

المركز القومي للترجمة
علي مولا

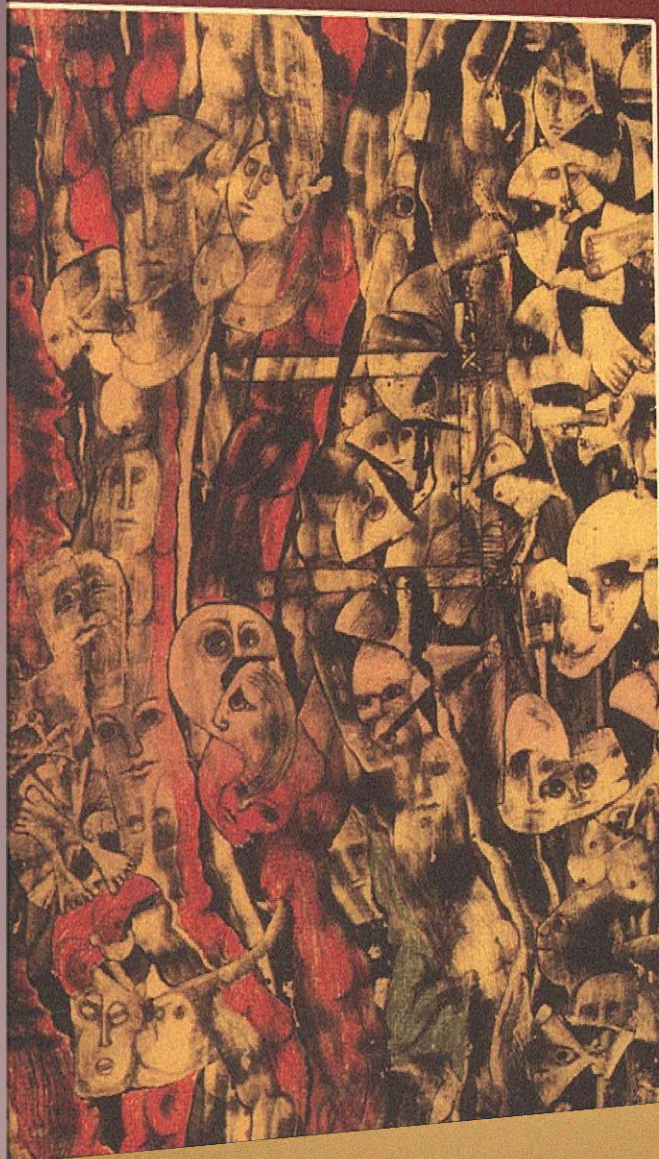


المشروع القومي للترجمة

العالم والفرد

المفاهيم الأربعة التاريخية في الوجود

المجلد الأول



تأليف:
چوزايا رويس

ترجمة وتقديم:
أحمد الأنصاري

مراجعة:
حسن حنفى

1144

كل يوم كتاب جديد لأول مرة

كتب لأعلام وقادة الفكر العربي والعالم

مفتحة وتحميل الكتب انقر على الروابط التالية

رابط المنتدى

[HTTP://ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM/FORUM](http://ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM/FORUM)

رابط زاد المعرفة على الفيسبوك

[HTTP://WWW.FACEBOOK.COM/ALINOULA61?REF=HL](http://WWW.FACEBOOK.COM/ALINOULA61?REF=HL)

المركز القومي للترجمة
المشروع القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١١٤٤
- العالم والفرد مج ١ : المفاهيم الأربعة التاريخية فى الوجود
- جوزايا رويس
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب:

The World and the Individual

First Series : The Four Historical Concepts of Being

By : Josiah Royce

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

E-mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 – 27354526 Fax: 27354554

العالم والفرد

(المجلد الأول)

المفاهيم الأربعة التاريخية في الوجود

تأليف: جوزايا رويس

ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري

مراجعة: حسن حنفي



٢٠٠٨

بطاقة التهرسة إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية إدارة الشؤون الفنية
رويس ، جوزيا العالم والفرد/ تأليف : جوزيا رويس ، ترجمة : أحمد الأنصارى ، مراجعة: حسن حنفى ، ط ١ - للقاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٨ ٤٨٠ ص مج ١ ، ٢٤ سم المشروع القومى للترجمة المحتويات : المفاهيم الأربعة التاريخية فى الوجود ١ - الدين والفلسفة (أ) الأنصارى ، أحمد (مترجم) (ب) حنفى ، حسن (مراجع) (ج) العنوان ٢٠٢،٥٣
رقم الإيداع ٧٦٨٢ / ٢٠٠٨ الترقيم الدولى : 0 - 687 - 437 - 977 - I.S.B.N طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7	 مقدمة المترجم
15	 تمهيد
21	 المحاضرة الأولى: مقدمة: المشكلات الدينية ونظرية الوجود
49	 المحاضرة الثانية: الواقعية والتصوف فى تاريخ الفكر
79	 المحاضرة الثالثة: الموجودات المستقلة، دراسة نقدية للواقعية
117	 المحاضرة الرابعة: وحدة الوجود والتأويل الصوفى
151	 المحاضرة الخامسة: نتائج التصوف وعالم المذهب العقلى النقدى ..
181	 المحاضرة السادسة: الخبرة والمصادقية
211	 المحاضرة السابعة: المعانى الداخلية والخارجية للأفكار
267	 المحاضرة الثامنة: المفهوم الرابع للوجود
295	 المحاضرة التاسعة: الكلية والوحدة
325	 المحاضرة العاشرة: الفردية والحرية
	 المقالة الملحقه: محاضرات جيفورد ، "السلسلة الأولى" : الواحد ،
353	 الكثير ، اللانهائى
355	 الفصل الأول: مشكلة برادلى
	 الفصل الثانى: الوحدة والكثرة فى عالم الفكر
373	 أو المعانى الداخلية
	 الفصل الثالث: نظرية عن مصادر ونتائج أى عملية
	 تكرارية للفكر وطبيعة الأنساق ذاتية
387	 التعبير
447	 الفصل الرابع: اللانهائية ، الحتمية

مقدمة المترجم

تدور محاضرات هذا الكتاب حول التفسيرات المتعددة لمعنى العالم ومعنى الفرد، ويكمل المشروع الذى بدأه "رويس" فى كتابه "الجانب الدينى للفلسفة". تمثل دراسة النظريات الأساسية لوجود العالم المرحلة الأولى من تأويله الدينى للفلسفة؛ حيث اعتبر دراسة العالم ومعنى وجوده مقدمة ضرورية لدراسة الدين. يعتمد الكتاب على أسلوب المحاضرات، الأمر الذى يودى إلى صعوبة ربط الأفكار، وتشتت الموضوعات، والميل للإسهاب والتكرار حتى يتم ربط المحاضرة بسابقتها. أسلوب الكتاب فى معظمه سجالى يقوم على افتراض التساؤلات على لسان المعترض الذى دائماً ما يواجه بالرد وافتراض اعتراضه من جديد. لا يأتى الكتاب مترابطاً منطقياً أو يشكل نسقاً موضوعياً بقدر ما يعد تعبيراً ذاتياً وحواراً بين الذات ونفسها، فيوحى أن "رويس" قد وضع مفهومه المثالى للوجود، ثم أثبت فى نهاية المحاضرات أنه قد انتهى إليه من حيث هو نتيجة لتناقضات المذاهب الواقعية والصوفية والعقلية والنقدية.

يرى "رويس" أن العالم روح يعبر عن نفسه، عقل متجسد، إرادة تنفذ أفكارها، كل واحد فردى، وليس كياناً جمعياً يتكون من عدة أفراد وأشياء، وإن كان يبدو هكذا. إنه يقصد بالفردى كلاً متفرداً لا يمكن لأى شىء آخر أن يحل مكانه دون أن يفقد خصائصه وصفاته. العالم فرد لا يمكن لأى عالم آخر أن يحل مكانه بروابطه وصلاته. ينطبق هذا التعريف للفردى على الفرد الإنسانى الذى يتصف أيضاً بأنه كيان فردى متفرد لا قوام له دون حريته أو تفرده. يلغى "رويس" العلاقة بين الفرد والعالم. الأفراد تعبير عن العالم دون أن يفقد الفرد تفرده وحريته، ويضم العالم كل شىء دون أن ينقد وحدته وتفرده. ليس هناك انفصال بين عالم وفرد، وليس هناك عالم قائم وحده وفرد يدرك وجوداً مستقلاً عنه. لا يوجد عالم دون أفراد يعبرون عنه، ولا وجود للأفراد دون عالم يشملهم.

يقضى "رويس" على مشكلة الميتافيزيقا الرئيسية المتعلقة بعلاقة الفرد بالعالم وصلته به. قدم أساساً لتأكيد حرية الفرد وتفرده وسيطرته على العالم الذى يعد تعبيراً عنه؛ فليس العالم قائماً بذاته منفلقاً على نفسه ينتظر من يدركه، وإنما هو خلق ذاتى، لا يوجد شيء إلا تحقيقاً لهدف فردى أو جمعى. كل ما يوجد ما هو إلا تجسيد لفكر أو إرادة. يضم وعى العالم كل أنماط الوعى الفردى، ويشكل مرجعاً لأحكامهم وقاضياً عادلاً قائماً بالفعل، ووحدة للروح يشارك فيها الكل، وتقوم الإنسان والطبيعة، تعرف العالم وتقدره، وتعبّر عن نفسها فيه.

يتجه "رويس" وجهة معظم الفلاسفات المثالية، ويسير فى تيار تعقيل الإيمان والتوفيق بين الفلسفة والدين. يربط بين مسائل العقل وتساؤلاته ومسائل الإيمان، ويرى أن مناقشتها مسألة ضرورية لفهم الدين؛ فإن كان عنوان الكتاب "العالم والفرد" يوحى بأنه لا يتعلق بالمسائل الدينية بقدر ما يناقش مسألة وجود العالم الطبيعى ومكوناته ومكانة الفرد فى العالم، فإنه يناقش المسائل الدينية الجوهرية الخاصة بعلاقة المطلق بالفرد، والتي تعد مشكلة فلسفية ودينية فى الوقت نفسه. لم يعنون كتابه "مفهوم الله" (١٩٨٩) بمفهوم المطلق تأكيداً لتوفيقه بين الدين والفلسفة والتوحيد بين المطلق والعالم. فيقترب من "شلنج" حين وحد المطلق بالطبيعة، ومن "هيجل" الذى جعل العالم تجسيدا لفكر المطلق، ومن "رينوفيه" الذى جسده فى مقولات الخبرة المطلقة. وإن كان المطلق قد تجسد فى العاطفة والفن عند "شلنج" وفى الفكر عند "هيجل" وفى مقولات الحس عند "رينوفيه"؛ فقد تجسد فى الإرادة والعقل عند "رويس".

يعد مذهبه الفلسفى من تلك المذاهب التى أقامت الوجود على نظرية المعرفة. يقترب من طبيعة الأشياء عن طريق تحليل طبيعة المعرفة ودراسة المعانى الداخلية والخارجية للأفكار؛ فيسير فى تيار الفلسفة النقدية والربط بين المعرفة والأخلاق. ينبغى حسم ما الذى يجب أن يعرف قبل الحكم بما هو كائن، يتم الربط بين ما ينبغى أن أسلك بما ينبغى أن أعرف وبما ينبغى أن أحكم بوجوده. إذا كان الوجود معبراً عن قصد معين لفكرة معينة، فلا وجود منفصلاً للأشياء عن

الأفكار التى تشير إليها. لا وجود لفكرة إلا بوصفها تجسيداً لإرادة تسعى للتعبير عن نفسها فى الفكرة. يظهر الربط بين الإرادة والفكرة والموضوع أو الأخلاق والمعرفة والوجود. يقترب من تيار فلسفة الظاهريات، ويظهر البعد الذاتى لمنهجه فى المماثلة بين ما يحدث فى وعى الفرد وما يحدث فى وعى المطلق، وتحليل معنى العقل وكيفية ظهور الفكرة فى الوعى. يتم تحليل الوعى الذاتى والارتداد للداخل لمعرفة معنى الخارج، ولا يتم إدراك وحدة العالم أو الوعى الإلهى إلا من إدراك وحدة الذات. يأتى الوعى الذاتى قبل الوعى الخارجى، ويدور "رويس" فى فلك المثالية الذاتية رغم رفضه لها وتأكيديه على المثالية المطلقة.

يظهر المنهج التاريخى فى دراسة المفاهيم الثلاثة للوجود، وتتبع نشأتها التاريخية، وحصر المشكلات التى أثارها والأسئلة المترتبة عليها. جاء مفهومه المثالى للوجود متولداً من المفاهيم الثلاثة ومتخلصاً من تناقضاتها، وكأنه يحاول أن يثبت نظرية عدم وجود شئ من فراغ، والإبداع نتيجة ظروف سابقة. يمثل المفهوم الرابع حلقة وصل وربط تضم المفاهيم الثلاثة، يبدد كل التناقضات، ويحقق الصفة المشتركة بينها. يتسق مع حدسه الفلسفى المؤمن بالتطور والتوالد والانتخاب والاختيار. يظهر المفهوم الرابع للوجود كنتيجة منطقية للمفاهيم السابقة مثلما تظهر أى فكرة جديدة فى الوعى أو الأشياء المادية فى الطبيعة. لم يستطع "رويس" للتخلص من آفة المثالية. تصور أن مذهبه آخر المذاهب وأكملها. اعتبر المفهوم المثالى أكمل المفاهيم الوجودية. يؤكد كل نقد له صحته واتساقه؛ فيعيد بناء الكوجيتو الديكارتي؛ فكل شك تأكيد لليقين. ينغلق الفكر على نفسه، وكان المفهوم نهاية المفاهيم والتصور الوحيد للعالم، لا يسمح بالتجديد والاستمرارية؛ فيأتى شبيبها بالفلسفة الشاملة التى عدّها "هيجل" آخر الفلسفات ونهاية التاريخ.

يعد "رويس" ممثلاً للهيجلية فى أمريكا. جاء "هيجل" مكملاً لكانط" ومعارضاً للتيارات الحسية فى عصره، وجاء "رويس" ناقضاً للمذهب الواقعى ومكملاً "هيجل". لم يفصل بين الذات والموضوع، ولم يوحد بينهما بصورة كاملة؛ فما زال الواقع متمماً لمعنى الفكر الخارجى ومحققاً للإرادة المعبرة فيها. اعتبر مقولة

السببية إحدى مقولات الوجود، تشرح بعض جوانبه ولا تصلح لتفسيره كله. ليس الواقع سبباً للفكر أو العكس، حيث جاء مفهوم الفردية عنده تعديلاً لإهمال "هيجل" في مناقشته، ولموقف "برادلي" منه وشكه في قدرة العقل الإنسانى على معرفة أى شىء على الفردية. أعاد للفردية قيمتها وللذات الإنسانية حريتها التى فقدتها عند "هيجل". تخلص من فكرة الضرورة والحتمية فى العالم فتحرر الفرد، وأصبح الفرد الصحيح يتمثل فى الاهتمام الموجه للكل. وتعد الأفعال التى يتم القيام بها والقرارات التى يصدرها الفرد تحقيقاً لهذا الاهتمام، ويرتبط الشعور الفردى بالشعور بالحرية. فلئن كان "هيجل" قد حاول تحويل المطلق إلى "اللامتناهى العقلى"، فإن "رويس" قد رأى أن "اللامتناهى" لا يعنى ما ليس له حدود، وإنما يعنى ما يجسد وحدة كاملة، ويعبر عن هدف محدد. ويصبح المطلق مفهوماً عملياً واقعياً. إذا كان العالم يعنى الوقائع المتعددة، فإن التحديد لا يعنى وجود حدود نهائية للشىء، بل يعنى أنه لا يمكن لأى موضوع آخر أن يحل محله لتحقيق الهدف نفسه وإشباعه.

يسير "رويس" فى تيار البراجماتية؛ فيقول بالبراجماتية المطلقة التى تحاول تقديم الحلول المنطقية لمشكلة الوجود وتفسير طبيعة الأشياء. ربط بين المذاهب والفلسفة والنسق الكامل، وبين "بيرس" و"وليم جيمس". وضح الصلة بين العقائد الدينية والفلسفة التقليدية والمعانى الداخلية والخارجية للأفكار والمعنى بالإرادة والفكر بالهدف، وقد وفق بين المثالية الألمانية والبراجماتية الأمريكية، وربط المعنى بين الفكر والإرادة والحقيقة فى التحقق الموضوعى للأهداف الفردية. حين أعنى شيئاً أنوى القيام به، نختلف فى الفكر ونتوحد فى الإرادة، يكون لكل منا تصور له للعالم، ولكننا نستطيع العمل معاً والمشاركة فى بنائه، فإن كان من الصعب تحقيق الاتحاد فى الفكر؛ فمن الممكن تحقيقه بالعمل المشترك والحب والتقدير المتبادل الذى يحقق للأفراد تعالى فوق ذواتهم وتحقيق الوحدة الخالصة.

والحقيقة أن ربط الفكر بالواقع والعالم تحقيق لفكر جعل الواقع مجرد شىء سلبى يحقق هدفاً معيناً، لا يستطيع أن يفرض نمطاً معيناً من الأفكار أو يمكن أن

تسيق الواقعة الفكر أو يتم الانتقال من الواقع إلى الفكر أو يقوم الواقع بإحداث تغيير في الفكر المثالي المتحقق فيه. إذا كان للأفكار معنى باطنى يجسد جزءاً من الهدف ومعنى خارجى يتمثل فى الواقعة التى تجسد الهدف كاملاً؛ فهل يمكن عكس الاتجاه؛ فتؤثر الواقعة فى المعنى الداخلى للفكرة، وتغيير مسارها، والتأثير فى الإرادة المجسدة فيها؟ أكد "رويس" تجسيد الواقع للفكر، ولم يوضح الحالات التى يخالف الواقع الفكر فيها. حقيقة من الممكن القول إن الواقعة المخالفة لفكرة معينة تجسد فكرة أخرى، ويسمح المطلق حسب التعريف بوجود الاختلافات، إلا أن ذلك لا يقدم حلاً للمشكلة، وينتهى دائماً إلى صراع بين أفكار واختلافات داخل عالم الفكر يغيب الواقع عنه، ويتحول الاختلاف بين الفكر والواقع إلى اختلاف بين أفكار خالصة. وإذا كان الواقع يحقق المعنى الخارجى لفكرة معينة، فكيف يعرف الفكر الواقعة التى تشبع هدفه؟ ليست هناك أفكار فطرية كامنة فى العقل يدركها مباشرة فى الواقع أو حياة سابقة للنفس تتذكر بها معانى الأشياء أو مقولات فكرية قبلية يتم صب الوقائع الحسية فيها أو حساسية صورية تجعل الواقع معقولاً أو مقولات حسية نفهم الواقع من خلالها. فالواضح أن "رويس" يرفض وجود حلقة وصل أو رابطة بين الواقع والفكر، الأمر الذى يجعله أقرب لفلسفة وحدة الوجود.

من الواضح أن "رويس" بعد عرضه لكل من المذهب الواقعى والصوفى يرى أن النتيجة التى وصل إليها الواقعيون لا تختلف عن تلك التى وصل إليها المتصوفة. على الرغم من اختلاف نظرتها للوجود فيراه الواقعى مستقلاً عن العارف، ويراها الصوفى محققاً لمطلق الذات العارفة، وبالتالي لا ينفصل عنها. يهتم الأول بالمعانى الخارجية والثانى بالمعانى الداخلية، إلا أن كليهما انتهى إلى القول بالعدم. كان الواقعى مضطراً لعدم اتساق مذهبه إلى الانتهاء إلى هذه النتيجة دون وعى منه، وانتهى المتصوف إليها قاصداً فقال بالخبرة المباشرة التى تحول الوجود إلى لا شىء، ويصبح مجرد شعور بالمعنى لدى صاحبه^(١). الواقع أن المقارنة بين المذهبين لا تنتهى بالضرورة إلى هذه النتيجة؛ فمراد التصوف إثبات زيف الدنيا،

(١) د. أحمد الأنصارى: "فلسفة الدين عند جوازييا رويس"، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٢، ص ٢٠٠.

وينظر للواقع نظرة أخلاقية؛ فليس بالضرورة أن يكون الفناء وجوديًا بقدر ما يكون أخلاقيًا. والفيلسوف الواقعي يعكس المسألة، ويؤكد استقلال الواقع الوجودي. كذلك لا يمكن التوحيد بين المذهبين من حيث النتائج. لا يمكن القول بأن نتائج الواقعية هي نتائج الصوفية نفسها. الواقعي مغامر في العالم المستقل عن إرادته، والصوفي منعزل بينى عالمه الخاص به.

دائمًا ما ينظر للسؤال عن طبيعة الواقع النهائى على أنه يمثل المشكلة الفلسفية الحقيقية فى الميدان النظرى، ودائمًا ما يترتب على إجابته باقى المشكلات الفلسفية ومعظم المشكلات العملية^(٢). تعنى الأنطولوجيا التصور العام للكون وليس الكون ذاته. الكون تصور كما أن المعرفة إدراك. يؤثر التصور دائمًا فى النظام السياسى والاجتماعى. كان التصور الهرمى للعالم أحد مصادر القهر للعالم. فالعالم مندرج بين الكمال والنقص، لا فرق فى ذلك بين تصور الكون وتصور المجتمع بين مراتب الأفلاك والطبقات الاجتماعية، العلاقة رأسية بين طرفين الأعلى والأدنى. تصور واحد فى الكون والمجتمع فى الطبيعة والأخلاق، فى العالم الخارجى والداخلى^(٣). يمكن القول إن تصور الوجود عند "رويس" كان تصورًا ديمقراطيًا من الوجهة السياسية والاجتماعية. كانت فلسفات المطلق توصف بالأنظمة الشمولية التى تؤكد الديكتاتورية والحكم المطلق الاستبدادى، يخضع "التاريخ" لمسار محدد عند "هيجل" وتعد الأفكار والأفراد والأشياء أدواته. ويشكل الأنا الخلقى "العالم" عند "فشته". لم تجعل فلسفة "رويس" المطلق قائمًا بذاته أو مخططًا لوجود العالم، بل كلاً صورياً يجمع الأفراد، ويعبر عن روح ولاتهم للجماعة الإنسانية أو لمبدأ الولاء لذاته^(٤). نسق رياضى يضم منظومة الأعداد التى يتكون منها. لا يمكن نزرعه من النسق دون تأثر النسق ككل؛ فالنسق سلسلة ذاتية

(٢) هنتر ميد: الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢٢٦.

(٣) د. حسن حنفى: حصار الزمن، ص ١٩٧، ١٩٩.

(٤) جوزايا رويس: "فلسفة الولاء"، ترجمة: د. أحمد الأنصارى، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص ٦٠.

التعبير لا يمكن نزع إحدى حلقاتها دون هدمها^(٥). يكون الفرد مثل خريطة العالم قد يتم رسمها على جزء من سطح الأرض، يجسد العالم ككل ويصوره، ويوجد في الوقت نفسه في جزء منه؛ فتصور "ذات" الفرد العالم ككل في الوقت الذي تعد فيه جزءاً من الذات المطلقة^(٦). يتحقق المبدأ الديمقراطي القائم على مقولة لكل فرد حقه، وأنا مساوٍ لك، ولست أفضل منى؛ فأنا فعل من أفعال المطلق، وحلقة من سلسلة أفعاله، ومجسد لكيانه ككل في ذاتي في الوقت نفسه.

حل "رويس" إشكالية علاقة الفرد بالعالم، وحاول التخلص من مفهوم المطلق حاوياً للأفراد وأفعالهم وأحداث التاريخ، وانتهى إلى أن المطلق لا يضم الأفراد بل يظهر فيهم، تعد إرادته تجسيداً لإرادة الأفراد. يتخلص من حتمية التاريخ، وجبرية الأفعال التي تشوب دائماً علاقة المطلق بالأفراد. مع ذلك، فمن الواضح أن مفهوم الحرية الفردية قد غاب في علاقة الفرد بالمطلق. قد يفهم المطلق بمعنى الناظر للعالم والمراقب لأحداثه التي لا يتدخل فيها، ويكون الفرد كياناً قائماً بذاته، وتصبح أهدافه جزءاً من أهداف المطلق، وتأتي أفعاله أفعالاً للمطلق نفسه، وتصبح أفكاره أفكاراً في المطلق. مع ذلك يظل السؤال قائماً، أيمكن للفرد الخروج من هذا النسق أو تلك المنظومة أو السلسلة التي يشكل حلقة من حلقاتها؟ هل يكون الفرد قادراً على كسر هذه العلاقة والتمرد عليها؟ من الواضح أن الفرد جزء من مجتمع كبير، لا يحق له تغيير نظمه ومساراته. ولئن كان من الواضح دعوة "رويس" للحرية وللاختيار، فإن نصيب المطلق من الحرية أكثر من نصيب الفرد. ناقش في الفصل الأول مفاهيم الوجود أولاً ثم مفهوم الفرد ثانياً، جاء مفهوم "اللامتناهي" في المقال الملحق قبل دراسة مفهوم الحرية. إن الإشكالية الأساسية تتمثل دائماً في قدرة الفرد على الخروج من النسق العام مكوناً نسقاً خاصاً به. ليست الإشكالية في مدى تحقيق التصالح أو المشاركة أو القضاء على التعارض بين إرادة الفرد المطلق أو

(٥) جوزايا رويس: "مبادئ المنطق"، ترجمة: د. أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص ٥٠.

(٦) Josiah Royce: The World and the Individual, Vol. 1. pp. 405-420.

تخلص الفرد من الشعور بقيود مفروضة عليه، وتظهر المشكلة الحقة من خلال تصور الفرد لعلاقته بالآخر من خلال تصوره لعلاقته بالمطلق.

من الواضح أن الغاية البعيدة للكتاب التمهيد لحل مشكلات المسيحية^(٧). يعد الكتاب تعقيلاً للفكر والإيمان المسيحي؛ فإن كان العالم تجسيداً للمطلق فذلك تفسير لعلاقة المسيح بالعالم والكنيسة جسد السيد المسيح. حين تتم مناقشة علاقة الفرد بالعالم، ومدى حرية الأفراد لتحقيق الجزاء الخلقى؛ فتلك محاولة لوضع تأويل دينى لفلسفة الوجود، ومحاولة لتأسيس دين طبيعى لا تتعارض أسسه مع الفكر المسيحي. ويأتى الكتاب فى النهاية محاولة فلسفية لتبرير الدين، إما باستبدال العقيدة المسيحية بدين طبيعى عقلانى أو التضحية بالفكر الفلسفى، وتصبح الفلسفة فى خدمة الدين، فيعد الكتاب محاولة لتعقيل المسيحية واستمراراً لما بدأه "هيجل". ودراسة الوجود مقدمة ضرورية للإيمان ولحل كثير من المشكلات الدينية. فالدين قائم، وإن كان هناك دين طبيعى؛ فمن المنطقى أن يأتى متفقاً بالضرورة مع الإيمان المسيحي التقليدى، وإن اختلف فى اللغة والتعبير، واتخذ الفلسفة منطلقاً.

د. أحمد الأنصارى

(٧) وضح "رويس" هذه المشكلات فى كتابه "مشكلة المسيحية" (١٩١٣).

تمهيد

ألقيت هذه المحاضرة في جامعة "أبردين" في الفترة من ١١ يناير إلى ١ فبراير من عام ١٨٩٩. وقد قمت بمراجعتها وإضافة مزيد من التفاصيل، خاصة بالنسبة للمحاضرة السابعة؛ فقد زاد عدد صفحاتها في المراجعة النهائية قبل نشرها. والواقع أن هذه الإضافات والاختلاف بين المحاضرات والكتاب ضرورية لتوضيح المشكلات التي تناولتها والحلول التي اقترحتها.

توضح المحاضرة الافتتاحية الخطة التفصيلية للعمل كله. ولئن كان اللورد "جيفوردويل" قد دعا المحاضرين للاهتمام بمسائل الدين الطبيعي والمعالجة الجادة لموضوعاتها، فإن هذه المحاضرات التي حوّاها هذا الكتاب لم تشمل إلا البحث الفلسفي عن المبادئ الأولى لهذه المسائل الدينية. وسيحوى الجزء الثاني منه وبالتحديد المحاضرات الأخيرة، تفاصيل أكثر تتعلق بتطبيق هذه المبادئ الأولية على الموضوعات التي ترتبط مباشرة بهذه المسائل الدينية. ومع ذلك قد يلحظ القارئ أنني قد عرّفت بصورة عامة مفهوم "الله" و"العالم" و"الفرد"، ووضحت أهم العلاقات الأساسية التي تربطهم مع بعضهم البعض، وذلك لاعتقادي بأن هذه المسائل الثلاث تحتل الموضوعات الأساسية في فلسفة الدين.

الأفكار الفلسفية في هذا الكتاب نتاج سنوات عديدة من التأمل، ولن تختلف الأفكار الأساسية التي وردت فيه خاصة بالنسبة للعلاقات الحقيقية بين الأفكار المحدودة والطبيعة النهائية للأشياء في روحها عن تلك التي سبق عرضها في الفصل الحادي عشر من كتابي الأول، "الجانب الديني للفلسفة"^(٨) وعنوانه "إمكانية

(٨) تم طبعه عام (١٨٨٥) في مدينة بوسطن، وقد قام المترجم نفسه بترجمته إلى اللغة العربية، وتم نشره في المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠٠. (المترجم)

الخطأ؛ إذ يبين الفصل أن الشروط التي تجعل الخطأ المحدود في الحقيقة الموضوعية ممكناً، لا يمكن التعبير عنها دون الوقوع في التناقض إلا من خلال نظرية مثالية عن المطلق. وقد عرضت في هذا الفصل للخطوط العامة لهذه النظرية المثالية. وتم إعادة عرضها في كتب أخرى^(٩)؛ لتوضيح علاقتها ببعض الموضوعات الفلسفية الأخرى دون تبديل أساسي في خصائصها. فعرضتها مرة في كتابي "روح الفلسفة الحديثة"^(١٠). وهو كتاب موجه لجمهور القراء، وحوى مناقشة مستفيضة للخلفية التاريخية للنظرية. كما تم عرض النظرية مرة أخرى في كتابي "مفهوم الله" حيث حظى الكتاب بعرض مستفيض ومناقشة بناءة من قبل الأستاذ "هوسون". وعرضت النظرية مرة ثالثة في المقالة المعنونة باسم "محتويات الوعي الذاتي"، ونشرت في كتابي "دراسات في الخير والشر". وتأخذ النظرية في هذا العمل الذي نعرضه الآن صورة جديدة نسبياً، ليس بسبب عدم صحة الأفكار السابقة المتعلقة بها، وإنما بسبب العلاقات الجديدة بينها وبين مجموعته من الموضوعات الفلسفية الأخرى التي ظهرت في هذا العرض الحالي. وأعتقد أن النظرية باتت أكثر عمقاً بفضل هذه العلاقات. ويظهر العرض الجديد للنظرية في المحاضرة الافتتاحية، وتم تطويرها في المحاضرة السابعة ومناقشة الاعتراضات عليها في المحاضرة الثامنة^(١١).

على الرغم من أن التعريف الذي قدمته "للحقيقة" ولعلاقتها بها لم أحاول تغييره، فإنني ما زلت منذ الانتهاء من كتابي الأول أو إضافة مزيد من الوضوح

(٩) من الكتب الفلسفية التي نشرتها حول هذه المسائل الفلسفية، "روح الفلسفة الحديثة" (١٨٩٢) وكتاب "مفهوم الله"، وناقشه الأساتذة "هوسون" (Howison) و"لوكنت" (Lecont) و"ميزز" (Mezes) عام (١٨٩٧)، وكتاب "دراسات في الخير والشر" (مجموعة مقالات عن التطبيقات المختلفة للمذهب المثالي والموضوعات المتصلة به) (١٨٩٨).

(١٠) نقله المترجم نفسه إلى اللغة العربية مع تقديم دراسة نقدية له، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة عام ٢٠٠٣. (المترجم)

(١١) تم تقديم عرض ودراسة نقدية لكتاب "مفهوم الله" في الفصل الثاني عشر من كتاب "فلسفة الدين عند جوزايا رويس" للمترجم نفسه، صدر عن "مركز الكتاب للنشر" للقاهرة عام ٢٠٠٣. (المترجم)

بالنسبة لعلاقة المثالية بالمسائل الخاصة بالحياة الإنسانية والقدر^(١٢). ولقد تم تعريف مفهوم "المطلق" فى كتابى الأول تعريفًا أدى إلى تفضيل استخدام مصطلح "الفكر" كأفضل تعبير عن الوحدة النهائية "المطلق". حقيقة تم تعريف مصطلح "الفكر" بصورة تجعله شاملاً لمفهومي "الإرادة" و"الخبرة"، إلا أن هذين المفهومين الآخرين لم يتم التأكيد عليهما بصورة كافية فى ذلك الوقت، ولذلك أصبحت جوانب الحياة المطلقة التى يشيران إليها تحتل أولوية اهتماماتى. العمل الذى أقدمه الآن عبارة عن محاولة للجمع بين "المعرفة والإرادة" فى مفهومنا لله وتصورنا له. فتدور المسألة الرئيسية فى هذا العمل حول المعنى الحقيقى لمفهوم الفردية ومكانتها، وتضيف فى نفس الوقت مزيداً من التوضيح للأفكار التى سبق الإشارة إليها حول المفهوم فى المقالة الملحقة بخاتمة كتابى "مفهوم الله". وأرى الآن أن مصطلح "الفكر" وصفة الشمول التى نسبتها له، لم يكن استخدامه مقنعاً تماماً؛ إذ استخدم مصطلح "الفكر" فى هذه المحاضرات كاسم للعملية التى نصف بها الموضوعات أو نعرفها بوصفها عملية مستقلة ومختلفة عن "العملية" التى يتم بها وصفهم أو تعريفهم. فى حين أن المصطلح الذى تم استخدامه فى كتابى "الجانب الدينى للفلسفة" لوصف "المطلق"، لم يشر فقط إلى العمليات المجدودة للفكر، وإنما للفكر كله والإدراك الشامل الذى يتحقق فيه الحصول على الحقيقة والقيمة، ليس بوصفهما موضوعات خارج العقل أو مستقلة عنه، وإنما بوصفها تحققاً وتعبيراً عن كل أهداف الفكر المحدود. لذلك بدا هذا الاستخدام غير كاف لعرض الموضوعات التى أقوم بمناقشتها فى هذا العمل. وفى الوقت نفسه لإدراكى أن الإيمان بوحدة الله والعالم يتطلب وجود تلك الفروق والتمييزات.

لن يمثل تحديد المناهج المستخدمة فى دراستنا لهذا الموضوع أى قيمة تذكر لمن يعارضون الأبحاث الفلسفية بالفطرة أو من منطلق ثقافتهم؛ إذ يتصورون أنهم قد باتوا مدركين تماماً لحدود الفكر الإنسانى، ولا يقرون إلا بعالم الخبرة؛ لا فائدة من القول أن هذا الكتاب يعد أيضاً بحثاً فى دراسة عالم الخبرة؛ لأن مثل هؤلاء

(١٢) المقصود كتاب "الجانب الدينى للفلسفة" (١٨٨٥) . (المترجم).

النقاد يعتبرون أنفسهم من أنصار التجريبية الخالصة، ويعرفون مسبقاً وبصورة يقينية عدم وجود ما يسمى بشيء مطلق تحتاج لمعرفته. ولا أقول لمثل هؤلاء النقاد القابعين في مكانهم حيث تركهم الله، وإنما لأصحاب العقول المفتحة أن الحقائق التي تتناولها أى فلسفة مطلقة، لا يمكن البرهنة عليها إلا من خلال توضيح علاقتها بتكوين العالم الفعلى للخبرة، ولا يمكن إنكار محتويات هذا العالم دون الوقوع في التناقض الذاتى. وحين ندرس الخبرة ونتعامل معها، ونحاول أن ندرك وجودها ومعناها ككل وماذا تكون، فإننا في الحقيقة لا نمارس إلا الفلسفة. ونعتبر هدفنا قد تحقق حين نجد سلسلة من القضايا التي تتصل ببناء عالم الخبرة نبرهن بها على الحقيقة، ونؤكد في الوقت نفسه من صحتها حين نشعر بأن أى محاولة لإنكارها يعيد التأكيد على صحتها من جديد. ويحق لك استخدام هذه القضايا بالطبع بصورة أو بأخرى بوصفها تمثل أساساً نسبياً لنتائج معينة ولبعض التطبيقات الخاصة، وإن كانت ستظل مثلها مثل كل معرفة بالجزئيات قضايا افتراضية إلى حد ما. ويجب الحكم على هذه القضايا الافتراضية حول المسائل الجزئية من خلالها هي ذاتها، ولن تخضع الحقيقة الرئيسية التي تتركها إلا لهذا المعيار وحده، ولن تعتبرها حقيقة مطلقة إلا بسبب إدراكك لقدرتها على تحمل هذا الاختبار، والذي لن تجتازه بفضل أى سلطة خارجية وإنما من خلال الواقع فقط. وفي هذه الحالة يجب على كل إنسان قبل قيامه بإصدار الحكم أن يتفشى في ذاته أولاً قبل أن يبحث فيما يأتي من الخارج.

وتتمثل الملامح الأساسية في هذا البحث فيما يلي:

- ١ - تعريف ما أسميتهم بالمذاهب أو المفاهيم التاريخية الأربعة للوجود، وأعتقد أن هناك الجديد في تناول هذه المفاهيم.
- ٢ - عرض نقد المذهب الواقعي في المحاضرة الثالثة.
- ٣ - الإفادة من المقارنة بين مفهومي الوجود عن المذهب الواقعي والتصوفي والموازنة بين آرائهما في المحاضرتين الرابعة والخامسة.

٤ - الانتقال في المحاضرتين السادسة والسابعة من مفهوم الفعلية النقدية للوجود إلى ما أتصوره مفهوماً للوجود عند الميثاليين.

٥ - المقارنة بين المعنى الداخلى والخارجى للأفكار، وتحقيق وحدتها النهائية.

٦ - عرض تفصيلي لمفهوم الفردية التي سبق الإشارة إليه في المحاضرة السابعة والمحاضرات الأخيرة، ومحاولة التوفيق التي اقترحتها بين الواحد والكثير في المقالة الملحقة.

تضم المقالة الملحقة بالكتاب ، والتي تفضل الناشر مشكوراً بإضافتها، الردود التي قدمتها على الاعتراضات التي أثارها الأستاذ "برادلى" فى كتابه "المظهر والحقيقة" تجاه التفسير الذى قدمته لعلاقتنا بالمطلق. تحوى الردود الكثير من الآراء العميقة والإيجابية، والتي أدين فى معظمها لكتاب الأستاذ "برادلى"، فدونه ما كانت محاضراتي قد جاءت على الصورة التي عليها الآن؛ إذ قادتني هذه الردود إلى دراسة مستفيضة لمفهوم "اللامتناهى الكمي" وإلى الاستعانة بالعديد من الآراء التي قد أشرت إليها فى حواشي المقالة الملحقة. وإن كنت أخص بالتذكر الأستاذ "شارلز بيرس" (١٣) الذى أدين بالفضل له، ليس فقط من الاستفادة من أبحاثه المنشورة وتعليقاته على مفهوم "اللامتناهى"، وإنما أيضاً من الكثير من المحاضرات التي استمعت إليها ولم يتم نشرها. ولا أقصد من مثل هذه الاعترافات أن أجعله يظهر بمظهر المسئول عن أفكارى الخاصة التي أعرضها فى الكتاب، وإنما فقط نوعاً من رد الجميل. تعد دراستي لمفهوم "اللامتناهى" عبارة عن محاولة لربط العديد من الاتجاهات والآراء التي تبدو مستقلة عن بعضها، ثم مراجعة المحاولة ككل أو المسألة كلها فى ضوء تصورى الخاص لما قد يشكل مفهوم "الفرد". وأمل أن تؤدي النتيجة التي توصلت إليها لتوضيح بعض المبادئ الأساسية التي أسست عليها آرائى حول علاقة الإنسان بالله.

(١٣) بيرس، شارلز ساندروز (١٨٣٩-١٩١٤) مؤسس البراجماتية أهم أعماله "أوراق مجموعة"، نشرت الاعتقاد "المنطق الكبير"، الواحد ١٨٩١. (المترجم)

وأوجه بالشكر للأستاذ "شارلز لانمان" لترجمته فقرات من "اليوبنشاد"،
والتي عرضتها في المحاضرة الخاصة بدراسة التصوف. وأشكر أيضًا الأستاذين
"ماكسيم بوشر" و"وليم أسجود" على توجيهاتهما وملاحظتهما حول الموضوعات
الرياضية التي عرضتها في المقالة الملحقة والمحاضرات التي خصت لمناقشة
مفهوم "المصادقية"^(١٤). وأخص بالشكر زوجتي في المساعدة على إعداد هذه
المحاضرات للنشر. وأخيرًا أعتبر نفسي مسئولاً ليس فقط عن الموضوعات التي
ناقشتها، وإنما عن الأخطاء التي قد ترد بالكتاب، وسيتم وضع فهرست في نهاية
الجزء الثاني من هذه المحاضرات يضم جميع المحاضرات التي وردت في
الجزأين معًا، وسيصدر هذا الجزء بعد عام^(١٥).

(١٤) ماكسيم بوشر "Maxime Bôcher"، "وليم أسجود" William F. Osgood . (المترجم)
(١٥) صدر الجزء الثاني من هذه المحاضرات عام ١٩٠١، وسنحاول ترجمته بعد الانتهاء من هذا الكتاب
بإذن الله. (المترجم)

المحاضرة الأولى

مقدمة: المشكلات الدينية ونظرية الوجود

يوجد على الأقل ثلاثة مفاهيم مختلفة فى أدبيات الدين الطبيعى. يعتبر المفهوم الأول منهما الدين الطبيعى بحثاً فيما قد يُسمى "الطريق إلى معرفة الله من خلال الطبيعة". وإذا ما قبلنا هذا التصور علينا الاعتراف بوجود العالم الطبيعى ومصادقية المناهج العادية وصحة تصورات العلم الطبيعى. ونشرع فى البحث عن الحلول التى يمكن أن تقدمها التعميمات التى يطلقها العلم الطبيعى بالنسبة للواقع الخارجى لمشكلات الدين أو إلقاء الضوء عليها. فسأل مثلاً عن الصورة الجديدة التى يمكن أن تقدمها الحالة الراهنة للعلم لدليل "التصميم" التقليدى على وجود الله^(١).

وينظر المفهوم الثانى من هذه المفاهيم الثلاثة للدين، ليس بوصفه مذهباً أو نظرية يمكن إثباتها أو عدم إثباتها من دراسته العالم الطبيعى، إنما باعتباره نوعاً من الوعى أو الشعور له قيمته الخاصة والمميزة من بين مراتب الشعور المختلفة لطبيعتنا الإنسانية. ويعتبر الإنسان متدينًا بالطبع، وتشتاق طبيعته للدين؛ فإن أردت فهم الدين أو البحث عن سبب له، لا تنتظر إليه بوصفه نظرية يمكن إثباتها أو عدم إثباتها بالاستناد إلى الواقع الخارجى، وإنما كنوع من الإيمان الذى يتم تقدير قيمته استناداً إلى الوعى الباطنى والحالة الشعورية التى يحس بها من يحتاجون إليه أو يخترعونه أو يستمتعون به أو يستمدون السعادة من الشعور به. فلا تتم دراسة الدين الطبيعى وفقاً لهذا التصور بالبحث عن البراهين والأدلة، وإنما بالاعتراف

(١) دليل التصميم (Design) . (المترجم)

بقيمة القيم الباطنية وبأهمية وصف الخبرة الدنيوية للبشرية. وينظر التفسير الواسع لمثل هذه النظرة إلى الدراسة التاريخية للأديان المختلفة للبشرية بوصفها محاولات لفهم الدين الطبيعي.

ويوحد المفهوم الثالث من مفاهيم الدين الطبيعي أو المذهب الدينى مع الفلسفة الأساسية للدين؛ فأصبح البحث فى طبيعة الأشياء فى ضوء البحث النقدى الدقيق فى عقولنا، يمثل الموضوع الرئيسى للدين الطبيعى. وبات الاتجاه الذى يعبر عن هذه النظرة يدرس المشكلات التى تناولتها ميتافيزيقاً "أرسطو" ونظرية العلم عند "قشته" ومنطق "هيجل"، بل كل الفلسفات التى نظرت إلى تاريخ الفلسفة بوصفه محاولة لدراسة الوجود بوصفه موجوداً أو كما هو موجود. فوفق المفهوم الأول يقبل الباحث فى الدين الطبيعى المعرفة السائدة فى عصره بوصفها معرفة صحيحة وصادقة، ولا يحاول التعمق وراء أسس هذه المعرفة، وإنما يسعى لتفسير الطبيعة الخارجية فى ضوء الاهتمامات الدينية. وينظر المفهوم الثانى للدين الطبيعى بوصفه صوت الطبيعة الإنسانية ذاتها التى تحتاجه للتعبير عن إيمانها ونشر مثلها العليا، وإشباع حاجاتها، واستثارة إرادتها، طالما أن الذين يؤمنون بالحقيقة الدينية وفقاً لهذه النظرة الثانية للدين، يكون وعيهم الدينى واضحاً بذاته وليس محتاجاً للتبرير. يختلف المفهوم الثالث عن المفهومين السابقين فى أن دارس الدين الطبيعى لابد له من التعامل مع المشكلات الميتافيزيقية الرئيسة. فوفقاً لهذه النظرة، يعد الدارس للدين الطبيعى ناقداً لأسس الإيمان والطرق والمناهج التى تنتظر بها إلى طبيعة الحقيقة للواقع.

وعلى الرغم من الاختلافات الواضحة بين المفاهيم الثلاثة ، فإنها تحوى ما يجعلها مفاهيم مناسبة وصحيحة لدراسة الدين الطبيعى؛ فتهتم بالدين، ويمكن الاقتناع بها دون اللجوء إلى القول بعقيدة دينية معينة أو بأى وحى سماوى منزل، ذلك إلى جانب أنها تؤكد كلها على وجود علاقة بين النظام الطبيعى للحقيقة ومحتويات المذهب الدينى. قد تختلف فيما بينها فى نوع الحقيقة الطبيعية التى تمثل نقطة البداية لدى كل اتجاه منها أو التى قد تمثل حدوداً لنطاق البحث الذى يقترحه.

ومع ذلك لا أتصور أن من الممكن تجاهل أى اتجاه؛ فلكل دوره الواضح وقيمتيه. ولقد أشرت إليها لكى يكون واضحاً منذ البداية أن جل اهتمامنا فى هذه المحاضرات سيتجه لدراسة المناهج التى تم تجاهلها زمنًا طويلاً والأكثر صعوبة فى دراسة العلاقات بين الدين والمشكلات الكبرى لنظرية الوجود. سنهتم فى البداية وبمعنى من المعانى، بدراسة الطبيعة الإنسانية مثلما تهتم كل فلسفة. وفى الجزء الثانى من هذه المحاضرات تلعب فلسفة الطبيعة دوراً مهماً فى بحثنا، ولكن المسألة الرئيسية فى بحثنا تدور حول السؤال عن ما الواقع؟ أو ما الوجود؟

(١)

كنت مدركاً تماماً حين تم عرض خطة هذه المحاضرات فى المقالة الافتتاحية للظلال التى يمكن أن تلقيها هذه المحاضرات أو تلك الخطة على الآمال المرجوة من هذه الدراسة. لا يعنى القول بأن المشكلات الأساسية لميتافيزيقا الدين قد باتت مهملة إلى حد ما أننى لا أدرك أنها صارت مشكلات قديمة ومألوفة أولاً أعلم أنها باتت لدى الكثيرين من المشكلات الشكلية التى لا قيمة لها؛ فمن المؤكد أن وصفها بالقدم ليس شيئاً جديداً بل بات أمراً شائعاً.

إن ما عنيته بعبارة "مهملة إلى حد ما" أن المعالجة للمسائل الميتافيزيقية للدين الطبيعي لم تعد تتضمن مثل هذا النوع من المواجهة المباشرة مع الموضوعات الرئيسية ذاتها التى دائما ما تفرض نفسها حين تكون الدراسة غاية فى ذاتها، وباتت تشبه الطرق البسيطة التى تتناول مسائل الدين. فأن يقوم الفرد بتطوير نظرية "هيجل" الفلسفية أو بعرض آراء القديس "توما" أو نقد نظرية معينة أو عرض الآراء المختلفة للفلاسفة الذين يجب القارئ متابعة آرائهم، مسألة تختلف تماماً عن قيام الفرد بمناقشة الموضوعات التى تخص حياته نفسها؛ فإن كان حكماء الدين يقولون لنا دائماً، إننا لا يمكن أن نحصل على الخلاص من مجرد عطف جيراتنا وشفقتهم علينا، فإنما نحصل عليه بأفعالنا والشعور بالخوف والارتعاش. كان على الدارس النظرى للدين الطبيعي أن يتعلم أنه لا يمكن أن يدرك الحقيقة

الفلسفية الكاملة من مجرد الاطلاع على كتب الآخرين وفلسفاتهم، وعليه أن يعمل فكره الخاص، ويبحث في ذاته. حقيقة عليه أن يتسلح بقدر واف من التعليم، إلا أنه يجب ألا يحصر فكرة في نطاق البحث للنظري والمراجع الدينية؛ فإذا ما صح ذلك يمكن القول بأن الموضوعات الكبرى لفلسفة الدين قد أهملت نسبيًا طالما يهمل الدارسون ربط المشكلات القديمة فيها بحاضرهم وعدم إحياء هذه المشكلات من خلال صلتها المباشرة بمتطلبات حياتهم، فلا تتعلق المسألة بمدى الأصالة في الرأي بقدر ما تتعلق بمدى صلة هذه المسائل بحياتنا الفردية واهتماماتنا العملية.

وأعترف أيضًا إلى جانب إهمالنا النسبي لدراسة نظرية الوجود في المناقشات الدائرة حول مسائل الدين الطبيعي بأن هناك ثلاثة أسباب أخرى تجعل هذا العمل يبدو من الوهلة الأولى لا فائدة منه. ويمكن صياغة هذه الأسباب الثلاثة في صورة اعتراضات ثلاثة: الأول أن مثل هذه الأعمال تتصف بالتعقيد وغموض الموضوع وكثرة الادعاءات. والثاني أنها تتصف بمسحة من الكآبة لكثرة التفاصيل المملة والتصورات الغامضة والمفاهيم المجردة. والثالث تعارض طبيعتها مع روح الدراسات الحديثة التي تقوم عليها العلوم التجريبية في أيامنا، والتي يتم النظر إليها بوصفها النموذج الوحيد والأمثل للعلم.

لا تؤذى بالطبع مثل هذه الاعتراضات عشاق الفلسفة ومحبيها. حقيقة تتطلب الفلسفة جلدًا وقدرًا من الشجاعة، ولكنها لا تختلف في ذلك عن كل أمور الحياة بصفة عامة. وإن كان الصراع مع الملائكة مضيق للوقت ولا جدوى منه، فإن هناك بعض المزايا والفوائد التي لا تحصل عليها إلا بهذه الطريقة وحدها، وليس هناك وسيلة أخرى للحصول عليها.

ولئن كانت الفلسفة من العلوم القديمة في التاريخ الإنساني، فذلك لا يقلل من قيمتها ومن قيمة أي جهد يبذله الفرد لاكتساب أفكار جديدة. أما بالنسبة للشعور بالكآبة من دراسة المسائل الميتافيزيقية، فإنها مسألة تشبه تمامًا ما يعاني منه الدين والتفكير في مسائله، تقضى الحرقية عليه وتمده الروح بالحياة، فإن كانت عملية تكرار القديم وسرد النصوص التراثية تصيب الفرد بالكآبة، فإن التفكير في معناها

والبحث وراءها والغوص فى أعماقها يحقق روح الحقيقة نفسها فى نفوسنا وتتجسد فى وجداننا. وحين يحدث ذلك لن نشعر بالكآبة والملل. أما بالنسبة للتمييزات الدقيقة والتصورات المجردة، فلا يمكن أن نشعر بقيمة التمييز أو الفرق الذى نكتشفه إلا إذا اكتشفته بنفسك ولم تسمع عنه من غيرك. لن تبدو التصورات المجردة التى تصل إليها فارغة ولا قيمة لها فى اللحظة التى تجعلك تحلق فى آفاق المعرفة التى تشكل امتلاء حياتك العقلية والفكرية. فلقد بات واضحاً الآن أن الحقيقة الميتافيزيقية والخبرة الدينية الحقّة، تجعلك فى أكثر لحظات تفردك وانعزالك وفى أثناء انشغالك بالمسائل الإلهية الكبرى متحدّاً فى وحدة كاملة مع "الروح الكلى للحقيقة" الذى تحدثنا عنه. وهكذا نلاحظ أن العمليات الفكرية الخاصة بتحقيق للفرد الشعور بأهمية الموضوع، وتؤمن له علاقته بالواقع. فلا تعد المجردات والصفات أو المبادئ التى نفكر فيها مسئولة عن شعورنا بالكآبة والملل من دراسة نظرية الوجود، وإنما بلادة تفكيرنا وعدم التعمق فى الموضوعات التى نفكر فيها. وكما لاحظ "أرسطو" أن نظرية الوجود فى حد ذاتها تعد مرغوبة من كل الناس. فحقيقة قد يدرك الإنسان الحقيقة أو لا يدركها، ولكنه لا يستطيع التفكير فيها وهو كاره لها؛ لذلك تحدث الكآبة التى يشعر بها الناس من دراسة الميتافيزيقا بسبب عدم فهم موضوعاتها، لن يمكن التخلص من الكراهية التى يشعر بها إلا بتعلم دراستها وفهمها. فى حقيقة الأمر لا يشعر أى إنسان أبداً بالنعم حين يدرك الحقيقة النهائية. وهذا ما سنكتشفه فيها بعد حين ندرك الوجود وفقاً لتعريفنا له. وحين يتنمر الناس من كآبة الفلسفة فإنهم لا يتذكرون فى الحقيقة إلا من نقص بصيرتهم الفلسفية وشعورهم بالعجز. ولا يستطيع محب الفلسفة مساعدتهم إلا بالتعاطف معهم وموافقتهم على سبب تذمرهم، لشعوره بنفس شعورهم؛ فهو إنسان مثلم، ويشعر بالكراهية لعجزه، ولكنه يسعى للحصول على النور الساطع هناك فى الوقت الذى يديرون فيه ظهورهم لمدينة السماء.

ولئن كان هناك تعارض بين مناهج الفلسفة ومناهج العلوم الخاصة للخبرة، فإنه ليس تعارضاً فى الروح؛ فنكون أمام منهجين مختلفين ولسنا أمام عقيدتين مختلفتين أو مذهبين متعارضين. حقيقة يشكل ثراء البحث التجريبي الحديث ونموه

أسباباً قوية، تبين لنا أن الوقت قد حان لإعادة صياغة المسائل الأساسية في نظرية الوجود؛ فلا تنمو حياتنا في جانب واحد فقط أو في جانب دون الجوانب الأخرى، وباتت العلوم الخاصة تؤثر على الفلسفة بصورة غير مباشرة، إلا أن ذلك لا يعنى منطقياً ضرورة اعتماد الفلسفة على النتائج التجريبية للعلم، مثلما لا يعتمد العلم الرياضى منطقياً على الفيزياء أو العلم الطبيعى. سمعنا عن كيف أثر العلم الفيزيائى على مناهج البحث التى مارسها علماء الرياضة المحدثون، ولا يعتمد علم الجبر حين يتم تعريفه بصورة منطقية فى مبادئه ونظرياته على الهندسة. ومع ذلك تطورت بعض نظريات الجبر الحديث تطورات واسعة بفضل العديد من الأفكار ذات الأساس الهندسى. وأعتقد أن هناك علاقة مماثلة لهذه العلاقة بين الفلسفة والعلوم الخاصة، وسوف تتطور الفلسفة النظرية الخالصة، وبالتحديد فى مجال اللاهوت العقلى مع تطور العلوم الرياضية والطبيعية، ولا أعتقد أن من الصواب النظر للفلسفة كمجرد خلاصة وافية لنتائج العلوم الخاصة فلها ميدانها الخاص. ومع ذلك يجب أن ينمو التأمل فى معنى العلم (وتهتم الفلسفة بهذا التأمل)، مثلما تنمو علومنا الخاصة وتتطور حياتنا الإنسانية؛ لذلك يتطلب كل تقدم جديد فى العلم نظرة جديدة لموضوعات الفلسفة. نريد فى النهاية من مقدرتنا النقدية فى دراسة المشكلة الرئيسية فى الوجود ذاته؛ فكلما تقدمنا فى العلوم الخاصة زاد نصيبنا من الفلسفة الخالصة.

(٢)

بعد هذا التعريف العام للموضوع المقترح لهذه المحاضرات وللأسباب التى دفعت لنتاولها، لا أستطيع إخفاء الحقيقة التى يسهل التعرف عليها فى أن هذا التحديد الذى وضعته لموضوعات البحث، جاء متفقاً مع الخطة العامة التى نصح بها اللورد "جيورد"، بأن تكون محاضراتى دراسة للدين، وإن كان من الواضح من كلماته أن دراسة الدين عنده ليست مجرد المسائل والآراء المتعلقة بنظرية الوجود؛ بمعنى آخر يعد من الناحية النظرية فرعاً من نظرية الوجود، فإن كانت المحاضرة

تدور حول وجود الله بوصفه الجوهر الوحيد فإنها تأتى متفقة مع روح وصية اللورد "جيفورد". لذلك تأتى محاضراتى استمراراً لفكر اللورد "جيفورد" ومعبرة عن روحه؛ إذ وجهت جل اهتمامى لدراسة المشكلات الكبرى للوجود مع التركيز فى الوقت نفسه على توضيح علاقتها بالدين.

اسمحوا لى حضراتكم فى البداية أن أعرض بصورة عامة للموضوعات التى أقترح المشاركة بها فى المشكلات التى أثارها وصية اللورد "جيفورد"، وإن كان وضع البرامج فى الفلسفة، لا يحظى كما يقول "هيجل" بالاهتمام الذى تتاله فى الميادين العلمية الأخرى، إلا أننا نحتاج فى بحثنا إلى برنامج محدد يساعد على تحديد خطواتنا.

تهدف المحاضرات التالية إلى توضيح المقصود بالوجود وبأنواعه التى ننسبها إلى الله والعالم والإنسان؛ إذ تمثل مثل هذه المشكلات صلب نظرية الوجود الدينية. وتعتمد كل خطوة من خطوات البحث بالنسبة للأفكار وتنظيمها على هذا أو ذاك المذهب الفلسفى أو الدينى ولمعناه التاريخى والنفسى. لذلك يبدأ البحث بتقديم عرض للمذاهب الفلسفية التى نهتم بها ونؤسس عليها بحثنا. وربما يتوقع القارئ الكريم أن يجد فى مثل هذه المقدمة التاريخية لمشروعنا النقدى ملخصاً لتاريخ الأفكار الدينية الرئيسة أو تفسيراً معيناً لتاريخ فلسفة الدين نفسها، إلا أننا لم نجد الوقت الكافى لمناقشة أى من هذين الموضوعين. ستدور المناقشة التاريخية حول محاولة تصور بعض المفاهيم الرئيسية للطبيعة النهائية للوجود، بمعنى آخر عرض ما يسمى بالمحمول الوجودى. واستخدم كلمة "موجود" للحكم بوجود شئ معين. وسأناقش طبيعة الوجود؛ إذ إن الحكم بأن الله موجود أو العالم موجود أو كما قال "ديكارت" "أنا موجود" يتضمن معرفة معنى الوجود أو معرفة ما يتضمنه المحمول الوجودى ذاته. حقيقة يعتبر المحمول الوجودى أو كلمة "موجود" التى تستخدم للحكم بالوجود الحقيقى لموضوع معين، كلمة واضحة بذاتها، ودائماً ما ينظر لها بوصفها كلمة بسيطة ومحددة ونهائية ولا تحتاج للشرح والتفسير. ومع ذلك، ومع افتراض صحة مثل هذه النظرة، فإن ما يوصف بالبساطة والتحديد والاكتمال فى

الفلسفة دائماً ما يحظى بنفس درجة الاهتمام التي تحظى بها الأفكار العقلية المعقدة والمجردة. كذلك ترى معظم الأديان الشعبية أن الاعتراف بوجود الله أهم من معرفة طبيعته. وإن كان المرء جاهلاً بطبيعة الله وصفاته، فلن يجد من يختلف معه من أصحاب العقول التقليدية. في حين أن هؤلاء الناس أنفسهم قد يتهمون بالإلحاد بمجرد شعورهم بتشككهم ولو بدرجة ضئيلة في وجود الله. ولئن كان هذا التفضيل الذي ينسبه الفكر الديني للشعبي ليس قائماً على أى أساس عقلى فإنه يستند إلى غرائز دفينة وعميقة في الطبيعة الإنسانية. حقيقة لا يستفيد المرء كثيراً من الاعتقاد في وجود شيء معين لا يعرف صفاته، إلا أن الإعجاب بما هو غير قابل للمعرفة في اللاهوت، يتم تدعيمه إلى حد كبير بالشعور الناقص بأن مجرد الحكم بوجود كائن معين وبالأخص وجود الله، أكون نسبت إليه بالفعل صفات مهمة يكون تعريفها متضمناً في هذا الحكم المجرد، حتى وإن لم يكن متاحاً لنا الآن أو واضحاً أمامنا بصورة مباشرة. لذلك من الضروري أن ندرس المحمول الوجودى دراسة تاريخية لمعرفة ماذا كان يعنى المحمول الوجودى لدى الأجناس المختلفة من البشر.

وبعد عرض الأسس التاريخية للموضوع، يتم إجراء مقارنات نقدية بين المعانى المختلفة للمحمول الوجودى فى المراحل التاريخية المختلفة وتحليلها. ويبين هذا التحليل دائماً وجود علاقات وارتباطات لم تكن نتوقعها بين مثل هذه المعانى والاهتمامات الأساسية للدين، ومثلما ترتبط بالأخلاق ترتبط بنظرية الوجود. ينظر الناس دائماً لفلسفة الأخلاق على أنها من الموضوعات الجافة المجردة. ومع ذلك حين يتحدث فردان أو أكثر عن أفعال جيرانهم أو يتبادلان الحديث عن فضيحة أخلاقية معينة، فإن حديثهم يأخذ صورة نقدية، ويتحول إلى تحليل لمشكلات أخلاقية عميقة، تدور حول ما ينبغى أن يفعل الإنسان وعن العلاقات المتبادلة بين القانون والعاطفة فى الحياة الإنسانية. ومثلما يؤدى حديث الفضيحة إلى إظهار الاهتمام بالمسائل الأساسية فى الفلسفة الأخلاقية، كذلك يتناول أطفالنا موضوعات الوجود، ويتحدثون عن المسائل الرئيسة للواقع وطبيعة الوجود رغم جهلهم بها. وبمجرد اكتشاف العلاقة بين الآراء النظرية المجردة للوجود والحياة اليومية، سرعان ما

يدرك المرء أن الحياة تعنى النظرية، وأنه يتعامل دائماً ، وبصورة حتمية، مع نظرية الوجود ومشكلاتها كلما ناقش مسألة هامة أو بحث عن معنى فكرة من أفكاره. وهذا هو السبب لاتجاه دراستنا الوجودية مباشرة لدراسة الاهتمامات اليومية للدين.

تلقى مناقشة المعنى للعالم والقيمة النسبية للمحاولات الوجودية مزيداً من الضوء حول بعض المسائل الخاصة والمعروفة لتاريخ اللاهوت. فنعرف مثلاً الدافع الحقيقى وراء اعتبار التصوف النظرى عاملاً مهماً فى حياة لتنظيم الإيمانى الأكثر تعقيداً، وأن الصراع لتاريخى بين المذهب للواقعى والمذهب للصوفى حول معنى الوجود وطبيعته، كان مصدراً لمعظم الخلافات للرئيسة حول صفات الله ووجوده ووجود العالم الطبيعى وطبيعة الفردية الإنسانية. وبذلك نقرب تدريجياً من الوضع الذى يمكننا من صياغة مفهوم نهائى لمعنى محمولاتنا الوجودية، وينتج عن دراستنا معرفة ربما لم نكن نتوقعها بالمعنى الحقيقى لمفهوم الله ولتصورنا للعلاقات بين الله والعالم والفرد الإنسانى. وتنتهى السلسلة الأولى من هذه المحاضرات بتطوير هذه المفاهيم الأساسية، وبالتالي يتم وضع أسس الدين.

قصدت من البداية تخصيص المجموعة الثانية من المحاضرات لإجراء عملية تطبيق مجموعة المفاهيم الرئيسية التى نكون قد توصلنا إليها على المشكلات الخاصة بطبيعة الذات الإنسانية، وبالعالم المتناهى المسمى بالعالم الطبيعى، وبتفسير معنى التطور. لن يكون المجال مفتوحاً للمناقشات العامة، وإنما يكون معنياً فقط بتطبيق فكرة عامة تخص الوجود على مجموعة من المشكلات التى تساعد على توضيح فكرتنا الأساسية بالنسبة لمفهوم الواقع أو الوجود ذاته دون النظر لهذه المشكلات فى ذاتها. وبعد الانتهاء من صياغة نظريتنا فى الكون إن جاز هذا التعبير، يتم وضع خاتمة للبحث تحوى ملخصاً للمشكلات المتعلقة بالخير والشر والحرية والخلود ومصير الإنسان أو الفرد، ثم مراجعة هذه المشكلات كلها فى ضوء مفهومنا العام للوجود. وأمل أن العنوان الذى وضعته لهذه المحاضرات يكون مناسباً لها، وفى الوقت نفسه تبريراً لعنوان "العالم والفرد" الذى اخترته لها.

بعد هذا العرض العام لخطة البحث، اسمحوا لى سيادتكم أن أزيد توضيح بعض المسائل المتعلقة بالمشكلات، وتوضيح المنهج الذى نستخدمه لحلها ونوع النتائج التى يمكن أن نصل إليها. حقيقة أن الحكم على الفلسفة لا يقتصر على المشكلات أو الموضوعات التى تناقشها وإنما وفقاً للمناهج التى تستخدمها، ولا يتوقف أيضاً عند مجرد عرض الملخصات، وإنما بعد عرض تفصيلي شامل لموضوعاتها، إلا أن معالم الطريق للبحث تكون أكثر وضوحاً بعد عرض نظرة عامة للموضوع وللمنهج الذى يمكن استخدامه. ولذلك أقترح تخصيص الجزء المتبقى من هذه المحاضرات لمعرفة أين تكمن المشكلة الرئيسية لنظرية الوجود، وما المنهج الذى يمكن أن يودى بصورة عامة إلى حلها؟ ومع ذلك لن يمنع الحل المقترح حتى وإن كان مجرداً وغير مقنع إلى حد ما من إثارة التعليقات حول معنى النظرية ونتائجها، وحول أثرها على الاهتمامات العملية للدين. وأعتقد أن البدء بعرض بعض الأسئلة المتوقعة ومحاولة الإجابة عليها يساعد على فهم أسرع للموضوع.

الواقع أن من يبدأ دراسته عن العالم بالسؤال عن ما هى الفكرة؟ وهل هناك علاقة حقيقية بين الأفكار والواقع؟ يكون قد نظر لمشكلة العالم بطريقة مباشرة تساعد على حل معظم جوانبها. ويعد هذا الأسلوب فى معالجة المشكلة قديماً، فهو أسلوب "أفلاطون" ومنهج أستاذه بمعنى معين، وأسلوب "كانط" بمعنى مختلف إلى حد ما فى معالجتها. ومن ينظر للفلسفة هذه النظرة تجعل فلسفته دراسة العالم كواقع لاحقة لدراسته بوصفه فكراً؛ فإذا قبلت العالم بوصفه واقعاً قائماً بذاته، وفقاً للتراث والإيمان فإنك سريعاً ما تغرق فى محيط من الأسرار الغامضة. وكلما تقدمت فى دراسة مثل هذا العالم زاد الموضوع غموضاً، وبات الطريق إلى الله صعباً وطويلاً إلا إذا كنت منذ البداية مؤمناً بصورة مباشرة بأن الله يحكم العالم، وأن وقائع هذا العالم تكون واضحة بذاتها. فالعالم - بوصفه واقعاً بذاته - يصدمك بتناقضاته، فيكشف لك عن المعقولية فى حركة النجوم وتشكيلها والعمليات التى

تقوم بها الكائنات الحية، وفي الوقت نفسه تبدو الحيرة والارتباك من الفوضى والأحداث اللامعقولة وكثرة الاختلافات والتنوع بين الوقائع الطبيعية. فتنتج الصدور من نفحات الخير المنتشرة في كل مكان، وتحزن الأفئدة من القسوة والشر. وإذا نظرت له بوصفه عالم النظرية العلمية الخالصة، فإنه يبدو نظاماً رائعاً بقدر المعرفة التي تكون قد توصلت إليها ولا تجد فيه مكاناً للصدفة أو العشوائية، في حين إن أدركته بوصفه عالماً للقيم، وحاولت تقدير قيمته، فإنه سريعاً ما يثير مشاعرك ويربك رغباتك فتصبح مثل الطفل الذي ضل الطريق؛ ذلك عالم الوقائع الطبيعية الذي تكون مجبراً على إدراكه، إذا ما حاولت تكوين انطباع عام عن وقائعه. ويقدم نفسه بوصفه لغزاً كالذي واجهه النبي "أيوب" أو الذي نواجهه بسبب الآثار التي سببتها النتائج التجريبية على مصالحنا الإنسانية واهتماماتنا الكبرى.

يظل العالم بوصفه واقعاً بالنسبة لنا جميعاً عالماً مركباً ومحيراً ما لم نجد الوسيلة المناسبة لفهمه؛ قديماً قال الفلاسفة الذين يحذون حذو "أفلاطون" إن نقيصة عالمنا الواقعي ترجع أساساً لخطأ في وعينا الإنساني. لذلك اتجه قدر كبير من البحث الفلسفي خاصته في أزهي عصور الفكر النظري لنقد هذا النمط من الوعي الإنساني نفسه. وأسس أفلاطون مفهومه عن "عالم المثل" عليه، وحاول أن يجد من خلاله طريقاً إلى أعلى ينتقل فيه من "الروح" إلى "الفعل"، ثم إلى "الواحد المطلق" الكامن وراء هذا العقل. وحاول المذهب المدرسي بنقد مشابه تنقية نمطنا الإنساني من الوعي حتى يصل إلى عالم الروحانية الخالص، ويحصل على البصيرة الواضحة وإن كانت من رتبة لا ترقى إلى مرتبة الذكاء الملائكي. فلا يعنى الارتقاء بنمط وعينا الإنساني عند هؤلاء الفلاسفة أو المفكرين الوصول إلى مستوى أعلى في القدرة على معرفة الواقع فقط، وإنما يعنى مثلاً أعلى دينياً واضحاً. وحين ننقل "إسبينوزا" الذي كان تلميذاً للمذهب المدرسي ودارساً لمعظم مفاهيم العلم الطبيعي في عصره نجده صوفياً وفي الوقت نفسه مدافعاً عن الطبيعة وواقعياً. يعتبر "إسبينوزا" نمط وعينا الإنساني المحدود المسئول عن ظهور عالمنا الواقعي أو كما يفضل سميته "عالم التخيل"، بمظهر الفوضى أو يبدو لنا عالماً غير منظم. ويرى أن الطريق للحقيقة يجب البحث عنه من خلال تأمل باطني للخبرة وتنقيتها.

ولئن كان "كانط" قدم تفسيراً مختلفاً تماماً لنفس هذا التصور الأساسى ، فإنه، وبعيداً عن اهتماماته الصوفية، يرى أن غاية الفلسفة أيضاً تحقيق صورة أعلى من الوعى. وهذا الوعى عند "كانط" هو وعى "العقل العملى" الذى لا يعترف باستحقاق أى وقائع لمثل هذا الضمان إلا تلك التى تتطلبها الإرادة الخيرة وفقاً لقانونها. وهكذا تتفق كل هذه المذاهب المؤكدة على أولية العالم كفكرة على العالم كواقع، على أن نتعامل مع مشكلة الوجود من خلال الوسائل التى من المفترض أن تمكننا من فهم الواقع أى من خلال الأفكار.

(٤)

إذا كانت تلك الطبيعة العامة لبحثنا، فإن دراستنا تقوم على سؤالين رئيسيين سبق عرضهما الأول، ما الفكرة؟ والثانى كيف تكون الصلة بين الفكرة والواقع؟ وبمجرد إثارة هذين السؤالين تظهر النظريات العديدة والمناهج المتنوعة. ونلاحظ حين نبدأ بالسؤال الأول والمفضل دائماً، أن هناك اتجاهًا مشهورًا جدًا فى العديد من الفلسفات القديمة والحديثة، لتعريف "الفكرة" بأنها عبارة عن "صورة" أى عبارة عن تصوير لوقائع موجودة خارج الفكرة، بمعنى آخر يتم تعريفها بالإشارة إلى "القيمة المعرفية الخارجية" أو "التمثيلية" للفكرة، بوصفها تمثل جانبها الأساسى والواضح مباشرة. ويرى الناس وفق هذه الوجهة من النظر أن قدرة الأفكار على معرفة الواقع الخارجى المستقل والمنفصل عنهم، إما أنها قدرة واضحة بذاتها وممكن بحثها أو أنها قدرة غير قابلة للشرح والتفسير. وتقول هذه النظرية "إن الأفكار موجودة مثل الوقائع المعروفة الموجودة والمستقلة عنها وتلك صفتهم الأساسية". ومن جانبى سأنظر فى هذه المحاضرات لقدرة الأفكار على التعرف على الوقائع الخارجية المستقلة عنها، ليس بوصفها واقعة أولية من وقائع الوجود ، وإنما بوصفها أحد جانبى الأفكار الذى يحتاج للتأمل والتفكير والدراسة النقدية. ولذلك لا أستطيع بداية القول "إن الأفكار عبارة عن حالات أو صور عقلية تصور وقائع خارجية مستقلة عنها". فقد يكون ذلك تعريفاً كافياً للأفكار فى علم النفس

المعرفى؛ إذ يفترض هذا العلم مسبقاً ما نعتبره هنا موضوعاً يحتاج لدراسة نقدية أى يفترض إمكانية معرفة الوجود فى حين أن نظرية الوجود التى نقول بها، ترى أن تعريف "الفكرة" يجب ألا يفترض مسبقاً وبصورة نظرية قدرة الأفكار على إقامة علاقات معرفية بالموضوعات الخارجية.

لن أحاول الاعتماد على علم النفس المعرفى فى تعريف المعنى العام للفكرة، وإنما على نوع التحليل النفسى الذى بات شائعاً فى أيامنا لمحتويات الوعى الإنسانى. فلقد بدأ التركيز على ما يسمى بالجانب النشط أو المحرك لحياتنا العقلية. ولئن كان المجال لا يسمح بعرض النظرية النفسية لأصل "النشاط" وأسبابه، وليس هناك ضرورة ملحة لعرضها، وإنما يكفى أن يعترف المرء بشعوره فى حياته العقلية بنوع من الوعى المصاحب للعمليات التى تعود علماء النفس على وصفها بأنها تضبط كيان الفرد مع البيئة، وأن هذا النوع من العمليات يختلف فى كثير من الصفات والملامح عن نوع الوعى بما قد يحدث فى العقل فى حالة تأثر الأعضاء الحسية أو استقبال الإحساسات من العالم الخارجى، خاصة حين ينظر لهذا النوع من الوعى أو لتلك العمليات بوصفها منفصلة ومستقلة عن الخبرات التى يمكن اكتسابها، عندما يكون هناك نوع من رد الفعل تجاه الانطباعات التى يتم استقبالها. فالفرق بين مجرد رؤية صديق أو سماع صوته، وبين النظر إليه بوصفه صديقاً أو التصرف تجاهه بصورة ودية، يعد فرقاً واضحاً للوعى مهما كانت نظريتك فى تفسير مصدر النشاط العقلى. والحقيقة أن هذا الفرق بين انطباعات الحس الخارجى أو ما يسمى بالصور المستمدة من الانطباعات الحسية وبين الاستجابة النشطة لهذه الانطباعات الحسية أو للأفكار القائمة على هذه الاستجابات، لا يكون مجرد فرق بين ما يسمى "العقل" أو ما يسمى "الإرادة"؛ إذ ترتبط حياتنا الفعلية بالوعى بأفعالنا مثلما ترتبط إرادتنا بهذه الأفعال. وليس هناك حياة عقلية خالصة مثلما ليس هناك حياة إرادية خالصة. وإن كان لهذا الفرق قيمة ميتافيزيقية، فإنها مسألة نحاول تناولها فيما بعد. ويكفى الآن ملاحظة أن أفكارك العقلية عن الأشياء لا تكون مجرد تصوير لها، وإنما تتضمن نوعاً من الوعى بكيف يمكن أن تسلك تجاه تلك الأشياء التى كونت الأفكار عنها، فتعنى الفكرة عن الشئ معرفة الفعل المناسب الذى من

الممكن القيام به تجاه هذا الشيء. فنظرتك للسيف بوصفه موضوعاً ترغب فى استخدامه تختلف عن استخدامك للقلم. وتتضمن الفكرة عن الشيء تذكر الفعل المناسب تجاهه. فتختلف فكرتك عن الصديق عن فكرتك عن العدو من منطلق وعيك باختلاف سلوكك تجاه كل موضوع منهما- وتعتبر الأفكار العلمية المعقدة بالنسبة للوعى، كما قال الأستاذ "ستوت" خطأً للفعل، وطرقاً لبناء موضوعات الوعى العلمى^(٢). ولذا تنتمى الأفكار الذكية للجانب النشط من حياتنا وليس للجانب الحسى فيها. وذلك ما كان كانط يقصده بـ"ثلاثية الفهم. ولئن كانت الفكرة العلمية الصحيحة عبارة عن بناء فكرى من المفترض أن يطابق موضوعاً خارجياً أو يصور الموضوع ويحاكيه، إلا أنه حين نحاول تعريف الفكرة ذاتها بوصفها واقعه من وقائع الوعى، فإننا نبذل جهدنا للتأكيد على نوع الإرادة أو المعنى الإيجابى الذى تتضمنه أى فكرة بالنسبة للعقل الذى يقوم ببنائها.

ونعنى بكلمة "فكرة" وبعد نقدنا للآراء ، أنها عبارة عن حالة عقلية تكون بسيطة أو مركبة، وينظر لها على أنها تعبير جزئى عن هدف شعورى واحد. لن أتعرض الآن لأسباب ظهورها فى العقل، وإنما أود التأكيد على أن الفكرة تظهر فى العقل وكأنها فعل من أفعال الإرادة ولها نفس أهميته وقيمه. وأن الهدف الباطنى وليس علاقاتها الخارجية هو ما يمثل صنعها الأولى. فمثلاً حين تردد لحنا موسيقياً، تكون واعياً بأن اللحن الذى تسمعه يجسد هدفاً ويشبع صورة جزئية معينة لديك. فيشكل اللحن بهذا المعنى فكرة موسيقية فى اللحظة التى تتغنى به أو حين تتخيل سماعه فى وعيك الباطنى. قد تردد اللحن دون معرفة للقيمة المعرفية الخارجية للفكرة الموسيقية بوصفها ممثلة لأغنية خارجية معينة ألفها أو تغنى بها فرد معين آخر. وقد تقترض أنك مؤلفها، ولم يتغن بها أى إنسان آخر قبلك. ومع ذلك تظل فكرة موسيقية حقيقية لأنها تجسد حين تردها بصوت مسموع أو داخلى فى وعيك هدفاً شعورياً خاصاً. وبالمعنى نفسه لا يعبر أى فعل من أفعال الوعى حين تنجزه عن فكرة معينة، وإنما يعد وفقاً لهذا المعنى فكرة فى حد ذاته، كذلك

.Stout, Analytic Psychology, vol. 11, Chap. VIII. Especially, pp. 114-124. (٢)

حين تقوم مثلاً بعملية تعد فيها حتى الرقم عشرة، فإن عملية العد إلى العشرة تعد "فكرة" إذا كانت عملية العد تحقق بصورة جزئية إلى حد ما هدفاً واعياً لديك أو تشبعه بصورة كلية. ولا توصف عملية العد بأنها فكرة لتمثيلها لواقعة خارجية، وإن كان إشباعها للهدف، لا يمنع أن عملية العد للعدد عشرة تمكن من معرفة القيمة العددية لمجموعة من الوقائع الخارجية المستقلة عن الفكرة الواعية بالعدد عشرة ذاته. باختصار يقول التعريف إن الفكرة تظهر دائماً لتمثل واقعة توجد خارج ذاتها، ولكن هذه الصفة النيابية ليست الصفة الأولية التي تجعلها فكرة. فليست مسئولية الفكرة الأولى تمثيل واقعة أو تصويرها كائن يوجد مستقلاً عنها، وتتمثل صفتها الأولية في صفتها الباطنية بوصفها إشباعاً جزئياً لهدف يكون ماثلاً في الوعي في اللحظة نفسها التي تظهر فيها الفكرة. إن هذا المعنى للفكرة هو المعنى نفسه الذي نقصده حين نتحدث عن أى فكرة فنية تكون حاضرة في العقل المبدع للفنان. وأفضل عند عرض آرائى فى نظرية الوجود استخدام هذا المعنى العام للفكرة.

يساعد هذا التعريف للصفة الأولية للفكرة على توضيح مفهوم يحتل مكانة مهمة فى البحث فيما بعد. وأشير هنا إلى مفهوم المعنى الداخلى للفكرة. فيعنى تعريف الفكرة أنها حالة عقلية يكون لها معنى. إن اللون مثلاً حين تتم رؤيته لا يمثل فكرة عقلية، ولا تعبر الضوضاء حين تسمع عن أى فكرة، فى حين أن اللحن حين يعزف، والصورة عندما يتم تقديرها، وذكرى الصديق الحاضرة الآن فى العقل تسمى كلها أفكاراً، إذ تعنى كل حالة من الحالات العقلية السابقة شيئاً معيناً بالنسبة للفرد فى اللحظة التي تكون حاضرة فى الوعي. السؤال الذى يطرح نفسه الآن ما هذا المعنى الذى تعنيه الفكرة؟ وماذا يعنى المرء بالمعنى؟ لقد سبق توضيح أن الفكرة عبارة عن حالة عقلية أو مركب معقد من الحالات الفعلية، وينظر لها حينما تكون حاضرة بوصفها تحققاً محدوداً ونسبياً، فتكون عبارة عن تحقق جزئى لهدف معين. وطالما قد تحقق هذا الهدف فى محتويات عقلية أو حصل على تجسد عقلى فى صورة عقلية معقدة تسمى "الفكرة"، فإنه يشكل ما يسمى "بالمعنى الداخلى للفكرة". بمعنى آخر تقدم الحالة العقلية أو مركب الحالات العقلية المسمى "بالفكرة"

للعنى تحقّقاً ناقصاً لهدف معين؛ بحيث يستطيع المرء بعد هذا التحقّق الجزئى القول أن هذا ما كنت أريده وقد حصلت عليه الآن. كنت أرغب فى الغناء أو تريد لحن معين، وما هو قد تحقّق فى هذه الفكرة الموسيقية تحقّقاً جزئياً؛ لذلك يسمى هذا الهدف الذى قد تحقّق بفضل هذه الحالة العقلية المسماة بالفكرة بالمعنى الداخلى للفكرة. بمعنى أكثر تفصيلاً يستطيع المرء قبل حضور الفكرة فى العقل التحدّث بصورة نظرية عن "الهدف" الذى لم يتحقّق بعد، ويعتبر ظهور المركب من الحالات العقلية أو الفكرة بمثابة الفعل الذى يحصل به "الهدف" على تحقّقه أو تجسده، فتحصل فى النهاية على "المعنى الداخلى للفكرة". ويكون هذا المعنى الداخلى للفكرة التامة أو المكتملة هو الهدف المتجسد فى الفكرة أو الروح التى تجسدها الفكرة. لذلك لا بد لأى فكرة وبوصفها مجموعة من الحالات العقلية أن يكون لها معناها الداخلى، وطالما أن كونها فكرة لا بد أن تجسد إلى حد ما "هدفها". فتمثّل "العبرة" هدف متجسد فى فكرة وعبرة "المعنى الداخلى للفكرة" وجهين لشىء واحد أو جانبيين لنفس الشىء. فيمكن النظر للهدف قبل تحقّقه فى أى فكرة، وفى هذه الحالة يظل مجرد "رغبة" أو "غاية"، ويمكن النظر إليه بوصفه متحقّقاً، وتمّ التعبير عنه بصورة جزئية أو تحقّق تحقّقاً جزئياً بواسطة الحالة العقلية المعقّدة المسماة بالفكرة، وحينئذ يمكن اعتباره "المعنى الداخلى" لهذه الحالة العقلية أو الفكرية.

(٥)

من الواضح بعد هذا التعريف بالفكرة وبالمقصود بالمعنى الداخلى للفكرة، أنه لا يعبر تعبيراً كاملاً عن معنى الفكرة؛ إذ يبدو أن للفكرة معنى آخر وبالأخص الفكرة المحددة، ولا يتمّ التعبير عنه بصورة كاملة من خلال المعنى الداخلى الذى يكون حاضراً ومتحقّقاً فى الفكرة. فالسمفونية، وفكرة الفنان، وذكرى الصديق الغائب، كلها أفكار ليس لها معنى داخلى فقط بوصفها تحقّق هدفاً عقلياً بوجودها، وإنما يكون لها "معنى" آخر غير هذا المعنى الداخلى، تشير فيه إلى موضوعات

خارجية مستقلة عنها وإلى وجود علاقة معرفية بالوقائع الخارجية التى تحاول التوافق معها، حتى إن معظم من درسوا الأفكار قد اعتبروا هذا المعنى الآخر، يمثل الصفة الأولية للفكرة وأنها صفة واضحة وغير قابلة للتفسير. ومن جانبى أطلق على هذا المعنى الثانى للفكرة، والذي ما زالت اعتبره يمثل جانباً لطبيعة الفكرة، ويحتاج فى الوقت نفسه لمزيد من الدراسة "اسم" المعنى الخارجى للفكرة". بهذا المعنى لا يكون اللحن الذى أعزفه مجرد فكرة تعنى داخلياً تجسيدا "هدفياً" فى اللحظة التى أُرده فيها، وإنما عبارة عن فكرة تعنى، وفى هذه الحالة تعنى خارجياً الموضوع المسمى بالسفونية المعنية التى ألفها "بتهوفن". وبالمعنى نفسه وحسب هذا التعريف تعد فكرتك عن الصديق الغائب، "فكرة" أولاً وقبل كل شيء، بسبب أنك تشبع الآن محبتك الكامنة فى مشاعرك الباطنية تجاه صديقك باستحضارك لهذه الفكرة فى عقلك، وبسبب أنها وفق معناها الخارجى تشير إلى الكائن الحقيقى المسمى "بالصديق"، وطالما أنها تمثله أو تتوب عنه. ومن الواضح أن هذا المعنى الخارجى للفكرة يختلف عن معناها الداخلى ويتجاوزه.

وهكذا نحصل بهذه التفرقة الفاصلة بين المعنى الداخلى العقلى للفكرة ومعناها الخارجى على وسيلة مهمة ندرس بها مشكلة المعرفة أو بمعنى آخر مشكلة العلاقة بين الفكرة والوجود. ولا تعتبر هذه الوسيلة منهجاً عاماً وإنما وسيلة متخصصة وأساسية لدراسة المشكلة، وإن كنت أعتقد أنها ما زالت مهمة ولا تحظى بالاهتمام الكافى على الرغم من المناقشات الفلسفية العديدة الدائرة حولها. وفى حقيقة الأمر تعتمد دراسة مثل هذا النوع من المشكلات على المعنى الدقيق والمحدد الذى نوظف به مصطلحاتنا، ولذلك أرجو أن تأذنوا لى بالتوقف عنده فى هذه المرحلة الأولية من بحثنا.

إن من يقوم بدراسة علم من العلوم الخاصة أو مشكلة من مشكلات الميتافيزيقا العامة يكون مهتماً بالمعنى الخارجى لأفكار معينة بذاتها. وحين يتم النظر للفكرة مثل هذه النظرة، فإنها تظهر أساساً كما لو كانت نوعاً من التصوير أو المحاكاة لكائن معين، يظهر بوصفه موضوعاً خارجياً لصورتنا العقلية، وله

وجوده المنفصل والمستقل تمامًا عن أفكارنا عنه التي تماثل صفاته أو التي تحاول الاتفاق مع هذه الصفات أو مطابقتها؛ إذ تعتبر أفكارنا وفقًا لهذه النظرة محققة للمهام أو الرسالة التي يحددها لها الواقع الخارجى. فحين نقوم بعمليات العد فى حياتنا اليومية، نعد موضوعات واقعية قائمة هناك، وتوجد مستقلة عن عملية العدد التى نقوم بها؛ فإذا كنت أقوم بعد السفن الراسية هناك على الشاطئ، فإن الفهم العام يقول إن هذه السفن قائمة هناك وموجودة بذاتها، وتبحر ولا تبالى سواء كان هناك من يقوم بعدها أو لم يكن. كما يفترض الفهم العام أن السفن لها عددها الخاص بها قبل حدوث عملية العد وبعدها أى أنها عبارة عن مجموعة كائنة بذاتها ولها عددها الخاص بها. فإن كانت هناك تسع سفن أو عشرة راسية فى البحر، فإن عددها يكون محددًا بذاته ولا ينتج من أى عملية عد، بل يكون معيارًا لصحة هذه العملية. فإما أن تكرر عملية العدد السابق وجودها أو تفشل فى عرض العدد الحقيقى لهذه الوقائع بدقة. وليس هناك وسط بين الاحتمالين. قد تعود مسألة لماذا يقوم أى فرد بعد السفن إلى علم النفس، ولكن يظل هناك هذا الاختيار الفاصل بين الاحتمالين قائمًا وبشكل موضوعى أمام أى باحث عن الحقيقة المتأفيزيقية وأمام الفهم العام أيضًا. فإما أن يطابق عدد السفن الموجودة، والتى يكون عددها سابقًا لعملية العدد أفكار الشخص القائم بعدها أو أن عددها لم يتم بصورة صحيحة. وفى هذه الحالة الأخيرة نقول إن عملية العدد أخطأت هدفها الخارجى فى حين أننا نقول بالنسبة للحالة الأولى إن الأفكار التى عبر بها الشخص القائم بالعد تعد أفكارًا صحيحة، ولكن الأفكار فى كلتا الحالتين تكون صحيحة أو خاطئة وفق هدفها الخارجى، وبفضل الوقائع التى قد تتطابق أو لا تتطابق معها، والتى تعد مستقلة تمامًا عنها وليست جزءًا منها. ويمثل هذا المثال البسيط عن السفن وأفكار الشخص الذى يراقبها ويقوم بعدها الحالة النموذجية لكل أمثلة العلاقة بين الأفكار والوجود وفقًا لمفهوم العام لميتافيزيقا الوجود، ولكل أمثلة علاقة الأفكار بما نسميه موضوعات معناها الخارجى. إن القول بأن الأفكار لها معانى خارجية، وتشير إلى وقائع خارجية توجد مستقلة بذاتها، وتوصف بالصواب أو الخطأ وفق مطابقتها أو عدم مطابقتها لهذه الوقائع، ولا تهدف فقط لتجسيد هدف باطن مثل الأفكار الموسيقية التى سبق

توضيحها، وإنما تهدف في بنائها العقلى الداخلى وفى علاقة عناصرها ببعضها البعض مماثلة بناء عالم من الوقائع المستقلة ومحاكاة عناصره، فهل هناك قول أوضح من ذلك وفقاً لوجهة نظر الفهم العام؟ وإذا كان الفهم العام يفترض مسبقاً وجود هذه المعانى الخارجى للأفكار فما الذى يمكن أن يقدمه العلم الطبيعى غير الاعتراف بهذه الوظيفة التصويرية للأفكار؟

يظهر الوصف العلمى فى أى علم من العلوم الطبيعية بوصفه تعبيراً عقلياً دقيقاً عن البناء الداخلى لنسق الأفكار الذى يطابق البناء الخارجى لعالم من الوقائع السابقة الوجود. ويتم تعريف عمل العلم خاصة فى السنوات الأخيرة على أنه يهتم ببساطة بالوصف الدقيق لوقائع الطبيعة. فيظهر عالم الوجود فى ضوء هذا التعريف للعلم على أنه يعنى ما نعينه بمفهوم العالم الواقعى بوصفه الموضوع الخارجى لأفكارنا والذى يجب أن تحاكيه الأفكار أو تمثلها مهما كانت أهدافها الداخلية وإلا كانت أفكاراً خاطئة. ولا يمكن لأى دراسة لبناء الأفكار الداخلى وتطابقها العقلى مع هدفها الداخلى أن تلقى أى معرفة مباشرة بنجاحها فى إشباع هدفها الخارجى أو كما يقول الناس دائماً لا تستطيع معرفة حقيقة الوقائع من مجرد دراسة الأفكار. ولا يمكن لأى معرفة بالمعنى الداخلى للأفكار أن توصل إلى معرفة حقيقية بالوجود. فعالم الوجود موجود مثل وجود السفن فى البحر قبل القيام بعدها. ولا يمكن أن تحدد الأهداف الداخلية مسبقاً التتطابق الخارجى مع الحقيقة. ولا تستطيع استنباط الوقائع من وعيك الباطنى؛ إذ لا يتم تبرير الأفكار الخاصة بالوجود بنفس الصورة التى يتم بها تبرير السمفونيات أو الألحان الموسيقية أى من خلال تطابقها الداخلى مع الهدف الذى يكون ماثلاً فى الوعى لحظة عزفها أو ترديدها. فيجب أن يخضعوا لمعايير مستقلة عنهم وليست من إنشائهم. هذا موقف الفهم العام وإجابة العلوم الخاصة حين يتناولون هذا الجانب من معنى أفكارنا.

لقد هدف عرض هذه الوظيفة الخارجية وقيمتها إلى التأكيد على التناقض الذى يظهر من الوهلة الأولى بين الهدف الداخلى للأفكار ومصادقيتها الخارجية. ولا يوجد فى الواقع تناقض واضح أكثر من هذا التناقض القائم بين القطعة

الموسيقية من جهة أو الفكرة الموسيقية حين تظهر فى العقل ويتم الاستمتاع بها، وبين عملية عد السفن فى الجهة الأخرى؛ حيث يتوقف نجاحها على التطابق بين مجموعة من الوقائع الخارجية القائمة بذاتها والمستقلة عن عملية العد ذاتها. فنجد فى الحالة الأولى تجسداً لهدف باطنى عقلى، وتحققاً له من خلال فعل لحظى من مجرد حضور سلسلة معينة من الحالات الفعلية، فى حين أننا فى الحالة الثانية علينا أن نبحث عن التطابق مع الحقيقة الخارجية، والذى لا يمكن أن يتحقق من مجرد وضوح أفكارنا الباطنية أو حدة ذكائنا، وإنما من خضوع أفكارنا لسلطة الوجود الخارجى.

ومع ذلك يعرف كل دارس للفلسفة وجاهة الدوافع التى أدت بالفلاسفة للشك فى حقيقة وجود هذا التناقض بصورة حاسمة ونهائية على الرغم من وضوحه الظاهرى، فلا تكون عملية عد السفن صحيحة أو غير صحيحة مثلاً، بسبب افتراض وجودها المستقل، وإنما تتوقف صحة العملية على وجود الفعل الواعى من جانب العقل أو اختياره لهذه المجموعة المحددة من السفن فقط للقيام بعملية العد. لا تعد أية فكرة صادقة أو خاطئة إلا بالنسبة للموضوع الذى قامت هذه الفكرة باختياره بوصفه موضوعاً لها. وبدون اختيار الفكرة لهذا الكائن المستقل والموجود بالخارج، لا نستطيع مع افتراض وجوده تحديد نجاح الفكرة أو فشلها. نقول الفكرة لنفسها منذ البداية "أقصد هذا الموضوع أو ذاك، وهذا موضوعى وفيه أفكر وأرغب فى التطابق معه"، وبدون وجود هذا الاختيار الواعى من جانب الفكرة، هذا التحديد العقلى المسبق للموضوع من جانب الفكرة، وخضوعها للإرادى الحر لمهمتها، لا يستطيع أن يفعل هذا الموضوع شيئاً لكى يتطابق أو لا يتطابق معها. إن القول "إن الفكرة ما لم تلزم نفسها منذ البداية باختيار موضوع معين، يتفق مع أهدافها الباطنية أو وفقاً لهذه الأهداف، لا يمكن أن توصف بالصواب أو الخطأ" يعد على درجة كبيرة من الأهمية وله نتائج الخفية على نظرية الوجود والحقيقة، كذلك يلاحظ أن هذه الدعوة القائلة "إن الأفكار لا توصف بالصواب أو الخطأ إلا بسبب اختيارها لمهمتها بوصفها أفكاراً على الرغم من التناقض الظاهرى الواضح بين معناها الداخلى ومعناها الخارجى"، هى الدعوة نفسها التى أدت إلى أن ينظر "كانط"

للفهم بوصفه خالقاً للطبيعة الظاهرية التي قد حقق العلم السيطرة عليها تدريجياً، وهي الدعوة نفسها التي دفعت "هيجل" للقول "إن العالم فكرة مجسدة". فلا يعد هذا القول أو تلك الدعوة أمراً جديداً. ومع ذلك أعتقد أنه على درجة كبيرة من الأهمية، وأعتقد أن جوانب كثيرة لتلك الدعوة ما زالت مهمة. لذلك أقترح تخصيص هذه المحاضرة لتوضيحها ودراسة علاقتها بالمفاهيم المختلفة للوجود التي حددت مسار الحياة العلمية والدينية للبشرية.

من الواضح أن مشكلة طبيعة الوجود باتت تدور حول السؤال عن كيف تتسق المعاني الداخلية للأفكار مع معانيها الخارجية؟ بمعنى آخر كيف يمكن للفكرة التي لا توصف بأنها فكرة إلا بسبب وجود الهدف الباطني الذي يتحقق بحضورها أن يكون لها معنى خارجي يظهر بمعنى من المعاني مستقلاً عن هذا الهدف الباطني وقائماً في الخارج. بداية وحين نتعامل مع المسألة وتطوير الدعوة التي سبق الإشارة إليها، نجد أن المعنى الخارجي للفكرة لا يجب أن يفسر في ضوء الاعتماد على الوقائع الخارجية، وإنما في ضوء الهدف الداخلي للفكرة. وقد نصل إلى الاعتراف بالدعوة المثالية، والتي تبدو متناقضة، ونقول إنه لا يوجد كائن في أعلى طبقات السماء أو أعماق أعماق الأرض، تكون لديه القدرة على أن يعطى للفكرة هدفاً معيناً إلا إذا كانت الفكرة ذاتها وبوصفها جزءاً من الحياة العقلية ومعنى من المعاني الداخلية، تكون قد تعلمت بصورة مسبقة وبطريقة معينة تطوير معناها الداخلي وتحدد لنفسها هذا الهدف المعين. بمعنى آخر قد يفرض المنهج النقدي الذي نمارسه أن نميز بحدة بين ما نسميه بالهدف الخارجي للفكرة، وبين معناها الداخلي وكما هي حاضرة في العقل في لحظة عابرة، ثم نعود مرة أخرى، ونحكم بأن هذا الهدف الخارجي، وحكمنا بأن الفكرة تشبه أو تحاكي أو تطابق واقعة خارجية مستقلة عنها وقائمة بالخارج، يجب أن يعتمد على الحقيقة أى على التعبير الكافي والتطوير للمعنى الداخلي للفكرة ذاتها. بمعنى آخر سنجد إما أن يكون المعنى الخارجي للفكرة استمراراً لمعناها الداخلي وتضمناً فيه أو أن الفكرة ليس لها معنى خارجي على الإطلاق. باختصار يجب أن نفصل أولاً بصورة حادة ومجردة بين المعنى الظاهري الخارجي للفكرة ومعناها العقلي الداخلي كما قد تعمداً إجراء هذا

الفصل الآن، وذلك حتى نتعلم فيما بعد وحين ندرك العلاقات الحقيقية وجود نوع من الوحدة الحقيقية والكاملة بين المعنى الداخلى والخارجى للفكرة. وإن كنا قد حاولنا فى التعريف الأولى للفكرة توضيح التناقض بين المعنى الخارجى والداخلى للفكرة، فإننا سننتهى إلى الحكم باستغراق المعنى الخارجى فى المعنى الداخلى أى يكون متضمناً فيه. وسنقرر فى النهاية أن المعنى الداخلى للفكرة يمثل معناها الحقيقى الكامل، وتتسق كل معانيها الخارجية مع معانيها الداخلية فقط حين ينظر لها بوصفها جوانب لمعناها الداخلى الحقيقى.

ولتوضيح هذه الدعوة نعود مرة أخرى للمثال السابق عرضه عن القطعة الموسيقية. فحين يردد الفرد لحناً معيناً أو يحاول استرجاعه فى باطنه بصورة إرادية فى لحظة من لحظات ذاكرته، فإنه يمثل للفرد فكرة موسيقية لها معناها الداخلى الخاص بها. ويعنى ذلك أن اللحن يحقق للفرد القائم بالغناء أو بالنسبة لصاحب التخيل الميتافيزيقى نوعاً من الإشباع الجزئى الناقص لهدف فكرى ولمرادفه فى هذه اللحظة العابرة. من جهة أخرى يستطيع أحد النقاد أن ينظر إلى اللحن بوصفه فكرة تطابق واقعة خارجية. وقد يقول المردد للحن المعين حين يردده أو يتذكره، إنه اللحن الذى كانت محبوبته تردده دائماً أو الذى ألفه "بتهوفن" فى مسرحية "فيدليو". ويقال فى هذه الحالة إن للفكرة معناها الخارجى، وتشكل عملية إشارتها للوقائع غير الحاضرة الآن العلاقة العامة للفكرة بما نسميه بالوجود الحقيقى. ولا تبدو هذه الإشارة للواقع مختلفة تماماً عن معناها الداخلى، وإنما لأبد وفقاً لتعريف الفكرة ولتحقيق النتائج التى نسعى إليها، أن نؤكد التمييز بين المعنى الداخلى والخارجى، وأن نفصل بينها وبين المعنى الباطنى. فالفصل النظرى بين المعنى الباطنى والداخلى يعد مرحلة ضرورية للوصول لإدراك وحدة الحقيقة خاصة بالنسبة لنا نحن البشر. ويعد المعنى الباطنى هدفاً قائماً فى اللحظة الحاضرة، ولكنه هدف ناقص التجسد، يسميه الفهم العام قصداً أو حالاً من أقوال الإرادة. ويفسر علم النفس وجوده ونقص تخصصه بواسطة قوانين الدوافع والعادة أو ما يسمى عادة بقوانين الارتباط أو التداعى. وتجد المذاهب الأخلاقية فى تحقيق هذه الأهداف الداخلية الجانب الذى يهتم به ما يسمى "بالضمير" أو القصد الخلقى.

من جهة أخرى يقال فى البداية إن المعنى الخارجى للفكرة يعد حالاً من أحوال العقل والمعرفة الخارجية ويخص الوقائع المادية فى عالم واقعى مستقل. ولا تحصل الفكرة عن معناها الخارجى من الهدف أو الحياة الباطنية، وإنما من القوانين الثابتة للواقع ومن العالم الخارجى. وإن كان للذات والموضوع أن يتقابلا فى حالة وجود المعنى الخارجى، فإنهما يتقابلان بوصفهما قوتين منفصلتين عن بعضهما.

لذلك لابد من الاعتراف الصريح وبصورة أوضح من موقف الفهم العام بوجود هذا التناقض الظاهرى بين المعنى العلقى الداخلى للفكرة ومعناها الخارجى الظاهرى، فتلك مشكلة العالم الحقيقية. علينا أن نعترف بالمشكلة حتى نستطيع بعد البحث وراء المظاهر وتجاوز التجريدات الإجابة عليها، بأن وراء هذه المعانى الخارجية الظاهرة حقيقة خفية، وما هذا المعنى الخارجى إلا جانباً من المعنى الداخلى الكامل التطور. ومثلما كان المعنى الداخلى وعياً ناقصاً أى هدف متحقق نسبياً، كذلك يظهر المعنى الخارجى حين يفهم بصورة صحيحة بوصفه التعبير الكامل لنفس الإرادة التى قد تجسدت بصورة جزئية فى الفكرة العقلية للحظة أى التعبير الكامل لنفس الهدف الكامن فى هذه اللحظة. بمعنى آخر وبالنسبة للمثال السابق يعد الفنان المؤلف للقطعة الموسيقية، ومحبوبته التى شدت باللحن موجودين حقيقتين، وموجودان بوصفها جانبين متضمنين فى المعنى، ويحققان هدفاً فى المعنى الداخلى الكامل لنفس الفكرة التى قد تعتبرها فى وضعها المحدود غير حاضرين فى هذه اللحظة. لقد قصدت اختيار مثال متناقض حتى يمكن توضيح الدعوة أو الموضوع ولأبين ما سنحاول توضيحه فيما بعد أو تطوير هذا الاقتراح وتطوير نظريتنا عن العلاقة الحقة بين الفكرة والوجود، والتى تعد نظرية عن وحدة كل "حياة العالم" ذاتها.

وبناء على الاعتبارات السابقة، وباختصار شديد، نقترح الإجابة على السؤال عن ما هو الوجود؟ بالقول إن الوجود هو ما يجسد المعنى الداخلى الكامل لنسق معين مطلق من الأفكار يكون متضمناً بالفعل فى المعنى الحقيقى الداخلى لكل فكرة محدودة وجزئية أو فى هدفها.

(٦)

لعل من الواضح الآن أمام حضراتكم من هذا العرض المبذنى للصورة الخاصة من المثالية التى يتم تطويرها فى هذه المحاضرات أنها تقوم على مبدأين رئيسيين: الأول أن تفسير طبيعة الوجود والعلاقة بين الفكر والوجود، يجب أن يتأسس على نظرية توضح الطريقة التى تحصل بها الأفكار على معناها الداخلى. والثانى أن تتأسس نظريتنا عن طبيعة المعنى على تعريف محدد لمعنى الإرادة أو الهدف. ولا نعنى بذلك القول إن إرادتنا مصدر أفكارنا، وإنما نعنى أن أفكارنا تجسد إرادتنا تجسيداً ناقصاً، والعالم الواقعى يجسدها بصورة كاملة؛ فالعالم ما هو إلا تجسيد إرادتنا الكاملة.

