

# كتاب

## ابحاث الفلسفه المعاصره

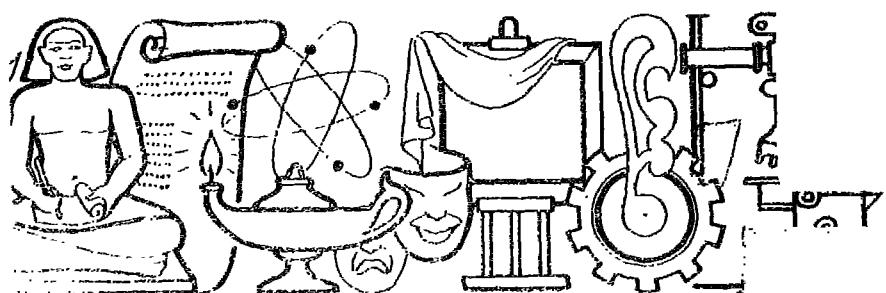
تألف

اسيل بريشيه

ترجمة

دكتور محمود قاسم دكتور محمد المصطفى

ادارة النشر والطباعة  
بوزارة التربية والتعليم مصر



دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع

اٽدائعات ١٩٩٨

المكتبة العامة  
جامعة الإسكندرية

# الْأَلْفُ كِتَابٌ

اتجاهات الفلسفه المعاصره

بإشراف إدارة الشفافية العامة  
بوزارة التربية والتعليم بصر



الْأَلْفُ كِتَابٌ

( ١٠ )

# اتجاهات الفلسفه المعاصره

تأليف  
اميل بريئيه

راجعه  
دكتور محمد القضايا  
ترجمه  
دكتور محمود قاسم



منشورات

دار الكشاف للنشر والتوزيع

**Les Thèmes Actuels de la Philosophie**

Par

**EMILE BRÉHIER**

**PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE.**

## التعريف بالمؤلف

إن هذا الكتاب الذي نقله إلى اللغة العربية أحد الكتب العديدة التي ألفها الاستاذ « أميل برييه » — Emile Bréhier — عضو الجمع الفرنسي واستاذ الشرف بالseribon سابقاً.

و قبل ذلك شغل العلامة « برييه » وظائف جامعية منذ سنة 1909 حيث كان استاذاً في جامعة « رين » ثم عين بالseribon سنة 1919 وشغل رئاسة قسم الفلسفة سنوات عديدة حتى أُحيل إلى المعاش سنة 1946 . وهو عظيم المزلاة في قلوب تلاميذه الذين سعدوا بتلقى حاضراته أو باشرافه على رسائلهم لدكتوراه ، وهم يعتزون بأستاذيته ، ولقد اتيح لي ان احظى بالتلذذ عليه وبنتحضير رسالة الدكتوراه تحت اشرافه فاستطعت ان اعرف قدر الرجل وعلمه وخلقه العظيم عن كثب .

كان « برييه » مثلاً للاستاذ الجامعي في سعة الاطلاع ودهمة الخلق ، والحرص على نفع طلابه ، بل على خدمة

الفلسفة في أوسع نطاق ممكن . ونحن لا نقول عندما نقول إنه خير من ألف في تاريخ الفلسفة باللغة الفرنسية ، وإنه أحد القلة النادرة من عنوا بدراسة هذا التاريخ حق العناية من بين علماء الغرب جمعاً .

وقد جاء الاستاذ « برييه » الى مصر سنة ١٩٢٥ ، وألقى محاضراته في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، كما ان عدداً من الأساتذة المصريين تلقنوا عليه في باريس ، بما يوجب علينا حق الوفاء له . كذلك سافر الى جامعة ريو دي جانيرو سنة ١٩٣٦ .

وفي ٣ فبراير سنة ١٩٥٢ ، توفي « برييه » عن خمسة وسبعين عاماً ، بعد ان ترك آثاراً لا تمحى في قلوب طلابه وإنتاجاً فلسفياً متعدد النواحي ، كما تدل على ذلك اثناء الكتب التي ألفها وهي :

- 1— *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* , 3 édit. Paris, Vrin 1950 .
- 2— *Schelling* , Paris 1912 .
- 3— *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* , Paris , Vrin 1925
- 4— *Histoire de la philosophie allemande* , Paris, Vrin, 2 me édit. 1954
- 5— *Histoire de la philosophie ( T. I. l'Antiquité et le moyen âge , T.II la philosophie moderne )* Paris , P. U. F. 1926 - 1932
- 6— *La philosophie du moyen âge ( 1 Vol . de l'Evolution de l'Humanité )* , 2e édit . Paris Albin Michel, 1949

V

- 7 — Plotin , Ennéades , 7 Vol . de la collection G. Budé ,  
1924 - 1938
- 8 — La philosophie de Plotin , Paris Boivin 1947
- 9 — Science et Humanisme , Paris A. Michel 1947
- 10 — La philosophie et son passé, Paris P. U. F. 2 e édit 1949
- 11 — Transformation de la philosophie française. Paris ,  
Flammarion. 1950
- 12 — Chrysippe et l'ancien stoïcisme, nouvelle édition revue  
P. U. F 1951.

## تصدير الترجمة

إن كتاب «الاتجاهات الفلسفية المعاصرة» من خير الكتب التي تكشف لنا عن الاتجاه العلمي لدى «أميل برييه» الذي خصص حياته لدراسة الفلسفة الغربية في مختلف عصورها، أي منذ العصر القديم حتى أيامنا هذه. ولذا فمن الطبيعي أن تكون هذه الدراسة مقدمة لوجهة نظر تقديرية فلسفية، قلًّا أن نجدها لدى مؤرخي الفلسفة من يعنون بانتاج الآخرين أكثر مما يعنون بعرض آرائهم الخاصة.

«أميل برييه» لا يعرض فلسفة الآخرين فحسب؛ بل يصدر حكمه، ويعبر عن آرائه، ثم بين لنا الاتجاهات الفلسفية الجوهرية التي كتب لها ان تختلف على الزمن، ويكشف عن خصائص العقل الإنساني الذي يحاول الوصول إلى الحقيقة متخدًا في ذلك مختلف الطرق والوسائل.

و بما يعرفه له تلاميذه حق المعرفة قدرته العجيبة على تحليل المذاهب الفلسفية، والاهتداء إلى الموضوعات الأساسية

فيها . ذلك انه وإن كان يحيط تماماً بجميع التفاصيل في كل مذهب من هذه المذاهب إلا أنه يعلم كيف يربط هذه التفاصيل بالفكرة الرئيسية التي تعد محوراً لها . وقد بلغ في هذه الناحية مبلغ الإعجاز . وقد أفاد من هذه الموهبة إلى أكابر حد وطبقها في معظم كتبه ، وربما كان هذا الكتاب الصغير الذي تحدث عنه هنا أصدق غواصة لهذا التطبيق .

ففي الفصل الأول بين لنا ان الإنتاج الفلسفى مظهر ضروري للحضارة الغربية ، اي من أيام سocrates الذى اتهم بأنه يفسد عقول الأثينيين شيئاً وشياناً . حقاً عرفت الفلسفة الغربية فترة من الركود في العصور الوسطى ، غير أنها ما لبثت أن دبت فيها الحياة من جديد ، ومن المؤكد ان لمجتمع فلاسفة المسلمين ومفكريهم أكبـر الفضل في ايقاظها من هجعتها الطويلة .

وقد تشكل الفكر الفلسفى الغربى منذ نشأته بصورتين تمثل إحداهما في نظرية أفالاطون التي تؤكد ان المعرفة الحقة هي ان تدرك النفس حقيقة جوهرها ومصيرها ، أما الصورة الثانية فهي ان المعرفة ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة إلى السيطرة على العالم الخارجى بالكشف عن القوانين التي تخضع لها . وهذا هو الطابع الذى يغلب على الفلسفة الحديثة التى نادى بها « يكون » ، ثم أصبح أكثر ظهوراً في إنتاج فلاسفة العصر الحديث وعلمائه .

لكن « برييه » يرى انه من الخير للفلسفة ان تجمع بين هاتين الصورتين حتى يتحقق توازن العقل الانساني بين التصوف والعلم بحيث لا يضحي احدهما من اجل الآخر .

وفي الفصل الثاني يرشدنا « برييه » إلى أن الفلسفة الحديثة بدأت تبحث عن هذا التوازن منذ بدء القرن الحالي ، وذلك حتى تقاوم النزعة المادية المفرطة التي تشتلت في القرن التاسع عشر ، عندما كان المفكرون يزعمون أن العلم سوف يحل لهم جميع المشاكل الإنسانية .

ويبدو هذا الاتجاه الجديد واضحًا في فلسفة « برجسون » و « مورييس بلوندل » ، و « ليون برنشفيك » . فإن هؤلاء فلاسفة الثلاثة قاموا بنادون بضرورة الانقلاب الروحي في التفكير حتى يعود الناس الى حالة التوازن التي اختلت بسبب طغيان النزعة المادية ، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى معرفة حقيقة الذات المفكرة التي تعد مصدرًا لكل مجهود عقلي يراد به تحقيق النتائج المادية . وإذا فقيمة العلم من الناحية الروحية تفوق قيمته من جهة النتائج التي يؤدي إليها .

وفي الفصل الثالث يؤكّد « برييه » الفكرة السابقة عندما يرى أن طريقة تحليل الظواهر الى عناصرها الأولية ، تلك الطريقة التي يستخدمها العلم في دراسة الظواهر المادية لا تصلح لدراسة الناحية الروحية أو العقلية . فالشعور الذاتي ليس

ظاهره بسيطة ، بل هي معقدة إلى أكبر حد . وإذا نحن حاولنا تحليل هذا الشعور فإننا لن ننجح إلا في تكوين فكرة خاطئة عنه . فليس أمامنا سوى أن نصف الحالات النفسية المعقدة التي تم بشعورنا ، لأننا نعجز عن تحديد عناصرها الأولية و تحديدها تاماً . فالشعور حقيقة أولية ، ولا يمكن دراسته ابتداء من العناصر التي يتكون منها ، بل الأجلدر أن نبدأ بدراسة الكل حتى نهبط ، قدر الاستطاعة ، لمعرفة الأجزاء .

ثم ترداد هذه الفكرة وضوحاً في الفصل الرابع الذي يعرض فيه المؤلف لعلم نفس الصورة «المشتالت» الذي جاء يناهض علم النفس التقليدي ، وهو الذي كان يزعم الانتقال من البسيط إلى المركب ، أي من الاحساسات حتى المعاني الكلية التي تدخل في تركيب الاحكام النطقية ، مع أن بيان العناصر الأولية للظواهر النفسية لا يفسر لنا حقيقة هذه الأخيرة ، كما أن وجود الأحجار والحديد لا يكفي في بناء الدار . فليس العقل الانساني مزيجاً من بعض العناصر المترفة ، وإنما هو مركب كلي تتميز عناصره فيما بعد . وهو يوجد لدى الطفل منذ أول الأمر ، ثم يتشكل بصور مختلفة ترداد ثوراً وتعقيداً ، دون أن يكون ثورها مبيباً في تغير طبيعتها .

و بما تتميز به الفلسفة الحديثة أن علماء النفس من أمثال

«فرويد» وجهوا عنایتهم إلى دراسة الحالات اللاشعورية التي يؤدي اضطرابها إلى ظهور الأمراض العصبية . فليس الحالات الشعورية وحدها هي التي تعبّر عن حقيقة الذات المفكرة ، وإنما هي جزء من كلٍ يجمع بين الشعور واللاشعور . وتحقق الصحة العقلية في التوازن بين هاتين الناحيتين . وإذا فالاجدر أن نبدأ بدراسة هذا الشكل لعلم ما عناصره ، وما سبب اختلال التوازن بينها ، حتى يمكن علاجه .

أما في الفصل السادس فيعرض «بريه» إلى الاتجاه الراهن في دراسة الإنسان من الناحية التاريخية . ذلك أن الإنسان المجرد لم يعد الموضوع المفضل في نظر الفلسفة فانهم يهتمون قبل كل شيء بدراسة الإنسان الحقيقي الذي يوجد وجوداً تاريخياً ، في زمن معين وبيئة معينة ، ويتأثر بعوامل متعددة وهم يقررون انه لا دلالة للتاريخ دون تحديد حقيقة الأفراد الذين يساهمون في صنعه . ذلك انهم يؤمنون ان الإنسان هو الذي يحدد مصيره ومصير الآخرين على نحو ما .

وفي الفصل السابع يعالج «بريه» مشكلة سُغلت المفكرين في نهاية القرن الماضي حتى منتصف القرن الحالي ، وهي مشكلة الصلة بين الفرد والمجتمع . فان مدرسة علم الاجتماع الفرنسية حاولت إنكار خصائص الفرد وجعله دمية

يمحر كها المجتمع حسباً يهوى ، بينما ذهبت مدرسة اخرى إلى ان الفرد هو كل شيء ، وأن الحياة الاجتماعية ما هي إلا وليدة الظواهر الفسيحة الفردية . وكلما الاتجاهين يبسط الامور أكثر مما ينبغي ؛ إذ ان هناك تبادلاً او تفاعلاً بين الفرد والمجتمع . ولذا يمكن القول بأن المنافسة بين هاتين الفكرتين المتصارتين تعد منتهية ، لأن الفرد ليس عنصراً أولاً ، بل هو شيء مركب يجمع في آن واحد بين الخصائص الفردية والاجتماعية .

ومن الطبيعي ايضاً ان يدرس الانسان من جهة صلته بالحقائق العليا ، وهذا هو ما يقرره «بريه» في الفصل الثامن حيث يبين لنا مختلف المذاهب التي تعرض للصلة بين الإنسان والعالم الإلهي ، ثم يشير إلى أهم هذه المذاهب ، ويريد بها فلسفة الأكوانين ، وفلسفة القدس «أغسطن» ونظريّة «هيدرّيجر» ، وذلك ليبين لنا ان معرفتنا الكاملة للإنسان تتطلب معرفة الناحية الدينية .

اما في الفصل التاسع فتجده يؤكّد أن علماء الأخلاق المعاصرين ، وبخاصة علماء المدرسة الاجتماعية ، قد غلوا في القول ببنية الأخلاق ، وفاتهم انه ينبغي الفرق بين الأصول أو القواعد الأخلاقية الكبرى التي لا تتغير ، وبين التفاصيل أو التطبيقات الفرعية التي تتطور حسب اختلاف الأقطار والازمان . كذلك فقد رأى هؤلاء الذين يملون

إلى أن الفرد يجب أن يكون عبداً للمجتمع ، فان هؤلاء ينسون أن حرية الفرد الأخلاقية هي أساس كل تقدم اجتماعي . لكنه يتعزف انه لا بد من تقدير كل من العوامل الداخلية والخارجية التي تؤدي الى نشأة الضمير الأخلاقي ، ومن العمل على تحقيق التوازن بين هذه العوامل حتى لا يطفى المجتمع من جانب فيمحو شخصية الفرد ، وحتى لا يغلو الفرد في عزلته حتى يحرم نفسه من مزايا الحياة الاجتماعية .

وتتصل فكرة الأخلاق بفكرة القيم التي يتحدث عنها «أميل بوبيه» في الفصل العاشر . فيذكر ان القيم الأخلاقية في العالم الغربي مهددة بالخطر . غير انه يرى ان الفلسفة لا تهدف إلى الدفاع عن القيم بقدر ما تهدف إلى معرفة حقيقها . وهناك نظريات مختلفة في تعريف القيم . لكن بوبيه يميل إلى القول بأن قيمة الأشياء مركب كلي يحتوي عناصر ثلاثة : هي الأثر الفني وصاحبها ومن يتذوقه ، «فكل قيمة تنتشر ابتداء من رجل إلى رجل آخر عن طريق أثر من الآثار» . هذا إلى ان القيم الفنية تتغير وتتطور ، لأنها ليست معايير جامدة ، بل تتطلب نصباً من الابتكار ، ولا سقطت إلى مرتبة الابتذال أو لم تكن موضع اكتراث .

وتميز الفلسفة الحديثة أيضاً بأنها فلسفة تقد تزيد إدراك

حقيقة كل شيء ، حتى تلك المبادئ الأولى في العلوم التي كان السابقون يعدونها بدويات أو قضايا يجب ألا توضع موضع المناقشة أو النقد .. وهكذا نرى في الفصل الحادي عشر كيف تطرق النقد إلى أشد المبادئ بداعه وهي المبادئ الرياضية ، وكيف أدى نقد مبادئ هندسة أقليدس إلى ظهور نوعين آخرين من الهندسة . وإذا أمكن نقد مبادئ الرياضة فليس من ريب في أن نقد مبادئ العلوم الأخرى أكثر يسراً ، لأن هذه العلوم لا تبلغ مبلغ الرياضة في دقتها . فالمبادئ في مختلف العلوم ، في المنطق أو علم النفس ، لا قيمة لها في ذاتها ، وإنما تقادس هذه القيمة بقدرتنا على استخدامها في البرهنة على الحقائق العلمية . وليس في نقد المبادئ ما يوشك أن يقضي على العلم بل إن هذا النقد شرط أساسي في تقدم العلوم كلها .

وفي الفصلين الأخيرين يتحدث بورييه عن نظريتين قدر لها الزيوع لأنها تربطان بالحياة العملية ، وهما المذهب المادي الجديي عند كارل ماركس ، ومذهب الوجودية لدى هيدنبرغ وسارتز . وتهدف الحركة الأولى إلى تسيير الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها تفسيراً مادياً ، وإلى ضرورة هدم الحواجز بين الطبقات لتحرير الفرد من سيطرة رأس المال الذي ليس الا نتيجة لمجهود العامل .

أما الوجودية كما يراها « هيدنبرغ » و « سارتز »

فليست مذهبًا فلسفياً بقدر ما هي نزعة يأس وتشاؤم . ذلك ان الانسان متى انصرف عن مشاغله وهمومه وضروب القلق التي تساوره من كل جانب ، وفَكَرْ في ذاته لم يجد سوى العدم المطلق او الفراغ التام فلا يدري لماذا جاء الى هذه الحياة التي سوف تنتهي بأن تقذفه الى العدم مرة أخرى . هذا الى ان الانسان يندع نفسه فيقوم في الحياة بدور مختلف لحقيقة ، كذلك يتجلب الحداج في الصلات بينه وبين الآخرين . فكل انسان يتطلب من الآخرين ما يعجز هو عن تقديمه لهم . على ان «بريه» يرى ان وجودية «سارتر» التي تشبه ان تكون قصة مريعة من قصص الأدب الساخر ، تتطوّي على جرثومة من المثالية ، وهي ان الإنسان يحاول تحديد مصيره على نحو أفضل مما قدر له . غير أن هذه الفكرة الأخلاقية ليست إلا فكرة غامضة ، يغلب عليها جانب التشاؤم والقزز .

ذلك هي الاتجاهات الرئيسية التي حرص المؤلف على تحديدتها في هذا الكتاب ، وهي الموضوعات الأساسية في الفلسفة المعاصرة . ونعتقد أن هذه النتائج التي انتهى اليها «بريه» تصلح ان تكون بدءاً لحدث جديد في عالم الفكر والفلسفة .

محمود محمد قاسم

١٥ شعبان سنة ١٣٧٥

٢٨ مارس سنة ١٩٥٦

## الفصل الأول

### ملاحظات عامة

لا تحظى الفلسفة بالسمعة الطيبة في كل مكان : فيقال عنها إنها غامضة بسبب لغتها المغلقة ، وتعيراتها التي ورثتها عن فلسفة العصور الوسطى ؟ وإنها غير مجده لأنها لا يمكن حل المشاكل الرئيسية التي تهم سلوك الإنسان الا بتقدم المعارف الوضعية ، كما أنها توصم بأنها نوع من العبث لأن الفلسفة على عكس العلماء ، لا يتبعون فيما بينهم ، ولأنه ما من نتيجة يصل إليها أحدهم إلا ووضعت ابجح من جديد ، وأن النظريات التي يضعونها يضاد بعضها بعضاً ، وأن الحصوم في هذه المعركة التي لا تنتهي يرددون نفس المطلب دون جدوى ودون ملل .

ليس هذا النقد وليد الأمان ؟ بل يرجع إلى بداية الفلسفة الغربية التي نشأت في بلاد اليونان منذ عشرين قرنا ، فمنذ ذلك الحين كان أهل آثينا يسخرون من سocrates الذي يخاور الشبان في بعض أركان المدينة ، بل لقد اتهم هذا الفيلسوف بأنه يصرفهم

عن الأمور الجدية ، ويشحذ عقولهم بالتفاهاط و يجعلهم مواطنين غير نافعين (١) . كذلك كانت العصر القديم هو الذي اخترع الأسلحة التي استخدمها المتشككون لمحاربة الفلسفة (٢) . وعلى الرغم من هذا فقد فإنها تتجدد على الدوام ، كما لو كانت مظيراً ضرورياً لهذه الحضارة الغربية التي نشأت في حوض البحر الأبيض المتوسط ثم انتشرت في البلاد الخاضعة للغزو الأغريقي والروماني؛ وهذا الإنتاج الفكري – الذي لا يماثل له في الحضارات الكبرى في الشرق أو الشرق الأقصى – يبدو أنه من السمات الجوهرية التي تميز العبرية الغربية .

ففقدنا هذا الإنتاج جنباً إلى جنب مع الحركتين الروحيتين الكبيرتين اللتين يتميز بها ورثة الحضارة اليونانية ، وهما المسيحية والعلوم الوضعية ؛ وما كادت تغيب شمس هذا الإنتاج في أيام غارات المبريرين حتى سطعت من جديد في العصور الوسطى المسيحية ؛ وان تاريخ هذه العصور ليكشف يوماً بعد يوم عن مدى ازدهار ذلك الإنتاج : وفي القرنين الثلاثة السابقتين للقرن العشرين عرفت الفلسفة فيما بين « ديكارت » و « كانت » وفيما بين « كانت » و « برجسون » نقرأ من أكبر المفكرين عبريين في العصر الحديث . أما فيما يتصل بعصرنا فإن الإنتاج الفلسفـي لم يصل في عصر من العصور إلى ما وصل إليه الآن من التنوع والخصوصية . فهو يمثل ميداناً رحباً متنوعاً ابتداءً من البحوث المنطقية المجردة

(١) أفلاطون محاورة جورجياس ٤٨٤ وما بعدها .

(2) Sextus Empiricus , Hypotyposes pyrrhoniennes .

قام التجريد ، التي كانت وليدة تفكير الرياضيين وعلماء الطبيعة وعلماء المنطق ، حتى البحوث التفصيلية إلى أقصى حد ، والتي تدرس طبيعة الإنسان في المذهب الوجودي ، وليس هدف هذا الكتاب سوى ستر اخف ذلك الانتاج وبيان دلالته العامة .

ولكني أريد ، قبل ذلك ، أن أقدم بهذه الكلمة التي تبين لنا السبب العام لاستمرار الفلسفة على مر العصور .

لقد فهم الناس المعرفة دائمًا بمعنىين مختلفين : فأحياناً يتصورها المرء كما لو كانت تقدمًا داخلياً في نفوسنا ، وأحياناً كما لو كانت غواً أمطرداً لقدرة الإنسان في السيطرة على العالم الخارجي . وال فكرة الأولى هي فكرة أفالاطون التي يعرضها بطريقة أسطورية ، فهو يتخيّل أن النفس كانت تعيش ، قبل هذه الحياة الدنيا ، في عالم إلهي تتأمل فيها الحقائق الثابتة الدائمة وهي المعانى أو المثل ؟ وكانت تنعم هناك بحياة سعيدة كاملة في صحبة الآلهة ؟ ثم فقدت اجنبتها ، فهبطت إلى الأرض ؟ ومع هذا فإنها تشعر برغبة كامنة تدعوها إلى العودة إلى حالتها الأولى ، وهذه الرغبة في السمو بذاتها تجلّى في المعرفة العلية وهي تذكر عالم المعانى ؟ وهكذا فإن المعرفة تهيء لنا حالة الكمال التي حرمنا منها ، وذلك عن طريق اتصالنا بالعالم الالهي (١) .

(١) لقد عرضت نظرية أفالاطون في النفس والمرفقة بالتفصيل في كتابي « النفس والعقل لفلسفه الاغريق والاسلام من ٣٢ - ٦٣ » المترجم .

ومن المستحيل ألا نتعرف بالحقيقة العيقية التي تنطوي عليها هذه الأسطورة : فليست النفس في مسألة المعرفة مرآة جامدة تعكس الأشياء – كما كان يريد سبينوزا Spinoza ، فإن الانتقال من المعرفة الفاعمة إلى المعرفة الواضحة المتميزة ببعث السرور والكمال ، بل إنه يحيّر النفس .

ولتكن هناك فكرة أخرى عن المعرفة ، وهي مختلفة جدًا عن الفكرة الأولى . فليست المعرفة غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة تكتننا من السيطرة على الأشياء : « فالحقيقة كوسيلة للقدرة » هي الشعار الذي أطلقه « فرانسوا بيكون » François Bacon على هذه الفكرة ، وقد أخذه عنه « أوبرست كونت » فيما بعد . وأصحاب هذه الفكرة يرون أيضًا أن المعرفة نوع من التقدم ولكنها ليس كالأداة داخلية بل امتداد لسيطرتنا على الأشياء الخارجية ، والميزة الكبرى التي تسمى بها هذه الصورة من المعرفة على الصورة السابقة هي أن تقدمها يمكن ألا يتقييد بالفرد كما لا يتحقق باختفائه ؛ فإن اكتشاف وسيلة فنية لأمر يمكن إثباته في صيغة لغوية ، بل يمكن تسجيله في أداة مادية . ومن الممكن خصم هذه الاكتشافات بعضها إلى بعض باعتبار أن الاكتشافات السابقة تؤدي إلى اللاحقة ، وبذا يصبح التقدم جماعيًّا ، أي تقدماً إنسانياً .

