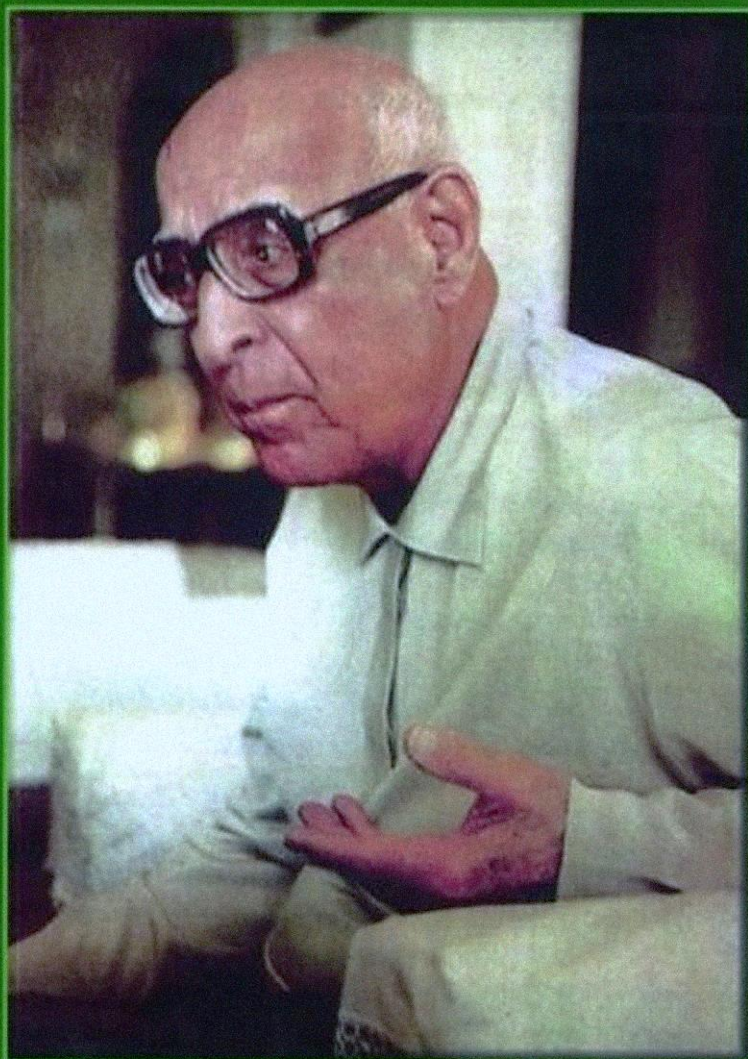


رحلة في فكر زكي نجيب محمود

مع نص رسالته عن (الجبر الذاتي)



ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام

261

المشروع القومي للترجمة



رحالة في فكر

زكى نجيب محمود

مع

نص رسالته عن

"الجبر الذاتي"

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام

**Self - Determination
by Z.N. Mahmoud
with An Introduction
and study
by I.A. Imam**

رقم الإيداع

٢٠٠١/١٠٨٤١

تنفيذ وطباعة: Stampa

١١ ميدان سفنكس - المهندسين

تليفون: ٣٤٤٨٨٢٤ - ٣٠٣٤٤٠٨

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٩	الإهداء
١١	مقدمة
١٣	الباب الأول: رحلة في فكر زكي نجيب محمود
١٥	تمهيد
١٧	الفصل الأول
١٧	المرحلة الأولى : التدين الخالص
١٩	١- بداية الطريق
٢١	٢- الاتجاه نحو التصوف
٢٥	٣- عينية ابن سينا
٢٧	٤- دفاع عن المعجزة
٣١	٥- الجبر الذاتي
٣٢	أ- نظرية هيوم
٣٤	ب- المدرسة السلوكية
	الفصل الثاني
٣٩	المرحلة الثانية: العقل الخالص
٤١	تمهيد
٤١	المجال الأول : نقد الحياة الاجتماعية
٤٦	المجال الثاني: النظرية العلمية
	الفصل الثالث
٥٩	المرحلة الثالثة: التدين المستنير بنور العقل
٦١	١- الشرق الفنان
٦٥	٢- زكي نجيب محمود في الكويت

٧٤	٣- البحث عن صيغة جديدة
٧٨	٤- تطهير الأرض قبل إقامة البناء
٧٩	أولاً: احتكار الحاكم لحرية الرأي
٨١	ثانياً: سلطان الماضي على الحاضر
٨٢	ثالثاً: تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات
٨٣	٥- مشكلات متجددة
٨٤	(أ) مشكلة الحرية
٨٦	(ب) حرية المرأة
٨٧	(ج) الدخول في عصر العلم.
٩١	٦- إقامة البناء : فلسفة عربية مقترحة
٩١	(أ) ثنائية الأرض والسماء
٩٤	(ب) ثنائية الطبيعة والفن
٩٨	(ج) قيمة العقل في تراثنا
١٠١	٧ - خاتمة : نقد وتقدير
١٠٧	الباب الثاني: الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود
١٠٩	الفصل الأول: زكي نجيب محمود في تيار النهضة العربية
١١١	تمهيد
١١٦	مسار النهضة
١١٧	المستوى الأول
١٢٠	المستوى الثاني
١٢٢	المستوى الثالث
١٢٥	الفصل الثاني: الفلسفة الثنائية
١٢٧	ثنائيات كثيرة وجذورها واحدة
١٣١	البدايات للثنائية الاستمولوجية
١٣٥	ثنائية انطولوجية
١٣٨	ثنائية ثقافية أو حضارية

١٤٣	الفصل الثالث: تحت مبرضع التحليل
١٤٥	«الحرية» و«العقل»
١٥٥	مشكلة الأصالة والمعاصرة
١٦٣	القسم الأول: مجال التحليل العقلي
١٦٥	المجموعة الأولى: أفكار سياسية
١٦٥	أ- المثقف الثورى
١٦٧	ب - ارادة التغيير
١٦٩	ج - أخلاق القرية
١٧١	د - يمين الفكر ويساره
١٧١	هـ - الطاغية
١٧٢	المجموعة الثانية: مفاهيم دينية
١٧٢	أ- التطرف الدينى
١٧٤	ب - فلسفة الشهادة
١٧٦	ج - الضمير الدينى
١٧٨	المجموعة الثالثة: مفاهيم قومية
١٧٨	أ - العروبة
١٧٩	ب - الشخصية المصرية
١٨١	ج - الولاء للوطن
١٨٢	المجموعة الرابعة: مفاهيم اجتماعية
١٨٢	أ- وضع المرأة
١٨٣	ب - الرأى العام
١٨٤	ج - العلمانية
١٨٥	القسم الثانى: مجال الوجدان
١٨٦	أولاً: الأدب والعلم
١٨٩	ثانياً: النقد الأدبى
١٩١	ثالثاً: أدب المقال

١٩٣	رابعاً: نماذج من أدب المقال
١٩٤	أ - بيضة الفيل
١٩٥	ب - جنة العبيط
١٩٥	ج - نفوس فقيرة
١٩٧	د - الكوميديا الأرضية
١٩٨	خاتمة
٢٠١	مراجع البحث
٢٠٥	الباب الثالث: متفرقات
٢٠٦	١- زكى نجيب محمود كما عرفته
٢٢٢	٢- زكى نجيب محمود مفكراً تنويرياً
٢٣٨	٣- سقراط مصرأو مشعل الفكر الذى انطفأ...!
	نص رسالة الدكتوراة عن :
	« الجبر الذاتى »
٢٤٩	كلمة تقديم
٢٥١	مقدمة
٢٥٥	مقدمة
٢٦٧	مقدمة
٢٧١	الفصل الأول: النفس
٣٢٧	الفصل الثانى: نشاط الذات
٣٥٩	الفصل الثالث: الإرادة
٣٨٧	الفصل الرابع: المذهب الجبري « التحدد »
٤٠٧	الفصل الخامس: « المذهب الجبري » السببية
٤٥٣	الفصل السادس: المذهب الجبرى «امكان التنبؤ»
٤٦٣	الفصل السابع: الجبر الذاتى .
٥٠٣	مراجع البحث.
٥٠٩	مؤلفات الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

إهداء

إلى الأستاذة الدكتورة منيرة حلمي ...
التي كانت مثلاً نادراً للزوجة الوفية حتى بعد رحيل
الفيلسوف ...

أ.ع.أ

«مقدمة»

في هذا الكتاب محاولة لدراسة فكر زكي نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣) في ثلاثة أبواب يلحق بها نص رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتي" التي قدمها إلى جامعة لندن عام ١٩٤٧ .

ويقع الباب الأول - رحلة في فكر زكي نجيب محمود - في ثلاثة فصول وهو يحاول إثبات فكرة أساسية هي أن فيلسوفنا بدأ متديناً وانتهى متديناً . وأنه مرّ خلال تطوره الروحي بثلاث مراحل، كانت الأولى هي «مرحلة التدين لخالص» - أو البسيط - الذي بدأ في كتاب القرية، ومال به في شبابه نحو التصوف، حتى أنه دافع بحرارة عن المعجزة محاولاً أن يثبت أنها لا تتعارض مع العلم، وسيادة القوانين العلمية على ظواهر الطبيعة. وتنتهي هذه المرحلة برسالته عن «الجبر الذاتي» .

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العقل الخالص التي دارت حول مجالين أساسيين:
أ- نقد الحياة الاجتماعية على أسس عقلية ترفض الظلم والقهر والاستبداد .

ب- النظرة العلمية التي تنظر إلى الظواهر فتجد النتائج إلى أسبابها.

أما المرحلة الثالثة فهي مركب المرحلتين السابقتين - أعنى «التدين المستنير بنور العقل» . وقد ظهرت بواكيرها «في الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ ، ثم اكتمل نضجها أثناء وجود الفيلسوف معاراً لجامعة الكويت، ثم استمرت معه حتى وفاته في ٩ سبتمبر عام ١٩٩٣ .

أما الباب الثاني من هذا الكتاب . فهو دراسة للفلسفة الثنائية عند فيلسوفنا في ثلاثة فصول أيضاً . يحاول الفصل الأول أن يضع زكي نجيب محمود في مكانه في مسار النهضة العربية . ثم يحدد الفصل الثاني معنى الفلسفة الثنائية سواء أكانت إبستمولوجية أو ثنائية انطولوجية أو ثنائية ثقافية .. إلخ

أما الفصل الثالث فهو يتحدث عن الإسهامات الخاصة لزكى نجيب محمود عندما وضع تحت مبرع التحليل الأفكار الرئيسية التي ظهرت في مسار نهضتنا وأهمها «الحرية» و«العقل» .. إلخ . ويقسم هذا التحليل إلى مجالين مجال التحليل العقلي، ويختار مجموعة من الأفكار السياسية والمفاهيم الدينية والقومية والاجتماعية التي قام فيلسوفنا بتحليلها. أما القسم الثاني فهو مجال الوجدان وإسهاماته في مجال الأدب والنقد الأدبي . والدور الذي قام به في أدب المقال . كما يقدم نماذج ن هذا الأدب.

أما الباب الثالث والأخير فهو دراسات ومقالات كُتبت في أوقات متفرقة منها «زكى نجيب محمود كما عرفته» تحدثتُ فيه عن شخصية الفيلسوف كما لمستها بنفسى لقربى منه أكثر من ثلاثين عاماً . ثم زكى نجيب محمود مفكراً تنويرياً وهو مقال يحدد أولاً معنى التنوير ثم يتساءل ثانياً كيف نعتبر زكى نجيب مفكراً تنويرياً بهذا المعنى؟! وأخيراً المقال الذي كتبه يوم رحيله «سقراط مصر»، أو مشعل الفكر الذي إنطفأ!«.

أما الملحق فهو نص رسالة الفيلسوف لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن عام ١٩٤٧ . وكانت بعنوان «الجبر الذاتي» - وهو كما وصفته في مقالين في مجلة «الفكر المعاصر» «الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكى نجيب محمود حيث نلتقى بنقد عنيف لديفيد هيوم» ، وللمدرسة السلوكية، ثم محاولة لتعريف النفس بأنها «فعل الانتباه» . وتحديد الحرية البشرية بأن الإنسان مجبر عن طريق نفسه ، فماضيه الذي يحمله فوق ظهره هو الذي يحدد له اختيار الفعل الحاضر ، لكن هذا الماضى نفسه من صنعه هو.

وأخيراً فأنتى أرجو أن أكون بهذا الكتاب قد أدت خدمة متواضعة لدراسة هذا المفكر العملاق.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

أ.ع.أ

(١) - راجع مجلة «الفكر المعاصر» عدد ٥٢ و ٥٣ ، يونيو ويوليو ١٩٦٩ .

«الباب الأول»

رحلة في فكر زكي نجيب محمود

«تمهيد»

هذا بحثٌ يزعم فيه صاحبه أن زكى نجيب محمود بدأ متديناً وانتهى متديناً! .
وأنه مرَّ خلال تطوره الفكرى بثلاث مراحل أشبه ما تكون بالمثلث الجدلى!

(١) كانت المرحلة الأولى هي مرحلة التدين الخالص أو المبكر ، وهو تدين يكاد يقترب أحياناً من التصوف.

(٢) أما امرحلة لثانية - وهي مرحلة العقل الخالص، وهي تبدو نقيضاً للمرحلة الأولى - أراد فيا أن يشيع استخدام العقل والاسترشاد بنوره من ناحية، والثورة العقلية على الواقع الاجتماعى السىء فى بلاده من ناحية أخرى.

(٣) المرحلة الثالثة وهي مرحلة التدين المستنير بضوء العقل، وهي مركب المرحتين السابقتين.

كما يزعم البحث أيضاً أن الانتقال إلى المرحلة الثالثة قد تمَّ فى الكويت وأن قسما هذه المرحلة لتي استمرت حتى وفاته فى ٩ سبتمبر ١٩٩٣ - قد تشكلت بوضوح عندما كان يعمل أستاذاً بجامعة الكويت حيث قضى خمس سنوات من حياته كانت خصبة ومباركة (١٩٨٦ - ١٩٧٣) - تجلَّت فى إنتاجه الهام «تجديد الفكر العربى» عام ١٩٧١. «والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» عام ١٩٧٢ ، ثم «ثقافتنا فى مواجهة العصر» عام ١٩٧٦ و«مجتمع جديد أو الكارثة» عام ١٩٧٨ وغيرها. وأن كانت تباشير هذه المرحلة قد بدأت فى أوائل الستينات مع كتابه «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠. (١).

(١) - هناك تفسيرات كثيرة للمراحل التى مرَّ بها مفكرنا الكبير، فالدكتور عزمى إسلام يجعلها خمس مراحل مسابرة فى ذلك العقود الخمسة التى تحدث عنها الدكتور زكى فى كتابه «قصة عقل» (ص ٨) -
وهى:-

= أولاً: المرحلة الصوفية التي امتدت عشرة أعوام في الثلاثينات.

ثانياً: المرحلة النقدية التحليلية، وتعبّر عنها مقالاته في مجلتي «الرسالة»، و«الثقافة».

ثالثاً: المرحلة الوضعية وهو يجعلها تبدأ من عام ١٩٤٦ أثناء وجوده في إنجلترا للدراسة.

رابعاً: مرحلة الدعوة إلى الحرية العقلانية، وهي متداخلة مع المرحلتين السابقتين.

خامساً: مرحلة الدعوة إلى تجديد الفكر العربي التي بدأت مع بداية السبعينات، واستمرت في كتبه التالية.

(قارن مقاله «الدكتور زكي نجيب محمود ومكانته في الفكر العربي المعاصر» في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عام ١٩٧٨ في عيد ميلاده الثمانين تحت عنوان «زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومُعلماً» ص ٢٧ وما بعدها).

أما الدكتور حسن حنفي فقد قسّم المسار الفكري للدكتور زكي نجيب إلى مرحلتين فقط: -

الأولى: «مرحلة المنطق الوضعي». والثانية: مرحلة «تجديد الفكر العربي» وسوف نعرض لهما بعد قليل.

وعلى الرغم من أن الدكتورة منى أبو زيد ذكرت تقسيماً ثلاثياً، فإنه يختلف عن تقسيمنا الثلاثي الذي نأخذ به في هذا البحث. فالمرحلة الأولى عندها هي مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا وقد رأت أن هناك ثلاثة مؤلفات تعبّر عنها هي «أرض الأحلام» عام ١٩٥٢. والثاني رسالته عن «الجبر الذاتي» عام ١٩٤٧، والثالث مقالته في شرح وتحليل القصيدة العينية عند ابن سينا. أما المرحلة الثانية فقد أطلقت عليها اسم «خرافة الميتافيزيقا» وتمثلها ثلاثة مؤلفات رئيسية هي «المنطق الوضعي». بجزأيه (الأول عام ١٩٥١ - والثاني عام ١٩٦١). و«خرافة الميتافيزيقا» عام ١٩٥٣ و«نحو فلسفة علمية» عام ١٩٥٨. والمرحلة الثالثة هي «مرحلة الأصالة والمعاصرة» وقد بدأت منذ نشر كتابه «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠. واستمرت حتى نهاية حياته في سبتمبر عام ١٩٩٣.

راجع مقالها «زكي نجيب محمود ومراحه الفكرية» مجلة المتدى» بدبي العدد ٩٤ مايو ١٩٩١. وقد عرضت الفكرة نفسها بشيء من التفصيل في كتابها «الفكر الديني عند زكي نجيب محمود» دار الهداية للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٩٣.

الفصل الأول

المرحلة الأولى: التدين الخالص

«كنت غلاماً تسرى في أوصاله المشاعر الدينية إلى

حد الخشوع الذي يتصدع له الجبل...»

زكى نجيب محمود «قصة عقل» ص ١٢ ٦٦

١- بداية الطريق

نشأ زكى نجيب محمود فى قرية «ميت الخولى عبد الله» . فى أسرة متدينة، وتلقى أولى مراحل تعليمه - شأنه شأن أطفال قريته - فى «كتاب الشيخ ربيع» ، فلم تكن أسرته قد غادرت بعد الريف إلى المدينة.

فى هذا الكتاب تعلم مبادئ اللغة العربية (أحرف الهجاء) ، ومبادئ الحساب - و«قبل ذلك، وفوق ذلك، وبعد ذلك» - على حد تعبيره - (١) كان يحفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم. وظلت هذه الخبرة الدينية المبكرة لطفل فى الرابعة من عمره - أو بعد الرابعة بقليل - تعتمل فى نفسه، وتتردد بين جوانحه طوال حياته لدرجة أنه يذكرها بتفصيل واضح حتى «بعد أن جاوز الشيخ الثمانين من عمره»^(٢). يقول عن هذه الخبرة الدينية المبكرة «كان ما يحفظه من القرآن هو أوضح معالم الساعات التى كان الطفل يقضيها فى الكتاب كل يوم. ولاعجب أن أرى شيخ الثمنين، إذا ما استعادت له الذاكرة حياته طفلاً، لا يكاد يذكر من خبرة الكتاب شيئاً مما كان يقرأه أو يكتبه من أحرف الهجاء أو أعداد الحساب. أما ما كان يحفظه ويعيده أمام الشيخ ربيع من آيات القرآن الكريم، فهو باق فى ذكراته فى وضوح ناصع...»^(٣). صحيح أنه يذكر لنا أن ما استقر فى أعماقه، ولم ينسه أبداً هو وقع النغم القرآنى فى مسمعيه، لكننا لايمكن أن نتوقع شيئاً أكثر من ذلك من طفل فى هذه السن الصغيرة. وإن كنا نود أن نلفت النظر إلى أن «وقع النغم القرآنى» لم يكن بالأمر الهين، فقد كان مأخوذاً به على نحو ملك عليه نفسه، حتى أنه كان «يردد الآيات القرآنية ما بقى له من صحو النهار» .. «ومن يدرى هل كانت تلك الفتنة بإيقاع النغم القرآنى تختفى عنده فى نعاسه، أو كانت تواصل ظهورها فى أحلامه»^(٤). وهذا ما يدفنا إلى القول بأن هذه الخبرة الدينية المبكرة قد تغلغلت فى

(١) زكى نجيب محمود «فى تحديث الثقافة العربية» ص ٣٩٢

(٢) المرجع نفسه.

(٣) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٤) المرجع السابق ص ٣٩٣ .

كيانه كله، ولم تفارقه بعد ذلك قط، حتى وأن بدا أنها قد توارت في سنوات معينة، إلا أنها كانت في الواقع في مرحلة «كمون» ثم ظهرت واضحة بعد ذلك. فخبيرات الطفل في السنوات الست الأولى من حياته، لاسيما إذا كانت عميقة - لأنمحي من نفسه على الإطلاق.

ومن الطبيعي أن يكون «النغم القرآني» هو وحده ماسحره دون أن يفهم شيئاً من معاني الألفاظ التي يُكثر من ترديدها.. «بل لا أظنه كان يدرك أن للآيات الكريمة التي كان لها في أذنيه ذلك الإيقاع معان يعرفها أو لا يعرفها»^(١). والآيات الكريمة التي أثرت في نفس الطفل الصغير تأثيراً قوياً يومئذ، وكان يكثر من ترديدها ترديداً منغماً هي بصفة خاصة آيات من سورة العاديات: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا ۝۱﴾ فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا ۝۲﴾ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا ۝۳﴾ فَأَثَرُنَّ بِهِ نَقْعًا ۝۴﴾ فَوَسَطْنَ بِهِ جَمَاعًا ۝﴾ [العاديات: ١: ٤].

حتى أنه كان يصعد درج الدار، ثم يهبط الدرج، ثم يصعد، وعند كل درجة منها - صاعداً أو هابطاً - يضغط على مقطع من تلك الآيات الكريمة، ويدب بقدمه دبة قوية: «وكان تلك الضربات عنده تفعل فعل الطبلية في المعزوفة الموسيقية، فكان التنغيم يجري معه أثناء صعوده الدرج واحدة واحدة هكذا؛ والعاديات ضب... حا، فالموريات قد... حا، فالمغيرات صب... حا... إلخ»^(٢). واستمرت هذه الخبرة الدينية المبكرة والبسيطة مع مفكرنا الكبير، فهو لم ينظر إليها قط على أنها خبرة طفولة، مرت وانقضت وينبغي أن يسدل عليها الستار، فعندما بلغ عامه العشرين وما بعده - أي عندما تجاوز مرحلة الطفولة إلى الشباب - كان معنى الآيات الكريمة لا يزال يشغل تفكيره، فقد إنتبه إلى أن إيقاع اللفظ وحده لم يكن يكفي (وهي فكرة سوف يعرض لها بعد ذلك في شيء من التفصيل في «تجديد الفكر العربي»^(٣)) بل لا بد للفظ أن يحمل مضموناً يتناسب وزنا مع حلاوة الإيقاع حتى لقد أخذ يراجع

(١) نفس المرجع في نفس الصفحة.

(٢) زكي نجيب محمود «في تحديث الثقافة العربية» ص ٣٩٤.

(٣) كانت إحدى المشكلات التي آثارها «في تجديد الفكر العربي» هي عام الاكتفاء بجرس اللغة وأنغامها، وأن علينا أن نتنقل «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» قارن ص ٢٢٤ وما بعدها.

محفوظه من القرآن الكريم بحثاً عن المعنى ليكتمل الكمال: «ولقد اندهش دهشة ارتج لها فؤاد ارتجاجاً، عندما علم أن الآيات الكريمة تصوير معجز لهجمة الفرسان على العدو، أخذوا له على غرة ساعة الفجر، فالجياذ تضحج بأنفاسها الحرى بعد طول الطريق، وحوافرهما من شدة وقعها على حصباء الطريق تقدح منه الشرر، حتى إذا ما أغارت عند فلق الصبح على مكمّن الأعداء، وأثارت نقع الغبار الذى غامت به السماء، كان فرسانها قد توسطوا جماعة الأعداء..» (١).

فالأيات التى حفظها عن ظهر قلب وهو طفل، ظل يبحث لها عن تفسير يطمئن إليه وهو شاب، فهل يدهشنا بعد ذلك أن يصف نفسه بأنه كان «غلاماً تسرى فى أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل»؟ (٢). وهل نخطيء إذا وصفنا أولى مراحل الروحية بأنها مرحلة التدين الخالص..؟ كلا! وإن كان هذا الوصف يحتاج إلى مزيد من الدعم والإيضاح.

٢- الاتجاه نحو التصوف؛

ظلت هذه المشاعر الدينية المبكرة تنمو فى أعماقه حتى مالت به إلى الصوف، والبعد عن دنيا الناس ليحيا فى «عالم الأفكار»، وكانت تلك الخاصية من أخص خصائص شخصيته حتى قال عنها أنها «جانب لا يجوز إغفاله إذا أردنا للصورة أن تكتمل..» (٣). ولقد صور العزلة - بعد ذلك - تصويراً رائعاً فى مقاله «يونس فى جوف الحوت» (٤) لأنها، فى رأيه عزلة عجيبة فمن اليسير على الخيال أن يتصور الراهب وقد إعتزل الدنيا فى صومعته يحفرها فى صخر الجبل النائي، أو يقيمها بين كشبان القفر البعيد، ويسير على الخيال أن يتصور رجل العلم وقد ألهاه علمه عن شئون دنياه، ويسير على الخيال أن يتصور الشاعر أو الفنان وقد ارتضى لنفسه مقاما

(١) فى تحديث الثقافة العربية « ص ٣٩٥ .

(٢) قصة عقل « ص ١٢ . (٣) «حصاد السنين» ص ٢٥ .

(٤) نشرها فى البداية تحت هذا عنوان فى «مجلة المجلة»، ثم نشرها بعد ذلك فى كتابه «هموم المشفقين» بعنوان «توبة الهارب» ص ١٤٠ وما بعدها.

على ربوة معزولة أو في جوف واد عميق، أما هذه الصومعة الفريدة التي أوى إليها يونس فأمرها عجب... إلخ» (١).

غير أن المشاعر الدينية لم تنحصر في العزلة عن دنيا الناس أو الحياة في عالم الأفكار، وإنما تجاوزت ذلك إلى ميل عارم نحو التصوف، حتى أنه يصف نفسه في الثلاثينات بأنه كان «صوفياً على الطريقة الهندية...» (٢). فما الذي كان يقصده بهذه «الصوفية الهندية»؟! يبدو أنه يعنى بها ضرباً من التصوف يكاد يقترب من «وحدة الوجود»، وهو يضرب لذلك مثلاً واضحاً فذات يوم من ربيع عام ١٩٣١ (أى فى السادسة والعشرين من عمره) كان يسير وحده بين الحقول فى الريف. ووقف طويلاً أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم فدارت فى ذهنه صور متلاحقة: نبات يتغذى من عناصر الأرض، وحيوان يتغذى من النبات، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان، تغذية تسرى فى دمايته وفى أعصابه، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علماً وفلسفة وشعراً.. ملأته هذه الفكرة ففكر راجعاً إلى داره ليكتب مقالاً مستفيضاً بعنوان «وحدة الوجود»، ويرسله فينشر فى مجلة كان يصدرها سلامة موسى باسم «المجلة الجديدة» (٣).

ولم تكن هذه الفكرة التى ملأت وجدانه، ولا المقالة التى كتبها، أحداثاً عابرة فى حياته، فهو يروى لنا فى آخر كتبه - بعد أن تجاوز الثمانين - أن فكرة «وحدة الوجود» ظلت تعاوده بين الحين والحين، كما ظلت عزلة التصوف والحياة مع «الأفكار» من أخص خصائص شخصيته (٤).

ويعتقد مفكرنا - وهو يروى سيرة حياته العقلية - أن أجمل ما كتب عن فكرة وحدة الوجود التى كانت تعاوده، مقال بعنوان «درس فى التصوف» نشر فى عدد خاص من مجلة الرسالة فى ٣ مارس عام ١٩٤١ (٥). والمقال عبارة عن حوار بين

(١) «هموم المثقفين» ص ١٤٣ .

(٢) «قصة عقل» ص ١٧ .

(٣) «قصة عقل» ص ١٨ .

(٤) «حصاد السنين» ص ٢٤ - ٢٥ .

(٥) نشرته السيدة زوجته الأستاذة الدكتورة منيرة حلمى فى كتاب بعنوان «من خزانة أوراقى» ص ٣٩ وما بعدها . وقد ضم الكتاب مجموعة من المقالات المبكرة التى لم يسبق نشرها فى كتاب - وقد أصدرته «دار الهداية» عام ١٩٩٦ .

أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود، وتلميذه الشاب الذى كان فى البداية عابساً نافراً مما يقوله الأستاذ من أنه لافرق فى الأعماق بين إنسان ونبات وحيوان، بل لافرق بينه وبين الجماد نفسه. إلخ ثم يُعلّق مفكرنا على هذا المقال بقوله «تلك كانت صوفية نزع إليها صاحبنا منذ فرغ من دراسته، وأخذت تعاوده حيناً بعد حين. وامتدت معه أعواماً جاوزت فى عددها عشرة...» (١).

وفى هذه الفترة المبكرة كتب دراسة مطولة عن «أبى بكر الصديق» فى مجلة المعلمين العليا، إبريل عام ١٩٢٨. وقد استوقفه أبو بكر كرجل نهض بالإسلام نهوضاً عظيماً، «ثم استوقفنى أبو بكر كرجل مفكر ذى عقل كبير أوجدهته الطبيعة ليكون مناراً للإنسانية بأسرها..» (٢). كان أبو بكر قد نشأ فى بيئة بدوية قاحلة (٣)، ومع ذلك فقد درج حتى كونه الطبيعة إلى أن وصل إلى مراتب العظمة والخلود.. (٤) وعلى الرغم من أن المقال ينطوى، بصفة عامة، على الإشادة بمنابى أبى بكر، فإنه لا يخلو من نقد لجوانب الضعف التى ارتآها فى «خليفة عُرِفَ بالصلابة والحكمة فى جميع مواقفه» (٥). ولعل هذا التناقض راجع إلى صفتين بارزتين فى أبى بكر وهما : مضاء العزيمة والرقّة. فبينما كان يصول صولة الأسد فى وجه المرتدين الكفار ، إذ نراه يداعب الفقراء واليتامى فى حنان وعطف» (٦). واهتمام مفكرنا بتحليل الشخصيات الإسلامية الكبيرة - وهو فى الثالثة والعشرين - يدعم الفكرة التى نحاول عرضها فى هذا البحث، والتي تقول: أن زكى نجيب محمود قد

(١) «حصاد السنين» ص ٢٥ . (٢) «زكى نجيب محمود» من خزانة أوراقى « ص ٢٥ .

(٣) من الطريف أن مفكرنا - فى هذه المرحلة المبكرة - يفسر كراهية العرب للفن بردها إلى هذه البيئة البدوية تضطربهم ألا يكون عندهم متسع من الوقت يفكرون فيه فى ترقية الفن .. ورحيلهم لايجعلهم يستفيدون من معبد كبير يقام .. إلخ إلخ . فى حين أن المصريين واليونان والرومان قد شيّدوا المعابد الضخمة الفخمة، لأن فرصة الاستقرار تمكنهم من ترقية الفن.. إلخ. قارن «من خزانة أوراقى» ص ٢٧ .

(٤) المراجع السابق ص ٢٧ . (٥) المرجع السابق ص ٣١ .

(٦) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

بدأ متديناً وانتهى متديناً، فقد لازمته المشاعر الدينية طوال حياته، ولم يتخل عنها قط، وإن كانت قد توارت في فترة معينة، فالسبب أنه رأى عندئذ أن ما يحتاجه مجتمعه هو ضرورة الاهتمام «بمنطق العقل» الذي هو صانع الحضارة، والذي اختفى من ثقافتنا نظراً لسيادة الوجدان والمشاعر الدينية، وأن لم يتخل عن هذه الجوانب أبداً، ولكنها كانت في «مرحلة كمون» تنتظر الفرصة السانحة للظهور، وقد واتته هذه الفرصة في السنوات الخمس التي قضتها أستاذاً بجامعة الكويت.

ويتمى إلى هذه المرحلة أيضاً مقاله الجميل عن «هجرة الروح»، وقد كتبه في ذكرى «الهجرة النبوية» ويوحى «هذا اليوم الخالد». وقد أراد أن يقدم معنى جديداً للهجرة فلتن هاجر النبي من مكة إلى المدينة «فجاءه نصر الله والفتح.. فهاجر أنت من خلال العقل إلى إيمان القلب والسكينة والقرار. ولقد كانت هجرة النبي مولداً جديداً لرسالته، فأرجو أن تكون هجرتك من كتب إلى كتب بحثاً جديداً لروحك المعذب الظمآن» (١). وهو يحاول، في هذا المقال أن يبرهن على «خلود الروح» ببرهات في غاية البساطة يعتمد أساساً على رغبة الإنسان في الخلود وأمله في أن يتحقق له الخلود بعد الموت، «فرغبة الإنسان في الطعام ما كانت لتوجد لو لم يكن الطعام موجوداً، ورغبة الإنسان في زمالة الأصدقاء يستحيل أن تنشأ أن لم يكن للإنسان الواحد ناس يزاملوه ويصادقونه.. ويستحيل أن يكون لدى الإنسان رغبة في الخلود ما لم يجد في فطرته وجبلته ما يوحى إليه أنه خالد...» (٢).

والغريب أنه في نهاية المقال يضرب المثال بالأديب الروسي «ليون تولستوى...» (١٨٢٨ - ١٩١٠) الذي «خاص في أغوار الفكر وغاص، ثم انتهى به الزمن أن يفرغ مكتبته من كل ما فيها على أنه باطل وهراء. ولم يبق على رفوفها سوى الكتاب المقدس. وبعض الكتب الدينية!» (٣). فتولستوى بعد أن قرأ أكتب الفلسفية ذات المذاهب المختلفة، واستطلع آراء أفلاطون، وكانط، وشوبنهاور، وبسكال - لم يجد السكينة والطمأنينة إلا في الدين! فلتن كان العقل قد عجز عن الوصول به إلى بر

(١) «من خزانة أوراقي» ص ٣٥ . (٢) المرجع نفسه.

(٣) «من خزانة أوراقي» ص ٣٦ .

الأمان فيلجأ إلى القلب ويدعو ربه قائلاً: «اللهم هبني إيماناً قوياً أملأ به قلبي، واهد إليه غيري..» (١).

ألسنا نجد هنا «تديناً خالصاً» يصل إلى حد الخشوع الذي يتصدع له الجبل!؟
ومن «هجرة الروح» سنتقل إلى «هبوط الروح» من عليائها لتستقر في البدن، على نحو ما يحللها مفكرنا في شرحه لعينية ابن سينا الشهيرة، ثم إلى «دفاعه عن المعجزة» لنصل في خاتمة المطاف إلى قمة هذه المرحلة في نقده لديفيد هيوم، و«المدرسة السلوكية» في محاولة لتعريف «النفس» وذلك في رسالته للدكتوراة عن «الجبر الذاتي».

٣- عينية ابن سينا

كانت أولى لفتاته الفكرية، إذن، في أول أعوام الثلاثينات متجهة نحو صوفية ترى أن الوجود كل وحدة لاتعدد فيها، ولاتمايز بين أجزائها، اللهم إلا في المظهر الخارجي الخادع.

وفي نهاية الثلاثينات (حوالي ١٩٣٧) كتب شرحاً جميلاً لعينية ابن سينا التي يشرح فيها هبوط الروح إلى البدن - والتي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

وقد قال عنها عندما نشرها عام ١٩٥٧: «كُتبت هذه المقالة منذ أكثر من عشرين عاماً، كتبها الكاتب وهو في صدر الشباب..» (٢).

والقصيدة تدور، كما قلنا، حول هبوط الروح: «وما أدراك ما الروح؟ هذا السر العجيب الذي سرى واستكن بين أحناثك، فلاتكاد تدري من أمره شيئاً! . وهو

(١) المرجع نفسه. (٢) «قشور ولباب» ص ١٩٧ - دار الشروق عام ١٩٨٨ .

يداخلك شيء من الريب فى أنك مزيج من مادة وروح .. ؟» (١) ثم يعرض لهذا المركب الذى يتألف منه الإنسان فيقول:

«أما المادة فهى هذا اللحم والعظم، وأما الروح فهى تلك الفكر الرائع، الخيال البارع، وتلك الحركة المتوثبة الدافعة، حتى إذا جاءك يوماً قضاؤك المحتوم، انطلق كل من العنصرين إلى سبيله ! فأنى لك هذا السر المكنون وأيان يذهب بعد الموت..؟» (٢).

ويتخيل مفكرنا كيف كانت الروح تعيش فى علياء سمائها، فى المحل الأرفع، سايحة مع العقول المجردة روحانية خالصة لانشوبها شائبة من المادة، ثم هبطت من عليائها بحركات رشيقة أشبه بحركات الطير سايحة فى أجواز الفضاء، بعد أن طال ترددها، واشتد تعززها وتمنعها، حيننا إلى عالمها القدسى الرفيع، لتستقر فى الجسد لتعيش فيه فترة من الزمان (٣). ولا يفوته أن ينها إلى أن الروح لاتدرك بالحواس فهى «تعالى عن إدراك العيون ! وكيف تريدها على الظهور أمام مقلتيك وهما لم تخلقا إلا لرؤية الأجساد المادية وحدها..؟ أما هذه الماهية المجردة فهيهات أن تدركها بالنظر ا» (٤). وهى إذا كانت تأبى أن تبدو للحواس فذلك لأنها تعلق بنفسها عن هذا الدرك الخسيس، وهى تتضح وتجلو لكل عاقل من الناس يبحث عنها بعقله فى آثارها ودلائلها. فالروح، إذن، مع كمال خفائها، وشدة غموضها عن العين يمكن إدراكها بالعقل لمن يريد معرفتها بالدليل والبرهان.. (٥).

ومعنى ذلك أنه إذا كانت الروح لاتدرك بالحواس، فإن هناك طريقاً آخر للوصول إليها، ولاينبغى انكار وجودها بحجة أننا لانراها، ولانلمسها .. الخ. وتلك هى الفكرة التى سوف يطورها بعد ذلك فى نقده لديفيد هيوم فى رسالته للدكتوراه التى سنعرض لها بعد قليل . أما الآن فإن علينا أن نتوقف قليلا عند مقال هام كتب فى هذه المرحلة ودافع فيه عن المعجزة.

(٢) المرجع نفسه.

(٤) «قشور ولباب».

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

٤. دفاع عن المعجزة.

كتب مفكرنا خلال الثلاثينات مقالا بعنوان «بين المعجزة والعلم» على هيئة حوار أجراه مع نفسه، يرد فيه على ما يزعمه بعض المفكرين من وجود تعارض بين المعجزة وقوانين الطبيعة، ومن ثم ينكرون المعجزات التي وردت في الكتب المنزلة مثل أن الشمس وقفت ليوشع، أو أن البحر قد انشق بعصى موسى، أو أن السيد المسيح كان يبرىء الأكمه والأبرص بلمسة منه... إلخ. فذلك كله، في رأيهم، يتعارض مع العلم وقوانينه. ولقد قام مفكرنا في هذا المقال بتحليل القوانين العلمية منتهياً إلى أن المعجزة لا تبطل القانون العلمى. ويمكن أن نلخص مضمون المقال فى النقاط الآتية:

أولاً: انتهى العلم إلى أن الطبيعة المادية لا تسير وفق قانون صارم، بل إنها قد تغير سلوكها بما لا يمكن التنبؤ به، شأنها شأن الكائنات الحية سواء بسواء. بل أن هناك من بين أساطين العلم من يزعم أنه ليس فى الطبيعة كلها موجودات تخلو من الحياة أو ما يشبه الحياة. وكل الفرق بين حياتها وحياة الإنسان هو فى الدرجة لا فى النوع. لكن إذا كانت الذرة الفردية على شىء من الحياة، وأنها قد تغير فى سلوكها، فإنها فى مجموعها أقرب ما تكون إلى النظام الدقيق فى سيرها. كما أن الإنسان الفرد حر فى تصرفه، إلى حد بعيد، ولكنه فى المجموع يسير وفق أسس وقواعد لا تكاد تعرف الشذوذ. وهى فكرة سوف يطورها مفكرنا بعد ذلك فى رسالته عن «الجبر الذاتى».

ثانياً: إذا افترضنا أن قوانين الطبيعة يستحيل عليها الخطأ، وأن المادة لا تملك لنفسها تغييراً ولا تبديلاً عما رسمه لها قانونها الأعلى: فمن ذا الذى يزعم أن المعجزة كسر للقانون الطبيعى، وأنه لذلك يجب أطراحها ونبذها؟ أفرض أن قانون الجاذبية صارم لا يقبل الشذوذ. وأن التفاحة إذا انفصلت عن فرعها، سقطت من فروعها إلى الأرض، بفعل قانون الجاذبية هذا. لكن هب أن يداً إمتدت إلى التفاحة أثناء طريقها إلى الأرض، فلقفتها فحالت بذلك بينها وبين الأرض: أكون ذلك

كسرا للقانون؟ كلا! القانون لايزال قوياً سليماً، غير أن أرادة بشرية حالت دون تطبيقه لأكثر ولا أقل.

إذا تركت أقلامك وكتبك مبعثرة في أرض غرفتك ثم عدت بعد حين فوجدتها صعدت إلى ظهر المكتب منظمة، أتقول أن قانون الجاذبية قد انقلب رأساً على عقب، لأن الكتب والأقلام قد صعدت إلى أعلى بدل أن تستقر على الأرض منجذبة إليها.. «أم أن نجزم في هذه الحالة أن شخصاً بشرياً قد تدخل في الأمر بأرادته، وحال بين قانون الجاذبية وبين تنفيذه حيناً، فأمكن للكتب بذلك أن تفلت من يده، ولكن القانون لايزال قائماً لم يخدش ذلك من قوته وشموهه؟! .. فلا شك أن الإرادة البشرية تستطيع أن تتوسط بين القانون وبين تطبيقه فتعطله دون أن تبطله . أفلا نقول أن لله إرادة حرة كهذه التي للإنسان، يستطيع بها أن يعطل قانون الطبيعة حيناً قد يقصر أو يطول، لكنه يظل قائماً معمولاً به لا يصيبه عطب ولا خسارة؟! .

ثالثاً: لقد وضعتُ كتاباً بالأمس على مقعد إلى جانبي، فجاء الكلب يتحسس ويتجسس ويشم الكتاب، وأظنه قد حسبه قطعة من الجماد لاخير فيها، فترك الكلب الكتاب وانصرف . فإذا افترضنا أن التفاهم مع الكلب ممكن، ثم جئت تقسم له أن في الكتاب ما ليس يدرك بالشم واللمس، وأن فيه معنى إذا كان لا يدركه هو فليس عجزه دليلاً على عدم وجوده نفر وسخر، وأكد لك أن حواسه مقياس للحقيقة لاتخطيء. وأنى لأحسب الكون كتاباً مفتوحاً فيه من المعاني السامية ، ما يمكن فهمه وإداركه لذوى البصيرة السليمة، فهناك طائفة من الناس تمد أيديها وأنوفها إلى جانب الطبيعة تتحسسها ثم تجزم في يقين لا يعرف الشك ولا التردد، أن هذه الطبيعة جماد في جماد، يسيره هذا وهذا من القوانين في طريق مرسومة معلومة لن تشذ فيها خارقة ولا معجزة .. وأعجب العجب أن تكون هذه الطريقة الكلية علماً، وأن يكون كل ما عداها تخريفاً وجهاً..!

رابعاً: كيف جاز لنا أن نقطع أن ليس في الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا وحواسنا عن إدراكه؟ ولم لا يكون في هذا الكون الفسيح من هو أكبر منا عقلاً،

وأحد ذكاء، فيستطيع أن يقرأ فى كتاب الكون ما لانستطيعه؟ ترى لو أتانا الله حاسة سادسة وسابعة وثامنة ، فماذا عسانا نعرف بهذه الحواس الزائدة، أم تظل أبوابا مغلقة لان العلم قد نفذ؟!

خامساً: وهو يهاجم فى هذا المقال الماديين من أصحاب النظرة الضيقة العتيقة الذين يرفضون التسليم بأن بالكون ألوفا وألوا من الظواهر التى يقف أمامها العلم مكتوف الأيدى ، ولايمكن فهمها إلا أن تكون «خوارق» فوق العلم وقوانينه.

والواقع أن الماديين، فى رأى مفكرنا، يشهرون سلاح التسويق والوعد بأن العلم سيتمكن فى المستقبل مما لم يتمكن منه اليوم. ويمكن استخدامه فى كل حى، وليس بينا وبينهم موعد يبطل بعده التسويق، ولكنها ملاحظة مستجدة، لاتنتقع ولا تفرغ. فماذا يمنع أن نفترض أن هناك قوى غير مادية تفعل فعلها ، وتؤثر فى مجرى الطبيعة فتنتج كل هذه الخوارق والمعجزات؟!

سادساً: الماديون يركبون رووسهم، ويحاولون أن يحللوها بقوانين العلم كل شىء، فإن عجزت أمهلونا إلى المستقبل القريب، أو البعيد. والعجيب أن لهؤلاء الماديين «شطحات» فى التفكير تدعو إلى التأمل ، فأنت إذا سألتهم مثلاً: كيف نشأت هذه الخلائق؟ أجابوك: تسلسلت نوعا عن نوع وجنسا عن جنس ، وأصلها كلها خلية واحدة.. حسن . وكيف نشأت هذه الخلية الواحدة؟ ! أجابوا : انها ولدت بطريقة تلقائية آلية من الجماد! فانظر إليهم كيف تميز لهم عقولهم صدق هذا النبأ مع أنه - على فرض أنه صحيح - فقد حدث فى ماضى بعيد سحيق ولم يشهده شاهد ولا سجله مسجل. ولكنهم مع ذلك يقبلونه راضين مختارين! ثم إذا عرضنا عليهم خارقة من خوارق الطبيعة مما يقع فى مرأى منا وسمع، أنكروها فى حقم مع أنها حاضرة بين أيديهم، وليست بالماضى البعيد، وهى مشاهدة مسجلة فكانت أجدر بالتسليم والقبول من تلك «الخارقة» البعيدة - ونسميها خارقة لأنه ليس من قوانين الطبيعة - فيما نظن - انبعاث الحياة من الجماد - ولكن القوم يختارون من الآراء والعقائد ما يتفق مع مذهبهم .

سابعاً : هب أن جماعة قد ارتطمت سفينتهم على جزيرة مهجورة لآثر فيها للحياة . ولكنهم وجدوا على أرضها آثار أقدم ليست من آثارهم هم ، فبماذا يعللون هذه الظاهرة إلا أن أناساً غيرهم كانوا بالجزيرة منذ حين؟ أظن هذا منطقاً لاصعوبة فيه ولاالتواء: لكل أثر مؤثر، فإن رأينا أثراً ولم نجد بيننا مؤثره أيقنا أن هذا المؤثر لا بد أن يكون موجوداً في غير مكاننا. وها نحن أولاً: ننظر فنرى فوق هذه الجزيرة المهجورة التي تسبح بنا في الفضاء، ثم ننظر فإذا بآثار لا يحصيها العد تفرض علينا فرضاً أن أحداً غيرنا قد اتصل بهذه الجزيرة وهو يتصل بها في كل حين ليحدث هذه الآثار.

ثامناً: يختتم مفكرنا مقاله بتحديد مجال للعلم وآخر للدين، ويتساءل: ماذا يضيرك إذا ما عللت بالعلم مايمكن أن يعلله، وأن تُرجع إلى القوة التي فوق الطبيعة كل ما يصادفك من خوارق ومعجزات؟! يقول الماديون أن إدخال «الله» في مجرى الطبيعة عجز وقصور عن التعليل الصحيح، ويزعمون أن الإنسان الأول كان يفسر كل شيء بقوة الآلهة لقلّة محصوله من العلم. فكان إذا اكتسب شيئاً من العلم يعلل به ظاهرة ما ، اسقط هذه الظاهرة من دائرة نفوذ الله وأدخلها تحت سيطرة العلم. وهكذا أخذ العلم ينمو ويتسع ، كما أخذت العقيدة في تأثير الله في سير الطبيعة تضؤل وتضيق، وهم يرجون أن يطرد نمو العلم حتى يشمل الكون جميعاً ويفسر «الظواهر» كلها بغير استثناء، وهم بناء على ذلك يرفضون رفضاً قاطعاً أن يعللوا شيئاً إلا على أساس واحد: هو قانون الطبيعة ، ويلفظون من حظيرتهم كل مَنْ يحاول أن ينسب شيئاً إلى قوة أخرى غير قوة الطبيعة وقوانينها. وقديما كان العالم، أو إن شئت الكاهن ، يفسر كل شيء بقوة الآلهة وحدها، وينبذ كل من يحاول أن يفسر شيئاً على غير هذا الأساس : فهل نرى فرقا بين الكاهن القديم والعالم الحديث؟ كلا! فكلاما متعصب محدود الفكر، ضيق النظر!

لعل أقرب إلى روح العلم الصحيح، أن نتناول الأبحاث أحراراً من كل قيد، فلا نفترض لأنفسنا أساساً معيناً للبحث لانعدوه. أعنى أنه لاينبغي أن نحكم على أنفسنا أن نفسر كل شيء بكذا، وكذا، وإلا كنا كعلماء الفلك الأقدمين الذين كانوا

ينظرون فى السماء ويبحثون فى النجوم، على شرط أن يكون بحثهم مقصوراً على ماهو معروف من النجوم، فإن ظهر كوكب أو نجم جديد أنكروه ورفضوه!

ذلك تلخيص واف للمقال الهام الذى نشره مفكرنا فى مجلة «الرسالة»، ولم ينشر بعد ذلك قط، رغم قيمته الكبيرة فى إبراز جانب «التدين الخالص» الذى سيطر على تفكيره فى أولى مراحل الروحية، التى أغفلها كثير من الباحثين، مركزين على المرحلة الثانية التى بدأت بالمنطق الوضعى بجزأيه، وخرافة الميتافيزيقا.. إلخ حتى أصبح اسم زكى نجيب محمود و«الوضعية المنطقية» مترادفين، أو كالمترادفين - مع أنها ليست سوى مرحلة سبقتها مرحلة ولحقت بها مرحلة الثالثة تجمع الاثنين فى مركب واحداً.

هـ «الجبر الذاتى»

تصل هذه المرحلة الأولى إلى قمتها مع رسالته للدكتورا بعنوان: «الجبر الذاتى» عام ١٩٤٧ - وهى التى وصفناها فى مكان آخر بأنها «الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود»^(١) ذلك لأن نظرية «الجبر الذاتى» نظرية ميتافيزيقة فى صميمها^(٢). فضلاً عن أنها تكشف لنا عن اهتمام مفكرنا بمشكلة الحرية، وإيمانه بحرية الإنسان وهو إيمان «لامكان فيه لذرة من التردد أو الشك» على حد تعبيره^(٣). وإن كانت هذه الحرية لاتعنى الفوضى أو التحرر من القيود، فتلك حرية «سلبية»، وإنما هى حرية «إيجابية» تظهر فى أفعال الإنسان المنتجة، وفى أقوال يقام البرهان العقلى على صوابها؛ فهى حرية محكومة بالروابط السببية، الإنسان فيها حر الإرادة، لكنه مقيد بماضيه، أو قل أن «الجبر الذاتى» يعنى أن الإنسان مجبر عن طريق نفسه، فماضيه هو الذى يحدد له إختيار الفعل فى الحاضر، لكن هذا الماضى من صنعه هو.

(١) راجع مقالنا «الجبر الذاتى» أو الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود» مجلة الفكر المعاصر عدد ٥٢ يونيو ١٩٦٩ .

(٢) تارن ما يقوله هـ. راندال فى شرحه لهذه النظرية فى كتابه: An introduction to Philosophy. ص ٣٧ .

(٣) «قصة عقل» - ص ٤٨ .

على أن ما يعنينا ، الآن ، من نظرية «الجبر الذاتى» التى نال بها درجة الدكتوراة من جامعة لندن عام ١٩٤٧ - أنها تبدأ بتعريف «النفس» : «إذ يبدو أنه من الضرورى فى بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتياً أعنى مجبراً عن طريق «نفسه» أن يفسر لنا طبيعة «النفس» بأوضح طريقة ممكنة..» (١) ويلزم لذلك مناقشة فلسفتين تنكران وجود النفس وهما نظرية «ديفيد هيوم» ثم المدرسة السلوكية.

(أ) نظرية هيوم

يذهب ديفيد هيوم إلى أن كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعاتنا الحسية المباشرة، وإلا لأصبحت فكرة زائفة ينبغى حذفها من قائمة الأفكار الصحيحة. وقد ترتب على ذلك نتيجة بالغة الأهمية وهى إنكار هيوم لما يسميه العقليون «بالعقل»، وما يسميه المثاليون «بالنفس» أو «الروح».. وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الأفكار أن تحىء..؟ إنه لو كانت النفس (أو العقل) كائناً دائماً التأثير على هذه الحاسة أو تلك، لجاز أن يكون لفظ «النفس» إسماً نطلقه على ذلك الأثر الحسى. ولكننا لا نجد بين انطباعاتنا الحسية انطباعاتاً يدوم على حالة لا يختلف ولا يصيبه زيادة أو نقصان، فنجعله أصلاً لهذه «النفس» المزعومة التى نزع لها الدوام وعدم التغيير. إذ حياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لاتتجمع كلها معاً فى لحظة واحدة: فالألم، واللذة، والحزن والسرور، وشتى العواطف والاحساسات تتعاقب واحدة فى أثر الأخرى، ولا يمكن أن تكون فكرة «النفس» مستمدة من واحدة من هذه الحالات ، وإذن فالفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود...» (٢).

ويتولى مفكرنا نقد هذه النظرية ليمهد بذلك لتعريف «النفس» الذى هو ضرورى لنظرية الجبر الذاتى - وهو يوجه إليها مجموعة من الانتقادات أهمها:

(١) أن ديفيد هيوم وقع فى تناقض عندما أباح لنفسه أن يستخدم فكرة العقل أو

(١) «الجبر الذاتى» ص ٢٩ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ .

(٢) ديفيد هيوم : «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥١ - ٢٥٢ (نقلاً عن «الجبر الذاتى» ص ٣٢).

(النفس) بوصفه كائناً له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة فهو يقول عن الإنطباعات الحسية أنها «تطبع العقل»، وتشق طريقها إلى «فكرنا وشعورنا» فضلاً عن أنه يتحدث عن الإنطباعات كما تظهر في «النفس».

(٢) لا يمكن أن تكون الإنطباعات الحسية هي كل ما هنالك، وإلا فمن أين جاءت فكرة «الترتيب» عندما نقول عن عدد من الحصى أنها مرتبة بنظام معين؟!

(٣) إصدار الحكم فعل يفترض بالضرورة وجود فاعل، فهو لا يمكن أن يكون مجرد «القوة والحياة» التي يصف بهما هيوم الإنطباع الحسى، ولو كان كل ما لدينا إنطباعات لاستحال أن نثبت أو أن نفى شيئاً.

(٤) لو كان كل ما لدينا هو الإنطباعات الحسية، فمن أين يمكن أن أعرف أن هناك أحساسين مختلفين يوجدان معاً؟!

(٥) أننا لانتبه مطلقاً إلى جميع الإنطباعات التي ترد إلى الحواس في لحظة معينة لأن إنتباهنا ينتقى منها ويختار؛ فمن الذى يختار هذا المعطى الحسى أذاك، دون بقية المعطيات، ليكون موضوعاً للانتباه؟!

(٦) لا نريد أن نواصل جميع الانتقادات التي وجهها مفكرنا إلى فلسفة هيوم فهى كثيرة - وإنما يهمننا أن نذكر نقداً أخيراً هو أن خطأ هيوم فى المنهج الذى استخدمه وهو منهج «الاستبطان الذاتى» عندما يقول «إننى إذا ماتوغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه «نفس» وجدتنى دائماً أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك... إننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أننى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً فيما عدا هذا الإدراك...»^(١). غير أن قوله أنه يتوغل داخلاً إلى صميم «نفسه» معناه أنه ينتبه إلى نفسه أعنى أنه ينتبه إلى الحالة النفسية التي يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذى يشير إليه هذا الانتباه أن لم يكن يشير إلى النفس أو الذهن أو الروح؟^(٢).

إن القول باستحالة إدراك النفس عن طريق المنهج الاستبطانى (أى منهج التأمل

(١) هيوم «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥٣ (الجبر الذاتى ص ٤٤).

(٢) «الجبر الذاتى» ص ٤٤.

الذاتى) يظهرنا، لا على أنه ليس هناك ما يسمى بالنفس - بل على أن هيوم استخدام منهجاً خاطئاً فى اكتشاف النفس؛ لكن فى استطاعتنا مع ذلك أن ندرک النفس عن طريق «المنهج الجدلى»، وهو منهج يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف، بحيث ننتهى إلى القول بأننا لانستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع فى التناقض . وهو نفس المنهج الذى استخدمه ديكارت، حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير (١).

ب- المدرسة السلوكية:

المدرسة السلوكية فى علم النفس لون آخر من ألوان النظريات التى تنكر وجود النفس، فقد حصرت نفسها فى أنماط السلوك التى يمكن أن يلاحظها المشاهد الخارجى، معتمدة فى ذلك على التجارب التى أجراها عالم الفسيولوجيا الروسى «إيفان بافلوف . I. Pavlov (١٨٤٩ - ١٩٣٦) - على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى «بالشعور». ويزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير وقائع السلوك البشرى، وأنه ليس ثمة ما يبرر افتراض وجود شىء آخر غير السلوك الذى نشهده، ومادامت «النفس» من حيث هى كذلك لا يمكن أن نشاهدها بالملاحظة الخارجية فقد أنكروا وجودها.

لقد افترضت المدرسة السلوكية أن السلوك البشرى - بالغما ما بلغ تعقده - يمكن رده إلى صيغة «مثير - استجابة» أو فى صورتها الرمزية (م - س) فهناك «مثير» معين «م» تعقبه باستمرار استجابة معينة «س» بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير.

غير أن هذه الصيغة، فى نظر مفكرنا، ناقصة أشد النقصان:

- فالناس تستجيب استجابات مختلفة لنفس المثير.

- البيئة مليئة بالمثيرات يتلقى منها الكائن الحى ما يثيره.

(١) «الجبر الذاتى» ص ٤٤ .

وهكذا تصبح صيغة «م - س» غير كافية لتفسير وقائع السلوك البشرى لأنها تسقط دور الكائن الحى الذى لا بد أن يدخل جزءا من السبب. ومن ثم فلا بد من إدخال الرمز «ك» - أى الكائن الحى - فى الصيغة لتصبح (م - ك - س) أى مثير - كائن حى - استجابة . لكنها لا تزال غير كافية، ولهذا يقترح مفكرنا تعديلها لتكون (ك - م - س) أى أن الكائن الحى يختار من البيئة ما يثيره، ويقوم بالاستجابة له.

ومعنى ذلك أن انكار المدرسة السلوكية لوجود «النفس» بحجة أنها لا تخضع لمنهج الملاحظة الخارجية (وهو منهج العلوم الوضعية) لا يدل إلا على أن المنهج المستخدم فى الكشف عن هذه «النفس» منهج خاطئ - تماما كما هى الحال فى فلسفة هيوم - لكن لا يزال فى استطاعتنا أن نقول أن النفس متضمنة بالضرورة فى المواقف المختلفة التى ندرسها فى سياق البحث العلمى. وهو يضرب لنا مثلا واضحا على ذلك:

«عالم النفس السلوكى الذى يريد أن يحصر نفسه فى أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك، مالم يكن قادراً على عزل نمط السلوك الذى يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحى والبيئة. وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجوانب المطلوب دراسته. وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحى الذى يشملها، ويستطيع الباحث عن طريق تعديل انتباهه التركيز على شىء واحد فى لحظة معينة.. وعزل هذا الجانب قد لا يكون ممكناً إلا فى الفكر وحده.. أى أنك لا بد أن تجرد هذا الجانب بفضل انتباهك الانتقائى، ومن هنا كان الانتباه موجوداً فى كل خطوة من الخطوات التى يقوم بها الباحث فى بحثه. وهذا يعنى أننا نفترض مقدماً وجود «ذهن» الباحث (أو نفسه أو عقله)، وإنكار وجوده يعنى أننا تناقض أنفسنا..» (١).

ويتهى مفكرنا من هذه الانتقادات التى يوجهها إلى الفلسفات والنظريات التى أنكرت وجود النفس، إلى نظرية جديدة يرى فيها أن النفس هى «فعل بواسطته

(١) «الجبر الذاتى» ص ٤٩ .

يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده ..»^(١). و هي شرط أساسى بدونه تصبح الرغبة، والنفوز، والانتقاء، والإثبات والنفى.. إلخ أموراً مستحيلة. وبدون افتراضه، من ناحية أخرى، لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. أنه الصورة أعنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقي التي تجعله يتتقى العناصر التي لاغنى عنها لوجوده. وباختصار هو المركز الموحد أو الفعل المتضمن في عملية الانتباه^(٢).

ومهما يكن من شيء في مآر تعريفه للنفس بأنها «الفعل المتضمن في عملية الانتباه» - وسواء اتفقنا أو إختلفنا معه بشأن هذا التعريف، فإن الأمر الجدير بالملاحظة حقاً هو أنه كان في قمة هذه المرحلة يدافع عن «وجود النفس» ضد منكرى هذا الوجود.

وعلينا قبل أن نغادر هذه المرحلة أن نشير إلى ملاحظتين هامتين:

الأولى: أن هذا المرحلة الأولى، مرحلة التدين الخالص، لم تستبعد تماماً النظرة العلمية بل كانت، على العكس، تحمل بذور المرحلة الثانية، مرحلة العقل الخالص، التي ستظل تعمل بداخله حتى تظهر واضحة بعد عودته من إنجلترا، فقد كان «خلال تلك الأعوام نفسها تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التي لم تكن تريد له ألا يأذن لشيء في الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم، لا يستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسها وما نسميه بالمثل العليا..»^(٣) حتى أنه حاول، في أواسط الثلاثينات، أن يعلل تعليلاً علمياً الظاهرة التي لاحظها وهي أن الأوربي أكثر تمسكاً بحريته وفرديته من الشرقي، فكتب بحثاً رد فيه هذه الظاهرة إلى طبيعة التنفس في الهواء البارد والتنفس في الهواء الدافئ أو الحار، ونوع الطعام الضروري في كلتا الحالتين!

(١) نفس المرجع ص ٥٤ .

(٢) زكى نجيب محمود «الجبر الذاتى» ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ . ص ٥٤ .

(٣) «قصة عقل» ص ٢٠ .

«مثل هذا التصور للتفكير العلمي، نراه قد استبد بصاحبنا في كثير جداً من محاولاته خلال الثلاثينات...» (١).

الثانية: أن هذه المرحلة الأولى لم تتضمن فحسب بذور المرحلة الثانية بل تضمنت أيضاً بذور المرحلة الثالثة! فهو يروى عن نفسه أنه كان في هذه المرحلة المبكرة من حياته: «عقلا يبحث لنفسه عن طريق، وظل يبحث خلال أعوام الثلاثينات.. و ينتظر الجواب: أليس من سبيل يجمع عدة أطراف في رقعة واحدة؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية؟ أليس ثمة سبيل يجمع مادة إلى روح، ويجمع عقلا إلى غريزة؟..» (٢). ومن ثم فسوف يكون من الضلال أن نتصور أن المراحل التي مرَّ بها مفكرنا الكبير كانت مراحل منفصلة لايسرى فيها جميعاً خيط واحد، ولاتضمها شخصية واحدة، وإنما العكس هو الصحيح، فقد تجمعت في هذه العبقرية الفذة الكثير من البذور الخصبة في فترة مبكرة وظلت تعتمل في نفسه، يظهر بعضها واضحاً في مرحلة ويتوارى بعضها الآخر - وإن ظل في حالة كمون - حتى اكتملت ونضجت في المرحلة الأخيرة التي ظهرت بوضوح في السنوات الخمس التي قضاها في جامعة الكويت: «وهناك في جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ما كان شديد الرغبة في أدائه، وهو أن يتعقب طريق «العقل» في تراث العرب الأوائل، لأنه كان على يقين من رجحان العقل في كثير مما شغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية، وإذا كان ذلك كذلك فلا يبقى علينا إلا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير في طريق الأجداد...» (٣).

وكانت تلك هي المرحلة الثالثة.

ولهذا فاننا نراه يشبه تطوره الروحي بنمو الشجرة التي تكون بذرة تضرب بجذورها في الأرض فيخرج منها الساق، وتنمو الأوراق إلى أن تزهر، فإذا كان قد تأثر بالحضارة الغربية، في المرحلة الثانية من تطوره، فالسبب «أن الشجرة نقلت إلى

(٢) «قصة عقل» ص ٢٩ .

(١) «قصة عقل» ص ٢٠ .

(٣) زكي نجيب محمود «حصاد السنين ص ٣٨٨ - دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٩١ .

الأرض الغربية ، وإرهاصات الأزهار كامنة فى أصلابها، فإذا كان للتربة الغربية فضل عليها، فهو فضل الإسراع نحو النضج لما كان، قبل ذلك، قد اختمرت خمائره. وما أكثر ما يستهين الإنسان بالبذرة الضئيلة، متناسياً أنها تحمل فى جوفها شجرة قوية الجذع، متشابكة الفروع، غزيرة غنية الثمر، لم يكن ينقصها إلا أرض تمدّها بالغذاء، وسماء تسقيها الماء، ومناخ وجود عليها بالهواء الطلق والضياء الهادى...»^(١).

(١) المرجع السابق ص ١٢٩ .

الفصل الثاني

«المرحلة الثانية: العقل الخالص»

99
العبقري هو من يعرف متطلبات العصر ويلبّيها.»

قلنا أن بذور المرحلة الثانية التي سنعرض لها الآن كانت كامنة في فترة مبكرة من حياته، ومن ثم فهذه المرحلة التي بدأت في أواسط الأربعينات لم تظهر بغته عندما كان يدرس في إنجلترا، فعلى الرغم من أن «التدين الخالص» تحديدا يتوارى ليحل محله «العقل الخالص» - العقل الجاف الذي يحلل الواقع الاجتماعي الذي نعيشه مستبعداً العواطف والمشاعر أيا كان نوعها رافضاً «التملق» أو المجاملات، مستهدياً بنور العقل وحده - حتى بدا قاسياً في نقده وتحليله.. «لكنها قسوة المواطن يحب وطنه، ويثيره أن يراه قد تنكب جادة الطريق ..» (١) أقول على الرغم من أن هذه المرحلة الثانية بدت وكأنها تحمل «عناصر جديدة» تماماً تكاد تناقض مضمون المرحلة الأولى، فإن علينا أن لاننسى باستمرار أنها خرجت من جوفها. وهو نفسه يصفها بأنها «مرحلة إستيقظ فيها الوعي عندى حاداً قوياً في عدة اتجاهات.. وهي لم تنشأ عن عدم، بل هي اتجاهات أحسست بها قبل ذلك بأعوام، ولكنها كانت على شيء من الفتور والتردد ..» (٢). ويمكن أن نقول أن هذه الاتجاهات تنحصر في مجالين أساسيين أعمل فيهما مبضع التشريح العقلي بقدر غير قليل من الحدة والصرامة - وهما مجال «الحياة الاجتماعية»، ومجال «النظرة العلمية». وسوف نعرض لهما فيما يلي:

المجال الأول: نقد الحياة الاجتماعية

إنشغل مفكرنا في المرحلة الأولى من تطوره الفكري - من بين الموضوعات التي انشغل بها - بتخلف مجتمعه، وكانت فكرة «التقدم» من بين الأفكار التي مال إليها بكل عقله وقلبه - على حد تعبيره (٣). وراح يفسرها على أنها تعنى: «.. أن الحاضر قد هضم الماضي ثم أضاف جديداً تلو جديد مما أنتجته السنوات. ومعنى ذلك ألا

(٢) المرجع نفسه ص ٤٠ .

(١) «قصة عقل» ص ٦٨ .

(٣) زكى نجيب محمود «حصاد السنين» ص ٧ .

يكون «العصر الذهبي» وراء ظهورنا، بل أن يكون موضعه الصحيح هو المستقبل الذي يعمل الناس على بلوغه ..»^(١). فالتقدم الحضارى يقتضى حتما ألا نجعل الماضى مقياسا للحضارة ، وكيف نجعله المقياس، إذا كان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها؟ النظر إلى الماضى هو نظر إلى الوراء، على حين أن التقدم يقتضى أن نوجه النظر إلى الإمام ، والانحصار فى الماضى هو انحصار فى نمط واحد من أنماط الحضارة، مع أن التقدم يحتم علينا الخروج من نمط أضيق نطاقاً إلى نمط أوضح أفقاً وأرحب إطاراً^(٢). وسافر فى بعثة دراسية إلى إنجلترا والأفكار تتزاحم فى ذهنه وتلح عليه فى وطأة ضاغطة، وانثيال متدارك عنيد. فقد كان يشعر أن هناك قيما كبرى غيرها لا تتقدم حياة الإنسان خطوة واحدة: كالحرية، والعدالة، والمساواة والمسئولية الخلقية للفرد... إلخ إلخ. ولهذا فقد كان أول ما انتبه إليه فى «يقظة واعية» هو طريقة التعامل بين الناس، وفى إنجلترا تصان لكل فرد كرامته، دون أن يكون لاختلاف أنواع العمل أى أثر فى أن يتعالى أحدٌ على أحد. أما مجتمعنا، فمهما أطلقنا اللسان بكلمات الحرية والمساواة وما إليها، فنحن إنما ندس فى طوايا نفوسنا أخلاق النظم التى تقسم الناس إلى سادة وعبيد، ولهذا «فلم يكن أعنف من ثورتى على «القيم» كما هى قائمة فى حياتنا، بحيث تسمح للمستبد أن يستبد، وتجزئ لذليل النفس أن يذل...»^(٣). وهكذا أدرك بوضوح ناصع، أننا نكتفى بالكلام عن حرية الإنسان وحقوقه وكرامته... «أما أن نتقل من دنيا الكلام إلى التنفيذ، فذلك من أصعب الصعاب على من لم يتشرب روح الحضارة التى تُعلَى من قيمة الإنسان فلما رأيت القيمة مجسدة (فى إنجلترا) فى كل موقف بشرى مما صادفته فى تعامل الناس بعضهم مع بعض، تبهت بقوة إلى ركن ناقص فى بنائنا الاجتماعى فى مصر...»^(٤). فهو بناء ملىء بالثقوب المتمثلة فى الظلم، والقهر ، والاستبداد، والتسلط، والتنافر، والكرهية ، مما أدى فى نهاية الأمر إلى فقدان الفرد لكرامته،

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

(٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر ص ٢٠١ .

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع نفسه ص ٤٧ .

وحرية، واستقلاله. ولما كان العبقرى، كما يقول هيجل بحق، هو الذى يدرك «هذه النواقص والثقوب» ويعمل على إصلاحها عندما يلبي حاجة مجتمعه، فقد أخذ مفكرنا على عاتقه تشريح الحياة الاجتماعية تشريحاً عقلياً بحيث يكشف عما إنطوت عليه هذه الحياة من «قيم» فاسدة، وأوضاع «لامعقولة» علينا أن نعمل على إزالتها بكل ما نملك من قوة النقد البناء. فكتب سلسلة من المقالات بعث بها من لندن لتشر في «مجلة الثقافة» فى مصر - وهى مقالات من نوع فريد: فيها الكثير من الرمز والسخرية اللاذعة، صاغها فى ثوب أدبى لم يألفه كثيرون من كتابنا فضلاً عن القراء، وهى المقالات التى جمعها بعد ذلك وأصدرها عام ١٩٤٧ فى كتاب بعنوان «جنة العبيط» - وهذا العنوان هو المقالة الأولى فى الكتاب - وهو يسخر فيها من سذاجة المواطن الذى يعتقد، أحياناً، أنه يعيش فى «جنة»، مع أن حياته فى حقيقتها لاتكون جنة إلا فى رأى «العبيط» لاسيما إذا ما قورنت بالحياة التى رآها فى إنجلترا.. «ولم أكن أريد بتلك المقارنة درجات الفقر والغنى، أو حتى درجات المعرفة والجهل، بقدر ما أردت القيم الخلقية، وحقوق الإنسان فى التعامل مع سائر مواطنيه..»^(١) ومن بين هذه المقالات أيضاً «تجويج النمر» يصور فى كلامنا وكأن فى جوفه نمر رابضاً ينتظر فرصة الظهور^(٢)، فإذا ما صعد إلى مقاعد الرئاسة لم يلبث ذلك النمر أن يظهر بكل أنيابه ومخالبه، وما طعامه الذى يتغذى به إلا ذلة الآخرين! كما كتب أيضاً عن «الكبش الجريح» يصور فيه الإنسان الذليل بطبعه، الذى يستمتع باذلال الآخرين له، فهو «الكبش» تحز فى رقبته سكين الجزائر فترسم على شفثيه ما يشبه إبتسامة الرضا والقبول!

ومن أمتع المقالات الأدبية التى كتبها أستاذنا الكبير، فى هذ الفترة، مقالة بعنوان

(١) «قصة عقل» ص ٣٧ .

(٢) قارن أيضاً «هناك بين أفراد الناس فئة تشبه صنوف الحيوان فى تركيبها النفسى، بحيث إذا بقر بطونهم مبضع التشريح، وجد فى الجوف نمر كامن، أو ثعلبة أو حمل، أو كلب، وهكذا ترى صاحب هذا المكنون الجوفى، يتصرف على طباع الحيوان الذى كمن فيه» - «حصاد السنين» - ص ١٠٠ وهذه العبارة تفسر، فى الواقع، مضمون المقالين معا «تجويج النمر» و«الكبش الجريح»!

«بيضة الفيل» يسخر فيها من المناقشات «البيزنطية» التي تحتد بين بعض الناس في موضوعات في غاية التفاهة من ناحية، ثم هي تخلق مشكلات «هوائية» تخلقها من عدم من ناحية أخرى. يبدأ المقال على النحو التالي: «قال الشيخ: الفيلة تلد ولا تبيض - والمشكلة المراد حلها هي هذه: لو كانت الفيلة تبيض، فماذا يكون لون بيضها؟»^(١) لاحظ أن أول سطر في المقال يقرر حقيقة علمية بسيطة هي «أن الفيلة تلد ولا تبيض» لكننا اعتدنا أن نخلق مشكلات من عدم: فافرض أنها تبيض فماذا يكون لون بيضتها؟» في الجواب عن هذا السؤال إختلف العلماء: يقول عمارة بن الحارث بن عمارة تكون بيضاء. واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليل من اللغة..^(٢) وتصدى معسرة بن المنذر لتفنيد ما قاله عمارة بن الحارث في بيضة الفيل،.. لكن نهض تلميذ نجيب من تلامذة ابن الحارث وتصدى للرد على نقد معسرة!.. وهكذا تدور المناقشات وتبذل الجهود في حل مكشلات لا أساس لها! فكيف يمكن، في حكم العقل، أن ينهض مجتمع ويتقدم تضع جهوده هباء على هذا النحو؟!.

واستمر مفكرنا في هذا التشريح العقلي لحياتنا الاجتماعية، حتى بعد عودته إلى مصر في خريف عام ١٩٤٧. فأخذ يدعو قومه إلى الأخذ بثقافة العصر، التي تقضى بتعديل سلم القيم من ناحية، والأخذ بالمنهج العلمي من ناحية أخرى. ومن هنا فقد واصل مقالاته الأدبية «لعلها تنسف جزءا من ألف جزء من الإطار الثقافي العتيق الذي كنا وما نزال نعيش فيه» فكتب مجموعة جديدة من المقالات على مدى ثلاث سنوات جمعت - بعد ذلك - في كتابين الأول هو «شروق من الغرب» (صدر عام ١٩٥١). والثاني هو «.. والثورة على الأبواب» الذي صدر عام ١٩٥٥ (وقد أطلق عليه في الطبعة الثانية عام ١٩٨٣ - اسم «الكوميديا الأرضية») في الكتاب

(١) «جنة العبيط» ص ٦٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٣ - وقارن أيضاً أمام عبدالفتاح أمام «الفلسفة الثائية عند زكي نجيب محمود». دراسة في مجلة «عالم الفكر» المجلد العشرون - العدد الرابع يناير ١٩٩٠ .

الأول دعوة إلى الأخذ بثقافة الغرب، فالغرب هو «العصر» لأنه صنع حضارة عصرنا. وقد وصف هذه الدعوة، فيما بعد، بأنها كانت «أحادية الجانب» لأنها أثبتت جانباً وأهملت جانباً آخر، إهتمت «بالمعاصرة» وأغفلت «الأصالة». وهو نقص سوف يصححه فى أوائل السبعينات. ومع ذلك فإن علينا أن نحذر المغالاة فى تصوير هذا النقص كما يفعل بعض الباحثين أحياناً، وعلينا أن نتذكر دائماً ما يقوله مفكرنا نفسه: «لم تكن دعوتى إلى ثقافة الغرب صحيحة مجنونة مفتونة بمظاهر كاذبة، بل هى دعوة دفعنى إليها ما رأيته من مكانة رفيعة للإنسان - كل إنسان، وأى إنسان - من حيث هو إنسان وكفى. فعندئذ قارنت - رغم أنفى - بين ما رأيته هناك، وما كنت أعلمه عن قيمة الإنسان فى ثقافتنا المصرية كيف تعلو وتهبط مع درجات السلطة، والنفوذ، والثراء، ونوع العمل.. فهل كان يمكن أن أرى ذلك الفارق الشاسع بين الثقافتين.. دون أن أدعو إلى الأخذ بكل مامن شأنه أن يكسب الإنسان كرامته..؟!»^(١). لاسيما بعد أن ديست حقوق الإنسان تحت أقدام الأقوياء^(٢).

أما الكتاب الثانى فهو استمرار للحملة العنيفة التى شننا مفكرنا على القيم الاجتماعية فى بلادنا إذ تدور أولى مقالاته على قسمة المجتمع إلى «سادة» يعيشون فوق قمة الجبل «الذى يعلو بقمته على مستوى السحاب، وبقية الشعب الذى يعيش عند سفح الجبل..» ويصور بسخرية لاذعة كيف يدخل «السادة» فى مناقشات لاتقطع حول مشكلات «الشعب» ورفع مستواه.. ويقدم فى نهاية المقال نموذجاً من أبناء هذا الشعب بائعة الحلوى المسكينة التى تبيع القطعة بلميم، فيشترى ما عندها ثم يطلب منها فى تهكم واضح «.. لاتنسى يا أمى أن تطلبى من رب السماء الرحمة بأولئك الذين يرعون مصالحك فوق الجبل»^(٣).

كما كتب مفكرنا أيضاً مقالات ممتعة غاص فيها فى أعماق النفس البشرية

(١) «قصة عقل» ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) حصاد السنين ص ١٢٩ .

(٣) زكى نجيب محمود «الكوميديا الأرضية» ص ١٣ .

ببصيرة نافذة فصورها عارية تارة (قارن مقالة «نفس عارية») (١) ورد الطغيان تارة أخرى إلى النفس الفقيرة التي تنظر إلى باطنها فتجد خواء فتمتد إلى خارجها لتستبد بالآخرين حتى تسد ذلك الخواء .. إلخ (قارن مقالة «نفوس فقيرة») (٢). كما كتب أيضاً عن نظام الحكم بعنوان «إلى سادتى الحكام» (٣). وهى رسالة موجهة إلى أصحاب السلطان، يسخر فيها من الحكام وما يعيشون فيه من ترف ونعيم، واستمتع «بالجمال»، ويقول لهم أن أفلاطون ذهب إلى أن «الخير هو نفسه الجمال» ثم يرتب مفكرنا على فكرة أفلاطون هذه نتيجة هامة هي: «العدل خير، ولذلك فو جميل، وانتم من عشاق الجمال.. فكيف ترضون أن يملأ الظلم أركان البلاد؟» (٤). ذلك تناقض لا يقبله عاقل: أن تعشق الجمال فى بيتك ومن حوك وفى جميلات النساء، وفى الطعام الجيد، ومناظر الطبيعة الخلابة.. إلخ. ثم ترك «الظلم» يطحن الناس فى مجتمعك، ولهذا «فهو كثيراً جداً ماأخذه العجب مما يسمونه «سياسة» لكثرة ما نراه فيها من مجافاة لمنطق العقل..» (٥).

المجال الثانى : النظرة العلمية:

كان جوهر «اليقظة الواعية» التى حدثنا عنها مفكرنا، والتى بدأت فى أواسط الأربعينات - «الإيمان بالعقل» والدعوة إلى استخدامه فى شتى مجالات الحياة : «مجال الحياة الاجتماعية» - كما سبق أن رأينا لنزيع عن كاهلنا تلك الأفكار المتبسرة، والقيم «الفاصلة» التى تفرق بين البشر، وتقسم الناس إلى سادة وعبيد، وتنشر الظلم، والقهر والاستبداد .. إلخ - وهى كلها «قيم» يلفظها «العقل السليم». والمجال الثانى هو «النظرة العلمية» التى يفتقر إليها مجتمعنا (٦). وهو يقول عن هذه

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩ .

(١) المرجع السابق ص ١٤ .

(٣) المرجع فسه ص ٥٦ .

(٤) «الكوميديا الأرضية» - ص ٦٣ .

(٥) حصاد السنين ص ٨٢ .

(٦) قارن مقالة «ينقصنا منهج العلم» فى كتابه «أفكار ومواقف» ص ٢٠٨ .

المرحلة التي استقر عليها فكره عشرين عاما (١٩٥٠ - ١٩٧٠) «.. لقد سرت في خلالها على خطين متوازيين: أحدهما الدعوة إلى ثقافة العصر، والآخر الدعوة إلى منهج التجريبية العلمية في صياغة الأفكار..» (١).

ومن هنا كانت المشكلة الرئيسية إلى شغلت فكره خلال الخمسينات هي اشاعة «نور العقل» والدعوة إلى التمسك به، فهو الجانب الغائب في ثقافتنا التي أظلمت سماؤها بعد أن شالت كفة الوجدان ورجحت بل وطغت فنحن أمة تفضل القلب على الرأس، وترفع من شأن المشاعر والوجدان، وهل هي مصادفة أن تجد منا ألف شاعر كلما وجدت عالما واحدا؟! (٢).

ومن هنا فقد توارت عنده، في هذه المرحلة - مشاعر الوجدان ومنها المشاعر الدينية الفياضة (وأن ظهر الوجدان في المقالات الأدبية) - ذلك لأنه وجد أن القاسم المشترك في جميع الحضارات هو الاحتكام إلى العقل، في قبول ما يقبله الناس، وفي رفض ما يرفضونه، وهذا الاحتكام إلى مقياس العقل وحده، قد يتبدى في صور تختلف باختلاف العصور، فربما ظهر في مجال السياسة، أو الحياة الاجتماعية، أو مجال الحرب أو في مجال التشريع، أو في مجال العلوم الطبيعية (٣). وهذه العقلانية في وجهة النظر التي نراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها، ولانراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها. وليس ما نسميه «علما» سوى العقلانية التي اتخذت لها منحى معيناً من مناحيها الكثيرة.

فقد تتجه العقلانية نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها في ترتيب هرمي ليضع الأعم منها فوق الأخص، كما حدث عند اليونان الأقدمين. أو ربما اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية، كما حدث لأوروبا في عصورها الحديثة، أو

(٢) «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٧٢ .

(١) «قصة عقل» ص ٦٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٩٦ . وأيضاً «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» بحوث ندوة الكويت

إبريل ١٩٧٤ .

اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها كما يحدث فى عصرنا الحاضر (١).

وقد تجلى هذا المنحى العقلى الخالص ، عند مفكرنا، فى جانبين مرتبطين أتم الارتباط : المنهج العلمى من ناحية، والتجريبية العلمية من ناحية أخرى. وتكشف عنهما معا أول عبارة ذكرها فى كتابه «المنطق الوضعى» فى مارس ١٩٥١ - وهى عبارة عنيفة وإن كانت مُعبرة ودقيقة : «أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه، ولا على الناس شيئاً، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية أكثر أو يقل، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ..» (٢). وهو يواصل عرض الفكرة ذاتها بقوله : «لما كان المذهب الوضعى بصفة عامة، والوضعى المنطقى بصفة خاصة، هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى، كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم، فقد أخذتُ به، أخذ الواثق بصدق دعواه..» (٣) ودخل فى معارك فكرية هامة دفاعاً عن العقل فى دوره الحضارى.

«كانت الخمسينات فى حياتى الثقافية، معركة متصلة حامية اللهب، أذاع فيها عن ضرورة التزام الإنسان فى حياته العلمية بمنطق العقل، فى صرامة لا تمجد العاطفة ثغرة لها، تتسلل منها، فتضعف ذلك المنطق العقلى بميولها وأهوائها..» (٤).

النظرة العلمية - والوضعى المنطقية أو التجريبية العلمية كما يفضل مفكرنا تسميتها - يلتقيان مع «العقل» على صعيد واحد، ومن هنا كان دفاعه عن العقل.

أما النظرة العلمية فهى فى أساسها وقفة عقلية تتميز بالخصائص الآتية:

١- أولى هذه الخصائص نتيجة مترتبة على الوقفة العقلية وهى أن تتحدد الأشياء

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة أيضاً «أزمة التطور الحضارى» مطابع دار السياسة بالكويت ص ٢١ - ٢٢.

(٢) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «المنطق الوضعى».

(٣) المرجع نفسه - وقارن أيضاً كتابه «أفكار ومواقف» ص ٤٣ حيث عرض للفكرة ذاتها وجعل «المدب الوضعى» أو «التجريبية» صدى للعلم المعاصر.

(٤) أفكار ومواقف ص ٤٢ .

بنسبها الصحيحة بعضهما من بعض، بحيث يبدو الكبير كبيراً كما هو، والتافه تافهاً كما هو، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر في أذهان الناس، ولكنها تتغاضى عن توافه السلوك التي ربما أختارها هذا الرجل أو ذاك.

٢- ومن أبرز جوانب النظرة العلمية، وأكثرها أهمية بالنسبة لنا، أن ترد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية، فلا يُفسر المرض مثلاً إلا بالجراثيم التي أحدثته، ولا يعلل سقوط المطر إلا بظروف المناخ.. وهكذا. ويترتب على هذا الربط السببي الصحيح أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك. فإذا أردنا غلالاً زرعتنا الأرض لنحصدها. وإذا أردنا قتلاً حملنا له السلاح بمران واقتدار (١).

ومن هنا كان السحر، مثلاً، هو الضد المباشر للنظرة العلمية، وللوقفة العلمية التي ندعو إليها، ذلك لأن السحر يعلل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية، فإذا كانت علّة المطر، مثلاً، هي مقدار ما يتكثف من بخار الماء في الهواء، جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفاً يختارها، أو عبارة يزعم لها القدرة على إنزال المطر. وإذا كانت علّة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التي تحدثه كانت هذه العلة عند الساحر «عفريتاً» يسكن الجسد العليل، والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هذا العفريت بأقوال تقال، وبخور يعطر جو المكان، ويظهره من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس.. وهكذا (٢).

٣- والنظرة العلمية تنظر إلى الواقع كما هو لتحوّره إلى واقع جديد إذا أرادت، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلاً تنسجه الأوهام، ثم سرعان ما ننسى أنها أوهام، فإذا كان البدائي يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها إلى واقع الدنيا، فإن صاحب النظرة العلمية هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه.

٤- على أن النظرة العلمية لاتعنى أن نجتمع في خزائنا مجموعة من حقائق

(١) «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» - ص ٤٣٧ .

(٢) «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ١٩٨ - ١٩٩ . و«أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» بحوث

ندوة الكويت في أبريل عام ١٩٧٤ مطابع دار السياسة بالكويت ص ٢١ - ٢٢ .

العلم، وإنما هي في أساسها أن نكتسب المنهج العلمى فى طريقة النظر. والمشكلة عندنا حتى بالنسبة لدارسى العلوم فى جامعاتنا أن الدارس يحفظ عن ظهر قلب مجموعة من الحقائق العلمية دون أن يصبح المنهج العلمى طريقاً يتجهجه فى حياته العلمية. ولهذا جاز للرجل أن يكون نابغا فى العلم ثم تراه فى الوقت نفسه - خارج حدود علمه - مؤمناً بالخرافة كأى إنسان آخر ممن لم يهبهم الله حظاً من العلم^(١).

إنه إذا كانت مجموعة الحقائق العلمية التى يحفظها أبنائنا فى المدارس والجامعات، بمثابة قطع من نفائس المعادن، فإن «المنهج» الذى أوصلنا إلى تلك النفائس هو بمثابة المنجم الذى نظل نستخرج منه النفائس بعد النفائس، وبغيره نجمد عند ما حصلناه، لا نزيد عليه كبيرة ولا صغيرة^(٢).

ولهذا فقد كان مفكرنا يركز تركيزاً أساسياً على «منهج التفكير»، وهو يروى فى سياق اهتمامه بهذا المنهج، تلك الحكمة الصينية التى تروى أن فقيراً جائعاً مرَّ بصائد سمك راح يستجديه فأعطاه سمكة يسد بها رمقه. غير أن الحكيم الصينى الذى شاهد الموقف قال له: خير لك أن تعلمه صيد السمك، من أن تتصدق إليه بسمكة، فالسمكة المعطاة هى وجبة واحدة، تأتى بعد زوالها حاجة متكررة إلى وجبات، أما إذا تعلم الصيد فسوف يجد ما يشبعه كلما جاع! : «.. وعلى منوال هذه الحكمة النافذة أدرك صاحبنا منذ كان فى غربته الدراسية، أن تدريب المتعلم على منهج التفكير المنتج، خير ألف مرة من مضاعفة المادة العلمية المحصَّلة، لأن مقدار ما يحصله الدارس من مادته العلمية مهما كثر فهو قليل. وأما من زود عقله بمنهج التفكير العلمى، فهو قادر أبداً على أن يلتمس الطريق الصحيح..»^(٣).

أما الشق الثانى من «النظرة العلمية» التى اهتم بها مفكرنا فى هذه الفترة اهتماماً شديداً توارت معه، إلى حين، المشاعر الدينية التى كانت تعترضه فى المرحلة الأولى

(١) راجع مقالة «ينقصنا منهج العلم» فى كتابه أفكار ومواقف ص ٢٠٨ .

(٢) قارن مقالة «ينقصنا منهج العلم» فى كتابه «أفكار ومواقف» ص ٢٠٨ .

(٣) «حصاد السنين» - ص ١٥٥ .

- فيتمثل في اتجاهه إلى الانتماء إلى «المذهب الوضعي المنطقي» ، وهو انتماء أساء إليه كثيرا عندما لم يفهم فهما صحيحاً أو يوضع في إطاره ودوره الحقيقي، فقد ظن بض الباحثين أن زكي نجيب محمود «اعتنق» المذهب الوضعي «وتعصب له بوصفه مذهباً فلسفياً» وأنه أخذ على عاتقه الدعوة إليه في حياتنا الثقافية. بكل ما يملك من قوة ذهنية وبلاغة لغوية، في كتبه أو محاضراته، ومقالاته، وندواته .. إلخ - حتى استطاع أن ينمي حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة»^(١).

وباختصار أصبح زكي نجيب محمود «موظفا» في مدرسة الوضعية المنطقية، تنحصر مهمته في نشر فكر المدرسة والدفاع عنها، مع أن العكس هو الصحيح تماماً، أعنى نه «وظف» هذا المذهب لصالح الفكر التنويري^(٢). فلم تكن الوضعية المنطقية عنده «مذهباً» يعتنق ويتجمد في إطاره، بقدر ما كانت «منهجاً» يأخذ بالنظرة العلمية ويدعو إليها، ومن ثم فهو يرسم للباحث خطواته التي تضمن له السير على أرض صلبة لا تميد تحت قدميه^(٣).

ولم تدرك سوى قلة ضئيلة من الباحثين الفارق الهام بين الدور الذي لعبته الوضعية المنطقية في إنجلترا وأمريكا. والدور التنويري الخطير الذي قامت به هذه الفلسفة في بلادنا عندما هاجمت الخرافة، والتفكير اللامستول، ودعت إلى التمييز بين العبارات اللغوية، ومجالات النشاط الذهني للإنسان.. إلخ إلخ - وهو دور لم يكن من الممكن أن تقوم به هذه المدرسة في الدول المتقدمة التي نشأت فيها.

كان هذا الهدف التنويري هو الذي جذب زكي نجيب محمود إلى الوضعية المنطقية - أو التجريبية العلمية - كما يحلو له أن يسميها - فقد رأى فيها الفلسفة التي «وصلت إلى أعظم كشف فلسفي في هذا العصر»، والذي تمثل في التمييز بين مجالات التفكير عندما ميّزت بين أنواع العبارات اللغوية. وهو كشف اعتبره ملبياً

(١) محمود أمين العالم «معارك فكرية» ص ١٤ .

(٢) أمام عبدالفتاح أمام «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود» عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد

الرابع مارس ١٩٩٠ - ص ٩٥ وما بعدها .

(٣) «قصة عقل» ص ٩٤ .

لحاجة ماسة عندنا، بعد أن ساد حياتنا الثقافية إستهتار عجيب لاسيما فى مجال الفكر .. فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالاً غير مسئول دون يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدى شعور بأنه مطالب أمام نفسه، وأمام الناس، أن يجعل لقوله سنداً من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدي! (١) . فلم يكن توجهه إلى الوضعية المنطقية يهدف إلى «اعتناق» مذهب فلسفى يعارض به المذاهب الفلسفية الأخرى، بقدر ما كان عثوراً على «طريقة التفكير»، و«منهجاً» للنظر، رأى أنه يفيد فى إصلاح التسيب والأعوجاج الذى شاهده فى حياتنا الثقافية. ذلك لأن الوضعية المنطقية إذا كانت قد صبت كل اهتمامها فى مجال التفكير العلمى، فقد اعترفت فى الوقت نفسه، أن هذا التفكير ليس هو كل النشاط الذهنى للإنسان، وإنما هو جزء واحد من هذا النشاط . فهناك إلى جانب التفكير العلمى ضروب الوجدان بشتى صنوفها، ومن أهمها الجانب الدينى من الإنسان، والفن، والشعر، وسائر ألوان الإبداع الأدبى. ومنها الحياة العاطفية الأنفعالية التى يحيها الإنسان كل يوم، ويعبر عنها قولاً وسلوكاً. ومن هنا جاءت أهمية فصل الوضعية المنطقية بين هذين المجالين والتميز بين العبارات اللغوية التى تعبر عن «تفكير علمى» من ناحية، والعبارات التى تعبر عن الوجدان والمشاعر من ناحية أخرى.

غير أن الوضعية المنطقية عادت إلى التمييز - داخل مجال التفكير العلمى نفسه - بين العبارات العلمية ذاتها ففرقت بين العبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الرياضية، والعبارات التى تندرج تحت مجموعة العلوم الطبيعية. فلكل من المجموعتين أسس خاصة بتكوينها، وبالطريقة التى يحكم بها على صدقها وكذبها. وكانت الفلسفات السابقة تحسب أن الوقفة العلمية واحدة فى جوهرها، فلا فرق بين أن يكون الموضوع المطروح للتفكير ذا خصائص تجعله رياضى الطابع، أو ذا خصائص تجعله من قبيل العلوم الطبيعية. لدرجة أن بعض الفلاسفة بذلوا جهوداً

(١) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «خرافة الميتافيزيقا» الذى أصدرته مكتبة النهضة المصرية عام

مضنية للوصول إلى نظرية عن الكون تبلغ مبلغ «اليقين» الرياضى الذى لا يحتمل أدنى ظل من الشك. ومنهم، على العكس، مَنْ كان ينشد، مثل جون ستيورات مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) اخضاع الفكر الرياضى لمنهج التجربة فى العلوم الطبيعية. فجاءت الوضعية المنطقية لتكشف عن الفرق الشاسع فى بنية التكوين ذاتها بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وتحذرنا من الخلط بينهما، فالفكر الرياضى تحليلى ومنهجه استنباطى، والفكر الطبيعى تركيبى ومنهجه استقرائى . الأول تحصيل حاصل لا يضيف جديداً ولهذا فهو «يقينى» ، أما عبارات العلم الطبيعى المستمدة من التجربة فهى تحمل إضافة جديدة إلى الموضوع الذى نتحدث عنه، ومن هنا يجىء احتمال الخطأ^(١).

وقد ترتب على هذه التفرقة البسيطة بين عبارات اللغة، والتى أشارت إليها الوضعية المنطقية - ثلاث نتائج هامة على النحو التالى:

الأولى: أن مجال التعبير الوجدانى بكل أشكاله يخرج من دائرة العلوم بنوعيتها، فلاهو من قبيل الفكر الرياضى موضوعاً ومنهجاً، ولاهو كذلك من قبيل الفكر الطبيعى موضوعاً ومنهجاً، ولذلك نخطئ كثيراً إذا نحن عاملناه بمقياس أى من المجموعتين. فلو قال قائل «ما أجمل أشعة القمر». وقال آخر «أن أشعة القمر تشبه خيوط العنكبوت». أو قال ثالث «ما أروع الغروب» ورد رابع «أننى أنقبض لرؤية الغروب». فهل فى استطاعتك أن تحسم الأمر بينهم فتقول، أصاب الأول وأخطأ الثانى، أو أصاب الرابع وأخطأ الثالث؟! كلا! فليس ثمة مجال للصواب أو الخطأ، لأن كلا منهم يعبر عن شعوره الباطنى الخاص. والشعور الباطنى الخاص لا يخضع لمقاييس الصواب أو الخطأ التى هى مقاييس العلوم بمجموعتها.

والنتيجة الثانية: أننا سنجد شرائح عريضة من البناء الثقافى تنصب فى قالب الفكر الرياضى، وأن لم تكن فكراً رياضياً بالمعنى المحدود لهذه العبارة، بمعنى أنها تبدأ من «فروق» تجعلها مسلّمة بغير حاجة إلى برهان، لتكون هى نفسها السند

(١) قارن «قصة عقل» ص ٩٥ - ٩٦ .

الذي يعتمد عليه في البرهنة على صحة النتائج التي تتولد عنها. ومن أهم هذه الشرائح الثقافية «علوم الدين» - في أي دين - لأن لكل دين كتابه الخاص الذي يبدأ منه، ويجعله أمراً مسلماً به لا يقيم عليه برهان، إذ يكفي عند المؤمنين بهذا الكتاب أنه يقع من قلوبهم موقع «الإيمان». ومن هذا الكتاب يستخرج أنصاره - أو الفقهاء منهم - أحكام ذلك الدين المعين، فإذا سُئل أحدهم عن حكم من تلك الأحكام: ما برهانك على صوابه؟ كان جوابه أن يرد الحكم إلى الأصل الكتابي الذي استخرجه منه، وفي هذا ما يحسم الرأي، ولكنه يحسمه عند أصحاب ذلك الدين. أما غير أصحابه، فهم غير ملزمين بقبول السند نفسه الذي يرجع إليه عند الأحكام^(١).

والنتيجة الثالثة: أن مَنْ يسوق حديثاً عن الواقع الخارجى، عليه أن يقبل إخضاع حديثه لمقاييس التجربة الحسية عند الآخرين. أما أن يزعم لأقوال أنها تصف الواقع الفعلى، ويعجز عن بيان المطابقة الحسية بين ما يقوله وبين ما هو محسوس لنا، بل يثور ويغضب من إخضاع حديثه للتجربة الحسية، فذلك ما ينبغي أن نرفضه رفضاً قاطعاً، فما دام يتحدث عن أمور «محسوسة» أعنى وقائع حسية فلا بد أن تكون ثمة طريقة «حسية» أيضاً تتأكد بها من صدق حديث أو كذبه، ولا مندوحة له عن ذلك.

تلك كانت الأفكار الرئيسية التي أخذ بها مفكرنا في المرحلة الثانية التي كان فيها «العقل» هاديه ومرشده، لكنه لم يغيرها قط، بل وظّفها في المرحلة الثالثة في خدمة نظرتة إلى التراث. يقول ملخصاً الخيط الذي سرى في تفكيره طوال تطوره الروحى: «الخيط الفكرى الذى تنطوى عليه كتاباتى على اختلاف موضوعاتها، هو أن الفرد الإنسانى مسئول عما يفعل، وأن هذه المسئولية لا تعنى شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم فى كل المسائل التى نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ...»^(٢).

ولما رأى الناس فى بلاده على عداوة مع العقل، فقد أدرك أنهم بالتالى على

(٢) «مجتمع جديدة أوا لكارتة» ص ٢٦ .

(١) «قصة عقل» ص ٩٨ - ٩٩ .

عداوة مع التقدم ، ومع الحضارة: «ومع كل ما يترتب على العقل من علوم ومنهجية النظر، ودقة التخطيط والتدبير ..» (١). ومن هنا كانت صرخته ليستيقظ النوم من سباتهم، ويلحقوا بالركب .. ولعل هذا هو السبب في أن هذه المرحلة هي التي إلتصقت بأذهان المثقفين الذي هزتهم الدعوة من الأعماق ، فانتبهوا إلى هذا الفكر الجديد، وأنهلوا عليه لوما وتقريعا، وعمدوا إلى تقليص دوره ليصبح «من المؤكد أن زكى نجيب محمود هو أبرز ممثل لتيار الوضعية المنطقية في الوطن العربي» (٢). على الرغم من أنه لم يعتنق الوضعية المنطقية مذهباً، وإنما وظفها لصالح الفكر التنويري كما سبق أن رأينا. فالأفكار الرئيسية التي عرضناها في هذه المرحلة كانت خيوطاً تلاقت في نسيج المرحلة الثالثة. وما وصفه بأنه «أعظم كشف فلسفي في هذا العصر» هو الذي كان هاديه ومرشده في تحليله للتراث العربي . ولو أمعنا النظر قليلا في تقسيمه لمجال النشاط الذهني للإنسان إلى مجالي «التفكير العلمي» و«الوجدان» ، لوجدنا أنها هي نفسها القسمة التي وجهت تفكيره في «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، فالمعقول هو «وقفة العلم» ، لأن العلم بكل ضروبه نشاط عقلي خالص، وخصائص التفكير العلمي هي طائفة هامة من خصائص العقل (٣) لكن ذلك لايعنى أن الإنسان عقل كله، بل هناك حالات يكابدها ويعانيها، منها الانفعالات والعواطف والرغبات وماإليها: «فإذا ضممتنا جميع الأقوال التي قالها قائلوها من «حالات» اعتملت بها أنفسهم . كان لنا مجموعة مجال «اللامعقول» في الثقافة التي تقصيناها بالنظر والدرس..» (٤).

(١) ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٧٠ .

(٢) د. أحمد ماضي «الوضعية المحدثة، والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي المعاصر» ص ١٧ بحث في «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر» - بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول أصدرها مركز دراسات

الوحدة العربية - بيروت عام ١٩٨٥ .

(٣) «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» ص ٣٦٢ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٦٦ .

ولو أمعنا النظر، من ناحية أخرى، في «تجديد الفكر العربي» لو جدنا أن القسم الذى كتبه تحت عنوان «المبادئ»: حقائق هي أم فروض؟» (ص ١٩٠ - ٢٠٤) - يعتمد اعتماداً تاماً على القسمة الثانية التى أدخلتها الوضعية المنطقية فى قلب التفكير العلمى نفسه حين ميّزت بين الفكر الرياضى الاستنباطى ، والفكر التجريبي الاستقرائى ، وجعلت النوع الأول يبدأ من فروض يُسَلَّمُ بها بغير حاجة إلى برهان. ونحن نراه فى هذا القسم من «تجديد الفكر العربي» يمد فكرة «الفروض» التى يبدأ منها الفكر الرياضى ، ليجعل من «المبادئ» فروضاً أيضاً . وإذا كان قد ضرب المثل بالفكر الدينى - أو علوم الدين - الذى يبدأ من كتابه المقدس ، ويجعله امرأ مسلماً به لا يقيم عليه برهان، فهو أيضاً يجعل «المبادئ» - أيا كان نوعها - فروضاً، ويقول أن الديانات المختلفة تُبنى على «مبادئ» كل منها يضع كتابه أمامه «مبدأ» يسير منه، ويستنبط . وأن تكون الأحكام الفقهية فى كل دين صواباً بالنسبة إلى نص كتابها^(١) . ولكن الفكر التجريبي لا يبنى على مثل هذه «المبادئ» : فاللغة لاتسيع للعالم أن يقوم أن «مبدئى» هو أن سرعة الضوء هي كذا - فتلك حقيقة من حقائق الطبيعة، وليست مبدأ مفترضاً^(٢) . ثم نراه فى هذا القسم يمد الفروض الرياضية إلى مجال آخر هو «الفكر السياسى» فها هنا كذلك تبدأ النظرية السياسية من مبدأ معين يقيم عليه بناءها كله، كما هي الحال فى الفلسفة السياسية عند كل من «توماس هوبز» ١٥٨٦ - ١٦٧٩ . وجون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤ الأول يجعل أساس بناءه السياسى «حق الحكم للأقوى» ، فى حين أن الثانى يقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم لمن يختاره الشعب^(٣) ثم يوسع الفكرة نفسها لتشمل المذاهب الفلسفية : «لكل فيلسوف شىء يسميه فى فلسفته «بالمبدأ الأول» قاصداً بذلك الفكرة الأم فى نسقه الذى يبنيه ، وهى الفكرة التى يعتمر منها كل أجزاء بنائه

(٢) نفس المرجع ص ١٩٤ .

(١) «تجديد الفكر العربي» ص ١٩٣ .

(٣) «تجديد الفكر العربي» ص ١٩٥ .

الفلسفى، فيها يقيم البرهان على كل ما يزعمه بعدها، وأما هى فلا برهان عليها. إذ لو كان عليها برهان لكانت فكرة البرهان هى الأسبق فى أولويات العقل، ولم يعد «المبدأ الأول» لا «مبدأ» ولا «أول»... (١). وينتهى من ذلك إلى أن المبادئ فى شتى البناءات الفكرية، ليست «حقائق» تفرض نفسها على الإنسان، بل هى بحكم طبيعتها «فروض يفرضها الإنسان لنفسه حراً مختاراً لتخدم غرضه، فإن أفلحت فى خدمة تلك الأغراض، كان بها، وإلا فهو يبدلها بسواها حتى يقع على أنفع المبادئ لحياذته العملية (٢).

غير أنه لا يعرض لهذه الأفكار بالشرح والتحليل، ويقف عند هذا الحد، وإما «يوظنها» فى خدمة مشروعه الثقافى فى «تجديد الفكر العربى»، وفى خدمة منظورة الذى ينظر منه إلى التراث العربى: «فقد كانت لأسلافنا مبادئ معينة فيما يُعدّ شعراً، وما لا يعد شعراً، وفيما يكون أدبا من النثر وما لا يكون أدبا، وقياساً على هذه المبادئ يعمل النقاد...» (٣) ومثل آخر - أفتح وآخر - فقد كان المبدأ فى نظام المجتمع أن يكون الحاكم هو صاحب السلطان، وهو فى الوقت نفسه صاحب الرأى، ولم يكن ثمة من غضاضة على النفوس أن يملى عليها ولى الأمر فى حكومة الناس ما يتفق ومذهبه هو ليكون هو المذهب الذى لا مذهب سواه عند المحكومين (٤).

والأمثلة كثيرة على مدى إستفادته من «منهج» الوضعية المنطقية فى المرحلة الثالثة التى حاول فيها إقامة مشروع فكرى لتجديد الفكر العربى. وذلك يعنى، من ناحية أخرى، أنه لم ينسف جسوره تماماً مع المرحلة الثانية. بل كان مشروعه الفكرى مركباً من المرحلتين السابقتين: التدين الخالص الذى توارى إلى حين. والعقل الخالص الذى ظهر واضحا فى المرحلة الثانية: «فهو بناء فكرى جاء ليكمل - لا لينتقض - ما أنجزه خلال الخمسينات من تجديد لمنهج التفكير العلمى..» (٥).

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص ١٩٧ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٠٠-٢٠١ .

(١) المرجع نفسه ص ١٩٦ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٩٩ .

(٥) «قصة عقل» ص ١٧٦ .

الفصل الثالث

«المرحلة الثالثة:

التدين المستنير بنور العقل»

«انا نريد لأمتنا أن تسير مع العلم بقوة الإيمان..»

زكى نجيب محمود «رؤية إسلامية». ٦٦

١- الشرق الفنان:

لم يكن «الشرق الفنان» الذى صدر عام ١٩٦٠، بحثاً علمياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو رسالة صغيرة أراد بها صاحبها أن يسمر مع القارىء. غير أن هذه الرسالة الصغيرة تتضمن الأرهاصات الأولى لمشروعه الفكرى القادم. ففيها يطرح فكرة مفادها أن فى العالم نظرتين إلى الوجود: نظرة الشرق الأقصى: الهند، والصين، واليابان.. إلخ التى تنظر إلى الوجود الخارجى ببصيرة تنفذ إلى الجوهر الباطن، وهذه نظرة الفنان الخالص، بالمعنى الواسع لكلمة «فن» بحيث تشمل المتصوف والمتدين - وهى نظرة يدرك بها صاحبها الوجود الكونى بروحه لابعقله. ثم هناك، من ناحية أخرى، نظرة الغرب التى تنظر إلى العالم الخارجى بعقل المنطقى التحليلى الذى يقارن ويستدل، وهذه نظرة العالم الخالص. وبين الطرفين وسط يجمع بين الطابعين - ويتمثل فى ثقافة الشرق الأوسط التى تجمع بين إيمان البصيرة ومشاهدة البصر، بين خفقة القلب، وتحليل العقل، بين الدين والعلم، بين الفن والعمل^(١).

على أن ذلك لاينفى، بالطبع، أن يكون فى الشرق علماء، ولا أن يكون فى الغرب رجال فن ودين. لكن مفكرنا يبرز الخصائص العامة التى تطبع بطابعها ثقافة العالمين، فضلاً عن ثقافتنا نحن. وربما كان يستهدف تفسير الأقوال التى شاعت أحياناً عن «روحانية الشرق»، «ومادية الغرب»؛ ثم أراد أن يمزج الطرفين القصيين فى بوتقة الشرق الأوسط.

على أن ما يهمنا الآن، على الأقل، أن نبرز أهمية الكتاب فى تطوره الروحى، فهو نفسه يصفه بأنه «جاء بمثابة حجر الزاوية فى بناء فكرى جديد ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينات فى سلسلة كتب كان أهمها «تجديد الفكر العربى»، و«المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى»، و«ثقافتنا فى مواجهة العصر»^(٢) وهى

(١) زكى نجيب محمود: «الشرق الفنان» ص ٨٩ (المكتبة الثقافية، العدد رقم ٧) عام ١٩٦٠ ..

(٢) «قصة عقل» ص ١٧٦ .

المؤلفات التي بلورت مشروعه الثقافي الذي نضج في الكويت كما يقول^(١). ويكشف لنا ذلك عن خطأ بعض التفسيرات التي حاولت أن تبحث عن مبررات «التحول» زكى نجيب محمود في المرحلة الثالثة. فالدكتور فؤاد زكريا يرد هذا التحول إلى الأزمة التي استشعرها العقل العربي بعد هزيمة ١٩٦٧، فراح يبحث عن طريق يسلكه بين تراث الأجداد العريق وحضارة الغرب الفتية. فقد انكب مفكرنا على الفكر الغربي حتى ظن ألا فكر سواه. وظل على هذه الحال طوال الجزء الأكبر من حياته، إلى أن أتيج له آخر الأمر من الفراغ النسبي، ومن الإمكانيات - أثناء عمله في جامعة الكويت - ما حفزه إلى أن يكرس من حياته خمسة أعوام عكف فيها على هذا التراث الذي ظل مجهولاً لديه. واستطاع من خلال دراساته وقراءته أن يخرج برأى أعلنه علينا في كتابه «تجديد الفكر العربي»^(٢). وذلك يعني أن الأزمة التي كانت تعاني منها الأمة العربية - بعد الهزيمة - كانت عاملاً أساسياً من عوامل تلك الوقفة التي وضع فيها مفكرنا تراثنا العربي موضع الاختبار «ولو أمعنا الفكر قليلاً لما وجدنا أدنى تعارض بين الوجه الشخصي والوجه العام لتلك الأزمة التي تشغل عقل كل مثقف عربي واع في هذه الأيام..»^(٣). وقل مثل ذلك في التفسيرات التي يقدمها الدكتور حسن حنفي الذي يقول أن هناك ثلاثة افتراضات تفسر هذا التحول في أوائل السبعينات:

الأول: الانتقال من جامعة القاهرة إلى جامعة الكويت في سبتمبر ١٩٦٨ .
وبعد عن مكتبته العلمية الخاصة، ووجود مكتبة جامعة الكويت التي تزخر بعيون التراث مما جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يتعود التعامل معه من قبل فقرأه بشغف.

(١) «حصاد الستين» ص ٣٨٨ .

(٢) د. فؤاد زكريا «تجديد الفكر العربي في الميزان» دراسة في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت في عيد ميلاده الثمانين عام ١٩٨٧ . ص ٩٩ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٠٠ .

الثانى: أن هذا الانتقال إلى المرحلة الثالثة قد حدث مثلما حدث لكثير من المفكرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ .

الثالث: هو أن زكى نجيب محمود بعد أن تشبع بالفكر الغربى عامة، والفكر العلمى خاصة، شعر وكأنه مُعلّق فى الهواء. معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطنى خاصة وأنه لم يكن مطلعاً عليه (١).

والواقع أن هذه التفسيرات تسقط تماماً تطوره الروحى من حسابها، ويدل على ذلك تسميتها المرحلة الثالثة باسم «التحول فى فكر زكى نجيب» بدلا من أن يكون نوا لبذور ظلت، تعمل سنوات طويلة ببطء شديد. فلم تكن هزيمة ١٩٦٧ هى العالم الحاسم (٢). بدليل أنه فى «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ - أى قبل النكسبة بسبع سنوات - يعرض لفكرة التقاء الشرق والغرب، القلب والعقل، وهى الفكرة التى اعتبرها «حجر الزاوية فى بنائه الفكرى الجديد».. ولم تكن المسألة بعده عن مكتبته العلمية، وعثوره على مكتبة عامرة فى الكويت، فليس كل من وصل الكويت، وعثر على مكتبة زاخرة بعيون التراث أقام بناء فكريا كالذى أقامه زكى نجيب محمود. لكن الصحيح أن فترة الكويت ساعدت على نضج الأفكار التى كان يحملها فى رأسه وتلّح عليه فى وطأة ضاغطة. أما القول بأنه تشبع «بالفكر الغربى»، فهو يسقط المرحلة الأولى «مرحلة التسدين الخالص» من ناحية ثم هو يفترض أنه تخلى عن هذا الفكر الغربى فى المرحلة الثالثة، وهو أمر لم يحدث قط! فلا شك أنه كان على علم بالتراث العربى والغربى معا، وهو يقول عن نفسه فى هذه الفترة: تستطيع أن نقول

(١) د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى اشكال التواصل والأنقطاع فى فكر زكى نجيب محمود» مجلة القاهرة العدد ١٣٢ ، نوفمبر ١٩٩٣ .

(٢) كان الدكتور فؤاد زكريا قد عبّر عن الفكرة نفسها فى دراسة بعنوان «الأصالة والمعاصرة» التى اعتبرها الصيغة الحديثة التى طرحها العقل العربى على نفسه فى سياق عملية مراجعة النفس الشاقة والأليمة، لكى يفهم سر هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، أو يخفف عن نفسه من وقعها ، ويبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها . راجع «الصحوحة الإسلامية فى ميزان العقل» دار الفكر للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٩٦ .

أنتى كنتُ إلى ذلك الحين (أواخر الستينات) قد خزنتُ لنفسى أكداسا من حقائق عن الثقافة العربية أبان تلك القرون الخمسة التى أردت دراستها. لكن تلك الحقائق كات عندى بغير «تاريخ» يربطها فى سيرة متصلة المراحل لتصبح «حياة» لها دوافعها وأهدافها، فاستبدت بى الرغبة فى أن انصرف بمعظم جهدى - بضع سنوات - نحو الدراسة المشوذة ..» (١).

فالفكرة الرئيسية التى سيعرضها فيما بعد فكرة الجمع بين العقل والقلب، بين التدين والعلم .. إلخ كانت تعتمل فى نفسه قبل سفره إلى الكويت، لكنها كانت معروضة بطريقة مختلفة، ففى «الشرق الفنان» كانت مدينة الإسكندرية - فى قرونها الأولى - هى المدينة التى اتخذها مفكرنا نموذجاً لثقافة الشرق التى تجمع بين الطرفين القصيين «خفقة القلب، وتحليل العقل»، فهى بعد أن توارت أئيناً أصبحت الإسكندرية عاصمة الثقافة فى العالم القديم، ولم تكن النقلة تغييراً فى المكان وكفى، بل كانت تغييراً فى منهج التفكير كذلك. ففيها بدأ اللاهوت المسيحى - لأول مرة - ينسق بين العقيدة من جهة والعقل الفلسفى من جهة أخرى؛ مما رسم الطريق أمام أوروبا المسيحية طوال العصور الوسطى، ذلك دليل على اجتماع أمرين لأهل هذه البلاد: القلب والعقل معاً، الإيمان والعلم، اللمة المباشرة ومعها عملية التحليل العقلى. وهو يسوق من أوريجين Origen (١٨٥ - ٢٥٤) اللاهوتى السكندرى الشهير - قوله «أن الفلسفة اليونانية القائمة على العقل المنطقى الصرف، والأناجيل القائمة على الإلهام، والوحى الصرف، إنما يتطابقان ولايتعارضان..» (٢).

كانت الفكرة البسيطة التى عرضها فى «الشرق الفنان» تمثل البذور الأولى لمشروعه الفكرى الذى كان يتحين الفرصة للظهور، وشيئاً فشيئاً مع مر الأيام انتقلت هذه الأزواجية المتألفة إلى الثقافة العربية التى كانت تبدو أمام عينى، وكأنها قابلية

(٢) زكى نجيب محمود «الشرق الفنان» ص ٨٧ - ٨٨

(١) «قصة عقل» ص ٢٠٠.

فريدة، وسمة بارزة. يمكن أن تكون أساساً متيناً لإقامة ثقافة عربية جديدة، صون أصالتها وتساير عصرها في آن واحد» (١). وقد واتته هذه الفرصة خلال السنوات الخمس التي قضاها في جامعة الكويت . فكانت سنوات خصبة ومباركة . أما أنها خصبة فهذا ما تكشف عنه ثلاثيته الشهيرة «تجديد الفكر العربي» و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، «وثقافتنا في مواجهة العصر..» (٢). أما أنها مباركة فهذا ما عبّر عنه مفكرنا بقوله «عندما تلاقت رأس السنة الهجرية مع رأس السنة الميلادية في يوم واحد كان اجتماعهما مصدر نشوة متفائلة عند صاحبنا دون أن يقع على سبب واحد يبرر نشوته وتفائله..» (٣). لكنه مع ذلك «استبشر خيراً، وإذا بذلك اليوم نفسه يحمل إليه بريقة من جامعة الكويت تطلب استعارته لفترة .. وهدهاء الله سبحانه إلى المسارعة بالقبول . وهناك في جامعة الكويت وجد الفرصة سانحة لأداء ما كان شديد الرغبة في أدائه وهو أن يتعقب طريق «العقل» في تراث العرب الأوائل . وذلك لأنه كان على يقين من رجحان العقل في كثير جداً مما يشغل به السلف من مشكلات تتصل بالحياة الثقافية. وإذا كان ذلك كذلك، فلا ينبغي علينا ألا أن ندعو المعاصرين من أبناء الأمة العربية إلى مواصلة السير في طريق الآباء...» (٤).

٢. زكي نجيب محمود في الكويت (٥).

وصل مفكرنا إلى الكويت في سبتمبر ١٩٦٨ ولم ينفك منذ اللحظة التي هبط فيها أرض الكويت ليعمل استاذاً بكلية الآداب، عن العمل الدائب، والشايط المتصل،

(١) زكي نجيب محمود «قصة عقل».

(٢) قارن المقدمة التي صدر بها «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٧ .

(٣) «حصاد السنين» ص ٣٨٦ . (٤) «حصاد السنين» ص ٣٨٨ .

(٥) أولت جامعة الكويت ، بدورها ، اهتماماً خاصاً بمفكرنا، فأصدرت عنه كلية الآداب عام ١٩٨٧

كتاباً تذكاريًا ضخماً بعنوان «الدكتور زكي نجيب محمود : فيلسوفاً وأديباً ومُعلماً» وهو مجموعة من الأبحاث والكتابات مهداة إلى مفكرنا في عيد ميلاده الثمانين . كما كتبت عنه الزميلة أسامة الموسى المدرس المساعد بقسم الفلسفة رسالة ماجستير بعنوان «المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود» - وقد أصدرتها جامعة الكويت ضمن مطبوعاتها.

فقد كان شعلة متوقدة - رغم أنه تجاوز الستين من عمره - قراءة وكتابة، فقد راح يلتهم تراث آبائه ويعب صحائفه عباً سريعاً: «والسؤال ملء سمعه وبصره : كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متنسقة يعيشها مثقف عربي يحيا في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيه المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟» (١) فقد وجد آخر الأمر، في جامعة الكويت من الفراغ والإمكانات ماجعله يكرس من حياته خمسة أعوام يعكف فيها على هذا التراث ليخرج بمشروعه الثقافي الذي عرضه في الثلاثية. فماذا كانت الإمكانات - المتاحة إلى جانب الفراغ النسبي ؟ : مكتبة كلية الآداب عامرة بكتب التراث بكل فروعه يعب منها كما يشاء. فإذا فرغ اصطحب زوجته إلى «كيفان» لالقاء محاضراتها هناك (٢)؛ وينتظرها في مكتبة زاخرة هي الأخرى بعيون التراث، وهو يصف هاتين المكتبتين بقوله (٣): «وجدتُ حولي مكتبة جاعية على درجة كبيرة من الغنى بما احتوت عليه من أصول ومراجع، حتى رأيتني كمن وقف على شاطئء محيط متسع الآفاق عميق الأغوار، قائلاً لنفسى: دونك المحيط فاسبح إلى حيث شئت من شطآنه النائبة ا» (٤).. ومن هنا كانت المشكلة التي وقف أمامها متحيراً بين أرفف هاتين المكتبتين العامرتين بعيون التراث هي: «ماذا اختار من هذه المراجع التي تعد بالآلاف ، وماذا أدع مطمئناً لما اخترت وما تركت؟» (٥).

كانت خطته أن يستغل الفراغ النسبي الذي أتاحته له جامعة الكويت في مراجعة متأنية لعيون التراث العربي لما يمكن أن يندرج تحت عنوان «الثقافة» وهناك أخذ يجمع النصوص التي يراها دالة على روح الثقافة العربية أبان أزدهار العقل العربي، وأصالة مبدعاته بعد نزول الإسلام. وبهذا النشاط الذي لم يفتر حقق مفكرنا ما أراد

(١) «قصة عقل» ص ١٧٧ .

(٢) أهدى إليها كتابه «المعقول واللامعقول» الذي أصدره عام ١٩٧٢ .

(٣) راجع المقدمة التي كتبها لكتابه «تجديد الفكر العربي» ومسجل في نهايتها أنه كتب هذه المقدمة في «جامعة الكويت في يونيو ١٩٧١» .

(٤) «قصة عقل» ص ٢٠٠ . (٥) المرجع نفسه ص ٢٠١ .

أن يحققه لنفسه، وهو أن ترسم له لوحة متماسكة لمسيرة الثقافة العربية (١). وكان في الطبيعي أن يكون نشاطه في الكتابة موازيا لهذه القراءة النهمية لعيون التراث، فألقى عدة محاضرات في المواسم الثقافية لجامعة الكويت، كما شارك في المواسم الثقافية لرابطة الاجتماعيين، وغيرها من الروابط والمؤسسات الاجتماعية.

كذلك كانت اسهاماته بارزة على صعيد الإعلام سواء في ميدان الصحافة أو الإذاعة أو ندوات التلفزيون في بداية السبعينات. أما برنامج الإذاعة الكويتية الذي كانت تقدمه تحت عنوان «حول الفكر العربي المعاصر» فقد شهد لقاءات فكرية كثيرة مع مفكرنا لاسيما عام ١٩٧٣ على وجه التحديد (٢).

ويمكن أن نسوق فيما يلي بعض النماذج من هذا النشاط: (٣).

١- محاضرة بعنوان «طريقنا إلى فلسفة عربية» - ألقاها في الموسم الثقافي لجامعة الكويت في العام الجامعي ٦٨ / ١٩٦٩ .

٢- محاضرة بعنوان : «التحول العلمي وأثره في حركات الشباب وحياة القلق» ألقاها في رابطة الاجتماعيين عام ١٩٦٩ .

٣- محاضرة بعنوان: «التكنولوجيا والحريات الأساسية» ألقاها في الموسم الثقافي الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠ .

٤- «التكنولوجيا كأحدى تحديات العصر» محاضرة ألقاها في الموسم الثقافي الثالث لرابطة الاجتماعيين عام ١٩٧٠ .

٥- «دور بعض الشخصيات العربية في زيادة الفكر الإسلامي» ألقاها في الموسم الثقافي لعام ١٩٧١ .

(١) «حصاد السنين» ص ١٦ .

(٢) راجع في ذلك كله د. عبدالله العمر «علامات استفهام» دار اليقظة ، الكويت عام ١٩٨١ - ص ١٨٣ - ٢٠٢ .

(٣) هذه مجرد نماذج لنشاطه الفكري خلال هذه الفترة، وهي التي بقيت بعد الغزو العراقي الغاشم لدولة الكويت. وقد كان للصديقين الكريمين الاستاذ عبدالعزيز الصرعاوي، والدكتور عبدالله العمر، الفضل في حصولنا عليها.

٦- «الخصائص الحضارية للمجتمع العصري» ألقاها في الموسم الثقافي الخامس لعام ١٩٧٢ .

٧- «دور الفكر المعاصر في التنمية والتطور الحضارى» ألقاها في الموسم الثقافي لعام ١٩٧٣ .

٨- مجموعة لقاءات فكرية في مع الأستاذ «رمضان لاوند» في برنامج الإذاعي «حول الفكر العربي المعاصر» عام ١٩٧٣ (١).

وإذا نظرنا نظرة فاحصة إلى هذه المحاضرات لوجدنا أنها عرضت الكثير من أفكاره التي ظهرت بعد ذلك في مشروعه الثقافي الذي عرضه في الثلاثية. فالمحاضرة الأولى «طريقنا إلى فلسفة عربية» موجودة بنصها في ثلاثين صفحة (٢٥٧ - ٢٨٧) في كتابه «تجديد الفكر العربي» تحت عنوان «ثنائية الأرض والسماء».

وقد بدأ في هذه المحاضرات بالحديث عن شيوع كلمة «الفلسفة» على ألسنة المثقفين، وطالب بتحديد لها لكي نفهم بوضوح ما الذي يعنيه بقولها «فلسفة عربية». وأوضح وسيلة، في رأيه، لتحديد معنى الفلسفة أن نفرق بين مستويات ثلاثة للإدراك، ففي المستوى الأول نعيش مع الأشياء من حولنا على نحو مباشر، بحيث ندركها بحواسنا : نراها ونلمسها.. إلخ. أما في المستوى الثاني فنحن نحاول الوصول إلى قوانين عامة تضبط تلك الجزئيات التي خبرناها خبرة مباشرة في المستوى الأول . وتلك مرحلة العلوم المختلفة . أما في المستوى الثالث فنحن نبحث عن مبادئ مشتركة بين هذه القوانين. وربما وجدنا أنها ترد كلها في آخر الأمر إلى مبدأ واحد عام وشامل ، وهذه العملية الفكرية هي «الفلسفة» . لكن الفلسفة لا تقتصر في عملها على استخلاص المبادئ المتضمنة في الفكر العلمي، بل يمتد هذا النشاط إلى الثقافة السائدة، فتكون مهمة الفلسفة في هذه الحالة استخراج ما هو مضمّر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا، لتقلها من حالة الكمون إلى حالة

(١) قارن مقال «بين لاوند زكي نجيب محمود» للدكتور عبدالله العمر جريدة الرأي العام الكويتية، العدد ٣٣٦١ في ٨ مارس عام ١٩٧٣ .

الإيضاح والأفصاح والعلانية، لتسهل رؤيتها ومناقشتها». ثم راح مفكرنا يضرب بأدواته التحليلية في ثقافتنا ليستخرج لنا الأسس الكامنة في أفكارنا وسلوكنا، ثم صاغ هذه الأسس في «فلسفة عربية مقترحة سوف نعرض لها بعد قليل.

وفي المحاضرة الثانية عن «التحول العلمي وأثره في حركات الشباب» يبدأ، كعادته، بتحليل مصطلح «الشباب» فيعرفه بأنه يعنى «الجماعة الذين بلغوا وعيهم في الخمسينات والستينات، وهؤلاء هم الذين نتحدث عنهم»^(١).

لكنه يعود فيطرح مشكلة جديدة وهى أن الذين نشأوا فى هذه الفترة فئات كثيرة جداً منهم العمال، ومنهم الموظفون، ومنهم الطلاب.. إلخ. ومن ثم فلا بد من تحديد أكثر لهذا المصطلح. وفى النهاية يختار فئة واحدة هم الطلبة. أما الحكمة فى هذا الاختيار فهى أن الطلبة يمثلون نقطة تقاطع لجميع فئات المجتمع : فهناك الطالب ابن العامل، وهناك الطالب ابن الوزير، وهناك الطالب ابن التاجر، وابن الطبيب.. إلخ وهم يجلسون جميعاً جنباً إلى جنب يجمع بينهم عنصر مشترك هو أنهم «طلبة». وفضلاً عن ذلك فالطلبة فئة تستهلك ولا تنتج، وهى تقريبا، الفئة الوحيدة فى المجتمع التى تستهلك فقط. ومن ثم فالطالب يعيش حياته بغير مشكلات، فلا يتعرض له رجل العمل من ضغوط، ولهذا فهو يستطيع أن يعطيك الفكرة الواضحة. ^(٢).

ثم يقوم بعد ذلك بتحليل مصطلح «التحول العلمى» ويرى أن حياة الإنسان تحولت فى خمسين عاماً بالعلم بما لم تتحوله منذ إنشاء الهرم الأكبر منذ ستة آلاف سنة، فأثار هذا التحول السريع قلق الشباب فى العالم كله، فظهرت: «حركات الشباب» المتمردة فى العالم، كما ظهر ما يسمى «بالشباب الغاضب» فى بريطانيا، وفرنسا، وأمريكا.. إلخ. وكان سبب ثورتهم أن تقدم الأجهزة والأدوات وتزايدها أدى إلى إزدياد التشابه بين الناس، وجعل التمايز بينهم يضيق لدرجة أنه كاد ينعدم: «وهذا هو لب ثورة الشباب الآن لا يريد أن يتجانس كل المجانسة، يريد أن يتشغل

(١) راجع هذه المحاضرة فى مطبوعات رابطة الاجتماعيين بالكويت ص ١٨٧ - مطابع الرسالة.

(٢) المرجع السابق ص ١٨٨.

ذاته بمفرده من هذا التجانس، وهذه هي الدعوة في صميمها ..»^(١) أما شبابنا نحن فالأمل ألا يقع في كثير مما وقع فيه الشباب الغربي ؛ لأننا من حسن الحظ متحررون حديثاً، ونأمل في المستقبل، هم في السفح المنحدر ونحن ربما يريد لنا الله أن نكون في السفح الصاعد، لأجل ذلك نحن عندنا حياة تشجعنا على أن نتفائل أكثر مما نشاءم. لكن ينبغي ألا ننسى أن واجب شبابنا وواجبنا جميعاً هو أن ندخل في حياة العصر ، لا أن نكتب عنه في الصحف ، ونتكلم عنه في الندوات فحسب. يجب أن نعيش هذا العصر: نعيشه بالعلم لا بالكلام، أعني أن نتخلص من ثقافة اللفظ لننتقل إلى ثقافة الأداء^(٢). وهو موضوع سوف يقف عنده في كتابه تجديد الفكر العربي لاسيما في القسم الذي جعل عنوانه «من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء» (ص ٢٢٤-٢٤٢).

وفي محاضراته عن «التكنولوجيا والحريات الأساسية» نراه يبدأ كعادته، بتعريف هذين المصطلحين، وهو يعرف التكنولوجيا بأنها امتداد للجسم البشرى وما فيه من أجهزة : فيه بصر : لكن البصر الإنساني محدود ، فأمدّه بأى أداة استطاع أن أصل إليها بالعلم من ميكروسكوب إلى تلسكوب .. إلخ. فيه سمع، لكن السمع محدود ، فأط هذا الجانب من جسم الإنسان بحيث استطاع أن اسمع من بعد آلاف الكيلو مترات عن طريق الراديو، والتليفون، والتليفزيون... إلخ. وهى كلها ضرور من التطبيقات الفنية للعلم. وهى تطبيقات لم تبدأ بشكل موسع، تقريباً، إلا بعد الثورة الصناعية فى أواخر القرن الثامن عشر، ومن ذلك الوقت أخذت صورة العلم تتغير من حيث أنه لم يعد علماً نظرياً، وإنما أصبح العلم تطبيقاً.

أما الحريات الأساسية فإنه يقول لنا أن تصبح الحرية أساسية عندما تتصل بطبيعة الإنسان اتصالاً مباشراً. وطبيعة الإنسان فى التراث الغربى منذ اليونان هى «العقل» أو «الفكر النظرى» أى الفكر التأملى، ولو صح ذلك لكانت الحرية الأساسية هى حرية التفكير ثم يتفرع عنها بقية الحريات. لكن مفكرنا يرفض أن تقتصر طبيعة

(٢) نفس المرجع ص ١٩٩ .

(١) الرجوع السابق ص ١٩٨ .

الإنسان على «العقل» وحده: بل مدها لتشمل «العقل، والوجدان، والإرادة». وبذلك تكون الحريات الأساسية هي حرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية الفعل. ثم يضيف إليها حرية العقيدة لتصبح هناك أربع حريات أساسية. أما تأثير التكنولوجيا تقوى القسوى وتضعف الضعيف، فالإذاعة والتليفزيون.. إلخ ليست دائماً حداً من الحريات، وإنما هي تزيد من حرية من يمتلكها، ومن يملك التصرف فيها. وتحد من حرية من يتقبل تأثيرها. وقل مثل ذلك في أدوات الحرب، وأدوات الصناعة، وأدوات السفر، وأدوات السرعة وفي أي أداة تكنولوجية أخرى.

وفي محاضراته عن «الخصائص الحضارية للمجتمع العصري» يبدأ بتحديد معنى «المجتمع العصري» ويرى أن الأساس الأول المشترك في المجتمع العصري هو الحياة الهلمية التكنولوجية. فالحياة العلمية بهذا المعنى الجديد لافرق بين بلاد اشتراكية، وبلاد رأسمالية أو كائنة ماكانت. ولا بد لنا أن نكون نحن أبناء الأمة العربية على وعى بأنفسنا، وأين نحن من عصرنا. فالعلم أصبح لغته هي الأجهزة لا الكلمات والألفاظ، وهذا يعنى أن علينا أن نتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأجهزة (وهي فكرة يؤكدها مرارا كما سبق أن رأينا وسوف يعرض لها في «تجديد الفكر الروحي» ص ٢٢٤ وما بعدها). وينبغي علينا ألا ننظر أننا دخلنا عصرنا مهما وضعنا في منازلنا أو معاملنا من أجهزة لأن الأجهزة ليست أجهزتنا، كل ما في الأمر أننا دفعنا فاتورة الحساب عندما اشتريناها. وهذه الفكرة ينبغي الأنازل من أذهاننا حتى لا نخذع في أنفسنا. فلكى نعيش الحياة العصرية لابد أن نشارك في صنع العلم، وأن نشارك في صنع الأجهزة التي تعمل على تقدم العلم. ولكن لا تعب ولا عناء في أن نذهب إلى مصانع أوروبا وأمريكا ونشترى وفي جيوبنا المال وعندهم الأجهزة فنشترى. ومن سمات المجتمع العصري أيضاً أن تسير أموره على التخطيط المبني على العلم. ومن سماته أيضاً الحرية الإيجابية القادة على الخلق والإبداع.

لأنريد أن نتبع بالتحليل جميع محاضراته وندواته وأنشطته الثقافية في الكويت، بل يكفي أن نقدم النماذج التي أسلفناها. وأن كنا نريد أن نختم هذا القسم بتلخيص الأفكار الأساسية في أحاديثه في إذاعة الكويت لاسيما في برنامج «مع الفكر العربي المعاصر» الذي شارك مفكرنا في حلقات عديدة منه حتى أطلق عليه

المذبح لقب «الضيف الدائم للبرنامج». ويكفى أن نعرض لمجموعة من الأفكار الهامة على النحو التالي :

أولاً: راح مفكرنا فى هذه الحلقات يشدد على تخلف المجتمع العربى ، وربما كان حديثه قاسياً بعض الشيء، لكنها «قسوة المواطن بحب وطنه ويشيره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق» كما سبق أن رأينا (١) فهو فى هذه الأحاديث يذهب إلى أننا نفاخر، كذباً، بأننا فى الطليعة. مع أننا ينبغى ألا نتخذنا المظاهر، فلو أننى رأيت «دون كشوت» يلبس الدروع لا أقول عنه أنه شجاع لمجرد أنه قد كسا جلده بهذه الدروع أو أمسك بالسيف فى يده، لأننى أعلم أن وراء هذه الدروع شخصاً هزىلاً جباناً متردداً. ينبغى على أن أحكم بما هو داخل هذه الدروع، ولا أتخدع بالمظاهر.

نحن متخلفون ويكفيك أن تنبش أى ظاهر فى أى قطاع من قطاعات الحياة عندنا لترى ما وراءه من تخلف. خذ مثلاً الجامعات العربية من أولها إلى آخرها تجد أنه لاشيء ينقصها من الظاهر: فهناك الطلاب، وقاعات الدرس، ومكتبا وأساتذة .. هناك ما تريد العين أن تراه، ومع ذلك انظر إلى الطالب بعد تخريجه، وقبل تخريجه، تجده يختلف عن الطالب فى أوروبا وأمريكا، لأن المادة العلمية عندنا «تحتفظ» فقط، حتى ولو كانت من الفزياء أو الكيمياء .. ألخ فأنا أكسو الظاهر بلغو كيميائى، وأظن أننى أصبحت من الكيمياءيين، على حين أننى من الداخل لا أستطيع أن أحرك ساكناً بكل الكيمياء التى أعرفها. وعندما يجد الجلد نستحضر الخبراء من الخارج لوضع المشروعات الكبرى، أو للتخطيط العلمى وما إلى ذلك . ومعنى ذلك أننى تعلمت فى الظاهر ولم أتعلم فى الباطن.

ثانياً: لكل عصر مشكلاته التى تختلف قليلاً أو كثيراً عن العصور الأخرى. وبهذا المنظور أستطيع أن أقول أن مشكلاتنا اليوم تختلف عن مشكلات السلف. قد يكون هناك خيوط مشتركة بيننا وبينهم لاسيما فيما يتعلق بموضوعات العقيدة، لكن المشكلات الثقافية التى شغلهم ليست هى نفسها مشكلاتنا الآن خذ مثلاً مشكلة

(١) «قصة عقل» ص ٦٨ .

«خلق القرآن» التي أتى بها علماء الكلام فى القرن الثانى أو الثالث، نجد أنها نشأت لظروف سياسية أو اجتماعية لا علاقة لنا بها الآن. ومن ثم فليس للمسلم الآن أن يفكر فى هذا الموضوع، وإنما عليه أن يسقطه من حسابه. أضف أن هناك مشكلات كثيرة جدت فى ميدان الاقتصاد، وفى ميدان العلم الطبيعى وغير الطبيعى، وفى ميدان السياسة، وفى ميدان الحروب.. إلخ. بل حتى فى ميدان الأدب نفسه، هناك أسئلة جديدة مطروحة فليس فى استطاعتك أن تسأل المتنبي، مثلاً، كيف تكون المسرحة أتكون تصويراً للواقع، أو من أدب اللامعقول؟ وهل تكون المسرحية رمزية أم تكون واقعية.؟! هل تكون المسرحية شعراً أم نثراً..؟! إلخ.

ثالثاً: فى حلقة أذيعت يوم الأثنين ٥ / ٣ / ١٩٧٣ دار الحوار حول «مشكلة الحرية». وذهب مفكرنا إلى أن فكرة الحرية فى العالم العربى، لاسيما الحرية الاجتماعية، هى فكرة حديثة، ظهرت وتبلورت من خلال اتصال العالم العربى بالثقافات الغربية، ثم جاء المستعمر فتحولت فكرة الحرية إلى التحرر من الاستعمار، إذ كان من الطبيعى أن توجه طاقتنا أولاً نحو هؤلاء المستعمرين لتتخلص من قيودهم، ثم ننصرف بعد ذلك إلى تنظيم مجتمعا. ولهذا كانت المشكلة الرئيسية بعد ذلك هى مشكلة الحرية السياسية. ولن أجد فى تراث الآباء والأجداد حلولاً لها. لأن فكرة «الحرية» عندهم كانت مختلفة تماماً، إذ كانت تقال فى مقابل «الرق» فالفرد من الناس إما أن يكون «حراً» أو عبداً مملوكاً لغيره. وقد تنصب على حرية الإرادة أو العلاقة بين الفعل الآلهى والفعل البشرى. أما فى ثقافتنا الآن فقد اكتسبت الحرية أبعاداً جديدة لم تكن لها من قبل.

رابعاً: ويتفرع عن مشكلة الحرية الاجتماعية مشكلة أخرى مدنية هى «حرية المرأة»، فحرية المرأة فى المفهوم الحديث تختلف عن مفهوم حرية المرأة فى القديم الذى كان يضعها وضعاً لم يعد يصلح لها. فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس فهى اليوم طبيبة ومهندسة، ومدرسة، ومحاسبة... إلخ.

وهذه الأفكار التي نثرها مفكرنا في محاضراته وندواته وأحاديثه الإذاعية تمثل خيوطا سوف تتجمع لتنسج لنا مشروعه الثقافي في «تجديد الفكر العربى».

٢. البحث عن صيغة جديدة:

بدأت البذور التي تضمنتها المرحلة الأولى - وكانت في حالة كمون في المرحلة الثانية - تظهر، وتنمو، وتنضج عندما وجدت التربة الصالحة، والمناخ المناسب خلال السنوات الخمس التي قضاها في جامعة الكويت؛ فراح مفكرنا يبحث عن صيغة جديدة تجمع «التدين الخالص» مع «العقل الخالص» في إطار مشروع ثقافى يستهدف تجديد الفكر العربى.