ويتم تطوير الجوانب الفنية الخاصة لموضوعنا من خلال ملاحظتين، الأولى أن العملية التى يتم الانتقال بها من المعنى الداخلى الجزئى للأفكار المحدودة إلى مفهوم أو تصور معناها الداخلى الكامل بالشكل الذى تحدده نظريتنا فى الوجود، تشبه العملية التى أتبعها الفكر الرياضى الحديث فى التعامل مع تصورات ومفاهيم من الصنف الذى يسميه الألمان "التصور-الحد"^(٣) أو المفاهيم المحددة أو مفاهيم التحديدات أو الحدود أو من الأفضل تسميتها "تصورات الحدود". وفى الحقيقة أن من أول الأمور التى يجب ملاحظتها عن مفهومنا للوجود أنه يعد من الناحية المنطقية "مفهوم-حد" وبالتحديد "تصور حد" يتعلق بالحد الذى يهدف المعنى الداخلى للفكرة أو هدفها حين يتطور، ويكتمل أن يصل إليه أو يحدده. يشبه مفهومنا للوجود مفهوم ما يسمى بالأعداد الصماء؛ فمثلاً تكون العلاقة بين هذه الأعداد الصماء وما يسمى بالسلسلة الأساسية للأعداد الجزرية، كذلك تكون العلاقة

(٣) تعنى كلمة Grenzberggriff عند كانط "التصور الحد" الذى يعين حدوداً لا يمكن بعدها تطبيق التصورات الحقيقية. فتصور "النومين" أو الشئ فى ذاته هو تصور "حد". وهو تصور هام فى كتاب "قشته" نظرية العلم. انظر كتاب ميخائيل أنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٠، ص ٣٣٧. (المترجم)

بين الوجود والعمليات المختلفة التى تفكر فيه، إذ تبدو كما لو كانت بصورة عامة لتعريفه على أنه معناها الخارجى وهدفها الذى لا تستطيع الوصول إليه. فيصبح "تصور-الحد" تحققاً لعملية التفكير ونهاية لها. وتعد عملية التفكير ذاتها أو العملية الفكرية هى العملية التى تسعى "المعانى" من خلالها إلى التحقق والتحديد، وتتجه الموضوعات الخارجية أن تصبح بها معانى داخلية. وإذا ما تركت عملية تحديد المعنى الداخلى تشرع فى الوصول إلى حدها الخاص، فإنك حينئذ تواجه الوجود، ولن تكون محاكياً لموضوعك فقط أو مطابقاً له من الخارج وإنما متوحد به وكان فى أعماقك. وتلك ملاحظة فى غاية الأهمية بالنسبة لموضوعنا ومسألة فنية بالنسبة لصورتنا من المثالية، وستوضح أسباب أهميتها فيما بعد. وقد عرضت لها فى هذه المحاضرة فقط لأبين أن عملية تحديد الحدود لم يقسم فقط العلم الرياضى باستخدامها، وإنما حاول تطويرها بصورة عامة تجعلها صالحة للتطبيق الفلسفى. ولذلك دراسة نظرية الوجود فى ضوء هذه العملية دراسة مهدت لها العلوم الحديثة وسنواجه فى الوقت نفسه اتجاهات خاطئة فى تعريف "الحد" واتجاهات صحيحة.

ترتبط الملاحظة الثانية بالأولى ارتباطاً شديداً، وإن كانت أقل فى قيمتها الفنية أو النظرية، وتمثل عودة إلى الجوانب العملية لنظريتنا فى الوجود. لقد سبق توضيح أن تطور مفهوم أى "فكرة" يكون معناها الداخلى مكتملاً، وتتحدد علاقتها بالوجود، يتضمن مناقشة الطريقة التى تحصل بها المعانى الجزئية المحدودة فى لحظائنا الحاضرة والمتغيرة على صفة محددة أو تصبح كما قال "هيجل" متعينة أى تنتقل من الغموض إلى الوضوح والتحديد أو "التعيين". فتوحد نظريتنا كما قد لاحظتم حضراتكم بالفعل بين الجهل المحدود "بالواقع" والغموض المحدود أو النسبى "للمعنى"، وتؤكد أن المطلق ذاته بكل حيويته يشكل بالفعل بين الجهل المحدود "بالواقع" وبالغموض المحدود أو النسبى "للمعنى"، وتؤكد أن "المطلق" ذاته بكل حيويته يشكل بالفعل كل ما تقصده الآن أى يمثل بالفعل "الموضوع" الذى تقصده حقيقة بكل أفكارك الجزئية المتغيرة، وأن ما قد نشعر به من نقص فى نمط وعينا اللحظى الإنسانى، يكمن فى حقيقة أننا لا نعرف الآن بالتحديد ما نعنيه أو ما نقصده. لذلك تتضمن زيادة فى درجة التحديد للمعنى المقصود. فالعالم معنا دائماً

بوصفه المعنى الحقيقي لأفكارنا. وكل ما هنالك أن معنى أفكارك لا يكون واضحاً بسبب عيب في نمط وعينا الإنساني، يجعل تحقق الأفكار ناقصاً ومجرداً. وكما سبق أن أوضحنا يتضمن عدم التحديد لأفكارك عدم تحديد لإرادتك للحظية وعموضاً في المثال الواعي والفكرة، وبذلك لا تقتصر المسألة على عدم فهم معنى الفكرة، وإنما على عدم معرفة ماذا تريد أيضاً. ولكي يتم الانتقال لابد من المعرفة المحددة والكاملة بكل الحقائق المطلوب معرفتها. مثل ماذا تكون حقيقتك؟ من تكون بوصفك هذا الفرد؟ وما الواقعة المادية الماثلة أمامك الآن؟ وتحتاج أن تعرف أيضاً ما هذا الوجود الفردي المسمى "بالعالم"، ومن هو "فرد الأفراد" أو "المطلق" أو "الله" ذاته؟ والحقيقة أن هذا التحديد النهائي والدقة الكاملة والمحدودية واكتمال المعنى هو ما يشكل المعنى الداخلي لأفكارك الذي تحاول نظريتنا في الوجود وصفه وتحديده. لذلك سنلاحظ خلال محاولة تحديد معنى الوجود، أننا لا ننتج إلى البحث عن المبادئ المجردة فقط ، وإنما إلى موضوعات العالم الملموسة والواقعية والتحديد إلى الموجودات الفردية وإلى النسق الذي يربطهم في كل فردى واحد؛ إذ يمثل الأفراد "الحدود" التي تسعى إليها كل أفكار المعاني الكلية، ويمثل المطلق نفسه أعلى تحقق لمقولة الفردية ذاتها أى فرد الأفراد.

تعد الإرادة والمعنى والفردية المفاهيم الرئيسية الثلاثة التي تستند إليها نظرياتنا في الأفكار والعقل الوجود. ولذلك نستطيع الآن أن نتوقع وبدرجة من الدقة المذهب الذي تحاول هذه المحاضرات بناءه.

تعتبر المثالية من الفلسفات المنتشرة بمعنى من المعاني في الفكر الحديث. وتعرف المثالية أيضاً لدى قراء الأدب المثالي، بأنها المذهب الذي يؤكد على أن الوجود تعبير عن نسق فكري واحد، وتحقق لهدف عقلى واحد يجسد خبرة باطنية متسقة. ولذلك السؤال الذى يوجه دائماً من قبل الدارسين لفلاسفة المثالية يتعلق دائماً بكيف تكون العلاقة بين العقل والهدف، الفكرة والإرادة، وفوق كل ذلك بين الفكر المحدود والإرادة، والعقل المطلق والإرادة، وكيف يدرك المثالى الصلة بين كل طرف والآخر. ولقد قصدت عن عمد بتعريفاتى السابقة تمهيد الطريق لدراسة

هذه المسائل وتلك التساؤلات. فتعد الفكرة أولاً وقبل كل شيء تعبيراً عن هدف باطنى أو إن شئت تعبيراً عن الإرادة اللحظية التى تظهر فى العقل، وإن كان الهدف ناقصاً إلى حد ما فى اللحظة التى يظهر فيها، ثم يأتى معناها الخارجى فى هذه المحاضرات أى وظيفتها المعرفية الخارجية بوصفها عارفاً للواقع الخارجى كصفة ثانية ولاحقة لقيمتها الباطنية أى صفتها كمعنى للتحقق العقلى لهدف معين أو تعبير عن اهتمام عقلى أو عن رغبة أو إرادة. ولذلك لا يعنى التعريف فصل المعرفة عن الإرادة، وإنما التأكيد بصورة عامة على وحدة المعرفة والإرادة فى وعينا المحدود أولاً وفى "المطلق" ثانياً. ولا يجب اتهام مذهبنا إهماله لجانب القيمة أو عنصر الغائية أو الإرادية التى يتصف به الوعى فى كل مكان. حقيقة قد نصل فى النهاية لمفهوم العقل المطلق، ولكنه مفهوم يطابق مفهوم الهدف المطلق. كذلك - وكما سبق أن وضحنا - نلاحظ أن نقيصة أهدافنا الداخلية اللحظية حين تظهر فى وعينا المتغير، أنها تبحث عن الفردية فى أنفسنا وفى وقائع خبرتنا، ولا تستطيع أن تحصل عليها إطلاقاً، ولم تكن حاضرة أمامنا فى أى لحظة من لحظات حياتنا. بمعنى آخر نبحث عن الكائنات المتناهية طوال حياتنا وعن الفردية والحياة والخبرة والإرادة وباختصار شديد عن "المعنى". لذلك لن يكون "المعنى الكلى" أى العالم الواقعى "مطلقاً" عقيباً فارغاً يلتهم الأفراد أو برية خاوية مثل التى وجدها "مايستر إيكهارت" فى الله^(٤)، أو مكان لا حياة فيه، وإنما عبارة عن كل يضم كل لحظة متناهية كل صورة زائلة أو محددة من الذاتية المحدودة، ويشكل نسقاً فردياً يربط العقلاء المتحدون فى الله برباط أخلاقى. فيثبت فى النهاية أن كل المعانى ما هى إلا معانٍ داخلية، وأن أهم ما يسعى إليه المعنى الداخلى يتمثل فى الحصول على التحقق العيى فى الحياة والإرادة والحرية والفردية، وكل ذلك ما هو إلا جوهر "المعنى المطلق للعالم"؛ لذلك تختلف صورة مذهبنا المثالى عن صور المثالية الأخرى.

(٤) المعلم إيكهارت Meister Eckhart (١٢٦٠-١٣٢٨): متصوف ألمانى من أوائل من استخدموا اللغة الدارجة فى الفلسفة والدين واتهم بمخالفة الدين. (المترجم)

لقد وضحت في هذا التمهيد الخطوط العامة لموضوعنا، وتتبع الأصول التاريخية لعلاقته بالمشكلات الدينية، وتتأبأت ببعض نتائج هذه العلاقة. وعرفت بشكل عام مشكلة العلاقة بين العالم كفكرة والعالم كواقع من منطلق العلاقة بين الأفكار والواقع. وقدمت للمساعدة على فهم الموضوع وتوضيحه تعريفاً لمعنى الفكرة والفرق المنطقي بين المعنى الداخلي لأي فكرة محدودة ومعناها الخارجي. وأخيراً بينت كيف أن البحث عن كيف يمكن رد المعنى الداخلي والمعنى الخارجي إلى كل متسق واحد، يؤدي إلى معرفة بحقيقة العلاقة النهائية بين الفرد والعالم. هذه خطة عملنا وما علينا إلا الشروع في الخطوات الأولى لتنفيذها.

أدرك تماماً القيمة الضئيلة للوعود في الفلسفة وعدم جدواها، وترتبط قيمتها بمنهج العمل. ولا تتوقف قيمة المسألة في الفلسفة على المذهب أو على ما يثيره من آمال وإنما على توضيح الأسباب العقلية للقول به. ولا أود الهروب من تلك الدعوة، وألتزم بالحدود التي تفرضها. وسأحاول حين نصل إلى لب عملنا البنائي والنقدي أن أضيف مزيداً من التوضيح لمعنى المذهب الذي قد عرضت له في هذه الافتتاحية بصورة دوجماتيقية، وشرح الأسباب التي دفعت لتفضيله على غيره كحل للمشكلات المنطقية والتجريبية. لذلك قد تكون التفاصيل كثيرة وطويلة، وقد تبدو الصورة العامة للموضوع كلما قطعنا مراحل أكثر غامضة ومحيرة. وحتى لا نبخس المقدمات قدرها، فقد قصدت في هذه الكلمات الافتتاحية أن أعرض للحلم الذي تحاول المحاضرات اللاحقة تفسيره أو بمعنى آخر تبريره.

المحاضرة الثانية

الواقعية والتصوف فى تاريخ الفكر

تم عرض الخطة العامة لبحثنا فى المحاضرة الافتتاحية، ولن نسترجع من المحاضرة السابقة إلا أمرًا واحدًا، يتمثل فى أن نظرتنا لفلسفة الدين يجب أن تتأسس على نظرتنا للمسائل الأساسية فى نظرية الوجود وتقديم حل لها. وسنبداً فى هذه المحاضرة عرض الخطوات التنفيذية الأولى لمهمتنا دون محاولة الدفاع عن الخطة أو عرض الآمال المرجوة منها أو مناهجها.

(١)

تعبير الصفات والأفعال وما يشابهها من الكلمات المستخدمة فى اللغة للتعبير عن صفات الأشياء ووظائفها وعلاقتها مع بعضها، كما توجد إلى جانب هذه التعبيرات التى نصف بها الأشياء أو نقارن بها بين الموضوعات التى قد نلاحظها أو نفكر فيها، مجموعة أخرى من التعبيرات والكلمات التى يحكم بها على وجود الموضوعات ونصفها بأنها موجودة أو غير موجودة. وللتمييز بين هاتين المجموعتين سيتم تسمية المجموعة الثانية باسم التعبيرات الأنطولوجية فى اللغة. ولئن كان مفهوم الوجود من الصعب فهمه أو تفسيره، إلا أن التعبيرات المستخدمة للحكم بوجود شىء ما على الأقل فى اللغات الهندوأوروبية، تعد تعبيرات مألوفة ومرنة ومملوءة بالحياة لدرجة تذكرنا دائماً بمدى وضوح فكرة الوجود الواقعى فى حياتنا حتى لأبسط العقول. يقول الفهم العام إن "القول بوجود فكرة فى رأسك شىء ،

والاعتقاد بأن هذه الفكرة تطابق واقعة خارجية حقيقة" شيء آخر، كذلك يقال بأن تقرأ "إشاعة" فى إحدى الصحف شيء، وأن تكون متأكدا بأنها موجودة فى الواقع شيء آخر. ويلاحظ فى كل هذه الحالات أن الفرق بين أى خطة وتنفيذها فى الواقع، وبين ما يسمى مجرد "فكرة" والموضوع الذى يعتقد فى وجوده بوصفه واقعة خارجية لنفس الفكرة، وبين الشائعة المعروضة فى الصحيفة والقصة الحقيقية فى الواقع، هو الفرق نفسه بين ما هو "موجود" وما هو "غير موجود". ويمكن أن يلاحظ أيضاً أن هذا الفرق يقترب كثيراً من الفرق الذى سبق توضيحه بين المعنى الداخلى للأفكار وللخطط وبين معناها الخارجى أو علاقتهم بالأشياء التى تطابقهم أو تحققهم فى الخارج.

لذلك من الواضح أن هذا التمييز مألوف لنا ويمثل أهمية قصوى فى حياتنا العملية، ويشكل الأساس الذى تقوم عليه فضيلة الصدق فى عالم الفهم العام ويتصف الإنسان بالكذب حين يعتمد تبديل محمولاته الوجودية. ويقول شيئاً لا وجود له؛ فيكون المعنى الداخلى فى جانب والمعنى الخارجى فى جانب آخر مناقض للمعنى الداخلى. كذلك تعتمد إرادتنا الخارجية على إدراك واضح لنفس الفرق، فتتضمن الخطة دائماً فكرة معينة عن موضوع من الممكن وجوده أحياناً. ويعنى تنفيذ الخطة والفعل الإرادى المسئول عن تحقيق الفكرة، القيام بعملية تمكن الفرد من القول بمنتهى الثقة "أن الخطة تحققت، ولم تعد الخطة الآن مجرد خطة، وإنما صار موضوعها موجوداً، وتحولت الفكرة المجردة إلى واقع". والحقيقة أن هذه التميزات يعلمها الفهم العام. وتحوى لغتنا الكثير من التعبيرات المعنية بهذا الفرق بين ما هو موجود وما ليس موجوداً، ولذلك لابد أن تبدأ مهمتنا بتحديد دقيق لمعنى هذا الفرق، والتوقف قليلاً عند بعض المصطلحات الفنية.

الملاحظة التالية التى تهمنى فى دراستنا للتعبيرات الشعبية، قد تم الإشارة إليها فى الفقرات السابقة؛ إذ يلاحظ بصرف النظر عن الفرق بين الوجود واللاوجود، أننا نعبر عن وجود أى موضوع بالقول بأنه "موجود"، فى أننا حين نتحدث عن "ماهيته" لا نقوم بتوضيح حقيقة الحكم بأن الموضوع الذى نتحدث عنه

"موجود". فاستطيع الحديث مثلاً عن صفات "عروس البحر"، ولا أوضح فى الوقت نفسه ما إذا كان وجودها وجوداً حقيقياً أو لا. ويعبر دائماً عن هذا الفرق كما يفعل معظم الميتافيزيقيين بالتمييز بين "هذا" و"ماذا" أو بين "الوجود" و"الماهية" أى بين وجود "عروس البحر" وصفاتها. وتشير كلمة "هذا" فى العبارة الفلسفية دائماً إلى الحكم على المحمول الوجودى ذاته، فى حين تشير كلمة "ماذا" فيها إلى الماهية أو الوصف المثالى للموضوع الذى قد نحكم عليه فيما بعد بأنه موجود و غير موجود. ويقول "كانط" الذى كان مُصراً على الفصل بين "ماذا" و"هذا"، أن وجود المحمول أو عدم وجوده لا يؤثر إطلاقاً على "ماذا" أو ماهية الموضوع الذى نتحدث عنه أو يضيف شيئاً إلى ماهيته: فلا يؤثر تصور "عروس البحر" كأننا حيا من الممكن وجوده على "ماذا" أى على المحمولات الوصفية التى نصف بها الجنيات، إذا ما صدف أن ظهرت إحداها إلى الوجود الحقيقى بفعل إبداعى أو بعملية إرادية. كذلك وباستخدام مثال "أرسطو" المشهور، تكون "ماذا" بين المنزل "خطئة" والمنزل "الحقيقى" الذى يتم بناؤه وفقاً لها؛ فوجود المنزلى هو ما يتأثر بعمل الفرد القائم على بنائه.

لقد قصدت الإشارة إلى هذه المصطلحات الميتافيزيقية المجردة فى بداية البحث، أولاً لنلاحظ أن التباين الذى نتحدث عنه يشبه ذلك التباين القائم بين المعنى الداخلى للأفكار ومعناها الخارجى، ولذا لا يحق لنا تصوره قائماً بصورة قاطعة أو نهائية. ولئن تجاوزت النظرية الوجودية هذا الفصل المجرد واعتبرته مجرد مرحلة للوصول للمعرفة الحقّة لمعنى الوجود، فإننا سنعتمد فى بداية بحثنا على نفس المصطلحات التى استخدمها الفلاسفة منذ "أرسطو"، ونحاول البحث عن مدى صحتها. ولذا لا يظهر المحمول الوجودى لنا محمولاً حقيقياً مثلما لم يظهر عند "كانط"، طالما أنه لا يؤثر على الإطلاق على الصفات المدركة للموضوع الذى يحمل عليه. ولا تختلف وفقاً للمثال الذى ضربه "كانط" نفسه، الصفات الأساسية لورقة من فئة المائة دولار الواقعية عن الصفات الأساسية أو العقلية التى ننسبها لورقة المائة دولار المثالية أو الممكنة. إن ثروتى الفعلية هى التى تتأثر بامتلاكى لورقة المائة دولار فى الواقع. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا الفصل، يظهر

المحمول الوجود المجرد أحياناً على أنه من أهم المحمولات على الإطلاق. فتشكل كلمة "موجود" و"غير موجود" فصلاً حاسماً بين القصة الحقيقية والإشاعة الكاذبة، وتبين الشاهد الصادق من الكاذب، وتفرق بين اليقظة والحلم، والتاريخ والأسطورة، وفي النهاية بين العالم ككل والعدم^(١).

(١) يجب أن يفصل الفكر الإنساني أولاً، قبل أن يوحد فيما بعد. ومن أحد النتائج التاريخية الفلسفية لعملية الفصل المجرد بين المحمول الوجودي وباقي المحمولات الخاصة بالموضوع، محاولة أرسطو وبعض الفلاسفة المدرسيين البحث عن نوع من الوحدة الخارجية، وضم الجوانب التي ظهرت في البداية منفصلة تحت اسم مشترك واحد. وبذلك حظى مصطلح "الوجود" بالوظيفة التي نسبتها إليه في الفقرات السابقة. ولقد طبقت بعض المؤلفات الفلسفية وبالأخص كتاب "منازعات سواريز" مصطلحاتنا الوجودية كما يلي: يقول هؤلاء المؤلفون إن كلمة "وجود" إذا نُظر لها بصورة مجردة، تنطبق على كل من "ماذا" و"هذا". ولذا حين أستخدم كلمة وجود للإشارة إلى وجود إنسان، حينئذٍ ووفقاً لهذا المعنى إما أن أكون متحدناً عن الطبيعة المثالية للإنسان بصورة منفصلة عن وجوده أو مشيراً إلى وجود إنسان فعلي في الواقع. فيكون مصطلح "الوجود" محايداً أولاً يهتم بعملية التمييز بين الوضعين. ويمكن بهذا المعنى النظر لكلمة "الوجود" بمعنيين. فتعني "ماذا" أي ماهية الأشياء، وتعني "هذا" أي وجود الأشياء. وبهذا المعنى تعني كلمة وجود الإنسان التعريف بماذا تعني فكرة الإنسان أي تعني "ماذا". وفي الوقت نفسه قد تعني "هذا" أي وجود الفرد الفعلي. وفي هذه الحالة تعني الصفات التي يوجد عليها الإنسان حين يكون موجوداً فقط. ولذلك كان لزاماً على الفلاسفة المدرسيين حين يستخدمون كلمة "وجود" أن يوضحوا ما إذا كانوا يشيرون إلى "ماذا" أم إلى "هذا"، إلى "الماهية" وصفات الفكرة أم إلى صفات الوجود في الواقع. كذلك يلاحظ أن الاستخدام المدرسي يميز دائماً بين مصطلح "الواقع" ومصطلح "الوجود"، فماهية الواقعة التي لم توجد بعد وإنما قد توجد في المستقبل، يمكن أن تسمى بمعنى من المعاني "واقعية" دون وصفها بالوجود. وبذلك يمكن التمييز بين الماهيات الواقعية والخيالية. والواقع أننا لن نغير التفاتاً لهذا التمييز المدرسي. وأعني في هذه المحاضرات بكلمة "الوجود" Being الوجود الواقعي للأشياء "Real Being" أي هذا. وإذا ظلت التفرقة ضرورية، فإننا سنسمي "ماذا" الماهية (What) أو الفكرة من حيث معناها الداخلي، وفي المقابل تظهر كلمة (هذا) "That" بمعنى الوجود الواقعي للأشياء أو تشير إلى اللامعنى الخارجى للفكرة. وسلاحظ كلما تقدمنا في هذا البحث أن هذا الفصل بين "هذا" و"ماذا" زائف، ومجرد مرحلة ضرورية أولية من مراحل الوصول إلى البصيرة الحقّة. لن أحاول وضع أي فروق مذهبية بين كلمة "الواقع" "Reality" وكلمة "الوجود" "Existence" أو بين صفتي "واقعي" و"موجود". سلاحظ أيضاً أن الموضوعات يمكن أن تكون "واقعية" بدرجات معينة من "الواقعية" بوصفها وجوداً كما يفعل معظم الكتاب، وإنما نستخدم المصطلحين بصورة تبادلية.

ونعود بعد هذا التحديد للمصطلحات الفنية لنتوقف قليلاً عند مفهوم الوجود في اللغة الشعبية، فنلاحظ أنها لا تتركنا تحت رحمة هذا التمييز بين المحمول الوجودي والمحمولات الأخرى أو ما يسميها "كانط" المحمولات الحقيقية للموضوعات. لقد نمت عملية تجريد "ماذا" و"هذا" بصورة بطيئة في عقول الناس، ونادرًا حتى الآن أن تكتمل إلا في عقول المفكرين المتخصصين. والواقع أن كثيرًا من الكلمات والعبارات التي كانت تشير إشارة واضحة إلى "ماذا" بدأ استخدامها في اللغة الوجودية الشعبية كوسائل للإشارة إلى وصف موضوع معين بالوجود. ولقد ظهرت العديد من الطرق التي تشير بها اللغة الشعبية للوجود، نعرض منها ثلاثة فقط نظرًا لأهميتها بوصفها تشكل إرهابات للمفاهيم الوجودية الفلسفية التي نشير إليها ونحاول تفسيرها.

تشير الفئة الأولى من العبارات في اللغات المختلفة إلى وجود الموضوعات من خلال صيغ محددة، تتجه كلها إلى القول بأن هناك موضوعًا يمكن أن يرى ويقع في متناول أيدينا، أو يمكن أن يوجد أو يلاحظ أو هو واضح بذاته أو كما يقول الألمان "موجود"^(٢)، وتشير في الوقت نفسه إلى أن الوجود يعنى دائمًا غير القائم أو ليس في متناولنا أو ليس حاضرًا أو لا يمكن أن يوجد. فتربط هذه العبارات دائمًا الوجود الحقيقي للموضوع بمدى وضوحه واقترابه وبروز ملامحه أو حضوره أو وقوعه في نطاق الخبرة، كما تتضمن أيضًا أن الموضوع حادث أو حدث كان موجودًا هناك أى تصادف وجوده. فنقول كما يقول الواعظ الساخر للإنسان قد لا تعتقد في وجود حياة أخرى هناك، ولكنها موجودة. ويؤكد القاسم المشترك في هذه العبارات الشعبية كلها وجود ما يسميه الفلاسفة بالعلاقة المباشرة، ويعتبرها أفضل الدلالات على وجود الموضوعات؛ إذ تعد واقعة الضوء أو الصوت أو الألم واقعة موجودة ومعطاة بصورة مباشرة.

وتختلف الفئة الثانية من العبارات بصورة واضحة عن الفئة الأولى. فتشير إلى أن الموضوع لا يكون موجودًا بسبب وضوحه أو ملاحظته أو مجرد وجوده،

(٢) عن الكلمة الألمانية "Vorhanden" موجود أو في متناول أيدينا . (المترجم)

وإنما بفضل عمقه؛ أى ما هو أعمق من مظهره أو له أساس ودرجة صلابة واستمرارية أو بناء داخلى وعمق فى المعنى. وتأتى معظم العبارات فى هذه الفئة الثانية على شكل صور مجازية. فما يظهر هو الغلاف أو القشرة والموجود الحقيقى هو القلب أو لب الأشياء. يقول "هاملت"^(٣) "ليست هذه إلا مظاهر يمكن أن يصطنعها الإنسان أو يتظاهر بها، ولكننى أعرف كيف أغوص وراءها وأعرف حقيقتها". كما توحد بعض العبارات المجازية فى عائلة اللهجات الهندوأوروبية بين الوجود والتنفس والإقامة، أى بين الكلمات التى تشير إليها. كذلك يتصف الموجود بالحياة طالما أنه يعتمد على ذاته كما تصور الإنسان البدائى. فالتنفس مظهر واضح على الحياة، ولذلك يعد أيضًا دليلاً على الوجود. وإذا كان الوجود يعنى الإقامة، فإن اللاوجود يشبه الهائم أو القريب. فالموجود الحقيقى يقيم فى مكانه. والاستقرار دليل على الوجود. بمعنى آخر يكون الوجود نتيجة للمبادئ وما له جذور ولديه القدرة على النمو. إنه هدف أو نتيجة لمجموعة من العمليات. ولذا يتصف بالضرورة والسكون أو الثبات. كل هذه المفاهيم من السهل استنتاجها عند تحليل العبارات المعبرة عن الوجود فى اللهجات المختلفة.

ويعنى الوجود عند الفئة الثالثة من التعبيرات الشعبية "الأولى" أو "الحقيقى" أو "الصادق". ويظهر هذا المعنى واضحًا حين يتم اكتشاف عدم وجود بعض الموضوعات، أنها الأوصاف التى كانت توصف بها مجرد أو هام وصفات زائفة. حقيقة قد تكون هذه الموضوعات الموصوفة أفضل من تلك الموجودة بالفعل؛ أى بالفعل أى عبارة عن مثل عليا أو موضوعات نظرية، ولذلك يقال بأنه على الرغم من عدم وجودها، فإنها تعد الأفضل، إلا أن الأوصاف الشائعة لمثل هذه الموضوعات اللاموجودة تأخذ صورة اللوم وعبارات العتاب، فيعنى اللاوجود المظهر أو الوهم أو الأسطورة أو الزائف والخيالى والكاذب. ويعنى الوجود فى المقابل ما يمكن الاعتماد عليه أو الحقيقى أو الأصلى أو الصادق.

(٣) إحدى مسرحيات شكسبير . (المترجم)

لقد عرضنا لبعض التعبيرات التي يستخدمها الفهم العام للإشارة إلى الوجود، ولاحظنا انقسامها إلى فئات ثلاث: تنظر الأولى إلى الوجود بمعنى المباشر، وترى الثانية الوجود مؤسسا في العميق الذي لا يكون مباشراً، وتصفه الثالثة بالأصلى أو الحقيقي أو الصحيح. والواقع أن الأفكار الميتافيزيقية المجردة تستمد معانيها مثلها مثل كل الموضوعات الفكرية الأخرى من التراث الشعبي ولا تختلف عنها. ويصعب فهم الفلاسفة فهمًا صحيحًا إذا فشل المرء في معرفة مصدر مفاهيمهم وتصوراتهم والمصطلحات التي اعتمدوا عليها. وكما قال "تيشمولر" في مقدمة مقاله "عن الميتافيزيقا"^(٤)، إن نظرية أرسطو في الوجود تقوم في جانب كبير منها على سلسلة من القواعد النحوية التي تستخدم في اللغة اليونانية. فتعود كل المفاهيم الفلسفية الخاصة بالوجود لنفس جوانب الخبرة الإنسانية التي قد لاحظتها الفئات الثلاث للمحمولات الوجودية الشعبية، وتعرفت عليها في مراحل مبكرة من التاريخ البشري. ويمكن رد الاختلافات بينها إلى المواقف الإنسانية الحياتية. لذلك من الضروري، وقبل الانتقال إلى بحث فريد من التفاصيل الفنية، أن نعرض للمواقف أو بالتحديد للموقف الذي نجد أنفسنا فيه وعبرت عنه المفاهيم الشعبية؛ فمشكلة الوجود مثلها مثل كل المشكلات الإنسانية الأخرى، تعبر أولاً وقبل كل شيء عن مشكلة من مشكلات الخبرة وترتبط بالحاجات العملية للإنسان.

نحصل دائماً على خبرة معينة في كل لحظة، ودائماً تأتي لنا كواقعة عمياء. فالضوء والظل، والصوت والصمت، الألم والفرح، والحزن والسعادة، كلها تعد في جانب منها مجرد معطيات حسية أو وجدانية أو تتعلق بالحياة الباطنية بصفة عامة. وحين تظهر هذه الوقائع في حياتنا وعالمنا تحوله دائماً إلى لغز كبير، وتجعل منه مشكلة مبهمة بالنسبة لنا؛ إذ يصبح لدينا ما يسمى بالخبرة المباشرة أي مجرد خبرة قائمة موجودة فقط لا نعرف عنها شيئاً أو عن أجزائها، وتكون منفصلة تماماً عن

(٤) تيشمولر جوستاف "Teichmüller" (١٨٣٢-١٨٨٨) فيلسوف ألماني انتقل من المثالية التقليدية إلى الشخصية، وردد أقوال "لوتره". (المترجم)

أفكارنا وعن أى فكر بالنسبة لعلاقتها. من جهة أخرى حين نفكر فى موضوع معين نشعر بما يسمى بالخبرة العاقلة أى خبرة لها معنى بالإضافة إلى وجودها والشعور بها، فنصبح فى هذا الجانب من حياتنا المعرفية على وعى بما يسمى بسلسلة من العمليات العقلية المسماة بالأفكار. وتتصف هذه الأفكار دائماً بالنقص أو بأنها ليست كاملة تماماً أو بما أطلقنا عليه فى فترات سابقة بأنها تحقق هدفاً معيناً أو تمثل المعنى الداخلى لما قد نقصده فى أية لحظة من اللحظات؛ إذ يصبح لحياتنا معنى بمجرد ظهورها ولكنه لا يكون مكتملاً فى أى لحظة من لحظات حياتنا اللحظية العابرة ونكافح دائماً لإكماله. وتعد كل المذاهب الفكرية ما هى إلا محاولات لمواجهة ضيق نطاق وعينا وأفقه؛ فنحن نبحث عن معانى خبرات حياتنا، ويشكل هذا البحث العملية المسماة بالتفكير.

عموماً تدخل هذه العملية دائماً فى صراع مع هذه الوقائع الصماء للخبرة المباشرة السابق ذكرها؛ إذ تشكل - طالما ظلت وقائع مباشرة - عائقاً أمام عملية التفكير، ونصفها بأنها تسبب لنا الحيرة والارتباك، وتشكل لغزاً بالنسبة لنا. من جهة أخرى نلاحظ أن هذه الوقائع نفسها قد تظهر أمام الوعى فى مناسبة معينة، ولكنها تنصهر مع الأفكار وتندمج معها وتلتحم بها بصورة فائقة. فحين ننجز فعلاً معيناً من أفعال الإرادة، وندرك بسرعة وفى الوقت نفسه من خلال حواسنا النتائج الخارجية لفعالنا. وحين نبحث عن موضوع نرغبه أو نتوقع وجوده ثم نجده، فإن عالم الأفكار يظهر أمامنا فى مثل هذه الحالات عالماً قابلاً للامتداد. ونميل إلى الاعتقاد فى أحد أمرين، إما أننا نتحكم فى الوقائع بإرادتنا أو إلى القول إننا نطابق أفكارنا، ونحقق توقعاتنا فى أثناء الخبرة. بمعنى آخر قد ننجح فى التعرف على المعطيات المباشرة وتفسيرها فى ضوء أفكارنا وتوقعاتنا، ونشعر فى هذه الحالة بأننا نفهم عالمنا بصورة واضحة. وقد تظل الوقائع فى حالة أخرى عنيده، وغالباً ما يحدث، فترفض محاولات التعرف عليها، وتخالف التوقعات، وترفض الرضوخ لأفعالنا الإرادية، فيكون لدينا مهما كانت نظريتنا للوجود أو دوافعنا العملية نموذج للصراع الدائم بين الفكرة والخبرة. فحين يظهر التباين الحاد بين هذين الجانبين لحياتنا أى جانب الوقائع المباشرة والجانب الفكرى، ويقف التأمل الفكرى والواقعة

الصماء فى مواجهة بعضهما البعض، نشعر بمحدوديتنا، ونحس بالانزعاج والقلق وعدم الراحة النفسية. والحققة أن هذا الانزعاج يشكل جوهر خبرتنا العادية بوصفنا كائنات محدودة متسائلة. فقد يكون الموقف معبراً عن حالة خاصة أو موضع جدل عام أو عن صراع أو عدم يقين نظرى، ومع ذلك، وفى جميع الأحوال، ووسط كل تجاربنا المختلفة يتخذ الصراع صفات متشابهة، وله ملامح أساسية؛ فقد يكون بين الغايات والقدر أو بين ما هو قائم وما نرغب فيه أو بين الفكرة والمعطى الحسى وبين المعنى والفوضى. إن ذلك نمط حياتنا اللحظية، ولن ندرك عقولنا الحقيقة طالما كنا كائنات محدودة، ولم تحسم إرادتنا المعركة لصالحها بعد.

قد يأخذ الصراع من الناحية العملية صوراً أخرى أو يسمى بمسميات متعددة، ولكنه من الناحية النظرية، وحين يتم النظر لمحتوياته وللعلاقات القائمة فيه، لا يعتبر هذا الصراع إلا محاولة لفهم الوجود أى جهد الفكر لفهم الوجود. ونقصد بالفكر هنا مجموعة الأفكار والمعانى الداخلية التى تحاول فهم المعطيات الحسية أو تفسير وقائع الخبرة المباشرة فى ضوئها؛ أى العملية الفكرية التى تحاول فيها الأفكار السيطرة على الوقائع أو ضبطها. وحين تندمج الوقائع مع الأفكار، ويتم تفسيرها كلها يتوقف الصراع بين الفكر الوجود. الفكر إذن هو ما يحاول التعرف على الوقائع المعطاة. وحين تفشل أفكارنا الحاضرة فى فهم الوقائع أو تفسير فوضى الخبرة المباشرة، يسعى دائماً للبحث عن أفكار أخرى نفس مشكلاتنا فى ضوئها. وننظر للفكر دائماً بوصفه مصدر أفكارنا المثالية ومخزن ذكرياتنا الماضية ومصدر كل المبادئ العامة التى نفسر الوقائع من خلالها، والحافظ لكل الأفكار التقليدية التى قد اكتسبناها من التربية. فتعد الأفكار مصدر صراعنا مع الوقائع المباشرة طالما أن عقولنا لا تتوقف عن إخراجها ومحاولة مطابقتها مع الواقع.

فإذا كان ذلك تعريفنا للفكر؛ فماذا نقصد بالوجود؟ تبين إجابة هذا السؤال عدة بدائل ممكنة. ولئن مازلنا نسعى إلى معرفتها حتى الآن فإنها تشترك على ما

يبدو فى ملامح واحدة أو بينها صفة مشتركة. فيعنى الوجود فى هذا الصراع ما يكون واقعاً ويختلف أو يتعارض مع ما قد تقترحه أفكارنا اللحظية فى لحظة معينة، وما زالت الوقائع لم تؤكد بعد أو تتفق معه. فيظهر الوجود دائماً فى هذا الصراع، وفى ظل عدم اكتمال الوعي، بوصفه ذلك الواقع الذى نفترضه مقدماً قبل أى تعريف أو تحديد معين؛ فلنعتبره شيئاً آخر غير أفكارنا اللحظية المحدودة؛ فيكون موقفنا - كما سبق أن وضعنا - موقفاً قلقاً يسبب لنا الانزعاج، ونرغب فى استبداله بموقف آخر. وتعد أفكارنا ناقصة غير كاملة التجسد، طالما أنها عبارة عن تجسيدات جزئية للمعنى، ولا نشعر بالألفة مع عالمنا على الإطلاق. لذلك لابد أن يتضمن الآخر الذى نبحث عنه إذا ما وجدناه موقفاً يتوحد فيه الفكر والواقع ويتوقف الصراع بينهما، ويحقق فيه الفكر مثاله الذى لم يكتمل بعد. ولكى نبحث مقدماً هذا الموقف أو نعرفه علينا أن نقدم أولاً إجابة دقيقة للسؤال عن أين تكمن نقيصة وعينا اللحظي، وأين يقع الخلل فى أفكارنا وفى علاقتها بالوقائع؟

وينتج عن ذلك أن معرفة النقص فى موقفنا الحالى، والتنبؤ بهذا الآخر الذى نبحث عنه وهذا المتمم الذى نحتاج إليه، والذى تؤدي ملاحظة وجوده إلى إنهاء الصراع، تكون محددة ومحكومة بقدرتنا على الاختيار بين مجموعة من البدائل التى يفرضها الموقف الفكرى المحدود. فنستطيع تعريف "الآخر" أو الوجود الحق، بأنه الوجود الذى يؤدي حضوره أمامنا فى هذه اللحظة إلى إنهاء حيرتنا وانطفاء حالة القلق، وذلك طالما أنه يبدو شيئاً مرغوباً فيه أو من الممكن الرغبة فيه؛ أى موضوعاً للرغبات. من جهة أخرى قد نعتبر الوجود، وغالباً ما نفعل، بوصفه المعيار الذى نحكم به على أفكارنا ونصفها بالصواب أو بأنها خاطئة، وقد نتجاهلها أو نتخلص منها، وذلك طالما يظهر الوجود كما لو كان قدرنا أو سلطة علينا تحكم أفكارنا، وقد تقضى عليها، ويكون الوجود غالباً فى هذه الحالة هو غير مرغوب فيه، وقد ينظر على أنه شر لابد منه. وتوجد طرق أخرى نستطيع تعريف الوجود بها عن طريق الوقائع المباشرة أو عن طريق الأفكار، ولكن الواقعة والفكرة أو الواقع المباشر والفكر، هما العاملان الرئيسان اللذان يؤدي الصراع بينهما إلى تحديد مفهومنا عن الوجود وما يوصف بالواقعية؛ إذ تشكل وحدة بعض العناصر المدركة

من فهمنا لهذين الطرفين أو العاملين المشتركين فى الصراع مفهوم الواقع فى أى نظرية وجودية أو تدرس الوجود.

بعد تلخيص الآراء الشعبية ومعرفة الموقف الذى يحدد أى محاولة نقوم بها لتعريف الوجود، أصبحت لدينا القدرة على الانتقال مباشرة إلى دراسة المفاهيم الأخرى التى ظهرت فى تاريخ الفكر الفلسفى لتعريف معنى الوجود. ويمكن القول إن هناك أربعة مفاهيم رئيسية للوجود فى الفلسفة. نتناول اثنين منها فى هذه المحاضرة بصورة مفصلة، ثم نقدم دراسة نقدية لهما نمهد بها الطريق لدراسة المفهومين الآخرين.

نعرض فى البداية، وبصورة عامة، لأسماء هذه المفاهيم الأربعة. حقيقة أن مجرد التسمية لن توضح المعنى المقصود، إلا أنها تكفى كمجرد عناوين أساسية يمكن أن يؤسس البحث عليها أو تشكل محاوره الرئيسية. أطلق على المفهوم الأول اسم "التعريف الواقعى لما هو موجود"، وعلى الثانى اسم "المفهوم الصوفى". والمفهوم الثالث ليس من السهل وضع اسم له، ولذا أطلق عليه أحياناً اسم "النظرة التقليدية للمذهب العقلى النقدى الحديث". وأكتفى بتوضيح تشكيله أو تكوينه، وأطلق عليه اسم "مفهوم الوجود بوصفه الحقيقة" أو وفقاً لما هو شائع الآن "الوجود بوصفه الحقيقة القابلة للتحقق تجريبياً أو فى الخبرة". المفهوم الرابع أطلق عليه اسم المفهوم المثالى البنائى للوجود". يعد الوجود وفقاً للمفهوم الأول مستقلاً عن أفكارنا التى قد تشير إليه أو التى من الممكن مستقبلاً أن تتفق معه. ويرى هذا المفهوم أن الوجود ليس قائماً فى الخارج فقط وبعيداً عن أفكارنا دون النظر لمدى صلة هذه الأفكار بالإرادة أو الرغبة فيها. والمقصود هنا إرادة الأفكار أو إرادتنا نحن؛ فلا تؤثر أفكارنا المجردة على الواقع. المفهوم الثانى يرى أن الوجود هو المباشر بصورة نهائية ومطلقة. ولذا ينتهى حينما يوجد أو يتم الشعور به أى القيام بمحالة فكرية لتحديده أو تعريفه، وبهذا المعنى يشبع الأفكار مثلما يشكل الواقع، ولذا يعد الوجود وفقاً لهذا المفهوم الهدف الذى تسعى إليه رغبتنا. المفهوم الثالث يرى أن الوجود ببساطة هو "الصحيح" أو "الحقيقى". كذلك وطبقاً للصورة الحديثة لهذا

المفهوم، يعد "الوجود" هو ما تبيّن الخبرة - حين تحقّق أفكارنا - صوابه - بالنسبة لهذه الأفكار أو "الإمكانية الصحيحة للخبرة". المفهوم الرابع يرى أن الوجود هو ما يقوم فى النهاية المعنى الكامل لنسق من الأفكار فى خبرة كاملة نهائية.

أبدأ بعرض المفهومين الأول والثانى، وهما مفهومان متعارضان ، لعب الصراع بينهما دوراً كبيراً فى تاريخ اللاهوت.

(٣)

يعتبر المفهوم الأول أكثر المفاهيم الوجودية الأربعة شهرة على الإطلاق، ويعنى الوجود، وفقاً لهذا المفهوم، الاستقلال الكامل للشيء الموجود عن الفكرة أو الخبرة التى قد تشير إلى هذا الشيء أو تقوم بمعرفته أو الشعور به. وينسب عادة للواقعية الميتافيزيقية التى تعتبر الوقائع المستقلة موجودات حقيقية يشكل الاستقلال جوهر وجودهم.

لابد من التأكيد قبل فهم مضمون هذا المفهوم على أنه المفهوم الوحيد من بين المفاهيم الأربعة للوجود الذى يفصل بصورة حادة بين "ماذا" و"هذا" أو بين "الماهية" و"الوجود" بالنسبة للموضوع الموجود، ويؤكد التمييز بينهما. لم يحدد التعريف الواقعى بصورة مسبقة أى الموضوعات التى تتصف بالوجود وفقاً لهذا المفهوم. ويجب أن يعرف المرء وفقاً للتعريف الفرق الذى يستطيع به التمييز بين الموضوعات الواقعية وغير الواقعية؛ فقد تعدّ المثل العليا والأوهام والكائنات الخرافية موضوعات غير موجودة. وقد تعتبر الموضوعات التى تثبت الخبرة ماهياتها موضوعات واقعية؛ فيكون الفرق بين وجود الموضوعات أو عدم وجودها فريداً، ولا يمكن تسميته بالفرق فى "الماهية" بالنسبة للموضوعات الموجودة وغير الموجودة. والفرق الذى يقوم على "الوجود" أو على "هذا" يمكن التعبير عنه بالقول بأن الموضوعات الخيالية تعتمد على الأفكار والآمال والأحلام التى قد تتصورها،

فى حين أن الموضوعات الواقعية تكون مستقلة كلية عن الأفكار التى قد تشير إليهم، طالما أن هذه الأفكار تعد مختلفة تمامًا عن موضوعاتها.

تم تطبيق هذا المفهوم الأول للمحمول الوجودى من قبل المفكرين الذين وضعوه على موضوعات عديدة متنوعة ومختلفة، وتم اعتبار المادة والروح وفقًا لهذا المفهوم من الأشياء الواقعية؛ إذ لا تتجه الواقعية بالضرورة نحو المادية على الرغم من أن الماديين واقعيون. وطالما أن كل شىء يقوم على المحمول الوجودى وليس على ماهية (ماذا) الموضوع الذى يطبق عليه الفيلسوف الواقعى هذا المحمول الوجودى، فإننا لا نستطيع أن نجزم مسبقًا أن عالم الفيلسوف الواقعى قد لا يكون مملوءًا بالعقول. ويمكن الإشارة إلى العديد من الكائنات من النمط الواقعى التى ظهرت فى الفلسفات الواقعية على مدار تاريخ الفلسفة. فهناك "الواحد، الأيلى"، وكثرة "إنياذوقليس" أو "ديمقريطس" ومثل "أفلاطون" وتعريفه لها بوصفها كائنات واقعية لها وجودها المستقل ولها قيمتها الخاصة بها، وكائنات "أرسطو" الفردية بكل درجاتها من "الله" إلى "المادة"، وطبيعة "الرواقى" وذرات "أبيقور". وكل عالم الكائنات المخلوقة فى اللاهوت المدرسى حين يتم النظر لهم بوصفهم كائنات مستقلة عن الله. وجوهر "إسبينوزا"، وذرات أو "منادات" "ليننتر"، والأشياء فى ذاتها عند "كانط"، وكائنات "هربارت" الواقعية، والمادة عقل عند "كليفورد"، وغير القابل للمعرفة عند "سبنسر"، وكل الكائنات الأخلاقية فى كل المذاهب الميتافيزيقية الحديثة، كل هذه الأنواع المختلفة فى القيمة والأوصاف من الموضوعات المدركة، يمكن اعتبارها وفق المفهوم الأول للوجود كائنات واقعية، ولذلك يعد كل هؤلاء الفلاسفة واقعيين.

ولذلك من الواضح أن هذا المفهوم الأول للموجود لا يطابق أى تعريف من التعريفات الشعبية الأربعة للوجود. فلقد صارت الذرات كما نعرفها جميعًا غير قابلة للرؤية المباشرة. ولا نعرف "الواحد" "الإيلى" إلا بالعقل. والمثل الأفلاطونية ليست جسمية. وتعتبر "مونادات" "ليننتر" نفوسًا. وتعد الأشياء الكانطية فى ذاتها وكائنات "هربارت" الواقعية غير قابلة للمعرفة. مثلها مثل القدرة اللامعروفة التى

قدمها لنا "سينسر". كذلك يلاحظ أن كل المفكرين الذين طبقوا هذا المفهوم الأول للوجود على الموضوعات المختلفة قد اعتمدوا على "العقل"، ولم يتجهوا إلى الرؤية الحسية لموضوعاتهم أو استندوا إلى أى صورة من الصور التى تعتبرها الميتافيزيقا الشعبية كافية للتعبير عن هذا المفهوم الوجودى. حقيقة يتضمن هذا المفهوم الأول للوجود القول بأن ما هو موجود يكون بمعنى من المعانى شيئا معطى وواقعة موجودة. وبذلك يكون أكثر اقترابًا من وجهة النظر الشعبية الثانية، والتى يعنى الواقعى عندها "العميق" أو "الأساس الحقيقى" الذى يكمن وراء ما هو معطى أو الذى يكون كائنًا بصورة معينة فى أعماق الخبرة المباشرة أو تحت سطحها، كذلك قد يعد هذا المفهوم الأول للوجود تطويرًا للمفهوم الشعبى الثالث للوجود الذى يرى أن الواقع يجعل الأفكار عنه صحيحة أو خاطئة. باختصار شديد يأتى التعرف الأول للوجود مركبًا من المفاهيم الشعبية الثلاث مع التركيز على المفهوم الثانى الذى يرى أن الوجود يكون وراء خبرتنا المباشرة أو تحتها.

وحين يتم بحث العلاقة بين هذا المفهوم الأول والصراع الدائر بين الفكر والوقائع اللحظية المباشرة للوعى ومعرفة صلته بالصراع المزعج الذى سبق الحديث عنه، نلاحظ أن المفهوم أو الصورة الحالية للمفهوم الوجودى تعتبر "الآخر" عالمًا مستقلًا تمامًا عن العمليات الباطنية التى تعرفه. فيعد الوجود مستقلًا تمامًا عن الصراع الداخلى الذى نشعر به؛ لأن الوجود الحقيقى يكون منفصلاً كلية عن إدراكنا الناقص. فتستطيع أن تعرف الوجود معرفة صحيحة إذا تمكنت من الهروب من القيود الباطنية التى تقيد الوعى. فترى الواقعية أن مثلما يهرب النساك إلى الصحراء وينعزلون عن العالم لتحقيق السلام الروحى، كذلك يجب أن تتخلص من كل ما يعتمد على الإدراك الباطنى المحدود والقيود العقلية حتى تصل إلى الحقيقة المستقلة الخالصة. حقيقة قد نتساءل عن كيف يمكن التخلص من الصراع الداخلى وعن الطريقة المحققة لذلك، إلا أن هذا التساؤل مسألة أخرى. فما يتم عرضه الآن يرتبط بتعريف المذهب الواقعى للوجود وليس بنظرية المعرفة عنده؛ فقد يعتقد الواقعى بقدرته على الهروب أو لا يعتقد، فما يهم الآن أنه يرى من الضرورى التحرر من القيود الداخلية لإدراك الحقيقة النهائية.

ولتوضيح نوع الاستقلال الذى تشير إليه النظرة الواقعية للوجود، نفرض أن لديك فكرة أو خبرة أو إدراكاً معيناً. وتقول أن هذه الفكرة أو تلك الخبرة تعد معرفية تعرف منها وجود شئ معين. ويؤكد مفهومنا للوجود بصورة أساسية أن إذا كنت تعرف موضوعاً واقعياً، واختفت معرفتك من العالم، فإن اختفاء معرفتك لا يشكل فرقاً إلا صدفة أو بصورة غير مباشرة بالنسبة للموضوع الواقعى الذى تعرفه. فمثلاً إذا كنت تنظر لجبل حقيقى موجود فى الواقع وتراه رؤية مباشرة فتلك معرفة لشئ موجود. فإذا ما تركت مكانك وتوقفت الرؤية المباشرة للجبل، فإنه يظل وفقاً لهذا المفهوم موجوداً، ويكون وجوده بالحالة نفسها التى كان عليها فى أثناء رؤيتك المباشرة له. لذلك ما يفترضه أى فيلسوف واقعى يعنى أن مفهوم الوجود الأول لا يؤكد أن "صفة الاستقلال" عن العمليات المعرفية الخارجية الفعلية والممكنة، لا تمثل صفة كلية عامة للموضوعات الخارجية الواقعية فقط، وإنما تشكل أيضاً تعريفاً لوجود الموضوع المعروف نفسه، لذلك الموضوع الموجود لا يتأثر وجوده بمعرفة المعارف الخارجية ولا تؤثر هذه المعرفة سواء حدثت أو لم تحدث على الوجود الباطنى للموضوع المعروف.

فيكون الموضوع وفقاً لهذه النظرة معروفاً أو غير معروف، أو قد يكون معروفاً أحياناً وغير معروف أحياناً أخرى، أو قد يكون أيضاً معروفاً الآن من قبل فرد معين ومعروفاً فيما بعد من قبل فرد آخر. وقد يشترك فردان فى معرفة الموضوع أو بمعرفة كل فرد منهما على حدة، فإنه فى جميع الحالات لا يتأثر وجوده وفقاً للمفهوم الأول للوجود، فجوهر هذا التعريف الأول يستند إلى هذا الاستقلال المفترض فى تعريف الواقع، ويعتبره وسيلة لإدراك الوجود.

نعود ثانية إلى المفاهيم الشعبية الثلاثة للمحمول الوجودى، ونحاول معرفة مدى صلتها بهذا المحمول الجديد، أولاً أ تكون الواقعة الموجودة وفقاً لهذا المعنى الجديد واقعة معطاة أو مباشرة؟ يجيب الفيلسوف الواقعى إنها بمعنى من المعانى تعد "معطاة" على الرغم من أنه يقول بأن الطريقة التى تظهر بها كواقعة معطاة أو قائمة لا تقوم على الشعور أو عن الطريقة التى يتم الشعور بها؛ فتكون الواقعة

"معطاة" أو "مباشرة"؛ لأننا حين نعرف موضوعًا لا نخلقه أو نؤثر فيه أى لا ترتبط العملية المعرفية بالموضوع الموجود على الإطلاق. ومهما تكن العملية الفكرية التى يقوم الفرد بها ، فالموضوع "معطى" وقائم فى الخارج. المثل الأفلاطونية قائمة وموجودة على الرغم من عدم الشعور بها وتعد كائنات واقعية، ولها وجودها مثل كائنات "هريارت". ومع ذلك غالبًا ما تقلل الواقعية من شأن وصف الموضوع بأنه "معطى" أو "مباشر" على الرغم من أن بعض مذاهبها أو صورها تعتمد كثيرًا على وجود هذه الصفة حين تتجادل مع الشكك والمتصوفة. ثانيًا: أليكون الوجود وفق هذا المفهوم الجديد شيئًا أعمق من مجرد الواقعة المباشرة أو ما هو مباشر؟ يكون أعمق إذا كان المقصود بالوقائع المعطاة وقائع الحس التى يمكن ملاحظتها أو الشعور بها. فلا شأن للواقع المستقل بالمشاعر المباشرة أو العمليات الفكرية التى يقوم بها الفرد. فالوجود شيء وراء ما تراه أو تحسه أو تشعر به. فقد تتلاشى الرؤية والشعور والإحساسات. ويظل الوجود قائمًا هناك حين لا يكون مرئيًا أو مشعورًا به أو محسوسًا من قبل أى ملاحظ فى الخارج. وهكذا من الواضح أن الواقعيين يؤكدون دائمًا جوهرية الواقع. وتم تطوير المذهب الكلاسيكى عن "الجوهر" على أساس هذا المفهوم الخاص باستقلالية الوجود. ثالثًا هل يحدد الواقع مصداقية الأفكار أى يجعلها صحيحة أو خاطئة؟ يوافق الفيلسوف الواقعى على ذلك؛ فحين تحاول الأفكار البحث عن صحتها وتجنب الخطأ، تسعى للتعبير عن الأشياء المستقلة عنها؛ أى تسعى للاستقلال عن القيود التى تحددها.

وهكذا يظهر المحمول الوجودى الواقعى مركبًا من المفاهيم الشعبية الثلاثة على الرغم من اقترابه كما يظهر فى تاريخ الفلسفة من المفهوم الشعبى الثانى للوجود. فنقول الواقعية بالجواهر و"بالأعمق" و"بالباطنى" بوصفها أساسًا للوقائع، وتبحث عن عوالم يتعذر الوصول إليها. على الرغم من تفاخرها بأنها فلسفة تجريبية خالصة. كذلك تكون الواقعية كفلسفة أنطولوجية تبحث فيما هو موجود محايد فى مسائل عديدة أخرى. فوفقًا لمفهومها عن الوجود يمكن أن يتصف أى موضوع مهما كان تكوينه أو مصدره بالوجود ويعتبر وجوده واقعًا. فيمكن وصف أى حالة عقلية أو شعورية

أو فعل معرفى بأنه موجود، طالما يمكن أن تتم معرفته من الخارج بوصفه موضوعاً من قبل أى عملية معرفية أخرى؛ إذ يمكن حتى للفعل المعرفى نفسه أن يكون مستقلاً عن المعرفة الخارجية التى تعرفه. لذلك يفضل علم النفس دائماً ووفق هذا المعنى النظرة الواقعية لوجود العمليات العقلية، أن يتم النظر إلى هذه العمليات بوصفها قابلة للمعرفة، وفى الوقت نفسه تكون مستقلة عن هذه الموضوعات التى من المفترض قدرتها على معرفتهم، والتى لا تتأثر سواء عرفت من الخارج أو لم تعرف. لذا لا تكون موضوعات الوجود الواقعى بالضرورة خارج أى معرفة كانت وإنما تكون فقط "مستقلة" عن أى معرفة تكون خارجها". بهذا المعنى قد يكون عالم "المونادات" الواعية موجوداً بصورة مستقلة. لذلك يجب أن يحتوى أى عالم واقعى على بعض الموضوعات التى تكون خارج أى عملية معرفية أيًا كانت، طالما أن العلاقات بين العمليات المعرفية المختلفة وموضوعاتها حتى فى عالم العقول الواعية، يجب أن تكون علاقات خارجية لكى تحافظ على الاستقلال الذى يطالب به المذهب الواقعى. وهكذا لا يستطيع العالم الواقعى أن يكون من بدايته إلى نهايته عالماً واعياً، إذ لا بد أن يضم بعض الموضوعات التى تقع خارج أى معرفة ممكنة.

وتبدو العلاقة التى تفترض الواقعية وجودها بين المعرفة وموضوعها علاقة غريبة ومحيرة. ولا تفيد من الناحية العملية أيًا من الطرفين المشتركين فيها، فلا يتأثر الموضوع الواقعى إطلاقاً بالمعرفة أو بكونه معروفاً أو غير معروف، فى حين أن العلاقة نفسها تعترف باستقلال الطرف الآخر لها، وتعتبر الوعى العارف واقعة مستقلة قائمة بذاتها، ولكنها تؤثر تأثيراً كبيراً على قيمته ودقته، وبالأخص على صحته العملية المعرفية ودقتها، طالما أن المعرفة بدون وجود موضوع واقعى مستقل عنها تعد حسب المذهب الواقعى معرفة باطلة. لا يرتبط الموضوع الواقعى المستقل بصحة أى عملية معرفة أو بقيمتها، شأنه مثل الكلب الطاعن فى السن حين يسمع نباح الكلب الصغير وإن كان الكلب العجوز على الأقل يسمع النباح. وتشبه العلاقة الواقعية بين الكائن العارف وموضوع معرفته علاقة الحصان بالقائم المربوط به، وإن كان الحصان قد يميل تجاه القائم الخشبي أو يتوتر حين يجذب الحبل المربوط فيه. إن العارف فى المذهب الواقعى لا يتأثر إطلاقاً بموضوعه.

ولئن حاول بعض الأخلاقيين الواقعيين فى المذاهب الخاصة بالإرادة تصحيح استقلالية العلاقة الخارجية بعين العارف والموضوع؛ فقالوا إن المعرفة تحرك الإرادة أو تجعلها تتحرك من تلقاء نفسها، فيتم استبدال الموضوع بالإرادة المستقل، إلا أن العلاقات الإرادية تعد موضوعاً آخر، وليست موضوع اهتمامنا الآن، وإن كنت أرى أنها تشكل خطراً داهماً على اتساق المفهوم الواقعى للوجود.

(٤)

يلاحظ حين يتم استعراض التراث التاريخى للمذهب الواقعى أنه كان من المذاهب واسعة الانتشار فى تاريخ الفلسفة. ولم يكن فهم الفلاسفة للوجود الواقعى منفصلاً أو مستقلاً عن المفاهيم الوجودية الأخرى؛ فلقد كانت القاعدة العامة فى الفلسفة أن يؤكد المذهب الفلسفى على أن "وجود" موضوعات معينة، لا يكون "وجوداً" بالمعنى الواقعى لمفهوم الوجود أو يكون "وجوداً" قابلاً فى بعض جوانبه للتفسير الواقعى للوجود. فإذا تم النظر "لإله" "أرسطو" من وجهة نظر العالم فإنه يبدو للوهلة الأولى مشابهاً لـ أى موضوع واقعى آخر وله وجوده المستقل. فى حين إذا ما تم فحص الوجود الخالص القائم بذاته الذى ينسبه أرسطو "للإله" الواحد، نجد أنه بوصفه عالماً بكل شىء، ويعلم كل جوانب الوجود بصورة كاملة، لا يستطيع أن ينظر لوجوده الخاص على أنه وجود مستقل بأى حال من الأحوال. وإذا نظر لنفسه مثل هذه النظرة، واعتبر وجوده مستقلاً عن معرفتنا به، فإنه فى هذه الحالة سيحاول فهم وجودنا، وينظر لعالمنا بوصفه شيئاً آخر مستقلاً عنه أو عن وجوده. ولا تشكل مثل هذه الآراء وفقاً لفلسفة أرسطو أى قيمة بالنسبة للإله الذى يكون عالماً بكل شىء ولا يعرف عالماً يكون مستقلاً عن المعرفة التى تشير إليه؛ إذ لا يعرف "الإله" كما يقول أرسطو إلا نفسه. كذلك مثل "أفلاطون"، على الرغم من كونها تعد كائنات مستقلة عن وجودنا، فإنها كانت فى حالتنا الوجودية السابقة ووفقاً للأسطورة شبة الحقيقية، معروفة بصورة حدسية مباشرة. وإذا ما تم تطوير هذه الصفة الخاصة بالعالم المثالى على حساب صفاته الأخرى، فإن وجود المثل

الأفلاطونية يتحول إلى الصورة الوجودية التي اتخذها المذهب فيما بعد لدى "أفلوطين"، وتعد صورة صوفية في حقيقتها. كما يمكن القول بوجود تفسيرات عديدة لفلسفة "أفلاطون" تنسب "للمثل" وجودًا لا ينتمي لنمط الوجود الواقعي. كان "كانط" واقعيًا؛ ولكنه قال بوجود "عالم الخبرة الممكنة" الذي يحوى عالمًا جديدًا من الموضوعات التي يعتبرها موجودة، ولكن وجودها ليس وجودًا مستقلًا على الإطلاق. كما لا يعد جوهر "اسبينوزا" موجودًا مستقلًا، وإنما يعد أيضًا مطلقًا صوفيًا، إذ يحتمل تفسيرين أو عدة تفسيرات، مثله مثل المحاسب المتلاعب بالدفاتر لا تستطيع أن تعرف نمط الوجود الذي يقصده حين تبحث في كتبه. ويحوى عالم "هربارت" إلى جانب الوقائع المستقلة وقائع عرضية، تعد بالنسبة لنا كائنات صحيحة وإن كانت وفقًا لمذهب "هربارت" ليس لها وجودها المستقل. والواقع أن هذه المجموعة من المفارقات في تاريخ المذهب الواقعي على درجة كبيرة من الأهمية؛ إذ تبين الدراسة المتعمقة لأى عالم واقعي أنه يحوى موضوعات لا تكون واقعية أو موجودة بالمعنى للوجود أو أنها لا تكون موجودة حسب هذا المعنى وحدة وإنما حسب معنى آخر. ولئن كان ذلك ما يكتشفه أى دارس للواقعية، فإنه اكتشاف قد يقضى عليها.

وإذا ما تم الانتقال لتقدير القيمة العملية للميتافيزيقا الواقعية في تاريخ الفكر الدينى والحياة الدينية، فإنه من الواضح أن هذه المفاهيم الميتافيزيقية المختلفة مثلها مثل كل التصورات الإنسانية الأخرى، تعد في جانب منها أنشطة عملية واضحة تجاه "الآخر" الذى تبحث عنه العقول المتناهية. ولئن كان المعنى الحقيقى للأفكار عند الواقعيين معنى خارجيًا، فإن معناها الداخلى يظل قائمًا وفارصًا نفسه؛ إذ يعتقد الواقعي فى مذهبه؛ لأنه يشعر ببساطته أو معقوليته أو بأنه يتفق مع اهتماماته الباطنية الباطنية، كذلك يستحيل علينا التفكير دون القيام بفعل أو النية للقيام به. فحين نفكر نرغب ولدينا معانى داخلية، وطالما كان لدينا أفكار حاضرة بالفعل فإنها تجسد أهدافًا معينة. ووفقًا لذلك نجد كل التعريفات الوجودية الأربعة ما هى فى الحقيقة إلا تعبيرات عن اهتمامات إنسانية كلية واضحة فى كل من الحياة والعالم؛ فحين يعرف الإنسان مفاهيمه الفلسفية يقترب بحثه العملية.

تعد الفلسفة الواقعية بالإضافة إلى كونها جهداً فلسفياً لمواجهة المشكلة العامة للوجود نتائج دوافع اجتماعية وتعبيراً عنها، فمن الناحية الاجتماعية ولأسباب عملية خالصة تقوم باعتبار "الآخر" أو "الصديق" مثلاً كأننا مستقلاً وله حياته الباطنية المستقلة عن معرفتي به. ولئن كانت هذه النظرة للعلاقة الاجتماعية يتم الأخذ بها بعد خبرات عديدة، فإن صورها الفكرية المتطرفة لم تؤكد أي خبرة إنسانية، وتتعارض بالفعل مع أي حالة يتحقق فيها التواصل بين عقل وآخر، كذلك من الملاحظ أننا نجد من المناسب اجتماعياً أن ننظر للموضوعات المشتركة لمعرفة الإنسانية والاجتماعية بوصفها موجودة مستقلة عن وجودي ووجود صديقي وعن أي إنسان آخر موجود أو من الممكن وجوده، وهكذا نصل في النهاية إلى اعتبار هذه الموضوعات المشتركة من الناحية النظرية كائنة مستقلة عن كل العمليات المعرفية. فإذا ما أخذنا إلى هذه الدوافع الاجتماعية الدافع الخاص بالرغبة في الهروب من حالات الانزعاج والقلق التي تصيبنا بسبب شعورنا بالنقص وسبق الحديث عنها، فإن الدوافع الخاصة لأكثر صور المذهب الواقعي تجريداً يتم تبريرها. حقيقة هناك دافع مهم وعميق يكمن في لب المذهب الواقعي، يتمثل في الاهتمام برؤية الوجود بوصفه الواقعة الفردية أو المحددة بصورة حاسمة ونهائية، وهو اهتمام على درجة كبيرة من التقدير، إلا أنه جاء مجرداً في المذهب الواقعي ومثل إشكالا نظرياً للفلسفة الواقعية، بل إن هذا الدافع كما سيتضح فيما بعد يعد دافعا عمليا. إننا نؤمن في الفردية المحددة للأشياء؛ لأننا نحتاج للفردية ونحبها ولا نستطيع تبرير مثل هذا الاعتقاد إلا على أسس أخرى غير هذه الأسس الواقعية.

يترتب على ذلك أن مقارنة المذهب الواقعي بالمذاهب الأخرى، تشكل أساساً لتفسير أسباب اهتمام الناس بالمذهب الاجتماعي المحافظ؛ فقد كانت الواقعية تمثل المذهب الميتافيزيقي في تاريخ الفكر لحزب النظام الاجتماعي الصالح، طالما ينظر إلى النظام الجيد على أنه شيء موجود بذاته ومستقل ويمكن المحافظة عليه. ولذلك يعد أصحاب الأحزاب التقليدية المحافظة والمنتمون للجانب اليميني المتطرف في أي نظام اجتماعي من أصحاب الاتجاه الواقعي في ميتافيزيقاهم. كذلك يعد رجال اللاهوت المحافظين من أصحاب الاتجاه الواقعي حين يخاطبون الناس، بينما حين

يخلوا بأنفسهم فإن هؤلاء المحافظين إن كانوا حقاً على درجة عالية من الإيمان يتجهون بحديثهم نحو التصوف. ويعتبر الطغاة من الحكام واقعيين؛ فلقد أشعلت الواقعية النار للشهداء ونصبت المشانق للمصلحين. ويضع الواقعيون مجموعة من الموضوعات الاجتماعية التي يعتبرونها تشكل أساساً صلباً لميتافيزيقاهم كمفهوم الملكية والموضوعات العملية والفنية عموماً والنقود والأدوات والآلات وكل ما يمكن أن ينتقل من يد إلى أخرى والأرض التي نسير عليها؛ فإذا ما تشكك فرد في قيمة المذهب الواقعي سريعاً ما يسأله الواقعي ما إذا كان لا يؤمن باستقلال هذه الموضوعات عن أفكاره؟ فيكون الواقعي مسلحاً بوجود مثل هذه الموضوعات للرد على كل من يعترض على الواقعية. يؤكد الواقعي دائماً صحة آرائه ورجاحتها. ويعنى بصحتها أو صوابها ملاءمتها للحياة الاجتماعية. ويتهم في الوقت نفسه كل من لا يؤمن بصحة هذا الاعتقاد في الواقع واستقلاله بأنه مريض عقلي أو مضطرب اجتماعي. ولذلك من الغريب حقاً أن تجد المفكر نفسه الذي يؤكد استقلاله الواقع عن كل الاهتمامات الإنسانية والفكرية، يعود في اللحظة نفسها للتأكيد على صحة هذه الاهتمامات الفكرية والعملية كدليل على صحة آرائه ودعواه. وقد تتساءل أيها القارئ الكريم الآن أليس هناك فلاسفة واقعيين مصلحون ولبراليون؟ كان الفلاسفة الماديون واقعيين، ولكنهم ما زالوا - كما يقول "كانط" - دوجماتيقيين، ومتعصبين لما يبشرون به بوصفه أفكاراً موثوقاً بها ويتمسكون بمفاهيم اجتماعية معينة على الرغم من الشكوك المثارة حول أصلها ومنشأها.

فإذا كانت الواقعية مناسبة اجتماعية؛ فإنها تعد نظرية متناقضة من الناحية النظرية؛ فالفصل بين المعاني الخارجية والداخلية أمر مستحيل كما يتضح فيما بعد. حقيقة تعد الواقعية بداية جيدة للمذهب الميتافيزيقي حين تقدم تلخيصاً لموقف الكائن المتناهي، وتؤكد عدم قدرتنا وشعورنا بالقلق والانزعاج من عدم تحقيق وحدتنا بالآخر الذي نسعى له. وتعد في الوقت نفسه خطوة مهمة للفهم الصحيح لمعنى الفردية والكائنات الفردية حين تحاول تعريف معنى التحديد والنهائية. وتعتبر ممهدة للنظام الصحيح حين تبين باختصار طبيعة وعينا الاجتماعي وعالمنا الاجتماعي طالما أن النظام الصحيح في تصورنا عن البشر يعتمد من الناحية

العملية ومن لحظة إلى أخرى على قلة التفكير النظرى وزيادة النشاط العملى. ومع ذلك حين يتم النظر للواقعية باعتبارها مذهباً ميتافيزيقياً نهائياً وتاماً وليس بوصفها مرحلة من مراحل الوصول إلى الحقيقة، فإنها - كما يتضح فيما بعد - لا تحتاج إلى نقد اللحظة التى تحاول جمعها، وتناقض مفاهيمها فى اللحظة التى تضعها، وتؤكد الاعتماد المتبادل بين المعرفة والوجود فى اللحظة التى تعلن فيها استقلال الوجود. وباختصار شديد لا تتلفظ الواقعية بعبارة دون أن تقع فى التناقض.

وتتمثل الصعوبة الفنية، كما نوضح فيما بعد بالتفصيل، وكما سبق أن وضحت لنا ميتافيزيقا "أرسطو" فى مشكلة طبيعة الفردية ومعنى الكليات. فيجب أن تكون الموجودات المستقلة أفراداً ووقائع محددة ومكتملة ومعطيات فريدة وموجودة فى الواقع قبل أى معرفة. ولذا لا بد من وجود فردين على الأقل فى عالم الفيلسوف الواقعى، ومع ذلك يستحيل وجود مثل هذين الفردين. فالأفراد فى العالم الواقعى ما هى إلا مجرد موضوعات فكرية، لا تتحدد حتى لدى الفيلسوف الواقعى إلا عن طريق عملية فكرية. فى حين أن التفكير الخالص بوصفه مقابلاً للوقائع الحسية أى التفكير المجرد كما لاحظ "أفلاطون" وكان محقاً فى ملاحظته، لا يعرف إلا الكليات فقط وأنساق الوقائع المرتبطة بعضها ببعض. وهكذا تهدم هذه الصعوبة الفنية "الواقعية" إذ تناقض قوانينها بوصفها كليات وقائعها الفردية. فما يوصف بالوجود من وقائعها لا يكون إلا مدركاً أى حقيقة كلية أو كثرة من الوقائع التى يضمها نسق واحد. وفى الوقت نفسه لا تعترف إلا بالوقائع الفردية التى لا ترتبط ببعضها البعض، وتلغى الكليات، وتحتاج للاستقلال المتبادل، لذلك لا يمكن إثبات صحتهم بأى طريقة كانت. ويثبت التاريخ أمثلة عديدة على هذه النتيجة أو هذا التناقض. ويعد عالم "هربارت"^(٥) من "الوقائع" من هذه النماذج التاريخية؛ إذ تستطيع هذه "الوقائع" بالرغم من انفصالها، وعدم اتصالها ببعضها البعض حسب

(٥) هربارت، يوهان فريدريش (١٧٧٦-١٨٤١): فيلسوف مثالى ألماني أهم أعماله، الموضوعات الرئيسية فى الميتافيزيقا (١٨٠٨)، "الفلسفة العلمية العامة" (١٨٠٨). (المترجم).

وجهة نظر الفيلسوف أن تتعامل مع بعضها، وفي الوقت نفسه الذى لا يتأثرون فيه بأى حوادث خارجية ويحافظون على وجودهم المستقل ولا يتغيرون ينسجون الأحداث^(٦). وهكذا يعد هذا الوضع الغريب فى نسق "هريارت" الممزق نموذجاً لأى عالم واقعى.

(٥)

إذا تركنا هذه المشكلة الكبرى الخاصة بمفهوم الوجود الواقعى للدراسة التفصيلية فيما بعد، وانتقلنا إلى دراسة المفهوم الثانى للوجود، نلاحظ وجود خصم عنيد "لواقعية" من قديم الأزل. لم تكن المثالية هذا الخصم وإنما التصوف؛ إذ يخص المفهوم الثانى من المفاهيم الأربعة للمحمول الوجودى مجموعة من المدرسين أو المتصوفة أصحاب النظرات الفلسفية. حقيقة يعد التصوف مجرد مذهب للفضيلة، إلا أن ذلك لم يمنع قيام فلسفات كثيرة عليه. ولئن كان المفهوم الوجودى الثانى قد أسىء فهمه من قبل معظم نقاد التصوف الفلسفى، فإن قيمته التاريخية فى منتهى الأهمية وقيمة كبرى. إذ يظهر التصوف دائماً ومرات ومرات بوصفه مرحلة انتقالية فى الحضارة الإنسانية. فكان له تأثيره الواضح والكبير على الأدب، وكان مسئولاً ومساهمًا بقدر كبير فى تطور الأديان الكبرى؛ حيث لا يمكن فهم تاريخ الأديان أو التاريخ الدينى بدون تقدير التعريف الصوفى للوجود.

بدأ التصوف فى الهند حين ظهرت "اليوبنشاد" و"الفيدانتا". وانتقل منذ زمن بعيد إلى أوروبا، وتم إعادة اكتشافه من جديد، فحوت محاورات أفلاطون بعض صورته. وجاء تفسير الحياة الباطنية لله عند "أرسطو" قائماً على دوافعه. شكل التصوف عنصراً مهماً فى مذهب "أفلوطين" حين امتزج ببعض مفاهيم الفلسفة اللواقعية والمذهب المثالى. انتقل إلى اللاهوت المسيحى من خلال المدرسة الأفلاطونية الجديدة، وأثر فى العصور الوسطى فى تأملات الفلاسفة المدرسين؛

(٦) انظر ملاحظة الأستاذ "برادلى" فى كتابه "المظهر والواقع".

فحاول القديس "توماس الإكويني" الإفادة من مزاياه دون الإخلال بمبادئ المذهب الأرثوذكسى أو التقليدى المسيحى. وأسهم "مايستر إكهارت" الذى كان تلميذاً للقديس "توماس" واستقل عنه تدريجياً حين قام بالتدريس فى نقل المفاهيم الصوفية إلى الفكر الألمانى. وأثر المتصوفة الألمان بصورة عميقة فى اللاهوت البروتستانتى فيما بعد. واستمر تأثير كتب العبادات فى الكنائس وبعض كتب الشعر الدينى فى زيادة نشر مبادئ التصوف بين العلمانيين حتى يومنا وفى تعدد صور التصوف اللاتقلىدى. ويعد "شوبنهاور" أحد النماذج الحديثة لتأثير التصوف فى المذهب الفلسفى.

يعد من الضروري لأى دارس منصف أن يحاول فهم معنى المذهب الصوفى الفلسفى ، وكيف كان خصماً عنيداً للمذهب الواقعى. كان دائماً ما يُساء فهم المفهوم الوجودى الصوفى، ولا يتم التمييز بينه وبين المفهوم الواقعى للوجود. وغالباً ما يشعر الدارس بعد دراسة مختصرة لهذا الرأى الصوفى أو ذاك بنوع من عدم الاقتناع أو عدم الرضا؛ إذ يرى هذا الدارس "أن التصوف مجرد عاطفة"؛ فالموضوع الواقعى لدى الصوفى عبارة عن "مطلق" صامت غير قابل للإدراك، وحين تشعر بنوع من "الغيبية" التى لا تألفها أو أنك مسلوب العقل تحظى بكشف غريب لطبيعة الوجود، وتصبح واحداً مع المطلق أو متحدًا "به". ويستمر هذا الدارس فى استنتاجاته قائلاً "إن من الواضح أن مثل هذه الآراء لا تتفق مع الفهم العام أو مع طبيعة العالم المادى أو الطبيعى أو حتى وقائع الحياة اليومية إذ يستطيع المرء القول إن هذا الجدار وتلك النجوم الساطعة هناك وجيرانى أو حتى ذاتى اليومية ما هى إلا "أتمان الهندوس"^(٧) أو مطلق الصوفى أو أى شئ آخر قد تشعر به أثناء وقوعك فى حالة الغيبوبة. إن هذه الوقائع السابقة موجودة ولكننا نعرف واقعيتها وامتلاكها صفة الوجود ومع ذلك لا يلاحظ الصوفى ذلك، ويضع مشاعره مكان الوقائع الصلبة؛ فلا يفضل التفكير فى الواقع وإنما "الكشف عن مشاعره الخاصة وإحساساته الباطنية".

(٧) المقصود بكلمة "أتمان" الهندوكى "الروح الهندوسى" (المترجم).

على الرغم من وضوح هذا النقد ، فإنه مجرد نظرة خارجية لميتافيزيقا الوجود ويترك الموضوع مبهماً. والواقع أننا نستطيع أن نفهم كثيرًا من جوانب الطبيعة الإنسانية بدون التصوف أو دراسته. فلا تكمن الأهمية التاريخية للصوفية فى "الذات" التى تقوم بتطبيق المحمول الوجودى، وإنما فى وجهة نظرها حول المعنى الأساسى لهذا المحمول الوجودى نفسه . لا يهتم الصوفى بالذات التى تسعى لفهم الواقع، فقد تكون أى ذات تختارها هى ذاتك أو الله أو الجدار، وإنما بنصب اهتمامه كلية على "المحمول". يؤكد التصوف أن "الوجود" يعنى ببساطة "ما يكون مباشرًا". وما نسميه لوناً خالصاً، وصوتاً خالصاً، وعاطفة خالصة، تكون كلها موجودة مباشرًا ولكن وجودها يكون جزئيًا وناقصًا. ويرى الصوفى أن هذا الجانب من الوجود الذى يعترف به الفهم العام ويطلق عليه مجموعة من المصطلحات الشعبية الوجودية، يجب أن يكون نقيًا خالصًا ومعزولاً عن كل الجوانب الأخرى وشديد الخصوصية، ثم يضيف الصوفى أن خلاصك النهائى يعتمد فقط على هذا النقاء الخالص لمحمولك الوجودى. يجب أن يكون المباشر المطلق أنقى من درجة نقاء اللون أو الموسيقى ومن أرقى درجات الحب. فإذا ما تساءلت لماذا قال الصوفى ذلك، فهذا أمر يحتاج لدراسة أخرى، وهذا ما صرح به الصوفى. ومع ذلك يجب أن يكون واضحًا أن ليس معنى قوله ذلك، إن كنت من أنصار المذهب الواقعى، أن "المطلق" عنده يكون واقعياً بالمعنى نفسه الذى تقصده، فيكون موجوداً مثل النقود مثلاً. فالمسألة الرئيسة التى تشغله ألا يغيّر المحمول الوجودى ذاته أو يتبدل حتى لا يكون محمولاً آخر غير ذلك الذى تصورت الميتافيزيقا العادية وجوده. وما تحتاج ملاحظته أن الصوفى فى تعامله مع الخبرة ومحاولة تنقيتها، يحاول أن يجعلها وسيلته لمعرفة الوجود. لا يهدف من الميل إلى العزلة والتفكير العميق الوصول إلى معرفة الوجود، وإنما للرد على المتشككين والخصوم. فلا يعرف الصوفى الوجود من عملية التفكير وإنما من معطيات الخبرة المباشرة. ولا يعنى ذلك أنه يتصف بالغباء وإنما يحاول جاهداً أن يكون تجريبيًا خالصًا. ولذلك يمكن القول إن المتصوفة الفلاسفة التجريبيون حقاً، بل الممثلون الحقيقيون للمذهب التجريبي فى تاريخ الفلسفة.

يظهر التصوف فى التاريخ لدى أصحابه بوصفهم أناسًا وصلوا لأعلى درجات التقوى بعد فترة طويلة من المعاناة والصراع، وتشتت أفكارهم من ممارسة نمط من الشك الأصل، وتشكل ولاؤهم العميق للمطلق المجرد من خبرة واسعة بالمشكلات المؤلمة للحياة، وتكونت تجربتهم الخالصة نتيجة نظام صارم فى حياتهم تعلموا منه عدم الثقة فى الأفكار. بدأ المتصوفة من أصحاب النظرات الفلسفية الاتجاه إلى الواقعية بصفة عامة. فتعلموا الشك فى كل شىء. وحين كانوا يمارسون الفكر النظرى ويتمسكون بالحجج المنطقية الصارمة، كان تفكيرهم سلبياً أكثر منه إيجابياً. واكتشفوا أن الواقعية مليئة بالمتناقضات، وتوصلوا إلى نظرة جديدة لمعنى الوجود. تقول هذه النظرة أولاً أن الواقع هو ما يجعل الأفكار صحيحة أو باطلة. ثم يضيف الصوفى قائلاً "إن العمليات الفكرية يشوبها دائماً عيوباً كثيرة. وتبين الخبرة دائماً أن الأفكار الإنسانية البسيطة، مهما كان نوعها، تكون دائماً باطلة أو مزيفة طالما أنها جزئية ومتغيرة، وتتصف دائماً بالتناقض والتعارض والاختلاف، وتعد العملية الفكرية دائماً عملية ناقصة وغير كافية، وذلك لبحثها الدائم عن "الآخر" الذى يوجهها، فتكون أشبه بعملية البحث عن السعادة. وثانياً تعترف الصوفية بأن الوجود الحق يكون دائماً شيئاً أعمق مما يتم رؤيته أو الشعور به أو التفكير فيه. ويحدث ذلك من وجهة نظرها بسبب أن تفكيرنا العادى، مثل تفكير الواقعيين أو الباحثين عن المال والسعادة أو الحب، يبحث دائماً عن ما هو وراء الخبرة المباشرة الحقة، يبحثون عن الأفكار الزائفة، وعن الحالات المتغيرة اللحظية التى تغنى بمجرد حدوثها، وبالتالي يبحثون حقاً عن ما يعتبره المتصوف متعارضاً ويمثل جانبا سطحياً من جوانب الخبرة. يقول المتصوف "انظر دائماً إلى ما هو أعمق من الأفكار الوهمية وإلى الخبرة الباطنية ذاتها. فحين تنظر إلى ما هو أعمق من الخبرة المباشرة والعادية، وأعمق من الألوان والأصوات ومن مشاعر الحب العابرة، وتصبح مستعداً لتقبل ما هو أعمق من كل ذلك، سريعاً ما تكتشف حقيقة واقعية مباشرة لا توصف، تشبع كل رغباتك، وتجيب على كل استفسار وتحقق كل مساعى الفكر وأهدافه. وحين يتحقق كل ذلك، حيث الخبرة المباشرة الخالصة التى لا يوجد وراءها ما يتم البحث عنه أو يتوقف بعدها كل مسعى، تتحدث عن الوجود

كواقع. ويرى الصوفى أن فيه حقيقتك ومعطياتك الخالصة التى تشبع كل تفكير يرغب فى الآخر الخاص به ويبحث عنه، أو بمعنى آخر يرغب دائماً فى التوقف عن البحث والسعى والحياة فى سلام دائم. ولن يتحقق مثل هذا السلام إلا فى المباشر الذى لا يوجد شيء وراءه. فهذا هو الواقع. وهذا هو الوجود، وتلك هى الروح أو بلغة الهندوسية "هذا هو أنت"، "هذا هو العالم"، "هذا هو المطلق".

فما يتم الشعور به بوصفه الهدف المطلق لكل الرغبات والعمليات الفكرية يشكل لب النظرة الصوفية. والواقع هو ما تشعر به مباشرة حينما تشعر بتوقف عملية التفكير وبنوع من الإثباع. سبق أن وضعنا أن الصوفى فيلسوف تجريبي حتى النخاع، وندين بمعرفة معنى التجريبية الخالصة والخالية من المعتقدات ولا تعترف إلا "بالمباشر". وإذا كانت التجريبية تتعامل مع وقائع الخبرة بوصفها وقائع لا تتأثر بها أو تؤثر فيها، تضع الفروض حولها، وتحاول تفسيرها بالأنساق الفكرية المثالية، وتتنظر لهم جميعاً بوصفهم وقائع مستقلة؛ فإن الصوفى يميل إلى الواقعة البسيطة المطلقة الخالية من الأفكار، ولا تثير التساؤلات حولها. وتلك الواقعة وحدها هى ما تستحق اسم الوجود أو توصف به، ويرى الصوفى أن التأخر فى اكتشاف هذه الواقعة يعود إلى نقص وجهل إنسانى؛ فالواقعة دائماً كامنة داخلك وتقع تحت بصرك. والمباشر غير القابل للوصف موجود دائماً، ولا يحجبه عنك إلا ظلام الروح والتفكير فى الأوهام بدلاً من الوصول إليه مباشرة؛ فيكون قائماً فى درجة أعلى من المعرفة طالما أن المعرفة العادية ملوثة بالأفكار، ولا تحقق الوصول إلى هذه الدرجة.

ويمكن القول حين تتم المقارنة بين المفهوم الصوفى للوجود والمفهوم الواقعى إن كلا المفهومين متشابهان منطقياً، فكلاهما مجردان، وإذا ما تم تحليلها تفتت بنيتهما بفعل تناقضاتهما الداخلية. كان لهما تاريخ طويل، ويعبر كل منهما عن جزء من الحقيقة الكلية للوجود، ويستمدان معظم تصوراتهما من الفهم العام والاتجاهات الإنسانية عموماً ثم يسعىان لتطوير تلك التصورات. لا يمكن الحكم عليهما إلا من خلال منطقهم الخاص؛ فلا تستطيع أى نظرية معرفية أن تثبت

صحتها أو خطأها إلا بالتحليل الأنطولوجي المباشرة والنقدى لما يعنيه كل مذهب منهما، عموماً ما نسعى إليه الآن محاولة فهم ما يفيد كل منهما وأهميتهما التاريخية.

ولئن كان من الممكن تطبيق "المحمول" الواقعى وبشكل مستقل عن أى عملية معرفية من الخارج على موضوعات متعددة مدركة كثيرة كالنفوس والمادة والله، فإن معنى الوجود عند المتصوفة يأتى على العكس من ذلك؛ إذ يتطلب الاتجاه نحو باطن الموضوع والبساطة والخبرة المباشرة. ومع ذلك إذا ما تم النظر لوجود الصوفى أى الوجود الذى يفهمه من الخارج، ونظر إليه بوصفه ذاتاً ينطبق عليها المحمول الوجودى الذى يتصوره، بمعنى آخر إذا تم النظر بطريقة يعتبرها الصوفى نفسه طريقة خاطئة، فإن هذا الوجود يظهر أمامك بوصفه حالة عقلية فى عقل الصوفى أو عبادة عن إحساساته حين يكون صائماً وحياء حياة العزلة أو مجرد تعبير عن مشاعره العادية تجاه الله أو الحياة. لذلك دائماً ما يظهر المتصوفة أمامنا، وحين ننظر إليهم من الخارج مختلفين فى مشاعرهم ومعتقداتهم. ويبدو "المطلق" والذوات التى يطبقون عليها المحمول الوجودى إذا ما تم النظر إليهم من الخارج مجرد مجموعة وقائع مختلفة لها عدة أسماء؛ لذلك تتعدد عقائد المتصوفة وقد ينتمون لأى جنس من الأجناس. فمذهبهم يشبه الليل ينتقل من مكان إلى آخر، ويمتاز بحديث غريب يزيد درجة انتشاره، إذ يقول المذهب مثلما يقول الملاح العجوز.

"فى اللحظة التى أرى فيها وجه الرجل

أعرف أنه يجب أن يسمعى

وأحكى له قصتى" (٨).

(٨) كولردج ، صموئيل تيلر (١٧٧٢-١٨٣٤): شاعر وناقد وفيلسوف إنجليزى، من قادة الحركة الرومانسية من "أنشودة الملاح القديم" (المترجم).

يخاطب المتصوف دائماً الإنسان الفرد المخلوق الأرضي الذي يسكن العالم. كانوا من الذين ساهموا في إحياء النزعة الفردية على الرغم من كراهيتهم لها تأثروا بأصحاب النزعات الفردية الكبرى في التاريخ من أمثال القديس "أوغسطين"، و"لوثر"، وأخذوا عنهم كثيراً من آرائهم، على الرغم من الاتجاه بمذهبهم الصوفي في الوجود وجهة أخرى. كان المذهب الصوفي تربة خصبة للعقائد ومحرراً لشعلة الحرية وروحها، والملاذ الآمن للمجذفين بالدين، والملهم للشباب الذين لا يعرفون الميتافيزيقا والمعلم لمن يأسوا من الحياة المتناهية والمحرر لمن يأس من المحدودية والنقص. لعب دوراً مباشراً أو غير مباشر في أكثر من نصف اللاهوت التقليدي للكنيسة. لم تتجح الفلسفة المدرسية في تهميش دوره أو تعطى له دوراً ثانوياً. ولئن كان القديس "توماس" قد سمح للمخلص فقط في هذه الحياة بالاعتدال في استخدام التصورات الصوفية؛ فإن من الواضح أن "الإله" عند القديس "توماس" نفسه صوفيًا، بل وصوفي من أنصار وحدة الوجود، طالما أن وجود العالم بالمعنى الواقعي أو الصوري لا يؤثر تأثيراً فعلياً في وجود الله الذي كان كاملاً قبل خلقه، ويكون الكمال بالنسبة لله واقعة مباشرة مكتملة بذاتها.

وهكذا نصل إلى نهاية المحاضرة. فلقد بدأنا أولاً بعرض الطبيعة العامة للمحمول الوجودي، وبعرض المعاني الوجودية الثلاثة التي تستخدمها اللغة الشعبية للتعبير عن وجود أي موضوع من الموضوعات. مع ملاحظة جزئية هذه المفاهيم وتعارضها، وتم الانتقال من المفاهيم الشعبية للوجود إلى دراسة المحاولات الجادة التي قام بها الفلاسفة لتتقبتها وتحقيق التكامل بينها. فعرضنا لمفهومين من المفاهيم الفلسفية الأربعة للوجود في تاريخ الفلسفة، وكان لدينا تعريفان للوجود يبلغ التعارض بينهما أقصى مداه. وهما التعريف الواقعي والتعريف الصوفي؛ فتعرف الواقعية الوجود الواقعي بوصفه الوجود المستقل الكامل عن الأفكار التي تشير إليه، فلا صلة بين الفكرة والموضوع الخارجي الذي تشير إليه. ويعرف الصوفي الوجود الحقيقي بما يقع في الشعور المباشر، وكان من الواضح أن هذين المفهومين لا يعبران بصورة حقيقية عن الوجود وما هما إلا لمحات جزئية من الحقيقة. ويمهدان الطريق للوصول إلى تعريف نهائي "لآخر" الذي يسعى إليه فكرنا

المحدود ويحقق الإشباع لكل مساعيه، ولذلك لابد من تقديم نقد دقيق ومفصل لهما
قد الانتقال إلى دراسة المفهوم الثالث والرابع للوجود.

ويمكن القول إننى قد حاولت فى هذه المحاضرة أن أمهد الطريق لمعرفة
الموضوعات التى تتأثر بدرجة كبيرة بتعريف الوجود، وكيف يحدد مثل هذا
التعريف نظرتنا تجاه موضوعات الحياة وبالأخص حياتنا الدينية.

المحاضرة الثالثة

الموجودات المستقلة: دراسة نقدية للواقعية

لقد تم تحديد المفاهيم التاريخية الأربعة للوجود. وعرضنا المفهومين الأول والثانى والمقارنة بينهما وبين السلوك العام المترتب على نظرة كل منهما للحياة وللعالم، ونجد من الضروري قبل الاستمرار فى عرض المفهومين الثالث والرابع أن نحلل مدى الاتساق المنطقى، ومدى كفاءتهما فى التعبير عن المشكلات التى تواجه وعينا المحدود.

(1)

يعتبر المفهوم الواقعى للوجود كما لاحظنا من المفاهيم المألوفة فى الفكر الميتافيزيقى. وحظى فى الوقت نفسه بتقدير كبير فى الفكر الشعبى. وكان المفهوم التقليدى المفضل من قبل النظم الاجتماعية المحافظة حين تبدأ الحديث بلغة الفلسفة. ولا تعد عملية التحليل النقدى للواقعية مسألة سهلة على الإطلاق، بل إنها مسألة فى غاية الصعوبة والتعقيد؛ فدائمًا ما تفرض الفلسفة الواقعية وضوح الأسس الميتافيزيقية التى تستند عليها، ولكن الفحص الدقيق لمثل هذه الأسس يبين ضعفها وعدم صلابتها، وتناقض الواقعية ذاتها. ولقد حاولت المذاهب الفلسفية المختلفة منذ "أفلاطون" ومن قبله التشكيك فى هذه الأسس وبيان عدم صحتها. وتعود الصعوبة إلى غموض الموضوعات الميتافيزيقية ذاتها، والذى يعود بدوره إلى المشكلة وطبيعتها. والواقع أن تخطى هذه الصعوبة يعتمد على مدى تبسيط الموضوع

وتحديده، وترك المشكلات الفرعية أو غير الأساسية التى يتناولها هذا المذهب الواقعى أو ذلك، كما يعتمد أيضًا على رد السؤال الرئيسى لكل وجهة نظر واقعية حول الوجود إلى أبسط صورة ولعناصره الأولية. فيختفى التعقيد المحيط بالمشكلة بمجرد فصلها عن صلاتها التاريخية ونواجه دعوة فلسفية واضحة ومحددة. ومع ذلك سريعًا ما نشعر أن الصعوبة قد غيرت من صيغتها أو صورتها، وتبدو دعوى الواقعية دعوة مجردة إلى أقصى درجة الأمر الذى ينبأ بوقوع كارثة كلما تعمقنا فى دراستها. والحقيقة أن التجريد الذى يكسب به بحثنا فى هذه المحاضرة يبلغ أقصى مداه، ولن يتكرر حدوثه أو اللجوء إليه مرة أخرى فى باقى هذه السلسلة من المحاضرات. وربما تبرر ضخامة النتائج التى نصل تحمل الظروف الصعبة والمعاناة التى نواجهها فى هذا اليوم من رحلتنا.

تؤكد الواقعية أن وجود الشيء يعنى استقلاله عن الأفكار التى يختلف وجودها عنه وتشير إليه. يقول الواقعى "يكون عالم الواقع مستقلًا عن معرفتك الخاصة به، ويعد هذا الاستقلال والوجود شيئًا واحدًا. وإذا ما اختفت كل معرفة بالوقائع، فإن التغيير المنطقى الوحيد الضرورى والمباشر والذى يمكن أن يحدث فى العالم، يتمثل فى اختفاء واقعة المعرفة ذاتها. حقيقة إننا لسنا مجرد كائنات عارفة فقط، ولنا قدرة على الفعل أو عدم الفعل، وإخفاء معرفتنا قد يحدث تغييرًا فى عالم الوقائع بصورة سلبية وغير مباشرة، طالما أن النتائج الواقعية التى نحاول إرادتنا تنفيذها فى ضوء معرفتنا تمتنع عن الحدوث أو لا تظهر فى العالم، إلا أن كل ذلك يعد مسألة ثانوية؛ فالأهم أن اختفاء معرفتنا لا يؤثر بأى صورة على وجود الوقائع المستقلة التى نعلم بوجودها.

باختصار شديد، ولتخليص كل ما سبق فى عبارة واحدة، تقول الواقعية "إن المعرفة الخاصة بوجود أى كائن لا يكون هو نفسه الموضوع المعروف، لا تؤثر إطلاقًا على هذا الكائن المعروف.

وينتج عن ذلك أن الواقعية تتطلب سلوكًا عقليًا تجاه الوصول إلى الحقيقة، يشبه إلى حد كبير ما قالت به "رباعيات عمر الخيام" التى ترجمها "فترجرالد".

فحين تعترف الواقعية على الأقل "بالمعرفة"، ولا تهتم بوضع أى تفسير مفترض لأفعال العارف الإرادية؛ فإنها تقبل بوجود الوقائع التى لا تتأثر إطلاقاً بعملية معرفتها، وتستطيع أى مجموعة من المسماة "كائنات عارفة" أو "أفكار خالصة" أن تقول لبعضها البعض عن عالم الوقائع المستقل عنها:

"حينما نمضى معا إلى عالم الحياة الأخرى،

ويستمر العالم قائماً هناك،

فلن يهتم بقدمنا أو برحيلنا،

مثلما لا تهتم البحار بالحصى الملقى فيها".

لقد سبق أن وضحت أن أى فيلسوف واقعى يستطيع أن ينكر أنه يعنى أن يكون قدرياً أو من أنصار الجبرية من الناحية العملية، ولكن فى هذه الحالة عليه أن يقدم فرضاً خاصاً بوضوح به كيف يستطيع أصحاب الأفعال الإرادية وفقاً لمذهبه، أن يستخدموا معرفتهم فى تغيير الوقائع المستقرة وتبديلها. فأولاً لا تؤثر المعرفة كما تؤكد الواقعية على الواقع، ولذا يشبه عالم الوجود الواقعى أى الموجود المستقل عن أفكارى وأفكارك "البحر" الذى تسقط فيه أفكارنا على أمواجه مثل الحصى، ويكون وجود كل موجه وكل حصاة واقعة مستقلة بذاتها. وإذا ما تسببت الحصاة فى خلق دائرة جديدة من الأمواج، فإن ذلك يبدو مسألة غير ضرورية أو أساسية؛ فالبحر هو البحر، والوجود لا يكثرث بأفكارنا.

ويتضح هذا التعريف الواقعى العام لما هو كائن بصورة أكثر، إذا ما تمت مقارنة بالفلسفات التى قالت بنفس التعريف من الناحية التاريخية. فيتم تعريف المذهب الواقعى أحياناً بأنه المذهب القائل بوجود الواقع "خارج العقل" أو "وراء العقل"، ولكن هذا التعريف يتضمن استعارة مكانية، ويؤدى إلى التساؤل عن معنى هذا العالم الكائن فى الخارج إذا تم التمسك بالمعنى الحرفى للعبارة، كذلك يرى الواقعى المكان ككل بوصفه موجوداً "خارج العقل"، ولكن من الواضح أن المكان ككل، لا يكون بالمعنى الحرفى أو الظاهرى خارج أى شىء كان. لذلك، فإن

اعتبار المكان "خارج العقل" يعنى استخدام عبارة تحتاج فى حد ذاتها إلى التفسير. ويترتب على ذلك دائماً الاتجاه إلى تفسير عبارة "خارج العقل" على أنها تعنى شيئاً مختلفاً أو آخر غير العقل العارف. فتعنى الواقعية وفقاً لهذه الوجهة من النظر أن الموضوع المعروف يكون "شيئاً آخر" غير الفكرة أو العقل أو الشخص العارف بالموضوع. وبذلك تعنى أى محاولة أو جهد للوصول للحقيقة التسليم والاعتراف بأن ما يسعى المرء إلى معرفته، يكون مستقلاً عن أفكار المرء العارف أو شيئاً آخر غير أفكاره، الأمر الذى لا يشكل فرقاً بين الواقعية وأى نظرية فلسفية معارضة لها؛ إذ تعترف الفلسفة المثالية بل وأكثر المذاهب الشكلية تطرفاً، بأن "موضوع" المعرفة يكون شيئاً آخر غير الجهد المبذول لمعرفة. ولذا يظل المعنى الواقعى لعبارة "خارج العقل العارف" فى حاجة لمزيد من الشرح والتفسير.

ويلاحظ فى الوقت نفسه إذا تم النظر لهذه العبارة أنها تعنى الانفصال والاختلاف عن محتويات أى عقل وكل العقول؛ فإنها لا تعد كافية للتعبير عن ما تقصده الواقعية من الناحية التاريخية بمعنى وجود العالم. حقيقة يوجد فى أى نسق واقعى على الأقل بعض الوقائع الموجودة التى لا مكان لها فى أى عقل من العقول. ويعد ذلك صحيحاً لأى نظرية واقعية على الأقل بالنسبة لتلك الوقائع المفترضة المسماة "بالعلاقات الموجودة" بين الكائنات العارفة الموضوعات الخارجية التى تعرفها هذه الكائنات؛ إذ لا تكون هذه العلاقات الواقعية موجودة بصورة مباشرة فى أى "عقل" أو "وعى"، ولذا تكون مختلفة تماماً ومنفصلة عن محتويات أى عقل. من جهة أخرى ليس صحيحاً أن الواقعية تحتاج فقط إلى وصف هذه الكيانات أو الوقائع اللاعقلية بالوجود بالمعنى الذى تقصده من كلمة وجود. فوجودك مثلاً بوصفك عقلاً واعياً، قد يعتبره الفيلسوف الواقعى وجوداً واقعياً بالمعنى الذى يقصده من كلمة وجود أيضاً. ويعنى هذا الحكم إذا ما أصدره واقعى حرقى أو نموذجى، أن محتويات عقلك تعد موجوده على الرغم من أنها كامنة فى وعيك الخاص، بدون النظر إلى ما إذا كان هناك كائن غيرك أو آخر يعرف وجودك أو لا يعرفه. صحيح أن بعض الواقعيين خاصة المتطرفين منهم قالوا إن المادة وحدها هى الوجود الواقعى. وصحيح أيضاً أن فيلسوفاً واقعياً مثل

"هيربارت"، والذي لا يعد مادياً، يعرف الكائنات الواقعية بأنها كائنات بسيطة بذاتها وليست كائنات واعية أو مفكرة، إلا أن هناك من جانب آخر عديداً من الأنساق الفلسفية الواقعية التي اعتبرت الكائنات الواعية موجودات واقعية، ويمكن من الناحية التاريخية أن يعلن الواقعي أن عالمه يتكون فقط من "كائنات واعية" أو من مجرد حالات عقلية، حين ينظر إليها مع العلاقات الواقعية اللاواعية الكائنة بين هذه الكائنات الواعية. ولئن كانت مسألة اتساق مثل هذه النظرية مع المعنى الواقعي الخالص للوجود ليست مجالاً للبحث إلا أن المرء يظل واقعياً في تعريفه للوجود في الوقت الذي يظل فيه مؤمناً بأن طبيعة الوجود كلها طبيعة نفسية أو أن الوجود ذو طبيعة نفسية.

وهكذا لا تعد كل هذه التفسيرات المختلفة لعبارة "خارج العقل" كافية للتعبير عن معنى الواقعي. ولا تعنى كلها إلا الاختلاف بينك وبين أى موضوع موجود تفكر فيه بوصفك عارفاً له، طالما أنك لا تكون أنت نفسك الموضوع الموجود أو المعروف. قد يكون الموجود المعروف مجرد حالة من الوعي في الحياة العقلية لجارك، ولكنه يعد وجوداً واقعياً طالما من المفترض أن يكون مستقلاً عن معرفتك، وبالتالي لا تتدخل في تحديده. فتقول الواقعية إذا كنت مصيباً فى حكمك زادت معرفتك، أما إن كنت مخطئاً أو حدث أن اختلفت من الوجود، فلا يتأثر وجود العالم الواقعي أو حقيقته إلا بالقدر الضئيل المتمثل فى خطئك أو واقعة اختفائك من الوجود. وهذا هو المعنى العام للواقعية الذى أحاول فى هذه المحاضرة شرحه. ولا يزال فى حاجة لبعض الشواهد التاريخية حتى لا يتم اتهامنا بعدم الحياد فى عرض الموضوع.