ومن السهل أن نرى التضاد الكبير الذي يوجد بين المعرفة التي تعد تحويلًا لوجودنا الذاتي ، وبين المعرفة التي تعتبر نموًا مطردًا لقدرتنا على الأشياء؛ فالحقيقة الأولى تتصل بأخص مصائر الشخصية ،

والثانية تصب على وسائلنا في العمل ؟ فالأولى تتعلق بجوهرنا الذاتي ، أي بصيرنا الشخصي ، في حين أن الثانية هي التي تهم بالأمور التي يمكننا اكتسابها ، بصرف النظر عن تحديد الغاية من هذا الاكتساب ، فقد نشأت الحضارة الحديثة ، منذ القرن السادس عشر على وجه الخصوص ، من الجذابـنا المتزايد المطرد نحو الصورة الثانية من المعرفة ؟ فيفضل التقدم الذي يزيد دائمـاً من عتادنا العقلي بتجددـأن وسائل العمل التي في متناول الإنسان تردادـ عددـاً وقوـةـ : وتقوم هذه الوسائل على أساس أساليـب مهنية ومعارف نظرية لا يحيط بها سوى عدد قليل من الناس ، بل ربـما لم يحيط بها أحياناً إلا حفنةـ منهم ؛ ولذا فإنـها إذا يسرـت وسائلـ العملـ لمـجـمـعـ الناسـ فإنـها لا تفرض عليهمـ غـاـيـةـ معـيـنةـ . ولقد جـالـتـ فيـ خـيـالـ أـكـبـرـ مـفـكـريـ القـرـونـ الـثـلـاثـةـ الـمـاضـيـةـ فـكـرةـ مـثـالـيـةـ ، أيـ تلكـ الفـكـرةـ المـاتـالـيـةـ لـمـعـرـفـةـ تـنـطـوـ نـحـوـ الـأـمـامـ ، وـتـكـفـلـ لـلـإـنـسـانـ الـسيـطـرـةـ عـلـىـ الـعـالـمـ الـمـادـيـ ، وهذاـ المـثالـ الـأـعـلـىـ هوـ الـذـيـ حـدـدـ فـكـرـتـهمـ عـنـ الـكـوـنـ ؟ـ بلـ عـنـ الـإـنـسـانـ ؛ـ فإنـ نظامـ الـمـرـكـةـ الـكـوـنـيـةـ أـنـاحـ (ـلـدـيـكارـتـ) Descartesـ أنـ يـتـخـيلـ الـعـمـلـيـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ كـاـلـوـ كـانـتـ تـنـدـمـجـ فـيـ الـأـشـيـاءـ الـخـارـجـيـةـ ، وـتـحـوـرـ ظـرـوفـ حـيـاةـ الـجـسـمـ الـإـنـسـانـيـ ، وـتـصلـ عـنـ طـرـيقـهـ إـلـىـ الـعـواـطـفـ وـالـأـهـوـاءـ الـتـيـ تـرـتـبـطـ بـهـ :ـ وـفـيـ الـوـاقـعـ حـاـوـلـ مـنـكـرـ وـالـقـرـنـيـنـ الـثـامـنـ عـشـرـ وـالـنـاسـعـ عـشـرـ أـنـ يـعـدـ بـدـورـهـ شـيـئـاًـ بـيـنـ سـائـرـ الـأـشـيـاءـ .ـ وهـنـاـ يـبـدوـ لـيـ أـنـ مـأسـةـ حـضـارـتـاـ الـغـرـبـيـةـ قدـ بدـأـتـ .ـ بـعـدـ

الحرب العالمية الأولى بقليل ، أي منذ ثلاثين سنة ، حضرت حملة عامة فسمعت أحد سفراء بلاد الشرق الأقصى يغبط أوروبا على تقدمها العظيم في القرن العجمية ، ويعتقد أنه يمكن تقسيم مجده الإنسانية إلى قسمين ، أحدهما العالم الغربي ، وهو في رأيه أن يعمل الغرب على أن يكفل للإنسان أسباب الحياة ؛ في حين يكون القسم الآخر من نصيب الشرق الذي يقدم للإنسان الحكمة التي تكشف له عن غايته ؛ ومن ثم فإنه لم يكن قد رأى سوى الجاذب المادي لحضارتنا .

والآن إذا ولينا وجهنا سطر الفلسفة أمكتنا أن نفهمحقيقة جوهرها على نحو أفضل : فهي في جملتها مجده جدير بالإعجاب يواد به حفظ التوازن بين هذين النوعين من المعرفة ، وبيان أن النوع الأول منها هو وحده الذي يجعل للثاني قيمة . فالفلسفة هي احتجاج مستمر للعقل ضد الاستغراق في العادات المادية الجامدة التي تؤدي إليها الصناعة .

إن ديكارت يحاول الارتفاع بمستوى الشروط المادية لحياة الإنسان ، لكنه يجعل للعقل المقام لأول ، أما « كانت » Kant فإنه يؤكّد خضوع جميع الظواهر الكونية للقوانين ، ولكنه عندما يرى أن ذلك لا يصدق إلا بالنسبة إلى الظواهر المادية ، فإنه يعتقد أن القانون الأخلاقي هو الذي يفسر لنا مصيرنا وغيابنا في الحياة . وربما صدم هذا الاحتجاج بعض العقول التي تسم نفسها بأنها عاملية ، والتي ترى في تطبيقات العلوم الخل . الوحيد بجميع

المشاكل الإنسانية . ومع ذلك ما زال هذا الاحتياج مستمراً في الفلسفة المعاصرة ، غير أنه يقوم في ظروف عصيرة وفي وسط أنحطاء من كل لون .

## الفصل الثاني

### الفلسفة في مطلع القرن العشرين

لا ريب في أن بداية القرن الحالي تسيّر بحاجة الناس إلى نظرية أو إلى وجهات نظر عامة ، وهي تلك الحاجة التي لم تشبعها طريقة « تين » Taine في التحليل التجريدي ؟ كما عتاز بالإقبال الجدي على دراسة المشاكل الخاصة بالانسان إقبالاً مختلفاً عن روح انتہم لدى « رينان » Renan و « أناتول فرانس » Anatole France ، وبعاطفة إنسانية تعارض مع الطابع المادي البحث لفلسفة « هربرت سبنسر » Herbert Spencer التي يصح لنا أن ندعوها بالفلسفة الهندسية . وتمثل هذه الاتجاهات القوية العارمة في تاريخ السنوات الخمسين الأخيرة بأسرها ، وذلك في صور متعددة وأحياناً مبتدأة لا تخلو من الخلط والتكرار ، ونجد في هذه الاتجاهات بصفة عامة ميلاً نحو مقاومة الآلة ، واقبالاً حوب التزعة الإنسانية ، واستهجاناً لمذهب هؤلاء الذين يعتقدون أن الأساليب المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية ستحل جميع المشاكل التي تهم الإنسان .

وفي مطلع القرن العشرين كانت هذه الاتجاهات جديدة ؟ وقد تجلت واضحة في فلسفي آراء «برجسون» Bergson و«موريس بلوندل» Maurice Blondel و«ليون برنشفيك» Leon Brunschvieg ثم ظهرت بعد ذلك بقليل في ألمانيا ، مع «إدموند هسرل» ، ولا يمثل هؤلاء إلا عدداً قليلاً من كبار المفكرين الذين طواهم الموت منذ زمن يسير . ولو تناصينا أن هؤلاء المفكرين هم الذين كانوا القوة الدافعة للنظريات الراهنة ، حتى تلك التي تبدو أنها تناقضها أو تتجاهلها – نقول لو تناصينا ذلك لكان هذا هو المقصود عينه . إني لا أريد أن أطرق إلى عرض هذه النظريات المشهورة ، ومع ذلك فإني أرغب في أن أستخلص جوهرها والحوادث المشتركة بينها . فهل يدرك المرء جيداً الانقلاب الروحي الذي يطال به كبار الفلاسفة الروحيون الفرنسيون الثلاثة ؟ لاشك أن «برجسون» على وجه الخصوص هو الذي يضع المطالبة بهذا الانقلاب في المقام الأول : فإن تفرقه الشهير بين الذكاء والخدس ، أو بين الديانات أو المجتمعات المغلقة والديانات أو المجتمعات المفتوحة ، تبين لنا أولاً وقبل كل شيء أن هناك اتجاهين يستطيع العقل السير فيها ، أو يسير فيها هذا العقل بالفعل : فمن جانب يتوجه العقل إلى التصنيف والكشف عن القوانين التي تتيح لنا التكهن بعودة الظواهر ، وينسمح لنا تبعاً لذلك بالتطبيقات الفنية والقواعد الاجتماعية بمعنى الكلمة ، ومن الأكيد أن هذا الاتجاه مقيد بل ضروري إذا كان يهدف إلى معرفة الأشياء المادية ، ولكنه يصبح على عكس ذلك ، اتجاهًا مؤسفاً إذا أراد المرء معرفة العقل في حياته

الخاصة ، وفي حريتها وفي تدفقه بالابتكار . ففي هذه الحال يجب الاعتماد على الحدس ؟ الذي يدل في رأي « برجسون » على هذه الفكرة غير المتوقعة لأنه يريد به نوعاً من المعرفة العلمية . ففي رأيه ، كما في رأي كل من « سينيوزا » و « أفلوطين » — Plotin — الذين يمكن القول بأنهما كانا أستاذين له دون أن يكون في ذلك انتقاح له — أن العمل الحقيقي العميق يرتبط ارتباطاً لا انفصام له بمعرفة الإنسان لذاته : فليست المعرفة والعمل سوى شيء واحد في عملية الحدس ، ومعنى هذا أن المعرفة التي يبحث عنها « برجسون » لا تهم على سطح الأشياء أو على سطح النفس ، كما لو كانت نظرة غريبة ، بل إنها تحور أعمق نفوسنا ، وهنا تولد الحكمة التي ليست بجزء المعرفة .

ونجد هنا الاتجاه نفسه لدى « بلوندل » في نظريته الشهيرة عن العمل ، فلو بدا أن هناك شيئاً يصرفنا عن تأمل أنفسنا ويبعدنا عن الظواهر الداخلية فإن ذلك الشيء هو العمل . وإنما نجد في الفلسفة الغربية بشأن هذه المسألة فكره تقليدية قديمة جداً ترجع إلى أيام الإغريق : فإن الفيلسوف الإغريقي ينظر بعين الزيارة إلى العمل السياسي الذي يقصد بنا في عالم الخيال ، ويتحول دوننا ودون تأمل الوجود الحق ، كذلك نراه أكثر احتقاراً للعمل الصانع الذي يعالج الأشياء المادية . أفاليس من الممكن أن نرى في تجديد المحدثين للعمل شاهداً على تدهور العقل ؟ بل شاهداً على نوع من الانحلال ؟ ومع ذلك لما انتشرت المسيحية بين الطبقة الدنيا

أكدت أن هناك قيمة جوهرية للعمل ، أي للعمل باعتبار جوهره الحقيقي وهو المجهود ؛ ولقد وجدت كل من « مارتا » و « مريم » مكاناً لها بجوار المسيح . وهذا هو السبب الروحي الذي كشف « موريس بلوندل » عن وجوده في العمل ، فإذا نحن نظرنا إلى أي عمل من الأعمال نظرة سطحية وجدنا أنه ينسينا أنفسنا ، وأن التأمل يقودنا إلى معرفة حقيقتنا الداخلية . ولكن إذا نظرنا إلى الأشياء نظرة أكثر عمقاً وجدنا أن العمل يتخد المجهود وسيلة إلى عقد العلاقة بيننا وبين أفرادنا ؛ في حين أن التأمل ليس إلا نوعاً من العزلة التي تم عن الأثرة : إن هذا الرأي الذي يفتد أوجه التقادم توجه إلى العمل هو رأي « موريس بلوندل » ، فهو لا يجد العمل نظراً لنتائجها المادية ، وإنما لأجل الغرض الروحي الذي ينطوي عليه ، فلما كانت قدرة الإنسان على الدوام أقصر باعاً من رغباته ؛ ولما كانت حاجة المرأة لا تشبع فإنه يسعى دائماً للقيام بأعمال جديدة . وقد رأى « م. باليارد » Paliard أن الرغبة في التسامي هي الصفة المميزة لفلسفة « بلوندل » Blondel . فالإرادة لا يمكن أن تصبح غاية في ذاتها ؛ ويجب على الإرادة أن تحزم أمرها على الآيات بحقيقة عليا تجعل لها معنى ، بل تخلق لها مصيرها ، والا أصبحت بالعجز .

أما فلسفة « ليون برنشفيك » فإنها تظهر الرغبة في العودة إلى النظرة الروحية في صورة أخرى ، وإلى صورة مميزة بصفة خاصة . فإن مشاهدة التقدم العجيب للعلوم والفنون العملية التي حوررت

الظروف كلها — حتى فيما يتعلق بطرف حياتنا الخاصة — تنتهي الى نوع من تقديس العلم والصناعة اللذين يرى كثيرون من الناس أنها قادران على إشباع جميع حاجات الإنسان. ولكن إذا نحن نظرنا فقط الى حسناوات العلم الخارجية أغفلنا العنصر الجوهرى ، ونعني به ذلك المجهود الضخم الذي بذله هؤلاء الذين اخترعوا العلم ، ومازالتوا يخترعونه ؟ وهذا الابتكار الذي تميز به عصرية الغرب هو ما يبعده « ليون برنشفيك » الحقيقة الروحية بمعنى الكلمة . فهذه الحقيقة تتضمن كل شيء ، في هذا الشعور العقلي الذي يعتبر علم الطبيعة الرياضية في العصر الحديث أجمل مظاهره ؟ فإن العقل لم يهدى الى الكشف عن هذه الطبيعة عندما ترك نفسه تتبع التجارب حسباً تجبيئاً ، ودون تدخل إيجابي من جانبه ، أو عندما اعتمد على المنطق لاستنباط قضايا جديدة من مبادئه سبق تقريرها بصفة نهائية . لقد اعتد « ليون برنشفيك » على تاريخ العلوم ليين لنا أن هناك ذكاءً مبتكرأً وناقدأً في الوقت نفسه ، قادرأً على الاختراع ، وعلى البوهنة في آن واحد على حدق هذا الاختراع . فالعلم إذن شيء مختلف تماماً عن مجموعة من الوصفات التي يراد بها تحقيق الحياة السعيدة للإنسان ؛ بل هو الحال في البحث والتقصي عن الحقيقة قبل كل شيء .

ويرى برنشفيك أن العلم هو المبدأ الصحيح لكل حياة روحية ، ثم يختتم إنتاجه الفلسفى بهذه العبارة التي يتمنى فيها للإنسان « أن يعلم كيف ينقل إلى مجال الحياة الأخلاقية والحياة الدينية ذلك الإحساس بالحقيقة الذي يتسم بالحذر والدقة ، والذي غا في نفسه

بسبب تقدم العلم ، والذي يعد أثمن وأندر نتيجة للحضارة الغربية .»

وفي استطاعتي أن استشهد بأمثلة عديدة لأبين بها كيف كانت الحركة الروحية قوية في أوائل القرن الحالي وكيف تنوّعت صورها ، ونخص بالذكر من هذه الأمثلة كلاماً من « إ يكن » Euken في ألمانيا ، و « برادلي » Bradley في إنجلترا ، و « كرونشيه » Croce في إيطاليا . ولنقل إن المفكرين في ذلك الحين كانوا ينظرون إلى العقل نظرة إلى أحد المبادئ ، لا إلى أحد النتائج ، وهنا نرى عبث جميع ضروب التحليل التي تحاول إنشاء الشيء المركب من عناصر أولية ، لكنه يراد من جانب آخر إيجاد مذهب « وضعي » لا يقتصر بتقرير بعض الآراء العامة ؛ ويمكن الوصول إلى هذا المذهب بنوع من التأمل أو العودة إلى الذات بالفكرة ، فليس العنصر الأول هو الإحساس السطحي ، بل هو الذات الداخلية : وليس الدين أحدى نتائج التطور التاريخي ، بل هو مبدأ يقدر مصائر الناس ؟ أما العلم فلا ينظر إليه من جهة طريقة استخدامه عملياً ، بل من جهة دلالته الروحية : و كثير من هذه النزعات الروحية هي التي وجهت التفكير الفلسفي المعاصر في مسالك جديدة .

## الفصل الثالث

### منهج جديد

[*الفنومنولوجيا*] علم الظواهر (١)

لقد أصبح مصطلحا علم الظواهر والتحليل الفنومنولوجي من أكثر المصطلحات تداولاً لدى الفلسفة المحدثين في جميع الأقطار. وترجع هذه المصطلحات إلى حركة فكرية بدأها « هسترل » Husserl في ألمانيا. ومن الأكيد أن المذهب أو بالأحرى المنهج الذي يعرّفه « إدموند هسترل » عسير الفهم؛ فإنه لم ينشر ما وعد به من تكميلة للمجلد الأول من كتابه « الآراء الموجهة في علم الظواهر البحث » وهو المجلد الذي نشر في سنة ١٩١٣ وترجمه إلى الفرنسية حديثاً « م. ريكور » Ricœur ترجمة موقفه ، أما الخطوطات العديدة المودعة بكتبة جامعة « لوفان » ، والتي وجدت كانت تحتوي على بعض الإيضاح ، فإن جزءاً كبيراً منها لم ينشر حتى اليوم ، وكثيراً ما شكل « هسترل » نفسه من أن الناس يسيئون فهمه ، هذا إلى أن أفضل الشرح ليسوا على وفاق في فهم تفكيره.

---

Phénoménologie (١)

لقد مات هسترل سنة ١٩٤٥ بعد الحرب الأخيرة بقليل ، وكان قد اتخذ لنفسه منذ سنة ١٩٣٣ (١) مسلكاً جديراً بفيلسوف من طبقته ، لسر الظروف التي كانت تحيط به . وعلى الرغم من أنه ظل مغموراً في هذه الفترة فإنه قد أثر في العقول تأثيراً بالغاً وواسعاً إلى درجة أنه يستحيل علينا فهم أي شيء من الاتجاهات المختلفة التي يضطرب فيها التفكير المعاصر إلا إذا وضعنا هذا التأثير موضع الاعتبار . ولذا فسأحاول إيضاح هذا التطور في بعض مظاهره على الأقل .

وسيكون اهتمامي بدراسة تفكير « هسترل » في مختلف صوره أقل من اهتمامي ببيان تأثير هذا التفكير والمركبات التي تبدو مستقلة عنه إلى حد كبير أو قليل ، وإن كانت تسير في اتجاهه .

إن « هسترل » لا يعرف علم الظواهر *Phénoménologie* بأنه تحصيل معلومات جديدة تضاف إلى المعلومات السابقة ؛ بل يعرفه بأنه تعديل في وجهات النظر ، أو بأنه « توجيه للإختنات التي تصرف عن الحقائق التجريبية نحو هذه الخاصية » ، وهي أنها موضع تجريب (٢) ( وهذا بالقدر الذي نستطيع أن نترجم به لغته الألمانية ) . ويعكّرنا تفسير هذا التعريف على النحو الآتي : في أثناء المعرفة الطبيعية يحدث نوع من الانبهار ( وتلك هي الكلمة

(١) يشير المؤلف إلى بدء الحكم المحتلي .

(٢) طبعة *Phanomenologie und Psychologie* Van Breda , p. 488 .

التي يستخدمها أفلوطين للتعبير عن المعرفة الحسية ) . وعندئذ يذوب إدراكنا للشيء في الشيء نفسه على نحو ما ، وينصرف انتباها عن الإدراك نفسه ، ولا يختلف « هسترل » عن « أفلوطين » قليلاً أو كثيراً في أنَّ الفلسفة هي التحرر من هذا الانبهار ، منها اختلفت نتيجة هذا المجهود لديها ، وإن كان كل منها بقصد الحديث عن تغيير اتجاه الملاحظة العقلية .

وإذا أردنا تفسير معنى هذه الصوفية التي يطالبنا بها « هسترل » فإني أعتقد أنه من المستحسن أن نضرب مثالاً لذلك : لقد شاهدت اهتزاز أوراق شجرة تلعب بها الريح ؟ فهذه هي الطريقة التي أعتبر بها عن تجربتي هذه ؟ ولكنني اعتمد في هذا التعبير على فكرة الشجرة والريح التي تلعب بالأوراق ، أي أنني أبتدئ في تفسير هذه الظاهرة تفسيراً مادياً ، بل أستطيع أن أذهب في هذا التفسير إلى حد أبعد من ذلك ، وفي نفس هذا الاتجاه ، فأثير فكرة قوانين التوازن التي تأرجح الأوراق وفقاً لها ، وقوانين انتشار الضوء ، وقوانين تأثير الضوء وانتقال التأثير بالأعصاب وهلم جراً . ولكنني أريد الآن أن أدع جانباً كل هذه الحقائق المادية التي انتهيت إلى بنائهما بفضل تجاريبي الماضية ، وبفضل علم الطبيعة الذي استطعت معرفته ، كما أصرف النظر عن كل هذا التفسير الذي يعتمد على تشابك الأشياء التي أراها موجودة خارج نطاق إدراكي الحسي . وأريد توجيه خاطري فقط إلى ما يبدو لي ، أي إلى الظاهرة وهي هذا الاهتزاز المحسن ، أو هذا

الخاطر الذي احتل مكاناً في شعوري ، أو هذه الحركة ، ولكنني اختلف عن عالم الطبيعة الذي لا ينكر إلا في الأشياء الخارجية ، في أنني لا أستطيع فصل هذا الخاطر عن جسمي وعن شعوري الذي يحس به . وعندئذ تحيى هذا الخاطر في شعوري كما لو كان جزءاً من نفسي ، وكما لو كان خليطاً من نفسي ومن الأشياء الخارجية ، أي أنه يشبه أن يكون علاقة من نوع جديد مختلف كل الاختلاف عن العلاقة السببية ، وذلك لأنني عندما اطلق اسم العالم على هذه الموجات التي لا حصر لها من المخواطر التي تحيى في شعوري فإني لا أستطيع الاستقلال عن العالم ، كما أنه لا يستطيع أن يكون مستقلاً عني . إذ أننا بقبوتنا وجهة نظر عالم الطبيعة نستخدم التجريد لكي نفصل شعورنا الذاتي عن تمثيله في الجسم ، ولكنني نفصل هذا الجسم عن وجوده ، في العالم ، ولكنني نفرق بين الأشياء التي في هذا العالم . فالتصوف لدى « هرزل » ليس معناه حwo هذا الكون الذي يراه عالم الطبيعة ، بل معناه على حد تعبيره هو نفسه : أن نضع هذا الكون بين قوسين ، فنخرج به من نطاق ملاحظتنا العقلية ، فتحلل بها المخواطر البعثة التي تحيى في شعورنا .

وأود هنا أن ألح في بيان أهمية تغيير الاتجاه في هذه النظرية . فطالما اخذت الفلسفة العلوم الحقيقة نوذجاً لها ، وأريد بها تلك العلوم التي تعتمد على معانٍ كلية محددة تحديداً تماماً بحيث

تستطيع استخدام الطريقة القياسية . لكن الحواطر المرنة التي تحيي في شعورنا لا يمكن تعريفها ، وإنما يمكن وصفها فقط . ولما كانت « الفنونولوجيا » هي علم الظواهر فليس من الممكن أيضاً أن تقوم على أساس علوم الطبيعة التي تنشئ الكون بوساطة أشياء حقيقة ثابتة يؤثر بعضها في بعض . وحيثند تصبح الفلسفة بفضل هذا النهج الجديد عملاً وصفيّاً بحثاً ، ولكن هذا لا يحول دون أن تكون دقيقة . وهنا نجد أنفسنا على طرف تقىض من تلك الحالات العقلية الطويلة التي أراد « ديكارت » أن يزود بها الفلسفة . ففي أيامنا هذه نجد أن أهم المؤلفات الفلسفية تتجنب تلك النظريات التي تعتمد على المعانى الكلية ، وهي تلك النظريات التي تؤخذ عادة على الفلسفة ، لأنهم يتوجهون ، كما يقول « هشتل » ، « إلى الأشياء نفسها » .

وهنا نرى تediلاً في أساليب الحياة الروحية ، ونحن نشعر به شعوراً واضحاً عندما نفك في أوجه النقدية وجهات الفلسفات السابقة ، وإن كان يصعب تحديد معنى هذا التعديل .

فلننظر أولاً إلى تلك الأمور التي لم نعد نراها لدى الفلسفة المعاصرة .

أولاً : تحليل الحالات النفسية الداخلية التي كانت تعد عالماً مستقلاً يلتجأ إليه الشعور الذاتي ، وليس معنى هذا أن الشعور الذاتي ( أنا ) ليس موجوداً ؟ فإن وجوده أكثر ظهوراً منه في أي وقت مضى ، ولكنه لا يوجد على نفس الصورة . فلتقارب لو شيئاً

بين يوميات «أمييل» الخاصة Journal intime d'Amiel و يوميات «جابريل مارسل» الميتافيزيقية Journal de Métaphysique. ففي كلتا الحالتين نرى أن «الشعور الذاتي» ماثل امامنا. ولكن هذا الشعور عند «أمييل» يعود دامياً إلى التفكير في ذاته ولا يريد مغادرتها ، ولذا يتردّى في كل لحظة في فجوة كلها عماء ، وهذا هو سبب شعورنا بذلك التفكير المتمسّر الذي لا يخفى من وطأته إلا الحديث عن حادثة خارجية . أما خروب التحليل لدى «جابريل مارسل» التي تمتاز بشدة الابتكار والاستقلال عن تأثير هسترل فإنها جمة الفوائد؛ وذلك لأنها تفحص الشعور الذاتي الواقعي الذي لا يوجد إلا بسبب علاقته بحقيقة خارجية تتجاوزه . وينحصر أحد مبادئ هذه الفلسفة في أن كل شعور ذاتي يهدف إلى غاية كما يقولون، ومعنى هذا أنه يتجه إلى موضوع ما، وليس هذا الموضوع حالة نفسية داخلية ، ولكنه موضوع ماثل أمام الشعور . وليس التحليل «الفنون متولجي» إلا تحليلاً لهذه المؤشرات .

ثانياً : كذلك لا نجد لدى هؤلاء الفلاسفة تلك النظريات البديهية التي كانت تعتبر فيما مضى قضيّاً ضروريّاً ، وبخاصة نظرية المعرفة التي كانت تعتمد على تحديد ملكات العقل ومداه تحديداً منطقياً غير متصل بالواقع . وقد سبق أن بين «برجسون» ولدى الفلاسفة هذه النظرية ، وما يثير الانتباه لدى «برجسون» ولدى الفلاسفة الذين تلوه بصورة أوضح ، أنه يستطيع مواجهة المشاكل مباشرة ، وسرعان ما يحدد هذا المسلك موقفنا في كيد الحقيقة ، ويقذف بنا

في خضم إحدى المغامرات، إن صح هذا التعبير، وهنا نرى أن الفلسفة والعلم يسيرون بخطوط متعددة، ولا يرضي أحدهما لصاحبه أن يقف أمام إحدى نظريات الكون التي كان يظن أنها نظرية نهائية.

