير عضوي. فقد اكتشفت ضروب من نمو المواد غير المتعضية تشبه نمو النباتات. وقد لوحظ أيضاً أن بعض الحركات تحدث في المادة الصمغية الكولويدية تشكيلات ذوات مظهر حبيبي. وقد لوحظ أيضاً أن بعض الالتقحات التي كان يُظن أن وجود عضو التذكير شرط فيها يمكن أن تتم بعمل محلول ملحي أو بوجز إبرة في جدار البيضة. وكل ذلك يحيز أعظم الآمال. فلربما استطعنا ذات يوم، كما يقول لوداتك، أن نوجد بتركيب حيوي ما، لانوعاً من الأنواع المعروفة الآن بما لها من وراثات متجمعة، بل شكلاً من الأشكال البروتوبلازميه يستطيع أن يتغذى ويتنفس ويتناسل بصوت أو توماتيه.

٤ - خلاصة القول : إن أعلام الفلسفة الطبيعية يستنتجون من هذه الآراء التي قدمناها نتائج جريئة ، فهم يقولون :

إن علوم العالم غير العضوي بأسرها (التي هي أكثر العلوم تقدماً بالنسبة إلى غيرها) تتضافر على الإيحاء لنا بنزعة حتمية تتصور بحسبها الكون - آلياً كان أو تحريكياً - متطوراً وفاق نواميس دون أن يكون لتطوره غاية ما ، ودون أن تدبره أية عناية مدبرة . نعم إن الظواهر التي تدرسها العلوم البيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية تبدو ، لأول وهلة ، خارجة على تعليقات من هذا النوع ؛ ولكن ذلك إنما هو مجرد الظاهر . لأن العلم ، على قلة تقدمه ، قد استطاع في هذا الصدد أن يوجد طرائق ذات شأن في التعليل . وهذه الطرائق تعلل إلى حد ما الكثير من تلك الظواهر دون أن تلجأ إلى موضوعات غريبة عن الفلسفة الطبيعية الحتمية . وهم يرون أن القرائن تدل على اتساع هذه الطرائق في المستقبل .

بالطبع ، لا يعمل هذا المذهب كل شيء بالتفصيل ؛ لأنه مامن علم كامل في هذا العصر ، ولربما لن يكمل علم ذات يوم . ولكن هذا المذهب في خطوطه الرئيسية ، يشكل نظاماً (système) مرضياً ، بسيطاً ، يئناً ، منسجماً ، تأخذ الأمور فيه مواضعها وتجد تعليقاتها . ولا جرم أن الطبيعيين ينظرون إلى فلسفتهم على أنها بنت العلم ، لأن كل شيء فيها بُني وفق مناهج سديدة صلدة قامت على أسس التجربة المثينة .

الفصل الثاني

الفلسفات الروحانية

الفلسفات الطبيعية هي فلسفات وثوقية . وكذلك الفلسفات الروحانية : فهي تعتقد أيضاً أنها تستطيع أن تشيد علماً للمطلق ؛ ولكنها لا تنظر إلى هذا العلم عين النظرة الأولى . فلنمحص ، قبل كل شيء ، الأسباب التي تدفع بالروحانيين أن يرفضوا المذاهب الطبيعية ، ثم عناصر المذهب الذي يقيمونه في وجه تلك المذاهب .

١

يمكن أن 'تحشد الحجج التي ترد على الفلسفة الطبيعية في زمرتين اثنتين : (١) إن النتائج المنطقية التي تنتج عن الفلسفة الطبيعية هي نتائج تعود بالشر على روح البشر وقلبه . فلا يجوز إذن أن تقبلها إلا إذا حمل فكرنا حملاً على اعتناقها . (٢) إن المذاهب الطبيعية ، فضلاً عن أنه لم يقم عليها الدليل ، عاجزة بوجه عام عن أن تؤتي الفكر الطمأنينة التي يبحث عنها ؛ وهي في الأمور التفصيلية تصطدم بمصاعب تكاد تكون مستحيلة الحل .

ليس البشر مجموعة عقول خصب ، بل هم أناس لهم قلوب ويعيشون ضمن مجتمعات . فهل في مكنة مذهب من المذاهب أن يملأ أنفسنا إذا لم يستوف بعض الشرائط ؟ لأجل أن ينشرح صدرنا لفلسفة من الفلسفات ، لا بد أن توفر لنا هذه الفلسفة الأسباب التي تحمل على العيش وتدعو للحرص عليه ؛ لا بد لها أن تعلمنا كيف يجب أن نسلك سبيلنا في الحياة ؛ لا بد أن يكون من شأنها دلالة الناس على العدالة والخير اللذين هما من شرائط الحياة الاجتماعية ؛ لا بد أن تكفل لنا قيمة المبادئ التي تعتمد عليها . فإذا فقدت فلسفة من الفلسفات هذه المزايا ، فقد تكون صحيحة تقتضي أن نطأطئ الرأس أمامها ، ولكنها لن تكون إلا فلسفة ثقيلة الوطأة ، مجردة عن الإنسانية . وعلينا قبل أن نقبلها أن نرجع البصر فيها مرات ومرات ، وأن نقبلها على وجوها ؛ حتى إذا ما أثار تمحيصنا لها شيئاً من الريب ، كان من حقنا ومن واجبتنا أن نطرح اعتناقها ، وأن نأبى التسليم بها .

فلننظر ، على ضوء هذه المبادئ ، في الفلسفة الطبيعية . إنها تبدو لنا من بين جميع الفلسفات التي تصورها البشر أحطها أخلاقية ، وأجدها لقيمة العلم ، وأدناها إثارة للعزم والنشاط .

١ - نقول أقلها أخلاقية :

لأن أحكامنا الأخلاقية إنما تعتمد على فكرة قيمة الأفراد وعدم قيمتهم الأخلاقية . فنحن لانحترم بعض الناس إلا لآلئهم في نظرنا ذوو قيمة أخلاقية ؛ ونحن لانحتقر بعضهم الآخر إلا لآلئهم غير ذوي قدر

أخلاقي . فنحن نشعر أن علينا فعل كل شيء من أجل أن نكتسب تلك القيمة الأخلاقية ، أو على الأقل من أجل ألا نفقدها . ولكن ماهي مكانة هذه القيمة الأخلاقية في الفلسفة الطبيعية ؟ الجواب المتحتم : لا شيء . كل أعمال الناس تُعلل في تحليلات الفلسفة الطبيعية بالوراثات والمحيط . فهل نحن الذين اخترنا وراثاتنا ؟ وهل نحن الذين اخترنا محيطنا ؟ الإنسان القاضل إذن هو ذلك الذي آتاه السعد ، فولد في محيط طيب وفيه وراثات حسنة . والإنسان الحاسر هو ذلك الذي تحيَّف به النحس ، فولد في بيئة سوء حاملا وراثات سوء . فأَي فضل للأول ، وأي ذنب للآخر ؟ ليس أحد بمسؤول عما هو . وأحكامنا الأخلاقية إذن تستند إلى مدلولات باطلة . ثم إننا نعتقد أن علينا واجبات وفرائض أخلاقية محتمة . وهذه الواجبات والفرائض هي تلك التي يقننها ويفسرها علم الأخلاق . ولكن أي معنى يبقى لفكرة الواجب في الفلسفة الطبيعية ؟ بين كانت (Kant) أن « يحب علي » تستلزم « أنا مستطيع » . لأنه لا واجب على من ليس بحُر . ومن محض التهمك أن تقيد يدي إنسان ورجليه ، ثم تقول له : انهض واجر ! .. فإذا كانت الحتمية الطبيعية هي الحق ، أفليست وراثاتنا ومحيطنا يجعلنا مقيدين جميعاً بقدر لا يد لنا في الخروج عنه ؟ وماذا يبقى من فكرة الواجب في نظرية كهذه ؟

لا جرم أن الاحساس بالواجب يظل - في أيسر الأمر - قائماً في أنفسنا . ولكن الفلسفة الطبيعية تعلل نشأة هذا الاحساس . والتعليل

الذي تقوم به يهدم لدينا كل ما لهذا الاحساس بالواجب من سلطة .
فالضمير الأخلاقي (في نظر تلك الفلسفة) لم ينم عند الأفراد ولم يسهر
المجتمع على حمايته وعلى تعااهده بالثيرة إلا لأنه يخدم النوع الانساني .
فهل يكون الاحساس بالواجب (في مثل هذا التعليل) غير شبح خلاب
يكذب به النوع على الفرد ، ويستثمره من أجل مصلحة الجماعة ؟ هل
يكون هذا الاحساس إلا أداة لاستعلاء الجماعة على أفرادها ؟ وحينئذ
يكون الحق في جانب من : أفي جانب ذلك الذي يطيع إطاعة عمياء ،
أم في جانب الذي يأبى الاستمرار على العبودية ويعلن مع نيتشه (Nietzsche)
« الحرب على الأخلاق » ، فيحقق « إرادة البأس » التي هي خصوصية
« الرجل الأسمى » (Surhomme) ؟

ليس هذا كل ما في الأمر . والفلسفة الطبيعية تكاد تنقضي على اهتمامنا
بالأخلاق . إني إذا اعتقدت أن كيفية سلوكي متوقفة على مشيئتي ، فمن
الطبعي أن ألتساءل : « ماذا ينبغي علي أن أفعل لكي أحسن صنعا » . أما
إذا سبق علي قضاء ورأيتي ومحيطي بأن يكون سلوكي على نحو معين ،
فأي معنى لتساؤلي ؟ إنه لا يتوقف علي أن أكون صالحاً أو طالحاً ، خيراً
أو شريعراً ، سعيداً أو شقيماً . فقيم إذن أرهق ذهني بأفكار لا تجديني نفعا ؟
كلا ثم كلا ! إن الفلسفة الطبيعية لا تبقي للأخلاق على قيمة ولا على
سلطة ولا على معنى . فأسئلة الأخلاق في نظرها عبث ، ومواعظها هزل ،
وأحكامها ومواثيقها أجدر بالصياني . لا قاعدة في الحياة تقبل البرهان في

فلسفة كهذه . إنما نحن كما نحن ؛ فلا مبرر لعدل ولا لخير . وليت شعري
ماعسى أن يحصل حين يدرك جميع الناس هذه الحقائق ؟ أي مجتمع بشري
يستطيع إذ ذاك أن يحتفظ بتوازنه ؟

ب - ثم إن النزعة الطبيعية لاتقل في تخييبها للآمال المعقودة عليها
عن حطها الاخلاقية .

ذلك بأنها لاتزل سلطان الضمير الاخلاقي فحسب ، بل إنها تهدد
مع ذلك العقل النظري وكل مانسميه علماً ؛ فهي ، تبعاً لذلك ،
تقوض أركانها .

إننا لا تؤمن بقيمة النتائج التي نستخلصها من استدلالنا القبلية ، إلا
لأننا نقر ضمناً بهذه الأولية : « الشيء لا يكون هو عين نفسه ونقيض
نفسه معاً » . ونحن لا تؤمن برسوخ حقيقة النواميس العامة اللاتي تؤكدنها
إلا لأننا نسلم ضمناً على نحو لا يقل عن السابق بالمبدأ الآتي : « حينما
تحدث الظروف نفسها ، تحدث الظواهر نفسها » . ونحن لاعتبر تجاربنا
كافية للبرهان على قانون إلا لعقيدتنا بأن نجاحها الثابت لا بد له من سبب .
وبكلمة مختصرة ، يقوم خلف توكيداتنا العلمية بعض الموضوعات السرية ؛
وإنما تبدو لنا القضايا المقررة لدينا علمياً غير قابلة للجدل ، على مقدار ما تبدو
لنا تلك الموضوعات غير محتملة للانكار والاخذ والرد . فعمّ نشأ لزوم
تلك الموضوعات ؟

إنه لا يد للتجربة وحدها في الأمر . فأنا إذ أقول مثلاً : « تحدث

عين المعلومات عن عين العلل ، لم أجرب في حق كل الحوادث ، ولا جربت في كل زمان ومكان . وما عسى أن يكون شأن التجارب المعدودة التي أجريتها ، بالقياس إلى ما لا حصر له مما لم أحاول إجراؤه من تلك التجارب ؟ وقل مثل هذا في الأوليات جميعاً . إننا، ضمن الحد الذي نضع فيه أولية منها ، لا نترجم عن تجربتنا وحدها ، وإنما عن شيء آخر هو ما يُعَمَلُ علينا من شعور بالبداهة . فمن أين أتى هذا الشعور بالبداهة ؟
تذكر جواب الفلسفة الطبيعية عن هذا السؤال . لئن بدت لنا أولية ما بدئية ، فذلك أننا ورثنا بنية دماغية ذهنية معينة ؛ وكما أن جهازنا الهضمي يهيئنا للهضم وفاق بعض القوانين ، فكذلك تلك البنية الدماغية الذهنية هي التي تجعل فينا استعداداً لأن نفكر كما لو كنا نسلم ببعض المبادئ . وإذا سألت عن منشأ تلك البنية ، فاعلم أنها لا تخرج عن مجموعة من الخصائص ظهرت ، لسبب أيّا كان ، لدى أسلافنا الغابرين ، وأن الاصطفاء الطبيعي أبقى عليها لكونها نفعت في المحافظة على الفرد وعلى النوع . مثلما جرى في قائمة البط ذات الكف المغشاة أو في جناح البطريق (Pingouin) المتخذ للسباحة .

غير أنه بأي حق تُسند إلى أولية من الأوليات قيمة شاملة وضرورية ؟ بل بأي حق تُعتبر تلك الأولية حقيقة ثابتة ؟ وبأي حق يُعتمد عليها في توكيد قانون مهما صغر شأنه ؟ لئن كانت أوليات العقل هنّ ما هنّ في نظرنا ، فإنما ذلك لأنه — على الأرض ، وفي المحيط الذي ترعرع فيه

أسلافنا ، وضمن الحد الذي أتاح لهم فيه منظومتهم الحسية أن يفقهوا طبيعة ذلك المحيط - كان من المفيد للأفراد والنوع أن يعتادوا التفكير على نحو معين . ولكن منذ الذي يضمن لنا استمرار الآليات في الاحتفاظ بقيمتها غداً ؟ منذ الذي يؤكد لنا أننا لو كنا عاشرين في الشعرى اليمانية لما لزمنا ، لكي نستمر في العيش ، أن نروض أنفسنا على التفكير وفقاً لآليات أخرى ؟ منذ الذي يؤتينا موثقاً بأن ما يظهر لنا بهدياً من حيث اعتيادنا التفكير على المقياس البشري ، لن يختلف فيما يبدو لنا عما يكون لو ملكنا حواساً أخرى أو لو كانت حواسنا أكثر لقانة ورهافة ؟

إن العقل يصبح في تحليل النزعة الطبيعية مجرد مجموعة من العادات الفكرية التي كتب لها التوفيق في العالم الذي حي فيه آباؤنا . فهل يكفي ذلك في وجوب اتخاذ التوكيدات الصادرة باسم ذلك العقل يقينيات علمية شاملة لا يأتينا الباطل من بين يديها ولا من خلفها ؟

ج - وهل ، بعد ، من مذهب كالمذهب الطبيعي موثلاً ومثبطاً ؟ هنالك فلسفات تنفخ في الآمال ، فهي تعدنا بالخلود بعد الموت ، وهي تبشرنا بأن ذكرياتنا باقية بعد الحياة . وأتينا سنلقى أعزّاءنا ، وسنرى العدل منبسط السلطان ، فيثاب المحسنون ويعاقب المسيئون . وهذه الفلسفات تؤكد لنا أن الدنيا خير العوالم الممكنة ، وأتينا سنشهد ذات يوم ازدهارها وبهجتها ، وأن لكل ما نضع من الأعمال مغزى ومعنى ، وأنه لا يضيع لنا سعي نسعاه . وسواء أكان هذا حقاً أم باطلاً ، فإن من شأنه أن يحجب

David Hume

في الحياة فضلاً عن ان يعين على احتمال لأوائها ومكارهاها .
فاذا كانت مقالات الفلسفة الطبيعية حقه ، فماذا يبقي مما قدمنا ؟ ليس
للعالم من غاية . وهو ينمو على سبيل البخت . فنحن نضطرب ساعة على
سطحه اضطراب فقاعة على وجه اليم ، ثم نموت كما تضمحل الفقاعة .
إذا زال دماغنا ، زال وعينا وزالت ذاكرتنا وزالت تجربتنا وزال ما يجعلنا
إيانا . على ذلك ينبغي ان تجتزيء مطامعنا على الأرض ، ولا شيء غير الأرض .
فقيم شغلنا إذن ؟ أنشتغل للسعادة ؟ ولكن ألا ترى أن سواد الناس مصر وفون
عنها بالضرورة ، إذ يتنازعهم « ألم الشهوة ومضاضة الهم » ؟ لئن كان سعد
بعضهم أوفر من بعض ، فإفقط دامت نعماء . ولعمرك ما أشق طريق الحياة
على السالكين ! انهم يمشون إلى غير مسدى ، ويجرون إلى غير مستقر
فكيف لا ينغص التفكير في هذا أسعد أويقات هئائهم ؟ نعم ان من
الممكن تعليق الامل بأشياء أقل قابلية للزوال والهلاك كالحيرات التي يجير
اليها تقدم العلم ، وازدهار الفن ، وصلاح التنظيم الاجتماعي العادل .
ولكن ما الفائدة من كل ذلك ، اذا صحت النزعة الطبيعية ؟ ستفنى الأرض
بعد زمن شديد القصر في جانب السرمدية ، وستكون البشرية فانية قبل
فناء الأرض على وجه التأكيد . وهب حرارة الشمس قد هبطت درجات
معدودات ، فماذا يبقي ليت شعري من ذلك الخلود الواهم الذي يعزوه
رجال الادب والفن والعلم والسياسة إلى آثارهم وأوابدهم ؟
أليس تصبح الحياة والوعي من شر الدواهي ، في نظر فلسفة

طبيعية لاتناقض نفسها ؟ ان شاتوبريان (Chateaubriand) لم يكن مغالياً حين اتهم أمه بأنها « حكمت عليه بالحياة » . « يضطرب الناس من أجل الحواء ، ويجودون بالنفس من أجل العدم ! » .
فوالمرارة مذهب هذا شأنه ! ولكن هذا المذهب انما اخترع ليلقي الحسرة في قلوبنا . تروي الاسطورة المعروفة أن الشيطان ميفيستوفيليس (Méphistophélès) مانفخ على زهرة إلا أذواها . فالنزعة الطبيعية حين تكفر بالواجب ، وتقضي على الثقة بالعقل ، وتذهب بالأمل في المستقبل كأنما تنفخ على تلك الازاهير فتدبل رواءها وتُصَوِّح عودها . ألا إنه ما لم تقم على هذا المذهب البراهين الناصعة لا يجوز الايمان به ، وإلا فالامتناع عن نبذه لوثة فينا ورقاعة .

فلنتساءل : ما قيمة الادلة التي اعتمدت عليها النزعة الطبيعية ؟ أنها تزعم ، وقد تكون مؤمنة بما تزعم ، أنها تتكلم باسم العلم . ولكنها ألا تصنع العكس من ذلك تماماً ؟ أفلا تتجاهل روح العلم ؟
إن من شأن العالم ألا يقطع بحل قضايا لاتزال غير محلولة في نظره . بل إن من شأن العالم أن يكون البادي . بالاشارة الى مواهن النظريات وأن تطيب نفسه بالاعتراف بمواطن جهله ؛ حتى إذا ما بدا له رأي ، لم يغفل عن التنبيه على درجة احتماله أو عدم تعيينه . فهل يصنع الفيلسوف الطبيعي هذا الصنيع ؟ أفلسنا نراه يجزم فيما يدعيه جزماً مخالفاً لحقيقة العلماء ؟ إنه

لايني عن تردد قوله : « عادت الطبيعة مفضوحة السر » . أفنحن قدوقفنا على كنهها ، بعد ما أورده لنا من تعاليل وتفسير ؟

أنحن شفيينا ، بعد ما استمعنا إليه ، من ذلك الدوار الميتافيزيكي الآخذ برؤوسنا ؟ أنحن قد علمنا ، آخر الامر ، لماذا كان هنالك شيء بدلاً من لاشيء ؟ كلا مع الاسف ! ان الفيلسوف الطبيعي مطمئن فيما بينه وبين نفسه حين يتخذ كمية معينة من قوة ومن مادة أو من طاقة بلا مادة ، فيسلم بأن كل ما يمرض لها من تحول وتبدل إنما يجري بحسب نوااميس ؛ ولكن من أين جاءت تلك القوة ؟ ومم نشأت تلك المادة ؟ وعم صدرت تلك الطاقة ؟ هل يدري الفيلسوف الطبيعي ذلك ؟ وهل يستطيع أن يفهمنا إياه ؟ وهل في مكنته أن يبرهن لنا على انه لا محل لطرح المشكلة ؟

أنحن نعلم ، بعد أن جاءنا الفيلسوف الطبيعي بنظرياته ، لماذا ظهرت أوائل الكائنات الحية على وجه الارض وفي انحاء الكون ؟ لقد قال لنا إن التولد العفوي غير محال ، وإن الامر قيد البحث ، وإن هذا البحث يتقدم يوماً عن يوم ؛ ثم تنبأ أن سيؤدي البحث الى حل المسألة على ذلك الوجه . على أن القضية لما تزل معلقة ؛ ومنذا الذي يملك التنبؤ عن الوجهة التي تنطور فيها مكتشفات العلم ؟ لظالما وجد العلماء في أبحاثهم أشياء لم يكونوا ينتظرون اكتشافها . فلقد يجوز ان تكون هنالك فجوة وانقطاع بين ماهو عضوي وما هو غير عضوي . وقد يجوز أن يكون ظهور الحياة

في العالم داخلاً في باب « غير العقلاني » (Irrationnel) على حد تعبير
ميرسون (Meyerson) .

ثم هل وقفنا الفيلسوف الطبيعي على نشأة الشعور والفكر ؟
إنه ليدي تساهلاً غريباً فيما يتعلق بنظرياته . إذ علام برهن في ذلك
الصدد ؟ على أن هناك صلة بين العمل الدماغي والعمل الذهني . ولكن
هل يقضي علينا وجود تلك الصلة أن نستنتج بأن الجملة العصبية تفرز الشعور
وعملياته ؟ إن استنتاجاً من هذا القبيل يفرض قبل كل شيء إمكان وجود
وظيفة هذا شأنها ؛ وافترض كالذي ذكرنا كلام ليس تحته طائل . هم ربما
جعلوا الدماغ الحقيقي مجموعة من جسيمات متحركة . ولكن هل تستطيع ، مهما
كانت تلك الجسيمات صغيرة وقادرة على التجاذب والتناذب ، أن تقوم بشيء
آخر غير التحول عن مكان إلى مكان ؟ فكيف نجعل الفكر مجموعة من
الحركات الذرية ؟ لنأخذ مثلاً فكرتي عن العدل . لئن لم تكن شيئاً غير
حركة الكهارب التي رُكب منها دماغي ، فما هي طبيعة هذه الحركة ؟
أهي حركة مستقيمة أم مستديرة ؟ أهي متجهة ذات اليمين أم ذات الشمال ؟
أهي حركة مضطربة أم مطردة ؟ سريعة أم بطيئة ؟ لا يستطيع المرء
إلا أن يطرح أمثال هذه الاسئلة على رغم كونها فارغة . فما أصوب رأي
شوبنهاور حين يرى أن من يخلط الفكرة وحركة الدماغ لا يعني ما يقول :
فهو كمن يتكلم عن « حديد من خشب » ! ثم انهم ربما جعلوا الدماغ الحقيقي
محض طاقة . فتجلى عندهم قواه الخفية في أمرين معاً : مانسيه الطاقة الروحية

من جهة ، وما لدينا عنه من تصور مادي من جهة ثانية . ولكن شأنهم في هذا كمن « طاف يبغى نجوة من هلاكٍ فهلك »^(١) اذا تلك الطاقات التي تُكسب الواقعية لما نلمحه على هيئة أجسام ؟ ماهي تلك الطاقة الروحية التي يتكلمون عنها ؟ وما يفترضونه من الطاقة ، بأية آلية يستحيل بعضها الى بعض ؟ هل في هذا الهذر الطويل غير الالفاظ الفارغة ؟ صدق مونتaigne حين قال : « السؤال كلام ، والجواب عنه من نفس المادة » .

إن الفيلسوف الطبيعي يقول : « أنا أعلم » حينما يقول العالم : « أنا أجعل » . فبأي حق يجاوز الحدود التي قضى الاختصاص بالتزامها وعدم تعديها ؟ ثم إن الفلاسفة الطبيعيين سرعان ما يطمثون إلى تعاليل مربية وتعاليم جُزاف ، كلما حسبوا بأنها تنجيهم من مزلق تورطوا فيها .

أفيظنون أن في مبادئ لامارك وداروين وأتباعهم ما يوفر توفيراً كافياً لتعليل التطور الكوني في أجزائه جميعاً ؟ إن مجرد النظر إلى تلك المبادئ يدلنا أنها على جانب من البساطة يجعلها عاجزة عن تعليل حوادث معقدة مثل تاريخ الحياة والفكر والجماعات . لا جرم أن هناك قسماً من الحق في حادثات « التفاوت » و « الوراثة » و « النزاح الحيوي » و « الاصطفاء الطبيعي » و « بقاء الأفضل » . ولكن أثر هذه العوامل أعجز من أن ينير لنا كل غامض ؛ ما في ذلك شك .

(١) في الاصل : من وقع في الظلام لانه أراد جلاء الغيم .

فلنتظر مثلاً ، على سبيل التفصيل لا الاجمال ، إلى مشكلة نساء الغرار عند
 الحيوانات . بين فابر (Fabre) مبلغ الصعوبة في حلها بالاجراء إلى الموضوعات
 التطورية فحسب .
 لناخذ مثلاً غزيرة الحشرة المسماة (Sitaris) . إن هذا الحيوان هو
 طفيلي على بعض أنواع النحل المسماة (Anthophores) . فهذه النحل تحفر
 في أكوام من الرمل مساكن مجتمعة ومتصلة من الخارج بدهاليز . وفي
 جوف تلك المساكن تبني خلايا تميزها بالعسل ، فتبيض بيضة في كل
 خلية ، وتغلق دهااليز الدخول ، وتموت قبل مجيء الشتاء . عندما تستقف
 البيضة ، تأكل السرفة العسل ، ثم تنقلب خادرة (Chrysalide) وتخرج
 في الربيع . فلنعد الآن إلى الحشرة الطفيلية الـ (Sitaris) : إنها في وقت مبيض
 النحل ، تبيض أثنائها على مدخل مسكن النحل المسماة (Anthophore)
 ومن هذا البيض تخرج شبه قملة صغيرة تدعى (Triangulin) فهذه الحشرة
 تبقى طيلة الشتاء دون طعام ولا عمل . وفي الربيع عندما تخرج ذكران النحل
 بواسطة الدهاليز المؤدية إلى مساكنها ، تتعلق هذه الحشرات بأوبارها
 الدقيقة . وفي أثناء الالتحاق تنتقل من الذكر إلى الأنثى . ثم في وقت مبيض
 هذه الأنثى على وجه العسل ، يسقط الحيوان الطفيلي نفسه على البيضة
 فيأكلها ويتغذى بالعسل ، ثم يستحيل إلى خادرة ، بمعنى أن الذي يخرج في
 آخر الأمر من الخلية التي صنعتها الـ (Anthophore) هو الـ (Sitaris) البالغ .
 فكان أنثى هذا الطفيلي ، عندما وضعت بيضها على باب الخلايا ، كانت

مطلّعة على كل مايجري ! فمن أين أُنْتها هذه الغريزة الدافعة ؟
 أيقولون : من عادة اكتسبت على سبيل الصدفة ؟ إن هذه الفرضية
 هي من الغرابة بحيث لا يميل المرء الى الوقوف عندها . أم يقولون إن
 أسلافاً بعيدة لـ (Sitaris) الحاضر اكتسبت على نحو ذكي هذه العادات ،
 ثم تلبّرت في هذه الغريزة التي تدهشنا ؟ إن هذا الحل تقوم في وجهه
 مصاعب جسيمة . فكل أفراد الـ (Sitaris) تموت قبل حلول الشتاء ، وذراويه
 لا تُنقف إلا في الربيع ؛ بمعنى أن البالغين ^(١) لا يعرفون أبداً أنسأهم ،
 فكيف كان يمكن لهم أن يعلموا أن بعض التدابير نافعة لهم وبعضها غير
 نافع ؟ وماذا كان يحصل لو اتخذوا الحل الذي من شأنه هلاك صغارهم ؟
 بالطبع يمكن الخلاص من الصعوبة والزعم بأن الأرض كانت في القديم
 على درجة من الحرارة كافية لبقاء هذه الطفيليات حية لا تموت قبل
 الشتاء بحيث تتعرف على صغارها ، فتؤلف أعمالها على خير نحو يلائم
 المصلحة . ولكن فرضية من هذا النوع لا يقوم على تأييدها شيء ، فلا
 قيمة لها . وبما أن المشكلة واردة بالنسبة لأنواع كثيرة ، فهل باستطاعتنا
 أن نقول إن لدينا نظرية مرضية عن أصل الأنواع ؟
 ثم لتأمل هذا الاصطفاء الطبيعي الذي يلعب دوراً هاماً في الفلسفة

(١) تجوزنا هنا في استعمال جمع التذكير السالم ، لأن نظريتهم تقتضي إدخال تلك
 الحيوانات في باب من يعقل .

الطبيعية . هل ميكانيكية ذلك الاصطفاء واضحة لا غبار عليها ؟ وهل تكفي لتوضيح كل ما يُزعم بيانه على ضوءها ؟ نعم إن بقاء الذين هم أكثر استعداداً من غيرهم أمر منظور مشاهد في المنظّمات الاجتماعية ، (كالمنظّمات التجارية والصناعية) حيث يبدو التزاخم الحيوي على أعين وجه . ولكن هل يبدو على مثل هذا الوضوح في الميدان البيولوجي ؟ إن الاصطفاء الطبيعي في هذا الميدان يبيد الأفراد والأنواع التي ساءت مؤلفتها بالاضافة الى محيطها . ولكن منذ أن يتحقق حد أدنى من الموافقة ، فإن الشرط الضروري لحفظ الأفراد والأنماط يتحقق ؟ فلماذا ينقرض الذين فيهم «استعداد وسطي» ؟ ولماذا يبقى من هم فوقهم في الاستعداد ؟ وكذلك كيف نعلل العمل الذي يتم هنا ؟ أهو فرد واحد ذلك الذي يقدم الخصوصية النافعة التي تمنحه الاستعداد الأعلى ؟ في هذه الحال ، لن يستطيع هذا الفرد أن يزدوج إلا مع أفراد ليس فيهم تلك الخصوصية . فلماذا إذن يطفئ شكله النوعي في الوراثة أكثر من شكل الأفراد الذين ازدوج معهم ؟ أم إن تلك الخصوصية تظهر لدى عدة أفراد في وقت واحد ؟ فلماذا إذن ظهرت هذه الخصوصية لديهم حتماً ؟ ثم لماذا يزدوج هؤلاء فيما بينهم أكثر مما يزدوجون مع أفراد من نمطٍ سوي متوسط ؟ أهذا معقول معقولة قامة ؟ دعك من الأخطار الشهيرة المكتشفة التي يجب أن تحول دون الوقوع في شبك التعليلات المستعجلة المستندة إلى الاصطفاء الطبيعي . فلطالما ألجئنا إلى تعليل تشكّل عضو

أو غريزة أو خصوصية باعتبارات قائمة على منفعة مزعومة تبين في آخر الأمر أنها ليست بمنفعة ؟ وهذا ما أفاض في تبينه رابو (E. Rabaud) بحيلة تستحق الإعجاب .

ثم هل يكفي لتعليل نظام العالم العام إيراد قانون الأعداد الكبرى الشهير ؟ لنفرض وجود مجموعة من الحروف الالغريقية تحتوي على ما هو ضروري لنظم الالياذة ؛ ولنفرض أن لدينا دهرأ لا يتناهى ، وأنا نقذف تباعاً في الهواء تلك الأحرف مرات لا تتناهى . نظرياً ، يجب أن يتفق لنا خروج جميع التآليف الممكنة . بل يجب أن يتفق لنا خروج كل تآليف من التآليف مرات لا تتناهى ؛ وعدد المرات -- علاوة على هذا -- متساوٍ في جميع الأحوال . ولكن لنجاوز حد النظرية إلى حد العمل . لو قيل لك : إن هذه الأحرف بالقائها على سبيل الصدفة ترتبت من نفسها ، وحصلت منها الالياذة بكاملها : كل بيت في محله ، وكل حرف في موضعه ؛ فهل تطيب نفساً بتصديق ذلك ؟ كان جان جاك روسو (J.-J. Rousseau) يصرح بأنه لن يزعم نفسه « لامتحان الكذب » .

فالذي يبدو لك بعيد الشبه بالصواب في حق الالياذة ، أليس أبعد عن الصواب حين تتعلق القضية بهذا الكون الهائل الذي نعرفه بما فيه من نظام بديع ومن غائية لا تخطر على القلب ، بل أقل ما في أقلها حادث نظم الالياذة . تصوّر ما يجب عليك افتراضه من تركيب مزجي لأعراض موفقة حتى تعلل تعليلاً مرضياً أجزاء العين مثلاً ، أو در اللبن عند

ذات الثدي ، أو تلك التنظيمات العجيبة التي اكتشفها دارون نفسه لدى دراسته لتكاثر السحليات (Orchidées) .

وبعد ، أفطن أن أهم ما جزمته به الفلسفة الطبيعية من آراء ، أعني مبدأ الحتمية الكونية ، الذي لا يحتمل استثناءً ما ، قد برهن عليه العلم ؟ لا ريب أننا شاهدنا في كثير من الحالات أن للحوادث أسباباً ، وأن عين الظواهر تحدث حين حدوث بين الشرائط . ولكن أعني ذلك أن الأمر على تلك الحال في كل مكان وزمان ؟ أيدل ذلك على إثبات مبدأ الحتمية ، رغم أننا نشعر بحريتنا ؟ ألا نضطر من أجل إثبات المبدأ لأن نعتقد أن ذلك الشعور وهم وضلال ؟ لقد كنا نسلم بذلك لو كنا نعتمد ، في أيسر الأمر ، على علم واسع ! ولكن ما شأن هذا العلم البشري الذي يلجأ إليه الطبيعيون ؟ .. نحن نعلم عدد النجوم ، ونجهل كل الجبل ما يدور حولها من سيارات . والشئ الذي نعرفه عن الشمس نفسها لا يقام له وزن . أما الكواكب التي تدور حولها فإنما نميز وجودها وحركتها بحسب . وأما أرضنا فلا نكاد نعلم عنها شيئاً ؛ كل ما في وسعنا ، أن نخمن ماضيها رجماً بالغيب ؛ وربما لم ندر ما يجري على بعد عشرين كيلو متراً من تحت أقدامنا . فما نسميه فيزياء ، أو كيمياء ، أو علم حياة ، أو علم نفس ، أو علم اجتماع إنما ينحصر في مجموعات من الحوادث جنيهاها على ما وصلت إليه أيدينا من سطح هذه الأرض ، فألفنا بينها في كثير من الجهد العسير . وعلى ما به ، لا نقدر الأشياء إلا بمقياس حواس البشر وآلات العصر . فمن يدري

لعل آلات أضبط تستطيع اكتشاف شيء غير الذي نحسب وراء حتمية الظواهر . إنه لو نظر (Micromégas) ^(١) أحد سكان الكلب الأكبر - على مقياس بصره - إلى جوار محطة باريزية لرأى ، في ساعات معينة ، انسيابات مطردة ومادية متجهة تارة ذات اليمين وتارة ذات الشمال . ولما لم ، من جراء هذا ، إلى تقرير قانون يرى فيه تأييداً لمبدأ الحتمية . على حين أن ليس وراء ذلك إلا قرار ارادي حر اتخذته أهل ريف من الارياف في سبيل الغدو إلى عملهم ثم الرواح إلى مساكنهم . فمن يدري لعل البشر في توكيداتهم الحتمية ضحايا أوهام من هذا النوع ؟ ومن يدري لعل لامتناهي الصغر في الفيزياء خاضع للحتمية التي نقررناها على مقياسنا الاعتيادي . بخ بخ لهذا العلم البشري الذي ندعى باسمه إلى الارتياح في أعرق يقينياتنا التي لا تقبل الشك ، أي في حريتنا ! ان الحتمية الكونية ليست حقيقة واقعة ، وإنما هي تخمين نلقه جزافاً على سبيل الاستدلال التمثيلي . نعم لظالما استقام لنا هذا التخمين على كرتنا الصغيرة . ولكن ، شتان ما بين هذا وتوكيدنا أن الحتمية ناموس الكون جملة وتفصيلاً ! (راجع ذيل هذا الفصل)

على ذلك نرى العلم منهاراً تَطَوُّه أقدام الفلسفة الطبيعية ، على الرغم

(١) إشارة من المؤلف إلى قصة فولير التي كتبها رداً على فونتيل (Fontenelle)

في قضية تعدد العوالم . ففيها نرى العملاق الذي عنونت باسمه القصة ، وطوله ثمان مراحل ، يهبط مع السكرتير الدائم لأكاديمية المربخ لزيارة الأرض .