على أننا ينبغى أن نحذر المبالغات التي يقع فيها بعض الباحثين وهم يبحثون عن تفسير بيرزون به اتجاه مفكرنا إلى هذه الصيغة الجديدة في المرحلة الثالثة من تطوره الروحى. فعلى سبيل المثال لم يحدث قط أن «تحول» زكى نجيب محمود: «من العقل إلى الإيمان، ومن العلم إلى الدين، ومن الغرب إلى الإسلام، ومن الآخر إلى الأناس...»^(١). وإنما كان بحثه عن هذه الصيغة الجديدة محاولة للجمع بين أفكار المرحلتين السابقتين اللتين تمثل فيهما «التدين الخالص» الذى مال به نحو التصوف من ناحية، و«العقل الخالص» الذى سيطر على ذهنه فى المرحلة الثانية. وهى محاولة ظهرت من قبل، على استحياء، فى كتابه «الشرق الفنان» - الذى ظهر عام ١٩٦٠ - قبل النكسة بسبعة أعوام - عندما جمع بين طرفين قصيين «خفقة القلب» و«تحليل العقل». وعلينا أن نتذكر، دائما، أن بذور هذه المرحلة كانت موجودة فى بداية تطوره الروحى حيث يقول عن نفسه أنه كان «عقلا» يبحث لنفسه عن طريق، ويلج فى صدره سؤال هو: هل من سبيل يجمع عدة أطراف فى رقعة واحدة: يجمع العلم والدين، والتصوف والحرية؟ أليس من سبيل يجمع مادة إلى روح ويجمع عقلا إلى

(١) د. حسن حنفى: «اشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود» مجلة القاهرة، نوفمبر

غريزة؟!»^(١). ولم تكن تلك أسئلة عابرة خطرت له في مرحلة الشباب ثم اختفت ، وإنما هي تعبر عن مشكلات حادة ظلت تلح عليه في وطأة ضاغطة وانثيال متدارك عنيد، فهو يروى عن نفسه في بداية تجديد «الفكر العربي» نفس المشكلة التي أحسها بالحاح: السؤال الذي أحسست بضغطة وإصراره خلال أعوامي الخمسة الأخيرة. فهو الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا.. فقد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضا أو ما يشبه التناقض، ولذلك يجيء السؤال الذي يلتمس طريقا يجمع الطرفين في مركب واحد..»^(٢). إذا المسافة الزمنية بين السؤالين تكاد تقترب من نصف قرن، جاز لنا أن نقول، في اطمئنان، أن هذه الأسئلة تضرب بجذور عميقة في شخصية زكي نجيب محمود نفسها التي تجمع في آن واحد بين «العقل والوجدان» بين «عالم المنطق والأديب» بين «جفاف التحليل العقلي وشفافية الفنان» . وهى شخصية تتضح معالمها في كل ما كتب ابتداء من المقالات الدينية المبكرة مرورا «بالمناطق الوضعية» و«خرافة الميتافيزيقا» حتى ثلاثيته الشهيرة التي تشكلت فيها الصيغة الجديدة التي كان يبحث عنها. وإنى لأزعم أنه استشعر المشكلة في أعماقه قبل أن يدركها في مجتمعه، ولعل ما كان يحيره ويقلقه هو كيف استطاع أن يجمع بين هذين الطرفين القصيين في شخص واحد بغير تناقض؟!.

ومن المبالغات التي ينبغي علينا أن نحذرنا أيضاً، وهو يسعى سعيه الدؤوب بحثا عن صيغة جديدة - التأويل المسرف للعبارات التي يقولها أحيانا عن نفسه من أنه كان يجهل التراث العربي . فنقول مثلا: «أنه اتجه - في المرحلة الثانية من حياته الفكرية إلى الغرب - جهلا منه بالتراث، والناس أعداء ماجهلوا، ثم اكتشف الثقافة العربية مع تطور الحركة القومية فوجد أن العدو هو نفسه صاحب الحضارة، وتعاطف مع أنصار هذه الثقافة العربية التي لم يعرفها إلا لماما، ثم جاءت مرحلة

(٢) المرجع نفسه.

(١) زكي نجيب محمود «قصة عقل».

الكويت للإطلاع على المكتبة العربية»^(١). فأمثال هذه العبارات تبالغ كثيراً في تأويل مآذره مفكرنا في مقدمة «تجديد الفكر العربي» من أنه «لم تتح له الفرصة التي تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل ..»^(٢). فهو أولاً: لم يتجه إلى الغرب جهلاً منه بالتراث، بل إدراكاً منه لما في نسيج مجتمعه من ثقوب وثغرات اشعر معها أننا بحاجة إلى عقلانية الغرب. وقيمه الاجتماعية: كالعادلة، والمساواة، والحرية، وغيرها مما يصون كرامة الفرد وإنسانيته. وهو ثانياً: كان على علم جيد بالتراث - قبل هذه المرحلة - ونحن كثيراً ما نتغاضى عن عبارات هامة تكشف عن المامه الجيد بالتراث، فهو يقول مثلاً «كانت حصيلته الغزيرة عن الثقافة العربية مفرقة أشتات لا يرتبط بعضها ببعض ارتباط مكان وزمان وعلاقات تضم جانباً منه أي جانب . وأنه ليتعذر على حامل الأشتات المفرقة - مهما كثرة تفصيلاتها - أن يكون لنفسه «وجهة نظر» يتوحد فيها المشهد، ويصبح في مقدور المشاهد أن يكون له رأى فيما يرى ..»^(٣) فالمسألة، إذن، ليست جهلاً بالتراث بقدر ما هي محاولة لسلك هذه «الحصيلة الغزيرة» في عقد واحد يعبر عن «وجهة نظر».

وفضلاً عن ذلك كله فإن الباحث النصف لا يمكن أن يسقط من حسابه دراساته السابقة للتراث: تحليله الرائع لعينية ابن سينا (وقد سبق أن عرضنا لها) ، ودراسته لديوان ابن عربي «ترجمان الأشواق»^(٤) قبل أن يكتب عن «ابن رشد في تيار الفكر العربي». كما أنه أصدر كتاباً ممتعاً عن «جابر بن حيان» عام ١٩٦١ قبل رحلته إلى الكويت. أضف إلى ذلك أنه اعير إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليعمل أستاذاً للفلسفة الإسلامية في العام الجامعي ٥٣ / ١٩٥٤ في جامعتي «كارولينا» و«بولمان» (بولاية واشنطن) حيث قضى فصلاً دراسياً في كل منهما. فمن الضلال، إذن، أن

(١) د. حسن حنفي «أشكال التواصل والانقطاع» ص ٧٦ .

(٢) «تجديد الفكر العربي» ص ٥ . (٣) حصاد السنين ص ١٦ .

(٤) نشرها في كتابه «قيم من التراث» تحت عنوان «طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق» ص ٤٩ وما بعدها.

تنصيد عبارات قالها الرجل - بتواضع العلماء - يعبر بها عن نهمه للمزيد من قراءة التراث: فنقول أنه لم يكن يعرف شيئاً عن هذا التراث قبل وصوله إلى الكويت.

عبرت المرحلة الأولى عن سيطرة المشاعر الدينية، في حين كانت المرحلة الثانية يسودها «العقل الخالص» الجاف . غير أن مفكرنا لم يتخل قط عن أي منهما : لم يتخل عن «إيمانه» وتمسكه بالعقل والعلم، ومن ثم راح يبحث عن صيغة جديدة على هيئة مشروع ثقافي - يجمع فيها بين هذين الجانبين . فهو يردد في كثير من كتبه، بصورة قاطعة وحاسمة، أن العالم الإسلامي، لن تقوم له قائمة ما لم يسهم في الكشف العلمي عن أسرار الكون على نحو لا يقتصر على مجرد العلم في ذاته بتلك الأسرار، بل يجاوز ذلك إلى تحويل العلم إلى عمل في مجالات التطبيق. «وإلا فماذا تكون الدلالة الحقيقية لكون الأمر بكلمة «اقرأ» أول ما نزل به الوحي من القرآن الكريم؟»^(١). فهو يريد من «المسلم» ألا يكتفى بتأدية أركان الإسلام الخمسة، بل أن يعلم أن هناك إلى جانب الأركان غرفاً وجدراناً ومن تلك الغرف أن يكون المسلم عبداً بعلمه، واستخدامه لذلك العلم في السلم والحرب معا^(٢) . وبذلك يفتح الطريق أمامنا نحو الوسيلة التي تنهى بها مأساتنا^(٣) . فالصيغة المقترحة «أن تكون مع العلم بقوة الإيمان» فالتدين الذي أراده فكرنا لم يعد نزعة إلى العزلة والتصوف بل هو التدين الذي يجمع معه العقل في صعيد واحد، أو هو التدين المستنير بنور العقل. فو لم يتخل في أي مرحلة من مراحل حياته عن محاربة النظرة اللاعقلية، أو اللاعلمية - إذا تجاوزت مجالها إلى ظواهر الطبيعة وسلوك الإنسان - وهي النظرة التي ظلت تتحكم في حياتنا العامة حتى أمسكت برقابنا.

وعلى ضوء هذه الصيغة الجديدة التي كونها مفكرنا خلال خمس سنوات قضاهها مجتهداً في تهيئة الأسباب التي تمكنه من أن يكون له الحق في ابداء رأى في التراث العربي الذي يعرضه على الناس - أقول على ضوء هذه الصيغة التي بلغت

(٢) المرجع نفسه ص ٢٢ .

(١) رؤية إسلامية ص ٦ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٥ .

تمام نضجها في الأعوام الأولى من السبعينات، أخذ يكتب فيما تصوره من وجوب ملء هذه الصيغة بمشروع ثقافي للمواطن العربي بصفة عامة، والمواطن المثقف بصفة خاصة، وهو مشروع لا بد أن يدمج جانبيين في كيان واحد، فمن التراث ما لا بد أن يبقى ليضمن للعربي استمرارية تاريخية في حياته الثقافية، وهي استمرارية ضرورية لتظل للعربي هويته في جوهرها (١).

ومنذ عامه السبعين أخذ مفكرنا يصدر كتاباً إثر كتاب، ومقالاً بعد مقال ليشرح ما يراه من الصيغة الثقافية المطلوبة، التي نضفر فيها خيطين معا، أولهما الجانب الذي استقاه من ثقافة أصيلة زرعت في أرض عربية وأثمرت، وثانيهما جانب متصل بالعلوم في صورتها الجديدة. والمنهج التقني المميز لهذا العصر. فهذا كله يجب استزاعه في أرضنا من شتلات نستوردها من مراكز الحضارة الجديدة في الغرب (٢).

٤- تطهير الأرض قبل إقامة البناء

بدأ زكي نجيب محمود تطوره الروحي بمرحلة يغلب عليها الوجدان والمشاعر الدينية، ويتوارى العقل، ثم انقلبت الصورة فسيطر العقل في المرحلة الثانية وتوارت المشاعر الدينية إلى حين (وأن ظل الوجدان بارزاً في المقالة الأدبية). ثم عانى في مرحلة ثالثة من صراع اتخذ صوراً شتى فهو أحياناً صراع الجمع بين العقل والوجدان، وأحياناً أخرى صراع بين ثقافتين: ثقافة وافدة لا يملك إلا أن يعجب بما فيها من عمق، ومن قدرة على التطور والنمو. وثقافة تمتد جذورها في أعماق ماضينا، ولكن علاقتها بالحاضر تزداد ضعفاً مع الأيام. ويشعر القارئ أن كل كلمة يصور بها هذا الصراع - في الثلاثية - إنما تعبر بأمانة عن معاناة حقيقية وتجربة شخصية صادقة (٣).

كانت مشكلة التوفيق، إذن، بين «العقل والوجدان» بين «العلم والدين» بين

(١) «حصاد السنين» ص ١٦ - ١٧ .

(٢) «حصاد السنين» ص ١٨ .

(٣) يرى د. فؤاد زكريا أن «السطور التي كان فيها المؤلف يعبر عن حيرته وأزمته الفكرية، أصدق بكثير من تلك التي كان فيها يلتمس حلاً لتلك الأزمة، ويقترح لتلك الحيرة مخرجاً «تجديد الفكر العربي في الميزان ص ١٠٠ - وأن كنت أعتقد أن الميزة الأولى لزكي نجيب محمود هي إخلاصه للفكر وهو أمر قليل الحدوث، للأسف، مع مثقفينا.

الثقافة الوافدة التي يلعب فيها العقل دورا رئيسيا، وثقافتنا العربية التي يغلب فيها سيطرة الوجدان - هي شغله الشاغل طوال حياته، وهي ربما نبعت في الأصل من شخصية زكي نجيب محمود نفسه فهو رجل يحمل في صدره حسا فنيا مرهفا من ناحية، ثم هو يحمل، من ناحية أخرى، رأسا ينطوي على عقل تحليلي صارم. ومن هنا فقد كان في الأعم الأغلب يعانى هذا الصراع في أعماقه، قبل أن يستشعره في ثقافة مجتمعه. ولقد أراد في الثلاثية (ابتداء من تجديد الفكر العربى) أن يحل هذا الصراع في مركب يجمع الطرفين معا، بحيث يدمج التراث العربى القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة فى آن معا^(١). فراح يبحث عن طرائق السلوك التى يمكن نقلها من الإسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التى استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة^(٢).

ومفكرنا مثل كثير من الفلاسفة - ديكارت وبيكون والغزالي .. إلخ.. يعمد إلى تطهير الأرض مما فيها من ألغام قد تسف البناء من أساسه لو أقمناه عليها، ومن هنا انقسم مشروعه إلى جانب سلبي، وجانب إيجابي . ويتمثل الجانب السلبي فى ثلاثة عوامل معوقة تشدنا إلى الوراء وتمنعنا من الإنطلاق، وهى «أغلال» تغل أقدامنا وتعوقها عن السير «بل تعمل فينا كأشبع ما يستطيع فعله كل ما فى الدنيا من أغلال وأصفاد..»^(٣). ولهذا فمن العبث أن نرجو نهوضا قبل أن نحرر أنفسنا من تلك القيود والأصفاد لتنتلق عقولنا نشطة حرة. وهو يكتفى بالإشارة إلى ثلاثة عوائق هى:

أولاً: احتكار الحاكم لحرية الرأي؛

يشير مفكرنا إلى قبة أساسية ويسمئها «أس البلاء» وهى أن يجتمع السيف

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠ .

(١) تجديد الفكر العربى ص ١٠ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٦ .

والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة ، ولقد كانت تلك هى الحال فى جزء من تراثنا هو الجزء الذى ندعو إلى طمسه ليموت.. فتاريخنا الطويل يعبر ، فى الواقع، عن مأساة لحرية الفكر، وذلك بسبب إجتماع السيف والرأى فى يد الحاكم فنراه يقتل المفكر لرأى أعلنه، أو يكتفى أحيانا بأن تكون الفكرة قد دارت فى سريرة الخصم دون أن يعلنها أو ينطق بها - على نحو ما كان موقف الخليفة المهدي من بشار الشاعر^(١). وهناك الكثير من الأمثلة على إعاقه حرية التفكير، وإعلان الرأى بسبب جبوت الحاكم وسطوته، فهناك المحاكمة التى أجراها اسحق بن إبراهيم ليمتحن القضاة والمفكرين فى مسألة «خلق القرآن» حيث جمع اسحق الفقهاء والقضاة، ومنهم أحمد بن حنبل وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين ثم توجه إليهم بالأسئلة واحداً واحداً: فمن تمسك برأيه قُتل، ومن استسلم وجعل شعاره «أنا نأخذ بما يأمرنا أمير المؤمنين» - فقد نُجا. والمعارضون ليسوا مجرد مخالفين للحاكم فى الرأى فحسب» بل هم من حشو الرعية، وسفلة العامة...»^(٢).

ويسوق مفكرنا الكثير من الأمثلة: الحلاج المتصوف ، بعد بشار الشاعر، ومن الفقهاء أحمد بن حنبل، وبشر بن الوليد. ومن المفكرين الجعد بن درهم، وابن المقفع وغيرهم وغيرهم.

ويتهى مفكرنا إلى أنه لم يكن فى ساحة الفكر عند الإسلاف «حوار» حرّاً إلا فى القليل النادر، وفى مواقف لم تكن بذى خطر كبير على سلطة الحاكم، فهذه الساحة .. لم تكن تعلق فيها نخلة واحدة، أو قلة من النخيل، ليحيط بها كلاً قصير، فإذا ما دفعت حرارة التربة ذلك الكلاً أن يرتفع برؤوسه، جذت رؤوسه لتظل قريبة من مواضع الأقدام...»^(٣).

(٢) نفس المرجع ص ٣٨ .

(١) المرجع السابق ص ٣٤ .

(٣) تجديد الفكر العربى ص ٤٦ - ٤٧ .

ثانياً؛ سلطان الماضى على الحاضر؛

سلطان الماضى على الحاضر هو بمثابة سيطرة الأموات على الأحياء ومهما كان إجماع السلف على صدق فكرة فإن ذلك لا يجعلها صادقة أو كما قال ديكرت «إن إجماع الكثرة الغالبة من الناس لا ينهض دليلاً يُعتمد به لاثبات الحقائق التي يكون اكتشافها عسيراً» فنحن لانصل إلى الحقيقة بعد الأصوات المؤيدة، فإن كانت كثيرة فهي حقيقة وإلا فهي باطل!

وفضلاً عن ذلك فإن سيطرة الماضى على الحاضر قريبة الشبه مما أطلق عليه فرانسيس بيكون «أوهام المسرح» وصور فيها ما للموتى من تأثير قوى فى نفوس الأحياء بما لهم من شهرة واسعة تملأ النفوس بالرهبة. مما يحول دون تقدم الفكر أو تبديل أوضاع الحياة لاسيما إذا توهمنا أن كل ما هو قديم «معصوم من الخطأ» فعندئذ تنسدل الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات العلم والمعرفة. وماذا يضيف الأحياء إلى كتب التراث التي علّتها مسحة من قداسة سوى شروح، واجترار؟.. وهكذا نكسو هذه الكتب بالجلال والرهبة، بحكم أنها تراث هبط على الناس من أسلافهم الميامين: «ولم يكن على المفكر، عندئذ، إلا أن ينكب على تلك الصحف انكباباً حتى يحللها لفظاً لفظاً..»^(١) وهي فى معظمها لاتضيف فى النهاية حرفاً واحداً جديداً، بل تكتفى بالشرح، فهي، كما قلنا، شروح ثم شروح على الشروح، وتعليق، وتعليق على التعليق: «ولقد عنى القوم - وما نزال فى أثرهم نعى ،بعمليتى التلقن و«التلقين» ، لأنها هى عندنا سلفاً وخلفاً على حد سواء، التعلم والتعليم..»^(٢) فالعلم كله عندنا «يلقن» للمتعلم فإذا نبغ هذا المتعلم ليصبح ، مثلاً، أستاذاً بأحدى الجامعات «إذنوا له بالتلقين» على نحو ما كانوا يفعلون مع مشايخ المساجد فى العصور الوسطى. فالحفظ والتلقين الذى لايزال يسيطر على مناهج التعليم عندنا حتى الآن أثر من سيطرة مناهج الماضى وطرقه على الحاضر.

(٢) نفس المرجع ص ٥٧ .

(١) جديد الفكر العربى ص ٥٤ .

ثالثاً: تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات

ثالث العوامل المعطلة لتقدمنا، والمقيدة لعقولنا، والمكبلة لأرجلنا هو الميل الشديد الذى نحسه نحو أن تكون قوانين الطبيعة فى أيدى نفر من «الصالحين» الذين ينصرف «صلاحتهم» إلى تعطيل أى قانون من قوانين الطبيعة حسب مشيئتهم. والخطير فى الأمر أن هذا الاعتقاد لا يقتصر على سواد العامة بل ينصرف إلى العلماء أنفسهم؛ علماء الكيمياء، والفيزياء، والنبات، وطبقات الأرض... إلخ فى قلب جامعاتنا «فأسلافنا السذاج إبان عصور الضعف، وأقراننا المعاصرون فى عصر العلوم كلاهما سواء فى قبول ما يحكى لهم من أن من ذوى النوايا الطيبة، والقلوب المؤمنة، من يطير فى الهواء بلا أجنحة، ومن يسير على الماء بلا حوامل. كلاهما سواء فى قبول تصديق ما يحكى لهم من قدرة أصحاب الكرامات على أن يغرفوا من وعاء صغيرة على النار طعاما يكفى ألفا من عباد الله الجائعين، وأن تخرج لهم الطيور الخضراء من العدم لتظلل رؤوسهم إذا اشتد بهم الهجير.. كلاهما سواء فى تصديق ما يحكى لهم من القوة السحرية لكلمات تكتب أو تقال فإذا العليل صحيحاً معافى، وإذا المهزوم المغلوب غالباً منتصراً... وإذا الرزق كثير والخير وفير بغير عناء العمل..» (١).

ولابأس هنا أن نورد اعتراضاً للزميل د. حسن حنفى، على النظر إلى هذا العمل على أنه معوق للانطلاق - يقول: «أن تعطيل القوانين عن طريق الكرامات صحيح عند فريق خاصة الأشاعرة، لكنه غير صحيح عند فريق آخر وهم المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع، وعند ابن رشد... إلخ، فلماذا الانتقاء حتى نبذوا غير علميين لصالح التراث الغربى العلمى الذى يربط بين الأسباب والمسببات...؟» (٢).

غير أن الدكتور حسن حنفى هنا يخرج عن الموضوع تماماً، فهو يصور «هذا

(١) تجديد الفكر العربى ص ٦٠ .

(٢) د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى» إشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود مجلة القاهرة العدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٩٣ .

العائق « على أنه كان رأياً في الماضي، قالت به فرقة من المتكلمين ورفضته أخرى...! ونسى، أو أهمل، ما بدأ به مفكرنا من أن هذا العامل المعوق مازال قائماً بيننا حتى اليوم - وربما يجهل أصحابه الفرق التي أيدت والتي عارضت في آن معا - ولو أن الأمر قد اقتصر على تراث الماضي، لما أخذنا عجب ولا كانت هناك مشكلة، لكن الخطير في الأمر أن هذه الفكرة مازالت متغلغلة في ثقافتنا الحاضرة، لا فقط بين العامة، بل الأمر يجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وبين الأساتذة - الذين يعملون في الجامعات، ويقومون بتدريس العلوم الحديثة: الكيمياء، والفيزياء، والنبات، وطبقات الأرض! فليست المشكلة «تاريخياً مضي»، ولا يجوز أن نستشهد بما قالته الأشاعرة وتغاضى عن اعتراضات المعتزلة، بل أن العائق قائم بيننا حتى اليوم.

٥. مشكلات متجددة

تلك كانت «عقبات على الطريق اختصرها مفكرنا في ثلاث - تعوق نهضتنا وتشل حركتنا، وتمنعنا من الإنطلاق. وإن كانت العقبة الأولى هي، في تصوري أخطر العقبات جميعاً...!

طهرنا الأرض من الألغام ونريد إقامة البناء. فما هو المطلوب الآن؟ علينا بادية ذى بدء أن نسأل أنفسنا سؤالاً طرحه مفكرنا مراراً - في أحاديثه الإذاعية في الكويت، ثم «في تجديد الفكر العربي»، وبعدها في مقدمة كتاب «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» - وهذا السؤال هو: أتكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها المشكلات التي عاجلها الأجداد في الماضي، وأجهدوا أنفسهم في البحث عن حلول لها...؟! وهل نستطيع أن نفيد اليوم من هذه الحلول أم أن هناك مشكلات إنتهت وثقافة في تراثنا لانعيشها اليوم؟ «ويجىء الجواب بالنفى القاطع لوحدة المشكلات»، فنحن نواجه مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما ورثناه من قيم ماثورة في تراثنا، لسبب بسيط هو أنها لم تكن هي نفسها المشكلات التي صادفت أسلافنا حتى نتوقع منهم أن يضعوها الحلول...»^(١).

(١) تجديد الفكر العربي ص ٧٣.

فالمشكلات القديمة فى أية ثقافة هى مشكلات ميتة، ومحاولة أحيائها ضرب من التفاضلى عن «العقل المتطور وعود إلى البساطة الذهنية الأولى، وسعى للبحث عن ملاذ نستعد بواسطته عن المشكلات والصعوبات القائمة، وهروب إلى الجذب والعقم» - على حد تعبير هيجل^(١).

فما هى المشكلات التى نواجهها اليوم، ولم يكن يعلم أسلافنا عنها شيئاً، أعنى أنها اختلفت قليلاً أو كثيراً عن مشكلاتهم...؟ يعتقد مفكرنا أن على رأس هذه المشكلات «مشكلة الحرية» بمعناها السياسى، ومعناها الاجتماعى وهما المعنيان اللذان تدور حولهما أرجاء الحياة المعاصرة. ^(٢) وسوف نتحدث فيما يلى بإيجاز عن هذه المشكلات، وعلى رأسها «مشكلة الحرية» التى كانت موضع اهتمامه فى أحاديثه ومقالاته ومحاضراته وندواته.

(أ) مشكلة الحرية

الحرية التى نقصدها هنا هى الحرية السياسية التى لم يكن أسلافنا يعرفون عنها شيئاً، ذلك لأن فكرة الحرية فى تراثنا القديم كانت تقابل «الرق» فالفرد من الناس أما أن يكون حراً ذا حقوق وواجبات، وأما أن يكون عبداً لغيره، فلا حقوق له إلا ما يأذن به مولاه. أما الحرية السياسة اليوم فهى تنصرف إلى اختيار الحكومة بانتخاب المواطنين بطريق مباشر أو غير مباشر. (وكان ذلك بتأثير أوروبا وأمريكا). وما ظهر حديثاً من أنظمة للحكم تكفل للمواطنين أن ينتخبوا من يمثلهم أمام من تسند إليهم مناصب الحكم، بحيث تكون السلطة فى نهاية الأمر للشعب، فإذا رضى عن الحكومة أبقى عليها، وإذا سخط عمل على إزالتها فى غير حاجة إلى معارك ومذابح وتعذيب وسجن وتشريد^(٣).

(١) Hegel: History of Philosophy Vol. I P. 45 (English Trans. by E.S.Haldane).

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص ٧٣. (٣) «تجديد الفكر العربى» ص ٧٤.

ومرة أخرى يعترض الزميل حسن حنفى على القول بأن تراثنا القديم - لم يعرف شيئاً عن «الحرية بمعنيها السياسى والاجتماعى ويذهب إلى أن : «معنى الحرية موجود فى التوحيد .. فى شعار «لا إله» ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب «إلا الله» . وهو موجود أيضاً فى العدل»^(١). أما ممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم، فهو موجود أيضاً فى رأى الزميل، فى تراثنا القديم : فقد كانت ثورة القرامطة^(٢) والزنج^(٣) والعبيد لممارسة الحرية السياسية والاجتماعية وأن لم يستعمل اللفظ^(٤). فذلك فى رأيه «خير فى البحث عن اللفظ ، وتحليل الألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليلي ..»^(٥).

والواقع أن اعتراض حسن حنفى يبعد كثيراً ، مرة أخرى، عن الموضوع المطروح للنقاش، فهو مثلاً «يستخرج» فكرة الحرية من مفهومى «التوحيد والعدل» - أى أنه يقوم بتحليل الألفاظ - وسواء نجح فيها أم لافالحرية «المستخرجة» على هذا النحو لاعلاقة لها بالحرية السياسية!

أما ثورة القرامطة فهى حركة دينية لم تكن تستهدف «تحرير المواطن» بقدر ما تستهدف الاستيلاء على السلطة، ونحن عادة لانفرق كثيراً بين الصراع على السلطة - التى ربما لو انتصرت لكانت أسوأ من السلطة القديمة - وبين الصراع من أجل تحرير المواطن. فالمعروف عن جماعة القرامطة أن أفرادها أخذوا بالطاعة العمياء للجماعة ولزعيمها. وعندما أسسوا دولة فى الأحساء - فى شبه الجزيرة العربية -

(١) د. حسن حنفى «أشكال التواصل والانقطاع» مقال سابق.

(٢) القرامطة فرقة من الشيعة الإسماعيلية أسسها فى جنوب العراق عام ٨٩٠ ميلادية حمدان قريمطى (ولفظ قريمطى) - أى أحمر العينين - هو الذى اشتقت منه كلمة «القرامطة».

(٣) ثورة الزنج قام بها الزنج - وهم جماعات العبيد الذين استقدموا من افريقيا عام ٨٦٩ ميلادية . بقيادة رجل فارسى اسمه على بن محمد، زعم أنه يتنسب إلى على فاطمة - استغل أوضاع العبيد السيئة فحرضهم على الثورة، واعدأ اياهم بالحرية والثروة.

(٤) راجع فى ذلك كله د. حسن حنفى «تجديد الفكر العربى» : اشكال التواصل والانقطاع فى فكر زكى نجيب محمود» مجلة القاهرة - العدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٩٣ .

(٥) د. حسن حنفى: المرجع السابق.

عاثوا في الأرض فساداً، وأغاروا على قوافل الحج! أما ثورة الزنج التي قامت بمعاونة القرامطة - فهي أقرب إلى ثورة العبيد في روما - ولم يقل أحد أنها قامت لتحرير المواطنين، ورد حقوقه المسلوقة، بل أن بعض المؤرخين يطلق عليها اسم «فتنة الزنج» فقد أثاروا الرعب في الجزء الجنوبي من العراق خمسة عشر عاماً!.

أما القول بأنه من الظلم البين القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب لأنه عرف نظام الخلافة، والإمامة - والخلافة في تراثنا بنص الأصوليين عقد، وبيعة واختيار ..» (١). فذلك كله حديث عن «المثال» أو عن «النصوص». لكن الواقع يدحضه. فنحن نعرف أن موضوع البيعة كان مسألة صورية تماماً (كالاستفتاءات الآن) - وظلت صورتها تزداد إلى أن تمت أحياناً لطفل صغير في الخامسة من عمره، أو على مظلوف مغلق لا يعرف الناس ما بداخله (٢). ومن ثم يظل مفكرنا الكبير على صواب في قوله: أنه يندر - أن لم يكن يستحيل - أن تجد طوال التاريخ العربي - أن حكومة زالت لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدتها. فهناك فوق أريكة الحكم خليفة أو أمير: أخذ الحكم وراثته، أو أخذه عنوة، وفي كلتا الحالين لا يزعجه عن أريكته الا غدر أو قتل أو سجن: فلا الشعب اختار، ولا الشعب يملك حق العزل! (٣).

(ب) حرية المرأة:

ويتفرع عن مشكلة الحرية مشكلات لهاخطرها (وقد سبق أن عرض لها مفكرنا بإيجاز في أحاديثه الإذاعية كما ذكرنا من قبل) - منها حرية المرأة. فالمرأة العربية الجديدة إنسانة أخرى غير امرأة الأمس، فقد كانت سالفاتها من بنات «الحريم» و«الجوارى» و«الغانيات» في حين أن المرأة اليوم أصبحت طبيية ومهندسة ومحاسبة

(١) د. حسن حنفي: المرجع السابق.

(٢) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل في كتابنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي» سلسلة عالم المعرفة بالكويت العدد ١٨٣ - ومكتبة مدبولي عام ١٩٩٧ - قارن بصفة خاصة ص ٢٠٦ - ٢٠٨ وص ٢١٢ - ٢١٣.

(٣) تجديد الفكر العربي ص ٧٥.

ومدرسة في مختلف مدارج التعليم إلى درجة الاستاذية في الجامعة، كما أصبحت المرأة العربية اليوم قانونية، وممثلة للشعب في مجالس النواب، ووزيرة مع الوزراء في قيادة أمتها، فهل يجوز أن يعاملها الرجل اليوم، كما كان يعامل سالفاتها بالأمس؟ ومن هنا فإن المرأة العربية تجد نفسها في أزمة حادة^(١).

(ج) الدخول في عصر العلم

ومن مشكلتنا الكبرى كذلك، مشكلة الدخول في عصر العلم والصناعة، وهو العصر الذي أصبحت فيه المعرفة من جنس يختلف عما كان يسميه آباؤنا «معرفة» اختلاف الأبيض عن الأسود. فقد كانت المعرفة - لعهد طويلة «كلاما في كلام» ثم أصبحت أجهزة بالغة الدقة لقياس الانتقال والسرعة وضبط الاتجاهات. ونقل الصوت والضوء، وتحريك الطائرات والغواصات والصواريخ.. الخ وباختصار انتقل الإنسان من معرفة «اللفظ» إلى معرفة «الأداء»^(٢).

(د) مشكلة الوحدة:

من المشكلات التي نصحح معها ونمسي: مشكلة الوحدة العربية، والقومية العربية وما يتهددها من عوام التسلط والعنصرية متمثلة في الغزو الصهيوني الذي هو أخطر من أى غزو مضى، لأنه غزو جاء ليقوم ويكتسح وليضرب بجذوره في الأرض، ولأنه غزو تناصره دول كبرى^(٣).

كان ذلك - بصفة عامة - الجانب السلبي في مشروع زكى نجيب محمود لتجديد الفكر العربى، وهو جانب يتمثل من ناحية في تطهير الأرض وإزالة العقبات التي تعرقل مسيرتنا، كما يتمثل من ناحية أخرى في رفض مشكلات الماضى وعدم العمل على إحيائها، والاتفات جيدا إلى مشكلتنا الجديدة.

طهرنا الأرض وأزحنا الألغام، وتبيننا المشكلات فماذا يبقى بعد ذلك؟ يبقى

(٢) المرجع نفسه ص ٨١ .

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٧٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٢ .

الجانب الإيجابي من المشروع وهو يتمثل فيما يسميه مفكرنا بالفلسفة العربية المقترحة.

وفي هذه الفلسفة المقترحة يحاول مفكرنا أحداث ثورة في «اللغة»، فهو يرى أن نقطة البدء في ثورة التجديد هي «اللغة». ذلك لأن اللغة ليست مجرد تعبير عن أفكار، بل هي جزء لا يتجزأ من عملية التفكير نفسها، بحيث يصبح محالاً أن يتغير الناس فكر، دون أن تغير اللغة في طريقة استخدامها. وهو هنا يسوق ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أننا حين نربط الفكر باللغة فإن ذلك لا يعنى أن كل ما نطق به من لفاظ يشكل فكراً؛ فمن النطق ما هو «هراء» وتخليط كتخليط المجانين، ولذلك فرق ابن جنى بين «القول» و«الكلام» بحيث جعل القول ما تتحرك به الشفتان، أما الكلام فلا بد أن يحمل فكراً ومعنى.

الملاحظة الثانية: يعود الكلام المعبر عن فكر فينقسم نوعين الأول الكلام الذى يرتبط بالواقع المحسوس كقولى مثلاً «الكويت تقع على الخليج العربى» فهو كلام ذو علاقة بأمر واقع يمكن رؤيته ورسمه على الورق. والنوع الثانى هو الكلام الذى يرتبط بكلام آخر. كقولى: «إن ركوب البحر أمتع من ركوب الطائرة. ولما كانت الطائرة أسرع من السفينة، كانت المتعة غير متوقفة على السرعة». فهذا الكلام لا يشير إلى شىء فى دنيا الواقع، وإنما هو يعبر عن نفسية المتحدث، وهذه التفرقة هى التى جاءت بها الوضعية المنطقية وأخذ بها مفكرنا فى المرحلة الثانية من تطوره الروحى واعتبرها كشفاً هاماً فى الفلسفة المعاصرة.

ومفكرنا يعيب على اللغة العربية أنها كانت فى تراثنا القديم، وما زالت حتى يومنا الراهن - من النوع الثانى الذى لا يصور الواقع «فهى توشك ألا تنتمى إلى دنيا الناس، فلا تكاد ترى علاقة بينها، وبين مجرى الحياة العملية، ولهذا السبب خلق الناطقون باللغة العربية لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية ..» (١).

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٢١٦ - ٢١٧ .

وهكذا ينتهى فكرنا إلى أن الفصحى فى تراثنا الأدبى لم تكن أداة للاتصال بمشكلات العالم الأرضى، ولا وسيلة للثقافة المتصلة بحياة الناس، بل كانت مجالا للفن الذى يهوم فى السماء أو ما يشبه السماء. فقد كان الكاتب يعنى بالقول فى ذاته كيف يجىء مسبوكا (١).

فاللغة عندنا نغم يطيرنا فوق أرض الواقع ويصعد إلى اللانهائى والمطلق. والأمل المنشود هو أن تتطور اللغة بحيث تحقق شرطين الأول: أن تحافظ على عبقريتها الأدبية، وأن تكون أداة للتوصيل لا مجرد وسيلة لترنيم المترنمين. والثانى: أن تكون الوسيلة الأولى التى ندخل بها مع سائر الناس عصر التفكير العلمى الذى يحل المشكلات (٢).

ويشدد مفكرنا على الدور الهام والخطير الذى لعبته الكلمة فى تراثنا حيث كانت هى الفكرة، وهى الثقافة، وهى المهارة، «فاللغة هى عزهم، وهى مجدهم، وهى فنهم، وهى علامة إعجازهم. وخصوصا إذا ارتفعت إلى مستوى الشعر» (٣) وقد تكون الكلمة الجميلة مفتاحا يفتح الأبواب المغلقة، ويفتح الطريق إلى مناصب الدولة، ويفتح الخزائن بالرزق. وقد يكفى لصد الرجل عن قضاء حاجته ألا يكون موهوبا بالنطق الجميل، يقول عمر بن عبدالعزيز: «أن الرجل ليكلمنى فى الحاجة يستوجبها، فيلحن فأرده عنها، وكأنى أقضم حب الرمان الحامض، لبغضى استماع اللحن. ويكلمنى آخر فى الحاجة لا يستوجبها فيعرب، فأجيبه إليها التذاذا لما أسمع من كلامه». وهكذا كان موقف العربى على إطلاقه (٤).

والواقع أن تحليل مفكرنا لظاهرة اللغة فى ثقافتنا رائع وعميق؛ لاسيما عندما ينبهنا إلى أن المشكلة الكبرى فى اللغة لا تنحصر فى كونها قطعت صلتها بالواقع، وكونت عالما قائما بذاته، بل أنها أصبحت فى نظر العرب بديلا عن الواقع، بحيث

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٢٣.

(١) المرجع نفسه ص ٢١٧

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٤) المرجع نفسه.

يكفى أن نتحدث عن الشيء ولكي نعتقد أنه قد تحقق. وهنا يكون الاهتمام منصبا على الصياغة اللفظية وجمال وقعها، لاعلى ما تؤديه من دور فى العالم الفعلى. فالصيغ اللغوية أنما تفعل فعلها كله، ما دامت حسنة التركيب جميلة الجرس، ولا على صاحبها، ولا على قارئها بعد ذلك أن يهتدى بها فى تجارة أو صناعة أو سفر أو قتال! (١).

فإذا أراد العربى تحولا إلى عصرنا فإن عليه أن ينتقل من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء. وإذا كان قابيل قتل أخاه هابيل ففسر ذلك بأنه يرمز إلى أن الزارع قتل الراعى، وأن مرحلة من مراحل الحضارة - هى مرحلة الزراعة - قد أعقبت مرحلة أكثر منها بدائية هى مرحلة الرعى، فإننا فى حاجة اليوم إلى من يقتل قابيل - أى المرحلة الزراعية حتى يُخلى المكان لمرحلة ثالثة هى مرحلة الصناعة الآلية، الصناعة التى لا تحتاج من الإنسان إلى عضلات، بل إلى آلات، ولو تحقق ذلك انتقل الإنسان من فكر إلى فكر، ومن حياة إلى حياة، أعنى ، مرة أخرى، أن نتقل من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل التى تغير بها درجة الأرض (٢).

ويلح مفكرنا على أن التحول المطلوب هو الانتقال إلى «المعاصرة» التى هى «العلم والصناعة»، وهو لا يتشكك لحظة واحدة فى أن هذا هو طريق التحول من تخلف إلى عصرية، وهو أن نتقل من «معرفة» قوامها الكلام إلى «معرفة» قوامها «الآل التى تصنع» (٣) ولهذا فلا بد أن تضيف ثقافتنا العربية المعاصرة إلى الجانب الجميل من اللغة العربية - لغة أخرى شائهة قبيحة ينفر منها النظر والسمع، فيسير الإنسان إلى مجاوزتها إلى دنيا الواقع الكائنة على أرض الحوادث (٤). واللغة المقصودة هنا هى لغة العلم والتقنية والصناعة.. إلخ أى لابد أن نجعل من اللغة أداة غاية فى ذاتها. فنضيف بذلك فكرا «إلى أدب». ومنتقل من اللفظ «الجميل» إلى اللفظ الدال» ومن جرس اللفظ إلى مدلوله، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع ،

(٢) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٣٥ .

(١) تجديد الفكر العربى ص ٢٣٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٥١ .

وبذلك نخرج إلى عالم الوقائع والأحداث فننظر إلى العالم الخارجي تلك النظرة التي تلمس فيها القوانين المطردة التي تنظمه، والتي على أساسها يمكن التخطيط لمسارات المستقبل تخطيطاً يحقق الأهداف المأمولة (١).

٦- إقامة البناء : فلسفة عربية مقترحة.

طهرنا الأرض قبل البناء، وفرقنا بين المشكلات التي عاجلها الأجداد ومشكلاتنا المعاصرة التي لانستطيع أن نجد لها حلولاً في تراث القدماء. لكن ذلك كله يمثل الجانب السلبي من المشروع الثقافي الجديد، فما هو الجانب الإيجابي ؟ . بقي علينا الآن أن نعرض لهذا الجانب الإيجابي الذي يتمثل في فلسفة عربية جديدة تجمع بين «الأصالة والمعاصرة» ، بين «العقل والوجدان»، فلسفة تخرج الأسس الكامنة في أفكارنا، ومعتقداتنا وسلوكنا، وثقافتنا بصفة عامة - تخرجها من حالة الكمون إلى حاة العلن والإيضاح لتسهل رؤيتها ومناقشتها.

ومفكرنا يضرب بأدواته التحليلية ليصوغ لنا فلسفة تعبر عن جذورنا الثقافية : نقرأها فنجد أنفسنا منعكسة فيها - ، وهذا ما حاوله الإمام محمد عبده من قبل ، وما حاوله طه حسين، والعقاد، الحكيم.. إلخ . وإن كانت هذه الأمثلة أقرب إلى عالم الأدب والأدباء منها إلى عالم الفلسفة بمعناها الاحترافي.

فما هي هذه الفلسفة الجديدة التي يقترحها مفكرنا لتكون عربية ومعاصرة في آن معاً؟ هي ضرب من الفلسفة الثنائية تعتمد على ركنين أساسيين هما:

أ- ثنائية الأرض والسماء.

ب- ثنائية الطبيعة والفض.

وسوف نتحدث عن كل ركن منهما بإيجاز.

أ- ثنائية الأرض والسماء:

يذهب مفكرنا إلى أننا لو تعمقنا ضمائرنا، لوجدنا أن هناك مبدأً واضحاً عنه

(١) المرجع نفسه ص ٢٥٤ .

انبعث، وما تزال تنبعث، سائر أحكامنا في مختلف الميادين . وهو مبدأ لو عرضناه على الناس في لغة واضحة بسيطة وصریحة، لما وجدت منهم أحدا يحتج أو يعارض، وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين: لا يكونان من رتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما، وهما: الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث ، أو قل أنهما - بصفة عامة - الأرض والسماء (١).

وهو ينبهنا إلى أن الثنائية التي يقترحها تختلف عن ثنائية أفلاطون التي بلغت حدا من التجريد ألغت معه وجود الأفراد الجزئية، أو على حد تعبير هيجل أن أفلاطون سدّد طعن قاتلة للشخصية الحرة اللامتناهية (٢) ، بصفة خاصة أفراد البشر، فليس للفرد الإنساني الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك في الإنسانية بمعناها المجرد. وهذا الالغاء لحقيقة الأفراد لا يتفق مع عقيدتنا التي تلقى على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون أفرادا، لا أنواعا وإلا أجناسا ولا جماعات . وهناك كثير من الآيات القرآنية التي تجعل الإنسان الفرد مسؤولا عن معتقداته: فالإيمان فردي ، والمسؤولية فردية ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (النجم: ٣٨ ، الزمر: ٧ ، فاطر : ١٨ ، الإسراء: ١٥ .. الخ). ويستخف بالذين يقولون ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣) (٣) . وذلك يعنى اعترافنا الصريح بالوجود الحقيقى لهؤلاء الأفراد ، فى حياتهم الدنيا، وفى حياتهم الأخرى على حد سواء.

النظرة الثنائية التي تناسبنا هي، إذن ، نظرة متميزة وفريدة، تجعل الكائن الحى الواحد المطلق فى جهة، وتجعل الأفراد الجزئية فى جهة أخرى. ثم تقسم عالم الأفراد

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٧٤ .

(٢) هيجل «أصول فلسفة الحق» ص ١١٢ ترجمة امام عبد الفتاح إمام (المجلد الأول من المؤلفات الهيكلية) - أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(٣) قارن : امام عبد الفتاح امام «مدخل إلى الفلسفة» ص ١١١ من الطبعة السادسة، مؤسسة دار الكتب الكويت عام ١٩٩٣ .

هذا إلى كثرة من عناصر، بالنسبة لأفراد الناس - على الأقل - لأنها نظرة تأبى أن ينظمس الفرد الإنسانى الحى المسئول فى عجيبة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعى. فكأنما هى نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة: ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق. والكثرة بالنسبة إلى أفراد الناس الداخلين فى هذا الكون المخلوق، تتضمن نوعين من التفرقة والتمييز، أحدهما تفرقة تميز الخالق، عن مخلوقاته بشرا، كات تلك المخلوقات أم غير بشر: ثم تفرقة أخرى تميز - فى عالم المخلوقات - بين البشر وسائر الكائنات، وذلك لتجعل الإنسان، دون سائر الكائنات، ضربا من الإرادة الحرة المسؤولة التى لاتخضع لقوانين الطبيعة كل الخضوع، لكنها فى مقابل هذه الحرية، كان عليها أن تحمل عبء الأمانة، أمانة الحرية فى شجاعة وأقدام. ويترتب على هذه النظرة الثنائية أربع نتائج على النحو التالى:

١- أننا لانطمئن بالا حين يقال عن الإنسان أنه ظاهرة تخضع كلها للقوانين العلمية، ونحرص على أن نبقي جانبا منه يستعصى على ذلك التقنين لأنه جانب فريد خلاق، مسئول عن خلقه وأرادته (١).

٢- كما أننا نرفض فى مجال الأخلاق أن يكون مدار الفعل الأخلاقى السليم منفعة تعود على الناس. لأننا نرى أن الفضيلة هى جزاء نفسها. ومن ثم نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة. ولاينفى ذلك أن يجيء الواجب مصحوبا بنتائج نافعة، فوق كونه واجبا. لكنه واجب يؤدى من قبل تفكر فيما يترتب عليه من نفع. وهذه الوقفة الخلقية نتيجة مباشرة للصورة الكونية التى تصورناها؛ إله خالق وعالم مخلوق، وفى هذا العالم إنسان متميز دون سائر المخلوقات بالإرادة الحرة المسؤولة، التى تتصرف فى إطار التشريع الألهى، لكنه مع ذلك تصرف فيه حرية الاختيار، التى من شأنها أن تجعل تبعة الفعل واقعة على فاعله.

٣- ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضاً موقف خاص بمعايير الجمال فى الفنون والآداب. فالفن عندنا هو فى هندسة تشكيلاته، هندسة يطرب لها الذهن من

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٢٧٧ .

وراء الحاسة المدركة. فالفن العربي في زخارفه ورسوماته تتماثل فيه المربعات والدوائر والمثلثات وغيرها من أشكال الهندسة بحيث يراعى أنه إذا امتدت عيني الرائي في أحد أطرافه، أحس أنه يستطيع أن يمد تلك التشكيلات الهندسية الى غير نهاية. وفي هذه الإنطلاقة من المحسوس إلى المعقول، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، ومن الطبيعة إلى ما وراءها، يكمن جوهر الروح العربية^(١).

٤- ويترتب على هذه الصورة الكونية أيضاً نظرية خاصة في تحليل المعرفة الإنسانية، فالفلسفة الثنائية المقترحة تجعل للمعرفة نطاقين: لكل منهما وسيلة خاصة به؛ فإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها جاءتنا المعرفة عن طريق آخر. ولا يجوز لأى من النطاقين أن يزاحم الآخر في وسائله. وبعبارة أخرى علينا أن نجعل للعلوم الطبيعية منهجا، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجا آخر. أما منهج العلوم الطبيعية فقائم على مشاهدة الحواس وإجراء التجارب، وعلى سلامة التطبيق. أما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية، مثلا، فقد نلجأ إلى شهادة الحواس والتجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى أملاء الوحي أو إلى ما يسرى بين الناس من عرفوا تقليد^(٢). ومن الواضح أن قسمة الوضعية المنطقية تعود فتنطو برأسها من جديد مع قدر طفيف جدا من التعديل.

ب- ثنائية الطبيعة والضم

الثنائية الاستمولوجية التي عانى منها مفكرنا في صدر شبابه، ولخصها في «الشرق الفنان» - والتي تجمع بين نظرة الصوفي ونظرة العالم - أدت الآن إلى ثنائية انطولوجية - وهو يرى أنها غالبية على الذهن العربي - تشطر الوجود شطرين، فتظهر ثنائية بين الأرض والسماء، وبين الخالق والمخلوق، بين الواقع والمثال، بين الدنيا والآخرة، بين المعقول والمنقول.. إلخ. لكن لا بد أن نكون على عى بأن هذين الشطرين ليسا من مرتبة واحدة ولاوجه للمساواة بينهما. ذلك لأن نظرة العربي، في

(١) تجديد الفكر العربي» ص ٢٧٨ . (٢) «تجديد الفكر العربي» ص ٢٨٨ .

صميمها، هي أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع، وأن الخالق قد خط وخطط وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب. وأن المثال سرمدى ثابت، وعلى الواقع أن يفسر نفسه على بلوغه. وأنه إذا تعارضت الآخرة والدنيا، كانت الآخرة أحق بالاختيار، وأن المنقول إذا ما تناقض مع المعقول، ضحينا بالمعقول ليسلم المنقول. (١).

وعلينا أن نلاحظ هنا عدة أمور هامة:

أولاً: الأمر الأول الذي ينبغى علينا أن نلاحظه أننا أمام ثنائية حادة بين الغيب والشهادة، بين الروح والجسد، بين الإنسان والله.

ثانياً: أن العربي لم يتصور العلاقة بين الطرفين على أنها علاقة تبادل أو أخذ وعطاء، بل هي علاقة الحاكم بالمحكوم. والحاكم هنا مطلق السلطان، والمحكوم معدوم الحول والحيلة.

ولا يغير من الصورة أن يكون الحاكم المطلق عادلاً، وأن يكون المحكوم ملاقياً جزاء وفاقاً. إذ ما يزال طريق السير في اتجاه واحد: يهبط الأمر من أعلى فيصدع به الأسفل.

ثالثاً: أن الصورة الموجودة في السماء انعكست على الأرض، وأصبح النظام السياسي نسخة من النظام السماوي. فإذا كانت قوانين الطبيعة يمكن أن تتعطل أو تطرد بحسب ما يشاء الحاكم السماوي المطلق، فإن حاكم الدولة الأرضية يمكن أن يعبث بقوانين المجتمع فيطبقها أو لا يطبقها حسب مشيئته. فها هنا أيضاً في صورة حياة الإنسان في مجتمعه، نجد أن لصاحب السلطان أن يريد، وعلى الناس أن يطيعوا. ولهذا نجد أن الكلمة في مجتمعاتنا لصاحب القوة النافذة، ولصاحب الجاه. والحق مع صاحب النفوذ.

رابعاً: سوف يترتب على ذلك أيضاً أن تكون الأخلاق هي أخلاق الواجب، والأهم من ذلك أن الواجب مفروض علينا من صاحب السلطان. والأصل أن يكون

(١) «تجديد الفكر العربي» ص ٢٩٤ .

صاحب السلطان في عليائه من السماء، ثم جاز أن يتمثل، كما رأينا، في المتربع على كرسى الحكم من أفراد البشر. ولهذا فإننا لا نتصور أن تكون الأخلاق «أخلاق سعادة» تعود علينا قيمتها بحياة نافعة سعيدة طيبة. بل الواجب هو الواجب لأن سلطة عليا أوجبتنا علينا. مهما تغيرت ظروف العيش وتطور المجتمع تبدلت أوضاعه. ونحن لا نتصور أن تتطور معايير الحكم الأخلاقي، فإذا تطور المجتمع انسلخت دنيا الحياة الواقعية عن دنيا القيم الأخلاقية وأصبح الفعل في ناحية والعقول في ناحية أخرى (١).

ولقد ألفنا هذا الأزواج إلفا توهمنا معه أنه طبيعة الأمور، ومن ثم كان النفاق الذي يقع في كل لحظة، لانكاد نمسه أو نعيه، فلا تثير فينا دهشة أن تنفرج الزاوية بين المدرسة بقيمتها والبيت بفعله، أو أن تكون هذه الزاوية أشد انفراجا بين المسجد والسوق (٢).

واستكمالاً لهذه الصورة جاءت حياتنا الفنية انعكاساً لهذه النظرة الشاملة التي تُعلى من شأن الخارج على حساب الداخل، فالمعيار يهبط عليك من أعلى، ولا ينبثق من طويتك. ولهذا كانت الأولوية في حياتنا الفنية لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون: فالرسوم أشكال هندسية، والقصائد تفعيلات موزونة. وتسربت هذه الشكلية إلى مناشط الحياة جميعاً، فما دمت قد حافظت على الشكل المقبول، عند القانون أو عند الشرع أو العرف، فقد أدبت واجبك بغض النظر عما ينطوى عليه هذا الشكل من لباب الفعل. فنحن نهتم «بالمظهر» لا بالحقيقة: فإظهار للناس في أوضاع الغنى تكن غنياً، وفي أوضاع الحرية تكن حراً، وفي أوضاع العالم تكن عالماً. فالهم هو أن يُسلم الشكل من الشوائب (٣).

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٩ .

(١) تجديد الفكر العربي ص ٢٩٨ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٩٩ .

وهكذا ينتهى مفكرنا إلى أن من تصورنا لهذه الثنائية التى تفصل بين السماء والأرض، نشأ طغيان الحاكم بالمحكوم، وانهدمت ضرورة القوانين فى الطبيعة والمجتمع على السواء، وعلت الإرادة على الفكرة، وسبقت قوة الجاه رجحان الحق، وأصبحت الفضيلة واجبات مفروضة، وبات الفن شكلا بغير مضمون^(١).

ولا يرى مفكرنا مانعا أن تبقى هذه الثنائية فيما يختص بعلاقة الإنسان بربه، لكنه يوجب أن تتضاف إليها ثنائية جديدة تكفل لنا النتائج المسائرة للعصر الجديد، وهى ثنائية العلم والحرية .. أما «العلم فهو يعنى معرفة ظواهر الطبيعة، أى العلم بالطبيعة وما فيها من صنوف الكائنات. غير أن ذلك يستوجب أن يكون الإنسان نفسه «ذاتاً، عارفة، عالمة، باحثة، منقبة». فيصبح هناك ذات تعلم وموضوع يعلم: الذات العارفة، والموضوع المعروف، الإنسان والعالم.

والنتيجة التى تلزم عن هذه القسمة هى ضرورة أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يشته العلم مع ضرورة أن تظل للذات حريتها، فترغب وترهب، وتحب وتكره وتختار وتدع، وتقبل وتدبر، وتجروء وتجنب .. إلخ.

فالعلم بالطبيعة الخارجية قيد، وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجينها حرية، والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هى ما تريده للمواطن العربى، وإذا تقيد الناس بحقائق العلم تشابهوا على اختلاف قومياتهم وتباين أجناسهم. أما الحرية نفسها انطلاق الذات وراء طبيعتها. وها هنا يختلف الناس، فردا عن فرد أولا، وأمة عن أمة ثانيا، انى حين أثبت حقائق الطبيعة الخارجية. فذلك «علم» والعلم واحد للجميع. أما حين اتعقب حقائق الطبيعة الداخلية، فذلك «فن»، و«الفن» متنوع بتنوع الأفراد والأمم . العلم موضوعى والفن ذاتى. وينبغى أن أحذر خلط العلم بأهواء الذات. أو أن أزيغ الفن بموضوع يملى عليه من الخارج. وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الإنسان المعاصر. وعند مفكرنا أن العربى متخلف عن عصره، لأنه لم يكتسب العلم بالطبيعة، كما أنه لم ينشئ فنا يعبر عن ذاته. فهو أن عرف شيئا عن «العلم» فقد

(١) نفس المرجع فى نفس الصفحة.

استمدته من غيره ثم حفظه حفظ التلميذ لدرسه. والفن كذلك سلعة منقولة عن سوانا (عن أسلافنا أو معاصرنا) - فإذا كان فى المنقول فن، فالفن لغيرنا عبر به عن ذاته هو، أما نحن فذواتنا مطمورة تنتظر الفنان الأصيل.

إذا انطلقنا من هذه النقطة: الحقيقة العلمية عن الواقع التى يتشابه الناس فى الخضوع لها، والعبارة الفنية التى تصور الذات، فتشابه جميعاً فى الحرية عند صوغها، أسلمتنا هذه النقطة إلى نتيجة لازمة. وهى أننا سواسية أمام العلم والفن معاً، فلا يكون التفاوت بيننا بسبب المنصب أو الجاه أو النفوذ أو الثراء، بل فلانا أصاب الحق فى العلم والصدق فى الفن. بالعلم بالمشارك نعرف العالم ونغيره. وبالحق الذاتى نعرف الإنسان ونقومه بالعلم المشترك تنشأ الحضارة بنظمها ومصانعها وتجارها.. إلخ وبالتعبير الفنى عن الذات تنشأ الثقافة بقيمتها التى تفرق بين الحسن والقبيح، والمقبول والمردول (١).

ج. قيمة العقل فى تراثنا؛

ويضيف مفكرنا إلى هذه الثنائية التى تتميز بها الفلسفة العربية خاصة أخرى يجعلها تقوم بدور الحلقة الرابطة بيننا وبين الأسلاف فى مجال الفكر والثقافة بحيث تحيى هذه الصلة الطبيعية لامتكفة ولامصطعنة. وهى خاصة «المحاكاة» بالمعنى الذى فهم به أرسطو الفن عندما ذهب إلى أن الفن محاكاة للطبيعة أو بالمعنى الذى وصف فيه «جون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) عمله فى تجديد الفلسفة - والمنطق بصفة خاصة - «بأنه يريد أن يصنع لهذا العصر مثل ما صنع أرسطو لعصره..» (٢).

ومن ثم فإن علينا أن نتعقب أسلافنا لنرى ماذا صنعوا تجاه دنياهم لنصنع نحن تجاه دنيانا. ويرى مفكرنا أن أهم ما كان يميزه العربى القديم فى وقفته تجاه العالم من حوله هو أنه نظر إليه نظرة «عقلية». ومن هنا فإذا أردنا مواصلة السير على هدى تراثنا لنربط الحاضر بالماضى، فإن علينا أن نلتزم بهذه النظرة العقلية التى اصطنعوها

(٢) تجديد الفكر العربى ص ٣٠٦.

(١) «تجديد الفكر العربى» ص ٣٠٢.

وأن اختلفت مشكلاتنا عن مشكلاتهم. وهو يريد أن يفهم «العقل» هنا بأنه الانتقال من مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، ومن وسيلة إلى غاية، ومن شاهد إلى مشهود عليه.. إلخ فالعقل في مجال الاستنباط انتقال من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، وهو في مجال التجربة انتقال من معلوم إلى مجهول، ومن شاهد إلى غائب، ومن ظاهر إلى خفي.. إلخ، ومن ثم كان العقل هو الذى يتعقب الحدث إلى أسبابه أو إلى نتائجه. وبهذا التعريف للعقل تستطيع أن نقول أن العربى القديم قد يتميز به كدماتأمل أو نظر. ومن شأن هذه الوقفة العقلية أن ترد الاشتات إلى وحدة تضمها ضمة المبدأ الواحد لنتائجه المتفرعة. أو العلة الواحدة لسلسلة معلولاتها. فقد رأى العالم مؤلف من كشرة من الكائنات ، فالتمس لها الرباط الموحد، وقل ذلك فى قواعد اللغة، وأحكام الشرع - وهكذا طفق العربى يرد الكثرة إلى وحدة تبرز ما فيها من تجانس (١).

ويعتقد مفكرنا أن أرسطو كان فى تحليلاته المنطقية يتجه بحديثه إلى المفكر العربى من بعده، ليجعلها هذا المفكر من أهم علامات المثقف فى عصره وهنا يتساءل «لماذا لم تستجب الهند، مثلا، للمنطق الأرسطى استجابة العرب..؟» ويجيب «جزء من الجواب عندى أن وقفة العربى من الأمور طابعها العقل..» (٢) وهو يعتقد أن الشعب الذى يتميز بالنظرة العقلية إذا ما رأيناه فى بعض حالاته يلوذ بطراوة الوجدان ورخاوته ، من ضغط العقل وقسوت، فإنما نرجح عندئذ، أن قد أصابه شىء من الوهن أو الضعف.

غير أن الاعتراض الرئيسى على الزعم بأن الروح العربى الأصيل روح «عاقل» هو: كيف يتفق هذا الزعم مع سيادة الشعر فى الثقافة العربية القديمة. والشعر وجدان أساساً..؟ ألم يكن للشعر مكانة عليا فى الثقافة العربية؟، فكيف نوفق بين صفة الشعر الغالبة، وبين الزعم بأن العرب قد تميزوا بنظرة عقلية. (٣) وإجابة مفكرنا على هذا الاعتراض تتبع من خبرته الشخصية فهو هنا كأنما يتحدث عن نفسه، يقول

(٢) المرجع السابق ص ٣١٣ .

(١) تجديد الفكر العربى ص ٣١٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٣١٦ .

ليس بين الأمرين تناقض يحول دون أن يجتمعا معا «فكم وقع لنا فى خبرتنا الشخصية المحدودة من أمثلة لرجال جمعوا بين العقل العلمى، إذا ما كان المجال مجال عقل وعلم، ووجدان الأديب كلما استنارات وجدانهم أحداث الحياة ! وإذا صدق هذا على أفراد من الناس، فماذا تكون الأمم إلا مجموعات من أفراد؟ وهو أصدق فى الأمة العربية منه فى أى أمة أخرى مما نعرف ..» (١).

وهكذا يعود مفكرنا إلى فكرة الجمع بين «العقل والوجدان» وإلى تكرار فكرة «الشرق الفنان» فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين - وغلبت ثقافة العقل - فلسفة وعلماء - فى تراث أوروبا، فقد كان فى شرقنا العربى ذلك الجمع المتزن بين عقل ووجدان. فالثقافة العربية تمثلت منطق أرسطو بكل ما فيه من ركون إلى الحدس والوجدان. وهذه المزوجة الثقافية بين العقل والوجدان، تلائم المزاج العربى . واللغة العربية، ملاءمة كاملة. فبحكم ذلك المزاج يفصل العربى بين السماء والأرض، بين المطلق والنسبى، بين اللانهائى والمحدود، بين خلود الآخرة وفناء الدنيا. يفصل بينهما ذلك الفصل الذى لا يجعل لكل عالم من العالمين أهلا غير أهل العالم الآخر، بل عنده أن أهل هذا هم أنفسهم أهل ذاك، غير أن الواحد تمهيد للثانى.

وإذا تساءلنا الآن كيف يتاح للولى المعاصر أن يتابع السير على طريق العربى القديم، كانت الإجابة: أن يكون ذلك باتخاذ الوقفة نفسها التى وقفها سلفه لينظر إلى الأمور بالعين نفسها، ألا وهى عين «العقل» ومنطقه دون الحاجة إلى إعادة المشكلات القديمة ذاتها. أعنى أن يأخذ العربى المعاصر موقف من العربى القديم صورته لامادته، فيأخذ الوقفة العاقلة المتزنة ليطبقها لا على مسألة «الكبائر ومرتكبيها»، بل فيما يعرض له هو من مشكلات عصره: كمشكلة الفرد والجماعة، ومشكلات الاقتصاد... وغيرها.

تلك كانت خلاصة سريعة للفلسفة العربية التى يقترحها مفكرنا الكبير، وعلينا قبل أن ننهى هذا البحث أن نقف قليلا لتقييم هذه المحاولة.

(١) تجديد الفكر العربى ص ٣٢٠ .

خاتمة: نقد وتقدير:

(١) إذا أردنا تقييم المشروع الثقافي، والفلسفة المقترحة لزكي نجيب محمود، فلا بد أن نضع ذلك كله في سياقه التاريخي لنحكم عليه حكما سليما. لو أننا تأملنا مسار نهضتنا لوجدنا أنها بدأت قبل خاتمة القرن الماضي بستين. وعلى وجه التحديد مع الحملة الفرنسية على مصر وسقوط الإسكندرية عام ١٧٩٨، ومازلنا حتى يومنا الراهن نعيش هذه النهضة.

منذ ذلك التاريخ والأفكار تنهمر على تربتنا الثقافية. فقد بذر رفاة الطهطاوى (١٨٠٠ - ١٨٧٣) الكثير من البذور في المرحلة الأولى حول الحرية والمساواة، فاهتم في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» بما أسماه «بالحرية العمومية والتسوية بين أهل الجمعية» - وهو يقصد الحرية العامة والمساواة بين أبناء المجتمع.

ولقد عمل مفكروننا بعد ذلك على ، نمو هذه البذور وانضاجها، فعند قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) وصلت الدعوة إلى حرية المرأة إلى ذروتها. وكان أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) أول من بشر بالديمقراطية السياسية. وظهر جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ - ١٨٨٩) بدعوته إلى الاحتكام إلى العقل. وواصل الإمام محمد عبده (١٨٤٥ - ١٩٠٥) النضال ليحرر حياتنا الدينية مما علق بها من خرافة، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل.

ثم ظهرت أبعاد جديدة للحرية وللمساواة ، وللعقل فدعا عباس العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة. ودعا طلعت حرب (١٨٦٧ - ١٩٤٢) إلى تحرير الاقتصاد. وكتب طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) يدعو إلى الحرية الفكرية والالتزام بالمنهج العقلى الصرف. إلخ إلخ.

هذه كلها أفكار تناثرت في طريق نهضتنا التي بدأت منذ نحو قرنين، لكنها ظلت أفكاراً مبعثرة لاتسلك في خيط واحد ولايجمعها عقد، ولتحتويها فلسفة. ومن هنا فقد كان مشروع زكي نجيب الثقافى، والفلسفة الثنائية المقترحة، عملا غير

مسيبوق. فليس ثمة، فيما أعلم، محاولة لوضع فلسفة عربية قبله سوى «جوانية» عثمان أمين، وتعادلية الحكيم.

(٢) أما جوانية عثمان أمين فهي ليست مذهبا بالمعنى الدقيق ولا محاولة لاقامة مذهب، وهو نفسه يقول «الفلسفة عندي شىء آخر غير «النسق» المحكم المغلق المحيط...»^(١) وإنما هي مجموعة من الانطباعات الشخصية عن الحياة والمجتمع والثقافة، والإنسان.. إلخ. كونها من مطالعاته الكثيرة متأثرا بمجموعة من الفلاسفة والمفكرين منهم ديكارت، وكانط، وفشته، وبرجسون، ومحمد عبده.. إلخ وهي ضرب من «التعاطف» مع الأشياء والناس لالتماس «المخبر» لا المظهر، «الباطن» لا «الظاهر»، وتفحص «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج»، وتلتفت إلى المعنى «وإلى» القيمة وإلى الروح.. إلخ لكن ذلك كله مجرد انطباعات، كما قلنا، وتجارب شخصية وهذا واضح من «اليوميات الجوانية» التي يسجل فيها استاذنا مجموعة من الخواطر والتجارب الشخصية المتصلة بقضايا وأحداث عامة فكرية وأخلاقية.^(٢)

(٣) أما تعادلية توفيق الحكيم التي عرضها في كتيب لانكاد صفحاته تزيد عن مائة وثلاثين صفحة من القطع الصغير فهي سياحة تطوف على ميادين الفكر لتقف عند كل ميدان منها لحظة تعطيك جرعة تفجر في نفسك بعدئذ تساولات وتأملات، أنها سياحة تطوف بك إلى ميادين: الميتافيزيقا، والأخلاق، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة والجيولوجيا وغيرها من فروع العلم والمعرفة. لكن هذه السياحة لا يمكن اعتبارها «فلسفة مقترحة» ولا هي «مذهب» يجمع شتات الأفكار التي تبعثت على طريق نهضتنا منذ نحو قرنين من الزمان.

غير أن الملاحظة التي تستوقف النظر حقا هي أن الحكيم أراد من هذه المحاولة إقامة التعادل بين «العقل والقلب»، حتى أنه ذهب إلى أن اختلال التعادل بينها «كانت له نتجته الطبيعية التي لا بد أن تلازم كل اختلال فى الميزان، وهي القلق».

(١) د. عثمان أمين «الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة» ص ٩ دار القلم القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٤ .

وفضلاً عن ذلك فهو يريد إقامة قاعدة أساسية للتعاقد بين «الإيمان والعقل»، بين «العمل والفكر» بين «الإرادة البشرية والإرادة الإلهية»، كما يرى أن الخير والشر كليهما ضروري ليعادل الآخر.. إلخ. وكأن الأفكار التي يعرضها إرهابيات بفلسفة ثنائية قادمة أو شعور منه بحاجتنا إلى مثل هذه الفلسفة.

(٤) المشروع الثقافي عند زكي نجيب محمود غير مسبوق والفلسفة العربية الثنائية المقترحة هي ضرب جديد من التفلسف، يحاول لأول مرة أن يجمع شتات الأفكار التي تناثرت على طريق نهضتنا دون أن يضمها نسق أو تسلك في عقد واحد. وليكون لنا، بذلك «فلسفة عربية» لاتجاهل العصر ولاتنفصل عن الماضي.

(٥) لاشك أن زكي نجيب محمود كشف لنا في مشروعه، بل في كل ماكتب، عن سمة أساسية من سمات تخلفنا هي الخلط بين مجالات كان ينبغي التمييز بينها بوضوح. فنحن في كثير من الأحيان لاتفرق بين مجال الدين ومجال العلم، وبين مجال الوجدان (والدين وجدان) وبين مجال العقل. وتلك محمدة نحمدها له لأن إدراك الفروق والتمييزات بين المجالات المختلفة هي البداية الحقيقية للإنطلاق والتقدم، فكل من أراد أن ينجز عملاً عظيماً عليه أن يحدد نفسه كما قال هيجل بحق - في حين أن الخلط وعدم التمييز أو التحديد الواضح يؤكد التخلف ويثبت التفكير البدائي الفج.

(٦) وضع مفكرنا يده على مشكلة رئيسية عندنا وهي اللحاق بركب الحضارة مع الإبقاء على هويتنا العربية. واطلق على هذه المشكلة مرة اسم «الاصالة والمعاصرة» ومرة أخرى الجمع بين «العقل والوجدان» أو العلم والدين ومن أجل الوصول إلى حل لهذه المشكلة كتب «تجديد الفكر العربي» و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» و«ثقافتنا في مواجهة العصر» و«مجتمع جديد أو الكارثة».. إلخ وهو جهد لم يبذله مفكر آخر في أية مشكلة.

(٧) ضغط على «الدمل» عندنا عندما أدرك بوضوح أن «أس البلاء في مجال

الفكر هو أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة، وتلك كانت الحال فى جزء من تراثنا، هو الجزء الذى ندعو إلى طمسه ليموت..!

(٨) لكن هل الصورة الكونية للعلاقة بين السماء والأرض هى التى نقلناها إلى المجتمع فانعكست على تصورنا للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، كما يقول مفكرنا الكبير، أم أن العكس هو الصحيح، بمعنى أن الواقع المائل أمامنا هو التصور الأقوى، والصورة الحية التى نقلها إلى السماء، وليس العلاقة «المتخيلة» بين صاحب السلطان فى علياء سمائه هى التى نقلها إلى المتربع على كرسى الحكم من أفراد البشر - أيهما أقوى وأشد أثرا: دنيا الواقع التى نعيش فيها أم دنيا المثال التى نتخيلها؟

ومن هنا فلا يجوز أن نقول أن العلاقة بين الله والإنسان التى تصورها العربى فى تراثه هى الشكل المستتر للعلاقة بين الحاكم والمحكوم - ذلك لأن العكس، فى رأينا، هو الصحيح، فالإنسان يرتفع من الأرض إلى السماء فيتصور السماء على غرار ما هو على الأرض . ولهذا كان المصرى القديم يصور السماء على هيئة نهر عظيم أشبه بنهر النيل، ولم يجد غضاضة فى تصوير السفن التى تسير فى السماء بين الكواكب. وكما كان اليونانى فى ديانتته القديمة يصور كبير الآلهة «زيوس» على غرار الرجل اليونانى الذى يستمتع بحياته ويجرى وراء النساء، ويخون زوجته المخلصة الوفية - وأما زوجته «هيرا» فقد كانت راعية الزواج والأسرة تمثل المرأة اليونانية المتهورة المغلوبة على أمرها.

(٩) فليس صورة السماء (أو العلاقة بين العبد وربّه) هى التى انعكست فى النظام السياسى، وإلا فماذا نقول فى أمر الايات القرآنية الكثيرة التى تذهب إلى أن هذه العلاقة تقوم على الحب ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (المائدة : ٥٤) . وفى الحديث القدسى «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصره ولسانه الذى

ينطق به - « وغير ذلك كثير مما بنى عليه صوفية الإسلام مذهبهم في الحب الآلهى بنوعيه: حب الله للإنسان وحب الإنسان لله.

(١٠) أمامه الفلسفة الثنائية المقترحة فهى ليست مستقرة عند مفكرنا الكبير فهو يعتقد أنها ثنائية لاتسوى بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحانى (الله - الخالق - الروح .. الخ) الأولوية على الشطر المادى (الكون، المادة، الجسد .. الخ) . فهو الذى أوجده، وهو الذى يسييره ويحدد له الأهداف «وواضح أننا هنا أمام واحدة. إذ يمكن أن يرد الشطر المادى إلى الشطر الروحانى! ثم يقول أحيانا أخرى أنها نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة، ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق، وكثرة بالنسبة لأفراد الناس الداخلين فى حدود هذا الكون المخلوق. ثم نراه يميل ، بصراحة ووضوح، إلى الواحدة لاسيما فى المقالات التى كتبها تحت عنوان «من اشعاعات التوحيد».

(١١) الفلسفة الثنائية، بصفة عامة، تعتمد على عنصريين لايمكن رد أحدهما إلى الآخر، وها هنا تكمن صعوبتها الرئيسية، التى تجلت فى ثنائية ديكرات فى العلاقة بين النفس والبدن، والغدة الصنوبرية الشهيرة التى اتضح أنها خاطئة بعد ذلك، ولقد بذلت المدرسة الديكارتية بعد ذلك جهوداً مضيئة لحل المشكلة باءت كلها بالفشل. والصعوبات التى واجهت ثنائية القرن السابع عشر سوف تظل برأسها من جديد مع أى ثنائية تتحدث عن «المادة والروح» أو النفس والبدن .. إلخ.

(١٢) فى ظنى أن هذه الفلسفة الثنائية المقترحة ليست فلسفة تضرب بجذورها فى تراثنا بقدر ما هى مشكلة كان يعانيتها زكى نجيب محمود نفسه طوال حياته: فهو يحمل فى شخصه - حس الفنان وصرامة العالم، وهو يجمع فى أعماقه بين شفافية الوجدان، وجفاف العقل الخالص .. الخ. ولهذا كانت المشكلة أساسا هى مشكلة وزكى نجيب محمود الأديب الفنان صاحب المقال الأدبى الشهير، وعالم المنطق العقلانى الجاف. فكيف يدخل الأثنان فى إرهاب واحد؟

(١٣) صيغة «الأصالة والمعاصرة» أو «العقل والوجدان» وهى الصيغة المقترحة لحل مشكلاتنا تصطدم بعقبات كثيرة: فهل المعاصرة «هى العقل» والأصالة هى «الوجدان»؟ فى هذه الحالة نكون قد حكمنا على التراث كله بأنه اشبه ما يكون بالعمل الفنى الذى لا تستطيع أن تتعامل معه إلا بوجداناتنا - مع أننا كثيرا ما نعود إليه بوصفه يشتمل على نماذج كثيرة من ثنائية العقل والوجدان معا .

(١٤) كيف يستقيم القول بأوقفه العربى من الأمور «وقفة عقلية»، وأن الشعب العربى يتميز بالنظرة العقلية مع تأكيدنا فى الجانب السلبى من المشروع أن هناك عاملا مكبلا لأرجلنا من السير «وهو ذلك الميل الشديد الذى نحسه فى نفوسنا نحو أن تكون قوانين الطبيعة لعبة فى أيدى أصحاب القلوب الورعة الطيبة»..؟ (١) ألم نقل أن تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات عقبة بالغة الخطورة فى طريقة تقدمنا، وأنتا نحس بميل دفين إلى الإيمان بها؟. وأن اللاعقلانية فى جماهيرنا «مغروزة فى طبائعها كألوان جلودها. فجماهيرنا دراويش بالوراثة، ولاعجب أن تروج فيهم الخرافات والكرامات والخورق» (٢).

(١٥) وأخيرا مهما يكن من أمر الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى هذه الفلسفة العربية الثنائية المقترحة - فسوف يبقى لمفكرنا الكبير أنها أول محاولة لإقامة «فلسفة» ، ووضع نسق للأفكار المبعثرة التى اقتصرت عليها نهضتنا حتى الآن.

ولقد كان من الضرورى أن تظهر فلسفة تضم شتات الأفكار الكثيرة التى ظهرت عن الحرية، والعدالة ، والمساواة، والتقدم، والتراث، والمعاصرة، والعلم، والدين، والوجدان، والعقل.. وعشرات غيرها امتلأت بها الساحة الثقافية منذ نحو قرنين دون أن تسلك فى عقد واحد، ولن يكون فى استطاعتنا أن نقول أن عندنا «فلسفة عربية» مالم تجمع هذه الأفكار فى نسق واحد، وتفسرها فكرة واحدة. ولقد أخذ مفكرنا بيدنا ليخطو بنا أول خطوة على طريق التفلسف ، ونأمل أن يتلوها خطوات.

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٣ .

(١) تجديد الفكر العربى ص ٥٧ - ٥٨ .

«الباب الثاني»

الفلسفة الثنائية عند

زكي نجيب محمود

الفصل الأول

« زكى نجيب محمود فى

تيار النهضة العربية »

«تمهيد»

فى ظنى أن معظم الأخطاء التى وقع فيها كل من أراد أن يقىم فكر زكى نجيب محمود، إنما ترجع إلى سبب رئيسى واحد هو عدم متابعة تطوره الفكرى والاكتفاء بالنظر إليه من خلال الوضعية المنطقية وحدها، ومن ثم اعتباره: «صاحب مدرسة فلسفية يتابر على إرثائها وتدعيمها منذ سنوات فى إخلاص ودأب وأناة..» (١).

وما دمنا قد حكمنا عليه بأنه صاحب مدرسة فمن الطبيعى أن تعارضه «المدارس الأخرى» سواء أكانت يسارية كالماركسية أو يمينية كالسلفية المتزمتة وأن ينظر إليه أصحاب اليمين وأصحاب اليسار جميعاً، وكأنه لم يفعل شيئاً سوى نشر الدعوة التى يقوم عليها مذهبه، وتثبيت دعائمها، على نحو ما يفعلون هم أنفسهم: «حتى استطاع أن يتمى حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب» (٢) ومن هنا كان نقد الوضعية المنطقية يعنى، فى الحال، نقداً لزكى نجيب محمود، حتى وإن اعترف فريق من أصحاب هذا النقد أنه «أنشأ مدرسة خاصة فى داخل المدرسة الوضعية المنطقية» (٣) أو اعترف غيرهم أن الدور الذى لعبه زكى نجيب محمود فى ثقافتنا يختلف عما تقوم به الوضعية المنطقية فى بلاد أخرى كالمجلترا أو أمريكا وغيرهما من الدول المتقدمة التى لا يمكن أن نقول إن هذه الفلسفة تقوم فيها بعملية تنويرية . أما عندنا . «فقد كان التصدى للخرافات الغيبية بالنقد شرطاً لكل نقد فى بلادنا فيما بدأت علاقات العالم القديم تسير فى الاضمحلال (وقام فيها زكى نجيب محمود بدور بارز) فالحقت سهام نقده ضرراً فادحاً بالقيم الرجعية.. فضلاً عن أنه لم يتهاون طوال فترة ليست بالقصيرة مع الكهانة الجاهلة فى الكثير من المسائل العلمية، ووجهت إليه أحجار الاتهامات

(١) محمود أمين العالم «معارك فكرية ص ١٤ دار الهلال عام ١٩٧٠ ط ٢ .

(٢) المرجع نفسه ، فى الصفحة نفسها .

(٣) د. يحيى هويرد، الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان ص ٣٠ - ٣١ مكتبة النهضة ١٩٧٢ .

الطائفة، بخلاف الحال مع ممثلى الوضعية المنطقية فى شروط اجتماعية مختلفة...» (٤).

ومع ذلك كله فقد أصبح من المؤلفون أن تصادفك فى مجال الدراسات التى تصدى لبحث الفلسفة فى العالم العربى «كليشيات» أقرب إلى المسلمات بأن الرجل يحمل لوا الوضعية المنطقية فحسب، وأنه أكبر داعية لها، وهذا هو كل دوره فى حياتنا الثقافية.. «من المؤكد أن زكى نجيب محمود هو أبرز ممثل لهذا التيار فى الوطن العربى..» (٥). وكأن المسألة أصبحت بديهية لا تحتاج إلى شرح أو تفسير فقد صدر الحكم وانتهى الأمر بأنه ممثل الوضعية المنطقية وحامل أختامها ووكيل أعمالها لا أكثر ولا أقل ! فإذا ما كتبت عنه أطروحة أكاديمية فإنها تستهدف دراسة «الوضعية المحدثة وفلسفة زكى نجيب محمود» (٦). إذ أنه: «إلى هذا الاتجاه الفكرى تقدم الدكتور زكى نجيب محمود بطلب انتساب، وأصبح مثله فى الفكر العربى..» (٧) وعلى هذا النحو يسير معظم الكتاب على اختلاف مذاهبهم، واتجاهاتهم الفكرية، لانستثنى من ذلك أولئك الذين لم يدركوا الفرق بين الوضعية المنطقية والمذهب الوضعى الفرنسى الذى وضعه أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) فى منتصف القرن الماضى فخلطوا بينهما على نحو يتم عن جهل فاضح ثم اتهموا مفكرنا بأنه على صلة «بالاستعمار الغربى» مثله مثل طه حسين وعلى عبدالرازق ومن لف لفهما (٨).

(٤) إبراهيم فتحى فى تقديمه القيم لكتاب «نقد العقل الوضعى» ص ١٨ من تأليف د. عاطف أحمد أصدرته دار الطليعة فى بيروت عام ١٩٨٠.

(٥) د. أحمد ماضى «الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي فى الفكر الفلسفى العربى المعاصر» ص ١٧١ «بحث فى الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر» ضمن بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت عام ١٩٨٥.

(٦) رسالة ماجستير للدكتور أحمد ماضى - وانظر فصلا بنفس العنوان فى رسالته لدرجة الدكتوراه - وقارن بحثه السالف الذكر ص ١٧٢.

(٧) الدكتور عاطف أحمد «نقد العقل الوضعى: دراسة فى الأزمة المنهجية لفكر زكى نجيب محمود» ص ٣ دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ - وعنوان الكتاب يدل فى الحال على منظور الكاتب - رغم وجود ومضات جميلة فى تقديم الاستاذ إبراهيم فتحى لهذا الكتاب.

(٨) الدكتور محمد البهي «الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى» وقد خصص فيه فصلا لمناقشة الدكتور زكى بعنوان «الدين خرافة» ص ٢٩١ دار الفكر بيروت ١٩٧٠.

والخلاصة أن كل ما يعلمه نقادنا - للأسف الشديد عن زكي نجيب محمود عندما يرد ذكر اسمه - أنه صاحب «خرافة الميتافيزيقا» التي صدرت عام ١٩٥٣ أى منذ ما يقرب من نصف قرن - أما زكي نجيب محمود الميتافيزيقي الذي كتب فى بداية الأربعينات بحثاً عن حرية الإرادة أخذ فيه بنظرية الجبر الذاتى Self - Determinaton وهى نظرية ميتافيزيقية فى صميمها^(٩) - فهم لا يعلمون عنه شيئاً، لأنهم لم يشغلوا أنفسهم بدراسة الجوانب المختلفة لتطوره الروحى - إنهم يعرفون جيداً زكى نجيب محمود «صاحب النطق الوضعى» الذى صدر عام ١٩٥١ - أما زكى نجيب محمود المفكر التنويرى الذى كتب منذ «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ ما يقرب من عشرين كتاباً تدور كلها حول بعث الفكر العربى وتجديده فإنهم لا يعلمون عنه شيئاً - وما حاجاتهم إلى مثل هذه المعرفة، وقد حبسوا فكره فى قوالب محددة واضحة سهلة هى قوالب الوضعية المنطقية على نحو ما يفهمها أصحابها فى إنجلترا والولايات المتحدة؟! فى استطاعتهم بعد ذلك أن ينهالوا عليها نقداً وتجرىحا مستخدمين انتقاد الماركسيين الانجليز على وجه الخصوص! وكأنه لافارق بين ما فعله مفكرنا وما فعله كارنوب وآير وغيرهما!

ولو أن الرجل أراد أن يكون مدرسة، كما يزعم هؤلاء النقاد، تنشر مبادئ الوضعية المنطقية، وترجم نصوصها وتروج أفكارها لوجد عشرات من تلاميذه على استعداد تام للقيام بمثل هذا الدور منذ زمن بعيد^(١٠) لا سيما وأن كل من تتلمذ على يديه لم يستطع أن يفلت من سيطرته القوية على عقول الشباب منذ اللحظة التى بدأ فيها التدريس بالجامعة. فهذا واحد من ألمع مفكرينا يصف تأثيره عليه عندما كان

(٩) قارن مثلاً ما يقوله هو مان راند «من أن هذا الحل لمشكلة حرية الإرادة الذى يوحد بين الإرادة وبين الجبر الذاتى فى هوية واحدة هو الحل الكلاسيكى الذى يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون .

J. Herman Randall: Philosophy: An Introduction p. 237., Barnes 7 Noble N.Y.1942.

وتوجد جذوره عند استبوزا

(١٠) قارن مثلاً «مقالنا زكى نجيب محمود كما عرفناه» - فى الكتاب التذكاري الذى أصدره قسم الفلسفة

بجامعة الكويت ص ٥٧ .

تلميذاً له في أواخر الأربعينات فيقول: «الحق أن أصدق وصف ينطبق على التأثير العميق الذي تركه أستاذنا في تلاميذه هو ذلك الذي أطلقه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط على التغيير الذي أحدثته في عقله كتابات فيلسوف المجترا الأكبر: ديفيد هيوم، وذلك حين قال ك لقد أيقظني هيوم من سبات اليقين الجازم الذي لا يتشكك في شيء . ولقد كان هذا بعينه هو ما أحدثته محاضرات الدكتور زكي في عقولنا، ونحن في منتصف تعليمنا الجامعي..» (١١).

معنى ذلك أن أثره في تلاميذه كان قوياً وعماراً: «فمن وراء مظهره الهادئ وصوته الخفيض إعصار مدمر..!» (١٢) وتلك شهادة يعلنها تلاميذه في كل مكان فلو أنه أراد أن يكون مدرسة، كما يقول أصحاب النقد المتسرع، لو جد من تلاميذه من يؤلف ومن يترجم، ومن ينقل الوضعية المنطقية بثتى زواياها وأبعادها إلى الثقافة العربية - لكنه لم يفعل بل كانت معظم الرسائل الأكاديمية التي أشرف عليها إبان أستاذيته بالجامعة - تدور حول موضوعات فكرية لاعلاقة لها بالوضعية المنطقية (١٣) ! .. وهذا يدل على أن اهتمامه بهذا المذهب كان لأسباب تنويرية في المقام الأول، فهو من المذاهب التي شنت حرباً لا هوادة فيها على الخرافة، وهو من أقرب المذاهب إلى العلم والتفكير العلمي، هو في النهاية منهج - لا يتقيد، بمضمون معين.

ولعل سوء الفهم الواسع لفكر هذا الرجل - وما ترتب عليه من نظرات ضيقة تعدت تماماً عن تقديره وتقديره سليماً هو الذي اضطره إلى أن يعلن أكثر من مرة توضيحاً لموقفه للذين لم يفهموا الدور الذي يريد للوضعية المنطقية أن تقوم به

(١١) د. فؤاد زكريا في تقديمه للكتاب التذكري الذي أصدره قسم الفلسفة بأداب الكويت تحية للدكتور زكي في عيد ميلاده الثمانين - انظر ص ٣ .

(١٢) المرجع السابق.

(١٣) كانت رسالة كاتب هذه السطور عن «المنهج الجدلي عند هيجل» - رسالة د. محمود زيدان عن «وليم جيمس» - ورسالة فرحات عمر عن «القانون العلمي»، والمرحوم الدكتور عزمي إسلام عن «جون لوك»، ود أحمد فؤاد كامل عن «ليبنز».. إلخ إلخ.

فيقول: «لقد كنت لسنوات طوال مخطئاً بين مخطئين لأننى كنت بدورى أتعصبُ لتيار فلسفى معين على ظن منى بأن الأخذ به يقتضى رفض التيارات الأخرى، لكنى اليوم - مع إيمانى السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا - أؤمن كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية إنما هو أمر تكامل فى نهاية الشوط»^(١٤) لم يقرأ أصحاب الأحكام المتسرة السابقة عبارة كهذه، وهى ليست بالقطع تبرؤاً من المذهب الوضعى المنطقى - أو التجريبية العمية كما يحلوه أن يسميها - أو تنصلاً منه، وإنما هو إعلان بأن المسألة ليست تعصباً للمذهب، إنه تصريح ضمنى بأنه استفاد من هذا المذهب، وأنه وظفه «لصالح الفكر التنويرى»^(١٥).

وأنه تجاوزه بعد أن تطور فكره وصقلته التجارب: «علمتني خبرة السنين - بين ما علمتني - أن من أخطر مزالق الفكر أن أقيّد نفسي فى حدود إطار مذهبي، تقييداً يجعلني أرجع فى كل أمورى إلى مبادئ قبلته، ومالم يتفق معها رفضته، وذلك لأن الخبرة علمتني أن تيار الحياة أغزر جداً من أن يُلّم به مذهب واحد بعدد قليل من المبادئ والقواعد، ولذلك كان من التطور الطبيعى فى حياتي الفكرية - دون أن تعتمد شيئاً عن تخطيط وتدبير - أن أجدني قد اتخذتُ لنفسى فى اتجاهات الفلسفة المعاصرة إتجاهاً هو فى حقيقته «منهج للتفكير»، لا «مذهب» يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته، فكنتُ كمن وضع فى يده ميزاناً يزن به ما يشاء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لا بد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير ..»^(١٦).

لم تكن الوضعية المنطقية، إذن، سوى مرحلة فى فكر زكى نجيب محمود، توقف عندها قليلاً، وتأملها طويلاً، ودرسها بعمق كيما يستفيد منها فى هدف أعلى هو المهمة التنويرية التى يقوم بها^(١٧). ومن ثمّ فإننا نسىء فهمه أولاً، ونظلمه ثانياً،

(١٤) «هموم المثقفين» - ص ٤٥ - ٤٦ - صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام (١٩٨١).

(١٥) قارن «قصة عقل» ص ٩٢ وص ٩٤ .. إلخ.

(١٦) «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٢٤٦.

(١٧) وفي جميع الحالات يصعب أن نقول عنه أنه كان داعية إلى الوضعية المنطقية التى نذر نفسه =

ونغفل الدور الكبير الذى قام به ثالثا، إذا ما توقعنا عند هذه المرحلة، أو حكمنا على دوره من خلالها فحسب ، بل إن على الباحث الجاد، إذا أراد أن يكون منصفاً لهذا المفكر، أن يتتبع تطوره الروحى محاولاً أن يضعه فى مكانه الصحيح من خارطة النهضة الثقافية العربية، وبين كبار مفكرينا التنويريين الذى قاموا بهذه النهضة منذ أوائل القرن الماضى وحتى يومنا الراهن..! ومن ثم فلا مندوحة لنا عن القيام بعرض سريع لمسار نهضتنا التى بدأت مع الحملة الفرنسية إلى أن نصل إلى «زكى نجيب محمود» المفكر والأديب لتتعرف على إسهاماته فى هذه النهضة.

مسار النهضة؛

إذا كان المؤرخون الغربيون يحددون النهضة الأوربية بسقوط القسطنطينية عام ١٩٥٣ على يد الأتراك العثمانيين، بعد أن فتحها محمد الثانى الملقب بمحمد الفتح - فإننا نستطيع أن نحدد «نهضتنا العربية» بغزو الغرب - هذه المرة للشرق على يد نابليون بونابرت وسقوط الإسكندرية عا ١٧٩٨ أو أى قبيل فاتحة القرن التاسع عشر بستين (١٨) . منذ ذلك التاريخ بدأ عصر نهضتنا الذى لا لازلنا نعيشه حتى يومنا الراهن دون أن نتجاوزن إلى ما يمكن أن نسميه فى تاريخنا «بالعصر الحديث» . غير أن هذه الفترة الطويلة - التى طالت أكثر مما كان ينبغى لها ، لم تكن كلها سطحاً واحداً متصلاً - بل كانت متدرجة فى مستويات ثلاثة كل منها يرتفع على سابقه بدرجة، كالعمارة الإسلامية حين كانت تجعل الطابق الثانى من البناء أوسع رقعة بدوره من الطابق الثانى، فبرغم ما بين الطوابق الثلاثة المتعاقبة من استمرارية تجعلها

= لشرحها وتفصيلها وتبسيطها . وأنه أمضى معظم حياته داعياً إلى الوضعية المنطقية وإلى عقلانية عربية جديدة ، وأنه نجح فى تأسيس مدرسة وضعية منطقية عربية واسعة الانتشار.. «الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى ص ١٣ بيروت عام ١٩٨٩ .

(١٨) لاحظ أن هذه النهضة العربية لم تبدأ فى الوطن العربي كله دفعة واحدة وفى الوقت وتلك كانت الحال أيضاً فى النهضة الأوربية ، إذ بدأت أولاً فى إيطاليا، ومنها انتشرت إلى فرنسا وأسبانيا وألمانيا - الخ - بل ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن بعض الأنظار العربية لم تبدأ فى الخروج من العصور الوسطى إلا منذ سنوات قليلة!.

عمارة واحدة كانت بينها فروق في السعة كل منها أوسع من سابقه (١٩).

وكان كل مستوى من تلك المستويات الثلاثة في مسار نهضتنا ينتهى بثورة تنقلنا إلى المستوى الأعلى، لكن تلك الثورة كانت نجىء نتيجة لازمة للمخاض الفكرى السابق عليها، فثورة عرابى هى نهاية المرحلة الأولى، وثورة ١٩١٩ هى نهاية المرحلة الثالثة، وثورة ١٩٥٢ هى نهاية المرحلة الثالثة.

فما هى هذه المستويات الثلاثة؟ وكيف كان مسار نهضتنا منذ بدأت حتى الآن؟! وأين يوضع فكر زكى نجيب محمود في هذا المسار؟!

المستوى الأول:

عندما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر كان العالم الإسلامى عاة، الوطن العربى خاصة يعيش: «ظلمة حالكة ومحنة شاملة وجهل مطبق وظلم فادح وفقر مدقع» على حد تعبير أحمد أمين (٢٠). ولقد وصف مسيو (قولنى Volney السائح الفرنسى الذى زار مصر والشام - هذه البلاد فى آخر القرن الثامن عشر بقولهاك «إنع الجهل فى هذه البلاد عام وشامل مثلها مثل سائر البلاد التركية يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى فى كل جوانبها الثقافية من أدب وعلم وفن، والصناعات فيها فى أبسط حالاتها، حتى إذا فسدت ساعاتك لم تجد من يصلحها إلا أن يكون أجنبياً» (٢١) .. ويتحدث غيره عن الذين بلغوا من العلم مرتبة القراءة والكتابة فيقولك «إن مصر حين وليها محمد على لم يكن بها أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة، باستثناء من القبط..» (٢٢) ! وقل مثل ذلك بالنسبة لبلاد الشام، إذ يذكر «بورج» أنه

(١٩) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٢ .

(٢٠) أحمد أمين «زعماء الاصلاح في العصر الحديث» ص ٦ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٧٩ طع .

(٢١) المرجع نفسه .

(٢٢) د. حسين فوزي النجار «رفاعة الطهطاوي» ص ٢٩ (أعلام العرب - القاهرة) ويرى د. محمد عمارة فى تعليقه على هذه الأرقام أنها تتحدث عن القاهرة فحسب إذ لم يكن هناك احصاء لاسيما بالنسبة لمن تعلموا القراءة فى الكتاب فى الريف - أنظر كتابه «رفاعة الطهطاوي : رائد التنوير فى العصر الحديث» ص ٩ حاشية ١ .

لم يكن فى دمشق أو حلب بائع كتب واحد (٢٣) ! . حتى إن الحكومة المصرية تخشى تعليم الرياضة والطبىعة وتستفتى شيخ الأزهر «هل يجوز تعليم المسلمين العلوم الرياضىة كالحساب والهندسة»؟! فىجب الشيخ فى حذر «يجوز مع بيان النفع من تعلمها» كأن هذه العلوم لم يكن للمسلمين عهد بها ولم يكونوا من مخترعيها وذوى التفوق فيها» (٢٤) . على هذا النحو كان الوطن العربى منعزلاً منعزلاً على علوم العصور الوسطى يحفظ بعض الكتب ويجبرها ويكتفى بتقديم شرح على متن أو حاشية على شرح! ولم يكن بينه وبين الشعوب الأوربية اتصال فى جوانب الثقافة أو الصناعة أو نظم الحكم - الخ حتى جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر تحمل معها صوراً جديدة وأفكاراً وقيماً جديدة، فأسهمت فى كسر الحاجز الذى بناه العثمانيون من الخرافات والشعوذة حول عقول الشرقيين (٢٥) . ومن المصادفات الغريبة أن ينسحب الجيش الفرنسى فى ١٥ أكتوبر عام ١٨٠١ وهو نفس اليوم الذى ولد فيه رفاة الطهطاوى رائد النهضة الحديثة!

كان رفاة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) هو باذر البذور فى المرحلة الأولى، وهى البذور التى أخذت تنبت نباتها حتى استنفدت طاقتها فجاءت خاتمها ثورة عربية - والبذور التى بذرها إنما هى فكرة الحرية فى صورة الجينية الأولى، وهذه الفكرة هى المعيار الدقيق لقياس درجات صعودنا فكلما ازدادت الحرية عمقاً، ازداد ارتفاعنا على طريق النهضة درجة بعد درجة (٢٦) . ويكتب الطهطاوى فى كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» فصلاً بعنوان : «فى الحرية العمومية والتسوية بين أهالى الجمعية» - أى فى الحرية العامة والمساواة بين أبناء المجتمع - وهو يقسم هذه الحرية خمسة أقسام: طبيعة فى المأكل والمشرب، وسلوكية فى إطار الأخلاق، ودينية تكفل حرية العقيدة، ومدنية تُنظم التعامل بين الناس، وسياسية وهو أن تكفل الدولة للمواطن الحريات السابقة.

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٩ . (٢٤) احمد أمين «زعماء الاصلاح» ص ٧ .

(٢٥) د. محمد عمارة : «رفاة الطهطاوى» ص ١٣ .

(٢٦) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٣ .

فالحرية السياسية لم تكن تعنى عنده مشاركة الشعب فى الحكم فذاك أمل بعيد المتال ! على أن هذه الحريات تتضمن «المساواة» فهى تنصرف إلى جميع المواطنين على حد سواء، لم يفرق بين رجل وامرأة، ومن ثمّ يمكن اعتباره أول من دعا إلى حرية المرأة دعوة انتهت إلى ذروتها عند قاسم أمين. كما أنه كان أول من بشر بالديمقراطية السياسية التى صاغها فيما بعد أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) بل كان الطهطاوى بمثابة الصيحة الأولى «نحو الإصلاح الزراعى» بالعنى الاشتراكى الذى نفهمه اليوم ، عندما كتب فصلاً عنوانه «مطلب فى تقسيم الأرض بين مالكيها وزراعتها» : «ينحو فيه باللائمة على مُلاك الأرض الذين لا يعطون الأهالى إلا بقدر الخدمة والعمل، وعلى مقدار ما تسمح به نفوسهم فى مقابل المشقة!» (٢٧) .

وفى نفس هذه المرحلة ظهر جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٧) ليجد التربة المصرية قد أصبحت صالحة للثورة بفضل التنوير الذى أحدثه الطهطاوى بتعاليمه : «لقد جرّب الأفغانى أن يبذر بذوراً فى فارس والاسنانة، فلم تنبت ثم جرّبها فى مصر فأنبئت ..» (٢٨) ثماني سنوات قضها الأفغانى فى مصر (من مارس ١٨٧١ حتى أغسطس ١٨٧٩) كانت من خير السنين بركة على مصر وعلى العالم الشرقى، لأنه كان يدفن فى الأرض بذوراً تنهياً فى الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الإزهار فمأتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد فى سبيلها فهذا أصلها» (٢٩).

والأفغانى، إلى جانب اهتمامه بفكرة «الحرية» يتم أيضاً بفكرة صاحبته منذ بداية النهضة حتى الآن وأعنى بها «الأحكام إلى العقل» فيؤلف رسالة فى الرد على الدهريين (أو الماديين) يحتكم فى كل خطوة من خطوات السير إلى ما ظنّ أنه حجة عقلية فهو مثلاً يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقوم على الصدفة على حين أن نظام الكون نظام مدبر، ولا يجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا

(٢٧) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٤ .

(٢٩) المرجع السابق.

(٢٨) احمد أمين «زعماء الإصلاح» ص ٦٨ .

النظام المحكم، كما أن نظرية التطور تجعل اللامتناهي ينتج عن المتناهي، وهو مالا يجوز عند العقل... إلخ (٣٠).

لكن الأفغانى، وأن يكون قد اضطلع بدوره على الضوء الذى ألقاه رفاة الطهطاوى من قبله، فقد ارتفع بفكرة الحرية على المستوى الأول نفسه، عندما نقل الولاء للحاكم الذى افترضه الطهطاوى ليجعله ولاء للشعب (٣١).

وهكذا اشتدت الإرهاصات الفكرية فى المرحلة الأولى حتى تمخضت آخر الأمر عن ثورة عرابى التى كانت أول ثورة رفعت شعار مصر للمصريين، وإن كانت قد اكتفت بإزالة الحرمان عن المصرى دون أن تشكك فى حقوق الفئات الأخرى الدخيلة من أترك وجراكسة! (٣٢).

المستوى الثانى:

انتهت ثورة عرابى بدخول المستعمر البريطانى مصر عام ١٨٨٢ لتبدأ المرحلة الثانية فى مسار نهضتنا الحديثة - وهنا يظهر على المسرح عمالقة يشدون الأبصار والأسماع: الامام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) (٣٣). يناضل ليحرر حياتنا الدينية مما علقَ بها من خرافة، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل، غير أن أهم ما عنى به هو توضيح العقائد الأساسية فى الإسلام توضيحاً يبين استنادها إلى منطق العقل، فتراه فى كتابه «الإسلام والنصرانية» يفضل القول فى الأصول التى يقوم عليها الإسلام، ويجعل الأصل الأول لهذا الدين هو «النظر العقلى» يقول «أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن

(٣٠) من زاوية فلسفية ص ١٠ . (٣١) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٤ .

(٣٢) المرجع نفسه.

(٣٣) نشاء تربيئات القدر أن يموت الإمام محمد عبده فى نفس العام الذى يولد فيه زكى نجيب محمود حتى لاتقطع حلقات التنوير، فإذا مات رائد ظهر فى أثره رائد جديد !

إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يشور عليه؟» (٣٤). أما الأصل الثانى للإسلام فهو «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، فقد اتفق أهل الملة الإسلامية على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه. والطريق الثانى تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل...» (٣٥).

وعلى المسرح ظهر من العمالقة قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) بدعوته إلى تحرير النصف المستبعد من الأمة أعنى المستبعد مرتين: فهو أولاً مستبعد من الرجل ثم هو والرجل مستبعدان للمستعمر! كما ظهر مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) بزعامته السياسية التى اتجهت نحو تحرير البلاد من المستعمر. وأحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) وإصراره على أن تُقيد الحكومة سلطانها، بحيث لا تسيطر إلا على ما تدعو الضرورة إلى سيطرتها عليه وهى ثلاثة: الجيش، والشرطة، والقضاء. وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع فالولاية للأفراد والمجاميع الحرة! وكان من أبرز مبادئ الحركة الليبرالية التى قادها لطفى السيد مبدأ: أن تكون السيادة للقانون لا للأشخاص وأن يحكم الحاكم بإرادة الشعب لصالح الجمهور كنه لا لصالح طبقة معينة أو فرد بذاته، ثم مبدأ أن تكون مصر للمصريين، ولكنه هذه المرة أوسع معنى مما كان عليه فى شعار الثورة العرابية: لأن معناه هذه المرة أن تستقل مصر عن الأتراك مع استقلالها عن الإنجليز. وكان من مبادئه أيضاً أن حرية الوطن لا تتحقق إلا إذا تحققت حرية المواطن، على أن حرية المواطن لا تتحقق إلا فى ظل حرية سياسية يكون معناها أن يشترك كل فرد فى حكومة بلاده اشراكاً تاماً كاملاً، وهذا هو معنى تسميه سلطة الأمة! وهنا نلاحظ الوثبة الهائلة التى انتقلنا بها من المعنى الضيق للحرية السياسية كما فهمها الطهطاوى إلى معناها كما حدده لطفى السيد. هذا كله فضلاً عما سعى إليه لطفى السيد من تطوير التعليم الذى أراد له أن يكون تنمية للحرية الفكرية بعد

(٣٤) محمد عبده الإسلام والنصرية « ص ٥١ مكتبة محمد صبيح عام ١٩٥٤ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٥٢ .

أن كان منحصراً في إعداد الموظفين للحكومة، وكذلك أيد لطفى السيد دعوة قاسم أمين في حرية المرأة. لكنه هنا أيضاً قفز بالمعنى المقصود عالياً، فبعد أن كانت حرية المرأة عند قاسم أمين تعنى أن تكشف المرأة عن وجهها برفع الحجاب، أصبحت عند لطفى السيد تعنى حق المرأة في التعليم حقاً مساوياً لحق الرجل فيه. وتمخضت هذه الإرهاصات الفكرية عن ثورة ١٩١٩ التي انتقلنا بها درجة أعلى! (٣٦).

المستوى الثالث:

على الرغم من أن زكى نجيب محمود ولد في المرحلة السابقة ١٩٠٥ فإن تكوينه العقلي أولاً، ثم إنتاجه الفكرى بعد ذلك، كان ولا يزال، داخل هذا المستوى الثالث، فهو في مرحلة التكوين في عشرينات القرن و ثلاثيناته - يقبل إقبالا شديداً على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتاباً أو مقالا مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية في مصر لاسيما في الفكرتين الرئيسيتين «فكرة الحرية» من ناحية، و«فكرة العقل» من ناحية أخرى (٣٧).

ولقد كانت حياتنا الثقافية في هذين العقدین نشطة، فيذكر أحمد أمين مثلاً في كتابه «حياتي» أنه كانت هناك مدارس الأصدقاء من ذوى الثقافة الإنجليزية يكثر فيها الحديث عن شكسبير وديكز، وماكولى، وشو، وهـ. ج. يلز.. إلخ وجمعية أخرى من أصدقاء من ذوى الثقافة الفرنسية يكثر فيها ذكر جان جاك روسو، فولتير راسين، وموليير، ودوركايم.. إلخ. ثم التقت الجمعيتان في تحرير جريدة اسبوعية اسمها «السفور» تدافع عن آراء قاسم أمين في تحرير المرأة وتدعو إليها (٣٨).

غير أن هذه المرحلة تشهد أبعاداً جديدة لفكرتى «الحرية» و«العقل» لم تطرأ للسابقين على خاطر. فها هو عباس العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) يدعو إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة، وينتهى إلى نظريته الشهيرة التي تذهب إلى «أن الجمال

(٣٦) «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٦٦ . (٣٧) قصة عقل ص ١٦ .

(٣٨) أحمد أمين «حياتي» ص ١٧٢ - ١٧٣ دار الكتاب العربي بيروت ١٩٧١ ط ٢ .

والحرية وجهان لحقيقة واحدة»، في الوقت نفسه فكرة التحرير تشمل الموسيقى، فيها هو سيد درويش (١٨٩٣ - ١٩٢٣) يعمل على تحرير الموسيقى من صيغتها القديمة التي كانت تستهدف الطرب لتصبح تصويراً أو تعبيراً لما يتردد في صدور الناس بكل فناتهم. وهذا طلعت حرب (١٨٦٧ - ١٩٤٢) يدعو للتحرير الاقتصادي بإنشائه لبنك مصر وشركاته، وهنا على عبد الرزاق يحزر مفهوم الحكومة الإسلامي من تقليد الخلافة ويصدر كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» عام ١٩٥٢ يعلن في آخر فقراته أن «الدين الإسلامي يرى من كل ما هيأها حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة. إن هذه الخطط السياسية لاشأن للدين بها، وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة» (٣٩).

كذلك كان طه حسين فيما كتب داعياً إلى الفكرتين معا «الحرية» و«العقل»، أو قل إنه كان يدعو إلى الحرية الفكرية بالتزام المنهج العقلي الصرف، حتى في البحوث التي قد تبدو غير خاضعة لذلك المنهج فما هو يقول «أريد أن أصطع في الأدب، هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث، والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية في هذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحث خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تماماً» (٤٠). وهنا أحمد أمين (١٨٨٧ - ١٩٥٤) ولجنة التأليف والترجمة والنشر بما رفعته من مصابيح يرى الناس على أضوائها ثقافة الأقدمين والمحدثين (٤١).

وأخيراً نصل إلى زكي نجيب محمود الذي يكمل بإنتاجه الغزير وفكره القوي الواضح، وتحليلاته العقلية لكثير من المفاهيم والأفكار السائدة - هذه الحركة التنويرية

(٣٩) على عبدالرزاق «الإسلام وأصول الحكم» ص ١٨٢ المؤسسة العربية للدراسات - نشرة مع وثائق المحاكمة د. محمد عمارة.

(٤٠) «في الشعر الجاهل» ص ١١ مطبعة دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ثم بعد ذلك في الأدب الجاهلي ص ٦٩ مجلد ٥ من المؤلفات الكاملة.

(٤١) «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٦٦ - ٦٧ .

الكبرى التى بدأت فى القرن الماضى وامتدت حتى يومنا الراهن - وهو نفسه يلخص دعوته فى عناصر رئيسية تجمع الأفكار التنويرية السابقة وتزيد عليها يقول: «أنا أدعو بكل قوتى إلى أن نزيد من اهتمامنا «بالعلم» حتى ولو جاء ذلك على حساب الجانب الوجدانى وأدعو إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة، ثم أدعو إلى البحث عن صيغة تصون لنا هويتنا دون أن يضيع منا العيش فى عصرنا.. تلك خطوط واضحة أدتُ عليها كل ما بذلته من جهود...» (٤٢). وسوف نرى بعد قليل كيف أنه يلخص فى أعماقه مسار النهضة السابقة كلها، وكيف أنه يقدم مشروعاً حضارياً يضم كثرة من الثنائيات - هى التى ظهرت فى نهضتنا الثقافية طوال قرن ونصف: ثنائية بين «العقل والوجدان»، ثنائية بين «المادة والروح»، «بين السماء والأرض».. إلخ.. والحق أنه هو نفسه يجسّد، بما له من إمكانات فى مجالات شتى، هذه الثنائية يقول: «إننى بمثابة عدة أشخاص فى جلد واحد، فهناك مَنْ تجرّفه العاطفة ولا يقوى على إجماعها، ولكن هناك إلى جانبه مَنْ يوجه إليه اللوم ويحاول أن يشكّمه حتى يقيد فيه الحركة التى تقذف به إلى الهاوية، على أن هذا الشد والجذب فى داخل النفس بين عاطفة تشتعل وعقل يزيد اشتعالها لا يمنع أن ينعم الإنسان بلحظات هادئة تتصالح فيها العاطفة والعقل فيسيران ما فى اتجاه واحد...» (٤٣).

علينا الآن أن نبدأ من البداية لنعرف قصة هذه الثنائيات ومحاولة التصالح التى حاول أن يقوم بها مفكرنا الكبير ناظراً إليها على أنها «قطب الرحى» فى نهضتنا الثقافية الحديثة.

(٤٢) قصة عقل ص ٨ .

(٤٣) المرجع نفسه ص ٦ .

الفصل الثاني

« الفلسفة الثنائية »

ثنائيات كثيرة وجذورها واحدة؛

للثنائية الفلسفية صور شتى : منها النظرة الثنائية إلى العالم التي تستهدف تفسيره بمنظورين مختلفين : وتلك هي الثنائية الاستمولوجية. ومنها القول بوجود جوهرين متمايزين في عالم الواقع - وتلك هي الثنائية الميتافيزيقية: ثنائية الله والعالم، المادة والروح، وما يتفرع عنها من ثنائية بين الجسم والذهن . الخ. كما أننا نستطيع كذلك أن نقول إن هناك ثنائية ثقافية أو حضارية تتمثل في القول بوجود ثقافتين مختلفتين، لكل منهما خصائص معينة تتميز بها عن الثقافة الأخرى.

غير أن هذه الصور المختلفة من «الثنائية» ليست منفصلة أو متباعدة على نحو ما تبدو لأول وهلة ، إذ أننا مثلاً نستطيع أن نستخلص من النظرة الثنائية إلى الكون - وهي الثنائية الميتافيزيقية أو الانطولوجية نظرية خاصة في تحليل المعرفة (٤٤) . كما أننا قد نجد أن خصائص الثنائية الثقافية مرتبطة في كل حضارة بنظرة خاصة إلى الواقع وبالتحليل معين للمعرفة (٤٥).

وفي استطاعتنا أن نقول إن «زكي نجيب محمود» المفكر والأديب يُجسّد في شخصه، وفي إنتاجه الفكري، هذه الثنائيات جميعاً التي تعبر أدق تعبير عن مشكلاتنا الفكرية والثقافية منذ بداية عصر النهضة العربية في القرن الماضي كما سبق أن ذكرنا وحتى يومنا الراهن . ولم تكن الفلسفة العربية التي اقترحها في «تجديد الفكر العربي» بما فيها من ثنائيات بين السماء والأرض ، أو بين الله والإنسان، أو بين العقل والوجدان.. إلخ إلخ إلا تلخيصاً للثنائية التي يعيشها مجتمعنا العربي وخبرها مفكرنا الكبير منذ بداية نضجه العقلي . ولعل المشكلات التي تثيرها هذه الثنائية وما تسببه من حيرة وقلق كانت من بين الدوافع التي دفعته إلى «الوضعية المنطقية» ، فلم تكن اللحظة النادرة التي تحدث عنها في ربيع عام ١٩٤٦ أو أحس فيها بما يشبه اللمحة الذهنية، توقد لتضيء له الطريق - سوى عثور على حل لمشكلة

(٤٤) تجديد الفكر العربي ص ٢٨١ .

(٤٥) في «الشرق الفنان» عرض لخصائص هذه الثنائية الثقافية وسوف نعود إلى هذا الموضوع.

الثنائيات التي وجدها في ثقافة مجتمعه، بل أحس بها في أعماقه، ومن ثم فليس غريباً أن يصف هذا الموقف الفلسفي الجديد الذي فرق له بين مجال الوجدان - ومجال العقل - بهذه العبارات ذات الدلالة الواضحة : «لقد أراد لي توفيق الله ، منذ بدأت حياتي العقلية المنتجة أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفي، رأيته كأنما خُلِّقَ له وخُلِّقَ لي، ثم رأيته وكأنه أنسب ما أقدمه في عالم الفكر لأمتي ، لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعاني أحد الأمراض العقلية التي أصابت أمتي، فتلك الطريقة من طرق التفكير هي من أنجح وسائل العلاج، وأما تلك الطريقة فهي أننا إذا كنا في مجال العلم: فلا بد أن يجيء القول الذي نقوله مما يطابق الواقع عند التطبيق. أما مجالات القول الأخرى فلكل مجال منها معياره الخاص..» (٤٦) وعلينا أن ننتبه جيداً إلى أمثال هذه العبارات الهامة التي تدل أولاً على أنه كان يعاني من مشكلة الثنائية بين مجال العلم والوجدان، وأنه كان يعتقد أن الخلط بينهما، بله الخلط بين المعاني والأفكار والمفاهيم مرض يسود ثقافتنا، وأنه وصل إلى الوضعية المنطقية بوصفها حلاً منطقياً لما تعانیه هذه الثقافة من اضطراب ومشكلات لاسيما في تفرقة هذه الفلسفة الأساسية بين هذين المجالين الرئيسيين من مجالات القول، ولهذا فأنا كثيراً ما نجد يعبر عنها كما لو كان يعرفها من قبل ! فهذا الموقف الفلسفي الجديد الذي عثر عليه في لحظة نادرة من ربيع ١٩٤٦ كان على حد تعبيره : «كأنما هو ثوب فُصِّلَ على طبيعة تفكيري تفصيلاً جعل الرداء على قد المرتدى، بل إنني شعرتُ في اللحظة نفسها بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تُصلح لها طريق السير، فتلك الضوابط تكمن ها هنا ..» (٤٧) . ونحن نستشف من هذه العبارات أنه كان يعاني بالفعل مشكلات ثقافية هي تلك الثنائيات التي سوف نتحدث عنها بعد قليل. وأن فكره كان يتجه في مجرى معين قبل أن يتعرف على الوضعية المنطقية فلما عرفها شعر أنها جاءت ملائمة تماماً لمجرى هذا التفكير !

ثنائية العقل والوجدان سمة أساسية في حضارة الشرق، وهي كذلك عند

(٤٦) «قيم من التراث» ص ١١٧ - ١١٨ . (٤٧) قصة عقل ص ٩٢ .

مفكرنا. ولهذا كان زكى نجيب محمود فى أعماقه، وفى حياته، وفكره، كأنما هو التجسيد الحى «للشرق الفنان» الذى يجمع بين النظرة الذاتية المباشرة إلى الوجود التى تجعله خطرة من خطرات النفس أو نبضة من نبضات القلب.. وهى نظرة الروحانى المتصوف والشاعر والفنان.. وبين نظرة العالم الذى يقيم بينه وبين الكائنات حاجزاً من قوانينه ونظرياته (٤٨) لكن هذا الشق الثانى غير موجود الآن وتلك هى مشكلة الشرق «الأوسط» وتلك هى مشكلة الثنائية فى الثقافة العربية التى عاناها مفكرنا منذ مطلع نضجه العقلى، ولم يستطع أن يوفق بينها فكيف يجتمع العقل والوجدان فى تصور نظرى عام..؟! ثم جاءت الوضعية المنطقية لتعطيه تفرقة بين مجالين كان يستشعرهما بداخله، فكأنما اعطته الإطار النظرى الذى كان يبحث عنه، وإن كانت استفادته من هذا المذهب لم تعد الخطوط العريضة التى تُعينه على حل مشكلاته، ومشكلات أمته الفكرية، من حيث هو «منهج» دون أن يتقيد بحرفيته كمذهب أو يورط نفسه فى مضمون فكرى بعينه: «فكنتُ كمن يضع فى يده ميزاناً يزن به الأشياء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لا بد أن تكون هى وحدها موضع الوزن والتقدير..» (٤٩).

وعلى ذلك فإن النظرة الثنائية التى لخصها فى كتابه «الشرق الفنان» عام ١٩٦٠ ووصفها بأنها كانت بمثابة حجر الزاوية فى بناء فكرى جديد ظهرت معالمها الكبرى خلال السبعينيات فى «تجديد الفكر العربى» و«المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى» و«ثقافتنا فى مواجهة العصر» (٥٠) أقول لم تكن هذه النظرة «جديدة» إلا فى وضوح معالمها، وتحديد خطوطها الرئيسية، على نحو محدود متميز - ولهذا فقد كان على حق تماماً فى قوله: إن هذا البناء الفكى الجديد جاء ليكمل، لا لينقض، ما انجزه خلال الخمسينات من تحديد لمنهج التفكير العلمى (٥١).

(٤٩) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦ .

(٤٨) «الشرق الفنان» ص ٧ - ٨ .

(٥٠) قصة عقل ص ١٧٦ .

(٥١) المرجع نفسه فى الصفحة نفسها.

ذلك لأن بذور هذه الثنائية كانت قائمة في أعماق وجوده متغلغلة في تفكيره طوال حياته على نحو متوازن بين العقل والوجدان، وهو يرجو أن يحدث هذا التوازن في ثقافتنا العربية، ونحن عندما نقول إنه يجسّد في شخصه هذه الثنائية المتوازنة والمرجوة لمجتمعنا، فأنا نقصد المعنى الحرفي لهذه العبارة، فهو عندما أراد، مثلاً، أن يكتب سيرته الذاتية لم يجد أمامه مفرّاً من تصويرها في قالب «ثنائي واضح» فيكتب كتابين منفصلين: «قصة نفس» يحكى أعماق الجانب الذاتى الباطنى غير المرئى، ثم «قصة عقل» الذى يروى تطوره العقلى فى فترة تزيد على ستين عاماً! وإنك لتلمس هنا وهناك، داخل كل كتاب من هذين الكتابين، ضرباً واضحاً من الثنائية لاسيما ثنائية «العقل والوجدان» «ثنائية العالم والفنان».. وهو عندما يريد، مثلاً آخر، أن يَصوّر نفسه من الداخل فى «قصة نفس» يختار لها شخصيتين رئيسيتين تمثلان هذه الثنائية بوضوح كامل: شخصية الأحدب «رياض عطا» صاحب الوجدان الملتهب، وشخصية «إبراهيم الخولى» صاحب العقل الواضح والأسلوب العلمى (٥٢). ويدور حوار أحياناً - يتقلب إلى صراع أحياناً أخرى - بين هاتين الشخصيتين بحثاً عن الكيفية التى يمكن بواسطتها التوفيق بين «العقل والوجدان» بحيث يكون هناك إنسجام أو توازن بين هذين الجانبين فلا يطغى جانب على جانب - يقول الثانى للأول توضيحاً لموقفه: «لست أقل منك حرصاً على مشاعر الإنسان وأماله ومثله العليا. هذه المشاعر والآمال والمثل التى زعمت لى فى خطابك الأخير أنتى سائر بمذهبي نحو هدمها. كل ما هنالك من أمر فى هذا الصدد هو أنتى أفرق بين لغة العقل ولغة الشعور، فمن لا يريد أن يتحدث عما يقع فى حسه مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم فهو لا يريد أن يتحدث بلغة العقل. وليس فى ذلك رفع ولاخفض للغة المشاعر، بل الأمر أمر تفرقة بين نوعين مختلفين من الكلام. فإذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه الدالة على وجدان، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن فليختر ما يشاء من لفظ ليشير فى سامعه

(٥٢) قصة نفس ص ٢١٦ .

المشاعر التي يقصد إلى إثارتها فيه.. فلنعط ما للعقل للعقل وما للشعور للشعور..»(٥٣).

ولعلك تلمح في هذه الوقفة الفلسفية الأثر الواضح الذي تركته الوضعية المنطقية في طريقة تفكيره: فهناك شروط ينبغى مراعاتها في أية جملة يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية، أو أى جزء محدد من تلك الطبيعة، ذلك مجال واحد من مجالات الكلام ألا وهو المجال العلمى. أما ماعداء من ميادين القول كالشعر، وغيره من ضرورب التعبير الفنى، فلها شروط أخرى خاصة بها يعرفها المشتغلون بتلك الميادين (٥٤). ومن ثم فلا يجوز أن يكون هناك خلط بين فلسفة ودين، وبين عقل وإيمان، بين منطوق وفن.. الخ. وهذا هو الموقف الذى أراده لأبناء أمته أن يستخلصوه من تراثهم - شكلا لا مضمونا - وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضاً، بل أن يجعلوا بينهما تعاوناً للوصول إلى هدف واحد، فلكل من الأدوات قسطها من الفهم وتنظيم السلوك (٥٥). فيكون موقفنا كمن استكثر أن يترك العقل وحده حكماً فى الميدان فقالوا: نجعل للإيمان قسطاً وللعقل قسطاً.. (٥٦) فهو إذا كان «عقلانياً» متحمساً للعقل على نحو ظاهر فذلك لأن هذا الجانب ناقص فى ثقافتنا، لكن ذلك لايعنى أنه يهمل ذلك الجانب الآخر أعنى جانب الخيال والوجدان يقول: «من يقرأ لى فيرانى متلفعا بمنطق العقل رائحاوغاديا، وقد لايعلم أن لى خيالاً يشتعل لأتفه المؤثرات اشتعالا يكتسح أمامه كل مايعترض طريقه من قوى النفس الأخرى...»(٥٧).

البدايات الأولى للثنائية الاستمولوجية:

يحدثنا فى «قصة عقل» أنه كان فى العشرينات من عمره، وبعد تخرجه مباشرة،

(٥٣) قصة نفس ص ١٨٢ .

(٥٤) قصة عقل ص ١٠٨ وقارن مقدمة الطبعة الثالثة من «موقف من الميتافيزيقا».

(٥٥) تجدي الفكر العربى ص ١٣٦ . (٥٦) المرجع نفسه ص ١٧١ .

(٥٧) «عن الحرية أحمده».

صاحب ملحمة صوفية : «نزع إليها صاحبنا منذ فراغه من دراسته، وأخذت تعاوده حياً بعد حين وامتدت معه أعواماً جاوزت أعدادها عشرة» (٥٨) . لكنها لم تنته بعد هذه الأعوام العشرة، كما قد توحى هذه العبارة، وإنما أعيد تشكيلها لتتحول إلى نظرة الفنان التي تحدّث عنها فيما بعد ووصفها بأنها سمة الشرق الصوفى (٥٩) فى هذه الأعوام الأولى نجد أمامنا شاباً يؤمن «بوحدة الوجود» ، ويكتب عنها مقالاً لينشره سلامه موسى فى «المجلة الجديدة» ويكون الدافع إلى كتابة المقال «رؤية ذاتية إلى الوجود» سوف يتحدث عنها بعد ذلك «فى الشرق الصوفى» - فهو يسير وحده بين الحقول فى الريف، ويقف طويلاً أمام ماشية ألقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم فتدور فى ذهنه صور متلاحقة لألوان من الوجود يعتمد بعضها على بعض ويتحول بعضها إلى بعض، نبات يتغذى من عناصر الأرض، وحيوان يتغذى من النبات، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان تغذية تسرى فى دمايه وفى أعصابه، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علماً وفلسفة وشعراً، وتملؤه هذه الفكرة فيعود ليكتب مقالة عن «وحدة الوجود» (٦٠) وعندما تدور الأيام متقلبة به بين سبل الفكر، فإنه يظل مُبقياً فى أعماقه على فكرة «وحدة الوجود» التى تعاوده بين الحين والحين، ولعل أجمل ما كتبه فيها بعد ذلك مقال بعنوان «درس فى التصوف» نشر فى عدد خاص من الرسالة فى ٣ مارس ١٩٤١ - وهو عبارة عن حوار بين أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود وتلميذه الشاب الذى يظهر فى أول الدرس عابساً نافرماً مما يقوله الأستاذ، ولقد لخص هذا المقال فى كتابه «قصة عقل» (٦١).

غير أن هذه النظرة الصوفية التى تجلّت فى كثير من المقالات، والتى كانت تعاوده حيناً بعد حين، وامتدت معه أعواماً طويلة (والواقع أنها مازالت موجودة حتى اللحظة التى كتب فيها «قصة عقل») ! - لم تكن قائمة بذاتها، بل صاحبها نظرة

(٥٩) الشرق الفنان ص ١٧ .

(٥٨) قصة عقل ص ٢٠ .

(٦٠) قصة عقل ص ١٨ .

(٦١) ص ١٩ - ٢٠ .

علمية صارمة، يقول عن نفسه إنه: «خلال تلك الأعوام نفسها (الأعوام التي سيطرت فيها النظرة الصوفية) كانت تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التي لم تكن تريد له أن يأذن لشيء في الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم، لا يستثنى من ذلك القيم الخلقية نفسها وما نسميه بالمثل العليا...» (٦٢).

وهذه الثنائية الاستمولوجية التي عانى منها في صدر الشباب هي التي لخصها بوضوح شديد في «الشرق الفنان» فيما بعد ورأى أن جانباً منها، وهو «النظرة الصوفية» يمثل خاصية أساسية في نظرة الشرق الأقصى إلى العالم، في حين أن الجانب الآخر وهو «النظرة العلمية» يمثل الخاصية الأساسية للفكر الغربي.. أما ثقافتنا العربية فهي تحاول - أو ينبغي لها أن تحاول - الجمع بينهما يقول: «هما إذن، نظرتان ينظر الإنسان بأى منهما إلى نفسه وإلى العالم، أو ينظر بكلتيهما: بهذه مرة وبذلك مرة أخرى. ذلك أن الإنسان إذ يقف إزاء الحقيقة الخارجية، فيما أن ينظر إليها خلال ذاته فيشبهها بنفسه تشبيها يدمج الطرفين في كائن واحد، وتلك هي وقفة الفنان أو المتصوف ومن لف لفهما. وإما أن ينظر إليها، وكأنه متفرج يتابع ما يجري أمامه على مسرح الحوادث فيصفه وصفاً يصلح لنفسه ولغيره من الناس على حد سواء، وتلك هي نظرة العالم ومن يجري مجراه في التفكير. وثالث الفروض أن يجمع بين النظرتين ليفرق بين أمرين، فإن كان موضوع النظر وجداناً ينبض به قلبه إزاء الكون نظر إليه بالنظرة الأولى، فكان فناً أو متصوفاً، وإن كان موضوع النظر ظواهر الأشياء الخرجية نظر إليه بالنظرة الثانية فكان عالماً أو ذا نزعة علمية.. والنظرة الأولى هي طابع الشرق الأقصى والثانية هي طابع الغرب (٦٣). وأما تألف النظرتين فهو مميز تميزت به ثقافة الشرق الأوسط في عصور ازدهارها، عندما بلغت حضارتها أوجها (٦٤). انظر إلى العالم من داخل تكن فناً، أو انظر إليه من ظاهره تكن من

(٦٢) قصة عقل ص ٢٠ . (٦٣) الشرق الفنان ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٦٤) المقصود بهذه الأحكام العامة أن أئمة الفكر في الهند وفارس والصين.. إلخ كانت تغلب عليهم النظرة الصوفية، ومن ثم كانت السمة الغالبة في ثقافة الشرق الأقصى - على حين أن الاستدلال العقلي كان يغلب على أئمة الفكر في الغرب ابتداء من ثقافة اليونان القديمة.. إلخ لكن لا يقصد =

رجال التجربة والعلم. أنظر إليه وجوداً واحداً حياً تكن من أصحاب الخيال البديع المشيء والخلق، أو انظر إليه كثرة من ظواهر يصحب بعضها بعضاً، أو يعقب بعضها بعضاً، تكن من أصحاب النظر العقلي الذى يستدل النتائج ويقيم الحجج والبراهين، ذلك بطبيعة الحال، بل ينبغى لك أن أردت لنفسك تكامل الجانبين، ان تجمع بين النظرتين فتصبح الفنان حيناً، والعالم حيناً. ولقد اجتمع الطرفان: العقل والوجدان، فى ثقاف الشرق الأوسط - وهو فى قمة مجده - على نحو من التوازن الذى ربما لم يتحقق بالدرجة نفسها فى أية ثقافة أخرى. والمشكلة فى هذه الثقافة الآن أن كفة الوجدان طاغية، فليس ثمة توازن. وإذا قلنا ثقافة الشرق الأوسط فإنما يعيننا منها الثقافة العربية بصفة خاصة (٦٥). وهى ثقافة يُجسدها مفكرنا الكبير على نحو صارخ، ولهذا فلم تكن مصادفة، كما يقول هو نفسه: «حين أنشئ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب أن وجد نفسه عضواً فى لجنتين من لجانه: لجنة الفلسفة ولجنة الشعر. كما وقع على اختيار وزارة الثقافة - فى الوقت نفسه تقريباً، عضواً فى لجنة تفرغ الفنانين والأدباء، وعضواً فى لجنة المقتنيات الفنية، ولبثت عضواً فى تلك اللجان التى جمعت بين الفلسفة والأدب والفن ما يقرب من عشرة أعوام أو زيد عليها...» (٦٦) كما أنه ينال التقدير مرتين: مرة جائزة الدولة للفلسفة، وأخرى جائزة الدولة للأدب (٦٧).. وفى مقالات الأهرام امتزجت الشخصيتان على حد تعبيره، فى هوية واحدة: فالفكر ذو أعماق وأبعاد، والأنفعال الوجداني ذو حرارة ونبض (٦٨). لكن ذلك كله لا يعنى أن تشخيصه للثنائية المميزة للثقافة العربية - إنما هو «إسقاط» لا أكثر ولا أقل! فسوف نتبين فيما بعد كيف برزت هذه الثنائية واضحة فى الحضارة الإسلامية، وسوف نلتقى بكثير من الأمثلة التى تؤيد هذه القضية، فثنائية «العقل والوجدان» - سمة تميزت بها ثقافتنا فى عصور ازدهارها،

= بذلك بالطبع، أن كل عابر سبيل فى الشرق الأقصى كان صوفياً، وأنه لم يكن بينهم التاجر الذى يحسب المكسب والخسارة. وقل مثل ذلك فى ثقافة الغرب.

(٦٥) قصة عقل ص ١٧٨ - ١٧٩ . (٦٦) قصة عقل ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٦٧) المرجع نفسه ص ١٧٤ .

(٦٨) قصة نفس ص ٢٤٢ .

فلما مالت هذه الحضارة إلى الانحدار حدث الخلل بين الكفتين فرجحت كفة العاطفة والوجدان على نحو صارخ، ومهمتنا أن نعيد التوازن إلى ماكان عليه أيام الأزدهار بأن نعطي ما لقيصر لقيصرو وما لله لله (٦٩).

ثانية أنطولوجية

إذا كانت الفاعلية الفلسفية هي في صميمها حفر تحت أرض الواقع الفكري، لعلنا نصل إلى الجذور الدفينة التي انبثق عنها هذا الواقع - فقد قام فيلسوفنا (٧٠)، بهذا الحفر في الحياة الثقافية المعاصرة ليرتد بها إلى منابتها فتكون هذه المنابت هي ما يمكن أن نسميه بالفلسفة العربية المعاصرة - «وتدور عجلة الزمن مع صاحبنا، وإذا هو أمام قضية عقلية خاصة بالرؤية العامة التي ينظر بها الإنسان وينظر إلى العالم على أساسها تتوقف نتائج فرعية لاحصر لعددتها، فماذا تكون تلك الرؤية التي يختارها..؟! رأى صاحبنا أن أقرب ما يمدنا بالرؤية الملائمة لنا هو الافتراض الذي يرى أن الروح والعقل ليسا أموراً من مادة، وأن المادة الخالصة لا هي من روح ولا هي من عقل، وأن الإنسان قد اجتمع فيه الجانبان الروح والعقل من جهة، والجسم من

(٦٩) المرجع السابق ص ٢٤١ .

(٧٠) عندما أصدر قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت كتاباً تذكاريًا عن أستاذنا الكبير بلوغه الثمانين جعل عنوانه «الدكتور زكي نجيب محمود»: فيلسوف وأديباً ومعلماً. مطابع الوطن عام ١٩٨٧ وكتب أحد الزملاء معترضاً على صفتين في هذا العنوان هما «الفيلسوف» و«المعلم» والحق أن لكلمة فيلسوف معاني مختلفة، ونحن نستخدمها هنا بنفس المعنى الذي أطلقت به على مفكري عصر التنوير: «فقد أطلق على جماعة التنوير في فرنسا كلمة فلاسفة Philosophes وهكذا أصبح فولتير، وديدرو، وكوندرسيه، وهولباخ ونظراؤهم يتسمون بالكلمة الفرنسية فلاسفة Philosophes تميزاً لهم عن الفلاسفة النسقيين Philosophers أي أصحاب المذهب النسقي System مثل أفلاطون وأرسطو قديماً وكانط وهيغل حديثاً - قارن مثلاً.

The Encyclopedia of philosophy, Vol. II, P.519 Macmillan 1967 أما كلمة «معلم» فقد ظن الزميل أنها مقتصره على أرسطو، والصحيح أن أرسطو يلقب «بالمعلم الأول» كما يلقب الفارابي «بالمعلم الثاني».. إلخ ويمكن أن يطلق لقب «معلم» على أي مفكر تنويري فما بالك برجل كان «معلماً» طوال حياته؟! قارن ما يقوله أستاذنا عن نفسه.. «معلم أنا مهنة وفطرة معا، فلو لم تسر بي ظروف حياتي نحو مهنة التعليم لاخترت بطبيعتي أن أكون معلماً، فلست أحب في هذه الدنيا الطويلة العريضة شيئاً أكثر من حبي للمعرفة وشرحها وتوضيحها ونشرها، وذلك هو التعليم..» قيم من التراث ص ١٦٥ .

جهة أخرى..» (٧١) تلك هي الثنائية الاستمولوجية الأساسية عند زكي نجيب محمود، لكنها سوف تودى في الحال إلى ثنائية أنطولوجية يرى أنها كامنة في أعماق ضمائرنا جميعاً؛ «أحسب أن لو تعمقنا ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأ راسخاً عنه إنبعث - وما تزال تنبعث - سائر أحكامنا في مختلف الميادين، وهو مبدأ لو عرضته على الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم أحداً يحتج أو يعارض وأعنى به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين لا يكونان من رتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما هما الخالق والمخلوق، الروح والمادة، العقل والجسم، المطلق والمتغير، الأزلي والحادث، أو قل هما السماء والأرض إن جاز هذا التعبير (٧٢).

ومعنى ذلك أن ثنائيتنا الانطولوجية من نوع فريد، صحيح أنها تشطر الوجود شطرين كما فعلت الثنائية الميتافيزيقية على مر التاريخ، لكنها تختلف عن المذاهب الثنائية في: «أنها لاتسوى بين الشطرين: بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي، فهو الذى أوجده وهو الذى يسيره، وهو الذى يحدد له الأهداف..» (٧٣).

قد يقال: وماذا كانت ثنائية أفلاطون أن لم تكن هي بعينها ما نسميه «بالثنائية الفريدة» الخاصة بنا.. ألم يشطر أفلاطون الوجود إلى وجود معقول ووجود محسوس، وجعل الثاني معتمداً على الأول إن لم تكن مجرد «ظل» له يتصف بالتغير والحادث والعرضية.. الخ في حين يتسم الأول بالأزلية والروحانية؟ ألم تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد والجزئيات؟ . ويجيب الدكتور زكي نجيب بقوله: «إذا قيل إن الفلسفة الأفلاطونية، وما جرى مجراها كانت ضرباً من الثنائية التي تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد الجزئيات - قلنا: نعم! ولكن أفلاطون قد بلغ في ذلك حداً ألغى معه وجود الأفراد الجزئية وجوداً حقيقياً بما في ذلك أفراد الإنسان أنفسهم، فليس للفرد الإنساني الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك

(٧١) رؤية إسلامية ص ٤٣ - ٤٤ .

(٧٢) تجديد الفكر العربي ص ٢٧٥ .

(٧٣) تجديد الفكر العربي ص ٢٧٤ .

فى الإنسانفة بمعنأها المجرء .. ولا أظن أن مثل هذا الإلغاء لآقائآ الأفرء مسفق مع عقفءنا اللى تُلقى على أفرء أناس آبعاء آُلُقفة عما فعملون أفرءأ، لا أنواعا وجماعات، فهذا معناه اعترافنا الصرف بالوجود الآقفى لهؤلاء الأفرء فى آفانهم الءنفا، وفى آفانهم الآآرة على آء سواء.. وإذن فالنظرة الئنافة اللى نناسبنا هى نظرة مأمزة فرءة آجعل الكائن الإلهى الواحد الملق فى آهة، وآجعل الأفرء الآزفة فى آهة آرى ..» (٧٤).

ومعنى ذلك أننا سنآء أنفسنا أمام ئنافة أنطولوجفة آتفق مع الئنافة الإبسمولوجفة السابقة، لأنه لو كان هناآ ضربان من الوجود: وجود «ملق» ووجود «آاء» - لكان لاآء من وجود طرففن للمعرفة: وإنى لأنساءل - على أساس نظرنا الئنافة المقترآة - لماذا لا فكون للمعرفة نطاقان لكل منهما وسفلة آاصة به!؟ فإذا كان الأمر أمر الآقفة المطلقة آاءنا المعرفة عن طرف، وإذا كان الأمر أمر الطبفة وکائناتها آاءت المعرفة عن طرف آآر. ولا فآوز لأى من النطاقفن أن فزاحم فى وسائله. ولكم نشب معارك بفن أناس أرادوا آطبفق وسفلة العالم الأول على العالم الئناى، أو سفلة العام الئناى على العالم الأول، فكانوا فعانون من هذا الآلط شر ما فعانى من آشآ وببلبة ولبس وغموض..» (٧٥).

وسوف ففرع عن ذلك بطبفة الآال ئنافة «المنهآ»، بآف نآجل لءراة ظواهر الطبفة - أعنى العلوم الطبفة - منهآآ آاصأ ذا شروط معفنة، ولما فآصل بالآقفة المطلقة منهآآ آآر. أما منهآ العلوم الطبفة ففقوم على مشاهة الآواس وإآراء الآآارب وعلى سلامة الآطبفق، فلا فعفنا من الءنفا إلا ظواهرها، بآف لا فآوز لأنظارنا عنءئذ أن فنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر. لأنها بالنسبة للعلوم لفس لها وراء، فهى الظواهر وآءها.. أما منهآ ما وراء الوقائع الصماء من آقائآ كالفم الآلقفة مثلا فذلك شى آآر، قء لانلآأ فف إلى مشاهة الآواس، وإلى الآآارب

(٧٥) آآفء الفآر العربى ص ٢٨٢ .

(٧٤) المرجع السابق ص ٢٧٦ .

العابرة بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة أو إلى إملاء الوحي، أو إلى ما يسرى بين الناس من عُرف وتقاليد .. (٧٦) .

ثنائية ثقافية أو حضارية:

إذا كانت الثنائيات السابقة - إبستمولوجية أو أنطولوجية - تمثل نظرة معرفية إلى العالم، وفهماً خاصاً لطبيعة الوجود الذي نعيش فيه، وكانت، من ثم، ترتبط بنظرة الإنسان الفرد إلى هذا الوجود، فإن الثنائية الثقافية أو الحضارية تعكس مشكلة المجتمع العربي الحضارية منذ خروجه من العصور الوسطى وحتى اللحظة الراهنة. ومن هنا تحولت هذه الثنائية إلى مشكلة تؤرق مفكرنا الكبير - كما تؤرق كل مفكر تنويري، على مستوى الوطن العربي كله - وهي تتلخص في محاولة الإجابة عن هذا السؤال: «كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم، بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نحياه، شريطة ألا يأتي هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوراً بين متنافرين، بل يأتي تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى؟» (٧٧).

تلك هي المعضلة التي تتحدى المثقف العربي في زماننا ولا يدري حتى هذه الساعة كيف يحلها (٧٨). ولهذا يسعى مفكرنا إلى الوصول إلى حل يؤدي بمصر خاصة، وبالوطن العربي عامة، إلى بعث جديد نواكب به العصر وفكره وحضارته دون أن نفقد هويتنا التاريخية (٧٩).

ولهذا تراه يصف هذه المشكلة بأنها أم المشكلات في حياتنا الثقافية: «لستُ

(٧٦) تجديد الفكر العربي ص ٢٨٢ - ٢٨٣ لكن يصعب في الواقع أن نقول أننا نأخذ الحقائق المطلقة من العرف والتقاليد اللهم إلا إذا كان المقصود هنا «المبادئ الأخلاقية» الدائمة التي تنجسد في هذه العادات كالوفاء والأخلاص والشجاعة الخ والتي يُعبر عنها كل مجتمع بطريقته الخاصة مع أنها واحدة ودائمة.

(٧٨) هموم المثقفين ص ١٣ .

(٧٧) المعقول واللامعقول ص ٧ .

(٧٩) قصة نفس ص ٢٠٢ .

