

سوزیف بوخینسکی

دخل إلى المكان



چوزیف بوخینسکی

مدخل إلى الفكر الفلسفى

ترجمه وقدم له وعلق عليه

الدكتور محمود حمدى زقزوق

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

وعميد كلية أصول الدين بالقاهرة

١٤١٦هـ / ٢٠٠٥م

ملزم الطبعة الأولى للنشر

دار الفكر العربي

الإدارة : ٩٤ عباس العقاد - مدينة نصر

ت : ٢٦٣٨٦٨٤

١٠٠ بوخنسكى، چوزيف.

ب و م د. مدخل إلى الفكر الفلسفي / چوزيف بوخنسكى؛
ترجمة و قسم له وعلق عليه محمد حمدى زقزوق .-
ط٢ .- القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٦١.

١٥٢ ص ٢٤ : ٢ سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

يشتمل على كشاف بأعلام الفلسفه الذين وردت
اسماؤهم في الكتاب وأخر بالمفاهيم والمذاهب الفلسفية.

تقديم : ٥ - ٧٨١ - ١٠ - ٩٧٧ .

١ - التلذكيين. ٢ - الفلسفة - تظرييات.
٣ - الفلسفة - مذاهب. ٤ - محمد حمدى زقزوق،
ب - العنوان. مترجم.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثالثة

لقد كان إقبال القاري الكريم علىطبعتين الأولى والثانية من هذا الكتاب عاملاً مشجعاً لنا على القيام بإعداد الكتاب لطبعة جديدة بعد نفاذ الطبعة الأخيرة منذ بضع سنوات. ومن أجل هذا الغرض قمنا بإعادة النظر في الترجمة، واقتضى ذلك تغيير بعض الكلمات أو بعض العبارات في كثير من المواضع بكلمات أو عبارات أكثر وضوحاً وأقرب تناولاً للإفهام مع الالتزام في الوقت نفسه بدقة الترجمة، كما أضافنا الكثير من التعليقات في مواضع مختلفة ، ملقين بذلك بعض الضوء على بعض ما ورد في الكتاب مما نعتقد أنه في حاجة إلى ريادة إيضاح . وبالإضافة إلى ذلك الحقنا بنهاية الكتاب فهرساً لأعلام الفلسفه الذين ورد ذكرهم فيه ، وكذلك فهرساً للنظريات أو المذاهب أو المفاهيم الفلسفية التي أشار إليها المؤلف ، وذلك حتى يسهل على القارئ الرجوع إلى ما يود مراجعته فيما يتصل بهؤلاء الفلاسفة أو بالنظريات الفلسفية في الصفحات التي أشير إليها في هذه الفهارس . وحرصاً منا على تمييز السبيل أمام القارئ - وبخاصة القارئ غير المتخصص - قمنا بتقسيم كل فصل من فصول الكتاب إلى فقرات حسب الموضوعات التي تتناولها ، ووضعنا لها عناوين جانبية بهدف سهولة الإلام بجزئيات هذه الموضوعات .

ونأمل أن تسهم هذه الطبعة في ثوبها الجيد في تمييز السبيل أمام القارئ نحو مزيد من الاطلاع الجاد والدراسة العميقه في مجال الفكر الفلسفى .

ولعله من نافلة القول في هذا المقام أن نلفت نظر القراء إلى أهمية الدراسات الفلسفية ومدى ارتباطها بالحياة .

ونريد هنا أن نشير فقط إلى أحد الجوانب الهامة لهذا الارتباط ، فإن فهم التيارات والأيديولوجيات المنتشرة في العالم شرقه وغربه يعتمد - في المقام الأول - على فهم الأفكار الفلسفية التي تشكل الأساس الذي تقوم عليه هذه التيارات وتلك الأيديولوجيات . والإنسان بما هو إنسان لم يعد يستطيع في عالم اليوم أن



ينزل عما يموج حوله من اتجاهات فكرية في شتى أنحاء العالم، إذ أصبحت هذه الاتجاهات تؤثر بطريقة أو بأخرى - إن سلباً أو إيجاباً - في كل مكان تقريباً بفضل ما لدى البشرية اليوم من وسائل حديثة متقدمة لنقل الأخبار والأفكار. فإذا أردنا أن نتابع التطور الفكري الذي يسود عالم اليوم، وأن نصل إلى مستوى الفهم والإدراك لما يدور حولنا، فعلينا كolarsin للفلسفة أن تتجه لدراسة جذور هذا التطور الفكري القائم، تلك الجذور الضاربة في أعماق الفكر البشري في شتى مراحله. والفلسفة إذ تطلعنا على ذلك فإنها لا تقف بنا عند حدود الكشف عن الأسس الفكرية للنظريات القائمة والسابقة، بل هي تعمل باستمرار على الوصول بالإنسانية إلى المستوى الأمثل، وذلك عن طريق التطوير المستمر للأفكار والأنساق الفلسفية، والربط بين الفكرة وتطبيقاتها، وعلى الأخص في مجال السلوك^(١).

والأمل معقود في تضاد جهود المفكرين والمستغلين بالفلسفة في عالمنا العربي نحو إقامة صرح فلسفى جديد، وترسيخ بنيان فكري أصيل، وبلورة سمات فلسفية عربية إسلامية حديثة، تعمق بنيان شخصية الإنسان العربي المعاصر، وتواكب بين ارتباطه بالأرض التي يعيش فوقها والارتفاع به في الوقت نفسه نحو السماء، حتى تتحقق خلافته لله في هذه الحياة .

والله يوفقاً جميـعاً إلى ما فيه خـير أمتـنا، إـنه نـعـرـ المـولـي وـنـعـرـ النـصـيرـ.

مدينة نصر ربيع الثاني ١٤١٦ هـ

سبتمبر ١٩٩٥ م

دكتور

محمود حمدى زقزوق

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

و عميد كلية أصول الدين بالقاهرة

(١) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ، ص ٣١ - دار المعارف ١٩٩٤



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المطبعة الأولى

بقلم المترجم

الحمد لله والسلام على رسول الله - وبعد:

١ - لقد كان الامر الذي جعلنى أحرص على ترجمة هذا «المدخل إلى الفكر الفلسفى» هو أن الكتاب يحاول - بأسلوب سهل وواضح - أن يثير لدى القارئ الاهتمام بالتفكير فى القضايا الفلسفية المعقولة، وذلك من خلال عرضه الشيق لمجموعة من هذه القضايا كنماذج للتفكير الفلسفى.

ولم يكن قصدي من وراء ترجمة هذا الكتاب أن أقدمه إلى القارئ المتخصص، وإنما قصدت فى المقام الأول أن أقدمه إلى كل قارئ يريد التعرف من أقرب السبل على الفلسفة ومشكلاتها، ومدى الدور الذى تقوم به.

٢ - فهناك عدد كبير من القراء غير المتخصصين يتهمون عندما يسمعون كلمة فلفلة، إذ هى عندهم تعيس عن شيء مبهم، وغامض، لاسبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به. وقد يما لاحظ أفلاطون ذلك حينما قال : «إن الجمهوهري ميال لاعتقاد أن الفلسفة عديمة النفع»^(١)، والفاليسوف - في نظر البعض - هو أحد هؤلاء الحالين الذين يعيشون في أبراج عاجية منعزلين عن الحياة، أو هو - كما يقال أحياناً في معرض التهكم - رجل يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها^(٢).

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ١٠٥.

(٢) ينسب إلى وليم جيمس قوله : «إن الفيلسوف الميتافيزيقي يشبه الأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها». انظر أساس الفلسفة للدكتور توفيق الطربيل، ص ١٦٤. القاهرة ١٩٥٥.



ولكن هذا النفور من الفلسفة و التفاسف إن دل على شيء ، فإنما يدل على عدم إدراك للفلسفة ، وعلى جهل بقيمة المهمة التي أنيطت بها . وفي هذا الصدد يقول أرنولد كولبه :

إن الأصوات التي نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة ، أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التي لا نفع فيها ، إن هي إلا أصوات تصدر عن جهل بما هي الفلسفة و معناها و رسالتها التي اضطاعت بها في عصورها المختلفة^(١)

٣ - ونحن في بلادنا الناهضة لا ينبغي أن نظن أن الفلسفة الآن تعد نوعاً من الترف ، وأن البلاد النامية عندها ما يكفيها من التفكير في مسائل الحياة المادية . فالفلسفة في حقيقة الأمر ليست ترفاً ، وإنما الفلسفة - كما قال ديكارت ذات مرة : « هي وحدها التي تميزنا عن الأقوام المتواهشين والهمجيين » ، وإن حضارة الأمة و ثقافتها إنما تقادار بمقدار شيوخ التفاسف الصحيح فيها ، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقين^(٢) .

٤ - وربما يعتقد البعض أن الفلسفة لم يعد لها مجال في عصر التقدم العلمي والتكنولوجي ، ولكن هذا اعتقاد خطأ لا يقوم على أساس ، إذ أن وظيفة الفلسفة تختلف عن وظيفة العلوم الجزئية . فهذه العلوم تتناول الأشياء في أجزائها والفلسفة تتناولها في مجدها ، كما أن العلوم الجزئية تتناول الكون من ناحية وصفه بينما الفلسفة تتناوله من ناحية معناه ، فهي تحاول أن تعطى للأشياء قيمة وقدراً . والعلوم الجزئية تحاول تفسير الظواهر ، والفلسفة تريد أن تصل إلى الحقائق التي تختفي وراء الظواهر^(٣) .

٥ - ولست بذلك نحاول الدفاع عن الفلسفة . فالفلسفة قوامها التفكير ، والتفكير خصيصة الإنسان الجوهرية أراد أم لم يرد . فالفلسفة إذن ليست في حاجة إلى دفاع . ولكن الذي يمكن أن يقوم به المرء في هذا الصدد هو محاولة كشف هذه الحقيقة للغافلين عنها . فالتفكير الفلسفى ليس - كما يتصور البعض - احتكاراً

(١) المدخل إلى الفلسفة : تأليف أرنولد كولبه وترجمة د. أبر العلا عفيفي ص ٥ . بخطبة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٢ .

(٢) مبادئ الفلسفة لديكارت ، ترجمة د. عثمان أمين ، ص ٤٨ (القاهرة ١٩٦٠) .

(٣) انظر : البراجماتزم : تأليف يعقوب فام ، ص ١٩ (القاهرة ١٩٣٦) .



للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة، إذ أن الإنسان كإنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وله الله إيه ليفكر به، والتفلسف ليس شيئاً آخر غير استخدام هذا العقل « فالحيوان يرى ويسمع بل ويذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا في حاجاته الواقية، أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأياً ثم يجتهد في تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره، وهذا طريق فهم الشيء فهماً واضحاً. فإن فعل هذا قلنا إنه يتفلسف »^(١).

٦ - وعلى ذلك فإنه لا يوجد - في الغالب - إنسان لا يتفلسف أو على الأقل فإن لكل فرد منا في حياته لحظات يكون فيها فلسفياً ينظر ويتأمل ويرحاول الوصول إلى أعماق الأمور. ومن ذلك يتضح لنا أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلسف وتشكيكهم في جدية الفلسفة وقيمتها، ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث في قضاياها الكبرى - بالرغم من هذا كله فإننا جميعاً من عامتنا إلى خاصتنا تتفلسف، بدرجات متفاوتة، وإن كان البعض منها لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف^(٢).

فالفلسفة - في واقع الأمر - ليست بالشئ الدخيل على الإنسان، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل.

وهكذا نجد أن الفلسفة ليست شيئاً غير طبيعى في المجتمع وإنما هي ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان كإنسان، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان في هذا الوجود^(٣).

٧ - ونظراً لأن البحث في المسائل الفلسفية الكبرى ليس أمراً مفروضاً على الإنسان من الخارج، وإنما هو نابع من طبيعة تكوين العقل البشري ذاته، فإننا لن نستطيع - حتى إذا أردنا - أن نكف العقل عن هذا البحث، لأننا إن فعلنا ذلك تكون كمن يكلف الأشياء ضد طبيعتها وكمن يحاول أن يمنع الحياة من الحركة والنشاط.

(١) مبادئ الفلسفة : تأليف رابيرت وترجمة أحمد أمين، ص ١ - ٢ ، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٥.

(٢) البراجماتزم، ليعقوب فام ص ٤٠.

(٣) انظر كتابنا تجديد الفلسفة ص ١٣ وما بعدها.



يقول الفيلسوف (كانت) في مقدمة كتابه (نقد العقل الخالص) : «إن للعقل الإنساني قدرًا غريباً في ضرب من ضروب معارفه من حيث أنه مشغل بمسائل لا يستطيع أن يتفاداها، لأنها معطاة له في طبيعة العقل ذاته، ولكنه لا يستطيع أيضًا أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرة العقل الإنساني^(١)». وإذا كان الأمر هو أن الرغبة في المعرفة والاهتمام بالمسائل الكبرى - التي تتجاوز أحيانًا حدود الطاقة البشرية - من طبيعة العقل البشري لا تنفك عنه، فإن هناك من الدوافع ما يحرك هذه الرغبة، ويعمل على إثارة غريزة التفلسف الكامنة لدى كل إنسان.

٨ - ومن أهم تلك العوامل التي تدفع الإنسان إلى التفلسف عامل الدهشة الذي يعتبره أفلاطون أصل الفلسفة، إذ أنها نرى بأعيننا الكون بما فيه من مظاهر مختلفة فيقودنا ذلك إلى دراسة العالم كله فتنشأ الفلسفة. كما يذهب أرسطو أيضًا إلى مثل ذلك: «فحين أندعش فمعنى ذلك أنتي أشعر بجهلي، فأنا أبحث عن المعرفة، ولكن لكي أعرف فحسب لا لكي أرضي حاجة مألوفة^(٢)».

٩ - ويمثل الشك عاملاً آخر من عوامل التفلسف. فالمرء عندما يحصل على المعرفة فإن دهشته تهدأ وتعجبه يزول، ولكنه عندما يتوجه لفحص معارفه التي حصل عليها فحصاً نقدياً، ويفيدوا له أن المعرف الحسية تخدع، وأن العقل البشري يتسرّ في متناقضات، وأن ما حصل عليه من معارف عن طريق التقليد ليس له أساس مكين، فإن الشك حينئذ يثور في النفس محاولاً البحث عن معارف يقينية. وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالى:

«إذا الشكوك هي الموصلة إلى الحقائق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يصر، ومن لم يصر بقي في العمى والضلال^(٣)».

١٠ - ولكن المرء عندما تدفعه الدهشة إلى معرفة الوجود، وحين يدفعه الشك إلى البحث عن أساس لليقين يكون مستغرقاً فيما هو خارج ذاته: في الكون الذي يحيط به وبما فيه من أشياء، وإذا التفت إلى ذاته فإن ذلك يأتي ضعناً. ولكنه

(١) إمانويل كانت : نقد العقل الخالص (النص الألماني) ص ٥ - هامبورج ١٩٦٢.

(٢) مدخل إلى الفلسفة لكارل ياسبرس، ص ١٨ من النص الألماني، (ميونخ ١٩٦٣).

(٣) ميزان العمل للإمام الغزالى ص ٤٠٩، (القاهرة ١٩٦٤) - دار المعارف.



عندما يرى أنه هو ذاته محاط في هذا الوجود بظروف وملابسات عديدة، بعضها يستطيع أن يغيره أو يعدل فيه، والبعض الآخر لا حيلة له فيه، ولا يستطيع أن يغير فيه شيئاً، فإنه حينئذ يلتفت إلى ذاته ويحس بنفسه، ويعنى تلك الظروف والملابسات الأساسية لوجوده كالموت والمرض والألام والخضوع للصدفة وكوارث الطبيعية إلخ.

ويمثل علينا بذلك كله منبعاً من المذاهب الأصلية للتفلسف، ويعنى أنها نصل بعد الدهشة والشك إلى أعمق أصل للفلسفة حيث يتحول التفلسف من النظرة إلى خارج الذات إلى ذات الإنسان نفسه الذي هو أساس الفلسفة كلها. وفي هذا المعنى يقول إيسكستيت الرواقى (١٣٨ - ٥٠): إن أصل الفلسفة هو ملاحظة ضعفنا وعجزنا (١).

تلك هي أهم العوامل التي تدفع الإنسان إلى التفلسف، نكتفى بها في هذه المقدمة (٢).

* * *

ولسنا نريد في هذا المقام أن نطيل أكثر من ذلك في الحديث عن الفلسفة والتفلسف. فقد تكفل هذا الكتاب بهمة جذب القارئ إلى خضم الفكر الفلسفى. وفي هذا الصدد يقول الناشر الألماني للكتاب:

إن السؤال الذى يتردد كثيراً هو : ما هي الفلسفة فى حقيقة الأمر؟ وليس هناك أحد لم يسأل نفسه ذات مرة هذا السؤال. ولكن بعض من يحاولون الحصول على إجابة لهذا السؤال يصابون بخيبة أمل عندما يبحثون عن ذلك في أحد القواميس أو الكتب التعليمية، وذلك لأنهم لن يستطيعوا من خلال الوصف التجريدى الذى يطالعونه أن يظفروا بآى تصور حتى عن الفلسفة.

ومن أجل ذلك يفتح الاستاذ بوخينسكي طريقاً آخر للفهم فى هذا الكتاب الذى يدعونا فيه إلى أن نتأمل معه فى مشاكل الفلسفة الأساسية التى هي أيضاً مشاكل حياتنا. ومن خلال طريقة عرضه الحية للمشكلات يجذبنا بسرعة إلى داخل

(١) مدخل إلى الفلسفة لكارل ياسبرز، ص ٢٠.

(٢) انظر كتابنا : تمهد للفلسفة ص ١٩ - ٢٣.



مسالك الأنكار ويدفعنا بهذه الطريقة إلى الفلسفـة معه . . . فتحـن إذن لن نتوصل إلى مجرد تعريفات وإنما نتوصل إلى تجربـة الفلسفـة . وهـذه مـيزة خـاصـة لـهـذا المـدخل .

والمـؤلف يـمـسـتعـنـ بشـهـرـة دولـيـة في عـالـمـ التـخـصـصـ، وـعـلـى وجـهـ الخـصـوصـ بـصـفـتـهـ باـحـثـاـ فيـ القـوـانـينـ الـمـنـطـقـيةـ. وـنـظـرـاـ لـمـكـنـتـهـ تـامـاـ منـ مـادـتـهـ فـإـنـهـ لـذـلـكـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـفـتـحـ أـيـضـاـ آـمـامـ غـيرـ التـخـصـصـ طـرـيقـاـ لـلـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ» .

* * *

أـمـاـ عنـ فـصـولـ الـكـتـابـ فـهـيـ حـدـيـثـ عـنـ الـقـضـاـيـاـ التـالـيـةـ: الـقـانـونـ، الـفـلـسـفـةـ، الـمـرـفـقـ، الـحـقـيـقـةـ، الـفـكـرـ، الـقـيمـ، الـمـجـتمـعـ، الـإـنـسـانـ، الـوـجـودـ، الـمـطـلـقـ .

وـقدـ بـدـأـ الـمـؤـلـفـ كـتـابـهـ بـالـحـدـيـثـ عـنـ الـقـانـونـ لـأـنـ يـعـتـقـدـ - كـمـ يـبـدوـ لـيـ وـخـاصـةـ أـنـ يـخـاطـبـ الـقـارـئـ الـأـوـرـبـيـ - أـنـ النـاسـ فـيـ عـصـرـنـاـ يـحـسـرـمـونـ الـقـوـانـينـ الـعـلـمـيـةـ وـيـنـظـرـونـ إـلـيـهـاـ نـظـرـةـ إـكـبـارـ وـتـقـدـيرـ، وـيـنـاقـشـهـ الـمـؤـلـفـ اـبـتـداـءـ لـهـذـاـ الـمـوـضـوعـ - الـذـىـ يـبـدوـ أـنـ لـأـصـلـةـ لـهـ بـالـفـلـسـفـةـ - يـسـيـنـ أـنـ حـتـىـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ يـمـثـلـ مـشـكـلـةـ فـلـسـفـيـةـ. وـبـهـذـاـ يـقـودـ الـقـارـئـ بـعـدـ الـاقـنـاعـ بـذـلـكـ إـلـىـ خـضـمـ الـمـشـكـلـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ الـأـخـرـىـ.

ولـكـنـيـ رـأـيـتـ - وـأـرـجـوـ أـنـ أـكـوـنـ مـحـقاـ فـيـمـاـ رـأـيـتـ - أـنـ أـبـدـأـ بـالـفـصـلـ الـذـىـ يـتـحـدـثـ عـنـ الـفـلـسـفـةـ مـعـ أـنـ الـفـصـلـ الثـانـيـ عـنـ الـمـؤـلـفـ، وـذـلـكـ حـتـىـ يـسـتـطـعـ الـقـارـئـ الـعـرـبـيـ - وـيـوجـهـ خـاصـ الـقـارـئـ غـيرـ التـخـصـصـ - أـنـ يـجـدـ مـنـ الـبـدـاـيـةـ إـجـابـةـ سـرـيعـةـ وـتـصـورـاـ لـهـذـاـ الـعـلـمـ الـذـىـ يـسـمـىـ بـالـفـلـسـفـةـ قـبـلـ أـنـ يـصـطـدـمـ بـالـمـشـكـلـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ ذـاتـهـاـ، وـمـاـ عـدـاـ ذـلـكـ فـقـدـ التـرـمـتـ بـتـرـيـبـ فـصـولـ الـكـتـابـ كـمـ أـرـادـهـ الـمـؤـلـفـ.

* * *

وـأـمـاـ فـيـمـاـ يـتـعـلـقـ بـالـتـرـجـمـةـ فـلـيـ قدـ التـرـمـتـ بـالـنـصـ التـرـاماـ تـامـاـ، وـقدـ آثـرـتـ ذـلـكـ عـلـىـ تـرـكـيزـ الـاهـتـامـ فـيـ صـيـاغـةـ كـلـامـ الـمـؤـلـفـ بـعـبـاراتـ أـدـبـيـةـ وـبـأـسـلـوبـ بـلـاغـيـ. وـحـيـنـ بـدـاـلـىـ فـيـ بـعـضـ الـاحـيـانـ أـنـ الـعـبـاراتـ فـيـ حـاجـةـ إـلـىـ تـوـضـيـعـ قـسـمـ بـإـضـافـةـ بـعـضـ الـكـلـمـاتـ بـيـنـ الـأـقوـاسـ لـتـوـضـيـعـ الـمـقصـودـ أـوـ ذـكـرـتـ التـوـضـيـعـ فـيـ الـهـامـشـ.

وـالـكـتـابـ فـيـ أـصـلـهـ الـأـلـمـانـيـ لـأـ هوـامـشـ لـهـ إـطـلاـقاـ، وـقـدـ قـمـتـ بـالـتـعـلـيقـ عـلـيـهـ لـلـتـعـرـيفـ بـإـيجـارـ بـعـضـ الـفـلـاسـفـةـ الـدـيـنـ وـرـدـ ذـكـرـهـمـ مـنـ خـلـالـ فـصـولـ الـكـتـابـ، وـكـلـلـكـ التـعـرـيفـ بـعـضـ الـأـنـكـارـ الـتـيـ لـمـ يـفـصـلـ الـمـؤـلـفـ القـوـلـ فـيـهـاـ.



وقد اعتمدت في ترجمتي للكتاب من الألمانية إلى العربية على الطبعة الرابعة التي صدرت في عام ١٩٦٢ عن دار النشر المعروفة بمكتبة هردر Herder-Bücherei بمدينة فرايبورج بالمانيا الغربية. والعنوان الأصلي للكتاب هو: طرق إلى الفكر الفلسفى ، مدخل إلى المفاهيم الأساسية:

Wege zum philosophischen Denken, Einführung in die Grundbegriffe.

وقد تصرفت بعض الشيء في العنوان واكتفيت بأن يكون عنوان الكتاب هو: مدخل إلى الفكر الفلسفى .

* * *

وأخيراً لابد لنا في نهاية هذه المقدمة من إعطاء القارئ فكرة سريعة عن مؤلف الكتاب.

المؤلف هو جوزيف م. بوخينسكي Joseph M. Bochenski . ولد في ٣٠ أغسطس عام ١٩٠٢ في بولندا . درس علوم الاقتصاد في جامعة بورن ببولندا ثم درس الفلسفة في فريبورج بسويسرا ، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٣١ . ثم درس علوم اللاهوت في روما وحصل أيضاً على الدكتوراه في اللاهوت عام ١٩٣٤ . ثم عمل محاضراً فامستاداً للمنطق في روما . وفي عام ١٩٤٥ عين أستاداً للفلسفة في كلية الفلسفة بجامعة فريبورج بسويسرا . وشغل منصب عميد الكلية المذكورة من عام ١٩٥٠ حتى ١٩٥٢ . وكان أستاداً زائراً في عامي ١٩٥٦/٥٥ بجامعة نوتردام بولاية إنديانا الأمريكية ، ويشغل الآن منصب أستاذ تاريخ الفلسفة ومدير معهد بحوث أوروبا الشرقية في فريبورج بسويسرا .

وله مؤلفات عديدة معظمها باللغة الالمانية ومنها ما هو باللاتينية والفرنسية ، وترجم بعضها إلى لغات أخرى . ومن أهم المؤلفات ما يأتى :

- المنطق الصورى: ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٥٦ والثالثة عام ١٩٧٠ في ميونيخ / فريبورج ، ويقع في ما يقرب من سبعمائة صفحة .

- المنطق الرياضى: ظهر في عام ١٩٥٤

- الفلسفة الأوروبية المعاصرة: ظهرت الطبعة الأولى عام ١٩٤٧ ثم ظهرت طبعة ثانية منقحة ومزيدة عام ١٩٥١ في برن - ميونيخ .



- (وقد ظهرت في الفترة الأخيرة ترجمة عربية للكتاب المذكور)^(١).
- مناهج الفكر المعاصر: ظهرت الطبعة الخامسة منه عام ١٩٧١ في ميونيخ.
 - المادية الجدلية الروسية: ظهرت الطبعة الخامسة منه عام ١٩٦٧ في برن وميونيخ.

* * *

وأرجو أن أكون بترجمة كتاب بوشنسكي «مدخل إلى الفكر الفلسفى» قد قدمت لطلاب الفلسفة وطلاب الثقافة العامة ما يعينهم على تفهم الفلسفة ومشكلاتها. وكلنا أمل في قيام نهضة فكرية حقيقية في عالمنا العربي لا تقتصر على دراسة فلسفات ومذاهب الآخرين، وإنما تضيف إلى الفكر الإنساني ما يعمل على إثرائه.

والله يوفقنا جميعاً إلى ما فيه خير أمتنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

القاهرة في ٢٠ جمادى الآخرة ١٣٩٣ هـ.

٢٠ يوليو ١٩٧٣ م.

دكتور

محمود حمدى زقزوق

(١) نقله إلى العربية عن ترجمة فرنسية محمد عبد الكريم الوائلي تحت عنوان (تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا) ونشرته مكتبة الفرجانى بطرابلس - ليبيا (١٣٨٩ - ١٩٧٠ م) وظهرت ترجمة أخرى قام بها الدكتور عزت قرني وصدرت فى سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ١٦٥ - سبتمبر ١٩٩٢. وقد ورد فيها اسم المؤلف على النحو التالى : إ.م. بوشنسكى. والصحيح ما ورد هنا.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف

لقد أقيمت هذه المحاضرات العشرة في برنامج خاص لإذاعة إقليم بافاريا [بالمانيا الغربية] خلال شهور مايو ويوليو من عام ١٩٥٨. ولم أغير في النص من أجل نشرها إلا في بعض جزئيات أسلوبية فقط؛ وما عدا ذلك فإن القارئ يجد النص هنا كما ألقى على موجات الأثير.

ومن ذلك تتضح أيضاً خصوصية هذا الكتاب الصغير. فقد تحررت في مضمونه البساطة والسهولة في العرض. ولا يمكن الحديث هنا بطبيعة الحال عن كمال أيّا كان - سواء في حصر الاتجاهات أو في عرض المشكلات، فقد كان الهدف هو أن أوضح للمستمع - الذي لم يدرس تدريسيًا فلسفياً - ما هي الفلسفة وكيف تشتعل ب موضوعاتها، وذلك من خلال عرض بعض المشكلات. ولهذا فلم يكن من المهم في هذا المجال أن أتناول أو أشير مثلاً إلى مفاهيم مثل المفهوم «الوجودي» للإنسان أو الروح الموضوعي الهيجلي أو ما شاكل ذلك - رغم أنني آسف لذلك - فقد كان من اللارم أن يكون هناك اختيار [بعض المشكلات]، كما أن التحديد الزمني الدقيق بسبعين وعشرين دقيقة قد اضطررني أحياناً إلى أن أحذف بعض المكتوب.

ويمكن للمرء في الواقع الأمر أن يجري هذه التأملات [حول الفلسفة] بطريقتين: الأولى: هي العرض «الموضوعي» المحايد لبعض وجهات النظر بدون أن يفصح المؤلف في أثناء ذلك عن وجهة نظره. أما الطريقة الثانية: فإنها تمثل في أن يكون المنطلق من بادئ الأمر من وجهة نظر محددة تناقش من خلالها المشكلات والحلول أيضاً. وقد اختارت الطريقة الثانية عن قصد، وذلك لأن الطريقة الأولى قد بدت لي بساطة أمراً غير معken. إذ أن عرضًا «موضوعياً» - بالمعنى



المشار إليه - للمشاكل الأساسية للفلسفة لا وجود له إطلاقاً، ولا يمكن أن يوجد أيضاً. وهذا هو رأي الشخص.

ومن الواضح أن وجهة النظر التي ت تعرض هنا هي وجهة نظر المؤلف. وبذلك أصبحت هذه السلسلة من التأملات أيضاً شيئاً مختلفاً تماماً عما كان ينبغي أن تكون عليه في بادئ الأمر: أي أنها عرض مجمل جداً - ولكن في بعض النواحي عرض مفهوم وواضح - لإحدى الفلسفات، وأعني بذلك تلك الفلسفة التي أرى أنها هي الفلسفة الحقة.

وهذه المحاضرات يتم نشرها على أمل أن بعض مستمعي يودون أن يكون لديهم نص هذه المحاضرات، وفوق ذلك أرجو أن يكون في نشرها ما قد يمهد للبعض طريقاً إلى الفكر الفلسفى.

* * * *



الفصل الأول

الفلسفة (*)



١- ظاهرة الفلسفة :

ليست الفلسفة من الأمور التي تهم المتخصص فقط [وإنما تهم الجميع] ، وذلك لأنه - وإن كان هذا الأمر قد يدعو إلى الدهشة - لا يوجد في الغالب إنسان لا يتفلسف ، أو على الأقل فإن لكل إنسان لحظات في حياته يكون فيها فيلسوفاً ، وهذا شيء يصدق بوجه خاص على علماء الطبيعة والمؤرخين والفنانين . فمهلاً ، جمِيعاً تعودوا أن يستغلوا بالفلسفة إما في وقت مبكر أو في وقت متأخر . ولكن البشرية لم تستند في الحقيقة من ذلك فإنما تذكر ، حيث أن المؤلفات الفلسفية لهؤلاء المتكلسين من غير المتخصصين - سواء كانوا علماء مشهورين في الطبيعة أو شعراء أو ساسة - هي مؤلفات رديئة ، وتحتوى في الغالب على فلسفه ساذجة تتسم بالطفولة وغالباً ما تكون خاطئة ، ولكن هذا شيء جانبي ، إذ المهم أننا جميعاً نتفلسف ، وكما ييدو يجب أن نتفلسف .

٢- صعوبة تحديد معنى الفلسفة :

ومن أجل ذلك فإن السؤال الذي يهم الجميع هو : ما هي الفلسفة في حقيقة الأمر؟ وما يوسع له أن هذا السؤال يعد من أصعب الأسئلة الفلسفية . ولست أعرف إلا القليل من الكلمات التي لها معان كثيرة مثل كلمة «فلسفة» . ولقد اشتراكـت منذ بضعة أسابيع في ندوة عقدت في فرنسا^(١) ، وضمت كثيراً من قادة الفكر الأوروبيين والأمريكيين . وقد تحدثوا جميعاً عن الفلسفة ، ولكنهم كانوا يقصدون بهذا التعبير أشياء مختلفة اختلافاً تاماً . ونريد هنا أن نلقى نظرة قريبة على التفسيرات المختلفة للفلسفة ثم نحاول أن نجد طريقاً للفهم وسط هذا الخشـد من التعريفات والأراء .

(*) نشر هذا الفصل في العدد ٤٨ من مجلة الفكر المعاصر - فبراير ١٩٦٩ - تحت عنوان : «محاولة لتعريف الفلسفة» .

(١) كان ذلك في أوائل عام ١٩٥٨ .



٣- هل الفلسفة مجرد مرحلاة لتجسيم المشكلات؟

أولاً : هناك رأى يذهب إلى القول بأن الفلسفة مفهوم جامع لكل مالم يستطع المرء حتى الآن أن يتناوله تناولاً علمياً، وهذا الرأى هو - على سبيل المثال - رأى اللورد برتراند راسل^(١)، ورأى كثير من الفلاسفة الوضعيين^(٢) الذين يلفتون نظرنا إلى أن الفلسفة والعلم كاتاً يعنيان عند أرسسطو^(٣) شيئاً واحداً، وأن العلوم الجزرية قد انفصلت فيما بعد عن الفلسفة: فانفصل الطب أولاً ثم علم الطبيعة فعلم النفس، وأخيراً المنطق الصوري نفسه الذي يدرس اليوم في الغالب في الكليات الرياضية - كما هو معروف - وبعبارة أخرى ليس هناك إطلاقاً فلسفه بالمعنى المحدد الذي يطلق مثلاً على الرياضيات بموضوعها الخاص.. فالفلسفة ليس لها موضوع من هذا القبيل . وإنما تطلق الفلسفة على محاولات معينة لتوضيح مشكلات مختلفة ما زالت غير ناضجة.

٤- فنجد هذه التوصيات:

والحق أن هذه وجهة نظر هامة، والاعتراضات التي ذكرت تبدو في بادئ الأمر مقنعة. ولكن لو نظرنا إلى الموضوع نظرة أدق فستظهر لنا شكوك كثيرة، وذلك لما يأتي :

١ - لو صر ما قاله هؤلاء الفلاسفة لكان ينبغي أن يكون لدينا اليوم فلسفة أقل مما كان هناك قبل ألف سنة مثلاً . ولكن الحال ليس كذلك بالتأكيد، فالفلسفة توجد اليوم ليس بصورة أقل، بل بصورة أكثر من أي وقت مضى . ولست أعني

(١) برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) فلسفه لمحلزمي ومن أعماله المطبوعة نقلنا شيئاً إلى المذهب الوضعي . وكان في بدئية أمره أفلاطونيا ثم تحول شيئاً إلى المذهب الوضعي . وكان معروضاً أيضاً بدفاعه عن السلام، يصفه بوخينسكي (في كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ٥٩) بأنه فليسوف علمي كلاسيكي، يذهب إلى أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا باتجاه العلوم الطبيعية . وتقرب واقعه من راقية هيوم، ويختم على فلسفة مسحة من الشك المطبق . ورغم عبقريته وضخامة إنتاجه فإنه لم يستطع أن يضع ملخصاً فلسفياً متناسقاً يربط بين جميع نظرياته وأرائه، ولم يستطع أيضاً تماشى الواقع في التناقض أحياناً . ولعل ذلك يرجع إلى أن موقعة التفكري ظل متغيراً ومتطرفاً باستمرار غير مستقر في موضع واحد.

(٢) الوضعيية Positivism من المناهب التجريبية التي لا تعرف إلا بالواقع المحسوس فهو ترد المعرفة إلى التجربة وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة . وترجم تسمية هذا المذهب بالوضعيية إلى اوجئت كرمت ١٧٩٨ - ١٨٥٧) . وقد مهد لهذا الاتجاه في الفلسفة ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦).

(٣) أرسسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) هو أعمدة الفلسفة القدمة بجانب أفلاطون.



المفكرين من الناحية العددية فقط - وهو لا يلغو اليوم عشرة آلاف تقريباً - بل أعني أيضاً الناحية العددية للمشاكل موضوعات البحث. فلو قارن المرء فلسفة اليونان القدماء بفلسفتنا لوجد أنها نظرت على نفسها في القرن العشرين بعد المسيح أسئلة أكثر براحت مما عرف اليونان^(١).

٢ - صحيح أن هناك علوماً مختلفة قد استقلت بنفسها عن الفلسفة بمرور الزمن. ولكن الأمر الذي يسترعي الانتباه حيثما هو أنه عندما يستقل علم خاص من هذا القبيل بذاته فإنه ينشأ في الوقت نفسه تقريباً علم فلسفياً مماثلاً. وهكذا عندما انفصل المنطق الصوري عن الفلسفة في العصور الأخيرة مثلاً نشأت في الوقت نفسه فلسفة المنطق التي شاعت ونوقشت نقاشاً حامياً. وما يكتب اليوم مثلاً عن الفلسفة وما يثار حولها من نقاش في الولايات المتحدة الأمريكية ربما يكون أكثر مما يكتب ويثار من نقاش حول المسائل المنطقية البحتة، رغم أن هذه البلاد تعد رائدة في المنطق، أو أن ذلك يحدث لهذا السبب. وتبين لنا الواقع أن الفلسفة بدلاً من أن تموت بسبب تطور العلوم فإنها تصير أكثر حيوية وأكثر غنى.

٣ - وهناك أخيراً سؤال مأكراً موجه إلى هؤلاء الذين يرون أنه لا توجد فلسفة: باسم أي اتجاه فكري وباسم أي علم يوجه هذا الزعم؟ لقد لفت أرسطو نظر أعداء الفلسفة إلى ما ياتي: إما أنه ينبغي على المرء - كما يقول أرسسطو - أن يتفلسف، وإما أنه ينبغي عليه إلا يتفلسف. ولكن إذا لم ينبغي أن يتفلسف المرء فإن ذلك يكون فقط باسم فلسفة من الفلسفات. وإذا فإن المرء إذا لم ينبغي عليه أيضاً

(١) يتحدث بوغديتسكي من ذلك بتفصيل أكثر في كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة (ص ٥٢) فيقول : إن الأعمال الفلسفية للفلاسفة المعاصرین تفوق الحصر، ويكفيها في هذا المقام إبراز بعض الأمثلة : في عام ١٩٤٦ صدر في إيطاليا وحدها ما لا يقل عن ثلاثين مجلة فلسفية متخصصة. أما المدرسة التوماوية على المستوى الدولي فإنها تشرف وحدها على إصدار أكثر من عشرين مجلة فلسفية متخصصة، وقد أوردت الفهرس الذي أصدره المعهد الدولي للفلسفة في فصل دراسى واحد من عام ١٩٣٨ قائمة تضم أكثر من سبعة عشر ألفاً من تأريخ البحوث الفلسفية، ولا يقتصر الإنتاج الفلسفى على الناحية الكبيرة لحسب، فقد تعددت المسائل وتشعبت القضايا الفلسفية وتزايد عدد المشكلات التي عالجها الفكر الفلسفى المعاصر، واتسع العديد من الفلسفات عدداً كبيراً من الأعمال الفلسفية ذات الأهمية البالغة. وليس من المبالغة في شيء القول بأن الفلسفة المعاصرة تعد من أخصب الفلسفات وأكثرها ثراءً على مدى التاريخ الإنساني، وأن العديد من الفلسفات المعاصرة سيتركون آثاراً بارزة عبر تاريخ الفكر الفلسفي.



أن يتفلسف فإنه رغم ذلك يستحتم عليه أن يتفلسف. وهذا شيء يصدق على عصرنا. وليس هناك شيء أكثر تسلية من رأي هؤلاء الذين يعتقدون أنهم أعداء للفلسفة ويأتون باعتراضات فلسفية لها شأنها لكنه يبرهنوا على أنه لا توجد فلسفة.

وإذن يتضح لنا أن من الصعب اعتبار هذا الرأي الأول على حق. فالفلسفة يجب أن تكون شيئاً آخر غير حوض تجتمع فيه مشاكل غير ناضجة. لقد مارست الفلسفة أيضاً هذه الوظيفة بالتأكيد أحياناً، ولكن الفلسفة بالتأكيد شيء أكثر من هذا.

٥- إشكال علمية الفلسفة :

ثانياً : هناك رأي آخر يزعم - على العكس من الرأي الأول - أن الفلسفة لن تخفي أبداً حتى لو انفصلت عنها كل العلوم المكتنة، وذلك لأن الفلسفة - بناء على هذا الرأي - ليست علمًا. فهي تبحث - كما يقال - فيما فوق العقل وما وراء الفهم، تبحث عن شيء هو فوق الفهم أو على الأقل يقع عند حدوده القصوى . وإن فلان مشاركة الفلسفة للعلم والعقل مشاركة ضئيلة. فمجالها يقع خارج نطاق العقل . والتفلسف - طبقاً لهذا الرأي - ليس البحث بواسطة العقل ولكن بأية طريقة أخرى هي بشكل أو بآخر طريقة غير عقلية. وهذا الرأي من الآراء الشائعة اليوم والتي وجدت انتشاراً كبيراً وبخاصة في القارة الأوروبية . ومن بين ممثلين لهذا الرأي بعض من يدعون بالفلسفة الوجوديين^(١). وأحد الممثلين المستطرفين لهذا الاتجاه هو الاستاذ جان فال^(٢) الفيلسوف الباريسى المشهور والذي يرى أنه لا يوجد

(١) الفلسفة الوجودية هي الجهة الفلسفية يجعل الوجود الإنساني محور التفلسف. وتعتبر الوجودية في بداية أمرها حركة مضادة للمثالية الألمانية مشتلة في فلسفة هيجل التي جعلت من الإنسان الفرد مجرد لحظة من لحظات بروز الفكرة المطلقة، وغرق ذلك تعدد الوجودية تدريجياً ضد الفلسفات الماهوية (نسبة إلى الماهية) الغربية. وقد مهدت فلسفة كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) الطريق للوجودية، ومن أكبر ممثلتها في المانيا مارتين هيدجر وكارل ياسيرر، وفي فرنسا جبريل مارسيل الذي يمثل الوجودية المسيحية وجان بول سارتر الذي يمثل الوجودية الملحدة. راجع أيضاً كتابنا : دراسات في الفلسفة الحديثة من ٢٢٨ وما بعدها - دار الفكر العربي ١٩٩٣.

(٢) من مؤلفاته التي ترجمت إلى العربية كتاب (طريق الفيلسوف) ترجمه من الإنجليزية : د. أحمد حمدى محمود وراجمه : د. أبو الملا عفيفي، ونشرته مؤسسة سجل العرب - القاهرة ١٩٦٧.



في حقيقة الأمر فرق جوهري بين الفلسفة والشعر. ولكن يقترب من شأن فال في هذا الصدد الفيلسوف الوجوبي المعروف كارل ياسبرز^(١). وترى الفيلسوفة السويسرية جين هرش أن الفلسفة فكر واقع على الحدود بين العلم والموسيقى؛ وأاما جبريل مارسيل^(٢)، وهو فيلسوف وجودي آخر، فقد نشر مبادرة في كتاب فلوفي قطعة موسيقية من تأليفه - ولا تزيد هنا أن تتحدث عن الروايات التي دأب بعض الفلاسفة الحاليين على كتابتها^(٣). وهذا الرأي يعتبر أيضاً دعوى فلسفية جديرة بالاهتمام. ويمكن للمرء أن يذكر أشياء كثيرة في صالحه:

أولاً: أنه يتحتم على الإنسان أن يستخدم في مسائل الحدود القصوى - وهي في الغالب مسائل فلسفية - كل قواه وطاقاته الإرادية والخيالية والشعرية مثل الشاعر .

ثانياً: أن العقل لا سبيل له إطلاقاً إلى المعطيات - وينبع على المرء إذن أن يحاول إدراكتها بوسائل أخرى إلى الحد الذي يكون فيه ذلك ممكناً.

ثالثاً: إن كل ما يخص العقل يتبع هنا أو ذاك من العلوم. وإنذ يبقى للفلسفة هذا الفكر الشاعري فقط على الحدود أو بعيداً جداً عن حدود العقل. ولعل من الممكن ذكر أسباب أخرى من هذا النوع.

(١) كارل ياسبرز (١٨٨٢ - ١٩٦٩) فيلسوف المانوي، يعتبر من أوائل الفلاسفة الذين قاموا بنشر أعمال فلسفية ذات طابع وجودي، ولكنه يختلف عن باقي الفلاسفة الوجوديين في أن نظرته أشد إحكاماً وأكثر قرباً من المياليزيرتها مع الاتجاه نحو ضرب من اللاماهوت الطيب. كان في بداية أمره، عالماً فنياً، وكان كتابه (سيكلولوجية إدراك العالم) عام ١٩١٩ نقطة تحول إلى الفلسفة.. أصدر عام ١٩٣٢ كتابه الفلسف الرئيس بعنوان (الفلسفة) في ثلاثة أجزاء. وله بجانب ذلك كتاب (المعنى الفلسفي) عام ١٩٤٧ ويقع في ١١٣ صفحة. تمتاز كتاباته بسهولة الأسلوب تعبيراً، وفي الوقت نفسه تمتاز بالعمق والقدرة على التحليل بشكل يدعى إلى الإعجاب. وهو يلتقط في موقفه الفكري مع وجهات النظر التي تمدها منه غيره من الفلاسفة الوجوديين. ويعتبر ياسبرز بأن الفلسفة «كائن» كان لها تأثير كبير على فلسفته. (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكي ص ١٩٢، ١٩٧، ١٩٧).

(٢) جبريل مارسيل (١٨٨٩ - ١٩٧٣) فيلسوف وجودي فرنسي. ظهرت له بحوث وجودية منذ عام ١٩١٤ في مقالته المسماة (الوجودية والموضوعية)، وتعد فلسفته أقرب الفلسفات الوجودية للفلسفة كيركيارد رغم أنه وضع آراءه قبل أن يطلع على كيركيارد. بعد أحد المئتين عاصرين الكتاب في فرنسا للكاثوليكية على المستوى الفلسفي مع اتخاذ موقفاً سليماً تجاه مذهب القديس توماس الأكوان. يذهب مارسيل إلى القول باستحالة إثبات وجود الله عن طريق المتأله العقلية ويرى أن إدراك المرء لله يتم عن طريق حبه وعبادته ومحبته (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكي ص ١٨٩ - ١٩١ - ١٩١).