من زعمها أنها قائمة عليه . فما هذه الفلسفة تريباً للعلوم ؛ وإنما هي افتنان في البهلوانية بمساعدة بعض المواضع العلمية ، بعد توسيع تلك المواضع توسيعاً لا حيلة فيه ولا احتشام . إنها ، في نتائجها ، فضيحة يكبر وقعها على قلبنا ؛ ومبادئها لا تمتُّ بصلة إلى برهان . فهل بك بعد هذا حاجة للاستزادة ، حتى تُشيع عنها بوجهك ؟ إن في تلك البراهين لكفاية ، في رأي الروحانيين . والمثاليون - كما لا تلبث أن ترى - يضيفون إليها ضروباً أخرى من البراهين المختلفة ؛ إلا أنها موجهة ضد النزعة الروحانية كما هي موجهة ضد النزعة الطبيعية . ولذلك نحتفظ بها إلى الفصل التالي .

٢

الآن ماهي المذاهب الاليجائية التي يعارض بها الفلاسفة الروحانيون خصومهم ؟ إن هذه المذاهب تشترك جميعاً بصفة واحدة . فبينما تجد الفلسفات الطبيعية موحدة (monistes) : أي إنها تحاول أن تعمل كل شيء بمبدأ واحد - كما تفعل الفلسفات المثالية على نحو ما سنرى - ، نجد الفلسفات الروحانية ، على العكس ، فلسفات معددة (pluralistes) ، وبصورة أخص مثلية (dualistes) : فظواهر الكون لا تعمل في نظر المدافعين من هذه الفلسفات إلا بالقول بتعدد المبادئ المتخالفة التي تتعارض مثلياً مثلياً .

على أن ما يجب أن يرسخ ، بادي الرأي ، في أذهاننا أن الفيلسوف
الروحاني لا يطرح جميع طرائق الفلسفة الطبيعية ولا جميع النتائج التي
صارت إليها .

ففي رأيه أن الفلاسفة الطبيعيين على حق في تسليمهم بوجود جوهر
مادي ، وإلا لما كان في الامكان تحليل العالم غير العضوي على النحو الذي
ندركه ولا أجسام الاحياء . وكذلك هم على حق في لجوئهم إلى العلوم
الفيزيوية والكيموية طلباً لصميم طبع ذلك النوع من الجوهر ؛ إذ لولا
استهداؤنا بالظواهر التي يبدىها لحواسنا عالم الفيزياء والكيمياء ، لاستحال
علينا فهمها . وهم أيضاً على حق في رأيهم حين يردون الصوت كما نسمعه ،
والصوت كما نراه ، واللون والطعم كما نشعر بهما إلى مجرد إحساسات ذاتية :
فما ذلك على التأكيد إلا مظهر من محض المظاهر ، وإلا حلم من خالص
الاحلام . وربما كانوا على حق في دعوتهم إيانا لأن نتصور وراء مظاهر
الاجسام المركبة ذرات متحركة ، فيها آتومات متحركة ، فيها
كهارب متحركة . ففي هذه الامور من حق العلم أن يقرر ما ينبغي على
أهل الميتافيزياء أن يصدقوا به . لانه صاحب القول الفصل في الموضوع ،
وإليه وحده يجب الرجوع .

أفيجب تجاوز هذا الحد ؟ وهل ينبغي اعتبار الحياة نفسها مجرد مجموعة
من الظواهر الفيزيوية والكيموية ؟ بعض الروحانيين لا يعتقدون ذلك .
فهم ، بالنظر للغاية التي تبدولدى الكائنات الحية ، يعتقدون أن من الضروري

افتراض مبدأ حيوي أصلي يعلل الظواهر الفيزيولوجية . وفي رأيهم أن هذا المبدأ ينضاف لدى الأحياء إلى العناصر المادية . فهو الذي يجعل النسغ والدم يدوران . وهو الذي يضمن استمرار توتر النوايض التي تكفل بارتكاساتها الهضم ، والتنفس ، وترميم الأنسجة ، وتكاثر النوع . ولكن عقيدة من هذا النوع ليست من لوازم الفلسفة الروحية ؛ فديكارت ينبذها ويعتبرها جذيرة بالصياني . وعنده أن النباتات والحيوانات تحيا بصورة أوتوماتيكية كما تجري الساعة . ومثاله يشهد على أن النزعة الروحية العصرية لا تضيق بعلم حياة ذي نزعة آلية أكثر مما ضاق هو به . فها هنا أيضاً على العلم أن يطالعنا بآيحاءاته . وعلى الروحاني أن يتقبل هذه الإيحاءات أية كانت دونما حرج . على أن هذا آخر حدود التوافق بين الطبيعيين والروحانيين . وسرعان ما ينشب الخلاف بعد ذلك ، ويشتد بين الفريقين .

إن من شأن الطبيعيين العلميين أن يعتبروا حوادث الشعور كأنها نتاج الحياة الدماغية . فأما الروحانيون فمن شأنهم دفع هذه المقالة بمنتهى الشدة . وقد سبق أن قلنا إن المادة عند الروحانيين لا تستطيع أن تفكر . إذ في مجموعة عصبية مادية كلها ، لا يمكن أن يحدث شيء غير الحركات . فكيف نرد فكرة من الأفكار المجردة كفكرة العدالة إلى تنقل جسيمات ؟ بل كيف نرد إلى مثل هذا التنقل أبسط الأحاسيس ؟ عندما يقال لنا : الدماغ يفكر . كما تهضم المعدة ؛ هناك قياس مع الفارق . لأن المعدة ، وهي شيء مادي ، تتلقى الأغذية المادية فتجعلها قابلة للتمثل بارتكاسات فيزيوية كيميوية أي

مادية أيضاً . فإذا فكر الدماغ ، صنع شيئاً غير هذا . إذ إنه شيء مادي ،
يُهبَّج بصورة مادية ، فيحدث أفكاراً هي من غير المادي المحض . فلا
يمكن أن يكون فعل الدماغ هذا مشابهاً لفعل الهضم .
ألا إنه ليس هناك إلا طريقة واحدة لفهم الظواهر السيكولوجية :
وهي أن تُعتبر منوطة بمبدأ يختلف جوهره عن الجوهر المادي .

الميتافيزيائيون الروحانيون يدعون هذا المبدأ بالنفس . يقول ديكارت :
الجوهر هو مالا يحتاج إلا إلى نفسه ليدوم . مثال ذلك الجوهر المادي .
ومثال ذلك أيضاً النفس التي هي جوهر مفكر . فبدون الجوهر الأول ،
لا نستطيع تعليل العالم المادي الذي يتحرك وسنطه جسمنا ولا جسمنا
نفسه . وبدون الجوهر الثاني لا يُستطاع تعليل تصوراتنا العضوية ، ولا
تصوراتنا الصادرة عن فكر وتأمل ، ولا عواطفنا ، ولا عزائمنا ،
ولا شيء من حياتنا الواعية . هذه النفس فاعلة بالذات . وهي واحدة بمعنى
أنها ليست مركبة من أجزاء ، ولا يمكن أن تنحل . وهي هي في ذاتها ،
أي أنها تبقى كما هي رغم التغيرات التي تعرض لها . وهي روحية محضة ،
أي أنها ليست بذات امتداد . وهي متصلة بالجسم ، ولكن ذلك لا يعني
أنهما متكافلان متضامنان : فإن الجسم يهلك وينحل ، والنفس لا تهلك
بهلاكه ولا يصيبها منه مكروه ، فهي باقية أوفى ما تكون .

بدون مثنوية الجسم والنفس لا يُستطاع فهم الطبيعة الميتافيزيقية في
الكائنات التي هي مادية وروحية معاً كالإنسان . فإذا افترضت هذه
المثنوية ، انجلت تلك الطبيعة أتم جلاء .

المادة المادية

ثم إن الروحانيين يعتقدون أنهم يجدون في دراسة مثوية أخرى تأييداً لمذهبهم . وهذه المثوية هي مثوية الكيف والسكم ، والتوازي القائم بينهما .
إننا إذا قارنا الاحساسات التي تجلبها لنا حواسنا المختلفة : الألوان والأصوات والطعوم والروائح والحرارات الخ ... ظهرت لنا متباينة أبعد التباين ، متميزة من حيث الكيفية . وكذلك إذا قارنا مختلف الاحساسات التي تجلبها لنا حاسة واحدة كاحساسات الصفرة ، والحمرة ، والزرقة ، مثلاً ؛ فإن اختلافاتها قد تبدو لنا أقل تبايناً نظراً لأننا نستطيع بانتقالنا من لون إلى آخر المرور بسلسلة متصلة من الألوان الوسيطة . ولكن الاختلافات مع ذلك حقيقة ثابتة ؛ فعدم التجانس بين تلك الكيفيات موجود لا بين لون ولون من الألوان الأصلية فحسب ، بل بين لونية متوسطة ولونية متوسطة أخرى . وكذلك مقارنة الاحساسات التصويرية مع الانفعالات اللذيذة أو المؤلمة ؛ الأمر الذي يدل على أن هناك عالماً من الكيفيات . ونحن ، إذ نسترسل إلى تلقائيتنا وغريزتنا ، نصنع من تلك الكيفيات ما نتخذه عن العالم الخارجي وعن أنفسنا من تصور .

وإذا ما قارنا الآن بعض الكيفيات على اختلافها ببعضها الآخر ، من حيث الشدة ، شعرنا مثلاً أن صوتين متفقين أو مختلفين في الارتفاع والطابع قد يكون أحدهما أشد من الآخر . وكذلك نشعر بشعور مشابه فيما يتعلق بالألوان والطعوم والحرارات . حتى إننا لنكاد نعتبر بعض الاحساسات المختلفة من حيث طبيعتها متساوية فيما بينها في الضعف أو في القوة .

بين برغسون أن من الوهم القاضح أن نظن أن هنالك شدات تقاس بالأرقام . فهذان الأحمران اللذان يبدوان لنا وكأن أحدهما لا يختلف عن الآخر إلا من حيث عظم شدته إنما هما ، في الواقع ، مختلفان من حيث الكيفية . وهذه الملاحظة السديدة تنطبق أيضاً على الأصوات والروائح والطعوم وهلمجرا . إن الفرق الذي يفصل بين الحالات النفسية في ذاتها ، لا دخل للرياضيات فيه البتة . كل ما يمكن أن نصنعه في أمر تلك الحالات ، من الناحية العددية ، هي أن نضع لها درجات مثلما يضع الفاحص درجات على وظائف الطلاب . فإذا وضع درجة ٤ على وظيفة ، ودرجة ٨ على وظيفة أخرى فليس ذلك لأن قيمة الواحدة تعتبر نصف قيمة الثانية ؛ ولكن الأرقام إنما تستعمل بصورة رمزية مجازية . وعلى هذا النحو ، ووفق هذا المعنى فقط ، نستطيع أن نقول إن هذا اللون الأزرق أضعف من ذلك وهذا الألم الحاضر أشد من الألم السابق .

غير أن الفيزياء ، مهما تكن معلوماتنا الحاضرة في ميدانها ضعيفة ، تطالعنا بحادثة لا نملك أن ندهش لها : وهي أن الشرائط الطبيعية الملازمة لأحاساسنا الكيفية هي من نوع آلي ، فهي لذلك ممكنة القياس .

اليك الصوت مثلاً . نحن نسمع أصواتاً مختلفة من حيث الكيفية : فمن الأصوات الحادة جداً إلى الأصوات الوقورة جداً ؛ ومن أضعف الأصوات إلى أعنفها . نرى ما السر في أن تلك الأصوات تتخذ في شعورنا الشكل الذي نتخذه ؟ يقول الفيزيائيون : إن وراء الأحاسيس

التي تنصورها مجموعة من اهتزازات الاجسام ومن التموجات التي تنتشر في المحيطات المرنة . إذن هنالك جملة من الاسباب التي تضبط بالأرقام . والشأن كذلك في إحساسات الحرارة واللون والرائحة الخ ..؛ فإذاً يقوم توازن غريب بين عالم الكيفيات التي تنصورها الشعور ، وعالم الكميات التي تظهر على أثرها تلك الكيفيات . وما لم يبلغ التهييج اقتداراً معيناً ، لبث عاجزاً عن إثارة أي تصور كفي . فإذا تجاوز الحد الواجب وبلغ اقتداراً آخر ، عاد إلى سابق عجزه . ومفاد الكلام أنه لا يصلح لإثارة حواسنا المختلفة وإطلاق عمل الوعي فيها إلا بعض التهيجات المتألفة على هيئة معينة . كما أنه ، بمقابل هذا ، ينجم الشعور الواعي بالكيفيات على أثر كل تهيج حسن المؤالفة واقع في نطاق ما بين العتبتين الدنيا والعليا . وقد قرر فير أننا إذا مضينا من تهيج ضعيف ، لزمنا ، لكي نغير في ما يطابقه من حال كيفية ، أن نجري التغير فيه على نحو ضعيف . وإذا مضينا ، على العكس ، من تهيج عنيف ، لزم أن تزيد في التغير على نحو أعنف ، كي نحصل على إحساس كفي مغاير .

تلك هي الحوادث . ولهذه الحوادث مغزى عميق عند الفلاسفة الروحانيين . فبينما تهتم الفلسفة الطبيعية بعالم الكميات ، تعجز تلك الفلسفة عن تعليل الكيفيات . والفلسفات المثالية وإن كانت تعلل الكيفية إلا أنها - كما سنبين عما قليل - لا تستطيع تفسير التوازي بين الكيفية والكمية تفسيراً صحيحاً . فالفرضية الوحيدة التي ترضي العقل في الموضوع

الذي نحن بصددده هنا ، إنما هي الفرضية الروحانية . إذ الكيفيات ، في نظر فلسفة من الفلسفات الروحية ، هي محصول النفس . ولكن النفس لا تصنعها إلا إذا أثرت ، كما لا ينقذ الشرر من الصوان إلا إذا ضرب هذا بالقولاذ . فالذي يدفع بالنفس إلى إحداث الكيفيات اللائي تلدهن إنما هو حال الدماغ . وهذا الحال يتوقف على سيالات عصبية تتوقف هي نفسها ، في شأن الاحساس ، على إثارات خارجية تطلق تلك السيالات ؛ لا أكثر ولا أقل . فإذا كانت الاثارة دون الحد في الضعف أو فوق الحد في القوة ، سيئة المؤالفة ، لم ينشأ أي سيال عصبي ولم يحدث أي حال في الدماغ ؛ فالنفس حينئذ لا تتصور أية صورة كيفية . أما إذا كانت الاثارة ، بالعكس ، على هيئة موافقة وبالغة درجة معينة ، آتى معها إحساس كيفي . فإذا تحولت ، تحولت السيالات العصبية أيضاً ، فتغيرت الحالات الدماغية ، فتغيرت الأحاسيس في نفس الوقت . ومن هنا جاء هذا التوازي الذي يبعث الدهشة . فلو لم يكن هناك عالم مادي ، من جهة ، وعالم روحاني ، من جهة أخرى ، ولو لم يكن هنالك ارتكاس خاص ورد فعل من العالم الأول على العالم الثاني ، لما استطعنا تعليل الموازنة بينهما .

فالمتنوية الميتافيزيكية ، متنوية النفس والجسم ، يجب أن تعتبر بمثابة عقيدة لا غنى عنها . إن عالم الأجسام هو عالم الكمية . وعالم النفوس يعلى الكيفيات التي ندرکها . ولا تفسير للانسجام بين العالمين بدون تلك الصلة الصميمة التي تربط في الناس الأجسام والنفوس .

ولكن ليست هذه المثوية هي الوحيدة التي تحتاج إليها النزعة الروحانية . وعندها أن من غير المستطاع فهم طبيعة الانسان النفسانية مالم تُعتبر مثوية أخرى .

كل الذين درسوا الانسان السيكولوجي ، وقفوا مشدوهين تجاه الاستعدادات المتناقضة التي تتجلى لديه : أن كان بعض هذه الاستعدادات وضعية حيوانية ، وبعضها الآخر رفيعة إلهية . فالانسان كأن مزدوج (homo duplex) .

هذا التضاعف في الانسان (duplicité) كما يقول باسكال (Pascal) نشاهد آثاره في ملكاته الفكرية ، وفي إحساسه ، وفي كفيات مشيئته . فلتأمل الرجل الفكري . إنا اذا أمعنا النظر في بعض ملكاته ، وجدناه حيواناً تعيساً معرضاً للضلال ! فحواسه أعضاء محوالة مبدلة : إنها لا تصور شيئاً من الاشياء ولا حادثاً من الحوادث على ما هو عليه . ومن هنا تأتي الضلالات المضحكة ، كلما وثق المرء بتلك الحواس ، اللهم فيما عدا أموره العملية . للانسان ذاكرة ، ولكنها ذاكرة غير موثوقة ولا منظمة ولا ثابتة . له خيال ولكن خياله مالم يُراقب « مصدر خطأ وغلط » . له استعداد لأن يركن اختبارياً الى قياسات تمثيلية مريبة . ومحصل القول إنه في كل هذا سواء والانعام : لا فرق بينه وبين كلب أو قرد أو فيل .

لكن الانسان ، إلى جانب هذا ، غني باستعداداته العليا . فهو يعرف حق المعرفة الخطيئات التي وقع فيها ؛ وهو يتعلم كيف يحذر من الاثبات قبل التثبت ، وكيف يحذر من ميله إلى الايجاب والاثبات . ثم هو يمرن على ألا يصدق إلا البديهيات المنخولة والقضايا التي قام عليها الدليل ، إن بصورة سابقة للتجربة أو بصورة لاحقة لها . وعلى هذا النحو ، يبلغ في المواد التي ينصرف لها جهده نتائج حسنة ، فهو يبني الرياضيات ؛ وهو يصنف ويحدد مختلف نماذج الاشياء التي يجدها في الطبيعة ؛ وهو يميز قوانين الحوادث ويربط بعضها ببعض ؛ وهو يتخذ لنفسه أفكاراً عن المادة وعن القوى ؛ وهو يتعامل عن قضايا ما بعد الطبيعة الكبرى وقضايا الدين ويناقش تلك القضايا ؛ وهو يستنبط من المعارف التي اكتسبها ، على هذا النحو ، مالا نهاية له من التطبيقات النافعة أو السارة تستغلها الفنون الصناعية والفنون الجميلة على السواء .

لنتظر الآن إلى الانسان من حيث استعداداته التأثرية العاطفية . إننا نجد فيه البهيمية (كما يقول باسكال) . فكثير من لذاته وآلامه ليست إلا مظهرأ لرضاه عن ميوله الانانية ، أو لاستيائه منها . فإذا أحس بالذائد ، سعى إلى معاودة الشعور بها ؛ وإذا شعر بالآلام ، حاول الانصراف عنها . ومن هنا استفاضت فيه الميول ونوازي الأهواء والشهوات . فهو لا يجتهد كل الاجتهاد وحسب ليحتفظ بفرديته مهما كلفه الأمر ، بل انه يحلم بتنميته هذه الفردية ولو على حساب العالم المحيط به والناس الذين يعيشون فيه .

فلسان حاله ، مثل جميع الحيوانات ، يردد مع الشاعر :

إنما دنيائي نفسي : فإذا هلك نفسي فلا عاش أحد
ليت أن الشمس بعدي غربت ثم لم تطلع على أهل بلد
يبد أن هناك ، لدى كثير من الناس على الأقل ، مصادر أخرى للذائد
والآلام ؛ وآثارها مختلفة تمام الاختلاف .

فالراشدون ، على وجه العموم . يتمتعون بوعي أخلاقي . إنهم يشعرون
أن بعض الأفعال ينبغي أن يؤدي على وجه الوجوب ، وأن بعضها
الآخر ينبغي أن يُجتنب . وهذا الشعور يتجلى لديهم في طورين اثنين من
أطوار العمل . فهم عندما يتساءلون عما إذا كان من الواجب عليهم فعل
شيء أو اجتنبه ، يحسون - رغماً عما قد يعتلج في صدورهم من شهوات -
بمقاومة داخلية تصرفهم عنه أو باندفاع يحملهم عليه . فإذا أقدموا على
الفعل ، أحسوا وفاق ما صنعوا ، إما لذة الرضى المعنوي وإما ألم وخز
الضمير . وبذلك عادت هذه الذائد والآلام مباحدة بين المرء والآنانية :
لأن الوجدان لا يطمئن إلا عند من مارس العدل والخير بخائب أذى
الناس واصطنع لديهم المعروف ؛ وإنما يوفر الوجدان على المرء افراحه
ويجنبه آلامه ، بقدر ما نوى تقديم رضى هذا الوجدان على حقير منافعه .
وليس هذا كل ما في الأمر . فلطالما كان لدى الإنسان استعدادات
شديدة للمودة وإن اختلفت في درجتها . إنه يتوجع إذ يرى الناس يتوجعون ،
ويأخذ بلبه الفرح إذ يراهم يفرحون . ومن ذلك نتيجة مزدوجة : إنه

يجتنب إيلام الآخرين ، ويفعل ما يستطيع أهدئة آلامهم وإدخال السرور والسعادة على قلوبهم .

أفليس الإنسان والحالة هذه ذات طبيعة مزدوجة : أليس بهيمة بأهوائه الانسانية ، وإنساناً رفيعاً بوجدانه ومودته ؟
زد على ذلك أيضاً أن مثل ذلك الازدواج يظهر في ملكات الانسان التي يتوقف عليها العمل .

لنصعد إلى مصدر الأحوال التأثيرية والاندفاعات التي تبدو عند الفرد . إننا نجد أصل كل ذلك الخلق . وهو مجموعة من الميول المتجهة اتجاه معيناً ، غريزية كانت أو كسبية . للكلب خلق ، وللهر خلق ، وللدبلك الرومي خلق ، كمالاً لإنسان خلق . وأعمال هذه الحيوانات تعلل بطبيعتهم ، من وجه ، وبالظروف التي تحيقت بهم وقت العمل ، من وجه آخر ؛ وكذلك أعمال الانسان ، في كثير من الأحوال .

غير أن لدى الانسان ، في هذا الصدد ، شيئاً آخر لا يوجد لدى الحيوانات . ذلك هو قدرته على مقاومة ميل الخلق ، وقوته على تعليق العمل ، وإطاقته تقدير اندفاعاته ، واستطاعته ألا يعزم إلا بعد تبيين المرجح . وهذه القوة هي التي تجعل من الانسان كائناً مستقلاً مسؤولاً عن أحكامه وعن عزائمه .

فالإنسان ، كما لاحظ مونتين وكما قال باسكال ، ليس بملاك ولا بهيمة . ولكنه لدى النظر إلى نفسه ، بهيمي من ناحية ، ملاكي من ناحية .

كيف نعلل إذن مثل هذا «التواجد معاً» في الاستعدادات المتناقضة ؟
 كنا رأينا كيف عرضت هذه المسألة للفلاسفة الطبيعيين ، وكيف أنها
 كانت في نظرهم حالة خاصة من قضية أصل الأنواع الحية . لكن
 الفلاسفة الروحانيين يأتون الحلول التي ترضي الطبيعيين ، ويرفضون
 الفرضيات التطورية وتعليلات لامارك وداروين .

وفي رأيهم ، على وجه العموم ، أن الأنماط النوعية كلها ثابتة . وصانع
 العالم قد آتى كلاً طبيعته الثابتة . وهذه الطبيعة موصوفة بوجود بعض
 الخصائص الكائنة لدى أفراد النوع جميعاً . ولكل تلك الخصائص (أو
 لكثيرتها الغامرة) غائية مرئية ؛ فباستطاعة العين النافذة أن تستبين مصير
 النوع ، في بنيتة العضوية ، وفي ارتكاساته الفيزيولوجية ، وفي اتجاه
 غرائزه . فمثلاً : السمكة موسى (Sole) ميزات تجدها في جميع أفراد هذا
 النوع من السمك المفطح ، وهي مختلفة عن ميزات قُرَيْش النهر (Brochet)
 وكل استعداد سابق من استعدادات تلك السمكة المائزات لها مؤتلف
 مع وظيفة ما (من تنفس ، إلى هضم ، إلى تكاثر ، إلى سباحة) . وهنَّ ،
 بعد ، منتظمات على هيئة تتيح للمرء أن يقرأ فيهنَّ مصير ضرب السمك
 ذاك : فاختلاف الوجه والقفا ، والنواء الرأس ، ووضع العينين ؛ كل
 أولئك يبدو وكأنه قد صنع عمداً من أجل طراز الحياة التي يحياها .
 فبنية الإنسان السيكولوجية يمكن أن تُفهم على ضوء مثل
 تلك المبادئ .

إن من طبيعته أن يكون ، من الوجهة المادية ، حيواناً . وبمقتضى هذا الشأن ، كانت له حاجاتٌ مُشاكلةٌ لحاجات كل ذوات الثدي العليا : حاجة للطعام ، وحاجة للشراب ، وحاجة النوم ، وحاجة للتناسل ؛ فكان لابد وأن تلزمه ، على أثر ذلك ، استعداداتٌ ذهنيةٌ مُشاكلةٌ لتلك التي تتيح لهاتيك البهائم أن تتجه على نحوٍ موافقٍ لحيطها . وصانع الإنسان وهبه تلك الاستعدادات . على هذا تُعَلَّلُ الملسكات الذهنية الوطئية في الإنسان ، وحواسُّه ، وذاكرته ، واستعدادُه الرائع للاستدلال بالمماثلة ولاستنتاج الشيء من الشيء دونما رقبه . ولا شيء من جميع ذلك يوفر للإنسان فكرة مضبوطة عما يحيط به وعما هو في ذاته ؛ ولكن لكل ذلك قيمة عملية لا يستهان بها من أجل إطالة حياته . فلنفرض أن الإنسان - قبل أن يعلم هل ينبغي له أن يحاول اجتناب قطعة نُحمة من حديد تكاد تلمس يده - مجبرٌ أن يشرع بحساب حركات ذرات الحديد ، وحركة ذرات لحمه ثم أن يستنتج بعد ذلك ما يترتب عليه فعله ؛ أفلا يُخشى عليه قبل مباشرة الفعل أن يصاب في أعماله الحيوية إصابةً لا تقوم له معها قائمة ؟ وإذن كم سينقضي عليه من وقت قبل أن يعزم على إدراك رزقه ، واجتناب عدوه ، وانتهاز القرص الهامة له ولسلته ؟ إننا لم نوهب ملسكاتنا العقلية الوطئية ، من أجل المعرفة ؛ بل شأن تلك الملسكات إنما هو أن تتيح لنا ، على نحو سريع مفيد ، التصرف في عالم لا نعرفه ، كما لو كنا نعرفه .

ولكن صانع الأشياء أراد أن يؤتي الإنسان مالم يؤت الحيوانات :

فوهبه العقل . وكانت لكل فردٍ الأفكارُ الضرورية التي تجعله قادراً على تمييز العلاقات القائمة بين الأشياء . وكانت له أيضاً جملة صالحة من الاستعدادات الفطرية لا تفتأ تبعثه — كما سبق لنا القول — على التماس الوحدة في الكثرة ، والمؤتلف في المختلف ، والدائم في العابر ؛ وتدفعه إلى التفكير كما لو كان بسلم بالمبادئ التي أتينا على ذكرها (مبدأ التناقض ، مبدأ السببية ، مبدأ القوانين) ، فكل هذا موجود عند الإنسان منذ ولادته ؛ وإنما كان إنساناً بالاستناد إليه . وليس في تلك الفطرة مدعاة للعجب مادامنا ولدنا ولنا معدة فطرت على الهضم بحسب طريقة خاصة ، ورئة فطرت على التنفس بحسب هيئة معينة . وكيف ندهش ، في حق فكرنا ، لمعينة ما هو القاعدة في حق جسمنا ؟ لقد وهب الإنسان ساقين للمشى ، وهو يملكهما منذ ساعاته الأولى . فكذلك وهب عقلاً للتفكير وهو جزء من طبيعته . ترى ذلك عند جميع الناس .

على مثل هذا النحو أيضاً تعلل التقابلات الأخرى في النفس البشرية . لقد كان لا بد ، لكي نستطيع الحياة ، من أن نميل إلى المحافظة على أنفسنا كما تفعل الحيوانات . ولولا اشتغال أفراد النوع البشري بتدارك الغذاء ، واجتناب موارد التهلكة ، وتنمية ملكاتهم إلى الدرجة القصوى ، لما عسيّت أن تعرف إلام يصيرون ! ومن هنا أتقنا اللذائذ والآلام الأمانية بما وراءها من أهواء تستتبعها .

ولقد كان لا بد ، لكيلا يهلك نوعنا ، من أن تكون فينا غريزة تحملنا

على التناسل وتعاهد الصغار . ولولا أن استعدادات من هذا القليل كانت موجودة لدى أكثر الانواع الحيوانية الراقية الى حد ما ، لقضى عليها وانقرضت .

يبد أن صانع الاشياء أراد ، هنا أيضاً ، أن يفضل الانسان الحيوان فوهبه ذلك الضمير الاخلاقي الذي يدعوه بعضهم : العقل العملي . وبث في قلبه استعدادات للمودة تجعله برّاً بالناس ، عطوفاً على غيره ؛ أي أنه جعله حيواناً اجتماعياً . ثم جعل منه شيئاً أكثر من ذلك : حيواناً قابلاً لاعتناق الاخلاق في سبيل الاخلاق . أليس يوحى الضمير الى الانسان بما هيبة العدل والظلم ، والطيب والخيث ؟ أليس في هذا أمانة ناصعة على القدر الذي هو ميسر له ؟

على ان تلك الامارة تبدو لنا أكثر نصوعاً اذا أمعنا النظر في مصادر الاعمال .

نعم إن خلق كل فرد يدفعه لأن يشعر ولا أن تصدر عنه التصرفات على صورة خاصة . وإن من المفيد له — بالتأكيد — أن يشعر كما يشعر ، وأن تصدر تصرفاته وفاق غرائزه كما هو شأنه في كثير من أحواله . ولا مجال للريب في أن السواد الاعظم من اعماله يُعمل — مثل سلوك الحيوانات — بالوراثات وبالمحيط .

ولكن باري الاشياء وهب البشر قدرة ليست للبهائم . وهذه القدرة هي حرية الخيار . وبفضل هذه الحرية ، يستطيع الانسان أن يقاوم نزوات

خلقه ، ويكبح جماح شهواته ، وينقد أحكامه ورغباته . فهو ، من جراء هذا ، اهل لما ليس أحد سواه بأهل له على وجه الأرض : أي الجدارة الأخلاقية وعدمها .

وإذن ، فاعلم أن الانسان بهيمة بجسده ، وكأن إلهي نفسه اللامادية . وبما أنه كذلك ، فلا عجب أن ألزم ، من أجل خيره ، جعله بهيمياً بملكات ذكائه الدنيا ، وبغرائزه الانانية ، وبما في خلقه من ميول طبيعية ! غير أن صانع الانسان قد وضع فيه شرارة إلهية و « نقطة من السرمدية » : العقل النظري الذي يهينه للتفكير والعلم ، والعقل العملي الذي يجعله مميّزاً للأفرائض ، والمودة التي تحمله على الاخلاص ونسيان الذات ، وحرية الخيار التي يقبض بسائتها على زمام الجدارة وعدم الجدارة ، فيكون منظماً مسؤولاً لقدره ومصيره . إنه ما على المرء إلا أن ينتبه لجميع هذا ، حتى يقرأ في ما أخذه عن طبيعة الانسان من معرفة ، القدر الذي صرف إليه . فأما إذا اقتصر على النظر إلى ملكاته الدنيا ، جنح إلى أن يرى فيه وحسب حيواناً على جانب من النمو بالقياس إلى غيره ؛ وذلك ما يصنعه أرباب النزعة الطبيعية . وأما إذا اقتصر على النظر إلى ملكاته العليا ، جنح إلى أن يرى فيه شبه إله ؛ وتلك هي جريرة بعض المثاليين . فليس الانسان هذا ولا ذاك ؛ بل قل : الانسان هذا وذاك معاً . وكل شيء يشهد على أن غاية القدر الذي صرف إليه الانسان إنما هو اكتساب الصالحات على وجه الارض ، وذلك بأن يختار اختياراً حراً ممارسة ذينك العدالة والصالح اللذين

يوفر له ضميره معرفتهما ، ويملي عليه وجوبهما . وفي سبيل هذه النتيجة ، شاء باري الكون أن يجعل منه « ذكاء تخدمه جملة من الاعضاء » ، بدلاً عن أن يجعل منه حيواناً : أي جملة من الاعضاء تُسَخَّر في خدمتها ذكاء . ذلك هو سر ما في تركيبه من تقابلات متعارضة .

ويؤول بنا ما تقدم إلى ملاحظة نهائية . ذلك أن مفهوم الطبيعة « الأَحادي » مفهوم قاصر عن ارضاء الفكر . فلا يستطيع فهم الكون ، بما ينطوي عليه ، دون إقامة إله فوقه . وفي هذا « مثوية » عليا تنير كل غامض ؛ وبدون هذه المثوية تظل الامور غير مفهومة .

في الواقع ، كيف نعلل وجود الاجسام ، ووجود النفوس ، والنحو الذي تتحد في الناس هذه بتلك ؟ كيف يعلل كل ما تركته النزعة الطبيعية غير مفهوم : أعني نظام العالم العام ، وظهور الحياة على وجه الارض ، والغائية العجيبة في أعضاء الكائنات الحية وفي غرائزها ؟ كيف نعلل القدر الذي كأنه نُقش في بنية كل نوع ، ولا سيما في بنية النوع البشري ؟ إنه لا يجوز أن يرد على هذه الاسئلة جميعاً إلا جواب واحد : وهو أن العالم خلقه إله صانع كامل هو بعينه ذلك الذي تدعونا النزعة الطبيعية إلى نكرانه .