اتردد لحظة حين أقرر بأن أم المشكلات الثقافية الراهنة هي محاولة الكشف عن صيغة حياتنا الفكرية والعملية، تجمع لنا في طيها طرفين، إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة، وفي الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها لنستقبل في رحابة صدر أسس الحضارة العصرية كما يحيها اليوم روادها..» (٨٠) وهو يطلق عليها أحياناً اسم «مشكلة الأصالة والمعاصرة» وربما كان هو أول من استخدم هذين المصطلحين - ويصف قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معيشتنا لعصرنا بأنها كانت أهم ما تعرض له من اهتمامات بالتفكير والكتابة إذا ما استعرض حياته الفكرية من أولها إلى آخرها.. (٨١). فهذه القضية التي تشغله - قضية الدمج بين الأصالة والمعارضة - هي التي سوف تشكل لنا «المسلم الجديد» الذي يكون مسلماً يؤدي فرائض الدين ويقوم بأركانه ثم «يسعى إلى قوة العلم في أحدث صوره، يسعى إليه من أبوابه، ومن نوافذه، ومن كل ثقب ابره يوصله إلى تلك القوة..» (٨٢). وكانت هذه المشكلة هي السؤال الكبير الذي طرحه أستاذنا في مقدمة كتابه «تجديد الفكر العربي» - كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عربتنا أو نفلت منها..؟! إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه الموامة هو أن نضع المنقول والأصيل في مجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء - فكيف إذن يكون الطريق؟ كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسعة يعيشها مثقف حتى في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة (٨٣)؟! وفي استطاعتنا أن نقول إن جهوده لافي «تجديد الفكر العربي» ولا في «المعقول واللامعقول» - وحدهما بل في كل ما كتبه قبل ذلك وما كتبه بعد ذلك.. إنما استهدفت الإجابة عن هذا السؤال الكبير الذي فرض نفسه علينا طوال أمد ليس بقريب (٨٤)، فقد فرضت هذه المشكلة

(٨١) قصة عقل ص ٢٢٢ .

(٨٠) ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٥٤ .

(٨٢) عن الحرية يتحدث ص ٨٥ .

(٨٣) «تجديد الفكر العربي» ص ٦ .

(٨٤) المرجع نفسه ص ١٠ .

نفسها على مثقفي العالم العربي منذ اللحظة التي شعر فيها هؤلاء بوجود ثقافة ذات طابع عالمي تجتاح الجو الفكري للبلاد العربية، ويتعين تحدى علاقاتها بالثقافة الموروثة عن الأسلاف^(٨٥). وأن شيئاً محديداً أكثر قلنا إنها المشكلة التي أصبحت تمثل قطب الرحي في نهضتنا الحديثة منذ جاءت الحملة الفرنسية على مصر ووصلت شواطئ الاسكندرية عام ١٧٩٨ - أي قبيل فاتحة القرن التاسع عشر بسنين - وكان مع الحملة جماعة من العلماء الفرنسيين المتخصصين في ميادين علمية مختلفة، فكان مما صنعته أولئك العلماء أن استدعوا علماء الأزهر الشريف - جماعة بعد جماعة، ليطلعوهم على عجائب العلوم الجديدة، من ذلك، مثلاً، أن يوقفوهم صفاً مشتبكي الأيدي جاراً مع جاره، ثم يمسون الواقف في أول الصف بسلك مكهرب، فتسرى رعدة الكهرباء في جميعهم، فأما هم فيأخذهم العجب، وأما العلماء الفرنسيون فيأخذهم الضحك! ولقد حدث يوماً أن اغتاظ من تلك الألاعيب الصيبانية أحد الشيوخ فقال لهم ما معناه : هل في علمكم الحديد ما يجعل إنساناً موجوداً هنا وموجوداً في بلاد الغرب في وقت واحد؟! فأجابوا بقولهم أن ليس في علومهم ذلك لأنه محال، فرد هو قائلاً : لكن ذلك ممكن في علومنا الروحانية^(٨٦).

وكان هذه الحادثة التاريخية قد رسمت بوضوح ناصع حجم المشكلة الثقافية التي نعانيا : حدودها وأبعادها. كما كشفت عن ثلاثة حلول مازال لها أنصارها حتى هذه الساعة: فريق استمر - كالشيخ الذي أسلفنا ذكره - يرفض ثقافة الغرب مكتفياً بأن يملأ أوعيته من كتب التراث فكان أصيلاً لكنه غير معاصر، إذ أنه غض انظر عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين، وفريق آخر - وإن كان قلة قليلة - لم يجد بأساً في أن تمحو صفحتنا محواً لنملأها بثقافة العصر وحده كما هي معروفة في مصادرها، بغير تحريف ولا تعديل، وهكذا كان هذا الفريق معاصراً يعيش قضايا العصر لكنه غير

(٨٥) د. فؤاد زكريا «تجديد الفكر العربي في الميزان» ص ٩٩ من الكتاب التذكاري السالف الذكر مطابع

دار الوطن بالكويت عام ١٩٨٧ .

(٨٦) «عن الحرية تحدث» ص ١٤٢ .

أصيل لا يرتبط بجذوره الثقافية الأولى. بقى فريق ثالث اهتم بترائه اهتماماً واضحاً ثم راح يطّوع فكر العصر بعض التطويع فاستكان له ولو إلى حين، وفي رحاب هذا الفريق تقع الكثرة الغالبة من أعلام الأدب والفكر في تاريخنا الحديث: محمد عبده، ولطفى السيد، والعقاد، وطه حسين، وتوفيق الحكيم، وزكى نجيب محمود.. الخ وغيرهم مما يزدان بهم مسار نهضتنا، كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل - على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم - لم يرفضوا العصر، لكنهم حاولوا أن يصوغوه في قوالب الثقافة العربية الأصيلة، مع تفاوت بينهم في درجة النجاح ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين (٨٧).

ولقد ركّز هذا الفريق الثالث في حركته الشاملة التي استهدفت النهوض بالحياة الثقافية العربية لكي تواكب العصر من ناحية وترتبط بهويتنا التاريخية من ناحية أخرى - ركز خلاصة دعوته في فكرتين أساسيتين هما «الحرية» و«التعقيل»، وهما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة أما الحرية فلا تكون إلا من قيد، والقيد الذي كان قائماً عندئذ، بل القيد الذي أخذ يزداد صلابة على مر القرون التي سادها الحكم التركي هو قيد الجهل والخرافة في فهم الناس للظواهر والأحداث، وهو أيضاً قيد النص المنقول الذي يفرض نفسه على الدارسين فرضاً بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ الفكر المستقل إلا أن يعلقوا على النص بشروح، ثم على الشروح بشروح.. وهلم جرا. وهي نفسها الحالة التي جاءت النهضة الأوربية لتجدها جاثمة على عقول الدارسين - فكان التخلص منها والخروج عليها هو نفسه معنى النهضة ولبها.

وأما «التعقيل» فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى - وإلا وقعنا مرة أخرى عبيداً لسطوة العاطفة والانفعالات - وإذا قلنا «العقل» فقد قلنا أحد أمرين، أو الأمرين معاً، فإما أن يستند الإنسان في أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة والمجتمع، أو أن يستند الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك

(٨٧) قارن مثلاً: «ثقافتنا في مواجهة العصر». ص ١٥ وما بعدها.

الأحكام من مقدماتها، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الطريقتان معاً في بحث واحد بعينه، فنجمع شواهد من تجاربنا أولاً، ثم نكون فكرة نظرية نستدل منها إلى ما يسعنا من نتائج - وذلك هو سبيل العقل (٨٨).

على أن الفكرتين - فكرة الحرية وفكرة التعقيل - مكملتان إحداهما للأخرى، لأنك إذا تحررت من قيود الجهل والوهم والخرافة، كنت بمثابة من قطع من الطريق نصفه السلبي، وبقي عليه أن يقطع النصف الآخر بعمل إيجابى يؤديه، كالسجين تُخرجه من محبسه، فلا يكون هذا وحده كافياً لرسم الطريق الذى يسلكه بعد ذلك، وكذلك التحرر من خرافة قد يقع فى خرافة أخرى، ولهذا كان لابد لتكملة الطريق على الوجه الصحيح أن تكون أمام المتحرر بعد تحرره خطة مرسومة يهتدى بها، وما تلك الخطة الهادية إلا خطة «العقل» فى طريق سيره، ومعنى ذلك أن النهضة الثقافية التى جاءت بالدعوة إلى الحرية والتعقيل قد كفلت أماننا سواء السبيل بنصفها السلبي والإيجابى معاً..!

ولاشك أن العلوم المختلفة من طبيعة وكيمياء وطب وهندسة وغيرها، من شأنها أن تكفل «التحرر» من الخرافة، كما تكفل «تعقيل» السير إلى الهدف الذى تريده، ومن هنا جاء اهتمام مفكرنا الكبير بالعلم ومناهجه، والتصدى بكل جهد ممكن لإشاعة التفكير العلمى فى كل ما يتعلق بالطبيعة وظواهرها، ولعل كتبه الأكاديمية كلها ليست سوى لبنات فى هذا الصرح، هكذا كانت أهداف «خرافة الميتافيزيقا»، و«نحو فلسفة علمية»، و«المنطق الوضعى»، بجزئيه، الذى أعلن خطته فى مقدمته بكل وضوح «أنا مومن بالعلم، كافر بهذا اللغو الذى لا يجدى على أصحابه، ولاعلى الناس شيئاً، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه..» (٨٩).

كان اهتمامه بالعلوم المختلفة نتيجة منطقية لاهتمامه «بالحرية والعقل» معاً - وهما الدعامتان الأساسيتان لنهضتنا الحديثة - وهو بذلك إنما يكمل الشوط الطويل الذى قطعه المفكرون التنويريون منذ عصر رفاة الطهطاوى حتى الآن.

(٨٨) المرجع السابق .

(٨٩) المرجع السابق .

الفصل الثالث

«تحت مبيض التحليل»

« الحرية » و« العقل »:

إذا ما تساءلنا عن الإسهامات الخاصة التي قدمها زكي نجيب محمود في سبيل نهضتنا الثقافية - كان الجواب : إنها كثيرة، لقد أكمل في بعضها الدعوة إلى المفاهيم التي كانت تتبلور في مسار النهضة السابق، ولاسيما فكرتي «الحرية»، و«العقل» . لكنه ها هنا كان أكثر تحديداً، ولهذا فأنا نراه لا يكتفى باستخدام هاتين الفكرتين أو الدعوة إليهما، وإنما يأخذ نفسه بتحديد كل لفظ يريد أن يستخدمه، ويطلب من الآخرين أن يفعلوا ذلك «فهو يتشدد في الشروط المفروضة على المتكلم الجاد إذا نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رؤوس الآخرين» (٩٠).

وإذا كانت الدعوة إلى الدقة في تحديد المعاني هي أهم الهموم التي حملها هذا المفكر طوال ما يزيد على نصف قرن، فقد كان يشعر أن من أوجب واجباته على نفسه أن يتوخى هو مثل هذه الدقة التي يدعو إليها الناس (٩١).

ولهذا ليس ثمة ما يدهشنا عندما نجد في بداية حديثه عن الحرية يتساءل «ما المقصود بالحرية»؟ . تلك الكلمة التي ترددت على أقلام الكتاب والسنة الخطباء والمتحدثين منذ أواخر القرن الماضي.. ثم يروح يضرب بمبضع التشريح في هذه الفكرة ليستخرج معانيها المختلفة التي أخذت تزداد مع الأيام اتساعاً وعمقاً، فقد بدأت وهي تتضمن المساواة بين المواطنين «بحيث يكون للمواطنين حق الثورى في أمور بلادهم، ثم إذا جاء المستعمر البريطاني تحول معنى «الحرية السياسية» ليصبح محرراً من المستعمر؛ وظلت هذه القضية هي الشغل الشاغل إلى أن عبت بها النفوس فتفجرت ثورة ١٩١٩ ، فأخذ معنى الحرية يتعمق فلم يعد فقط التحرر من المستعمر بل أصبحنا نتحدث عن «حرية الاقتصاد الوطنى» ، و«حرية المرأة»، وحرية الفنان والأديب.. إلخ وهكذا أخذ تيار الحريات يتصاعد قوة وتنوعاً إلى أن جاءت ثورة ١٩٥٢ ، فتفتحت أبواباً واسعة لحريات اجتماعية: تحرر الفلاح من تسلط صاحب

(٩٠) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «موقف من الميتافيزيقا» ص ٢ عام ١٩٨٣ دار الشروق.

(٩١) «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ١٩٣ .

الأرض، وتححر العامل من تحكم صاحب العمل.. الخ (٩٢).

لكن أحد، طوال هذا التاريخ، لم يضع «هذه الحريات» على مائدة التشريح، وإنما ترك التحليل العقلي لزمى نجيب محمود المنطقي، لينظر نظرة فاحصة مدققة في تلك الحريات بكل فروعها ليكشف لنا عن حقيقة لها خطرها، وهى أن أهدافنا السابقة من تلك الحريات كانت تنحصر فى الجانب السلبي وحده بمعنى أن تكون المطالبة القومية مقصورة على «التحرر» من قيود تكبلها فى هذا الميدان أوداك: كالتحرر من الاحتلال البريطانى، وتححر المرأة من طغيان الرجل، وتححر العامل الزراعى، من استبداد مالك الأرض، وتححر العالم الصناعى من تحكم صاحب رأس المال، وتحكم كذا من كيت.. وبعبارة أخرى أوشكت كل جهودنا المبذولة طلباً للحرية أن تنحصر فى تحطيم الأغلال والقيود، وهو أمر واجب ومطلوب، غير أن التحرر ليس سوى جانب واحد فقط من الحرية هو «الجانب السلبي» - إنه فى حقيقته لايزيد على أن يفتح باب السجن لينطلق السجين حراً، أى أنه لم يعد مغلول الحركة مقيد الخطى. ولكن ماذا بعد ذلك؟ ماذا «يصنع» ليحيا؟.

ها هنا تبدأ الحرية بمعناها الإيجابى الذى لا بد فيه من «قدرة» الإنسان على أداء عمل، ولا قدرة فى أى ميدان إلا لمن عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به - إننا نريد «حرية الذين يعلمون» (٩٣).

وهكذا ربط مفكرنا ربطاً وثيقاً بين الحرية بمعناها الإيجابى، وقدرة الإنسان على أداء عمل معين «يعرف» كيف يقوم به، فالجانب الإيجابى من الحرية والمعرفة وجهان لعملة واحدة. أن الطفل الذى يظفر بقلم وورقة بعد بكاء عنيد «حر» فى أن يخط بالقلم ما يشاء. والفنان «حر» فى إقامة بنائه اللونى على اللوحة، لكن ما أبعد الفرق بين حرية وحرية! لقد أزيلت الموانع التى كانت تحول دون حصول الطفل على ورقة

(٩٢) قيم من التراث ص ٢٢١ .

(٩٣) هذا عنوان مقالة عن الحرية وتمديدها فى كتابه «قيم من التراث».

وقلم، فلما بلغ مراده كان حراً، وانطلقت تلك الحرية المجنونة «تشخبط» الخطوط على الورق بلا هدف. وأما الفنان العارف بأسرار فنه، فقد استطاع بحريته «المقيدة» بقواعد الفن وأصوله أن يُدع ما قد يضاف إلى كنوز الجمال. وإذن فالتحرر هو الجانب السلبي من الحرية، أما الجانب الإيجابي فهو يرتبط بالعلم والمعرفة، ومن هنا كان حق الحرية بمعناها الإيجابي المنتج مقصوراً على أولئك الذين يعلمون!

أما الفكرة الثانية - «فكرة العقل» - فقد وقف مفكرنا عندها طويلاً لما لها من أهمية في بناء حياتنا الثقافية: «إذا كانت الحرية في جانبها السلبي تعني «التحرر» من القيود، فإنها في جانبها الإيجابي تعني البناء، وذلك يحتاج إلى خطة مرسومة يهتدى بهامن تحرر من القيود، وهذه الخطة الهادفة هي التي يرسما «العقل» . (٩٤) فما هو هذا العقل؟. مهما اختلفت تعريفات الناس للفظ «عقل» فإنهم في عصرنا الراهن على الأقل متفقون على أبعاد معنى لايجوز أبداً أن ينصرف إليه مفكر واحد وهو المعنى الذي يتصور أن ثمة في عالم الكائنات كائناً مستقلاً بذاته قائماً برأسه اسمه «عقل» ، كما يشير اسم «هملايا» «مثلاً» إلى جبل معلوم. بل إن العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها، والفعل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين (٩٥) وإذا كان العقل فعلاً فأننا نستطيع تحديده على النحو التالي: «العقل حركة انتقالية تبدأ سيرا من شواهد وبيئات ومقدمات، وينتهي عند نتيجة تتولد مما بدأ منه. فليس عقلاً ذلك الذي يدرك ما يدركه بلمحة مباشرة أو بلمعة (كما يقولون) لأن أمثال هذه الأدراكات المباشرة لها أسماء أخرى، وطبائع أخرى. أما العقل فادراكه غير مباشر لأنه قدرة استدلالية، ومعنى ذلك أنه يتضمن قيام طرفين: طرف نبدأ منه، طرف آخر هو النتيجة التي تنتهي إليها .. (٩٦) » والعقل حر في اختيار الطرف الأول الذي يبدأ منه، ولكنه إذا

(٩٥) تجديد الفكر العربي ص ٣٠٩ .

(٩٤) في مفترق الطرق ص ٣٢٠ .

(٩٦) «عن الحرية المحدث» ص ٢٠ .

ما حدد لنفسه نقطة البدء لم تعد له بعد ذلك حرية النتائج، لأن هذه النتائج تلزم بالضرورة عن نقطة الابتداء^(٩٧).

«على أن للعقل طريقين اثنين، لا ثالث لهما، يلتزم منهما هذا الطريق أوداك، بحسب الموضوع الذى يفكر فيه، أما أحدهما فهو الطريق الذى يجعل نقطة ابتدائه معطيات تعطاها حواسنا الظاهرة ..^(٩٨) فى الحالة الأولى يجد العقل أمامه عبارة مركبة من كلمات أو رموز الرياضة، فيصب عليها عمله الفكرى . وليس أمامه إلا أن يستخرج من تلك العبارة مضا^{١٤٧} ب^{١٤٨} التى تكمن فى مفهومات رموزها . إن العقل فى هذه الحالة لا يتبرع بفكرة من عنده، بل مهمته أن يفض الأغلفة التى تستر المعانى داخل رموزها، فكما أنك إذا وضعت فى طاحونة الغلال قمحاً، لم يخرج لك إلا دقيق القمح، وإذا وضعت فى عصارة الخضر والفاكهة عنباً لم يخرج لك منه إلا عصير العنب، كذلك الحال فى تركيبات اللفظ أو الرمز تكمن فيها معان ثم يأتى التفكير العقلى ليستخرج تلك الكوامن فياخذ ما يريد ويرفض ما لا حاجة لنا به، والتفكير الرياضى كله هو من هذا القبيل،^(٩٩) وذلك أول الطريقين، أما الطريق الثانى فهو حين لا يكون ما بين أيدينا إلا مركبات من ألفاظ ورموز، بل «معطيات تلقته حواسنا من مصادرها . وفى هذه الحالة يكون طريق العقل مختلفاً عن طريقه فى الحالة الأولى، ذلك لأن عمله هنا هو محاولة الكشف عن الروابط القائمة بين مجموعة الأشياء التى رأيناها أو سمعناها أو أدركناها بأية حاسة أخرى من حواسنا، فأفرض مثلاً أن السماء تمطر، فكل الذى نراه قطرات ماء، ثم نبدأ فى الكشف عن الصلة بين هذه القطرات وبقية المحسوسات، كأن نرى العلاقة بينها وبين درجة الحرارة، وبينها وبين درجة الرطوبة، وبينها وبين درجة ضغط الهواء، وبينها وبين

(٩٨) فى مفترق الطرق « ص ٣٢١ .

(٩٧) المرجع نفسه فى الصفحة نفسها.

(٩٩) فى مفترق الطرق ص ٣٢٢ .

اتجاه الريح.. إلخ فإذا كشفنا عن تلك الروابط كنا أمام ما يفسر المطر تفسيراً عقلياً^(١٠٠).

العقل إذن فاعلية تبدأ من بداية معينة : تعترض الرموز إذا كانت البداية فكرة رياضية لتقول إنها تنتج كذا وكذا، أو تبدأ من وقائع حسية فتربط بينها وبين وقائع أخرى لتستخرج لنا ما نسميه بالقوانين.

ويستحيل على العملية العقلية - كائنة ما كانت مادتها - أن تتحرك قيد شعرة إلا إذا كانت بين أيدينا «نقطة الابتداء» التي منها نسير، وقد تكون نقطة الابتداء هذه «وقائع» ، وقد تكون «فروضاً» - فإن كانت الأولى كانت العملية العقلية من الضرب السائد في علوم الطبيعة، وإذا كانت الثانية كانت من الضرب السائد في علوم الرياضة، ولا ثالث لهذين الضربين في عمليات الفكر، فمهما تنوعت موضوعات البحث، ألفتها بعد شيء من التحليل - إما منتمية إلى النوع الذي يُبنى على الحقائق الواقعة، وإما منتمية إلى النوع الذي يبنى على الفروض^(١٠١)..

وهكذا نصل إلى ثنائية «المبدأ» أو ثنائية نقطة البداية^(١٠٢) : التي قد نبدأ فيها من وقائع الطبيعة، وهو ما فعله مجموعة العلوم الطبيعية، كما ذكرنا، وقد نبدأ من «فروض» كالرياضة: فتكون مبادئ مختارة ليس فيها إلزام لأحد من غير أصحابها فقد يفرض الرياضي أن المكان مستو ثم يبنى النتائج على فرضه هذا، أو قد يفرض أن المكان كُرّي ثم يستنبط، أو أن المكان اسطواني - وهكذا^(١٠٣).

غير أنه إذا كانت الرياضة هي المثل الكلاسيكي للبداية التي تبدأ من فروض، أو مبادئ مختارة، فإن الديانات المختلفة مثل آخر للنسقات الفكرية التي تُبنى على «مبادئ»، فكل منها يضع كتابه أمامه «مبدأ» يسير منه ويستنبط، بحيث تكون

(١٠٠) المرجع نفسه ص ٣٢٣ . (١٠١) في مفترق الطرق ص ٣٢٣ .

(١٠٢) كلمة «مبدأ» هنا ليست لها أية دلالة أخلاقية لأن المقصود اشتقاقها اللغوي من حيث هي نقطة «ابتداء».

(١٠٣) تجديد الفكر العربي ص ١٩٣ .

الأحكام الفقهية في كل دين صواباً بالنسبة إلى نص كتابها (١٠٤). وهنا نلفت النظر إلى نقطة هامة وخطيرة: وهي أن المنظومات الفكرية المختلفة، وإن تكن كل منها مستقلة عن الآخرين في صواب أحكامها أو خطأ تلك الأحكام، أعني أن كلاً منها إذا استشهد بصواب حكم معين فمرجعه هو مبدؤه، لا مبدأ المنظومة الأخرى، إلا أننا نستطيع المفاضلة بين هذه المنظومات الكثيرة المتجاورة على أساس ما تؤديه كل منها للحياة الإنسانية من سعادة أو من تسام أو غير ذلك، فالأمر هنا شبيه بأن ترى بيوتاً متجاورة، لكل منها أساسه الذي أقيم عليه، ولكل منها أجزاءه الداخلية التي بنيت على ذلك الأساس، فلا يكون بيت منها حجة على بيت آخر، فقد يهدم أحدهما لضعف أساسه، بينما يبقى الآخر بقوة أساسه، لكن استغلال هذه البيوت المتجاورة بعضاً عن بعض لا يمنع من المفاضلة بينها من ناحية ما تؤديه في حياة ساكنيها (١٠٥).

(١٠٤) قد يعترض معترض قائلاً: كيف يمكن أن تكون الديانات المختلفة أمثلة للنسق الرياضي العقلي، في حين أن البداية في أي دين وجدانية أو قلبية أو إيمانية - أعني «غير عقلية»؟... لكن صاحب الاعتراض يغفل النقطة الهامة في الموضوع، فدور العقل هنا يبدأ من «نقطة معينة» - سواء جاءت عن طريق القلب أو الوجدان أو الوحي أو الغريزة - ثم يستخرج منها ما تؤدي إليه من نتائج، أو يعتمر المقدمات كما يعتمر عقود العنب - وتلك «علوم الدين»، لا الدين نفسه - وسوف نعود إلى الحديث عنها بعد قليل - وفي استطاعتك أن تقول الشيء نفسه عن العلوم الرياضية، فطريقة السير من البداية إلى النتائج هو الفاعلية العقلية، لكن البداية كيف تكون؟.. معرفات: «النقطة ما لا طول له ولا عرض».. إلخ. لكن هذه كلمات تحتاج هي نفسها إلى تعريف فألجأ إلى كلمات جديدة ثم إلى كلمات أخرى نالئة ورابعة وهكذا إلى أن أصل إلى ما يسمى «باللامعرفات Indefinables» إذ يستحيل أن أسير إلى ما لا نهاية، وهكذا تكون البداية في الرياضة هي بدورها بداية غير عقلية بمعنى ما. قل مثل ذلك في سائر الاستخدامات لكلمة عقل في حياتنا اليومية أو الاجتماعية أو السياسية.. إلخ. وحتى المعنى اللغوي الذي يلزمني بأن «أنقيد» في خطوات الانتقال بحيث تؤدي كل خطوة إلى الأخرى، فإذا كان العقل هو ذلك النمط من أنماط السلوك الذي يتبدى عندما تحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه، فليس الهدف المختار في ذاته «عقلاً»، لأنه وليد الرغبة وحدها، وليست النقطة التي أبدأ منها السير على الطريق «عقلاً»، لأنها مبدأ مفروض، أما العقل بمعناه الدقيق فهو ببساطة شديدة رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى» أزيمة التطور الحضاري في الوطن العربي، ص ٢١ وأنظر أيضاً «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ١٩٧..

(١٠٥) تجديد الفكر العربي ص ١٩٤.

ضربنا مثلين للمبادئ المفروضة نختارها لبدأ منها العقل سيره، هما «العلوم الرياضية»، و«البناءات الدينية» - ونستطيع أن نسوق مثلاً ثالثاً من الفكر السياسي، فيها هنا كذلك تجرد النظرية السياسية تبدأ من «مبدأ» معين تقيم عليها بناءها كله: خذ مثلاً فيلسوفين إنجليزيين هما «هوبز» و«لوك» الأول يقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم للأقوى، وهذا، الأقوى إذا ظفر بالسلطان لم يعد من حق الشعب المحكوم أن يقيله أو أن يعترض عليه. أما الثاني فيقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم لمن يختاره الشعب، وبذلك يكون للشعب حق إقالة الحاكم إذا انحرف عما أرادوه من أجله. من المبدأ الأول ننتهي إلى حكم الفرد المستبد، ومن المبدأ الثاني ننتهي إلى حكم الشعب لنفسه. هكذا نجد أنفسنا أمام منظومتين فكريتين كل منهما تركز على ركيزة، وكل منهما يحكم على نتائجها بالصواب أو الخطأ بحسب طريقة استنباطها من مبادئها، فكيف تفاضل بينهما إذا أردنا أن نختار لأنفسنا إحداهما دون الأخرى؟ لأننا لا نفاضل بينهما على أساس صواب إحداهما وخطأ الأخرى، لأن كلا منهما قد تكون صحيحة الأجزاء ما دامت هذه الأجزاء مستنبطة استنباطاً سليماً من المنبع، بعبارة أخرى قد تكون كلتا المنظومتين صواباً على ما بين تفصيلاتهما من اختلاف بعيد، لسنا نفاضل بينهما على أساس الصواب والخطأ لأن كلا منهما مبنية على «مبدأ»، والمبدأ «فرض» والفرض لا يوصف بصواب أو خطأ، وإنما تكون المفاضلة على أساس النفع للإنسان في حياته.. وقل مثل ذلك في جميع المذاهب الفلسفية الأخرى (١٠٦).

العقل، إذن، فاعلية أو نشاط نسير به من (أ) إلى (ب) وقد تكون «أ» معطيات الحس، و«ب» هي القوانين أو أدوات الربط بين الظواهر الطبيعية، وذلك هو طريق العلم الطبيعي، وقد تكون «أ» بداية مفترضة هي الرموز الرياضية أو هي «النصوص الأدبية» أو «النظريات السياسية»، أو المبادئ النظرية في المذاهب الفلسفية المختلفة.. إلخ ويكون أساس المفاضلة بينها هو مدى نفعها لحياة الإنسان.

غير أننا إذا نظرنا بهذه الفاعلية «العقلية» إلى أمور الحياة والثقافية معاً، كنا كمن يسأل عند كل موضوع مطروح: هل الخطوة الفلانية إذا خطوناها بلغنا الأهداف؟!!

(١٠٦) تجديد الفكر العربي «ص ١٩٦.

وهذه النظرة تستتبع صفات فرعية كثيرة تنتج عنها كما تنتج الثمرات من شجراتها، وهذه الصفات تشكل ما نسميه «بالنظرة العقلية» أو الوقفة العاقلة - ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١- أولى هذه الصفات - وهي نفسها نتائج نابعة من ذلك المبدأ العقلاني أن تتحدد الأشياء بنسبها الصحيحة بعضهما من بعض، فيبدو الكبير كبيراً كما هو والتافه تافها كما هو، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر في أذهان الناس، ولكنها تتغاضى عن توافه السلوك التي ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك.

٢- ومن النتائج التي تترتب على الوقفة العاقلة أيضاً إثارة الآجل على العاجل إذ كان في العاجل خير قليل قد يعقبه شر كثير، أو كان في الآجل خير كثير قد يسبقه شيء من ألم التضحية.

٣- ومن أبرز جوانب النظرة العقلية، وأكثرها أهمية بالنسبة لنا، أن تُردَّ الظواهر إلى أسبابها الطبيعية، فلا يفسر المرض، مثلاً، إلا بالجراثيم التي أحدثته، ولا يعلل سقوط المطر إلا بظروف المناخ، وهكذا. ويترتب على هذا الربط السببي الصحيح أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك. فإذا أردنا غلالاً زرعنا لنحصدها، وإذا أردنا قتالاً حملنا له السلاح بران واقتدار (١٠٧). ومن هنا كما السحر هو الضد المباشر للنظرة العقلية: إذ أنه «اللامعقول»، ذلك لأن السحر يعلل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية. فإذا كانت علةً مثلاً، هي مقدار ما يتكثف في الهواء من بخار الماء جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفاً يختارها أو عبارات يزعم لها القدرة على إنزال المطر، وإذا كانت علة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التي تحدثت كانت هذه العلة عند الساحر «عفريتاً» سكن الجسد العليل، والشفاء من المرض إنما يكون بطرد هذا العفريت بأقوال تقال، وببخور يعطر جو المكان، ويظهره من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس.. وهكذا (١٠٨).

٤- والنظرة العقلية تنظر إلى الواقع كما هو لتحوره إلى واقع جديد إذا أرادت،

(١٠٧) «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» ص ٤٣٧ .

(١٠٨) «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ١٩٨ - ١٩٩ وأنظر أيضاً «أزمة الطور الحضاري» ص ٢١ - ٢٢ .

دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام، ثم سرعان ما تنسى أنه أوهام، فإذا كان البدائي يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها إلى واقع الدنيا، فإن المتحضر هو الذى يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه.

٥- على أن أبرز ما تتميز به النظرة العقلية إلى الكون هو حب الإنسان للمعرفة حيث يلمّ بأسرار البيت الذى هو ساكنه، فالعقلانى فى نظره ذو نهيم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل، ولا يصدده عن ذلك شىء من التحريم الذى يفرضه البدائيون على أنفسهم.

أىكون غريباً بعد ذلك أن نقول أن «سلطان العقل» هو مدار القياس لدرجة الحضارة؟ فقل لى كم عقلت أمة فى تدبير أمورها، أقل لك كم صعدت فى مدارج التحضر.. (١٠٩) فالعقلانية فى وجهة النظر هى التى تراها ماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها، ولا تراها فى أى جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها، فلربما اتجهت النظرة العقلية نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب هرمى يضع الأهم منها فوق الأخص، كما حدث عند اليونان الأقدمين أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع، كما حدث للعرب الأولين، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوربا فى عصورها الحديثة، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الإنسان أو يدبر نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم (١١٠).

على ضوء هذا الذى أسلفناه نستدير إلى عصرنا وحضارته، إنه ليس بدعا يشذ من القاعدة التى سارت عليها العصور، فالحضارة فيه مازالت قائمة على نفس الأساس الذى قامت عليه حضارات السالفين والأساس هو «العقل».. ونسأل بعد ذلك أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارة؟.. وأجيب بجواب يختلط

(١٠٩) المرجع نفسه ص ١٩٩ - و«أزمة التطور الحضارى» ص ٢٢ .

(١١٠) ثقافتنا فى مواجهة العصر ص ١٩٦ - وأزمة التطور الحضارى ص ٢١ .

فيه قليل من الأسى وكثير من الأمل - الأسى للهوة اللاعقلية العميقة التي لاتزال تتخبط فى ظلالها، والأمل فى جيل جديد أراه على الطريق إلى العقلية العلمية وضيائها.. (١١١).

على أننا لانستطيع أن نغادر هذا الجزء الهام، مع ما فيه من جوانب عقلية قيمة - قبل أن نشير إلى مسألة قد نختلف فيها مع أستاذنا الكبير وهى «المفاضلة» بين المذاهب الفلسفية على أساس نفعها، ذلك لأن كلمة «النفع» منذ البداية كلمة غامضة وتشير أسئلة كثيرة : ما هو المذهب «النافع» وبأى معنى؟ ومتى يكون كذلك؟ ألا يمكن أن يكون المذهب «غير نافع» الآن ثم يتضح أنه «نافع» بعد عشرات السنين؟! ألم يجد فلاسفة النهضة، مثلاً، أفكاراً نافعة عند فلاسفة اليونان.؟!

ثم ألا يجوز لنا أن نقدر المذاهب الفلسفية من منظور غير المنظور النفعي؟ ألم يستعرض أرسطو، مثلاً، فى كتابه «الميتافيزيقا» الفلاسفة السابقين عليه من طاليس حتى أفلاطون ناقداً كل فيلسوف على حده من منظور عقلى لاعلاقة له بالمنفعة؟!

ثم ألا يمكن أن يكون «نقد» فلسفة ما، أو دحض مذهب معين لايعنى سوى أن المبدأ الذى يركز عليه قد أصبح عاملاً مساعداً أو عنصراً مسلسلاً فى الفلسفة التى تليها، وهكذا تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضاً فى تطور جدلى تندثر قشرتها الخارجية، ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً فى مذهب أعلى.؟ (١١٢).

ألم يقل هيجل إن «الفلسفة» كل متصل تدفعه ضرورة داخلية ، فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تجدها عناصر إيجابية فى كل واحد.. وآخر فلسفة هى نتيجة لجميع الفلسفات السابقة ..» (١١٣)

(١١١) المرجع نفسه ص ٢٠٣ .

Hegel : Science of Logic vol. II p. 914 Eng. Trans by W. Johnston - Allen & Unwin 1951. (١١٢)

Hegel: The History of Philosophy vol. i.p. 37 Trans by H.S . Haldane. (١١٣)

فلا يكون ، فى هذه الحالة ، ثمة «مفاضلة بين المذاهب الفلسفية اتى تشبه الشجرة مع نموها، ولم يكن فى استطاعة أى مذهب أن يرى النور ما لم تتقدمه المذاهب السابقة كلها!

مشكلة الأصالة والمعاصرة:

كانت قضية الجمع بين الأصالة الثقافية التى تضرب بجذورها إلى المقومات الأولية التى جعلت من العربى عربياً، وبين المعاصرة التى تجعله جزءاً من زماننا بنشاطه الفكرى لا بمجرد وجوده الجسدى - هى قطب الرحى و«أم المشكلات» - كما سبق أن ذكرنا - فى حياة مفكرنا الكبير حتى إنه يقول عنها إنها أصبحت القضية التى يصح أن نقول حيالها قولة هاملت فى أزمته النفسية: أن أكون أولاً أكون : ذلك هو السؤال (١١٤). فإذا كان موضع الإشكال عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين الشريعة ومنطق العقل، فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والإنسان (١١٥) اللقاء بين «العقل والوجدان» (١١٦). والصيغة التى يقترحها مفكرنا الكبير كحل لمشكلة «الأصالة والمعاصرة» هى الصيغة التى تجمع بين «العقل والوجدان» بحيث يكون واضحاً لدينا أن مجال العقل يشمل جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية.. إلخ التى تحتاج إلى تفسير «علمى» بالمعنى الواسع لهذا الكلمة - وهو المعنى الذى يسوّى بين البشر أجمعين. ويكون هناك إمكان لعرض خطوات السير عليهم خطوة خطوة حتى نصل من نقطة الابتداء إلى النتيجة التى ننتهى إليها. أما مجال الوجدان فهو مجال الفن والشعور بصفة عامة وهو مجال يتميز بأنه «ذاتى» خاص بالفرد، وليس عاماً مشتركاً بين الناس، ففي بدائع الفن نجد أن لكل فنان طابعه الفردى الخاص الذى يستمدّه من حياته الباطنية التى لا يشاركه فيها إنسان آخر. وعلى ذلك فإن علينا أن ندرك أنه فى مقدمة الإصلاح، إذا أردنا أصلاً، أن نربى الأجيال الجديدة على وقفة أخرى يفرق المرء لنفسه فيها تفرقة واضحة بين ما هو عام فيحيله إلى العقل وأدواته، وما هو خاص فلا بأس عندئذ فى الركون إلى لغة

(١١٥) تجديد الفكر العربى ص ٢٧١ .

(١١٤) قصة عقل ص ٢٢٢ .

(١١٦) قصة عقل ص ١٨٩ .

الشعور (١١٧) . فإذا ما تساءلنا : لماذا انقضت على مصر منذ بدأت نهضتها الحديثة حتى الآن مائة وخمسون سنة على الأقل، ومع ذلك لا نستطيع أن ندعى بأنها تشربت من ثقافة العصر الجديد ما كنا نتمنى لها أن تتشربه؟! لماذا أصبح المتعلمون في مصر يعدون بعشرات الملايين، ومع ذلك فإن نفورهم من رؤية الحياة بنظرة علمية تلتزم منطق العقل لا يقل عن نفور أجدادهم الذين غمرتهم موجة الظلام أبان القرون الثلاثة السابقة على بدء النهضة الحديثة..؟! ! إذا طرحنا أسئلة كهذه، وجدنا لها جوابا واحدا هو : نقص في تربية العقل وإسراف في إشعال الوجدان (١١٨) . كما لو أن شيئا في تركيبنا الثقافي يوسوس لنا دائما بأن العقل وحده لا يكفي سندا للإنسان في حياته، وأن ظواهر كثيرة تحدث متحديا العقل أن يفسر حدوثها بمنطق العلم، فلا يسع العقل إزاءها إلا أن يقف عاجزا، ومثل هذا الشعور بعجز العقل وقصور العلم، يملكنا بدرجة قل أن تجد لها نظيرا في شعوب أخرى. وعلى الرغم من يقيني بأهمية الجانب الوجداني في حياتنا فلطالما أحسست بواجبي في الاعلاء من شأن العقل - والعقل يتبعه قيام العلم ومناهجه - حتى لو ذهبت في ذلك الإعلاء إلى حد المبالغة، لأحدث نوعا من التوازن في حياتنا بين عقل ووجدان، إذ التوازن بينهما مفقود (١١٩).

إن المشكلة الحقيقية التي نصادفها في حياتنا العملية ليست في قبول صيغة «العقل والوجدان» - وإنما في بيان مجاليهما من ناحية، وما يستتبعه الأخذ بهما في دنيانا الواقعية من ناحية أخرى: سل من شئت هل تحب أن تتابع العصر في علانيته وتقنياته؟ يجبك في استعلاء بأن العقلانية وما يترتب عليها هي جزء من ميراثنا الأصيل، لكن قل له إنها في عصرنا تستتبع عدة أمور: منها ألا تلقى بزمامك إلى العاطفة أيا كان نوعها، ومنها أن يتولى العمل من يحسن أداءه، لا من ينتمى إلى أصحاب الجاه بأواصر القربى، ومنها أن يكون الارتكاز كله على الواقع المادى

(١١٨) المرجع نفس ص ١٢٢ .

(١١٧) قصة عقل ص ١٢١

(١١٩) قصة عقل ص ١٢٢ .

الصارم، ومنها أن نصطنع في حياتنا نظرة علمانية تجعل محورها هنا على هذه الأرض ، قبل أن يكون هناك في عام آخر.. قل له هذا، يأخذه الفزع، لأنه عندما أعلن أنه من أنصار النظرة العقلية، لم يكن قد تخيل لنفسه أنها نظرة تلد كل هذا النسل العجيب ، فهو عقلاني بالاسم، لا بالمضمون والتنتاج، أنه يقبل من العصر تقنياته، لأنه يريد كسائر عباد الله - أن ينعم بالسيارة والطيارة وأجهزة التدفئة والتبريد، لكن إذا علم أن إدخال هذه الآلات في حياتنا معناه إدخال عادات جديدة، في تلك الحياة، ومعناه إحلال قيم جديدة محل قيم قديمة، أخذه الهلع، لأنه في عمق نفسه لا يريد عن قيمه الموروثة بديلا. وهكذا نقع في أزمة حضارية من طراز نادر لأننا في الحقيقة بمثابة من يحيا ثقافتين متعارضتين في وقت واحد : أحدهما خارج النفس والأخرى مدسوسة في حناياها لا تريم، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والأسواق، بينما تحبس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع (١٢٠). والواقع أن علينا أن نسلم بضرورة اللجوء إلى العقل وإلى العلم الذي هو في حقيقته تجسيد للعقل في رسم السبل الناجحة. ولا يكفي أن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب قلوب عامرة بوجدانها لا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أولا تنفع فيه القلوب ووجدانها : «ومن ثم كانت دعوتى التى ما فتئت أكررها بوجود التفرقة الواضحة بين مجالين مجال لا يصلح له الا العقل بكل رصانته وبروده، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها» (١٢١) علينا أن نبذل ذلك الرأى الشائع فينا الآن والذي يقول إن العقل وعلوه - وهولب العصر الذى نعيش فيه - عدو للوجدان ومشاعره، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة للوجدان فسحقا للعقل ومناهجه (١٢٢) كلا ليس العقل نقيضاً للوجدان وإنما لكل مجاله الخاص، والمشكلة الأساسية عندنا تكمن في خلطنا بين المجالين أو عدم وعينا بالحدود الدقيقة لكل منهما.

(١٢٠) ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(١٢٢) قصة عقل ص ٢٣١ .

(١٢١) قصة عقل ١٤٠ - ١٤١ .

وإذا كان من الباحثين من يرى أن «زواج» الأصالة والمعاصرة - أو الصيغة المقترحة للجمع بين العقل والوجدان - أمنية مستحيلة التحقيق، أو هي فكر بالتمنى فحسب، فأن مفكرنا الكبير يعتقد أنها قد تحققت بالفعل في تراثنا القديم، وأن لها أمثلة كثيرة في فكرنا الحديث أيضاً - وبالتالي فهي ممكنة التحقيق، بل لا بد من تحققها في فكرنا المعاصر.

لقد ألفت الناس قبل ظهور الإسلام ضربين من الحضارة ومن الثقافة، اختلفا فيما بينهما إلى حد التنافر، بل إلى حد الدخول في حروب مستعرة، وهاتان الحضارتان هما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة، وحضارة اليونان وثقافتهم من جهة أخرى، المحور في الحالة الأولى هو «الوجدان» - أو هو «الأملاء» إملاء القلب أو الوحي أو الحدس - يفرض على الإنسان طريقة فكره ونمط سلوكه.. والمحور في الحالة الثانية هو عقل الإنسان يقيم له الحججة على الباطل فيرفضه، ويسوق له البرهان على الحق فيرتضيه.. وكان الظن هو الأسبيل إلى لقاء بين «شرق» متمثلاً في فارس، و«غرب» متمثلاً في اليونان، ثم جاء الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي، ومع فتوحاته انهدمت الفواصل بين الثقافتين، أو قل أنها اندمجت في خطوة أولى على طريق المواطن العالمي، وكان ذلك الدمج الباهر هو الذي أخرج إلى العالم تلك الصيغة الحضارية الثقافية الإسلامية الجديدة التي ألفت في مركب واحد: صوفية الفرس وعقلانية اليونان. وهذه الطبيعة الثالثة الجديدة قد جمعت بين إدراك الحدس الصوفي وإدراك العقل الاستدلالي بحيث احتملت الحياة الثقافية الإسلامية أن يظهر فيها أعظم المتصوفة وأعظم مناطق العقل في آن معاً (١٢٣).

ويتساءل مفكرنا الكبير «لماذا استطاعت ثقافة المسلمين أن تنقل في عصر المأمون، بصفة خاصة، ما نقلته من فلسفة اليونان وعلومهم إلى اللغة العربية، ولم ينقلها أهل الهند أو أهل الصين إلى لغتهم؟! ويجب: إن العلة لم تكن في لغة

(١٢٣) هموم المثقفين ص ٨٢-٨٣.

تستطيع ولغة أخرى لاتستطيع، بل العلة هي أن ثقافة تتقبل منطق العقل (إلى جانب الوجدان) وتهضمه، وثقافة أخرى لا تتقبله ولا تهضمه (١٢٤). كان القرآن الكريم هو كتاب المسلمين (والدين لايلجأ في أية جهة يظهر فيها إلى الاستدلال العقلي وإنما هو يأتي برسالة موحة من الله أو غير موحة مثل أنبياء الشرق الأقصى فيتقبل الناس فحوى هذه الرسالة فإذا بها دين وعقيدة)، فهو إذن لمحة قلب، أو نبضة وجدان أو «حدس» بالمصطلح الفلسفي أو هو إدراك مباشر (١٢٥).

إنه إيمان لا يستند إلى برهان ولا يراد له أن يستند إلى برهان، لأن الإنسان لا يريد برهانا على صدق وجدانه، أو صحة شعور يشعر به مباشرة في طوية نفسه: إذا كنت جائعا وأشعر بالجوع فلست أريد البرهان من أحد على أنني جائع أو على أنني أحب - تلك حالات وجدانية داخلية يقبلها صاحبها قبولاً مباشراً، لا هو يريد لنفسه أن يبرهن على صدقها، ولا هو متوقع من سواه أن يبرهن له عليها. وهذه الرؤية المباشرة التي لا وسيط فيها لا تقتصر على الدين فحسب، وإنما هي مجال كل ما ينتجه الوجدان من فن وأدب وتصوف.. إلخ.

لكن على أساس هذا الدين الجديد قامت علوم عقلية - فإذا كان الدين ليس علماً ولا هو يحتوي على علم لأنه في صميمه رسالة أخلاقية - فإن من أعظم ما يفخر به الدين الإسلامي هو أنه حث الناس على أن يعملوا عقولهم ليكتشفوا قوانين الكون، وبمجرد نزول القرآن لم يكذب بضمي ثلاثة أرباع القرن بعد الرسالة حتى ظهرت حركة عقلية جديدة، ففي المناخ الذي نزلت فيه الرسالة المحمدية كان الإيمان مشتعلًا في القلوب، وتلك هي الخطوة الأولى، عندما تؤخذ الرسالة الجديدة مأخذ التصديق الذي يؤمن فحسب، ثم تأتي الخطوة الشاية، وهو أن يصب أصحاب التحليلات العقلية تحليلاتهم على ذلك الذي كان موضع إيمان في الخطوة السابقة.

(١٢٤) المرجع نفسه ص ٨٤ .

(١٢٥) قد لا يوافق البعض على ذلك على اعتبار أن التشريع الديني يراد منه أن يحكم الإنسان في كل زمان ومكان، وبالتالي فهو يستحيل أن يكون «لمحة قلب» أو «نبضة وجدان».

فى القرن الثانى الهجرى ظهرت مجموعة من المفكرين صممت على أن تفهم القرآن الكريم حق فهمه، كيف ؟! كان من المنطقى أن يبدأوا بدراسة اللغة العربية نفسها لتجتمع لهم أدوات الفهم الصحيح. فلم يريدوا الوقوف من اللغة موقف المتذوق وكفى، بل أرادوا أن يجعلوا دراسة علمية بأدق ما يكون المنهج العلمى. ولم تكن قواعد اللغة قد استخلصت وجمعت حتى ذلك الحين، فانصرفوا إلى استخلاصها وجمعها. وهنا تشعب الباحثون إلى شعبتين الأولى مقرها البصرة، والثانية مقرها الكوفة. ومن ثم فأول ما نجده من أنشطة عقلية هى هذه الدراسات اللغوية التى رأيناها فى مدرسة «الخليل بن أحمد» وتلميذه سيبويه فى البصرة، والكسائى فى مدينة الكوفة - وكذلك ما بذلته المدرستان فى استخراج الأسس التى لا بد من الكشف عنها لكى تفهم اللغة العربية على أساس علمى صحيح. ولنلاحظ جيدا أن هذا الجهد يبذل لأول مرة فى التاريخ، فلم يحدث أن تصدى عالم قبل ذلك لاستخراج قواعد اللغة أو عروض الشعر أو الاشتقاق، فوضع الخليل بن أحمد المعجم الأول عندما جمع المفردات من أفواه الناس لأول مرة، فما الذى كان يستهدفه بهذا الجهد؟! فهم القرآن فهما سليما. ولنلاحظ هذه الوقفة نفسها، رجل يبحث فى اللغة بحثا علميا ليفهم دينه. ولننظر فى هذه الوقفة فقط، وتخيّلها فماذا نجد؟! نجد أمامنا رجلا عالما إذاشئت، متدينا إذا شئت، لأن كليهما فى «دمج احد»، بل أنه حين أراد العلم إنما أراد من أجل الدين. وهذا الوجود ذو الوجهين المتكاملين هو جمع للنمطين السابقين فى نمط واحد (١٢٦).

تلك هى الصيغة المقترحة لحل ثنائية الثقافة التى نعيشها الآن وفى استطاعتنا أن نضرب أمثلة أخرى كثيرة على وجود هذه الصيغة فى ثقافتنا القديمة أعنى الجمع بين «العقل» و«الوجدان» بين ثقافة اليونان وثقافة الفرس فى ثقافة جديدة خذ مثلا «علوم الدين» - وهى بناء علمى أقيم لخدمة الدين : الفقه مثلا، نحن أمام نص قرآنى، مجموعة أحاديث نبوية وتزيد أن تستخرج الأحكام الشرعية - وهى ليست

(١٢٦) هموم المثقفين ص ٨٥ - ٩١ وقارن الحوار الذى أجراه الزميل الدكتور صلاح قنصوه مع الدكتور زكى لمجلة المستقبل العربى .

ظاهرة كلها لكل إنسان - وإنما الظاهر منها قليل، والباقي يحتاج إلى عقل وعلم يستخلص من الآيات الكريمة ما قد كمن فيها من أحكام شرعية فهي أذن عملية عقلية - وعلينا مرة أخرى أن نمنع النظر في «فقيه» يقوم بهذا الدور لنجد أنه إنسان متدين عالم في آن معا. وليست المسألة هنا مجرد تجاوز العنصرين وإنما العنصران متشابكان لأن أحدهما جاء ليخدم الآخر، فإذن هما كيان واحد، فكأنما نجد النمطين السابقين في نمط واحد (١٢٧).

خذ مثلاً ثالثاً «علم الكلام» الذي سُمي كذلك لأنه نشاط عقلي ينصب على تحليل «كلام» الله الذي هو القرآن الكريم . فالله «واحد»، لكن هذه الذات الواحدة لها صفات كثيرة من علم وإرادة وقدرة ورحمة - فهل تعدد الصفات في الذات الواحدة لا يعطيها شيئاً من التعدد؟! نحن نؤمن «بالواحد» لكننا نحتاج إلى عملية عقلية تبيّن لنا كيف أن تعدد الصفات لا يتناقض مع الواحدية المطلقة.. إلخ لكن انظر مرة ثالثة إلى القائمين بهذه العملية العقلية وحاول أن ترى جوهر الرجل منهم ما هو؟ أنه دمج للنمطين في نمط واحد فهو دين وعقل معا. وقل مثل ذلك في الفلاسفة المسلمين: فمن هو الفيلسوف المسلم؟ هو رجل أراد أن يقرأ نتاج العقل اليوناني بلغة الشريعة، أو أن يقرأ الشريعة بلغة العقل، وعنوان كتاب ابن رشد فيه الكفاية : «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» حلل رجلا كهذا تجد أنه أراد أن يدمج العقل اليوناني مع الشريعة الإسلامية في كيان واحد (١٢٨).

إذا كانت هذه الأمثلة - وغيرها كثير - تتصدر التاريخ الذي ازدهرت فيه الحضارة الإسلامية - أياكون من الصعب أن نوفق من جديد إلى الدمج بين «العقل والوجدان»؟! أيصعب علينا أن نرتبط بماضيها عن طريق الوجدان الذي هو بطبيعته لا يتقدم؟! «فالنص الديني» يبقى كما هو، في حين تتقدم علوم الدين أو علوم اللغة لأنها نشاط عقلي، كما أن كلمة «التقدم» قد تكون بغير معنى في الآداب والفنون «فقد لا يستطيع شاعر من شعرائنا اليوم أن يجارى امرئ القيس، وقد لا يستطيع

(١٢٨) المرجع السابق.

(١٢٧) المرجع نفسه.

أحد من رواة الحكايات فى يومنا أن يقترب من الذروة الأدبية التى بلغتها ألف ليلة وليلة، لا ، إن التقدم لا يكون إلا فى معرفتنا العلمية (أو العقلية أما ما هو خاص بالوجدان، فلا تقدم فيه، فلا أظن أن الأم العصرية الثكلى تبكى فقيدها على نحو أكمل من بكاء الأمهات بالأمس، ولا أن يغنى عاشق فى عشق حبيبته بأكثر مما غنى قيس فى عشق ليلاه.» (١٢٩).

وفى ظنى أن هذه الفكرة تحل مشكلة الجماعات الدينية التى تدعونا إلى أن نعود إلى الماضى بوصفه أزهى عصور الإسلام - وذلك يكون ممكناً بالنسبة للمسائل الوجدانية التى لا تتقدم : نقاء القلب، وإخلاص السريرة وحلاوة الإيمان.. كذلك ما فى الماضى من فن أو أدب - أما العلوم والمعارف بجمع أنواعها فلا بد أن تكون هى علوم العصر لأنها مجال «العقل» وهو وحده الذى يتقدم .

فإذا تساءلنا : «مَنْ الذى أراه ياترى يجسد لنا بشخصه المتعين ذلك الضرب من اللقاء بين تراثنا ومنتجات عصرنا فى دنيا الفكر؟! إن أول من يرد إلى خاطرى كلما ألقيت على نفسى هذا السؤال هو : طه حسين، فالى جانب مؤلفاته ذات القيمة الكبرى، أرى فى شخصه ما هو أهمم منها فيما نحن الآن بصدد الحديث فيه، وأعنى بذلك طريقته فى الجمع بين موروثنا وروح عصرنا، أما موروثنا فلا أظن أحداً يجادل فى سعة إلمامه بذلك الموروث إلماماً فيه الدقة وفيه الفهم، وأما روح العصر فظاهر فى منهجه وفى رؤيته وفى تصورهِ..» (١٣٠). وأسوق مثالا آخر لرجل جمع فى شخصه الحسينيين وهو الشيخ مصطفى عبدالرازق فهو الآخر يلم بالموروث إلماماً يجعل ذلك الموروث على أطراف أصابعه، وهو فى الوقت نفسه يحيط بأهم ما دار فى عقول علماء الغرب فى ميدان تخصصه (١٣١).

والحق أننا نستطيع أن نطبق الفكرة نفسها على جميع أعلام نهضتنا الثقافية

(١٢٩) ثقافتنا فى مواجهة العصر ص ٢٠١ .

(١٣٠) عن الحرية أتحدث ص ١٩٢ .

(١٣١) ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٠٦ - ٢٠٧ .

الحديثة ابتداء من رفاة الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود نفسه ، فكل واحد من هؤلاء المفكرين الأعلام كان أصيلاً من حيث إلمامه بالتراث. لكن كان أيضاً معاصراً عندما وقف على ثقافة العصر، ولهذا جاء فكره مركباً من الاثنين معاً. اننا لانريد لثقافتنا أن تفنى فى ثقافة غيرنا بحيث نجعل منهم نموذجاً لنا نحتذب، وإنما نريد أن ينحصر تفردنا الثقافى فى تلك الجوانب التى تميز الشعوب، والتى هى فى الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضارى - هو جانب العقل - وأعنى بها جوانب القصيدة والفن (١٣٢).

والخلاصة أنه ليس من المحتم أن يكون إما الحياة كلها للعلم ومنهجه الاستقرائى وإما الحياة كلها للانضواء تحت مبادئ مقبولة سلفاً - فليس من المستحيل أن نحيا فى ساحة من قسمين لكل منهما المنهج الذى يلائمه: فقسم للعلوم ومايتفرع عنها من صناعات، ويكون له منهجه القائم على تقصى الوقائع قبل صياغة القوانين، وقسم آخر لحياة الوجدان والقيم الخلقية والجمالية وفيها يكون السير مهتدياً بمبادئ مسبقه (١٣٣).

وفى استطاعتنا أن نقول أن زكى نجيب محمود نفسه مثل حى متعين لهذه الصيغة التى يقترحها حل مشكلتنا الثقافية - صيغة الدمج بين «العقل» و«الوجدان» - ولهذا فإن من الطبيعى أن نسأل الآن : ماهى الاسهامات التى قدمها هذا المفكر فى كل مجال من هذين المجالين؟.

القسم الأول: مجال التحليل العقلى؛

يمكن أن نقول أن زكى نجيبى محمود قدم الكثير لمجال العقل ابتداء من محاولاته لتحديد «مفهوم العقل» نفسه - كما سبق أن أشرنا - مبينا مجالات استخدامه، إلى محاولته إشاعة النظرة العقلية على نحو ما حددها فى النقاط الخمس السابقة. لكن هناك جانباً بالغ الأهمية هو استخدامه للفاعلية العقلية أو النشاط

(١٣٢) ثقافتنا فى مواجهة العصر ٢٠٦ - ٢٠٧ . (١٣٣) قيمن التراث ص ١٩ .

العقلى تحديد وتحليل كثير من المفاهيم الشائعة والقراء الضوء عليها، وهى مهمة شاقة فى مجتمع اعتاد أن يرسل القول على عواهنه، ويستخدم الفكرة الغامضة لمجرد أنها موجودة، أو لأنها تشير وجدانه، مع أن الحياة الفكرية بمعنى من أدق معانيها هى تحديد الفواصل بين المعانى المتداخلة، أو المتشابهة: ولك أن تحكم على أمة بدرجتها فى مدارج الحياة الفكرية بمقدار ما استطاع أبنائها تحديد المعانى التى يتداولونها .. (١٣٤)

. وهذا هو الدور الذى تقوم به: «الفاعلية الفلسفية» فمما توصف به الفاعلية الفلسفية، أحيانا أنها محاولة لتوضيح المفاهيم التى تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام، يعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها، فلاهم يجهلونوها كل الجهل، ولاهم يعلمونها كل العلم فتتناوها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم، فهذه المفاهيم التى تقع عند الناس وسطا بين الغموض والوضوح هى أشبه بمدينة تراها على مبعده فترى بروزا ممتدا فى الأفق (١٣٥).

وهكذا قل فى كثير جدا من المفاهيم والأفكار التى نتداولها فى مجرى حياتنا الفكرية، بل فى مجرى حياتنا العملية، والتى نشعر أن الحياة، فكرية أو عملية متعذرة، بدونها ومع ذلك فعلمنا بها لا يكاد يتعدد علمنا بأن الأفق البعيد مدينة كبيرة. وها هنا يكون عمل الفلسفة أن تدنونا من تلك المفاهيم لتراها فى تفصيلاتها ودقائقها. والعجيب أن يتهمك الناس نتيجة لهذا التحليل بأنك تعقد البسيط وتصعب السهل، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التى يتداولونها فثاروا فى وجهه كأنهم كانوا يجدون النعمة فى الفهم المبهم، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به ينعمون! (١٣٦).

كانت طريقته أن يمسك بعدسة مكبرة تكشف للقارئ عناصر الفكرة التى هى مدار الحديث، فذلك وحده كفى أن يزيل ضباب الغموض الذى يكتنف المفاهيم

(١٣٤) قيم من التراث ص ١٥٢ .

(١٣٦) المرجع نفسه.

(١٣٥) هموم المثقفين ص ٦٦ .

المحورية التي عليها تدور نقافتنا (١٣٧). فالتوضيح معناه تحليل المفهوم الغامض لاستخراج العناصر الداخلة في تكوينه لكي نفهمه، تماماً مثل أى عملية كيميائية فلكى تفهم الماء أو الهواء، أو قطعة الفحم، أو ماشئت، فهما علميا عليك بتحليلها فى المعامل، وكذلك التحليل العقلى للأفكار الغامضة عليك أن تحللها تحليلاً عقلياً لكي تكشف عناصرها ومكوناتها التى دخلت فى تكوينها (١٣٨).

وإذا أردنا أن نقدم نماذج لهذه الأفكار التى قام أستاذنا الكبير بتحليلها لوجدنا أنها كثيرة كثيرة لافتة للنظر، ولهذا فلا مندوحة لنا عن تقسيمها إلى مجموعات ثم نقدم من كل مجموعة أمثلة قليلة.

المجموعة الأولى: أفكار سياسية

(أ) - المثقف الثورى: فى الستينات ظهر تعبير «المثقف الثورى» وشاع على أقلام الكتّاب، وكان على مفكرنا الكبير أن يطرح على نفسه هذا السؤال «متى يكون المثقف مثقفاً وكفى، ومتى يكون مثقفاً وثورياً معاً؟!» ويجب من خلال منظورين «للإسراء والمعراج» أما الأول فهو حديث للرسول الكريم أورده ابن عربى يقول فيه «ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت به». مشيراً بذلك إلى رجوعه من حالة الرؤية، «رؤية الحق» إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل. والمنظور الثانى: حديث لواحد من الصوفية يقل «صعد محمد النبى العربى إلى السموات العلى، ثم رجع إلى الأرض، قسماً برى لو بلغت هذا المقام لما عدتُ أبداً...» ونحن هنا أمام نمطين مختلفين من الوعى: الأول تتميز به حالة النبوة، والآخر حالة المتصوف الذى يشاهد «الحق» ويتمنى ألا يعود إلى الناس، فإذا عاد كانت عودته غير ذات نفع كبير لأنه سيحصر نفسه فى ذاته متشياً بما قد شاهد (١٣٩). وها نحن أمام رجلين: رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية، ورجل يرى الحق

(١٣٧) قصة عقل ص ١٣٣.

(١٣٨) من حوار أجراه الزميل. صلاح قنصوه مع مفكرنا لمجلة المستقبل العربى - مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٨.

(١٣٩) فى حياتنا العقلية ص ١٤٢ - ١٤٣.

فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى، ولست أرى ما يمنع من التوسع في التطبيق بحيث يجعلها تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً. والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله. وفى هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً...» (١٤٠).

لكن ذلك يحتاج إلى تحديد أكثر : فصفة «الثورية» حين تصاف إلى المثقف أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية: فلا يجوز أن يقال عن عالم الرياضة الذى درسها وطبقها فى بناء الجسور أنه مثقف ثورى لأنه طبق ما تعلم.. كلا ! فالتفرقة مقصورة على أصحاب الثقافة الإنسانية، لأنها هى التى تشمل القيم، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال أن ثورة قامت فغيرت وجه الحياة (١٤١).

لكن هذا التحديد لا يزال غير كاف، لأن الذى يغير وجه الحياة قد يغيرها إلى الوراء لادافعا بها إلى الإمام، فى حين أن الثورة تضاف إلى المثقف الذى يدفع بالحياة إلى الأمام فى مقابل «الرجعية» لمن يريد أن يرد الحياة إلى الوراء. غير أن الدقة تحتم علينا أن نفهم معنى «الإمام» و«الوراء» لأنها لا تكون مفهومة إلا بالنسبة لهدف معلوم، وهكذا نستطيع أن نحدد «المثقف الثورى» تحديداً أكثر دقة بقولنا أنه من أدرك مثلاً جديدة للحياة الإنسانية، وحاول تغيير الحياة وفقاً لها، شريطة أن يجيء هذا التغيير فى الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ بحيث تتسع الرقعة البشرية التى تتسع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال (١٤٢).

والطريف أنه يجعل من سقراط النموذج الأول «للمثقف الثورى» لأنه لا يستريح ولا يطمئن، حتى يحمل الناس على قبول ما ارتسم فى ذهنه من وجوب أن

(١٤١) فى حياتنا العقلية ص ١٤٥ .

(١٤٠) المرجع نفسه ص ١٤٤ .

(١٤٢) المرجع نفسه ص ١٤٦ .

يكون زمام الأمور كلها لمبادئ العقل: فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله (١٤٣) «ومثلنا الثاني للمثقف الثورى هو أفلاطون: ارتسمت في ذهنه صورة عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تجيء دولة قائمة على دعامة العدل» وأخذ في محاوراة «الجمهورية» يفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة.. ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة لعددناه «مثقفاً» يرى الفكرة ويحللها فيسترخى ويستريح، لكنه كان مثقفاً ثورياً وهو يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها عند تلميذه ديونيسيوس الشاب الذى آل إليه الحكم فى سراقوصه بجزيرة صقلية.. (١٤٤)». كذلك كان الغزالي فى تاريخ الفكر الإسلامى هو خير الأمثلة التى تضرب للمفكر الثورى لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون.. وفى حياتنا الفكرية الحديثة يقوم «جمال الدين الأفغانى» بدور سقراط: يجادل ويناقش ويخلق التلاميذ والأتباع ويشعل الروح ويوقظ النفوس.. كذلك كان تلميذه «محمد عبده» يدرس ليصلح ويبنى وينشئ ويعلم ويربى ولم يكن «مثقفاً» وكفى بل كان «مثقفاً ثورياً». وقل مثل هذا فى قاسم أمين ولطفى السيد، الأول يكتب ليغير نصف الشعب «المرأة»، والثانى ليؤصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية.

وهكذا يسير بك فى تحليله العقلى لمفهوم ظهر فى حياتنا الثقافية إلى آفاق لم تكن فى الحسبان. بل لم يتصور من استخدموا هذا المفهوم أنه يمكن أن ينسل هذا النسل كله!

(ب) أرادة التغيير؛

لم يكن زكى نجيب محمود فى يوم من الأيام منتمياً إلى حزب سياسى معين، ولكن كان يتخذ على حد تعبيره «موقفاً سقراطياً» هو أن يكون صاحب رأى مستقل. من حقه إبداء الرأى وتوجيه النقد لكثير من أوضاع مجتمعه، دون أن يلتزم بأفكار حزب معين أو بموقف «أيدولوجى خاص». ولقد أمده هذا «الموقف المستقل»

(١٤٤) المرجع نفسه ص ١٥٢ .

(١٤٣) فى حياتنا العقلية ص ١٥١ .

بحرية الحركة فى نقد وتحليل أى مفهوم يظهر على مسرح حياتنا الثقافية أو السياسية دون أن يجد فى هذا التحليل حرجاً ولاغضاضة ولهذا تراه قابعاً مع قلمه ممسكاً بمبضع التحليل يتلقف كل ما يظهر من أفكار ومفاهيم ليبدأ عمله ! لايهمه بعد ذلك المصدر الذى أطلق الفكرة - رئيس الجمهورية أو جمهور الناس فى الشارع - فبعد حرب السويس تحدث الرئيس جمال عبد الناصر فى إحدى خطبة داعياً إلى «إرادة التغيير» التى نحن أحوج ما نكون إليها، ويتلقفها مفكرنا الكبير ويضعها تحت عدسته المكبرة فإذا بهذا التعبير يتحول إلى تحصيل حاصل ! فهما مترادفان ! «إرادة التغيير» كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف إليه كما نقول : قراءة الكتب أو «روية لشمس» .. وهما معاً تكونان أحد المبادئ التى نستهدفها فى بناء حياتنا الجديدة، وهما من ذلك الضرب من المفاهيم التى يكون الناس منها على درجة وسطى بين «الجهل والعلم»، ومن ذا لا يستخدم كلمة «إرادة» وكلمة «تغيير» فى حديثه الجارى وهو على بعض العلم بما تعنى هذه الكلمة أو تلك !؟ (١٤٥).

وينتهى من تحليله إلى أنه لا انفصال بين الإرادة والعمل، حتى ليصبح من اللغو أن نقول عن إنسان أن له «إرادة» لكنها لا تجد العمل الذى تؤديه، وإلا كنت كمن يقول أنه يأكل ولا طعام أو يشرب ولا ماء !

الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت، وإلا كنت آلة مسخرة فى يد صاحب الهدف، أنك فى العلى الإرادى أنت الأمر والمأمور، إنك أنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها (١٤٦).

وهكذا نجد أن قولك «إرادة التغيير» لا يزيد شيئاً عن قولك «الإرادة» .. لأن هذه لاتكون بغير فعل، ولا فعل بدون تغيير، فسواء أكان التغيير الحادث ضئيلًا، أم

(١٤٦) المرجع نفسه ص ٦٩ .

(١٤٥) فى حياتنا العقلية ص ٦٧ .

جسيمياً فهو تغيير، لأنك لاتفعل الفعل فى خلاء، بل لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه. وباختصار كل إرادة فعل ، وكل فعل حركة وتغيير ! ومن ثم فلا ينبغي أن نتحدث عن «أرادة التغيير» بل عما نريد تغييره، أو الهدف الذى من أجل تحقيقه تغير ما تغير، وهو يقترح أن يتجه التغيير إلى المعايير والقيم التى تسود حياتنا ويضرب لها مثلاً بالتوحيد بين العام والخاص «فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعى أحرص ما نكون على «الملك الخاص» ، وأشد ما نكون اهمالاً «للملك العام» كما هى الحال فى العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد .والعناية بتنظيف الدار من الداخل والعناية بتنظيف الطريق العام، بين المال الذى نملكه والمال الذى تملكه الدولة، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذى يستغلها ، والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه - ولكنه يريده باسم الدولة (١٤٧) . وقل مثل ذلك فى معانى «الجاه» و«الصدارة فى المجتمع» والزهو بعدم الخضوع للقانون .. الخ (١٤٨).

(ج) أخلاق القرية:

وعندما تحدث الرئيس السادات عن أخلاق القرية (١٤٩) زاعماً أنها الأخلاق المثلى، وأنه يريد أن يعود بالمجتمع إلى مثل هذه «الأخلاق الرفيعة»- تصدى مفكرنا الكبير لتحليل الفهم الغريب لأخلاق القرية. وكان مما قاله «إن أخلاق القرية هى الأخلاق التى أفرزتها الحضارة الزراعية الريفية، وبمقدار ما نريد المحافظة على شىء من هذه الحضارة تكون الحكمة فى المحافظة على أخلاقها . غير أن الاتجاه العام الذى يسود عصرنا هو تحويل القرية إلى مدينة لا تحويل المدينة إلى قرية ، فالأقرب إلى التصور أن يتحول الفلاح إلى عامل زراعى بكل ما تحمله كلمة عامل الآن من حقوق الأجور والتأمينات والانتماء النقابى وغير ذلك. لقد جاءت قيم الحضارة الصناعية

(١٤٧) فى حياتنا العقلية ص ٧٤ . (١٤٨) المرجع نفسه ص ٧٥ .

(١٤٩) وكذلك إذا تحدث رئيس الجمهورية الحالى عن «الصحوة» كتب مفكرنا الكبير نريدها صحوة واعية» قارن تحليله لهذه الفكرة فى كتابه «عن الحرية أتحدث» ص ٢٩١ . وما بعدها.

لتبقى وتسود وليس لنا عن ذلك محيص (١٥٠).

ثم يستطرد أستاذنا الكبير فيعدد «مساويء» أخلاق القرية التي يشيد بها السيد رئيس الجمهورية:

١ - أبناء القرية في تمسكهم بأخلاق الريف الزراعى يعدون أنفسهم أسرة واحدة أو كالأسرة الواحدة، ومن هنا كان مصدر صلابتهم، لكن من هنا أيضاً كان مصدر التخلف الحضارى عندهم، ذلك لأن الشعور الأسرى هو فى الأساس مصدر «المحسوبة». فيكفى صاحب الحكم أن يعلم أن بينه وبين فلان تلك العلاقة الوثيقة ليجعله «محسوباً» عليه مما يلزمه إلزاماً خلقياً أن يسانده ولو بغير حق، وهى مساندة غالباً ما يجىء ثمنها أن يدين المحسوب لولى نعمته بالولاء.. وهكذا تظهر النتائج الضارة !.

٢- العلاقة بين أفراد القرية قائمة على ما تقضيه روابط الدم - أعنى روابط القرى - وكثيراً ما يكون ذلك على حساب المصلحة القومية التى تجاوز القرية وأبناءها، فالحضارة الصناعية أدت إلى أن تجمع ألوف العمال فى مصنع واحد، بل ويسكنون عادة فى حى واحد، مما أدى إلى علاقات اجتماعية من نوع جديد هى العلاقات التى تتمثل فى النقابات وسرعان ما يصبح الهدف المشترك لا خدمة أسرة واحدة، بل خدمة حرفة صناعية معينة، وخدمة القائمين بها. وهنا تتغير معانى طائفة كبيرة من الألفاظ الخلقية كالعدل والكرامة والتعاون (١٥١).

٣- إذا كان فى الدعوة إلى أخلاق القرية رومانسية تشيع الخيال، فإن فيها الكثير من جوانب القصور : ليس فيها مثلاً مكان لدقة الزمن باعتبارها فضيلة، فأدق ما تعرفه أن يقال صبح، ضحى، وعصر، ومغرب، ولذلك يضيق ابن القرية عندما تطالبه بتوقيت يلتزم الساعة والدقيقة.. فإذا عرفنا أن دقة الزمن من الركائز الأساسية فى الحضارة الصناعية القائمة، علمنا أن أخلاق القرية لم تعد تسعف من أراد

(١٥١) المرجع نفسه ص ٢٧١ .

(١٥٠) أفكار ومواقف ص ٢٦٩ .

المشاركة في حضارة هذا العصر (١٥٢).

(د) يمين الفكر ويساره:

ومن المفاهيم الغامضة التي استخدمت بدلالات سياسية أيضاً «اليمين واليسار» فهما كلمتان تستعملان على نطاق واسع للتفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص: فهذه الفكرة من اليمين وتلك من اليسار، وكذلك هذا الموقف وذلك، وهذا الرجل وذاك. وكثيراً ما يوصف من وضع في زمرة اليمين بالرجعية واللاعلمية، لأن اليسار وحده هو التقدمي والعلمي، وليس الأمر من قلة الشأن بحيث تتركه يمضى بغير تحديد .. (١٥٣).

وينتهي من تحليله لهذين المفهومين إلى نتيجة: «أراها محتومة حتماً وهي أن ليس هناك فواصل فارقة في ميدان الفلسفة بين يمين ويسار، وكذلك لست أعتقد أنه يطوف لأحد ببال أى يكون في «العلم» يمين ويسار.. (١٥٤)».

لكن هذه التفرقة تكون واضحة في مجال الاقتصاد والاجتماع والسياسة.. فضلاً عن مضمون الأدب دون الشكل، ومضمون الفن التشكيلي وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة في الاقتصاد والاجتماع (١٥٥).

(هـ) الطاغية:

لست أرى أن أنهى هذا القسم بأفكاره ومفاهيمه السياسية قبل أن أتحدث بسرعة عن تحليل مفكرنا الكبير لمولد الطاغية كيف يكون؟! فهو يراقب عصفوراً جاء يلتهم حبات أرز وضعت في وعاء في الشرفة الخرجية للمنزل، فما أن حط العصفور على مقربة قريبة من الأرز حتى أخذ يتلفت بحركة سريعة هنا وهنا قبل أن يقدم على التقاط الحب كأنما أراد أن يستوثق من غيبة الرقيب حتى إذا أطمئن بعض

(١٥٣) «في حياتنا العقلية» ص ٨٩.

(١٥٥) المرجع نفس ص ١٠٠.

(١٥٢) أفكار ومواقف ص ٢٧١.

(١٥٤) المرجع نفسه ص ٩٤.

الشيء خطأ خطوتين فيحذر شديد وأصبحت حبات الأرز على ملقط منه، لكنه مع ذلك تريت لحظة وراح من جديد يلتفت يمنه ويسره فلما لم يجد ما ينذر بالخطر التقط حبة واحدة بلقطة سريعة ثم سكن لحظة وعاد يلتفت فلما لم يجد الا الهدوء والأمان انكب على الأرز يلتهم منه ما يملأ حويصلته وطار (١٥٦) .

وهو هنا يصور لنا كيف يبدأ المعتدى بالخذر والخوف حتى إذا ما أمن مغبة الاعتداء ملأته الشجاعة، فأقبل على العدوان بكل قدرته وهو مطمئن آمن أو قل إنه كالمطمئن الأمن لا يحول شيء بينه وبين السير في الشوط إلى آخر المدى . أن سكوت صاحب الحق المنهوب سرعان ما يجعل الناهب صاحب حق في الاعتداء : «والقاعدة التي أريد أن أضعها بين يديك هي أنك حيثما فرط إنسان في حقه ظهر لذلك الحق طاغية يستبد به» . (١٥٧) .

المجموعة الثانية : مفاهيم دينية

(أ) التطرف الديني :

في تحليله لهذا المفهوم مثال واضح لارتباط التحليل عنده بما يظهر في حياتنا الثقافية أولاً بأول من مفاهيم وأفكار، فهو يستخدم الفاعلية الفلسفية فيما يظهر على سطح هذه الحياة من أفكار أيا كان نوعها، فعندما بدأ الناس يتحدثون عن «التطرف الديني» كتب في الحال «متطرف تحت المجهر» ، يحاول أن يسأل مع الناس عن معنى هذا التعبير وتكون الاجابة عنده على النحو التالي :

أن علينا باديء ذي بدء أن نفرق بين طرفين : «الدين» كما هو قائم في الكتب الساوية من ناحية ، «والمتدين» بذلك الدين من جهة أخرى ، فبينما الكتاب واحد فإن المتدينين به كثيرون، وليس هو من الأمور الشاذة في طبيعة الناس أن يختلفوا في طريقة فهمهم لنص واحد قرأوه . وهذا ما حدث للمسلمين، فهم متفقون على

(١٥٧) المرجع نفسه ص ١٦٨ .

(١٥٦) أفكار ومواقف ص ١٦٥ .

الكتاب الكريم لكنهم مختلفون في فهمهم لبعض آياته، ومن هنا نشأت المذاهب المتعددة، ومن ثم يكون معنى التطرف أن يأخذ المسلم بطريقة معينة في الفهم، أو بمذهب معين، ثم يعلن أنه هو وحده الصحيح، وقد أخطأ الآخرون، ولو وقفت المسألة عند هذا الحد لهان الأمر، لكنه ينقلب «متطرفاً» إذا هو أراد أن يحمل الآخرين بالقوة - كائنة ما كانت صور القوة على مشاركته فيما يعتقد (١٥٨).

وينتهى مفكرنا الكبير من تحليله لمفهوم التطرف إلى أن هناك أربع خصائص للمتطرف في مجال الدين أوفى أى مجال غير الدين هي:

أولاً: سمة أساسية للمتطرف وهي سمة تؤخذ عليه أن يقوم بارهاب الآخرين لارغامهم على قبول ما يدعوا اليه هو وزمرته، وفي ذلك الأرهاب يسكن جوهر التطرف، فليست المسألة أنه يختار لنفسه وجهة نظر يرى الأفكار والمواقف من خلالها، وإنما المسألة أنه يريد أن يرغم الآخرين بالقوة للأخذ بها. فقد كانت وجهة نظر «الخوارج» مثلاً خالية مما يؤخذ عليهم، ومع ذلك فقد نفرت منهم الأمة الإسلامية، لماذا؟! كانت العلة في تطرفهم هي اللجوء إلى القسوة العنيفة إرهاباً لكل من وقعت عليه أيديهم حتى يوافق على وجهة نظرهم، وإذا لم يفعل قتلوه بأفظع صور القتل وأبشعها، مع أنهم كانوا لا ينقطعون عن عبادة الله لحظة واحدة - ويديمون الصلاة حتى لقد كانوا يعرفون بما كانت تتقرب به جباههم من السجود على حصباء الأرض العارية (١٥٩).

ثانياً: إذا كان اتخاذ الأرهاب وسيلة لارغام الخصوم هو العلامة الحاسمة التي تميز المتطرف عمن سواه، كان محالاً أن يلجأ إليه إنسان قوى واثق بنفسه وعقيدته وإنما يلجأ إليه من به ضعف في أى صورة من صورهِ - لماذا؟! لأن الإنسان إذا أحس في نفسه ضعفاً تملكه الخوف من أن يطغى عليه أصحاب المواقف الأخرى، وكأى خائف

(١٥٩) رؤية إسلامية ص ٢٦٥ .

(١٥٨) «رؤية إسلامية» ص ٢٦٤ .

آخر ترى المتطرف هلما جزوعاً يسرع إلى أقرب أداة للفتك بخصمه إذا استطاع قبل أن تسنح الفرصة أمام ذلك الخصم (١٦٠).

الثالث: لا يتطرف بالمعنى السابق إلا مَنْ حمل على كتفيه رأسافارغاً وخاوي اللهم إلا أضغاثاً دفع بها إلى ذلك الرأس عن فهم أو غير فهم. وذلك لسببين:

الأول: أن تكون الأفكار التي شحن بها رأسه غير علمية لأن الفكرة العلمية مقطوع بصوابها.

الثاني: أن ما يمتلىء به رأس المتطرف، ما دام لا يمت إلى العلم بصلته، لا بد أن يكون فيه الخصائص المضادة للعلم، ومنها «حرارة الانفعال» وغموض المعنى واحتمال أن تتعدد فيه وجهات النظر (١٦١).

رابعاً: السمة الأخيرة ان التطرف، في الواقع، حالة من حالات التكوين النفسى، ولانقول إنه وجهة نظر إلا من باب التساهل، وإنما هو فى حقيقته الدفينة «حالة نفسية» - تجعل صاحبها على استعداد لان يتطرف وكفى! فليس المهم هو الموضوع الذى يتطرف فيه، بل المهم فى تكوينه هو أن يتطرف للتطرف فى حد ذاته، ومن هنا رأينا أمثلة كثيرة لمتطرفين يقفزون بين يوم وليلة من تطرف فى فكرة إلى تطرف فى الفكرة التى تناقضها، فتراه اليوم متطرفاً فى رؤية إسلامية معينة ثم نراه غداً متطرفاً فى رؤية شيوعية، أو العكس، مع أن الإسلام والشيوعية ضدان لا يلتقيان (١٦٢).

(ب) فلسفة الشهادة

ماذا تعنى شهادة «لا إله إلا الله» التى هى أصل ثابت فى حياتنا الدينية والثقافية؟! هى من الشجرة العقلية بمشابة الجذع وجذوره ثم تنبت الغصون وتنمو

(١٦١) رؤية إسلامية ص ٢٦٨ .

(١٦٠) المرجع نفسه ص ٢٦٦ .

(١٦٢) أفكار ومواقف ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

وتورق فهي شهادة تدل - من بين ما تدل عليه - على ثلاثة أركان دفعة واحدة لاقامة هيكل ثقافى كامل لو كسونه لحماً لاصبح حياة فكرية تحمل طابعاً يميزها عن كثير مما عداها، فهي تدل على ذات الهية مشهودة، وذات إنسانية شاهدة، ومجموعة من أفراد الناس تتم الشهادة فى حضورهم:

(١) أول ركن تدل عليه الشهادة، وجود الذات الإلهية، التى تشهد أن ليس ثمة من آلهة سواها، ثم نجد لهذه الذات صفات كثيرة تتوحد فى نسق واحد، هى مانطلق عليه أسماء الله الحسنى، وهذه المجموعة من الصفات هى لله على نحو مطلق، وهى كذلك للإنسان على نحو نسبي، أى أن المسلم لابد أن يعمل على أن يكون فى حياته عالماً فريداً قديراً مهيمناً عزيزاً جباراً... إلخ وإلا كانت شهادته باللفظ دون المعنى.

(٢) أما الركن الثانى الذى تتضمنه الشهادة فهو وجود الذات الإنسانية الشاهدة ولا بد من الوقوف المتأمل عند «الذات الإنسانية» هذه لترى متى يتحقق وجودها وكيف؟! إنه مهما يكن من أمر التشابه والتجانس بين أفراد البشر فلن يكون الفرد الإنسان «ذاتاً»، إلا إذا بقيت له بقية يختلف بها عن جميع من عداها، وهى بقية لها كل الأهمية والخطورة لأنها هى التى تحدد هويته، وهى التى نعدّها مسؤولة أمام الله والناس، وهذا الجانب الفريد من كيان الإنسان هو الذى «يشهد» ألا إله إلا الله (١٦٣)».

(٣) يبقى الركن الثالث المتضمن فى «الشهادة» أعنى به وجود الآخرين الذى هو ركن أساسى فى حياة هذا الإنسان، ولك أن تقدر الفرق الشاسع بين إنسان يتصرف كما لو لم يكن فى الدنيا إنسان سواه، وآخر يضع فى اعتباره عند كل خطوة يخطوها، وكل فعل يؤديه أن هناك آخرين اعترف بهم ضمناً حين شهد ألا إله إلا الله، وهكذا تنشأ لنا عن أصل واحد ضروب ثلاثة: الحقيقة الدينية، والفردية الإنسانية، وروابط المجتمع (١٦٤).

(١٦٤) المرجع نفسه ص ٢٦٠ .

(١٦٣) أفكار ومواقف ص ٢٥٩ .

(ح) الضمير الدينى:

الغاية التى يجب أن نستهدفها من التربية الدينية هى إيجاد ذلك الضرب من الوجدان الدينى الذى من شأنه أن يهدى صاحبه كلما جد موقف فى الطريق - إلى اختيار السلوك الذى يعينه على تكامل شخصيته تكاملاً ينم عن «وحدانية تلك الشخصية» لأن ما يحقق إسلام المسلم هو فى المقام الأول، أن يجسد فى شخصه رسالة الإسلام - و«التوحيد» من تلك الرسالة هو فى صميم الصميم.

لكن ماذا نعنى بكلمة «الضمير»؟! نعنى بها ما استخلصناه لأنفسنا مما وعيناه وعشناه: إما من خبراتنا المباشرة أو مما علمنا إياه آباؤنا ومعلمونا «فأضمرناه» فى نفوسنا لنحمله معنا أينما توجهنا، فنكون بمثابة من يحمل معه دليلاً هادياً يرشده إلى سواء السبيل إذا ما اشتكى عليه الأمر (١٦٥).

فما هو المبدأ الذى يستخلصه المسلم من أحدية الله ويضممه فى صدره ليكون مرجعه فى مسلك حياته؟! كيف نحول عقيدة «التوحيد» بالتربية إلى «ضمير» يكون به المسلم مسلماً فيما يدع وفيما يختار؟! هذا المبدأ هو أن يختار الفعل الذى يتسق مع غيره فى بناء شخصية موحدة. فالتوحيد الإسلامى هو فى أعماقه تناسق فى حياة الإنسان الأخلاقية، بمعنى أن تنظم مجموعة القيم الروحية فى ترتيب معين يبين أيهما أولى من أيها إذا ما تعارضت فى موقف معين، ومن ثم فعقيدة المسلم إذا ما رسخت فى صدره ضميراً يهديه إلى جادة الطريق، ضمننت له ألا تتعدد معايير الأخلاقية، فمعيار أمام ولى الأمر ومعيار آخر أمام الناس ومعيار ثالث يقيمه حين يخلو لنفسه! إننا إذا استطعنا تربية هذا «الضمير الدينى» عند أبنائنا وبناتنا كان ذلك درعاً تحميهم من أن يذل صغيرهم لكبيرهم، أو أن يذل فقيرهم لغنيهم، أو أن يذل محكوم لحاكم (١٦٦).

(١٦٦) المرجع نفسه ص ١٠٣ - ١٠٥ .

(١٦٥) قيم من التراث ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٤) مفاهيم متفرقة:

هناك مفاهيم دينية كثيرة تعرّض لها مفكرنا بالتحليل والتشريح، من ذلك مثلاً التفرقة بين «الفكر الإسلامي» من ناحية، و«فكر المسلمين» من ناحية أخرى، فلكي يكون الفكر إسلامياً لا بد أن يكون منصباً على مسائل متصلة بعقيدة الإسلام وشريعته. منها مثل وجود «الله» وصفاته كالوحدانية، والعدل، والقدرة، والعلم... الخ كذلك فكرة الإمامة، خلق القرآن... الخ الخ. هذا هو الفكر الإسلامي الذي ينصب على موضوعات متعلقة بالعقيدة. إلا أن المسلمين كان منهم علماء ذوو فكر إنساني عام لا يتقيد بصفة - تقصره على ديانة دون ديانة أخرى - وها هنا نرى للمسلمين فكراً في شتى نواحي العلم والمعرفة مما لا يختص بالعقيدة والشريعة وليس فيه من الإسلامية إلا إسلام صاحبه مثل عالم الرياضة، وعالم الفلك، وعالم الكيمياء والبصريات، والطبيب، والمهندس بل ونستطيع أن نضيف أنواعاً أخرى مثل كُتاب الرحلات، ونقد الأدب، وعلم الحيوان والنبات... الخ كل ذلك ضروب من العلم والمعرفة قام بها مسلمون حتى أصبحت جزءاً هاماً فيما نسميه بالتراث العربي - إلا أنه لا يندرج فيما نسميه بالفكر الإسلامي.. (١٦٨).

ومن المفاهيم الدينية التي عاجلها أيضاً «الدين» و«التدين» و«علوم الدين»، عندما رأى خلطاً في رؤية الناس لها حتى أهل التخصص منهم «فالدين قائم في نصوصه المحددة.. ثم يأتي الطرفان الآخران: مَنْ يُؤمنون بذلك الدين وهم مَنْ يصفونهم «بالتدين» ثم علوم الدين التي تقام على النصوص كما سبق أن رأينا. فعلم الدين لا هو «الدين» ولا هو «التدين» إنما هو فاعلية عقلية تقوم على الدين. ولقد لبث الإسلام «ديناً» للمؤمنين «يتدينون» بمبادئه وتعاليمه قبل أن يظهر الفقهاء ليقوموا عليه العلم بمنهج التفكير العلمي. وعندما نزلت الآية الكريمة: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ - «كان قد كمل دين الإسلام ودخل الناس أفواجاً ولم يكن قد كُتبَ بعد سطر واحد في أي علم من علوم الدين، مما يقطع بأن الدين نفسه شيء، والتدينون به شيء ثان، والعلوم التي تقوم عليه شيء ثالث» (١٦٩).

(١٦٧) في تحديث الثقافة العربية ص ٤٥٨ وما بعدها.

(١٦٨) المرجع السابق ص ٤٦٦ . (١٦٩) قيم من التراث ص ١٥٢ .

ولك أن تقرأ مقال «الشیطان الآخرس» لتري كيف كان يتصدى مفكرنا للمفاهيم الدينية الخاطئة بالتحليل والتفنيد فور ظهورها في الصحف اليومية - فلو نشر واحد من أئمة الدين في جريدة الأهرام «أن رجال الشريعة قادرون على أن يقولوا كلمتهم في كل شيء» - يكون تحليل مفكرنا «لو كان الأمر كما قال القائل لوجب منذ الغد أن تغلق الجامعات جميعاً ومراكز البحث وغيرها مما يريد أن يبلغ شيئاً من الحق لا نبقى إلا على كلية الشريعة لأنها تعلمنا «كل شيء»..» (١٧٠).

المجموعة الثالث: مفاهيم قومية وأفكار وطنية

(أ) العروبة

في اعتقادي أن مفكرنا الكبير كان متحمساً لجعل «العروبة» مفهوماً ثقافياً، وليس فكرة سياسية، فقد كتب يقول: «ليست عروبة العربي قراراً سياسياً تصدره مؤتمرات القمم أو مؤتمرات السفوح والوديان.. بل هي مركب ثقافي يعيشه في حياته اليومية ولا يستطيع العربي نفسه أن ينسلخ عنه إذا أراد.. وأن يعيده إليه إذا أراد.. لا.. ليست عروبة العربي قميصاً يلبسه إذا شاء ويخلعه إذا شاء، بل هي خصائص توشك أن تبلغ منه ما يبلغه لون الجلد والعينين..» (١٧١). فماهي هذه الخصائص:

أولاً: أولى خصائص العروبة لغتها على أنه لا يكفي في هذا الجانب بأن تكون لغة الكلام والكتابة عربية، فالأوربي الدارس للغة العربية قد يتكلمها ويكتبها ومع ذلك لا تدرجه في العروبة ابناً من أبنائها.. إذ المهم هنا هو اللفتات العقلية أو الإدراكية العميقة التي تكمن في كيان العربي، فتميل به إلى اكتساب الصفات المتمثلة في اللغة العربية. فمن خصائص اللغة العربية مثلاً أنك إذا عرفت الأصل الثلاثي عرفت كيف تفجر منه شجرة المشتقات على كثرة فروعها، فإذا عرفت كلمة «كتب» فجرت منها كاتب وكتاب وكتابة ومكتوب... الخ فكأنها القبيلة أو العشيرة بتعدد أفرادها لكن هؤلاء الأفراد ينتمون إلى رأس واحد..

(١٧٠) أفكار ومواقف ص ١٧٩ - ١٨٠.

(١٧١) هموم المثقفين ص ١٢٠ - وانظر أيضاً خصائص أخرى للشخصية العربية «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٥٤ وما بعدها - وأيضاً «في مفترق الطرق» ص ٣٦٠ وما بعدها.

ثانياً: ثانية الخصائص ميل العربي إلى القفز السريع من الأفراد الجزئية إلى تجريدتها وتعميمها في أنواع وأجناس، فهو لا يهمله هذا الطائر المعين بل يكفيه أن يعرف الطائر في عمومته من حيث هو نوع.. إن العربي في تكوينه العقلي لا يعبأ كثيراً بالأفراد أو المقدرات، وإنما يريد «الخلاصة» العامة المجردة ليسهل حملها معه وهو مسافر في الفلاة على ظهور الإبل! ولقد بلغ ميل الشاعر العربي إلى التجريد حداً جعله إذا تغزّل في امرأة لا يقصد امرأة بعينها، بل أن غزله منصب على «نوع» المرأة بأسره، وكذلك إذا وصف جواداً أو بعيراً أو ما شئت (١٧٢).

ثالثاً: وثالثة الخصائص إيمان العربي أن الحضارة الصحيحة إنما تُدار على محور الأخلاق فليس المهم فيمن هذبته الحضارة أن يكون قوياً بسلاحه ولا قادراً بماله، بل المهم هو أن يقوم التعامل بين الإنسان وربه، والإنسان والإنسان على أنماط رسمتها السماء لأهل الأرض. ومن هنا كان جوهر العروبة الاعتقاد بأن الخالق يشاء ويأمر والمخلوق يطيع بغير سؤال!

رابعاً: ليس عند العربي مقابلة بين واقع ومثال، بل بين «واقع» و«واقع» فكلمة مثال العربية تعني كائناً ماثلاً أمامنا نراه ونلمسه. وأما كلمة «واقع» فهي تعني «الوقوع» الذي هو الهبوط والسقوط - ومنهنا كان العربي يقصر نظره على دنيا الكائنات الفعلية يوازن بين بعضها وبعضها الآخر وهي بأجمعها «واقع» سواء في ذلك ما هو أدنى وما هو أعلى!

لكن علينا أن نلاحظ أن تحديد تلك الخصائص لا ينفي أن نحاول تغيير ما نريد تغييره منها، لقد أردنا فقط أن نقول «أن عروبة العربي هو وجوده الثقافي المتميز - فهي لا تمنح بقرار كما قد يتوهم الواهمون!» (١٧٣).

(ب) الشخصية المصرية

لا تناقض بين عروبة العربي من جهة ومميزاته الإقليمية من جهة أخرى، فالمصري مصري وعربي معاً، كما يكون السوداني سودانياً وعربياً، والعراقي عراقياً وعربياً في آن.. فليس على هذه الأرض إنسان واحد وحداني الانتماء، وإنما الأمر

(١٧٢) هموم المثقفين ص ١٢٣ - ١٢٤ وأيضاً «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٦٤ .

(١٧٣) هموم المثقفين ص ١٢٧ وأيضاً «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٦٥ .

في هذا يشبهه الدوائر التي تتدرج اتساعاً^(١٧٤). وإذا صح ذلك فما هي أهم الخصائص المميزة للذات المصرية..؟! أهمها عمق الشعور الديني، ويتبعه عند المصري اتساع النطاق الذي يتعامل فيه مع «الغيب»، أما بالإيمان الرشيد أحياناً، وإما بتهاويم الخرافة أحياناً أخرى^(١٧٥).

ثم تجيء بعد ذلك خاصة انتمائه الأسرى. وهو انتماء لا يقف معه عند حدود «الأسرة النواة» كما يصفها كثير من كتّاب الغرب اليوم بمعنى الوالدين والأخوة، بل يوسع المصري من حدود الأسرة التي يشتد به الانتماء إليها لتشمل كذلك أبناء العمومة والخؤولة ومن يتصل بهم^(١٧٦).

ثم يتميز المصري كذلك بحبه لأرضه ليس فقط من حيث هي أرض يزرعها، بل من حيث هي كذلك أرض يتصل بها ولادة ونشأة وذوي قربي.. ولقد تفرع عند المصري من عمق إيمانه الديني وقوة انتمائه لأرضه وأصله، حب يشبه الحب الصوفي للعمل الذي يؤديه، زراعة كانت أو صناعة، وأعني بالحب بالصوفي هنا حباً للشيء في ذاته ولذاته لا للأجر الذي ترتب عليه^(١٧٧).

ثم يلخص مفكرنا مفتاح الشخصية المصرية في عبارة موجزة هي «المصري صانع عابد» يتعامل مع هذه الدنيا وكائناتها بحواسه وجوارحه، ويتعامل مع الغيب بقلبه وإيمانه، هو واقعي في الحالة الأولى صوفي في الحالة الثانية، هو مادي في أحد جوانبه روحاني الجانب الآخر. وكان مفكرنا يريد أن يقول أن شخصية المصري مثال حديث للصيغة التي اقترحها حلاً لمشكلتنا الثقافية المعاصرة وأعني بها صيغة الجمع بين «العقل والوجدان»، ولقد ساعده على هذا الجمع بين الجانبين في شخصية واحدة متكاملة أنه نموذج فريد يجمع في صيغة حضارية واحدة خصائص فلاحية الأرض وبدواة الصحراء ومجتمع المدينة^(١٧٨).

لكن أين يأتري نجد ذلك المصري الذي هو «صانع وعابد» في آن معاً؟! يجيب

(١٧٥) في مفترق الطرق ص ٣٧٤ .

(١٧٧) المرجع نفسه في الصفحة نفسها.

(١٧٤) هموم المثقفين ص ١٢٠ .

(١٧٦) المرجع نفسه ص ٣٧٥ .

(١٧٨) في مفترق الطرق ص ٣٧٥ .

«أنك تراه فيما صنعت يده، تراه في كل مسلة قُدت من الصخر العتي بأزميل عبقرى جبار، وارتفعت برأسها نحو السماء، وكأنها كلمة دعاء في صلاة! إنك تراه في أختاتون يشهد أن الله واحد وراء كثرة الظواهر على الأرض في السماء. إنك تراه في راهب الدير الذي يزرع ويعبد الله في حياة واحدة، إنك تراه في المساجد ومآذنها، التي لا تدري وأنت شاخص ببصرك إليها في روعة بنائها، أهي صلاة تجسدت في عمارة أم هي عمارة ذابت في صلاة» (١٧٩).

(أ) الولاء للوطن:

عندما شاهد في التلفزيون جماعة من الشباب تهتف بالفداء بأرواحها ودمائها «ولاء» لهذا أو ذاك - شعر أن في هذه الصورة شيئاً يثير القلب ويتطلب التصحيح (١٨٠). فيكتب على لسان سقراط: «إن الولاء لا يكون لشخص، وإلا فماذا لو غاب هذا الذي أعلنت له إخلاصك؟ أتصبح بغير إخلاص لأحد؟! إن الولاء الصحيح بأصدقائي لا يكون لشخص بقدر ما يكون لقضية معينة أو لفكرة أو لعقيدة دينية، أو غير ذلك مما يحيا من أجله الإنسان ويشعر ألا حياة له بغيره..» (١٨١). ثم يحلل معنى الولاء ليجد أنه في حقيقته يتضمن أساس الأخلاق كلها.. أما سر الولاء فهو أن الفرد يشعر عن عمق وجدانه أنه لا يستطيع العيش وحده فريداً في هذا الكون الفسيح ويريد أن يجد «آخر» يتحد معه ليوسع من وجوده، فإذا وجد هذا «الآخر» تمسك به وأخلص له، ومن هنا كان الولاء ضرورة حيوية لكل ما من شأنه أن يجعل وجودنا أغزر معنى وأوسع نطاقاً (١٨٢). «فالولاء يكون لله لأنه مالك يوم الدين، والولاء يكون للوطن الذي بغيره ينعدم أهم أركان الهوية في هذه الدنيا، والولاء يكون لأي مجموعة تمثل فكرة لها دوام، وأنتمي إليها عضواً فيها عاملاً مع غيري على تحقيق هذه الفكرة..» (١٨٣). وهكذا تندمج الذات

(١٨٠) قيم من التراث ص ٣٨٥ .

(١٧٩) المرجع نفسه ص ٣٨٦ .

(١٨١) قيم من التراث ص ٣٨٩ .

(١٨٢) قيم من التراث ص ٣٨٩ .

(١٨٣) قيم من التراث ص ٣٩٠ .

الفردية في ذات أوسع منها وأشمل ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءاً من أسرة أو جماعة أو من أمة أو من الإنسانية كلها... الخ.

لكن ماذا نحن صانعون إذا تعارض ولاء وولاء، كأن يتعارض في موقف معين ولاء فرد لأسرته وولائه لأمته؟! الجواب: أن نختار الطريق الذي يتيح للفرد تكاملاً في شخصيته بدرجة أعلى، فهل يكون إنساناً أكمل إذا هو انتمى إلى أسرة قوية وأمة ضعيفة، أو إذا انتمى إلى أسرة ضعيفة وأمة قوية؟! الإجابة تكاد تدل على نفسها وهي أن البديل الثاني أفضل وأكمل وأسمى، ومن هنا لك أن تسأل نفسك: أن يكون الولاء والتضحية بدمائنا وأرواحنا مصري أم لمصري؟! (١٨٤).

المجموعة الرابعة:

(أ) وضع المرأة

لا نريد أن نسهب طويلاً في أمر المفاهيم الاجتماعية بل يكفي أن نقول أنه كان يتلقف ما يظهر في حياتنا الاجتماعية من أفكار وقيم ليقوم بتشريحه بنفس الفاعلية العقلية التي قدمنا لها فيما سبق مجموعة من الأمثلة. ولقد كتب عما أسماه «بالردة في عالم المرأة» ورسم لها صورة في غاية الأهمية، ذهب فيها إلى أن «أبشع جوانب الردة في حياة المرأة اليوم ليس هو أنها تريد أن تتعلم إلى آخر المدى فيمنعها أحد، وليس أنها تريد أن تعمل بما تعلمته فيمنعها أحد.. وإنما الجانب البشع من تلك الردة هو أن المرأة اليوم تريد أن تجعل من نفسها وبمحض اختيارها حريماً يتحجب وراء الجدران أو يتستر وراء حجب وبراقع، وكأنها الفريسة السهلة تخشى أن تتخطفها الصقور، أما أن تحصن نفسها بقوة الروح، وبالشعور، بكرامتها إنسانة واعية مستنيرة، فذلك زمن أوشك على الذهاب مع ذهاب رائدات الجيل الماضي. ألا ما أبعد الفرق في حياة المرأة المصرية بين الليلة والبارحة، ففي بارحتها أَلقت بحجابها في مياه البحر عند شواطئ الإسكندرية^(١٨٥) إيداناً بدخولها عصر النور، وأما في ليلتها هذه

(١٨٤) المرجع نفسه ص ٣٩٢.

(١٨٥) الإشارة هنا إلى حادثة مشهورة في تاريخ الحركة النسائية المصرية، ملخصها أن هدى شعراوي عند عودتها من رحلة لها في الخارج، وكان ذلك عقب ثورة ١٩١٩ - ذهب حشد كبير من النساء لاستقبالها في ميناء الإسكندرية ولوحت لهن الزعيمة، وهي على ظهر السفينة، ثم أَلقت برقعها في البحر قبل نزولها إلى الشاطئ.

فباختيارها تطلب من شياطين الظلام أن ينسجوا لها حجاباً يرد عنها ضوء النهار..» (١٨٦).

(ب) الرأي العام

ولعل من أجمل التحليلات التي قام بها في الميدان الاجتماعي تحليله لفكرة «الرأي العام» الذي وصفه بأنه «الإله الزائف الجديد» وقال عنه أنه «ذو وجهين» وهو بوجه منهما لا عيب فيه إذا نزعته عنه شوكة التأليه، ولكنه بوجه الآخر الذي يتسلح فيه بتلك الشوكة الرهيبة ينقلب إلى طاغية يسحق فردية الأفراد سحراً ليحيلهم إلى أشباح وظلال: «فقد يحدث أن نرى العالم من علمائنا قديراً في علمه وهو في ميدانه، لكنه ما أن يفرغ واجبه إزاء تخصصه العلمي حتى يسرع الخطى لينخرط مع الرأي العام فيما هو غارق فيه من تهاويم قد تبلغ أحياناً كثيرة حد الخرافة» (١٨٧).

ويفند مفكرنا «عمومية» الرأي العام بقوله: «إن وجود فرد واحد لا يرى الرأي الذي هو عام ينفي عن الرأي العام عموميته، وحتى لو كان من حق الرأي العام أن يضغط بقوته العددية في اتخاذ القرارات، وفي انسحاب النواب الذين ينوبون عنه - وهو حق للناس لا شك فيه - فليس له الحق نفسه في منع الآراء والأفكار التي لا تعجب جمهوره» (١٨٨). إن الذي يربط أفراد الجمهور بعضهم ببعض في تكوين رأي عام، يغلب أن يكون هو «الانفعال»، لا «العقل»، فالانفعال ينتقل من فرد إلى فرد بالعدوى، أما الفكرة العقلية فينقلها صاحبها إلى متلقيها بالإقناع، والإقناع بحكم طبيعته عملية فردية وليست عملية جماعية (١٨٩).

(١٨٦) «في مفترق الطرق» ص ١٣٩ وما بعدها. وانظر في وضع المرأة أيضاً «وإذا الموءودة سئلت» في الكتاب نفسه ص ٨٥ وما بعدها.

(١٨٧) مقال «أهو شرك من نوع جديد؟» في كتابه «رؤية إسلامية» ص ٣١٥ - ٣١٦.

(١٨٨) المرجع نفسه ص ٣١٠ - وقد بلغ الغباء ببعض النقاد حدا جعلهم يتصورون أن الرجل يدعو إلى رأي عام «معين»!! وأنه بذلك يتناقض!! وهكذا تكون قد غابت عنهم الفكرة من أساسها وهي ألا

يتحول «الرأي العام» إلى غول يلتهم حقوق الأفراد في التعبير عن رأيهم!

(١٨٩) «رؤية إسلامية» ص ٣١١.

من المفاهيم التي شاعت في مجتمعنا أيضاً، وتعرض لها مفكرنا بالتحليل العقلي، مفهوم «العلمانية»، وهو يرى أنه ينطق بفتح العين لا كسرهما، وأنه في هذا التحريف في النطق يكمن معظم الخلط، ولهذا يكتب مقالاً عنوانه، «عين - فتحة - عا». ليشد انتباه القاريء إلى أن الكلمة لا تنسب إلى «العلم» بل إلى «العالم» - وأنها جاءت بهذا المعنى من اللغات الأوربية بعد أن خرجت أوربا من العصور الوسطى حيث أقام رجال الدين من حياة الرهبان مثلاً أعلى، فالزهدي في الدنيا، لا الإقبال عليها، هو ما ينبغي للإنسان الكامل أن يهتدي به، وذلك لأن عقيدتهم تسمح لهم بأن يفصلوا بين الأرض والسماء، بين الدنيا والآخرة، في الأولى تكون السيادة لقيصر وفي الثانية يكون الأمر لله. فما لنا نحن بهذا كله وليس في عقيدتنا ما يدعونا إلى إهمال هذا العالم...؟! بل العكس هو الصحيح، فقد أمرنا بأن نحتفل بالدنيا وكأننا نعيش فيها أبداً، وأن نعمل للآخر كأننا منتقلون إليها غداً! تلك هي العلمانية التي لم تكن تحتاج منا إلا أن نفتح لها العين فإذا هي جزء من حياتنا، ومقوم جوهرية من مقومات تاريخنا في فترات عزه ومجده، فمن الذي يحاربه أولئك الذين ركبوا جيادهم، وحملوا قسيهم ورماحهم ليقاتلوا «العلمانية» حتى يقتلوا...؟! (١٩٠).

لكن إذا كانت مقاومة من يقاوم العلمانية بفتح عينها مصيبة أعظم فيمن يقاومونها بكسر العين، لأن عينها إذا كسرت كانت الإشارة عندئذ إلى العلم وإلى الحياة التي تقيمها العلوم: «فهل يرضيكم - أيها السادة - أن نزرع أرضنا بغير علم، وأن ندير مصانعنا بغير علم، وأن ننشئ مدارسنا وجامعاتنا بغير العلم، وأن نعد عدتنا العسكرية بغير العلم؟! هل يرضيكم أيها السادة أن نمحو أسماء العلماء من تاريخنا فلا يكون فيهم بعد اليوم جابر بن حيان ولا الخوارزمي ولا ابن الهيثم ولا ابن النفيس؟! وإذا رأيتم في هؤلاء موضع فخر لنا فلماذا لا تريدون لأحفادهم المعاصرين أن يعيدون سيرتهم الأولى؟! (١٩١).

ويمكن أن نسوق، فضلاً عن هذه المجموعات التي ذكرناها، أمثلة تفوق الحصر

(١٩١) المرجع نفسه ص ١٨٩ .

(١٩٠) «عن الحرية أتحدث» ص ١٨٨ .

لأفكار ومفاهيم قام مفكرنا الكبير بوضعها على مائدة التشريع العقلي منها فكرة «التراث» (١٩٢) و«الثقافة» (١٩٣)، والفرق بين «الفرد والمواطن والإنسان» (١٩٤). ومعنى التكنولوجيا (١٩٥)، و«القيم الثلاث: الحق والخير والجمال» (١٩٦) وارتباطها بأوجه الحياة الواعية للإنسان وهي «الإدراك والسلوك والوجدان». وعن معنى «الهوية» في مقاله: «نافخ النار» (١٩٧). وعن معنى «الفكر وحريرته»، و«وحدة التفكير»، و«رجل الفكر ومشكلاته» (١٩٨). و«العقل الحر»، و«أزمة العقل»، و«سلطان العقل»، ومعنى «الروحانية» (١٩٩). وعن معنى «الديمقراطية» (٢٠٠) ... الخ لكن تكفي هذه القطرات من هذا البحر الزاخر لنتقل إلى جانب آخر هو «الوجدان» لنسوق كلمة سريعة عما قدمه لدينا زكي نجيب محمود الأديب.

القسم الثاني: مجال الوجدان

يتمثل الجانب الوجداني عند مفكرنا في الفن بصفة عامة، والأدب بوجه خاص، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن زكي نجيب محمود هو واحد من أبرع كتّاب المقالة الأدبية في أدبنا المعاصر، وهو صاحب رأي خاص في نقد الأدب وكتابة المقال الأدبي، وسوف نعرض لرأيه هذا بعد قليل مع نماذج من المقالات الأدبية عنده. لكننا نريد الآن أن نفرق بين الأدب بوصفه ممثلاً لجانب «الوجدان»، والعلم بوصفه معبراً «عن العقل» فأين يختلفان وكيف يلتقيان؟!

-
- (١٩٢) بالنسبة فكرة التراث قارن مثلاً «أنجعل التراث كنزاً نحن نحراسه؟!» في كتابه «تحديث الثقافة العربية» ص ٢٩٦ وما بعدها. وأيضاً «التراث أول الطريق» عن الحرية أتحدث ص ١٠٣ ما بعدها.
- (١٩٣) قارن «سؤال عن الثقافة وجوابه» في كتابه «قيم من التراث» ص ٣٢٥ - و«ثقافة الغد» في كتابه «هموم المثقفين» ص ٢٠٠ وما بعدها. «ويوم الثقافة العربية» في كتابه «عن الحرية أتحدث» ص ٤١٥ و«ثقافة السكون وثقافة الحركة». في كتابه «في مفترق الطرق» ص ٢٢٠ وما بعدها. و«خصوصية الثقافة». و«اللغة ملتقى الثقافتين» في كتابه، «تحديث الثقافة العربية» ... الخ الخ.
- (١٩٤) في حياتنا العقلية ص ١٢٨ وما بعدها.
- (١٩٥) انظر مقالة «هذه اللفظة المسحورة» في كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٤٢١ وما بعدها.
- (١٩٦) مقال «قيمة القيم» في كتابه من «زاوية فلسفية» ص ١٢١ وما بعدها.
- (١٩٧) انظر مقال «نافخ النار» الأهرام ١٣ أكتوبر ١٩٨٧ .
- (١٩٨) قارن هذه المقالات في كتابه «في حياتنا العقلية».
- (١٩٩) قارن هذه المقالات في كتابه «في مفترق الطرق»، و«ثقافتنا في مواجهة العصر».
- (٢٠٠) هموم المثقفين ص ١١٦ .

أولاً: الأدب والعلم

كثيراً ما عقد مفكرنا مقارنا مطولة بين الألب والعلم لكي يفرق بينهما من ناحية، ولكي يهاجم من ناحية أخرى أصحاب «الأدب العلمي» مبينا أنهم يخلطون بين أمرين لا يجوز الخلط بينهما. ذلك لأننا نجد أنفسنا، في حالة الأدب والعلم، أمام ضربين من الكلام يختلف أحدهما عن الآخر أتم الاختلاف ويستحيل أن يتحول إليه «كما يستحيل أن تتطور الأغنام وتصبح أبقارا»، لا لأن الأدب متميز عن العلم بجمال أسلوبه، مع جواز اتحادهما في مادة القول، بل لأن الاختلاف أعم من ذلك بكثير فالعبارة العلمية من طراز والعبادة الأدبية من طراز آخر ولن يستطيع جمال الأسلوب أن يعبر ما بينها من فجوة واسعة سحيقة^(٢٠١).

ونحن هنا إنما نعود بطريقة أخرى إلى ثنائية «العقل والوجدان» وإلى ثنائية المجالين المختلفين من مجالات القول ينبغي علينا أن نفرق بينهما بدقة وعناية فالعلم تعميم والفن تخصيص، العلم تجميع والأدب تفريد. العلم يلاحظ الأشياء والنظائر ليستخلص منها أوجه الشبه فيصوغها في قانون واحد ينظمها، والفن يلاحظها جزئية واحدة يقف عندها. العلم يستبعد نفس الخصائص التي يستبقيها الفن، فالخصائص الفريدة التي تميز فلاناً من الناس دون سائر الأفراد هي التي يستبقيها الفنان ليحللها ويصورها، وهي نفسها التي يستبعدها العالم لأنها ليست مشتركة بين سائر أفراد النوع الإنساني. يقول عالم النبات عن الزهر ما ينطبق على الزهر كله ما دام متممياً إلي فضيلة واحدة. أما الفنان فيقف عند زهرة واحدة في لحظة زمنية واحدة يلقفها من تيار حوادثها الدافق قبل أن تمضي إلى غير عودة فيصورها رسماً أو أدباً أو مشاءت له مادته التي يستخدمها وسيلة لإثبات ما يريد أن يثبت^(٢٠٢).

وفي استطاعتنا أن نقول ذلك بصدد كل ما يعالجه الفن بشتى صنوفه، وعلى أساس هذا المعيار تستطيع أن تقيم «النقد الأدبي» هب أنك بصدد قصيدة نظمها شاعر عن الحب، فانظر إلي أي حد قد تفردت العاطفة التي يعبر عنها بحيث أصبحت كائناً وحدها قائماً بذاته، لا تشاركها لحظة أخرى من لحظات الحب - لا

(٢٠١) قشور ولباب ص ١٠٧ مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٥٧ .

(٢٠٢) قشور ولباب ص ١٠٨ .

أقول عند سائر المحبين - بل عند هذا المحب نفسه، فلا يكفي أن يتحدث عن «الحب» بصفة عامة تقول أنه أجاد، لأن الحب بصفة عامة من حيث هو عاطفة يشترك فيها أفراد البشر أجمعون بدرجات متفاوتة - هو من شأن علم النفس لا من شأن الفنان، فعالم النفس هو الذي يتحدث عن هذه العاطفة «بصفة عامة»، أو أنه يتكلم عنها كما تبدو آثارها عند هذا الفرد من الناس، وهذا وذاك، في كل زمان ومكان. هذا التعميم في الأحكام يكون علماً ولا يكون فناً ولا أدباً. أما الفنان أو الأديب فهو ينظر إلى حالاته النفسية في حبه ليلقف منها حالة واحدة، ثم يبرز هذه الحالة الواحدة العابرة، وهو بذلك يصور لنا ما لا يتكرر في سائر الحالات، ولا حالاته هو الشخصية دع عنك حالات الآخرين! إن المحب لا يشعر بعاطفة الحب على لون واحد وبنغمة واحدة، وأصدقاء واحدة، وأثر واحد، بل نراه إزاء حبيبه الآن بما لم يكنه بالأمس وما لن يكونه غداً، ومع ذلك فهي كلها مواقف من حبه، فلا يكفي أن يقول «إني أحب، أو إني في جحيم أو نعيم من الحب» ليكون أديباً بل يتحتم أن يخصص لنا خيوط العناصر النفسية التي جعلت حبه جحيماً أو نعيماً. ولو أجاد الملاحظة، وأجاد الوصف، لعلم أن شبكة هذه الخيوط محال أن تلتقي على صورة واحدة في لحظتين متباعدتين (٢٠٣).

الواقع أن مجرى العواطف والمشاعر عند الإنسان قريبة مما كان يصف به الفيلسوف اليوناني هيراقليطس الكون كله - تيار متدفق، كل شيء فيه تتغير حالاته تغيراً دائماً. ويحاول «العالم» أن يتلمس وسط هذه التيارات الدافقة من الحوادث اطرادات تتكرر على غرار واحد، فأن وجد جعله قانوناً ثم راح يقيس الأبعاد المكانية والزمانية في ذلك الأطراد لينتهي إلى صيغة قانون فيه دقة كمية.. أما الأديب أو الفنان، فشأن آخر: أنه لا يلتبس اطراداً في الحوادث، بل تستوقفه حادثة واحدة، أو حالة واحدة فيثبتها على اللوحة رسماً، أو يثبتها باللفظ أدباً، أو في أنغام الألحان موسيقى.

(٢٠٣) المرجع السابق ص ١٠٩ .

وليست كل حالة جزئية في صلاحيتها للفن على حد سواء مع سائر الحالات، بل أن الفنان الحق ليقع على الجزئيات ذات الدلالة، أي الجزئيات التي تكون أكثر إيماء عند القارئ أو الرائي، فكاتب القصة أو المسرحية، مثلاً، لا يجيد فناً إذا راح يسرد التفاصيل عن شخصياته سرداً بغير تمييز. بل صحيح الفن هو الاختيار الموفق، فأبي التفاصيل في حياة هذا الشخص الذي أصوره أهدي إلى حقيقة شخصه وسر نفسه، وكنه وجوده؟. سل نفسك ما سر الجودة الفنية في هذه الشخصيات الأدبية: هاملت، الملك لير، دون كيشوت - وغيرهم؟ تجد أنه اختيار التفاصيل التي يجريها الأديب كلاماً وسلوكاً بحيث يتكون له في النهاية شخص متكامل فريد، فهو لا يرسم الإنسان بصفة عامة وإلا كان عالماً، بل يرسم «هاملت» أو «لير» فرداً واحداً ذا طابع متميز يستحيل أن يتكرر له في الوجود مثال يطابقه كل المطابقة (٢٠٤).

سبيل العلم، إذن، وسبيل الأدب مختلفان ولن يتطور هذا إلى ذاك أبداً، ولننا نريد أن نتبع شتى الفروق التي تباعد بينهما وتباين، لكننا نريد أن نضيف خاصية هامة أخيرة وهي أن الأدب بمقدار ما يكون الكلام فيه وصفاً للواقع والحقائق الخارجية بمقادير ما يبعد عن الكمال الفني. أن الصور الفوتوغرافية تصور الحقيقة الواقعية تصويراً أميناً، ولذلك لم تكن فناً بالمعنى الذي نقصده، إنك كثيراً ما تقف أمام صورة رسمها «بيكاسو» أو «ماتيس» فلا تدري ماذا أراد المصور أن يصور، لأنه لم يرد قط أن يصور شيئاً خارجياً عن ذاته، فهذا الخليط اللوني قد تردد في خياله كما تردد الأنغام في أذن الموسيقي، فرسمها على لوحه لتجيء موسيقى للعين في أنغام من ضوء.

أن الآلام والأفراح لا تكون إلا داخل نفوس أصحابها، وكذلك يكون الحب وتكون الكراهية، وكل عاطفة إنسانية أخرى، فماذا يريد أصحاب الأدب العلمي أن نصنع بالعواطف إذا هممنا بكتابة الأدب؟.

(٢٠٤) قشور ولباب ص ١٠٦ .

ثانياً: النقد الأدبي:

هناك مدارس كثيرة في النقد الأدبي يحسن أن نسوق عنها كلمة لتعرف أين يقف مفكرنا من هذه المدارس (٢٠٥). فافرض أن أمامنا ديوان شعر أخرجته المطابع وراح النقاد يعالجونه كل على طريقته الخاصة، فكم زاوية للنظر يمكن أن ننظر منها إلى هذا الديوان؟.

١ - هناك الزاوية التي ينظر منها الناقد إلى الديوان المنقود، نظرة يحاول بها أن ينفذ ببصره خلال الشعر الذي يترؤه إلى «نفس» الشاعر الذي أنشأ الديوان ما طبيعتها؟ أم هي نفس مرحلة متفائلة؟ أم هي مكتئبة متشائمة؟ أم هي كيت؟ فالناقد في هذه الوقفة يتخذ الشعر «وسيلة» لغاية يهتم بها، وليس الشعر هنا غاية في ذاته بل هو عند ناقد من هذا الطراز وسيلة للكشف عن نفسية صاحبه، وبعبارة أجلى وأوضح، المهم عند الناقد هنا هو «علم النفس» لا «الشعر»، ومن أمثلة ذلك وقفة العقاد في كتابه «ابن الرومي من شعره».. وقد تسمى هذا الاتجاه في نقد الأدب والفن بالاتجاه «النفسي» ويمكن أن نقول أن «فرويد» وهو يقرأ مسرحية «أوديب» لسوفكليس كان ناقداً أدبياً من هذا الطراز.

٢ - وهناك زاوية أخرى للنظر إلى الديوان المنقود، وهي شبيهة بالزاوية الأولى في كون الناقد يتخذ من الشعر الذي بين يديه «وسيلة» لغاية تثير اهتمامه في المقام الأول، وكل الفرق بين الرؤيتين أنه بينما الناقد في الحالة الأولى يبحث من خلال الشعر عن «نفسية» الشاعر نرى الناقد في الحالة الثانية يبحث خلال الشعر عن «الحالة الاجتماعية» التي كانت تحيط بذلك الشاعر، فكأنما شعر الشاعر هنا هو بمثابة وثيقة تاريخية لصورة من صور الحياة الاجتماعية، ويمكن اعتبار كتاب طه حسين عن المتنبي مثلاً لهذا الاتجاه الاجتماعي في النقد.

٣ - وهناك، ثالثاً، زاوية أخرى للنظر يبحث الناقد منها لا عن «نفسية» الشاعر ولا عن «الحالة الاجتماعية» التي أحاطت به، بل يبحث في نفسه هو - نفس الناقد -

(٢٠٥) قارن كتابه «في فلسفة النقد» ص ٢٢٠ وما بعدها وكذلك «قشور ولباب» ص ١١٨ .

عن وقع هذا الشعر فيها، فماذا ترك في جوانحه من أثر؟ هل خرج من قراءة الديوان وهو على وعي بالغايات العليا التي استهدفها الكون؟ هل خرج من قراءته راضياً عن نفسه أو ساخطاً عليها؟ ثم يسطر الناقد وصفا لطوية نفسه، والأغلب أن يجيء هذا الوصف وكأنه في ذاته «أدب» بني على أدب ويمكن تسمية هذا الاتجاه في النقد «بالاتجاه التأثري».. (٢٠٦).

٤ - هناك وقفة أخيرة - وربما تسبق منطقياً - جميع المواقف السابقة، فقبل أن يقف الناقد من الشعر المنقود وقفة نفسية أو اجتماعية أو تأثرية، كان عليه أولاً أن يتأكد أن الذي بين يديه «شعر» يستحق المعالجة بهذا الطريقة أو تلك - ومن هنا فأن الناقد عليه في رأي مفكرنا - وتلك هي وجهة نظره في النقد - أن يفحص الشعر نفسه أي أن ينصب النقد الأدبي على الأثر الأدبي ذاته أو منحصرأ في النص ذاته، فأمام الناقد ترقيم على صفحات من كتاب ومهمته أن يحلل هذه التشكيلات اللفظية التي انتشرت أمامه على صفحات الكتاب - أي النص ولا شيء غير النص - فالكلمات المرقومة على الصفحات هي موضوع النقد، وتحليلها وتشريحها وفحصها من جميع وجوهها هو مهمة الناقد - بالأثر الأدبي لا ينبغي أن يعتمد في فهمه على شيء وسواه. «إنني لا أكون ناقدًا أدبياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة إذا ما اتخذتُ الأثر الأدبي نافذة أنظر من خلالها إلى شيء سواها، كأن أنظر إلى البيئة والظروف الاجتماعية والسياسية التي هي قائمة وراء الأثر المدروس، إذ لو فعلت لكانت القطعة الأدبية التي أمامي بمثابة الوثيقة التاريخية لا أكثر ولا أقل - ولا أجعل من الأثر الأولى نافذة أنظر منها إلى دخيلة نفسه - أو دخيلة نفس الناقد إذ لو فعلت لكنت أشبهه بعالم النفس يحلل لمريضه أحلامه وردود أفعاله وخواطره ومشاعره.. الناقد لا هو عالم اجتماع ولا سياسة ولا عالم نفس ولا طبيعة - وإنما هو ناقد أدبي غايته دراسة قطعة أدبية يختارها للدراسة» (٢٠٧). وتلك وجهة نظر في النقد يدافع عنها كثيرون عندما يذهبون إلى أنه «لابد من اتخاذ العمل الفني ذاته محوراً لكل ما

(٢٠٦) قشور ولباب ص ١١٩ - ١٢٠ مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٧ .

(٢٠٧) فلسفة النقد ص ٢٢٢ - ٢٢٣ دار الشروق ط ٣ عام ٨٣ .

يقال في ميدان النقد وأساسا لكل تذوق، فالاستطراد في الكلام عن شخصية الفنان، أو وقائع حياته أو ظروف مجتمعه دون أن تربط بين ما تقوله وبين العمل الفني ذاته - لا تعدو أن تكون استطرادات ذات قيمة تاريخية أو نفسية أو اجتماعية، ولكنها ليست نقدا بالمعنى الصحيح.. (٢٠٨). على أن النقد الأدبي يدخل في مجالات أشد تعقيدا كما تفعل «البنوية» مثلا» - مما يجاوز هذه التحديدات العامة التي وضعها أستاذنا ولذا سنكتفي بهذه الفكرة لننتقل إلى أدب المقال.

الثالث: - أدب المقال

قلنا أن زكي نجيب محمود يكاد يكون من أبرع كتاب «المقالة الأدبية»، في أدبنا المعاصر، ولقد كان له تصور خاص لهذا اللون من الأدب تأثر فيه بأدباء المقال الإنجليز بصفة خاصة، لكن اهتمامه بهذا الطراز من الفنون الأدبية جاء مسائراً لاهتمام أدباء عصره بالمقال «فأدينا قصير النفس، تكفيه المقالة الواحدة يفرغ في أنهرها القليلة كل ما يتأجج به صدره من عاطفة وما يخلج به رأسه من فكر: فأن غضب أدينا من نقص يلمح في بناء الجماعة أو أخلاق الفرد، فزرع إلى المقالة يصب فيها ثورة غضبه. وإن افتتن أدينا بمجال الطبيعة الخلاب لجأ إلى المقالة يث فيها ما أحس من عجب وإعجاب.. (٢٠٩)» فالمقال عندنا ملاذ الأديب، بصفة عامة، باستثناء قلة قليلة عمدت إلى القصة أو المسرحية النخ ولا بأس أن يلجأ الأديب إلى المقال إذا سار على قواعد الأدب الصحيح فما هي؟

هناك ثلاثة شروط للمقال الأدبي من حيث الشكل:

١ - أول شرط للمقال الأدبي أن يكون له «فورم Form» أي شكل أو صورة معينة يضع فيها الأديب فكرته فهو لا يسرد تحليلاته كما يفعل رجل المنطق، أعني أن الانتقال لا يكون بحيث تأتي الفكرة الثانية عن طريق الاستدلال من الفكرة الأولى حتى نصل إلى النتائج - بل الأديب محكوم بتداعي المعاني بحيث لا يكون لها ضابط

(٢٠٨) د. فؤاد زكريا من مقدمته لترجمة كتاب «النقد الفني» تأليف جيروم ستولنيز ص هـ - الهيئة

المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٨١ ط ٢ .

(٢٠٩) جنة العبيط ص ٧ دار الشروق ط ٢ عام ١٩٨٢ .

من نظام، هي قطعة لا تجري على نسق معلوم فقد تجيء على شكل «حلم» يرى فيه الأديب نفسه مرة في القاهرة وأخرى في أوروبا بل وفي أماكن لا رابط بينها سوى ما يريد أن يثيره في نفس قارئه من وجدان.

٢ - الشرط الثاني أن يصدر المقال عن قلق يحسه الأديب مما يحيط به من صور الحياة وأوضاع المجتمع على شرط أن يجيء السخط في نغمة هادئة خفيفة هي أقرب إلى الأتني الخافت منها إلى العويل والصراخ «فان التمسست في مقالة الأديب نغمة على وضع من أوضاع الناس فلم تجدها، وإن افتقدت في مقال الأديب هذا اللون من الفكاهة الحلوة المستساغة فلم تصبه، فاعلم أن المقالة ليست من الأدب الرفيع، في كثير ولا قليل، مهما تكن بارعة الأسلوب رائعة الفكرة» (٢١٠).

٣ - الشرط الثالث أن تعبر المقالة الأدبية عن ضرب من السمر بين الكاتب والقارئ فهو صديق يحدث صديقه عن حادثة شهدها في الترام، ملاحظة هنا أو هناك مما يقع عليه البصر - بحيث لا يكون القارئ أمام «معلم» يعنفه، ولا أمام واعظ يخطب فوق منبره يميل صلفاً وتيهماً بورعه وتقواه، ولا مؤدب يصطنع الوقار حين يصب في أذن سامعه الحكمة صبا ثقيلًا. ومن هنا فلا بد أن يشعر القارئ، وهو يقرأ المقالة الأدبية أنه ضيف استقبله الكاتب في حديثه ليمتعه بحلو الحديث ولهذا لا بد أن يكون أسلوبها عذبا سلسا دفاقا بلا زخرفة!

أما من حيث المضمون فأن كاتب المقالة الأدبية على أصح صورها هو الذي تكفيه ظاهرة ضئيلة مما يعج به العالم من حوله، فيأخذها نقطة ابتداء، ثم يسلم نفسه إلى أحلام يأخذ بعضها برقاب بعض دون أن يكون له أثر فوري في استدعائها عن عمد وقصد وتدبير. ومن هنا فلا يجوز أن تبحث المقالة الأدبية في موضوع مجرد كأن تبحث فضل النظام الديمقراطي أو معنى الجمال أو قاعدة في علم النفس أو أصول التربية. بل لا بد أن تُعبّر عن تجربة معينة مست نفس الأديب فأراد أن ينقل الأثر إلى نفوس قرائه - أما الموضوعات الاقتصادية أو السياسية أو العقلية، فلها

(٢١٠) جنة العبيط ص ٩ دار الشروق ط ٢ عام ١٩٨٢ .

أنواع أخرى من المقالات الخاصة بالدراسة الأكاديمية تقربها من البحوث بقدر ما تبعدها عن «المقال الأدبي» الذي يميل فيه الأديب الحق إلى أن يخدع القارئ كي يعنى في القراءة وكأنه هو يسري عن نفسه المكروبة عناد اليوم، وهو كلما قرأ تسلل إلى نفسه ما شاع في سطور المقالة من نكتة خفيفة وسخرية هادئة. وقد يعجب القارئ: كيف يمكن أن يكون في النفوس البشرية مثل هذه اللفتات واللمحات؟ ولكنه لن يلبث حتى يتبين أن هذا الذي عجب منه إنما هو جزء من نفسه أو نفوس أصدقائه، فيضجره أن يكون على هذا النحو السخيف فيكون هذا الضجر منه أول خطوات الإصلاح المنشود^(٢١١).

رابعاً: نماذج من أدب المقال

علينا الآن أن نستعرض بعضاً من المقالات الأدبية لنرى كيف كان يطبق الشروط السابقة ويتقيد بها فيما كتب من مقالات أدبية كان يطلق عليها هو نفسه اسم القنابل المتفجرة لأنه أراد لها أن تنسف جزءاً من ألف جزءاً من الإطار الثقافي العتيق الذي كنا وما نزال نعيش فيه يقول: «صورتُ في إطار أدبي - في أوائل الخمسينات ما انطبعت به نفسي حينئذ من فوضى القيم في حياتنا، بحيث انقلبت أعلاها على أسفلها فيعاقب المحسن ويكافأ المسيء، وربما أكون قد أسرفتُ في القسوة، لكنها قسوة المواطن يحب وطنه، ويثوره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق...»^(٢١٢).

سوف أسوق أمثلة قليلة «للمقالة الأدبية» وإن كان علينا أن نضع في ذهننا ملاحظتين: الأولى أن المقالات التي كتبها زكي نجيب محمود وهي تبلغ المئات ليست كلها مقالات أدبية تنطبق عليها الشروط السابقة، بل فيها المقالات التي تعالج «أفكاراً» أو «مفاهيم اجتماعية» وتقوم بتحليلها تحليلاً عقلياً مستخدمة الفاعلية الفلسفية على نحو ما أشرنا من قبل. والملاحظة الثانية أن المقالة الأدبية يصعب تلخيصها لأن المهم في القطعة الأدبية إنما هو الأثر الذي يخرج به القارئ، ولهذا لا بد أن يقرأها في مكانها وكما عرضها صاحبها، لكننا سوف نسوق نماذج قليلة على النحو التالي:

(٢١٢) قصة عقل ص ٦٨ .

(٢١١) جنة العبيط ص ١٢ .

من أمتع المقالات الأدبية التي كتبها أستاذنا الكبير مقالة بعنوان «بيضة الفيل» يسخر فيها من المناقشات «البيزنطية» التي تحتد بين بعض الناس في موضوعات في غاية التفاهة من ناحية، ثم هي تخلق مشكلات من عدم من ناحية أخرى. يبدأ المقال على النحو التالي: «قال الشيخ: الفيلة تلد ولا تبيض - والمشكلة المراد حلها هي هذه: لو كانت الفيلة تبيض فماذا يكون لون بيضها؟» (٢١٣). لاحظ أن أول سطر في المقال يقرر حقيقة علمية واقعة هي «أن الفيلة تلد ولا تبيض» لكننا اعتدنا أن نخلق مشكلات من عدم: فافرض أنها تبيض فماذا يكون لون بيضتها؟ يستمر المقال فيقول: «في الجواب عن هذا السؤال اختلف العلماء: يقول عمارة بن الحارث ابن عمارة تكون بيضاء. واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليل من اللغة» (٢١٤). أما دليل القياس فهو أن كافة مخلوقات الله التي تبيض بيضها أبيض، وليس في طبيعة الفيل ما يدل على أنه لو باض أخذت يبيضته لوناً آخر غير البياض.. أما دليل اللغة فهو أن البيضة مشتقة من البياض، وإذن فالبياض أصل والبيضة فرع منه.. وأخيراً تساءل عمارة: ما حكم الشرع في بيضة الفيل، أيحل أكلها للمسلمين أم يحرم عليهم؟ وهنا أجاب بدقته المعهودة أن بيضة الفيل حلال أكلها بشرط، حرام بشرط.. «على هذا النحو الجميل يصور الأديب مشكلاتنا التفاهة التي نخلقها من لا شيء. وهو يخدع القاريء بأن يذكر أسماء العلماء كما لو كانوا من التراث فعلاً ليشعر القاريء أن مناقشاتنا لا تزال هي نفسها مناقشات العصور الوسطى، انظر مثلاً إلى المقال يستمر جاداً مع أنه يسخر سخرة مريرة. «وتصدى معسرة بن المنذر لتنفيذ ما قال عمارة بن الحارث في بيضة الفيل من حيث لونها، فقال عن دليل القياس الذي ساقه عمارة.. إنه ليس صحيحاً أن كافة الحيوان الذي يبيض لونه أبيض، فبيض البط فيه خضرة خفيفة، وبيض الدجاج في بعضه حمرة خفيفة، ومن الطير ما يبيضه أرقط، ومنه ما يبيضه أزرق،.. أما دليل اللغة فهو استنتاج معكوس ومغلوط في آن

(٢١٤) جنة المييط ص ٦٧ .

(٢١٣) قصة عقل ص ٦٨ .

معاً... الخ» وكان من بين تلاميذ ابن الحارث تلميذ نجيب فتصدى للرد على نقد معسرة فقال أنه زل زلة ما كان ينبغي أن يقع في مثلها رجل مثله وهو شيخ المناطقة في زمانه..» وتستمر المحاوره - وهذا هو «الفورم» أي الشكل الذي اتخذته المقال - بأسلوب ساخر لاذع عن إهدار القدرات العقلية في مناقشات لا معنى لها لأنها تتناول موضوعات نخترعها من ناحية وهي أنفه من أن تكون موضوعاً لحوار من ناحية أخرى. ويختتم المقال بما يريد الكاتب أن يفتح عين القاريء عليه وهو بعدنا من مشكلات العصر فيقول إنه حدثت رجفة عنيفة «وزلزلت الأرض زلزالها، وقال الشيخ مالها؟. فقيل: يامولانا قبله ذرية، في لمحة تقضي على الأصل والذرية. فعجب الشيخ أن كان في الدنيا علم غير علمه!» (٢١٥).

ب - جنة العبيط:

وفي استطاعتك أن تقول الشيء نفسه عن مقالة «جنة العبيط» التي تعالج فكر العصر الوسط الفج الذي ما زلنا نعيش فيه فضلاً عن عاداته الاجتماعية البالية ويبدأ المقال: «أما العبيط فهو أنا، وأما جنتي فهي أحلام نسجتها على مر الأعوام عريشة ظليلة، تهب فيها النسائم علية بليلة، فإذا ما خطوت عنها خطوة إلي يمين أو شمال أو أمام أو وراء، ولفحتني الشمس بوقدتها الكاوية، عدت إلى جنتي أنعم فيها بعزلتي، كأنما أنا الصقر الهرم تغفو عيناه فيتوهم أن بغاث الطير تخشاه، ويفتح عينيه، فإذا بغاث الطير تفرى جناحيه، ويعود فيغفو لينعم في غفوته بحلاوة غفلته ... الخ» لاحظ السجع الواضح ذا الدلالة.

ج - نفوس فقيرة:

من أمتع المقالات التي تهزك هراً عنيفاً مقاله عن «النفوس الفقيرة» الذي يبدأ بتصوير الأنواع المختلفة للفقير:

«الفقر صورته شتى ... منها اليباب القفر الذي تلتهب رماله بوقدة الشمس، حتى

لتنقلب حبات الرمل على سطحه جمرات من نار ...

ومنها الصخر الأجرد الذي صلد عوده وتصلبت أطرافه، فلا تنفجر جوفه عن
قطرة أو نبته ...

ومنها السماء لا تجود بالغيث، تيبس الأرض من تحتها وتشقق، ويجف الزرع
ويموت، وتشخص الأبصار إليها ضارعة، وتصعد الدعوات إليها مسترحمة، لكنها
كالخة مصفرة الوجه لا تجود..

ومنها الوردة تذبل وتذوي، طار عنها الشذي وجفَّ من عرقها الماء.. ومنها
الجدول غيضمَ ماؤه، تعبره ماشياً علي قدميك فترن أصداء خطاك بين صخور لخلائه
وفراغه.. ومنها الجيوب تخلو من المال...

لكن لا اليباب القفر الذي تلتهب رماله بوقدة الشمس، ولا الصخر الأجرد
الذي صلد صدره ولا السماء اليابسة ولا الوردة الذابلة، ولا الجدول غيضمَ ماؤه ولا
الجيوب الخالية من المال، بمستطبعة أن تعبر عن الفقر بأبلغ مما تعبر عنه النفوس
الفقيرة.

فقيرة هي تلك النفوس التي يعيش أصحابها فيما نعيش فيه ولا تتأثر، كأنما تنظر
العين ولا ترى، وتسمع الأذن ولا تعي، وكأنما قد القلب من صوان.. صاحب النفس
الفقيرة كالمدياح التالف، فيه المفاتيح والصمامات والأسلاك، لكن الهواء من حوله
يعج بموجات الصوت وهو أبكم لا يلتقط ولا يذيع.. فقيرة هي النفس التي تنظر إلى
باطنها فتجد خواء، فتمتد إلى خارجها لتقتني ما يسد لها هذا الخواء. فتصيد أناساً
آخرين لتخضعهم لسلطانها. انها علامة لا تخطيء في تمييز أصحاب النفوس الفقيرة
من سواهم، فحيثما وجدت طاغية - صغيراً كان أو كبيراً - فاعلم أن مصدر طغيانه
هو فقر نفسه، أن المكتفي بنفسه لا يطغى... فقيرة هي النفس التي لا تستطيع أن تقف
موقف سواها، لترى ما ترى وتحس ما تحس.. فقيرة هي تلك النفوس التي لا يستطيع
أصحابها أن ينظروا من وراء الأشخاص إلى حيث ظروفهم، ولو قد فعلوا لاشتد
بهم التسامح واتسع فيهم العفو والمغفرة.

فقيرة هي تلك النفوس التي تبتطش بالأشياء والأحياء بطش الصبيان؛ فقيرة - يا أبا العلاء - هي تلك النفوس التي لا تخفف الوطء، لأنها لا تدري أن أديم الأرض هو من هذه الأجسام.. (٢١٦)».

د- الكوميديا الأرضية:

وهو في مقال عنوانه «الكوميديا الأرضية» يتخيل أن دانتى «قد بعث حياً وأنه كتب هذه القصيدة الجيدة التي اتخذ فيها أيضاً من أستاذه القديم «فرجيل» دليلاً وهداياً، ويصور أستاذنا بسخرية مريرة كيف وجد دانتى في الجحيم كل من فعل خيراً أو قال صدقاً - لأنه أراد أن يصور القيم المقلوبة في مجتمعنا - فماذا وجد الشاعر في أول حلقة من حلقات الجحيم «ها هنا وجد عبدة المباديء الذين أنهكوا قواهم وأضاعوا حيواتهم في سبيل مبادئهم.. ولهذا فقد حق عليهم الحرمان من نعيم الفردوس!» وماذا وجد في الحلقة الثانية من الجحيم «أولئك الذين شغلهم في الدنيا عقولهم عن إشباع شهوات أجسادهم...» أما في الحلقة الثالثة فقد أعد العقاب لمن عف فلم يلحف في السؤال عن حقه لدى أصحاب السلطان. وفي الحلقة الرابعة جماعة كانت تشغل نفسها بالإصلاح فتفسد على غيرهم نعاسهم وأحلامهم. أما الحلقة الخامسة فقد خصّصت لمن أخذ زمانه بالدقة فلا يؤخر موعداً ولا يؤجل عملاً إلى غد... وهكذا نجد في كل حلقة من الجحيم «أفاضل الناس» حتى الحلقة العاشرة تجد فيها من لم يتشفعوا بشفيح أو يتوسطوا بوسيط وعملوا في صمت.