(٣) يشير بذلك على وجه الخصوص إلى الفلسوف الوجودي جان بول سارتر.



٦- فقد يمتلك عقلاً الفلسفة :

ولكن هذا الرأي مرفوض من جانب عدد كبير من المفكرين، ومن بينهم من هو من أنصار العبارة التي قالها لودفيج فونجشتاين^(١): «يجب على المرء أن يصمت عما لا يمكنه أن يتكلم عنه».

ويقصد فونجشتاين «بالكلام» هنا الكلام العقول، أي التفكير. وإذا كان المرء - كما يقول خصوم الفلسفة الشعرية - لا يستطيع أن يفهم شيئاً بوسائل المعرفة الإنسانية العادلة أي بالعقل، فإنه لا يستطيع أن يفهم شيئاً إطلاقاً. فالإنسان يعرف طريقتين ممكنتين فحسب لكنه يعرف شيئاً:

إما أن يرى الشيء ويعرفه بطريقة مباشرة - حسيّة كانت أو عقلية - وإنما أن يستتجه. وكلاهما عمل معرفي وفي جوهره عمل للعقل. وإذا أحب المرء شيئاً أو كرهه أو صادف خوفاً من أي نوع أو شيئاً يغزّل منه أو ما شابه ذلك، ربما يستتبع من ذلك أنه يحس بالشقاء أو بالسعادة - ولكن فوق ذلك كله لا شيء على الإطلاق. هكذا يقول هؤلاء الفلاسفة. ويجب أن أثبت بكل أسف أنهم يضحكون من مثلى الرأى الآخر في وجههم ويقولون عنهم إنهم خياليون، أو شعراً أو أناس غير جادين.

ولست أريد هنا أن أدخل في مناقشة هذه المسألة - وسنجد فيما بعد فرصة لذلك. ولكن هناك شيئاً أود أن أذكره وهو أننا لو نظرنا إلى تاريخ الفلسفة ابتداءً من اليوناني القديم طاليس^(٢). حتى مارلو - بونتي^(٣). وحتى يامبيرز فإننا نجد أن

(١) لودفيج فونجشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١) فيلسوف نمساوي ولد في فيينا ومات في كمبردج، كان تلميضاً وصديقاً لبرتراند راسل، وبعد من أعلام الوضعيّة الجديدة وله كتاب دراسة متقدمة فلسفية نشره في عام ١٩٢١ وهو الكتاب الوحيد الذي نشر في حياته، وقد نشرت بقية مؤلفاته بعد وفاته. ويختص كتابه المذكور بالعبارة التي أوردها بوخينسكي أعلاه. وقد ظهرت لهiska الكتاب ترجمة عربية قام بها د. عزمي إسلام ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة في عام ١٩٦٨. وقد عالج فونجشتاين في كتابه هذا أهم نظريات الوضعيّة الجديدة.

(٢) طاليس (٦٤٠ - ٥٤٦ ق.م.) هو أحد الحكماء السبعه وأول الفلاسفة اليونان. ذهب إلى أن الماء هو المادة الأولى والجواهر الوحيدة التي تتشكل الأشياء.

(٣) مارلو - بونتي (١٩٠٨ - ١٩٦١) فيلسوف فرنسي من أعلام الفلسفة الوجودية، كان يصدر مع سارتر مجلة «الارمنة الحديثة».



الفيلسوف قد حاول دائمًا أن يفسر الحقيقة الواقعة. ولكن التفسير هنا يعني تفسيراً عقلياً للشيء موضوع التفسير، أي بمساعدة العقل. وأيضاً أولئك الذين هم من الدخنون لاستعمال العقل في الفلسفة - مثل برجسون^(١). - قد فعلوا ذلك دائمًا. فالفيلسوف - كما يبدو على الأقل - هو أحد الذين يفكرون تفكيراً عقلياً، إنه يحاول أن ينقل الوضوح - وهذا يعني النظام ويعني بالتالي الفهم - إلى العالم والحياة. وإذا أقيمت نظرة إلى التاريخ وأقصد بذلك نظرية إلى مساعده الفلسفية حقيقة لا إلى ما قالوه عن أعمالهم - فإننا نجد أن الفلسفة كانت على العموم عملاً عقلياً علمياً، كانت نظريات وليس شعراً. وأحياناً كان هناك من بين الفلسفه أيضًا شعراء موهوبون: هكذا كان أفلاطون [٤٢٧ ق. م] وهكذا كان القديس أوغسطين^(٢). - وجان بول سارتر^(٣). - إذا جاز للمرء أن يقارن بالكتاب أحد الكتاب المعاصرين - فقد كتب سارتر بعض القطع المسرحية الجيدة، ولكن هنا كله يبدو عندهم قبل كل شيء وسيلة لنقل الأفكار. فالفلسفة في جوهرها - كما ذكرنا - كانت دائمًا نظريات وكانت علماً.

(١) هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) فيلسوف فرنسي، يعد من أهم الممثلين لفلسفة الحياة وأكثرهم اصالة. (انظر الحديث عن فلسفة الحياة في أحد هوامش الفصل الثالث عند الحديث عن فلهلم ديلتساي). وأهم مؤلفات برجسون التي تتضمن نظرياته ما يأتي :

(أ) دراسات للمعطيات المباشرة للتشعور - صدر في عام ١٨٨٩ . - ويشتمل على نظريته في المعرفة.

(ب) المادة والذاكرة - صدر عام ١٨٩٦ . - ويتضمن نظرياته في علم النفس.

(ج) التطور الخلائق (صدر عام ١٩٠٧) ويحتوى على مذهبه المتأثري بـ المؤسس على البيولوجيا النظرية.

(د) منها الأخلاق والدين - عام ١٩٣٢ . - ويشتمل على نظريته في علم الأخلاق وفلسفة الدين.

وقد قام المرحوم الدكتور محسود قاسم بترجمة كتاب التطور الخلائق. وقام كل من الدكتور سامي المدروبي والدكتور عبد الله عبد الدايم بترجمة كتاب منها الأخلاق والدين.

(٢) أوغسطين (٣٥٤ - ٤٢٠) ولد في تاجستا بشمال إفريقيا (الآن سوق الآخرين بالجزائر). من أشهر آباء الكنيسة المسيحية، كان في فلسفته متأثراً بأفلاطون.

(٣) سارتر فلسف وآديب فرنسي ولد عام ١٩٠٥ يعتبر أشهر الممثلين لفلسفة الروجودية في فرنسا. وتعد فلسفته تعبيراً عن يأس إنسان ما بعد الحرب وبصفة خاصة يأس الإنسان الفرنسي الذي هزمته النازية شر هزيمة. كما يمكن اعتبار هذه الفلسفة أيدلوجية لإنسان يفتقر إلى المستقد والأسرة والهدف في الحياة.

(راجع أيضاً بوخينسكي في كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ١٨١).



٧- موضوع علم الفلسفة :

وإذا كان الأمر كذلك فإن السؤال التالي يفرض نفسه مرة أخرى: علم ماذا؟ إن عالم الأجسام يبحثه علم الطبيعة، وعالم الحياة يبحثه علم الحياة، وعالم الوعي يبحثه علم النفس، والمجتمع يبحثه علم الاجتماع. فماذا يبقى للفلسفه كعلم، وما هو مجالها؟

هذا سؤال تلقى عنه إجابات مختلفة جداً من جانب العديد من المدارس الفلسفية. وسوف أسرد بعض المهم منها:

الإجابة الأولى: الفلسفة هي علم المعرفة. فالعلوم الأخرى تتوصل إلى معارف ولكن الفلسفة تبحث إمكانية المعرفة نفسها - تبحث شروط وحدود المعرفة الممكنة. هكذا قال إيمانويل كانت^(١). وكثيرون من أتباعه.

الإجابة الثانية: الفلسفة هي علم القيم. فكل علم من العلوم الأخرى يبحث فيما هو كائن؛ وأما الفلسفة فإنها على العكس من ذلك تبحث فيما ينبغي أن يكون. وهذه هي الإجابة التي قدمها - على سبيل المثال - أتباع المدرسة المسماة بمدرسة جنوب ألمانيا^(٢). وعدد وفير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرین.

الإجابة الثالثة: الفلسفة هي علم الإنسان: وذلك باعتباره شرطاً وتأسياً لكل شيء آخر. وبناء على هذا الرأي فإن كل شيء يتعلق في الواقع بالإنسان بأى صورة من الصور. ولكن الفلسفة قد جعلت من هذه العلاقة، وبذلك من الإنسان نفسه بهذا المفهوم، موضوعها الخاص. وهذا ما يدعو إليه كثير من الفلاسفة الوجوديين.

الإجابة الرابعة: مجال الفلسفة هو اللغة. ويقول فتحي جنتشتين: «ليس هناك عبارات أو قضايا فلسفية، ولكن هناك عرض توضيحي فقط للقضايا أو العبارات»^(٣).

(١) إيمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) هو أعظم философ ألمانيا. كانت فلسفته مصدراً للمطالبة الألمانية التي تجلت في فلسفات كل من فيتشه وشلنجه وبريجل.

(٢) تسمى على وجه الدقة مدرسة جنوب ألمانيا وهي إحدى المدارس الحديثة، كانت تريد إحياء فلسفة كانت Neukantianismus وكان مقر هذا الاتجاه في كل من هيدلبرغ وفرانبورج بالألمانية في الفترة من ١٨٩٠ إلى ١٩٣٠، وكان يترأسه كل من فندلباين Windelband ورككت Ricket.

(٣) يرى دعاء المؤسسة المنطقية أن وظيفة الفلسفة تمثل في تحليل العبارات والقضايا لتوضيح مفهوماتها وإزالة اللبس والغموض عنها.



فالفلسفة تبحث لغة العلوم الأخرى من وجهة نظر بنائها الداخلي: وهذه هي نظرية لودفيج فتجلشتاين وغالبية الوضعيين المعاصرين^(١).

٨- صراعات هكرية:

تلك هي بعض الآراء فقط من بين العديد من الآراء من هذا القبيل. وكل واحد منها له حججه وله من يدافع عنه بطريقة تكاد مقنعة. وكل من يمثل هذه الآراء يقول عن أنصار الآراء الأخرى: إنهم ليسوا فلاسفة على الإطلاق. ويعجب المرء من الاقتناع العميق الذي تلقى به مثل هذه الأحكام.

وقد دأب الوضعيون المتطقين - مثلاً - على أن يدمغو كل الفلاسفة الذين لا يتفقون معهم في الرأي بأنهم ميتافيزيقيون. والميتا فيزيقاً - حسب رأيهما - لغو فارغ بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى. فالميتافيزيقي يتبع أصواتاً ولكنه لا يقول شيئاً. وكذلك يرى أتباع «كانت» أن كل من لهم رأي آخر غير رأي «كانت» ميتافيزيقيون. ولكن الحق أنهم لا يعنون أن هؤلا الميتافيزيقيين يقولون لغوا باطلأ، ولكن يرون أنهم قد عفا عليهم الدهر وأنهم ليسوا فلسفيين. ولست في حاجة على الإطلاق للتحدث عن الاحتقار الشديد من جانب الفلاسفة الوجوديين لكل الآخرين. فذلك شيء معروف على وجه العموم.

٩- الفلسفة علم كلى:

وعندما أريد الآن أن أصوغ لكم رأيي الشخصي المتواضع فإننيأشعر بشيء من عدم الارتياح بالنسبة لتلك العقيدة الراسخة لهذا الفهم للفلسفة أو ذاك. وبينما لي أمراً معمولاً جداً لو ادعى المرء أنه يتبع على الفيلسوف أن يستغل بالمعرفة وبالقيم وبالإنسان وباللغة جميراً. ولكن لماذا فقط بذلك؟ هل برهن أي من الفلاسفة على أنه ليست هناك موضوعات أخرى للتفلسف؟ إن من يدعي ذلك فإني يجب أن أنصحه - مثلما فعل ميفستوفيليس عند جوته^(٢). - بتعلم قواعد المنطق أولاً لكي يعرف ما هو البرهان فيحقيقة الأمر. فإن شيئاً من ذلك لم يبرهن عليه أبداً.

(١) من أعلامهم البارزين كل من شلبيك وكارنب ورويشباخ وتوريات.

(٢) ميفستوفيليس هو الاسم الذي يطلق على الشيطان في أسطورة (فأوست) التي كتب عنها الأديب والشاعر الألماني جوته (١٧٤٩-١٨٣٢). وفأوست اسم ساحر أسطوري في القرن السادس عشر ياع نفسه للشيطان.

وقد اعتمد جوته على ما كان معروفاً قبله عن هذه الأسطورة.



، وإذا دققنا النظر في هذا العالم فإنه يبدو لي حياله أنه مملوء بمسائل لم تحل بعد، أي أنه مملوء بمسائل هامة من تلك التي تخص كل المجالات المشار إليها، ولكن لم يتناولها علم من العلوم المتخصصة ولا يمكن له أن يتناولها. واحد الأمثلة على هذا النوع من المسائل هي مشكلة القانون^(١). ومن المؤكد أنها ليست مسألة رياضية، فالرياضي يستطيع أن يصوغ قوانينه في هذه وإن يبحثها بدون أن يوجه إلى نفسه هذه المسألة. وليس أيضاً من اختصاص علم اللغة؛ وذلك لأن البحث هنا لا يدور حول اللغة ولكن حول شيء في العالم أو على الأقل في الفكر. ومن ناحية أخرى، فإن القانون الرياضي أيضاً ليس قيمة من القيم، فهو ليس شيئاً ينبغي أن يكون، وإنما هو شيء كائن. وإذا فإنه ليس من اختصاص نظرية القيم. فإذا أراد المرء أن يحدد الفلسفة بأى علم خاص أو بمجال من المجالات التي سبق أن سردها فإنه حياله لا يستطيع إطلاقاً مناقشة مشكلة القانون هذه، ولا يجد لها مكاناً، مع أنها مشكلة أصلية وهامة. وهكذا يبدو إذن أن المرء لا ينبغي أن يضع الفلسفة وضعاً مساوياً للعلوم المتخصصة ولا أن يقتصرها على مجال خاص: فالفلسفة هي بمعنى معين علم كلّ، ومجالها ليس كمجالات العلوم الأخرى مقصوراً على شيء ضيق محدود.

٤٠- صنفان الفلسفة :

ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنه حياله يمكن أن يحدث - وإنه ليس حدث بالفعل - أن تشتغل الفلسفة بنفس الموضوعات التي تشتغل بها أيضاً علوم أخرى. فما هو الشيء الذي يميز الفلسفة حياله من هذا العلم أو ذاك؟ وإجابة هذا السؤال هي أن الفلسفة تتميز عن غيرها من العلوم بمنهجها كما تتميز أيضاً بوجهة نظرها. فتتميزها بمنهجها يأتى من أن الفلسفون لا يحرم على نفسه استخدام أى منهج من المنهاج الكثيرة للمعرفة. فهو مثلاً ليس ملزماً مثل عالم الطبيعة بارجاع كل شيء إلى الظواهر المحسومة الخاضعة للملاحظة، وهذا يعني أنه ليس ملزماً بأن يقتصر على المنهج التجريبي. إنه يستطيع أيضاً أن يستخدم النظر في المعطيات وأن يستخدم مناهج أخرى.

(١) انظر الحديث عن مشكلة القانون بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب. وللتوضيح بالقانون هنا هو القانون بالمعنى العلمي، وليس القرارات التي تصدرها المجالس التشريعية.



١١- الفلسفة علم تأسيسي:

ومن ناحية أخرى تميز الفلسفة عن غيرها من العلوم الأخرى بوجهة نظرها. فالفلسفة عندما تضع في اعتبارها موضوعاً من الموضوعات فإنها تراه دائمًا وأبداً من وجهة نظر المحدود القصوى والتوابع الأساسية. وبهذا المعنى فإن الفلسفة هي علم الأساس. والفليسوف يبدأ أولاً بـأن يسأل في نفس الموضوع الذي تقف فيه علوم أخرى بدون أن تأسّل عن صحة فرضياتها. فالعلوم تتوصل إلى معارف - والفليسوف يسأل: ما هي المعرفة؟ والأخرون يضعون قوانين - والفليسوف يسأل نفسه: ما هو القانون؟ والرجل العادى ورجل السياسة يتحدثان عن المعنى أو المغزى وعن مطابقة الأهداف - ولكن الفليسوف يسأل: ماذا ينبغي أن يفهم المرء في حقيقة الأمر تحت مفهوم المعنى والهدف؟ فالفلسفة إذن علم تأسيسي يمعنى أنها تذهب إلى الجذور وتغوص حتى الأعمق أكثر مما يفعله أي علم آخر. إنها تريد أن تستمر في الأسئلة وتستمر في البحث هناك حيث تقنع العلوم الأخرى بما عندها.

١٢- الحدود بين الفلسفة والعلوم الجزئية:

وليس من السهل في الغالب تعريف الحدود الحقيقة بين علم من العلوم الخاصة وبين الفلسفة. وهكذا فإن بحث الأساس في الرياضة مثلاً، ذلك البحث الذي تطور تطوراً رائعاً في خلال القرن الحالي، هو بالتأكيد بحث فلسفى. ولكنه في الوقت نفسه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحوث الرياضية. وهناك بعض المجالات التي تكون فيها الحدود واضحة المعالم: وذلك من ناحية كما في الأنطولوجيا^(١) التي تعالج مادة فلسفية غير متفرعة من هذا أو ذاك من العلوم، وإنما تتناول أعم الأشياء مثل الشيء والوجود والصفة وما شاكل ذلك. ومن ناحية أخرى فإن هناك

(١) الأنطولوجيا Ontology هي علم الوجود أو علم الوجود بما هو موجود كما يقول أرسطو. وقد يضيق نطاق هذا العلم فيقتصر على بحث موضوع الوجود المحسوس كما هو الحال في وجودية هيدجر، وقد يتسع حتى يشمل طبيعة الكائن الواقعى أو الوجود الشخصى وما هى. وتعتبر سالة تحديد علاقة الوجود بالماهية من أهم المسائل التي يبحثها هذا العلم. يقول دلامير D'alembert (نقلًا عن المجمع الفلسفى لجميل صليبا): إن المكانات - روحانية كانت أو مادية - بعض الخصائص العامة كالوجود والإمكان والديسمومة. فإذا جعلت بحثك مقصورةً على هذه الخصائص الفيت الأصل الفلسفى الذى تستمد منه جميع الفروع الفلسفية مبادئها، ويسى هذا الأصل بالأنطولوجيا أو بعلم الوجود. انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب على موضوع «الوجود».



مجال دراسة القيم من حيث هي قيم، ليس كما تظهر في تطور المجتمع ولكن في ذاتها، ففي هذين المجالين لا يتاخم حدود الفلسفة أى شيء - إذ لا يوجد إطلاقاً علم غيرها يشتغل بهذه الموضوعات أو يمكن أن يشتعل بها. وتؤخذ الأنطولوجيا كأساس في بحوث المجالات الأخرى. وبذلك ينشأ فرق بين الفلسفة وغيرها من العلوم الأخرى التي لا تستطيع أن تعرف شيئاً عن الأنطولوجيا.

وهكذا كانت نظرة غالبية الفلاسفة الكبار في كل العصور إلى الفلسفة، فهي علم، وإنْ فهى ليست شعراً ولا موسيقى ولكنها بحث موضوعي جاد، إنها علم كلي يعني أنها لا تغلق الباب على نفسها في وجه أي مجال من المجالات، وأنها تستخدم كل منهج تجد إليه سبيلاً. إنها علم يريد أن يبحث المشاكل الأساسية، وبذلك فهي أيضاً علم تأسيسي يعلن أنه لا يقنع بدعوى وافتراضات العلوم الأخرى، ولكنه يريد أن يستمر في البحث بعمق حتى الجذور.

ويجب أن يقال أيضاً: إن الفلسفة علم صعب ومحيف. فحيث يكاد كل شيء أن يوضع موضع التساؤل دائماً، وحيث لا يسلم المرء بالدعوى والمناهج الموارثة، وحيث يجب أن يضع المرء دائماً أمام عينيه مشاكل الأنطولوجيا المعقّدة جداً - فإن العمل لهذا لا يمكن أن يكون شيئاً سهلاً. وليس بعجيب أن تذهب الآراء في الفلسفة هكذا في التباينة جداً. فقد قال القديس توماس الأكروبني^(١) وهو مفكر كبير وليس أحد الشكاك، بل يعد من كبار أصحاب المذاهب في التاريخ - قال ذات مرة: إن هناك أنساناً قلائل هم الذين يستطيعون أن يقوموا بعد وقت طويٍ بحل المشاكل الأساسية للفلسفة، ومع ذلك فلا يخلو عملهم هذا من خلط بأخطاء وأوهام.

ولكن الإنسان قد قدر له أن يتفلسف سواء أراد أم不. ومع ذلك يصح لى أن أقول لكم في النهاية شيئاً، وهو أنه على الرغم من الصعوبات الهائلة التي يأتى بها التفلسف، فإن التفلسف من أجمل وأبيل الأشياء التي يمكن أن توجد في الحياة الإنسانية. وإن من التقى أيضاً ولو مرة واحدة فقط بأحد الفلاسفة الحقيقيين فإنه يشعر بأنه مشلود دائماً إلى الفلسفة.

(١) توماس الأكروبني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) هو أعمّم الفلاسفة واللاهوتيين في العصر المدرسي المسيحي.



الفصل الثاني

القانون



١- القوانين العلمية :

أود اليوم أن أتأمل معكم في موضوع القانون. وليس المقصود هنا هو تلك القوانين التي تضعها المجالس النيابية والتي تطبق في دور القضاء؛ وإنما المراد هو القوانين بالمعنى العلمي لهذه الكلمة - مثل قوانين علم الطبيعة والقوانين الكيميائية والبيولوجية - وبوجه خاص قوانين العلوم المجردة، مثل الفروع المختلفة للرياضيات.

ونحن جميعاً نعلم أن مثل هذه القوانين موجودة. ويجب أيضاً أن يكون واضحاً أن لها أهمية عظيمة وحقيقة للحياة الإنسانية ككل. والقوانين - كما هو معلوم - هي تلك التي يضعها العلم والتي بفضلها تم تكوين ما لدينا من تقنية^(١) (technic). والقوانين هي الوضوح والضمان والسد الأخير لكل عمل عقلي. ولو لم نكن نعرف قوانين طبيعية ولا قوانين رياضية لكننا ببساطة همجنين ولكننا موجودات عاجزة خاضعة لتصرفقوى الطبيعة. وليس من المعالاة في شيء إذا قلت : إننا لا نعرف إلا أشياء قليلة جداً لها أهمية حيوية بالنسبة لنا مثل ما للقوانين من أهمية. ومن بين تلك القوانين، وربما على وجه الخصوص، القوانين الرياضية البحتة.

وهناك صنف من الناس على استعداد لاستخدام أداة أو آلية بدون أن يعرفوا أقل القليل عن تركيبها. وأنا أعرف بعض مقدمي البرامج الإذاعية الذين لا يعرفون

(١) جاء في القاموس المحيط: أَقْنَ الْأَمْرُ حِكْمَةً، وَالْتَّقْنَ (بِكَسْرِ التَّاءِ وَسِكُونِ الْفَاءِ) الرَّجُلُ الْحَادِقُ، وَتَقْنَةً أَرْضَهُمْ تَقْنَةً أَسْقَوْهَا الْمَاءُ الْخَافِرُ لِتَسْجُودُهُ. وَيُطَلَّقُ لِفَظُ التَّقْنَى عَلَى كُلِّ كِبِيرَةٍ فَنِيَّةٍ أَوْ صَنَاعَةٍ تَكُنْ مِنْ إِنْقَانَ الْعَمَلِ وَإِحْكَامِهِ. وَيُؤْدِي الْعِلْمُ إِلَى الْكِشْفِ عَنْ طَرْقِ فَنِيَّةٍ وَتَطْبِيقَاتِ عَمَلِيَّةٍ جَدِيدَةٍ. وَكُلَّمَا كَانَ الْعَالِمُ أَكْثَرَ تَقْيِيدَهُ بِالْطُّرُقِ الْتَّقْنِيَّةِ الْمُسْتَبْطَنَةِ مِنْ الْعِلْمِ كَلَّمَا كَانَ عَمَلُهُ أَدْقَ وَأَكْمَلَ وَإِنْتَاجُهُ أَغْزَرَ وَأَفْضَلَ.

وَالْتَّقْنَيَاتِ تَطْلُقُ عَلَى الْطُّرُقِ الْعَلْمِيَّةِ الْمُحَدَّدةِ الَّتِي يَزاولُهَا الْأَفْرَادُ لِلْحَصُولِ عَلَى تَسْتَاجِعَ مُعَيْنَةً، وَتَطْلُقُ أَيْضًا عَلَى الْطُّرُقِ الْمُسْتَبْطَنَةِ مِنْ الْعِرْفِ الْعَلْمِيَّةِ، وَتَسْمَى التَّسْتَاجِعُ الْحَاسِلَةُ مِنْ تَطْبِيقِ هَذِهِ الْطُّرُقِ بِتَطْبِيقَاتِ الْعِلْمِ (انْظُرِ الْمُعْجمُ الْفَلْسُفِيِّ بِلِمِيلِ صَلِيبًا ج ١ ص ٣٢٩ وَمَا بَعْدَهُ).



شيئاً على الإطلاق عن نوع أو بناء مكبر الصوت «الميكروفون» الذي يستعملونه - كما أعرف سائقى سيارات لا يعرفون من سياراتهم إلا المكان الذى منه ينطلقون بها. ويدو لى أن عسى هؤلاء الذين يمكن أن نطلق عليهم أنهم أناس «أوتوماتيكيون» أو آليون، والذين يستعملون كل شيء ولا يفهمون شيئاً - فى اردياد مستمر. ومن الحقائق المزعجة أن من بين غالبية مستمعى «الراديو» عدداً قليلاً جداً يهتم بكيفية بناء هذه المعجزة الحقيقية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك أيضاً وهو أنتا تكاد أن تكون جميعاً قد فقدنا كل اهتمام بهذه الأجهزة فإنه يصح للمرة رغم ذلك أن يكون الأمر بالنسبة للقانون غير ذلك، لأن القانون ليس فقط مجرد أداة، وإنما هو شيء يختلط بعمق في حياتنا - وهو شرط حضارتنا؛ إنه - كما سبق القول - عنصر الوضوح والمعلوية في نظرتنا للعالم .

ولهذا ييدو لى أنه يتبعى علينا أيضاً أن نسأل أنفسنا هذا السؤال: ما هو القانون؟ ويكتفى وضع هذا السؤال والتأمل فيه بعض الشيء لكنى يفهم المرء أن القانون شيء عجيب وغريب جداً. ولعل هذا يمكن أن يتبيّن لنا على أفضل وجه على النحو التالي: إن العالم الذى يحيط بنا يتكون من أشياء كثيرة ومختلفة جداً، ولكن كل هذه الأشياء - أو الموجودات كما يقول الفلاسفة - لها صفات معينة مشتركة. وأعني هنا بكلمة «شيء» أو «موجود» كل ما يوجد في هذا العالم بصفة عامة - مثل البشر والحيوانات والجبال والحجارة الخ.

٤- خصائص الموجودات في العالم :

والصفات المشتركة لهذه الأشياء هي على سبيل المثال ما يأتي:
أولاً: الأشياء كلها تكون في مكان ما - فأنما مثلاً في فريبورج^(١). وأجلس الآن خلف مكتبي .

ثانياً: الأشياء كلها تكون في زمان معين - فالزمن بالنسبة لى اليوم مثلاً هو يوم الإثنين الساعة الثانية عشرة ظهراً .

ثالثاً: نحن لا نعرف شيئاً من الأشياء لم يحدث في وقت ما، ومبليغ علمنا أن كل الأشياء صائرة إلى الفناء، ويأتى وقت تزول فيه.

(١) إحدى المدن السويسرية وهي غير مدينة فريبورج بالمانيا.



رابعاً: الأشياء كلها خاضعة للتغير: فالإنسان تارة يكون سليماً وتارة أخرى يكون مريضاً - والشجرة تكون صغيرة ثم تصبح كبيرة إلخ.

خامساً: كل شيء من الأشياء فردي ومتشخص. فـأنا أكون أنا وليس أحداً آخر، وهذا الجبل هو بالضبط هذا الجبل وليس جبل آخر. فـكل ما في العالم له صفة الفردية.

سادساً: وأخيراً - وهذا أمر هام جداً - فإن كل الأشياء المعروفة لنا في العالم تشتراك معاً في أنها كان يمكن أيضاً أن تكون غير ذلك وكان يمكن أيضاً لا توجد. ولا شك في أن بعض الناس يرون أن هذه الأشياء ضرورية ولكن هذا خطأ؛ فإنه كان من الممكن أيضاً لا تكون، وفي الغالب بدون خسارة كبيرة بالنسبة للعالم ككل.

هذه هي إذن علامات كل شيء في العالم: كل شيء فيه في مكان وزمان معينين؛ كل شيء حادث وصادر إلى الفناء ومتغير وفردي وغير ضروري. وهكذا يكون العالم أو على الأقل يبدو هكذا.

٣- خصائص القوافين:

والآن يظهر القانون في هذا العالم المريع، المتصف بالزمانية والمكانية والصيغة إلى الفناء، والمكون من أشياء كلها فردية متشخصة.

ولكن القانون ليست له على الإطلاق آية صفة من صفات الأشياء المذكورة آنفاً. وذلك لما يأتي:

أولاً: ليس هناك معنى على الإطلاق لأن نقول إن هناك قانوناً رياضياً في مكان ما، فعندما يكون هناك قانون فإنه يكون في كل مكان وفي نفس الوقت. ولا شك في أنني أكون لنفسي صورة من هذا القانون في ذهني، ولكنها مجرد صورة فقط. والقانون ليس مساوياً لهذه الصورة ولكنه شيء خارج ذلك. وهذا الشيء يرتفع فوق كل مكان.

ثانياً: إن القانون أيضاً فوق الزمان. وليس هناك آية معنى لأن نقول إن هناك قانوناً حدث بالأمس أو أنه قد صار إلى الفناء. لقد ثبتت معرفة القانون حقاً



في زمان معين، وربما يكتشف في زمان آخر أنه كان خطأ - أى أنه لم يكن قانونا؛ ولكن القانون نفسه غير خاضع لعامل الزمان.

ثالثاً: إن القانون غير خاضع للتغير ولا يمكن أن يخضع له. وسيظل إلى الأبد بدون أي تغيير أن مجموع الثنين واثنين مساو لاربعة - ولن يكون هناك معنى لتصور مثل هذا التغيير في القانون.

رابعاً: وأخيراً - ولعل هذا أعجب ما في الأمر - فإن القانون ليس شيئاً فردياً وإنما هو عام، فالماء يتجدد هنا وهناك وليس لعموميته نهاية. فمثلاً نجد أن مجموع الثنين واثنين أربعة ليس فقط على الأرض بل أيضاً على القمر، وفي حالات لا حصر لها وجدنا بالضبط نفس القانون ذاته، وهذا أمر أود التأكيد عليه.

ويتصل بذلك ما هو أهم وهو أن القانون ضروري، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير ما هو. وأيضاً إذا كان الأمر يدور حول ما يسمى بالقوانين الاحتمالية أو الترجيحية فإنها تعني أن شيئاً يحدث بهذا الاحتمال أو بغيره - ولكن حدوثه بهذا الاحتمال وليس باحتمال آخر أمر ضروري، وهذا شيءٌ فريد في باهته لا نجده في أي شيء آخر غير القانون، لأن كل ما في العالم - كما سبق القول - واقعٌ وكان يمكن أيضاً أن يكون غير ذلك.

هذه هي الحقائق [التي أردنا أن نعرضها]، على الأقل كما تبدو لنا. وذلك لأن هناك قوانين، وبيدو أنها تماماً على النحو الذي رأينا.

ولكن هذه حقيقة غريبة - كما سبق أن أكدنا - فالعالم، عالمنا الذي لنا به صلة يومياً، نراه شيئاً مختلفاً جداً عن هذه القوانين. فهو متعدد الجوانب ويحتوى على أنواع مختلفة من الأشياء، ولكن كل ما يحتوى عليه له - كما معروف لنا - خصائص الزمانية والمكانية والفناء والفردية وعدم الضرورة. فماذا تري في هذا العالم هذه القوانين التي لا تخضع للزمان والمكان والتي توصف بأنها عامة وأبدية وضرورية؟ الا ترى هذه القوانين في هذا العالم مثل الأشباح والأطيف؟ الا يكون الأمر أكثر بساطة لو أمكن للمرء أن يوضح بآية طريقة من الطرق أنها ليست شيئاً



وأن يمحوها من العالم، حتى يتبيّن في النهاية أنها في الواقع الأمر ليست شيئاً آخر غير الأشياء العاديّة الموجودة في العالم؟

٤ـ مشكلة فلسفية :

تلك هي الفكرة الأولى التي تظهر عندما يتضح للمرء أن هناك قوانين على الإطلاق. وبذلك تنشأ المشكلة الفلسفية.

ولكن لماذا يكون لدينا هنا مشكلة فلسفية؟

إن الإجابة على هذا هي أننا هنا بقصد مشكلة فلسفية لأن كل العلوم الأخرى تفترض أنه ينبغي أن تكون هناك قوانين. فهذه العلوم تضع قوانين وتبحث عن قوانين وتختبرها، ولكن ما هو القانون؟ هذا أمر لا يهتم به أى علم من هذه العلوم. ولكن المسألة تبدو - على الرغم من ذلك - ليست فقط ذات مغزى، بل إن لها أيضاً وزناً وأهميتها. فإنه مع التسليم بالقانون يتسلل إلى عالمنا شيء يبدو كعالم آخر وروي. ولكن ما هو عالم آخر وروي - كما هو معروف - أمر مزعج، إنه شيء كالأشباح والأطيف، ويبدو من الخير لو أمكن للمرء أن يتخلص من هذه القوانين بواسطة تفسير مناسب.

٥ـ هل القوانين مجردة أم شديدة تحكمية؟

ومثل هذه التفسير موجود فعلاً. فمثلاً يستطيع المرء أن يذهب إلى القول بأن القوانين عبارة عن أشياء في الفكر. وحيثند يكُون الأمر كما لو أن العالم عينه تماماً - إن صحت التعبير - وأن المرء لا يجد فيه أية قوانين على الإطلاق، وتكون هذه القوانين إذن عبارة عن اختراع من جانب فكرنا. وفي هذه الحالة يكون القانون قائماً في فكر العالم فقط - عالم الرياضيات أو عالم الطبيعة مثلاً، وهذا يعني أنه يشكل جزءاً من وعيه.

وقد تم اقتراح هذا الحال بالفعل في كثير من الأحيان. ومن بين من قال به الفيلسوف الاسكتلندي الكبير ديفيد هيوم^(١)، الذي ذهب إلى أن كل القوانين تتلقى

(١) ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) أشهر فلاسفة عصر التنوير الانجليزي، وممثل المذهب التجربى المطرد، واحد الذين عملوا على تأسيس المذهب الروضى. ذهب إلى القول بارتجاع كل المعرف إلى الانطباعات الحسية، ورد كل فكرة صحيحة إلى انطباعاتنا المباشرة التي دخلت فيها الخبرة التي كانت تلك الفكرة. قام ب النقد مفهوم السببية وارجع ضرورة التلازم بين السبب والسبب إلى العادة فقط، تماماً مثلما فعل الغزالى قبله بستة قرون. (انظر كتابنا المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ١٥١ - ١٥٢).



ضروريتها من تعود المرء عليها فقط. ومكذا عندما يلاحظ المرء مثلاً في حالات كثيرة جداً أن $2 \times 2 = 4$ ، فإنه يتعمد على أن ذلك يكون على هذا النحو. وتصبح العادة طبيعة ثانية - ولا يستطيع الإنسان حينئذ أن يفكر أبداً على خلاف ما تعود عليه. وبطريقة مماثلة يفسر هيوم وأتباعه ما لـلقانون من علامات أخرى مظنونة. وفي نهاية تحليلهم لا يتبقى للقانون شيء من هذه الصفات أو العلامات المميزة، فالقانون يكشف عن نفسه كشيء يتناسب بصورة رائعة مع عالمنا المتصف بالزمانية والمكانية والصيغة إلى الفناء والفردية.

وبهذا تكون قد أعطينا أول التفسيرات الممكنة. فلنحاول أن نفكّر في هذا التفسير بعض الشيء. إننا يجب أن نعترف بأن هذا الحل فيه شيء يخاطب الشعور أو - إن صحيحة التعبير - يتضمن شيئاً «إنسانياً»، إنه يسمح لنا بأن نزيل القوانين من هذا العالم وما تشتمل عليه من صفات خيالية متفردة. الواقع أن أسباب ذلك تبدو مدقولة، أليس حقيقة واقعة أنها تعود بسهولة على أشياء مختلفة وحيثئذ تتصرف كما لو كنا مجبرين؟ إن علينا أن نفكّر فقط في الاضطرار الذي يحس به المدخن في ممارسة عادة التدخين.

ومع ذلك تظهر ضد هذا الحل اعترافات مختلفة لها وزنها.

٦- القوانين صحيحة حتى العالم :

أولاً: يستطيع كل شخص أن يرى أن هناك على الأقل حقيقة من الحقائق لم يتم تفسيرها عن طريق هذا الحل. وأعني بها الحقيقة المتمثلة في أن القوانين سارية المفعول حقيقة في العالم. ولنأخذ المثال التالي: عندما يقوم أحد المهندسين بتصميم بناء قنطرة فإنه يعتمد على مجموعة كبيرة من القوانين الرياضية والطبيعية. فلو سلم المرء - كما يفعل هيوم - بأن كل هذه القوانين هي عادات للإنسان فحسب وعلى وجه الدقة عادات لهذا المهندس، فإن المرء يحق له حينئذ أن يتساءل: كيف يكون من الممكن أن تظل قنطرة ما ثابتة عندما تكون قد روّعت القوانين الصحيحة بكل دقة في بنائها في حين تنهار قنطرة أخرى بسبب وقوع المهندس في أخطاء في تصميمها؟ كيف يمكن أن تكون عادات الإنسان لها القرار الفاصل في كميات كبيرة من الأسمنت المسلح والجديد؟ إن الأمر يبدو كما لو أن القوانين عبارة عن أمور ثانوية فقط، وأن مكانها في المرتبة الثانية في فكر المهندس. إن القوانين نافذة



أساساً بالنسبة لهذا العالم، وللحديد وللأسمنت المسلح، مستقلة تماماً عما إذا كان هناك شخص من الأشخاص يعرف شيئاً عنها أم لا. فلماذا ينبغي أن يكون لها هذا النهاز لو كانت عبارة عن أشياء في الفكر فقط؟

وهذا الاعتراض يمكن أن يزول من الطريق لو ذهب المرء إلى أن هذا العالم نفسه قد خلق بواسطة فكرنا، وأننا نعطي له قوانيننا نحن. ولكن هذا حل يبدو مزعجاً لمثلى تعاليم هيوم - أي الوضعيين - ولغالبية الناس. وسيكون من المحمّم علينا أن نتحدث عن هذه الإمكانيّة عندما نأتي للحديث عن نظرية المعرفة^(١). ولكن يجور لنا الآن أن نفترض في هذا الصدد أن هناك قلة من الناس فقط يسلّمون بذلك^(٢). ولهذا فإننا لسنا الآن في حاجة لأن ندخل ذلك في اعتبارنا.

٧- القوافيون فس العقل الإفلاسيون:

ثانياً: إن ما سبق ذكره هو إذن الاعتراض الأول. ولكن هناك اعتراض آخر. فلو نقل المرء القوانين إلى الفكر فإنه بذلك لم يقض عليها أبداً، إذ أنها في هذه الحالة لا يكون لها وجود في العالم الخارجي ولكنها تظل نافذة في نفوسنا. ولكن النفس الإنسانية والفكر الإنساني، وكل ما هو إنسان على الإطلاق، يعتبر جزءاً من العالم، وله كل العلامات الخاصة بالأشياء وبالعالم. ونحن نمس هنا لأول مرة هذا المخلوق العجيب الذي هو نحن: أي الإنسان. وليس المجال هنا لكي نتأمل ونفكّر فيه^(٣). ولكن هنا شيئاً ينبغي أن يقال - وأود أن أقوله بكل ما أملك من قوة، وذلك لأن هناك جبالاً من أوهام وأحكام سابقة تقف في هذا الصدد عقبة في طريق التفهم الصحيح لشكلتنا.

وما أود أن أقوله هو أننا نجد في الإنسان كثيراً من الخصائص الفريدة التي لا نجدها في بقية الطبيعة. وهذه الخصائص الفريدة التي تميزه عن بقية الطبيعة تمثل فيما يطلق عليه غالباً «الروحية» أو «الروح» أو «العقل». ومن المؤكد تماماً أن الروح ظاهرة ذات أهمية بالغة بالنسبة للتخلّف. ولكن على الرغم من أن الروح

(١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٢) أي يسلّمون بهذا الحل المقترن الذي يذهب إليه أصحاب المثالية الثانية من أن هذا العالم نفسه قد خلق بواسطة فكرنا إلخ.

(٣) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.



يختلف عن كل شيء آخر في العالم فإنه يظل - وبذلك كل ما يشتمل عليه - جزءاً من العالم ومن الطبيعة^(١). على الأقل يعني أنه تماماً ككل شيء آخر، كهذا الحجر، وكتلك الشجرة أمام نافذتي، وكأكلي الكاتبة، موصوف بالزمانية والمكانية والتغيير وعدم الضرورة والفردية: وإن روها (إنسانياً) فوق الزمان شيء لا يعني له. وقد يكون القول بأنه سوف يستمر إلى الأبد قوله صحيحاً. ولكن مدى معرفتنا به أنه مستمر الآن، وهذا يعني أنه شيء زماني. والحق أن الروح يستطيع أن يلقى نظرة عقلية على مسافات مكانية بعيدة، ولكن كل الأرواح التي نعرفها مترتبة بأجسام وبذلك فهي مكانية. وعلى وجه أخص فإن الروح ليست لها ضرورة بذاته - وقد كان من الممكن جداً ألا يكون - وإن لم مخالفة العقل التحدث عن روح (إنسانياً) عام، فكل روح هو دائماً روح إنسان واحد. ولا يمكن إطلاقاً أن يوجد في شخصين كما لا يمكن أن تكون قطعة خشب في مكائن في وقت واحد.

وإذا كان الأمر كذلك فإن مشكلتنا هيštة لا تكون قد انتهت إلى حل لها، ولكن تأجل حلها فقط. فلو كانت القوانين توجد في أرواحنا (أو في عقولنا)^(٢) فإنه يتحتم علينا أن نوضح ما هي القوانين في حقيقة الأمر. وذلك لأنها بالتأكيد ليست قطعة من روحنا أو عقلنا. فربما تكون في العقل، ولكن ذلك يعني فقط أنها تعرف بواسطته ولذلك يجب أن تكون موجودة أيضاً خارج العقل بأي شكل من الأشكال.

وإذن فإن المرء لو نقل وضع القانون وجعله في العقل فإنه بذلك لا يكسب لتفسير الموضوع إلا القليل جداً، ويخلق لنفسه على الأقل صعوبة كبيرة جديدة: إذ أنه يتحتم على المرء هيštة أن يفسر ما يأتي: لماذا يتحكم في العالم الخارجي تحكماً صارماً قانون هو تابع للعقل فقط؟

(١) انظر فيما يتعلق بهذه المسألة وجهة نظر الالاطون - المختلة عن تصور المؤلف هنا - في الفصل السابع من هذا الكتاب حيث يقول المؤلف هناك مارغرا رأى الالاطون: «...اتهما الالاطون في فلسنته إلى أن الإنسان شيء مختلف عن كل الطبيعة. فالإنسان أو بالأحرى هذا الذي جعله إنساناً - أي النفس أو الروح أو العقل - كائن في العالم بلا رب، ولكنه لا يتبع إلى العالم. إنه يرقع فوق كل الطبيعة».

(٢) هذه الإضافة ضرورية لأن المؤلف قد استخدم في نقاشه هنا كلمة *Geist* التي تعني في الألمانية الروح كما تعنى العقل أيضاً.



٨- استقلالية القوانين :

ولهذا سلك غالبية الفلاسفة طريقاً آخر. وهذا الطريق يتمثل في جوهره في القول بأن القوانين أشياء مستقلة عنا وعن عقولنا وفكتنا. فالماء يزعم إذن أنها قائمة - ومحضها خارجاً عنا في صورة من الصور، أو - إذا أريد استخدام تعبير آخر - أنها نافذة وسارية خارجاً عنا، وأننا نحن البشر نعرفها بصورة أو بالخرى آخر ولكتنا لا نخلقها، تماماً مثلما لا نستطيع أن نخلق الحجارة والأشجار والحيوانات عن طريق تفكيرنا المجرد. وهذا يفترض - كما يضيف الفلاسفة - أن القوانين تشكل نوعاً آخر ثانياً من الموجودات.

٩- موجودات مثالية :

فهناك إذن - طبقاً لهذا الرأي - يوجد في الحقيقة الواقعة *Wirklichkeit*^(١) .. إذا أريد استخدام هذا التعبير - بجانب الموجودات الواقعية شيء آخر هو القوانين؛ ويطلق على صورة وجودها لفظ المثالى. ويقال إن القوانين تتسم إلى الموجودات المثالى، وبعبارة أخرى يوجد هناك نوعان أساسيان من الموجودات وهما الموجود الواقعي والموجود المثالى.

وليس من الأمور غير الهامة أن تبين أن هذين التفسيرين المشار إليهما للقانون - وهما التفسير الوصياني والتفسير المثالى باوسع معانيه - ليس لهما إلا علاقة ضعيفة جداً بالنزاع بين الأيديولوجيات المختلفة. فالسيحي مثلاً بفضل عقيدته ليس مرتبطاً أبداً بهذا النوع من المثالى، إنه يعتقد أن هناك إلهها وأن هناك نفسها خالدة، ولكن عقيدته لا تلزمها أبداً في الاعتقاد بموجود مثالى^(٢). ومن ناحية أخرى فإن الشيوعيين يزعمون أن كل شيء مادي - أي أنهم يريدون أن يقولوا: إن كل شيء يتسم إلى عالم الأشياء - ولكنهم يسلمون في الوقت نفسه بوجود قوانين أبدية وضرورية، وليس ذلك في الفكر فقط، ولكن في العالم نفسه أيضاً وبذلك فهم يعني معين مثاليون أكثر من المسيحيين، فالنزاع (هنا) ليس نزاعاً أيديولوجي وإنما هو نزاع فلسفى تماماً.