ثالثاً : وأخيراً لا بُدَّ لهم تلك النظريات العامة التي تفسر الظواهر المعقّدة عن طريق الظواهر البسيطة ، كنظريّة ترابط المعاني ، أو نظرية التركيب العقلي ، ذلك لأنَّ هذه النظريات تتضمن إرجاع الحقائق كلها إلى ظاهرة عقلية واحدة ، وهذا أمر مستحيل إذا كان الشعور يتوجه دائماً نحو شيء ما ، فالظاهر النفسيّ فكرة مجردة في حقيقة الأمر .

فالطموح إلى معرفة الشعور الذائي ، وروح النقد ، وضيق الأفق هي الخواص التي نعدّها جوهرية في تلك الفلسفة التي لا تستطيع الصمود أمام استخدام منهج الحدس الوصفي ، الذي ينحصر في تحليل ظواهر الشعور .

## الفصل الرابع

«علم نفس جديد»

(علم نفس الصورة (المجشتال)

من السمات الواضحة التي تميز بها الفلسفة في عصرنا ، والتي ينبغي ألا نغفلها عند اصدار حكمتنا على هذه الفلسفة ، أن حركات التفكير التي ترجع الى اصول مستقلة ببعضها عن بعض تؤدي الى نتائج متقاربة ، فإنما نجد تقاربًا من هذا القبيل بين علم الظواهر التفسية وبين علم نفس الصورة (سيكلوجية المجشتال بالألمانية) . لقد بدأت هذه الحركة متند من معامل علم النفس بألمانيا ، ثم منت في الولايات المتحددة التي انتقل اليها الممثلون الرئيسيون لهذا العلم من علماء ألمانيا من أمثال «فلوججانج كوهار Wolfgang Kohler و «كارل كوفكا Karl Koffka» الذين ألف كلاهما كتاباً ظهرت في سنة ١٩٢٩ وفي سنة ١٩٣٥ ؛ ولكن لهذا العلم من يمثله في فرنسا مثل «بول جيوم Paul Guillaume» بصفة خاصة ، وقد ظهر كتابه في علم نفس الصورة في سنة ١٩٣٧ : وهذه حركة واسعة النطاق لم يبدأ الناس في إدراك أهميتها العامة الا منذ عهد قريب ..

ويشبه هذا العلم «علم الظواهر النفسية» [الفنو متولجي] في أنه ينشأ ، قبل كل شيء ، من توجيهه جديد للملاحظة ، أو من تغيير في وجهة النظر . وهو يماضي علم الظواهر مائة مائة تامة ترسيخ ما يقوله «ميسيو جيوم» من أنه « مجرد عودة إلى ملاحظة الظواهر ملاحظة غير مقيدة بفكرة سابقة ، وب مجرد وصف للظواهر » (ص ١٤٣) .

أما الفكرة السابقة التي يحاربها هنا ويحذرنا منها فهي تلك الفكرة التي سيطرت في علم النفس منذ عصر «كونديلاك» Condillac إلى عصرنا هذا .

فلنشر إلى ما تتطوّي عليه هذه الفكرة : لقد حاول «كونديلاك» أن يحدد الظاهرة النفسية الأولى التي تترتب مع نفسها فتوبي إلى الظواهر المركبة . فكان من الضروري إذن أن يبدأ بالعثور على الظواهر الأولى ، ثم بالبحث عن الصلة التي تؤلف بينها . وقد رأى أن الظاهرة الأولى في المعرفة هي الإحساس والصورة العقلية التي تعبّر عنها . وقد فكر علّماء النفس أن قوانين ترابط المعاني التي تقول بأن من خاصية الإحساس أن يثير الصور الحياتية ، وبأن هذه الصور تؤثّر بعضها البعض — تقول : إنهم رأوا أن هذه القوانين هي التي تقسر لنا نشأة الظواهر العقلية السامية . أما فيما يتعلق بالنشاط النفسي فقد ظنوا أن الفعل المنعكس هو الفعل الأولى ، يعني أنه من الواجب أن يكون كل من الفعل الغريزي ، والفعل المنعكس الارادي أيضًا ، نتيجة لترابط الأفعال المنعكسة . ومن البسيط أن ندرك روح هذه النظرية : فإنها تحاول تفسير

نشأة الظواهر النفسية المركبة عن طريق الجمع بين بعض العناصر الأولية . ولكن مجرد الجمع بين هذه العناصر لا يكفي من تفسير كيفية دخول هذه العناصر في تركيب جديد ؟ فإن إرجاع الظواهر النفسية المركبة إلى مجرد مجموعة من العناصر الأولية ليس بالتفسير المقبول ، وهو شيء بما لو قلنا إن كاتدرائية باريس اعبارة عن أكداس من الأحجار قد رصّ بعضها فوق بعض ، ففي الواقع نرى الإحساسات والصور في جانب ، والظواهر المركبة مثل الأدراك الحسي للأشياء ، والأفعال الارادية وضروب الاستدلال ، في الجانب المقابل ، أي نرى في أحد الطرفين مادة مرنة تتشكل بصورة مختلفة تبعاً للصدفة التي تتوالى الخواطر وفقاً لها ، كما نرى في الطرف الآخر ظواهر مركبة ثابتة نسبياً يسيطر الشعور فيها على نفسه .

ومن الأكيد أن ترابط المعاني ليس شيئاً بالمندس الذي يتتيح لنا أن ننتقل من الخواطر إلى الحالات النفسية المركبة الثابتة ، ذلك لأن هذا الترابط نفسه يتوقف على ما تجري به الصدفة ، فإننا نراه يتدخل في الحكم وفي أحلام اليقظة ، وفي الحالات النفسية المرنة الغامضة التي تعارض مع الحالات النفسية المركبة لحياتنا العقلية .

وأما القول بعكس ذلك فيشبه ما لو طلب إلينا أحدهم أن نوَلِفَ كلمة من لغة أجنبية ثم نحملها قام الجبل ، بعد أن تيَّنَ لنا الحروف التي تتركب منها . وهذه هي الحال هنا، إذ من الواجب

أن نعرف المركب الكلي قبل أن نبحث عن الطريقة التي تتألف الأجزاء تبعاً لها ؟ بل يجب الذهاب إلى حد أبعد من ذلك فنقول : إن هذا التأليف مشكلة مزعومة ؛ لأنني فرست أنا ببدائنا بالاحساسات الأولية : ولكن هذه العناصر الأولية ليست إلا وهما ، أو هي فكرة مجردة على أكثر تقدير : فإن ما نقف عليه أول الأمر ليس إلا مجموعات مرتبة واسكال لا يمكن الفصل بين عناصرها إلا بطريقة تعسفية إلى حد ما .

ولنضرب لذلك مثالاً بقطعة موسيقية : إنها مرتبة من أصوات لكن لها شخصية أو وحدة في مجموعها ، ومن الممكن التعرف على هذه الشخصية تماماً لو أن المقطوعة الموسيقية عزفت بنغمة أخرى مع أن كل صوت فيها قد تغير في أثناء عزفها : فالصورة العامة ليست نتيجة للعناصر ، بل هي مستقلة عنها . وهكذا مثلاً آخر أكثر بساطة : إن إدراك الأشياء الخارجية لا يتوقف على المخاطر الحسية إلا قليلاً ، حتى إن الشخص الذي يتبعه عنا لا يدري في نظرنا أنه أصبح أقل طولاً في حين أن الصورة التي تتبع على الشبكية أخذت تضاعل ؟ فهل يقال إن جسم الشخص لم يتضاعل لأننا نعلم أنه لا يصبح أقل طولاً ، ولأننا نصح إحساسنا تبعاً لمعرفتنا ؟ فليحاول المرء أن يتصور مقدار ما يتكلمنا من الفزع لو صح أن مقادير الأشياء تتغير في نظرنا تبعاً لتغير صور الأشياء الخارجية في شبكيّة العين ؟ إن هذه فكرة لا تقوم على أساس الواقع مطلقاً ، وهي فكرة متعرضة . وفي مجال آخر ، وهو مجال الأفعال ، يكشف علم نفس الصورة عن تلك التعقيّدات غير المعقولة

التي ننتهي إليها إذ انحن جعلنا الغريرة سلسلة من الأفعال المعاكسة، ذلك الأمر الذي يقتضي وجود روابط تshireمية سابقة . ولكن هذه النظرية تتنافي مع الظواهر الثابتة التي تقول ببرونة الغرائز : فالطائز الذي يبني عشه لا يقوم بجموعة من الحركات التي يؤدي بعضها إلى بعض ، بل يتبع خطوة تتسع لمجمع الفروق البسيرة . ولكننا نرى بصفة خاصة أن دراسة الذكاء هي التي أفادت أكبرفائدة من علم نفس الصورة : فانه يبدو أن علماء النفس من أتباع المنهج القديم كانوا لا يرون غضاضة في ترك هذه الدراسة للمنطق ولنظرية المعرفة : وكانوا لا يتتجاوزون قط في دراستهم الظواهر العقلية الأولية ؟ واحتى أنه كان من المستحبيل عليهم أن ينتقلوا من تتابع الظواهر التجريبية إلى الأحكام القائمة على التفسير ، ومن أوجه الشبه بين الصور الخيالية إلى المعاني أو المقولات العامة : فكان علم النفس القائم على التأمل الباطني يتوقف أمام هذه المشاكل . ونجد أوضح دليل للأفكار الجديدة التي جاء بها علم نفس الصورة في دراسات «جان بياجيه » Jean Piaget التي استوحت طريقتها من روح هذا العلم دون التقيد بمحرفته<sup>(١)</sup> . فهو يحدد مشكلة نشأة الذكاء ، ولكنه يحددها تحديداً جديداً من كل وجه . وهو لا يهدف إلى إرجاع الذكاء إلى بعض الظواهر الفسيولوجية المختلفة عنه ؛ بل يريد أن يبين لنا كيف يمر التركيب العقلي براحل تدريجية ، مع احتفاظه دائماً بطبيعته .

---

(١) انظر كتاب سيكولوجية الذكاء طبعة باريس كولان سنة ١٩٤٧ .

وهكذا ينتقل الذكاء من أشكاله الدنيا التي نلاحظ ميلادها لدى الطفل حتى ينتهي إلى أشكاله السامية : وإنما نجد في هنا الكتاب مجالاً فسيحاً لدراسات علمية دقيقة تضرب حفياً عن كل تلك التفسيرات المزعومة التي كانت يعرضها علم النفس فيما مضى . وعندما يعرف « بياجيه » الذكاء بقابليته للانعكاس ، أي بقدرة العقل على التأليف بين عناصر التجربة بطريقة تختلف عن تلك التي أدرّ كنا بها هذه العناصر ، نرى أن تعريف الذكاء ينطبق على الطفل الذي يدرك ، منذ سن الخامسة . إن كمية أحد السوائل تظل على حالها منها اختلفت أشكال الأوعية التي نسبه فيها ، كما ينطبق على الرياضيين الذين يكتشفون عن أشد العلاقات خفاء .

وما لا شك فيه أن روح هذه الفلسفة القائمة على فكرة الصورة تسيطر على كل الميادين على وجه التقرير ؟ فهي تسيطر على علم الجمال عند « مارلو » (١) Marlaux حين يقول بأن أي فن ينبغي من فن آخر ، ولا يصدر عن الطبيعة مباشرة ، وفي علم الاجتماع عند « ليفي ستراوس » Levi-Strauss حين يؤكّد في كتابه عن التركيبات الأولية لصلة القرابة : « أن التحليل الحقيقي لا يسمع بالشعور على مرحلة الانتقال بين ظواهر الطبيعة وظواهر الثقافة ». وهكذا يرى أحدهما في مجال الفن ، كما يرى الآخر في مجال الثقافة ، أن هناك صورة أو تركيباً يمكن وصفه لا استنباطه .

وإذا أردنا إعطاء فكرة واضحة عن هذه الحركة ذات الأهمية

---

(١) سيكولوجية الفن . La psychologie de l'art.

الكبرى وجب علينا ان نشير آخر الأمر ، الى هذا المعنى الذي كان أول شيء اهتمام هذه النظرية دون ريب ، وهو تشابه الصور ، ومعنى ذلك وجود صور يمكن ان تكون هي بعينها في أشد مناطق الظواهر الحقيقة اختلافاً . وانني لاستعير مثالاً من كتاب « لكوهار Kohler ما زال بجهولًا في فرنسا حتى الآن »، وهو كتاب « مكانت القيمة في عالم الظواهر ». وأعود فأقول إن مصطلح « الصورة » أو « التركيب » ينطبق أولاً على الظواهر المادية ، ولكن ربما كان استخدامه في الحقائق العقلية يفوق مجرد التشبيه أو الاستعارة . وفي الواقع يمكننا أن نلاحظ تبعاً لبداً « لوشاتلييه » Le Chatelier أنه : « إذا حدث تغير في أحد العوامل التي تحدد نوعاً من التوازن ، فإن هذا التوازن يتغير على نحو يحاول معه أن يحيي أثر هذا التغير ». ومعنى هذا أن القوة ذات تركيب خاص يتطلب الاحتفاظ بالتوازن ، وأنه يتوجه بها إلى أفضل توازن يمكن ، ويحاول أن يعيد هذا التوازن إلى حالته الأولى إذا اضطرب . فإذا نحن فكرنا الآن أن إحدى القيم الإنسانية ، كالمثال الأخلاقي الأعلى ، تتطلب من المرء أن يعمل بمقتضاه على اسمي وجه ، وأن يتوجه بطريقة أو أخرى إلى تحقيقها على الرغم من الظروف التي تقف في سبيلها تقول إذا فكرنا في ذلك عرفنا حقيقة تشابه الصور الذي أشرنا إليه . فالحقيقة أن هذا التشابه لا يرجع صورة إلى صورة أخرى ، ولكنه يحاول تحديد مسلك

عام يصلح لكلتا الصورتين (١) .  
 وإذا نعم الممكن أن تكشف الصورة أو التركيب عن  
 جوهر الكائن نفسه ، سواء أكان مادياً أم روحياً ، وتلك هي  
 نتيجة فلسفة الصورة .

---

(١) لمراجع إلى المجلة الفلسفية سنة ١٩٥٠ من ١٨٠ حيث تحمل السيدة فنسيليس  
 هذا الكتاب .  
*Revue philosophique* 1950 p. 180.

## الفصل الخامس

### نظريّة جديدة في علم النفس

#### «التحليل النفسي»

يحتوي «مختصر التحليل النفسي» الذي ترجم إلى الفرنسية منذ عهد قريب (١) والذي رَكِزَ فيه مؤلفه «سيجموند فرويد» Sigmund Freud مبادئ نظريته على السطور التالية «إن حقائق التحليل النفسي وليدة عدد لا حصر له من الملاحظات والتجارب ، وليس في وسع أي شخص لم يقم بهذه الملاحظات ، إما على نفسه أو على غيره ، أن يصدر عليها حكماً مستقلاً». وهذا هو ما يدعوه القارئ إلى التزام الحذر. إن التحليل النفسي فرع من الطب : وهو طريقة علاجية پراديها شفاء الأضطرابات العقلية البسيطة نسبياً ، والتي تسمى بالأمراض العصبية ؛ وقد يبدو أنه ينبغي «الإعارة» للأطباء ، كما هي الحال في دراسة السرطان أو السل .

ومع ذلك فإن الأمر هنا مختلف بعض الشيء ؟ إذ أنه يدور حول أضطرابات عقلية أو أمراض نفسية ؟ والعقل ، على وجهه

---

(١) المطبع الجامعي الفرنسي 1949 P. U. F.

التحديد، هو مجال لدراسة النيلسوف. وكثيراً ما أخذ على الفلاسفة أنها لا تدرس سوى الرجل البالغ المتحضر الطبيعي من الجنس الأبيض . وهذا نوع من التقدّم يعد هناك مجال لتجوبيه متزمن طويلاً - ففي الواقع نرى أن أحدث ضروب التقدّم التي حققتها الفلسفة في دراسة الطبيعة البشرية ترجع إلى علم نفس الطفل ، وإلى بحوث علماء الأجناس فيما يحصل بالمجتمعات التي توسم بأنها منحطّة ، وإلى معرفة المخارات الشرقية على نحو أفضل ، وأخيراً إلى دراسة الأرض العقلية على وجه الخصوص . وليس من الممكن أن تهمل الفلسفة هذا الطب الذي يعالج النفوس وهو التحليل . ولفرنسا في هذه الناحية نصيبها ؛ إذ ترجع هذه الدراسة فيها إلى عهد بعيد أي منذ عصر « مين دي بيران » Maine de Biran . وقد وجد بمثابة عظاء لهذا النوع من الدراسة من الفلاسفة والأطباء من أمثال « بير جانيه » Pierre Janet و « جورج ديماس » Georges Dumas و « شارل بلوندل » Charles Blondel . وما زالت هذه الدراسة مستمرة ومزدهرة حتى أيامنا هذه . فإذا أردنا أن نقدر الحركة الفلسفية في عصرنا حتى قدرها وجب علينا إذن أن نرى مدى مساهمة التحليل النفسي فيها . ولنسارع إلى القول بأن التحليل النفسي يجدد تحديد إحدى المشاكل التي بدا أنها أهلت تماماً منذ عدة قرون ، وهي التي يمكن أن نسميها مشكلة حدود النفس ، فهو يحاول العثور على حل عالمي لهذه المشكلة . وقصارى القول إن الفلسفة الحديثة كانت تسلم منذ عهد ديكارت بأن الشعور هو الروح ، وأن الحالات النفسية

والشعور شيء واحد بالذات . وكان الأمر مختلف عن ذلك في نظر فلاسفة الأغريق : إذ كانوا يرون أن الشعور الحالي ، أي الشعور بالحقائق الحسية وبالأهواء التي تضطرب في أعماق نفوسنا ، وبالارادة والحكم ، ليس إلا مظهراً عرضياً وعبرياً لتلك الحقيقة التي تسمى بالروح : فالشعور لا يوقفنا على ذلك الوسط الروحي الفسيح الذي يطغى على النفس من كل جانب . فكانت الفلسفة في ذلك العهد ، وخاصة فلسفة «أفلاطين» ، تحليلًا نفسياً معنى الكلمة ، أي أنها كانت مجموعة وسائل تطرق بها إلى تلك المناطق التي تبدو لنا غامضة ، وإن كانت شديدة الضياء في ذاتها ، تلك المناطق التي تجد فيها روحنا أساسها الحالد . فهي نوع من العلاج الذي يحاول أن يرتفع بأرواحنا إلى المستوى الذي هبتنا منه . وبما قد يثير الاهتمام ( لكن ليس ذلك موضوع حديثي في هذا المقام ) أن نحدد عناصر هذه الفلسفة التي قدر لها البقاء في التفكير الحديث على الرغم من الثنائية التي قال بها «ديكارت» .

وبما لا شك فيه أن «فرويد» ، وإن لم يتأثر مباشرة بتلك الفكرة القديمة - يستأنف البحث في هذه المسألة «وذلك باكتاره الشديد للتسوية بين الحالات النفسية وبين الحالات الشعورية . فهو يقول : «إن الشعور لا يعد جوهراً للحياة النفسية ، فإنه ليس إلا مظهراً منها . هذا إلى أنه مظهر متقلب ، بل إن اختفاءه أكثر من ظهوره» (ص ٢٠) . وإذا كان «أفلاطين» قد انتهى إلى هذه النتيجة بسبب ت Shawه الذي دعاه إلى النظر إلى الحياة على سطح

الأرض نظره إلى موقف شاذ مرضي ، فإن « فرويد » قد انتهى إلى فكرته الشخصية عن الحالات النفسية غير الشعورية عندما اعتمد على دراسة الأمراض العصبية ، وأراد أن يبعد النفس إلى حالتها الطبيعية . واذن فمن الجدي أن نعلم كيف يتصور « فرويد » تلك الحالة الطبيعية . إنه يرى أن الوظيفة الطبيعية للنفس تنحصر في المطابقة الجيدة ، في آن واحد ، بينها وبين كل من حاجاتها ، والعالم الخارجي والواجبات الأخلاقية . وإنذ لا تكون الذات [ الآنا ] طبيعية إلا اذا حمتنا من الأخطاء ، وذلك بالكشف « عن أفضل الوسائل وأقلها خطرًا للحصول على ما يشبع حاجاتنا » مع مراعاة ما يتقتضيه العالم الخارجي والواجبات الأخلاقية في الوقت نفسه . فالحالة الطبيعية في جملة التقول هي نوع من التكيف لا السلوك الآلي ، غير أنه تكيف يتغير دون انقطاع ، ويدعونا إلى التفكير فيما أطلق عليه « بير جانيه » Pierre Janet اسم « ادراك الواقع » . وفي هذه الحالة المنظمة ، حيث يوضع كل شيء في موضعه الحقيقي ، لا بجد مكاناً لشكلة الالسحور . فإن الشعور الذي يملك أمره بيده ، ويتجه بأسره نحو الحاضر والمستقبل لا يفكر مطلقاً في معرفة أصوله ؛ وهذا شيء بما يقوله فرويد (ص ٢٨) من أن « دراسة الحالات الطبيعية الثابتة لا توقفنا على شيء ذي قيمة ». ولكن لنفرض أن هذا التوازن أخذ في التناقض ، ولنفرض أن إحدى هذه الحاجات الملحة تحاول العثور على ما يشيعها بأية طريقة ، على الرغم من الظروف الخارجية ومن الكبت الأخلاقي ؟ ولنفرض أيضاً أن الذات الشعورية تجهل هذه طبيعة

ال حاجة ومتبعها ، فإنها عندئذ لا تحس في نفسها إلا اختلال التوازن وعدم التكيف ، وحيثند تنشأ حالة عصبية يقول التحليل النفسي بأنها تحتوي على هذا المزاج الغريب من المعرفة والجهل ، فهي وليدة القلق أمام خطر بجهول ، ونتيجة لشعور بالذنب الذي يرجع إلى خطأ ي咎له المرء ، وهي وليدة نوع من الرقابة اللاسعوية التي تؤدي من جانب إلى أعراض مرض « الشيزوفرينيا » ( ومعناه فقدان الشخص لصلة بالآخرين وبالعالم الخارجي ) وتنتهي من جانب آخر إلى أحلام تتحقق إشباعاً صورياً للحاجة التي كانت سبباً في نشأة المرض ، وهي الأحلام التي تشبع هذه الحاجة ، وتحاول إخفاءها في الوقت نفسه . ويجدر بالمرء أن يقرأ تلك الوثيقة النادرة العجيبة – وهي « يوميات مريضة بالشيزوفرينيا » التي نشرها « سيشيهاي » (١) منذ عهد قريب ، وذلك لكي يرى فيها حياة هؤلاء المرضى التي تتألف من خروب الصراع والآلام التي يعجز المرء عن وصفها ، ومن أنواع السرور الضليل .

وقد اهتدى فرويد إلى فرضية الأساسيين الذين يعتمد عليها مذهب التحليل النفسي، بفضل علاج التحليل النفسي الذي تتصدر خاصيته الجوهرية ، في أن يستحوذ الطبيب مريضه في أثناء جلسات يختص بها له على أن يجد ثراه بكل صراحة عن جميع الأفكار التي تخطر بباله بعد أن يترك عقله ينتقل من موضوع إلى آخر مجرّبه الكاملة .

(١) فأولاً كشف له هذا العلاج أن مصدر الحاجات أو

القرائز يوجد في مجال نقيي مستقل عن الشعور ، وأنها لا تتجلى في هذا الشعور إلا بطريقة الدفع ؛ وأن المowanع الأخلاقية تنبع من منطقة مستقلة أيضاً عن الشعور ، وعن الحاجات التي تتنافى هذه الموانع مع إشباعها ، وبالاختصار توجد ثلاث مناطق نفسية (المنطقة القرية) ويعبر عنها في الأمانة بضمير الاشارة القريب (هذا) (Das Dies) وتطوي على الحاجات غير الشخصية التي تفرض نفسها على كل فرد، وتسعى إلى إشباع غير مشروع، والذات (الأنا) وهي قبل كل شيء وظيفة التكيف بالواقع ، والذات العليا (Super-ego) الذي يكتب إشباع الحاجات .

(٢) وثانياً كشف له عن أن الطرفين المضادين وهما المنطقة القرية والذات العليا غير شعوريين في ذاتهما .

لا يبقى علينا بعد هذين الفرضين القائين على ملاحظة الأمر ارض العصبية إلا أن نفسر أصل هذه الأمر ارض . وهذا هو أشهر جزء فيما أنتجه « فرويد » ، ولكن ربما كان أكثرها تعرضاً للطعن . ففي رأيه أن كل مرض عصبي حالة حيانية ، أي عودة إلى موقف من مواقف الطفولة التي تتعارض مع حياة البالغ . فينسى المريض هذا الموقف ، وتحصر مهمة التحليل النفسي في تذكيره به . وعندئذ يتحقق الاضطراب العصبي عندما يشعر الشخص بهذا الموقف .

وقد أدى هذا العلاج إلى كشف هامة جداً فيما يتعلق بسيكلوجية الأطفال . ولنقل بال اختصار فيم تحصر هذه الكشف . إذا نحن قرأتنا البحوث التقليدية التي كانت تنشر في علم نفس الطفل

منذ نصف قرن كبحوث « بريير » Preyer لاحظنا أنها تصرف منها كله إلى ملاحظة الحالات التي تعد الطفل ليصبح رجلاً بالغاً ؟ فكان أصحاب هذه البحوث يقررون أنه لا يوجد سوي فارق في الدرجة بين ملكات الطفل وملكات البالغ . ومع ذلك فإن حالة الوجولة التي تبدأ بالراهقة لا تفترق عن الطفولة إلا بنحو الحياة الجنسية . وإن ذهب علماء التحليل النفسي إلى أن هذه الحياة الجنسية توجد منذ الطفولة ، ولكن في صورة أخرى . فالحب الجنسي يسيطر على الطفل ، كما يسيطر على البالغ ، ويشبع الطفل هذا الحب بالوسائل الصبيانية . وتعد أسطورة « أوديب » الشهيرة التي تظهر لنا « أوديب » زوجاً لأمه وقاتل لأبيه على غير علم منه — تقول إن هذه الأسطورة تعد رمزاً لهذه الحالة التي يشعر فيها الطفل بشدة الشوق إلى بطنه أمه الذي خرج منه ، ويحس بنوع من العداء لأبيه الذي يقف عقبة في طريق رغباته : تلك هي عقدة « أوديب » التي تتألف من الحب الجنسي ومن غريزة المقاتلة ، وهما الغريزان الأساسيتان لدى كل كائن إنساني منذ ولادته . ومن الطبيعي أن عقدة « أوديب » تتحل بيده الحياة الجنسية لدى البالغ ، لكنها لا تتحل إذا بقيت حالة الطفولة في اللاشعور ، وعندئذ تتجسد الأعراض العنيفة للمرض العصبي ، ولا يشفى هذا المرض إلا عندما يدرك المرأة سببه .