(٢)

لقد تم التمسك بهذا المفهوم العام الواقعي لمعنى الوجود بدرجات أقل أو أكثر على مر تاريخ الفلسفة؛ فتعلم فلاسفة الإغريق القدماء التمسك بالتمييز بصورة قاطعة بين ما يقولون إنه موجود وما يعتبرونه مجرد رأى إنسانى خاطئ. ولم يتم

التمييز فقط بين هذين العالمين، وإنما تم الفصل بينهما تمامًا. وكان مثل هذا الفصل السبب في اعتبارهم واقعيين وليس مجرد هذا الجزء من الطبيعة الذى يعتبرونه موجودًا. كان الوجود "الإيلى" المادى والمحسوس و"اللامتغير" فى الوقت نفسه نموذجًا لهذا الفصل أو أحد نماذج هذا الفصل بين الوجود والظاهر أو المرئى. وتم اعتبار الوجود الحقيقى منفصلاً عن رأى الخاطئ منذ زمن بعيد بوصفه مبدأ واضحًا. وحين هاجمه "بروتاجوراس" كان هجومه عبارة عن رد فعل طبيعى من وجهة نظر أخرى. وتقوم نظرية "المثل" عند "أفلاطون" فى أكثر صورها تطرفًا على الفرض المسبق القائل بأنه لا يمكن معرفة شىء إلا إذا كانت تلك المعرفة قد اعترفت بالوجود المستقل للأشياء^(١). وقضى "أرسطو" وقتًا طويلاً فى ميثافيزيقاه يحاول فيه معرفة ما الذى يجعل أى موضوع واقعى أو أى جوهر موجودًا بذاته أو هو نفسه أى موجودًا مستقلًا منطقيًا عن كل الكائنات أو الموجودات الأخرى. كانت مسألة تعريف أن هذا الوجود يتضمن أيضًا أن الجوهر الواقعى يكون مستقلًا عن واقعة معرفته من قبل أى فرد أمرًا واضحًا بذاته عند أرسطو ولا تحتاج لأى برهنة. من جانب آخر يلاحظ حين تعامل "أرسطو" فى الكتاب الرابع من "الميتافيزيقا" مع مذهب الشك عند "بروتاجوراس". اعتمد فى إثبات خطأ الحجة بإظهار سخف نتائجها وتناقضها؛ فإذا صح مذهب "بروتاجوراس" أنه لا يمكن وجود شىء إذا اختلت الكائنات الروحية (أصحاب العقول) من العالم؛ "إذ تتوقف الإدراكات الحسية حينئذ وضوح القول أن الموضوعات المدركة والإدراكات الحسية (الإحساسات) قد تختفى معًا، فوجود اللون والروائح ما هو إلا مجرد حالة حسية

(١) ليس من الإنصاف الاعتماد على أن تلخيص للنظرية الأفلاطونية لتقدير قيمتها. ولقد اعتمدت هنا على التفسير الذى قدمه "زالر" Zeller وركزت على الصورة المتطرفة للنظرية. كان أفلاطون نفسه يذهب لما هو أعمق من ذلك. ويؤكد فى "المأدبة" على استقلال الأفكار عن كل ما عداها. ومع ذلك نجد "أفلاطون" فى محاوره "قليوبس" و"السوفسطائى" يعترف بصحة جوانب أخرى للموقف أو لعلاقة المعرفة بالموضوعات. والقول فى "السوفسطائى" أن معرفتنا بالوجود تعد أحد الأدلة على أن الواقع يكون سلبيًا وإيجابيًا، ويدخل فى مجموعة من العلاقات، يعتبر قولاً مطابقاً فى روحه مع النقد الذى يتم توجيهه هنا للمذهب الواقعى.

لدى كائن حساس، إلا أن القول إن الجواهر التى تتأسس على الحس لا تدوم فى حالة عدم وجود الإدراك الحسى يعد قولاً متناقضاً. فلا يكون الإدراك الحسى إدراكاً لذاته، وإنما إدراك "لآخر" خارج الإدراك وورائه، ولابد أن يكون هذا الآخر أسبق من عملية الإدراك. فما يحرك أو يدفع يكون أسبق بطبيعته من "المتحرك". وإذا ما قال قائل "إن هذين الشيئين الذات والموضوع أو المحرك والمتحرك يرتبطان معاً، فإن النتيجة تظل صحيحة أيضاً". ولئن كان من الواضح فى هذا القول اعتراف "أرسطو" بوجود العلاقات الداخلية وبعدم وجود انفصال حاسم ونهائى وكان قولاً صحيحاً، إلا أنه يعد من المسائل التى مثلت صعوبة رئيسية فى فلسفة "أرسطو".

لقد شددت المذاهب الواقعية المتأخرة على الفصل بين المعرفة والموضوع، وذلك حين أخذت فكرة "الذات" الفردية تتباين بشدة مع كل الأفكار المتعلقة بالموضوعات الخارجية. واستمدت الثنائية الديكارتية بالجواهر الممتدة والجواهر المفكرة أقصى درجات تطرفها من مشكلة المعرفة، وبعد مذهب "المناسبة" مثلاً على ترجمة الاستقلال المنطقى للماهية إلى استقلال واقعى فى العلة^(٢).

وضح "لوك" باختصار التعريف الواقعى للوجود حين قال "بالصفات الأولية"؛ فبعد "حجم" قطعة "الثلج" أو النار و"عدد" القطع حقائق موجودة بذاتها سواء تم إدراكها حسياً من قبل أحد الأفراد أو لم يتم. ولذلك يمكن تسمية هذه "الصفات الأولية بالصفات الواقعية أو الحقيقية الثابتة لأنها توجد بالفعل فى الأشياء. فى حين أن هناك صفات ثانوية، كالألوان والطعوم والروائح والأصوات تختفى إذا سلب الإحساس عنها وتتوقف. ولئن كان هذا القول يمثل محور الفلسفة الواقعية ويمثل معيارها للوجود، فالسؤال الذى يفرض نفسه هنا : أيزل الموضوع قائماً حين تختفى المعرفة؟

(٢) مذهب المناسبة Occasionalism قال به "مالبرانش"، ويتلخص فى أن المخلوقات وأفعالها مجرد مناسبات لوجود الله، أى مجرد مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى يفعلها الله، وقد سبق إليه أبو الحسن الأشعرى. (المترجم)

من الواضح أن عكس هذا المعيار يظل صحيحاً لدى الواقعى أيضاً. فإذا كانت الأفكار الخاطئة ممكنة الوجود دائماً، فإن الفرد يحق له وضع أى فكرة والتمسك بها سواء كان الموضوع موجوداً أو غير موجود، فقد تظل الفكرة قائمة رغم اختفاء الموضوع، وتظل ثابتة بالرغم من تغير الموضوع^(٣).

ويمكن الإفادة من مقارنة مثل هذه التعبيرات الخاصة بالواقعية الكلاسيكية بأقوال مذهب "السانخيا"^(٤) فى الفلسفة الهندوسية القديمة. كانت "سانخيا" مذهباً واقعياً تقول الثنائية الحادة بين المادة والروح. ويتكون عالمها من المادة والروح وهما عالمان مستقلان أى نوعان من الوجود، ولكل منهما طبيعته النهائية الخاصة. يعتمد خلاص الإنسان الحكيم على قدرته فى النجاة بذاته عن مخالطة الموضوعات والممتلكات المادية. ولقد وجدت فى أحد الفقرات المترجمة من كتاب "سانخيا" الذى قام الأستاذ "جارب"^(٥) بترجمته (وكانت تعليقا على كتاب "كارىكا")^(٦) تعريفاً واقعياً للوجود يتصف بخصائص المذهب الهندوسى على الرغم من صورته المجردة. أشير أولاً لتعليق "سانخيا" السابق على نمطى الوجود الذى شكلت هذه الثنائية المتطرفة العالم منهما. يشير التعليق إلى وجود ما يسمى بالعالم المادى من ناحية وإلى ما يسمى بالروح الذى تعتبره "سانخيا" لا مادياً خالصاً من ناحية أخرى. فالمادة والروح أو الأشياء المادية والنفوس كائنات واقعية. وعدّد النص صفات كل

(٣) يعتمد "كانط" فى نقده للدليل الأنتولوجى على وجود الله على هذا المعيار الواقعى للوجود. فلا يمكن أن يتبع وجود الواقعة وجود الفكرة. ولا ينتج "هذا" الوجود من "ماذا" بمعنى آخر سواء كان الموضوع موجوداً أو غير موجود، فإن الأفكار الخاصة بهذا الموضوع قائمة ولا تتأثر بوجوده أو عدم وجوده.

(٤) مذهب "سانخيا" (Sankhya) مثل "اليونيشاد" من أسبق الكتب ومنها: "سانخيا-كارىكا" و"سانخيا برترى" وكان ينسب إلى "كايلا" أسبق من البوذية، ويقول إن آثاره ظهرت عند "قيثاغورس". أثرت "سانخيا" فى فلسفات "بوذا" و"الماهابهارتا". وترى أن أكمل غاية ينشدها الإنسان انعدام الألم انعداماً تاماً. انظر كتاب "ول ديورانت": تاريخ الحضارة، ترجمة زكى نجيب محمود، والمجلد الثانى، الهيئة العامة للكتاب. (المترجم)

(٥) جارب Garbe. (المترجم)

(٦) كارىكا (Karika) (المترجم)

وجود منها وبين خصائصه الميتافيزيقية. فتتكون المادة المشكلة أى مادة العالم الطبيعي من صفات ثلاث: فتكون موضوعاً أولاً. وتكون موضوعاً مشتركاً لكل العارفين ثانياً، وثالثاً لا عقلية ومنتجة^(٧). ويمكن القول بأن "المادة الأولية" تتصف بنفس الصفات أيضاً. وفي الجانب الآخر توجد الروح التى تتعارض معها^(٨)، وتشارك فى الوقت نفسه مع بعض صفاتها بوصفها كائناً واقعياً^(٩).

يبحث المعلق هذا النص بشئ من التفصيل؛ فيقول إن استخدام كلمة "موضوع" يعارض فى معناه ما يقول به بعض الميتافيزيقيين البوذيين من أن لا وجود حقيقى إلا للحالات العقلية والانفعالات مثل السعادة والحزن والاضطراب والفرقة وما شابه ذلك. ويضيف "المعلق" قائلاً إن الموضوع يكون معروفاً بوصفه شيئاً مستقلاً وموجوداً خارج أفكار الفرد. ولذلك تم استخدام مصطلح "الموضوع المشترك" أيضاً، إذ يعنى هذا المصطلح أن الموضوعات المادية مثل الأوانى الفخارية مثلاً، يتم معرفة وجودها المستقل من قبل نفوس عديدة ومختلفة. وإذا كانت الموضوعات مجرد حالات فكرية فى العقل، والحالات العقلية بطبيعتها لا تخص إلا فرداً واحداً، فإن الموضوعات أيضاً فى هذه الحالة تكون محددة وخاصة بالفرد، طالما أن الفرد لا يستطيع ملاحظة أفكار أى فرد آخر والعقل الباطنى لا يمكن رؤيته. لذلك يضيف "المعلق" قائلاً إنه أصبح ممكناً تصور تشابه بعض الناس، وكيف يشتركون معاً فى النظر إلى الفتاة التى ترقص أمامهم، فى حين أن مثل هذا التصور يصبح مستحيلًا فى ضوء أى مذهب فلسفى آخر، وبالأخص فى ضوء المذهب المثالى الذاتى". وهكذا يعنى الوجود المستقل للكائنات المادية أن وجودهم يكون مستقلاً وخارج كل العقول، ومع ذلك يمكن فى الوقت نفسه أن

(٧) تعنى : مبدأ ميتافيزيقى نتج، بحاله ، من قوى تطويرية الذكاء "بوذى" . (المترجم)

(٨) المقصود هنا المادة المشكلة والمادة الأولية. (المترجم)

(٩) انظر شعاع حقيقة السانخيا "ضوء القمر حقيقة السانخيا"، جارب ريتشارد، الجزء الثالث.

See Der Mondschein der Sankhya- Wahrheit, in deutscher Uebersetzung von Richard Garbe, Abhandl. Der Bayer. Akad. L.cl. Bd xix. Abth. III, p. 567.

تصبح موضوعات مشتركة لعقول كثيرة فى وقت واحد؛ أى تصبح موضوعات لإدراكهم.

وينتقل "الشارح" لتوضيح الصفات التى تشترك فيها النفوس بوصفها كائنات واقعية مع المادة على الرغم من التعارض القائم بينهما. فىرى، وإن كان يعود لشرح هذه الصفات بالتفصيل فيما بعد، أنها نفوس أزلية ومستقلة وليست نتاج أى شىء آخر. لا يمكن إدراكها من الخارج عن طريق الحس مثل المادة. ومع ذلك وبالرغم من الاشتراك فى هذه الصفات، توجد النفوس منفصلة عن المادة فى الوجود، ويفضل انفصالهم يصبحون أفرادًا مستقلين؛ إذ يعتمد "الخلاص" كما سبق أن لاحظنا فى فلسفة "سانخيا" على إدراك واضح لهذا الاستقلال التام بين الروح الحقبة والعالم المادى. والواقع أن الروح لا تتفصل عن المادة بوجود فجوة بينهما أو عدم اتصال، وإنما بعدم تأثرها الحقيقى بالمادة. فما يبدو من مشاعر وحالات فى الروح تعد وفقًا للنظرية "النفوس مادية" عند مذهب "سانخيا" مجرد الحالات المادية التى تظهر كما لو كانت كائنة فى الروح، ولكنها فى الحقيقة مجرد مظاهر خارجية تشبه كما يفضل المذهب "السانخى" تشبيها انعكاسات صورة الورد الحمراء على البلورة؛ إذ تعكس هذه البلورة صورة الورد ولكنها لا تتأثر فى أعماقها بوجودها. فنتج عن ذلك نظرية عن وجود نوع من التوازى النفسى المادى وتأسست وفقًا لمذهب "سانخيا" على نوع من الوهم.

فإذا كان هذا التفسير الذى قال به "الشارح" ينتمى إلى القرن الثانى عشر، ومن المعروف أن نص "كارىكا" كان موجودا قبل القرن الخامس بقليل، فلا شك أن هذه الآراء الميتافيزيقية التى ندرسها تاريخها قديمة ونابعة من أصول هندية بحتة. عمومًا تقدم لنا هذه الأصول الخارجية من خلال الفقرة السابقة صفتين أو ثلاث من الملامح العامة للمذهب الواقعى فى الوجود، والتى يمكن تلخيصها فى العبادة القائلة "أن هذا العالم الواقعى يتكون من مجموعة من الكائنات المستقلة".

عمومًا لابد أن يكون الوجود الواقعى مستقلًا، وتظهر طبيعة الفجوة التى تقسم الموجودات المستقلة وتفصلهم عن بعضهم، وتزداد درجة وضوحها من خلال

عملية الفصل التى يمكن اكتشافها بين المعرفة من جهة والموضوعات المادية من جهة أخرى. فما تتم معرفته خاصة الموضوع المادى يكون مستقلاً عن العارف، ويشهد الفهم العام على هذا الفصل القائم بين العارف والموضوع المادى، كذلك يقوم البرهان على واقعة الفصل هذه، ويقدم فى الوقت نفسه وفى كل الأحوال تفسيراً لمعنى هذا الفصل على واقعة أن هؤلاء العارفين على الرغم من انفصالهم عن بعضهم البعض، وفشل كل فرد منهم فى قراءة أفكار الآخر أو معرفتها، يمكن أن يشتركوا فى معرفة نفس الموضوع الخارجى القائم هناك. ولا يمكن تفسير تشابه الواقعة المادية أمام كل النفوس على الرغم من الانفصال المتبادل القائم بينهم إلا بافتراض وجود نوع من الفصل أيضاً بين الواقعة المادية من جهة والحياة الباطنية لكل تلك النفوس العارفة من جهة أخرى. وأخيراً إذا كان انفصال الموضوعات المادية واقعياً، فإن انفصال النفوس العارفة واقعياً أيضاً. فليس هناك إلا الانفصال والاستقلال. والعالم مكون من فجوات ويظهر الاستقلال بمعنى العلاقة المتبادلة.

كذلك يلاحظ أن مؤلفى "سانخيا" قد أعادوا إلى ذاكرتنا ما سبق الإشارة إليه حول الدوافع الاجتماعية للواقعية؛ فأتى قبولنا لاعتبار الموضوعات المادية موضوعات لمعرفة مشتركة من قبل كل الناس مساوياً لمعنى الضمان الاجتماعى من جانبنا بأن معرفة كل فرد من الأفراد تظل سرّاً خاصاً به ولا يتطلع جيرانه عليه. فيتطلب الاستقلال المتبادل بين كل العارفين انفصالهم المشترك عن كل موضوعاتهم المشتركة، ويجعل استقلال الموضوعات إمكانية مشاركة كل الكائنات العارفة فى معرفتها أمراً ممكناً على الرغم من استقلال هذه الكائنات عن بعضها البعض. ولقد كان لهذه الفروض الاجتماعية المسبقة دور كبير فى نحو كل العالم الواقعى وتطوره. وأصبح الاتجاه إلى رد العالم المجرد إلى وحدة غامضة مثل الواحد "الإلى" اتجاهاً إلى إيجاد العديد من الفواصل والفجوات والانفصالات، فتبدلت الوحدة إلى الكثرة. وهكذا نلاحظ كما ترى أن العقل قد أعلن فى البداية وجود حواجز وفواصل مطلقة فى هذا العالم، ثم حاول سواء عن طريق الحدس والتعيين المباشر أو سواء عن طريق التفكير والاستدلال أن يتجاوز فى معرفته تلك الحواجز وهذه الفواصل، فربط فى الفكر ما كان منفصلاً فى الوجود. وكانت

النتيجة صراعاً دائماً تنتصر فيه الوحدة أحياناً؛ فيصبح الواحد لغزاً غامضاً، وتنتصر الكثرة أحياناً أخرى؛ فيظهر التساؤل عن أين توجد الروابط، وكيف تحدث؟

هناك صفتان عامتان في المذهب الواقعي يمكن القول إنهما تشكلان بعض الملامح العامة للواقعية؛ فلقد نظر الواقعيون الذين يقفون مع المذهب "الإيلي" على الوجود يتضمن كائنات دائمة وثابتة تتصف بالدوام والثبات. فكانت مثل "أفلاطون" وكائنات "هيربارت" الواقعية وجوهر "إسبينوزا" كائنات أزلية. وعرف "سانخيا" أيضاً مثل هذه الأزلية على الرغم من اعتراف تلك الفلسفة بعالم التغيرات الواقعية، كذلك تم النظر للوجود من جانب هؤلاء الواقعيين وغيرهم على أنه يتضمن التأثير العلى للكائنات الواقعية وفعاليتها النشطة. ومن الواضح بالطبع صعوبة تحقيق نوع من الاتساق بين هاتين النظريتين وإن كنت أرى أن هاتين الصفتين مجرد صفتين ثانويتين في كثير من المذاهب الواقعية.

حقيقة تحل هاتان الصفتان قيمة كبرى من الناحية التاريخية لتطور المذهب الواقعي؛ فقد كانت صفة "الدوام" تمثل - خاصة في الصور الأولى والقديمة للواقعية - دليلاً واضحاً على الاستقلال ثم أصبحت فيما بعد تمثل شرطاً ضرورياً لوجوده. هكذا مثلاً كانت كائنات "هيربارت"؛ فما يستمر إلى الأبد ولا يتغير يظل أيضاً ثابتاً ولا يتأثر بوجود المعرفة أو اختفائها. ولعب مفهوم الواقع بوصفه ثابتاً بصور المطلقة دوراً كبيراً، ليس فقط في فلسفة "أفلاطون" والواحد "الإيلي" والمذهب "الذري"، وإنما أيضاً في الفكر الحديث والتأملات ذات الصبغة العلمية، كذلك ظهرت القدرة والفاعلية والنشاط بوصفها صفات وأدلة واضحة على الاستقلال، وربط "أفلاطون" بينها وبين الواقع في محاوره "السوفسطائي". ومع ذلك ما زلت أرى أن هذه المحمولات ليست أساسية في المذهب الواقعي.

تتجه الواقعية إلى الفصل بين "ماذا" أي "ماهية" الشيء عن "وجوده". وإذا نسبت صفة "الدوام" إلى الواقع فمن الممكن القول أنها تنتمي إلى ماهية الشيء وليس إلى وجوده في العالم الواقعي. وينطبق نفس الحكم على النشاط والقدرة والفاعلية. فيستطيع المرء تصور كائن أسطوري مثل "أخيل"، ويصفه بأنه كان من

أصحاب الشعر الأصفر، دون أن يقول بوجوده؛ فاللون الأصفر ينتمى إلى ماهية "أخيل" وليس إلى وجوده^(١٠)، كذلك يستطيع أيضًا تصويره نشيطًا وخصمًا عنيدًا "لهكتور" ويعتبره فى الوقت نفسه كشخصية أسطورية ولا يحكم بوجوده فى الواقع. معنى ذلك أن فكرة "النشاط" وفكرة "الوجود الواقعى" فكرتان مختلفتان تمامًا مثل فكرتى اللون الأصفر والوجود. كذلك بالنسبة لصفة "الدوام" أو الثبات لم يؤكد بعض الواقعيين على أنها فكرة صحيحة بالنسبة للوجود، فقد يكون عالم الحوادث موجودًا ومستقلًا بالنسبة لكل مفكر يؤمن بمذهب "هيراكليتس". ويمكن القول إن أضواء القمر المنعكسة على سطح الماء واقعة مستقلة مثل أى وقائع أخرى من وقائع الخبرة. ولئن كان هناك من الواقعيين من يحاول إثبات صفة الدوام أو الثبات للوقائع؛ فتلك مسألة أخرى لا مجال لمناقشتها الآن؛ إذ ينصب اهتمامنا على التعريف.

(٣)

حاولت تعريف وجهة النظر الواقعية، وحاولت من خلال الأمثلة التاريخية توضيح هذا التعريف وتبريره بصورة عامة كما سعيت أيضًا إلى فصل العنصر الرئيسى الذى يكمن فى أعماق المذهب الواقعى عن باقى العناصر العرضية الأخرى وعن النتائج المتناقضة إلى حد ما، والتى قد تظهر فى هذا المذهب الواقعى أو ذاك وتشتت انتباهنا عن المسألة الرئيسية. وتتلخص هذه المسألة فى هل يمكن أن يكون هناك تعريف واقعى متسق وغير متناقض ذاتيًا ويكون كافيًا حين نبحث عن الوجود الحقيقى. لا تتعلق المسألة هنا بما إذا كان العالم الواقعى يحتوى على حذف معين من الموجودات أو آخر أو ما إذا كانت حالات الوعى فقط وعلاقتها الواقعية موجودة أم ليس هناك إلا الذرات فقط أو ما إذا كانت الألوان واقعية أو أن المكان موجود حقيقى أو ما إذا كانت النفوس والملائكة موجودات لها وجودها

(١٠) إن بطل ملحمة "الإلياذة" كان خصمًا عنيدًا "لهكتور" بطل الطرواديين. والإلياذة إحدى مؤلفات الشاعر اليونانى هيرمروس. (المترجم)

الواقعي في الفضاء الخارجي. إن جل اهتمامنا ينصب على المعنى الذي يكون وجود الشيء به وجودًا واقعيًا. نريد معرفة ما إذا كان الفصل المجرد بين "ماذا" و"هذا" صحيحًا وغير متناقض.

بداية يلاحظ بعد الوهلة الأولى من تحديد المشكلة أن التعريف الواقعي للوجود يتصف من جهة بأنه مألوف ومعقول ومن جهة أخرى بالغموض وعدم الوضوح. ولا نحتاج دائمًا للوقوف طويلًا عند اتصافه بالآلفة والمعقولية. أفليس واضحًا أن الحياة الاجتماعية العادية للفهم العام تقوم دائمًا على الاعتراف بأن "سواء عرف هذا الملاحظ أو ذاك أو هذا الدارس في المدرسة أو الشاك في الإيمان أو المفكر الفيلسوف هذه الوقائع أو لم يعرفها، وسواء كانت هذه الوقائع مادية أو عقلية، روحية أو طبيعية، فإن هذه الوقائع تظل موجودة كما هي. فعبارة الفهم العام القائلة "إن المعرفة سواء تمت أو لم تتم" قد زادت وضوحًا وتم إعادة صياغتها بصورة فنية في تعريف الواقعية للوجود. من جهة أخرى حين يحاول المرء تقديم تفسير دقيق ومحدد للصورة التي يتم بها الفصل بين الوجود والمعرفة سريعًا ما يكشف صعوبة الاستمرار في تتبع النتائج المنطقية لمثل هذا الفصل، بل يمكن القول أنه ليس هناك صعوبة أكبر من تعريف نمط الاستقلال المقصود بين الوجود والمعرفة. يعرف الفهم العام في عالم الخبرة العادية درجات عديدة وحالات كثيرة للاستقلال النسبي بين الموضوعات، ولكنه يعرف أيضًا أن هذه الموضوعات التجريبية التي غالبًا ما ينظر لها بوصفها مستقلة تمامًا وبصورة متبادلة عن بعضها البعض، تتحول في بعض الأحيان وفي حالات أخرى إلى الارتباط ببعضها وتفقد استقلالها المتبادل. في حين أن الاستقلال الذي نتحدث عنه الواقعية بوصفه مميزًا للوجود النهائي للأشياء يجب أن يكون شيئًا له معنى محدد ونتائج واضحة؛ إذ إنه يحدد ويعرف فقط ما قد يعطى للأشياء وجودها الحقيقي كله. ومع ذلك يلاحظ أن المذاهب الواقعية تجد من السهل دائمًا الحكم بالاستقلال أو افتراض التعريف العام لاستقلال الوجود عن تقديم تفسير دقيق ومحدد للنتائج المنطقية التي قد يؤدي إليها مثل هذا التعريف. والحقيقة أن مواجهة هذه النتائج بصورة مباشرة قد يصيب المرء بالدهشة لغرابتها. وأي نظرة منصفة لتاريخ المذهب الواقعي تؤكد صدق هذا

الشعور؛ إذ يبين هذا التاريخ أن في الوقت الذي بدأت فيه الواقعية معبرة عن روح الفهم العام وفكره، فإن نمو المذاهب الواقعية وتطورها قد اتصف بصفة جعلت الواقعية منذ "سانخيا" إلى "هربارت" أو إلى "هربارت سينسر" معيّنًا لا ينضب لكل التناقضات الميتافيزيقية ومضمارًا لسباق المفارقات. فالذرات، والمونادات، ومثل أفلاطون، والنفوس المنعزلة عند "سانخيا"، والأشياء في ذاتها وغير القابلة للمعرفة عند "كانط"، والوقائع المثالية عند "هربارت"، والواحد "الإيلي"، وجوهر "إسبينوزا"، واللامعروف أو غير القابل للمعرفة عند "سينسر"، كلها كائنات بعيدة تمامًا عن خبرة الفهم العام، بل أكثر بعدًا من كثير من وجهات النظر التي تعارضها الواقعية، ومع ذلك قد يتم اختراع وجود مثل هذه الكائنات وهذه الأصناف من الكائنات الواقعية المفترضة لكي تجعل التعريف الواقعي متسقًا مع نفسه، وكافيًا لمتطلبات الحياة والخبرة.

قد يكون التعريف الذي بدأ متفقًا مع الفهم العام ثم تغيرت نتائجه حين خضعت لتحولات سريعة ليس أهلًا للنقّة، ولا يحتاج لفحص دقيق لمعرفة السبب وراء حدوث هذه النتائج والتغيرات العديدة أو لمعرفة سبب اللجوء إلى مثل هذه التفسيرات المتناقضة للوجود. ومع ذلك إذا ما تمت النظرة بعمق لتاريخ الواقعية نلاحظ وجود العديد من الدوافع التي أدت إلى وجود مثل هذه المفارقات؛ إذ تبدو الواقعية في ضوء هذه النظرة الفاحصة مذهبًا يتذبذب بين النظرتين التاريخيتين المتعارفتين اللتين تم اقتراحهما للإجابة على السؤال المشهور حول ما إذا كان العالم الواقعي يحوى كائنًا واحدًا مستقلًا أو عدة كائنات تستقل كلها عن أي معرفة لا تكون نابعة من طبيعتهم وتشير إليهم من الخارج. ولذلك يمكن القول بأن مشكلة الواحد والكثرة حين تظهر في أي عالم يتم تعريفه وفقًا لتعريف المذهب الواقعي للوجود، تمثل مصدرًا رئيسيًا وعميقًا لكل الفروض الميتافيزيقية الرائعة التي سبق الحديث عنها. ونصبح على وعى تام وكامل بمثل هذه المشكلات التي تتحدث عنها وتلك النتائج المتناقضة حين نوجه اهتمامنا لدراسة هذا الجانب من تاريخ الواقعية.

لقد قالت المذاهب الواقعية كالمذهب "السانخى" وغيره بوجود كائنات عديدة مختلفة. وتاريخ مثل هذه الصور من التعددية من الواقعية معروف وسبق ذكره. وقامت مثل هذه المذاهب مرات ومرات وبصورة مطردة كادت تميزها عن غيرها من المذاهب، بالتأكيد على استقلال هذه الكائنات فى طبيعتها النهائية عن بعضها البعض على عدم وجود علاقات متبادلة أساسية بينهم حتى تدلل على صحة تعدد الكائنات الواقعية وتنوعها. وظهرت النتيجة واضحة فى موائد "ليبنتز" وموجودات "هربارت" أو فى نفوس "سانخيا" نفسه؛ لذلك ظهر السؤال الضرورى عن لماذا على الرغم من عزلة الكائنات الواقعية عن بعضها البعض يبدو عالمنا من الخبرة مليئاً بالعلاقات المتداخلة والروابط المتبادلة والقوانين التى تربط نفساً بنفس، والشمس بالكوكب، وكل الأشياء بالمكان والزمان أو بالله. وكان على الواقعية اللجوء إلى فروض وشروح ثانوية متناقضة حتى تجيب عن هذا السؤال وتحقق مطالب هذه النظرة التعددية؛ فقالت بالانسجام الأزل، وبوجود صور وهمية لروابط غير موجودة أو بوجود مبادئ متوسطة، وكلها فروض تدفع الفيلسوف إلى الشعور باليأس لتعقدها وعدم اتساقها، وتجعل موقفه من الأجزاء المتناثرة التى يحاول إعادة صياغة العالم منها أشبه بموقف الطفل المهمل الذى يحاول جمع الأجزاء المتناثرة لقطعة البللور المكسورة.

من جهة أخرى قالت بعض المذاهب الواقعية "بالواحدية" مثل المذهب "الإيلى" والواحدية التى قد تفهم من الجانب الواقعى لفلسفة "إسبينوزا". لا تواجه هذه المذاهب الواحدية الواقعية ثورة الفهم العام وحدة على هذا الفكر الذى يرد الكائنات الواقعية المستقلة إلى وجود واحد مفرد، وإنما تواجه أيضاً الهجوم عليها من منطقها الواقعى نفسه الذى يتحول إلى سلاح ضدها. ويمكن تلخيص الاعتراض الذى قد يوجه إلى هذا المذهب الواحدى الواقعى أن ما يسمى بأفكارنا الخاطئة حين نعتقد فى تعدد الكائنات الموجودة فى العالم ولا نعتبرها موجوداً واحداً، تعد وقائع مادية متعددة وموجودة فى العالم العقلى ولها وجودها الواقعى مثل وجود كائن المذهب الواحدى الواحد فى عالم الفيلسوف الواقعى. فلا يستطيع الفيلسوف الواقعى أن ينكر وجود الأفكار والآراء التى يضعها بالزيف أو ينفى وجود تعددها حين

يحكم عليها. لذلك لابد من وجود تعدد حقيقى فى العالم، ولا يمكن أن يمثل الكائن الواحد الحقيقة كلها، ويصبح هذا الاعتراض حاسماً ضد القول بالوحدة البسيطة للوجود المستقل.

لذلك يواجه الواقعى دائماً مخاطر الوقوع فى التناقض كلما حاول خلال تاريخ الفلسفة الممتد أن يطبق بصورة جدية، تلك الفكرة الخاصة بتعريفه الأساسى للوجود، والتى تقبع فى أعماق مذهبه كله على صياغة مفهوم إيجابى متطور عن عالم يحوى كائناً واحداً أو عدة كائنات. كان البديل التاريخى للوحيد أمامه إما القول بوحدة كلية كاملة أو ليس هناك روابط على الإطلاق. والسؤال الذى يفرض نفسه الآن أيعد هذا التناقض مجرد حدث عارض فى تاريخ الواقعية بسبب عيوب فى بعض المفكرين الواقعيين ذاتهم؟ أم أنه كامن فى نفس طبيعة التعريف الواقعى لما هو موجود؟

من الواضح أن مثل هذا السؤال يحتاج فى حد ذاته إلى فحص دقيق وإلى مزيد من الاهتمام، ويجب العودة بعد هذا العرض التاريخى وبعد المساعدة التى قد حصلنا عليها إلى دراسة تعريفنا الواقعى للوجود، وإلى معرفة أفضل الطرق لعرض قوته المنطقية واختبارها من خلال تطبيقها على المشكلة الخاصة بوجود كائن واحد أو عدة كائنات فى العالم؛ فقد سبق أن أكدت على أن مشكلة الوحدة والكثرة تمثل دائماً المحك الرئيسى للميتافيزيقا الواقعية.

(٤)

نعود الآن من التاريخ المربك والمحير لتراث المذهب الواقعى إلى التأمل فى المبادئ الأولى للواقعية. بداية علينا أن نضع جانباً كل فكر يرى أن الله أو النفوس أو المادة الدائمة أو الصور المنعكسة لضوء القمر على سطح الماء أو الوقائع الرائعة للشارح لعالم "السانخيا" كائنات واقعية، ونتساءل فقط عن النظرية العامة الخاصة بتكوين أى عالم واقعى. ونعيد طرح المعنى الدقيق للتعريف

الواقعي ثم نقوم بعد ذلك بطرح نتائج الضرورية في سلسلة من القضايا الصورية، حتى نعرف النتيجة التي قد يصل إليها الفيلسوف الواقعي نفسه وكل من يتأسس إيمانه سواء في عالم العلم أو في عالم الدين على مبادئ الفلسفة الواقعية وصورها.

حين نحلل معنى التعريف الواقعي علينا أن نأخذ أقوال الفيلسوف الواقعي بحمل الجد. يقول الواقعي "حينما نعرف أى موضوع غير ذاتك، يكون أولاً ومنذ البداية مستقلاً عن معرفتك، لذلك يظل موضوعك موجوداً وقائماً هناك سواء عرفته أو لم تعرفه، وسواء كانت معرفتك صحيحة أو خاطئة. ويقول أيضاً "حين تعرف باقى أجزاء العالم ككل، فأنت تعرف وجوداً مستقلاً عن معرفتك وبخلاف عنها، ويؤكد أن هذا الاستقلال يشكل تعريفاً لوجود أى موضوع واقعي حين يتم النظر لمعرفة هذا الموضوع بوصفها ليست جزءاً منه؛ لذلك من الواضح أن هذا التعريف الواقعي يركز حول مفهوم الاستقلال؛ فبأى معنى يكون الواقع مستقلاً عن العملية المعرفية؟

يعد مفهوم الاستقلال المتبادل بين الحوادث من المفاهيم الذائعة في نظرية الاحتمالات الرياضية. فقفز النرد مرتين أو سحب ورقتين من أوراق اللعب، ينظر لهما دائماً بوصفهما حادثتين مستقلتين، ولكن هذا الاستقلال الوارد في النظرية دائماً ما يعد نسبياً وينظر له بوصفه محدوداً وخاصاً بجوانب معينة للموضوعات المقصود الاستقلال بينها. فقد يعنى أحياناً في مثل هذه الحالات أن الحادثتين خاصة في حالة قذف النرد مرتين مرتبطتان بالفعل بالنظام العلى للعالم، ولا يوجد انفصال أو استقلال بينهما، والمسألة كلها تتعلق بأننا لا نعرف هذه الرابطة السببية أو كيف تحدث. وإذا ما قال المرء بوجود الصدفة الخالصة وتجاهل الرابطة السببية، فإنه يلاحظ أى حادثتين ماديتين تحدثان في المكان نفسه أو في الزمان نفسه أو النرد نفسه. كذلك يجب أن نعترف بأن كل أجزاء المكان وكل لحظات الزمان تعد بمعنى من المعاني متوقفة على بعضها البعض وغير منفصلة. فلا تستطيع تصور مساحة قدم مكعب محطم من المكان دون تجريده من أجزاء المكان، ولا تستطيع افتراض اختفاء هذه اللحظة الزمنية أو تلك الساعة من الوقت دون أن تمحي الزمان كله.

وإذا كان الزمان والمكان لا يمكن تصورهما إلا بوصفهما مكونين من أجزاء مترابطة ومتداخلة رياضياً، فإن المرء عليه أن يعترف، وبمعنى من المعاني، بأن أى موضوعين أو حادثتين قد تحدثان فى المكان أو الزمان، لا يمكن تعريفهما بوصفهما حادثتين مستقلتين، طالما أن تعريف أى حادثة أو موضوع منهما حسب علاقاته الزمنية والمكانية يتطلب الاعتراف بوجود الوقائع التى ترتبط مكانياً وزمانياً من الناحية الرياضية بالجوانب المكانية والزمنية الخاصة بالموضوع الآخر. ومع ذلك ما زلنا، وفقاً لنظرية الاحتمالات، نرى أن الحادثتين اللتين تحدثان فى المكان والزمان نفسيهما أو حتى عملية تكرار قذف النرد نفسه على أنهما حادثتان مستقلتان. من الواضح إذن أن فى الوقت الذى قد يعنى فيه المرء ارتباط الحادثتين وعدم استقلالهما، فإن جانباً منهما قد يوصف بالاستقلال؛ أى من الممكن الاعتراف بوجود استقلال بينهما بسبب عدم معرفة المرء للعلاقات المتداخلة بينهما، أو معرفتها وتجاهل إحدى هذه العلاقات المتبادلة أو جانب منها بوصفه جانباً لا قيمة له.

كذلك لا تعترف الواقعية فى الوقت الذى تؤكد فيه باستقلال الموضوع عن المعرفة، بوجود مجموعة من الروابط السببية المختلفة التى تربط هذا أو ذاك الموضوع بهذه العملية المعرفية أو تلك. ومع ذلك يبدو الاستقلال المقصود فى الواقعية أكثر، وقد يكون كاملاً تقريباً من ذلك الاستقلال الذى تقصده نظرية الاحتمالات حين نتحدث عن قذف النرد مرتين بوصفهما حادثتين مستقلتين. فتعنى عبارة المذهب الواقعي "سواء أكان أم لا" فصل المعرفة عن الموضوع بصورة شبه كاملة وأكثر عمقاً من الفصل القائم بين أى حادثتين ماديتين أو أى واقعيتين طبيعيتين؛ إذ يتعلق الفصل هنا بفصل وجود الموضوع نفسه؛ أى "هذا" عن ماهيته طالما كان التعبير عنه يتم بأى فكرة.

لذلك، فإن الطريقة المناسبة الوحيدة للتعامل مع مثل هذا المفهوم الغامض تتمثل أولاً فى عرض أكثر صوره تطرفاً وملاحظة نتائجها، وأن نأخذ فى الاعتبار أى تعديل يمكن اقتراحه ومدى جديته. سنتناول فى هذه المحاضرة دراسة معنى

الاستقلال فى المذهب الواقعى بصورته الحرفية وبمعنى الاستقلال الكلى، ثم نؤجل دراسة مفهوم الوجود عند الواقعية المعنوية إلى دراسته مرتبطاً بالمفهوم الثالث للوجود فيما بعد، ونبدأ الآن بمعرفة النتيجة المترتبة على الفرض الذى يقول به الفيلسوف الواقعى "بأن المعرفة لا تؤثر إطلاقاً على موضوعها الخارجى".

يتضمن التعريف الواقعى - باختصار شديد - أمرين: الأول أن معرفتك وموضوعها، إذا ما تم تحليلهما من قبل أى عالم نفسى، واكتشف وجود رابطة سببية بينهما أو لاحظ اتفاقهما من الخارج، فإن هذه الرابطة أو ذلك الاتفاق لا يشكل جزءاً من وجود الموضوع فى الخارج أو من المعرفة بوصفها مكونة من مجموعة من الأفكار؛ فإذا كانت الفكرة صادقة ومعقولة وصحيحة فإنها تتفق بطريقة ما مع الموضوع. بمعنى آخر تعتمد مصداقية الفكرة على الموضوع، وبذلك تصبح الأفكار الخاطئة مثلها مثل الأفكار الصادقة من الممكن وجودها فى العالم الواقعى. ولا تستطيع أن تترك وجود موضوع معين أو لا تتركه من مجرد فحص الفكرة بوصفها مجرد فكرة، وبالمثل لا تستطيع أيضاً أن تحكم بمطابقة أى فكرة أو عدم مطابقتها للموضوع من مجرد فحص هذا الموضوع الخارجى وحده. ولعل هذا سبب رفض الفيلسوف الواقعى مع "كانط" للدليل الأنطولوجى على وجود الله؛ إذ لا يمكن البرهنة على وجود الله من مجرد وجود فكرة فى العقل عنه، ولا ترتبط أى فكرة خالصة بموضوعها المستقل بأى رابطة أساسية، ولا يمكن فى هذا العالم الواقعى إطلاقاً استنتاج "هذا" من "ماذا". فلا يمكن استنتاج وجود شىء فى الخارج بسبب كونه مدركاً من قبل أى عارف أو كائن عاقل. وبالعكس لا تظهر الفكرة فى العقل من مجرد وجود الموضوع فى الخارج. لذلك إذا كانت هناك رابطة بين الفكرة والموضوع، سواء كانت رابطة سببية أو مجرد اتفاق حدث صدفة، فإن الفيلسوف الواقعى يعتبر هذه الرابطة مجرد واقعة مستقلة تماماً عن الموضوع والفكرة؛ فإما أن تكون الرابطة السببية موجودة ولها وجودها المستقل، وإما أن الفكرة تصادف صدقها مع موضوعها؛ فقد تنتظر "القطة" إلى الملك، وقد يرى أحد الدارسين لعلم النفس أو للعلم الطبيعى أنهما أى "القطة" و"الملك" مجرد واقعيتين فى العالم المتداخل للزمان والمكان؛ أى الذى يتوقف فيه وجود الوقائع على

بعضها البعض. ومع ذلك نلاحظ أن نظرية "القطعة" باعتبارها معرفة لا تؤثر بأي صورة كانت على وجود "الملك"، وليس من تعريف "الملك" أنه لا بد من ملاحظته أو إدراكه من قبل "قطعة" معينة. وقد تكون فكرة "القطعة" عن الملك خاطئة؛ لذلك لا يحدد مجرد وجود فكرة في عقل "القطعة" وجود "الملك" بأي صورة كانت. وهكذا تنتهي الواقعية إلى القول بأن وجود الرابطة السببية أو أى رابطة بين أى عارف والموضوع الذى يعرفه، لا يشكل جزءاً من تعريف الموضوع المعروف أو من وجوده الواقعى أو جزءاً من ماهية الفكرة العارفة إذا تم النظر إليها باعتبارها مجرد فكرة خالصة.

الأمر الثانى يؤكد للواقعية فى صورتها الأصلية وغير المعدلة أن الاستقلال المقصود، أى الاستقلال المنطقى والأساسى بين الموضوع والمعرفة، يكون مطلقاً فى حد ذاته؛ إذ يكون وجود الموضوع المكانى والزمانى، الداخلى والخارجى، وكل ما هو حقيقى وصحيح بالنسبة له مستقلاً عن واقعة معرفته من قبل أى فرد.

لنفرض أن "س" موضوع من الممكن وجوده، ونريد أن نعرف ماذا يحدث إذا كان وجوده حقيقياً. ولتحقيق ذلك نفرض وجود موضوع آخر غير هذا الموضوع الأول، ويمكن اعتباره ممثلاً لمعرفة أى فرد أو لرايه أو لفكرته عن الموضوع الأول "س". وللاختصار يمكن تسمية هذا الموضوع الثانى "بالفكرة عن س"، ونحاول النظر إليه فقط بوصفه عملية معرفية خالصة، بصرف النظر عن صاحبها أو مدى صدقها فى تمثيل الموضوع الأول "س" أو خطئها.

فإذا حاولنا تحديد علاقة الفكرة عن "س" بالموضوع "س"؛ أى الطرف الثانى من طرفى العلاقة، والتى اعتبرتها الواقعية غير المعدلة علاقة أساسية، فإن تحديد هذه العلاقة وتعريفها يعد أمراً فى غاية السهولة من الناحية النظرية؛ فإذا فرض حدوث تغيير فى "الفكرة عن س" بأي صورة، كأن تصبح فكرة صحيحة بعد أن كانت خاطئة، أو غامضة بعد أن كانت واضحة أو تبدلت من حال إلى حال جديد أو ربما كانت تخص فرداً معيناً ثم أصبحت تخص فرداً آخر أو حتى نصل بالغرض إلى أقصى مداه فنتصور اختفاء هذه الفكرة كلية من الوجود والزمان، فإن

هذا التغير لن يؤثر في طبيعة "س" بأى حال من الأحوال. وحين ندرس طبيعة الموضوع "س" وطبيعة الموضوع "الفكرة عن س"، فلن نجد هناك أى ضرورة منطقية تؤكد حدوث أى تغيير في طبيعة الموضوع "س" نتيجة لحدوث هذه التغيرات في الموضوع الثانى "الفكرة عن س"، بمعنى آخر إذا تم النظر إلى "س" بوصفها مرتبطة سببياً بالفكرة عنها، فإنه لابد من وجود واقعة ثالثة أخرى خارجية غير الموضوعين "س" و"الفكرة عن س"، واقعة ثالثة قد تتمثل في إرادة فرد معين لابد أن تكون موجودة ومستقلة، ولديها القدرة على التعاون مع الفكرة، ونقل هذه التغيرات التى تحدث فيها إلى الموضوع المعروف؛ فإذا ما تم السير بتعريف الموضوع بأنه لا يتغير بتغير الفكرة عنه أو حتى باختلافها، وما يحدث فيه من تغييرات لا تتطابق مع الفكرة، فإنه يصل بنا إلى القضية القائلة بأن الموضوع يكون مستقلاً عن الفكرة أو الرأى أو المعرفة التى قد تشير إليه، وأن الوجود مستقل عن الماهية أو بينهما استقلال متبادل. وإذا ما فرض وجود أى علاقة سببية أو غير سببية بينهما فإنها تصبح واقعة ثالثة مضافة، ولا يمكن اعتبارها جزءاً من طبيعة الموضوع أو طبيعة الفكرة.

كذلك إذا تم النظر لمعنى الاستقلال بين الموضوع والفكرة، والنظر إليهما في الوقت نفسه بوصفهما موضوعين مستقلين وأن كلاً منهما شئ قائم بذاته، فإن هذا الاستقلال لابد أن يكون متبادلاً. فتستقل الفكرة بماهيتها عن الموضوع وإلا كان مجرد فحصها يمكن أن يثبت وجود موضوعها، وبذلك يخرج "هذا" من "ماذا"، ويظهر وجود الشئ بمجرد ظهور الفكرة عنه، وذلك أمر مرفوض من الفلسفة الواقعية. فوجود الشئ مجرد واقعة منفصلة تماماً عن فكرة أى شخص قد يفكر أى شخص في وجوده، كذلك يمكن القول بأن الموضوع "س" نفسه، حين تم النظر إليه في ذاته، من الممكن أن تغيد أو حتى يخفى من الوجود دون حدوث أى تغيير في "الفكرة عن س". ومن الطبيعى إذا كان للفكرة أن تظل صحيحة في هذه الحالة، عليها أن تتغير كلما تغير الموضوع "س"، وبذلك تصبح الفكرة مرتبطة بالموضوع "س" ومعتمدة عليه وإلا باتت خاطئة. لذلك فإن كون فكرة معينة صحيحة أو متفقة

مع موضوعها، يعد واقعة مستقلة فى حد ذاتها فى العالم الواقعى وشيئاً قائماً بذاته^(١١)، ويمكن أن تكون هذه الواقعة موجودة أو غير موجودة.

فإذا فرضنا أن الموضوع "س" موضوع واقعى يشير إلى موجود حقيقى قائم هناك. وقد يكون هذا الموضوع ملاكاً أو دودة أو حتى "اللا معروف" أو غير القابل للمعرفة الذى قال به "سبنسر"، ويوجد مستقلاً عن أى فكرة لا تكون هى نفسها جزءاً منه. ولنفرض أيضاً أن هذا الموضوع "س" مستقل عن كل أفكارنا التى نستخدمها الآن للتعبير بها عن استقلاله، وأخيراً نفرض أيضاً أن كل الأفكار بوصفها أفكاراً خالصة، تكون قابلة للتعريف بصورة مستقلة عن موضوعاتها، ثم قمنا فى النهاية بجمع هذه الفروض كلها، فإننا نكون أمام التعريف الواقعى الأصلى وغير المعدل لمعنى وجود الموضوع ولمعنى وجود الفكرة؛ إذ تؤكد الواقعية ببساطة أن الوجود الواقعى للموضوع "س" يمكن تعريفه بصورة كافية. وفق القانون القائل إن أى تغيير قد يحدث فى الموضوع "س" أو فى الفكرة التى تشير إلى "س"، لا يتطابق بالضرورة مع أى تغيير لأى طرف منهما، وأى اختلاف فى أى طرف منهما لا يؤثر فى الطرف الثانى، وذلك ما دامت الفكرة التى تشير إلى الموضوع ليست جزءاً من طبيعته. وإذا فرض وكانت هناك علاقة سببية بينهما أو أى نوع من الاتفاق بينهما أو هناك نمط من الاعتماد المتبادل بينهما، فإن كل ذلك يعد "واقعة ثالثة" مستقلة ومنفصلة عن الطبيعة الأولية والأصلية الخاصة بكل طرف منهما.

وهكذا نجد أن هذا التطوير السابق لعبارة "سواء عرفت أو لا" التى يصف بها الفهم العام وجود موضوع معين، أى وجود الموضوع سواء قد عرفت بوجوده أو لم تعرف، يوضح لنا بصورة كافية الأسس والاعتبارات التى تستند إليها النظرة الواقعية للوجود؛ فإذا كان هذا التعريف الواقعى قد اكتمل الآن، وعرف لنا عالمنا، فعلىنا أن نسعى فيه ونرى ماذا يوجد هناك.

(١١) تمت الترجمة عن اللغة اللاتينية للمصطلح "Tertium quid" أى شىء قائم بذاته وناشئ من اقتراح وجود شيئين. (المترجم)

(٥)

السؤال الأول الذى يفرض نفسه الآن بعد هذا التعريف الواقعى للعالم، هل يوجد فى العالم الواقعى الذى تم تعريفه موجودات عديدة مختلفة، وإذا ما كانت موجودة ما علاقتهم ببعضهم البعض؟ بمعنى آخر أبحوى العالم الواقعى كائنًا واحدًا مفردًا فيما خلى من الموجودات المتعددة؟

وتثير هذه الأسئلة سؤالاً جديداً يتعلق بماذا نقصد بمفهوم "كائن واقعى واحد" أو بمفهوم "كائنات واقعية عديدة"؟ تجيب بعض المذاهب الواقعية على هذا السؤال بأن المقصود بالكائن الواحد الواقعى، أنه كائن بسيط، لا أجزاء له، وليس له انفعالات أو طبيعة داخلية متنوعة، وليس مركبًا أو معقدًا. وهذا ما وصف به "هربارت" كل كائن من كائناته الواقعية العديدة التى يتكون منها عالمه؛ إذ يؤكد الواقعى القائل بفلسفة "هربارت"، أن أينما كان هناك وجود، لابد أن يكون متعددًا ومتنوعًا، ولابد من وجود كائنات واقعية عديدة، ولذلك كل قول بوجود واقع واحد فى العالم يعتبر هذا التعدد فى الكائنات نوعًا من الوهم. وطالما يرى "هربارت" أن التنوع واقعى، فالعالم يتكون من العديد من الكائنات المختلفة التى يكون كل كائن فيها له وجوده المستقل والبسيط.

لا حاجة لنا الآن لاستخدام الحجج التى قال بها الواقعيون من أمثال "هربارت"، ونستطيع فى هذا التحليل العام للمذهب الواقعى تجنب مثل هذه الحجج إذا ما حاولنا تقديم تعريف تعسفى لنوع الفرق الذى قد يوجد بين كائنين، والذى إذا تأكدنا من وجوده يكون كافيًا لإقناعنا بأنهما موجودان بالفعل ومنفصلان ولهما وجودهما المستقل، وليس جزءان من أجزاء أى وجود واحد أو جانبان من جوانبه. ويمكن تعريف هذا الفرق المحير الذى يؤكد لنا استقلال هذين الكائنين ووجودهما، دون مناقشة مسألة ما إذا كان من الممكن وجود أى تعدد فى العالم الواقعى وداخل نطاق الوجود الواحد.

لن أحاول أن أثبت أو أنفى هنا أنه إذا كان هناك وجود واقعى واحد، لابد أن يكون بسيطًا. وما أعرفه الآن أن الكائن الواقعى الوحيد قد يكون بسيطًا كما قال

"هربارت" أو مركبًا. ويكفى القول إنه إذا وجدنا في العالم الواقعي موجودين مستقلين عن بعضهما مثل استقلال موضوع المعرفة عن أى معرفة به مثلما جاء في التعريف الواقعي العام للوجود، فحينئذ فقط يمكن أن نعتبر أن هذين الموضوعين مختلفان فعلاً عن بعضهما. من جهة أخرى، إذا ما وجدنا أن الموضوعات الواقعية الموجودة في العالم الواقعي مرتبطة ببعضها، وليست مستقلة بصورة متبادلة عن بعضها البعض، فإن علينا وفقاً للتعريف نفسه أن ننظر إلى هذه الموضوعات على أنها أجزاء أو جوانب لوجود واقعي واحد.

قد تعتبر الطريقة التى يتم بها تقديم معنى "الواحد" و"الكثير" فى العالم الواقعي، طريقة متعسفة إلى حد ما، إلا أنها طريقة تتسم بإفساح المجال لكل الأسئلة الخاصة بمدى بساطة الوجود الواحد، والسماح بتقديم تعريف بديل محدد للتعريف. ولذلك علينا أن نعيد صياغة هذا التعريف مرة أخرى الآن، ونعرض الصورة الدقيقة والمحددة لتعريف "الواحد" و"الكثرة".

نفرض الآن أن كلاً من "أ" و"ب" موضوعان موجودان فى العالم الواقعي، ولا يؤثر أى شئ قد يحدث لأى موضوع منهما فى الموضوع الآخر، ولا يؤثر أيضاً وجود أو اختفاء أى منهما على وجود أو اختفاء الآخر من الناحية المنطقية، وبالمعنى نفسه الذى تقصده الواقعية من القول بأن موضوع المعرفة لا يتأثر وجوده بالمعرفة به أو بعدهما. باختصار نفترض القانون القائل بأنه مادام قد تم النظر لطبيعة "أ" أو "ب" كل منهما على حدة، لا يحتاج إلى تغيير يحدث فى كل من "أ" أو "ب" كائنين واقعيين مستقلين، وإذا ما قل هذا الاستقلال المتبادل بينهما فإن التعريف نفسه سوف ينظر للموضوعين "أ" و"ب" على أنهما جزءان لموجود واحد كامل. وبذلك يمكن وفق هذه القاعدة أو القانون توجيه السؤال التالى للفيلسوف الواقعي: هل يحوى عالمك وفق هذا المعنى الآن كائنات كثيرة مختلفة ومستقلة بصورة متبادلة أم أنه يحوى وجود واقعي واحد، لا تسمح بنيته الداخلية، بسيطة كانت أم معقدة، بوجود أى نوع من الاستقلال المتبادل بين أجزائه.

يمكن القول إن هناك إجابتين أمام الفيلسوف الواقعي؛ فيستطيع الإجابة "بالوحدة" أو بوجود الكثرة. ولنفرض من أجل الجدل أنه قد أجاب "بالكثرة"، وأصبح عالمه يحوى كائنات عديدة، لا تتأثر طبيعة أى كائن منهم أو وجوده بظهور أو اختفاء أو أى تغيير قد يحدث فى كائن آخر. كذلك لا يستلزم أى تغيير فى أى منهم حدوث تغيير مماثل فى أى كائن آخر؛ فما النتائج المرتبة على هذا الفرض؟ هل يستطيع الواقعي بعد وصف كائناته بالاستقلال المتبادل من الناحية المنطقية، وأن لها وجودها الواقعي المستقل، أن يحدد الطريقة التى يمكن أن يتحقق بها الارتباط بينها، برابطة السببية مثلاً أو بأى رابطة مكانية أو زمانية؟ باختصار كيف يمكن أن يصلح عيوب عالم الكثرة ويجعل فيه عالماً واحداً؟ قد يجيب الواقعي السؤال بإحالتنا إلى الخبرة، وهل هناك وجود أكثر وضوحاً من وجود الكائنات المستقلة؟ فمياه المحيط موجودة، والمكتب موجود فى هذه الحجرة، ومياه المحيط والمكتب موجودان حقيقيان. ولا يتأثر وجودهما باختفاء أحدهما، ولا يؤدي أى تغيير فى أى منهما إلى حدوث تغيير فى الآخر. كذلك ألا توجد نيازك وشهب لا مرئية فى الفضاء الخارجى لا يؤثر وجودها فى وجودك أو وجودى؟ وإذا ما تغيرنا أو فارقنا الحياة هل تتوقف حركتها؟ وهل نعانى إذا ما تحطمت أجزاؤها وتناثرت فى الفضاء؟ وما الحقيقة الواضحة والمألوفة غير واقعة احتواء العالم الواقعي على كائنات مستقلة عن بعضها البعض؟ ألا يوجد فى الواقع أناس فى "الصين" أو فى "لابلاند"^(١٢)، ويستقلون عن بعضهم وعن وجودى، ولا أعرفهم أو يعرفوننى، ولا تتأثر حياة أى منا بما يحدث فى حياة الآخر؟ أليس ذلك حكم الخبرة؟

ومع ذلك من الممكن أيضاً أن نسترشد بالخبرة حين نبحث نتيجة مثل هذا الاستقلال؛ فقد تظهر الكائنات فى البداية مستقلة، ولكنها قد ترتبط مع بعضها بروابط فعلية فيما بعد. وتصبح هذه الروابط حينئذ وقائع جديدة فى العالم وإن كانت ممكنة الآن. فقد تتبخر مياه المحيط، وتدخل فى الدورة المناخية، وتتحول إلى

(١٢) لابلاند (Lapland): منطقة تقع فى شمال إسكندنافيا (المترجم).

رطوبة وتؤثر على مكتبي وتؤدي إلى التواء سطحه الخشبي، ويمكن رؤية الشهب حين تقترب من الأرض ونسمع صوتها. وقد يتبادل الصينيون وسكان "لابلاند" المراسلات التجارية أو قد يصبحون في أحد الأيام أعداء أو جيرانيًا، وبذلك قد يتحول الاستقلال الذي كان قائمًا في البداية إلى نوع من الاعتماد المتبادل، والانفصال إلى ارتباط، والغرباء إلى أقارب. ألا يعد ذلك واضحًا في الخبرة؟

فإذا ما جادلني مجادل أجيب أن كل ذلك لا يكون واضحًا تمامًا مثل وضوح أية حالة للاستقلال الحقيقي أو لنتائجه. لقد عرفت بصورة مجردة نمطًا مطلقًا من الاستقلال المتبادل من المفترض وجوده بين العديد من الكائنات الواقعية. وافترضت أن الفيلسوف الواقعي يؤكد وجود مثل هذا الاستقلال بوصفه حقيقيًا في العالم. وتساءلت عن نتائج هذا الفرض. والآن أميل للاعتراف الواضح بأن من المستحيل أن نحد في خبرتنا الإنسانية الحسية أي موضوعين ماديين يكونان مستقلين عن بعضهما البعض، ولا يؤثر أي منهما في الآخر أو يتأثر بما قد يحدث فيه. وعلى العكس تبين الحالات التي تم ذكرها حدوث تغيرات معينة في الموضوعات بسبب التغيرات التي قد تحدث للطرف الآخر، ولا يمكن أن يتم تعريف وجود أي موضوع منهم بدون الاعتراف بإمكانية حدوث مثل هذه التغيرات. فيتغير سطح المكتب بمجرد امتصاصه الماء، ويحدث الامتصاص نفسه من تغيرات معينة تتم في الحرارة والحركة وكثافة المياه وتبخرها. وقد يصبح الإنسان الصيني عدوى أو جاري. وإذا حدث له تغييرات لن تكون بمعزل عن حياته، وتشكل هذه الإمكانية بالفعل جزءًا من وجوده. ويمكن أن نلاحظ في حياتنا العادية وعالم الخبرة، أن الموجودات مثل الشهب والكواكب والماء والخشب والناس، والتي بدت مرتبطة الآن ببعضها، أنهم قبل ارتباطهم بهذه الروابط الفعلية المباشرة أو الواضحة، كانت بينهم علاقات خفية، وكانوا على صلة ببعضهم البعض، ويرتبطون بالزمان والمكان وبالروابط المادية والأخلاقية. فحين نقول إنهم قد انتقلوا من حالة الاستقلال المتبادل إلى حالة الاعتماد على بعضهم والترابط نعني في الحقيقة أنهم قد انتقلوا في خبرتنا من علاقات لم تكن واضحة لنا ولا تمثل أهمية لنا في الوقت نفسه إلى علاقات أكثر وضوحًا وذات أهمية بالنسبة لنا؛ لذلك

تشكل العلاقات الخاصة بأى موضوع من موضوعات خبرتنا العادية جزءاً من الموضوع. وينتج أى تغير يحدث فى هذه العلاقات من تغيير معين يكون قد حدث فى موضوعات أخرى، ولا يمكن معرفة الموضوعات التجريبية بوصفها مستقلة عن بعضها. وإذا كنت على علاقة بقطرات الماء فى المحيط والشهب التى قد أراها، وبالناس الذين قد أعرفهم فيما بعد، فإنك حينئذ لا تستطيع القول بأن الخبرة تثبت استقلالى عن هذه الموضوعات، وعن هذه العلاقات التى لم تحدث بعد أو لم تتم حتى الآن ملاحظتها. إن كل ما تستطيع الخبرة أن تبنيه يتمثل فى أن هناك نوعاً من الاعتماد المتبادل بين الموضوعات قد ظل فترة طويلة غير ملحوظ من جانبنا. ولا ندرکه نحن البشر، حتى تبين لنا هذه الأضواء المنبثقة فى السماء ومن هذا النجم أو ذاك أو ظروف الطقس وتقلباته أو مقابلة رجل جاء إلينا من بلد بعيد، كيف تصبح أقل العلاقات التجريبية وضوحاً وأبعدها علاقة فى منتهى الأهمية بالنسبة لنا فى اللحظة الحاضرة.

لا تبين الخبرة الإنسانية إذن كيف تسلك الموجودات إذا كانت مستقلة تبادلياً وفقاً للتعريف النظرى السابق؛ لذلك يجب تحية أدلة الخبرة جانباً والعودة مرة أخرى إلى العالم الجاف للكائنات العديدة المفترضة للعالم الواقعى التى تم تصورهما نتيجة للتعريف، ونحاول الآن افتراض النتائج التى قد ترتب على موجودها. ويجب تصور هذه النتائج وفق افتراض الفيلسوف الواقعى فقط؛ فإذا افترضنا أن العالم الواقعى المائل أمامنا الآن يحوى العديد من الكائنات المستقلة بصورة متبادلة، حيث إن ذلك يترتب عليه أمرين: الأول أن هذه الكائنات العديدة والمستقلة بمجرد الاعتراف بوجودها وتعريفها، لا يمكن تصورهما مرتبطة فيما بعد بأى روابط واقعية أو ممكنة يمكن أن تربطها مع بعضها البعض، ولذلك تظل هذه الكائنات منفصلة إلى الأبد كما لو كانت تحيا فى عوالم منفصلة تماماً. الأمر الثانى أن هذه الكائنات بمجرد تعريفها لا يمكن أن تشترك فى صفحات واحدة، وتكون مختلفة تماماً عن بعضها البعض، وما قد ينسب لهم من صفات مشتركة لا يتم إلا بصورة اسمية فقط.

بالنسبة للأمر الأول، إذا ما قد عرّفت الأفكار الخالصة أولاً وبصورة منفصلة عن الواقع، فمن الممكن بالطبع تعريف أى موضوعين بوصفهما مستقلين، وأستطيع أن أضيف فيما بعد تعريفها لأى شيء قد يأتى للربط بينهما، فى حين إذا ما عرفت موضوعين فى البداية بوصفهما موضوعين مستقلين من حيث الماهية، ثم قمت بعد ذلك بمعرفة أى منهما بوصفه له وجوده الواقعى المستقل عن كل الأفكار، فإنه يصبح لدى فى عالم الموضوعات موضوعين أو كائنين منفصلين عن بعضهما البعض، ويكون لكل منهما حسب الفرض وجوده الواقعى المستقل عن الآخر تماماً. فإذا ما ظهر فى العالم الواقعى فيما بعد ما يسمى برابطة أو صلة بين الموضوعين أى ما قد يسمى برابطة سببية أو مكانية أو زمنية، فإن هذه الرابطة تعتبر واقعة جديدة، ومستقلة، ولا تكون متضمنة منطقياً فى تعريف أى موضوع منهما طالما قد أعلن مسبقاً وجودهما الواقعى المستقل. فحسب الفرض لم يكن لدى أى من الموضوعين حين تم تعريفه فى البداية وتقرر وجوده الواقعى المستقل أى خاصية أو صفة تتضمن ارتباطه مع الموضوع الآخر برابطة معنية. وقد يظل كل موضوع منهما وفق طبيعته المعرفة قائماً وموجوداً على الرغم من اختفاء الموضوع الآخر. من جانب آخر تعد هذه الواقعة الجديدة المسماة "بالرابطة" حين تظهر واقعة جديدة مستقلة وكائناً ثالثاً غير الموضوعين اللذين جاءت لتربط بينهما. فحسب التعريف المفترض تعتبر الواقعة كائناً آخرأ، وحسب تعريف الكائن الآخر تعد مستقلة عن كل موضوع منهما مثلما يستقل أحدهما عن الآخر. الأمر الذى يترتب عليه أن ما تسمى بالرابطة ليست رابطة على الإطلاق إلا فى الاسم فقط، ولا يمكن أن تصبح واقعة حقيقية؛ فهى كائن ثالث مختلف ومستقل عنهما، ولذلك لا يربطهما معاً. ويمكن القول إن هذا التحليل لكل رابطة ممكنة ينطبق على كل رابطة يمكن أن تجمع بين كائنين أو عدة كائنات يكون قد تم الإعلان عن وجودها المستقل. ولذلك لا يمكن حدوث أى ارتباط بين الكثرة على الرغم من الصلة التى يمكن ملاحظتها من الناحية التجريبية بين الموضوعات المنفصلة. فتعريف الكائنات الواقعية يعنى أنها مستقلة ومنفصلة، وبالتالي لا بد أن تظل هكذا. ولا أستطيع تعريفهم بالقول مثلاً إنها كائنات منفصلة منطقياً، ومع ذلك يرتبطون فى الواقع

بروابط سببية؛ فيستحيل وجود موضوعين فى مكان واحد، فالمكان يعد رابطة فى هذه الحالة، وكذلك لا يمكن حدوثهما فى وقت واحد أو وجود أى صلة مادية بينهما أو أن يصبحا أجزاء من كل واحد. وإذا ما تم إثبات الاستقلال المتبادل، وكان الاستقلال واقعياً، فلا يمكن أن يتحول فيما بعد إلى أى صورة من صور الاعتماد المتبادل والارتباط.

الأمر الثانى عادة ما نلاحظ فى خبرتنا العادية وجود صفة مشتركة بين موضوعين من موضوعات خبرتنا، ونعتبر أن هذه الصفة أو الجانب المشترك حاضر فى كل منهما، ولذلك يمكن أن يظهر فى الخبرة ما قد يسمى بصفة الاحمرار المشتركة بين تفاحتين مثلاً. ولقد جعل الجدل القديم حول "الكليات" التساؤل حول طبيعة هذا التشابه وما إذا كان جزءاً من الكائنين المختلفين مسألة مألوفة لنا، ولذلك سنرى فيما بعد كيف يمكن إجابة مثل هذا السؤال خاصة حين يتعلق الأمر ببنية هذا الكل العضوى المسمى بالعالم، وهذا البناء المكون من الاستقلال المتبادل والمسمى بعالم الخبرة الحسية. وسنهتم الآن بمحاولة الإجابة على هذا السؤال على الكائنات المستقلة التى يقول بها الواقعى ويقوم بتعريفها؛ فإذا ما نظرت لكائنين من تلك الكائنات المستقلة، نلاحظ استحالة وجود صفة مشتركة بينهما أو أنها توجد بوصفها جزءاً من كل منهما.

نفرض أنه قد قيل أولاً إن بينهما صفة مشتركة، كأن يكون لهما نفس درجة الحمرة أو الاستدارة اللتين توجدان فى حبتين من الكرز، وفى الوقت نفسه يوجدان فى الواقع مستقلين. ونسمى هذه الصفة المشتركة "م"، ثم نفرض اختفاء أحد الكائنين، وبالتالي يظل الكائن الآخر موجوداً دون حدوث أى تغير فيه. ويعنى هذا فى الوقت نفسه ووفقاً للتعريف أن تظل الصفة أو العلاقة كانت مرئية أو غير مرئية، والتى كانت جزءاً من الكائن الأول باقية دون تغير فى الكائن الذى يمكن أن يختفى. وإذا ما تحطمت إحدى السفن فى البحر، ونجا رجل وغرق آخر، هل يمكن تشبيهه من نجا بمن غرق ونقول إنهما متشابهان؟ حينئذ وحسب الفرض تظل

الصفة "م" مع كل علاقاتها الأساسية والضرورية لوجودها قائمة فى الكائن الذى عاش، فى حين تختفى ما يسمى بنفس هذه العلاقة فى الكائن الآخر الذى غرق.

قد يقول الفيلسوف الواقعى، انطلاقاً من رغبة عدم الإذعان للنقد، إن ما يقصده بوجود الصفة المشتركة "م" بين الكائنين أنها صفة مشتركة بصورة جزئية، أى تتشابه فى جزء منها ولا تتشابه فى الجزء الآخر. ويمكن مواجهة طريقة الهروب من هذه المشكلة إذا ما تركنا جانباً الجزء المشكوك فيه ونصل إلى الحقيقة النهائية؛ فإذا كان هناك شىء معين مشترك بصورة جزئية فى الموضوعين اللذين نتحدث عنهما، فإن جزءاً من هذا الشىء أو جانباً من جوانبه يجب أن يكون متشابه تماماً أى نفس الشىء فيهما. فإذا حددت صفة يشترك فيها هذان الكائنان، حسية كانت أو مجاوزة للحس، ويتشابهان فيها، فسريراً ما تكتشف حسب الافتراض الواقعى المزمع أن هذه الصفة ليست مشتركة بينهما ولا تتحقق التشابه. ففى الوقت الذى قد يختفى فيه أحد الكائنين فإن الافتراض يسمح بأن يكون الآخر موجوداً بكامل صفاته، ولا يحدث فيه أى تغيير على الإطلاق. ويمكن ملاحظة أن الجزء المختفى فى الكائن المحطم لا يشبه على الإطلاق الجزء الذى ظل قائماً فى الآخر الذى لم يتحطم، تماماً مثلما لا يشبه الناجون من ركاب السفينة الغرقى منهم. ويجب ألا ننسى دائماً أن كل ذلك عبارة عن نتائج مترتبة على قول الواقعى بوجود كائنات مستقلة متعددة.

يترتب على ما سبق استحالة وجود أى صفات مشتركة بين الكائنات المتعددة فى عالم الفيلسوف الواقعى. وإذا ما بدا التشابه قائماً بين هذه الكائنات، فإنه يكون اسمياً أو شكلياً أو ظاهرياً كما قد يتحول فلاسفة الهندوسية. وباختصار شديد لا يمكن أن يكون التشابه أو ما يسمى بالمماثلة قائماً أو له أى أساس حقيقى إلا إذا كنا نتعامل مع جوانب الموجود الواقعى الواحد ووظائفه الذى قمنا بتعريفه حتى الآن بصورة تعسفية.

ولتلخيص نتائج هذين الأمرين الخاصين بالعالم المكون من كائنات كثيرة مستقلة، نرى أن الكائنات الواقعية إذا كانت كثيرة ومتعددة ومختلفة، وبالأخص

عندما كانت مستقلة عن بعضها البعض، فإنها لن تشترك فى صفات واحدة أو توجد بينها أى صفات مشتركة أو روابط أو علاقات حقيقية، وتتفصل عن بعضها البعض بفجوات لا يمكن عبورها، كذلك لا يمكن أن تشترك فى طبيعة واحدة فلا يوجدوا فى نفس المكان الواحد أو فى نفس الزمان أو فى نظام طبيعى واحد أو روحى.

(٦)

من الواضح أن مذهب الكثرة وفق هذا التعريف المتعسف للكثرة مذهب متناقض لأقصى درجة. ولئن كانت الواقعية قد قالت من الناحية التاريخية بمثل هذه الصورة من المذهب واكتشاف التناقض لا يقلل من شأنها مذهباً فلسفياً؛ فقبل دراسة هذا التناقض والوصول إلى أقصى مداه، لابد أن نعرف أولاً ما إذا كان الواقعى مجبراً بأى صورة من الصور على التمسك بتعريف موجوداته بهذا التعريف السابق. ألم نعترف نحن أنفسنا بإمكانية التوفيق بين الوحدة والكثرة فى الوجود الواقعى الواحد؟ إذ إن الكثرة إذا ما وصفت بالواقعية وأنها حقيقية، وتم تعريفها بوصفها كائنات مستقلة عن بعضها البعض، وكان تعريفاً لا رجعة فيه، فإنه من المستحيل تحقيق أى نوع من أنواع الارتباط بين هذه الكائنات بروابط خارجية، وتظل إلى أبد الدهر كائنات غريبة عن نفسها. قد يقول قائل "من المؤكد أن الواقعى ليس ملزماً بقبول هذا العالم المتناثر الأجزاء. ويستطيع القول بفرض آخر" يقول فيه إن العالم كائن واحد مفرد وواقعى، قد يكون مقعد التركيب داخلياً، ولكنه يحوى كثرة من الكائنات التى لا تكون وظائفها المختلفة وجوانبها العديدة مستقلة منطقياً، وإنما ترتبط فيما بينها بنسق معين إذا تم تعريف أى جزء فيه أو قسم يعنى تعريف جزءاً من ماهية الكل. ولذلك لا يمكن لأى جزء منه مهما كان بسيطاً أن يتبدل أو يختفى دون أن يحدث تغييراً ولو طفيفاً فى باقى أجزاء الكل. فيتكون العالم من كائنات "مختلفة" وليس منفصلة. ولماذا لا يجد الواقعى ملاذاً فى المذهب الواحدى المعدل أو الواحدية المعتلة التى لا تقول "بالواحد الإلهى" أو "بجوهر" "إسبينوزا"،

وإنما نقول إن الكل مهما تعددت أجزاؤه وتناقضت يظل كلاً متداخلاً ترتبط أجزاؤه بروابط داخلية؟

ومع ذلك، وقبل دخولنا مع الواقعي إلى هذا الملاذ الآمن، نلاحظ أنه قد سد الطريق إليه وأغلق المدخل بصخرة لا يمكن زحزحتها عن مكانها. فلقد سبق أن قال في البداية إنه يوجد على الأقل كائنان مستقلان تماماً عن بعضهما البعض، ولكل منهما وجوده الواقعي والمستقل في العالم الواقعي.

نعود إلى العبارة التي سبق الإشارة إليها والقائلة إن "الفكرة عن س" تكون مستقلة عن الموضوع "س" نفسه. ونفترض تلك للفكرة هي نفس فكرة الفيلسوف الواقعي حينما يتحدث عن أى موضوع مستقل، ثم نسأله "ألا تعد فكرتك الخاصة ذاتها كائناً واقعياً أو على الأقل جزءاً من كائن واقعي؟ فإذا كنا نفكر معاً، وتوجد أنت نفسك - بوصفك فيلسوفاً واقعياً - وجوداً مستقلاً عن الفكرة التي لدى في عقلك عنك، حينئذ ألا تكون أفكارك الخاصة جزءاً من وجودك المستقل؟ ألا تكون أفكار واقعية؟ وإذا كان موضوعك "س" الكائن هناك مستقلاً عن أفكارك، ألا تعد هي أيضاً مستقلة عن الموضوع "س" نفسه، طالما أنها أجزاء من كائن مستقل ولها وجودها الواقعي؟ وحين يختفى الموضوع "س" من الوجود، ألا يمكن أن تظل أفكارك موجودة وقائمة بوصفها واقعة نفسية؟ ويمكن القول أيضاً إن الأفكار الزائفة تعد وقائع لها وجودها المستقل في العالم العقلي مثلاً مثل الأفكار الصحيحة، ويجب أن يعترف الواقعي بوجود الأفكار واستقلالها وإلا عليه هدم النسق كله. وطالما يكون الاستقلال حسب الفرض الأول متبادلاً، فإن الفكرة وموضوعها يعتبران كائنين مستقلين بصورة تبادلية. والواقع أن الدعوى القائلة بأن الوجود يعنى الاستقلال، ونعتبر أفكار الفرد كائنات مستقلة بذاتها أو أجزاء من كائن مستقل وموجود، تمثل ما أطلق عليه الدعوة المنسية للمذاهب الواقعية. ويعتمد هذا الجدل الآن ببساطة شديدة على الميل نحو الموافقة على هذا للنسيان، فإن كان هناك شيء موجود فالفكرة موجودة وتتصف بكل صفات هذا الشيء الجديد.

تشكل العملية المعرفية إذن وموضوعها المستقل الحد الأدنى النهائى من كائنات العالم الواقعى. وقبل ترك هذا التعريف الواقعى مازال هناك إجراء نهائى وبسيط، يتمثل فى الاقتراح بمعاملة هذين الكائنين أى "الفكرة" و"موضوعها"، كما نعامل أى كائنين واقعيين بصفة عامة. فلا ننظر إليهما بوصفها مجرد فكرة وموضوعها، وإنما بوصفها كائنين مستقلين بصورة تبادلية، ولا ننسى أن نطبق عليها الأمرين اللذين سبق الإشارة فى الفقرات السابقة؛ فلقد وصلنا إلى الكارثة التى ينتهى إليها مصير الواقعى، وأصبح عالمه على حافة الهاوية.

بدأت الواقعية القول إن الفكرة وموضوعها كائنان اثنان؛ وتم قطع العهد وتحديد القيد. ويستطيع الواقعى أن يأخذ رطل اللحم الذى يرغبه، ونضمن له ألا تسقط قطرة دم واحدة من عالمه^(١٣). فحسب الفرض الأصلى لا يتم حدوث تغير فى أى من الموضوع أو الفكرة الخاصة به إذا ما حدث تغير فى إحداهما، ولا يتأثر أى طرف منهما باختفاء الطرف الآخر. ولذلك، كما وضع لنا الآن فى حالة النظر "للموضوع" "س" و"الفكرة عن س" بوصفها كائنين واقعيين، يستحيل وجود أى رابطة بينهما، ولا يمكن أن يحصل فى المستقبل أيضاً على أى علاقة ممكنة بينهما. وما الروابط القائمة بينهما إلا روابط اسمية؛ فإذا قيل إن الفكرة تأخذ "س" موضوعاً لها، فالفكرة كائن مستقل ولا صلة لها بالكائن الآخر "س"، ولم يشتركا معاً فى مكان واحد أو زمان واحد، ولم يوجد فى نظام روحى أو طبيعى واحد. ولا يوجد شئ مشترك بينهما فى القيمة أو فى الصفات أو فى الشكل أو المضمون أو فى الحقيقة أو المعنى. ولا وجود لرابطة سببية بينهم، وإذا ما ظهرت هذه الرابطة، فما هى إلا رابطة اسمية فقط ليست هناك إرادة حقيقية يمكن أن تجمع بينهما. وإذا ما بدا مرتبطتين فما ذلك إلا وهماً ومظهراً زائفاً. لقد اعتبرنا فى التعريف الأصلى الذى وضعناه الفكرة مرتبطة بالموضوع "س"، وظهر لنا الآن أن تلك الرابطة ما هى إلا رابطة اسمية، وبانت الفكرة غير قادرة على الوفاء

(١٣) يشير "رويس" هنا إلى الحوار حول مسألة رد الدين خلال المحاكمة فى مسرحية "تفسير" تاجر البندقية". (المترجم)

بالتزاماتها بوصفها فكرة طالما أنها كائن مستقل، وليس لها علاقة حقيقية بالموضوع "س"، وبالمثل لا يشترك معها الموضوع "س" فى أى صفة من الصفات. وإذا ما تحدث عن كائن غير الموضوع "س" نفسه، واعتبرته فعلاً فكرة عن الموضوع "س"، فإنه كمن يتحدث عن الجذر التربيعى لرائحة معينة أو عن اللوغاريتم الخاص بالملاك. وإذا كانت الفكرة وموضوعها كائنين واقعيين، ولا يمكن لأى تعريف جديد لهما أن يلغى الفصل القائم بينهما أو يقضى على عزلتهما، ويظهر الواقع فى هذا المذهب مستقلاً تماماً عن كل التعريفات التى يمكن وضعها للواقع، فإن العلاقات التى يمكن أن تربط الكائنين المستقلين لابد أن تكون كائنات جديدة مستقلة تماماً عن الكائنين اللذين جاءت للربط بينهما ومختلفة عنهما.

ولا تتوقف المسألة عند هذا الحد، فقد تكون الفكرة المعنية أى فكرة، وقد يكون الموضوع أى موضوع. وتعد نظرية الفيلسوف الواقعى فكرة أو رأياً يكون العالم موضوعه. ويعتبر الفيلسوف الواقعى بوصفه كائناً موجوداً مستقلاً، ولا يمكن لأفكاره بوصفها جزءاً من وجوده أن تكون على صلة بأى موضوع يوجد مستقلاً عنها أو عنه. لقد بات واضحاً الآن أن النظرية الواقعية، وفقاً لنتائجها المنطقية الواضحة واستقلال موضوعاتها تماماً عن الأفكار، لا يمكن أن يكون لها أى صلة هى نفسها بأى موضوع مستقل واقعى، ولا علاقة لها بأى عالم خارجى تقوم بتعريفه ولا تستطيع إطلاقاً أن تحصل على هذه العلاقة. فلا يستطيع أى فيلسوف واقعى أن يؤكد أنه يعرف أى وجود مستقل أو أنه وجد من بين أفكاره ما يتصل بهذا الوجود أو ما سبق أن أشار إليه أو أنه سبق أن عبّر أو شكّل رأياً حول هذا الوجود أو يعتقد حقاً فى وجود عالم واقعى يمكن أن يكون قائماً وفق تعريفه لمعنى الوجود الواقعى؛ إذ لا يمكن وجود مثل هذا العالم وفقاً لتعريفه.

(٧)

وهكذا يختفى العالم فجأة وفى لحظة واحدة بكل شموسه وكواكبه التى أشار إليها "شوبنهاور" فى إحدى مقالاته الذائعة تاركاً لا شىء وراءه معروفاً كان أو غير

قابل للمعرفة؛ فالموضوع "غير القابل للمعرفة" يكون أيضاً موضوعاً مستقلاً. ولن نستطيع فكرتنا أن تشير إلى الموضوع - أى إلى "غير القابل للمعرفة" - إلا إذا كانت مستقلة. وكما وضح لنا الآن أن الفكرة لا تستطيع أن تشير إلى أى واقع مستقل، طالما أنها لكى تقوم بمثل هذه الإشارة، لابد أن تكون هى نفسها مستقلة، ولا بد أن يحطم هذان الكائنات المنفصلان بصورة تامة وقاطعة هذه الهوة التى قد نشأت بينهما بسبب ماهيتهما الأساسية.

باختصار لا يكون عالم الواقعية عالماً كائناً واحداً أو عالم كثرة، وإنما عالم الفراغ المطلق والعدم. لم يصدر هذا الحكم من جانبنا، وإنما حدث فقط أن تذكر الفيلسوف الواقعى أن أفكاره أيضاً وحسب افتراضه عبارة عن موجودات، وأن موضوعاتها وحسب الفرض تعد موضوعات مستقلة عنها وخارجها، وهذا الاستقلال بين الأفكار والموضوعات يكون متبادلاً. ثم أدرك أخيراً أن هذين النوعين من الوجود مستقلان عن بعضهما بمجرد تعريفها، ولا توجد أى روابط داخلية بينهما، ويستحيل فى الوقت نفسه إيجاد أى روابط خارجية. وبعد معرفة الواقعى لكل ذلك لاحظ فى النهاية أن نظريته نفسها ما هى إلا فكرة، وبوصفها كائناً مستقلاً لن يكون لها صلة بأى كائن آخر، وبالتالي لن يكون لها علاقة بأى عالم واقعى من النمط الذى تقوم النظرية نفسها بتعريفه. فأدرك أن نظريته لم تعرف إلا عالماً من الفراغ المطلق؛ إذ لا يمكن وجود أى شىء واقعى حسب التعريف الذى وضعه.

السؤال الذى يفرض نفسه الآن إذا كان التعريف الواقعى إذا ما تم تطبيقه على العالم يحطمه وينقص كل فروضه المسبقة، ولا يثبت لنا وجود شىء، وليس هناك إلا الفراغ المطلق أو العدم؛ فأين إذن عالمنا الواقعى؟

واضح أنه لا يوجد أمامنا إلا عالم الخبرة اليومية بكل مجراته ونجومه وبكل حياته الإنسانية وعلاقاتها. ولقد اكتسب وجوده عمقاً وقيمة من هذه الدراسة؛ فلقد بدأنا نرى الآن ولو من زاوية بعيدة عدم استقلال عالم الحقيقة عن لب حياتنا وخبرتنا الإنسانية الجزئية المحدودة. وتكشف لنا ما قد نراه بصورة أوضح فيما

بعد، أن عالم الحقيقة عالم لا يستقل فيه أى شىء صغر أو كبر أو أى فكرة معقدة أو بسيطة أو أعقد الحوادث وأبسطها عن المعرفة التى تشير إليها أو عن أى واقعة أخرى من وقائع العالم كله. إن كل شىء فى هذا العالم يتأثر فى المدى البعيد بالمعرفة أو عدم المعرفة من قبل أى كائن سواء كان هذا الشىء مادياً أو روحانياً. فإذا قيل إن هناك نوعاً من الاستقلال النسبى، وأن للفردية والحرية مكانهما فى هذا العالم، فإن ذلك سيتم بحثه فيما بعد. ويكفى الآن أن ندرك تماماً أن أى تعريف يقول باستقلال الموجودات واختفاء أحدها لا يؤثر فى وجود الآخرين بعد تعريفاً متناقضاً. فلا وجود لمثل هذه الكائنات المستقلة. وإنما هناك عالم واحد، لا تكون فيه أى واقعة مهما كانت بسيطة أو تافهة أو متغيرة مستقلة عن الوقائع الأخرى. ولا يعانى فرد دون معاناة الآخرين، ولا تسقط دودة على الأرض دون معرفة الواحد العارف بها، عالم تتوحد فيه الكرامة بفروعها فى وحدة مقدسة؛ فتلك هى المدينة التى استطعنا الوصول إليها وسط العواصف وحملتنا إليها أمواج الشك والنفى.

المحاضرة الرابعة

وحدة الوجود والتأويل الصوفي

لقد تم عرض المفاهيم التاريخية الأربعة للوجود، وتم استعراض تاريخ المذهبين الواقعي والصوفي، ثم بدأنا فحص المفهوم الواقعي وتحليله نقدياً، وأتفق تماماً مع من لاحظ النتيجة السلبية التي انتهينا إليها وإلى مجرد رفض الصورة المتطرفة من الازدواجية الواقعية، والشعور أن النتيجة التي توصلنا إليها لا قيمة لها من الناحية العلمية. ولئن انتهينا من المحاضرة السابقة بتأكيد وحدة الوجود فإن مثل هذه الوحدة نفسها كما قد يعترض أحد المعارضين، تعد لا قيمة لها إلا إذا علمنا كيف تكون طبيعتها، وكيف يمكن أن تنطبق على جوانب حياتنا المختلفة وعلى الخلافات الظاهرية العديدة في الواقع، وتتناقضات الوقائع ومآسى الحياة، والاستقلال النسبي للأفراد من الناحية الأخلاقية. لا أعترض حقيقة على هذا النقد وأتفق معه تماماً. لقد كانت النتيجة الواضحة لتحليل المذهب الواقعي في المحاضرة السابقة قد تم التوصل إليها من مواجهة الفكرة المجردة بفكرة أخرى، وانتهت برفض الازدواجية والتلميح إلى ضرورة وجود نظرية تقول بالوحدة الحقيقية للوجود. وقبل الشروع في دراسة التعريف الصوفي للمحمول الوجودي الخصم التاريخي للمذهب الواقعي، علينا أن نعيد استعراض موقفنا وما قد توصلنا إليه.

(1)

تكم الماهية الحقيقية للواقعية في تعريف الوجود الحقيقي لأي كائن بأن وجوده يكون مستقلاً عن كل الأفكار المنفصلة عنه التي تشير إليه. ولقد وضعنا

فى المحاضرة السابقة أن مثل هذا التعريف يتضمن نوعاً من الازدواجية المطلقة فى عالم الوجود الواقعى، مادامت تعد الفكرة نفسها واقعة مستقلة مثل الموضوع المستقل التى قد تشير إليه، كذلك لا يستطيع الفيلسوف الواقعى أن يرد العالم إلى كائن واحد مستقل مهما كانت درجة تعقيد البناء الداخلى لذلك الكائن ومهما كانت درجة التنوع والاختلاف التى تسمح به طبيعته؛ إذ يظل دائماً على الأقل كائنين مستقلين بصورة تبادلية فى هذا العالم الواقعى لا يتأثر أحدهما بما يحدث للآخر، ولا تستلزم التغييرات التى تحدث فى صفات أحدهما أو تؤدى إلى اختفائه حدوث تغييرات فى الآخر، يمكن أن تؤدى إلى استمراره أو اختفائه. كما يؤدى تعريف هذين الكائنين والاعتراف بوجودهما فى الواقع إلى الاعتراف فى الوقت نفسه بعدم وجود رابطة حقيقية بينهما أو أى نمط حقيقى من التعاون إلا إذا تم النظر إلى هذه الرابطة الجديدة التى قد تربط بينهما بوصفها واقعة مستقلة فى الوجود عن وجود الكائنين اللذين تقوم بالربط بينهما أى لا تكون رابطة واقعية على الإطلاق، وإنما مجرد رابطة اسمية فقط. وإذا ما قيل إن الكائنات الواقعية تتداخل فيما بينها مثل موضوعات خبرتنا العادية، وتستطيع السعى لعلاقات جديدة بينها، وتتزوج مثل الشباب الذين ينتمون لنظام اجتماعى واحد ولنفس الأسرة الإنسانية، فإن العالم اللاتجريبى أو العقلى المفترض، الذى يجد الفيلسوف الواقعى نفسه منساقاً للتسليم به حتى يتسق مع نفسه، لا يمكن أن يسمح بارتباط الكائنين اللذين يرتد إليهما أو أن يدخل مع بعضهما فى أى علاقة قائمة الآن أو قد تقوم فى المستقبل. فلا توجد بينهما صفات مشتركة، ويستحيل أيضاً أن يحصل عليها مستقبلاً، وتظهر هذه النتيجة المحتومة للمذهب الواقعى بسبب تناقض مسلماته مع بعضها البعض. ويظهر التناقض بين التعريف الواقعى نفسه والكائنات المستقلة كلها، ويمكن أن يختفى معاً من الوجود، ولا يبقى أمامنا إلا الدعوة القائلة، بأنه إذا كان الآخر الذى يسعى إليه فكرنا المحدود فى قلقه وانزعاجه موجوداً، فإنه لا يمكن أن يكون موجوداً مستقلاً عن الفكر الذى يعرفه أو يحدده أو يظل قائماً إذا ما تغير هذا الفكر أو تبدل أو اختفى من الوجود. ولابد من رفض الازدواجية الزائفة للمذهب الواقعى.

إذا ما قلنا ذلك سريعاً ما نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع الخصم القديم لتعريف الواقعية أى فى مواجهة التصوف. ألا يعنى إنكار الازدواجية الاتجاه إلى تعريف الوجود بوصفه وحدة بسيطة ومطلقة؟ أوجب أن نقول إن عبارة "وجود" أو "شئ" موجود" تعنى شيئاً لا نستطيع أن نحكم به على الموضوع طالما أن هذا الموضوع يتم تعريفه بالأفكار التى قد تشير إليه أو طالما أن الأفكار نفسها بسعيها اللانهائى عن الآخر تربك وعينا، ونؤكد الاختلافات وتخدع بسعيها الدائم وراء لا شئ خارجها معرفتنا من تحقيق هدفها النهائى؟ أوجب أن نؤكد أن هذا الموضوع الذى يخدم الأفكار أو يطفئها من خلال وجود حقيقة مباشرة هو ما يسمى وجوداً؟ أو نصفه بأنه موجود؟

(٢)

من الواضح أن هذه التساؤلات تعبر عن جوهر التصوف الفلسفى أو عن الفكرة الرئيسة فى التصوف التاريخى. ولا أعنى بالتصوف - كما لاحظتم حضراتكم فى المحاضرة الثانية - مجرد الإشارة إلى الأفكار الخرافية بصورة عامة أو إلى نوع من الاعتقاد فى الأرواح أو فى السحر أو فى وحى معين، وإنما أشير إلى مذهب تأملى كامل له أفكاره الخاصة وأساسه الفلسفية القابلة للمعرفة، وتم ملاحظة انتشاره فى أُمم عديدة وعصور مختلفة، ويتميز دائماً بالمعنى الذى يضعه للمحمول الوجودى.

فيعنى الوجود عند الصوفى، وطبقاً للتعريف التاريخى الحقيقى لما يشكل التصوف الفلسفى الوجود "المباشر"؛ إذ إن وجود هذه "المباشرة" يعنى أن كل الأفكار قد تم تحقيقها، وكل العمليات الفكرية قد خمدت، وكل بحث محدود قد توقف، فقد وُجد الآخر ولم يعد آخرًا. ولابد أن يكون الموضوع الذى ينطبق عليه هذا التعريف موجودًا وحذاً فى حد ذاته، وذلك مادام أن الكثرة حين تتم مواجهتها فى طبقات الفكر أو فى الوعى تحتاج دائماً للتفكير، وتتطلب دائماً التفسير والتوضيح. والواقع أن كثيراً من المفكرين قد يتبعون طرقاً مختلفة للوصول إلى

هذا الموضوع الواقعى الواحد الذى يقول به الصوفى، حين يحاولون التخلص من جهلهم بالوصول إلى الآخر؛ إذ تتمثل الصفة المشتركة فى كل هذه الطرق المختلفة، فى أنك كلما اقتربت من الهدف، كلما قلت الاختلافات والتناقضات التى يمتلئ بها عالمك الفكرى وتسبب لك الحيرة والتشتت، وكانت لديك فرصة لامتلاك شىء مباشر واحد يحقق الإشباع والسلام والرضا؛ فإذا ما اعترض الفيلسوف الواقعى حين لاحظ التقدم الذى تحرزه ولاحظ تجاهلك الوقائع المتعددة للعالم المتناهى وإغناك لوجودها. تستطيع الرد عليه بأن ما يسميه وقائع متعددة، ما هو إلا وهماً بسبب تعددهم أولاً وتظاههم بالاستقلال ثانياً. وترك مثل هذا العالم يقلل من الوقوع فى الخطأ، ومادام لا يوجد شىء واقعى وحقيقى فى عالم الكائنات المستقلة المفترض فإنه عالم لا يستحق الاهتمام به؛ فإذا ما رد الواقعى عند سماعه لما تسميه بالوحدة، أن الواقعيين أيضاً كانوا من القائلين بالوحدة خاصة أصحاب النظرة الواحدية فى رؤيتهم للواقع. تجيب أن هذا الواحد ولأسباب سبق ذكرها، لا يمكن أن يكون مستقلاً عن الفكر الذى يدركه أو يعرفه، ولذا المكان الوحيد الذى يتم فيه البحث عن الوحدة هو الداخل وليس الخارج، فى قلب الخبرة ليس خارجها كما يفعل الواقعى فى بحثه عن الوجود خارج الخبرة وورائها؛ فإذا ما سألك ناقد متعجباً من تفاورك عن كيف تستطيع أن تصل وحدك وفى عزلك إلى الحقيقة النهائية لكل العالم وكيف تجد الله فى داخلك؟ تجيب بأنك حين تقترب من الهدف تتوقف معرفتك لنفسك بوصفك ذلك الكائن المتناهى وهذا الفرد المعين، لذلك لن يبقى هناك حين تصل إلى الهدف إلا المطلق وحده وليس ذاتك الخاصة؛ إذ يتضمن اكتشافك لما هو موجود، نسيان شخصيتك المحدودة بوصفها وهماً أو لحظة خاطئة أو حلمًا سيئاً.

فإذا قال أحد الشكاك من أنصار "بروتاجوراس" إن الواقعية حقاً خاطئة، "فالإنسان مقياس جميع الأشياء"، ولا يوجد شىء مستقل، وليس هناك إلا ما يتم الشعور به فى اللحظة التى تتركه، والواقع هو الحاضر، المباشر والمحسوس فبحثك عن الواحد الصوفى باطلاً، وما نشعر به تجريبياً الآن هنا والآن هناك، ليس الواحد بل الكثرة المتعددة، فإن هذا الشاك الذى يعد خصماً خطيراً للتصوف يمكن

أن يواجه برفض حاسم لوجهة نظره إذا كنت متشبعًا بروح التصوف، فإذا كان الشاك يؤكد أن الفرد حين يشعر بشيء لا يكون لديه فقط إلا نصيبه المحدود أو حالته الخاصة والمباشرة من الوجود، فإن من السهل سؤاله عن ضمانه بوجود باقى الأفراد المختلفين وخبراته المتعددة ومشاعره الإنسانية العديدة وآرائه. هل قد خبر بنفسه أو شعر بصورة مباشرة فى أى لحظة من لحظات حياته، بما قد يشعر به الآخرون من الرجال أو من النساء؟ هل شعر هو نفسه فى لحظة من اللحظات شعورًا مباشرًا برأيين مختلفين أو بعدة آراء منفصلة؟ هل كانت له خبرة مباشرة بخبرات أناس آخرين؟ فإن أجاب بأن الفهم العام يعترف بوجود البشر وبوجود عقولهم ومشاعرهم ووجهات نظرهم المتعددة، فإنه بالاعتماد على القبول بالحقيقة المشتركة أو بما يقره الفهم العام، يكون قد تخطى عن موقفه الشكى نفسه، وليس أمامك إلا تركه وحيدًا يحيا مع أوهامه؛ فإذا ما صرح أن وجهات النظر العديدة وقائع حقيقية مستقلة للوجود، فإنه يعود إلى المذهب الواقعى الذى قد رفضه. فإذا ما عاد مرة أخرى وقال إنه يشك بسبب شعوره أن آراءه على الرغم من وضوحها مباشرة، فإنها ليست مطلقة ونهائية، وأنها تبدو له الآن كما لو كانت آراء أخرى لا تخصه، فإن الإجابة التى قد يرد بها المتصوف عليه، أن هذا الاعتراف يعنى مطابقة حالة الشك بحالة عدم الرضا عن حالته الحاضرة، وأنه لم يفقد نفسه أو شخصه فى الواقعة المباشرة التى يشعر بها. والواقعة التى لا تحقق الشعور بالإشباع ليست واقعة حقيقية، وحين لا تكون الواقعة مباشرة وكلية بسبب عدم الشعور بالإشباع منها، فإنها دائمًا ما توجه الفرد إلى البحث عن شيء جديد لا يملكه، وبالتالي تؤكد أنها ليست واقعة حقيقية على الإطلاق. وهكذا لن تسمح لنفسك بوصفك متصوفًا أن تحيد عن هدفك بسبب مثل هذه الاعتراضات.

وأخيرًا إذا ما سأل الناقد للتصوف كيف تعترف رغم عدم إيمانك بالوجود الحقيقى للكثرة، بتعدد الخبرات وبوجود وجهات النظر الأخرى، وتناقش نقادك كما لو كان لهم وجود حقيقى مستقل، وتختلف مع وجهات النظر الأخرى كما لو كانت موجودة، وتدافع عن قضيتك ذاتها كما لو كانت الأفكار حقيقية، وتقر بوجود خبراتك وتعددتها كما لو كانت ذاتك المحدودة قائمة ولها وجودها المستقل فى

العالم، تستطيع الرد على هذه التساؤلات أن رغم معرفتك لمعنى الوجود الحقيقى بشكل عام، لم تستطع أن تصل إليه بعد، وأنت مثلك مثل أى مفكر محدود ومتناه تكافح أو هامك. وتترك تمامًا أن وجودك بوصفك شخصًا ناقصًا، ووجود الناقد لك بوصفه شخصًا آخر، ووجود أفكارك وما يبدو لك من وقائع مختلفة، ما هى إلا مجرد أوهام وخيالات. وتعرف ذلك كله وتعترف به وترثى له فى الوقت نفسه؛ إذ تستطيع أن تتصور نفسك مالكًا للفضاء اللامتناهى وأنت محبوس فى غرفة ضيقة، ولكنك لست من الذين يحلمون بالحقائق الخاطئة، ويؤمنون بأحلام الكائنات المحدودة. ويمكن وصف العارف الحق الذى لا يطمئن إلا للوجود المباشر بما قال "شيلي"^(١) فى قصيدته التالية:

"لم ينم السلام أو يمت،

فاستيقظ من حلم الحياة

نحفظه من الضياع فى الرؤى الجامحة

ولا جدوى من الصراع مع الأشباح

ومحاربة ما ليس له وجود".

ويمكن بوصفك متصوفًا أن تضيف قائلاً "إن نضالك لا يفقد قيمته إذا قضيت على مصدر أوهامك الداخلية، وتناقضها، وغابت أصواتها وخفت حديثها بصورة تدريجية، حتى تتوقف فى النهاية ولا تشعر إلا "بالمطلق" وتحيا السكون. حقيقة حين تبلغ مرحلة السلام الكامل لن نسمع منك أو نعرف عنك شيئاً؛ فأرض الصمت مسكن الصوفى، ولا يعود الصوفى منها أو يغادرها. وكيف يعود بعد أن تخلص من سعيه ومحدوديته واكتشف الحقيقة؟ فهناك حكمة صوفية تقول "لا تصدق هؤلاء

(١) شيلي "Shelley": شاعر رومانسى (١٧٩٢-١٨٢٢) تأثر شعره بالمثالية عند "أفلاطون" و"اسبينوزا" و"بركلى" وبالمثالية الترنسندنتالية عند "شليجر"، وكان يرى أن أفضل تعبير عن فكرة "الله" هو "روح العالم" ومن أهم أعماله "دفاع عن الشعر" ١٨٢١.

لثلاثين الذين يتفكرون بمعرفة الله، فمن يعرفه لا يتحدث عنه ولا يعرف إلا الصمت".

(٣)

إذا كان جل اهتمامنا يدور حول المحمول الصوفي وليس الذات التي يمكن أن ينطبق عليها، فإن اعتراف الصوفي بأنه لم يبلغ بعد مراده، لا يحتاج إلى نقد أو يثير اعتراضات على التعريف؛ إذ يستطيع المرء أن يعرف معنى الوجود مع التصريح في الوقت نفسه بأنه لم يجد بعد الموضوع الذي ينطبق عليه هذا التعريف. فلا يفترض الفيلسوف الواقعي مثلاً أنه قد حصل على معرفة شاملة للواقع المستقل، ولا يأمل الرياضي أن يرى في أى لحظة أن علمه قد اكتمل. فيمثل الوجود أولاً وأخيراً بالنسبة للمفكر المتأهلي "الأخر" الذي يبحث عنه دائماً. في حين يختلف الوضع بالنسبة للصوفي، فلا تتوقف صحة التعريف على الكمال الشخص للصوفي أو على وصوله إلى "الأخر"، وإنما على اتساقه وكفايته للتعبير عن جوهر بحثنا عن الحقيقة.

وإذا ما تم النظر لهذا التعريف بصورة عامة ومقارنته منطقياً بنقيضه يجب أن يبرهن التصوف على صحة موقفه منذ البداية وإمكانية تصوّره بصورة سهلة وواضحة. ولعلك تذكر أيها القارئ الكريم الوضع المحدود الذي يدفعنا دائماً للبحث عن الوجود الحقيقي، فتوجد لدينا من ناحية معطيات الخبرة والوقائع الحاضرة كالأصوات والألوان والآلام والعواطف، ونعتبرها وقائع مباشرة نسبياً أو كما يسميها علماء النفس معطيات حسية أو مجموعات شعورية، إلا أنها لا تحقق عادة الإشباع الكامل، وتثير الحيرة دائماً وتولد الإحساس بالمعاناة. ولهذا السبب يؤكد الصوفي دائماً أنها لا تحقق المباشرة الكاملة، وأنها ربما تدفعنا في أفضل لحظات وعينا إلى التفكير وإلى الفعل. من ناحية أخرى توجد لدينا الأفكار، وتعد أيضاً في أحد جوانبها معطيات مباشرة نسبياً. ويرى علماء النفس أنها بوصفها محتويات فقط فإنها تشبه الشيء الحسي، فتظهر وتختفي بطرقها الخاصة بها. ومع ذلك من

الواضح أيضاً أن الأفكار لا تعد وقائع مباشرة فقط فهي محتويات للعقل وكتل من المشاعر، ولكن الطريقة الخاصة التي تجعلهم أكثر من مجرد وقائع مباشرة هي ما تجعلها تستحق تسميتها بالأفكار، وذلك أنها بوصفها محتويات للعقل، تحقق لنا إشباعاً نسبياً لهدف معين وتجسداً جزئياً لمعنى معين، الأمر الذى يضعهم فى مقابل الوقائع الجافة للصور الدنيا من المباشرة وفى مرتبة أرقى من معطيات الحس التى لا معنى لها والتى دائماً ما تأتى مصاحبة لهم؛ لذا تشكل الأفكار الجانب المهم نسبياً من حياتنا الشعورية اللحظية، وتشكل الوقائع الحسية الحاضرة وغير المدركة الجانب الخالى من المعنى فى هذه الحياة. والحقيقة أن الصورة الناتجة لوعينا المحدود لا تكون كافية بشقيها أو فى جوانبها. ففى الجانب الأول طالما أنها معانى متناهية، فإننا نعتبرها غير كاملة الحضور على الرغم من حضورها القريب جداً منا. وفى الجانب الثانى طالما أن إحساساتنا العرضية اللحظية تبدو لنا متعارضة نسبياً للمعانى الكاملة فى عقولنا، فإننا نميل إلى اعتبارها مصدرًا لإرباكنا ولحيرتنا. وتعد هذه الصورة المزوجة وغير الكافية من وعينا المحدود صفة كلية تتصف بها نحن البشر. فلا تتصهر أبداً كل خبراتنا الحسية مع أفكارنا بصورة تساعد على تطوير معانينا الداخلية، ولا توجد المعانى المتغيرة التى نشعر بها فى أى لحظة كاملة كلية حتى بوصفها مجرد "أفكار خالصة"؛ فدائماً نقصد أكثر مما نجد أو نعى. ودائماً ما نجد أيضاً وقائع مخالفة لما نعيه أو نقصده.