(١) Reality

(٢) بالمعنى المشار إليه قبل ذلك.



٤- المقصود بال موجودات المثالية :

ونعود إلى مشكلتنا فنقول: إن هؤلاء الذين يعترفون بوجود آخر للقانون أي بوجود مثالي ينقسمون إلى مدارس مختلفة حسب رأى كل منهم فيما يتعلق بهذا الموجود المثالي. وهذا أمر يصبح مفهوماً عندما يسأل المرء نفسه هذا السؤال: ماذا يراد بوجود الموجود المثالي وكيف ينبغي أن يتصوره المرء؟ وعلى هذا السؤال توجد على وجه العموم ثلاثة إجابات هامة:

الإجابة الأولى: الموجود المثالي هو موجود مستقل عن الموجود الواقعي، أي هو موجود في ذاته إن صحت التعبير، إنه يمثل عالماً خاصاً قبل وفوق عالم الأشياء، وفي هذا العالم المثالي لا يوجد بطبيعة الحال مكان ولا زمان ولا تغير ولا واقعية محسنة - كل شيء فيه أبدى وب مجرد وغير متغير وضروري. وهذا الرأي ينسب غالباً إلى مبدع فلسفتنا الأوروبية أفلاطون فهو أول من طرح مسألة القانون على بساط البحث ويبدو أنه قد حلها بالمعنى المشار إليه.

والحل الثاني يقول: لاشك أن هناك موجوداً مثالياً ولكنه ليس منفصلاً عن الموجود الواقعي - إنه موجود فقط في الموجود الواقعي. وعلى وجه الدقة فإنه لا يوجد في العالم إلا أبىية داخلية *Strukturen* معينة للأشياء تتكرر - وتسمى بالماهيات - ومن طبيعتها أن العقل البشري يستطيع أن يقرأ فيها القوانين. وأما القوانين المصاغة فإنها في ذكرنا فقط - ولكن أساسها في الأشياء. ولهذا فهي نافذة وسارية في العالم. وهذا الحل - كما عرضناه باختصار - هو حل أرسطو التلميذ العظيم لأفلاطون ومؤسس غالبية العلوم.

وأخيراً هناك حل ثالث، وهو الحل الذي عرضت له في نقاشي للوضعين: إنه حل لا ينكر أن القوانين لها وجود مثالي، ولكنه يرى أن الموجود المثالي هو في الفكر فقط. وأساساً أن القوانين نافذة في هذا العالم فإن ذلك يرجع إلى أن البناء الداخلي للأشياء ينشأ بواسطة نقل قوانين الفكر إلى الأشياء. وهذا الرأي الذي نعرضه باختصار هو رأي الفلسف الالماني الكبير إمانويل كانت.



١١- مشكلة تدبرية :

وليس من المبالغة في شيء عندما يقال: إن كل الفلاسفة الذين يعتقد بهم عندنا في أوروبا يكادون أن يكونوا متسمين إلى أحد هذه الاتجاهات الثلاثة. وإن كل فلسفتنا قد تكونت في جانب كبير منها من تأملات فيها ولا تزال كذلك حتى الآن. ومنذ أعوام ثلاثة^(١) حضرت مناقشة في جامعة نوتردام الأمريكية المشهورة بالقرب من شيكاغو، واشترك في هذه المناقشة أكثر من مائة وخمسين من الفلاسفة ورجال النطق. وكان المتحدثون ثلاثة من رجال النطق الرياضي، وقد اتّخذ كل ما قبل صورة منطقية رياضية وشكلا علميا عميقا. واستمرت المناقشة يومان وثلاث ليال تكاد أن تكون بدون انقطاع. وقد كان الأمر يدور بالضبط حول مشكلتنا. ولقد كان الاستاذalonzo Church^(٢) من جامعة برمنستون وأحد المناطقة الرياضيين المعدوين في العالم - كان يمثل وجهة نظر أفلاطون في جوهرها تماما كما دفع عنها ذات مرة الاستاذ القديم في أجورا بائينا. ويجب أن اعترف بأنه قد فعل ذلك بنجاح كبير. فهي مشكلة أبدية للفلسفة - ولعل هذه المشكلة قد أصبحت بالنسبة لنا نحن المتحدثين أشد إلحاحا مما كانت عليه في أيام حقبة أخرى نظرا لأننا نعرف الكثير من القوانين التي أصبحت بالنسبة لنا ذات أهمية بالغة.

(١) كان ذلك في عام ١٩٥٥ حيث كان المؤلف استاذا زائرا في جامعة نوتردام الأمريكية.

(٢) من مؤلفاته المعروفة كتاب «المدخل إلى النطق الرياضي».



الفصل الثالث

المعرفة



١- هضابيا جورجياس :

في نهاية القرن الخامس قبل المسيح ولد في ليونتنيو من أعمال صقلية فلیسوف يونانی یدعى جورجياس^(١). وقد روی عنہ أنه قد وضع بوجه خاص ثلاثة قضایا ودافع عنها بمهارة [وهذه القضایا هي] :

أولاً: ليس هناك شيء موجود.

ثانياً: لو كان يوجد أيضاً شيء ما فإننا لن نستطيع أن نعرفه.

ثالثاً: لو فرضنا أن هناك شيئاً موجوداً ويمكن معرفته فإننا لن نستطيع أن ننقل ذلك للآخرين.

ولستنا على يقين ما إذا كان جورجياس نفسه قد أخذ هذه الدحاوى مأخذ الجد - فربما كان ذلك عنده من قبيل المزاح فقط كما يقول بعض العلماء. وعلى كل حال فإن هذه القضایا الثلاثة قد أثرت عنه، ومنذ ذلك الوقت - أي منذ أربعة

(١) جورجياس (٤٨٣ - ٣٧٥ ق.م.) كان سوفسطائي معيناً باللغة والبيان حتى صار الصبح أهل رمانه وأبنائهم. وكلمة سوفسطائي لم يكن لها في الأصل هذا المعنى السليم الذي عرف فيما بعد. فقد كان لفظ "سوفسطوس" يطلق بوجه عام على المعلم في أي فرع من فروع العلوم والصناعات، وكان يطلق بوجه خاص على معلم البيان. ولكن السوفسطائيين عندما اشتغلوا بالجدل والمقالة وتحمروا بالمعلم وشارعوا في المجتمع اليوناني جواً من البلبلة الفكرية أصبح للفظ سوفسطائي هذا المعنى السليم الذي لا يزال متشخصاً به حتى اليوم. فلم يكن هم السوفسطائيين هو البحث عن الحقيقة وإنما الغلبة على الخصم بالحق أو الباطل، وشكوكوا في الدين وعيتوا بمبادئ الأخلاق وجادلوا في أن هناك حقاً وباطلاً وخيراً وشراً، واستشرى أمرهم حتى جاء سقراط فوقف في وجه هذه الحركة واستطاعت فلسنته أن تواجه هذا الاضطراب الفكري الذي أحدثه السوفسطائيون، وأن تعيد الفكر الفلسفى إلى الاتيه، السليم في البحث عن الحقيقة، وفتح بذلك الطريق لعصر اردهار الفلسفة اليونانية التي بلغت قمتها في الفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. (انظر أيضاً تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٤٥ وما بعدها).



وعشرين قرنا من الزمان - تمثل هذه القضايا أمام كل واحد منا كنداء يحثنا على التفكير والتأمل. ورأى الشخص هو أنه ينبغي علينا أن نأخذ هذا النداء مأخذ الجد رغم أن هذه القضايا الثلاث تبدو خطيرة وغريبة. وإنني لاذهب إلى أبعد من ذلك: إنه يبدو لي أنه لا يوجد في الغالب إنسان لم يوجه إلى نفسه هذه الأسئلة - على الأقل ذات مرة في حياته - في أي صورة من الصور. وإذا كان ذلك حتى الآن ليس هو الحال لديكم فلسوف يأتي ذلك في الغالب. فالقضايا المجرجيسية قضايا هامة بالتأكيد.

ومن الممكن حقاً أن يتصور المرء أن مثل هذا الشك الارتيابي ليس في الحقيقة إلا نوعاً من اللهو فقط بدون أن تكون له آية قيمة واقعية للحياة. ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه لو سلم أحد بهذه القضايا فيلزم أن تختفي بالنسبة له كل جدية للحياة: فكل شيء سيكون بالنسبة له عبارة عن سراب وخداع. وحيثما يسمى بمعنى للحياة وكل تفرقة بين أصيل وراهن وبين صحيح ومعوج وبين خير وشر. فالامر جداً خطير. ويضاف إلى ذلك أنه لا تندم إطلاقاً الأسباب التي تتحدث في صالح جورجياس ضد ما الفناء من يقين في وجود أشياء في العالم وفي إمكان معرفتها. وإن لم الأفضل وضع المسألة حول هذه القضايا بوضوح ومحاولة الإجابة عليها.

٤- العذبات الديكارتية :

وهكذا أود أن أدعوكم اليوم للتأمل والتفكير في هذا الموضوع. فبعد جورجياس بالفني حام قام فلسف آخر هو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت^(١). يمثل هذا التأمل لنفسه، ولعله سيكون من الأفضل لنا أن نحلو حل ديكارت، على الأقل في عرضه لأسباب الشك.

(١) رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) أشهر الفلسفه الفرنسيين، ويعرف في تاريخ الفلسفة بأنه أبو الفلسفة الحديثة، فقد كانت فلسنته تتحا جديداً في عالم الفكر الفلسفي الأوروبي، تزعم الاتجاه العقلي في الفلسفة الحديثة، وكان لفلسفته تأثير عظيم على الكثيرون من رعماه الفلسفة في العصر الحديث. وأهم مؤلفاته: المقال عن المنبه، والتأملات في الفلسفة الأولى، ومبادئ الفلسفة. وقد ترجم الكتاب الأول إلى العربية المرسوم الاستاذ سعد الدين الحضيري، وقام المرحوم الدكتور عثمان امين بترجمة الكتابين الآخرين.



وهكذا نلاحظ - مترسمين في ذلك خطى ديكارت^(١) - أن حواسنا قد خدعتنا كثيرا. فإن برجاً مربعاً يراه المرء من بعيد كأنه مستدير. وأحياناً نظن أننا نسمع أو نرى شيئاً لا وجود له على الإطلاق؛ وكذلك تبدو للمريض أحياناً بعض الأطعمة الحلوةمرة المذاق. هذه كلها وقائع معروفة. ويضاف إلى ذلك أننا نرى رؤى في المنام، وكثيراً ما نعتقد اعتقاداً جازماً حين الرؤيا أنها تمثل حقيقة واقعة. فكيف نستطيع أن نعرف أننا لا نحلم الآن أيضاً؟

إنني أعتقد في هذه اللحظة أن هذه المنضدة وهذا الميكروفون وهذه المصايد المضيئة من حولي أشياء حقيقة. ولكن ماذا يكون الحال لو كان ذلك حلم؟

أجل، لعل المرء يستطيع حيثشأن يقول: إنني على الأقل أستطيع أن أكون على يقين من أن لي يدين وقدمين. ولكن ذلك أيضاً ليس هكذا أمراً يقينياً كما يبدو. فهناك أناس من فقدوا يداً أو قدماً يبحكون أنهم يحسون بعد زمن طويل من الاستعمال بالآلام شديدة في تلك الأعضاء التي فقدوها والتي لم تعد لهم. والعلم الحديث يزودنا بحجج أخرى كثيرة من هذا النوع. وهكذا نعلم مثلاً من بعض بحوث علم النفس أن المرء يستطيع بواسطة ضربة على عين المريض أن يجعله يرى نوراً - وهو نور غير موجود في الواقع على الإطلاق. وإذاً يبدو أنه يتبع من ذلك أن كل شيء يحيط بنا - وحتى أجسامنا - ربما يكون شيئاً مظهرياً [لا حقيقة له] أو ربما يكون حلماً.

وحيثشأن يقول البعض: إن المرء يستطيع - على الأقل - أن يعرف الحقائق الرياضية معرفة يقينية. فالحواس يمكن أن تخدعنا - هكذا يقولون - ولكن العقل يعرف موضوعاته معرفة يقينية. ولكن هذا أيضاً يمكن نقضه بسهولة. وذلك لأننا نخطئ في الرياضة أيضاً. فنحن جميعاً نخطئ في الحساب من آن لآخر، وقد حدث ذلك أيضاً لاعظم الرياضيين. ويحدث أيضاً أننا نحسب في المنام ونخطيء في الحساب بدون أن نلحظ. ويتبادر من ذلك أن العقل ربما يخدعنا أيضاً مثلما تفعل الحواس. الا يوجد إذن شيء يقيني لا شك فيه؟

(١) انظر كتاب التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت.



إن ديكارت يرى أنه قد وجد مثل هذا الشيء اليقيني في الآنا أو في ذاته. يقول ديكارت [في ذلك]: عندما أخدع فيلزم أن أكون أيضاً موجوداً، وذلك لأنه لكي ينكر المرء - والشك أو الانخداع هو أيضاً تفكير - فإنه يتلزم أن يكون المرء موجوداً. ولهذا قال قوله المشهورة: أنا أفكر وإنذ أنا موجود *cogito ergo sum* ثم حاول أن يستتبع من هذه المعرفة المتمثلة في : « أنا موجود » - بمساعدة عمليات فكرية معقدة - البرهان على وجود أشياء أخرى أيضاً^(١).

٣- فقد الصذهب الديكارتى :

ولكن الغالبية من الفلاسفة الذين بحثوا أفكاره لا يوافقون على هذا الجانب من مذهبة. فهم يقولون - ويبدو لي أنهم محقون في ذلك - إن ديكارت قد خلط بين شيئين مختلفين اختلافاً تاماً: مضمون الفكر والمفكر نفسه. والحق أننا جميعاً نرى أنه من الضروري - لكي يكون هناك فكر ما أن يكون هناك مفكر موجود - ولكن في حالة ما إذا شك المرء في كل شيء وشك أيضاً في الحقائق الرياضية فإن هذه الحقيقة ستكون أيضاً أمراً مشكوكاً فيه. ومن وجهة النظر الديكارتية لا تملك الحق لأن ندعى ذلك^(٢). وبهذا يبرهن الكوجيتو [أنا أفكر] على شيء واحد فقط وهو أنه يوجد فكر - حيث تعني هنا الكلمة « يوجد » ببساطة أن هذا المضمون أو غيره مقصور على دائرة التصور. أما استنتاج وجود المفكر [من الكوجيتو] فهو استنتاج لا مبرر له، وينبغي على المرء إلا يقول: أنا أفكر فأنا موجود - ولكن: أنا أفكر فأنا غير موجود - كما يقول في خاتمة أحد فلاسفة المتأخرین.

(١) من الواضح أن المؤلف - المشهور بكتابه *الضمخ* في المنطق والذي شغل كرسى الأستاذية في المنطق أيضاً - يميل إلى التفسير المنطقى للتفكير الديكارتى، وهذا الجماع شائع سلكه غيره أيضاً (على سبيل المثال كارل ياسبرز فى كتابه عن ديكارت بالألمانية) ولكن هذا التفسير غير كاف، وقد عارضه ديكارت نفسه في ردوده على الاعتراضات. فقد اتخد ديكارت في التأملات طريقة المحسن، ولهذا فإنه لم يستتبع أيضاً من الكوجيتو وجود كل شيء آخر بطريقة منطقية بحثة كما يرى بوغينسكي هنا. انظر في ذلك :

Lauth, R. : Zur Idee der Transzentalphilosophie, München 1965.

وانظر أيضاً كتابنا: *المنهج الفلسفى بين الغزلى وديكارت* (مكتبة الأنجلو المصرية)

(٢) أي أن ندعى أنه من الضروري - لكي نحصل على فكر ما - أن يكون هناك مفكر موجود. ويوجينسكي هنا يعبر عن نفسه هو لوجهة نظر ديكارت.



٤- تناقض المشكلات :

ويترتب على ذلك إذن أنه ليست هناك أسباب على الإطلاق تدعونا لأن نسلم بوجود أي شيء على أنه وجود يقيني. وهكذا يمكن أن يكون الأمر - كما يقول جورجياس - أنه لا يوجد شيء وأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً. وحيثنة يكون كل شيء مجرد وهم أو خداع، أو قصة يحكىها معتوه كما يقول دستويفسكي^(١).

ولتكنى على يقين من أن الغالبية منا غير متعاطفين مع هذه القصة المعتوه. ولكن الأمر هنا ليس أمر تعاطف أو عدم تعاطف. وعلى الرغم من كل ما حكاه فلاسفة شعراً معينون فإن المحبة العظمى لا تستطيع أيضاً أن تخلق موضوعها. ولا يمكن للمرء أن يقرر عن طريق أمنيات ما إذا كان هناك شيء موجود أم لا. ويجب على المرء أن يحاول أن يعلم. ويتحتم علينا أن نتناول المشكلة تناولاً عقلياً.

ولكن كيف يكون ذلك؟

إن عالم الطبيعة وعالم النبات والمؤرخ، ونحن جميعاً في حياتنا اليومية نفترض أن هناك أشياء موجودة وأننا نستطيع أن نعرفها. ولكن هذا الافتراض (في بحثنا هنا) أمر مشكوك فيه. فالامر هنا يتعلق بإحدى تلك المشكلات التي لا تستطيع العلوم المجزئية أن تقوم بحلها - وهذا يستطيع المرء أن يرى بطريقة مباشرة دور وأهمية الفلسفة.

فكيف ينبغي لنا إذن أن نتقدم في حل هذه المشكلة؟

إن الأمر الواضح هو أننا لا نستطيع أن يكون لدينا هنا دليل يستنتاج من شيء معروف شيئاً آخر . وذلك لأن الشاك - مثل جورجياس - يشك في كل شيء ، وإذاً يشك في افتراضاتنا أيضاً . وسيجذب أيضاً إلى ميدان الشك القاعدة التي نستنتج طبقاً لها . وإذاً لا يمكننا أن نسلك هذا الطريق .

(١) دستويفسكي (١٨٢١ - ١٨٨١) هو أشهر الشعراء الروس في القرن الماضي. له روايات ذات شهرة عالمية، وموضوعها الرئيسي هو الخلاص الميسري للإنسان عن طريق العقيدة وتحمل الآلام. ومن بين هذه الروايات رواية الجريمة والعقاب، ورواية المتعوه، ورواية الإخوة كaramازوف.



فماذا يعني إذن؟ إنه يبدو لي أن هناك طرقاً ثلاثة أخرى مفتوحة أمامنا:

أولاً: نحن نستطيع أن نرى ما إذا كان الشاك ينافق نفسه. فإذا كان الحال أنه ينافق مع نفسه فإنه حينئذ لا يقول في الحقيقة شيئاً مترابطاً، وإذا لا يقول شيئاً مفهوماً. وهذا يعني أنه في الحقيقة لا يقول شيئاً.

ثانياً: نستطيع أن نرى ما إذا كانت مسلماته قد أثبتت صحتها وكيف ذلك؟ أي ما إذا كانت متفقة مع تجاربنا مثلما يفعل علماء الطبيعة عندما يريدون أن يتتحققوا من صحة فرض من الفرض.

ثالثاً: وأخيراً نستطيع أن نحاول أن نرى ما إذا كان الأمر في الواقع هو أن كل هذه الأشياء التي أنكرها جورجيوس أشياء واضحة باداه، وهذا يعني أن هذه الأشياء واضحة تمام الوضوح كما نراها.

وقد سلك الأقدمون الطريق الأول. وهكذا لو قال الشاك: إن المرء لا يستطيع أن يعرف شيئاً، فإنه يمكن سؤاله: كيف يجوز له أن يضع مثل هذا الادعاء؟ هل هو على يقين من حقيقة قضيته؟ فإذا كانت الإجابة بالإيجاب فإن معنى ذلك أنه يوجد حينئذ شيء يمكن معرفته. وإذا فإن القضية القائلة: ليس هناك شيء يستطيع المرء أن يعرفه - قضية باطلة. وإذا كان هناك شيء يمكن معرفته فإنه يجب أن يكون أيضاً موجوداً في آية صورة من الصور. وما يروى عن أحد الشراك اليونان المسمى كراتس^(١) أنه قد فطن إلى ذلك وللهذا لم يقل شيئاً بل كان يحرك إصبعه فقط. ولكن أرسطو - وهو الاستاذ العظيم للفكر الأوروبي - قد لاحظ أن كراتس لم يكن له الحق أيضاً في تحريك إصبعه، لأن حركة الإصبع تزيد أن تعبّر عن رأي، والشاك لا يجوز أن تكون له آراء. إنه ينبغي أن يكون - كما يقول أرسطو - مشابهاً لواحد من أفراد النبات. ومن المستحيل أن يستطيع المرء أن ينافق مع النبات لأن النبات لا يقول شيئاً.

(١) كراتس المذكور هنا هو إقراطيليوس، أحد أتباع هيرقلطيros. انتهى به الشك إلى تحرير الكلام وكان يقتصر على تحريك إصبعه، ويسلم هيرقلطيros لقوله: إنه لا يمكن التزول في النهر الواحد مرتين. ويعلن أنه لا يمكن التزول فيه حتى مرة واحدة (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٧٣) ..



ولست أدرى الآن ما إذا كانت هذه الحجة تبدو مقنعة لكم. ولكن يلاحظ أن المنطق الرياضي قد أدى باعترافات معينة لها جديتها ضد هذه الحجة. و تستند هذه الاعترافات إلى ما يسمى بنظرية الأنماط^(١) Typentheorie ولن أستطيع - مع الأسف - أن أتحدث هنا عن هذه النظرية المعقّدة، وأود فقط أن أحذركم من الثقة الكبيرة في هذه الحجة^(٢) التي عرضناها باختصار.

٥- خبرة الحقيقة الواقعة :

وعلى العكس من الطريق الأول يبدو الطريق الثاني طريقاً موثقاً به. ففي حالة ما إذا سلمنا بأنه توجد في الحقيقة أشياء حولنا وأننا نستطيع أن نعرفها على الأقل على نحو ما، فحيثما يكاد أن يكون كل ما نعرفه من خلال تجربتنا متفقاً مع ما سلمنا به. فالفرق بين هذا الذي نسميه «حقيقة واقعة» Wirklichkeit وبين المظهر Schein (وهو ما ليست له حقيقة واقعة) يتمثل بوجه خاص في أن الحقيقة الواقعة يحكمها نظام وتسود فيها قوانين في حين أن المظهر ليس له مثل هذا النظام، ونحن نستطيع أن نتبين أن العالم كما نعرفه من تجربتنا يكاد أن يسود فيه بالفعل مثل هذا النظام في كل مكان.

(١) يلقي بورخيسكي بعض الضوء على هذه النظرية في كتابه الفلسفة الأوروبية المعاصرة ص ٢٦٥ فيقول: في عام ١٨٩٦ اكتشف (بورالى فورنى) تناقضات في نظرية كاانتور الرياضية في المجاميع. ولكن برتراند راسل توصل في عام ١٩٠١ إلى إثبات أن الأمر لا يدور في ذلك التناقض حول موضوعات الرياضة، وإنما يدور حول حالة منطقية بحثة، وذهب راسل إلىبعد من ذلك فقال إن المذهب المنطقي لفريجيه Frege يشتمل على تناقضات. وقد تم في أيامنا هذه اكتشاف العديد من التناقضات التي يمكن استنباطها من مبادئ تبدو بدائية للوهلة الأولى. ويطلق على هذه التناقضات أو التناقضات اسم:

Paradoxes أو Antinomies . وقد وضع كل من وايتهيد وراسل في كتابهما الضخم ذي المجلدات الثلاثة المسما مبادئ رياضية Principia mathematica . - وضعا نظريتهما في الأنماط بحثاً عن حل لهذه التناقضات. وتقول نظرية الأنماط theory of types عندهما: إن الموضوعات تصنف إلى أنماط مختلفة (مراتب)، مثال ذلك أن الفرد يتبع إلى المرتبة الأولى أي النمط الأول، وإن النوع المضمن للأفراد يتبع للمرتبة الثانية، أي إلى النمط الثاني، وإن الجنس المضمن لمجموع هذه الأنواع يتبع للمرتبة الثالثة أي إلى النمط الثالث، ويوجده عام فإن λ إذا كان عنصراً من (λ) فإنه يجب أن تكون (λ) من نمط أعلى من λ . وقد تبين فيما بعد أن بعض التناقض لا تعتبر تناقض منطقية وإنما تناقضات دلالية أو رمزية Semantic ناجمة عن الخلط بين اللغة وما وراء اللغة.

وقد تم تبسيط نظرية الأنماط في بعض جوانبها، ولكنها برهنت على مدى أهميتها، فعلى الرغم من المحاولات المختلفة لم ينجح أصحاب المنطق الرياضي في الوصول إلى إقامة آية نظرية في المنطق الرياضي غالبة من التناقض بدون الاستناد إلى نظرية الأنماط.

(٢) يقصد الحجة التي أوردها في عرضه للطريق الأول.



ولنأخذ المثال الثالث : أنا أستلقى على السرير وقبل أن أسقط في النوم أرى المنضدة بجوار سريري وعليها النبْه ، وفي الصباح أرى المنضدة في مكانها وأرى النبه أيضاً لم يتغير وضعه . أجل ، إن هناك غباراً على المنضدة أكثر مما كان في المساء . وهذا يتم تفسيره على خير وجه إذا سلمنا بأنه توجد في الحقيقة منضدة ومنبه وحجرة لــ الخ ، وأننا نعرف هذه الأشياء .

أو (لنأخذ مثلاً آخر) : إنني أرى نقطة تظهر عن شمالي ثم تخترق خلف ظهري ثم تظهر عن يميني ، وهذا يمكن تفسيره على خير وجه بأن يقال إن هناك نقطة حقيقة موجودة تواصل السير خلف ظهري . ومن الطبيعي أن الشاك يستطيع أن يقول : إن هذا كله مظاهر (الحقيقة له) ولكنه مظاهر منظم . ولكن الأبسط بالتأكيد هو التسليم بأن هناك حقيقة واقعة .

٦ - خطأ تضليل جورجياس :

وأخيراً - وهذا يبدو لي أفضل الطرق - يستطيع المرء أن يلاحظ أن خطأ قضايا جورجياس واضح تمام الوضوح : فنحن نرى بوضوح أن هناك أشياء موجودة ، عرفنا البعض منها على وجه اليقين ونقلنا أيضاً هذه المعرفة لغيرنا من الناس . فإذا قيل لنا : إن هذا كله حلم - فلأننا نحب بساطة : إنه ليس حلمًا . فهناك حالات ، وحالات كثيرة يمكن أن نصل فيها . ولكن كل واحد منا يعرف حالات ليس فيها إطلاقاً إمكان لشك معقول . فأننا الآن مثلاً واشقاً وشوقاً مطلقاً من أننى جالس ولست واقفاً ، وأن المصباح أمامي مضيء . وكذلك أيضاً فانا واشقاً من أن $5 \times 18 = 90$. ولا يترتب أبداً على أننى قد ضللتك أحياناً أن يستمر ذلك في كل الأحوال .

واذن يمكنني أن أضع ضد قضايا جورجياس القضايا الثلاث التالية :

أولاً : إن من المؤكد تماماً أن هناك شيئاً موجوداً .

ثانياً : نحن نستطيع بالتأكيد أن نعرف بعض هذا الموجود .

ثالثاً : من الواضح والمؤكد أيضاً أننا نستطيع أن ننقل للأخرين من الناس بعض هذا الذي نعرف ، وطالما أن أحداً لم يأت لي بحجة أفضل من تلك التي أجدها عند ديكارت فلأنني لا أرى هناك سبباً لتغيير رأيي .



٧- محدودية المعرفة :

وبهذا نكون قد ظفرنا بالكثير . ولكنه ليس من الكثرة بالقدر الذي كان يمكن أن يتوقعه المرء في بادئ الأمر ، وذلك لما يأتي :

أولاً : ليس لدينا دليل حتى الآن على أن هناك حقيقة واقعة موجودة خارج الذهن ، وهذه مسألة أخرى تماماً وأصعب كثيراً ، وسوف نتناولها في التأمل التالي^(١) . فإن من الممكن أيضاً أن يكون الأمر هو أنه توجد هناك على وجه اليقين أشياء وحقيقة واقعة ، ولكن ذلك كله يوجد كلية داخل فكرنا فقط . وفي هذه الحالة أيضاً كان يصبح لدينا تفرقة بين الحقيقة الواقعية والمظهر ، ولكن ليس بين الباطن والظاهر [أو الداخل والخارج] وستحدث عن ذلك فيما بعد .

ثانياً : لا يتيح من أقوالنا [التي عرضناها هنا ضد جورجياس] أن ما نعتقد أننا نراه هو أيضاً حقيقة واقعة أمامنا هكذا على النحو الذي نراه . وأما أن هناك شيئاً موجسداً فهذا أمر يقيني ، ولكن كيف تكون الأشياء في العالم ؟ هذه مسألة أخرى . فهناك كثير من الناس من غير الشك يعتقدون مثلاً أنه لا توجد في العالم الوان ، وليس هنا مجال بحث هذه المسألة أيضاً ولن يفصل فيها بحثنا اليوم^(٢) .

ثالثاً : - وهذا أمر كان ينبغي أن يكون مفهوماً بذاته - توجد بيقين تمام أشياء أكثر مما نعرف ، ونعرف أكثر مما نستطيع أن ننقله للآخرين .
وي ينبغي أن تكون هذه النقاط الثلاثة كافية لتجنب سوء الفهم .

٨- معرفة الأنا والدافت :

وأود - فضلاً عن ذلك - أن أتحدث في هذا الصدد عن رأيين فلسفيين ، وأنا شخصياً لا أتفق معهما رغم انتشارهما اليوم انتشاراً بعيداً . فمن ناحية يدور الأمر حول أولوية الآنا ، ومن ناحية أخرى يدور حول الضرورة المسوهمة في التجوه في حل مسألتنا إلى تجارب وجدانية .

فهناك كثير من المفكرين اليوم يعتقدون أن وجودي هو بالنسبة لي أكثر يقيناً من أي شيء آخر - أو هو الشيء الوحيد اليقيني تمام اليقين ، ولن يشك أحد - ما عدا الشكاك - في أنه نفسه موجود حقيقة .

(١) انظر الفصل الرابع الذي يتحدث فيه المؤلف عن «المعرفة».

(٢) انظر توضيح ذلك في الفصل الرابع من هذا الكتاب .



ولكنني لا أستطيع أن أفهم لماذا ينبغي أن يكون ذلك أكثر يقيناً من الحقيقة [[القائلة]] بأن هناك شيئاً موجوداً في العالم. ويسعدون لي أن القضية الأخيرة : إن هناك شيئاً موجوداً - لها أولوية معينة قبل قضية أنا أكون - وذلك لأنني أعرف ذاتي إلى حد ما بطريق غير مباشر، فـأنا أتجه أولاً إلى الشيء، أفهم شيئاً في العالم - ربما فيما غير جيد أو فيما سطحياً، ولكن بيقين عظيم، فـأنا أعرف أولاً ما هو موجود أمامي - أي اللا أنا كما اعتاد الفلاسفة أن يقولوا - ويسعدون لي أن أين الحقائق هو أن هناك شيئاً موجوداً.

٩- المعرفة والتجارب الوجودانية :

وهناك بعض الفلاسفة الآخرين من المحدثين - وأعتقد أنهم يسلكون سبيل الفلسف المدرسي جون دنس سكوت^(١). يرون أن اليقين الكامل في وجود العالم وجود الأشياء في العالم لا يمكن أن يبلغه المرء عن طريق المعرفة وحدها. بل إن من الضروري بالإضافة إلى ذلك أن يكون هناك ما يسمى بالتجارب الوجودانية مثل الخوف والحب والكراهية. ويؤتى في هذا الصدد بالوصف المشهور لأحد الزلازل للفيلسوف الأمريكي وليم جيمس^(٢). ويقال إن مثل هذه التجربة تجعل الإنسان على يقين تام من أن هناك عالماً. وقد تطورت هذه النظرية بوجه خاص على يد الفكر الألماني فللهلم ديلتاي^(٣). وهناك كثير من الفلاسفة المعاصرین يحدون حلوه.

(١) دنس سكوت (١٢٦٦ - ١٣٠٨) من مشاهير فلاسفة ولاهوتي العصر المدرسي المسيحي. تأثر في فلسفته بارسطو والقديس أنسelm وبوجه خاص بالقديس أوغسطين. وقد انخدع موقعاً معارضًا لاتجاه فلسفة القديس توماس الأكويني.

(٢) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) لفليسوف أمريكي. تقوم فلسفته على نظرية في ديناميكية الحقيقة وتكتّرها: فليس هناك في هذا العالم شيء قد بلغ صورته النهائية، والعالم لا يحتوى على جواهير، وهو في صيغة دائمة، وليس موجوداً أو سداً وإنما هو مركب من ذوات أو أفراد متعددين. وتعد فلسفة وليم جيمس فلسفة لا عقلية وهو نفسه يطلق على فلسفته اسم المذهب الشجريني المتطرف. وله نظرية مشهورة أخرى تقول بوحدة الوجود النفسي والفيزيولوجي المحايد، وهي النظرية التي لا تقر بوجود فوارق جوهرية بين الظواهر النفسية والفيزيولوجية. وأشهر نظرياته هي النظرية البرجماتية (انظر الحديث عن البرجماتية في أحد هوامش الفصل التالي).

(٣) فللهلم ديلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١) فلسف الماني، تأثر بكل من المذهب الوضعي والمذهب الكانتي،



ويشبه هذا ما يسمعه المرء أحياناً في صورة نقض للشك بطريقة شعية، إذ يقال: إذا ضربت الشاك على رأسه فسيدرك حيثند أن هناك شيئاً موجوداً خارجاً عنه وهو قبضتك. وهذا أمر يبدو واضحاً - فمن ذا الذي يشك في وجود قبضة ضربته؟

ولست أشك في ذلك إطلاقاً، ولكنني لست أرى كيف يمكن أن يساعدنا ذلك في مسألتنا. ونفس الشيء يقال أيضاً عن الزلزال وعن الكراهة والحب والبغض. وذلك لأننا إذا سألنا: ما هو هذا الشيء الذي الأقىي عندما يضربي أحد على رأسه؟ إننى أحس من ناحية باليد عن طريق حاسة اللمس، ومن ناحية أخرى أعاني الألم والغثيان. فإذا فرض أن الحواس تخدعنا دائماً - كما يفعل الشكاك - فحيثند لن يبرهن الأول [أى إحساس باليد عن طريق اللمس] بشيء على الإطلاق على وجود هذه القبضة. وأقل من ذلك البرهنة على الألم أو الغثيان، لأن المرأة يمكنها حقاً أن يعاني الألم أو الغثيان بدون أن يؤثر علينا أى شيء من الخارج. وإنذن فإذا ما أن نعلم عن طريق المعرفة أن هناك شيئاً موجوداً أو أنها لن تعرف ذلك

= ولكن، خرج من الرصعية والكتابية بنظرية في النسبية اللاعقلية. وقد اهتم أساساً بمشكلة فهم الحياة التي ينظر إليها من زاوية تلبيولوجية أي من حيث أنها وحدة مغلقة ومن حيث أنها مجموعة من الميول - وكل مظهر من مظاهر الحياة له أهميته لأنه يعبر عن شيء يتعلق بها. وبعد ديلاتي أبرز الممثلين لفلسفة الحياة في المانيا. وفلسفة الحياة هي فلسفة تزيد تفسير الحقيقة برمتها بواسطة الحياة. وهناك اتجاهات مختلفة في هذه الفلسفة ولكن هناك عناصر مشتركة بين أصحاب فلسفة الحياة يمكن إجمالها فيما يأتي:

(أ) يرون أنه ليس هناك وجود إلا للحركة والصيروورة والحياة، وهم لا ينظرون إلى الموجود أو إلى المادة إلا باعتبارها ظواهر متأتية عن الحركة.

(ب) يعطون للحقيقة دلالة عضوية. ويلعب التاريخ دوراً هاماً عند بعض فلاسفة الحياة ويوجه خاص عنده مدرسة ديلاتي. وعلى أية حال فإنهم يعتبرون العالم حياة متحركة وليس مجرد آلة.

(ج) يشاركون جميعاً في أنهم فلاسفة لا عقليون، ومحريسيون، يرفضون الاقرار بأن المنهج العقلي منهج فلسفى. ولا يسلمو إلا بالحسن، وبالتطبيق وبالفهم الحيوى للتاريخ.

(د) يغيل معظمهم بوضوح إلى التسليم بمذهب التكثر والمذهب الشخصانى. ومع أن هذا لا يتحقق دائماً مع النظرية القائلة بتطور الحياة إلا أنه يمكن تفسيره بأنه رد فعل ضد مذهب وحدة الوجود المادي أو المثالى.

ويمكن التمييز داخل فلسفة الحياة بين أربعة مدارس هي مدرسة برجسون التي تقول بالنشاط الحسيوى، والبرجمانية الأمريكية والإنجليزية، ومذهب ديلاتي التاريخي، والفلسفة الالمانية في الحياة (انظر الفلسفة الاوروبية المعاصرة لبوخينسكي ص ١١٢ وما بعدها، ص ١٣٤).



على الإطلاق بواسطة مثل هذه التجارب - فهذه تفترض أولاً شرعية المعرفة . فإذا كانت هذه الشرعية غير قائمة فلن تستطيع هذه التجارب أن تساعدنا في شيء .

ـ مواجهة الشك بالجهد الفلسفى :

أما ما يتعلق بالشك فإنه ينبغي على المرء إلا يقدم له آية تنازلات . فإذا قدم المرء أيضاً أقل القليل منها فإنه سرعان ما يحتويه الضياع وهذا هو ما يفعله هؤلاء الذين ينكرون البداهة والوضوح في وجود شيء أمامنا ، كما يفعله أيضاً هؤلاء الذين يشكون في يقين معرفتنا ويودون الأخذ بيدها عن طريق خوف وتقزز وغيبة وما إلى ذلك . ففي كلا الحالتين يمسك الشك بالاصبع التي أعطيت له ويجذب الفلسوف إلى مستنقعه .

ولكن هذه الحقيقة - التي تمثل في أنه يوجد هناك مستنقع وأن جورجياس بقضايا الثلاث كان موجوداً في وقت من الأوقات - لم تكن بدون معنى ولا بدونفائدة للفلسيوف الموضوعي في تفكيره . فإن ما يقوله الشاك هناك هو على وجه اليقين شيء مبالغ فيه مبالغة لا حد لها ، ولهذا فإنه ببساطة قول باطل . ولكن هناك بذرة حقيقية تشتمل عليها مغالاته ، وتمثل هذه البذرة في أن إمكانات معرفتنا ضئيلة جداً ، وأود أن أقول إنها مزعجة لضائتها . وما نحصل عليه من علم شيء قليل جداً ، كما أن ما نعلمه يمكنه في أغلب الأحيان في صورة سطحية ويبدون يقين ، وأكثر علمنا ليس إلا من قبيل الأمور الاحتمالية .

وهناك حقائق يقينية يقيناً قطعياً مطلقاً ولكنها نادرة ، والإنسان يتحرك في هذا العالم مثل الأعمى الذي يتحرك عن طريق لمس بطنه ومحاولات مصحوبة بذرة الفهم الواضح وبذرة النجاح المؤكد . ومن يعتقد أننا نعرف كل شيء ، ونعرف معرفة كاملة ، ونستطيع أن ننقل كل ما نعرفه [للآخرين] - من يعتقد ذلك فهو إنسان يرتكب مبالغة عظيمة وخاطئة منه في ذلك مثل الشاك .

إن المسائل الفلسفية ليس فيها شيء بسيط ، وهذه هي النتيجة التي نصل إليها دائمًا عندما نتأمل في المشكلات الكبيرة . وإن أي حل بسيط هو حل خاطئ ، فهو عادة حل كسلول - مثل الشك الارتيابي الذي يحررنا من كل التزام نحو البحث



الشاق، لأنه - بناء على ما يملئه [هذا الشك] لا يوجد شيء يبحث. ولكن الحقيقة الواقعية معقدة تعقيداً عظيماً جداً، وحقيقةتها يجب أن تكون أيضاً معقدة تعقيداً عظيماً جداً. وبالعمل الطويل والجهد الكبير فقط يمكن للإنسان أن يحصل على معرفة بعض هذه الحقيقة، وإن كان ما يحصل عليه ليس بالشيء الكثير، ولكنه مع ذلك جزء منها.



الفصل الرابع

الحقيقة



١- ما هي الحقيقة؟

لقد تناولنا في التأمل السابق مسألة ما إذا كانت هناك أشياء موجودة بصفة عامة، وعما إذا كنا نستطيع أن نعرفها، وبعبارة أخرى: لقد تساءلنا عما إذا كانت توجد هناك حقيقة. فإن كل معرفة صحيحة هي معرفة حقة، فإذا عرف المرء شيئاً من الأشياء فإنه يعلم حسبياً أن قوله إن هذا الشيء هو كذلك أو كذا قول حق. واليوم نريد أن نتجه إلى بحث مشكلة أخرى ونعني بها مسألة: ما هي الحقيقة؟ وتعد هذه المسألة القديمة - التي وجهها بيلاطس ذات مرة إلى المسيح^(١) - من أكثر المشكلات إثارة للاهتمام، ولكنها أيضاً من أصعب المشكلات الفلسفية.

فماذا نعني عندما نقول إن قضية من القضايا أو حكماً من الأحكام حق - أو عندما نقول أيضاً إن إنساناً ما صديق حق؟ إن من السهل فهم المقصود بذلك: فنحن نعني أن شيئاً ما حق إذا كان هذا مطابقاً للحقيقة. وهكذا نقول: إن (فرتس) صديق حق إذا كان فرتس يتفق مع ما نتصوره من مثال الصديق الحق، أي إذا كان ذلك ينطبق عليه.

٢- الحقيقة الأفلاطونوجية:

ومن السهل علينا أن ندرك أن هذا الصدق أو التطابق يمكن أن يحدث في اتجاه مزدوج - إن صحيحة التعبير - فتارة يحدث أن شيئاً ما يطابق فكرة -، وذلك عندما يقال فمثلاً: هذا المعدن ذهب حق، أو: هذا الإنسان بطل حق. فحيثما يطابق

(١) يشير إلى المخوار الذي دار بين المسيح وبيلاطس (٦٣ ق.م) المحاكم الرومانى بجرودايا بفلسطين. فعندما اقتيد المسيح للمثول أمام بيلاطس لكن يتحقق منه جاه في هذا المخوار على لسان المسيح قوله: «لقد أتيت إلى العالم لأشهد للحق». كل من هو من الحق يسمع صوتي. فقال له بيلاطس: ما هو الحق؟ راجع الجليل يوحنا ١٨/٣٧، ٣٨.



الشيء الفكرة. ويطلق الفلسفة أحياناً على هذا النوع الأول من أنواع الحق والحقيقة وصف «الأنطولوجي». فالأمر يدور حول ما يسمى بالحقيقة الأنطولوجية أو الوجودية.

٤- الحقيقة المنطقية :

ولكن في حالات أخرى يكون الأمر بالعكس وهو أن الفكرة أي الحكم أو القضية إنما تسمى حقيقة إذا كانت مطابقة للشيء. وهذا النوع الثاني من أنواع الحق له علامة تميزه وبهذا يستطيع المرء أن يعرفه بسهولة: في Sheila المعنى الثاني لا يكون حقيقة إلا أفكار أو أحكام أو قضايا - لا أشياء في العالم. وهذا النوع الثاني من أنواع الحقيقة يسمى عند الفلسفه «حقيقة منطقية».

ونريد هنا أن نقتصر على النوع الأخير ولا نريد أن نمس النوع الأول الذي يقود إلى مشكلات صعبة جداً.

أما ما هي الحقيقة المنطقية فهذا أمر يمكن فهمه عن طريق ضرب مثال. ولنأخذ مثلاً القول التالي: «الشمس تشرق اليوم». فهذا القول - وبالتالي الفكرة المطابقة له أيضاً - هو على وجه الدقة حق عندما تشرق الشمس اليوم بالفعل. ومن ذلك يرى المرء أن قوله من الأقوال أو قضية من القضايا يمكن أن على وجه الدقة «حقاً منطقياً» إذا كان الأمر هكذا كما يعنيان. فإذا كان الأمر غير ما يعنيان فإنهما يمكن أن يختلفا. وهذا شئ يبدو واضحاً ومفهوماً بذاته. ولكن الأمر ليس هكذا كما يمكن أن يظن المرء في بادئ الأمر. فهناك فيما يتعلق بذلك مشكلتان كبيرتان وصعبتان.

٥- الحقيقة النسبية :

ويتمكن وضع المشكلة الأولى على الوجه التالي:

عندما تكون قضية من القضايا على وجه الدقة صادقة إذا كان الأمر هكذا كما تقول، فحينئذ يجب أن تكون دائماً وبصفة مطلقة صادقة أو كاذبة^(١)، مستقلة تماماً عن كلها ومنتها. وبعبارة أخرى فإنه عندما تكون قضية من

(١) لم يكن هنا محل لقول المؤلف «أو كاذبة» لأنه يتحدث قبل ذلك عن القضية الصادقة فقط. ولهذا كان ينبغي أن يذكر بعد قوله «أو كاذبة» قوله: وذلك في حالة ما إذا كان الأمر غير ما تقول القضية.



القضايا صادقة فإنها تكون صادقة على وجه الإطلاق بالنسبة لكل الناس وفي كل الأرمان.