ذلك بأنه ليتحتم أن تكون هناك علة لكل ما نرى أنه كأنه أومتكون . وإنه ليتحتم أن تكون هذه العلة عاقلة ، لأنها نظمت الكون تنظيم « الساعاتي » للساعة ، ولأن الأحياء الذين صنعتهم يبدون وكأنهم صنعوا

في سبيل غايه ، ولائها أوجدت كائنات عاقلة . وإنه ليتحتم أن تكون تلك العلة عادلة محسنة ، لائها تريد أن تمارس العدالة والحسنى . ولعمرك ما عسى أن تكون تلك العلة إن لم تكن عناية كاملة ؟

ثم إن محض التفكير في مدلول الكائن الكامل يحتم على الذهن أن يجزم بأنه موجود . ألا ترى أن المثلث لا يمكن أن يتصور دون أضلاع ثلاثة ؟ ذلك من مضمون تعريفه . فالإله أيضاً لا يمكن أن يكون غير موجود . الأمران سواء في البدهة . أفليس الإله مجموع الكمالات المتصورة ؟ أو ليس الوجود كمالاً ؟ فيكيف يتصور ألا يوجد ؟ (راجع البرهان الكينوني Argument ontologique)

إذن فلنجزم بوجود الإله . ولنستضيء بضوئه لرؤية كل ضياء . إن كل الفلاسفة الروحانيين نسبوا لهذا الإله صفات واحدة : الأزلية . السعة ، الوجود في كل مكان ، عدم التغير ، تمام البساطة ، الروحانية الكاملة . وجميعهم يقرّون له أيضاً بالعقل والارادة ؛ وإن اختلفوا في العلاقة القائمة بين هذين الأمرين . فبعضهم يعتبرون أن قدرة الله الشاملة لا بد وأن تكون مطلقة . لذلك تراهم يقبلون ، مع ديكارت ، بأن الممكنات والحقائق الأزلية لم تكن ما كانت إلا لأن الإله أراد ذلك . ولو شاء الإله ، لجُمع الاثنان والاثنان على خمسة ، ولكانت الكرات مكعبة ، ولقامت الجبال دون أن يكون بينها وهاد ... والقائل بنقيض ذلك كمن يجعل الإله « جوييتيراً » لا فكاك له من إساير يمينه مذ يُقسم بنهر الجحيم (Styx) ، أو « ساتورناً »

لاحيلة له في أن يدفع نفسه نوازل القضاء المبرم . وآخرون من الروحانيين يحجدون هذه الأقاويل . وعندهم أن من ينسب إلى الإله حرية فوق العقل كمن ينسب إليه قوة متصفة بالاستبداد والظفان . وعمر كالله كيف يسعك أن تنعت بالخير أول فعل صادر عن إرادة ذلك الإله إذا لم يكن هناك خير يتجه إليه ؟ وكيف يكون لك أن تنعت بالعقل إذا صدر الفعل قبل أن يكون شيء ، هو مدار التعقل ؟ وكيف يمكنك أن تنعت بالحكمة إذا لم يكن هناك من حكمة ؟ إن إلهاً متصوراً على نحو هذا ، يكف عن أن يصح إطلاق اسم الإله عليه .

وإذن فهو لاء الذين يأخذون بمثل هذه الاستدلالات يستنتجون أن الإله لا بد وأن يكون متمتعاً منذ الأزل بالعقل والارادة على السواء .
فأما عقل الإله فيطلعه على كل الممكنات . ويراد بذلك ١) أفكار كل نماذج الأشياء المادية والروحية التي لا تقتضي تناقضاً : الأشياء الرياضية .
الأشياء المتحققة من تلقاء الطبيعة ، الأشياء المتحققة بصنع الإنسان ؛ ٢) أفكار العوالم الممكنة جميعاً ، وأفكار كل ضروب الوقائع الفردية التي يمكن أن تشكل عالماً جازئ الوجود ؛ ٣) يضاف إلى ذلك تصور كل الحقائق الازلية والضرورية التي تقتضيها طبيعة الممكنات وتعريفها : الأوليات النظرية السائدة في العلوم ؛ الأوليات العملية التي تجري عليها في الحياة تحقيقاً للمعدالة والحسن .

وأما إرادة الإله فلا بد من النظر إليها باعتبارين . فهي من حيث كونها

سابقه، تهدف الى الخير المطلق . غير أنه لا يسمع الا له أن يريد تحقيق الخير المطلق لان هذا الخير المطلق إنما هو ذاته ، وإنما هو متحقق الوجود . وإذن فهو يختار بين العالمين اللائي يطلعه عليهن عقله كممكنات ، خيرها وأفضلها : فهذه هي الارادة الموصفة . وهي التي يحدث عنها العالم على نحو ما نلاحظه .

وقصارى القول في حق ما هو موجود ، يجب أن يستند الى زمريتين من الحقائق :

(١) لا يكون إلا ما في استطاعته أن يكون . ولا يكون الا ما هو مطابق للحقائق الأزلية . فمن المستحيل أن يوجد تركيب من الأفراد يقتضي التناقض . ومن المستحيل أن يحدث في ذلك التركيب حادثات دون سبب أو غاية .

(٢) ولكن مجرد جواز عالم غير كاف لحدوثه . فقد كان من العالمين الجائزة مالا نهاية له ؛ والا له لم يرد إلا واحداً منها ؛ فلم يكن له مندوحة عن اختيار أفضلها .

فلتردد فيما بيننا وبين أنفسنا ما يلي : لم يكن الكون الذي نعرفه على ما نعرفه الا لأنه كان من الخير أن يكون . وأن يكون على ما كان . ولا جرم أنه يظهر لنا مملوءاً بالنقائص ؛ وتلك النقائص هي التي يضيق بها الملعدون بالا له وهي التي تبدو مرجحة لكفتهم في أعين من لا يمتنون في التفكير ؛ بيد أنها لئن كانت تستلفت نظرنا فربما لم يكن ذلك إلا من

أنا في مقام لا نصلح فيه لاستشفاف الامور . فإن الذي ينظر في طنفسه عن شدة قرب ، لا يرى إلا فتات صوف ، ومظاهر من النشور ، ومسام وأثقاباً ؛ لكن من أقام في نقطة جيدة من مجال الطرف ، أبصر في الموضع نفسه لوحاً باهر الحسن . فالأوله ناظر للعالم من حيث ينبغي أن ينظر ، وهو لا يميز فيه إلا المحاسن . ذلك ما سئلتك عنه تماماً ذات يوم . حتى ان في مكنتنا جعله وارداً على بالنا منذ ساعتنا هذه .

والواقع أن ما يجعل معنى الاشياء غير مفهوم عند كثير من الناس إنما هو قلة انتباههم انتباهاً كافياً إلى حادثة لا تعدم أن تستلقت النظر . تلك الحادثة هي وجود الشعور القوي بالواجب لدى البشر ، وتمتعهم بعقل نظري وبحرية يترتب عليها حصول الفضل أو انعدامه . فإذا تأملت الكون على ضوء هذه الحقيقة ، تبددت أمامك الظلمات ، إذ ما هو الكون المادي في الواقع ؟ ينبغي أن ترى فيه مسرحاً من شأنه جعل الأفعال السامية الصادرة عن الحرية البشرية جائزة الوجود . فلاجل أن تحصل أعمال محسنة وأعمال سيئة ، لا بد من أن يكون الكون حاصلاً . وإذا صدق هذا ، أفليس ينبغي أن يكون هنالك مغريات ومفاتيح تستهوي أرباب تلك الاعمال ؟ ألم يكن من الواجب وجود ما يقع به الابتلاء والمحنة ؟ إن الامور لتتكشف من هذه النقطة ومنها فقط . فإذا انطفأ النور ، تخيفت بنا الخنادس .

والروحانيون لا يتهوننا فحسب الى أن مذهبهم هو الفلسفة الوحيدة التي تتيح فهم العالم ؛ فهم يلفتون نظرنا أيضاً إلى أن فيه من الحسنات بقدر ما في النزعة الطبيعية من مساوي.

فبينما لا تجد العقل النظري - في النزعة الطبيعية - إلا محض عادة قد تكون غير ذات أساس، تجد أوليات العقل - في النزعة الروحانية - حقائق أزلية . حتى إن الإله نفسه عاجز عن تغيير تلك الأوليات . لأن لها أساساً لا يتزعزع ، في طبيعة الأفكار التي يتصورها العقل الإلهي .

والضمير الأخلاقي ، في النزعة الطبيعية ، إن هو إلا مجموعة سوابق أحكام اتفق أن نفع النوع البشري ، فاستثمرها النوع لكي يحكم الافراد . على أن العدل والإحسان ، في النزعة الروحانية ، عدل مطلق وإحسان مطلق . وقد شاء الإله أن يعرفنا إياها ؛ وإنما هو الذي شاء أن ينطبق عليهما سلوكنا . فأعظمُ بسلطة الضمير في مفهوم كهذا !

والافراد ، في النزعة الطبيعية ، غير مسؤولين ؛ أعمالهم جميعها تُعلَّل بالوراثات وبالبيئة . لكنه يتوقف على كل واحد منا ، في النزعة الروحانية ، أن يكون صالحاً أو طالحاً ، وأن يُعِدَّ لنفسه سعادة أزلية أو شقاءً سرمداً . وكل امرئ يستطيع أن يقول « أنا ما أنا بمحض جبرتي . ولدي دائماً قدرة في ذاتي على استصلاح نفسي وتحسينها » .

ونحن ، في النزعة الطبيعية ، نفقد كل سبب يعلقنا بالحياة ، أو يدعونا إلى الإحياء . بيد أن باستطاعة كل أحد ، في النزعة الروحانية ، ومن واجب

كل امرئ أن يفكر قائلاً : « إن لي عملاً أعمله وواجباً أقوم به ، وغاية أسعى إليها . وإذن فلحياتي معنى ونفع وقيمة لا يقاس في جانبها شيء » .

فبهذا الاعتبار لا يعدل المذهب الروحاني في مؤالفته مع الحاجات الانسانية مذهب . إنه يرضي العقل البشري بقدر ما في طاقة هذا العقل أن يرضى . وإنه يوفر للقلب الانساني قاعدة للعمل ، ودواعي لارادة العيش ، وأسباباً تحمله على ان يكون عادلاً ، طيباً ، مستبشراً .

ويتساءل الروحانيون : هل للمرء أن يتطلب أكثر من ذلك من مذهب ميتافيزيائي ؟

فيجيب الخصوم : عجباً لسذاجة استنتاج كهذا !

ليس في مبادئ النزعة الروحانية ما يلحقه بها الذائبون عنها من وضوح . وعلى سبيل المثال ، كيف تملل ارتكاسات الجوهر المادي المحض (البدن) على الجوهر اللامادي المحض (النفس) ؟ أو في استطاعة شيئين افتراض عدم اشتراكهما في أمر أن يؤثر الواحد منهما في الآخر ؟ ثم كيف تؤلف بين علم الله السابق الاوفى وحرية الحيار البشري المطلق ؟ وهل يظنون أن استعارة الطنفسه تحمل حقيقة إشكالات معضلة الشر كما عرضناها ؟

إن تعديد الافتراضات المثوية ، من الخيل المفرطة في السهولة للخروج من المأزق . على أنه يجدر مع ذلك ألا تكون الحدود المطروحة معاً متنافرة بحيث لا يمكن تأليف بعضها ببعض .

ذيل. — أخذت الطبيعة من علماء العصر تمركز هذا. ولقد قاس السيد لوروا (E. Le Roy) في مقال ظهر له في عدد نيسان ١٩٣٥ من مجلة الميتافيزياء والاخلاق مبلغ ما « توحى به الى الفلسفة فيزياء العالم الاضفر (Microphysique) ». وقرر ان هناك مجالا لتمييز ثلاث مناطق في الكون: المنطقة المتوسطة أي منطقة الانسجام والظواهر التي هي على مقياسنا الاعتيادي؛ ثم منطقتي العالمين اللامتناهين في الكبر والصغر. وعندنا ان « عتيق مقولاتنا المستعملة في طرائق العلم » وخاصة فكرتنا المدرسية عن الحتمية انما نشكت بالاضافة الى « المنطقة المتوسطة »؛ فهي محتفظة بقيمتها. ولكن منطقة العالم الاكبر مرتبطة بمذاهب النسبية الاينشتاينية (Einstein). وأما منطقة العالم الاضفر فانها تطالعا بظواهر لم يكن أحد ينتظرها، وكان كل ما يتصل بها خارج — في الوقت الحاضر على الاقل — عن الحتمية التقليدية. ولعل وراء المظهر الثابت لقوانين العالم المتوسط «جوازاً» كلياً [متعارضاً مع « الضرورة »]. والذي يُخفي هذا الجواز هو قصص ما بين يدينا من آلات. ونحن جاز أن يكون من باب المبالغة الكلام على حرية الاختيار « لدى الكهرب » كما فعل ديراك (Dirac) « فمن الممكن أن تتساءل: أليس يُعزل اطراد قوانيننا، في آخر التحليل، بظواهر متصلة بنطاق الاحصاء؟ »

الفصل الثالث

النزعات المثالية

إن لفظ « المثالية » من أكثر الألفاظ استعمالاً في لغة الفلسفة ومن أشدها لبساً ، ففي غالب الأحيان ، يكون ذا معنى أضيق في بوجه الحصر . وبهذا الاعتبار ، يقال « نزعة مثالية » ، في كل مذهب له خصوصيتان : أولاهما الاعتقاد بأن في الحياة مثلاً أعلى يجب تحقيقه ؛ وثانيهما أن هذا المثل الأعلى ليس بمستحيل التحقيق . فالاشتراكية ، مثلاً ، هي نزعة مثالية ؛ لأن العدالة في رأيها يجب أن تكون غاية التنظيم الاجتماعي ، وتحقيقها لا يتوقف إلا على الإرادة البشرية .

على أن للكلمة أيضاً معنى مبتغى بكمياً ، وحينئذٍ تدل على نمط من أنماط الوثوقية يعارض النزعة الطبيعية ، والروحانية الثنوية على السواء . لكن هناك كثيراً من هذه المثاليات المبتغى بكمية ، وهي تختلف فيما بينها اختلافاً شديداً حتى لتكاد لا تتفق إلا في زعمين اثنين أولهما سلبي : انظر الجوهر المادي ؛ والثاني إيجابي : جعل الحقائق الواقعة مجسماً من طبيعة روحانية فمعسب .

وكل مذهب يُسلم بهذين الزعمين يقال فيه « مثالية ميتافيزيكية ». غير أن مجرد التسليم بهما لا يكفي لمعرفة كنه المذهب ، فإن الناظر في النزعات المثالية لا يلبث ، مذيحاً يحاول تحديدها ، أن يلحظ ما بينهما من خلاف وتباين .

٢

ماهي إذن الأسباب التي تدعو النزعات المثالية إلى أن تنكر جميعاً وجود جوهر مادي ؟ لتذكر آراء ديكرت في طبيعة الأجسام . هب بين يديك شيئاً ما ، مثلاً : صحيفة الورق هذه . يميز ديكرت بين نوعين من الصفات : الصفات الثانوية من لون ، وطعم ، ورائحة ، وحرارة ، ومقاومة الخ... وبعبارة واحدة كل الصفات ما عدا الامتداد فقط ؛ الصفات الأولى وهي قائمة في الامتداد المذكور بما فيه من خصائص هندسية . وعند ديكرت أن الصفات الثانية في الأجسام لا حقيقة لها إلا في الشعور وبما نحسُّ عنها من الشعور ، وإن هي إلا تصورات ذاتية نطّنها ، على وهم منا ، حقائق موضوعية . وهذا الرأي ، الذي يميل العلم إلى إثباته ، يشايحه مشايعة متساوية أشدُّ الماديين غلوّاً في النزعة العلمية وأعرقُ الروحانيين في الروحية . فبهذا المعنى ، هناك عناصر مثالية في جميع الفلسفات . غير أن الصفات الأولى للأشياء ، في رأي ديكرت ، مستقلة عن شعورنا وموجودة على نحو ما نتصورها . فإن امتداد الأجرام لشيء حقيقي . وإن وراء التصورات التي نتصورها عن الأشياء جُسيمات صغيرة .

وهذه الجسيمات تتحرك، دون منازع . ولئن كان العلم المعاصر لا يسمي هذه الجسيمات تسمية مماثلة لما جاء به ديكارت ، أو لئن تغيرت اليوم خصائص هذه الجسيمات، فما لاشك فيه أن للذرات وللآتومات وللكهارب لدينا حقيقة من نفس هذا الطراز .

ها هنا يتوقف المثاليون . فلا ريب أن الصفات الثانوية للأجسام ليست ، عندهم، إلا أفكاراً . ولكن أمر الصفات الأولى لا يختلف، في رأيهم، عن أمر الصفات الثانية . غير أن المثاليين ليسوا بمتفقين جميعاً على الحجج التي أقاموها لتأييد دعواهم .

فبعضهم يستند إلى البرهان الذي بسطه بركلي (Berkeley) في المحادثات الشهيرة بين هيلاس وفيلونوس (Les Dialogues d'Hylas et de Philonous) . يبدأ بركلي بنقد التعويل على الحواس . ودليله الأساسي على ذلك هو الدليل الآتي : كيف نصدق بأن حواسنا تكشف لنا عن وجه الحقيقة، وهي تتناقض في كل لحظة ؟ لنفرض أن هنالك ماءً فاتراً؛ فإذا كانت يدي اليمنى باردة ، بدا لها الماء حاراً؛ وإذا كانت يدي اليسرى حارة ، في ذات الوقت ، بدا لها الماء بارداً . فهل كان يمكن ذلك لو أن يدينا جعلتا ندرك أوصاف الأشياء الحقيقية ؟ فالحرارة إذن ، على النحو الذي ندركها به ، ليست إلا تصوراً شعورياً . ومثل هذا البرهان يصلح بالنسبة لكل حاسة من حواسنا . ولئن كان وارد أن التدليل على الوصف

الذاتي الواجب إلحاقه بالصفات الثانية التي تنوهم أن لها حقيقة موضوعية، فهو وارد كذلك للتدليل على الوصف الذاتي أيضاً للصفات الأولية التي تخيلها ديكاوت حقيقة. فإذا صوّرت لي عيني شيئاً على قدر من الامتداد، وعيني الأخرى هذا الشيء نفسه على امتدادٍ أوسع منه، أفليس لهذا التناقض مغزى يشبه المغزى السابق؟ ولئن كان التناقض الأول كافياً للبرهان على الوصف «الذاتي» في الحرارة، أفليس التناقض الثاني برهاناً على الوصف الذاتي في الامتدادات يعدل الأول في وضوحه وقطعيته؟ وقياساً على هذا، أليس من المستغرب أن تكون تصورات الألوان لدينا ذاتية، على حين أن إحساساتنا البصرية المتعلقة بالامتداد تجعلنا نقف في الأشياء على دخليتها الموضوعية؟

وآخرون من الفلاسفة اعتمدوا على براهين أخرى. يقول بعضهم: إن التسليم بأن الامتداد موجود وجوداً جوهرياً هو افتراض لا يثبت على الامتحان، ولوج في تيه لا يخرج منه. فما هو، في الواقع، هذا الامتداد الذي يجعلون منه كائناً؟ إنه لا يخالو من أن يكون إمامراً كبأمن وحدات، وإما غير مركب منها؛ وأية كانت الفرضية وقعنا في الخلف: (فلنفحص الفرضية الأولى): إننا إذا قلنا إن الامتداد الحقيقي مركب من وحدات، لزمنا أن نسأل أهى ممتدة أم غير ممتدة؟ وهى لا يمكن أن تكون ممتدة، لأن الوحدة الحقيقية لا تكون واحدة إلا إذا لم تقبل التجزئة؛ والامتداد يقبل القسمة إلى ما لا نهاية، فهو قابل للتجزئة.

ثم إن هذه الوحدات لا يمكن أن تكون غير ممتدة لأن جمع الصفر مع مثله لا يجيء عنه امتداد . (ولنأت الآن إلى الفرضية الثانية :) إذا قلنا إن الامتداد الحقيقي غير مؤلف من وحدات ، فلك قضية لفظية غير معقولة . وفضلاً عن ذلك ، ما هو هذا الامتداد ؟ أهو محدود ؟ وإذا كان ذلك ، فهل استطاع حده إلا بالامتداد ؟ أم هو غير محدود ؟ فلنفرض إذن أنه منقسم إلى مكعبات صغيرة تملأ هذا الامتداد بأسره ، فيكون العدد الذي هو مجموع كل الأعداد هو عدد تلك المكعبات ، وهو عدد مستحيل . وإذن فالامتداد غير المحدود الذي نقرضه حقيقة في نفس الوقت ، أمر مستحيل أيضاً . ولا نخرج من هذه المصاعب إلا بوسيلة واحدة وهي أن نعترف أن الامتداد ليس له من حقيقة ميتافيزيكية . لأننا إذا اعتبرنا الامتداد محض تصور فحسب ، لم يبق في الأمر شيء من الغموض ، إذ يصبح نحواً من الانحاء التي نرى بحسبها ظواهر الكون . والشأن كذلك في حالة افتراض زمان حقيقي . وهناك أيضاً دليل آخر يرضي في هذه النقطة ، كانت وأتباعه . إلا أننا سنحتفظ بدراسة المفصلة إلى الباب الذي سيكون في محله منه ، وهو باب نفي المعرفة ، فلنقتصر من ذلك الآن على بيانين : إن الدليل الأساسي الذي يورده كانت مستمد مما نعرفه عن الأحكام التي يسميها تركيبية وسابقة المعرفة (Synthétiques et a priori) . وإنما يدعونا كانت للقبول بالنتيجة التي توصل إليها ، نظراً لأن هذه الأحكام لا تكون

ممكناً بالنسبة إلينا ، لو لم يكن لدينا قبل ذلك تصور فطري للزمان والمكان . فالنتيجة التي ينهي إليها هي أن الزمان والمكان ليسا غير شكلين لحساسيتنا . فالنحلة لا تستطيع أن ترى العالم إلا على الهيئة التي تجعله عينها ذواتا السطوح يتجلى بها . وكذلك نحن لا نستطيع أن ندرك كل ما نتصوره إلا على الهيئة التي تفرضها علينا بنية حساسيتنا . ولهذا ترانا ندرك كل ما نتصوره خلال المكان والزمان ، كأننا نلمحه من خلال موشورات مشوهة . فالمكان والزمان ليس لهما إذن من حقيقة ميتافيزيكية . وإنما هما مجالان للرؤيا لدى البشر لا أكثر .

من هنا تأتي النتيجة التالية : وهي أن الصفات الأولية للأجسام التي يفرضها ديكارت حقيقة ليست لتزيد على الصفات الثانوية من حيث واقعيتها وحقيقتها . فالأجسام ، على النحو الذي ندركها بحسبه ، ليست إلا تصورات لفكرنا . وكل كيائها مردّه إلى الإدراك الذي يقوم عنها في ذهننا . فضمن هذه الحدود : كون الشيء ، هو كونه مدرّكاً (être, c'est être perçu) [Esse est percipi] .

يبد أن هذه النتيجة ليست كل شيء . تشتمل عليه مقالة كانت وأتباعه في الزمان والمكان . بل إن هذه المقالة يترتب عليها أمر خطير ، إلى درجة أنه يشكل سلاحاً ماضياً في أيدي الخصوم .

إذا كان المكان والزمان ليسا إلا مظهرين من المظاهر ، لزمت عن ذلك أمور لا تخرج منها . فيتعّم ألا يكون هناك لا ذرات ولا جواهر فردة

ولا كإرب. إذ كيف يمكن لهذه الجسيمات، بدون وجود المكان، أن تمتد ويكون بعضها إلى جانب بعض؟ وإذا لم يكن وجود الله مكان، فلا يمكن أن يكون هنالك حركة حقيقية؛ لأن حركة جسم من الاجسام لا تكون ممكنة إذا لم يبدل هذا الجسم مكانه خلال الزمان؛ الأمر الذي يتطلب التسليم بحقيقة الزمان والمكان. ثم إنه لا يعقل وجود تطور حقيقي، لأن التطور يفرض وجود سلسلة من الأحوال تتعاقب ونموافي مجرى زمان حقيقي. فكيف نعلل إذن نجاح النظريات التي أثبتتها علوم الطبيعة؟ خذ مثلاً جهاز هاتف في حالة العمل. تقول لنا الفيزياء إن الصوت على نحو ما نسمعه لا وجود له إلا في شعورنا. ولكن إذا كنا نسمعه فذلك، في رأي الفيزياء، ١ - لأن الجهاز رُكِّب على نحو يتلقى بحسبه عن بعد بعض الاهتزازات ويعيد حدوثها؛ ٢ - لأن هذه الاهتزازات تجعل، في الهواء، تموجات تبلغ منا النهايات العصبية، فتبعث فينا سيالاً عصبياً يهبيء لنا الاستماع. فإذا كانت النزعة المثالية هي الحقيقية فماذا يبقى من تعليل كهذا التعليل أيده آلف التجارب؟ وإذا كان المكان والزمان والحركة ليست إلا مظاهر، لم يبق هنالك لا اهتزازات ذرية ولا تموجات حقيقية، أي لم يبق شيء قط.

على أن المثاليين لا تستوقفهم هذه الصعوبة مهما كانت جسيمة. يقولون: نعم إن كثيراً من التأويلات الميكانيكية التي ابتدعها العلوم تتفق اتفاقاً كافياً مع المظاهر التي تقدمها لنا الطبيعة. ولكن هل يجب

أن نستنتج من ذلك أن هذه التأويلات تترجم حقيقةً عن الواقع؟ حينما تتفق نظرية مع الحوادث المعروفة، يجوز لنا أن نقول: «كل شيء يجري كما لو كانت تلك النظرية حقيقة». ولكنه لا يجوز لنا أن نذهب أبعد من ذلك، فنقرر أن «النظرية مطابقة للواقع». وما الذي يدربنا أن الحقيقة في جانب نظرية أخرى لم نفكر بها أو قد يكون التفكير بها مستحيلاً علينا؟ إن العلم، حينما يأخذ في تخمينات ظنية عن المادة والقوى، ينبغي عليه ألا يعتبر هذه التخمينات إلا مخططات موافقة، أو وسائل حسنة للاستدكار، أو أنحاء من القول تفيد في تصنيف الحوادث وتيسير الأبحاث المقبلة. والعلماء الحقيقيون لا يجهلون هذا، بل يحرسون - وكل الحكمة في هذا الحرص - على عدم تجاوز وجهة النظر هذه.

ولا يأنف المثاليون من إلحاق وصمة البساطة وضعف التفكير بمن يتخذون تعاليم العلوم ذريعةً لتشديد الأفكار الميتافيزيكية.

هذا وإن نقدهم المذكور يقع بالطبع على ممثلي النزعة الطبيعية العلمية بالدرجة الأولى. فإن هؤلاء، في رأيهم، اتخذوا السراب ماءً^(١) حين حسبوا التخطيطات الموقته النافعة مترجمةً أكمل ترجمة عن حقيقة الواقع. ولذلك كان جهدهم الذي بذلوه عبثاً، حينما حاولوا تعليل الفكر بالمادة مع

(١) في الأصل: «Prendre le Pirée pour un homme» وفيه تضمين

لبيت جرى مجرى الأمثال من شعر لافونتين. راجع:

Fables de La Fontaine: Le Singe et le Dauphin.

أن المادة لا توجد إلا في الفكر وبالفكر ومن أجل الفكر . وما المادة إلا تصور من التصورات التي يصنعها الفكر بنفسه .
غير أن النزعة الطبيعية لم تقع وحدها في هذا الخطأ . بل شاركها في عدم الاحتراز عن الوقوع فيه الروحانية المدرسية . فإن هذا المذهب قد سقط في غفلة مشابهة . حين جعل المادة والروح سواسية في الأمر ، وحينما جعل من الجسم والنفس حقيقتين جوهريتين متميزتين ؛ فألقى بنفسه في مأزق لا مخرج منه . لأن من المستحيل عليه في فرضية كالتى اعتنقها أن يعلل تأثير الجسد في النفس أو تأثير النفس في الجسد ، مادام ليس بينهما شيء يشتركان فيه .

من هنا جاءت التوكيدات التي نجدها في أصل كل نزعة مثالية : لا جوهر مادي ، وما الأجسام إلا تصورات . وليست النظريات الميكانيكية إلا مخططات نافعة ، موافقة لدى تصنيف الظواهر والتنبؤ بها . فهي مجردة عن كل قيمة ميتافيزيائية . والوهم والحق في الانخداع بالظاهر المعاكس .

٣

إلى هنا يبلغ الاتفاق بين الفلاسفة المثاليين . فما داموا يتكلمون في النفي ، فهم مجمعون على رأيهم ؛ ولكن الخلاف لا يلبث أن يذر قرنه بينهم منذ أن يخوضوا في الإيجاب والتقرير .

فبعضهم قال برأي يمكن أن يدعى المثالية الجوهرية والفردية (Idéalisme substantialiste et individualiste) ففي هذه النزعة، ليس من جوهر مادي وإنما هناك جواهر لا مادية متميزة تمام التميز بعضها من بعض. وخير مثال على هذا النمط من المذاهب نجده، لا عند بركلي الذي قال به أيضاً، بل عند لينتز.

يمضي لينتز من مشاهدة واقعة، تلك التي لفتت نظر الآتوميين الديمقرطيين، ألا وهي وجود المركب. ويحاكم لينتزها كمة هؤلاء الآتوميين فيقول: بما أن هنالك مركباً، فإن هنالك بسيطاً. غير أنه، بعد هذه الخطوة التي يخطوها معهم، يفارقهم في طريقهم معتقداً أن البسيط لا يمكن أن يكون ذا امتداد. فإن من شأن الامتداد أن يقبل التجزئة، والجسم، مهما صغر، لا يمكن أن يكون بسيطاً. فمن هنا تنتج هذه النتيجة الأساسية: وهي أن العنصر البسيط الذي يفرض له الوجود ينبغي أن يكون غير ذي امتداد.

أين نجد إذن عنصراً حقيقياً بسيطاً غير ذي امتداد؟ يكتشف لينتز هذا العنصر في معرفته لطبيعته الروحية المباشرة. فإن التجربة الداخلية لتوحي إلى كل منا بوجود الشعور. وهذا الشعور غير ذي أجزاء. فهو حقيقة ميتافيزيائية، أي أنه جوهر. فإذا تمتنع من اعتبار هذا الشعور المثال التام المنشود للعنصر الميتافيزيكي الأول الذي هو غير مركب ولا ممتد؟ ولماذا لا نرى فيه النموذج الأقرب إلى إدراكنا عن هذه الآتومات

غير الممتدة التي صُنعت منها المركبات ؟ ذلك مالا يتردد لبني في أن يحاوله، حين يسمى هذه الجواهر الاولى Monades (أي واحداث) ويصرح أنه لا يوجد في الكون من شيء غير المونادات ومركبات المونادات. لمعرفة حقيقة هذه المونادات، يجب أن نتأمل أنفسنا. إن التحليل لا يطالما إلا بوجود شيئين فينا: « إدراكات » و « رغبات ». فإني أجد في نفسي مجموعة من التصورات من تصور للعالم وتصور للذات، وأجد في نفسي أيضاً ميولاً ونزعات موجهة وجهة معينة، ولا أجد في نفسي غير هذين الأمرين. فليس في أي موناد إذن أمر آخر. والموناد إذن لا يزيد على أن يكون مركز إدراك ونزوع.

غير أن لنا أن نتساءل عن صحة هذا الزعم. إن مذهباً كهذا لا يمكن أن يدافع عنه إلا إذا فرقنا بين الإدراكات الواعية (Aperceptions) والإدراكات اللاواعية (أو الإدراكات الصغيرة). إن شعورنا ليقف بوضوح كامل على بعض أفكارنا وعملياتنا العقلية؛ ولكنه منطوي على كثير من الحالات لا ندركها. فمثلاً، إذا لم يبق إلا ورقة واحدة في أشجار غابة على بعد فرسخ، لم ندرك هذه الورقة إدراكاً واعياً على نحو ما. ومع ذلك فلا بد أن نكون مدركين لها إدراكاً غير واع. لأنه لو كان وجود هذه الورقة الاولى لا ينشأ عنه إلا صفر من الإدراكات الواقعة في خلدنا، لوجب أن يكون شأن الورقة الثانية مثل الاولى في حدوث الإدراك، وهلم جرا بالنسبة للثالثة والرابعة الخ... فكيف نستطيع

أن ندرك الغاية بأجمعها على مثل ما نعرفه من إدراك، حين تكسوها
الأوراق فتبدولنا بقعة خضراء؟ إن عدد الإدراكات الواعية قليل في
شعورنا بالقياس إلى ما لا يحصى من الإدراكات اللاوعية،
من جهة ثانية، يجب أن نفرق ضرورياً بين الإدراكات: الإدراكات
الغامضة، والواضحة، والغمرة، والظلمة. فنحن ندرك إدراكاً غامضاً
الشيء الذي لا نستطيع تعرفه مثلاً: الحيوان الذي يجري في الليل الدامس،
وندرك، على العكس، إدراكاً يئناً ما نحن قادرين على تعرفه، مثلاً: الحجلة
التي تطير أمامنا في وضوح النهار. وندرك إدراكاً متميزاً ما حللناه تحليلًا
كافياً لتفريق عناصره، مثلاً: النسيج الذي ندرس خيوطه خيطاً خيطاً تحت
المجهر، وندرك إدراكاً كاملاً ما استقصينا تحليله استقصاءً، مثلاً: الشكل
الهندسي الذي وفقنا إلى اجتلاء خصائصه جميعاً.
إذا تبينت هذه النقاط، لم يعد في مذهب لينتز شيء من الغرابة.
نطالعنا التجربة: ١) بأشياء غير متمضية كالأحجار؛ ٢) بكائنات حية
كالنباتات؛ ٣) بكائنات حية واعية قادرة على إجراء عمليات ذهنية بسيطة
كالحيوانات؛ ٤) بكائنات حية واعية قادرة على التفكير والعلم كالإنسان.
فما هي هذه الأشياء؟ وما هي هذه الكائنات؟ يجب لينتز عن
سؤالنا بمنتهى البساطة.
ليس هناك إلا موندات لا مادية. وما هذه الأشياء المختلفة التي
ندركها إلا جواهر من النسق الذي تكلمنا عليه. ففراء أصفر جزء من

المادة عدد لا يحصى من هذه الجواهر . وهي في قلب هذا الجزئي تملك مثل ما تملك إدراكاً عن الكون بأسره ، وفي كل منها منازع تتجه نحو إدراك كل شيء ، إدراكاً تاماً كاملاً . غير أن إدراكاتها من نوع الإدراكات الصغيرة . أي أنها لا تعي أنها مدركة . فشأنها كشأن المغشي عليه أو من استغرقه نوم لا حلم فيه . فإذا كنا نرى في النبات جسماً من الاجسام ، فوراء المظهر ، الذي يظهر فيه لحسننا ، عالم من المونادات على النسق المذكور ؛ غير أن موناداً مسيطراً يضيف على هذا النبات وحدةً علياً يختلف بها عن الجماد . والحيوانات مركبة على هذا النحو ؛ ولكن في مونادها المسيطر تصورات واعية هي الذاكرة . وهذه الذاكرة تتيح « استعدادات Consécutions محكية للعقل » . والبشر ، بدورهم ، لا يختلفون في تركيبهم عن الحيوان ؛ بيد أن الموناد المسيطر لديهم روح . وهو كناية عن وعي قادر على استبطاف أفكار متميزة ، وإدراك بديهيات معقولة ، وبناء علوم كالرياضيات والطبيعات وحتى ما وراء الطبيعة .

وأخيراً ، فوق كل المونادات يقوم الإله . وهو « موناد المونادات » (Monade des monades) ؛ وصفاته هي عين الصفات التي يصفه بها الروحانيون الذي تكلمنا عنهم في الفصل السابق . فهو يملك عقلاً يتصور به كل الممكنات ، وإرادة تبديء بالاتجاه الى الخير المطلق وتنتهي بانتقاء خير ما يمكن من العوالم . وإنما وجد العالم على نحو ما نعرف لانه خير

العوالم الممكنة . والسر في وجود كل المونادات المخلوقة إنما هو قائم، آخر الأمر، في طبيعة الخير .