ويمكننا أن نجعل رأينا فيما يلي : إذا نحن نظرنا إلى طريقة التحليل النفسي في جملتها فوجئنا بأنها تلتقي بنتائج علم الظواهر

النفسية وعلم نفس العورة. ويذكرنا التعبير عن ذلك على النحو الآتي: ليس الشيء الذي يبحث عنه العلماء في جميع الميادين هو العناصر الأولية ، وإنما يبحثون عن التركيبات تامة التكوين . ونجد على ذلك مثلاً يلقي النظر في التحليل النفسي : فبناءً على وجهة النظر التقليدية التي تنسب إلى « كونديباك » كان يجب أن يكشف لنا التحليل عن العناصر التي يستطيع عالم النفس استخدامها لانشاء الظواهر المركبة ، لكن التحليل النفسي يهدف على عكس ذلك إلى هدم المركبات المتطفلة لكي يحرر التركيب العقلي لدى المريض.

وذلك هي الفكرة التي عبر عنها « توماس مان » Thomas Mann تعبرأً دقيقاً في « الدكتور فاوست » حينما قال : « إن القوة الحيوية التي تناقش نفسها وتحلل ذاتها تنتهي بالأنهيار ، أما الكيان الحقيقي الوحد ف فهو الذي يوجد بصفة مباشرة وغير شعورية » .  
 (ص ١٤٧) .

## الفصل السادس

### الإنسان -١-

#### «الإنسان من الوجهة التاريخية»

بناء على الاتجاهات التي أشرت إليها ليس لنا أن نعجب إذا رأينا أن موضع الفلسفة في الوقت الحاضر ليس هو الطبيعة أو العقل ، وإنما هو الإنسان في وجوده الحقيقى الشخص الذى يجمع بين هاتين الناحيتين . وأريد أن أبين هنا الخطوط الجوهرية لعلم الأجناس الفلسفى ( كما أطلق عليه بعضهم هذا الاسم أحيانا ) . ولنا أن نقول إن الإنسان الذى يدرسه هذا العلم بكل حماس ، ليس هذا الإنسان كما كان يتصوره « ديكارت » بل كما كان يتصوره « باسكال » . فالإنسان الذى تصفه لنا تأملات « ديكارت » إنما هو إنسان قد ركّب بطريقة منهجية بالإضافة لأجزاءه بعضها إلى بعض ، فيأتي التفكير أولاً ، ثم الروح المتحدة بالبدن ، والأهواء . أما الإنسان الذى نراه في أفكار « باسكال » فهو إنسان القضاء والقدر ، الذى قدّر به في ركن ضائع من الكون بعظمته وبؤسه ، والذي يبدو في نظر نفسه مشكلة من المشاكل . إن

الانسان في نظر « ديكارت » هو الانسان المجرد، كما كان يتصوره القرن السابع عشر ، أي كما هي الحال لدى كل من « لاموري » La Mettrie و « كونديلاك » و « هلفسيوس » Helvetius : فهو انسان اقطع من تاریخه ، ومن صلاته بالآخرين ، ومن علاقاته بالمكان العام ، وقد كان اهتمام الفلاسفة بتحويره وتعديلاته أكثر من اهتمامهم بعرفته .

أما الفيلسوف المعاصر فانه لا ينظر الى الانسان إلا من جهة هذه العلاقات ، وفي استطاعته أن يستعيير كلمة « موتين » Montaigne وهي « إن الآخرين هم الذين يشكلون الانسان : إني أكرر ما حفظت » .

فعلاقة الانسان بالتاريخ – أو تاریخته كما يقال – هي التي ستكون موضوع هذا الفصل ، باعتبار انها الصفة الأساسية لتركيبة . ونحن نعلم أن القرن التاسع عشر يعتبر ، على التقىض من القرن الثامن عشر ، عصر التاريخ ، بل عصر فلسفات التاريخ . ويكتفيتا للدلالة على ذلك أن نذكر اسماً « هيجل » Hegel و « أووجست كونت » Auguste Comte . لكن فلسفات التاريخ هذه كانت تختلف جد الاختلاف في روحها عن فلسفات التاريخ المعاصرة . فهي تتجاهل الفرد ، الاهم إلا أنها كانت تعرف أحياناً بعض عظماء الرجال ، على اعتبار انهم يحددون المراحل التاريخية ، لأنها لا تعدم أفراداً يقدر ما تنظر اليهم كمثلين لبعض الأفكار . وتنظر هذه الفلسفات الى التاريخ على انه نوع من الحقائق العلوية

التي تفرض على الأفراد طريقة سيرهم في الحياة ومشروعيتهم ، وتقهقرهم على أن يكونوا أدوات تنفذ بها أهدافها . وإذا أردنا أن ندرك السبب في ذلك إدراكاً واضحاً يجب أن نعرف ان فكرة العلاقة بين الإنسان والتاريخ لم تطرق إلى التفكير الغربي إلا بعد بحثي المسيحي : ذلك أن التفكير اليوناني كان يجهل الإنسان من الوجهة التاريخية : فالفكرة الأغريقية المألوفة عن الزمن هي انه زمن دائري يتجدد على الدوام ، وفي هذه الحال لا ينطوي الزمن على قبل أو بعد . ولذا لم يكن الإنسان ليكتثر بتاريخ لا يؤثري مصيره أدنى تأثيراً : اما الرضا بالمصير الذي أوصى به الفلاسفة الرواقيون فإنه يسير جنباً إلى جنب مع إنسكار الطابع التاريخي للإنسان . وبظهور المسيحية تبدل الأمر كلها : إذ تطرقت إلى الأذهان فكرة التاريخ الذي يتألف من لحظات ، ويعبر عن تقدم حقيقي ، والذي ينطوي على ماض يبدأ من خلق آدم حتى هبوطه إلى الأرض ، ومن المبوط إلى فداء المسيح – ومن مستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ . وهكذا أصبح للزمان دلالة في نهاية الأمر بفضل التاريخ الديني الذي يعتمد على التاريخ الزمني . أضف إلى ذلك أنه قد أصبح لهذا التاريخ دلالة في نظر جميع المؤمنين ؛ لأن التاريخ العام ينعكس في ذاتية كل واحد منهم ما داموا يرون أن الخطيبة قد أرجعت إلى الماضي على نحو ما بفضل أمليهم في العفو الإلهي : فالتاريخ الخارجي الموضوعي والتاريخ الداخلي الذي يتضمن كل منها الآخر ويكملاه .

ومن المؤكد أن فلسفات التاريخ في القرن التاسع عشر

ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذه الفكرة المسيحية عن الزمن ، فهي تلقي بدورها خواصاً على الماضي بسبب الأمل في مستقبل يصل فيه الزمن إلى غايته ، أي تتحقق فيه الإنسانية في نظر « كونت » ويدرك في العقل نفسه عند « هيجل » وتمحي الفوادل فيه بين رجال المال والقراء عن طريق الثورة في نظر « كارل ماركس » Karl Marx . ومع ذلك فهذا ما كنته أرغب في الوصول إليه ، وهو التطور الذي تؤكده فلسفات التاريخ ؛ لأنه يقوم في نظر « هيجل » على الضرورة المنطقية ، وعلى معرفة تقدم الإنسانية بطريقة علمية ، أو بطريقة يظن أنها علمية ، عند « اوبرست كونت » . ولذلك فإن هذا التطور لا يجد في الطبيعة الذاتية لكل إنسان ذلك الصدى الذي كانت تجده الفكرة المسيحية عن الزمن . والواقع أن فلسفة كل من « هيجل » و « ماركس » لا يمكن أن تصل إلى غاية كالماء إلا باستبداد الدولة . أما فلسفة « كونت » فلا تكمل إلا بظواهر دينية تشبه أن تكون صورة مضطربة من المذهب الكاثوليكي .

وإذن يؤدي انهاire هذه الفلسفات إما إلى عودة العقبدة المسيحية ، وأما إلى الانقضاض بين المعرفة التاريخية للماضي ، وهي معرفة نظرية بحثية ، وبين حرية العمل الحالي الذي ليس له أن يقول كاهل نفسه بالماضي : ومع ذلك يجد في هذه الحالة الثانية هوّة فاحشة قد تؤدي إلى آراء غایة في النقم ؛ إذ من الواجب ، في كل حال ، أن يكون هناك زمان متصل ، واستخدام لمعرفة الماضي . وهذه الملاحظة المفرطة في البساطة هي أساس المذهب الذي

قرره «بندتو كروتشه» الفيلسوف الإيطالي في أوائل القرن العشرين وأطلق عليه اسم المذهب التاريخي . فإن « كروتشه » سلك مسلكاً مصادراً تماماً لسلوك ذوي الأحلام المثالية أو الفراديس التي تعددنا بها فلسفة التاريخ ، فهو لم يجعل المستقبل نقطة بدء لبحثه ، بل اتخذ الحاضر أساساً بني عليه فكرته التي عرضها علينا في كتابه « التاريخ من حيث هو تفكير و عمل » (١) (الطبعة الأخيرة سنة ١٩٤٣) وهي التي يعرف به المذهب التاريخي (ولقد استعرض ذلك من ترجمة السيد « شيكس - رووي » M. Chaix-Ruy في مقال كتبه منذ عهد قريب في المجلة الفلسفية ) : « إن المذهب التاريخي معناه أن يخلق المرء تفكيره الخاص ، وشعره الخاص ، عندما يعتمد على شعره الراهن بالماضي . والثقافة التاريخية هي العادة المكتسبة ، والفضيلة التي تتيح للإنسان أن يفكر بطريقة خاصة ، وأن يعمل بطريقة معينة ، وتحصر التربية التاريخية في تكوين هذه العادة . ونرى هنا كيف انعكس الوضع ، إذ أصبح النشاط الراهن ، أي النشاط الذاتي ، محوراً يدور حوله كل شيء ، بدلأً من أن يكون التاريخ هو الذي يوجه الفرد ، نرى أن هذا الأخير هو الذي يحدد للتاريخ دلالته : فال التاريخ هو شعور العقل بتطوره الشخصي ، وهو تطور يظل دائماً في الوقت الحاضر . وهذه الفكرة عن التاريخ تتبعنا عن فلسفة التاريخ التي تؤكد وجود قوة تسيطر على الفرد ، ولكنها لا تبعدنا أقل من ذلك عن التاريخ بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، أي من حيث إنه معرفة للزمن الماضي عن طريق

الوثائق . ومن الواجب أن توضح هذه الفرقـة الأخيرة بين عالم التاريخ وبين صاحب المذهب التاريخي . ففي الواقع نجد أن خروب النقـد العنيفة التي وجهـها « بول فاليري Paul Valéry – وأخـرون غيرـه منـذ عـهد قـرـيب – إلى التـاريخ ترجعـ إلى خـلط بين هـذين الاتجـاهـين . ومن المؤـكـد – كما يقولـ بـول فالـيري – أنه لا يـحقـ للمـؤـرـخ الذي يـعتمدـ على مـعـلـومـاتـ نـاقـصـةـ أن يـسـدـ الفـجـواتـ التـارـيخـيةـ بـقـصـةـ مـتـابـعـةـ الـحـلـقـاتـ ، دونـ الخـروـجـ عنـ نـطـاقـ الـحوـادـثـ الـراـقـعـةـ ؛ وـلـكـنهـ لاـ يـفـعـلـ ذـلـكـ لأنـ الـمـؤـرـخـ الجـيدـ لاـ يـتـجاـوزـ نـطـاقـ ماـ تـقـرـرـهـ الوـثـائقـ . ولاـ رـيبـ فيـ أنـ صـاحـبـ الـمـذـهـبـ التـارـيخـيـ ، منـ أـمـثالـ « كـروـتشـ » وـ « رـيمـونـدـ آـرـونـ » Raymond Aron فيـ كـتابـهـ « مـقـدـمةـ لـفـلـسـفـةـ التـارـيخـ » ، يـكـنـ أنـ يـتـهمـ بـأـنـ لـيـسـ مـؤـرـخـاـ مـوـضـوعـيـاـ ، لـكـنهـ لاـ يـرـيدـ هوـ أنـ يـكـوـنـ مـوـضـوعـيـاـ . إـذـ أـنـهـ يـرـىـ أنـ مـعـرـفـةـ الـماـضـيـ تـعـتمـدـ عـلـىـ إـحـدـيـ الـمـسـائـلـ الـمـعاـصـرـةـ ؟ـ فـهـذـهـ الـمـعـرـفـةـ تـكـوـنـ جـزـءـاـ لـاـ يـتـجـزـأـ مـنـ الـوقـتـ الـحـاضـرـ . وـصـاحـبـ الـمـذـهـبـ التـارـيخـيـ شـيـهـ بـعـدـاءـ تـعـرـضـهـ إـحـدـيـ الـعـقـبـاتـ وـعـندـهـ يـدـأـ بـالتـقـرـرـ لـكـيـ يـجـيدـ اـجـتـياـزـ هـذـهـ الـعـقـبـةـ . فـلـاـ قـيـمةـ لـلـتـارـيخـ إـلاـ كـانـ عـونـاـ ثـيـنـاـ لـلـعـملـ فـيـ الـوقـتـ الـحـاضـرـ .

وـفـيـ رـأـيـ أـنـ هـذـينـ الـمـاثـالـيـنـ لـلـطـابـعـ التـارـيخـيـ فـيـ التـكـيـرـ الـمـعاـصـرـ إـحـدـيـ السـيـمـاتـ الـهـامـةـ الـتـيـ يـتـسـيـزـ بـهـاـ هـذـاـ التـكـيـرـ . وـيـجـبـ أـنـ تـفـرـقـ بـيـنـ : (١) فـلـسـفـةـ التـارـيخـ الـتـيـ نـشـأـتـ فـيـ الـمـسـيـحـيـةـ ، وـالـتـيـ تـرـتـبـطـ بـالـمـسـقـبـ عـلـىـ وـجـهـ الـحـصـوصـ ، وـالـتـيـ تـجـعـلـ حـاضـرـنـاـ الشـخـصـيـ مـحـصـورـاـ بـيـنـ الـماـضـيـ وـالـمـسـقـبـ وـبـذـاـ يـفـقـدـ اـسـقـلـالـهـ بـذـاتهـ ، فـهـنـاكـ زـمـنـ لـهـ

تركيبة الخاص ، ولكنه ليس تركيبنا نحن . وبين (٢) التاريخ التفصيلي التقدي الذي يعد معرفة مختصة وموضوعية للزمن الماضي عن طريق الوثائق ، وهو موضوع بحث المختصين . وليس للزمن هنا في نظر المؤرخ تركيب خاص به ومستقل عن ملاحظة الحوادث ، وهو مختلف عن فلسفة التاريخ في أنه لا يفرض أي اتجاه معين على الوقت الحاضر . وبين (٣) الفكرة التاريخية الفلسفية وهي تركيب الزمن الإنساني كما يقول « هيدgger » Heidegger و « جان بول سارتر » J. P. Sartre وهو وجود له مشروعاته ، وتتدخله الأمور التي سبقت عما قريب ، فالإنسان يتجاوز نطاق نفسه دائماً لكي يحيا اللحظات المستقبلة ؟ فهذا الزمن الحاضر الحالى بالماضي والمتوجه نحو المستقبل هو البنية الحقيقية للزمن .

ولقد كان التاريخ ذو الطابع التقدي في أو أخر القرن التاسع عشر وسيلة للتحرر من فلسفة التاريخ ، ولكنه كان وسيلة سلبية بمحنة ، ولا يعترف بأي تركيب للزمن . أما الفكرة التاريخية الفلسفية فهي على تقىض ذلك ، لأنها تتحرر من فلسفة التاريخ عندما تبين أن للزمن تركيباً خاصاً ، وأنه يتصل بالشخص في وقته الحاضر ، فالمصير ليس شيئاً يفرض على الفرد ، بل يصنع كل إنسان مصيره بيده .

## الفصل السادس

### -٢- الإنسان

#### الإنسان في المجتمع

لقد حدث تعديل بعيد المدى في علم الاجتماع في أيامنا هذه . وهو دليل جديد متى أخفقناه إلى الأدلة السابقة والى الأدلة اللاحقة . فلربما أتاح لنا أن نحدد روح التفكير الفلسفى المعاصر تحديداً جيداً .

لقد أثيرت مشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع بصورة لاتخلو من الأسى خلال القرن التاسع عشر بأسره ؟ بل خلال جزء من القرن العشرين أيضاً . ولا يفوتنا أن نذكر أن « أوجست كونت » قد أنشأ علم الاجتماع للرد على المذهب الفردي في القرن الثامن عشر ، الذي رأى فيه سبباً للفوضى . وقد كان احتجاج الفرد ضد المجتمع من الموضع التي تناولتها أفلام الكتاب بصور مختلفة ؛ ولذا أن نذكر شعور « ستندال » Stendhal المبالغ بشخصيته وأبطال قصته مثل « فابريس وجويليان سورول » ( Fabrice et Julien Sorel ) . والأنين الرومانسي لدى فتى العصر ( L'enfant du siècle ) .

ومنذهب الحرية الاقتصادية الذي كان يرى في حرية التصرف الشخصية منبأً ضروريًا لإنتاج الثروة ، ويرفض سيطرة الحكومة والطواطع الاجتماعية على النشاط الاقتصادي ؛ والحرية السياسية التي تحيّم عن تحديد حقوق الإنسان ، والتي إن لم تُحارب سِيادة الدولة التي تهدف إلى حماية هذه الحقوق ، فإنها تهاجم سوء استغلال هذه السيادة. قد يقال إن هذا الدفاع عن الفرد كان خاصاً بالمشاكل الأخلاقية والسياسية ، ولكننا نعلم اختلاف وجهات النظر بين « دور كايم » Durkheim و « تارد » Tarde في مجال علم الاجتماع نفسه في بدء هذا القرن ؛ فان « دور كايم » كان يعتقد أن الظاهرة الاجتماعية تتضمن وجود ضمير جماعي مزود بالتصورات . وقد عارض « تارد » هذا المذهب الاجتماعي الواقعى بتفصيل آخر مؤداته أن الظواهر النفسية المتبادلة بين الأفراد هي السبب في وجود الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أن موجة التقليد هي التي تخلق الوحدة ب مجرد سريانها من فرد إلى آخر : فليس الضمير الاجتماعي إلا انعكاساً لهذه الضروب العديدة من التقليد .

وإذا شأينا رأي « جورج جيرفيتش » Georges Gurvitch في كتابه الحديث « الاتجاه الراهن لعلم الاجتماع » ( ص ٢٦ ) « وجوب النظر إلى مناقشة العلاقة بين الفرد والمجتمع كـالو كانت منتهية ، وأنه لا يمكن النظر إلى الفرد والمجتمع كـالو كان كل منها كانتا قائمـاً بذاته ومستقلـاً عن الآخر . » وقد استطاع الفيلسوف الأمريكي « جون ديوي » John Dewey أن يستخلص هذه الفكرة الكامنة لدى عدد متزايد من علماء الاجتماع المعاصرين ، وأن يعبر

عنها بقوله : « إن محطليحي الفرد والمجتمع شديداً الغموض ولا بد من استمرار هذا الغموض ما دام الناس يصرون على النظر إلى هذين المحطلين كما لو كثنا متضادين ». ومع ذلك فان السيد « جيرفيتش » يبدي تحفظاً جديراً باللاحظة ، إذ يقول : لقد أغلق باب المناقشة : « وذلك على الأقل فيما قد يكون موضعأ لاهتمام عالم الاجتماع » : ومعنى ذلك أن علم الاجتماع لا يتم بالصراع بين الفرد والمجتمع على النحو الذي نراه في الحياة الاقتصادية أو السياسية ، أو في الأقل من الوجهة العملية أو الوجدانية إذا صح هذا التعبير . فإذا غضبنا النظر عن هذه الظواهر الأخيرة لذلك الصراع وجب علينا أن نبحث كيف بدا للعلماء الاجتماع الفرنسيين والأمريكيين أن هذا الصراع مشكلة . فالصعوبة التي تعرض في نظرية « دور كايم » – إذا فهمت فهما حرفيأً على نحو ما – تتحقق في أن ينظر إلى الفرد كما لو كان مادة مرنة يشكلها المجتمع حسب هواء ، أو بعبارة أخرى كما لو كان دمية يحرك المجتمع خيوطها . فهو لا يجد في نظره إلا كائن سلي يخضع لنظام لا دخل له في وضعه بأية حال . وجملة القول إنه يوجد تركيب خاص بالمجتمع بينما لا يوجد ما يشبه لدى الفرد . فالفرد يعد ذرة اجتماعية ، كما يعد الإحساس العنصر الأولي في علم النفس لدى كونديراك : وقد دل التقد الذي قام به علم نفس الصورة على أنه لا يمكن لمجموعة من الإحساسات أن تفسر الظواهر العقلية المركبة ؟ وكذلك الحال هنا ؟ إذ توجد هوة فاصلة بين الضمير الاجتماعي والضمائر الخاصة ، وهي فردية في ذاتها أو غير اجتماعية .

ويرجع الفضل في سدّ هذه المرة إلى علم الاجتماع المعاصر . فهذا العلم يبين لنا ، على وجه العموم ، أننا إذا نظرنا إلى الفرد في حد ذاته وجدنا أن له تركيباً اجتماعياً ، وإن الإنسان في جملة على حد تعبير « مارسل موس » Marcel Mauss يتصرف بجميـع الصفات التي ينطوي عليها المجتمع بأكمله . ومع ذلك فإن الفضل في تقرير الصلة بين الفرد والمجتمع لا يرجع إلى علماء الاجتماع ، بل إلى علماء النفس الذين درسوا المشكلة الخاصة بمعرفة الأشخاص الآخرين ، كما يعترف بذلك الميسو « كيفيه » Cuvillier في كتابه الحديث عن علم الاجتماع (١) ، فقد كان علم النفس التقليدي يرى أن معرفة الآخرين نتيجة لاستدلال قائم على المقارنة ؛ لأنـه يعتمد على وجـه الشـبه بين سلوكـ الآخـرين وبين سلوكـ كـناـحنـ : وفي هـذـه الحالـ نـتـقـلـ منـ مـعـرـفـةـ شـعـورـنـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ شـعـورـ الغـيرـ عنـ طـرـيقـ الاستـقـراءـ . لكنـاـ قدـ رـأـيـناـ أـنـ عـالـمـ النـفـسـ «ـ بـلـدـوـنـ »ـ Baldـwـinـ قدـ بـرهـنـ مـنـذـ بـدـاـيـةـ الـقـرـنـ الـماـخـيـ عـلـىـ أـنـ الطـفـلـ لـاـ يـشـعـرـ بـجـوـودـ الذـاكـرـيـ ، إـلـاـ بـعـدـ مـعـرـفـتـهـ بـشـعـورـ الآخـرـينـ : فـهـؤـلـاءـ يـدـوـنـ فـيـ نـظـرـهـ مـرـكـزاـ لـرـدـودـ اـفـعـالـ تـرـتـبـ بـحـاجـاتـ الـخـاصـ ، وـهـمـ النـموـذـجـ الـذـيـ يـتـخـذـ اـسـاسـاـ لـتـصـورـ شـعـورـ الـخـاصـ ، وـبـعـدـ ذـلـكـ بـفـتـرةـ طـوـيـلـةـ يـحـصلـ الطـفـلـ إـلـىـ مـرـحـلـةـ يـتـخـيلـ فـيـهاـ شـعـورـ الآخـرـينـ طـبـقـاـ لـاـ يـشـعـرـ بـهـ فـيـ ذاتـ نـفـسـهـ . وـقـدـ كـتـبـ أـحـدـ تـلـامـيـذـ «ـ بـلـدـوـنـ »ـ وـهـوـ «ـ هـورـتنـ كـوـلـيـ »ـ Horton Cooley يقولـ : «ـ إـنـ الطـبـيـعـةـ الـإـنـسـانـيـةـ لـاـ يـتـحـقـقـ وـجـوـدـهـ إـلـاـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ ، فـهـيـ لـاـ تـوـجـدـ كـامـلـةـ لـدـىـ كـلـ إـنـسـانـ مـنـذـ

ولادته ، وإنما يكتسبها الإنسان بالحياة في المجتمع (١) فالمتزاج بين الشعور بالآخرين والشعور بالذات في نفس الفرد يستمر طول الحياة : أنسنا نعدل كل فعل من أفعالنا بناء على تلك الفكرة التي نكون بها لأنفسنا عن آراء الآخرين فينا؟ فشعورنا الذاتي يشبه مرآة تعكس فيها صور الآخرين . وليس شعورنا بأية حال عالماً صغيراً مغلقاً ، وقد عبر « هربرت » عن هذه الفكرة عندما نقد شرك « ديكارت » في وجود الأشخاص الآخرين فقال : « إن بداهة الشعور بالآخرين يسبق بداهة الشعور بالذات » .

ومنذ عبد قريب احتلت فكرة وجود الآخرين والاتصال بين شعور الأفراد مكاناً كبيراً في المذهب الروحي الترني ، وإن فكر تبادل الآثار بين صفات الأفواه التي يشير إليها « نيدونسل Nédoncelle (٢) يوهن لأول وهلة على أننا لا نستطيع معرفة شخصية الآخرين إلا عن طريق المقارنة بينهم وبين أنفسنا ، وهذا يتضمن أن تكون لدينا فكرة عن الآخرين . فليس الآخرون حداً ينتهي عنده الشعور بالذات ؟ بل هم منبع لهذا الشعور : أو عندما يلوم الإنسان نفسه فمعنى ذلك أنه يريد الوصول إلى مثال أعلى يتشكله بصيغة غامضة في شخصية إنسان آخر ، وإذا فهمنا الصلة بين صفات الأفراد على هذا النحو وجدنا أنها لا تقضي على ألطابع الداخلي لكل ضمير منها ، بل توّكّد هذا الطابع من باب أولى . وإذا تركنا جانبًا كلام الدين وما وراء الطبيعة التي تعتبر تلك

(١) أشار إليه كيفيه ص ٦٢ Cité par Cuvillier

Paris, aubier, 1942.