وفي استطاعتك أن تقول إنَّ خصائص المقالة الأدبية بارزة في كثير جداً من المقالات التي كتبها في كتبه المتقدمة: «جنة العبيط»، و«الثورة على الأبواب»، و«شروق من الغرب» حيث تغلب النعمة الأدبية ولك أن تقرأ فيها «ظلم» و«خيوط العنكبوت»، و«عروس المواد»، و«الكراهية الصامتة»، و«عند السفح»... الخ وفي كتبه المتأخرة «رؤية إسلامية»، «عن الحرية أحدث» و«محدث الثقافة العربية».. مقالات «أستاذ يحلم»، و«ذبابة تعقبتها»، و«نافخ النار».. وغيرها كثير.

(٢١٦) «.. والنورة على الأبواب» ص ٧٥ - ٨٢ من طبعة الأملجو المصرية القاهرة ١٩٥٤ وقد أعاد نشرها في دار الشروق بعنوان «الكوميديا الأرضية».

خاتمة:

بعد هذه الرحلة الطويلة التي قطعناها في فكر زكي نجيب محمود علينا أن نقف في هذه الخاتمة لتتأمل مجموعة من الملاحظات أهمها ما يأتي: -

(١) لقد حاول هذا البحث تأكيد القضية التي أثارها في البداية وهي أننا نخطئ كثيراً عندما نحكم على فكر زكي نجيب محمود من منظور الوضعية المنطقية وحدها، وأن كل من يأخذ بهذا المنظور، فإنه يكشف عن خطأ أساسي أو قصور شديد لأنه لم يتتبع التطور الروحي لهذا المفكر أو أنه اكتفى بالتوقف عند مرحلة واحدة من مراحل تطوره.

(٢) أن زكي نجيب محمود مفكر تنويري يقوم بمواصلة المهمة التنويرية التي بدأها رفاة الطهطاوي وسار فيها أعلام نهضتنا الحديثة. فهو يستكمل الطريق نفسه الذي سار فيه روّاد كبار من أمثال محمد عبده، ولطفي السيد وطه حسين والعقاد وغيرهم من الذين جمعوا بين الثقافة العربية الأصيلة والفكر المعاصر في دمج واحد. ومن هنا قدّم مفكرنا صيغة ثنائية هي «العقل والوجدان» والفرقة بين هذين المجالين حلاً لمشكلتنا الثقافية، وقد عرض هذه الصيغة في «الشرق الفنان» وجسدها هو نفسه بحياته ومؤلفاته.

(٣) في هذه الصيغة الثنائية «العقل والوجدان» حرص على خلق طريقة عقلية جديدة يحلل بها المثقف العربي نفسه ولمجتمعه، إذا أراد، مفاهيمه وأفكاره بأن يفكها إلى مكوناتها الأصلية ليلقي عليها الضوء، فلا نستخدم مفاهيم غامضة يمكن أن تكون عقبة أكثر مما تكون دافعاً للتطور. ثم قدّم لنا نماذج من اهتماماته الأدبية لا سيما «المقال الأدبي» الذي يهدف إلى إثارة الوجدان عند القاريء.

فأي منهج نطبقه في الحالات التي يتداخل فيها اللا متناهي مع المتناهي ويتصل به؟! (٢١٧).

(٤) نستطيع أن نقول أيضاً إن «فكرة الثنائية» - لا سيما الأنطولوجية - غير

(٢١٧) د. فؤاد زكريا «تجديد الفكر العربي في الميزان». الكتاب التذكري ص ١٠٧ .

مستقرة عند مفكرنا الكبير فهو أحياناً يرى أنها ثنائية لا تسوّى بين الشطرين بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي فهو الذي أوجده، وهو الذي يُسيّره ويحدد له الأهداف^(٢١٨) - وواضح أننا هنا أمام واحدة؟! إذ يمكن أن يُردّ الشطر المادي إلى الروحاني! ثم يقول في أحيان أخرى «إنها نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة، ثنائية بالنسبة إلى الله الخالق والكون المخلوق والكثرة بالنسبة لأفراد الناس الداخلين في حدود هذا الكون المخلوق..^(٢١٩)» ثم هو يميل - بصراحة ووضوح - في مقالاته الأخيرة في جريدة الأهرام إلى الوجدانية «ولك أن تقرأ مجموعة المقالات التي كتبها بعنوان «من إشعاعات التوحيد»..^(٢٢٠)».

(٥) يقترح أستاذنا الكبير صيغة «العقل والوجدان» حلاً لمشكلة «الأصالة والمعاصرة» وإن قلنا أن هذه الصيغة هي المفتاح «السحري» لحل مشكلتنا الثقافية فسوف نصطدم بكثرة من المشكلات، منها مثلاً أن ثنائية «العقل والوجدان» زوجان مختلفان من المقابلات يختلفان أتم الاختلاف عن الأصالة والمعاصرة! فهل نقول إن المعاصرة هي العقل والأصالة هي الوجدان؟! في هذه الحالة نكون قد حكمنا على التراث كله بأنه أشبه بالعمل الفني الذي لا نستطيع التعامل معه إلا بوجداننا - مع أننا كثيراً ما نعود إليه بوصفه يشتمل على نماذج كثيرة من ثنائية «العقل والوجدان» معاً!

ثم ألا نستطيع أن نقول أن في المعاصرة عقلاً ووجداناً، وفي الأصالة عقلاً ووجداناً؟! وفي العقل أصالة ومعاصرة، وفي الوجدان أصالة ومعاصرة؟! ألا يجعلنا ذلك ننتهي إلى أن مشكلة الأصالة والمعاصرة ربما كانت «شبه مشكلة» أو «مشكلة زائفة»، لأن المثقف العربي الحقيقي هو في الوقت نفسه أصيل ومعاصر معاً؟! .

(٦) لكن أياً ما كانت الانتقادات التي توجه إلى هذه الفلسفة الثنائية، فسوف يبقى لهذا الرجل أنه حمل مشعل التنوير ما يقرب من ستين عاماً يضيء به العقول

(٢١٨) تجديد الفكر العربي ص ٢٧٥ .

(٢١٩) المرجع نفسه.

(٢٢٠) جريدة الأهرام ٢٤/١/٨٩ وكذلك ٣١/١/١٩٨٩ .

والقلوب معاً في مؤلفاته ومحاضراته وأحاديثه ولقاءاته.. وأنه كان مفكراً عربياً مخلصاً في عرويته ووطنيته كما يقول واحد من أشد معارضيه: «كتابات زكي نجيب محمود ترفض الاستعمار والاحتكار والإرهاب بالفكر والسياسة، إنه يريد الآلات المتقدمة والتكنولوجيا الراقية، ولا يريد أن يستجلب معها استعماراً ولا احتكاراً، بل لقد شارك الناس زمناً في الاستماع إلى أغنيات الاشتراكية ولم يرفضها، كما دعا إلى حرية اجتماعية وإلى انصاف العمال والفلاحين وهو يقدم بشخصه نموذجاً نادراً للمفكر الحر..» (٢٢١).



(٢٢١) من تقديم الأستاذ إبراهيم فتحي لكتاب «نقد العقل الوضعي: دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود» ص ١٧ - ١٨ - دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ .

«مراجع البحث»

أولاً مؤلف الدكتور زكي نجيب محمود

- ١٩٨٧ عام (١) زكي نجيب محمود «في تحديث الثقافة العربية» - دار الشروق
- ١٩٨٧ عام (٢) زكي نجيب محمود «رؤية إسلامية» - دار الشروق
- ١٩٨٦ عام (٣) زكي نجيب محمود «عن الحرية أتحذث» - دار الشروق
- ١٩٨٥ عام (٤) زكي نجيب محمود «في مفترق الطرق» - دار الشروق
- ١٩٨٤ عام (٥) زكي نجيب محمود «قيم من التراث» - دار الشروق
- ١٩٨٣ عام (٦) زكي نجيب محمود «قصة نفس» - دار الشروق - ط ٢ .
- ١٩٨٣ عام (٧) زكي نجيب محمود «قصة عقل» - دار الشروق
- ١٩٨٣ عام (٨) زكي نجيب محمود «أفكار ومواقف» - دار الشروق
- ١٩٨٢ عام (٩) زكي نجيب محمود «تجديد الفكر العربي» - دار الشروق
- ١٩٨٢ عام (١٠) زكي نجيب محمود «هذا العصر وثقافته» - دار الشروق
- ١٩٨٢ عام (١١) زكي نجيب محمود «من زاوية فلسفية» - دار الشروق
- ١٩٨٣ عام (١٢) زكي نجيب محمود «مجتمع جديد أو الكارثة» - دار الشروق
- ١٩٨٢ عام (١٣) زكي نجيب محمود «جنة العبيط» - دار الشروق ط ٢
- ١٩٨١ عام (١٤) زكي نجيب محمود «في حياتنا العقلية» - دار الشروق ط ٢
- ١٩٨١ عام (١٥) زكي نجيب محمود «هموم المثقفين» - دار الشروق ط ٢
- ١٩٨١ عام (١٦) زكي نجيب محمود «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» -
دار الشروق - ط ٣
- ١٩٧٨ عام (١٧) زكي نجيب محمود «مع الشعراء» - دار الشروق

- (١٨) زكي نجيب محمود «أرض الأحلام» - دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٧٧
- (١٩) زكي نجيب محمود «ثقافتنا في مواجهة العصر» - دار الشروق عام ١٩٧٦
- (٢٠) زكي نجيب محمود «الشرق الفنان» - العدد رقم ٢ في سلسلة المكتبة الثقافية - دار القلم - القاهرة عام ١٩٦٠
- (٢١) زكي نجيب محمود «المنطق الوضعي» - ح١، ح٢ - مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٧
- (٢٢) زكي نجيب محمود «نحو فلسفة علمية» - مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٨
- (٢٣) زكي نجيب محمود «قشور ولباب» - مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٨
(وقد أعاد طبعه في دار الشروق - الطبعة الثانية)
- (٢٤) زكي نجيب محمود «والثورة على الأبواب» - مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٤
(وقد أعاد طبعه في دار الشروق - بعنوان «الكوميديا الأرضية»)
- (٢٥) زكي نجيب محمود «شروق من الغرب» - مكتبة الأنجلو عام ١٩٥١
(ثم أعاد طبعه في دار الشروق)
- (٢٦) زكي نجيب محمود «خرافة الميتافيزيقا» - النهضة المصرية عام ١٩٥٣
- (وقد أعاد نشره في دار الشروق - بعنوان «موقف من الميتافيزيقا» ط٢ عام ١٩٨٣
- (٢٧) مجموعة مقالات الأهرام - لعام ١٩٨٧ بعنوان «بذور وجذور» - عام ١٩٨٤
وقد صدرت في كتاب عن دار الشروق .
- (٢٨) مجموعة مقالات الأهرام - لعام ٨٨ بعنوان «عربي بين ثقافتين» - عام ١٩٨٤
وقد صدرت في كتاب عن دار الشروق .

ثانياً: مراجع عامة :

- (١) أحمد أمين «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» - مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٧٩
- (٢) أحمد أمين «حياتي» - دار الكتاب العربي بيروت عام ١٩٧١ .
- (٣) د. أحمد ماضي «الوضعيات المحدثة والتحليل المنطقي» - ضمن بحوث الفلسفة في الوطن العربي المعاصر - بحوث المؤتمر الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت عام ١٩٨٥ .
- (٤) د. حسن فوزي النجار «رفاعة الطهطاوي» - سلسلة أعلام العرب - عدد ٥٣ - القاهرة.
- (٥) جورج ستولنيتز «النقد الفني» - ترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية - القاهرة عام ١٩٨١ .
- (٦) الإمام محمد عبده «الإسلام والنصرانية» - مكتبة صبيح عام ١٩٥٤ .
- (٧) د. محمد البهي «الفكر الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» دار الفكر - بيروت - ١٩٧٠ .
- (٨) د. محمد عمارة «رفاعة الطهطاوي» - رناد التنوير الحديث» - أعلام عدد ٣ - القاهرة ١٩٨٤ .
- (٩) محمود أمين العالم «معارك فكرية» - دارالهدى - ط٢ - ١٩٧٠ .
- (١٠) طه حسين «في الشعر الجاهلي» - مطبعة دار الكتب المصرية - عام ١٩٢٦ وفي طبعته الثانية «في الأدب الجاهلي» - ضمن المجلد الخامس من المؤلفات العامة التي نشرت في دار الكتاب اللبناني - عام ١٩٧٤ .

- (١١) د. عاطف أحمد «نقد العقل الوضعي - دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود» - دار الطليعة - بيروت - عام ١٩٨٠ .
- (١٢) علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» - المؤسسة العربية للدراسات - نشرة د. محمد عمارة مع وثائق المحاكمة.
- (١٣) - د. يحيى هويدي «الفلسفة الوضعية في الميزان» - مكتبة النهضة المصرية - عام ١٩٧٢ .
- (١٤) «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي - بحوث ندوة الكويت في أبريل - عام ١٩٧٤ - مطابع دار السياسة بالكويت.
- (١٥) «الدكتور زكي نجيب محمود»: فيلسوفاً وأديباً ومعلماً» - الكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت - عام ١٩٨٧ - مطابع الوطن.

★ ★ ★

« الباب الثالث »

« متفرقات »

- ١- زكي نجيب محمود كما عرفته .
- ٢- زكي نجيب محمود مفكراً تنويرياً .
- ٣- سقراط مصر أو مشعل الفكر الذي انطفأ .

[۱]

زکي نجيب محمود کما عرفته .

الدكتور زكي نجيب محمود

كما عرفته معلماً.. وإنساناً

تمهيد:

لست أريد لهذا المقال أن يكون دراسة لجانب من الجوانب الفكرية عند الدكتور زكي نجيب محمود، فسوف يكون لذلك مجال آخر^(١)، وإنما أود أن يتخذ شكل الحديث الخاص مع القاريء أروى له فيه مجموعة من الانطباعات الشخصية التي خبرتها بنفسني خلال علاقتي الطويلة بهذا المفكر العملاق. وإذا كانت مؤلفات الدكتور زكي نجيب تشتمل، بصفة عامة، على معرفة فلسفة يجدر بنا تحصيلها، فإن هناك جوانب أخرى في شخصيته تخفي على كثيرين ممن لم تتح لهم فرصة الاتصال به على نحو مباشر، وهي أيضاً تعطينا مجموعة من القيم الأخلاقية، والاجتماعية، والأكاديمية التي يجمع بنا الإلمام بها حتى تكتمل لدى القاريء صورة الدكتور زكي نجيب محمود المفكر، والأستاذ، والمعلم، والإنسان. وسوف أقصر حديثي على هذه الجوانب الثلاثة الأخيرة، كما لمستها خلال تجربتي الشخصية، بحيث أتحدث عنها فرادى رغم أنها في الواقع تعبر عن جوانب متعددة لشخصية واحدة، ولهذا فسوف يبدو واضحاً ما بين هذه الجوانب الثلاثة من تداخل.

«زكي نجيب محمود.. الأستاذ»

عندما صدر كتابي «المنهج الجدلي عند هيجل» عام ١٩٦٨ كان يحمل علي صدره الإهداء التالي:

«إلى مَنْ كان لتلاميذه أبا قبل أن يكون أستاذاً..

إلى الفيلسوف .. والمعلم.. والإنسان..

إلى الرجل الذي قلبه جميع.. وروحه حر..

إلى أستاذي الدكتور زكي نجيب محمود ..

وكنت في الواقع أعبر عن شعوري نحو الرجل بلا أدنى مبالغة - وسوف يتضح خلال هذا الحديث كيف كان أثره في تكويني قوياً وعاراً، بحيث تجاوز حدود العلم والمعرفة إلى مجالات الأخلاق والسلوك - وأذكر أنني ذهبت ذات صباح إلى كاتب من كتابنا أهديه نسخة من الكتاب، وكان يعمل وقتها في دار «أخبار اليوم» وهو نفسه واحد من خريجي قسم الفلسفة القدامى - وأخذ الرجل يقلب صفحات الكتاب ثم قرأ الإهداء وابتسم وهو يقول مداعباً: «ألست ترى شيئاً من التناقض في إهداء كتاب عن هيجل، الميتافيزيقي الأكبر، إلي الدكتور زكي نجيب محمود عدو الميتافيزيكا الأول؟». وكان الكاتب الفاضل يشير، كما هو واضح، إلى المفارقة التي قد يجدها القارئ عندما يجد اسم الدكتور نجيب محمود، صاحب «خرافة الميتافيزيكا»، يتصدر الصفحة الأولى من كتاب يعالج منطق هيجل الذي هو نفسه ميتافيزيقاه. وأجبت بآثني قصدت ذلك عامداً. فأنا هنا أبرز، بهذا الإهداء، خاصية هامة عند الدكتور زكي نجيب محمود «الأستاذ»، وهي أنه أفادني فائدة كبرى في «منهج البحث» دون أن يلزمني باتباع مذهبه. وهذا هو «الأستاذ على الأصالة»: يوجه، ويرشد، لكنه لا يفرض فكراً. أنه يفيد طلابه في طريقة البحث، في كيفية جمع المادة العلمية، وتقييمها، وعرضها عرضاً واضحاً... الخ. أعني أنه يفيد في «المنهج» دون المذهب، وتلك حقيقة خبرتها بنفسي في الدكتور زكي نجيب محمود «الأستاذ» لسنوات طويلة، عملت فيها تحت إشرافه، وبتوجيه منه، وكتبت في النهاية أفكاراً «وعبارات» تُعدُّ من منظور الوضعية المنطقية كلاماً فارغاً لا معنى له. ولو أن الدكتور زكي نجيب قد حكم على بحثي «المنهج الجدلي عند هيجل» بمعيار الوضعية المنطقية لنسفه من جذوره، ولتحول البحث إلى مجموعة من العبارات الغامضة التي ترادف قولنا: «أن المزاولة مرَّتْها خمالة أشكار» والتي وصفها بأنها رموز سوداء تملأ الصفحات بلا دلالة ولا مدلول^(٢). لكن الرجل لم يفعل، واستطاع بمقدرة الأستاذ وبراعته، أن يفصل بين المذهب الذي يعتنقه هو وبين أفكار البحث الذي يكتبه تلميذه، أو قل إنه قدَّم للتلميذ «المنهج» وأمسك عن تقديم «المذهب».

هذا الموقف الأكاديمي الذي وقفه الدكتور زكي نجيب عندما كان مشرفاً على

رسالتي للماجستير، إنما يُعبر عن خاصية حقيقية، وأصيلة للأستاذ الجامعي. وهو يذكرني بموقف مماثل وإن كان أسبق منه زمنياً، عندما كنا طلاباً بالجامعة، في منتصف الخمسينات، وعرفنا الرجل لأول مرة وبهرتنا محاضراته القوية الواضحة التي يستحيل أن تمر عليك دون أن تترك فيك أثراً ملموساً؛ فهو يحمل معولاً ضخماً ينهال به على أفكار ومفاهيم كنا نظن أن لها صفة «القداسة»، وأنها لا يمكن أن «تُمس» وإذا بها تتحول بين يديه إلى كلمات لا معنى لها «كالسوح» و«المشقرات» و«اللاذبية» وغيرها - وبحماس الشباب الذي يُقبل على التغيير بقوة، اندفعنا نحو تبني المذهب الذي يعتنقه الأستاذ ويشر به، وسعينا إليه في منزله نعلن له عن رغبتنا في تكوين «جماعة فينا جديدة» على أن يكون مقرها هذه المرة مدينة القاهرة تعمل على نشر الوضعية المنطقية في الوطن العربي كله عن طريق ترجمة بعض النصوص الهامة تحت إشراف الأستاذ، والتعريف بأهم فلاسفتها وإقامة الندوات، وترتيب المحاضرات التي يقوم هو فيها، بطبيعة الحال، بالدور الرئيسي في عرض المذهب ... الخ (٣).

واستقبلنا الرجل في منزله بترحاب شديد - وكنتُ لأول مرة أصادف استاذاً كبيراً يعامل تلاميذه معاملة الزملاء رغم صغر السن وضآلة الثقافة. (ولقد كان أستاذ الجامعة عندنا في ذلك الوقت يقترب في تصورنا من مستوى الآلهة). وعرضنا عليه في فرح ممزوج بالفخر والحماس المشروع الذي ننوي القيام به، وكم كانت المفاجأة كبيرة بالنسبة لنا عندما وجدناه يرفض، بأدب جم، ما عرضناه عليه من أفكار. وما زالت أصداء كلماته الإنجليزية ترن في مسامعي حتى الآن بعدما يقرب من ثلاثين عاماً. «ما زال الوقت مبكراً جداً بالنسبة لكم لاعتناق مذهب ما». ثم قال بحنان الأب وأمانة الأستاذ «.. هل تعلمون كيف وصلت أنا إلى هذا المذهب؟ لقد كانت رحلة طويلة جداً وشاقة جداً حتى اهتديت إلى المذهب الذي أرتاح له فكري. أما أنتم فلماذا تحضرون أنفسكم في هذه السن المبكرة في إطار مذهب ضيق أيا كان نوعه؟.. لا.. لا. نصيحتي إليكم أن تواصلوا القراءة والدراسة، اطلعوا على المذاهب

جميعاً وتمثلوها جيداً، ثم اتركوا عملية اختيار المذهب إلى آخر لحظة ممكنة..» ولم أكن أعلم يوماً حقيقة موقفه، الذي ما زال يغيب عن كثيرين حتى الآن - وهو أن الرجل يقوم بمهمة تنويرية في المقام الأول استكمالاً لنفس الطريق الذي سار فيه كثرة من الرواد من قبل مثل أحمد لطفي السيد، وطه حسين، والعقاد، وهيكل وغيرهم، أنه لا يستهدف نشر مذهب اسمه «الوضعية المنطقية»، وإنما هو يريد أن «ينير» عقول الناس، أن يغيّر من طريقة التفكير السائدة عندهم. أنه يسعى إلى نشر «منهج» جديد يحل الناس بواسطته أفكارهم، وأفكار غيرهم، ليقبلوا ما له معنى فحسب، وليزبحوا عن أنفسهم هذا الركام الهائل من الخرافة الذي ما زال يعيش في صدورهم. أنه باختصار يريد «توظيف» الوضعية المنطقية لصالح الفكر التنويري الذي يدعو إليه، لكنه لا يقبل أن يكون هو نفسه «موظفاً» عند هذا المذهب، ولا عند غيره من المذاهب. أنه يستخدم المذهب لدفع الفكر العربي إلى الأمام، لكنه يرفض أن يستخدمه المذهب بحيث يكون كل همه الدعوة إليه، ونشر أفكاره بكل السبل. ومن هنا فإن الدور الحقيقي والهام الذي يقوم به الدكتور زكي نجيب محمود في فكرنا العربي يغيب تماماً عن كل من يظن أن هدف الرجل كان «تكوين مدرسة فلسفية (هي الوضعية المنطقية العربية) يثابر على إثرائها وتدعيمها في إخلاص ودأب وأنساء»^(٤). أو أنه أراد «أن ينمي حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة، وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب»...^(٥).

لم أكن أدرك عن «وعي» حقيقة الدور الذي يؤديه عندما ذهبنا إليه نعرض تكوين حلقة «فيينا» جديدة. وقل مثل ذلك في الحوار الذي دار ذات يوم بينه وبين السيدة زوجته التي كانت ترى أن المجرم أقل «ذكاء» من غيره، ويتجلى ذلك في عدم إدراكه للنتائج البعيدة المدى التي تترتب على سلوكه الإجرامي، ومدى ما يؤدي إليه مثل هذا السلوك في مستقبل حياته. وكان رأي الأستاذ مختلفاً، وكان عليه أن يدافع عنه بقوة فبعض المجرمين الآن، في أوروبا وأمريكا، (وكان الحوار يدور يوماً بمناسبة سرقة قطار في إنجلترا كان يحمل عدة ملايين من الجنيهات الأسترلينية) - عليهم تتبع التطورات التكنولوجية الحديثة حتى يمكن وصفهم بأنهم «علماء» في مجالهم. بمعنى

أنهم على درجة عالية من المعرفة تمكنهم من فهم أجهزة الإنذار الحديثة، وكيف تعمل، وكيف يمكن إبطالها، كما أن عليهم أن يعرفوا دقائق الأمور عن خزائن المال، والتعقيدات المتناهية في فتحها، إذ قد تحتاج بعض هذه الخزائن إلى مليون عملية حسابية لكي تُفتح. وذلك كله دليل على ذكاء حاد وقدرة عقلية فائقة. أما مسألة عدم تقدير المجرم للأثار والنتائج المترتبة على سلوكه الإجرامي فقد يصدق ذلك على صغار المجرمين أما كبارهم - وهم موضوع حديثنا الآن - فهم ينظرون إلى المسألة على أنها «مغامرة» فإن نجحت رفعتهم إلى السماء السابعة، وعاشوا بقية عمرهم في رغد، (وبعضهم يغير ملامح وجهه، ويذهب للحياة في مكان ما بعيداً عن وطنه)، وإن فشلت قضت عليهم، فالمسألة حياة أو موت. ثم إنه يقول لنفسه أنها لن تفشل، إن الحالات التي فشلت فيها الجريمة من قبل (كحالات فشل بعض الانقلابات العسكرية) كانت بسبب أخطاء وقع فيها المدبرون، وربما كانوا أقل ذكاء، أما هو فقد درس العملية التي سيقوم بها دراسة جيدة يتعذر معها الفشل.

«زكي نجيب محمود.. المعلم»

في استطاعتي أن أقول، في اطمئنان وثقة، أن زكي نجيب محمود ليس أستاذاً عادياً يلقنك معلومات، أو مجموعة من المعارف وينتهي دوره، وإنما هو معلم من الطراز الأول، إنه المعلم الذي يهز تلاميذه هزة عنيفة يستحيل بعدها أن يعودوا كما كانوا - من هنا كان الطالب الذي تتلمذ عليه، ولم يتأثر بما يقول، ولم ينفعل، سلباً أو إيجاباً، بكلماته، كالصخر الأجرد الذي يسيل عليه الماء فينحسر عنه لأنه مغلق أصم ولا رجاء فيه!

زكي نجيب محمود هو «المعلم» الذي يشيرك بكلماته ويدعوك إلى نزاله ومحاورته، وهو لا يشعر بضيق ولا ملل من كثرة الأسئلة التي يطرحها عليه طلابه بالغة ما بلغت بساطتها - وأحياناً سذاجتها - شريطة أن يتابعوه وأن يفهموا عنه ما يقول. وأذكر أننا كنا نتعلم الإكثار من الأسئلة في موضوعات نظن أنها «تخرجه»: «هل يمكن أن يترجم الفقر ترجمة حسية مادية؟! وهل ينطبق المعيار الحسي نفسه على مفهوم «الحرية»؟! وماذا يكون مصير الدين وقضاياها الأساسية؟! هل أنت

مؤمن؟! وكيف نطبق على الإيمان معايير الوضعية المنطقية؟! وكان «المعلم» يتحمل هذه الأسئلة الساذجة جميعاً ويجيب عنها بهدوء وبغير انفعال. لم يكن ينفعل إلا عندما يشعر أن شرحه قد ضاع أدراج الرياح، وأن سؤال الطالب يكشف عن عدم فهمه لما قيل! وأضرب مثلاً على ذلك بهذه الواقعة الطريفة التي يكشف عنها هذا الحوار الذي دار بينه وبين أحد الطلاب في قاعة الدرس:

- إن سؤالك ينمُّ عن أنك لم تفهم شيئاً مما قلتُ!

- كلا! لقد فهمتُ كل ما قلت!

- أوكد لك أنك لم تفهم!

- أقسم بالله العظيم أنني فهمت!

- يمين على يمينك أنك لم تفهم شيئاً!

وضجت القاعة بالضحك!

على أن أشد ما أثار عجبنا وإعجابنا في هذا «المعلم» هو وضوحه الفكري، وقدرته الفائقة والمدهشة معا - والتي لا تخطئها العين العابرة - على طحن «جلاميد» الفلسفة من أفكار معقدة أو تصورات مجردة أو مفاهيم عقلية جافة - وتقديمها إلى الطلاب على شكل «مسحوق» لا يرهق الذهن كثيراً وإن كان يدفعه إلى التأمل والتفكير!

ويرتبط بذلك خاصية أخرى ملفتة للنظر وهو أنه حاضر البديهة للغاية، قادر على أن يذكر لك الأمثلة العينية الحسية لأكثر الأفكار الفلسفية تجريداً - بقدر ما يستطيع الواقع الحسي أن يصور التجريد العقلي - وبسرعة مذهلة! أذكر أننا، في السنوات الأولى من دراستنا الجامعية، كنا نطالع كتابا في الفلسفة عند صديق، واعترضتنا لأول مرة فكرة الفيلسوف الألماني «فشته» عن العلاقة بين «الأنا واللأنا» وكان التعبير غامضاً علينا. فقال قائل منا: «ما رأيكم في الاتصال بالدكتور زكي نجيب هاتيفاً نرجوه أن يوضح لنا العلاقة بمثال؟! قلنا لكنه، من ناحية، أستاذ

للمنطق، ولا يدرس الفلسفة الحديثة، وهذه من ناحية ثانية فلسفة ألمانية «ميتافيزيقية» لا يطبق أن يسأله عنها أحد، ونحن من ناحية ثالثة قد بلغنا العاشرة مساء ولم نعتد محادثته في مثل هذا الوقت المتأخر... الخ - لكن الصديق قام إلي والهاتف وهو يقول: لا أظنه يمانع رغم ذلك كله! وطلب الرجل في منزله وسأله وكانت إجابة «المعلم» بالبديهة الحاضرة سريعة كالعادة: «أنت الآن حين تتحدث في الهاتف خير مثال لهذه العلاقة التي تسأل عنها: فشخصك هو «الأنا» والهاتف هو «اللا أنا»! فشكره الصديق وجلس، وشعرنا جميعاً بالحرج الشديد، لأن الفكرة لم تكن غامضة ولا معقدة كما تخيلنا فقيم كل هذا الإزعاج - ولم ندرك أن الوضوح جاء نتيجة لشرح «المعلم»!

ولقد علمني أنا شخصياً أن احترم الرأي الآخر وألا أسخر أبداً من الفكرة المعارضة، وعندما رفض جماعة «فيينا الجديدة» - لم أكن أعرف بوضوح أنه هو نفسه يرفض المذهبية، وأنه ظل طوال حياته يحارب المتذهب والجمود والتفوق في مذهب معين، وأنه يطلق على الذين يحصرون أنفسهم في مذاهب خاصة اسم «عبيد المذاهب». ولم أتبين ذلك بوضوح إلا بعد أن قرأت مؤلفاته في مرحلة متقدمة من حياتي الثقافية، ووقفت طويلاً عند ذلك المقال الرائع «عبيد المذاهب». - وياليت أصحاب «الكليشيهات» الذين يريدون أن يدمغوا الرجل بخاتم معين، وأن يحصروا كل فكره في إطار «الوضعية المنطقية»، أن يقرأوا هذا المقال قبل أن يخوضوا في شرح فكره وتحليله وقبل أن يتطوعوا بالافتاء! - والحق أنني عندما قرأتُ هذا المقال شعرت كأنما قد سقطت الفترة الزمنية التي انقضت بين اللحظتين، اللحظة الأولى في مسكنه ونحن نعرض عليه تأليف جماعة الوضعية المنطقية - واللحظة الثانية التي أقرأ فيها هذا المقال - وتخيلته وهو ينصحننا بعدم الانتماء إلى مذهب. وليسمح لي القاريء أن أقتبس فقط افتتاحية المقال التي يقول فيها: «علمتني خبرة السنين - بين ما علمتني - أن من أخطر مزالق الفكر أن أقيد نفسي في حدود إطار مذهبي تقييداً يجعلني أرجع في كل أموري إلى مبادئ مذهب معين، فما وجدته متفقاً مع تلك

المباديء قبلته، وما لم يتفق معها رفضته - وذلك لأن الخبرة علمتني بأن تيار الحياة أغزر جداً من أن يلم به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المباديء والقواعد ... «النسخ»^(٦). بل أنه ليرفض المذهبية - في السياسة^(٧)، ولهذا تراه يقول في مقال آخر: «إننا نبالغ في المذهبية حتى لنجاوز بها في كثير من الأحيان حدود السياسية إلى ميادين ما كان ينبغي لها قط أن تتورط في المذهبية كميادين التعليم والأدب والفن ...»^(٨). وهو يردد مع الإمام الغزالي أنه: «لا خلاق لنا إلا في الاستقلال» - وهو يقصد هنا استقلال الرأي - وأن نطالب بمكان مشروع في أي نظام سياسي نختاره لصاحب الرأي المستقل، إذا دل تاريخه الفكري على أنه قادر على الاستقلال»^(٩).

هذا الموقف الفلسفي الرائع - الاستقلال في الرأي، والاستقلال في التفكير، هو الذي كان يحاول زكي نجيب محمود «الأستاذ» أن يغرسه في تلاميذه، ولم يحاول قط أن يكون تلاميذه مجرد «نسخ» منه.

ومعنى ذلك كله أن إحدى الخصال الأساسية في زكي نجيب محمود «الأستاذ» نفوره من المذهبية، وإقباله على الاستقلال في الرأي، وفي استطاعتك أن تضيف إلى ذلك خاصية أخرى هي أنه لا يعرف في الحق لومة لائم، لا يجامل على حساب الجانب العلمي على الإطلاق، ولا يتحاشى المواجهة الصريحة مع أي إنسان كائناً من كان تلميذاً أو صديقاً، وبالغاً ما بلغت درجة حبه له. ولكم شهدت مناقشات حول بعض قضايا لا تروقه في علم النفس، أو أفكار لبعض علماء النفس لا يوافق عليها، من ذلك مثلاً ما يقوله البعض من أن المجرم يكون، في الأعم الأغلب، ضعيفاً من الناحية العقلية، أو كثيراً ما يكون أقل وأشهد أنه انفعّل مرة انفعالاً ملفتاً لأنني كتبت رأياً يخالف رأيي ثم أردفته بعلامة تعجب (١) وثار «المعلم» ثورة لم أكن أتوقعها قط وهو يقول: علام تتعجب؟! وماذا فعل بك الرجل حتى تتعجب من كلامه؟ وحتى لو افترضنا جدلاً أن فكرتك أصدق من فكرته، وهذا غير صحيح، أيجيز لك ذلك أن تتعجب منه؟ إنني أود أن ألقن كل من يستخدم علامات التعجب في صحفنا

وكتبنا درسا لا ينسأه، أود أن أقول له: يارجل: أن علامة التعجب انفعال يجوز أن نستخدمه في مجال الأدب أو الفن عموماً، أما مجال الفكر والعقل والمنطق واختلاف الرأي فلا يجوز لك أن تتعجب فيه أبداً من فكر يخالف فكرك أو رأي يعارض رأيك! إنك إذا ما تصفحت كتاباً باللغة الأجنبية فإنه يندر جداً أن تجد فيه علامة تعجب واحدة.

علمني الدكتور زكي نجيب «المعلم» الاهتمام باللغة، وكان يقول باستمرار أن الفكرة الخصبية العميقة التي توضع في إطار لغوي رديء لها أشبه بالفتاة الجميلة التي ترتدي أسماً بالية، وتترك شعرها أشعث أغبر فيضيع جمالها وسط هذا الإطار القبيح! أما الفكرة الخصبية العميقة التي توضع في إطار لغوي سليم يعبر عنها بوضوح ناصع فهي أشبه بالفتاة الجميلة التي تبرز ثيابها وزينتها ما عندها من جمال! ومن القيم التي بثها فينا زكي نجيب «المعلم» قيمة «الإخلاص» - ولقد رأيته مؤخراً في حلقة تلفزيونية وهو يجيب عن سؤال للأستاذ فاروق شوشة: «وما الحل في رأيكم لكل ما نعانيه من مشاكل!»، رأيته منفعلاً بعنف وهو يقول: «الإخلاص! الإخلاص يا أخي!». وأخذ الرجل يكررها مرارا وهو يعدد ضروب النفاق والجهد العايب «مجلس ونجتمع، ونعقد لجانا وراء لجان، ونكدس أوراقا فوق أوراق، ونحن نعلم أن ذلك كله سوف يضيع في أدراج المكاتب، نحن ندرك مقدماً أن ذلك كله لن ينفذ منه شيء! إننا ينبغي أن نخلص الفكر والعمل معا فنكتب المذكرات التي تنفذ، ونضع التقارير والاقتراحات الصالحة للتنفيذ ثم نسعى جاهدين إلى تحويلها إلى عمل!». .

ذكرتني هذه الثورة الانفعالية الشديدة بشورته عندما كان يشعر أن طالباً يناقحه أو يتملقه، عندئذ كان يشعر أنه أهين إهانة بالغة! أذكر أنني كنت في منزله في بداية عملي في رسالة الماجستير تحت إشرافه عندما حضر أحد الطلاب الذين يعدون رسالة علمية أيضاً تحت إشرافه، وكان الطالب قد اعتمد على كتاب «قصة الفلسفة

الحديثة»، وفوجئت بالرجل يثور بعنف ويتهم الطالب بالتملق الرخيص: «أنظن أنك بذلك ترضيني أو تجاملني؟ إذن فاعلم أنني كتبتُ هذا الكتاب وأنا أصغر منك سنًا!». (أين ذلك الموقف من أساتذة اليوم الذين يقيّمون الطلاب بمقدار اعتمادهم على كتبهم أو ذكر مؤلفاتهم في قائمة المراجع!!) وعندما هممتُ بالوقوف مستأذناً في الانصراف (وكان الموعد الذي حدد لناقشتي فيما كتبتُ قد انتهى) - حتى لا أخرج الزميل الفاضل فوجئتُ بالدكتور زكي يشير إليّ بيده أن أجلس! ثم قال: «أود أن تشهد ما وقع فيه زميلك من أخطاء، وما أسوقه من ملاحظات حتى لا تقع فيها، فكلكم تقريباً تقعون في الأخطاء نفسها مع فوارق قليلة وأنا لا أريد أن أكرر كلامي مرتين!!» وهكذا أردتُ أن ألجئ لإخراج الزميل فأخرجتُ نفسي!!

. وإذا كان المعلم يكره النفاق والتزلف من تلاميذه فإنه هو نفسه يفاخر بأنه لم يكن ذات يوم منافقاً أو متزلفاً، ويحمد الله الذي أغناه عن هذه العادة القبيحة بأن كانت رغبته قليلة محدودة يقول: «الحمد لله الذي أغناني بهذه القدرة العجيبة على ألا أجعل للرغبة سلطاناً يستعبد نفسي ويسوقها وهي راغمة في طريقة النفاق والزلفى، وإني لأكون شاكراً وذاكراً للفضل، إذا ما ذكرني أحد بخطوة واحدة خطوتها على طول السنين نحو بشر مثلي ألتمس عنده الرضا...»^(١٠).

«زكي نجيب محمود .. الإنسان»

كنا في السنة الرابعة من دراستنا الجامعية، وكان الوقتُ فترة الاستراحة بين محاضرتين للدكتور زكي، ولم يكن يخرج فيها من قاعة الدرس، عندما رأيته يضحك حتى تنفجر أسارير وجهه - ولست أذكر الآن على وجه الدقة سبب الضحك - لكنني أذكر جيداً كيف انقلبت هذه اللحظة السارة إلى شعور بالأسى والمرارة عندما قال له أحد الطلبة: «هذه هي المرة الأولى في حياتي الجامعية التي أراك تضحك فيها يادكتور!» والحق أن الألم كان يعتصره عندما يسأله سائل: «مالي أراك واجماً؟» وكان يجيب باستمرار: «لا! ليس ما بي من وجوم، وإنما هي خلقة طبعها الله على وجهي فأبدو واجماً ولستُ بواجم!»^(١١).

غير أن الجدية التي كانت ترسم على وجهه فتجعله يبدو واجماً أحياناً، حزيناً أحياناً أخرى، كانت في الواقع تخفي وراءها قدرة هائلة على «السخرية والتهكم»، وربما ظهر ذلك واضحاً فيما يكتبه من مقالات أدبية^(١٢). كما أنها تحجب قدراً كبيراً من الفكاهة التي يتميز بها الدكتور زكي. وكانت فكرتي السابقة عنه أنه لا يعرف سوى الجاد من الأمور، ولا يهتم إلا بالأفكار الفلسفية الصلبة التي لا تلين! أما زكي نجيب الإنسان المرح الضاحك الذي يستعذب الملح والفكاهة ويرويها فهو جانب لم أكن أعرفه إلا عندما اقتربت منه واستمتعت بأحاديثه الخاصة! والواقع أنني كنت قريباً من زكي نجيب محمود منذ أن عرفته طوال سنوات الدراسة الجامعية أولاً، ثم بعد تخرجي وإلى يومنا هذا. وطوال هذه الفترة وأنا أمس فيه جوانب إنسانية متعددة تزداد في ثرائها وعمقها يوماً بعد يوم. من ذلك مثلاً أنني كنت أستشيريه في أمور كثيرة من حياتي ومشاكلي الخاصة، وعندما أخبرته، بعد تخرجي مباشرة، بعزمي على الزواج كنتُ أتوقع أن يسألني: ولمَ العجلة قبل أن تكون نفسك مادياً؟ لكني وجدته يصمت قليلاً ثم يقول: «نعم! تزوجوا! واستمتعوا بحياتكم قبل أن تخيبوا كما خبنا!» وكان يشير بذلك إلى الفترة الطويلة التي قضاها مضرباً عن الزواج وكيف أنه ندم على ذلك فيما بعد.

ومن المواقف الإنسانية التي لا أنساها للدكتور زكي، أنني كنتُ يوماً أروي له بعض المشاكل المالية التي اعترضتني بعد الزواج فوجدته بعد أن انتهت جلستنا يأتي بمظروف حكومي أصفر وهو يقول: «أنني أقرضك هذا المظروف!!» - وشكرته شكراً جزيلاً، وأنا في غاية الحرج، ورفضتُ أن أتناول المظروف من يده، ولا أدري حتى الآن ماذا كان بداخله على وجه التحديد! وظلت هذه الحادثة مؤثرة في نفسي غاية التأثير حتى أنني رويتها لصديق وزميل بعد ذلك بعدة أشهر! وكم كانت دهشتي عندما قال: أنت رفضت تناول المظروف لأنك تعمل ولك دخل شهري، أما أنا فقد أخذتُ ما قدمه لي عندما كنتُ طالباً وذهبتُ إليه في منزله أشكو ما أنا فيه من ضائقة مالية، فإذا به يفعل معي ما فعله معك: يأتي «بالمظروف الحكومي الأصفر»!

وأخذته شاكراً إذ لم يكن في استطاعتي أن أرفض!! وعجبتُ من هذا الأستاذ «الإنسان» الذي اعتاد أن يقرض تلاميذه المال «على سبيل السلف»! على حد تعبيره، وكنتُ قد اعتدتُ من قبل أن أقترض منه ما أحتاج إليه من كتب، أما مسألة المال فقد كان موقفاً جديداً بالنسبة لي!

لزكي نجيب محمود الإنسان المجامل المتواضع الذي يصر على أن يصحبك إن كنت في زيارته حتى باب مسكنه، وهو في هذه السن المتقدمة - الكثير من المواقف الإنسانية التي تدهشك. أذكر، مثلاً، أنني ذهبتُ لزيارته ذات صيف وكان عائداً من الكويت حيث كان يعمل أستاذاً بجامعة في ذلك الوقت - فوجدته يومها على شيء غير قليل من الضيق، ولما استفسرت عن سبب هذا الحزن البادي أجابني بقوله أنا الذي أود أن أستفسر منك عن شيء وأرجو أن تطلعني عليه دون أن تخبر أحداً: «هل صحيح أن فلاناً قد مات؟».

وكان يقصد واحداً من الزملاء يعمل الآن بحقل النقد الأدبي، وسألته مندهشاً: ومن أين جئت بهذا النبأ؟» فقال: «قرأته في جريدة الأهرام وأنا في الكويت منذ أيام» قلت لعله مجرد تشابه في الأسماء!!

- وهل أنت متأكد!

- تمام التأكد! لقد التقيت به بالأمس فقط مصادفة في أحد شوارع القاهرة!! هنا فقط تنهد الرجل وهو يقول: «الحمد لله!». ثم سكت برهة وقال في أسي: «هذا العاق! تألت كثيراً لهذا النبأ السيء مع أنه لم يزرني منذ سنين!».

كان يتابع تلاميذه ويخاف عليهم كأبنائه تماماً، يحزن إذا مسهم سوء، أو سمع عنهم مكروها، ويشعر بالأسى الشديد لغيابهم عنه - وكان وما يزال يحب أن يزوره تلاميذه، وأن يعرف أخبارهم ويسيره أن يعرضوا عليه مشاكلهم - فالسمر مع هؤلاء الأحباب هو عزاؤه الوحيد بعد أن عز عليه خروجه من داره..

هذا هو زكي نجيب محمود كما عرفته: أستاذاً، ومُعلماً، وإنساناً، صاحب

الخلال الرفيعة التي شهد له بها خصومه قبل أصدقائه. ولست أجد عبارة أختم بها هذا الحديث أفضل مما قاله الأستاذ إبراهيم فتحي الذي انتقد أفكاره نقداً شديداً من زاوية ماركسية، لكنه، مع ذلك، يؤمن بأن زكي نجيب محمود: «يقدم بشخصه نموذجاً ربيعاً نادراً للمفكر الحر: فما استعدى سلطاناً على خصم، وما تعلق بأذيال ذوي الجاه، وما حاول أبداً أن يفرض رأيه على تلاميذه، أو يجتدهم لمذهبه، وما لجأ في جدال إلا إلى قوة الحججة، ولم تعرف المهاترة والمكابرة أبداً طريقها إلى قلمه الفياض الذي لم يتخذ غيره سلاحاً، ولا شيء أبعد عن الحقيقة من وصفه بأنه يمثل استعماراً قديماً أو جديداً أو بين المطابقة بين الوظيفة الاجتماعية للوضع المنطقي في بلاده بعيدة، وبين الدور الذي يقوم به زكي نجيب محمود في مصر والوطن العربي» (١٣).

هذه شهادة واحد من الخصوم ، ولست أجد بعدها ما يمكن أن يقال تحية لهذا المفكر العملاق!

★ ★ ★

هوامش وتعليقات

- (١) أقوم الآن بإعداد دراسة «رحلة في فكر زكي نجيب محمود» أرجو أن تظهر قريباً تعالج الكثير من هذه الجوانب الفكرية. (وهو الكتاب الموجود بين يديك الآن!).
- (٢) هذا هو الوصف الشهير الذي يصف به الدكتور زكي نجيب عبارات الميتافيزيقا في كتابه «خرافة الميتافيزيق» مكتبة النهضة بالقاهرة عام ١٩٥٣ - والذي جعل عنوانه في طبعته الثانية «موقف من الميتافيزيقا» دار الشروق القاهرة، عام ١٩٨٣ .
- (٣) من الطريف أن تتولى مجموعة من زملائنا في جماعة «فيينا الجديدة» ، أعني من الشباب الطلابي المتحمس للدكتور زكي في ذلك الوقت - الرد على الأستاذ محمود أمين العالم عندما هاجم الوضعية المنطقية في مجلة الرسالة الجديدة في يونيو ١٩٥٧ - وقد أعاد نشر المقال والرد في كتابه «معارك فكرية» ص ١٤ ، وص ٤١ - دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٧٠ - ط ٢ .
- (٤) محمود أمين العالم «معارك فكرية ص ١٤ الطبعة الثانية - دار الهلال بالقاهرة عام ١٩٧٠ .
- (٥) المرجع نفسه.
- (٦) راجع مقال «عبيد المذاهب» وقد نشره في كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٢٤٦ وما بعدها ط ٣ دار الشروق القاهرة ١٩٨٣ .
- (٧) راجع مقال «الرأي المستقل» في كتابه «هذا العصر وثقافته» ص ٩١ وما بعدها - دار الشروق ط ٢ القاهرة ١٩٨٢ .
- (٨) المرجع السابق نفسه ص ١٨٩ وما بعدها.
- (٩) نفس المرجع ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (١٠) مقال «لو كتبت بقلبي» في كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٣٧ . وأيضاً مقال «قوة المستغنى» في كتابه «قيم من التراث» ص ٢٩٨ وما بعدها.

(١١) انظر مقالة «شبكة الصياد» في كتابه «شروق من الغرب». ص ٢٨ وقد كرر الفكرة نفسها في كثير من مقالاته.

(١٢) ذكر لسي ذات مرة أن الأديب لا بد أن يكون حزيناً بطبعه ولهذا فإن دور السخرية المريرة مما في الواقع من «نقص»، أو بدقة أكثر مما في الواقع من «كمال منقوص» لا يرضي عنه - وهو موضوع طريف . وقد عرضتُ له في مقال «حزن الأديب» في كتابنا «أفكار... ومواقف» مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

(١٣) أنظر المقدمة التي كتبها الأستاذ إبراهيم فتحى لكتاب «نقد العقل الوضعي» تأليف د. عاطف أحمد - دار الطليعة - بيروت .

★ ★ ★

[٢]

زكي نجيب محمود
مفكراً تنويرياً .

في الخامس من ديسمبر عام ١٧٨٤ كتب الفيلسوف الألماني العظيم «أمانويل كانط» (١٧٢٤ - ١٨٠٤) - مقالاً في «مجلة برلين الشهرية» عنوانه «ما التنوير؟». (كما كتب مندلسون وغيره في الموضوع ذاته)^(١)، رداً على مقال لأحد القساوسة الألمان يتساءل فيه عن معنى هذه الكلمة التي شغلت أذهان الناس في ذلك الوقت؛ وقد يكون من المفيد، ونحن نتحدث عن زكي نجيب محمود المفكر التنويري، أن نبدأ بتلخيص مضمون هذا المقال لنرى في ضوءه ما الذي نعنيه بالفكر التنويري عند مفكرنا الكبير.

الفكرة المحورية في التنوير هي القول بأن الإنسان قد بلغ سن الرشد، وأنه ينبغي أن ترفع عنه «الوصاية» لأنه لم يعد قاصراً بحيث يحتاج إلي غيره ليفكر نيابة عنه. والمقصود بالإنسان هنا «الإنسان الفرد» - أو المواطن العادي الذي بلغ عقله مرحلة النضج ويستطيع، إذا ما استخدم عقله استخداماً جيداً، أن يصل إلى الحقيقة. وهذا يعني أن العقل البشري ليس بحاجة إلى سلطة ترشده أو تهديه سواء السبيل، ومن هنا كان شعار عصر التنوير «لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك» أو تشجع وأعرف بنفسك ولنفسك، واعمل العقل في كل مناحي الحياة، وفي أي موضوع يطرح عليك، ولا تركز إلى الكسل والجنب الشائعين عند بعض الناس الذين يعتقدون أن في القصور راحة، وأن التفكير العقلي المستقل أمر خطير جداً؛ ولا تقل لنفسك: إنني لست بحاجة إلى التفكير إذا كان هناك من يقوم عني بهذه المهمة الثقيلة.

ومضمون هذه الدعوة رفض السلطة التي توشك أن تكون العدو اللدود للعقل، سواء تمثلت هذه السلطة في التقاليد الموروثة، أو في سلطة الحكام أو تراث الأقدمين أو حتى المحدثين. وهذا يعني استحداث أساليب جديدة في التفكير، فلا نهضة حقيقية إذا ما ظلت طرق التفكير القديمة باقية كما هي معتمدة على الاستنباط من سقف معين (تراث الأقدمين - أو السلطة الدينية - أو سلطان الحكام أو حتى المفكرين) هابطة إلى نتائج ليس فيها جديد، لا نهضة حقيقية إلا بإحداث «ثقوب» داخل هذا السقف للنفوذ منها إلى آفاق جديدة، ولتحقيق هذه الغاية لا بد من

استحداث أساليب جديدة في التفكير تضع كل شيء تحت محك النقد، وترفض القبول الأعمى لكل ما يقال بغير فحص أو تمحيص، وتتجه إلى الاستقلال العقلي الذي يجعلنا نبدع ونبتكر، وماذا عساه أن يكون الإبداع إن لم يكن كسراً لما هو قائم وإضافة جديدة لم تكن مسبقة من قبل؟!!

ويتفرع عن الاستخدام الجيد للعقل بعيداً عن أي سلطة نتيجتان هامتان:

الأولى: الاهتمام بالعلم الطبيعي، والاعتماد عليه وحده في تفسير ظواهر الطبيعة، وبالتالي محاربة الخرافة في شتى صورها. ويمكن أن نقول أن هذه النتيجة ليست جديدة تماماً لا سيما إذا عرفنا أن العلم «عقل» في نهاية المطاف.

أما النتيجة الثانية فهي سياسية واجتماعية، إذ من البديهي أن تؤدي الدعوة السابقة إلى نتائج سياسية واجتماعية كثيرة، وأن يكون من بين هذه النتائج مناهضة الحكم المستبد، ومحاربة الظلم الاجتماعي في شتى صورته لتحقيق العدالة بين الناس، والدعوة إلى المساواة والديمقراطية، والحرية السياسية لاسيما حرية التفكير والتعبير. فليس هناك شيء اهتم به فلاسفة التنوير قدر اهتمامهم بالحرية، وذلك لارتباطها الواضح بالاستخدام العلني للعقل في جميع المجالات!



والحق أن المتبع للجهد الهائل الذي بذله زكي نجيب محمود لأكثر من ستين عاماً يجد هذه الأفكار المحورية للفكر التنويري مبثوثة في جميع كتاباته، بل أنه ليزيد عليها كثرة كثيرة من الأفكار التي وصل إليها من تأملاته الخاصة في مشكلات مجتمعة، ومن هنا كان التنوير الذي تشييعه كتاباته هذا المفكر الكبير ليس شعاعاً واحداً، وإنما هو حزمة من أشعة تتجه نحو كتل الظلام الهائلة التي رانت على نفوسنا أجيالاً طويلة - وهو في ذلك كله «لا يعظ» و«لا يدعو» ولا يكتفي بأن يقول للناس استخدموا عقولكم! وإنما يضرب بمبضع التحليل في أعماق المشكلات الاجتماعية ليخرج الخبيء منها وليصل إلى جذورها، بل وبذورها أيضاً، ملقياً الضوء الكاشف

على ما في حياتنا من جوانب «لاعقلية» وما في تفكيرنا من أساليب منافية للعلم والحضارة العصر، مؤمناً أن الفكر ليس ترفاً يلهو به أصحابه وإنما لابد له أن يرتبط بالمشكلات التي يحيها الناس حياة يكتنفها العناء فيريدون لها حلاً حتى تصفو لهم المشارب، وبمقدار ما تكون للفكرة صلة عضوية وثيقة بإحدى المشكلات تكون فكرة بالمعنى الصحيح^(٢).

ولنبداً من البداية لنراه يحدد بوضوح اللبنة الأولى التي يقوم عليها صرح المجتمع الجديد الذي يريد لنا بناءه ألا وهي «الفردية العاقلة المسؤولة» التي يتفرع عنها كل شيء آخر، فالفرد الذي يستخدم عقله بحرية ويكون مسئولاً عما يفعل هو الأساس في كل نهضة، فلا أحد يفرض عليه رأياً، ولا هو بدوره يتهرب من مسئولية عمله. ومن هنا نرى مفكرنا الكبير يرسم الخط الذي سار فيه تفكيره بكلمات لا لبس فيها ولا غموض... «الخط الفكري الذي تنطوي عليه كتاباتي على اختلاف موضوعاتها، وعلى طول الأمد الذي امتدت خلاله هو الإيمان بأن الفرد الإنساني مسئول عما يفعل، وأن هذه المسئولية لا تعني شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كل المسائل التي تطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ. أما الموقف الذي تسوده عاطفة فلا خطأ فيه ولا صواب، لأن المرجع فيه إلى القلب وما ينبض به...»^(٣). وما هنا نراه يلتقي مع المضمون المحوري للفكر التنويري لكنه يضيف إضافة جديدة وهي التفرقة الواضحة بين المجال الذي يستخدم فيه العقل والمجال الذي يستخدم فيه الوجدان والخيال وسوف نعود إليها بعد قليل. ومرة أخرى نراه يلخص مضمون التنوير كله في عبارة جامعة «.. كل دعوة تدعوني إلى أن أترك غيري يفكر لي نيابة عني، وما علي إلا التنفيذ هي دعوة تدعوني إلى إهدار آدميتي والتفريط في حق نفسي...»^(٤). «فالعقل وحده كفيل بأن يجد الحكم الصحيح لكل ظرف جديد، وإذا قلت أن الأمر موكول إلى العقل، فكأنما قلت بالتالي أنه ليس من حق أحد أن يقيم النموذج الذي نسوق على غراره أفكارنا وأفعالنا، إلا إذا كان من حق الآخرين كذلك أن يناقشوه، وفي المناقشة قد تعدد الآراء وتختلف وجهات النظر...»^(٥).

وإذا كانت الدعوة إلى استخدام العقل والاحتكام إليه في شتى جوانب الحياة قد بدأت مع بداية الحركة التنويرية في فجر نهضتنا الحديثة - فإن زكي نجيب محمود قد واصل هذه الدعوة بقوة من ناحية، ثم استخدم التحليل العقلي في إلقاء الضوء على مشكلاتنا ومفاهيمنا الشائعة من ناحية ثانية، ثم حاول أن يحدد مفهوم «العقل» وطرق استخدامه من ناحية ثالثة وهي كلها إضافات غير مسبوقه^(٦). فهو مثلاً يحاول تحديد «معنى العقل» الذي كثر الحديث عنه بأن يبدأ باستبعاد المعنى الذي شاع طويلاً في حياتنا الثقافية والذي يتصور أن ثمة في عالم الكائنات كائناً مستقلاً قائماً بذاته اسمه «عقل» يمكن أن نشير إليه كما يشير اسم «الهملايا» إلى جبل معلوم. ويرى أن العقل يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها فهو «فاعلية» تسير في طريقتين لا ثالث لهما يلتزم منهما هذا الطريق أو ذاك بحسب الموضوع الذي يفكر فيه: أما أحدهما فهو الطريق الذي يجعل نقطة ابتدائه كلمات بعينها أو رموزاً رياضية يصب عليها عمله الفكري. أما الآخر فهو الطريق الذي يجعل نقطة ابتدائه معطيات تعطيها حواسنا الظاهرة، وهذا هو طريق العلم؛ فالعقل إذن فاعلية تبدأ من بداية معينة: تعتصر الرموز إذا كانت البداية فكرة رياضية لتقول لنا أنها تنتج كذا وكذا، أو تبدأ من وقائع حسية فتربط بينها وبين وقائع أخرى لتستخرج لنا ما نسميه بالقوانين^(٧).

وما فعله مفكرنا الكبير بالنسبة لتحديد معنى «العقل» قام به أيضاً فيما يتعلق بمفهوم «الحرية» - وهي فكرة دعا إليها أيضاً كثير من المفكرين التنويريين منذ فجر نهضتنا الحديثة ابتداء من رفاة الطهطاوي إلى لطفى السيد وقاسم أمين حتى طه حسين والعقاد - لكنهم جميعاً تركوا لزكي نجيب محمود مهمة وضع فكرة الحرية تحت مجهر التحليل لينتهي إلى أن لها جانين: جانب سلبي الذي يركز على «التحرر» من القيود التي كبلتنا في هذا الميدان أو ذاك (كالتحرر من الاحتلال - وتحرر المرأة من طغيان الرجل، أو تحرر العامل من تحكم صاحب رأس المال ... الخ). لكن هناك جانباً إيجابياً للحرية يتضمن في قدرة الإنسان على أداء عمل ما، ولا قدرة في أي ميدان إلا لمن يعرف حقيقة هذا الميدان وما يتعلق به، إنها «حرية الدين

يعلمون»^(٨). وهكذا ربط مفكرنا ربطاً وثيقاً بين الحرية بمعناها الإيجابي، وقدرة الإنسان على أداء عمل معين «يعرف» كيف يقوم به، فالجانب الإيجابي من الحرية والمعرفة وجهان لعملة واحدة^(٩).



وإذا كانت الدعوة إلى الاستخدام العقلي الحر عند مفكري التنوير عموماً قد أفرزت نتيجة هامة، كما سبق أن ذكرنا، هي الاهتمام بالعلم الطبيعي، وتفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً علمياً - فإننا نجد نفس الدعوة العقلية عند زكي نجيب محمود قد ارتبطت بالاهتمام بالعلم { وقد سبق أن رأينا أن العلم عقل في نهاية المطاف } حتى أصبحت هذه القضية الشغل الشاغل عند مفكرنا منذ أكثر من أربعين عاماً عندما أطلق صيحته «أنا مؤمن بالعلم كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئاً..»^(١٠)، حتى قوله: «أنا أدعو بكل قوتي إلى أن نزيد من اهتمامنا بالعلم حتى ولو جاء ذلك على حساب الجانب الوجداني، فأنا أدعو إلى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة..»^(١١).

غير أن الاهتمام بالعلم عند زكي نجيب محمكود لا يتوقف عند تفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً علمياً، وإنما يتعداه إلى إشاعة التفكير العلمي بين الناس بحيث ينظرون بأساليب فكرية جديدة إلى مشكلاتهم ومشكلات مجتمعهم، ومن هنا فإننا نجد مفكرنا الكبير لا يرضي عما أحدثته الثورة المصرية عام ١٩٥٢ من تغييرات هائلة في الهيكل الاجتماعي لأن ذلك في رأيه لم يكن كافياً لإحداث نهضة حقيقية فما دامت أساليب التفكير البالية قائمة فلا أمل لنا في إحداث تغيير حقيقي في المجتمع بالغاً ما بلغت ثورتنا علي الإقطاع أو أصحاب رؤوس الأموال أو الأخذ من الأغنياء لإعطاء الفقراء ... الخ ومن هنا كتب يقول إننا نريدها ثورة فكرية يتغير منها المنوال الفكري الذي سار في الماضي وهو يقارن بين الثورة في صناعة النسيج ماذا تعني؟ والثورة في المجتمع فيقول^(١٢) .. « .. إذا كانت لدينا أنوال قديمة لنسج القماش فهل

تحدث ثورة في صناعة النسيج إذا نحن أبقينا على الأنوال القديمة كما هي ثم زدنا من كمية القماش المنسوج وغيرنا من ألوانه وزخارفه، ومن طريقه توزيعه على الناس، فإذا كان القماش الناتج من تلك الأنوال القديمة يوزع على المدن وحدها نشرناه في القرى أو كان يخص الأغنياء وحدهم جعلنا منه للفقراء نصيباً، وكان للكبار وحدهم فصنعنا شيئاً منه للأطفال؟! أيجوز لنا في مثل هذه الحالة أن نقول أن ثورة قد حدثت في صناعة النسيج؟!

كلا! فالثورة الحقيقية هي ثورة فكرية، وهي تعني أن نقوم بتغيير «أنوال» التفكير القديم التي ظلت باقية معنا على عهدنا القديم، ولذلك بقيت طبيعة الفكر على حالها ... الذي أزعجه أن منوالنا الفكري لم يتغير، وأن النمط الذي نسوق نشاطنا الفكري في إطاره ما زال كما كان منذ قرون، وهذا المنوال قوامه عناصر كثيرة لعل أهمها جميعاً الركون إلى «سلطة» فكرية نستمد منها الأسانيد، ومثل هذه السلطة تتمثل عادة في نصوص بعينها محفوظة في الكتب، كما تتمثل كذلك في أقوال يتبادلها الناس، وهي التي تسمى العرف أو التقاليد، وبناء على هذا الموقف تكون الفكرة صواباً إذا استقت مع ما أقرته السلطة الفكرية في الكتب المحفوظة أو في الأقوال المأثورة، كما تكون الفكرة خطأ إذا جاءت مخالفة لما أقرته تلك السلطة، ومن هنا اشتد سلطان الماضي على الحاضر، وأصبح البرهان الذي لا يرد هو أن نسوق «الشواهد» من سجل الأقدمين، وانحصرت قوة الإبداع الفكري في القدرة على إيجاد السند من القبول المأثور. ولن تكون لنا ثورة فكرية إلا إذا أحلنا نمطاً جديداً محل هذا النمط القديم فيكون معيارنا هو: ما هي النتائج العملية المستقبلية التي تترتب في حياتنا الفعلية، على هذه الفكرة أو تلك مما يقدمه لنا رجال الفكر (١٤).

وهو هنا يريد لنا ثورة حقيقية لا مجرد تعديل لأوضاع اجتماعية معينة، فالثورة الحقيقية هي «ثورة فكرية» تأخذ بأساليب جديدة في التفكير وتستحدث لنفسها منطقاً جديداً أهم معالجه أن تكون الخبرة المباشرة (عقلية كانت أو حسية) هي نقطة

الابتداء ولا تكون نقطة الابتداء أقوالاً حملتها موجات الزمن ذلك لأن «عبقرية الإنسان هي في مواجهة للحياة بالجديد المبتكر، ولقد أراد الله لهذا الإنسان أن ينظر إلى أمام، ومن ثم كانت أبصارنا في جباهنا ولم تكن في مؤخرة رؤوسنا»^(١٤).

ومعنى ذلك أن الاهتمام بالعلم عنده لا يعني «حفظ» مجموعة من القوانين العلمية تسير بها ظواهر الطبيعة، وإنما يعني «تشرب» الأسلوب العلمي في التفكير، أن يكون لدينا منهج ذلك العلم لنستخدمه أولاً في المشاركة الإيجابية في المكتشفات العلمية. وثانياً ليحمل ذلك المنهج العلمي في صدره ميزاناً تزن به الأفكار العامة كلما نشأت عند الناس فكرة يقبلون بها مشكلة عرضت لهم في حياتهم^(١٥). وهو يشعر بقلق بالغ من موقف الإنسان العربي نحو «العلم» حدوده وقدراته، ونمو «العقل» وعجزه... الخ. وهو يرى أن الخطير في الأمر أن العربي كثيراً ما يسخر من منجزات العلم الحديث، وأنه بذلك يهزأ بالعقل الإنساني وقدراته على ظن منه أن مثل هذه الوقفة ترضى ضميره الديني، وأنها وقفة تتضمن أن اعتزاز الإنسان بعقله واعتداده بقدرته العلمية كما تشهد بها منجزاته الحديثة فيه جرأة على رب العالمين الذي هو العليم القدير، مع أن أحداً على مدار الكوكب الأرضي لم يدر في خياله أنه خالق عقل نفسه أو أنه صاحب الفضل في كل ما ينتج من علم ومنشآت^(١٦).. ومن المفارقات الغريبة أن العربي الذي يرفض «المنهج العلمي» هو من أكثر أهل الأرض شراء لتلك المنجزات الحديثة التي يأتي بها العلم!^(١٣).

ويواصل مفكرنا الكبير عرض الفكرة نفسها لأهميتها في مقال عنوانه «ينقصنا منهج العلم» فيفرق بين مجموعة الحقائق العلمية التي نقلها عن الغرب ونحفظها عن ظهر قلب في مدارسنا وفي جامعاتنا - وبين «المنهج العلمي» الذي استطاع الإنسان بواسطته أن يصل إلى ما قد وصل إليه من حقائق - وها هنا يكمن الداء الذي تولدت لنا منه ضروب من الأورام الخبيثة في حياتنا العقلية - أو قل حياتنا اللاعقلية - فكان لنا ما كان من بطاء شديد في حركة التقدم مع حضارة عصرنا في ركضها السريع^(١٨). وهو في موضع آخر يجعل هذه المشكلة «موطن الداء» في

حياتنا العقلية، فمن اليسير أن نلقن الدارسين «مقرراً» بعينه وضعت مادته في كتاب، ويطلب من الدارس حفظها عن ظهر قلب، ويعيدها في ذلك الهيكل العظمى في ورقة الامتحان، فيخرج الدارس وفي جعبته معلومات و«نقط» مبعثرة، وليس في عقله «نهج» للنظرة العلمية أياً كان الموضوع الذي ينظر إليه ابتغاء تعليقه^(١٨). وعندما قال فرنسيس بيكون: «العلم قوة» فإنه كان يقصد لفت أنظار الناس إلى أنه ليس من العلم في شيء ذلك التحصيل الذي كان رجال العصور الوسطى في أوروبا يجمعونه من الكتب ويحفظونه، ما دام عاجزاً عن أن يضيف إلى دارسه «قوة» يستطيع بها أن يلجم ظواهر الطبيعة ليجعلها طوع أمره، فالتحكم في نبات الأرض نوعاً ومحصولاً يحتاج إلى «علم»، والتحكم فيما يخرج الإنسان من جوف الأرض «علم»، واختراع وسائل النقل السريعة، والمريحة يحتاج إلى «علم» لأنه ضروب من «القوة» التي يقوي بها الإنسان على إخضاع الأشياء لصالحه.. والوسيلة إلى ذلك تبدأ من الطفولة، أن ندرب الطفل منذ الصغر أن تكون حواسه هي أبوابه ونوافذه^(١٩).

★ ★ ★

وإذا كانت النتيجة الثانية المترتبة على الفكر التنويري واستخدامه العلي للعقل هي محاربة الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي في شتى صورته، فإننا نجد بارزة أيضاً في كل ما كتب مفكرنا الكبير، فهناك عشرات من المقالات التي تتحدث عن «الظلم» المتفشي في كل مكان، وعن الطغيان ابتداء من «الطاغية الصغير» الذي هو نموذج لطغيان الشرق. وبياناً للأجواء التي تؤدي إلى ظهور الطاغية، إلى «النفوس الفقيرة» التي تبطش بالأشياء والأحياء بطش الصبيان^(٢٠)، والتي يلخص فيها ضروب الطغيان في مجتمعنا «..الحاكم الشرقي طاغية، والرئيس الشرقي طاغية، والوالد الشرقي طاغية، والزوج الشرقي طاغية، والموسر الشرقي طاغية - طغاة هؤلاء جميعاً لأن في نفسهم هزلاً يعوضونه بمظاهر الاستبداد بسواهم..»^(٢١).

وفي مقالة «عند سفح الجبل» يتحدث عن الهوة الواسعة التي تفصل في بلادنا بين «القادة» وأبناء الشعب، وهو يصور القادة يتربعون فوق قمة جبل شاهق يحيط به سحاب كثيف يعزل القمة عن السفح، ويشكل هؤلاء القادة مجموعات متنوعة من اللجان التي تتحدث عن «الشعب» ومصالحه، ويتجادلون في نوع الإصلاح الدستوري الذي يستوردونه من فرنسا وبجليكا، ثم يتساءلون: هل يبدع الفنان فنه لنفسه، أو يصوغه لصالح الشعب^(٢٢)، وفي سخرية مريرة يصور الشعب عند سفح الجبل متجسداً في امرأة عجوز متداعية ترتدي كومة من أسمال سوداء بالية تجلس على جانب الطريق وأمامها صندوق خشبي صغير تناثرت على ظهره سبع قطع قدرة من الحلوى! وهذا هو النموذج الحي للشعب الذين يبحثون كيف يهيئون له مصيفاً يستمتع فيه بهواء عليل حين تشتد الحرارة في يوليو وأغسطس...»^(٢٢).

وليسمع لي القاريء أن أقدم له مثلاً واحداً فقط يوضح لنا كيف يوجه مفكرنا الكبير سهام نقده إلى «السادة الحكام» أولاً، ثم كيف يوظف فكرة فلسفية هي فكرة أفلاطون عن الجمال وارتباطه بالخير في نقد الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية عن بلادنا - وأعني بهذا المثال مقاله «إلى سادتي الحكام»^(٢٤).

كان يقرأ لأفلاطون فكرته عن العلاقة الوثيقة بين الخير والجمال وسأل نفسه عن معنى هذه العلاقة «.. وانتهيتُ إلى تحليل أرضاني ترتب عليه نتيجة هامة هي التي أردتُ أن أسوقها إلى سادتي الحكام في هذا البلد، وهي أن كل ما في هذا البلد المسكين قبيح ذميم بفعل هؤلاء السادة أنفسهم، وعجبتُ أن يُعني السادة بالجمال في مساكنهم الخاصة، وفي ملابسهم، ومآكلهم ومشاربهم، وشتى جوانب حياتهم الشخصية، ثم لا تمتد هذه العناية قليلاً لتشمل شئون الشعب الذي ألقى إلى أيديهم بزمامه...»^(٢٥).

وهو بعد أن يعرض فكرة أفلاطون عن الجمال التي تذهب إلى أن الجمال تناسب بين أجزاء الشيء، فإذا ما تحققت هذه النسب الصحيحة بين الأجزاء كان الشيء جميلاً وتحقق معه الخير أيضاً، ومن ثم كان اضطراب النسب شراً وقبحاً في

آن معاً - أقول أنه بعد أن يعرض هذه الفكرة يعود إلى السادة من أصحاب الحكم والسلطان قائلاً: «.. أيها السادة، لقد اختل في أيديكم الميزان، فاضطربت النسبة الصحيحة بين الأشياء والأوضاع ، فامتلات البلاد بالقبح الذميمة لأنها امتلات بصنوف الشر، وقد أوضحنا لكم أن الشر هو القبح وأن الخير هو الجمال.. إنكم عشاق للجمال في كثير من صوره تعشقونه في جميلات النساء وفي الطعام الجيد... الخ. وبقي ياسادة شيء واحد لو عشقتم فيه الجمال لصلح الأمر كله ذلك هو العدل! فالظلم أيها السادة يملأ حولكم أركان البلاد، الظلم بمعناه الذميمة وهو اضطراب النسبة بين الأشياء والأحياء، وبالتالي يملأ القبح جنبات هذا الوادي المبارك الذي أراد له الله أن يكون جميلاً، أنه لا تناسب ياسادتي بين المناصب وشاغليها، فصغير عندكم يملأ منصباً كبيراً، وكبير يشغل منصباً صغيراً، ولا تناسب بين المراتب والعاملين، فعامل منتج ضئيل الكسب، وخامل لا ينتج عظيم الكسب، يستمتع بما لم يرد له الله ولا طبائع الأشياء أن يستمتع به من طبيبات. العدل، العدل، ياسادتي الحكام، فالعدل خير، ولذلك فهو جميل، وأنتم من عشاق الجمال..» (٢٦).

★ ★ ★

أردنا في هذا المقال أن نبين أولاً خصائص المفكر التنويري، كما حددها كانط وغيره، من فلاسفة الغرب؛ - وهي خصائص تنطبق على كل مفكر تنويري حقيق بهذا الاسم في الشرق أو الغرب على السواء - ثم أن نتبين ثانياً أنها تصدق على مفكرنا الكبير بحيث لا تجاوز الصواب لو قلنا أنه يتربع على قمة المفكرين التنويريين.

لكن ينبغي علينا أن نتبته جيداً إلى الفارق الهام للدور الذي قام به المفكرون التنويريون في أوروبا، والدور الذي لعبه زكي نجيب محمود في حياتنا الثقافية؛ ففي عصر التنوير الأوربي اندفع المفكرون إلى الاعتزاز «بالعقل» وإهمال «الوجدان» مما أدى إلى ظهور حركة مضادة عنيفة للتنوير ترفض الإنسان الذي لا يظهر منه إلا

عقله، وتطالب بالطبيعة والخيال والوجدان والشعور تمثلت أولاً في حركة العاصفة والاندفاع» التي مهدت بعد ذلك للحركة الرومانسية - ثم جاء «هيجل» الذي اعتز «بالعقل» لكنه سلك فيه خيطاً رومانسياً واضحاً، فكان عقلاً جديلاً مرناً لا عقلاً أرسطياً جافاً.

لقد استطاع زكي نجيب محمود أن يتجنب ببراعة هذا الخطأ الذي وقع فيه المفكرون الأوروبيون في عصر التنوير، فهو إذا كان عقلاً متحمساً للعقل على نحو ظاهر فذلك لأن هذا الجانب ناقص في ثقافتنا، لكن ذلك لا يعني أنه أهمل ذلك الجانب الآخر، أعني جانب الخيال والوجدان، يقول: «من يقرأ لي فيراني متلفعاً بمنطق العقل رائحاً وغادياً، قد لا يعلم أن لي خيلاً يشتعل لأتفه المؤثرات اشتعالاً يكتسح أمامه كل ما يعترض طريقه من قوى النفس الأخرى..» (٢٧). ومن هنا فهو يجعل شعاره «.. فلنعط ما للعقل للعقل، وما للشعور للشعور..» (٢٨). ويجعل شغله الشاغل بعد ذلك الاهتمام بالتفرقة بين المجال الذي لا بد لنا أن نستخدم فيه العقل والمجال الذي نحتكم فيه إلى الشعور والوجدان «فمن لا يريد أن يتحدث عما يقع في حسه مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم فهو لا يريد أن يتحدث بلغة العقل. وليس في ذلك رفع ولا خفض للغة المشاعر بل الأمر أمر تفرقة بين نوعين مختلفين من الكلام، فإذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه الدالة على وجدان، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن، فليختر ما يشاء من لفظ ليثير في سامعه الشاعر التي يقصد إلى إثارتها فيه..» (٢٩).

ولهذا فإننا لا نراه يطلق صيحة «فولتير» الشهيرة «هيا نلتهم بعض اليسوعيين» قاصداً التهكم بالطبع من رجال الدين، بل نراه على العكس يهتم بالتفرقة بين «الدين»، و«التدين»، و«علوم الدين» ليز ٢٣٢ پ

يا يقع فيه الناس من لبس حتى أهل التخصص منهم، فتحديد الفواصل بين هذه المعاني المختلفة من أوجب الواجبات التي يقوم بها المفكر التنويري، وهو يضرب كثرة من الأمثلة لإزالة هذا الغموض العالق بأذهان الناس. فالشجرة يستظل بها عابر

سبيل، ويدرسها عالم النبات، ونحن هنا أمام ثلاثة أطراف متميز بعضها عن بعض ولكنها موصولة: الدين هو هذه الشجرة، والرجل المتدين كمن يستظل بظلها، وعالم النبات هو أشبه بعلماء الدين - وهكذا نجد أن الدين شيء والتدين شيء آخر وعلوم الدين شيء ثالث! كذلك المصباح الذي يبعث بالضوء للقاريء ويدرسه علم الضوء المصباح هو الدين، والقاريء هو المتدين وعالم الضوء هو الممثل لعلماء الدين.. وهكذا وهكذا.

واهتمامه بهذا الجانب الوجداني هو الذي جعله يقدم لنا تحليلات دينية بالغة العمق ولك أن تقرأ له «فلسفة الشهادة، وماذا تعني شهادة «لا إله إلا الله» التي هي أصل ثابت في حياتنا الثقافية»^(٣٠)، أو أن تقرأ «الضمير الديني»^(٣١)، أو تفرقه بين «الفكر الإسلامي» من ناحية وفكر المسلمين من ناحية أخرى، أو أن تقرأ تفسيره الرائع للآية الكريمة «اقرأ باسم ربك الذي خلق..»^(٣٢). وكيف يذهب إلى أن القراءة - بنص الآية - نوعان: قراءة الكلمات وقراءة المخلوقات، أي قراءة كتاب الله وقراءة لكتاب الكون - وهي فكرة ردها كثير من المتحدثين في شؤون الدين في أجهزة الإعلام المختلفة دون أن ينسبها إلى صاحبها، كما فعلوا في فلسفة الشهادة: لماذا تكون للمفرد «أشهد أن لا إله إلا الله» بينما تكون العبادة للجمع «إياك نعبد، وإياك نستعين» - وغير ذلك كثير مما أبدعه هذا المفكر الكبير واستباح الآخرون استخدامه دون أن يشيروا إليه ولو إشارة عابرة - كما تقضي الأمانة العلمية والدينية معناظناً منهم أن الناس لا تقرأ، وأن أحداً لن يهتدي إلى صاحب هذه الأفكار، مع أنه لن يصح في نهاية الأمر إلا الصحيح، وسوف يخلد التاريخ زكي نجيب محمود المفكر التنويري العملاق، ويشيح بوجهه عن هؤلاء المتطفلين الذين لن يزيدوا الأرض إلا حفنة من تراب!

★ ★ ★

هوامش

(١) انظر الترجمة الكاملة لهذا المقال في كتاب الدكتور مصطفى ماهر: «صفحات خالدة من الأدب الألماني من البداية حتى العصر الحاضر» ص ٧٩ وما بعدها - دار صادر بيروت عام ١٩٧٠ - وأيضاً ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي مع شروح وتعليقات في الكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت بعنوان «الدكتور زكي نجيب محمود: فيلسوفاً، وأديباً، ومعلماً» مطابع الوطن بالكويت عام ١٩٨٧ - ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٢) قارن كتاب «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٧ .

(٤) مجتمع جديد ص ٢٤ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٥ .

(٦٥) إذا ما استثنينا المقالات الأدبية التي اهتم بها مفكرنا الكبير، فإننا نستطيع أن نقول أن جميع كتاباته كانت تدور حول «العقل» سواء من حيث تحديد مفهومه أو طرق استخدامه أو مراحل نضجه أو مدى احتياجنا إلى الاحتكام إليه بعد أن طغت جوانب الشعور والوجدان على حياتنا الثقافية وللقاريء أن يرجع إلى مقالاته الكثيرة والمتنوعة ليرى مصداقاً لما نقول انظر مثلاً «ضع العقل في غير موضعه» شروق من الغرب ص ٨٦ وما بعدها و«دفاع عن العقل» في كتابه أفكار ومواقف ص ٤٢ ، وفي الكتاب نفسه «دفاع عن العقول» ص ٣٢٩ و«العقل يهدي ويهتدي» في كتابه «رؤية إسلامية» ص ٣٩ وما بعدها و«أزمة العقل في حياتنا» في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» ص ٦٨ وما بعدها و«سلطان العقل» في مجتمع جديد ص ٧ وهو يحلل حياته الفكرية في «قصة عقل» كما يحلل تراثنا كله في «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» - فتحليلاته العقلية لشتى

مناحي الحياة العربية لا تخطئها النظرة العابرة.

(٧) قارن الدراسة التي كتبناها تحت عنوان «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود «في مجلة، عالم الفكر التي تصدرها وزارة الإعلام في دولة الكويت - المجلد العشرون والعدد الرابع يناير ١٩٩٠ . (وقد ضمها كتابنا الحالي)».

(٨) انظر كتابه «قيم من التراث» ص ٢٢١ .

(٩) قارن دراستنا السالفة الذكر في مجلة «عالم الفكر» المجلد العشرون العدد الرابع يناير ١٩٩٠ . (وفي كتابنا الحالي)».

(١٠) من مقدمة كتابه «المنطق الوضعي» الجزء الأول الذي أصدره عام ١٩٥١ مكتبة الأنجلو المصرية.

(١١) قارن كتابه «قصة عقل» ص ٨ .

(١٢) قارن كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة» ص ١٤ وما بعدها ط ٣ عام ١٩٨٣ .

(١٣) مجتمع جديد أو الكارثة ص ١٨ - ١٧ .

(١٤) المرجع السابق ص ٢٠ .

(١٥) قارن كتابه «عربي بين ثقافتين» ص ١٠٧ .

(١٦) المرجع نفسه .

(١٧) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(١٨) قارن كتابه «أفكار ومواقف» ص ٢٠٨، ٢٠٩ .

(١٩) قارن كتابه «بذور وجذور» ص ٦٥ و٧٣، ٧٤ .

(٢٠) قارن مقالة «ظلم» في كتابه شروق من الغرب ص ٥ - وفي الكتاب نفسه «الطاغية الصغير» ص ٩٤ ومقالة «كيف يولد طاغية» في كتابه «أفكار ومواقف» ص ١٦٤ - ١٧٠ - و«نفوس فقيرة» في كتابه «.. والثورة على الأبواب» أو باسمه الجديد «الكوميديا الأرضية» ص ٧٩ ... إلى آخر تلك المقالات الكثيرة التي تنقد بسخرية مريرة الفساد المستشري في أوضاعنا الاجتماعية جميعاً.

- (٢١) الكوميديا الأرضية ص ٨١ .
- (٢٢) الكوميديا الأرضية ص ٩ .
- (٢٣) المرجع نفسه ص ١٣ .
- (٢٤) نشره في كتابه «.. والثورة على الأبواب» ثم في «الكوميديا الأرضية» ص ٥٦ - ٦٣ .
- (٢٥) المرجع السابق ص ٥٧ .
- (٢٦) الكوميديا الأرضية ص ٦٣ .
- (٢٧) «قارن دراستنا السابقة عنه في مجلة عالم الفكر بعنوان «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود - المجلد العشرون - العدد الرابع يناير ١٩٩٠ .
- (٢٨) قصة نفس ص ١٨٢ .
- (٢٩) المرجع السابق - وقارن دراستنا السالفة الذكر في مجلة «عالم الفكر» .
- (٣٠) أفكار ومواقف ص ٢٥٩ .
- (٣١) قيم من التراث ص ١٠٠ - ١٠١ .
- (٣٢) قارن مقاله الرائع «اقرأ باسم ربك» في كتابه «رؤية إسلامية» ص ٢٨ وما بعدها .

[٣]

نهاية الرحلة

سقراط مصر أو مشعل الفكر الذي انطفأ ..!

« أي مشعل للفكر قد انطفأ ... »

« أي قلب قد توقف عن الخفقان ..! »

مات زكي نجيب محمود! مات شيخ الفلاسفة بعد حياة حافلة بالعطاء والخلق والإبداع! مات سقراط مصر الذي جعل الفلسفة على كل لسان!

وسقراط مصر - مثل سقراط أثينا - رفض أن تكون الفلسفة في بطون الكتب، وأروقة المعاهد والجامعات، وأطلقها من «خارج الأسوار» - على حد تعبيره، لتؤدي دورها المهم في الحياة اليومية، ملايين القراء على امتداد الوطن العربي كانت تنتظره صباح كل ثلاثاء على صفحات الأهرام لسنوات طويلة! فقد كان مقاله يطبع في خمس صحف عربية في اليوم نفسه! قالت لي عجوز حظها من الثقافة ضئيل إنني لا أفهم كثيراً مما يكتب، لكنني أحب أن أقرأ له: أرجو أن تبلغه عني هذه الحقيقة! وأبلغته فابتسم في صمت المحيط، تواضع العلماء! ..

المنهج.. لا المذهب..!

● وسقراط مصر - مثل سقراط أثينا - كان يرى أن الفلسفة بمنهج أو طريقة في التفكير تمارس. قبل أن تكون مذهبا يعتنق! يقول «علمتني خبرة السنين - بين ما علمتني - أن من أخطر مزالق الفكر، أن أقيد نفسي في حدود إطار مذهبي، تقييدا يجعلني أرجع في كل أموري إلى مبادئ مذهب معين. ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن اتخذ اتجاهها هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب» يورط نفسه في مضمون فكري بذاته. فكنتُ كمن وضع في يده ميزانا يزن به ما يشاء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير». (مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦).

اقرأ على شفقتيك، عزيزي القاريء اعتراضا في صيغة سؤال: أين، إذن زكي نجيب محمود رائد الوضعية المنطقية، وصاحب «المنطق الوضعي» الذي أصدره عام ١٩٥١ وصاحب «خرافة الميتافيزيقا» عام ١٩٥٣ - وصاحب المقالات الطويلة عن «القطعة السوداء» و«هذه الكلمات وسحرها». وغيرها كثيرا؟! وجوابي هو أن أحيلك «بدوري» إلى مقالاته الرائعة بعنوان: «قلم يتوب» (أفكار ومواقف ص

١٧١ وما بعدها)، و «عبيد المذاهب» (مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦ وغيرها) .. وغيرها.. لتعرف أن الوضعية المنطقية لم تكن سوى مرحلة في تطوره الروحي استفاد منها منهجاً ونبت المذهب، ولك أن تقرّ عبارة كهذه: «كنت لسنوات طوال مخطئاً بين مخطئين لأنني كنت بدوري اتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى، لكنني اليوم مع إيماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا، أو من كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط» (هموم المثقفين ص ٤٥ - ٤٦).

والعبارة ليست بالقطع تبرؤاً من المذهب الوضعي المنطقي - أو التجريبية العلمية كما كان يحلو له أن يسميها - أو تنصلاً منه، وإنما هي تفسير لتلك اللمحة الذهنية التي توقدت لتضيء له الطريق، على حد تعبيره، عندما وقع في ربيع عام ١٩٤٦ على المذهب الوضعي أو ذلك المنهج الفلسفي الجديد الذي فرق له بين مجال الوجدان، ومجال العقل: «لقد أراد لي توفيق الله، منذ بدأت حياتي العقلية المنتجة أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفي. رأيتُه كأنما خلقت له وخلق لي، ثم رأيتُه وكأنه أنسب ما أقدمه في عالم الفكر لأمتي، لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعاني، هو أحد الأمراض العقلية التي أصابت أمتي، فتلك الطريقة من طرق التفكير هي أنجح وسائل العلاج».. (قيم من التراث ص ١١٧ - ١١٨).

علينا أن ننتبه جيداً إلى أمثال هذه العبارات المهمة التي تدل أولاً على أنه أخذ منهج الوضعية المنطقية في التحليل دون المذهب، وعلى أنه أراد ثانياً أن يوظف هذا المنهج لصالح الفكر التنويري، ولو أن الرجل أراد أن يكون مدرسة، كما يزعم نقاده. تنشر مبادئ الوضعية المنطقية، وترجم نصوصها وتزوج أفكارها، لوجد عشرات من تلاميذه على استعداد للقيام بهذا الدور منذ زمن بعيد (راجع ذلك بالتفصيل في مقالنا «زكي نجيب محمود كما عرفته» فيما سبق. ولوجد من تلاميذه من يؤلف، ومن يترجم، ومن ينقل الوضعية المنطقية من شتى زواياها وأبعادها إلى الثقافة العربية - لكنه لم يفعل، بل كانت معظم الرسائل الأكاديمية التي أشرف عليها أبان فترة أستاذيته بالجامعة تدور حول موضوعات فلسفية لا علاقة لها بالوضعية المنطقية.

كانت رسالة كاتب هذه السطور عن «المنهج الجدلي عند هيجل» - ورسالة د. محمود زيدان عن «وليم جيمس» - ورسالة فرحات عمر عن «القانون العلمي» - ورسالة المرحوم عزمي إسلام» عن «جون لوك» - ورسالة د. أحمد فواد كامل عن «لينتزر» ... الخ).

الوضعية المنطقية.. في خدمة التنوير..!

وسقراط مصر، مثل سقراط أثينا، لم يكن يريد للناس أن تستخدم لفظا واحدا بغير تحديد، وتحليل، وتعريف، فكانت الدعوة إلى الدقة في تحديد الأفكار والمفاهيم وعدم الخلط بين المعاني. ومن أثقل الهموم التي حملها شيخ الفلاسفة طوال ما يزيد على ستين عاما، وهو يتشدد على الشروط المفروضة على المتحكم الجاد إذا نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رءوس الآخرين (موقف من الميتافيزيقا) - مقدمة الطبعة الأولى).

وها هنا يكون عمل الفلاسفة أن تدنونا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها: والعجيب أن يتهمك الناس نتيجة لهذا التحليل أو التحديد - بأنك تعقد البسيط، وتصعب السهل، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها، فثاروا في وجهه، وكأنهم كانوا يجدون النعمة في الفهم المبهم، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به ينعمون! (هموم المثقفين ص ٦٦) - منهج التحليل الذي أخذه من الوضعية المنطقية، والذي لاعم تفكيره ملاءمة جعلته يقول: «كأنما هو ثوب فصل على طبيعة تفكيري تفصيلاً جعل الرداء على قد المرتدي. بل إنني شعرت في اللحظة نفسها، بأنه إذا كانت الثقافة العربية بحاجة إلى ضوابط تصلح لها طريق السير، فتلك الضوابط تكمن ها هنا.. (قصة عقل ص ٩٢). هذا هو المنهج الذي ارتضاه لنفسه، فكيف استخدم شيخ الفلاسفة هذا المنهج؟!.

كانت طريقته في التحليل أن يمسك بعدسة مكبرة تكشف للقارئ عناصر الفكر التي هي مدار الحديث، فذلك وحده كفيلاً بأن يزيل ضباب الغموض الذي

يكتنف المفاهيم المحورية التي تدور حولها ثقافتنا (قصة عقل ص ١٣٣) فالتوضيح معناه تحليل المفهوم الغامض لاستخراج العناصر الداخلة في تكوينه لكي نفهمه، تماما مثل أي عملية كيميائية. فلكي تفهم الماء أو الهواء، أو قطعة الفهم، أو ما شئت، فهما علميا، عليك بتحليلها، في المعامل، وكذلك التحليل العقلي للأفكار الغامضة. عليك أن تحللها تحليلاً عقلياً لكي تكشف عناصرها ومكوناتها التي دخلت في تكوينها.

ولما كان سقراط مصر، مثل سقراط أثينا، صاحب رأي مستقل، فقد راح يُبدى وجهة نظره، ويوجه سهام النقد، أثناء عملية التحليل، لكثير من أوضاع مجتمعه، دون أن يلتزم بأفكار حزب معين، أو بموقف أيديولوجي خاص، ولقد أمده هذا الموقف المستقل بحرية الحركة في نقد وتحليل أي مفهوم يظهر على مسرح حياتنا الثقافية أو السياسية دون أن يجد في هذا التحليل حرجا ولا غضاضة! فأنت تراه قابعا ممسكا بالقلم، يتلقف كل ما يظهر من أفكار ومفاهيم ليبدأ عمله لا يهمه بعد ذلك المصدر الذي أطلق الفكرة: رئيس الجمهورية أو جمهور الناس في الشارع.

التطرف والإرهاب

- ويضع شيخ الفلاسفة «التطرف الديني» تحت المجهر ليتهي من تحليله إلى أن هناك أربع خصائص للمتطرف في مجال الدين أو أي مجال غير الدين هي:

- سمة أولى للمتطرف، وهي سمات تؤخذ عليه، أن يقوم بإرهاب الآخرين، لإرغامهم على قبول ما يدعو إليه هو وزمرته، وفي ذلك الإرهاب يسكن جوهر التطرف.. فليست المسألة أن يختار لنفسه وجهة نظر يرى الأفكار والمواقف من خلالها. وإنما المسألة أنه يريد أن يرغم الآخرين بالقوة على الأخذ بها. فقد كانت وجهة نظر - «الحوارج» مثلاً خالية مما يؤخذ عليهم، ومع ذلك فقد نفرت منهم الأمة الإسلامية، لماذا؟ كانت العلة في تطرفهم هي اللجوء إلى القسوة العنيفة إرهاباً لكل من وقعت عليه أيديهم، حتى يوافق على وجهة نظرهم، وإذا لم يفعل قتلوه بأفزع

صور القتل وأبشعها، مع أنهم كانوا لا ينقطعون عن عبادة الله لحظة واحدة! - إذا كان اتخاذ الإرهاب وسيلة لإرغام الخصوم هو العلامة الحاسمة التي تميز المتطرف عن سواه، كان محالاً أن يلجأ إليها إنسان قوي واثق بنفسه وعقيدته، وإنما يلجأ إليه من به ضعف في أي صورة من صوره - لماذا؟ لأن الإنسان إذا أحس في نفسه ضعفاً تملكه الخوف من أن يطغى عليه أصحاب المواقف الأخرى، وكأي خائف آخر، ترى المتطرف هلعا جزوعا يسرع إلى أقرب أداة للفتك بخصمه إذا استطاع قبل أن تسنح الفرصة أمام ذلك الخصم!

- لا يتطرف بالمعنى السابق إلا مَنْ حمل على كتفيه رأساً فارغاً وخاويماً اللهم إلا أضغاثاً دفع بها إلى ذلك الرأس عن فهم أو غير فهم. وذلك لسببين الأول أن تكون الأفكار التي شحن بها رأسه غير علمية لأن الفكرة العلمية مقطوع بصوابها. والثاني أن ما يمتليء به رأس المتطرف، ما دام لا يمت إلى العلم بصلة، لا بد أن يكون فيه الخصائص المضادة للعلم، ومنها حرارة الانفعال، وغموض المعنى، واحتمال أن تتعدد فيه وجهات النظر.

- السمة الأخيرة - أن التطرف، في الواقع، حالة من حالات التكوين النفسي، ولا نقول أنه وجهة نظر إلا من باب التساهل، وإنما هو في حقيقته الدفينة حالة نفسية، تجعل صاحبها على استعداد لأن يتطرف وكفى! فليس المهم هو الموضوع الذي يتطرف فيه بل المهم في تكوينه هو أن يتطرف للتطرف في حد ذاته. ومن هنا رأينا أمثلة كثيرة لمتطرفين يقفزون بين يوم وليلة من تطرف في فكرة إلى تطرف في الفكرة التي تناقضها، فتراه اليوم متطرفاً في رؤية إسلامية معينة ثم تراه غداً في رؤية شيوعية. أو العكس، مع أن الإسلام والشيوعية ضدان لا يلتقيان! (انظر في ذلك كله مقاله الرائع «متطرف تحت المجهر» في كتابه (رؤية إسلامية ص ٢٥٧ - ص ٢٦٨).

تشجع.. وفكر!

وسقراط مصر، مثل سقراط أثينا، كان فيلسوفاً تنويرياً، يدعو إلي رفع «الوصاية» عن الإنسان، المصري أولاً والعربي ثانياً، لأنه بلغ سن الرشد، ولم يعد

قاصراً بحيث يحتاج إلى غيره ليفكر نيابة عنه، ولهذا كان شعاره «لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك». تشجع. وفكر.. تشجع واعرف بنفسك ولنفسك، وأعمل العقل في كل مناحي الحياة، وفي أي موضوع يطرح عليك، ولا تركز إلى الكسل والجبن الشائعين عند بعض الناس الذين يعتقدون أن في القصور راحة، وأن التفكير العقلي المستقل أمر خطير جداً، ولا تقل لنفسك إنني لست بحاجة إلى التفكير. إذا كان هناك مَنْ يقوم عني بهذه المهمة الثقيلة! فالتفكير هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، والله العليم بكل شيء. هو الذي وهب الإنسان العقل ليستخدمه استخداماً جيداً ليكون خليفة له على الأرض، وشيخ الفلاسفة يجعل هذه الفكرة جوهر دعوته في كل ما كتب: «الخط الفكري الذي تطوي عليه كتاباتي، على اختلاف موضوعاتها، وعلى طول الأمد الذي امتدت خلاله هو الإيمان بأن الفرد الإنساني مسئول عما يفعل، وأن هذه المسؤولية لا تعني شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار «الحكم في كل المسائل التي تطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ، أما الموقف الذي تسوده عاطفة فلا خطأ فيه ولا صواب، لأن المرجع فيه إلى القلب وما ينبض به».. (مجتمع جديد أو الكارثة ص ٥) وما هنا نراه يلتقي مع المضمون المحوري للفكر التنويري، لكنه يضيف إضافة جديدة وهي التفرقة الواضحة بين المجال الذي يستخدم فيه الوجدان والخيال «فإذا كان المجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل إلى سياق الحديث بألفاظه الدالة على الوجدان، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن، فليتخذ ما يشاء من لفظ ليشير في مسامعه الشاعر التي يقصد إلى إثارتها فيه.. فلنعط ما للعقل للعقل، وما للشعور للشعور».. (قصة نفس ص ١٨٢).

لقد كان الفيلسوف الألماني هيغل يقول: «أن العبقرية هو ما يدرك متطلبات العصر ويلبيها».. ولقد أدرك فيلسوفنا أن مطلبنا الأساسي هو استخدام العقل بعد أن غرقنا في «التفسيرات اللاعقلية» حتى الأذنين!. ومن هنا كان حرصه على استخدام العقل والاحتكام إليه في جميع مناحي الحياة، باستثناء الأمور الوجدانية،

والاستخدام الجيد للعقل يؤدي إلى نتيجتين مهمتين: الأولى الاهتمام بالعلم الطبيعي، والاعتماد عليه وحده في تفسير ظواهر الطبيعة، وبالتالي محاربة الخرافة في شتى صورها (لأن الخرافة باختصار شديد هي تفسير أي ظاهرة من ظواهر الطبيعة خارج نطاق العلم) غير أن الاهتمام بالعلم لا يعني «حفظ» مجموعة من القوانين العلمية، نفسرها ظواهر الطبيعة، وإنما يعني «تشرب» الأسلوب العلمي في التفكير، وأن يكون لدينا منهج ذلك العلم لنستخدمه أولاً في المشاركة الإيجابية في المكتشفات العلمية، وثانياً ليحمل ذلك المنهج العلمي في صدورنا ميزاناً نزن به الأفكار العامة كلما نشأت عند الناس فكرة يقابلون بها مشكلة عرضت لهم في حياتهم» (عربي بين ثقافتين ص ١٠٧). وهو يشعر بقلق بالغ من موقف الإنسان الخطير في الأمر أن العربي كثيراً ما يسخر من منجزات العلم الحديث، وأنه بذلك يهزأ بالعقل الإنساني وقدراته على ظن منه أن مثل هذه الوقفة ترضى ضميره الديني. وأنها وقفة تتضمن أن اعتزاز الإنسان بعقله، واعتداده بقدرته العلمية، كما تشهد بها منجزاته الحديثة، فيه جراءة على رب العالمين، الذي هو العليم القدير، مع أن أحداً على مدار الكوكب الأرضي لم يدر في خياله أنه خالق عقل نفسه، أو أنه صاحب الفضل في كل ما ينتج من حلم ومنشآت (المرجع نفسه) ومن المفارقات الغريبة أن العربي الذي يرفض «المنهج العلمي» هو من أكثر أهل الأرض شراءً لتلك المنجزات الحديثة التي يأتي بها العلم. (المرجع السابق).

أن ما ينقصنا هو «منهج العلم» والفرق واسع بين مجموعة الحقائق العلمية التي نقلها عن الغرب، ونحفظها عن ظهر قلب في مدارسنا وفي جامعاتنا - وبين «المنهج العلمي» الذي استطاع الإنسان بواسطته أن يصل إلى ما قد وصل إليه من حقائق - وها هنا يكمن الداء الذي تولدت لنا منه ضروب من الأورام الخبيثة في حياتنا العقلية - أو قل في حياتنا اللاعقلية، فكان لنا ما كان من بطء شديد في حركة التقدم مع حضارة عصرنا في ركضها السريع. (أفكار ومواقف ص ٢٠٨، ٢٠٩). وهو في

مقال آخر يجعل هذه المشكلة «مواطن الداء» في حياتنا العقلية. فمن اليسير أن نلقن الدارسين «مقررا» بعينه وضعت مادته في كتاب، ويطلب من الدارس حفظها عن ظهر قلب، ويعيدها في هذا الهيكل العظمى على ورقة الامتحان، فيخرج الدارس وفي جعبته معلومات، و«نقط» مبعثرة، وليس في عقله «منهج» للنظرة العلمية أيا كان الموضوع الذي ينظر إليه ابتغاء تعليله ووضعه في سياق ليفهم (بذور وجذور ص ٦٩).

أما النتيجة الثانية المترتبة على استخدام العقل استخداماً جيداً فهي نتيجة واجتماعية كثيرة وأن يكون من بين هذه النتائج مناهضة الحكم المستبد (انظر «كيف يولد طاغية» أفكار ومواقف ص ١٦٤ وما بعدها) ومحاربة الظلم الاجتماعي في شتى صوره لتحقيق العدالة بين الناس، والدعوة إلى المساواة، والديمقراطية، والحرية السياسية لا سيما حرية التفكير والتعبير.

الثورة الحقيقية

إذا جمعنا بين هاتين النتيجتين المتربتين على الاستخدام الجيد للعقل تحققت لدينا ثورة حقيقية: «لأن الثورة الحقيقية هي ثورة فكرية»، وهي تعني أن نقوم بتغيير «أنوال» التفكير القديم التي ظلت باقية معنا على عهدنا القديم، ولذلك بقيت طبيعة الفكر على حالها، الذي أزعجه أن منوالنا الفكري لم يتغير، وأن النمط الذي نسوق نشاطنا الفكري في إطاره ما زال كما كان منذ قرون، وهذا المنوال قوامه عناصر كثيرة لعل أهمها الركون إلى «سلطة» فكرية نستمد منها الأسانيد، ومثل هذه السلطة تتمثل عادة في نصوص بعينها محفوظة في الكتب، كما تتمثل كذلك في أقوال يتبادلها الناس، وهي التي تسمى العرف أو التقاليد، وبناء على هذا الموقف تكون الفكرة صواباً إذا استقت مع ما أقرته السلطة الفكرية في الكتب المحفوظة أو الأقوال المأثورة. كما تكون الفكرة خطأ، إذا جاءت مخالفة لما أقرته تلك السلطة، ومن هنا اشتد سلطان الماضي على الحاضر، وأصبح البرهان الذي لا يرد هو أن نسوق «الشواهد» من سجل القديم، وانحصرت قوة الإبداع الفكري في القدرة على إيجاد السند من القول المأثور، ولن تكون لنا ثورة فكرية إلا إذا أحللتنا نمطاً جديداً محل هذا

النمط القديم فيكون معيارنا هو: ما هي النتائج العلمية المستقبلية التي تترتب في حياتنا العلمية على هذه الفكرة أو تلك مما يقدمه لنا رجال الفكر؟ (مجتمع جديد أو الكارثة ص ١٥، ١٧).

الرائد..!

كان زكي نجيب محمود رائدا في مجالات كثيرة منها:

أنه أول من طحن «جلاميد» الفلسفة، وما فيها من أفكار عسرة الهضم، وقدمها للقاريء سهلة واضحة في عبارة أدبية مشرقة، فيستحيل أن تجد في كل ما كتب فكرة واحدة يصعب عليك فهمها لغموضها أو لعبارتها الملتوية، وإذا كان بعض المشتغلين بالفلسفة قد دافع عن «الغموض» بحجة أن هذه هي طبيعة الفلسفة، فإنه فنّد هذه الحجة، عمليا، ورفضها في كل ما كتب!

وداعا شيخ الفلاسفة: وداعا يا أعز الناس! يا مَنْ كنتَ لي أبا قبل أن تكون

أستاذاً..!



الجبر الذاتي

ألفه بالإنجليزية: الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

مراجع وتقديم: الدكتور زكي نجيب محمود

«كلمة تقديم»

هى كلمة أردت بها أن أقدم إلى القراء مترجم هذا الكتاب قبل الكتاب نفسه، لأنه إذا كان الكتاب مشتملاً على معرفة علمية قد يحسن تحصيلها، فعمل الأستاذ المترجم هنا منطوق على قيمة خلقية سامية تستحق الذكر والإشادة، هى قيمة الوفاء - وفاء تلميذ لأستاذه.

أما الكتاب فى أصله الإنجليزى فهو الرسالة التى حصلتُ بها - منذ ربع قرن - على جائزة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن؛ وأذكر أنى عند عودتى عندئذ إلى مصر، تفضل أستاذى المرحوم محمد شفيق غربال - وكان يومئذ وكيلاً لوزارة التربية والتعليم - فأشار على الوزراء بطبعها على نفقتها، وطبعت على نطاق غاية فى الضيق، كاد أن يقتصر على بضع هدايا ترسل إلى الجامعات.

ومضت السنون، وغابت الرسالة عندى فى أخفى حنايا الإهمال والنسيان، حتى انتبهت على تلميذى وصديقى الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح وهو يحمل إلى مخطوطاً به ترجمتها إلى العربية، راجياً أن أراجع الترجمة قبل نشرها.

لقد أحسستُ خلال المراجعة بشعور عجيب، كان بغير شك خبرة فريدة بالنسبة إلى، إذ أحسست بمزيج يختلط فيه الشعور بأنى أقرأ نفسى وأقرأ سواى فى آن واحد، لأننى لم أنفك أثناء القراءة موافقا ومخالفاً، ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده، سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها؟ والحمد لله الذى أنعم على بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أومن بصدقها غير عابىء بهجمة الناقد.

قرأتُ كتابي من جديد، ولكن في صورة عربية، بعد خمسة وعشرين عاماً من تأليفه، فوجدتني ثابتاً على مضمون الدعوة، وما مضمونها لإحرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع، فما زلتُ حتى هذه اللحظة أؤمن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر في اختيار ما يريده؛ وأنه - دون سائر الكائنات - ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله، وعليه تبعته.

غير أنني - مع بقاء هذا الأساس مكيناً ثابتاً - قد اتخذتُ بأزائه وسائل ليست هي الوسائل التي اتخذتها منذ ربع قرن، حين أنشأتُ هذه الرسالة العلمية؛ فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين في تحليلهما للنفس البشرية، هما مذهب هيوم في المعرفة، ومذهب السلوكيين في ميدان علم النفس، على حين أنني اليوم أبدأ من هذين الأساسين لأقيم فكري ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان أن يبلغا بي في تحليل الإنسان، فأنا مع هيوم في وجوب أن ترد الأفكار العقلية إلى مصادرها الحسية، وإلا كانت أوهاما لا تفيد، وأنا كذلك مع السلوكيين في رد السلوك كله إلى أفعال منعكسة نظل نتعقد وتركب بالارتباطات الشرطية على طريق النشأة والتربية طوال السنين، على أنني مع الأخذ بهذين المذهبين في تحليل المعرفة والسلوك، أعتقد أنهما لا يستنفذان الإنسان كله، بل تبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل، هي على وجه التحديد البقية التي يكون منها الإنسان، الفرد، المتميز، المريد، الحر فيما يريد، المبدع الخلاق.

فالنتيجة التي أصل إليها اليوم هي نفسها النتيجة التي وصلت إليها فيما مضى وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل.

وأحسب أن ما سوف يلفت نظر القارئ المتفحص هو هذا التباين الذي قد يبدو شديداً بين وجهين لرجل واحد: فما هو ذا قد عرف عند طلبته وقرائه بشيء نظري شكلي خال من كل مضمون فكري، يسمى بالوضعية المنطقية، تنادى بطرائق للتحليل دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالات، لكننا نراه في هذا

الكتاب يتكلم عن الإنسان وكأنه قد جمع في بوتقة واحدة عدة فلسفات معاصرة: الظاهرية، والوجودية، والتطورية البرجسونية، فكيف يريدنا أن ندمج هذين الوجهين في رجل واحد؟

ولست أرى هذا التباين كله بين الموقفين، وكل الفرق - كما أراه - هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً، وهذا المنطق التحليلي نفسه حين يدخل ميدان التطبيق، فهذه الرسالة في حقيقة أمرها أن هي ألا موضوع استخدمت في بحثه أدوات التحليل، التي من شأنها أن تفتت الفكرة المجملة إلى عناصرها البسيطة، فتلقى ضوءاً على محتواها، حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها في السياق، كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج.

وأترك الكتاب وما فيه لنقد الناقدين، لأعود إلى صديقي صاحب الترجمة فأشكر له هذا الجهد الذي عاناه، وإنى لأعلم الناس به، لأننى أعلم كم كان الأصل الإنجليزى مركزاً مكثفاً، وكم يصعب عند الترجمة أن تجمع بين أمانة النقل والمحافظة على الصورة الأصلية في تركيزها وتكثيفها، فللأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام شكر منى على وفائه، وشكر على جهد مجهد بذله، وشكر ثالث على أن طلب إلى مراجعة ترجمته ولم تكن فى الحق بحاجة إلى مراجعة، لكنها فرصة سعيدة التقيت به فيها مرة أخرى فى عالم الفكر، كما التقينا كثيراً عدة مرات سبقت، التقاء زميلين، برغم ما قد يظنه الطانون، بل ما قد يظنه هو نفسه، من أن لقاءنا كان لقاء طالب بأستاذ؛ وله منى الدعاء المخلص بالتوفيق والسداد.

زكى نجيب محمود

«مقدمة: بقلم المترجم»

يكاد يجمع الباحثون على أن «حرية الإرادة» من أعقد الموضوعات التي درستها الفلسفة على الاطلاق، وأكثرها إثارة للضجيج والجدل، منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر: من أفلاطون حتى سارتر.

فهو من بين الموضوعات القليلة التي اشتركت في دراستها علوم متعددة، إذ يضرب بجذور عميقة: في الفلسفة، واللاهوت، والاجتماع والأخلاق، وعلم النفس والأثروبولوجيا، والقانون والبيولوجيا... الخ. بل أن علماء الطبيعة أنفسهم دخلوا أطراف نزاع في هذه المشكلة. وربما لا يكون ذلك غريبا في حد ذاته طالما أن الموضوع يتعلق بوجود الإنسان ذاته وهو لغز محير - لكن الغريب حقا أنه رغم تكاتف هذه العلوم جميعاً في دراسة هذه المشكلة، فأن الفشل في حلها كان عاما، إذ لا يزال يحتدم الجدل حولها حتى الآن، ولا يزال لها مكانها المرموق في الفلسفة المعاصرة.

فهى من الناحية الفلسفية إحدى المشكلات الرئيسية في علم الأخلاق المعاصر، ذلك لأن الأخلاق إنما تقوم على مبدئين أساسيين هما: الاستحسان والاستهجان، (أو اللوم والثناء)، وهما ينهاران مع غياب الحرية: فلو لم يكن في استطاعتك أن تقول لشخص ما أنه ينبغي عليك أن تفعل الفعل «س» وأن تمتدحه إذا فعله، وتلومه إذا لم يفعله، فلن يكون ثمة حكم أخلاقي. وإذا لم يكن في استطاعة هذا الشخص إلا أن يفعل الفعل «ص» فسوف يكون من اللغو - يقينا - أن نقول أنه كان ينبغي عليه أن يفعل الفعل «س» مثلما يكون من اللغو أن نقول عن الحجر الذي يسقط من حالق أنه كان ينبغي عليه أن يسقط إلى أعلى لا إلى أسفل: وباختصار ما لم تكن لدى الإنسان قدرة على الاختيار، فسوف تغدو الأخلاق بلا معنى^(١).

C.E.M. Joad: Guide to the philosophy of Morals and Politics, p. 277.

(١)

ومن هنا فإننا نجد الفيلسوف الألماني المعاصر «نيكولاي هارتمان Nicolai Hartman على سبيل المثال يقيم مذهبه في (الأخلاق على مبدأ أساسى يقول: أن الفعل الخلقى القائم على الإرادة الحرة هو وحده الذى له قيمة، ويخصص «هارتمان» ثلث مؤلفه الضخم الموسوم باسم «علم الأخلاق.. Ethics» لدراسة مشكلة حرية الإرادة»^(١).

كما أن هذه المشكلة لا تزال حتى يومنا هذا تلعب دورا بارزا فى فلسفة الدين بل أن بعض المذاهب اللاهوتية ينظر إلى حرية الإرادة على أنها دليل قوى على وجود الله. فها هو ذا جانب «روحى» خالص لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمى، أفلا يدل ذلك على أن الطبيعة ليست كلها «مادية»..؟! ومعنى ذلك أنهم يتخذون من هذه المشكلة «الملغزة» التى «استعصى حلها» برهانا «على وجود قوة روحية عليا هى الله». وهم من ناحية أخرى يهتمون بدراسة هذه المشكلة لأن تعاليم الدين لا تقوم لها قائمة إلا إذا كان الإنسان حرا، (رغم ما فى ذلك من مفارقة)، أعنى إلا إذا كان الإنسان قادراً على عصيان هذه التعاليم وعلى أن يسلك ضدها، بل ضد الله نفسه وضد رغباته، بحيث يمكن بالتالى أن يكون مسئولاً عن أفعاله. ومع أن علماء اللاهوت يعترفون صراحة أنها مشكلة عسيرة الحل حتى بالنسبة للدين نفسه، فأنهم يصرون مع ذلك على حذفها من نطاق العلم بحجة أنه ليس فى مقدوره حلها.

والمذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر تتخذ من هذه المشكلة محورا لها فالقول بأن الوجود يسبق الماهية، يعنى أن الوجود هو القدرة على خلق هذه الماهية. ويهتم بالتيار الذى يمثله سارتر اهتماما خاصا بهذه المشكلة إذ يرى سارتر أن الإنسان ليس حرا فحسب لكنه الحرية ذاتها: فوجوده هو نفسه حرية، وهو يقاس بمقدار ما يتمتع به من حرية: «لست السيد، ولست العبد، لكنى أنا الحرية التى أمتنع بها».. هكذا يقول: «أورست» بطل مسرحية «الذباب»؟ فحياة الفرد وشخصيته تتوقف على القرارات التى يتخذها بمحض اختياره وكامل حريته.

Toms Foldesi: "The Problem of Free Will" P.II.

(١)

كما أن هذه المشكلة لا تزال لها أهمية خاصة في فلسفة التاريخ، إذ تقوم بعض المدارس في فلسفة التاريخ على أساس أن حرية الإرادة الفريدة التي لا يمكن تكرارها عند الفرد هي القوة المحركة للأحداث التاريخية، ومن ثم فإن جميع ظواهر التاريخ تمثل خلقاً جديداً، وليس التكرار إلا عاملاً ثانوياً فحسب^(١).

من ذلك تتضح أهمية هذه المشكلة في الفكر المعاصر، كما يتضح أيضاً أن حلها لن يقيد الفلسفة وحدها، لكنه سوف يعطى دفعة قوية لكثير من العلوم. فلا شك أن حل مشكلة حرية الإرادة سوف ينعكس أثره على فهم الحرية البشرية بصفة عامة، طالما أنها تشمل بالإضافة إلى الإرادة الفردية مجموع العقل البشري مأخوذاً بمعناه الفردي والاجتماعي في آن معا. وإذا كانت مشكلة الحرية أكثر عمومية وشمولاً من مشكلة حرية الإرادة، فإن الأخيرة تمثل المركز والنواة للأولى، وإذا لم تقدم - من ناحية أخرى - إجابة شافية لمشكلة حرية الإرادة، فإن التصور العام للحرية سوف يظل ناقصاً مبتوراً.



ولعل هذا هو السبب في النزاع المحتدم بين أنصار حرية الإرادة وخصومها منذ ظهور العلم في القرن السابع عشر^(٢). ذلك لأن اكتشاف القوانين العلمية قد أدى أولاً إلى التحكم في سلوك الأشياء المادية، ثم إلى التحكم بعد ذلك في سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض، كالنجوم والكواكب، ونُظر إلى الكون في عصر «نيوتن»

Ibid, p. 10.

(١)

(٢) لا يعني ذلك أن دراسة المشكلة لم تبدأ إلا مع ظهور العلم، فمن المعروف أن فلاسفة الإغريق كانوا أول من درس هذه المشكلة منذ عرض لها: ديمقريطس، وأفلاطون، وأرسطو، وأبيقور... الخ كما أنها ازدهرت في القرون الوسطى مسيحية وإسلامية وإن اصطبغت بصبغة دينية ظاهرة فتركزت عند فلاسفة الإسلام في العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي، وكانت عند فلاسفة المسيحية مشكلة التوفيق بين الإرادة البشرية والنعمة الإلهية. أما في العصور الحديثة فقد اتخذت طابعاً علمياً نتيجة لتقدم العلم وتطوره.

على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شىء فيها وفقا لقانون صارم، لكن الإنسان مع ذلك ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام، أعنى أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة فى الطبيعة. (وهو ما عبّرت عنه النظرية الثنائية عند ديكارت. حين وضعت حاجزا أساسياً بين الطبيعة الفيزيائية والطبيعة البشرية). ثم جاء داروين وكشف عن العملية المنتظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها، وهنا بدا كأن الزحف المستمر للحتمية ولسيادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه، وبدأ التساؤل عن إمكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية. وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبرى حين درس مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الإنسان، ولم يكن ثمة خلاف بين العلماء على أثر هذين العاملين لكن الخلاف تركز حول القدر الدقيق الذى ينبغى أن ينسب إلى كل منهما، ولا يزال هذا الخلاف قائماً حتى اليوم.

غير أن الدراسة البيولوجية للإنسان - شأنها شأن الدراسات العلمية الأخرى - كانت ولا تزال تؤيد المذهب الجبرى، وتدعم التفسير الحتمى للسلوك البشرى، ولا يعنى ذلك أن سلوك الإنسان محدود سلفاً بما ستزوده به «الجينات» (المورثات) من خصائص، لكنه حتمى بمعنى أن ما سوف يكون عليه هو نتيجة مركب كونه هذه الوراثة الأولى مع البيئة التى يتطور فيها.

وإذا كان علم البيولوجيا قد انحاز إلى المذهب الجبرى، فأن من الباحثين من اتجه إلى علم النفس آملاً أن يؤدي إلى تسوية نهائية لهذه المشكلة بحيث تقنع أطراف النزاع جميعاً. يقول «هترميد» فى هذا المعنى: «أن أياً من جانبي النزاع الخاص بحرية الإرادة لم يفلح فى قهر الجانب الآخر، وما زالت هذه المشكلة أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج والتعصب. ولكن هناك على الأقل احتمالاً فى أن يؤدي تطور علم النفس إلى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد. ولو حدث ذلك لكان هذا يوماً سعيداً لأمها الفلسفة، إذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل أنه ليس كل أفراد

ذريتها حالات مستعصية مستحيل تقويمها. ولا جدال فى أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة. إذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب قدر ما أثارت هذه»^(١). لكن يبدو أن «ميد» كان متفائلاً أكثر من اللازم، فهذا واحد من علماء النفس فى بلادنا يصف موضوع الإرادة وحده بأنه «من الموضوعات الحائرة التى فقدت أوراق اعتمادها فى نظر كثير من المدارس السيكولوجية فهو كالمنبوذ السياسى الذى جرد من جنسيته فأخذ يجتاز البحار جيئة وذهابا بدون أن يوفق إلى الدخول فى ميناء يستقر فيها. فقوم يرون أن موضوع الإرادة من الموضوعات الميتافيزيقية العامة التى يجب أن تعالج بطريقة مذهبية على غرار مسألة الوجود والعدم والخير والشر ... الخ ويرى قوم آخرون أن موضوع الإرادة لا يتعدى النظر فى الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجى.. ويذهب بعضهم إلى أن موضوع الإرادة من اختصاص علم الاجتماع»^(٢).

غير أن علم النفس فى دراسته لمشكلات السلوك البشرى بصفة عامة لم ينته إلا إلى تدعيم المذهب الجبرى! فهو قد كشف فى تحليله لهذا السلوك عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائماً نتيجة لشروط معينة. فعندما تتوافر هذه الشروط يحدث اختيار وعندما تغيب لا يكون هناك اختيار، كما أن مدرسة التحليل النفسى بصفة خاصة قد دعمت موقف أنصار الحتمية الذاتية Self-determinism حين فسرت قوانا الواعية: كالإرادة والعقل والضمير ... الخ بأنها محكومة تماماً بقوى لا عقلية يرقدها معظمها تحت عتبة الشعور، ولا نعرف شيئاً عن تكوينها ولا نستطيع أن نحسب مقدار أثرها على الشعور. وهم يصورون المنابع الرئيسية لطبيعتنا ببحر من الغرائز والدوافع ليس له قرار يضطرب بعواصف الليبدو Libido وأمواج الرغبة - وعلى هذه الأمواج يتأرجح الشعور والوعى كما تتأرجح قطعة الفلين على سطح الماء!

(١) هترميد: «الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٥٨ (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٦٩.

(٢) الدكتور يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام ص ٣٢١ من الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر عام ١٩٥٤).

وليست مدرسة التحليل النفسى هى وحدها التى تؤدى إلى هذه النتيجة، بل أن معظم مدارس علم النفس المعاصر تدعمها بطريقة أو بأخرى، فالمدرسة السلوكية - مثلاً - تحاول أن تدرس الإنسان على أنه آلة تعتمد فى سلوكها على المثير والاستجابة. والذهن إما أن يدرس دراسة موضوعية كما يدرس النبات وحركات الكواكب وإما أن يحذف من مجال الدراسة. يقول «واطسن»: «أن عالم النفس السلوكى يضع الموجود البشرى أمامه ثم يقول: ما الذى يستطيع هذا الكائن أن يفعله..؟ متى يبدأ فى عمل هذه الأشياء؟ وإذا لم يكن فى استطاعته أن يعمل هذه الأشياء بسبب طبيعته الأصلية فما الذى يمكن أن يتعلم أن يفعله»^(١). وهكذا يعالج الموجود البشرى كما تعالج «العينة» فى المعمل، ويتساءل عالم النفس السلوكى كيف تسلك هذه «العينة» فى الموقف الفلانى..؟ ومتى تسلك بطريقة معينة، وما الموقف الذى يجعلها تسلك على هذا النحو..؟

صفوة القول أن الدراسات العلمية - منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر حتى الآن - كانت تنجبه إلى تدعيم المذهب الجبرى، لكن الغريب حقا أن هذه الجهود المضنية التى بذلها العلماء لم تفلح لا فى حل هذه المشكلة ولا فى إقناع الإنسان بأن سلوكه حتمى بالضرورة: «ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير الظواهر الطبيعية فأننا لا يمكن أن ننجح تماما فى أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية»^(٢). فحرية الإرادة يدل عليها شهادة الوجدان ويقنع بها الإنسان أتم الاقتناع: «كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، فكذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها ويقدرها بإرادته. ثم يصدرها بقوة ما فيه»^(٣). .. ولو لم يكن الأمر كذلك أفكان إجماع الناس ينعقد

(١) اقتبسه «جود» فى كتابه السالف الذكر، ص ٢٥١ .

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم: «مشكلة الإنسان» ص ٥٧ (مكتبة مصر) القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) الدكتور عثمان أمين «رائد الفكر المصرى: الإمام محمد عبده» ص ٩٣ (مكتبة النهضة المصرية)

القاهرة ١٩٥٥ .

على نسبة الأفعال إلى أصحابها.؟» الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الفرد يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله، هو الذى ضربه. ويقول الرائي والمخبر أن فلانا قتل فلانا أو ضربه، أو اعتدى عليه: فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد مما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر^(١).

★ ★ ★

وإذا كانت الدراسات العلمية قد أدت إلى تدعيم المذهب الجبرى بهذا الشكل القوى الذى وصل إلى حد الشطط فى بعض الأحيان، فأن حرية الإرادة لم تعدم أنصارا يقفون بجانبها ويدافعون عنها ويصلون فى هذا الدفاع إلى حد الشطط أيضاً! فمذهب اللاجبرية الخالصة على الطرف المقابل يذهب إلى أن الفعل البشرى حر حرية مطلقة، فهو بغير سبب وبلا مقدمات على الاطلاق! وبناء على رأى هذا المذهب فأن الإنسان يمكن أن يفعل الفعل «أ» فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الاطلاق بين الحاضر من ناحية أو بين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى. والواقع أن هذا المذهب ينتهى إلى نتائج غريبة فهو يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معيناً فإنه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شيء داخلية أو خارجية، فهو لا يسلك سلوكه هذا لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية، وهو ليس مقيدا فى فعله بتركيبه الجسمى أو العقلى، أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها أنه باختصار شديد يفعل بلا سبب. فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل ويستبعد البدائل الأخرى، فهو لا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة مجرد صدفة. ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية اللامبالاة تعنى العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون، فكل شيء ممكن ولا شيء مستحيل، ولا شيء مؤكد من حياة الإنسان فالرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى!

(١) نفس المرجع، ص ٩٤ .

ولا شيء يهدم المسؤولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة هذه، لأن الفاعل حين يسلك سلوكاً معيناً فإنه يفعله كما قلنا بلا سبب وبلا هدف ومن ثم فهو غير مسئول عنه. والسلوك الذى أسلكه فى لحظة معينة لا يرتبط على الإطلاق بما حدث لى فى الماضى، إذ لو كانت هناك رابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل - جزئياً أو كلياً - يرتبط بمقدمات معينة. لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدر عنى أفعالى فى استقلال كامل عن ماضى فهو يودى إلى هدم الهوية، ويعفينى بالتالى من المسؤولية، والهوية لا تعنى شيئاً سوى التشابه الذاتى. والشرط الأول لإمكان أن أكون مذنباً أو غير مذنب أعنى أن أصبح موضوعاً لحكم أخلاقى هو هذا التشابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصاً واحداً فى هوية ذاتية مع نفسى. وهذا الشرط هو ما ينكره مذهب اللاجبرية الخالصة.



لكن ألسنا بذلك نصل إلى طريق مسدود..؟ إذا كان المذهب الذى ينادى بالحرية المطلقة يرى أن الفعل البشرى حر حرية كاملة، متهافت إلى هذا الحد ألا يعنى ذلك أننا نفسح المجال من جديد للمذهب الجبرى..؟ لكن المذهب الجبرى مرفوض هو الآخر: فكيف يمكن أن نخرج من هذا المأزق..؟ وهل يوجد مذهب ثالث؟.

يبدو أن هذا الإشكال إنما ينشأ عن مفارقة غريبة تؤمن بها جميعاً، وهى أن هناك مجموعتين من المعتقدات المتنافرة - سواء أكان هذا التنافر حقيقياً، أم ظاهرياً - تؤمن بهما معاً ولا نرضى التخلّى عن أى منهما.

فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحياناً أن نختار بين أن نسلك على نحو معين أو أن نسلك ضد هذا السلوك، وأنا مسئولون فى الحالتين، وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الجوانب من تاريخنا التى لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عاتقنا.

لكننا نؤمن من ناحية أخرى أن الطبيعة مطردة وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها. ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا إنما تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها، لكن إذا كان كل ما يحدث يحدده سياقه الخاص، فقد يبدو إذن أن أفعالنا تتحدد بواسطة سياقها، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضاً، وقد يبدو على الأخص أنه إذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها، فلسنا بمسئولين عن أفعالنا، كما أننا لسنا مسئولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا. وباختصار شديد نحن نميل إلى الاعتقاد بأن أفعالنا لا بد أن يكون لها سبب أو لا بد أن تكون بغير سبب في وقت واحد!

لكن هل يمكن أن يكون هناك مثل هذا التفسير للفعل الحر؟ هل يجوز لنا أن نقول أنه من الممكن أن تكون للإرادة سبب وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً؟ انظر أولاً إلى المثال الآتي:

افرض أن هناك ساعة تدق آلياً حين تكتمل دورتها ساعة كاملة فتخبرنا بالوقت. إننا إذا ما افترضنا في هذه الحالة أن حركات الساعة ليست محددة تحديداً سببياً لكنها تسير بشكل عشوائي بحيث تكون دقائقها مجرد صدفة، فسوف يكون من اللغو - يقينا - أن نقول عنها أنها تخبرنا بالوقت. أن الشرط الأساسي الذي يمكننا من القول بأنها تخبرنا بالوقت بحيث نطمئن إلى ذلك هو أن تكون محددة تحديداً سببياً. وإذا كنا من ناحية أخرى سوف نقول أن الساعة هي نفسها التي تخبرنا بالوقت فلا بد أن يكون التحديد السببي لحركات الساعة آت من عوامل بداخلها ذاتها. أما إذا كانت هذه الحركات محددة بقوى خارجية، وتتحكم فيها عوامل أخرى، فأنا لن نستطيع أن نقول عنها أنها «حرة» في أداء وظيفتها^(١).

وإذا عدنا الآن إلى السؤال الذي سبق أن طرحناه: هل يمكن للفعل الحر أن يحدد تحديداً سببياً وأن يظل مع ذلك حراً...؟ قلنا أن هذا الموقف هو موقف «الجبر

J. H. Randall and Buchler, Philosophy: An Introduction p. 236 (Barnes and Noble, Inc., 1942).

الذاتي»، أو المذهب الثالث بين الجبرية الخالصة أو اللاجبرية الخالصة، فسلك الإنسان كما يفسره هذا المذهب محدد تحديدا سببيا بقوى نابغة من طبيعته الخاصة، قوى داخل الإنسان نفسه أو هي الإنسان نفسه، وهنا لا تكون «الحرية» و«الجبرية» ضدان، وإنما تكون الحرية البشرية نوعا من التحديد الذاتي، أو الجبر الداخلي، وهذا ما يسمى بالجبر الذاتي.

وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول أن الإنسان مسئول عن أفعاله الإرادية. لأن الأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين الفاعل نفسه، ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل، وتحقق ذاته. وهى في نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته في تفسير الفاعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد في هذا الفعل، وهو بالمجاز له على هذا النحو إنما يكون محددًا بذاته أو مجبرًا ذاتيا.

★ ★ ★

تلك هى - بإيجاز شديد - النظرية التى يعرضها علينا هذا البحث محاولاً أن يثبت أن كلا من المذهب الجبرى، والمذهب اللاجبرى، محق فيما يؤكده، مخطيء فيما ينكره، على نحو ما سنرى فى ثنايا الكتاب بالتفصيل.

غير أن أهمية هذا البحث لا تقف عند هذا الحد، ذلك لأنه يكشف لنا جانبا هاما كان مجهولا، من جوانب التطور الروحى عند واحد من المفكرين الممتازين فى بلادنا، وكما قلت فى مكان آخر^(١): أن الذين يقرأون للدكتور زكى نجيب محمود ويتابعون إنتاجه، وهم كثيرون، لا يعرفون منه إلا جانبا واحداً من جوانب تطوره الفيلسفى، وهو الجانب الذى كرس فيه جهده لنشر الوضعية المنطقية والدفاع عنها بكل السبل: تشهد على ذلك محاضراته، ومقالاته، ومؤلفاته المتعددة، فهو الداعية إلى الوضعية المنطقية فى بلادنا، والعدو الأول للميتافيزيقا ... غير أن هناك جانبا آخر

(١) انظر مقالنا: الجبر الذاتي: أو الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكى نجيب محمود فى مجلة «الفكر المعاصر»

- عدد ٥٢ - يونيو ١٩٦٩ .

من جوانب تطوره الروحي قد لا يعرفه الكثيرون وهو تفكير زكي نجيب محمود الشاب أو «مذهبه الأول» - إذا شئنا استخدام الاصطلاح الهجلى المشهور - كما تعبر عنه - «مؤلفات الشباب»: على الصعيد الفلسفى ذلك البحث الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن وعنوانه «الجبر الذاتى»، وعلى الصعيد الأدبى ذلك التحليل الرائع الذى كتبه أستاذنا فى صدر الشباب «العينية» ابن سينا وشرح فيه كيف هبطت «الورقاء» متدللة متمنعة من «المحل الأرفع» لتحل فى جسد الإنسان^(١). وتلك هى المرحلة الأولى التى مر بها أستاذنا قبل أن يصل إلى «مذهبه النهائى» - مرحلة الشباب، بكل ما فى هذه الكلمة من قوة وطموح وحيوية، مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا^(٢). ونقد هيوم، وتفنيد المدرسة السلوكية، ومحاولة تعريف «الورقاء» تعريفاً ميتافيزيقياً خالصاً بأنها «الانتباه» بشقيه الذاتى والموضوعى.

ولو تأملنا قليلاً هذه المرحلة لاتضح لنا أن كراهية الدكتور زكى نجيب محمود للميتافيزيقا - وهى التى تطبع بطابعها مذهبه النهائى - ليست إلا كراهية العاشق لمعبودته بعد أن يئس من طول الصد والهجران! فلقد حاول هذا المفكر الممتاز أن يصل إلى أغوار الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضية رأى بعدها أن البئر لا تزال عميقة مظلمة، وأن القرار لا يزال جد بعيد، فأرتد عنها وهو يقول: ليس الكلام عنها إلا همهمة بغير معنى!

ترى كيف وقع هذا الانقلاب..؟ وكيف عبرت السفينة بحر الظلمات الميتافيزيقى إلى بر الأمان فى الوضعية المنطقية..؟ أغلب الظن أنه تم بتحول روحي عنيف والتحول الروحي - بصفة عامة - يعرفه كل مفكر أصيل، وهو على درجات متفاوتة فقد يكون بطيئاً متدرجاً كما هى الحال عند فيلسوف مثل هيجل. وقد يكون عنيفاً كما هى الحال عند أغسطسين، بل قد يعجب منه المفكر ويدهش له وكأنه تم

(١) وقد نشره بعد ذلك فى كتابه «قشور ولباب» ص ٢٥٦ وما بعدها مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) لا شك أن نظرية «الجبر الذاتى» نظرية ميتافيزيقية فى صميمها، ولا أستطيع أن أوافق أستاذنا فيما يذهب إليه من أنها مجرد تحليل لمشكلة الحرية، يقول راندل فى هذا المعنى «أن هذا الحل العام لمشكلة حرية الإرادة الذى يوحد بين حرية الإرادة وبين الجبر الذاتى فى هوية واحدة.. هو الحل الكلاسيكى الذى يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون». قارن كتابه «مدخل إلى الفلسفة» ص ٣٧.

رغما عنه! كما هي الحال - مثلاً عند أحد علماء الطبيعة - مثنىكوف - الذى تحول إلى عالم أمراض وكتب فى مذكراته يصف هذا التحول بقوله: «انقلبتُ إلى عالم أمراض، وهو انقلاب لا يعدله إلا انقلاب زمار إلى عالم فلك!»! التحولات الروحية معروفة إذن فى تاريخ الفكر، وليس ثمة تناقض بين أن يكون للمفكر آراء معينة فى صدر شبابه، وبين أن يعدل عنها حين يكتمل تفكيره وينضج، لكن المرحلة الأولى تبقى مع ذلك أساسية فى فهمنا لتطوره الفكرى وتلك هى الحال نفسها مع أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود الذى بدأ حياته الفكرية ميتافيزيقياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، ثم انتهى إلى عداء كامل لكل المشكلات الميتافيزيقية، والغريب أنه يشبه فى ذلك الغالبية العظمى من فلاسفة هذا القرن الذين بدأوا هيكلين، ثم انتهوا إلى عداء عنيف للفلسفة الهيجلية.

على أنك واجد بين المرحلتين خصائص مشتركة ففيهما معا ستجد الدكتور زكى نجيب محمود الذى يميل إلى الدقة وتحديد معانى الألفاظ ويهتم اهتماماً رئيساً بالدور الذى تلعبه اللغة والمشكلات التى تنتج عن غموضها، كما أنك ستجد بذور الاتجاه نحو المنطق، والميل إلى وضع الفكرة فى رموز وصيغ منطقية خالصة، كما ستجد حاسة الكشف عن المغالطات المنطقية. وستجد أخيراً العرض الواضح للأفكار وتسلسلها.

أو أخيراً أن أتوجه بخالص شكرى إلى أستاذى الدكتور فؤاد زكريا الذى تقبل بصدر رحب أن ألبأ إليه بين الحين والآخر - أثناء ترجمة هذا الكتاب - كلما غمض على نص أو غابت عنى فكرة. ولا يفوتنى كذلك أن أشكر للدكتور عزمى إسلام ملاحظاته القيمة التى أبداها حول ترجمة المصطلحات المنطقية بصفة خاصة.

وإنى لأرجو أن أكون بنقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية قد أديت واجباً نحو المكتبة الفلسفية العربية حين ضمنت إليها فكراً عربياً أصيلاً، ظل أكثر من خمسة وعشرين عاماً، بعيداً عنها حبيس لغة أجنبية.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،

إمام عبد الفتاح إمام

«مقدمة»

شغلتنى مشكلة البحث فيما إذا كان الإنسان حراً أو مجبراً منذ مطلع شبابه، وقد تكون هذه هى الحال نفسها مع غيرى من الناس، إذ يبدو أن المشكلة تفرض نفسها على الإنسان حين يدرك أنه مسئول أخلاقياً، ولم يتوقف عامة الناس - تماماً كالفلاسفة - عن إثارة هذه المشكلة ومحاولة الوصول إلى حل مقنع لها. ولهذا ظهرت آراء كثيرة حول هذا الموضوع حتى لقد أصبح اختياره موضوعاً لدراسة جديدة يبدو عملاً غير حكيم. فقد يعتبر مثل هذا الميدان الآن عقيماً مجدباً قد يقال أن ثماره نفذت فى عصره. ولكن ما دامت الكلمة الأخيرة فيه لم يقلها أحد بعد، وطالما أن هذه المشكلة ما زالت تلح على العقل البشرى، فأن فشلنا فى الماضى فى الوصول إلى حل لها يعتبر حافزاً للقيام بمحاولة جديدة، أكثر منه مبرراً للإقلاع عن دراستها يائسين من حلها.

لقد ظهرت هذه المشكلة فى عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للإنسان، فكانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هى: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شىء، عالم بكل شىء. من ناحية، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقياً من ناحية أخرى.. وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هى: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله.. وأصبحت فى العصور الحديثة - بعد أن سلّم العلم بنظرية التطور - أكثر دقة وأكثر عمقا، أصبحت مشكلة الحياة نفسها: فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضياً، والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور.. وبمعنى آخر: إذا ما حصرنا المشكلة فى نطاق أضيق - وهو نطاق الإنسان الفرد الذى يهمنى الآن - فأن المشكلة تصبح على

التحو التالي: هل سلوك الإنسان فى لحظة ما مثل «ل» ليس إلا نتيجة ضرورية للظروف الموجودة فى لحظة «ل ١»، أم أن هناك احتمالاً آخر هو أن يكون السلوك الحاضر - رغم اعتماده على الماضى - حدثاً جديداً لا يمكن حسابه..؟

أن المراحل العقلية التى مر بها ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا تخلو من مغزى، فقد حاولت بادىء ذى بدء أن أدرس هذه المشكلة متجنباً الأحكام المبسرة قدر استطاعتى: وغمرنى شعور قوى بتأييد وجهة النظر التى تقول أن أفعال الإنسان كغيره من الكائنات فى هذا الكون ليس إلا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع «لابلاس Laplace».. لأمكن له أن يتنبأ بسلوكه فى دقة تامة. لكنى كلما أمعنت التفكير فى هذا الموضوع ازداد ميلى إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة. وأخيراً انتهيتُ إلى نتيجة اقتنعت بها جداً وهى: أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيمياً سببياً، فالفعل الإرادى معلول وهو حر فى آن معاً، وهذا ما أسميه «بالجبر الذاتى»، فالفعل الحاضر لأى فرد معلول لماضى هذا الفرد، لكن الماضى نفسه من صنعه، ولهذا فأن الماضى هو العامل الضرورى باستمرار، لكنه ليس علة كافية للفعل الإرادى الذى يحدث فى الحاضر. وبمعنى آخر: الفعل فى اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل - لا ضرورى - للماضى، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه بدون الماضى، لكن الماضى يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر.

والواقع أننا لو عرفنا بعض المصطلحات تعريفاً دقيقاً لقضينا على كثير من الجدالات التى لا لزوم لها. وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر فى أفعاله الإرادية يجب على أولاً وقبل كل شىء أن أحدد تحديداً دقيقاً بقدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى «حر»، و«إرادة». ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمة «النفس» أو «الذات» إذا ما زعمنا أن الإنسان مجبر ذاتياً أعنى مجبر عن طريق «نفسه». ولقد ذكرت فى هذا البحث تفسيرى الخاص لكلمة «النفس» أو «الذات»، وهو تفسير إذا ما قبله القارىء فأن بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه. إذ لو صحَّ وكان معنى

«النفس» هو: الفرد في حالة انتباه إلى شيء ما، فأن الوقائع السيكولوجية سوف ترد في هذه الحالة إلى اختلافات في موضوع الانتباه وإلى تنوع مثل هذا الموضوع. وسوف تكون الإرادة بناء على ذلك حالة خاصة من الانتباه أو مثلاً جزئياً للانتباه يتميز موضوعه بسمات خاصة. ثم يبقى علينا بعد ذلك أن نوضح كيف أن الإنسان في حالة الانتباه يكون إيجابياً فعلاً أعني أنه يكون مبتدئاً لا منتهياً، وبهذا تكون وجهة النظر كلها قد اكتملت.

إنني كلما تذكرت التغيير الهائل الذي طرأ على ذهني أثناء كتابة هذا البحث لا يسعني إلا أن أشعر بعميق الأثر للأستاذ «ه.ف. هاليت H.F. Hallett» بكلية الملك بجامعة لندن، فأنا مدين له بدين لا يقدر أشعر به كلما حاولت تقدير مساعدهاته القيمة وإرشاداته السديدة. وإنني لأعلم علم اليقين مقدار التحول الذي طرأ على اتجاهي العقلي، ذلك لأن أثره علىّ قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث فأدى إلى تحول في طريقة تفكيري أياما كان موضوع هذا التفكير.