ولكن هناك اعتراضات مختلفة ضد ذلك. وبعض هذه الاعتراضات له أهميتها لدرجة أن البعض من الفلاسفة ومن غيرهم قد دأبوا على القول بأن الحقيقة نسبية ومشروطة ومتغيرة إلخ. ولدى الفرنسيين مثل يقول: «إن ما هو حق على هذا الجانب من جبال البرانس يعد باطلًا على الجانب الآخر». وقد كاد أن يصبح اليوم بدعة (مودة) الزعم بأن الحقيقة نسبية. فما هي أسباب مثل هذا الفهم؟

إن بعض هذه الأسباب سطحية ومن السهل نقضه. وهكذا يقال مثلاً: إن القضية التي تقول: «السماء تمطر اليوم» هي قضية صادقة صدقاً نسبياً فقط، وذلك لأن السماء تمطر في روما ولكن لا تمطر في ميونيخ [مثلاً]، فهذه القضية إذن صادقة في روما ولكنها كاذبة في ميونيخ؛ أو كما في القصة الهندية [التي تحكى] عن العميان أن أحدهم قد لمس رجل الفيل وقال: إن الفيل مثل شجرة، ولبس آخر المطروم ورغم أن الفيل مثل ثعبان^(١).

وهذا كله تعبير عن سوء فهم. ويكتفى أن يصوغ المرء القضايا المشار إليها صياغة دقيقة، أي أن يقول بوضوح ماذا يعني لكن يكون مفهوماً أنه لا يمكن أن يكون هنا حديث عن آية نسبية. فإذا قال أحد: السماء تمطر اليوم، فمن الواضح أنه يعني أنها تمطر هنا في ميونيخ [مثلاً] وفي يوم معين وفي ساعة معينة، وليس المقصود أنها تمطر في كل مكان. فقضيته إذن قضية صادقة على وجه الإطلاق بالنسبة لكل الناس وفي كل الأرمان. كما أن تجربة العميان مع الفيل لا تبرهن بشيء ضد طابع الحقيقة المطلق. فقد عبروا فقط تعبيراً غير دقيق، ولو أن كل واحد منهم قال: «إن الفيل - طالما أن الأمر يدور حول العضو الذي لمسه - مثل شجرة.. إلخ» فإن القضية حينئذ تكون قضية صادقة على وجه الإطلاق.

(١) هذه القصة معروفة أيضاً في التراث العربي وقد ذكرها الإمام الشافعى كما ذكرها أبو حيان التوسيى في المقابلات حيث يقول: أسمعت أبا سليمان يقول: قال الملاطون: إن الحق لم يصب الناس في كل وجهه ولا انتظاره في كل وجهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. قال: ومثال ذلك عميان انتظروا إلى فيل واحد كل واحد منهم جارحة متوجهاً بيده ومثلها في نفسه، فأخبره الذي من الرجل أن خلقة -



فالصعوبة هنا ناتجة من صياغة القضايا بعبارات غير كافية وغير دقيقة. ولو صيغت هذه القضايا بوضوح فإنه يتبيّن حينئذ أنها صادقة على وجه الإطلاق أو كاذبة على وجه الإطلاق وليس أبداً قضيّاً نسبيّاً.

هـ المفهوم البيوجماثي للحقيقة :

ولكنا نعرف أيضاً اعترافات أكثر جدية ضد عدم مشروعية الحقيقة. فعلى العكس من الرأى الشائع [الذي يقول بوجود هندسة واحدة] لا توجد هناك اليوم هندسة واحدة فقط، بل هندسات عديدة: في جانب هندسة إقليدس^(١)، التي يتعلّمها التلاميذ في المدارس توجد أيضاً هندسات ريمان^(٢)، RIEMAN ولوبتشفسكي^(٣). LOBATSCHESKIJ وأنخرين. وهكذا يجد المرء أن هناك قضايا معينة تكون في واحدة من هذه الهندسات صادقة وفي هندسة أخرى كاذبة^(٤). وإذا لو سأله أحد علماء الهندسة الحاليين عما إذا كانت قضية معينة صادقة أو كاذبة، فإنه يجب عليه أولاً أن يسأل: في أي مذهب؟ فالقضايا الهندسية إذن هي بدرجة بعيدة قضيّاً نسبيّاً بالإضافة إلى المذهب.

= الفيل طرولة مدوره شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذي من الظاهر أن خلقه شبيهة بالهيبة العالية والرالية المرتفعة، وأخبر الذي من أنه أنه مبسط دقيق بطيء ويشعره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أمرك وكل يكتب صاحبه ويدرس عليه الخطأ والغلط والبلهل فيما يصفه من خلق الفيل. فانتظر إلى الصدق كيف جسمهم، وانتظر إلى الكتب والخطا ككيف دخل عليهم حتى لرقهم^(٥) راجع المقابلات من ٢٥٩ وما بعدها، تحقيق حسن السنديني - المكتبة التجارية الكيرى - مصر ١٩٢٩.

(١) إقليدس (٣٣٠ - ٢٧٠ ق. م) هو صاحب كتاب «مبادئ الهندسة» جمعها وربتها وعلم في الإسكندرية. وهو غير إقليدس الميثاري تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميتارجية. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٥٨، ٢١٠).

(٢) هو برنارد ريمان (١٨٢٦ - ١٨٦٦) من علماء الرياضيات الألمان.

(٣) هو نيكولاى إفانوتش لوبتشفسكي (١٧٩٢ - ١٨٥٦) من علماء الرياضيات الروس.

(٤) من الأمثلة على ذلك أن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمين في هندسة إقليدس، ويساوى أصغر من قائمتين في هندسة لوبتشفسكي، ويساوى أكبر من قائمتين في هندسة ريمان. وكذلك عند الموارد التي يمكن أن ترسم موازية لستقيم معلوم من نقطة معلومة يساوى: واحداً في هندسة إقليدس، وصفراً في هندسة ريمان ، والآخران في هندسة لوبتشفسكي. (راجع مناهج البحث العلمي للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٣٥ وما بعدها).



والأسوأ من ذلك أن الشيء نفسه يسرى على المنطق. فهناك في المنطق أيضاً مذاهب مختلفة لدرجة أن السؤال عما إذا كانت قضية منطقية معينة صادقة أم لا بدون تعلقها بمذهب معين - سؤال لا يمكن الإجابة عليه أبداً. فمثلاً المبدأ المعروف بالثالث المرفوع - السماء تمطر أو لا تمطر - مبدأ معترض به في ما يسمى بالمنطق الكلاميكي لوايتهيد WHITEHEAD^(١). وراسل، ولكن ليس في منطق الاستاذ هايتينج^(٢) فحقيقة القضايا المنطقية إذن نسبية بالمعنى المشار إليه.

والآن يمكن أن يظن أنه يتحتم - رغم ذلك - أن يكون هناك طريق يسلكه المرء لكي يقرر ما هو المذهب الصحيح من بين هذه المذاهب، أي ليقرر أيها صحيح وأيها غير صحيح. ولكن الأمور ليست هكذا بهذه البساطة.

فإذا كان الأمر يدور مثلاً حول الهندسة فإن أصحاب الخبرة يقولون : إن الهندسة الإقليدية تلائم ملائمة جيدة محبيط عالمنا الصغير، ولكن الأخرى بالنسبة لعالم الفضاء هو هندسة أخرى تناسب مع الواقع. وإذاً يكون الأمر هو أن قضية معينة تكون صادقة في ظروف معينة وكاذبة في ظروف أخرى. وهذا اعتراض له أهميته.

ولنفترض الآن أن الأمر كذلك - كما يقول مؤلِّفُ العارفون - وهو أن هناك مذاهب مختلفة في مجالات الرياضة والمنطق، وأن قضايا معينة يمكن أن تكون صادقة في أحد هذه المذاهب وكاذبة في مذهب آخر. ففي هذه الحال ينشأ على الفور السؤال التالي : ما الذي يدفعنا لأن نختار مذهباً من بين هذه المذاهب ولا نختار المذهب الآخر؟ إن الأمر هنا لا يدور حول مجرد اختيار عشوائي. فإن عالم

(١) هو الفرد نورث وايتهيد (١٨٦١ - ١٩٤٧)، يعد من أبرز الفلسفه الإنجليز المعاصرین، اشتغل بتدريس الرياضة والهندسة في جامعات لندن لفترة طويلة ثم عمل استاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد بأمريكا من عام ١٩٢٤ حتى ١٩٣٧. تأثر بكل من فلاطون وأرسطو ولبيتز. اشترك مع راسل في تأليف كتاب (مبادئ رياضية) الذي يعد أهم كتاب في المنطق الرياضي. ومن مؤلفاته هذا ذلك كتاب (العلم والعالم الحديث) وكتاب (التقدم والواقع) الذي يعد أهم مؤلفاته. وقد أبدى وايتهيد اهتماماً بالغًا بالتاريخ بجانب تخصصه في حلوم الطبيعية، وتشتمل نظرية القائمة على الفيزياء على طائفة من الأفكار البيولوجية إلى جانب أنها تقضي إلى الفلسفة في الدين.

ويتمنى وايتهيد - مثل راسل - إلى أصحاب مذهب الواقعية الجديدة من الإنجليز مشاطراً إياهم النهج التحليلي والأخذ بالمذهب الواقعى والتغيير الشديد للعلم.

(٢) هايتينج لميسوف المائى، ومن مؤلفاته المعروفة: القواعد الصورية للمنطق الحسى ١٩٣٠، ويبحث الأسس الرياضية ١٩٣٤.



الطبيعة - وعلى سبيل المثال أينشتين^(١) - لم يختر هندسة معينة لأن ذلك يجعل له متعة، فقد كانت لديه أسباب جدية لذلك. ولكن أيه أسباب؟ هنا تظهر إجابة لها أهمية فلسفية كبيرة. وهذه الإجابة تقول: إن العالم - والإنسان بوجه عام - يعتبر قضية من القضايا صادقة أو مذهبها من المذاهب صادقاً ليس لأن كلاً منها يتفق مع الحقيقة الواقعية، بل لأن ذلك يتحقق له نفعاً. وهكذا عندما يختار أحد علماء الطبيعة مثلاً هندسة غير إقليدية فما ذلك إلا لأنها ربما تحمله من بناء نظرياته ومن تفسير الحقيقة الواقعية، أو لأنه يستطيع بها أن يبني نظرياته بطريقة أسهل وأفضل.

وإذا كان الأمر كذلك فينبغي على المرء حيتنى أن يسمى تلك القضايا التي تجلب لنا نفعاً قضايا صادقة أو حقة - وهكذا يقال : الحقيقة هي المتعة . وهذا هو ما يسمى بالمفهوم البرجماتى^(٢) للحقيقة، هذا المفهوم الذي تطور بوجه خاص على يد المفكر الأمريكي المشهور وليم جيمس الذي له أنصار كثيرون في عالم اليوم .

(١) هو البرت أينشتين Einstein (١٨٧٩ - ١٩٥٥) أشهر علماء الطبيعة الالمان، واحد المعدودين في هذا المجال في العالم في القرن العشرين. وصاحب النظرية المعروفة بنظرية النسبية، وقد وضع أينشتين هذه النظرية على مرحلتين : الأولى هي مرحلة النسبية الخاصة، والثانية هي مرحلة النسبية العامة، وتقول نظرية النسبية الخاصة التي وضعها في عام ١٩٠٥ إن الزمان والمكان نسيان، أي مشوبان إلى حركة الملاحظ، وإن قوانين الطبيعة لا تختلف باختلاف الذين يلاحظون ظواهرها إذا كان هؤلاء الملاحظون يتصرفون بضميرهم بالنسبة إلى بعض حركة انتقالية واحدة، وإن مدة الظواهر الطبيعية تختلف باختلاف الذين يقيسونها، أي باختلاف سكونهم، أو حركتهم بالنسبة إلى تلك الظواهر. أما نظرية النسبية العامة التي وضعها أينشتين في عام ١٩١٣ فهي نظرية تقوم بتفسير جميع الظواهر في العالم المادي، ويوجه خاص ظاهرة الجاذبية - تفسرها «بالخواص المحلية للمتصل المكانى - الزمانى»، وهو المتصل الذي لا يتصف بما يتصف به الزمان والمكان الرياضيان من التجانس، لأنه ملتو ومقوس وذو أربعة أبعاد، وهي توكلد أن الأجسام المادية تولد انتقاماً في الفضاء يكون مجالاً للمجاذبة، وإن سار جسم في هذا المجال يحدده هذا الانتقام، فينبغي لنا إذن أن نستبدل بفكرة الزمان المطلق فكرة الزمان المحلي، وبفكرة المكان التجانس فكرة الفضاء المقوس الذي هو متنه وغير محدود. ومن نتائج نظرية النسبية أن كتلة الجسم تتكون من الطاقة المخزونة فيه، وأن لهذه الطاقة قصوراً ذاتياً وثقلاء، وأن المادة والطاقة ظاهرتان مختلفتان لحقيقة واحدة. (انظر المجمع الفلسفى للدكتور جميل صليبا ج٢، ص ٤٧٩، وما بعدها، بيروت ١٩٧٣).

(٢) البرجماتية Pragmatism مشتقة من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها العمل. وأول من استخدم مفهوم البرجماتية بالمعنى المعروف الآن هو الفيلسوف الأمريكي تشارلس ساندرز بيرس C.S. Peirce =



٦- فقد المفهوم البراجماتي :

وهله النظرية فيها شيء من الصحة، إذ أن من المؤكد أن هناك جوانب في العلوم نسلم فيها بقضايا لا لشيء إلا لأنها نافعة لنا من أجل بحوث أوسع أو من أجل بناء نظريات. ولكن هنا أمران لا بد من مراعاتها :

أولاً: نحن في الواقع ونفس الأمر لا نعرف في مثل هذه الأحوال ما إذا كانت هذه القضايا صادقة أو كاذبة؛ إنها فقط قضايا نافعة. فلماذا يجب أن يسمى المرء هذه المنفعة «حقيقة» وأن يتحدث عن نسبة الحقيقة؟ إن هذا من الأمور التي يصعب إدراكتها.

ثانياً: عندما يدور الأمر حول المنفعة أيضاً فإنه يجب علينا أن نعرف على الأقل بعض قضايا صادقة - وأقصد «صادقة» بالمعنى العادي لهذه الكلمة. فمثلاً يضع أحد علماء الطبيعة نظرية من النظريات ويعتقد أنها نافعة، كيف يمكنه أن يعلل ذلك؟ إنه لا يستطيع تعليم ذلك إلا من حيث تجربة نظريته على الواقع. وهذا يعني أنه يضع قضايا معينة ينبغي أن تصدقها الملاحظة المباشرة. ففي أحد العامل مثلًا يكتب أحد العلماء العبارة التالية: «في ظروف كذا وكذا وقف اليوم مؤشر جهاز قياس القوة الكهربائية في الساعة العاشرة وعشرين دقيقة وخمس عشرة ثانية على رقم كذا وكذا». وهذه العبارة لن تكون حيال ذلك صادقة إلا إذا كانت صحيحة ومطابقة للحقيقة، أي إذا وقف مؤشر جهاز قياس القوة الكهربائية بالفعل هناك في ذلك الوقت في الظروف المشار إليها ولم يقف في مكان آخر. فالبراجماتي إذن يجب عليه أيضًا أن يعترف بوجود قضايا معينة صادقة بالمعنى الأرسطي، وأما باقي القضايا فإن من الأفضل إلا تسمى قضايا «صادقة»، بل تسمى ببساطة قضايا «نافعة».

- (١٨٣٩ - ١٩١٤) فقد استخدم هذا المصطلح في عام ١٨٧٨، وقد أطلقه على اتجاه للفلسفي قريب الصلة بذاهب النسبة والتنقية والروضية. وال فكرة الأساسية التي يقرّر عليها هذا الاتجاه هي أن الانكار كلها، أي كل النظريات والفلسفات لا تجد معايير قيمتها وحقيقة إلا في إمكانيات تطبيقاتها العملية المقيدة للحياة. «لما هو منسق هو وحله الحق» ولهذا فإن المعرفة والتفكير ليسا إلا أدوات للعمل. ومن أعلام البراجماتزم عدنا بيرس ووليم جيمس كل من جون دبوى وهائز فاينهجر. انظر في ذلك:

Apel-Ludz: Philosophisches Wörterbuch



٢- المثالية المعرفية :

ونكتفى بذلك فيما يتعلق بالمسألة الأولى. ولتتجه الآن إلى المسألة الثانية التي تقول : ما هو هذا الشيء الذي ينبغي أن تتطابق معه قضية من القضايا لكي تكون صادقة؟ إن المرء في وسعه أن يعتقد أن الأمر هنا واضح. فلذلك تكون القضية صادقة فإنها يجب أن تتطابق مع الوضع الحقيقي للأشياء كما هي في العالم الخارجي. ولكن هناك اعتراضات على ذلك أيضا.

ولنأخذ مثلاً القضية التالية: «هذه الوردة حمراء». فإذا أردنا أن ندعي أن تلك القضية تكون على وجه الدقة صادقة إذا كانت الوردة حمراء في الحقيقة، فلأننا نسمع حينئذ [اعتراضًا على ذلك] أنه ليست هناك حمرة في العالم الخارجي على الإطلاق، وكل الألوان تنشأ ابتداء في أعيننا نتيجة تأثيرات موجات ضوئية معينة تسقط على أعيننا. وليس هناك لون خارجي على الإطلاق. هكذا يقول علماؤنا في الفسيولوجيا. وإذا كان معيار الصدق القائل بأن القضية تكون صادقة تماماً إذا كانت تتفق مع الحالة الخارجية الواقعية معيار لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ وذلك لأن مثل هذه الحالة لا وجود لها إطلاقاً. فمع أي شيء يجب إذن أن تتفق قضية من القضايا لكي تكون صادقة؟

لقد دفعت هذه الاعتراضات وأمثالها عدداً كبيراً من المفكرين المحدثين إلى الاعتراف بنظرية فلسفية تسمى «المثالية المعرفية أو الإبستمولوجية»:

Erkenntnistheoretischer Idealismus

وبناء على هذه النظرية توجد على وجه اليقين أشياء وحقائق مطلقة. ولكن هذا لا يوجد في الخارج بل يوجد بمعنى أو باخر فيينا، أي في فكرنا. ومن الطبيعي أن يبرر هنا على الفور السؤال التالي: كيف نستطيع حينئذ أن نميز قضايا صادقة وأشياء حقيقة من قضايا كاذبة ومن مجرد تخيلات؟

ولكن المثاليين يجيبون على ذلك بأن الفرق موجود أيضاً من وجهة نظرهم. فكل ما نعرفه هو بالتأكيد نتاج فكرنا، أي هو فيينا، ونحن نتتج البعض من بين



هذه الأشياء طبقاً لقوانين، وننجز البعض الآخر بطريقة عشوائية [لا تحكمها قوانين]. وهذا الرأي في جوهره هو رأي الفلسوف الألماني العظيم (إسا نويل كانت) الذي لا يزال يترسم خطاه حتى اليوم بعض الفلاسفة، وإن كانوا غير كثيرون.

ولكي يجعل هذه النظرية مائلة أمامنا بعض الشيء، فلانتنا نريد أن نعود إلى المثال الذي سبق أن أشرنا إليه عن القطة^(١). فالقطة تأتي من ناحية اليسار ثم تذهب خلف ظهرى، وإذاً تختفي لحظة ثم تظهر مرة أخرى يعینا ثم تتابع السير. وقد قلت في التأمل السابق إن أكثر الطرق سهولة لتوضيح الأمر هي أن يسلم المرء بوجود قطة في الخارج تتابع السير خلف ظهرى. ولا يستطيع المثاليون أن يعترفوا بمثل هذه القطة وذلك لأن الخارج بالنسبة لهم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة غير موجود إطلاقاً. ولكنهم يقولون: إن القطة تكون حقيقة بالقدر الذي تكون فيه موضوع تفكيرى طبقاً لقوانين. ولذلك فهي ليست متخيلة، بل هي حقيقة واقعة. وبالإضافة إلى ذلك فإن كل المكان الذي أشغله مع القطة، وجسمى الخ حقيقة واقعة أيضاً، أي موضوع تفكيرى طبقاً لقوانين.

٨- تفاصيل ممكنان :

فهناك إذن تفسيران ممكنان للحقيقة - التفسير المثالى المشار إليه والتفسير الآخر الذى يسمى بالتفسير الواقعى. وكلاهما له صعوباته الكبيرة، ومن المؤكد أنه ليس من الأمور السهلة أن يقرر المرء قبول هذا التفسير أو ذاك. وأود أن أفت النظر إلى أن هؤلاء الذين يعتقدون أن المذهب المثالى هو ببساطة لغو باطل لا معنى له - لم يفهموه مطلقاً. فالذى لا معنى له هو إنكار الواقع والحقيقة، وهذا ما لا يفعله المثالى على الإطلاق.

٩- فقد التفسير المثالى :

ولكن معظم الفلسفه اليوم ليسوا مثاليين. واتخاذ قرار ضد هذا الفهم للحقيقة والمعرفة يأتي لديهم في الغالب في أثناء تأملهم في المسألة التالية: ما هي المعرفة الإنسانية في حقيقة الأمر؟

(١) انظر الفصل السابق من ٤٨.



قطبياً لاتجاه المذهب المثالي يجب أن يقال: إن المعرفة خلقة، إنها تتبع موضوعاتها، ولكن من الواضح أن فكرتنا الشخصية الفردية لا يمكن أن تتبع إلا القليل جداً، وعلى الأكثر أشياء فكرية أو تخيلات، وهذه أيضاً تكون غالباً من عناصر لا تخلق خلقاً جديداً، بل ترتبط ببعضها ارتباطاً جديداً فقط - وهكذا الحال عندما اتصور مثلاً حورية من حوريات الأساطير Sirene: إنها تتكون من نصف امرأة ونصف سمكة، فلكي يمكن أن أبدع حورية البحر فإنه يتحتم أن أكون قد رأيت كلاً العنصرين في مكان ما. وهذا أمر واضح ومؤكد. ولهذا فإن المثاليين مضطرون للتسليم بذات مزدوجة، وبفكرة مزدوجة، وبأنا مزدوج: الأنـا «الصغير» الشخصي إنـا صـحـ التـبـير - وهذا يسمونه بالأنـا التـسـجـريـيـ - وأـنـا كـبـيرـ مـتـعـالـي Transzental يـسمـوـ عـلـىـ التـشـخـصـ أوـ يـطـلـقـ عـلـىـ تـبـيرـ : «الـأـنـا مـطـلـقاً». وهذا الأنـا الثـانـي الكـبـيرـ المـتـعـالـي هوـ الذـي يـحدـثـ المـوـضـوـعـاتـ أوـ الـأـشـيـاءـ، أماـ الأنـا الصـغـيرـ التـسـجـريـ فلاـ يـمـكـنـهـ أنـا يـاخـذـ المـوـضـوـعـاتـ أوـ الـأـشـيـاءـ إـلـاـ كـمـاـ أـعـطـيـتـ لـهـ عنـ طـرـيقـ «الـأـنـا الكـبـيرـ المـطـلـقاً».

ولكن خصوم المثالية وهم الواقعيون يقولون: إنـا هـذـا أـمـرـ مشـكـلـ جـدـاـ وـغـيرـ جـدـيرـ بـالـقـبـولـ. فـمـاـ يـبـغـيـ أـنـ يـكـوـنـ هـذـاـ الأنـاـ المـتـعـالـيـ الذـيـ لمـ يـعـدـ «ـأـنـاـ»ـ فـيـ حـقـيقـةـ الـأـمـرـ، هـذـاـ الذـيـ يـحـومـ فـوـقـ إـلـاـ صـحـ التـبـيرـ؟ـ ويـقـولـ الـوـاقـعـيـوـنـ:ـ إـنـاـ هـذـاـ الأنـاـ لـيـسـ شـيـئـاـ.ـ وـمـثـلـ ذـلـكـ لـاـ وـجـودـ لـهـ إـطـلـاقـاـ،ـ كـمـاـ أـنـ مـنـ الصـعـبـ أـيـضـاـ إـدـراـكـهـ.ـ وـيـضـافـ إـلـىـ ذـلـكـ أـنـاـ عـنـدـمـاـ نـتـأـمـلـ مـعـرـفـتـاـ تـامـلـاـ أـدـقـ يـتـضـعـ لـنـاـ أـنـاـ نـوـلـفـ فـيـهاـ بـيـنـ أـشـيـاءـ مـخـتـلـفـةـ وـنـرـيـطـهـاـ بـعـضـهـاـ،ـ وـرـبـماـ نـبـدـعـ فـيـهاـ أـيـضـاـ فـيـ بـعـضـ الـأـسـحـيـانـ شـيـئـاـ ماـ.ـ وـلـكـنـ مـعـرـفـتـاـ تـتـمـثـلـ بـوـجـهـ عـامـ فـيـ أـنـاـ تـدـرـكـ شـيـئـاـ يـكـوـنـ مـسـوـجـوـدـاـ بـأـيـ شـكـلـ مـنـ الـأـشـكـالـ خـارـجـ الـمـرـفـةـ.

فالنزاع بين المثالية والواقعية هو الآن نزاع حول فهم المعرفة: هل تتمثل المعرفة في خلق الموضوع أو في إدراكه؟ فإذا قرر المرء اختيار الحل المثالي فإنه يجب عليه حينئذ أن يتغلب على صعوبات هائلة جداً. وإنه لمن الأفضل كثيراً - هكذا يقول الواقعيون - أن يأخذ المرء بالرأي الثاني^(١). وذلك على وجه الخصوص لأنه يبدو أنه يمثل طبيعة المعرفة أفضل تمثيل.

(١) الموجود في النص هو قول المؤلف «.. بالرأي الأول»، ولكن سياق الكلام يدل على أن المؤلف يقصد هنا الرأي الثاني وهو رأي الواقعيين لا الرأي الأول وهو رأي المثاليين.



٤- دفاع عن التفهيم الواقعي :

وليس هناك شك في أن الفهم الواقعي له أيضا صعوباته الكبيرة. وقد ذكرت من قبل إحدى هذه الصعوبات - وهي تلك الصعوبة التي تتعلق بالواقعة المدعمة علميا وهي أنه يبدو أنه ليس هناك في العالم وجود للألوان. ويبدو هنا كما لو أنها في هذه الحالة على الأقل نتاج شيئاً عن طريق معرفتنا؛ إلا وهو الألوان. ويمكننا أن نرى عن طريق هذه الصعوبة ما الذي يتحتم على الواقعيين أن يجيبوا به. فلما جابتهم تتمثل في أمرين:

الامر الأول: يقول الواقعيون إنه لا يجوز للمرء أن يضع الحدود بين العارف والعالم الخارجي عند الجلد البشري، فهذه الحدود تقع بالأحرى هناك عند حدوث الانتقال بين الأحداث الجسمية والأحداث النفسية. فالذى يدركه العقل هو الأحداث، هكذا كما تحدث في الجسم الإنسانى. فإذا أدخلنا نظارات حمراء فإننا حينئذ نرى الأشياء الخضراء سوداء - ولكن لن يزعم أحد أنها قد ابتكرنا هذا اللون الأسود بواسطة معرفتنا - بل على العكس، إنه نتيجة لتأثير النظارات. ويشبه هذا ما يحدث مع العينين.

الامر الثاني: يقول الواقعيون أيضا إننا في حالات كثيرة جداً لا ندرك الأشياء في ذاتها بل ندرك تأثيرها علينا، وإن ندرك حينئذ العلاقة بين الأشياء وبين أجسامنا. وهكذا عندما نغمس يدنا اليمنى مثلاً في ماء ساخن ويبدأنا اليسرى في ماء بارد ثم نغمس بعد ذلك كلا اليدين في ماء فاتر فإننا نحس ببرودة في اليد اليمنى ودفئاً في اليد اليسرى. وهذا أمر واضح - كما يقول الواقعيون - وذلك لأن حاستنا الحرارية تدرك الفرق بين حرارة الجلد في عضو معين في الجسم وحرارة العالم الخارجي. ولكن هذه الحاستة تدرك الحرارة ولا تخلقها إطلاقاً. فالحرارة من معطيات الحس.

وهناك صعوبة أخرى دقيقة إلى حد ما، وغالباً ما ييررها المثاليون. وتتمثل هذه الصعوبة في أن هذا الذي يُعرَف يجب أن يكون في المعرفة، وبالتالي فإنه ليس خارجاً عنها. فلا يمكننا إذن أن نتحدث عن خارج المعرفة. ولكن الواقعيين يجيبون على ذلك بقولهم: إن هذا سوء فهم واعتقاد خطاطئ. فالمرء يدرك المعرفة



هذا هكذا كما لو كانت عبارة عن صندوق، فالشيء لا يمكن أن يكون إلا داخل هذا الصندوق أو خارجه.

ولكن من المؤكد تماماً أن المعرفة ليست صندوقاً. ومن الأفضل مقارنتها بمصدر ضوء - كما فعل إدموند هوسرل^(١) - فإذا وقع شعاع ضوئي على شيء في الظلام فإن هذا الشيء يكون في الضوء، ومع ذلك فإنه ليس داخل مصدر الضوء.

١١- وجهة نظر المؤلف:

وقد اختارت منذ سنوات - بعد صراع مرير - المذهب الواقعي: وكلما ازداد تفكيرى في ذلك يزداد اقتناعى بأن هذا الفهم للحقيقة هو الفهم الصحيح. وأنا أعلم أنه لن يفعل كل واحد نفس الشيء، وذلك لصعوبة هذه المسألة. ولكن بصرف النظر عما سيأخذ به الآخرون من حل لهذه المسألة فإننى أود أن أحذر من سوء فهم يتصل بذلك. إن على المرء أن يستخدم في هذه المشكلة قراراً فاصلاً [إما باختيار الحل الواقعي أو باختيار الحل المثالى] وعليه أن يفهم المعرفة الإنسانية برمتها إما على أنها إدراك للموضوع أو خلق وإبداع له. وكل حل وسط يعتبر حلاً خطأنا^(٢). وهكذا يعد من الخلoul الخطأة أيضاً - على سبيل المثال - ذلك الحل

(١) إدموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فلاسوف الماتى. يعد واحداً من أبرز الفلسفات الذين كان لهم تأثير على اتجاهات الفلسفة المعاصرة، عمل استاذًا بجامعات هاله وفرایبورج وجوتينجن بالمانيا الغربية. وكان يتمتع بعقلية تحليلية نادرة ونظر فلسفى ثاقب، ولكن أعماله الفلسفية تتميز بشدة صعوبتها. وهذا لا يرجع إلى غموض لغتها، وإنما يرجع إلى جفاف موضوعاتها. وقد سار فكره منطلاقاً من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية وانتهى إلى بلورة منهج موضوع عقلاً. وقد تماهى تطبيق هذا المنهج على دراسة الواقع إلى المثالى. وكانت التحليلات الفلسفية العميقية التي تضمنها كتابه (ابحاث منطقية) بمثابة ضربة شديدة ضد المتعينيين اللذين سيطراء على فلسفة القرن التاسع عشر وهو المذهب الوضعي والمذهب الإسمى - كما أن منهج هوسرل الذي يركز اهتمامه على محتوى الموضوع وماهيته قد أدى إلى إقامة فكر معارض للمذهب الكانتى. وقد وضع هوسرل منهجاً أسماء بالمنهج القينوميولوجي *Phänomenologie* أو منهج الظواهر (انظر الحديث عن هذا المنهج في أحد هوامش الفصل التالى).

(٢) رأى بوخيتسكى هنا لا يتفق مع ما ذهب إليه كثير من الفلسفات. ففلسفة كانت - على سبيل المثال - كانت بمثابة حل وسط بين كل من المتعينيين التجربى والمثالى، كما أن فيشته يصف فلسنته بأنها فلسفة مثالية واقعية أو واقعية مثالية، أي فلسفة تجمع بين كلا المذهبين. (انظر مؤلفات فيشته الجزء الأول من ٤٧٣ طبعة Medicus).



المعروف الذي يرى أن لدينا في العالم الخارجي أشكالاً و WAVES ضوئية، ولكن ليس لدينا ألوان. ويجب أن يقال إنما أنه لا يوجد إطلاقاً عالم خارجي وأن عقلنا يخلق كل شيء، وإنما أن العقل - على العكس من ذلك - لا يخلق شيئاً غير الربط بين الموضوعات والمضامين وأن كل ما نعرف يجب أن يكون موجوداً خارج العقل في صورة من الصور. وقد ألف فيشرن^(١) - وهو أحد البارزين من علماء النفس الالمان - كتاباً قارن فيه عالم النهار بعالم الليل، هذا العالم الذي لا توجد فيه ألوان ولا أصوات وإنما توجد فيه حركات ميكانيكية وأشكال في الظلام فحسب. وقد رفض فيشرن هذه النظرة إلى العالم على أنه عالم ليل رفضاً قاطعاً. ولعل مما سيثير اهتمامكم أن تعلموا أن غالبية الفلاسفة الحاليين يشاركونه هذا الرأي. وهذا يعني أنهم يؤيدون النظرة إلى العالم بوصفه عالماً مملوءاً بالضوء ضد الرأى المشار إليه الذي ينظر إلى العالم بوصفه عالم ليل مظلم.

(١) هو جوستاف تيودور فيشرن (١٨٠١ - ١٨٨٧)، ذهب إلى القول بأن لكل ظاهرة جسمانية حالة نفسية موازية لها، وهي نظرية يطلق عليها نظرية الموازاة النفسية الجسمانية.



الفصل الخامس

الفكر



نحن مدينون للتفكير - بدرجة أكثر مما نحن مدينون للملاحظة - بالماكاسب الهائلة التي حققتها علومنا. ويوشك الفكر أن يعيد تشكيل وجه الأرض وأن يعيد تشكيل حياتنا. ومن المفيد بكل تأكيد أن نتأمل بعض الشيء في هذا الفكر. فما هو الفكر في حقيقة الأمر؟

وكيف يكون في وسع الفكر أن يجعلنا نتعرف على شيء من الأشياء؟ وكيف يشكل الفكر نفسه، وأى الطرق يسلك في البحث العلمي؟ وأخيراً فإن السؤال الأهم هو: ما هي قيمته؟ هل يجور لنا أن نثق فيه وأن نعتقد في نتائجه وأن نسلم قيادتنا للفكر العلمي؟ إنني أود اليوم أن أناقش معكم باختصار بعض هذه المسائل الهامة.

١- ما هو الفكر؟

وأول هذه المسائل هي: ما هو الفكر؟ تطلق كلمة فكر أو تفكير - على وجه العموم - على كل حركة في تصوراتنا ومفاهيمنا إلخ. فمثلاً لو أن أحداً سألنى: «فيم تفكراً؟» فسألي أجيب مثلًا: «أفكر في بيت عائلتنا». وهذا يعني أنه تظاهر في وعيه صور وذكريات وما شابه ذلك في أي صورة من الصور وتتبع بعضها بعضاً. فالتعريف الأعم للفكر إذن هو: حركة التصورات والمفاهيم.

٢- الفكر العلمي:

ولكن الفكر العلمي ليس أي فكر وإنما هو فكر جاد. وبهذا نعني أولاً أنه فكر منظم. فإن الإنسان الذي يفكر تفكيراً جدياً لا يترك مفاهيمه وتصوراته حرية



في أن تجوم في نفسه، بل يقودها بكل حزم إلى هدفه. ومعنى ثانياً أن الهدف هنا هو علم. فالتفكير العلمي الجاد هو فكر منظم يهدف إلى العلم والمعرفة.

ولكن كيف يمكن لمثل هذا الفكر أن يؤدي بنا إلى العلم؟ ربما يظن أن الشيء الذي تريده أن تعرفه إما أن يكون موجوداً، أي أنه أحد المعطيات، ويحيط لا يحتاج المرء إلى فكر لكي يراه، بل يكفي أن يفتح عينيه أو يوجه اهتمامه وصلاحاته نحوه، وإما أن يكون هذا الشيء غير موجود، أي أنه ليس أحد المعطيات، وفي هذه الحالة - هكذا يبدو على الأقل - لا يتضرر من أي تأمل أن يقرره إلينا.

ولكن الأمر ليس كذلك. ويكتفى أن نسأل نجاشينا عن ذلك لكي نرى أن الفكر في كلتا الحالتين يستطيع أن يلعب دوراً حاسماً.

٣- الفكر الفييف ومنهوجون:

ولنأخذ أولاً الحالة التي يكون فيها الشيء موجوداً، أي التي يكون فيها أحد المعطيات. إن هذا الشيء ليس بسيطاً على الإطلاق، وإنما هو عادة يكاد أن يكون مركباً تركيباً لا نهاية له. فله مئات الجوانب والاعتبارات والصفات إلخ. ولكن عقلنا لا يستطيع أن يدرك ذلك كله دفعة واحدة. ولكي تعرف جيداً على مثل هذا الشيء فإنه يجب على المرء أن ينظر بجد واجتهد في كل جانب بعد الآخر، وأن يقارن المنظور ببعضه، وأن يتأمل الموضوع دائمًا من وجهات نظر جديدة ويقوم بتحليله. وهذا كله فكر.

وأود أن أضرب هنا مثلاً لثل هذا العمل الفكري. لنفترض أن بقعة حمراء هنا أمام عيني. إن المرء يستطيع في البداية أن يعتقد أن الأمر بسيط جداً وأنه يكتفى أن يفتح عينيه جيداً لكي يدرك ماذا تكون هذه البقعة. ولكن مثل هذه البقعة الحمراء ليست بهذه البساطة. وذلك لما يأتي:

أولاً: لا يمكن أن توجد بقعة حمراء إذا لم يكن حولها سطح (حال منها) - ويجب أن يكون لون السطح لوناً آخر غير لون البقعة. وهذا هو الأمر الأول.

ثانياً: نحن نبين حقيقة بسيطة ولكنها مع ذلك حقيقة غريبة وهي أن البقعة ليست لوناً فقط وإنما يجب أن يكون لها امتداد أيضاً، أي طول معين وعرض



معين، والامتداد ليس لونا، وإنما هو شيء آخر تماما رغم أنه مرتبط بالضرورة باللون.

ثالثاً: الامتداد وحده ليس كافيا. وإنما يجب أن يكون هناك شكل، أو صورة لأطراف البقعة - فالبقة يمكن مثلاً أن تكون مربعة أو مستديرة ولكن يجب أن يكون لها إحدى الصور.

فإذا وصلنا الشامل في البقعة فإننا نجد أن لونها أيضاً ليس شيئاً بسيطاً: صحيح أنه لون أحمر، ولكنه ليس أي لون أحمر بل نوعاً معيناً من اللون الأحمر. فإذا كان لدى المرء بقعتان حمروان فإن نوع الحمرة في كليهما لن يكون في العادة نفس الشيء، وعند تحليل اللون يستطيع المرء أن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك كثيراً؛ فكما هو معروف يقيناً لكل مشتغل بنظريات الألوان فإنه يمكن للمرء أيضاً أن يتحدث مثلاً عن شدة اللون. وإذا أضفنا إلى ذلك أن البقعة لا تظهر فقط على سطح له لون آخر بل على شيء، أي على حامل (للقعة)، فإننا نكتشف في البقعة حتى الآن عناصر لا تقل عن سبعة: وهي السطح واللون والامتداد والشكل ونوع اللون والشدة، وأخيراً الحامل. وفي ذلك لا ولنا في البداية.

ولكن هذا مثال عادي ويسيط جداً. فإذا كان الأمر يدور مثلاً حول أشياء عقلية مثل «التسامح» أو «الموهبة» فسيجتذب يمكن للمرء أن يتصور فيها التركيب المعقّد الذي لا نهاية له حقيقة، ويمكنه أن يتصور مدى ضخامة العمل الفكري المطلوب لكي يتعرف المرء عليها - على الأقل - بعض المدى.

وقد قام الفلاسفة باستمرار بتطبيق هذا النوع من التفكير على مدى التاريخ. وكان المعلم العظيم في هذا المجال هو أرسطو. وفي بداية هذا القرن قام أحد المفكرين الألمان الرواد وهو إدموند هوسبرل بتطوير هذا النوع من التفكير تطويراً واضحاً كما قام أيضاً بعرضه. وقد سماه هوسبرل منهجاً في فلسفته (1).

(1) تعتبر الفيزيولوجيا أو فلسفة الظواهر - بعد فلسفة الحياة - ثاني تيار فكري فلسفى كبير أدى إلى الفصل الفلسفى المعاصرة عن فلسفات القرن التاسع عشر. وهناك خاصية انسانية تميز بهما فلسفة =



والفيئومنولوجيا (Phenomenology) أو فلسفة الظواهر هي - على الأقل في مؤلفات هوسرب المبكرة - أسلوب أو منهج نبحث به إدراك ماهية المعطيات عن طريق تحليل مماثل للتحليلات التي أتينا بها هنا.

٤- الاستنباط :

ولكن هذا النوع من التفكير لا يلعب في العلوم الطبيعية إلا دوراً ثانوياً. فالشلل الرئيسي قد وضع هناك (أى في العلوم الطبيعية) على النوع الآخر من الفكر، أى على فكر يحاول أن يدرك الأشياء التي ليست من المعطيات، أى الأشياء الغائبة إن صح التعبير^(١). ومثل هذا الفكر يسمى أيضاً استنباطاً.

وأود في هذا المقام أن أبدى ملاحظة هامة. فكما سبق القول توجد هناك حالتان تمتنان فقط : فالشأن إما أن يكون من المعطيات أو لا يكون. فإذا كان من المعطيات فحيثند ينبع على المرء بساطة أن يراه^(٢). وأن يصفه؛ وإذا لم يكن من المعطيات فحيثند يكون لدينا إمكانية واحدة فقط لكي نعرف شيئاً عنه - وهي أن

ـ الظواهر وهذا:

(أ) منهج يتمثل في وصف الظاهرة، أى يتمثل في وصف ما هو معطى مباشرة. وبهذا الاعتبار تتبع عن العلوم الطبيعية، وتتعارض بذلك مع المذهب التجريبي.

(ب) ترفض الانطلاق من نظرية في المعرفة، وبذلك تتعارض مع المذهب المثالي، ففلسفة الظواهر كمنهج تتبع كل البعد عن كل ما كانت تميز به فلسفة القرن التاسع عشر. وفضلاً عن ذلك فإن موضوعها هو الماهية، أى المحتوى المثالي للظواهر الذي يتم إدراكه بروية مباشرة، أى بروية الماهية، وهي هنا تتعارض أيضاً مع فلسفة القرن التاسع عشر التي لم تكن تعرف لا بوجود الماهيات ولا بإمكانان معرفة الماهيات. وهذا المنهج الظاهري أو الفيئومنولوجي - الذي وضعه هوسرب - ليس منهجاً استنباطياً ولا تجريبياً، وإنما هو منهج يقوم على الكشف عن المعطيات وفي تفسير هذه المعطيات، وهو منهج لا يتم تفسيره بقوانين ولا يستتبع من مبادئ، بل يرى موضوعه الذي يتمثل أمام الوعي رؤية مباشرة. ويرى هوسرب أن الوضعين يرتكبون خطأ فاحشاً لأنهم يخلطون الرؤية بوجه عام بمجرد الرؤية الحسية التجريبية - ولا يدركون أن كل موضع حسى وفردي له ماهية، وتشتمل مهمة فلسفة الظواهر في نظر هوسرب في رؤية الماهيات *Wesenschau* انظر في ذلك من ١٤٠، ص ١٤٦، وما بعدها من كتاب بوخينسكي : *Europäische Philosophie der Gegenwart*.

(١) لعل ما يعتبه بوخينسكي هنا بذلك الأشياء التي ليست من المعطيات في العلوم الطبيعية - والتي تبحث عنها تلك العلوم - هو القوانين الطبيعية.

(٢) الرؤية المقصودة هنا ليست بالطبع على الرؤية الحسية وإنما تشمل الرؤية العقلية أيضاً. وذلك يتضح من تعبير المؤلف تعبيراً أدق في نهاية الفقرة الأولى من الصفحة التالية.



نستنتج . وليس هناك طريق ثالث للمعرفة . ويستطيع المرء في الحقيقة أن يعتقد في شيء ما - ولكن الاعتقاد ليس علمًا؛ فالعلم ينشأ فقط عن طريق ملاحظة المعطيات أو عن طريق الاستنتاج .

وهذا أمر ينبغي أن يؤكده المرء بكل قوته ، وذلك لأن هناك أنواعاً مختلفة من سوء الفهم قد انتشرت في أيامنا هذه انتشاراً واسعاً . فمثلاً يقال : إن من الممكن التعرف على شيء عن طريق الإرادة الخيرة أو الشريرة ، ويزعم آخرون أن قفزة الحرية^(١) أو ما شاكل ذلك تعد أداة للعلم . ويستطيع المرء بطبيعة الحال أن يتصور أن القفز يمكن أن يكون مفيداً كاستعداد لفعل المعرفة . فمثلاً إذا أردت أن أعرف بقرة تقف خلف الجدار فحيثند يمكن أن تؤدي قفزة عبر الجدار إلى أن أعرفها . ولكن بعد قيامي بهذه القفزة بشجاعة يجب علىي أن أفتح عيني ، وسأتعلم بادئ ذي بدء عن طريق الرؤية شيئاً ما عن البقرة . فلا قفزة الحرية أو ما شاكلها يمكن أن تكون شيئاً أكثر من استعداد لفعل المعرفة . ولكن (فعل المعرفة) هذا هو دائماً - كما سبق القول - إما إدراك مباشر للشيء - وإذا فهو رؤية حسيّة أو عقلية - وإما استنتاج .

والاستنباط يؤدي إلى مشاكل صعبة مختلفة . وأهم هذه المشاكل هي : كيف يمكن أصلاً التعرف على موضوع ليس من المعطيات عن طريق الاستنباط ؟

ويجب أن أعترف بأن هذه المشكلة تظهر لي صعبة جدًا؛ فلست أدرى لها حللاً كاملاً . ولكن هناك أمراً مؤكداً وهو أننا نستطيع أن نتعلم بعض الشيء عن طريق الاستنتاج . والمثال التالي يبين ذلك بكل وضوح : فلو سألني أحد عن حاصل ضرب العدد ٧٨٤٧ في ٢٣٦٩ فلأنني لا أعرف ذلك في بادئ الأمر . ولكنني عندما أجلس وأقوم بإجراء عملية الضرب فإنني حيثند أعرف أن الحاصل يساوي ١٤٣٠٧٠٨١ . ولكن عملية الضرب هذه تفكير ، أي هي استنتاج أو استنباط . وإذا من يزعم أن المرء يستطيع أن يعرف الحاصل بدون مثل هذا الاستنتاج ، أي بدون حساب فينبغي أن يقول لي كيف ؛ وأكون مدينا له بالشكرا .

(١) يوجد مفهوم قفزة الحرية عند كيركجارد ويوجـه خاصـ في كتابـه: رهـة واـضطرـابـ .