(2)

اللاحظات مقدمة لها (إذ يرى « نيدونسل » أن هذا التبادل بين خمائر الأفراد يتضمن علاقة مشتركة مع الكائن المطلق ) بقي اعتقاد هذا المؤلف أن الجوهر الفرد ، أي الذرة التي ينشأ المجتمع من اجتماعها مع غيرها من الذرات ، ليس مجرد فرد ، بل شيء مركب لا يمكن فصل أجزائه بعضها عن بعض إلا عن طريق التجريد . وذلك شيء كل الشبه بما زراه في علم الطبيعة الذري الذي ينبع في الوصول إلى وجود ذرات مركبة لا معنى لوجود أجزاء كل ذرة منها إلا من جهة الصلة التي تربط هذه الأجزاء بعضها ببعض . ويندو من الواضح أن هذا النوع من علم النفس الذي يبحث في التأثير التبادل بين خمائر الأفراد هو مصدر ذلك الفرع الجديد من علم الاجتماع الذي يطلقون عليه الآن في أمريكا وفرنسا اسم علم الاجتماع « الميكروسوكيوي Micro-Sociologie » وقد عرف « جيرفيتش » هذا العلم بأنه دراسة الناحي المفرطة في التجريد والعموم . فقد كتب يقول : « من يوم إلى آخر يزداد تصورنا لوجود صلة قوية بين ثلاثة أطراف وهي « الأنا » و « الغير » و « نحن » باعتبار أنها مظاهر جوهرية لكل شعور إنساني . فإذا أردنا أن نفصل « الأنا » عن « الغير » وعن « نحن » فمعنى ذلك أننا ننفي على نفس الشعور الذي ينحصر في تلك الصلة القوية بين هذه الأطراف الثلاثة ، وعلى التأسيج الموضوعية من العلامات والرموز التي يعبر بها هذا الشعور عن نفسه (١) ، وإن في الخطأ

(١) La vocation actuelle de la sociologie P. U. F 1950 — P. 25—37.

اتجاهات الفلسفة « ٥ »

— كما يقول « جيرفيتش » — أن نفصل بين الشعور الفردي وشعور الآخرين والشعور الجماعي باعتبار أنهنثلاث حقائق مسلسلة، فلنكتف بالقول بأن هناك درجات مقاومته في موجة الحالات النفسية ، إذ يتفق أن ميل « أنا » نحو الضمير الفردي ، والاتصال بالغير نحو « الغير » و « نحن » تجاه الشعور الجماعي ، غير أن هذه الأطراف الثلاثة لا توجد الا مرتبطة على نحو لا انقسام له ، والتبدل بين هذه الوجهات من النظر أمر ضروري .

وعلى الرغم من اوجه الشبه بين علم الاجتماع « الميكروسكوبية » وبين علم النفس المقارن ، يجب ان نلاحظ كيف ان عالم الاجتماع يلح في وجود ضمير جماعي يهيمن على العلاقة بين ضمير الشخص وضمير الغير . ويعتقد « جيرفيتش » ان هذه العلاقة الأخيرة لم تصبح بعد علاقة اجتماعية (١) . ومن ثم يأخذ « جرفيتش » على الفلسفة الانجلizية السكسونية أنها ترجع الحقيقة الاجتماعية الى علاقات بين الأفراد (٢) . ففي حين ترى علماء النفس ان « الشعور الجماعي » او « نحن » هو مجرد نتيجة لصلة الداخلية بين شعور الشخص مع شعور الغير ، تجد ان علماء الاجتماع على العكس من ذلك يعتبرونه حقيقة مسلسلة تهيمن على هذين الشعورين الآخرين ، بحيث تكون سبباً في أن تصبح العلاقة بين شعور الشخص وشعور الغير دالة اجتماعية . وفي هذه الظروف تصبح العلاقة بين هذين الشعورين علاقة اجتماعية ، كما نقول : « نحن الفرنسيان » ، و « نحن الأوروبيين » ، و « نحن المؤمنين »

بأحدى الديانات . ومن البديهي ان الخلاف بين علماء النفس وعلماء الاجتماع إنما يرجع الى ان الأولين يتصورون العلاقة بين شعور الذاتي والآخرين شعوراً أكثر ذاتية وعمقاً مما يتصوره «جيروفيتش» الذي يرى انه يتوقف على اتساب الشخص «والغير» الى طائفة اجتماعية واحدة .

فإذا ترَكنا هذه المناقشة جانباً استطعنا القول بأن العنصر الأولي الذي انتهى اليه علم الاجتماع مركب تركيياً اجتماعياً لا يمكن الفصل بين اجزائه، ولا يمكن ان يكون موضوعاً لتحليل في المستقبل بل يمكن وصفه فقط . وليس من المستطاع ، كما ظر بعض الناس ، ان يكون نتيجة للتأليف بين عدة عناصر كانت متفرقة ثم اجتمعت . فالتفكير الفلسفي في هذا المجال او غيره من المجالات التي سبق لي الكلام عنها ، يقلع عن استخدام التحليل والتركيب ، لكنه يبدأ مباشرة بدراسة الحقائق المركبة التي توجد بحسب الواقع والتي لا يمكن تحليلها ، وهو يسلك هذا المسلك بناء على فكره منطقية جديرة باللاحظة ، ولا سيما لأنها ليست وليدة وجهات نظر ضيقة بعيدة عن الواقع .

## الفصل الثامن

### الانسان - ٣

#### الانسان والحقيقة العليا

لا شك في أن أوضح السمات التي يتميز بها عصرنا هي رفض مذهب مثالي كان يسود في أوائل القرن العشرين يظهر الفلسفة المفضلة ، وسواء كان ذلك في البلاد الإنجليزية السكسونية والجرمانية أم عند الشعوب اللاتينية . فقد كان هذا المذهب المثالي يرى ان الحقيقة الوحيدة والقيمة الوحيدة الحقة تحضر في العقل الانساني من حيث نشاطه الفعلى في العلم والفن والأخلاق . فاعتداد العقل الانساني بنفسه ، واعتقاده انه يحتوي على قوة الابتكار ومبادرتها هو ما يمكن ان نطلق عليه اسم المذهب المثالي العلمي . ففي هذا المذهب يطبق مصطلح الحقيقة العليا على المعانى التي لا يمكن إدراكاً موضوعها والتي تتجاوز قدرة العقل الانساني . وهذا هو ما نراه مثلاً في مذهب التقى لدى « كانت » ، وهو منشأ ذلك التصريح القائل بيان هذه الموضوعات التي من قبيل النفس والإله وجملة العالم ليست إلا اوهاماً بمحنة من اوهام العقل ،

أو أنه لا معنى لها إلا إذا أصبحت جزءاً داخلياً من الشعور. (مثال ذلك أن «برنشفيك» يصرح بقوله : « إن الشعور وحده هو المجال الذي يتجلّ في إله الكائنات العاقلة ، كما ينكشف فيه أصل القيم التي تعرف بها جميع الضمائر على حد سواء » ) وليس من الممكن ان يذهب احد الى ابعد من ذلك .

ان الأسباب التي تدعو الى رفض هذا المذهب المثالي العلمي ليست الا اسباباً عقلية فقط . فلنكتف بالتفكير في ان المذهب الوضعي لدى «أوجست كونت» لما أراد حمل الناس على قبول المذهب القائل باستحالة إدراك الوجود المطلق لكي يحرر العقل من هذا البحث في الحقيقة العليا لم يجد وسيلة أخرى سوى خلق ديانة الإنسانية . وإن ذن تدور مثل هذه المسائل حول مصير الإنسان وحول حاجة إنسانية تعتقد أنها لن تجد ما يشبعها إلا بالاتجاه نحو حقيقة عليا .

ويحصر موضع النقاش هنا في تلك الحركة العقلية والقديمة القوية التي أزدهرت منذ القرن السابع عشر على وجه الخصوص ، والتي بينت وجہ التضاد بين شروط المعرفة الحاضرة المشروعة وبين الحاجات التي تشعر بها احدى النقوس المؤمنة ؟ وقد أمكن أن يظل هذا التضاد خفياً لفترة طويلة من الزمن بسبب عرض هذين الامرین المتضادین جنباً إلى جنب ، وعدم الاكتراث بالتناقض ؟ لكن الاحتياط بهذا الوضع لا يمكن ان يستمر منذ ان ادعى المذهب المثالي العلمي أنه يبسط ظله على كل شيء ، وأنه سيحل

### المشكلة الدينية وحده .

والمقى أن الفلسفة الدينية إنما جاءت تختج خد طموح المذهب المثالي بتأكيدها وجود حقيقة عليا . ولكن هذا التأكيد يتشكل بصورتين مختلف إحداهما عن الأخرى إلى حد كبير . فهو يتمثل من جانب في مظهر المذهب الأكوياني (١) ، ويتمثل من جانب آخر في مظهر المذهب الأغسطيني . وفي الواقع مجرد ان المذهب الأكوياني الجديد الذي يمثله في فرنسا قسلاً رائعاً كل من «ماريتان» Maritain و «جلسون» zilson والذي نراه واضحأً في مؤلف حديث مثل «فلسفة المسيحية» – نقول ان هذا المذهب يستأنف البحث في العناصر الأساسية لل المشكلة التي حاول القديس «توماس» حلّتها في القرن الثالث عشر . فإنه لما كشف في المذهب الأرسطوطاليسي ، الذي كان يجهولاً في الغرب حتى ذلك الحين ، عن فلسفة انتجها عقل انساني لم يسترشد بالعقيدة الدينية حاول محاولة غاية في الجرأة ، وهي ان يدخل هذه الفلسفة في نطاق المسيحية . فالمذهب الأكوياني هو ، قبل كل شيء ، مذهب يحدد القيم التدرجية ، ويهدف الى تخصيص مكان مناسب لكل ضرب من ضروب النشاط الإنساني ، بعد ان يرتب هذه الضروب من النشاط من جهة صلتها بالغاية القصوى التي حددتها الوحي المسيحي ، وهي الخلاص والسعادة الأبدية . وإن ذ نرى المعنى الذي يراد من مصطلح الحقيقة العليا في هذا المذهب . فالنظام لا يمكن ان يحيط

---

(١) نسبة الى توماس الأكوياني . (الترجم)

إلا من السماء . ومع هذا فان ما يقرره هذا النظام ليس أمراً تفسيرياً ، ويبدو ان تلك هي السمة التي أبرزها «جلسون» في طبعته الاخيرة «للفلسفة الاوكوينية» ، وهي الدور الرئيسي الذي تلعبه فكرة الوجود ، فالمذهب الاوكويني مختلف عن المذهب المثالي في أنه يتخد الوجود نقطة بدء له بدلاً من الماهية (١) . ويعد هذا المذهب مذهباً واقعياً في حقيقة الأمر ؟ لأنه لا يعتبر الإدراك الحسي الخارجي كـما لو كان نتيجة عملية تركيبية يقوم بها الشعور ؟ بل يعدد إدراكاً كـحقيقة خارجية ، ولأنه لا يدرك إلاه عن طريق فكرته عنه ، بل باعتبار انه سبب في وجود تلك الحقيقة الخارجية ؛ اضف الى ذلك ان هذا المذهب يرى ان منهج التمثيل *analogie* هو الوسيلة الى تجنب الفكرة القائلة باستحالة ادراك الوجود المطلق وإلى الاعتداد على الوحي لتقرير بعض القضايا التي تصلح للحكم على بحال الحقيقة العليا . أما كتاب «ماريتان» المعنى «درجات المعرفة (٢)» والذي يبين لنا فيه كيف يصعد العقل الانساني من العلم ليتنهى إلى معرفة أسمى بما يقرره العقل ، وإلى التأمل الصوفي ، فإنه يبرهن على المجهود الذي يبذله هذا المذهب ليعبر عن جميع أشكال الحياة الإنسانية .

وتحتفل الحقيقة العليا عن ذلك قام الاختلاف في المذهب الذي

(١) التفرقة بين الماهية والوجود تفرقة اخذتها فلاسفة الاسلام عن علماء الكلام واقتبسها توماس الاوكويني فيما بعد . (المترجم)  
Les degrés du savoir (٢)

يمكن ان اسميه بالذهب الأغسطيني : فهو مبدأ لحياة داخلية أكثر من أن يكون مبدأ لترتيب أشكال الوجود وهو يرتبط بالذهب الأفلاطوني الحديث وبالتصوف الإغريقي وهو مذهب «أوريجن» Origène و«غريغوار دي نيس» Grégoire de Nysse وال فكرة الأساسية في هذا المذهب هي ان الحياة الداخلية والتأمل في الذات هما الطريق الى الله ، أي الى الحقيقة العليا . وربما كانت هناك فائدة علمية — حتى بالنسبة الى المفكر الحديث — في المقارنة بين «ديكارت» و «أفلاطين» في هذه المسألة . أما «ديكارت» فيقرر ان التأمل الداخلي لا ينتهي بنا الى يقين مباشر سوى اليقين بوجودنا : «أنا افكر إذن أنا موجود» (١) . أما لدى أفلاطين فترى ان الحياة الداخلية وتعمق الشعور في تمجيئ نفسه ، سرعان ما يتتجاوز الشعور الذاتي فيصعدان بالنفس الى حقيقة تسدل حجاب النسيان على الشعور ، وهذه الحقيقة هي الواحد الأعلى الذي يسمو على كل تحديد . وإذا نرى ان الشخصية الذاتية لا يمكن فصلها عن فكرة الحقيقة العليا ؟ فلا يستطيع المرء ان يكشف عن حقيقة نفسه دون ان يسمو فوق وضعه الراهن . فعملية الصعود او السمو تتدخل في التركيب الذاتي للشخص ذاته . ويبدو ان ما يكشف الإنسان عنه هنا في الحياة النفسية الداخلية هو الاتصال بحقيقة من نوع آخر ، وهي حقيقة مغايرة بمعنى الكلمة ،

---

(١) هنا هو الأساس الذي اعتمد عليه ديكارت للبرهنة على وجود النفس وقد أخذ هذه الفكرة من ابن سينا . انظر «كتابنا في النفس والعقل لفلسفه الإغريق والاسلام » . (المترجم)

اي نوع من تلك الحياة الاجتماعية العلوية التي أوحت الى « جيوم دي سانت تيري » Guillaume de Saint - Thierry في القرن الثاني عشر قوله بأن الراهب لا يكون قط ابعد ما يكون عن الوحدة إلا اذا كان يتأمل وحيداً في خلوته ؛ فالدعاء والفضل الاهي يؤديان الى نوع من التوكيز للاتصال بين الشعور الذاتي وبين وجود معاير له وهو الوجود الإلهي العلوي ، وذلك الى درجة ان الحياة الدينية قد لا تدل على نوع من الكسب بقدر ما تدل على تركيب جوهري لشخصيتنا . وقد بینت تبعاً لعلماء الاجتماع المعاصرین ، كيف ان العلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة « أنا — والغير — ونحن » ليست علاقة بين ثلاثة اطراف كانت مستقلة ثم اجتمعت فيما بينها . وبيدو لي ان العلاقة بين الإنسان وبين الحقيقة العليا في فلسفة دينية ذات طابع أغسططي كفلسفة « جابريل مارسل » — يشبه العلاقة بين النكرة نفسها وبين التمودج الدائم للظاهرة الاجتماعية الأولية التي يتركب منها وجودنا الخاص ، وهو ذلك التمودج الذي يوجد دائمًا بصفة كاملة في تلك الظاهرة .

ولا يقف التفكير النظري في الحقيقة العليا عند هذا الحد في الفلسفة المعاصرة . فان الكتاب الشهير الذي ألفه « هيدنجر » Seimund Zeit عن الوجود والزمان يعطينا فكرة عن الحقيقة العليا ، وهي تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي انتهيت من وصفها ، ولكنها تجذم هي الاخرى بوجود نوع من الاتصال بين الشعور وبين تلك الحقيقة العليا ، وهذا الكتاب مليء بموضوعات عالجها « باسكال » من قبل ، وفيها مسحة من التشاؤم ، كإنسان الذي قذف به صدقة في ركن

منزوٍ من الكون ، وكالاهتمام بما عسى أن يحدث في المستقبل ، وكأفق امام الموت فجميع هذه العواطف التي لها قيمة المعرفة في نظره تفترض ان وجود الانسان (Dasein) وحياته هنا كما يعبر عن ذلك بلغة المانية تتعذر ترجمتها . تقول إنها تفترض ان هذا الوجود الإنساني يرتبط من حيث تركيبه بتلك الفكرة ، وهي ان الإنسان كان في العالم ، وقد تعجب هذه الحقيقة عنه في حياته اليومية النشطة فلا يرى في الأشياء الخارجية سوى نقط يطبق عليها افعاله ؟ او انه ينسى ذاته نفسها حينما يتحدى مع آخرين لكي يحقق هدفاً مشتركاً . ولكنها لا يكاد ينترع نفسه من هذه الأمور التي تلهيه عن ذاته حتى يساوره القلق من الموت من كل جانب (١) ، والموت هو انها تلك الصلة بين الشعور وبين الحقيقة العليا التي انتشرت الكائن من الفوضى المبدئية في حين ان الموت يقذف به اليها مرة أخرى .

وهذا اجمل الرأي فأقول : إن الحقيقة العليا قد أصبحت إحدى الموضوعات الرئيسية للتفكير المعاصر . وفي وجهة النظر التي درست هذه الحقيقة تبعاً لها تأكيد تلك الفكرة التي يمكن استخلاصها من الفصول السابقة : إن الوجود الحقيقي هو في في جوهره اتصال بين عدة اطراف يرتكز بعضها على بعض ؛ وليس هذا الوجود بحال ما تبيّنة لمجموعة من العناصر التي توجد مترفة اول الأمر . وهنا وجه شبه دقيق حقيقي بين علم الاجتماع اليكرسكوني وبين النظرية الميتافيزيقية للحقيقة العليا .

(١) لقد عرض ابن المفعم هذه الفكرة عرضاً يارعاً في تثليه الحياة ب الرجل كعاد يهوى في قاع بئر مليئة بالافاعي فأمسك بجزع شجرة الخ .. (المترجم )

## الفصل التاسع

### الفلسفة والأخلاق

#### الأخلاق الواقعية

من المؤكد جداً أن القرن التاسع عشر - وهو قرن الدراسات التاريخية وفكرة المقاوى النسبية - قد غلا في القول بنسيمة الأخلاق حينما سوى بين العادات الأخلاقية المتغيرة في كل قطر وفي كل امة وفي كل عصر ، وبين القاعدة الأخلاقية الثابتة . لكن طريقتنا في النظر الى المشكلة الأخلاقية طريقة حديثة : فكلما ازدادت عنت العلاقات بين الأفراد شعرنا بشدة الحاجة الى الوفاء بالعهود ، والى العدل الاجتماعي والدولي ، والى العون المتبادل وجميع تلك الفضائل الخاصة بالإرادة والشجاعة والاعتدال والمحذر .

وقد لاحظ « دبريل » Dupréel ملاحظة شافية ، سوف اتناول الحديث عنها في مناسبة اخرى ، وهي أنها لا نبدأ نشعر بحاجتنا الشديدة الى القيم الأخلاقية الا حينما تصبح هذه القيم مهددة بالخطر ، وهذا الخطر شيء بدائي : فإننا نشهد بصفة خاصة ،

ان الناس في مختلف بقاع العالم يفهمون النظام الذي تقرره الجماعة على افرادها كما لو كان من شأنه ان يجعل الانسان عبداً . ويفيدو انهم يجهلون ان المجتمع ليس الا نتيجة للسلوك الأخلاقي لدى كل فرد من افراده . والواقع أن حرية الفرد في التصرف أمر لا يمكن ان تجد له عوضاً : وليس للجماعة قيمة أسمى من قيمة الفرد . وكل مرب بحرب يعلم جيداً ان التربية ، وإن استطاعت ان تخلق هذه الحرية في التصرف بوضع الطفل في بيئه ملائمة فإنها لا تملك أية وسيلة آلية لتحقيقها ، فالامر في النهاية يتوقف على حرية اختيار الطفل ، وفي القرن التاسع عشر كتب الكتاب كثيراً حول اصل الضمير الأخلاقي ، ويكتنـا القول ، دون الدخول في تفاصيل التفسيرات التي ارادوا بها توضيح هذا الأصل ، بأن كل من كتبوا في هذا الموضوع وقووا في نفس المطأ : فإنهم لما جعلوا الضمير الأخلاقي شيئاً شيئاً بالغريزة او العادة الثابتة اعتقدوا انه عامل جمود . وتلك فكرة خاطئة تماماً ، لأن الاستقامة الأخلاقية على العكس من ذلك تحمل العقل قادرآ على ان يحيي بطريقة لائقة على المواقف المتقلبة المتغيرة التي تعرض له . واليوم نرى في مجال الأخلاق ، كما في اي مجال آخر ، ان الفيلسوف لا يتم بشكـلة نشأة الأشياء بقدر ما يتم بطريقة تركيبها : فهو لا يعتقد ان الضمير ينبع من الداخل فقط ، ولا يعتقد أيضاً انه يأتي من الخارج فقط ، بل يرى ان الداخل والخارج والتغيير الذاتي والتجربة ، ترتبط فيما بينها ارتباطاً لا يمكن فصله ، وإن كتاب « رُوه » Rauh الرائع عن « التجربة الأخلاقية » ليعتبر

كتاب الجيل من حيث انه بين الدور الحقيقى للتجربة في تركيب الضمير الأخلاقي . فالتجربة لا تخلق هذا الضمير ، وإنما تضعه موضع الامتحان ، وهي تتطلب اليه اتخاذ احكام مبتكرة ، وذلك شيء الى نحو ما يحدث في علم الطبيعة عندما توضع احدى النظريات موضع امتحان بسبب احدى التجارب الجديدة . فليس الضمير الأخلاقي جامداً كجثة ميتة ، ولن يكون هذا الضمير مطلقاً بجانب اهل الترمذ والتunct من يعنون بالشكل اكثر من عنائهم بالروح .

ومع هذا فقد أخذ على «رو» أنه ذهب الى شدة مرودة هذا الضمير ، وأنه تركه يتقلب تبعاً لما تجري به الحوادث . والواقع ان الضمير الأخلاقي نوع آخر من التعتن الذي أشار اليه الدكتور «باروك» Dr. Baruk في الملاحظات التي قام بها على المجانين في القسم الذي اداره بقدرة واحلاص عظيمين . فالضمير الأخلاقي لا يجد في نظره في مظهر تلك القوة المطمئنة التي وصفها «روسو» Rousseau في كتابه الشهير عن «الاعترافات الدينية للقسيس سافوا» ، بل في مظهر قوة رهيبة الجانب قادر على القيام بالتدمير من الوجهة الروحية . فالكراهية التي كثيراً ما يبدوها المجانين نحو هؤلاء الذين يحيطون بهم لا تنبع من مصدر غير ذلك . والواقع اننا كثيراً ما نجد ان المصاب باحد الامراض العقلية انسان يحس (عن خطأ في غالب الأحيان) بأنه قد انتهك حرمة الضمير الأخلاقي ، فينتهي به الحال الى ان يكتب هذا الشعور بالذنب في نفسه ، ويلاقى بخطيئته على الآخرين . وهذا النوع من الصراع الداخلي

لعنف ، وهو كراهية الانسان لنفسه بسبب احد الاخطاء ، هو ما لاحظه افلاطون متذمراً من سحيق عندما قال في كتابه «القوانين» : «ان أشد حداقة يمكن الحصول عليها هي حداقة المرء لنفسه» . واذن كراهية النفس – وهي اشد عنفاً من التدم ونبع كراهية المرء للآخرين – هي التي تشعرنا بقوة الضمير الأخلاقي الذي يعد الجواهر الاساسى لحقيقة انفسنا ، والذي نريد عبّاً ان نتحرر من شدة وطأته . (١)

وهنا نجد وجهات نظر لا سيل الى الاطناب في بيانها في ذلك العصر الذي يؤمن فيه الناس بالقدرة العظمى للقوى الخارجية ، والذى يفكك فيه القوم بصفة خاصة انهم يستطيعون تشكيل القواع عن طريق الدعاية ، فقد رأينا «افلاطون» نفسه ، ومنذ خمسة وعشرين قرناً يقول بأن الاستبداد كنظام سياسي يتوقف على استعداد داخلى في النفوس . فهناك نفس مستبدة ، وهي تلك التي لا تشعر بوطأة الضمير الأخلاقي ، فترخي الغنان لعدد كبير من الغرائز المفتربة التي تتناحر فيما بينها ، ولا يمكن السيطرة عليها إلا بطريق العنف . فالاستبداد صورة مشوهة من النظام ، وهو الذي تهفو إليه النفس المستبدة على نحو ما . وقد أخذ هذه الفكرة «أميدى بونسو» Amédée Ponceau في كتابه تيموليون: تأملات في الاستبداد « Timoléon : réflexions sur la tyrannie » الذي ظهر حديثاً بعد موته . فيبعد ان بين ان الاستبداد منتشر حتى في

---

1) Baruk, conscience morale et haines.  
Revue philosophique 1946 P. 21.

الدول الديموقراطية ، ذهب إلى القول بأنه إذا كان هناك علاج لهذا المرض ، فإنه لا يمكن الوصول إليه إلا بتغيير عميق للإرادة ؛ ذلك لأن منبهه الوحيد هو حرية الاختيار الشخصية ؟ أما تغيير النظم الاجتماعية وحده فلا يمكن أن يؤدي إلى نتيجة أخرى سوى أن ينتقل الاستبداد من مجال إلى آخر . ومعنى ذلك أن مشكلة الاستبداد ليست سياسية بل أخلاقية .

وإذا كانت الحياة الأخلاقية تحصر حقيقة في الصلة بين الداخل والخارج ، وبين الإرادة الذاتية والتجربة فهمنا كيف أنه يوجد خطران متضادان يهددان هذه الحياة .

فالخطر الأول ينحصر في اساءة استعمال ضروب التنظيم الاجتماعي .  
نعم إن القوانين الاجتماعية التي تهدف إلى علاج بعض أمراض المجتمع كالبؤس والمرض والتائج الوخيمة للحروب هي قوانين ممتازة في حد ذاتها ، كما أن الأسلوب التربوية التي تقدر استعدادات الفرد وتعد كل إنسان لوظيفة الاجتماعية التي تتناسب به ، تعتبر من الأمور الممتازة أيضاً ، ولكن الغلو في هذه الناحية أمر وخيم العواقب ؟  
فإن هذه القوانين وتلك الأسلوب تحضتنا لقواعد ترداد تعقيداً يوماً بعد آخر ، وهكذا تصبِّع حياة كل امرئٍ مننا حياة عامة لا خاصة . وقد رأينا القصصيين الأخلاقيين في القرن الماضي يتسلون بالسخرية من تصوير هؤلاء القوم الذين أصبحوا سجناء العادات الآلية التي تتطلبها منهم وظائفهم الاجتماعية ، على عكس الإنسان الذي يظل على استعداد دائم لكي يحيا حياة حقيقة . أما في الوقت

الحاضر فإن الصلات الاجتماعية وغير الشخصية المنظمة تنظيمًا قانونيًّا توُثِّك أن تغلب على الصلات الشخصية ، بل لقد أصبحت الصلات الأولى في بعض النظم السياسية هي الصلات الوحيدة بمعنى الكلمة ، فيقضى على الفرد الذي يعيش في المجتمع بالذلة الأخلاقية الحقيقة ؛ وبذلك تصبح الصلات بين الأفراد نوعًا من الجريمة ، ويجب على الإرادة الشخصية أن تتحد بالإرادة الجماعية ( أو التي يدعى أنها كذلك ) فتصبح شبيهة بقطعة في آلة تخضع خضوعًا تاماً لـ « يريده من صنع هذه الآلة » .