ولو أن القارئ وجد في هذا الكتاب قدراً من الدقة في استخدام الكلمات، أو درجة من التحليل الذي يجعل الأفكار التي نحللها تبدو واضحة - فأنا ذلك كله يرجع إلى شروحه الهادية، وهي شروح لو كان في استطاعتي أن أسير على هديها بدقة أكثر مما فعلت لجاء بحثي من هذه الزاوية - يقينا - خيراً مما هو الآن.

ز.ن.م

الفصل الأول

النفس

«النفس»

(١) تعريف النفس ضرورى للنظرية التى تقول أن الإنسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق نفسه. (٢) يمكن أن تنقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين: نظريات «مركزية» ونظريات «لا مركزية» - «هيوم» و«واطسن» كممثلين للنظريات الأخيرة. (٣) نظرية هيوم التى تقول أن النفس حزمة من الإدراكات الحسية. (٤ - ١٣) نقد نظرية هيوم. (٤) هيوم يستخدم فكرة العقل ومع ذلك ينكر وجوده. (٥) نظرية هيوم لا تفسر إدراك الأشياء التى رتبت فى نظام معين. (٦) وهى أيضاً لا تفسر الحكم. (٧) وهى تفشل فى تفسير كيفية إدراك إحساسين يوجدان معا حين يعرف الشخص المدرك أنهما أثنان. (٨) نحن لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع حواسنا. (٩) الانطباع وحده لا يستطيع أن يشير إلى واقع يجاوزه. (١٠) نظرية هيوم ليست مقنعة حين تقول أن الفكرة الكلية هى فكرة جزئية تمثل أفكار أخرى. (١١) هذه النظرية تجعل الاستدلال مستحيلاً. (١٢) لن يكون هناك هوية. (١٣) منهج الاستبطان ليس هو المنهج الصحيح لاكتشاف وجود النفس - المنهج الصحيح لهذا الغرض هو المنهج الجدلى. (١٤) النظرية السلوكية. (١٥) - (١٧) نقد السلوكيين. (١٥) التفرقة بين السبب الداخلى والسبب الخارجى. (١٦) صيغة (م - س) لا تكفى. الصيغة تتحول إلى (م - ك - س). ولكنها لا تزال غير مقنعة. يجب أن تتحول إلى (ك. م. س). (١٧) منهج الملاحظة الخارجية لا يصلح لاكتشاف النفس. (١٨) النظريات المركزية تنقسم قسمين: (أ) النظريات التى ترى أن المركز عبارة عن نفس تقوم بعملية التوحيد. (ب) والنظريات التى ترى أن المركز جانب معين من محتويات خبرة الفرد نفسها. (١٩) وجهة النظر الأخيرة. (٢٠) -

(٢١) نقد هذه الوجهة من النظر: (٢٠) لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين ذلك الجانب من الخبرة الذى تعتبره هذه النظرية مركزا أو محورا وبين الجوانب الأخرى التى نعتبرها هامشا لهذا المحور. (٢١) هذه الوجهة من النظر لا تستطيع أن تفسر تكوين التصورات أو إصدار الأحكام، أو القيام بالاستدلال. (٢٢) النظرية التى ترى أن المركز نفس موحدة تعود بدورها فتنقسم قسمين: (أ) النظرية التى تقول أن النفس موجود بسيط مستقل عن الجسم. (ب) النظرية التى تقول أن النفس هى مبدأ الوحدة. (٢٣) عرض النظرية القائلة بأن النفس كائن بسيط ونقدها. (٢٤) النفس هى مبدأ موحد، أنها الفعل المتضمن فى الانتباه. لا يمكن تصور الانتباه بغير موضوع، النفس هى ثنائية الانتباه والموضوع الذى تنتبه إليه. (٢٥) الوضع الصحيح للجسم فى حالة الانتباه هو جزء من عملية الانتباه، لكن لا هو سبب الانتباه ولا نتيجته. (٢٦) ليس الانتباه ملكة يمكن أحيانا أن تتعطل، الانتباه مستمر حتى أثناء النوم. (٢٧) الانتباه بوصفه فعلا فهو واحد باستمرار، أما التغير فهو يظراً على موضوع الانتباه وحده. (٢٨) جميع الوقائع السيكولوجية يمكن ردها إلى مقولة واحدة بعينها هى مقولة الفعل مع تنوع فى موضوعات هذا الفعل. (٢٩) لا يوجد شيء اسمه «الانتباه». (٣٠) تصنيف الانتباه إلى انتباه إرادى وانتباه لا إرادى تصنيف خاطئ. فهو يفترض أسبقية الإرادة على الانتباه، لكن العكس هو الصحيح. (٣١) نفع الكائن الحى هو الذى يحدد اتجاه الانتباه. يجب أن يفهم هذا النفع بمعناه الضيق والواسع معا. (٣٢) نحن الذين نصنع اطراد الطبيعة نتيجة لما يتتقيه الانتباه. (٣٣) النشاط المتضمن فى عملية الانتباه هو الذى يوحد بين الإحساسات المتعددة فى إدراك واحد، ومن هنا تأتى وحدة الذات، ووحدة الموضوع على السواء. (٣٤) لحظة الانتباه هى الحاضر. وهى تتألف من «ما قبل وما بعد» لكنها لا تتألف من الماضى والمستقبل. (٣٥) التفرقة بين الانتباه المستمر المتصل وأفعال الانتباه. (٣٦) الفرد ككل هو الذى يتتبه. (٣٧) لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه. العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين العمل فى حالة الأداء

The doing والعمل وقد انتهى The dead . (٣٨) تصور الجسم المتبه يحل مشكلة العلاقة بين العقل والجسم. (٣٩) الانتقاء شرط ضروري للغرضية، والغرضية هي الخاصية المميزة للنفس أو الذاتية.. Selfhood (٤٠) الخصائص العامة التي تميز الإنسان بوصفه موجوداً عاقلاً يفسرها الانتباه كلها. (٤١) العمليات النوعية الخاصة مثل التجريد، والحكم، والاستدلال، تعتمد أساساً على الانتباه. (٤٢) الانتباه يفسر وحدة الذات واستمرارها.

(١) يبدو أنه من الضروري في بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتياً أعنى مجبر عن طريق «نفسه» - أن يفسر لنا طبيعة «النفس» بأوضح طريقة ممكنة. ويبدو أن صعوبة مثل هذه المحاولة سوف تظل قائمة طالما أن «الإجابة النهائية أو الكاملة» لتساؤلنا عن المعنى الدقيق الذي ينبغي أن تفهم به النفس: «لن نستطيع بلوغها إلى أن يأتي ذلك اليوم الذي تحل فيه جميع المشكلات النظرية»^(١). غير أن القول بأن مجبر ذاتياً أو مجبر عن طريق «نفسى» لن يكون له قيمة كبيرة ما لم يكن لدى فكرة واضحة - كبرت أو صغرت - عن حقيقة هذه النفس. وإذا كانت الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد، فلا بد لي - مع ذلك - أن أقول ما أفهمه من لفظ جعلت منه أساساً للبحث كله. وسوف يلاحظ القارئ أنني أستخدم خلال الصفحات القادمة كلمات: «النفس» أو «الذات»، و«العقل»، و«الخبرة» بمعنى واحد.

(٢) يمكن أن نقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين نطلق عليهما على التوالي - فيما يرى برود Broad اسم «النظريات المركزية» و«النظريات اللامركزية». يقول برود: «أعنى بالنظرية المركزية تلك النظرية التي تنسب وحدة الذهن Mind إلى موجود جزئي معين - هو المركز - يرتبط بعلاقة لا تماثلية مشتركة مع جميع الحوادث الذهنية mental events^(٢) التي يمكن أن يقال

(١) جون لايرد. J. Laird: «مشكلات الذات» من التصدير.

(٢) الحوادث الذهنية mental events أكثر عمومية وشمولاً من الحوادث العقلية Intellectual التي تعني العمليات العقلية العليا كالصور والحكم والاستدلال... الخ أما الحياة النفسية Psychic فهي أعم من الاثنين معا (الذهنية والعقلية) إذ أنها تشمل جميع العوامل التي تكشف عنها الدراسة =

عنها أنها حالات لذهن معين، ولا يرتبط بمثل هذه العلاقة. مع أية حوادث ذهنية لا يمكن أن يقال عنها أنها حالات لهذا الذهن. وأعنى بالنظرية اللامركزية تلك النظرية التي تنكر وجود أى مركز معين من هذا القبيل، وتنسب وحدة الذهن إلى أن أحداثا ذهنية معينة ترتبط فيما بينها ارتباطا مباشرة بطرق خاصة ومتميزة، وأن هناك أحداثا ذهنية أخرى لا ترتبط بالأحداث السابقة بتلك الطرق الخاصة التي ارتبطت بها الأحداث السابقة بعضها ببعض^(١).

ويبدو أنه من المناسب أن تنتهى أولا من مناقشة النظرية التي ترى أن من الممكن تفسير وحدة النفس أو الذات دون افتراض مركز موحد، ويمكن إن نأخذ «هيوم» و«واطسن» كمثليين نموذجين لصورتين مختلفتين للنظرية «اللامركزية»، استخدام الأول الاستبطان (أو التأمل الباطنى) منهجا للبحث، بينما استخدم الثانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك.

(٣) يرى هيوم أن: «إدراكات العقل البشرى بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما عن الآخر وهما: «الانطباعات» و«الأفكار» وينحصر الفرق بين هذين النوعين فى درجات القوة والحيوية اللتين تطبعان بهما العقل ويلتسمسان بهما الطرق إلى فكرنا وشعورنا: فأما الإدراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسميها «بالانطباعات»: وإنى لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا، وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى فى النفس. وأما لفظة «الأفكار» فأعنى بها ما يكون فى التفكير والتدليل العقلى من صور خافتة لتلك الإحساسات والعواطف والانفعالات»^(٢). والانطباعات والأفكار «تشابهان» فى كل شىء آخر، ما عدا درجة القوة «والحيوية»^(٣) فالأفكار هى انعكاس للانطباعات، والقاعدة التي

= العلمية ومنها العوامل غير المشعور بها عادة - راجع الدكتور - يوسف مراد «مبادئ علم النفس العام» الطبعة الثانية ص ٤٢ . (الترجم).

(١) شي. د. . برود C.D. Brood: «العقل ومكانه فى الطبيعة» ص ٥٥٨ من الطبعة الأولى.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» طبعة سلبى بيج ص ١ .

(٣) نفس المرجع ص ٢ .

تنطبق بغير استثناء هي أن «كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يشبهها: وكل انطباع بسيط له فكرة تقابله»^(١). وينتهي هيوم من هذا الربط المستمر بين الإدراكات المتشابهة إلى القول بأن هناك صلة قوية جداً بين الانطباعات والأفكار، وأن وجود أحدهما له أثر قوى على وجود الآخر. ومثل هذا الترابط المستمر. لا يمكن أبداً أن ينشأ بمحض الصدفة، لكنه يبرهن بوضوح على اعتماد الانطباعات على الأفكار، وعلى اعتماد الأفكار على الانطباعات. وإذا أردت أن أعرف في أى جانب يقع هذا الانطباع، فما على إلا أن أتدبر النظام الذى تظهر فيه الانطباعات لأول مرة: وسوف أجد بالخبرة المستمرة، أن الانطباعات البسيطة يكون لها باستمرار الأسبقية على أفكارنا المقابلة لها، لكنها لا تظهر مطلقاً فى نظام مضاد.. والاتصال الدائم بين إدراكاتنا المتشابهة برهان مقنع على أن الواحد منهما علة للآخر، وأسبقية الانطباعات دليل مقنع أيضاً على أن انطباعاتنا علة لأفكارنا لا على أن أفكارنا هي سبب انطباعاتنا^(٢).

. ومعيار صواب فكرة من الأفكار هو - تبعاً لنظرية هيوم - إمكان تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التى نشأت - ويقول هيوم تطبيقاً لهذا المقياس على فكرة النفس الموحدة، أنه لا وجود لمثل هذه الفكرة: «وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجيء؟ ... ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائماً لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، الحزن والسرور، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه»^(٣).

(١) نفس المرجع ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٤ - ٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

وهكذا نجد أن منهج الاستيطان الذي استخدمه هيوم لم يساعده في الكشف عن النفس الموحدة التي ترد إليها الإدراكات الجزئية المختلفة: «.. إنني إذا ما أوغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه «نفسى» وجدته دائماً أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذلك.. لكننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك..»^(١).

وهكذا انحلت النفس التى استبطنها هيوم إلى مجموعة من الانطباعات والأفكار التى يرتبط بعضها ببعض بطريقة خاصة، ويستدعى بعضها بعضاً وفقاً لقوانين معينة. وما العقل «إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها، وهى فى حركة وندفق لا ينقطعان.. فالعقل أشبه ما يكون بالمرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة الكثيرة تعاقباً سريعاً واحداً فى أثر واحد، وهى لا تفتأ فى مرورها هذا السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولا حد لتصنيفها وأوضاعها، حتى لنستطيع أن نجزم بأن «النفس» لا تكون نفساً واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، كلا ولا هى تؤلف «هوية» واحدة تجمع العناصر المختلفة.. على أن تشبيها العقل بالمرح لا ينبغى أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها»^(٢).

(٤) يمكن أن نثار ضد هذه النظرية اعتراضات كثيرة، فهى لا يمكن أن تكون مقنعة فلقد أباح هيوم لنفسه أن يستخدم فكرة العقل بوصفه كائناً له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة. فهو يقول أن الانطباعات والأفكار: «يطبعان العقل» ويلتصان الطريق إلى فكرنا أو شعورنا». وهو كذلك يتحدث عن الانطباعات كما تظهر «فى النفس». حقا أن فكرة العقل بوصفه صفحة بيضاء Tabula Rasa قد تكون مسئولة عن الفصل بين الذات ومحتواها النفسى وهو انفصال قد يؤدى إلى

(١) نفس المرجع ص ٢٥٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

تجاهل الذات تماما وإدراك الحالات الذهنية بوصفها الجانب الوحيد المقبول. لكن الصفحة البيضاء نفسها لا يمكن أن تكون أكثر من تجريد، إذ في اللحظة التي تبدأ فيها الحياة الشعورية الواعية فإن هذه الصفحة لا يمكن أن تظل بعد ذلك بيضاء ومن هنا كان الإحساس مستحيلا بدون الذات الواعية، لكن العكس صحيح أيضاً، أعني أن الذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها، والحق أن استخدام كلمة «الصفحة» ذاتها لوصف العقل هو استخدام مضلل، حتى ولو سلمنا بأن هذه «الصفحة» لا يمكن أن تكون «بيضاء» على الإطلاق. وسوف نفهم العقل في هذا البحث - كما سنوضح بعد قليل - على أنه الفرد متبها إلى شيء ما، أعني أنه الكائن الحى كما يعمل بطريقة معينة.

(٥) لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هي كل ما هنالك فافرض مثلاً أنني تلقيت انطباعاً عن عدد من الحصى مرتبة بنظام معين، فكيف يكون فى استطاعتي أن أدرك ترتيبها فى هذا النظام لو كان الانطباع (مضافاً إليه انعكاسه الفكرى) هما كل ما عندى...؟ أن فكرة الترتيب فى نظام معين ليست - يقينا - جزءاً من الاحساس بما هو كذلك. وقد يعترض معترض فيقول: أن المعطى الحسى نفسه له شيء من النظام الداخلى، وهذا صحيح، لكن القول بأن هذا المعطى الحسى المعين له لون من النظام الداخلى شيء، وإدراك هذا النظام بما هو كذلك شيء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف. ويكفى للبرهنة على ذلك أن نقول: أنه ليس من الضرورى لكل شخص خبر هذا المعطى الحسى أن يدرك مثل هذا النظام، لأن إدراك ترتيب حبات الحصى فى نظام معين يحتاج إلى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية المقارنة هذه تحتاج إلى شيء آخر فوق الأشياء التى نقارن بينهما أو أعلى منها. والواقع أننا حين نقول أن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فأنا فى هذه الحالة لا نكون «تصوراً» وإنما نصدر حكماً، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل.

(٦) فى استطاعتنا أن نتصور الانطباعات والأفكار وهى تتشكل فى قضايا،

لكن من الصعب أن نتصور كيف يمكن إصدار حكم على هذه القضايا بدون فعلى الإثبات والنفى. ومثل هذه الأفعال - كما أشرنا الآن توا - تفترض بالضرورة وجود فاعل. وبأى معنى شئت أن تفهم به الحكم فأنت مضطر لافتراض وجود شخص هو الذى أصدر مثل هذا الحكم بحيث يقبل - أو يرفض، أو يعلق - الحكم على القضية المطروحة أمامه. صحيح أن هيوم كان حذرا فاحتاط لنفسه من مثل هذا النقد فذهب إلى أن الحكم نوع من الإدراك^(١). فالحكم الإيجابي عنده: «ليس إلا تصورا قويا سريعا لفكرة ما، كما لو كنت تقترب إلى حد ما من انطباع مباشر»^(٢). لكن الحكم لا يمكن أن يكون مجرد القوة والحيوية لفكرة ما أو لعدة أفكار. لأن مثل هذه الأفكار ليست إلا أحداثاً نفسية، أعنى مجرد مضمون فكري، فى حين أن الحكم: «فعل يشير مضمونه الفكرى إلى واقع يقع وراء هذا الفعل»^(٣). ولو كان كل انطباع عبارة عن فكرة - وكل ما عندنا عبارة عن فكرة - بالغما ما بلغت حيويتها - فأتنا لن نستطيع أن ننفى أو أن نثبت شيئاً^(٤). وإذا كان الحكم مستحيلاً بغير فاعل يجاوز المضمون الفكرى فسوف تصبح المعرفة بدورها مستحيلة، ذلك لأن القضايا وحدها لا تكون معرفة، لكنها تصبح معرفة حين نثبتها أو ننفىها، أو بمعنى آخر حين نصدر عليها أحكاماً^(٥).

(٧) وفضلاً عن ذلك فلو كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة؟ افرض - مثلاً - أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى أنغام الموسيقى فى آن معا، فلو أنني كنتُ على وعى بأنهما احساسان مختلفان، فأن هذا الوعى نفسه دليل على

(١) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٤٥٦ .

(٢) نفس المرجع: حاشية ص ٩٧ .

(٣) ف. هـ. برادلي: «أصول المنطق» ص ١٨ من الطبعة الأولى.

(٤) نفس المرجع ص ١٥ .

(٥) المقصود بالقضايا هنا الأفكار المعروضة للحكم فلو قلت قضية مثل «الأرض تدور» فأنها لا تكون معرفة أعنى جزءاً من علم الجغرافيا إلا بعد الحكم عليها أى بعد أن تقول أن هذه القضية صادقة (المترجم).

وجود شيء آخر غير الاحساسين هو الذى مكنتى من أن أعرف أنهما احساسان
اثنان وليس احساسا واحدا.

(٨) من الواضح أننا لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع الحواس فى لحظة
معينة، لأن انتباهنا ينتقى منها انطباعا معيناً. - فأنا - مثلاً - لم أكن أدرك الانطباع
الحسى لما أرتديه من ثياب إلى أن وجهت انتباهى إليه الآن فقط، مع أن هذا الانطباع
كان موجوداً طوال الوقت، لكنى لكى أعيه كنت فى حاجة إلى توجيه انتباهى إليه.
ومنذ دخلت قاعة المكتبة واتخذت فيها مجلسى وساعتها لا تنقطع عن الدق الرتيب
الخافت المتتالى بشكل منتظم ومطرد. لكنى لم أكن أسمع هذه الدقات الخافتة لأنى
لم أكن قد انتهيت إليهما، على الرغم من أن الموجات الصوتية التى تحدثها هذه
الدقات لم تنفك عن طرق طبلة أذنى. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: من ذا
الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك - دون بقية المعطيات - ليكون موضوعاً
لانتباه..؟! لا يمكن أن تكون الاحساسات بما هى كذلك هى التى اختارت نفسها
بنفسها، بل لابد أن يكون هناك شيء غيرها هو الذى قام بهذا الاختيار.

(٩) إذا كانت الانطباعات والأفكار هى وحدها ما تتضمنه عقولنا فسوف يكون
مستحيلاً عليها أن تعنى شيئاً، أى أنها ستفقد قيمتها بوصفها رمزاً يشير إلى شيء
آخر غير وجودها ومضمونها، فنحن حين يكون لدينا انطباع أو فكرة، ندرك ما هى
that it is وماذا تعنى - what it is^(١) لكن الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لا يمكن
أن تدلنا على ما تمثله فى العالم الواقعى. وبعبارة أخرى الانطباع بذاته أو الفكرة
وحدها لا تعنى شيئاً فهى ليست سوى إشارة أو رمز، ولا بد أن يكون هناك فاعل
يجاوز هذه الإشارة ويعلو عليها هو الذى يفسر لنا ما ترمز إليه. وفضلاً عن ذلك فقد
يكون لدينا انطباعان متشابهان أتم ما يكون التشابه، ويكون لهما - مع ذلك - معنيان

(١) هاتان الكلمتان «ماذا What» و«هذا That» اصطلاحان استعملهما الفيلسوف الإنجليزى ف. هـ.
برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤). وهو يعنى بالمصطلح الأول الجانب الواقعى، وبالمصطلح الثانى الجانب
الفكرى. وهو ينظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ «هذا» بوصفه موضوعاً عن طريق «ماذا» بوصفه
محمولاً (المترجم).

أو أكثر مختلفان أتم الاختلاف. انظر مثلاً إلى الرمز الرقمى ٢٣ أنه قد يعنى «ثلاثة وعشرين»، أو قد يعنى «خمسة» إذا كنتُ أقصد جمع العددين، وقد يعنى «سته» إذا كنتُ أقصد ضربهما. ومع ذلك فالانطباع واحد فى جميع هذه الحالات: ألا يدل ذلك على وجود شىء فيما وراء الاحساس هو الذى يضىف عليه المعنى فى كل حالة من الحالات..؟

(١٠) يرى هيوم فى تفسيره لفكرة «الكلية» - مسايراً باركلى - أن «جميع الأفكار الكلية أن هى إلا أفكار جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير - إذا ما لزم الأمر - أفراداً أخرى شبيهة بها..»^(١) وهو كذلك: «أن كل شىء فى الطبيعة فرد متميز بفرديته، فمن السخف أن نفترض وجود مثلث فى الطبيعة دون أن تكون لأضلاعه وزواياه مقادير معلومة معينة بالنسبة بعضها إلى بعض، وإذا كان مثل هذا الافتراض سخفاً فى دنيا الأشياء والواقع، فسخف بالتالى أن تقول ذلك عن «فكرة» المثلث..»^(٢). وأقل ما يمكن أن يقال ضد هذه النظرية التى ترى أن الفكرة الكلية لا بد أن تكون فى ذاتها فكرة جزئية اختيرت لتكون ممثلة لسائر الأفراد - أن نسأل السؤال الآتى: ترى من أين جاءت فكرة «التمثيل» هذه..؟ إننا إذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفسه للزم أن نقول أن هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسى يقابلها ومن ثم فلا وجود لها. ومن ناحية أخرى - مكررين ما سبق أن ذكرناه - أننا لا نستطيع أن نعرف أن موضوعات معينة متشابهة، أو أنه يمكن أن يمثلها فرد جزئى من بينها - اللهم إلا إذا ما قارنا بعضها ببعض، لكن المقارنة - كما سبق أن رأينا - تحتاج إلى شىء آخر - يجاوز الأشياء التى نقارن بينها.

(١١) لو صحت نظرية هيوم فسوف يصبح الاستدلال مستحيلاً: «كل استدلال يتألف من عنصرين. فهو أولاً عملية Process، وهو ثانياً نتيجة Result. والعملية هى إجراء نقيم به تركيباً معيناً، وهى تتناول مسعطياتها وبعملية بناء فكرى تؤلف بينهما فى كل واحد. وأما النتيجة فهى إدراك علاقة جديدة داخل هذه الوحدة unity»^(٣).

(١) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» نشرة سلبى بيج ص ١٧ .

(٢) نفس المرجع ص ١٩ .

(٣) ف. هـ. برادلى: «أصول المنطق» ص ٢٣٥ من الطبعة الأولى.

ولكى نركب مقدمتين أو أكثر فى كل واحد فلا بد أن تكون هناك نقاط اتصال والتقاء أو علاقة بين هذه المقدمات، أعنى أن أطراف هذه Terminal المقدمات التى علينا أن نركب بينها فى كل واحد لا بد أن تكون نقاطا واحدة. وهكذا نجد أنه فى حالة (أ - ب) و (ب - ج) يتحد فيهما حد واحد هو (ب) بحيث يكون مشتركا بينهما، ولهذا ترانا نربط بينهما على النحو التالى (أ - ب - ج): «وإذا ما حولنا مقدماتنا إلى كل واحد بهذا الشكل أمكن لنا أن ننتهى إلى النتيجة بمجرد اختبار المقدمات وحدها. فلو كانت (أ - ب - ج - د) صادقة من حيث مطابقتها للواقع فأننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجد فى (أ - ج) أو (أ - د) أو أيضاً (ب - د) علاقات لم نكن نعرفها من قبل .. اننا فى البداية نقوم بعمل معين فى معطياتنا وهذا العمل هو البناء أو التركيب، ثم بعد ذلك عن طريق الاختبار نكتشف ونتقى علاقة جديدة، وهذا الحدس هو النتيجة^(١) وإذا أردنا أن نضرب مثلاً على ذلك قلنا: «لو أن هناك ثلاثة أوتار هى أ، ب، ج، ضربت فى وقت واحد، واستمعنا إليها فوجدنا أنها جميعاً تحدث نغمة واحدة، فأن من الصعب أن نستدل من ذلك أن كلا منها كانت تساير الأخرى فى نغمتها. لكن اضرب أولاً الوتر أ و ب ثم اضرب ثانياً ب و ج، فإنه فى استطاعتى فى هذه الحالة، إذا لم يكن هناك اختلاف فى النغمة بين أ و ب، وإذا لم يكن ثمة اختلاف بين ب و ج - أقول فى استطاعتى فى هذه الحالة أن أنتهى إلى تكوين مجموعة مثالية فى تناسقها هى أ، ب، ج مؤتلفة ومتحدة تماماً عن طريق التشابه فى نغمة واحدة. وهذه المجموعة عبارة عن مركب ذهنى وإذا كان ثمة إدراك تحليلى أكثر من ذلك فإنه يضيف فى هذه الحالة أن أ و ج مؤتلفتان فى نغمة واحدة»^(٢). وتبدو وجهة نظر «برادلى» هذه متفقة مع وجهة نظر هيوم، فلقد ذهب هيوم إلى أن «جميع أنواع الاستدلال العقلى لا تعتمد إلا على شىء واحد هو المقارنة، واكتشاف تلك العلاقات .. التى قد تكون قائمة بين شيئين أو أكثر. ويمكن أن نقوم بمثل هذه

(١) نفس المرجع ص ٢٣٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٣٨ .

المقارنة: أما حين تكون هذه الأشياء كلها ماثلة للحواس في وقت واحد، وإما حين لا يكون شيء منها ماثلاً أمام الحواس، أو حين يكون شيء واحد فقط هو الذى يمثل أمامها وحين تكون الأشياء ماثلة بعلاقتها أمام الحواس نسمى ذلك إدراكاً أكثر مما نسميه استدلالاً عقلياً..»^(١).

وإذا كان كل استدلال يعتمد على حدس لعلاقات جديدة بين الأشياء، علاقات لم نكن نعرفها من قبل، علاقات لم تكن ماثلة لحواسنا أبداً، وبالتالي لم تكن قط جزءاً من أى انطباع - إذا كان الاستدلال على هذا النحو فسوف يصبح مستحيلًا إذا ما حصرنا أنفسنا فى نطاق الانطباعات وانعكاساتها الفكرية وحدها.

(١٢) أن أية نظرية عن العقل لن تكون كافية - يقينا - ما لم تفسر تفسيراً مقنعاً وحدة هذا العقل واتصاله حتى ولو لم نستطع البلوغ بهذه الوحدة أو هذا الاتصال إلى درجة الكمال. ومعنى ذلك أن ترابط العقل الأفقى والرأسى^(٢)، لا بد أن يوضع موضع الاعتبار وأن يدرس دراسة جادة.

لقد كان هيوم واضحاً كل الوضوح فى نظريته إلى الهوية الشخصية، فليس ثمة انطباع عن «النفس» يمكن أن تنشأ عنه فكرة الهوية البسيطة المتحددة مع نفسها، ونحن لا نكون على وعى تام إلا بالإدراك الجزئى فحسب. ومن ثم كان الإنسان حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تدفق مستمر وحركة دائبة. وخيالنا هو الذى يجعلنا نخطئ فنظن أن تعاقب الموضوعات المترابطة هو ذات فى هوية مع نفسها.

(١) هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٧٣ .

(٢) المقصود هو أن نفس كيف يمكن أن تكون الوحدة والاتصال ممكنة ذلك لأن الشخص واحد بمعنيين: فهو واحد فى كل لحظة على حدة من لحظات حياته، ثم هو واحد كذلك رغم تسلسل لحظات الزمن. وواحديته فى اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى (إذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى، وإذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة فهى لحظة فى خبرة شخص واحد.. وواحديته فى التسلسل الزمنى هى ما نسميه بالترابط الأفقى ذلك لأنه رغم خبرات الماضى والحاضر فهو شخص واحد أيضاً). (الترجم).

ونظرية هيوم - كغيرها من النظريات اللامركزية - تفهم وحدة العقل على أنها وحدة نسق أو نظام لا وحدة نواة، فهناك مجموعة من العلاقات ذات خصائص معينة تقع بين الحوادث الذهنية من جهة، وبين الشرائح المتتابعة لتاريخ الفرد من جهة أخرى، وهذا هو ما يشكل الوحدة المستعرضة والوحدة الطولية للنفس أو الذات - على التوالي فإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا في مجرى الشعور عند الفرد وجدنا أن الحوادث الذهنية المختلفة التي توجد معا في لحظة معينة من لحظات الخبرة - ترتبط فيما بينها ارتباطا خاصا حتى أنها تكون لنفسها وحدة ذات خصائص معينة متميزة. ولو أتى من ناحية أخرى فحصت كل تسلسل للقطاعات العرضية التي تشكل تاريخي الماضي، لوجدت أنها يرتبط بعضها ببعض بطريقة متشابهة لدرجة أن نسق العلاقات الفريد لا بد أن يطبع الفرد بطابعه.

وإذا كان هذا التفسير لوجهة نظر هيوم سليما، فلا بد أن ننظر إلى الضمائر الشخصية على أنها تشير إلى مجموعة خاصة من العلاقات لا إلى مراكز لهوية ذاتية، لكن الضمائر الشخصية في هذه الحالة مثل: أنا، وأنت، وملكى ... الخ، الخ، سوف تفقد كل معنى لها. صحيح أن البرهان الذي يعتمد على الضمائر الشخصية ليس برهانا حاسما في إثبات وجود مراكز لهوية ذاتية، وهي المراكز التي نفترض أن هذه الضمائر تشير إليها. وأنا أسلم بذلك. إذ قد يعترض معترض - وله الحق في ذلك - فيقول أننا حين استخدمنا هذه الضمائر لم نكتشف في البداية وجود مركز يوحد بين الحالات الذهنية المختلفة ثم أطلقنا عليه اسما معيناً، لكننا فعلنا العكس، أعنى استخدمنا أولاً الاسم لتسهيل عملية الاتصال بين الناس ثم بدأنا بعد ذلك في البحث عن موجود يفترض أن الاسم يشير إليه. وقد يقال من ثم أن الضمائر الشخصية ليست إلا تسمية على غير مسميات misnomers استخدمت على سبيل التيسير لا لأنها ضرورية. ومع ذلك فأنا أشعر أنه من المرجح جداً أن يكون الاستخدام الذي لا مفر منه للضمائر دليلاً على وجود ذات لها هوية أيا كان معنى هذه الذات. ولقد قام «ريموند هويلر R. whecler» بدراسة تجريبية كان هدفها

البحث عما إذا كان من الممكن استبطان مثل هذه الذات. وانتهى إلى أن الأشخاص الذين أجرى عليهم التجربة قد فشلوا - عن طريق استخدام الاستبطان - فى اكتشاف أى لون من هذه الذات التى لا تقبل التحليل^(١). غير أن تقارير الأشخاص المفحوصين الذين قاموا بعملية الاستبطان فى تجارب «هويلر» صيغت فى عبارات مثل: «سألت نفسى» و«حالتى الخاصة» ... الخ، الخ، واستخدام الضمائر الشخصية بصورها المختلفة قد لا يكون بالطبع - كما سبق أن ذكرنا - أكثر من لغة مناسبة أو وسيلة سهلة لا ينبغى أن نستنتج منها أية نتائج فيما يتعلق بوجود ذات أو نفس. لكن يبدو لى أننا ينبغى أن نقول على الأقل أنه طالما أن أولئك الذين ينكرون أنهم خبروا الذات قد مارسوا ميزة استخدام كلمات تعنى بوضوح الاعتراف بوجود الذات، فلا شك أن هناك احتمالاً سيظل قائماً وهو أنه يمكن أن يكونوا قد خبروا فعلاً - بطريقة ما - ذلك الذى ينكرونه من الناحية الشكلية. وبعبارة أوضح: أننا لا نستطيع أن نرفض وجود الذات رفضاً قاطعاً اللهم إلا إذا كان من الممكن أن نعبر عن أنفسنا تعبيراً تاماً لا نستخدم فيه إلا الحوادث الذهنية دون أن نلجأ بعد ذلك إلى استخدام الأشكال المختلفة للضمائر الشخصية. ومن ناحية أخرى فسوف نبين بعد قليل أن الاستبطان ليس هو المنهج السليم الذى يصلح لاكتشاف الذات، ذلك لأن ما نتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنية، أما الكشف عن الذهن نفسه فينبغى ألا نتوقع أبداً أن نصل إليه بهذا المنهج.

(١٣) لقد أعلن هيوم أنه كلما حاول أن يستبطن «نفسه» فإنه «يعشر» باستمرار على حادثة ذهنية معينة بدلا من هذه «النفس»، ومن هنا استنتج أنه ليس لدينا معرفة بشيء اسمه «النفس». لكن القول بأن «النفس» - أو الذهن - لا يمكن أن تخضع للاختبار عن طريق الاستبطان قد يظهرنا - لا على أنه ليس هناك ذهن أو نفس - بل على أن هيوم استخدم منهجاً خاطئاً حين اختار الاستبطان منهجاً لاكتشاف النفس

(١) ن. و. كالكينز N.W.Calkins: «الواقعة والاستدلال فى نظرية ريموند هويلر عن الإرادة والنشاط الذاتى». مجلة علم النفس عام ١٩٢١ ص ٣٥٦ وما بعدها.

أو الذهن. ولو أننا فشلنا في استبطان الذهن بما هو كذلك ألا يمكن أن يكون في استطاعتنا مع ذلك أن ندرکه باستخدام المنهج الجدلي..؟ والمنهج الجدلي يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث ننتهي إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع في التناقض. وذلك یعنی أن نتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف السيكولوجية لنرى أننا نناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشيء تتضمنه هذه المواقف، وفي هذه الحالة نضطر إلى إثبات وجود الذهن.

وإذا ما أخذنا الآن عبارة هيوم وطبقنا عليها هذا المنهج فسوف نجد ما يلي: يقول هيوم «اننى إذا ما توغلتُ داخلًا إلى صميم ما أسميه «نفسى» وجدتنى أعثر دائماً على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك... إننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك»^(١). لكن قوله بأنه يتوغل داخلًا إلى صميم نفسه معناه أنه يتتبه إلى نفسه أعنى أنه يتتبه إلى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذى يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى الذهن أو العقل...؟ أن وجهة النظر التى يعرضها هذا البحث على نحو ما سنعرف فيما بعد هى أن الذهن Mind عبارة عن ثنائية لا تنفصم بين الانتباه وموضوعه. ومهما قيل فى معارضة هذه النظرية وبأى معنى شئت أن تفهم به «الذهن»، فلا بد من النظر إلى الانتباه على أنه وظيفة هذا الذهن. وعلى ذلك فكلما «توغل» هيوم داخل نفسه فإنه يتتبه، ومن ثم فهو يفترض مقدما وجود الذهن.

وسوف نلاحظ أن المنهج الجدلي الذى نقترحه هنا لإدراك الذهن هو نفسه المنهج الذى استخدمه «ديكارت» حين أثبت وجود نفسه بوصفها عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن انكار الذهن لا یعنی سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على

(١) «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥٢ .

وعى مباشر بالحالة النفسية التي نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضروري أن يكون متضمنا فى المواقف السيكلوجية.

ولهذا فنحن لا نستطيع أن نوافق هيوم فيما ذهب إليه من أن الذات لا وجود لها لأن الاستبطان لم يظهر له هذه الذات أو النفس عارية، ذلك لأن الذات. تدرك من خلال الحالات التى تخضع للاستبطان لا من حيث هى حالة بين هذه الحالات، انك لا تستطيع أن تعزل الانتباه لكى تدركه بالاستبطان، إذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه عن طريق الانتباه - وهو دور.

(١٤) والمدرسة السلوكية لون آخر من ألوان النظريات اللامركزية عن النفس، فقد حصرت هذه المدرسة نفسها فى دراسة أنماط السلوك التى يمكن أن يشاهدها الملاحظ الخارجى، ورفضت الاستبطان منهجا للبحث، معتمدة فى ذلك على التجارب المحكمة التى أجراها «بافلوف Pavlov» على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى بالشعور. وزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنها ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع السلوك البشرى لا يمكن أن نعرفها إلا بطريقة أخرى غير المشاهدة الخارجية، وما دام الذهن من حيث هو ذهن لا يمكن ملاحظته فقد استبعدوه.

وكل سلوك بالغما ما بلغ تعقده - كالعمليات التى نطلق عليها اسم التفكير مثلا - يمكن عند هذه المدرسة أن يرتد فى نهاية تحليله إلى وحدات من «مثير - استجابة» أو فى صيغتها الرمزية (م - س) وهم يستخدمون هذه الصيغة الرمزية لإظهار اعتماد الحركة على المثير . و «م» ترمز إلى «المثير» و «س» ترمز إلى الاستجابة. وواضح تماما أن هذه الصيغة ناقصة أشد النقصان فهى تفترض أن «م» مثير معين، يعقبه باستمرار «س» أى استجابة معينة بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير. مع أننا نجد الناس فى حياتهم اليومية يستجيبون استجابات مختلفة لنفس المثير، ويستجيب

الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد فى أوقات مختلفة. خذ مثلاً جماعة المسافرين فى عربة يسرون وسط واد صغير: «هذا الوادى بمعنى ما من المعانى واحد بالنسبة لهم جميعاً فهو جزء من بيئتهم المشتركة. لكنك ستجدهم يختلفون فى استجاباتهم له: فهذا واحد منهم وهو فنان يبدأ فى عزل الموضوعات الموجودة أمامه بعضها عن بعض ليرسمها فى الوقت الذى يرقب فيه شخص آخر - سماك - بسرور كبير برك الصيد التى يكثر فيها السمك، بينما يهتم شخص ثالث - عالم جيولوجيا - بمراقبة منظر الشاطئ الرملى والأماكن المتحجرة، أو يقف متأملاً بعض الكتل الصخرية»^(١).

(١٥) ويحمل بنا هنا أن نفرق بين نوعين من الأسباب: فهناك أسباب داخلية وأسباب خارجية. فإذا كان سبب التغيرات التى تحدث فى موضوع معين يكمن داخل هذا الموضوع نفسه قلنا أن السبب فى هذه الحالة داخلى. أما إذا كانت التغيرات ترجع إلى ظروف خارجية قلنا أن السبب فى هذه الحالة خارجى. فإذا ما وضعت شرارة فوق «بارود» فأحدثت انفجاراً قلنا أن الشرارة فى هذه الحالة هى السبب الخارجى للتغير الذى حدث وهو الانفجار. لكن الشرارة لا يمكن أن تكون هى السبب «كله»، لأننا لا نحصل على هذه النتيجة (أى الانفجار) إذا ما وضعنا الشرارة على الفحم مثلاً. ومعنى ذلك أن تركيب البارود نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب الداخلى. وقل مثل ذلك حين يسلك الكائن الحى بطريقة معينة، فقد ننظر إلى بعض العوامل الخارجية على أنها السبب الخارجى لهذا السلوك، لكن تكوين الكائن الحى نفسه لا بد أن يوضع موضع الاعتبار بوصفه السبب الداخلى لهذا السلوك، لأنه قد لا يسلك كائن حى آخر نفس هذا المسلك مع وجود هذه العوامل الخارجية نفسها: يقول جيمس وورد^(٢) فى هذا المعنى: «أن ضوء الغروب الذى يرسل الدجاجة لتبيت فى حظيرتها، يجعل الثعلب يشرع فى التجوال

(١) ج. وورد: «المذهب الطبيعى واللاأدرية» الجزء الأول ص ٢٩٥ (الطبعة الثانية).

(٢) كان جيمس وورد G. Ward استاذاً للفلسفة العقلية والمنطق بجامعة كيمبردج - وهو من أنصار النظرية التى تقول أن الفعل الأساسى للذات هو الانتباه (المترجم).

فى الغابة بحثنا عن فرىسته، وزئىر الأسد الذى يجمع بنات آوى، يشنت الأغانم ويفرقها»^(١)، بل أنك لتجد أن الكائن الحى الواحد نفسه يستجىب استجابات مختلفة للمثير الواحد فى بعض الظروف المقبلة، لأن أساس السلوك، وأعنى به التكوين الداخلى للكائن الحى - قد تغير ولم يعد كما كان من قبل.

(١٦) ومن هنا فإن صبغة (م - س) تصبغ غير كافية لتفسىر وقائع السلوك لأن التكوين العضوى للفاعل لابد أن يدخل جزءا من السبب. ومن ثم فحرف (ك) الذى يمثى الكائن الحى لابد أن يدخل فى الصبغة التى تتحول بناء على ذلك إلى (م - ك - س) أى (مثير - كائن حى - استجابة) وهى تعنى أن الاستجابة يحددها المثير والكائن الحى.

غير أن ترتيب العناصر فى هذه الصبغة لا يزال غير مقنع. ذلك لأن الفرد لا يبقى ساكنا فى انتظار سلبى حتى يأتى المثير ليشهه. لكنه على العكس يتقى من البيئة المحيطة المثير الذى يلائم طبيعته. وهو يجعل من المثيرات التى تحافظ على وجوده موضوعا للاشتهاء والرغبة. ومن المثيرات التى تؤدى هذا الوجود موضوعا للكرهية والنفور أما الموضوعات التى تبقى بعد لك، أى الموضوعات المحايدة التى لا تضر ولا تنفع، فهو يقف منها موقف اللامبالاة. والفرد بهذا الانتقاء والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه. وعلى ذلك فبدلاً من ترتيب الصبغة السابقة (مثير - كائن حى - استجابة) هناك الآن تعديل مقترح بحيث تصبغ هذه الصبغة على النحو التالى: (كائن حى - مثير - استجابة)^(٢). فالكائن الحى يعبر عن نفسه من خلال الأشياء الموجودة فى بيئته، وهو يتحرك حركة تلقائية يستخدم البيئة فى تحقيق ذاته: فالشئ الذى يقع خارجنا لا يكون فى البداية مصدر سلوكنا لكنه يستدعى ويحدد فحسب الطريقة التى نعبر بها عن أنفسنا بالتفصىل فى أية مناسبة معينة، أى أنه يزودنا بالقنوات التى يجرى خلالها سلوكنا التلقائى.

(١) جىمس وورد: نفس المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٢) ل. ل. ترستون L. L. Thurstone: «مغالطة المثير والاستجابة فى علم النفس» مجلة علم النفس عام ١٩٢٣ - ص ٣٥٤ وما بعدها.

(١٧) لقد أخذ السلوكيون بمنهج البحث المستخدم في العلوم الوضعية - بدعوى أنهم علماء وضعيون - وحصروا أنفسهم بدقة فيما يمكن أن نلاحظه. وبالتالي فإذا زعمت أن هناك «نفسا» هي التي تضيف على أنماط السلوك وحدتها وتجعلها تنتمي إلى شخص له هوية ذاتية، فأنهم سوف يعارضون هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن أن يخضع شيء كهذا الذي تزعمه للملاحظة الخارجية. غير أن ما سبق أن قلناه حين تعرضنا بالنقد للمنهج الاستبطاني بوصفه منهجا يستخدم في الكشف عن الذهن يمكن أن نعيده هنا على منهج الملاحظة الخارجية الذي استخدمه السلوكيون. فالقول بأن النفس (أو الذهن والمعنى واحد) لا تخضع للدراسة الموضوعية يظهرنا على أن المنهج الذي نأخذ به في الكشف عن هذه النفس منهج خاطيء أكثر مما يبرهن على عدم وجود النفس. وسوف تكون هناك تساؤلات لا حد لها إذا ما قلنا أن منهجا واحدا بعينه هو الذي ينبغي أن يطبق في جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه. ومن المسلم به أننا لا نستطيع أن نجعل العقل أو الذهن بارزا أمام أعيننا للملاحظة الخارجية. لكن لا يزال في استطاعتنا مع ذلك أن ندرسه على أنه متضمن بالضرورة في المواقف المختلفة التي ندرسها في سياق البحث العلمى نفسه. ولنضرب لذلك مثلاً نوضح به ما تعنيه حالة علم النفس السلوكى نفسه حين يدرس موقفا من المواقف النفسية:-

أن عالم النفس السلوكى الذى يريد أن يحصر نفسه فى أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك. ما لم يكن قادرا على عزل نمط السلوك الذى يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحى والبيئة. وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته. وهو جانب لا يمكن أن يتفصل بالفعل عن الكائن الحى الذى يشملها، والباحث بتعديل انتباهه يستطيع التركيز على شيء واحد فى لحظة معينة. أن معطيات البيئة معقدة إلى أقصى درجة، ولهذا فأن العالم لكى يدرس جانبا واحداً أو عنصرا واحداً من هذا التعقيد العينى لابد له بالضرورة من أن يعزله عن بقية الجوانب أو العناصر. وهذا العزل قد لا يكون ممكنا فعلا إلا فى

الفكر وحده. وتلك هي الحال نفسها إذا ما أردنا أن نعزل نمطا من أنماط السلوك عن بقية التفصيلات. ولكي نخلق نوعا من أنواع الخلاء حول نمط من أنماط السلوك بحيث يبدو عاريا تماما من التفصيلات التي تغلفه فأنتك لابد أن تجرد هذا النمط بفضل انتباهك الانتقائي. ومن هنا كان الانتباه موجودا في كل خطوة من الخطوات التي يقوم بها الباحث في بحثه، وهذا يعني بعبارة أخرى أننا نفترض مقدما وجود ذهن الباحث وانكار وجوده يعني أننا نناقض أنفسنا.

(١٨) اتضح لنا حتى الآن قصور النظريات اللامركزية، وبقي علينا أن نناقش النظريات المركزية، وهي تنقسم بدورها قسمين (أ) النظرية التي ترى أن النفس موجود جزئي أو نوع من الموناد monad أو «أنا» خالصة أو موجودة بسيط وتجعل منه مركزا (ب) النظرية التي لا تفترض وجود شيء آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقتطع من هذا المحتوى شريحة تفترض فيها الدوام وتعتبرها المركز.

(١٩) وترى النظرية الأخيرة - في أكثر صورها اتساقا - أن النفس تتكون من محور داخلي للشعور يعتمد أساسا على ما يسمى «بالحساسية الحشوية» أي مجموعة الاحساسات الغامضة للتركيب الجسمي كله. ويقال لنا أن هذه الكتلة من الشعور البدني تبقى على الدوام إما بلا تغيير على الإطلاق، أو مع تغير طفيف جدا. وتعتمد مثل هذه النظرية في تفسيرها للوحدة الطولية للفرد على القول بأن قدرا معيناً من تلك النواة الداخلية للشعور، تبقى كما هي بلا تغيير أو قريبا من ذلك. أي أن محور شعوري البدني في لحظة ماضية هو نفسه محور شعوري البدني في لحظة حاضرة أو لحظة مقبلة. وإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا في هذا الجبل المطرد للشعور البدني وجدنا أنه على علاقة محددة بالحوادث الذهنية المتنوعة. وهذا ما يكون الوحدة العرضية للفرد. والواقع أن هذه النظرية تقع في منتصف الطريق بين النظريات التي ترى أن النفس موجود أعلى من الخبرة، وبين النظريات التي تنكر وجود النفس باعتبارها مركزا، فهي من ناحية تسلم بضرورة وجود مركز، لكنها من ناحية أخرى

تعتبر هذا المركز جانبا من محتويات الشعور، وهو بالتالي لا يجاوز هذه المحتويات ولا يعلو عليها.

(٢٠) والآن: هب أننا أردنا أن نحلل خبرة الفرد في لحظة من اللحظات بحيث نقسمها إلى محور دائم للاحاساسات، وهامش قابل للتغير كما تقول هذه النظرية: فأين يمكن ياترى أن نرسم هذا الخط الفاصل بين المحور والهامش..؟ ما هي هذه النواة التي يقال عنها أن البيئة لا تؤثر فيها قط تأثيرا ملحوظا..؟ «ما هي ماهية الذات التي لا يمكن أن تتغير على الاطلاق..! الطفولة، والشيوخوخة، والمرض والجنون، انبثاق خصائص جديدة، وانذار خصائص قديمة، أنه لمن العسير حقا أن نضع حدا لتغير الذات وتبدلها.. ويضيع هذا المخلوق في أوهام: فقدان الذاكرة، تحول المزاج: مشاعر مريضة في قلب وجوده ذاته - ألا يزال بعد ذلك كله هو الشخص الذى له تلك الذات التى نعرفها..»^(١).

أن الأعتراض الذى وجهه هيوم لفكرة النفس بصفة عامة، يبدو أنه يصبح اعتراضا حاسما وقاطعا إذا ما وجهه إلى هذه النظرية أعنى نظرية: الكتلة المركزية للشعور بصفة خاصة: «وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تحيىء...؟ ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لا يتغير ابان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضا، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالى فليس هنالك فكرة كهذه»^(٢).

(١) ف. هـ. برادلى: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٠ - ٨١ من الطبعة الثانية.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢١) وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظرية - فيما يبدو - لا تستطيع تفسير التصورات والأحكام والاستدلالات، لأنه إذا كان التصور عبارة عن فكرة كلية جُردت من الأفراد الجزئية، فمن ذا الذى يقوم بمقارنة هذه الأفراد بعضها مع بعض لكي يجرد الكيفيات والخصائص التى يتألف منها التصور..؟ قد يقال أن الكلى هو جزئى ممثل لبقية الجزئيات، لكننا سبق أن رفضنا هذا الزعم فى مناسبة سابقة^(١). ومن ناحية أخرى: مَنْ الذى يصدر الحكم؟. هل محور الشعور هو الذى يثبت، وينفى، ويعلق قضية من القضايا..؟ أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور كيف تستطيع هذه الكتلة من الإحساسات أن تدرك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة أو كيف يمكن أن تقوم بعملية استدلال. وإذا ما عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الإنسان، فأنها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة.

(٢٢) سبق أن استبعدنا النظريات اللامركزية لأنها غير كافية وهى تلك النظريات التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات.

ورفضنا أيضاً إحدى صور النظرية المركزية - وهى تلك النظرية التى تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة. ونحن من ثم مضطرون إلى الأخذ بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانباً من جوانب الخبرة.

ومثل هذا المركز يمكن تصوره بإحدى طريقتين: الأولى أن نتصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زمانى، أو روح قائمة فى البدن ومرتبطة به ارتباط الجواد بالعربة! (إذا ما استخدمنا التشبيه الأفلاطونى الجميل). والثانية أن نتصوره على أنه مبدأ ل لوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن يفصل عن هذه الخبرة، بحيث يصبح قانون الكائن الحى نفسه، ينظم طرقه فى الإدراك والتفكير والفعل، لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى.

(١) أثناء مناقشة فكرة هيوم - راجع فيما سبق فقرة رقم ١٠ (الترجم).

(٢٣) أما التصور الأول للنفس أعنى تصورهما على أنها موجود بسيط. فلا شك أنه يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد، لكنه من ناحية أخرى يورطنا في مشكلات لا حل لها.

أولاً: سوف نعجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيراً مقنعاً لأنهما يصبحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف.

ثانياً: سوف تبدو النفس في هذه الحالة لا ضرورة لها أو على الأقل بغير نفع واضح: «إذا ما جعلنا هذه الوحدة.. unit..^(١) شيئاً متحركاً في حركة موازية لحياة الإنسان، أو بالأحرى شيئاً لا يتحرك وإنما يقف حرفياً في علاقة مع التنوعات التي تتعاقب على حياة الإنسان، فإن ذلك لن يساعدنا كثيراً. وسوف تكون نفس الإنسان في هذه الحالة زائدة تقريباً كنجمه في السماء (إن كان له نجم) الذي ينظر إليه من عل دون أن يكثرث كثيراً. إذا ما فنى هذا الإنسان»^(٢). **ثالثاً:** إذا ما افترضنا أن هناك تياراً مستمراً المجرى خبرة الفرد وعلى طول هذا المجرى توجد وحدة هي التي نسميها بالنفس، فأنتنا إذا ما أخذنا بهذه النظرية ننجرف يقيناً إلى إحراج منطقي: «فإذا كان الموناد يملك التنوع كله الذي نجده عند الفرد أو جانباً معيناً منه، فأنتنا في هذه الحالة - حتى إذا ما وجدنا في ذلك هوية الذات - أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموناد. وإذا كان الموناد من ناحية أخرى يقف معزولاً إما بغير خصائص على الإطلاق، أو بخاصية واحدة منعزلة، فإنه قد يكون شيئاً جميلاً في حد ذاته، لكن من السخف أن نسميه نفساً»^(٣).

(١) المقصود بالوحدة هنا: الروح أو النفس أو الجوهر الفرد أو الموناد monad كما يتضح من عبارة برادلي التالية. وكلمة الموناد نفسها التي شاعت في فلسفة ليبنتز بصفة خاصة كلمة يونانية معناها الوحدة. وبرادلي هنا ينتقد النظرية الجوهرية Substantial عن النفس أو الروح التي ترى أن الروح «جوهراً» أو «كياناً» أو عنصر له وجود قائم بذاته حال في البدن وهو من طبيعة مخالفة لهذا البدن، وهي نظرية قريبة من الفهم الشائع عن الروح والمشكلة هنا هي علاقة هذا العنصر بالتنوعات التي لا حد لها في حياة الإنسان (المترجم).

(٢) ف. هـ. برادلي: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٦ - ٨٧ من الطبعة الثانية.

(٣) نفس المرجع ص ٨٧.

(٢٤) تبقى نظرية واحدة هي القول بأن النفس الموحدة ليست موجودا بسيطا مستقلا، لكنها فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتنوعها، أنه الشرط الذي بدونها تصبح الرغبة والنفور، والانتقاء والرفض أمورا مستحيلة. وبدون افتراض من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. أنه الصورة أعنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقي التي تجعله ينتقى العناصر - مادية كانت أو روحية - التي لا غنى عنها لوجوده. وفي كلمة واحدة: المركز الموحد: هو الفعل المتضمن في عملية الانتباه^(١).

غير أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا. ومن هذه الثنائية: الانتباه إلى شيء ما تتألف نظرنا إلى النفس، فالانتباه هو

(١) يعرف الفرد بأنه الكل المتحد الذي يقوم بعمل رئيسي واحد في وقت معين (انظر فيما بعد الفصل الثاني فقرة رقم ٨ وما بعدها) فهو كل عضوي، ونحن لا نعنى بهاتين الكلمتين أنه كائن حتى بالمعنى الموضوعي لهذا اللفظ. لكننا نعنى بتصوير «الكل العضوي» طريقة في السلوك تعتمد على تعاصر أفعال (أى وقوعها في وقت واحد) الأجزاء التي يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التي تؤدي إلى تمركز الكل في عمل رئيسي واحد في وقت معين. وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه في أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو هو على أحسن الأحوال دراسة تالية - وإن كانت ذاتية - لموقف لا يمكن مطلقا دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفاعل، والفاعل السيكوفيزيقي في حالة الفعل ليس شيئا بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهي تعمل، أو حتى بتكوينه العضوي ككل وهو يعمل، مفترضين بالطبع أن العضو الذي تتحدث عنه أو التركيب العضوي كله يعمل بطريقة تامة وكاملة. فالفاعل في نظر نفسه هو مجرد شفافية. انظر إلى نفسك في حالة الرؤية: تجهد أنك لا تكون على وعى بعينك التي هي عضو الرؤية أو الإبصار كلا ولا تكون على وعى بتكوينك العضوي ككل. فأنت في مثل هذه اللحظة لا تتألف إلا من رؤية شيء ما. وأنت في نظر الملاحظ الخارجي جسم، في حين أنك في نظر نفسك فعل. وحين تشير - في الصفحات القادمة - إلى الذات ونقول أنها الجسم وهو متبته فليكن واضحا أننا نضع في ذهننا التفرقة بين الواقعة كما تلاحظ موضوعيا والواقعة كما يخبرها الفاعل. وطالما أن الواقعة في حالة الخبرة لا يمكن أن تكون إلا كما تخبر أى أنها لا يمكن أن توصف وصفا كافيا في كلمات، فلا بد أن نقنع بوصف الواقعة كما تلاحظ وتحلل موضوعيا.

الجانب الذاتى، وما نتبه إليه هو الجانب الموضوعى. والنفس هى وحدة «الذات والموضوع» أو هى ثنائية «الصورة والمادة» - والصورة هى فعل الانتباه. والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا. فالفرد المتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، والواحد منهما مستحيل بدون الآخر. وهذان الجانبان - الجانب الذاتى والجانب الموضوعى - لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة، وبهما معا تستمر، وليس فى استطاعتنا مطلقا أن نحلللهما ونرددهما إلى فرد متبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المتبه. فالجانبان متضامنان وكل منهما يتضمن الآخر، والصفحة البيضاء Tabula Rosa التى تحدث عنها «لوك - Locke» لم تكن أبدا بيضاء فى يوم من الأيام، كلا، ولا كانت صفحة بالمعنى السلبي المتقبل Passive لهذه الكلمة، لكنها كانت باستمرار: يفعل - يتبه (أى فعل الانتباه).

(٢٥) ويتخذ الجسم فى حالة الانتباه وضعا خاصا أو موقفا معينا إزاء الموضوع الذى نتبه إليه، وهذا هو السبب فى أن الانتباه يكون فى الغالب مصحوبا بحركات معينة للجسم. لكن هذه الحركات لا هى سبب الانتباه ولا هى نتيجته، وإنما هى جزء منه فهى تعبر عنه تعبيراً مكانياً. فمن المؤلف فى حالة الانتباه أن يميل المرء إلى الأمام، أو أن يدير إذنه تجاه مصدر الصوت، أو أن يرفع جاجبيه أو يخفضها ... الخ. وهذه الحركات الجسمية تجعل عملية الاختيار أو الانتقاء ممكنة وهى العملية التى تعتبر الخاصية الجوهرية للانتباه. إذ عن طريق الوضع المناسب للجسم يحدد الفاعل المجال الذى يتبه إليه وسط البيئة المحيطة به. والانتباه الإيجابى لموضوع معين يصحبه بالضرورة قمع لجميع الجوانب الأخرى. والجانبان - الإيجابى والسلبي للانتباه يساهما الوضع الصحيح الذى يتخذه الجسم أثناء عملية الانتباه. ومثل هذا الوضع المناسب يعمل كعامل انتقاء، فيفضل التقاط أشياء معينة ويمحو فى نفس الوقت موضوعات أخرى: «أن البحث عن شىء معين يتخذ وضعا يسهل الاستجابة لرؤية هذا الشىء والتعرف عليه. والإصغاء يتخذ وضعا يسهل الاستماع لأصوات معينة.

معينة. ومن ثم فإن الإصغاء بإمعان قد يسد عليك الطريق إلى ملاحظة شيء مفقود يجعلك لا تلاحظ الأصوات التي لا بد أن تجذب انتباهك في وقت آخر. وباختصار فإن الاستعداد والتهيؤ لعمل ما هو في نفس الوقت عدم استعداد وعدم تهيؤ بالنسبة لأعمال أخرى»^(١).

(٢٦) الانتباه ليس ملكة بالمعنى الذي ينظر فيه إلى الفرد على أن لديه «قدرة» أو «قوة» أو ملكة الانتباه هي التي تجعله قادراً على الانتباه، بمعنى أنه إذا ما انتبه بالفعل - فإن ذلك يحدث بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة، بل أن الذات لا تكون ذاتاً إلا لأنها تتبته فعلاً وباستمرار. انظر إلى نفسك في أية لحظة وسوف تجد أن هناك شيئاً يشغل انتباهك سواء أكان هذا الشيء احساساً أم فكرة أم شعوراً... الخ. وليست هناك لحظة واحدة في حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلواً تاماً، فالجسم الذي لا يتبته - ولو أدنى انتباه هو جسم لا نفس له. وحتى في حالة النوم وغيرها من الحالات اللاشعورية يكون الفرد منتبهاً إلى مضمون موضوعي، ولا يهم مدى الضالة التي يكون عليها هذا المضمون. ولو أن حواس النائم كانت موصدة تماماً عن العالم الخارجي لكان معنى ذلك أن أكثر الأصوات ضجيجاً لن يوقظه. ويجمع بنا هنا أن نلاحظ أن الأم النائمة قد لا توقظها حركة المرور الكثيفة التي يعلو ضجيجها خارج نافذة غرفتها، في حين أنه من المرجح جداً أن توقظها أقل حركة يحدثها طفلها، وهذا لا يعنى فقط أن الانتباه مستمر أثناء النوم، لكنه يعنى أيضاً أن الانتقاء والاختيار لما هو هام وضروري موجود في مثل هذه الفترة التي يغيب فيها الوعي الكامل.

والواقع أن الإدراك قد يكون من الضالة بدرجة تجعلنا لا نلاحظه، وهذه الإدراكات التي غالباً ما لا نشعر بها هي التي يسميها (ليبتز) بالإدراكات الضئيلة.. petites perceptions. ويوضح لنا ليبتز هذه الإدراكات الضئيلة بصوت البحر الذي نسمعه حين نكون بجوار الشاطئ: «اننا لكي نسمع هذا الصوت كما يحدث

(١) د. س. وودورث R. S. Woodworth: «علم النفس» ص ٣٢.

لنا عادة، فلا بد لنا من أن نسمع الأجزاء التي يتألف منها الصوت كلها، أعنى أن نسمع الأصوات التي تحدثها كل موجة على حدة، على الرغم من أن كل صوت من هذه الأصوات يبلغ حداً من الضآلة بحيث لا يمكن أن يسمع إلا من خلال التركيبة الجمعية التي تتألف فيها هذه الأصوات بعضها مع بعض، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع في حالة زمجرة البحر أن نسمع الأصوات لو أننا عزلنا الموجة التي أحدثتها عن غيرها ولاحظناها بمفردها. ذلك لأن حركة هذه الموجة وحدها لا بد أن تحدث فينا أثراً غاية في الضآلة ولا بد أن يكون لدينا إدراك لكل صوت من هذه الأصوات بالغاً ما بلغت ضآلته، وإلا لما كان لدينا إدراك لمائة ألف من الأمواج، ذلك لأن اللاشيء لو تكرر مائة ألف مرة لما أصبح شيئاً^(١).

(٢٧) عملية انتباه إذن عملية مستمرة ومتصلة. والقطاع العرضي للذات في أية لحظة من اللحظات يتألف من الجانب الذاتي للانتباه والجانب الموضوعي لمجال الانتباه. ومن الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلاً لفاعل سيكوفزيقي هي دائماً شيء واحد. وهي نفسها، إذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه. وقل مثل ذلك في أي فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحدة باستمرار وهي هي، والمرئيات هي التي تختلف وتتنوع. والسمع واحد دائماً والأصوات هي التي تختلف وتتنوع. وتلك هي الحال نفسها مع الانتباه وموضوعه: فالانتباه واحد لكن مجال الانتباه يمكن أن يضيق أو يتسع تبعاً لما يختاره الفرد المنتبه. والانتباه في اتساع مجاله أو ضيقه لا يغير من طبيعته. فمن الخطأ أن ننسب هذا الاتساع أو الضيق إلى الانتباه ذاته كما تفعل عادة في حياتنا اليومية. والواقع أنه بسبب اتساع مجال الانتباه أو ضيقه - زيادة امتداده أو زيادة كثافته - لا تكون الذوات المختلفة كلها واحدة في ثرائها وغناها، كلا ولا يمكن للفرد الواحد أن يكون دائماً واحداً وهو نفسه باستمرار فيما يتعلق بموضوع الانتباه. وقد يعترض معترض على ذلك فيقول: أن الاختلافات في هذه الحالة سوف ترد كلها إلى الظروف الخارجية، وأن الفرق بين

(١) «علم الموناد The Monadology» - ترجمة روبرت لاتا Robert Latta الطبعة الأولى ص ٣٧١ .

«نفس» و«نفس» أو ذات وذات سوف تستمد من الخارج لا من الداخل، ومن ثم فالظروف الخارجية المحيطة بالفرد هي التي تجعله على ما هو عليه. غير أن هذا الاعتراض يحرم الانتباه من أخص خصائصه وهو الاختيار والانتقاء. أن النفس أو الذات تتألف مما يختاره الفرد المنتبه من الظروف المحيطة لا من مجموعة العناصر المحيطة التي تشكل نفسها في نمط معين. أن هذه العناصر ليست إلا المادة الخام التي يختار منها كل فرد ويشكل منها ذاته بطريقة مميزة فريدة تجعله في النهاية فردا عينيا حقيقيا: «أن الذات الحقيقية هي شيء يصنع ويكتسب ويتجمع ببذل الجهد والتعب وليست شيئاً يعطى لنا لكي نستمتع به»^(١).

(٢٨) أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، وما يبدو لنا أنه تنوع في الأفعال السيكولوجية ليس في حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعي، فليس هناك سوى فعل أساسي واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها في أوقات مختلفة: ففي الإدراك الحسي أتنبه إلى موضوعات حسية، وفي الإدراك العقلي أتنبه إلى محتويات عقلية، وحتى الأفعال التي تبدو في ظاهرها مختلفة عن تلك الأفعال اختلافا واسعا مثل أفعال: الإدراك (المعرفة) والنزوع Cognition and Conation يمكن كذلك ردها إلى هذا الفعل الأساسي نفسه: أعني الانتباه، مع رد الاختلافات إلى الموضوعات التي ننتبه إليها نفسها، ويكفي أن نلاحظ أن للمعرفة والنزوع نفس خصائص الفعل الأساسي (الانتباه) مما يبرر لنا القول بأنهما معا يمكن ردهما إلى فعل الانتباه نفسه. «يمكن أن يستغرقنا الفعل تماما كما يمكن أن يستغرقنا الإدراك أو التفكير. وكذلك الحركات - ما لم تكن آلية - تعوق الأفكار، والعكس بالعكس، فالأفكار بدورها - ما لم تكن سلسلة من التداعى - تعوق الحركات وتوقفها. أنه من المستحيل عليك أن ترفع حملا ثقيلًا وتستمر في عملية التفكير، استحالة أن تمنع النظر في النقطة الموجودة على حرف (ف) وتواصل الحركة. أن حالة السكر، والتنويم المغناطيسي، والجنون وكذلك حالة الراحة أو

(١) برنارد بوزانكيت B. Bosanquet: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٣٨.

الانهك تؤثر في الإدراك العقلى كما تؤثر في هزة الأعصاب سواء بسواء. والسيطرة على الأفكار مع السيطرة على الحركات فى وقت واحد تحتاج إلى «جهد». وكما أن هناك جهدا Strain ذا خصائص معينة فى عملية الإصغاء أو التحديق بإمعان، يقترن به مصاحب عضلى، فهناك بالمثل، جهد متميز بخصائص معينة فى عملية التذكر أو اعانت الذهن recollection and intellection ومن المرجح أن يكون لذلك الجهد قرين بدنى مساو أساسا للواحد منهما.. وحين تترايط الحركات فأن فعل الانتباه يكون مطلوباً تماماً كما هو مطلوب للربط بين الانطباعات الحسية. وحين تترايط هذه التدايعات ترايطاً وثيقاً فأن عملية فكها تصبح صعبة، وتتساوى صعوبتها فى الحالتين معا^(١).

(٢٩) ولكن قد يسأل سائل: ألا يقال أننا فى بعض الأحيان نكون فى حالة «لا انتباه»..؟ لو أن السائل كان يعنى بكلمة «لا انتباه» هذه الغياب الكامل للانتباه فسوف أجيبه فى حسم قاطع كلا. ذلك لأن الانتباه موجود باستمرار، وعدم الانتباه إلى شىء بعينه إنما يعنى الانتباه إلى شىء آخر، وفضلاً عن ذلك فأن موضوع الانتباه يجب أن يفهم على أنه يشمل مدى واسعاً من الدرجات. ونحن فى استخدامنا لكلمة «الانتباه»، وتطبيقها على هذه الدرجات جميعاً نستطيع أن نقول أنها تشبه «درجة الحرارة». فكما أن درجة حرارة شىء من الأشياء قد تكون أقل بكثير من نقطة التجمد (أعنى تحت الصفر بكثير) فكذلك قد تكون درجة الانتباه فى بعض الحالات غاية فى الضآلة لكن الانتباه مع ذلك موجود، ولو أننا فهمنا الانتباه بهذا المعنى الذى يجعله يشمل مدى واسعاً جداً من الدرجات الخاصة بالموضوع الذى نتبه إليه، فلا يمكن أن تقوم لهذا الاعتراض قائمة بعد ذلك. وقد تفيد الفقرة الآتية التى اقتبسناها من «جون لوك» فى توضيح هذا المعنى: «أما القول بأن هناك أفكاراً تبقى منها هذه المجموعة أو تلك بشكل دائم فى ذهن الإنسان وهو فى حالة اليقظة^(٢)، فهذا ما يقتنع به كل إنسان من خبرته الخاصة. على الرغم من أن الذهن

(١) جيمس وورد: «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى ص ٦٧.

(٢) سبق أن رأينا أن الانتباه مستمر حتى أثناء النوم.

يعمل فيها بدرجات من الانتباه متفاوتة^(١)، فهو أحيانا يحصر نفسه بحماس زائد فى تأمل بعض الموضوعات، ويقلب أفكار هذه الموضوعات من جميع جوانبها ملاحظا علاقاتها وظروفها، ومهتما برؤية كل جانب على حدة بسرور زائد وانتباه كبير حتى أنه ليوصد الباب أمام جميع الأفكار الأخرى، دون أن يلاحظ الانطباعات العادية التى تطبع الحواس عندئذ، وهى الانطباعات التى كان لابد أن تحدث - فى وقت آخر - إدراكات نحس بها احساسا واضحا. وفى أوقات أخرى يكاد الذهن لا يلاحظ سلسلة الأفكار التى تتوالى على الفهم دون أن يوجهها أو يتعقب أيا منها. وفى أحوال أخرى نراه يتركها تمر - تقريبا - دون أن يلحظها تماما كما لو كانت ظللا باهتة لا تحدث أى انطباع^(٢).

ومن هنا فلا يوجد بين الانتباه واللانتهاء ذلك الاختلاف الذى يوجد بين الوجود واللانوجود، فليس ثمة سوى اختلاف فى درجة الانتباه: فكلما ازداد تركيز الانتباه على موضوع معين، ازداد انحسار الانتباه عن موضوعات أخرى، وكلما ركزت انتباهى بامعان على «أ» انحسر انتباهى بالضرورة عن «ب». غير أن «برادلى» يرى رأيا آخر فهو يقول: «أن مجرد مثول موضوع معين أمامى أو عدة موضوعات لا يعد هو نفسه انتباها.. فأنا لا أنتبه بمجرد إدراكى لموضوع ما أو تفكيرى فيه، لكننى أبدأ فى الانتباه حين أجاوز ذلك بحيث أجعله موضوعى أنا my object^(٣). لكن هل يمكن أن يكون هناك ظل من شك فى أن الإدراك أو التفكير هما دائما إدراكى أنا. وتفكيرى أنا، أعنى أنه دائما ملكى ودائما خاص بى..؟ فضلا عن ذلك فأن الإدراك أو التفكير الذى لا أنتبه إليه لا يكون موجودا من أجلى على الإطلاق. والواقع أنه لا يوجد أمامى من الموضوعات إلا ما أنتبه إليه بوصفه إدراكا حسيا أو

(١) على القارئ أن يفهم من عبارة «درجات الانتباه» أنها تعنى اختلافات وفروقا فى موضوع الانتباه، لا فى فعل الانتباه بما هو كذلك.

(٢) «مقال فى العقل البشرى» نشرة وورد لوك، المجلد الأول، الفصل التاسع عشر، القسم رقم ٣، ص

(٣) ف. هـ. برادلى: «الانتباه الإيجابى» مجلة A. Wolf عدد ٤١ ص ٣ .

فكرة أو شعوراً أو حركة أو أياً ما كان نوعه. ويعرف جون ستيوارت مل Mill الشيء بأنه الإمكان الدائم للإدراك، وهذا حق. والإدراك يصبح مستحيلًا بدون الانتباه، ومن هنا كان من الصواب أيضاً أن نعرف الشيء بأنه الإمكان الدائم ليكون موضوعاً للانتباه. ومن ناحية أخرى فأنا نستطيع هنا أن نستفيد من تعريف «لينتز» للذهن بأنه الإمكان الدائم لعملية الإدراك، وإذا ما استبدلنا الواقع الفعلي بمجرد الإمكان، والانتباه بدلا من الإدراك، لزم أن نقول أن الذهن هو الواقع الفعلي الدائم لعملية الانتباه.

صحيح أنني كلما ركزتُ انتباهي في إدراك معين أو فكرة بعينها. امتلكته واستحوذت عليه بشكل عميق وأقوى: لكن ذلك لا يتعارض مع القول بأن الإدراك الشاحب أو الفكرة الباهتة هما أيضاً إدراكي وفكرتي على الرغم من أن درجة استحواذي عليهما تكون أقل.

ويرى «برادلي» من ناحية أخرى أن الانتباه ينبغي - لا أن يكون له موضوع فحسب - بل أيضاً: «أن يتضمن استبقاء والمحافظة على هذا الموضوع، ولهذا فهو يتضمن بعض التمهّل والتأني some delay^(١). والواقع أن هذا الاستبقاء أو هذه المحافظة التي يتحدث عنها برادلي هي علامة تتميز بها بعض حالات الانتباه لكنها ليست سمة ضرورية للانتباه الخالص والبسيط، وإلا فلن يكون في استطاعتنا أن نرسم خطاً فاصلاً يحدد مدة الزمن التي نستبقى فيها الموضوع الذي نتبه إليه - أعني أن نرسم خطاً ونقول: تحت هذا الخط لا يكون الفعل انتباهاً، وفوقه يمكن أن يعد انتباهاً، فمن الواضح أن مثل هذا الخط الذي يعين الحدود بين المنطقتين لا يمكن رسمه.

(٣٠) ويجمل بنا هنا أن ننتهي من مناقشة ذلك التقسيم الشائع للانتباه - ذلك التقسيم الذي قد يضللنا ويجعلنا نقع في خطأ الظن بأن الانتباه على أنواع مختلفة،

(١) نفس المرجع ص ٣ .

إذ كثيراً ما يقال أن الانتباه ينقسم إلى: انتباه إرادي، وانتباه لا إرادي. وهم يقصدون بالانتباه الإرادي ذلك الانتباه إلى بعض الأشياء أو بعض الأفكار بجهد من الإرادة. أما الانتباه اللاإرادي فهم يقصدون به ذلك الانتباه الذي تجذبه طبيعة الموضوعات ذاتها التي تسترعى الانتباه، مثال ذلك: الصوت المدوي، ومضة الضوء القوية. وبعبارة أخرى يقال عن الانتباه أنه إرادي حين يتم رغماً عن إرادة الشخص المنتبه. غير أن هذا التقسيم يقع في مغالطة منطقية هي «مغالطة التسليم بالشئ قبل البرهنة عليه»، فهو يقوم على افتراض أسبقية الإرادة على الانتباه، أو أنها على الأقل مقترنة ومصاحبة للانتباه. فإذا ما وجدت الإرادة قبل الانتباه أو معه سمي انتباهاً إرادياً، وإذا غابت الإرادة، أو إذا ما سبقت إرادة الانتباه إلى شئ آخر الاتجاه الجديد الذي يتجه إليه الانتباه، سُمي الانتباه في هذه الحالة انتباهاً لا إرادياً. لكن أسبقية الإرادة على الانتباه أو ملازمتها له، أمر مشكوك فيه، لأن الإرادة هي نفسها نوع خاص من الانتباه يتميز فيه الموضوع الذي تنتبه إليه بخصائص معينة. وهذه الخصائص التي تجعل الموقف السيكولوجي موقفاً إرادياً سوف تكون موضوعاً لفصل خاص^(١).

لا شك أن الظروف التي تؤثر في توجيه الانتباه نحو موضوعات معينة دون موضوعات أخرى، تكمن إلى حد ما - إن لم يكن إلى حد كبير - في طبيعة الموضوعات التي تسترعى الانتباه: فالضوء اللامع، والصوت المدوي، أكثر ترجيحاً لجذب الانتباه من الصوت الخافت والصوت الضعيف. وقل مثل ذلك في الموضوع الضخم فهو أكثر احتمالاً لجذب الانتباه من الموضوع الصغير. وأكثر الشروط الموضوعية كلها أهمية في جذب الانتباه هو التغير الفجائي فتوقف الجلبة والضجيج فجأة أو بدايتهما فجأة من المحتمل جداً أن تجذب الانتباه، وتلك هي الحالات التي يقال فيها أن الانتباه لا إرادي.

لكن ما السبب الذي يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوي يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف..؟ لماذا كان الموضوع الجديد الذي

(١) انظر فيما بعد الفصل الثالث عن الإرادة (الترجم).

يظهر فجأة في مجال الانتباه يسترعى الانتباه بشكل قوى..؟ السبب دائما هو نفع الفرد ومصالحته. أو بعبارة أوضح: المحافظة على وجود الفرد وبقائه هي التي تحدد ما ينتبه إليه وما لا ينتبه إليه. ومن هنا فأنا الضوء اللامع أو الصوت المدوي، أو الظهور المفاجيء لموضوع ما، قد تكون كلها مصادر خطر تهدد هذا الوجود. ولهذا فاننا بطبيعة تكويننا العضوى نفسه ننتبه بسرعة إلى مثل هذه الأشياء لنتجنبها أو لنحترس منها. وسواء أكانت الظروف في ظاهرها ذاتية أم موضوعية فإن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه. ولو افترضنا أن طبيعة تكويننا العضوى كانت على نحو آخر، فربما جذب انتباهنا الضوء الشاحب لا اللامع والصوت الخافت لا المدوي.

وما أشرنا إليه على أنه «نفع الفرد ومصالحته» ليس شيئا آخر سوى «لذة الحياة» التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة.. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة.. ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعاً: الأنواع الفطرية الأنواع التى لا تتحول إلى نوع آخر، من أضبال الحيوانات إلى الإنسان. وإنك لتجد هذا الطابع المشترك فى عدة ملايين مختلفة من الأنواع بحيث لن تفشل ولن تخطىء ولو مرة واحدة فى ملاحظتها: فعقول الأفراد المتنوعة تنوعا لا حد له، والزواحف، والأسماك، والنحلة، والنملة، والأخطبوط - هى أنواع من الحياة قد يبدو بعضها غريبا من حيث الذهن أو شكل الجسم - إلا أنها تشترك جميعا - مهما اختلفت - فى تلك السمة الدائمة وهى: الاندفاع نحو الحياة، والاستزادة منها، وهى سمة يمكن أن نسميها لذة، وهى لذة موجودة، ويمكن لمن يتساءل عنها أن يتعقبها طوال الأشكال التى مرت بها الحياة عائدا القهقرى من حياة الإنسان نفسها - ليجد أن اللذة أصبحت دافعا أعمى، ثم ليجد أن الدافع قد تنحى ليصبح باعثا لا عقليا، وقد يكون هو الذهن أيضا..»^(١).

(١) تشارلز شرنجتون C. Sherrington الإنسان وطبيعته Man on his nature ص ١٩٣ .

وهذا الميل الداخلى عند الإنسان كما هى الحال فى كل موجود طبيعى آخر سواء بسواء، يجعله يرد جميع التغيرات بتلك الطريقة التى تعود عليه بحفظ توازنه ووحدته الخاصة، هذا الميل الداخلى عند الإنسان هو ما يسميه «أسبنوزا» بالنزوع الأساسى Conatus للكائن إلى حفظ ذاته، ونزوع الإنسان هو ماهيته: فهذه الطريقة الخاصة من السلوك فى أى موقف جزئى هى التعبير عن «نزوعه» تحت ظروف اللحظة الحاضرة. وباختصار: نزوع الإنسان هو إرادة الحياة عنده، وهو ببساطة ماهيته: «التي يخرج منها بالضرورة جميع تلك الأفعال التي تتجه إلى «المحافظة على ذاته».. وطالما أن ماهية الإنسان ذهنية كما هى جسمية سواء بسواء فأن الإنسان يشعر بهذا الجهد الذى يبذله، أعنى أن الإنسان لا يتجه إلى تدعيم وجوده الجسمى والذهنى فحسب، لكنه يعرف هذا الميل ويشعر به^(١).

(٣١) ولا بد أن يفهم «نفع الفرد ومصالحته» بالمعنى الضيق والواسع على السواء، فهو يشمل المنافع الدائمة والعبارة فى آن معا، وانشغالات الفرد الوقتية توجه انتباهه لصالح ما يتصادف أن ينشغل به فى لحظة حاضرة أو منذ لحظة قصيرة مضت. وكذلك فأن موقفه العقلى فى لحظة ما يفيد فى تنظيم انتباهه وتوجيهه. والنفع العابر - فى أبسط صورته - يمثله موقف الفرد حين يلقي عليه شخص ما سؤالا فى الوقت الذى يكون فيه منتبها إلى شىء ما: «إذا سألت سائل - أو إذا سألت نفسك - عن الطابع العمارى لساعة البرج القائمة أمامك، فأنتك سوف تنتبه إلى طابعها العمارى. لكن من المرجح جداً ألا تلاحظ الوقت الذى تشير إليه الساعة. أما لو سألك عن الوقت فسوف تلاحظه، لكن من المرجح جداً ألا تلاحظ الطابع العمارى للبرج أو حتى الطريقة التى كتبت بها الأرقام على واجهة الساعة: اللهم إلا لو سألك هل هى أرقام عربية أم رومانية... الخ»^(٢).

تلك هى المنافع العابرة أو المؤقتة، لكن هناك أيضاً المنافع الدائمة التى تصلح للمحافظة على وجود الذات بما هى كذلك. وبين هذه وتلك سوف تجد باستمرار

(١) انظر هـ. هـ. يواقيم: «دراسة فى كتاب الأخلاق لاسبنوزا» ص ١٩٣ .

(٢) أ. ولف J. Ward دائرة المعارف البريطانية (١٩٤٥) مادة «الانتباه».

أثرا دائما لتجربة الفرد المباشرة، أعنى أثرا - كبر أو صغر - لمزاجه ونظراته المستمدة من تربيته السابقة: «فالناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف المجالات التي تنتمي إليها هذه الموضوعات. وأنت لتجد من الناس أفرادا يجذب انتباههم في محتويات صحيفة من الصحف موضوعات تختلف باختلاف تجاربهم السابقة»^(١).

(٣٢) معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يليق منافع الفرد ورفض لما يبدو عكس ذلك. والفرد في هذا النشاط الانتقائي يأخذ ما يساعده على حفظ بقاءه، ويتجنب ما يضر هذا البقاء ثم لا يكثر بما هو محايد. وتميل بيئة الفرد في هذا النشاط إلى الاطراد، ومن هنا فأنا نقول أن هناك اطرادا في الطبيعة، والسبب أننا نصنف محتوياتها تبعا لنفعها لنا. ومعنى ذلك أن الاطراد في الطبيعة ليس إلا اطرادا في خبرة الفرد، لأن الطبيعة لا تحتوى في الواقع على شيئين متحدين تماما، وإنما تتألف من أفراد فريدة في نوعها Unique خصوصا فيما يتعلق بموضوع الحياة: «فالحياة فردية تماما كما هي الآن وكما كانت باستمرار. فليس هناك شيء اسمه «الكلية» فيما يتعلق بموضوع الحياة، لأن أية محاولة لتعريف الحياة لا بد أن تنطلق من تصور «الفرد» وإلا فلن تكون حياة»^(٢). معنى ذلك أن الطبيعة لا تحتوى على شيئين متحدين اتحادا تاما في هوية واحدة. ونحن حين نوحده بين شيئين في هوية واحدة، فأنا نفعل ذلك لعجزنا عن التعرف على ما بينهما من اختلافات خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بمنفعتنا، فالأبقار أماننا دائما واحدة وهي هي - لا لأنها في الحقيقة يتحد بعضها مع بعض في هوية واحدة، ولكن لأنه يبدو أنها جميعا تلبى نفعنا بطريقة واحدة. وتبدأ فردية البقرة في الظهور حين يكون نفع الفرد مرهونا بالعثور على السمات المميزة لتلك البقرة كما هي الحال في الفنان الذي يريد أن يرسم أو يبرز هذه الفردية. وحين نعرف فئة ما بأن أعضائها تجمعهم هوية واحدة

(١) نفس المرجع.

(٢) تشارلز شرنجتون: «الإنسان وطبيعته Man on his nature» ص ١٤٣ .

معتمدين على اطرادهم فاننا نغض الطرف بالفعل عن نقاط الاختلاف الموجودة بين هؤلاء الأعضاء لأنها لا نفع فيها بالنسبة لأغراض التعريف، واغفال نقاط الاختلاف الموجودة بين الموضوعات يبدو أنه واحد، وهو لهذا يشكل فئة واحدة هي التي أطلق عليها «ليبتز» اسم «هوية اللامتميزات identity of indiscernibles» ويقول ليبتز في كتابه «علم الموناد Monadology» لابد أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات الأخرى، إذ لا يوجد في الطبيعة شيثان متشابهان أتم ما يكون التشابه بحيث يكون من المستحيل أن نجد بينهما فرقا داخليا أو على الأقل فرقا يعتمد على كيف داخلي أو صفة ذاتية.. intrinsic»^(١).

ويواصل كل فرد في هذا العالم المتعدد الأشكال البحث عما ينفعه ويجعله يتكرر في مجال الانتباه، ويواصل في الوقت ذاته النفور مما يضره ويؤذيه ولا يجعله يتكرر إلا نادرا، وهو من ناحية ثالثة يواصل الحياء مع الموضوعات التي لا تضر ولا تنفع. وعن طريق الانتقاء بهذا الشكل تطرد خبرة الفرد وتتشكل بحيث منفعته دائما هي المركز: «قد يراقب جمع غفير من الناس أشعة القمر وهي تسقط على أمواج الشاطئ في ليلة مقمرة من ليالى الصيف، لكن كلا منهم لن يرى إلا الطريق الفضى الذى ينساب تحت قدميه في خط مستقيم»^(٢). وكل فرد في خبرته له بالمثل طريقه الخاص ومركزه ومداه المعلوم.

(٣٣) الانتباه بوصفه عملية انتقاء ورفض يجعل من التنوع المطلق للعالم الموضوعى «كونا universe»^(٣). وهو كذلك يوحد بين الاحساسات المتعددة في إدراك واحد، فهو في عملية الإدراك يحول تنوع معطيات الحس وتعددتها إلى

(١) «علم الموناد» ترجمة روبرت لانا - ص ٢٢٢ من الطبعة الأولى.

(٢) جيمس وورد J. Ward: «المذهب الطبيعي والأدرية» الطبعة الثانية، المجلد الثاني ص ١٦١ .

(٣) هناك تلاعب بكلمة كون universe الإنجليزية في هذه الجملة، فهذه الكلمة مؤلفة من كلمتين uni بمعنى وحدة أو واحد و Verse بمعنى تنوع أو اختلاف أو كثرة. وعلى ذلك فكلمة الكون في اللغة الإنجليزية تعني «الواحد المتكرر». وهذا هو المعنى المقصود هنا فالانتباه يجعل العالم الذى تشاهده أمامنا «كثرة في واحد» أو كونا (الترجم).

موضوع متحد. ونحن بفضل انتباهنا الايجابي النشاط ندرك الموضوع ككل ولا ندركه بوصفه شيئاً يظهر من تركيب عناصره. والفاعل المنتبه لا ينتقى من التنوع غير المتعين العناصر الجزئية التي يمكن أن تشكل في وحدة unity بل أنه على العكس قد لا يشعر بوجود بعض هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التي يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التي تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلاً فأنى أضفى على العناصر كصفات معينة لم تكن هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التي يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التي تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلاً فأنى أضفى على العناصر كصفات معينة لم تكن هذه العناصر لتملكها بطريقة أخرى. ومعنى ذلك أن نتيجة نشاط الانتباه هي تكامل العناصر في وحدة واحدة. غير أننا يجب ألا نوحده بين النشاط التكاملي وبين الخيال البنائي، لأننا في حالة الخيال البنائي نكون على وعى بالأجزاء التي بنى منها هذا الكل، بينما في حالة الانتباه تتكامل العناصر التي تشكل موضوع الانتباه دون أن نشعر بهذه العناصر ولا بعملية التكامل. وبدون نشاط التكامل المتضمن في عملية الانتباه فإن هذه المنضدة الموجودة أمامي لا بد أن تكون عدداً هائلاً من المعطيات الحسية التي لا يمكن التمييز بينها وبين الكثرة غير المتعينة التي تحيط بي. أن الشرط السابق لإدراك المنضدة ككل بوصفها شيئاً متميزاً عن الموضوعات الأخرى لا يكمن في المنضدة ذاتها بل في طريقة إدراكها لها - أعني أنه يكمن في طبيعة الانتباه. أما الأسباب التي تجعل المنضدة تظهر كشكل وسط خلفية بحيث تتميز عن الأشياء الأخرى الموجودة في مجال الرؤية، فهي عبارة عن مجموعة من القواعد شرحها بالتفصيل أصحاب «نظرية الجشطالت».

وذكرنا ذلك بما يقوله كانط Kant عن «الوحدة الترنسندنالية للإدراك الذاتي». فهذا العنصر الموحد لا غنى عنه إذ بفضلته تتجمع جميع معطيات الحس في كل متكامل، وهذه الوحدة للإدراك الذاتي عند كانط ذات فاعلية نشطة في عملية الربط بين المعطيات الحسية في صلتها بذاتها. ومن ثم فإن وحدة الكثرة لا بد أن يضيفها هذا العنصر الموحدة على الكثرة بنشاطه الخاص.

وكلما استطاع الفرد بانتباهه النشاط أن يدرك المظاهر المتنوعة لموضوع من الموضوعات فى شىء واحد بعينه، أمكن أن يقال عن هذا الفرد أنه على وعى بوحدته الخاصة. والعكس صحيح أيضا، أعنى أنه كلما كان الفرد وحدة تظهر فى انتباهه النشاط، كان الفرد قادرا على إدراك موضوع ما بوصفه شيئا واحدا. ومعنى ذلك أنه إذا قيل أن هناك شيئا من الأشياء فالسبب أن هناك شيئا ينتبه إليه وهو ينتبه إليه كشىء واحد رغم تعدده.

معنى ذلك أن وحدة الذات لا يمكن تصورهما بدون وحدة الموضوع، فوحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر. وهاتان الوجدتان معا هما تعبير عن النشاط المتضمن فى عملية الانتباه. وطالما أن عملية الانتباه يمكن أن توجه إلا إلى موضوع رئيسى واحد فى لحظة ما، فأنه لهذا السبب يقال أن الفرد لا يستطيع أن يقوم إلا بعمل رئيسى واحد فى لحظة بعينها.

ويجمل بنا هنا أن نسوق للقارىء تعريفا دقيقا - كبر أو صغر - لما نعنيه بكلمة «الفرد». يقصد بلفظ «الفرد» الكل العضوى «الذى تتصف أجزاؤه بصفات خاصة من حيث علاقتها بالكل. ومثل هذا الكل ليس مجرد تجميع لأجزاء مستقلة بل هو مركب من أجزاء تتحدد من حيث علاقاتها بهذا الكل. والكل الذى تتحد أجزاؤه بهذه الطريقة لا يكون سوى شىء رئيسى واحد فى لحظة معينة. لكن ما المقصود بالشىء الرئيس الواحد..؟ هذا ما عبر عنه السير تشارلز شرنجتون Sir Charles Sherrington بقوله: (١) «أنه فعل حركى من هذا النوع الذى لا يكون لأى حادث آخر يقع معه إلا اقتران ضئيل للغاية فى الذهن، فى حين أنه هو نفسه يكون له اقتران تام وكامل، أنه ليستطيع أن يفرغ ما بالذهن تماما فى «ذاته»..» وإذا ما ترجمنا هذه العبارة إلى اللغة التى نستخدمها أمكن لنا أن نقول: أن الشىء الرئيسى الواحد الذى يكون عليه الفرد بما هو كذلك فى لحظة ما هو فعل الانتباه الموجه أساسا إلى موضوع واحد بعينه.

(١) «الإنسان وطبيعته» ص ١٧٢ .

وهذا الموضوع قد «يمتص» أو يستغرق انتباهنا كله بحيث نجد أن الموضوعات الأخرى التى تقع فى مجال الانتباه تنزاح إلى خلفية هذا المجال. ويستمر «سير تشارلز شرنجتون» فيقول^(١): «هناك مراتب من الفعل. فنحن نعتقد فى أنفسنا، وفى غيرنا من الناس، أننا مشغولون فى هذه اللحظة أو تلك بهذا العمل أو ذلك. وهذا حق. فكل منا فى أية لحظة من لحظات اليقظة عبارة عن حزمة كاملة من الأفعال المتأينة؟ ووسط هذه الحزمة هناك فعل رئيسى واحد أو فعل مركزى بعينه تتركز عليه نظرتنا الخاصة بوصفه الفعل الذى نقوم به أساسا فى هذه اللحظة الراهنة. وأيا ما كان هذا الفعل الرئيسى فأن هناك أفعالا أخرى تشترك معه وتتحد به وتساهم فيه بعضها بنصيب كبير وبعضها الآخر بنصيب أقل. وهناك أفعال أخرى بعضها لا يكون له علاقة على الإطلاق بهذا الفعل الرئيسى وبعضها الآخر تكون علاقته ضئيلة للغاية، لكن لا توجد حالة من الحالات تكون فيها هذه الأفعال الجانبية مزعجة للفعل الرئيسى المركزى. وعلى ذلك فكل منا فى أية لحظة عبارة عن نموذج للفعل الإيجابى النشط، نموذج بسيط من شرائح كلها ثانوية بالنسبة للفعل الأساسى. ولا يسمح لأى جزء من أجزاء هذا النموذج بازعاج الفعل المركزى الأساسى. أنه لو حدث ذلك لتغير النموذج كله ولأصبحت الشريحة المزعجة هى الفعل المركزى فى نموذج جديد يزيح النموذج السابق ويحل محله. وتصبح هذه الشريحة الرئيسية تاجا للفعل الموحد فى اللحظة الراهنة».

ومن ثم فإن القول بأن الجوانب المختلفة من الفرد تتقارب وتتحد فى نشاطها هو - فيما يبدو - العلامة المميزة لما نسميه بالفردية. وبعبارة أخرى فإن اتصال الزمان فى نشاط أجزاء نسق ما، يجعل من هذا النسق كلا متكاملا. ومعنى ذلك أن الإنسان فى حالة الفعل يكون فردا^(٢)، أى كلا تلتحم أجزاؤه تماما. فإذا كانت الأجزاء المتعددة

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) كلمة الفرد Individual فى اللغة الإنجليزية تعنى حرفيا ما لا ينقسم وهذا هو المعنى المقصود هنا (الترجم).

التي يتكون منها تركيبه العضوى قادرة على القيام بأفعال منفصلة، فأن هذه الأجزاء كلها تتحد وتتأزر - حين يعمل ككل عضوى - لتقوم بعمل واحد، لأن الفرد لكى يتحد فأنه لا يحتاج إلى مركز مكانى موحد، وإنما اتحاده يكفله تماما تعاون الأجزاء واتجاهها نحو فعل واحد: «فالاتصال الزمانى فى النشاط يعنى من الحاجة إلى التركيز فى المكان»^(١).

والقول بأن وحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر يتضح تماما حين نقول أن خبرة الشخص المتبه فى أية لحظة من اللحظات هى نفسها عبارة عن وحدة، فأيا ما كانت عناصر هذه الخبرة فأنها تتحد وتلتحم فى نمط واحد أو أنموذج واحد له مغزاه: «أن الجانب الوحوى للخبرة فى لحظة ما هو نفسه جانب من وحدة «الأنا». وهناك أشكال سيكولوجية تسمى بالأشكال المزدوجة المنظور لأنها تبدو فى لحظة شكلا معيناً وفى لحظة أخرى شكلا آخر.. ولكنها باستمرار هذا الشكل أو ذلك. أليس من التبسيط المفرط أن نشبه ذلك بتفسير الذهن «للآن» على أنها باستمرار موقف له معنى واحد..؟ أن الخبرة المتكاملة هى التى تعتبر موقفا واحدا فى لحظة معينة تماما كما أن الفرد المتكامل حتى بالنسبة لأولئك الذين ينظرون إلى الفرد على أنه آلة - آلة تستطيع القيام بأعمال كثيرة، ومع ذلك فهذه الآلة لاتستطيع أن تقوم فى اللحظة الواحدة إلا بعمل رئيسى واحد..»^(٢).

(٣٤) أن ما يمكن أن نسميه بلحظة الانتباه هو على وجه الدقة ما يتألف منه حاضرننا - غير أن لحظة الانتباه ليست لحظة من لحظات الزمان الرياضى^(٣)، فهى تستغرق وقتا من الزمن كما أن لها مدة معينة. وينبغى أن نفعّل ذلك بمعنى «سابق» و«لاحق» كما تطبق على لحظات العالم الفيزيائى. أعنى أن لحظة الانتباه تستغرق وقتا

(١) نفس المرجع ص ٢٧١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(٣) الزمان الرياضى هو الزمان الذى يستخدمه العلم فى أبحاثه، وهو يقوم على قياس حركة الأفلاك والكواكب أو بعبارة أخرى هو مقياس للمكان أو للمسافات التى يقطعها جرم ما. وهو لهذا يختلف عن الزمان النفسانى الذى نعيشه ونشعر به، والذى يطلق عليه اسم الديمومة أو المدة (المترجم).

من جانب المنتبه وهى لها مدة أى فترة من التتابع الموضوعى من جانب العالم الطبيعى (الفزيائى). فكيف يمكن إذن أن نسميها حاضرا ونحن نعرف أنه يمكن تحليلها إلى ما قبل وما بعد...؟ يبدو أننا نقع فى مفارقة حين نقول أن لحظة الانتباه هى برهة تتضمن «قبل» و«بعد» لكن ليس لها ماضى ولا مستقبل، وإنما ينظر إليها ككل هو الذى يشكل ما نسميه بالحاضر الرواغ Specious present، غير أن هذه المفارقة الظاهرية يمكن حلها إذا ما فحصنا الطريقة التى ندرك بها الحركة.

بفضل التجارب المشهورة التى أجراها «فرتهيمر»^(١)، أحد مؤسسى مدرسة الجشطالت - على إدراك الحركة أصبحنا نعرف أن الحركة يدركها الاحساس نفسه المتأنى مع الجسم المتحرك، وأن الحركة ليست منتجة تركيبيّة لعدد غير معين من النقاط المتتابعة التى ندرك كل منها إدراكا سكونيا، بل أن سلسلة الحركة كلها تدرك مرة واحدة داخل لحظة الانتباه، وهى كلها تدرك على أنها حاضر، ومن المسلم به أن أية عملية لا بد أن يكون لها بداية ونهاية، ولا بد بالتالى أن يكون فيها شىء يسبق شيئا آخر. ومع ذلك فليس فى سلسلة الحركة هذه نقطة يمكن أن ينظر إليها على أنها ماضية إذا ما قورنت بغيرها من النقاط، والسبب ببساطة أننا لا نجد نقطة أدركناها قبل غيرها لأن إدراك السلسلة يتم ككل، فإدراك الحركة هو إدراك متآن. والنتيجة التى وصل إليها «فرتهيمر» تدل على أن المخ فى حالة الإدراك لا يتخذ وضعا معينا ثم وضعا آخر بعد ذلك بحيث يكون كل منهما مستقل عن الآخر، ثم يقوم بالتأليف بينهما لإدراك الحركة. وبعبارة أخرى فإن الحركة ليست تأليفا من احساسات متعددة، كلا، ولا هى نتيجة استدلال عقلى، وإنما تدرك الحركة إدراكا مباشرا فهى معطى حسى وليست تركيبيّة ذهنية. وعمليات المخ فى حالة إدراك الحركة هى عملية ديناميكية أعنى عمليات تتفاعل بعضها مع بعض وتتحرك، وربما ساعد

(١) ماكس فرتهيمر Max Wertheimer (١٨٨٠ - ١٩٤٣) عالم من علماء النفس الألمان ومن كبار مؤسسى مدرسة الجشطالت أجرى تجارب على ظواهر الخداع الحركى ومن أهمها الظاهرة التى أطلق عليها اسم «ظاهرة فى Phi Phenomenon» ولقد كان وقوف «فرتهيمر» على هذه الظاهرة عام ١٩١٢ نقطة البدء فى إنشاء هذه المدرسة الجديدة فى علم النفس أهم مؤلفاته «التفكير المنتج» (الترجم).

ذلك في حل مشكلة زينون الايلي القديمة، فالخطوة التي يخطوها «أخيل Achilles»^(١) ليست مركبة من نقاط منفصلة، لكنها عملية واحدة، أو خطوة واحدة، أو واقعة واحدة، ونحن ندرکها على أنها كل واحدة يقبل القسمة لكنه لا ينقسم بالفعل.

وينبغي أن نفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضي على نحو ما يطبق على الحوادث الطبيعية، فالأولى لها ديمومة بينما الثانية ليس لها هذه الديمومة. ومعنى ذلك أنه لو كان من الممكن توضيح لحظة الانتباه بخط له بعد واحد، فأنا يمكن أن نتخيل اللحظة الفيزيائية كنقطة ليس لها بعد على الاطلاق و«الآن» الموجودة في الخبرة ليست نقطة بين سلسلة ماضية من النقاط وسلسلة مقبلة كما هي الحال في النقطة الرياضية، إذ الواقع أن مثل هذه النقطة الرياضية سلب للزمان. أن لحظة الخبرة التي يتألف منها حاضرنا هي برهة تحوى في جوفها لحظات العالم الفيزيائي الماضية والمقبلة في آن معا. ومجال الانتباه هو دائماً موضوع واحد بمعنى أن تنوع الديمومة بداخله - وهو التنوع الذي يمكن أن نعرفه من الناحية العقلية بتحليل لاحق - يشكل مركبا واحدا لا يقبل القسمة». الحاضر «رواغ» وهو بهذا الشكل جزء حقيقى من الديمومة، وليس مجرد قطاع عرضى ينقسم إلى ماضى ومستقبل كما تتطلب مقتضيات التحليل. وتأثر الفرد بالزمان لا يتخذ شكل الفجائية لكنه يتخذ شكل الديمومة. والواقع أنه طالما أن كل جزء من أجزاء الديمومة لا بد أن يكون - كما يقول أسبنوزا - هو نفسه ديمومة فأن الحاضر الذى نخبره من الزمان لا بد أن يكون «رواغا»، لأنه ما لم يكن كذلك فأن الزمان الخالص لا يمكن أن يحوى حاضراً ولا بد أن يختفى كل إدراك. ولن يبقى ماض تذكره ولا مستقبل نتوقعه، إذ لا بد أن يختفى مع الحاضر كل إمكان للذاكرة أو التوقع»^(٢).

(١) شخصية من شخصيات الاليزا. ويضرب به المثل في السرعة، وقد برهن زينون الايلي في إحدى حججه ضد الحركة أن أخيل لا يستطيع أن يسبق السلحفاة (المترجم).

(٢) هـ. ف. هاليت H.F. Hallett: «فكرة الأزلية Aeternitas» ص ٢٠.

أن انتباهنا الإيجابي النشط إلى الواقع هو الذى يكون كلا من عناصر سابقة ولاحقة أو «ما قبل وما بعد» - يتضمنها حاضر الديمومة. ولأن عملية الانتباه هي نفسها عبارة عن فعل، وليست مجرد حالة سلبية متقبلة passive من حالات الوعي فأن الحاضر الرواغ فى خبرتنا لا يبقى ساكنا لكنه يتحرك باستمرار حركة أمامية نحو المستقبل: «اننا نتعرف على العناصر الماضية فى الحاضر الرواغ بوصفها ماض لانزلاقها المستمر نحو الماضى الذى لا ندركه لكننا نتذكره فحسب. أما عناصر هذا الحاضر المقبلة بوصفه مستقبلا فنحن نتعرف عليها حين تلقى ظلالها على المستقبل، أعنى على ذلك الذى يمكن أن نتوقعه أو نتخيله لكننا لا نستطيع أن ندركه»^(١).

وأنة لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ الاستخدام المألوف لكلمة «حاضر» حين نطبقها على فترات طويلة من الزمان، فنحن نستطيع أن نتحدث حديثا مفهوما تماما عن الحرب الحاضرة، وعن حركة الإصلاح الاجتماعى الحاضر، بل أننا نستطيع أن نقول ذلك على فترات تستغرق سنوات طويلة. ومثل هذا الاستخدام لكلمة «الحاضر» استخدام مشروع طالما أنه يشير إلى عملية واحدة من عمليات النشاط. وهذا هو المبدأ نفسه الذى نطبقه على لحظة الانتباه حين ينظر إليها على أنها لحظة حاضرة رغم مدتها الزمنية.

وواضح أنه من الطبيعى جدا أن نوسع لحظة الانتباه أو أن نضيقها عن طريق الخيال، ففى استطاعتنا أن نتصور فترة طويلة من الزمان على أنها حاضر رواغ واحد بالقياس إلى انتباه آخر قد يكون أكثر شمولاً من انتباهنا. وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نتخيل أن مجال الانتباه أخذ يتضاءل حتى أصبح يتضمن نقطة لامتناهية فى الصغر. ونستطيع فى الحالة الأولى أن نواصل الصعود فى السلم حتى نصل إلى اللاتناهى ونبلع فكرة الأبدية التى يمكن إدراكها بلمحة واحدة وبقوة قد لا تقل عن قوة الله. بينما نستطيع فى الحالة الثانية أن نواصل الهبوط حتى نصل إلى ما يسمى بالنقطة الرياضية وهى النقطة التى لا بعد لها. لكن ينبغى علينا ألا ننسى أن الفكرة

(١) نفس المرجع، ص ٢٢ .

التي نصل إليها فى أى من الحالتين ليست إلا خيالاً يقوم على أساس واقعة معينة هى المدة التى تستغرقها لحظة الانتباه.

(٣٥) والفرقة بين عناصر معينة يتكون منها المجال الذى يشكل موضوع الانتباه فى لحظة معينة، تصل بنا إلى نقطة هامة هى: التفرقة بين الانتباه المتصل وأفعال الانتباه، فهناك عملية انتباه مستمر إلى «الحاضر المتصل» بوصفه كلا يشكل أرضية معينة. ونستطيع أن نميز داخل هذه الأرضية بين أجزاء معينة، وكل لحظة من لحظات هذه التفرقة تشكل فعلاً من أفعال الانتباه، لكن الموضوع الحاضر أمام الانتباه لا يمكن أن ينحل بواسطة هذه الأفعال إلى كثرة منفصلة. كلا ولا يمكن أن ينحل الانتباه المتصل إلى أفعال منفصلة فالكل الموضوعى لا يزال كلا متصلاً يتحرك إلى الأمام، ولا يزال فعل الانتباه متصلاً، وهو يظل كذلك رغم توزيعه المختلف وسط أجزاء المجال التى يمكن أن تتميز.

(٣٦) سبق أن قلنا أن الجانبين اللازمين للنفس هما الانتباه وموضوعه. كما قلنا أنه لا يمكن أن يكون هناك انتباه بغير موضوع ينصب عليه هذا الانتباه، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك موضوع ينصب عليه الانتباه بغير ذات تنتبه. وقد يظهر هنا سؤالان: الأول هو: من الذى ينتبه..؟ والثانى: هل يمكن أن نضع خطأ فاصلاً بين الانتباه وموضوعه..؟

أما الإجابة عن السؤال الأول فهى: أن الذى ينتبه هو الفاعل السيكوفيزيقي... (١) Psycho-physical agent ككل متكامل، فهناك أولاً حواسه التى تعتبر أمثلة نوعية للانتباه، فهو حين يرى: ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى الرؤية. وهو حين يسمع ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى السمع.. وهكذا، لكن الحواس ليست هى كل شيء، فهناك أيضاً الانتباه إلى الأفكار. والواقع أن الانتباه كله إنما يكون لمضمون فكري طالما أننا لا نتبه إلى الإدراكات إلا كمضمون فكري

(١) المقصود بالفاعل السيكوفيزيقي هنا الشخص المنتبه بجانبه الجسيمي والنفسى فى آن واحد أو كما يعملان معاً فى كل متكامل (الترجم).

فحسب، ومن هنا فأنتنا قد نقبل نظرية هيوم في «الانطباعات والأفكار» بشرط أن نضيف إليها حقيقة هامة هي أن هذه الانطباعات وهذه الأفكار تكون موضوعاً للانتباه.

الفرد في تكامله هو الذى ينتبه، ومن هنا كان الانتباه هو الخاصية الجوهرية للكائن الحى. والنفس هي الكائن الحى بقدر ما ينتبه. وليس هناك فرق في ذلك بين الصور الدنيا من الكائنات الحية والصور العليا منها. بين النبات والموجودات البشرية، اللهم إلا في درجة تعقد موضوع الانتباه. ولقد وجد أرسطو في دراسته لطبيعة النفس أن الأنواع المختلفة من الأنفس ليست متشابهة أتم التشابه بحيث يمكن أن يكون لها كلها تعريف واحد من مظهرها المتواضع في النبات إلى القمة التى تصل إليها فى الإنسان. كما أن هذه الأنواع من الأنفس ليست مختلفة اختلافاً تاماً بحيث لا نستطيع أن نجد لها طبيعة مشتركة بين كل تنوعاتها. وأشكال النفس تمثل سلسلة لا تناسب فيها بحيث نجد أن كل شكل منها يفترض الأشكال السابقة دون أن تتضمنه هذه الأشكال. والنفس الدنيا هي النفس الغاذية وهي لهذا توجد فى جميع الكائنات الحية، ثم تأتى بعد ذلك النفس الحاسة التى توجد فى الحيوانات وحدها ولا توجد فى النبات ثم نجد أخيراً قوة خاصة بالإنسان هي النفس العاقلة.

ولو تأملنا قليلاً هذا التصنيف الأرسطى للنفس - من وجهة النظر التى نأخذ بها - لوجدنا أن العامل المشترك والأساس فى جميع هذه الأشكال هو الانتباه مع اختلاف موضوعه، واختلاف درجة تعقده. فالوظيفة الغاذية الموجودة فى النبات والحيوان على السواء، والتى لا بد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى، تفترض سلفاً انتقاء العناصر المناسبة للتغذية. والانتقاء مستحيل بدون الانتباه، لأننا لا نعنى بالانتقاء مجرد تقبل الكائن الحى لمجموعة من العناصر وسط عناصر أخرى كما هي الحال مثلاً فى «الغربال» الذى يستبقى الجوامد من حجم معين ويترك الباقي، أو قطعة الكربون التى تقوم بدور المرشح، لكننا نقصد ذلك الانتقاء النشط الفعال الذى يأخذ العناصر التى يحتاج إليها ويستبعد العناصر الأخرى. والانتقاء المتضمن فى

نشاط النفس الغاذية واضح. أما النفس الحاسة فليس لها وظيفة الإدراك فحسب، لكن لها أيضاً وظيفة الشعور باللذة والألم، وهى تنشأ كنتيجة للوظيفة السابقة لكى تستطيع التمييز بين الأشياء المختلفة فتأخذ منها ما هو سار وتترك ما هو مؤلم، أعنى أن تقوم بالانتقاء والاختيار ايجابا وسلبا. والوظيفة الخاصة بالنفس العاقلة عند الإنسان هى تشكيل التصورات المجردة: الحكم والاستدلال. حلل كل عملية من هاتين العمليتين وسوف تجد أنها تعتمد على الانتباه إلى جوانب معينة فى أفكار معينة دون غيرها، ففى حالة تكوين فكرة مجردة ينتبه المرء إلى خاصية أو أكثر من خصائص الواقعة الفردية العينية كاستدارة القرش مثلا أو الجانب العقلى فى الإنسان. وحين يصدر المرء حكما فهو بهذا الحكم يحيل مضمونا فكريا إلى واقع متجاوز لهذا الفعل سواء إذا كان الحكم سلبا أو إيجابا. وتلك صورة من صور التجريد: تجريد لخصائص فكرية وتجريد لجانب من الواقع وبينهما تتم المقارنة وتحدد العلاقة بأنها موجبة أو سالبة. والاستدلال يعنى اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء وهذا الاكتشاف من ناحية أخرى يتضمن الانتباه إلى جوانب معينة فى هذه الأشياء ويستبعد جوانب.

ومن ثم فإن النفس فى جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحى، وأكثر وظائف الجسم الحى. ما هوية هو أن ينتبه، ومن هنا ترانا ننكر وجود الحياة فى الجسم الذى لا يكون إلا موضوعا للانتباه دون أن ينتبه هو نفسه لاختيار شىء ورفض شىء آخر. لكن قد يقال أنه من المستحيل أن يكون الذهن صفة تلحق بالجسم لأن: «.. الجسم وكل جزء منه يمكن للذهن أن يدركه تماما كما يدرك أى موضوع محايد»^(١). وهذا الكاتب نفسه الذى أثار هذا الاعتراض يطلب الالتجاء إلى الوقائع المباشرة لإقامة الدليل، ومثل هذا الالتجاء إلى الوقائع المباشرة هو كل ما نطلب: فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك جسمه ككل..؟ أن مصدر الخطأ - فيما يبدو - هو الظن بأنه طالما أن من الممكن لشخص آخر كعالم الفسيولوجيا - مثلا - أن يدرك جهازى

(١) هـ. و. كاد H. W. Cam: أفكار تأملية Cogitans Cogitata الطبعة الأولى ص ١٥ .

العصبي كما يدرك أى جزء آخر من أجزاء جسمى سواء بسواء. فإنه من الممكن بالنسبة لى أيضاً أن أدرك هذه الأجزاء. أو ربما كان مصدر الخطأ الظن بأنه طالما أننى أستطيع أن أدرك بعض أجزاء جسمى إدراكاً مباشراً أحياناً، وفى المرآة أحياناً أخرى، فلماذا لا أعتقد فى نفسى القدرة على إدراك التكوين العضوى ككل..؟ غير أن إدراكك لبعض الأجزاء من جسمك شىء، وإدراكك للتكوين العضوى ككل شىء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف، ناهيك بإدراك التكوين العضوى وهو يقوم بوظيفة ما.

(٣٧) أما الإجابة عن السؤال الثانى الخاص بالخط الفاصل بين الانتباه وموضوعه، فلابد أن نقول أولاً أن مثل هذا السؤال تناسى أن الانتباه فعل، وبالتالي فهو لا يمكن تصوره كشىء قائم بذاته مستقل عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل، فكل منهما يعبر عن نفسه من خلال الآخر: وإلا فأين يمكن ياترى أن نجد الخط الفاصل بين التقطيع Cutting والقطع Cut، وبين فعل الرؤية Secing والرؤية وقد انتهت Seen، وبين الاستماع hearing والسمع heard وبين فعل الكتابة Writing والكتابة Written..؟ «لا يمكن أن يكون هناك خط فاصل بينهما لأن الفعل هو العمل فى حالة الأداء doing، ونتيجة الفعل هى العمل وقد انتهى. ومن هنا يظهر الانتباه فى الموضوع الذى نتبه إليه كما يظهر أى فعل آخر فى موضوعه. ونتيجة فعل الانتباه ومحصلته هى تكامل العناصر التى يتألف منها موضوع الانتباه، فإدراك المنضدة الموجودة أمامى هو محصلة لفعل الانتباه والعناصر بما هى كذلك ليست من خلقي وإنما هى محسوسات Sensa^(١) بالقوة تتحول إلى شىء بالفعل حين أجعلها موضوعاً للانتباه، وهكذا نضفى عليها صفة الكلية wholeness وهى صفة لم تكن لها من قبل لأنها - فى ذاتها - لا تملكها. ومن خلال نشاط الانتباه الذى أقوم به أميز بين حدود «المحسوسات Sensa» واتصالها بالقوة، وفى هذا الاتصال

(١) كان الفيلسوف الإنجليزي «ش. د. برود C. D. Broad» هو الذى أدخل هذا المصطلح: «المحسوسات Sensu» والمفرد «المحسوس Sensum» فى الفلسفة الإنجليزية ثم شاع بعد ذلك. وهو يرادف مصطلح «المعطيات الحسية Sense - data». (الترجم).

الموضوعى لا يوجد ثمة خط يفصل بين «الأشياء» لكن انتباهى الانتقائى هو الذى يفرض مثل هذه الخطوط الفاصلة. وبالتالي هو الذى يشكل «الأشياء» فمجموعات «المحسوسات Sensa التى تتكامل فى موضوع معين هى محصلة لفعل الانتباه، فالفعل هو الذى يحدث التغير، والمحصلة هى التغير الذى حدث، وكلما كانت «الذات» هى الفاعل كان هناك باستمرار فعل ما، وهذا الفعل يعتمد على نشاط الفاعل وإيجابيته ولا يعتمد على مجرد الربط بين الحوادث الذهنية والحوادث الطبيعية: «أن التحليل.. الذى يرى أن الفعل يتألف من حادثين إحداهما ذهنية والأخرى مادية مع علاقة فعلية de facto بينهما، ليس مجرد تحليل ناقص، لكنه يعنى إلغاء الفعل تماما، لأنه يعنى إمكان التفكير فى الاستقلال الجوهري لما عمل منفصلاً عن الفعل الذى تم به، وإمكان تصور الفعل الذى انتهى على أنه فعل تام، بل على حادث وقع مصادفة»^(١).

(٣٨) الجسم الحى بمقدار ما ينتبه إلى شىء ما، وبمقدار ما يختار ويرفض هو النفس أو الذات The self. وتصور الجسم المنتبه، أو الجسم الذى له خاصية الانتقاء والرفض يعطينا - فيما يبدو - أملا فى حل مقنع لكثير من المشكلات. فالمشكلة القديمة عن العلاقة بين النفس والجسم لن تظهر بعد ذلك مع مثل هذا التصور، ذلك لأن الجسم الحى فى حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفزيائى والجانب السيكولوجى فى آن معا بحيث لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر، فبدون الجسم الحى يصبح الانتباه مجرد كلمة جوفاء لأن هذا الجسم نفسه هو الذى ينتبه. والظن بأن الانتباه موجود مستقل عن الجسم يشبه الظن بأن «الفأسية axity» مستقلة عن الفأس axe والجسم بدون الانتباه يصبح من ناحية أخرى مجرد كتلة هامة من المادة: احذف خاصية الانتباه من أى كائن حى، أو جرد هذا الكائن الحى من القدرة على الاختيار والانتقاء، ولن يبقى بعد ذلك أى فرق حقيقى يجعله مختلفا عن المادة

(١) ج. ماكمرى J. Macmuraay: «ما الفعل؟.. What is Action?» محاضر الجمعية الأرسطية،

المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

الجامدة. فعلاقة النفس بالجسم - أعنى الجسم الذى ننسب له خاصية الانتباه والقدرة على الانتقاء - هى إذا ما استخدمنا تشبيه «برجسون Bergson» المشهور: علاقة حد السكين بالسكين، فعن طريق الحد تعمل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنات يمكن الفصل بينهما.

(٣٩) الانتقاء شرط ضرورى للغرضية Purposiveness التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانبا متميزا عن الجانب الجسمى.. بل أن الغرضية تؤخذ أحيانا كقياس لوجود الذهن. ولا يمكن أن يكون هناك نشاط غرضى دون اختيار وانتقاء لما يساعد الكائن الحى ورفض لما يبدو أنه يضره ويؤذيه. ومن ثم فإن الانتقاء والرفض هما الخاصيتان الأساسيتان للانتباه. وقد يتم الانتقاء بطريقة مباشرة كما هى الحال فى النبات الذى يأخذ من التربة مباشرة العناصر التى تساعد على النمو. وقد يتم أيضاً بطريقة غير مباشرة حين يتجه إلى الوسائل التى تؤدى إلى غاية بعيدة، كما هى الحال فى الغرائز الحيوانية. وقد يتضمن الروية والاختيار كما هى الحال فى الإرادة البشرية لكن الصفة الأساسية واحدة سواء فى النبات أم الحيوان أم الإنسان وهى أن الكائن الحى يقوم بعملية انتقاء.

(٤٠) وعلينا أن نناقش الآن بشيء من التفصيل الخصائص التى يتميز بها الإنسان بوصفه موجودا عاقلا حتى تتأكد من أن الانتباه هو العامل المشترك الضرورى بينها جميعاً.

ولنبداً بالصفات الأولية للعقل intellect وهذه الصفات - على نحو ما ذكر

«بين Bain» ثلاث صفات رئيسية هى: (١): -

١ - الفرز أو إدراك الفروق بين الأشياء Discrimination

٢ - الاستيعاب أو التمثل Assimilation

٣ - الحفظ أو الاستبقاء Retentiveness

فبداية المعرفة هى فرز شيء عن شيء آخر، أو إدراك الفروق بين الأشياء. ونحن

ما لم نتأثر تأثيراً متميزاً بأشياء مختلفة على نحو ما تتأثر مثلاً بالحرارة، واللون

(١) أ. بين «العلوم الذهنية والعلوم الأخلاقية» (عام ١٨٦٨) ص ٨٢ - ٨٤ .

الأحمر، واللون الأزرق - فأنا لن تتأثر على الإطلاق. وكلما كنا أكثر إدراكا للفروق بين الأشياء، كنا أكثر تعقلا، أو ارتفع إدراكنا من الناحية العقلية. لكن كيف يمكن لنا أن نفرز الأشياء أو أن ندرك الفروق بينهما...؟ لا يمكن أن يتيسر لنا ذلك إلا بالانتباه إلى جانب واحد من جوانب الخبرة والعزوف عن بقية الجوانب في اللحظة التي أقوم فيها بعملية الفرز، ولو أن ذهني تلقى احساسان، لكنه لم يتتبه إلى أحدهما أولا ثم إلى الآخر بعد ذلك، فأن هذين الاحساسين لن يكونا اثنان بالنسبة له.

أن الشعور بأن هناك اتفاقا بين الأشياء، أو بعبارة أخرى، الوعي بالهوية بين الاختلاف، هو أعظم الجوانب ماهوية في الأنشطة العقلية. وتلك «.. خاصية نادرة للذهن، تعتمد على اختراق قناع التنوع والإمساك بعناصر التشابه المشتركة (وتلك هي الخاصية) التي تزودنا بالمعيار للعقل..»^(١) ولقد قال أفلاطون عن قوة التوحيد هذه أنه لو صادف رجلا يستطيع أن يكشف عن الواحد بين الكثير فإنه سوف يسير وراءه كما يسير وراء إله..^(٢) ومن الواضح أنه يستحل على أن أعرف أن شيئين يتفقان معا في جوانب معينة، رغم اختلافها ما لم أكن قادرا على الانتباه إلى جانب معين من الشيء وعزله عن بقية الجوانب. ومثل هذا الانتقاء للجانب الذي أتتبه إليه هو الخاصية الأساسية للانتباه، وهو الشرط الذي تفترضه مقدا عملية التجريد أعنى تجريد هذا الجانب أو ذاك في الشيء الموجود أمامنا.

ويعتمد الحفظ على دوام الاستثارة الذهنية ومواصلتها بعد اختفاء المثير الأصلي، غير أنه إذا كانت هناك استثارة للكائن الحي تبقى كذاكرة، فلا بد أن تكون قد وجدت من قبل كإدراك. ولا يمكن إدراك شيء اللهم إلا إذا انتبهنا إليه وعملية

(١) قارن قول هيجل: «أنا لا نقول عن فلان من الناس أنه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحا ملموسا: كالقلم والجمل مثلا» وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابها كبيرا كشجرة الزان وشجرة البلوط، أو المعد والكنيسة... الخ فنحن باختصار نميل إلى رؤية الهوية في حالة الاختلاف كما نميل إلى البحث عن الاختلاف في حالة الهوية». انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢١٩ وما بعدها. دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩. (المترجم).

(٢) و. س. جيفرونز W. S. Jevons: «مبادئ العلم» (١٩٢٤) ص ٥.

الانتباه تدل على تلك العملية يمكن للشئ بفضلهما أن يصبح موضوعا للوعى إذا ما قورن بغيره من الأشياء الكثيرة التي رغم وجودها في تناول الملاحظ فإنه لا يلاحظها على الاطلاق.

أن العملية الأساسية - بصفة عامة - في جميع ضروب المعرفة هي الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خلال الانتباه. وأكثر العلاقات عمومية بين الأشياء هي الاتفاق والاختلاف، وكل معرفة إنما تعنى إدراك الفرق بين فكرة وفكرة أو بين موضوع وموضوع آخر، غير أن العلاقات لا توجد في الأشياء نفسها وإنما تخلقها الطريقة التي أنتبه بها إلى هذه الأشياء، فبما أنني أنتبه إلى الكتاب الموجود أمامي الآن، فأنتي أجدته فوق المتضدة، وتحت السقف، وعلى يمين القلم، أو على يسار المحبرة.

(٤١) وسوف نناقش الآن العمليات النوعية الخاصة بالإنسان: كالتجريد وتكوين التصورات، وإصدار الأحكام، والقيام بالاستدلالات - وسوف نرى أنها كلها تفترض سلفا الانتباه كشرط أساسي لها. ولقد سبق أن أشرنا إلى هذه العمليات في الصفحات السابقة بإيجاز شديد لكنها تستحق منا وقفة لتعرض لها بشئ من التفصيل.

أن تعريف التجريد نفسه يظهرنا في الحال على أنه لا يمكن تصوره بدون الانتباه، فالتجريد هو الانتباه إلى خصائص معينة في الشئ واستبعاد خصائص أخرى. «التجريد يعنى وفقا للاشتقاق اللغوى سحب (الانتباه) من شئ من الأشياء لكي نركزه على شئ آخر.. وعلى الرغم من أننا نتحدث عن التجريد عادة على أنه تحول من المختلفات إلى المتشابهات، فإن هذه العملية نفسها تظهر في صور أخرى.. فإذا افترضنا أن هناك موضوعين يتشابهان تشابها تاما (كما هي الحال في التشابه الشديد بين خروفين مثلا) فأنتا نجد أنفسنا في حاجة إلى بذل جهد في عملية التجريد حتى تتغاضى عن جوانب التشابه وتنتبه إلى جوانب الاختلاف»^(١). ومن ثم كان التجريد نتيجة للانتباه إلى نقاط الاتفاق في الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف، أو

(١) ج . Sully «المجمل في علم النفس» (عام ١٨٨٤) ص ٣٤٣ (الحاشية).

العكس، أعنى الانتباه إلى نقاط الاختلاف واستبعاد نقاط الاتفاق، وفي كلمة واحدة التجريد هو انتباه طارد.

والتجريد هو الخطوة الضرورية في تكوين التصورات: فالتصور هو الفكرة المجرد للطابع الذى تتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية، وهو ينشأ من الانتباه إلى بعض خصائص الموضوع أو لعدد الموضوع أو لعدد من الموضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص الأخرى، ففى تكويننا لتصور عام أو فكرة مجردة عن المربع مثلا ترانا ننتبه إلى موضوعات مربعة متعددة ثم تسقط منها المواد التى تتركب منها هذه الموضوعات، وكذلك الأماكن التى تشغلها وحجمها ... الخ وننتبه فقط إلى شكلها، وبذلك نكون فكرة عن الطابع الذى تتفق فيه هذه الموضوعات أعنى أننا نكون تصورا للمربع.

وحتى لو قيل (كما قال - مثلا باركلي وهيوم) أنه من المستحيل أن نجرد شيئا من شيء آخر، أو أن نتصور الخصائص منفصلة لأنها لا توجد منفصلة على الاطلاق، وأن الكلى يعتمد على جزئى يكون ممثلا لغيره - فسوف يبقى صحيحا مع ذلك كله أننا نستطيع بفضل الانتباه وحده إلى نقاط التشابه بين أعضاء الفئة الواحدة واستبعاد نقاط الاختلاف، أن نعرف الجزئى الواحد على أنه يمثل للفئة بأسرها.

ومن هنا فإن عملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدما بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار. وقل مثل ذلك فى الحكم، فالحكم هو الفعل الذى يحتل مضمونا فكريا إلى واقع متجاوز لذلك الفعل، ونحن فى مثل هذه الإحالة للمضمون الفكرى إلى الواقع المقابل ترانا نقارن بين تصورين من حيث علاقتهما بموضوع مشترك. وطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات، وطالما أن التصورات جاءت نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، فأن الحكم - بالتالى - يفترض مقدما الانتباه الذى يختار ويرفض.

ويمكن أن يقال نفس الشيء فى عملية الاستدلال، فمهما يقال عن الاستدلال من آراء فسوف يبقى فى النهاية أنه إدراك لعلاقات جديدة: «الفعل الأساسى لقوة الاستدلال عندنا يعتمد على إظهار مثل جديد لظاهرة من الظواهر مهما تكن معرفتنا السابقة بشبيه هذه الظاهرة أو مماثلها أو نظيرها أو مساويها.

فالتشابه أو الهوية تظهر في جميع الدرجات، وتُعرف بأسماء مختلفة لكن القاعدة الكبرى للاستدلال تشمل جميع الدرجات وتؤكد أنه طالما وجد تشابه أو هوية أو مشابهة (بين شيئين) فإن ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر^(١). وإدراك علاقات جديدة بين تصويرين تستلزم بالضرورة درجة من التجريد - تجريد للخصائص الجزئية التي نجد أنها ترتبط معا بهذه الطريقة أو تلك، والتجريد كما قلنا هو انتباه طارد.

(٤٢) أن فهم الذات على أنها الفاعل السيكوفيزيقي بمقدار ما ينتبه إلى موضوع ما، يمكن أن يفسر وحدة هذه الذات واستمرارها على النحو التالي: أن وحدة التنوع الحالي للذات يفسره أولا قولنا أن الفاعل في حالة الانتباه يعمل كفرد أعني ككل وليس كمجموعة من الأجزاء. ويفسر ثانيا أن الموضوع الذي ينتبه إليه يؤخذ ككل، أعني كعرض واحد أيا ما كانت العناصر التي يمكن أن نحللها إليها من الناحية العقلية. وبعبارة أخرى: الفرد المنتبه واحد، والموضوع الذي نتبه إليه واحد باستمرار، رغم كثرته. والواقع أن «واحدية Oneness» الموضوع إنما ترجع إلى وحدة الفرد المنتبه. الشعور بوحدة نشاط الانتباه ترجع «الواحدية» التي يضيفها هذا النشاط على عناصر الموضوع.

ويمكن أن نفسر استمرار الذات من ناحية أخرى بطبيعة ما نسميه باسم «لحظة الانتباه» أو لحظة الشعور. ولقد رأينا أن لحظة الانتباه تتألف من «قبل» و«بعد» دون أن ننظر إلى عنصر «القبل» على أنه تعبير عن الماضي، أو إلى عنصر «البعد» على أنه تعبير عن المستقبل. ذلك لأن «قبل وبعده» هما في آن معا جزءان من كل واحد هو الحاضر الرواغ. وهذا الحاضر الرواغ يتحرك إلى الأمام بحيث «تنخر» رأسه في المستقبل ويتوارى ذيله في الماضي ويبقى في الذاكرة. وفي هذه الحركة الأمامية المستمرة يصبح ما كان «بعدا» «قبلا». خذ مثلا لحظتين متتاليتين من لحظات الانتباه^(٢). ولنرمز لما هو «قبل» وما هو «بعد» بحرفي أ ب ، و ب ج على التوالي أن

(١) و. س. جيفونز «مبادئ العلم» ص ٩ .

(٢) الواقع أن التسالي وحده لا يكفي لتكوين الذات، فمن الضروري أن يكون هناك اتصال لذلك المضمون الذي يلزم لكي نخبر الديمومة من خلال التالي.

(أ) تمثل عنصر «القبل» فى اللحظة الأولى، كما تمثل (ب) عنصر «البعء». أما فى اللحظة الثانية فـ (ب) تمثل عنصر القبل و(ج) تمثل عنصر البعد. وطالما أن «البعء» فى اللحظة الأولى هو نفسه العنصر الذى يمثل القبل فى اللحظة الثانية فسوف تكون (ب) متحدة وهى فى الحالتين. وبدلاً من أن تكون اللحظتان المتتاليتان منفصلتين ومتميزتين بحيث تكتب على هذا النحو (أ ب) و (ب ج) فسوف تنساب الواحدة منهما فى الأخرى وتشكل تياراً متصلًا يكتب على النحو التالى (أ ب ج...). وفى مثل هذا التيار المتصل فأنى أظل دائماً فى أية لحظة جزئية نفس الشخص الذى كتته منذ لحظة مضت، لأن أية لحظة جزئية هى فى الواقع حلقة اتصال بين الماضى والحاضر، وهى نفسها جزء من الماضى وجزء من الحاضر فى آن معاً.

وعلى ذلك فأنا نحدس «الأنا» فى لحظة واحدة من لحظات الانتباه، لكن عبارة «أنا هو أنا» تحتاج لحدسها إلى لحظتين متتاليتين من الانتباه، غير أننا لا ينبغي أن نفهم التالى على أنه حالات منفصلة، بل نفهمه على أنه سلسلة متصلة.

الفصل الثانى

نشاط الذات

الفصل الثاني

«النشاط الذاتى (١)»

- ١ - حين ينتبه الكائن الحى فإنه يفعل.
- ٢ - التفكير صورة من صور الفعل.
- ٣ - طبيعة الفعل يجب أن تدرس بوساطة الفلسفة.
- ٤ - كلمة «الفعل» كلمة مزدوجة الدلالة فهى قد تعنى:
(أ) الفعل فى حالة الأداء.
أو (ب) الفعل وقد انتهى.
٥ - الفعل فى حالة الأداء هو وحده الذى نستطيع أن نخبره.
- ٦ - رأى «ييونج» فى أن الفعل - كغيره من عمليات الطبيعة - هو تتابع أحداث.
٧،٦ - نقد هذا رأى.
- ٧ - الصلة فى الفعل بين الحدث السيكولوجى والتغير الطبيعى لا يمكن أن يكون مجرد تتابع.
- ٨ - يسلم الكاتب بأن الحدث السيكولوجى يستلزم فاعلا، لكن فكرة الفاعل تتضمن فكرة الفعل المطلوب تفسيرها.
- ٩ - يرى الكاتب أن العملية لكى تكون فعلا، فأن التغير لابد أن يرغبه الفاعل، غير أن رغبة الفاعل تجعل الموقف مختلفا أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية.
- ١٠ - لو كان الفعل عبارة عن سلسلة من الحوادث ترتبط ارتباطا سببيا فلا يمكن أن نعين حدا ينتهى عنده الفعل.

(١) self-Activity أو نشاط الذات (المترجم).

- ١١ - الفعل فى حالة الأداء acting لا يمكن لنا ملاحظته، وهو لا يمكن أن يعتمد على علاقة التابع فحسب.
- ١٢ - الأفعال تختلف عن الحوادث.
- ١٣ - لا يمكن التفرقة بين الأفعال والحوادث عن طريق الملاحظة الخارجية وحدها. بل أن التفرقة لا تتم إلا عن طريق خبرتنا بالفعل فى حالة الأداء.
- ١٤ - لو أننا تعرفنا على التغيير على أنه فعل كان فى ذلك تفسير له، أما لو أدر كناه على أنه حادثة فإنه يحتاج إلى شىء آخر يفسر حدوثه.
- ١٥ - تقديم السببية لتفسير وقوع الحوادث.
- ١٦ - غير أن فكرة السبب بوصفه «مصدرا» للتغيير لا يكون هو نفسه فاعلا «هذه الفكرة» تناقض ذاتى.
- ١٧ - لا يمكن تنفيذ الجبرية طالما أن التغييرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا.
- ١٨ - الفاعل السيكوفزيقى هو نفسه سبب كاف للتغيير.
- ١٩ - رأى برادلى القائل بأن فكرة النشاط تناقض ذاتى.
- ٢٠ - نقد رأى برادلى.
- ٢١ - وضع مشكلتنا: هل الفاعل بوصفه انتباها يكون منتها أم مبتدئا..؟
- ٢٢ - بخصوص الدليل الإيجابى القائل بأنه يشارك فى التغيير فأننا نلجأ إلى التجربة، أما فيما يتعلق بالدليل السلبى فأننا نبرهن على تهافت نظرية الخصوم.
- ٢٣ - الخبرة هى المرجع الأخير. خبرة الانتباه يمكن تحليلها إلى حدين بالإضافة إلى علاقة التكيف.
- ٢٤ - فكرة الحرية فكرة أصيلة، أما فكرة الجبرية فهى مشتقة.
- ٢٥ - ليس فى استطاعتنا أن نحاول خبرتنا.
- ٢٦ - هل يتناقض قانون بقاء الطاقة مع وجهة النظر التى نأخذ بها.

٢٧ - عرض القانون بصفة عامة فى إيجاز شديد.

٢٨ - عرض القانون مع إشارة خاصة لأفعال الإنسان.

٢٩ - ٣٣ - ليس القانون فوق مستوى الشك.

٣٥، ٣٤ - خلق الإنسان للفعل لا يتعارض بالضرورة مع القانون.

١ - الذات (أو النفس) هى ثنائية الانتباه إلى موضوع ما، أو هى الفاعل السيكوفيزيقي بمقدار ما يتبته إلى شىء ما. غير أن انتباه الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل فحسب بل هو فعل، والذات هى أساسا نزاعة وليست متأملة. فالفرد فى حالة الانتباه يفعل أعنى أنه يقوم بعملية انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطبعا سلبيا بالموضوع الذى يوجد أمامه.

٢ - ومن المؤلف عند الفلاسفة التفرقة بين الفعل والتفكير، وهم عادة يقيمون بينها تعارضا بقولهم أنك إما أن تفكر أو تفعل، أعنى إننا حين نفكر لا نفعل، وحين نفعل لا نفكر. ومعنى ذلك أنهم يقصرون الفعل على الحالات التى تتعامل فيها مع الأشياء المادية وحدها أعنى الحالات التى تحدث فيها تغيرا فى العالم المادى، أما حين نفكر فهم ينظرون إلى هذه الحالة على أن المرء يتعامل فيها مع أفكاره الخاصة وحدها. «الفعل actio هو.. واحد من لونين من نشاط الذات، وهو يتعارض مع التفكير Cogitatio فى اتجاه مقصده. فالذات تظهر فى حالة الفعل بوصفها فاعلا يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم. أما فى حالة التفكير فهى تظهر بوصفها عارقة Knower تسعى إلى إحداث تغيرات فى وعينا بالعالم»^(١).

غير أننا نريد أن نفهم الفعل على أنه فعل باستمرار سواء أكان يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم المادى، أم إلى إحداث تغيرات فى وعينا بهذا العالم، فالفرد يفعل كلما انتبه، وهو يفعل ذلك باستمرار كائنا ما كان موضوع انتباهه. أما القول بأنه من الصعب - أن لم يكن من المستحيل - أن نفكر ونتحرك فى وقت واحد

(١) ج. ماكيري «ما الفعل؟ what is Action» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٧٨.

ما لم يكن ألياً automatic فإنه يكشف لنا - لا أن التفكير والحركة يحتاجان لاتمامها إلى صورتين مختلفتين من الفعل - بل أن فعل الفاعل واحد وهو نفسه باستمرار يوجهه أحياناً نحو الأفكار، ويوجهه أحياناً أخرى نحو الحركة. فلو أنني انتبهت إلى الأفكار فإن الحركة تتوقف ما لم تكن آلية، وإذا ما انتبهت إلى الحركة فإن التفكير يتوقف ما لم يكن سلسلة من تداعى الأفكار.

وعلى ذلك فالتفكير لون من ألوان الفعل، وهو ليس شيئاً يتعارض مع الفعل، إن ما يمكن أن نقابل بينه وبين التفكير هو الحركة الجسمية لأن كليهما يحتاج لاتمامه إلى فاعل قادر على الانتباه والانتفاء، ومن ثم فمن الخطأ أن نقصر الفعل على إحداث تغييرات فى العالم الخارجى، لأن الفعل فعل سواء أكانت التغييرات الناتجة عنه تغييرات تحدث فى العالم الخارجى أم فى عالم الأفكار. وليس ثمة ما يبرر اطلاق اسم الفعل على التغييرات التى أحدثها حين أصفغ شخصا ما، بينما ننكر اطلاق مثل هذا الاسم على التغييرات التى تحدث حين أراجع أفكارى وأنا غاضب. والحق أن الأفكار والحركات تتداخل تداخلاً شديداً فى بعض الأحيان حتى أنه يكاد يكون من غير الممكن أن ننسب كلا منهما إلى مقولة مختلفة من مقولات النشاط. خذ مثلاً موقف أحد العلماء وهو يقوم بإجراء بعض التجارب العلمية فى معمله، أو انظر إلى نفسك حين تحاول أن تربط عقدة: سوف نجد هنا أن الموضوع الذى ننتبه إليه عبارة عن أفكار تعقبها حركة الجسم لكنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً حتى أنك لتجد أنه من الممكن أن نقول أن مثل هذا الشخص يفكر ويتحرك فى وقت واحد. أنه لافعال كاذب أن نفصل بين الفعل والتفكير: «الفصل بينهما على أساس أن أحدهما «فعل» والآخر «فكر»، أو أن أحدهما «مادى» والآخر «ذهنى» هو فصل مفتعل كاذب لأنهما يخصان فرداً واحداً متكاملأ هو الفرد السيكوفزيقى بأكملة»^(١).

٣ - الإدراك الحسى إذن فعل ينتج عنه مدرك حسى، والتفكير فعل ينتج عنه فكرة، والتذكرة فعل ينتج عنه فكرة نتذكرها، والإرادة فعل ينتج عنها التغيير المراد...

(١) تشارلز شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ٢٧١ .

الخ ... الخ، والفرد فى جميع هذه الحالات يعمل شيئاً، فهو ينتبه ويتلقى، ونتيجة ذلك إنما تكون عملاً من الأعمال التامة a deed. ولن نمل بما سبق أن ذكرناه وهو أن الإدراك الحسى والتفكير، والتذكر، والإرادة - هل كلها حالات أو أمثلة للانتباه إلى موضوع معين، هذا الموضوع فى كل حالة من هذه الحالات يتسم بمجموعة من الخصائص المعينة: والفكرة هى نتيجة التفكير والفعل المراد هو نتيجة الإرادة - وهذه كلها هى - فى نفس الوقت - نتائج للعقل الأساسى للذات أعنى لفعل الانتباه. ومن هنا فإذا ما تساءلنا عن طبيعة فعل الانتباه كان معنى ذلك أننا تساءل عن طبيعة: فعل الإدراك الحسى، والتفكير والإرادة... الخ والحق أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لن تقفا على أرض صلبة اللهم إلا إذا ناقشت وفحصت وحللت تحليلاً تاماً وكاملاً: طبيعة الفعل. «أن إحدى المنجزات العظيمة التى قام بها «كانط» التى رفعتها درجة عالية فى تاريخ الفلسفة هى أنه قد تحقق بشكل تام أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر.. من أن (المنطق وهو يبحث فى الفكر؟ محدود بنتائج التفكير، وأنا فى حاجة ماسة لإثارة التساؤل حول صور نشاط التفكير. ولقد طبعته تلقائياً الذهن فى بحثه عن المعرفة - منذ ذلك الوقت - المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الحديثة، حتى أن الفيلسوف الذى يسعى إلى العودة إلى الافتراضات الدجماطيقية القديمة، متغاضياً عن المشكلة التى أثارها معرفتنا للذهن من أنه يقوم بدور ما فى تكوين المعرفة وأنه ليس مجرد مستقبل فحسب - مثل هذا الفيلسوف لا بد أن نعتبره ساذجاً..».