بقي أن نعلم كيف يمكن للمونادات أن يتصور بعضها بعضاً . إن المونادات لا أجزاء لها . فلا يمكن إذن أن يفعل بعضها في بعض من الخارج . لأن الفعل الخارجي لا يقع على الشيء إلا بزيادة أجزائه ونقصها وتعديلها ؛ فما ليس له أجزاء لا يقع عليه فعل من هذا النوع . مع هذا نقول إن المونادات يتصور بعضها بعضاً . فكيف تقوم بهذا التصور ؟ يجب لينتز أن الإله، منذ الأزل ، صنع كل مونادة على هيئة منبع حي للأدراكات ، ووضع فيه بصورة إدراك لاواعٍ كل ما سيدركه إلى الأبد بحيث أن إدراكاته تتعاقب بحسب حتمية ما . غير أن الإله، منذ بدء العالم ، جعل المونادات على اتساق فيما بينها ، فكل حال من أحوال مونادٍ ما يطابقه حال من أحوال المونادات الأخرى ، وكل تغير في واحد منها يوازيه تغير في كل واحد آخر . فبسبب اتفاق جميع المونادات، يبدو أن بعضها يؤثر في بعض ؛ والواقع أن ليس هنالك من تأثير متبادل . فكأنها ساعات دقيقة ضبطت ضبطاً صحيحاً منذ الأزل . وكل ساعة من هذه الساعات تدور كما لو كانت وحيدة، ولكن كل طور من أطوار دوراتها مطابق لمثله في الساعات الأخرى .

إن هذا المبدأ ، في رأي لينتز ، يحذف كل الصعوبات . فقبل كل شيء ، إن إدراكاتنا الفطرية غير صحيحة تماماً كما لاحظ

كثير من الفلاسفة . فهي لا تطلعنا على المونادات كما هي عليه . إنها تجعلنا ندرك الأشياء ممتدة ، ملونة ، موصوفة . مع أن هذه الأشياء ليس لها من حقيقة واقعة ، وإن هي الا مظاهر وأشباح وأحلام . جل ما في الامر أن هذه الاحلام «محبوكة» حبكاً ملتئماً ، على حين ان الاحلام العادية ممزقة غير ملتحمة . وإذا كانت تلك محبوكة ملتحمة ، فما ذلك الا لأنها قائمة على أساس ؛ وهذا الأساس هو مطابقتها للمونادات الحقيقية التي تترجم عن الطبيعة الحققة .

ثم إنه يبدو لنا أن جسمنا يؤثر في فكرنا ، وفكرنا يؤثر في جسدنا . فلنميز : ١ - الجسم الحقيقي الذي هو مجموعة من المونادات الدنيا ؛ ٢ - الفكر المرتبط بهذا الجسم ارتباط تناسق أخص ؛ ٣ - تصور الجسم الحقيقي من قبل فكرنا (تصوراً لا يطابق الواقع على وجه الضبط ، ولكنه معتمد على أساس لأنه يترجم عن حال مونادات الجسم الحقيقية) . فإذا وقع تبدل في هذه المونادات ، فلا بد وأن يقع تبدل مطابق في الفكر المرتبط بالجسم ، فيحصل ، بالضرورة بحسب هذا المبدأ ، تبدل في التصور الذي يقوم في فكرنا عن الجسم الحقيقي .

ولهذا كانت النظريات ذات النزعة الميكانيكية قريبة من الحقيقة ، ولو أنها باطلة . نعم ان هذه النظريات لا تصور لنا ما هو واقع بالضبط (فالواقع المضبوط هو وجود مجموعة من المونادات الامادية ؛ أما الجسيمات والحركات ، فبما أن المكان هو مظهر لحسب ، فلا حقيقة لها) . ومع

ذلك، فإن النظريات ذات النزعة الميكانيكية إنما بنيت بمناسبة الإدراكات التي حصلت عندنا، فهي قائمة عليها وواقعة تحت مراقبتها. فالاعتماد عليها آت من صلاحها العملي لتصنيف الظواهر، ولما قد تفيد في التنبؤ بالحوادث. يضاف إلى ذلك أنها رمز مختصر للأساسي من تصوراتنا المدركة. وهذه نقطة هامة، لأن إدراكاتنا ليست اعتباطية. ومهما كانت من طينة الأحلام، إلا أن لها أساساً في الواقع، لأنها تعبر عن هذا الواقع بحسب طريقته الخاصة. فهي ترمز بصورة نافعة إلى العالم الذي ندركه؛ وبهذا الاعتبار، تكون النزعة الميكانيكية تصويراً رمزياً للعالم الواقع. ومن هنا أتى النجاح الذي أصابته هذه النظريات، إلا أنها لا تدل دلالة قطعية على أن الوجه الذي ترينا إياه في الأشياء هو وجهها الحقيقي.

يتميز هذا المذهب من بين جميع المذاهب بإغراقه في المثالية. فلقد قضى على الجوهر المادي، وجعل كل حقيقة روحية؛ إلا أن المثالية المونادية تحتفظ بوصفين أساسيين: كونها لا تزال نزعة جوهرية، لأن الجواهر الروحية هي على كل حال جواهر؛ وكونها واقعية، لأن وراء المظاهر حقائق باقية وهي المونادات التي تمثلها المظاهر. لذلك يهيم المغالون من أرباب النزعة المثالية المحضة، هذا المذهب بأنه من أشباه المثالية (pseudo-idéalisme). ألم يقل عنه السيد لوسين (Le Senne) إنه «أخ مخجل للواقعية»؟

في الحقيقة، مهما يكن هذا المذهب هاماً، فإنه يثير مصاعب جسيمة.

منذا الذي يسلم اليوم ، عن طيب نفس ، بنظرية كمنظرية التناسق
الأسبق التي يعتز بها لينتز ؟ وإذا نبذ هذا التناسق الأسبق ، فكيف
يعلل تصور المونادات بعضها بعضاً ؟

ومن جهة أخرى ، كيف تؤلف بين هاتين القضيتين الرئيسيتين اللتين
تقول بهما النزعة المونادية : ١ - ما المكان إلا مظهر من المظاهر ؛
٢ - هناك مالا نهاية من المونادات الفردية الموجودة معاً ؟ إن لينتز يؤكد
أنه يستطيع « امثال » تواجد في الجواهر اللامادية بالاستقلال عن المكان ،
وإن كان لا يمكن « تخيل » هذا الوضع (« concevoir » , non « imaginer ») .
أفمن الممكن أن يكون لفكرة كهذه معنى ما ، إذا لم يكن هناك مكان تتقابل
فيه وتتعارض الأشياء « الموجودة معاً » ؟

إن النزعة المونادية ترجع الأجسام الممتدة إلى مجرد مظاهر . ولكن
وراء هذه المظاهر - فيما تعتقد - جواهر لا مادية مفترقة بعضها عن
بعض ، وتصوراتنا رمز لها . على أن هنالك مجالاً لمثالية مجانسة لهذه
ومختلفة عنها في نفس الوقت . نقول مجانسة لأن الأجسام - في نظرها -
ستكون أحلاماً ذاتية تترجم عن حقيقة روحانية مستقلة عنها . ونقول
مختلفة لأن هذه الحقيقة ، بدل أن تكون موزعة منقسمة في جواهر متفككة ،
ستشكل كائناً وحيداً مهما تفرقت أسماؤه .

قد يرد على الحاطر أنه يجدر أن تصنف في هذه الزمرة بعض المذاهب

التي وردت في باب النزعات الطبيعية : أي تلك التي لا تؤمن بوجود مادة بمعنى الكلمة بل تؤمن بوجود طاقة (energie) . ولكن الطاقة - كما تعنيه هذه المذاهب - هي حقيقة غير عضوية ؛ وليس في ذهن أحد من القائلين بها فكرة روحانية يضمنونها إياها . فليسوا إذن مثاليين بمعنى الكلمة . هنالك ، بمقابل هذا ، فلسفة تُعدُّ نمطاً لما نحب الخوض فيه . ألا وهي فلسفة شوبنهاور . ولقد أراد بعض النقدة أن يرى فيه فيلسوفاً « مادياً » من حيث لا يعلم ، ولكن شوبنهاور يعتبر نفسه مثالياً من المثاليين . وللقارىء ، بعد ، أن يحكم عما إذا كان للرجل من الحق في دعواه مثل ما للبينتز .

في رأي شوبنهاور يجب أن نميز بين أمرين :

١ - التصور (Représentation) ٢ - الإرادة (Volonté) .

رأينا أن كانت يجعل كل ما تدركه الحساسية البشرية غير ممكن إلا خلال شكلها الذين هما الزمان والمكان . وفوق ذلك ، لا يستطيع الوعي البشري أن يتصور الأشياء إلا ضمن شروط معينة . فالشيء ، في الحقيقة ، هو مجموعة مسلمات محسوسة مركبة فيما بينها . والوعي لا يستطيع أن يصنع التراكيب إلا إذا نظر إلى مسلمات الحس من وراء بعض الزوايا أي خلال ما يسميه كانت المقولات « catégories » .

إن شوبنهاور يعتبر نفسه تلميذ كانت ، فيما يتعلق بهذه النقاط . ولكنه يحوّل نص مذهب كانت ، ويجعله مؤتلفاً ووجهة نظره .

فهو يسلم بنظرية أشكال الحساسية، ويعتقد أن الزمان والمكان ليسا إلا
مجالين للرؤيا نبصر بينهما عالم الظواهر (نظراً لأننا نحن أعيان مانحن). وليس
هنا شيء خارج شعورنا بهما . فهنا مظاهر ، وأوهام منسوجة من برقع «مايا» .
إن مقولات كانت ليست هي الا المقولات الحقيقية . ولكن شيئاً
واحداً لا ريب فيه . وهو أن وعينا خاضع لمبدأ السبب (Principe de
raison) . فمن المستحيل عليه أن يتصور شيئاً من الأشياء ، إذا لم يكن هذا
الشيء مرتبطاً بيقية ما يتصور . ومن هنا أربعة دساتير ترجع عن شرائط
إمكان الظواهر : لا حادثة دون علة فاعلة . ولا نقطة في المكان من غير
تعيين . ولا يصح حكم دون سبب . ولا فعل من غير باعث . الأمر الذي
ينجم عنه نتيجتان :

إن العالم كما يبدو لا إدراكنا القطري ليس شيئاً غير تصور صادر عنا .
وهذا أمر قال به كانت ، ولا يمكن أن يكون على خلاف ذلك ، نظراً لطبيعة
المكان والزمان وشرائط إمكان الوعي . وإفلاطون على حق فيما ذهب
إليه من أن فكرنا أشبه بالكهف ، والعالم الذي يراه رؤية طبيعية ، هو عالم
من الأشباح . على أن الكون الذي تبنيه علوم الطبيعة ليس أقرب إلى
الحقيقة من الأول . فإن هذه العلوم إنما تبنيه بمعونة تصورات الهندسة
والميكانيك . مع أن تصورات كهذه إن هي إلا عناصر ذاتية ، على اعتبار
أنها مقتبسة من المكان والزمان . وربما كانت نافعة في تصنيف الظواهر
والتنبؤ بها ؛ ولكنها عاجزة عن أن تطلعنا على كنه الحقيقة : ذلك بأنها

صورة عما ندركه من الظواهر مجردة واهية .
غير أن وراء هذه التصورات التي يصنعها ذهننا شيئاً حقيقياً . وإذا كان
كانت يجزم بأن هذا الشيء الحقيقي (الشيء في ذاته « noumène ») لا سبيل
إلى معرفته ، فإن شوبنهاور يخالفه في رأيه ويعتقد أن وراء حجاب التصورات
الوهمية حقيقة يمكن أن نعرفها ألا وهي الإرادة . فعند شوبنهاور ، أن فينا
مصدراً للاطلاع لا يخضع للشروط العادية التي يجب توفرها لحصول
الإدراك والعلم المجرد . وهذا المصدر هو التجربة الداخلية التي نطلع بها
على كل أحوالنا النفسانية والتي تتيح لنا أن نفوس على أعماق ذواتنا ،
وأن نصل إلى غاية هذه الأعماق أي إلى الإرادة .
فما هي هذه الإرادة إذن بحسب مفهوم شوبنهاور ؟ يميل المرء إلى أن
يجيب « إنها القوة المتجهة وجهة معينة » . ولكنه إذا أجاب هذا الجواب ،
فقد جعل مثالية شوبنهاور ذات صبغة مادية ، وخرج على فكرته : ذلك لأن
فكرة الإرادة لا تتضح على نور فكرة القوة ، بل إن الأمر على العكس :
فعلى نور فكرة الإرادة تتضح فكرة القوة . إذ الإرادة روحانية محضة .
وإنما هي هذا التوتر الداخلي الذي نحسه في أعماق ذواتنا . فهي هي التي
تصنع كياننا . وهي هي الكائن الكوني (être universel) .
إن هذه الإرادة التي نميزها على هذا النحو ليست بإرادتنا نحن كأفراد
أي ليست إرادة متميزة عن إرادة الآخرين . ففي رأي شوبنهاور ، ليس
هناك إرادة مفردة وحيدة . إنها الإرادة التي أشترك بها مع الناس أجمعين ؛

إنها هي الإرادة التي تجعل للحيوانات كيائها الصميم؛ وهي التي تجلي في حياة النبات، وفي قوى الطبيعة غير العضوية. وبالأجمال هي الحقيقة الوحيدة. فكيف يستطيع تصورهما إذن؟ من أجل هذا، يجب أن يُسلخ عنها كل ما لا يكتسب معناه إلا بالاضافة إلى فكرة الزمان أو المكان أو السببية. ذلك لأنه لا قيمة لهذه الأفكار إلا بالنسبة إلى المظاهر؛ والإرادة مطلقة لانسبية. فالإرادة إذن ليست في موضع من الموضع، وإلا لدخلت في نطاق المكان. وهي لا تتطور، لأن كل تطور يفرض الزمان. وهي لا عهد لها، لأن السببية لا تكون إلا بين المظهر والمظهر. وهي، من أجل هذا الاعتبار عينه، لا غاية لها. وهي واحدة، لأن الكثير محال في غير المكان والزمان. وهي مرة (وهذا لا يعني أنها مختارة خياراً تحكماً)، لأنه لا معنى لجمعية الأسباب إلا في ميدان المظاهر. وهي، في آخر الأمر، كأن روحاً عجيب لا أول له ولا آخر، موجود لأنه موجود، ومريد لأنه مريد. كل ذلك بالطبع وبالماهية، دون كلال ولا شفقة...

ومن شأن هذه الإرادة أن تتشكل على نحو موضوعي (s'objectiver) وهذا الشكل يتخذ بعض الصور، وبعض الأنماط النوعية، أو بعض «المثل الأفلاطونية». وهذه الإرادة أيضاً خاصة تستطيع بحسبها أن تلد تشعبات مفكرة (excroissances pensantes)؛ وهذه التشعبات هي المشاعر المتعددة في الناس وفي الحيوانات. وكل تشعب من هذه التشعبات يترجم، بلسانه الخاص ومن وجهة نظره الخاصة، عن هذه الإرادة الفردية التي

نبت عنها . فلتنذكر صورة تنين الكامبودج . أن صورة هذا التنين المدرسيه تمثل لنا ثعباناً ضخماً ذا رؤوس متعددة منتصبه . فالكون الذي يتصوره شوبنهاور أشبه بهذا التنين : أن جسده يرمز الى الكائن بالمعنى الواسع (l'Etre) أي الى الارادة . وعلى هذا الكائن تنبت المشاعر التي هي رؤوس التنين . فكل شعور من هذه المشاعر ينظر الى الكائن الذي هو الارادة ، ويراها خلال الصور التي تملئها عليه بنيتة الخاصة . فهو ، في بادئ الامر ، منوط بالارادة خادماً لمطامعها العقيمة . ولكنه لا يلبث أن يفقه أن الارادة لا يشبع لها نهم ، وأنها منبع الآلام والويلات . فينذرياً بالاسنجابة لأهوائها ويخرج عليها ، أي انه يهجر إرادة الحياة ، لأنه فهم الحياة . هذا المذهب يعتمد بنا عن النزعة المونادية ، وعن تفاؤل لينتز . ولكنه لا يخرجنا عن النزعة المثالية ، لأنه ينفي الجوهر المادي . نعم انه لا يوجد لدى شوبنهاور جواهر لا مادية متميز بعضها من بعض . ولكن هل تفرق هذه الارادة التي هي جماع الكيان عن المونادات من حيث كونها حقيقة من النسق الروحي ؟ أو لا توفر - لتصوراتنا مهما كانت مشوهة - عماداً تعتمد عليه ، ويكسبها قيمة رمزية تحتفظ بها في حالة فقدان أي أساس آخر . على أن في هذا المذهب من الغموض والتهافت الشيء الكثير . فإذا كان وعيناً لا يتصور شيئاً الا من خلال أشكال لا يده في الخلاص منها ، فكيف يستطيع بلوغ المطلق في التجربة الداخلية ؟ وكيف يتم التشكل الموضوعي الذي يحدثنا عنه ؟ وما السر في اتخاذه هيئته دون

هيئة؟ ومن أين أتت هذه المشاعر التي تثبتت على الإرادة النهمة؟ ثم ما هو هذا الكائن الذي لا يوصف إلا بصفات سلبية؟ أهو جوهر لا مادي أيضاً، أم هو شيء آخر، وما هو هذا الشيء إذن؟

١ إن المذاهب المثالية التي أتينا عليها متفقة على أمرين: ما الأقسام إلا
٢ مظاهر، لأنه ما من جوهر مادي؛ ولكن لهذه المظاهر عماداً في الحقيقة
الواقعة، وهذا العماد هو «الوحدات» الروحية التي لا تحصى (في
الزعة المونادية)؛ وهو «الإرادة» الوحيدة الباقية (في مذهب شوبنهاور).
ومن أجل اتفاق هاتيه المذاهب على الأمر الثاني، يرميها المثاليون
الاقحاح، لا بكونها مثاليات ناقصة فحسب بل، بأنها تتحلل انتحالا
باطلا اسم المثاليات. وعندهم، أنه لا يكفي أن ينكر المثالي الحق الجواهر
المادية، بل لا بد له أن يحدد الجواهر الروحية أيضاً. فإن «وثن الفلاسفة
هو الجوهر» - على ما كتب رينوفيه (Renouvier) -. وهذا الوثن يجب أن
يكب في النار على وجهه.

ليس هذا كل ما في الأمر. بل إنك لا تكون مثالياً بمعنى الكلمة
مادمت تستمسك بالتفريق المدرسي بين الذاتي والموضوعي. إن أسطورة
كهف أفلاطون صورة في منتهى الزيف لعلاقات الفكر والأشياء. لأنها تجعلنا
نعتقد أن هناك حقيقة مستقلة عن تصورنا لها؛ وتُخيل لنا أن التصور
الذي صغناه عنها صورة ذاتية، قد تكون مشوهة، ولكنها معتمدة على

أساس ممكن . غير أن في هذا مدلولاً منقوضاً ؛ ولفظ « تصور » لفظ مسترذل ، لأنه يحملنا على افتراض متصور ومتصور ، وهو فرض فاسد ؛ لأن التصور ليس بترجمان واقع ما ؛ إنما هو الواقع نفسه .

تلك هي الفكرة المركزية المزدوجة التي تدور عليها المثاليات الصرفة . وأقل ما تطمع فيه ، نفي المفاهيم التقليدية عن الفلسفة . فلنتساءل إذن عن الذي هو ما هو ، وعن كيفية تعليل المظاهر ، وعن السر في نجاح بعض الآراء ذوات المنزع الآلي في العلم . إن أقطاب المثاليات الصرفة لا يجيبون جميعاً على نحو واحد ؛ فبعضهم يتكلم بلغة « الظواهرية » (Phénoménistes) ^(١) ؛ وبعضهم بلغة أشياع المثالية المطلقة ؛ وآخرون ، وهم وحدهم اليوم على جانب من الكثرة ، يقولون بما يسمونه « مثالية الوعي » (Idéalisme de la conscience) .

النزعات « الظواهرية » والنزعات « المثالية المطلقة » متفقة في أمر رئيسي ، مختلفة على أمر آخر .

(١) يجب الاحتراز من المزج بين الـ Phénoménisme وهي النزعة التي تنكر أن تكون وراء الظواهر حقيقة في ذاتها [رونوفية، Hodgson, Shadworth] والـ Phénoménalisme وهي التي لا تنكر الحقيقة في ذاتها، بل ربما آمنت بها [كانت، كومت، سبنسر] . هذا ويمكن أن يحسب من أشياع النزعة الأولى في عصرنا هذا جان بول سارتر . فقد أعلن « وحدانية الظاهرة » في أول صفحة من كتابه الكبير : L'Être et le Néant .

فهنّ ، كما قلنا ، سواءٌ في ردّ ما درجت عليه الفلسفة إذ اعتادت أن تعارض الفكر بالعالم ؛ ولا معنى لمعارضة من هذا النوع ، لأنه ليس هنالك فكر ، من جهة ، وعالم من جهة أخرى ، وتصور ذاتيٌّ لهذا من قبل ذلك . إنه لا وجود لغير الأفكار . فلهذه الأفكار حياتها وتطورها ؛ وإنما ندعوها بـ « الفكر » حين ننظر إليها باعتبار وعيها لذاتها . أما إذا نظرنا إليها مجردةً عن هذا الوعي ، فإنما ندعوها بـ « العالم » . غير أن الفصل بين الفكر والعالم على سبيل التجريد ، وإنما هما ذاتان في حقيقة واحدة .

إن في مذهب من هذا النوع شيئاً من الغموض ، بادي الرأي . ولكنه لا يلبث أن تتبين معقوليته . لنفحص شيئاً ما ، مثلاً : صحيفة الورق هذه . هل تزيد على كونها الفكرة - التي تدور في خلدي عن لونٍ من الألوان أبيض - مضافاً إليها فكرة شكلٍ ما ، ومقاومة ما ، ووزنٍ ما ، وطعمٍ ما ، ورائحة ما الخ . ؟ إذن ، ففي آخر الأمر ، ليست صحيفة الورق شيئاً غير تركيب هاته الأفكار . وإذا أسقطنا واحدة واحدة من الأفكار التي تدخل في ذلك التركيب ، فماذا يبقى من الصحيفة ؟ لا شيء بالضبط . لنفحص ، من جهة أخرى ، الفكر على اعتبار أنه يتصور صحيفة الورق . ما عسى أن يكون هذا الفكر ، إن لم يكن وعي اللون الأبيض ، والشكل والمقاومة ، والوزن ، وما إلى ذلك من أفكار تؤلف في مجموعها صحيفة الورق ؟ ما الفكر إذن إلا صحيفة الورق واعيةً نفسها .

فلنخضع ، بعد هذا ، لتحليل عينه كل شيء أردنا (هذا القلم ، وذلك

الكرسي، وتلك السحابة) بل فلنخضع له الكون في مجموعة ، ولنخضع له الفكر على اعتبار أنه يعقل العالم . فالتأثير لا يختلف عما سبق : ما العالم إلا جملة أفكار ، بقطع النظر عن الوعي الذي تعيه هذه الأفكار في حق نفسها . وما الفكر إلا جملة الأفكار ذاتها منظورا إليها على اعتبار الوعي الذي تعيه في حق نفسها . فتطور الفكر وتطور العالم ليسا إذن غير تطور واحد . وهذا التطور إنما هو تطور عالم من الأفكار ، لكأن تسمية « الفكر العالم » (Esprit-monde) أو « العالم - الفكر » (Monde-esprit) . على أن اتفاق النزعتين ، الظواهرية والمثالية المطلقة ، لا يتجاوز هذا الحد . وهما تختلفان في طبيعة هذه الأفكار اللاتي تجعلان منهن العنصر الأخير في الكون .

فبالنسبة لفيلسوفٍ ظواهري (phénoméniste) ، الفكرة المبدئية الأولى أو « آتومُ الفكرة » (Idée atome) هي الاحساس الجزئي (الانطباع عند دافيد هيوم) . والاحساس يستحيل الى صورة خاصة (الفكرة عند هيوم) . والأفكار يحتشد بعضها مع بعض ويألف بعضها مع الاحساسات بحسب بعض النواميس المسيطرة على التداعي . وعن هذا الاحتشاد والاجتماع تنبعث على نحو آلي فكرة العالم ، فكرة الانا الذي يعقل العالم ، سلسلة الأفكار العلمية والدينية الى آخر ما هنالك من أفكار معقدة . فكنه الكيان قائم في حياة الاحساسات والصور . وبالنسبة لفيلسوف « مثالي مطلق » ، العنصر الأول مختلف عن ذلك .

إنه الفكرة (أو « المثل » أو « الصورة ») بالمعنى الافلاطوني . هناك ماهية أزلية للمثلث ، والدائرة ، وللاهلبيج ؛ وهناك ماهية للكلب ، وللضفدع ، ولشجرة الورد . وهذه الماهيات الأزلية هي هي الحقائق . وبعضها يشترك مع بعض على حسب قوانين بعضها منطقي (وقد يكون بعضها الآخر « جائزاً ») . وكل ماهية تستلزم من الأزل بعض الماهيات : فماهية المثلث تقتضي تقاطع منصفات أضلاعه في نقطة واحدة . وكل ماهية تنافي من الأزل بعض الماهيات : فالكرة تنافي خصائص المكعب ، وذو الثدي ينافي خصائص الطيور . ولكن المناهيات ، في الأفراد ، كثيراً ما يشارك بعضها بعضاً دون أن يسيطر على هذه المشاركة ناموس أزلي ، فمثلاً : ماهية اللون الأحمر تشارك الدائرة في قرص مستدير طلي باللون الأحمر . والنظرية في كلا الحالين واحدة ؛ الشيء والفكر يختلطان . لكن الشيء هو شبكة من الماهيات أو من « المثل » المتشاركة ، على حين أن الفكر هو هذه الماهيات المتشاركة عينها ، ولكن على اعتبار أنها تعي نفسها . بيد أننا سنرى أن لجميع هذه الانتحاء من القول محاذير جسيمة . وهذا ما دفع أحوط المثاليين المعاصرين إلى اتخاذ سبيل أخرى ، ففدت فلسفتهم « مثالية الوعي أو الشعور » (*Idéalisme de la conscience*) . ينطوي كتاب كانت « نقد العقل المحض » على فصل جريء . فبعد أن برهن بصورة تحليلية على وجود الاشكال القبلية (*a priori*) للحساسية وعلى وجود مقولات الذهن ، حاول أن ينهج نهجاً تركيبياً في استنباط

مبادئ الذهن المحض — على حسب مصطلحه — . ولهذا فقد تأمل في شرائط إمكان الوعي ؛ وحاول أن يبرهن على أنه يستحيل وجود وعي إذا لم تخضع الأشياء التي يتصورها هذا الوعي لبعض النواميس ، وهذه النواميس هي تلك التي تتجلى في مبادئ الذهن المحض (أوليات الخدس ، استباقات الإدراك ، مجانسات التجربة ، موضوعات الفكرة الاختبارية) . فهو ، على هذا النحو ، يبني ما يستطيع تسميته ميتافيزياء المظاهر (لا ميتافيزياء المطلق) . مثلاً ينبغي أن يكون الوعي واحداً ؛ لا يستطيع الوعي التصور إلا في نطاق الزمان . فيستتبع كانت من هذا أن كل الأحوال التي يتصورها الوعي لا بد وأن تكون مرتبطة فيما بينها حسب ناموس السببية ، ذلك الناموس الذي يُترجم عنه بالمبدأ الآتي : « لكل حادث سبب » . على أن في هذا الاستنباط من الشبهة ما فيه ؛ ولو لم يصدق إلا في حق الظواهر فقط ، فهو لا محالة مُذكرنا بأولئك الجدليين الذين ضحك منهم يكن (Bacon) وشبههم بالعناكب المستخرجة من ذواتها خيوطاً لنسج يوتها .

مهما يكن من أمر ، فإن هذا الفصل كان نقطة انطلاق فلسفة الوعي المثالية . والحق أن كانت ليس بمثالي مطلق . وقد سُمي مذهب المثالية النقدية ، وهي تسمية وجيهة . فترعته ، في الواقع ، نزعة مثالية : ذلك لأن العالم على نحو ما يتصوره الفكر ، ليس ، في رأيه ، إلا عالماً من الأفكار . ولكن كانت لا يلبث أن يصرح بوجود عالم من الحقائق المستقلة عما

يُصور الفكر وهو « الشيء » في ذاته (Noumène) . نعم إنه لا يعتقد بإمكان معرفته (وسنرى في الفصل اللاحق علة اعتقاده هذا) غير أنه حقيقي لأريب فيه . وإذا ما حاول أن يستنبط مبادئ الذهن المحض ، فأماله ومطامعه في هذا الميدان محدودة . فتراه يتصدى للبرهان على أن شكل العالم الذي يتصوره الوعي لا يمكن أن يكون الاشكالا ما . ولكنه لا يدعي مطلقاً أنه علل المادة « الجامعة » تحت هذا الشكل والتي لولاها لما كان عالم الظواهر موجوداً بالنسبة إلينا . وعنده ، أن هذه المادة من المسلمات التي لا استطاع استنباطها على نحو قبلي (a priori) .

فهذا ، بالضبط ، ما أخذه على كانت أصحاب مثالية الوعي . لقد رماه هؤلاء بنقص الجرأة ، وقالوا إنه كان خليقاً به أن يستغني عن ذلك « الشيء » في ذاته « ولكنه إنما استبقاه بفعل ما ظل راسخاً لديه من سوابق الأحكام التي ترجع الى نزعة واقعية . مع أن تأمل شروط إمكان الوعي يجب ويمكن له أن يكون جماع الفلسفة . فإن في هذا التأمل تعليلاً ، لا للشكل الذي يتخذه عالم المظاهر الواعية فحسب ، بل لمادة هذا العالم نفسها . وإن العالم بجملته يمكن أن يُعقل ويُستنبط بوجهة النظر هذه . ووفق هذه الفكرة ، وجه الفلاسفة من أمثال فيخته (Fichte) ولا شوليه (Lachelier) تحرياتهم . ولكن أحداً لم يعض في هذه السبيل أبعد من هامان (Hamelin) فلا بد من الرجوع إلى آثاره في هذا الصدد .

لا يسعنا هنا إلا أن نقصر على بيان الخطوط الرئيسية في مذهب هذا الفيلسوف .

قبل كل شيء ، من المستحيل في رأيه التمييز بين الوعي ، من جهة ، والأشياء التي هي موضوع هذا الوعي ، من جهة أخرى . ذلك لأن الوعي ليس بفارغ أبداً ، فهو دائماً وعي "لشيء ما" ، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك . ثم إن الشيء ليس بخارجي نسبة إلى الوعي ، فهو موضوع الوعي ، ولا يمكن أن يكون أمراً غير ذلك . إذن فلا ذات من دون موضوع ، ولا موضوع من غير ذات . والمسلم (le donné) هو الذات الموضوع (Sujet-objet) أو الموضوع الذات ؛ لك الخيار في تسميته كما تشاء . فإذا فكرت في شرائط وجود هذه الحقيقة الوحيدة (الذات الموضوع) ، تبين لك أن الوعي لا يمكن أن يكون إلا وعي نسب أو علاقات . وعلى غير هذا النحو ، لا يمكن أن يتضمن في وحدته حدوداً متعددة . فالوعي إذن لا يتناول أشياء يسعى إلى تمييز العلاقات فيما بينها ، بل إن الوعي هو وعي علاقات ؛ وبهذا الاعتبار فقط (أي لأن الوعي يعي العلاقات) ، يخلق هذا الوعي الأشياء التي يؤول أمرها إلى أن تكون حدوداً لهذه العلاقات . وبكلمة موجزة ، إن شرائط وجود الوعي هي بحيث يجب منطقياً أن يتشكل في نفس الوقت ذات وموضوع متعالفان معاً (en corrélation réciproque) وعلى درجة من كمال الاتصال لا تتيح تعارضهما إلا باللفظ فقط .

والأمر يتم ، في رأي هاملن ، وفق الايقاع المحتم الآتي : الاطروحة
(أو المقالة) (Thèse) وطباق الاطروحة (أو مايعارض المقالة)
(antithèse) والتركيب (Synthèse) . فالاطروحة الأولى ^(١) : المعرفة ،
لا يمكن أن تُطرح مالم يُطرح مايعارضها ، وهو العدد ؛ وتركيب العلاقة
والعدد هو الزمان . ثم إن الزمان لا يمكن أن يطرح مالم يطرح مايعارضه
وهو المكان . وتركيب الزمان والمكان هو الحركة . ثم إن الحركة
لا يمكن أن تطرح مالم يطرح مايعارضها وهو الكيفية . وتركيب الكيفية
والحركة هو التغير (altération) . ثم إن التغير لا يمكن أن يطرح مالم
يطرح مايعارضه وهو التخصيص النوعي (Spécification) . وتركيب
التغير والتخصيص النوعي هو السببية . ثم إن السببية لا يمكن أن تطرح
مالم يطرح مايعارضها وهو الغائية . فتركيب السببية والغائية هو الشخصية
(آخر حدود التركيب) .

فالموضوع الذات يتشكل إذن على صورة شخصية واعية تشمل بتصورها
للعالم ولنفسها على السواء كل العلاقات من عدد ، وزمان ، ومكان ، وحركة ،
وتغير ، وتخصيص ، وسببية ، وغائية . بالطبع ، ١ : ليس هنالك من لاوعي
لأن الوعي هو الحقيقة الوحيدة ، وكل حقيقة هي واعية . ٢ : التصور

(١) ذلك لان المرء لا يستطيع أن يدرك الكينونة والعدم الا على وجه العلاقة :
« الكينونة تخرج العدم ، والعدم يخرج الكينونة » (راجع كتاب هاملن ص ١) :

لا يمثل شيئاً ، لأنه لا شيء خارج عنه يستطيع تصوُّره . فالتصور هو جماع الكينونة (l'être) . ٣ تطور هذا الوعي العالم يتم على نحو عفوي بفضل نوع من الحرية خاص به ، لا استطاع تفسيره بشيء آخر ، لأنه لا وجود إلا له . ٤ : إن نظريات العالم ذوات النزعة الآلية (théories mécanistes) يجب ألا نرى - بسبب نفعها ويسرها - إلا رموزاً صالحة ولكنها مجردة عن كل قيمة ميتافيزيائية . هذا ، وإن الضرب المتقدم من المثالية لمَّا تتجاوز حدوده حتى الآن .

في بادي الرأي ، تبدو هذه النزعات المثالية المحضة غامضة مثيرة للدهشة . ولكن لها من المحاسن ما يستحق التقدير .

فكل النزعات الوثوقية (dogmatismes) التي أتينا على أوصافها حتى الآن مُلجأة إلى وضع موضوعات ضخمة التكاليف تُسلم بها (كموضوعة العناصر المادية في النزعة الطبيعية أو ، على الأقل ، كموضوعة الطاقة وكل ذلك لا تصوره إلا بصورة ذاتية مغلوطة ؛ وكموضوعة الجوهر المادي والجوهر الروحي في النزعة الرومانسية وهما إنما نساق إلى التصديق بهما سوقاً مع أن علائقهما ببعضهما غير معقولة ؛ وكموضوعة الجواهر اللامادية المتميزة والموجودة معاً في النزعة المونادية ؛ وكموضوعة «الارادة» الوحيدة الأزلية اللامتناهية في مثالية شوبنهاور .) وجميعها افتراضات لا ريب في أنها مريبة !

أما المثالية المحضة فإليك ما يستهوي فيها : إنها لا تُسَوِّغ لنفسها التسليم

بأكثر من عناصر معروفة لاشك في وجودها . فهي لا تفترض أية حقيقة مستترة وراء الظواهر . وتقتصر على قبول حالات الوعي (أو الأفكار) تلك التي لا يماري أحد في حقيقتها ، عن تجربة . وتؤكد لنا هذه النزعة أن في استطاعتها تعليل كل شيء دون التسليم بأمر آخر . فهي إذن من بين فلسفات الوثوق أقلها مجازفة .

ترى فهل تلزم حدود دعواها وتوفي بما عاهدت عليه ؟
 لنلاحظ ، قبل كل شيء ، أن أنحاح المثاليين لم يفلحوا في تخلصنا من « الدوار » الميتافيزيائي أكثر ممن سواهم . فهم حين يجيزون لأنفسهم تقبل « الأفكار » وصولاً إلى التعليل ، لا يعللون لنا لم كانت أفكار بدلاً من ألا تكون . حتى لتظل المشكلة ، بعد كلامهم الطويل ، حيثما كانت من الحرج والعسر . فلا نفهم ، آخر الأمر ، أصل الأشياء الأولى سواء أكان هذا الأصل مادة أو فكرة أو إلها . وجميع الوثوقيات سواء في هذا النقص .