وتظهر قيمة هذه الطريقة فى وصف الصورة الكلية لوعينا الإنسانى المحدود فى حقيقة أنها لا تفترض مسبقاً الفصل بين العقل والإرادة، وتظهر الوحدة الفعلية للعمليات النظرية والعملية، وتبدو صورة صحيحة لوصف وعى المغامر الذى يكافح للوصول لقمة الجبل أو يسعى جاهداً للوصول إلى وطنه، كما هى صحيحة أيضاً لوصف وعى العالم الرياضى الذى يحاول حل مسأله الرياضية أو الكيميائى الذى ينتظر نتائج التجربة التى قام بها أو الجندى فى المعركة أو العاشق الذى يشدو بقصيدته الحزينة أو السياسى الذى يحاول التخطيط لمستقبل دولته أو الناسك الساعى إلى الفناء فى الله. وهكذا يمكن القول إن الصور العديدة والمختلفة للموقف المحدود تعتمد فى جانب منها على المحتويات المباشرة الحاضرة، وفى جانب آخر

على التعارض بين المعطيات الحاضرة والأفكار الموجودة، وفي جانب ثالث على درجة التحقق النسبي، والتي لا يصل إليها الوعي كاملة أبداً، وفي جانب رابع وأخير على الاتجاه الذى يقصده البحث المعين. ويمكن القول إن عاشق "براوننج"^(٢)، حين تحققت له للرؤية الكلية لحياته المحدودة فى قصيدة "الرحلة الأخيرة معاً"، قد أدرك جوهر الموقف الذى نحاول تعريفه، وبالأخص هذا الجانب الخاص لكل صورة من صور وعينا اللحظى المحدود. يقول العاشق:

أبكون الفشل فى الأفعال والأقوال من نصيبى وحدى؟

لماذا يكافح الناس، ومن الذى ينجح؟

حين سرنا معاً وحلقت نفوسنا،

وشاهدنا مناطق أخرى ومدناً جديدة،

فكرت حين رأيت كل هذه الجوانب من العالم،

كيف يتحمل الناس أخطاءهم دائماً،

وينظرون لإنجازاتهم فى نهاية الطريق،

فيرون ما مضى قليلاً وما لم يتم كثيراً،

فكم آملت حبها ونحن على الدرب نسير.

ماذا لو تكاتفت اليد مع العقل؟

ماذا لو أدرك القلب وتجراً؟

ماذا لو حقق الفعل كل فكر؟

ماذا لو تخلصنا من غلالة الجسد؟

(٢) براوننج (Browning) (١٨١٢-١٨٨٩): شاعر إنجليزى رمانسى من أهم مؤلفاته "بولين" ١٨٢٣ ومسرحية "سترافورد" ١٨٣٧، القس، الخاتم والكتاب، أغنيات ريفية درامية (١٨٨٠) أوسلاندو (١٨٨٩)، (المترجم).

حين سرنا معاً رأيت صدرها يعلو ويهبط،
فهناك تيجان عديدة تنتظر من يضعها على رأسه،
يذكر تاريخ السياسى وحياته فى عشرة سطور،
ويرفرف العلم فوق كومة من العظام.
عمّ تكفّر أفعال الجندى؟
فحفروا اسمه على شاهد القبر،
وصارت حياتى أفضل بعد رحيلهم.

فحين تأمل العاشق حياة السياسى والجندى والشاعر والنحات والموسيقى،
وشاهد أعمالهم ورأى السمة المشتركة فيها، اكتشف أنهم يعانون من نفس مشكلته
أى من المشكلة العامة التى يعانى منها أصحاب الوعى المحدود. ولقد عبر العاشق
عن الحالة بدقة حين قال فى صورته الفنية، "ما العمل الذى يحقق كل أفكاره؟"
"وأين حرية الإرادة من قيود الجسد؟".

تعد الأفكار والمعانى والمحتويات الباطنية الخاصة بمعنى معين وكما يراها
علم النفس الحديث، عبارة عن أفعال تحت التكوين أو فى طور التكوين. فيعنى
الإدراك الواضح لموضوع معين، أنك تعيد بناء موضوع يكون حاضراً بالفعل فى
الوعى وخاضعاً لنوع من الملاحظة الداخلية كتجسيد لمعنى معين، ولكنه يكون
تجسيذاً فى لحظة البناء. لذلك ما نسميه بالأفعال الخارجية أى التى يمكن ملاحظتها
بالعين وتشعر بمرارة الجسد حين تقوم بتنفيذها، لا تكون إلا عبارة عن أفكار حية
وتعبيرات أكثر وضوحاً عن رغباتك، حتى إنك ترى فيهم تحقيقاً لما كنت تسعى
إليه وإنجازاً لأفكارك بصورة عامة. وتشعر بالوحدة الحقيقية بين ما تفكر فيه وما
تفعله أى تحقق الوحدة بين الفكر والإرادة. لا تكون كل أفكارنا الحاضرة فى
الوعى مرتبطة بحيوية أفعالنا الخارجية، عندما نشعر بفقر المواد الضرورية للفعل
والمتمثلة فى عدم توفر المعطيات العملية المناسبة للمدركات الحسية الكافية لتحقيق

الهدف الباطنى الذى نسعى إليها، كذلك نلاحظ نفس الانفصال بين الهدف الباطنى والتعبير الخارجى القابل للملاحظة حين تكون أهدافنا الداخلية ذاتها غير واضحة وعدم قدرتنا على رؤيتها مباشرة فى أعماقنا. وبالتالي يمكن القول إننا قد تعودنا الفصل بين الإرادة التى تقوم بالفعل وحياتنا العقلية الواعية بسبب عدم توفر الحس الخارجى المناسب لتوظيف أفكارنا وتنفيذها أمامنا أو سبب أن أفكارنا ذاتها على الرغم من مرونة الحس الخارجى ليست واضحة ولا نعرف ماذا نفعل. ومع ذلك لا يمتثل هذا الاختلاف إلا جانباً وحداً. فكل عملياتنا الفكرية ذاتها ما هى إلا عمليات إرادية وكل أفعالنا الواعية ما هى إلا أفكار محسوسة وملموسة. وليس التناقض الذى وجه "براوننج" الاهتمام إليه إلا تناقضاً بين الفكرة و"الآخر" الذى تشير إليه، ويمتثل فى عدم كفاية كل أفعالنا وتعبيراتنا الداخلية كانت أو خارجية، والتى نجد أنفسنا قدرين على إنجازها لتحقيق أهدافنا المحدودة أى تناقض بين عدم كفاية التعبير وهذه الأهداف نفسها. فلا يحقق الفعل لنا كل ما تعنيه أفكارنا. ويقصد "العاشق" بعبارة "حجاب الجسد" أو قيوده ما نعبّر عنه بلغة فلسفية عن كل ما لا نستطيع تحقيقه من أفكارنا الواعية.

(٤)

وتظهر هذه الصفة الكلية والمشاركة لكل أنماط صور وعينا الإنسانى كما لو كانت من وقائع الحياة الثابتة، وتبدو لنا فى البداية صفة مفروضة ومتعسفة. ومع ذلك، وكما سبق أن وضعنا تعد السبب الرئيسى لمشكلة الوجود التى نواجهها وللتعريفات المختلفة التى وضعناها للمحمول الوجودى؛ فصار ما يعد واقعاً وموجوداً بالنسبة لنا يمثل "الآخر" الذى يؤدى وجوده الكامل إلى تحقيق جزء كبير من سعيانا المحدود إن لم يمثل نهاية له. حقيقة نميل فى حياتنا العادية إلى التمييز الواضح وإلحاد بين ما نرغب فيه وما هو كائن بالفعل وموجود، ويعد هذا التمييز بالفعل من وجهة نظر الفهم أمراً مسلماً. وصحيح أيضاً أن الواقعية فى فصلها بين الوقائع الخارجية والرغبات تبدو كما لو كانت تقضى تماماً على أى محاولة تجعل

من الوجود إشباعًا نهائيًا لمتطلبات الوعي. ومع ذلك من الصحيح أيضًا أن نعتبر مثل هذا الفصل بين ما هو قائم وموجود وما هو مرغوب فيه أمرًا ثانويًا في وعي كل فرد منا أو يأتي في المرتبة الثانية. فأولا حين نسعى للوجود لا نبحث إلا عن ما يمكن أن يقضى على حالة الانزعاج والقلق التي نعاني فيها. ومع استمرار بحثنا نتعلم ثانيًا وخلال الخبرة أن طالما كانت رغباتنا المحدودة لا يمكن إشباعها كلها، وأن جانبًا كبيرًا من مساعيها يتحقق من جعل الرغبة في معرفة ما نسميه عادة بالوقائع تحتل المرتبة الأولى في الحياة العقلية للفهم العام، في حين أن مجرد رغبتنا في إشباع هذه أو تلك الحاجة اللحظية تأتي في المرتبة الثانية وندرك تعارضها مع الرغبة العامة في المعرفة، ثم مع مرور الوقت يميل الفهم العام إلى تصور أن الشيء كلما زاد تصيبه من الوجود والواقعية كلما كان عائقًا منيعًا أمام تحقيق رغباتنا. ومع ذلك ما زلنا نؤمن بأن ما نسميه معقولاً وبالأخص البحث عن الحقيقة، يحتل قمة حياتنا اليومية العاقلة، بل ويتعارض مع بحثنا عن الإشباع العادي والبسيط، بسبب حصولنا على المدى الطويل على إشباع حقيقى أكثر في تحقيق المعقولة أى في تعرفنا على وقائع الفهم العام وليس في البحث العشوائى اللاعقلانى. ويظل الواقع على الرغم من اعتباره معارضاً لرغباتنا كما يرى الفهم العام مصدرًا لإشباع المعقولة ومحققاً لأقصى إشباع ممكن لنمط وعينا المحدود.

ليس غريباً إذن معارضة النظرة الصوفية للفكر العادى وتخليصها من المشكلة الكبرى ومن عمليات الفصل والتمييز، وإصرارها على أن الهدف الأساسى لكل المساعى المحدودية يتمثل فى تحقيق صورة من صور الوجود التى تمثل الخبر والواقع فى لحظة واحدة أى الواقع النهائى والكمال المطلق؛ فيرفض الصوفى تناقضات الفهم العام بين المباشر والمثالى من جهة وبين الموجود والمرغوب فيه من جهة أخرى، ويرى إمكانية القضاء عليها. ولا يعنى ذلك إطلاق العنان لرغباتنا وإنما من خلال تحويلها. فلا يصل الإنسان إلى الحقيقة من خلال تنمية العقل العادى، وإنما من خلال وقف عمليات الفكر وانطفاء الأفكار فى وجود الهدف المطلق لكل الأفكار المحدودة. وأخيراً لا يتحقق السلام فى الحياة العادية

المباشرة الناقصة لمعطيات الحس، وإنما من الوصول إلى واقع مباشر مثالي كامل ونهائي.

تاريخياً ظهر التصوف في الهند، وسجلت "اليونيشاد" إرهاباته الأولى، والتي تعبر حاملة لكل أسس التصوف. وعرف القراء الإنجليز هذه الكتابات الأولى التي تشكل فلسفة ممزوجة ببعض الحكم الشعبية من الكتب التي قدمها الأستاذ "ماكس مللر" عن الشرق. وصارت أكثر تداولاً بين طلبة الفلسفة بعد الترجمة التي قدمها الأستاذ "ديسوسن" أستاذ الفلسفة في جامعة "كيل"، بل ويعد هو نفسه من ممثلي التصوف الحديث، وخاصة من النمط الذي ينسب عادة "لشوبنهاور". وسأحاول دون الاعتماد على التسلسل التاريخي لهذه الأعمال الهندوسية المبكرة، والاكتفاء بالفكرة العامة لهذه المذاهب مع الاستفادة من بعض الشروح التي قدمها الأستاذ "ديوس" لأفكارهم العامة، أن أضع تصوراً عاماً لمعنى الوجود وتعريفه النهائي عن هذه المذاهب.

(٥)

يمثل القول بالوجود الواحد الفكرة الرئيسية التي سادت العقل الديني الهندوسي. اعتمد كل مؤلفي "اليونيشاد" على كل أسطورة شعبية وعلى كل تفسير أو تأويل للطبيعة يمكن أن يساعد القارئ أو المستمع على الشعور بهذه الوحدة؛ إذ كان هؤلاء المؤلفون لا ينظرون إلى وحدة الوجود بوصفها شيئاً يحتاج للبرهنة العقلية، وإنما بوصفها شيئاً يتم الشعور المباشر به أي عن طريق الحدس. فنتظر أولاً للتسميات ثم لتعدد صور الكائنات الحية ونقول عن الكل إنه الوجود الواحد. دائماً ما نشعر بصواب هذا الاعتقاد في الوحدة سبب الإحساس بوحدة حياتك الجسدية ووحدة حياة كل كائن حي، ولما كان الهندوسي يؤمن بروحانية الوجود وحيوية عالمه أصبح من السهل عليه إدراك وحدانية الحياة.

سبق أن رأينا الفيلسوف الواقعي قد حاول، وإن كانت محاولته لم تكلل بالنجاح، أن يقول بأن الوجود واحد. وظهر المذهب "الإيلي" كنتيجة لتلك المحاولة. وتعرض للنقد الشائع للمذهب الواقعي؛ فإذا كان للواقع مستقلاً عن كل أفكارنا التي تشير إليه، فلا مهرب أمامنا من الاعتراف بأن أفكارنا الخاطئة لها وجودها للمستقبل بنفس الصورة التي يكون عليها الوجود الواحد وتكون واقعية وموجودة مثله تماماً؛ فالواقعي في حقيقته يقول بالثنائية. كان الفيلسوف الهندوسي واعياً لهذا الخطر وبالاغتراض الذي يواجه به كل تأويل واحد للعالم. وحاول الهروب من ذلك الخطر بوسيلة ظهرت في "اليوبنشاد" واضحة التعبير وفي شكل مبدأ أساسي يعتمد عليه المفكر دائماً. كان المفكر الهندوسي في فترة تأليف اليوبنشاد واعياً بذاته دائماً. وتظهر عملياته الفكرية واضحة أمام ذاته، ولا يستطيع أن يدرك أى واقع يستقل عن الفكرة التي لديه عنه، فلديه شعور قوى بذاته وبأنه مفكر يدرك أفكاره، ويدرك أن الواقع الذي يشكل موضوعاً لها قد تم التوجه إليه من جانب ذاته ولا معنى له أو قيمة بدونها. ولذلك يمكن القول إن مقولة المثالية الأوروبية أن لا وجود لموضوع دون وجود ذات تدركه ما هي إلا صورة أخرى لنفس الفكرة الهندوسية التي أدركها الفيلسوف الهندوسي بحدسه. فالعالم واحد... لماذا؟ لأننى أشعر به واحداً. ثم يتساءل الفيلسوف وماذا تكون وحدته؟ هل وحدتى أنا؟ ومن أنا؟ أنا "براهما"، وأكون فى نفسى، وفى أعماقى، وقلبى، وروحي مبدأ العالم وكل شىء. وبهذا حولت الهندوسية مذهبها الواحدى إلى مثالية ذاتية، وخاصة فى الجانب المعرفى الذى دائماً ما ننظر للمثالية من خلاله. ومع التطور بدأت الفلسفة الواحدية الهندوسية تنتقل من هذه البداية المعرفية إلى عملية أكثر تطوراً نتجت عنها مفهوماً جديداً للنفس وأسرارها. وحولت هذه التأملات المثالية المعرفية من مجرد مذهب يثير الشك إلى مذهب وجودى أى من مجرد كونها نظرية فى المعرفة إلى نظرية فى الوجود، ولذلك من الضروري أن نتتبع خطوات هذا التحول^(٣) فى الفقرات التالية:

(٣) الفقرة التالية تم ترجمتها من كتاب Chandogya Upanishad, 111, 14، وقد قام صديقى الأستاذ "لانمان" (C. R. Lanman) بترجمتها.

١ - "يقيناً العالم هو براهما، فيا ليت كل من يعرف ذلك، وتحيا روحه فى سلام، أن يسعى لعبادته".

"يقيناً لا قيمة للإنسان دون معرفة، ولا يستطيع أن يحيا فى هذا العالم أو يمس أو يصبح دونها، فدعه يسعى وراءها ويبحث عنها".

٢ - "إن الروح جوهره، والحياة جسده، والضياء صورته، والحقيقة مراده، واللامتناهى ماهيته، إنه الحاوى لكل الآمال وكل الرغبات ولكل ما له طعم ورائحة، يضم العالم فهو الصمت والسكينة والسلام".

٣ - "فتلك روحى فى قلبى أصغر من حبة الأرز أو من حبة القمح أو من حبة خردل أو ذرة، بل أصغر من قشرتها الجافة.

و"هذه روحى فى قلبى أكبر من الأرض، وأوسع من السماء، وأضخم من كل العوالم".

٤ - "هذا الواحد الذى يضم كل الأعمال والرغبات، وكل ما له رائحة وطعم، ويحوى كل العالم والصمت الكامل والهدوء، وهذا الروح فى قلبى هو "براهما". إن سعيت إليه أجده. ومن يعرفه تختفى كل شكوكه".

وهكذا تحدث شاندليا، وتحدث شاندليا^(٤)

ويظهر الشعور بوحدة كل الأشياء فى مثل هذه الفقرات المشهورة من "اليوبنشاد" موازياً لشعور مساوٍ له بنفس القوة بأن هذه الوحدة الخاصة بالأشياء تكمن فى ذاتى التى تعرف الحقيقة وفى قلبى، فلا أعترف بوجود شيء لا أعرفه.

والحقيقة أن التعاليم المشهورة التى تلقاها التلميذ "شفيتاكليو" من والده "يدالاكا" تلقى ضوءاً على هذه الوحدة، وتستحق التحليل لارتباطها بهذه النظرة

(٤) شاندليا "Shandilya": أحد مؤلفى أستار اليوبنشاد، ويخاطب المعلم "يدالاكا" "Uddalak" تلميذه "شفيتا كليو" "Shvetajetu" انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الثانى ص ٤٨-٥٠، فلسفة (المترجم).

الميتافيزيقية. تبدأ التعاليم بحديث عن النظرة الواحدية للوجود، مستندة إلى مجموعة من الحجج التي تشبه إلى حد كبير تلك التي قالت بها المدرسة "الإيلية"، فتشرح الوحدة من خلال مجموعة من الملاحظات الطبيعية المختلفة، ثم تتحول فجأة ومن وسط هذا الجو العام للمذهب الواقعي وبصورة درامية إلى التوحيد بين مبدأ "العالم" والروح الباطني للتلميذ نفسه طالما أنه العارف لهذه الوحدة.

فتظهر المناقشة في بدايتها واقعية، يقول "يدالاكا" العالم واحد، ويقوم الطالب بإثبات صحة هذا القول من ملاحظة الطبيعة الخارجية. ويدرك في الوقت نفسه أنه أيضًا موجود مثلما توجد الأشياء الخارجية في الطبيعة، ولذلك يشعر أنه ومبدأ العالم شيء واحد. وتبدو المناقشة أو التعاليم حتى هذه اللحظة واقعية وإن كانت قد تحولت إلى واقعية نظرية أو تأملية، فتعترف أن من يلاحظ الواقع أو يدركه "كائن واقعي" أيضًا، وتتسب له كل الصفات التي قد تنسبها للوجود الذي يعرفه أو يدركه. ومع ذلك يشعر المرء فجأة بأن الوعي بهذا التوحيد بين ماهية العارف وموضوع معرفته، يغير طبيعة الوجود وجوهره، فلم يعد العالم مستقلاً عن المعرفة. ولم "يلاحظ في أي لحظة أنه كان عالمًا خارجيًا مستقلاً؛ فالوجود ليس مستقلاً، والعالم متوحد بالعارف، وإنعكاس لروحه، وما حياته إلا حياته؛ فهو العالم الذي يخلقه. فالعالم عالمه طالما أنه العارف به^(٥).

يقول "يدالاكا" لابنه "أكان" "العالم" في البداية أيها الشاب الذكي عالمًا واحدًا فقط ولا وجود لغيره".

"قد يقول البعض، لم يكن هناك إلا "العدم" في البداية ولا وجود لشيء آخر، ثم خرج الوجود من هذا اللاوجود أو العدم".

ثم يقول "الأب": "ولكن كيف أيها الشاب الذكي يخرج الوجود من اللاوجود؟"

"واضح أيها الشاب الذكي أن العالم كان واحدًا في البداية ولا وجود لآخر".

(٥) انظر نفس الترجمة السابقة للأستاذ "لانمان" لكتاب: Chandogya VI, 2-15.

ثم يكمل الأب حديثه قائلاً: إن هذا الواحد يصبح بطريقة غامضة متكثراً أو يتحول إلى كثرة .

ثم تظهر فى النص وبصورة مسهبة إلى حد ما نظرية فى الكون، تحوى عدة مبادئ منظمة بصورة مستمدة من التعاليم التى تبدو فى البداية واقعية، ثم تتحول تدريجياً إلى نظرة أعمق. فتقدم التعاليم شرحاً لكيف تخرج الكثرة فى الطبيعة من الواحد ثم تسأل عن كيف تكون صلة الكثرة الموجودة فى العالم الآن بالواحد. وقد اتجه المعلم "يدالاكا" حين ناقش هذه العلاقة الغامضة إلى القول إن الكثرة وهم، ولا يعد "الوعى الزائف" مسئولاً عن عرض اختلافاتهم علينا، وإنما أيضاً لاوعى النوم العميق يجب أن يعبر عن العلاقة الحقة بين الوعى المحدود الزائف والوعى المطلق الحق.

ثم يكمل الأب حديثه قائلاً :

"فحين يجمع صانعو العسل عصارة الفاكهة من أشجار كثيرة، ويحولونها إلى سائل أى إلى وحدة فإن هذه العصائر لا يمكن تمييزها عن بعضها، ولا تستطيع أى واحدة منها أن تقول أنا عصارة هذه الشجرة أو تلك وتقول الأخرى وأنا عصارة هذه الشجرة أو تلك".

"كذلك أيها الشاب الذكى تشعر هذه المخلوقات العديدة حين تندمج خلال نومها فى الوجود الواحد بأنها تحيا فى وحدة واحدة".

"يتنوع وجودهم، فقد تكون أسوداً أو نموراً أو حشرات أو ديداناً، ولكنهم يشكلون فى النهاية وحدة واحدة".

من الواضح أن النتيجة تشبه ما انتهى إليه المذهب "الإلى"، ولا جدوى من الاعتماد على أن نظرية كونية لتوضيح كيف خرجت الكثرة من الوحدة. ولذلك يمكن القول إن "يدالاكا" فى تأملاته الكونية كان مدفوعاً بدوافع اجتماعية تتعلق بالتراث والتقاليد السائدة فى تلك الفترة؛ فيتم تعليم التلميذ من خلال الصيام لفترات طويلة، ويتم ملاحظة خبو العامل النفسى مثل خبو حجرة الفحم، وكيف يتوهج هذا العامل النفسى مرة أخرى حين يتناول الطعام مثلما تتوهج قطعة الفحم مرة أخرى

حين تخرج الشرارة منها. والمقصود هنا أن العامل النفسى يمثل قطعة الفحم التى تتطلق منها نار العالم، ويمكن القول إن العملية الطبيعية الفسيولوجية قد تم مناقشتها بنفس الروح، وتم تفسير علاقات الجسد والروح بحياة العالم الكلية، وربط معنى النمو والتحلل فى الطبيعة بمذهب الواحد المطلق. ومع ذلك لم توضح النظرية المعنى الذى يستطيع "الواحد" من خلاله مخاطبة نفسه قائلاً "سأتحول إلى الكثرة".

ماذا يبقى أمامنا؟ أليس واضحاً أن الكثرة وهم؟ ولهذا السبب قلنا بمثال العسل، وعصائر النباتات، وباختفاء الصراعات الدامية فى الغابة أثناء نوم الحيوانات، وتصبح وكأنها كائن حى واحد على الرغم من تعددها وتفاوت قدراتها وقواها، واضح أن عملية التعدد وهم خاطئ. ولا ينحل الواحد إطلاقاً إلى كثرة. وكيف ينحل ويتحول إلى كثرة؟ فعالم الكثرة الوهمى ما هو فى الحقيقة إلا عالم نائم فى روح رئيس كبير واحد.

قد يقترح المذهب "الإيلى" وكما فعل "بارميندس" حين وصل إلى هذه النقطة أو المرحلة من الفكر، أن الوجود والفكر شيء واحد، ولكنه لم يضع اقتراحاً محدداً، وربما قصد "بارميندس" القول مثلما قال الواقعيون إن العقل يعرف الوجود على الرغم من استقلال الواقع عن الفكر. فى حين أن الهندوسى حين يصل إلى نفس المرحلة، يتحول مباشرة من العالم إلى التلميذ؛ إذ يخاطبه قائلاً إن هذه الوحدة لكل الوجود لا تتفصل عنه، وأنه مشارك فيها، ويكون موجوداً بنفس المعنى الذى يكون به الواقع موجوداً. فإن كان العالم موجوداً واحداً وكنت أنت أيضاً موجوداً، فإنك تكون متوحداً بهذا الوجود الواحد.

من الواضح أن المعنى لا يزال غامضاً، وإذا تم فهمه من وجهة النظر الواقعية فإنه يعنى فقط، أن ذات التلميذ مجرد عصاراة من العصاراة العديدة التى تشكل "العسل" وواحد من المخلوقات الحية العديدة التى تهيم فى الغابة وتكره بعضها البعض وتحيا الوهم، ولا ندرك حقيقتها إلا أثناء النوم. كذلك من الواضح أيضاً أن الطبيعة الغامضة للكائن الواحد ما زالت مستعصية على الفهم. لذلك قصد المعلم "يدالاكا" أن يتجه بتعاليمه حين يصل إلى هذه النقطة اتجاهها آخر بعيداً عن

الفهم الواقعي، فالتعدد وهم، ولكن من الذى يتوهم؟ والوجود الواحد موجود ولكن كيف يكون؟ إنه يوجد بوصفه وجودًا معروفًا ومتوحدًا بالعارف أيضًا. ويعد الفكر القائل بأن المعرفة واقعة موجودة، والذى وجدته الواقعية محيرًا من الضروري القول به مفتاحًا لحل المسألة. فلا يمكن أن يكون الوجود مستقلاً، وحياته حياة العارف فقط، وتعدد كائناته وهم لدى العارف فقط. فلا يوجد إلا العارف فقط. والتلميذ هو العارف. إنه الفرد المريد الذى يخاطب نفسه قائلاً: "يجب أن أتحوّل إلى كثرة". ويستطيع الآن وبحدس نهائى أن يدرك الواقعة المباشرة أنه كان وحدًا منذ الأزل، ويتم فى الحال تفسير الأمثال الخاصة "بالعسل" و"العصارات" بهذه الطريقة.

ثم يستطرد "يدالكا" قائلاً فى مثال آخر "أيها الشاب الذكى هذه الأنهار التى تتساب شرقًا تجاه الشروق وغربًا تجاه الغروب، وتصب فى هذا المحيط أو "ذاك" وتتبع من هذا أو ذاك، ما هى إلا أجزاء من المحيط تخرج منه وتعود إليه". ولا تعرف هذه الأنهار أنها هذا أو ذاك النهر، فيقينا لا ندرك حين تخرج من الواحد أنها قد خرجت منه".

"إن هذا الشيء الخفى الذى يخرج منه كل شيء وجوهره كل العالم ما هو إلا الوجود. إنه الروح، إنه أنت. فما العالم إلا أنت أيها الشاب "شفيتاكيوتو". ونستطيع أن نلاحظ هنا أن المعنى قد تغير، وبدأ يأخذ منحىً جديدًا؛ إذ يقول:

"أتنى أيها الشاب بثمره من ثمار شجرة "تياجروديا"؟ ها هى أيها المعلم المبجل. "عليك أن تقطعها". لقد قطعتها أيها المبجل؟". أرى فيها بذورًا صغيرة أيها المبجل. "خذ واحدة واقطعها" قطعتها أيها المبجل. ماذا ترى فيها، لا شيء أيها المبجل، يقول المعلم من هذا الشيء الخفى الذى لا تراه نمت شجرة "التياجروديا" الضخمة".

"والحقيقة أيها الشاب الذكى أن هذا الشيء الخفى الذى تدفق منه العالم، وظهر منه الوجود وخرجت الروح، ما هو إلا أنت". "أى شفيتاكيوتو".

"حين يلتف أقارب الرجل حوله أثناء احتضاره ويسأله أحدهم ألا تعرفنى؟ فإنه يظل عالمًا بوجودهم حوله وبأسمائهم طالما كانت حياته وعقله وأفكاره منفصلة عن هذا الشيء الغامض والخفى".

"وتتلاشى معرفته بهم حين يتحد به".

"إن هذا الشيء الذى يتدفق منه العالم والوجود والروح ما هو إلا أنت "شفيتاكيو".

(٦)

وتأتى صعوبة فهمنا لمثل هذه الفقرات من التعاليم التى تلقاها الشباب "شفيتاكيو" من الفشل فى إدراك النقطة التى تحولت فيها هذه النظرية الكونية والأمثال إلى المثالية الذاتية التى يعتمد عليها المذهب كله. ويزداد مقدار فهم هذه الفقرات إذا تمت مقارنتها بفقرات أخرى فى "اليونبشاد" الذى بدأها المعلم بفكر مثالى واضح وبسيط كان الموضوع الرئيسى فى مثل هذه الفقرات يتعلق مباشرة بمسألة ما هى النفس؟ ويفترض فى هذه الفقرات أن النفس هى العالم. ومع ذلك تظهر على صورتين: الأولى صورتها بوصفها مبدأ حياة الفرد، ويرمز لها بفعل التنفس وبالرغبة، وبالحلول فى الجسد المادى الذى تتجسد فيه فى أية لحظة، ويشعر بها المرء فى داخله. ولذا تظهر النفس فى هذه الصورة متغيرة، فتشيخ، وتسهر بخيبة الأمل، وتموت، وتتناسخ، وتخضع للقدر. فى الصورة الثانية تظهر النفس فيها بوصفها العارف. ولذا كانت النفس الموضوع الرئيسى، وحاول كل المفكرين الهندوسى إثباتها فى محاوراتهم، وشكلت محور التعاليم التى نقلها المعلم إلى الطالب. كان الهدف من كل المناقشات إثبات فشل النظرة الثنائية دائماً والتأكيد على عدم الفصل بين النفس والعالم أو بين البناء الداخلى للنفس ومعناها أو هدفها. فإذا ما وجدت النفس الحقيقية، فإنها يجب أن توجد بوصفها تحقيقاً لهدف، وإشباعاً لرغبة، وتمثل الكمال المطلق، والنهاية الكاملة وليس شيئاً غير ذلك. يجب التوقف

عن المقارنة بين ما هو موجود وما هو مرغوب فيه أى النظرة الثنائية. ورفض الواقعية الزائفة التى ترى انفصال الحقيقى عن الواقع. وما العالم الواقعى المحدود إلا عملية بحث الذات عن معرفة ذاتها؛ فإذا ما وجد العارف نفسه وتم إشباع كل الرغبات، وإذا ما اكتملت المعرفة ماذا سيبقى هناك؟ بمعنى آخر طالما أن استخدام كلمة "إذا" نفسها مجرد تعبير عن وهم محدود، وطالما لا يوجد فى أى حقيقة إلا الذات نفسها، وعملية البحث عن الذات نفسها عملية وهمية، والذات وحدها فى كمالها هى الواقع، ماذا يبقى بوصفه المطلق؟ أولاً الذات الحقيقية ليست ذاتاً باحثة عن شىء. وليس لديها فكرة عن وجود أى آخر هناك أو لها إرادة إيجابية. فلا انفصال فيها بين الذات والموضوع. ولا يعد فيها القاتل قاتلاً أو العبد عبداً أو الخائن خائناً فالاختلافات وهم، والذات هى الوجود. ولكن عن أى وجود نتحدث؟ إنه ليس الوجود الآخر المستقل أو ما قد نعتبره موضوعاً للفكر أو ما يمكن التعبير عنه بالأفكار، فليست قابلة للتعبير عنها بأى طريقة وكأنها مجرد عدم ولا شىء. كذلك إذا كان "الكل" هو الوجود الوحيد، بقى أن نلاحظ أن وجود الذات ما هو إلا ما نطلق عليه المباشرة التامة للخبرة الحاضرة. ومن الآن فصاعداً علينا أن ننظر لهذه المباشرة المطلقة ليس بوصفها المادة الخام للمعنى، وإنما بوصفها الهدف النهائى لكل المعانى، وتوجد وراء كل الأفكار لأنها أبسط منهم جميعاً؛ إذ لا تعد شيئاً مستقلاً عن المعرفة أو شيئاً مؤكداً لوجود اختلافات داخل المعرفة. فالذات هى العارف، ليست بوصفها شيئاً موجوداً أولاً ثم يحصل على المعرفة فيما بعد، وإنما بوصفها نفس عملية الرؤية نفسها، ونفس عملية السمع أو عملية التفكير، وذلك طالما قد اختفى وجود "الآخر" أو وجود "الموضوع" الذى يمكن معرفته ورؤيته وسماعه والتفكير فيه، وتم القضاء على الاختلافات بين عمليات المعرفة وأفعال الرؤية والسمع والتفكير.

من الواضح وفق نظرتنا المحدودة "للذات" أن كمالها يتمثل فى إشباعها لأهدافنا؛ إذ يعنى تحقيق وحدتنا بها إحساسنا بالإشباع الكامل والبساطة والسلام؛ فقد كانت "اليوبنشاد" تؤكد دائماً على هذا الإشباع للرغبة. ولذلك علينا دائماً أن نعبر عن طبيعة الذات بوصفها مجموعة من الحالات العقلية والمشاعر، وتميل

الهندوسية دائماً إلى الخروج من الذات العارفة إلى تعريف الوجود. فيصبح القول "أن العالم هو أنت" محور الموضوع كله، كذلك من الواضح أن العقل يصل إلى البساطة والسلام بالخبرة المباشرة التي لا توصف، والتي لا تحوى اختلافات وتحيلنا إلى خبرة أخرى أو لآى تنظير مثالى لما تحويه هذه الخبرة نفسها. فتمثل الذات ما نسميه اليوم بالوعى، وتعد واقعة مباشرة بذاتها، ولذلك لا تعاني من النقص الذى يعانيه الوعى المحدود.

(٧)

يصل بحثنا الآن لأصعب مشكلات التصوف. فمتى نصل نحن المخلوقات الفانية إلى حالة الخبرة المباشرة المطلقة والسلام الكامل والتحقيق الكامل للمعنى بالحضور النهائى والبسيط؟ حين نصل إلى حالة النائم الذى لا يحلم وحدود مرحلة اللاوعى، إذن يجب أن يكون المطلق بالرغم من كونه العارف لاوعياً؛ فلقد رأينا أن كل الكائنات المتوحشة وكل ديدان الغابة تدخل الوجود فى نومها. ويمثل النائم الذى لا يحلم عند "اليونيشاد" النمط المتكرر لعودة النفس إلى وطنها، وكذلك أيضاً مع الموتى سواء كانوا موتى بالفعل أو عادوا إلى الحلم السيئ للحياة المحدودة من خلال التناسخ المفروض عليها؛ فإذا كان الأمر هكذا فأين يكمن الاختلاف بين الوجود المطلق والعدم الخالص؟

كان مفكرو "اليونيشاد" على علم ووعى بهذه المشكلة، ومن الخطأ تصور تجاهلهم لها؛ إذ قد ناقشوها أكثر من مرة بصورة جدلية عميقة؛ ففى إحدى الأساطير يتعلم "إندرا"^(٦) من الخير الأعظم "براجاباتى"^(٧) صفات النفس الحقيقية فى

(٦) إندرا "Indra": أحد أسماء آلهة الشعوب الهندوأوروبية التى عاشت فى آسيا، إله المطر فى ديانة "الفيدا".
(المترجم)

(٧) براجاباتى Prajapati: رب الأحياء جميعاً، وكان يعبد على أنه الإله الواحد حتى جاء "براهما" فابتلعه فى جوفه. (المترجم).

مجموعة من الأمثال؛ فيتعلم أولاً أن النفس ليست الذات المادية أى مجرد ضمير الملكية (ما يخصنى) كما يسميها علماء النفس المحدثين وإنما الذات العارفة.

ويعد الإنسان الذى يحلم أفضل نموذج للذات الحقيقية، طالما أن الحلم من خلق الحالم دائماً. ومع ذلك لا تعد هذه المثالية الذاتية لعالم الحالم كافية لتفسير الحقيقة، طالما أن الحالم ما زال يعتبر الوقائع الموجودة خارج ذاته وقائع حقيقية ولها وجودها المستقل. فالنفس الحقيقية لا تحلم، وتعرف الحقيقة التى لا تمثل إلا ذاتها. فبأى شىء يجب أن يحلم؟ ولئن كان "أرسطو" قد قال بشىء هكذا بالنسبة للآلهة فإن ذلك يعنى عند الهندوسى أن النائم الذى لا يحلم يمثل أفضل نموذج للذات. وهنا يعترض "إندرا" على هذا القول متسائلاً ألا يعد النائم الذى لا يحلم مجرد عدم ولا شىء؟ أليكون موجوداً حقاً؟

فى أسطورة أخرى يعلم الحكيم "ياجنافالكيّا"^(٨) زوجته "ماتريا"^(٩) أن الكون لا يوجد به شىء مرغوب فيه إلا الذات المطلقة، ولا تكون واعية فى خلودها؛ إذ يتضمن الوعى دائماً أفكاراً غير مشبعة تخص شيئاً موجوداً خارجها. ويحوى رغبة فى تحقيق أشياء غير تلك الموجودة أمامه الآن. فى حين أن فى الذات الحقيقية يكون كل شىء متحققاً، والكل شيئاً واحداً، وليس هناك آخر أو شىء بعيد عنها. فليس هناك أفكار أو رغبات داخل الذات الحقيقية؛ لأنها تمثل التحقق النهائى لكل ما تسعى إليه الأفكار والرغبات.

تعترض الزوجة "ماتريا" بأنها تشعر بالحيرة من هذا القول؛ فكيف يكون الواحد الخالد لاوعياً؟ يجيب المعلم بنوع من المصادرة على المطلوب بأن كل ثنائية تتضمن وجود موضوعات واقعية خارج العارف تعد وهماً فى حين أن كل وعى يتضمن مثل هذه الثنائية.

(٨) ياجنافالكيّا Yajnavalkya، أحد مؤلفى أسفار اليوينشاد. (المترجم).

(٩) ماتريا Maitreyi، زوجة ياجنافالكيّا ويوجد سفر من أسفار اليوينشاد باسمها يتناول معنى الروح والوجود. انظر ول. ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثانى، ص ٤٤. (المترجم).

تعد المباشرة المطلقة أفضل من الإحساسات الجزئية المباشرة التي تدفعنا في حالتنا الحاضرة من الوعي إلى التفكير، كذلك يجب أن تفوق الأفكار؛ فإذا كانت كل مباشرة نسبية تدفعنا بالفعل للتفكير، وتأخذ كل إشباعاتها النسبية صورة الأفكار المحدودة، فإن المطلق أو المباشرة المطلقة يجب أن تكون غير قابلة للوصف أو للحديث عنها وفي الوقت نفسه لا توجد خارج دائرة الوعي الحاضر. إنها ليست شيئاً مختلفاً عنا، يحويها الوعي طالما كان الوعي عارفاً. ومع ذلك حين نتحدث عن المطلق يجب أن تكون كل العبارات سلبية أى "ليس هذا" "ليس هذا". ولذا قال المعلم أو الحكيم "ياجنافاليكا" فى أكثر من موضع فى هذه الأسطورة "إن المطلق بالنسبة لنا يبدو كما لو كان مطابقاً للعدم، ويسأل نفسه مرة أخرى، أليكون المطلق حقاً عدماً؟

تعتبر إجابة "الهندوسى" على هذا السؤال الأخير بمعنى من المعانى كافية إلى حد ما، فالمطلق النقيض المطلق للعدم؛ إذ يمثل التحقق الكامل، السلام، هدف الحياة، موضوع الرغبة، نهاية المعرفة. وإذا ما بدا غير متميز عن العدم فذلك نتيجة للوهم؛ إذ يبدو نور الأنوار ظلاماً دامساً. فعالمنا المحدود هو الزيف؛ فالمطلق كل الحقيقة.

واضح أن الكمال المطلق يتحقق عند الهندوسى من المقارنة ونتيجتها، وتمثل عملية المقارنة مفتاح الحل لكل هذه الإشكالية؛ فحين تتم مقارنة مساعينا المتناهية والمحدودة بالهدف الذى يحقق كل الرغبات ويخمد كل الأفكار، يظهر الهدف بوصفه الحقيقة المطلقة والحياة كلها؛ فإذا ما نسبنا لهذا الهدف حياة معينة ومضموناً مثالياً محدداً، فإنه وفقاً لهذه الوجهة من النظر، يُفقد المقارنة ولا يتحقق المراد منها، إذ يعنى التعيين التنوع والاختلاف، ويؤدى إلى الجهل والنقص. ولذلك يبدو بيت المطلق خاوياً، ولا يشعر الهندوسى بالراحة والسكينة أينما كان المحتوى محدداً ومتعيناً، فسعادته فى السعى، مخدوعاً بالبحث عن شيء هناك وليس حاضراً الآن.

لعلنا نعرف جميعاً من أدبنا الدينى فى العصور الوسطى مثل هذه المقارنة التى ينتهى فيها ما نعرفه بأنه ليس له صفات محددة إلى أن يصبح أكثر الأشياء كمالاً. فقصيدة "القدس" التى كتبها القديس "برنارد"^(١٠) فى العصور الوسطى، والمسماة "بموطن العالم البائس" إذا ما تم حذف الصور الحسية منها والتخيلات الزائفة، لن تصبح إلا مجموعة من العبارات المتناقضة والأوصاف السلبية التى تثبت أن إنكار أوهامنا وهجر عالمنا تعد الوسيلة الوحيدة التى ندرك بها المجد الذى لا يوصف أو الذى لا يمكن وصفه إلا بالسلب الكامل لكل الأوصاف^(١١). يقول الشاعر مخاطباً الأزل:

"ليس هناك شاطئ ترسو عليه ولا يوجد زمان تحيا فيه"

فلا يوجد مكان وليس هناك زمان لأعماق الوجود الحقيقى. لا نجد لدينا إلا تناقضات سلبية:

حين نقارن بين الحياة الحاضرة والحياة المثلى :

"فهذه حياة قصيرة، مملوءة بالأحزان والآلام،

والبكاء والدموع. وتلك حياة لا متناهية،

خالية من الألم والحزن، وسعيدة وممتدة."

من الواضح أن قصيدة "برنارد" مليئة بالأوصاف الحسية لمتع الحياة ولكنها كما قد لاحظنا أوصاف مجازية توحى بالزيف وتقرب من الأوهام. تسعى إلى المباشرة النهائية من خلال لغة حسية. تعنى الموجود الذى لا يوصف إلا بالسلب، فى حين أن حقيقة معناه تتجاوز المتناقضات والسلبيات التى تتحدث عنها وتصفها:

(١٠) برنارد دى كلود Bernard de Cluny (١٠٩٠-١١٥٣): رجل دين فرنسى له العديد من المؤلفات الروحية. (المترجم).

(١١) المقصود هنا، ليس كمنه شئ. (المترجم).

"لا أعرف شيئاً ولا أعرف شيئاً،

وعلينا أن نبحث

عن النور الأعظم" (١٢)

وتتطابق معنى عبارة "برنارد" "لا أعرف لا أعرف" "لا أعرف لا أعرف" مع معنى عبارة الحكيم "يجنافاكيا" "ليس هنا" ، "ليس هذا" (١٤). فيحيا التصوف مسيحياً كان أو هندوسياً من المقارنة بين "الممدود" وبين "ما يفوق الوصف".

"فى مدينة سيون الفريدة،

يقيم المتصوف ويحيا فيها.

يفرح أحياناً،

ويحزن أحياناً أخرى،

ويتنفس الأكم". (١٥)

وفى ضوء هذه الحقيقة القائلة إن هذه المقارنات العديدة التى تعد الوسيلة الوحيدة للتعبير عن هذا الجانب من الموقف أى هذا الجانب الذى لا يوصف، تتشابه مع القصة المجازية الهندوسية عن النائم الذى لا يحلم بوصفها تعبر عن المجد التام لحياة السلام ومع الصور المجازية المتعددة التى رسمها "برنارد"؛ إذ يعتقد الشاعر أن المتع والأفراح والأصوات العذبة والألوان المبهجة التى يتوهمها وتملأ أعماقه، تمثل فى الحقيقة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت أى تعبر عن ما يفوق الوصف أو الذى لا ينطبق به.

(١٢) تم ترجمة النص عن اللغة اللاتينية. (المترجم).

(١٣) "لا أعرف ، لا أعرف" "Nescio, nescio". (المترجم).

(١٤) "ليس هذا، ليس هذا" "Neti, Neti". (المترجم).

(١٥) تم ترجمة النص عن اللغة اللاتينية. (المترجم).

فإذا ما تساءلنا عن السبب في ثقة أصحاب التصوف الفلسفي الهندوسي في قدرتهم على الوصول إلى الحقيقة على الرغم من التعبيرات السلبية التي يصفون بها مطلقهم، بل وثقتهم في تعليم الحقيقة التي لا تقبل الشك فقط، وإنما تدفع إلى مزيد من الحقائق، فإن إجابتهم تعتمد دائماً على إثبات تناقض وسخف عكس ما يقولون به كوسيلة لمعرفة الحقيقة النهائية أو لإشباع الحاجات العملية في الحياة^(١٦). فيؤكدون دائماً أن وعينا المحدود يعني دائماً عدم الرضا والاعتراف. في الوقت نفسه بأن الحقيقة ما زالت بعيدة وليست في متناولنا. فحين لاحظت واقعية الفهم العام هذه الواقعة، جعلت الحقيقة مستقلة عن الوجود، وأنها بعيدة هناك، بمعنى أن الوجود الحقيقي مستقل تماماً عن المعرفة التي قد تشير إليه. في حين أن الهندوسي حين لاحظ الواقعة نفسها سلك سلوكاً متناقضاً تماماً للواقعية العادية، وقام بالسلوك الذي قد وصفناه في السابق؛ فاعتبر الهندوسي وبقية عمياء الوجود الحقيقي لا يمكن أن يكون مستقلاً عن العارف. وكانت تلك الفكرة المركزية في كل المناقشات الجدلية التي قال بها حكماء "اليوبنشاد". فظهرت الواقعية باعتبارها البديل الوحيد الذي يعرفونه لوجهة نظرهم في الوجود، ورأوها متناقضة ذاتياً ولا منطقية؛ فلا يمكن استقلال الحقيقة عن العارف. وطالما ليست مستقلة ولم يحصل عليها من الخبرة المحدودة أو من العقل، فلا مصدر لها إلا القلب، خاصة حين يتخلص تدريجياً من محدوديته ويحقق الوحدة والسلام.

وتتمثل العملية التي تحقق هذه الغاية في سلسلة من المراحل التي يفقد المرء فيها كل صفاته المحدودة، وتتلاشى معالمه كلما تقدم فيها حتى يصل إلى اللحظة التي لا يستطيع التعبير فيها. وحين يبلغ المرء نهاية هذه السلسلة من مراحل عملية التطهر وتنقية النفس من الشهوات لا يجد إلا صفراً (لاشيء). ويؤكد الهندوسي أن هذا "الصفير" يكون "المطلق" أيضاً. ويجب أن يكون الوجود الوحيد، فبوصفه يأتي في نهاية سلسلة المراحل، لا بد أن يكون أيضاً الهدف النهائي لكل العملية والمواطن المرغوب فيه من الروح، والموضوع النهائي للمعرفة الكاملة. باختصار شديد

(١٦) المقصود يعتمدون على "برهان الخلف" أي إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه. (المترجم).

"المكسب" النهائي، ولا يستمد هذا "الصفر" أو "اللاشيء" الذى يمثل الحد النهائى للعملية قيمته وحقيقته أو كماله إلا من المقارنة وحدها ولا شىء غيرها. فإذا ما وقفت عند باب السماء متردداً، وتساءلت عن ما إذا كان هناك مجد حقيقى، يتكرك الهندوسى بعدم جدوى أى تعريف واقعى للحقيقة، وبفشل كل محاولة محدودة للتعبير عن الوجود، ويسألك عن ما الذى يمكن أن يكون هناك وراء هذا الباب غير "المطلق"؛ ذلك المطلق الذى يسكن قلب العارف، ويكون أصغر من حبة الخردل وأوسع من كل السماوات وأكبر منها، فعن أى شىء غيره تبحث؟ وأخيراً يتحدى أن تأتى بتعريف آخر للوجود غير هذا التعريف، وتلك قصته من البداية إلى النهاية.

(٨)

شرحت كتب "اليوبنشاد" بالتفصيل لاحتوائها على العقيدة الصوفية القائمة على أساس فلسفى، ولا حاجة لنا لباقى جوانب التصوف الخالية من الفلسفة، ولا يوجد للفكر الصوفى على مر تاريخه الطويل ملامح أخرى تختلف عن تلك التى قد ذكرتها أو نتائج تختلف عن تلك النتائج التى تم عرضها. ولئن كان هناك إحياء للفكر الصوفى فى بعض الأحيان أو ما يسمى بإعادة اكتشاف للأفكار الصوفية، فإن كل ذلك لا يقدم جديداً يختلف عن ما سبق أن ورد لنا، أو يغير فى أسس التصوف الفلسفية. ولقد سبق أن وضحت فى محاضرة سابقة كيف أثر الفكر الصوفى فى أوروبا، فربط "أفلوطين" النظرية الصوفية عن "الواحد" بالمفاهيم والتصورات الواقعية وفى بعض الأحيان بالتصورات المثالية البنائية الخاصة بتكوين العام من العقل أو "النوس"، الواحد فى أعلى وتدرج الموجودات الهابطة^(١٧). وكيف حوى الإيمان المسيحى فى أعماقه أفكار المذهب الصوفى الذى نشأ فى "الهند" حتى

(١٧) المقصود نظرية الفيض عند "أفلوطين" (٢٠٥-٢٠٧)؛ حيث جمع بين الفلسفة العقلية اليونانية والفلسفة الصوفية. وفاض المادى من العالم الروحى، وفاض الكل عن الواحد، ثم فاض عنه العقل، ثم فاضت النفس عن العقل، ثم المادة عن النفس. والإنسان بين الفيض الثالث والرابع. (المترجم).

أصبح يمثل نصف الإيمان المسيحى. وكيف اعتمد بعض أصحاب الإيمان الضعيف على هذه التعاليم الصوفية الغامضة نفسها للخوض فى المسائل الدنيوية المحظورة. وكيف حوت الكتب الدينية والأخلاقية وقصائد الشعراء العديد من الحكم والأمثال التى تناولتها "اليوبنشاد". وقد نحتاج إلى آلاف المجلدات لعرض التراث الصوفى، إلا أنه من الواضح أن أسس التصوف وملامحه ثابتة وإن كان هناك جديد لن نجده إلا فى بعض الحالات الشخصية المرتبطة بأمزجة بعض المتصوفة.

لذلك من الضروري ملاحظة أن التصوف الفلسفى مهما كانت مذاهبه وصوره أو لغته وبيئته يستخدم الحجج الجدلية الميتافيزيقية العامة نفسها، ويكمن سلاحه النظرى فى بيان تناقض نتائج الفلسفة الواقعية وعدم اتساقها. ويثبت القول نفسه بوجود عالم مستقل للكانتات، ومغالطات كل الأفكار المحدودة وإمكانية تحقيق الإشباع من الموجودات فى العالم. ويطلب منك مؤلف "محاكاة المسيح"^(١٨)، ترك البحث عن المخلوقات فلن تستفيد شيئاً من رؤيتها كلها. ويقول "اسبينوزا" ليس هناك متعة حقيقة إلا فى "الأبدى" وكل ما عداه مجرد تخيلات وأوهام سريعة الزوال. ويشرح "إيكهارت"^(١٩)، أن مذهب الكنيسة كما يفهمه العامة ما هو إلا صورة رمزية ذو مغزى أخلاقى، ولا يبدو "الثالث" أمامهم إلا مظهرًا للعقل الإلهى، فى حين أن الإله الحق لا تجده بين الموتى أو فى الاختلافات التى تحيا بها، وإنما تشعر به فى الراحة النفسية والرضا حين تمارس الفضائل وتتخلى عن كل الأشياء إلى معرفة الوجود الحقيقى وجوهره.

لا يعرف الصوفى إلا المعانى الداخلية مثلما لا يعرف الواقعى إلا المعانى الخارجية، ويرفض الأفكار المحدودة لعدم وجود معنى داخلى محدد لها. يطالب بالنظر فى أعماقك ولكن بعد تحويل طبيعتك الداخلية؛ فيقارن قلبك بالأرض

(١٨) يقصد المؤلف كيمبس، توماس (Kempis Thomas). (المترجم).

(١٩) المعلم "إيكهارت" (Eckhart) (١٢٦٠-١٣٢٧) أهم أعماله "الأعمال الثلاثية" المسائل "الباريسية" "الواعظ الألمانية". (المترجم).

المباركة التى قد يحل بها الإله فى أى لحظة، ولا يعنى ذلك أن الصوفى يرفض التفكير أو اللجوء إلى الحجج العقلية، وإنما كان يتجه بالفكر نحو إثارة .

"الشكوك التى تجعل الجبان يرتد،

ويقع فى شرك الحجج الباطلة

متصورًا أنه يغوص فيها بحثًا عن لبها"

كانت شكوكه كاشفة لزيغ الفهم العام، ويعتقد فى قدرته على تحطيم قيمة الفكر النظرى الخالص، فيناقش خصومه كما كان "إيكهارت" يناقش المدرسين العقليين، ويهاجم أفكار معارضية كما كان "اسبينوزا" يهاجم أوهام الفهم العام. يهاجم الفكر بالفكر، ويفند مزاعم الواقعية بأسلحتها، ويتصور فى النهاية أنه قد وصل إلى جادة الصواب من خلال توسيع رؤيته للمحدود حتى يقضى فى النهاية كما فعل عاشق "براوننج" فى قصيدة "الرحلة الأخيرة معًا" على كل محدود.

ولا تختلف النتيجة التى يتوصل إليها فى منطقها عن تلك التى وصل إليها عاشق "براوننج"؛ فلقد سبق أن وضحت مرارًا أن جوهر التصوف لا يمكن تعريف الموضوعات التى ينسب الوجود إليها، وإنما فى المحمول الوجودى ذاته. فيؤدى هذا المحمول بمجرد تطبيقه فى حالة من حالات التصوف إلى أن تفقد الذات بالفعل كل حدودها المميزة لها، وتسيطر الخبرة المباشرة عليها، ويخمد التفكير، وتصبح فى حالة غير قابلة للوصف، ولا يتم إشباعها إلا حينما تصبح عمدًا أو كما يقول أصحاب الواقعية العادية لا وجود لها أو لا شيء. وتستطيع أن تطلق على هذه الذات أى اسم تشاء. فهى "ذات" الهندوسى أو ألكاس المقدس" أو أبدى "اسبينوزا" أو "ظاهرة" "إيكهارت" أو واحد "أفلوطين" أو الموسيقى الأبدية عند تينسون^(٢٠) أو الرؤية فى "الذكرى" أو السعادة التى لا يمكن وصفها وبكى عليها عاشق "براوننج" دون جدوى. واضح فى جميع الأحوال أن الوسيلة تتحد بالغاية عند

(٢٠) تينسون، ألفريد (١٨٠٩-١٨٩٢) : شاعر إنجليزى من أشهر قصائده "فى الذكرى ١٨٥٠، وأيتون، سيدة شارلوت، لوكسلى هول، يوليس، الأميرة، أناشيد الملك، تكسر الأمواج". (المترجم).

المتصوف؛ فإن كنت متصوفاً تتشابه العملية التي تمارسها بالنتيجة التي تتوصل إليها، فتبحث في البداية عن الموضوع في عالمك الواقعي وتقوم بتعريفه نظرياً. وتحاول معرفته في حياتك العملية، ثم تكتشف بعد فترة من التأمل أن مثل هذا الوجود طالما كان مستقلاً، يكون غير قابل للمعرفة وغير قابل للتحديد أو للحصول عليه، وفي النهاية يبدو متناقضاً مع ذاته. فتدرك حينئذ أن تعريفك الواقعي للوجود زائف، وأن العملية كلها لا تخرج عن ذاتك وعن قيمة بحثك عنها، وليس هناك قيمة لنظريتك في الوجود إلا بالمعنى العملي، وما المسألة كلها إلا نوع من البحث عن حالة معينة من حالات حياتك ولحظاتها المتغيرة، وبالتحديد ما يسمى بحالة "التحقق". وحينئذ تكون مستعداً لإدراك الوجود والشعور بالنبضات العميقة للعالم. فحين تتجادل الأفكار مع بعضها البعض بسبب ملاحظة هذه التناقضات والأخطاء المتعلقة بالوقائع المحدودة، وتنتهي في النهاية إلى القضاء على بعضها وإلى زوال، فالمراد من العملية قد تم الوصول إليه وتحقق ولو بصورة مؤقتة، ويصل الفرد منها إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها عاشق "براوننج"؛ إذ حين أدرك عدم جدوى المساعي والجهود، يأس من الأمل في حضور السيدة (الوجود المستقل) التي تتركب بجانبه وتصاحبه في رحلته إلى العالم الزائف للحياة العادية. تخلص عن الأمل ليلوذ بالهرب إلى الخبرة المباشرة التي تفوق الوصف، ويرى أنها تمثل الوجود النهائي في هذه اللحظة.

لم تتحدث معي طويلاً!

فماذا لو كانت السماء عادلة وحاسمة؟

تنقلب الحياة أمام عيوننا رأساً على عقب!

بعد أن أثمرت زهرتها

أعلينا أن نتحمل ذلك دائماً؟

ماذا يمنع أن نظل معاً في ركبتنا

وتتجدد الحياة في ثوبها القديم

ولا يتغير نوعها، وإنما درجتها وكيفها

فتصبح اللحظة الأبدية

وتؤكد السماء أننا نرحل معا

ونسير في ركبنا إلى الأبد" (٢١)

ليس المقصود البحث عن ما إذا كانت تلك عبارات التصوف الهندوس ولغته أم لغة العصر الوسيط، وإنما من الواضح أن الوجود واحد في جوهره عندهما.

وأخيراً من الواضح أن مفهوم الوجود الصوفى يطابق منطقياً مفهوم الوجود الواقعى، بل يمكن القول إن المفهوم الصوفى ما هو إلا الصورة المنعكسة فى المرآة لخصمه؛ إذ يسعى كل منهما إلى نهاية مطلقة وإلى موضوع محدد وحد معين يتم إدراكه فقط من خلال مقارنته من العملية التى تتجه بها أفكارنا تجاهه أى تجاه إدراك هذا "الحد المعين". فتسعى الواقعية إلى هذا "التحديد" أو هذا الوجود الحقيقى بوصفه مستقلاً عن الأفكار، ويرفض الصوفى هذا الوجود المستقل للموضوع، ويرى أنه متناقض مع نفسه ويستحيل وجوده، ولذلك يبحث عن الوجود من داخل طبيعة العملية المعرفية وحياتها نفسها.

وتعد نظرة المذهبين للوجود نظرة مجردة، ولا يستطيع أى منهما توضيح مراده أو هدفه لتقته فى وجوده ووضوحه الذاتى؛ لذلك يمكن القول إنهما يرتبطان مع بعضهما البعض من الناحية العملية مثلما ترتبط الكميات الموجبة بالكميات السالبة فى الرياضيات. فتقول الواقعية بالإذعان للوقائع الكائنة بالخارج، ولن تغير معرفتك من وجودهم أو تؤثر عليهم، وتقول الصوفية "بأن الحقيقة قريبة منك وتحيا فى القلب"، فظهر نفسك وكل الحقائق موجودة فى باطنك، وكيف تكون موجودة إلا معروفة ومتوحدة بالعارف لها؟

(٢١) براوننج، روبرت (١٨١٢-١٨٨٩) من قصيدة "دعنا نركب معاً".

فإنتهى كل مذهب منهما إلى نوع من الرفض السلبي لأفكارنا العقلية المحدودة عن الوجود بوصفها باطلة ولا قيمة لها، ولا ترغب الواقعية أن تدرك أن الأفكار لابد أن تكون كائنات واقعية موجودة إذا كان لها أن تتجو من الوقوع فى التناقض الذاتى، وينكر التصوف وجود الأفكار العادية وحقيقتها، وينتهى كلاهما إلى بيان بطلان نتائج كل فكرة محدودة على الوجود.

على الرغم من اختلاف نقطة البداية عند الواقعية والصوفية وانطلاقتهما من مبدئين مختلفين وتعارضهما معاً، فإن نتائجهما المنطقية جاءت متشابهة بسبب التشابه فى التكوين والبناء، فيصلان فى النهاية إلى القول "بالعدم" أو "اللاشئ"، وكل ما هنالك أن الواقعى لم يقصد الوصول إلى هذه النتيجة فى حين أن الصوفى يتأخر بها وبالوصول إليها من خلال المقارنة العقلية الواعية، وجعلها صفة ثابتة لنمط وعينا الإنسانى المحدود، وسواء كانت هذه المقارنة مطلقة أو غير قابلة للوصف فهى صفة خاصة بطبيعتنا الإنسانية العاقلة. فنرى فكرنا عبارة عن بحث عن هدف نعتبره محققاً للإشباع العقلى وصحيحاً من الناحية النظرية وحقيقياً طالما نحاول السعى له، ويعنى بسبب هذا السعى نفسه شيئاً معيناً. ولما كان هذا "الهدف" غير حاضر الآن أمام هذه الصورة المحدودة لوعينا، فإنه يتم إدراكه من خلال المقارنة، بعملية "السعى" ذاتها وبحثنا عنه، لذلك ندركه فى البداية دائماً بصورة سلبية، ونستطيع أن نقول عنه بهذا المعنى، إنه "ليس هذا" "ليس هذا" أو "لا أعرف" "لا أعرف" كما قال كل من "برنارد" والحكيم الهندوسى. ولا تخلو هذه العبارات السلبية من المعنى، وإنما يكمن معناها الحقيقى من المقارنة الإيجابية التى تقدمها لنا. فلما كنا كائنات محدودة، فضل سبيلنا دائماً فى عالم الزمان والصدفة أو فى الغابات والبرية الواسعة، فإننا مثلنا مثل الحيوانات الشاردة، نضل أسرى غريزة حب العودة إلى ديارنا، ولا نبحت إلا عن ديارنا حين نسعى للبحث عن الوجود الحقيقى. وكأننا طيور مهاجرة تحاول العودة إلى موطنها. وحين نتحدث عن الوجود، فإننا لا نقصد إلا غريزة "حب العودة" هذه، ولا يعنى الوجود شيئاً بالنسبة لنا إلا بسبب الحضور الإيجابى لهذا المعنى فى وعينا المحدود لأقل أفكارنا قيمة. فالحقيقة المؤكدة أننا نسعى دائماً إلى المدينة التى مازالت بعيدة عن الأنظار، ونحيا

من خلال المقارنة مع هذا الهدف الذى نسعى إليه؛ فإذا كان الأمر هكذا فإننا نحصل فى أثناء سعيينا على نوع من الوجود الحقيقى؛ فالاستعداد للسعى يعد نوعاً من التحقق لهدف حتى وإن كان بسيطاً. وحين يعرف الصوفى هدفه بالفاظ سلبية مؤكداً على المقارنة، يجد أن مطلقه ليس إلا غياباً للتحديد، ويعادل العدم، طالما أن كل المحتويات المحددة تكون دائماً متناهية وغياب التحديد يعنى أيضاً غياب المحتويات؛ فإذا ما استطاع الصوفى أن يوضح بمهارة أن هذا "الصفير" الظاهرى يظهر من خلال المقارنة بوصفه هدفاً، ومحققاً لسلامنا وآمالنا وكأنه سماؤنا أو إلهنا، فإن من الممكن الرد على هذا الصوفى بأن ما يجعل "مطلقه" على هذه الدرجة من العظمة والرفعة هى عملية المقارنة بنقصنا. وإذا كان "الصفير" الذى تتم مقارنته مع "العدم" أو "اللاشئ" ليس له صفات يمكن مقارنتها، ويظل "عدمًا" مطلقاً وليس شيئاً حقيقياً، وبالتالي تختلف حقيقته عن "المطلق" أى يختلف عن "مطلق" الصوفى، فإنه يختلف عنه أيضاً وفقاً للمقارنة مع وجودنا الناقص. وإذا كانت حياتنا وراء الحجاب كما يقول الصوفى هدفنا وكنا بالفعل متوحدين بالعارف، فإن المعنى المطلق لا يتجاهل نقص حياتنا الحاضرة ومعناها الناقص، ويعترف به بفضل المقارنة أيضاً.

لذلك إذا ما أراد التصوف الهروب من محدوديته، ويعنى بالفعل أن الوجود المطلق ما هو إلا مجرد "لا شئ" أو "العدم الخالص" فلا بد أن يقوم بتعديل تفسيره للوجود، بحيث يتضمن الحكم بأن حياتنا المحدودة ليست مجرد وهم، وأفكارنا ليست زائفة أو باطلة، ونكون بالفعل على صلة بالواقع حتى خلال وجودنا المحدود.

المحاضرة الخامسة

نتاج التصوف وعالم المذهب العقلي النقدي

يمتاز التصوف الذى عرضناه فى المحاضرة السابقة بميزة كبرى لا توجد فى المذهب الواقعى؛ فإن كان الفيلسوف الواقعى يعتبر مفهومه الوجودى أهلاً للثقة، فإن هذه الثقة أو المرجعية تظهر وفقاً لنمط الوجود الواقعى نفسه فارغة وخارجية ومستقلة. يطلب الواقعى الثقة فى وجوده المستقل، ويعتمد على موقف الفهم العام فى تأكيد هذا الاستقلال؛ فإذا رغب الفرد فى إدراك معنى الوجود الواقعى فلا بد من قيامه بالتفكير والتأمل فى موقف الفيلسوف الواقعى ووجهة نظره، ولابد أن تكون له آراؤه الخاصة وموقفه النقدى. ولما كانت الواقعية مذهباً دوجماتيقياً، فإنها لا تعين الفرد فى محاولة فهم المعنى الباطنى للمذهب الواقعى. أما التصوف فيأتى على العكس من ذلك، ويعين على التفكير بصفة عامة، ويستمد قيمته من الاعتماد على الخبرة الشخصية؛ فإن كنت ترى الموضوع المعين موجوداً، فأنت وحدك الذى تراه موجوداً، ووحدك تستطيع أن تجد الدوافع الباطنية فى داخلك، وتدرك دوافعك لاعتباره موجوداً؛ إذ يعتمد التصوف على إدراكك لهذه الدوافع الميتافيزيقية وعلى وعيك لمعناك الحقيقى فتصف هذا الموضوع أو ذاك بأنه موجود. التصوف مذهب عملى، وحين يصف الفرد موضوعاً بالوجود، فإنه لا يعبر إلا عن حاجة خاصة بوصفه عارفاً. ولذلك دائماً ما يسألك التصوف عن حاجتك، وماذا تريد حين تنسب الوجود لموضوع معين أو لشيء ما. ودائماً ما يجيب التصوف كما قد أجاب الحكيم زوجته فى "اليونشاد" بأنك لا تريد إلا ذاك أى ذاك الكاملة والمتحققة فى صورتها النهائية. وحين تتحدث عن الوجود لا تتحدث إلا عن الاعتداد الذاتى

والكمال النفسى والسكينة والسلام. فلا تعنى الذات بوجود العالم إلا ذاتها، ولا تقصد بوجود نمط أو صنف معين من الوقائع إلا وجودها. فلا يوجد شئ هناك خارج الذات أو وراءها أو مستقل عنها. فكل شئ موجود لأنك تحتويه فى داخلك وفى أعماق قلبك. فالوجود هو الخبرة المباشرة الخالصة، ويعنى فى الوقت نفسه توقف الفكر فى حضور هذه الخبرة المباشرة التى تشبع كل الأفكار إشباعاً كاملاً، ويحاول الصوفى انطلاقاً من هذه التأملات البسيطة تعريف المطلق.

(١)

وتظهر ميزة هذا المنهج الصوفى فى التعامل مع مشكلة الوجود فى حقيقة اعترافه بالتناقضات، ولكونه مذهب يقوم على الوعى الذاتى والتأمل، فإنه يتقبل عيوبه ويعرضها بوضوح ويعترف بحدوده وبأمور خارج تصوراته. تؤكد الواقعية وجود التناقضات فى صلب المذهب وتعترف بها وتلاحظها، ولكنها تتجاهلها وتعتبرها أمراً ميثوساً منه. فى حين أن التصوف الفلسفى يسعى للبحث عن مزيد من هذه التناقضات وتوسيع نطاقها ويتفاخر بالوقوع فيها. ولذلك دائماً ما تأخذ عملية نقد الواقعية ومحاولة تجاوزها صورة عدائية، وتمثل جدلاً من الخارج. فلا يشارك الواقعى فى النقد ولا يمارس ما قد يسمى بالنقد الذاتى، وغالباً ما يواجه نقاده بموقف الفهم العام العاقل والثقة فيه، فيصر على الوجود المستقل للعالم. ويعتبر السؤال عن معنى هذا الوجود المستقل نوعاً من الفضول المرضى. والشك فى وجود العالم المستقل شك فى المعقولية ذاتها. وحين يقول "القس بركللى" (١) لا وجود للمادة، يرد الواقعى بأن لا وجود حقيقى لقوله. فلكى تكون فيلسوفاً واقعياً لابد أن تتجاهل كل نقد عليه أن يوجه للمحمول الوجودى الواقعى. ولم ير

(١) بركللى، جورج "Berkeley, Georges" (١٦٨٥-١٧٥٣): فيلسوف بريطانى، من أهم مؤلفاته محاولته لتأسيس نظرية فى الرؤية ١٧٠٩، مبادئ المعرفة الإنسانية ١٧١٠، محاورات هيلاس وفيلونوس ١٧١٣ فلسفة ١٧٣٣ "سيريسى" ١٧٤٤، فى الحركة. (المترجم).

"هيربارت" نفسه، والذي يعد أكثر النقاد أمانة للفكر الواقعي، أى قيمة فى محاولة تجاوز الواقع النهائى أو الالتفاف حول ما يسمى "بالوضع النهائى" للوجود ذاته. يقول "هيربارت" إذا كان هناك مظهر أو رؤية؛ فهناك دائماً ما قد يشار إليه بوصفه واقعاً أو وجوداً، فى حين أن الواقع نفسه "الوضع النهائى" لا يشير إلى شىء وراءه، ويكون مستقلاً عن المظهر. ذلك كل ما تقوله الواقعية عن المحمول الوجودى وأى محاولة للبحث وراء هذا القول يعد شيئاً لا قيمة له. ويمكن القول إن الأبحاث الفلسفية الواقعية حتى بالنسبة لفيلسوف يتصف فكره بالدقة والحذر مثل "هيربارت"، لا تهتم بالدفاع عن المحمول الوجودى الواقعي نفسه بقدر اهتمامها بدراسة طبيعة الذوات وطرق المعرفة التى تتعلق باستقبال هذا المحمول ومعرفته.

لذلك تتمثل الطريقة الوحيدة للتعامل مع المذهب الواقعي فى الإصرار والتمسك بصلاية الرأى مثله تماماً، ومطالبته بشرح ماذا يقصد بالاستقلال وعدم الاكتفاء بحديثه عن الموضوعات التى يعتبرها واقعية. ولما كان الفيلسوف الواقعي لا يقدم مثل هذا التفسير لمعنى الاستقلال طوعاً فإن الأمر يبدو عدائياً ولا يصبح موضع ترحيب من جانبه. وإذا كانت الواقعية توضح فقط ما تفعله أو تقوم به، ولا تقدم تفسيراً له أو تسعى لمعرفة ما تقدمه، فإن النقد الموجهة لها دائماً ما يعتبر نوعاً من الإهانة وتصيداً للأخطاء.

يختلف موقف الصوفى عن الواقعي ويأتى عكسه تماماً. فينقد الصوفى نفسه دائماً ويمارس الجدل، وتشبه العملية الجدلية التى يمارسها تلك الحالة التى وضعها الشاعر "تتيسون" على لسان البطلة "إيلين" فى أنشودة أو أغنية "الحب والموت". يفكر الصوفى مثل "إيلين" فى الهدف النهائى لرحلته فى الحياة. ويمثل هذا "الهدف" بالنسبة له الواقع، والنفس، والروح، ^(٢) ويعد ذات قيمة كبرى لامتناهية بالنسبة إليه. لذلك السؤال الذى يفرض نفسه دائماً يدور حول معنى هذا "الهدف المطلق"، وإذا كان موجوداً بالفعل فكيف تكون طبيعته؟ أهو كائن حى أم أنه مطابق للعدم

(٢) المقصود النفس "self"، والروح "Soul"، والمصطلحان يقصد بهما "رويس" الوجود العام أو الواقع الكلى. (المترجم).

واللاوجود والنائم الذى لا يحلم، ويشبه "نشوة الشعور بالراحة" التى يصف بها "بايرون"^(٣) وجه الميت فى قصيدته؟ أيعرف المتصوف مطلقه إذا استعرنا لغة "إيلين" بأنه الحب أم الموت؟ يعرف الصوفى "المطلق"، كما فعلت "إيلين"، بأنه الحب والموت معاً، ويصفه بالوجود الكامل والعدم أو من الممكن القول بأنه قد ترك مفهوى الحب والموت دون تعريف أو أهمل تحديد الفرق بينهما عمداً، ويتشكل مذهبه كله فى مجرد القول كما قالت "إيلين" لا أعرف أيهما الأفضل"، وذلك المعنى نفسه الذى قصده كما قد لاحظنا فى النص السابق:

"لا أعرف لا أعرف،

ما الفرح،

ومن أين يأتى النور؟"

وهو المعنى نفسه الذى يقصده "برنارد" فى أنشودة مدينة "زيون" ويقصده الحكيم "ريجنافالكيّا" من قوله "لا شئ لا شئ". وهكذا ألهم التصوف الأمم والأجيال الإنسانية بالصمت، وحين تحدث لم يقل أكثر من أغانى الشجن التى أنشدتها "إيلين" بطلّة "تيسون" فى لحظات اليأس والألم.

لقد بات من السهل الآن ومن مجرد النظر من الخارج إدراك الخلل الصورى لمثل هذا النمط من التفكير. لا تظهر الصعوبة الحقيقية فى شرح موقف الصوفى وتوضيحه فى التخلص من أوهامه والقضاء عليها، وإنما فى محاولة نقلهم إلى فكر المتلقى حتى يستطيع فى النهاية أن يقدر على الأقل معنى التعريف الصوفى للوجود من الناحية التاريخية وقيمه. ومع ذلك يجب أن نتذكر دائماً، إذا كان من السهل نقد النتيجة التى انتهى إليها المتصوف نقداً خارجياً، فإنه من الإنصاف أيضاً أن نضيف أن مثل هذا النقد قد ساهم المتصوف نفسه به واعترف بوجوده بصورة واضحة. فيصف مذهبه بأنه يتسع لإمكانية النقد الذاتى ويوجه

(٣) بايرون "Byron" (١٧٨٨-١٨٣٤): شاعر إنجليزى رومانسى، من مؤلفاته "النبييل هارولد"، "مانفريد" ١٨١٧، "قابيل" ١٨٢١، "دون جوان" ١٨٢٤. (المترجم).

المتلقى دائماً لمواضع التناقض ومكانها؛ لذلك لا قيمة فى نقد التصوف ووصفه فقد قام هو نفسه بهذا النقد، وتتمثل القيمة الحقيقية فى محاولة فهم سبب إلهام التصوف للبشرية، ولماذا خلق الوهم بأن عالمه الفارغ الخاوى عالم الله. ولعله قد بات واضحاً الآن بعد هذا التفسير أين يوجد الوهم، وأين تكمن الحقيقة فى التصوف؟

يقول المتصوف أن الوجود لا ينفصل عن المعرفة. ولم يجانبه الصواب فى ذلك، ويرى أن الواقع الذى تفكر فيه وتحدث عنه يكون أولاً وأخيراً واقعاً مقصوداً منك، وهذا حق أيضاً. ويصرح أن الباعث الوحيد الذى يدفعك للتمييز بين الصواب والخطأ، والوجود والعدم ومحتويات العالم ككل ولحظاته المتغيرة، يكمن دائماً فى باطنك. والواقع أن المتصوف فى كل ذلك، وسواء كان مسيحياً أو هندوسياً، لا يقدم إلا حقائق بسيطة للوجود، يعرفها كل من يهتم بالموضوع، وتعد من المعارف العامة.

ويلاحظ المتصوف أنه على الرغم من كل ما سبق، لا تستطيع الوصول للوجود الحقيقى الذى تبحث عنه وتقصد معناه فى أعماقك. ويوضح أن صورتك الحالية من الوعى الذاتى لا تقدم لك كل ما تقصده كاملاً بل تظهره أمامك كما لو كان بعيداً عنك وحقيقة لا تجدها على الرغم من وجودها داخلك وشعورك بها فى أعماقك. ويؤكد فى الوقت نفسه أن شعورك بالقلق والانزعاج يعود أساساً إلى هذا الموقف المتأزم. ويبين لك أن فى بحثك عن الوجود تكون ساعياً للتخلص من هذا القلق والانزعاج. ومن الواضح أن المتصوف فى كل هذا يعد فيلسوفاً تجريبياً ومقررًا للوقائع؛ إذ تستطيع التأكد دائماً منها، ومن الواضح أيضاً أنه مفكر عملى.

يعد المتصوف معلماً دينياً ملهماً بسبب مخاطبته لطبيعته الفرد الذاتية، ويبشر بالروح العامة والمشاركة بين كل الأديان الكبرى حين يعتبر هدفك بمثابة الخلاص الباطنى، وبحثك عن الحقيقة جهداً عملياً أساسياً لتحقيق الكمال الذاتى. فلا عجب إذن أن المتصوفة يمثلون القادة الروحيين للإنسانية، وبينما يفصل الواقعى بصورة باطلة وزائفة بين "ماذا" و"هذا"، وبين العالم الخارجى والذات الإنسانى، والاهتمامات النظرية والعملية، يؤكد المتصوف وحدة الحياة، ويوحد بين العملى

والنظري، بين الحاجة والحق، الواجب الخلقى والمثل الأعلى النظري، ويرى أن الوجود الحقيقي المطلق يجب أن يكون بسبب طبيعته الحقّة خيرًا مطلقًا أيضًا، يحقق للحياة وحدة معناها، ويحدد واجب الإنسان بخدمة هذا المعنى. لذلك يعود الفضل للمتصوفة من الناحية التاريخية في إنقاذ البشرية من الوقوع في هاوية الواقعية، وإشباع الجوانب الروحية للإنسان التي كانت الواقعية في سبيل القضاء عليها.

يتصف الفكر الصوفي بالفاعلية الإيجابية، ويأخذ هذا الفكر دائمًا، وكما سبق أن وضعنا، شكل بحث عن حالة محددة معينة لهذا الشيء المتغير المتناهي والمسمى بحالتك المعرفية أو بخبرتك أو ببصيرتك، ولما قد يحدث حين تصل إلى هذه الحالة. كما يحاول المتصوف أيضًا أن يبين كيف ترتبط هذه الحالة بالوعي، ويحاول أن ينظر لهذه الحالة المحددة، كما لو كان عالمًا رياضيًا، وربما يسعى لتعريفها من خلال عالم الكم الخالص، وينظر لها بوصفها الحد النهائي لسلسلة من الحدود اللامتناهية، ويدرس كيف تكون سلسلة واحدة من القيم دالة على أخرى. يهتم فقط بالحد النهائي نفسه وبوصفه الحد الذي تنتهي إليه الحدود الأخرى. ويحاول أنه يعرف أو يحدد هذه الحالة المحددة للمتغير النهائي بعملية باطلة. يتمثل موقفه في أن طالما يعنى الوعي لدينا نحن البشر الجهل، وتقل ملاحظتنا لجهاننا كلما اقتربنا من حالة اللاوعي، فإنه الحد النهائي الذي تتحقق فيه المعرفة المطلقة يكون لاواعيًا أى تكون الحالة المحددة حالة لاواعية.

فإذا ما ألحّ السائل عن كيف يستطيع المتصوف أن يدرك "صفر" الوعي أو فراغه بوصفه يمثل هدف المعرفة، فإنه يجيب سائله بحجج لا حصر لها معتمدًا على برهان الخلف^(٤). يقول الصوفي إذا ما مررت بلحظة لاواعية داخل سلسلة من حالات الوعي المحدود، نجد نفسك تفكر في شيء خارجي أى خارج نطاق معرفتك، وترغب "آخر" أى حالة أقل إزعاجًا أو أقل قلقًا، وتعتزف بالنقص وعدم

(٤) برهان أو قياس الخلف قياس أساسه بالبرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه. (المترجم).

الكمال. لذلك تعترف لنفسك بأنك لا تترك وجودًا أمامك. وإذا ما أردت معرفة بالوجود، ومعرفة بما قد يعرفه العارف في النهاية. يجب عليك أن تصل إلى الحد نفسه^(٥). ولما كان هذا الوصول يعنى التخلص من التعدد، وعدم وجود أى موضوع خارجى أو أى أفكار لحظية عابرة أو متغيرة، وفراغ ميدان المعرفة من أى محتوى مقصود أو أى موضوعات للوعى، فلن يبقى هناك إلا العارف فقط وبوصفه معطى مباشرًا.

فإذا ما رد السائل أن تناقض المتصوف وقوله بالوصول إلى الحد النهائى، والشروع فى تعريفه كما لو كان يقوم بتعريف مجموعة من السلاسل الزائلة أو التى فى طريقها إلى الزوال، يحرم المطلق من أى قيمة وجودية بوصفه موجودًا حين يجعل الحقيقة كلها صفرًا أو فراغًا، فإن المتصوف يجيب قائلًا بوجود قيمة لا متناهية لهذا "الصفر"؛ إذ يمثل هدفًا لمجموعة من حالات الوعى المحدودة، ثم يتوجه إليك بالسؤال ألا ترغب فى السلام والسكينة؟ أوجد ما هو أثمن من تحقيق المراد؟ وإذا كان تحقيق المراد يتضمن ما يمثل للوعى المحدود إخمادًا للرغبة وإشباعًا للفكر وللوعى، أيجعل هذا عملية البحث عن الهدف أو المراد خالية من المعنى؟ إن وضعك المحدود يوجه كل عواطفك تجاه تحقيق هدفك وسلامك.

وأخيرًا يأتى المعنى النهائى للتصوف والرد النهائى عليه. قد يستطيع المرء القول حين ينظر لهذه النقيصة الصورية للحالة النهائية للمعرفة، أن هذا الوضع يشبه وضع "الصفر" فى الحساب؛ إذ يعد الصفر عضوًا مهمًا فى سلسلة الأعداد على الرغم من فراغ معناه. ويأتى له ذلك ويحصل على قيمته من خلال المقارنة بالكميات المحدودة الأخرى ومن علاقاته الكمية بالأعداد، كذلك يحدث الأمر بالنسبة للمطلق. فإن لم يكن المطلق صفرًا فقط، وإنما موجود حقيقى وهدف له قيمته، فإنه يكون هكذا من خلال المقارنة بحالة البحث المحدودة عن الهدف. فإذا ما افترضنا كما قال الصوفى أن حالة البحث المحدودة لا قيمة لها فى ذاتها وليس

(٥) ومع ذلك حتى هذه العملية ذاتها تعد غير مستمرة. فى حين أن العارف قد يحصل على نمط جديد من الوعى، وفى الغالب دائمًا ما يحدث ذلك.

لها وجود مستقل، وأنها مجرد وهم، أو ما يسميه "مايا"، ولا تعد شيئاً فى ذاتها، فإنه يحرم المطلق من أى قيمة حتى وإن كانت ضئيلة جداً بوصفه هدفاً للمقارنة. فحين لا يكون "العدم" إلا شيئاً مختلفاً عن عدم آخر، ويكون الهدف هدفاً لعملية وهمية لا وجود لها، ولا يختلف الصفر، إلا مع "صفر" آخر، فإن ذلك ذلك لا قيمة له، ولا يكون لأى منهم إلا قيمة ضئيلة بقدر قيمة محتوياته إن كان له محتويات. إذن ما قد قدمه الصوفى وعرفه بصورة إيجابية، يتمثل فى أن قانون وعينا بالوجود يعتمد على نوع من المقارنة بين كل خبراتنا المحدودة وبعض خبراتنا الأخرى التى لم نحصل عليها بعد. والحقيقة لا يعد الهدف وحده هو الواقع، وإنما كل سلسلة المراحل المؤدية لهذا الهدف. فيكون الوجود "للكل" و"للمجموع" أو لما قد يدل على كل حدود السلسلة. ولا بد أن ينسب الوجود لكل الأعضاء الرئيسيين فى علاقة المقارنة أو لطرفى علاقة المقارنة، ولحالة السعى وللهدف الذى يتم الوصول إليه، وإلا كان الهدف محققاً للشيء. وإذا كان المحدود ناقصاً أو يوصف بعدم الكمال، فإن نقصه لا يقلل من قيمة وجوده أو يمثل فشلاً فى الوجود أو فى أى درجة من درجاته، وإنما يكون وجوده حقيقياً إن كان للمطلق وجود حقيقى، فإن لم يكن الناقص موجوداً فإن المطلق ليس له وجود على الإطلاق. يجب إذن الانتقال من سلسلة الحدود الزائلة تدريجياً التى يقول بها الصوفى إلى نظرة توحد هذه الحدود فى كل أكثر اكتمالاً. فليس الوجود هو المباشر فقط أو حد السلسلة المتناهية أو مجرد "الصفر" فى الوعى. إن المباشرة ما هى إلا جانب من جوانب الوجود، ويجب أن نستمر فى بحثنا عن المحمول الوجودى، ونضع فى اعتبارنا الأفكار المحدودة والمعنى التى يمكن من خلاله وصفها بالصدق.

وهكذا تعد النتيجة التى انتهينا إليها من مناقشة الصوفى فى منتهى البساطة. ومثلما سبق أن وضحنا للواقعى أن أفكاره تعتبر كائنات مستقلة مثل موضوعاتها، وفتحه الوجود إلى قسمين لا يستطيع رتقاً لهما مرة أخرى، كذلك نبين للمتصوف أن مطلقه بوصفه مطلباً لمسعى محدود يتميز عن العدم، ويستطيع تحقيق وحدة الوجود يتم حرمانه من كل الصفات الأخرى. فطالما كان هذا "المطلق" هدفاً فقط ومجرد مطلب تسعى إلى تحقيقه وليس شيئاً غير ذلك، فإن معناه الوحيد يعود إلى عملية

السعى نفسها بمعنى آخر إلى الأفكار المتناهية والمحدودة التى تبحث عنه. فلا معنى للعدم إلا إذا كنت أبحث عن العدمية، ولا قيمة للموت إلا إذا كنت أكافح لتجنبه. ولا قيمة لخبرة مباشرة ولا محتوى لها إلا إذا كنت ساعيًا لإنجاز أفكار وتحقيقتها. باختصار لا معنى "للصفر" الذى نتحدث عنه إلا بمقارنته بعلاقته بالوقائع المحدودة الأخرى، فإن كانت أفكارك الواعية خالية من المعنى، حيث إن المطلق الذى نتحدث عنه لا معنى له أيضًا، ولا وجود له تمامًا مثل الأفكار المحدودة والوقائع المتناهية التى تنفى وجودها. من جهة أخرى إذا كان المطلق موجودًا وله محتوى إيجابى خاص به، ويعد شيئًا أكثر من مجرد حد نهائى يحقق السكينة والسلام، فإن عالم المساعى المحدودة التى تسعى إليه يكون موجودًا وواقعيًا مثله تمامًا، طالما أن المطلق يستمد كل وجوده من مقارنته بهذه المساعى. وهكذا وكما وضعنا للفيلسوف الواقعى أن أفكاره تكون على درجة من الواقعية والاستقلال مثل موضوعاتها المستقلة، كذلك نقول للصوفى بشيء شبيه لهذا، حين نوضح له أن المطلق الخالص يكون "لا شيئًا" أو "عدمًا" بنفس المعنى الذى ينسب له حسب افتراضه لوعيه الخاص.

من الواضح عدم قبولنا لهذه التصورات المجردة للواقعية وللمذهب الصوفى. ويمكن القول إن كل ما قد تعلمناه من مثل هذه التصورات المجردة أن وعينا المحدود يسعى للوجود دائمًا ولا يجده حاضرًا أمامه الآن؛ وتعلمنا أيضًا أن هذا "المعنى" ليس مجرد الوجود المستقل أو مجرد المعطى المباشر. فماذا يكون إذن؟

(٢)

تعتمد إجابتنا عن السؤال السابق على محاولة تعديل الموقف المتطرف للمذهب الواقعى، ولا أظن أن أى فيلسوف واقعى إذا ما تمت مواجهته بنتائج هذا الاستقلال المتبادل بين الواقع والفكرة التى تشير إليه من الخارج، لن يعترف بأنه كان يقصد الاستقلال الكامل والكلى بينهما، وإنما يقصد الاستقلال النسبى أو

العملى. فلا ينفصل الواقع بالمعنى الحقيقى كلية عمن يقوم بمعرفته؛ لذلك إذا ما صح هذا الاعتراف، وكان الواقع مستقلاً عن العارف نسيباً، فإنه يجب تعريفه من الآن فصاعداً، بأنه يكون معروفاً أو قابلاً للمعرفة تحت ظروف معينة. ولقد نتج هذا القول باستعداد الواقع للمعرفة وقابليته لها من النقد السابق للمذهب الواقعى. ويجب علينا أن نسير فى بحثنا على هدى هذا التعديل الجديد وتلك النتيجة؛ إذ باتت هذه العلاقة الأساسية بين الواقع والمعرفة تشكل جزءاً من أى وجود حقيقى أو جانباً منه حتى قبل أن يصبح معروفاً، فالشهب السابحة فى الفضاء مثلاً والمخفية عن أنظارنا، تصبح إذا ما دخلت المجال الجوى الأرضى قابلة للرؤية من قبل كل من يتصادف وجوده فى طريقها. فتحدث المعرفة بالأشياء حين تصبح هذه الأشياء الواقعية والمستقلة عن المعرفة قادرة على التأثير على الحالات الواعية للكائنات العارفة، بفضل القوانين العامة الحاكمة للتفاعل والتأثير، وهذا أقل ما يمكن أن تصرح به الواقعية لمواجهة النقد السابق إليها.

وقد تستمر الواقعية فى القول "إن الإدراك يحدث دائماً حين يولد الموضوع الواقعى أو يحدث مجموعة من الانطباعات فى ذهن الشخص المدرك، والتى دائماً ما تحدث بسبب الطبيعة الخاصة لهذا الموضوع، ولا يعنى ذلك أن الموضوع يكون مستقلاً تماماً عن تأثيراته أو الآثار المتولدة عنه؛ إذ قد يغير النيزك المتوهج من صفاته الفيزيائية والكيميائية فى اللحظة نفسها التى تتم الرؤية فيها أو التى يصير فيها قابلاً للرؤية. ويعود هذا التغير للتكوين الكيميائى والفيزيائى السابق للنيزك، والذى ينتج عنه أن يصبح قابلاً للإدراك، وأن يصبح معروفاً من أى كائن يتمتع بقدرة على الرؤية، وتمثل هذه الحالة صورة للطريقة المثلى للعلاقة بين الوجود والفكرة، ويجب أن تتأسس الميتافيزيقا على هذا الأساس".

لا يمثل هذا العرض السابق فى الحقيقة إلا نظرة عامة شعبية ومعروفة لمقولة الوجود المستقل نسيباً للأشياء، ودائماً ما ينسبها الفهم العام للمذهب الواقعى على الرغم من تجنب معظم الواقعيين على مر تاريخهم تقديم مثل هذه التنازلات التى تفسد استقلال الواقع. بل لا يعتمد "هيربارت" أو "السانخيا" الواقع المستقل سبباً

حقيقياً للمعرفة أو سبباً مادياً لها. والحقيقة كل من يوافق على هذه الحلول الوسط الشعبية أو القبول بها يكون مستعداً للسير قدماً تجاه المثالية على غير ما كان يتصور فى البداية من أن مثل هذه التسوية تمثل استسلاماً كاملاً للواقعية أو تعبر عن جوهرها الحقيقى.

لن نتوقف طويلاً عند النظريات الكثيرة والمعروفة التى وضعتها الواقعية المعدلة تجاه مسألة علة الإدراك، وتتطور المعرفة والكائنات العارفة أو تجاه التاريخ الطبيعى لكل من الأفكار وعلاقاتها بالأشياء الخارجية الواقعية؛ إذ نألف جميعاً هذه الآراء ووجهات النظر. وإن كان لها أهميتها فى علم النفس والكزمولوجيا فإن تفصيلاتها لا ترتبط بما ندرسه ولا تتعلق بموضوعنا. إن جل اهتمامنا ينصب على معرفة أى نمط من الوجود يمكن أن نصف به الموضوعات التى نعتبرها موجودة؛ بمعنى أنها "مستقلة" أو "كائنة فى الخارج" أو "مستقلة نسبياً" عن خبرة أى فرد معين، ونعتبرها فى الوقت نفسه أنها تعد بطبيعتها "مصادر" أو "عللاً" أو "عللاً ممكنة" للمعرفة. فحين نقول مع هذه الواقعية المعدلة نظرياً "أن الواقع ليس مستقلاً كلية عن معرفته أو عدم معرفته أو سواء عرف أو لم يعرف، واستقلاله نسبى، ويكون قابلاً بطبيعته لأن يعرف أو يصبح تحت ظروف معينة "علة" أو "مصدراً للمعرفة"؛ أى حين تقوم بتعديل المذهب الواقعى على هذه الصورة، ألا ينتج عن ذلك كله نوع من التغيير فى نظريتك الأساسية للوجود وفى نتيجتها؟

يأتى التأثير أكبر والنتائج أعمق مما قد يظن فى البداية؛ إذ من الطبيعى أن تتصور إمكانية احتفاظك بالجانب المقنع من المذهب الواقعى ووجود الكائنات المستقلة وحيادها الذى لا يمكن الاقتراب منه وسلطتها المؤثرة، والتضحية فى الوقت نفسه بالجانب اللامنطقى وبالتصورات المجردة الخالصة التى ثبت استحالة معقوليتها والاحتفاظ بها. فربما نقول الآن "إن العالم موجود هناك سواء عرفه هذا الشخص أو ذاك. وعلى الإنسان أن يعترف من الناحية العملية بمعرفته بالواقع كما لو كان هذا الواقع مستقلاً تماماً عنه. حقيقة لا يمكن أن يكون الاستقلال تاماً و كلياً،

وذلك أمر يجب الاعتراف به، فكل الأشياء تتداخل فيما بينها، إلا أن من الناحية العملية دائماً ما تكون الكواكب موجودة هناك سواء قد عرفنا بوجودها أم لم نعرف. وحين اكتشف الفلكي كوكب "تبتون" لم يخلقه بحساباته أو بمنظاره أو بعقله. ويعد هذا الاستقلال العملي عن أى نوع من المعرفة المعنى الذى نقصده من وجود الأشياء؛ فتظل الأشياء قائمة على حالها قبل المعرفة وبعدها، ومستقلة عن معرفة أى فرد كان. ووصف الأشياء بكونها موجودة أو معروفة أو قابلة للمعرفة لا تعد صفات ثابتة فى طبيعة الأشياء، ولذلك تعد "المعرفة" عرضاً فى العالم، وليست وظيفتها خلق الأشياء وإنما المطابقة معها، وهذا ما نظل نؤكد عليه على الرغم من النهاية المحتومة لأى مذهب واقعى متطرف ومجرد ولا منطقي.

ومع ذلك حين يتم عرض مثل هذه الإجابة يظهر نقد جديد للأساس الذى قامت عليه هذه الواقعية المعدلة، وبأخذ هذا النقد فى البداية صورة بسيطة جداً؛ إذ يتساءل أيمكن تقسيم الوجود إلى قسمين مثلاً قسمنا صفات المادة إلى صفات أولية وأخرى ثانوية؟ أيمكن وصف أحد هذين القسمين من الوجود بأنه مستقل تماماً عن المعرفة، ولا يتهم بأن يعرف أو لا يعرف؟ ويمكن فى الوقت نفسه وصف القسم الثانى من الوجود ولنفرض مثلاً الصفات الثانوية للمادة بأنه ليس منفصلاً عن المعرفة ويتبدل دائماً وفقاً لطبيعة الكائن المعين الذى يعرفه؟

تعد تلك المسألة على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لمصير أى مذهب واقعى معدل. إذ يفترض دائماً أن افتراض هذه القسمة أمر ممكن بسهولة حتى مع عدم إمكانية التحقق منها بصورة تفصيلية. فوجود النيزك سواء كان متوهجاً الآن أو قابلاً على الأقل للتوهج المرئى أو القابل للرؤية، يمكن أن نفترض أنه يمثل جانباً من وجود النيزك الذى يمكن أن يوجد مستقلاً عن هذه المعرفة أو تلك، ولكنه لا يمكن التعبير عنه إلا من خلال علاقة فعلية أو ممكنة بالمعرفة، فى حين أن وجود النيزك بوصفه مادة فى الخارج وله كتلة وحجم وامتداد وباقى الصفات الأولية الأخرى، يظل قائماً وحقيقياً حتى لو لم تكن هناك أى معرفة فى العالم على الإطلاق ولا تتبدل صفات هذا الجانب من الوجود حسب أفكارنا عنه. وتعتبر

محاولة قسمة الوجود إلى قسمين يرتبط أحدهما بالمعرفة ويستقل الآخر عنها أمراً شائعاً ومألوفاً. إذ يفترض الأول القدرة على القول إن العالم يظل قائماً هناك رغم اختفاء المعرفة الكلية، ويفترض القسم الثانى باقى العالم والجانب الظاهرى من الأشياء جانب الوجود الذى له علاقة واضحة بالمعرفة، القدرة على التعريف نسبياً بذاته؛ فيكون للوجود جانبان أو جزءان أو قسمان، أحدهما مستقل والآخر غير مستقل عن المعرفة.

يقدم لنا التحليل السابق للمذهب الواقعى وتصوراته المجردة ونظريته الأحادية التى جعلته متناقضاً شرطاً نقطع به "الجزء المستقل" ونحذفه من قسمى الوجود والعالم الواقعى؛ فإن كان الواقع مستقلاً تماماً عن المعرفة، فإنه يتناقض مع نفسه. كذلك إذا كان أى جزء من الواقع أو أى قسم منه أو أى مجموعة من الجواهر أو الصفات مستقلاً عن المعرفة ولا يتأثر سواء أدركه الإنسان أو لم يدركه، فإن هذا الجزء ينطبق عليه التحليل السابق. فلا جدوى إذن من القول إن الواقع يستقل عن المعرفة حينما لا يتأثر بها ولا يكون فى الوقت نفسه سبباً ممكنًا لها أو أنه لا يدخل فى علاقة معها إلا إذا كان يمثل "علة" فعلية أو ممكنة للمعرفة. فكل هذه الآراء تنهار تماماً من نقدنا السابق للقول بالكائنات المستقلة، وإذا كان من المستحيل وجود الواقع المستقل كلية فمن المستحيل أيضاً استقلال أى جزء منه، وبالتالي لا يمكن القول بقسمة الوجود إلى قسمين، واعتبار أحدهما جزءاً مستقلاً.

لا نعى حين نقول إن الواقع يكون بأى معنى مستقلاً من الناحية العملية أو بصورة جزئية عن المعرفة، أن الواقع له قسمان أحدهما يكون مستقلاً عن معرفته أو عدم معرفته، والآخر يرتبط بالأفكار ويتصل بها. فيجب أن يكون الواقع من البداية إلى النهاية بأقل صفاته وفى أبسط صورته مناسباً لأن تتم معرفته أو يمكن القول إنه محكوم بطبيعته بالتوافق مع غايات مثالية.

لذلك إذا كان هناك إمكانية لأن يتم المحافظة على استقلال الوجود من الناحية العملية عن أى معرفة، فإن ذلك لا يتم بتعديل المذهب الواقعى فقط، وإنما بتحويله كلية؛ فكيف يتم ذلك؟

قبل الشروع فى الإجابة، يجب مراجعة ما قد تم التوصل إليه بدقة وحرص شديد؛ فلقد وضح أن الواقع عند هذه الواقعية المعدلة يكون بصورة ما "خارج أى معرفة معينة" ومستقلاً عنها. فيكون الشيء "الموثوق" فيه فى مقابل الأفكار الخالصة أو "المرجع" الذى نستند إليه عند النظر لصوابها وصحتها، ويجب أن تتوافق معه. كما يجب أن تتطابق معه أيضاً تحت شروط معينة أو لا تتطابق؛ فإن تتطابقت كانت صحيحة وصادقة. ولا يمكن تعريف الواقع بدون هذه العلاقة الأساسية بالمعرفة، فيكون الواقع كما لو كانت معرفته تحقق للأفكار مصداقيتها بوصفه الواقع الذى يجب أن تتطابق معه، وتبدو علاقته الأساسية بالأفكار أشبه بما لو كان نموذجاً لهم ومتفقاً مع طبيعتهم فى الوقت نفسه. ولذلك يجب التأكيد دائماً على أن الواقع بعيداً عن هذه العلاقة لا يكون قابلاً للتعريف، ولا نستطيع تعريف أى جزء أو جانب منه أو صفة من صفاته بصورة منطقية بعيداً عن هذه العلاقة أو بمعزل عنها.

ويتضمن هذا النمط الجديد من الوجود مفهوماً جديداً حقاً لما يكون واقعاً. فأن يكون الشيء موجوداً يعنى أولاً أن يكون صحيحاً وصادقاً، ويمثل فى جوهره معياراً للأفكار. وتصبح النظرية التحولية^(٦) متمثلة فى أن أفكارنا يكون لها معيار خارجى، يجب أن تتطابق معه. فإذا ما أخذنا بهذا التعريف للوجود، فإننا مازلنا ننظر إليه بوصفه آخر غير الأفكار التى قد تشير إليه أو تتعلق به، وبوصفه شيئاً مستقلاً عن معرفتنا الحالية. ومع ذلك لا نرى الواقع فى هذه الحالة بوصفه قابلاً للإدراك سواء فى جانب جزئى منه أو كان فى مجموعه منفصلاً كلية عن المعرفة. فقد يكون واقعاً أو موجوداً بصورة معينة فى حين أن المعرفة لا تكون، وهذا ما سوف نحاول معرفته. أما الواقع فى جوهره فيكون مرتبطاً دائماً بهدف المعرفة، ويتبدل كلما تبدلت هذه العلاقة.

وعلىنا الآن أن نشرع فى تعريف هذا المفهوم الجديد للوجود بصورة أكثر تفصيلاً. ولنبدأ بالنظر أولاً فى صورة من أحدث صورته الحديثة.

(٦) المقصود هنا النظرية المتطورة من الواقعية المعدلة أو المذهب الواقعى بصورة عامة. (المترجم).

أليس واضحًا كما قد قلنا فى السابق، أنه حينما نتحدث عن الوجود نبحث عن شىء معين، يمكن أن يودى إلى إشباع حاجاتنا الفكرية أو يتجه لتحقيق المعانى العقلية التى نبحت عنها؟ لنفرض جدلاً أن هذه الصفة تعد الأساس الوحيد لمعنى الوجود. ودعنا نقول أينما نتحدث عن الوجود نعنى بالتحديد واقعة أو خبرة ممكنة نعتبرها شيئاً فى مقدورنا تحقيقه. بمعنى آخر نقصد بالوجود ما قد سماه "كانط" بالخبرة الممكنة^(٧)، كذلك أليس واضحاً أننا فى كل بحث عن الوجود نحاول معرفة التجربة التى يمكن أن نحصل عليها فى ظل ظروف معينة وتلك التى لا نستطيع الحصول عليها أو لا نتوقع تحقيقها؟ ألا نستطيع أن نرد إلى هذه المعانى كل بحث يقوم به الفهم العام عن الوجود الذى يتناوله العلم أو حتى أكثر الباحثين فى أشد مجالات الدين غموضاً؟ وإذا ما بحث "فلكى" عن وجود مسارات كوكب معين ألا يتحقق من أحكام معينة كمحتويات لخبرة ممكنة؟ وإذا ما سمعت أصواتاً فى الطريق، واتجهت إلى النافذة ونظرت منها ألا أكون مطابقاً لفكرة معينة عن خبرة ممكنة أو متحققاً من بعض الأفكار فى خبرة معينة؟ وحين يتعبد الإنسان المؤمن، ويدعو ربه، وينتظر تحقيق دعواته، ويأمل فى الخلود ألا يكون باحثاً عن معطيات تجريبية ممكنة؟ إذن ما يعد موجوداً بالنسبة لى، هو ما أستطيع ملاحظته تحت ظروف معينة قابلة للتحديد، فيكون الوجود بالتحديد هو ما يحقق الأفكار، ويجعل الخبرة التى تتحددها هذه الأفكار أو تقصدها خبرة ممكنة.