اما الخطأ الثاني الذي يهدد الضمير الأخلاقي فهو الانحراف في الاتجاه المعاكس ، وهو اتجاه الإنسان الذي يعتزل المجتمع ، والذي يعتقد أنه سيجد في هذه العزلة الشرط الضروري لحريرته ، ومن المستطاع أن نجد عدة نماذج لهذا الانحراف الذي يمثل طرفيه المتناقضين « روسو » الذي يخرج بنفسه على مجتمع أقرانه و « سندال » الذي يدفعه حبه لذاته إلى احتقار النوع الذي يمكن أن يعود عليه من المزايا الاجتماعية .

ويكفي ما قلته هنا لبيان كيف يصاب الضمير الأخلاقي بالاعتلال ب مجرد الرغبة في حذف أحد هذين العنصرين مع الاحتفاظ بالآخر . وإذن فليس الحياة الأخلاقية حقيقة بسيطة تضاف إلى الحياتين الحيوانية والاجتماعية . وإن الفلسفة المعاصرة ترى أن الحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، أي أنها حياة كائن يرتبط في جوهره بأحد الأجسام ويوجد في خضم المجتمع . فالحياة الروحية البحتة

بعيدة عن طبيعة الإنسان بعد الحياة الحيوانية البختة عنها ، كما أن حياة العزلة بعيدة عن الأخلاق بعد الحياة التي يذوب فيها الفرد في المجتمع تماماً .

وإذن فإن فلسفتنا تهدف إلى إلخاق واقعية . وانا لنرى جيداً كيف يتحقق هذا الميل مع تلك الروح التي تخوضت عنها الفصول السابقة . وهنا أيضاً نجد أن الفلسفة تحاول الوقوف على التركيب العام لهذا الكائن ، وهو تركيب متعدد الجوانب وغير قابل للقسمة ، وهي تحاول أن تنتهي لهذا الكائن ، ابتداء من بعض العناصر الأولية .

## الفصل العاشر

### القيم

لم تلبث دراسة القيم التي استواعت تقكير «نيتشه» Nietzsche بأسره ابتداء من السنوات العشر الأخيرة من القرن الماضي ان ذاتت في المانيا ، وخاصة بظهور «ماكس شيلر» Max Scheler . ثم سرعان ما انتشرت في البلاد التي تتكلم الانجليزية ، ثم امتدت بعد ذلك بزمن طويل ( وذلك لأسباب قد يطول بنا الحديث جداً لو عرضنا لها ) الى البلاد التي تتكلم باللغة الفرنسية .. وان المؤلفات الحديثة لكل من «أوجين ديبرييل» Eugène Dupréel (١) و «رينيه لو سين» René Le Senne (٢) و «ريوند بولان» Raymond Polin (٣) تكشف لنا عن أهمية هذه الحركة .

فكـل الناس يدرـكون ما القيمة الأخـلاقـية لـعمل من الأعـمال وما الـقيـمةـ الغـذـائـيةـ لـنـوعـ منـ الطـعامـ ، وما الـقيـمةـ الفـنـيـةـ لـلوـحـةـ منـ

1) Esquisse d'une philosophie des valeurs, 1939.

2) Obstacle et valeur, 1934. Le Traité des valeurs, de L. Lavelle, vient de paraître dans la collection « Logos » .

رسالة الـقيـمـ لـلـافـيلـ ظـهـورـتـ فـيـ بـعـوـةـ لـوـجـوسـ مـنـذـ قـرـيبـ .  
3) La création des valeurs 1944 .

اللوحات ، وذلك أن الشيء الذي يدخل في حوزة العمل أو يتدخل فيه من طعام أو لوحة يعطي لهذا العمل قيمة وعنه وبجعله موضعًا للرغبة فيه من حيث المبدأ . فالقيم هي الأوصاف كالميل والقيبح ، والخير والشرّير ، والشرف والوضيع ، والعدل والجور ، والظاهر والمحى ، والشهي والمتفر وهم جرأ . وكل قيمة إيجابية تصبح كما نرى بقيمة سلبية . فالنظر إلى كائن ما من جهة قيمته ليس معناه انتا تعتبره في حد ذاته بل من جهة أحدي صفاته التي تشبع حاجة لدينا ( وذلك على وجه التقريب على الأقل ) أو لا تشبعها ، ومعنى ذلك هو البحث عن الصلة بين هذه الصفة وبين الطبيعة الإنسانية . وإنما فإن نفس الأشياء تكتسب قيمتها او تققدمها تبعاً لما يطرأ على هذه الطبيعة من تغيرات . وتعتبرينا دهشة شديدة حينما نقرأ في إحدى روايات « بازارك » Balzac ( العشيق المزغومة مثلاً ) وصفاً لأثاث غرفة استقبال كان يبدو غاية في سلامة الذوق حوالي سنة ١٨٤٠ ، ولكنه يشير في نظرنا نحن إلى أسوأ أنواع الذوق . وعلى العكس من ذلك نرى أن ما قامت به جماعة الكهنة الملحقين بكنيسة « نتردام » بباريس في القرن السابع عشر من هدم جزء من كنيستهم بسبب عداهم « للبربرية القوطية » كان فعلاً هميجهماً . ومن الأكيد أن هذه الصلة الوثيقة بين القيمة وبين الطبيعة الإنسانية وما يطرأ عليها من تغيرات هي أحد الأسباب التي استرعـت الانتباه إلى نظرية القيمة في تلك الفلسفة التي تعد دراسة الإنسان فيها محوراً للتفكير النظري .

وهناك سبب آخر أوضح من هذا ، ولكنه ثانوي في نظري ، وأعني به ذلك السبب الذي يستنبط من تصريح « ديبوريل » الذي سبق أن تكلمت عنه فقد كتب يقول : « إن القيم المهددة بالخطر وحدها هي التي توصف صراحة بأنها قيم ، بدلًا من أن يقال عنها أنها قوى أو أشياء ». ويعني بذلك أن القيمة التي لا توضع موضع الشك تنتهي بمائة موضوعها إلى حد تولّف معه شيئاً واحداً . ولكن من المؤكد أن مجموع القيم التي تعد أساساً لحضارتنا الغربية مهددة بالخطر ؟ وهذا هو السبب في أن تلك القيم تبدو في أعيننا ثقيلة جداً ، ومثال ذلك احترام الكرامة الإنسانية . لكن هذا ليس سبباً ثانوياً ؟ إذ يجب ألا يختلط في الواقع بين فلسفة القيم وبين الاتجاه إلى نوع من تمجيد القيم ؟ فإن هذا التمجيد الذي يدفع عن حضارتنا ضرورة القول الذي يوجهها إليها « نيتشه » أو « شينجلر » Spengler ، ويجعلها من هجوم آخر أكثر عنفاً ، هو أحد الموضوعات الحية إلى التفوس في الوقت الحاضر ، لكن الفلسفة لا تشغله نفسها بالدفاع أو الهجوم ، وإنما تبحث عن حقيقة القيمة .

وفلسفة القيم التي سأعرض لها الآن سوف تقدم لنا دليلاً جديداً على الطريقة التي تبعتها الفلسفة في تطورها بصورة عامة في هذه السنوات العشرين الأخيرة . ففي مبدأ القرن الحالي كان الفلاسفة لا يعنون بدراسة القيم في ذاتها ، بقدر ما كانوا يهتمون بدراسة الأحكام المعيارية<sup>(١)</sup> أو التقديرات التي كانوا يقابلون بينها وبين الأحكام

(١) الأحكام التي تهتم على أساس أو معيار أخلاقي *Jugements de Valeur* .

الواقعية ، وإذا كانت الأمور قد جرت على هذا النحو فالسبب في ذلك هو أن النظريات الفلسفية كانت تحاول إرجاع القيمة نفسها إلى هذه الظاهرة الذاتية أي التقدير . وكانت هذه النظريات على نوعين :

(١) النظرية التقديمية ، وترجع في أصولها إلى فلسفة « كانت » وهي تقول بأن القيمة ولidea ضرورة ترضها طبيعة الشخص المدرك على الأشياء . فمن ذلك ما يذهب إليه اتباع مذهب « كانت » من أن القيمة الموضوعية للمعرفة لا تترجم من مطابقتها الشيء الخارجي ، بل من مطابقتها لشروط الشخصية التي يمكن أن نجعل الشيء الخارجي موضوعاً معرفتنا .

(٢) النظرية السيكولوجية ( النفسية ) التي تعتمد على الميل وال حاجات التي تتألف منها الحساسية الإنسانية ؛ فقيمة أحد الأشياء أو القيمة الغذائية ل الطعام مثلاً هي العناصر التي يحتوي عليها الشيء وتكون مطابقة ل حاجاتنا : فحساستنا تشبه لوحة حساسة تكشف لنا عن القيم التي لا وجود لها مطلقاً خارج هذه اللوحة .

والفلسفة الحالية للقيم في مختلف الصور التي تشكلت بها تعارض مع هذه النظرة الذاتية . فهي لا تبحث عن القيمة قبل الشخص الذي يقدرها بقدر ما تبحث عنها قبل الشيء الذي يتقدّرها ، وهي تحاول أن تعرف ما إذا كانت القيمة موجودة في هذا الشيء ، وكيف اكتسبها ، وهكذا تصل إلى أن تعيّن في القيمة على تركيب أكثر تعقيداً مما كانت توحّي به الكتابات ذات الطابع الشخصي .

ولنضرب الآن مثلاً صارخاً : فمن البديهي ان الجمال في إحدى مقاطعات « باخ » Bach او لوحات « رمbrandt » Rembrandt لا يتوقف على ذاتية الشخص الذي يقدرها ، ولكننه يرجع الى مؤلف المقطوعة او لرامن اللوحة ؟ و كثيراً ما يغلو الناس في عصرنا هذا فيميل الى الخلط بين من يخلق الأثر الفني وبين من يعجب به ، ومع ذلك فإن الانسان لا يكون منفردأً بنفسه عندما ينصت الى مقطوعة موسيقية ليتهوفن . ومن الواضح أنه لا وجود للجمال إذا نحن صرفاً النظر عن الأثر الفني وعن صاحبه ، كذلك لا توجد قيمة ما في نظرنا إلا إذا وجدت أساليب عملية تتحققها في أثر من الآثار أو عملية من العمليات . وكما انه توجد أساليب للجمال كذلك توجد أساليب للصحة والحقيقة والعدالة والإحسان . ويعكينا القول بأن القيم الدينية لا تتجسد الا بفضل الديانات الإيجابية التي تعد انواعاً من الوسائل العملية هي الأخرى . فالقيمة لا تصل إلينا إلا عن طريق اثر في لأحد المبتكرين . وهذا التركيب الذي يقوم على ثلاثة اطراف يوجد في كل قيمة . فكل قيمة تنشر ابتداء من رجل الى آخر عن طريق اثر من الآثار ، وحتى القيم التي تبدو أنها تتوقف على الأشياء وحدها ، كطعم فاكهة او عنوية الشهد مثلاً ، تنجم عن عناية البستاني او مربي النحل . ولا ريب في ان حال احد المناظر الطبيعية ليس جمالاً حقيقة إلا بفضل اسطورة خفية توحى اليها بفكرة غامضة قليلاً او كثيراً عن وجود منظم للطبيعة . وهذه الأساليب العملية هي التي تسر لنا ذلك الرأي الدائع الذي يقول بوجود انواع عديدة من القيم لا يمكن ارجاع بعضها

إلى بعض . فبناء على ملاحظة يقررها « جان فال » Jean Wahl لا يمكن أن تندو إحدى القيم تذوقياً ( وهذه هي حال رجل الفن الذي تتطلب القيمة منه كل نشاطه ) إلا إذا اغفلنا جميع القيم الأخرى ؟ وهذه هي الطريقة التي تطرق بها القيمة على نحو ما إلى الوجود الخارجي وذلك بوساطة أثر من الآثار . هذا إلى أن تعدد القيم يذهب إلى مدى بعيد ؛ ونحن إذا أكدنا هذا التعدد فانت لا زرقاء القول فقط بوجود أنواع من القيم ، بل نقول إن القيمة الواحدة تتشكل بصورة مختلفة أشد الاختلاف تقوم كل صورة منها بذاتها . ذلك أن تاريخ الفن وتاريخ العادات الأخلاقية ، أو تاريخ العلوم أيضاً ، يكشف لنا بوضوح عن الاتجاهات المختلفة التي يمكن أن يسير فيها المرء الذي يبحث في هذه القيم الثلاث وهي قيم الحق والجمال والخير ، بل أن هناك قانوناً للقيم يقرر لنا أن كل صورة من الصور التي تتشكل بها القيمة تقني بعد ميلادها بقليل ، ذلك أن كل اتجاه فني منها كتب له البقاء شرعاً ما يحيط إلى مرتبة التقاليد المتعارف عليها ويختفي وسط التشيع له أو عدم الاكتتراث به .

وقد أدى كل من تغير صور القيمة باستمرار وبقائها إلى تلك النظرية التي تشير إليها جميع الفلسفات الراهنة للقيم على وجه التقرير ، وخصوصاً في نظر « ريموند بولان » Raymond Polin وهي تلك النظرية القائلة بثالية القيمة وقابلية اسكاتها للتغير . ومني ثالثية القيمة أنها لا تتحدد مع أي مظاهر من مظاهرها ، ولكنها تبدو في نظر العقل الإنساني كما لو كانت حاجة لانهائية يجب اشباعها ؛ وقابلية التغير معناها أن هذه القيمة ليست شيئاً

بقاعدة يمكن تطبيقها بصورة آلية ، بل تتطلب الحرية ومجهود الابتكار . وهذه المثالية وهذه الانهائية هما التنان تمددان للإنسان رسالة يجب القيام بها ، وتعززانه عن أي نوع من أنواع الحيوان العادي . لكن تفتح أبواب المثالية أمام المثل العليا يثير كثيراً من المشاكل . فهل الطابع الانهائي للقيمة نوع من الانطلاق الحضن الذي يدع لك كل انسان حيوته ومسؤولية فيما يقوم به ، كما يقول « بولان » ؟ أم هو على العكس من ذلك ، دليل يشهد بوجود قيمة عليا ، اي إله كامل لانهائي يعده منبعاً مشتركاً لجميع القيم أكثر من ان يكون قيمة خاصة كما يقول السيد « لوسين » ! وفي كلتا الحالتين نجد ان نظرية القيم تقسم بتلك المسماة التي يتميز بها التفكير الفلسفى المعاصر . فلم يعد المفكرون ينظرون الى القيمة كما لو كانت تعييراً مثالياً عن رغبتنا التي تعكسها على الأشياء ؛ اذ أن لها تركيبها المحدد الذي يفترض وجود صلة لا تنفص بين عدة عناصر ، وهي نداء الحقائق العليا ، وجود المبتكر ، والأثر الفنى ، والشخص الذي يقدر هذا الأثر . وهنا أيضاً نرى ان الظاهرة الأولية ليست عنصراً بسيطاً ، بل تركيباً معقداً .

## الفصل الحادي عشر

### نقد المبادىء

تدل المبادىء ، سواء كانت خاصة بالعلوم أم بالأخلاق ، على القضايا الأولية التي تعد نقط بدء ضرورية لكل بحث ، كمبادئ علم الهندسة ، وكمبدأ الخاتمة العام في علم الطبيعة ، وكمبدأ الواجب المطلق في الأخلاق . وهذا هو منشأ ذلك الشعار الذي أكده مفكرو العصور الوسطى : « من الواجب الا توضع المبادىء موضع الشك أو المناقشة » . وقد ذهب كثير من الفلاسفة من أمثال القديس أغسطين إلى أن هذه المبادىء حقائق ابدية ترتبط بالوجود الإلهي . ومن الأكيد انه قد وجد عدد كبير من فلاسفة الشك قبل عصرنا هذا . لكن شركهم كان لا ينصب على الوظيفة التي يجب ان تؤديها المبادىء في تحصيل المعرفة ولا على بدايتها اليقينية ؛ بل كان ينصب بالأحرى على عجز العقل الانساني عن الاهتداء إلى معرفة منبع هذا اليقين . مثال ذلك ان « هيوم Hume » كان لا ينكر مبدأ السببية ، بل كان يحاول تفسيره : لماذا نستخدم هذا المبدأ بثقة مستمرة ، مع انه لا يقوم على

اساس من البداهة المنطقية أو على التجارب .

ففي أزمة المبادئ التي تشهدها منذ بدء هذا القرن نرى أن الأمر ليس خاصاً ب النوع من الشك او الريب ، بل مجرد ان موضع الاسكال ينحصر في دور المبادئ ووظيفتها . فلم يعند موضع البحث ان تتساءل عن اهل المبادئ التي قد يشهد بصدقها ؟ بل عن مكان هذه المبادئ في عملية المعرفة . فإلى عهد قريب كانت الفلسفة يعرّفون الذكاء بأنه مجموع المبادئ ، وكأنوا يحاولون ، تحديد قاعدة منتظمة لهذه المبادئ عن طريق نظريةهم في المقولات العقلية . أما علماء المنطق فكانوا يضعون في بدء العلم عدداً خاصاً من المبادئ التي لا يمكن الطعن فيها ، والتي كانوا يرون ان ليس ثمة حاجة تدعوهم الى العودة الى مناقشتها . وبالاختصار كانوا يجعلون المبادئ قاعدة نفسها . حقاً إن تدرج المعرفة في نورها يتطلب وجود مبادئ ، لكن هذه المبادئ نفسها لم تكن في حاجة الى هذا التدرج في النمو ؛ ويمكن القول على نحو ما بأنها كانت قضياباً ارستقراطية توجه كل ما عداتها ، لكنها ليست في حاجة الى اي توجيه . غير ان هذه المكانة الاستثنائية التي كانت تتمتع بها المبادئ قد أصبحت هدفاً للهجوم في الوقت الحاضر . فإن التخلص عن وجة النظر التقليدية في هذه المسألة كان في آن واحد نتيجة لكل من الدراسات النفسية الحديثة للذكاء ، واللاحظات التي تقررها فلسفة العلوم فيما يتعلق بالتحولات الحديثة في العلوم الرياضية والطبيعية ، وفي العلوم الاخلاقية والسياسية ايضاً .

وقد يحتاج المرء في عرض جميع الآراء الجديدة عرضاً كاملاً إلى معرفة التفاصيل المتهجية التي لا استطاع الاستطراد إليها. فاني ارغب في ان أشير إشارة كافية إلى اتجاهات هذه الآراء ، لأنني كيف تنسق مع تلك الاتجاهات التي ابرزتها في الفروع الأخرى للفلسفة .

وأسأول أولاً بعض كلمات عن تحول علم نفس الذكاء عند «جان بياجيه» السويسري ، وعند «هنري فالون» الفرنسي و «كولر» الاميركي . ويبدو لي ان آراء «برجسون» في الذكاء كانت نقطة بدء لبحوثهم . فقد بين «برجسون» انه لا يمكن فصل الذكاء عن ردد الأفعال الحركية التي نستخدمها في ظروف معينة ، للتكليف لحقيقة خارجية . وإنذن فليس الذكاء معرفة عذراء على حد تعبير «نيتشه» ولكنه وظيفة التكيف بالظواهر الخارجية حيث يساهم الجسم بتصييب مساوا لما يساهم به العقل ، وذلك ما نراه على الأقل في مسألة اللغة . إن «بياجيه» الذي درس الذكاء لدى الطفل دراسة تفصيلية قد بين لنا بصفة خاصة كيف ان مبدأ مثل مبدأبقاء كمية المادة في اثناء تغيرها ليس مبدأ بدائيأً بحال ما ، بل لا يمكن الوصول اليه إلا عن طريق التجارب المضادة . فقابلية العمليات للانعكاس ( ومعناها إمكان العثور على نقطة البدء للعملية عندما نعكسها وهو الطابع الأساسية للذكاء في نظر «بياجيه» ) لا يمكن الوصول اليها إلا بنشاط حقيقي فعلي . وقد ادت هذه النكرة التي تسم الذكاء بالنشاط والقدرة الى نحو نفوذ الآراء التقليدية التي كانت ترعم انها بدائية ، وانها تنادي في كل مكان «باتصار العملية الجزئية على الخدش الكلبي»

على حد تعبير جمبل «ليجاچي» . ويدخل الذكاء بأسره في كل وظيفة يؤديها، ولا يكتفى بضروب التحليل الأرسطو طالبیسية التي كانت تبذل جهدها — إذا صح هذا التعبير — لتنقية العمليات الحمامة بالأوساط للحصول على بعض القضايا الشفافة .

وترتبط فکرة علماء النفس عن الذكاء ارتباطاً وثيقاً بتلك الفكرة التي تترتب على الدراسة النقدية للعلوم ، وهي الفكرة التي تشغّل العلماء وال فلاسفة في الوقت الحاضر على حد سواء ، فقد انقضى ذلك العهد الذي كان العلماء يصنّعون فيه العلم ، في حين يقوم فلاسفة بالتشريع على أنسنه . فالجهود العلمي نفسه هو المجال الذي يمكن أن نجد فيه تبريراً للعلم ، وهذا شيء تماماً بما يحدث في الناحية الشرعية لأن البحوث الشرعية هي المجال الذي تولد وتختصر فيه القوانين الجديدة . وإذا كان الرياضيون أول من عادوا إلى الاهتمام بنقد المبادئ في علمهم الذي كانت بداهته تعطّفهم تأكيداً نهائياً غير قابل للنقض فيما يتعلق بالمبادئ الرياضية ؟ فإن السبب في ذلك إنما يرجع إلى ضرورة ملازمة لنحو علمهم . فإن إنشاء هندسة أخرى غير هندسة «أقليدس» قبل منتصف القرن التاسع عشر (١) انتهى بهم إلى استنباط هذه النتيجة : وهي أن بديهيّات أقليدس كانت بديهيّات بمعنى الكلمة ، أي أنه على الرغم من الوضوح الفطري الذي تمتاز به هذه البديهيّات فإن كل بديهية من بديهيّات أقليدس تتطلب من الإنسان أن يسلم بها جدلاً حتى يستطيع أن يقيم عليها برأسه . وقد رفض علماء

(١) يشير هنا إلى هندسة رمان ولو باشفسكي . انظر كتابنا المتعلق الحديث ومناهج البحث ص ٤٦ . الترجم

المندسة الاعتراف بهذه البديهيات ، واقاموا على بديهيتين اخريين نوعين آخرين من المندسة لا يقل اتساق كل منها عن هندسة أقليدس ، وقد استنبط هؤلاء العلماء من ذلك ان المندسة مجموعة من القضايا الفرضية القياسية ، أي أنها مجموعة تترك للمرء حرية اختيار المبادئ التي ليس لأحد أن يزعم أنها تمتاز بيقين خاص بها وجدها . حقاً كان من المستطاع ان يعتقد المرء في العصر الذي ابتكر فيه « ریغان ولويانفسکي » هندستين مختلفتين عن هندسة إقليدس ، ان هذه المندسة الأخيرة تمتاز بأنها هي التي تعبر عن المكان الذي تكشف عنه التجارب ، في حين ان الهندستين الآخرين ليستا إلا مركبات منطقية لخاصة ؟ لكن لا سيل الى اعتقاد هذا الأمر منذ مبدأ القرن الحالي ، أي منذ بين علم الطبيعة لدى « أشتين » Einstein أن الفراغ المنعنى الذي تقول به المندستان الجديدان يفسر ظواهر الجاذبية على افضل وجه .

وقد وجد العلماء في الانتصار على هذه الارستقراطية المزعومة للمبادئ دافعاً الى حرية اختيار ما يريدون من المبادئ . أما الشيء الوحيد الذي يجب عليهم مراعاته فهو انه يوجد اتساق منطقى بين المبادئ من جهة وبين هذه المبادئ والقضايا من جهة أخرى . ولا ريب في ان هذا الانقلاب هو منبع الاختلاف الشديد والمناقشات الكبوي في فهم تركيب الرياضة والعلوم بصفة عامة ، ذلك الاختلاف الذي يبدأ من المذهب الشكلي المحسن لمدرسة « فيينا » التي ترى ان العلم ليس إلا لغة يجب تحديد عبارتها والتي تشغل نفسها بمعنى القضايا ( لا بصدقها او كذبها ) ، وينتهي

إلى مذهب الحدس لدى « بروور » Brouwer الذي يرى أن موضوع الرياضة هو الموضوع الخارجي نفسه بعد تجريده من كل صفاتة .

والأمر الذي أريد استنباطه من هذه المناقشات هو المكان الذي يجب أن ينحصر للمبادئ : ففي حين يعتقد بعضهم أنه يستطيع تحديد المبادئ الضرورية التي تكفي في استنباط جميع القضايا الرياضية ، لا يريد الآخرون سوى الاستمرار في البحث دائمًا والصعود إلى المبادئ للوقوف على شروط الفشل أو النجاح ، وذلك تبعاً لفشلهم أو نجاحهم . وهكذا نرى أن قيمة المبادئ لا تحدد في ذاتها ، وإنما تقاد بقدرتها على البرهنة ، وهي تلك القدرة التي لا يمكن معرفتها إلا إذا وضعت موضع الاختبار . فليست البرهنة في خدمة المبادئ ، بل المبادئ هي التي في خدمة البرهنة .

وفي استطاعتنا أن نذكر هذا القول نفسه بصدق عدد كبير من المبادئ المنطقية كمبدأ التناهض الذي يمكن التعير عنه بهذه الصيغة وهي : لكل قضية قيمتان وقيمتان اثنتان فقط : فهي إما صادقة وأما كاذبة : وعندما يكشف لنا علم الطبيعة الذري عن ظواهر لا يمكن التعير عنها طبقاً لهذا القانون فمن الواجب العدول عنه ، فيتخيل العالم قوانين منطقية تجمع بين ثلث قيم أو أكثر .