الجزيل على ذلك. ولكن في حالة ما إذا كان لا يستطيع أن يقول ذلك فإنه يجب أن يعترف بأنني قد تعلم شيئاً عن طريق الاستنباط. ولا يستطيع المرء أن يشك بجدية في أننا نتعلم الكثير عن هذا الطريق باستمرار.

٥- شروط الاستنباط :

فكيف يحدث استنباط ما؟

إنه يحدث دائماً ويدون استثناء عندما يتوفى لدينا شرطان: الشرط الأول: هو مقدمات معينة، أي أقوال أو قضايا معروفة بصدقها أو معترف بها بطريقة ما، والشرط الثاني: هو [وجود] قاعدة معينة يتم الاستنتاج طبقاً لها.

فمثلاً لكي تستتبّح أن الشارع مبتل يمكن أن تكون لدينا المقدمتان التاليتان: «إذا أمطرت السماء فإن الشارع يكون مبتلاً» و«السماء غطر». وفضلاً عن ذلك يجب أن أعرف القاعدة التي تسمى عند المناطقة بقانون الشرط المنطقى: Modus Ponendo Ponens^(١). وهي تنص على ما يلى: إذا كان لدى المرء قضية شرطية [متصلة كمقدمة أولى]^(٢). وهي القضية التي تبدأ [بالاداة] إذا، وفضلاً عن ذلك مقدم هذه القضية [كمقدمة ثانية]^(٣). فحيثما يستطيع المرء أن يعترف بتأليها [نتيجة]^(٤).

وقد صاغ الرواقيون القدماء هذه القاعدة على الوجه التالي: إذا وجد الأول فحيثما يوجد الثاني؛ والأول موجود إذن فالثاني موجود^(٥).

(١) وتعرف هذه القاعدة أيضاً باختصار بـ modus Ponens وبهذا القانون نستطيع أن نستبط من قضايا صادقة قضية أخرى صادقة. انظر بوخينسكي في كتابه: مناهج الفكر المعاصر Die zeitgenossischen Denkmethoden ص ١٥ ، ص ٧٤ . وانظر أيضاً د. ياسين خليل في كتابه: مقدمة في الفلسفة المعاصرة (من منشورات الجامعة الليبية ١٩٧٠) ص ٨٣.

(٢) وهي تقابل في المثال السابق: «إذا أمطرت السماء فإن الشارع يكون مبتلاً»

(٣) وتقابل في المثال المذكور: «السماء غطر».

(٤) وتقابل في المثال المذكور: «الشارع مبتل».

(٥) هذا هو ما يسمى بالقياس الاستنائي وهو الذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدفين أو أكثر، مغير عن كل حدث بقضية حملية. وهذا النوع من الأقىسة هو ما عنده الرواقيون. والقضايا المركبة عددهم خمس فالاقىسة أيضاً خمسة. والمثال المذكور هنا لقياس استثنائي مقدمته الكبرى قضية مركبة =



والمنطق - أو بعبير أدق المنطق الصوري - هو العلم الذي يبحث في مثل هذه القواعد.

ولكن هناك نوعان مختلفان تماماً من هذه القواعد. فمن ناحية يوجد لدينا عدد كبير من القواعد المعصومة عن الخطأ، وهذا يعني أن تكون النتيجة يقينية تمام اليقين إذا تم تطبيق هذه القواعد تطبيقاً سليماً. وأحد الأمثلة لإحدى هذه القواعد هو قاعدتنا المشار إليها آنفاً، ومن الأمثلة الأخرى على ذلك طريقة القياس المعروفة التي يستتبع المرء طبقاً لها: إذا كان كل المناطقة فانون واللورد راسل أحد المناطقة فحيثند يكون لورد راسل أيضاً فانياً. ولكن هناك من ناحية أخرى قواعد كثيرة جداً غير معصومة من الخطأ، والمشكل في الحياة وفي العلم هو أن هذه القواعد غير المعصومة من الخطأ تلعب فيها دوراً كبيراً جداً أكثر من القواعد المعصومة من الخطأ.

وهذه المسألة ذات أهمية لدرجة تقتضي منا أن نوجه إليها بعض الاهتمام لدراستها عن قرب.

فالقواعد غير المعصومة من الخطأ مبنية كلها في الواقع الأمر بطريقة عكسية بالإضافة إلى قاعدتنا [السابقة] المسماة بقانون الشرط المنطقي Modus Ponendo Ponens ففي هذه القاعدة يستخرج المرء التالى من المقدم، وهذا يعني أنه يستخرج الثاني من الأول^(١). وهذه قاعدة صحيحة. ولكن المرء يسير في النوع الآخر من القواعد طبقاً لصورة عكسية - على النحو التالى:

إذا وجد الأول فحيثند يوجد الثاني: والثانى موجود، إذن فالأول موجود.
أما أن هذه قاعدة غير معصومة من الخطأ، فهذا أمر يستطيع المرء أن يقتنع به إذا استتبع على الوجه التالى مثلاً:

إذا كنت نابليونا فحيثند أكون إنساناً وأنا إنسان، إذن فأنا نابليون.
فكان المقدمتين هنا صادقَيْن؛ ولكن النتيجة كاذبة - لأنني للأسف ليست نابليونا. فالقاعدة إذن ليست معصومة من الخطأ وهي في نظر المناطقة قاعدة باطلة.

ـ وهي شرطية متصلة. (راجع: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٢٥).

(١) انظر مثال المطر المذكور سابقاً.



٦- الاستقراء :

ولكننا في الحياة - ويسوجه خاص في العلم نكاد نستنتج باستمرار على هذا النحو. مثال ذلك أن ما يسمى بالاستقراء induction يتمثل بالكلية في مثل هذا الاستنتاج. فلدينا في الاستقراء كمقدمة أن بعض الأفراد يتصرفون على نحو كذا وكذا. ومن ناحية أخرى نعرف في المنطق أنه: إذا كان كل الأفراد يتصرفون على نحو كذا وكذا فالبعض أيضاً؛ ومن هذا نستنتج أن كل الأفراد يتصرفون على هذا النحو.

مثال ذلك : ثبت للكيماين أن بعض قطع الفسفور تخترق عندما تبلغ درجة الحرارة اثنين وأربعين درجة . ومن ذلك يستتتجون أن كل قطع الفسفور تخترق عندما تصل درجة الحرارة إلى اثنين وأربعين درجة .

ومسار الفكرة على الوجه التالي: إذا كان الجميع (يتصرفون على هذا النحو) فحيثذا هذا البعض أيضاً، (لدينا) الآن هذا البعض (يتصرف على هذا النحو)، إذن فالجميع كذلك. وهذا تماماً مثلما هو الحال في مثال نابليون، ففيه استنتاج الأول من الثاني. وهو استنتاج غير معصوم من الخطأ.

ومسار الفكرة في العلم - بطبعية الحال - ليس بهذه البساطة التي وصفت هنا، بل هو على العكس من ذلك. فقد اخترع الناس طرقاً عديدة وماكرة جداً لكي يدعموا استنتاجاتهم غير المعصومة من الخطأ. ولكن ذلك كله لا يغير إلا قليلاً جداً في الحقيقة الأساسية وهي أن علم الطبيعة كله يسير طبقاً لهذه القواعد غير المعصومة من الخطأ. والتنتجة هي أن نظريات العلوم الطبيعية ليست أبداً حقائق يقينية تمام اليقين. وكل ما يستطيع العلم أن يبلغه في هذا الصدد والذى يبلغه في الواقع هو الاحتمال أو الترجيح: Wahrscheinlichkeit⁽¹⁾.

٧- توظيف الاحتمال :

وأيضاً فإن هذا الاحتمال أو الترجيح ليس على هذا النحو من البساطة كما قد يتصوره البعض. فنحن أولاً لا نعلم حتى اليوم ما هو احتمال أو ترجيح

(1) Probability



الفرض في حقيقة الأمر. ويبدو أنه شيء يجب أن يكون مختلفاً تمام الاختلاف عن احتمال حادث سيارة مثلاً، فهذا أمر يمكن أن يحسب حسابه. ويمكن فهم الأمر على النحو التالي: إن أغلب قوانين علم الفيزياء الحديثة احتمالية أو ترجيحية، وهذا يعني أنها تقول فقط: إن حادثاً ما سيقع باحتمال معين. ولكن هذه القوانين المتعلقة بالاحتمال أو الترجيح هي نفسها أيضاً احتمالية - ومن الجلي أنها كذلك بمعنى آخر.

ولكن حتى لو استطعنا أن نعلم أيضاً ما هو الاحتمال فلا يزال هناك دائماً سؤال يتطلب الإجابة: كيف يمكننا أن نصل أصلاً إلى احتمال ما؟
أما أنا نتبين مثل هذا الاحتمال بذلك أمر يقيني؛ ولكننا لا نعلم حتى الآن كيف يكون ذلك ممكناً.

وإنني أدرك تماماً أن كل هذه الشكوك ستبدو لكم شكوكاً قائمة على غير أساس نظرياً لما حققه العلم من نجاح عظيم. ولكن هل تتضمنون بأن تقولوا لي: أي سبب لديكم يحملكم على الاعتقاد بأن الشمس ستشرق في الغد مرة ثانية؟ إنكم ستقولون على الأرجح: [إن الشمس ستشرق في الغد مرة ثانية] لأن الأمر حتى الآن كان كذلك دائماً. ولكن هذا ليس سبباً كافياً. فقطة عمتي ظلت أيضاً أعواماً طويلة تأتي إلى حجرتها في الصباح من خلال النافذة، ولكن في يوم من الأيام انقطعت القطعة عن المجيء ولم تعد تأتي إطلاقاً. فإذا قيل: إن قوانين الطبيعة متنامية، فسأني أسألك: من أين ينبغي أن نعلم بذلك، هل نعلم بذلك لأننا قد لاحظنا هذا الانتظام حتى الآن - تماماً كما في حالة الشمس أو القطة؟ ولكن هذا لا يتيح منه أبداً أنها ستكون في الغد أيضاً متنامية كما هي الآن.

٨- قيمة العلم وضرورة الفلسفة :

وهذه التأملات تسنمح لنا بموقف واضح إزاء العلم. ولعل في الإمكان صياغة أحسن لهذا الموقف على النحو التالي:

أولاً: من وجهة النظر العملية يعتبر العلم بكل تأكيد - إذا ما كان الأمر يدور حول علم حقيقي - أفضل ما لدينا على الإطلاق. فهو نافع إلى أقصى حد .



ثانياً: ومن الناحية النظرية أيضاً ليس لدينا شيء أفضل من العلم إذا ما كان الأمر يدور حول تفسير الطبيعة. فالعلم يقدم لنا - عدا القضايا المستندة على الملاحظة - أقوالاً احتمالية فقط. ولكننا لن نستطيع أن نحصل هنا في أي مكان على ما هو أكثر من ذلك.

ثالثاً: ومن ذلك يتبع أنه ينبغي على الإنسان المفكر - عندما يكون هناك تناقض بين العلم وبين آلية سلطة إنسانية أخرى - أن يقرر وقوفه في صف العلم ضد هذه السلطة. وهذا يسرى بوجه خاص على ما يسمى بالأيديولوجيات، أي تلك الدعوى التي وضعت على أساس سلطة ما إنسانية كانت أو اجتماعية أو غيرها من السلطات. ومن أجل ذلك فإن كل فلاسفة العالم في الواقع الأمر يرفضون ويدينون الأيديولوجية الشيوعية التي تضع مبادئ ماركس وإنجلز^(١). ولبنين^(٢) مقابل العلم. فهذا أمر ليس معقولاً ولا مقبولاً.

(١) كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ولد في بلدة تrier بالمانيا لأب يهودي يعمل بالمحاماة - تأثر ماركس بفلسفه هيجل ثم تحول إلى اليسار الديجلي عن طريق فيرياخ Feuerbach الذي أعطى للذهب هيجل ثاريلا ماديا، وفيهم تاريخ العالم على أنه تطور أو نحو يتحقق المادة لا الفكر. وقد اشتغل ماركس بالصحافة ثم رحل إلى فرنسا للدراسة الاشتراكية، والتقي هناك بفريدرش إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥)، وعن طريقه سافر إلى إنجلترا. وهناك اهتم ماركس بالمسائل الاقتصادية. وفي عام ١٨٤٨ ألف - بالاشتراك مع إنجلز - البيان الشيوعي في بروكسل. ومن مؤلفات ماركس أيضاً: العائلة المقدسة، والأيديولوجية الألمانية، وبروس الفلسفة، وكتاب رأس المال.

ويعتبر ماركس مؤسس الماركسية وما يسمى بالاشراكية العلمية، كما يعد - بالاشتراك مع إنجلز - المؤسس الحقيقي للمادية الجدلية والمادية التاريخية التي هي تطبيق للمادية الجدلية على دراسة التاريخ. وقد أخذ ماركس من فيرياخ ملتبه المادي المرتبط بالجمل كـما أخذ عنه التزعة الإنسانية والإلحاد. وتطلق الماركسية على النظرية الفلسفية لكل من ماركس وإنجلز التي تتمثل في المادية الجدلية والتاريخية والتزعة الإلحادية ونظرية صراع الطبقات. وبضاف إلى ذلك أيضاً مجموعة من الآراء الاقتصادية التي عرضها ماركس في كتابه رأس المال وأعمها نظرية فائض القيمة.

(انظر الفصل الخاص بالمادية الجدلية في كتابنا: تمهيد للفلسفة ص ٢٠٥ - ٢٢٤ دار المعارف ١٩٩٤).

(٢) فلاديمير ليشن (١٨٧٠ - ١٩٢٤) قاد الثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧ وتولى مقاليد الحكم، فقام بتطبيق الماركسية لأول مرة. وكانت له اجهادات خاصة في النظرية الماركسية. (انظر كتابنا تمهيد للفلسفة ص ٢١٨ وما بعدها).



رابعاً: نظراً إلى أن العلم على وجه العموم لا يقدم لنا إلا قضايا احتمالية أو ترجيحية فإنه قد يحدث أنه يجور للمرء أن يرفضها باسم البداهة والوضوح المباشر. فالعلم ليس مقصوماً من الخطأ. فإذا وجدنا شيئاً آخر بدهياً غير ما يدعوه العلم فإنه يجور لنا وينبغي علينا أن نقف بجانب البداهة والوضوح المباشر ضد النظريات العلمية.

خامساً: العلم مختص ب مجاله فقط. وما يوسع له أنه يحدث كثيراً أن علماء لهم وزنهم يضعون أيضاً دعوى مختلفة ليس لها صلة على الإطلاق ب مجالهم. وأحد الأمثلة الكلاسيكية الصارخة مثل هذا التخطي لحدود التخصص هو ذلك الزعم المشهور لأحد الأطباء العلماء الذي قال : إنه لا يمكن أن يكون هناكوعي أو عقل إنساني لأنه قد قام بتشريح كثير من الأجسام ولم يعثر عند ذلك أبداً على عقل. والخطأ هنا يتمثل في أن علم هذا الطبيب طبقاً للمنهج الخاص بهذا العلم مقصور على بحث الأجسام، أما العقل فإنه بكل تأكيد ليس بجسم - ويصرف النظر عن ذلك فإن الأجسام التي قام هذا الطبيب العالم بتشريحها كانت أجساماً ميتة. وإذا أمعنا النظر في هذا المثال فإننا نجد ما يأتي :

إن هذا الطبيب ليس لديه على الإطلاق أى سبب علمي لكي يضع مثل هذا الزعم. ولكى يكون هذا الزعم له شرعية فقد كان يجب عليه أن يفترض أنه ليس هناك إلا أجسام فقط. ولكن هذا ليس علم طبيعة، ولا علم جراحة، وإنما هو فلسفة بحثة رغم أنها فلسفة ردية.

وهذه (الفلسفة الرديئة) هي الخطأ الكبير. فهناك مجالات ضخمة من مجالات الحقيقة الواقعية لم تبحث بعد، ولم تفتح بعد على الإطلاق أمام البحوث العلمية الدقيقة - ويروجه خاص إذا كان الأمر يدور حول الإنسان. وأيضاً هناك حيث تكون البحوث قائمة فإننا لا نعلم إلا أقل القليل. والذى يحدث الآن هو أن الناس يريدون أن يسدوا الفجوات الكثيرة في المعرفة العلمية عن طريق فلسفتهم الشخصية التي هي في أغلب الأحيان فلسفة ساذجة وخاطئة والتي تعلن حيثية على أنها علم. وهذا لا يفعله بطبيعة الحال بعض العلماء فقط، وإنما يفعله أيضاً



أناس كثيرون آخرون. ولكن العلم يتمتع بسلطة كبيرة لدرجة أن مثيله في هذا الصدد هم أخطر الناس إذا بدأوا ي الفلسفون خارج اختصاصهم.

وإذا سمح المجتمع لنفسه بالترف لكي يكون لديه بعض الفلاسفة، رغم أن هؤلاء الفلاسفة لا يساعدون في إنتاج الطائرات ولا القنابل الذرية، فإن هذا ربما يكون له معنى طيب. وذلك لأن الفلسفة، والفلسفة وحدها، هي التي تستطيع أن تصلينا من الجحون الذي يهددنا في الغالب من جانب فكر خاطئ باسم السلطة المترهمة للعلم. فالفلسفة في أهم وظائفها ليست شيئا آخر غير الدفاع عن الفكر السليم ضد الهدیان واللغو الفارغ.



الفصل السادس

القيم



١- صفات التفكير النظري :

لقد تحدث جوته^(١) وهو واحد من أعظم الشعراء في تاريخ البشرية - مرات عديدة ساخرًا من النظريات والتفكير النظري . فهو يقول : «إن كل نظرية شيء قاتم يا صديقى الوفى^(٢) . وأنتم تعرفون طبعاً الموضوع الذي يقول فيه : «إن رجلاً يفكر تفكيراً نظرياً هو كحيوان يدور به روح خبيث فوق بربة فاحلة^(٣) . وفي رأى أن جوته - ومعه كل الشعراء ، وربما كل النساء اللاتي يفكرن في الغالب مثل الشعراء ، محقون في ذلك عندما يدفعون عن أنفسهم مغalaً التفكير النظري . فالإنسان لا يقف إزاء الحقيقة الواقعية مجرد متفرج . فهو لا يراها فقط ولكنه يقومها أيضًا ، إنه يحسن هذه الحقيقة على أنها شيء جميل أو قبيح ، خير أو شر ، مرضوب فيه أو مكرر ، شريف أو وضيع ، مقدس أو مبتذل إلخ . والواقع هو أننا لا نستطيع أن نرتفع إلى موقف الرواية المجردة إلا ببذل جهد كبير ، وذلك أيضًا لا يكون إلا في لحظات نادرة . وعلى وجه العموم فإن حياتنا محددة بالقيم وما تقوم به من تقسيم .

فإذا أخذنا هذه الحقيقة كمنطلق فإن من الطبيعي أنه يمكن أن يقال : لأى شيء كل هذا التفلسف والتأمل ؛ دعنا نغوص في عالم القيم ونعيش (حياتنا) ، لقد وضع جوته شجرة الحياة الخضراء الأزلية في مقابل التفكير النظري القائم .

(١) هو يوهان فولفغانج جوته : أعظم الشعراء الألمان ، ولد في عام ١٧٤٩ في فرانكفورت بالمانيا ومات في عام ١٨٢٣ في فايمار التي تقع في شرق المانيا .

(٢) وردت هذه العبارة في مؤلف جوته «فاوست» ، وتكميلتها قوله : «والأخضر هو دوحة الحياة الذئبية» انظر الجزء الثالث من مؤلفات جوته ص ١١ ، نشرة Insel-Verlag في فرانكفورت ١٩٦٥ . وقد صاغ ذلك شعرًا عربياً د. محمد عبد الحليم كرارة في ترجمته للساعة فاوست - منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٥٩ - ص ١٥١ .

(٣) العبارة المذكورة وردت أيضًا في (فاوست) لجوته . وتكميلتها قوله : «ومن حولها تقع المراعي الخضراء الجميلة» انظر المراجع السابق ص ٥٥ ، والترجمة العربية ص ١٤٢ .



وهكذا يرى أيضاً كثيرون من الفلاسفة المعاصرين - ولنذكر منهم واحداً فقط هو جبريل مارسيل الذي وضع لنفسه قاعدة أساسية (تقول): أنت لست في المسرح، وهذا يعني: أنت لا ينبغي أن تكون مجرد متفرج.

ويبدو لي أن الفكر، أي الرؤية المجردة، يشكل أيضاً جزءاً من الحياة وإن مقابلة جوته بين (التفكير) النظري والحياة مقابلة ليست في محلها. ويبدو لي أن حياة إنسانية حقيقية لن تكون على الإطلاق حياة إنسانية حقيقة إذا خلت من بعض لحظات النظر المجرد، والرؤبة المجردة. ولكن من المؤكد أن هذه الرؤبة ليست هي كل شيء في هذه الحياة، وأيضاً ليست هي كل ما يجعل الحياة حياة إنسانية. فالتقييم وكل ما يتربّ عليه يخص هذه الحياة بالضرورة مثلاً ما يخصها النظر (والرؤبة المجردة).

٤- فلسفية القيم:

ومن أجل ذلك يجب على الفيلسوف أن يهتم أيضاً بالقيم. والواقع هو أن نظرية القيم، ومحاولته توضيح هذا الجانب من حياتنا. كانت منذ آلاف السنين جزءاً أساسياً من كل فلسفة. وذلك يرجع إلى أن مجال القيم يقدم صعوبات كبيرة وربما أعظم الصعوبات بالمقارنة إلى المجالات الأخرى. فرغم أن القيم نفسها تظهر بصيرتنا بسيطة وواضحة، إلا أن الأمر يصبح معقداً عندما نحاول أن نفهمها فهما سليماً.

والأفضل هو أن نبدأ بضرب مثال. وأرجو المغذرة لأنه مثال صارخ جداً وجاف، ولكن الأمر هنا لا يدور حول إحساسات وإنما يدور حول تفهّم، ومثل هذه الأمثلة الصارخة تعطى في العادة رؤية أوضح لجوهر الموضوع. والمثال نذكره فيما يلى:

هناك شاب مجرم، ولنسمه كارل، ينصح صديقه لودفيج بأنه ينبغي عليه في أثناء الليل أن يأخذ سكيناً من الدرج ويجهز به على أمه النائمة، وذلك لكي يأخذ حيتنة نقودها في هدوء. وهذه النقود ينبغي أن يستخدمها الشابان في قضاء ليلة



بهيجة في أحد الحالات. ولكن لو دفيع، الذي نفترض أنه إنسان في حالة طبيعية، يقول في غضب واستياء إنه لن يفعل ذلك أبداً، وحيثذا يسأل كارل: ولم لا؟ إن هذا أمر هين وسيكون مفيداً. فبماذا سيجيب لو دفع على ذلك؟ لنضع أنفسنا مكانه. فبماذا تجيب؟ إنني أخشى أننا لن نستطيع أن نجد إجابة سليمة. ولعلنا سنقول: هذا جرم ونذلة وعمل محروم وقدر واقتراف للذنب إلخ. ولكن لو أن كارل سألنا: لماذا لا يجوز لنا أن نفعل مثل هذا الشيء الذي يوصف بأنه إجرام وبأنه عمل قذر واقتراف للذنب إلخ؟ فعندئذ لن نستطيع إلا أن نقول: إن المرء بكل بساطة لا يفعل مثل هذه الأشياء. وبعبارة أخرى فإننا تجذب بلا شيء. فلن نستطيع أبداً أن نأتي بدليل أو سبب يبرر موقفنا. فالقضية (التي تقول): «ينبغي عليك إلا تجهز على أملك لكن تحصل على ثقود للشراب» قضية لا يمكن أن تُعقل. فهي قضية واضحة بداعها؛ والذي يمكن للمرء أن يقوله على الأكثر هو أن الأمر هو كذلك وأنه لا مجال للنقاش في هذا الموضوع.

٣- تحقيق المنهج الفينومنولوجي:

وهكذا يكون الموقف إذن. فلنحاول الآن أن نحلل هذا الموقف بعض الشيء لكي نستخرج العناصر الرئيسية التي يشتمل عليها هذا الموقف المعقد. وفي هذا التحليل نقوم بتطبيق المنهج الفينومنولوجي الذي وصفناه في التأمل الأخير، وذلك لأنه لا يوجد لهذا الموضوع منهج آخر إطلاقاً.

إننا نتبين (ما يأتي) :

أولاً: إن قضيتنا: «ينبغي عليك إلا تجهز على أملك إلخ» قضية تظهر لنا جميعاً من المعطيات. فهي موجودة أمام بصائرنا، كشيء مستقل تماماً عنا، وقائم بذاته، تماماً مثل (أي) شيء في العالم. ولعلها أرسخ ثباتاً من الأشياء البسيطة. إنها - كما يقول فلاسفة - أحد الموجودات.

(ولكن) أي نوع من الموجودات؟ إن من الواضح أنها ليست موجوداً واقعياً. وذلك لأن مثل هذا الشيء (أي القضية) لا يوجد في العالم (وجوداً واقعياً)، كما أن هذه القضية سائدة فوق الزمان والمكان. إنها موجود مثالى على شاكلة القضىايا الرياضية.



ثانياً: ولكن هذا الموجود - وهذا هو الفرق العظيم - ليس موجوداً فحسب ببساطة مثل إحدى الصيغ الرياضية. وذلك لأن هذه تقول ببساطة ماذا يكون (ما هو كائن) في حين تشتمل قضيتنا على نداء، إنها تقول ماذا ينبغي أن يكون؟ فهو تمثل أمام ضمائراً كنداء ووصية. وهذا حقاً شيء فريد، ولكن الأمر هو كذلك.

ثالثاً: إن هذه الوصية أو هذه القضية - كما لاحظ «كانت» ذات مرة - مطلقة وغير مشروطة. وهذا يعني أنه ليس هناك معنى لأن نسأل: لماذا يشغى علىَّ أن أعمل هكذا. وفي التقنية يختلف الأمر. فهناك مثلاً في تقنية قيادة السيارات الوصية التالية: «ينبغي عليك أن تزيد في السرعة بعد ثلاثي المحنٍ تقريباً». وهذه الوصية شرطية وهذا يعني أنها تستند إلى غاية من الغايات، فإنها تسرى فقط إذا أردنا أن نتخطى المحنٍ بسرعة وأمان؛ فإذا لم ترد ذلك فإن هذه الوصية ستفقد أهميتها. ولكن الأمر يختلف اختلافاً تاماً بالنسبة لقضيتنا المتعلقة بالآلام، فالقضية مطلقة، وتطلب طلباً غير مشروط ويلدون مراعاة لأى غاية من الغايات، حتى لو انشقت الأرض وتتجزأ في حالة ما إذا لم أقتل أمري فإن الوصية على الرغم من ذلك تتظل قائمة، وهذا يعني أنه لا يجوز لي أن أقتلها.

رابعاً: - ولكن فقط رابعاً⁽¹⁾. - نحن نتبين أن الإدراك أو الفهم لمثل هذه الوصية ولمثل هذه القضية يؤثر علينا تأثيراً مباشراً، وكلما كان الإدراك أوضع كلما كان رد الفعل عندنا أشد وكلما كانت الإرادة، أي الاستثناء أو التحمس، أشد قوة. ومن الطبيعي أن رد الفعل هذا يعتمد أيضاً على حالتنا الراهنة الجسمية والعقلية - فإذا كنت متعباً فإن انفعالي يكون أضعف -، ولكن رد الفعل هذا يتضمن في المقام الأول عن طريق الموضوع وعن طريق الإدراك لهذا الموضوع.

ويكفي هذا لوصف الموقف. ولتتجه الآن إلى توضيح هذه الظاهرة الفريدة والهامسة. وأود أن أقدم لها - قبل هذا التوضيح - بلحظة قصيرة عن المفاهيم المختلفة وأنواع القييم التي تظهر هنا. فمن اللازم - بعد الذي قيل هنا - أن يفرق المرء إذن تفرقة دقيقة بين ثلاثة أشياء:

(1) يعني أن ما يذكر هنا في البند رابعاً لا يكون إلا تحت هذا البند، لأنه مستتر على ما ذكره قبل ذلك في البند الثالث.



أولاً: هناك شيء، أي موجود واقع ذو قيمة - إيجابية أو سلبية - موصوف مثلاً بالخير أو الشر. وهذا الموجود الواقعي هو سفي مثالنا الذي ذكرناه آنفاً - فعل القتل. ويتميز هذا الموجود الواقعي - الذي هو في حالتنا الفعل - بصفة تجعله ذات قيمة.

الامر الثاني: هو أن هذه الصفة تسمى «قيمة» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ثالثاً: توجد هناك - كما سبق القول - علاقاتنا وردود الفعل عندها بالإضافة إلى ذلك (أي بالإضافة إلى الشيء وقيمه) - أي نظرتنا إلى القيم، وإرادتنا التي ترغب في شيء أو التي تنفر من شيء الخ.

وهذه الأمور الثلاثة لا يجوز الخلط بينها، وذلك لأنها مختلفة اختلافاً تماماً وهي: حامل القيمة، والقيمة نفسها، والموقف الإنساني إزاء القيمة.

٤- القيم الخلقية والجمالية والدينية :

وإذا كان الأمر يدور الآن حول القيم ذاتها فهناك في المجال الروحي ثلاثة مجموعات كبرى - على الأقل - من مثل هذه القيم، وهي التي يسميهما المرء فيما خلقية وجمالية ودينية. أما القيم الخلقية فهي - من بينها جميعاً - معروفة على أفضل وجه. وخصوصيتها تمثل في طلب للفعل - أي أنها تتضمن دائماً مطلباً يعبر عنه بـ (ينبغي أن يفعل) وليس فقط بـ (ينبغي أن يكون) مثل كل القيم الأخرى.

واما القيم الجمالية - قيم الجمال والقبح، والأناقة والفتاظة، والنبل والرقابة والسمو الخ - فينبغي أن تكون أيضاً معروفة معرفة جيدة. وخصوصيتها أنها تتضمن مطلباً يعبر عنه بـ (ينبغي أن يكون^(١))، ولا يعبر عنه بـ (ينبغي أن يفعل). فإذا رأى المرء متزلاً جميلاً مثلاً فإنه يرى أيضاً أنه ينبغي أن يكون هكذا . ولكن هذه القيمة (الجمالية) لا تحمل معها نداء لضميرنا - على الأقل ليس بطريق مباشر.

(١) هنا ينسحب طبعاً على القيم الإيجابية فقط مثل الجمال والرقابة والنبل الخ، أما القيم السلبية مثل القبح والفتاظة الخ فإنها من الناحية الجمالية «ينبغي لا تكون».



وأخيراً فإن القسم الديني من نوع آخر أيضاً. وهي معروفة جيداً للمتدينين من الناس - وكل منا متدين بدرجة تقل أو تكثير بأية صورة من الصور. ولكن تحليل هذه القيم صعب جداً. ولا شك أنها تحدث فينا إحساساً بالوجل أو الرهبة، وفي الوقت نفسه إحساساً بالتسليم، وذلك مرتبط ارتباطاً مباشراً بمجموعة هائلة من الانفعالات الجمالية والخلقية. ولكن يبدو أن القيم الدينية ليست تابعة للقيم الخلقية أو القيم الجمالية. فمثلاً قتل الشخص لامة يعد جريمة أى عمل شريراً من وجهة النظر الخلقية، ولكنه من وجهة النظر الدينية شيء آخر تماماً، إنه خطيئة أو ذنب.

وقد بحث الفلاسفة القيم الخلقية بحثاً عميقاً جداً؛ أما القيم الجمالية فقد حظيت بتحليل أقل كثيراً [من القيم الخلقية]، وأما القيم الدينية فلا رالت تتضرر عملاً تأسيسياً. فمثلاً ما هي القداسة؟ لقد كتب الفيلسوف الفرنسي الكبير لويس لافيل^(١) Louis Lavelle عن ذلك كتاباً جميلاً جداً بعنوان: «أربعة قداسون»، ولكنه لم يصل أيضاً في التحليل إلى مدى بعيد.

٥- الاختلاف في التقييم:

ونعود الآن إلى التوضيح. وهنا نجد في مركز النقاش مسألة تفسير التحول في التقييمات. وقد يظن أن التقييمات ثابتة، وأن قضيتها عن الأم مثل قضية معترف بها دائماً وفي كل مكان. ولكن الحال ليس كذلك. فالتقييمات الخلقية - والتقييمات الجمالية والدينية على وجه المخصوص - مختلفة جداً في مختلف الأزمان وفي مختلف الدوائر الحضارية. وقد قام مالينوفسكي Malinowski - وهو أحد العلماء البولنديين في علم الأجناس البشرية Ethnologie بإجراء بحوث في أستراليا، وألف ذات مرة كتاباً ملحاً بالمقاجأة عن الأخلاق الجنسية للمستوحشين هناك. وعندما يقرأ المرء هذا الكتاب فإنه يتشدّد يترك لديه انطباعاً كما لو أن الأمر

(١) لويس لافيل (١٨٨٣ - ١٩٥١) جرت العادة على إدراجها ضمن فلسفة الوجود، وقد عد أيضاً واحداً من المتألين، بل تعدى الأمر ذلك فوصف بأنه فيلسوف وجودي ماهوي، والواقع - كما يقول بوخينسكي - أنه يمكننا أن نضع لفنته في مكان وسط بين فلسفة الوجود وفلسفة الكيبرونة. أما هو فإنه يعتبر نفسه ميتافيزيقياً. وقد نشر لافيل مجموعات من المؤلفات من أهمها كتابه (في الكيبرونة) الذي نشر في عام ١٩٢٧ وكتابه (مقدمة في الأنثropolجيا) الذي نشر في عام ١٩٤٧.
(انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكي، ص ٢١٤ وما بعدها).



- من الناحية العملية - هو أن كل ما يعتبر عندها شرعاً وربما مقدساً يتم تقديره في مكان آخر على أنه شر وجرم. وأما فيما يختص بالقيم الجمالية فمن المعروف يقيناً أن النساء اللاتي هن في نظرنا قبيحات يعتبرن في نظر قبائل معينة من الزنوج على درجة واحدة من الحمال. فالنقيمات إذن تبدو أمراً نسبياً إلى أقصى حد.

ولتفسير هذا الموضوع توجد هناك على وجه الخصوص نظريةان فلسفيةان
كبيرتان: فهناك من ناحية النظرية الوضعية، ومن ناحية أخرى النظرية المشالية -
والثالثة هنا مأخوذة بأوسع المعاني لهذه الكلمة.

٦- المنشورة الوضعية :

(١) النوس، مكيل، (١٨٩٤ - ١٩٣٣): أدب المليزي، دررایت المشار إليها هي رواية (عالم جميل جديد).



عليه من الناحية الأخلاقية. ويكتفى هذا لتسوية مذهب الوضعين، ومن الطبيعي أنهم يزعمون أيضاً أن القيم أمور واقعية، أي مواقف معينة للإنسان.

٧- الفلسفية المثالية:

ولكن المثالين لا يشعرون بأنهم قد أفحموا بهذه الحجج. إنهم يعترفون بأن تقسيماتنا تتغير وأن كثيراً مما يعتبر هنا خيراً يعتبر في مكان آخر شراً. ولكنهم يقولون: إن هذا أمر لا يصدق فقط في حالة القسم. فقد كان لدى قدماء المصريين - على سبيل المثال - قاعدة لحساب سطوح المثلثات، وقد اتضح من وجهة نظر علم الهندسة اليوم خطأ هذه القاعدة، وقد استخدم قدماء المصريين هذه القاعدة مئات السنين. فهل يبرهن هذا على أن هناك على ظهر الأرض قاعدتان صحيحتان لحساب سطوح المثلثات؟ يقول المثاليون: لا. إنه يبرهن فقط على أن الناس في ذلك الوقت لم يكونوا قد عرّفوا القاعدة الصحيحة. وبالمثل في مجال القيم أيضاً، وذلك لأن التقييم - أي نظرتنا العقلية المباشرة للقيم وانفعالنا بها - شيء آخر تماماً غير القيم ذاتها. فالتقسيمات متغيرة ونسبية ودائماً متقلبة، ولكن القيم نفسها خالدة وثابتة. فإذا سأله عن السبب الذي يجعل المثالين يدعون ذلك فإنهم (أي المثالين) يجيئون بمثل ما أجاب به لو دفّع على كارل (في المثال الذي سبق ذكره): «إن هذا أمر واضح ويديه». فإن المرء إذا عرف ذات مرة ما هي الأم فلا يمكن أن يكون لديه أدنى شك في أن قتل الشخص لأمه يمثل ذاتاً جريمة من الجرائم وسيظل كذلك. ومن ينكر هذا فهو أعمى في هذا المقام. فكما يوجد هناك أناس مصابون بعمى الألوان يوجد هناك أيضاً أناس مصابون بعمى القيم.

وقد تطورت هذه النظرية - التي ترجع في أساسها إلى أفلاطون - تطوراً رائعاً في القرن الحالي على يد أعظم الأخلاقيين في العصر الحديث وهو الفيلسوف الألماني الكبير ماكس شيلر^(١). وينبغى على كل من يشتغل بهذه

(١) ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) كان أبرز المفكرين الألمان في عصره، وقد تعدد اهتماماته الفكرية، ففي جانب اهتمامه البالغ بعلم الأخلاق اهتم أيضاً بفلسفة الدين وعلم الاجتماع ويقضياً فكرية أخرى، وكان أحد الذين سهروا السبيل لعلم الإنسان الفلسفى. وقد تأثر شيلر بفلسفة هوسرل، ونقل هذه الفلسفة إلى مجالات الأخلاق وفلسفة الحضارة وفلسفة الدين. وأهم مؤلفاته كتاب (المذهب الصوري في الأخلاق والأخلاق الموضوع التقويمية) الذي صدر في الفترة من عام ١٩١٣ إلى عام ١٩١٦.



السائل أن يكون قد قرأ شيلر، وقد يرفض المرء حيال نظرياته - ولكن الحديث عن القيم بدون معرفة هذا المفكر الكبير يعتبر في نظرى أمراً غير مقبول.

٨- محدودية إدراك القيم:

ويؤكد ماكس شيلر وغيره من الفلاسفة المثاليين باستمرار أن التحول والتغيير في مجال التقييمات أعظم بكثير من التحول والتغيير في أي مجال نظري آخر. وذلك يرجع إلى ما يأتي:

أولاً: إن مجال القيم مجال كبير وغنى جداً ولا يمكن لانسان أن يستقصيه تمام الاستقصاء. أجل، فلا يمكن أيضاً لانسان أن يدرك إدراكاً كاملاً قيمة واحدة فقط من القيم. وإذا كان المسيح يقول في الانجيل: ليس هناك أحد صالح إلا الله^(١)، فإن من بين المقصود بذلك هو أن كائناً لا متاهياً وروحاً مقدساً قداسة الامتاهنة هو وحده فقط الذي يستطيع أن يحيط إحاطة كاملة بأى قيمة من القيم. أما نحن البشر فإننا نرى القيم رؤية جزئية فقط، ودائماً رؤية سطحية ومن جانب واحد. وهذه نظرية لها أهمية عملية كبيرة للحياة. إذ أنه يترتب على ذلك أنه لا يوجد هناك شخصان يكون لديهما نفس الإدراك أو النظرة العقلية لقيمة من القيم. فهناك شخص يرى قيمة من القيم رؤية أفضل (من غيره) - مثل قيمة الشجاعة - وشخص آخر يرى قيمة أخرى رؤية أفضل (من غيره أيضاً) - مثل قيمة الصلاح أو الطهر. ويترتب على ذلك أنه لا ينبغي أن نصف إنساناً بالجنون إذا لم تفهم تصرفة. فربما يكون بطلاً أو قديساً أو عقرياً، والأمر الذي يُؤسف له هو أن تفهم هذه الحقيقة البسيطة ليس متشاراً إلا في أضيق الحدود. وإن أفضل الناس، أي هؤلاء الذين كانت لديهم القدرة على إدراك القيم أو وضع إدراكاً - قد طوردوا بانتظام من جانب الجماهير العمياء. ولكن تقدم البشرية يعتمد بوجه خاص على هؤلاء الناس الفضلاء الذين يستطيعون أن يدركوا [القيم] إدراكاً أفضل (من غيرهم).

(١) راجع انجيل متى ١٩ / ١٧ فقد ورد فيه على لسان المسيح قوله: «ليس أحد صالح إلا واحد وهو الله» ، وقد ورد هذا القول أيضاً في انجيل مرقس ١٠ / ١٨.



ولكن هذا (الذى قلناه) ليس الا جانب واحداً من جوانب هذا التحول.

ثانياً: إن إدراك القيم لا يعتمد على الموهبة فحسب، بل يعتمد بوجه خاص على الإرادة. فالإنسان المستقيم جداً يرى [القيم] رؤية أكثر وضوحاً من إنسان آخر أقل منه استقامة - فهو يرى صحة أو عدم صحة فعل من الأفعال في هذا المجال رؤية أفضل (من غيره)، ولذلك يحدث أيضاً أن يكون هناك إنسان أكثر موهبة وأكثر علماً من إنسان آخر، (ورغم ذلك) يكون متخلقاً عن هذا الإنسان الأخير بمراحل بالنسبة لمجال قيمة من القيم. أجل، إنه يمكن أن يكون وحشياً تماماً من هذه الناحية بالنسبة لمجال معين من مجالات القيم.

٩- وجهة نظر المؤلف:

وهكذا يرى النزاع الكبير بين الوضعيين والمثاليين. أما رأي الشخصى فى هذا الموضوع فاذكره لكم فيما يلى:

إن المذهب الوضعي - في رأيي - لا يقوم على أساس متين، إنه يقوم - كما يبدو لي - على الخلط بين التقييمات والقيم، أي الخلط بين نظرتنا العقلية للقيم وإنفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها. أما كل تلك الواقع التى أتى بها المذهب الوضعي فيمكن أيضاً تفسيرها من وجهة نظر المذهب المثالى. فوق ذلك فإن المذهب المثالى ليس مضطراً - مثل المذهب الوضعي - إلى إنكار بداهة القيم ووضوحها المباشر. وهذا هو الأمر الأول.

ويتصل بذلك أيضاً (امر آخر وهو) أنى أرى القيم كأشياء مثالية. فهي ليست أجزاء أو رواسب لنشاطنا العقلى. ولكنني لا أريد أن أنقل القيم إلى آية سماء أفلاطونية. إنها تقوم في عقولنا فقط - تماماً مثل القوانين الرياضية. إن العالم لا يوجد فيه إلا أشياء فردية فقط، أي أشياء فردية واقعية.

ولكن - وهذا هو الأمر الثالث - يوجد هناك في العالم أساس معين للقيم. فما هو هذا الأساس؟ أنا شخصياً لا أرى هنا إلا إجابة واحدة محكمة فقط وهي أن القيم تتأسس على العلاقة بين الإنسان والأشياء. (١)

(١) لم يوضح لنا المؤلف هنا لماذا يتبين أن توسيع القيم على العلاقة بين الإنسان والأشياء، ورغم أننا لانتظر من المؤلف في هذا الكتاب الصغير أن يوفي كل مسألة حقها إلا أنه ذكر بعد ذلك مثلاً لا يوضح الفكرة التي يقصدها. ونحسن تعبيل في هذه المسألة إلى الآخذ برأي مختلف لفكرة المؤلف =



فلمَّا تُوجَدْ هنَاكَ مثلاً قِيمَةً محبَّةُ الْوَالِدِينَ؟

إن ذلك يرجع إلى أن البناء الجسمى والعقلى للإنسان يحتم أن يحب الطفل الوالدين، وأن يطعهما حتى يتربى كإنسان. فلو كان البناء الإنسانى شيئاً آخر لكان لدينا أيضاً حىٰ نظريات جمالية أخرى وأخلاقيات أخرى. فهل يترتب على ذلك أن تكون القيم متغيرة^(١)؟

إن الإجابة على ذلك بنعم وبلا. فالإجابة بنعم من حيث أن الإنسان نفسه متغير، وبلا من حيث ما فيه من بناء أساسى ثابت. ولكن الحال هو أن لدينا كلا الأمرين: فالتفاصيل تتغير ولكن الأساس يبقى. ولهذا فإن القيم الأساسية غير متغيرة. وطالما يظل الإنسان إنساناً فإنه لا يمكن لأحد ولا لله أيضاً^(٢) أن يغير من ذلك شيئاً. فقتل الشخص لأمه سيعتبر بالنسبة له دائماً جريمة من الجرائم. والذى يحدث فقط هو أن الإنسان يصير أعمى بالنسبة لقيم معينة.

= فالقيم لا تأسس على العلاقة بين الإنسان والأشياء، وإنما تأسس على العلاقة الفريدة بين الإنسان والإنسان، هذه العلاقة التي هي علاقة بين حريات، فالشخص - كما يقول الاستاذ Lauth استاذ الفلسفة في جامعة ميونيخ - هو حرية معقولة، وهذه الحرية تكون عكمة ومحلدة وذات قدرة على الكمال عن طريق حرية معقولة أخرى. فالقيمة الأخلاقية في تحقيقها هي بالضرورة قيمة بين أشخاص، فالحب والاحترام والعدالة والصدق تتطلب في تحقيقها علاقة بين إرادتين حررتين، والأخلاق في جوهرها مؤسسة على العلاقة بين الأشخاص، انظر في ذلك:

R. Lauth. Ethik. Stuttgart. 1969. P. 63. 67.

(١) يرى ماكس شيلر أن القيم ليست نسبة، بل مطلقة بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة: فمحتوها ليس مجرد علاقة، لأن القيم تتسم إلى مقوله الكيفية، وفضلاً عن ذلك فالقيم غير قابلة للتغيير. أما الذي ينظر إليه على أنه نسيبي فهو مدى معرفتنا بهذه القيم. وقد هاجم شيلر هجوماً عنيفاً مختلف خصوصيات النسبى خصوصاً في مجال الأخلاق. وقد قام شيلر على التوالي بدراسة مذهب الثانية الذي يرجع القيم إلى الإنسان، ومذهب النسبية الذي يعزوها إلى الحياة أو ينظر إليها على أنها نتيجة لضرورات تاريخية. وفي هذا الصدد يكتشف المرء تنوعاً في درجة الإحسان بالقيم وبالتالي في درجة معرفتها، ويكتشف تنوعاً في درجة إصدار الأحكام المتعلقة بالقيم، وتتنوعاً بين أحاط القوانين الأخلاقية الخاصة بمقاييس الخير التي هي محل بحث علم الأخلاق العملى الذي يتعلق بقيمة السلوك الإنساني. وأخيراً يكتشف المرء تنويعاً داخل الأخلاق المنشورة والقائمة في إطار تقليدي. وكل ذلك ينظر إليه على أنه تغير مستمر لا يمس الأخلاق في حد ذاتها. فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تقل أو تكرر، ويمكن عتلها أو صياغتها في شكل أو آخر، ولكن القيم تظل في حد ذاتها مطلقة وثابتة. (انظر الفلسفة الأوروبية المعاصرة لبوخينسكي ص 104 وما بعدها).