فإذا تم تعميم هذا المفهوم وإعادة صياغته بعيداً عن النظرة الذاتية، وكانت لدى أفكار وخبرة حاضرة لا تقدم أمامى كل ما أعنيه من هذه الأفكار، وأحاول معرفة كيف ترتبط بالوجود، فماذا يكون الوجود إذا ما تم عزله عن وجهة نظرى

(٧) الخبرة الممكنة Mögliche Erfahrung. (المترجم).

الذاتية وآرائي الخاصة؟ ألا يكون هو الشيء الذى يجعل أفكارى صحيحة أو غير صحيحة؟ وحين أقول إن هناك عالماً واقعياً، فهل أعنى شيئاً آخر غير أن بعض أفكارى تكون بالفعل، وبشكل منفصل تماماً عن خبرتى الذاتية والشخصية، أفكاراً صحيحة وصادقة وحقيقية وليست خيالية؟ وحين عرف المتصوف بنفسه "مطلقه"؛ فماذا كان تعريفه أو تحديد المطلق إلا الهدف الممكن المفترض لعملية تطهير وتنقية محدودة للأفكار والخبرة؟ وعندما تحدث الفيلسوف الواقعى عن الكائنات المستقلة ماذا كان يقصد غير أن هناك مجموعة معينة من أفكارنا تعد صحيحة أو زائفة على الرغم من رغباتنا الراضية أو المؤيدة لها أو المتعارضة معها؟ وحين تركنا المذهب الواقعى والتصوف جانباً، ماذا كان غير توضيحنا أن بعض الأفكار والتعريفات المثالية المتعارضة تعد غير صحيحة بالضرورة؟ وماذا يكون الوجود إلا ما تحقق مصداقية الأفكار وصحتها؟

هل يعد تعريف الوجود بهذا المعنى تعريفاً صحيحاً؟ لعلك تذكر أيها القارئ الكريم أنه التعريف الثالث نفسه للوجود فى القائمة التى نعرضها للتعريفات التاريخية للوجود. وسنحاول فى الفقرات التالية شرح هذا التعريف الثالث بصورة تفصيلية، هذا التعريف الذى يوحد بين الوجود والصواب، ووجود العالم يحقق صدق مجموعة معينة من الأفكار. ويعد هذا التعريف وهذا المفهوم الجديد للوجود كما سنرى فيما بعد، ذا أهمية متزايدة بالنسبة للمناقشات الدائرة فى عصرنا حول المشكلات الكبرى.

(٤)

تظل الفلسفة الواقعية الميتافيزيقية من الفلسفات التى ما زالت قائمة حتى اليوم، وسيستمر وجودها بوصفها تمثل أحد جوانب فكرنا الإنسانى وترتبط بطبيعتنا بوصفنا بشراً. ولئن كان الإنسان حيواناً مفكراً فإنه غالباً ما يميل إلى إهمال هذا الجانب. ولعلكم تعرفون جميعاً ما نسميهم اليوم بالفلاسفة العقلبيين النقيدين فهم ليسوا فلاسفة تجريبيين، وإنما يدرسون العلم والأخلاق والدين. لا يأخذون موقفاً سلبياً من

الواقعيين دائماً، يرفضون مفهوم "الأشياء فى ذاتها"، ولا يستطيع الفكر الإنسانى المحدود الوصول إلى معرفة الحقيقة عن أى عالم مستقل، ولا يوجد مثل هذا العالم على الإطلاق. من جهة أخرى يعادون المثالية البنائية، ويرون أن الحركة المثالية البنائية الحديثة ما هى إلا أفكار حائلة، ويؤكدون دائماً أن فلسفتنا لابد أن تهتدى بروح العلم الحديث. وفى المجال الدينى يرفضون البناء النظرى، ويفضلون الإيمان الخلقى العقلانى. ومع ذلك كله ظلوا على إيمانهم بمصادقية جانب من جوانب الحقيقة العامة أو اللاشخصية. وينسبون لهذا الجانب اللاذاتى للحقيقة القانون الخلقى، وعالم القانون الطبيعى الذى يكشفه العلم لنا والبناء القانونى للنظام الاجتماعى. يعتبر "كانط" الأب الروحى لهم وإن كانوا ينكرون دائماً هذه الأبوة. تعد آراؤهم الفلسفية عبارة عن مجموعة من المبادئ العامة التى لا يؤمن أحد بوجودها المستقل أو الواقعى، ومع ذلك لا يمكن الاستغناء عنها فى تحقيق الوحدة العقلية لعالم الظواهر، وتتمثل قيمتهم فى تبريرها وتستمد هذه المبادئ مصداقيتها من دورها فى تحقيق هذه الوحدة. ومن هذه المبادئ مبدأ الطاقة أو مبدأ التطور بالمعنى الحديث كصفة لإتجاه عام فى الطبيعة أو مبدأ "اللاوعى" بوصفه مبدأ لتفسير الحياة العقلية، وكذلك كل الإبداعات الفلسفية الكبرى فى القرن التاسع عشر. ولئن كانت هذه "المبادئ" عبارة عن تصورات مجردة فإنها قد تتأسس فى حالات كثيرة على خبرة واسعة، وقد صورتها مثل هذه الحالات على أنها مفاهيم صحيحة من الناحية التجريبية. وليس عالم هذه المبادئ عالماً مستقلاً من الناحية الواقعية أو وهماً أو عالماً وهمياً أو عالماً روحياً، ومع ذلك يقال إنه عالم صحيح بالنسبة لنا. قد تتعرض العقائد الإيمانية التقليدية فى مثل هذا العالم بالفعل للخطر. لم يعد "الله" وفقاً لهذه الوجهة من النظر "شخصاً" أو "مطلقاً" صوفياً وإن كان التصور العام للنظام الصحيح للعالم قائماً. ويمكن القول إن "اللاهوت" يجب أن يعيد بناء تصورات ومفاهيمه وفقاً لهذا الفكر الجديد. لم يبق لنا إلا كائنات بالقوة أو قوانين الحقيقة ونظمها، أو موضوعات تبدو لنا كما لو كانت واقعية وحقيقية. وتصبح مقولة "كما لو" أو "كما لو كانت" مقولة نهائية عند بعض الفلاسفة. ويبدو "الإله"

مثل اللوغاريتم الحسابي أو كمعاهدة سلام بين دولتين، يكون موجودًا بالقوة لدى بعض العقول وإلا كان غير موجود على الإطلاق.

تعرفون جميعًا هؤلاء المفكرين وتنتشر آراؤهم في كثير من الكتب التي تطلعون عليها، وتتأسس تصوراتهم الميتافيزيقية على رؤيتنا للمفهوم الثالث للمحمول الوجودي. ولذلك قد يصبح هذا المفهوم الثالث الفكرة الوجودية المميزة للقرن التاسع عشر أي لفترة المذهب العقلي النقدي حيث الاحترام الكبير للحقائق التي يقوم عليها كل شيء، ولكنها تأخذ صورة حياة فردية.

ولذلك قد يبدو من الضروري تقديم دراسة مفصلة لهذا المفهوم الوجودي، وسأوضح في الجزء المتبقى من هذه المحاضرة كيف يتم التعرف على الموضوعات المختلفة حين يتم تطبيق هذا المفهوم الوجودي. سأبين في المحاضرة التالية باختصار بعض أوجه الاختلاف بين هذا المفهوم والمفهوم الواقعي للوجود وبالتحديد خلال المراحل التاريخية من كانط، ثم نبيين في النهاية كيف ينتهي بنا هذا المفهوم إلى مفهوم رابع للوجود ونظرة أخيرة لمعناه.

(٥)

لقد وجدنا من أحد المعاني الشعبية الخالصة للمحمول الوجودي حين عرضنا لهذه المعاني في المحاضرة الثانية المعنى القائل إن الشيء الواقعي أو الموجود هو ما يحقق الضمان للأفكار وإثبات صحتها. واكتشفنا بالمقارنة أن في الأحاديث الشعبية دائمًا ما يطلق على الموضوع الذي يتم اكتشاف عدم وجوده بأنه مظهر أو أسطورة أو مجرد كذبة. وبالتالي غالبًا ما ينعت الموضوع غير الواقعي بنفس الصفات التي يتم بها وصف الرأي الزائف أو الفكرة التي تضلل العقل الساذج. ومن ناحية أخرى ينظر للواقع بوصفه شيئًا يمكن الاعتماد عليه ولا يخدعنا وبمعنى عام صادق وحقيقي، ويصبح وجود الموضوع مساويًا لحقيقته.

ولئن كان هذا الاستعمال أو الاستخدام الشعبي للمفهوم لا يقدم تعريفاً محدداً ونهائياً لمعنى الوجود فإنه يمكن رده تاريخياً لأثر التراث الفلسفى منذ "أفلاطون" وإلى تأثره باللاهوت فى العصور الوسطى وبالعلم الرياضى. ويمكن القول إن النظرية المدرسية للوجود، وقد عبرت عن كل هذه التأثيرات حين طورت ميتافيزيقا "أرسطو"، وخاصة مقولته القائلة "إن الوجود هو الحقيقى"^(٨) أو بمعنى آخر إن "الوجود والحقيقى مصطلحان يقبلان الرد إلى بعضهما".

والواقع أن كل من يقول بهذا التصور وبصوره الشعبية المختلفة ما زال لا يلزم نفسه بالمعنى الحقيقى لأى مفهوم وجودى من المفاهيم الأربعة الفلسفية التى نقول بها، فيأتى نعت "الحقيقة" أو وصف الواقع بها كمجرد واحد من المحمولات المثالية للوجود أى تذكر صفة الحقيقى كصفة عامة للواقع وليست كعلامة مميزة له أو لوجوده. ولذلك علينا الآن أن نصوغ نظرية يمكن خلالها رؤية صفة "حقيقى" التى يتم بها وصف الموضوع الواقعى بوصفها علامة أساسية ومميزة يتم بها تعريف الوجود. وفى الوقت نفسه يتم تعريف صفة "الحقيقى" نفسها بوصفها شيئاً مستقلاً عن الفكرة الخالصة التى يجب أن تتطابق معها.

قبل الدخول فى التفاصيل الفنية لهذه النظرية لابد من البدء بعرض بعض الموضوعات التى نعتبرها موجودة وواقعية بسبب اعتبارها موضوعات صحيحة أو حقيقية. فى حقيقة الأمر لا تستطيع أى مجموعة من الأفراد أن تتحاور حول أى موضوعات تتعلق باهتمامات إنسانية عام دون الحديث عن أشياء كثيرة يعتبرها المتحدثون موضوعات واقعية وموجودة بمعنى موضوعى، وليست مجرد أفكار تخص إنسان معين وإنما وقائع موجودة. وفى الوقت نفسه إذا ما تم النظر بنظرة فاحصة نكتشف أن هذه الموضوعات لا ينظر لها أى فرد من أفراد المجموعة المتحاوره على أنها موضوعات موجودة وواقعية بالمعنى نفسه الذى توجد به الأجسام المادية أو ذرات "ديمقريطس" أو موندات "ليننر" أو "لا معروف" "سبنسر" أو المعنى الذى ينسب للميتافيزيقيون الواقعيون لوجود مثل هذه الموضوعات، كذلك

(٨) الوجود الحقيقى "Omne Ens est Verum". (المترجم).

لا ينظر الفهم العام لتلك الموضوعات الخاصة بالاهتمام الإنساني المشترك على أنها كائنات أو موضوعات مستقلة تظل محافظة على وجودها المستقل حتى فى اللحظات التى لا يفكر فيها أى إنسان، وإنما بوصفها موضوعات يستطيع الناس التفكير فيها ودائمًا ما يفكرون، ولا يتمثل وجودهم الوحيد إلا فى قيمتهم فى تحقيق مصداقية تلك الأفكار التى قد تتحدث عنهم وتجعلها أفكارًا صحيحة وموضوعية وفى متناول كل من يهتم بها، فيتشكل كل وجودهم فى قيمتهم فى ضمان الأفكار وتحقق مصداقية الأفكار التى تشير إليهم، فإذا كان وجودهم مستقلًا عن أى أفكار جزئية معينة، فإن تعريفهم لا يمكن أن يتم بصورة مستقلة عن كل الأفكار.

فإذا ما طلب بعضهم تحديد مثل هذه الموضوعات التى نتناولها فى محادثتنا العادية، أتوجه إليهم بالسؤال عن المقصود بالموقف المالى للشركة، والدين الذى يدين به فرد معين أو السعر الحالى لأحد الأسهم فى بورصة الأوراق المالية، وسعر السوق لأى سلعة معينة فى السوق، والرتبة العسكرية لأحد الضباط، والوضع الاجتماعى لأى فرد من أفراد المجتمع، والدرجات التى يحصل عليها الطالب فى الامتحان أو الشراكة التجارية والمعاهدة الدولية والدستور الإنجليزى. ألا تعد كل هذه الموضوعات كائنات موجودة وننظر إليها حين نتناولها بالحديث عنها على أنها كائنات موجودة بمعنى معين ووقائع لها صفة وجودية حقيقية؟ من الواضح أن الدين موجود، والفرض واقع، والموقف المالى حقيقى، والدستور له وجوده الموضوعى، ومع ذلك لا نستطيع أن ننظر إلى هذه الوقائع والأسعار والقروض والحسابات المالية والرتب العسكرية والأدوار الاجتماعية والدرجات والشراكات والدساتير بوصفها موضوعات موجودة بصورة مستقلة عن كل الأفكار التى يمكن أن تشير إليها أو عن بعضها، كذلك يلاحظ أن هذه الموضوعات باتت لها درجاتها من الاهتمام والدوام مثلها مثل الموضوعات المادية. فيختفى بعضها بعد ساعة، ويستمر البعض الآخر قرونًا، فتختلف الأسعار من يوم إلى آخر، ويتم تسديد الديون، ويستمر الدستور لأجيال طويلة. لا يمكن اعتبارها مجرد موضوعات داخل عقل الإنسان أو أنها نتيجة إبداع فكرى معين قام به فرد واحد، قد يجدها الفرد وقائع صلبة وعنيدة مثل الوقائع المادية. وتصعب مواجهة أسعار

سوق الأسهم مثلما تصعب مقاومة قوى الطبيعة. ومع ذلك لا يمكن أن تظل هذه الموضوعات قائمة كما هي موجودة الآن إلا إذا قام فرد بالتفكير فيها والتعرف عليها وشارك أقرانه في الحديث عنها. لذلك دائماً ما ينظر إلى نمط وجودها على أنه وجود عقلي مثالي وفي الوقت نفسه مجاوز للفكر فليست "أشياء في ذاتها"، وليست مجرد وقائع للوعى الذاتى الخاص، ويجب النظر إليها بوصفها وقائع موضوعية. ومع ذلك إذا اختفت الأفكار من العالم تختفى أيضاً هذه الموضوعات؛ لذا تعد موضوعات موجودة بوصفها تشكل المعانى الخارجية نسبياً للأفكار، وفي الوقت نفسه لا تكون قابلة للانفصال كلية عن المعانى الداخلية.

وهكذا تعد كل هذه الوقائع نماذج للموجودات أو الموضوعات التى يسهل وصفها بالوجود، وبأنها واقعية طالما أنها تثبت حقيقة ومصادقية وصحة مجموعة معينة من الأحكام المتعلقة بكل موضوع منها.

ننتقل الآن لمجموعة أخرى من النماذج؛ فقد أشرت مراراً لنمط الوجود الذى ينسبه الكثير من الناس إلى القانون الأخلاقى. فما نمط الوجود أو الواقعية التى ننسبها لمفهوم العدالة أو التقوى أو الخير بصفة عامة؟ واضح أننا نناقش الآن مسألة من المسائل التى شاعت فى المحاورات الأفلاطونية وباتت مألوفة لنا، وأثبتت الخلافات التى دارت حولها بين المثالية والواقعية أنها لا طائل منها، وقال البعض بعدم أهمية مناقشتها. ومع ذلك من الضروري إدراك أن حالة الألفة وشيوع المسألة لا تعنى ببساطة الوضوح، ودائماً ما يسهل وصف الحديث عن المسألة بأنه حديث قديم ومعروف بدلاً من توضيحها وتقديم الحلول الدقيقة لها.

من الممكن بالطبع النظر للقانون الأخلاقى والموضوعات مثل موضوع العدالة بنفس الطريقة التى ننظر بها للوقائع التى ترتبط بالقانون الاجتماعى والعرف والتقاليد. ومع ذلك يعرف كل دارس للأخلاق الحجج التى تجعلنا ننسب للحقائق الخلقية درجة من المصادقية والصحة والدوام أرقى من تلك التى ننسبها للأسعار والتقاليد الاجتماعية. وعموماً وفى جميع الأحوال مجرد ذكر هذه المجموعة من النماذج الأفلاطونية يرقى بنا إلى نمط من الوجود وصورة من

صوره التى تعد حقيقتها الأبدية والأزلية من الحقائق اليقينية التى لا يتم التساؤل عنها.

(٦)

كيف يمكن التحقق من قيمة "باى"^(٩)؛ أى النسبة بين قطر الدائرة ومحيطها، وكيف تكون واقعة حقيقية فى العالم؟ فلا يستطيع الفرد من الناحية المادية التحقق من وجود أية دائرة كاملة فى العالم الطبيعى، ولا يمكن من الناحية التجريبية وبأدق المقاييس اكتشاف العلاقة الصحيحة بين خطين طوليين. ومع ذلك يستطيع البرهنة هندسيًا وتحليليًا ما يسمى عادة "الوجود"، ومتأكدًا مما يسمى عادة بالصفات الحقيقية للنسبة "باى" أو لمقدارها. لقد قال الأستاذ "كايل" فى فقرة من مقاله أمام الجمعية البريطانية إن الموضوعات الرياضية مثل الدوائر الحقيقة تعد أكثر واقعية من الصور أو الأشكال المادية للدوائر التى نستطيع تشكيلها، وذلك طالما أننا نعتمد على المقارنة فقط بينها وبين الدائرة الحقيقية لاكتشاف مدى دقة أو نقص الدوائر المادية التى نقوم بتشكيلها. ولئن كان من السهل التعرف على الروح الأفلاطونية لمثل هذا الحكم فإنه يذكرنا فى الوقت نفسه بأن الخبرة العلمية الحديثة يمكن أن تؤدى إلى الحكم بدون الاعتماد على أى أساس ميتافيزيقى، بأن معظم الموضوعات وأكثرها واقعية هى تلك التى يكون من الصعب إثبات أى صفة من صفاتها غير أنها تتصف بالحقيقة الأزلية. ولئن كانت هذه الحالة الخاصة بالأشكال الهندسية تعد من المسائل القديمة فى الفلسفة، فإن إحياءها كان بسبب المناقشات الدائرة الآن حول ما يسمى بوجود المكان "الإقليدى" و"اللاإقليدى" من جهة، والاتجاه إلى القول بأى شئ لا يكون موجودًا إلا إذا كان حقيقيًا أو صحيحًا بات يحظى باهتمام فلسفة العلم الطبيعى الحديث من جهة أخرى.

(٩) تقابل كلمة "باى" الرمز الهندسى π الذى يعنى نسبة قطر الدائرة لمحيطها. (المترجم).

لا تقتصر الأمثلة الرياضية على النماذج الهندسية فقط ، إذ يتضمن التحليل الرياضى الحديث ونظرية الدوال الرياضية فئة من القضايا التى يمكن تسميتها "بالنظريات الوجودية"^(١٠). فيوجد "جذر" لكل معادلة جبرية من الدرجة التاسعة، وهناك "معامل" تفاضلى لأى دالة معينة، كما يوجد نوع من الدوال التى تستمر خلال فترات معينة ولا يكون لها أى "معاملات تفاضلية"، وتوجد حدود لهذه الكمية المتغيرة أو تلك (مثل السلسلة المتقاربة إلى ما لا نهاية). وتعد كل هذه الأمثلة من الأمور المألوفة لدى الطلبة الذين يدرسون المبادئ الأولية للرياضيات؛ فإذا ما تجنبنا الحديث بلغة الرياضيات والصيغ الرياضية للتعبير، وحاولنا معرفة الطبيعة المتمايزية لهذا النوع من النظريات الرياضية، فإنه يمكن القول إن الطالب يتعامل فى الرياضة البحتة مع موضوعات معينة تنتج من تعريفات متعسفة خالصة. فيقيم العالم الرياضى موضوعاته كما يشاء وكما لو كانت موضوعات تحليلية خالصة، وتصبح أفكاره وقائعه، ولذلك لا يفترض المرء أن العالم الرياضى يمكن أن ينشغل بالأسئلة المتعلقة بالوجود. ومع ذلك وحين ننظر بدقة للعالم الرياضى، نلاحظ أنه بمجرد بنائه لتصور معين لعالم الموضوعات المثالية التى يرغبها، غالباً ما ينهض السؤال عن هل يمكن أن يجد فى هذا "العالم المثالى" موضوعاً من موضوعاته، يمكن أن يواجه المتطلبات الجديدة التى قد تفرضها مسألة معينة أو موضوع يواجهه متطلباته الخاصة؟ من الواضح أن إجابة هذا السؤال لن تتعلق بعملية الاختيار الحر والتعسف من جانب العالم الرياضى مثلما كانت فى أثناء اختباره لموضوعاته. فلقد أصبح العالم قائماً وموجوداً كما شرعه هو نفسه، وله وجوده الواقعى فى رأسه كما يقول الواقعيون، ويتصوره فى العقل كما يتصور الطفل الصور الخيالية. ولئن كان العالم من خلقه وإيداعه فإنه بمجرد بنائه يصبح عالماً قائماً بذاته ويتصف بالأبدية، ويبدو صلباً وعنيذاً مثل الروح المتمردة التى قد استدعاها الساحر من الأزمنة السحيقة.

(١٠) النظريات الوجودية "Existence-Theores" (المترجم).

لقد أكد لنا الشعراء أن أبطالهم بمجرد سرد حياتهم، يبدوون كما لو كانوا أحياء بصورة معينة، ولا يستطيع الشاعر أن يتحكم في سلوكهم، وكأن شخصياتهم باتت حقيقية، وأصبحت موضوعات مستقلة بمجرد تأسيسهم، ولهم شخصياتهم المنفصلة عن إرادته الذاتية؛ لذلك قد يطرح السؤال عن ما إذا كان هناك موضوع يوجد داخل النسق الرياضى ويتصف بصفات معينة. ويتم تعريف ماهية (ماذا) هذا الموضوع المطلوب مقدماً فى ضوء هذه الصفات المذكورة. وتعد مسألة "وجود" (هذا) الموضوع بوصفه عضواً فى العالم المثالى الذى سبق أن حدده العالم الرياضى مشكلة قد تسبب تعقيدات لا حصر لها قبل حلها؛ إذ تتضمن العمليات المرتبطة بهذه الحلول الوجودية أو الأنطولوجية مشكلات تتعلق بطبيعة العالم المثالى، ولذلك يجب على كل من يحاول دراسة الميتافيزيقا أن يكون ملماً بمثل هذه العمليات الرياضية وعلى الأقل ببعض الأمثلة الرياضية الخاصة بالمسألة الوجودية للموضوعات.

حين نسمع الأطفال يتحدثون عن مدينة خيالية، ويختلفون فيما بينهم مثلاً عن ما إذا كان فى هذه المدينة الخيالية "جنّة" لها ستة أجنحة، قد نفقد صبرنا ونسألهم لماذا الحديث عن وجود هذه "الجنّة" أو عدم وجودها؟ "إذ يمكن أن توجد "الجنّة" ذات الأجنحة الستة فى أرض أحلامك إن أردت لها الوجود، وذلك لأنك لا تتحدث عن أى كائن حقيقى على الإطلاق، وإنما عن كائن تصنعه بخيالك". وعلى الرغم من تشابه حالة الأطفال بحالة العالم الرياضى، فإن المسألة تختلف بالنسبة للعالم الرياضى. فلئن كان يضع "الحدود" التى يريدها ويتصورها كما يشاء فإنه بمجرد وضعها وتأسيسها تصبح حدوداً مطلقة، وموضوعات فكرية ثابتة تفرض نفسها على الرياضى. حقيقة إنها تفقد السند أو الأدلة مثلها مثل الكائنات الخيالية لأرض الأحلام، إلا أنها تطلب من الصانع التقيد بها والبحث عن موضوع رياضى معين أو عن وجود حالة أو عملية رياضية معينة، فيبدو كما لو كان عالماً فلكياً يبحث عن "القمر" الخامس لكوكب "المشتري" أو يراقب التغيرات التى تحدث لمجموعة من النجوم من خلال التلسكوب الفضائى.

وتعد المعادلة من الدرجة التاسعة نموذجًا لمثل هذا الخلق أو الإبداع الرياضى المثالى للحدود، وأذكر أنه كان هناك مدرس رياضيات فى أحد المدن الأمريكية يسخر دائماً من المشكلات التى يعانى منها زملاؤه التاريخيون حين يبحثون عن أصل النظرية وعن ما إذا كان لهذه المعادلة جذر رياضى. يقول "المدرس" إن المعادلة عبارة عن اختراع تعسفى يقوم به العالم الرياضى، ولا فائدة من تسميتها معادلة إلا إذا كان لها "جذر"، وما دام وضعها العالم الرياضى وسمّاها معادلة، وقال إنها لها "جذراً" فلا بد أن يكون لها "جذر". ولذلك يعتقد المدرس أن مناقشة المسألة لا جدوى منها تماماً مثل مناقشة مسألة وجود أو عدم وجود الجنية صاحبة الأجنحة الستة التى تخيلها الأطفال فى أرض الأحلام، ويؤكد المدرس فى الوقت نفسه أن أهمية النظرية الحقيقة تكمن فى الاستفسار عن مقدار كل "جذر" من الجذور التسعة (ن) وقيمتها التى قد يمثلها.

الحقيقة أن حجة الصديق المدرس لها قوتها النسبية على الرغم من معارضتها لمن يعملون بنظرية "جاوس" وعلماء الجبر الآخرين^(١١). فكان هناك تصور بأن نظرية الكميات الجبرية تبدأ دائماً فى أى قسم من أقسامها بتعريف تعسفى لرموز معينة بوضعها جذوراً للمعادلات الجبرية، ثم تشرع بعد ذلك فى البرهنة على صفات هذه الرموز والمعادلات التى يمكن أن تؤسس عليها. ولقد كان هذا المنهج مقترحاً بالفعل بوصفه منهجاً صورياً مستخدماً فى التاريخ الحديث لنظرية المعادلات. ومع ذلك يلاحظ أنه من الناحية التاريخية بدأ علماء الرياضيات منهجهم بصورة مختلفة، فقاموا بمعزل عن النظرية العامة للمعادلات وبصورة مستقلة عنها تماماً بتعريف عالمهم من الكميات الجبرية سواء ما أطلقوا عليها اسم الكميات "الحقيقية" أو "الواقعية" أو ما أطلقوا عليها اسم "الكميات" المركبة، ثم قاموا أيضاً بتعريف معادلاتهم العامة. ولذلك بات لديهم بالفعل إشكالية إثبات أن داخل عالم الكميات الجبرية التى سبق تعريفها، يمكن أن يوجد ما قد يؤسس لنظريتهم

(١١) جاوس، كارل فريدريك (١٧٧٧-١٨٥٥): عالم رياضيات كتب عن نظرية الأعداد، وقدم حلاً لمعادلات الدرجة الثانية، وأول من طبق النظرية الرياضية فى الكهرباء والمغناطيسية. (المترجم)

العامة ويمثل "جذوراً" لها. وعلى ذلك لم يعد حل هذه المشكلة حلاً يشبه اختراع أو تخيل "الجنية" ذات الأجنحة السنة فيقوم على الاختيار التعسفي. ويمكن القول إن جانباً من عبقرية "جاوس" قد تمثل في تقديم بعض الحلول المعروفة لهذه المشكلة^(١٢)؛ إذ ثبت أنها تمثل مشكلة أساسية للنظرية الجبرية، لذلك من الواضح أن المدرس الصديق كان مخطئاً.

ويمكن أن نجد إلى جانب هذا المثال العديد من الحالات الأخرى في عالم الرياضيات التي كانت فيها مشكلات الوجود الحقيقي من النمط الثاني نتحدث عنه، لا تمثل المحور الرئيسي للبحث فقط، وإنما كانت دائماً مصدر أحكام خاطئة لدى العديد من علماء الرياضة أنفسهم. وحدث هذا في نظرية "الدوال" القديمة بالنسبة لوجود "معاملات التفاضل" للدوال المستمرة أو المتصلة. ولما كان من الصعب توضيح مثل هذه الحالة بعيداً عن لغة الرياضيات، فيكفى القول إن في عالم الرياضيات عدداً لا حصر له من الكائنات المثالية المسماة "بالدوال"، والتي تماثل قيمتها قيمة كميات معينة تسمى "المتغيرات المستقلة"؛ لذلك عادة ما تتغير قيمة "الدوال" حين تتغير قيمة "المتغيرات المستقلة". فإذا كانت "الدوال" مستمرة حيث كانت "المتغيرات" متصلة. فتغير "الدوال" يشبه ما يسمى بالحركة في العملية الطبيعية أو لعملية وصف "المنحنى" القائم على سطح معين بالحركة المستمرة. وغالباً ما تكون لهذه العملية القابلة للتعريف نظرياً صفات تطابق معدل الحركة الطبيعية أو الاتجاه اللحظي لنقطة معينة على سطح المنحى. ويمكن البحث عن هذه الصفات الخاصة بالدوال المعنية بتشكيل كائنات مثالية أخرى ترتبط بالدوال الأصلية وتشتق منهم بعملية رياضية معروفة. وتسمى هذه الكائنات المشتقة الجديدة "بالدوال المشتقة أو المشتقة" أو "معاملات التفاضل"، وظل الاعتقاد أن كل دالة مستمرة خلال فترات معينة يجب أن يكون لها داخل هذه الفترات أو خلالها "دالة مشتقة" أو "معامل للتفاضل" سائداً لفترة طويلة بل وبات قاعدة أو بديهية مسلماً بها. كان هذا الاعتقاد بديهيّاً مثل الحكم بأن كل حركة يجب أن تحدث في لحظة معينة

(١٢) من الحلول: أن المعادلة = ٩ رموز وتساوى ٩ حلول. (المترجم)

حتى لو كانت سرعتها تتبدل باستمرار أو أن كل نقطة تتحرك على سطح منحنى يجب أن تتحرك في كل لحظة في اتجاه معين؛ إذ كان ينظر "لدالة المشتقة" أو "المعامل التفاضل" بوصفه كائنًا مثاليًا يطابق مثل هذه الوقائع الخاصة بالسرعة اللحظية أو الاتجاه اللحظي للحركة. ولقد ظل هذا الافتراض الخاص بوجود الموضوعات المسماة "بمعاملات التفاضل" سائدًا في المراجع العلمية حتى ظهرت بعض الحالات القليلة في البداية والكثيرة فيما بعد، اكتشف فيها أن الكائنات التي نتحدث عنها وبالتحديد الدوال المستمرة ليس لها أى "معامل تفاضلى" إطلاقًا. ولا نتوقف هنا لمعرفة كيف حدث ذلك أو كيف أمكن حدوثه، وإنما يكفي أن يوضح ذلك أن الخطأ الرياضى أمر ممكن، وكيف يكون لديك فى عالم الرياضيات مشكلات تتعلق بالوجود وتبدو محيرة مثل تلك المشكلات الخاصة بالطبيعة والتاريخ الطبيعى. ولذلك يجب على العلم الرياضى مثل غيره من العلوم أن يتعامل داخل عالم مخترعاته وكائناته المثالية وتطوراتها مع مجموعة من المقارنات الحتمية بين الخيال والواقع أو الوجود الحقيقى والوجود الزائف، أى مقارنات تشبه تلك التى تحدث فى علم الفلك أو علم التاريخ. وربما يكمن الفرق بين العلم الرياضى والعلوم الأخرى فى أن العالم الرياضى بفضل تحكمه فى مادة موضوعاته يكون دائمًا واثقًا من الوصول إلى الحقيقة التى يسعى إليها فى حين أن الأخطاء فى العلوم الطبيعية قد تستمر فترة طويلة، وبالأخص الأخطاء الأنطولوجية منها.

فإذا تم الانتقال لدراسة المنهج الذى يستخدمه علماء الرياضيات فى مثل هذه الحالات التى تدرس وجود موضوع معين، نلاحظ على الرغم من عدم التخصص الدقيق فى هذا الموضوع، أن علماء الرياضيات حين يحاولون إثبات نمط الوجود الذى يتحدثون عنه يتبعون الطرق نفسها التى يتبعها الدارسون لأنماط الوجود الواقعى الأخرى. فقط ينتج العالم الرياضى حين يحاول إثبات وجود موضوع معين سبق تحديد ماهيته موضوعًا كما لو كان أمامك، ويبين لك أنه قادر على تحقيق المطلوب. ويسلك فى هذه الحالة بصورة مشابهة لسلوك العالم الطبيعى؛ إذ يبين لك الموضوع ويخاطبك قائلاً "انظر إنه موجود". وحين لا يكون فى مقدوره القيام

بذلك، فإنه قد يحاول القيام بتجربة بالموضوعات المثالية المتوفرة لديه، ينتج عنها تقديم علاقة واضحة وإن كانت غير مباشرة على وجود موضوع من النمط المطلوب، ولا بد أن يكون موجودًا حتى مع عدم إمكانية إنتاجه بصورة مباشرة. ويمكن مشابهة هذه الطريقة غير المباشرة التي نثبت بها وجود نمط معين من الموجودات بنفس الطرق التي يتبعها عالم التحليل الطيفي، ويكشف بها عن وجود عنصر معين في أحد النجوم ببيان الخطوط المميزة لهذا العنصر.

باختصار شديد حين نتحدث عن عالم الكائنات المثالية، يبين العالم الرياضى بطرق واضحة كيف قد تتعدد المعانى التى ترتبط بكلمة "واقع"، وكيف يخطئ فى حق البحث عن الحقيقة كل من يعتقد أن الموضوع يتم القضاء عليه إذا ما انتقل لعالم "الأفكار الخالصة". ويمكن القول إن الدرس الأول فى الميتافيزيقيا يتمثل فى تحرير تصوراتنا لمعنى الوجود، ليس فقط ببحث المعانى المختلفة التى تم استخدام الكلمة بها، وإنما بتتبع هذه المعانى إلى أنماط الحالات والأمثلة المختلفة التى أدت إلى وجود هذا التنوع لها.

لا تعتبر الملاحظات السابقة الملاحظات الوحيدة عن الصفة الوجودية أو الصفة الجوهرية لعالم الحقيقة الرياضية؛ فلقد اتجهت سلسلة من التطورات السريعة فى هذا العالم الرياضى إلى الكشف عن الصفة الرائعة لعالم الحقيقة بتوضيح صلات وارتباطات غير متوقعة بين وقائع هذا العالم وقوانينه التى كانت نتيجة تعريفات مستقلة عنه إلى حد كبير، والتى تم التوصل إليها من خلال مجموعته من الأبحاث التى لم تكن على صلة أساسًا بهذا الموضوع، ولم تكن هناك أى علاقة بينها وبين هذا العالم الرياضى.

(٧)

قصدت بهذه المجموعة الكبيرة من الأمثلة عن النمط الثالث للكائنات الواقعية أن أبين أسباب وضع تصور معين للمحمول الوجودى لمواجهة مثل هذه الكائنات.

من الواضح حين تتم المقارنة بين هذه الموجودات من هذا النمط وكائنات المذهب الواقعي، نلاحظ أن كائنات الفيلسوف الواقعي الميتافيزيقي من المفترض استقلالها عن أى معرفة فعلية كانت أو ممكنة، يمكن أن تشير إليهم من الخارج، ولذلك تظل هذه الكائنات الواقعية موجودة حتى إذا فرض اختفاء كل معرفة من العالم أو عدم وجود معرفة بهم على الإطلاق من كائنات عاملة. من جهة أخرى نلاحظ أن كائنات النمط الثالث الذى تشير إليه عبارة عن موضوعات لخبرة ممكنة، ويتم تعريف وجودها كله فى مصداقيتها أو صحتها حين يتم النظر إليها من جانب هذه المعرفة الممكنة؛ فإذا لم يوجد من يتعرف على الدستور البريطانى أو الأسعار، والموقف المالى والديون والرتب والدرجات، فإنه يستحيل القول إن هذه الموضوعات يمكن أن تحصل على أى وجود على الرغم من كونهم موضوعات باتت معروفة قد أصبح لها وجود حقيقى، واستقلالها عن الأحكام الفردية لهذه الشخص أو ذاك.

من الواضح أن وضع الحقائق الأزلية الأخلاقية والرياضية يشبه وضع الذرات والمونادات فى كل المذاهب الواقعية، طالما يقال إن هذه الحقائق الأزلية صادقة وصحيحة قبل إدراكها من قبل العالم الأخلاقى والعالم الرياضى، وتظل صادقة حتى إذا نسيها كل الناس أو تشبه قيمة "باى" فى الهندسة التى يعترف بها الناس على الرغم من عدم قدرتهم على إثباتها فى الواقع المحسوس. ومع ذلك يظل وضع هذه الحقائق محيرًا؛ فحين يحاول العالم الرياضى أن يضع معادلاته ودواله فإنه يبدو كما سبق أن أوضحنا حرًا فى اختياراته، وكما لو كان يقيم شيئًا خياليًا مثلما يفعل الأطفال. فى الوقت نفسه والأمر الأقرب للإعجاز، يتمثل فى أن الرياضى بمجرد وضع عالمه المثالى الرياضى يكتشف أنه عالم أزلى بصورة معينة، وأن هناك كائنات تبدو كما لو كانت سابقة الوجود حتى إنه يبحث فى عالمه متعجبًا عن ما إذا كان هذا الموضوع أو ذاك موجودًا فى عالمه، كذلك نلاحظ أيضًا أنه على الرغم من أزلية هذه الأفكار الخاصة والاستقلال النسبى لتلك الموضوعات الرياضية والأشكال الصورية التى تحقق لتلك الموضوعات وذلك العالم وحدته؛ إذ إنها لا تشبه فى وجودها وجود الذرات والمونادات التى تتأدى بها

الواقعية أو وجود عالم الأشياء فى ذاتها عند "كانط"؛ إذ لا يستطيع أى إنسان وفقاً للمذهب الواقعى أن يكتشف "الأشياء فى ذاتها" والكائنات المفترضة للمذهب الواقعى بأى عملية من عمليات البناء المثالى الحر التى يضع بها الرياضى أفكاره. فى الوقت نفسه لا تعد الكائنات الرياضية موجودة إلا بوصفها موضوعات لفكر ممكن أو لخبرة ممكنة وكحقائق صحيحة أو صادقة، وليس بوصفها مستقلة عن كل العمليات الفكرية المفصلة أو الممكنة.

ولئن كانت هذه المقارنات والمشكلات تثير الحيرة وتولد القلق فإنها أمور من الضرورى مواجهتها. حقيقة، إن عالم الحقائق الصحيحة عالم أبدي فى تكوينه النهائى، وقد يبدو لنا عالمًا موضوعيًا باردًا لا عواطف فيه ، أى عكس عالم المتصوف، إلا أننا بعد دراسته دراسة تفصيلية سنكتشف أنه أكثر العوالم حياة وذاتية حتى وإن بدا لنا الآن عالم المعانى الكلية المجردة، كما سيتضح أنه عالم الأفراد، وتتشكل وحدته فى فرد واحد ذى إرادة وحياة.

المحاضرة السادسة

الخبرة والمصادقية^(١)

بعد رفض التصورات المجردة للواقعية وللتصوف انتقلنا لدراسة المفهوم الثالث للوجود. ولقد رأينا أن كل من يشك في الواقعية الميتافيزيقية، ويتساءل عن ما إذا كان العالم مستقل فعلاً عن المعرفة وعن الأفكار والتعريف، فإنه لابد أن يكون من الشكاك بالضرورة. ولا يؤمن بأى كيان مستقل أو بوجود أى عالم على الإطلاق، وتم إدراك عدم صحة هذه النظرة؛ إذ قد تحدث المسألة على العكس من ذلك، واكتشفنا أن المناقشات العادية التى نمارسها يومياً مليئة بأحكام حول موضوعات لها وجود حقيقى، وليست مستقلة فى الوقت نفسه عن الخبرة أو التعريف أو عن الأفكار. ووجدنا أن مثل هذه الكائنات المفترضة، والتى لا تعد كائنات واقعية على الإطلاق تتمثل فى وجود الأسعار والديون والموقف الحالى ومعاملات العالم التجارى وأيضاً وبصورة مشابهة فى وقائع عالم القيم الاجتماعية والقانون الأخلاقى. وإذا انتقلنا من عالم الفهم العام إلى مجال العلم، نجدها تتمثل فى العديد من الأبنية الرياضية. لقد وجدنا كيف تنتوع الكيانات الرياضية، وكيف تتصف بالصلابة والعناد وبخصائص عديدة غير متوقعة، وعادة ما ننسبها إلى الكائنات الواقعية الخارجية؛ فيظهر عالم الفيلسوف الرياضى بمعنى من المعانى بوصفه من إبداع العالم ومن خلقه. ويظهر بمعنى آخر وبعد ظهوره أمامه على أنه ليس العالم الذى كان يقصد وصفه أو يتوقع ظهوره؛ فيجد نفسه فى هذا العالم قادراً

(١) يمكن ترجمة كلمة "Validity" أيضاً إلى "صحة"، والمقصود صواب الفكرة أو صحتها أو مصداقيتها، كما يمكن ترجمتها أيضاً إلى "عالم التصديق". (المترجم)

على وضع ما يشاء من الموضوعات، ويتبنى ما يريد من الأفكار الخاطئة التى يستطيع تصحيحها، تمامًا كما لو كان يعمل فى معمل، فيستطيع تصحيحها من خلال إخضاعها للتجارب المخطط لها بعناية، وينتظر نتائجها ويستسلم لها، وكأنه لم يضع أى موضوع من الموضوعات القائمة فى عالمه الرياضى، فحاله حال أى دارس آخر للوجود الواقعى يلاحظ ويجرى التجارب. وتصبح الطبيعة التى يتعامل معها أبدية ومثالية ومرة صارمة فى وقت واحد، بل والأكثر إثارة للدهشة أنه دائماً ما يكشف أن أبعد أقسامها انفصالاً عن بعضها، ترتبط فيما بينها بروابط لم تكن ظاهرة من قبل؛ فلدى الرياضى أيضاً أخباره الجديدة وحوادث عالمه غير المتوقعة وقدره المفروض عليه حتى ولو كان عالمه عالماً من اختراعه.

من الواضح إذن أن عالم الحقيقة أو عالم المعقولات يتصف بصفات وجودية حقيقية ومقنعة، وحين نتحدث عنه لا حاجة لنا لأن نصبح شكاكاً أو مجرد ضحايا الخيال والأوهام، ونتعلم منه أن الخيال البنائى له تكوينه الموضوعى والثابت طالما أن عملياته توحد الحرية بالوعى المستنير.

وهكذا لاحظنا أنه من الممكن عن طريق المحاولة تعريف الوجود كله من منطلق صلاحية الفكرة ومصداقيتها ومعقوليتها، فيعنى كل من يحكم على موضوع معين بالوجود أن فكرة معينة ربما كانت مستمدة من الخبرة أو تعبر عن قانون من قوانين العلم الطبيعى الذى ثبت بالتجربة أو كانت موضوعاً مثالياً من الموضوعات الرياضية التى يتم وضعها بفعل إبداعى حر خالص، تعد فكرة صحيحة وحقيقية وتحدد خبرة معينة بوصفها خبرة ممكنة على الأقل لمثال رياضى أو لحدث تجريبى. وربما تظهر حقيقة وصحة الخبرة أو إمكانيتها المحدودة نسبية أو مطلقة أو زائلة أو أبدية، أو بوصفها شيئاً صالحاً لمجموعة محدودة من الناس أو لكل الكائنات العقلية الممكنة. باختصار شديد يحاول هذا التعريف الثالث للوجود التوحيد بين مصداقية الفكرة والوجود الحقيقى للواقعة التى تعرفها الفكرة أو تشير إليها.

بعد عرض المفهوم الثالث للوجود وتوضيحه، بقى الآن تتبع تاريخه بوصفه مفهوماً وجودياً قبل محاولة تقدير قيمته النهائية. ولئن كانت هذه المحاضرات تنتظر للمفهوم الثالث للوجود فى الفكر الأوربى على أنه نتاج غير مباشر للمذهب الأفلاطونى فإنه من الوجهة التاريخية البحتة، وكما لاحظنا فى مناقشة المذهب الواقعى فى المحاضرات السابقة لم يدرك أفلاطون مثله على هذا النحو^(٢)؛ إذ يدور الجدل الأفلاطونى بالنسبة "للمثل" من جهة حول أن ما سماه "أفلاطون" بعالم "المثل" يحوى كائنات واقعية مستقلة من الأزل، ومن جهة أخرى أن هذه "المثل" فى الوقت الذى تعتبر فيه كائنات مستقلة يتم تعريفها لتفسير كلية المعرفة والصحة الأزلية للحقيقة.

ولذلك تعتبر المثل الأفلاطونية كائنات واقعية بالمعنى الذى عرفنا به المفهوم الأول للوجود. ويجسدون عالماً لاجسدياً من الكائنات الواقعية. ومع ذلك يلاحظ أن الحجج التى دلت على وجودهم وعلاقاتهم بكل من القيم الأخلاقية والحقائق الثابتة إلى جانب حقيقة أنهم لا يتطابقون مع فرديتنا، وإنما مع مفاهيمنا الكلية، قد أعطت لهم من الصفات ما يجعلهم يظهرون فى التراث الأفلاطونى المتأخر أنهم أقرب للموجودات الذين يتحدث عنها المفهوم الثالث للوجود، والذى سنتناوله فيما بعد. كما قد وحد المذهب الأفلاطونى الجديد المثل الأفلاطونية مع أفكار الذكاء الإلهى، ووجد القديس "أوغسطين" فى أحد أدلته على وجود الله بين الله والحقيقة، وانتهى "القديس" توماس فى شرحه للعلاقة بين الأفكار والله إلى صورة شبيهة بصورة المفهوم الثالث للوجود. وأعاد المثاليون بعد كانط صياغة الأفكار الأفلاطونية بعد أن مهد المذهب الأفلاطونى الجديد الطريق لهم. باختصار يحوى المفهوم الأفلاطونى للوجود على الرغم من انتمائه إلى المذهب الواقعى من

(٢) بعد ما أسماه المفهوم الثالث للوجود مفهوماً أفلاطونياً كما قال "لوتزه". واتفق كل من "زيلر" (Ziller) و"تيشموللر" (Teichmüller) على رفض تفسير "لوتزه" لأفلاطون، واتفق معهم فى هذا الموقف.

الناحية الفنية بعض الاتجاهات التى تختلف عن المفاهيم الوجودية الأخرى، ولذا يعود المفهوم الثالث للوجود الذى ندرسه الآن فى جانب كبير منه وبصورة غير مباشرة إلى "أفلاطون".

ويقتررب المفهوم الثالث للمحمول الوجودى من المفهوم الأرسطى عن "الوجود الممكن" الذى لعب دوراً مهماً فى كل نظرية الطبيعة الأرسطية؛ إذ يشغل "الوجود بالقوة" أو "الموجودات بالقوة" مكاناً فى مذهبه الواقعى، ويؤكد "أرسطو" أن الموجودات الممكنة تعد بمعنى من المعانى كائنات واقعية. ألا يكون المهندس مشيداً للمنزل حتى إن لم يكن من العاملين فى بناء المنازل؟ ألا يكون النائم مستيقظاً بالقوة؟ أليست كل عملية طبيعية عبارة عن تحقيق لإمكانية؟

ومع ذلك يواجه المذهب صعوبات كثيرة؛ فأين توجد هذه الممكنات الخالصة فى العالم الواقعى الذى يفترض "أرسطو" وجوده بصورة مستقلة فى اللحظة التى لا تكون متحققة فيها؟ فإذا كانت هناك إجابة منصفة لهذا السؤال، فإن هذه الممكنات تظهر بمعنى من المعانى بوصفها كيانات مثالية، وأنها أوحى "لأرسطو" نظريته عن الطبيعة بوصفها رغبة فى تحقيق الممكنات أو شهوة لإشباعها، وهى نظرية لم يعرضها عرضاً كاملاً فى مؤلفاته، ودائماً ما يبدو هذا الوجود الممكن فى المذهب الأرسطى كما لو كان صائباً أو معنى حقيقياً أو شيئاً صحيحاً وليس كائناً واقعياً مثل الكائنات الأخرى. فصحيح أن المهندس يستطيع البناء، والنائم يستيقظ؛ فهذه حقائق صحيحة وصادقة، وتعد هذه الحقائق عند أرسطو حقائق صحيحة عن كائنات واقعية توجد بصورة مستقلة، ويؤكد مذهبه أن هناك نمطاً واقعياً أو مستقلاً عن الوجود يطابق حقيقتهم ويؤكد مصداقيتهم. ويمكن القول إن "أرسطو" لم يحل أبداً مشكلة العلاقة بين هذين النمطين من الوجود وإن كان هذا النمط من الوجود أى هذا الوجود الممكن يقترب بدرجة كبيرة من الصورة المثالية للمفهوم الثالث لمعنى الوجود.

وتمثل النظرية المدرسية التي ظهرت في تاريخ الفكر بعد "أرسطو" بفترة طويلة نسبياً، وكما قد أشرت إليها في فقرة سابقة ، صورة جديدة لهذا المفهوم الثالث للوجود، وتنقله مباشرة إلى المجال الدينى بعد أن كان قاصراً على الطبيعة.

فلقد برهن القديس "أوغسطين" الذى يمثل تاريخياً المرحلة الفاصلة بين فلسفة الكنيسة المبكرة والمتأخرة على وجود الله بالحجة التالية: لا بد من وجود حقيقة معينة^(٣)؛ لأنك إذا أنكرت وجود حقيقة معينة، فإنك تحكم بأن من الحق عدم وجود حقيقة معينة، وبذلك تتناقض مع نفسك. ويمثل المجموع الكلى للحقيقة أو وحدتها كلها ماهية الله، ويعود هذا الدليل إلى الأفلاطونية الجديدة؛ فعالم الحقيقة عند "أوغسطين" هو "النوس"^(٤) أو العقل عند الأفلاطونية. كذلك يمكن القول إن الدليل يؤدي مباشرة إلى الدليل الوجودى عند القديس "أنسلم". ولقد رفضت الفلسفة الممثلة للفترة الكبرى للفلسفة المدرسية دليلى كل من القديس "أوغسطين" والقديس "أنسلم" بوصفهما غير صحيحين، واحتفظت بمفهوم "الحقيقة" كجزء من تعريف الطبيعة الإلهية.

ولقد نتج عن ذلك مفهوم الوجود الثالث الذى سنتناوله فيما يلى بمزيد من الاهتمام؛ فتعد النظرية الخاصة بطبيعة الله فى المذهب الكلاسيكى للقديس "توماس"^(٥)، والتي سبق الإشارة إليها فى المحاضرة الثانية ، مركباً من عناصر صوفية وأفلاطونية وأرسطية؛ فوفقاً لمذهبه تعد الماهية الإلهية، الذات الإلهية فى ذاتها مثل "أتمان" الهندوسى واحدة وكاملة، وحين نقول بتعدد صفاتها فإن هذا التعدد فى الصفات يعود لوجهة نظرنا ولفهمنا الناقص لطبيعة الوحدة الإلهية. ولقد ظهرت أحد ملامح هذه الكثرة التى ينسبها فهمنا لله، حين تم النظر إلى علاقة نظرية المعرفة الإلهية بالإرادة الخالقة لله. فلا يعرف الله بوصفه عارفاً كل الحقائق فقط، وإنما يعلم مسبقاً بصورة ما وقبل الخلق كل الأشياء التى ستخلق وكل

(٣) حقيقة: (Veritas) . (المترجم)

(٤) العقل أو "النوس" (Nous). (المترجم)

(٥) القديس توماس الأكوينى (st. Thomas Aquinas) . (المترجم)

الكائنات الممكنة التي تركت دون خلق ولم يخلقها. ولقد شكلت هذه المعرفة بالوقائع العديدة عند القديس "توماس" عالم الأفكار الإلهية. وحين تتحقق الأفكار الإلهية فى العالم المخلوق، وتحصل على تجسيدات فردية منعزلة ومستقلة، فإنه يبدو من الطبيعى القول إن الله قد أدرك هذه الكائنات بأفعال معرفية متعددة، وحقق بأفعال إرادية كثيرة هذه الكائنات التي أدركتها حكمته مسبقاً ولم تحققها. ولئن كانت مثل هذه الأفكار لا تعرض الوحدة الإلهية للخطر، فإنها قد يفهم فيها أن تعطى للأفكار المتعددة عن الكائنات الممكنة الخلق قدرًا معيناً من الاستقلالية عن بعضها البعض من جهة، ثم عن ماهية الإلهية من جهة أخرى. ولذلك قد يبدو الأمر كما لو كان الله مجبراً على معرفة ماهيات الوقائع المتناهية، وكما لو كانت هذه الوقائع المتناهية لها استقلالها المثالى عن الوحدة الإلهية فى فترة ما قبل الخلق. الأمر الذى أدى إلى ظهور المشكلة المدرسية عن ما إذا كانت ماهيات الأشياء المخلوقة تشكل قبل عملية الخلق حدًا حقيقياً أزلياً للمعرفة الإلهية.

جاءت نظرية الوجود الممكن للقديس "توما" لتقدم مخرجاً أو حلاً لهذه المشكلة؛ فحاولت الحفاظ على وحدة الذات الإلهية وتفسير تنوع الكائنات المتناهية وكثرتها، وتوضيح العلاقة بين الكائنات المخلوقة والله بصورة تتجنب القول بالاستقلال الظاهري الأبدى والنسبى لذوات الكائنات المتناهية. فيكون كل وجود ممكنًا معروفًا لله قبل عملية الخلق. وفى البداية يعرف الله نفسه ووجوده المطلق معرفة كاملة. ولما كانت طبيعته الإلهية واحدة وبسيطة، فإنه يدركها بوصفها ممثلة بالوجود، بفضل محاكاتها فى العديد من النماذج الناقصة وفى الأنظمة المتعددة من الموجودات الممكنة التي يمكن أن يخلقها. وبذلك تعتبر المعرفة الإلهية هذه الكائنات المتناهية التي لم تخلق بعد تجسد طبيعة الله الخاصة وموضوعها المباشر. فأولاً يعرف الله نفسه، وثانياً من الممكن النظر إلى طبيعته ليس بوصفها واحدة وبسيطة وحاضرة بصورة مباشرة أمامه، وإنما بوصفها تقدم مجموعة لا حصر لها من الأحكام الممكنة والصحيحة عن مجموعة من النماذج الممكنة والناقصة التي تحاكي الطبيعة الإلهية، وأن الكمال الإلهي يتضمن صحة هذه الآراء العديدة للطبيعة الإلهية بوصفها نموذجاً للممكنات الحقيقية، وبالتالي تعد معروفة

للفكر الإلهي مع معرفة الله الذاتية والبسيطة لنفسه. وبهذا المعنى فالكائنات المخلوقة ممكنة قبل الخلق أو ينظر لها بوصفها ممكنة قبل الخلق؛ إذ يعرف الله هذه الكائنات ليس بوصفها مجرد معطيات لمعرفته، وإنما بوصفها حقائق لا تكون صحيحة وحقيقية إلا من خلال كماله الخاص فقط. وبعد عملية الخلق من المفترض أن هذه الكائنات نفسها بالنسبة للمعرفة المحدودة، أن يكون لها النمط المستقل للوجود الذي تتصف به الواقعية، ولذا يبدو مفهوم "توماس الأكويني" شاملاً للمفاهيم الوجودية الثلاثة التي قد عرضنا لها. فيظهر المفهوم الصوفي في رؤية الله لوجوده رؤية مباشرة لنفسه، والمفهوم الواقعي في العالم المخلوق، والمفهوم الثالث في الأفكار الإلهية، ولا حاجة للقول إن القديس "توماس" لا يعد مسئلاً عن تعريفنا لهذه الأنماط الثلاثة.

وأنقل الآن إلى المرحلة أو الفترة التي بدأ فيها هذا المفهوم الثالث للوجود في أوضح صورته التي ظهر بها في تاريخ الفلسفة. وأقصد بذلك مذهب "كانط" الفلسفي الذي يعد بعيداً لأقصى درجة عن مذهب القديس "توماس"، ولكنه يشكل أهمية كبرى لكل المناقشات الدائرة حول فلسفة الدين أو العلم.

(٢)

إن الحديث عن نظرية "كانط" حول ما سماه "بعالم الخبرة الممكنة"^(٦) يقود مباشرة إلى معرفة واضحة بالمذاهب المعاصرة؛ أي المذاهب التي ورثناها عن "كانط"، والتي مازالت قائمة حتى اليوم. إن كل من يهتم بلطائف^(٧) أفلاطون أو الفلسفة المدرسية، وكان ملماً بمعنى العلم الحديث. يعرف أن مفهوم "الوجود الممكن" أو الوجود الذي يتمثل وجوده في حقيقته ومصاديقته أو في قيمته في أن

(٦) الخبرة الممكنة: "Moliche Erfahrung". (المترجم)

(٧) المقصود باللطائف أفكار لها مظهر خلاب دون حقيقة ثابتة، كذلك قد يقصد باللطائف ما كان أصيلاً من الأفكار والآراء. (المترجم)

يجعل الأحكام الخاصة به أحكاماً صحيحة، يعد الصنف المفضل للوجود فى كتابات عدد كبير من الفلاسفة الذين تعرضوا لمعنى العلم الطبيعى. ولئن كان هؤلاء الكتاب يدركون انتسابهم أو لا يدركون فإن موقفهم من الوجود موقف كانطى مهما كانت نظريتهم المعرفية أو النفسية. وتعد آراؤهم ونظرياتهم على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للفكر الدينى وعلاقته بالفكر العلمى، ولذلك يعتمد بحثنا - فيما بعد، وفى جانب كبير منه - على إدراك مدى صلتنا بهذا الفكر الحديث.

كان "كانط" فى بدايته الفلسفية فيلسوفاً واقعياً. ويرى فى أعماله الأولى أن "الله" و"الطبيعة" و"النفس" موجودات واقعية مستقلة عن كل الأفكار الخارجية التى قد تشير إليهم. وحينما بدأ يتجه للنقد، ركز انتباهه على المشكلات المتعلقة بالزمان والمكان، وبعد اكتشافه للصفات المتناقضة لهما اتجه إلى القول بأن ما يسمى "بصورة الخبرة" يمكن أن تكون كافية للتعبير عن "الموضوعات كما هى فى ذاتها". مع تقدم "كانط" فى النقد بدأ يتساءل فى عام "١٧٦٩" عن كيف يمكن التعرف على هذه الكائنات المستقلة عن عقولنا إذا كان عالم "النومين" أو "الموضوعات كما هى فى ذاتها"، تعد منفصلة وبعيدة عن عالمنا التجريبى للظواهر الزمانية والمكانية كما نقول نظريته الجديدة؟ ويمكن القول إن نتيجة هذا الشك الجديد إلى جانب اهتمامه بإثبات صحة العلوم الرياضية والطبيعة كانت السبب فى ظهور نظريته التى عرضها فى كتاب "نقد العقل الخالص" عام ١٧٨١.

لم يعترف "كانط" فى هذه النظرية - وكما يعرف معظم المشتغلين بالفلسفة - بوجود عالمين فقط أو بعالم ثنائى ينقسم إلى "عالم الأشياء فى ذاتها" وإلى عالم "الظواهر"، وإنما ميز فى الحقيقة بين نوعين من الوجود الموضوعى الواقعى الحقيقى؛ إذ يعد من الضرورى بالنسبة "لكانط" أن يوصف النوعان أو القسمان بالوجود وأنهما واقعيان. واعتبر كلاً من "الأشياء فى ذاتها" و"الوقائع الظاهرية" وقائع موضوعية، ولا تعد المسألة وجهة نظر ذاتية. يقول "كانط" بصورة لا لبس فيها أنهما لا ينتميان لنظرتك أو نظرتى الشخصية فهما موضوعيان. ولذلك يعد من الخطأ الافتراض أن "كانط" ينظر لعالمه الظاهرى على أنه يرتبط بالخبرة الباطنية

الذاتية لأى إنسان. ويعد السؤال عن ما إذا كان هناك سكان على سطح القمر بالنسبة "لكانط" النقدى مشابهاً تماماً للسؤال عن الوقائع الموضوعية لأى ملاحظ للقمر أو دارس له؛ إذ لا يعد هذا السؤال من وجهة نظره سؤالاً عن الأشياء فى ذاتها؛ فالقمر ظاهرة فى المكان، ولا تتصف الأشياء فى ذاتها بأن لها صفات مكانية. وبالطريقة نفسها تعتبر نظرية "نيوتن" فى الجاذبية ومشكلة التكوين الداخلى للمادة بالنسبة "لكانط" النقدى مناقشة لمسائل تتعلق بوقائع حقيقة موضوعية موجودة ولا تتعلق بالأشياء فى ذاتها.

باختصار لم يتخل "كانط" الواقعى السابق عن واقعيته، وإنما أضاف تعريفاً لنوع آخر من الموجودات؛ فجانِب موجوداته الواقعية التى لم يرفض وجودها بوصفها غير واقعية أو وهمية، وبات ينظر لها الآن بوصفها غير قابلة للمعرفة، قد أكد كفيلسوف نقدى الصفة الموضوعية لموجودات من نمط يختلف عن الموضوعات المستقلة.

فإذا ما تساءلنا عن ماهية هذه الموضوعات الجديدة، يجيب "كانط" بطريقة سهلة وواضحة أنها موضوعات "الخبرة الممكنة"، وتتأول العلوم الطبيعية هذه الموضوعات وتعمل بها، ولا تعتمد على إرادتنا، ومن الواضح أنها مستقلة عن فرديتنا الذاتية والخاصة، وإن كانت تعتمد على تكوين خبرتنا.

يفترض "كانط" أن الخبرة لها بنيتها الكلية الثابتة والمستقلة تماماً عن عالم الأشياء فى ذاتها؛ إذ يشبهها "كانط" بجزيرة لها صورها الواضحة والمحددة وسط محيط المعارف الغامضة، ويرى أن "الخبرة" تشبه الدولة التى لها دستورها وقوانينها التى تحدد مسبقاً صفات وشروط الوقائع، كأن تحدد مثلاً قواعد المعاملات التجارية كالقروض والديون أو الأوضاع الاجتماعية كالمراتب والأدوار أو كل تلك الأمور التى سبق الإشارة إليها. وإذا لم يكن لخبرتنا مثل هذا التكوين والتشكيل الكلى لتاهت أفكارنا للحظية ونشتت مثل بدو الصحراء الذين يحب "كانط" دائماً تشبيه الشكاك بهم؛ فحين يقدم الفهم القانون للطبيعة، يصبح العلم ممكنًا والأحكام الكلية صحيحة وصائبة.

ولا يهم معرفة الطريقة التى وضع بها "كانط" كيف تحصل الخبرة على هذه البنية، وإنما يكفى اتصافها بالكلية، ولذلك إذا ما سألت عن ما إذا كان هناك سكان على القمر، يؤكد "كانط" أنك لا تسأل عن أى صنف من الكائنات الواقعية المستقلة، فلا صلة لك فى مجال العلم بأى كائنات واقعية من أى نوع أو صنف، كذلك توجد الأشياء فى ذاتها، ولا يمكن أن تعرف عنهم شيئاً أو تشكل أفكاراً حولهم. من جانب آخر لا يخرج سؤالك عن مجال العلم والسؤال على خالص ولا علاقة له بحالات الفكرية أو العقلية الخاصة. وحين تسأل - كما يقول كانط - عن "ما إذا كان فى استطاعتك مع نمو الخبرة الممكنة" أن تدرك وجود مثل هؤلاء السكان؟ "وإجابة مثل هذا السؤال لا تزال محتملة الصواب والخطأ، وتكون موضوعات "عالم الخبرة الممكنة" اللامحدود أى العالم الذى يدرسه العلم الطبيعى موضوعات واقعية وموجودة، طالما كانت مثل هذه الأحكام والقضايا صحيحة أو خاطئة بصرف النظر عن العوامل الذاتية وبعيداً عن الملاحظة التجريبية لها، وإن كانت ليست مستقلة عن البنية المسبقة لكل خبرة أو التكوين المسبق لكل الخبرات.

وتوضح الفقرة التى وردت فى كتاب "كانط"^(٨) الذى ناقش فيه ما سماه بالمسلمة الثانية من مسلمات الفكر التجريبى، ما يعنيه "كانط" بالخبرة؛ إذ يقول إن الإدراك الذى يحقق للمفهوم أو التصور تجسده المادى يعد المعيار الوحيد للفعلية. ومع ذلك يستطيع الفرد قبل إدراك موضوع معين وبصورة قبلية إلى حد ما أن يعرف بوجود هذا الموضوع، وذلك فى حالة ما إذا كان هذا الموضوع مرتبطاً بأحد مدركاتنا السابقة وفقاً لمبادئ التركيب التجريبى للظواهر أى وفق قانون السببية الذى يعد أحد المبادئ الأساسية؛ إذ يكون وجود الأشياء مرتبطاً بمدركاتنا فى أى خبرة ممكنة، ونستطيع بفضل مبادئنا العامة أن ننقل من إدراكنا الفعلى إلى الموضوع الذى نقصده بسلسلة من الخبرات الممكنة. ولذلك نستطيع التعرف على وجود القوة المغناطيسية المنتشرة فى كل أجزاء المادة بفضل إدراكنا للجاذبية المغناطيسية للحديد، على الرغم من استحالة إدراكنا المباشر للقوة المغناطيسية وفقاً

(٨) Kant: Kr. D.r. V. 2 rd, p. 273

لصفات أعضائنا الحسية وإمكاناتها. ولا يعتمد "تكوين" الخبرة الممكنة على مجرد تعاون أعضائنا الحسية الفعلية، ولذلك وجود الإدراك وما يرتبط به من ملحقات بفضل القوانين التجريبية يعد كافياً لانتقال معرفتنا إلى وجود الأشياء التى لا ندركها مباشرة بأعضائنا الحسية. ومع ذلك علينا أن نعى فى الوقت نفسه عدم جدوى بحثنا عن وجود أى شىء إذا لم نبدأ من الخبرة الفعلية أو نعتمد على قوانين الربط التجريبية".

ويمكن القول - بصفة عامة - إن "كانط" يقدم تفسيراً جديداً لمفهومنا الوجودى الثالث، وتكمن جدة التفسير الكانطى واختلافه عن التفسيرات السابقة التى تناولت هذه الفكرة الفلسفية نفسها فى حقيقة أن الميتافيزيقا القديمة، حين حاولت تعريف عالم الحقيقة بوصفه عالماً حقيقياً، قد جعلت مفهوم الوجود الممكن عند "أرسطو" أو عند "اللاهوت الحدسى" مفهوماً عرضياً حين يتم تعريف العالم بالمعنى الواقعى الصوفى. أما "كانط" فقد ميز بصورة حاسمة بين قسم الخبرة الممكنة والعالم الواقعى من جهة وبين العالم الصوفى المحدود المستسلم للذات من جهة أخرى.

وعلى الرغم من صعوبة هذا المفهوم الأنطولوجى الكانطى الجديد للوجود فإنه سيطر على كل الدراسات الخاصة بفلسفة العلم، بل ويمكن القول إن كل من نقد المفهوم ونظر له باستخفاف قد تتبّع نفس خطوات "كانط". فلئن كان مفهوم "اللامعروف" عند "سينسر" على الرغم لغته الصوفية أحياناً مفهوماً واقعياً فإن عالمه اللامعروف لا وجود له إلا بالمفهوم الواقعى الكانطى؛ لأنه عالم الحقيقة التجريبية الصحيحة. وقدم "جون ستيورات مل" عرضاً تفصيلياً للمفهوم الثالث للوجود فى الفصل الخاص بعرض "النظرية النفسية لاعتقادنا فى وجود عالم خارجى" فى كتابه "مراجعة لفلسفة سير وليم هاملتون"، حين عرّف المادة بوصفها إمكانية مستمرة للحس. فليس القول بأن المادة إمكانية مستمرة للإحساس إلا تعريفاً للمفهوم الثالث للوجود، كذلك اعتمد العديد من رواد الحركة المنطقية الحديثة على مثل هذه النظرة لطبيعة الحقيقة العلمية. فناقض "قوند" مثلاً فكرة الجوهر والعلّة

حين عرض للأفكار الأساسية فى العلوم الطبيعية^(٩). وحين رفض "أفيناريوس"^(١٠) الحقيقة المطلقة وصل وإن كان من وجهة مختلفة إلى النظر إلى الوجود بنظرة تشبه مفهومنا الثالث للوجود^(١١).

(٣)

ولئن كان المفهوم الذى نتناوله مفهومًا فلسفيًا خالصًا فإنه مرتبط بالفكر الشعبى والعلم الدقيق وله صلاته وروابطه بالحياة العملية والشئون العامة. ولقد أطلقت فى محاضرة سابقة على فلاسفة الواقعية التقليدية اسم حماة المذهب المحافظ والمدافعين عن الصحة المطلقة لأى نظام اجتماعى. وأطلقت على أصحاب التعريف الجديد للوجود اسم العقليين التقدميين، ولا يعدون من أصحاب اليقين المطلق أو من المنتمين إلى اليسار المتطرف. ويمكن اعتبارهم من النقاد والمنتمين إلى الجناح اليسارى من الفكر أو اليسار الوسط أو من أصحاب الموقف الليبرالى المعتدل.

ونستطيع الآن تحديد صفات الوجود عند هؤلاء العقليين النقديين؛ فيجب أن يكون الوجود عند الفيلسوف الواقعى الميتافيزيقى إن شاء أن يقدم تعريفًا شاملاً وجودًا فرديًا مستقلًا، لأنه مادام يقع خارج تحديداتنا المثالية يجب أن يكون محددًا بذاته وله وجوده المستقل. ولقد أثبت الخلاف بين "أرسطو" و"أفلاطون" أن "المثل الأفلاطونية" قد اختفت فى البداية من بين كائنات العالم الواقعى لتهاجر إلى هذا العالم الجديد أو لكى تظهر من جديد مع حيويتها الخالدة فى هذا العالم المثالى

(٩) فوند، فيلهلم ماكس (Wundt, Wilhelm Max): فيلسوف مثالى وعالم نفس ألمانى ١٨٣٢-١٩٢٠،

من أهم أعماله: مبادئ علم النفس السيكوفيزيقى، المنطق، الأخلاق، علم نفس الشعوب. (المترجم)

(١٠) أفيناريوس، ريتشارد (١٨٤٣-١٨٩٦): ألمانى، أهم أعماله: "النقدية التجريبية"، "التصور الإنسانى

للعالم"، "نقد التجربة الخالصة". (المترجم)

(١١) حاولت التجربة الخالصة عند "أفيناريوس" أن تصبح شيئًا مباشرًا، ولكنها فشلت لأنه لم يكن متصوفًا.

الحقيقى الذى سنكتشفه فيما بعد^(١٢). ويعتبر الوجود الواحد عند الصوفى فردياً على الرغم من اتصافه بكل صفات "الكلى" لكونه الهدف الذى تسعى إليه كل الرغبات ولامبالاته لكل التمييزات الخاصة والتقسيمات. فى حين أن المفهوم الثالث للوجود يتصف بصفة فريدة ولا مثيل لها فى كل المفاهيم الوجودية الأخرى؛ إذ إنه حين يسعى إلى فهم ذاته يحاول عقلياً تعريف الوجود بوصفه "الكلى" الواضح فقط.

يخطئ من يتصور أن الصراع الذى ظهر فى العصور الوسطى حول مدى مطابقة الواقع للأفكار العامة وحول "الكلى" و"الفردى" صراع عقيم لا جدوى منه، ويكون قد فشل فى الوقت نفسه فى فهم صفات الوجود فى عصرنا والاتجاه الحقيقى المميز للوجود فى القرن الحالى والعلم الحديث. فماذا تكون الممكنات المستمرة للإحساس إذا نظرت لها بوصفها قابلة للتصديق موضوعياً، وليست مجرد توقعات ذاتية لشعورنا الحاضر؟ ألا تعد كليات واضحة؟ وكيف يكون وجود أى واقعة "ممكنة" وأى نوع من الفردية؟ وماذا تكون موضوعات "كانط" التجريدية أو التجريبية الممكنة، وجواهره، وعقله، وباقي مقولاته إلا نتاج مقولات الفهم والحقائق العامة الصحيحة من الناحية التجريبية؟ وإذا ما انتقلنا من الصيغ المجردة الخالصة إلى حالات معينة أكثر واقعية مثل المفهوم الحديث للطاقة. وليس المقصود السؤال عن أساسه التجريبي أو نتائجه، وإنما فقط عن صفته الأنطولوجية كمفهوم خالص. قد تعد الطاقة موجودة من الناحية الظاهرية، ودائماً ما يتم الاستشهاد برأى الأستاذ "تيت" عن الوجود الموضوعى القائم فى استمرار الطاقة ودوامها^(١٣). ومع ذلك لم يعلن أى مصدر علمى موثوق به أن طاقة العالم الطبيعى تتكون من مجموعة من الوحدات الفردية المحدودة والمستقلة أو من أقسام تحافظ على تفردا وهويتها، وينتقلون بوصفهم أفراداً من جزء إلى آخر من أجزاء المادة. حقيقة تم طرح الفكرة، إلا أنه لم يتم التحقق منها بوصفها حقيقة علمية؛ فتكون الطاقة واقعية؛ بمعنى أنها كيان لا يقبل التشخيص أو التفرد ولا وجود بوصفها

(١٢) بشير "رويس" هنا إلى المفهوم الرابع للوجود الذى سيتناوله فيما بعد. (المترجم)

(١٣) تيت (Tait).

ماهية كلية. ولا جدوى من السخرية من حديث العصور الوسطى عن وجود الكليات وعن المبادئ الكلية كما لو كان لها وجود واقعي، كذلك يلاحظ أن الوجود فى صيغ العلم الحديث وبمعنى جديد إلى حد ما ولأسباب جد حديثة دائماً ما ينسب للموضوعات التى تتصف بالكلية ولا يمكن وصفها بالفردية دون أن تفقد صفاتها الأساسية أو تتبدل طبيعتها.

ولا يمكن طبعاً القول إن الأسس التى قام عليها الاعتراف الجديد بهذه الكليات الجديدة هى نفسها الأسس المدرسية القديمة. وليس من الإنصاف أن يتم الحكم على هذه المفاهيم الجديدة دون ذكر الموقف المتغير الذى نتج من فلسفة "كانط" ومجهوداته، ومن الاهتمام الشديد الذى يوجهه الفكر لمفهوم الحقيقة أو صحة الأفكار والمصادقية كأساس لتأويل خبرتنا وتفسيرها. ولقد أردت فقط من خلال المقارنة بين المشكلات المختلفة أن أوضح العالم الذى نتحرك فيه فى هذه المرحلة من بحثنا.

ويتطابق "الواقع" بهذا المعنى، وكما قد لاحظنا مع "الممكن" الذى يمكن تحديده، وذلك طالما لا تعنى "الممكن" الوهمى أو المؤقت مثل "جبل من الذهب" أو "الخرافى"، وإنما نعنى "الممكن" الذى يمكن ملاحظته أو التحقق منه فى ظل وجود شروط ثابتة ومؤكدة حتى وإن لم تكن متحققة مادياً. فإذا ما اكتشفت أن "الممكنات" التى قد فرضتها على هامش أى بحث تقوم به ليست واقعية؛ فإنك تكون فى هذه الحالة متعاملاً مع "الممكن المؤقت"، فى حين أن الحالة السائلة أو الصلبة لباطن الأرض مثلاً أو عملية تسبيل الهواء أو ذوبان الجليد تعد "خبرة ممكنة" إذا ما ثبت أن هذه "الإمكانية" ليست بالمعنى المؤقت أو الممكن العرضى، وأن هذه الممكنات بمجرد الاعتراف يتم النظر إليها بوصفها صحيحة فعلاً وصفات مادية موضوعية للهواء أو الثلج أو الأرض. وأخيراً علينا أن نبحث عن صلة هذا المفهوم باللاهوت والدين.

حقيقة يحظى أصحاب المفهوم الثالث للوجود كما قد لاحظنا بتراث عريق وراءهم. ويؤكدون دائماً أنهم ليسوا شكاكاً أو معارضين للإيمان. ومع ذلك لا يتفق

اللاهوت الذى تأثر بهذا المفهوم تأثرًا شديدًا مع "اليقين الدجماطيقى" المطلق للفيلسوف الواقعى أو يساهم فيه سلبًا أو إيجابًا، ولا يتفق أيضًا مع "حقيقة" الصوفى المباشرة التى لا توصف والمشاركة التى تتأى عن التعبير. فيحيا فيلسوفنا النقدى فى عالم لا يكون فيه شيئًا موجودًا بالمعنى الواقعى للوجود، وإنما يبدو كما لو كانت هناك أشياء مستقلة حين يتم فحصها بدقة والتعرف عليها، وتبدو فى الحقيقة مجرد مجموعة من الأفكار الدائمة والثابتة والأكثر أو الأقل صحةً أو صوابًا. فتؤدى "الحقيقة" دائمًا فى مثل هذا العالم سواء كانت نسبية أو أزلية إلى نوعين من الاستجابة أو رد الفعل لدى من يلاحظها. فتفرض وجودها علينا كما لو كانت "واقعًا مستقلًا" وفى هذه الحالة نستسلم لها، ثم حين نحاول نقدها تفقد رزانتها وتبدل ملامحها وتصبح شيئًا فشيئًا أقرب لوجهة نظرنا وتشبه نتاج خبرتنا وعقلنا. وهنا نتعجب ونسأل، فقد بدت هذه الحقيقة فى البداية "واقعة فردية"، ثم تحولت بمجرد ملاحظتنا لها إلى "مبدأ كلى". ونستمر فى التساؤل بعد فترة من ملاحظة هذه التبدلات: ألا توجد نهاية لهذا المفهوم ككل؟ فالحقيقة تكون صحيحة ومنتجة بالفعل، ولكن هل هى صحيحة فقط؟ والصور أبدية، ولكن هل هى مجرد صور فقط؟ والمبادئ الكلية صحيحة وحقيقية، ولكن هل هى كلية فقط؟ ويبدو النظام الأخلاقى للعالم نظامًا حقيقياً، ولكن هل هو مجرد نظام فقط؟ وهل يتطابق الله مع عالم الصور؟

إن هذه الأسئلة التى تظهر فى كل المجالات الفكرية فى عصرنا، تبين لنا أن المشكلة ما هى إلا مشكلة معنى الفردية ومكانتها فى نسق الوجود وعن العلاقة بين الفردى والكلى فى تصوراتنا.

(٤)

السؤال الذى يفرض نفسه الآن عن ما هو الأساس الذى نحكم به على المفهوم الذى نتحدث عنه؟ من الواضح أنه يبدو بمعنى من المعانى محصناً ضد النقد، إذ يظهر من البداية مفهوماً نقدياً للوجود. ولا يشبه المذهب الواقعى؛ إذ ينسب الوجود للموضوعات فقط فى اللحظة التى يتم التعرف فيها على الأفكار التى تشير إلى هذه الموضوعات بوصفها أفكاراً حقيقية بمعنى من المعانى، ولا يشبه التصوف؛ إذ يعترف بأن عدم إدراك قيمة الأفكار المحدودة ومعناها الإيجابى يودى إلى سلب وجود الموضوعات التى تشير إليها هذه الأفكار.

يرى هذا المفهوم أن الإعلان عن وجود موضوع معين أو أنه موضوع واقعى يعنى أن لديك "فكرة" معينة دقيقة كانت أو غير دقيقة، زائلة أو كلية وتنسب لها أهمية وقيمة غائية طالما تحكم بأن هذه الفكرة حقيقية وصحيحة أو بمعنى آخر متوافقة مع غايتها المثالية. ويعتبر مفهومنا الثالث للوجود هذا التوافق بين الفكرة وغايتها أو هدفها الموضوع الأساسى والأهم فى أى حكم وجودى الموضوع الذى يقصد دائماً كل من يصدر حكماً بالوجود. وحين يتم تطبيق هذه الدعوى على علاقتنا الإنسانية الكلية بالحقيقة؛ فمن الواضح أن مفهومنا الوجودى الثالث يؤكد بالفعل على وقائع تجريبية واضحة تماماً وكاملة.

عندما يقول الفيلسوف الواقعى "إن العالم أولاً وقبل كل شىء وجود مستقل وواقع قائم بذاته، سواء وجدت الأفكار التى تشير إليه أو لم توجد، وقد أصبح مصادفة له موضوعاً للأفكار؛ فإنه يبدأ نظرتَه لطبيعة الوجود بإنكار عالم الخبرة وعزله، لذلك لا يستطيع أن يثبت تجريبياً عالمه المستقل وكائناته المستقلة، وإنما يفترض استقلالهم فقط. وحين تطلب منه أن يبين لك أى وجود مستقل، فإنه يشير إلى الطاولة أو إلى النجوم زاعماً أنها كائنات مستقلة، مع أن هذه الموضوعات تمثل بالنسبة له وبالنسبة لك موضوعات تجريبية ترتبط بمحيط الخبرة، ولا يستطيع أى توسيع لمحيطها أو لأى خبرة ممكنة أن تبين لأى فرد منكم أى وجود مستقل للأشياء. ولذلك مادام "الواقعى" يرفض الخبرة؛ فإن الطريقة الوحيدة للحكم على

الواقعية تتمثل في فحص مدى اتساقها الداخلي أو عدم اتساقها. وسبق لنا معرفة نتيجة هذا الفحص الداخلي وإدراك مدى عدم اتساق المذهب الواقعي. في حين أن المفهوم الثالث للوجود يبدأ بملاحظة أن أية خبرة بالوقائع يمكن أن تحملك وراءها وتنقلك إلى خبرة ممكنة لتفسيرهم وتأويلهم، تعد الأساس الوحيد الواعي للحكم بوجود أى واقع أو وجود يكون خارج هذه المحتويات الزائلة والمتغيرة فى هذه اللحظة أو يقع وراءها، ويرفض المفهوم الثالث للوجود تجاهل هذا "الوعى" وهذا العنصر التجريبي الذى يكون حاضراً أينما يتم الحكم بالوجود، بوصفه الضمان الوحيد الممكن لأى حكم وجودى. إن ما يوصف بالوجود لابد أن يكون محققاً لمعنى الفكرة التى تشير لهذا الشيء الموجود تحققاً تجريبياً، ولا يمكن إدراك أى وجود أو الحكم به على أى موضوع أو التحقق من صحة هذا الحكم إلا إذا كان محققاً لمعنى أو مشبعاً لهدف؛ فتكمن قوة هذا المفهوم الثالث للوجود فى الاعتراف بواقعة الخبرة.

وبسبب تميز المفهوم الثالث للوجود بهذا العنصر العقلى أو الجانب التأملى، دائماً ما يظهر من الناحية التاريخية بوصفه نتاجاً مباشراً للنقد الموجه إلى المذهب الواقعي. فقد استحدث الحجج السلبية التى قال بها "بركلى"^(١٤) قوتها من مجموعة من التعليقات المنتشرة عن طبيعة الخبرات التى نتعرف على الوجود بها. وحل "بركلى" الصفات الأولية والثانوية التى نسبها كثير من الواقعيين للمادة إلى مجرد مركبات من المعطيات المباشرة والبناء المثالى، ثم توجه بالسؤال للفيلسوف الواقعي عن ماذا يقصد حينئذ بوجود عالمه المستقل؟ وبين أن كل ما يقصده الواقعيون بالمادة يجب التعبير عنه فى صورة الحكم بصحة مجموعة معينة من أفكارنا التجريبية التى تربط صحتهم بالتجربة الممكنة أو تتوقف مصداقيتهم عليها. فمثلاً يُعد برج الكنيسة البعيدة إشارة للإحساس برؤية سلسلة طويلة من الخبرات

(١٤) بركلى، جورج: (١٦٨٥-١٧٥٣): فيلسوف أيرلندى من أصل إنجليزى، من المثاليين الذاتيين، أهم مؤلفاته: "محاولة لتأسيس نظرية جديدة فى الرؤية" (١٧٠٩)، "مبادئ المعرفة الإنسانية"، "محاولات بين هيلاس وفيلونوس"، "السيفرون أو الدقيقة"، "نظرية الرؤية والدفاع عنها". (المترجم)

الممكنة. ويعتبر الحكم بالخبرات التى تتحدث عن الاقتراب من الكنيسة أو لمسها ودخولها خبرات ممكنة لأى إنسان حكماً صحيحاً أو صادقاً. وهذا يمثل عند "بركلى" أول صفة لوجود العالم المادى. ولكى يشرح "بركلى" بصورة تفصيلية معنى "الصحة" أو "مصادقية الخبرات" المقصودة فى هذه الحالة، انتهى إلى فروضه المعروفة عن النفوس والتدخل المباشر من الإرادة الإلهية، وتعد هذه الفروض بدورها كائنات واقعية، وذلك طالما أن "الله" يظهر فى علاقته بخبرتنا الصحيحة عن النظام الطبيعى بوصفه قوة خالقة مستقلة، وطالما تحصل النفوس أيضاً عند "بركلى" على نمط متميز من الوجود الواقعى. ولئن كان نمط الوجود الواقعى الذى يقول به "بركلى" فى لاهوته يعد الجانب غير المنطقى والضعيف فى مذهبه، فإن دراسته النقدية لمفهوم المادة يمثل من الناحية التاريخية إسهاماً فى تطور مفهومنا الثالث للوجود. وبالطريقة نفسها أيضاً يظهر هذا المفهوم نفسه عند "كانط" بوصفه نتاجاً للهجوم على التفسير الواقعى لعالم الفهم العام وعالم العلم الطبيعى، وبوصفه تطويراً للمقولة القائلة "إن الخبرة وحدها تمثل الأساس الوحيد للحقيقة"^(١٥).

والحقيقة أن البرهان الذى استند عليه المفهوم الثالث للوجود إذا ما نظر له بوصفه نتيجة للنقد السلبي للمفهوم الواقعى للوجود برهان من الصعب بحضه؛ فكيف نقول إن الواقع مستقل عن الأفكار التى قد تشير إليه فى الوقت الذى تكون فيه هذه الأفكار شيئاً آخر غير ذاتها، وكيف نقول ذلك فى الوقت الذى يثبت فيه أبسط صور التأمل أنك تستخدم الأفكار فى كل خطوة من الخطوات التى تتحدث فيها عن الواقع، وأى حكم تصوره عن الوجود لا يمكن أن تحقق الضمان بصحته إلا إذا بينت أولاً سبب "ثقتك فى صحة أفكارك. لنفرض مثلاً القول - كما يقول الفيلسوف الواقعى دائماً - "يجب افتراض علة معينة مستقلة للأفكار، وهذه العلة موجودة وواقعية. ولذلك يتساوى وجودها مع استقلالها بوصفها علة"؛ فماذا يكون هذا الحكم إلا حكماً بأن علاقة تجريبية معينة تعتبر بالفعل صحيحة فى نطاق عالم خبرتك، وتسمى بعلاقة السببية، ولها صحتها الخاصة بها خارج نطاق الخبرة

(١٥) الترجمة الألمانية لعبارة "Nur in der Erfahrung ist Wahrheit". (المترجم)

الحاضرة؟ وما معنى ذلك أيضاً إلا القول إنك تستطيع إذا ما تحسنت إمكانيات حواسك واتساع أفق تفكيرك أن تلاحظ مباشرة ما يسمى بالوقائع الخارجية، والتي لا تعد حينئذ إلا مجرد محتويات لخبرتك الواسعة، ستظهر بوصفها عللاً تجريبية كما قد سبق تسميتها بأفكارك. لذلك من الواضح أن الواقعية تتحول مباشرة بمجرد تحليلها أو إعادة بنائها إلى ما يسميه "كانط" حكماً على بنية الخبرة الممكنة. وكل حكم تصوره من منظور واقعي ما هو إلا حكم قائماً على اعتقادك بأن عالم الخبرة الكلية وعالم الحقيقة التي تعتبر خبرتك الحاضرة جزءاً منه وحالة من حالاته له بناء حقيقي معين. ويظل ما يقوله "كانط" نتاجاً للدراسة النقدية للوجود. فنتحدث عن الموضوعات، ولا تكون بالفعل موضوعات للخبرة الحاضرة، ولا تكون مستقلة أيضاً عن الأفكار التي تشير إليها. فحين تحكم بوجود العالم، فإن ذلك يتضمن حكماً بأن خبرتك الحاضرة تعد جزءاً من محتويات عالم الخبرة الصحيحة أو الممكنة، ولا يكون هذا المحتوى مستقلاً عن أجزائه، ويتم التعرف على معنى أفكارك بواسطة الكل الذي تشير إليه وتحدده تحديداً صحيحاً.

فإذا ما حاولت التأكيد على استقلال وجود الأشياء ودللت على صحة اعتقادك بمزيد من الحجج والمعاني؛ فإن محاولتك تذهب أدراج الرياح. ولن تجد أمامك إلا البحث عن العون وطلب المساعدة من الفيلسوف الواقعي الدوجماتيقي. فنقول إن "مذهبك الواقعي يقيني بذاته" أو "اعتقاد أساسي" أو "إيمان كلي كامل" أو "حقيقة لا يمكن لإنسان عاقل أن يشك فيها". ومع ذلك لن تجد مخرجاً وتشعر بغربة النتيجة التي انتهيت إليها، ويكمن سبب هذه الغربة في أن تكرار مثل هذه العبارات الواثقة لا يؤدي إلى شيء جديد غير أنك ترى صحة مجموعة من الأفكار الحاضرة أمامك الآن. وفي هذه الحالة تجد أنك قد وظفت مفهوم الخصم ورأيه في الوجود، وجعلت منه معياراً نهائياً لأفكارك في نفس اللحظة التي تحاول دحضه فيها. وارتكزت على نظرية الخصم بوصفها الضمان الوحيد لصحة أفكارك، كذلك قد تختار، وكما سبق أن رأينا في محاضرة سابقة أن تتحاز إلى الواقعيين الذين يهتمون خصومهم "بالجنون"، ويعتبرون كل من يشك في الواقعية إنساناً مريضاً من الناحية العقلية. ولئن كان هذا الحل سهلاً نسبياً، فإنه يجعل أيضاً من مفهوم الخصم

معياريًا تحكم به على صحة أفكارك؛ فمفهوم "الجنون" مفهوم تجريبي. وكل ما يعنيه حكمك يعد تعبيرًا عن الرأي القائل "إن أى آراء ميتافيزيقية أخرى غير ما تقول به الفلسفة الواقعية ما هى فى الحقيقة إلا تعبيرًا نفسيًا عن مجموعة من "الخبرات الممكنة" لما يسمى بمفهوم "الجنون". فما نقوله لا معنى له إلا أن عالم الخبرة الممكنة له تكوين معين، وتبدو فكرتك عن هذا التكوين فى نظرك فكرة صحيحة ومشروعة؛ فلا جدوى لمذهب الواقعي ولا معنى له. ولا تتحدث إلا بلغة الخصم دائمًا؛ فتمدح آراءه حين تتقدها، وتهتدى بأفكاره حين ترفضها، وتؤمن بقصائد الخصم وتجعل منها معيارًا لأرائك.

لا يستطيع الفيلسوف الواقعي أن يختار الإقرار بعدم اتساق مذهبه إلا إذا تحول إلى صورة المفهوم الثالث للوجود واستخدام عباراته وتعبيراته. لقد تجنبنا نقد مفهوم الكائنات المستقلة حين عرضت للواقعية فى المحاضرة الثالثة. وذلك لقناعتي بأن الواقعية ليست فى حاجة إلى نقد من الخارج، وسريعًا ما يتفتت عالمها وينهار فى اللحظة نفسها التى تحاول فيها بناءه وتشبيده. فضلت فى البداية أن أترك الواقعية تحكم على نفسها. وحاولنا السير معها، واكتشاف عالمها وفقًا لمعاييرها؛ فلم نجد شيئًا، ثم أدركنا أخيرًا السبب الذى جعل الكائنات المستقلة لا وجود لها على الإطلاق. وحين تقوم الواقعية بتعريف الوجود، لا تعرف إلا عالم "الخبرة الممكنة" عند "كانط" أو لا تقول شيئًا على الإطلاق. ولما كان المفهوم الثالث للوجود لم يظهر بعد لم يجد الواقعي إلا اختيار البديل الثانى؛ فمن الواضح أن العالم وفقًا للمفهوم الثالث للوجود ليس مستقلًا. حقيقة، إن الوجود موضوعي، ولكنه ليس منفصلًا عن عالم الأفكار أو مستقلًا عنه.

ويبدو أن المفهوم الثالث للوجود محصن ضد النقد؛ فكيف يمكن نقده إلا من خلال إثبات زيفه وعدم صحته أو مشروعيته؟ كيف يمكن القيام بهذا النقد إلا بعد الاعتراف مسبقًا بأن الوجود يتضمن أساسًا صحة الأفكار ومشروعيته؟ ولئن كان هذا القول يمثل حجة قوية تواجه الفيلسوف الواقعي الذى يفترض مسبقًا صحة وجوده المستقل سواء وجدت الأفكار فى العالم أو لم توجد، وبالتالي سواء كان

هناك "حقيقة" ترتبط أساسًا بوجود الأفكار وتوحد الواقع بالفكرة فى كل واحد، إلا أن مثل هذا القول يترك المجال لأحد أوجه النقد الذى يمكن أن توجه للمفهوم الثالث للوجود. فقد تشكل "المصادقية" أو "الحقيقة"، وكما قالت الفلسفة المدرسية بالفعل جانبًا أساسيًا للوجود الحقيقى دون أن تقدم فى هذه الحالة تعريفًا نهائيًا لما قد يشكل كل وجود الأشياء. وتلك مسألة قد تفسح المجال للأسئلة. حقيقة أن المفهوم الثالث للوجود يتصف بدرجة من المصادقية والمشروعية وتلك مسألة واضحة تمامًا، ولكن هل يمكن وصف حقيقته بأنها نهائية وكاملة؟ أم يمكن أن يظل عالم الحقيقة عالمًا حقيقيًا على الإطلاق؟ إن هذا السؤال يمثل بالفعل بداية المرحلة النهائية فى بحثنا عن المعنى الحقيقى للمحمول الوجودى.

لقد سبق التأكيد مرارًا على الأساس التجريبي الذى يفترضه المفهوم الثالث للوجود بصورة مسبقة. ومع ذلك قد يعترض معترض على مثل هذا القول بأن المفهوم الثالث فى حالات عديدة يستند فى صحته إلى أن الفكرة تعد صحيحة أو صادقة على أساس تجريبي، ولكن ذلك لا ينطبق على كل الحالات. فيتعامل العالم الرياضى مثلاً، وكما قد لاحظنا من قبل، مع عالم يتجاوز قدرتنا الفعلية والمادية على التحقق التجريبي. وليس غريبًا الافتراض أن أسس العلم الرياضى ضروريات عقلية معينة ونهائية، ولا يمكن تحقيقها تجريبيًا أو تأكيد صحتها تجريبيًا، كذلك يظهر عالم الحقيقة بوصفه عالمًا يحوى حقيقة أزلية بصورة أساسية. فهل يمكن للخبرة تقديم مثل هذه الحقيقة؟ أو الإحاطة بما هو أبدي وأزلي؟ بل ويمكن القول إن كل من يحكم بالصحة الموضوعية لفكرة معينة بالمعنى الزمنى يتجاوز دائمًا بحكمه نطاق خبرته الحاضرة وحدودها. باختصار شديد تتضمن كل صورة من صور العقلية النقدية ثقة فى عمليات استدلالية أو عقلية معينة؛ فهل تتطابق العملية الفكرية أو الاستدلالية مع التجربة؟

وقد تدفع مثل هذه الاعتبارات إلى البحث العميق فى معنى المفهوم الثالث للوجود، ولئن كان من السهل دائمًا الحديث عن عالم الحقيقة أو المصادقية دون تحليل أسسه، فإن البدء فى تحليله يؤدى إلى نظرة جديدة لطبيعة الأفكار وللعملية

الاستدلالية تبين أن مفهوم "المصادقية" أو "عالم الحقيقة" يحتاج إلى مزيد من التوضيح وإلى نوع من التكملة حتى يكون مفهوماً متسقاً بذاته.

ولا يستطيع أى دارس للمتيافيزيقا أن يتجاهل عملية مراجعة النظرية الاستدلالية فى الفكر العلمى والمنطق الحديث. لم يسبق مراجعة هذه النظرية بمثل هذه العناية التى تمت بها مراجعتها فى الرياضيات الحديثة؛ فلقد أدت الأخطاء العديدة والأحكام المتناقضة بسبب الأخطاء الفاحشة فى المنهج الدقيق إلى اتجاه علماء الرياضة فى الخمسين سنة الأخيرة للقيام بمراجعة شاملة لأسس الحساب والهندسة والتحليل. ولقد ساهمت الدراسات الحديثة لجبر المنطق التى أسسها "بول"^(١٦)، وأكملها "جيفونز" و"فين"^(١٧) وبعض المفكرين فى بريطانيا، و"شارلز بيرس"^(١٨) فى أمريكا، و"شرودر"^(١٩) فى ألمانيا، فى تأسيس نظرية الاستدلال الدقيق بصورة أوضح من النظرية القديمة وبطريقة ساهمت فى الكشف عن مشكلات جديدة. لم يعد هناك مجال أن تصدر أحكاماً يقينية فى العلوم الدقيقة معتمداً على قضايا نهائية وضرورية فى العقل. ولم يعد العالم الرياضى يعتمد على ما يسمى بالبديهيات، وبيئت الدراسة الفاحصة أن العالم الرياضى لا يتجاوز خبرتنا أو تجربتنا حين يصدر أحكامه، وما زال يعتمد على الخبرة بوصفها المرشد الوحيد للوصول إلى نتائج يقينية، ولا يعنى ذلك أنه قد اكتشف وسيلة معينة لتحسين إمكانات الخبرة، وإنما الخبرة نفسها أدت إلى وجود تلك الوسيلة. وحين نتعامل فى الدراسة الرياضية الحديثة مع الأعداد الصماء مثل "باى" مثلاً، وتحدد صفاتها بدقة

(١٦) بول، جورج (Boole) (١٨١٥-١٨٧١): منطقى رياضى إنجليزى. أهم أعماله "التحليل الرياضى

المنطقى" ١٨٤٧* فحص فى قوانين الفكر" ١٨٥٤. (المترجم)

(١٧) جيفونز وليم ستانلى (١٨٣٥-١٨٨٢): منطقى اقتصادى إنجليزى أول مخترع لآلة حاسبة منطقية، أهم مؤلفاته "نظرية فى الاقتصاد السياسى"، "دروس تمهيدية فى المنطق الاستنباطى والاستقرائى"، "مبادئ العلم". (المترجم)

(١٨) شارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤): عالم طبيعى وفيلسوف أمريكى مؤسس البراجماتية. أهم أعماله "تثبيت الاعتقاد"، "المنطق الكبير" ١٩٢٣، "الواحد" ١٨٩١. (المترجم).

(١٩) شرودر، كارل (١٨٤١-١٩٠٢): رياضى ألمانى من أهم أعماله "جبر الرياضة" ١٩٨٠ ثلاثة أجزاء. (المترجم)

لا يمكن أن تقدمها لنا أية تجربة مادية أو استعارت أجنحة النظريات الحسابية ونظرية الدوال الرياضية وحلقت بها فى عالم الكميات اللامتناهية؛ حيث لا مجال على الإطلاق للحس والحواس؛ فإن الخبرة الحسية تظل المرشد الوحيد الذى لديه القدرة على تقديم الوقائع التى تدعم الأفكار وتحقق مصداقيتها وصوابها.

من الغريب حقًا القول إن النتيجة المنطقية لكل هذه المراجعة الحالية لأسس العلم الرياضى، يمكن التعبير عنها بالقول إن العالم الرياضى الحديث يشك فى كل محاولة للبرهنة أو لإثبات أى قضية من قضايا علمه إلا إذا أدت خلال إثباتها إلى أن تبين له بصورة تجريبية، وبطريقة يستطيع قبولها العملية الفعلية لبناء أو لإيجاد الموضوع المثالى الذى تحاول قضيتك تفسيره. تمثل إذن عملية البناء وتوضيحها المعيار، ولا يتم الاكتفاء فقط ببيان عملية البناء وتوضيحها، وإنما يجب أن يتم عرضه فى الخبرة الحاضرة قبل تقدير قيمة برهانك؛ فقد يكون الموضوع الذى تتحدث عنه يشبه الرمز الرياضى "باى" أو المجموع الكلى لكل الأعداد الجزئية الممكنة أو مثل اللامتناهى الكمى فى أى صورة من صورته أى يكون موضوعًا لم يلاحظه أى إنسان من قبل. ومع ذلك يتطلب الحصول على أى نتيجة دقيقة أن تكون طريقة بناء هذا الموضوع، والنمط البنائى الذى يتطابق معه، والقانون الذى يحكم طبيعته، ومواصفات تصنيعه وتشكيله كلها حاضرة بصورة واضحة كاملة فى الخبرة الباطنية للعالم الرياضى. وبذلك تصبح دراسة الخبرة الباطنية الأسس التى يستند إليها الاستدلال الذى يقوم به العالم الرياضى، ويتحول الموضوع الذى يتعامل معه إلى شىء موجود ومرئى وقائم وقابل للاختيار. وكما قال فيلسوفنا الأمريكى المنطقى "شارلز بيرس" إن الاستدلال الدقيق ما هو إلا عملية تجريب لموضوع اصطناعى أو مصنع بضعة العالم أو يخترعه، ولكنه يقوم بعد ذلك بملاحظته كما يلاحظ الدارس فى أى علم آخر نجمًا فى السماء أو يقوم بالتجريب عليه كما يقوم دارسو العلم الطبيعى بتجاربه فى المعمل^(٢٠). الأمر الأكثر غرابة أن هذه الخبرة الحاضرة للعالم الرياضى وموضوعه المثالى تضمن له بصورة معينة

(٢٠) توجد نظرة مشابهة لطبيعة العملية الاستدلالية فى كتاب برادلى : "مبادئ المنطق".

إصدار أحكام عديدة لا حصر لها عن موضوعات مثالية أخرى لا تكون حاضرة في خبرته الآن أو في خبرة أى إنسان آخر فيما بعد.

ولتوضيح ذلك، نفرض أن العالم الرياضى يحاول إثبات شىء يتعلق بقيمة "باى" مثلاً أو بالقوانين الكلية فى علم الحساب أو بصفات دالة مستمرة أو بمجموع سلسلة لامتناهية أو بالعلاقات الرياضية بين مجموعتين لامتناهيتين من الموضوعات المثالية أى أن ما يريد البرهنة عليه يقع فى مجال الخيال أو مجال العالم اللامتناهى أو ما يسمى بالمعانى الصادقة بصورة أزلية، وليس بعالم خبرتنا المباشرة التى لا تقدم لنا إلا المعطيات المباشرة والأفكار الجزئية؛ فهل يقوم العالم الرياضى مثله مثل الميتافيزيقى العقلى القديم بالاعتماد فقط على ما يسمى بمبادئ أساسية أولية؟ فيسجل البديهيات أولاً ثم يتحدى أن يقوم أحد بدحضها؟ هل يقرر مسبقاً وبصورة قبلية أن هذه القضايا أو تلك تعد قضايا واضحة بذاتها ولا تقبل الشك؟ الحقيقة أن العالم الرياضى الحديث ليس لديه وقائع أو عقائد يقينية بذاتها أو دوجماتيقية، وإنما يبحث عن الوقائع ويكاد ينتظرها. ويطلب منك القيام ببنائها ثم ملاحظتها معه؛ فلا يفعل شيئاً إلا أن يبنى أمامك شيئاً أو كما يقول "شارلز بيرس" يرسم دايجراماً أو خريطة أو شيئاً مشابهاً لذلك كمجموعة من الرموز القابلة للملاحظة أو من الأرقام التى يتم ترتيبها بصورة معينة أو يبين أشكالاً فى المكان يتم وصفها بصورة متعمدة ومخططة أى يبين لك باختصار بصورة تجريبية مجموعة من البناءات الباطنية الحاضرة؛ فيبنى هذه الموضوعات الاصطناعية أمامك، ثم يقوم بإجراء التجارب عليها ويطلب منك ملاحظة النتائج التى توصل إليها. وحين يقوم بعرض النتائج التى توصل إليها يعرضها بنفس الطريقة التى يسجل بها الوقائع الحاضرة التى قد يلاحظها بالحس، وكأنه يصف لنا ما يشاهده فى الطريق فهناك العربة والحصان أمامها.