٤ - فى دراستنا لطبيعة الفعل، علينا أن نلاحظ أولاً وقبل كل شىء أن هذه الكلمة - أعنى كلمة الفعل - مزدوجة الدلالة ونحن نستخدمها بهذا الأزواج نفسه. إذ ترانا أحياناً نستخدمها لنعنى العمل فى حالة الأداء the doing، بينما نستخدمها - أحياناً أخرى - لنعنى بها العمل وقد انتهى أو محصلة هذا العمل ونتيجته the deed ومن ثم كان من الأفضل إذا ما تحدثنا عن الحالة الأولى أن نسميها الفعل فى حالة الأداء (بدلاً من العمل)، وإذا تحدثنا عن الحالة الثانية أن نسميها «الفعل وقد تم act» فما المقصود بالفعل فى حالة الأداء، والفعل وقد تم..

٥ - الفعل فى حالة الأداء acting (وهو العمل فى حالة الأداء أيضاً doing)

هو إحداء تغير فى الوجود الداخلى أعنى داخل الإنسان، أو الوجود الخارجى أعنى فى العالم. أنه إحداء مظاهر مختلفة هى التى نطلق عليها اسم الأفعال التامة acts أو الأعمال المنتهية deeds «أنه الجانب الذاتى الذى لا نستطيع ملاحظته فى العملية التى تكون فيها الأفعال التى نلاحظها هى التعبير الموضوعى عنه..»^(١) وبعبارة أوضح: العمل له طرفان: طرف داخل الفاعل نفسه (وهو ما نسميه بالعمل فى حالة الأداء؟ وطرف خارج هذا الفاعل هو ما نسميه نتيجة العمل أو محصلته. ونحن نسلم بأن هذه الإجابة ليست إجابة شافية مقنعة لسؤالنا: ما المقصود بالعمل فى حالة الأداء doing..؟ وقد يقول قائل: أن السؤال نفسه مستحيل طالما أن العمل فى حالة الأداء أو الفعل فى حالة الأداء ليس إلا شيئاً داخل الفاعل نفسه، ومن ثم لا يستطيع أحد أن يخبره سوى الفاعل ذاته. فإذا أنت قطعت برتقالة نصفين، فلن يستطيع أحد أن يرى بداية هذا الفعل أو الطرف الداخلى منه الذى يقع داخل الفعل نفسه، أن كل ما يستطيع المشاهد الخارجى ملاحظته هو البرتقالة وقد شطرت شطرين، أعنى نتيجة الفعل أو محصلته أو الفعل وقد تم. وقد يقال أنه لو صح ذلك فلن يكون فى قدرتنا أن نقدم تحليلاً كاملاً لما نقوم به فعلاً حين ننتبه أثناء الإدراك الحسى، أو أثناء التفكير أو الإرادة طالما أن ذلك جانب داخلى، ولن نستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نحيل كل فرد إلى خبرته الخاصة لكى «يخبر» ما يحدث بالفعل أثناء عملية الانتباه.

الفعل - كما سبق أن ذكرنا - يتكون من عنصرين أو طرفين هما العمل فى حالة الأداء من ناحية، ونتيجة هذا العمل أو محصلته من ناحية أخرى، والواقع أننا لا نستطيع أن نكون على وعى مباشرة إلا بالعنصر الأول فقط، أما العنصر الثانى فيمكن أن نعيه من الناحية الحسية إذا كان ما نقوم به عملاً جسمياً: «على أن العنصر الثانى قد ينسلخ أحياناً - كما يحدث فى حالات المرض والإصابة - وذلك هو غاية ما نصل إليه فى تحليلنا للمركز الثانى الذى هو فعل نؤديه عن وعى بما نفعل، فانظر

إلى ما يحدث حين يفقد عضو في جسدنا قدرته على الإحساس، مع احتفاظه بقدرته على الحركة، فعندئذ لا يحس الإنسان المصاب بمثل هذا العضو، ولا يدري أين يكون من جسده إلا إذا رآه، فقد يصاب الإنسان أثناء نومه بخدر في ذراعه، فتراه حينئذ لا يدرك وجود الذراع إدراكاً حسيًا، وإن يكن يستطيع تحريكه عن وعى بحركته، وفي أمثال هذه الحالات، تظل الأنا واعية بنفسها عن طريق أدائها لفعل ما، ومعنى ذلك أن البقية الباقية من الوعي في مثل هذه الظروف التي تفقد فيها إدراكنا الحسى بعضو من أعضاء الجسد، لا يكون الحس هو طريقنا إليها، بل الطريق هو وعى الأنا بنفسها وعيا مباشرًا بما تنشط به من فعل...»^(١) وهذا الوعي المباشر بأنفسنا في حالة الفعل هو - فيما يبدو - الطريق الوحيد الممكن للتعرف على الفعل من ناحيته الذاتية، أعنى التعرف على الفعل في جانبه الداخلى من حيث هو فعل في حالة الأداء يتميز عن الفعل التام، أو عن نتيجة هذا الفعل ومحصلته.

٦ - غير أن أ. س. يوينج A. C. Ewing يرى رأياً مخالفاً^(٢) فهو يريد منا أن ننظر إلى عملية الفعل في حالة الأداء (أى الجانب الداخلى من الفعل) بنفس الطريقة التى ننظر بها إلى العمليات التى نشاهدها فى العالم الطبيعى الخارجى. وهو يرى أن الفعل فى أى من الحالتين (الداخلية أو الخارجية) هو مجموعة من الحوادث التى ترتبط ارتباطاً سببياً. والصلة الضرورية بين الحوادث فى عملية «الفعل فى حالة الأداء» هى نفسها الصلة الضرورية الموجودة فى تدفق الفيضان وإن كانت عملية الفعل فى حالة الأداء التى ننسبها إلى فاعل تختلف عن هذه العملية الطبيعية، فهى لا تختلف عنها إلا فى أن طبيعة حوادثها مختلفة. وهو ينتهى من تحليله للفعل إلى أن للفعل خمس خصائص:

- ١ - لا بد أن يتضمن حادثاً سيكولوجياً وحادثاً فيسيولوجياً.
- ٢ - الحادث السيكولوجى لا بد أن يكون جانباً من السبب للحادث الآخر.

(١) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ٣٢٨ .

(٢) قارن: «ما الفعل؟» فى محاضر الجمعية الأرسطية، المجلد السابع عشر ص ٨٦ - ١٠١ .

٣ - يجب ألا تعتبر الحادث السيكولوجى حادثاً منفصلاً بل لابد أن يعزى إلى الفاعل نفسه.

٤ - لابد أن يكون الفاعل على وعى بما يعمل.

٥ - لابد أن يكون الحادث الطبيعى (أو الفيزيائى) تغيراً فى جسم الفاعل شريطة ألا ينظر إليه فى ذاته per se ما لم يكن الفاعل فى حالة الفعل لا يفكر إلا فى راحة جسمه هو، بل ينظر إليه من حيث علاقته ببيئته أو بجانب من بيئته الخاصة التى كان الفاعل يفكر فيها والتى يريد أن يغيرها بفعله.

٧ - ويمكن أن تظهر عدة اعتراضات على هذا الرأى الذى يأخذ به «يوانج» على النحو التالى:-

أولاً: أن الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحوادث التى تتكون منها عملية من العمليات يمكن أن تفهم بمعان شتى، فإذا ما كنا نتحدث عن العمليات التى تحدث فى العالم الطبيعى فإن هذه الرابطة قد تفهم على أنها تعنى سياقاً أو تتابعا منظماً للحوادث التى تقع فى هذا العالم. غير أن «يوانج» قد أوضح لنا أن هذا اللون من الرابطة السببية ليس هو ما يعنيه بقوله أن هناك رابطة بين الحوادث التى يتكون منها الفعل. وهو يقول فى هذا المعنى: «يبدو لى أن السببية ليست حالة يتكرر فيها فحسب التابع أو التلازم فى الوقوع، لكنها تتضمن رابطة أعمق بين السبب والنتيجة - وأعتقد أنه من الواضح بصفة خاصة أن تحليل النظام فى العلاقة لا يصلح فى حالة الفعل.. فالتغير الموضوعى (أى الذى يحدثه الفعل فى العالم الخارجى) لا يعقب الجانب الذهنى فحسب لكنه يتحد معه أيضاً، بالمعنى الذى لا يمكن فيه رد هذا التغير إلى سياق أو تابع منظم..»^(١).

لكن إذا كانت الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحدث الذى يمثل

(١) نفس المرجع، ص ٨٧.

الجانب الذهني والحدث الذي يمثل التغير الموضوعى ليست مجرد تتابع منظم فأن البديل الباقي فى هذه الحالة هو أن يكون الحدث الأخير معتمدا فى وجوده على الحدث الأول. وهذا الاعتماد قد يعنى أن تعاقب الحدث الأخير للحدث الأول إما أن يكون تحليليا أو تركيبيا. ولو أننا برهننا على أنه ضرورة تحليلية فلن يكون هناك فاعل فى هذه الحالة. إذ لن يكون الحدث الثانى إلا نتيجة منطقية مترتبة على طبيعة الحدث الأول. لكن من المستحيل منطقيا أن نفترض أن التغير الموضوعى المعين الذى يحدث فى العالم الخارجى ليس إلا جزءا من الجانب الذهنى الذى هو بدوره فكرة من الأفكار. وقد يقال: أن الحركة الجسمية التى نشاهدها متلازمة الوقوع مع فكرة من الأفكار أو أنها تتابعها المنظم، لكن لا نستطيع أن نتصورها جزءا من الفكرة. وبالتالي فأن التغير الموضوعى لا بد أن يعقب الحدث الذهنى من الناحية التركيبية، وهذا هو الاحتمال الثانى، وهو يعنى أن الرابطة بين الحادثتين ليست رابطة مطلقة، لكننا نستطيع عن طريق الخبرة وحدها أن نعرف أن إحداهما تعقب الأخرى: وهنا يمكن أن نتساءل..؟ خبرة من..؟ ونجيب: خبرة الفاعل بالطبع، ومن ثم يكون الموقف على النحو التالى:

- ١ - لدينا جانب ذهنى من ناحية وتغير موضوعى من ناحية أخرى.
- ٢ - التغير الموضوعى يعتمد فى وجوده على الجانب الذهنى.
- ٣ - الجانب الذهنى قد يعقبه - وقد لا يعقبه - تغير موضوعى.
- ٤ - الفاعل هو وحده الذى يستطيع أن يخبر النتيجة.

لكن إذا كان وضع المشكلة هو على هذا النحو: فأين هى أوجه التشابه التى تبقى بعد ذلك بين الفعل الذى يحدثه فاعل وبين العملية التى تحدث فى الطبيعة..؟ ما هى أوجه الشبه بين الفعل الذى أقوم به بوصفى موجودا بشريا وبين العملية الطبيعية التى تقع فى العالم الخارجى..؟ الحق أن الفعل الذى يقوم به الفاعل السيكونوفيزيقي يتميز بخصائص معينة تجعله فريدا فى نوعه من ناحية، وتباعد بينه وبين العمليات التى تحدث فى الطبيعة تباعدا تاما.. من ناحية أخرى.

٨ - ثانياً: يذهب «ييونج» إلى أن الحدث السيكولوجي الذي يسبق التغيير الموضوعي ينبغي ألا ينظر إليه على أنه مستقل، بل لابد أن يصف فاعلا أو أن يعزى إلى فاعل ما، غير أن فكرة الفاعل هذه تتضمن كل ما يحاول «ييونج» انكاره. فهو يتساءل: «لماذا لا يكون كل فعل مؤلفا من حادثتين: واحدة في ذهن الفاعل والثانية في العالم الخارجي - بحيث تكون الأولى سببا للثانية..؟»^(١) وهذا حق، لكن إذا كان ذهن الفاعل - في حالة الفعل - يحدث تغيرا موضوعيا فما الذي تبقى «لييونج» بعد ذلك لينكره..؟ الواقع أن الكاتب إذا ما انتهى إلى مثل هذا القول فإنه يسير - فيما أعتقد - في دائرة مغلقة. ذلك لأن النتيجة التي انتهى إليها هي بالضبط المشكلة التي بدأ منها، أعنى أن تحديد المعنى الدقيق للعلاقة بين ذهن الفاعل وبين التغيير الذي يحدث هو نفسه المشكلة.

٩ - ثالثاً: يعتقد «ييونج» أنه في حالة سلسلة الحوادث التي يتألف منها الفعل - في مقابل عمليات العالم الطبيعي - «لابد للفاعل أن يكون على وعى بما يعمل، وأن يعمل هذا الفعل لأنه يريد أن يعمل..»^(٢)، وإذا تغاضينا عما تشتمل عليه عبارته هذه من ألفاظ مثل «الفاعل» و«الوعى» - وهي ألفاظ تجعل الفعل يختلف أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية. فأنا نجد يسلم بأن الفاعل في حالة الفعل يفعل ما يفعل لأنه يريد أن يفعله. وهذا يعني بعبارة أخرى أن الفعل لا يكون فعلا ما لم يكن غرضيا، فالغرضية هي سمة السلوك البشرى وهي نفسها الخاصية التي تميز الفاعل عن الأجسام المادية، كما أنها الخاصية التي تميز الأفعال عن أحداث الطبيعة وعملياتها. ومن ثم فإن الاعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف الواضح بين الفعل وأحداث الطبيعة، ثم الزعم بعد ذلك بأن الفعل يمكن تحليله إلى حوادث ترتبط فيما بينها ارتباطا سببياً - هو تناقض ذاتي صريح وواضح.

١٠ - رابعاً: إذا كان الفعل سلسلة من الحوادث التي ترتبط فيما بينها ارتباطا

(١) نفس المرجع، ص ٨٨ .

(٢) نفس المرجع، ص ٩٣ .

سببياً: فعلى أى أساس يمكن أن نحدد نقطة النهاية فى فعل ما...؟ أن «يؤونج» يرى أن الفعل تحدده أحداث فى جسم الفاعل، لكنه يضيف فى الحال أن حركة الجسم لا بد أن ينظر إليها على أنها حركة مستقلة عن البيئة أو: الجانب الجزئى من البيئة التى كان الفاعل يفكر فيه والتي يرغب فى تغييره عن طريق الفعل»^(١). غير أن ذلك يظهرنا على أنه ليس ثمة طريقة نرسم بها حداً للفعل كشيء متميز عن سلسلة الأحداث التى لا حصر لها والتي سوف تتوالى يقيناً، اللهم إلا بالإشارة إلى غرض الفاعل. وفكرة الغرض - مرة أخرى - تتضمن الفرق كله والاختلاف بأسره بين الفعل البشرى على نحو ما يقوم به الفاعل السيكوفيزيقي، وبين سلسلة الحوادث المتتالية التى يعقب بعضها بعضاً كما هى الحال فى حوادث الطبيعة - التى يحاول الكاتب أن يمثّلها.

١١ - الفرد فى حالة الفعل يكون فاعلاً، أعنى نشاط إيجابياً فعلاً ذلك لأن الفعل إنما يعنى إحداث تغير فى الوجود. والفعل وقد انتهى أعنى الفعل وقد تم act (العنصر الثانى من عناصر الفعل) هو التغير الذى يحدث. وهو نتيجة هذا الفعل التى يستطيع الملاحظ مشاهدتها سواء عن طريق الملاحظة الخارجية إن كان هذا التغير هو حركة جسمية، أو عن طريق الاستبطان إذا كان فكرة. غير أن الفعل فى حالة الأداء acting (الطرف الأول أو العنصر الأول من الفعل) فهو جانب داخلى لا يستطيع أحد على الإطلاق ملاحظته وإنما يمكن للفاعل نفسه أن يخبره حين يكون فى ملية الفعل وأن يستنتجه حين يفحص الموقف فحسب استرجاعياً أعنى حين يسترجع ما حدث. وفكرة العمل فى حالة الأداء نفسها تعنى أن ما يتم عمله يعتمد فى وجوده على حالة العمل: «وينتج من ذلك أن كل تحليل لفعل يجعل من نشاط الذات - فى حالة الفعل - ومن التغير فى العالم الخارجى حدثين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطاً (خارجياً) - سوف يسيء فهم طابع الفعل وخاصيته. وعلى سبيل

(١) نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

المثال فأن التحليل الذى يرى أن الفعل مركب من حادثتين إحداهما حادثة ذهنية والأخرى حادثة مادية مع علاقة قائمة بالفعل تربط بينهما - مثل هذا التحليل ليس تحليلاً ناقصاً فحسب لكنه يلغى الفعل إلغاء تاماً. لأنه يعنى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى نتيجة الفعل فى استقلال كامل عن الفعل الذى تمت به هذه النتيجة. وهو يعنى أيضاً إمكان النظر إلى نتيجة الفعل لا على أنها فعل تم، بل على أنها حادث وقع مصادفة..^(١). صحيح أننا لا بد أن نحلل الفعل إلى جانبين أحدهما داخل الفاعل نفسه، والثانى هو الحادثة الخارجية - أو الحادثة الفزيائية - التى أحدثها الفعل. لكن المشكلة كلها إنما تكمن فى الانتقال من أحد هذين الجانبين إلى الجانب الآخر، المشكلة هى الانتقال بين هذين الجانبين، ذلك لأن الفعل فى حالة الأداء (أو الجانب الداخلى من الفعل) يعتمد على هذا الانتقال نفسه.

الفرد فى حالة الانتباه يقوم بفعل ما، أعنى أنه يعمل شيئاً ما، وهذه الفكرة تؤدى بنا إلى النتيجة الآتية:

أن الفرد يرتبط - على نحو ما - بموضوع أو بفكرة، وتعتمد طبيعة الانتباه على طبيعة هذه العلاقة نفسها. ونحن نعترف بعجزنا عن السير فى هذا التحليل أبعد من ذلك. وكل ما نستطيع أن نقول ونؤكد به بصدده هذه العلاقة وهو أنها ليست مجرد سياق متتابع: «حين تكون فاعلاً.. فأن ذلك يعنى أنك «سبب حر ولست سبباً طبيعياً، أعنى أنك لست مجرد حد فى سلسلة متتابعة لا يدركها إلا الملاحظ وحده. لكنك تكون عالماً يعيد تشكيل نفسه بفضله وطبيعته وبفضل مضمونه، وأنت حين تفعل ذلك فأنتك توسع من نطاق حدودك، وتمتص وتطبع بطابعك شيئاً كان من قبل قريباً عنك»^(٢).

١٢ - ونعود الآن إلى الفعل وقد انتهى act (الطرف الثانى الخارجى من الفعل)

(١) ج. ماكمرى: «ما الفعل..؟» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٧٥.

(٢) ب. بوزانكيت: «مبدأ الفردية والقيمة..» ص ٦٦.

الذى هو نتيجة الفعل ومحصلة العمل أو موضوع الانتباه، لأن موضوع الانتباه هو عمل انتهى أو فعل تم فى صورة فكرة أو حركة متكاملة. وبين أن تقابل فى تمايز واضح بين الفعل وقد انتهى (أو نتيجة الفعل) وبين الحادثة. فكلاهما معا تغيرات تحدث فى الوجود ويمكن للمشاهدة ملاحظتها، لكن الفعل شىء عمل فى حين أن الحادثة من حوادث الطبيعة لا يمكن تصورها على هذا النحو، بل تصورها فحسب على أنها شىء حدث. والفرقة بين الفعل والحادثة التى تقع فى العالم الخارجى لا تكمن فى أى اختلافات فيما نلاحظه من تغيرات وإنما تعتمد على نوع الحدوث. وبعبارة أوضح: أن التغير الذى نلاحظه لا يمكن أن نطلق عليه اسم الفعل إلا إذا قصد إليه فاعل وأحدثه، أما إذا افترضنا أن حدوثه لم يكن نتيجة قصد فاعل أعنى أنه يخلو من الغرضية فهو فى هذه الحالة يصبح حادثة وليس فعلا، ويمكن أن ننظر إلى وفاة شخص ما بطريقتين: أن ننظر إليها على أنها فعل، وأن ننظر إليها على أنها حادثة. فهى فعل إن كان الفعل قصد إليها كما هى الحال مثلاً فى عملية الانتحار، وهى حادثة إن وقعت من غير قصد كما هى الحال حين تدهمه سيارة فى الطريق. ونحن نعرف أن الإنسان فى مرحلته الأولى من التفكير - مرحلة التفكير البدائى - يميل إلى رد جميع أنواع التغيرات التى يشاهدها إلى فاعل ما، فما يشاهده من تغير فى العالم الخارجى هو أيضاً فعل قام به فاعل سواء أكان هذا الفاعل بشرا مثله، أم كان إلها، أو ما شئت من قوى يتصور أنها فوق البشر وفوق الطبيعة، وهكذا يعتقد أن كل تغير فى الوجود عبارة عن فعل، ويستبعد إمكان وقوع حادثة بغير فاعل قصد إخراجها إلى حيز الوجود.

١٣ - أننا لا نستطيع - إذا فحصنا التغيرات التى يمكن أن نلاحظها - أن نجد فرقا بين الفعل والحادثة ما لم يظهر هذا الفارق عن طريق الفاعل نفسه الذى يخبر الفعل فى الحالة التى يكون فيها التغير نتيجة لفعل قام به. وإذا لم يكن ثمة فاعل يخبرنا أن التغير الثلاثى كان نتيجة لفعله هو فإنه من المستحيل أن نقدم دليلا حاسما يقطع بأن التغير المشار إليه هو فعل وليس حادثة. غير أننا غالباً ما نعلم على خبرتنا الخاصة

في الحكم بأن التغيرات الفلانية التي حدثت في العالم الطبيعي قد تضمنت فعلا مشابها لفعالنا هو الذي أخرجها إلى حيز الوجود، فأنا أستطيع أن أقول - وأنا على يقين تقريبا من صدق قولي - أن الكتابة الموجودة أمامي الآن على الورق هي فعل لفاعل ما لأنني قد خبرت بالفعل مثل هذا العمل. لكنني لا أستطيع مطلقا أن أكون على مثل هذا اليقين حين أحكم بأن التغير الفلاني هو حادثة وليس فعلا أحدثه فاعل، لأن اعتمادى على خبرتي في مثل هذه الحالات لن يكون سوى اعتماد سلبي بحيث تكون حجتي على النحو التالي: أن ذلك التغير لا يمكن أن يكون فعلا أحدثه فاعل لأنني في خبرتي الشخصية لم يحدث لى قط أن قمت به، كلا ولم أر شخصا آخر يحدث مثل هذا التغير، صحيح أن فى استطاعتي أن أقطع فى يقين بأن التغيرات ليست أفعالا أحدثتها موجودات بشرية مثل الكسوف الذى يحدث للشمس أو الشهب التى تنقض من السماء، غير أن ذلك لا يجعلنا ننتهى إلى القول فى حسم قاطع أنها ليست فعلا لفاعل أعلى من الإنسان. ومهما يكن من شىء فأن مرجعنا باستمرار هو خبرتنا الخاصة بالفعل سواء أكانت خبرة مباشرة أم غير مباشرة - حين نحكم على بعض التغيرات فى العالم الطبيعي بأنها فعل وليست حادثة.

١٤ - ومن المهم أن نلاحظ أننا حين نقول عن بعض التغيرات التى نلاحظها أنها فعل فأن ذلك يعنى بالتالى تفسيرها لها، لكن إذا قلنا أنها حادثة فأن ذلك يعنى إما أنها لا يمكن تفسيرها أو أنها تحتاج إلى تفسير أبعد «أن ميل الجنس البشرى بصفة عامة هو ألا يقنع ولا يكتفى بأن يعرف أن واقعة من الوقائع هى بشكل دائم مقدمة يعقبها واقعة أخرى تكون نتيجة لها، لكنه يسعى إلى البحث عن شىء آخر عساه أن يفسر له وضعهما هذا»^(١). ويقول «مل»: معلقا على أحد النقاد الذين يذهبون إلى أن الإغريق أرادوا أن يعرفوا السبب فى أن مقدمة فزيائية معينة لا بد أن ينتج عنها نتيجة خاصة - فيقول: «لم يكن الإغريق وحدهم هم الذين بحثوا عن مثل هذه المبررات ،

(١) جون ستورارت مل: «مذهب فى المنطق System of Logic» الطبعة الأولى المجلد الأول ص

فمن بين الفلاسفة المحدثين نجد ليبنتز يضع مبدأ اعتبره بديهية يقول: أن جميع الأسباب الفزيائية بغير استثناء لابد أن تحوى فى طبيعتها الخاصة شيئاً يجعل من الواضح جدا أنها لابد أن تكون قادرة على إحداث النتائج التى تحدثها»^(١).

١٥ - والقول بأن وقوع حادثة من الحوادث لا يفسر نفسه بنفسه وإنما يحتاج إلى شىء آخر يفسره هو الذى أدى إلى ظهور فكرة السببية، ويمكن أن نصور الطريقة التى ظهرت بها هذه الفكرة على النحو التالى: إذا لم يكن هذا التغير الذى حدث فعلا لفاعل، فأئنا لابد فى هذه الحالة أن نبحث عن مصدر آخر له: «والاسم الذى أطلق فى الفكر الحديث على هذا المصدر البديل للتغير هو كلمة «السبب»، وفكرة السبب هى فكرة مصدر آخر للتغير غير الفاعل، وهو مصدر لا يتضمن قصدا. ومعرفة الفرق بين الفاعل والحادثة - يظهرنا على أن القضية القائلة بأن: «لكل حادث سببا» تتناقض تناقضا صارخا مع القضية التى تقول: «ليس ثمة سبب للفاعل». والواقع أنه إذا كان «كل فعل ليس حادثة»، و«كل حادثة ليست فعلا» قضايا صادقة، وإذا كانت كلمة السبب تعنى مصدرا للتغير غير الفاعل، فأن هاتين القضيتين فى هذه الحالة تستضمن كل منهما الأخرى، وينتج من ذلك أنه ليس ثمة تناقض قاطع حين نتحدث عن سبب للفاعل، لأننا حين نفعل ذلك فأئنا نعنى أن ما نتحدث عنه ليس فعلا action»^(٢).

١٦ - ومن الجدير بالذكر أن فكرة السببية كما شرحناها فيما سبق فكرة تناقض نفسها بنفسها، ويبدو أن هذا هو السبب فى أن العالم يحاول الآن أن يتخلص منها تماما وأن يحل محلها فكرة القانون، على اعتبار أن القانون ليس إلا وصفا لتتابع منظم للحوادث كما نلاحظها. وذلك لأن الفكرة التى تقول أن للحادثة سببا هو الذى أحدثها هى: «محاولة للتفكير فى الحادثة بطريقة مماثلة للتفكير فى الفعل بينما

(١) نفس المرجع، ص ٣٩٧ .

(٢) ج. ماكيموري: «ما الفعل...؟» محاضر الجمعية الأرسطية للمجلد السابع عشر ص ٨١ .

نحاول فى نفس الوقت أن ننكر أنه يمكن ردها إلى فاعل، فالسبب هو المسئول عن وقوع الحادثة، وهو فى نفس الوقت شيء غير الفاعل، وبالتالى لا يمكن أن يكون مسئولا عن شيء، ولا يمكن أن يحدث شيئاً. وهكذا نجد أن السبب هو فى آن معا فاعل وغير فاعل»^(١).

١٧ - والتفرقة بين الأفعال والحوادث لها أهميتها البالغة بالنسبة للمذهب الجبرى، إذ من المستحيل - كما لاحظنا من قبل - أن نفرق عن طريق الملاحظة الخارجية بما هى كذلك بين التغير الذى نعتبره فعلا والتغير الذى نعتبره حادثة. فليس ثمة شيء يمكن ملاحظته فى التغير بحيث يجعلنا ننسبه تماما إلى فعل فاعل، وهذه الحقيقة تجعل من الممكن للفيلسوف الجبرى أن يزعم أن جميع التغيرات ليست إلا سلسلة من الحوادث التى تشكل منها قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة التجريبية لانتظام تتابعها. ومثل هذا الزعم لا يمكن تفنيده من الناحية المنطقية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا، فأنا بوصفى فاعلا أكون على يقين تام من أن نتائج نشاطى الخاص ليست مجرد حوادث. «وهذا لا يعنى سوى القول بأنه من الممكن قبول موقف الفيلسوف الجبرى دون أن يكون من الممكن تفنيده من الناحية المنطقية اللهم إلا فى نقطة واحدة - وهى النقطة التى يشملنى فيها تقرير المذهب الجبرى بوصفى فاعلا لفعل. فعند هذه النقطة يكون تقرير المذهب الجبرى ليس تقريراً على الإطلاق طالما أن الجبرية هى إلغاء للقصدية، والتقرير غير القصدى ليس إلا لغوا»^(٢).

١٨ - الذات هى الفاعل السيكوفيزيقي بمقدار ما ينتبه إلى شيء ما، فهو حين ينتبه يفعل، ونشاطه نفسه يعنى أنه سبب كاف لما ينتج عن فعله: «يقال عن السبب أنه «كاف» للنتيجة إذا كان من الممكن إدراكه بوضوح وتميز بوصفه سبباً لهذه النتيجة

(١) نفس المرجع، ص ٨٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٨١.

وحدها: ويقال عن السبب أنه «غير كاف» أو «ناقص» بالنسبة للنتيجة التي لا يمكن أن تفهم من خلاله هو وحده فحسب. وبالتالي فإذا ما وقع حادث لذهننا أو جسمنا واستطعنا أن نفهم في وضوح وتميز أنه نتيجة لطبيعتنا الجوهرية وحدها، فأنا نكون في هذه الحالة سببه «الكافي».

ومن ثم فأنا نقول أننا «نفعل» حين يكون الحادث نتيجة ضرورية لنشاطنا وطاقتنا.. أعني حين نكون نحن الذين خلقنا هذا الحدث»^(١).

١٩ - ويعتقد «برادلي» أن هذا النشاط هو ظاهر فحسب وليس حقيقيا لأن فكرته تؤدي إلى نتائج متناقضة. ويذهب إلى أن النشاط يعني أن التغير الذي يظهر فيه هو في آن معاً له سبب وليس له سبب. وهو لكي يبين لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لا بد أن يكون قد سببه شيء آخر غير الشيء النشط نفسه يقول: «النشاط يعني تغير شيء ما إلى شيء آخر مختلف عنه. وهذا واضح فيما أعتقد، لكن النشاط ليس مجرد تغير أو تبدل بلا سبب. والواقع.. أن ذلك لا يمكن لنا أن نتصوره، لأن (أ ب) لكي تصح (أ ج)، فلا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب (أ ب) وإلا فسوف نكون أمام تناقض ذاتي صريح. وهكذا فإن انتقال النشاط يتضمن باستمرار سببا ما»^(٢).

لكنه يستمر في حديثه ليبين لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لا بد من ناحية أخرى. ألا يكون قد سببه شيء آخر غير طبيعة الشيء النشط نفسه. وهو يقول في هذا المعنى: «النشاط هو تغير له سبب، لكنه لا بد أن يكون أيضاً أكثر من ذلك. لأن الشيء المعين إذا ما غيره شيء آخر، فإنه لا يقال عنه عادة أنه نشط فعال active بل يقال على العكس أنه سلبي أو مستقبل passive، أما النشاط فهو يبدو بالأحرى تغيراً يشتمل في ذاته على السبب self-caused، فالانتقال الذي يبدأ بالشيء نفسه ويظهر من الشيء نفسه هو العملية التي نشعر فيها أن هذا الشيء نشط فعال، والنتيجة لا بد

(١) هـ.هـ. بواقيم «دراسة في كتاب الأخلاق لأسبنوزا» الطبعة الأولى ص ٢٠٠

(٢) ف. هـ. برادلي: «الظاهر والحقيقة» الطبعة الثانية ص ٦٤ .

بالطبع أن تُعزى إلى الشيء على أنها صفة له، إذ ينبغي أن ينظر إليها لا على أنها تنتمي إلى الشيء فحسب، بل على أنها بدأت وخرجت منه. والشيء حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئاً نشطاً فعالاً^(١).

٢٠ - وعبارة «برادلى» الأولى هي ما يهمنا هنا، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذى يتضمنه النشاط يحتاج إلى شيء آخر غير الشيء النشط يعنى انكار كل معنى لكلمة النشاط. فلماذا تصف «الشيء» بصفة «النشاط» إذا لم يكن فى نيتك أن تنسب لهذه الصفة أى معنى..؟ أنه لو صحت التفرقة التى سبق أن ذكرناها بين الفعل والحادثة، ولو أننا وضعنا فى ذهننا هذه التفرقة، فأننا لن نضلنا بعد ذلك عبارة «برادلى» التى تقول: «أن (أ ب) لكى تصبح (ب ج)، فإنه لا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب (أ ب)». فهذه العبارة صحيحة إذا ما طبقت على الحوادث، لكنها كاذبة إذا ما طبقت على الأفعال. فهذا الكرسي الموجود فى الجانب الأيسر من الغرفة لكى يصبح فى الجانب الأيمن منها، فلا بد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب الكرسي هو الذى ينقله من هنا إلى هناك، لكن الإنسان الذى يوجد فى الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينتقل إلى الجانب الأيمن منها لا يحتاج إلى شيء آخر بجانبه. فحركة الكرسي حادثة تتطلب شيئاً آخر يفسرها، فيما حركه الإنسان - لو أنه كان فاعلاً لهذه الحركة - تفسر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى شيء آخر يفسرها، بمجرد ما نعرف أنها نتيجة لعمل الإنسان أو فعله أو أنها الموضوع الذى اختاره لحظة انتباهه.

٢١ - مشكلتنا الرئيسية هي ذى: افرض أننا كتبنا مجملًا مختصرًا للذات على النحو التالى (أ - ب) بحيث تكون (أ) هي الفاعل المنتبه و (ب) هي الموضوع الذى ينتبه إليه. فالسؤال الآن هو: ما الذى يجعل الفاعل يلتقط (ب) لتكون موضوعاً لانتباهه فى لحظة معينة ويستثنى موضوعات أخرى ممكنة مثل (ج س د) ... الخ..؟ هل الفرد حين ينتبه يكون مبتدئاً أم منتهياً؟. أعنى هل يكون محصلاً أم مبدعاً..؟ أهو نتيجة لظروف سابقة أم أنه سبب فحسب؟. هل لا بد للخلية أو الخلايا العصبية

(١) نفس المرجع، ص ٦٤.

التي تمد حركات العين بالطاقة العصبية لكي تنظر مثلاً إلى موضوع معين - هل لا بد أن يثيرها بالضرورة مقدم فزيائي، وهذا المقدم يثيره شيء آخر.. وهكذا حتى نصل - نصل إلى أين..؟ أم هل يمكن لهذه الإثارة أن تبدأ دون أن يسبقها بالضرورة مقدم فزيائي، أعنى أن تبدأ مع شروع التكوين الطبيعي للفاعل السيكونفزيقي في الانتباه؟.. وبعبارة أخرى لو أننا أخذنا حاسة الابصار مرة ثانية: فهل نحن ننتبه إلى هذا الموضوع أو ذاك لأن عيوننا قد تحولت أردنا أو لم نرد نحوه، أم أن عيوننا تتحول نحو الموضوع المعين لأننا نقرر أن ننتبه إليه..؟

الرأى الذى ندافع عنه هو أن الفرد فى حالة الانتباه مجبر ذاتيا أعنى أنه محدد بذاته، فالفاعل فى حالة الانتباه يكون نشطا أعنى أنه يكون سبب نفسه self-caused أى أنه يحمل سببه فى ذاته، فهو يتتقى بطريقة نشطة ما يبدو أنه يساعد على البقاء، أو ما يحفظ وجوده: «أنه فى اللحظة التى يفكر فيها المرء فى هذا الموضوع سرعان ما يتكشف له زيف الفكرة التى تجعل الخبرة مساوية لمجرد ظهور نظام خارجى أمام الحواس. أن هناك ملايين الأجزاء من النظام الخارجى تظهر أمام حواسى لكنها لم تدخل قط فى خبرتى: لماذا..؟ لأنها لا نفع فيها ولا غناء بالنسبة لى. أن خبرتى هى ما أوافق على الانتباه إليه. والأجزاء التى ألاحظها أو التفت إليها هى وحدها التى تشكل ذهنى - ومن ثم فالخبرة تصبح عماء مطبقا دون النفع الانتقائى أن النفع وحده هو الذى يضىفى خبرة وتأكيدا وضوءا وظلا، ومقدمة ومؤخرة - هو الذى يعطى للكلمة منظورا واضحا»^(١).

ولقد لاحظ «سير تشارلز شرنجتون» كيف يشرع الفرد فى القيام ببعض الأعمال وكتب يقول^(٢): «تستمد حركة الفرد من مصدرين: العالم الخارجى من حوله، والعالم الداخلى الخاص به، وهو فى كلتا الحالتين يستخدم نشاطه الانتقائى وهو نشاط يحكمه إلى حد ما الفعل العصبى الذى ينشأ تلقائيا داخل المراكز العصبية

(١) وليم جيمس «مبادئ علم النفس» المجلد الأول، الفصل الحادى عشر ص ٤٠٢ .

(٢) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ١٨١ .

نفسها ويمكن أن يُنظر إليه على أنه جهاز يحدث بفضل تنظيمه عددا من الأشياء وهو يتركب على هذا النحو الذى يجعل العالم الخارجى يستطيع أن يشد زناد الحركة فيه. غير أن شروطه الداخلية تلعب دورا فى تلك الأشياء التى يستغلها فى حدود معينة وفى كيفية عملها، وهذه الشروط الداخلية قد تبدع بدورها بعض الأفعال».

٢٢ - وكدليل على صحة هذا الرأى نستطيع أن نلجأ من الناحية الإيجابية إلى الخبرة، أما من الناحية السلبية فسوف نحاول فى الفصول القادمة أن نبين أن وجهة النظر البديلة أعنى المذهب الجبرى هى وجهة نظر بغير أساس.

٢٣ - الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة الإيجابية على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية، ذلك لأننى حين انتبه أكون شيئا ولا أكون ممتلكا لشيء ما، أعنى أننى أنتقى، وأقبل بديلا من البدائل الموجودة أمامى، فأختاره وأجعله ملكا لى وأوحد بينه وبين ذاتى، وذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه.

ونحن لدينا فى خبرتنا هذه بالفعل فى حالة الأداء المثل العينى الوحيد للفاعلية الحرة، لكننا حين نحلل هذا الموقف بعد ذلك ترانا نقسمه إلى عاملين ثم علاقة بينهما. أما العلاقة فهى علاقة الاختيار، وبالتالي فنحن نجرد من الخبرة العينية علاقة الاختيار، وبمجرد ما يتم تجريد مثل هذه العلاقة يكون فى استطاعتنا أن نطبقها على أى عاملين آخرين. وهكذا نستطيع أن نفسر بعض مظاهر التغير فى العالم الخارجى بأنها أفعال قام بها أشخاص آخرون. وبهذه الطريقة نفسها أيضاً نستطيع أن نرى الغرضية فى العمليات البيولوجية فى النبات وفى السلوك الغريزى عند الحيوانات ولا شك أننا فى جميع هذه الحالات عرضة لتفسير الوقائع تفسيراً خاطئاً بحيث نطلق اسم الأفعال الغرضية على أمور هى فى الحقيقة مجرد حوادث، لكن حتى لو كان ذلك صحيحاً فإنه لا ينفى القول بأننا نجرد علاقة معينة - هى علاقة الاختيار أو الانتقاء - من خبرتنا الخاصة ونطبقها - أن صواباً أو خطأ - على موضوعات أخرى. والواقع أنك كلما أكدت باصرار أن كل ما يقع فى الوجود ليس إلا مجموعة من

الحوادث، وأن اطلاق كلمة الفعل على أى منها ليس إلا عملية يقوم بها خيالنا - فأنتك تبرهن فى الوقت ذاته وعلى نحو قاطع أننى أدرك الفعل فى خبرتى الخاصة، وإلا فمن أين جاءت علاقة الاختيار المجردة هذه..؟ أن هذه الفكرة لا توجد فى العالم الخارجى بناء على افتراضك نفسه لكنها موجودة عندى فمن أين جاءت..؟ لا بد - بالتالى - أن أكون قد جردتها من خبرتى الخاصة حين اخترت شيئاً معيناً ليكون موضوعاً لانتباهى.

٢٤ - بالتالى فإن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه - هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية، كما أن فكرة الضرورة - من ناحية أخرى - مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية. وفكرة القانون التى هى أساس العلم - وبالتالى أساس المذهب الجبرى - ليست إلا تصفية وتنقية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة. فالقانون العلمى هو شىء لا نستطيع بالفعل أن نخبر المثل الدقيق الذى يقدمه، لأن ما نخبره باستمرار وهو واقعة فردية عينية وليست القوانين إلا تجريدات من أمثال هذه الوقائع الفردية العينية، والواقع أنه فى الاختلاف بين وجهات النظر حول العلاقة بين الوقائع العينية والقوانين المجردة يكمن الفرق بين المذهب الآلى والمذهب الديناميكى.، «كلما نظر صاحب النزعة الديناميكية إلى أعلى اعتقد أنه يدرك وقائع تفلت من قبضة القانون: وهكذا يضع الواقع على أنها الحقيقة المطلقة، ويعتبر القانون مجرد تعبير رمزى - كبير أو صغر - عن هذه الحقيقة. أما النزعة الآلية فهى على العكس تكتشف داخل الواقعة الجزئية عدداً معيناً من القوانين التى تكون هذه الواقعة بالنسبة لها مجرد نقطة التقاء ولا شىء غير ذلك: وعلى أساس هذا الفرض يصبح القانون هو الحقيقة الأصلية الأساسية»^(١).

أن وقائع الخبرة الفردية والعينية هى الحقيقة أما القوانين فهى تجريدات. ولا

(١) هنري برجسون «الزمن والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ١٤٠ (هذا هو الاسم الذى أطلق على الترجمة الإنجليزية لكتاب برجسون «رسالة فى معطيات الشعور المباشرة» والنص موجود فى الأصل الفرنسى ص ١٠٥ من الطبعة السادسة والتسعين باريس ١٩٦١ - المترجم).

يمكن مطلقاً أن تكون التجريدات فى اتفاق كامل مع وقائع الخبرة الجزئية، فهى يمكن فحسب أن تتفق معها اتفاقاً كبيراً أو صغيراً لا اتفاقاً كاملاً، والقوانين من هذه الزاوية تشبه الأشكال الهندسية التى يزيل الفكر ما فيها من نقائص كانت موجودة فى الجزئيات العينية للخبرة، فنحن لا نستطيع على الإطلاق أن نخبر الخط المستقيم استقامة مطلقة أو الدائرة الكاملة الاستدارة، ومع ذلك فنحن نكون هذه الأشكال تكويناً فكرية مثالياً على أساس الوقائع العينية. وتلك هى الحال نفسها مع قوانين الطبيعة، فنحن لم نلاحظها أبداً تتحقق فى كمال مطلق لكننا نستطيع فحسب أن نزيل بالفكر النقائص الموجودة فى ملاحظتنا الجزئية، ومن ثم فقوانين الطبيعة التى هى حجر الزاوية فى بناء المذهب الجبرى ليست إلا تجريدات من خبرتنا التى هى وحدها الحقيقية. وفى استطاعتك أن تنظر إلى الطبيعة على أنها جهاز ينظمه قوانين لا ترحم. لكنك قبل أن تفعل ذلك عليك أن تسلم أولاً بأن مثل هذا التصور مستمد من شىء آخر وأن خبرتك بالوقائع العينية هى الأصل الذى اشتق منه، وطالما أن خبرتك هى فى النهاية خبرة بفعل ما أعنى خبرة بالانتباه والانتقاء، فأنها بالتالى خبرة بالجبر الذاتى أو التحديد الذاتى. ولا شك أن تصور الحرية بالمعنى الذى نفهم به هذه الكلمة فى نظرية الجبر الذاتى هو تصور مسبق قطعاً، تصور الضرورة، فالأول يدرك مباشرة عن طريق الخبرة بينما الثانى جاء نتيجة تصفية بعدية. «لو أننا تساءلنا لماذا يضىف أحد الفريقين (أصحاب النزعة الديناميكية)، حقيقة علياً على الواقعة، بينما يضىف الفريق الآخر (دعاة النزعة الآلية) مثل هذه الحقيقة على القانون، لوجدنا أن النزعة الآلية والنزعة الديناميكية تأخذ كل منهما كلمة البساطة بمعنيين مختلفين أتم الاختلاف. أما الفريق الأول فيرى أن المبدأ يكون بسيطاً لو أمكن لنا أن نرى نتائجه وأن نحسب آثاره. وهكذا - حسب هذا التعريف نفسه - تكو فكرة المقصود الذاتى أكثر بساطة من فكرة الحرية، ويكون التجانس أكثر بساطة من اللاتجانس، ويكون المجرّد أكثر بساطة من العينى. غير أن النزعة الديناميكية لا تسعى إلى وضع الأفكار فى أنسب النظم وأكثرها ملاءمة للعشور على الخيط الحقيقى الذى يربط بينها.. ومن

هذه الوجهة من النظر تصبح فكرة التلقائية بلا نزاع أبسط من فكرة القصور الذاتي، طالما أن الثانية لا يمكن أن تفهم وأن تحدد إلا عن طريق الأولى في حين أن الفكرة الأولى تكتفى بذاتها»^(١).

٢٥ - لا نستطيع أن نجاوز القول بأن خبرتنا كما ندرکہا إدراكا مباشرا وكما نحللها عن طريق الاسترجاع، تظهرنا على أننا في حالة الانتباه نكون مجبرين ذاتيا في اختيار موضوع الانتباه، كلا وليس ثمة إمكان لوجود معرفة - أية معرفة - بمعزل عن خبرتنا الخاصة لأن الخبرة هي مرجعنا النهائي، والعالم هو عالم بالنسبة لنا، ومهما حاولنا أن نقول عكس ذلك فأنا مقيدون في النهاية بما صادفناه في خبرتنا. يقول وإيتهد: «معطياتنا هي العالم بالفعل بما في ذلك أنفسنا نحن، وهذا العالم الفعلي ينتشر أمامنا للملاحظة في شكل موضوعات لخبرتنا المباشرة، وتوضيح هذه الخبرة المباشرة هو المبرر الوحيد لأي تفكير، ونقطة البداية أمام الفكر هي الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة»^(٢). وكتب «افلنج Aveling»^(٣) في هذا المعنى يقول: «يمكن أن نضع مبدأ عاما لا يسمح بأى استثناء مهما كان نوعه، هذا المبدأ هو: جميع معطيات الاعتقاد - حتى تلك المعطيات التي بلغت حدا كبيرا من الاتقان والأحكام في طابعها العلمي أو الفلسفي - تستمد لها مباشرة من خبرتنا التجريبية المباشرة، أو هي على الأقل ترتبط بهذه الخبرة بطريقة محددة تماما بحيث يمكن التأكد منها»^(٤).

٢٦ - غير أننا حين نقول أن الفرد في حالة الانتباه يكون نشطا فعلا دون أن يكون لنشاطه سبب خارجي، لكنه محدد بذاته في إحداث حركات جسمه هو - ألا

(١) نفس المرجع السابق ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) أ. ن. وإيتهد: «التطور وعالم الواقع» Process and Reality الطبعة الأولى ص ٥ .

(٣) هو فرانسيس ايفلنج Frances Aveling كان مدرسا لعلم النفس في جامعة لندن، ومن أهم مؤلفاته «في الوعي الكلي والفردى» عام ١٩١٢ و«النظرة إلى الواقع من خلال علم النفس» ١٩٢٩ - و«الشخصية والإرادة» ١٩٣١ و«مدخل إلى علم النفس» ١٩٣٢ (المترجم).

(٤) ف. افلنج «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى ص ٢٥ .

نكون بذلك قد اعتدينا على الأرض المقدسة لقانون بقاء الطاقة...؟ أن في استطاعة أحد علماء الطبيعة أن يثير الاعتراض الآتى: أن إحداث حركة في الجزيئات المادية للجسم يعنى أن النشاط الذاتى المزعوم قد أضاف قدرا جديدا من الطاقة الحركية Kinetic energy دون أن يخفى قدرا مساويا لهذه الإضافة من صورة أخرى من صور الطاقة، وهذا تحطيم واضح لواحد من أعظم القوانين المعترف بها فى علم الطبيعة وهو قانون بقاء الطاقة الذى يذهب إلى أن الطاقة لا تزيد ولا تنقص بل تتحول فقط إلى صور مختلفة.

٢٧ - ويمكن أن نشرح قانون بقاء الطاقة فى إيجاز شديد على النحو التالى:

إذا ما درسنا الطرق التى تؤثر بها المادة فى حواسنا لوجدنا أن هناك حالات متعددة للمادة يمكن قياسها هى التى نسميها بصورة الطاقة. وهكذا نجد لدينا: طاقة الحركة، وطاقة الوضع، والحرارة، والضوء... الخ، ونحن نلاحظ أنه فى حالة اختفاء إحدى هذه الصور تظهر بدلا منها صورة أخرى، وفى كل حالة من هذه الحالات هناك معدل ثابت لتحول صورة من الصور إلى صورة أخرى. فلو أننا استخدمنا الطاقة الكيميائية لتوليد الحرارة، فأن عدد الوحدات الحرارية التى نحصل عليها من كل وحدة من وحدات الطاقة الكيميائية الضائعة يظل ثابتا. ولو أننا لاحظنا كل التحولات التى تطرأ على أى مجموعة من مجموعات الطاقة، لوجدنا أن المجموع الكلى للوحدات الذى نحسبه بمصطلحات إحدى هذه الصور - يظل ثابتا باستمرار. ويمكن أن نوضح ذلك بهذا المثال الآتى: افرض أن شخصا يملك مبلغا معيننا من المال وأنه أحيانا يستبدل القروش بالشلنات، وأحيانا أخرى يستبدل العملة الفضية بعملة ورقية... الخ. لكن المبلغ يظل مع ذلك ثابتا، فالمجموع الكلى يبقى كما هو سواء أكان محسوبا بالشلنات أم بغيرها، وعلى الرغم من أن المبلغ كله كان فى لحظة من اللحظات مجموعة من القروش وفى لحظة أخرى كان كله فضة، وفى لحظة ثالثة كان كله أوراقا مالية، أو كان فى لحظة رابعة خليطا من ذلك كله - فأن المجموع الكلى للمبلغ يظل واحدا فى جميع هذه الحالات.

٢٨ - وعلى ذلك فى استطاعة عالم الطبيعة أن يقول أن الأعصاب أجسام مادية مثلها مثل الحجاره سواء بسواء، وانتقال التيارات العصبية هى نفسها عملية فسيو - كيميائية تشبه تماما عملية احتراق الشمعة ولا بد من تفسيرها تفسيراً مادياً. ولو أننا افترضنا أن شيئاً ما يحدث فى حالة الانتباه داخل الحاء المخ. حيث لا يمكن أن يحدث بنفس الطريقة فى حالة أخرى بوصفه محصلة لظروف مادية خالصة، فأنتنا بذلك نحطم الاتصال الذى لا يتحطم للتفسير الفيزيائى، فالطاقة الموجودة فى العالم المادى لا تبنى ولا تخلق بل يعاد توزيعها فحسب، وبالتالي فلا يمكن أن يكون صحيحاً ما نقول من أن النشاط الذاتى يحدث حركة - لأنه بذلك لا بد أن يزيد أو ينقص من كمية الطاقة الموجودة فى العالم المادى - وبالتالي يحطم قانون بقاء الطاقة.

٣٩ - وردا على هذا الاعتراض سوف أجب بادية ذى بدء بالشك فى الشمول المزعوم لهذا القانون، وسوف أحاول - ثانياً - أن أبين أن نشاط الانتباه لا يتعارض بالضرورة مع هذا القانون.

٣٠ - هناك واقعة تعارض الزعم القائل بأن الطاقة لا بد أن يقابلها قدر من العمل مساو لها تماماً، وهى أن بعض الطاقة الحرارية يتبدد دون أن يحدث أى قدر من العمل مساو له، وطالما أننا لا نعرف شيئاً عن الطريقة التى تعود بها هذه الطاقة المبددة إلى مصدرها الأسمى ألا يمكن أن تكون الطاقة المتاحة لنا مستمدة من مصدر خفى لا يمكن فزيقياً أن ترد إليه..؟

٣١ - وهذا السؤال يبرز أمامنا فكرة إمكان الرد reversibility أو إمكان التحول وهى الفكرة التى تزعمها النظرة الآلية ويدعمها قانون بقاء الطاقة. فهم يزعمون أن أيا ما كان التغير الذى يحدث فى العالم فأن من الممكن أن يعود كل شىء من جديد إلى وضعه السابق، لكن الوقائع تظهرنا على أن هذه النظرية المزعومة لا تستطيع - على الأقل - أن تجد لها تطبيقات فى مجالات معينة. «أن لا معقولية الرد (أو التحول إلى الوضع السابق) واضحة فى العمليات العضوية: فليس من المعقول أن تقلص

الشجرة وتعود القهقري إلى البذور، ولا أن تبدأ الحياة مع جثة الإنسان وتنتهي بالميلاد، ولا تعود سلسلة الأنساب إلى الوراء»^(١) والواقع أن إمكانية الرد هذه لا يمكن - فيما يبدو - أن تنطبق إلا على نظام يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعني نظاما يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعني نظاما لا يلعب الزمان أى دور فى ماهيته. «لكن الأمر على خلاف ذلك تماما فى مجال الحياة، فهنا هنا تبدو الديمومة - يقينا - وكأننا نقوم بدور السبب ومن ثم فإن الفكرة القائلة بالعودة بالأشياء إلى الوراء بعد انقضاء زمان معين هى ضرب من المستحيل، طالما أن مثل هذه العودة إلى الوراء لا تحدث قط فى حالة الكائن الحى»^(٢). «وفى حين أن النقطة المادية كما يفهمها دعاة النزعة الآلية تظل فى حاضر أبدى. فإن الماضى قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام المادية، وهو يقينا حقيقة أكيدة بالنسبة للموجودات الواعية. وإذا كان الماضى لا يمثل أدنى كسب ولا أدنى خسارة بالنسبة إلى أى نظام نزع له البقاء، فإنه قد يمثل كسبا بالنسبة إلى الكائن الحى، وهو بدون شك كسب محقق للموجود الواعى. وإذا كان الأمر على هذا النحو: أليس هناك الشئ الكثير مما يمكن أن يقال حول افتراض القوة الواعية أو الإرادة الحرة، التى تخضع لفضل الزمان وتستغرق ديمومة حتى أنه ليتمكن أن تفلت من قانون بقاء الطاقة؟»^(٣).

٣٢ - أن كل ما فى استطاعة عالم الطبيعة أن يؤكد بواسطة قانون بقاء الطاقة هو أن القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (أ)، يساوى القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (ب). «غير أن التأكد من التساويات الآلية للصور المختلفة من الطاقة، وتقرير الثبات المطلق لهذه التساويات كجزء من المسلمة العامة التى تقول أن الطبيعة مطردة - شئ، والزمع بأن كمية الطاقة الموجودة فى الكون محدودة ولأنها

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الثانى ص ٨١ .

(٢) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم ف. ل. برجسون F. L. Pogson ص

١٥٣ .

(٣) نفس المرجع ص ١٥٤ .

محدودة فهي لا تزيد ولا تنقص تبعاً لقانون ما أو لمبرر كاف - شىء مختلف عنه أتم الاختلاف .. «إن عالم الطبيعة؟ لا يعرف إلا أن معدلات التحول والتبدل ثابتة ومنظمة داخل نطاق الحدود الضيقة جداً للملاحظة، وهو حتى داخل هذه الحدود مقيد تماماً بمعدل النتائج لعدد لا حصر له من العمليات الفردية»^(١).

٣٣ - فضلاً على ذلك كله، وبغض النظر عن مشكلة الصعوبة الكمية: فكيف يستطيع العلم أن يتأكد من أن صور الطاقة المعروفة هي وحدها الصور الممكنة فحسب...؟ أننا حين نقول: أن (أ) يمكن أن تتحول تماماً إلى (ب) فإننا لا نستبعد بذلك إمكان وجود صور أخرى من الطاقة تتوسط هذه الدورة. وسواء أكانت كمية الطاقة الموجودة في الكون ثابتة كلها أم لا فسوف يبقى علينا أن نتأكد من أن قائمة صور الطاقة التي نعرفها قائمة شاملة تماماً قبل أن يحق لنا أن نرفض نظرية جديدة.

٣٤ - وإلى جانب ذلك كله: افرض أننا سلمنا بأن قانون بقاء الطاقة صحيح وشامل، فهل لابد أن يكون هناك تعارض بين مثل هذا القانون وبين النشاط الذاتى...؟ يمكن أن يقال بادىء ذي بدء أن قانون بقاء الطاقة يختص فحسب بإعادة توزيع الطاقة داخل إطار النظام المادى، لكنه يظل صامتا أمام الأحداث الأخرى التي يقال أنها ليست مادية. أن ما يؤكد هذا القانون هو أن الطاقة لا يمكن أن تزيد أو تنقص فى أية ظروف مادية، لكنه لا يخبرنا ما الذى عساه أن يحدث لو تدخل عامل غير مادى ليلعب دوراً فى هذه الأحداث.

٣٥ - ثانياً - وربما كانت تلك نقطة أكثر أهمية - أن من الممكن تماماً أن تكون فاعلية الذهن مجرد فاعلية موجهة بحيث تقود إلى إعادة توزيع الطاقة دون أن يكون لها أدنى أثر على كمية هذه الطاقة زيادة أو نقصاناً. والحق أن المرء ليغيره تماماً أن يسوق اقتراحاً جريئاً مؤداه أن الحياة تعتمد على توجيه وضبط الطاقة دون أن تكون هى نفسها إحدى صورها، ويمكن أن تكون لمجرد إعادة التنظيم نتائج مذهلة، فنحن نجد فيما يسمى بفعل الإنسان فى الطبيعة أن «خواص المادة هى التى تعمل كل شىء

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الثاني ص ٧٥.

بمجرد ما توضع الأشياء فى وضعها الصحيح. وكل ما يفعله الإنسان فى المادة بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يقوم بهذا العمل أعنى أن يضع الأشياء فى وضعها الصحيح بحيث يمكن أن تؤثر فيها قواها الداخلية الخاصة، كما تؤثر فيها تلك الأشياء الطبيعية الأخرى الباقية. فالإنسان لا يفعل شيئاً سوى أن يحرك شيئاً من شىء آخر أو إلى شىء آخر. وأوامره كلها على قوى الطبيعة لا يمكن أن تقاس قوتها بتلك القوة التى يحصل عليها هو نفسه حين ينظم الأشياء فى تلك التركيبات والتفاعلات التى نشأت عنها القوى الطبيعية ذاتها، كما هى الحال - مثلاً - حين يضع عود ثقاب مشتعل على وقود، أو حين يضع الماء فوق مرجل من نار بحيث يتولد عنها قوة البخار التمديدية التى أدت بشكل واسع إلى تحقيق الأغراض البشرية^(١)..»

يقول: «ماكسويل Maxwell» لو أننا افترضنا وجود عفرية من نوع خاص بلغت ملكاته من الدقة حداً يمكنه من تتبع الجزئيات فى مسارها بحيث يكون قادراً على أن يعمل ما يستحيل علينا الآن عمله، فسوف نظل مع ذلك نتخيله محدوداً فى صفاته مثلنا تماماً. لأن «الجزئيات فى إناء مملوء بالهواء وفى درجة حرارة مطردة تتحرك بسرعات ليست مطردة على الإطلاق، رغم أن أدنى سرعة لأى عدد كبير منهم نختاره اختياراً تعسفياً هى سرعة مطردة فى الغالب تماماً. ودعنا الآن نفترض أن مثل هذا الإناء يقسم قسمين هما: (أ، ب)، وأن أحد القسمين به ثقب صغير، وأن هناك كائناً يستطيع أن يرى الجزئيات الفردية يفتح هذا الثقب الصغير ويغلقه بحيث يسمح فقط للجزئيات السريعة بالعبور من (أ) إلى (ب)، والجزئيات البطيئة بالعبور من (ب) إلى (أ). أن مثل هذا الكائن سوف يستطيع على هذا النحو - دون أن يبذل أدنى جهد - أن يرفع درجة حرارة (ب)، وأن يخفض درجة حرارة (أ)»^(٢).

(١) مل: «مبادئ الاقتصاد السياسى» الكتاب الأول، الفصل الأول، القسم الثانى. اقتبس جيمس وورد فى كتابه «المذهب الطبيعى واللأدرية» الطبعة الثانية، الجزء الأول، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .
(٢) ماكسويل: «نظرية الحرارة» ١٨٩٤ ص ٣٣٨ وما بعدها، اقتبس جيمس وورد فى كتاب «المذهب الطبيعى واللأدرية» الطبعة الثانية المجلد الأول ص ٢٠٢ .

غير أن ذلك ليس إلا تشبيهاً مجازياً يمكن أن يساء فهمه، فأنا لا أفترض وجود أى كائن متوسط يقوم بعمل التوزيع من أجل الفاعل السيكوفيزيقي على النحو الذى اقترح فيه «ديكارت» وجود غدة صنوبرية تقوم بوظيفة مماثلة^(١). كلا ولست أفترض وجود ذهن مستقل يعمل فى البدن ويتفاعل معه. فأنا أعتقد أن هناك كائناً واحداً فحسب هو: الفاعل السيكوفيزيقي، وواحديته هى اتحاد العضوى أو هى وحدته العضوية، ومثل هذا الفاعل له وظيفة تختص بطريقة عجيبة بالجسم الحى، وهذه الخاصية العجيبة تعتمد أساساً - كما قلنا - على انتباه الفرد إلى الوجود، وانتقاء عناصر معينة ورفض عناصر أخرى، والفرد فى إحداثه لحركته يكون نشطاً فعالاً محددًا بذاته فحسب، وكل أنشطة الفرد - أيا كان نوعها - تفترض مقدماً وظائف الانتقاء والاختيار المتضمنة فى الانتباه.

بقى أن نعرف: متى يعتبر فعلاً من أفعال الانتباه إرادة، ومتى لا يعتبر كذلك.



(١) كان «ديكارت» يعتقد أن الغدة الصنوبرية التى توجد فى منتصف المخ هى المحول الذى يقوم بتحويل الأفكار إلى منبهات تحرك الجسم المادى، كما أنها أيضاً الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى (كوخز الدبوس مثلاً) إلى احساس أو إلى فكرة وهذه الغدة باختصار هى عنده نقطة الالتقاء بين النفس والجسد. (الترجم).

الفصل الثالث

الإرادة

الفصل الثالث

«الإرادة»

- ١ - الإرادة هي الانتباه إلى موضوع يتصف بخصائص معينة.
- ٢ - ليس هناك ملكة تسمى «بالإرادة»، ولكن هناك أمثلة للإرادة فحسب.
- ٣ - الانتباه سابق على الإرادة. وجهة نظر «برادلى» التى تقول العكس. (٤ - ٦) نقد وجهة نظر «برادلى».
- ٤ - من أين يأتى الانتباه حين يصاحب الإرادة دوون أن يكون هو نفسه مرادا مباشرا..؟
- ٥ - لا يتضح ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدونه.
- ٦ - التناقض فى قوله أن الانتباه يصبح الموضوع المباشر للإرادة حين تكون العقبة فى تحقيق فكرتى هى شرود الذهن.
- ٧ - كيف نفسر الحالات التى أشعر فيها أن الانتباه هو الموضوع المباشرة لإرادتى.
- ٨ - جميع الأمثلة الممكنة للأفعال الإرادية تعتمد على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة.
- ٩ - يكون الموقف حالة من حالات الإرادة:
 - أ - إذا كانت الفكرة التى أنتبه إليها هى فكرة تغيير الوجود.
 - ب - وإذا كان التغير لا بد أن يحدث بناء على الفكرة.
 - ج - وبوساطة هذه الفكرة.
 - د - ويشترط أن يحقق الفاعل نفسه حين يحقق الفكرة (١٠ - ١٤) مناقشة هذه النقاط:

١٠ - لابد أن يكون هناك وجود ذو طبيعة معينة داخلية أم خارجية. تغير هذا الوجود لابد أن يبدأ الآن.

١١ - لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى عن التغير وبين طبيعة الوجود. لابد أن يكون التغير فى نطاق قدرة الفاعل.

١٢ - لابد أن يحدث التغير طبقا لمضمون الفكرة - السماح بالزيادة الضرورية فى التغير.

١٣ - لابد أن يكون التغير نهاية عملية، كانت بدايتها الفكرة التى انتبعت إليها، العلاقة بين البداية والنهاية يجب ألا تكون مجرد تتابع بل أن تكون نفسها العلاقة بين الفعل فى حالة الأداء acting والفعل وقد انتهى Act.

١٤ - الفاعل يحقق نفسه فى حالة الإرادة لأنه يتحد مع فكرة التغير، ما المقصود بهذا الاتحاد..؟

١٥ - أنا أختار فكرة التغير لأنها تناسب حياتى ككل. هل هناك نظام مثالى..؟

١٦ - الأخلاق هى العمل تحت سلطان العقل.

١٧ - الهوة بين فكرتى عن التغير وبين الوجود الواقعى يختلف مداها: فكلما اتسعت ازداد الجهد الذى يبذل فى الفعل الإرادى.

١٨ - الفرق بين الإرادة والتفكير.

١ - حاولت فى الفصول السابقة أن أبين أن كل واقعة سيكولوجية تعتمد على الانتباه إلى شىء ما، والانتباه هو الجانب الذاتى وما نتبه إليه هو الجانب الموضوعى، ومن الجانبين معا - الذاتى والموضوعى - تتألف الذات. والأفعال السيكولوجية كلها ليست إلا تنوعا للجانب الموضوعى من الانتباه، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة نتبه إليها فى أوقات مختلفة: ففى الإدراك الحسى نتبه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة وهكذا.. وسوف أحاول فى هذا الفصل أن أعرض للخصائص النوعية التى تميز الموضوع الذى نتبه إليه فى حالة الإرادة.

٢ - غير أن القول بأن الجانب الذاتى هو الانتباه دائما، وأنه ليس ثمة سوى مجموعة من الخصائص هى التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه فى حالة الفعل الإرادى، يعنى فى الحال أنه ليس ثمة «ملكة» تسمى بالإرادة، لأن تصور مثل هذه «القوة» لن يعنى فى هذه الحالة إلا أننا نقوم بتعميم مجرد من الأمثلة للمواقف الإرادية كما هى الحال بالضبط فى تصور «الإنسان» الذى لا يدل إلا على تعميم مجرد من الأفراد الجزئية التى تشترك جميعا فى خصائص معينة ومعنى آخر ليست هناك «إرادة» تريد فى مناسبات معينة أشياء محددة ولا تريد هذه الأشياء فى مناسبات أخرى. بل هناك فقط أمثلة متنوعة للمواقف الإرادية. وافترض وجود ملكة للإرادة هو الذى يجعلنا نريد فى مواقف معينة ولا نريد فى مواقف أخرى، سوف يبدو أشبه ما يكون «بافتراض «ملكة للغناء» هى التى تجعلنا نغنى، و«ملكة للرقص» هى التى تجعلنا نرقص..»^(١).

٣ - ولو أن الانتباه من ناحية أخرى كان موجودا فى كل واقعة سيكولوجية - بما فى ذلك حالات الإرادة - فسوف يتضح فى هذه الحالة أن الانتباه لا بد أن يكون سابقا على الإرادة. غير أن «برادلى» يأخذ بوجهة النظر المعارضة، فهو يعتقد أن الانتباه النشط يتضمن الإرادة، أعنى أننى فى كل مرة أنتبه فيها انتباها نشطا إيجابيا إلى شىء ما، فلا بد أن يكون هناك فعل للإرادة يسبق فعل الانتباه. لكنه يضيف «أن الانتباه - يقينا - لا يعنى الإرادة بالمعنى الذى يكون فيه كل انتباه مرادا بشكل مباشر. ذلك لأن الانتباه نفسه ليس هو باستمرار هدف إرادتى، فقد يكون فى بعض الحالات هدفى وقد لا يكون.. فإذا ما حققت غرضا ما خارجيا أو داخليا فأننى قد أكون منتبها بغير شك، ومع ذلك فما دمت لا أشعر بأى ميل على الإطلاق إلى الشرود ذهنيا عن هدفى، فأننى لا أنتبه مطلقا انتباها مرادا مباشرة.. ومن ثم فإن الانتباه

(١) لوك: «مقال عن العقل البشرى» المجلد الأول، الكتاب الثانى، الفصل الحادى والعشرين نشرة أ. س. فريزر A. C. Fraser عام ١٨٩٤ ص ٣٢٢.

باختصار حالة قد تكون هي نفسها مرادة مباشرة، لكنها يقينا ليست بحاجة إلى أن تكون كذلك^(١).

وعلى ذلك فإن «برادلي» يرى أن هناك نوعين من الحالات:

(أ) إما أن يكون الانتباه نفسه هو موضوع الإرادة. (ب) أو أن يصاحب ممارسة الإرادة فحسب دون أن يكون هو نفسه مرادا. وهو يكون موضوعاً للإرادة: «حين ندرك أن التمهّل أو التأنى أو الصعوبة أمام تحقيق فكرتي تعتمد بطريقة ما على فشلي وشروء ذهني، أما الانتباه نفسه فهو موجود وتشتمل عليه صراحة فكرتي عن الغاية أو الهدف، وفي هذه الحالة يكون الانتباه نفسه مرادا بطريقة مباشرة، وليس كما كان من قبل موجودا وجودا عرضيا»^(٢) وسوف أثير ضد وجهة نظر برادلي هذه الاعتراضات الآتية:

٤ - (أ) فهو لم يفسر لنا كيف ينشأ الانتباه في الحالات التي يوجد فيها وجودا عرضيا أعني الحالات التي لا يكون فيها هو نفسه مرادا بطريقة مباشرة الحالات التي «قد أكون فيها - بغير شك - متبها، ومع ذلك لا أشعر على الاطلاق بأى ميل إلى الشروط ذهنيًا عن هدفي وقد لا أنتبه انتباها مرادا بطريقة مباشرة». وحتى أوضح اعتراضى هذا سوف أستخدم الرموز الآتية: افرض أن (أ) تمثل الإرادة، و(ب) تمثل الانتباه و (ج) تمثل الموضوع المراد، عندئذ في الحالات التي يكون فيها الانتباه مصاحبا فحسب لممارسة الإرادة دون أن يكون هو نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالي:

أ — جـ (ب). وهى تقرأ هكذا: الإرادة (أ) موجهة إلى غرض معين (جـ)، والانتباه، (ب) متضمن بطريقة ما فى الموقف. أما فى الحالة التي يكون فيها الانتباه نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالي: أ — ب جـ فنقول عندئذ أن الانتباه تشتمل عليه صراحة فكرة الغاية أو الهدف.

(١) مجلة «Mind» عدد ٤١ ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٩ .

والسؤال الآن هو: فى الحالة السابقة التى يوصف فيها الموقف بأنه أ — جـ (ب) من أين يأتى الانتباه..؟ لا يمكن أن يقال: أنه جزء ضرورى من الإرادة، إذ يمكن أن يكون هو نفسه مرادا، ولا يمكن أن يقال: أنه شرط ضرورى للموضوع المراد، لأنه بناء على رأى «برادلى» نفسه - يمكن تصور الانتباه شاردا عن الموضوع بحيث يمكن أن يعود إليه بواسطة الإرادة. وعلى ذلك ففى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه ليس هو الموضوع المباشر للإرادة أعنى حين يوجد وجودا عرضيا فإنه لا يمكن أن يكون جزءا ضروريا من أ (أعنى من الإرادة) ولا جزءا ضروريا من جـ (أعنى من الموضوع المراد). ومع ذلك كله فلا يزال برادلى يرى أنه من الضرورى أن يكون الانتباه موجودا ليساهم فى عملية الإرادة! والسؤال الذى يطرح نفسه هو: ما السبب الذى يجعل الانتباه موجودا فى هذه الحالة؟ أنه إما أن يكون موجودا بسبب الإرادة على الاطلاق. فلو أنه كان موجودا بسبب الإرادة بطريقة غير مباشرة فلا بد أن يكون ناتجا من الإرادة وموضوعها، غير أننا لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن يحدث ذلك. افرض مثلا أن موضوع إرادتى هو قراءة قصيدة من القصائد وفهمها، أن الإرادة والقصيدة قد استدعيا معا الانتباه إلى القصيدة. وإذا لم يكن ذلك هو المعنى المقصود فأنتى لن أستطيع أن أفهم كيف يمكن للانتباه أن يكون موجودا بطريقة أخرى بسبب الإرادة وبشكل غير مباشر. لكن إذا لم يكن للانتباه صلة بالإرادة على الاطلاق، فلا يمكن أن يقال عنه أنه بعد الإرادة، ولا يمكن على الاطلاق أن نتصور أنه يطبع اتجاهات الإرادة.

٥ - (ب) لا يتضح ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة، أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدون الانتباه. فكلامه يدل من ناحية على أن الانتباه لابد أن يتبع كل حالة من حالات الإرادة، لكنه يكون أحيانا مرادا بطريقة مباشرة، وأحيانا أخرى يكون مرادا بطريقة غير مباشرة. وكلامه يدل من ناحية أخرى على أنه يتصور حالات تكون فيها الإرادة موجودة مع غايتها لكن بدون انتباه، وذلك حين يقول: أن شرود الذهن (أعنى عدم الانتباه إلى الموضوع المراد، قد يعوق أو

يعرقل تحقيق فكرتى. وذلك يعنى بعبارة أخرى أنه قد يكون لدى إرادة الوصول إلى غاية معينة فكرتها موجودة فى ذهنى غير أن عدم الانتباه إلى هذه الغاية يعوق أو يعرقل عملية الوصول إليها.

٦ - ومن ناحية أخرى فأن قول «برادلى»: أن الانتباه قد يكون هو الموضوع المباشرة للإرادة «حين ندرك أن الإعاقة أو العقبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشروء ذهنى» - هذا القول يبدو أنه يحتوى على تناقض ذاتى. لأنه يعنى ببساطة أننى أدرك أن هدفى لم يتحقق لأننى كنت شارداً للذهن، وهكذا أعود فأجعل انتباهى موضوعاً مباشراً للإرادة. غير أن «الإدراك» لا يكون ممكناً بدون الانتباه إلى الموقف المدرك. وعلى ذلك فيمكن أن تصاغ وجهة نظر «برادلى» على النحو التالى: حين أجد من خلال الانتباه أن انتباهى ليس موجهاً الوجهة الصحيحة فأننى أقوم بتصحيحه بإرادتى. والقول بأن الانتباه يكتشف أنه هو نفسه قد ضل ليس إلا خلفاً واضحاً.

٧ - ومن هنا فأن القول بأسبعية الإرادة على الانتباه قول لا يمكن الدفاع عنه، ولهذا فأننا نعتقد أن الصيغة لأبد أن تكون باستمرار على النحو التالى: ب - ج - بحيث تمثل (ب) - كما سبق أن قلنا - الانتباه، كما تتمثل (ج) موضوع الانتباه. ويقال عن (أ) التى تمثل الإرادة: أنها توجد حين تكون هناك خصائص معينة تتصف بها (ب) أعنى موضوع الانتباه - وهى خصائص سوف نبحثها بعد قليل.

والقول بأن الانتباه يسبق الإرادة يعطينا من الربط غير الضرورى بين الانتباه والوعى: فقد يكون الانتباه شعورياً فى حالتى الإرادة والتفكير، وقد يكون لاشعورياً فى حالة النزوع البسيط. وحتى فى حالتى الإرادة والتفكير اللتين يكون فيهما الانتباه شعورياً فأننى قد أشعر بالعمل الرئيسى الذى أقوم به فى الوقت الذى تحدث فيه أشياء أخرى كثيرة بطريقة لاشعورية. فأننا الآن مثلاً أشعر بأننى أكتب لكنى لا أستطيع أن أشعر بمئات الآلاف من الألياف العصبية والعضلية التى تتكامل معا وترتكز نفسها فى فعل الكتابة. ومن ناحية أخرى فليس كل فرد عضوى يستطيع أن

يشعر تماما بالعمل الرئيسي الذى يقوم به فى وقت معين: ويبدو أن تقسيم «ليبتز» للجواهر العضوية إلى جواهر لا واعية وجواهر واعية، وجواهر واعية بذاتها - تقسيم صحيح: فالنبات - مثلا - يعمل ككل عضوى لكنه يعمل بطريقة لا شعورية، أما الكائنات الحية فيمكن أن يقسم نشاطها إلى ثلاثة مجالات: مجال النشاط اللاشعورى كنشاط العقل الفسيولوجى، ومجال الوعى الغامض كوعينا بضوء الطريق، أو أثر الضغط على جلدنا فى الوقت الذى ننظر فيه بانتباه إلى موضوع معين. وأخيرا مجال الوعى الواضح. وهذا المجال الأخير هو ما يسمى عادة بالانتباه. لكن تبعا للنظرية التى نأخذ بها فإن هذه التقسيمات الثلاثة تحتاج كلها إلى الانتباه من جانب الفرد، أعنى الانتباه إلى الموقف الحاضر حتى يستطيع أن يعمل وفقا لما يبدو له أنه نافع لحياته وسعادته.

ويتكامل المجموع الكلى لنشاط الفاعل - فى حالة الفعل المراد - فى كل واحد. سواء أكان هذا الفعل فعلا خاصا بالتفكير أو بحركة الجسم. والفعل المراد ليس إلا قمة للانتباه. وأين عسانا نجد مثلا للصلابة والتماسك فى كائن حى معقد أكثر مما نجده عند إنسان عاكف ومنصب على فعل عنيف من أفعال الإرادة..؟ غير أن الفعل المراد عند الإنسان يظهر فى صورتين واضحتين: فهو قد يكمن تحت صورة مساهمة الجهاز العضلى للجسم كله وكل قناة من قنوات الإحساس، أو قد يستبعد تقريبا الفعل العضلى كما يستبعد الجهاز الحسى^(١). وهذه الصورة الثانية هى من الناحية العملية صورة خاصة بالإنسان وحده، حين يمعن الفكر مثلا فى حل مشكلة من المشكلات^(٢).

غير أننا يجب علينا أولا أن نفسر تلك الحالات التى نشعر فيها أن الانتباه نفسه مراد، وأنا أعتقد أن ما يضللنا فى مثل هذا الشعور هو أننا بدلا من أن ننتبه إلى «جـ»

(١) أى أن الفعل الإرادى قد ينصب على حركة الجسم بحيث يتعاون الجهاز العضلى مع الجهاز الحسى فى تنفيذه، أو قد يخرج من هذا النطاق تماما حين يكون خاصا بالتفكير (الترجم).

(٢) شارلز شرنجتون «طبيعة الإنسان» ص ٢٧٠ .

ننتبه إلى موضوع آخر «ء» مثلا حين نشعر أن هذا الموضوع الأخير أكثر نفعا لنا في هذه اللحظة نفسها من الموضوع السابق. عندئذ تشكل الرغبة في العودة إلى الموضوع السابق (ج) جانبا من المركب الموضوعي أعنى أن محتوى انتباهى سيكون عندئذ مركبا يشمل «ء + ء» رغبة في العودة إلى ج». وهذه الحالة قد يعقبها عودة فعلية إلى «ج» فينشأ موقف أتوهم فيه أن رغبتى قد أدت إلى تغيير الاتجاه انتباهى فى حين أن رغبتى نفسها ليست إلا جانبا من موضوع الانتباه، ومن هنا فأن كل ما حدث هو تغير لاتجاه الانتباه لخدمة نفعى الخاص أو مصلحتى الخاصة.

٨ - لا توجد حالة واحدة من حالات الإرادة لا تتوقف عند نهاية تحليلها على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة: «حين نعقد العزم على أن نتبع لونا معيناً من ألوان السلوك، فاننا نكون فكرة واضحة - بقدر الإمكان - عن هذا اللون من السلوك، ثم نضع هذه الفكرة بجهد من الانتباه أمام الذهن .. وقل مثل ذلك فى حالة الاسترجاع الإرادى لواقعة ما كنا قد نسيناها كاسم شخصى نفكر فيه مثلا فأن إرادتنا فى هذه الحالة تضع فكرة هذا الشخص أمام الوعى حتى يكون لديه الفرصة لتطوير جوانبها المختلفة. والأوضاع المرتبطة بها. الزمان، المكان، والبلد الذى سبق أن رأينا فيه هذا الشخص ... الخ وهذه الأمور كلها - بالطبع - تزيد من فرصة استرجاع اسمه..»^(١). وفى استطاعتنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها من المواقف الإرادية وسوف نجد أنها كلها تعتمد باستمرار على الانتباه إلى شىء ما. والانتباه كما سبق أن ذكرنا له جانبان: جانب إيجابى وجانب سلبى، فهو إيجابى حين يأخذ فكرة التغير المطلوب، وهو سلبى حين يستبعد الأفكار الأخرى التى تعرقل تحقيق الفعل المراد، إذ لا بد أن يكون هناك دائما أكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد، على الأقل: الإقدام على هذا الفعل والإحجام عنه، يختار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته فى الانتباه حتى يتحقق. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

٩ - لكن ذلك كله ليس إلا تعميما يحتاج إلى تخفيض وتحديد: فإذا كان

(١) ماكديوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» الطبعة الخامسة والعشرون ص ٢٠٩ .

الموقف الإرادى عبارة عن فعل من أفعال الانتباه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة، فما هي تلك الخصائص التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه حين يكون الموقف السيكولوجى إراديا..؟ لا بد أن نقول بادىء ذى بدء: أن الفكرة التى تكون موضوع الانتباه فى حالة الإرادة هى بصفة عامة فكرة التغيير، أعنى فكرة شىء يختلف عما هو موجود بالفعل. وإذا ما حللنا هذه الفكرة لوجدنا أنها تتألف من العناصر الآتية:

(١) أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة.

(٢) أن تكون هناك فكرة عن تغيير يراد إحداثه فى هذا الوجود.

(٣) أن يتم إحداث التغيير بالفعل طبقا لمضمون الفكرة.

(٤) أن يتم التغيير بفضل نشاط الفرد المتنبه إلى الفكرة التى تتحدث عنها دون

مساعدة العوامل الخارجية.

(٥) أن تتحقق ذات الفاعل من خلال تعبيره عن طبيعته فى الفكرة^(١).

١٠ - (١) الخاصية الأولى للموقف الإرادى هى أن يكون هناك وجود له طبيعة

معينة، وجود «أريد» له أن يتغير طبقا لمضمون الفكرة التى أنتبه إليها. وقد يكون هذا

الوجود المطلوب تغييره وجودا داخليا أو خارجيا: وهو حين يكون خارجيا فإنه يعنى

جانبا من الواقع موجودا فى زمان معين ومكان محدد، وهو إما أن يكون «هنا»

و«الآن» أو امتدادا لهما. وهو حين يكون داخليا فإنه يعنى واقعة سيكولوجية معينة

موجودة الآن أو امتداد لها.

وفى كلتا الحالتين لا بد من توافر شرطان: الأول: أن تكون فكرتى عن التغيير

مخالفة لهذا الوجود بمعنى أننى أريد لهذا الوجود أن يكون خلاف ما هو عليه.

والثانى أن تبدأ عملية التغيير الآن. وإذا لم يتحقق هذان الشرطان - أحدهما أو

كلاهما - فلن يكون هناك إرادة. أعنى أنه لم يظهر الوجود على أنه التغيير المطلوب

تماما فلن يكون ثمة إرادة، وكذلك لا تكون هناك إرادة لو كان عندى فكرة التغيير

لكنى أنوى أن أبدأها فى لحظة ما فى المستقبل. صحيح أنه فى الحالة الأخيرة سوف

(١) استعنت كثيرا فى هذا التحليل بمقالات «برادلي» فى مجلة Mind أعداد، ٤٤، ٤٦ و ٤٩.

يكون هناك عزم أو تصميم لكن العزم والتصميم شيء والإرادة شيء آخر، ولا أستطيع في هذا الصدد أن أوافق على ما يقوله «جيمس» من أن مجرد وضع الفكرة في الانتباه هو كل شيء في الإرادة، وأن الأمر بعد ذلك «مجرد حادثة فسيولوجية، فما أن يوضع الموضوع المنتبه إليه بهذا الشكل حتى تنشأ عنه في الحال نتائج حركية»^(١). ويتفق افلنج Aveling مع «جيمس» في هذه الفكرة فهو يقول: «أنا نستطيع أن نريد تماما حتى ولو لم نستطع تحقيق إرادتنا بالفعل»^(٢). لكن الرأي الذي أخذ به هو أنه ما لم يحدث تغيير الوجود المنتبه إليه كاملا فلن تكون هناك إرادة، فالوضع المطلوب للوجود لا يمكن أن يظل فكرة غامضة في الذهن أن أريد تحقيقه بفعل من أفعال الإرادة، بل يتجه التغيير الذي تتضمنه الفكرة إلى أن يكون أكثر تخصيصا شيئا فشيئا كلما تطورت الفكرة، حتى إذا ما وصلت إلى أكثر حالات التخصيص عينية وجدتها ترتبط ارتباطا مباشرا مع «الآن» الموجودة حاليا، يقول أرسطو: «لو كان عندي هدف معين أريد تحقيقه فأنتى أبحث عن الوسائل التي تمكنني من بلوغ هذا الهدف، ولو ظهر أن هناك عدة وسائل، فأنتى أبحث عن أسهلها وأفضلها. أما إذا ظهر أنه ليس ثمة سوى وسيلة واحدة فأنتى أبحث عن كيفية بلوغ غايتي بهذه الوسيلة، وكيف يمكن لى أن أطمئن إلى هذه الوسيلة ذاتها.. وهكذا حتى أصل إلى أول حلقة في سلسلة الأسباب التي هي في نفس الوقت آخر حلقة وصلت إليها في اكتشافي لهذه السلسلة»^(٣).

ويقول: «روس Ross» في شرحه لهذه الفقرة: أن ذلك يعني «أننا في هذه الحالة نرتد من الغاية إلى الوسيلة، ومن وسيلة إلى أخرى، حتى نصل في نهاية الأمر إلى وسيلة يمكن أن نتبناها هنا والآن»^(٤).

(١) و. جيمس: «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص ٥٦١.

(٢) ف. افلنج: «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى، ص ٢٠١.

(٣) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية - ترجمة ف. ه. بترز ص ٧٠.

(٤) و. د. روس: «أرسطو» الطبعة الثالثة ص ١٩٩.

١١ - (٢) الخاصية الثانية للموقف الإرادى أن تكون لدى فكرة عن التغيير ضد الوجود الفعلى، أعنى أنه لا بد أن يكون هناك صراع بين فكرتى من ناحية، وبين ذلك الجانب من الواقع الموجود إما هنا والآن، وإما أن يكون امتدادا لهما. وبديهي أن التغيير المراد لا بد أن يكون شيئاً ممكناً، فلو أننى تصورت تغييراً لا يكون من الممكن تحقيقه فأن مثل هذا التغيير لا يسمى إرادة لكنه رغبة. ولقد ذكر أرسطو بعض التحديدات فى هذا الصدد يجمل بنا أن نقتبسها فهو يقول: «أنا لا نستطيع أن نختار المستحيل أو أن نريده عملاً، ومن يفعل ذلك لا بد أن يكون أحمق، لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل: كالفرار من الموت مثلاً..» «وقد نرغب كذلك فيما لا نستطيع فاعليتنا أن نحققه (كنجاح ممثل أو فوز رياضى معين) لكننا لا نختار عن عمد أبداً أمثال هذه الأشياء، وإنما نختار فحسب تلك الأشياء التى نعتقد أن فى استطاعتنا تحقيقها»^(١). وهو يقول كذلك: «أعتقد أننا لا بد أن نفهم من تغيير «العمد أو الروية» ما يستطيع الموجود العاقل - لا الأحمق أو المجنون - أن يعقد العزم عليه، ومن هنا فأنتك لن تجد أحداً يعقد العزم على تغيير أشياء أبدية، أو أشياء لا يمكن أن تتغير: كنظام الأجرام السماوية. أو امتناع القياس بين شيئين لعدم وجود خاصية مشتركة بينهما كما هى الحال فى ضلع المثلث وقطر المربع.

«ومن ناحية أخرى فأنتك لن تجد أحداً يعقد العزم حول أشياء تتغير لكنها تتغير باستمرار بطريقة واحدة.. مثل الانقلاب الشمسى، وشروق الشمس، كلا ولا يعقد العزم حول أمور غير منتظمة على الإطلاق: كالجفاف والمطر، ولا على أمور تخضع للصدفة كالعثور على كنز»^(٢).

وعلى ذلك فالتغيير المطلوب لا بد أن يكون أولاً: شيئاً ممكناً، ولا بد ثانياً: أن يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه. لكن قد يعترض على ذلك بأننا قد لا نحتاج فى بعض المواقف الإرادية إلى تغيير الوجود، لأن الوجود الحاضر المستمر قد

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية «ترجمة بترز» ص ٦٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

يكون هو نفسه أن يستمر على هذا النحو، وبالتالي فلن يكون هناك تغيير مع أن هناك إرادة. لكن ذلك خطأ لأن الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن يكون للإرادة معنى - وبالتالي فلو أنني قلت: «إنى أريد» هذا الحاضر المستمر نفسه، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى أنه بدون فعل الإرادة فأن هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل إلى وجه آخر مخالف لما هو عليه، وإذا كان ذلك كذلك فأننى فى معنى تغيير الحاضر أكون قد تسببت فى تغيير ما.

١٢- (٣) لا يكفى للموقف الإرادى أن تكون عندى فكرة عن تغيير ما، ولا يكفى أن يحدث هذا التغيير فى الوجود، وإنما لابد أن يحدث التغيير كما هو موصوف فى مضمون الفكرة. ويجمل بنا هنا أن نلقت النظر إلى أن فكرة التغيير أو التغيير ذاته، نادرا ما يتحدان هذا إذا اتحدا على الاطلاق فالتغيير عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من فكرته. والواقع أن التغيير معقد للغاية لدرجة يصعب معها تحديدا يشملها تحديدا دقيقا. فلو أنني أردت أن أذهب إلى المكتبة لكى أقرأ فيها كتابا، فمن الواضح أن الفعل الذى سأقوم به سوف يشتمل على عدد غير معين من الحركات التى لم أكن أقصدها بطريقة مباشرة. وعلى ذلك فنحن حين نقول أن التغيير لابد أن يحدث كما هو موصوف فى مضمون الفكرة، فأننا مع ذلك نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعى اللزوم لمضمون الفكرة. ومثل هذه الزيادة لابد أن ينظر إليها على أنها مرادة هى الأخرى، إذ على الرغم من أنها ليست جزءا جوهريا من الفكرة، فأنها لا تكون مرادة: افرض - مثلا - أن صيادا أراد أن يصطاد بعض الطيور، لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مروره لحظة انطلاق النار: أن هذه الواقعة الأخيرة لا هى التغيير المقصود ولا هى تداعيه اللزوم، ومن ثم فهى لا يمكن أن تكون مرادة.

١٣- (١٤) وفضلاً عن ذلك فأن التغيير الذى يحدث طبقاً لمضمون الفكرة لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بذاتها فكرة التغيير الموجودة فى الانتباه. وهذا التغيير لا يكون إرادة إلا حين يتحقق بنشاط الفرد المنتبه بحيث يكون الفرد ايجابياً أعنى سبياً

كافيا لإحداث العملية وعلى ذلك فأنا في حالة إحداث تغير معين يكون لدينا من ناحية فرد منتبه إلى فكرة تغير، ويكون لدينا من ناحية أخرى تحقق هذا التغير نفسه، والانتقال بين هذين الجانبين هو الذى يكون الفعل، وهذا الانتقال نفسه هو الذى سبق أن اعترفنا بفشلنا فى تحليله، لكن من الواضح تماما أنه ليس مجرد تلاحق سببى.

افرض أن لدى فكرة عن شخص نسيت اسمه لكنى أريد أن أتذكره، أننى فى هذه الحالة لدى فكرة الشيء المطلوب لكن ليس لدى وجوده، فحالتي الجسمية الراهنة تخالف المضمون المطلوب، وإحداث النتيجة التى أريدها فأننى أقلب هذه الفكرة الموجودة فى ذهنى بحيث تستدعى الأوضاع التى ترتبط بها شيئا فشيئا حتى يحضر الاسم الذى كنت أبحث عنه وهذه النتيجة وصلت إليها عن طريق الفكرة الأولى الأصلية التى كانت بداية لعملية نهايتها النتيجة المطلوبة. وهذه العملية أحداثها الفرد المنتبه إلى فكرة أصلية، لكن لو أن الاسم عرض لذهنى دون أن يكون مطلوباً، فلن يكون هناك إرادة فى هذه الحالة لأنه ليست هناك فكرة تحققت عند وقوع الاسم، ومن ثم فإن ورود الاسم إلى ذهنى سوف يكون حادثة وليس فعلا إراديا، سيكون حادثة دون فاعل أحدثها. ولنكرر ما سبق أن قلناه من أنه فى حالة الإرادة لا بد أن يكون هناك شيء مطلوب، بحيث يكون الحصول عليه مؤدياً إلى تغير فى تسلسل الظواهر، وبحيث يكون ظهوره إلى الواقع نتيجة للفكرة نفسها التى كانت موضوعاً لانتباه الفرد، الذى كان لهذا السبب فرداً نشطاً وفعالاً. ومن ثم فإن تداعى الأفكار لا يكون إرادة ما لم تكن نهاية السلسلة تعتمد على وجود فعلى كان مقصوداً فى بدايتها وما لم تبدأ العملية من الفكرة الأصلية.

وحين ينصب التغير المراد على العالم الخارجى، كإحداث حركة معينة فى الأجسام المادية - سواء اقتصر على جسم الفاعل نفسه أو امتدت إلى أجسام أخرى - فإن هذا التغير لا بد أن يحدث نتيجة لفكرة عن التغير انتبه إليها الفرد. إذ أن حدوث الحركة التى تفكر فيها ليس تسلسلاً طبيعياً للظواهر الموجودة أمامى وإلا

لكانت الظواهر عبارة عن «أحداث» ولا يقدم وجود الفعل. والفرد حين ينتبه إلى التغيير المطلوب وهو إحداث الحركة لا يكون فقط سابقا على هذه الحركة لكنه يكون: فاعلها وسببها الكافي ومحدثها. يقول وليم جيمس: «أن أى تمثل للحركة يوقظ إلى حد ما الحركة الفعلية التى هى موضوع هذا التمثل، وهو يوقظها إلى أقصى درجة إذا لم يعقبه عن مثل هذا العمل تمثل مضاد يوجد فى الذهن مع التمثل السابق فى آن واحد»^(١). وهذا حق بشرط أن نفهم قوله عن استيقاظ الحركة بتمثلها - على أنه فعل يقوم به فاعل يحدث الحركة التى نتحدث عنها، وليس المقصود مجرد التداعى بين الجانب السيكولوجى والجانب الفيزيقي.

وعلى ذلك فإذا افترضنا أن الإرادة تعتمد على تتابع الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركى سيكون حالة من حالات الإرادة، خذ مثلا التنويم المغناطيسى نجد أن الفكرة المفروضة على الشخص النائم يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس إرادة، لأن تحقق الفكرة لا يتضمن للتغيير عن طبيعة الفاعل، ولكى يعبر الفاعل عن طبيعته لابد أن يكن خالقا نشطا المتغير. ومن هنا فإنه ليس من الضروري فى حالة الإرادة أن تعقب الحركة الفكرة فحسب، لكن من الضروري أن تعقبها لأننى أقرر أنه يجب أن يحدث ذلك، أى أن معيار الإرادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة، فإذا لم يسيطر عليها، أو إذا لم يكن فى قدرته أن يخلق - أو يوقف - الحركة المناسبة التى تحقق الفكرة، فإن معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت، وأن الفاعل - بالتالى - ليس هو السبب الكافى للفعل. ولقد عبر «برادلى» عن ذلك تعبيرا جميلاً بقوله: «إذا لم يكن لى حيلة فى هذا الأمر، فلا يمكن أن أريد»^(٢) فالفعل لا يمكن أن يكون فعلا من أفعال الإرادة ما لم يكن فى قدرة الفاعل ألا يفعله. وبعبارة أخرى: فى حالة الإرادة لابد أن يكون هناك أكثر

(١) وليم جيمس: «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى، المجلد الثانى، ص ٥٢٦ .

(٢) ف. هـ. برادلي عملية مايند Mind عدد ٤٩ يناير ١٨٨٨ ص ٣١ .

من خط واحد ممكن للفعل، لا بد أن يكون هناك على الأقل بديلان: أن أفعل الفعل أو ألا أفعله، فالخط الواحد للفعل لا يمكن أن يكون مراداً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ومن ثم فالفعل المنعكس - سواء أكان بسيطاً أم مركباً - ليس فعلاً مراداً، وكذلك أفعال العادة التي تتبع مجرى مألوفاً لا روية فيه ولا اختيار، لكن ذلك لا يعنى انكار الإرادة على سلسلة الأفعال الأولى التي كونت هذه العادة.

وفي عملية الروية التي تسبق الفعل ترانى أتأمل نفسى فى الوضع الذى سأكونه لو أتنى نفذت هذا الفعل وجعلته جزءاً من تاريخ حياتى الواقعية، ثم أتأمل نفسى - من ناحية أخرى - فى حالة تركى إياه بلا تنفيذ. وبعبارة أخرى: إننى أربط نفسى - فكراً - بخط معين من الفعل ثم أرى ما إذا كان يتناسب مع شخصيتى ككل متكامل. يقول افلنج: «فيما يمكن أن نسميه بالإرادة الخلق.. هناك وعى الذات بنزوعها للارتباط بممكنين عينييين وهما: النزوع للارتباط بالحادثة (أ) أو الحادثة (ب)»^(١). وقد يقال - خطأ - أنه إذا كانت الإرادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة، فإن التمنى إذا تحقق كان فعلاً من أفعال الإرادة طالما أنه هو نفسه كان فكرة ثم تحقق، وبالتالي فلو كان لدى فكرة كسب مائة جنيه فى وقت معين، ثم حصلت على المال ملقى فى الطريق ووضعته فى جيبى فأنتى أكون قد حققت فكرتى، غير أن ذلك واضح البطلان لأننى فى هذه الحالة لا أكون قد حققت فعلاً إرادياً لأن نتيجة الفكرة (وهى الحصول على المال) أحدثتها عوامل أخرى غير فاعليتى ونشاطى (حين وجدت المال ملقى فى الطريق). أن الفعل الإرادى كما سبق أن لاحظنا لا بد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخذاً خطاً معيناً من السلوك للوصول إلى تلك النتيجة.

لكن قد يقال: افرض أن فكرة التثاؤب جعلتنى أتناوب: ألا تكون تلك حالة من حالات الإرادة..؟ والإجابة هى أن هذا الفعل يكون إرادياً - يقيناً - إذا ما انتبهت إلى

(١) ف. افلنج: «سيكولوجية النزوع والإرادة» مقال فى المجلة البريطانية لعلم النفس عام ١٩٢٦ ص

فكرة التثاؤب لكى أثناءب فعلا، ففى هذه الحالة سيكون تشاؤبى مرارا، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطرى، ثم أعقبتها حركات معينة بلا هدف مقصود منى، فلا تكون فى هذه الحالة إرادة.

١٤ - (٥) وتحقق فكرة التغير عن طريق نشاط الفاعل المنتبه إليها - وهى سمة الموقف الإرادى - لا بد فى نفس الوقت أن يكون تحققها للفاعل: فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التى ينتبه إليها تعبر عن شخصيته. فأنا أستطيع مثلا أن أنتبه على التوالى إلى الفكرة التى تحكم بها بلادى الآن^(١). وإلى فكرة الطريقة التى ينبغى أن تحكم بها: وكلما انتبهت إلى الوجود الفعلى (أو الحكم القائم الآن) شعرت بصراع بينه وبين شخصيتى، بينما أشعر بارتياح إلى فكرة الدولة التى أتخيلها! أو طريقة الحكم التى أفضلها وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعتى وشخصيتى وأنها أفضل لتحسين وجودى. ومعنى أنى أشعر براحة لفكرة التغير أننى لا أجد مثل هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعى القائم، بل على العكس أجد أن هذا الوجود القائم غريب عن شخصيتى.

لكن قد يحدث أن تكون فكرة الوجود القائم وفكرة الوجود المتغير كلتاهما معا موضوعا لا تنبأه فى آن واحد. فقد يكون الموضوع المثالى الذى أنتبه إليه مركبا من أفكار منوعة - أو حتى متضادة تتحد كلها فى لحظة من لحظات الانتباه لأنها كلها أجزاء يتألف منها الموضوع الذى أنتبه إليه فى هذه اللحظة: إذ يمكن أن يكون الجانب الموضوعى عندى فى لحظة معينة هو فكرة الأوضاع القائمة مع فكرة تغيرها فى آن معا. ومع أن الفكرتين تمثلان معا الموضوع لا الذات إلا أن فكرة الوجود مع ذلك تبدو موضوعية من مسافة أبعد، لو أن فكرة التغير كانت تتلائم أفضل مع شخصيتى. ولو صح ذلك فأن الراحة التى أشعر بها مع فكرة التغير ومعارضته هذه الفكرة للوجود القائم لن تكون وقائع سيكولوجية يمكن الفصل بينها، لكنهما سيكونان وجهان لا ينفصلان لواقعة واحدة بعينها، وحين أختار أحدهما أدخل - فى الحال - فى صراع مع الوجه الآخر.

(١) أى عام ١٩٤٧ (الترجم).

ويمكن أن نفهم فهما سليما - بهذا المعنى الأخير - الصراع بين الدوافع المختلفة، فلو أن الفرد أخذ بفكرة التغيير كهدف له معارضا بذلك فكرة الوجود القائم فمن الواضح في هذه الحالة أن الذات ككل - أعني الفاعل المتبهِ والمركب الفكرى الذى ينتبهِ إليه - سوف تكون ذاتا نشطة ايجابية بطريقة أو بأخرى. فليست هناك تلك الحالة التى فيها أخذ ورد (أشبه ما يكون بحالة شد الحبل) - بحيث تتجاذب الذات فى اتجاهات متعارضة بواسطة قوتين متضادتين، كما لو كانت أشبه بالمسرح الذى تمارس عليه هذه الدوافع المختلفة نشاطها . «أن محاولة تصور «الدوافع» على أنها تعمل فى الذهن بقوة باطنية من ذاتها - مثلها مثل الجزئيات المادية بالنسبة للكثلة التى تتألف منها - هو تصور ظاهر البطلان»^(١). أنه إذا ما تذكرنا أن الفكرتين معا - فكرة الخير التى اعتنتها ، وفكرة الوجود القائم التى أرفضها- يمثلان الجانب الموضوعى من الذات ، أعنى أنهما المكونات الضرورية للذات أو أنهما الذات بمعنى ما - أقول أننا إذا ما تذكرنا ذلك فأننا لن نستطيع بعد هذا أن نعتبر الموقف صراعا بين دافعين بينما يظل الفاعل نفسه متفرجا سلبيا ينتظر النتيجة، فهو ليس صراعا بين الإنسان فى صراع مع نفسه: أنه الخصوم المتنازعة وأرض القتال فى آن معا»^(٢).

١٥- وإذا تساءلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغيير معارضا بذلك الوجود الفعلى القائم..؟ كانت الإجابة : أن الفكرة ثلاثم حياته بطريقة أفضل إذا ما أخذت فى كل منظم. لكن ذلك يثير مشكلة: فالذات يمكن أن تنظم بأكثر من صورة، والنسق المتكامل للحياة يمكن أن يختلف باختلاف الناس، بل أنه قد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله، فقد أجد أن فعلا معيناً يلائم البيئة التى أعيش فيها، ثم فجأة تتغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غير قادر على تحقيق شخصيتى، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هى ما أطلق عليه «ماكنزى» اسم «عوالم الرغبة universes of desire» وهو يقول عنها: «كل رغبة تنتمى إلى عالم

(١) أ. ا. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» نص ٣٧١ .

(٢) ح. ديوي : «علم النفس» ص ٣٦٤ - ٣٦٥ - اقتبسه ح . س . ماكنزى فى كتابه «المجمل فى الأخلاق»

حاشية ص ٥١ .

خاص، وتفقد معناها لو انتقلنا من هذا العالم إلى عالم آخر. وهذا العالم الذي تنتمي إليه الرغبة هو العالم الذي يتكون من مجموع ما نسميه بخلق الإنسان أو شخصيته Man's character وهذا الخلق يعبر عن نفسه في نفس اللحظة التي نشعر فيها بالرغبة، أنه باختصار عالم النظرة الأخلاقية للإنسان في اللحظة التي نبحتها.. وينبغي علينا جميعاً أن نكون على وعى بالرغبات المختلفة التي تسيطر على أذهاننا في الأمزجة المختلفة، وفي الظروف المختلفة، وفي حالات الصحة المختلفة.. فهذا العالم يمكن جدا أن يتغير فجأة عند الشخص الواحد بسبب تحول فجائي للظروف التي يعيش فيها. فأى تغير فجائي كنبأ وفاة صديق ، أو تذكر موعد، أو الإيحاء بمبدأ أخلاقي.. الخ يمكن أن تنقلنا في الحال من عالم إلى عالم آخر.. ولهذا فإن هذا التعبير يمكن ببساطة أن يعتبر انتقالاً من أحد عوالم الرغبة إلى عالم آخر^(١). ومن هنا كانت الأفعال التي تساعد البخيل - مثلاً - في زيادة ثروته، يمكن أن تناسب نظام حياته ككل أكثر من تلك الأفعال التي تساعد في تنمية المعرفة أو الفضيلة. وقد تكون الحال مختلفة مع شخص آخر.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك نظام مثالي من بين هذه الأنظمة المختلفة للحياة - تتحقق عن طريقه الذات المثالية..؟ قد يكون واضحاً أن هذه الطرق المختلفة للحياة ليست كلها على مستوى واحد مهما يكن المعيار الخلقى الذي نستخدمه : فإذا كنا نعتقد أن النظام (أ) أعلى من النظام (ب) ، وأن (ب) أعلى من (ج) فلا بد أن يكون هناك معيار من الكمال هو الذي نقارن على أساسه بين هذه النظم ونقيمها به.. ولست أريد أن أدخل في تفاصيل فرعية حول وجهات النظر المختلفة عن المعيار الأخلاقي. لكنني سأقول أن المعيار الخلقى الذي أخذ به واعتبره صادقاً هو الآتي: «أن الذات الحق هي التي يمكن أن توصف حقاً بأنها ذات عاقلة، أنها ذلك العالم الذي نشغله في أعماق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة..»^(٢)

(١) ح. س. ماكنزي: «المجلد في الأخلاق» الطبعة الثالثة ص ٤٨ - ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

ومعقولية النسق (أو النظام) الذى يسير عليه السلوك لا بد أن تدوم دوام قوانين المنطق، وإذاما سار الفاعل وفقا لنسق آخر غير النسق العقلى، فإن هذا النسق الجديد لا بد أن يكون وجها مؤقتا للذات، إذ يمكن أن تستبدل بالنظام العقلى أى نظام آخر فى اللحظة التى يغير فيها الفاعل وجهه نظره. وحين نقول أن فعلا من الأفعال أو أن النسق كله ليس إلا نسقا مؤقتا، فإن ذلك يدل على أن هذا النسق ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن يتفق معه الأفعال الإرادية، وقد لا يكون فى وسع المرء أن يسلك باستمرار سلوكا عقليا طوال حياته، ومع ذلك يظل الاتساق العقلى هو المقياس. وكلما اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا عقليا يعبر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر، وإذا كان من المشروع أن نسأل لماذا ينبغى علينا أن نطيع الله أو الدولة، فإنه لامعنى لسؤالنا عن السبب الذى من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا.

١٦- على الرغم - إذن - من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة، فإن هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة)، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لا بد أن يكون فعلا أخلاقيا، لأن الفعل الإرادى ليس ألا تحققت لذات الفاعل فحسب. لكن هناك بالطبع فارقا كبيرا بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية. والمقصود بالذات التالية هنا هو الذات العاملة، فكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل، سما من الناحية الأخلاقية. لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكا إراديا حتى ولو كان هذا السلوك منافيا لمطالب العقل (وبالتالى منافيا لمبادئ الأخلاق)، وهو فى هذه الحالة إنما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل، لكنه لا يعبر عن ذاته العليا. والتغير الذى يحدثه سلوك ذلك الشخص قد يكون تغييرا إلى أسوأ لا إلى أحسن، ولكنه يظل - مع ذلك - فعلا من أفعال الإرادة.

١٧- والتباين بين الحالة الراهنة، وبين فكرتى عن التغير قد تختلف فى درجتها اختلافا عظيما، فقد تتسع الهوة بينهما وقد تضيق، لكنه كلما اتسعت قوى الصراع واشتد، وصعب المجهود الذى نحتفظ به بفكرة التغير فى الانتباه حتى يتحقق التغير المطلوب. والصعوبة هنا سيكولوجية لافيزيقية: «من السهل - فيزيقيا - أن تتحاشى معركة أو أن تبدأها على حد سواء، كما أنه من السهل أن تحتفظ بالمال أو تبعثره على ملذاتك الخاصة. ومن السهل أيضاً أن تطرق باب امرأة أو أن تباعد عنها - جميع هذه الأمور يسهل القيام بها على حد سواء، لكن الصعوبة عقلية فهى تكمن فى الاحتفاظ بفكرة السلوك الأكثر حكمة لتظل فى ذهننا باستمرار...» ويبدو أن اتساع الهوة بين فكرة التغير - لو جاءت مطابقة للعقل - وبين الموجود الفعلى القائم لو كان هذا الوجود يشيع ميلنا الطبيعى ، هذا الاتساع - فيما أعتقد - يزيد السلوك من الناحية الأخلاقية سموا، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هى : إذا كان صحيحا أنه كلما قوى الجهد الذى نحتفظ به بفكرة الواجب العقلى فى الانتباه ضد ميلنا الطبيعى - ارتفع السلوك من الناحية الأخلاقية : ألا ينتج من ذلك أن الشخص الذى تحول الواجب عنده إلى مجرد عادة - وهو بذلك يلغى مقاومة الرغبة - لايسلك فى هذه الحالة سلوكا أخلاقيا لأن الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدته...؟» : حين يقال أن فعل الواجب لا بد أن يتضمن بالضرورة مقاومة للرغبة فإننا نصل بذلك إلى هذه المفارقة وهى : أن تكون عادة خيرة، طالما أنه سيؤدى إلى تقليل من مقاومة الرغبة شيئا فشيئا - سوف يعنى أنه كلما ازداد نمو هذه العادة ، قل احساسنا بالواجب . وبالتالي فإن تكوين عادة خيرة يؤدى بالشخص إلى سلوك أقل خيرية، ويجعل هذا الشخص - من ثم - أقل خيرية^(١) . ولهذا - فقد يقال كما قال «روس» - أن الفعل لايقبل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة: «لأن الخيرية لاتقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التركيز للواجب، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الاحساس بالواجب لا بد أن يكون

(١) و . روس «الصواب والخير» The Right and the Good ص ١٥٩ .

قويا، لكنه قد يكون قويا أيضاً حتى حين تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة..» (١).

ويمكن أن نوضح ما يعنيه «روس» بقولنا: أن الجيش القوى يظل قويا صادفته مقاومة أم لم تصادفه، فالمقاومة - أن وجدت - لا تخدم إلا في إظهار مدى قوته، لكننا إذا تساءلنا هل يستحق الجيش الثناء سواء برهن على قوته في لهيب المعركة أم لا..؟ فأنا أميل إلى رأى مخالف، إذ يصعب على جدا أن أفهم كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هي سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قوية . وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيرا، فهل تظل القيمة الأخلاقية التي تعزى إلى هذا السلوك في الظروف المختلفة هي هي ..؟ هل نبدى نفس الأعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط اغراءات الغواية، ولكنه مع ذلك يسلك سلوكا فاضلا، والرجل الذى يسلك سلوكا فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطىء..؟

فى اعتقادى أنه كلما أصبح الفعل الأخلاقى سهلا عن طريق العادة، ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدرج مع تناقص الجهد المطلوب، أعنى فى الحالات التى نحكم فيها على هذا الفعل بأنه أصبح سلوكا معتادا. لكن لماذا ينبغى علينا أن نفعل ذلك..؟ لأننا نعتبر سلوكا خيرا بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا السلوك قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة، فإذا ما تكرر نفس هذا السلوك الخير فى نفس الظروف فليس ثمة ما يدعونا إلى أن نعكس حكمنا الأخلاقى.

ومن هنا كان الفعل الأخلاقى - فيما أعتقد - أشبه ما يكون بالانتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخلق الحقيقى الأصيل يُعزى فى هذه الحالة الى الأفعال الأولى فى السلسلة، بينما لاتكون الأفعال التالية سوى «تقليد» أو محاكاة . وأنه لمن الخطأ أن نعزو خصائص واحدة لجميع أفعال الفرد المتشابهة، على اعتبارت أنها جميعا لها

(١) نفس المرجع، ص ١٥٩ .

بالضرورة هوية واحدة، في حين أنها في الواقع لا تتشابه إلا من حيث نتائجها فحسب، أما النشاط الذي يبذل فيها فهو مختلف أتم الاختلاف - صحيح أن الأفعال التالية لها نفس شكل الفعل الأول لكنها تنقصها الماهية التي تجعلها فعلاً أخلاقياً حقيقياً أعنى بنقصها: ذلك الجهد الذي يبقى المثل الأعلى في الانتباه ويطرد الرغبة. ومقارنة الرجل الفاضل الذي تقل خيرية سلوكه شيئاً فشيئاً كلما أصبح هذا السلوك سلوكاً معتاداً - لا تصبح بعد ذلك مفارقة. ولقد ظهرت هذه المفارقة أمام «روس» لأنه عالج جميع الأفعال في سلسلة الفعل الذي يتكرر معالجة واحدة، في حين أننا ينبغي أن ننظر إلى كل فعل كشيء عيني يدرس ويحكم عليه بذاته. وخيرية الرجل الفاضل لا تقل ولا تنقص إذا حكمنا عليه بأنه خير وفاضل بناء على أفعاله الأولى أعنى تلك الأفعال التي كان فيها جهد وصراع.

١٨- إذا نظرنا إلى الإرادة على أنها تحقق لفكرة الوجود المتغير - داخلها أو خارجها - وهي الفكرة التي يحقق الفاعل من خلالها ذاته المثالية، يعبر بالتالي عن هذه الذات - أقول أننا إذا نظرنا إلى الإرادة على هذا النحو لا توضح لنا في الحال الفرق بين الإرادة والفكر. ففي الإرادة لا بد أن تخرج الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق في الوجود، بينما نجد أن الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق في الوجود، بينما نجد أن الفكر - على الرغم من أنه يطور نفسه في سلسلة - فإنه مع ذلك قد لا يتحقق. ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة في حالة الإرادة لا بد أن تحتوى على توقع للنتيجة، بينما نجد في حالة الفكر أن النتيجة ليست متوقعة، وإذا أردنا أن أن نضرب مثلاً على ذلك، فلنأخذ «جمهورية أفلاطون» لنجد أنها فكرة وليست إرادة، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لا تتحقق، وحتى لو أنها تحققت عن طريق شخص ما أو عن طريق «أفلاطون» نفسه لما كانت أرادة أيضاً، لأنها لا تكون إرادة إلا إذا تحققت الفكرة وجاء تحققها هذا من داخل مضمونها نفسه بحيث تحقق وجودها الخاص.

وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة المتنبه إليها في حالة الإرادة لا بد أن تكون فكرة

تغير ينصب على الوجود ، بينما الفكرة في حالة التفكير قد تتكون انعكاسا للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغي أن يكون. و«الحقيقة» هي الفهم العقلي لنظام الكون بينما الفضيلة هي وضع الكون في نظام عقلي . والإرادة - بهذا المعنى - تعتمد على الفكر، فالفكر يكون المثل الأعلى والإرادة تحققه.. فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الإرادة بغير فكرة تسبقه : والأفكار بالطبع لها طبيعة الفكر. والنظرية التي تقول أن المعرفة والإرادة شيء واحد لا يمكن أن تفهم الامع بعض التحفظات : فأولا : الإرادة تتضمن المعرفة، لكن المعرفة لا تتضمن الإرادة بالمعنى الذي شرحنا فيه كلمة الإرادة في هذا الفصل. صحيح أن المعرفة تتضمن أثباتات وكل إثبات فعل ، لكن ليس كل فعل مثلا للإرادة. لقد قلنا أن الفعل هو الأساس في كل واقعة سيكولوجية لأن الانتباه صورة من صور الفعل، لكن الفعل لا يصبح فعلا إراديا إلا إذا اتسم الموقف بالخصائص التي سبق أن ذكرناها. وأى موقف يمكن معرفته معرفة جيدة إذا ما وجد الفكر لا الإرادة. والعبقرية العقلية لا تتناقض مع انحطاط الحياة الأخلاقية، لكن العكس غير صحيح أعني أن الامتياز الأخلاقي العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا. وكثيرا ما يقال - في معرض الاعتراض على ذلك، أن القديس قد لا يكون ممتازا من الناحية العقلية فهو لا يحتاج إلى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف، لكن ذلك لا يبرهن إلا على أن الامتياز العملي في مجال معين لا يتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر. ولسنا نزعم أن الخير العملي أو سمو الخلق يتضمن القدرة الرياضية، وإنما نقول فحسب أن الفضيلة تتضمن في كل حالة من الحالات درجة معينة من البصيرة لها طابع المعرفة على الرغم من أنها لاهي نظرية ولا هي علمية، ومالم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمراً من أمور المصادفة والاتفاق، وسوف يكون من الممكن أن يرتكب الفاعل الشر بدلا من أن يفعل الخير دون أدنى فارق في موقفه الأخلاقي.

وهناك ثانيا قصور آخر في النظرية العقلية للإرادة هو أنه حتى إذا كان الارتباط ضرورياً بين المعرفة والإرادة فإن ذلك لا يعنى أنهما متحدان في هوية واحدة: فالنزوع

ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما قد يرتبطان برابط لايتغير، والعلاقة بين المعرفة والإرادة هي علاقة التواجد معا، لكنها ليست علاقة الهوية.

وهناك ثالثاً: فارق آخر بين المعرفة والإرادة : فالفاعل - في حالة الإرادة - يوجد نفسه مع البديل الذى يختاره، بينما نجد لايفعل ذلك فى حالة المعرفة. ذلك لأن هناك فى حالة الإرادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل. وأنا أختار فى حالة الإرادة خطأ معيناً للفعل وأستبعد الآخر، وأنا فى حالة المعرفة . ذلك لأن هناك فى حالة الإرادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل. أنا أختار فى حالة الإدارة خطأ معيناً للفعل وأستبعد الآخر، وأنا فى حالة المعرفة أما أن أثبت أو أنفى اتصاف موضوعى ما بصفات معينة. لكنى فى حالة الإرادة أختار (أ) وأستبعد (ب) لأنى أوجد نفسى مع أحدهما وأستبعد الآخر، ذلك لأننى أجد أن (أ) تعبر عن شخصيتى فى لحظة السلوك أفضل من (ب). يقول ريبو Ribot: «إننا إذن نتفق تماماً مع أولئك الذين ينكرون تفسير الإرادة بسيطرة دافع من الدوافع فحسب.. فهذا الدافع لا تكون له فاعلية الا حين نختاره ، أعنى حين يصبح جزءاً متكاملًا مع المجموع الكلى للحالات التى تتألف منها الذات فى لحظة فى اللحظات .. بحيث يكون معها شيئاً واحداً»^(١).

ومن ناحية أخرى فأننى حين أصدر حكماً على قضية من القضايا أظل محايداً لكل من البديلين، و لأن أحدهما لايعبر عن شخصيتى الفردية أكثر من الآخر، فالحقيقة هى وحدها التى تفرض نفسها على فى هذه الحالة بحيث لا يكون لى دخل حقيقى فى الموضوع: قل لى ما هى الأفعال الإرادية التى حققتها طوال حياتك، وأنا أستطيع - يقينا - أن أقول لك أى نمط من الناس أنت. لكنك لون ذكرت لى ما أصدرته من أحكام طوال حياتك لكان من الصعب على أن أغوص فى شخصيتك

(١) « أمراض الإرادة Les Maladies de Volonté ص ٢٢ - اقتبسه أ. ف. شاند A. E Shand فى مقاله تفى مجلة «مليند Mind» عدد ١٦ ص ٤٥٦ - ٤٥٧ .

لكى أكشف عن الجوانب الخبيثة منها. ومن هنا فإن حياة القديس تكشف عن الفرد أكثر مما تكشف عنه نظريات عالم الرياضة. ففي استطاعتك أن تعرف من خلال دراستك لنسق رياضى إلى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخطأ فى هذا النسق، لكنك لن تستطيع أبدا أن تعرف هل كان خيرا أم شرا.

الإرادة هى إذن الانتباه الى فكرة التغير حتى يظهر التغير المطلوب فعلا إلى الوجود بنشاط الفاعل المنتبه إلى الفكرة، وبشرط أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت فى هذا الفعل: لكن ما الذى يجعل الفرد يتسبه إلى هذه الفكرة..؟ لقد بينا فى الفصل السابق أن الفاعل السيكوفزيقى يكون نشطا إيجابيا فى حالة الانتباه وهو حين يأخذ بهذه الفكرة أو تلك أنما ينتقى ويختار، وهذا الاختيار تحدده طبيعته الخاصة. والتمسنا فى الخبرة تأييد هذه النظرية، وسوف نقدم فى الفصول الثلاثة القادمة مزيدا من الدعم والتأييد، ونحاول أن نبين أن النظرية المعارضة - وأعنى بها المذهب الجبرى - لا تقوم على أساس متين.

الفصل الرابع

المذهب الجبري:

«التحدد»

الفصل الرابع

١ - "المذهب الجبري"

"التحدد"

(١) - ثلاثة معان للجبرية: (أ) - من المستحيل على أى شىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) - مبدأ السببية هوالمبدأ السائد . (ج) - كل شىء يمكن التنبؤ به إذا ما توافرت معطيات معينة .. (٢) - النظرية التي تقول أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (٣) - تفسيران لهذه النظرية : (أ) رأى ليبتنز . (ب) - رأى اسبنوزا . (٤) - مناقشة التفسير الأول . (٥) - مناقشة التفسير الثانى : هذا التفسير يتضمن مغالطة منطقية.



١- يذهب دعاء الجبرية إلى أنها تعنى ثلاثة معان مختلفة وإن كان كل منها يعتمد على الآخر اعتماداً كبيراً. فهي تعنى (أ) - أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) - أن مبدأ السببية هوالمبدأ السائد فى الطبيعة. (ج) - أن كل شىء يمكن التنبوء به إذا توافرت معطيات معينة. وسوف أحاول فى هذا الفصل - وفى الفصلين القادمين - أن أقدم عرضاً نقدياً لهذه المزاعم الثلاثة، وهو عرض سوف ينتهى بنا إلى القول بأن المذهب الجبرى - فيما يتعلق بهذه المزاعم الثلاثة - يقوم على غير أساس.

٢- ولكى نشرح المعنى الأول للمذهب الجبري وهو المعنى الذى يقول أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه، يجمل بنا أن نقدم تعريفاً للجبرية أعتقد أن دعائها يقولون به:

أفرض أن (ج) ترمز إلى الجوهر، و(ص) ترمز إلى (الصفة) و(ل) ترمز إلى أية لحظة من اللحظات. هناك في هذه الحالة ثلاثة بدائل ممكنة تطرد بعضها بعضاً بالنسبة لوضع الجوهر (ج) والصفة (ص) واللحظة (ل) بعضها مع بعض. وهذه البدائل هي: أ - أن (ج) ليس لها (ص) في (ل) (معناها أن هذا الجوهر ليس له هذه الصفة المعينة في تلك اللحظة المحددة). ب - أن (ج) لها (ص) في (ل). (أى أن الجوهر له هذه الصفة في هذه اللحظة) ح - أن (ج) فيما يتعلق بعلاقته ب (ص) يتغير في (ل). تلك هي الحالات المنطقية الثلاث الوحيدة الممكنة بالنسبة للجوهر (ج) من حيث علاقته بالصفة (ص) في اللحظة المعينة (ل). ومن الضروري - منطقياً - أن يوجد واحد فحسب من هذه البدائل الثلاث، لأنه من المستحيل منطقياً أن يوجد أكثر من بديل واحد في وقت واحد. وسوف أشير إلي هذه البدائل الثلاث بالرموز الآتية على التوالي: أ، ب، ح.

وعلى ذلك فإنه يمكن تعريف الجبرية على النحو التالي: الجبرية اسم يطلق على النظرية التي تقول أنه لو كان الجوهر (ج) هو من حيث الواقع في الحالة (ل) فيما يتعلق بالصفة (ص) في اللحظة (ل)، فإن الافتراض المركب الذي يقول أن كل شيء آخر في العالم لا بد أن يكون بالضبط كما كان في الواقع، على حين أن الجوهر (ج) لا بد - بدلا من أن يقع كما وقع - أن يكون في إحدى الحالتين البديلتين الآخرين (أ) أو (ح) فيها يتعلق بالصفة (ص) - أقول: أن هذا الافتراض المركب افتراض مستحيل (١).

(٣) - هناك موقفان يمكن للفيلسوف الجبرى أن يأخذ بأحدهما فيما يتعلق بالتعريف السابق: (أ) - كما لاحظ دكتور «برود C.D. Broad»: «أن الفيلسوف الجبرى ليس بحاجة إلي أن يقرر - وهو بصفة عامة لا يفعل ذلك - لضرورة ولا استحالة كل من الفقرتين المنفصلتين اللتين يتألف منهما هذا الافتراض المركب، فهو

(١) أنظر ش. د. برود: «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى» محاضر الجمعية الأرسطية، المجلد العاشر ص ١٣٦.

لايقول: لابد لكل شيء آخر في العالم حتى اللحظة (ل) أن يكون بالضبط كما كان عليه في الواقع. وهو لايقول: أنه من المستحيل للجوهر (ج) أن يكون في حالة مختلفة بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة (ل) - أعني حالة مختلفة عن الحالة التي كان عليها بالفعل في تلك اللحظة . لكن ما يقوله هو أن التركيبة المؤلفة من كون بقية أجزاء العالم لابد أن تظل كما هي في الواقع حتي هذه اللحظة مع امكان أن تختلف حالة الجوهر (ج) بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة - تركيبة مستحيلة. فكل فقرة على حدة في هذا المركب لايقول الجبري عنها أنها ضرورية أو مستحيلة، لكنه يعلن أن الجمع بينهما مستحيل.. (١).

وهذا الموقف يذكرنا برأى «لينتز» فيما يتعلق بالإمكان المطلق والتوافق في الإمكان (٢).. Compossible عند حديثه عن الحقائق الحادثة أو العارضة في مقابل الحقائق الضرورية. فالحادث أو الحقيقة العارضة - وضدها كلاهما ممكن: فالقضية التي تعارض الحقيقة التي تقول «إنى جالس هنا في هذه اللحظة» - قضية ممكنة لأنها لاتناقض نفسها تناقضاً مباشراً. وبالتالي فإن حقيقة الأشياء العارضة لاتقوم على مجرد إمكانها، ذلك لأنها ليست - دون أضدادها - حقيقة أو واقعة بفضل ماهيتها ذاتها أو فكرتها، بل أن سببها الكافي يكمن فيما يجاوز ذاتها، إذ يكمن في علاقتها بغيرها من الأشياء . فالحقائق العارضة في ذاتها - وكذلك أضدادها - كلاهما ممكن على حد سواء. لكننا إذا نظرنا إليها في علاقتها بغيرها من الأشياء وجدنا أن الحقيقة المعينة قد تكون ممكنة وهي قائمة وحدها .حتى إذا ما نظرنا إلى الأشياء المتعلقة بها وجدناها قد أصبحت مستحيلة الحدوث في تلك المجموعة المرتبطة بها، فمثلاً لو نظرنا إلى الحقيقة القائلة «بأنى جالس هنا في هذه اللحظة» لا في حد ذاتها، بل في علاقتها بعدد غير معين من الحقائق الأخرى مثل : عاداتي،

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٧ .

(٢) المقصود بهذا المصطلح عند لينتز هو أن يكون الشيء ممكناً لاوهو في عزلة مجردة عن سواه، بل هو الممكن في صحبة من ممكنات أخرى، ولهذا فهو ممكن بالاتفاق أو بالمشاركة مع آخر. (الترجم).

خلقى، عملى، هذه الساعة من النهار.. إلخ فسوف نجد أن الحقيقة وحدها هي الممكنة، وأن ضدها فى هذا السياق مستحيل . فعلى الرغم من أن أضداد الحقائق العارضة ليست متناقضة ذاتيا، فإنها تناقض النسق بصفة عامة.. أعنى أنها تناقض المجموعة المرتبطة بها، فكل منها ممكن الحدوث، لكنها ليست ممكنة فى اتصالها، فهى إذا ما ارتبطت ناقض بعضها بعضا. أو بعبارة ليبنتز: «أن الحادثة العارضة المعينة قد تكون ممكنة فى حد ذاتها، لكنها لا تكون ممكنة إذا وضعت فى سياق معلوم من أحداث أخرى تكونها سياق حدوثها وبالتالي فإن معية الإمكان Compossibility أو الإطراد مع نسق الأشياء الفعلى، هو المقياس الصحيح للحقيقة، هو السبب الكافى. فكل شىء ممكن له ما هية أو معنى، لكن نحفظ ما هو ممكن بالتوافق مع غيره Compossible هو الذى يتحقق بالوجود ..» (١).

(ب) لكن ليس كل الجبريين من هذا الطراز: إذ يعتقد فريق منهم أن الافتراض نفسه القائل بأن الجوهر يمكن أن يكون فى حالة مختلفة عن تلك الحالة التى كان عليها من قبل - لا بد أن يكون هو نفسه افتراضا مستحيلا وبناء على رأى هذا الفريق فإن الجوهر الذى يكون فى حالة مختلفة فى لحظة معينة عن الحالة التى كان عليها (ج) فى (ل) فإن هذا الجوهر لا بد بالضرورة أن يكون جوهرًا مختلفًا عن (ج).

ولا بد أن يذهب دعاة هذا الرأى أيضاً إلى القول بأن جميع العلاقات بين الأشياء علاقات داخلية، أعنى أن العلاقة بين جوهر ما وجوهر آخر إنما تقوم فى طبيعة الجوهر نفسه (٢)، وبالتالي فإذا ما عرفت جوهرًا من الجواهر معرفة دقيقة وشاملة، فإنك سوف تعرف - قطعاً - الكون كله، طالما أن معرفة الجوهر الأول

(١) المونادولوجى ترجمة ك . لاتا - الطبعة الثانية ص ٦٤

(٢) ليس هذا هو المعنى الوحيد «للعلاقات الداخلية» قارن أ. س. يونج. «المذهب المثالى: دراسة نقدية»، الفصل الرابع نجد أن المؤلف فى الفقرة الأولى يذكر عشرة معان مختلفة «للعلاقات الداخلية».

(٣) يواقيم: «طبيعة الحقيقة» ص ١١. وقد يفترض أن العلاقة لاتنصفى صفة على حدودها، فبرادلى يقول: فى حجة التى يعارض بها حقيقة العلاقات وواقعها: أن العلاقة لا بد أن تعالج أما على أنها صفة أو حداً ثالثاً: فلو كانت صفة فسوف تصف الحدود لكنها لن تربط بينها، ولو كانت حداً ثالثاً فسوف تحتاج إلى علاقة جديدة لتربط بينها وبين كل حد آخر.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

تتضمن معرفة العلاقات، كذلك معرفة الحدود التي تربط بينها هذه العلاقات على حد سواء. وماذا عساها أن تعني تلك المعرفة، إن لم تكن تعني معرفة الكون كله..؟ ولما كان من المستحيل - في رأى هذا الفريق - أن توجد حدود تقوم بذاتها مستقلة عن العلاقات التي ترتبط بها، وطالما أن «.. كل علاقة.. تكيف حدودها بكيف ما.. وهذه العلاقة صفة لهذه الحدود..»^(٣). أقول لما كان ذلك كذلك : فإنه لا يمكن أن نتصور حلا من الحدود متصفا بصفات مختلفة في لحظة بعينها - أي في نفس اللحظة - لأن ذلك لا بد أن يعنى كونا مختلفا أتم الاختلاف .. «أن أولئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية. يقولون فى بعض الأحيان. لو أن (ص) كانت تمثل خاصية علائقية وأن (أ) يمثل حدا له تلك الخاصية، فسوف يكون صحيحا باستمرار أن (أ) لا يمكن أن تكون (أ) لو أنها فقدت (ص) . وفى ظنى أن تلك طريقة مصطنعة للقول أن كل شىء يمكن أن يكون حقيقيا إذا ما تضمن القضية المتناقضة ذاتيا وهي أنه إذا كان (أ) الخاصية (ص) فإنه لا يمكن أن يكون صحيحاً أن (أ) ليست لها الخاصة (ص). لكنها رغم ذلك طريقة طبيعية قليلا أوك تيرا للتعبير عن قضية يمكن أن تكون صادقة تماما وهي: افرض أن (أ) لها الخاصية (ص)، عندئذ فإن أي شىء ليس له الخاصية (ص) لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ)»^(١).

٤- هذان هما التفسيران لرأى الفيلسوف الجبرى الذى يزعم استحالة أن يكون أى شىء خلاف ما هو عليه بينما يظل بقية العالم على ما هو عليه. وسوف أناقش الآن الحجج الممكنة التي يمكن أن تقوم لتأييد هذا الرأى فى صورتيه السابقتين:

(أ) ما الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى الذى يعتقد أن الجمع بين الفقرتين الآتيتين مستحيل برغم أن كلا منهما ممكنة علي حدة وهما: ١- أن الجوهر (ج) لا بد أن يكون فى حالة مختلفة عما كان عليه بالفعل ٢- وأن كل شىء آخر فى العالم لا بد أن يظل كما كان عليه بالفعل..؟ يمكن أن يكون دليله أما قبليا أو تجريبيا . غير أن الدليل التجريبي مستبعد تماما إذ ليس ثمة دليل من هذا النوع يمكن أن يقوم فى هذه الحالة

(١) ج. أ. مور «دراسات فلسفية» (١٩٢٢) ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

وإلا فأين يمكن أن نجد الدليل التجريبي عما إذا كان الافتراض القائل بأن (ج) لا بد أن يكون في حالة مختلفة عن الحالة التي كان عليها بالفعل يتناقض مع افتراضات أخرى .. ؟ واضح أنه لا شيء يمكن أن يوجد داخل نطاق التجربة يؤيد هذه الدعوى.

والدليل القبلي لا بد أن يعنى أن القضية التي يقول بها الفيلسوف الجبرى - كما عرضناها من قبل - صدقها واضح بذاته، وأن القضية المعارضة كذبها واضح بذاته. وأود قبل كل شيء أن أذكر القاريء بالمغالطة المشهورة والشائعة وهي مغالطة اعتبار شيء ما واضحاً بذاته في الوقت الذي يكون فيه هذا الشيء مجرد زعم يفتقر إلى البرهنة، وهناك مصدر آخر للخطأ شبيه بهذا الخطأ، وأعني به ذلك الموقف الذي تعتبر فيه قضية النتيجة ضرورية لقضية أخرى مفترضة ضمناً، مع أن هذه القضية المضمرة حين تظهر إلى العلن يمكن جداً أن نكتشف أنها نفسها ليست ضرورية. وسوف نناقش الآن رأي الفيلسوف الجبرى لنرى ما إذا كان رأيه قضية واضحة بذاتها أم أنها نتيجة ضرورية لقضية أخرى يقال أنها واضحة بذاتها. وإذا ما اتضح أن رأيه يعتمد على قضية أخرى، فسوف نرى هل هذه القضية الجديدة واضحة بذاتها أعني هل هي بديهية لا تحتاج إلى برهان أم أنها ليست كذلك.

ويمكن أن نوضح رأى الفيلسوف الجبرى على النحو التالى:

إذا كانت الوقائع هي (ج) أ ب ج فإنه من المستحيل أن تكون هذه الوقائع (ج) أ ب ج. و(ج) هنا تمثل شيئاً ما في وقت ما له صفة ما. أما أ ب ج فهى تمثل بقية العالم في نفس هذه اللحظة. و(ج) أ تمثل الشيء نفسه مع صفة مختلفة. وإذا نظرنا إلى (ج) وحدها وجدنا أنها يمكن أن توجد على النحو الذى تقول هذا الوجهة من النظر. إذ يمكن أن تكون ممكنة، لكنها لا يمكن أن تكون ممكنة بالمشاركة Compossible مع بقية أجزاء العالم: ولم ..؟ لا بد أن تكون الإجابة كما هو واضح أن هناك مجموعة معينة من العلاقات تربط بين (ج) وبين أ ب ج بطريقة تجعلها كلها تؤلف كلا واحداً. وهكذا يتضح فى الحال أن وجهة نظر الفيلسوف الجبرى التي

نناقشها فتفترض الواحدية كأساس تقوم عليه، وبالتالي فهذه الوجهة من النظر ليست
ضرورية ضرورة ذاتية، لكنها نتيجة ضرورية لافتراض آخر أو لمجموعة من
الافتراضات.

وفكرة الواحدية التي تمثل أحد الافتراضات الكامنة خلف قضية الفيلسوف
الجبري تحتاج إلى برهان فهي ليست فكرة واضحة بذاتها. فليس هناك اتفاق في
الرأي بين الفلاسفة عما إذا كان الكون واحدياً أم ثنائياً أم متعدداً، وهذا الاختلاف في
حد ذاته يشير إلي أن كل فريق يؤيد وجهة نظره بمجموعة من الأدلة في حين أن
الحقيقة البديهية تفترض نفسها على ذهن الإنسان ولا تحتاج إلى دليل يؤيدها إذ لا بد
أن تكون واضحة بذاتها.

وبغض النظر عن قبول هذه القضية على أنها واضحة بذاتها - أعنى القضية التي
تقول أنه إذا كانت الوقائع هي (ج) أب ج ، لكان من المستحيل أن يوجد بدلا منها
(ج) ¹ أ ب ج - أقول بغض النظر عن ذلك كله فإن «وليم جيمس» يقول في دفاعه
عن الصدفة : «ما الذى أعنيه حين أقول أن اختياري للطريق الذى سأسلكه في
عودتى إلي منزلى بعد الانتهاء من هذه المحاضرة أمر مهم وهو يرجع إلى الصدفة
فيما يتعلق باللحظة الراهنة..؟ أنه يعنى أنني تذكرت طريق دفتني Divinity
Avenue وشارع أكسفورد Oxford Street لكنى سأختار أحدهما فحسب، سأختار
أيا منهما وأترك الآخر، وأنى لأطلب منكم الآن جادا أن تفترضوا أن هذا الغموض
في اختياري للطريق الذي سأسلكه غموض حقيقي، ثم أن تفترضوا بد ذلك
الافتراض المستحيل وهو أننى قمت بعملية الاختيار مرتين، وأن الاختيار قد وقع في
كل مرة على شارع مختلف.. وبعبارة أخرى افترضوا أنني سرت أولا في طريق
دفتني ثم افترضوا أن القوى المتحكمة في الكون قد أزلت عشر دقائق من الزمان
وأزلت معها كل ما وقع فيها وأعادتنى إلى باب هذه القاعة كما كنت قبل أن أقوم
بعملية الاختيار، ثم افترضوا بعد ذلك أنني الآن قد اخترت طريقا آخر - وكل شيء
آخر ظل على ما هو عليه - فسلكت شار أكسفورد. انكم - بوصفكم مشاهدين

سليبين - فى استطاعتكم أن تنظروا وتروا عالين بديلين: أحدهما أسلك فيه طريق ديفيتى، والآخر أسير فيه أنا أيضاً خلال شارع اكسفورد. والآن : لو أنكم من دعاة الجبرية فسوف تعتقدون أن أحد هذين العالمين مستحيل منذ الأزل، وتعتقدون أنه مستحيل لما يتضمنه ذاتيا من لامعقولية أو لما فيه من مصادفة أو اتفاق. ولكن إذا نظرتم إلى هذين العالمين من الخارج، فهل فى استطاعتكم القول أيهما هو العالم المستحيل عالم المصادفة والاتفاق، وأيهما العالم المعقول والضروري.؟»^(١).

وفضلا عن ذلك فحين يزعم الفيلسوف الجبرى أنه إذا كان الواقع هو: (ج) أب جـ فإن وجود (ج)^١ أب جـ مستحيل. بمعنى أن (ج) بذاتها ممكنة لكنها ليست ممكنة بالمشاركة Compossible مع أب جـ - فيبدو أنه يأخذ تعريف الممكن على أنه «ما لا يخالف قوانين الطبيعة رغم مخالفته لوقائع الطبيعة». غير أن هذا التعريف أضيق جدا من أن يستبعد قضايا هى فى آن معا لا تخالف قوانين الطبيعة وهى أيضاً لا تخالف وقائع الطبيعة، وطالما أن كل قضية صادقة تتفق مع قوانين الطبيعة كما تتفق مع وقائع الطبيعة سواء بسواء، فإن كل قضية صادقة - فيما يبدو - يستبعدها هذا التعريف بوصفها غير ممكنة. ولو أننا عدلنا التعريف بحيث نجعله على النحو التالى : «تكون (ق) ممكنة حين لا يوجد قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا - ق)،» وتكون (ق) مستحيلة حين نجد أن قانونا من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا - ق).. لأصبح واضحاً أن القضية التى يقول بها الجبريون وهى أن (ج) ^١ أب جـ مستحيلة - لا تكون صادقة إلا إذا وجدنا قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً لا (ج) ^١ أب جـ، وكل قانون من قوانين الطبيعة هو تعميم (سواء أكان تعميماً دقيقاً أم ترجيحياً) ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر (ج) ^١ أب جـ مستحيلة بسبب أن الوقائع التى كانت موجودة هى (ج) أب جـ - وذلك لأكثر من سبب : أولاً :- لأن (ج) أب جـ هى مجموعة متعاصرة من الحوادث وليست قانوناً من قوانين الطبيعة. وثانياً :- لأن

(١) ولم جيمس: «إرادة الاعتقاد» (١٩٣١) ص ١٥٥ - ١٥٦ .

لا من (ج) أ ب جـ و(ج) ١ أ ب جـ يمكن أن يكونا في آن معا مظهرين ممكنين مختلفين لقانون واحد. وثالثا :- قد يصح أن تكون (ج) أ ب جـ و(ج) ١ أ ب جـ - على حد سواء تطبيقات لقانونين مختلفين يعملان معا في الطبيعة، رغم أنهما لا يعملان معافى وقت واحد ولا على شيء واحد، وهذا لا يعنى بالضرورة استحالة أحدهما إذا حدث الآخر بالفعل، ذلك لأن ما لم يحدث يظل مع ذلك ممكنا لأنه لا يتناقض مع قوانين الطبيعة: افرض مثلا أننى وضعت إناء به ماء على النار، أن الماء فى هذه الحالة سوف يغلى وفقا لقانون معين من قوانين الطبيعة. لكننى إذا لم أضع هذا الإناء على النار فإن الماء لن يغلى وفقا لقانون آخر من قوانين الطبيعة. والآن: ان القول بأننى وضعت الإناء على النار لايلغى أن الاحتفاظ بالإناء بعيدا عن النار ليس ممكنا، إن ذلك يظل ممكنا - رغم أنه لم يحدث - والإمكان هنا يعنى أنه - تبعا للتعريف السابق - ليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه - منطقياً - (لا - ق).