وليسمح لي القاريء أن اقتصر على هذه الإشارات المختصرة التي تكشف لنا في أزمة المبادئ ، عن اتجاه جديد في التفكير ، ونريد

به الرغبة في الوصول إلى وجهات نظر عامة تؤكد أسبقية الكل على الأجزاء ، والشيء المركب على العناصر الأولية ، واستحالة الحكم بامتياز أي عنصر كان باعتبار أنه يستطيع أن يحتوي وحده على كل شيء ، فالاعقاد بأن الرياضة يجب أن تحدد تحديداً كاملاً بناء على بعض المبادئ الثابتة ، معناه في حقيقة الأمر أننا نؤمن بأن مصير العلم قد حدد منذ البدء تحديداً نهائياً لا سيل إلى تغييره ، وأنه لا يحتمل أي تقدم حقيقي .

## الفصل الثاني عشر

### المذهب المادي الجدل

سأتحدث في هذا الفصل ، وفي الفصل الذي يليه، عن حركتين فكريتين انتشرتا في العالم لا عن الطريق المتبدل وهو التدريس الجامعي ؛ بل امتدتا امتداد السيل العنيف الذي يجرف في سبيله كل شيء؛ وأريد بها المذهب المادي الجدل، ومذهب الوجودية. وإذا كان قد قدر لها هذا النجاح الكبير فالسبب فيه أن ، الحركة الأولى ، وهي مذهب «كارل ماركس» ترتبط بأفكار سياسية شديدة التأثير ، وأن الثانية ترتبط بلون جديد من الأدب . وربما كان من العسير أن ننظر إلى كل حركة منها في ذاتها بصرف النظر عن تلك الصلة ، ومن العدل أن نسلك هذا المسلك ، وإن كان لا يسير ، دون ريب ، في الاتجاه الذي ترضيه كل من هاتين الحركتين، وهذا هو ما سأحاول القيام به .

إن مصطلح «المذهب المادي الجدل» تعبر شديد التناقض ؟ إذ أن الجدل يرتبط بالمذهب المثالي ، أي ربما يضاد المذهب المادي. والنموذج الكامل للمذهب المادي هو المذهب الفرنسي المادي في

القرن الثامن عشر ، وهو مذهب « هولباخ » Holbach ، و « لامترى » La Mettrie و « هلفيوس » Helvétius أي النظرية التي ترجع المركب إلى البسيط ، والعقل يأسره إلى الاحساس ، والاحساس إلى نوع من المادة التي تعدّ جوهراً لجميع الأشياء . أما صورة الجدل التي يعرضها « هيجل » فإنها تبدأ « على عكس ذلك » من هذه الفكرة : وهي أن البسيط هو المعنى المجرد ، وأنه لا يمكن تبعاً لذلك أن يوجد على حدة باعتبار أنه جوهر مستقل . إن كلمة الجدل تدل أولاً على فن المناقشة ، وهي تقىوّض وجود متحاورين يدافعان كل منهما عن رأي مضاد لرأي الآخر ، أي الفكرة ضدّها (١) مع محاولة التوفيق بينها في فكرة مركبة Synthèse . والجدل لدى « هيجل » يشبه أن يكون صورة مثالية لهذه المناقشات : فالعقل يضع فكرة مجردة ، ثم ينافس نفسه بأن يضع فكرة مضادة للأولى ؛ ثم يستعيد وحدته في مرحلة ثالثة يجمع فيها هاتين الفكرتين المضادتين في فكرة مركبة اسمى منها : وهكذا يتقدم العقل من فكرة مركبة إلى أخرى ، وسيرث شيئاً فشيئاً نحو الحقيقة الواقعية . ويمكن القول بأن الجدل يرى أن الحقيقة الخارجية هي نقطة بدء ونقطة انتهاء في الوقت نفسه ؟ أما في نقطة البدء فهي شيء مضطرب غامض لا يهتمي العقل فيها إلى معرفة نفسه ، وأما في نقطة الوصول فان العقل ينقدى إلى هذه الحقيقة الخارجية من كل نواحيها لأنه هو الذي اعاد تركيبيها ، ولأنه يرى أنها اثر من آثاره .

(١) Thèse et Antithèse.

وإذن فالذهب المادي مذهب تبسيط واستقراء ، أما الجدل فهو فكرة تطور ومثالية . فكيف جمع بينها « ماركس » وـ السبب في هذا الجمع ؟ تلك هي المشكلة .

إن هناك وسيطاً بين « هيجل » و « ماركس » يجب أن نشير إليه باختصار ، وهو « فويرباخ » Feuerbach . يتفق « فويرباخ » مع جميع الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر ، في أنه ينكر أر الدين ينبع من مصدر إلهي ؟ ولكن لا يعتقد على غرارهم ، أن الدين شيء اخترعه رجال الكهنوت وأرادوا به السيطرة على أقرانهم ، فان فكرته أكثر تعقيداً من ذلك ؟ إذ في رأيه أن الدين يحتوي على نوع من التنازل الذي يفرضه المرء على نفسه ، فان، يقدسه الإنسان باسم الإله إنما هو نفسه ، غير أنه يجهل ذلك ؛ ويجهل أن يجهل هذه الحقيقة من أول الأمر حتى يستطيع الدين أن يتم جميع آثاره الخبيثة . لكن متى وصل الإنسان إلى مرحلة نضج استرد المير الذي غناه بسبب تنازله عن شخصيته ؟ والفلسفة هي التي ترشده إلى أن موضوعية الدين فكرة وهمية ، وأنها ليست إلا فكرة انسان يوجهها إلى انسان (١) . وإذن يتشكل المذهب المادي لدى « فويرباخ » بصورة جدلية ، لأنه لا ينحصر في الانكماش في مخاطي نوع من التضاد ؛ وبعد أن تنازل الإنسان عن شخصيه يجد أنه قد اكتسب ثروة روحية . أما الجدل لدى « ماركس » فهو في نفس الوقت نقد لجدل « هيجل » و « فويرباخ » واستمر

(١) هذه الفكرة تعد رد فعل طبيعى تجاه الديانات التي تماهى بين العالى والعالم الانساني . « المترجم »

لها ، فهو يأخذ على الجدل الأول طابعه النظري المحن ، لأنه يفترض أن تاريخ الإنسان أو شئ أن يصل إلى غايتها ، ولذا فإن الفيلسوف لا يملك شيئاً لتعديل مصير الإنسان ، كما يعجز عن دفعه إلى التقدم ، وإذا كان هناك تطور فهو لا يوجد إلا من جهة التفكير الإنساني . وفي الجملة ليست فلسفة «هيجل» إلا تصديقاً سليماً بالعالم على النحو الذي يوجد عليه . وإذا كان الأسر كذلك فالسبب فيه أن « هيجل » و « فوبيرباخ » أيضاً لم يتجاوزا حدود التفكير النظري المجرد ، فهما يعتقدان ، خطأ ، أن هناك حياة عقلية منفصلة عن التاريخ الواقعي ، وأن الفلسفة تستطيع إعادة تركيب هذه الحياة على حدة . ومع هذا فإن «ماركس» لا ينكر وجود أو أهمية الأخلاق والدين والميتافيزيقا والمبادئ المتألية الأخرى ، ولكنه ينكر أن تكون هذه الأمور مستقلة ، فقد كتب يقول : «ليس لهذه الامور تاريخ ، وهي لا تتطور ، ولكن الناس على العكس من ذلك هم الذين ينسون إنتاجهم ، ويزيدون في تبادلهم المادي ، وبذلك يحذرون تفكيرهم وظروف انتاجه في الوقت نفسه . فليس الشعور هو الذي يحدد الحياة ؟ بل الحياة هي التي تحدد الشعور » فلتفهم حياة الإنسان التي لا تنظر إليها « في هذه الوحدة المتألية ، بل في كبد التطور الواقعي الملوس الحقيقي في ظروف محددة » ولما اعتمد «ماركس» على المبدأ القائل بأن الحياة الروحية ليست إجابة على نداء يحيط من السماء وانما تتوقف على الوضع المادي والاجتماعي فإنه يتبع «مونتسكيو Montesquieu في تحديد وجهة نظر ليس من الأطباب ان نظهر اهميتها الكبرى .

وقد لاحظ السيد «لوفر» بحق (١) انه من الخطأ ان نستنبط من ذلك ان «ماركس» كان لا يعلق اهمية كبيرة على قيمة المذاهب الفكرية فإن منهجه ينحصر في فحص العلاقات الإنسانية في وجودها الواقعي التام ، لا في إرجاعها إلى علاقات اقتصادية .

فما عسى ان يبقى إذن في الجدل بعد ان حذفت منه الفكرة المتأالية ؟ إننا نجد ايضاً لدى «ماركس» نوعاً من الصراع ، ولكنه صراع القدرة بين طبقتين من الطبقات الاجتماعية ؟ وهنالك حل لهذا الصراع ولكن هذا الحل ينحصر في ثورة عنفية . أفليس من المجاز تطبيق مصطلح الجدل على مثل هذه الضروب من الصراع التي توجد بالفعل ؟ ومع ذلك فإن هذا الجدل يظل السمة الجوهيرية في ذلك الصراع وهو فكرة التنازل عن الشخصية التي تعد في الوقت نفسه فكرة خصبة غنية . والواقع ان نظرية «ماركس» تتحصر في ان الإنسانية لا تستطيع أن تخلو عن مرتبة الحيوانية الا بانقسام المجتمع داخلياً الى طبقتين متضادتين ، وهذا الانقسام نفسه هو مقدمة للوحدة العليا . فمما يحصل الجدل الثلاث وهي الفكرة وضد الفكرة وال فكرة المركبة تمثل في الوحدة الاولى للمجتمع ثم انقسامه لكي ينتقل الى الوحدة النهاية فيما بعد .

وقد يعجب المرء كيف استطاع «ماركس» ان يدخل نوعاً خفياً من الطابع العقلي في هذا الصراع العنفي . فأساس نظريته ينحصر في تفسير الانقسام الداخلي الذي يحدث في الإنسانية .

وهذا الانقسام يحدث في طريق انتاج الثروات. ففي الاقتصاد البدائي كانت قيمة الاشياء التي ينتجها الانسان تتحصر في استخدامها ، اي في استخدامه المباشر لسد حاجاته الحادة . وفي ذلك الحين كان المتوجون متصلين بعضهم عن بعض . ولكن هل وجد الإنسان ان هناك زيادة في انتاجه ونقصاً في انتاج الآخرين ؟ وعندئذ تنشأ قيمة للتبادل تربط الأفراد فيما بينهم . وبين هاتين الصورتين اللتين تتشكل بها القيمة يوجد نوع من التضاد الجدي : قيمة استخدام الإنتاج تقدر بصفة الأشياء المنتجة ، وهي تلك الصفة التي تطابق حاجات المنتج وحده ؟ وهي قيمة حسية وشخصية تقوم على أساس علاقة مباشرة بين العامل وانتاجه. أما قيمة التبادل فيجب تقديرها ، على عكس ذلك، بكمية معينة تتيح مقارنة المنتجات بعضها ببعض ، بصرف النظر عن صفاتها الخاصة ؟ فهي إذن قيمة مجردة وغير شخصية لا تدخل في تقديرها سوى مدة العمل الضرورية لإنتاجها. فكيف تؤدي قيمة الاستخدام من تلقاء نفسها إلى نتائج تشبه أن تكون ضرورية لها : من تقييم العمل والمنافسة ورأس المال في صورة الثلاث التي ترداد تعقيداً بالتدريج: اي رأس المال التجاري ، والصناعي ، والاقتصادي ؟ وكيف يحدث الانقسام بهذه الطريقة في الإنسانية بحيث توجد طائفة تملك وتسطير ، وطائفة لا تمتلك وتخضع لسيطرة غيرها ؟ تلك هي المشاكل التي يعرضها كتاب « رأس المال »، ذلك الكتاب الذي يعد غاية في الاختلاط وكثرة المعلومات . ففي هذه الحال تبدو السلع والتقويد بظاهر قوة غريبة موضوعية تسسيطر على الفرد وتوجه نشاطه : لكنها موضوعية كاذبة

ووهية؟ إذ ان البصائر ليست إلا نتيجة لمجهود العامل الذي اصبح عبداً له . وهذه الموضوعية « ليست الاتجاه للنشاط الاجتماعي ومنتجات العمل في صورة قوة لا تخضع لرقابتنا ». تلك هي وثنية السلم وتنازل الإنسان عن شخصيته . وقد كان هذا التنازل ضرورياً لضروب التقدم المأهولة التي قامت بها الإنسانية ، وذلك بأن ترد إلى العمال الملكية الفعلية بجميع منتجات عملهم ، وان تكف عن اتخاذ آلات الصناعة شيئاً يستغل الإنسان لكي يصبح وسيلة لإشباع طbagات الإنسانية .

تلك هي مبادئ المذهب المادي الجدي الذي يعده اتباع « كارل ماركس » كسبباً نهائياً . ولنذكر على الأقل ان هذا الجدل الذي ليس قاحراً على مذهب « ماركس » والذي يشغل تفكير كثير من معاصرينا ( انظر مثلاً وظيفة الجدل في فلسفة النفي ( La Philosophie du non ) للسيد « باشلار » Bachelard او بحوث السيد جونست Gonseth ) في الفلسفة الرياضية ) يعد من أقوى العلامات دلالة على كراهية فلسفتنا للتجريد والتحليل ، تلك الكراهية التي لاحظناها مراراً عديدة .

## الفصل الثالث عشر

### الوجودية

إن « الوجود والزمان » (Sein und Zeit) الذي ألفه « مارتن هيدgger » سنة ١٩٢٧ ، و« الوجود والعدم » الذي أخرجه « جان بول سارتر » Jean Paul Sartre في سنة ١٩٤٣ عنوان لكتابين أساسيين تتجلى فيها بوضوح الفلسفة الوجودية التي طالما اهتز لها العالم. وربما توقع القارئ من وراء هذين العنوانين المستعدين من التقليد الفكرية في العصور الوسطى ، ان يجد في الكتابين نوعاً من فلسفة الوجود المجردة التي تتبع الطريقة العتيقة ؟ والواقع ان كتاب « هيدgger » يتحدثا عن مجال ثان في هذا الموضوع ، لكنه لم يظهر الى عالم الوجود . أما كتاب « سارتر » فينطوي على عنوان إضافي صغير وهو « محاولة لفلسفة وجودية خاصة بالظواهر ». ومع ذلك فإننا لا نلبيث أن نلاحظ أن الموضوع المعيقي لهذا الكتابين ليس الوجود المجرد ، وإنما هو الإنسان في وجوده الحسي يعني الكلمة ، اي في حياته اليومية وسط العالم وبين الآخرين ، بكل مشروعاته وهوم المشروعات ، وفي حياته الفكرية أيضاً ، تلك الحياة التي اذا ما انتهى من تلهيه بمشاكلها اليومية ، احسن بالقلق

الشديد حيال هذا العدم الذي يساوره من كل جانب ، فلا يدري لماذا وكيف خرج من العدم ، كما يرى أن وجوده إنما صنع من أجل الموت الذي سيقذف به إلى العدم مرة أخرى .

ان الكتب التي تعالج مثل هذه الموضوعات (وهنالك عدد كبير منها ولا سيما في كتابات الوعاظ ) كانت تحمل فيما مضى مثل هذا العنوان « معنى الحياة ( او عدم معناها ) » وهي أولى بأن تنسب إلى دراسة الأخلاق منها إلى فلسفة الوجود المطلق . هذا إلى ان « سارتر » قد اشار في احد كتبه إلى أن « الوجودية مذهب انساني » وهذا هو عنوان الكتاب نفسه . واعتقد أنت اذا أردنا ان نفهم الوجودية فلا بد من البحث عن الدواعي التي جعلتها تعتبر هذه الدراسة للانسان وفلسفة الوجود الميتافيزيقية شيئاً واحداً .

ويبدو لي ان الوجودية اوضع الأعراض التي تنيء عن انهيار المذاهب الفلسفية التي يتميز بها عصرنا . فتحديتنا لمعنى الحياة هو ان ننظر الى حياتنا الخاصة في السياق والاتجاه ، على أنها لحظة في تحيط كلي فسيح يحدد لها رسالتها وما يشبه ان يكون تصييرها في المساعدة في العمل . ومن ثم يجب ان يخرج المرء على نحو ما من وجوده الخاص ليرى انه مغمور في حقيقة خارجية أكثر اتساعاً ، وهذه الحقيقة الخارجية هي الإنسانية أو الأسرة او الوطن او العلم او اي غاية اخرى . واذن يجب علينا الشعور بأننا منقسمين في الحقيقة الخارجية لا في العدم ؛ وعلى هذا التحو فقط يتحدد للإنسان مصيره . لكننا نرى في هذه الحال ان فلسفة الوجود تتجاوز

نطاق دراسة الوجود الإنساني، وإذا فرضنا على العكس من ذلك أن هذا الخروج من الوجود الذاتي، وهذا التحقيق فوق وجودي الخاص ، ليس إلا نوعاً من الأحلام ، فان ما كتب اطلق عليه اسم مصيري والذى كان يسمى في الم مستوى أعلى من حياتي الخاصة يصبح من أمور الحياة اليومية ويلتحق بوجودي الخاص ؟ فليس هناك اي مصير يفرض عليّ او يقترح عليّ مجرد اقتراح ؟ في الحرية في ان اكون ما أشاء . وعندئذ تقصر فلسفة الوجود على الوجود الإنساني ، اي على وجودي الشخصي ، او هذا هو على الأقل شأن فلسفة الوجود القائمة على دراسة الظواهر ، اي التي تقصر على وصف الأشياء الموجودة بالفعل . والثورة والغياث هما الإحساس الذي تبعه فيما المثالية الزائفة التي تحجب الواقع عن انفسنا وعن الآخرين . إن كتاب «الوجود والعدم» لسارتر الذي يحتوي على خروب من التحليل دقيقة وبعيدة المدى ، لكتاب يمكن قراءته على انه تاريخ لألوان خيبة الرجاء المتتابعة التي يلقاها الفيلسوف في مجده في الوجود .

خيبة الرجاء الأولى : لقد كانت الفلسفة الفرنسية على وجه المخصوص تعقد ان معرفة الإنسان لنفسه عن طريق التفكير هي المسبح الرئيسي للميتافيزيقا [ ما وراء الطبيعة ] . ولكن ماذا تقدم لنا هذه المعرفة في الحقيقة ؟ الحق اننا لا نجد سوى العدم والفراغ . لأنهم يقولون لنا إن التفكير تلقائي ولكن هذه التلقائية لا تكاد تتوجه الى تحديد نفسها على هذا النحو حتى تصبح وجوداً «في حد ذاته » ، وتكشف عن ان تكون « وجوداً لذاته » . فالشعور هو وجود

« من أجل ذاته » اي تفكير لا ينقطع عن الرجوع الى نفسه . وإذا اعتقد انه شيء في ذاته ، سواء أكان هذا الشيء ام ذلك ، كان هذا دليلاً على سوء الفصد ، فكل امرىء مثنا يقوم بدور مختلف لحقيقة ، لأنه لو كان هو نفسهحقيقة لما كان وجوداً « من أجل ذاته » : ولذا كان التحليل يلقي بنا إلى الفراغ .

خيبة الرباء الثانية : الصلة بين الشعور والعالم ؟ لم يكن شعورنا شعوراً بشيء ما لظل غير محدد على الإطلاق ، فمن الضروري بالنسبة له ، كما يقول « سارتر » بعد « هيدجر » ان يكون الشعور وجوداً في العالم ؛ فلا يمكن الفصل مجال ما بين « ما هو ذاته » « وما هو في ذاته » ، اي بين الشعور والعالم . ولما لم يكن هناك شعور إلا إذا كان خاصاً بهذا العالم فليس هناك وجود للعالم الا باعتبار هذا الشعور . ولكن تقرير هذه العلاقة ليس معناه التسليم بالفكرة المثلية للوجود الذاتي التي ترجع اشياء هذا العالم الى ألوان من شعورنا . فالمعرفة علاقة بين « ما هو ذاته » وبين « ما هو في ذاته » الذي يختلف في طبيعته عما هو ذاته اختلافاً تاماً : فهل سيجد « ما هو ذاته » في هذه العلاقة سندأً لوجوده ؟ ليس الأمر كذلك البة : لأن المعرفة مجرد وجود الشعور الذاتي في العالم ، ولكن الوجود الذاتي للعالم يشبه بأن يكون وجوداً بالجملة بحيث يمكن القول بأنه لا داخل له ولا يمكن القبض عليه . وانا لنرى في احدى قصصن « سارتر » بطلاً من ابطاله ينظر الى صخور جسر من جسور السين نظرة كلها حسد ويتمى عيناً ان يشاطرها وجودها . ويرى السيد « سارتر » ان مثل هذا التمني يوجد كامناً في اعمق المذهب

الديني : لأن إله الكهنوت يجمع بين هذين الشرطين : فهو موجود « لذاته » و « في ذاته ». ومعنى ذلك أن شعوره هو الذي يخلق وجوده . وهذا هو السبب في أن المؤمن يبذل جهده في أن يتتشبه بالإله . ولكن اتحاد ما يوجد لذاته [ الشعور ] بما يوجد في ذاته [ العالم ] أمر لا يقبله العقل ، وليس من الممكن ارجاع أحد هذين الطرفين إلى الآخر في ذلك الاتجاه ، فنحن نستطيع استخدام الأشياء كأدوات ، تبعاً للخواص التي نراها فيها : لكن هذا الاستخدام لا يفعل سوى أن يؤكّد الطابع الخارجي لهذه الأشياء ، كما يؤكّد عجزنا عن معرفة حقيقتها .

**خيّبة الرجاء الثالثة :** صلاتنا بالآخرين .

لسنا على صلة ضرورية بالعالم فحسب ؛ بل بالآخرين أيضاً . إلا يتوجه الشعور الذاتي إلى العثور على صفة الملاسك التي يلتغىها لنفسه عند ما يكون على صلة بالآخرين ، سواء عن طريق الحب أم الكراهة ، أو عن طريق التعاون ؟ ولكن ما أبعد الأمر عن أن يكون كذلك . فإن هذه الصلات ، مهما كانت واهية تخبرنا على فقدان حرمتنا ، ونبعد لساورنا ملاحظة غريبة جداً عن تبادل الأفكار مع الآخرين بوساطة اللغة ، فقد كتب يقول « إن ظاهرة التعبير نفسها سرقة لتفكير ؟ ما دام التفكير في حاجة إلى الاستعانت بمحرية التنازل عن شخصيته لكي يصبح موضوعاً [ يمكن التعبير عنه ] ». وعلى هذا النحو يتحقق لي أن أقول إن المستمعين إلى يسرقون تفكيري ، ويرجع ذلك في الغلب لظن إلى الضغط الذي يباشرونني على لكي يلزموني بالتعبير عنه بلغة يستطيعون فهمها .

ويزعم « سارتر » في الصفحات التي تعتبر جوهرية في هذا الكتاب انه يبرهن لنا على ان الثقة التي يوحى بها الحب المتبادل فكرة وهمية الى ابعد حد . فهو يعتمد على مبدأ يمكن لأنصار الحب المغض إنكاره عليه وهو : ان الحب ينحصر في اراده كل من العاشقين ان يكون محبوباً من الآخر ؟ ولكن كلا منها لا يتطلب من صاحبه فقط ان يكون موضع حبه ، بل يتطلب منه ان يحبه أيضاً . وإن ذن فهو يتطلب شيئاً لا يعطيه هو نفسه ، ولا يستطيع ان يعطيه لأنه يبحث لدى الآخر عن سند يعجز هذا الأخير ان يزوده به . وإذا أردنا ان نعبر عن هذا المعنى بعبارة عادية غير وجودية قلنا إن الحب ليس إلا نتاج طرفين من حب الذات يتطلب كل منها إخلاص الآخر . ولست في حاجة الى ان أطيل أكثر من ذلك في عرض تاريخ خيبة آمالنا : فإن معرفة الإنسان لنفسه ، ومعرفته للأشياء ، ومعرفته للأشخاص الآخرين كل ذلك لا يستطيع ان يملأ الفراغ الشامل للشعور ( لما هو موجود من أجل ذاته ) . وهذه الفلسفة يأسراها تشبه احدى تلك القصص المريعة التي كاتبها لأنصار الأدب الساخر في او اخر القرن التاسع عشر ان يتخلوا عنها ؛ ولكنها تزيد ان تجد أساساً لنظريتها في طبيعة التركيب الإنساني نفسه ، بما يخلع على تشاوتها تلك اللهجة الزورية الامرة التي يتسمى بها هذا المذهب ، ولكن هذا ايضاً هو الذي يؤكّد تشبّهها مع التوجهات الوقت الحاضر ، ذلك لأنها تتفق مع الفلسفة المعاصرة في أنها لا تعرف سوى الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يمكن فصم بعضها عن بعض ، من جسد وروح وشعور وعالم

خارجي وجود ذاتي وجود الآخرين . ولم يكن لي أن أضيف شيئاً إلى ما تقدم لو لا أن الجزء الرابع والأخير من كتاب «الوجود والعدم» يشير إلى ما يشبه أن يكون نوعاً من الانقلاب في تقدير «سارتر» إذ نجد فيه انتقالاً من التشاوُم إلى نوع غير متوقع من البطولة الأخلاقية الروائية . ففي الواقع توجد بالنسبة للإنسان بعض القيم كفكرة الحير التي ليست شيئاً سوى الشعور بحاجة تقصه . واذن فالإنسان حين يبحث عن القيم أباً يتوق إلى أن يكون ما لم يستطع ان يكون ، والا يكون ما هو كائن بالفعل<sup>(١)</sup> . وهذا التقص الذي يمكن ان نسميه بعدم التجديد ، هو الذي يزيد «سارتر» ان نطلق عليه اسم الحرية ، فتحن دائماً احرار في ان نصلع بال موقف الذي نوجد فيه ، وان نأخذ على عاتقنا مسؤولية الالتزام بأمر ما . ومع ذلك فإنه يجد بناء نلاحظ طابع الإبهام الذي تنسّم به هذه الأخلاق ، على حد تعبير السيدة «دي بوفوار» Mme de Beauvoir التي عرضت فكرة «سارتر» عن الأخلاق : لأن الشعور الذاتي لا يمكن ان يكون مساوياً لنفسه الا بشرط فراره منها ، وبقاءه دائماً على بعد ما من نفسه ، كما انه لو حاول ان يحدد نفسه بصير من المصائر أيًّا كان لقضي على نفسه قضاء مبرماً .