ويتمثل الفرق فقط فى أن العالم الرياضى يصنع موضوعاته التجريبية ولا ينتظر ليرى ما تقدمه له العمليات الطبيعية العادية منها؛ لذلك يبدو عالمه للوهلة الأولى عالماً مرناً متغيراً، يمثل كما سبق أن أوضحنا أرض أحلامه، يتخيل فيه ما

يشاء، ويلعب بموضوعاته، ولكنه فى أثناء ممارسته لهذه الألعاب يلاحظ النتائج التجريبية لها. وحين يفعل ذلك يكون أشبه بالكيميائى الذى يدرس الوقائع المعطاة أو الموجودة أمامه أو برجل الأعمال الذى يدرس أسعار السوق. وغالبًا ما تكون نتائج ملاحظته غير متوقعة. وحين يدركها - وهنا يكمن سر عالم المعانى الصحيحة - تبدو له كما لو كانت حقيقة ثابتة غير قابلة للتبديل أو التغيير. ويمكن القول إن هذا الموقف كيف يحدث، ويمثل بالفعل المشكلة التى يجب أن نواجهها. فيشبه العالم الرياضى بمنهجه الدقيق عاشق "براوننج"، وتصبح لحظته أبدية؛ فيرى ما يراه فى لحظات زائلة سريعة، وتشبه لحظة رؤيته للواقعية سرعة وميض ضوء القمر على سطح الماء وانكساراته، ومع ذلك يستمر ما يراه إلى آخر الزمان. فى الوقت نفسه لا تجعله هذه الحقيقة أو الصحة الأبدية لنتيجته أبعد عن النهج التجريبى والدقيق الفعلى. حقيقة، إن مصداقيته حقائقه وصحتها أبدية، ولكن صورة تجربته وبنائها تشبه التجربة اللحظية لأى مخلوق إنسانى آخر؛ فحين يفحص رسمه التخطيطى أو البيانى يكون كالعالم الفلكى وحيدًا مع النجم الذى يراقبه ودقيقًا فى ملاحظته. يضع العالم الرياضى رسمه التخطيطى، ولكنه لا يستطيع تبديل النتائج التى قد تترتب عليه وتغييرها. يجب أن تظهر أولاً وتتم رؤيتها ثم يتم بعد ذلك الاعتقاد وتصديقها. ولذلك دائمًا ما يظهر تناقض عجيب بين الصورة التجريبية لعالم الحقيقة الرياضية والمحتوى الأبدى لها. فيدخل الحقيقى أو الصحيح بصورة أبدية وعينا الإنسانى من خلال المنافذ الضيقة للخبرة اللحظية. وليس التعليل أو العملية الفكرية إلا عملية تجريبية. وحين يراقب الفرد طبيعة عالم الخبرة الممكنة المجردة؛ فإنه لا يفعل ذلك إلا بقراءة بناء الخبرة الحاضرة؛ ولا نعرف معنى "الضرورة" أو "الضرورى" إلا من خلال الواقعة المعطاة الوسيطة والحاضرة، وتلك هى النتيجة العامة للمنطق الحديث الدقيق، ونتيجة الدراسة الحالية لأسس العلم الرياضى.

ويمكن القول إنه من خلال المنطق نفسه نكتشف أن الصحة النسبية أو المصادقية المؤقتة للحقائق غير الرياضية لعالم الخبرة الممكنة تتصف بهذه الازدواجية؛ فحين تفحص فى المعمل أو الحقل العملى قانونًا من قوانين العالم الطبيعى أو تؤكد لنفسك أن السفن الراسية فى البحر هناك واقعية وموجودة أو

تعرف سعر سلعة معينة أو تتحقق من الموقف المالى لأحد رجال الأعمال، فماذا تفعل فى كل هذه الحالات؟ وما نوع الوجود الذى تفحصه أو تعترف به أو تحكم به؟ من الواضح أن ما تفعله ما هو إلا اختبار "لصحة" فكرة معينة أو "مصادقيتها" عن خبرة ممكنة معينة؛ فلقد تنبأت أولاً أنك إذا ما فعلت كذا أو كذا، وإذا راقبت السفن مدة أطول أو قمت بالتجربة العلمية تحت ظروف معينة أو عرضت سعراً لسلعة فى السوق أو ناقشت الموقف الحالى لأحد العملاء، قد تظهر نتائج تجريبية معينة، وتلاحظ حدوث نتائج معينة ممكنة أو أفكار أو مشاعر متوقعة، وترى فى ظل ظروف معينة مناظر معينة وتسمع كلمات معينة وتلمس موضوعات معينة. باختصار تظهر أمامك وقائع تجريبية معينة، وهذا كل ما تستطيع أن تجده متضمناً فى كل ما تقوله عن وجود الوقائع المادية والاجتماعية؛ فتقوم بتعريف أفكار الخبرة الممكنة ثم تختبر صحتها ومصادقيتها؛ فإذا ما طابقت النتيجة التوقع تشعر بالرضا، وتصبح حينئذ متصلاً بالوجود ومشاركاً فيه؛ فالأخر الذى كنت تبحث عنه قد تم العثور عليه واكتشافه.

وفى حقيقة الأمر لا تعد هذه النظرة للمسألة صحيحة تماماً؛ إذ يوجد العديد من الخبرات الممكنة التى لم يتم اختبارها فى الوقت الذى يتم الاعتراف بصحتها وإنتمائها لعالم الحقيقة المادية والاجتماعية. وحين تشعر بالرضا والقناعة بالاختبارات التى تقوم بها؛ فإنك فى الحقيقة تتجاوز بالفعل ما يكون مائلاً فى خبراتك الحاضرة. فيعنى وجود السفن بالنسبة لك أكثر من مجرد كونها موضوعاً صحيحاً من موضوعات خبرة "كانط" الممكنة، وأكثر أيضاً من مجرد موضوع تم التحقق فيه بصورة مباشرة. وإذا لم يكن هناك مثل هذا الوجود لكان الحكم بوجودها مجرد ضرب من ضروب الخيال. ويتضمن عالم الأسعار والمعاملات التجارية أنماطاً عديدة من الخبرة الصحيحة أكثر من أى أنماط قد يسعى التاجر الذكى لفحصها أو اختبارها. وإذا كانت مثل هذه الوقائع تعد صحيحة بمجرد إدراكها؛ فإن وجودها يشمل الوقائع الممكنة للإفلاس والاستثمارات الفاشلة التى لا يعرفها التاجر الذكى إلا لكى يتجنبها. وفى الحقيقة طالما أن كل حياتنا الإرادية

حياة اختيارية؛ فإننا فى معظم الأحيان نتعرف على كثير من وقائع الخبرة الممكنة فقط لكى نتجنبها ونبتعد عن اختبارها.

باختصار يتصف عالم الخبرة الممكنة العادى بهذه الماضىة المزدوجة، نثبت أنه موجود باختيار صحة أفكارنا عنه بصورة تجريبية من لحظة إلى أخرى، وفى الوقت نفسه نؤمن بأن وجوده يعنى اعترافنا بحقيقة وبأفكار صادقة لن يكون فى مقدورنا اختبارها على الإطلاق، وتستوى المسألة فى عالم الفهم العام وعالم الرياضيات. فيكتشف الرياضى طريقة فى العالم الأبدى من خلال التجارب التى يقوم بها على الوقائع المتغيرة والزائلة لخبرته الباطنية والمثالية لهذه المحتويات اللحظية. ويؤمن كل من العالم والإنسان العادى أنه يتعامل مع عالم من المعانى الصحيحة الذى يتجاوز خبرته الشخصية، ولا يختبر أى حكم صحيح عن هذا العالم إلا من خلال الملاحظة الجزئية لما يحدث فى حياته الباطنية من لحظة إلى أخرى.

فإذا تم تعميم المسألة التى ظهرت لنا من دراسة المفهوم الثالث للوجود، وسألت عن كيف اكتشفت فى حالة عينية معينة صحة فكرتى ومصداقيتها، وكيف استنتجت منها إمكانية وجود خبرة معينة، وأجبت من "خلال الخبرة الفعلية وحدها"، فإننى أعنى حينئذ أن الفكرة تكون فكرة صحيحة بالتأكيد حين يتم تحقيقها فى خبرة فعلية حاضرة". أما إذا سألت عن ما اعتبره عالم الحقيقة وأنظر إليه بوصفه مجالاً لعالم المعانى الحقيقية، ومدى ما يسمى بالخبرة الممكنة، وما يمثل عالم الأفكار الحقيقية، فإن الإجابة الوحيدة المتاحة أن مدى الخبرة الممكنة الصحيحة يكون دائماً عالماً ممتداً ولامتهاياً ومجاوزاً لعالم الخبرة الإنسانية الفعلية. فمن وجهة نظر العلوم الرياضية يكون عالم الحقيقة لامتهاياً، فى حين من وجهة نظر العلم الطبيعى والفهم العام لا يكون عالم الخبرة الممكنة الصحيحة أكثر اتساعاً فقط من خبرتنا الإنسانية الفعلية، وإنما يمثل قيمة لنا؛ لأننا نستطيع أن نختار من ثروة ممكناته الأفكار التى نريد تحقيقها. لذلك كان الفشل الحقيقى الذى يمكن أن يواجهه مفهومنا الثالث للوجود يتمثل فى عدم توضيحه بالتحديد الفرق بين "الوجود" الذى

توصف به الحقائق الصحيحة التى لم نتحقق منها فى خبرتنا بصورة معينة، والوجود الذى نلاحظه حين نتحقق من الأفكار.

باختصار ماذا نعنى بالفكرة الصحيحة أو الخبرة الممكنة بصورة محددة فى اللحظة التى من المفترض أن تكون ممكنة فيها؟ وما الحقيقة الصحيحة فى اللحظة التى لم يكن قد تحقق أحد من صحتها ومصادقيتها؟ حين نمارس الخبرة الممكنة ونجدها تكون شيئاً حياً ومحددًا وفرديًا، وحين نتحقق من حكم صحيح أو قابل للتحقق يعد أيضًا شيئاً له أهميته ودوره فى العملية الفردية الحياتية، بينما حين نتحدث عن الحقائق كمجرد حقائق صحيحة وقابلة للتحقق كمجرد موضوعات ممكنة للخبرة فإنها تظهر دائماً كمجرد "كليات"؛ فهل يمكن أن تصف هذه "الكليات" بالوجود الكامل دون الوقوع فى التناقض على الرغم من عدم التحقق منها بعد؟

لقد سبق نقد المذهب الواقعى والتصوف بسبب عدم تقديمها تفسيراً مقنعاً لحقيقة أن أفكارنا عن الوجود، وكذلك الوجود الذى لدينا أفكار عنه، يجب أن يكون لهما نفس الوضع الأنطولوجى؛ فإذا كانت الواقعية تقول إن الوجود مستقل عن الأفكار، ورأينا ضرورة القول إن الأفكار نفسها لا بد أن يكون لها وجودها المستقل عن الموجودات التى تشير إليها، كذلك إذا كان التصوف يرى أن الأفكار عدم وليس لها وجود حقيقى، ورأينا أن المطلق الذى يسعى إليه المتصوفة لا بد أن يكون غير حقيقى بنفس المعنى الذى تكون به الأفكار غير حقيقية؛ فيجب أن يتم تطبيق النقد السابق نفسه الذى تم توجيهه إلى الواقعية والتصوف على المفهوم الثالث للوجود لاختبار مدى كفايته. يجب أن نعرف ما إذا كانت "الصحة" أو "المصادقية" تعنى فى خبرتنا الفردية المعنى نفسه حين يتم الحكم بها على الوجود ككل أو بصفة عامة. لقد ظهر مفهوم "الصحة" غامضاً حتى الآن؛ فحين نصف به الأفكار التى قد اختبرناها بالفعل، فإن مفهوم "الصحة" يعنى أن الأفكار يتم التعبير عنها فى الخبرة بصورة عينية كلما تم اختيارها، وحين يتم تطبيق المفهوم على وجود عالم الطبيعة الذى لم تتم ملاحظته بعد أو على عالم الحقيقة الرياضية التى ليست حاضرة أمامنا

الآن، فإنه يعنى أن هذا العالم يتصف بصفة لم نختبرها بعد، ولا يمكن أن تظهر حاضرة كلية مرة واحدة فى خبرتنا الإنسانية؛ فما هى هذه الصفة؟

بمعنى آخر "صحة" أو "مصادقية" الفكرة بمجرد رؤيتها وحضورها واختبارها، يتحقق لها ما نسميه حياة فردية ومعنى، وذلك طالما تظهر فى خبرتنا الفردية بينما فى عالم الوجود بصفة عامة تظهر هذه "الصحة" نفسها أو المصادقية بوصفها قانوناً عاماً وكلية وصورية؛ فهل تعد هذه النظرة أخيرة ونهائية؟ هل يمكن وجود نوعين من الوجود كلاهما حقيقى ومشروع، ولكن أحدهما فردى، والثانى كلى أو أحدهما تجريبي والثانى مثالى، والأول حاضر وموجود والثانى ممكن، حياة عينية واقعية والأخرى حياة صورية خالصة؟ ألا يكون العالم حقيقياً بالمعنى العام نفسه الذى تكونت به حياتنا فى العالم حقيقة؟ وألا يكون العالم واقعياً بالمعنى نفسه الذى تكون حياتنا فيه واقعية؟ أتمكن أن تتجو العقلية النقدية من النقد الذى قد تم تطبيقه على خصميتها؟ وإذا تم تطبيق الاختبار نفسه الذى تم تطبيقه على المذهب الواقعى والتصوف على المفهوم الثالث للوجود ألا يجب أن يكون كلا النمطين من الوجود أو الوجود فى مجمله ينبض بحياة الخبرة الفعلية؟

يبين التاريخ لنا أن عالم المثل الأفلاطونية الأزلئ حين تم التأمل فيه بدأ يتوهج مثل السحب فى ساعة الغروب ويتأثر بنور الحضور الإلهى، واعتبرت الأفلاطونية الجديدة بالفعل "المثل" أفكار الله. أتمكن أن تكون هناك خبرة ممكنة فى عالم المعانى الصحيحة ولا يعرف "السيد" معناها؟ وإن كان ذلك مجرد سؤال، فإن كل فلسفتنا الدينية تعتمد على الإجابة عنه.

المحاضرة السابعة

المعاني الداخلية والخارجية للأفكار

انتهى بحثنا عن المفاهيم الوجودية الثلاثة فى المحاضرة السابقة بأزمة علينا أن ندرس عواقبها ونحاول تقييمها، ومن المؤكد أن المهمة ليست بالسهولة التى نتصورها.

(1)

لقد حددت التجربة والفكر كل المشكلات الوجودية التى يمكن أن نواجهها، وقدمت الواقعية الحل لهذه المشكلات حين حاولت تعريف وجود العالم بوصفه شيئاً مستقلاً عن أفكارنا، ورفضنا هذا الحل من منطلق أن استقلال الوجود يعنى عدم قدرة أفكارنا على إدراكه. بمعنى آخر بينا أن الأفكار تعد مستقلة بدورها، وإذا ما صحت الفلسفة الواقعية لكان للأفكار وجودها المستقل تماماً مثلها مثل الوجود المستقل لموضوعاتها الواقعية. وإذا كانت الموجودات الخارجية لا تتأثر بوجود الأفكار أو اختفائها، فإن الأفكار نفسها أيضاً لن تتأثر بوجود الكائنات أو اختفائها، ولذلك فى حالة قبول المذهب الواقعى، يثبت الاستقلال المفترض للمعرفة عن ما يسمى بموضوعها المستقل تناقض القول بالاستقلال الوجودى للفكرة؛ إذ يمثل الاستقلال الذى نقول به الواقعية وجود علاقة متبادلة. وتستطيع الفكرة مخاطبة موضوعها المستقل عنها قائلة "لماذا أهتم بوجودك؟ فإن كان وجودك مستقلاً؛ فكذلك وجودى، ولن يتعطل تحقيق أى هدف من أهدافى حينما تختفى، ويظل وجودى

قائمًا، وأستطيع المحافظة عليه على الرغم من اختلافك. وطالما لا تعنى حقيقتى إلا تحقيق هدفى وإشباع رغبتى؛ فإن اختلافك لن يؤثر فيها. باختصار لست فى حاجة إليك، ولم أكن أعنيك أو أشير إليك أو أسعى لإدراكك فى يوم من الأيام، ولم أتوجه إليك فى حقيقة الأمر بأى حديث على الإطلاق؛ "فأنت لا شىء ومجرد عدم".

وهكذا أدركنا استحالة استقلال الوجود عن الأفكار التى تشير إليه، وأفقنا من حلم المذهب الواقعى. وثبت أيضًا كثرة تناقضات المذهب الصوفى؛ فلا يمكن تعريف الوجود بأنه الواقع المباشر الذى يطفئ الأفكار أو يخمدها ويحولها كلها إلى مجرد وهم، وانتقلنا فى المحاضرتين السابقتين إلى "عالم التصديق" والمفاهيم الخاصة بالوجود للمذهب العقلى النقدى. فما يوجد يحقق الضمان للأفكار، ويحقق صدقها، ويمكن من تحديد الخبرات الممكنة أو الصحيحة. كانت تلك دعوة ما قد أطلقنا عليه اسم المفهوم الثالث للوجود، وتوقفنا عنده طويلًا؛ حيث كان لا يقدم الحقيقة النهائية، فإنه يظل مفهومًا صحيحًا.

ويمكن تلخيص نتاج مناقشة المفهوم الثالث للوجود بأنه من المفاهيم التى لها أساسها فى الوعى الشعبى، ولا يعنى ذلك أن الكلمات والعبارات المتداولة فى الحياة اليومية تعبر عن هذا المفهوم بصور عديدة، وإنما نجد العديد من الكائنات التى يعترف الفهم العام بوجودها الواقعى على الرغم من أن تعريفها لا يتم إلا بوصفها منتمية لعالم التصديق أو عالم الحقيقة أو ما يسمى بشرعيتها أو صلاحيتها ومعقوليتها، كالأسعار ومعاملات العالم التجارى والوضع الاجتماعى للأفراد ودساتير الدول والممالك والقانون الأخلاقى.

كذلك من الواضح أن العلم والرياضيات تتعامل مع كيانات من هذا النمط الثالث للوجود وتنتمى له وحده. ولاحظنا أن الوجود الذى ينتسب لقوانين وموضوعات العلم الطبيعى يكون على الأقل فى جانب كبير فيه قابلاً للتفسير فى ضوء هذا المفهوم. وتعد الموضوعات الشبيهة بموضوع الطاقة نموذجاً وعدم الاعتراف باستقلالها ووصف وجودها كما هو قائم بالفعل، لا نجد أمامنا أى وسيلة

لمعرفة هذا الوجود، إلا أن ندرك أولاً أنه يعنى مصداقية وصحة مجموعة معينة من أفكارنا، وحقيقة الحكم القائل إن تحت ظروف معينة توجد تجارب ممكنة معينة.

ومع ذلك بدا فى نهاية المحاضرة السابقة وفى ختام تناولنا للمفهوم الثالث للوجود وجود مجموعة من الأسباب التى يمكن أن تؤدى إلى عدم كفاية هذا المفهوم الوجودى.

إن القول بوجود الحقيقة بذاتها يعد تعبيراً عن الصيغة المعروفة للدليل الأنطولوجى عند القديس "أوغسطين". فلئن كان من "الحق" أو "الصحيح" وجود "حقيقة"، فإن معنى "الحقيقة" ذاته أو معنى "الصحيح" يظل غامضاً وغير واضح فى أذهاننا. ولقد ظهرت صعوبة المشكلة فى عالم الرياضيات؛ فنقوم بتعريف الأحكام الصحيحة وإثباتها، وتتعامل مع كيانات مثل الجذور والمعادلات وخصائص الدوال وصفاتها، ولا تملك دليلاً على وجود هذه المسائل، إلا أنها صحيحة ومنتجة أو حقيقية بذاتها؛ فكيف تثبت صحة وجود هذه الموضوعات الرياضية ذاتها؟ وكيف تضع القضايا التى تبرهن على أنها حقيقية بذاتها؟ من الواضح يتم ذلك من خلال فحص أفكارك الحاضرة. فما هذه الأفكار التى تستخبرها أو تفحصها؟ فى كل خطوة من خطوات الإجراء الذى تقوم به، ستنتقل من محتوى لحظة إلى أخرى داخل آفاق خبرتك الرياضية الحاضرة والمحدودة. ومع ذلك، وإذا كان المنهج الذى تتبعه منهجاً صحيحاً كما يبدو من خطواته، فإن الحقيقة التى تصل إليها حقيقة أولية تضم كل شيء، وتحدد مسبقاً بناء عدد كبير من الموضوعات، والوجود الحقيقى لموضوعات لامتناهية التى قد تعتبرها مستقلة عن الفكر الذى يقوم بدراستها وتعريفها. فيصبح عالم موضوعاتك لامحدوداً وليس فى مقدور طاقتك الإنسانية احتواؤه كله. لذلك تتصف الحقيقة فى عالم الكيانات الرياضية بصفتين: الأولى بوصفها حقيقة حاضرة أمامك، تستطيع رؤيتها والتحقق منها، ومعطاءة فى الخبرة، ولكنها فى الوقت نفسه مجرد خبرة داخلية لحظية. والثانية بوصفها حقيقة موضوعية أولية، جزءاً من العالم اللامتناهى للحقيقة الرياضية، ومحرّكاً لا يتحرك بلغة "أرسطو" لكل الحقائق الجزئية التى تسعى للحقيقة النهائية فى هذا

العالم. وكيف يكون هذا الوجود غامضًا إلا إذا كانت طبيعته أكثر ثراء من مجرد الصيغة المجردة التي يعبر عنها المفهوم الثالث للوجود. بمعنى آخر حين يقوم المفهوم الثالث بتعريف ممكنات الخبرة لا يتحدث إلا عن كليات مجردة لا تكون إلا مجرد ماهية خالصة في الوقت الذي يسعى فيه كل من يبحث عن الوجود إلى معرفة الوجود الفردي.

وإذا تم الانتقال من الموضوعات الرياضية التي ينطبق عليها المفهوم الثالث إلى حالاته من عالم الحقيقة الاجتماعية والأخلاقية، فإن كل وجود في السماء أو في الأرض يكون موجودًا حقيقيًا بالنسبة إليك بوصفه خبرة ممكنة صحيحة. ومع ذلك فإن العديد من هذه الممكنات الصحيحة تكون موجودة بالنسبة إليك بوصفها ممكنات لم تختبرها بعد، ولن يتم تجربتها على الإطلاق. وذلك جوهر عملية التبصر والتعميم العلمي والاختيار الخلقى؛ إذ دائمًا ما تعرف العديد من الخبرات الممكنة بوصفها خبرات يجب تجنبها أو التحقق منها في حياتك الخاصة بوصفها خبرة ممكنة صحيحة، ولذا يظهر السؤال عن معنى الإمكانية الخالصة التي لم يتم اختبارها؟ أ تكون مجرد معنى داخلي؟ وبالتالي نتساءل عن حقيقتها؟ أم مجرد معنى خارجي؟ وبالتالي نتساءل عن نمط وجودها؟

من الواضح أن حل مثل هذه الصعوبات الخاصة بالمفهوم الثالث للوجود أمر ممكن من الناحية المنطقية، وإن كان الوصول إلى هذه الحلول ما زال بعيدًا. ويمكن تلخيص كل هذه الصعوبات في سؤال واحد حول ماذا تعنى الحقيقة أو صحة الفكرة؟ فلئن كان المفهوم الثالث للوجود قد رد الوجود إلى "الحقيقى" أو ما هو صحيح، فإننا فى حاجة لمعرفة جوهر هذه الحقيقة ذاتها وماذا يشكلها، ومعرفة ما المقصود بمصادقية الفكرة التي ما زالت غامضة فى معناها على الرغم من قربها منا.

يتم الوصول للتعريف النهائى "للحقيقة" على مرحلتين، فيتم تعريفها دائماً من خلال المعنى الخارجى بوصفها تتعلق بما نحكم عليه. ولئن قد حاولنا الحديث عن "الأفكار" بنوع من التفصيل، إلا أننا قد تجنبنا الخوض فى دراسة طبيعة الحكم وصوره. ولذلك بات ضرورياً الاتجاه إلى دراسة هذا الجانب الذى طال إهماله من الحقيقة وعلاقتها بها على الرغم من صعوبة كل موضوعات المنطق الصورى وجفافها. واتجه التعريف للحقيقة للمطابقة بين الأفكار وموضوعاتها، ولا نستطيع معرفة التعريف النهائى للحقيقة إلا بعد دراسة هاتين المرحلتين أو التعريفين للحقيقة، ومعرفة ما إذا كانت النتيجة تستحق هذا الجهد.

نستخدم الأحكام دائماً حين نشرع فى التعبير عن الصدق الموضوعى لآى حقيقة كانت. وإذا نظرنا لهذه الأحكام من الناحية الذاتية، وتم اعتبارها مجرد عمليات فكرية توجد موضوعاتها فى الخارج، فإنها تتضمن فى كل صورها المعقدة مجموعة من الأفكار، أى وسائل تتسج بها الأفكار التى تكون موجودة بالفعل ونشكل منها أبنية أكثر تعقيداً تثرى المعانى الداخلية التى لدينا. من جهة أخرى يكون لهذه الأحكام دائماً موضوعاتها الخارجية أى ما يسمى "بالآخر" الخاص بها أو نظيرها أو جانبها الموضوعى. فحين تصدر حكماً يكون لأفكارنا أيضاً جانبها أو معناها الخارجى. فإذا ما فصلنا كما قد فعلنا حتى الآن المعنى الخارجى عن المعنى الداخلى، نجد أن تشكيل الأفكار فى أبنية جديدة يكون مجرد حدث عارض للعملية التى نعتبر الأفكار من خلالها تقف فى مواجهة الواقع الحقيقى وتصف موضوعها. ومن الصحيح فعلاً - كما قال الأستاذ "برادلى" - أن الواقع نفسه يكون الذات المقصودة فى كل حكم من أحكامنا. وتعد الأفكار التى نقوم بربطها حين تصدر حكماً أفكاراً صحيحة بالنسبة إلينا، ليس فقط حينما يكون لها معنى داخلى، وإنما حين تحاكي أيضاً من حيث بنائها ما يعد موضوعاً آخر غير ذاتها ويفوقها من حيث الأهمية. وهكذا من الواضح أننا حين تصدر حكماً وحسب النظرة الطبيعية لوعينا ندرك دائماً انفصال فكرنا عن الموضوع الذى نحكم عليه ونرى أن

فكرنا من الضروري أن يتفق معه. ولذلك وضح لنا مدى صعوبة تعريف الواقع الذى يجب أن تتطابق معه أفكارنا، وتصدر عنه أحكامنا ما دما نفصل بين المعانى الخارجية والداخلية.

ومع ذلك من الضروري أن نظل على موقفنا الحالى على الرغم من القلق الذى نشعر به. ونظل فى عالم المعانى الداخلية المخبى لآمالنا، والذى تتفصل عنه موضوعاته الخارجية ولا قانون له إلا مطابقة هذه الموضوعات. وذلك حتى تظهر الحقيقة الصحيحة، وتأخذ مكانها بدلاً من هذه التعبيرات المؤقتة التى تتوب عنها. فمن الواضح أن "الحقيقة" التى نبحث عنها، لم تعد الوجود المستقل الذى قالت به الواقعية. وإنه شيء مختلف عن أفكارنا التى يجب أن تتطابق معه، لذلك دائماً ما تظهر معانيها الداخلية مجرد شيء ثانوى فى عملية البحث عن الحقيقة، يتمثل فى إخضاع أفكارنا لما لا ينتمى إليها. علينا أن نظل على هذا الموقف من تعريف "الحقيقة"، ونحاول تحليله وفحصه. علينا أن نحلل عملية الحكم، ما دامت تشير هذه العملية إلى موضوع خارجى، ونرى كيف تنتظر أحكامنا كما تحدث فى عملية التفكير الفعلية أو كما يتم إثباتها أو نقضها من خلال خبرتنا العادية إلى علاقتنا بالواقع. ولا بد أن نعتد على المنطق الصورى فى عملية التحليل بوصفه المجال الذى يتعامل مع علاقة أحكامنا حين نصدرها ونربطها بمعانيها العادية.

لقد سبق القول إن كل أحكامنا العادية لا بد أن تقوم بنوع من الإشارة إلى الواقع. ولا تستطيع إصدار أى حكم على الإطلاق إلا وقد افترضت أنك تحكم على عالم واقعى وحقيقى. قد تعبر عن الشك فيما إذا كان هناك موضوع مثالى معين موجود فى الواقع. وتستطيع أن تتكر وجود فئة معينة من الموضوعات المثالية ولا تعتبرها حقيقية. وتستطيع أن تؤكد وجود هذا الموضوع أو ذاك، ولكنك لا تستطيع فى جميع الأحوال أن تحكم بدون نوع من القصد الواعى بوجود علاقة واضحة بالواقع. حقيقة من السهل التفرقة نظرياً بين "ماذا" و"هذا"، ولكنك حين تقوم بصورة جدية بإصدار حكم معين فى تفكيرك الفعلى لا يمكنك تجنب الإشارة إلى كل من ماهية العالم (ماذا) ووجوده (هذا).

قد تبدو هذه الملاحظة ذاتها محلاً للتساؤل، ويتم الاعتراض بأن في مقدورنا إصدار أحكام على "الجنيات" والكائنات الخرافية بدون الحكم بوجودها أو عدم وجودها. وإذا كنت قد ميزت بين الأفكار والوقائع ألا أستطيع التمييز في أحكامي أيضاً وأقوم بإصدار أحكام على موضوعات مثالية خالصة دون الإشارة إلى الواقع بأى صورة أو طريقة؟ من الواضح استحالة ذلك؛ فحين تصدر حكماً تحكم على واقع، وتدرس المعانى الداخلية بالإشارة إلى المعانى الخارجية، وتربط الماهية بالوجود؛ فإذا ما حاولت الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية، فإن كل محاولة لإصدار الحكم لن تكون إلا محاولة جديدة للربط بينهما. ويمكن النظر إلى قائمة صور الأحكام فى كتب المنطق العادية لمعرفة حقيقة هذا المبدأ. حقيقة قد تبدو القائمة غير كافية ومحدودة، إلا أنها تعد مناسبة لتوضيح هذا المبدأ.

تنقسم الأحكام فى المنطق التقليدى إلى أحكام حملية، ومشروطة، ومنفصلة. فقد تحكم مثلاً بأن "كل أ ب" أو تؤكد بأن "إذا كان كل أ ب فإن كل ج د" أو تبين "إما أن كل أ ب أو كل ج د". ولئن كان هذا التقسيم القديم ليس عميقاً، فإنه ضرورى لتوضيح علاقة الأنواع العديدة المختلفة للحكم بالواقع.

تقوم الأحكام الافتراضية أو المشروطة على أداة الشرط "إذا". وتكون أحكاماً مستقلة ومنفصلة عن الواقع، وبالتالي تكون أحكاماً كاملة عن الأفكار المجردة ولا علاقة لها بأى وجود واقعى. "فإن كانت الرغبات خيولاً لركبها الشحاذون". وإذا لم يتعرض الجسم لأى تأثير من علة خارجية يظل فى حالة السكون التى عليها أو فى حركته المنظمة ولا يتوقف. وكلها أحكام تتحدث عن موضوعات مثالية ولا تتناقض مع أى وجود، ولا تتناول الحديث عن أى عالم واقعى. فمتى كانت الأمنى خيولاً؟ وكيف يركبها الشحاذون؟ وما هذا الجسم المتحرك الذى لا يتعرض لأى تأثير خارجى؟!

ويلاحظ أن هذه الأحكام إذا كانت صادقة بالفعل؛ فإنها لا تخبرنا مباشرة عن أى موضوعات قد يحتويها العالم الواقعى، وإنما تخبرنا عن ما يخلو منه العالم الواقعى وما لا يحتويه. وتبين لنا بطريقة غير مباشرة وعن طريق تضيق مجال

الممكنات الصحيحة ما يمكن أن يحتويه العالم. فيوضح لنا قانون الحركة الأول مثلاً، أن لا وجود للأجسام التي بالرغم من عدم تأثرها بعزل خارجية تظل متحركة في خطوط غير منتظمة وبسرعات مختلفة؛ لذلك ما دامت الأجسام المادية التي نلاحظها تتحرك في اتجاهات مختلفة وبسرعات مختلفة؛ فإننا نتوجه للبحث عن العزل التي تؤثر عليها، وتخضع لها هذه الأجسام. وهكذا يكون الحال مع كل الأحكام السابقة خاصة في حالة صدقها؛ فالحكم القائل بأن "إذا كان أ هو ب فإن ج هو د" يعنى أنه لا يوجد في العالم الواقعي حالات واقعية يكون فيها (أ هو ب) ولا يكون فيها (ج هو د) في الوقت نفسه. ويمكن توضيح ذلك بالوعد الذي يعطيه الأب للطفل "أنه إذا فعل كذا سيكافأ". فيتعلق الحكم بالوجود الحقيقي للمستقبل. ويؤكد أن هذا المستقبل حين يصبح حاضراً، لن يحوى واقعة قيام الطفل بالفعل دون مكافأة" وهكذا تخبرنا الأحكام الشرطية أن موضوعاً مثالياً معيناً، وغالباً ما يكون معقداً في تركيبه لا وجود له في العالم. وينطبق هذا الحال أيضاً على الأمثلة السابقة عن الرغبات والخيول بالنسبة إلى علاقتها بالعالم الواقعي.

وتنقسم الأحكام الحملية البسيطة إلى كلية وجزئية؛ أى أحكام تتعلق بكل أفراد الفئة وأحكام تتعلق ببعض أفرادها. وتظهر الأحكام الحملية من الوهلة الأولى أنها تخص موضوعات مثالية وأحكاماً كلية. فحين يتم صياغة عقد معين يتم عادة استخدام أحكام كلية. فینص العقد مثلاً أنه إذا وجدت ملكية من نوع معين يجب - حسب نصوص العقد - تسليمها لهذا الشخص أو ذاك، ويجب أن يتم الدفع - حسب نصوص العقد - بالطرق المثالية. ومن الواضح حين يبدأ سريان مفعول العقد لن تكون هناك ملكية من هذا النوع المشار إليه أو إمكان تسليمها لأى فرد، وبسبب صحة العقد القانونية لن تكون هناك أية طرق للدفع أو لتسديد الثمن. وتعد كل العقود الخاصة بأمور تتعلق بالمستقبل مثل عقود العمل والتعويض أحكاماً عن موضوعات مثالية قد لا تحدث على الإطلاق، وكما قال "هربارت" وكثير من المناطق المحدثين إن الأحكام الكلية تعد في الحقيقة أحكاماً شرطية. ولذلك تحذف الأحكام الكلية مثلها مثل الأحكام الشرطية فئات معينة من الموضوعات من الوجود الحقيقي. فأن تقول إن كل "أ هو ب" يعنى الحكم بأن العالم الواقعي لا يحوى

موضوعات تكون من الفئة "أ" ولا تكون منتمية في الوقت نفسه للفئة "ب". وأن نقول إن "كل أ ليس ب" يعنى الحكم بأن العالم الواقعي لا يحوى أى موضوعات تنصف بانتمائها للفئة "أ" وللجنة "ب" في الوقت نفسه. ولا يخبر أى حكم من الحكمين إذا ما تم فحصهما بدقة القول بأن الفئة "أ" موجودة على الإطلاق، وإذا وجدت فإنها تكون "ب". وتعد جميع الأحكام الرياضية التي سبق الحديث عن مصداقيتها وصحتها الأبدية من أنماط الأحكام الكلية، وتشير دائماً إلى وجود من نمط النوع الثالث للوجود. وتحكم حين تكون كلية عن عالم محدد نسبياً بالرغم من صحته الكلية أو إمكانية شئ تكون علاقته سلبية بالنسبة إلى أى موضوع خارجي. وتؤكد أحكامها بالشروع في حذف موضوعات ومركبات مثالية معينة من عالم الوجود الخارجي قد كانت تبدو ممكنة من الوهلة الأولى؛ لذلك فإن تعرف حكماً كلياً يقول إن $2+2=4$ يعنى أن تعرف أنه لا يوجد في العالم الخارجي على الإطلاق ما يثبت أن $2+2$ لا يساوى أربعة.

عموماً حين نصدر حكماً كلياً، نبدأ قبل النظر في مدى صحته أو صدقه بعرض العديد من البدائل المثالية الممكنة من الناحية النظرية، والتي عادة ما تكون أكثر بكثير مما قد نقرره في النهاية، أى ما هو ممكن منها أو اعتبارها ممكنات صحيحة. ويلاحظ في العلوم الدقيقة أو في عوالم الوجود المهمة من الناحية العملية، والتي نعتبرها خاضعة لاختيارنا، وأينما نضع نسقاً من الأفكار أو نؤكد وجود حقيقة معينة أو نقرر القيام بفعل معين، ونقوم بكل ذلك على أساس مجموعة من المبادئ العامة، أننا نتجه دائماً إلى هدم مجموعة من الممكنات المجردة، وأينما تأخذ معرفتنا صورة الأحكام الكلية، فإن أحكامها تكون أولاً هادمة للموضوعات الخارجية؛ إذ تبين لنا هذه الأحكام بصورة غير مباشرة دائماً ما هو موجود في عالم المعاني الخارجية بعد أن تبين أولاً ما ليس موجوداً فيه.

وينتج عن ذلك أن الأحكام الحمالية الكلية التي تعد دائماً ذات قوة سلبية، ترشدنا عن ما قد يوجد في عالم المعاني الخارجية الذي ما زال يمثل بالنسبة إلينا في هذه المرحلة عالم الوجود، بسبب الصلة العلنية أو الضمنية بين الأحكام الحمالية

الكلية والأحكام المنفصلة أى مثل أحكام من صنف الحكم "إما .. أو". فمن يدرس الفرد موضوعاً مثلاً ويعتقد أن قدرته على إصدار أحكام كلية عنه كما يحدث فى الرياضيات فيكون ماثلاً أمام عقله أسئلة تتحمل إجابات بديلة. فيحكم أن "أ" إذا كان موجوداً فإنه يكون إما "ب" أو "ج". وربما قد يبين البحث المستقبلى عدم وجود أى "أ" يكون "ب". وبذلك يقلل عدد الممكنات المجردة وتقل موضوعات عالم الوجود، خاصة حين ينظر له بوصفه عالم المعانى الخارجية ويصبح عالماً محدوذاً، تكون فيه "أ" فى حالة وجوده "ج" فقط. ولذا يكون هدف كل أحكامنا الكلية وبمساعدة الأحكام المنفصلة تمكناً من تحديد عالم الوجود بحذف بعض الممكنات الظاهرة بوصفها مستحيلة الوجود فعلاً، والنظر للبدائل الباقية ليس بوصفها تقدم تفسيراً محدداً لما هو موجود بصورة عامة، وإنما بوصفها تقدم تفسيراً أكثر تحديداً من ذلك التفسير الذى نكون قد بدأنا به. فحين نقوم بإصدار أحكام كلية نحاول تقليل البدائل الممكنة المجردة ونحدد ما قد يوجد فى العالم الخارجى هناك موضوعات بوصفها تلك الموضوعات التى تستطيع أن تحافظ على وجودها خلال كل مراحل الهدم المثالية التى يمر بها الفرد، أثناء إصداره للحكم. لذلك حين تفصل الأفكار عن معناها الخارجى تكافح للوصول من خلال الأحكام الكلية إلى الحقيقة البعيدة. يصبح المبدأ الذى تعتمد عليه نفس مبدأ "إسبينوزا"؛ أى "يكون الحد الكلى سلباً"^(١). فتعد الحقيقة الكلية السيف البتار لما قد يبدو موجوداً، وفى الوقت نفسه يثبت عدم إمكان وجوده.

كذلك يلاحظ - بالنسبة إلى الأحكام المنفصلة ذاتها - أنها تثبت العالم الخارجى بعد إنكاره أولاً. فحين يصدر المرء حكماً منفصلاً يجب أن يقول "إن أ يكون إما ب" أو "ج" وليس هناك ممكن آخر متاح. وبعد الحكم الانفصالى الواضح والكامل متمثلاً فى الحكم القائل إن "أ إما أن يكون ب أو لا ب"؛ حيث تكونان "ب" و"لا ب" العضوين البديلين فى الثنائية؛ أى يمثلان القسمين الرئيسيين فى عالم المقال الذى تبحث عن وجوده أو يكون محل بحث نظرى من جانبك وقابلاً للإدراك.

(١) "Omnis Deter minatio est Negatio".

ويعد هذا الموقف العام لكل عملياتنا الفكرية فى كل مجالات البحث، وبالأخص فى مجال الرياضيات؛ حيث نتعامل مع حقيقة كلية ونفسر النتائج المتعلقة بالوجود فى الوقت الذى ننظر للواقع بوصفه شيئاً آخر غير الفكر موقفاً يدفعنا للعديد من الاستفسارات. فنلاحظ فى المقام الأول أن كل حدود تفسيرنا الكلى والنظرى المجرد للعالم حين ننظر له بوصفه عالماً للمعاني الخارجى تتأثر دائماً بمثل هذه الاعتبارات. فحين نقوم بمثل هذه التفسيرات من خلال قضايا وأحكام كلية لا نصف إطلاقاً وجود الأشياء بصورة محددة ومباشرة وكما هى موجودة؛ إذ إننا فى أفضل الأحوال وحتى مع تقننا فى حقائقنا الكلية لا نتحدث إلا عن واقع خارجى غير موجود ونضيف أن البدائل القابلة للتحديد الباقية والممكنة نظرياً تقدم لنا بصورة محددة عالماً واحداً معيناً وليس آخر. ومع ذلك يمكن القول وبعيداً عن أى نظرة شكية بالنسبة إلى مصداقية أحكامنا الكلية ذاتها أنها فى أفضل الأحوال توجهنا إلى بحث لا نهاية له. نشرع فيه إلى "استنفاد" كل البدائل الممكنة والوصول فى النهاية إلى الإمكانية الصحيحة النهائية التى تستطيع البقاء وتحولها إلى شىء محدد تماماً. ولذلك أينما كان المبدأ الوحيد يتمثل فى أن "الحد الكلى يكون سلبياً" لا يصبح مثل هذا البحث لا نهاية له وإنما يكون ميثوساً منه أيضاً.

ولذلك، ولهذا السبب، لا يستطيع العلم الرياضى ما دام يتعامل مع حقائق كلية أن يستبدل بالعلوم بالطبيعية مهارته فى البناء النظرى ويحل محلها فى تفسير العالم بأحكامه الكلية ومصادقيتها. فلئن كان فى كل خطوة من خطواته المنهجية يتخلص من الممكنات الزائفة، وبالتالي يحدد ما قد يسمى بمجال الممكنات الصحيحة، فإنه فى كل خطوة يخطوها يزداد مجال عالم الممكنات ما دمت تتظر لموضوعك بوصفه موضوعاً خارجياً مستقلاً. وإذا لم يوضع "مبدأ" آخر غير مجرد مبدأ "السلب" لتحديد عالم الوجود الصحيح فلن يكون هناك أى تحديد نهائى على الإطلاق. فمثلاً إذا حكمنا بالنظر لعالم المعانى الخارجية "أن أ لا يمكن أن يكون ب" فإن السؤال الذى يفرض نفسه ماذا تكون إذن؟ والإجابة المحتملة والوحيدة أنه قد يكون أى شىء آخر. فإذا أجبنا أنه من الممكن أن يكون "ج" مثلاً، فإن أى عملية فكرية مستقبلية ربما تحذف هذا الاحتمال أو أى احتمال آخر قد نفترضه. لذلك

نلاحظ أننا لا نصل أبداً إلى أى محتويات إيجابية للوجود ولا نمارس إلا عملية حذف الممكنات. وهكذا لا نستمر إلى ما لا نهاية فى ممارسة هذه العملية اللامتناهية فقط، وإنما دون وجود أى أمل فى الوصول إلى أى محتويات إجابة من ممارسة هذه العملية. وتلك تعد الآفة الرئيسية لعملية التفسير بقضايا وأحكام كلية مجردة عن العالم والطبيعة الخارجية للأشياء.

ومع ذلك يظل لهذا التفسير جانب آخر؛ فلقد وضحنا أن هذه الصفة السلبية للأحكام الكلية تظل صحيحة وصفة ملاصقة لها ما دامت تفصل حين تصدر الحكم بين المعانى الداخلية والخارجية وترى الواقع مستقلاً وقائماً فى الخارج. فإذا ما وجهت انتباهك وجهة أخرى تجاه عالم الأفكار بوصفها المعانى الداخلية ستجد أن هذه الأفكار قد انتعشت حياتها الباطنية من جراء هذه العملية. فحين تنظر إلى مجموعة أفكارك بوصفها تناظر آخر قائماً هناك فى الخارج، فإذا بأحكامك الكلية توضح لك هذا الآخر الذى لم يوجد بعد أو "غير الموجود"، وتترك فى الوقت نفسه ما هو موجود تمثلاً فى مجرد مجموعة من الممكنات القابلة للحذف، والتى لم يتم استبعادها بعد. أما إذا نظرت للمعنى الباطنى للفكر بوصفه حياة فى حد ذاتها، وأدركت القضايا الرياضية المركبة أو أى أبنية عقلية أخرى للتعبيرات الباطنية عن أهدافك الفكرية، فإنك تشعر أنك قد اكتشفت بالفعل بناءً إيجابياً لعالم إذا ما قورن بتلك الوقائع الخارجية يبدو مجرد ظلال، ثم تتساءل أ يوجد بالفعل هذا البناء فى الخارج؟ أ يكون بالتحديد هذا الجانب الإيجابى لكل هذا البناء حاضراً فى هذا العالم؟ من الواضح أن أحكامك الكلية لا تستطيع إجابة هذين السؤالين. فإذا نظرنا مثلاً للقضية البسيطة القائلة إن $2+2=4$ ، وتمت البرهنة على صحة هذه القضية برهنة عقلية، وثبت أنها نتيجة ضرورية، فإن ذلك لا يعنى معرفة أن هناك عالماً خارجياً مستقلاً يحوى مجموعة من الموضوعات الحقيقية والصحيحة؛ أى يحوى تنوعاً حقيقياً ونهائياً من الموضوعات التى يمكن عد أى عدد من اثنين منها أو أربع؛ إذ إن ذلك لا يمكن أن تعرفه إلا بما يُسمى عادة "بالتجربة الخارجية" لهذا العالم الخارجى. من ناحية أخرى، فأن تلاحظ فى باطنك حين تتم العمليات الفكرية الباطنية ما قد يجعلك تصف هذا الحكم بأنه حكم ضرورى فإنك تكون قد أدركت صفة

إيجابية لإحدى أفكارك. لذلك تظهر التفسيرات والأحكام الكلية ذات قيمة إيجابية فى عالم المعانى الباطنية وذات قيمة سلبية فى الوقت نفسه للموضوعات الأخرى.

ننتقل إلى الأحكام "الجزئية التى تتم الإشارة إليها دائماً فى المنطق الحديث"، والتى يتم التعبير عنها فى صورة "بعض أ ب" أو "بعض أ ليس ب"^(٢). وتعد هذه الأحكام من الأحكام النموذجية التى تؤكد الوجود بصورة إيجابية فى الموضوع الخارجى، وبالتالي تختلف عن الأحكام الكلية وتتناقض معها. ويمكنها عبور الفجوة التى يقال إنها تفصل المعانى الداخلية عن الخارجية عن طريق اعتمادها على ما يسمى "بالخبرة الخارجية"؛ إذ يمكن إطلاقاً لأى عملية فكرية خالصة أن تثبت أى حكم من الأحكام الجزئية عن الموضوعات الخارجية، ولذلك يجب أن نعتمد على الخبرة الخارجية، من جانب آخر دائماً ما ينظر لكل الأحكام التجريبية عن موضوعات المعنى الخارجى على أنها يجب أن تأخذ صورة الأحكام الجزئية. وتعد فى آن واحد إيجابية، وغير محددة بصورة كافية. فلا تعبر فقط عن واقعة أن هناك بعض الحالات التى يمكن أن يكون فيها "بعض أ ب" ممكنة الوجود فى موضوع خارجى هناك يمكن أن ندركه، وإنما تكون موجودة بالفعل. وتتمثل نقیصة هذا النوع من الأحكام فى أنها لا تخبرنا إطلاقاً، وبالتحديد، هذا الموضوع الموجود، ويمثل حالة من الحالات التى تكون فيها بعض "أ ب" بالفعل. بمعنى آخر أنها أحكام جزئية وليست فردية. ومع ذلك - كما سنرى فيما بعد - فقد لاحظنا إلى حد ما بعض صورته، وأن ما نطلبه من عملياتنا المعرفية بالنسبة إلى وجود الأشياء أن تبين لنا ما هو الوجود أو الواقع بوصفه كلاً فردياً أو بوصفه هذا الكل الفردى الموجود؛ لذلك يمكن القول إن الأحكام الجزئية أى الأحكام الخاصة بالخبرة الخارجية تشير بالتحديد إلى الطبيعة التى ينسبها تفكيرنا العادى للوجود ولما نطلبه من الآخر الذى نبحث عنه^(٣).

(٢) عند "شارلز بيرس" و"شرودر" و"فين" وبرينتانو فى مؤلفاته النفسية.

(٣) إن القول بأن عمليات التفسير المثالية الخالصة بوصفها معانى داخلية فقط، لا يمكن أن تنتج قضايا جزئية عن موضوعاتها الخارجية، قد تم مناقشته عند شرودر وآخرين. انظر "شرودر" كتاب "جبر

باختصار شديد، يتمثل موقفنا في أن لدينا دائماً مجموعة من المعانى الداخلية، ونسعى لتطويرها في الخبرة حيث تصبح فيها شيئاً له قيمة كلية وإن كانت جزئية دائماً. ولذلك تظل هذه المعانى غير كافية أو مرضية، ونحاول أن ندرك "الآخر" الذى قد تحصل فيه هذه المعانى على تحققها النهائى. ونرى أفكارنا بوصفها ظلالاً أو محاكية لهذا الآخر، ونصدر أحكاماً عن كيف يصورونه أو ينبون عنه. وحين ندرس جوانب الواقع القابلة للتعبير بصورة كلية نشعر أن فى مثل هذه الحالات الشبيهة بحكمنا بأن " $2 + 2 = 4$ " نستطيع أن نحدد مسبقاً فى الفكر تكوين الموضوع الخارجى أو تشكيله. فى حين أن فحصنا الدقيق لهذه الحالة يبين لنا أن مثل هذه التحديدات المسبقة لا تكشف لنا فى الوجود المحدد مسبقاً إلا أبنية مثالية معينة تم استبعادها بعد أن كانت فى البداية من الممكن وجودها، ولا نستطيع

المنطق"، والحقيقة أن الدفاع عن هذا القول مسألة تخص المنطق الصورى، وتبعنا عن مجال بحثنا. ونستطيع توضيح ذلك بالقول باختصار شديد من خلال المثال التالى (١) إذا لم يتم اعتبار "الحكمة" نابعة بالضرورة من طبيعة الإنسان، فإنك لن تستطيع أن تستنتج من العمليات الفكرية، ما إذا كان هناك إنسان عاقل أم لا، ما دمت تنتظر للإنسان بوصفه موضوعاً خارجياً. عليك أن تنتقل إلى مجال الخبرة الخارجية، فإذا ما وجدت إنساناً، وليكن سقراط مثلاً، عاقلاً، يكون الأمر قد حسم لصالح الحكم القائل بأن "بعض الناس عقلاء". (٢) من ناحية أخرى، فى حالة القول بأن "الحكمة" تتبع بالضرورة من طبيعة الإنسان ستدرك بالفعل ومن مجرد التفكير العقلى أنه إذا كان هناك إنسان موجود فإنه يكون حكيماً. ومع ذلك وبعيداً عن "الخبرة الخارجية" ذاتها، ومن خلال الاعتماد على الأفكار الخالصة لن نستطيع أن نعرف ما إذا كان هناك إنسان موجود بالفعل أم لا. ولن نستطيع الحكم بصحة القضية القائلة "إن بعض الناس عقلاء" بالرغم من عملياتك الفكرية المجردة إلا إذا وجدت أن هذا الإنسان موجود بالفعل فى عالم المعانى الخارجية. وتعد تلك النتيجة مسألة حتمية ما دام يتم الفصل بين المعانى الخارجية والداخلية. وتظل صحيحة إذا ما ظل الفصل قائماً. وحين ينتقل المنطق القديم من الكليات إلى الجزئيات المندرجة تحتها أو الاستدلال على نتائج جزئية من مقدمات كلية، فإنه يفعل ذلك بالاعتماد على افتراض غير مبرر بالوجود الخارجى للموضوعات التى يتم الحكم عليها فى الوقت الذى يؤكد فيه دائماً الفصل بين المعنى الخارجى والداخلى. حقيقة أن العملية الاستدلالية تعد خبرة فى حد ذاتها، ولكنها حسب الفرض خبرة بالمعنى الداخلى وليست بالمعنى الخارجى التى يعتبرها مثل هذا النوع من التفكير معانى تمثل الواقع الخارجى وموجودة بالفعل.

أن نعرف ما قد يحتويه الوجود بصورة إيجابية لما يمكن اعتباره "الأخر" الخارجى.

السؤال الآن كيف نكتشف أو نحاول اكتشاف هذا التحقق المرغوب لهدفنا؟ الإجابة الواضحة من خلال "الخبرة الخارجية". ومن الواضح أيضاً أن هذه الخبرة الخارجية لا يمكن وصفها بما يسمى "الخبرة الخالصة" التى يبحث عنها "المتصوف" بعيداً عن الأفكار وبصورة مستقلة عنها. ولقد عرفنا ماذا اكتشفه المتصوف، وكيف كان التجريبي الوحيد الذى لم يتناقض مع ذاته، كذلك لا يعنى ما يسميه عادة الفهم العام "الخبرة" المحتوى المباشر الخالص، ولا يعنى أيضاً بالخبرة كل ما يمكن ملاحظته أو إدراكه فى الواقع، وإنما تكون "خبرة" منتقاة ومختارة بعناية وانتباه وقصد. تهتدى بالأفكار التى تكون ناقصة مثل معانينا الداخلية لذلك تأخذ صورة الاستفسارات والتساؤلات، وتمثل خطأ مثالية ثم تتساءل أ يوجد فى هذا الموضوع الخارجى الحقيقى أى وقائع مطابقة لهذه الخطط؟ من الواضح أن هذا التساؤل ملىء بالفروض المثالية المسبقة التى تجعل من يضعه من الصعب أن يعتبر نفسه فيلسوفاً تجريبياً خالصاً. ولن يكون تجريبياً خالصاً إلا إذا صار متصوفاً. ورفض الأفكار أو وضع الفروض إلا بالقدر الذى يعينه على نشر مذهبه وتعليمه. فى حين أن الفيلسوف التجريبي العلمى لديه فروضه أى المعانى الداخلية والأبنية المثالية التى يختار عمدا إخضاعها لما يسميه "خبرة خارجية"، فإذا ما سأله لماذا يفعل ذلك؟ يجيب مباشرة أن ليس لديه وسيلة أخرى لمعرفة "الموضوع الخارجى" المائل هناك. ويلاحظ أن هذه الإجابة تعنى دائماً أكثر مما يقصده الفيلسوف التجريبي. إن رغبة أى فيلسوف تجريبي عادى مهما بلغت دقة أحكامه العلمية، ومهما بلغت درجة يقينه بأن الفكرة وموضوعها الحقيقى يشكلان جانبيين منفصلين للوجود، تتمثل دائماً فى إثراء المعانى الداخلية بأن يقدم لها معياراً للاختيار لا يمكن أن يحققه بأنفسهم، الأمر الذى لا يتسق تماماً مع أى واقعية نظرية مجردة، أى التى تتجاوز دائماً فروضها التى بدأت منها. بعبارة أكثر بساطة يفكر الإنسان لكى يسيطر على عالمه وبالتالي على ذاته؛ فستقرر الخبرة الخارجية السؤال الذى قد تتركه المعانى الداخلية الخالصة دون إجابة؛ فإذا ما تم طرح السؤال مرة أخرى

عن أى خبرة تتحدث؟ تكون الإجابة دائما ليست أى خبرة قد تختارها وإنما نوع الخبرة الذى يحدده السؤال المطروح، أى الخبرة التى تحسم الصراع بين الأفكار المختلفة وتحددها وفقا لمعناها الصحيح.

دائماً ما يتم الاعتماد على "خاصية الهدم" أو "القوة المهيمنة" للوقائع التجريبية العنيدة. ولئن كانت هذه الخاصية صحيحة بالفعل، فإن هذه القوة الهادمة للخبرة لم تكن إطلاقاً واقعية مباشرة أى تعد شيئاً نسبياً بالنسبة إلى الأفكار الجزئية المعنية. إذ كما أكرر دائماً أن ما يسمى "بخبرتنا الخارجية" أى خبرتنا بوصفها شيئاً آخرًا غير المعانى التى نقصدها، وننظر لها دائماً بوصفها تؤكد صحتها أو عدم صحتها هنا أو هناك، لا تقدم شيئاً لأى سؤال يتعلق بالحقيقة أكثر من تحديد موضوعاتنا المثالية التى تقرر موقفها فى حالات جزئية محددة، ويكون مجموع صفاتها ومعناها لدينا قد تحدد فقط من جانب الأفكار التى عندنا. بمعنى آخر تكون الأحكام التجريبية دائماً أحكاماً جزئية؛ لذلك لا تستطيع هذه الأحكام أن تثبت بنفسها أو وحدها أو تحض كل معانى أفكارنا. وتعتمد فى إثباتها أو رفضها على نوع الأسئلة التى يكون قد تم طرحها من جانب المعانى الداخلية نفسها.

تستطيع الوقائع التجريبية بالفعل إثبات بطلان الأحكام الكلية المجردة حين تظهر حالات جزئية مناقضة لهذه الأحكام، ولكنها لا تستطيع أن تؤكد بذاتها بأن هذه الأفكار التى أنكرت صحتها، لا توجد وقائع تماثلها فى العالم الخارجى كله، غير تلك الوقائع الجزئية التى لم تتطابق معها وأثبتت بطلانها؛ لذلك إذا لم أختَر فكرياً الاعتماد على رهان "الخبرة الخارجية" وعلى حالة واحدة من حالاتها، لن أتأثر منطقياً بالخبرة الجزئية التى قد تصيبني بخيبة الأمل؛ فإذا ما أخذ المعنى الداخلى الذى أقصده صورة خطة فعل خارجى معين؛ فمن الممكن تكرار الفعل فى حالة الهزيمة مرة أخرى. ولقد بينت الإرادة الإنسانية لنا على مر العصور قدرتها على تخطى أى خبرة جزئية تحاول هزيمتها إلا إذا كانت أفكارها قد عزمت على تقبل الهزيمة. فتستطيع الأفكار أن تكون صلبة وعنيدة مثل الوقائع الجزئية تماماً، وتستطيع أيضاً أن تدوم فترة أطول منها، بل والقدرة على سحق هذه الوقائع فى

النهاية والقضاء عليها. وإذا كان المعنى الداخلى أحياناً ليس أكثر من مجرد مفهوم يحاكي الوقائع، مثل الفرض العلمى الذى لا يصور إلا طبيعة واقعة خارجية معينة، وكان فشله التجريبي دليلاً على عدم صدقة بالنسبة إلى هذه الواقعية؛ فإن ذلك لا يعنى عدم صدقه على العالم ككل أو لا يكون صحيحاً فى مناطق أخرى من العالم. فلا تستطيع "الخبرة" الخارجية الجزئية تحقيق السلب المطلق أو النفى الكامل والنهائى.

من جهة أخرى ولنفس السبب أيضاً لا تستطيع "خبرتتا" حين تتم مقارنتها بالمعانى الداخلية أن تؤكد بصورة قاطعة أو ببرهنة كاملة أى حكم كلى نكون قد أصدرناه وفقاً للمعانى الداخلية. فلا تستطيع "الخبرة" إصدار أى حكم كلى، ويعد الحكم بأن "بعض أ ب" الحكم الوحيد المباح "للخبرة"، ما دمت تفصل بينها وبين أفكارك، وتعتمد عليها فى معرفة موضوعك الخارجى. ويمكن القول إن هذا النمط من الحكم يمثل التحديد المعروف للعملية الاستقرائية فى العلم؛ إذ لا يعود الفضل فى اعتقادنا فى وجود صفات كلية لعالم الموضوعات الخارجية، إلا أننا كلنا تجريبيون فقط، وإنما لكوننا نرى بعض أفكارنا تحدد مسبقاً طبيعة الأشياء، ولذلك ندرك الوجود بوصفه محققاً للمعانى الداخلية؛ فبأى حق يمكن أن ندعى ذلك؟

وتظهر كل هذه الاعتبارات حين يتم تأكيد الفصل بين المعانى الداخلية والمعانى الخارجية واعتباره أمراً صحيحاً وفعلياً. ولقد بدا ذلك واضحاً فى كل عالم المفهوم الثالث للوجود. وكل من قالوا بهذا المفهوم الثالث أى من حاولوا تعديل واقعتهم وما زالوا يؤكدون أن التناقض بين المعانى الخارجية والداخلية صحيح ونهائى. قد اعتمدوا على هذين النمطين الرئيسيين من الحكم؛ فإذا كان علماء الرياضيات يستخدمون الأحكام الوجودية كما قد وضعنا من قبل فإنهم يستخدمون أيضاً الأحكام الجزئية ويعتمدون على ما يشكل لأفكارهم وبصورة نسبية لحد ما عالماً خارجياً للخبرة. وحين اعتقد دارسو الطبيعة بدورهم فى دقة علمهم واستخدام الأحكام الجزئية، بدأوا يتجهون إلى المعانى الداخلية بوصفها الضمان الوحيد مثلما اتجه علماء الرياضيات حين قالوا بالحقيقة الكلية.

ويستفيد هذان النمطان من الأحكام أى الأحكام الكلية والجزئية من "الخبرة"؛ فتصدر الأحكام الكلية كما قد لاحظنا فى عالم تكون فيه كل من الفكرة والخبرة قد انصهرتا بالفعل فى كل واحد، وهذا العالم هو بالتحديد عالم المعانى الداخلية؛ حيث يقوم الفرد بوضع أفكاره وبنائها وملاحظة نتائج بنائه؛ إذ يمثل البناء فى وقت واحد "خبرة" بواقعه وفكره؛ أى يمثل فى وقت واحد تعبيراً عن هدف وملاحظة لما يحدث. ويقوم الفرد بإصدار أحكامه على أساس هذه الأبنية المثالية التى تعتبر فى هذه المرحلة وبطريقة لا تزال غامضة بالنسبة إلينا، صحيحة بالنسبة إلى العالم الآخر، أى عالم المعانى الخارجية الذى يُقال إن هذه الأفكار تحاكيه أو ظلال له^(٤). ولئن كان كل حكم من هذا النوع من الأحكام يتضمن فى الحقيقة الوحدة العميقة بين المعانى الخارجية والداخلية، والتى لا تكون واضحة تماماً فى عالم التصديقات إلا أن هذا التحكم من جانب الفكرة فى الواقعة يكون محدوداً إلى حد ما؛ إذ تحدد الضروريات المثالية فقط الوقائع غير الموجودة وليس الوقائع القائمة بالفعل أو الموجودة.

من ناحية أخرى ما دام عالم المعانى الداخلية كان دائماً عالمًا محدودًا وجزئيًا فإننا نسعى دائماً إلى توسيع نطاقه. ويعتمد الفرد على ما يسمى "بالخبرة الخارجية" وبالتالي على إصدار الأحكام الجزئية التى تمثل النموذج الصحيح للتعبير عن نمطنا الإنسانى من الخبرة الخارجية، ولئن كانت هذه الخبرة توجد مستقلة عن المعانى الداخلية، إلا أنها من خلال الانتقاء والجهد الدعوب يمكن اعتبارها معياراً نقيس به الموضوعات المثالية، وتستطيع تدريجيًا الفصل فى أمر هذه الموضوعات المثالية. ودائماً ما يُقال عن هذه الخبرة بوصفها مستقلة عن الأفكار أنها تعد دليلاً على الموضوعات الخارجية ذاتها وتعبيراً عنها. ومع ذلك لم تعد تمثل للعقل المستتير أشياء فى ذاتها؛ ولم يعد ينظر إلى هذه الموضوعات على أنها مباينة للأفكار على الرغم من عدم القدرة على تفسير ذلك الاعتقاد بعدم التباين.

(٤) ويمكن القول أيضاً "صالحة أو سارية المفعول بالمعنى البراجماتى لمعنى الصلاحية". (المترجم).

بقى هناك جانب آخر من جوانب الموقف الخاص بأحكامنا لم يحظ بالاهتمام الكافي؛ فقد سبق أن اعترضنا على هذا المفهوم الثالث للوجود بأنه فى أفضل حالاته يترك الواقع كلا مجرداً ولا يؤكد فردانية الوجود. ومن الواجب علينا أن نعبر عن هذا الاعتراض بصورة أوضح؛ إذ كما قد لاحظنا أن كل أحكامنا الكلية والجزئية تترك الوجود غير محدد؛ فهل يمكن اعتبار هذه النظرة للوجود نظرية نهائية وكافية؟

تأخذ الأفكار - كما سبق أن أوضحنا - دائماً الصورة الكلية المجردة، وقد تتفق الخبرة الخارجية حين نفصل بينها وبين المعانى الداخلية مع الأفكار أو لا تتفق معها فى حالات جزئية معينة. السؤال الآن ما دامت الأفكار تسعى دائماً للآخر وتحاكى ألا تعبر دائماً عن ما يعنيه الفهم العام بفردانية هذا الموضوع الخارجى؟ بمعنى آخر هل تقدم الخبرة الخارجية لنا الأشياء الفردية أو الفردى منها؟^(٥)

دائماً ما تحصل على إجابة حاسمة إذا ما وجه هذا السؤال إلى الفهم العام؛ فمن منا لا يعرف أن معرفتنا تبدأ بالوقائع الفردية؟ فيعرف الطفل مربيته أولاً، فوالدته، فألعابه، ثم يدرك بعد ذلك الصفات الكلية للأشياء. فتعد معرفة الفردى مسألة واضحة ومألوفة فى كل من المعرفة والوجود.

ولا يتسع المجال هنا لعرض كل عيوب هذه النظرية وإثبات عدم دقتها؛ فلئن كان الطفل يعرف أولاً الموضوعات التى تعتبرها ميتافيزيقا الفهم العام موضوعات فردية، فإنه من الواضح أنه يعرفها من خلال خصائصها وصفاتها وملامحها القابلة للتعرف، والتى تعد لهذا السبب صفات أو ملامح كلية مجردة؛ فتحاول كل الحيوانات التكيف دائماً مع ماهيات عالمها، وتبحث عن الموضوعات وتطاردها

(٥) لقد ناقشت هذه النقطة بالتفصيل فى الملحق الإضافى فى كتابى "مفهوم الله"، انظر الفصل الثالث من الملحق من ص ٢١٧-٢٧١.

بسبب رائحتها، ومذاقها، ولونها، وشكلها، وملمسها، وأسلوب حركتها، باختصار بسبب الصفات المشتركة بين الموضوعات والخبرات المتعددة، والتي لا ندركها دائماً من الناحية التجريبية إلا إذا طابقت صدفة موجوداً فردياً أو خبرة فردية؛ فروية الطفل لكل الرجال والنساء في بداية حياته آباء وأمهات له، تبين لنا كما قال "أرسطو" - أن وعينا الأولي يكون دائماً وعياً مبهماً بالكلية.

والحقيقة أن ما سبق لا يعد صحيحاً فقط بالنسبة إلى بداية معرفتنا، وإنما أيضاً إلى نهايتها أو ما يترتب عليها. فلا تقدم المعاني الداخلية لدينا نحن البشر أى معرفة بالفردى، ولا تنتج المعاني الخارجية أمامنا أى موضوع فردى يمكن أن نتعرف عليه. فلا تستطيع المعاني الداخلية أو المعاني الخارجية في حال انفصالها عن بعضها البعض أن تعد أى منها كافية لتجسيد الفردية في الموضوعات.

يتصف الفرد بالتفرد، ولا يوجد له شبيه أو آخر؛ فإذا كان "سقراط" فرداً، فلا يوجد إلا سقراط واحد في العالم. وإذا كنت فرداً لا يوجد في العالم كله فرد آخر يمكن أن يأخذ مكانك أو يحل محلك. وإذا كان الله فرداً فإنه لا وجود لأى إله آخر كما يقول الموحدون.

تستطيع بالطبع بعد وضع صفة "التفرد" في اعتبارك أن تقوم بصفة عامة، وكطريقة لحل المشكلة من خلال الموجودات الواقعية، بتعريف الطبيعة المجردة والمثالية "الفردية" لذاتها، إلا أنك في هذه الحالة لن تستطيع أن توضح ما قد يشكل فردية أى فرد كما هو موجود بالفعل؛ فإذا ما تناولت المشكلة بطريقة أخرى، وحاولت تعريف أحد الأفراد حقيقياً كان أو متخيلاً مثل "أخيلوس" أو "سقراط" أو العالم، فإن فكرتك في اللحظة التي تقوم فيها بالتعريف وبوصفها معنى داخلياً، تقدم لك مجموعة من الصفات أو مركباً من الملامح التي قد يجسدها وفقاً لتعريفك أحد الموضوعات الخارجية المستقل عنها. ينتج عن ذلك أن إمكانية وصف أو تصوير الملامح التي تجعل الفرد الخارجى القائم هناك فرداً قد تلاشت في نفس لحظة محاولة تعريف ما قد يجعله فرداً؛ فحين يكون موضوعك آخر وتعرفه حسب الفرض فقط من محاولة محاكاته فكرياً أو من اتفاق أفكارك معه

فإنك حين تقوم بتعريفه لا تعرف إلا صفاته ولا تعرف فرديته ذاتها؛ لأنه بوصفه فرداً وموجوداً فريداً لا يمكن أن يوجد شبيه له على الإطلاق. لذلك قد تقوم بتعريف أى شىء إلا فرديته؛ فلم يعد "سقراط" المعرف المعنى الخارجى الفريد والموجود الفردى المتفرد، وإنما أصبح مجرد صورة من صور البشر أو الإنسان ونمطاً من أنماط البشر. قد تستطيع أن تفترض مسبقاً أن هناك تعبيراً واحداً عن هذا النمط وفقاً للمعاني الداخلية التى لديك، ولكنك لا تستطيع أن تحدد على الإطلاق ما يمنع هذا النمط من الرجال المسمى "بسقراط" من أن يتكرر مرة أخرى فى العالم إلا إذا عبرت عن سر الوجود بصورة تختلف عن تلك الصورة التى تتضمن الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية. وينطبق الحكم نفسه إذا ما حاولت من الناحية النظرية تعريف المعنى الذى يكون به "الله" أو "العالم" فرداً ولا شبيه له على الإطلاق.

فإذا كانت الأفكار أو المعانى الداخلية لا تستطيع التعبير عن فردية العالم أو فردية أى كائن فيه، فكيف نحصل على الاعتقاد بأن العالم فى الحقيقة فرد؟ وهل تستطيع الخبرة الخارجية أن تقدم لنا الأفراد؟ من الواضح أن الإجابة ستكون بالنفى مرة أخرى؛ فإذا كنت عندما تعرف "سقراط" بفكرة باطنية تعرف نمطاً من أنماط الإنسان ولا تعرف كائناً فريداً لا شبيه له، فمن الممكن القول أيضاً وبالصورة نفسها أنه إذا كانت لديك أية خبرة تمكنك من القول مباشرة "بأن هذا هو سقراط" فأنت لم تقدم لنفسك فى هذه الحالة أيضاً إلا نموذجاً لإنسان يمكن ملاحظته تجريبياً؛ أى نموذج خاص من الخبرة. وحين تقابل فى الحياة أسرتك وأصدقائك تؤكد دائماً المعانى الداخلية التى لديك بمجموعة من الخبرات الخارجية، ولا تثبت إلا مجموعة من الألفاظ المثالية بمجموعة من الحالات الجزئية وليس بكائنات فردية يمكن وصفها مباشرة بأنها فريدة وحاضرة؛ إذ تفترض مسبقاً أن أسرتك وأصدقائك كائنات فردية. حقيقة من الممكن تبرير هذا الافتراض المسبق من خلال مذهب ميتافيزيقى معين، ولكنه لا يقبل التحقق إطلاقاً من خلال الخبرة الخارجية. والواقع أن فى هذا الفرض المسبق يكمن سر الوجود؛ فالماهية كلية مجردة والوجود أى (هذا) يكون فريداً؛ فلديك فكرة عن صديقك، وتذهب لمقابلته فتجد أن الفكرة قد

تحققت؛ فماذا تحقق؟ الإجابة أنك قد قابلت نمطاً معيناً من الموضوع التجريبي. "صديقي إنسان فريد، ولا يوجد إنسان آخر له نفس صوته أو سلوكه أو صفاته". فإذا صحَّ ذلك فكيف أكدت خبرتك الشخصية كل ذلك؟ هل رأيت كل الكائنات في السماء والأرض؟ قد تجيب قائلاً إن الخبرة الإنسانية تبين عمومًا أن كل إنسان يكون فردًا وفريدًا وليس له شبيه على الإطلاق". إذا ما جاءت إجابتك على هذه الصورة فأنت تعتمد على المناهج الاستقرائية العامة. ومع الاعتراف بأهمية هذه المناهج وقيمتها، فإنها لا تعتمد كلية على الخبرة الخارجية كضمان لصحتها. وتقتض مضيق مسبقا مذهباً ميثافيزيقياً، ولا تثبت صحته أو تبرهن عليه؛ ذلك إلى جانب أنك لا تتحدث عن أى فرد معين، وإنما عن مبادئ عامة.

والواقع أن مسألة ظهور أى كائن فردي وتقديمه لنفسه في خبرتك الفردية الخارجية أو في الخبرة الخارجية لغيرك من الناس، بطريقة لا تبين فقط أنه يتصف بكذا وكذا من الصفات، وإنما تؤكد أنه لا يوجد أى شبيه له في عالم الوجود ككل، تعد مسألة مربكة ومحيرة لكل من المعاني الداخلية والخارجية ما دامت كانت هذه المعاني إنسانية وينفصل بعضها عن بعض .

من الواضح أن هذه الصعوبة تلقى الضوء على السبب الذي دفع المفهوم الثالث للوجود للتصارع مع الفهم العام، ورفض تصور الوجود فردياً، وحصر نفسه في تشكيل المعاني الداخلية وإثبات صحتها بالخبرة الخارجية، وحاول الاكتفاء بالكماليات المجردة التي قد تحقق من خلال الملاحظات الجزئية.

هل يستطيع مثل هذا المفهوم إشباع المعاني الجزئية الداخلية التي فصلها عن موضوعاتها الخارجية ونسعى لإثباتها أو رفضها من خلال الخبرة الخارجية؟ الإجابة بالنفي؛ فإذا لم نستطع تعريف الأفراد الذين نسعى إليهم ونبحث عنهم داخلياً أو نجدهم في الخارج تجريبياً، فلن يكون هناك شك في أن كل اهتمامنا بالوجود يكون اهتماماً بالفردية. والآخر الذي نبحث عنه هو ذلك الموضوع الذى يؤدي وجوده إلى تحديد أفكارنا لحقيقتها النهائية. ويمكن القول إن ما يكون محدداً في النهاية يستطيع أن يحدد بدوره. والواقع أن في الوقت الذى لا نستطيع نظرياً

تعريف الأفراد، نحب الأفراد ونعتقد في وجودهم، وننظر إلى الحقيقة التي علينا أن نتفق معها بوصفها محددة. وهكذا نلاحظ أن كل من يحاول - كما فعل المفهوم الثالث للوجود - أن يعرف عالم الوجود بالمعاني الكلية، وبوصفه خاليًا من الفردية، يبدو مجبرًا على القول "إن الواقعة النهائية أنه لا توجد واقعة فردية أو بمعنى آخر لا يوجد وجود فريد على الإطلاق، وإنما نموذج للوجود أو صنف فقط، لذلك لا يحد الوجود الذي يجب أن تتطابق معه أفكارنا "الأفكار المجردة" مع أى موجود فردي وفريد، وإنما يتركها بدون تحديد نهائى". ألا يعد هذا القول متناقضًا؟ هل يمكن أن يكون غياب "النهائية" هو الواقعة النهائية؟

لقد اكتمل أحد جوانب بحثنا العام فى عالم الأحكام وعمليات الاستدلال وجوانب العلاقة بين الفكر والخبرة. ولئن لم يقدم عرضنا حلاً نهائياً لمشكلة الطبيعة الكلية للحقيقة، فإنه يبين بعض الملامح المهمة التى يجب أن يتصف بها جوهر "الآخر" الذى نبحث عنه. فلقد وجدنا أن كل خطوة نخطوها تجاه الحقيقة تبعدنا عن الممكنات الغامضة، وتأخذنا تجاه مزيد من التحديد للخبرة والفكرة. ولاحظنا أن أفكارنا نفسها حين تعبر عنها فى صورة فروض أو تعريفات كلية، أو أنساق رياضية قبلية أو أحكام كلية أو شرطية تكون هادمة بصورة عامة للممكنات الغامضة وتتضمن التحديد عن طريق السلب؛ فيكون الوجود إذا نظر إليه بوصفه حقيقة فى جميع الأحوال شيئاً محدداً يحذف ويضم فى الوقت نفسه.

لقد لاحظنا بالنسبة إلى العلاقة المهمة بين الفكر والخبرة الخارجية أن فكرنا يبحث بالفعل فى الخبرة الخارجية عن ما يقرر مطابقة الفرض مع الواقعة أو عدم مطابقتها من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أن هذه الخبرة الخارجية فى إثباتها للأفكار، وتقديمها لموضوع إيجابى لا يمكن للمعاني الداخلية الإنسانية أن تقيمه لنفسها، لا تزال فى كشفها للواقع لها حدودها الواضحة؛ فنستطيع إثبات فروضنا، ولكنها لا تعد كافية بذاتها؛ إذ إنها تبين لنا فقط بعض الحالات الجزئية التى قد تتفق مع هذه الفروض. لا نستطيع رفض تعميماتنا المثالية إلا حين يتم التعبير عنها فى قضايا كلية لا نستطيع وحدها إثبات نفي محدد بأن تحذف من الوجود "الكل" الذى

قامت فروضنا بتحديدده. لذلك يكون أمام إرادتنا فرصة لا حدود لها لكى "تحاول مرة أخرى" ولا تملك الخبرة الخارجية إطلاقاً القدرة على القضاء أو التخلص من "الأفكار" إلا إذا قامت الأفكار نفسها، ولضرورة دفاعية تقوم بها المعانى الداخلية وحدها، باستسلام قائم على أسباب منطقية. وأخيراً لا تبين لنا الخبرة إطلاقاً، سواء كانت داخلية أو خارجية ما تعتبره واقعاً أو بالتحديد واقعة فردية موجودة. ولذا حين نبحث عن الخبرة، لا نسعى إلا للحصول على مساعدة لإعطاء أفكارنا نوعاً من التحديد الإيجابى لهذا المحتوى أو ذاك. وفى حقيقة الأمر ومهما طال بحثنا لا نصل إلى هذا التحديد فى عملية خبرتنا الإنسانية؛ فيكون "التحديد" بالنسبة إلينا موضوعاً للحب والأمل والرغبة والإرادة والإيمان والعمل، وليس قائماً على الإطلاق أو حاضراً.

يظل هذا التحديد الفردى نفسه الصفة الأساسية للوجود، ويعد "الحد" الذى نهدف إليه دائماً بوصفه مثلاً أعلى. وقد يتصف "الحد" فى الرياضيات بصفة واحدة أو صفتين^(٦). فقد يكون "الحد" هو الشيء الذى يمكن الاقتراب منه بواسطة عملية معينة، ولكن لا نستطيع الوصول إليه إطلاقاً. فنستطيع الاقتراب ما شئنا من الرقم (٢) بأن نضيف للسلسلة $1 + \frac{2}{1} + \frac{4}{1} + \dots$ إلخ...، أو بمعنى آخر وبطريقة أخرى يمكن تعريف "الحد" بأنه النهاية التى لا يمكن الوصول إليها بعملية الإضافة هذه، والتى تشغل فى النظام أول مكان يقع مباشرة وراء كل سلسلة المراحل الناقصة التى تقوم العملية السابقة بتعريفها. فيكون الرقم (٢) آخر رقم يقع آخر السلسلة أو الأكبر من كل الكسور الممكنة فى السلسلة مثل $1 + \frac{2}{1} + \frac{4}{1} + \dots$ ، ولأن عادة ما يتم الجمع بين المعنيين "للحد" فى الرياضيات، فإن المسألة تختلف هنا. فليس الوجود موضوعاً نستطيع الاقتراب منه متى شئنا لملاحظته قدر الإمكان، ونستطيع فى الوقت الذى لا نحصل عليه

(٦) انظر "جورج كانتور" فى "المجلة السنوية للفلسفة والنقد الفلسفى" العدد (٩) ص ١١٠. يتصف الحد النهائى للسلسلة المتقاربة بالصفتين. فى حين أن "اللامتناهى المحدد" بوصفه الحد النهائى لكل سلسلة الأعداد يتصف بالصفة الأخيرة من هاتين الصفتين.

كاملاً أو حاضراً أمام معانينا الداخلية، أن نقترّب منه متى شئنا لنعرف أنه موجود. ومع ذلك يعد "الوجود" الذى تبحث أحكامنا وأبحاثنا التجريبية عنه "الموضوع المحدد" الذى تحاول كل أفكارنا وخبرائنا تقرير وضعه والحكم بناء عليه وإحضاره ووصفه فى مجال معانينا الداخلية ، فى حين أنه وفق طبيعة فروضنا الجزئية وخبرائنا الجزئية يقع دائماً فى الخارج ومنفصلاً عنها.

لذلك إذا استطعنا الوصول إلى هذا القدر من التحديد الذى يمثل هدفنا دائماً، وتم تأكيد أحكامنا الكلية بخبرة كافية، "وبموضوع فردى" محدد أو بمجموعة من "الموضوعات الفردية"، بحيث لم تصبح هناك أى خبرة تجريبية ممكنة لأى فكرة من أفكارنا، فإننا حينئذ نكون أمام الحضور المباشر للوجود. فيكون الموضوع الواقعى وفقاً لهذه الوجهة من النظر الموجود المباشر وراء كل سلسلة جهودنا الممكنة لتحقيق التحديد الكامل للمعنى الداخلى الكامن لدينا بواسطة أية عملية من عمليات الخبرة المحدودة وأحد التصورات العامة.

وعلى الرغم من هذه النتيجة المجردة التى انتهينا إليها ، فإنها تعد ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى المفهوم الثالث للوجود؛ إذ تبين مدى نقصه، وبالتحديد حاجته لرؤية الوجود بوصفه المحدد النهائى الذى يقضى على أى آخر غيره، كما أنها تثبت أن عملية الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية عملية خاطئة، ويعد ارتباطها هو الواقعة العميقة لكل الوجود وللعالم.

هكذا انتهينا من أولى المرحلتين اللتين نختم بهما رحلتنا. وتعلمنا كيف يرتبط المعنى الداخلى "بجده" الخاص به ما دام حذاً. ومع ذلك لم تقدم هذه النظرة للوجود أى تغيير لعلاقة "التطابق" التى سبق الإشارة إليها كثيراً، ويعتبرها الفهم العام من أهم العلاقات التى تربطنا بالوجود. فيجب ألا نسعى فقط للوجود بوصفه هدفاً لنا، وإنما يجب أن تتطابق أفكارنا مع تكوينه الحقيقى إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة. يتصف الوجود بمثل هذا التكوين بطريقة ما، ويجب أن ندع له. وربما قد لا يكون الواقع مستقلاً تماماً عن فكرنا، إلا أن له على الأقل السلطة والتأثير" ومن الواضح أننا لم نتناول المسألة من هذا الجانب أو كما

عرضها الفهم العام، ولا بد من تناولها بالتفسير حتى يكتمل تعريفنا للواقع. لقد انتهينا على الأقل إلى إدراك نقيصة الفصل بين المعانى الداخلية والخارجية، فهل يجب أن يظل هذا الواقع - الذى يجب أن يتطابق معه فكرنا - مستقلاً وقائماً خارج العقل؟ من الواضح أن إجابة السؤال تحقق الهدف الذى نسعى إليه.

(٤)

لقد أضفى الزمن جلالاً على تعريف الحقيقة بأنها تعنى التطابق بين الفكرة وموضوعها. ويشعر المرء أن السر الخفى فى هذا التعريف يقوم على علاقتين خفيتين فيه، وأن الربط بين هاتين العلاقتين مطلوب لتكوين "الحقيقة" وتشكيلها؛ فإذا كانت الفكرة صحيحة لابد أن يكون لها موضوع، لذلك يتم السؤال عن ما يشكل العلاقة المسماة بأن لها موضوعاً، ومتى يكون الموضوع موضوعاً لفكرة معينة؟ وثانياً يجب أن نتاظر الفكرة موضوعها، وينهض السؤال عن معنى علاقة التناظر. ولقد ظلت كل النظرية الخاصة بطبعة التناظر مهملة حتى فترة قريبة على الرغم من أنها تعد تصوراً أساسياً من التصورات المنطقية. وظل مفهوم العلاقة التى تجعل من أى موضوع موضوعاً حقيقةً لفكرة معينة صحيحة كانت أو باطلة مهملة لفترة طويلة. فبالنسبة إلى مسألة التطابق: ما مدى التماثل بين الفكرة وموضوعها حتى توصف بأنها فكرة صحيحة؟ تماثل الصورة الفوتوجرافية صاحبها؛ فهل تعد الفكرة الصادقة نوعاً من التصوير الفوتوجرافى لموضوعها؟ أو ربما لا تشبه الفكرة موضوعها، ومع ذلك تظل تتفق معه بوصفها فكرة صحيحة؟ أليست البنود فى دفاتر الحسابات لا تشبه الصفقات التجارية التى تشير إليها أو تعبر عنها؟ كذلك أليس ممكناً أن تكون الأرقام المحاسبية غير صحيحة؟ من الواضح أن طبيعة المطابقة بين الفكرة وموضوعها حين نتحدث عن مصداقية أى فكرة مسألة محل شك وتحتاج إلى مزيد من الدراسة؛ فإذا ما انتقلنا للمشكلة الثانية بين الفكرة وموضوعها؛ فمن الواضح أنها تقع فى تعريف الحقيقة نفسها، فتستطيع الفكرة أن يكون لها موضوع بدون التناظر مع موضوعها، وإلا كيف يكون الزيف أو الخطأ

ممكناً؟ فأن يكون للفكرة موضوع، وأن تتطابق معه مسألتان مختلفتان، وما طبيعة العلاقة التي تجعل فكرة معينة تخص موضوعاً معيناً سواء كانت الفكرة تمثل الموضوع حقيقة أو لا تمثله؟ من الواضح أن هاتين المشكلتين تشكلان السؤال الرئيسي عن ما هي الحقيقة؟ خاصة من زاوية التطابق بين الداخل والخارج.

إذا كان للفكرة أن تطابق موضوعاً؛ فمن الواضح أن الانطباع الأول يتمثل في أن الفكرة يجب أن تمتلك دائماً نوعاً من المشابهة المسبقة أو المماثلة مع موضوعها؛ فهل هذا أمر ضروري؟ أليس من المعروف مقدماً أن موضوع الفكرة كواقعة مكتملة يتطلب مشابقتها؟ اهتمت الرياضيات دائماً بدراسة علاقة "التناظر" بصفة عامة، فكان "التناظر" بصوره المختلفة موضوعاً أساسياً في أى بحث رياضى دقيق. فيمكن إقامة علاقة التناظر أو افتراضها دائماً إذا كان لديك موضوعان أو منحنيان أو كميتان متغيرتان أو مجموعتان من الموضوعات تحوى الأولى منهما الرموز وتحوى الأخرى الموضوعات المرموز لها. وتعد القدرة على رؤية الموضوعين المتناظرين معاً فى علاقة واحد بواحد من الأمور الضرورية لقيام علاقات التناظر. فيكون هناك هدف واحد فى العقل يستطيع أن يثبت لأحدهما ما يمكن أن يثبته بنفس المعنى وفى الوقت نفسه للموضوع الآخر. وينتج عن هذا النوع من الإثبات تحقيق إمكانية استبدال أحدهما بالآخر أو الكل بالكل والجزء بالجزء والعنصر بالعنصر. فإذا كان لديك عدد من الطاومات ومجموعة من الموضوعات الأخرى، فإنك تستطيع أن تقيم علاقة تناظر بين هذه الطاومات وتلك المجموعة من الموضوعات. وذلك إذا نظمت كل مجموعة منهما فى نظام معين؛ فنقول حينئذ إن أولى الطاومات تتفق مع المجموعة الأولى من الموضوعات الأخرى، وتضع بذلك أول حلقة فى سلسلة من التطابقات، وتتفق الطاولة الثانية مع المجموعة الثانية من الموضوعات وهكذا. ويترتب على ذلك أنك تستطيع أن تعرف عدد الموضوعات إذا كنت تعلم عدد الطاومات. والواقع أن عملية العدد العادية تعتمد على مطابقة أعداد أى سلسلة عددية مثل واحد اثنين ثلاثة، وهكذا مع مجموعة من الموضوعات المختارة لعملية العد من الموضوعات الكثيرة التى لدينا، وينتج عن ذلك أنك تستطيع الوصول لنتائج صحيحة بالنسبة إلى أى موضوعات

تقوم بعدها إذا اعتمدت على عمليات جمع وطرح الأعداد وحدها دون النظر للموضوعات. كما يمكن إقامة علاقة التناظر بين منحنى وظله والمطابقة نقطة بنقطة بينهما أو المطابقة بين المنحنى وصورة منقولة له على سطح آخر، وفي هذه الحالة يتشكل عدد كبير من العلاقات بين المنحنى ونقاطه الظاهرة على هذا السطح، كذلك تنطبق الحالة نفسها على الخريطة؛ إذ تتطابق أجزاؤها مع الموضوعات التي تمثلها بطريقة تتحدد بنظام معين للتصوير أو الإسقاط أو نقل الموضوع على الخريطة.

ويمكن، وفق الطبيعة العامة لعلاقة التناظر، أن يتناظر موضوعان أو مجموعتان من الموضوعات بحيث يتطابقان مع بعضهما جزءًا بجزء أو عضوًا بعضو بطرق مختلفة تمامًا. فحين نقوم بعدد الموضوعات، لا يشكل نظام العدد أى فرق بالنسبة إليها؛ أى لا تتأثر بالطريقة التي يتم بها التطابق فى نظام العدد. فيمكن حين ترسم الخريطة أن تستخدم طريقة رسم "مركاتور" الإسقاطية أو أى طريقة أخرى^(٧). وتستطيع فى جميع الأحوال أن تحصل على تطابق دقيق بين الخريطة والموضوع المنقول جزءًا بجزء على الرغم من تغير الطريقة المتبعة فى التصوير أو الرسم. وتتغير الطريقة التي تتم بها المطابقة حسب مدى نجاحها وفائدتها فى قياس المسافات على الخريطة أو تحديد النقاط عليها؛ إذ تشيع كل طريقة من طرق المطابقة هدفًا محددًا، كأن يتم إقامة صور إسقاطية للمنحنيات أو نقل نسق من العلاقات إلى نسق آخر، وتوصف بأنها صحيحة إذا ما حققت الهدف منها. ولا تتضمن عملية المطابقة وجود مجموعة من الصفات المشتركة بين الموضوعين المتناظرين بحيث يمكن القول بأن أحد الموضوعين يشبه الآخر فى المظهر فقط؛ فقد تشبه الصورة الضوئية صاحبها وتشبه الخريطة الأرض التي تصورها. ومع ذلك لا تبدو الرموز الجبرية أمام حواسنا متشابهة مع الموضوعات التي ترمز لها حين يتم إقامة "التناظر"، كذلك لا تتشابه الأرقام فى دفتر الحسابات مع العمليات

(٧) الإسقاط المركاتورى: طريقة فى رسم الخرائط تمثل فيها خطوط الطول ودوائر العرض بخطوط مستقيمة وليست منحنية. (المترجم).

التجارية والصفات فى المظهر الحسى على الرغم من تطابقها معها. فلا يمنع عدم التشابه فى المظهر بين موضوعين قيام عملية التناظر بينهما؛ إذ تتضمن عملية التناظر وجود نسق معين من الصفات المثالية القابلة للتحديد والتعريف بين الموضوعين المتناظرين واشتراكهما فى إشباع أحد أهداف فكرية معينة فى هذه الصفات؛ أى تجعلنا نراها صفات واحدة تحقق مرادنا من القيام بعملية التناظر بينهما.

فإذا ما طبقنا كل هذه الاعتبارات السابقة الخاصة بعملية التناظر على تعريف الحقيقة، لوجدنا أولاً أن الفكرة الصحيحة لا تحتاج حين تطابق بينها وبين موضوعها لأن تتفق معه أو تشبهه بصورة جزئية أو كلية، ولا تحتاج الفكرة العلمية عن "اللون" أن تكون هى نفسها لوناً أو صورة لألوان، ولا تحتاج الفكرة الصحيحة عن الكلب أن تتبح هى نفسها لكى تكون فكرة صائبة. حقيقة قد تتطابق الصورة الفوتوجرافية والتمثال الشمعى مع الموضوع الذى يصوره، إلا أن هذه المطابقة لا تشكل أية قيمة علمية. ولئن كانت الصور الضوئية تساعد على الوصول إلى أفكار علمية أعلى قيمة من الصور الشمعية إلا أنك لا تستطيع تصوير النظام الشمسى أو مكونات الجزىء، كذلك من الواضح أنك تستطيع التعبير رمزياً بأفكار رمزية تطابق بدقة كثيراً من الحقائق الدقيقة الخاصة بالنظام الشمسى والجزىء، وتكون هذه الأفكار الرمزية أكثر دقة من الصور التى قد تطابق الملامح المرئية لهذه الموضوعات. ولئن كانت صور أشعة إكس تستطيع كشف البناء الداخلى لمجموعة من الموضوعات الصلبة، فإن طالب الطب حين يدرس تشريح المخ، يكون لديه مجموعة كبيرة من الأفكار الرمزية عن بناء المخ تزداد قيمة تناظرها مع موضوعاتها عن قيمة كل ما قد نأمل فى الحصول عليه من تصوير المخ بأشعة إكس. لا تحقق الصور هدف العلم إذ تقدم فى أفضل الحالات أفكاراً لجانب واحد من جوانب الموضوعات المرئية. فهدف العلم معرفة الأفكار التى تناظر بصورة رمزية بعض الجوانب المرغوب بناؤها فى الموضوعات، وبدون معونة هذه الأفكار الرمزية فى تفسير ما تشاهده فى أى وقت لا يبقى لدينا إلا مجموعة من الأفكار الحسية والصور الضوئية.

السؤال الآن ما هو معيار التناظر الصحيح بين الفكرة وموضوعها خاصة إذا كان هناك اختلاف كبير بينهما؟ من الواضح أن "هدف" الفكرة يقدم الإجابة الوحيدة كمثال هذا السؤال؛ فتعد الفكرة صحيحة إذا تحقق لها نوع التناظر الذى تريده مع موضوعها، وتعد باطلة إذا لم يوجد هذا التماثل بين بنائها الداخلى وموضوعها الذى يجسده هدفها المحدد. وبذلك يؤدى التماثل أو التوحد بين الفكرة وموضوعها إلى صدقها، ويجب أن يكون "التماثل" الكافى لتحقيق المطابقة مثل "التماثل" القائم بين المنحنيين المتناظرين أى مثل التماثل أو التناظر بين منحنى معين وصورته الساقطة أو التماثل الذى يمكن اكتشافه حين نقارن بين الخريطة والجزء الذى تأتى رسمًا له؛ أى يجب أن يكون تماثلًا يخدم هدفًا عقليًا، ويحقق قصدًا ذا قيمة معينة لإرادتك، كما يرتبط هذا التماثل دائمًا فى العلوم البحتة بوجود اتفاق فى مجموعة معينة من العلاقات العامة. وبالتالي يشبه ما يسميه "المدرسيون" عملية "التمثل" أى التعادل فى ملكية مجموعة مشتركة من العلاقات التى تسمح لأية فكرة ولأجل هدف معين لديها، وكما يحدث فى أى نسق مثالى أو فى الرياضيات، أن يتم استبدالها بالموضوع أى تحل محل موضوعها تمامًا. وإذا كان التماثل المطلوب من النوع الحسى، فلا بد فى هذه الحالة أن تشبه الفكرة موضوعها فى الملامح والصفات الحسية، تمامًا مثلما تشبه الصورة الضوئية للصديق الغائب شخصيته تمامًا. كذلك ربما تكون المماثلة المرغوبة مثل تلك التى تكون بين الأفكار المصاحبة لأفعال العازفين والقائمين بالغناء فى الحفل الموسيقى تتضمن اتفاقًا وانسجامًا. وربما تقصد الفكرة تماثلًا فى السلوك العاطفى مثلما يحدث للأفكار العاطفية المصاحبة لمشاعر العاشقين. وهكذا من الواضح أن محك الحقيقة يتمثل فيما إذا كان التناظر الذى تم الوصول إليه بين الفكرة وموضوعها هو التناظر نفسه الذى كانت الفكرة تقصده فى البداية؟ فإن باتت صادقة وإلا فهي باطلة. فما يشكل الحقيقة إذن ليس مجرد الاتفاق أو أى اتفاق كان، وإنما الاتفاق الذى تقصده الفكرة ذاتها.

فإذا أردت تشابه التصور مع موضوعه تشابهًا تمامًا، فإن الصورة العقلية التى لديك تكون مثل الصورة الفوتوجرافية تعد صحيحة إذا شابهت موضوعها،

وزائفة إذا جاءت معتمدة وغير واضحة أو مطموسة. وإذا قصدت من الفكرة كما يحدث فى سلسلة الأعداد أو الرسم البيانى والإحصائى أو رسوم المساقط الهندسية، ألا تتشابه مع موضوعها من الناحية الحسية، وإنما تتفق معه بصورة أخرى أى من خلال علاقة جزء بجزء وعضو بعضو ونقطة بأخرى، فإن معيار صدق الفكرة لا يكمن فى التشابه الحسى المرئى بينها وبين موضوعها، وإنما فى تحقيقها للمراد منها حين ظهرت فى العقل. فتعد باطلة إذا لم تتفق مع موضوعها بالصورة التى أردت الاتفاق بها، كذلك إذا أردت الغناء مثلاً، فإن أفكارك الموسيقية تعد سينة إذا أخطأت النوتة الموسيقية، فى حين إذا أردت دراسة الأصوات، فإن أفكارك عن الصوت تعد خاطئة إن لم تتضمن أبنية داخلية صحيحة من العلاقات الفيزيائية بين الموجات الصوتية مهما كانت مهارتك الموسيقية ودقة عزفك وخيالك الموسيقى.

لا جدوى إذن من الفصل بين المعنى الداخلى للفكرة والهدف العقلى الداخلى المجسد فيها، ونظل نحاول البحث عن ما إذا كانت الفكرة تتطابق مع موضوعها أم لا تتطابق؛ فليس هناك معيار خارجى خالص للحقيقة، ولا يمكن النظر من الخارج لأى بناء مثالى والتساؤل عن ما إذا كان يطابق موضوعه أم لا؛ إذ يجب الحكم على الفكرة المحدودة وفق الغاية منها أو هدفها المحدد. فالأفكار تشبه الأدوات، وتوجد الفكرة وفق غاية معينة، وتعد صادقة مثلما تعد الأداة جيدة أو صالحة؛ أى وفق تحقيقها للغاية منها. وإذا ما سألتنى عن الفكرة الأقرب للصواب من بين أى فكرتين معينتين، فكأنك تسألنى عن الأداة المناسبة من أداتين معينتين. فلا يوجد للسؤال معنى إلا إذا كان الهدف واضحاً فى العقل؛ فإذا ما سألت عن الشفرة أو "الموسى" الأفضل من الآخر، قد يكون للسؤال معنى من السؤال عن ما إذا كان "الموسى" أفضل من المطرقة أو أسوأ منها؛ فالسؤال لا معنى له ولا جدوى منه؛ لأنه يفترض وجود معيار محدد لقيمة أى أداة أو لكل الأدوات أو يفترض وجود أداة مثالية معينة لها قيمتها الذاتية، ولها قيمتها بصرف النظر عن وجود غرض محدد لاستخدامها. والأمر المؤسف أن هناك فلاسفة يسألون أسئلة عن حقيقة الأفكار دون النظر لغاياتها، ويتصورون إجابتهن لمثل هذه الأسئلة.

حين قال السيد "سبنسر" فى أحد مقالاته عن "الأفكار الرمزية" - وجاء ما قاله متفقاً أيضاً مع لفيف من الفلاسفة الآخرين، أنها أدنى مرتبة من حيث الحقيقة من تلك الأفكار التى نستطيع ملاحظة علاقاتها مع الموضوعات التى قد تشير إليها ونستطيع تصويرها مباشرة، فإنه قد طبق معياراً يشبه من يحاول إثبات أن "الموسى" أداة سيئة وأدنى مرتبة من "المطرقة" من منطق أن معيار صلاحية الأداة يتمثل فى وزنها ودرجة الضوضاء التى تحدثها خلال استعمالها. إن كثيراً من الأفكار التى يتم الإعجاب بها أفكار عقلية؛ أى صور فكرية. وتلك مسألة يجب وضعها فى الحسبان دائماً، وليس هناك سبب للحد من قيمتها أو أهميتها. حقيقة أن الخبرة الحسية تثبت حقائق كثيرة لا مجال لحصرها الآن. ومن يرى صورة ضوئية فإنه يرى شيئاً حقيقياً إذا كان يتمتع بدرجة من المعقولة، ومن يعرف لحناً يعرف شيئاً حقيقياً إذا كان واعياً بما يفعله. وصحيح أن المجرّدات اللاتصويرية أو الرموز الجبرية غير حقيقية بسبب عدم اعتمادها على الصور الحسية، إلا أن الرموز الجبرية تعد بالنسبة إلى الهدف منها فى العمليات الجبرية أفضل من الأفكار التصويرية بوصفها ممثلة للموضوعات، وذلك وفق الغاية منها. فتعد الرموز أكثر مصداقية من الصور، كما تعتبر الأبنية الرياضية مثل الأمواس الأدوات المثالية الأفضل لخفة الوزن وصغر الحجم والدقة المتناهية لحوافها. ونعتمد على الرموز حين نقوم بعملية العد؛ لذا تعتبر "الأعداد" أفضل من الصور الضوئية. وتعطى الأرقام فى الدفاتر المحاسبية صوراً واضحة عن العمليات التجارية أكثر من تلك التى تقدمها الكاميرات المعلقة فى المحال التجارية والصور التى تقدمها للمعاملات التجارية وحركة العمل. فلا تعد الرموز أقل مرتبة أو أهمية من الصور العقلية، وليست أقل وضوحاً أو فى درجة معقوليتها أو صدقها التجريبى أو فى مطابقتها لموضوعاتها؛ فيشبه صدق الفكرة مهارة لاعب الشطرنج أو القدرة التأثيرية للفنان أو نجاح رجل الأعمال فى تجاربه. فيدور السؤال دائماً حول هل يستطيع اللاعب الانتصار فى المباراة التى يلعبها، وهل يستطيع الفنان النجاح فى الفن الذى يمارسه، وهل حقق التاجر الصفقة التى يسعى لها وليس صفقة

أى فرد آخر؟ فيكون السؤال بالتحديد: هل نجحت الفكرة فى الاتفاق مع الموضوع المحدد الذى اختارت التطابق معه؟

وهكذا نختم بالقول بأن الموضوع بوصفه واقعة مكتملة لا يمكن أن يحدد مسبقاً نوع التشابه الذى يجب أن تحظى به الفكرة حتى نتصف بالصدق؛ فتحدد الفكرة معناها بنفسها ومن ذاتها. وربما قد لاحظت أيها القارئ الكريم لماذا أكدت منذ المحاضرة الأولى غائية البناء الداخلى للفكرة العقلية، ولماذا عرفت الأفكار بأنها حالات تتجسد فيها أهداف عقلية واعية بصورة كاملة أو ناقصة، وتمثل تحقّقاً جزئياً لهدف معين؟ فتعبّر أفكارنا معقدة كانت أو بسيطة عن صور حسية واضحة أو غير واضحة. ولا تعد أفكاراً بسبب كونها مجموعة من الصور أو سلسلة منها، وإنما بسبب تجسيدها لهدف عقلى محدد حاضر فى العقل؛ فالفكرة عملية إرادية وعملية عقلية. وقد تنوب عن شىء آخر غير ذاتها أو تطابق شيئاً تطابقاً كاملاً أو ناقصاً ولكنها لا بد أن تكون معبرة عن هدف معين خاص بها. فتعد الصفة البنائية للأفكار الرياضية، والإحساس بالتحكم الذى يصاحب كل العمليات الفكرية المقصودة، والإشباع الذى نشعر به عند إدراك شىء معين براهين وأدلة على الأمور الأساسية فى عملية التفكير. فتظهر الإرادة فى عملية العد للموضوعات مثلما تظهر فى الألحان الغنائية، وفى إدراك القوانين الطبيعية مثلما تظهر فى توجيه الشعوب وتحديد مصير الأمم، وفى التجارب المعملية والإبداعات الفنية وعمليات التأمل والمعارك؛ فيعد الهدف المتجسد والمعنى الداخلى للفعل اللحظى شرطاً لا غنى عنه لكل المعانى الخارجية ولكل شىء حقيقى وواقعى^(٨). إن السؤال يدور ببساطة حول كيف يمكن أن يرتبط المعنى الداخلى بالمعنى الخارجى وكيف لفعل إرادى أن يتصف بالحقيقة؟ وكيف يستطيع هدف اللحظة التعبير عن طبيعة موضوع آخر غير هدف اللحظة؟

(٨) شرط لا يمكن الاستغناء عنه (a condition sinequa non). (المترجم).

بعد توضيح علاقة التطابق بين الفكرة وموضوعها ننتقل الآن للسؤال عن متى يكون لفكرة معينة موضوع على الإطلاق؟ فلقد كان نصيب هذا السؤال من الإهمال فى المناقشات التى دارت حول الحقيقة أكثر من السؤال عن طبيعة المطابقة المرغوبة للموضوع. فتم النظر لما يجعل الموضوع موضوعاً لفكرة معينة من وجهة نظر أنطولوجية أو نفسية، وقبلت دون نقد أو تحليل، واعتبرت الموضوع سبباً فى وجود الأفكار، بل يمثل أصلها. فيعد موضوع الفكرة عند معظم نظريات المعرفة التقليدية سبباً لظهور الفكرة. وتعتبر الصورة المجازية الأرسطية عن انطباع الختم على الشمع الصيغة المألوفة لتوضيح كيف يطبع الموضوع طبيعته على الأفكار التى يثيرها؛ فتشرق الشمس، وينفذ الضوء إلى عين الإنسان، وينظر إليها، وتصبح موضوعاً لأفكاره. ويلبس الإنسان الموضوعات، ويمسك بها، فتطبع صلابتها، ويحس بلمسها، ويشكل كل أفكاره عنها. كذلك يرى الإنسان الموضوع البعيد رؤية مبهمة، وتزداد رؤيته وضوحاً مع اقترابه منه. فحين يكون بعيداً يشكل موضوعاً لأفكاره، ويؤثر فى بصره ويثير التساؤل، ويستطيع الحكم بصوابها أو كذبها حين يقترب منها؛ فإذا تطابقت الأفكار معه كانت صواباً، ويتم رفضها فى حالة عدم تطابقها.