و حين يقال أن المذهب الجبرى يعنى أن كل شيء هو على ما هو عليه فيبدو أن ثمة خلطا فى استخدام الكلمات، وهو خلط بين كلمتي «محتتم determined» و «معين determinate» فمن المسلّم به أن كل شيء يحدث هو شيء معين determinate لكن هل هذا دليل أيضاً على أنه محتتم determined...؟ أن القول بأن المستقبل سوف يكون على نحو ما سيكون، لايتفق إطلاقا مع التساؤل عما إذا كان المستقبل محتتم منذ الآن، فهو قد يكون كذلك وقد لا يكون، فكل ما يؤكده هذا القول هو أن حوادث المستقبل حين تقع فسوف يكون لها شكل معين، سوف تكون معينة determinate، وهذا يختلف عن القول بأنها محتومة determined منذ اللحظة الراهنة.

٥- (ب) - وسوف نناقش الآن التفسير الثاني للمذهب الجبرى وهو التفسير القائل بأن الجبرية تعنى استحالة أن يكون الشيء خلاف ما هو عليه. ترى الجبرية فى هذه الحالة أنه إذا كان الجوهر (ج) موجودا فى لحظة معينة، فإنه لا يمكن فى نفس هذه

اللحظة أن يكون (ج) ^١ بدلامن (ج). والسبب في ذلك هو أنه لا يوجد شيء يقوم بذاته مستقلاً عن العلاقات التي تربطه بغيره من الأشياء، وإذا كان الشيء يرتبط على هذا النحو بغيره من الأشياء فإن أية لحظة من اللحظات يقابلها حالة معينة للأشياء، وبالتالي فلو تغير (ج) وأصبح (ج) ^١ فلا بد أن يؤدي ذلك إلى وضع مخالف تماماً للعلاقات بالأشياء الأخرى. ومن ثم فلا بد أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه. ويقال أن «العلاقة الخارجية الخالصة هي في نهاية الأمر علاقة مستحيلة ولا معنى لها» ^(١) لأنه «.. لو كان كل من أ و ب حقاً موجوداً بسيطاً تماماً ومستقلاً عن الآخر، فمن اللغو عندئذ أن تقول إنهما يرتبطان كذلك ارتباطاً حقيقياً» ^(٢) وإذا كانت العلاقات داخلية في طبيعة الحدود التي يرتبط بعضها ببعض، وإن كل حد من هذه الحدود لا يمكن أن يكون بذاته خالياً من علاقات معينة تربطه بغيره من الأشياء، فإن ذلك يعني - إذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية هي (ب) في لحظة معينة - أقول أن ذلك يعني أن كل شيء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ). ومعنى ذلك أن الحدين المرتبطين بعلاقة نوعية خاصة لا يمكن لهما ما أن يكونا على نحو ما هما عليه بدون هذه العلاقة الفرعية الخاصة. وعلى كل حال فإن ذلك لا يصدق - فيما يبدو - الاعلي العلاقات الكمية، وعلاقات التشابه والاختلاف والتساوي وما إلي ذلك. فلو أن (س) كانت مساوية لـ (ص) لتتج عن ذلك أنه إذا ما غابت علاقة التساوي فإن س و ص لا يمكن لهما معاً أن يكونا على نحو ما هما عليه في الواقع. وقل مثل ذلك عن علاقة التشابه والاختلاف. فلو أن (س) كانت مشابهة لـ (ص) لتتج عن ذلك أنه إذا غابت هذه العلاقة فإن (س) و(ص) لا يمكن لهما معاً أن يكونا على نحو ما هما عليه الآن.

لكن يمكن لكل حد منهما - وحده وبدون الآخر - أن يوجد كما هو غياب

(١) هارولد هـ. يوايم: «طبيعة الحقيقة» (١٩٠٦) ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢ .

العلاقة التي تربطه بالحد الآخر - فلو كانت (س) مساوية لـ (ص)، فأننا نقول في هذه الحالة أن س ترتبط مع ص بعلاقة التساوي، لكن لا ينتج من ذلك أن (س) لا بد أن تظل على نفس هذه العلاقة إذا ما تغيرت (ص) عن وضعها الحالي.

وعلى ذلك فأنا يمكن أن تتفق على ما يأتي:

إذا افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية محددة مع الحد(ب) في لحظة معينة، فإن معنى ذلك أن أى شيء ليس له هذه الخاصية المعينة لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً مختلفاً عن (أ)، ولكي يتضح معنى هذه القضية فأنا سوف نصوغها في صورة القياس الآتي:

(أ) لها خاصية علائقية ب في ل.

(ج) ليس لها الخاصية العلائقية ب في ل (١).

∴ ج ليست أ.

لكن لا بد أن نحتاط لمغالطة من المحتمل جدا أن تقع في هذا السياق، فالقول بأن (ح) ليست في هوية واحدة مع (أ) أو ليست هي (أ)، إنما ينتج بالضرورة من المقدمتين معا المقدمة (١) التي تقول أن أ لها خاصية علائقية ب في ل، والمقدمة (٢) التي تقول أن ح ليس لها هذه الخاصية العلائقية نفسها في ل وعلى ذلك فمن الخطأ تماما أن نستنتج مثل هذه النتيجة من المقدمة الثانية وحدها. ذلك لأن النتيجة: هي أن ح التي ليست لها الخاصية العلائقية (ب) في (ل) (وهي الحالة التي تتميز بها أ) لا بد بالضرورة أن تكون مختلفة عن (أ) التي لها مثل هذه الخاصية. والسبب ببساطة أن (أ) لها بالفعل هذه الخاصية و(ح) ليس لها هذه الخاصية. كنا لا نستطيع أن نستنتج من مجرد القول بأن شيئاً ما ليس له علاقة نوعية في لحظة ما - لا نستطيع أن نستنتج أن هذا الشيء لا بد أن يكون مختلفاً عن (أ). وعلى كل حال فإنه يمكن تطبيق مثل هذه الحججة على الكائنات التي لها ديمومة والتي يمكن أن تتصور معها زن شيئاً ما أو

(١) حرف ل هنا يشير إلى اللحظة، فالقصد هو أن الشيء (أ) له الخاصية الفلانية في هذه اللحظة المعينة، وجد ليس لها نفس هذه الخاصية في نفس اللحظة (الترجم).

آخر يمكن أن يحدث في وقت معين، لكن لا يمكن تطبيقها على الماهيات الخالدة أو الحقائق اللازمانيّة، ونحن هنا معنيون بصفة خاصة بالفاعل الذي له ديمومة. أمّا ناضل من أجله هو أنه ليس صحيحاً أنه إذا كان هناك فاعل معين ليس له خاصية علائقية نوعية معينة كانت له بالفعل، فإنه لا بد بالضرورة أن يختلف عن ذلك الفاعل الذي كانه من قبل. فنحن نذهب إلي أن الفاعل يمكن أن يرتبط بعلاقة مختلفة أتم الاختلاف عن العلاقة التي يرتبط بها بالفعل مع شيء آخر، ويظل هو نفسه.

ولقد ناقش جورج مور G.E. Moore^(١) بافاضة تامة المغالطة المنطقية في الزعم بأنه إذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية (ب) في لحظة معينة، عندئذ فإن أي شيء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ) - وسوف يكون من المفيد جداً أن نلخص وجهة نظره في هذا السياق.

يجمل بنا قبل أن نناقش هذا الزعم أن نحدد معنى عبارتين هامتين جداً وهما (أ) - «لا بد بالضرورة أن يكون» و(ب) - «مختلف عن أ». ومعنى عبارة «لا بد بالضرورة أن يكون» يمكن أن نشرحه على النحو التالي :

«حين نقول عن زواج من الخواص مثل (ب) و(ك) أن أي حد له الخاصية (ب) فإنه لا بد بالضرورة أن يكون له الخاصية (ك) فإن هذا القول يساوي قولنا أنه في كل حالة - من القضية القائلة بأن أي حد معين له الخاصية (ب) - ينتج أن هذا الحد له الخاصية (ك). وكلمة ينتج تفهم بمعنى يكون فيه من القضية الخاصة بأي حد معين - مثل أنه زاوية قائمة - ينتج أنها زاوية. ومن القضية القائلة بأن الحد أحمَر ينتج أن له لونا ما. حين نقول عن الخاصية العلائقية (ب) أنها شكل أو أنها داخلية مع الحد المعين (أ) الذي يملكها، فإن ذلك يعني أنه من القضية القائلة بأن شيئاً ليس له (ب) ينتج أن هذا الشيء مختلف عن أ. وبعبارة أخرى أنه يعني أن نقول أن خاصية عدم ملكية (ب)، وخاصية الاختلاف عن (أ) يرتبط كل منهما بالآخر بطريقة خاصة يكون

(١) ج. أمور: «دراسات فلسفية» مقالة «العلاقات الداخلية والخارجية» (١٩٢٢) ص ٢٧٦ - ٣٠٩.

فيها خاصية كون المثلث القائم الزاوية مرتبط بكونه مثلثاً. أو أن كون الشيء أحمر مرتبط بكونه له لوناً»^(١) والقول بأن ب «تختلف عن أ» يمكن أن يكون له معنيان مختلفان: «فقد يعني فحسب أن (أ) تختلف عددياً عن (ب)، فهي غير (ب)، أو لا تتحد مع (ب) في هوية واحدة. أو قد يعني أن تلك ليست هي القضية فحسب، لكن أيضاً أن (أ) ترتبط بـ (ب) بطريقة يمكن أن نعبّر عنها بقولنا: أن (أ) يختلف اختلافاً كيفياً عن (ب). وأولئك الذين يقولون «أن جميع العلاقات تجعل اختلافاً لحدودها» يعنون دائماً - فيما أعتقد - الاختلافات بالمعنى الثاني لابل المعنى الأول فحسب. أى أنهم يقصدون القول بأنه إذا كانت (ب) خاصية علائقية: لـ (أ) عندئذ فإن غياب (ب) يستلزم لافقط اختلاف عددياً عن (أ)، بل اختلاف كيفياً كذلك»^(٢) لكن علينا أن نلاحظ أنه إذا كان شيء ما يختلف اختلافاً كيفياً عن شيء آخر، فإنه ينتج من ذلك أنه يختلف عنه اختلافاً عددياً.

وسوف نرى الآن ما إذا كان صحيحاً أنه إذا كانت (ب) خاصية علائقية و(أ) حد له مثل هذه الخاصية، فإن (١) - أى حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر - يختلف عددياً عن (أ) - و(٢) أى حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر غير (أ).

(١) - ولكي نعرف ما إذا كان صحيحاً - لو أن (أ) لها الخاصية (ب) - فإن أى حد عندئذ - ليس له الخاصية (ب) لا بد أن يكون شيئاً آخر غير (أ): «فلنأخذ مثلاً الخاصية العلائقية التي نقرر انتماءها إلى معطى حسي مرئي حين نقول عنه أن معطى حسياً مرئياً آخر بوصفه جانباً مكانياً: التقرير - مثلاً - الذي يتعلق بقطعة ملونة نصفها أحمر ونصفها أصفر: «هذه القطعة كلها تحتوى هذه القطعة» (حيث تكون عبارة هذه القطعة) اسم خاص بالنصف الأحمر). أنه لمن الواضح هنا تماماً فيما أعتقد أننا نستطيع أن نقول - بمعنى واضح وصريح تماماً - أن أى كل Whole لا يحتوى على

(١) نفس المرجع ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

تلك القطعة الحمراء لا يمكن أن يتحد في هوية واحدة مع الكل الذي نتحدث عنه: وأنه من القضية الجزئية، ينتج أن هذا الحد شيء آخر غير الكل الذي نتحدث عنه - رغم أنه ليس من الضروري أن يكون مختلفاً عنه اختلافاً كيفياً. فهذا الكل المعين لم يكن من الممكن أن يوجد دون أن تكون هذه القطعة الجزئية جزءاً منه، لكن يبدو أنه لا يقل عن ذلك وضوحاً - لأول وهلة - أن هناك خواص علائقية كثيرة لا يصدق عليها ذلك. ولكي نأخذ مثلاً فما علينا إلا أن نتدبر علاقة القطعة الحمراء بالقطعة كلاً بدلاً من أن نتأمل كما حدث من قبل علاقة الكل بها ويبدو من الواضح تماماً أن القطعة الحمراء - رغم أن الكل ما كان له أن يوجد دون أن تكون القطعة الحمراء جزءاً من - يمكن أن توجد تماماً دون أن تكون جزءاً من هذا الكل المعين»^(١).

٢- نصل الآن إلى التساؤل عما إذا كان صحيحاً أنه إذا كان الحد (أ) له الخاصية (ب) فإن أي حد - عندئذ ليس له تلك الخاصية لا بد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ) أعني أن «خاصية عدم امتلاك (ب) وخاصية كونه مختلفاً عن (أ) ترتبط كل منهما بالأخرى بطريقة خاصة تكون فيها خاصية كون المثلث قائم الزاوية مرتبطة بخاصية كونه مثلثاً. أو خاصية كونه أحمر مرتبطة بخاصية كون ذا لون» ولا يمكن أن يكون هناك شك في أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أي حد عندئذ ليس له (ب)، لا بد أن يكون شيئاً آخر غير (أ) لكن هل ينتج من ذلك أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أي حد لم يكن له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ)؟ يبدو أنه بينما القضية الأولى صادقة فإن القضية الثانية كاذبة، وأن مصدر الخلط بين النصين هو النظر إلى العبارتين: «لا بد أن» و«لا بد بالضرورة أن يكون» على أن معنهما واحد، في حين أن ما تعبر عنه كلمة «لا بد» هنا هو فحسب أن القضية التي تتضمنها تنتج من القضية القائلة بأن (أ) لها (ب)، ليست هي بذاتها قضية ضرورية. وسوف أشرح لماذا كان من الخطأ أن نعتقد أنه من القضية: «إذا كانت (ب) لها (أ) فأي حد

(١) نفس المرجع ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

ليس له (ب)، لا بد أن يكون شيئاً آخر غير (أ)» تنتج القضية الأخرى «إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أى حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ)» (١).

ولنبداً أولاً وقبل كل شيء بتحديد بعض الرموز التي سوف نستخدمها. سوف نعبر - فيما يتعلق بالخاصيتين (ب) و(ق) - عن القضية القائلة بأن أية قضية تقرر عن شيء معين أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية القائلة بأن الشيء الذي نبخه له أيضاً الخاصية (ق) على النحو التالي:

س ب تستلزم س ق

وسوف نعبر في حالة أية قضية عن نقيض (ب) بالرمز (ب)، وبالتالي فإن صيغة كهذه (س ب) تستلزم (س ق) سوف تعني أن أية قضية تتكرر على شيء ما أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية - فيما يتعلق بالشيء الذي نتحدث عنه - أن له (ق).

ومن ناحية أخرى فيما يتعلق بشيئين (ب) و(أ) فأنا سوف نعبر عن القول بأن «(ب) تتحد في هوية واحدة مع (أ)» بالرموز (ب = أ). وعن القول بأن «(ب) لا تتحد في هوية واحدة مع (أ)، بالرموز ب = أ.

وبناء على الرموز السابقة فإن الصيغة الآتية:

س ب تستلزم (س = أ).

سوف تعني: «كل قضية تقول عن شيء ما أنه ليس له الخاصية (ب) تستلزم - فيما يتعلق بهذا الشيء - القول بأنه شيء آخر غير (أ)».

وهذه القضية تساوي منطقياً.

(س = أ) تستلزم (س ب).

وهي تقرأ على النحو التالي: «أي شيء يتحد في هوية واحدة مع (أ) لا بد - في أى عالم يمكن تصوره - أن يكون له بالضرورة (ب)». أو بعبارة أخرى: «(أ) لا يمكن لها أن توجد في أى عالم ممكن دون أن يكون لها (ب)».

(١) فارن جورج مور: «دراسات فلسفية» ص ٢٩١ وما بعدها.

وسوف نستخدم كذلك الصيغة ك * ق لتعني أنه «من الخطأ أن تقول ك صادقة وق كاذبة». وبالتالي فإن التعبير الآتى:.

أق * أر

سوف يعنى أن «من الخطأ أو نقول (أق) صادقة و (أر) كاذبة فى آن معا». من ناحية أخرى فإن التعبير الآتى:

س ق * س ر

سوف يعنى أنه «إذا كان أى شىء له ق، فإن هذا الشىء بالتالى له (ر)» دون أن نقرر أن الشىء له ق .

والآن دعنا نستعيد من جديد النقطة موضع الخلاف: فحن نذهب إلى أنه بينما تكون القضية «إذا كانت (أ) لها (ب) (فى الواقع) فإن أى حد عندئذ ليس له (ب)، لابد أن يكون شيئاً آخر غير (أ)» - قضية صادقة بغير شك والقضية الأخرى «إذا كانت (أ) لها (ب)، فإن أى حد عندئذ ليس له (ب) لابد بالضرورة- أن يكون شيئاً آخر غير (أ)» قضية كاذبة. غير أن أولئك الذين يقولون أن جميع العلاقات داخلية بالنسبة للحدود يفترضون أن القضية الثانية تنتج من القضية الأولى. وإذا ما استخدمنا الرموز السابقة فإن القضية الأولى تكتب على هذا النحو:

(١) - س ب تستلزم (و ب * و = س)

وتقرأ على النحو التالى: «لو أن شيئاً ما (س) له (ب)، فإن ذلك وحده يستلزم فى هذه الحالة القضية: «أنه من الخطأ فى آن معا القول بأن شيئاً آخر (و) وليس له (ب) هى قضية صادقة، وأن (و) ليست متحدة فى هوية واحدة مع (س)» قضية كاذبة.

وإذا ما استخدمنا الرموز مرة أخرى، فإن القضية الثانية تكتب على هذا النحو:

(٢) س ب * (و ب) يستلزم (و = س) =

وتقرأ على النحو التالى: «أنه لمن الخطأ فى آن معا القول بأن شيئاً ما ليس له (ب)» قضية صادقة، وأن غياب (ب) عن (و) يستلزم أن تكون (و) شيئاً آخر غير س» قضية كاذبة.

ونحن نذهب إلى القول بأنه في حين أن القضية رقم (١) صادقة فإن القضية رقم (٢) كاذبة، بينما تعني نظرية العلاقات الداخلية من ناحية أخرى أن القضية رقم (٢) هي أيضاً قضية صادقة، وأنها تنتج من القضية رقم (١). غير أن القضية رقم (٢) لا يمكن أن تنتج من القضية رقم (١) اللهم إلا من قضية لها صورة.

ق تستلزم (ك * ر).

فهنا تنتج القضية المقابلة لها في صورة:

ق * (ك تستلزم ر).

«أما القول بأن ذلك خطأ، فمن السهل - فيما أعتقد - أن تتيينه إذا ما تأملنا القضايا الثلاث الآتية: افرض أن ق = «جميع الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون» و(ك) = «نسختي من (مبادئ الرياضة) هي كتاب موجود على هذا الرف» و(ر) * «نسختي من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون». والآن فإن (ق) لا تستلزم مطلقاً (ك * ر). أعني أنه ينتج تماماً من (ب) أن القضية «نسختي من كتاب مبادئ الرياضة ليست زرقاء اللون» لا تصدقان معاً من حيث الواقع. لكنه لا ينتج من ذلك على الإطلاق أن ق * (ك تستلزم ر) ذلك لأن هذه القضية الأخيرة تعني أنه «من الخطأ أن القول في آن معاً أن (ق) صادقة وأن (ك تستلزم ر) كاذبة» لأن (ك تستلزم ر) قضية كاذبة تماماً من حيث الواقع. ذلك لأنه لا ينتج من القضية القائلة بأن «نسختي من كتاب مبادئ الرياضة موجودة على الرف» القضية القائلة أن «نسختي من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون». وببساطة فمن الخطأ القول بأن القضية الثانية من هاتين القضيتين يمكن أن تستنبط من القضية الأولى وحدها: ومن الخطأ القول بأنها على نفس العلاقة التي عليها القضية الشرطية المتصلة: «كل الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون ونسختي من كتاب مبادئ الرياضة موجودة على هذا الرف» هذه القضية الشرطية المتصلة تستلزم في الواقع القضية التالية: «نسختي من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون». لكن القضية القائلة بأن «نسختي

من كتاب مبادئ الرياضة موجودة على هذا الرف» وحدها لا تستلزم يقينا القضية القائلة بأن نسختي من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون». وأنه من الخطأ القول بأن نسختي من كتاب مبادئ الرياضة يمكن ألا تكون موجودة على هذا الرف دون أن تكون زرقاء اللون. وبالتالي فإن القول بأن (ك تستلزم ر) قول كاذب ومن ثم فإن «ق * (كستلزم ر)» يمكن أن تنتج فحسب من «ق تستلزم (ك * ر)» إذا كانت ق تنتج من هذه القضية الأخيرة. لكن (ق) يقينا لا تنتج من هذه القضية : من واقعة أن (ك * ر) يمكن استنباطها من (ق) ولا ينتج من ذلك على الأقل أن (ق) صادقة. ومن الواضح إذن أنه من الخطأ القول بأن أية قضية لها الصورة الآتية:

ق تستلزم (ك * ر) .

تستلزم القضية المقابلة في صورة :

ق * (ك تستلزم ر).

طالما أننا وجدنا قضية جزئية واحدة من الصورة الأولى لا تستلزم القضية المقابلة من الصورة الثانية»^(١).

ويبدو الآن واضحاً أن زعم الفيلسوف الجبري بأنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه بالفعل، زعم لا يمكن تبريره بأى معنى من المعنيين المعروفين فيما سبق في رقم (أ) و (ب).

(١) ج. أ. مور «دراسات فلسفية» ص ٥٠٠ .

الفصل الخامس

٢- المذهب الجبري:

«السببية»

الفصل الخامس

٢ - «المذهب الجبرى»

«السببية»

- ١- رأى الفيلسوف الجبرى فى فكرة السببية (٢- ١٠) - حجج الفيلسوف الجبرى:
- ٢- قوانين الطبيعة لاتلين، والسلوك البشرى - فى الغالب - يماثل الطبيعة.
- ٣- لو كان هناك لون من الاحتمية فهو يرجع إلى الجهل.
- ٤- الأفعال الإرادية كما نراها عند الآخرين يمكن تفسيرها.
- ٥- التاريخ ليس حركة عشوائية.
- ٦- نحن نفترض فى حياتنا اليومية اطراد السلوك البشرى.
- ٧- البناء الاجتماعى يفترض مقدما درجة من الأطراد: «الشخصيات» فى الحياة وفى النقد الأدبى يفترض فيها باستمرار الأطراد أو الانتظام قليلاً أو كثيراً.
- ٨- إذا كنتُ أشعر بقدرتى على أن أفعل كما أرغب، فهل أرغب كما أرغب؟
- ٩- أننا لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا، لكنه يسرنا لأننا نرغب فيه.
- ١٠ - حجة مستمدة من المسؤولية الأخلاقية ويقال أنها فى صالح المذهب الجبرى.

١١- حجج الفيلسوف الجبرى تتلخص فى أربع نقاط :

(أ) السببية تسود الطبيعة وتتحكم فيها.

(ب) الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية.

(ج) السلوك البشرى مطرد.

(د) حجة مستمدة من المسؤولية الخلقية.

١٢، ١٣ - مناقشة (أ) لمبدأ السببية.

١٢ - مبدأ السببية ليس الاًسألمة.

١٣ - العلماء يرغبون فى التخلص منه.

١٤ - التابع المنظم الذى نلاحظه تجريبيا يحل محل السببية.

١٥ - تقديم مثل للإرادة لكى نرى ما إذا كان يمكن أن تنطبق عليه فكرة التابع

أو فكرة «العلاقات ذاتها».

١٦ - التابع ليس واضحا ولا مفهوما فى حالة الإرادة.

١٧ - لا بد لنا من التعرف على الترابط الغائى - تقسيم كانت للسببية إلى سببية

ظاهرة وسببية نيومائية.

١٨ - مناقشة لإمكان تطبيق المعادلات الدالية على الموجودات البشرية. مثل هذه

المعادلات لا تعمل إلا إذا أمكن رد جميع الحوادث فى حياة الإنسان إلى كميات أو إذا

ارتبطت هذه الحوادث بكميات.

١٩ - أربعة أنواع من المقدار: المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يدرسان

كميات، أما المقدار الأختلافى، والمقدار الكثافى، فيدرسان الكيفيات. الكيفيات التى

يمكن قياسها فى المقدار الاختلافى يمكن أن ترتبط بكميات، لكن المقادير الكشافية

لا يمكن أن ترتبط ارتباطا ذا معنى بالأعداد أو الأرقام. وبالتالي فهو لا يمكن أن تكون

مكونات لمعادلة.

٢٠ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالاحساسات.

٢١ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالوجدانات.

٢٢ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالانتباه النشط.

٢٣ - النتيجة هى أن المعادلة الدالية كالمعادلة الآتية:

م ل = د (م^١، ل^١، م^٢ ... م، ل ن، ل) لا يمكن أن تنطبق على الموجودات البشرية.

٢٤ - مناقشة (ب) القول بأن الحوادث الذهنية لا تتدخل في السلسلة السببية.

٢٥ - مناقشة (ج) القول بأن السلوك البشرى مطرد. الفعل الإرادى فعل فريد فى نوعه unique.

٢٦ - الشخصية لا يمكن أبداً تحديدها تحديداً مطلقاً. وتحديدها النسبى هو - على أية حال - من صنع الفاعل

٢٧ - مناقشة (د) القول بأن الحرية - لا الجبرية - هى التى تتناقض مع المسئولية الخلقية.

٢٨ - الأخلاق ليست علاقة اجتماعية فحسب - الفرد الحى بمعزل عن المجتمع مسئول امام نفسه.

٢٩ - الواجب يعمل من أجل ذاته.

٣٠ - رأى الفيلسوف الجبرى فى كلمتى «ينبغى» و«يستطيع».

١ - وصلنا الآن إلى الزعم الثانى للفيلسوف الجبرى، وهو القول بسيادة مبدأ السببية فى الطبيعة. والواقع أن المذهب الجبرى يأخذ القول بأن الشئ لا يمكن أن يبدأ فى الوجود الا لسبب أحدثه - على أنه بديهية مسلم بها. ولقد أخذ لابلاس Laplace بمثل هذا الموقف وانتهى إلى القول : «بأننا ينبغى علينا أن ننظر إلى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها، وعلى أنها سبب لحالة قادمة ستلوها. ولو أنه أتبح لعقل ما فى لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة فى الطبيعة، وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها، وإذا كان هذا الفعل فضلاً عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل، فإنه لابد أن يكون قادراً على التعبير فى صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام فى الكون، وأضال ذرة فيه. وعندئذ لن يكون ثمة شئ مجهولاً لديه، بل سيكون المستقبل - كالماضى سواء بسواء - حاضراً أمام عينيه» (١).

(١) اقتبس «جيمس وورد» فى كتابه «المذهب الطبيعى والادارية» الجزء الأول ص ٤١ من الطبعة الثانية.

يقول «جيفونز Jevons» مدعماً هذه الوجهة من النظر: أننا يمكن أن نقبل بأمان تام - كافتراض علمي مقنع - النظرية التي قدمها لابلاس ببراعة. والتي تقول أن المعرفة الكاملة للكون - كما هو موجود في أية لحظة معينة - لا بد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعداً، وإلى الأبد. أن الاستدلال العلمي يعد مستحيلاً ما لم ننظر إلى الحاضر على أنه حصيلة الماضي، وسبب لما سيأتي. فليس ثمة شيء مجهولاً لدى العقل الكامل» (١).

ودعاة هذه النظرية قد يعتدلون في بعض الأحيان فيقنعون بأن يقصروا مجال نظريتهم على العالم المادي فحسب، لكنهم في أحيان أخرى يبلغ بهم الحماس حداً لا يجعلهم يقتنعون بحصر أنفسهم في جانب واحد من جوانب الكون، يقول «هكسلي»: «أن مَنْ له أدنى دراية بتاريخ العلم سنوف يسلم بأن تقدم العلم في جميع العصور، كان يعني - وهو الآن يعني أكثر من أي وقت مضى - توسيع نطاق ما نسميه بالمادة والسببية Causation وما صاحبهما من استبعاد تدريجي لما نسميه بالروح والتلقائية من جميع مجالات الفكر البشري.. وكما أن من المؤكد أن كل مستقبل يخرج من جوف الحاضر والماضي، فكذلك سوف يمد الفسيولوجيا في المستقبل نطاق المادة والقانون تدريجياً حتى يصبح متساوياً في الامتداد مع المعرفة والوجدان والفعل» (٢). ويقول المؤلف نفسه أيضاً: «أنا.. لسنا سوى حلقات في سلسلة عظيمة من الأسباب والنتائج تؤلف - في اتصال لا ينقطع - ما هو كائن، وما قد كان، وما سيكون - أعني جملة الوجود ومجموعة» (٣).

وليس معنى ذلك أن الجبريين لا ينكرون بالضرورة وجود الذهن ولا يعترفون بشيء خلاف المادة فهم في حقيقة الأمر قد يقرون وجود الذهن وجوداً حقيقياً،

(١) و. س. جيفونز: «مبادئ العلم» ص ٧٥٨ من الطبعة الثانية.

(٢) ت. ه. هكسلي: «المقالات الكاملة» المجلد الأول ص ١٥٩.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٤٤.

لكنهم فى هذه الحالة يصرون على القول بأن الحالات النفسية لآبد أن تكون دائماً، وبصفة شاملة محتومة وفق الحالات العصبية، لا بل محتومة بتلك الحالات العصبية، والعكس هنا غير صحيح، إذ تستحيل فى أية حالة من الحالات أن تكون الحالة النفسية هى الحاتمة والحالة العصبية هى المحتومة لها.

«قد يفترض .. أن التغيرات الدقيقة جداً فى المخ هى سبب جميع حالات الشعور عند الحيوان، فهل هناك أدنى دليل على أن حالات الشعور هذه يمكن على العكس أن تسبب التغيرات الدقيقة جداً التى تؤدى إلى الحركة العضلية..؟ أننى لا أرى مثل هذا الدليل..، ومن المؤكد تماماً أن الحججة التى تنطبق - على قدر حكى - على الحيوان، يصبح انطباقها كذلك على الناس . ومن ثم فإن جميع حالات الشعور عندنا - كما هى عند الحيوان - قد سببتها مباشرة التغيرات الدقيقة جداً فى المخ.. ويبدو لى أنه لا يوجد برهان عند الإنسان - ولا عند الحيوان - على أن الحيوان - على أن أية حالة من حالات الشعور هى سبب التغير فى حركة مادة الكائن الحى»^(١).

وبالتالى فإن أية حالة معينة فى المخ - تبعاً لافتراض «مذهب الظاهرة المصاحبة» هذا - يقابلها باستمرار كمصاحب لها حالة معينة من حالات الذهن. ويمكن أن نلخص النقاط الأساسية فى هذه النظرية فى ثلاثة: هناك أولاً سلسلة من التغيرات الفزيائية أو عمليات المخ. ثم هناك ثانياً سلسلة مصاحبة لها من التغيرات العمليات النفسية، تحدث معها فى آن واحد، وهنالك بعد ذلك العلاقة بين السلسلتين، وهى علاقة يزعم لها أنها علاقة المصاحبة فى الحدوث مع انفراد كل من الفعلين بخط مستقل فى مساره «علينا أن نتأمل موسيقاراً غير مرئى يعزف قطعة موسيقية من وراء الستار (أو خلف الكواليس)، بينما الممثل يلمس أصابع البيانو دون أن يحدث صوتاً: أننا ينبغى علينا أن نفترض أن الشعور إنما يأتى من منطقة مجهولة،

(١) نفس المرج: ص ٢٣٩ - ٢٤٤ .

وأنه يفرض على تذبذبات الجزئيات تماما كما يفرض اللحن على حركات الممثل الابقاعية»^(١).

وعلى ذلك فلو صحَّ وكانت كل حالة معينة من حالات المخ يقابلها حالة معينة من حالات الذهن، فإنه من الصحيح أيضاً أن كل حالة معينة من حالات مخ معين يقابلها حالة معينة للكون المادى كله. ومن هنا فإن العوامل المتحكمة بالممثل فى المخ، بوصفه جزءاً من الكون يتبع ذلك أن تتحكم فيما يسمى بالحالات الذهنية التى هى مصاحبات ضرورية لحالات المخ.

«أنه لمن الصحيح - كما لاحظ مستر رسل Russell - أن التقابل بين الذهن والمخ قد لا يكون علاقة واحد بواحد، لكنه قد يكون علاقة كثير بواحد، أو واحد بكثير، إلا أن الكون لا بد أن يظل فى هذه الحالة حتمياً (رغم أن محتماته قد تكون أكثر تعقيداً من ذلك) بشرط أن يكون نطاق التقابل فى الجانب المتعدد حتمياً»^(٢).

وأنا هنا معنى أساساً بالسلوك البشرى بصفة عامة، والإرادة البشرية على وجه الخصوص، وقد لا يستثنى السلوك البشرى فى بعض الأحيان من التحديد السببى يقول هكسلى: «أننى أعتقد أنه يمكن البرهنة على استحالة إثبات التلقائية الحقيقية لأى فعل، ذلك لأن الفعل التلقائى فى الحقيقة هو فعل - حسب الافتراض نفسه - ليس له سبب. ومحاولة البرهنة على مثل هذا الجانب السلبى فى مواجهة المادة هى محاولة عابثة ممتنعة Absurd»^(٣) ويؤكد لنا هكسلى أن أفعالنا الإرادية محددة تحديداً سببياً فى أى شىء آخر، وإن «الإرادات» تصاحب ببساطة سلسلة الأسباب لكنها لا تتدخل فيها على الإطلاق.

٢- ويدعم الجبريون وجهة نظرهم بأدلة تجريبية لا بد أن نسلّم أن بعضها لا يمكن

(١) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة». ترجمة ف. بوجسون F.L. Pogson ص ١٤٧. (وفى الأصل الفرنسى ص ١١١ - المترجم).

(٢) س. أ. ريتشاردسون: «مذهب الكثرة الروحي». Spiritual Pluralism ص ١٢٢.

(٣) ت. هـ. هكسلى: «المقالات الكاملة» المجلد الأول ص ١٥٩ من الطبعة الأولى.

رفضه بسهولة، وما يعطى لحججهم وزنا هو أنك تجد من بينهم مفكرين ممتازين وعلماء لامعين. والحتمية الصارمة هي دائما عندهم فوق كل مظنة للشك خصوصا فيما يتعلق بالطبيعة، وهم غالبا ما يعتقدون مماثلة بين السلوك البشرى والطبيعة.

٣- وإذا كان يبدو في بعض الأحيان أن هناك لونا من الاحتمية بالنسبة لحوادث معينة تقع للأذهان البشرية لاسيما في بعض قراراتها الإرادية، فليس ذلك في رأيهم الا مظهرا من مظاهر جهلنا بالعوامل الدقيقة المتحكمة في هذه القرارات، لكنه لا يعنى قط انعدام هذه العوامل، وهناك مبرر قوى للاعتقاد بأنه ليست كل الحوادث الذهنية يمكن أن تخضع للاستيطان أو التأمل الباطنى، وبالتالي فلو كانت بعض هذه الحوادث الذهنية هي السبب - كليا أو جزئيا - لظاهرة ذهنية معينة فإن هذه الحوادث لا بد أن تكون مجهولة لنا كما أنه لا يمكن اكتشافها عن طريق الاستيطان.

وغالبا ما يقال أن بواعثنا هي التي تتحكم في اختياراتنا، وعلى ذلك فلو أنك عرفت البواعث الموجودة في اختيار أحد الناس و«القوة» النسبية لكل باعث من البواعث، فإن الفيلسوف الجبرى يعتقد أن اختيار الإنسان يرد إلى مسألة رياضية بحتة هي حل معادلة أو مجموعة من المعادلات فهو لا يعنى سوى نقص عارض يرجع إلى الرحلة الراهنة التي وصلت إليها معرفتنا حتى الآن.

٤- والأفعال الإرادية التي نراها عند غيرنا من الناس يمكن تفسيرها، فنحن نميل عادة إلى البحث عن هذا السبب أو ذاك لتفسير سلوك الآخرين. ونحن نعتقد في إمكان التنبؤ بنوع الفعل، فإذا فشلنا فإننا نعزوا مثل هذا الفشل إلى التحليل الناقص لا إلى القول بأن السلوك البشرى لا علاقة له بالتحديد السببى. وحتى أفعالنا الإرادية التي نشعر لحظة انجازها بأننا أحرار في تحديدها، تبدو لنا - إذا فحصناها فحفا تراجيعا - حلقات ضرورية في سلسلة منطقية من الحوادث.

٥- لا يعتقد أحد على الإطلاق - في تفسير عملية التاريخ، أو في محاولة تنسيق فئة معينة من الظواهر الاجتماعية - أن الظواهر الاجتماعية عبارة عن «عماء

مطلق "Absolute Chaos" أننا قد نفسر هذه الظواهر عن طريق نظرية خاطئة، فقد نعتقد - مثلا- أن الجنس البشر محكوم - آليا - بالظروف الاقتصادية، أو محكوم - غائيا - ببلوغ مثل أعلى. وقد نكتشف غلطة في النظرية التي نأخذ بها، لكننا نعلم علم اليقين في هذه الحالة أن علينا أن نبحث عن نظرية أخرى لكي نفسر بها الوقائع - وبهذا ترانا نستبعد تماما احتمال أن تكون مثل هذه الظواهر غير قابلة للتفسير أو أنها لاتخضع لنسق منتظم.

٦- ونحن نفترض اطراد السلوك البشرى في حياتنا اليومية: «وهكذا ترانا نعتمد على الآثار الرادعة للعقوبة، أو الأثر المقنع للإعلان .. الخ .. من ناحية أخرى فنحن على قدر معرفتنا الحقيقية بأعدائنا نظن في أنفسنا القدرة على مواجهة سلوكهم فى المواقف التى لم تظهر بعد» (١).

ويقول بيلى Bailey بحماس موجها حديثه إلى أولئك الذين يشكون فى اطراد السلوك البشرى: «أنه لمن الغريب حقا أن الصلة بين البواعث والأفعال لم يناقشها أحد قط من الناحية النظرية، فى حين أن كل موجود بشرى يعتمد فى كل يوم من أيام وجوده - عمليا - على هذه الحقيقة. فى حين أن الناس يجازفون على الدوام باللذة أو الثروة أو السمعة أو الصيت، أو حتى بحياتهم نفسها من أجل المبدأ الذى يرفضونه من الناحية النظرية.. وهو يعتمد على المبدأ الذى يرفضونه من الناحية النظرية.. أن الاقتصاد السياسى هو إلى حد كبير بحث فى عمل البواعث وهو يعتمد على المبدأ القائل بأن الإرادات البشرية تخضع لتأثير أسباب محددة دقيقة يمكن التحقق منها» (٢).

٧- والواقع أن أساس البناء الاجتماعى نفسه يفترض مقدما على الأقل درجة

(١) أ. أ. تيلور: «أركان الميتافيزيقا». ص ٣٧١.

(٢) س. بيلى: «رسائل فى فلسفة الذهن البشرى» ص ١٦٦ - اقتبسه أ. بين فى كتابه «الانفعالات والإرادة» ص ٤٩٣.

من اطراد السوك البشرى ، وإمكان محاسبة الناس عليه: «منذ أن عاش الناس فى مجتمع وهم يعتادون التنبؤ بسلوك بعضهم البعض معتمدين فى ذلك على الماضى والطابع أو الخلق الذى يثبت لفرد من الناس، بحيث يشمل حياته الناضجة بأسرها، لا يمكن أن تقوم له قائمة اللهم الا على أساس مبدأ الاطراد. فنحن حين نتحدث عن أرسيتديز Aristides^(١) ونقول عنه أنه عادل، وعن سقراط ونقول عنه أنه بطل أخلاقى، وعن نيرون Nero^(٢) ونقول عنه أنه كان وحشا كاسرا فى قسوته، وعن قيصر بقولا .. Czar Nicolas ونقول عنه أنه كانت لديه شهوة للاستيلاء على مزيد من الأرض grasping of territory فأنا فى هذه الحالة نعتقد أنه من المسلم به أن هناك بواعث معينة تعمل بشكل دائم وبانتظام، وتلك هى الحال نفسها حين نعزو صفات معينة إلى أجسام مادية فنقول: أن الخبز مادة غذائية وأن الدخان يصعد إلى أعلى^(٣).. ونحن فى ميدان التقدير الأدبى لانفترض مطلقا أن الكاتب حر تماما فى تحريك شخصياته كيفما يشاء، لكنه مضطر أن يجعل شخصياته تسلك فى المواقف المختلفة بتلك الطريقة التى تلائم نماذج متعددة بحيث تكون لها طبيعة حقيقية. ولأننا نسلم بأن الناس فى حياتهم العملية يظهرون فى سلوكهم درجة معينة من الانتظام. ولو أن كاتبنا سمح لشخصية من شخصياته أن تتحرك بحرية لا اكثر فيها، لا اعتبرنا ذلك فى الحال علامة على النقص، لأن الشخصية التى لا شكل لها ليست شخصية على الاطلاق.

٨- صحيح أننى حين أقرر السير فى خط معين من السلوك أشعر أن فى استطاعتى أن أعمل بطريقة مخالفة لو حلالى ذلك.

(١) أرسيتديز الاثيني (٥٣٠ ٤٦٨ ق. م) أحد قادة اليونانيين القدماء فى حروبهم مع الفرس، اشتهر بخلقه الهادىء والرزين، وبساطته، وتواضعه وأمانته حتى لقب بالعدل. (المترجم).

(٢) امبراطور روما الشهير اعتلى العرش عام ٣٧، ودس السم «لبرتيانكوس» عام ٥٥، وقتل والدته أجريبا عام ٥٩، وأرسل زوجته أوكنافيا إلى المنفى ثم أمر باعدامها عام ٦٢، وأشعل النار فى روما عام ٦٤ ليهتم المسيحيين.. الخ الخ (المترجم).

(٣) أ. بين: «الانفعالات والإرادة» الطبعة الثانية ص ٤٩٣.

لكن هذه الجملة الشرطية المبدوءة بكلمة «لو» هي التي تغير الموقف تغييراً كاملاً، فهل «يحلوا» لى ما يحلو، وفق مشيئتي وحدها، أم أنني مجبر على أن تحلو لى الأشياء على نحو محدد من السلوك؟

«ليس.. واقعة أصيلة من وقائع الخبرة أنني أشعر أن فى استطاعتى خرق جميع العادات التى سرت عليها فى حياتى، وأن أرتكب جميع ألوان الجرائم، وأن فى استطاعتى أن أكره وأهمل تماماً جميع الاهتمامات التى ينبغى على أن أكرس نفسى لها. أستطيع أن أفعل ذلك كله لو شئت If I please، لكن قبل استطاعتى أن أشأ please فأنتى ينبغى على أن أصبح إنساناً آخر، إذ من الخلف الواضح أن أقول - وأنا على نحو ما أنا عليه الآن - أن فى استطاعتى أن أعبر فى سلوكى عن الأغراض التى تكون فرديتى أو أن أعبر عن أضدادها على حد سواء»^(١) والواقع «أننا حين نتأمل أنفسنا مفترضين أننا قد سلكنا على نحو آخر غير السلوك الذى سرنا عليه، فأنا نفترض دائماً اختلاف المقدمات. فنتصور مثلاً أننا عرفنا شيئاً لم نكن نعرفه، أو أننا لانعرف شيئاً كنا نعرفه»^(٢).

٩- أننا لا نرغب فى الشيء لانه يسرنا. بل على العكس. أنه يسرنا لأننا نرغب فيه، والرغبات تتحكم فيها عوامل معينة، والناس يعتقدون عادة أن أفعالهم الإرادية حرة لأنهم يشعرون برغباتهم، لكنهم لا يشعرون بجميع العوامل التى تتحكم فى هذه الرغبات: «تخيل - أن استطعت - أن حجراً فى حركته المتصلة كان يعى - فى حدود قدرته - بمحاولته البقاء فى حالة الحركة. أن هذا الحجر طالما أنه يشعر بحركته الخاصة، ويهتم بها اهتماماً عميقاً سوف يعتقد أنه حر حرية كاملة، وسوف يواصل حركته لاشيء إلا لأنه يريد ذلك. وتلك هى الحال نفسها مع حرية الإرادة البشرية التى يساهى كل فرد بامتلاكها والتى لا تتألف إلا مما يأتى: أن الناس يشعرون

(١) أ. أ. ١. تيلور: «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧٧.

(٢) مل: «دراسة لفلسفة سيرهاملتون» الطبعة الخامسة ص ٥٨٣.

برغباتهم ويجهلون الأسباب التي تتحكم في هذه الرغبات»^(١).

١٠- وهناك جانب نقد آخر مستمد من الأخلاق كثيرا ما يوجه إلى المذهب الجبرى وهو : أن انكاره حرية الإرادة يجعل المسؤولية الأخلاقية بلا معنى، ويحرم فكرة الثواب والعقاب من كل مبرر منطقي. فإذا لم يكن لى حيلة فيما فعلت فسوف يتنافى مع العقل أن أكون مسئولاً عنه، ومن ثم فلن يكون هناك مجال للوم أو ثناء.

أنى أدعوك يا من نكرا بشباك الغي منهاج :الوري
عبا، تغرى بناما قدرا من شرور بقضاء حتما

ثم تعزو الاثم جورا للأنام^(٢).

لكن «لو ذهب دعاة الحرية إلى القول بأن مشاعرنا وأحكامنا الخلقية تتضمن تصور الفاعل «الحر» طالما أنه من غير المعقول أن نستهجن الأذى الإرادى بعد ذلك أكثر مما نستهجن الأذى اللارادى لو كان الاثنان معا على حد سواء آثارا ناتجة عن قوى الطبيعة المعقدة، في الفيلسوف الجبرى يرد بقوله : أن المعقولة تعتمد على نتيجة الاستهجان التي تميل - كما هو واضح - إلى منع لون معين من الفعل دون غيره، وهو يرد الحجة قائلاً: كلا أن السخط لا يكون معقولا إلا على افتراض أن أفعال الإنسان تحكمها البواعث التي من بينها الخوف من سخط الآخرين»^(٣) أن فكر الشواب والعقاب الأخلاقى لا يكون لها مبرر أخلاقى إلا إذا ساهمت فى تعديل خلق الفرد بتلك الطريقة التي تجعله يستجيب بطريقة مناسبة للظروف المقبلة، لكن إذا كان خلق الفرد لا يمكن تعديله بهذا الشكل، لو أنه كان كما يفترض دعاة الحرية لا يمكن مطلقا حسابه أو التنبؤ به أو بعبارة أخرى: «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية

(١) اسبنوزا، الرسائل ، رقم ٦٢ ، اقتبه ف . بولوك F.Pollock. في كتابه :«اسبنوزا حياته وفلسفته» . (١٨٨٠) ص ٢٠٨ .

(٢) مر الخيام - الرباعية رقم ٨٠ (والترجمة للاستاذ محمد السباعي - المترجم).

(٣) هـ . سدجويك: «مناهج علم الأخلاق» طبعة ثالثة (١٨٨٤) ص ٦٣ - ٦٤ .

لا تحكمها أساسا الظروف التي يشملها نظام تكوينه الذهني، فإن أساس عقابه لن يكون في هذه الحالة إلا انفعال استياء أو انتقام. لأنه لو كانت مسائل الصراع الأخلاقي تتحكم فيها لا ظروف طبيعتنا الخاصة بل بعض البدايات الجديدة.. فإنه من الواضح في هذه الحالة أننا لانستحق لا لوم ولا ثناء، ولا عقاب ولا ثواب، ومن العيب أن نحاول تعديل منشأة هذه الصراعات بأن نعدل من طبيعتنا عن طريق هذه المؤثرات^(١) والحجة المستمدة من المسؤولية الخلقية تبدو من ثم حجة في صف الفيلسوف الجبرى.

١١- حاولت في الصفحات السابقة أن أسوق ما اعتقدت أنه شرح سليم لوجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالحجة التي تعتمد على سيادة السببية.

وهذه الحجة يمكن تلخيصها في اربع نقاط أساسية:

(أ) ينظر إلى مبدأ السببية على أنه القاعدة العامة السائدة في الطبقة، وهو أحيانا يشمل السلوك البشرى.

(ب) الحوادث الذهنية كالإرادة - مثلا - لا تتدخل في السلسلة الآلية، فهي ليست الا ملازمات تصاحب الحوادث المادية.

(ج) السلوك البشرى مطرد، وهذه واقعة يمكن ملاحظتها.

(د) ينظر إلى الحجة المستمدة من المسؤولية الخلقية على أنها حجة في صالح المذهب الجبرى.

فلنناقش الآن هذه النقاط الأربع في شىء من التفصيل:

١٢- (أ) يمكن تعريف مبدأ السببية بأنه الافتراض السابق القائل بأن هناك تطابقا للقانون في جميع الظواهر الطبيعية بحيث يعنى «القانون» أى تعميم (دقيق أو

(١) مكدوجال: «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» طبعة ٢٥. ص ٢٠١، - ٢٠٢.

ترجيحي^(١). ومن الواضح أن مثل هذا التعميم هو نتيجة لشهادة التجربة. ومن هنا فإن الانتظام والاطراد في الطبيعة ليس رابطة ضرورية: «ليس ثمة ضرورة منطقية في قانون الطبيعة، فهو بذاته ليس يقينا من الناحية الحدسية، كلا ولا هو يمكن استنباطه من مقدمات منطقية يمكن هي نفسها أن تكون يقينية حدسا: فالشك في هذا القانون أو انكاره لا يستلزم الوقوع في التناقض»^(٢). والواقع أن مبدأ السببية ليس الا مسلمة، وهو مسلمة مفيدة وضرورية لتقدم العلم لكنك لا تستطيع أن تصفه وصفا مشروعاً أكثر من ذلك. فنحن نعبر عن معرفتنا بعالم الواقع في قضايا عامة هي التي نسميها بالقوانين العلية، وهي لا يمكن أن تكون ممكنة الا على افتراض أن الحوادث تقع في اطراد دقيق. لكن علينا أن نضع في أذهاننا أن مبدأ السببية وأن كان قد برن على أنه مفيد من الناحية المنهجية فإنه لا يبرهن على أنه صحيح من الناحية الانطولوجية. كلا، ولا ينبغي أن نزعم أنه كلما زاد تطبيقنا لمبدأ السببية في النظريات التي تقال حول الكون اقتربت هذه النظريات من الحقيقة. ونحن نذكر ذلك هنا لكي نلفت النظر إلى واقعة أن أولئك الذين يأخذون بالنظرية الآلية، يعتمدون في الغالب على إمكان التطبيق الدقيق لمبدأ السببية على العالم المادى.

أن السببية هي اسم يطلق على الأطراد الذى نلاحظه فى تسلسل الأحداث وتتابعها ولو أننا فهمنا من هذا اللفظ شيئاً أعمق من ذلك، فأنا فى هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع. أنه سوف يكون «اسماً فارغاً يخفى فحسب مطلبنا لنا هو أن تسلسل الحوادث وتتابعها سوف يظهر يوماً ما نوعاً أعمق من الارتباط بين شىء و شىء آخر أكثر من مجرد التجاور الاعباطى الذى تبدو عليه الظواهر الآن»^(٣).

(١) أ. س. ادجنون: «مبدأ الاحتمية والمذهب اللاحتمى» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد العاشر، ص

(٢) جيس وورد: «مملكة الغايات Realm of Ends» ص ٢٧٥ .

(٣) وليم جيمس: «أرادة الاعتقاد» ص ١٤٧ .

١٣- والواقع أن لفظ السببية أسيء استخدامه بكثرة حتى أن العلماء قد قاموا أخيرا بمحاولة جادة لحذفه تماما من مصطلحاتهم. يقول أحد هؤلاء العلماء: « أنى لآمل أن يستغنى العلم فى المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة لأنها فكرة غامضة»^(١). يقول رسل فى نفس المعنى: «أود.. أن أؤكد أن كلمة «السبب» قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم مما جعل حذفها التام من مصطلحات الفلسفة أمرا مرغوبا فيه»^(٢). ويقول الكاتب نفسه: «أن ما جعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو أنه لاوجود لمثل هذه الأمور فى الواقع»^(٣).

١٤- لكن ما القانون أو القوانين التى يمكن أن توجد لتحل محل قانون السببية المزعوم..؟ طرح «برتراند رسل» هذا السؤال وحاول أن يجيب عليه^(٤). ويمكن أن نلخص اجابته على النحو التالى:

أنا قد نسلّم بأنه من المرجح استقرائيا - إذا ما لاحظنا تنابعا فى عدد كبير جدا من الحالات دون أن نفشل مرة واحدة فى ملاحظة هذا التنابع - أن يتكرر هذا التنابع نفسه فى حالات مقبلة. وقد نقول عندئذ - فى مثل هذا التنابع الذى نلاحظه بكثرة - أن الحادثة السابقة هى السبب وأن الحادثة التالية هى النتيجة. ومهما يكن من شىء فإن هناك اعتبارات متعددة تجعل هذا التنابع الخاص مختلفا أتم الاختلاف عن العلاقة التقليدية بين السبب والنتيجة:

١- فالتتابع فى الحالات التى لم نلاحظها حتى الآن ليس أكثر من ترجيح بينما ترانا نفترض أن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة ضرورية.

٢- لن يزعم أحد أن كل مقدم يسبق الحادثة هو سببها بهذا المعنى . لكننا سوف

(١) أ. مارش : محاضرات علمية شعبية - ص ٢٥٤ اقتبسه س. ل. مورجان فى كتابه «التطور الانثاقى» ص ٢٧٦ .

(٢) . رسل : «التصوف والمنطق» ص ١٨٠ (١٩١٨).

(٣) نفس المرجع .

(٤) نفس المرجع ص ١٩٢ - ١٩٥

نؤمن فحسب بالتتابع السببي حيثما وجدناه، دون أن نفترض أنهما معا (أى الحادثتين المتتابعتين) توجدان باستمرار على هذا النحو.

٣- أى حالة من حالات التتابع الذى يتكرر بشكل كاف سوف تكون حالة سببية بالمعنى الذى ذكرناه، أعنى أننا لن نرفض القول بأن الليل هو سبب النهار.

٤- مثل هذه القوانين الخاصة بالتتابع المرجح رغم أنها مفيدة فى الحياة اليومية وفى طفوة العلم - تتجه إلى أن يحل محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم ناجحا. فقانون الجاذبية سوف يوضح ما يحدث فى أى علم متقدم ففى حركات الاجسام التى يجذب بعضها بعضا لا يوجد شىء اسمه سبب ولا شىء اسمه نتيجة لكن هناك مجرد صيغة فحسب.

ليس ثمة تساؤل حول تكرار القول بأن «نفس» السبب يحدث نفس «النتيجة» ، فالقوانين العلمية لاتعتمد فى دوامها على أى تشابه للأسباب والنتائج لكنها تعتمدها على تشابه العلاقات. وحتى عبارة «تشابه العلاقات» عبارة مبسطة للغاية، والقول «بتشابه المعادلات التفاضلية» هى وحدها العبارة الصحيحة.

١٥ - والآن إذا ما كانت هناك مجموعة من الحوادث لا نلاحظ فيها نفس التتابع يتكرر، أو لا يمكن أن تصالح حولها معادلات تفاضلية، فأنا فى هذه الحالة لا يكون لنا الحق فى إدراج مثل هذه المجموعة تحت قانون السببية بالمعنى الذى شرحناه آنفا.

ولننظر الآن فى الإرادة كما عرفناها فى فصل سابق: الإرادة هى فعل من أفعال الانتباه إلى فكرة تغيير الوجود حتى تتحقق هذه الفكرة نفسها، بهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه، فافرض مثلا أنني أردت أن تكون الاشتراكية نظاما للحكم فى بلادى^(١)، أننى فى هذه الحالة احتفظ فى الانتباه بفكرة تغيير الأوضاع القائمة، بحيث تبدأ الفكرة فى تطوير نفسها من الغاية إلى الوسيلة حتى أصل إلى أقرب

(١) كتب هذا عام ١٩٤٧ (المترجم).

وسيلة أخذ بها هنا والآن. ولتكن هذه الوسيلة القريبة هي - مثلا - كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحوى مبادئ الاشتراكية وأسسها وفوائدها تطبيقها.. الختم تتلو هذه الخطوة خطوة ثانية وثالثة.. الخ. وهكذا أظل أسير فى خطوات مرسومة أن أردت لفعلى الأرادى أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة.. وهذه السلسلة من الأحداث تشكل فعلا اراديا واحدا، والحلقة الأولى فيها هى الانتباه إلى فكرة تغيير الوضع القائم: فهل نستطيع أن نجد فى هذه السلسلة (أ) تتابعا يمكن ملاحظته (ب) أو نفس العلاقات التى يمكن أن نعبر عنها فى شكل معادلة؟

١٦- وخذ الآن فعل الانتباه الذى اعتبره الخطوة الأساسية فى العملية بأسرها : فما الذى يعنيه التتابع هنا؟ هل يعنى أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلا معينا كتناول الطعام معين، أو قراءة كتاب معين، أو حركت جسمى بطريقة معينة، وأنه فى كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعل يعقبه الانتباه إلى فكرة ادخال النظام الاشتراكى فى بلادى..؟ هل يعنى أن شيئا معينا حدث فى العالم الخارجى و«جذب» انتباهى إلى الفكرة، وأنه قد لو حظ دائما أن مثل هذا الحدث يعقبه باستمرار الانتباه إلى فكرة تغيير الأوضاع الاجتماعية فى بلادى بهذه الطريقة المحددة..؟ أم أن هناك شيئا فى تركيب جسمى - كعملية الهضم مثلا أو دقات القلب - ظهر من الخبرات الماضية أنه يعقبها باستمرار انتباهى إلى هذه الفكرة..؟ لا بد فى من الاعتراف أننى لا أستطيع على الاطلاق أن أرى نوعا من أنواع التعاقب السببى بين حدث معين - عقلى أو فزيقى - كمقدم، وبين انتباهى إلى فكرة التغيير الإرادى كنتيجة لهذا المقدم.

ومع ذلك كله دعنا نسلم بهذا الفرض المحال وهو أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتهيت إلى فكرة جعل بلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت فى كل مرة.. دعنا نفترض هذا الفرض المحال، فهل نستطيع أن نسلم بالإضافة إلى ذلك أن المقدم وهو الأوضاع القائمة التى لا بد أن تكون فى جانب منها على الأقل ذهنية - كانت دائما واحدة؟ وإذا كان يمكن أن يقال عن العالم المادى

أتمبداً «نفس السبب يؤدي إلى نفس النتيجة» لالزوم له على الإطلاق، لأنه ما أن تعطى المقدمات التي تمكن النتيجة من أن تحسب، حتى تصبح هذه المقدمات معقدة أو متشابكة بحيث لا يكون من المحتمل أن تتكرر (١). أقول إذا كان يمكن أن يقال ذلك عن العالم المادى الخالص أليس من الأجدى أن يقال عن تلك الحالة التي يكون فيها الفاعل السيكوفيزيقي النشط جزءاً من المقدم، وتكون فيها النتيجة حالة سيكولوجية معينة..؟ ليس هناك شيء أفضل لتوضيح هذه النقطة من أن نقس النص الآتى من «برجسون»: «أن القول بأن نفس الأسباب الداخلية سوف تحدث نفس النتائج، يعنى أنك تفترض أن نفس السبب يمكن أن يتكرر حدوثه على مسرح الشعور. وإذا كانت الديمومة هي على نحو ما ذكرنا - فإن الحالات النفسية العميقة الجذور ليس بينها وبين بعضها الآخر الاتانرا جذريا، ومن المستحيل أن يتشابه اثنان منهما شابها تماما طالما انهما لحظتان مختلفتان من لحظات تاريخ حياتي. وفي حين أن الموضوع الخارجى لا يحمل طابع الزمان المنصرم، وهذا هو ما يتيح للرجل الفيزيقي رغم اختلاف الزمان أن يجد نفسه إزاء حالات أولية تتشابه ذاتها - فأنا نجد الديمومة شيء واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها، ولا يحق لنا من ثم أن نتحدث هنا عن حالات تتشابه، ذاتيا، لأن اللحظة الواحدة لا يتكرر حدوثها مرتين» (٢).

وإذا ما اتفقنا على تعريف مبدأ السببية بأن تلخيص لحالات التتابع المطردة وغير المشروطة التي لاحظناها فى الماضى فبأى حق إذن نطبقه على الحالات الذهنية: أعنى على الإرادة مثلا التي لم يكتشف فيها بعد تتابع منظم..؟ كيف يقيم الفيلسوف الجبرى حجته على هذا المبدأ ليرهن على حتمية بعض الحالات السيكولوجية، حين تكون - فى رأيه - حتمية الوقائع التي لاحظناها هي المصدر الوحيد لهذا المبدأ نفسه..؟

(١) - ب. رسل : «التصوف والمنطق» ص ١٨٨ .

(٢) هـ. بوجسون : «الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم بوجسون س ٢٠٠ (فى الأصل الفرنسى ص ١٥٠ - المترجم).

١٧- أننا يقينا لدينا دافع لايقاوم للبحث عن «السبب» فى كل مكان، أن شئنا استخدام تعبير برادلى^(١). غير أن لونا معيننا من «السبب» هو الذى يثير جميع المتاعب: «اننا قد نقول أن هناك لونا واحدا من «السبب» واحدا فحسب. وعندئذ يوضح الإنسان والطبيعة على صعيد واحد. سواء أخذت فكرتك عن «السبب» من المذهب الآلى، أو بدأت من الإرادة، ووضعت الإنسان والطبيعة على صعيد واحد، فليس ثمة فارق عملى بين الاثنين، طالما أنك لاتميز بين الحالتين.. أننا قد نسلم بوجود «السبب»، لكننا قد نقول أن هناك أكثر من نوع واحد من «السبب» فهناك «سبب» آلى، لكنه لايكفى لتفسير أدنى أنواع الحياة، دع عنك تفسير الذهن»^(٢).

يقول تيلور Taylor: «من المؤكد أنه ليس صحيحا أن التحديد السببى عن طريق المقدمات هو الصورة الوحيدة للرابطة العقلية. إذ يبدو واضحا أن هناك نمطا آخر من العلاقة.. وأعنى به الترابط الغائى»^(٣). ويؤدى بنا ذلك إلى تقسيم كانط للسببية إلى سببية ظاهرية وسببية نيومائية noumenal والسببية الظاهرية هى التى تختص بالتابع المنظم للحوادث وتنتطق على عالم الطبيعة. أما السببية النيومائية - وهى تتميز تماما عن هذه السببية التجريبية - فيسميها كانط بسببية الحرية أو العقل intelligence، والسببية النيومائية هى التى تنتمى إلى الإنسان. والسلوك الذى يقوم على أساس من العقل يقدم مثلا كافيا لمثل هذه السببية، لأن العقل كما يقول كانط: «لايستسلم للدافع المعطى تجريبيا، ولايتبع نظام الأشياء كما تبدو بوصفها ظواهر، لكنه يشكل لنفسه بتلقائية تامة، نظاما جديدا طبقا لأفكار يطوع لها الظروف التجريبية»^(٤). «لو أننى فى هذه اللحظة قمتُ من على الكرسي بحرية كاملة، وبغير أثر ضرورى محدد

(١) ق . هـ . برادلى : «دراسات اخلاقية» ص ٥٥ من الطبعة الثانية.

(٢) ف . هـ . برادلى : «دراسات اخلاقية» ص ٥٥ - ٥٦ من الطبعة الثانية .

(٣) أ . تيلور : «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧١ .

(٤) نقد العقل الخالص ، ترجمة ف . ماكس مولر F. Max Muller ص ٤٧٢ . اقتبسه جيمس وورد

فى كتابه «مملكة الغايات» ص ٣٠٢ .

للأسباب الطبيعية، فإن معنى ذلك أن سلسلة جديدة قد وجدت بدايتها المطلقة في هذا الحدث» (١).

وعلى ذلك فالخاصية الجوهرية للسببية الظاهرية (أو سببية الظواهر) هي النظام الزمني الموضوعى طبقاً لقانون عام. لكن الخاصية الأساسية للسببية النيومائية (أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية) هي المبادرة الذاتية. «طالما أنها (أي السببية النيومائية) تدخل بحرية تلك «الحلقات في سلسلة الطبيعة» فأنها لا يمكن أن تكون.. جزءاً من النظام الزمني.. أن أفعال (مثل هذه الأسباب النيومائية) ليست «حوادث» تبدو ناتجة من الأحداث التي سبقتها في العملية الزمنية Time-process : أنها بالأحرى «متوسطات» interventions تظهر في عملية السير هذه وتكون تطورها التالي. ومن هنا فإن كلمة «ينبغي» يكون لها معنى بالإشارة إليها - وإليها وحدها. لأننا كما يقول كاط بحق: «لن نلجأ إلى مجرى الطبيعة وحده، لوجدنا أن كلمة «ينبغي» ليس لها معنى أياً كان.. في تعبر عن فعل ممكن لا يمكن أن يكون أساسه شيئاً آخر غير تصور فحسب». أي أنها لا يمكن أن تكون ظاهرة، وهذا التصور.. هو تصور غائي لما هو قيم worth ولما هو خير، وبذلك فإن عالم الغايات اذى تحصل فيه لا يزال يتميز عن عالم الطبيعة الذي تكون فيه بغير معنى. ففي أحد هذين العالمين تظهر الحوادث متحدة مع الحوادث التي سبقتها، وفي العالم الآخر تبدأ الأفعال في تحقيق غايات مقبلة..» (٢).

والغاية التي علينا أن نصل إليها هي أساس المشاركة الفكرة في فعل الإرادة. لكن هذه الغاية هي جزء من الفكرة نفسها. ولا بد لي من أن أركز على هذه الحقيقة حتى لا تفهم الغاية كأمر مفروض على الفاعل، والافسوف تكون الغاية الخارجية Teleology نفسها، في هذه الحالة صورة جديدة من صور الحتميات وكل الفرق هو

(١) نفس المرجع ص ٣٩٢. اقتبس جيمس وورد في كتابه «مملكة الغايات» ص ٣٠٣

(٢) جيمس وورد: «عالم الغايات» ص ٣٠٤.

أن الفاعل بدلا من أن يدفع « من الخلف فإنه سوف «يشد» من الأمام . لكن الفاعل -
 فى الحالتين - ليس هو الذى يبدأ الفعل». أن التطبيق الدقيق لمبدأ الغائية finality -
 مثله مثل مبدأ السببية الآلية - يؤدى فى النهاية إلى القول بأن: «كل شىء معطى»^(١).
 ولست أعنى بالسبب الغائى Final cause العنصر الغائى الخارجى Teleological
 element الذى نفترض أنه جزء مكون لفكرة التغير التى تحقق نفسها فى حالة
 الإرادة. إذ ليس ثمة شىء وراء الفكرة التى تطور نفسها وتظهر. فلو اننى أنجزت
 الفعل «س» من أجل الغاية «ص» فإن «س» و«ص» نفسها قد كانا عنصرين مثالين
 فى الفكرة . وليس صحيحا أن «ص» هى سبب «س» والتتابع الزمنى فى هذه العلية
 ليس هو «ص - س» . أما من حيث الواقع فإن التابع هو فكرة «ص» ثم فكرة «س»
 بوصفها وسائل ممكنة، ثم انجاز الفعل «س» وبلوغ الغاية «ص» .. ففكرة «ص» تأتى
 أولاً، لكن «ص» نفسها تأتى فيما بعد أى تتحقق أخيراً. وفكرة «ص» ليست بالطبع
 هى نفسها «ص». ولا يمكن فى عملية السير هذه أن تكون «ص» نفسها سببا لـ «س»
 ، والواقع أنها ليست سببا قط لأى شىء فى مثل هذه العملية.

١٨ - (ب) رأينا أنه لا يمكن تطبيق السببية على الأفعال الإرادية إذا ما كنا نعنى
 بهذه السببية تابعا مرجحا للحوادث يقوم على أساس الملاحظة. وسوف نرى الآن ما
 إذا كان يمكن تطبيق السببية على هذه الأفعال لو كنا نعنى بها ما يعنيه العلم الأكثر
 تطورا أعنى: علاقات دالية بين الحوادث.

«المذهب الجبرى - فيما يتعلق بحرية الإرادة - هو النظرية التى تقول أن الإرادة
 تنتمى إلى لون من النسق الحتمى ..»^(٢). و«يوصف النسق بأنه «حتمى» حين
 تكون معطياتها معينة مثل: م^١، م^٢، ... م ن فى لحظات: ل^١، ل^٢... ل ن -
 عليالتوالى، تتعلق بهذا النسق، إذا ما كانت م ل هى حالة النسق فى أية لحظة ل، فهناك
 علاقة دالية على الصورة الآتية: م ل = ل (م أ، ل أ، م أ، ل أ، م ن، ل ن، ل ن).

(١) هـ. برجسون: «التطور الخالق» ترجمة الإنجليزية بقلم آرثر ميشل Arthur Mitchell ص ٤٨ .

(٢) برتراند رسل: «التصوف والمنطق» ص ٢٠٥ .

فإن النسق سوف يكون «حتمياً» خلال فترة معينة «لو كانت ل في الصيغة السابقة يمكن أن تكون في أية لحظة داخل تلك الفترة، رغم أن وجودها خارج تلك الفترة يجعل الصيغة غير صحيحة»^(١).

من الواضح - الآن - أنه لكي يمكن للعلاقة الموالية أن تتركب على الإطلاق في الصيغة السابقة فإن المعطيات: م ١، م ٢... م ن لابد بالضرورة أن تكون كميات، أو كميات يمكن أن يكون لكمياتها معنى .. لأن الكميات بما هي كذلك لا يمكن أن تدخل كمحددات determinants في الصيغة السابقة ومن الممكن - على أية حال - استخدام الكميات بطريقة غير مباشرة كعناصر مكونة في مثل هذه الصيغة أعنى بأن نشير إليها بأرقام معينة كما هي الحال مثلاً حين نفترض أن «اللون الأزرق» كان واحد من المحددات في النسق الذي ندرسه: إذ نستطيع في مثل هذه الحالة أن نربط بين «اللون الأزرق» وطول موجة معينة، أو أن ترتب أطوال الموجات. ومثل هذا الكم يمكن أن يدخل في علاقة دالية بوصفه ممثلاً للكم وهو «اللون الأزرق» وحين نصل إلى مثل هذه النتيجة النهائية للعلاقة، نستطيع بالطبع أن نعبد تفسير الكم إلى كيفة المساوي ل.

دعنا الآن نفترض أن النسق الذي نبخته هو الموجود البشري.

يقال أنه لو كانت م ل هي حالة ذلك الموجود البشري في أية لحظة فإن: م ١، م ٢... م ن في لحظات: ل ١، ل ٢... ل ن تعنى على التوالي معطيات معينة من تاريخ حياة ذلك الشخص الذي نتحدث عنه، ومن ثم فهناك علاقة دالية بالصورة السابقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل صحيح أن جميع الحوادث - الذهنية والفزيائية - التي يتألف منها تاريخ حياة شخص ما يمكن ردها إلى كميات؟ لو وجدنا أن هناك كميات معينة لا يمكن ردها بهذا الشكل، أو يمكن أن نشير إليها إشارة ذات معنى عن طريق الكميات - فإن مثل هذا النسق لابد أن ينظر إليه على أنه نسق لاحتمي.

(١) نفس المرجح، ص ١٩٩.

١٩ - وإذا ما سألنا نفس السؤال بطريقة أخرى قلنا: هل يمكن أن نطبق على المقدار الكثافي intensive magnitude نفس منهج القياس المستخدم في أنواع أخرى من المقادير؟ ذلك لأن هناك أربعة ألوان من المقادير هي:

١- المقدار التعدادى extensional mag الذى يعالج الكميات التى يكون أعضاؤها بنودا منفصلة يمكن قياسها بالعد كما هى الحال فى أعضاء فئة ما.

٢- المقدار الامتدادى extensive mag الذى يعالج كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس a unit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمسطرة.

٣- المقدار الاختلافى distensive mag. الذى يعالج درجة الاختلاف بين كفيات يمكن التمييز بينها وهى مرتبة بتحديد واحد same determinable كما هى الحال - مثلا فى الاختلاف بين اللونين : الأحمر والأصفر بمقارنتهما مع الاختلاف بين اللونين : الأخضر والأزرق.

٤- وأخيرا المقدار الكثافي intensive mag. الذى يعتبره كائنا مساويا للوجود أو الواقع reality حتى أن الشيء كلما عظم دمجها عظم وجوده كما هى الحال مثلا فى ارتفاع الصوت أو انخفاضه ، أو فى الاحساس حين يكون ضعيفا أو قويا.

وعلىنا أن نلاحظ أن المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يعالجان كميات، فى حين أن المقدار الكثافي يعالجان كفيات، والكل التعدادى يقاس مباشرة بالأعداد، أعنى عن طريق عد الأعضاء كما هى الحال مثلا حين نقول : أن الجيش الفلانى يتألف من كذا من الجنود. والكل الامتدادى يقاس بعدد وحدات القياس التى يشملها كما هى الحال مثلا حين نقول أن المسافة الفلانية طولها كذا من الياردات. والمقدار الاختلافى بنفس الطريقة يقدر بكميات ترتبط بالأعداد . فنحن نعنى بأعداد معينة ألواناً معينة، وهكذا نصل إلى معرفة أن الفرق بين اللونين : الأحمر والأصفر أكبر أو أقل من الفرق بين اللونين : الأخضر والأزرق. ومن ثم ترانا نستخدم الأعداد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لنقدم قياسا دقيقا لهذه المقادير الثلاثة. والسؤال الآن

هو : هل يمكن للمقدار الكثافي أن يقاس بمثل هذه الدقة..؟ سوف أقسم الإجابة عن هذا السؤال إلى ثلاثة أقسام : أناقش فى القسم الأول المشكلة من حيث علاقتها بالاحساسات وأناقش فى القسم الثانى المشكلة من حيث علاقتها بالوجدانات، وأناقش فى القسم الثالث المشكلة من حيث علاقتها بالانتباه النشط - وهذه الأقسام الثلاثة تغطى على وجه التقريب ما يعرف تقليديا بجوانب الشعور الثلاثة: الإدراك، والوجدان، والنزوع.

٢٠- (ب - ١)- لاشك أنه من الصواب أن نقول أن الاحساس قابل للزيادة والنقصان، نفى استطاعتى - يقينا - أن أقول اننى أشعر بالدفع قليلا أو كثيرا. لكن ألا يمكن أن يكون ثمة أحساسان أو أكثر من نوع واحد يمكن قياسها بدقة تامة حتى انا نستطيع أن نقول أن شدة أحدهما تعادل ضعف أو ثلاثة أضعاف أو أربعة أضعاف..؟ «لو كان للامتداد الكيفى مقدار فإن ذلك يعنى افتراض أن الامتدادات من نوع واحد يمكن مقارنتها بعضها ببعض من حيث الكبر والصغر.. ويبدو أن علماء الرياضة الذين كتبوا فى هذا الموضوع متفقون فى الرأى على أن المقدارين، وأن كان يمكن مقارنتها من حيث الكبر والصغر، فإنه لا يمكن قياسهما بلغة الأعداد أو الأرقام. لكن لو كان هناك امتدادان يطرد الواحد منهما الآخر فإننى لا أدرى بأى معنى يمكن مقارنتها من حيث الكبر والصغر ما لم يكن لدينا مقياس كيفى، وحين يظهر مثل هذا المقياس الكيفى فسوف يتلوه مباشرة - فيما أعتقد - ظهور القياس العددي»^(١).

ويبدو لى أنه بمثل هذا الاعتقاد بدأ «فيبر وفختر Weber and Fechner عملهما التجريبي للكشف عن منهج أو طريقة القياس العددي الذى يمكن أن نقدر على أساسه المقادير المدمجة. ولقد بدأ فختر Fechner عمله بقانون اكتشفه فيبر Weber يقول: «توجد لكل نوع من الاحساسات نسبة ثابتة بين المنبه الحسى والزياة الصغرى التى يجب أن تضاف إليه لكى يصبح الفرق محسوسا به».

(١) و. أ. - جونسون : «المنطق» القسم الثاى ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

وبالتالى فلو كانت ^(١) تمثل المثير الأصلي الذى يقابل الاحساس س، وب تمثل النسبة التى لا بد أن تضاف إلى المثير الأصلي حتى تستطيع الذات إدراك الفرق فى الأحساس فسوف يكون لدينا المعادلة الآتية: $\frac{S}{I} = \text{ثابت (١)}$.

ولقد أخذ فخرنر Fechner بوجهة النظر القائلة بأن مقدار الاحساس نحصل عليه عن طريق الإضافة، التى تكون فيها الوحدات المتساوية هى التى يمكن أن ندركها فى الحال. وإذا ما قارنا بين مقدار الاحساس الناتج وبين مقدار الاحساس كما يقاس فزيائيا وصلنا إلى النتيجة التى تقول أنه فى حين أن الاحساسات تزداد أو تنقص على شكل متوالية حسابية فإن المثيرات المقابلة تتغير على شكل متوالية هندسية، ويمكن أن نعبر عن هذه الصيغة بسهولة أكثر بقولنا: أن مقدار الاحساس يختلف بوجه لوغارتم المثير.

وقد يؤدى بنا هذا الخط من البحث فى يوم من الأيام إلى أرض صلبة وأساس متين نستطيع منه أن نحسب - إذا ما أخذنا المثيرات الحسية الدقيقة - فى يقين الاحساسات المقابلة . لكنى مع ذلك سوف أثير النقاط الآتية لكى أبين أن هذه النظرية على ما هى عليه الآن هى على أحسن الفروض مشكوك فى صحتها.

١- أننا إذا ما عرفنا النسبة بين المثير الأصلي والزيادة التى نحس بها، فإن هذه المعرفة تخدمنا - على ما أعتقد - فى تحديد الاحساس المقابل، ما لم نعرف أن مقدار المثير الذى يقابل صغر الاحساس واحد عند جميع الناس أو حتى عند الفرد الواحد. لكن من المسلم به كحقيقة واقعة أنه يختلف باختلاف الأفراد كما يختلف عند

(١) المقصود بقانون «فيبر weber» الذى يسمى عادة بقانون العتبة الفارقة. إن الإنسان لا يستطيع أن يشعر بتغير الأحساس زيادة أو نقصانا اللهم إلا إذا زادت شدة المنبه أو نقصت بنسبة معينة. وهذه النسبة هى التى تعدد ما يسمى بالعتبة الفارقة. ففي الاحساس بالضغط مثلا تكون هذه النسبة $\frac{1}{3}$ أى إذا وضعت على الساعد ثقلا مقداره ٨٠ جراما فإنه لا أشعر باختلاف شدة الضغط إلا إذا أضفت من وزن المنبه أى ٤ جرامات. وتختلف هذه النسبة باختلاف الاحساس فهى فى حالة الاحساس البصري $\frac{1}{3}$ ، وفى حالة الإحساس بالحرارة $\frac{1}{3}$. وفى حالة الإحساس السسمى $\frac{1}{6}$ والإحساس الشمى والذوقى $\frac{1}{3}$... (الترجم).

الشخص الواحد فى أحوال مختلفة . فلو كنا لانستطيع أن نعرف درجة الاحساس عند فرد معين فى لحظة معينة إلا إذا فحصنا هذا الفرد نفسه فى هذه اللحظة الجزئية المعينة، فإن ذلك يعنى أن كل لحظة من تاريخ حياة الفرد عبارة عن حالة عينية قائمة بذاتها قد تشبه - أو لا تشبه - حالته فى لحظة أخرى.

٢- افرض اننى خبرت الاحساس (س)، وأنه بزيادة هذا الاحساس باستمرار شعرت بهذه الزيادة بعد مدة معينة بحيث أصبح الاحساس (س^١) من الطبيعى فى هذه الحالة أن نقول أن الاحساس الأول وهو (س) قد تغير إلى احساس آخر هو الاحساس ، بهذا الكلى فإن احساسك يكون (س)، وحين يزداد الاحساس بهذا الشكل يصبح احساسك (س^١) . لكن هناك حالة انتقال بين (س) و(س^١) يكون فيها الاحساس أقوى من (س) وأضعف من (س^١)، ولاشك أن شدة الاحساس فى هذه الحالة تختلف عن شدة الاحساس فى حالة (س) و(س^١) ويبدو أن القانون الذى ناقشه يعجز عن حساب هذا الفرق . وبعبارة أخرى فإنه يقال أن مقدار الاحساس يمكن حسابها فى بعض الأوقات ولا يمكن حسابها فى أوقات أخرى.

٣- إن الإشارة إلى الشدة بالأرقام تعنى أن المقدار المدمج يمكن تقسيمه إلى وحدات بنفس الطريقة التى تقسم بها الأعداد. غير أن الوحدات التى سيتكون منها العدد تتحد مع بعضها فى هوية واحدة، فى حين أن القول بأن الشدة تتألف من وحدات تتحد فى هوية واحدة هو تناقض ذاتى لأن الشدة تعنى أن الوحدة الأولى من السلسلة هى أقل «كثافة dense» أو أكبر «كثافة» من الوحدة الثانية . أعنى أن الوحدات فى المقدار المدمج ليس بينها تغير متبادل لأنها لا تتحد فى هوية واحدة. فضلاً عن ذلك فإن الاحساسين من نوع واحد لا يمكن أن يقال أنه يمكن قياسهما على الإطلاق ما لم يكن من الممكن أن يقال بطريقة لها معنى أنهما متساويان أو أن أحدهما يتضمن من الوحدات أكثر أو أقل مما يتضمنه الآخر.. لكنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذين الاحساسين أن يكونا متساويين ما لم يكونا متحدين: «لاشك أن المساواة فى العالم الطبيعى لاترادف الهوية. غير أن السبب هو أن كل

ظاهر، وكل موضوع يمثل هنا بوجهين: أحدهما كيفي، والآخر امتدادى. وليس ثمة ما يمنع من أن نضع جانبا الوجه الأول، ولن يبقى فى هذه الحالة سوى حدود يمكن انطباقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الواحد على الآخر، وبالتالي تبدو وكأنها متحدة فى هوية واحدة.. وهذا العنصر الكيفي الذى بدأنا بحذفه من الموضوعات الخارجية لكى نقيسها هو نفس العنصر الذى يحتفظ به السيكونفزيقيون ويزعمون أنهم يقيسونه.. وباختصار: يبدو من ناحية أن الاحساسين المختلفين لا يمكن أن يقال انهما متساويان ما لم تبقى البقية المتحدة فى هوية واحدة بعد استبعاد اختلافهما الكيفي. لكن هذا الاختلاف الكيفي من ناحية أخرى هو كل ما ندرکه، ولا نعرف ما الذى يمكن أن يبقى إذا ما حذفناه»^(١).

٤- القول بأن عملية نمو الاحساس إذا كانت تتألف من وحدات متساوية أضيف بعضها إلى بعض، وكل وحدة من هذه الوحدات مساوية للفرق المدرك، هذا القول يعنى أننا نتحدث عن مثل هذه العملية السيكولوجية بألفاظ تناسب الظواهر المكانية. ولا ينبغى التفكير فى الاحساس فى صورة خط يمكن قسمته إلى أجزاء متساوية، ذلك لأن الأول يتضمن ديمومة بينما الثانى لا يتضمن ديمومة. فالأحاساس تتالى، يزداد شدته بالتدریج، أما الخط فهو مجرد إضافة للأجزاء، يمكن أن ينظر إلى أولها كما ينظر إلى آخرها «نحن نضع حالات شعورنا جنبا إلى جنب بتلك الطريقة التى ندرکها بها فى تأن، لكننا لا نضع الواحدة فى الأخرى، بل الواحدة بجاب الأخرى. ونحن باختصار نسقط الزمان على المكان، ونعبر عن الديمومة بألفاظ الامتداد: والتتالى (أو التعاقب) يتخذ فى هذه الحالة شكل الخط المتصل أو السلسلة التى تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل»^(٢).

٢١ - (ب - ٢).

(١) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ٦٣، ٦٤.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠١ (فى الأصل الفرنسى ص ٧٥ - المترجم).

لكن إذا كان من الصعب أن نرى كيف يمكن للاحاساسات أن تقاس أو أن نحسب بدقة، فإن الموقف بالنسبة للوجدانات أشد سوءا. ولنأخذ اللذة على سبيل المثال. أن «روس Ross» يمثل جيدا وجهة النظر التى تزعم إمكان قياس اللذة قياسا دقيقا فهو يقول: «أنا قد نتساءل عما إذا كانت اللذات يمكن مقارنتها بعضها ببعض، وعما إذا كان من الممكن لنا أن نقول أن إحدى اللذات أعظم أو أكثر لذة من الأخرى. وإنى لأعتقد أن ذلك أمر لاشك فيه. ومن ينكر ذلك يبدأ عادة بأن يسألنا أن نخبره أى اللذتين المنفصلتين تماما أعظم من الأخرى. صحيح أننا لانستطيع - فى الأعم الأغلب - أن نخبره بذلك. غير أن الباحث الذى يؤكد إمكان المقارنة بين اللذات ليس مضطرا لبيان أنه يستطيع أن يقول أى اللذتين أعظم من الأخرى. فقد لانكون مثلا قد استمتعنا بهما حديثاً، ولا شك أن تدر شدة اللذة عمل غدار خصوصا إذا كان قد انقضت على ذلك فترة زمنية . ومن ناحية أخرى فقد تكون إحدى اللذتين - أو هما معا - معقدة غاية التعقيد. وقد يكون الاستبطان الضرورى لتقدير حلاوتها صعبا. غير أن ذلك يتضح بصورة أكبر أنه إذا ما قارنا بين لذتين بسيطتين نسبيا، وبين لذتين متشابهتين نسبيا كنا قد خبرناهما حديثا، هنا قد لانكون لدينا أية مشكلة فى أن نبين أن أحدهما أعظم لذة من الأخرى. ويكفى ذلك دليلا على تفاوت اللذات فى شدتها... وإذا ما اتضح ذلك، فقد تعود إلى المجادلة فى إمكان قياس اللذات، قد تكون بالضبط ضعفها فى الشدة.. لأنه إذا ما كانت إحدى اللذات أعظم شدة من الأخرى، فإنه لابد أن يكون لها قدر معين من زيادة الشدة..»^(١).

وسوف أثير الاعتراضات الآتية ضد هذه الوجهة من النظر:

١- أن قياس درجة معينة من اللذة بمعامل ارتباط امتدادى extensive correlate يعنى الاعتقاد بأننا نحصل على اللذة بإضافة عدد من اللذات الصغيرة، غير أن اللذة

(١) و.د. روس «الحق والخير The Right and the Good» ص ١٤٢ - ١٤٣ .

ليست إلا واقعة قائمة بذاتها لا يمكن قياسها، وليست مكونة من مجموعة من الأجزاء كل منها حالة من اللذة.

٢- إذا سلمنا بأنه يمكن قياس حالة لذة ما بمعامل ارتباط امتدادى ex correlate فما هي معاملات الارتباطات Correlates هذه التي يمكن أن يقال أنها ممكنة..؟
أعتقد أن هناك بديلين، وبديلين فحسب: فهذه الحالة يمكن أن تقاس أما بمقدار السبب الموضوعي - وبالتالي يمكن قياسه - الذى أظهرها إلى الوجود، وأما بقياس الحركات الدقيقة جدا للجسم molecular movements وهى الحركات التى يفترض مصاحبتها لكل حالة نفسية. وسوف نناقش الافتراض الأخير فيما بعد حين نعرض لمذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism أما بالنسبة للافتراض الأول فأنا أريد أن أسوق عدة ملاحظات:

أ- أننا لانعرف أن حالة نفسية معينة قد ازدادت شدتها من خلال زيادة السبب الموضوعي، بل على العكس، فشددة الحالة النفسية هذه ذاتها هى التى تقودنا الى افتراض خاص بعدد الأسباب وطبيعتها.

ب- غالبا ما يحدث أن يرجع الفرق فى الشدة إلى حالة نفسية أخرى لاتخضع للقياس.

ج- حالة اللذة يمكن ردها فى بعض الأحيان إلى سبب خارجى لا يبدو أنه يخضع للقياس كما هى الحال مثلا فى إحدى الصور التى يمكن أن تقدم لنا لذة أعظم فى شدتها من إحدى الصور الأخرى.

٣- أن أى قياس دقيق للذة لابد أن يستعمل الأرقام أو الأعداد، وهذه لا يمكن تصورها بدون فكرة عن المكانية .. Spatiality فى حين أن الشدة مستقلة عن مثل هذه الفكرة . والأعداد لابد أن تشير فى نهاية تحليلها إلى مقدار امتدادى، فى حى أن شدة الوجدان لها طبيعة الديمومة - وأنت حين تقول أن شدة الوجدان يمكن الإشارة إليها بالأرقام، فإنك تزعم فى هذه الحالة أن الديمومة يمكن قياسها بالمكان : «ما أن

نرغب فى تصور العدد لأنفسنا.. حتى نضطر إلى الاستعانة بتصوير ذهنى امتدادى.. ومن المؤكد تماما أنه يمكن أن ندرك فى الزمان - وفى الزمان وحده - تعاقبا لا يكون شيئا آخر سوى تعاقب، لا إضافة، أعنى تعاقبا يصل إلى قمته فى جملة أو مجموع، لأنه على الرغم من أننا نصل إلى الجملة أو المجموع بأن نضع فى اعتبارنا تعاقبا لحدود مختلفة، فإنه لمن الضرورى مع ذلك أن يبقى كل حد من هذه الحدود حين نصل إلى التالى، وأن ينتظر إذا لم يكن سوى لحظة من لحظات الديمومة..؟ وأين يمكن له أن ينتظر ما لم نضعه فى مكان..؟» (١).

وبالتالى فالاعداد يمكن أن تستخدم فقط لعد الوحدات المكانية، ولافائدة من المجادلة والقول بأننا نستطيع أن نعد لحظات الزمان المتتالية منفصلة عن المكان، لأن معنى العد هو اضافة وحدات، والقول بأنك تضيف إلى اللحظات الحاضرة تلك اللحظات التى سبقتها يتطلب بالضرورة ربط اللحظات الماضية بالآثار المكانية partial traces طالما أن اللحظات نفسها قد اختفت إلى الأبد، والنتيجة التى تقودنى إليها هذه المناقشة هى شدة الوجدان لايمكن تقديرها برموز عديدة طالما أننا نقول أنلها طبيعة الديمومة. وفضلا على ذلك فإننا لانستطيع أن نتصور إمكان قسمة المقدار المدمج. لأن «الجزء» من لذة معينة لا بد أن يكون واقعة سيكولوجية تختلف أتما لاختلاف عما كان على «الكل»، لا لأنه لا بد أن يكون أقل من الكل من حيث الكمية، بل لأن الكيف لا بد أن يكون مختلفا، فالأفراط فى اللذة قد يحولها إلى ألم. ومن هنا جاءت وجهة نظر «روس Ross» الخاطئة حين ظن أن هناك لذات معينة يمكن شطرها نصفين، فهو يقول: «صحيح.. أن الفرق بين لذتين ليس و نفسه لذة، كما هى الحال فى الفرق بين طولين فهذا الفرق هو نفسه طول، لكن الفرق بين شدة لذتين هو قدر من الشدة، وهو بالطبع قدر معين. وقد يساوى ذلك شدة اللذة الأقل، ولو كان ذلك

(١) هنري برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة برجسونص ٧٨ - ٧٩. (وفى الأصل الفرنسى ص ٥٨ - ٥٩ المترجم).

كذلك، فإن اللذة الأعظم تساوى فى عظمها ضعف اللذة الأقل» (١). وإذا لم يكن فى استطاعتى أن أتصور كيف يمكن لأية لذة أنتنقسم، فأنى لا أستطيع أن أتصور أى جزء من لذة أعظم يكون مساويا للذة الأقل.

غير أن السؤال يظل قائما وهو: كيف يمكن أن نفكر فى لذتين بألفاظ «الأعظم شدة»، و«الأقل شدة»، ما لم يكن لدينا فكرة محددة عن معنى «الشدة المتساوية»..؟ ما الذى يجعلنا بالضبط نحكم على إحدى اللذات بأنها أعظم من الأخرى..؟ الجواب هو أنه كلما كثرت الحالات النفسية التى يحدثها وجدان معين، عظم ظهوره، فاللذة الأعظم تخترق عددا واسعا من العناصر النفسية. وحين نكون فى حالة لذة فإن نظرنا لكل المحيط بنا تتغير - فيما يبدو - تغيرا جذريا. والموضوعات الواحدة لا تؤثر فىنا بطريقة واحدة، فالذكريات الواحدة قد تنقل إلينا وجدانات مختلفة، ولا تتطلب حركاتنا بذل جهد واحد بعينه، وهكذا تتغير حالاتنا النفسية من حيث الكيف. لكن عدد الحالات النفسية التى تتأثر يمكن أن يزداد أو ينقص فى حالات اللذة المختلفة: ففى مناسبة من المناسبات يمكن لحالة من حالات اللذة أن تصبغ بلونها جميع الحوادث النفسية طوال اليوم، وفى مناسبة أخرى يمكن أن تستغرق فحسب بضع ساعات قليلة، وعلى الرغم من أن الفرق بين الحالتين هو أساسا فرق فى عدد الأحداث النفسية، فإنه مع ذلك فرق فى الكيف لا يمكن أن نشير إليه عدديا وهذا هو السبب فى أننا نعرف تماما أن لذة معينة أعظم من لذة أخرى، دون أن نحسب بدقة مقدار الزيادة بألفاظ من وحدات معينة.

٢٢- (ح- ٢) يبدو أن الاحساسات والوجدانات لا يمكن حسابها بلغة الأرقام والأعداد. وقل مثل ذلك فى نشاطنا، فنحن قد نعزو فى غموض بعض الحدود الكمية إلى الانتباه كما هى الحال مثلا فى «التركيز concentration» أو «الاسترخاء relaxaton» ولكن من الواضح أن الإشارة الكمية ترجع إلى الموضوعات التى ننتبه

(١) و. د. روس W. D. Ross «الحق والخير» Right and Good ص ١٤٣.

إليها، فموضوع الانتباه هو أحيانا بالغ التعقيد، وأحيانا أخرى أقل تعقيدا، لكن الاحساس هو واحد باستمرار.

وحتى موضوعات الانتباه يمكن الإشارة إليها كمياً بمعنى غامض فحسب لهذه الكلمة. لأن الدقة العددية لا يمكن تصورها هنا، خذ مثلا لذلك حالة الإرادة: أن موضوع الانتباه في حالة الإرادة هو فكرة التغيير وقد تكون لهذه الفكرة تفصيلات كثيرة أو قليلة، كما أن التباين بين الفكرة والوجد قد يكون كبيرا أو صغيرا. لكن ما زلنا نفتقر مع ذلك للقياس الدقيق للهوة بينما بل أن مثل هذا القياس الدقيق لا يمكن التفكير فيه، ما لم نعتقد أن الفرق بين الاستبداد والديمقراطية - مثلا - هو فرق يمكن قياسه بالأرقام. ودعنا نفترض ذلك الفرض المحال وهو أن مضمون الانتباه في لحظة معينة يمكن قياسه؛ واضح أن ذلك لا يكون ممكنا إلا في حالة واحدة هي إذا ما كان الانتباه يوجد على الإطلاق لهذا الموضوع المعين في تلك اللحظة المعينة، لكننا سبق أن رأينا في الفصل الثاني أن الانتباه نشط أعني أنه يحمل سببه في جوفه self - caused ولوصح ذلك فلن نستطيع التنبؤ بأنه في هذا الوقت أو ذاك سوف ينتبه هذا الفرد المعين إلى ذلك الموضوع المحدد.

٢٣ - دعنا الآن نعود إلى الزعم الأصلي: «المذهب الجبرى - فيما يتعلق بالإرادة - هو النظرية التي تقول أن أراءتنا تنتمي إلى نسق حتمى معين» و«يكون النسق حتميا حين تتعلق معطيات معينة مثل: م^١، م^٢... م^ن في لحظات ل^١ ل^٢... ل^ن على التوالي بهذا النسق. فإذا كانت م ل تمثل حالة النسق في أية لحظة ل، فهناك علاقة دالية بالصورة الآتية:

$$م ل = (م١، م٢، م٣، ... م ن، ل ن، ل).$$

ورأى هو أن مثل هذه المعادلة يمكن أن يكون لها معنى على الإطلاق، في حالة واحدة فقط هي: إذا كانت م^١، م^٢... م^ن يمكن قياسها كمياً. ولوجودنا أن فقرة معينة - أو مجموعة - من هذه الفقرات لا يمكن التعبير عنها بالفاظ الكم الامتدادى

فإن المعادلة تصبح غير معنى. لكننا سبق أن أظهرنا في الصفحات السابقة أن الاحساسات والوجدانات، ونشاط الانتباه هي كلها أمور تتجاوز مثل هذا التقدير الكمي، ومن ثم فإن المعادلة تتحطم وتنهار من حيث انطباقها على الموجودات البشرية.

٢٤- (ب) نصل الآن إلى الدعوى الثانية للفيلسوف الجبرى وهي القائلة بأن الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية الآلية وأنها ليست الا مصاحبات فحسب للزحذات المادية.. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الذهن ليس الا ظاهرة ثانوية للمادة. وفي اعتقادى أن هذه النظرية لا يمكن الدفاع عنها. ولقد سبق أن أثبت إيجابيا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط active، وهذا يعنى أنه يتسبب فى تغير ما دون أن يكون له نفسه مسبب، فهو يحول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبدأ سلسلة جديدة. ولقد بينا أن ذلك لا يعنى خروجا على قانون بقاء الطاقة إذا ما اعتبرنا هذا القانون ممثلا لحقيقة نهائية. أما من الناحية السلبية فإن مذهب الظاهرة الثانوية التى تفسر الذهن على أنه نتاج ثانوى للمادة يتضمن نقاط ضعف كثيرة. وسوف أشير الآن إلى بعض هذه النقاط.

١- يذهب الفيلسوف الجبرى إلى أن كل عصاب neurosis ولترمز له بالرمز «أ» يقابله ذهان psychosis مرض عقلى «(أ)» كمصاحب كامن أو كمجرد ظاهرة ثانوية. فافرض مثلا أن «(أ)» هى حالة من حالات الشعور: فما الذى نشعر به فى هذه الحالة..؟ يقينا ليس هو العصاب نفسه، لأننا قد نشعر بالعالم الخارجى أعنى العالم الذى يقع خارج التيار العصبى تماما. ونحن هنا نواجه هذا الأخراج المنطقى Dilemma : أن الواقعة الفعلية الوحيدة هى عملية المخ مع ظاهرتها الثانوية، ومن ثم العالم الذى ندركه قد يكون مجرد وهم. ومع ذلك فإن معرفتنا الوحيدة بأن هناك عمليات للمخ مع مصاحب لها - هذه المعرفة ليست الا استدلالا من ذلك الذى افتراض الآن أنه مجرد وهم كاذب. وبعبارة أخرى فإن الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى فى هذه النقطة دليل دائرى، أعنى أنه يتضمن دورا منطقياً، فنحن

نعلم أن هناك عالما خارجيا يقع خارج جسمنا لأن عمليات معينة تحدث فى المخ، لكننا فى الوقت نفسه نعلم أن هذه العمليات تحدث لأننا نعرف أن هناك عالما خارجيا يقع خارج المخ.

٢- أن حجة الفيلسوف الجبرى تشبه قولنا بأن الجزء يطابق الكل. ويمكن أن نرى ذلك على النحو التالى: لا شىء يدخل الجهاز العصبى أو يخرج منه إلا إذا كان فى صورة حركة، وطالما أن جسمنا ليس إلا جزءا من الكون المادى كله، وحركة المادة فى هذا الكل تشكل سلسلة مترابطة. فإن الحركات فى جهازنا العصبى لا يمكن أن تخلق أو تنشأ بداخله، لأنها أجزاء من كل أكبر. والآن. يطلب منا أن نعتقد بأن الحركة فى الجهاز العصبى التى ليست الأجزاء من الحركة كلها تطابق هذا الكل لأنها تعكسه.

٣- وتطالبنا هذه النظرية بأن نفترض أن جميع الإدراكات الحسية، والوجدانات والإرادة هى رموز لحركات الجزئيات فى المخ غير أن الحركة بمعنى النقلة فى المكان Locomation هى من نوع واحد، فالحركة الواحدة يمكن تمييزها عن غيرها تمييزا كميّا فحسب، وبالتالى فإن تأليف مسرحية هاملت أو التآلم من وجع الضرس، وكونك فى حالة فرح، ومشاركتك فى سباق الخيل هى كلها فقرات من نوع واحد. والفرق الوحيد بينها هو فرق فى كمية الحركة الموجودة.

٤- لو أن جميع حالات ذهنى يمكن أن ترتبط بحركات معينة فى المخ: فكيف يمكن لى أن أبرهن أن هناك مقابلا فيزيقيا فى العالم الخارجى..؟ أن من يلاحظ حركة الجزئيات فى المخ مع ظواهرها الذهنية الثانوية، لن يجد أدنى فارق بين حالة الحلم وحالة اليقظة، ففى كلتا الحالتين سوف يرى حركات الأعصاب neurons مصحوبة بمصاحبات ذهنية، وسوف يكون من التعسف أن نفترض أنه فى إحدى هذه الحركات يوجد عالم خارجى مقابل، وفى بعض الحركات الأخرى لا يكون لهذا العالم وجود.

٥- إذا سلمنا بأن كل حادثة فيزيقية ولتكن (أ) يصاحبها حدث سيكولوجي هو (أ) فما الذي يبرهن على أن أحدهما ظاهرة، بينما الثاني ظاهرة مصاحبة وليس العكس.. يتساءل جيمس وورد J. Ward بصدد هذه النقطة قائلاً^(١).

«أيهما الحقيقي وأيها الرمزي..؟» ثم يضيف مقدما اجابة مخالفة لاجابة الفيلسوف الرمزي: «إذا ما وجهنا هذا السؤال بصراحة فإن الجواب - فيما أعتقد - يسير إلى أقصى حد. فمن المسلم به تماما أن الواقعي عيني باستمرار، في حين أن الرمزي مجرد دائما. فكلمة الواقعي تعني الفردية بدرجة كبيرة أو صغيرة، في حين أن الرمزي يعني دائما الكلي المنطقي. والواقعي يتضمن باستمرار تاريخا في نطاق خبرتنا، أعنى أماكن، وتواريخ، وتجارب مع البيئة العينية. أما الرمز فهو خلق منطقي.. وأنه لمن الخلف الواضح أن نقول - مطبقين هذا المقياس - عن عزم قيصر لعبور نهر روبيكون Rubicon^(٢)، أو عزم «لوثر» على الذهاب إلى «ورمز Worms»^(٣) - أنه رمز لتراقص الجزئيات في مخ كليما».

٦- ولست أدري من الذي يتوقع أن يلاحظ حركات جزئيات مخي لكي يتحقق من تواريخها مع حالات ذهني..؟ لا بد من استبعادى - كملاحظ - عن هذا الموضوع، طالما أنني لا أستطيع إدراك مخي الخاص. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يستطيع عالم الفسيولوجيا أن يراه هو التغيرات التي تحدث في مخي، أعنى الحوادث المادية، وهى بوصفها حوادث مادية لا تقدم - فرضا ex hypothesi أى دليل على مصاحباتها الذهنية. وإن كان عالم الفسيولوجيا يشير إلى خبرته الخاصة حين يلاحظ

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي والادارية» المجلد الأول ص ١٧٩ - ١٨٠ الطبعة الثانية.

(٢) Rubicon نهر صغير في ايطاليا القديمة يصب في البحر الأدرياتي وكان يشكل خط الحدود بين ايطاليا والمقاطعات. ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجحراة عبور هذا النهر، ومن هنا اعتبر عبور قيصر نهر روبيكون عام ٤٩ ق. م عملا بطوليا، واتخذت عبارة «عبور نهر روبيكون» لتعني القيام بخطوة حاسمة. (المترجم).

(٣) Worms مدينة المانية تاريخية قديمة تقع على نهر الرين، عقدت فيها المحكمة الشهيرة برئاسة الامبراطور شارل الخامس لمحاكمة «مارتن لوثر» ودعي للمثول أمام هذه المحكمة في مارس =

مخى، فإن التوازى عندئذ لا بد أن المستحيل - عمليا ونظريا - للملاحظ الواحد أن يفحص ألوان العصاب neuroses وألوان الذهان psychoses عندشخص واحد مرة واحدة ومن ثم فالافتراض لا يمكن أن يكون أكثر من افتراض قيم «لا يمكن التحقق منه بأية وسيلة من الوسائل».

٧- تطلب منا هذه النظرية أن نعتقد أن جميع حركات الأجسام البشرية - بما فيها تلك الحركات التي تُعزى عادة للإرادة - يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً بالأسباب الفيزيائية. فإذا ما وجدنا أن الإرادة يعقبها بصفة عامة الحركة الرادة، فينبغي ألا نفهم من ذلك أن الإرادة هي سبب الحركة، أما تفسير مثل هذه الواقعة فهو أن عوامل فيزيائية معينة يشملها السبب الاجمالي للحركة الجسمية - لها آثار ذهنية كما أن لها آثار فزيقية سواء بسواء. والحركة الجسمية المشار إليها هنا ما كان لها أن تحدث ما لم تسبقها حالة معينة من الحالات الفزيائية، وهذه الحالة الفزيائية لا يمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغبة في هذه الحركة الجسمية، وتبعاً لهذه النظرية فإن جميع ألوان الإرادة هي مصاحبات ضرورية لحالات فزيائية معينة، ومن ثم فأنها لا بد أن تكون محددة تحديداً تاماً مثل الحالات الفزيائية ذاتها.

والغالطة هنا - كما كشف عنها دكتور برود C.D.Broad هي على النحو التالي: «إذا ما وجدنا أن هناك أنواعاً معينة من الحركات الجسمية لم يحدث لها قط أن ظهرت دون أن يسبقها إرادات مقابلة مثلما يسبقها حالات فزيائية معينة، فأنا لانستطيع أن نعرف أن الارادات ليست أسباباً مناسبة، أعنى أن نفس الحركات الجسمية كان يمكن أن تحدث لو أن ظروفها فزيائية سابقة كانت هي نفسها، في حين كانت الإرادة غير موجودة. أنه من الممكن أن تكون الإرادة ليست سبباً مناسباً للحركات الإرادية، لكن اعتقادنا بأنها كذلك في حالة الأمثلة السلبية هو عمل من

= ١٥٢١ حيث ألقى دفاعه الشهير، ولقد كان هناك احتمال لاغتياله في هذه المدينة ولهذا نصحه أصدقاؤه بعدم الذهاب إليها، لكنه صمم على تلبية الدعوة التي وجهتها إليه المحكمة. ودخل مدينة «ورمز» - وسط مظاهرات صاحبة في ١٦ من ابريل عام ١٥٢١. (المترجم).

أعمال الإيمان الخالص.. وحسب الافتراض ليس ثمة أمثلة سلبية» (١).

٢٥- (ج) والزعيم الثالث للفيلسوف الجبري فيما يتعلق بسيادة السببية هو الاطراد الذي نلاحظه في السلوك البشري. وأنه لمن التهور - حقا - انكار وجود درجة معينة من الاطراد في السلوك البشري. فالأفعال المنعكسة، والسلوك الغريزي الذي يبرز الجانب النزوعي البدائي للغريزة غير المعدلة، والأفعال المعتادة التي تسير في طريق ممد مطرق، والتجليات الظاهرة للاشعور - هذه كلها تظهرنا على الأطراد إلى حد معين على أقل تقدير. لكن يكفي جدا أن يكون للإنسان دور معين في سلوكه - مهما يكن صغيرا - دور يجاوز دائرة هذا التحديد، لكي يفسد الحتمية ويبتلها : «٩٩ بالمائة - أن صَحَّ التعبير- من حياة الإنسان يمكن أن ترجع الى الوراثة، والتربية ، والبيئة، والتكوين الأصلي، لكن إذا كان هناك واحد في المائة فقط هو الذي يمكن أن يعود إلى أفعال الاختيار الاحتمية، فأن ذلك يكفي لتبرير مسلمة الحرية postulate» (٢).

إن ما أدافع عنه هو أن الفعل الإرادي الأصيل فعل فريد في نوعه unique أي أنه لا يعقب مقدمات. وفكرة التغيير التي تتضمنها الارادة الحقة لا بد أن تطور نفسها لأول مرة، فأول مرة أفكر في سلسلة الوسائل التي يمكن أن تظهر إلى الوجود التغيير المطلوب. ومثل هذا الفعل الإرادي يمكن أن يتكرر وهكذا يصبح فعلا معتادا بالتدرج ، وكلما ازدادت عادة الفعل قل كونه اراديا. والاطراد الذي نلاحظه في سلوك الإنسان بما في ذلك ما يسمى بالأفعال الإرادية - يدل على أن مثل هذا السلوك ليس أصيلا، وهذا في حد ذاته دليل كاف على أنه يفتقر إلى العنصر الأساسي في الإرادة الحقة.

(١) س . د . برود : «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمية» محاضر الجمسة الارسطية المجلد العاشر ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(٢) هـ . راشدال H . Rashdall : «نظرية الخير والشر» المجلد الثاني ص ٣٠٧ .

٢٦- ومهما يكن من شيء فإن الأطراد فى سلوك الإنسان لا يبرهن على أن السلوك تتحكم فيه تماما العوامل الخارجية على نحو ما يعتقد الجبريون ويريدون منا أن نعتقد فى ذلك، وإنما سلوك الإنسان من صنع الإنسان نفسه self-made وهو منسوج فى الداخل home - spun أن صح التعبير. والخلق إذا ما فهناه على أنه يعنى ألوان السلوك المطردة هو من صنع الفاعل نفسه.. أننا إذا ما افترضنا أن (أ- ص) تشمل جميع الأفعال التى أنجزتها بالفعل (من هذه الأفعال الممكنة) وحولها إلى عادات كلما أصبح خلقه أكثر صلابة، وهذه الصلابة النسبية للخلق ترجع إلى القول بأن ظروف الحياة التى يمكن أن تظهر هذه الأفعال الإرادية قد استغلت بنسبة درجة صلابة الخلق، وتصبح الذات شيئاً فشيئاً أكثر تحديدا لأنها قد تحققت أكثر فأكثر، وهكذا تطرد التحققات الفعلية الممكنات، ويحل الاطراد محل التفرد. originality والاصالة . uniqueness

ورغم ذلك فالاطراد نسبي فحسب، فهناك من ناحية إمكان مستمر لتغيير ما هو ثابت بالفعل، وهناك من ناحية أخرى ظروف الحياة التى لا يمكن أن نستنفدها تماما بحيث نستطيع أن نقول فى يقين أن الأشياء سوف تمثل أمام فرد معين بطريقة معينة، وأن الفرد سوف يرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا المثير الجزئى المعين.

وحتى إذا ما سلّمنا بأن خلقى المشكل على النحو الحالى يتحكم فى إلى حد ما أو جزئيا فيجب علينا ألا ننسى أنه خلقى أنا، فهو لا يمكن تحليله إلى عوامل تستبعد الذات الفاعلة النشطة التى شكلت هذه العوامل فى فرد واحد متحدة فى هوية مع نفسه. واستخدام كلمة «الأطراد» فى مجال السلوك البشرى بنفس المعنى الذى تستخدم فيه فى ميدان العالم المادى - استخدام محال لا يقبله عاقل. ونحن أن فعلنا ذلك فأنتنا نهمل فردية العقول البشرية، غير أن ذلك لا يعنى أن العقول المختلفة يمكن أن ينظر إليها على أنها مؤلفة من عناصر مشتركة تتجمع بنسب متفاوتة وبترتيبات مختلفة: «أنا لكى نكشف عن القوانين السببية التفصيلية التى تتحكم فى ذهن شخص معين فريد مثلا فأنتنا لا بد أن نبحث فى زيد نفسه. وليس ثمة قدر من المعرفة

للكيفية التي يعمل بها ذهن خالد أو عمر يمكن أن تساعدنا في معرفة - أما بالتعميم الاستقرائي المباشر أو بالاستدلال الاستنباطي غير المباشر - القوانين التفصيلية التي يعمل بها ذهن زيد»^(١).

وإذا ما حاولت أن تقطع خلق شخص ما إلى عناصر تتجمع بطريقة معينة، فأنت في هذه الحالة تستبعد ذاته الفاعلة النشطة التي التقطت هذه العناصر ونسجتها في خلقه الخاص، أنك ترد الإنسان تقريبا إلى لاشيء أو إلى لا كائن nonentity أنت بعملك هذا إنما تحلل «ذاته» إلى عناصر بغير ذات Selfless elements «أنت قد تخبر أن خلقه.. قد تطور.. لكن عليك عندئذ أن تضيف.. أنه هو الذي طوره.. ولو كان في استطاعة شخص آخر أن يفسر - من معطيات معينة ومن قواعد كلية - تكوينه كما يفسر مسألة حسابية فأين ذهبت ذاته هو..؟ اعتدى عليها شخص آخر، وحطمها إلى عناصر بغير ذات، ثم جمعها من جديد، وسيطر عليها، تماما كما يسيطر الإنسان على الشيء الميت للسكين. وإذا صح ذلك فإن هذا الشخص يشعر شعورا غير واضح أنه لو أن شخصا آخر يستطيع على هذا النحو أن يفكه وأن يعيد تركيبه unmake and remake فإنه هو نفسه يمكن بالمثل أن يكون أي فرد أو أي شخص منذ البداية طالما ألا شيء قد تبقى ليكون خاصا به هو..»^(٢).

أن خلق الإنسان لا يمكن مطلقا أن يكون نتاجا منتهيا، لا يمكن مطلقا أن يكون كائنا محددًا يخضع للحساب الرياضي، فهو ليس «وجودا» على الإطلاق، لكنه «صيرورة باستمرار، فهو على الدوام في عملية تطور، وهو لا يتوقف قط من مجموع معين أو مضمون محدد. ونشاط الانتباه هو الفعل الواحد المستمر، هو الفعل الذي يوحد كثرة المادة وتعددتها في فرد واحد في هوية مع نفسه.. لكن موضوع هذا الفعل الموحد unitary ليس ساكنا أبدا وأما في تدفق مستمر لا ينقطع، وهذا هو

(١) س . د . برود : «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمالي» محاضرات الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٥٢ .

(٢) ف . هـ . برادلي . «دراسات اخلاقية» ص ٢٠ من الطبعة الثانية..

السبب فى أنه من المستحيل لخلق ما أن يصنع من مادة stuff معينة لاتزيد ولا تنقص . فهناك باستمرار إمكانية الخلق التى تفترض نمطا جديدا، ويستجيب بطريقة جديدة تماما: «ليس فى استطاعة أحد أن يعبر عن خلقه تعبيرا تاما بواسطة سلوكه الفعلى فى الماضى . لأن الخلق لا بد أن يشمل باستمرار الامكانيات التى لم تتطور بعد. كما أنا لاستجابة التى سوف يرد بها الخلق عى مشير جديد، أو حتى على تكرار مشير قديم لا يمكن مطلقا استنتاجها بيقين كامل من الاستجابة التى رد بها على مشير سابق. ولا يعنى التبدل الفجائى لسلوك الإنسان المعتاد بالضرورة أن مؤتمرا خارجياً جديدا غيرم معتاد قد بدأ يؤثر فيه. لأن خلق الإنسان يمكن أن يكون على هذا النحو الذى يجعله يرد بطريقة واحدة على مشير ٩٩ ٪ من المرات، وبطريقة مخالفة ١ ٪ ذلك لأن الخلق هو بالضبط هذه النسبة الضئيلة ١ ٪ . ويمكن أن يكون الإنسان قد ركب على هذا النحو : يصيح السمع بلا حراك لألف موعظة، ومع ذلك تتغير حياته كلها من الموعظة السابقة . فى حين أنك قد تجد شخصا آخر تتشابه حياته الخارجية وحتى الداخلية فى جميع مظاهرها السابقة، يمكن كذلك ألا يتأثر بأى عدد من هذه النداءات (appeals)»^(١).

٢٧- ج. والحجة الرابعة للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالضرورة السببية مستمدة من المسئولية الخلقية، فهو يعترف بأن حرية الإرادة وليس الجبر determination كما يفترض عادة - هى التى تتناقض مع المسئولية، فإذا كان من الممكن أن يعاقب الإنسان أخلاقيا أعنى إذا ما كان مسئولاً بحسب ذلك يرجع إلى أن فعله الخاطيء هو محصلة طبيعته، أى تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن فى تكوينه الذهنى، ولأننا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير هذا العقاب من طبيعته إلى أحسن. «ولو صحت وجهة النظر العارضة أعنى لو كانت أفعال الإنسان الإرادية لا تتحكم فى أساسا ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهنى،

(١) هـ . راشدال : «نظرية الخير والشر» المجلد الثانى الكتاب الثالث ص ٣٠٤ .

فإن الأساس الوحيد لعقابه لا بد أن يكون في هذه الحالة انفعالا من انفعالات الغل resentment أو الانتقام «(١)».

٢٨- ومن المؤكد أن ذلك لا بد أن يكون صحيحا لو كانت الأخلاق علاقة اجتماعية فحسب بحيث تفسر المسئولية بألغاز العقوبة التي يوقعها الناس في مجتمع ما على المخطيء، أو المكافأة التي يقدمونها الى المصيب. فالمسئولية هنا تعنى المسئولية أمام الآخرين الذين يبدون استحسانا أو استهجانا لسلوك شخص ما حتى يغيره إلى الصورة المقبولة اجتماعيا. و«ربنسن كروزو» الذي لم يكن يعيش معه أحد ليعاقبه أو يكافئه عما يفعل ليس مسئولا - عند هذه النظرة - عن أعماله مسئولية أخلاقية . وهو حر تماماً أن يفعل وأن يسلك كما يشاء وبأية طريقة يشعر - عن طريقة الرغبة - بميل نحوها. غير أن هذه النظرة تستبعد ما أعتقد أنه أعظم النقاط جوهرية في الأخلاق - وهو ما يمكن أن أسميه بالمسئولية الذاتية self - responsibility أعنى مسئولية الفاعل عن نفسه.

أن الفرد المنعزل يمكن أن يظل مع ذلك - ولا بد أن يظل - موجودا أخلاقيا، وإذا ما كان فاعلنا المنعزل مجبر على السلوك بطريقة معينة فهو ليس بحاجة إلى أن يعتبر نفسه مسئولا أمام نفسه، وما كان يمكن أن يكون له الحق في الاستمتاع بالفعل في طريق معين، أو التألم من وخز الضمير بسبب فعل آخر، أن فاعلنا المنعزل لو أنه مجبر لا يحتاج إلى ممارسة أى جهد أخلاقي حتى يتبع طريقا معينة من الفعل ويتجنب طريقا آخر.

٢٩- ويمكن أن يسألنا سائل: «لكن لماذا ينبغي على الفاعل المنعزل أن يفعل الفعل الصواب right act ..؟» والجواب هو: «لأن واجبنا أن نفعل الفعل الصواب» . والسؤال لماذا ينبغي علينا أن نفعل واجبنا هو سؤال لا معنى له، لأن الفعل الذي يكون واجبي يعنى أنني ينبغي على أن أفعله، وسلطة الفعل الواجب لا يمكن أن ترد

(١) مكدوجال : «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» ص ٢٠١ .

الغرض، مالم يفهم الغرض ليعنى التعبير عن ذاتنا المثالية. أننا نبذل جهداً أخلاقياً في أفعالنا الإرادية لا لأننا نريد أن نصل إلى غاية موضوعية، لكن لأننا نشعر أنه من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحقة بأن نسلك سلوكاً عقلياً. صحيح أن أفعالنا الإرادية يمكن أن يتصادف أن تشبع ميلنا، لكن حتى في هذه الحالة فنحن لانجزها لأنها تخدم ميلنا، بل ننجزها لأن من واجبنا فحسب أن ننجزها ولا نستطيع أن نذهب أبعد من سلطة الواجب. فالجهد الأخلاقي لا يبذل لأنه مفيد أو نافع. لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه كما أنه لا يبذل بروح الخضوع للسلطة، لكنه يبذل طواعية واختياراً، وبطاعة حقيقية لما يميله عليه العقل: أن عبارة «ينبغي عليك Thou shalt لاتعنى من المفيد لك أو من صالحك كذا، أنها لاتعنى شيئاً سوى القول بأن فعلاً معيناً لا بد من تحقيقه طاعة لباعث الواجب.

أنا نفعل الأفعال التي يحتمها واجبنا لا لتجنب العقاب أو نستمتع بالمكافأة، بل لكي نعبر عن طبيعتنا الحقة فحسب. أن مكافأة العمل الفاضل أو الخير تكمن في هذا العمل نفسه، وقل مثل ذلك في عقاب الشر فهو يكمن في الشر المرتكب نفسه. أن الفاعل حين يسلك سلوكاً فاضلاً يستمتع بالاشباع الذاتي (أو الاكتفاء الذاتي) الذي هو مكافأة كافية. ومكافأة العمل الخير تنبع من هذا العمل نفسه بالضرورة، كما تنبع من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث يساوي مجموعها قائمتين. ولقد كتب اسبنوزا في رده على بليينبرج Blyenbergh يقول: «لا أستطيع أن أمسك عن القول بأنني دهشت غاية الدهشة من قولك: أنه مالم يعاقب الله على الجريمة.. فأى اعتبار يمكن أن يمنعني من أن أرتكب بشغف جميع ألوان الجرائم؟ يقينا أن من يمنعني عن ارتكاب الجرائم خوفاً من العقاب فحسب.. لا يكون سلوكه صادراً عن المحبة على أي نحو، وسلوكه هذا يتضمن أدنى فضيلة ممكنة. أما بالنسبة لي فأنا أتجنب ارتكاب الجرائم - أو أحاول أن أتجنبها - لأن طبيعتي الخاصة تعافها صراحة ولأنها لا بد أن تؤدي بي إلى الضلال بعيداً عن محبة الله وعن معرفته» (١).

(١) مراسلات اسبنوزا، ترجمة أ. ولف ص ١٧٨ .

لكن لو أن إنساناً ذا طبيعة خيرة حقق تلك الطبيعة فى أعماله الخيرة، واستمتع بالسعادة الناجمة عنها، فلماذا لا يبدل للإنسان ذى الطبيعة الشريرة أن يعانى من أعماله لو أن هذه الأعمال كانت لا تعبر إلا عن ماهية طبيعية فحسب؟ ولا نستطيع أن نفعل شيئاً بصدد الاجابة عن هذا السؤال خيراً من اقتباس نص من المراسلات التى دارت بين «أولدنبيرج»^(١). واسبنوزا، الأول يسأل، والثانى يجب إجابة مقنعة .

وهذا ما كتبه «أولدنبيرج» : «لو كان مثلنا نحن الموجودات البشرية فى جميع أفعالنا الاخلاقية والطبيعية على حد سواء - بين يدي الله، مثل قطعة الصلصال بين يدي صانع الفخار، فبأى حق يمكن لأى واحد منا أن يلام لأنه سلك بهذه الطريقة أو تلك حين يكون من المستحيل عليه استحالة مطلقة أن يسلك بطريقة أخرى..؟ أليس فى مقدرنا جميعاً أن نرد على الله قائلين : أن قدرك المحتوم، وقوتك التى لا تقاوم قد اضطررتنا أن نسلك على هذا النحو، وجعلت من المستحيل علينا أن نفعل على نحو آخر، فلماذا أذن، وبأى حق تسلمنا إلى مثل هذه العقوبات المرعبة، التى لا نستطيع اجتنابها بأية طريقة من الطرق ، أننا نرى أنك تفعل كل شىء وتوجه كل شىء وفقاً لضرورة عليا تتفق مع ارادتك ومشيئتك..؟ لو أنك أجبت بأن الناس لا عذر لهم أمام الله لا لسبب آخر سوى أنهم بين يدي الله. فأنى سوف أرد هذه الحجة - بقينا - وأقول : أن الناس لهم عذرهم الواضح بالضبط بسبب أنهم بين يدي الله. لأنه من اليسير على كل إنسان أن يحتج قائلاً: آه ! يا الهى . أنها قوتك التى لا راد لها! ومن ثم يبدو أننى لا بد لي من أن أعذر إن لم أفعل على نحو آخر..»^(٢).

ولقد كتب «اسبنوزا» يقول فى رده على هذه الرسالة: «ما قلته من أننا.. لا عذر لنا لأن مثلنا بين يدي الله مثل قطعة الصلصال بين يدي صانع الفخار أردت أن يفهم

(١) هربأولدنبيرج H. Oldenburg عالم المجليزي، كان أمين سر الجمعية الملكية فى لندن وقت أنشائها، وكانت له مراسلات عديدة مع اسبنوزا على فترات زمنية مختلفة. (المترجم).

(٢) من رسالة لهنرى اولدنبيرج إلى اسبنوزا: انظر مراسلات اسبنوزا الترجمة الإنجليزية بقلم أ. ولف ص

منه أن أحدا لا يستطيع أن يلوم الله لأنه منحه بنية هشة أو عقلا ضعيفا، لأن مثل هذا اللوم سوف يكون عبثا absurd أشبه بعث شكوى الدائرة من أن الله لم يمنحها خصائص الكرة sphere أو شكوى الطفل الذى ألمه حجر من أن الله لم يمنحه جسدا سليما من الناحية الصحية، ومن المعرفة الحقة ومن محبة الله، وأنه أعطاه طبيعة بلغت من الوهن حدا جعله لا يستطيع أن يكبح جماح رغباته أو أن يجعلها معتدلة. إذا لاشيء ينتمى لطبيعة كل موجود غير ما ينتج بالضرورة من سببه المعطى. لكنك تصر على القول بأنه لو كان الناس يخطئون بضرورة طبيعتهم، فإنهم فى هذه الحالة لهم عذرهم : لكنك لم تفسر لى ما الذى تريد أن تستنتج من ذلك؟ لم تفسر لى ما إذا كنت تريد أن تستنتج من ذلك أن الله لا يكون على حق فى غضبه عليهم، أو ما إذا كانوا هم يستحقون الغبطة، أعنى يستحقون معرفة الله ومحبته. لو كنت تقصد الأولى فسوف أسلم تماما بأن الله ليس غاضبا، وأن جميع الأشياء تسير وفقا لقراره. لكنى أنكر أنه ينبغى لهم - من ثم - أن يكونوا سعداء : لأن الناس يمكن أن يكون لهم عذرهم، ويفتقرون مع ذلك إلى السعادة بل عليهم أن يكونوا معذورين بطرق شتى. فالحصان له عذره فى كونه حصانا وليس إنسانا ، ومع ذلك فهو لا بد أن يكون حصانا لا إنسان. من يصيبه مس من جنون بسبب عضبة كلب هو فى الواقع معذور، لكن غيره من الناس لهم الحق مع ذلك فى خنقه^(١). وأخيرا فإن من يعجز عن ضبط رغباته وكبح جماحها خشية القانون فإنه يعجز - مع أنه لا بد من أن يعذر لضعفه - عن الاستمتاع بصفاء الذهن، ومعرفته الله ومحبته، لكنه لا بد بالضرورة أن يهلك»^(٢) وأنا أتفق مع وجهة نظر اسبنوزا بقدر ما تذهب إلى أن العقاب والمكافأة بالمعنى الحقيقى لهاتين الكلمتين - هما نتيجتان ضروريتان لأعمال الفاعل التى هى بدورها المحصلة الضرورية لطبيعته. فالعقاب والمكافأة لا يحددان - كما يزعم الفيلسوف الجبرى - السلوك المقبل للفاعل. لكنهما يحددان نتيجة سلوكه

(١) كان ذلك حقا مشروعا أيام اسبنوزا . (الترجم).

(٢) رسالة من اسبنوزا إلى أولدنيج - نفس المرجع السابق ص ٣٥٧ - ٣٥٨ .

فى الماضى .والعقاب والمكافأة من ناحية أخرى لايحتاجان إلى فرضهما على الفاعل من سلطة خارجية، بل على العكس ،لابد أن يفرضهما الفاعل على نفسه - self imposed .

ولكن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تُنسب عادة لاسبينوزا ،وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لاينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفا، لأن طبيعة الفاعل - إلى حد معين - من صنعه .

٣٠- حين نقول للفيلسوف الجبرى: أنه بناء على وجهة نظرك فإنه لايمكن أن يكون هناك وجود لكلمة «ينبغى» لأن هذه الكلمة تتضمن كلمة «استطيع» وكلمة «أستطيع» تعنى الاختيار، فإنه قد يسمح بمعنى واحد فقط تتضمن فيه كلمة «ينبغى» كلمة «أستطيع» فهو قد يقول أن الإنسان مقيد أخلاقيا فحسب بأن يفعل «ما فى قدرته»، وما «يستطيع الإنسان أن يمسك عنه» هى تلك الموضوعات التى تخضع للعقاب أو الأدانة الأخلاقية. لكنه يفسر كلمة «يستطيع» وعبارة «ما فى قدرته» بأنها تعنى فحسب غياب جميع العقبات التى لايمكن التغلب عليها ماعدا الحاجة إلى باعث كاف^(١) لكن إذا كان الفيلسوف الجبرى يوافق على أنه يمكن أن تكون هناك حالة يستطيع فيها الفاعل أن يمتنع عن فعل شيء ما، أفلا يعنى ذلك أن نظريته ليست مقنعه بمافيه الكفاية بحيث تشمل جميع الحالات الممكنة.؟

(١) هـ .سيد جويك: «مناهج علم الأخلاق» ص ٦٣ من الطبعة الثالثة.

الفصل السادس

٣- المذهب الجبري:

«إمكان التنبؤ»

الفصل السادس

٣- «المذهب الجبرى»

«إمكان التنبؤ»

(١) ما المقصود بإمكان التنبؤ.؟ (٢) مغالطة إمكان التنبؤ التراجعى (٣) مبدأ الاحتمية فى العلم . (٤) أياما كان تفسير هذا المبدأ فهو يعارض الحتمية المطلقة. (٥) لانهدف إلى البرهنة على عدم إمكان التنبؤ بالسلوك البشرى من عدم إمكان التنبؤ فى العالم الطبيعى. لكننا نقدم هذا المبدأ ضد أولئك الذين يرغبون فى البرهنة على التنبؤ بالسلوك البشرى من التنبؤ فى العالم الطبيعى.

(١) - أما وقد ناقشنا المذهب الجبرى فى معنيين له هما (١) القول بأنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه.

(٢) القول بأن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة، فإن علينا الآن أن نناقش المعنى الثالث لهذا المذهب، وهو الزعم القائل بأن كل شىء يمكن التنبؤ به لوتوافرت لدينا معطيات معينة كافية :

يرى المذهب الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ بأن حالة الكون الحاضرة تعتمد تماماً على ما حدث فى لحظة ماضية، فكل شىء موجود، وكل حدث يحدث بالضرورة وليس ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث، بل هناك طريق واحد مفتوح: وهو التابع الضرورى لما قد كان موجودا بالفعل، وخطة الكون كله من أضال التفصيلات موضوعة مقدما وضعا تاما، فلا شىء جديد ولا يمكن أن تتوقع شيئا جديداً.

يوم بدء الخلق أنشاالصانع
آخر الناس ، وألقى الزارع
بذرة يبدو جاها البانع
آخر الدهر . وما قد رقما
مبدأ يتلى حسابا فى الختام (١).

والواقع أن الذهب الجبرى كان معنى تماما إمكان التنبؤ عند عالم الطبيعة الذى عاش ثمذ نصف قرن. يقول بروفيسور «ادنجتون»: «أن المذهب الجبرى الذى كان يأخذ به عالم الطبيعة فى الماضى كان نوعا خاصا هو ما أسميه بإمكان التنبؤ، وهو يفترض أن هناك نسقا منظما من القوانين بحيث لو أعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم خلال اللحظة الأولى من عام ١٦٠٠ - مثلا - فاننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حالة العالم لأى تاريخ لاحق (وكذلك طبعاً لأى تاريخ ماضى)» (٢).

(٢) وسؤالنا الان هو : هل يلاحظ المتنبىء بالفعل الخاصية «ص» فى اللحظة «ل» ، وبالتالي يخبرنا مقدما أن خاصية أخرى «س» سوف تظهر إلى الوجود فى اللحظة «ل٢» ، أم أنه غالبا ما يلاحظ «س» فى لحظة «ل٢» ثم يستدل منها تراجعيا أنه لا بد أن يكون قد كان هناك «ص» فى لحظة «ل١» ..؟ أننا إذا ما وجدنا أن ما يحدث أحيانا هو الحالة الأخيرة فإن رأى المتنبىء يمكن أن يكون له ما يبرره إذا - وإذا فقط - كان من الممكن اكتشاف وجود «ص» فى اللحظة «ل١» اكتشافا مستقلا، أعنى من خلال وسائل أخرى غير «س». لكن إذا لم يكن هناك وسائل أخرى نعرف بها أن «ص» لا بد أن تكون قد وجدت فى الماضى اللهم الا بواسطة الملاحظة الأخيرة «س» ، فلا يمكن أن يكون هناك فى هذه الحالة تنبؤ.

والواقع أن المغالطة التى تكمن خلف وجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ هى - فيما يبدو على النحو التالى: أنه يلاحظ «س» فى لحظة «ل» ، ثم

(١) رباعيات عمر الخيام - الرباعية رقم ٧٣ - (والترجمة للاستاذ محمد السباعي - المترجم).
(٢) «مبدأ الاحتمية والمذهب اللاهتمي» محاضر الجمعية الارسطية، المجلد العاشر ص ١٦٣ .

يستدل منها أنه لا بد أن يكون قد كانت هناك «ص» في لحظة «ل١»، ثم يسير أبعد من ذلك ليقرر أننا إذا ما عرفنا «ص» في لحظة «ل١»، فأنا نستطيع أن نتنبأ بـ «س» في «ل٢»، دون أن نبحث فيما إذا كانت «ص» في لحظة «ل١» كانت موجودة كعامل حقيقي أو كعنصر خرافي، والفيلسوف الجبرى يتلاعب «بالتسليم بخاصية أنها كانت «ص»». افترض أن لدينا نسقين هما «س١»، «س٢» كانا يتشابهان تشابها تاما حتى لحظة «ل»، ثم في لحظة «ل١» اختلف النسقان أما تلقائيا أو استحابة لاختبار مماثل طبق عليهما معا بحيث عبر أحدهما عن خاصية «س١» بينما عبر الآخر عن خاصية «س٢». إن فياستطاعتنا في هذه الحالة أن نأخذ عن الخاصية «س١» في لحظة «ل» لنحدد أنها كانت «ص١»، والتعبير عن خاصية «س٢» في لحظة «ل» لنحدد أنها كانت «ص٢». ونحن نكون بهذا الشكل قد أظهرنا أن النظامين ليسا بالضبط متشابهان أتم التشابه قبل لحظة «ل»، طالما أن «س١» كانت لها الخاصية «ص١» و«س٢» كانت لها الخاصية «ص٢» وأن اختلاف سلوكهما ليس مثلا على مبدأ الاحتمية»^(١).

تلك هي حجة الفيلسوف الجبرى. غير أننا لا بد أن نميز الحالات التي تستتج فيها «ص» من «س» بحيث يمكن اكتشافها بطرق أخرى قبل أن تظهر «س»، أقول اننا بحيث أن نفرق بين هذه احاات الاخيرة وبين تلك الحالات التي نعرف فيها «ص» فقط من خلال «س»، وبالتالي يمكن تحديدها بواسطتها. وفي الحالة الأخير لا يكون هناك تنبؤ: لكن هل هناك مثل هذه الحالة؟

ولكى نتبين كيف يمكن تفسير ذلك عمليا، يقول بروفيسور ادجنجتون: «دعنا نفترض أن نترات الفضة هو اسم مشترك لنوعين مختلفين من الملح (فرضا) هما: ف ن ٣ و ف ن - ٣٤، وأن العلامة الوحيدة على اختلافهما هي سلوك مختلف بواسطة اختبار يحطم الملح بحيث لا يمكن أن يتكرر على الإطلاق. ولا بد لي من أن أقول أن النتيجة المستخلصة من الاختبار في هذه الحالة بأن الملح كان نترات

(١) أ. س. ادجنجتون: «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمية» محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص

فضة هي استدلال أصيل طالما أنه يحدد خاصية كان يمكن التحقق منها بطريقة أخرى في اللحظة التي نفترض فيها وجود هذه الخاصية ، في حين أن النتيجة القائلة بأن الملح كان ف ن - ٣ أ وليس ف ن ٣ أ ليست استدلالها لكنها إعادة تقرير ما قد حدث تحت شكل أوع لى هيئة التحديد التراجعي للخاصية. والحقيقة هي - على ما نعرف - أن سلوك نترات الفضة فيما يتفق بهذا لا اختبار الجزئي المعين هوسلوك غير محدد، والرموز ف ن ،وف ن ليست الا مجرد إشارة إلى سلوكين محتملين لها»(١).

علينا إذن أن نفرق تفرقة واضحة تماما بين هذين الشرطين الممكنين: (١) - حين نستدل تراجعيا من ظهور «س» فى «ل٢» أن الخاصية «ص» لابد أنها كانت توجد فى «ل١» فها هنا تسليم ضمنى بأن الخاصية «ص» فى اللحظة «ل» يمكن التحقق وجودها تحققا مستقلا قبل حدوث «س» فى «ل٢». وبالتالي يمكن التنبؤ بدقة و«س» من «ص». (٢). لكن حين نفترض وجود خاصية «ص» فى «ل١» لا يمكن معرفتها إلا بعد أن تظهر «س١» فى «ل٢» وأكثر من ذلك لا يمكن تحديدها بأية طريقة من الطرق الا بالاشارة إلى حدوث«س» فى لحظة ما فيما بعد، فلامعنى إذن للقول بأن «ص» هى التى كانت تحدد «س»،ومن هنا كان من المشرع تماما أن نقول أن ظهور «س» لا يمكن التنبؤ به.

وسوف نقبس النص الآتى من بروفيسور ادنجتون لكى نقدم أمثلة عينية لهاتين الحالتين: «دعنا الآن نقارن بين ظاهرتين أحدهما نفترض فيها أنها غير محددة. والأخرى لأغراض عملية رغم أن ذلك ليس مطلقا) نفترض فيها أنها محددة. وسوف آخذ كمثال على الظاهرة غير المحددة تحطيم ذرة الراديوم. هذه الذرة فى اللحظة الحاضرة ل صفر لانعرف ما إذا كانت سوف تتحطم فى اللحظة «ل١» أو فى لحظة أخرى «ل٢» فذلك غير محدد.. قارن بين هذا المثل وبين ظاهرة محددة (على وجه التقريب) كالقول بأن الكوكب «بلوتو Pluto» سوف يصل إلى مركز معين فى السماء فى اللحظة «ل١» وليس فى اللحظة «ل٢» أننا حين نلاحظ ذرة الراديوم تتحطم فى اللحظة «ل١» فإن فى استطاعتنا لو شئنا أن «نستدل» خاصية

(١) نفس المرجع ، ص ١٧٠ .

«ص ١» استدلالا تراجعيا من لحظة «ل صفر» . غير أننا إذا ما وجدنا أنه ليس ثمة طريقة أخرى لوصف «ص ١»، إلا بربطها بتحطيم الذرة في لحظة «ل ١» فأنتنا لانفعل شيئا سوى تقرير الظاهرة التي لاحظناها في كلمات مختلفة. فمن ملاحظة الكوكب «بلوتو».

نستطيع بالمثل أن نستنتج الخاصية ص ١ في لحظة ل صفر غير أن «ص ١» في هذه الحالة هي استلال أصيل لأنها لا تحدد بالإشارة لما استتجناه منها. وعلى ذلك فالخاصية «ص ١» يمكن أن تكون أن الكوكب «بلوتو» كان في وضع معين في المساء في لحظة ل صفر. أو أنه عندئذ مارس بعض الآثار المشوشة على الكوكب نبتون Neptune وهذه الخصائص يمكن تحديدها بالإشارة إلى بعض الظواهر التي حدثت في وقت سابق على «ل ١»..لقد قابلت بين لاحتمية تحطيم ذرة الراديوم، وبين حتمية وضع الكوكب بلوتو Pluto، لكنني لأبد أن أوضح أن ذلك اختلاف في الدرجة لا في النوع..وأنى لأعتقد أن أولئك الذين يفترضون خاصية «ص» المجددة في ذرة الراديوم، ويتوقعون أن ينظر إلى افتراضهم هذا على أنه شيء أكثر الهاما من التخمين الطائش، يتأثرون بوجهة النظر التقليدية التي تقول أنك لو سلمت بأن هناك ظاهرة ما غير محددة (أو لاحتمية) فلا بد أن تسلم بوجود استثناء في سير الطبيعة المنتظم. وليس ذلك صحيحا، فكل ظاهرة - في التخطيط الحالي لعلم الطبيعة - لها درجة معينة من اللاحتمية. والحسابات التي تجرى من الصيغ تعطينا في آن واحد نتيجة مرجحة وقياس لا يقينها. والترجيحات ترتب من الشواذ الظاهرة حتى المصادفات لكنها لاتصل قط إلى يقين كامل» (١).

(٣) ويؤدي بنا ذلك إلى مبدأ اللاحتمية وهو المبدأ السائد الآن في العلم. لأن العلم لم يعد يبحث عن اليقين، لكنه يبحث فقط عن الاحتمال المرجح في وقوع حادثة ما، أو أن قانونا من قوانين الطبيعة قانون صحيح.. وهذا يعني أن جميع قضاياها لها طابع احصائي : فسلوك الوحدات التي يعزى إلى الاحصائيات هو سلوك غير حتمي، والنتائج الاحصائية لاتعطينا سوى احتمالات ترجيحية فحسب». ويصاغ مبدأ اللاحتمية في صورتين: ولقد انتشرت الصورة القديمة منها حين افترض

(١) هـ. دجل H. Dingle : «من العلم إلى الفلسفة» ص ٣٨٩ - ٣٩٠ .

العلماء أن الذرة تتألف من نواة شمسية مع الكترونات كوكبية تدور حولها في عدد من المحاور ، وتبعاً لمثل هذا الافتراض فإن اشباع الذرة يحدث حين يقفز الالكترون من محور آخر في لحظة معينة يفترض فيها أنها غير محددة.

لكن هناك صورة حديثة أكثر من ذلك لمبدأ الاحتمية لخصها «دكتور برود» على النحو التالي : «هناك مقادير يمكن قياسها «ك و ق» ذات أهمية أساسية في علم الطبيعة الأولى لها طبيعة الوضع ، أما الثانية فلها طبيعة الملحظة. وقيمة «ق» في لحظة معينة وفي مكان محدد - بالنسبة لوقائع معينة هي التي سوف أشير إليها ب «ط ق» - يكن أن تقع داخل أو خارج نطاق صغير معين و Δ ق على حد سواء وبالنسبة لنفس هذه الوقائع نفس الزمان والمكان فإن قيمة ق يمكن كذلك أن تقع خارج أود اخل نطاق صغير هو Δ ق. وبما أن المعطى ط ق ك يتغير في جوانب أخرى معينة تغيراً متصلاً فإن النطاق Δ ك ينكمش بغير حدود. لكن هذين النمطين من التغير في المعطيات يرتبطان ارتباطاً وثيقاً لدرجة أن أى تغيير ينقص من نطاق Δ ك يزيد من نطاق Δ ق، وأى تغيير ينقص من نطاق Δ ك يزيد من نطاق Δ ق والعلاقة المتبادلة بينها هي أن الناتج صفر Δ ق الذي يحدثه Δ ك له قيمة متميزة معينة مستقلة عن التغيرات التي تحدث للمعطى ط ق ك» (١).