ثم إن النزعة « الظواهرية » (Phénoménisme) والنزعة المثالية المطلقة لتعرضان إلى مصاعب خاصة بكل منهما .
 كيف تُعلل علاقة الأفكار بالوعي في هذين المذهبين ؟ هل نسلم بأن كل فكرة تعي نفسها ؟ إذن فكيف يتم وعي الأفكار المتعددة وعياً منفرداً ؟ وهل نسلم بأن الوعي متميز عن الأفكار ؟ إذن أفلا نخرج عن حدود الفلسفة التي تواضعنا عليها ، فيصبح الشعور حقيقة مغايرة للأفكار ؟

أم هل نسلم بأن الوعي هو محصلة أفكار تضافرت فيما بينها، وكل واحدة من هذه الأفكار لا تعني ذاتها؟ إذن فلم تلد أفكار من هذا النوع وعياً وكيف تتم هذه الولادة؟ ثم ما معنى الفكرة اللاواعية؟ إن الغموض ليكتنف هذه الشؤون من كل جانب، أياً كان النحو الذي يتصورون عليه الفكرة المبدئية الأولى.

وبعد، فكيف تُعلّل في هذين المذهبين، الهيجانات، والذائذ، والآلام، والميول، والأهواء (وبالاختصار، نطاق العاطفة affectivité)؟ هل توجد أمثال هذه الأحوال لدى كائن مجرد عن كل نزوع؟ ألا ينبغي الميل إلى جانب ما لسي يحصل إرضاء للميل أو صد عنه؟ وإذا لم يحصل هذا الإرضاء ولا ذلك الصد، فهل يشعر المرء باللذة أو الألم؟ ولكن كيف السبيل إلى تعليل الميول وما يترتب عليها في مثالية تامة؟ أيطمعون في إحالتها أفكاراً؟ فمنذا الذي يرى حكماً في الغريزة التي تدفع المرء إلى إرادة البقاء والتكاثر؟ ومنذا الذي يرى حكماً في اللذة والألم؟ وإذا لم تلجأ المثالية المحضة إلى هذا الشطط الغريب وقالت بوجود الميول، أفلا تخرج عن حدودها المرسومة؟

على أن للنزعة «الظواهرية» صعوبات خاصة بها. هب أن المسلّم الأول إنما هو «الاحساسات». كيف نعلل استحالة هذه الاحساسات إلى صور؟ إذا كان يُخزن منها شيء ما، فما هو؟ وأين؟ وكيف؟ ثم هل نستطيع تعليل نشأة أفكارنا في مجموعها باجتماعات وتداعيات آلية بين

الاحساسات والصور؟ وإذا كان لا يستطيع ذلك - وهو الأغلب - فمن الواجب التسليم بتدخل فاعلية للفكر منشئة تتناول عناصر التجربة فتعمل فيها. ولكن إذا وجدت هذه الفاعلية، فما عسى أن تكون اللهم إلا قوة متجهة وجهة ما ومستعدة للتفاعل بحسب نوااميس خاصة (كرثتنا التي فطرت منذ الولادة على التنفس، وكعدتنا التي فطرت على الهضم)؟ كل ذلك أمور تتعارض مع الموضوعات الظواهرية.

كذلك للنزعة المثالية المحضة صعوبات خاصة. إنها تزعم تعليل كل شيء بالماهيات الأزلية، فهل بالاستطاعة التسليم بحقيقة هذه الماهيات؟ وهل «الإنسان في ذاته» أو «اللون في ذاته» أو «الفضيلة في ذاتها» إلا مفاهيم؟ هل يمكن أن يكون لها وجود إلا في الوعي وبالوعي ولاجل الوعي الذي يتصورها؟ إنهم يجعلون منها كواثن بل يجعلونها هي الكواثن، من دون غيرها، أفليس في هذا «إكساب الواقعية» لأشد التجريدات بعداً عن الواقع؟

تلك صعوبات ولا شك؛ فلنتساءل، هل تنجو منها مثالية الوعي؟ إن أصحاب هذه النزعة، على ثقة من الأمر؛ ولكن خصومهم في ريب منه.

يعتبر أولئك أن وجود الوعي من البدائات الأولى التي لا جدال فيها. وبهذا تكلم ديكارت. ولكن ما هذا الوعي الذي يحدثنا عنه أصحابنا المثاليون؟

هل يجب أن نفهم أنه وعبي الخاص على نحو ما أشعر به بحسب تجربتي
الباطنية؟ على هذا النحو فهم الوعي ديكارت ، ومن وراء ديكارت لينتز .
يبدأ أن مثالي الوعي لا طاقة لهم بدعم مذهبهم إن حملوا اللفظ
على هذا المعنى .

(فأولاً) هل يظنون أن في استنباطاتهم القبلية الرائعة ما يجعلني أفهم
الأمر التالية :

(أ) كوني أتصور في الوقت الحاضر سلسلة الأشياء التي
أتصورها بكاملها ؛ (ب) كوني أذكر أنني تصورت جملة الأشياء التي أعني
أنني تصورتها ، في واقع الأمر ، منذ ولادتي ؛ (ج) كوني أحمل عن
شخصي الفكرة التي تقوم في صدري عنه ، فكرة أنا محدّد خاض
غمار الحوادث وفق خطة من الخطط ؟

حتى ولو صحت حدود استنباط المقولات لدى هامان ، فهل أجيد
فيها ما يعلل لي كوني موجوداً هنا على نحو ما أنا عليه ؟ إن هذه بالضبط
هي المشكلة التي تتطلب الحل .

(ثانياً) إذا كان الوعي الذي يتكلمون عنه هو وعبي الفردي ، فكيف
يؤكدون أن هذه التصورات لا تصور شيئاً ؟ إن الحجة الكبرى التي
يوردها أصحاب هامان ، هي أنه من حيث أن الوعي وحيد ، فلا يوجد
شيء يستطيع الوعي تصوره . ولكن إذا كان هذا الوعي وعبي ، فهل

من السهل عليّ أن أعتقد أنه وحيد؟ بالطبع أستطيع أن ألهو بحسبان وعيي هو الحقيقة المفردة، وأن أزعم أن كل ما أتصوره حلم ووهم؟ ولكن ما نصيب هذا العبث من احتمال الصدق؟ إنه أقرب إلى عدم التوازن منه إلى الفلسفة -- على حد قول شوبنهاور^(١) --. هل أستطيع أن أصدق أنه ليس وراء وجه زوجي أو أولادي أو أصدقائي وعي كالوعي الذي يكمن وراء وجهي؟ أما إذا لم يكن وعيي هو الوحيد، فهناك إذن أشياء خارجية عنه عليه أن يتصورها. أفليست معرفة ما يدور في المشاعر الأخرى مشكلة بالنسبة إليه؟ أوليست معرفة العلاقة القائمة بين هذه المشاعر المختلفة المساوقة له في الزمان مشكلة ثانية؟ أولاً يصبح من الاحتمال بمكان أن تكون الإدراكات التي تداخل هذا الوعي، ذات علاقة مباشرة أو غير مباشرة بطبيعة الحقائق التي لا بد له من افتراضها؟

إن الصعوبة هي من الجسامة بحيث لم يجرؤ أحد من المثاليين على اعتبار وعيه الشخصي الوعي الوحيد. وهم يرددون الواحد تلو الآخر أن «ما هو موجود إنما هو الوعي بالمعنى اللاشخصي لهذا اللفظ. والحقيقة الوحيدة إنما هي هذا الوعي المشار إليه. وإنما تستنبط المقولات بالتفكير في شأن هذا الوعي؛ وفي حق هذا الوعي، يجب الجزم بأن تصوراته لا تصور شيئاً.»

(ثالثاً) ولكن إذا كان الأمر كذلك، ضاعت حسنات المثالية. فإدام يراى

(١) في الأصل :

«Elle relève de la douche plutôt que de la philosophie» .

أنهم يتكلمون عن وعي الشخصي حين يخوضون في حديث الوعي ،
فالميدان الذي يُجرى فيه ميدان صالح ، لأن وعي لا ريب فيه بالنسبة إلي .
ولكنهم منذ دعوتني إلى التسليم بحقيقة وعي لاشخصي غير وعي الخاص
الذي أعرفه معرفة مباشرة ، ففي الأمر شك . إذ ماهو هذا الوعي
اللاشخصي في الواقع ونفس الأمر ؟ أهو حقيقي ؟ بل أهو جائز ؟ إنه
لا يُعاني بالتجربة ؛ والمرء ملجأ إلى افتراضه ، وهو افتراض فيه من الافتئات
والتجاوز مثل مافي مغامرة القائل بالجوهر حين يسلم بأن وراء المظاهر
جوهر مادياً ، أو مونات ، أو « إرادة » .

(رابعاً) ولو أن هذا الافتراض يخلصنا من المصاعب ، على الأقل ،
لهان الخطب ؛ ولكنه علاوة على أنه لا يكفي لتذليل الصعاب ، يزيد
في خطورتها :

فكل منا يدرك نفسه على أنه وعي خاص . فبأية آلية ، بل بأي
سحر يتشقق الوعي اللاشخصي ويتفرع مشاعر محدودة متميزة ، فيكون
كل منها عالماً مغلقاً ولغزاً بالنسبة لغيره ؟ وإذا كان هذا الوعي لا يتقطع
أوصالاً متميزة ، فمن أين أتى توهم الفردية لدى الانسان ؟ وكيف يتفق
لأحدنا أن يعجز عن حزر مافي نفس جاره إذا جال في خاطره أمر دون
أن يفوه به ؟ هذا أمر يفتقر إلى تعليل . فأي أمرى من القائلين بمثالية
الوعي قوي عليه ؟ وهل حاول أحد منهم ذلك محاولة جدية ؟

(خامساً) ليس هذا كل مافي الأمر . بل إن الوعي - والأمر مما يقربه

هامان عن طوع - هو الحقيقة الوحيدة ؛ وليس هنالك ولا يمكن أن يكون لاوعي . فإذا افترضنا الحقيقة ولو لا صغر عنصر من اللاوعي المحض ، بطلت مثالية الوعي بطلاناً كاملاً ، لأن الوعي لا يندو في هذه الحال جماع الكينونة ولا الكينونة الواحدة . - فهل ليس هنالك من لاوعي ؟ لكيلا نطيل البحث ، لنقتصر على تأمل نقطة واحدة . إن ذكرياتنا تلبث محتفظاً بها . وهي في بعض الأحيان لا تطفو على صفحة الوعي إلا بعد سنوات طويلة من النسيان الظاهر . إذن فكيف لبثت فينا ، بين لحظة اكتساب هذه الذكريات ولحظة انبعاثها ؟ أقول إن ذلك تم على نحو شعوري ؟ بالطبع كلا ! (اني لا تذكر ، فجأة دون أن أكون قد فكرت في الأمر ، بعض التفاصيل في منزل سكنته وأنا طفل . فمن الواجب أن تكون الذكري قد مكثت في ، عن غير وعي مني . ذلك لأنه لا علم لي بوجودها ، ومع ذلك هي موجودة في " لا " التي أعثر عليها .) أم نقول إن ذكري " كـتلك مكثت في عن غير وعي مني ؟ إن مثالينا لا يريدون ذلك ، لأن فيه خروجاً على قاعدتهم الميتافيزيائية . وهم لهذا قد اخترعوا فكرة جديدة ، هي فكرة " ماتحت الوعي " (Subconscient) فتراهم يقولون لنا : « إن ذكرياتكم تظل محفوظة فيكم على نحو جامم تحت الوعي » . إن كلاماً من هذا النوع ليس وراءه محذور جسيم حين يصدر عن علماء نفس لا يلحقون به إلا معنى نسياً . ولكن ماذا يعني مثل هذا الكلام إذا جرى على لسان مشتغل بالميتافيزياء ؟ إنه يعني شيئاً فريداً في بابه . إني

حين أعلن أنني «أعني هذا القلم»، فمعنى ذلك : (١) «انني أتصور هذا القلم»،
 (٢) «أني أعلم أنني أتصوره». ولكنني إذا كنت لا أعلم أنني أتصور شيئاً ما،
 فهل في مكنتي أن أقول «إنني أعينه» على صورة من الصور المعقولة؟ إن
 تأكيداً من هذا القبيل كان يعتبر في نظر ديكارت —والحق معه في ذلك—
 أمراً يناقض المنطق أبعد مناقضة. ومع هذا، تراهم يحملوننا على مثل ذلك
 التناقض. فإذا تمسكنا بمعنى اللفظ المضبوط، فما عسى أن يكون تصور
 قائم تحت الوعي في لذكرى —كالتى سبقت— لا علم لي بحصولها؟ إنه
 لا يمكن أن يكون إلا تصوراً قائماً في وعيي دون أن أعني أنني واعٍ له.
 فهذا الذي يقنعه شبه فكرة من هذا النوع، إذا لم يكن صاحب مأرب
 ميتافيزيائي؟— إنه لا ريب في وجود الاشعور في حياتنا الذهنية ولا مربية
 في سعة الدور الذي يلعبه فيها، فلماذا الف والدوران تلقاء إثبات الأمر؟
 (سارأساً) ولربما كان أفظع ما يرد على مثالية الوعي الاعتراض التالي :
 إن أبسط الظواهر الفيزيائية تغدو غير مفهومة في هذه النزعة. يجوز
 أن نسلّم بأن ما اخترعه العلماء من تمثيلات في صدد النور والكهرباء
 والظواهر الكيميائية إن هو إلا مجرد «سيميووات» صالحة (Schémas
 commodes) لأن العلم لا يزال يتلّس طريقة لدى البحث عن هذه القوى.
 ولكن هل يمكن تأييد النظرية عنها عند الخوض في طبيعة الصوت؟
 كان مالبرانش (Malebranche) يرى للظواهر الصوتية صفات تستلقت
 النظر خاصة. وأوغوست كونت (A. comte) نفسه اعترف — في جملة

قصيرة - بأن رجل الفيزياء يعلم طبيعة الصوت الصميمة. فمذاعسى أن يقول
هذان الفيلسوفان لو عرفا أجهزة لها من الشأن ما للحاكي الذي بين أيدينا وما
للهااتف وما لمحطات البث والاتقاط اللاسلكية ؟ فلتأمل واحدة من هذه
الأدوات ، الحاكي مثلاً ، ولنحاول أن نصف بعبارة مينا فيزيكية ما يتبع
حدوث الآثار التي تصدر عنه . إن الاتيان على هذا الوصف متفاوت في
اليسر وفي العسر ، ولكنه ممكن لفيلسوف يسلم بالتفريق المدرسي بين
الموضوعي والذاتي ، بين الظاهر والواقع الحقيقي . فذو النزعة الميكانيكية
يقول : « إن الحاكي الحقيقي يتألف من جسيمات في حالة الحركة ، وكذلك
الاسطوانة وحواس السامع ودماعه . أما الصوت على نحو ما يسمعه
السامع فهو ، على المكس ، ظاهرة ذاتية اقتضى لا إمكان حصولها
لديه أن يُنقش على القرص (= الاسطوانة) الخط المتعرج الذي يبدو فيه .
ومن أجل هذا الغرض استخدم جهاز مرتجف في رأسه إبرة صغيرة ،
ووضع تحت هذا الجهاز قرص من مادة رخوة يدور بتأثير حركة لولبية
تشبه حركة الساعة . فمادام لا يحصل خفقان ما فالإبرة ترسم على القرص
حلزونياً منتظماً . فإذا ما أحدث تلقاء الجهاز الغناء المطلوب تثبيتته وحفظه ،
فإن جهد المغني يحدث حوله اهتزازات تؤدي إلى موجات في الهواء فإلى
ارتجاجات في الجهاز ، وتبعاً لذلك تحفر مادة القرص حفرًا متفاوتة في
العمق على حسب اللحظات . فإذا أراد المرء أن يستمع من جديد إلى النغم
الذي اتخذ ثوب المادة ، تناول القرص المحفور فسلط عليه حركة لولبية

تشبه حركة الساعة لتديره، وأدخل في الخط الحزوني نهاية الأبيرة المتصلة
 بجهاز ارتجاف . فإذا ما تأيدت الأبيرة ، تلقى جهاز الارتجاف رعشات تشبه
 الرعشات التي حدثت فيه لدى غناء المغني . فنجمت عن ذلك موجات في
 الهواء، فإثارة للعصب السمعي، فانطلاق في الجريان العصبي ، فحدث حالة
 دماغية تشبه الحال التي يثيرها صوت المغني، فاستماعٌ - آخر الأمر - إلى الغناء
 الذي تأقت النفس إلى إعادة سماعه . هذا هو تعليل الظاهرة، وقد يطرأ
 على هذا التعليل شيء من التغير والتبديل تبعاً لنزعة المعلن (إذ يكون
 واقعياً أو غير ذلك) فذو النزعة المادية يقول : « إن الموسيقى
 المستمعة هي حاصل عمل الدماغ » . وذو النزعة الروحية يعلن :
 « إنها لا تظهر إلا في النفس ، وكل ما عدا ذلك فإنما هو لبث نشاطها
 الفاعل » . وذو النزعة التحريكية يدعوننا لأن نتصور الحاكي والقرص
 وأعضاء السمع والدماغ نفسه كمجرد قوى أي إنه ينقل التعليل إلى صيغ
 منسوبة إلى الطاقة . وذو النزعة المونادية يتكلم عن مونات وعن تناسق
 أسبق . وصاحب شوبنهاور يصب التعليل في قالب « الإرادة » . وجاحد
 المعرفة (agnosticiste) يزعم أننا لا نعلم شيئاً على التحقيق . لا طبيعة
 الحاكي الصميعة ، ولا القرص ، ولا طبيعة كينونتنا الخاصة ؛ فلا يرى في
 التعليل السابق إلا صورة ناقصة عن الحادثة الحقيقة أو، على الأقل ، رمزاً
 تقريبياً . ولكن أنى للمثالي المحض تعليل أمر الحاكي ؟
 إن الذي يُسهل التعليل على كل ذي نزعة واقعية إنما هو تمييزه الحاكي

والقرص والجسم البشري - وهي أشياء خارجية - من الصوت - وهو محض تصور - ، إنما هو تفريقه بين موضوعي وذاتي يكون الواحد منهما سبباً في حدوث الآخر ولكنهما من نطاقين مختلفين . على حين أن هذا التمييز والتفريق بعينه هو ما تنبذه وتطرحه المثالية المحضة : فالحاكي والقرص والجسم البشري والاصوات المسموعة ، أن كل ذلك إلا فكرة ، وكل أولئك سواء في الاعتبار . إذن فمن أين يظهر على صفحة الوعي سلسلة من « الافكار - الاصوات » idées-sons حين تحدث « فكرة حركة » idée-mouvement في « الفكرة الحاكي » idée-phonographe ؟ ذلك سر عجيب ، ولنز غامض يعرض لنا كذلك في الهاتف ، وفي الهاتف اللاسلكي ، وفي الاصوات الرُفَعِي ultra - sons الخ ... أي أن ما كان يبدو بسيطاً واضحاً ممتحناً تمام الامتحان ينقلب في المثالية المحضة غير مفهوم مرة واحدة .

(سابعاً) وأخيراً ، ما الفائدة من مفارقات هذا المذهب ؟ يجب الخصوم لاشيء « طاف ينبغي نجوة من هلاك فهلك ! » إن المثاليين الاقبحاح على على استعداد تام لأن يعجب بعضهم ببعض ، ولأن يعتبروا من عوام المفكرين ، أولئك الذين يأبون التسليم بدقائق تخريجاتهم . وهم بحق مدعاة للاعجاب ، لأنه لا طاقة لأمرى بأن يصعد إلى برجهم العاجي ، دون أن يكون قد رُزق بهلوانية فكرية وحذق فن « الجمناستيك » . بيد أنه يحق لنا أن نتساءل : عندما يمرن المرء على ممارسة هذا الفن ، ألا يُهمل إهمالاً مزرعياً حقائق بسيطة صادرة عن الحس السليم ، مهما يكن من أمر ، فإن في

ذلك تعرضاً لمطاعن تهكمية عنيفة لا مأتى عليها . فأي رجل من ممثلي هذا المذهب رضي حتى اليوم أن يستجيب الى المحنة التي أوحى بها كونت ، فحاول أن يشرح مذهبه - أثناء ساعة واحدة ، متكسراً على رأسه وبأسطاً الى السماء رجليه ؟ وهل من أحد منهم يسلم بسل نصف كرة دماغه كما فعل بحمامة فلورانس (Flourens) أو بكب غولتز (Golz) دون أن يخشى على لطافة فكره ؟

الخلاصة ، مهما يكن من غموض بعض المذاهب المثالية ، فهي تعتمد على حقيقة كبرى ، وليست سواء فيما يرد عليها من نقد . فالامر الصحيح فيها أننا لا نعلم شيئاً إلا بالفكرة التي لدينا عن ذلك الشيء . وكل ما نتصوره إنما هو فكرة . وليس في وسعنا أن نتصور غير الأفكار . كل هذا لا جدال فيه . ولكن ما أبعد الفرق بين النحو الذي ينحوه مثالي لا يزال فيه ذمماً من واقعية ، والنحو الذي ينحوه مثالي قح في تحليل الحقيقة السابقة ! ربما لا ترضي المثالية ذات المنزع الواقعي في تفاصيلها ، أكثر مما ترضي النزعة الطبيعية او النزعة الروحانية ؛ ولكنها ليست دونها من حيث احتمال التصديق بها . وسواءً أكانت الحقيقة حقيقة موندات (على ما يريد ليبنتز) أو حقيقة « إرادة » (على ما يقول شوبنهاور) فالتصور الذي يقوم في صدر

كل امرئ عنها يصورها على التحقيق . قد يكون هذا التصور ، في رأيهم ، حلماً ، ولكنه حلم « له عماد » . والامر الذي يبقى دون تعليل إنما هو ميكانيكية الأفعال التي توجب حدوث هذا الحلم .

أما المثالية الكاملة ، فليس في يدها إلا وسيلة واحدة للخروج من التهاوت : ألا وهي اعتناق مقالات النزعة « الانفرادية » (solipsisme total) . ومتى أبى مثالي من اتباع هذه المدرسة أن يقول : « وعبي أنا هو الحقيقة الوحيدة » ، هلك لا محالة . فإنه ان يكن هنالك مشاعر كثيرة ، لزم أن تكون حقائق كثيرة ؛ وهذه الحقائق عوالم مغلق بعضها نسبة إلى بعض . وجعلتها قضايا كل واحدة منها مشكلة على الجميع . وعمر لك الله ، منذا الذي يجسر أن يقول صادقاً وهو ينظر الى مقلتي صاحبه تفيضان بالتهكم : « أنا الوعي الوحيد ، وسائر ما عداي أضغاث أحلام ؟ »

القسم الثالث

نزعات نفي المعرفة وفلسفات الظن

الفصل الأول

نزعات نفي المعرفة

١

على الرغم مما بين النزعات الطبيعية ، والروحانية ، والمثالية من خلاف ، فإنها تتشابه جميعاً في نقطة واحدة : وهي اعتبارها أنها أوتيت علم المطلق ، في خطوطه الرئيسية على الأقل . فهي تعتقد جميعاً بسداد المحاكات التي تستسلم اليها . وهذا ، عند نقاة المعرفة ، وجه اشتراكها في الخطأ . لأن بعض تلك النزعات قد فاتها أن تعتمد إلى نقد ملكات المعرفة ؛ وبعضها الآخر حاول ذلك ولكنه أساء التنفيذ ؛ ولو أنها زادت في الحيلة والعناية

إبان لجوئها الى هذه المحاولة لرجعت عن مزاعمها . فإن هناك تفاوتاً في النسبة ، بين حيازة علم المطلق ، وما نملك ، في مقابل ذلك ، من وسائل استعمال وتدليل . ومن المستحيل علينا أن نبني حدود هذا العلم ، بل إن ذلك سيظل مستحيلًا علينا الى الأبد .

على هذا اتفق جميع نفاة المعرفة ، وإن لم يقولوا بمقاتلهم على نحو واحد ؛ وإن لم يوردوا على دعواهم عين الأدلة .

٢

إن أقدم نفاة المعرفة هم الريبون . وهم لم يختصوا استعداداتنا الميتافيزيكية بالنقد ، وإنما أنكروا أن نستطيع معرفة أمر ما على وجه اليقين . اصطلاح الناس على أن الحكم الموضوعي هو تأكيد نعلن فيه أن أمراً ما هو موجود أو غير موجود ، أو أن شيئاً ما يملك أو لا يملك علاقات مع غيره من الاشياء . فأتانا أحكم حكماً موضوعياً حين أقول : « إني كائن » (Je suis) ، « هذه المنضدة خضراء » ، « هذا الكرسي أوطأ من هذه الأريكة » . وهدف كل العمليات العقلية أو العلمية أو الفلسفية لدى الإنسان ، أن يقيم مجموعات من مثل هـ . النوع من الاحكام ويربط بينها جاعلاً الامتحان والمحاكمة رقيبين عليها .

فالريبون من شأنهم أن يأبوا علينا حق النطق بحكم موضوعي في أمر أبداً ، ذلك بأنه ليس لدينا ، على ما يقولون ، إلا مصدران للاستعلام : حواسنا وعقلنا ؛ وكلاهما ظنين .

لتأمل الحواس أولاً .
هل نستطيع أن نركن إليها لنقرر الوجود في حق شيء؟ إننا إن فعلنا ، فالتنا الحيلة على رأي الرييين . فنحن اذ يغشانا الحلم او الهذيان أو التوهم ، نعتقد أننا تجاه أشياء حقة . فهذا الذي يدلنا على أننا إذ نعتقد أننا تجاه أشياء حقة لسنا في حالة حلم أو هذيان أو توهم؟ هل الاستشهاد بتوافق إدراكاتنا مع إدراكات غيرنا دليل كافٍ لاطمئناننا؟ كلا! فإن ما أسميه « الآخرين » ربما لم يكن إلا توهماً صادراً عن وعي . أم نطمئن للاستشهاد بتوافق إدراكاتنا فيما بينها؟ كلا! فإن حواس المهورسين تتفق فيما بينها اتفاق حواس الانسان المتمتع باليقظة والعافية . ومن الذي يستطيع أن يضع حداً بين الحلم والحقيقة؟ إن رؤيتي للزهرة إذ أراها تجيز لي أن أقول : « يبدو لي أن هذه الزهرة موجودة » . ولكن هذه الرؤية لا تسبغ لي أن أعلن : « هذه الزهرة موجودة بالفعل » .

ومثل هذه الملاحظة تصدق في حق أحكام الاسناد والاضافة . فإن حواسنا مشوهة مغيرة . ولكفي ، للتأكد من هذا ، أن تأمل كيف أنها لا تنفك تناقض الواحدة منها الأخرى . فالمصاب بأفة « دالتون » يرى الالوان على صورة واحدة ، على حين تميز العين السليمة الأخضر من الاحمر . والدائرتان المتساويتان ، إذا طليت إحداها بالبياض والأخرى بالسواد ، بدتا غير متساويتين . وبعد الأشياء عنا ، ومقدار هذه الأشياء ، وسرعتها ، والاتجاه التي تتجه حركاتها فيه؛ كل أولئك كاف لتغيير مظاهرها

فكيف نثق بمثل هؤلاء. الشهود الخُدَع دون أن نعرض أنفسنا للعبث ؟
 إن شهادة الحواس تطعني حق القول : « أرى أنا هذا الشيء الأحمر » ، « نبرولي
 هذه الدائرة أصفر من تلك » . ولكن ليس من حقي أن أزيد على ذلك بكلمة .
 بيد أنه إذا سلمنا بما تقدم عن الحواس ، أفلا نستطيع ، على الأقل ، أن
 نبني أحكاماً موضوعية على أقوال عقلنا ؟ الربيون ينكرون ذلك أيضاً .
 إن من شأن الغلط مظنة الصواب بالنفس . وإنما نخطيء ، على مقدار ما نؤكد
 أننا صادقون موضوعيون في تأكيدنا ؛ ونحن لا نؤكد مثل هذا التأكيد
 إلا عندما نعتقد أننا وقفنا على حقيقة . فمن هنا وجب التساؤل : ما الذي يضمن
 لنا ألا نكون مخطئين حين نعتقد أننا مصيبون ؟

إن الوسيلة الوحيدة للجواب على هذه الصعوبة لا يكون إلا باكتشاف
 أمانة أو معيار (*critérium*) للحقيقة . ولكن هذا الأمر مستحيل .
 فلاجل أن نستطيع أن نحزم عن يقين بأن « الأمر الفلاني هو معيار
 الحقيقة » يجب قبل ذلك أن نعرف هذا الأمر ؛ وإلا لما كان لنا تأكيداً من
 قيمة . وهذا دور فاسد لا يخرج عنه ، ولم يجد أحده مخرجاً .
 أفلا يوجد ، على الأقل ، قضايا لا مندوحة للبشر عن التسليم بها
 لأنه لا جدال بدهتها ؟

إنه ولو وجد إجماع على بعض تلك القضايا ، فإن ذلك غير كافٍ للبرهان
 على أنها صحيحة . فلقد كان البشر مجمعين على أن الأرض ساكنة قائمة في
 مركز العالم ، وأجمعوا على التصديق بأن الصوت موجود خارج وعينا ،

على نحو ما نتصوره . ولكن إجماعهم - فيما لو أجمعوا على حقيقة قضية من القضايا - لا يدل على شيء . هذا اذا وجد ذلك الاجماع ؛ بيد أنه غير موجود في كثير من الأحيان .

ففي ميدان الاخلاق ، ليس من إجماع . و« الحقيقة التي هي وراء جبال البرانس ضلال في مادونها » وتعدد الزوجات جريمة في البلاد التي لا يوجد فيها نظام التعدد ، على حين انه من علامات الشرف في البلاد الاخرى . وفي الميدان النظري ، لا يوجد إجماع كذلك . حتى ان حياة الأوليات العلمية وموتها تاريخ يمكن أن يدون . وكم من بديهية اعتبرها الناس لا مزية فيها ، ثم مات بعد ذلك موت طيبة الذكر جان دارك ! كان إفلاطون يرى أن « النقيض لا يمكن أن يتلقى في جوفه نقيضه » ، ويستتبع من ذلك أن النفس ، وهي مبدأ الحياة ، لا يمكن أن تموت ، ثم أتى على الناس حين من الدهر سلموا فيه أن من البديهي أن « الطبيعة لا تثب وثوباً » ، وأن « لكل موجود غاية » . فاذ كان من شأن هذه البديهيات المزعومة ؟ لقد كانت دسائير وضعت موضع الامتحان ، وبدعاً فكرية عابرة تشبه أن تكون مؤيدة بالتجربة . فما عسى إذن أن يكون مصير بديهياننا الحاضرة ؟ لقد شرعنا نلاحظ أنه كانت في الماضي إنسانية بدائية خلقت - على ما يظهر - آثاراً لها ، وأن هذه الانسانية ربما كانت تجري في تفكيرها على « قوانين سابقة للمنطق » (prélogiques) فلا ندري لعل منطقنا يكون سابقاً للمنطق بالنسبة إلى

ذلك الذي سيطلم علينا به المستقبل .
لئن كنا نرجو الاعتماد على العقل ، فماذا ليت شعري يُنتظر من
« قصة ضعيفة » (١) ؟

يستخلص الريديون مما تقدم أنه لا يحق لنا بوجه من الوجوه أن
نقوه بحكم موضوعي ما ، وأنه لا مسوغ لأن يكون هناك محل لحكم من
هذا النوع لا في التجربة ، ولا في العلوم ، ولا فيما بعد الطبيعة . فلنقل ، إذا
شئنا « يبدو لي أن هذا كذا » ، ولكن لا نقل أبداً : « هذا كذا » .
غير أن الريدية الكاملة تعرضت لخطرين جسيمين .

أولاً - وهذا شيء أثبتته ديكارت بقوة لا تدفع - : إن هناك قضية
لا يطرأ عليها الشك الذي أراد الريديون أن يكون تام الشمول . فإذا
سلمنا لهم أننا لا نستطيع إقامة حكم موضوعي بناء على شهادة الحواس ،
وإذا سلمنا لهم بأن « شيطاناً خيئاً » يلهو بإفساد عقلنا علينا ، فهل نكون
بهذا قد استفدنا نقد مصادر معرفتنا؟ يجيب ديكارت : كلا ! إن هنالك
مصدراً لم يتينه الريديون ، ألا وهو : تجربة وعينا الباطنية . فأنا أفكر .
وهذا أمر أعرفه بتجربة مباشرة لا تُدفع . فكوني أفكر يقتضي أنني
موجود . ولا حاجة في ادراك ذلك إلى محاكمة ، بل إن « تحرياً بسيطاً
للفكر » يكفي للتدليل عليه : لأن قولي « أفكر » (Je pense) ينحلُّ

(١) إشارة إلى قول باسكال : « L'homme est un roseau pensant »

الإنسان قصة مفكرة .

إلى قولي « أنا موجود على حال التفكير » (je suis pensant). فكيف يشك المرء في حقيقة كهذه ، مهما بلغ من ريبيته ؟

ثانياً : لقد حدثت ، منذ ثلاثة قرون ، ظاهرة لم يكن في وسع أصحاب بيرون (Pyrrhon) أن يتنبؤوا بها ، ألا وهي الاتساع الهائل الذي عرض للعلوم الانجائية وللتطبيقات الصناعية التي جاء كل نجاح فيها مؤيداً للنظرات التي بنيت عليها تلك التطبيقات . إن بالاستطاعة أن نفهم أن يمضي في الريبة إلى أبعد حدودها رجل مثل بيرون أو أنيزيديم (Enésidème) أو مونتيني (Montaigne) لأن رياضيات زمانهم كانت ابتدائية ، وما عرفوه من علوم الطبيعة لا يستحق الذكر ، ولم يشهد أحد منهم كيف تسير الآلات الضخمة . أما نحن فقد اجتزنا هذه المرحلة . وأي امرئ يشك شكاً جدياً بالنظريات التي امتحنها ، ألف مرة ، أجيال من العلماء ، أو بالدساتير التي أثبتتها ألف مرة التجارب المتعددة والتي لا تزال تبررها كل حركة تصدر عن آلاتنا الميكانيكية ؟

نعم ! ربما لم تكن الرياضيات ثابتة إلا اعتباراً من بعض التعريفات وبعض الأوليات وبعض الموضوعات . وقد يكون من الواجب أيضاً أن نميز في علوم الطبيعة بين منطقتين : منطقة العلم المنتصر ، ومنطقة العلم المتلئس طريقه . ولكن إن كان ذلك مدعاة للحيرة ، فليس بسبب مبرر للريبة .

كلاً ! لم يعد في العالم الحديث موضع للريبيين على الطريقة العتيقة . فلقد

كان آخر هؤلاء مارفوريوس (Marphurius) الذي خلده مولير في مَضحكة
الأكراه في الزواج (Le Mariage forcé) .

٣

لقد اتخذت نزعة نفى المعرفة ، في التفكير الحديث ، شكلاً مختلفاً :
ألا وهو النسبية (Relativisme) . وجلة ما تقول به : إن الريبيين لعل
خطأ . ومن أفن الرأي التشكيك في قيمة النتائج التي انتهت إليها العلوم
الايجابية فلا داعي لتحريم الأحكام الموضوعية لا في الرياضيات ، ولا
في علوم الطبيعة التي تهتم بأمر الظواهر وأنواعها وقوانينها .

يبد أن هذا لا يعني أن الوثوقين على حق . فنحن إنما نستطيع
اختيار معارف أكيدة في العلوم الايجابية لأنها تقتصر على تحليل
الظواهر وتصنيفها . ولكن الشأن يتغير عندما يدور البحث على المطلق .
فالمطلق ، من حيث طبيعته ، « غير قابل للمعرفة » على وجه اللزوم .