نفترض كل هذه التفسيرات السابقة لعلاقة الفكرة بالموضوع وجود الموضوع مسبقاً بوصفه أمراً مفروغاً منه، كما نفترض مسبقاً وجود العالم الخارجى كله والعلاقة السببية بين الموضوع والذات المدركة، بل وجود الذات نفسها والافتراض المسبق بقدرتها على الإدراك بصورة طبيعية. كل هذه المفاهيم الأنطولوجية المهمة نفترض وجود الشروط المسبقة التى تجعل أى موضوع موضوعاً للأفكار. ولا يهم الآن مسألة قبول أو رفض هذه الفروض المسبقة من قبل النظريات المعرفية المختلفة؛ إذ لن تساعدنا هذه النظريات فى بحثنا الآن. فيدور سؤالنا حول ماذا نقصد بوجود أى شئ وبالواقعية التى قد ننسبها للعالم أو للروح أو لعلاقة العلية. وتوصلنا فى بحثنا حتى الآن إلى أن معنى وجود الأشياء

بالنسبة إلينا يتمثل فى تحقيق المصادقية لأفكارنا ويجعلها صحيحة، ثم اتجهنا مباشرة للسؤال عن ما هى الحقيقة؟ وأنه يعنى نفس سؤالنا عن ما هو الوجود؟ وظهر معنى الحقيقة فى اللغة كاسم لما يسمى بتطابق الفكرة مع موضوعها. الأمر الذى دفع للسؤال عن متى يكون للفكرة موضوع؟ ونحاول الآن البحث فى مدى قدرتنا على معرفة وجود الأشياء إذا لم نحدد أولاً العلاقة بين الموضوعات والأفكار. ولا نستطيع أن نأمل فى هذا المقام تحديد صفة موضوعاتنا بوصفها موضوعات لأفكارنا بأن نفترض مسبقاً وجودها ووجود كل العالم. فلاشك إطلاقاً أن هذا العالم موجود، ولا يشكل وجوده مشكلة بالنسبة إلينا، وإنما يدور سؤالنا الحقيقى عن كيف يكون هذا الوجود أو بأى معنى؟

لقد تم رفض النظرة القائلة بأن الموضوع لا يكون موضوعاً لفكرة إلا إذا كان علة لها أو أن الأفكار لا تنتظر إلى الموضوعات إلا بوصفها عللاً لها بسبب تلك الموضوعات التى لدينا أفكار عنها، ولم تعد موجودة أمامنا الآن. كذلك أكون هناك شىء فى المستقبل كواقعة موتى مثلاً أو الخسوف الذى سيحدث فى العام القادم أو الوقائع المستقبلية عموماً، يمكن أن يكون سبباً لأفكارى الحاضرة صادقة كانت أو كاذبة، والتى تشير إلى هذه الموضوعات. وحين أقوم بإعداد خطة معينة، أو التوقيع على عقد، يقال إن الحدث المستقبلى المقترض الذى تقول به الخطأ أو يتم الالتزام به فى العقد يمثل ما يسمى بلغة "أرسطو" العلة الغائية للفعل الحاضر، ولكنها ليست علة تفرض نفسها على المعرفة مثلما يطبع الختم صورته على قطعة الشمع. ومع ذلك كان "أرسطو" يميل رغم اعتباره العلة الغائية تشكل أساس كل شىء إلى استخدام الصورة المجازية لعلاقة الختم بالشمع لتعريف العلاقات العامة بين الفكرة والموضوع، كذلك رغم أن فكر "أرسطو" كان أعمق كثيراً من تلك الصورة المجازية إلا "توس" أرسطو كان يعرف موضوعاته من خلال ما يسمى بعلاقة لمس موضوعاته المدركة.

فإذا ما اعترض معترض على كل هذه الاعتبارات السابقة عن الموضوعات المستقبلية لأفكارنا الحاضرة بأن المستقبل ليس واقعاً بعد وجوده ليس وجوداً

حقيقياً، وإنما مجرد موضوع متخيل لأفكارنا الحاضرة. ولئن كنت لا أوافق على مثل هذا الاعتراض، فإنه من الضروري سؤال المعارض ماذا يعتقد بالنسبة إلى كل عالم الموجودات الماضية؟ تتمثل الصفة الواضحة للماضي فى عدم قابلية حوادثه للإلغاء أو النسخ. وينظر دائماً إلى هذه الصفة الخاصة بالماضى أى عدم استرجاع ما مضى بوصفها صفة موضوعية صحيحة، وبالتالي تمثل موضوعاً لأفكارنا الحاضرة. السؤال الآن كيف يكون الماضى الذى لا تقبل وقائعه الإلغاء سبباً فى تشكيل أفكارنا؟ وبأية عملية يستطيع أن يطبع ختم الماضى صورته على شمع الأفكار الحاضرة؟ فلا يمكن أن تصبح صفة عدم الإلغاء الخاصة بالماضى واقعة أو موضوعاً لأية فكرة ما دامت أن الواقعة التى لا تُلغى تعنى أنها قد حدثت وانتهت. فإذا ما قال قائل "إن الأحداث الماضية كانت سبباً لأفكارنا الحاضرة لأننا لدينا الآن أفكار عن الماضى". فمن الواضح أنه لم يدرك الموضوع بصورة واضحة. فلا تعتبر الحوادث الماضية غير قابلة للإلغاء بسبب حدوثها، وأنها كانت الأسباب التى أدت إلى الحوادث الحاضرة أو أنها كانت أسباباً حقيقية على الإطلاق، وإنما لكونها لن تحدث مرة أخرى. ويعد القول بأن هذه الحوادث الماضية لا يمكن أن تحدث مرة أخرى حقيقة موضوعية وإلا كانت نظرتنا الإنسانية للزمن نظرة زائفة. ومع ذلك هل يمكن للحقيقة المجردة القائلة بأن الحدث لا يمكن أن يتكرر مرة أخرى أن تكون علة على الإطلاق؟ أى كيف تكون سبباً فى تشكيل أفكارى عنها؟

بمعنى آخر ما الشيء الذى تنثيره لدى صفة عدم إلغاء الماضى حين أقوم بالتفكير فيها؟ أو أن تقول "إن فكرتنا عن عدم إلغاء الماضى تعد حقيقة فقط بوصفها نوعاً من التعميم لمجموعة من خبراتنا العديدة بالحوادث المادية التى لا تلغى مثل كسر أحد الأوانى أو انسكاب اللبن أو رحيل الشباب، وكل الحوادث الماضية التى لن تعود مرة أخرى؟ إذا فرضنا أن ذلك التفسير الفاسد كان صحيحاً، وكانت فكرتنا عن الماضى نتيجة لمثل هذه الحالات التجريبية، فإن من الواضح أن ما يسبب الفكرة ليس موضوعها، فليس الزهرية المكسورة أو اللبن المسكوب أو الشباب الذى ولّى الموضوعات التى يفكر فيها المرء حين يصدر حكماً بعدم تكرار

الماضى، وإنما يفترض وجود قانون عام يطبقه على الحالات المتكررة أو التتابع المتكرر لحركة البندول أو على الأمواج التى تتحطم على الشاطئ الواحدة تلو الأخرى، فإن هذه السلسلة المتكررة من الحوادث يفترض المرء فيها عدم تكرار كل حلقة أو مرحلة منها بعد حدوثها. وحتى إذا ما افترض المرء خطأ هذا التفسير، فإن موضوعه يدور حول صفة تخص الزمان كله وبقينا أنها ليست سبباً لأفكاره الحاضرة.

لا جدوى إذن من الإصرار على القول إن موضوع الفكرة علة وجودها. وإذا ما أصر المرء على ذلك؛ فماذا يقول عن الموضوعات الرياضية؟ هل تمثل نظرية ثنائية الحد أو المعادلة ذا حدين ختما يطبع صورته على عقل العالم الرياضى؟ هل تسبب صفات المعادلات شيئاً فى عقل الرياضى حين يفكر فيها؟ أليس كل النشاط الإبداعى الجديد شيئاً من إبداعه الخاص؟

(٦)

قد تقترب كثيراً من التعريف الذى نرغب فى عرضه إذا ما أدركنا سبب المعقولية الواضحة فى اعتمادنا المعتاد على موضوعات الرؤية والموضوعات التى نلمسها بوصفها حالات نموذجية لموضوعات الأفكار. ولا يستطيع أحد الاعتراض أو الشك فى أن القلم فى يدي أو الشمس فى السماء أو السفينة فى الأفق موضوعات حقيقية للأفكار؟ أو لماذا تبدو هذه الموضوعات حالات نموذجية لكل علاقة الفكرة بموضوعها؟ السبب فى ذلك أن فى حالة هذه الموضوعات تكون إحدى الصفات الأساسية لعلاقة الفكرة بموضوعها واضحة تماماً، وأن وجود موضوع للفكرة يعتمد على الأقل فى جانب منه على أن الفكرة تتنقى موضوعها. ويكون الانتقاء واضحاً فى الوعى من خلال ما يسمى عادة بالانتباه الذى يكون بدوره وبوصفه انتبهاً لموضوعات الحس شيئاً واضحاً ومن السهل تقديره. ويكفى دون الدخول فى تفصيلات النظرية النفسية للانتباه أن نعرف من ينتبه مهما كان سبب عملية الانتباه يقوم بعملية اختيار لطبيعة المعنى واتجاهه. وتصبح أفكار

الوعى القائم بالانتباه تجسدت لعملية الاختيار هذه. وحين يكون هناك نوع من المطابقة متضمناً فى هدف أى فكرة معينة، فلا يكفى فى حالة الرغبة فى إثبات الفكرة أو رفضها أن توضح أين توجد المطابقة المرغوبة أو فى عدم وجودها فى أى مكان قد تختاره عشوائية فى العالم، وذلك لأن الفكرة يجب أن يتم إثباتها أو رفضها بالمقارنة مع الموضوع الذى تقصده الفكرة وتتقيها، وتتظر له بوصفه موضوعاً المنتبه إليه من جانبها وتحدده باعتباره موضوعاً الخاص. ولا يكون هذا الاختيار مجرد مسألة ذاتية متروكة لرغبة الفكرة ذاتها، وذلك لأن معرفة حقيقية أفكار أى إنسان يجب ألا تتوقف فقط عند نوع المطابقة التى يرغب فى الحصول عليها من موضوعه، وإنما بفحص الاختيار الذى انتقى من خلاله الموضوع الذى يرغب فى أن يتم الحكم على فكرته من خلاله. ويتضمن هذا الاختيار ما قد أطلقنا عليه اسم المعنى الداخلى للفكرة. ولما كان من الحق حدوث تحديد مسبق لنوع المطابقة التى يتم الحكم على الفكرة من خلالها من قبل المعنى الداخلى للفكرة، فإنه من الصحيح أيضاً استشارة المعنى الداخلى للفكرة بالنسبة إلى الاختيار المزمع للموضوع. فإذا ما قصدت الحكم على "قيصر" فيجب ألا تحاسبني؛ لأن حكمي لم ينطبق على الموضوع المسمى "بناپليون". وإذا ما قصدت القول بأن للمكان أبعاداً ثلاثة لا تستطيع أن تعترض بالقول إن الزمان له بعد واحد فقط. ولا سبيل هناك دون معرفة المعنى الداخلى لأفكارى ما إذا كان الموضوع الذى أقصده هو "قيصر" أو "ناپليون" أو الزمان أو المكان.

وسبب تفضيلنا لموضوعات الحس كالقلم والشمس بوصفها أمثلة نموذجية لموضوعات الأفكار أن من السهل ملاحظة أفعال الشخص الذى لديه مثل هذه الأفكار، ومعرفة المعنى الدقيق لمفاهيم الاختيار التى ربطت بها المعانى الداخلية صاحب الحكم حول هذه الموضوعات، كذلك من السهل علينا نحن أنفسنا ملاحظة أفكارنا الحسية، وتتبع موضوعاتها بصورة مستمرة وإدراك العلاقات بينها وبين الموضوعات. وتتصف موضوعات الحس بالحيوية وينوع من الثبات النسبى وبعض المرونة التى تمكننا دائماً من الاقتراب منها بصورة عامة، وتشكيل مزيد من الأفكار الجديدة عنها، ولذلك فى أثناء الانتقال المستمر من جانبنا بين الفكرة والموضوع نفترض وجود نوع من العلاقة المحددة بينها. الأمر الذى يجعل من

السهل لمن يقوم بملاحظة أفعالنا فى أثناء تعاملنا مع موضوعات الحس الحكم بسهولة عن الموضوعات التى نقصدها.

ومع ذلك ما زلنا نجهل كيف تكون العلاقة بين الفكرة وموضوعها حتى فى حالة موضوعات الحس الواضحة مثلما نجهلها فى الموضوعات النظرية المجردة مثل حوادث الماضى والقوانين الصحيحة والأبنية الرياضية.

من الواضح أن هناك اعتبارين فى علاقة الفكرة بموضوعها: الأول أن موضوع الفكرة يكون محدداً بصورة مسبقة، ويتم اختياره من بين الموضوعات الأخرى، بنوع من الانتباه والاهتمام الموجه تجاه هذا الموضوع فقط من جانب المعنى الداخلى للفكرة، وإلا لن تتصف بالصواب أو بالخطأ، فإن كانت ترغب فى الاتصاف بالصواب سعت إلى نوع من المطابقة مع موضوع معين. ودائماً ما تتحدد المطابقة الذى تسعى لها كما قد لاحظنا من جانب الهدف الذى تجسده الفكرة أى المعنى الداخلى لها. الاعتبار الثانى تقصد الفكرة المطابقة مع موضوع معين أى لا تختار أى موضوع كان قد يتطابق مع بنائها المثالى، وإنما تختار المطابقة مع موضوع محدد؛ لذلك يعود تحديد الموضوع المقصود فى أحد جوانبه إلى المعنى الداخلى للفكرة، ولا يستطيع أى إنسان آخر تحديد الموضوع الذى تقصده فكرتى.

ويبدو أننا أمام صعوبة حقيقية بالنسبة إلى الاعتبار الثانى من الاعتبارين السابقين. فإذا كانت الفكرة تحدد الموضوع الذى تختاره بوصفه موضوعاً، وتتحدد مسبقاً نوع المطابقة التى تقصدها مع هذا الموضوع، فإنها لا تحدد مسبقاً ما إذا كان موضوعها هو الموضوع الذى ستجج فى الاتفاق معه، وإلا كانت الحقيقة مجرد تحصيل حاصل ولا مجال للخطأ، ومن الممكن التخلص منه منذ البداية، ولا جدوى من الحديث عن أى موضوع خارجى لأية فكرة.

(٧)

تمثل هذه الصعوبة السابقة المشكلة الرئيسية بالنسبة إلى طبيعة الحقيقة، وسنعيد صياغتها فى صورة إحدى "النقائض" الكانطية الخاصة بالدعوى ونقيضها.

من المؤكد أن النقيضة تتصف دائماً بالنقض أو عدم الكمال؛ فتظهر فى جانب بوصفها حقيقة ظاهرية غير مكتملة وناقصة، وفى الجانب الآخر بوصفها شيئاً يقينياً واضحاً وقابلاً للبرهنة. تتمثل الدعوى أو الطرف الأول فى "النقيضة" فى أنه لا توجد أى صفة أساسية فى الموضوع الذى تختاره الفكرة، وخاصة بوصفه الموضوع المحدد لهذه الفكرة بالذات، ولا تكون قد تم تحديدها بصورة مسبقة من قبل هدف الفكرة نفسها ومعناها الداخلى وقصدها الواعى.

يرتبط الموضوع بالفكرة بعلاقتين: الأولى التى تشكل أى بوصفه الموضوع المقصود من الفكرة. والثانية نوع المطابقة التى يتم الحصول عليها بين الفكرة والموضوع. فلا يكون الموضوع موضوعاً لفكرة معينة سبب أنه علة وجودها أو لأنه يطبع نفسه على الفكرة كما يطبع الختم بصورته على قطعة الشمع. ولا تكون الموضوعات عللاً للأفكار التى تشير إليها، مثلما توجد حالات عديدة من المفترض فيها أن أفكارى لها علل مادية أو نفسية لا أكون واعياً بها بوصفها موضوعات لها. كذلك لا يصبح الموضوع موضوعاً لفكرة بسبب ملاحظة أى ملاحظ من الخارج وجود تشابه بين الفكرة وموضوعها حين ينظر إليهما ويقارن بينهما؛ إذ دائماً ما يتحدد نوع التطابق المطلوب من قبل الفكرة نفسها، ولا يمكن الحكم على هذه المطابقة من الخارج على الإطلاق. فقد تتشابه أفكارى وخبرائى الماضية مع خبراتك الماضية فى حالة إذا ما شعرت بمثل ما أشعر به وسلكت بنفس الطريقة التى أسلك بها. ومع ذلك حين تشير أفكارى فى لحظة من لحظات الاستغراق الذاتى إلى خبرائى الماضية وتعتبرها موضوعاً لها، فإنها لا تشير إلى خبراتك الماضية أو إلى أفعالك أو أحزائك مهما كان التشابه بين خبراتك وخبرائى. لذلك حين يقارن فرد أفكارى بخبراتك يقول إن بفضل حالة التشابه يجب أن تكون خبراتك الماضية موضوعاً لأفكارى فإنه يكون مخطئاً إذا كانت تجاربى الماضية الخاصة موضوعاً لأفكارى. وهكذا لا تكفى علاقة السببية أو علاقة التشابه أن تحدد الموضوع الخاص بالفكرة.

ولا تكفى أى علاقة خارجية من العلاقات التى يمكن ملاحظتها من قبل ملاحظ خارجى أن تحدد موضوع أى فكرة معينة. وإذا ما فرضنا وجود مثل هذه العلاقة التى يمكن ملاحظتها من الخارج، وتم النظر إليها بوصفها كافية لتحديد الموضوع الخاص بفكرة معينة، وتم تسميتها بأى اسم من الأسماء فإن مجرد تحديدها والقول بأن الفكرة المعنية قد أصبح لها موضوعاً بفضل هذه العلاقة، يمكن توجيه السؤال التالى: هل قصدت الفكرة نفسها هذه العلاقة واختارتها بوصفها العلاقة التى تربطها بموضوعها المقترح؟ إذا تمت الإجابة بالنفى، وقفت بجانب الفكرة، وطلبت بمعرفة الحق فى فرض هذه العلاقة على الفكرة بوصفها العلاقة التى تربطها بموضوعها بصورة صحيحة؛ إذ لا تسعى الفكرة فى بحثها عن الحقيقة لنفس أهدافك التى تسعى إليها بوصفك ملاحظاً خارجياً، وإنما تبحث عن معناها الخاص بها، ولها القدرة على الاختيار والانتباه لما قد اختارته، وتسعى لما ترغبه. ربما إذا انتهيت أولاً من وضع تعريفك الخاص بالوجود واعتبرت الفكرة والموضوع كائنين مستقلين فى عالمك المفترض، تستطيع الحديث من وجهة نظرك الخاصة عن العلاقات الحقيقية المختلفة بين هذين الكائنين تماماً مثلما يناقض العالم النفسى أصل الأفكار والنتائج المترتبة عليها. المشكلة أننا لم نفترض مسبقاً معرفة معنى وجود الموضوع المستقل عن الفكرة، ووجود الفكرة المستقلة عن الموضوع، وإنما نحاول قبل تقديم تعريف كامل لتصور وجود الموضوع أن نحدد الصفة الأساسية التى تجعل أى موضوع موضوعاً لهذه الفكرة المعنية. ولما كانت الفكرة تسعى للحقيقة، وتعد من البداية إلى النهاية نوعاً من الاختيار للموضوع، فى السبيل الذى يجعلك تحكم على موضوع معين بأنه موضوع لهذه الفكرة إلا إذا لاحظت بطريقة معينة أن الفكرة قد اختارت لنفسها هذا الموضوع.

فإذا أجبت "أن علاقة الموضوع بالفكرة تم اختيارها من جانب الفكرة"، فإنك حينئذ تكون قد اعترفت بالنقطة الأساسية؛ فتكون العلاقة بالموضوع قد سبق تحديدها من قبل الفكرة؛ لذلك - وكما رأينا - يكون موضوع الفكرة قد نتحدد مسبقاً بوصفه أولاً موضوعاً لشيء معين وثانياً لكيفية الطريقة التى يتطابق بها مع فكرته التى اختارته وتتحدد لها. باختصار يظهر الموضوع مرتبطاً بالفكرة كما

يرتبط "هاملت" بطل المسرحية "بشيكسبير" أو المخلوق دائماً بالخالق ومراده من خلقه. فلا يوجد موضوع بالصورة التي قد يوجد إلا إذا كانت هناك فكرة قد أرادت أن يكون هناك موضوع لها. وهكذا انتهت صيغة الدعوى.

ويتمثل نقيض الدعوى في القول إن الفكرة المتناهية لا تحدد مسبقاً الصفة التي إذا ما وجدت في موضوعها تحقق لها مصداقيتها التي ترغبها أو حقيقتها. فأولاً يكون موضوع أى فكرة محدودة صحيحة كفكرتنا عن العالم والمكان في جميع الأحوال شيئاً مختلفاً عن الفكرة ذاتها. وتعتمد صحة الفكرة على نوع من التطابق أو التأكيد لها من خلال حضور هذا الآخر أى الموضوع وصفاته. فإذا كان الخطأ في الأفكار المحدودة شيئاً ممكناً فبعضها قد يكون زائفاً، ولا يعد ذلك أمراً صحيحاً بوصفه شيئاً متعارفاً عليه من قبل الفهم العام، وإنما من الممكن إثباته والبرهنة عليه عن طريق عكس الطريقة التي استخدمها القديس "أوغسطين" للبرهنة على وجود الحقيقة؛ إذ لم يكن هناك خطأ، فإن الحكم العام والمعروف بأن أفكارنا يمكن أن تكون خاطئة؛ أى الاعتقاد العام لدى الفهم العام بأن الخطأ ممكن سيكون هو نفسه اعتقاداً خاطئاً، وستتضمن تلك النتيجة نوعاً من التناقض الذاتي. بمعنى آخر إذا لم يكن الخطأ ممكناً، فليست هناك حقيقة على الإطلاق، وذلك ما دام الحكم بعدم وجود الحقيقة يعنى عدم وجود الخطأ أو أنه حكم صحيح وصادق. وهذا يعنى أيضاً التناقض الذاتي، كذلك إذا كان الخطأ مستحيلًا فإن أى تفسير نقدمه للوجود وللحقيقة أو للأفكار والموضوعات أو المعنى العام أو العدم سيكون أيضاً صحيحاً، إذ لن تكون هناك حقيقة على الإطلاق؛ لأننا نعرف الحقيقة من خلال مقارنتها بالخطأ الذي نقوم بالقضاء عليه؛ لذا تستطيع الأفكار أن تخطئ ما دام أنها تتعلق بموضوعات. ويمكن أن نفشل في تحقيق المطابقة المطلوبة مع موضوعاتها المقصودة لأن هذه الموضوعات شيء مختلف عنها. ومع ذلك يكون خطأ الفكرة دائماً عبارة عن نوع من الفشل في تحقيق هدفها المقصود ما دامت أن الفكرة تبحث عن الحقيقة. فلما كان من المستحيل أن يرغب أى قصد في عدم تحققه أو يسعى أى هدف لهزيمة نفسه، فمن الواضح أن أى فكرة ما دام من الممكن أن تكون خاطئة، تستطيع أن تقصد شيئاً يمنع موضوعها تحقيقه، وتستطيع أن ترى في

موضوعها ما لا يوجد فيه، وفي الوقت نفسه ما دام أن الموضوع يرفض الفكرة، فإنه يحوى ما لا تهدف الفكرة إليه وصفات لا تستطيع تحديدها مسبقاً. باختصار شديد تبين إمكانية الخطأ والحقيقة المؤكدة أن بعض الأفكار تقدم تفسيرات زائفة لموضوعاتها وبعض الموضوعات تحوى ما قد يتعارض مع أهداف الأفكار التى قد تشير إليها. وهكذا ينتهى إثبات نقيض الدعوى.

(٨)

تعد إجابة هذه الأسئلة التى يطرحها هذا التناقض الظاهرى حول علاقة الفكرة بموضوعها؟ وكيف يكون الخطأ ممكناً؟ وما الحقيقة؟ والتى تمثل إلى حد كبير حلاً لكل الصعوبات السابقة التى واجهناها إجابة سهلة جداً وبسيطة حتى إننى أخشى بعد هذا الإعداد التفصيلى فى عرضها، أن تأتى بسبب هذه البساطة مخيبة للآمال. ومع ذلك سأحاول تقديم عرض نظرى مجرد لها وتفسيرها فى ختام المحاضرة تاركاً مسألة تطويرها لمحاضرة لاحقة. لقد وضحت أن الفكرة تبحث عن نفسها وتسعى لذاتها، ولا يمكن الحكم عليها إلا وفقاً لمعاييرها الذاتية ولمقاصدها؛ فإذا فكرت فى "الله" أو أحداث الماضى أو فى مسألة فنائى أو فى مصير البشرية أو فى حقيقة رياضية أو فى واقعة مادية أو أحوال العمل أو فى الوجود نفسه، فإن ما أعنيه أولاً وأخيراً وليس ما قد يفيد أى فرد آخر غيرى، أن أحصل على ما يقدم موضوعاً لفكرتى ويحدد فى الوقت نفسه المعيار الذى أحكم به على الموضوع والمطابقة معه. كذلك تعد فكرتى عملية معرفية فقط، ما دامت عملية إرادية وفعلاً فى الوقت نفسه وتحققاً جزئياً لهدف. فلا يكون موضوع الفكرة موضوعاً لها إلا لأنها قد رغبت فيه أن يكون هكذا، ولا تكون الإرادة هنا إلا الإرادة التى تجسدها الفكرة. ولعل هذا سبب استحالة المذهب الواقعى وسبب تناقض الموجودات المستقلة. ولعله أيضاً سبب استحالة تصور مسألة خلو الأفكار المحدودة من أهدافها التى يقول بها التصوف دون تصور الوجود عدماً. ويجب أن

يعتمد كل تعريف للحقيقة أو للوجود على الاعتراف المسبق بهذا الجانب من طبيعة الأفكار.

إذا ما قال قائل "إنه إنسان سلبي، ويقبل العالم بوصفه موضوعه، ويعترف بقوة هذا الموضوع ولم يشارك فيه أو يختاره"، فإنه يكون مطالبًا بتحديد أى موضوع يقصد والفكرة التى لديه عنه. سيكتشف على الفور أن فكرته تظهر بوصفها بناءً واعيًا ويعتبرها معقولة بسبب قدرته على تتبع بنائها من خلال وحدة هدفه. وكلما ازداد تحديد العالم الذى يتحدث عنه زاد الدور الذى تمارسه إرادته البناءة فى تعريف الفكرة وتحديدها. وليس المقصود بالإرادة قوة نفسية معينة أو أى مبدأ من الممكن تحديده أو بوصفها قوة سببية، وإنما أود الإحالة إلى الواقعة الخاصة بأى وعى فردى، والتى سبق تأكيدها فى هذه المحاضرات. فتكون أى فكرة حاضرة فى العقل بوصفها تجسدًا فعليًا وتحققًا نسبيًا لهدف معين كالهدف الذى وجدناه متجسدًا فى عملية العد والقناء. وقد يتعرف الملاحظ السلبي على المكان والزمان والماضى والمستقبل والأشياء والقوانين وكل المحتويات التى تشكل العالم بوصفها موضوعات مثالية مختلفة من منتجات إرادته، ولكن أفكاره عن هذه الموضوعات لا تظهر له إلا بوصفها عمليات بنائية ينتجها وعيه الخاص ولا يفهمها إلا إذا كانت جزءًا من تفكيره وأحد المعانى الخاصة به، كذلك لا يفهم الموضوعات التى ترتبط بهذه الأفكار إلا إذا جسدت هذه الأفكار الإرادة التى ترغب فى أن تكون هذه الموضوعات خاصة بها.

ولذلك علينا أن نضيف اعتبارًا جديدًا حتى يمكن حل المشكلتين السابقتين عن صفتى التحديد والفردية المنسوبتين إلى الوجود. فحين تسعى أى فكرة للحقيقة فإنها تنظر لموضوعها بوصفه شيئًا آخر، وأنه جزء من قصدها أو من الهدف الذى تسعى له، فى حين أن الفكرة بوصفها إرادة تسعى للإشباع، ولذا تختار موضوعها، فإن هذا الموضوع يكون محددًا تمامًا إذا كانت الفكرة ذاتها وذات معنى محدد تمامًا أى لا يمكن لأى موضوع آخر أن يأخذ مكانه بوصفه موضوعًا لها. وعلى الرغم من

حقيقة أن الموضوع لا يكون هكذا إلا بفضل إرادة الفكرة، فإنها تكون مستعدة لأن تكون صائبة أو باطلة حين تتم مقارنتها بالموضوع ومطابقتها به.

ويمكن القول لتوضيح كل هذه الحقائق المتعلقة بالفكرة، إنها لا تسعى دائماً إلا للشعور بأن إرادتها قد تحققت، وليس موضوعها إلا إرادتها ذاتها أو هدفها، وقد باتت أكثر تجسيدا وتحديداً عن الوضع الذي كانت فيه وحدها. فحين تكون لدى فكرة عن العالم، فإن الفكرة تعبر عن إرادتي، ويصبح العالم الذي تقصده فكرتي هو نفس إرادتي ذاتها، وقد تجسدت بصورة أكثر تحديداً.

ويمكن تشبيه هذا الوضع بالحالة التي نقول فيها دائماً عبارة "لقد عقدنا العزم" وتم الانتقال من حالة التشويش إلى حالة محددة للإرادة واتخاذ القرار. فنبدأ في هذه الحالة دائماً بنوع من التردد والقلق وعدم الشعور بالراحة يتمثل دائماً في السؤال عن ماذا أريد؟ أو ماذا أريد؟ وما مرادى الحقيقي؟ وتحتاج إجابة مثل هذه الأسئلة دائماً لوقت طويل وعناية بالغة، بل قد تتضمن أخطاء كثيرة خاصة بالنسبة إلى فهم حقيقة مقاصدنا، ويستغرق سنوات عديدة خاصة في أثناء فترة الشباب. وقد يمر الشاب في بحثه عن مراده بحالات نفسية كثيرة كالشعور بالملل والكسل والانحراف عن جادة الصواب وهزائم نفسية لا حصر لها، ولحظات فاشلة وحب زائف، إلا أن كل ذلك يعد تمهيداً لحالة جديدة؛ فقد يخطئ المرء هدفه الحقيقي مرات كثيرة إلا أن هذه الأخطاء تعد مرحلة ضرورية من خطوات الوصول إلى المراد الحقيقي. فالحب الزائف مرحلة للحب الحقيقي نفسه، وتعتبر اللحظة المنقضية أو الضائعة ظلاً لفرصة حقيقية قادمة. السؤال الذي يفرض نفسه الآن كيف يظل القصد الحقيقي للفرد أو الموضوع الذي يبحث عنه في مثل تلك الحالات مرتبطاً بإرادته الغامضة وبحثه الغامض ومساعدته الفاشلة وغير الموفقة؟ المسألة ببساطة أن إرادة الفرد الحقيقية وهدفه العميق وموضوعه الذي يبحث عنه ما هو إلا نفس إرادة الفرد الواعية الناقصة أو الغامضة، وقد باتت أكثر تحديداً ووضوحاً. فليس لدى المرء في هذه الحالة إلا إرادة اللحظة الماضية، المعنى الداخلي الذي يتم الوعي به، وقد باتت هذه الإرادة نفسها وليس إرادة غيرها،

الإرادة التى يسعى المرء لتحديدتها وتوضيحها؛ أى يجعلها أكثر وضوحاً أو أكثر تحديداً؛ فإذا ما تحولنا بالسؤال عن ماذا يكون هذا الآخر أو المعنى الخارجى أو الواقعة الخارجية أو الموضوع الذى يشكل هدف هذا المطلب؟ الإجابة لا شىء إلا هذا المعنى الداخلى الحاضر والناقص وقد صار أكثر تحديداً وفى صورة أكثر وضوحاً، ومسمى أكثر تحديداً وتخصيصاً، وأقل عمومية وحياة متسقة ومحددة. وحين تصبح هذه الحياة كاملة التحديد، يستطيع المرء أن يقول إنها الحياة التى تتفق مع إرادتى الواعية.

وتعد هذه الحالة الخاصة بالهدف المبهم الذى يسعى الفرد لمعرفته، ولا يتم ذلك بالتخلص منه، وإنما بحضوره واضحاً فى لحظة لاحقة من لحظات الوعى، يأخذ فيها صورة أكثر تحديداً ودقة. وتبدو فى النهاية الصورة الكاملة التحديد والنهائية الحالة النموذجية لكل حالة تسعى فيها الفكرة لموضوعها. فحين تسعى أى فكرة لموضوعها لا تكون فى الحقيقة باحثة إلا عن وضوحها الذاتى، وفى النهاية تحصل على تحديدها الكامل بوصفها هدفاً واعياً مجسداً. ويكون المحتوى الكامل لهدف الفكرة الخاص بها هو الموضع الوحيد الذى يمكن أن تسعى الفكرة إليه أو تهتم به. ويعد هو وحدة "الآخر" التى تبحث عنه. وتوضح الخبرة الخاصة بالعلوم الرياضية هذه الحالة؛ إذ يظهر البحث عن الموضوع بوصفه آخر وخارجياً. فكما قد لاحظنا فى فقرات سابقة أن الرياضى يتعامل مع عالم تحاول أفكاره الحاضرة دائماً تحديده بصورة مسبقة، وفى الوقت نفسه النتيجة التى لا تستطيع هذه الأفكار تحديدها بصورة كاملة ومبسقة فى فكر العالم الرياضى حتى يصدر فيها حكمه فى هذه اللحظة، تكون هى نفسها هذه الأفكار نفسها وقد حصلت على تحديدها الكامل ومعناها النهائية الذى تسعى إليه. ويحصل الرياضى على هذا التحديد المستقبلى لأفكاره من خلال عملية البحث ذاتها. ولذلك تعد هذه "النتيجة"، هى التى كانت مرغوبة بالفعل منذ البداية، ما دامت "تعريفاته" التى تعد هى ذاتها أفعالاً للإرادة، تحدد مسبقاً نتيجة البراهين والعمليات الحسابية التى كانت تشكل بداياتها أو تمثل نقطة الانطلاق بالنسبة إلى هذه البراهين والعمليات. وحين تكون هذه "التعريفات" الخاصة بالمشكلة حاضرة وحدها فى وعى العالم الرياضى تكون هذه "النتيجة" أو المعنى الكامل "الآخر" أو الموضوع الذى يسعى له الرياضى. حقيقة قد

بحاول الرياضى معرفة الآخر الذى يبحث عنه بالحدث أو بأندية شرطية أو افتراضية، إلا أن هذه النتيجة الحدسية قد لا تتطابق على المدى الطويل مع النتيجة الكاملة التى قد يصل إليها البحث والصورة المحددة التى تمثل الآخر النهائى. ويمكن القول إن النتيجة التى يسمح وعينا المحدود بظهورها فى تعبيرها النهائى تتمثل دائماً فى واقعة من وقائع الخبرة أو مركب من وقائع الخبرة أو سلسلة من الصفات والعلاقات المجسدة فى "دايجرام" أو رموز وأنساق من الرموز. ويحقق هذا التعبير النهائى الهدف الذى سبق تحديده وتعريفه فى بداية البحث الرياضى؛ إذ قد يقول المرء فى هذه الحالة "نعم أعتقد أن ذلك صحيح، وأرى أنه يتفق مع ما كانت التعريفات الأولى تقصده". وتعد نتيجة البحث الرياضى النهائية هى تلك التى لا تسمح لنا بالاستمرار فى البحث ولا نتقلنا إلى أى نتيجة جديدة أخرى غيرها.

ويلاحظ تولد الشعور بالرضا والإشباع حين ندرك عدم وجود أى واقعة رياضية أخرى يمكن أن يتجه البحث إليها بالنسبة إلى مسألة معينة بالذات. ويعد هذا الإشباع للهدف بواسطة هذه الواقعة المباشرة وهذا التحديد النهائى الذى يمنع استمرارنا فى البحث عن وقائع أخرى هو "الآخر" نفسه الذى قد بدأنا بحثنا للوصول إليه. ويكون هذا "الآخر" وهذا "النتائج" هو "المحدد" بصورة فريدة من خلال المعنى الحاضر الناقص، ولا يكون واضحاً بصورة واعية فى اللحظة الحاضرة التى قد بدأنا البحث فيها. لذلك يمكن القول إن العملية تبدأ بفعل إرادى مبهم من أفعال الإرادة، ويكون الموضوع المبحوث عنه ببساطة هو التحديد الكامل لهذه الإرادة نفسها وتفرداها ووضوحها. ويتم فى مثل هذه الحالة التوافق بين الدعوى ونقيضها. فيكون "الموضوع" هو "الآخر" الحقيقى وفى الوقت نفسه لا يكون موضوعاً إلا بوصفه قصداً لهذه الفكرة ومعنى لها.

السؤال الآن ماذا يحدث حين تكون وقائع الخبرة هى الموضوع المبحوث عنه؟ أو حين يبحث عالم الفلك فيما كان "الكوكب" القائم هناك يتطابق وجوده مع حساباته التى قام بها؛ أى يتطابق التحديد النظرى لمكان الكوكب مع الموضوع الظاهرى الخارجى؟ أو ينظر الكيميائى نتيجة تجربته بالمعمل أو يراقب التاجر

تقلبات الأسعار بالسوق أو يرغب الصديق في شفاء صديقه المريض الواقف بجواره، من الواضح أن هذه الموضوعات والأفكار التى تبدو متناقضة، تكون العلاقات بينها أكثر تعقيداً من علاقات العالم الرياضى. ونتناول مثل هذه التعقيدات بمزيد من التفصيل فيما بعد. وجل ما يشغل اهتمامنا الآن يدور حول معرفة الجوانب العامة للمشكلة الخاصة بعلاقة الفكرة بالموضوع. ولذا يمكن القول إن الموضوع مهما كان، فإنه لا يكون موضوعاً لفكرة، إلا بسبب رغبة الفكرة فيه وسعيها لأن يكون موضوعاً لها. فإن كان الموضوع "خبرة" معينة وقد تحققت فى ظل شروط معينة كنت تسعى لها، فإن إرادتك المبدئية ناقصة التحديد تسعى فقط فى هذا الجزء المعين من البحث إلى تحقيق فريد من تحديدها الذاتى، والذى يشكل فى الوقت نفسه الموضوع الوحيد الذى تبحث الفكرة عنه. ولا يتم إثبات أى فكرة أو رفضها من قبل أى خبرة إلا إذا كانت إرادة الفكرة أى الإرادة الأولية الأقل تحديداً والناقصة للفكرة والباحثة عن الخبرة، قد قامت بالبحث عنها بوصفها هدفها المثالى، وسلطتها المختارة، والمعيار المقبول والموافق عليه من قبلها بوصفه موضوعها الخاص. فإذا توجهت لمراقبة النجوم أو لتحديد مسارات كواكب معينة أو إلى الاستعانة فى تحديد إرادتى بظهور تغييرات كيميائية معينة فى أنبوب من أنابيب الاختبار أو المضاربة بثروتى فى سوق الأسهم أو السلوك وفق النتائج العملية المرتبة على مرض شخص معين، فإن فى كل هذه الحالات السابقة تكون هناك خبرة معينة قد قبلتها ووافقت عليها بوصفها التحديد الكامل والنهائى لهدفى، ويقوم هذا الاختيار بالتحكم فى كل أفكارى وتطورها. وفى الوقت نفسه، ولهذا السبب نفسه تعد "الخبرة المنتظرة" موضوعاً مسبقاً؛ لأنها تمثل المحدد المرغوب فيه بسبب هدفى الخاص نفسه. ولذلك نجد القاعدة السابقة نفسها التى قد أشرنا إليها من قبل تنطبق على هذه الأمثلة السابقة "فى الفكرة" إلا إرادة تسعى لتحديدها الخاص وليست شيئاً غير ذلك. ويتم تفسير العملية التى قد سبق دراستها فى محاضرة سابقة حين تحدثنا عن العلاقات بين الحكم والخبرة؛ إذ تتضمن الأحكام الكلية بالفعل تحديداً سلبياً لعالم المعانى الداخلية من خلال عملية حذف الممكنات فقط فى حين أن أحكام الخبرة أى الأحكام الجزئية تعبر عن تحديد إيجابى وإن كان

ما زال ناقصًا عن المعنى الداخلى من خلال الخبرة الخارجية. فيكون الحد النهائى أو هدف هذه العملية الوصول إلى حكم فردى حين تعبر الإرادة عن تحديدها النهائى والأخيرة.

وقد يظهر الاعتراض بأننا لا نختار العالم التجريبي فوقائع العالم موجودة وقائمة. والواقع أننا لا نناقش الآن مسألة وجود العالم، وإنما بأى معنى يكون وجوده، أى نوع الوجود، فالعالم موجود ولكن بأى معنى يكون موجودًا؟! فلقد وجدنا أن العالم موجود بوصفه الموضوع الذى يحقق مصداقية أفكارنا. وبحثنا عن المعنى الذى يكون به الشئ موضوعًا. واكتشفنا المعنى الذى تختار به الفكرة موضوعها. وانتبهنا أيضًا إلى أن الموضوع ما هو إلا إرادة الفكرة ذاتها وقد أصبحت تعبيرًا محددًا. قد يقول قائل "إن إعطاء أفكارنا عن الموضوعات التجريبية تعبيرًا كاملاً مسألة قد يفهم منها، أن بمجرد إلزام أنفسنا بأفكارنا معينة، لن يكون أماننا مساحة لاختيار كيف يتم تحديد أفكارنا، ألا تعد تلك نتيجة واضحة لوجهة نظرنا؟ فحين تسعى الفكرة لموضوعها تكون ساعية فى الوقت نفسه لتحديد إرادتها الناقصة ذاتها. بمعنى آخر يمكن أن يقال إن هذه اللغة التى تمارسها الفكرة دائماً حتى تتسق مع ذاتها فى أثناء ممارستها، لا تستطيع أن تغير اختياراتها بطريقة عشوائية أو تبدل قواعد اللعبة كيفما تشاء. فإذا رغبت تحديد ذاتها بخبرة معينة تقوم بانتظارها، فإن هذه الخبرة نفسها تعد المحدد للإرادة. وبهذا المعنى لا يستطيع الرياضى تغيير اختياراته، وعليه انتظار نتيجة تجربته التى قام بحسابها وملاحظة نسقه الرياضى ورموزه. فيعتبر عالمه أيضًا عالمًا تجريبيًا، يقوم بالتجريب فيه ويريد قبول نتائج تجاربه. لا يستطيع الشاب أيضًا وبهذا المعنى نفسه أن يختار ما قد تكون إرادته قد اختارته، وذلك ما دام أنه حين أراد اختيار حياته، فإن صراعه لفهم ذاته، يكون قد تحدد مسبقًا بقبوله بخطة معينة للحياة قد لا يكون واعيًا بها الآن. فحين تبدأ الفكرة حياتها لا تستطيع أن تتوقف أو تتسحب منها دون الشعور بالفشل فى تحقيق تحديداتها الذاتى.

هكذا يكون الوضع دائماً مع كل وقائع الخبرة فى علاقتها بأفكار معينة؛ ففى جميع الأحوال تسعى كل فكرة رياضية أو عملية أو علمية إلى تحديدها الذاتى نفسه فى المستقبل. ويعد من الصواب فى جميع الأحوال أيضاً أن هذا التحديد المستقبلى لها يتم فى حدود الخبرة فقط. وأحياناً قد تكون الخبرة عبارة عن مجموعة من الخبرات الحسية التى تبحث عنها مقدماً، ويقال حينئذ إننا نراقب العالم الخارجى ونلاحظه، وبالتالي لن نحصل على التحديد المرغوب لإرادتنا إلا فى هذا العالم الطبيعى وحده. وفى حالات أخرى قد نتعامل مع موضوعات تظهر لنا أنها تقع مباشرة كما يحدث فى عالم الرياضى تحت سيطرتنا، ولا نبحث عنها فى الخارج كما يحدث فى حالة الوقائع المادية، إلا أنه فى جميع الحالات لا توجد أفكار لا تمثل مجموعة من الخبرات جانباً منها، ولا يمكن أن تكون هذه المجموعة من الخبرات وقائع موضوعية إلا إذا كانت تمثل إجابات محددة لأسئلة محددة عن الواقع. ولا تعد إجابة السؤال إلا التحديد النهائى والدقيق للإرادة التى تطرح هذا السؤال، حقيقة أن بالنظر لإرادتى بوصفها قوة من قوى الطبيعة لا يعنى أنها تخلق باقى قوى الطبيعة، إلا أن إرادتى الواعية بوصفها متجسدة فى أفكارى، تحدد منطقياً الموضوعات التى قد تصبح موضوعاتى.

قد يقال "ماذا لو رفضت كل وقائع الخبرة تحقيق مجموعة معينة من الأفكار؟" ألا يكون لمثل هذه الأفكار موضوع تسعى إليه ولا تجده على الإطلاق؟ ألا يظل الموضوع الخاص بالهدف غير المتحقق أو الفاشل أو موضوع الخطأ مجرد موضوع نظرى فقط؟ وبذلك يصبح الموضوع بالتحديد موضوعاً لفكرة غير متحققة. الحقيقة أن الخطأ يكون خطأ عن موضوع معين فقط فى الحالة التى يكون فيها الهدف الناقص الذى وصفته الفكرة فى لحظة ارتكاب الخطأ، قد تم تعريفه بصورة أفضل وإشباع جزء منه بصورة أوضح من جانب موضوع، تكون صفته المحددة والأساسية تعارض بصورة معينة وليس مطلقة المحاولات المتعددة التى سعت لتحديده أو معرفته. فبالنسبة إلى حالة الفشل أو الهزيمة العملية لخططنا، يظل الموضوع العملى الذى لم نتعرف عليه بالنسبة إلينا، مجرد "آخر" أو شيئاً خارج نطاق بحثنا، بما أننا ما زلنا نبحث عنه أو نسعى إليه. ولم يثبت إطلاقاً أن الوجود

الخارجي لما يسمى بالوقائع الصلبة، يمكن أن يسبب أية كارثة للإرادة التي تفشل في الحصول على موضوعاتها العملية أو التي يثبت لها عدم وجود هذه الموضوعات إلا بعد إدراكنا الباطني لماذا قد تم فعلاً حذف مثل هذه الموضوعات من خلال فهمنا الكامل لأهدافنا الفكرية نفسها. فلا أرغب في الطيران الآن؛ لأن هدفي من فهم الطبيعة يكون متحققاً الآن نسبياً في نسق من الأفكار، تستبعد ملكيتي للقدرة على الطيران. في حين إذا كنت مخترعاً وأحاول تصميم آلات طائرة، سأستمر في محاولة البحث للحصول على التحديد لإرادتي، والمتمثل في وجود آلة طائرة حتى أدرك أو أصبح مدركاً أن هدفي يتناقض مع نفسه أو مع كل الفكرة الخاصة بالطبيعة التي يعد جزءاً منها.

(٩)

ننتقل الآن إلى النتائج التي قد تترتب على هذه الطبيعة الأساسية لموضوع أى فكرة وعلى مسألة فردية الوجود وتحديدته التي قد أربكتنا وأثارت الحيرة. تظهر أفكارنا دائماً ناقصة وغير محددة، وبالتالي تبدو غامضة وعامة أو بلغة فنية كلية ومجردة. لذلك تحاول دائماً تحديد شيء آخر غيرها، وتعمل ذلك في صورة أحكام كلية. فيعد "الكلي" بالمعنى المجرد للكلمة وكما نعرف جميعاً بوصفه "الشئ الذى قد يوجد له صورة أخرى أو نموذج آخر". ومن يسعى دائماً للبحث عن معناه فى مجموعة أخرى من الوقائع غير تلك الحاضرة أمامه، يتبين أن ما تحويه فكرته مجرد نوع من الإشباع النسبي لهدفه وليس إشباعاً كاملاً. ومن يفكر فى الإنسان فقط أو فى المثلث أو فى الحياة تكون لديه مجرد فكرة عامة، ما دام يقدم تعريفاً ناقصاً لهدف يسعى أساساً لتعبير آخر غير التعبير المائل أمامه. كذلك كل من يشاق أو يحب أو يأمل أو يكافح أو يقوم بالتجارب أو يراقب الأحداث أو يضع الفروض أو يتصف بالتناهي، يكون لديه فى فكرته العابرة نوع من الإشباع النسبي العام، ويسعى فى الوقت نفسه إلى نوع من التخصيص ومزيد من التحديد لهذه الفكرة العامة. فيبحث عن هذا التحديد أولاً فى الخبرة، ويجد أنها أكثر تحديداً

من كل محتويات أفكاره نفسها. ومع استمراره فى البحث عن مزيد من التحديد تصل أفكاره إلى صورة الأحكام الجزئية.

فإذا كانت كل فكرة عامة تمثل نوعًا من الإشباع الجزئى والتجريبي العام للهدف، تسعى دائمًا لمزيد من التحديد لذاتها حين تبحث عن "موضوعها" أو "آخرها"، فإنها حين تصل للحد الذى ترغبه من التحديد تجد موضوعًا أو محتوى حاضرًا أمامها، لا يسمح لأى موضوع آخر غيره أن يحتل مكانه بوصفه محققًا لهذا الهدف المثالى. فإذا كان موضوع مثل "سقراط" مثلاً أو "هذا العالم" أو ذاتك، يسمى موضوعًا فرديًا أو فردًا حين يدرك المرء، وكما سبق أن وضحنا أنه لا يوجد غيره يمكن أن يحل مكانه لإشباع هذا الهدف الجزئى المحدد، فإنه يترتب على ذلك أن الصورة النهائية والمحددة لموضوع أى فكرة هى تلك الصورة التى تفترضها الفكرة حين تسعى "للتفرد" أو بمعنى آخر تصبح فكرة كاملة التحديد وفكرة متحققة وإرادة مشبعة بمحتوى تجريبى مناسب، وترى فى الوقت نفسه استحالة وجود أى صورة أخرى يمكن أن تحل محلها.

إذا كانت تلك نتيجة تحليلنا السابق، فإننا نستطيع تعريف كل من معنى الحقيقة والوجود معًا. فحين يكون لديك فكرة حاضرة الآن أو فى هذه اللحظة، فإنها تعد فكرة كلية. وليس هناك سبب لذلك إلا أنها تعد تجسدًا جزئيًا للهدف المائل فى هذه اللحظة، وترغب فى التجسد من جديد أو فى نوع من التجسد غير تجسدها الحاضر. ودائمًا ما تعنى إمكانية هذا التجسد الآخر بالنسبة إليك نقصًا أو نوعًا من عدم التحقق الجزئى للهدف المائل فى هذه اللحظة؛ إذ تعنى العمومية دائمًا عجزًا أو نقصًا فى الناحية العملية. فحين تفكر فى "حياتك" تعد فكرتك فكرة عامة؛ لأن حياتك تستطيع أن تتجسد، وسوف تتجسد بالفعل فى مجموعة من اللحظات الأخرى غير هذه اللحظة التى تتجسد فيها الآن. ولا تجد الفكرة عن حياتك فى هذه اللحظة إلا تعبيرًا ناقصًا وتشعر بغموضها، ولا يعنى هذا الغموض بالنسبة إليك إلا إمكانية حدوث تجسيدات أخرى. كذلك قد تفكر فى الأرقام، وتقوم بالعد واحد اثنين ثلاثة، وتكون فكرتك عن هذه الأرقام مجردة وعامة. بسبب إمكانية وجود

حالات أخرى لعملية العد وأرقام أخرى غير تلك التى تقوم بعدها. ولم يتم إشباع هدفك من العد كاملاً بهذه الأرقام التى قمت بعدها حتى الآن، فيرتبط النقص بالكلية. ومن الممكن وجود حالات أخرى للفكرة؛ لأن الحالات المطلوبة لتحقيق الهدف وإشباعه ليست حاضرة الآن. وتعرف ذلك كله من الشعور بالنقص أو عدم الإشباع الكامل ومن فكرة وجود أعداد أخرى ووجود عمليات وصور أخرى للعد غير تلك الحاضرة الآن أو الماثلة أمامك.

يعنى ذلك إذا ما وجدت حالات أخرى تخص فكرة من الأفكار العديدة الناقصة الموجودة فى الوعى، فإن هذه الفكرة ستصبح أكثر تحديداً، وتشعر بمزيد من التحقق للهدف الذى تسعى إليه من الفكرة. كذلك إذا ما وجدت كل الحالات التى توضح الفكرة وليس بعضها أو الممكنة منها فقط أى الحالات التى تجسدها بصورة كاملة، فإنك تشعر أولاً بالتحقق الكامل للمعنى الداخلى الذى تقصده وبالإشباع النهائى للإرادة المتجسدة فى الفكرة، وثانياً بأن هذا التحديد المطلق لهدفك يشكل تحققاً فردياً لفكرتك؛ إذ لا يمكن استبدال الواقعة الفردية الواقعة أخرى دون أن تفقد الفكرة بعض التحديد أو تزداد درجة غموضها. ولن تسعى للبحث عن "الأخر" إلا إذا شعرت أن الهدف الحاضر لم يتحقق بعد ولم يتم إشباعه؛ إذ لا يترك للتحقق الكامل للفكرة الحاضرة أو للمعنى الداخلى أى موضوع آخر هناك، يمكن أن تشير إليه الفكرة أو تحدده أو تبحث عنه. وحين لا يوجد "آخر" يتم البحث عنه، تصبح الحياة الفردية للفكرة كلها حاضرة بوصفها تحقق كلا من الخبرة والهدف فى وقت واحد.

يمثل هذا التجسد النهائى الموضوع الحقيقى الوحيد والنهائى الذى تسعى إليه أى فكرة حاضرة بوصفه "الأخر" الذى تبحث عنه؛ فمتى تكون إذن الفكرة صحيحة؟ تعد الفكرة اللحظية صادقة إذا ما طابقت من وجهة نظرها، ووفق خططها، وحتى فى حالة غموضها، تعبيرها الفردى النهائى الكامل. ويجسد تعبيرها بداية لإشباع الهدف الذى بدأت هذه الفكرة ولو بصورة جزئية التعبير عنه. فتكون الفكرة المحدودة مثل إحدى صور الإرادة، فخية الأمل للأمال بدرجة أو أخرى،

ولكنها لا تتناقض تمامًا مع نفسها؛ بمعنى أن أى فكرة محدودة لا تخلو تمامًا من أى اتفاق مع موضوعها.

بعد تعريف موضوع أى فكرة وحقيقتها، نكون قد وضعنا أيدينا على بداية تعريف جديد للوجود. لقد عرف مفهومنا الثالث الوجود بأنه ما يحقق مصداقية الأفكار الصحيحة، بمعنى آخر ما يكون موضوعاً لفكرة صحيحة يكون موجوداً. ونستطيع الآن بعد تعريفنا لمعنى موضوع الفكرة وحقيقتها القول - كما يقول مفهومنا الرابع للوجود - "إن الوجود أو الواقع هو ما يشكل التجسد الكامل للمعنى الداخلى للأفكار المحدودة فى صورة فردية وتحقق نهائى".

يكفى الوقت المتاح من هذه المحاضرة لإعادة عرض الأسس التى يقوم عليها المفهوم الرابع للوجود، أما مسألة تطويره والدفاع عنه ستخصص له محاضرة لاحقة. يعتبر المفهوم الرابع للوجود، هو "الآخر" الذى تسعى إليه الأفكار حتى ينهى شكوكهم. وليس الوجود شيئاً مستقلاً عن الأفكار المحدودة أو مجرد واقعة تثيرهم أو تشكلهم أو تؤدى إلى اختفائهم كما كانت تقول الواقعية والصوفية. وليس الوجود هو ما يحقق مصداقية الأفكار كما قال العقليون النقيديون، ولا يمكن إدراك حقيقة الأفكار أو صحتها بوصفها مجرد حقيقة كلية، إذ لا بد من معرفة محتواها الواقعى والعينى وصورتها المحددة والنهائية. ولا تستطيع أى فكرة محدودة أن يكون لها موضوع تتطابق معه إلا إذا كان محدداً من قبل المعنى الذى تقصده أو تسعى لأى معنى أو حقيقة إلا معناها الخاص وحقيقتها هى ذاتها. كذلك تعد الفكرة حالة من حالات الإرادة مثلاً تعتبر عملية معرفية. حين تبحث عن معناها تكون ساعية فى الوقت نفسه لتحقيق التعبير الكامل عن إرادتها. ولا يكون "الآخر" الذى تبحث عنه إلا الموضوع الذى يحقق تعبيرها الكامل. ولذلك لا يكون موضوعها إلا موضوعاً محدداً، ويحقق التحديد الكامل لإرادتها ومعناها. ولما كان الموضوع نهائياً فإن الفكرة لا يتحقق تجسدها الكامل إلا فى صورة فردية وكاملة. لذلك تعد هذه الصورة النهائية للفكرة، وهذا الموضوع النهائى الذى نحصل عليه حين نبحث عن الوجود متصفاً أولاً بأنه يحقق الإشباع الكامل للمعنى الداخلى

للفكرة المحدودة، والذي نبدأ به عادة بحثنا، ويتصف ثانيًا بأنه يحقق الإرادة أو الهدف المجسد جزئيًا في هذه الفكرة تحققًا كاملاً، وثالثًا بأنه حياة فردية لا يمكن لغيرها أن يحل مكانها.

ومن الواضح حين عرفنا هذه الحياة المحدودة التي تستطيع بها الفكرة المحدودة أن تجد فيها موضوعًا حقيقيًا يجسدها، أننا ما زلنا نستخدم تعبيرات عديدة متعلقة بالمفهوم الثالث؛ أى مفهوم المصادقية الخالصة، فتحدثنا عن كيف تكون صورة هذه الحياة إذا ما كانت حاضرة بصورة كاملة. واستخدمنا هذه التعبيرات بوصفها دعائم تؤسس عليها تعريف هذه الحياة المحدودة. ولذلك علينا أن نواجه المشكلات نفسها التي واجهها مفهوم "المصادقية" الخالصة. فكل "حقيقة" بوصفها مفهومًا كليًا ناقصًا تحتاج إلى آخر حتى تحصل على معناها النهائي. فإن كانت هناك حقيقة فلا بد من وجود موضوع أكثر مصداقية منها حتى يحقق لمفهوم الحقيقة نفسه معناه. وإذا كان هناك "صحة" فلا بد من وجود موضوع آخر حتى يتحقق لمفهوم "الصحة" أو "الصواب" معناه. ولقد واجهنا كل هذه النقائص الخاصة بالمفهوم الثالث للوجود، والتي دفعتنا في النهاية للبحث عن المعنى الذى يكون به الموضوع موضوعًا لأى فكرة.

لقد عرفنا معنى أن يكون الموضوع موجودًا؛ فيكون عبارة عن "حياة فردية" موجودة بوصفها كلا أو معًا ككل كما يقول المدرسيون. وتعد هذه الحياة نسقًا من الوقائع وفي الوقت نفسه تحققًا لهدف أى فكرة محدودة تكون صادقة مع نفسها وتجسده بصورة جزئية. وتعتبر هذه الحياة الإرادة الكاملة والخبرة الكاملة المطابقة لإرادة أى فكرة محدودة وخبرتها؛ فيكون عالم الوجود فى مجمله عالم المعانى المعبر عنها بصورة فردية، وحياة فردية تتكون من التجسيدات الفردية لكل إرادات الأفكار المحددة. فيعنى الوجود إذن فى معناه النهائي فقط هذه الحياة الكاملة الحاضرة للخبرة والمحققة للكمال الذى تبحث عنه كل فكرة محدودة بطريقتها الخاصة حين تسعى لأى موضوع. لذلك يجب أن نتخلص من كل المقترحات النظرية والفروض والشروط النظرية والقضايا الشرطية، "إذا كان كذا فإن كذا" ومن عالم التصديق

وكل هذه المسائل النظرية حين نبحث عن مفهوم نهائي للوجود؛ فلم يعد الوجود بالنسبة إلينا وجودًا نظريًا أو مجرد صورة خالصة، وإنما حياة. وأصبح ما كان في عالمنا مجرد حقيقة خالصة مشرقًا وواضحًا في ضوء مفهوم الفردية والإرادة.

أخيرًا ألا يؤدي اكتشافنا لمثل هذا العالم إلى اقترابنا من تعريف الحياة الإلهية؟ من الواضح أن معالم الطريق قد اتضحت، ونستطيع أن ندخل أخيرًا أرض الميعاد وإن كان من الواجب علينا أن نترك دراسة الموضوعات التي قد يحويها هذا العالم لمحاضرات لاحقة.

المحاضرة الثامنة

المفهوم الرابع للوجود

يواجه المذهب الفلسفى الذى يبحث المسائل والأسئلة الأساسية دائماً فئتين من الاعتراضات: ترى الأولى منهما أن النظرية المعروضة غامضة جداً لدرجة تعرقل عملية فهمها، وترى الفئة الثانية أنها سهلة جداً وبسيطة إلى حد فقد الثقة فيها. والحقيقة أن الفيلسوف أصبح دائماً لا ينتظر حتى يستمع إلى هاتين الفئتين من الاعتراضات من تلاميذه ، وإنما يبادر دائماً بمناقشتها ويضعها فى اعتباره أثناء إعدادة لمذهبه الفلسفى. وليس هناك من يستحق لقب الفيلسوف ما لم يشك شكاً أصيلاً وعميقاً فى نسقه الفلسفى، بل يمكن القول إن المزايا التى قد تتصف بها النظرية الفلسفية، وذلك إن كان لها مزايا على الإطلاق، لا تظهر إلا من خلال الاعتراضات التى قد توجه إليها.

نبدأ أولاً بإعادة عرض رؤيتنا لطبيعة الوجود؛ فقديمًا قيل بالوجود الفردى. وظهر مذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى، يؤكد بأن ما يوصف بالوجود لا بد أن يكون شيئاً فردياً. أكدت الفلسفة الواقعية صحة مثل هذه النظرة للوجود، ورفضها المذهب العقلى النقدى. فيرى العقليون النقيديون أن الوقائع النهائية كليات والوجود الحقيقى وجود الكليات، وبالتحديد التى تتعلق بالممكنات الصحيحة للخبرة أو بالحقائق الخالصة. وفى ختام المحاضرة السابقة، وبعد تحليل للأساس النهائى للمذهب العقلى النقدى ولمفهوم الواقع بوصفه الصحيح والحقيقى من الأفكار انتهينا إلى إعادة الاعتبار "لفردى" بوصفه الصورة النهائية للوجود. ولئن كانت نظرتنا قد جاءت متفقة مع النظرة التى تبنتها الفلسفة الواقعية على مدار تاريخ الفكر ، فإننا

قد جئنا بسبب جديد للقول "بالفردى". فتكمن نقیصة أفكارنا المحدودة التى تدفعنا للبحث عن الوجود فى حقيقة أننا سواء كنا نبحث عن إشباع مسائل عملية أو نقوم بعملية تفكير فى مشكلات نظرية خالصة، فإننا نبحث دائماً عن "موضوع" آخر غير ذلك الشئ الحاضر فى أذهاننا أو أمام أفكارنا. فيكون أى واقع نهائى نقوم بالبحث عنه دائماً بوصفنا كائنات متناهية "واقعة أخرى". ولا يكون هذا "الآخر" فى الوقت نفسه موضوعاً لفكرنا على الإطلاق، إلا إذا كان الفكر قد قصده منذ البداية وقام بتحديدته وأراد موضوعاً له. فتعتبر ماهيته معروفة لنا حتى قبل الشروع فى البحث عنه؛ لأنه يحقق الإشباع الكامل لهدفنا واكتمال الإرادة التى تكون ناقصة التجسد فى أفكارنا ونهاية نظرتنا الجزئية. يمثل هذا "الاكتمال" بالنسبة إلينا آخر وذلك لأن أفكارنا تأتى لنا دائماً فى صورتها اللحظية بوصفها أفكاراً عامة تتعلق بتحقيق نسبى أو جزئى وليس كلياً أو مطلقاً. وبالتالي تكون هناك حاجة لتحقيق آخر من النمط نفسه العام قبل معرفة الوجود الذى نبحث عنه؛ أى نريد أن نصل بهذا النوع من الإشباع إلى نوع من التعبير الكامل والنهائى. ولا تجعلنا هذه الرغبة فى البحث من جانبنا نبحث عن الوجود فقط، وإنما توفر لنا الأساس والوسائل لتعريف الوجود.

ونستطيع أن ندرك الوجود مباشرة فى خبرتنا إذا وصلنا "للهائية" ولاحظناها فى خبرتنا؛ أى إلى التعبير الكامل عن ما تقصده أفكارنا المحدودة ونبحث عنه، ويجب أن يظهر لنا هذا التعبير فى صورة "حياة" لا تسمح لأى حياة أخرى أن تأخذ مكانها بوصفها تعبيراً عن هدفها. وحين لا يوجد آخر تبحث عنه أفكارنا، ولا يوجد أى موضوع آخر يقع خارجها، ويقف فى طريق تحقيق إشباعها، فإن موضوعها يكون قد وُجد وأصبح حاضراً، وحينئذ نكون فى مواجهة الواقع. وعلى العكس من ذلك فمن يكون مدركاً لطبيعة أى مفهوم عام فقط أو من يكون مفكراً فى الضوء أو اللون أو فى مفهوم النسبية أو الجاذبية أو الإنسان أو من يسعى ويبحث عن الآخر دائماً، فإنه لا يكون قد لاحظ فى خبرته وجود التعبير الكامل لمعناه الذى يبحث عنه. ولذلك عليه أن يبحث عن موضوعه مرة أخرى وفى مكان آخر، وحينئذ لا يكون قد وجد أى وجود نهائى. وليس لديه إلا شذرات

وأجزاء وبعض جوانب الوجود وليس الوجود كله. فلا تسمح اللحظة الكاملة للوجود لأفكارك بالبحث عن "آخر" غير ذلك الحاضر أمامك. ولا بد أن يكون هذا الوجود "فردياً"، ولكنه لا يعد - وفقاً لمفهومنا الحالى للوجود - واقعة مستقلة عن أى خبرة أو مجرد حقيقة ممكنة وصحيحة وقابلة للتحقق أو معطى حسى مباشر يخمد الأفكار ويقضى عليها؛ فلقد درسنا كل هذه البدائل من قبل وتم رفضها. إن الوجود الفردى حياة للخبرة تحقق الأفكار فى صورة نهائية ومطلقة؛ فتلك الطبيعة الأساسية للوجود، فيجب أن يكون فردياً ولا يسمح لأى آخر من نوعه بأن يتصف بنفس صفاته بوصفه المحقق الوحيد والفريد للغرض الخاص به.

وهكذا يتفق المفهوم الرابع مع التصوف، ويؤكد أن عالمك هو أنت، وكل ما هنالك أن "الذات" التى تشكل عالمك هى "ذاتك المتكاملة والنهائية". ومجموع الحياة التى تدرك إحدى لحظاتها الآن أو تمثل لحظة من لحظاتها الجزئية. ولا يعد النقص الذى تشعر به إلا مجرد صورة من صور وعيك فى هذه اللحظة؛ فإذا ما وجهت انتباهك إلى باطنك وتأملت قصدك، فإن حياتك كلها تظهر أمامك بوصفها حياة فريدة وفردية ومتفردة، ولا يمكن لأى حياة أخرى أن تحل محلها أو تأخذ مكانها دون حدوث نقص فى التعبير الكامل عن إرادتك الفردية، وأينما توجد حياتك الكاملة هذه، ويتحقق مثل هذا الاكتمال، لا يمكن أن يكون للوجود طبيعة أخرى، وتلك هى الخطوط العامة لمفهومنا الرابع للوجود.

(١)

وليس المطلوب قبول هذا التعريف دون ترو أو بحث؛ إذ يبدو متعارضاً ومختلفاً عن تلك الأمور التى قد يوافق عليها الفهم العام ومتعارضاً فى الوقت نفسه مع المذاهب التاريخية الفلسفية الكبرى. ولا أرغب حقاً أن يقبله أحد دون قناعة أو باستخفاف؛ فالمسألة برمتها قابلة لمزيد من الدراسة والبحث. ويمكن القول منذ البداية إن الأساس الوحيد لهذا التعريف يكمن فى حقيقة أن المفاهيم الأخرى للوجود قد ثبت تناقضها وعدم اتساقها، إذا ما ابتعدت عنه، وتتصف بالصواب فى الجوانب

التي تتفق فيها معه. كذلك من الواضح أن أى محاولة لإنكاره تتحول إلى حجة جديدة لإثباته وتأكيد صحته، ولذا يمكن القول إن حججنا لإثبات صحة هذا التعريف تعتمد على الضرورة المنطقية. ولتوضيح هذه الحقيقة علينا أن نعيد مرة أخرى تحليلاتنا السابقة.

لقد قامت دعوتنا في المحاضرة السابقة على أساس أن الوجود فى جميع الأحوال عبارة عن الموضوع الذى يجعل الأفكار صادقة أو كاذبة. وفيما يلى مزيد من التفصيل حول تحليلنا لعلاقة الفكرة بالموضوع:

من الواضح ضرورة وجود بعض الملامح المشتركة بين الفكرة وموضوعها الحقيقى ، أى يجب وجود بعض الصفات العامة أو المجردة أو الكلية التى يمكن أن يتصف بها الموضوع والفكرة، وتوجد فيهما معاً. وتتفق على هذه النقطة كل نظريات الوجود؛ فيوحد التصوف فى اللحظة نفسها التى يرى فيها أن الأفكار لا جدوى فيها أو لا قيمة لها، بين ذلك الحقيقة ، أى الذات التى تحوى أفكارك التى لا قيمة لها "مع المطلق"، ويقول عن موضوعك - أى عن الوجود الحقيقى - إنه هو أنت". كذلك يتمسك الواقعى على الرغم من استقلال موجوداته، بأن الأفكار سواء مثلت طبيعة هذه الموجودات بصورة صحيحة أو لا، فإنها تشترك مع موضوعها فى بعض الملامح المشتركة التى يجسد الموضوع من خلالها الواقعة نفسها التى تسعى الفكرة للتعبير عنها حين تبحث عن الوجود. ووجدنا أن فشل الواقعية يعود فى حقيقته إلى استحالة التوفيق منطقياً بين الوجود المستقل لموضوع أفكارنا مع هذا التشابه المفترض فى الطبيعة، والذى يجب أن يكون موجوداً فى كل من الفكرة العارفة وموضوعها المعروف. وفى عالم المفهوم الثالث للوجود أى عالم التصديق والقابلية للتحقق تعبر الأفكار بدرجة أقل أو أكبر وبطريقتهم الخاصة عن تلك الحقيقة التى تكون مجاوزة لهم. والحقيقة - وكما قد لاحظنا - تتطلب الظروف العامة التى تحدد لنا دائماً مشكلة الوجود أن الهدف الذى يكون لدى الفكرة فى أثناء بحثها عن "الآخر" الخاص بها، يجب أن يكون بينه وبين هذا العنصر أو الموضوع الذى قد يحققه بعض الصفات المشتركة.

ومع ذلك لا يعد تشابه الواقع والفكرة فى الصفات كافياً لمعرفة ما يجعل الموضوع المعين موضوعاً لفكرة معينة. وإذا ما نظرت إلى أى فكرة وإلى موضوعها المفترض من الخارج فقط، فإنه قد يبدو مستحيلاً لأى ملاحظ خارجى أن يحدد درجة التطابق المطلوبة التى تجعل وجود الموضوع الذى تبحث عنه الفكرة واقعاً أو تجعل الفكرة التى من المفترض إشارتها إليه صادقة أو صحيحة، حقيقة أن الفكرة الصحيحة كما قال "إسبينوزا" يجب أن تشبه بالفعل ما تصوره إلا أنه من الممكن القول أيضاً، إن مجرد التشابه بين الفكرة وموضوعها ليس كافياً. ولا يعنى غياب أى درجة من التشابه أن الفكرة خاطئة بالضرورة؛ لذلك ليس المقصود التشابه بصفة عامة بين الفكرة والموضوع، وإنما التشابه المقصود من قبل الفكرة هو ما يعتد به فى تقدير مصداقيتها؛ فإذا ما فرضنا مثلاً وجود فردين يشبهان بعضهما البعض جسدياً وفكرياً وفى حياة الخبرة حتى أن الفكرة التى تظهر لدى أحدهما تظهر مثلثتها لدى الفرد الثانى، فإنه يظل من الممكن القول، ودون وقوع فى التناقض، إنهما كائنان منفصلان منذ الطفولة، ويحيا كل منهما حياته الخاصة، وربما لم يفكر أحدهما فى وجود الآخر. وفى هذه الحالة لا تشكل المشابهة ما يجعل أحدهما موضوعاً لفكر الآخر أو يجعل الفكرة المطابقة لوجود الآخر صحيحة.

فلا يعتبر التشابه بين الفكرة وموضوعها بوصفه واقعة خارجية قابلة للملاحظة من الخارج كافياً بحد ذاته للحكم بمصداقية الفكرة وصحتها. ولا يعد غياب أى تشابه خارجى قد تفترضه مسبقاً بين الفكرة وموضوعها دليلاً على خطأ الفكرة وبطلانها، كذلك إذا ما حكمت أن فى عالم الوجود يوجد موضوع معين يشبه فكرتك؛ فإنك تكون قد أشرت إلى وجود كائنين؛ أى فكرتك وموضوعها، وحكمت بالتشابه بينهما، ولم توضح من قريب أو بعيد مما يتكون وجود أى منهما. وتلك نتيجة ضرورية ما دام أنك تنظر لفكرتك ولموضوعها بوصفهما واقعيتين منفصلتين قد تتفقان أو لا تتفقان مع بعضهما. ولم يتحدد الوجود أو يتم تعريف الحقيقة، ولذلك من الواضح أن المفهوم الواقعى للوجود والمفهوم الصوفى والمفهوم العلقى النقدى ليست مفاهيم كافية لتعريف الوجود.

فإذا ما حكم فرد يقوم بتفسير الوجود، أن أفكاراً معينة لخبرات ممكنة تعد أفكاراً صحيحة، فإنه لا يكون لديه في هذه الحالة إلا عالماً من الموضوعات، صفتها الوحيدة أنها تتفق مع أفكاره. ومن الواضح أن مثل هذا التعريف للوجود كان نتيجة للمفهوم الثالث للوجود؛ فتأخذ أفكار العالم الرياضى مثلاً حين تكون ماثلة في عقله صورة الرموز الملاحظة، والتي ما دامت ملاحظة، فإنها تمثل محتويات للخبرة المحققة لهدف معين، وتتفق في الوقت نفسه مع تعريفنا للفكرة ما دام لها معنى داخلي. إن وجود الموضوعات التي يحاول العالم الرياضى نقلها إلينا لا تكون حسب الفرض الرموز أو الدياجرامات، وإنما الحقائق الصحيحة التي تتطابق معها هذه الرموز والدياجرامات أو أفكار العالم الرياضى. فيبدو وجود "عالم" العالم الرياضى شيئاً آخر غير أفكاره المحدودة. ولئن كنت على يقين تماماً بأن لهذه الموضوعات وجوداً في العالم الواقعي، إلا أن وجودها وواقعها لا يتم تعريفه أو تحديده، حين لا تصف الأفكار إلا بأنها صحيحة فقط أو صادقة؛ لأن وصف الأفكار بأنها صحيحة أو صادقة، لا يعنى فقط إلا الحكم باتفاقها مع موضوعاتها أو الحكم بالمطابقة بين الفكرة المفترضة مسبقاً وموضوعها المفترض أيضاً تطابقها معه دون أى اهتمام فعلى بالموضوع ووجوده، أو بالفكرة وحقيقتها. فلا تغفل المطابقة أو عملية وجود صفات مشتركة بين الفكرة وموضوعها فى تعريف وجودها فقط، وإنما يستحيل أن نقودنا إلى معرفة حقيقة وجود الفكرة أو الموضوع، أو تبين لنا بأى معنى من المعانى العلاقة التي تستطيع الفكرة أن تختار بها موضوعها وتكون صادقة فى اختيارها.

لذلك تعد علاقة التطابق بين الفكرة والموضوع لاحقة لعلاقة أخرى أكثر عمقاً، فأن نقول مثلاً "إن فكرتى تشير إلى موجود حقيقى"، يعنى قولك "إن فكرتى تعبر بصورة ناقصة فى الوعي الحاضر عن "قصد"، و"معنى"، و"هدف"، وأن هذا المعنى المحدد تحقق وتم إشباعه والتعبير عنه فى هذا الموضوع الذى قد أشرت إليه؛ إذ إن مطابقة الفكرة لموضوعها واختيارها المقصود لكل من الموضوع ولنمط المطابقة معه، يشكلان العلاقتين الممكنتين أو المحتملتين بين الفكرة وموضوعها؛ فإذا كانت المطابقة الخالصة لا تستطيع تحديد الوجود أو الحقيقة، فإن

القصد يستطيع تحقيقها أى تحقيق الوجود والحقيقة؛ بمعنى آخر يعد "الوجود" الذى تشير إليه أى فكرة ما هو إلا إرادة هذه الفكرة نفسها، وقد أصبحت أكثر تحديدا وصارت كاملة التعبير، وبمجرد الاعتراف بهذا التعريف لطبيعة الوجود يتم الوصول إلى الغاية التى تبحث عنها كل تعريفات الوجود السابقة.

فيمكن الآن أن نحكم مثلما حكم الواقعى بأن الموضوع لا يكون فقط مجرد "آخر" غير الفكرة المحدودة، وإنما صاحب سلطة على الفكرة المحدودة؛ فقد عبر الواقعى بصورة مجردة عن هذه السلطة حين حكم باستقلال الموضوع عن الفكرة. ولئن كان التعبير باطلاً، فإنه أشار إلى المعنى الحقيقى. فتبحث الفكرة فعلاً عن "آخرها" وتقصده عقلها. ولا تستطيع أن تسعى فعلاً إلا لما تقصده فكرياً، ومع ذلك لا تكون قاصدة بالفعل إلا إلى التحديد الكامل لإرادتها وإلى الفردانية ونهائية التعبير التى لا تترك أى "آخر" هناك يمكن البحث عنه. ولذلك لا تستطيع الفكرة إلا الاستسلام فى هذه اللحظة حتى تحقق هدفها وخططتها أو هدفها الناقص. فيشكل الإذعان الكامل فى هذه اللحظة إرادتها الواعية. ومع ذلك لا يمكن القول إن الفكرة تستسلم لأى معنى خارجى لا يكون مكملاً لمعناها الداخلى أو مطوراً له. كذلك حقيقة أن الفكرة المحدودة مجرد فكرة عامة، إلا أن ما تقصده وموضوعها يكون فردياً. ولذا من الممكن القول مع الواقعى بأن الفكرة سواء كانت تجسد موضوعها المبحوث عنه أو لا تمثله، فإنها يجب أن تظل تبحث عن تحقق آخر غير ذلك الحاضر الآن، ويجب أن تستسلم لهذا التحقق بوصفه مصدر مصداقيتها وحقيقتها، وترفض قوله بانفصال الفكرة عن الموضوع واستقلال الموضوع عنها.

فإذا ما حاول أحد الفلاسفة تعديل مذهبه الواقعى بالقول إن الموضوع لا يكون مستقلاً بصورة كاملة عن الفكرة، وإنما بصورة جزئية عنها، فإنه سيواجه المشكلة نفسها التى تواجهها أى مشكلة كيف تكون العلاقة بين الفكرة وموضوعها علاقة إيجابية؟ وإذا ما ظلت الفكرة وموضوعها واقعتين منفصلتين عن بعضهما البعض فإننا لن نجد هناك أى علاقة بينهما إلا علاقة التطابق أو عدم التطابق، ولا يمكن من خلال هذه العلاقة وحدها أى علاقة التطابق الخارجى تعريف وجود أى

موضوع أو معرفة حقيقة أى فكرة؛ بمعنى آخر فالعالم الذى لا توجد به إلا علاقة التطابق بين الفكرة. وموضوعها بوصفها واقعتين منفصلتين، ولا توجد أى علاقة أخرى أعمق منهما ترتبط بينهما - عالم لا يوجد به أى معرفة أو أى وجود على الإطلاق .

كما يتفق هذا التعريف الرابع للوجود مع تعريف المتصوف ما دام الصوفى يوحد بين الوجود وتحقيق الهدف وإشباعه، ويقول عن موضوع أى فكرة من أفكارك "إنه أنت". ولا يقصد الصوفى بهذا الحكم الذات الناقصة للفكرة المحدودة أو التوحيد بين الفكرة العابرة والآخر الذى تسعى إليه؛ فالوجود عنده كما كان عند الواقعى يعد شيئاً مختلفاً أو "آخر" عن مجرد بحثنا عنه أو عملية البحث عنه. ولذلك يقصد التوحيد الصوفى بين "العالم" و"الذات" التوحيد الكامل والنهائى أو "الذات المطلقة". ويبدأ التعريف الرابع للوجود؛ أى تعريف فكرة مثلما يبدأ الصوفى تعريف الذات والعالم ويقول عبارته المشهورة "العالم هو أنت". فيعد الموضوع فى تعريفنا الإرادة الكاملة للفكرة وليس شيئاً آخر. ومع ذلك يختلف موقفنا عن موقف الصوفى؛ فلا نهرب فى الأحكام السلبية أو نكتفى بالسلب. حقيقة يمكن أن نعترف بجهلنا المحدود، ولكن عبارة "لا شيء" التى يقولها "ياجنافالكيا" أو عبارة "العدم" التى يقول بها متصوف العصر الوسيط، لا تعبر عندنا عن الطبيعة الأساسية للوجود الحقيقى كما يرى الصوفى، وإنما عن عدم كفاية فكرتك اللحظية الحاضرة لهدفها العقلى الذى جاءت للتعبير عنه، ويكون معروفاً من خلالها فى هذه اللحظة. فيمكن القول وفقاً للمفهوم الرابع للوجود "إننا نعرف البعض أو جزءاً، ونتنبأ بالأجزاء الأخرى، أو نعرف جانباً، ونتنبأ بالجانب الآخر، وحين يتم قصد الموضوع، وبالأخص حين يحقق الوجود الحقيقى للموضوع هذا القصد، فإن هذا الإتمام للموقف يقضى على حالة التجزء. ويصبح هذا الموضوع النهائى الذى توصلنا له مثلما كان عند الصوفى "الوجود الفريد" الذى تتحقق به إرادتنا المحدودة. ولا يكون هذا الموضوع المقصود وهذا الإشباع لإرادتنا قد تحقق فى السماء، وإنما تم البحث عنه فى الأرض ومن قبل الأفكار التى يكون لديها دائماً جانب من المعنى الذى تبحث عنه؛ فتلك طبيعة الأفكار. لقد تبدد الحزن الصوفى بظهور نور الحقيقة الأبدية

للعالم الواقعي الواحد، واستطعنا الوصول إلى أعماق قلب العالم، ليس من خلال "الغيبوبة" أو "السكر" الصوفية، وإنما من خلال كل فكرة عاقلة ما دامت تمثل تحققاً جزئياً لهدف أو تجسد هدفاً تجسداً جزئياً. حقيقة أن لحظتنا ليست أبدية، إلا أن النور الأبدى يظهر دائماً في كل لحظة معقولة، ويحقق كل فكرة تولد في هذا العالم.

ويتفق مفهومنا الرابع مع الفيلسوف العقلى النقدي حين يقرر أن الوجود يتضمن أساساً ما يحقق للأفكار مصداقيتها أو صحتها. وإذا ما بحثنا عن الشروط الضرورية لصحة الفكرة وصلاحيتها، نلاحظ أن الفكرة المحدودة الصحيحة تمثل لدى صاحبها إشباعاً تجريبياً لهدف. وفي الوقت نفسه يلاحظ أن هذا الإشباع لا يكون كاملاً في هذه اللحظة. ولذلك تسعى الفكرة المحدودة دائماً خارجها لتحقيق مصداقيتها أو صحتها، وبالتالي يعد القول إن الفكرة إذا كانت صحيحة يكون وجود خبرة مستقبلية معينة لإشباعها أمراً ممكناً. وإذا ما تركت هذه الخبرة المستقبلية مجرد إمكانية، فإن تعريفك للوجود تعريف دائري هل الفكرة صحيحة أم لا؟ إذا كانت صحيحة فإن من الممكن وجود خبرة مستقبلية تتطابق معها. وتكون هذه الخبرة المستقبلية مثلها مثل أى موضوع قائم في عالم الفيلسوف الرياضى، معروفة بوصفها شيئاً آخر غير الفكرة التى تشير إليها، وفي الوقت نفسه ينظر لها بوصفها الواقعة التى تطابق ما تقصد الفكرة تعريفه. ولذلك ما دمت تعتبر هذا "الآخر"، هذه الخبرة الممكنة، مجرد إمكانية خالصة، فإنك لا تحدد كما سبق أن وضعنا إلا تلك الصفات التى قد يشرك فيها الموضوع مع الفكرة التى تمثلها. فلا يتم تعريف الموضوع إلا بوصفه خبرة قد تتصف بهذه الصورة أو تلك أو تأخذ هذا الشكل أو ذاك. فذلك ما تقصده دائماً حين تتحدث عن أى كائن يكون موجوداً فى عالم التجربة الممكنة عند "كانط" أو عن أى واقعة من وقائع العالم الرياضى. فلا تصف من الموضوع إلا ما يمثل ماهيته أو "ماذا"، والصفات التى يشترك فيها مع فكرتك القائمة عنه، وخبرائك المتعلقة به فى اللحظة التى تقوم بتعريفه فيها. ولا تقوم حقيقة بتعريف الوجود الحقيقى للموضوع بوصفه شيئاً آخر غير الفكرة المحدودة التى ننظر له بوصفه موضوعها أو آخرها؛ فإذا ما لاحظت هذا النقص الذى يظهر

فى كل حكم يتعلق بإمكانية الخبرة أو الخبرة الممكنة، من الممكن أن تدرك السبب الذى يجعل الأحكام الكلية أو الكليات لا تستطيع التعبير عن كل طبيعة الموجودات الواقعية، وتدرك فى الوقت نفسه سبب أن عالم التصديق لا قيمة له إلا إذا تم تجاوزه، ولا جدوى منه إلا إذا أخذ صورة فردية بوصفه تحققاً فريداً لهدف فى حياة كاملة.

وهكذا يمكن ضم المفاهيم الوجودية الثلاثة فى المفهوم الرابع للوجود؛ فيكون للوجود سلطته المؤثرة على الأفكار المحدودة ويقف فى مقابلها، ويتوحد بالمعنى الحقيقى للفكرة، فما هو إلا الفكرة ذاتها كما يقول التصوف، وحقيقى وقابل للتصديق كما يقول العقليون النقيديون؛ فيمثل الوجود التحقق الكامل للفكرة التى تسعى له. وحين تقدمت بهذا المفهوم الرابع للوجود لم أكن مقررًا لحقيقة نظرية خالصة، ولا متحدًا عن وقائع. لم نعد نقول فقط - كما سبق أن وضعنا بصورة عامة خلال مناقشتنا للموضوع - بأن الوجود لا بد أن ينهى حضوره بحثك المحدود، ويخمد شكوكك، ويجب عن كل تساؤلاتك، ويشبع هدفك. فلقد كان كل ذلك يتعلق بلغة عالم التصديق، عالم الحقيقة الخالصة النظرى، ويمثل مجرد مرحلة أولية ونوعًا من التمهيد، وذلك ما دام أن عالم الحقيقة النظرية لا معنى له أو قيمة إلا إذا أخذت صورته العامة صورًا فردية، وتحولت "ماذا" إلى "هذا" أو الماهيات إلى موجودات. ويمكن القول - دون تردد - إن الوجود هو ما يحقق معنك الذى تقصده، ويعبر بصورة منطقية كاملة عن تجسد الإرادة الجزئية التى تكون حاضرة بصورة جزئية فى أفكارك المحدودة. كما يمكن القول إن هذا التجسد يعنى فى حد ذاته ما قد يعنيه التجسد الحاضر لهدفك فى خبرتك العقلية، وذلك ما دامت أهدافك ليست مجرد لحظات جزئية، وإنما تعد أيضًا حتى فى لحظاتهم الجزئية المتغيرة نتائج معروفة لنا، ومتحققه وكاملة. فيعنى إنجاز هدفك وتحقيقه الآن أنك أصبحت تنظر إلى "خبرتك" بوصفها التعبير العلى الحاضر عن خطة. ولذلك لا يكون الوجود كما هو موجود إلا كل الخبرة التى تعبر فى النهاية عن هدف وتشبع خطة معينة. ويعنى وجود الموضوع الواقعى الذى تفكر فيه، الحياة التى تعبر عن تحقق الخطة الحاضرة لديك بأقصى قدر، وبالصورة التى تقبل الخطة تحقيقها أو تسمح بها.

لقد أنهى هذا الحكم الحملى القائل بخبرة حسية تُجسّد خطة معينة كل الأحكام الافتراضية النظرية التى قال بها المذهب العقلى النقدى؛ فحين تتجسد إرادة معينة تجسّد عينياً فى «حياة» أى حين تتطابق المعانى مع ما تسعى إليه الأفكار المحدودة وسط كل صراعاتها إلى التعبير عنه نكون قد حصلنا على الواقع. فهذا هو الوجود ويكون كل ما عداه إما ظلالاً أو تجسّداً جزئياً؛ أى يسعى نحو ذلك المثل الأعلى الذى يحتاج إلى هذا السعى نفسه للتعبير عن نفسه. هذا وحده الواقع وتلك الحياة الكاملة للتحقق الإلهى لكل ما تسعى إليه الأفكار المحدودة. ويكون الواقع موجوداً؛ إذ تسعى الفكرة دائماً وبصورة أساسية إلى "آخرها" ما دامت كانت ناقصة التحديد؛ حيث لا يتحقق المطلب إلا إذا تجسّدت إرادتها بصورة لا تسمح بوجود أى حالة أخرى يمكن أن تتجسد فيها أو يتم البحث عنها. ويكون الواقع هكذا حيث لا يمكن تعريف أى مطلب بوصفه مطلباً دون تحديد خبرات ممكنة من الناحية النظرية يمكن أن تحقق هذا المطلب أو تحول دون تحقيقه، ولا يمكن فى الوقت نفسه تحديد مثل هذه الخبرات الممكنة بدون وجود فرض مسبق بأن هناك شيئاً واقعياً غير تلك الحقيقة النظرية أو من مجرد وصف الشئ بأنه صحيح. وأخيراً يكون ذلك تعريف الوجود حين نعتبر تحقق المطالب المحدودة المتجسّدة فى أفكارنا الجزئية بمثل الطبيعة الأساسية للوجود.

(٣)

بعد عرض مفهومنا الرابع للوجود وتطويره بوصفه المفهوم الوحيد القادر على معرفة كيف يمكن أن تتطابق الفكرة مع موضوع آخر غيرها، ويكون فى الوقت نفسه هو الموضوع نفسه المقصود من جانبها. ننقل إلى مناقشة الاعتراضات التى يمكن أن توجه إليه. ولقد سبق توضيح أن الاعتراضات تظهر دائماً على صورتين: الأولى تنهم المفهوم بالغموض والتعقيد وعدم قدرة الفهم العام على إدراكه وعدم ملائمة للإنسان العادى البسيط، والثانية تصفه بأنه تعريف ساذج وبسيط جداً بالنسبة إلى التعقيدات الفعلية القائمة فى عالمنا. والواقع أن كل هذه

الاعتراضات ستعين فى النهاية على مزيد من الفهم والتوضيح لمفهومنا الخاص بالوجود، ونبدأ أولاً بالاعتراض التجريبي الشائع على نظريتنا.

"حاولت دون جدوى، ومن خلال تحليلك لهذا المفهوم أو ذاك، أن تهرب من النتيجة التى ينتهى إليها الفهم العام دائماً إلى القول إن الخبرة وحدها تحدد ما هو موجود وما ليس موجوداً. فينتهى دائماً السؤال حول الوجود إلى أن الإنسان يستطيع تشكيل الأفكار كما يشاء، وكما سبق أن وضحت بنفسك أن الأفكار ما هى إلا أبنية إرادية بالفعل لمجرد مجموعة من الممكنات المدركة. فى حين أن الإنسان حين ينتقل إلى الوجود يدور السؤال دائماً حول ما إذا كانت الخبرات تؤكد صحة هذه الأفكار؛ فلقد تأسس العلم كله على أن الفكرة تعبير عن "الوجود" الذى وجد لكى يتم إثباته بالخبرة. ولا تعترف هذه الدعوى بكل الأبنية القبلية وتقضى على كل محاولة تسعى لفك أسرار المطلق. وتقتصر أبنية الأفكار عن ممكنات الخبرة فى العلم على الفروض أو الأحكام حول الاحتمالات وما هو محتمل الوجود. فى حين أن الحس والحاضر والخبرة المباشرة لهذا الملاحظ أو ذاك، تمثل المعيار الحقيقى للوجود؛ فيكون كل ما يمكن رؤيته أو لمسه أو الشعور به من قبل أى إنسان "واقعاً". ولا يوجد هناك شىء أمامنا عن البشر يمكن أن نعرفه عن بناء الوجود أو تشكيله. وحين نتحدث عن الوجود بوصفه يمثل الإشباع النهائى للأفكار، وعن الخبرة الإنسانية بوصفها جزءاً من هذا الإشباع النهائى نتجاوز دائماً الخبرة الإنسانية، كذلك نتصف نظرتك بالغرابة والتعقيد الذى يجاوز قدرة الإنسان العادى على الفهم، فلم يعد هناك من يبحث عن أى وجود نهائى أو مطلق. ونعتقد فيما نراه ونلمسه، ولا نجد فى خبرتنا شيئاً نهائياً. وإن كان "عالم" التجريبي عالماً جزئياً كما نقول، فإنه لا يزال العالم الوحيد المعروف لنا. وهذا العالم هو الواقع بالنسبة إلينا، وإن كانت الأفكار تقدم لنا الماهية، فإن الخبرة وحدها هى القادرة على تقديم الوجود لنا. فحين يكون لدى فكرة عن حصان مثلاً، وأرى الخيول فى الخبرة وأمسها أو أركبها وأبيعها وأشتريها، ويفعل الآخرون مثلاً أفعال، فإن الخيول تكون واقعية وموجودة. فى حين أن فكرتى عن الجنية مثلاً على الرغم من صحتها ووضوحها لا أستطيع أن أجد لها تقابلاً فى الواقع. فلا أرى "جنيات". ولا أحد من

الناس قد رأها إلا المجانين والجهلة والأطفال. وبالتالي تظل الجنيات غير مرئية، ولا يمكن وصفها بالوجود أو الواقعية. وتطبق القاعدة نفسها على العلم؛ فحين تم إدراك الكوكب "نيبتون" بصورة نظرية أولاً، ثم تم التحقق من الفكرة من خلال الملاحظة الفلكية، أمكن الاعتراف بوجوده وأصبح الكوكب واقعاً. فى حين أن الشهب السماوية التى افترضها الفلك القديم ظلت مجرد أفكار ما دام أن الخبرات العلمية لم تثبت صحتها؛ لذلك ليس هناك إلا الخبرة، ولا يمكن تحديد أى وجود فى العلم أو فى الحياة إلا من خلالها. وبعيداً عن أى أمل فى الوصول إلى لانهائية، وعلى الرغم من جزئية الخبرة ومحدوديتها ليس لدينا وسيلة غيرها لمعرفة الوجود.

والحقيقة أن الرد على الاعتراض السابق قد سبق الإشارة إليه فى محاضرة سابقة بطريقة غير مباشرة. ولا أشك إطلاقاً فى وجود عالم الخبرة بوصفه مقررًا للحقيقة ومؤكدًا له؛ إذ يؤكد مفهومنا الرابع للوجود أن الواقع ما هو إلا عبارة عن خبرة تمثل تحققاً لكل غايات الأفكار وأهدافها.

أنفق مع "كانط" حين قال "فى الخبرة وحدها توجد الحقيقة"^(١). ولا أعرف حقيقة ليست تجريبية مهما كانت الصفات التى يمكن أن تتصف بها فيما بعد. وتعد "الفكرة" وفقاً لتعريفنا الأصلي جزءاً من الخبرة على الرغم من إشباعها الجزئى لهدف معين، كذلك لا يمكن أن يتحقق إشباع أى "فكرة" إلا على صورة تجريبية. ولا توجد واقعة يمكن أن يعرفها "الله" أو "الإنسان" إلا إذا كان بها نوع من المباشرة التى يدركها الحس. وتعد هذه الأمور من الضرورات المنطقية لمفهومي عن الوجود؛ إذ تسعى الأفكار المحدودة إلى التعبير والتجسد والحياة والحضور. إذن تعد الخبرة واقعاً؛ فماذا نقصد بالخبرة؟ وبأى معنى تكون الخبرة موجودة؟ وما الصورة التى توجد بها؟ أى ما نوع الوجود التى تتصف به؟ لا بد من إجابة مثل هذه الأسئلة لكل من يحكم بوجود الخبرة. وقد يبدو مستغرباً حقاً أن نكتشف أن معظم من يضحكون يسمعون أن بعض المدرسين الأوائل قد افترضوا أن الوجود

(١) "Nur in der Erfahrung ist Wahrheit" (المترجم).

الحقيقى والواقعى لا يكون "الكالات" (٢). مثلاً أو للأسود أو للأفراد، وإنما للطبيعة النابية أو الأسدية بوجه عام أو للإنسانية بالمعنى المجرد أنهم يعتمدون أيضاً على حكم مثالى يعتمد على الخبرة عموماً وعلى مجرد فكرة كلية لتقرر ما هو واقعى أو على أنها تمثل الواقع نفسه. والحقيقة أن الخبرة الفردية وبعدها تكون واقعية، ويكون لدى كل من يحكم "أن الواقع هو الخبرة" كل تلك البدائل لمواجهة المعنى الذى تكون به الخبرة موجودة، والتي سبق الإشارة إليها حين تمت مناقشة مشكلة الوجود وتفسيرها العام.

من المسلم به وجود خبرات الأفراد فى العالم؛ فهل تكون هذه الوقائع الملاحظة التى يكون وجودها مستقلاً تماماً عن الأفكار التى نحكم بها على وجودها مصدراً للحكم على واقعية ووجود هذه الخبرات؟ إذا ما حكمنا بذلك يصبح مذهبنا التجريبي صورة من صور المذهب الواقعى؛ إذ نعرف ماهية عالمنا بوصفه خبرة فى حين نعرف وجوده بلغة "المذهب الواقعى" وليس بلغة "المذهب التجريبي" (٣) خاصة بوصفه صورة من الوجود المستقل عن أفكارنا ما دامت أن هذه الأفكار تشير إلى وجود هذه الخبرة؛ لذلك إذا ما دقت النظر فى موقف الفيلسوف التجريبي الواقعى نلاحظ ببساطة أنه قد جاوز الخبرة المحدودة التى يعتبرها المعيار الوحيد للحقيقة.

لنفترض أن هناك من يقول بوجود الخبرة الإنسانية، وأنها واقعة حقيقية موجودة مهما قال أصحاب الفكر الميتافيزيقى. والحقيقة أن مثل هذا الافتراض من الصعب تحقيقه؛ فلا يستطيع أى كائن محدود يرتبط بوجوده اللحظى، أن يحيا نفس الخبرة التى قد أحيها. ولا يمكن بالمعنى نفسه أن أعيش الخبرة نفسها التى تعيشها. وإذا ما صرحت بوجود خبرة أى فرد آخر وأنها حقيقية، تكون قد جاوزت ما تقدمه لك خبرتك المباشرة، كذلك لا تستطيع الاعتماد على خبرته اللحظية فى عملية التحقق من واقعة وجود خبرتى، كما لا تستطيع لحظتى الجزئية من الخبرة نفسها،

(٢) "الكالات": جمع "كل" حتى يتم تمييز اللفظ عن "الكليات" وما يثيره من معانى. (المترجم)

(٣) "المذهب الواقعى": يرى أن الوقائع لها وجود مستقل عن الأفكار التى تتركها فى حين أن المذهب التجريبي يرى أن لا معرفة لنا إلا من الحواس أو الخبرة. (المترجم)

أن تؤكد أو تثبت واقعة أنك تفكر في وجودى على الإطلاق أو أنك تقصد الإشارة إلى وجود خبرتى أو تحكم بوجودى. ومن المنطق نفسه لا يمكن أن تكون واقعة وجود ما يسمى بالخبرة الإنسانية المشتركة إحدى وقائع المباشرة لأى فرد أو وجود ما يسمى بالخبرات العلمية المشتركة لمجموعة كبيرة كانت أو صغيرة من الناس. لذلك من يحكم بوجود الخبرة الإنسانية بوصفها خبرة مكونة من العديد من خبرات الناس، يكون مُصنِّراً لحكم لم يقع على الإطلاق فى نطاق أى خبرة لأى فرد من الناس؛ فلا يوجد إنسان على وجه الأرض استطاع أن يلاحظ وجود الإنسانية كلها بوصفها جسداً واحداً أو لاحظ خبرة أى فرد آخر غير خبرته الشخصية ذاتها.

كذلك لا يستطيع أى فرد منا فى أى لحظة زمنية التحقق تجريبياً من واقعة وجود خبراته الماضية ذاتها. فحسب التعريف تكون خبراته قد مضت ولا يمكن استرجاعها أو إلغاؤها، ولم تعد حاضراً قائماً فى أى لحظة تجريبية يمكن ملاحظتها. لم يستطع أى إنسان أن يلاحظ بنفسه الواقعة التجريبية التى تبين أنه قد لاحظ بنفسه الوقائع الماضية أو أنه قد حصل من الخبرة على المعانى والأفكار التى يعتبرها الكامنة فى عقله ونتائجاً للخبرة الماضية.

لذلك لا يمكن القول إن كل من قال مع الواقعيين "بوجود الخبرة الإنسانية، أو خبرة مجموعة من الأفراد"، قد استطاع أن يدعى أنه قد تحقق فى خبرته من صحة هذا القول أو أن هناك أناساً غيره قد تحققوا منه تجريبياً. فليس صحيحاً القول بأن مثل هذه الأفكار تشكل الماهية أو أن خبرتنا الإنسانية ذاتها وبـنفس الصورة التى قد يحصل عليها أى إنسان يمكن أن تثبت الوجود. لذلك يحصل الحكم بوجود جسد للخبرة الإنسانية المشتركة على صحته من مصدر آخر غير الخبرة الإنسانية، التى يمكن أن يحصل عليها الفرد فى أى وقت من الأوقات؛ لذلك لا يختلف التجريبى الواقعى عن الواقعيين، فيتعالى على الخبرة الإنسانية ويتجاوزها، ويحكم بوجود الكائنات المستقلة، ويتجاوز كل خبرة إنسانية، يمكن أن تحدث لأى فرد أو يستطيع التحقق منها مباشرة، بوصفه إنساناً سواء فى حاضره أو فى مستقـله. ويتعالى فى أحكامه الميتافيزيقية، ويتجاوز الخبرة حين يثبت دعواه، ويأتى

حديثه مثل حديث كل من "لينتز" و"هيربارت"، عن "المونادات" و"الكائنات الواقعية". ولئن كان في استطاعته الحكم اعتماداً على اتساق محموله الوجودي، إلا أن قدره أن يكون واقعياً من البداية إلى النهاية.

فإذا كانت خبرتنا الإنسانية ينفصل وجودها عن الأفكار التي تشير إليها، فإنها إما أن تكون شيئاً مقصوداً من جانب هذه الأفكار أو غير مقصودة فإن كانت مقصودة، فإنها إما أن تحقق الإشباع الكلي لها كما وضع مفهومنا الرابع للوجود، أو أنها جزء من ذلك الإشباع الكلي. من ناحية أخرى إن كانت شيئاً مستقلاً كلية في وجوده عن أفكارنا اللحظية التي قد تشير إليه أو لا تشير، بمعنى آخر إن كانت من نمط الوقائع المنتمية لعالم الفيلسوف الواقعي، فإنها لا قيمة لها ولا جدوى من تسميتها بالخبرة. ولا نستطيع الإشارة إليها أو الحديث عنها مثلها مثل أى وجود بالمعنى الواقعي دون الوقوع في التناقض. وفي النهاية لا تعد شيئاً موجوداً على الإطلاق وعدمًا مثل أى وجود بالمعنى الواقعي.

وقد تصبح الفرصة سانحة أمام التجريبي، ويمكن أن يضم إلينا بدلاً من الاعتراض علينا، فإن اختار موقف المعارض فلقد رددنا عليه، وأما إن كان يعتقد بالخبرة عالم الممكنات الصحيحة للخبرة، فلقد أصبحنا ندرك معناها ونتبجتها. فإن كان المقصود بالخبرة عالم الخبرة الممكنة أصبحنا نحيا في عالم المفهوم الرابع للوجود، وإن كان المقصود بالخبرة عالم الخبرة الخالصة والمباشرة البحتة كالتى أشار إليها الصوفي، فإننا قد سبق أن وضعنا أن مثل الخبرة الخالصة لا وجود لها على الإطلاق.

ومع ذلك، إذا كان العالم التجريبي الذى نقصده عالماً حقيقياً للخبرة، ونشير إليه أفكارنا حين نعى الرؤية الواضحة للأشياء والملاحظة الدقيقة لها ومعرفتها والحياة من خلالها، فإنه يكون بالفعل عالماً تجريبياً واقعياً وموجوداً بمعنى مفهومنا الرابع للوجود أى بوصفه حياة تعبر بصورة كاملة عن ما تجسده كل لحظة إنسانية واعية وتسعى إليه عقلياً.