والبداً الذي تقرره هذه الصورة يمكن شرحه بأحدى طريقتين: الطريقة الأولى :ابستمولوجية (معرفية) والطريقة الثانية انطولوجية (وجودية).

(أ) والشرح الأول يتعلق بعدم يقين القياس . فحين تقاس مقادير معينة مجاوزة درجة معينة من الدقة، فإن أثر آلة القياس على العملية المراد قياسها يصبح ملحوظاً. فالآلات نفسها بما أنها مصنوعة من المادة النهائية ultimate stuff للشئ المراد قياسه ذاته، فمن المحتمل أن تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها هذه المادة، وعلى ذلك فمن المحتمل جداً أن أية محاولة لرد الأثر المزعج للآلة من حيث أنها تقيس «ق» لا بد بالضرورة - بعد حد معين - أن تزيد من أثرها المزعج من حيث أنها تقيس ك ،والعكس صحيح أيضاً، ولو صح ذلك فإن الناتج Δ ق Δ ك لا بد أن تكون له قيمة معينة لا تتفق بالمنهج المستخدم في قياس ق د ك.

(١) «مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى» محاضر الجمعية الأرسطية. الجلد العاشر ، ص ١٥٥ .

(ب) أن القول بوجود قيمة معينة يمكن تحديدها في نقطة معينة أو لحظة محدودة هو قول مصطنع إلى حد كبير. خذ مثلاً انحناء القوس في نقطة معينة، قد تقول أن القوس ليس فيه انحناء عند هذه النقطة، أو فيه انحناء لا متناه، أو فيه انحناءان مختلفان. وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة لجميع المحددات determinable ذات الأهمية في علم الطبيعة.

(٤) ولو أننا فهمنا مبدأ الاحتمية بالمعنى الذى يمكن فيه للاكترون فى إحدى الذرات أن يقفز - بغير تنبؤ - من محور إلى محور آخر فإن ذلك يضعف فى الحال حجة الفيلسوف الجبرى الذى يقيم إمكان التنبؤ بالسلوك على أساس إمكان التنبؤ فى العالم الطبيعى. وإذا كان الأخير لا يمكن التنبؤ به نتج عن ذلك أنه لا يمكن التنبؤ بالأول أيضاً.

وإذا ما أخذنا مبدأ الاحتمية من ناحية أخرى على أنه يعنى عدم الدقة فى القياس مهما تكن الأدوات المستخدمة فى عملية القياس، فإن ذلك أيضاً سوف يكون حجة ضد أولئك الذين يعتقدون أن السلوك البشرى يمكن حسابه لو أننا توقفنا فحسب عن الاستيطان، وقسنا الظواهر البشرية قياساً كميّاً كما نفعل فى بقية العالم الطبيعى.

وإذا ما أخذنا هذا المبدأ على أنه يعنى إمكان معرفة قيمة محدد معين certain determinable فى نقطة معينة أو فى لحظة محددة، فسوف يكون من اللغو أن نقول : «أننا إذا ما قدمنا لنا المعطيات الدقيقة فى لحظة معينة» فسوف يكون من الممكن التنبؤ بالظروف فى لحظة «لاحقة». لأن «المعطيات فى لحظة معينة» لا يمكن أن تعطى بدقة.

(٥) لكننا لم نقدم الحجة السابقة لكى نبرهن على أن السلوك البشرى لا يمكن التنبؤ به لأن حوادث العالم الطبيعى قد وجدنا أنها تتجاوز عملية التنبؤ. فذلك لا بد أن يعنى أن الأحداث الذهنية معتمدة على الأحداث المادية. وأن مبدأ الاحتمية المفترض فى المادة دليل فى صالح لاحتمية الذهن، أعنى أن خصائص الذهن يمكن استنباطها من خصائص المادة. والواقع أن الحجة السابقة تهدف إلى تفنيد النظرية التى تعزو - بيقين مطلق - حتمية للعالم غير العضوى، ثم تفترض بعد ذلك عن طريق المماثلة

والتشابه أن الحتمية تصدق كذلك على الحوادث الذهنية رغم مظهرها الذى يوحى بعكس ذلك.

سوف أقتبس النصوص الآتية من برفيسور ادنجتون وأوجهها إلى أولئك الذين لا يزالون يعتقدون أنه من الصعب التخلص من الحتمية بوصفها تصورا صادقا للعالم المادى - يقول ادنجتون: «لا بد لى أن أوضح أن النظرة العلمية للمذهب اللاحتمى لاتعنى أن هناك أحيانا استثناءات للقانون الحتمى، لكنها تعنى أن كل ظاهرة هى لاحتمية بدرجة كبيرة أو صغيرة»^(١).

وهو يقول كذلك: «أنى اعتقد أننا ننظر إلى المذهب الحتمى الآن على أنه زعم بغير أساس»^(٢). وهو يقول أيضاً: «طالما أن الحتمية قد أزيحت من وضعها الذى يبدو منيعا فى علم الطبيعة. فإن من الطبيعى أن نشك فى قولها حين تزعم أنها اتخذت لنفسها وضعا مؤكدا فى مناطق أخرى من الخبرة»^(٣). ويلاحظ الكاتب نفسه وهو يلخص حججه فى صالح المذهب اللاحتمى: «(١) - يبدو أننا نقوم بتعقيد لاسوغ له حين نفترض وجود الحتمية فى العمليات الذهنية واللاحتمية فى العمليات الطبيعية. (٢) من الصعب أن نرى كيف يمكن أن تنطبق الحتمية على حالة ذهنية معينة وحالة ذهنية أخرى، لاسيما إذا كانت حالة ذهنية لفرد معين - أعنى وحدة unit قد لا يكون لها نظير فى الكون على الإطلاق - فهى تلغى مشكلة المماثلة الوثيقة مع إمكان التنبؤ فى النظم الفيزيائية: (٣) الحالات الذهنية بطبيعتها ذاتها ومن خصائصها نفسها ليست معطيات للتنبؤ الدقيق»^(٤).

لكنى أكرر القول بأننى لا أريد أن أستنبط حريتنا من اللاحتمية فى العالم الطبيعى. فحتى إذا ما كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة من أضال التفصيلات، فسوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبؤ بها. وفضلا على ذلك فإن تطوير هذه النقطة سوف يكون موضوع الفصل القادم.

(١) «مبدأ اللاحتمية والذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الارسطية. المجلد العاشر ص ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ . (٣) نفس المرجع ص ١٨١ .

(٤) نفس المرجع ص ١٧٧

الفصل السابع

الجبر الذاتى

«الجبر الذاتى»

(١) المذهب اللائحتمى مرفوض - عرض هذا المذهب . (٢) الحرية تعنى انعدام القيود - أن تكون حراً من كل شىء معناه أن تكون لاشىء . (٣) مذهب اللائحتمية يهدم المسئولية الخلقية لأنه - هدم الهوية الذاتية . (٤) الثواب والعقاب لا بد أن يكون ظالماً وعقيماً . (٥) كل من الفيلسوف الجبرى والفيلسوف اللائحتمى قد يكون محقاً فيما يؤكده مخطئاً فيما ينكره . فمن الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً . (٦) التفرقة بين الشرط الذى يكون ضرورياً للمشروط conditionate وبين الشرط الذى يكون فى آن معاً ضرورياً وكافياً (٧) عرض السببية الميتافيزيقية . (٨) عرض السببية التجريبية - مقارنة بين التصورات الميتافيزيقية والتصورات التجريبية للسببية . (٩) التصور الثالث الذى يقع بين الطرفين الأقصىين . الشرط قد يكون ضرورياً للمشروط دون أن يتبعه المشروط بالضرورة . (١٠) هذه الوجهة من النظر تختلف عن وجهة نظر كل من اسبنوزا وليبنز - وجهة نظر اسبنوزا . (١١-١٢) نقد وجهة نظر اسبنوزا : (١١) كيف يمكن للأحوال modes الزمانية المتناهية أن تنتج من جوهر خالد لامتناه (١٢) وبناء على ذلك فإن رأى اسبنوزا فى أن الإرادة ضرورية رأى مرفوض . (١٣) وجهة نظر لينتز فى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية . (١٤-١٦) نقد وجهة نظر لينتز . (١٤) المشكلات التى أثارها «أرنولد» مشكلات حقيقية . (١٥) التنبؤ بالمستقبل تناقض فى الألفاظ . المستقبل المتنبأ به عبارة عن ماضى . المعرفة الألهية المسبقة تهدم حرية الله كما تهدم حرية الإنسان . (١٦) اقتباس قصة سكستوس تاركونيس لتوضيح نظرية ليبنتز . (١٧) كلتا النظريتين تجعل الشعور لاعمى له . (١٨) المذهب الآلى مرفوض هو الآخر لأن التطور عنده تطوير غير خالق . (١٩) نقد تصور دارون للتطور . (٢٠) الأخذ بنظرية لامارك . (٢١) التطور الحقيقى لا بد أن يتضمن خلق شىء جديد .

(٢٢) الحياة تنبثق في جده مطلقة . (٢٣) مقارنة الحياة بعملية الخلق عند الفنان .
 (٢٤) خلق الإنسان ليس شيئاً ثابتاً ومحدداً. (٢٥) يمكن التنبؤ بالواقعة دون الفعل .
 (٢٦) فشل كل محاولة للتوفيق بين العلم الالهي بكل شيء، والحرية الإنسانية .
 (٢٧-٣١) مناقشة حجج مختلفة بهذا الصدد : (٢٧) القول بأن المعرفة المسبقة لاتعنى حدوث الحادثة المتنبأ بها. (٢٨) القول بأن الله يوجد في «آن» أبدى (٢٩)
 تصور المعرفة الالهية المسبقة بمماثلتها بالفن . (٣٠) مشكلة الشر على نحو ما
 نوقشت في المراسلات بين بلينبرج واسينوزا. (٣١) محاولة جيمس للتوفيق بين
 المعرفة الالهية المسبقة وبين الحرية الإنسانية - عرض هذه المحاولة ونقدها. (٣٢) أى
 تصور لواقع ثابت هو تجريد يقوم به العقل البشرى. الواقعة دائماً في صيرورة، وهى
 تخلق باستمرار شيئاً جديداً. (٣٣) مفارقة العلم الإلهي السابق وحرية الإنسان لا
 بزوال العنصر غير الحقيقي أعنى المطلق والاحتفاظ بالعنصر الحقيقي أعنى العنصر
 النسبي الناقص. (٣٤) إذا ما أراد شخص ما على الإطلاق فإن إرادته لا بد أن تكون
 حرة.

١- إذا كنا قد رفضنا المذهب الجبرى باعتباره مذهياً يقوم على غير أساس فإننا
 نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالص فهو مذهب لا يمكن الدفاع عنه : وأنا
 أعنى بمذهب اللاجبرية الخالص، تلك النظرية التى ترى أنه ليس ثمة شيء ترى أنه
 ليس ثمة شيء فى طبيعة (س) - أو فى طبائع الأشياء التى ترتبط بها - يلزم (س) أن
 تكون لها الخاصية (ص) فى اللحظة (ل). وبناء على هذه النظرية فإن (س) يمكن أن
 تكون أى شيء فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر
 من ناحية ، وبين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى.

ويقول «جيمس» عن تطبيق هذا المذهب على الكون بصفة عامة: «يرى المذهب
 اللاجبرى أن لأجزاء الكون مقداراً معيناً من تأثير بعضها فى بعض تأثيراً لا تحديده فيه
 ولا تعيين، بحيث أن وجود أحدها لا يحدد بالضرورة الكيفية التى ستوجد عليها
 الأجزاء الأخرى. وهذا المذهب يُسلم بأن الممكنات قد تزيد على الوقائع، والأشياء
 التى لم تنكشف لمعرفةنا بعد قد تكون فى ذاتها مبهمه أو مزدوجة الدلالة. وقد

تتصور بديلين للمستقبل كلاهما الآن ممكن الحدوث، ولكن لا يصبح أحدهما مستحيلاً إلا في لحظة يستبعده فيها الآخر حين يتحقق ويصبح واقعياً»^(١).

أما فيما يتعلق بالسلوك البشري فإن هذا المذهب يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكاً معيناً مثل «أ»، فإنه لا يكون مقيداً في فعله هذا بأى شيء داخلية كان أم خارجياً، فهو لا يسلك سلوكه هذا ويفعل الفعل «أ» لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ولهذا فهو يختاره ويفضله على جميع الأفعال الأخرى، وهو ليس مقيداً في فعله هذا بتركيبه الجسمي أو العقلي، أو الوراثة، أو البيئة التي نشأ فيها. أنه باختصار شديد يفعل الفعل «أ» بلا سبب، فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل «أ» ويستبعد البدائل الأخرى، فهو لا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة وبوضوح: مجرد صدفة.

ونحن نرفض مثل هذه اللاجبرية الخالصة، أو حرية اللامبالاة وعدم الاكتراث لأنها تعنى ببساطة العشوائية التي هي سلب للعقل والقانون، فكل شيء عند هذا المذهب ممكن ولا شيء مستحيل. ولن يكون هناك شيء مؤكد في حياة الإنسان لأن الرجل الفاضل قد يتقلب فجأة إلى رجل سيء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربي تصبح بغير جدوى.

٢- إذا كانت الحرية لفظاً خاصاً يعنى - بمعنى من معانيه - انعدام القيود، فإن الحرية المطلقة لا بد أن تعنى أن تكون حراً من جميع القيود: أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة، ومن الناس من حولك، ومن القانون، ومن العقل، ومن الوراثة. لكنك من ناحية أخرى: «لو تحررت من كل شيء لكان معنى ذلك أنك لا شيء، فاللا شيء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة: الحرية المطلقة هي العدم المجرد، ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئاً، فإنه - بالموت أيضاً - يكون لأول مرة حراً حرية مطلقة لأنه سيصبح لا شيء»^(٢).

(١) إرادة الاعتقاد ص ١٥١ .

(٢) ف . هـ . برادلي : «دراسات أخلاقية» ص ٥٦ من الطبعة الثانية.

٣- أنه لمن الخطأ أن نزن أن المذهب اللاجبرى يجعل المسئولية الخلقية واضحة بتائجها فى الثواب والعقاب، إذ الواقع أنه لاشىء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة.

«أن ما يطلبه دعاة الحرية عادة من حيث الأساس هو «القدرة على الفعل بطريقة أخرى» وهو فى نفس الوقت أن يفعل أو يقوم بالفعل وأيضاً ألا يفعل، وذلك انكار - لاقبول - للمسئولية ، أعنى تكيف الذات بكيف عن طريق سلوكها. أنه يقدم ما يتظاهر بالسؤال عنه، وهو أن الفعل الذى سيقدم عليه سيكون فعله هو وسيكون ذاته نفسها. وهو يهرب من مطلبه فى اللحظة التى يواجه فيها معناه، فى كل فعل بل حتى فى لحظة أداء الفعل فإن عليه أن يكون كما لو لم يفعل شيئاً ولاقام بفعل شىء ، فهو غير ملتزم وغير متطور. قد يقال لكنه «غير ملتزم قبل الفعل لا بعده» لكن ذلك ليس إلمراوغة وتملصات. فلو أنه كان غير ملتزم بعدة آلاف من الأفعال، وقبل الفعل الواحد بعد الألف فهو غير ملتزم على الأقل بعد الفعل الواحد بعد الألف: أن وجهة نظر هذا المذهب ليست هى أن الفعل يصف الذات بسمة معينة، بل هى بالأحرى أن الفعل لا يصف الذات بأية صفة»^(١).

أن اللاجبرية المطلقة تعنى أن فعلى فى لحظة معينة لا يرتبط على الإطلاق بما حدث أو بما وجد فى اللحظة الماضية أو لحظات الزمان، لأنه لو كانت هناك مثل هذه الرابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل - كلياً أو جزئياً - محدد بالمقدم . لكن القول بأنى فى كل لحظة شخص جديد تماماً تصدر عنى أفعال فى استقلال عن ماضى يؤدي إلى هدم الهوية الذاتية، ويعفينى بالتالى من المسئولية.

أن الهوية لا تعنى شيئاً مالم تعن التشابه الذاتى مع الاختلاف فى آن معاً، وما لم نتصور الفاعل على أنه تشابه ذاتى (أو نفس الشخص) مع اختلافات فى عرض هذه الشخصية فأننا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صفة. يقول برادلى فى هذا المعنى: «أن اسم شخص ما هو اسم لفرد معين يبقى موجوداً وسط التغيرات الجزئية»^(٢). فوجود الفاعل لا يعنى مجرد تتابع لحظات جزئية لكنه يعنى هوية تجاوز هذه اللحظات

(١) برنارد بوزانكيت: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٤٣ .

(٢) ف . هـ . برادلى: «أصول المنطق» ص ١٤١ من الطبعة الثانية.

الجزئية. «لأنه مالم يكن الشخص متميزا فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يعتمد على بقاءه هو نفسه وسط التغيرات، ونحن لانستطيع أن ندرك شيئا ما لم تكن له خاصية معينة أو مجموعة من الخصائص نستطيع من وقت لآخر أن نوحدها بينها، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية»^(١).

والفيلسوف اللاجبرى حين ينكر وجود أى ارتباط بين الماضى والحاضر فإنه بذلك ينكر دوام التشابه الذاتى للفاعل، وهو بالتالى يلغى الهوية ومعها - بالطبع - المسئولية. ذلك لأن وجود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حين تقول عن شخص ما أنه مسئول عن أفعاله، فإنك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحاضر، وإذا ما بقى الفرد فى هوية مع نفسه فى لحظتين مختلفتين - إذا كان غدا هو نفسه بهويته الحاضرة - فلا شك أن هناك ارتباطا بين الماضى والمستقبل، أى أنه سيكون مقيدا فى سلوكه غدا بما هو عليه الآن. ومن هنا فإن مذهب اللاجبرية الخالصة يتناقض مع المسئولية الخلقية، لأنه مالم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتالية فى حياة الإنسان، فسيكون من الخلف أن تنسب إليه مسئولية خلقية فى لحظة ما عما فعله فى لحظة سابقة: «أن الشرط الأول لإمكان أن أكون مذنباً أو غير مذنب، أعنى أن أصبح موضوعاً لحكم أخلاقى، هو التشابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحداً فى هوية ذاتية مع نفسى»^(٢). وفضلا عن ذلك «فإنه من المستحيل أن تنتظر إلى الوجود على أنه يتكون من وحدة مع اختلاف المضمون، ونفترض مع ذلك أن طبيعة المضمون هي أن يكون غير مكترث، وأنه ليست له طريقتة المعينة فى الاستجابات وتحول الكل»^(٣).

٤- كلا، ولا يمكن أن نجد فى مثل هذه النظرية أساسا معقولا لفكرتى الثواب والعقاب، أو استسحان واستهجان ما يفعله شخص ما. فلو كان الفعل الخاطيء

(١) نفس المرجع ص ١٦١ .

(٢) ف . هـ . برادلي «دراسات اخلاقية» ص ٥ .

(٣) ب . بوزانكيت «مبدأ الفردية والقيمة» طبعة ١٩١٢ ص ٣٢١ .

الذى أرتكبه الآن ينفصل تماما عن ماضى ومستقبلى فلا بد أن يكون عقابى ظلما بقدر ما هو عقيم مجذب، فهو ظالم لأننى فى لحظة العقاب - وهى لحظة لا بد بالضرورة أن تكون مختلفة عن اللحظة التى ارتكبت فيها الفعل الخاطىء - لا أكون الشخص الذى كنته عند اقتراف الخطأ، وهو عقيم مجذب لأنه لن يكون له أدنى أثر على سلوكى فى المستقبل. والواقع أنه «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية غير مقيدة بالظروف التى يتضمنها نسق تكوينه ذهنى - فإن الأساس الوحيد لعقابه فى هذه الحالة لا بد أن يكون انفعالا من انفعالات الحق أو الانتقام»^(١). وهذا الانفعال نفسه موجه توجيهها خاطئا.

وهكذا يتضح أن مذهب اللاجبرية الخالصة لا ينقذ المسؤولية الخلقية كما يزعم عادة، فقد ذهب دعائه إلى القول بأن الإنسان مسئول فحسب لأنه ليس ثمة مبرر يدعوه إلى أن يفعل هذا الفعل وأن يمتنع عن ذلك. وهم يقولون أن كون الإنسان مسئولا يعنى أنه يستحيل عليه هو نفسه، كما يستحيل على أى شخص آخر أن يعرف ما الذى سيفعله فى اللحظة القادمة. أننا لا يمكن أن نعرف ما هى أفعاله الا بعد أن يفعلها بالفعل، وعندئذ نعرف أن هذه الأفعال كان يمكن أن تكون الضد على خط مستقيم: «نه بمقدار ماتهم بانقاذ المسؤولية.. فإنها تحطم شروطها ذاتها.. أنها تصف ذلك الشخص الذى ليس مسئولا انه الشخص . المعتوه»^(٢).

٥- ومن ذلك يتضح أن الجبرية التامة، واللاجبرية الخالصة مذهبان خاطئان. «فأحدهما (المذهب الجبرى) يزعم أن لكل شىء سببا وينتهى إلى انكار حرية الإرادة. بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للإرادة سبب. وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكد مخطىء فيما ينكره، أعنى أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً»^(٣).

(١) و مكودجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعى» طبعة ٢٥ ص. ٢٠١ .

(٢) ف . هـ . برادلى : «دراسات اخلاقية» الطبعة الثانية ص ١٢ .

(٣) جيمس وورد : «عالم الغايات» ص ٢٧٣ .

والقول بأن الإرادة مشروطة وحررة فى آن معا هو ما نعنيه «بالجبر الذاتى» فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بالمجازة له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا. غير أن هذه النقطة تحتاج إلى توضيح أكبر.

٦- كلمة «الشرط» أما أنها تعنى مقدا ضروريا، أو مقدا ضروريا وكافيا فى آن معا. والشرط الضرورى هو شيء إذا تحقق جعل تحقق النتيجة ممكنا. أعنى أن «النتيجة» لا يمكن أن تتحقق دون أن يسبقها الشرط الذى هو سببها، فى حين أنه يمكن التفكير فى الشرط مستقلا عنها. لكن الشرط الضرورى والكافى هو شيء، إذا تحقق جعل تحقق النتيجة المشروطة ضروريا ولازما. وفى هذه الحالة لا يمكن التفكير فى أى من الحدين بمعزل عن الآخر لأن العلاقة بين الاثنين مطلقة.

٧- وهذا الطابع المطلق للعلاقة بين الحدين فى الحالة الثانية والضرورة التى بها يتبع «المشروط» الشرط تؤلف ما يمكن أن نسميه بالسببية الميتافيزيقية وهى التى نجد فيها أن الترابط الضرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات، أى أن معرفته لا تتوقف على التجربة التى لا تكشف إلا عن العلاقات العرضية وحدها. وهذه السببية الميتافيزيقية فضلا على أنها تعنى ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة - تتضمن وحدة كامنة وراء ثنائيتها: «إذ كيف يمكن للضرورة المتبادلة بين تصور حد مع حد آخر، وهى الضرورة التى بواسطتها لا يكون تحقق النتيجة الا تحققا ضروريا للسبب - كيف يمكن لنا أن نتصورها، ما لم تتحد ثنائية الحدين فى وحدة أساسية واحدة..؟ حين لا نستطيع تصور السبب بدون النتيجة، أو حين تتضمن ماهية السبب ماهية النتيجة. عندئذ لا يصبح التصوران بعد ذلك اثنين، لكنهما يمتزجان فى تصور واحد. وفى هذه الحالة يصبح السبب

ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب، ومن ثم تصبح النتيجة فى هوية واحدة مع السبب، والعكس صحيح أيضاً»^(١).

٨- أما التصور التجريبي للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافيزيقي: فبدلاً من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماماً. وإذا كان التصور الميتافيزيقي يميل نحو الوحدة وراء الكثرة، فإن التصور التجريبي يتجه نحو الكثرة، فالأول يهتم بهوية السبب والنتيجة، والثاني يهتم بالتابع البسيط. والقضايا التي يصدرها الأول عن الواقع قضايا تحليلية لا يضيف فيها المحمول إلى الموضوع شيئاً جديداً حتى أنه ليتمكن منطقياً استنباط الموضوع من المحمول. بينما القضايا التي يذكرها الثاني قضايا تركيبية حتى أننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع لا يؤدي إلى استخراج المحمول منه: القضايا الأولى أولية يمكن معرفتها بمعزل عن التجربة، أما الثانية فهي بعدية لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التجربة وحدها. وبناء على التصور الأول للسببية نجد أن الشرط (أو السبب) لا يمكن تصوره بدون المشروط أو النتيجة التي تعقبه، أما فى حالة التصور الثاني فإن تتابع الحدين لا يمكن ملاحظته إلا فى الماضى فحسب وقد يتكرر - أو لا يتكرر - فى المستقبل، فهو تتابع بغير علة reason تبرره، والأساس الوحيد الذى يقوم عليه هو تعودنا على ملاحظته. وإذا كان ثمة وحدة تضم التعدد المطلق للمواقع، فهي وحدة - بناء على المبدأ التجريبي - تفرضها الذات على الواقع لكنها هي نفسها ليست وحدة داخلية تقوم فى قلب هذا الواقع.

٩- لكن ألا توجد حلقة وسطى بين هذين الطرفين الأقصيين أعنى بين التصور الميتافيزيقي والتصور التجريبي للسببية بحيث تشكل تصوراً ثالثاً للعلاقة السببية..؟ هناك بالفعل خطوة وسطى: ففي حين أن المقدم فى السببية الميتافيزيقية ضرورى وكاف، وفى السببية التجريبية لا هو ضرورى ولا كاف فهو فى هذا التصور الثالث: تصور ضرورى لكنه ليس كافياً.

(١) ج. جنتيلي: «نظرية الذهن بوصفه فعلاً خالصاً» الترجمة الإنجليزية بقلم هـ. ولدن كار H. wildon

سبق أن ذكرنا فى الفصل الثالث أن الإرادة يمكن أن تحلل إلى الانتباه وإلى فكرة التغير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمون الفكرة وبنشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يتحقق ذاته فى هذا الفعل. ورأينا أن الفرد المتنبه لمثل هذه الفكرة يكون نشطا أعنى أنه يوجه نفسه، ويتميز عن ذلك الذى يوجهه غيره. ولكى ندعم هذه الفكرة لجأنا إلى التجربة من ناحية، وحاولنا أن نبين من ناحية أخرى أن النظرية المعارضة وهى نظرية المذهب الجبرى - نظرية لاتقوم على أساس سليم. أن الفاعل حين ينتبه إلى فكرة التغير يحدد نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شىء يؤثر فيه بحيث يجعله ينتبه إلى هذه الفكرة الجزئية فتلك هى الوظيفة الأساسية لفرديته العينية. ومعنى ذلك أن العملية التى تبدأ من الانتباه إلى فكرة معينة وتنتهى بتحقيق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل. لكن العلاقة هنا بين الشرط والمشروط تجعل من الممكن تصور الأول بدون الثانى، على الرغم من أن الثانى لايمكن تصوره بدون الأول، فالعلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الإرادى ليست هى نفسها العلاقة بين المثلث وخواصه : كلا، ولا هى كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه، لكنها علاقة من نوع خاص: فهى تعنى أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لايمكن أن يصدر على الإطلاق مثل هذا الفعل الإرادى. لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الإرادى نتيجة ضرورية لها.

١٠- وهذه النظرية تختلف عن النظرية التى تنسب عادة إلى اسبنوزا كما تختلف عن نظرية ليبنتنز. فأسبنوزا يقول فى القضية الأولى من كتاب الأخلاق: «الجوهر بطبيعته سابق على أحواله its affections»^(١) وهو بذلك يسعى إلى البرهنة على أن ذلك الجوهر الذى يتألف من صفات لامتناهية يوجد وجودا «ضروريا». ومن ضرورة الطبيعة الألهمية لابد أن تنتج أعداد لامتناهية من الأشياء بطرق لامتناهية (أعنى جميع الأشياء التى يمكن أن يتصورها عقل متناه)^(٢). إذ من الواضح أنه يمكن أن ينتج عدد من الخصائص بطريقة ضرورية من التعريف الذى

(١) «الأخلاق» ترجمة الإنجليزية بقلم هيل وايت Hale White ص ٣ من الطبعة الرابعة.

(٢) نفس المرجع الباب الأول - القضية رقم ١٦ .

نقدمه لأى شىء . وكلما كان تعريف الشىء يعبر نسبيا عن واقع أعظم استنتجنا منه خصائص أكثر. لكن الطبيعية الألهمية تمتلك صفات لامتناهية بطريقة مطلقة، ومن ثم لا بد أن تنتج جميع الأشياء التى يمكن أن نتصورها من ضرورة الطبيعة الألهمية. وبعبارة أخرى (أعنى الجوهر) هو السبب الكامن فى جميع الأشياء (١) : «وأى شىء يضطر إلى فعل مافهو مضطر إلى ذلك عن طريق الله بالضرورة، والشىء الذى لا يضطر عن طريق الله على هذا النحو لا يمكن أن يحدد نفسه لأى فعل» (٢). ومن ثم «فليست هناك إرادة يمكن أن توجد أو أن تتحدد للفعل مالم يتحكم فيها سبب آخر، ويتحكم فى هذا السبب الجديد سبب آخر وهكذا إلى ما لا نهاية..» (٣).

١١- دعنا الآن نسلم بالوجود الضرورى للجوهر لنرى ما إذا كانت حالات الفرد يمكن استنباطها استنباطا ضروريا من هذا الجوهر دون الوقوع فى التناقض. أن الجوهر هو بالضرورة أزلئ ولا متناه، فى حين أنه من المفروض أن حالات الفرد متناهية وعابرة. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: طالما أن كل ما ينتج بالضرورة عن المتناهى والأزلئ لا بد أن يكون مثله متناهى وأزلئاً، فكيف يمكن أن تكون هناك أحوال Modes متناهية وعابرة؟ أنه وفقا لما يقول اسبنوزا نفسه «فإن الفرد أو الشىء المتناهى أو ما له وجود متعين لا يمكن أن يوجد أو أن يتحدد للفعل مالم يتحدد للوجود والفعل عن طريق سبب آخر يكون هو بدوره متناه وله وجود متعين. وهذا السبب بدوره لا يمكن أن يوجد ولا أن يتحدد للفعل إلا عن طريق شىء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية..» (٤).

ولو أننا الآن بدأنا بشىء معين متناه وتعقبناه عائدتين القهقرى إلى سببه المتناهى أو من هذا الأخير إلى سببه المتناهى وهكذا إلى ما لا نهاية لبدا مستحيلا أن تصل هذه العملية إلى اللامتناهى، ولست اجد أية عملية أخرى يمكن أن تصل بنا إلى

(١) نفس المرجع الباب الأول - القضية رقم ١٨

(٢) نفس المرجع الباب الأول القضية رقم ٢٦ .

(٣) نفس المرجع . الباب الأول - برهان القضية رقم ٣٢ .

(٤) نفس المرجع . الباب الأول - القضية رقم ٢٨ .

اللامتناهى من خلال المتناهى (١).

وإذا لم يكن ثمة حل لإزالة مفارقة خروج المتناهى من اللامتناهى فإن مذهب اسبنوزا كله سوف يحكم عليه بالفشل. ولا شيء يمكن أن ينقذ مذهب اسبنوزا كله من أنكاره الكامل للحقيقة التى تنسب للأشياء المتناهية. ولا بد أن تبدو الأحوال Modes بغير وجود متميز عن وجود الجوهر، كما أن الوجود الزمانى الذى ينسب إلى هذه الأحوال لن يكون الا مظهرا وهميا مصطنعا للوجود الألى. بل أنه لن يكفى الزعم بأن الجوهر يخفف الفوارق بين الأحوال، لكنه لا يلغيها. أقول لا يكفى ذلك لأن هذه الأحوال المتناهية سوف تظل وقائع متميزة ومنفصلة. وباختصار فإن مذهب اسبنوزا لكى يتسق مع نفسه فلا بد ألا يكون هناك جوهر له أحوال على الاطلاق، بل لا بد أن يتركنا مع الوجود البارميندى فحسب.

١٢- أننا بإظهار ضعف نظرية اسبنوزا القائلة بأن جميع التحولات تتبع بالضرورة من ماهية الجوهر، فأنا نهدف إلى أن نرفض بصفة خاصة قضيته القائلة بأنه «لا يمكن أن تسمى الإرادة سببا حرا، لكنها يمكن أن تسمى فحسب سببا ضروريا» (٢).

. وسوف نلاحظ أولا أن «الإرادة تستخدم فى هذا الكتاب بمعنى يختلف عن المعنى الذى استخدم فيه اسبنوزا هذه الكلمة، فهى عنده تعنى «حال من أحوال الفكر فحسب» (٣). فى حين أننا نستخدمها فى هذا البحث لنعنى العملية كلها التى تبدأ من «حال معينة من حالات الفكر» وتنتهى بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحال من أحوال الفكر.

(١) هذا هو ما يسميه هيغل باللامتناهى الزائف أو الفاسد.. «ومن ثم فلو قيل لنا أن اللامتناهى لا يمكن الإمساك به أو الوصول إليه فإن ذلك حق..» أما اللامتناهى الحقيقى عنده فهو اتحاد المتناهى واللامتناهى. انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيغل» ص ١٧٩. وما بعدها - دار المعارف بمصر (المترجم).

(٢) نفس المرجع السابق، الباب الأول - القضية رقم ٣٢.

(٣) نفس المرجع السابق، الباب الأول - برهان القضية رقم ٣٢.

وواضح ثانياً أن اهتمامنا ينصب على الإرادة بوصفها نتيجة أكثر منها سبباً، فهي بوصفها نتيجة سببها شخصية الفاعل - حرة، بمعنى أن شخصية الفاعل التي هي سبب الإرادة ضرورية، لكنها ليست كافية. أعني إذا كان الفعل المراد لا يمكن تصوره بدون سببه - فإن هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد . ومعنى ذلك أن السلوك الإرادي هو النتيجة الممكنة - لا الضرورية - لسبب ضروري، وهذا السبب الضروري نفسه ليس كافياً. أعني أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح.

١٣- كلا ولا تتفق وجهة نظرنا مع نظرية ليبنتز التي ترى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية . إذ يرى ليبنتز أن تصورا الجوهر الفردي يشمل مرة واحدة وإلى الأبد كل شيء يمكن أن يحدث له. وحين ينظر المرء إلى هذا التصور سيكون قادراً - فيما يعتقد ليبنتز - على أن يرى كل ما يمكن أن يقال عن الفرد، تماما كما يستطيع المرء أن يرى في طبيعة الدائرة جميع الخواص التي يمكن أن تستخرج منها. ثم تساءل ليبنتز: «لكن ألا يبدو أن الفرق بين الحقائق الحادثة والحقائق الضرورية سوف يتحطم بهذه الطريقة، وأنه لن يكون مكان للحرية البشرية، وأن قدرية مطلقة absolute fatality سوف تسود جميع أفعالنا كما تسود جميع الحوادث في العالم...؟»^(١) ولقد أجاب هو نفسه على سؤاله يقول: «لابد أن يكون هناك تمييز بين ماهو يقيني وما هو ضروري.. أن الرابطة أو التابع نوعان: الأول ضروري ضرورة مطلقة، وهو الذي ضده يتضمن تناقضا، يحدث في الحقائق الأزلية eternal verities مثلما يحدث في حقائق الهندسة Truths of geometry أما الثاني فهو ضروري فرضاً exhypotesi فحسب، أو هو كذلك بالصدفة by accident أن صحَّ التعبير، وهو في ذاته عرضي طالما أن ضده ليس متضمنا»^(٢).

(١) مقال عن الميتافيزيقا، ومراسلات مع آرنولد، والمونودولوجيا، ترجمة الإنجليزية بقلم ج. مونتجمري

ص ٢٠ من الطبعة الثانية.

(٢) نفس المرجع في نفس المرجع.

١٤- وواضح أن ليبنتز بهذه النظرية يحاول أن يضمن علم الله السابق وحريةته وكذلك حرية الموجودات البشرية. لكنى أعتقد أن المشكلات والصعوبات التى أثارها «أرنولد» فى مراسلاته مع «ليبنتز» حول هذا الموضوع هى مشكلات وصعوبات حقيقية. فلو كان التصور الفردى لكل شخص يتضمن مرة واحدة والى الأبد كل مايمكن أن يحدث له، «كان الله حرا فى أن يخلق آدم أولا يخلقه. لكن افرض أنه قرر أن يخلقه، إن كل ماقد حدث للجنس البشرى، وكل ما سوف يحدث له، قد حدث وسوف يحدث بضرورة أكثر منه بقدر. لأن التصور الفردى لآدم يتضمن أنه لا بد أن يكون له مثل هذا العدد الكبير من الأطفال، والتصورات الفردية لهؤلاء الأطفال تتضمن كل ما سيفعلونه، كما تتضمن جميع الأطفال الذين سيولدون لهم .. وهكذا . ومن ثم فإن الله ليست لديه حرية بالنسبة لهذا كله - بشرط أنه أراد أن يخلق آدم - أكثر من حريةته فى أن يخلق طبيعة عاجزة عن التفكير على افتراض أنه أراد أن يخلقنى..»^(١).

ويقول أرنولد Arnauld فى رده على شرح «ليبنتز» الذى يقول فيه أنه من بين العدد اللامتناهى من «فئة آدم Adams» الممكنة اختار الله آدم هذا الجزئى الذى كانت له خصائص فردية معينة، لأن مثل هذا الاختيار سيجعل من العالم أفضل العوالم الممكنة، يقول «أرنولد» فى رده على ذلك: «وسط موجودات ممكنة وجد الله فى أفكاره عدة شخصيات يمثلونى several me's واحدة من هذه الشخصيات لها عدة محمولات: أن يكون لها مجموعة من الأطفال، وأن تكون طبيبا، وشخصية أخرى لها محمولات أن يحيا حياة أعزب وأن يكون لاهوتيا. ولقد قرر الله أن يخلق الشخصية الأخيرة وهى أنا بوضعى الراهن، مشتملا فى تصوره الفردى أن أعيش أعزب وأن أكون لاهوتيا، فى حين أن الشخصية الأولى لا بد أنها كانت تشتمل فى تصورها الفردى أن أكون متزوجا وأن أكون طبيبا. أليس واضحا أن أمثال هذه العبارات لاتحمل معنى لأنه طالما أن شخصيتى الراهنة لها بالضرورة طبيعة فردية معينة.. فإنه سيكون مستحيلا أن نتصور محمولات متناقضة فى التصور الفردى

(١) نفس المرجع ، ص ٧٣ .

الحالى لشخصيتى، استحالة أن تصور شخصيتى مختلفة عنى..؟ ومن ثم فعلينا أن ننتهى إلى أنه .. طالما كان من المستحيل على الا تظل شخصيتى هى نفسها سواء تزوجت أم عشت أعزب، فإن التصور الفردى لشخصيتى لم يكن يتضمن أيا من هاتين الحالتين»^(١).

١٥- أن الله حين يختار أفضل العوالم الممكنة فإنه ليس فقط لم يتركنى حر لاختار نصيبى الخاص، لكنه هو نفسه ليس حرا فى أن يختار لى لك. أن أفضل العوالم الممكنة قد وجد وجودا مثاليا - وأن لم يكن فعليا - قبل أن يريده الله . وإرادة الله له لم تطف شيئا لألوهيته. فهو فى واقعيته الكاملة ليس أقل من المثل الأفلاطونية، وبالضبط لأن كل شيء كان موجودا فإن الله يستطيع أن يرى مقدما ما سوف يحدث فيما نسميه بالمستقبل. والواقع أن مثل هذا المستقبل ليس مستقبلا على الإطلاق، لكنه ماض لأنه قد انتهى. وعبارة «الرؤية السابقة» هى تناقض فى الألفاظ، فنحن نتباه بمقدار مانعرف، وحين نعرف كل شيء عن واقعة أمامنا متتهية فليس ثمة فارق فى هذه الحالة بين الماضى والحاضر والمستقبل. ذلك لأن الماضى والمستقبل. يمكن إدراكهما فى الحاضر. أن المستقبل يوجد حقا ويمكن التنبؤ به لكن لا على أساس أنه لم يحدث بعد وسوف يحدث بل على أساس ما هو موجود بالفعل أعنى إذا ماكانت الواقعة التى نتحدث عنها واقعة تامة وكاملة.

وعلم الفلك يزودنا بمثل جيد للتنبؤ بالمستقبل حين لا يكون هذا التنبؤ أكثر من مجرد معرفة للماضى. فالتنبؤ فى علم الفلك ليس الا نتيجة للحساب الرياضى للوقائع التى حدثت بالفعل . أنه معرفة موضوعية لأماكن موجودة فعلا ومسافات وسرعات. النخ الخ حتى أن ما يبدو وكأنه تنبؤ ليس فى الحقيقة الا اسقاطا فى المستقبل لما هو موجود بالفعل قبل عملية التنبؤ: «بقاعدة معنية من الاستدلال - مثل قانون الجاذبية - أستطيع أن أستدل على الوجود الحاضر أو الماضى تابع معتم Dark Companion لنجم معين، وبتطبيق أكثر بساطة لنفس قاعدة الاستدلال هذه أستطيع أن أستدل على الوجود عام ١٩٩٩ وترتيب شكل الشمس والأرض والقمر الذى

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٥ .

يقابل الكسوف الكلي، وظل القمر على مدينة «كورنول Cornwall» فى عام ١٩٩٩ موجود بالفعل فى عالم الاستدلال . وليس من اليسير أن نعرف بأية طريقة سوف يبلغ الظل هذا الموضوع حين تأتى عام ١٩٩٩ ويلاحظ الكسوف أن كل ما سنفعله هو أن نستبدل حالة من حالات استدلال الظل بحالة أخرى»^(١).

وباختصار: أن تأكيد العلم السابق بشيء ما هو فى نفس الوقت تأكيد بأن هذا الشيء واقعة تمت بالفعل، ومحاولة التنبؤ بالمستقبل تلغى مستقبله بنفس الفعل الذى تؤكده به.

وإذا ما استبدلنا «الضرورة المفترضة» «بالضرورة المطلقة» عند اسبنوزا، فإن «ليبنتر» لن يجد ضمانا لا لحرية الله ولا لحرية الإنسان، لأنه لا يمكن أن تكون هناك حرية حين يكون كل شيء مؤكداً، كل شيء يسير فى مجراه المعلوم مقدما. أنه لمن المتع أن نقرأ القصة الآتية^(١) التى بدأها «فالا Valla»^(٢) وأكملها «ليبنتر» لكى نكون فكرة دقيقة عن نظرية الأخير فيما يتعلق بأفعال الإنسان.

١٦- تخيل أن سكستوس تاركونيوس Sextus Tarquinius قد أتى لزيارة معبد دلفى Delphi ليستشير كاهنة أبولو Apollo وأنها أجابته على النحو التالى: سوف تموت منقيا يائسا ويلقى بك خارج المدينة فى سخط. واستجابة لضيقه وشكواه قالت له كاهنة أبولو أنها علمها بمستقبله فإنها لم تصنعه. لكن افرض أن «سكستوس» لجأ بعد «أبولو» إلى الآله «جويتير»^(٣) فكيف يمكن لجويتير أن يبرر له نصيبه القاسى، وما ينتظره من بؤس وشقاء؟ بالكبرياء المتغطرس «لتاركونيس» وما يلزم عنها من سيئات مقبلة؟.. قد تقول كاهنة أبولو: «كما أن جويتير خلق الذئب المفترس، والأرنب الجبان، والأسد الجسور، والحمار الحرون، والكلب البرى،

(١) أ. س. ادجتون «مبدأ الاحتمية والمذهب اللاهتي» محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر، ص ١٦٨.

(٢) كاتب انساني روماني (١٤٠٦ - ١٤٥٧) - (المترجم)

(٣) علي اعتبار أن جويتير Jupiter هو كبير الآلهة فى الميتولوجيا الرومانية وهو «زيدس» عند اليونان (المترجم).

والغنم الوديع، فإنه كذلك خلق بعض الناس غليظي القلب، وبعضهم الآخر رقيق القلب، كما أن خلق بعض الناس ولديهم استعداد للجريمة، وبعضهم الآخر ولديهم استعداد للفضيلة. وهو بينما خلق بعض الناس بعقول متفتحة متقبلة للحق، منح بعضهم لآخر روحا شريرة لا يمكن لأي عون خارجي أن يجعلها طيبة. ومن الواضح أن ذلك يعني سكستوس من كل المسئولية وكل القيمة وينسب سلوكه إلي جوبتر.

غير أن «لينتز» لم يقتنع بهذا الحد من القصة، فأكملها مفترضا أن سكستوس جاء إلي «بودونا Bodona في حضرة جوبتر Jupiter باحثا عما عساه أن يغير من نصيبه وأن يغير من قلبه. ورد عليه «جوبتر» قائلا: «لو أنك وافقت علي التخلي عن عرش روما، فإن آلهة الأقدار Fates سوف تغزل سكستوس: «لماذا ينبغي علي أن أتخلي عن الأمل في التاج؟ أليس في استطاعتي أن أكون ملكا طيبا..؟» ويسجيب الآلهة «كلايا سكستوس، وأنا أعلم منك بما يمكن أن تصلح له، ولو أنك ذهبت إلي روما فسوف تفقد كل شيء».

وعندما لم يستطع «سكستوس» أن يقتنع بمثل هذه التضحية العظيمة غادر المعبد واستسلم لمصيره المرسوم. لكنه حين ذهب، كان نيودورس Theodorus رئيس الكهنة يعرف لماذا لم يستطع «جوبتر» أن يمنح «سكستوس» إرادة تختلف عن تلك الإرادة المخصصة له بوصفه ملكا علي روما. ويستشهد «جوبتر» بحالة «بلاس Pallas الذي كان نائما في معبده بأثينا، وحلم أنه موجود في بلاد مجهولة حيث رأي قصرا الهة الأقدار Fates الذي سمحت له الآلهة بزيارته: وعلي جدران هذا القصر نقشت جميع الأحداث لا التي وقعت فحسب بل أيضاً كل ما هو ممكن الحدوث، واستطاع أن يري في هذه النقوش كل جزئية يمكن أن تتحقق متفقة في نسق مع جميع الجزئيات الأخرى في عالمها الخاص الممكن. ويقول «بلاس Pallas» لـ «نيودورس Theodorus»: «أنت تعرف أنه حين لاتحدد شروط ما تحديدا كافيا، وحين يكون هناك عدد لامتناه من هذه الشروط، فإنها كلها تقع في دائرة ما يسميه علماء الهندسة بالمكان أو الوضع Locus، وهذا الموضع (غالبا ما يكون خطأ) هو علي الأقل محدد. وعلي ذلك ففي استطاعتنا أن نمثل سلسلة

منتظمة من العوالم وهي كلها سوف تتضمن الحالة التي نتحدث عنها وسوف تتنوع ظروفها ونتائجها». وجميع هذه العوالم موجودة في فكرة مصورة بدقة في قصر الاقدار. وفي كل غرفة من غرف هذا القصر ينكشف عالم أمام عيني تيودورس، وفي كل عالم من هذه العوالم كان يري دائما سكستوس ، دائما نفس سكستوس ، لكن مع ذلك يختلف من حيث علاقته بالعالم الذي يتسمي إليه. ومن ثم فقد كان سكستوس في جميع هذه العوالم حاضرا بحالات لامتناهية، ومن عالم إلي عالم، أعني من غرفة إلي غرفة كان «ثيودورس» يرتفع قمة هرم عظيم، والعوالم تصبح أكثر جمالا، ذ» وأخيراً وصل إلى أعلى العوالم، وصل إلى قمة الهرم أكثر العوالم جمالاً ذلك لأن.. الهرم كانت له قمة لكن لم يكن له سفح مرئي، أنه يضرب بجذوره في اللانهائية» وذلك بسبب أنه - كما أوضحت الالهة - «وسط عوالم ممكنة لانهاية لها يوجد أفضل العوالم، وإلا لما كان في استطاعة الله أن يحدد أي العوالم هو الذي سيخلفه، لكن لم يكن هناك عند السفح عالم يعتبر أدني العوالم كمالا، وهذا هو السبب في أن الهرم يغوص في اللانهائية» - ودخلا وثيودور مشدوه - إلي الغرفة العليا وهي غرفة العالم الحقيقي real world وقال بلاس Pallas «أنظرها هوسكستوس كما هو الآن وكما سيكون في المستقبل. أنظر إليه كيف يخرج من المعبد وقد تملكه الغيظ. وكيف احتقر نصيحة الآلهة. أنظر إليه وهو يذهب إلي روما يشير الاضطراب في كل شيء، ويغتصب زوجة صديقه، أنظر إليه بعد ذلك وهو يطرد مع والده، محظما يائسا. لو أن جوبتر كان قد وضع شخصا مثل سكستوس سعيدا في كورنثة Corinth أو ملكا علي تراقية Therace لما كان هذا العالم علي هذا النحو. لكنه مع ذلك لم يكن في استطاعته الا أن يختار هذا العالم الذي يفوق في كماله جميع العوالم الأخرى والذي هو قمة الهرم، والا لكان جوبتر فقد حكمته، ولكان قد طردني أنا طفلة. أنت تردي أذن أن والدي ليس هو الذي جعل سكستوس شقيا، فقد كان سكستوس شقيا منذ الأزل، ولسوف يكون كذلك باستمرار. ومن هنا فإن جوبتر لم يفعل شيئا سوي أن كفل له الوجود الذي لا يمكن أن تنتكر حكمته للعالم الذي يشمل. وهو الذي جعله ينتقل من عالم الممكنات إلي الوجود الفعلي».

من هذه القصة التي توضح توضيحا رائعا وجهة نظر ليبنتز - يتضح لا أنه قد

تحدد لسكستوس - بناء علي رأى ليبنتز - خلقه الخاص ومصيره الذي لا مفر منه في أفضل العوالم الممكنة التي منحها «جوبتر» وجودها الواقعي. ولو أننا أضفنا إلي ذلك القول بأن جوبتر لم يكن في استطاعته إلا أن يختار هذا العالم لاتضح لنا كيف حرم الله والرؤسان من حريتهما علي يد ليبنتز، فعلم الله السابق - بدرجة لاتقل عن مذهب اسبنوزا - ليس إلا علما بواقعة قاتلة، وحرية الإنسان لا وجود لها.

١٧- ومن هنا فيان كلا من مذهب ليبنتز واسبنوزا مرفوض، لأنهما يصوران الكون، والوجود الإنساني كوقائع مكتملة أكثر منهما أفعالاً في طريق الانحياز. وكل من النظرتين تبدو وكأنها تبدأ من مسلمة هي ألا شيء من الواقع really يمكن أن يضيع وألا شيء جديد يمكن أن يضاف إلي هذا الواقع. وأمثال هذه الآراء تجعل التطور بلا معني. أن كل فلسفة تبدأ من شيء محدد ومتعين تماماً من جميع الوجوه، شيء تحددت سماته وشكله نفسه - هي فلسفة تبدأ بواقعة ميتة لا يطرأ عليها أي تطور حقيقي. وبناء علي هذه الفلسفات فلن ينبثق شيء جديد، لكن عملية السير سوف تكون مجرد فض لما هو متضمن بالفعل. وسوف يتصور المستقبل كل - علي حد تعبير وليم جيمس - بأنه «قعقة قائمة لسلسلة انصهر فيها عدد لاحصر له من العصور الماضية..» (١).

١٨- وعلي الأساس نفسه فإننا نرفض كذلك المذهب الآلي المطلق ultimate الذي يخلو من التطور الخالق، فكل تغير عند وجهة النظر الآلية ليس إلات عديلاً في توزيع عناصر الكل. وما نسميه «جديداً» ليس جديداً حقيقة لكن معادلة رياضية لهذا «الجديد» مع مقدماته. فمجموع العناصر في اللحظة «ل» يساوي مجموع العناصر في اللحظة (ل - ١) ويساوي أيضاً مجموع العناصر في اللحظة (ل + ١) والعناصر في النظرية الآلية - أيا كانت هذه العناصر - يمكن أن ترتب في عدد غير معين من الأنظمة لكن النتيجة واحدة وهي هي دائماً حتي أن إمكان الجدة وهو الخلق الحقيقي - وليس مجرد ظاهر - إمكان الجدة الذي هو وجود جديد حقيقي لا أثر له علي الإطلاق.

(١) ولم جيمس: «مبادئ علم النفس» الجزء الأول ص ٤٥٣ .

والواقع أن الزمان لا يدخل - فيما يبدو- عاملا في حساب المذهب الآلي، فليس هناك فرق حقيقي بين اللحظات: ل، ل + ١ أول - ١ فهي جميعا واحدة: «ما الذي نعنيه حين نقول أن حالة نظام مصطنع ما يعتمد علي ما كان موجودا في اللحظة الماضية مباشرة..؟ ليس هناك لحظة مباشرة سابقة علي لحظة أخرى.. فأنت لا تتحدث حديثا حقيقيا إلا عن الحاضر فقط، أن أنظمة العلم المعمول بها - هي في الواقع - في حاضر من اللحظات يجعلها تتجدد باستمرار. ومثل هذه الأنظمة ليست علي الإطلاق في تلك الديمومة الواقعية العينية التي يظل فيها الماضي مرتبطا بالحاضر، وحين يحسب عالم الرياضة الحالة المقبلة لنظام من النظم في نهاية الوقت «ل»، فليس ثمة ما يمنعه من افتراض أن الكون يتلاشي من هذه اللحظة حتي تلك ثم يعاود الظهور. فجأة. إن لحظة «ل» هي فقط التي يحسبها.. وما يتدفق في الوسط - أعني الزمان الحقيقي - لا يحسب ولا يدخل في الحساب.. ويتحدث (عالم الرياضة) باستمرار عن لحظة معينة - لحظة ساكنة، لحظة موجودة، لكنه لا يتحدث عن الزمان المتدفق. وباختصار العالم الذي يتعامل معه عالم الرياضة هو عالم يموت ويولد من جديد في كل لحظة - هو العالم الذي كان يقصده ديكارت حين تحدث عن الخلق المتصل لكن كيف يمكن للتطور الذي هو ماهية الحياة عينها أن يجد له مكانا في زمان تصوره علي هذا النحو ؟..»^(١).

١٩- والتطور الذي يأخذ به هذا البحث ويعتبره مبدأ أساسيا ليس هو تطور «دارون» وإنما هو تصور «لامارك» للتطور. ذلك لأن نظرية «دارون» يصعب أن تترك مجالاً للغرض أو الغاية، فالانتخاب الطبيعي يعمل بلا غاية مبقيا علي الأصلاح الذي قد لا يكون الأفضل. وهذا الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يبي اشكالا جديدة للحياة، لكنه فقط يستأصل مثل هذه الأشكال الجديدة بوصفها غير صالحة، أنه فيسر فحسب منعطفات الطريق لكنه لا يخلق مجاهها: «كيف نستطيع أن نفسر إذا ما التجأنا إلي التجمع العفوي للخصائص .. كيف نفسر ظهور أنواع متشابهة من الأعضاء والوظائف وسط منحنيات مختلفة من التطور، وبين أشكال الحياة التي انحدرت من

(١) هـ . برجسون: «التطور الخالق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٣ - ٢٤ .

أسلاف مشتركة بعيدة كل البعد..؟ والتوزيع الواسع للانتاج الجنسي بين كل من النبات والحيوان هو مثل علي هذا التشابه، ووجود حاسة الأبصار هو مثل آخر، أنه أشبه ما يكون بفنان واحد يعبر عن نفسه بطرق متشابهة أعني أنه يتبع نفس دافع الخلق، علي الأقسام البعيدة من لوحته الواسعة» (١).

٢٠- وتذهب نظرية «لامارك» (٢)، في التطور الي القول بأن ظهور عضو جديد في جسم الحيوان هو نتيجة لحاجة جديدة يشعر بها شعورا متصلا، وهو نتيجة لحركة جديدة تخلقها هذه الحاجة وتدعمها. والصلاحية Fitness لاتعني - كما هي الحال عند دارون - التوافق مع ما تتطلبه البيئة المادية. ذلك لأن الصلاحية عند «لامارك» لا بد أن ترتبط أساسا بالفرد، فالفاعل - وليس البيئة - هو الذي يختار ما يصلح للغاية التي يهدف إليها. ولا يمكن أن يعترض معترض علي ذلك فيقول: أن العلاقة بين الفاعل من ناحية والبيئة من ناحية أخرى هي التي تؤدي إلي خلق العضو الصالح أو المناسب، ومن هنا فإن أحدهما ضروري كالآخر سواء بسواء. أقول لا يمكن أن يعترض معترض علي هذا النحو لأن المهم هنا هو: أي الطرفين هو الذي يستحدث initiates التغيير، وأنا أعتقد أن الفاعل هو الذي يشعر بالحاجة ويسعي لاستخدام البيئة بالطريقة التي تساعد في اشباع حاجته. والفرق بين النظرتين يكمن في القول بأن النظرية الأولى (أي نظرية دارون) لاتهدف إلي تحقيق غرض ما عن وعي أو بلا وعي أما النظرية الثانية (أي نظرية لامارك) تهتدي بهدي غرض يسعي التطور إلي تحقيقه. ووفقا لما تقول به النظرية الأولى. «فإن مجري الأشياء بأسره محدد مرة واحدة وإلي الأبد تحديدا فرديا ومنعزلا عن طريق التوزيع الأصلي. وها هنا يأتي

(١) ن . ب. ستالكنتشت N.P Stalknecht «فكرة برجسون عن الخلق». ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) كان «لامارك» (١٧٤٤ - ١٨٢٩) أسبق من دارون في صياغة نظرية تطورية محددة المعالم، وهو صاحب النظرية الشهورة في «وراثة الصفات المكتسبة» والمثل الذي ساقه تأييدا لنظريته هذه هو أن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بمد رقابهم من أجل الوصول إلي غذاء نباتي صحيح كان ينمو في مكان أبعد مباشرة عن متناولهم. والفروض أن هذا المد المستمر قد أدى إلى تعديل في الكائنات العضوية الفردية وهي التعديلات (التي هي ضئيلة جدا في أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة. أما دارون فقد افترض وراثه فوارق عفوية يتصادف أنها تفيد في بقاء الحيوان. (المترجم).

عالم الحساب من أتباع «لابلاس» وهو مزود بالمعطيات الآلية لأية لحظة ليكشف عن حالة العالم كله في أية لحظة أخرى ذلك لأن هناك مجري واحداً - واحد فحسب - يسير فيه نظام المادة الجامدة بلا مرشد - وهو خط لا أثر فيه للمقاومة .. لكن الاتجاهات التي قد ينقاد هذا النظام إلي السير فيها تحت هداية مرشد، وأن كانت تزالا مطابقة لقانون البقاء - ربما كانت لاحصر لها ولكي تتنبأ بالتقدم الفعلي عند هذه النظرية فلا غناء في أن تعرف فحسب ما الذي سوف يحدث طبقاً للقوانين الآلية لوترك النظام لنفسه . لأنه من الضروري لأي تنبؤ في هذه الحالة أن نعرف غاية أو معني مثل هذا التقدم .. تخيل مركبا مهجورا وباخرة مجهزة تجهيزا تاما بالعتاد: انك لو كانت لديك معلومات كافية عن الرياح والمد والجزر والتيارات، ففي استطاعتك أن تقول أين يمكن أن يوجد هذا المركب المهجور بعد أسبوع واحد. غير أن هذه المعلوما سوف تكون أهميتها في المرتبة الثانية لو أنك حاولت أن تتنبأ بمكان الباخرة المجهزة بعد أسبوع من صدور الأوامر إليها بالابحار» (١).

٢١- أنه لكي يكون الكون متطورا تطورا حقيقيا فلا بد له أن يظر باستمرار شيئا جديدا كل الجدة، أعني أن التطور لا بد أن يكون خلاقا: «أنا ننظر إلي عالمنا اليوم علي أنه عالم في دور التكوين وإلي أنفسنا علي أننا جزء منه في دور التكوين أيضاً. أن حاضرنا ليس غير ساكن فحسب بل و متحرك حركة لا يمكن لها هي ذاتها أن تتكرر غدا. وجزيرتنا الكوكبية نفسها ليست تامة مثل تلك الجزر اكونية التي يحدثنا علماء الفلك أنها في مراحل مختلفة من الصيرورة، ويبدو أن كانت يزعمان العقل البشري منتهي تام الصنع أو هو جزء من الوجود مكتمل. غير أن العقل البشري ليس إلا جزءا من تيارالتغير... والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت في أن تصبح شيئا خلاف ما هي عليه الآن وكذلك العقل البشري ومعه بقية الكون» (٢).

والخواص الجديدة التي تظهر في مجرى التطور ينبغي ألا تكون مجرد خواص «ناجمة Resultant» يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها، وإنما يجب أن تكون خواص

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الجزء الأول ص ٢٠٥ - ٢٠٦ من الطبعة الثانية.

(٢) س. شرانجنون: «طبيعة الإنسان» ص ١٦٨ - ١٦٩ .

طارئة Emergent خواص جديدة جدة حقيقية ولا يمكن التنبؤ بها. «أن النواتج Rresultants تعطينا أتصالا كميًا يكمن خلف خطوات بنائية جديدة في المفاجئات الطارئة. والخطوة الطارئة ينظر إليها نظرة أفضل بوصفها تغيرا كينيا للاتجاه، أو نقطة حول دقيقة في مجري الحوادث. ولا يكون هناك بهذا المعنى الكسر المتقطع الموجود في حالة الهوة gap أو الفجوة hiatus وقد يقال عندئذ : انه من خلال النواتج يكون هناك اتصال في التقدم، ومن خلال المفاجئات الطارئة يكون هناك تقدم في الأتصال»^(١).

وتلك هي الحال مع كل فرد من الموجودات البشرية، فالفرد طوال حياته لا يحمل برنامجا جاهزا معدا من قبل في الماضي، إذ لو صح ذلك لكان الجهد الأخلاقي كله عقيما مجدبا. وليس مقنعا أن تقول أن الإنسان - من وجهة نظر مطلقة ultimate - ينبغي أن ينظر إليه في هوية مع الواقع الأزلي لأنه لحظة من لحظات هذا الواقع الأزلي، حتى أن الانجاز اللامتناهي للواقع هو نفسه انجازه الخاص اللامتناهي، وأنه يمكن أن ينظر إليه لا علي أنه طبيعة مطبوعة natura naturata بل علي أنه طبيعة طابعة natura naturans أعني لا علي أنه عالم معبر عنه بل علي أنه عالم يعبر عن نفسه - أقول ليس مقنعا أن نقول ذلك لكي تنفذ القدرة علي الخلق عند الإنسان لأنه حتى ولو سلمنا بذلك كله فسوف يبقى مع ذلك أن «الطبيعة الطابعة» نفسها يمكن أن تظهر ما هو كامن بالعقل فحسب، لكنها لا يمكن أن تخلق شيئا جديدا.

٢٢- إذا كانت ماهية كل شيء محددة تحديدا قاطعا فكيف يمكن أن يكون هناك تطور علي الإطلاق؟ أن كل ما يمكن أن نتوقعه في هذه الحالة هو عالم اسبنوزا الموجود منذ الأزل وينفي نفسه في سلسلة من التحولات لكن بلا جدة حقيقية. لكن الحياة ليست علي هذا النحول هي عملية ينبثق فيها الجديد باستمرار، ولأنها جديدة فهي لا يمكن التنبؤ بها. وتطور الفرد من مرحلة الطفولة إلي مرحلة الرجولة لا يعتمد علي مجرد إعادة ترتيب نفس العناصر، أنه لا يعتمد على التساوي الرياضي بين شطري العلية، فالطفل من ناحية والرجل من ناحية أخرى لا يمكن أن يساوي رياضيا، لكن ذلك لا يعني أن المرحلة الأخيرة (الرجولة) هي محصلة المرحلة الأولى

(١) س . ل . مورجان : «التطور الانبثاقي» ص ٥ .

(الطفولة) . ومن هنا كان من الصواب تماما أن تقول أن الطفل هو أب الرجل. كما يقول المثل. فمرحلة الطفولة شرط ضروري لمرحلة الرجولة، والمشروط *conditionate* لا يمكن تصور وجوده بدون الشرط *condition* لكن العكس غير صحيح . أننا لانستطيع في حالة نشاط الكائن الحي - ولانحتاج إلي ذلك - أن نستغني عن فكرة السببية لأن الحاضر مشروط بالضرورة بالماضي وهو شرط للمستقبل . ولقد سبق أن بينا أن الرابطة السببية التي يكون فيها الماضي ضرورياً لكنه ليس سبباً كافياً والمستقبل نتيجة محتملة لكنه ليس نتيجة ضرورية - هذه الرابطة السببية لاتتناقض مع حرية الشخص. إذ يجب أن تفهم الحرية لا بالمعنى السلبي فقط - أعني انعدام العائق - بل أيضاً بالمعنى الايجابي بمعنى خلق شيء جديد.

ويفسر «برجسون Bergson» الحياة بأنها عملية خلاقة سواء أكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية . والنشاط الخلاق للكائن الحي يتضمن الفرضية فحينما وجدت الحياة وجدت معها الفرضية، والفرضية لا بد أن تتضمن الحرية. وحين رفض برجسون المذهب الغائي *Finalism* كما رفض المذهب الآلي *Mechanism* سواء بسواء علي اعتبار أن المذهبين صورتان للحتمية، فإنه لم ينكر بذلك الفرضية في الحياة، فالفرض لا يتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض من الخارج: «انظر إلى الفعل الحي الذي تقوم به شجرة تغيير أوراقها.. نجد أنها تكيف نفسها مع ظروف بيئتها، لا بالاستجابة للمؤثرات المباشرة التي تؤثر فيها، لكن بالاستعداد مقدماً لتغير الفصول، فهي لاتنتظر إلي أن يجيء الشتاء ويؤثر فيها، فتستجيب عندئذ لانخفاض درجة الحرارة فتخترع حماية لبراعمها الرقيقة ضد الصقيع، كلا، لكنها تبدل أوراقها وتشكل براعمها مقدماً وعلي سبيل التوقع *in anticipation* فالمستقبل - في رأينا - أو الشتاء الذي لم يوجد بعد - يؤثر فيها في الوقت الحاضر» (١). أو بالأحرى : الفرض الحالي يحدد الفعل الذي يبدو مناسباً.

(١) هـ . ولدن كار: «مشكلة حرية الإرادة» (مكتبة بن Benn's Library ص ٤٨ - ٤٩ .

٢٣- هناك تشابه ملحوظ بين الحياة والخلق الفني في المحافظة خلال مجرى التطور علي نمط معين من الوظيفة، فالكائن الحي في محافظته علي بقاء حياته لا بد أن يعمل بطريقة تدعم حياته، وقل مثل ذلك في حالة الفنان فهو لا بد أن يحتفظ بموضوعه في ذهنه ويواجه المواقف المختلفة التي تظهر في تطور هذا الموضوع - بطريقة تخدم غرضه . ومن هنا فإن نمو الحياة :«ليس لونا من ألوانا الصناعة التي لا يوظف انتاجها الا بعد نهاية فترة الصنع. أن الجنين الحي، أو الطفل الحي حين يخرج من البذرة الحية في مجري التطور، فإن الكائن يبقي واحدا لاقطعة آلية في دور التكوين، بل بالأحرى انتاج جمالي يحتفظ بخصائص معينة، يشبه البناء المادي والنحوي للقصيدية خلال فترة تكويننا. والتواجد العيني أو التعبير في حالة التأليف الجمالي لا بد أن يحتفظ باستمرار بشكل معين. وهذا الشكل يتدعم خلال ظروف لانعرفها مقدما، وخلال مشكلات التعبير، التي توجد أمام الفنان في كل خطوة من خطوات التأليف.. وهكذا فإن التطور الحيوي لا يمكن مقارنته - فيما يبدو - بالانتاج طبقاً لخطة موضوعة، وإنما يمكن مقارنته بالانتاج الجمالي الذي لا يبدأ من شيء آخر سوى موضوع مختار ووسيلة للتعبير تنتج اجابات لمشكلاتها كلما ظهرت»^(١). الحرية التي ندافع عنها هي حرية الخلق، حرية الانبثاق من الماضي المتراكم إلي الجدة التي لا يمكن التنبؤ بها، ونحن - خلافا لما يقول اسبنوزا - لانعتقد أن الحرية التي يشعر بها الإنسان هي وهمه الخاص. أن الوهم يكمن في الحالات التي نظن فيها خطأ أن أفعالنا محددة تحديدا داخليا معتمدين علي النظر إلي أفعالنا الماضية ورؤيتها كحلقات في سلسلة ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا. أننا - شأن شأن جميع الكائنات الحية - ننتبه باستمرار، وبين الحين والآخر نختار فعلا معيناً نعبر به عن أنفسنا، وكما يقول «برجسون» في عبارة مشهورة أننا نتفخ بما ضينا مثل كرة الثلج التي تتضخم حين تندرجح ويلتف الجليد حولها، ففي كل لحظة من لحظات حياتنا ننتقي شيئاً معيناً من الموضوعات الممكنة التي نجبدها أمامنا، ونحن بانتقائنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا.

(١) ن.ب. ستالكنتشت Stalknecht: «فكرة برجسون عن الخلق» ص ٦١ - ٦٢ .

وحين ننظر إلى الوراثة، إلي أفعالنا التي حققناها يبدو كل منها علي أنه مقيد بالفعل الذي سبقه . لهذا ترانا ننظر إلي سلسلة المقدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا، وهكذا نظن أن كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من الخارج، لكن الواقع أننا نحن أنفسنا هذا الماضي، ونحن نحقق كل فعل من أفعالنا بدرجة من الحرية كل في لحظته بوصفه حاضرا في لحظة هذا الفعل . أما حين ننظر إلي أفعالنا الماضية علي أنها «أحداث مضت» فأنا في هذه الحالة ننظر إليها من الخارج لا من الداخل، أعني كمتفرجين لا كفاعلين. وذلك يشبه بالضبط النظر إلي قصيدة من القصائد بمعزل عن النشاط الخالق الذي تتضمنه هذه القصيدة، أعني النظر إليها كبناء لغوي مكون من مجموعة من الكلمات.

٢٤- أن كل لحظة في تاريخ شخصية الإنسان هي شيء جديد يضاف إلي ما هو موجود بالفعل، كل لحظة في حياة الإنسان - لاسيما أفعاله الإرادية - تشبه إنتاج الفنان الذي لا يستطيع أي فرد حتي ولا الفنان نفسه - فيما يتعلق بتفصيلات الإنتاج - أن يتنبأ بشكلها الدقيق - : «لأن التنبؤ بها يعني إنتاجها قبل أن تنتج - وهو فرض محال لأنه يهدم نفسه بنفسه»^(١).

وسلوك الإنسان لا يمكن التنبؤ به لأن شخصيته ليست شيئا ثابتا محددًا مرة واحدة وإلي الأبد: والافأين يمكن يا تري أن نجد تلك اللحظة التي نستطيع أن نقول أن شخصية الفرد سوف تتوقف عندها من الآن فصاعدا..؟

لا وجود لمثل هذه اللحظة لأن شخصية الفرد تظل في حالة تكوين مستمر طوال حياته، وهذا هو السبب في أن فرديته لا تكتمل أبدا، ومعرفة شخصية إنسان ما تعني معرفة حياته كلها. ومن هنا فإنك لن تستطيع أن تستخدم معلوماتك عن شخصيته كمعطيات تستدل منها علي مستقبله لأنه في اللحظة التي تعرف فيها كل شيء عن شخصية الفرد بحيث لا يمكن أن ينصف إليها جديد فإن هذا الفرد لن يستمر بعد ذلك في الوجود : «هل يستطيع أحد أن يؤكد - حتي من الناحية العقلية -

(١) هنري برجسون «التطور الخالق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٧

أنه من الممكن أن يتنبأ بأنه هونفسه، دع عنك أن يتنبأ لغيره - سوف يفكر في كذا وكذا، وسوف يفعل كيت وكيت في الأسبوع القادم. أن القيام بمثل هذا التنبؤ لا بد أن يستغرق أسبوعاً كاملاً لأنك لن تستطيع أن تحذف أية فكرة أو أي سلوك يتم خلال هذا الأسبوع، ولا يمكن المعدل السير أن يزيد ما لم تكن هناك زيادة مماثلة في سرعة العالم كله. ولهذا فسوف نجد أنفسنا بالضبط حيث كنا من قبل. ومن هنا فإن ما يسمى بالتنبؤ لا بد أن يكون بعد وقوع الحدث..»^(١). ولهذا كان التنبؤ الذي لا يخطيء بالسلوك المقبل مستحيلاً لأن المعطيات المزعومة للتنبؤ هي مما لا يمكن الحصول عليه إلا بعد وقوع الحدث: «إذا ما شاء لنا عما إذا كان في استطاعة المرء أن يتنبأ بالفعل الأخير طالما أنه عرف المقدمات وعرف قيمتها علي حد سواء - هو تسليم بالأمر قبل البرهنة عليه. لأننا ننسى أننا ليس في استطاعتنا أن نعرف قيمة المقدمات دون أن نعرف الفعل الأخير، وهو الأمر الوحيد الذي ليس معروفاً بعد»^(٢). والواقع أن «القول بأن صديقاً ما - في ظروف معينة - من المرجح جداً أن يسلك علي هذا النحو المعين، لا يعنى التنبؤ بسلوك هذا الصديق في المستقبل بقدر ما يعنى إصدار حكم معين علي شخصية الحاضرة أو بعبارة أخرى إصدار حكم علي ماضيه»^(٣).

٢٥- في استطاعتنا أن نتنبأ فحسب بواقعة من الوقائع، وحتى الواقعة يمكن التنبؤ بها لا طريقة لا تخطيء، بل بسبب تعقد شروطها Condition - في حدود الترجيح. أما الفعل فهو بطبيعته الخاصة ذاتها لا يمكن التنبؤ به، فالوقائع توجد في الزمان والزمان، هنالفرق فيه بين اللحظة الأولى واللحظة الأخيرة. بينما الفعل يحتاج إلي ديمومة ولا يمكن أن نقتطع منه لحظة واحدة دون أن نغير من طبيعته. ومن هنا فإننا نستطيع أن ننظر إلي ماضينا علي أنه واقعة من الوقائع الموجودة في الزمان. لهذا يمكن استرجاعه كله في لحظة واحدة. أما مستقبلنا فهو فعل لا يمكن أن يعيش في

(١) جيمس وورد: «مملكة الغايات» ص ٢٩٨ .

(٢) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ١٩٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٣٨ .

الخيال أقل من ديمومته الضرورية. «حين نستعيد في ذهننا الماضي، أعنى سلسلة الأفعال التي تمت فأنا دائما نختصرها دون أن نهدم طبيعة الحدث الذي يهمننا، والسبب هو أننا نعرفه بالفعل، ذلك لأن الحالة النفسية - حين تصل إلي نهاية التقدم Progrès الذي يكون وجودها نفسه - تصبح شيئاً في استطاعة المرء أن يصوره لنفسه كله في لحظة واحدة. هنا نجد أنفسنا في موقف شبيه بموقف عالم الفلك حين يدرك بلمحة خاطفة المحور الذي سيحتاج الكوكب إلي عدة سنين لكي يعبره. والواقع أن التنبؤ الفلكي يجب أن يقارن باسترجاع الحالة الشعورية الماضية لا أن يقارن بتوقع حالة المستقبل. لكننا حين نحدد الحالة الشعورية المقبلة. فأنا لانستطيع النظر إلى المقدمات كأشياء في حالة ساكنة، بل أننا لا بد أن ننظر إليها كعمليات في وضع ديناميكي.. ومن ثم فأنا لن نستطيع بعد ذلك أن نختصر الديمومة المقبلة لكي نصور أجزاءها أمامنا فالشخص مضطر أن يعيش أو أن يحيا هذه الديمومة بينما هي تتكشف» (١).

والمثل الذي يقول: «لا تحكم علي شخص ما حتي يتفعل شيئاً» مثل صحيح، فالشخص هنا فاعل يسلك سلوكاً معيناً فيحقق ذاته في هذا السلوك. أما إذا نظرنا إلى هذا الشخص على أنه واقعة فلن نجد ما يدعونا إلى الانتظار حتي يسلك سلوك معيناً: لسنا في حاجة - مثلاً - إلي أن ننتظر حتي يفعل شيئاً ما لكي نقول أنه ولد من أبوين معينين، أو أنه ولد في التاريخ الفلاني، أو البلد الفلاني.. إلخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم في الاحصاء والحساب مثلها مثل جميع تلك الوقائع الموجودة في الطبيعة، لكن الفعل أعنى فعل الإرادة - فهو شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف.

٢٦- المستقبل - كمستقبل - هو عالم الإمكانيات غير المحددة، ويتضح من ذلك أن المستقبل المتنبأ به ليس مستقبلاً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، لأن التنبؤ يعنى النظر إليه على أنه شيء قد تم وانتهى وهو بذلك يتسمى إلى الماضي الذي استخرج منه بطريقة تحليلية، وهو لأنه يتسمى إلى الماضي فهو لا يمكن أن يكون حراً. والمحاولات

(١) هـ برجسون «الزمان والإرادة احرة» ترجمة برجسون ص ١٩٧ - ١٩٨ .

التي بذلت للتوفيق بين العلم الألهي الشامل وبين الحرية الإنسانية لم تتوقف علي الإطلاق ولم تنجح علي الإطلاق أيضاً. وهذه المحاولات محكوم عليها بالفشل لأن الأطراف التي تحاول التوفيق بينها هي - أولاً- لا يمكن التوفيق بينها، ومهما يكن من شيء فإن علينا الآن أن نعرض لمناقشة بعض هذه المحاولات:

٢٧- يقال أحياناً أن العلم الألهي الشامل لايعنى بالضرورة حتمية ارادتنا. لأنه إذا ما كان العلم السابق بأن شيئاً ما سيحدث يجعله يحدث، لكان معني هذا أن المعرفة بوجود شيء ما تجعله يوجد. فأنا مثلاً أعلم أن السماء تمطر في اللحظة الحاضرة، لكن من الواضح أن علمي ليس هو الذي جعل السماء تمطر بل أن العكس هو الصحيح: فأنا أعلم أنها تمطر لأنها تمطر في الواقع. وبالمثل فلو أنني عرفت مقدماً أن حلول الليل سوف يكون بعد خمس ساعات فهل يكون علمي السابق هو الذي أحدث حلول المساء..؟ العكس هو الصحيح: فلأن الدنيا سوف تكون ظلاماً بعد خمس ساعات فأنتى أعرف ذلك مقدماً: فلا المعرفة الإنسانية السابقة، ولا العلم الالهي السابق هو الذي يسبب ما يحدث في المستقبل.

لكن هذا القول يعنى أننا نرفض أمرين هاميين: فهو يعنى أولاً: أننا نتجاهل الواقعة التي سبق أن أشرنا إليها. وهى أن النوع الفلكي من العلم السابق ليس معرفة سابقة بالمعنى الحقيقي. وهو يعنى ثانياً: أننا نغض الطرف عن التفرقة الحيوية بين الماضى من ناحية والمستقبل من ناحية أخرى. فالماضى هو واقعة تمت وانتهت ولا يتأثر وجودها بمعرفتي لها، لكن المستقبل بمعناه الحقيقي شيء مختلف عن ذلك تماماً لأنه انتقائى ولو أنني عرفته مقدماً فأنتى بذلك أنكرو انتقائه وأحرمه من ماهية المستقبل futurity، وفى اللحظة التي نسلم فيها بالتشعب الممكن لحوادث المستقبل إلي شعبتين. فإننا لا بد أننتهي إلي النتيجة القائلة بأنه لايمكن أن نستدل - بيقين - من الحاضر والماضي وهما وحدهما المعروفان. فالاستدلال يظل غير يقيني. ومن هنا فإننا إذا لم نكر العلم الألهي الشامل فإننا سنضطر إلي التسليم بأن مجري الحوادث في المستقبل ضروري وغير حر.

٢٨- ولا يفيد في شيء أن نفترض أن الله يوجد في «آن» أبدي، وأن الماضي والمستقبل عنده حاضر. ولهذه النتيجة «يؤكد يوثيوس Boethius أنه على الرغم من أن الماضي ليس ماضيا أمام الله ولا المستقبل مستقبلا عنده، بل الزمان كله حاضر، فإن معرفة الله تتضمن مع ذلك «الأماكن اللامتناهية للزمان الحاضر والماضي إذا ما نظرنا إلى الأشياء كما لو كانت كلها الآن تامة ومنتهية». - وهو تصور ربما أمكن تفسيره بأنه يعني أن الماضي لا يتذكره الله كلا ولا هو يتوقع المستقبل، وإنما الماضي والمستقبل مدركان لديه في آن واحد بينما يظل كل منهما يعقب الآخر، وهو تصور يشبه تماما فكرة الحاضر الرواغ اللامتناهي»^(١) لكن هل يمكن للكل أن يدرك معا ما لم يكن جاهزاً بأسره أو وجودا كله؟ وإذا كان هذا الكل نتاجا تاما منتهيا فأين يمكن أن يقع خلق الموجودات البشرية الفاعلة..؟ إننا بدون أن نفترض أن هذه الموجودات الفاعلة هي نفسها خلافة، فإن هذه الموجودات لا يمكن أبدا أن تصل إلى فكرة أنها مخوقات: «يمكن أن يكون الله قد عمل الإنسان علي صورته، لكن هذه الصورة ذاتها هي التي تبرر للناس العودة إلى الله بوصفه صانعهم»^(٢). وفضلا على ذلك فإن فكرة «الحاضر الرواغ Specious present» يبدو أنها لا تتفق مع فكرة الأبدية eternity لأن العناصر التي يتكون منها «ما قبل» و«ما بعد» في «الحاضر الرواغ» لا بد أن تكون في تدفق متصل وتيار مستمر وإلا فلن يتحقق التالي. فالحاضر الرواغ لا بد له أن يتقدم نحو المستقبل باستمرار: فأين يمكن أن يوجد مثل هذا المستقبل بالنسبة لحاضر رواج لامتناه..؟

٢٩- وبرنجل باتيسون Pringle Pattison يقترح فكرة زئبقية subtlar أكثر من فكرة «الآن الأبدى eternal now» وهي فكرة أقامها على غرار الفن «ها هنا لا يوجد شيء اسمه حادث منفصل، بل هنا حاضر فحسب. أن كل شيء يحدث في المأساة العظيمة هو جزء عضوي من الكل. والمنظر الذي يحدث علي المسرح في أية لحظة يعتمد في معناه علي كل ما حدث من قبل، ونحن نستشعر فيه الأحداث التي سوف

(١) هـ. ف. فكرة الأزلية Aeternitas ص ٢٥ .

(٢) جيمس وورد J. ward «عالم الغايات» الطبعة الأولى ص ٢٧١ .

تقع في المستقبل. ونحن حين نقرأ - أو نشاهد - مسرحية ما لأول مرة، وسير الأحداث مجهول لنا، هذا المعنى لتماسك الكل، العلم السابق لمصير أزمي يظهر نفسه في مشاهد فردية - في كلمة أو لمحة - ينمو طبيعياً كلما تقدمنا، ويصل إلي أقصى مداه في الشدة حين نقترّب من الخاتمة. أما في حالة المأساة الأخرى حيث كان الأساس الأسطوري مألوفاً لدي النظارة.. فإننا نجد هذا الإدراك لمعنى الكل كشيء متسق مع الحوادث الجزئية موجوداً أمام القارئ أو المشاهد للمسرحية منذ البداية.. الحالة الأولى - حيث تتكشف النهاية أمامنا تدريجاً. كلما تقدمنا - تعرض علينا موقفاً البشري المتناهي أمام المستقبل أما الحالة الثانية التي ربما أفترضنا أنها تنتج حالة الشاعر أو الموسيقى الأصيل، ربما كانت أقرب شبيه لدينا للإدراك الألهي لما هو زمامي» (١).

وفكرة الإدراك الألهي هذه للكل بطريقة الفنان الذي يكون موضوع إنتاجه ماثلاً أمام ذهنه، هي فكرة يمكن قبولها بشرط أن نسلم بأن الخالق لا يري تفاصيل خلقه بلمحة واحدة. فالمشكلات تتولد في مجري التعبير عن الفكرة الرئيسية وفي كل مشكلة منبثقة يتم الاختيار والتقرير. فالخلق الفني هو نموذج لا يري فيه الفنان نفسه تفصيلات المستقبل: فالشاعر مثلاً لا يكون لديه شيء في البداية إلا الفكرة المنتجة لقصيدة generative والجهود الذي يساعده في خلق القصيدة هولون من جهد الانتباه، فهو يضع الفكرة التي يريد التعبير عنها أمام ذهنه، وهكذا يسمح للأقطار أن تأتي وتلتامس بعضها مع بعض حتى تجدد الفكرة المنتجة تعبيراً مقنعاً مرضي عن.

وفكرة الخلق هذه، أعني فكرة أن الله بوصفه فناً يعبر عن نفسه تدريجياً في نهاية أو غاية End موجودة في ذهنه - أقول أن هذه الفكرة - يقينا - تكفل حرية الله كما تكفل حرية الموجودات البشرية الفاعلة. فالموجودات البشرية الفاعلة في فعلها الحر لا تسير على أية خطة موضوعة لكنها كلها مجموعة من الفنانين الخالصين الذين ينظرون في نفس الاتجاه، ويتبعون مدرسة واحدة لكن كلا منهم يعبر عن نفسه بحرية. «مخلوقات الله ليست مواد صناعية، وإذا كان لا بد أن يكون لدينا شخصية figure

(١) سبت برجل باتيسون: «فكرة الله» الطبعة الأولى ص ٣٦١ - ٣٦٢.

لتمثل ما هو متعال بالنسبة لنا تماما، فإن شخصية الخالق الحي أكثر صلاحية بكثير من الصلصال المعجون.. ويمكن إذن أن يوافق فيلسوف الكثرة علي أن الله والأساس الوحيد الذي يجعل العالم يتطور، لكنه لا يمكن أن يوافق علي أن الله.. قد حدد «قبل أساس العال» كل ما سوف يحدث فيه في المستقبل، لأن معنى ذلك ألا يحدث فيه شيء حقيقي علي الإطلاق» (١).

٣٠- والواقع أننا إذا ما أخذنا بافتراض العلم بكل شيء omniscient فإننا سوف نعجز عن معرفة كيف يمكن أن يوجد حل علي الإطلاق لمشكلة الشر. وإذا ما أخذنا بهذا الافتراض فسوف يكون من المستحيل أن نفسر الجهد الأخلاقي تفسيرا مقناعا. ولقد أثار «بليينبرج» Blyenbergh هذه المشكلة وناقشها في مراسلاته مع «اسبوزا» (٢) وذهب إلي أن الله هو الذي يحدد الخير والشر علي السواء، وبالتالي فهو أما أنه يعرف ما سيحدث وأما أن يكون غير كامل. ولقد أجاب اسبنوزا في رده علي «بليينبرج» محاولا أن يفسر الشر بأنه ليس شيئا إيجابيا، فما نسميه شرا هو عدم privation لحالة أكثر كمالا بالنسبة لفهمنا لا بالنسبة لفهم الله. فالشر لا يوجد إلا للإنسان الذي لا يكون العدم عنده هو نفسه السلب، لكنه لا يوجد بالنسبة لله الذي عنده العدم البشري human privaton هو السلب. العدم بالنسبة لله ليس فعل الحرمان depriving لكنه نفس بسيط، أو سلب. ونحن نستنبط من تعريفات عامة - فنحن مثلا نقدم للإنسان تعريفا عاما، ثم نحكم علي كل فرد وفقا لهذا التعريف، لكن الله لا يتوَصَّر الأشياء تصويرا تجريديا ولا يضع تعريفات عامة يحكم علي أساسها بأن هذا الفرد خير وذاك شيرير. وما هو غير الهي يعبر عن طبيعة الله مثل ما هو الهي لكنهما لا يتساويان بذلك، لأن الخير سوف يستمتع بغبطة الخير فيما لن يستمتع بها الأول. والشخص الأعمى ينظر إليه علي أنه محروم من البصر إذا ما قورن بغيره من الناس، أما من وجهة النظر الآلهية فهو ليس محروما من البصر أكثر مما يحرم

(١) جيمس وورد: «مملكة الغايات» ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) قارن مراسلات اسبنوزا ترجمة أ. ولف A. Wolf ..

منها الحجر. وحين أمر الله آدم ألا يلمس الثمرة المحرمة، كشف عن نتائج العمل ليجعل معرفته - لا إرادته - أكثر كمالاً، فهو لكي يجعل إرادته أكثر كمالاً فقد كان عليه بالمثل أن يمنح الدائرة خصائص الكرة sphere.

ومع ذلك فإن المشكلات التي أثارها «بلينبرج» لم تجد لها حلاً، ونحن هنا معنيون بالجهد الأخلاقي، فإذا كان من المستحيل أن أجعل إرادتي أكثر كمالاً فسوف يصبح الجهد الأخلاقي عقيماً مجدباً. ومن التناقض أن نقول أن الله أمرنا أن نفعل كذا وكذا لكنه مع ذلك لم يمنحنا ماهية تناسب هذه الأفعال التي يأمرنا بفعلها.

والواقع أن مثل هذا التصور للعالم الذي يقول به اسبنوزا، سوف يؤدي بنا إلي الأحرار المنطقي dilemma الذي أشار إليه «وليم جيمس» بصدد حكم الندم judgement of regret أو الأسف الذي يصدره الفاعل بعد اقترافه لما قد نعتبه شراً: «فحكم الأسف أو الندم يحكم علي القتل بأنه شيء قبيح، وحين نقول عن شيء ما أنه قبيح فإن ذلك يعني أن هذا الشيء ينبغي ألا يكون، وأن شيئاً آخر ينبغي أن يحل محله. والمذهب الجبري بأنكاره أن شيئاً آخر كان يمكن أن يقع بدلا من الفعل الذي حدث - فإنه يحدد العالم بأنه المكان الذي يستحيل أن يوجد فيه ما ينبغي أن يكون. وبعبارة أخرى يعتبر العالم أشبه ما يكون بكائن عضوي أصيب تركيبه بفساد لا يمكن علاجه أو بخلل لا يمكن إصلاحه.. والمذهب الجبري يؤدي بنا إلي القول بأن أحكامنا من الأسف أو الندم خاطئة لأنها متشائمة حيث أنها تتضمن أن ما هو مستحيل ينبغي مع ذلك أن يوجد. لكن ما الذي نقوله حول أحكام الأسف ذاتها..؟ إذا كانت خاطئة فكان ينبغي أن تحمل محلها أحكام أخرى، لكن لاشيء يمكن أن يحل محلها لأن الضرورة اقتضت وجودها. وهكذا يبقى العالم كما كان من قبل أعني مكاناً يستحيل فيه وجود ما ينبغي أن يكون»^(١).

٣١- ولقد وجد «وليم جيمس»^(٢) في دفاعه عن الحرية البشرية أنه ليس ثمة تناقض بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية طالما سلمنا معه بأن الممكنات هي زيادة للموجودات الفعلية. فالله يعلم منذ الأزل جميع البدائل الممكنة في كل

(١) - ولم جيمس: «أرادة الاعتقاد» الاحراج النطقي للمذهب الجبري» ص ١٦١ - ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع، ص ١٨٠ - ١٨١ .

موقف وهو مستعد لمواجهة البديل الذي علي وشك أن يوجد نتيجة للحرية البشرية بتلك الطريقة التي لا بد أن تؤدي بالكل إلي الغاية المرسومة أو النهاية السليمة. وهو يوضح لنا ما يقصده بمثال لرجلين يلعبان أمام رقعة شطرنج أحدهما لاعب مبتدئ والآخر خبير تماما في هذه اللعبة. واللاعب الماهر يريد أن يغلب ، وعلي الرغم من أنه لا يستطيع أن يتنبأ بدقة بما سيقدم عليه اللاعب المتبدئ في كل حركة فإنه مع ذلك يعرف جميع الحركات الممكنة في كل موقف فعلي في مجري سير اللعبة، ويعرف مقدما كيف يواجه كل حركة من هذه الحركات ويقابلها بحركة منه تقوده إلى الاتجاه الذي يجعله في النهاية يتتصر علي خصمه. والآن دعنا نفترض أن اللاعب المبتدئ هو الفاعل البشري المتناهي، واللاعب الخبير الماهر هو الله اللامتناهي. ولقد كان الله ينوي منذ الأزل أن يخلق العالم ويقوده نحو غاية معينة. لكنه لم يقرر منذ البداية كل الخطوات المؤدية إلي هذه الغاية. ولا بد أن تكون هناك في نقاط متنوعة من مجري التطور إمكانيات كثيرة أي أكثر من إيمان واحد، وأيا ما كان الامكان الذي يتحول إلي حقيقة واقعة فإن الله يعرف ما الذي ينبغي عليه أن يفعله عند التشعب التالي حتي يحفظ الأشياء من أن تحيد عن النتيجة النهائية التي رسمها للعالم. وهذه الفكرة لا بد أن تترك الموجودات البشرية الفاعلة حرة في أن تسلك عند كل نقط خطأ ممكنا من الفعل الذي نختاره، كما أنها لا بد أن تسمح في نفس الوقت بالعلم الألهي السابق للممكنات اللامتناهي وبالطريقة التي يواجه بها المواقف الفعلية . وهكذا فإن الخالق ليس من الضروري أن يعرف تفاصيل جميع الوقائع الفعلية حتي تقع بالفعل، ومعرفة الله بالعالم لا بد أن تكون في أي وقت معرفة بالوقائع من ناحية وبالممكنات من ناحية أخرى، تماما كما هو الشأن في معرفة الإنسان في أية لحظة.

ويمكن الاعتراض علي هذه الوجهة من النظر بالقول بأن الله حين يواجه موقفا فعليا بحركة مناسبة تجعل تحقيق الغاية مؤكدا ، فإنه لا بد له أن يقود العالم كله إلي مجري معين يتطلب هذا الموقف . لكن بقية العالم - أعني بقية العالم بغض النظر عن الفاعل الذي قوبل فعله علي هذا النحو بالحركة الالهية - يشمل موجودات بشرية فاعلة أخرى لها إرادة . يمكن أن يحدث أنه في نفس الوقت الذي يرتب فيه الله

لمقابلة الموقف المنبثق بحركة مناسبة - في نفس هذا الوقت يختار أنسان آخر لفعله بديلا لا يتفق مع الترتيب الالهي . في هذه الحالة: أما أن يستمر الله في ترتيبه وبذلك يحرم هذا الشخص الأخير من حريته، وأما أن يترك حرية هذا الشخص كما هي ويظل هو نفسه عاجزا عن مواجهة واحباط فعل الفاعل الأول.

٣٢- خذ ما شئت من محاولات لحل مشكلة العلاقة بين العمل الالهي الكلي والحرية البشرية ، وسوف تجد - يقينا - أنها محاولات فاشلة والسبب ببساطة أنها تحاول ما هو مستحيل استحالة أولية *apriori* ومصدر المغالطة يكمن في الافتراض الذي يناقض نفسه والذي يقول أن العالم هوفي آن واحد واقعة تامة وفعل متطور، في حين أن افتراض أحدهما لا بد أن يعني - بالضرورة - أنكار الآخر، فإذا كان المطلق حقيقة واقعة فلا بد أن يكون النسبي وهما والعكس صحيح أيضاً . فلو كان «وجود Becoming» فلا بد ألا يكون «صيرورة Being» وإذا كان «صيرورة» فلا يمكن أن يكون «وجود».

حقا أن كثيرا من عظماء الفلاسفة قد أخذوا بالاعتقاد القائل بأن الوجود أسمى من الصيرورة، وأن الثبات أعلي من التغيير . ولا بد أن يكون الواقع Reality عند هؤلاء الفلاسفة: الواحد الذي لا يتغير ولهذا أعلنوا أن الصيرورة غير حقيقية، وهي وهم، فالعقل لا بد له أن يبحث وراء الصيرورة عن الواقع الحقيقي الثابت الذي يتحدي التغيير فتلك هي الحقيقة، وهذه الحقيقية هي الصورة أو الماهية أو التصور أو الفكرة.

غير أن وجهة النظر التي يأخذ بها هذا البحث هي أن أي تصور للحقيقة الثابتة ليس التجريدا يقوم به العقل البشري ، فالواقعية Fact هي دائما في صيرورة، ودائما في تغير بمعني الخلق المتصل لشيء جديد، وهذا يصدق في آن واحد علي العالم وعلي أفراد الموجودات الحية. والفكرة الرياضية عن اللامتناهي في الصغر *infinitesimal* تزيل مفارقة أن يكون الشيء هو نفسه ومع ذلك فهو آخذ في النمو التحول إلي شيء آخر، مفارقة الهوية التي لا يمكن أن تبقي الا من حيث محافظتها علي التغيير. وأي تصور لواقع ثابت هو تصوير سميء للمجري المتغير الحقيقي للطبيعة والحياة .

فالوجود الحي هو في حركة متصلة ، ومحاوله فهم الحياة عن طريق التصورات يعني أيقاف هذه الحركة، وهناك حقيقة في الملاحظة التي نقول أننا نعيش المستقبل وتفهم الماضي، والتصورات الثابتة بوصفها آراء قيلت بعد أن تمت الواقعة هي تصورات تراجعية وارتدادية.

retrospective and post mortem

والمفارقة التي يتضمنها الافتراض القائل بأن هناك علما سابقا بالمستقبل. وأن هناك - في نفس الوقت - جدة حقيقية تخلق في المستقبل يمكن فقط أن تزول لو أننا قطعنا الأطراف غير الحقيقية لكليهما، بحيث نبقي فقط علي الأطراف الحقيقية فيهما. والأطراف غي الحقيقية فيهما هي الكمال الذي لا يمكن أن يتغير، الوجود المطلق الابددي الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل جميعا. فإذا كان المطلق واقعة حقيقية فلا بد أن يكتفي بذاته self-sufficient أي أنه إذا كان واقعة فهو لا يمكن أن يتطور ولا أن يعمل.

والكون الذي نعيش فيه ليس كاملا، وبسبب عناصر النقص ذاتها يستمر في عملية خلق صور جديدة لكي يتحرك نحو الكمال فالوجود الكامل هو في حالة تكوين ولا يمكن أن يكون مصنوعا أو معد أبدا، وعملية تكوينه تتجلي في الابتكار الخلاق لأفراد الموجودات الحية.

أننا نعيش في عالم الأفعال والمعاناة، في عالم النجاح والفشل، في عالم الحب والكرهية، عالم الحاجات والرغبات والآمال. أما إذا نظرنا إلي العالم علي أنه مطلق فلن يوجد فيه شيء من هذا القبيل، لأن هذه الأمور جميعا تنتمي إلى العالم النسبي حيث توجد خبراتنا وتجاربنا المتناهية. نحن نعيش في عالم لا يوجد فيه شيء ساكن بحيث لا يكون له تاريخ، في حين أن العالم لو كان مطلقا فلا بد أن يكون بلا زمان وبلا أي تاريخ : «حيث يأخذني المطلق.. أظهر مع كل شيء آخر في مجال معرفته الكاملة، وكلما أخذت نفسي، أظهر بدون معظم معرفته (أي معرفة المطلق) ومن جهلي : فالجهل يفرخ لي: الخطأ، والتعجب، وسوء الطالع، والألم، فأعاني من هذه النتائج ، والمطلق يعرف بالطبع هذه الأشياء لأنه يعرفني ويعرف آلامي، لكنه هو

نفسه لا يتألم . وهو لا يمكن أن يكون جاهلا، لأن معرفته بكل سؤال تسيرم تأنية معمرفته بكل جواب . وهو لا يمكن أن يكون صبورا لأنه لا ينتظر شيئا، فكل شيء موجود لديه دفعة واحدة . وهو لا يمكن أن يندهش كما أنه لا يمكن أن يكون مذنبا . ولا يمكن أن تقال عليه صفة ترتبط بالتتالي لأنه كلي الحضور وهو ما هو عليه علي الدوام»^(١).

حين نتحقق من أن المفارقة في مشكلة العلاقة بين العلم الالهي الشامل والحرية البشرية تنشأ من القول بأن مثل هذا الافتراض المركب فرض مستحيل، وحين نتحقق من أن هذه المفارقة لا يمكن أن تزول إلا بأن ننكر واحدا من اثنين: أما المطلق الذي يشمل كل شيء، وأما العالم النسبي المتغير الذي نعيش فيه - إذا تحققنا من هذا كله بدا الاختيار واضحا: «المادة أم الذهن، لقد ظهر الواقع أمامنا كصيرورة دائمة. هو يصنع نفسه أو لا يصنع نفسه، لكنه ليس شيئا معدا علي الإطلاق»^(٢).

٣٣- يتضح من ذلك أن حرية الجبر الذاتي ننسبها للإنسان لا تشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه، فمن الطبيعي ألا نتحدث عن وجوده الذي بدونه لا يمكن أن يكون لا حرا ولا مجبرا، لأنه أية صفة تُنسب إليه لا بد أن يسبقها التسليم بأن الإنسان موجود فوجوده شرط سابق لحرية، وعلي ذلك فالقول بأن وجوده واقعة معطاة لا يمكن أن يتخذ كدليل ضد حرية.

يجمل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشري يمكن أن تنقسم إلي فئتين نطلق عليهما علي التوالي: «الحركات الآلية» و«الحركات الحيوية». والأولى يمثلها حركة رجل يسقط من صخرة نائمة علي شاطئ البحر فيهوي في الماء، فلتفسير سقوطه هذا لا يلزمنا أن نفترض أن الرجل كائن حي، لأنه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر، أما حين يصعد الرجل قمة الجبل، فإنه عندئذ يفعل ما لا يستطيع أن

(١) وليم جيمس: «كون متعدد» ص ٣٩ .

(٢) هـ. برجسون: «التطور الخالق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٨٧ .

تفعله مادة ميتة تشبهه شكلا وحجما فهذه إذن حركة حيوية (١). ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشري لا ترتبط بهذا الجسم الامن حيث ما تلعبه طبيعة أي جسم مادي آخر في تحديد سلسلة الحوادث التي يتعرض لها. ومن ناحية أخرى فإن جميع الظواهر «الحيوية» للجسم البشري التي يهتم بها عالم الكيمياء أو الحياة أو وظائف الأعضاء تحددها طبيعة الكائن الحي بأوسع معني لهذه الكلمة بمعنى أن أي كائن حي مكون علي نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة في جميع الظروف المختلفة، خذ مثلا فعل الوقوف «نجد أننا حين نقف تكون هناك بشائر خفيفة متصل للسقوط نحو هذا الجانب أو ذاك، وهذه الترنحات تكون باستمرار خاطفة ومصححة. لكن ذلك كله يحدث دون أن ندركه أو أن تكون لدينا فكرة عنه، فحسبنا يوازن نفسه دون أن يشعر وجودنا بذلك، ودون أن يكون لعقلنا دور ما» (٢) غير أن هذه الأفعال تشير- فيما يبدو- إلي حرية الحياة بصفة عامة لا الي حرية الفرد اللهم الامن حيث اعتبار هذا الفرد ممثلا للحياة. ولقد كان للحياة خلال مجري التطور تركيبات عضوية لصور جزئية خاصة خلقتها لتعمل علي نحو معين. ولقد كانتا حياة حرة في تطورها الخالق.

يبقي أمامنا بعد ذلك الجانب السيكولوجي، وفي هذا الجانب نجد أن الأفعال الإرادية هي وحدها الأفعال الحرة بالمعني الدقيق لهذه الكلمة. وأنتك لتجد من الجبريين أنفسهم من يسلم بأن الموجودات البشرية هي الاستثناء الوحيد للمبدأ الجبري الذي يسود جميع المجالات وأن خصائص الارادة هي وحدها المستثناء.

و عملية الإرادة تبدأ من الانتباه إلي فكرة معينة عن تغير ما وتنتهي بالتحقق الكامل لهذه الفكرة، وإذا نقص شيء ما في هذه العملية المتكاملة فإنها لاتسمى إرادة، لك إذا ماتت العملية وتحقق التغير فلا بد أن تكون حرة علي الأقل بالمعني السلبي للحرية الذي يعني انعدام القهر الخارجي. والواقع أن عبارة «الإرادة المجبرة an impeded will» عبارة متناقضة لأن الإرادة لاتكون كذلك إلا إذا تمت العملية حتي نهايتها. وكما لاحظ «تيلور A.E. Taylor» بحق فإن كلمتي «الحرية» و«الإرادة» ليستا إلا الاسم السلبي والاسم الإيجابي لخاصية واحدة هي خاصية الفعل الذي

(١) ب . رسل : «موجز للفلسفة» الطبعة الأولى ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) مس . شرنجتون: «طبيعة الإنسان» ص ١٧٥ .

نحقق به أغراضنا الخارجية في عالم الواقع. فأنا «أريد» حين يكون سلوكي الخارجي معبرا عن ذاتي وفي هذه الحالة نفسها أكون حرا. ومن هنا كانت الإرادة والحرية شيئا واحدا، لأن الإرادة التي نقول عنها أنها «ليست حرة» لا بد أن تكون إرادة لا تترجم هدفي الخاص إلي عالم الواقع، وبالتالي فهي ليست إرادة علي الإطلاق. ومن ثم فالسؤال: هل نحن أحرار؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع في صيغة مساوية فقلنا: هل أردنا شيئا فقط. ؟ وإذا ما وضع السؤال علي هذا النحو فسوف تتولي التجربة والخبرة الإجابة عنه إجابة مباشرة. إذ لاشك أنه كانت لدينا أغراض معينة في حياتنا، ولاشك أيضاً أننا ترجمنا هذه الأغراض إلي سلوك، ومن هنا فإن الحرية - يقينا.. واقعة من وقائع الخبرة المباشرة. (١).

إذا ما أراد شخص ما علي الإطلاق فإن إرادته لا بد أن تكون حرة، لأن الإرادة هي التحقق الفعلي لفكرة تغير يراد إظهاره إلي الوجود، وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معني لقولنا أنها كانت معاقة أو ليست حرة - لكن الحرية - من ناحية أخرى - التي ننسبها هنا للفاعل ليست هي الحرية التي تعني انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، بل هي حرية الجبر الذاتي التي تربط الفعل المراد بسببه. وشخصية الفاعل هي السبب الضروري - وأن لم تكن السبب الكافي - للفعل المراد. وبعبارة أخرى: الفعل المراد هو كما سبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة - لا الضرورية - لشخصية الفاعل، ومن ثم لحرية الفاعل. والشخصية ليست نتاجا تاما وكاملا وليست تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة وإلي الأبد، لكنها شيء حي متزايد، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية، وباضافتها يصبح الكل مختلفا عما كان وعما اعتاد أن يكون: «نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها. حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لاحد له، وهو التشابه الذي نجده أحيانا بين الفنان وانتاجه. ولايهم أن يقال بعد ذلك أننا عندئذ نستسلم للأثر القوي الشامل لشخصيتنا: لأن شخصيتنا في النهاية هي نحن» (٢).

(١) أ.أ. . تيلور A.E. Taylor «أركان الميتافيزيقا» الطبعة الأولى ص ٣٦٥ .
(٢) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ب. ل. برجسون، ص ١٧٢ .

مراجع البحث

١. الكتب

- 1) Aristotle - The Nicomachean Ethics, English Translation by F.H. Peters, 15th ed., (Kegan Paul).
- 2) _____ The metaphysics, English Translation by Hugh Tredennick, Williams Heinemann, The Loeb Classical Library).
- 3) _____ On The Soul, English Translation by W.S. Hett. (William Heineman, The Loeb Classica Library).
- 4) Aveling, F. - personality and Will, Camb.Univ. Press, The Contemporary Library of psychology), 1931 .
- 5) Bain , A. - Emotions and the Will, 2 vols., 2nd ed., 9 Congmans, Green and Co.), 1865 .
- 6) _____ : Mental and Mora LSciences, (Congmans, green, Co.) 1868.
- 7) Bradley, F.H. __ The principles of logic, 2 Vols. 2 nd ed., (oxford University Press), 1928 .
- 8) _____ Appearance and Reality, 2 nd ed., (The Clarendon Press), 1928.
- 9) _____ Ethical Studies, 2 nd ed., (The Clarendon press), 1927 .
- 10) _____ Collected Essays, 2 Vols., (The Clarendon Press), 1935.
- 11) Bergson, H. __ Time and Free Will, English Translations by F.L. Pogson, (Swan Sonnenschein and Co.), 1910 .
- 12) _____ Creative Evolution, English Translation by Arthur Mitchell, (Macmillan and Co.), 1911.
- 13) _____ Mind- Energy' English Translation by H.W . Carr.
- 14) Bosanquet, B. __ The Principle of Individuality and Value (Macmilan and Co.), 1919 (The Gifford lectures for 1911).
- 15) Broad, C.D. the Mind and its place in Nature, Kegan Paul, International Library of Psych., philos., and Scientific method), 1925).
- 16) _____ Five types of Ethical Theory, (Int. lib.of Psych. philos., and Scientific Method), 1930.

- 17) Caird , E. ___The Critical philosophy of Kant,Vol. 2., 2nd ed.,
James Maclehose and Sons), 1909.
- 18) Caird, J. ___ Spinoza, (Blackwood, Philosophical Classics for
English Readers), 1888.
- 19) Carr, H.W. ___ Cogitata Cogitata, (Favil Press), 1930.
- 20) ___ The Philosophy of Change,(Macmillan and Co.),1914.
- 21)___the Free will problem, (Bennis Sixpenny Library, No. 29).
1928 .
- 22) Dewey, J. ___ psychology,3rd ed . 1894.
- 23) Dingle, H. ___ Through Science to Philosophy, (The Clarendon
Press). 1937
- 24) Ewing, A.C. ___ Idealism, A Critical Survey, (Methuen and Co.),
1937.
- 25) Gentile, G. ___ The theory of mind as Pure Act,
English Translation by H.W. Carr, (Macmillan and Co.) , 1922.
- 26) Hallett, H.F ___ Aeternitas, (The Clarendon Press), 1930 .
- 26) Hallett, H.F. ___ Aeternitas, (The Clarendon Press), 1930 .
- 27) Hamilton, W. ___ lectures on metaphysics and logic.,edited by
H.L. Mansel.
- 28) Hume, David ___ A Treatise of Human Nature,deited by Selby -
Bigg, (The Clarendon press), 1896 .
- 29) Huley,T. H. ___ Collected Essays, (Macmillan, The Eversley
Series), Vol. I,1912.
- 30) James , W. The Will to Believe (Congmans, Green and Co.),
1931 .
- 31)___ Principles of psychology. 2 Vols., Ist. ed. (Macmillan),
1890.
- 32) ___ A Pluralistic universe, (Longmans, Hibbert Lectures at
Manchester College), 1909 .
- 33) ___ Essays Radical Empiricism, edited by R.B . Penny,
(Longmans),
- 34) Jevons, W.S. ___The principles of Science, (Macmillan and
Co.), 1924 ed.

- 35) Joachm, H.H: theNature ofTruth(Frowde), 1906.
- 36) ____ A Study of The Ethiecs of Spnoza (The Claredon press), 1901 .
- 37) Johnson W.E. Logic,3Vols. (Camb. at the Univ. Press) 1940.
- 38) Kant: Critique of Pure Reason, Eng . Translation by F. max muller, 2 nd ed. (Macmillan andCo.) 1922 .
- 39) Laird, J. __ Problems of the Self, (Macmillans and Co.), 1917 .
- 40) Leibniz: The Monadology etc. Eng. Traslation With introduction and notes by Robert Latta, (The Clarendom Press) 1898.
- 41) ____ Discourse on metaphysics, Correspondence with Arnould and Monadology Eng., Translation by G. Montgomery, (Phlosophical classics Lib). 1937.
- 42) Locke, John __Essay Concerning Human understanding edited by A.C. Fraser (Black wood, Philos. Clamics), 1894 Another edition by Lock Ward and Co.
- 43) Mackenzie, J.S. :A Manual of Ethics, 3rd ed. (Univ. Correspondence College press), 1897 .
- 44) Maxwell, J.C. Theory of heat, (Congmans) , 1894 .
- 45) Mc Dougall, W. An introducton to Social Psychology 25th ed., (Methuen ad Co.), 1943.
- 46) Mill, J.S. __ A Systm of Logic 2 vols, 6 the ed., (Congmans), 1865.
- 47) ____ :Examination of Sir Hamilton's philosophy, (Longmans), 1865.
- 48) Moore, G.E. philosophical Studies, (kegan Paul int. lib. of psych., Philos. and Scientific Method) 1922 .
- 49) morgan, C.L. Emergent Evolution, (Williams and Norgate,)1927.
- 50) ____ :Life, Mind and spirit (Williams and norgate) the Gifford leetmes for 1923) 1926 .
- 51) Plato: Phaedo, Engl. translation by Harold North Fowler (William Heinemann, the loeb. Classical Library).
- 52) Pollock, F.: Spinoza, his life and Philosophy, (keganpaul) 1880.
- 53) Pringle- Pattison, S. __ The Idea of God, (The Clarendom

- press te Gfford lectures for 1912 - 13). 1917 .
- 54) Rashdall, H.: The theory of Good and Evil, 2 vols (The Clarendon Press) 1907 .
- 55)Richardson,C.A.: Spiritual pluralism and Modern philosophy, (Camb, at the univ. press).1919 .
- 56) Ross, W.D. ___ The Right and the Good, (The Clarendon Press) 1930.
- 57) _____ :Aristotle,3rd. ed. (Methven and Co.)1937 .
- 58) Russell, B.: Mysticism and Logic 2 nd impression (longmans)1918.
- 59) _____ An Outline of Philosophy, (Allen and univin) 1917
- 60) _____ Philosophcal Essays, 1910.
- 61) _____ The Analysis of Mind (Allen and Univin lib. of Philosophy). 1921 .
- 62) _____ A Critical Exposition of the Phlosophy of Leibniz (Camb.at the Univ. Press) 1900 .
- 63) Sherrington,C. ___ Man On his Nature (Camb. at the Univ press), 1946. (The Gifford lectures for 1937 - 38).
- 64) Sidgwick, h. : The Methods of Ethics, 3re ed., (Macmillan andCo.), 1884
- 65) Spinoza ;Ethics ,Eng .Translation by W.Hale white, 1930.
- 66) _____ Correspondence,Eng. Trans by A Wolf (Allen and Union) 1927 .
- 67) Stallknecht, N.P. ___ Bergson's idea of Creation (A. Ph.D.dissertation presented to Princeton Unive), 1930 .
- 68) Stout, G.F.:Manual of psychology, 3rd ed (The unv.Tutorial series), 1913.
- 69) Sully, J. ___ Outlines of psychology (Longmans, Green and Co.) 1884.
- 70) Taylor, A.E:Elemets of Metaphysics 8th ed., (Methuen and Co.), 1927 .
- 71) _____ Plato, the Man and his work, 4th ed (Methuem and Co.), 1937 .

- 72) Ward, J. ___ Naturalism and Agnosticism 2 vols 2nd ed. (Adam and Charles Black), 1899.
- 73) ___ The Realm of Ends, 3rd. ed., (Comb. at the unive . press, the Gifford lectures for 1907-10) 1920 .
- 74) ___ Psychological Principles (Cam. Univ. press). 1918 .
- 75) Whitehead, A.N. Process and Reality, (Macmillan, The Gifford Lectures for 1927 -) 1929 .
- 76) Woodworth, R.S: Psychology, 15th ed.(Methuem and Co.) 1944 .
- 77) ___ Contemporary Schools of psychology, (Methuen) 1913 .

ب.الدوريات

1- MIND

- * Bradley, F.H ___ Is there any special Activity of Attention? "O.S., xi No. 43 , 1886 .
- * _____ "on please , pain, Desire, and volition" O.S. xiii, No. 49, 1888.
- * _____ " On Active Attention" n.S., xi, No. 41 , 1902 .
- * _____ "the Definition of the Will (I)" N.S., XI, No. 44 , 1902.
- * _____ "The Definition of the Will(II)" N.S. xii No.46 , 1903.
- * _____ "The Definition of the Will (III)" N.S. xiii No. 49 . 1904.
- * Shand, A.F. "A Study of Involuntary Action", N.S. iv. no. 16 , 1895 . Ward, J". mr. F. h. Bradley's Analysis of Mind" O.S. xii No. 48, 1887 .
- * _____ : "Attention and the Field of Consciousness" . O.S xii No, 1887 .

2 - Hibbert Journal.

* Poynting, J.H. "Psychical Law and Life" Vol. i, 1903.

3-Journal of Philosophical Studies.

* Michael kaye - "The Possibility of Man's Freedom" 1927.

4 -Philosophical Review.

*Cunniham, G.Watts.. "Bergson's Conception of Duration" Vol. xxiii, 1914 .

- 5 - Proceedings of the Aristotelian Society.
 Carr, H.Wildon, "The Moment of Experience" 1915 - 16 .
- 6 - The Aristotelian Society Supplementary Volumes
 -Symposium: "Indeterminary and Indeterminism" Vol. x, 1913.
 By: C.D . Broad.
 A.S. Eddington.
 R.B.Braithwaite.
 Symposium: "What is Action?" Vol. xvii, 1938 .
 By; Prof. John Macmurray.
 Dr. A. C. Ewing.
 Prof. O.S . Franks.
- 7 - University of California Publications in philosophy
 Paul Marhenke, "The Constituents of the Mind" Vol. 19.
 loeuvenberg, J. "The Discernment of Mind Vol. 19.
 Lenzen, V.F. " Mind in observation," Vol. 19 .
- 8 .. Psychologica Review.
 Calkins, M. W, __ "Fact and Ingerence" in Raymond.
 wheeler's Doctrine of Will and Self - Activity,) 1921 .
 Thurstone, L.L. "The Stimulus Response Fallacy in
 psychology." 1923 .
- 9 .. The British journal of Psychology
 Aveling, F. "The psychology of Conation and Volition", 1926 .
- 10.. Encyclopoedia Britannica.(1945)
 Wolf, A. __Art. "Attention".

المشروع القومي للترجمة

- ١ - اللغة العليا (طبعة ثانية) جون كوين
 ٢ - الوثنية والإسلام ك. مادهور باتيكار
 ٣ - التراث المسروق جورج جيمس
 ٤ - كيف تتم كتابة السيناريو انجا كاريتنكوفنا
 ٥ - ثريا في غيبوبة إسماعيل فصيح
 ٦ - اتجاهات البحث اللساني ميلكا إفيتش
 ٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة لوسيان غولدمان
 ٨ - مشعلو الحرائق ماكس فريش
 ٩ - التغيرات البيئية أندرو س. جوهي
 ١٠ - خطاب الحكاية جيرار جينيت
 ١١ - مختارات فيسوافا شيمبوريسكا
 ١٢ - طريق الحرير ديفيد براونستون وأيرين فرانك
 ١٣ - ديانة الساميين روبرتسن سميث
 ١٤ - التحليل النفسي والأدب جان بيلمان نويل
 ١٥ - الحركات الفنية إندوارد أوبس سميث
 ١٦ - أئينة السودان مارتن برنال
 ١٧ - مختارات فيليب لاركين
 ١٨ - الشعر النسائي في أمريكا اللاتينية مختارات
 ١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة جورج سفيريس
 ٢٠ - قصة العلم ج. ج. كراوثر
 ٢١ - خوخة وألف خوخة صمد بهرنجي
 ٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين جون أنتيس
 ٢٣ - تجلى الجميل هانز جيورج جادامر
 ٢٤ - ظلال المستقبل باتريك بارنر
 ٢٥ - مثنوى مولانا جلال الدين الرومي
 ٢٦ - دين مصر العام محمد حسين هيكل
 ٢٧ - التنوع البشري الخلاق مقالات
 ٢٨ - رسالة في التسامح جون لوك
 ٢٩ - الموت والوجود جيمس ب. كارس
 ٣٠ - الوثنية والإسلام ك. مادهور باتيكار
 ٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامي جان سوفاجيه - كلود كاين
 ٣٢ - الانقراض ديفيد روس
 ٣٣ - التاريخ الاقتصادي لإفريقيا الغربية أ. ج. هويكنز
 ٣٤ - الرواية العربية روجر آلن
 ٣٥ - الأسطورة والحداثة پول ب. ديكسون
 ت : أحمد درويش
 ت : أحمد فؤاد بلع
 ت : شوقي جلال
 ت : أحمد الحضري
 ت : محمد علاء الدين منصور
 ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
 ت : يوسف الأنطكي
 ت : مصطفى ماهر
 ت : محمود محمد عاشور
 ت : محمد معصم وعبد الجليل الأزبى وعمر حلى
 ت : هناء عبد الفتاح
 ت : أحمد محمود
 ت : عبد الوهاب علوب
 ت : حسن الموهب
 ت : أشرف رفيق عفيقى
 ت : بإشراف / أحمد عثمان
 ت : محمد مصطفى بدوى
 ت : طلعت شاهين
 ت : نعيم عطية
 ت : يعنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
 ت : ماجدة العناني
 ت : سيد أحمد على الناصري
 ت : سعيد توفيق
 ت : بكر عباس
 ت : إبراهيم النسوقي شتا
 ت : أحمد محمد حسين هيكل
 ت : نخبة
 ت : منى أبو سنه
 ت : بدر النيب
 ت : أحمد فؤاد بلع
 ت : عبد الستار الطويحي / عبد الوهاب علوب
 ت : مصطفى إبراهيم فهمي
 ت : أحمد فؤاد بلع
 ت : حمزة إبراهيم المنيف
 ت : خليل كلفت

- ٣٦ - نظريات السرد الحديثة والاس مارتن
- ٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها بريجيت شيفر
- ٣٨ - نقد الحدائق ألن تورين
- ٣٩ - الإغريق والحسد بيتر والكوت
- ٤٠ - قصائد حب آن سكستون
- ٤١ - ما بعد المركزية الأوروبية بيتر جران
- ٤٢ - عالم ماك بنجامين بارير
- ٤٣ - الذهب المزبوج أوكتافيو بات
- ٤٤ - بعد عدة أصياف ألدوس هكسلي
- ٤٥ - التراث المقدور روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين
- ٤٦ - عشرون قصيدة حب يابلو نيرودا
- ٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (١) رينيه ويليك
- ٤٨ - حضارة مصر الفرعونية فرانسوا نوما
- ٤٩ - الإسلام في البلقان ه . ت . نوريس
- ٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير جمال الدين بن الشيخ
- ٥١ - مسار الرواية الإسبانية الأمريكية داريو بيانوبيا وخ . م بينيا ليستي
- ٥٢ - العلاج النفسي التدميمي بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز ووجر بيل
- ٥٣ - الدراما والتعليم أ . ف . التجتون
- ٥٤ - المفهوم الإغريقي للمسرح ج . مايكل والتون
- ٥٥ - ما وراء العلم جون بولكنجهوم
- ٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١) فديريكو غرسية لوركا
- ٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢) فديريكو غرسية لوركا
- ٥٨ - مسرحيتان فديريكو غرسية لوركا
- ٥٩ - المحبرة كارلوس مونثيث
- ٦٠ - التصميم والشكل جوهانز ايتن
- ٦١ - موسوعة علم الإنسان شارلوت سيمور - سميث
- ٦٢ - لذة النص رولان بارت
- ٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث (٢) رينيه ويليك
- ٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة) ألان وود
- ٦٥ - في مدح الكسل ومقالات أخرى برتراند راسل
- ٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية أنطونيو جالا
- ٦٧ - مختارات فرناندو بيسوا
- ٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى فالفتين راسبوتين
- ٦٩ - العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين عبد الرشيد إبراهيم
- ٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية أوكينيرو تشانج رودريجت
- ٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرعي داريو فو
- ت : حياة جاسم محمد
- ت : جمال عبد الرحيم
- ت : أنور مغيث
- ت : منيرة كروان
- ت : محمد عبد إبراهيم
- ت : عطف أحمد / إبراهيم قتي / محمود ملجذ
- ت : أحمد محمود
- ت : المهدي أخريف
- ت : مارلين تادرس
- ت : أحمد محمود
- ت : محمود السيد علي
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : ماهر جويجاتي
- ت : عبد الوهاب علوب
- ت : محمد برلة وعشاني المليون ويوسف الشطكي
- ت : محمد أبو العطا
- ت : لطفي فطيم وعادل دمرداش
- ت : مرسى سعد الدين
- ت : محسن مصيلحي
- ت : علي يوسف علي
- ت : محمود علي مكي
- ت : محمود السيد ، ماهر البطوطي
- ت : محمد أبو العطا
- ت : السيد السيد سهيم
- ت : صبرى محمد عبد الغنى
- مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
- ت : محمد خير البقاعي ،
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : رمسيس عوض .
- ت : رمسيس عوض .
- ت : عبد اللطيف عبد الحليم
- ت : المهدي أخريف
- ت : أشرف الصباغ
- ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمي
- ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
- ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسي العجوز
٧٣ - نقد استجابة القارئ
٧٤ - صلاح الدين والمالِك في مصر
٧٥ - فن التراجُم والسير الذاتية
٧٦ - جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي
٧٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٢
٧٨ - العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكوبية
٧٩ - شعرية التأليف
٨٠ - يوشكين عند «نافورة الدموع»
٨١ - الجماعات المتخيلة
٨٢ - مسرح ميغيل
٨٣ - مختارات
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية)
٨٦ - طول الليل
٨٧ - نون والقلم
٨٨ - الابتلاء بالتغرب
٨٩ - الطريق الثالث
٩٠ - وسم السيف (قصص)
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح الإسباني وأمريكي المعاصر
٩٣ - محنات العولمة
٩٤ - الحب الأول والصحة
٩٥ - مختارات من المسرح الإسباني
٩٦ - ثلاث زبقات ووردة
٩٧ - هوية فرنسا (مج ١)
٩٨ - الهم الإنساني والابتزاز الصهبي
٩٩ - تاريخ السينما العالمية
١٠٠ - مساطة العولمة
١٠١ - النص الروائي (تقنيات ومناهج)
١٠٢ - السياسة والتسامح
١٠٣ - قبر ابن عربي يليه آباء
١٠٤ - أوبرا ماهوجني
١٠٥ - منخل إلى النص الجامع
١٠٦ - الأدب الأندلسي
١٠٧ - صورة الدائري في الشعر الأمريكي للعاصر
- ت . س . إليوت
چين . ب . توميكنز
ل . ا . سيمينوفنا
أندرية موروا
مجموعة من الكتاب
رينيه ويليك
رونالد روبرتسون
بوريس أوسينسكي
ألكسندر بوشكين
بنكت أندرسن
ميغيل دي أونامونو
غوتفريد بن
مجموعة من الكتاب
صلاح زكي أقطاي
جمال مير صادق
جلال آل أحمد
جلال آل أحمد
انتوني جينز
نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية
بارير الاسوستكا
كارلوس ميغل
مايك فيذرستون وسكوت لاش
صمويل بيكيت
أنطونيو بويرو بايخو
قصص مختارة
فرنان برودل
نماذج ومقالات
ديفيد روينسون
بول هيرست وجراهام تومبسون
بيرنار فاليط
عبد الكريم الخطيب
عبد الوهاب المؤيد
برتوات بريشت
چيرارچينيت
د . ماريا خيسوس روبيرامتي
تخية
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن تاظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومي
ت : أحمد درويش
ت : عبد المقصود عبد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الغانمي وناصر حلوي
ت : مكارم الغمري
ت : محمد طارق الشرقاوي
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالي
ت : عبد الحميد شيحة
ت : عبد الرازق بركات
ت : أحمد فتحي يوسف شتا
ت : ماجدة العناني
ت : إبراهيم النسوتي شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية العشاري
ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
ت : إدوار الخراط
ت : بشير السباعي
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحي
ت : رشيد بنحو
ت : عز الدين الكتاني الإبريسي
ت : محمد بئيس
ت : عبد الغفار مكاوي
ت : عبد العزيز شيبيل
ت : أشرف على دعور
ت : محمد عبد الله الجعدي

- ١٠٨ - ثلاث نرسلت عن الشعر الأندلسي
١٠٩ - حروب المياه
١١٠ - النساء فى العالم النامى
١١١ - المرأة والجريمة
١١٢ - الاحتجاج الهادئ
١١٣ - راية التمرد
١١٤ - مسرحية حماد كرنجى وسكان المستنق
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية
١٢٢ - نظام العيوبية القديم ونموذج الإنسان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وملاحتها الدولية
١٢٤ - الفجر الكاتب
١٢٥ - التحليل الموسيقى
١٢٦ - فعل القراءة
١٢٧ - إرهاب
١٢٨ - الأدب المقارن
١٢٩ - الرواية الإسبانية المعاصرة
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)
١٣٢ - ثقافة العولة
١٣٣ - الخوف من المرايا
١٣٤ - تشريح حضارة
١٣٥ - المختار من نقد ه. س. إبيه (ثلاثة أجزاء)
١٣٦ - فلاحو الباشا
١٣٧ - منكرات ضليط فى الحملة الفرنسية
١٣٨ - عالم التلفزيون بين الجمال والعنف
١٣٩ - باريس فى
١٤٠ - حيث تلقى الأتهار
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل
١٤٣ - قضايا تتعلق فى البحث الاجتماعى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة
- مجموعة من النقاد
جون بولوك وعادل درويش
حسنه بيجوم
فرانسيس هيندسون
أرلين علوى ماركليود
سادى پلانت
وول شوينكا
فرجينيا وولف
سينثيا نلسون
ليلى أحمد
بث يارون
أميرة الأزهرى سنيل
ليلى أبو لغد
فاطمة موسى
جوزيف فوجت
نيزل الكستنر وفنادولينا
جون جرائى
سيدريك ثورپ ديفى
فولفانج إيسر
صفاء فتحي
سوزان باسنت
ماريا دولورس أسيس جاروته
أندريه جوندز فرانك
مجموعة من المؤلفين
مايك فيدرستون
طارق على
بارى ج. كيمب
ت. س. إليوت
كينيث كوزو
جوزيف مارى مواريه
إيڤيلينا تارونى
ريشارد فاچنر
هربرت ميسن
مجموعة من المؤلفين
آ. م. فورستر
ديريك لايدار
كارلو جولدوتى
- ت : محمود على مكى
ت : هاشم أحمد محمد
ت : منى قطان
ت : ريهام حسين إبراهيم
ت : إكرام يوسف
ت : أحمد حسان
ت : نسيم مجلى
ت : سمىة رمضان
ت : نهاد أحمد سالم
ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
ت : ليس النقاش
ت : بإشراف / رؤوف عباس
ت : نخبة من المترجمين
ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
ت : منيرة كروان
ت : أنور محمد إبراهيم
ت : أحمد فؤاد بلبح
ت : سمحه الخولى
ت : عبد الوهاب علوب
ت : بشير السباعى
ت : أميرة حسن نويرة
ت : محمد أبو العطا وآخرون
ت : شوقى جلال
ت : لويس بقلر
ت : عبد الوهاب علوب
ت : طلعت الشايب
ت : أحمد محمود
ت : ماهر شفيق فريد
ت : سحر توفيق
ت : كاميليا مهبجى
ت : وجيه سمعان عبد المسيح
ت : مصطفى ماهر
ت : أمل الجبورى
ت : نعيم عطية
ت : حسن بيومى
ت : عدلى السمري
ت : سلامة محمد سليمان

- ١٤٥ - موت أرتيميو كروث كارلوس فوينتس
- ١٤٦ - الورقة الحمراء ميجيل دى ليبس
- ١٤٧ - خطبة الإذاعة الطويلة تانكريد دورست
- ١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية) إنريكي أندرسون إمبرت
- ١٤٩ - النظرية الشعرية عند إلبوت ولوثيس عاطف فضول
- ١٥٠ - التجربة الإغريقية روبرت ج. ليتمان
- ١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) فرنان برودل
- ١٥٢ - عدالة الهند وقصص أخرى نخبة من الكتاب
- ١٥٣ - غرام الفراعة فيولان فانويك
- ١٥٤ - مدرسة فرانكفورت فيل سليتر
- ١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر نخبة من الشعراء
- ١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو
- ١٥٧ - خسرو وشيرين النظامى الكنجوى
- ١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢) فرنان برودل
- ١٥٩ - الإيديولوجية ديفيد هوكس
- ١٦٠ - آلة الطبيعة بول إيريش
- ١٦١ - من المسرح الإسباني اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا
- ١٦٢ - تاريخ الكنيسة يوحنا الآسيوى
- ١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١ جورجون مارشال
- ١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور) جان لاکرتير
- ١٦٥ - حكايات الثلج أ . ن أفانا سيفا
- ١٦٦ - العلاقات بين اللغتين والعائين في إسرائيل يشعياهو ليفمان
- ١٦٧ - في عالم طاغور رابندراتنا طاغور
- ١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة مجموعة من المؤلفين
- ١٦٩ - إبداعات أدبية مجموعة من المبدعين
- ١٧٠ - الطريق ميغيل دلبيس
- ١٧١ - وضع حد فرانك بيجو
- ١٧٢ - حجر الشمس مختارات
- ١٧٣ - معنى الجمال واتر ت . ستيس
- ١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء ايليس كاشمور
- ١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية لورينزو فيلشس
- ١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية توم تيتنبرج
- ١٧٧ - أنطون تشيخوف هنرى تروايا
- ١٧٨ - مظاهرات من الشعر اليبهائى الحديث نخبة من الشعراء
- ١٧٩ - حكايات أيسوب أيسوب
- ١٨٠ - قصة جاويد إسماعيل فصيح
- ١٨١ - النقد الأدبى الأمريكى فنسنت . ب . ليتش
- ت : أحمد حسان
- ت : على عبد الرؤوف البيمى
- ت : عبد الغفار مكارى
- ت : على إبراهيم على منوفى
- ت : أسامة إسبر
- ت : منيرة كروان
- ت : بشير السباعى
- ت : محمد محمد الخطابى
- ت : فاطمة عبد الله محمود
- ت : خليل كلفت
- ت : أحمد مرسى
- ت : مى التلمسانى
- ت : عبد العزيز يقوش
- ت : بشير السباعى
- ت : إبراهيم فتحى
- ت : حسين بيومى
- ت : زيدان عبد الحلیم زيدان
- ت : صلاح عبد العزيز محجوب
- ت : بإشراف : محمد الجوهرى
- ت : نبيل سعد
- ت : سهير المصادفة
- ت : محمد محمود أبو غدير
- ت : شكرى محمد عياد
- ت : شكرى محمد عياد
- ت : شكرى محمد عياد
- ت : يسام ياسين رشيد
- ت : هدى حسين
- ت : محمد محمد الخطابى
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : أحمد محمود
- ت : وجيه سمعان عبد المسيح
- ت : جلال البنا
- ت : حصه إبراهيم منيف
- ت : محمد حمدى إبراهيم
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : سليم عبد الأمير حمدان
- ت : محمد يحيى

- ١٨٢ - العنف والنوبة و . ب . بيتس
- ١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما رينيه جيلسون
- ١٨٤ - القاهرة .. حاملة لا تنام هانز إيندورفر
- ١٨٥ - أسفار العهد القديم توماس تومسن
- ١٨٦ - معجم مصطلحات هيكل ميخائيل أنوود
- ١٨٧ - الأرضة بُزْرَجْ علوى
- ١٨٨ - موت الأدب الفين كرنان
- ١٨٩ - العمى والبصيرة پول دى مان
- ١٩٠ - محاورات كرتفوشيفوس كوتفوشيفوس
- ١٩١ - الكلام رأسمال الحاج أبو بكر إمام
- ١٩٢ - سياحتنامه إبراهيم بيك زين العابدين المراهى
- ١٩٣ - عامل المتجم بيتر أبراهامز
- ١٩٤ - مختارات من النقد الأجلو-لمريكي مجموعة من النقاد
- ١٩٥ - ٨٤ شتاء إسماعيل فصيح
- ١٩٦ - المهلة الأخيرة فالنتين راسبوتين
- ١٩٧ - الفاروق شمس العلماء شبلى النعمانى
- ١٩٨ - الاتصال الجماهيرى إدوين إمرى وآخرون
- ١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية يعقوب لاندواى
- ٢٠٠ - ضحايا التنمية جيرمى سيبيروك
- ٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس
- ٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جء رينيه ويليك
- ٢٠٣ - الشعر والشاعرية أطفاف حسين حالى
- ٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم زلمان شانزار
- ٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات لويجى لوقا كانالى - سفورزا
- ٢٠٦ - اليهودية تصنع علماً جديداً جيمس جلايك
- ٢٠٧ - ليل إفريقي رامون خوتاسنديز
- ٢٠٨ - شخصية العروى لى المسرح الإسرائيلى دان أوريان
- ٢٠٩ - السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين
- ٢١٠ - مثبوات حكيم سنائى سنائى الغزنوى
- ٢١١ - فرديناند دوسوسير جوناثان كلر
- ٢١٢ - قصص الأمير مرزيان مرزيان بن رستم بن شروين
- ٢١٣ - مصر منذ قوم تالين حتى رحيل عبد القاصر ريمون فلادر
- ٢١٤ - قواعد جديدة للنهج فى علم الاجتماع أنتونى جيننز
- ٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بيك جء زين العابدين المراهى
- ٢١٦ - جوانب أخرى من حياته مجموعة من المؤلفين
- ٢١٧ - عولة السياسة العالمية جون بايلس وستيث سميت
- ٢١٨ - رايولا خوايو كورتازان
- ت : ياسين طه حافظ
- ت : فتحى العشرى
- ت : دسوقى سعيد
- ت : عبد الوهاب علوب
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
- ت : علاء منصور
- ت : بدر الديب
- ت : سعيد الغانمى
- ت : محسن سيد فرجاني
- ت : مصطفى حجازى السيد
- ت : محمود سلامة علاوى
- ت : محمد عبد الواحد محمد
- ت : ماهر شفيق فريد
- ت : محمد علاء الدين منصور
- ت : أشرف الصباغ
- ت : جلال السعيد الحفناوى
- ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
- ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
- ت : فخرى لبيب
- ت : أحمد الأتصارى
- ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ت : جلال السعيد الحفناوى
- ت : أحمد محمود هويدى
- ت : أحمد مستجير
- ت : على يوسف على
- ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
- ت : محمد أحمد صالح
- ت : أشرف الصباغ
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : محمود حمدى عيد الفتى
- ت : يوسف عبد الفتاح فرج
- ت : سيد أحمد على الناصرى
- ت : محمد محمود محى الدين
- ت : محمود سلامة علاوى
- ت : أشرف الصباغ
- ت : وجيه سمعان عبد المسيح
- ت : على إبراهيم على متوفى

- ٢١٩ - بقايا اليريم
 ٢٢٠ - الهيولية فى الكون
 ٢٢١ - شعرية كفافى
 ٢٢٢ - فرانز كافكا
 ٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر
 ٢٢٤ - دمار يوغسلافيا
 ٢٢٥ - حكاية غريق
 ٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى
 ٢٢٧ - للسرح الإسباني فى القرن السابع عشر
 ٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
 ٢٢٩ - مائزق البطل الوحيد
 ٢٣٠ - عن الذباب والفنزان والبشر
 ٢٣١ - الترايفيل
 ٢٣٢ - ما بعد المعلومات
 ٢٣٣ - فكرة الاضمحلال
 ٢٣٤ - الإسلام فى السودان
 ٢٣٥ - ديوان شمس التبريزى
 ٢٣٦ - الولاية
 ٢٣٧ - مصر أرض الودى
 ٢٣٨ - العولة والتحرير
 ٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى
 ٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار
 ٢٤١ - فى انتظار البرابرة
 ٢٤٢ - سبعة أنماط من الفموض
 ٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية جا
 ٢٤٤ - الغليان
 ٢٤٥ - نساء مقاتلات
 ٢٤٦ - قصص مختارة
 ٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر
 ٢٤٨ - حقول عدن الخضراء
 ٢٤٩ - لغة التمرق
 ٢٥٠ - علم اجتماع العلوم
 ٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ٢
 ٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية
 ٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية
 ٢٥٤ - الفلسفة
 ٢٥٥ - أقلاطون
- كازو ايشجورو
 يارى باركر
 جريجورى جوزدانيس
 رونالد جراى
 بول فيراينز
 برانكا ماجاس
 جابرييل جارثيا ماركت
 ديفيد هريت لورانس
 موسى ماردنيا ديف بوركى
 جانيت وولف
 نورمان كيومان
 فرانسواز جاكوب
 خايمى سالوم بيدال
 توم ستينز
 آرثر هيرمان
 ج. سينسر تريمتهام
 جلال الدين موالى رومى
 ميشيل توه
 رويين فيدين
 الانتكاه
 جيلرافر - رايوخ
 كامى حافظ
 ك. م كويتز
 وايمام إميسون
 ليفى بروفنتسال
 لاورا إسكييل
 إليزابيتا أديس
 جابرييل جرثيا ماركت
 وولتر أرمبرست
 أنطونيو جالا
 دراجو شتامبوك
 دومنيك فينك
 جورنون مارشال
 مارجو بدران
 ل. أ. سيمينوفا
 ديف روينسون وجودى جروفز
 ديف روينسون وجودى جروفز
- ت : طلعت الشايب
 ت : على يوسف على
 ت : رفعت سلام
 ت : نسيم مجلى
 ت : السيد محمد نقادى
 ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
 ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
 ت : طاهر محمد على البريرى
 ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
 ت : مارى تيزين عبد المسيح وخالد حسن
 ت : أمير إبراهيم العسرى
 ت : مصطفى إبراهيم فهمى
 ت : جمال أحمد عبد الرحمن
 ت : مصطفى إبراهيم فهمى
 ت : طلعت الشايب
 ت : فؤاد محمد عكوه
 ت : إبراهيم النسوقى شتا
 ت : أحمد الطيب
 ت : عنايات حسين طلعت
 ت : ياسر محمد جاد الله وهربى مندولى أحمد
 ت : نادية سليمان حافظ وأيهاب صلاح فايق
 ت : صلاح عبد العزيز محمود
 ت : أيتسام عبد الله سعيد
 ت : صبرى محمد حسن عبد النثرى
 ت : مجموعة من المترجمين
 ت : نادية جمال الدين محمد
 ت : توفيق على منصور
 ت : على إبراهيم على منوفى
 ت : محمد الشرقاوى
 ت : عبد اللطيف عبد الحلیم
 ت : رفعت سلام
 ت : ماجدة أباطلة
 ت : بإشراف : محمد الجوهري
 ت : على بدران
 ت : حسن بيومى
 ت : إمام عبد الفتاح إمام
 ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكرات	ديف روبنسون وجردى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وايم كلبي رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الفجر	سير أنجوس فريزد	ت : عبادة كحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرميني	نخبة	ت : فاروچان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جورنون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رسالة النكتوراه	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام

(نحت الطبع)

- البدايات .
- رحلة خواجه حسن نظامى .
- السهل يحترق .
- رحلة إبراهيم بيك ج ٢
- الأم والنصيب وقصص أخرى .
- السيدة ياريارا .
- طبيعة العلم غير الطبيعية .
- سلطان الأسطورة .
- ديوان منجهرى الدامغانى .
- الجينات : الصراع من أجل الحياة .
- الثقافة والعولة والنظام العالمى .
- مسرحيتان طبيعيتان .
- الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى .
- ت. س. إليوت شاعراً ومفكراً وناقداً .
- الفربوس الأعلى .
- المسرح الإسباني فى القرن العشرين ج ١ ، ج ٢
- علم اللغة والترجمة .
- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ١ ، ج ٢
- فنون السينما .

تتفيذ وطباعة: Stampa
١١ ميدان سفنكس - المهندسين
تليفون: ٢٤٤٨٨٢٤ - ٣٠٣٤٤٠٨

هذا الكتاب محاوله لدراسه فكر الدكتور زكى نجيب محمود (1905 – 1993م) فى ثلاثه أبواب، يلحق بها ترجمه لنص رسالته التى تقدم بها لنيل درجه الدكتوراه من جامعه لندن عام 1947م ، بعنوان :

«الجبر الذاتى» ، وهى دراسه لحرية الإراده التى تعنى أن الإنسان يجبر عن طريق ذاته ، فالفعل الإرادى معول وحر فى آن واحد. وهذه الرسالة تمثل ما يمكن تسميته «بالوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود» .

ISBN 978-9953-0-2824-8



9 789953 028248