(٢) قارن أيضاً رأى المعتزلة (وعلى وجه الخصوص رأى إبراهيم النظام) في القول بأن الله لا قدرة له =



وبهذا الذى تبين لنا نكون قد اقتربنا من المحدود بين الفلسفة النظرية التى ت يريد أن تفهم فقط وبين الفلسفة العملية التى تعلمتنا ماذا يجب أن نفعل . وفى النهاية يصبح لى أن أذكر من هذه الفلسفة العملية أحد الحقائق التى تبدو لي رئيسية بالنسبة للحياة الإنسانية: إن ما ينبغى أن نرغب فيه بالنسبة للعقل فى هذه الحياة أكثر من أى شئ آخر هو النور، أى تفهم القيم والقدرة على تحقيق هذه القيم .

ـ على فعل شئ يقتضى النقص ويتنافى كمال ذاته . فالله لا يوصف عتلته بالقدرة على الشرور، فإنه لما كان القبح صفة ذاتية للتقييح، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلا، فهى تحرير وقوع القبح منه فبح أيضاً (راجع تعليق د. أبو ريدة فى كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لمديبور ص ١٠١ - القاهرة ١٩٥٧)



الفصل السابع

الإنسان



١- ما هو الإنسان :

نريد الآن أن نتأمل في الإنسان. وفي هذا المجال توجد مشكلات فلسفية كثيرة جدًا لدرجة أنها لا تستطيع أن نذكرها جميعاً. ولهذا فإننا هنا سنتعلق بالضرورة ببعض هذه المشكلات فقط. وسنوجه لأنفسنا بوجه أخص - مع المفكرين الكبار في الماضي والحاضر - السؤال التالي: ما هو الإنسان؟ ماذًا أكون أنا في الحقيقة؟

وسيكون من الأفضل لو بدأنا - كما هو الحال دائمًا - بتقرير صفات الإنسان التي لا مجال للشك فيها. ويمكن للمرء أن يأتي بذلك تحت عنوانين رئيسيين: أولاً: الإنسان حيوان. وثانياً: الإنسان حيوان من نوع خاص وفريد تماماً.

٢- الإنسان والخصائص الحيوانية :

فالإنسان إذن - على وجه الخصوص - حيوان، وله كل علامات الحيوان. إنه كائن حي، له حواس، ينمو ويتنفس ويتحرك ولديه دافع قوية - مثل دافع حب البقاء ودافع القتال والدافع الجنسي وغير ذلك، تماماً مثل الحيوانات الأخرى. صحيح أن الشعراء قد امتدحوا - في كثير من الأحيان - المشاعر الإنسانية بلغة رائعة. ولكنني أعرف بعض الكلاب الذين تبدو لهم مشاعرهم أجمل وأعمق بكثير من مشاعر بعض الناس. وربما يكون الأمر مؤلمًا، ولكن يجب أن يعترف المرء بأننا ننتمي إلى نفس الأسرة، وأن الكلاب مثلاً والأبقار تعد شيئاً يشبه إخوتنا وأخواتنا الصغار. ولكي نفهم ذلك فإننا لسنا بحاجة إلى الرجوع إلى نظريات العلماء في التطور والتي تقول إن الإنسان وإن يكن غير منحدر من قرد - كما يقال في كثير من الأحيان - إلا أنه بالرغم من ذلك ينحدر من حيوان. أما أنه حيوان فذلك أيضًا أمر واضح بدون الرجوع إلى علم الحيوان.



ولكن الإنسان حيوان غريب، فلديه الكثير مما لا نجد له إطلاقاً عند الحيوانات الأخرى أو نجد عندها منه آثاراً ضئيلة فقط. والأمر الذي يسترعن الانتباه بوجه خاص هو أن الإنسان من وجهة النظر البيولوجية ليس له فيحقيقة الأمر الحق في أن يخضع كل عالم الحيوان ويسوده، وليس له الحق أيضاً في أن يعيش كأقوى طفيلي على الطبيعة مستفيداً منها كما يفعل في الواقع. وذلك لأنه حيوان باس، فقوته [إيصاله رديئة وحسنة الشم لديه محدودة جداً وسممه قاصر، وتلك هي علاماته المميزة بالتأكيد]. فالأسلحة الطبيعية كالمخالب مثلاً تكاد أن تكون معدومة لديه تماماً، وقوته [الجسمية] ليس لها وزن كبير، فهو لا يستطيع أن يمشي أو يسبح بسرعة (مثل بعض الحيوانات). ويضاف إلى ذلك أنه [يولد] عارياً تماماً، الأمر الذي يجعل تعرضه للموت من البرد أو الحر أو ما شاكل ذلك أسهل بكثير من تعرض غالبية الحيوانات. فلم يكن له الحق في الوجود من وجهة نظر علم الحياة، وكان ينبغي أن يتقرض من طويل كثافة انقرضت أنواع أخرى كثيرة من الحيوانات البائسة.

ولكن الأمر قد أصبح غير ذلك تماماً. فالإنسان سيد الطبيعة، وقد قضى ببساطة على سلسلة من أخطر الحيوانات وبقى على أنواع أخرى وجعل منها رقيقة لخدمته، وغير وجه الأرض؛ ويكتفى أن يلقى المرء نظرة على سطح الأرض من طائرة أو من فوق جبل ليرى كيف قلب الإنسان كل شيء رأساً على عقب وغيره تغييراً كبيراً. وقد بدأ الآن في الاشتغال بالعالمة بعيدة عن الأرض. وليس هناك الحديث عن القراءن النوع الإنساني. وأكثر ما يخشى منه هو تكاثر هذا النوع بدرجة كبيرة.

٣- هو العقل الإلتفاسي:

فكيف كان ذلك ممكناً؟ إننا جميعاً نعرف الإجابة على ذلك: (لقد أصبح ذلك ممكناً) بواسطة العقل. فالإنسان رغم أنه ضعيف إلا أنه يملك سلاحاً زهرياً: إنه ذكاؤه. فالإنسان - بدون وجه للمقارنة - هو أعظم ذكاء من أي حيوان آخر بما في ذلك أرقى الحيوانات أيضاً. صحيح أننا نجد قدرًا معيناً من الذكاء لدى القرود والقطط والأفيال أيضاً. ولكن ذلك شيء ضئيل بالمقارنة بما يملكه الإنسان وما يملكه أيضاً أكثر البشر بساطة. وهذا يوضح انتصاره على وجه الأرض.



ولكن ذلك ليس إلا إجابة مؤقتة وسطحية. فالإنسان يبدو أنه ليس فقط أكثر ذكاءً من باقي الحيوانات الأخرى، بل إن ذكاءه أيضاً ذكاءً من نوع آخر، أو كما يحلو لنا أن نعبر [عن هذه الحقيقة].

٤- خصائص فريدة للإنسان :

ويتضح ذلك من أن الإنسان، والإنسان وحده، لديه مجموعة من صفات فريدة. وأكثر ما يلفت النظر من هذه الصفات هي الصفات الخمسة التالية: التقنية، والترااث، والتقدم، والقدرة على التفكير تفكيراً يختلف اختلافاً تاماً عن تفكير الحيوانات الأخرى، وأخيراً التأمل *Reflexion* (بمعنى الرجوع والانعكاس على الذات).

أ - التقنية :

فلتحدث أولاً عن التقنية: تمثل التقنية أساساً في استخدام الإنسان للألات معينة من صنعه. وبعض الحيوانات الأخرى تفعل أيضاً شيئاً شبهاً بذلك - فالقرد مثلاً شغوف باستخدام العصا. ولكن إنتاج الآلات المحددة المحددة الأهداف عن طريق عمل طويل وشاق هو عمل إنساني خالص.

ب - التراث :

ولكن التقنية ليست هي الشيء الفريد الوحيد لدى الإنسان. فقد كان من الممكن الا تتطور أبداً إذا لم يكن الإنسان في الوقت نفسه كائناً اجتماعياً، وكلمة اجتماعي هنا مأخوذة بما لها من معنى خاص. فنحن في الحقيقة نعرف أيضاً حيوانات أخرى اجتماعية - فمثلاً يشكل النمل والنمل الأبيض تنظيمات اجتماعية رائعاً. ولكن الإنسان اجتماعي بطريقة أخرى تختلف عنهما. فهو ينمو في المجتمع عن طريق التراث. وهذا التراث ليس فطرياً فيه وليس له آية صلة بغيراته - فهو يتعلم. وهو يستطيع أن يتعلم لأن الإنسان، والإنسان وحده، لديه لغة معددة. والتراث وحده كان يكفي لتمييز الإنسان تماماً عن سائر الحيوانات الأخرى.

ج - التقدم :

ويفضل التراث يتقدم الإنسان. فهو يتعلم أكثر وأكثر. ولكن الذي يتعلم ليس فرداً واحداً فقط - وهذا أمر يحدث أيضاً عند الحيوانات الأخرى، بل الذي



يتعلم هو الإنسانية، أي المجتمع، والإنسان مخترع. ففي حين أن الحيوانات الأخرى توصل لبعضها من جيل إلى جيل ما تعلمه بدون تغيير فإن كل جيل عندما يعلم أكثر من سابقه - أو على الأقل يستطيع أن يعلم أكثر من سابقه - . وفي كثير من الأحيان تحدث تجديدات كبيرة جداً في داخل الجيل الواحد. وقد رأينا مثل ذلك في حياتنا نحن. والأمر الذي يلفت النظر أكثر من ذلك هو أن هذا التقدم كما يبدو ليست له إلا علاقة ضئيلة بالتطور البيولوجي. فمن الناحية البيولوجية لا يختلف عن اليونان القدماء، ولكننا نعلم - بدون وجه للمقارنة - أكثر منهم.

د - التجريد :

ولكن يبدو كما لو أن كل ذلك - التقنية والترااث والتقدم - يعتمد على شيء رابع، أي يعتمد على ما يتمتع به الإنسان من المقدرة الخاصة على التفكير تفكيراً يختلف عن تفكير سائر الحيوانات الأخرى. وليس من السهل إجمال هذا «الاختلاف» في تفكير الإنسان في صيغة قصيرة، وذلك لأنه متعدد الجوانب. فالإنسان لديه قدرة على التجريد، وفي حين أن الحيوانات الأخرى تفكّر دائمًا بالإضافة إلى الخاص أي بالإضافة إلى المعين أو المحدد فإن الإنسان قادر على التفكير على نحو عام. وهو مدین لهذه المقدرة بأعظم المكاسب التي حققتها تقنيته؛ ويفكر المرء مثلاً في الرياضة التي هي أهم أداة من أدوات العلم. ولكن التجريد لا يتعلّق فقط بالعام، إنه يتعلّق أيضًا بالأشياء المثالية مثل الأعداد والقيم. ويحصل بذلك يقينًا ما يبدو من أن الإنسان لديه استقلال فريد تمامًا عن قانون المفعة البيولوجي الذي يسود عالم الحيوان. وساذكر هنا أمرين فقط من الأمور التي تلفت النظر كثيراً جدًا كمثال لهذا الاستقلال : هذان الأمران هما العلم والدين. فالشيء الذي يعرفه الحيوان مرتبط دائمًا بغرض، إنه يرى ويفهم ما هو نافع له أو لنوعه فقط. فتفكيره تفكير على الكلية. ولكن الأمر غير ذلك عند الإنسان. إنه يبحث أيضًا في الأشياء التي لا يمكن أن يكون لها غرض عملي على الإطلاق - يبحثها من أجل العلم فقط. فلديه القدرة على العلم الموضوعي، وقد أقام بالفعل صرح هذا العلم.

ولعل الأغرب من ذلك هو دينه. فإذا رأينا أن الكروم التي يمكن أن تزدهر



اردهاراً عظيماً جداً على الشاطئ الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط لاتزرع هناك إلا في نطاق ضيق جداً وذلك لأن سكان هذه المنطقة من المسلمين، وعلى العكس من ذلك تزرع الكروم على نطاق أوسع في بلاد مسيحية على ضفاف نهر الراين، أو حتى في النرويج في ظروف أقل ملاءمة ولا مجال لمقارنتها بالظروف المشار إليها، ولذا ما شاهدنا المستعمرات الكبيرة في الصحراء حول أماكن الحج البوذية أو المسيحية - فإننا حيثذا يجب أن نقول لأنفسنا: إن هذا أمر ليس له أي معنى اقتصادي أو بيولوجي، ولا معنى له من وجهة النظر الحيوانية البختة. ولكن الإنسان يستطيع القيام بمثل هذه الأشياء لأنه مستقل بدرجة كبيرة عن القوانين البيولوجية لعالم الحيوان. أجل، إن هذا الاستقلال يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك. فكل واحد منا لديه وعي مباشر بأنه حر - ويبدو كما لو أن الإنسان قد استطاع - على الأقل في بعض اللحظات - أن يتغلب على قوانين الطبيعة.

هـ - القدرة على التأمل :

ولكن يتصل بذلك شيء آخر. وهو أن الإنسان لديه القدرة على التأمل، ولعل هذا يعد أهم شيء لديه على وجه الخصوص. فالإنسان لا يتوجه [بفكره] إلى العالم الخارجي فحسب كما هو الحال على ما ييدو لدى سائر أنواع الحيوانات الأخرى. إنه يستطيع أن يفكر في ذاته، وهو قلق على نفسه - ويسأله عن معنى حياته. ويبدو أنه الحيوان الوحيد الذي هو على وعي تام بأنه لابد أن يموت. فإذا راعى المرء كل خصوصيات الإنسان هذه فلن يعجب من أن مؤسس فلسفتنا الغربية أفلاطون قد انتهى (في فلسفته) إلى أن الإنسان شيء مختلف عن كل الطبيعة. فالإنسان، أو بالأحرى هذا الذي يجعله إنساناً - أي النفس والروح أو العقل - كائن في العالم بلا ريب ولكنه لا ينتمي إلى العالم. إنه يرتفع فوق كل الطبيعة.

ـ ٥ـ علاقة الجسم بالعقل :

ولكن هذه الخصوصيات المشار إليها لا تشكل إلا أحد جوانب الإنسان فقط، فقد سبق أن قلنا إن الإنسان - في الوقت نفسه - حيوان حقيقي تماماً. والأهم من ذلك هو أن الجانب الروحي في الإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الجانب الحيواني الخالص، أي بالجانب الجسدي. ويكفي (أن يحدث) أقل شيء من الاضطراب في المخ لكي يشل فكر أعظم العبريات؛ وفي كثيرون من الأحيان يكون



في مقدور نصف لتر من الكحول أن يتحول أمكر الشعراء إلى حيوان متواهش. ولكن الجسم بأحداته الفسيولوجية وكذلك الحياة الغرائزية الحيوانية شيء مختلف عن العقل والروح للدرجة تفرض طرح السؤال التالي: كيف يمكن أصلاً أن يكون بينهما مثل هذا الارتباط؟ وهذه هي المسألة الرئيسية لعلم الإنسان الفلسفى أو ما يطلق عليه اسم الأنثربولوجيا.

وهناك إجابات مختلفة على هذا السؤال. وأقدم هذه الإجابات وأبسطها يقوم في إنكار وجود أي شيء آخر في الإنسان غير البدن والحركات الآلية لجزيئات الجسم. وهذا الحل هو حل المذهب المادى المتطرف. والذين يتبنونه اليوم من الندرة بمكان وذلك لأسباب من بينها هذا الاعتراض الذى وجهه الفيلسوف الألماني العظيم ليستز ضد هذا الحل.

فقد قال ليستز^(۱): ليتصور المرء أن المخ قد كبر حجمه كثيراً للدرجة تسمح للمرء بالتحرك في داخله كما لو كان يتحرك في داخل طاحونة. إننا في هذه الحالة لن نصادف فيه إلا حركات لأجسام مختلفة، ولكننا لن نصادف فيه إطلاقاً شيئاً يشبه فكرة من الأفكار^(۲). وإنذ يجب أن تكون الفكرة وما يماثلها شيئاً مختلفاً تماماً عن الحركات البسيطة للأجسام، ومن الطبيعي أنه يمكن أن يقال أيضاً إنه ليس هناك إطلاقاً أفكار ولا عقل أو وعي؛ ولكن من الواضح أن هذا القبول خطأ للدرجة أن الفلاسفة لم يعتادوا أن يأخذوا مثل هذا الزعم مأخذ الجد.

وعدا هذه المادية المتطرفة توجد هناك أيضاً مادية أخرى معتدلة تذهب إلى القول بوجود عقل أو وعي، ولكن هذا العقل ليس إلا وظيفة من وظائف البدن فحسب - وظيفة تختلف عن مثيلتها في الحيوانات الأخرى من حيث الدرجة فقط.

(۱) هو جوتفريد فلهلم ليستز (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) كان صاحب عقلية نادرة وخلافة في شتى المجالات: ففي الرياضة اكتشف حساب الفوارق وفي علم الطبيعة كان أول من تحدث عن قانون بقاء الطاقة وفي المنطق يعد إلى اليوم من مؤسسى المنطق الحديث وفي علم النفس اكتشف اللاشعور، وله بالإضافة إلى ذلك أعمال مبتكرة في علوم اللامهور والأقتصاد والسياسة والتاريخ والقانون. وفوق كل ذلك كان فيلسوفاً عظيماً. وهو صاحب ملخص المتراث الروحية (المونادولوجيا) وقال بالتناسق الأزلي.

رائع من ۱۳۵ من الجزء الثاني من كتاب تاريخ الفلسفة لمؤلفه Hirschberger وانظر كتابنا: غايد للفلسفة من ۲۵۷ - ۲۶۹.

(۲) انظر أيضاً كتاب المونادولوجيا لليستز من ۱۲۶ فقرة ۱۷. ترجمة د. عبد الغفار مكارى. دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ۱۹۷۴.



وهذه النظرية يجب أن تؤخذ بجدية أكثر (من سابقتها).

وهي نظرية قريبة الصلة بالتجاه ثالث ندين فيه بالفضل لارسطو، وهو اتجاه يبدو أنه يجدد اليوم تأييدها قوياً من جانب العلم. وهذا الاتجاه يختلف عن النوع الثاني من المادية المشار إليه في نقطتين :

فهو يذهب أولاً إلى القول بأنه لا معنى لأن نضع الوظائف العقلية على وجه واحد في مقابل البدن. فالإنسان - كما يرى أرسطو - هو كل، وهذا الكل له وظائف مختلفة : جسمية بحثة ونباتية وحيوانية، وأخيراً وظائف عقلية أيضاً. وهي كلها ليست وظائف للبدن ولكن للإنسان أى للكل.

ويتمثل الفارق الثاني في أن أرسطو يرى - ومعه أفلاطون - في الوظائف العقلية للإنسان شيئاً له خصوصية تامة لا توجد في الحيوانات الأخرى.

وأخيراً يذهب أفلاطونيون محافظون - ومثل هؤلاء لا نعدمهم اليوم أيضاً - إلى القول بأن الإنسان - كما عبر عن ذلك أحد الخصوم الخبيثاء - هو ملك يسكن في ماكينة، أي عقل خالص يحرك ميكانيكيّة بحثة. وعلى ذلك فإن هذا العقل - كما سبق القول - يتصور على أنه شيء مختلف تماماً عن كل شيء آخر في العالم. ولم يكن الفيلسوف الفرنسي ديكارت هو وحده الذي يتمسك بهذه النظرية، بل هناك أيضاً كثيرون من الفلاسفة الوجوديين المعاصرين يتمسكون بها في صور مختلفة. فالإنسان - في رأيهما - ليس هو الكل وإنما هو العقل وحده أو الوجود Existenz كما يقال ذلك كثيراً في هذه الأيام.

فالامر يدور هنا في الحقيقة - كما هو واضح - حول مسائلتين : [الأولى هي مسألة] ما إذا كان يوجد في الإنسان شيء آخر جسوري لا يوجد في باقي الحيوانات. [والثانية هي] كيف تكون علاقة هذا الشيء بالنسبة للأجزاء الأخرى المكونة لطبيعة الإنسان؟

٦- صحن الإنسان :

ولكن لا تزال هناك مسألة أساسية أخرى تتعلق بالإنسان عبرت عنها بقوة فلسفة العقود الأخيرة - وتعنى بهذه الفلسفة ما يسمى بفلسفة الوجود الإنساني والوجودية. فقد نظرنا في خصائص مختلفة للإنسان وكلها تتحمّل كرامة معينة وقوية، ويفضليها سما الإنسان على كل الحيوانات الأخرى. ولكن الإنسان ليس ذلك فقط. إنه أيضاً - ويفضلي نفس الصفات - شيء غير كامل، وقلق وفي حقيقة



الأمر باهش. فالكلب أو الحصان يأكل وينام سعيداً، والحيوانات لا تحتاج أبداً إلى شيء أكثر من إشباع دوافعها. ولكن الأمر غير ذلك بالنسبة للإنسان: إنه يخلق لنفسه باستمرار حاجات جديدة ولا يشبع أبداً. واحدى مخترعاته الفريدة - على سبيل المثال - هي الستقود التي لا يشبع منها أبداً. ويبدو الأمر كما لو أنه يحتاج أساساً احتياجاً تماماً إلى تقدم لا نهاية له، وكما لو أنه لا يمكن أن يرضيه إلا اللامتناهي.

ولكن الإنسان في الوقت نفسه - وهو وحده فقط كما يبدو - على وعي بتناهيه، وعلى وعي بموته على وجه الخصوص.

وهاتان الصفتان معاً^(١) تكونان توتراً يتسبب في أن الإنسان يبدو كلغز مثير للأسى. إنه يبدو موجوداً من أجل شيء لا يستطيع أبداً أن يبلغه: فما هو إذن معنى الإنسان، وما هو معنى حياته؟

لقد حاولت الخبرة من بين مفكرينا الكبار منذ أفلاطون حل هذا اللغز. واقتربوا علينا على وجه الخصوص ثلاثة حلول كبرى.

أ - الفرد والمجتمع :

فالمدخل الأول: الذي انتشر انتشاراً كبيراً في القرن التاسع عشر - يقوم على الادعاء بأن إشباع دافع اللامتناهية عند الإنسان يكون بأن يعتبر نفسه متخدماً مع شيء آخر أكبر منه - وبوجه أخص مع المجتمع - ويقول هؤلاء الفلاسفة [الذين يتبنون هذا الرأي] إنه لا أهمية لكوني يجب أن أتألم وأن أفشل وأن أموت - فالإنسانية والكون سيستمران. وسيتحتم علينا أن نتحدث عن هذا المدخل فيما بعد^(٢). وهنا ينبغي أن يقال فقط إن هذا المدخل يبدو لغالبية المفكرين المعاصرين حلاً غير صحيح؛ وذلك لأن هذا الرأي بدلاً من أن يحل اللغز فإنه ينكر المعطيات، أي ينكر حقيقة أن الإنسان الفرد يرغب في اللامتناهي لنفسه كفرد - وليس لأي شيء آخر. وبالنظر إلى فكرة موته كفرد بضوئها القاتم يظهر بطلان مثل هذه النظريات

(١) وما دافع اللامتناهي لدى الإنسان، ووعيه بتناهيه ورأيه سيموت.

(٢) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.



وتهافتها.

بـ - مخلوق بائس :

والخلل الثاني - المستشر اليوم لدى الوجوديين انتشارا واسعا - يزعم على العكس من الرأي الأول أن الإنسان ليس له أي معنى على الإطلاق. فالإنسان أحد أنحطاء الطبيعة، إنه مخلوق بائس، إنه - كما قال مارتري ذات مرة - لم يجد لاطائل من ورائه. فاللغز لا يمكن أن يحل. وسنظل دائما سؤالا مثيرا للأسى أمام أنفسنا ذاتها.

ج - قضية المعنى والمعنى :

ولكن هناك أيضا فلسفه آخرين من يخلبون حلو أفلاطون لا يريدون أن يستخلصوا هذه التنتيجه. فهم لا يعتقدون أن ما في العالم ليس إلا لغوا باطل لا معنى له، ويررون أنه يجب أن يكون هناك حل للغز الإنسان.

فما الذي يمكن أن يتمثل فيه هذا الخل؟

إنه يمكن أن يتمثل فقط في أن الإنسان يستطيع بآلية طريقة من الطرق أن يبلغ الامتناعي. ولكنه لا يستطيع ذلك في هذه الحياة الدنيا. وإذا كان هناك حل لمشكلة الإنسان - يجب أن يكون للإنسان معناه في حياة أخرى خارج الطبيعة وخارج العالم. ولكن كيف؟

إن خلود النفس أمر يمكن البرهنة عليه طبقا لرأى كثير من الفلاسفة منذ أفلاطون؛ وأنحرون يدعونه بدون الاعتقاد فـى برهان أو دليل يقيني. ولكن خلود النفس أيضا لا يأتى بـاجابة على السؤال. فلا يمكن أن نتصور كيف يستطيع الإنسان أن يبلغ الامتناعي في حياته الأخرى أيضا. وقد قال أفلاطون ذات مرة : إن الإجابة الأخيرة على السؤال لا يمكن أن تعطى لنا إلا عن طريق إله، أى عن طريق وحى يأتي من العالم الآخر⁽¹⁾.

ولكن هذا لم يعد فلسفة بل دينا. فالتفكير الفلسفى يضع هنا السؤال - كما

(1) انظر ذلك في ص ١٦٠ من محاورة فيدون لأفلاطون (ضمن: محاورات أفلاطون، تصریب رکی حمود).



هو الحال في كثير من الحالات الأخرى - ويقودنا حتى يصل بنا إلى حد من الحدود التي يرى الإنسان عندها - وهو صامت - الظلام الذي لم يعد قابلاً للانكشاف^(١).

(١) لقد صرور الإمام الغزالى الحدود بين العقل والوحى أو بين الفلسفة والدين في قوله: «وعلى الجملة: فالأنبياء أطباء أمراض القلوب، وإنما ناقلة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلمتنا [ليها] تسليم العياذ إلى القاندين، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقيين. وإلى هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهم ما يلقىء الطبيب إليه». راجع المتفق من الضلال للغزالى ص ١٤٦ وما بعدها (دمشق ١٩٣٤) - انظر أيضاً فصل «العقل والنبوة» من كتابنا (المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت).



الفصل الثامن

الوجود



١- الأنطولوجيا:

بعد تأملنا الأخير في الإنسان كان ينبغي علينا فيحقيقة الأمر أن نتجه إلى (بحث) المسائل المتعلقة بالمجتمع. ولكن تفهم هذه المسائل - على الأقل حسب رأيي - يعتمد بدرجة كبيرة على ما إذا كان المرء قد اتَّخذ قبل ذلك موقفاً واضحاً في مجال آخر مختلف تمام الاختلاف، وأعني به مجال الأنطولوجيا، أي النظرية العامة في المَوْجُود. ولهذا السبب سيكون من الأفضل أن نمنع تأملنا اليوم للمَوْجُود وليس للمجتمع.

والامر هنا يدور حول مجال فريد. وهو مجال هام - ويعتبره كثير من فلاسفتنا المعاصرین مجالاً رئيسياً - ولكنه في الوقت نفسه مجال صعب جدًا. وقد تضخمت الصعوبيات نظراً لأننا اليوم واقعون تحت تأثير نوعين من الاتجاهات الفلسفية الموروثة يجعلان الدخول في هذه المسائل أمراً مستحيلاً، فإنه على العكس من فروع الفلسفة الأخرى حيث يكاد أن يكون الجميع متفقين - على الأقل - على أن هناك مسائل تعد مجالاً للبحث، لم يجد الأمر هنا غير ذلك: فهناك عدد وفير من قدماء الفلاسفة وكذلك عدد كبير من الفلاسفة المحدثين أيضاً ينكرون ببساطة أن يكون هناك أصلاً ما يسمى بالأنطولوجيا، وينكرون إمكان أن تكون مشاكلها ذات معنى. وهذا إنما ينبع من الاتجاه الماركسي المارشالي فيما اتجاه المذهب الوضعي والاتجاه المذهب المثالي المعرفى (الإبستمولوجي). ومن ذلك تظهر هنا بالنسبة لنا مهمة مزدوجة: فعلينا أن نسأل أنفسنا أولاً عما إذا كانت هناك أنطولوجيا، وحيثند فقط - في حالة ما إذا قررنا شرعيتها - يجوز لنا أن نتناول مشكلاتها بالبحث.

٤- الوجود والمَوْجُود:

ولكن قبل أن نوجه لأنفسنا هذا السؤال سيكون من المفيد أن نقوم بتوضيح بعض الأمور الأصطلاحية. ففي الأنطولوجيا يكون الحديث في الغالب عن



الوجود، ويستعمل هذا اللفظ عندئذ لا على أنه فعل بل على أنه اسم، وإنذ لا يقال مثلاً [في الأنطولوجيا]: «إنه لأمر جميل أن يكون^(١) المرء متمتعاً بالصحة» بل يقال «الوجود^(٢) هو هذا وذاك». وعلى الأقل فإن كثيرين من الأنطولوجيين قد دأبوا على استخدام هذه الكلمة على هذا النحو. والذى يهمنى شخصياً هو أننى قد وجدت دائماً أن الأفضل هو أن نتحدث عن الموجود وليس عن الوجود. فالمرء يسمى كل ما يكون بأى شكل من الأشكال، أى كل ما يوجد، موجوداً. وهكذا فإن كل واحد من قرأتى المحترمين موجود، ولكن «منديل جيبيه» أيضاً [موجود]، وحتى مزاجه المعتمد أو المحرف موجود أيضاً. أجل، إن إمكانية أنه سيضحك غداً هي موجود من الموجودات - لأن مثل هذه الإمكانية موجودة، إنها قائمة وكانتة. وكل ما يكون فهو موجود - ولا شيء يوجد عدا الموجودات.

وأما عن الوجود فإنه تجريد من الموجود - وعلى هذا النحو فإن الحمرة تجريد من الأحمر، والغضب تجريد من إنسان أو حيوان غاضب، والارتفاع تجريد من برج مرتفع إلخ. ولكن أحد القواعد الأساسية للمنهج الفلسفى يقول: ينبغي على المرء بقدر الإمكان أن يرجع كل الكلمات المجردة إلى الكلمات المحددة المعينة - وذلك لأن البحث حيثما يكون أسهل ويصبح المرء آمناً - على الأقل إلى حد ما - من اللغو الفارغ الذى لا معنى له، والذى يسود في عالم التجريدات في كثير من الأحيان. وليفكر المرء مثلاً في كل اللغو الباطل الذي كتب عن «الحقيقة». إن السبب في ذلك يرجع إلى أن المرء لم يكلف نفسه أن يستخدم الكلمة الصغيرة والمحددة « حقيقي » بدلاً من « الحقيقة » المجردة. ومن أجل ذلك سأتفادى هنا أيضاً بقدر الإمكان كلمة «الوجود» وأتكلم دائماً عن الموجود.

٣- المذهب المثالي الصورى والأنطولوجيا:

وكما سبق أن قلت فإن هناك آراء تذهب إلى القول بأنه لا يمكن أن تكون هناك نظرية في الموجود. ومثل هذا الرأى قد تبناه أولاً المذهب المثالي في مجال

(١) ، (٢) كلمة يكون *sein* في العبارة الأولى هي في الألمانية نفس كلمة الوجود *Sein* في العبارة الثانية من ناحية الرسم، غير أن الحرف الأول من الكلمة في العبارة الثانية يكتب كبيراً، وبذلك يستخدم اللفظ بمعنى الوجود على أنه اسم لا فعل.



نظيرية المعرفة (الإبستمولوجي). فهذه المثالية ترى أن كل ما يمكن أن يقال في الموجودات قد قيل في العلوم الجزرية - أما بالنسبة للفلسفة فإنه لم يبق لها إلا مهمة توضيح كيفية تكون المعرفة في العلوم الجزرية، أي كيف تكون هذه المعرفة عِكْنَة بصفة عامة؟ وفضلاً عن ذلك فقد دأب المثاليون في مجال نظرية المعرفة على القول بوجوب الرجوع بالوجود إلى الفكر.

ولكن الأنطولوجيين يجيبون على ذلك بِاجابة مزدوجة. فهم يقولون أولاً : إنه ليس هناك علم من العلوم الجزرية يتناول أو يستطيع أن يتناول بالبحث مثل هذه المسائل ، مثل مسألة الإمكان بوجه عام ومسألة المقولات إلخ . ويقولون ثانياً : إن الفكر الذي يراد أن نرجع الموجود إليه هو أيضاً كائن ، فهو إذن موجود ، وإن البحث كله لن يكون له حيثنة معنى على الإطلاق إلا إذا سلم المرء بنوعين من الموجودات ، وعندئذ يبحث العلاقة المتبادلة بينهما . ولكن ذلك يعد بحثاً أنطولوجيا - كما يقول الأنطولوجيون - فهم يدعون إذن أن المذهب المثالى الإبستمولوجي هو فيحقيقة الأمر أنطولوجيا ، غير أنه أنطولوجيا بدائية ساذجة ، وذلك لأنها أنطولوجيا غير واعية .

٤- المذهب الوضعي والأنطولوجيا :

أما الرأى الآخر المعادى للأنطولوجيا فهو رأى أصحاب المذهب الوضعي : وهذا الرأى متشرز اليوم إلى حد كبير ، ويوجه خاص في البلاد الأنجلو سكسونية^(١) . وذلك على العكس من المذهب المثالى الإبستمولوجي الذي هو أقرب إلى الزوال منه إلى الانتشار . ويزعم هؤلاء الفلاسفة الوضعيون أنه عندما أقول مثلاً : الكلب حيوان ، يكون هذا قوله علمياً له معنى ومدلول ، وأما إذا زعمت أنه جوهر - والجوهر من المفاهيم الأنطولوجية - فإني حينئذ لا أقول شيئاً على الإطلاق عن الحقيقة الواقعية . فلأننا لا نتحدث عن الكلب وإنما عن الكلمة «كلب» . وإذا زعمت أن نستعيض بعلم النحو العام عن الأنطولوجيا .

ولكن الأنطولوجيين لا يشعرون أيضاً بأنهم قد أنفخوا بهذا الاعتراض . فهم يقولون إنه ليس من الأمور الواضحة إلا يجوز للمرء تعميم المفاهيم إلا إلى حد

(١) أي في إنجلترا وأمريكا الشمالية .



معين لا يتضاد، (فيعممه) مثلاً حسب السلسلة (التالية): حيوان مفترس - حيوان ثديي - حيوان فقاري - حيوان - كائن حي، ويتساءل الأنطولوجيون: لماذا هذه الطفرة فجأة إلى اللغويات؟ إن كل علم من العلوم الواقعية يمكن تحويله بوسائل السيمانتيكا^(١) Semantik الرياضية المعاصرة إلى علم لغوي، فمثلاً بدلاً من الحديث عن الحيوانات الفقارية يمكن للمرء أن يتحدث عن استعمال عبارة «حيوان فقاري». ولكن إذا جاز للمرء أن يقسم الموجودات إلى حيوانات ونباتات، فربما يجوز له حيثذاك أن يجري أيضاً تقسيمات أعم (من ذلك) لا تخص علم الأحياء (البيولوجيا)، وإنما تخص علماً أعم من ذلك، أي تخص علماً هو أعم من كل العلوم - وهذا العلم هو علم الوجود (الأنطولوجيا). والواقع أن هذه المخجج المضادة (من جانب الأنطولوجيين) كان لها أخيراً أثر كبير، وعلى وجه الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية، لدرجة أن هناك كثيرين من بين أعلام المناطقة - من كانوا في وقت من الأوقات من أنصار المذهب الوضعي - يستغلون اليوم في حماس بالأنطولوجيا. وأحد الأمثلة الراوعة لذلك هو النطقي المعروف الأستاذ Quine من جامعة هارفارد.

وهناك رأى ثالث يمكن صياغته على النحو التالي: في وسع المرء أن يسأل عما إذا كان من الممكن أصلاً أن يقال أي شيء عن الموجود بوجه عام غير العبارة البسيطة المبتذلة: «الموجود موجود» أو «ما يكون فهو كائن». فإن من الأمور التي لا يمكن إدراكها بسهولة (معرفة) أي نوع من الأقوال الأخرى يمكن أن يكون في هذا العلم (أي في الأنطولوجيا).

ويبدو لي أن الإجابة المثلى على هذا السؤال تكون بأن يشتغل المرء بالأنطولوجيا، وأن يحاول وضع مشكلاتها والقيام بحلها. وهذا هو أيضاً ما فعله باستمرار كل الفلاسفة الكبار في الماضي من أفلاطون حتى هيجل؛ ولدينا اليوم مرة أخرى - بعد فترة قصيرة نسبياً بدون أنطولوجيا - مجموعة كبيرة من الأنطولوجيين الجادين. وستتابعهم هنا ببساطة في بعض بحوثهم.

(١) السيمانتيكا هي علم يبحث في دلالات الألفاظ، وبخاصة يبحث العلاقة بين الرمز والمرموز - أي بين اللغة وال الموضوعات - ومدى تطابق هذه الرموز مع المعانى المتعلقة بها.



٥- مشكلة العدم:

هناك أولاً مسألة صغيرة جداً تبدو لأول وهلة سهلة الحل - ولكنها قد أثارت مناقشات كثيرة خلال العقود الأخيرة: وهي المسألة التي تدور حول العدم. فقد قلنا إن كل ما يكون فهو موجود أو كائن. ويبدو أنه ينتهي من ذلك أنه لا يوجد شيء عدا الموجود. ويستطيع المرء أن يستنتج من ذلك مرة أخرى أنه يوجد عدم، وإنذا فالعدم [أو المعدوم] موجود بأي شكل من الأشكال. وربما يبدو هذا سفطة. ونحن قد تعودنا أن نقول إن شيئاً ما غير موجود - أو كما يصوغ سارتر ذلك صياغة أدق: إنه يوجد لا شيء. فمثلاً إذا توقف محرك السيارة ينظر المرء في جهاز احتراق الوقود ويقول: «لا شيء يوجد في جهاز احتراق الوقود»^(١). والسؤال الآن هو: هل هذه القضية صادقة؟ إن من الواضح أنها صادقة في بعض الأحيان. ولكن إذا كانت هناك قضية صادقة فإنه يجب حيتند أن يكون الأمر في الواقع هكذا مثلما تقول القضية^(٢). وهذا هو تعريف الحقيقة. وإنذا يجب أن يوجد عدم في جهاز احتراق الوقود.

وفضلاً عن ذلك فإننا نتكلّم عن العدم كلاماً له معنى ومدلول، مثلما تحدث الآن عن ذلك. ولكن عندما تحدث عن شيء حديثاً له معنى فإنه يجب حيتند أن يكون هذا الذي تحدث عنه شيئاً، وإلا فلن استطيع أن تحدث عنه أبداً، وعلى ذلك فالعدم [أو المعدوم] شيء، وإنذا له كون أو وجود، ورغم ذلك فهو لا شيء؛ وإنذا فليس له وجود.

وقد دفعت هذه الأفكار وأمثالها بعض المفكرين المعاصرين - مثل الفلاسفة الوجوديين الكبار - إلى القول بأن العدم [أو المعدوم] يتمثل بآية طريقة من الطرق^(٣). وهناك حقاً فلاسفة آخرون لا يحدون حذوهم، بل يقولون إن العدم شيء ذهن فقط، ولكنه ليس شيئاً كائناً، وهذه المسألة تبدو لي شخصياً مسألة

(١) راجع ذلك في ص ٦٥ من كتاب سارتر «الوجود والعدم» (من ترجمة د. عبد الرحمن بدوى - دار الأدب في بيروت ١٩٧٦).

(٢) وبعبارة أخرى: ... يجب أن تكون القضية متطابقة مع الحقيقة الواقعية.

(٣) انظر مثلاً قول سارتر (المراجع السابق ص ٧٧): «فلكي يكون ثم سلب في العالم، ولكي يكون في =



محضلة وصعبة، ولعلني أضيف إلى ذلك مشيراً إلى أن المرء يجب أن يفرق بين الموجود الواقعي والموجود الشالى أو الصورى، فإن مفهوم العدم أو المعدوم [يعبر عن] موجود مثالى أو صورى - وهو صورة من نوع خاص، أي صورة نقصان في الموجود الواقعي، وهذا يفسر كيف يمكننا أصلاً أن نتحدث عنه، وفضلاً عن ذلك أود أن أقول إن ما هو نقصان أو غياب يمكن أن يكون شيئاً واقعياً، فمثلاً إن كون صديقى فرنس ليس فى هذا المفهوى هو رغم ذلك شيءٌ واقعى، إنه ليس فقط مجرد شيءٍ فكرت فيه - وإنما هو [أى عدم وجود فرنس] مثالٌ أيضاً على هذا النحو في المفهوى^(١).

والسؤال الآن عن النقصان أو [الانعدام] سؤال غريب وصعب جدًا، ويبدولى أن الواضح أن هناك نقصانًا أو انعدامات معينة ملتصقة بكل شيءٍ نعرفه - وذلك لأن كل هذه الموجودات محدودة ومتاهية، ولكننا بذلك نصل إلى مسائل ميتافيزيقاً عميقة جدًا - أي نصل إلى مشاكل تناهى الموجود وهي مشاكل أود ألا أسمها هنا، وأود أن أقول فقط إن المرء يجب أن يسلم أخيراً بالوجود العدمي بآية طريقة من الطرق، ولكن ليس بالطريقة التي يفعلها سارتر، وربما نعود إلى الحديث عن ذلك في التأمل الأخير^(٢).

وهذه المسألة [مشكلة العدم] هي أحد الأمثلة لمسألة من المسائل الأنطولوجية - ويجب أن يكون واضحًا أن أي علم من العلوم الجزئية لا يستطيع أن يقوم بحلها^(٣).

- وسعنا - فيما لذلك - أن نسائل عن الوجود فإن من الواجب أن يكون العدم معطى على نحو ما، وادركتنا حينئذ أنه ليس من الممكن إدراك «العدم» خارج الوجود، ولا على أنه نصور مكمل مجرد، ولا كوسط لامتنان يكون فيه الوجود في حالة تعلق. ويجب أن يكون العدم معطى في قلب الوجود.....

(١) انظر المرجع السابق، ص ٥٨ وما يليها.

(٢) في الفصل الأخير من هذا الكتاب حيث يتحدث فيه عن «المطلق».

(٣) تذكرنا مشكلة العدم هنا بما يراه بعض المعتزلة من القول بشيشية المعدوم. فقد ذهبوا إلى أن المعدوم شيءٌ، لأنه موضوع للتفكير، فإذاً أن يكون له ضرب من الوجود شأنه في ذلك شأن الوجود (انظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ٧٢، ٧٣، ٧٦ من الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية وانظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د. أبو زيد، ص ١١٥ من الطبعة الرابعة).



٦- مشكلة الإمكان:

ولكن هناك مسألة أخرى : فالماء يتحدث في لغته اليومية كما يتحدث في العلم أيضاً عن الإمكان، فيقول مثلاً إن أحد الأطفال لديه الإمكانيات في أن يصير فيلسوفاً، ولكن هذه الإمكانية ليست قائمة بالنسبة إلى مقعد أو كرسي مثلاً. وفي وسع المرأة أن يذهب بادئ ذي بدء إلى أن هذه الإمكانية هي شيء في الفكر فحسب وأن ما يوجد في الواقع الأمر هو فقط مثل هذه الأشياء التي هي كائنة بالفعل. ولكن هذا بالتأكيد غير صحيح؛ وذلك لأن حقيقة أن هذا الطفل يستطيع مثلاً أن يصبح فيلسوفاً أو يمكن أن يصير فيلسوفاً، ليست حقيقة متوقفة إطلاقاً على هذا الذي يفكر فيه إنسان ما. فإنه إذا لم يكن هناك أيضاً أحد يفكر في ذلك فإن هذه الحقيقة تظل مع ذلك صادقة دائماً وهي أن الطفل لديه هذه الإمكانية.

ولكن هذا أمر غريب جدًا، ويبدو كما لو أنها يجب أن تقوم بعمل تفرقة في الوجود الحقيقي ذاته، أي تفرقة بين الحقيقة الواقعية - التي هي شيء تام إن صع التعبير، والحقيقة الممكنة، أي ما يمكن أن يكون. وهذا أمر ليس محل اتفاق بين جميع الفلاسفة: فبارمينيدس^(١) المفكر اليوناني القديم ثم الميسغاريون^(٢)، وأخيراً الفيلسوف الألماني نيكولاي هارتمان^(٣) وسارتر يزعمون بأن الواقع الحقيقي والممكن هما في حقيقة الأمر شيء واحد. وعلى العكس من ذلك يذهب أرسطو ومدرسته

(١) بارمينيدس (٥٤٠ ق. م - ٤٧٠) هو أحد فلاسفة عصر ما قبل سocrates. يعتبر المؤسس الحقيقي للمدرسة الإلية التي تذهب إلى القول بأن العالم واحد وطبيعة واحدة وأنه ساكن فلا كثرة له ولا حرقة. (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٧ وما بعدها).

(٢) المدرسة الميسغارية نسبة إلى ميسغارى التي أسس فيها إقليدس الميسغاري - بعد موته استاذة سocrates - اشتهرت بالجدل. ومنتهي مزيج من الإلية والسقراطية مع ميل كبير إلى "سفينة" (الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٥٨ وما بعدها).