في تاريخ النسبية ، يُعدُّ كتاب كانت نقد العقل المحض ، أول مرجع
يعتمد عليه في بسط هذه النزعة . بل إنه ليعد أيضاً من أخلد آثار الفلسفة .
وإننا إذا جردناه من ملاحقه التي لا تحصى ، تلخص في عدد صغير من
بسيط القضايا أسست على محاكمة نيرة تمضي من أول الكتاب
إلى آخره .

لأنجل أن نفهم هذه المحاكاة ، يجب علينا أن نعرف ما يسميه كانت
 الاحكام التركيبية القبلية (Synthétiques et a priori) .
 يقال « تحليلي » في الحكم الذي من شأنه أن يؤدي تحليل الموضوع
 فيه إلى معرفة المحمول . مثلاً : « $a + b$ هما a » حكم تحليلي ؛ لأنه يكفي
 تحليل فكرة $a + b$ لاكتشاف أنها تحتوي a . إن الحكم من هذا النوع
 وصفين : فهو ضروري بمعنى أن عكسه مستحيل (أي أن $a + b$ لا يمكن
 ألا تحتوي a) ، وهو قبلي (a priori) بمعنى أنه لا حاجة للتجربة حتى
 نعلم أن $a + b$ تحتوي a . ولنا لاحظ أن حكماً من هذا النوع إنما أتته
 الضرورة من كونه قبلياً سابقاً للتجربة .

ويقال « تركيبى » في الحكم الذي من شأنه أن يمتنع فيه استنباط المحمول
 من الموضوع بمجرد التحليل . مثلاً : « $a + b$ هما c » حكم تركيبى .
 والحكم الذي من هذا النوع هائز (contingent) غير ضروري لأن
 عكسه غير مستحيل (أي $a + b$ ربما جاز ألا يكونا c) ، وهو بعدى
 (لاحق للتجربة a posteriori) لأنه لا بد لتبرير قيمته من تجربة . هذا
 وإنما أتاه الجواز من أن التجربة تقرر لنا ما هو كائن ، ولكنها لا تقرر لنا
 بحال من الأحوال ما يستحيل ألا يكون .

فالبدعة الفلسفية الغريبة التي أتى بها كانت هي قوله بوجود نوع
 ثالث عجيب من الاحكام . أي الاحكام التركيبية القبلية .
 ليكن الحكم الآتي : « إن الخط المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين »

فهذا الحكم ضروري . إنه لا يمكن أن يكون منشؤه التجربة ، لأنه لا يؤخذ من التجربة إلا الجواز . وهو مركبي ، فإن تحليل فكرة الخط المستقيم لا يمكن أن ينشأ عنها من ذاتها فكرة « الطريق الأقصر بين نقطة ونقطة » . إذن فعلى اعتبار أن هذا الحكم مركبي ، فلا بد من استناده إلى نوع من التجربة . وهذا غريب في الأحكام : من حيث كونه بعديا ، لأنه مركبي ، وقبلها . لأنه ضروري . فما السبيل إلى تأليف هذين النقيضين ؟

إن كانت يكتشف مثل هذه الأحكام في مختلف العلوم . فهناك من هذه الأحكام ما اتخذ أساساً للرياضيات : وجملة ذلك تدعى « الرياضيات المحضة » . وهناك من هذه الأحكام ما اتخذ أساساً لعلوم الطبيعة : وجملة ذلك تدعى « الفيزياء المحضة » . فكيف تكون مثل تلك الأحكام ممكنة؟ على أية كيفية يجب أن يكون فكرنا مصنوعاً حتى يتميز - على نحو مايفعل - قوانين الرياضيات المحضة والفيزياء المحضة ؟ هذه هي المشكلة المطروحة .

لقد عرف كانت كيف يجمل في عبارة موجزة بليغة مبدأ الحل الذي يوصي به ، إذ يقول : « إننا لا نستطيع أن نعرف عن الأشياء إلا ما أدخلناه فيها نحن بالذات . » فلنطبق هذا المبدأ .

إننا في الرياضيات المحضة ، نتطق بأحكام تركيبية قبلية . فبعضها يتعلق بالمكان : كقولنا : « الخط المستقيم أقصر طريق بين نقطتين » . وبعضها

يتعلق بالزمان ؛ كقولنا : « ليس للزمان إلا بعد واحد ». فنحن إذن نعرف بصورة قبلية بعض الحقائق المتعلقة بهذين المكان والزمان اللذين تحلّ فيهما إدراكنا عن العالم وعن ذواتنا . ولكنه يترتب على المبدأ السابق أن نتساءل كيف كان في وسعنا معرفتها على هذا النحو ، لو لم ندخل في الأشياء هذين الزمان والمكان اللذين تتخذ الأشياء فيهما وضعها ؟ ليس الزمان والمكان إذن حقائق ميتافيزيائية مستقلة عن الفكر الذي يفكر بهما . إنهما « شكلان للحساسية » البشرية ؛ نحوان للرؤية مختصان بنا ؛ مجالان للإبصار (Perspectives) تنطوي تصوراتنا بين زاويتيها . ذلك لا لأشياءهما جعلا كذلك ، بل لأننا فطرنا على هذا النحو . وإتينا في الفيزياء المحضة ، ننطق بأحكام لا تقل عن أحكام الرياضيات المحضة لا في تركيبها ولا في قبلتها . وكانت يدعو هذه الأحكام مبادئ الذهن أو الفهم المحض (كأوليات الحدس ، واستباقات الإدراك ، ومجانسات التجربة ، وموضوعات الفكرة الاختبارية) فلنقتصر على مثل واحد : « لاشيء في الطبيعة يحدث بلا علة » . هذا حكم تركيبى ، لأن تحليل الشيء الذي يحدث ، لا يؤدي إلى اكتشاف فكرة العلة . ومع ذلك ، هو حكم ضروري لأنه لا يحدث حادثة دون علة . فمن أين أتت معرفتنا بمبادئ من هذا القبيل ؟ المحاكاة التي تقدمت الاستفادة منها ستفعلنا هاهنا . إننا نعرف بصورة قبلية الخطوط العامة عن عالم الظواهر (الطبيعة) . فنحن ندخل إذن هذه الخطوط في الأشياء . وبعبارة أخرى : إذا

كانت هذه الخطوط على نحو ماهي عليه ، فذلك بسبب تركيب فكرنا ، ونظراً للهيئة التي تتم بحسبها عمليات هذا الفكر .

الآن وقد استبان النظرية ، لنبحث في الكيفية التي يجب أن نفهمها عليها . إن كانت ينبثق بأن هنالك مقولات للذهن ، كما أن هنالك أشكالاً للحساسية . وهو يسرد جريدها ويحدد وجه استعمالها .

فالحساسية لا توفر لنا إلا « مادة للحدس » مبعثرة على هيئة مختلطة مشوشة في صورتي المكان والزمان . فنحن لا نتصور أشياء أو مجموعات من الأشياء (أي لا نتصور الطبيعة) إلا ضمن الحد الذي يجري الذهن فيه تركيب هذه الطبيعة . غير أن عملية التركيب عملية حكم . فلتأمل في الشرائط التي لا بد من توفرها ليتمكن الحكم . إننا ، إن فعلنا ، أوضحنا الميكانيكية الخفية التي يبني الذهن بحسبها الطبيعة - بواسطة المواد التي حملها الحدس - فيملي على هذه الطبيعة الصورة التي تتخذها .

من هنا كان لا بد لكأن أن يضع برنامجاً يتضمن نوعين من العمليات :

- (١) البحث عن مختلف صور الأحكام التي من شأن فكرنا أن ينطق بها ،
- (٢) التساؤل عن كيفية إمكان مختلف أنماط الأحكام تلك . على هذا النحو ، يتم الصعود من مظاهر عمل الذهن ، إلى معرفة مقولاته وهي وجهات النظر التي تحملها بنيتها على اتخاذها من أجل إجراء التركيب الذي ينشأ عنه تصور الطبيعة .

و تطبيقاً لهذا البرنامج ، يقسم كانت الاحكام أربع زمر تختلف
بكميتها ، وكيفيةها ، وعلاقتها ، وجهتها ؛ فيستنتج من ذلك وجود أربع
زمر للمقولات تطابق زمر الاحكام المذكورة وهي مقولات : الكمية ،
والكيفية ، والعلاقة ، والجهة ؛ وفي كل نمط من الحكم ، يجد كانت
ثلاثة تقاسيم تطابقها تقاسيم ثلاثة في منطقة المقولات . وهذه التفاصيل
ثانوية بالنسبة إلينا نظراً لما نرمي اليه من غاية . ولقد كان لابد لها من
البطلان ؛ فليس عليها الآن من معول .

أما ما كتبت له السلامة من كل ذلك فالفكرة والنتائج التي
ترتبت عليها .

إن حساسيتنا البشرية لا يمكن لها أن تتصور إلا خلال الاشكال
الخاصة بها ، أي خلال المكان والزمان . ففي هذين الشكليين موج «مادة
الحدس» التي نسميها في مصطلحنا الحاضر بالاحساسات الخارجية ،
والاحساسات الداخلية ، والصور المضطربة المتعددة . فكل هذه المادة
متفككة ، مختلطة ، متداعية . وبما أن في ذهننا حاجة للوحدة والترتيب ،
فإن الذهن بسائق هذه الحاجة يجري تركيب ذلك الخليط . ولكن الذهن
لا يملك أمر إجراء التركيب على نحو من الانحاء ، بل هو مضطر من أجل
إجراء هذا التركيب إلى اتخاذ وجهات نظر محددة ، إلى تصور ما يلقي
إليه «تحت زوايا معينة» . وهذا يستتبع أن الطبيعة التي يتصورها الذهن

ليست إلا ما في وسعه أن يتصور . وذلك نظراً لمادة الحس والطبيعة الزمان والمكان من جهة ، ولطبيعة المقولات من جهة ثانية .
وعما تقدم تلزم النتيجة الآتية : إن الصورة التي تتصور بها الطبيعة ، في أعيننا ، منوطة بمقولات ذهنتا ، ملونة بألوانها . لنضرب لهذا مثلاً : إني لا أستطيع أن ألحظ الأشياء إلا تحت مظاهر الكمية ، فلن أستطيع إذن تصور شيء دون أن يكون له كمية ؛ إني لا أستطيع أن ألحظ الأشياء إلا في ضوء الكيفية ، فإني يكون لي أن أدرك شيئاً دون أن يكون له من كيفية ؟ وقس على ذلك ، في جميع المقولات .

هذا هو السر في أننا نستطيع أن نصدر ، في حق عام المظاهر ، الأحكام التركيبية القبلية التي تعتمد عليها الفيزياء المحضة . فنحن إنما نعرف هذه المبادئ القبلية لأن لفكرنا بنية محددة قبل كل تجربة . ونحن على يقين من سلامة هذا المبادئ إلى الأبد ، لأنها تترجم عن الشرائط التي لا تكون الظواهر ممكنة بدونها . هذا ، وإن القول بالظواهر يستتبع القول بأحوال الشعور ؛ فإذا كان الشعور لا يكون ممكناً إلا ضمن بعض الشرائط ، فعالم الظواهر لا يوجد دون أن يخضع خضوعاً تاماً لهذه الشروط .

حتى أن كانت ليعتبر ، كما سبق لنا بيانه ، أن من الممكن البرهان بصورة قبلية على مبادئ الذهن المحض ، هب فكرنا يفكر تبعاً لشكلي الزمان والمكان ، ولنفرض أن هناك ضرورة تحمله على تصور كل ما يتصور تحت

وحدة الـ «أفكر» (أي الـ «أنا المفكرة»). يرى كانت أن في مجرد المحاكاة كفايةً للبرهان على أن كل ما سيحمله هذا الفكر في وعيه سيأتي مطابقاً لما تحدثنا عنه من أوليات الحدس، ومجانسات التجربة، واستباقات الإدراك، وموضوعات الفكرة الاختبارية.

هذا هو أساس فلسفة كانت في المعرفة وأساس النزعة النسبية النقدية. ومن أجل هذا حرصنا على التذكير به.

في الواقع، مادامت بنية فكرنا البشري هي من هذا القبيل، فماذا عسى أن يعرف هذا الفكر؟ - مظاهر بوجه التأكيد، ولكن لا شيء غير المظاهر. إن بنيتنا السيكولوجية لتسم بميسمها العميق كل ما يبدو متخذاً له محلاً في المكان، فلا يسعنا والحالة هذه أن نعتبر إدراكنا الخارجية مطابقة للحقيقة. والأمر كذلك في كل ما يظهر ذا موضع في الزمان. فينبغي علينا إذن أن نعتقد أن الفكرة التي تقوم في ذهننا عن ذاتنا لا تجعلنا نعرف ما نحن بل مظهر الخشب عن كينونتنا الحقيقية. فكل ما يمثل أمام ذهننا من مبدأ داخل في باب الأوليات (principe axiomatique) له وسيظل له قيمة لا مرء فيها نسبة إلى الظواهر. ولكن الواقع الحقيقي؛ لكن «الشيء في ذاته» غير خاضع لشروط إمكان الظواهر. فهما كانت مبادئ الذهن المحض غير قابلة للجدل في حق هذه الظواهر، فإنه لا قيمة لها أبداً في معرفة حقيقة الشيء. وعلى هذا، لا سبيل إلى بناء علم ميتافيزيكي للمطلق.

أن مذهب كانت جاء مؤيداً لهذه النتيجة تأييداً باهراً ، فلنخض في بيان ذلك .

من شأن العقل أن يتخذ مبادئ الذهن المحض فيستخدمها ، محاولة منه للوصول إلى «مالا يتوقف على شرط» (Inconditionnel) . وهو من أجل هذا ، يفكر في الالته ، وفي العالم ، وفي الاله . فإذا صح ماذهب إليه كانت ، وجب ألا ينجح العقل في سعيه ؛ ذلك لأنه ، إذ يقيم علم المطلق ، يعتمد على قضايا لا قيمة لها إلا من أجل الظواهر . وبالفعل ، كلما أجرى العقل عمليات من هذا النوع ، انتهى إلى محاكات ويلة .

فعندما يتعرض إلى الالته ، لا يخلص من مغامرته إلا إلى تخرصات تناهض المنطق (Paralogismes) . فتراه يدور في براهينه حول النقطة الآتية : «إني أبدو في نظر نفسي واحداً ، فأنا إذن واحد من الوجهة الميتافيزيكية» ، «أنا أبدو في نظر نفسي عين ذاتي ، فأنا إذن كذلك من الوجهة الميتافيزيكية» . ولكن بأي حق يستنبط العقل الواقع من المظهر؟ أليس في الوسع أن أبدو لنفسي مغايراً لما أنا عليه .

وعندما يتصدى للعالم ، يتيه العقل في المعارضات (Antinomies) . فهو يبرهن ، برهاناً متساوياً في اليقين ، على قضايا متضادة . مثلاً إنه يبرهن ، بوجه القطع ، على أن العالم ينبغي أن يكون محدوداً في المكان وفي الزمان ، ويبرهن (دونما نقص عن الجزم الجاري في البرهان الأول) على أنه ينبغي ألا يكون كذلك ؛ وهو يبرهن على أن الأشياء يجب أن

تكون في آخر تحليل لها ، مركبة من عناصر بسيطة ، ثم يبرهن (دونما نقص عن الجزم الجاري في هذا البرهان) على أن الأشياء يجب ألا تكون كذلك ؛ وهو يبرهن على أنه لا بد من وجود أفعال حرة ، ثم يبرهن (دونما نقص عن الجزم الجاري في هذا البرهان) على أنه يستحيل أن توجد هذه الأفعال ؛ وهو يبرهن على أن هناك كائناً ضرورياً ، ثم يبرهن (دونما نقص عن الجزم الجاري في هذا البرهان) على أن ذلك الكائن الضروري من المستحيل .

وعندما يتعرض للملحمة ، يصبح العقل صانعاً للمغالطات (Sophismes) . فهو لا يستطيع أن يستدل على وجود الاله إلا بالاستناد إلى وجود العالم ، أو تأمل ما فيه من نظام ، أو النظر في ماهية الألوهية . ولقد حاول العقل كل هذه المحاولات . ولكن الاثنين الأولين منها جاءتا بأدلة تُعدُّ فاقدة لكل قيمة لو لم يحتل العقل لدعمها بدليل ثالث . وهذا الدليل الثالث هو الدليل « الكهني » (Ontologique) الذي أشرنا إليه عند الكلام على النزعة الروحانية . ولكن هذا الدليل سفسطه . ولا يرد إلا إذا كان الوجود كمالاً ؛ غير أن الوجود ليس بكمال . فـ « اللاوكون »^(١)

(١) نحت رخامي عتيق موجود في الفانيسكان . وهو يمثل أسطورة يونانية قديمة تتعلق بفتح طروادة . كان لاوكون (ابن بربام وهيكيوب) من رهبان آبولون . وقد خاف على بني قومه من ادخال الحصان الخشبي الشهير الذي تركه الاغريق ، خدعة منهم ، أمام أسوار طروادة ، وحذرهم من عاقبة عملهم . غير أنه لم يستمع لنصحه =

(Laokoon) ليس أكمل في الرخام الذي نحت فيه مما هو في رأس من صنعه .

إن في قصور العقل هذا لبائناً لمن يجهل بنية ذهننا ، ولكن فيه مصداقاً لظن من عرف تلك البنية . وكيف يكون للعقل أن ينجح في محاولاته الميتافيزيقية هذه ، إذا كانت حساسيتنا وذهنتنا جاريين على نحو ما حسب كانت أنه أقام عليه الدليل ؟ إن الضفدع لا يدرك من شيء ولا يعقل من شيء إلا من خلال حواسه الضفدعية ، وفكره الضفدعي . والبشر لا يدرك من شيء ولا يعقل من شيء إلا خلال أشكال حواسه ، ومقولات ذهنه البشري . ولهذا لن يكون للضفدع إلا مفاهيم ضفدع ، ولن يكون للإنسان إلا مفاهيم إنسان . والمطلق بالنسبة للواحد منهما وبالنسبة للآخر ، لا يمكن أن يكون إلا « غير معلوم » (inconnaissable) .

على هذه النتيجة يتفق « الإيجابيون » (Positivistes) و « الانتقاديون » (Criticismes) . ولكنهم يختلفون في الاستدلال . فأوغوست كومت يورد قانون « الأحوال الثلاث » على أنه أهم ما جاء به من اكتشاف .

== أحد . واتقمت منه آلهة الإغريق بأن أرسلت عليه وعلى أولاده تعابين حملها الموج من « تونيدوس » ، فانطوت عليهم جميعاً وماتوا خنقاً .

لقد تعاقبت على البشرية أطوار ثلاثة .

ففي البدء ، تسامل الناس عن الطبيعة الصميمة وعن العلة في الأشياء .
واخترعوا ، لتفسير الظواهر ، آلهة تحدث تلك الظواهر بإرادتها . فإذا
نزلت الصاعقة ، فذلك أن إلهاً أنزلها عن عمد . وإذا هبت العاصفة ،
فذلك أن إلهاً أثارها . وهذا هو الطور اللاهوتي (âge théologique) .
وعنه نشأت الفيتيشية^(١) (Fétichisme) أولاً ، ثم الشرك (Polythéisme)
بعد ذلك ، ثم الوحدانية (Monothéisme) في آخر الأمر . وفي هذه
التزعة الأخيرة يعلل كل شيء ، في غاية التحليل ، بوجود إله واحد
وإرادات هذا الإله .

بعد أن غبر هذا الطور ، أصبح الناس يلاحظون أن ظواهر العالم
مطرودة ؛ وأن الارادات اعتباطية . فالتعليلات الإلهية إذن بعيدة الشبه
بالحقيقة . ولكن المسائل التي كانت مجالات لهذه التعليلات ما زالت
مطروحة . أي أن البحث ما زال قائماً عن الجوهر الخفي وعن علة الأشياء .
فلم تتغير إلا الحلول فقط . وعادت الآلهة ليست هي التي تحدث ما يحدث ؛
وإنما القوى العمياء ، والطاقات الخفية . فإذا نما النبات ، فذلك لأن فيه

(١) نوع من الوثنية . والفرق بين الفيتيشية والوثنية المحضة (Idolâtrie) أن
عابد الوثن يصور الإله ولكنه ليس بالإله . أما الفيتيشي فيؤمن بأن المعبود هو الشيء .

نفساً نباتية . وإذا امتزجت الأجسام ، فذلك لأن بينها مودآت وقربى (Sympathies et affinités) . وآخر الأقوال التي تصور هذا النوع من الفلسفة أقوال صادرة عن مثل هوبس (Hobbes) وهولباخ (d'Holbach) فكل شيء يُعلّل بفعل قوة ميتافيزيكية وحيدة ، وهي « الطبيعة » . وهذا هو الطور الميتافيزيوي .

ولما بلغت البشرية رشدّها ، أدرك الناس أن بعض القضايا ممنوعة الحل عليهم . فعادوا لا يتساءلون عن علة الأشياء ، وانقطعوا عن ابتغاء النفوذ إلى جوهرها ، واقتصروا على معاناة الظواهر وعلى إجراء التجارب عليها لتحصيل نوااميسها ، وحاولوا ربط هذه النوااميس بعضها ببعض ، وتصنيفها طلباً لاختصار عددها جهد الاستطاعة . وقصارى القول ، انصرف الهم إلى العلوم الرياضية المعتمدة على الحساب ، وإلى علوم الطبيعة المعتمدة على التجربة . وأما ما عدا ذلك فقد جهلوه ، وعلموا أنهم جاهلوه ولماذا هم جاهلوه ؛ فكذلك عافوا الجهود الباطلة ، والمجادلات العقيمة ، والحلول الوهمية . وهذا هو الطور « الايجابي » .

إن الطور الالهي يوافق طفولة الانسانية ، وكل امرئٍ إلهي النزعة ، في سنواته الاولى . والطور الميتافيزيوي يوافق فتوة الانسانية ، وكل امرئٍ ميتافيزيوي النزعة ، إبان مرأهقه . والطور الايجابي يوافق رشد الانسانية ، وكل امرئٍ ايجابي النزعة في سني نضجه - اللهم إن بلغ في ارتفاع السوية حدّ أهل الزمان - .

فلماذا يصير المرء إلى هذه الحال ؟ ولماذا هو على حق في هذا المصير ؟
ذلك لأن تقادم العهد واتصال التجربة يحملان البشرية والفرد على أن
يزدادا تيناً للطرائق التي بين يديهما ، وتبصر أفيما يستطيعان أن ينتظرا من
هذه الطرائق .

إنه لا بد من انصرام الأمد قبل أن ندرك مبلغ ما في المحاكمة « المشبهة »^(١)
من ريبة : نحن حين نصنع نضداً ، إنما نرتب هذا الصنع في سبيل غاية .
أفهذا سبب كافٍ لكي يكون العالم مصنوعاً -- كالنضد -- في سبيل
غاية ؟ - وإنه لا بد من تراخي دهر قبل تقدير مبلغ الوهن في التعليقات
المتافيزيوية : أنت إذا قلت : « النبات ينمو لأن له نفساً نباتية » ، أفهذا
قيمة تفضل قيمة قولك : « الأفيون منوم لأن فيه خاصّة التنويم » ؟
إن في تعليل كل شيء بالآله وبإرادات الآله تناسياً لضرورة تعليل الآله
نفسه وتعليل عزائمهم . وإنك إذ تعلل كل شيء بـ « الطبيعة » لتستر وراء
لفظ هذا الاعتراف : أني لا أدري مصدر الظواهر التي أعين . الله ،
« ماهو هذا الرجل » ؟ الطبيعة ، « ماهي هذه المرأة » ؟ كلنا الفرضيتين
على قيمة سواء .

والكنه كان لا بد من انقضاء الزمن قبل إقرار الطرائق ، وبيان الحد
الذي يستطاع ضمنه الاعتماد عليها .

(١) هي المحاكمة التي تعتمد على التزعة « التشبيهية » (Anthropomorphisme)
أي التي تجعل للعلل تشبيهاً مجسداً مشخصاً .

إن طرائق الرياضيات توفر لنا في هذه العلوم نتائج لا جدال فيها . غير أنه لا قيمة لهذه النتائج إلا نسبةً للتعريف وللأوليات والموضوعات التي ابتدئ بوضعها . إذن ، فليست هذه النتائج مطلقة ، بل هي إضافة إلى جملة من المواضع الأولية .

أما طرائق علوم الطبيعة فهي دون ذلك في الكمال أيضاً . إن قيمتها عظيمة حين تتصدى لتمييز قوانين الظواهر . ومع هذا يجب أن نفهم المعنى الذي نلحقه بكلمة « قانون » . فالقانون هو « ثبات » في العلاقة تواتر التحقق منه تواتراً كبيراً . فما دام هذا التواتر متصلاً ، فمن الخطأ أن نجعل القانون مظنة ريب . ولكن هل يستمر هذا التواتر أبداً وعلى نحو لا ينتهي ؟ إن الماضي ، من الأسباب القوية التي تحملنا على الظن بوقوع ذلك الاستمرار . ولكننا غير متأكدين من ذلك على وجه الضبط . فلنكن إذن على بصيرة من الأمر ، ولنكف عن اعتبار قوانيننا جارية على الإطلاق .

ثم إن هذه القوانين قد جعلت على « المقياس البشري » . فمن ينبشنا بما تحققه التجربة حين تُجرى في الحاضر على وجه الأمانة التامة بواسطة حواسنا ووجداننا وآلاتنا العائدة لآلاف الأشخاص مطلقين بل لأشخاص في وقت من الأوقات . ولو أن عينينا كانتا من شدة الإبصار بحيث تزيدان على أقوى المجاهر ، لجاز أن تظهر القوانين مختلفة عما نحسب . ولو تهياً لآلاتنا أن تزيد جزءاً من مليار جزء من المليغرام ، لجاز أن تظهر

الحقائق التي تبدو لنا قطعية كتقريبات بعيدة عن الضبط . ولو كان لنا حسٌّ زائد على مالدنيا من حواس ، لجاز أن تبدو لنا مظاهر العالم في حلل مستجدة كل الجدة .

معنى هذا الكلام أن حقائقنا التي مابعد العناية في مراقبتها بعد ، إن هي إلا نسبية . وعلم زمان من الأزمنة إن هو إلا العلم الذي يستطيع اكتشافه في تلك الحقبة أنا سيُّ مجهزون بأدوات استعمال معينة وبوسائط تفسير معينة . فليس هو من الاطلاق في شيء أبداً .

ومن أجل هذا حظر أوغوست كونت على العالم كل فرضية من نوع ميتافيزيكي . وحدّره من كل تخمين عن الطبيعة الضميمة للحرارة وللضياء وللمادة الكيميائية . نعم إن بالامكان ، لدى الحاجة ، استخدام فرضيات من هذا النوع على أنها « سيميوات » (Schémas) أو تصورات مؤقتة موافقة . ولكنه إن جرى ذلك ، فعلى المرء أن يأخذ حذره التام تجاه الصور التي استخدمت ، وألا يعزو لها من « حقيقة باطلة » .

ليست مقالة أوغوست كونت فصل الخطاب في هذا الباب . فهيربرت سبنسر يحسب أن في وسعه المضي في الاستدلال على النزعة النسبية أبعد مما مضى صاحبه .

إن لدينا استعداداً فكرياً جزيلاً للنفع والخطر في آن واحد . ذلك هو الاستعداد الذي يحملنا على أن نفكر بواسطة الرموز . فنحن في بعض الأحيان (مثلاً : حينما نعين معاً مباشرة) يقع تفكيرنا على الأشياء ؛

فتكون هذه الأشياء عماداً صالحاً لما نجريه من تحليل وتركيب . ولكننا
مذرتفع إلى المسائل المجردة بعض التجريد ، تأخذ في استخدام سيميو
هزيلة عجفاء . مثلاً : ان الذي يتصور المنظومة الشمسية لا يتصورها كما هي
عليه ؛ فهو يتخيل كرات صغيرة (السيارات) تدور حول كرة تفوقها في
المقدار (الشمس) نارية وراءها أثراً في الفضاء (المرتسمات والمدارات
أو الأفلاك) . وكلما ازداد في الموضوع التجريد ، تناقص الاتضاح والتع
في الصور التي نستخدمها . حتى ليأتي علينا زمن لا نفكر إلا بصورة لفظية ،
أي بكلمات . فحينئذ نحسب أن لدينا فكراً وما هن ، في واقع الأمر ،
إلا « أشباه فكر » (Pseudo-idées) . بمعنى أننا عدنا لا ننظم افكاراً ، بل
نشعوز بعبارات .

وعند سبنسر ، أن هذا ما يتفق لنا حينما نفكر في قضايا ما بعد الطبيعة .
لنتأمل ، من جهة ، أفكار العلم الأخيرة ، ومن جهة ثانية ، أفكار الدين
الأخيرة . نحن مضطرون أن نلاحظ أن تلك الأفكار ليست أفكاراً
حقيقية بل هي أوهام فكرية . ونحن إذ نحسب أننا ندرها ، لانصنع إلا
أمراً واحداً : ألا وهو رصف الألفاظ . لنضرب مثلاً على ذلك : ما هو
أصل الكون الأول ؟ إن لهذا السؤال حلولاً ثلاثة تبدو « مفهومة لفظياً »
فإن قلنا : « إن العالم سبب نفسه » ، فالقول لا معنى له ، لأن من شأن
السبب أن يتقدم حتماً على مسببه . وإن قلنا : « لم يسبب العالم شيء » ،
وليس له من أول ، ففكرنا - مهما أنفق من جهد - عاجز عن فهم شيء دون

سبب؛ عن فهم شيء لا أول له . فهو لا يتكلم بهذا إلا كما يتكلم عن كرة مكعبة .
وإن قلنا: « إن العالم خلقه الاله » ، فمن أين أتى وجود هذا الاله ؟ ولا بد حينئذ
من الرجوع إلى إحدى الفرضيات الثلاث التي أتينا عليها . إذن فالنتيجة واحدة
في حق الاله أو العالم ؛ وما هذه إلا أجوبة إلا أشباه أجوبة ؛ إن هي إلا
ألفاظ عارية عن المعنى .
هذا ، بحسب رأي سينسر ، هو القدر الذي نساق إليه كلما خضنا في
ما وراء الطبيعة . إننا لا نستطيع أن يكون لنا ، في حق المطلق ، إلا مظاهر
أفكار . فلتقبل القضاء بالرضاء ، ولتقرر ان المطلق « غير قابل للمعرفة » ،
ولنأخذ في دراسة الظواهر ونواميسها ، ولندع ، بعد ذلك ، ما يحسن
بنا أن نجعله .

ان هذه النتيجة ولو أطبق عليها « الانتقاديون » و « الإيجائيون » ، في
وسع المرء أن يتساءل عن صحتها دون أن يُرمى بالوثوقية من جراء
هذا التساؤل .
فقولهم : « غير قابل للمعرفة » . قول شديد . ولا يستطيع تبرير استعماله
تبريراً تاماً (كما سبق أن نبهنا إليه من أول فصل) ، إلا في فرضيتين :
(١) إن نحن برهنا على أن كل فكرة تساوردنا عن المطلق هي فكرة لا بد
باطلة ؛ (٢) إن نحن برهنا ، على الأقل ، أن كل فكرة تزعم اقامتها في
حق ذلك المطلق هي شبه فكرة أو وهم فكري ، ولا يمكن إلا أن

تكون كذلك . فلنتساءل هل أقيم الدليل حقاً على واحدة من هاتين الفرضيتين ؟
إن فلسفة كانت عن الفكر فلسفة هائلة . ولكن لئن كانت مُرضية ،
فهل هي لا تقبل الرد ؟

لندع جانباً أمر صحة الدليل الذي يأخذه كانت من الأحكام التركيبية
القبلية . كثير من الناس يشكون اليوم في هذا . وكثير من الرياضيين
يأبون اعتبار القضايا الأساسية في العلوم الرياضية أحكاماً تركيبية ،
ويرجعون أن يروا فيها إما مجرد حادّثات موجودة في التجربة ، وإما
اصطلاحات يجوز أن تكون موافقة ولكنه ليس ما يمنع من التواضع
على قضايا أخرى مغايرة لها . وأما الأوليات التي تضمها علوم الطبيعة
والتي تتفق بالفعل ، في الظاهر ، مع نواميس الظواهر ، فربما لا حاجة
بنا أن نلجأ إلى افتراضات كانت من أجل أن نعلل استعدادنا لا يجابها . وفي
وسع امرئ ذي نزعة تطورية أن يعلل ما فينا من ميل إلى أن نفكر كما
لو كنا نقبل تلك الأوليات تعليلاً مضارعاً لتعليل كانت ، وقد يكون
خيراً منه . تلك نقاط تحتمل المناقشة ، ولكن ليس لدينا من فراغ يتيسر لنا
الإلحاح عليها .

فلنعصر جهدنا على المسألة الآتية : هل برر كانت تمام التبرير استنتاجاته
« النسبية » ؟ .

إذا سلمنا لكأن الإنسان لا يستطيع أن يفكر إلا كإنسان، وأن الضفدع لا يستطيع أن تفكر إلا كضفدع، وأن العظاءة لا تستطيع أن تفكر إلا كمظاية؛ وإذا سلمنا له بأن تجربتنا ليست إلا على المقياس البشري، وأتينا لا نستطيع إلا إقامة أفكار بشر، وأتينا نضل في تيه لا مخرج منه منذ نحوض في محاكاتٍ عن المطلق؛ إذا سلمنا بكل هذا فهل نستطيع أن نستنبط منه، على وجه التأكيد، أننا حين نشكل فكرة عن قضية مما بعد الطبيعة، فإن هذه الفكرة غير صحيحة بالضرورة؟ إنه ولو جاز عجز الضفدع عن أن تفكر إلا بعقل ضفدع، فهل كتب على الضفدع من أجل هذا ألا يكون لها إلا أفكار خاطئة عن أي نقطة في المطلق؟ إنه ولو جاز عجز الإنسان عن أن يفكر إلا بعقل إنسان، فهل قضى عليه بامتناع مماثل لما تقدم؟ الأمر جائر على وجه التأكيد. ولكن هل استطاع الجزم به على وجه اليقين، والقول بأنه أمر لا يدفع؛ أمر قد أقيم عليه الدليل؟

في الحقيقة، ليس هناك إلا وسيلة واحدة لإثباته. وهي أن نبرر القضيتين الآتيتين: (١) بالنظر إلى أننا بشر، فإنه لا طاقة لنا بتشكيل أفكار إلا على نحو بشري؛ (٢) إن من شأن المطلق ألا يستطيع تصويره - نحو ما هو عليه - أفكار تشكات على النحو البشري.