---

(١) معناها:أن يتحقق لنفسه ما هو عاجز عنه وألا يقنع بحالته الراهنة. «المترجم»

## الفصل الرابع عشر

### خاتمة

#### اتجاه الفلسفة المعاصرة

لاريب في ان تفتت هذا العرض الذي خصصته للفلسفة المعاصرة الى موضوعات مختلفة جداً ، بعد تقاصاً فيه ، وربما فضل بعض الناس ان نقدم هنا عرضاً مستقيضاً منسقاً لأحد المذاهب المحددة. ومع ذلك فإن هذا العرض في تفنته متفق واتجاه العصر الذي نعيش فيه حيث لم يعد احد يطمح الى إنشاء مذاهب فلسفية عامة بقدر ما يرمي الى اتباع طرق منهجية في معالجة موضوعات محددة ومحدودة. فجميع هذه المنهاجات التي تتبع في علم دراسة الظواهر النفسية وفي علم نفس الصورة ، وفي التحليل النفسي تتحقق وحدتها في دراسة الإنسان الذي لا ينظر اليه من جهة التطور العام للطبيعة او التاريخ ، بل من جهة علاقاته الواقعية الحاضرة ، اي باعتباره جسداً او روحأ على صلة بالعالم الذي يحيط به ، وبالآخرين ، وبالحقيقة العليا ، اي أنها تدرس الإنسان الذي لا يكشف عن المبادئ والقيم الا في التحقيق الفعلي للعلم ، وفي تجارب الحياة نفسها .

وهل من المستطاع ان نهتمي خلال هذه التيارات شديدة الاختلاف الى مسحة أساسية لهذه النظرية التي تحدد طبيعة الانسان ؟

يبدو لنا ان ذلك لا يمكن تحقيقه الا اذا عدنا قليلاً الى الوراء .

ففي القرن الثامن عشر ، كان الإنسان يبدو في نظر الفلسفة ، على انه طبيعة يمكن تشكيلها حسب الإرادة ، دون ان يكون له توكيب خاص به ، وكانوا يعتقدون ان العقل الإنساني يشبه ان يكون نتيجة ومستودعاً من المخواطر الخارجية التي يتكدس بعضها فوق بعض ، وكان من الممكن ان يعتقد هؤلاء الفلاسفة ، وبخاصة « هلسيوس » اتنا نستطيع تغيير الإنسان بعماً لإرادتنا بأن نفرض توجيهها معياناً على ضروب التأثير التي تأتيه من الخارج . ومع ذلك فانهم كانوا يقابلون بين هذا الإنسان الذي ألقى به في غمرات الطبيعة ، وبين إنسان عام ، هو إنسان الثورة الفرنسية الذي لا تقف حقوقه عند حد ، او ذلك الإنسان الذي يصفه لنا مذهب النقد لدى « كانت » بأن ضميره على قوانينه على الطبيعة ، ويتلقي بدوره قوانين العقل العملي . لكن فيما بين الإنسان الذي يجدد المذهب المادي وبين الإنسان العام المجرد الذي كان يتصوره القائمون بالثورة تختلف سمات الإنسان الواقعي ، اي ذلك الإنسان الذي يشقي في الحياة ، والذي يلقى انواع الصعاب او العون في بيئته الطبيعية او الاجتماعية .

اما القرن التاسع عشر فهو الذي خرج علينا بفكرة التطور وفكرة البيئة . فقد حاولت الفلسفة في ذلك العصر ان تفهم حقيقة الإنسان ، وذلك بتحديد موضعه بين الماضي والمستقبل في سلسلة من انتطوار العام الذي يعد لحظة حاضرة فيها ، كما حاولت ان تدرج بكل

مواهبه المادية والمعنوية في النطاق العام للوجود . وقد تشكلت هذه الفلسفة بصورة مختلفة جدأً: فعند «أوجست كونت» نرى أنها تبدو في صورة فلسفة التاريخ والتكهن بالمستقبل ، وعند «هيجل» تتشكل بصورة الجدل التي نرى فيها كيف تنشأ حقيقة الإنسان شيئاً فشيئاً بكل تفاصيلها المعقدة ، طبقاً للضرورات العقلية ، بالانتقال من المجرد إلى المحدد بالذات . وفي حين أن المذهب المادي كان يترك الإنسان لكي تتحى خصائصه في الأشياء الخارجية مجرد أن هذه الفلسفة تجعله عبداً لتطور ليس له عليه أي سلطان ؛ أما فلسفة التطور ، في أشد صورها ذيوعاً لدى العامة ، ونعني بها فلسفة التطور عند «سبنسر» فإنها أدت إلى نشأة تلك الفكرة الوهيبة الخطيرة القائلة بوجود تقدم مطرد في الزيادة ، وبأن الحاضر خير من الماضي بالضرورة .

وأياً كان الأمر فإننا نجد خلال القرنين التاسع عشر والثامن عشر ، نوعاً من التبادل الواضح بين هذه النظريات الفلسفية وبين الحقيقة البدئية الحية للإنسان . وهذا هو السبب الذي أدى في نهاية القرن التاسع عشر إلى نشأة رد الفعل العنفي الذي يتجلّى في مذهب الدرائع [البرجماتية] (١) عند «جيمس» James والمذهب الإنساني عند «شيلر» Schiller الإنجليزي . فكلاهما يعتقد أن هناك نوعاً من الكثافة للمحظات الحاضرة في حياة الإنسان . ومهما لا يدخلان تذكر المرء للماضي أو تكهنـه بالمستقبل في حسابـها إلا

لسبب وجود نشاط عقلي حالي ، وبسبب ارتباط كل من التذكر والتكهن بالحالات النفسية الراهنة . فهـا لا يستبطان حقيقة الإنسان كــالــو كانت موضوعاً للبحث النظري المجرد ؟ وإنما يجريان تجــاربــها على الإنسان ويعــلــانــه موضعــاً لــالــامــتحــانــ . وفي حــولــي هذا العــصــر نفسه أخذ المذهب الروحي لدى «برجسون» يتجــهــ أيضاً نحوــ النظرــةــ الموضوعــيةــ ؟ فهو لا يزعم إنشــاءــ مذهبــ نــظــريــ مجردــ ، بل يــحــاــولــ فقطــ أنــ يــتوــســعــ فيــ التجــارــبــ ، وهو يــرىــ أنــ الحــدــســ (Intuition) نوعــ منــ التجــربــةــ ، وإنــ كانتــ هذهــ التجــربــةــ مــوجــهــةــ منــ غيرــ شــكــ تــوجــيهــاــ نحوــ التــوجــيهــ المــأــلــفــ ، لكنــهاــ لــيــســ اــقــلــ مــنــهــ قــيمــةــ اوــ يــقــيــنــاًــ . وــعــنــدــمــاــ يــتــكــلــمــ «ــبرــجــســونــ»ــ عنــ التــطــلــورــ نــجــدــ انــ فــكــرــتــهــ مــخــتــلــفــةــ عنــ فــكــرــةــ «ــسبــينــســرــ»ــ ، لأنــ الــأــمــرــ هــنــاــ لــيــســ بــصــدــقــةــ قــانــونــ عــامــ اــهــتــدــىــ إــلــيــهــ عــلــمــاءــ الطــبــيــعــةــ ، وإنــاــ بــصــدــدــ صــيــرــوــرــةــ هــتــدــيــ إــلــيــهــ الــمــرــءــ بــالــتــعــقــمــ فــيــ تــأــمــلــ الشــعــورــ نــفــســهــ .

فنــ الــ وــاجــبــ اــنــ يــبــحــثــ عــنــ مــنــبــعــ الفلــســفــةــ المــعاــصــرــةــ فــيــ هــذــهــ الــحــرــكــةــ الــقــوــيــةــ نــحــوــ الــأــمــرــ الــوــاقــعــيــةــ (ــ وــهــذــاــ هــوــ عــنــوانــ كــتــابــ قــيمــ للــســيدــ جــانــ فالــ (١)ــ وــلــيــســ مــعــنــىــ ذــلــكــ أــنــ هــذــهــ الفلــســفــةــ لمــ تــســرــ فــيــ أيــ اــتــجــاهــ آــخــرــ مــنــ تــلــكــ الــاــتــجــاهــاتــ الــيــ اــشــرــتــ إــلــيــهــ مــنــ قــبــلــ ؟ــ وــمــهــاــ كــانــ مــقــدــارــ ماــ نــدــنــ بــهــ لــهــذــهــ الــاــتــجــاهــاتــ فــهــاــ لــاــ شــكــ فــيــهــ أــنــ هــذــهــ الــاــتــجــاهــاتــ الــاــخــيــرــةــ قدــ اــســدــلــ عــلــيــهــ ســتــارــ النــســيــانــ فــيــ الــوقـــتــ

---

Mouvement énergique vers le concret (١)

اتجــاهــاتــ الفلــســفــةــ «ــ٨ــ»

الحاضر او اصبحت موضعً للتقديم، وذلك على الرغم من بعث فلسفة «هيجل» التي كانت العدو الأكبر لها . والواقع اننا نجد في هذه الاتجاهات التي صحبت مطلع القرن العشرين شعوراً بالانتصار ، وهو شعور يعد غريباً جداً في عصرنا الراهن ، كما نجد فيها في الوقت نفسه تبسيطاً للأسلوب الفلسفى الذى كان يصل الى مرحلة يترك فيها كل المصطلحات الفووية التي ابتدعتها الفلسفات السابقة على اعتبار أنها مصطلحات غير مجده بل خارقة . وفي هذه الناحية ايضاً نجد ان عصرنا لم يعد يميل الى هذه المصطلحات على الرغم من ظهور مؤلفات عديدة غامضة تقىض بالصطلاحات الفنية . ومع ذلك نرى ان عصرنا قد احتفظ بالمشكلة الواقعية للإنسان ، واتخذها محوراً للتفكير الفلسفى مع رفضه للتخليل الذى يبحث عن العناصر الأولية ، ويغفل عن الحقيقة المركبة للطبيعة الإنسانية ، وهو التخليل الذى يقوم به «تين» مثلاً؛ كذلك نجد ان عصرنا يرفض التظريفات التركيبية الكبرى ، كنظيرية «كونت» أو «هيجل» . فتحن نرى الآن ان التخليل يصطدم بالحقائق الواقعية التي لا يمكن فصل عناصرها الأولية بعضها عن بعض دون القضاء عليها ، وبذلك يحافظ عصرنا بكثير من الشعور بأصالة الكائنات ، وهو هذا الشعور الذي لا يمكن فصله عن فلسفة «برجمون» .

إذن فما السبب في اختلاف تقدير عصرنا للبحوث التي تمت في أوائل القرن الحالي؟ ستتضمن إجابتي على هذا السؤال تحديد خصائص هذا العصر ، ويجدر بنا الالتفات الى هذا التضاد : ففي المواطن التي لا يرى فيها «برجمون» إلا اتصالاً فقط كان

المفكرون في بدء القرن العشرين يرون أنها نقط انفصال ، وفي الوقت الذي كان يعتقد فيه « برجسون » أن عدم الاتصال بين صور الموجودات نتيجة لوجهة نظر تبني على أساليبنا العملية التأثير في الأشياء ، وان مهمة الفلسفة تتحضر في إعادة هذا الاتصال الحقيقي بين الأشياء ، نقول في هذا الوقت نفسه كانت الفلسفة في بدء القرن العشرين تصطدم دائمًا بضروب من الانفصال تحكم بأنه لا يمكن اجتيازها . وفي حين ان الدافع الرئيسي لفلسفة « برجسون » ينحصر في الوثبة [ الحيوية ] وفي الطابع الديناميكي [ التطوري ] نجد ان الفكر الموجه لفلسفتنا هي فكرة التركيب والاستقرار . ويشهد بذلك جميع المشاكل التي تكلمت عنها .

و اذا نحن اقتبسنا استعارة من علم الطبيعة — بشرط ان نفهم جيداً أنها ليست سوى استعارة — فلنا ان جميع هذه النظريات تتجه بصفة عامة الى نقطة واحدة : فنحن لا نعتقد ان الشعور وعاء مغلق توجد فيه الظواهر الشعورية كالم لو كانت سجنينة ؟ بل يشبه الشعور ان يكون قطبًا له قطب يقابل له ، وهو اما العالم الخارجي واما شعور الآخرين واما الحقيقة العليا ، وذلك تبعاً لاختلاف التركيب المشار إليها . وفي استطاعتي ان اضيف الى تلك الأمثلة التي ضربتها أمثلة عديدة اخرى . وليسمح لي القارئ ان اتوه ايضاً بالبحوث القيمة التي قام بها السيد « باليارد » Paliard في دراسته للتفكير الضمني في الإدراك الحسي البصري (١) فبناء على الآراء

---

I. Paliard, Pensée implicite et perception visuelle, (١)  
P. U. F., 1949 .

التقليدية في علم النفس كان يُظن ان الإنسان يكتسب هذا الإدراك بفضل التّراثُط بين عدّة صور حسية . لكن السيد «باليار» يبين لنا بتجاربه البارعة ، كيف يتم هذا الإدراك بنوع من التّفكير الضّني الذي يعد فيه كل من الإحساس والشّيء الخارجي شرطاً في الآخر كما لو كانا قطبين يتوقف أحدهما على الآخر .

وإذا أردت الاستطراد في بيان هذه الاستعارة فلي ان اذكر هنا كلمة عميقة الدلالة لأحد كبار الفكريين في عصرنا وهو «بول فاليري» عندما يتحدث في كتابه «بعض تأملات لسيو تست» [ Teste ] عن «هذا النوع من الجمال الذي يسيطر على هذه الظواهر الشعورية من صور ومعان ، والذي لولاه لما كانت هذه الظواهر سوى مركبات اي تكوننا بمايلاً لكل انواع المركبات». وكما انتا ترى – في المجال الكهربائي الذي ينشأ في حامض بسبب التيار الذي يمر من القطب السالب الى القطب الموجب – ان الكهارب توزع حسب الصدقة في السائل ، وان بعضها يتوجه نحو القطب السالب وبعضها نحو القطب الموجب ، وذلك تبعاً لمجموع التركيبات المكونة ، كذلك الأمر فيما يتصل بتركيبيات الكائن الإنساني ، فانها تشبه ان تكون مجالات القوى التي تنظم العناصر التي تقع في منطقة تأثيرها فتوجهها نحو غایيات محددة .

وفي وراء هذه المجالات لا يحتوي الشعور الا على «هذه الفضلات الانتاجية» كما يسميتها «الدوس هكسلي» Aldous Huxley في كتاب حديث له ، وتلك هي احلام اليقظة العابرة التي يصفها

بأنها « تغيرات ومركمات عقلية تنشأ عندما يؤدي الشعور وظيفته حسبما تفرضه به الصدقة (١) »

والفلسفة الحديثة تعزل مجالات القوى هذه وتدرسها ، وهذا هو منبع سمة أخيرة لفلسفتنا المعاصرة ، تلك السمة التي اشير لها في نهاية هذا البحث ، وأعني بها طابع التعدد ، ولا أريد به التعدد كما كان يذهب إليه أصحاب فكرة النرنة فيها مضى ، بل التعدد الذي يذهب إليه مثلاً مفكراً مثل السيد « باشلارد » ، والذي يدفعنا بالأحرى إلى التفكير في تفرقة ارسطو بين الصور .

وأستنتج من ذلك أن التفكير الفلسفى إذا كان عميقاً ( ومن الأكيد أن ذلك درس يجب أن يتعه الجميع ) فإنه يتوجه نحوها مضاداً للفكرة السطحية التي تحاول ارجاع المركبات الى عناصرها الأولية ، وهو يرشدنا الى أن النيلسوف لا يخلق شيئاً ابتداء من بعض المبادئ المجردة . فالفضل الذي ينسب الى تفكيرنا المعاصر رغم ما يكتنفه من كثير من الوان الصعاب والغموض ، هو أنه أخذ يشعر شعوراً واضحاً بوجود ذلك الشرط الجوهري للفلسفة — ملاحظة أخيرة :

كنت قد انتهيت من هذا الكتاب منذ زمن عندما اطاعت على كتاب « ألبرت بيرلو » Albert Burloud « من علم النفس الى الفلسفة (٢) وقد جاء هذا الكتاب يؤكّد وجهة نظرى في الاتجاه العام للفلسفة ، ذلك

(١) L'éminence grise, P. 87.

(٢) Hachette 1950, De la psychologie à la philosophie.

لأنه يرى استحالة دراسة ظواهر الشعور مستقلة عن العالم الخارجي، وليس هذا هو كل شيء ، فان تطبيقه العام لفكرة المجال على كل من العالم الروحي والعالم المادي يتقد تماماً وبصفة خاصة ، مع احدى النتائج التي اوحى اليّ بها نص قرأنه لفاليري . فإنه كتب بمناسبة المجال الطبيعي: «ان المجال لم يعد شيئاً في ذاته ، لكنه بمجموعة من العلاقات التي توجد بين بعض القوى المضبوطة ، وسيحل المجال شيئاً فشيئاً مكان الجوهر » ( ص ١٥٤ ) ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع الكلام ايضاً عن مجال نفسي ، ونزيد به سلوكاً منظماً يتألف من تيار من الحركات والصور التي يوجهها احد الميول . ومثل هذه المجالات هي الظواهر الأولية التي لا يمكن التفرقة بين عناصرها الأولية الا من الوجهة النظرية المجردة . واذن فربما كان المجال هو الحقيقة الكونية التي تسود على التفرقة بين المادة والعقل .

# الفهرس

صفحة

التعريف بالمؤلف . . . . .	٥
تصدير الترجمة . . . . .	٨
<b>الفصل الأول</b>	
ملاحظات عامة . . . . .	١٧
<b>الفصل الثاني</b>	
الفلسفة في مطلع القرن العشرين . . . . .	٢٥
<b>الفصل الثالث</b>	
منهج جديد : علم الظواهر [الفيزيومنولوجيا] . . . . .	٣٠
<b>الفصل الرابع</b>	
علم نفس جديد ، علم نفس الصورة [المجشتات] . . . . .	٣٧
<b>الفصل الخامس</b>	
نظرية جديدة في علم النفس : التحليل النفسي . . . . .	٤٥
<b>الفصل السادس</b>	
الإنسان (١) : الإنسان من الوجهة التاريخية . . . . .	٥٢

صفحة

الفصل السابع	
الانسان (٢) : الانسان في المجتمع . . . . .	٦١
الفصل الثامن	
الانسان (٣) : الانسان والحقيقة العليا . . . . .	٦٨
الفصل التاسع	
الفلسفة والأخلاق : الأخلاق الواقعية . . . . .	٧٥
الفصل العاشر	
القيم . . . . .	٨٢
الفصل الحادي عشر	
نقد المبادئ . . . . .	٨٩
الفصل الثاني عشر	
المذهب المادي الجدي . . . . .	٩٦
الفصل الثالث عشر	
الوجودية . . . . .	١٠٣
الفصل الرابع عشر	
خاتمة : اتجاه الفلسفة المعاصرة . . . . .	١١٠

صدر من كتب العلوم الانسانية في مجموعة الألف كتاب  
(اجتاع ، اقتصاد ، تربية ، علم نفس ، تاريخ وتراث ، جغرافيا ،  
وحلات ، دين ، سياسة ، فلسفة ، قانون ، معارف عامة ،



- ١ - تفسير القرآن
- ٢ - حضارة الاسلام : تأليف جوستاف جروبنهايم
- ٣ - الفكر الحوالد : تأليف مولاي محمد علي
- ٤ - اتجاهات الفلسفة المعاصرة : تأليف اميل بوريه
- ٥ - البوليس والكشف عن الجريمة اليوم : تأليف ريجنالد موريس
- ٦ - سكتلنديارد : تأليف سير هارولد سكوت
- ٧ - الحياة العامة اليونانية : تأليف ا.ا. زمون
- ٨ - فلسفة الخير : تأليف لويس وكنسن
- ٩ - رجال ذالوا الصحراء : تأليف رتشي كولدر
- ١٠ - حركات الشباب : للصاغ الدكتور محمد فتحي
- ١١ - بلاد ما بين النهرين : تأليف . ل . فيلابورت
- ١٢ - بسمرك : تأليف اميل لدفيج
- ١٣ - آثار حضارة الفراعنة : تأليف حرم كال
- ١٤ - الحياة الناجحة : تأليف ارسناس تشمس

- ١٥ - كيف تقرأ الجريدة : تأليف أدغار ديل
- ١٦ - الحياة اليومية في مصر القديمة : تأليف الن شودر
- ١٧ - الديانات في أفريقيا السوداء : تأليف ه . ديشان
- ١٨ - الطفل من الخامسة إلى العاشرة : تأليف أنولد جزل
- ١٩ - علم نفسك الاقتصاد : تأليف س . أيفلين توماس
- ٢٠ - تاريخ الملاحة : تأليف ا . تومازي
- ٢١ - تاريخ العالم من ١٩١٤ - ١٩٥٠ : تأليف دافيد تومسون
- ٢٢ - التاريخ الجغرافي للقرآن : تأليف السيد مظفر الدين
- ٢٣ - نحو مجتمع أفضل : تأليف برتراند رسل
- ٢٤ - الاحلام والجنس : تأليف فرويد
- ٢٥ - تاريخ طابع البريد : يوجان فابيه
- ٢٦ - تاريخ الجيوش : تأليف جورج كاستلان

## الوان وارقام مجموعه الألف كتاب

لكل كتاب رقمان. الاول : الرم العاـم ويدل على رقم الكتاب في السلسلة وهو مكتوب على الصحائف الأولى وعلى كعب الكتاب ، بين اسم الكتاب واسم المؤلف .

والثاني. الرم الخاص ويدل على رقم الكتاب من حيث الموضوع وهو مكتوب على الغلاف عند اسفل الكعب .

والمجموعه كلها مقسمة الى اربعة موضوعات رئيسية لكل منها لون خاص

١ - الأدب ( اخضر ) وتشمل : الأدب العام ، تاريخ الأدب ،  
التقد ، الشعر ، القصص

٢ - العلوم ( أزرق ) وتشمل : الزراعة، الصناعة، الطب الكيمياء  
الفلك ، الحيوان ، الرياضيات

٣ - العلوم الانسانية ( أحمر ) وتشمل: الاجتماع ، الاقتصاد ، التربية  
علم النفس ، التاريخ والترجم  
الجغرافيا ، الرحلات ، الدين ،  
السياسة ، الفلسفة ، القانون ،  
المعارف العامة .

٤ - الفنون ( بنى ) وتشمل: الاذاعة ، التصوير ، الرسم ، المسرح  
الموسيقى ، الرياضة البدنية .

# دار الكتب فن

لنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

٤٦٣٠١ شارع عبد العزيز - القاهرة - تلفون ٣٧

اشتركت مع ادارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم بصر  
في نشر الكتب الآتية من مشروع الالاف كتاب

١ - اتجاهات الفلسفة المعاصرة      تأليف اميل برييه  
نقله الى العربية : دكتور محمود قاسم  
راجعه دكتور محمد القصاص

٢ - منزل الاموات      تأليف فيودور دستويفסקי  
نقله الى العربية : عباس حافظ - راجعه : محمود محمود

٣ - كفاح مسرحية      تأليف جون جولزويني  
نقلها الى العربية : داود حلمي احمد السيد  
راجعها : عبد العظيم درويش



انتهى طبع هذا الكتاب على  
طابع دار الكشاف للنشر والطباعة  
والتوزيع في الثالث من ذي القعدة  
١٣٧٥ الموافق في ١٢ حزيران ١٩٥٦







## أهداف هذه المجموعة

لِكُوْنِ مَكْتَبَةً عَرَبِيَّةً مُكَامَلَةً ، بِجَدِ الْقَارِئِ الْعَرَبِيِّ فِيهَا كُلُّ  
مَا هُوَ بِحَاجَةِ إِلَيْهِ مِنِ الْمَفَاهِيمَ ، فِي سَمِّ الْوُضُوعَاتِ ،  
مَعْرُوفَهُ عَرْضًا سَهْلًا ، شَهْلَهُ الْقَارِئِ الْعَادِيِّ ، وَيَجِدُ  
فِيَهُ الْمُتَخَصِّصِينَ الْجَفَانِيَّ وَالْمَنْظَرِيَّاتِ وَالْأَرَاءِ بِسُورَةٍ بِحَافَهِ  
الْدُوْهِ ، وَمُصَبِّبَهُ «عِنْ أَخْرِ مَا وَهَلَّ إِلَيْهِ الْعَالمِ فِي يَالِكِ»  
الْوُضُوعَاتِ .

لِتَشْرِيفِ هَذِهِ الْمَكْتَبَةِ فِي اَرْسَاعِ بَلَاقِ مَعْكِنِ ، وَذَلِكَ بِتَحْفِيقِ  
السُّعْرِ قَدْرِ الْإِمْكَانِ ، وَاسْرَارُهُ اَكْبَرُ عَدْدٍ مِنِ النَّاسِرِينَ فِي  
تَشْرِيفِهَا .

لِلْوُضُوعِ بِالْكَتَابِ الْعَرَبِيِّ مِنْ حِيثِ الْمُكَلَّلِ وَالْمَوْضِعِ .  
لِتَشْجِيعِ عَادَةِ اِقْتِنَاءِ الْكِتَابِ وَفَرَاءِهِ .

لِلْاِفَادَةِ بِصُورَةِ عَمَلِيَّةٍ مِنْ جِزِيَّةِ الْمَلَامَهِ وَالْأَدَبِيَّ فِي نَسْنِي  
الْأَمِّ ، بِنَاحِيَهُ الْفَرَصَهُ اَسَامِ الْقَارِئِ الْعَرَبِيِّ لِلِطَّلَاعِ  
الْوَاسِعِ عَلَى مَا عَنْهُمْ .

لِاصْحَاحِ الْمَجَالِ اَسَامِ الشَّابِ الْطَّالِمِ إِلَى الْاِسْتِفَالِ بِالْعَالَمِ  
وَالْأَدَبِ لِلْمَهَاهِمَهُ بِصُورَهُ اِبْجَاهِيَّهُ فِي التَّوْضِيَّهِ الْعُلُومِيَّهُ  
وَالْأَدَبِيَّهُ .

لِتَشْجِيعِ النَّاسِرِينَ فِي مَصْرِ وَالْمَدُولِ الشَّتَّيقِيَّهُ عَلَى الْاِقْبَالِ عَلَى  
تَشْرِيفِ كُتُبِ الْعَلَمِ وَالْقَنَافِذِ الْعَالَمِيَّهُ ، وَنَعْوِيشُهُمْ نَوْبَصَا  
مَجْزِيَا .

لِجَدِيدِ النَّشَاطِ الْفَكَرِيِّ فِي الْعَالَمِ الْعَرَبِيِّ عَنْ طَرِيقِ الْكِتَابِ  
الْقَيْمَهُ الَّتِي يَحْمِلُ إِلَيْهِ الْعَالَمُ وَالْعِرْفَهُ .