(٣) نيكولاى هارتمان Nikolai Hartmann (١٨٨٢ - ١٩٥٠) فيلسوف المانيا يقول عنه بروخينسكي (الفلسفة الاوروبية المعاصرة ص ٢١٨ وما بعدها) : يعد هارتمان أحد كبار المفكرين الذين حددوا معالم الفلسفة المعاصرة، كما يعتبر - مع وايتهيد ومارتن (١٨٨٢ - ١٩٧٣) - أحد رواد ميتافيزيقا القرن العشرين. كان يتمتع بموهبة نادرة ودقة بارعة في التحليل. وقد تأثر بارسطو وإن كان لم يوافقه في كل ما ذهب إليه. وتتأثر أيضاً بفلسفة كانت وهيجل والفلسفة الفيئومينولوجية. وقد هاجم هارتمان المذاهب المادية والوضعيية واللائحة هجوماً عنيفاً. ورفض وجهة النظر المثالية مستعيناً بها بنظريه الواقعية، وحتى الفلسفة الفيئومينولوجية التي سلم بجدواها في حدود معينة فقدت مكانتها لديه واستبدل محتواها ومتوجهها بفلسفة الوجود أو الكيرونة ومن أهم مؤلفاته ما يلى :



إلى وجوب التفرقة بينهما تفرقة قاطعة، وهنا تنشأ مشكلة أنطولوجية أخرى، وهي - كما ييلو - مشكلة كادت أن تكون باستمرار محور النقاش الفلسفى ولا تزال كذلك حتى اليوم أيضاً.

٧- مشكلة المقولات

وهناك مشكلة أنطولوجية ثالثة وهى مشكلة ما يسمى بالمقولات. فالعالم ييلو أنه قد بني على أساس أنه يتكون من أشياء معينة تمييز بصفات وترتبط مع بعضها عن طريق علاقات، فإذاً ييلو كما لو أنه يتبع علينا أن تفرق في العالم، أي في الوجود الحقيقى، بين ثلاثة اعتبارات مختلفة أو بين ثلاثة أنواع من الوجود. وأولها الأشياء، أو الجواهر كما تعودنا أن نسميتها تبعاً لارسطو، مثل الجبال والناس والحجارة -، ثم الصفات، وهي - على سبيل المثال - تلك التي تمثل في أن أشياء معينة مستديرة وأن أشياء أخرى مربعة، وفي أن أناساً معينين ذكياء وأخرين أغبياء، وفي أن جبلاً معيناً مرتفعاً وأخرين منخفضة. وأخيراً العلاقة أو النسبة أو الإضافة، مثل علاقة الأب بالإبن، وعلاقة الأكبر بالأصغر، وعلاقة المواطن بالدولة إلخ. ويراعى أن هذا التقسيم لا علاقة له (بالتفرق بين) الحقيقة الواقعية والحقيقة الممكنة ولا (بالتفرق بين) ما يسمى بمراتب الحقيقة الواقعية - مثل مراتب المادى والعقلى. وذلك لأن كل المقولات - كما ييلو على الأقل - يمكن أن تكون حقيقة واقعة كما يمكن أن تكون حقيقة ممكنة، وكذلك يمكن أن تكون مادية كما يمكن أن تكون عقلية.

المقولات الثلاث المشار إليها - وهى الجوهر والصفة والنسبة أو الإضافة لابد منها في واقع الأمر دائمة في عملية الفكر. وهي - على سبيل المثال - مقولات

- ١- أساس ميتافيزيقاً للمرة عام ١٩٢١.
- ٢- الأخلاق - عام ١٩٢٦.

٣- مؤلف في الأنطولوجيا تقسم إلى ثلاثة أجزاء على النحو التالي:

(أ) في أساس الأنطولوجيا عام ١٩٣٣.

(ب) الإمكان والواقع عام ١٩٣٨.

(ج) بناء العالم الواقعى عام ١٩٤٠.

وله بجانب ذلك أيضاً كتاب: المشكلة الروحية للوجود (عام ١٩٣٣)، وكتاب: الفلسفة المعاصرة الألمانية، وقد نشر في الفترة من ١٩٢٣ إلى ١٩٢٩.



الأساسية في الكتاب العظيم الذي ألفه كل من وايتهيد ورسل في المتنطق الرياضي، هذا الكتاب الذي يمثل أساس المتنطق الحديث. ولكن المرء عندما يتأمل في ذلك تظهر له صعوبات كبيرة بالإضافة لكل واحدة من هذه المقولات الثلاث المذكورة. فادراك الصفة أمر صعب جداً ومحاولة تصورها على أنها شيء غير واقعي ليست أمراً مستبعداً. ولعل الأصعب من ذلك هو إدراك علاقة أو نسبة هي في ذاتها من الغرابة بمكان لدرجة أنها تبدو - إن صح التعبير - أن تكون بين الأشياء بأية طريقة من الطرق. ولكن الجواهر يقدم لنا أيضاً كثيراً من الصعوبات. وذلك لأن كل ما نعلم عن شيء من الأشياء هو صفاتاته، فإذا صرفاً نظرنا عن هذه الصفات فإنه يبدو حينئذ أنه لا يبقى هناك شيء على الإطلاق.

ولهذا يوجد هناك نزاع فلسفى قديم حول المقولات. فليبنتز (Leibniz) وهو المتنطقى العبرى فى القرن السابع عشر قد أقام مذهبًا لا توجد فيه علاقات واقعية بين الأشياء^(١). وعلى العكس من ذلك فإن المذهب الهيجلي لا يشتمل إلا على علاقات فقط - فالأشياء فى رأيه ليست إلا حزمًا^(٢) من علاقات، والصفات (فى رأيه أيضًا) هي - إن صح التعبير - عبارة عن رواسب للعلاقات. وهناك فلاسفة آخرون اعتادوا أن يسلمو مع أرسطو بكل المقولات الثلاث الأساسية.

والامر هنا له أهمية تأسيسية عظيمة، ليس بالنسبة لمسألة الألوهية فحسب حيث يتتجز من نظريات مقولية مختلفة مفاهيم فى الألوهية مختلفة تمام الاختلاف، وإنما بالنسبة لفلسفة المجتمع أيضًا حيث يعتمد كل ما هو تأسيسى (الفلسفة المجتمع) على نظرية المقولات التى يسلم بها المرء - كما سرى -^(٣).

وأود أن أذكر فى هذا الصدد أيضًا مشكلتين انتهلولوجيتين آخرين: وهما مشكلة الماهية ومشكلة العلاقات الباطنية.

(١) ذهب ليبنتز إلى أن العالم يتكون من ذرات أولية روحية Monaden وهذه الذرات متباعدة، وليس هناك درتان متباينتان لكل ذرة وحدة بسيطة مستقلة عن الأخرى وليس لها نوافذ تطل منها على العالم الخارجي. (انظر قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين وذكر ثعيب محمود - الطبعة الرابعة ١٩٥٩ ص ١٨٢ وما بعدها). وانظر أيضًا كتابنا: تمهيد للفلسفة. ص ٢٦٥ وما بعدها.

(٢) جمع حزمة.

(٣) انظر الفصل التالى الذى يتحدث فيه عن المجتمع.



٨- مشكلة الماهية :

فالشكلة الأولى تقول :

هل كل موجود هو فقط عبارة عن تجميع متنظم أو متعادل لصفات وعلاقات؟ أم أن في وسع المرء أن يكتشف فيه بناءً داخلياً أساسياً يشكل الموجود المعنى وتنشأ عنه صفات أخرى؟

ويعبر عنها عبارة أخرى : هل توجد هناك مثلاً علامات ماهوية أو جوهرية للإنسان؟

إن هذا هو ما يبدوا؛ إذ أن من الأمور الجوهرية بالنسبة للإنسان مثلاً أن يكون لديه شيء من العقل - وليس من الأمور الجوهرية أن يكون فرنسياً مثلاً، وهذا أمر يتضمن عليه الجميع بالتأكيد. ولكن هناك عدداً كبيراً من الفلاسفة يزعمون أن الماهية نفسها تعتمد على وجهة النظر الذاتية، وأنها ليست مؤسسة إطلاقاً في الواقع الحقيقي، والزاد بينهم وبين أولئك المفكرين الذين يسلّمون ب Maheriyat واقعية، كان دائماً من أهم التزاعات في الفلسفة.

٩- مشكلة العلاقات :

أما المشكلة الثانية فإنها تشبه الأولى وقد أصبحت محل نقاش كثير منذ هيجل، وينذهب هيجل إلى أن كل علاقات شيء من الأشياء هي علاقات «داخلية» في الشيء ذاته، يُعني أنه لا يمكن أن يقسم بدونها، ويعبر عنها عبارة أخرى فإن شيئاً ما يصير إلى ما هو بواسطة علاقاته؛ فهي التي تشكل ماهيته. وهي كلها علاقات ضرورية باطنية. وعلى العكس من ذلك يذهب فلاسفة آخرون إلى أن هنا حقيقة بعض مثل هذه العلاقات الضرورية للماهية، فمثلاً تتشكل الحاسة أو تتأسس عن طريق علاقتها بالموضوع، فحاسة السمع مثلاً تتشكل عن طريق العلاقات بالأصوات؛ ولكن هناك علاقات غير جوهرية وغير داخلة في بناء الماهية. وهكذا يقول هؤلاء الفلاسفة: إنه لأمر غير جوهرى بالنسبة للإنسان كونه جالساً أو واقفاً - إنه يظل إنساناً، أو بتعبير آخر: إنه أولاً إنسان، وبعد ذلك فقط يدخل في مثل هذه العلاقات المختلفة. وهذه المشكلة أيضاً لها أهمية كبيرة جداً بالنسبة لمجالات كثيرة جداً، ويوجه خاص بالنسبة للفلسفة المجتمع.



ويذلك تكون قد ذكرنا بعض المسائل الأنطولوجية وأتينا إجمالاً ببعض أمثلة لل المشكلات الأنطولوجية. وليس هذه هي كل مسائل الأنطولوجيا وليس أيضاً كل المسائل الأساسية لهذا الفرع من فروع الفلسفة. فلا تزال هناك مشكلة هامة جداً وهي مشكلة الفرق بين ما يسمى بعراقب الوجود - مثلاً في سلسلة: مادة - حياة - عقل، هل هذا الفرق جوهرى كما ذهب إلى ذلك كل من أرسطو وهيجن، أم أن الأمر يدور فقط حول صور أكثر تعقيداً لطبقة أساسية وحيدة مثلاً ترى ذلك المادية الساذجة وكذلك الروحية المتطرفة؟

٩٠- صلاحة الوجود بالماهية.

وهناك مسألة أخرى: ما هي علاقة الوجود (Existenz) أي علاقة هذا الذي بواسطته يكون ويقوم الوجود - بالماهية (Essenz) أي بـماهية الموجود؟
كيف تكون العلاقة بين الموجود المثالى والموجود الواقعي؟

هل ينبغي أن يتصور المرء الموجود المثالى على أنه صورة للموجود الواقعي أم على العكس من ذلك - يتصور الموجود الواقعي على أنه صورة للموجود المثالى؟
وماذا عن الضرورة والصدفة في الموجود الواقعي؟

هل كل شيء قد تم تحديده هكذا لدرجة أنه لا يستطيع أن يصير شيئاً آخر أم أن الأمر ليس كذلك، وفضلاً عن ذلك ماذا تعنى كلمة «يستطيع» في هذا الصدد؟
هذه مسائل تشتعل بها الأنطولوجيا. وهي مسائل صعبة ومجردة جداً، ولكن الذي يستتبع من ذلك أنها مسائل عديمة الأهمية يخدع نفسه. ويكتفى أن نذكر أفلاطون وهيجن - وكلامهما أنطولوجي - لكنى نستحضر أن هذا العلم الذى ييلو أنه غريب عن الحياة يمكن أن يكون قوة منمرة تشكل تاريخ وحياة الإنسانية.



الفصل التاسع

المجتمع



١- مشكلة المجتمع :

بعد هذه التأملات المجردة جداً في المشاكل الأنطولوجية نعود اليوم إلى مسائل الوجود الإنساني، أي إلى مسائل المجتمع: وسأستخدم هنا كلمة «مجتمع» بالمعنى العادي لهذه الكلمة بدون أن أقوم بعمل تفرقة بين الصور المختلفة التي يمكن أن يأخذها المجتمع - أي بدون تفرقة بين المجتمع بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة والجماعة، وسيدور الأمر إذن حول ما يسمى بالمسائل الاجتماعية.

وقد يظن المرء في بادئ الأمر أن كل هذه المسائل هي عبارة عن مشاكل عملية تماماً: مشاكل سياسية، وسياسية اقتصادية أو حتى استراتيجية؛ إذ أن ما يتعلق باختيار المرء مثلاً لأحد النظمتين الديمقراطي أو الدكتاتوري يتوقف - كما يمكن أن يظن - على كون أي من هذه الصور الدستورية أكثر فائدة. وأما يتعلق بالتفاضل بين الملكية الخاصة أو سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج فيبدو أن الذي يستطيع أن يفصل في ذلك هو رجل السياسة أو رجل الاقتصاد، هو إذن أحد الرجال العمليين وليس الفلسف. وهكذا يبدو الأمر هنا كما لو أننا نتناول بالبحث أحد المجالات التي تقع تماماً خارج نطاق الفلسفة.

ولكن الأمر ليس كذلك. صحيح أن الدساتير والأنظمة الاقتصادية يجب أن يتم تقييمها بدرجة كبيرة من وجهة نظر فائدتها؛ وإنه لحق أيضاً أنه ليس للفلسوف دخل كبير في المسائل العملية في هذا المجال - وكذلك في المسائل العملية في المجالات الأخرى. ومن الأمثلة لذلك: هل ينبغي أن تصبح أحد المصانع التابعة للدولة قطاعاً خاصاً أم لا؟ هل تعطى رئيس الدولة سلطات أكبر أو أقل؟ هل ينبغي أن يتم تنظيم دولة معينة على أساس مركزي أو اتحادي - كل هذه أمور يتم تقديرها والحكم عليها في كل حالة تبعاً للظروف والملابسات؛ وهذا هو ما يقوم به عمله الرجال العمليون وليس الفلاسفة.



٤- أهداف المجتمع :

ولكن معرفة الظروف والملابسات وحدها ليست كافية للفصل في مثل هذه المسائل. فهؤلاء الذين يقولون : إن الموضوعات الخاصة بالمجتمع يجب أن يتم تقييمها من وجهة نظر فائدتها ومطابقتها للغاية، يتضمن قولهم هذا القول باشتراط وجود غاية، ووجود هدف. فما هو هذا الهدف؟

يجب البعض على ذلك بأن الأمر هنا لا يدور حول مسألة فلسفية : فالهدف هو ببساطة قوة الدولة. ولكن الفلسوف يسأل هنا : ولكن لماذا ينبغي أن تكون قوة الدولة هي هدفنا، فإذا حاول الآن مثل الرأى المشار إليه أن يسرر رأية بأى طريقة من الطرق فإنه حيث لم يعد يشتعل بالسياسة أو بنظرية الدولة أو بنظرية اقتصادية، وإنما يصبح مشتولا بالأخلاق ومشتولا بالفلسفة. الواقع أن المرء لا يستطيع إطلاقا أن يتخد لنفسه آراء في المجتمع بدون فلسفة - سواء كانت فلسفة جيدة أو خاطئة، علمية أو غير علمية - وذلك لأن كل هذه الآراء تعتمد - كما سبق القول - على الهدف. وتحديد الهدف أمر يخص الفلسفة.

٥- الحقيقة الاجتماعية :

ومع ذلك فإن السؤال عن هدف الفعل الاجتماعي - بالرغم من أنه سؤال رئيسي - إلا أنه ليس السؤال الأول الذي يضعه الفلسوف لنفسه. فالمشكلة الأساسية الكبرى للفلسفة الاجتماعية هي السؤال عن الحقيقة الاجتماعية. ويقول السؤال : ما هو الشيء الحقيقى الواقعى في المجتمع، وفي أي درجة؟

وسأناقش هنا هذه المسألة فقط لأنى أعتقد أن حل كل المسائل الأخرى، مثل مسألة كرامة الإنسان وحريرته، ليس إلا نتاج للإجابة التي نعطيها على هذه المسألة.

والامر الآن يتمثل في الآتى : كل واحد منا يحس بأن هناك قوة ما تواجهه في المجتمع؛ وهي قوة يمكن أن تكون محبوبة لديه أو غير محبوبة، ولكن من المؤكد تماماً أنه ليس من السهل عليه أن يطردھا من الفكر مثل صور تخيلاتنا. فنحن لا يجوز لنا مثلاً - كما برهن على ذلك بقوة عالم الاقتصاد الإنجليزى الكبير



جون استيورات مل^(١) ، أن سلك أي سلوك نريده حتى ولو كنا أيضًا في أكثر المجتمعات حرية. ولنذكر فقط أحد الأمور الصغيرة : إن علينا جميعا - سواء أردنا أم لم نرد - أن نتمسك في حدود معينة بقواعد الراي (المودة) السائدة. فإذا حاولت في أحد أيام الحر أن أقوم بالقاء محاضرتى في الجامعة وأنا مرتد لباس البحر - وقد راودنى هذا الماطر كثيراً - فسوف يترتب على ذلك عواقب وخيمة. وفي الغالب (ستكون نتيجة ذلك أن) أخسر كرسى أستاذى. وربما يتم احتجازى في أحد المستشفيات، وسيحاول زميلى المحترم العالم التفسانى - الذى هو فى الوقت نفسه مدير هذه المصححة - تصحيح انكاري عن الراي فى أيام الحر ياعطائى الحقن التى تحقق هذا الغرض - وسيحاول أن يجعل هذه الأفكار تناسب مع القيم الاجتماعية المعترفة في عالم الجامعات السويسرية^(٢).

٤- اللغة والمجتمع :

ولو كان تقيد المجتمع لي متصرًا على مجال السلوك الخارجى فقط لكان الأمر هيناً ولكنه يتدخل أيضًا في تفكيرى وفي شعورى، إنه يحدد - على الأقل بدرجة كبيرة جدًا - حياتى العقلية كلها. وهكذا فإن هذه الحياة مثلاً يتم تحديدها إلى حد بعيد بواسطة اللغة، ولكن اللغة تعتمد تماماً على المجتمع. وهكذا فإن أغلب ما أعلمه قد تعلمته من التراث وتلقيته من المجتمع، وأيضاً فإن ما أشعر به أو أريده يعتمد في أغلب الحالات إلى حد بعيد على تربيتى وعلى ما يشعر به ويراه المجتمع ككل.

وليس بالأمر العجيب إذن أن يسود المجتمع للمفكرين وللفلسفه باستمرار على أنه قوة واقعية تماماً. إنه يبدو كائناً موجوداً، تماماً بنفس الطريقة التي تبدو بها الأشياء الأخرى الواقعية في العالم - وربما يكون المجتمع إلأى أقدر وإلى حد ما أكثر واقعية من أي شيء آخر في هذا العالم.

(١) جون استيورات مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) : فلسيوف إنجليزى ومن علماء المنطق والاقتصاد. كان متأثراً في انكاره بالتجاهلات الفلسفية الوضعية والضئيلة.

(٢) يتحلى المؤلف هنا عن الجامعات السويسرية بوجه خاص لأنه كان وما زال يعمل في سويسرا.



ولكن الصعوبات تظهر هنا على الفور. فنحن لو نظرنا حولنا فإننا نجد في المجتمع يشرا فقط، وأعني أفراد الإنسان. فلو بحثت عن معنى كلمة «الإنسانية» فلن أجده إلا أفراداً - وتبعد الإنسانية ببساطة على أنها المفهوم الجامع لكل بني الإنسان. والشيء نفسه يسرى أيضاً على المجتمعات الأخرى. فالأسرة مثلاً هي الأب والأم والأطفال، وربما أيضاً الجدة والعم وليس شيئاً أكثر من ذلك. والشعب الألماني هو الألمان مجتمعون. وإذا فإنه رغم أن المجتمع يتمثل أمامي على أنه قوة واقعية إلا أنه لا يوجد في أي مكان - ويبدو أنه لا وجود له في العالم.

٥- نظرية المذهب الضوئي في المجتمع :

وقد دفعت مثل هذه التأملات عدداً كبيراً من الفلاسفة - وأريد أن أسميهم أصحاب المذهب الفردي Individualisten إلى القول بأن المجتمع عبارة عن خيال ممحض. فلا يوجد في الواقع الأمر إلا أفراد من البشر، يطلق عليهم معاً «مجتمع»، ولكن هذا ليس إلا مجرد كلمة. وإذا تحدث المرء عن الدولة فإنه حيث لا يعني الدولة في الواقع - لأن شيئاً مثل هذا لا يوجد له إطلاقاً - وإنما يعني المواطنين أو على وجه أدق يعني من بينهم أولئك الذين يمارسون السلطة. فالالتزامات إزاء الدولة هي إذن التزامات إزاء رئيس الدولة والموظفين إلخ.

وستسألونني من غير شك : ولكن كيف يمكن أن تؤخذ مثل هذه المزاعم مأخذ الجد؟

كيف يستطيع أصحاب المذهب الفردي تفسير الحقيقة الواضحة للضغط الذي يمارسه المجتمع على أفراده؟

ولكن أصحاب المذهب الفردي في الواقع لا ينكرون هذا الضغط وهم يعرفون أيضاً كيف يقومون بتفسيره.

فهم يقولون : إن هذا الضغط ينشأ عن طريق التأثير المتبادل لأفراد البشر، فكما أن العناصر المكونة للذرة - كالإلكترونات مثلاً - هي أشياء فردية إلا أنها تكون في الذرة كلاً، وهي تؤثر في بعضها البعض تأثيراً متبادلاً - تتجذب إلى بعضها البعض أو تتنافر - وكذلك حال الناس في المجتمع أيضاً. وأما أن قوة الجذب هنا لا تفسر على أنها قوة ميكانيكية فحسب بل تفسر أيضاً على أنها قوة



بيولوجية أو نفسية، فهذا أمر لا أهمية له هنا. فالاهم من ذلك هو فقط أن الشيء الوحيد الواقعى الحقيقى في المجتمع هو (طبقاً للمذهب الفردى) أفراد البشر وأن الكل يتكون منهم فقط.

٦- فقد مظورية المذهب الفردى :

ولكتنا حين نتأمل هذا الحل شجده يشتمل على صعوبات مختلفة. فالذى يلفت النظر فى بادئ الأمر هو أن التأثير المتبادل بين الناس - بناء على هذا التفسير - يجب أن يفهم على أنه شيء غير واقعى. وذلك لأن أصحاب المذهب الفردى إذا فهموا التأثيرات على أنها حقيقة وواقعية فإن من غير الممكن حيثتد أن يستطيعوا القول بأن المجتمع يتكون من أفراد فقط. فالمجتمع حيثتد يتكون من الأفراد ومن تلك العلاقات المختلفة الاشكال - وإذا يكون المجتمع فى هذه الحالة أكثر من مجموع أفراد البشر. والذرة أيضا هي شيء أكثر من مجموع العناصر المكونة لها من بروتونات وإلكترونات إلخ وهذا ينطبق على المجتمع من باب أولى.

ولكن لماذا ينظر أصحاب المذهب الفردى إلى هذه العلاقات على أنها غير واقعية؟

إن ذلك يرجع فقط إلى أن المذهب الفردى يبنى على نظرية سقولة معينة. ف أصحاب المذهب الفردى يرون أن الشيء الواقعى الوحيد فى العالم هو الأشياء أى الجواهر وكل ما عدا ذلك فهو غير حقيقى، وهذا ينسحب على العلاقات على وجه الخصوص.

وسيقال يقيناً إن هذه نظريات غريبة عن الحياة. ولكن من المؤكد أن هذا القول خطأ. وذلك لأنه إذا كان المذهب الفردى بالمعنى الموصوف هنا صحيحاً، فإنه لا يمكن للمرء أن يفهم كيف يمكن أن يكون للمجتمع أية حقوق. فإن ما ليس كائناً، أى ما ينبغي أن يكون مجرد وهم أو خيال فقط، لا يمكن أن تكون له حقوق. والذي يترب على هذه النظرية حيثتد هو مذهب فردى متطرف في مجال الأخلاق الاجتماعية. والحق أنه لم يجرؤ على استخلاص هذه التبيجة إلا قلة من الفلاسفة ، وأحد الاستثناءات الجديرة بالاعتبار كان المفكر الالمانى ماكس إشتتنر^(١) الذى ألف كتاباً بعنوان «الوحيد وملكه» انكر فيه كل الالتزامات الاجتماعية. وإنه

(١) ماكس إشتتنر Max Stirner (١٨٠٦ - ١٨٥٦) : فلسفه المانى. انحدر مثالياً ليشتته =



لما يدعو للأسف أن هناك فلاسفة آخرين من أتباع المذهب الفردي لم تكن لديهم شجاعته. فقد كان إشتتنر محقاً [في استنتاجه ومنطقها مع نفسه] - كما يبدو لي - فإنه إذا كان المرء فردياً (أي من أتباع المذهب الفردي) ويرى أن الإنسان الفرد فقط هو الحقيقة الواقعية في المجتمع فإنه حيث ذلك ينبغي أن يكون أيضاً صاحب نزعة فردية في مجال الأخلاق الاجتماعية.

ولكن نظراً لأن من الواضح أن النزعة الفردية في مجال الأخلاق الاجتماعية باطلة، وأنها تخرج بوضوح إدراكنا لقيم الخلقة، فإنه يجب أن تكون النظرية كلها في نقطة ما باطلة.

٧- نظريات مضادة للمذهب الفردي :

ولذلك فقد رأينا في التاريخ عدداً غير قليل من الفلاسفة قاموا ببناء نظريات مضادة - انطلاقاً من حقيقة أن المجتمع شيءٌ واقعي - ويوجد هناك من وجهة النظر الأنطولوجية نوعان من مثل هذه النظريات.

فالنظرية الأولى منها ترى - تماماً مثلما يرى المذهب الفردي - أنه ليس هناك شيءٌ حقيقيٌ غير الجوهر. ولكنها، على النقيض من المذهب الفردي، ترى الجوهر - على الأقل الجوهر التام - ليس في أفراد الإنسان، وإنما في المجتمع. وبناء على ذلك يوجد في المجتمع شيءٌ واحدٌ فقط، إنه كائنٌ تامٌ، أي جوهر - لا وهو الكل. أما الأفراد - أفراد الإنسان - فليسوا إلا أجزاء لهذا الجوهر، وإن ذكرهم ليسوا بكائناتٍ تامة، هكذا مثل يد الإنسان فإنها في ذاتها ليست شيئاً تاماً، وإنما هي جزءٌ فقط من كلٍّ، أي جزءٌ من الإنسان. وكذلك الإنسان الفرد أيضاً ليس «الجزاء» من المجتمع.

أما النظرية الأخرى فإنها تفترض نظرية مقولية مضادة، ولكنها تستخرج منها نتيجة مماثلة، فهنا يفترض المرء أنه ليس هناك في حقيقة الأمر إلا مقوله واحدة،

* الذاتية منطلقاً لفلسفته، وكان من أنصار اليسار الهييجلي، وصاحب مذهب فردي شيعي فوضوي. وقد ظهر كتابه (الوحيد وملكيته) في عام ١٨٤٥.



وحقيقة واقعية وحيدة، ألا وهي العلاقات والإضافات. وحيثند تكون الجواهر - البشر مثلاً - قد تكونت عن طريق العلاقات - كما سبق أن وضحت في التأمل الأخير^(١). إنها تكون كما هي بفضل هذه العلاقات فقط؛ فهي - إن صبح التعبير - حِزم من علاقات. وإذا كان الأمر على هذا النحو فحيثند يمكن وينبغي أن يعتبر المجتمع على أنه الكل الحقيقي، أما الإنسان الفرد - ذلك الذي قد تكون عن طريق العلاقات الاجتماعية فإنه يظهر هنا (أكثر مما في النظرية الأولى) كشيء ذي مرتبة دنيا، أي كشيء له واقع أقل من المجتمع. «فال حقيقي هو الكل» كما يقول هيجل^(٢). صاحب هذه النظرية - حيث يقصد هنا بـ«ال حقيقي» ما يقصد تقريرياً بـ«الحقيقة واقعة» و «جوهرى» و «قائم بذاته». فالإنسان عند هيجل وتلاميذه لحظة من لحظات البحدل (الدياليكتيك) في المجتمع وليس شيئاً أكثر من ذلك.

٨- فقد النظريات المضادة للمذهب الفردي :

وهاتان النظريتان تقودان مثل المذهب الفردي إلى نتائج بالغة الأهمية في مجال الأخلاق الاجتماعية. فإنه إذا كان المجتمع هو الشيء الواقعي الحقيقي الوحيد والموجود الثام الوحيد، والإنسان ليس إلا جزءاً فقط لحظة من اللحظات في المجتمع - فحيثند يجب أن يكون واضحـاً أنه لا يمكن أن يكون للإنسان حقوق خاصة. وذلك لأنـه في المجتمع وبالمجتمع للمجتمع. والذى يتـبع هنا هو نـزعة جماعية *Kollektivismus* في مجال الأخلاق الاجتماعية، ونـظام دكتـاتوري يـترتب عليه أنـ يـصبح الإـنسـان في حـقـيقـة الـأـمـر وسـيـلـة رـغـمـاًـ أـنـ هـذـاـ يـتـمـ إـنـكـارـهـ بـالـكـلامـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ الـأـحـيـانـ، وـيـقـىـ المـجـتمـعـ هـوـ الـهـدـفـ الـوـحـيدـ وـالـغاـيـةـ الـوـحـيدـ.

وقد رأى هذا بوضوح عظيم أرويل^(٣) Orwell مؤلف رواية المستقبل «ألف وتسعمائة وأربع وثمانون». بطله (في الرواية) يسأل جلاده أثناء التعذيب عما إذا

(١) راجع الفصل السابق.

(٢) هو جورج فلهم فريديريش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٢١)؛ أحد عظماء الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر. يُعرف منتبه الفلسفى بالمالية المطلقة، وكان لفلسفته تأثير عظيم على ماركس.

(٣) جورج أرويل (١٩٠٣ - ١٩٥٠)؛ أديب إنجليزي. وروايتها التي يتحدث عنها المؤلف هنا ذات طابع تشاوئي، وقد ظهرت في عام ١٩٤٩.



خان الدكتور «الاخ الكبير» موجوداً (بالفعل)، ويرد الجلاد على ذلك متسائلاً: ماذا يعني أن يعني هذا؟ فيقول الضحية: «أعني ببساطة هل هو موجود مثلكما أنا موجود» وعلى ذلك يتلقى إجابة هي نتيجة للتزعة الجماعية في مجال الأخلاق الاجتماعية، وهذه الإجابة هي: «أنت لا وجود لك بالمرة». فالإنسان الفرد لا وجود له، على الأقل ليس له وجود تام. فهو يستخدم وينبغي أن يستخدم دائمًا على أنه أداة، وعلى أنه وسيلة للكل، وينبغي أن يستغل بدون متراعاة (لأى اعتبار) .. ومثل هذه «اللحظة»، ومثل هذا «اللأكائن» لا يمكن أن تكون له حقوق خاصة.

ذلك إذن هي المناقضة الفلسفية التي تشكل الخافية لهذا الخلاف الذي توجد فيه الإنسان اليوم: ما هي الحقيقة الواقعة؟ الإنسان أم المجتمع
ما هي الغاية وما هي الوسيلة - الكل أم الفرد؟
من الذي ينبغي أن يضحي به في سبيل الآخر؟

هل تبعد عسكرات التعذيب التي يمارس فيها ملايين من الناس بدون حدود، ويموتون، أمراً له ما يبرره لأن فيها فائدة للمجتمع؟ أم هل ينبغي أن نقول إن المجتمع إذاً ما ليبنت له إطلاقاً أية حقوق، وإن الضرائب والخدمة العسكرية وحتى قواعد المرور الجوليسية ليس لها ما يبررها أبداً، وإن لا يمكن أن تكون علينا إراء وهم أو خيال، أى إراء الدولة، أية التزامات؟

٩- الحل «الموسط»

إن العقل الإنساني السليم ينكر أي من قبول أي من هذه الدعوى المتطرفة. وإن ليبدو أمراً واضحـاً للإنسـان البسيـط الذي لم ينزل حظـاً من الثقـافة الفلـسفـية أن الفـرد، أي الإنسان الفـرد، له حقوق خـاصـة. ولكن يجب أن يكون عليه أيضاً التزـامـات تجـاه المجتمعـ، وأنه لا الإنسـان ولا المجتمعـ وهم من الأوهـام أو «الـلحـظـةـ» من اللـحظـاتـ. وهذا هو ما نعتقدـ جميعـاً - هـكـذا يـبـدوـ لـىـ الـأـقـلـ ... ولكنـ كـيفـ يمكنـ تـفـسـيرـ وـتـبـرـيرـ هـذـاـ الـاعـتـقادـ - أوـ بـتـغـيـرـ أـفـضلـ: هـذـهـ المـعـرـفـةـ - منـ النـاحـيـةـ الفلـسـفـيـةـ؟



١٠- التبرير والشخص في المدخل الوسيط :

ومثل هذا التفسير والتبرير موجود فعلاً عند أرسطو إذا ما كان الأمر يدور حول الأسس النظرية . وينبني هذا التفسير - مثل كل النظريات الاجتماعية - على نظرية مقولية معينة . وبناء على هذه النظرية فإنه ليست الجوهر وحدها هي الحقيقة الواقعية - أي حقيقة واقعية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى مثل الحقائق الواقعية الأساسية - وإنما العلاقات أيضاً . ورغم أن العلاقات ليست أشياء وليس جواهر ، إلا أنها موجودة ، فهي متعلقة بالجواهر حقيقة وترتبط الجواهر ببعضها . ويترتب من ذلك نتيجة مزدوجة :

أولاً : أن الحقيقة الواقعية التامة الوحيدة في المجتمع هي أفراد الإنسان .

ثانياً : أن المجتمع شيء أكثر من مجموع أفراد الإنسان : إذ أنه يشتمل عددهم على العلاقات الواقعية بين الناس ، والتي (تخدم) غاية مشتركة .

وهناك بالإضافة إلى ذلك نظرية أساسية ثانية . فالعلاقات المشار إليها والتي تربطنا في المجتمع لا تروم في الهراء ، وإنما هي مؤسسة في شيء ما ، في الإنسان الفرد نفسه . وهذا الشيء الذي يجعلها ممكنة هو «المشتراك» بين البشر - وهو - إذا نظرنا إليه من جانب دينامي ، أي من جانب أخلاقي - هو الخير العام ، الذي يمثل أحد جوانب الخير الفردي ، وهذا الخير العام يسعى إليه الناس سعيًا مشتركاً ، ولكن ليس هذا فقط ، وإنما الوصول إليه أيضًا لا يمكن أن يتم إلا بالمشاركة .

١١- المجتمع والفرد :

وبذلك تكون هذه النظرية قد أخذت بكل جانبي المناقضة بدون تحييز لأحدهما : وسيقى الإنسان الفرد وحده هو الهدف ، الدنيوي الأخير لكل فعل اجتماعي ولكل سياسة . ولكن هذا الهدف لا يمكن الوصول إليه إلا بالاعتراف بالحقيقة الواقعية للمجتمع وبما له من هدف خاص . ولكن هذا الهدف يتأسس في خير الفرد . والواجبات التي نلتزم بها تجاه المجتمع هي واجبات حقيقة - فهي تلزمـنا - بنفس القوة الأدبية - مثلما تلزمـنا تلك الواجبات تجاه الأفراد - فالمجتمع ليس وهو أو خيالاً ، ومع ذلك يظل المجتمع أداة لتحقيق مصير الإنسان الفرد .



والذى يبدو لي أن المذهب الفردى لم يعد اليهوم نظرية لها ورثتها . والخلاف الكبير وراء خصومة الفريقين - وللأسف - وراء قصف القنابل ، أى الخلاف الجوهري حول وضع الإنسان في المجتمع ، هو خلاف بين نظريات أرسطو وهيجيل . ولقد كان من النادر في التاريخ أن يرى المرء هكذا بوضوح مثلما يرى اليوم مدى ما يمكن أن يكون للفلسفات الكبيرة من قوة مخيفة تبني الحياة أو تدمرها . ولعله من الأمور التي أصبحت اليهوم أكثر ضرورة من أى وقت مضى سعى كل إنسان مفكر للحصول على وضوح (للرؤية) حول مكانه في هذا المجال الذي يبدو هكلا مجالاً مجرداً ولكنه مع ذلك مجال ذو أهمية بالغة .



الفصل العاشر

المحلق



في هذا التأمل الأخير من هذه السلسلة نصل إلى مشكلة المطلق - Das Absolute - هكذا اعتاد الفلاسفة تسمية اللامتناهي، ونأتي للحديث عن ذلك في النهاية نظراً لأن (موضوع) الله بالنسبة للفلسيوف - والأمر هنا يدور يقينا حول الله - لا يكون أبداً في البداية مثلاً هو الحال بالنسبة للمؤمن (بالله عن طريق الاعتقاد)، وعندما يصل الفلسيوف إلى الله على الإطلاق فذلك لا يكون إلا بعد تجول طويل خلال عملة المتناهي، أي عملية المرجود الدنيوي.

١- طريق الدين وطريق الفلسفة :

وهناك صعوبة أساسية في هذا المجال تمثل في أن هناك طريقين إلى الله: طريق الدين وطريق الفلسفة. ولكن الإنسان يمثل وحدة واحدة، ولا يمكن التفرقة بسهولة بين المؤمن والمفكر (في الإنسان). ولذلك يتمثل الخطر باستمرار في أن عقيدتنا ستمارس تأثيراً على فكرنا الفلسفى، وفي أنها في هذه المسألة على وجه الخصوص ستدعى بعض الأمور على أنها أمور مبرهن عليها عقلياً مع أن العقل وحده - أي الفلسفة - لا يستطيع أن يقوم بذلك. وهذا أمر غير جائز. وقد قال وايتهد Whitehead ذات مرة : إن هناك من بين الميتافيزيقيين الكبار في مجال حضارتنا واحد فقط ذكر في الله في استقلال تام عن العقيدة، الا وهو أرسطو. وجميع من جاءوا بعده ابتداء من أفلوطين^(١) كانوا واقعين تحت تأثير العقيدة. ولن تستطيع الفلسفة البحثة أن تبلغ أكثر مما بلغه أرسطو.

(١) أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) ولد في ليكوبوليس (سيوط). وفيها أحد حظاً من الثقافة العتادة. وفي الثامنة والعشرين رحل إلى الإسكندرية ودرس فيها الفلسفة ثم رحل في من الأربعين إلى روما، وأصبح له هناك شأن عظيم، وكان مجلسه حافلاً بالعلماء وكبار رجال الدولة، وتنتمي عليه الإمبراطور وروجيه. ولم يشرع أفلوطين في التأليف إلا في سن الخمسين. وكان المرض الرئيس الذي يسيطر على اهتمامه هو نعمة النشر.



٤- وجود المطلق :

ولكن يدو لى أن وايتهايد هنا مبالغ . فالمرء يستطيع - هكذا أعتقد - أن يقول من الناحية الفلسفية أيضًا عن الله أكثر مما قال أرسطو . وقد تعلمنا بصفة خاصة من تاريخنا الطويل شيئاً ، وهو أنه ليس هناك في حقيقة الأمر أحد من بين المفكرين الكبار قد تشكك أبداً في جدية في وجود الله . وقد يكون لذلك وقع غريب عندما يفكر المرء في الأعداد الكبيرة لمن يسمون بالملحدين .

ولكن المرء عندما يمعن النظر في الموضوع يجد أن النزاع الفلسفى الكبير لا يدور أبداً حول وجود المطلق ، أي حول وجود اللامتناهى . فوجود مثل هذا الموجود أمر يدعى بنفس الحزم كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وتوماس وديكارت واسينيورا^(١) ولبيستر وكانت وهيجل ووايتهايد - وأيضاً - إذا جاز أن يقارن المرء العقول الصغرى بتلك العقول الكبيرة ، فإن هذا ما يدعى به الماديون الجدد ، أي الفلاسفة الرسميون للحزب الشيوعي ، فهم بينما ينكرون بكل قوة وجود الله المسيحية ، يدعون عادة في الوقت نفسه أن العالم غير متنه وخالد وغير محدود ومطلق ، والأكثر من ذلك هو أن موقفهم ، كما يستطيع كل واحد أن يتبيّن ذلك بسهولة ، موقف ذو طابع ديني في بعض الأمور .

ـ من سجنهما المادي وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطنها الأصلي وهو عالم الوجود والحقيقة . - وقد جمع تلميذه فورغوريوس رسائله التي بلغت أربعاً وخمسين رسالة ووزعها على ستة الشام في كل قسم تسع رسائل فسميت بالرسائليات : وموضوع الساعية الأولى هو الإنسان ، والثانية والثالثة عن العالم المحسوس ، والرابعة عن النفس ، والخامسة عن العقل ، والسادسة عن الوجود الدائم أو العالم العلوى .

ويعتبر أفلوطين المؤسس الحقيقي للذهب الأفلاطونية الحديثة . وتخلص نظريه في أنه يوجد في قمة الوجود «الأول» أو «الواحد» ، وهو جوهر بسيط كامل فياض ، وفيه ي يحدث شيئاً غيره هو «عقل» شبيه به . وبقيض العقل فيحدث صورة منه هي «النفس» . وتفصيل النفس تتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والآجرام . وأخير مراتب الوجود هي المادة التي تمثل أصل الشر فيه . وترجم تفاصيل النفس الإنسانية وشرورها إلى اتصالها بالجسم . ولهذا يجب أن تكون غاية النفس الإنسانية هي الخلاص من هذا الجسم والعودة إلى الأول الواحد . وتمثل الفلسفة الوسيلة التي تتخذها النفس في صعودها إليه والاتجاه به .

(راجع الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٦ وما بعدها)

(١) هو باروخ اسينيورا SPINOZA (١٦٣٢ - ١٦٧٧) ولد في أمستردام من أسرة يهودية كانت تعيش في هولندا . ذهب إلى القول بوحضة الوجود ، وقد أثارت آراؤه الفلسفية غضب الطائفة اليهودية فحكمت عليه بالكفر والحرمان ، وكان لفلسفته تأثير قوى في الفلسفة الألمانية .



٣- ما هو المصطلح :

فالمسألة إذن ليست هي مسألة ما إذا كان يوجد إله (أم لا)، وإنما هي مسألة ما إذا كان هذا الإله شخصاً وروحاً (أم لا). وقد يبدو ذلك أمراً عجيباً، ولكن الأمر هو كذلك، وربما يوجد هناك أحياناً بعض المنكريين الحقيقيين للمطلق، ولكنهم على كل حال من الندرة يمكن أن ليست لهم أهمية كبيرة. فالمسألة المثار في فيها، وأكرر ذلك، ليست هي مسألة ما إذا كان الله موجوداً، وإنما هي مسألة كيف ينبغي أن تتصوره.

ولكن من الواضح أيضاً أن مشكلة وجود الله مشكلة لها ما ييررها. فلا يجوز أن تعتبر بالنسبة لنا سلطة ما - وأيضاً سلطة كل الفلسفه مجتمعين - سبباً كافياً لأى دعوى فلسفية، فنحن يجوز لنا بل وينبغى علينا أن نسأل أنفسنا عن الأسباب التي تضطرنا إلى أن نسلم بهذا الوجود.

٤- أدلة على وجود الله :

ومن هذه الناحية يمكن تقسيم الفلسفه إلى طائفتين طبقاً للمنهج الذي يستخدمونه للبرهنة على وجود الله. وسأطلق على الطائفة الأولى اسم الحدسين «Intuitionisten» وعلى الطائفة الثانية اسم الاستدلاليين «Illationisten»، رغم أن كلا التسميتين غير منطبقتين تمام الانطباق. فالحدسيون يذهبون إلى أن الله، أي المطلق من المعطيات المباشرة بأية صورة من الصور. فنحن نلقاه في تجارينا. ويجب أن يعترف المرء بأن مثل هؤلاء الفلسفه نادرون، أو بتعبير أفضل: إنهم نادراً ما اعترفوا بأنهم يقولون بمثل هذه النظرية. ولكن هذا يمكن أن ينطبق بحق على الفلسفه الشيوعيين المشار إليهم - فهم لم يأتوا أبداً بدليل على وجود مادة لامتناهية وخلدة، ويبدو إذن أن لديهم عن ذلك معرفة مباشرة. والفلسوف الفرنسي المشهور برجسون لم يزعم أن مثل هذه التجربة قد أتيحت له أو للفلسفه الآخرين. ولكنه ذهب إلى القول بانطباق ذلك [أى معرفة الله معرفة مباشرة] على المتصوفة، لدرجة أنه بنى على ذلك دليله على وجود الله، ولكن هؤلاء يمثلون حالات شاذة أو فردية.

ويجب أن يفرق المرء بين الحدسين الخلص وبين أولئك المفكرين - من أمثال ماكس شيلر أو كارل ياسبرز - الذين يزعمون أن المرء يستطيع أن يدرك الله إدراكاً



معيناً، ولكنهم يذهبون إلى أن الإنسان لا يدرك الله في الله ذاته وإنما في موجود متناه. فالوجود الإنساني بالنسبة لياسبر هو هنا الذي يتعلق بذاته هو وفي ذلك (أي في علاقته بذاته) يتعارض بمفارقة التسامي Transzendenz - أي بالله. فياسبر إذن يدرك اللامتناهي - إذا صح التعبير - لا بطريق مباشر وإنما بطريق غير مباشر، أي يدركه في ذاته هو وفي وجوده. وأعتقد أن ياسبر سوف يعترض في حالة ما إذا سمي المرء ذلك دليلاً، والشيء نفسه يجب أن يسرى على شيلر - ولكن ربما يمكن أن يقال: إن الأمر هو رؤية عقلية في الموجود المتناهي، وهي رؤية ذات طابع يسمح بإدراك اللامتناهي. وحيثند ربما يكون الفرق بين هذا الموقف وبين موقف أولئك الخالص من طائفة الاستدلاليين ليس هكذا كبيراً مثلكما يمكن أن يظن في بادئ الأمر.

ويوجد هناك نوعان من الاستدلاليين. فالبعض منهم مثل القديس أنسيلم الكانتريوري^(١). وديكارت واسبينوزا وهيجل وآخرين غيرهم - يذهبون إلى أن المرء يستطيع أن يستتبع وجود الله استناداً أولاً apriori من الفكر المجرد، بدون استناد إلى تجربة الموجود المتناهي. فكما يستتبع المرء من تعريف المثلث صفات المثلث بصرف النظر تماماً عما إذا كان يوجد هناك في العالم مثلثات أم لا، فإنه يمكن للمرء أيضاً أن يستتبع وجود الله على هذا النحو.