ولكن منذ الذي لا يدرك أن إثبات هذا يستلزم تقدم معرفة المطلق. والواقع أن القضية بالضبط تدور على التساؤل عن قابلية هذه المعرفة

بالنسبة للفكر البشري . نعم إنه ليس في وسعنا أن يكون لنا عن المطلق
أو عن أي شيء آخر إلا أفكار مصنوعة على النحو البشري ؛ ولكن ألا
يمكن أن تكون أفكار بشرية دون أن تكون هذه الأفكار خاطئة
باطلة ؟ إن كانت لما يقيم الدليل على ذلك لا هو ولا تلامذته .
أما سبنسر ، فربما كان على شيء من الحق . إن بعض قضايا ما وراء
الطبيعة ، من شأنها أننا محكوم علينا ألا يكون لنا عنها إلا « أشباه فكر » .
مثال ذلك : قضية أصل الكون الأول التي أتيننا على إيرادها . ولكن هل كل
قضايا ما بعد الطبيعة من هذا الباب ؟ هناك قضايا لا شك في أنها ميتافيزيكية
كالمسائل الآتية : أوعبي هو الحقيقة الوحيدة أم انه يجب على أن أفكر أن هناك
حقائق أخرى (ولو لم تكن هذه الحقائق إلا المشاعر الأولى المختلفة عن وعبي) ؟
أأفكر في حياة أخرى بواسطة الذكريات التي أملكها عن هذه الحياة أم أن
الذاكرة تنهض بالموت ؟ أنتطوي مظاهر الأشياء المادية أم لا تنطوي على
جسيمات في مادة الحركة ؟ إنني إذا أجبت على هذه المسائل بنعم أو بلا ، فهل
الأفكار التي تقوم في ذهني عن هذه المسائل هي « أشباه فكر » ؟
وإذا لم تكن أشباه فكر ، فلماذا يمتنع أن يتصف بعضها بالصواب ؟
كلا ! لم يبرهن الانتقاديون ولا غلاة الإيجابيين على ما كان يترتب
عليهم إثباته لتبرير الزعم الذي يجعل من المطلق أمراً « غير قابل للمعرفة » .
مع هذا فإنه يمكن استنباط نتيجة عن تقدمهم ؛ وهذه النتيجة يمكن
إثباتها : ذلك أنه يجوز أن يتفق لنا في تفكيرنا الميتافيزيكي بعض أفكار

صائبة حول بعض النقاط . ولكنه لا يد لنا في التحقق من صواب هذه الأفكار بالفعل . إذن فقد يجوز ألا يكون المطلق بالضرورة « غير قابل للمعرفة » . ولكن الأفكار التي تقوم في ذهننا عنه هي أفكار « غير قابلة للتحقيق » (invérifiables) . وستظل غير قابلة لهذا التحقيق .

في الواقع ، علام نعلم من أجل بلوغ المطلق والتحقق من بلوغه ؟ أعلى تجربة الحواس المباشرة ؟ تلك نقطة رأينا إطباق الفلاسفة في شأنها . إن حواسنا مشوّهة في كل لحظة أعمق التشويه ، إذن فكيف نثق بها في معرفة أي أمر مطلق ؟

أم على التجربة الباطنة وعلى ما يقع لوعينا من إدراك مباشر لذاته ؟ ولكن ترى هل الفكرة التي تمنحنا إياها التجربة الباطنة عن « أنا » صائبة ؟ إنه يكفي أن تذكر أشكال الحساسية لدى كانت لكي نفهم أنه يمكن أن تكون تلك الفكرة خاطئة ، وأنه ربما لم نكن ندرك بها إلا « مظهر ذواتنا » . إذن فكيف نتأكد من صدقها ؟ من حقنا بل من واجبنا أن نشك في هذا ما دام لم يعم عليه برهان سديد .

أم هل نعلم على ما يدعى بالحدس العقلي ؟ إن هذا الحدس لا يجعلنا نميز أشياء ، بل ندرك أوليات تبدو لنا بديهية . ولكن قد يجوز أن يجد فكر النملة طعم البداهة في قضايا مختلفة تمام الاختلاف عن القضايا التي تظهر لنا غير قابلة للأخذ والرد . فلماذا لا تكون بداهاتنا مجرد بداهات

بشرية؟ ولماذا لا نحتمل أن تكون مجرد نتيجة لتركيبتنا العصبي؟
 إن بعض الفلاسفة (مثل اسينوزا) حاولوا أن يجدوا المطلق بلجوتهم
 إلى استدلالات قبلية مماثلة للاستدلالات التي يلجأ إليها الرياضيون. فلنسلم
 جدلاً بأن استدلالاً كهذا أمر ممكن، إنه ينبغي لإقامة هذا
 الاستدلال أن يسبقه وضع سلسلة من التعاريف، والأوليات، والموضوعات؛
 ثم يلي ذلك إجراء المحاكمة عليها. إذن فإذا وضعت نملة على هذا النحو
 تعاريف وأوليات وموضوعات تبدو سليمة لعقلها النملّي ثم بنت عليها،
 جاز أن تكون بنية برهانها المنطقية لامطعن عليها. ومع ذلك ربما لم
 تكن قد أقامت إلا بناء وهمياً من الأفكار، وهذا البناء لا يبدو لها
 صحيحاً إلا لأنها مصنوعة على نحو ماهي عليه ولكنه يبدو مضحكاً لكائن
 ذي بنية مختلفة. أفلا يتعرض لمثل هذا الخطر الإنسان الذي يفعل فعلها؟
 على أن الأمل بنجاح المحاولة لا يزيد على ما تقدم فيما لو لجئي، إلى
 الطريقة البعبرية. إني إذا افترضت فرضية ميتافيزيكية عن تكوين المادة
 الصميم مثلاً، وتوقعت - فيما لو صحت فرضيتي في هذا الطرف أوداك -
 وقوع هذه الظاهرة أو تلك، ثم حققت الطرف المعين وشاهدت
 الظاهرة المتوقعة على النحو المتوقع، فهل أستطيع أن استخلص من
 فرضيتي أنها مطابقة للحقيقة؟ لا جرم من المحتمل جداً أن يصدق ذلك.
 ولكن ما الذي يكفل لي أن تكون فرضيتي هي الوحيدة الممكنة، وأنها
 المفردة في اتفاقها مع الوقائع؟ ما الذي يضمن لي أن ليس هناك من

فرضية أخرى لم تخطر لي أو لا طاقة لي بالتفكير بها ، وهي مع ذلك
الصحيحة ؟

إذن فأين أجد ما أثبت به قيمة آرائي الميتافيزيكية ؟ إنه مهما اعتمدت
هذه الآراء على أساس ، فليس في يدنا ما نبرهن به لانفسنا ولغيرنا على
وجه الضبط ، بأن واقع الأمر في آرائنا كذلك . وفي هذه الحدود
(وهذه الحدود فحسب) تبدو مقالة نفي المعرفة على حظ من القوة عظيم .

الفصل الثاني

فلسفات الظن

لو أمكن البرهان على النزعة المُغرِقة في نفي المعرفة، للزمتنا النتيجة الآتية. نحن لا نستطيع أن يكون لنا في مختلف قضايا ما بعد الطبيعة إلا أفكار خاطئة أو أشباه فكر. إذن فالأحجى لنا أن نكف عن الاشتغال بها. ولكن إذا كان في الوسع أن يكون لنا، عن بعض النقاط الميتافيزيقية على الأقل، أفكار صحيحة ولو لم تكن « قابلة للتحقيق »، تغيرت تلك النتيجة، وجاز أن نتساءل: ألا تفضل بعض النظريات الميتافيزيقية التي ننشأ بعضها آخر؟ وأن نثبت أن من من الخطل أطراح بعض العقائد وأن من الحق الأصرار على اعتناق بعضها الآخر. وهذا ما يعتقده الذين يمكن تسميتهم بفلاسفة الظن. إلا أنهم وإن كانوا متفقين على هذه النقطة، فهم مختلفون على الطريقة الواجب اتباعها للوصول إلى النتائج التي يقولون بها. فبعضهم، وهم الذين يتمتعون بفكر علمي ذي نزعة عقلية، يدعوننا

أن نقيم عقائدنا على اعتبارات احتمالية؛ وبعضهم اخترعوا النزعة الذرائعية، ولهذا المذهب أشكال متعددة، إلا أنه - على كل حال - خارج عن العلم تسوده - على وجه الحصر - الاهتمامات العملية والاخلاقية والدينية

٢

هناك شكل رياضي محض للاحتمال . لنضرب مثلاً : لعبة الأحمر والأسود في (الروليت) . إن هذه الآلة تنطوي على عدد متساوٍ من اليوت الحمراء واليوت السوداء، وكلها متماثلة، وييلي الأحمر منها الأسود والأسود الأحمر على وجهٍ مطرد . فإذا قذفت الكرة انطلقت على الصدفة ؛ وتساوى البخت في أمرى وقوعها على البيت الأحمر أو البيت الأسود . إذن فاحتمال إصابة الأحمر هو النصف . ولو كانت اليوت على ثلاثة أنواع (أحمر وأسود وأصفر) لظل الاحتمال قابلاً للحساب، أي لبلغ حد الثلث . في الواقع ، قد يتفق أن تتصل إصابة الأحمر أو الأسود اتصالاً متسلسلاً . غير أن الحساب قد برهن على أنه إن توالى مرات اللعب توالياً لا نهاية له ، وجب أن يتساوى عدد إصابات الأحمر وعدد إصابات الأسود وألا يزيد أحدهما على الآخر . هذا إلى أن التجربة تميل إلى تحقيق تنبؤات الحساب، وذلك أننا إن زدنا في عدد نوبات اللعب ، تبين لنا أنه بقدر ما يزداد عدد تلك النوبات ، يزداد التعادل بين عدد الأحوال التي يُصاب فيها الأحمر وعدد الأحوال التي يُصاب فيها

الأسود . ومن هنا إمكان حساب الاحتمالات . وقوانينه اليوم محدّدة على نحو بَيِّن . ولقد لحصّها فأحسن في ذلك السيدان بوريل ودلتي (Borel et Deltheil) في كتاب ضمن هذه المجموعة ^(١) .

يبدأن إلى جانب الاحتمال الرياضي المحض القابل للتقدير احتمالاً آخر دونه في الضبط . فلنصطلح على تسميته بالاحتمال الفيزيوي أو الفلسفي .

هذا الاحتمال لم يعرفه أحد بآيين مما عرفه ديكرت في صفحة رائعة من كتابه « المبادئ » .

يقول : لنفرض أن بين يدينا وثيقة مكتوبة (en écriture chiffrée) بالجفر ، وأتينا نبحث عن مفتاح حلها . ولنفرض أننا إن أبدلنا برقم منها حرفاً ، ووضعنا مكان رقم آخر حرفاً آخر وهلمجراً ، عثرنا على سلسلة من الالفاظ المفيدة ، وألفينا أن جملة الكلمات التي أعدنا تركيبها على هذا النحو تُكسب النص معنى لا بأس به . فحيثُ يُغرينا فعلنا هذا بأن نستنتج « أن المفتاح الذي وقعنا عليه هو المفتاح الجيد » . وبدون ذلك . في الواقع ، لاسييل إلى تعليل ما أحدثنا من تأليفات مقارنة (recoupements) تتيح تفسير النص .

مع هذا ، يظل هناك شك يجب أن ننتبه اليه . وهو أنه إذا كان المتن المعروض للحل قصيراً ، فليس من اللاء كيد على وجه الضبط ، أن

(١) « مجموعة آرمان كولان » .

يكون افتراضنا هو خير الافتراضات . فقد يجوز ألا تكون الاتفاقات التي تلقت ذهنتنا الا على سبيل الصدفة . فهاك ساعتين تسيران بانتظام . إن إبرتي كل منهما توافق إبرتي أختها . ولكن ، لئن عرفنا ميكانيكية إحداهما ، فليس من حقنا على التأكد أن نستنتج أن ميكانيكية الثانية مشابهة لميكانيكية الأولى ، لأنه من الجائز أن تسير الساعتان سيراً حسناً بآلات مختلفة . وعلى هذا النحو . يجوز أن يكون الوثيقة جفرية معنى ظاهر حينما نلجأ إلى مفتاح ما لفهم معناها ، وإن يكون لها في الحقيقة ، معنى آخر لا يفهم إلا بواسطة مفتاح آخر . ومثل هذا الجواز تقوم عليه قصة « أولاد الرئيس غرانت »^(١) . لجول فرن تلك القصة التي بلغت من استهوائنا في أيام الحداثة حد الفتنة .

غير أنه لو كانت الوثيقة كبيرة جداً بدلا عن أن تكون قصيرة ، تغيرت الحال . فإن الصدفة قد تُكسب عشر كلمات معنى مرضياً ، بمفتاحين أحدهما صالح والآخر فاسد . ولكن احتمال الخطأ يتناقص حين يجيء النص في ألف كلمة أو عشرة آلاف أو مئة ألف . فإنه لا يُعزى للحض الصدفة وجود مائة ألف مقارنة موفقة . وماذا عسى أن يكون سر هذا التوفيق إن لم يكن مرده قيمة الافتراض المفترض ؟

لا جرم أن بيّنه كهذه (وهذا أمر لاحظته ديكارت) لا تخلق إلا

« تأكيذاً معنوياً » . ولا جرم أن اليقين المعنوي يضارع اليقين الذي يكون في الجبر وفي الهندسة . إنه شكلٌ قصيٌّ من أشكال الاحتمال . ولكن هل يجب إهمال الاحتمالات ؟ ألا يمكن ، على العكس ، تلمس احتمالات يمكن التوصل إليها ، في بعض النقاط على الأقل ، لا في نطاق العلم فقط بل في نطاق ما بعد الطبيعة ؟

هذا ما يدعونا الاحتماليون إلى فعله . وهي دعوة نكرها في نظر الإيجابيين الأتقاح .

ولكن كيف يحق للإيجابيين هؤلاء أن يعضوا في استسكارهم هذا ؟ وبأية عين يجرؤون أن يتطلبوا من الآخرين هذا القدر من الحذر والاحتياط ، وطرائقهم التي هم يثقون بها على مثل ما نعرف ؟ نحن لا ننكر أن هناك نسقاً من العلوم الإيجابية يتأق في اليقين الكامل : ألا وهو العلوم الرياضية حيث لا حرج في الخوض فيها بعد وضع التعاريف والأوليات والموضوعات . وأي امرئ يتطرق إليه الشك في النظريات التي أعادت ومحصت البرهان عليها أجيالٌ من البشر الاختصاصيين آلافاً من المرات ؟

أما العلوم الطبيعية ، فالشأن فيها غير ذلك . يؤكد لنا الإيجابيون أننا نستطيع اعتبار نواميس هذه العلوم ثابتة لا جدال فيها . وهم يحرمون علينا كل فرضية قد تساورنا النفس بافتراضها عن تكوين المادة وتكوين القوى الصميم ، على اعتبار أن هذه الفرضية ميتافيزيكية لا تقع تحت

طائفة التمهيص . فكانهم يعتقدون أن النواميس — خلافاً لتلك الافتراضات — قابلة للتبرير على نحو يقيني . فهل لديهم ما يؤيد دعواهم؟ إن دراسة الوسائل التي نصل بها إلى تمهيص عمومية القوانين تقودنا إلى مخالفتهم الرأي . فما من ناموس برهن عليه بوجه الضبط . وقصارى الأمر أننا في حالٍ ثبت معها أن الناموس شديد الاحتمال ؛ ولكن من التجاوز أن نقول إنه يقيني بمعنى الكلمة . إني لأمح أن أ مرتبط بـ ب على وجه الاستمرار ، فأقول فيما بيني وبين نفسي : لئن كانا مرتبطين ، وجب أن يحدث ب عند إحداثي أ ، وأن يزول ب عند إزالي أ ؛ وأن يتغير ب عند تغيير أ . فاستنتج لدي نجاح هذه العمليات بعد إجرائها أن أ و ب كانا وما زالا وسيظلان مرتبطين فيما بينهما على صورة ثابتة . ذلك ، بكل تأكيد ، محتمل جداً ؛ ولكن هل هو يقيني بوجه الضبط ؟ هل أجريت التجارب في كل زمان ، وفي كل مكان ، وعلى كل الظواهر ؟ في الواقع ، أنني لم أقم إلا بعدد من التجارب زهيد جداً في جانب النتيجة الهائلة التي خلصت بها من كل ذلك . ومع هذا ، فقد أقدمت على القول بهذه النتيجة لأنني أر كن الى الاحتمالات ، وهذا شيء يقرني على فعله أمعن الإيجابيين في الصرامة والتشدد .

ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا يطلبون إلي ألا أر كن الى الاحتمالات لدى الخوض في طبيعة المسادة والقوى ؟ إني لأستطيع أن أحقق بوجه الضبط ناموس سقوط الأجسام في الخلاء ، ومع هذا لا يسلبني

أحد حق إثباته كقانون في غاية الاحتمال . فالآن، ألا أستطيع أن أحقق تحقيقاً يساوي الأول في درجة التقريب ، النظرية التي ترجع الصوت إلى ارتجافات الاجسام وإلى موجات تنتشر خلال أوساط مرنة؟ ألا أستطيع أن أحقق على وجه مماثل (وإن يكن دونه في الكمال) نظريات شتى عما يحتمل أن يكون طبيعة الحرارة والنور والجسيمات التي يبدو أن الظواهر الكيميائية ناجمة عنها ؟ بأي حق ، بعد هذا ، يحظرون عليّ أن أستمسك - في هذه الحال - باحتمال اعتبروه وارداً في الحالة الأولى؟ إن العلوم الإيجابية لتستعمل الاحتمال ، من حيث لا تدري ، استعمالاً كبيراً ؛ فلا يجوز لها أن تنكر على الميتافيزياء الحق في أن تستعمل ذلك الاحتمال ، حينما تستطيعه ، على نسقٍ مماثل في الاستقامة والحيطه .

في الواقع ، أن المرء إذا شاء أن يتصدى تصدي ذي النزعة الاحتمالية لمشا كل ما بعد الطبيعة وجب عليه أن يكون مقتصداً في نظراته ، عارفاً بمبلغ الايجاب والاثبات .

نعم إن اليقين الصرف غير متفاوت في الدرجة ، فهو إما موجود بجملته أو منعدم بجملته . ولكن للاحتمال درجات لا يحصيها العد . ومن الممكن حسابها حين يكون الاحتمال رياضياً ؛ ومن المتعين أخذها بعين الاعتبار في حالتي الاحتمال الفيزيوي أو الميتافيزيوي .

فهذا فرض افترضناه . إنه يؤدي إلى بعض النتائج ؛ وتلك النتائج لا بد من حدودها بالضرورة إن كانت نقطة انطلاقنا صحيحة ، وتوفرت بعض الظروف

التجريبية . فإذا أجرينا التجربة ولم تظهر النتائج المتوقعة ، لزمنا القول على وجه التأكيـد بفساد أمر ما في افتراضنا ؛ فلا بد من نبذه نبذاً كلياً أو إصلاح شيء فيه . وهذا ما جرى حين أطرح العلم « الخوف من الفراغ » و « السيل الناري » (Phlogistique) .

إليك الآن فرضية أخرى . هب أننا تخيلنا مئة نمط من التجارب من شأنها إثبات تلك الفرضية (بحيث انه إن صدقت فرضيتنا ، وجب أن تدور كل واحدة من التجارب على نحو ما) . وهب أننا باشرنا عشراً من هذه التجارب ، فأتت جميعاً بالنتائج المتوقعة . فهل من حقنا أن نخلص إلى القول بصحة فرضيتنا ؟ إننا بكل تأكيد لا نزال غير مالـكين هذا الحق . لأننا لا نعلم ما تدخره لنا من مشاهدات أنماط التجارب التي لمّا نجربها . بيد أنه هل معنى ذلك أن فرضيتنا هي مريبة مثلما كانت لدى محاولة تحقيقها الأولى ؟ من العبث أن نزعـم ذلك . لأن فرضيتنا - مُدْ حَقَّقَتْ عشر مرات - زاد حظها في الإصابة عما كان حين لم يجـر تحقيقها على الإطلاق . وبعبارة أخرى ، لقد أصبحت محتملة .

والكن ما أكبر الفرق بين احتمال واحتمال !

إن الاحتمال يتوقف ، في الدرجة الأولى ، على عدد أنماط التجربة التي استطعنا إجـراءها . فإذا تمكنا من إجـراء تسع وتسعين بالمائة من أنماط التجربة التي تنبأنا بنتائجها ، وجاءت النتائج وفاق ما توقعناه ، أصبحت قيمة الفكرة التي وجّهت هذه التجارب على درجة عظيمة من الاحتمال ولو

لم نعلم ما استطاعنا به التجربة المائة . أما إذا لم نقرر أن نجز منها إلا خمسين فقط ، تناقص مبلغ النتيجة من الاحتمال . ومضى هذا الاحتمال في التضاؤل ، إن لم نحن لم نجح في غير تجربة واحدة .

إلا إن عدد أنماط التجربة وحده لا يكفي في هذا الصدد . بل لابد من النظر إلى كيفيتها . فكلما ازدادت دقة التجربة ، وكلما بُعد احتمال نجاحها في فرضية مباحنة لما نحاول افتراضه ، وكلما كنا أقدر على إحكام التنبؤ على وجه رياضي بما سيخرج من التاليفات المتخيلة ، اشتد المغزى الملحق بالنجاح الذي لاقتة تلك التجربة . فمثلا : يدل الحساب على أننا إن ركبنا ، بحسب مخطط ما ، أجهزة للحاكي وللهاتف وللأسلكي ، وصح أن الصوت يرجع إلى ارتجاسات أجسام وإلى أمواج تنبث في الهواء ، وجب أن تعمل هذه الأجهزة ؛ فالتجربة تبين أن هذه الأجهزة بالفعل تأتي بالنتائج المتوقعة . أفلا تكون تجربة من هذا العيار ، فاصلة أكثر من ألف تجربة مجردة عن القيمة ؟

إذن ، بعد أخذ كل ذلك بعين الاعتبار ، ألا يسعنا أن نحاول ، في بعض النقاط ، بناء نظريات ميتافيزيوية يمكن إيرادها لا كيقينية ، بل كاحتمالية متفاوتة في درجة الاحتمال ؟

لنأخذ مثالا واحدا فحسب . إني أعلم ، بتجربة مباشرة لا تنكر ، أن وعي أنا موجود ؟ ولكن هل وعي أنا هو الحقيقة المفردة ؟ ألا يوجد أمر سوى هذا الوعي وسوى التصورات التي ينطوي عليها ؟ أم

هل ينبغي أن افترض على العكس ، حقائق مستقلة عن تصوراتي ، شأنها في الوجود شأن وعي ؟ تلك مشكلة رئيسية كماينا في صدد المثالية المحضة ؛ مشكلة من مشا كل الميتافيزياء العليا . بل مشكلة تتوقف عليها ، في معنى من المعاني ، جملة ما بعد الطبيعة . ذلك لأن مدى المسائل التي تطرحها يختلف الاختلاف كله تبعاً للحل الذي يعطى لتلك المشكلة الأولية . فإن كان وعي هو الحقيقة الوحيدة ، استنفدت علم الواقع مذ عرفت هذا الوعي ومذ وقفت على ماهية تصوراتي التي في تضاعيفه وعلى كيفية إحداثه إياها . أما إذا كان هنالك شيء غير ذلك (ولو اقتصر الأمر على مشاعر أخرى) ، وجب لتمام الميتافيزياء أن نبحث عن ماهية الحقائق الموجودة المختلفة ، وكيف هي متواجدة معاً ، وما العلاقات القائمة بينها الخ .. إذن فحل تلك المشكلة أمر رئيسي قبل الحوض في ما بعد الطبيعة . وإنه ليتضح لك من أول نظرة أن المرء إذا التمس حلاً مطلق اليقين لهذه المشكلة ، عجز عن إيجادها أبداً : فكل يستطيع أن يزعم دائماً - إذا شاء له هواه - أن وعيه الخاص هو الحقيقة الوحيدة ، وكل يستطيع أن يدعي أن التصورات التي فيه إن هي إلا نتاج عفويته ؛ وكل يستطيع أن يعلن أن أفكاره العلمية ليست إلا وسائل موافقة لتصوير الظواهر (على نحو سيمبوي) ، وتصنيفها وحفظها والسيطرة عليها . ومنذا الذي في مكتبته أن يحمله على الخروج عن موقفه هذا الذي لا مثيل له أبداً ؟ إن السذاجة لن تبلغ به حد تصديق التوكيدات التي تصدر عن خيال هاذر

تخلقه له فكرته ؛ عن شبح يزعم لنفسه وجوداً مساوياً في الحقيقة لوجوده . فإذا فهمت النزعة الانفرادية التامة (Solipsisme intégral) على هذا الوجه ، كانت قلعةً يستحيل افتتاحها - كما يقول شوبنهاور - . وليس من وسيلة في يد أحد لا قناع الذي يجسر على القول : « أنا كائنٌ وحدي » بأن هناك غيره .

ولكن الامر يختلف إذا انصرفنا عن التماس اليقين الممتنع إلى الوضوح . حينئذ تبدو النزعة الانفرادية التامة أبعد الفلسفات احتمالاً ؛ حتى أن بُعد الاحتمال فيها جعل أمثل المثاليين لا يقدمون على الاستمسك بها ، ولو أنها سفينة نجاتهم الوحيدة .

في الواقع ، أني (أنا الذي أعرف وجودي ككائن واعٍ) أدرك نفسي كجسم يضطرب في الزمان والمكان على صورة ما وبغزائم معينة . وإني لا ألمح حولي جملة من الاجسام المماثلة لجسمي (أجسام بشرية واجسام حيوانات عليا) . وهي لا تشبه جسمي بالبنية العضوية الخارجية والداخلية فحسب ، بل بالهيئة التي يتم على نحوها سلوك الأفراد الذين يبدو أنهم متمتعون بتلك الاجسام (من بحث عن الغذاء ، وتلمس للشراب والدفء والاسترطاب ، وفن في اجتباب العثرات والفرار من بعض الأعداء وتعقب الاناث والاقتران بها) وهمجراً .. أفلا يترتب علي أن أفكر أن وراء كل جسم من الأجسام الحية التي ألحها من هذا القليل ، مشاعر

دقيقة مساوية في الحقيقة لوعي و متميزة عنه ؟ أليست معرفة ما يدور في
خلدها لغزاً بالنسبة إلى وعي . إن في وسع ذي النزعة « الانفرادية » أن
يعلن : « ما كل ذلك إلا أضغاث أحلام » ؛ ولكن أي احتمال في مثل هذا
التصريح ؟ ألا فليُجب ذوو الشرف عن هذا السؤال بصورة شريفة !

وإذا سلمنا بأن من المحتمل جداً أن هناك حقائق مستقلة عن وعي
وعن تصوراتي ، فإننا نكون قد اقتحمنا العقبة . إن في مكنة المرء ألا يسلم
بشيء مما يدخل في هذا الباب ؛ ولكنه ، منذ يترتب عليه أن يسلم بوضع
حقائق من أجل تعليل بعض المظاهر التي ندركها ، ألا يغدو محتملاً لزوم
تسليمه بجملة أخرى من تلك الحقائق وصولاً إلى فهم المظاهر الأخرى
التي تبدو لا عيننا ؟

إن لديّ احساسات . وأنا لا أقوى - بمجرد فعل إرادي مني - لا على
إحداثها ، ولا على إزالتها . أفلا يدل ذلك على أنها إنما حصلت بسبب
وجود حقائق خارجة عني تهيج حواسي ؟ إن هناك لتوافقاً يستوقف
النظر بين ما تأتي به حواسي المختلفة من « معطيات » عن شيء ما . وإني
لألمس من جديد هذا التوافق ، عندما أعود إلى لحظ ذلك الشيء بعد
فترة من الزمن . ويبدو أن هذا التوافق موجود أيضاً بين ما يتصوره
وعني عن ذلك الشيء ، وما تتصوره عنه مشاعر الناس الآخرين والحيوانات
العليا . أفلا تُعلّل ، على سبيل الاحتمال ، توافقات (في مثل هذا الشأن

والخطر) بأنه يوجد خارج كل وعي، شيء ما يبعث عليها ويستثير تيار أفكار عنها؟

والثمن لم يكن ها هنا مجال لليقين، أفليس فيما تقدم مدعاة لخلق احتمال كبير؟ وفضلاً عن ذلك، هل الاحتمال المتولد على هذا النحو أضعف من احتمال نواميس الطبيعة التي لا تتردد في التصريح بأنها يقينية، ولو لم تكن محققة إلا على صورة ناقصة جداً؟ وبعد، فليس هذا في الميتافيزياء الموضوع الأوحده الذي نستطيع فيه استخراج احتمالات. فإن مشكلة الطبيعة الصميمة للواقع المقنع بقناع مظاهر الأشياء المادية، ومشكلة علاقات الحياة الدماغية بالحياة السيكولوجية أوحثا بمباحث وبخمينات لا يمكن أن يقف الاحتمال تجاهها مكتوف اليدين.

مع ذلك، لا يسمعنا إلا الاعتراف بأن الاحتمالي هو في حال يرضي معها نفسه، ولكنه عاجز عن الاستدلال للآخرين على صحة الاحتمالات التي يقدرها قدرها. فإنه ليدخل في تقدير الاحتمال قسط كبير من « الذاتية »؛ وما يبدو محتملاً للبعض ربما لم يبدو محتملاً للآخرين. قد يجوز ألا يلاحظ التفاوت في الاحتمال، حينما تنوارد دواعي الظن كافة، وحينما لا يكون هنالك من هوى ديني أو أخلاقي أو سياسي. ولكن التباين في الأحكام على الاحتمال يغدو مفضوحاً في الحال المضادة؛ فلبعض الناس مزاج يحملهم على التأثر ببعض الأسباب، ولبعضهم الآخر مزاج مختلف يدعوهم للتأثر بأسباب مغايرة. ومن هنا كانت اختلافات في وجهات الرأي

حظها من الصدق مثل حظها من التباين . وذلك مايجري في مشاكل
كمشكلة الحتمية أو كمشكلة العناية الالهية . فكلُّ مُحْكَم فيها على المحتمل
بحسب طراز تفكيره وعاداته العقلية وأولاهه المكتومة ؛ مما يجعله
متأثراً في ظنه ببعض الأسباب ، غافلاً عن بعضها الآخر .

إذن فمن شأن الاحتمالي أن يبسط جملة مضموناته دون وثوقيةٍ ما ، فهو
يقول : « إليك احتمالي أنا » ويضيف : « إليك الأدلة التي نالت من نفسي » .
ولكنه لا يدهش ، بله لا يتمتع إن اجابه آخرون : « احتمالي مغاير
لاحتمالك ، وأدلتك لاتنال من نفسي » . فلاجل الخروج عن هذا ،
وجب اختراع ميزان لوزن الاحتمالات . وهذا الميزان موجود في
الرياضيات ، ولكنه غير موجود في الفيزياء ولا في الميتافيزياء .

٣

أما وجهة نظر الفلسفات الذرائعية فمختلفة تمام الاختلاف . فينأثرون
الأمر بالاحتمالين جميعاً أن يطلبوا إلى الطرائق العلمية والعقلية مايلمسونه
من احتمالات لا من يقينيات ، يدعوننا الذرائعيون - من أجل إنضاج
اعتقاداتنا - إلى الأخذ بطرائق أخرى .

رأينا أن قابلية العلوم لتوفير ماننشده من طمأنينة ميتافيزيكية كانت
موضع نقد كبير من جانب المثاليين والريبيين والنسبيين . فإن العلوم
الرياضية ليست يقينية إلا ضمن حد مواضعاتها الأولية ، تلك المواضعات

التي يمكن ان تكون مختلفة عما هي عليه . وإن دساتير علوم الطبيعة لا تتناول إلا الظواهر والمظاهر ، وليست أبدا تامة التحقيق . وإن نظريات تلك العلوم لا يمكن أن يقال عنها أبدا بأنها مطابقة للواقع ، على وجه اليقين . وإنها مهما كمل اتفاقها والتجارب المعروفة ، فليس ما يضمن لنا أنها ستظل تحققها التجربة المستقبلية ، ولا شيء يبرهن لنا أن نظرية مفارقة لها تعمل الحوادث تعليلا معادلا في الصلاح لتعليلها . فكل أولئك استحوذ عليه الذرائعون ، بل مضوا إلى أبعد منه . وفي رأيهم ، أن مانقول عنه إنه « حق » ليس هو الحق بمعنى الكلمة التقليدي ، وإنما هو **النافع فقط** .

إننا (وهذا أمر صرح به أوغوست كونت) من أجل أن نعيش ومن أجل أن نتيح لنسلكنا العيش ، ونضمن لزمرينا الاجتماعية الرخاء ، مضطرون إلى تدارك احتياجات متعددة . ونحن لا نتمكن من النجاح في ذلك ، ما لم نكون في حال تنبأ معها بنتائج أفعالنا . على أننا لا نستطيع التنبؤ بهذه النتائج إلا إن كانت في حوزتنا مدلولات مصنفة ، عن أنماط الأشياء الموجودة في الطبيعة ، وعن القوانين . التي تسود حوادث العالم ، وعما يعكس ، إن أمكن ، تلك القوانين . ومن أجل الحصول على مدلولات من هذا النسق ، اخترعت كل العلوم الطرائق ووجهات النظر التي تهيم على أعمالها . فلنحمد لها هذا الصنيع ، ولكن حذار من أن نحسب ما تمنحنا إياه ، شيئا مختلفا عن حقيقة ما هو . إن تصنيف الجمادات ، والنباتات ، والحيوانات لهو أداة

ثمينة تستعملها الحياة . وإن مجموعة تضم القوانين العائدة للصوت ، والضوء ،
والكهرباء (وهي قوانين بنيت على موضوع حتمية) فهي جملة من النظرات
أساسية بالنسبة للصناعة والحضارة . وإن طائفة من النظريات عن المادة
والقوى هي وسيلة من أهم الوسائل للحفاظ والتذكر من حيث إنها
توفر «سيميووات» تتيح حل كثير من المشاكل في أفضل الشروط .
فلنعترف بأن كل ذلك قد اخترع أحسن اختراع ، وأنه سهل موافق من
أجل الاستدكار والتنبؤ والعمل . غير أنه إن كانت العلوم توفر لنا طرائق
وتنصحناء « حيل » للسيطرة على الطبيعة ، فليس ذلك بسبب يحملنا على
اعتبار الصور والأحاييل التي تستخدمها ، حقائق ميتافيزيكية . تلك
هي الخطيئة التي وقع فيها وقوعاً كلياً أولو النزعة الطبيعية العلمية ، ووقوعاً
جزئياً الروحانيون المدرسيون ، والاحتماليون . فلنعلم كيف نحاذرها .

إن هذا الرأي لتعبّر عنه تعبيراً (قد يكون أفصح التعابير) النظرية
البرغسونية في الذكاء والعلم . فما الذكاء إلا أداة من الأدوات التي تفيد
في المحافظة على الحياة . إن له قيمة عظمى من حيث العمل ، ومن حيث
العمل فحسب ، وطريقته الأولى إنما هي التحليل الذي يتيح المقارنات
والتصنيفات المنهجية . على أن في التحليل وفي التصنيف قتلاً لما هو حي .
فالرجل الذي يدير آلة سينمائية مصورة يلتقط مناظر على مشهد متحرك ،
فلا يحصل إلا على رواحم (كليشيات) متقطعة وجامدة . والذكاء ، في

عملية التحليل والتصنيف والمراقبة، يفعل فعله . فهو يستعين في عمله بتصور المكان. حيث يثبت - في سياوات رمزية جامدة - ما يدرسه من حقيقة دائمة الجدة . وهو، في عمله ذلك، يركن الى اللغة التي هي أداة اجتماعية، فتقطع كل شيء، وتوقف كل شيء، وتثبت كل شيء. تلك عمليات أساسية، ولا شك، مادامنا مدينين لها بالفكرة النيرة العلمية التي هي جزيلة النفع للحياة الفردية والاجتماعية، ولكنها عمليات مزيفة يجب أن يحترز منها كل من يلتفت إلى ما بعد الطبيعة .

عند هذا الحد، يقف الاتفاق بين برغسون والذرائعيين . لأن برغسون يعتقد أنه اكتشف عملية ذهنية تدرك المطلق، وهو يدعو هذه العملية بـ « الحدس »، ويركن إليها لبناء مذهب وثوقي تختلط فيه نظريات طالما تذكر بمثابة شوبنهاور التي تكلمنا عليها، بنظرات ذات منزع ظواهرى . إن ما نعتبره حقاً في العلوم ليس هو بالحق، وإنما هو النافع . إذن فلماذا لا نطلب إلى النافع البيانات الضرورية عما يجب علينا الاعتقاده في الميتافيزياء؟ مما كتبه مونتيني : « لو كان الإنسان حكيماً، لا اعتبر صحة كل شيء على قدر نفعه وصلاحه للحياة » . وهذه الحكمة هي دستور كل نزعة ذرائعية واعية .

تلك ثورة عميقة ! إذ عاد المرء لا يسأل - على سنة العصور الخوالي - عما هو حق، ولا عما هو محتمل . لقد غدا يسأل : « ماذا علي أن أريد اعتقاده ؟ » فيجاب : « ما يفيد الحياة » . وإذا تعذر اعتناق الذكاء لهذا

الأمر ، فالاعتماد على الإرادة ، وعلى الإرادة فقط ، للظفر منه بذلك الاعتناق بعد معركة عنيفة .

لا جرم ، كان من المطاعن التي أوردتها النزعة الروحانية على الفلسفة الطبيعية ، النتائج العملية التي تتجمل عن هذه الفلسفة . فقد رأينا أنها كانت تأخذ عليها صفاتها الأخلاقية ، الموثقة ، المبسطة ، غير الصالحة لضرورات الحياة . على أن الروحاني لم يكن ليجرؤ يوماً ، في صدد رفضه للدعاوى الطبيعية ، على الاكتفاء بقدر من هذا القليل ؛ ولم يكن - من باب أولى - ليقدم على الاحتجاج لدعواه ، بمجرد إظهاره مذهبه كأخلاقي ، مطمئن ، مشجع ، ملائم جداً للملائمة للحاجات البشرية .

فما لم تجسر الروحانية على فعله (مسوقة بسائق حب الحقيقة وأمل العثور عليها) هو بالضبط ما يمتضي الذرائعيون في فعله من غير استحياء . إن الحق غير موجود . وللحياة مطالب . إذن فلنتخلص من وسواس صحة لانستطيع معرفتها . ولنختار عقيدة « نَفِل » فتكون هي التي توفر لنا ، من أجل العمل ، ما نحن محتاجون إليه من قاعدة في السلوك ومن تقوية للقلب ومن أمل ومن تأييد . هذا هو المذهب الذي يجب الأخذ به ، وهذا هو المذهب الذي ينبغي دعوة الجميع إليه ، من أجل خيرهم وخير المجتمع .

على هذا المبدأ يقوم الاتفاق بين الذرائعيين جميعاً ؛ وفيما نجم عنه من نتائج ، يدرّ بينهم قرن الخلاف . لا ريب أن النزعة الذرائعية لما تقل

كلمتها الأخيرة . ولكنها ، في الواقع ، ولدت ضريين من المذاهب ؛
 نزعات أخلاقية (moralismes) ذوات طابع پروتستانتية ، ونزعات
 تقليدية (traditionalismes) ذوات طابع كاثوليكي قومي .

ليس لدى كانت منزع ذرائعي . ولكن كانت لم يقتصر على المقالات
 التي تجعل منه فيلسوفاً نسياً . نعم ! إن « علم الشيء » في ذاته أمر محال ، وسيظل
 محالاً دائماً في رأيه . ؛ ولكن باب الاعتقاد ، في الميتافيزياء ، لم يوصد في
 وجهنا . حتى إنه ليخرج عن طاقتنا أن نمتنع عن الولوج منه ، إن نحن
 فكرنا بالأمر الرئيسي التالي : وهو أننا نجد في أنفسنا ناموس الواجب .
 وهذا الناموس يمثل أمام فكرنا على صورة الزامات وأوامر قواطع .
 فهو يقول لنا : « يجب عليك » ، ويريدنا على طاعته . فلنمض من هذه
 النقطة . هل يترتب علينا من واجب نقوم به ، لو لم نكن أحراراً في
 طاعته ومعصيته ؟ إن « يجب علي » تستلزم « أنا مستطيع » . ومن حيث إن
 علي واجباً ولا ريب ، لزم أن تكون لي حرية ولا ريب . غير أنه لا يمكن
 أن نكون أحراراً على اعتبار أن أعمالنا تجري في المكان والزمان ، لأن
 كل شيء فيها محتوم . إذن ينبغي أن نفكر بأننا أحرار على اعتبار إمكان
 كوننا كذلك ، أي على اعتبار أننا « شيء في ذاته » . وبمثل هذا النمط
 من المحاكمة يدعوننا كانت ، فوق الاعتقاد بحريتنا « الشيئية الذاتية » ،
 إلى الاعتقاد بخلود النفس ووجود الإله وإلى القول بنظرية تجعل من

الطبيعة مسرحاً ينبغي أن يتم على ظهره ما يصدر عن الإرادة من أفعال أخلاقية .

إذن فإن كانت، بمضيه من مظاهر ما يسميه « العقل العملي » ، وبدفعنا إلى التفكير في تلك المظاهر على اعتبار أنها أمارات دالة ، يدعونا إلى الاعتقاد ببعض قضايا لا يطبق العقل التأملي البرهان عليها . ففريق من تلامذته لم يغيروا في وجهة نظره . وفريق آخر عمدوا إلى تأملاته عن العقل العملي ، فعاثوا فيها ، وبنوا عليها جملة من المحاكات الذرائعية . ولو أطلع كانت على ما آلت إليه محاكاته بين أيديهم ، لداخله ، ولا شك ، من ذلك العجب .

فلننظر في آثار شارل سوكرتان (Ch. Secrétan) ، وهو من ألمع الانتقادين الحديثين (néo - criticistes) .

يقول لنا ، دون حجة في القول ، ليست غاية الفلسفة من الفلسفات أن تحققنا على الحق الذي لا طاقة لنا بمعرفته ، وإنما غايتها أن تعيننا على الحياة ، أي أن تكون خادمة لنا (« servir ») .

من هنا ترد المسألة الآتية : كيف ينبغي أن تُبنى فلسفة ما لتقوم بمثل هذه المهمة ؟ يصرح سكرتان بأنه يجب أن تأتي مليئة ببعض المطالب : وذلك - أولاً - ألا نخدش قلبنا حين تُرضي عقلنا ، أي بأن تقيم فينا التناقض ؛ - وثانياً - بأن تمنحنا عللاً للعيش ولمشيئة الاعاشة ولتقبل مشاق الحياة بصبر وأمل ؛ - وثالثاً - بأن توفر لنا قاعدة حازمة للسلوك ، وبأن تهدينا نهج السبيل

وتأخذ بيدنا إليه . حينئذٍ وحينئذٍ فقط ، تصبح تلك الفلسفة خليفة بأن يراد اتباعها، جدرةً بأن يوصى بها الناس .

بعد هذه المقدمة ، يلاحظ سوكريتان ما كان يلاحظه كانت ، فيقول : « إني لأجد في نفسي ناموس الواجب » . غير أنه ، بدلاً من أن يعزو إلى هذا الناموس قيمة داخلية في باب الأوليات كما كان يفعل كانت ، يلجأ سوكريتان إلى إقرار ساذج لطيف ، فيقرر : « إني ، فيما إذا شئت ، استطعت أن أشك في الإلزام . وكفاني من أجل هذا أن أنظر في ما تتصوره بعض الفلسفات عن نشأته » . ولكنه لا يلبث أن يضيف على التفيثة : « ولربما أن أفعل هذا الفعل ، فإني إن عرضت ناموس الواجب على الفحص وعلى الشك ، لم أسلم من وخز الضمير ، وإني لأرأى بنفسي ، من وجه آخر ، عن أن أعرض سلطانه على الانتقاص . والواقع أنه من الأفكار التي لا تعد لها في سبيل العيش فكرة من حيث السلامة ، والاعانة ، والعزاء . فأما السلامة ، فآتية من أن هذه الفكرة تمنحني قاعدة في السلوك . وأما الاعانة ، فمن أنها تدلني على أن الحياة غير عقيمة . وأما العزاء ، فمن أنه مادام يقع عليّ واجب ، فأنا لست عرضاً لاشأن له يضطرب على بحر الوجود ؛ وإنما أنا شخص مسؤول يتوجب عليه تلقاء نفسه أن يعمل بسائق تبعاته ، فأنا مفتقر إلى الاعتقاد بقيمة الناموس الأخلاقي لأعيش حق العيش . وأنا إذن واضع له فوق كل نقد كيقين مباشر لا يمس . إني أقضي بأن

علي واجباً، وسيكون هذا القضاء أول ماتصنعه فلسفتي؛ صنيع حي لفكر مريد « (Euvre vivante d'un esprit qui veut) ».

لا يُجحد أن في هذا النحو من التفلسف بقية مما ترك كانت. ولكن كانت قد غير هاهنا تغييراً. فلقد كانت فلسفته عملاً من أعمال الذكاء والمحكمة النقدية، مع أن هذه الفلسفة تلجأ — على بصيرة من أمرها — إلى تصرفات الارادة.

على أن سوكرتيان — والحق يقال — لم يتقدم، بعد تقرير هذه المقدمة إلا باعتبارات منطقية.

فإننا نجد لديه محاكات كانتية: لئن كان علي واجب، فإنه من اللازم أن يكون لدي القدرة على القيام به. وما لم أكن حراً، لم أملك هذه القدرة. وبما أنني « قضيت » بأن علي واجباً، إذن فينبغي أن « أقضي » كذلك بأنني حر. ثم إنني أعتبر فكرة الختمية فكرة موافقة، ولكن غير ذات قيمة ميتافيزيكية؛ فأنا على حق في استبقائها من أجل دراسة الطبيعة، ولكنني أحاذر أن أعزو إليها شيئاً في غير ذلك الميدان. إنني اعتقد بحريتي كما أعتقد بواجبي، بناءً على قرار قتلته تمحيصاً قبل اتخاذه. ولكن، لئن لزمني الواجب وكنت حراً، وجب أيضاً أن أكون مسؤولاً أمام أحد، ووجب تبعاً لذلك أن يكون هنالك موجب للواجب. أفلا ينبغي بعد هذا أن أفكر بأنني سألقى جزاء عملي: إن خيراً فخير، وإن شراً فشر؟ ويضيف سوكرتيان إلى ذلك تأملاتٍ عن مصدر الشر على

جانب من الاستغلاق . فهو يدعونا الى افتراض نوع من الخطيئة الاساسية اقربها الكبر بأسره واقتضت أن تكون حياة كل امرئ مساهمة منه في التكفير عنها . وبجمل القول : إنه يدعونا إلى ضرب من المسيحية « بالروح وبالْحَقِيقَة » (en esprit et en vérité) .

لا جرم أن جميع من ينظرون هذه النظرة ، لا يمتصون في تلك الطريق أبعد مما مضى فيه . ومع ذلك ، فإنك واجد لديهم دائماً النحو نفسه في المحاكمة . وبرنامجهم الفلسفي لا يتلخص في كلمة « علم » بل في كلمتي « علم وضمير » . وبعبارة أخرى : « اتبع وصايا العلم في كل منحي ، إلا حيثما ترى العلم ، بنقضه فكرة الحرية ، يهدد فكرة الواجب » .

وبعد ، فليست هذه الصورة من المذهب الذرائعي هي الصورة التي لاقت أقصى النجاح لدى الفكر المعاصر ، على الرغم مما أصابت من اتساع في انكسار وفي أميركا (حيث ارتدت منها إلينا مصطبغة بالصباغ الانكلو سكسوني) . ولقد كان فعل النزعة الذرائعية التقليدية أبعد أثراً ، من عهد الفيكونت دوبونالد (de Bonald) ، ثم دوميستر (de Maistre) ، وفويو (Veuillot) ، وبرونتيير (Brunetiere) ، وموريس باريس (M. Barrès) إلى شارل موراس (Ch. Maurras) . فقي رأي ممثلي النزعة التقليدية ، أصاب أئمة النزعة الاخلاقية في نقاط ثلاث ، وأخطؤوا في الرابعة .

أ - انتهى الحق في قولهم : العلم عاجز عن حل مدلل للمشاكل

الميتافيزيوية والأخلاقية ، وهو مفلس في هذين الميدانين .
٢ - وغاية الصواب في قولهم : ينبغي أن تطرح المشاكـل الميتافيزيكية والأخلاقية بالصيغة الآتية : « ماذا علي أن أريد اعتقاده ؟ » .
٣ - ومبلغ الحجى في قولهم : يجب أن تسود قرارنا - على وجه الحصر - تأملات ترجع إلى نفع المذاهب وأهميتها الحيوية .
٤ - إلا أن ممثلي النزعة الأخلاقية ارتكبوا إثمًا لا يُغفر بدعوتهم إيانا أن نثق بضميرنا الفردي ، وتلك فكرة موهلة في البروتستانية ، وشديدة الخطر . فلقد حاول جان جاك روسو أن يقنعنا أن الضمير غريزة إلهية ، وأنه مرشد أمين معصوم . ولكن هذه القضية باطلة . فالضمير يختلف في أحكامه بحسب الأزمنة ، والأمكنة ، والثقافة ، والتربية . إنه متفاوت ، يطرأ عليه الزلل ؛ وقد يعمل على التفريق بين الناس بقدر ما يكون عاملاً على جمعهم . وإذن ، فلا يصح أن يلجأ إليه في السؤال عما يجب اعتقاده .

أما والحالة هذه ، فأين نلتمس ما نبتغيه ؟ هنا محل الكلام على وجه الأصالـة حقاً في الفكرة التقليدية .

انظر إلى مختلف العروق الحيوانية والنباتية ، ترأنا لها في الغذاء وفي حفظ الصحة أموراً تناسبها . فإذا توفرت لها هذه الأمور ، ازدهرت الأفراد ، وانبثت الأنواع ؛ وإن لم تتوفر لها ، انحطت ثم ماتت . فهذه دودة القراش : إنك إن قدمت لها طعاماً غير طعام بني جنسها ،

فإما ألا تأكل منه ، وإما أن تأكل فلا تنتفع فتهزل وتموت .

وما يصدق في الميدان الطبيعي يصدق في الميدان المعنوي .

فأولاً ، إن الناس عاجزون عن العيش وعن الانسلاخ في حال انعزال بعضهم عن بعض ؛ فهم يولدون في المجتمعات ، ويتكاثرون فيها ، فإذا ازدهرت المجتمعات التي يؤلفونها ، ازدهروا هم وذرايهم . وإن هوت تلك المجتمعات ، هوى معها وانقرضت ذريتهم . اجعل الأفراد في عزلة ، لا تذر على الأرض منهم دياراً .

ثانياً ، إن هناك أمراً يمنع الناس من الحياة ومن إشاعة الحياة : ألا وهو اليأس . فكيف يحيا من يتسامل والفنوط ملء نفسه : « ما جدوى المرء من الحياة » ؟ بل كيف يهب الحياة لغيره من يعتبر الحياة هدية مشؤومة ؟ وهل يكلف نفسه شيئاً من العناء من يحسب أنه إنما يعمل للعدم ؟

إذن فما الذي يحيي الجماعات ، ويؤيد في قلوب الناس الأمل والإقدام ؟ التاريخ يجب عن هذا السؤال .

إنه يبين لنا أن كل مجتمع ، وكل عرق بشري لم يعيش ولم يزل يعيش إلا بفضل ما يجمع عليه أفرادة كافة من احترام ومحبة لبعض التقاليد : من دينية ، وأخلاقية ، وسياسية . وإنما إرادة الإبقاء على هذه التقاليد هي التي تديم تلك المطاعم المشتركة التي يتوقف عليها الاستقرار الاجتماعي . والتاريخ يدلنا أيضاً على أن كل فرد انسلخ من تقاليد بلاده وعرقه أصبح مبتوت الجذر (déraciné) ، مفصوم العروة ، غير عارف بما ينبغي

عليه أن يتعلق به ، قال إلى الانقراض من حيث لا اتجاه له ، ولا أمل ،
ولا عزاء .

وعن هذا تنجم النتيجة الآتية : لا نشط في البحث بعيداً عما يترتب
علينا أن نريد اعتقاده ؛ ففي وسعنا أن نعرفه ، إن نحن ميزنا ما يجعل لنا
« جذراً » في بلادنا وفي عرقنا . فلنؤمن — على نحو نسقي — بما آمن
به أسلافنا بصورة تقليدية . الديانة ميتافيزياء ، فلندن بما هو دين بلادنا
التقليدي . والأخلاق والسياسة هي قواعد في العمل مستندة إلى ديانة ،
فلتنبئ ، عن طواعية . الأخلاق والسياسة التي دعمت عرقنا من أجل خيره ،
منذ دهور . ففي هذه المناحي ، لا حقيقة ولا ضلال . وإنما الممول على
أمرين : ما ينفع وما يضر .

ولا يردن على الوهم أن كل ديانة وكل أخلاق بل كل سياسة تبقى
على المواطن في بلد ما وعلى سلالاته وعلى رهطه ، إبقاء الديانة التقليدية
والأخلاق التقليدية والسياسة التقليدية ! فلدودة الفراش غذاء يناسبها ، وكل
غذاء خارج عنه ، قاتل لها . فكذلك ، في كل أمة عقيدة دينية وأخلاقية
وسياسية تناسب الفرد ؛ ألا وهي العقيدة التي أثبتت صلاحها ، خلال
العصور بتغذية أسلافه ، والجيلولة دون تفسخ عرقه . فهذه العقيدة صقل
الاستعمال حواشيها على مر الأيام ، وأصبحت مؤلفة وصيغة وجودنا .
وهي التي عاش عليها أسلافنا ، فلا نستطيع أن نعيش إلا على مثل ما عاشوا
عليه . إذن فلتقبل « الحتمية » والاستمرار المعنوي الذي يربطنا بهم .

ولنعصم بما نفهم من قناعات ، فسنفهمنا هذه القناعات لائنا أحفادهم .
هذا رأي صريح يعتمد ، في الجملة ، على فكرة « التجربة » كما هو
الأمر في رأي وليم جيمس . فهناك « تجربة دينية » تدلنا على ما للعقائد
الدينية من قيمة كبرى في حياة المجتمعات التي ينتمون إليها . وهناك أيضاً
« تجربة أخلاقية » و « تجربة سياسية » توحيان لكل مجتمع بالخير الذي
جناه من بعض العقائد . وفي ذلك ما يكفي لوجوب إرادة اعتقادها .
فلنرد إذن هذا الاعتقاد ، نحصل لنا العقيدة .

إن خصوم النزعة الذرائعية سيجدون في فكرة « حصول العقيدة » على
هذا النحو مجالاً واسعاً للنقد . فهل يكفي أن نريد الاعتقاد ، لكي يحصل
لنا الاعتقاد ؟ لقد صرح بذلك كل الذرائعيين ، أو أقروه بصورة ضمنية ،
من باسكال إلى وليم جيمس . ولكن هل هم على حق فيما فعلوه ؟
لا ينكر أن البشرية (وهذا أمر تهرن عليه التجربة) آمنت في مختلف
عهود تشككها ، ولا تزال تؤمن ، تبعاً للمناطق ، بأمور هي في منتهى
الغربة والبعيد عن الاحتمال . ولا ينكر أن الذين آمنوا بهذه الأمور من
أعماق قلوبهم وبما وسعهم من سذاجة ، وجدوا فيها شفاء لصدورهم
ومؤيداً معنوياً يعينهم على الحياة . ولا ينكر أن مجتمعات بأسرها مدينة
بوحدها وبقوتها لاجتماع أعضائها على بعض التوكيدات التي هي ، مع
ذلك ، مربية أو باطلة كل البطلان . ولكن هل يجب أن نستنتج من
ذلك أنه يكفي أن نريد الاعتقاد بأمر يحدث لنا سروراً مشابهاً للسرور

الذي تبعته فينا خرافة للصبيان أو حكاية من حكايات الجان ، حتى نجح في ما أردناه ؟ يقول الذرائعيون : يجب أن « نقرر » عقيدتنا . فهل يكفي أن « نقررها » لكي تحصل ؟

إن الظاهر لا يشهد لهذه الدعوى . فهما مضيت في الإرادة ، فلن يسعني أن أعتقد بأن اثنين واثنين ستة ، ولا أن القطرينهم إذا أرى ائتلاق الشمس ، ولا أنني غير موجود حين توحى لي حواسي بوجودي . سيقول الخصوم : كلا ولا ريب ! ولكنهم سوف يسارعون إلى أن يزيدوا على قولهم هذا : « إن بعض الأمور مريبة ؛ أفلا يتوقف عليك ، وعليك فحسب ، أن تلفت انتباهك إلى الدوافع التي تحملك على اعتقاد ما تريد اعتقاده ، وأن تصرفه عن الموانع التي تحول بينك وبين اعتقاد ما تريد ؟ » .
والجواب : أجل^(١) ! ولكن أية نزاهة عقلية سوف يجد في نفسه من يتبين له أنه إنما يفعل جرياً على النحو المتقدم ؟ إن توجيه الانتباه ليكاد يعدل توجيه النية . وشر ما في الأمر أنه لا شيء يضمن لي نجاح محاولة كهذه المحاولة الخطرة . فإذا فاجأت نفسي وأنا أدورها لأحاول إقناعها في شأن ما ، أفلا يكون من نتيجة هذه المفاجأة أن تجعلني أشكك في هذا الشأن تشكيكاً نهائياً ؟

(١) في الأصل : (Voire! comme disait picrochole) إشارة إلى

الجواب الذي كان يلجج به ملك الديسود (Dipsodes) من أشخاص رواية رابليه الشهيرة (Gargantua) .

كأننا بالذرائعين قد بنوا مذهبهم - والحق يقال - على أساس سيكولوجي بالغ من الوهن حد الغرابة. فإن الاعتقاد لا يأتي عن طريق الإرادة التأملية، بقدر ما يأتي عن طريق الشعور. إنني لا أعتقد بوجود الأشياء وبكيفياتها وبملائتها، لا في إنما أشعر بها على نحو ما. وإنني لا أعتقد بوجود وعي وبما يجري فيه، لا في إنما أشعر بأنني أفكر. وإنني لا أؤمن ببعض الأوليات، لا في إنما أشعر بدهتها. وإنني لا أعتقد بصحة النتائج التي تنجم عن براهيني بصورة قلبية، لا في إنما أشعر بأنني لم أرتكب خطأ في المحاكاة. وإنني لا أعتقد بصحة القوانين والنظريات التي أعتبرها مثبتة في علوم الطبيعة، لا في إنما أشعر بأنني مضيت إلى حد ما في استقصاء التجارب التي أجريتها. إذن فليس ما أريد هو الذي يعمل اعتقادي، وإنما علة هذا الاعتقاد ما أشعر به، بسبب كوني أنا ما أنا (إنساناً وفرداً).

وبعد، فهل أملك أن أشعر بخلاف ما أشعر به؟ ذلك سؤال يماثل السؤال الآتي: هل الشعور بما أُرغب الشعور به، ومحبة ما أريد محبته، وكراهية ما أريد كراهيته أمور تابعة لي، متوقفة عليّ؟ بكل تأكيد، إنه لا يكفي المرء أن يقول: «ابتداءً من اليوم، سأحب الشخص الفلاني» لكي يحبه بالفعل، أو أن يقول: «اعتباراً من اليوم، سأبغض الشخص الفلاني» لكي يبغضه بالفعل. كل ما نستطيعه في هذا الصدد، هو أن نعامل الذين نريد حبهم أو نبغضهم كما لو كنا نحبههم أو

نكرهمهم بالفعل ؛ أن نتقدم من أنفسنا بمحاكمات في سبيل إقناعها بأنهم ذوو فضائل أو رذائل ؛ أن نتأمل بقدر ما يتسع له المكان في تلك الفضائل أو الرذائل . ولكن هل يكفي كل ذلك ، في قصارى التحليل ، لكي يغير لنا مشاعرنا ؟ ربما كان ذلك في بعض الأحيان . ولكن إن يكون ذلك - بكل تأكيد - على وجه الدوام .

والشأن كذلك في أمر الاعتقاد . أريد أن أؤمن بميتافيزياء ما ، أو بدين ما ، أو بأخلاق ما ، أو بسياسة ما . فماذا أستطيع ؟ إنه يمكنني أن أفعل فعل من يؤمن ؛ فأقول بعض الأقوال ، وآتي ببعض الحركات ، وأطيع بعض الأوامر ، وأجرح إلى التصويت لحزب . ويمكنني ، من وجه آخر ، أن اتقدم من نفسي ببعض الأدلة ، وأن أحاول إقناعها بقوة بعض الحجج ، وبوهن بعضها الآخر . ولكن هل يكفي جميع ذلك لكي يوفر لي العقائد التي لم تحصل لدي ؟

خطب "جلل" يقول خصوم الذرائعية : إن هذه النزعة لا تكون مغرية إلا إذا آتتنا ذريعة ناجعة توفر لنا (طوال الحياة وكما نشتهي) ، الأمل والتأييد اللذين نحن بحاجة إليهما ، إلى جانب العقيدة التي ترينها في أعيننا . ولكن هل هذه الذريعة هي في ملك تلك النزعة ؟ إنها تقتصر على أن تقول لنا : « اعملوا كما لو كنتم تملكون الاعتقاد المعين لكم على لأواء الحياة ، وتوؤوا إقناع أنفسكم مدفوعين بأمل الحصول عليه » . ولكن هل ذلك ماسيوفر لنا الأمل والتأييد اللذين يبعدونا بهما ؟

ألا لا نحاول أن نكذب على أنفسنا : إنه ليس للاعتقاد قيمة من أجل الحياة ، ما لم يكن كاملاً ساذجاً بريئاً . ترى فما قيمة ما توصينا الذرائعية بالأخذ به ، في جانب اعتقاد من هذا القبيل ؟ قد يكون لهذه الوصايا فائدة لدى من يقدرون على تلقين ذواتهم تلقيناً يبلغ بهم حد العيش في جو سكرة معنوية . ولكن منذ الذي يستطيع أن ينتفع بها مما عدا هؤلاء ؟ يؤول الأمر بالاحتمالي إلى أن يقول : « إليك الاحتمال الذي أراه » . ويؤول الأمر بالذرائعي إلى أن يعلن : « إليك العقائد التي تأخذ بيدي وتؤيدني وتمزني » . وربما جرّ كل منهما إلى رأيه من كان على شاكلته . فأما من هم على غير هذه الشاكلة ، فأولئك ستنزل أيديهم صفراً خواء من كل عمل .

تلخيص وخاتمة

اطّلع القارىء على شتات المذاهب ، بعد أن تم لنا استعراض ما أخذنا فيه . وواقع الأمر أننا لم نجرّد ولم نصنّف من تلك المذاهب إلا أنماطها . على أن في كل نمط منها نظرات شخصية لكل فيلسوف .

ولربما بقي أن ننظر إلى الاتجاه المختلفة في تصور القضايا الفلسفية ، فنقرر ما يبدو أشدها إرضاءً بالقياس إلى غيره . ولكنه ليس في وسعنا أن نعرض هنا لمثل هذا .

فليُسمع لنا ، مع ذلك ، في خاتمة المطاف أن نوجه - للشادين طرفاً من الفلسفة - بعض النصائح حول ما يجدر بهم اتباعه من نظام لدى بحوثهم في مشكلاتها .

والمشكلة النقدية رأسهن جميعاً - على ما لا يجوز لأحد أن يجمله منذ عهد كانت - . لأنه إذا كان مدار الميتافيزياء على التفكير بالمطلق ، فالسؤال يرد : هل من طبيعة وسائلنا في الاستعلام والاستدلال أن يتخّن لنا حلّ مشاكها؟ أو المطلق قابل للمعرفة ، أم غير قابل - بالمعنى القوي - ؟

و ترى هل هذان اللفظان في حقها غير صحيحين ، فيجب الاكتفاء بالحكم على كل قضية مما بعد الطبيعة بكونها « لا تقبل الامتحان والتحقيق » (Invérifiable) فقط ؟ إن الخوض في الميتافيزياء قبل إخضاع هذه النقاط لنقد صارم أمر بالغ الخطورة . وعلى كل فيلسوف أن يذكر أن كانت إنما كتب « مقدمات لكل ميتافيزياء مستقبلة »^(١) . فمن واجبه تلقاء نفسه أن يتعمق المسألة التي طرحها على هذا النحو .

ثم إن عليه أن ينتبه إلى نقطتين أخريين مبدئيتين .

فقبل كل شيء ، هل مشكلات الميتافيزياء التقليدية مطروحات طرْحاً حسناً ؟ إن لنا بداءة ؛ فمن الطبيعي أن نتساءل كيف ابتدأ الكون . وإن لنا غاية نسمى لها في جميع أعمالنا ، فمن الطبيعي أن نتساءل أيضاً هل للكون غاية ، وما هي . ولكن أتلک أسئلة حقيقية ؟ أم على العكس . ليست أسئلة بالنسبة إلينا إلا لكوننا ذوي عقول كلية ، قاصرة عن أن ترى الأشياء على غير النحو البشري ؟ أليست تلك أشباه مشكلات أكثر مما هي مشكلات ؟

وبعد ذلك ، أصبح أننا نستطيع التصديق ، بحسب مشيئتنا ؛ وعلى سبيل المثال ، هل يكفي ، في النطاق المادي ، أن أشاء الاعتقاد بأنني ميت ،

(١) Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme une science .

الشيء اعتقده ؟ وفي النطاق المعنوي ، هل يسعني أن أظل شريفاً في نظر نفسي إن أنا اطلّمت بحال الفجاءة على كوني إنما أعالج عقيدتي معالجةً ، لا من أجل تحري صحتها وسلامتها ، بل حتى تكون لي نافعةً وسارة ؟ وتبعاً لذلك ، أينبغي أم لا ينبغي لي أن أستعمل الطريقة الذرائعية عند الحاجة ؟ فإذا انكشفت هذه النقاط ، استطاع الفيلسوف أن يمضي قدماً .

وعليه ، بادىء بدء ، أن يذكر أن قضية فرضت على أفكار الفلاسفة جميعاً ، منذ أن اجتلاها ديكارت ، وهي : الـ « Cogito ergo sum » (« أفكر فأنا موجود ») . فليتساءل بنوبته : « هل أستطيع نكران وجود وعي في الآن الذي أفكر فيه ؟ » . ولعله يدرك أن الـ « كوجيتو » منظور على حقيقة لا تتزلزل ، وأنه ليس بمجال للشك في حاله ، وإن أمكن تأويله على صور مختلفة .

فإذا اعتنق هذه الحقيقة ، فليمض في طريقه ؛ وليتساءل ألا يوجد شيء آخر غير « أنا » هـ المفكر ، بما يحتويه من تصورات . ذلك سؤال حاسم . وقد بينا أنه إن اجتزأ بالنزعة « الانفرادية » الانطوائية ، عاد لا يلزمه إلا أن يسعى في معرفة نفسه حتى يعرف كل شيء . ولكنه إذا نبذ تلك النزعة ، هجم على خاطره ركام من الأسئلة : ما الذي هو موجود خارج « أنا » ي ؟ وما علاقة الأشياء الموجودة بعضها ببعض ؟ وما العلاقة بينها وبينه ؟

فإذا أوجب على نفسه طرح تلك الأسئلة ، فليتصدّ لهنّ بما أبقى
عليه نقد ملكات المعرفة من أمل . وليتمسّ لدى العلوم بإحباطها ،
فليعارضهنّ بجميع ما اطالعه به تجربته الباطنية عن ذاته . وليلجأ إلى طرائق
الذرائعية ، ضمن الحسد الذي يظن معه أنه يستطيع أن يفعل ذلك
بنفع وشرف !

وإذا ما فاتته ، بعد كل هذه الاحتياطات ، سلك الأفكار المفروضة
عليه في عقد مذهبٍ نظيم ، فلا يأخذه الجزع كل مأخذ ! فليس بالفيلسوف
وثوقاً حَسِبَ أنه عالم بالكل . ولكن الفيلسوف من غاص على صميم
أفكاره ، فنقدها ومحصّها بمزيد العناية . ولم يتردد أن يقول : « أعلم » حينما
قدّر العلم ، و : « أجهل » حينما أدرك الجهل . ذلك بأن الحقيقة ربما كانت
توالي سيرها . ولكن من السذاجة أو القحّة أن يحسب المرء أنها أَلْقَتْ
عصاها وبلغت مستقرها !

مراجع مختصرة

لو شئنا سرد جريدة المراجع لهذا المؤلف ، لاستحال علينا ذلك هنا نظراً لما يتطلبه من سياق أمهات كتب الفلسفة جميعاً . ولهذا تقتصر على الإشارة إلى بعض المؤلفات السهلة والممتازة بطابع خاص ، ليجد القارئ فيها ما يشتهي البحث عنه من استكمالات أولية .

١- عن النزعات الطبيعية العلمية :

BUCHNER : *Force et matière*, 1855. — HÆCKEL : *Le monisme*, 1893. — LE DANTEC : *Œuvres complètes* (Alcan et Flammarion).

٢- عن نفي النزعة الطبيعية العلمية :

PAUL JANET : *Le matérialisme contemporain*, 1864. — RENOUVIER et PRAT : *Nouvelle Monadologie* (A. Colin, 1899). — E. BOUTROUX : *De la contingence des lois de la nature* (Alcan, 1874). — H. POINCARÉ : *Œuvres complètes* (Flammarion). — E. MEYERSON : *Identité et réalité* (Alcan, 1908). *L'explication dans les sciences* (Payot, 1921).

٣- عن الروحانية :

DESCARTES : *Œuvres complètes*. — MAINE DE BIRAN : *Œuvres complètes*. — VICTOR COUSIN : *le Vrai, le Beau, le Bien*, 1837.

٤- عن المثاليات :

BERKELEY : *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, 1713. — LEIBNIZ : *Monadologie*, 1714. — SCHOPENHAUER : *Le Monde comme volonté et représentation*, 1819. — HAMELIN : *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Alcan, 1907). — LE SENNE : *Introduction à la philosophie* (Alcan, 1925).

٥- عن نزعات نفي المعرفة :

BROCHARD : *Les sceptiques grecs*, 1887. — KANT : *Critique de la raison pure spéculative*, 1781. — A. COMTE : *Caléchisme positiviste*, 1849. — H. SPENCER : *Premiers principes*, 1^{re} partie, 1862. — A. CRESSON : *L'Invérifiable* (Chiron, 1920).

٦- عن فلسفات الظن :

COURNOT : *Essai sur les fondements de nos connaissances* (Hachette, 1861). — CH. SECRÉTAN : *La Civilisation et la Croyance* (Payot, 1887). — BALFOUR : *Les bases de la Croyance*, 1895. — SCHILLER : *Études sur l'Humanisme*, 1907. — W. JAMES : *Le Pragmatisme*, 1911. — MAURICE BARRÈS : *Scènes et doctrines du Nationalisme* (Juven, 1900).

الفهرس

توطئة ١

القسم الأول

قضايا ما بعد الطبيعة ، أقسام عامة ٣

القسم الثاني

النزعات الوثوقية ٢٤

مدخل ٢٤

الفصل الأول : النزعات الطبيعية ٢٥

الفصل الثاني : الروحانية ١٠٦

الفصل الثالث : المثالية ١٤٩

القسم الثالث

✓ نزعات نفي المعرفة وفلسفات الظن ١٩٤

الفصل الأول : نزعات نفي المعرفة ١٩٤

(١) مدخل ، ١٩٤ - (٢) الربوبية ، ١٩٥ - (٣) النسبية ، ٢٠١

الفصل الثاني : (فلسفات الظن) ٢٢٥

(١) مدخل ، ٢٢٥ - (٢) الروحية ، ٢٢٦ - (٣) الذرية ، ٢٣٨

تلخيص وخاتمة ٢٥٦

مراجع مقتضبة ٢٦٠

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٥	٣	مبادئهم	مبادئها
١٦	٨	إلا أفكار	إلا أفكاراً
١٨	٣	للبيغاوات	للبيغاوات
٢٢	١٠	جزءاً	جملة
٣٧	١٥	علومه	علوم
٤٦	٩	فيتو	فينمو
٧٧	٤	والعيوان	والعيون
٨٠	١٢	م	م
١٢٣	٩	خاضع	غير خاضع
١٢٨	٤	الأصوات	الأصوات
١٤٢	٢	ولعمرك	ومرى
١٤٣	١	يدفع نفسه	يدفع عن نفسه
١٥٣	١٨	المعرفة	للتجربة
١٦٠	٣	في شعورنا بالقياس	في شعورنا ، بالقياس
١٦١	١٦	الذي	الذين
١٦٧	٤	هي إلا المقولات	هي المقولات
١٧١	٨	الزعة	الزعة
١٧٤	١	بجموعة	بمجموعة
١٩١	١٣	يجب	يجب
٢٢٥	٣	أفكار	أفكاراً