ولكن هذا الدليل قد نقضه القديس توماس الأكويني ثم نقضه الفلسوف كانت بنجاح كبير للدرجة أنه لم يعد هناك من يقول به اليوم إلا نادراً.

٥- أدلة مبنية على الخبرة:

وعلى العكس من ذلك يأخذ عدد كبير من الفلاسفة بأدلة مختلفة على وجود الله مبنية على التجربة. ويبدو لي أن أغلبها في الواقع الأمر له نفس الأساس. وسأقوم بعرضها في ذلك الشكل الذي أجده عند وايتهيد - وهو من كبار أصحاب النظريات في الألوهية في القرن العشرين - وذلك لأنه يبدو لي أن غيره من المفكرين في هذه المجموعة يتطرقون معه في الواقع الأمر فيما يقوله.

(١) أنسيلم Anselm von Canterbury (١٠٣٣ - ١٠٩٠) يعتبر الأب الحقيق للفلسفة المدرسية المسيحية. استخدم لأول مرة ما يسمى بالدليل الأنطولوجي على وجود الله. وهو دليل لإثبات وجود الله من ذات ذرة الله، أي من مجرد تعريفه. وهو الدليل الذي يشير المؤلف بعد ذلك إلى أنه قد وجد معارضة من جانب توماس وكانت، نظراً لأن الانتحال - في رأيهما - من الوجود المتصور إلى الوجود العيني غلط أو مغالطة (انظر: المعجم الفلسفى ليوسف كرم وآخرين - دار الثقافة الجديدة ١٩٧١).

ويرى وايتميد أننا نستطيع أن نتبين أن هناك صيرورة مستمرة في العالم: فكل ما يكون يصير. فالتفاحة مثلا تكون حضرا ثم تصير صفراء. ومن أجل ذلك يجب أن يسلم المرء - بناء على رأيه - بأن هناك قوة دافعة خلف هذه الصيرورة. ويسمى وايتميد هذه القوة «بالقوة الخالقة» creativity.

ولكن هذه القوة وحدها لا تكفي، فإذا فرضنا أن هناك في العالم دافعا إلى الجديد فإنه لا يزال من غير المفهوم كون هذا الجديد على هذا النحو وليس على نحو آخر. ويمكن بطبيعة الحال أن يقال إن هناك مثل هذه القوانين الطبيعية وليس هناك غيرها، وهذه القوانين هي التي تحدد وتتسبب في أن تصير التفاحة حمراء أو صفراء وليس زرقاء. ولكن المسألة بذلك لم تخل بل تأجل حلها فقط، إذ لماذا توجد بالذات هذه القوانين فقط من بين عدد لا متناه من قوانين طبيعية محكمة؟

ولماذا يسلك تطور العالم مثل هذه الطرق ولا يسلك غيرها من الطرق؟

وردا على ذلك يمكن بطبيعة الحال أن يقال - وقد قيل كثيرا - إننا لا نستطيع أن نعطي على ذلك أية إجابة. ولكن وايتميد يرفض هذا الموقف رفضا قاطعا. فالفلسوف موجود - كما يقول وايتميد - لكي يفهم فهما عقليا ولكي يفسر. ويجب عليه تبعا لطبيعته أن يفترض أن هناك تفسيرات وأن العقل يسود في العالم. فذلك هو الشرط الأساسي للعلم - والفرق بين الفلسفة والعلوم الجزرية يتمثل فقط في أن الفلسفة تطبق المنهج العقلي بدون حدود، بعيداً عن الحد الذي تكتفى به العلوم الجزرية. ومن حق الفلسوف - كما يقول وايتميد - ومن واجبه أن يسأل باستمرار: لماذا؟

وحيثند يتبيّن للمرء أنه يجب أن يكون هناك إله - أي قوة فوق العالم، تحدد سيره، وعلى وجه الدقة قوة لا متناهية. ويسمى وايتميد هذه القوة «مبدأ التحديد» - أي السبب الذي به تكون الأشياء كما هي على هذا النحو وليس على نحو آخر. ومن المؤكد أن وراء ذلك الفكرة التالية التي لم يصنّعها وايتميد نفسه، ولكنها أساسية هنا: فالماء يتساءل:



لماذا يكون هناك عالم على الإطلاق وبالتحديد هذا العالم وليس عالماً آخر؟
فليس هناك في هذا العالم علة لذلك، إلا إذا كان هذا العالم هو المطلق فإنه حينئذ
يمكن أن يكون علة نفسه. ولكن المطلق يكون حينئذ موجوداً أيضاً. وإن ذن تكون
في كل حالة مضطرين إلى أن نسلم بعث ذلك (أي بالمطلق).

٦- اللاعقليون والملحدون:

وهناك في حقيقة الأمر إمكانية واحدة فقط لتجنب هذه التسليمة: فعلى المرء
حينئذ أن يذهب إلى القول بأن هناك في العالم شيئاً لا عقلياً - كما يعبر المرء عن
ذلك في لباقة - وهذا يعني أن هناك شيئاً هو ببساطة غير معقول ولا معنى له.
والواقع أن كل أولئك الذين ينكرون قيمة الدليل الذي عرضناه هنا باختصار هم
لاعقليون في صور مختلفة. وهذا يسرى على الوضعيين وبعض المثاليين، ويسرى
أخيراً على الفلاسفة الذين اشتهر بالحادي وهو سارتر. ولعل سارتر هو أكثر
الملحدين - الذين عرفناهم في التاريخ على الإطلاق - ذكاءً وحدةً نظر، وللهذا فإن
الأمر يستحق أن نعرض نظريته باختصار.

لقد فهم سارتر ورأى إلى أبعد حد - أكثر من كثريين غيره - عدم ضرورة
كل ما نجده في العالم وعدم كفايته أو الرضا به. فكل هذا - كما يقول - ليس له
ما يبرره. ولم تكن هناك حاجة على الإطلاق لوجوده، ومع ذلك فهو موجود.

إن المرء يفسر مثلاً مجرداً أو إحدى القواعد الرياضية بواسطة أي شيء،
ولكنهما غير موجودان إطلاقاً (وجوداً واقعياً). وعلى العكس من ذلك فإن وجود
الأشياء - جذر هذه الشجرة مثلاً - لا يمكن أن يفسر على هذا النحو. فالمحض
الواقعي في العالم لا يمكن أن يفسر إلا عن طريق الله، ولكن سارتر لا يريد أن
يعترف بالله - ويرى أنه يمثل تناقضاً - وللهذا يستتتج استنتاجاً منطقياً أن كل موجود
- وبوجه خاص الإنسان - غير معقول وعديب المعنى. وقد عرف سارتر كما لم
يعرف غيره كيف يصوغ هذا المارق، فالممر يجب عليه - كما يقول - أن يختار بين
الله وبين اللامعقول. وسارتر نفسه يختار حينئذ اللامعقول وانعدام المعنى. وهذا
يصبح لى أنلاحظ ملاحظة هامشية وهي أن أحداً من الذين يعرفون مسار هذه



الفكرة عند سارتر لا يستطيع إطلاقاً أن يصفه بأنه مجرد «وجود» كما يقال. فسارتر يعد يقيناً واحداً من طبقة عالية من الميتافيزيقيين. وأيضاً فإنه إذا ضل فلما يصل على مستوى لم يصل إليه كثيرون غيره إطلاقاً.

ولكن هناك كثيرين من الفلاسفة يرفضون التسليم بانعدام المعنى في العالم ويسألون: هل يكون هناك حيثية أي معنى على الإطلاق لأن تتفاوض، وهل يكون هناك حيثية مبرر لأى تفسير فلسفى إذا كان كل ما هو حقيقة واقعة ينبغي أن يكون لغوا باطل؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الفيلسوف حيثية يستطيع بل وينبغى عليه من باب أولى أن يسلم بوجود الله - رغم الصعوبات المخيفة التي يأتى بها هذا التسليم - بدلاً من أن يؤمن باللامعقول مع سارتر.

٧- الخيار بين الله واللغو الباطل :

ولكن لماذا تكون هناك مثل هذه الصعوبات؟ إن الإنسان المؤمن وكذلك الطفل المؤمن لا يعرفان صعوبات حين يفكران بمحبة في الله. وهذه الفكرة عن الله فكرة مألوفة واضحة (بالنسبة للمؤمن) مع ما لله من عظمة وسمو. ولكن الفيلسوف في وضع آخر. فالله بالنسبة له ليس موضوعاً للمحبة والعبادة وإنما هو موضوع للتفكير. والفيلسوف يحاول، ويجب عليه أن يحاول أن يفهمه.

وهنا تظهر على الفور صعوبة أولى وأساسية تمثل في إدراك أن الله يجب أن يكون مختلفاً بالكلية قام الاختلاف عن كل شيء آخر. فإنه يجب أن يكون حقيقة واسعة، ومع ذلك يجب أن تكون له باعتبار معين صفات الموجود المثالى؛ فهو ضروري (واجب الوجود) - حسب ماهيته - مثل الموجود المثالى، وإنذن فهو أيضاً خالد وفوق الزمان والمكان - ومع ذلك فهو متفرد بمعنى معين للكلمة - أجل، إنه أكثر تفرداً من أي شيء آخر - وهو تمام وقائم بذاته وحتى بدرجة لا تستطيع أن تصورها. ويجب أن نعزز إليه منطقياً كل تلك الصفات التي نجدها هنا في العالم أعلى صور الموجود - كالروحية والشخصية الخ. ولكن من المستحيل في الوقت نفسه أن نقول عنه أي شيء بالمعنى الذي تكون فيه كلماتنا لها نفس المعنى حين تتعلق بالمخلوقات. وحتى إذا قلنا أيضاً إن الله كائن فإن هذه الكلمة «كائن» يجب أن تعني شيئاً آخر غير ما تعنيه عندنا.



وذلك وقعت الفلسفة في مأزق. فلما أن نقول إن الله مثل الموجودات الأخرى غير أنه أعلى منها علوًّا لا متناهياً بشتى الاعتبارات، أو يجب أن ندعى أنها لانستطيع أن نعلم عنه شيئاً. ولكن من الواضح أن الرأي الأول باطل. فالله لا يمكن أن يكون مثل الموجودات الأخرى^(١). ولكن الرأي الثاني باطل أيضاً: وذلك لأن شيئاً لانعلم عنه شيئاً إطلاقاً، لانستطيع أيضاً أن نقول عن وجوده شيئاً. فإننا إذا قلنا إن هذا الشيء كائن فإننا حينئذ تكون قد نسبنا إليه صفة، وأى شيء فارغ (x) لا يمكن أن يدعى المرء بأنه موجود، مكتلاً يقول المنطق.

وقد دخلت خيرة الرؤوس المفكرة في تاريخ الفلسفة الأوروبية في صراع مع هذا المأزق باستمرار. ويبحث غالبية المفكرين الكبار دائمًا عن طريق وسط بين اللغو الباطل للمتشبهة - الذي يتزل بالله إلى درجة المخلوق - والرأي الآخر الذي لا يقل عنه بطلاناً ولا معقولية وهو الذي يزعم استحالة معرفة الله استحالة مطلقة. وتوجد هناك - على سبيل المثال - صورة رائعة لهذا الصراع في المجلد الثالث من كتاب «الفلسفة» لياسبرر.

وفي رأي شخصياً أن هذا الطريق الوسط ليس ممكناً فحسب، وإنما هو أيضاً موجود على الأقل في خطوطه الأساسية. وهو الحل القائم على المثلثة Analogie لدى القديس توماس الأكويني. ولن استطع هنا أن أدخل في مناقشة هذا الحل، ولكني أود أن الفت النظر إلى أننا اليوم قد أصبحنا بفضل مكاسب المنطق الرياضي أقدر على صياغته وفهمه أفضل من ذي قبل.

٨- التوحيد ووحدة الوجود وحرمة الإلادعة:

تلك إذن هي الصعوبة الكبيرة الأولى، أما الصعوبة الأخرى فتجدها في مسألة علاقة الله بالعالم. فالله إذا كان لامتناهياً فإنه يبدو حينئذ في بادئ الأمر أنه لا يمكن أن يوجد شيء سواه، وحيثند يتبع ما يسمى بالمذهب الواحدي Monism^(٢).

(١) يقول القرآن الكريم في هذا الصدد «ليس كمثله شيء...».

(٢) المذهب الواحدي - على التقىض من مذهب الكثرة Pluralism - يرد الكون كله إلى مبدأ واحد. وقد ميز (فولف) في هذا المذهب بين المجموعات ثلاثة :

(أ) الواحدية المادية : وهي المذهب يرد الوجود إلى المادة ووحدتها.

(ب) الواحدية المثالية : وهي المذهب يرد الوجود إلى المثال.

(ج) الواحدية الروحية : وهي المذهب يرد الوجود إلى الروح.

وهناك استعمالات أخرى لهذا المفهوم في القديم والحديث (انظر في ذلك المعجم الفلسفى بجميل صليباً).



أو (إذا ما نسب الماء لله وعِيَا Bewusstsein^(١)) يتجزء مذهب وحدة الوجود - Pantheism . وحيثما يكون العالم هو الله أو يكون جزءاً ومظهراً لله^(٢) . ولكن عندئذ يلزم القول بأن الله نفسه - الذي هو علة الموجود غير الضروري - له أجزاء، وأنه يصير ويكون من المتناهي إلخ - وهذه كلها أمور لامعقولة.

وهناك مسألة الثالثة وهي مسألة علاقة الله بالعالم في النظام الديناميكي أو الحركي . فالصيروحة موجود من الموجودات ، إنها كائن فإذا فتعليلها في نهاية الأمر يجب أن يتم عن طريق الله ، ولكن ليس هذا فحسب وإنما يجب أيضاً أن تحدد بواسطته ، وإذا كان الأمر يتعلق بالإرادة الإنسانية فيبدو أن هذا يعني أن كل ما فعله وكل ما نريده قد تم تحديده من البداية عن طريق الله ، وأنه ليس هناك إذن حرية للإرادة .

وفي كلا المسالتين ربما يتمثل الحل في أن يتصور الماء الله وتاثيره تصوراً آخر [يختلف عن تصوره للإنسان وتاثيره] . فالله ليس موجوداً آخر بجانب الأشياء في العالم ، وليس أيضاً - كما قال ذات مرة أحد الكتاب السطحيين - مثل حewan ثان يجر العبرة مع الإنسان . فوجود الله وكذلك تاثيره لا يقعان بجانب المخلوقات ، وإنما يقعان فوقها - فوجوده وجود آخر وتاثيره تاثير آخر .

٩- القداسة :

ثم هناك عدداً ذلك المسألة الدينية . فهل يمكن أن يكون إله الفلسفة - اللامتناهي وواجب الوجود والموجود الذي يؤمن كل شيء - هو نفس الإله الذي هو الأب الخالق والخلاص عند المسيحيين والذي يعتقدون أنهم يتحدون معه في صلواتهم ؟

إن الله في الدين يختلف عن علة العالم عند الميتافيزيقيين بفرق حاسم وهو أن إله الدين هو القدس . أما ماهى القداسة فإن هذا أمر لا يستطيع أحد أن يحدده

(١) ما بين الأقواس هنا من كلام المؤلف .

(٢) ظهر مذهب وحدة الوجود أولاً عند الهندوس ثم تأثر بهم أطباط الطبقة الأولى في الفلسفة اليونانية كما ظهر في الفلسفة الإسلامية عند الحجاج وأبي حبيب ، وفي العصر الحديث عند جيورجيو برونو واسبينوزا وغيرهما (انظر المعجم الفلسفى) .



تحليلاً دقيقاً، تماماً مثلما لا يستطيع أحد أن يحدد لنا الملوون أو المؤلم في حقيقة الأمر. ولكن القدسية من المعطيات في الواقع الإنساني وفي تجربة العباد - فهي تمثل بوضوح أمام عيني روحه. فهل تساوى هذه القدسية مع عدم تناهى علة العالم؟

وهل توجد هناك أصلاً قنطرة بين ما يمكن أن نصل إليه عن طريق العقل في الفلسفة وبين موضوع العبادة والأمل، أي مبدأ المحبة [وهو الله] الذي يدعو إليه الدين؟

لقد انقسمت آراء الفلسفه أيضاً في هذا الصدد. ولا يوجد اليوم مفكراً جاد ينكر أن القدسية أحد المعطيات الأساسية بمعنى أنها لا يمكن أن ترجع إلى شيء آخر - وإن الأمر يدور حول قيم ومواصفات خاصة تماماً. ولكن الغالبية من بين مفكرينا اليوم يرون أن هذا المجال [مجال القدسية] لاصلة له بالمتافيزيقاً - فلا توجد هناك قنطرة بين الاعتقاد والتفكير فيما يتعلق بالله، ويقولون إن الله المتافيزيقاً يختلف عن الإله المقدس في الدين.

٤- الألوهية بين الدين والفلسفة :

ولكن هناك أيضاً فلاسفة آخرين لا يذهبون بعيداً على هذا التحول، فالذين يقولون في الحقيقة عن الله أكثر مما تقول الفلسفة. ولكنهم يرون أنه لا يترتب على ذلك أن موضوع نظرية الألوهية الفلسفية ينبغي أن يتناقض في آية نقطة مع إله الدين، فمثل هذه النقطة لا يمكن العثور عليها في الواقع. وكل ما يمكن أن تقوله عن الله من وجهة النظر الفلسفية سيعترض به الإنسان المتدلين أيضاً؛ غير أنه يعلم عن الله أكثر مما يعلمه كبار المتافيزيقيين. فالفرق لا يتمثل في الموضوع وإنما يتمثل في موقف الإنسان. فالfilسوف ينظر إلى الله نظرة إلى تفسير عقلى للعالم. فالله بالنسبة له ضروري لا لكتى يعبد، وإنما لكتى يحافظ على مذهب العقل. فتسليمه [بوجود الله] ليس شيئاً آخر غير اعتراف بذون تحفظ بإمكان تفسير الوجود، وإذا ما جاز للسماء أن يتحدث (في الفلسفة) عن الاعتقاد فإن الاعتقاد السوحيـد الذي يفترض هنا هو الاعتقاد في العقل، ولا يمكن أن يكون هنا حديث عن محبة الله - وعندما تحدث أسيئلـورا عن محبة عقلية للـله فإنه كان يعني حيثـذا المعرفة فقط.



ولكن هذا الموقف يأتي بالفيلسوف هنا - مثلاًما كان الحال في مسألة الإنسان إلى حد لا يرى فوقه إلا ظلاماً. فإلهه على هذا التحور غير محدد، ومثقل بكثير من المشاكل مما يجعل الفيلسوف نفسه يتسامل - كما فعل أفلاطون ذات مرة - : لا يمكن أن يكون هناك عالم آخر وراء عالم الفلسفة^(١). وحيثند يستطيع الفيلسوف - إذا كان مؤمناً - أن يتلقى إجابات من الدين على كثير من أسئلته التي تورقه^(٢). فمفهوم الله لديه لن يرفضه الدين، وإنما سيجعل منه مفهوماً أكثر كمالاً وأكثر حيوية.

ولكن الفلسفة لا تستطيع أن تقود الإنسان المفكر إلى هذا الحد - الذي لا يمكنه بقواء الخاصة أن يتخطاه - إلا بشرط أن تظل الفلسفة وفيها لنفسها. وفي هذه المسألة - كما في كل المسائل الأخرى - ثبتت الفلسفة أنها مكونة للحياة وأنها مشمرة، وذلك فقط في حالة ما إذا كانت مستندة على إرادة حقيقة للفهم وتمسك ثابت بالعقل. فالفلسفة ليست شيئاً آخر غير العقل الإنساني الذي يتم تطبيقه على تفسير العالم بدون أي اعتبار ويبدون أية حدود ويكل ما في طاقتنا من قوة.

(١) راجع هامش (١) في نهاية الفصل السابع من هذا الكتاب.

(٢) انظر في العلاقة بين الفلسفة والدين أو بين العقل والشرع ما يقوله الإمام الغزالى : «... فالعقل كالأس (الأساس) والشرع كالبناء، ولن يقى أنس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أنس ... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل». وهذا متعاصدان بل متعددان ... ولكنهما متهددين قال [الله تعالى] : «نور على نور» أي نور العقل ونور الشرع؛ معارج القدس من ٤٦ / ٤٧ (المكتبة التجارية الكبيرة - بدون تاريخ) وبناء على ذلك يرى الغزالى أن «ال manus إلى محض التقليد (في الأصول الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهم، والمكتفى بمجرد العقل عن آثار القرآن والستة مفترورة» إحياء علوم الدين ١٦ / ٣ (القاهرة ١٩٣٩).



فهرس أعلام الفلسفة الذين وردت أسماؤهم في الكتاب

(1)

- ابن عربى (محى الدين) : ١٣١ .
 إبيكتيت (الرواقى) : ٩ .
 أرول (جورج) : ١١٩ .
 أرسسطو : ١٦٨ ، ٤٨ ، ٤٤ ، ٣٩ ، ٣٦ ، ٢٥ ، ١٧ ، ٩٧ ، ٩٠ ، ٨ ، ٩٧ ، ١١١ ، ١٠٩ ، ١ .
 إسبينورا : ١٢٤ ، ١٣١ ، ١٢٦ ، ١٣٢ .
 إشتتنر (ماكس) : ١١٧ .
 أفلاطون : ٩٩ ، ٩٧ ، ٩٥ ، ٨٦ ، ٥٥ ، ٣٩ ، ٣٧ ، ٣٦ ، ٣٤ ، ٢١ ، ١٦ ، ٨ ، ٥ .
 أفلوطين : ١٢٣ ، ١٢٤ .
 إقليدس : ١٠٧ ، ٥٦ .
 إنجلز : ٧٦ .
 أسلم (القديس) : ١٢٦ ، ٤٨ .
 أوغسطين (القديس) : ٤٨ ، ٢١ .
 أينشتين : ٥٨ .

(2)

- بارمنیلس : ۱۰۷
برجسون (هنری) : ۱۲۵، ۴۹، ۲۱
پرونو (چیوردانو) : ۱۳۱



بيرس (تشارلز) : ٥٨.

(ت)

تشرش (الوتنر) : ٣٧.

التوحيدى (أبوحاتم) : ٥٥.

توماس (الأكوبيني) ٢٦، ١٢٤، ٤٨، ١٢٦، ١٣٠.

(ج)

جورجياس (السوفسطاقي) : ٣٩، ٤٠، ٤٣، ٤٦.

جوته : ٢٣، ٧٩.

جيمس (وليم) : ٥٩، ٤٨، ٥.

(ح)

الخلاج : ١٣١.

(د)

دستوييفسكي : ٤٣.

ديكارت ٦، ١٢٤، ٩٧، ٤٦، ٤٠.

ديلتاي (فلهلم) : ٥١، ٤٩، ٤٨، ٢١.

ديوى (جون) : ٥٩.

(ر)

رسيل (برتراند) ١٦، ١٠٩، ٥٧، ٤٥، ٢٠.

ركرت : ٢٢.

الرواقيون : ٧٢.

ريشنباخ : ٢٣.

ريمان (برنارد) : ٥٦.



(ص)

. ١٢٨، ١٠٧، ١٠٦، ٥٩، ٢١، ١٩، ١٨

سقراط : ١٠٧، ٥٦، ٣٩

سكوت (جون دنس) : ٤٨

(ش)

شانج : ٢٢

شليك : ٢٣

. ١٢٦، ١٢٥، ٨٩، ٨٧، ٨٦

(ط)

طاليس : ٢٠

(غ)

. ١٢٣، ١٠٠، ٨

(ف)

فال (جان) : ١٩، ١٨

فايننجر (هانز) : ٥٩

. ٢٣، ٢٢، ٢٠ فتجينشتين (لودفيج)

فريجه : ٤٥

. ١١٧، ٦٤، ٢٢

فندلند : ٢٢

. ١٢٤ فورفوريوس

. ١٣٠ فولف

. ٧٦ فيرياخ

. ٦٥ فيشر



(ك)

كارنب : ٢٣.

كانت : ١٢٦، ١٤٠، ١٧، ٨٢، ٦٤، ٦١، ٣٦، ٢٣، ٢٢، ٨.

كراتس (أقراطيليوس) : ٤٤.

كومت (أوجيست) : ١٦.

كونين : ١٠٤.

كيركيجارد : ٧١، ١٩، ١٨.

(ل)

لافيل (لويس) : ٨٤.

لاوت (رينهارد) : ٨٩.

لوبتشفسكي : ٥٦.

ليستر : ١٢٤، ١٠٩، ٩٦.

لينين : ٧٦.

(م)

مارسيل (جيبريل) : ٨٠، ١٩، ١٨.

ماركوس (كارل) : ١١٩، ٧٦.

مالينوفسكي : ٨٤.

مرليونتس : ٢٠.

مل (جون استيوارت) : ١١٥.

المغاربون : ١٠٧.

(ن)

نويرات : ٢٣.



(م)

هارتمان (نیکولای) : ۱۰۷.

هایتنج : ۵۷.

هکسلی (الدوس) : ۸۵.

هوسرل : ۸۶، ۶۹، ۶۴.

هیجل : ۱۲۶، ۱۲۲، ۱۱۹، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۴، ۷۶، ۲۲، ۱۸.

هیدجر (مارتین) : ۲۵، ۱۸.

هیراقلیطس : ۴۴.

هرش (جن) : ۱۹.

هیوم (دفید) : ۲۳، ۲۲، ۳۱، ۱۶.

(و)

وايتهید : ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۰۹، ۱۰۷، ۵۷، ۴۰.

(ی)

یاسبرر (کارل) : ۱۳۰، ۱۲۶، ۱۲۵، ۴۲، ۱۹، ۱۸.



متوسط المفاهيم والمواضيع والنظريات الفلسفية

(أ)

- . ٧٤ . الاحتمال : .
- . ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧ . الأخلاق الاجتماعية : .
- . ١٢٦، ١٢٥ . الاستدلاليون : .
- . ٧٤ . الاستقراء : .
- . ٧٠ وما بعدها . الاستنباط : .
- . ٧٦ . الاشتراكية العلمية : .
- . ١٠٧ وما بعدها . الإمكان : .
- . ٢٥، ١٠١ وما بعدها . الأنطولوجيا : .

(ب)

- . ٥٨، ٤٨ . البرجماتية : .
- . ١٠٤ . البيولوجيا : .

(ت)

- . ٩٣، ٩٣ . التأمل : .
- . ٩٤، ١٠٢ . التجريد : .
- . ٩٣ . التراث : .
- . ٩٣ . التقدم : .
- . ٢٧، ٨٢، ٩٣ . التقنية : .
- . ١٣٠ . المعاشرة : .
- . ٩٦ . التناسق الارلي : .



(ج)

. الجدل : ١١٩.

. الجوهر : ١٢١، ١١٨، ١١٧، ١٠٩، ١٠٨.

(ح)

. الحدس : ٤٩.

. الحدسيون : ١٢٥.

. الحقيقة : ٥٣ و ما بعدها، ١٠٥، ١٠٢.

. الحقيقة الأنطولوجية : ٥٣.

. الحقيقة البرجماتية : ٥٦.

. الحقيقة المنطقية : ٥٤.

. الحقيقة النسبية : ٥٤.

. الحقيقة الواقعية : ٤٥، ٣٥.

(خ)

. الخير العام : ١٢١.

(د)

. الدليل الأنطولوجي : ١٢٦.

. الديومة : ٢٥.

(ذ)

. الذرة : ١١٧.

(س)

. السبيبة : ٣١.

. السفطة : ١٠٧، ١٠٥، ٣٩.



. السيمانطيقا : ١٠٤

(ش)

. الشك الديكارتى : ٤٠.

. الشك الارتيابى : ٥٠، ٤٠.

* (ص)

. الصفة : ١٠٩، ١٨.

(ع)

. علم الإنسان الفلسفى (أنثروبولوجيا) : ٩٦، ٨٦.

. علم الوجود : ٢٥.

(ف)

. الفكر : ٦٧ وما بعدها.

. الفكر العلمي : ٦٧.

. الفكر الفينومنولوجي : ٦٨.

. الفلسفة الاجتماعية : ١١٤.

. فلسفة الحياة : ٦٩، ٤٩.

. فلسفة الظواهر (فينومنولوجيا) : ١٠٧، ٧٠، ٦٩، ٦٤.

. الفلسفة الوجودية : ٩٧، ١٨.

(ق)

. قانون الشرط المنطقى : ٧٣، ٧٢.

. القانون العلمي : ٢٧، ٢٤ وما بعدها.

. القدس : ١٣٢، ١٣١.

. قضايا جورجياس : ٤٦، ٣٩.

. قفزة الحرية : ٧١.



القوانين الاحتمالية : ٣٢، ٣٠

القوانين الطبيعية : ١٢٧ .

القوية الخالقة : ١٢٧

القياس الاستثنائي : ٧٢

القيمة الجمالية : ٨٣ وما يعلوها.

القسم الخلفي : ٨٣، ٨٤، ١١٨.

القسم الدستوري : ٨٣، ٨٤.

(4)

الكتاب المقدس

(J)

اللامتنام : ٩٨، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٤، ١٣١.

(1)

المادة التاريخية : ٧٦.

المادة المدخلة : ٧٦.

الماركسية : ٧٦

الملمة : ١١١٤٦

المسامع (المتعال) : ١٢٦.

الطبعة الأولى

الشارة الأولى : ٢٢

المقالة الذاتية : ٢٣

١١٩ : مقالة باللغة

المجتمع : ١١٣ وما بعدها.

الدورة الاولى : ٢٠١٣



- مدرسة جنوب ألمانيا : ٢٢.
 مذهب الذاتية : ٨٩.
 مذهب الترات الروحية (المونادولوجيا) : ٩٦، ١٠٩.
 المذهب الفردي : ١٢٢، ١١٨، ١١٦.
 مذهب الكثرة : ١٣٠.
 المذهب المادي : ٩٦.
 مذهب النسبية : ٨٩.
 المذهب الواحدى : ١٣٠.
 مذهب الواقعية الجلدية : ٥٧.
 المطلق : ١٢٣ وما بعدها.
 مفهوم السبيبة : ٣١.
 المقولات : ١٠٨.
 المناقضة الفلسفية : ١٢١، ١٢٠.
 المنهج التجاربى : ٢٤.
 المنهج العقلى : ١٢٧.
 المنهج الفلسفى : ١٠٢.
 المنهج الفينومنولوجي : ٨١.
 الموجود : ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢.
 الموجود المثالى : ١١١.
 الموجود الواقعى : ١١١.

(ن)

- التزعة الجماعية : ١٢٠، ١١٩.
 نظرية الأبعاد : ٤٥.



نظريّة القيم : .٨٠

النظريّة المثاليّة : .٨٨، ٨٥

نظريّة المثاليّة المعرفيّة : .١٠٢، ١٠١، ٦٠

نظريّة المعرفة : .١٠٣، ٣٣

نظريّة النسبية : .٥٨

نظريّة الموازاة النفسيّة الجسمانيّة : .٦٥

(و)

واجب الوجود : .١٣١، ١٢٩

الواحد : .١٢٤

الواحدية الروحية : .١٣٠

الواحدية الماديّة : .١٣٠

الواحدية المثاليّة : .١٣٠

الوجود : .١١١، ١٠٢، ١٠١

وحدة الوجود : .١٣١، ١٢٤

الوضعية : .١٠٤، ١٣٠، ١٠٨، ٨٥، ١٦

الوضعية المنطقية : .٢٢

الوعي : .١٣٢

(ى)

اليسار الهيجلي .١١٨، ٧٦



قائمة بالأعمال العلمية

للدكتور محمود حمدى زقزوق

أولاً - كتب :

- (١) تهيد للفلسفة (الطبعة الخامسة) دار المعارف ١٩٩٤.
- (٢) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١
ودار القلم بالكويت ١٩٨٣ (الطبعة الثالثة)
- (٣) مقدمة في علم الأخلاق (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى ١٩٩٣ .
- (٤) دراسات في الفلسفة الحديثة (الطبعة الثالثة) - دار الفكر العربى ١٩٩٣ .
- (٥) مدخل إلى الفكر الفلسفى (مترجم عن الألمانية) دار الفكر العربى
(الطبعة الثالثة) ١٩٩٦ .
- (٦) ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالى (تحقيق ودراسة) مكتبة الأزهر
١٩٧٩ .
- (٧) الإسلام في مرآة الفكر الغربي (الطبعة الرابعة) دار الفكر العربى
١٩٩٤ .
- (٨) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى (سلسلة كتاب الأمة -
الدوحة - قطر (الطبعة الثالثة) ١٩٨٣ ، مؤسسة الرسالة فى بيروت
١٩٨٥ ، ودار المنار بالقاهرة ١٩٨٩ .
- (٩) الإسلام في تصورات الغرب - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨٧ .
- (١٠) قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الإسلام - دار المنار بالقاهرة ١٩٨٨ .
- (١١) الإسلام والغرب. من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
(سلسلة قضايا إسلامية) ١٩٩٤ .

ثانياً : رسائل حصصية :

- (١) الإسلام ومشكلات المسلمين في ألمانيا - مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ .



(٢) دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفى - مكتبة وهبـة بالقاهرة ١٩٨٤ ،
ودار المنار ١٩٨٩ .

(٣) الإسلام والاستشراق - مكتبة وهبـة ١٩٨٤ .

(نشر هذا البحث أيضاً في كتاب (الإسلام والمستشرقون) الذي أصدرته دار
عالم المعرفة للنشر والتوزيع في جدة بالمملكة العربية السعودية ١٤٠٥ هـ
- ١٩٨٥ م).

(٤) العقيدة الدينية وأهميتها في حياة الإنسان - ملحق لمجلة الامر . رجب
١٤١٥ (ديسمبر ١٩٩٤)

ثالثاً: هواسات وبحوث منشوطة هي مجلات علمية :

(١) الشك المنهجى عند الغزالى وديكارت - مجلة عالم الفكر بالكويت
(العدد الثالث من المجلد الرابع : أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٣) من ص
٢٠٥ إلى ص ٢٥٠ .

(٢) الفلسفة ومشكلة الشك - مجلة المحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية
- جامعة طرابلس - ليبيا، أكتوبر ١٩٧٦ (من ص ١٢٢ إلى ص ١٤٧)

(٣) أعمال المستشرقين، مجلة عالم الكتب - دار ثقـيف للنشر والتـأليف
بـالـريـاض بـالمـملـكةـالـعـربـيـةـالـسـعـودـيـةـ، رـجـبـ ١٤٠٤ـ هــ إـبـرـيلـ ١٩٨٤ـ .

(٤) الإسلام في الفكر الاستشراقي (حـولـيـةـ كـلـيـةـ الشـرـيـعـةـ وـالـدـرـاسـاتـ
الـإـسـلـامـيـةـ بـجـامـعـةـ قـطـرـ) ١٤٠٢ـ هــ ١٩٨٢ـ مـ، من ص ١٠٣ إلى ص
١٦٨ـ .

(٥) سيرة الرسول في تصورات الغربيين، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة
بـجـامـعـةـ قـطـرـ، العـدـدـ الـأـوـلـ ١٤٠٤ـ هــ ١٩٨٤ـ (من ص ٧٢ـ إلى ص
١٢١ـ) وـالـعـدـدـ الثـانـيـ (١٤٠٧ـ هــ ١٩٨٧ـ مـ) من ص ١٠٩ـ إلى ص ١٩٤ـ .

(وقد قـامتـ مـكـتبـةـ ابنـ تـيمـيـةـ بـالـمـحرـقـ بـدـوـلـةـ الـبـحـرـيـنـ بـنـشـرـ الـحـلـقـةـ الـأـوـلـىـ منـ
هـذـاـ الـبـحـثـ فـيـ صـورـةـ كـتـابـ كـتـابـ ١٤٠٦ـ هــ ١٩٨٦ـ .)

(٦) الإسلام في تصور أدباء وفلاسفة الغرب - بحث منشور في العدد الرابع
من حـولـيـةـ كـلـيـةـ أـصـوـلـ الدـيـنـ بـالـقـاهـرـةـ ١٤٠٧ـ هــ ١٩٨٧ـ مـ .



- (٧) رقية إسلامية للمسئولة العالمية - بحث منشور في العدد الخامس من حولية كلية أصول الدين بالقاهرة - ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨.
- (٨) الرسالة المحمدية في المؤلفات الغربية (مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر - العدد الرابع ١٩٨٩) والعدد الخامس ١٤١١ - ١٩٩١.
- (٩) الدين والفلسفة .. حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر - العدد الثامن ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ ومجلة المسلم المعاصر - العدد ٦٢ (ديسمبر ٩١ - يناير ٩٢)
- (١٠) الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد - حولية كلية الشريعة بجامعة قطر - العدد التاسع ١٩٩١ . والكتاب التذكاري عن ابن رشد من إصدار المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٣ .
- (١١) الصلات الثقافية بين العالم الإسلامي والغرب - حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٩٢ .
- (١٢) هوماش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية - العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ١٩٩٢ .
- (١٣) الحضارة فريضة إسلامية - مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٣ (١٩٩٢)، وحولية كلية أصول الدين بالقاهرة - العدد العاشر ١٩٩٣ .
- (١٤) مفهوم التنوير في فكر ابن رشد - حولية كلية أصول الدين بالقاهرة (العدد ١٢) ١٩٩٥
- (١٥) حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب - حولية كلية أصول الدين بالقاهرة (العدد ١٢) ١٩٩٥ .
- (١٦) قضية السلام في التصور الإسلامي - حولية كلية أصول الدين بالقاهرة (العدد ١١) ١٩٩٤ .
- (١٧) مستقبل الإسلام في الغرب - محاضرة ألقيت في المؤتمر الإسلامي الثاني للمجلس الإسلامي العالمي الذي عقد في لندن - سبتمبر ١٩٩٣ .



دایمیا : مسئولیت و مسحوقت یک خاتمه است آنچندین نیمة :

٩- فضـ وـالـلـهـةـ وـأـلـسـنـةـ :

- (1) Al Ghazalis Philosophie im Vergleich mit Descartes. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1992.
 - (2) Heutige Weltverantwortung in islamischer Sicht.
in : Universale Vaterschaft Gottes. Herder - Verlag 1987.
 - (3) Die Kulturellen Beziehungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt.
in : Festschrift für A. Falaturi, Böhlau Verlag Köln-Wien 1991.
 - (4) Al Ghazali. in: Klassiker der Religionsphilosophie, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1995.
 - (5) Der Mensch im Koran. St Gabriel, Mödling bei Wien 1992.
 - (6) Ein Islam und viele Interpretationen.
In : Gesichter des Islam. Hrsg. Haus der Kulturen der Welt, Berlin. 1992.
 - (7) Friede in islamischer Sicht, Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens. In: Friede für die Menschheit. St. Gabriel, Mödling bei Wien 1994.
 - (8) Gerechtigkeit aus islamischer Sicht.

بحث ألقى في الندوة العلمية حول (العدل والسلام في المسيحية والإسلام)
بجامعة مونستر بألمانيا - نوفمبر ١٩٩٢.

- (9) Die Rolle des Islams in der Gesellschaft.
محاضرة أقيمت في المؤتمر الدولي بجامعة كولونيا بالمانيا حول (أوروبا والحضارة الإسلامية) مايو ١٩٩٣.



(10) Jesus im Koran

محاضرة القيت في كلية اللاهوت بجامعة زيوريخ بسويسرا. سبتمبر ١٩٩٣.

(11) Die Spiritualität im Islam.

بحث ألقى في المؤتمر الدولي حول (الروحانيات في الأديان العالمية) بمدينة لوكوم بألمانيا. نوفمبر ١٩٩٤.

(12) Der Beitrag der islamischen Religion zu einer Kultur des Friedens.

بحث ألقى في المؤتمر الدولي لليونسكو حول (اسهامات الاديان في ثقافة السلام) في برشلونة باسبانيا. ديسمبر ١٩٩٤.

٤٠ هـ، السنة الافتراضية :

- (1) On the Role of Islam in the Development of philosophical Thought - Dar Al-Manar- Cairo 1989.
 - (2) Cultural Relations between the West and the World of Islam. (Journal "Islam & Christian - Muslim Relations" . Vol 3.No.1. June 1992 Birmingham UK).
 - (3) Peace from an Islamic Standpoint. Worldpeas as Concept and Necessity. ST, Gabriel. Mödling, Austria 1995.

٢٠- هنـى اللـعـبـةـ الـلـاـنـدـوـ فـيـ مـسـكـةـ :

الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ترجمه إلى الأندونيسية تاج الدين عبد الله موسى - بالمجيل - إندونيسيا. بتصرير خاص من رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر (صاحببة امتياز الطبعة الأولى). ويترجم الكتاب حالياً إلى الروسية والأردية.

٤- هـ. المثلثة المثلث كمة :

Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı, İzmir.
1993



٥- هنـى الـلـغـةـ الـضـرـفـيـةـ :

Le dialogue entre les trois religions révélées du point de vue de l'Islam.

محاضرة القيت في الأصل بالعربية في مؤتمر المائدة المستديرة للحوار بين الأديان السماوية الثلاثة بجامعة السوربون في باريس، يونيو ١٩٩٤.

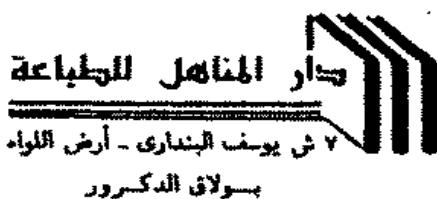
خامس: أعمال مشتركة:

- ١ - محاضرات في فلسفة التاريخ للفيلسوف هيجل ، الجزء الثاني : العالم الشرقي (ترجمة إلى العربية د. إمام عبد الفتاح [امام وراجعه. على الأصل الألماني د. محمود حمدى (قزوقة)، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٨٦ .
 - ٢ - ترجمة الجزء السابع عشر من كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربى) بتكليف من المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة . (وتقوم الهيئة المصرية العامة للكتاب حاليا بطبع الكتاب كله).



فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة الطبيعة الثالثة
٥	مقدمة الطبيعة الأولى
١٢	مقدمة المؤلف
١٥	الفصل الأول - الفلسفة
٢٧	الفصل الثاني - القانون
٣٩	الفصل الثالث - المعرفة
٥٣	الفصل الرابع - الحقيقة
٦٧	الفصل الخامس - الفكر
٧٩	الفصل السادس - القيم
٩١	الفصل السابع - الإنسان
١٠١	الفصل الثامن - الوجود
١١٣	الفصل التاسع - المجتمع
١٢٣	الفصل العاشر - المطلق
١٣٥	فهرس الأعلام
١٤٠	فهرس المفاهيم والمذاهب والنظريات الفلسفية
١٤٦	مؤلفات المترجم
١٥٢	فهرس الموضوعات



١٩٩٥/٨٦١٣	رقم الإيداع
977-10-0781-5	التقسيم الدولي I-S-B-N

هذا الكتاب



دكتور محمود حمودي زقزوق

- * ولد بمحافظة الدقهلية في ٢٧/١٢/١٩٣٣.
- * تخرج من جامعة الأزهر عام ١٩٥٩ وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونخ بألمانيا عام ١٩٦٨.
- * أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر وعميد كلية أصول الدين بالقاهرة.
- * عمل بجامعتين طرابلس بليبيا وقطر والمملكة العربية السعودية.
- * عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر (جامعة كبار العلماء سابقاً) وممثل الأزهر في المؤتمرات الدولية للمحوار بين الأديان.
- * له العديد من المؤلفات والأبحاث في مجالات الفلسفة والأخلاق والدراسات الاستشراقية والفكر الإسلامي.
- * له العديد من البحوث المنشورة بالألمانية والإنجليزية والتيركية والأندونيسية والفرنسية. ويترجم بعضها حالياً إلى الروسية والأردية.
- * اشتراك في العديد من المؤتمرات الدولية في ألمانيا والمسا وإنجلترا وفرنسا وإيطاليا وسويسرا وبعض البلاد العربية والإسلامية.

يشير مصطلح فلسفه لدى كثير من الناس شعوراً غريباً بأن الفلسفة شيء مهم وغامض، لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به. ومع ذلك يستخدم الكثيرون في أحديتهم كلمة «فلسفة» للتغيير عن اتجاهاتهم العامة. ويكتفى هؤلاء بهذا الاستخدام السطحي للفظ الفلسفة إما تجبراً في الحديث أو تظاهراً بالثقافة أمام الغير.

ولكن الأمر الذي ينبغي أن يستقر في الأذهان هو أن التفكير الفلسفى ليس - كما يتصور البعض - احتكاراً للfilسوف أو للمشتغلين بالفلسفة. فالإنسان من حيث هو إنسان يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وبه الله ياه ليفكر به. والتفلسف في أبسط معاناته ليس شيئاً آخر غير استخدام هذا العقل. ومن هنا فإنه لا يوجد في الغالب إنسان لا يتفلسف، أو غير عليه لحظات يكون فيها فيلسوفاً ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور. فالتأمل في ظاهرة إنسانية ملارمة لوجود الإنسان، وحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل. ولكن ليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحي.

ومن أجل ذلك يشعر الكثيرون بأنهم في حاجة إلى مؤلفات تساعدهم على فهم قضايا الفلسفة. والكتاب الذي يسرنا أن نقدمه اليكم إلى القارئ مترجمًا عن الألمانية قد أخذ على عاتقه مهمة تدليل الصعب وتعبيد الطريق أمام القارئ الذي يريد التعرف من أقرب السبيل على الفلسفة وقضاياها. وميزة هذا الكتاب تكمن في أن مؤلفه الأستاذ بوخينسكي يدعى القارئ إلى أن يتأمل معه في مشكلات الفلسفة الأساسية التي هي مشكلات حياتنا. ومن خلال الطريقة الشيسقة التي استخدمها في عرضه للمشكلات الفلسفية يشير فيما الاهتمام بالفكرة الفلسفى، ويجذبنا بسرعة إلى داخل الدروب الفكرية للفلسفة ويدفعنا بهذه الطريقة إلى التفلسف معه. وقد حظى الكتاب بإقبال كبير من جانب قطاعات عريضة من القراء في لغته الأصلية. ومن أجل ذلك أعيد طبعه مرات عديدة. وهذا ما دفعنا أيضاً إلى تقديميه للقارئ العربي.

To: www.al-mostafa.com