كذلك بالنسبة إلى الغائية ماذا تكون صورة التكوين الذى يتشكل منه هذا العالم الفعلى للخبرة إلا إذا كان غائياً ويشكل مجموعه صورة نهائية بالمعنى الذى يقصده المفهوم الرابع؟ إذ تعنى النهائية بالنسبة إلينا التكوين الفردى لعالم الواقع؛ فتقول مثلاً "الخبرة موجودة"، وإذا كنت فيلسوفاً تجريبياً تقول أيضاً "إن كل ما هو موجود يكون على الأقل فى أحد جوانبه واقعة ملاحظة". وهذا بالتحديد ما يقوله مفهومنا الرابع للوجود، ونفق فى ذلك مع أى فيلسوف تجريبى. فإذا ما رفضت مفهومنا الرابع للوجود، وأضفت "أن هذه الخبرة الموجودة تعد خبرة جزئية حتى إذا نظر إليها فى مجموعها، ومجرد مجموعة عشوائية، فليس لعالم الخبرة أى غاية". فهل تقصد هنا الحديث عن قضيتين متناقضتين يعبران عن وجود واقعة فردية مفترضة فى عالم الخبرة الواقعية، وأنهما قد تصدقان معاً أو تكذبان معاً؟ هل تعنى إذا ما قلت "إن هناك حياة بعد الموت" أو "كان هناك حصان طروادة" أو "يوجد كوكب نبتون ويمكن ملاحظته" أو "يشعر الطفل بالسعادة حين يغنى"، هل أستطيع أن أقول قولاً لا يتصف بالصدق أو الكذب، أو يكون صادقاً وكاذباً فى آنٍ واحد وبنفس المعنى؟ إذا كان ذلك ما تحكم به، فإن الحكم لا معنى له على الإطلاق. إن عالم الخبرة بوصفه عالماً موجوداً يكون له حتى فى لحظة الحديث عنه الآن بنية فعلية قائمة، وبالتالي تعد أى قضية محددة عن العالم صادقة أو كاذبة حين يصدر الحكم عليها. كذلك إذا كانت كل قضية ذات معنى داخلى "تتضمن مجموعة من الأفكار التى تعنى حين تصدر القضية الإشارة إلى الوقائع الموجودة فى عالم هذه الخبرة الواقعية، فإنه من الضروري أن نلاحظ أن هذه الإشارة للموضوعات لا تعنى مجرد المطابقة بين الفكرة والموضوع. وتمثل الإشارة الوحيدة التى يمكن أن تتحدد معنى أى فكرة فى تضمنها للتعبير الكامل عن إرادة الفكرة، كذلك إذا كان لكل حكم يرتبط بالفكرة وفقاً لتكوين العالم التجريبى، ولكل تناقض أو تعارض تعبر عنه الفكرة قراءة المطابق المتمثل فى نعم أو لا بالنسبة إلى وقائع العالم التجريبى، فإن تحقق الأفكار الخاصة بالخبرة فى وقائع الخبرة التى قد تشير إليها، يكون تحققاً نهائياً وكاملاً. وفى هذه الحالة ومهما تكن بغية عالم الخبرة فى كليته فإنها بنية نهائية وفردية.

وهكذا تنتهى إلى أن العالم التجريبي يكون كلا واحداً، وحياة تحقق أهداف أفكارنا. ولا بد أن يكون على هذه الصورة، وإما لا وجود له على الإطلاق.

وعلى الرغم من ذلك قد يعترض فرد قائلاً "إنه لم يوجد حتى الآن من استطاع أن يدرك فى خبرته فى أى لحظة زمنية هذا التكوين الغائى أو النهائى لعالم الخبرة" بالطبع لم يلاحظ أى إنسان مثل هذا التكوين للعالم. وما زالت رؤيتنا يغلفها الظلام، ولم نكتشف بعد ما سنكون عليه، ومازلنا نجهل ما قد تحويه كل خبرائنا من تفصيلات. ومع ذلك ندرك تماماً أن العالم موجود، وأننا نستطيع ملاحظة تكويناته وتشكيلاته وبنيتها. ويبدو العالم من البداية إلى النهاية أو فى مجموعه بنية تجيب كل أسئلتنا، وتجسد كل المعانى التى نبحث عنها، وتحقق كل أهدافنا. لذلك يعد فى جوهره واقعاً يحقق هدفاً، وحياة تجسد فكرة، ومعنى يتحقق من خلال ملاحظة محتوياته. ولئن كان وعينا الإنسانى الحاضر وعياً جزئياً. فننظر ونسأل وننتقل من واقعة إلى أخرى، ومن جزء إلى جزء، فإن دراستنا لمفهوم الوجود قد أكدت لنا أن العالم ككل له معنى، ويكون موجوداً فقط بوصفه معنى مجسداً.

(٤)

قد يأتى صاحب الاعتراض بحجة يقول فيها "إن نظرتك ما زالت غامضة بالنسبة إلى الإنسان العادى لأنها تتجاوز ببساطة حدود الوعى الإنسانى". فحقيقة حين يفكر الإنسان لا يقصد إلا المعنى الذى يكون حاضراً فى اللحظة التى يفكر فيها. فى حين أنك تتحدث عن بنية عالم يقع خارج حدود أى خبرة إنسانية. ونقول فى الوقت نفسه إنه لا يوجد إنسان قد استطاع أن يرى فى لحظة واحدة ما تسميه بمعناه الكامل وقد تحقق تجريبياً؛ فكيف يكون لديك أى ضمان بوجود مثل هذا العالم النهائى للخبرة؟ فربما توجد خبرة هناك خارج إدراكنا وربما لا توجد. فلا يعرف الإنسان فى جميع الأحوال بالفعل إلا محتويات خبرته، ويخمن بصورة احتمالية وجود محتويات خبرات أخرى لدى الناس غير خبرته. ولا يستطيع أحد أن يؤكد

بصورة إيجابية أى نوع من الوجود يكون مفارقاً أو مجاوزاً لخبرته، كذلك يتحدث عن وجود غائى ونهائى، وربما لا يوجد فقط إلا هذا الجزء الحاضر من الحياة التجريبية، بل إن خبراتى الماضية والمستقبلية كما سبق أن قلت لا تكون حاضرة أمامى. فكيف أستطيع أن أعرف فى هذه اللحظة أن هناك وقائع أخرى موجودة غير تلك التى تكون حاضرة أمامى؟ ولماذا لا نشك لأن ذلك الوجود لا يكون حاضرا الآن أو معطى لنا فى هذه اللحظة؟

قد أطلب منك أن تحدد شكوكك بصورة أوضح، وتوضح لنا ماذا تقصد؟ وما الدعوى التى تعارض بها دعوتنا عن هذا التكوين الكامل والفردى والغائى لعالم الوجود الذى قد عرفناه بوصفه المفهوم الرابع للوجود؟ وما الذى تشك فيه؟ وما الدعوة البديلة التى يمكن القول بها إذا ما صح شكك؟ فيجب أن تسير بالشك إلى أقصى مداه؛ إذ لا حياة للفلسفة إلا من خلال فهم معنى شكوكها.

نفرض جدلاً وكنوع لاختبار صحة شكوك المذهب الشكى أنه لا يوجد شيء على الإطلاق وراء دائرة معرفتنا من الخبرة وثيق معنى وتتفق على ذلك. فليس هناك شيء غير ما تشعر به أو أشعر به من تجارب ووقائع تجريبية أو أفكار كائنة فى عقولنا أو رغبات أو آمال أو ما يسمى بمشكلات حياتنا وذاكراتنا. ولكن هذا عالم الوجود فقط وليس هناك أى وجود فى العالم إلا هذا الجزء المعين المائل أمامنا، وليس هناك أى خبرة بنهايته أو بينيته الكاملة أو بمجموعه ككل أو بالمدى الذى يمكن أن يصل إليه. ويوجد هذا الجزء المعين والمحدود من الوعى بطريقة ما وبصورة أو بأخرى. فكيف يدحض المفهوم الرابع للوجود هذا الفرض الذى قد يضعه المذهب الشكى؟ وإذا لم يتم دحض هذا الافتراض الشكى كيف يمكن قيام أى أحكام صحيحة تتجاوز حدود اللحظة الخاصة بصورة وعينا الإنسانى؟

الحقيقة أن الافتراض الشكى سريعاً ما يتناقض مع نفسه؛ فمجرد القول بهذا الافتراض بوصفه تفسيراً ممكناً لعالم الوجود، فإنه يعنى أنه له كل الصفات الخاصة بأى وجود؛ فيفترض صحة وجود دائرة محددة من الوقائع التجريبية المعطاة أو المفترضة والمسماة بمحتويات اللحظة، ويفترض أن هذه الدائرة

المفترضة تكون مدركة فى هذه اللحظة بوصفها كل الوجود وكل ما يمكن وجوده. فماذا يعنى هذا الحكم الافتراضى؟ إنه يعنى ببساطة، وبعد تجريده من ملحقاته، أن مجموعة معينة من الوقائع التجريبية اللحظية والأفكار والرغبات... إلخ هى العالم كله. ويمكن أن نرمز بالرمز (أ) لهذه اللحظة الواعية والمحدودة من الخبرة والفكر والإرادة. فنفرض أن (أ) هى كل شىء أو لا يوجد إلا (أ) وعداها لا شىء. من الواضح أن هذا الحكم مثله أى حكم ميتافيزيقى آخر يتضمن ماهية (ماذا) ووجوداً (هذا). كذلك يحكم بعدم وجود أى شىء إلا (أ). ويكون الحكم بعدم وجود شىء أو نقصد سلب الوجود، فإن المعنى الذى نقصده يكون محدداً ومحكوماً بالمعنى نفسه الذى ننسبه إلى المحمول الذى نحكم به بالوجود أو نثبت به وجود شىء معين. فما مدى اتساق هذا الافتراض الشكى؟

فإذا تم الحكم بأن "أ" هو كل شىء ولا يوجد غيره" وكان الحكم يتضمن أفكاراً، وإن كان لها معنى لابد أن تتضمن موضوعاً، فإن اللحظة الحاضرة أو (أ) حسب الفرض لا تحوى هى ذاتها الخبرة المباشرة الخاصة بواقعة أنها تحوى كل عالم الوجود؛ فإن كانت "أ" واعية بالتأكيد من أن لا وجود لشىء آخر غيرها، لكانت قد وعيت عقلياً ما قد يستنفد حتى فى وعيها الحاضر كل معنى ممكن لفكرة الوجود. وفى هذه الحالة تصبح "أ" نفسها عبارة عن معنى مجسد بصورة كاملة، وواقعة مكتملة بذاتها، وخبرة كلية تحقق هدفها الخاص وتشبعه. أو بمعنى آخر ينطبق عليها تعريفنا الرابع للوجود. ولا يصبح هناك معنى للشك ويتوافق تفسيره للوجود مع تفسيرنا. من جانب آخر إذا كانت "أ" لحظة عابرة وغير كاملة من لحظات الخبرة الإنسانية المحدودة، فإن واقعة أنها تحوى كل شىء واقعياً، ولا تكون حاضرة فى خبرتها الذاتية، كذلك إذا كان وجود كل شىء ما عدا "أ" يتم حذفه من الوجود، ولا وجود لكل ما ليس "أ" يمثل فى حد ذاته واقعة، ووجود كل واقعة حقيقية يجب أن يتم البحث عنه فى أى مكان آخر إلا فى الخبرة الواعية التى تكون حاضرة فى "أ" فإن هذا يتعارض بالفعل مع الغرض الذى نناقشه كما سبق أن وضعنا. فواقعة أن "أ" تمثل كل الوجود لا تستطيع أن تكون هى ذاتها جزءاً من "أ" واللحظة الواعية الجزئية أو الناقصة. فى الوقت الذى نفترض فيه أن "أ" تحوى

كل شيء. لذلك إذا افترضت أن صاحب المذهب الشكى مجرد مدافع عن الخبرة بوصفها الواقع الوحيد، فمن الواضح أنه يتناقض مع نفسه.

وقد لا يتوقف الأمر عند هذا الحد، ومن الممكن أن يتحقق نوع من الاتساق الصورى لهذه العبارة القائلة: "إن "أ" يمثل الوجود كله، ولا يوجد شيء غيره وكل ما عداه عدم" عن طريق إجراء نوع من التعديل فى صياغتها. "فقد يحوى "أ" كل الخبرة أى كل واقع معقول، ولكن بجانب هذا الواقع المعقول يوجد أيضا "الواقع الفج" أى غير المعروف لأحد وليس حاضرا فى خبرة أى فرد، وبذلك لا تعنى الواقعة القائلة (بأن لا وجود إلا "أ") كل عالم الوجود، وإنما تعنى "كل ما يقع فى نطاق الخبرة". ومن الواضح أن هذا الفرض الشكى المعدل يؤدى إلى العودة إلى كل المشكلات السابقة بالنسبة إلى المعنى الذى يمكن الحكم عن طريقه، بأن الواقعة المفترضة لوجود "أ" وفردانيته، تعد واقعة حقيقية وصحيحة. وبذلك يصبح الحكم "بلا وجود خبرة فى العالم إلا خبرة (أ)"، قد أصبح هو نفسه واقعة، ولكنها واقعة لم يتحقق أحد فى خبرته من وجودها. فما نوع وجود هذه الواقعة؟ إنها حسب الغرض تمثل الموضوع الذى يرتبط به حكم "الشاك". وكون حكم "الشاك" يختلف عن موضوعه وينفصل عنه، ويكون الموضوع المقصود فى الوقت نفسه مقصودا بوصفه شيئا حقيقيا، فإنه يكون وجودا فى وضع من الأوضاع الثلاثة التى سبق الإشارة إليها. فلا يمكن أن يشكل واقعة مستقلة عن حكم الشاك نفسه، أو يعد وجودا من النمط الصوفى، وليس مجرد حقيقة كلية دائمة وصحيحة من نمط الحقائق التى قال بها المفهوم الثالث للوجود. ولقد سبق إثبات عدم اتساق هذه المفاهيم الثلاثة للوجود من الناحية المنطقية، كذلك لا يمكن أن يكون مجرد موضوع يتفق مع حكم الشاك فقط ويطابقه خارجيا أو من الظاهر؛ إذ لا يشكل هذا الاتفاق الظاهرى بين فكرة معينة تحكم بالوجود، وجود أى موضوع أو يمثل حقيقة أى فكرة، وبالتحديد حين ينظر للاتفاق فى حد ذاته. لذلك اعتبار "أ" الخبرة الوحيدة الموجودة يجب أن تعد واقعة فردية، تحقق الإرادة المجسدة فى الفرض الذى وضعه الشاك، وذلك ما دامت تشير هذه الإرادة إلى هذه الواقعة وحدها، ويتحدث الشاك عن الوجود بصفة عامة والكون فى مجموعه. وتصبح النتيجة الوحيدة الممكنة حين يحكم

الشاك أن "أ" تمثل كل الخبرة"، ويكون فرضه متسقاً مع ذاته، بأن يحكم أن "أ" ذاتها تحوى بصورة واعية تحقق أو تشبع كل المعنى المتضمن فى فكرة الوجود؛ بمعنى آخر أن "أ" ليست مجرد لحظة عابرة فى الخبرة الإنسانية، وإنما خبرة كاملة مطلقة فردية تحدد ذاتها مكتملة، وكل نهائى، وتعد غاية فى ذاتها.

ويتفق بذلك الفرض الشكى مع مفهومنا الرابع للوجود؛ فلا وجود إلا للخبرة الكلية.

(٥)

يعود صاحبنا التجريبي بالاعتراض مرة أخرى حول بساطة المفهوم وسذاجته؛ فيقول "من يستطيع أن يظل متمسكاً بصحة مفهومك الرابع للوجود حين يواجه واقعة فاشلة من وقائع الخبرة الإنسانية الجزئية كالشعور بحالة اليأس بعد تحطم الآمال أو مواجهة إحدى الكوارث العامة، أو حتى قضاء ليلة من تلك الليالى التى يفارق النوم فيها عيون الإنسان. من يستطيع أن يواجه هذه الوقائع ولا يشعر بتأثير الخبرة عليه أو بقوى العالم التى يستحيل مقاومتها. ولعلك تعرف الحكمة المأثورة "لا جدوى من التفكير، فالوقائع تواجهك وتقرض نفسها عليك". وتفسيرك للعالم الواقعى بسيط وساذج، فلا يشبع الوجود الأفكار أو يحققها. والواقع ما تثبت الخبرة وجوده. وتحوى الخبرة كل أنواع الوقائع اللامعقولة، والتى لا تحقق أفكاراً. والفوضى أو النظام، الفرح أو الحزن، دموع اليأس وصيحات النصر، الأسرار، العواصف ورياح الشمال، الحروب، القلوب القاسية، انتصار الشر، الشهب فى السماء، الشمس التى تتبدد أشعتها فى الفضاء، كلها وقائع وموجودات؛ فلماذا الحديث عن الوجود ذاته؟ ربما يظل معناه غير معروف لنا، بل يمكن القول إن الإنسان يشعر بالوجود حقيقة حين لا يفهم الوقائع ولا تشبع أهدافه وتتحطم آماله. وذلك ما تشعر به دائماً حين تفقد شخصاً عزيزاً أو تواجه موقفاً غامضاً فى الخبرة.

ولا نستطيع أن نقلل من القيمة العملية لمثل هذه الاعتراضات؛ إذ تشكل فى حقيقتها جانباً من مشكلة الشر فى الوجود، ولن نتناول فى هذه المحاضرة الحل الإيجابى لمثل هذه المشكلة، وربما نتطرق إليه فى محاضرة لاحقة. كذلك لن نهتم بالجانب الوجدانى لمثل هذه الاعتراضات، وإنما بالجوانب المنطقية البحتة. تقول هذه الاعتراضات إن هناك العديد من الوقائع التجريبية التى نحتاج إلى التعرف عليها، ولا تأتى لنا بوصفها تجسيدات لأهداف معينة، وإنما قد تظهر كما لو كانت تتضمن إخفاً لهذه الأهداف المعينة ذاتها وفى اللحظة نفسها التى تشعر فيها بوجودها. ودائماً ما نعتبر الوقائع مثل العواصف والحروب والهزيمة واليأس ورياح الشمال منتمية بصورة معينة لعالم الوجود، وحين نتحدث عنها بوصفها شروءاً، يتم تعريفها مقارنة بالأفكار التى لم تحققها أو الأهداف التى فشلنا فى تحقيقها فى تلك اللحظة الزمنية التى نلاحظها فيها؛ فكيف يتم "تعريفها" فى ضوء مفهومنا الرابع للوجود؟

بداية يجب التمييز بين جانبيين للواقعة الشريرة التى قد يجدها الفرد مصاحبة للقدر الإنسانى فى هذا العالم. حقيقة يرتبط الجانبان معاً إلا أن الفصل بينهما يعد ضرورياً من أجل دراستهما. فيكون لكل واقعة تجريبية مؤلمة مجموعة من الصفات الإيجابية بوصفها واقعة فى الخبرة الإنسانية، وتظهر فى لحظة زمنية معينة، ولها علاقاتها المكانية مع العديد من الوقائع الأخرى والصفات المقابلة للتحديد، والتى يستطيع أى باحث تاريخى أو دارس للعلم أن يجعلها موضعاً لأفكاره حين يدرس الواقعة. كما تظهر الواقعة المؤلمة بالإضافة لعلامتها الإيجابية والداخلية نسبياً، كما لو كانت تعنى إخفاً لحظياً لهدف معين، كان من الممكن تحقيقه دونها. ولقد ميّز القدماء ودارس العصر الوسيط لمشكلة الشر بين هذين الجانبين للواقعة الشريرة. فيكون لكل "شر" بوصفه واقعة إيجابية، فى عالم الوجود كحالاته الداخلية. وتعود صفة "الشر" فيها لعلاقتها بالوقائع الأخرى التى تتعاون معها فى هذا العالم نفسه. وترى هذه الآراء أن الشيطان نفسه يعتبر ملاكاً، وله طبيعة من الكمالات الخاصة التى تجعل منه - بوصفه ملاكاً هابطاً - فاعلاً للخير أو خيراً فى حقيقته. ولذلك تعود صفاته الشريرة إلى سوء استخدام لهذه الكمالات.

فيصبح أفضل الأشياء أسوأها حين يسوء استخدامها أو توضع فى المكان غير المناسب. وهكذا شرّعت هذه التفسيرات القديمة لمسألة وجود الشر فى محاولة إثبات اتساق وجود الشر فى العالم مع مقولة "كل الأشياء خيرة"^(٤). ولا أستطيع إنكار صلة هذه المقولة بمفهومنا الرابع للوجود من الناحية التاريخية.

وليس هناك شك على الإطلاق فى الجهد الذى بذله هؤلاء الدارسون فى العصور الوسطى لحل هذه المشكلة. ولا أود قبول حلولهم الخاصة للمشكلة المتعلقة بمكانة الشر فى عالم إلهى منظم، وإنما المهم توضيح كيف تتصف الواقعة الشريرة من وقائع الخبرة بهذين النمطين من الصفات التى تجعلها واقعية وموضوعية وقابلة للتحديد الزمانى والمكانى مثلها مثل أى واقعة أخرى من وقائع الخبرة المعاشة، وتجعلها فى الوقت نفسه متهمة بإعاقة تحقيق هذا الهدف الإنسانى أو ذاك أو سبباً فى هزيمته.

تظهر واقعة "الموت الطبيعى" فى خبرتنا كحدث نتج من سلسلة من العمليات الفسيولوجية. وتعد ظاهرة طبيعية واضحة الانتشار. وتتضمن فى الوقت نفسه تغيرات كيميائية وفسيولوجية لا تختلف عن تلك التى تحدث فى العالم العضوى. وبالتالي لا تقل أهميتها فى العلم عن أهمية أى ظاهرة بيولوجية أخرى فى العالم. ولذا يمكن القول إن الموت واقعة موضوعية قابلة للتحديد تجعل أفكارنا عن الموت صادقة نسبياً، وبنفس المعنى الذى يمكن أن نحكم به على أى واقعة أخرى من وقائع الطبيعة. وإن كانت نظريتنا فى الوجود تنسب إلى كل واقعة طبيعية صفة تحقيقها النسبى للأفكار التى قد تشير إليها، فإن الموت بهذا المعنى لا يعد مناقضاً لنظريتنا، إلا إذا أردت أن تظل جاهلاً بظاهرة الموت حين ترغب فى معرفة بعض الحقائق والمعلومات عنها؛ بمعنى أنه هل يفضل الإنسان عدم معرفة هذه الحقائق الخاصة بالموت ويكون حاله حال الحيوانات الدنيا؟ وإذا ما سألت سؤلاً عن ظاهرة الموت أتكون إرادتك على درجة كبيرة من القناعة والرضا حين ترفض خبرتك تقديم الإجابة عن السؤال؟ ألا يوجد العديد من الناس يسعون لمعرفة متى

(٤) النص اللاتينى: "Omne Ens est bonum" (المترجم).

نموت وكيف؟ أليس عدم معرفة متى يأتي الموت ولماذا تمثل نوعًا من الشر وتسبب ألمًا لكل إنسان عامل؟ لذلك تعد ظاهرة الموت من ظواهر البشر التجريبية، وتعنى معرفة وجودها تحقيق مجموعة من الأفكار تحققًا نسبيًا ناقصًا. وتقدم نظريتنا تحديد وجودها وربطه بهذا التحقق والإشباع.

ومع ذلك نعتبر موت أحد كائننا وليس موتنا بالطبع شرًا، وذلك طالما يظهر فى خبرتنا بوصفه عائقًا أمام تحقيق أهدافنا من الحب الإنسانى وحاجة العالم للخيرين من البشر. ولذا يمثل الجانب الآخر لظاهرة الموت مشكلة بالنسبة إلى نظريتنا؛ إذ يمثل جزء من الواقع هزيمة لأحد الأهداف الإنسانية. اعترفنا أن الجزء جزء من الوجود ككل، وترى نظريتنا أن كل وجود تحقيق لهدف، فالوجود إشباع لأهداف، وتحقيق فى الوقت نفسه لغايات أفكارنا وأهدافها.

لقد عرضت لظاهرة الموت كمجرد مثال وإن كان من أسوأ الأمثلة على هزيمتنا المأساوية وسوء حظنا. ولئن كان من الضروري ودفاعًا عن نظريتنا أن نفسر واقعة أن بعض الأهداف الإنسانية يصيبها الإخفاق، إلا أنه من الضروري أيضًا أن تبين نظريتنا السبب الذى يجعل بعض أهدافنا الإنسانية تظهر فى خبرتنا الإنسانية غير متحققة ومهزومة فى اللحظة نفسها التى قد تشير فيها إلى موضوعاتها. فإن كنت أخاف موت صديقى وأمل أن يظل حيا ومع ذلك يموت. فحينئذ أكون قد فكرت مسبقًا فى موضوعى وبالتحديد فى المصير المتوقع لصديقى. وبهذا يكون موضوعى قد دخل فى خبرتى وسيطر على أفكارى حين حددت فكرتى الموضوع مع الشعور باليأس من عدم تحققه. وبذلك يظهر الأمر كما لو كان هناك صراع مباشر بين "الوجود" و"الفكرة" الخاصة به، وبين "الفكرة" وموضوعها الخاص بها. فكيف تفسر نظريتنا ذلك؟

بداية أجيب بالإجابة نفسها التى قد يقول بها المتصوف ردًا على مثل هذا السؤال. فحسب تعريفنا للوجود، لن نجد فى الواقع وفى العالم التجريبى كل موضوعك النهائى وكل الواقعة الفردية للوجود التى تبحث عنها، ما دمت تبحث عن "الآخر". فالوجود الذى لم يتحقق تجريبيًا ما هو إلا "الآخر"؛ إذ يبحث

الشعور بالوحدة واليأس خارج ذاته عن الوجود؛ لأنه لم يتم إشباعه. وحين تواجه ظاهرة الموت تسعى "للآخر" أى عن معنى هذه الواقعة، وعن الحل لهذا السر، والمحبوب الذى مضى، والحياة الضائعة، وعن شيء ليس موجوداً أمامك، عن "اللامرئى" أى عن "الأبدى"، ويمثل بحثك عن هذا "الأبدى" معنى الموت ومعنى اليأس.

إن شعور السيدة الحزينة حين صرخت قائلة "لقد أخذوا سيدي ولا أعرف إلى أين" شعور يعرفه كل من فقد إنساناً عزيزاً. فليس الوجود الحقيقى قائماً هنا حيث يوجد الموت، وإنما يكون هناك فى مكان آخر. ولذا لا يوجد الموضوع الحقيقى والوجود الفعلى الذى تبحث عنه، وإنما يبدو مفقوداً فى لحظة الموت. فأين يوجد إذن هذا الموضوع؟ يصيح اليأس "ليس هنا، ليس هنا"، ونقول لنا التعاليم إنه فى "مكان آخر"، ويمثل هذا المكان الآخر الوجود الحقيقى الذى نبحث عنه فى مكان آخر غير هذا المكان، ولا تبحث عن الحى بين الموتى.

ومع ذلك قد تتساءل - أيها القارئ الكريم - "ألم نعترب بأن الموت مثله مثل كل الكوارث الإنسانية واقعة من وقائع الخبرة؟ أليست الواقعة موضوعاً؟ ألا يكون الموضوع واقعاً وموجوداً؟ ألم نعتبره كذلك؟" حقيقةً اعترفنا بأن الموت موضوع، ولكننا لم نعتبره موضوعاً كاملاً. فحين نواجه الموت فى خبرتنا يكون بالفعل لمحة أو لحظة من الواقع. ولم يواجه أى فرد منا الموت بوصفه واقعة فردية وواقعاً حاضراً. ويعتبر كل ما يلاحظه عبارة عن غياب لما يعتبره هو نفسه كل الوجود الذى يبحث عنه، والسعى لفكرة غير متحققة تحدد "الآخر"، وتبحث عن الوجود فى مكان آخر.

تؤكد نظريتنا فى كل حالة من هذه الحالات أن الوجود حياة واقعية متحققة. ويوجد هذا الوجود ككل وفى مجموعه فى مكان آخر غير هذه اللحظة الجزئية من الخبرة الإنسانية. وتؤكد الخبرة الإنسانية حين تحدث صحة هذه النظرة، إذ سبق أن وضعنا أن الوجود الحقيقى يكون أساساً واقعة فردية كاملة لا تجعلك تبحث

وراءها عن غيرها ولذلك يكون حيًا فى مجموعه وخاليًا من الموت؛ فحين يوجد الموت لا يوجد الوجود.

ومع ذلك قد نواجه باعتراض يقول "أليس الحزن الذى أشعر به أو الشعور بالهزيمة أو اليأس تعتبر وقائع حقيقية؟" أليست وقائع موجودة ومحددة؟ حقيقة أن نظريتنا ملزمة بالضرورة ببيان كيف لأحد الأهداف الإنسانية الزمنية المهزومة أو غير المتحقق تجريبيًا أن يكون واقعة فى حياة إنسانية حية لا موت فيها، وتحوى فى مجموعها تحقيق هدف معين؛ أى كيف يكون هذا الهدف الجزئى غير المتحقق جزءا من هدف كامل متحقق بالفعل. إن التفسير الكامل لهذا الموضوع سننتاوله حين نناقش مشكلة الشر بالتفصيل. ويكفى الآن أن كل النفوس الإنسانية العظيمة، قد لاحظت كيف تستطيع الروح عن طريق المعاناة والانتصار الداخلى على الشرور، أن تتحرر من العقود وتحصل على قمة انتصارها العقلى. ماذا لو كانت لحظة اليأس مجرد بداية أو عبارة عن جزء من كل حياتك التى تسعى من خلالها لإنجاز هدفك وتحقيق الموضوع؟ إن نظريتنا تؤكد ذلك الوضع؛ فقد يتضمن تحقيق الهدف الكامل هزيمة لأحد أجزائه أو عدم تحقق جانب من جوانبه. وتوضح كل خبرة بروعة التراجم، وبعظمة الشجاعة، ونبل المعاناة ذلك الوضع بصورة تجريبية وواقعية، فتحظى المأساة باهتمامنا لإحساسنا بالمعاناة، ليست المعاناة الخاصة ببطل المأساة، وإنما معاناتنا نحن من شعورنا من الجمال الروحى الذى نكتسبه منها. وتعتبر الشجاعة نوعًا من أنواع المجد؛ لأنها تعنى كيف يمكن التغلب على خوفنا أثناء الخطر. فلا يعرف من لا يخاف الشجاعة ومعناها. ونرى فى "الجلد" نبلًا؛ لأنه يعنى هزيمة طوعية لعدم رغبتنا فى المعاناة. ولن يعرف من لم يواجه المشكلات بصورة مباشرة والأسرار ويغوص فى أعماقها، ويواجه الانكسارات والهزائم معنى التحقيق الكامل لحياته الذى يعد نتاجًا لخبرة النصر وسط الكوارث والهزائم الجزئية؛ فلا تحصل الروح على كمالها إلا من انتصارها فى صراعها مع الحدود.

المحاضرة التاسعة

الكلية والوحدة

يصنف مفهوم الوجود على أنه أكثر الأفكار الإنسانية تجريداً؛ فإذا كانت النتيجة التي انتهينا إليها في المحاضرتين السابقتين منطقية ومعقولة، فإن المفهوم الحقيقي للوجود يعد أكثر المفاهيم الواقعية والملموسة في حياتنا العملية، ولا يعد فكرة مجردة على الإطلاق.

(١)

بدأنا هذه المحاضرات بمقارنة بين معنى الموضوع المثالي وبين الحكم بوجوده، ونظرنا إلى هذه المقارنة بوصفها مقارنة بين المعنى الداخلى للأفكار ومعناها الخارجى. وحملت الواقعية هذه المقارنة التجريدية إلى أقصى مدى، فحكمت بأن الفكرة لا تجد فى موضوعها الخارجى إلا قدرها المستقل عنها. فكانت كل العلاقات بين الاثنين عند الواقعيين مجرد وقائع إضافية توجد بجانب هذا الاستقلال المتبادل بين الفكرة وموضوعها، وانتهينا إلى اكتشاف التناقض الذاتى للواقعية. وكان هدمها لذاتها نتيجة منطقية لفروضها الأولية التى بدأت منها، ثم بحثنا عن الحقيقة فى عالم التصوف. وتعلمنا منه المعنى الحقيقى للمقولة القديمة القائلة "أن كل الأشياء خيرة". حقيقة أنها قد ظهرت عند "أرسطو"، إلا أن تبريرها بالمعنى الواقعى كان شيئاً مستحيلاً. ظهر الوجود فى هذا العالم الصوفى بوصفه تحقيقاً للهدف الداخلى للأفكار؛ فيكون الوجود هو الكامل والمطلق والنهائى، ولئن

كان التصوف محققاً في ذلك تماماً، إلا أنه لا يجد خيره الأقصى إلا في الأفكار الناقصة وانطفائها. وثبت أن هذا الفراغ لا معنى له. وليس هناك أى واقع إيجابى على الإطلاق، ولذلك تركنا هذا الوجود الصوفى إلى الوجود الأكثر واقعية وحياة وإلى العالم العينى للمذهب العقلى النقدى؛ حيث الأفكار مع موضوعاتها المختلفة. فكانت الصعوبة تتمثل دائماً في كيف تختلف موضوعاتنا عن أفكارنا، وتظل في الوقت نفسه مصدراً لصحتها وصلاحيتها. فكان أن تركنا المذهب العقلى النقدى وبحثنا عن مذهب آخر جديد.

ولقد حاول المفهوم الرابع أن يضم المفاهيم الوجودية الثلاثة أن يحقق الانسجام بينها؛ فيكون الموضوع الموجود شيئاً غير مجرد الفكرة، ليس بسبب مطابقته الخارجية لها وإنما بسبب تعبيره الكامل في صورة فردية تماماً عن المعنى نفسه الذى تجسده الفكرة بصورة جزئية ومجردة في تشكيلها العام. فتريد الفكرة تعبيرها الكامل. فيحقق وجود الموضوع كل قصد الفكرة؛ فيكون تجريبيّاً لأنه يجسد الفكرة، وواضحاً لتعبيره عن معنى، وفردياً لإعطائه للفكرة تعبيراً لا يسمح لها بالبحث عن غيره. ويعد كل وجود أقل من تلك الحياة الكاملة جزءاً من الوجود وفكرة محدودة ما زالت تبحث عن كمالها، ونوعاً من التحقق النسبى كالحاجات والدوافع يبحث على الآخر الذى يحقق الكمال لهدفه.

من جهة أخرى تعد كل ثنائية من الفكرة والموضوع أو من الجزء والكل لاحقة أو معاونة للإرادة أو للهدف الذى تجسده الفكرة بصورة جزئية، وتجسده الحياة الفردية الكاملة للموضوع بصورة كلية؛ فإن أردت التعبير عن الحقيقة كلها، لا تقول "إن الفكرة توجد أولاً، ثم يوجد الموضوع ثانياً، ثم يتطابقان ثالثاً؛ إذ في هذه الحالة نتعامل مع مجردات ونسعى "للآخر" الخاص بك أى تبحث عن معنى هذه المجردات وهدفها، ولا تقدم تعريفاً للحقيقة أو للوجود. يجب أن تقول "إن هناك حياة متجسده، ومعنى متحققاً، وهدفاً تم التعبير عنه تجريبياً، وكل فردى حقق غايته ونهايته. فهذا ما نعنيه حين نتحدث عن الواقع. فليس الوجود إلا هذه الحياة كلها، وتعد فكرتى حين أتحدث عن موضوع جزءاً من هذه الحياة، وفي الوقت نفسه

من حيث تحققها النسبي نمطاً عاماً. فتبحث فكرتي بوصفها جزءاً عن الباقي المكمل لها، وتهدف بوصفها نمطاً من التحقق الناقص إلى الخبرة الكاملة لكل هذا النمط.

ولما كانت الفكرة تشكل مع موضوعها شيئاً واحداً، فإن بحثها عن "آخرها" لا يكون إلا بحثاً عن نفس إرادتها في حياة عقلية وتجريبية. وتكون هذه الحياة موجودة ما دام أن كل فكرة صادقة كانت أو كاذبة نسبياً يكون لها موضوع، تتضمن مثل هذا الإشباع، وتفرض مثل هذا التحقق في تلك الحياة.

ولذا يتحد "هذا" مع "ماذا"؛ فتكون "ماذا" الموضوع عبارة عن فكرتي في هذه اللحظة ولا تعرف ماهيته بصورة ناقصة فقط، وإنما تعبر عنه بصورة جزئية. أما أى وجود موضوعي فإنه يعد موجوداً حقيقياً ما دامت ماهية الموضوع قد تم التعبير عنها تجريبياً في حياة فردية تمثل عالمي الواقعي.

ولذلك على الرغم من تأكيد الواقعية أن "ماذا" لا يمكن أن تحدد مسبقاً "هذا"، ولا يمكن أن تثبت "الماهية" الوجود واعتبارها ذلك أمراً مُسلماً به من قبل الميتافيزيقا الشعبية، فإننا قد اكتشفنا كيف تحدد "هذا" أى "وجود العالم" مسبقاً "ماذا" أو "ماهية" الأشياء، وأصبحت واقعة وجود العالم من أكثر الوقائع تعيناً وتجسيداً.

كذلك لا يمكن أن يفشل العالم الواقعي على الرغم من فشلنا وأخطائنا في التعبير عن العقد الحقيقي لأفكارنا وعن معناها الداخلي. بمعنى آخر لا يمكن أن تظل الأفكار ما دامت متنسقة مع هدفها المثالي الكامل غير متجسدة في حياة عينية لخبرة فردية؛ لأنها إذا ظلت غير معبر عنها لا يمكن أن يأخذ معناها النهائي إلا صورة الفروض التي تبدأ قضاياها بكلمة "إذا". وتصبح النتيجة النهائية هي إذا ما حدثت تعبيرات تجريبية معينة سوف تظهر نتائج مثالية معينة. ولقد سبق أن رأينا كيف أن الصحيح أو ما يوصف بأنه حقيقي دون تحقق عيني لا يكون صحيحاً أو حقيقياً على الإطلاق، ولاحظنا أيضاً كيف فشل المفهوم الثالث للوجود أن يبرهن على مصداقيته؛ لأنه لم يصل إلى أى "هذا" أو "وجود"، وتركنا مع مجرد ماهية عامة أو "ماذا" غير متعينة.

لنفرض أن ما نسميه بقصد أفكارنا المحدودة وإرادتنا المجسدة جزئياً في هذه اللحظة قد ظلت غير معبر عنها حتى النهاية، وبالتالي لا تكون إلا مجرد قضية شرطية غير متجسدة بالرغم من صحتها، وتحتوي حقيقة العالم من الناحية النظرية فقط. أنكون ما نزال نحيا الواقع؟ الحقيقة أنك لن تستطيع أن تهرب من الوقائع. إذ يكون لواقعة عدم التعبير عن أفكارنا وفقاً لهذا الغرض وجوهاً الحقيقية. السؤال ما نمط الوجود الذي قد تتصف به منذ البداية هذه الواقعة الخاصة بعدم التعبير عن أفكارنا، ورفض العالم إشباع أفكارنا بصورة واقعية؟ أيكون لهذه الواقعة الخاصة بعدم التعبير عن أفكارنا وجود من نمط وجود الموضوع المستقل عن أفكارنا؟ الواقع لقد سبق معرفتنا بالاستحالة المنطقية لمثل هذا الوجود. كذلك لا يستطيع مثل هذا الموضوع المستقل عن كل الأفكار، إذا ما افترضنا وجود مثل هذا الموضوع، أن يمنع تحقيق أى فكرة أو يرفض التعبير الواقعي عنها. إن ما تسعى إليه الأفكار أو فكرتى وبالتالي ما يستطيع أن يمنع تحققها، ليس إلا مجرد تعبيرها هي ذاتها، وليس إلا الواقع الذي تسعى إليه وتقصده وتحاول امتلاكه بوصفه موضوعاً لها. كذلك الواقع الذي يرفض تعبيرها رفضاً إيجابياً ويكون هو نفسه الواقع الذي تقصده، وليس مستقلاً عن ما تسعى إليه؛ إذ لا تستطيع أن تخطئ واقعاً لم تختره أو تقصده، ولا يمكن حدوث الخطأ إلا في الموضوعات التي نقصدها بوصفها موضوعات لنا. والموضوع الذي يمنع تحقيق إرادتى الجزئية يكون هو نفسه إرادتى كلها، وهدفى النهائى، والمعنى الكلى الذى أسعى للتعبير عنه. إن الفروض التى لا يتم تحقيقها لعدم وجود وقائع مطابقة لها تكون موجوده بوصفها أجزاء من أفكار، ويشبه وجودها وجود الأخطاء. فقد أخطأ بصورة جزئية، ولكنه خطأ يحدث بسبب عدم إلمامى بكل المعنى الكامل الذى أقصده حين أشير لموضوعى فى هذه اللحظة نفسها. وتستطيع إرادتى كما هي متجسدة الآن فى هذه اللحظة أن تفشل فى أى تحقق جزئى بسبب عدم إلمامى الكامل بها. لذلك لا تكون الأحكام الافتراضية أو الشرطية المخالفة للواقع ممكنة على الإطلاق إلا بوصفها مجرد أجزاء. ومع ذلك ومهما تنقلت بين جوانب خبرتى الزمنية فى هذا العالم لا أعبر فى النهاية إلا عن إرادتى الكاملة فلا يوجهنى إلا التحقق الأبدى لإرادتى. ولا مهرب من خيوط

إرادتى التى تحكم كل حياتى. ولا أفضل فى ملاحظة هذه الواقعة الجزئية فى هذه اللحظة المعنية إلا بسبب عدم كمال صورتى للحظية من الوعى الإنسانى، ولا أخطئ فى تفسير وقائعى أو فهمها إلا أفضل فى إدراك المعنى الكامل لهدفى.

يعرف "شوبنهاور" عالمى بوصفه إرادتى. فإن كان يقصد بإرادتى التجسد الفردى والتعبير عن المعنى الكلى لأفكارى، فإنه على صواب ولا يكون متشائما. فالبحث عن المحدود والشعور بالبؤس الذى يحيط الآن باللحظات المظلمة الجزئية لعالم خبرتى، والشعور بمرارة هذا البحث لا يكون إلا نتيجة للبحث عن الآخر، ولعدم الرضا عن هذه الصور العامة المجردة التى أستخدمها حين أحاول التعبير عن الوجود ويعترض الناس دائما على نظرة "شوبنهاور" للعالم بوصفه إرادة، بأنه مذهب حياتى^(١). فحقيقته تعرف أن العالم موجود ويمكن ملاحظته، ولكن كيف تعرف أن باطنه أو حياته الداخلية المجهولة بالنسبة إلينا تشبه حياة إرادتنا؟ والواقع أن مذهبنا ومفهومنا الرابع للوجود ليس مذهباً حياتياً بالمعنى القيم. فلا نقول أولاً من المعروف أن العالم موجود، ثم نضيف ثانياً، بأننا نفترض أن هذا الوجود يشبه إرادتنا، بل نقول إن العالم موجود بوصفه الموضوع الذى يعبر بصورة نهائية وفردية عن المعنى الكلى الذى تجسده إرادتنا المحدودة بصورة ناقصة فى هذه اللحظات العابرة، وتسعى لتعريفه وتحديد بوصفه "آخرها" وتعبيرها النهائى. بمعنى آخر يصبح العالم موجوداً حقيقياً بوصفه التعبير النهائى لأفكارنا. وحين يعترض الشاك بحدة بأن العالم ليس موجوداً على الإطلاق. نجيب عليه بالملاحظة التى قد رددناها كثيراً؛ إذ يخضع الحكم بعدم وجود أى موضوع معين لنفس الشروط التى تنطبق على الحكم بوجود الأشياء، فلا يعنى الحكم بعدم وجود شىء معين إلا أن التعبير الكامل عن كل ما نعتيه ونقصده، يحذف وجود هذا الشىء حين نتحدث عنه فى هذه اللحظة الحاضرة؛ إذ نفترض امكانية جهلنا وقدرتنا على وضع الأحكام الخاطئة وجود كل الحقيقة فى الوعى الذاتى.

(١) أى مذهب يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة أو القول بنفس كلية للعالم. (المترجم).

تؤدي النتائج الفلسفية التي يتم الانتهاء إليها إلى ظهور مشكلات جديدة. إذ كيف نصف بعد وصفنا هنا التعريف للوجود، تكوين العالم الذي تضمنه هذا التعريف؟ من الواضح أن عنوان الكتاب قد نجح في جذب الانتباه لمناقشة مشكلة من المشكلات المشهورة وأصبحنا الآن على استعداد لمناقشتها. وبات مفهومى "العالم" و"الفرد" فى متناولنا. ولم يتم تعريف وجودهما بصورة عامة أو بوصفهما مفهومين منفصلين، وإنما من خلال نسبتتهما إلى بعضهما بعضًا. ولما قد تعمدنا فى دراستنا لوجودهما تجاهل وصف العلاقة بينهما فإننا سنخصص الجزء المتبقى من هذا الجزء الأول من المحاضرات وكذلك الجزء الثانى منها لدراستهما بصورة تفصيلية. لقد انتهينا إلى الحكم بوجود العالم وبأنه فردى؛ أى العالم موجود وفرد. وظهر كلا المفهومين ملتبسين وغير واضحين فى معنيهما. فالعالم موجود وحقيقى ومع ذلك لم نوضح أى عالم نقصد؟ يجيب المفهوم الرابع للوجود "العالم الذى تراه أى فكرة مُعَبَّر عن معناها الكامل وعن موضوعها وكل هدفها" ومع ذلك قد نتساءل أيها القارئ الكريم أليست أفكارنا عديدة ومتنوعة؟ أليس شيئًا مختلفًا أن تفكر فى حقيقة رياضية عن التفكير فى واقعة مادية؟ ألا يكون عالم الرياضى مختلفًا عن عالم الأخلاقى؟ أليست هذه عوالم مختلفة وضعت أو تهيأت للتعبير عن معانى متنوعة ومختلفة؟ وهل تشكل هذه العوالم العديدة عالمًا واحدًا وكونًا واحدًا؟ وإذا حدث ذلك فكيف؟ كذلك حكمنا بأن "الفرد" أو "الفردى" موجود فمن الطبيعى أن نتساءل أى "فردى"؟ أجاب المفهوم الرابع، الحياة الفردية التى تعبر عن معنى أى فكرة مفردة وتجسده. ومع ذلك قد يظل التساؤل قائمًا. ألا تختلف "الفرديات" أو الأنماط الفردية من الحياة باختلاف أفكارنا؟ وما صلة هذه "الأشياء الفردية" أو "الفرديات" التى نتحدث عنها بما نقصده حين نتحدث عن الأفراد من الرجال أو النفوس الفردية أو المسؤوليات الخلقية أو عن اختلاف رجل عن آخر؟

تمثل مثل هذه الأسئلة المحاور الأساسية للدين. لذلك تعد مثل هذه الأسئلة هامة جدا بالنسبة لموضوعنا. ولا يمكن لكل من ينقد المفاهيم الأساسية للمذهب

الميتافيزيقي أن يتجاهل هذه المفاهيم. وتشكل وحدة العالم وانتصار الخطة الإلهية وخيرية العالم مجموعة الموضوعات التي يؤكد عليها الدين حين يقول إن الله يحكم بوصفه عقلا ووعيا ذاتيا يمتلك العالم وموجود مفرد. كذلك تشكل حرية الأفراد وتفرد حياة كل فرد وحيويتها الفرصة للقيام بالفعل الأخلاقي للموضوعات التي تهتم بها كل صورة من صور الأديان الخلقية. لقد كنت مضطرا قبل الاقتراب من هذه الموضوعات إلى المناقشة التفصيلية لمفهوم الوجود لكونه يضم كل المفاهيم والتصورات الأخرى وليس مفهوما مجردا. ويعد الحديث عن الكائنات المختلفة في العالم أو عن علاقتها ببعضها البعض أو بالكل الذي يضمها حديثا لا معنى له وينقصه الأساس الميتافيزيقي، إذا ما جاء سابقا لفهمنا لمعنى الوجود. ولذا أصبحنا على استعداد بعد تعريفنا لمعنى الوجود إلى الانتقال إلى عرض نظريتنا عن الكائنات الموجودة. وبهذا الانتقال نكون قد نفذنا إلى أعماق النظرية الدينية.

وتوجد إجابتان لمثل هذه الأسئلة وتؤديان دائما إلى الاعتراف بحلين متناقضين للمشكلات التي تنتج عنهما. يقول الحل الأول بوحدة كل العالم ويؤكد الحل الثاني على تعدد الحيوانات الفردية واستقلالها عن بعضها البعض. ويمكن تلخيص الحل الأول فيما يلي: يقول المفهوم الرابع للوجود، إن الوجود يعبر في حياة كاملة لخبرة واقعية عن المعنى الكلي للأفكار التي تشير إلى أي موضوع، وحين يتحدث أي فرد منا عن العالم وعن الوجود كله، تكون لديه فكرة تعنى بالتحديد العالم كله. فتشكل كل الكائنات وكل ما ينبض بالحياة وكل معنى يكون متجسدا في أي لحظة من لحظات الحياة العالم؛ أي تشكل كل أنماط الحياة وكل المعاني موضوع بحثنا الميتافيزيقي؛ لذا تتضمن قدرتنا على النظر للوجود ككل بوصفه مشكلتنا، أن موضوع بحثنا مهما كانت محتوياته يتكون من حياة واحدة متحركة عينيا لكونها تحقيقا لفكرة واحدة. وتصبح كل التعبيرات الفردية المتنوعة لاحقة لوحدة الكل أو محققة لها. وتعد كل هذه الاختلافات بين الأفكار المتنوعة نتاجا لوجود هذا المعنى الكلي الواحد المثالي في عالم الحياة ولاحقة لوجوده. ولا تكون كل مظاهر العزلة بين الكائنات المحدودة وكل اللحظات الجزئية في حياتها إلا جوانب لهذه الحقيقة الكلية الواحدة. فالكل في واحد، والواحد في الكل، وتتحد

كل المعانى والأفكار حين يكتمل تطورها فى معنى كلى واحد. وهذا المعنى الواحد يعبر عنه العالم الواقعى. وتتحقق كل فكرة يكتمل تطورها فيه، ما دام عالم التعبير واحداً وعبرة عن خبرة حياتية تجسد أفكاراً فإنه يتصف بنفس الصفات التى تنسبها كل الحضارات دائماً إلى الإله. فالله هو الوجود المطلق، والكمال النهائى، والتحقق الكامل والتام للحياة. وحين ننظر للإله هكذا لن يكون شيئاً إلا عالمه، ونفس حياته بوصفها تشكل فى مجموعها حياة واعية بذاتها. فلا نحيا إلا فى الله ولا نتحرك إلا فيه ونستمد وجودنا فيه.

وتأتى الإجابة الثانية كما تبدو من الوهلة الأولى مناقضة لهذه الدعوى السابقة. فنقول إن المفهوم الرابع للوجود إذا ما تم فهمه بصورة صحيحة لا يمكن أن يتأسس إلا على الذات الفردية الخاصة بكل مفكر فردى. لا يستمد قيمته إلا من المفكرين المستقلين سواء كانوا بشراً أو آلهة. لقد سبق أن وضحنا أن أى فكرة إذا ما تم النظر إليها وحدها وبمعزل عن الأفكار الأخرى، تبدو كما لو كانت تمتلك كياناً خاصاً وذاتية ناقصة، تظهر متجسدة فى وعيك فى اللحظة التى تسعى فيها إلى هدف معين وتمارس فيها الفكرة اللحظية الإنسانية نفسها بالمعنى الكامل على الرغم من احتوائها الجزئى للإرادة الناقصة للذات، فمن الواضح أن معنى احتوائها يعنى فى حد ذاته انتماءها إلى مفكر معين فرد وعلى هذه الذات أو لهذا الرجل أو إليك أو إلى ذاتى. ومع ذلك ومهما كانت درجة غموض الفرق بينى وبينك فإننا لسنا فى الحقيقة إلا كائنين مختلفين عاقلين، ولابد من وجود كيان يضمننا، ويجب أن تتسع وحدة الوجود لاختلافاتنا. من جهة أخرى لابد من المحافظة على حريتنا الأخلاقية وعلى استقلالنا الخلقى عن بعضنا البعض. لذلك لابد أن يكون العالم عالم الفردية. يجب أن يكون عالم الأفراد أو الفرديات والأفراد المستقلين خلقياً، ويسمح بوجود الاستقلال الذاتى حتى تتحقق لهم حرية الفعل الخلقى.

على الرغم من هذا التناقض الظاهرى بين هذين التفسيرين المحتملين للمفهوم الرابع للوجود، فإنهما يتسقان فى الحقيقة. وسنخصص الجزء المتبقى من هذه المحاضرة والأخرى التى تليها لتطویرهما والتوفيق بينهما. فنؤكد على أن وحدة

الحياة الإلهية وكلية خطتها تؤسس الجانب الأساسى لعالم المفهوم الرابع للوجود. وسنوضح بصورة عامة أن هذه الوحدة لا تتسق فقط مع المعنى الخلقى للفردية المحدودة وإنما تشكل الأساس الوحيد والكامل لتحقيقها.

(٣)

ننتبه أولاً لمعنى "وحدة كل العالم" وكلية فكرة الوجود. لقد انتهينا إلى أن المفهوم الرابع يتضمن الوحدة المطلقة للعملية المعرفية النهائية، فلماذا وصلنا إلى هذه النهاية وبأى معنى؟ يقول مفهومنا الرابع عن الوجود إن أى شئ موجود يكون معروفاً بوصفه محققاً لفكرة معينة سواء من جانبنا أو من قبل وعى أكثر شمولاً من وعينا. فإن كان حديثنا موجهاً للمفكر المحدود ولدراسة تعقيدات عملياته المعرفية، فإننا نوضح له أن ما يلاحظه ما هو إلا جزء من الموضوع الذى يقصده. ونؤكد له أن هذا الموضوع الذى يقصده لا يكون له وجود مستقل بأى شكل من الأشكال عن قصده. ولا يستطيع أن يفهم أى معنى أو قصد لا يكون متجسداً أو متحققاً فى خبرته إلا إذا كان هذا المعنى أو القصد حاضراً فى عقل أشمل من عقله ويكمل قصده العقلى وفقاً لمراده الحقيقى. ولقد سبق أن وضعنا هذا التفسير المثالى لمعنى الوجود بتحليل واف لمفهوم "المعنى" أو علاقة الفكرة بالموضوع. فحين يقصد المفكر المحدود واقعة من تلك الوقائع التى لم يكن قد أدركها من قبل، فإن هناك شيئاً حقيقياً يكون باحثاً عنه فى وعيه اللحظى، ولا يكون المعنى الداخلى لهذا الشئ واضحاً الآن بصورة مباشرة أمامه. وتكون هذه الحقيقة الخارجية المقصودة من الوعى المحدود شاملة لكل ما يبحث عنه الوعى المحدود. ولا يمكن أن يكون وجودها من النمط الواقعى أو الصوفى أو مجرد حقيقة صحيحة، وإنما وجود عقلى يشمل كل ما يسعى إليه المفكر المحدود لمعرفة فى أى لحظة ويحقق أفكاره. ويترتب على ذلك استحالة وجود أى واقعة فى العالم وفقاً لتعريفنا إلا بوصفها واقعة معروفة وحاضرة لوعى معين، وبالتحديد الوعى الذى يحقق المعنى الكامل لكل من يحكم بوجودها وواقعيتها.

ويترتب على هذه الصفة الأساسية لوضعنا المحدود بوصفنا كائنات مفكرة، أن كل عالم الحقيقة والوجود لا يكون موجودا إلا بوصفه حاضرا بكل تنوعاته ووقائعه وعلاقاته لوحدة وعى مفرد، يشمل وجودنا وكل المعانى الواعية المحدودة من خلال نظرة أبدية واحدة وفكر كلى واحد. ولا يعد هذا الفكر الكامل واحدا فقط وإنما شامل لكل الخبرات العديدة المتنوعة ولكل المعانى والحياة. كذلك لا يكون هذا الفكر الخارجى لا زمنيا، وإنما فكر لديه نظرة شاملة لكل الزمان، لا تتجاهل أى لحظة زمنية لأى فكر محدود، إنما ترى كل أنماط الوعى المحدود فى نظرة واحدة وبوصفها مشكلة لعالم الحقيقة ومكوّنة له.

والحقيقة أن البرهنة على هذه النتيجة الضرورية والحتمية لمفهومنا الرابع مسألة فى غاية البساطة. يقول تعريفنا للوجود، لا يوصف شئ بالوجود إلا إذا كان واقعة مدركة وملاحظة وموجودة. بوصفها تحقيقا لفكرة عقلية أو لمعنى يقصده فكر معين أو وعى محدد. وقد يظهر من يعترض على هذا التعريف بقوله إن العالم يوجد به العديد من الوقائع والأفكار والمعانى. ولا توجد أى من هذه إلا بوصفها الموضوع الذى يحقق المعنى الكلى لأى عملية معرفية. وبذلك يحوى العالم العديد من العارفين ومن الأفكار أو من النفوس كما نسميهم دائما. ولئن كان مفهومنا الرابع يعترف بهذه الكثرة إلا أنه يتساءل: أليست هذه الذوات العارفة متصلة ببعضها البعض؟ من الممكن الإجابة بوجود علاقة بين هذه الذوات وبدعم وجودها فى نفس الوقت. ومع ذلك وفى جميع الأحوال لا يمكن الحديث عن واقعة العلاقة بينها إلا بوصفها واقعة معروفة فقط. إذ تؤكد نظريتنا بأن الشئ الموجود لا يكون موجودا إلا بوصفه موضوعا معروفا. وبذلك لا تكون واقعة وجود العلاقات الحقيقية بين الكائنات العارفة المختلفة والعمليات المعرفية واقعة مدركة ومفهومة إلا بوصفها واقعة شاملة لكل وجودهم وتعبّر عنهم، وتكون حسب الغرض فى الوقت نفسه هذه الواقعة الشاملة واقعة مدركة عقليا ؛ أى تكون كل الكائنات العارفة العديدة والعلاقات الكائنة بينهم أو استقلالهم النسبى عن بعضهم عبارة عن واقعة معروفة عقليا. وبالتالي لابد من وجود فعل فكرى أو عملية عقلية، يشكل وجود كل العمليات المعرفية المختلفة وعلاقاتها حقيقة عقلية حاضرة وملاحظة من جانبها.

وبذلك تتضمن تلك النتيجة الحتمية لنظريتنا وجود عارف واحد نهائى، يعرف فى فعل شامل واحد كل العمليات المعرفية.

كذلك لو فرضنا أن عالم الواقع يتشكل بأى صورة كانت. وفرضنا تعدد كائناته والعزلة المتبادلة بينها واللحظات الزمنية المنفصلة. واعتقدنا فى وجود مبدأ يقسم العالم إلى أجزاء وأقسام منفصلة ويفصل بين الأفعال المحدودة والمعانى والاهتمامات. ويعد كل ذلك "واقعة"، ووفق مفهومنا الرابع للوجود لا تكون واقعة موجودة إلا بوصفها معروفة عقليا للوعى، وكانت صور الوعى المحدود المعزولة عن بعضها البعض، ليست متصلة ببعضها حسب الافتراض، ولا توجد علاقات متبادلة بينها، فإن انفصالها وعزلتها تتضمن وفقا للمفهوم الرابع للوجود وجودها المشترك بوصفها وقائع فى ذهن وعى عارف، يلاحظ فكريا واقعة انفصالها وعزلتها بوصفها تحقيقا لمعنى معين لديه. وإنجازا لهدف معين يقصده. وإن لم يوجد مثل هذا الكائن العارف الشامل فإن الفصل لن تتم معرفته أو إدراكه. فما دام "أ" يفصل عن "ب" فلن يكون هناك أى وعى بالانفصال الذى يحدث بينهما ولن يستطيع أى طرف منهما أن يدرك عدم صلته بالآخر.

وأخيرا يستحيل أن يكون عارف الكون فى كماله وحكايته متصفا بوجود لا يكون عارفا به أو معروفا من جانبه؛ إذ لا وجود لشيء إلا إذا كان معروفا. وإذا كان "أ" لا يعرف وجوده فى حين أن "ب" يعرف مثلاً، فإن هناك واقعة العلاقة بين "أ" و"ب"، ولن تكون تلك الواقعة معروفة. فإذا كان كل وجود لا وجود له إلا بوصفه معروفاً، فإن واقعة وجود المعرفة ذاتها لابد أن تكون معروفة، ولن تكون معروفة على الإطلاق إلا للعارف النهائى ذاته الذى يشبه إله أرسطو؛ أى يكون عارفاً بذاته.

وهكذا يمكن تحقيق الاتساق بين النتائج المترتبة على مفهومنا الرابع بالنسبة إلى العالم مع المفهوم نفسه. فيصبح كل ما يوصف بالوجود أو كل واقع حاضرا فى عقل عارف مفرد واع بنفسه، تحوى حياته كل معارفه، ويتحقق كل معناه ومقاصده فى موجوداته ووقائعه، ويكون وعيه الذاتى كاملاً. ونؤكد أن السبب فى تعريف

الواقع على هذه الصورة يكمن فى أن تعريفه بأى صوره أخرى يؤدى إلى الوقوع فى التناقض. ومن الواضح أن كل إنكار لهذا المفهوم يؤكد فى الوقت نفسه صحته ويزيد من حجج إثباته؛ فأن نتحدث عن الوجود يعنى الحديث عن واقعة تكون حاضرة فى الوعى أولا معنى لحديثك على الإطلاق. ويمكن القول إن من هذا الجزء من تعريفنا أى القول أن كل ما يوصف بالوجود يكون معروفا لوعى، قد نتج كل حديثنا السابق عن وحدة الوجود وكان نتيجة ضرورية له.

ويمكن توضيح هذا الجانب النظرى العام لنتائج تعريفنا لمعنى الوجود بتناول المسألة كلها والاقتراب من وحدة الوجود من الناحية التجريبية؛ إذ لا يقتصر إدراك الوجود بوصفه كلاً مفرداً وحياة ومعنى ووعى ذات مفردة على الأدلة النظرية والاعتبارات الكلية فقط. فقد أدرك الفكر الإنسانى منذ زمن بعيد بعض جوانب وحدة الوجود. وصار لعالم الخبرة العادية والفهم العام والعلم وحدة نسبية مفترضة تعتبرها مثاليتنا وحدة حقيقية وجزءاً من الوحدة النهائية للعالم. ولعل دراسة هذه الوحدة النسبية تساعد على التقليل من المسائل النظرية المجردة لمفهومنا.

يعد المفهوم الرابع للوجود فى جانب من جوانبه مفهوماً تجريبياً خالصاً. ولم نعرف معنى التحقق أو الهدف إلا من التحقق النسبى لأهدافنا التى ندركها فى أى لحظة من لحظات الوعى العقلى. وبالرغم من الاعتماد على حجج نظرية متعددة لإثبات نظريتنا المثالية فإن هذه الحجج لم تستند إلى أى استنتاج قبلى لأى وقائع مكانية يمكن أن توجد فى العالم. حقيقة تحدد نظرتنا للوجود مسبقاً، التكوين العام للماهية أى تحدد النظرة إلى "هذا" مسبقاً، التكوين العام الخاص "بماذا" إلا أن قدرتنا على التنبؤ لا تستطيع وحدها وبعيداً عن الخبرة أن تحدد مسبقاً ما تحويه الطبيعة والعقل المحدود وماهية الزمان والمكان. ووفقاً لإعادة النظر فى عالما التجريبى يجب أن نخضع مرة أخرى لسيطرة وقائع العالم بوصفها معروفة للفهم العام والعلم، ويجب أن نعترف صراحة بتعدد هذه الوقائع وتنوعها، وأن نبحث عن الوحدة فقط فى وسط اختلافاتها التجريبية. يجب أن نبحث عن المعنى الذى يصبح

به هذا العالم التجريبي مفهوما وقابلا للتفسير في ضوء مفهومنا الرابع للوجود. ومن الواضح أن المسألة ليست بسيطة، فحين نعود إلى الخبرة لنسترشد بها، يظهر العالم القابل للمعرفة رافضاً لحكمنا عليه بالوحدة، ويبدو من الموضوعات الصعبة التي نطبق عليها نظريتنا عن وحدة الوجود.

(٤)

تتقسم الموضوعات التي نحكم عليها بالوجود إلى فئات تبدو متناقضة إلى درجة شديدة. فننسب الوجود إلى الطبيعة وإلى ولعالم المادى المعاصر لوجودنا. ونعتبر وجوده مثالا نموذجيا لما يمكن أن نصفه بالوجود. ويرى المذهب الواقعي فى الموضوعات الطبيعية دليلا قويا على ما نقصده بالوجود. فينتشر العالم الطبيعي أمانا فى المكان. ويظهر حاويا لمجموعات متنوعة من الموضوعات. كذلك ننسب الوجود دائما إلى الأفراد. وبالأخص إلى حياتهم الباطنية العقلية وبوصفهم كائنات عقلية أو عقولا خالصة. وقد نعتبر هذا الجانب الاجتماعى قسما ثانويا للواقع المحسوس. كما ننسب الوجود أيضا إلى كل عالم الأحداث الماضية. حقيقة نرى أن الماضى ليس حاضرا الآن، ولم يعد قائما بعد إلا أننا نحكم بقوة بالغة لا تقل عن حكمنا بوجود الأشياء المحسوسة بأن الماضى له بنية حقيقية وعالم ثابت لا يقبل الإلغاء، وأحكامنا عنه قد تكون صائبة أو خاطئة، بل قد ربطنا دائما الشهادة الصادقة والكاذبة بالماضى، وشكلت أحداثه موضوعا للبحث التاريخى، واعتبرنا الحوادث الماضية كما فى حالة علم الجيولوجيا موضوعات لعلم طبيعى دقيق. لذلك يعد وجود الحوادث الماضية وجودا حقيقيا بالنسبة إلينا. وتتأسس معرفتنا بالعالم الحاضر ماديا كان أو إنسانيا على نظرتنا الطبيعية إلى هذه الحوادث الماضية، وننظر لعالمنا الحاضر بوصفه مكونا من مجموعة من الوقائع الملاحظة أو المفترضة التي تم تفسيرها فى ضوء الحوادث الماضية أو المفترض حدوثها مسبقا. وحين نصدر حكما على موضوع معين بأنه هذا أو ذاك فذلك بسبب مطابقته فى الصفات مع واقعة سابقة قد تم معرفتنا لها فى الماضى. فلا يمثل الوجود الحاضر بالنسبة إلينا إلا

وجودا ماضيا تم إحياءه. ولا نعتبر شيئا حقيقيا إلا عن طريق حكمنا أن هذا الشيء أو ذاك كان موجودا فى الماضى، فإن وجوده الحاضر يتم قبوله بوصفه استمرارا أو تكملة لوجوده الماضى. لذلك إذا تم انتزاع عالم الماضى من تصورنا للعالم الواقعى الحاضر، فإن عالمنا يصيبه الضمور ويتحول إلى مجموعة من الاحساسات التى لا معنى لها. فليس وجود العالم الحاضر بالنسبة إلينا إلا ملحقا لوجوده كما كان فى الماضى. وسنرى فيما بعد مدى كثرة مظاهر هذه الحقيقة.

كذلك دائما ما ننسب إلى ما قد يحدث فى المستقبل صورة من صور الوجود. ولأننا دائما ما نكون على يقين أن المستقبل لم يحدث بعد، إلا أننا نصدر الأحكام الحاضرة عنه ونستطيع الحكم عليها بالرغم من ملاحظة "أرسطو" المشهورة بأنها صادقة أو كاذبة، وغالبا ما يحدث هذا الحكم بصورة منفصلة عن أى نظرية فى القدر أو الصدفة أو الحرية. حين يقوم الفلكى بإعداد مرصده لرصد الخسوف فإنه يرى الخسوف واقعة حقيقية ؛ تحدث فى سنة معينة. كذلك من القضايا الصحيحة أيضا أننى قد أكون حيا بعد عام أو لا أكون. ويعد التأمين على الحياة عبارة عن حالة لمواجهة وقائع المستقبل بوصفها وقائع حقيقية؛ لذا دائما ما يعتبر الوجود المستقبلى موضوعا للأمل وللخوف وللعلم التنبؤى ومحور اهتمام وتدبر للفهم العام. وإذا ما صدقت المستقبل من إحساسك بالوجود وتصورك له يفقد عالمك كل قيمة إنسانية عملية. لا ينظر للمستقبل دائما على أنه غير قابل للإلغاء كما كان الماضى، ويؤمن الأحرار دائما بأن المستقبل ممكن وقابل للتغيير، ومع ذلك يؤكدون وجود وقائعه. فالمستقبل المحتمل له وجوده. ومهما كانت أحكامنا عن وجوده متناقضة، فإنه وجود حقيقى وقادم لا محالة. فإذا كان مصير أحد السجناء متروكا لحكم أحد القضاة، فإن واقعة انتظار السجين للحكم ولقرار القاضى تعد واقعة مستقبلية محتملة، لذلك يشعر السجين بالقلق ويرغب فى اكتشافها. فهل يمكن اعتبار واقعة انتظار الحكم خيالا ووهما أو حلما؟ الواقع أن الحكم المنتظر بالرغم من أنه واقعة مستقبلية ولم تحدث بعد وواقعة محتملة، يعد واقعة حقيقية ولها وجودها الخاص ولذلك يتطلع السجين لحدوثها.

وهكذا أمكن تحديد أنماط الوجود التى يعترف بها الفهم العام والعلم الطبيعى مثل وجود الأشياء الطبيعية ووجود عقول الأفراد ووجود وقائع الماضى والمستقبل. وبينت دراسة المفهوم الثالث للوجود نمطا من الوجود يختلف تماما عن هذه الأنماط الأربعة مثل وجود الحقائق الأخلاقية والرياضية. ويعترف الفهم العام والعلم بهذا الوجود وبالعالم الحقائق الأبدية. كذلك قد لاحظنا أثناء دراستنا للمفهوم الثالث للوجود واعتراف الفهم العام بوجود عالم الأسعار المتغير والحسابات المالية والمواقف الاجتماعية ووجود المؤسسات والمنظمات، يعتبر وجودها حقيقياً تماماً مثل وجود الأنماط الأربعة السابقة مع أن هذه العوالم لا تشبه الوجود الطبيعى ولا يقبل وجودها ردها إلى المحتويات الكامنة فى العقول الإنسانية لأى عدد من الأفراد. ولئن سبق أن رفضنا هذا التعريف الثالث للوجود ، فإنه من الضرورى أن يتسع مفهومنا الرابع للوجود لحقيقة وجود الموضوعات الرياضية والموضوعات الأخلاقية والاجتماعية. وأخيراً وبعد إثبات كل هذه الأنماط السابقة للموجودات، يجب أن نحقق كل ما سعينا له فى هذه المحاضرات ونصل بالحكم ليس فقط على وجود هذه الأنماط، وإنما على كل خبراتنا الحسية التى تدرك بها الموضوعات، وكل الأفكار التى نعرف بها الموضوعات ونصفها بها، ونؤكد أن وجودها حقيقى تماماً مثل وجود الموضوعات المختلفة للفهم العام.

فإذا كان مفهومنا الرابع للوجود كافياً لتحقيق كل أنواع الوجود التى يقول بها الفهم العام، فإنه من الضرورى أن يستوعب كل هذه الأنماط المختلفة للوجود. فالموجودات كالوقائع الطبيعية والعقول البشرية مع محتويات هذه العقول والأحداث المستقبلية والماضية والحقائق الثابتة والمتغيرة أو المطلقة والنسبية وخبراتنا الحسية وأفكارنا، إما أن تكون كلها موجودة وقابلة للتعريف وفقاً لمفهومنا الرابع للوجود وإما يتم تفسيرها باعتبارها أوهاما وليس لها وجود حقيقى على الإطلاق ومجرد مظاهر. وسواء تم قبول هذه الأنماط الوجودية وتعريفها أو تم تفسيرها بوصفها أوهاماً، فإن من الضرورى لأى نظرية وجودية أن تهتم بها حين تفسر معنى الوجود الحقيقى.

إذا نظرنا إلى المجال الذى تقترحه هذه القائمة السابقة بأنواع الموجودات التى يعترف بها الفهم العام ويعتقد فيها، وحاولنا البحث عن الصفات العامة أو الوحدة التى يمكن أن تتصف بها هذه الموضوعات المفترض وجودها وواقعيتها، فإن الوجود الذى قد تتصف به هذه الفئات المختلفة من الوقائع أو تشترك فيه جميعا، لا يمكن إلا أن يكون وجودا نظريا ومجردا بالرغم من مفهومنا الرابع للوجود وتعريفنا للوجود، فإن كان الماضى كيوم أمس مثلا أو العصر الجليدى يتصف بالوجود ، بمعنى أنه لا يقبل الإلغاء ولم يعد قائما بعد فى نفس الوقت، فما الذى يمكن أن يشترك فيه هذا الماضى مع وقائع الحاضر غير انتمائها معا للزمان؟ وهل يتصف وجود ، أى واقعة فى المستقبل كالأقرون الخمسة القادمة لأوروبا بصفة أقل تجريدا من صفة الزمان التى يشترك فيها الماضى والحاضر؟ وحين نصف هذا التاريخ المتوقع ولم يحدث بعد، بأنه موجود كموضوع لأحكام ممكنة قد تكون صحيحة أو خاطئة، فهل تكون هناك صفة مشتركة أخرى بين هذا الوجود والحاضر والماضى إلا هذه الصفة المجردة؟ كذلك إذا قارن فرد بين الوجود الذى ينسبه عالم الرياضيات إلى الجذور أو إلى أسس معادلة من الدرجة التاسعة أو إلى الأعداد الصماء والتفاضل والتكامل إلى وجود صديقه الذى يتحاور معه، فهل يوجد شىء آخر غير مجرد الاسم يمكن أن تشترك فيه هذه الأنماط المختلفة من الوقائع؟ وحين تحكم بوجود خبرتك الباطنية، وتتحدث عن سعر القمح فى بورصة لندن أو شيكاغو أو عن وجود الدستور البريطانى، أليكون المحمول الوجودى المنطبق على هذه الموضوعات له معنى واحد؟ ألا يعنى ذلك صحة ما قاله المدرسيون وكما لاحظ أرسطو نفسه أن الوجود كلمة غامضة ومحيرة؟ وهل يبدو الوجود بالنسبة إلينا وبعد رفضنا للمذهب الواقعى وللتعريفات النظرية المجردة عقبة يصعب تخطيها، وحيرة لا يمكن التخلص منها؟ أما زالت كثرة الوقائع تعاند محاولة بحثنا عن الوحدة؟.

ومع ذلك نلاحظ أن الشعور باليأس من العشور على أى وحدة نهائية للوجود، لا يمنع إحساسنا أن هذه الصور والأنماط المختلفة ما هى إلا مظاهر وتنوعات لموضوع واحد، ومجرد مجموعة من الصور المختلفة لفكرة واحدة تظل محافظة على وحدتها وسط مظاهرها المختلفة واستخداماتها المتعددة.

فالنسبة لوقائع الماضى والحاضر ماذا يعنى الحاضر إذا ما تجنبنا الإشارة إلى الماضى؟ وأين توجد الآن؟ وكيف تترك ذاك فى هذه المدينة وهذه الغرفة بوصفك هذا الشخص؟ وإذا لم أسألك عن كيف عرفت بوجود هذه الأشياء فقط، وإنما عن ماذا تقصد بها، فإنك سريعا ما تشير إلى الماضى ليس فقط كنوع من الضمان، وإنما لكى يصبح لأقوالك معنى. فتوجد هذه المدينة فقط بوصفها المدينة التى تعرفت عليها وألفتها بسبب وجودها منذ زمن طويل فى هذا المكان، وتوجد مستمرة فى الوجود كنتيجة لوجودها السابق ومراحلها المختلفة، ويعنى وجود هذه الجامعة فى الحاضر أنها صورة متطورة لوجودها التاريخى فى الماضى. فلا ينفصل حاضرها عن ماضيها، ولا توجد أنت ذاك على الصورة التى عليها الآن إلا بسبب صلتك بماضيك. ولا معنى لوجودك الحاضر إلا بفضل وجودك الماضى. ولا يقتصر ذلك على وجودك فقط، وإنما ينطبق على أن وجود حقيقى تنسبه إلى وقائعك الحاضرة. ولا معنى لنمو أى كائن مهما بلغت درجة نموه وسرعته إلا من خلال علاقته بوجوده السابق. ولا يمكن لأى مناقشة لمسألة الجوهر أن تؤدى إلى تصور وجود الجدة بدون الارتباط بالماضى، ولا يمكن اتصاف الأشياء بالجدة إلا بفصل علاقتها بالحوادث والموجودات السابقة، وإذا ما أمكن تصور عدم وجود الماضى، فإن الحاضر الذى لا يتضمن أى علاقات تاريخية أو جدة فى الأشياء القديمة أو نمواً أو تحللاً أو استمراراً لتحول العمليات القديمة إلى عمليات جديدة حاضر لا يمكن تصوره أو إدراك معناه. وإذا تمت المقارنة بين الماضى والحاضر، فإن الماضى يعد جزءاً أساسياً من الوجود الزمنى ومضيفاً لهذا الوجود الذى يجعل الحاضر وجوداً معقولاً. ولا يمكن فى نفس الوقت تصور وجود أى واقعة من وقائع الطبيعة بعيداً أو منفصلاً عن هذا النظام الزمنى الكلى.

كذلك إذا ما انتقلنا إلى المستقبل، ليس بالنسبة إلى تفاصيله المجهولة لنا، وإنما بوصفه القسم الذى ينتقل الحاضر إليه، وبوصفه حاويا لأهدافنا وللموضوعات التى نأمل فيها ولاهتماماتنا ومصالحنا التى نسعى لتحقيقها، أفلا يكون مرتبطا بالحاضر الذى إذا ما عزلناه عن صلته بالوجود المستقبلى لا يفقد قيمته العملية فقط، بل قيمته النظرية أيضا؟ وإذا ما تخيرت أى موضوع فى عالم الزمان وتساءلت عن ماهيته وعن ما هو؟ وحين ندرس وضع جسم فى الفضاء كما يحدث فى علم الحركة ألا ندرس أوضاعه الماضية والمستقبلية تحت تأثير مجموعة من القوى المؤثرة فيه؟ وحين ندرس درجة الحرارة الحالية لجسم بارد ألا يرتبط ذلك بسلسلة من الحالات الماضية والمستقبلية التى تحددها قوانين التوصيل الحرارى؟ كذلك بالنسبة إلى الأحوال الإنسانية ألا يكون الحاضر ممهدا للمستقبل مثلما كان نتيجة للماضى؟ وحين نقول إن هذا الشاب وهذه الأمة لها مستقبل ألا نشير إلى وجود نعتبه وجودا حقيقيا؟ وحين يتم الحكم بأن الروح خالدة ألا يعد حكما بالوجود الحقيقى للروح، ويعتبر حكما بوجودها الحاضر فى الوقت نفسه حكما بوجودها فى المستقبل؟ وحين يسأل الفهم العام عن ما إذا كان هناك حياة مستقبلية، ألا يعنى اعترافه بوجود المستقبل وجودا حقيقيا وعدم انفصاله عن الحاضر؟ من الواضح أن كل تلك التعبيرات تعترف بوجود المستقبل وارتباطه بالحاضر.

لذلك يدخل الماضى والحاضر والمستقبل وكل المراحل الزمنية جميعها فى عالم الوجود الزمنى. وبشكل تعاقبهم حقيقة النظام الزمنى. ولا يمنع الجهل بالوقائع التفصيلية لأى منهم القول إن الوجود الزمنى فى مجموعه يجب أن يدرك بوصفه كلا منطقيا ولا قيمة له فى غياب أى منهم. فإن لم تكن على يقين من وجود المستقبل فإنك لن تتق أيضا فى وجود الحاضر والماضى. لا يمكن الفصل بين هذه الأنواع الثلاثة للوجود، فليست إلا جوانب مختلفة لمفهوم واحد. ولا يظهر الوهم بانفصالها إلا حين تهمل تواصلها ووحدة المعنى التى تفرض عليك رؤية ملامح وجه صديقك معبرة عن ماضيه وانعكاسا له، وترى فى ذكرياتك التعبير عن ذاتك وفى مستقبلك تواصل التعبير عن إرادتك الحاضرة، كما تتطبق هذه الوحدة الزمنية على كل جوانب الطبيعة ويتم إدراك كل حوادثها فى زمن واحد.

لقد رأينا فى محاضرة سابقة كيف يستحيل فصل الوجود الممكن أو القابل للتحقق عن الخبرة الحسية الحاضرة التى ترتبط به أو عن الخبرة الماضية التى تتوقع تكرار قوانينها حين تحدد مجموعة من الممكنات المادية. فحين تضع معادلة رياضية وتبرهن على خصائصها أو على صحة أسسها، فإنك تتعامل بالفعل مع مجموعة من الرموز والتخطيطات الحاضرة ومع عمليات حسابية تستطيع ملاحظة نتائجها الآن، باختصار تتعامل مع معطيات خبرة حاضرة أمامك فى التو واللحظة. فإذا ما حاولت تطبيق النتائج الصحيحة لهذه الخبرات الحاضرة بطريقة معينة إلى ما لا نهاية، فإن قدرتك على تحقيق ذلك، تتضمن وحدة خبرتك الرياضية الحاضرة مع كل عالم الوجود الذى تشير إليه. فحين تدرك حدوث إمكانية مادية مثل إمكانية تجمد كتلة معينة من الماء مثلا أو مجموعة من الملاحظات الممكنة لظاهرة الخسوف القادمة، فإنك تفترض مسبقاً أن مجموعة من القوانين الخاصة بخبرة ماضية وبالوجود فى الماضى ستظل سارية وصحيحة فى المستقبل. ولا تستطيع القول بصحة خبرة مادية ممكنة وإمكانية تحققها إلا بفضل هذه العلاقة وحدها فقط.

يعد وجود الممكنات وعالم التحقق إذا ما كان وجوده صحيحا على الإطلاق مرتبطا بوجود الحاضر والخبرة الماضية والمستقبلية. فيرتبط وجود الحقيقة وعالم التصديق عند الفهم العام بوجود هذه الخبرات. وبالرغم من كل التناقضات التى قد يراها الفهم العام فى عالمه، فإننا نتعامل فى الحقيقة مع كل معقد ووجود واحد شامل يضم أنماطاً مختلفة من الوجود.

بقى أمامنا الآن دراسة نمط الوجود الذى ننسبه إلى عقول أقراننا من البشر. والحقيقة وكما سنرى حين نصل إلى الجزء الثانى من هذه السلسلة من المحاضرات. لا ينفصل وجود صديقى بالنسبة إلى وبشكل عام عن فكرتى عن وجودى ذاته. فبوصفى كأننا اجتماعيا لا يمكن الشعور بذاتى وبحياتى العقلية إلا من خلال المقارنات المباشرة والفكرية والعلاقات الاجتماعية الأخرى مع الأفراد الآخرين. قد أستطيع التخلّى عن بعض العلاقات الإنسانية دون أن أفقد الشعور بذاتى. وأستطيع أيضا الحياة من خلال مجموعة من الذكريات والعلاقات

الاجتماعية كما يفعل الأطفال والشعراء والكثير من الحكماء، ومع ذلك إذا افترضت أن ذاكرتى وتخيلى مستقلة تماما ومعزولة تماما أو خالية من أى تصورات غير ذاتى، فإن من المستحيل إدراك ذاتى بوصفى هذا الشخصى الذى يحيا فى العالم الآن. فيرتبط وجودى بأفكارى عن الأفراد الآخرين سواء كانوا واقعيين أو من صنع الخيال أو مثاليين بالواجبات التى قد يفرضونها ومهمتى كرفيق لهم أو خصم ، باختصار من خلال علاقتى بهم.

يترتب على ذلك أيضا عدم انفصال وجودهم عن أفكارى وتصوراتى ليس فقط تلك التى تخص ذاتى الحاضرة وإنما التى تشير إلى وجود الماضى والحاضر والمستقبل والعالم الممكن الذى أراه عالما حقيقيا.

وأخيرا إذا ما أعدنا فحص كل أنواع الموضوعات التى ننسب الوجود إليها بعد وضع كل هذه الأفكار السابقة فى الاعتبار، نلاحظ أن الصور المختلفة للوجود والتى سبق التمييز بينها، تحتاج ولو على أساس تجربى خالص إلى إعادة توحيدها فى مفهوم وجودى واحد. ووضع مفهوم واحد يضمها جميعا. فلم نكتشف فقط أن الموضوعات المادية والمعنوية المختلفة ترتبط مع بعضها البعض فى العالم الواقعى، وإنما نكتشف أيضا أن الأنماط الأساسية للوجود التى ننسبها إلى هذه الموضوعات كالماضى والحاضر والمستقبل، والممكن المحدد والوجود العقلى لا تتفصل عن بعضها منطقيا، ولا نستطيع رفض أحدها واعتباره وجودا وهميا بدون رفضها جميعا، ونعترف مثل الصوفى أن كل التميزات مجرد أوهام. لذلك يمتلك عالما مهما تعددت موضوعاته وتنوعت ما يمكن تسميته بوحدة أنطولوجية، ما دامت كل أنماط موجوداته العينية أو المجردة تظهر بوصفها جوانب نمط أو صنفًا واحدًا من الوجود. لا تستطيع أن تفصل فكرة واحدة عن موضوع واحد معين بذاته عن مجموع الأفكار التى تشكلها عن الواقع؛ فإما يوجد العالم كله وإما ينهار كله.

ولئن كان من الصعب القول إن هذه الاعتبارات السابقة تشكل الصورة النهائية للوجود، فقد تأسست على نوع من القبول المؤقت لعالم الفهم العام بكل وقائعه، فإن هذا القبول المؤقت قد يمكننا من القدرة على نقد الوقائع التجريبية فى

العالم. فلقد بات واضحاً أن كل أفكارنا عن الموجودات الواقعية تمثل أجزاء من نسق واحد مفرد. ويجب أن تكون كل اختلافات الأفراد والأفكار الفردية مجرد أجزاء من هذا النسق الواحد وجزءاً من وحدته ومحقة لها.

(٦)

ويمكن تلخيص النقد الذى يمكن أن يوجه لتكوين مثل هذا النسق كما ندرکه نحن البشر فى القول، إنه ليس من حقنا تحديد تكوين حياة العالم وحصرها فى نطاق مقولات خبرتنا الإنسانية فقط؛ إذ نجد أن أفكارنا حين نقوم بتفسير الطبيعة فى علومنا الكونية لا معنى لها إلا إذا تضمنت الدعوى القائلة، إن عالم خبرتنا المحدودة ما هو إلا مجرد حالة خاصة من حالات نمط كلى واحد. وحين يرى مذهب التطور الحديث أن الإنسان مجرد نتاج للطبيعة وأحد كائناتها، فلا بد أن تقبل نظرنا للعالم فى النهاية هذه المكانة الثانوية التى خصصها هذا المذهب التجريبي التطورى للكائن المتناهى المسمى بالإنسان بين الكائنات التى تسكن الطبيعة. ولا يجب أن تقوم نظريتنا الكونية على القول بمركزية الإنسان. حقيقة هناك معنى للقول حسب وجهة نظرنا، إن أى فكرة عقلية فى العالم، حين تسعى للبحث عن تطورها الكامل قد تجده متجسداً فى العالم كله بوصفه تعبيرها النهائى، إلا أنه لا يحق لنا اعتبار الإنسان الكائن المتناهى الوحيد الذى تتصف أفكاره بالمعقولة. فالمسألة على العكس من ذلك، ونجد فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات استحالة وجود أى معنى للوحدة الباطنية للخبرة الإنسانية بدون النظر للمجتمع الإنسانى بوصفه جزءاً من مجموعة من المجتمعات المتناهية العديدة التى ترتبط ببعضها بمجموعة من العلاقات التى بالرغم من عدم قدرتنا على إدراكها فى خبرتنا بالظواهر الطبيعية لا تقل وضوحاً وعقلانية على أى علاقات عقلية أخرى. ولقد بينت دراستنا لتاريخ العملية التطورية أن هناك نمطاً من هذه العلاقات المجاوزة لإدراكنا البشرى قائماً بين مجموعة من الكائنات المتناهية التى لها وجودها الحاضر فى العالم مثلنا تماماً.

لذلك ووفق هذه الجوانب الخاصة بالنظام الطبيعي، لابد لنا من رفض طريقة النظر للطبيعة والمقولات الكلية للخبرة الإنسانية التي قد اعتمدت عليها كل المذاهب المثالية المنتشرة في هذا القرن بوصفها غير كافية. ولئن كان من السهل إدراك الصلة التاريخية الواضحة بين مفهومنا الرابع للوجود وهذه المذاهب المثالية الألمانية ولا حاجة لاعتراف صريح بهذه الصلة، إلا أن تطبيق هذا المفهوم على نظرية الطبيعة عند كل من "شلنج" و"هيجل"، يبدو أمراً مضللاً لأى مذهب فلسفى حديث. فليس غريباً أن هذه الفلسفات قد تأسست على مناهج قبلية وتجاهلت العلوم الخاصة. حقيقة يمكن القول إن فلسفة الطبيعة عند كل من "شلنج" و"هيجل" قد أقامت معظم مبادئها الخاصة على المراجع العلمية السائدة فى العصر، وكان اعتمادها على الخبرة بالرغم من محدوديته وعدم الالتزام بها محور اهتمام كبير، إلا أن المبادئ الأساسية لتطبيق المفاهيم المثالية الخاصة بوحدة الوجود على الطبيعة يعد أمراً خاطئاً. فالميل لترتيب العلوم فى نسق هرمى متعسف، وتقسيم الطبيعة إلى أقسام منفصلة سماوية وأرضية وعضوية وغير عضوية، وkantيات إنسانية وفوق إنسانية، قد أدى إلى التحديد المسبق لكل محاولات تفسير الطبيعة. لذلك وبعد معرفتنا لعدم وجود تسلسل هرمى للعلوم الخاصة، ليس هناك علم أرقى وأدنى. ومهما انقسمت الكائنات إلى عضوية ولا عضوية، هناك نوع من الارتباط القائم بينها ونقل التناقضات بين الجواهر والعمليات الطبيعية الأرضية والسماوية. لقد أدركنا أن الوحدة التى وضحتها العمليات التطورية ليست وحدة بسيطة، ترتبط بالتصنيف الصورى القديم للعمليات الطبيعية وقسمتها إلى ميكانيكية وكيميائية وعضوية أو قسمتها إلى كائنات حية وغير حية، بل يمكن القول إن هذه التقسيمات لا تحدد هذه الوحدة أو تصفها وصفاً كاملاً.

لم يعد الفيلسوف المثالى فى يومنا يتجه للحديث عن الطبيعة كما تظهر فى الوعى الذاتى الإنسانى فى أول مرة ، أو يحاول حصر المقولات التى يتم تفسير الطبيعة من خلالها فى النافع والمفيد منها فى العمليات الإنسانية لتصنيف الظواهر الطبيعية التى يدركها ذكائنا الإنسانى المحدود أو يصفها. كانت الفلسفة الطبيعية القديمة لا تميل فقط إلى استنتاج النتائج العلمية بصورة قبلية، وإنما كانت ترى

الإنسان مركزاً للكون فى تصنيفاتها للوقائع الطبيعية ومحاولة تحقيق وحدتها. إن مذهبنا لا ينكر قيمة الإنسان ويحقق له مكانته فى الكون، ولكنه لا يجعل منه الغاية النهائية التى تسعى لها الطبيعة فى حالة تأكيد انفصالها عنه أو الفصل بين الإنسان وبيئته.

حقيقة يمكن القول إن المفاهيم التى تحقق لنا التكيف مع الوقائع التجريبية المتنوعة والتفسير الكلى للحياة الباطنية للطبيعة، لابد أن تكون مفاهيم اجتماعية، تعد مفاهيم إنسانية فى أساسها وقابلة فى نفس الوقت كما بين مذهب "كانط" الأخلاقى للتطبيق فى مجال أوسع من المجال الإنسانى، ما دما نضع فى اعتبارنا وجود كائنات أخلاقية أخرى. كذلك نجد فى صورة العلاقات الاجتماعية المحدودة بين الناس نمطا من الوحدة فى التنوع، ونرى تنوعا يوجه دائما نحو التعرف على الوحدة. ويسمح لنا فى نفس الوقت أن نسير فى وضع فروضنا لتفسير العالم الواسع المسمى بالطبيعة، أكثر مما قد تسمح لنا أى أنماط أخرى من المفاهيم. فتفسح الحياة الاجتماعية المجال لوجود الوقائع المتنوعة وأشكال الصراعات المتبادلة وأنماط حالات سوء الفهم بين الكائنات المحدودة، وتتضمن فى نفس الوقت كل صورة من صور هذه العلاقات الاجتماعية وحدة نهائية فى المعنى والتمام حقيقى للحياة الباطنية التى نحاول تفسيرها فى ضوء مفهومنا الرابع للوجود. وحين أصرح مقدما أن فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات سأحاول تفسير علاقتنا بالطبيعة بوصفها علاقة اجتماعية أساسا، وبالتالي تعد علاقة أخلاقية فى حقيقتها، وأتنبأ بذلك بدون تجاوز حقنا المشروع بوصفنا مفسرين للنتائج التجريبية، وأحاول أن أبين أن الطبيعة التى مازالت وقائعها تخفى تفصيلاتها عن البشر تشكل مجتمعا كبيرا، تبدو فيه عملياتها التطورية، إذا ما تم النظر إليها فى ضوء التسلسل الزمنى للوقائع وليس فى ضوء المعنى الأبدى للكل، مجرد مجموعة من الحوادث المتغيرة. وحين أشير إلى ذلك أحاول أن أبين كيف يمكن لمذهبنا المثالى أن يفسر وحدة العالم دون اتهامنا بالدعوة إلى مركزية الإنسان فى تفسيرنا لهذه الوحدة.

صرحت في محاضرة سابقة، أنه من الممكن النظر للعالم كله بوصفه مجسدا للمعنى الباطنى لأى فكرة عقلية محدودة. ومع ذلك لا يمكن القول بأن الأفكار الإنسانية ليست الأفكار الوحيدة التى ينطبق عليها هذا الحكم. كذلك لا يمكن تحقيق هذه النظرة للعالم إلا حينما يرى الإنسان نفسه عضوا فى مجتمع كلى تعد أحداثه الزمنية مجرد لحظات تسعى لوحدة نهائية فى المعنى، ويقدر عقليا المعنى الفعلى للأفكار الواعية التى تعبر عن اشتياقه أو سعيه للوحدة مع حياة مطلقة. فنذكر "الله" عن طريق وعينا بأقراننا من البشر الذين لا يصبحون مجرد أفراد مستقلين. ومن أحد مهام الفلسفة تعميق هذا المعنى بالصدقة مع العالم. ويمكن القول إن فى هذا المعنى العميق بالشراكة مع الطبيعة يتحقق التوافق بين العلم والدين.

(٧)

حين نتحدث عن هذه الوحدة النهائية للعالم لا يحق لنا تعريفها فى ضوء المقولات الخاصة بالوعى الإنسانى. ولا تعد الصورة التى يرتبط بها كل من الماضى والحاضر والمستقبل والواقع المادى والعقلى والرياضى والأخلاقى فى نسق واحد كافية فى حد ذاتها، كأساس يفسر به الطريقة التى يكون المعنى الكلى للواقع حاضرا بها فى الوحدة الخاصة بالوعى الذى قد سميناه بالوعى الإلهى.

من جهة أخرى يمثل جوهر مذهبنا المثالى فى القول إن بمجرد وعيك بتوحيد خبرتك لمجموعة من الوقائع فى وحدة واحدة فعلية متعينة، وليس مجرد وعيك بصورة مجردة لوحدة ممكنة، تصبح واعيا بحقيقة قد تكون الوحدة النهائية للخطة الإلهية قد تجاوزتها ولكنها لم تتجاهلها على الإطلاق. ستظهر الحقيقة التى حصلت عليها من وجهة النظر المطلقة حقيقة جزئية بالفعل وإنما لا يعنى ذلك أنها باطلة أو زائفة. والحق أن المذهب الفلسفى الخاص بدرجات الحقيقة والواقع والذى طوره الأستاذ "برادلى" مؤخرا، يظل بالرغم من صورته السلبية مذهباً إيجابياً بوصفه يمثل الجانب المشترك أو الصورة العامة لكل الصور الفلسفية المركبة من المذاهب المثالية لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط. ومع الاعتراف الواضح بالعلاقة

التاريخية الحميمة بين مذهبي والمذاهب المثالية الحديثة، أود توضيح أن تفسيرنا الإنسانى لوحدة الوجود مهما كان ناقصا أو ظهر مختلفا من وجهة نظر أعلى، يظل فى حد ذاته تفسيراً صحيحاً، ما دام يبين وجود الوحدة ويثبتها بأمثلة عملية لوحدة مجموعة من الوقائع الموجودة فى نطاق خبرتنا الإنسانية الفعلية، ونستطيع التحقق منها. فقد تظل الخبرة المباشرة بوحدة مجردة كالتى يبحث عنها المتصوف خبرة عقيمة أو مجرد نوع من التنبؤ بوجود الوحدة. فى حين أن تفسيراً متسرعاً لوحدة الطبيعة كالذى وضعه أرسطو بناء على رؤيتنا لإحاطة الغلاف السماوى للأرض، يعد تفسيراً لوحدة عينية للعديد من الظواهر الطبيعية فى نسق واحد. ولئن حل العلم محل هذه النظرة ، فإنه علم يؤمن بوجود علاقات أساسية بين ظواهره الطبيعية. وقد يحتاج التعميم الواسع الذى وجدنا من خلاله الأشياء وعمليات الطبيعة والعقل فى وحدة واحدة، وبالصورة التى عرضناها ، إلى تصحيح ضرورى من وجهة نظر مطلقة ، إلا أنه تعميم صائب وتوحيد حقيقى على الأقل فى صورته الأولى.

فبالنسبة للملامح الخاصة لنظرتنا للطبيعة من الواضح أن خبرتنا الإنسانية بالعلاقات المكانية خبرة خاصة جداً فى نمطها، لدرجة تجعل من نظرتنا لعالم المكان نظرة ذات حقيقة محدودة جداً أو نسبية. وليس من الإنصاف فى شئ أن تكون حدود خبرتنا المكانية مجرد نظرة جزئية أو بمعنى آخر أن تكون أكثر من مجرد وجهة نظر نسبية ومحدودة، إذ يجب أن يتم النظر للوقائع التى نراها متصلة ببعضها فى المكان على أنها حاضرة ومرتبطة ببعضها من وجهة نظر أوسع وأشمل من خبرتنا، وأن كل ما هنالك أن طريقتنا فى تفسير الرابطة إنسانية ربما تكون حالة خاصة من الخبرة بالجوانب المتعددة للمعنى الموجود فى عالم الخبرة النهائية.

كذلك فى الوقت الذى يعتبر الزمان كصيغة أساسية للعملية الأخلاقية ذات حقيقة أعمق، فإن التعاقب الزمنى يكون خاضعاً فى الوقت نفسه لنوع من التحديد المتعسف لما يمكن تسميته "بالفترة الزمنية" لوعينا الإنسانى. فلا يكون ما نعتبره

لحظة حاضرة حقًا لحظة آنية أو تكون مجرد "الآن" ولحظة لا طول لها، كذلك لا يمكن أن تستمر فترة أطول تمكنا من إدراك كل مراحل المعنى المقصود من أى عملية فكرية نقوم بها نظرية كانت أو عملية. ولا تصلح فترة وعينا الإنسانى الزمنية لملاحظة كل المعانى التى نقصدها. بمعنى آخر يكون لما يسمى "باللحظة الحاضرة" بالنسبة إلينا معشر البشر تعاقب زمنى، سابق ولاحق، أول وآخر، ويكون لها مدة محددة وطول معين. ولذلك لا نستطيع إدراك كل ما يحدث بسرعة أكثر أو أقل من تلك المدة، ونفشل فى ملاحظته بصورة واضحة. وبالتالي دائمًا ما نفشل فى إدراك أفكارنا وأفعالنا حتى فى اللحظة التى نحاول فيها ملاحظتها. وبهذه الطريقة تحدد الفترة الزمنية لوعينا الإنسانى والقصيرة نسبيًا صورة خبرتنا الإنسانية، وتحدد بالطبع المعنى الأخلاقى لأفعالنا. لذلك تعد مسألة طول أو قصر الفترة الزمنية أو مدة استمرارها التى تشكل الفترة المحددة التى قد يعتبرها أى وعى محدود تعبر عن ما يقصده "بالآن" أو "اللحظة الآنية" مسألة متعسفة جدًا، وذلك ما دامت "الآنية" لا تعنى "الآنية" الرياضية ؛ أى نفى الصيرورة ومجرد نقطة بين الحاضر والمستقبل، وإنما فترة تعاقب حوادث، ولحظة مستمرة محدودة؛ إذ تعنى "اللحظة الآنية" فى خبرتنا الإنسانية الفترة الفعلية المختصرة والفترة الزمنية المحدودة التى تتعاقب فيها الحوادث وتتلاحق الواحدة تلو الأخرى. وبالتالي لا يستطيع أى فرد الآن الحكم بمعقولية القول إن أى صورة ممكنة من صور الوعى يجب أن يكون لها نفس طول المدة أو الفترة الزمنية، الخاصة بالوعى الإنسانى. ولذلك بشكل أى تبديل فى "الفترة الزمنية" ويتم بصورة منفصلة عن أى تبديل فى المحتويات التى تتعاقب وراء بعضها فى العقول تغييرًا فى نمط الوعى المعين، ويجعل من المستحيل تقدير معناه الأخلاقى والنفسى. فإذا كان هناك نمط من الوعى تشكل له الحوادث التى تحدث فى جزء من الثانية سلسلة من الحوادث المتلاحقة والوقائع التى يستطيع ملاحظتها، وكان هناك نمط آخر تشكل له الحوادث التى تحدث طوال ألف عام حوادث حاضرة، ولحظة زمنية واحدة مثل اللحظة الزمنية التى يدرك فيها وعينا الإنسانى ما يحدث فى ثانية واحدة مثلاً، فإن كل نمط من هذين النمطين يختلف تقديره عن الآخر فى تقييم أهمية أى سلسلة من الوقائع

المتعاقبة. ولذا يختلف معنى أفعال الكائنات الأخلاقية التي تختلف الفترة الزمنية لوعياها عن وعينا اختلافًا كبيرًا.

وتعد فكرتنا عن ما يتم الوعي به من الناحية المنطقية فكرة قابلة للتغير بدرجة كبيرة. ولعل لهذا السبب نفسه، يكون لمفهومنا الرابع للوجود فى الوقت الذى لا نستطيع تطبيقه لإدراك وحدة العالم التجريبية، بدون الاعتراف الكامل بالتغيرات الممكنة فى صور الوعي، مطلق الحرية فى رؤية الوقائع المتغيرة، واختلاف الأفراد كمجرد جوانب جزئية للمعنى الكلى الواحد. فالكل وليس الأجزاء، وحضور الوحدة وليس غيابها، والتحقق النسبى لأهدافنا وليس عملية تأجيلها، هو ما يمكن أن يرشدنا وفقًا لهذه الوجهة من النظر تجاه نظرة إيجابية، لكيف تكون وحدة الوجود متحققة بالفعل وسط كل هذه التغيرات والوقائع المختلفة. أما كيف تتحقق الوحدة النهائية، ومعرفة المقولات التى تحدد العلاقات بين وقائعها المتغيرة، والمحتويات المكملّة لخبرتنا وتحقق الوحدة بالحياة المطلقة النهائية، كل هذه أمور لا يمكن تحديدها مسبقًا. ومع ذلك بصرح مفهومنا الرابع بما يلى:

حين ندرس حياتنا، وننظر لخبراتنا وللطبيعة كما نجدها نحن البشر، ونفكر فى عالمنا الزمانى والمكانى، ونراجع نتائج علمنا، نكتشف حصولنا على كثير من المعانى ووجود علاقات متداخلة عديدة، تربط كثيرًا من الحقائق التى قد بدت من الوهلة الأولى منفصلة ولا رابطة بينها، تحدد مسبقًا وبصورة كلية ما كان يبدو عرضيًا، وتؤكد وجود وحدة أنطولوجية واسعة تضم الماضى والحاضر والمستقبل وما كان يبدو صورًا ممكنة للوجود. وأخيرًا نشعر أن الإنسان يعتمد على أقرانه لتحقيق شخصيته الأخلاقية والمعنوية، وعلى الطبيعة ككل لتحقيق تطوره، وعلى أفكاره بالرغم من محدوديتها وعدم ثباتها لتحقيق وعيه بعلاقته بالكون. كما نكتشف أيضًا وبالإضافة لهذه الدلائل وجود الوحدة ودلالات لا حصر لها على وجود الوقائع الجزئية والتعدد والانفصال. لقد عرفنا الصيغة التى تمكن من التعامل مع هذه الجزئيات المختلفة فى ضوء مفهومنا الرابع للوجود؛ إذ توجهنا هذه الوقائع الجزئية دائما للبحث عن تفسير لها إلى كل فكرة من الأفكار الخاصة بها. فظهر لنا هذه

الوقائع بوصفها أمثلة على وجود مبادئ كلية لم ندرك معناها فى تجربتنا الحاضرة. فإينما نسأل تنشأ لدينا أفكار ليس لنا خبرة بعد بموضوعاتها. وحين تقدم الخبرة ما يحقق أحد المعانى، وتجيب عن سؤال، وتحقق وحدة تجريبية، يصبح هناك محتوى موضوعى، وخطة متحققة نسبياً، ومجموعة من الوحدات التجريبية الجزئية التى لا يمكن تجاهلها فى الوحدة النهائية لكل الخبرة.

وهكذا بإدراكنا لحدود وعينا، تعرفنا على ما يرشدنا لتعريف الصورة المطلقة للوعى، فإن مفهومنا العام للوجود يمدنا بمعيار للحقيقة، كما أن خبرتنا تبين لنا الطرق الخاصة التى تتوحد بها الوقائع. وبذلك يتوحد إثباتنا القبلى النسبى والعام لوحدة الوجود والذى سبق الإشارة إليه فى بداية هذه المحاضرة مع النظرة التجريبية لعالمنا الواقعى. ورأينا كيف يجب أن يكون عالم مفهومنا الرابع واحداً، وبات لدينا فكرة عن كيف يكون واحداً.

(٨)

وتعد الوحدة التجريبية الحاضرة فى وعينا اللحظى الصورة التى نهتدى بها إلى الصورة العامة للوحدة المطلقة، وذلك ما دامت هذه الوحدة الحاضرة تشكل كلاً نسبياً وتنتصف بالمعقولية أو وحدة عقلية؛ فإذا ما سأل سائل "كيف تكون الكثرة وحدة، وكيف يأخذ الكل صورة الكثرة والتنوع؟" نجيبه أن ينظر بداخله "فتجد نفسه تجمع وقائع عديدة فى وحدة واحدة، وحين تكون لديه فكرة جزئية فإن هدفه يكون متجسداً هنا والآن فى مجموعة من الوقائع التجريبية المتعاقبة". فإذا ما أعاد السؤال "عن كيف يمكن أن تتوحد مجموعة من العمليات الفكرية المختلفة فى فكرة مفردة واحدة؟" نجيبه "بأن هذا ما تستطيع ملاحظته بنفسك حين تفكر فى مجموعة من الأفكار المتنوعة والمتناقضة أحياناً، والتى تحدث فى العقل حين ندرك معنى أى قضية معقدة أو افتراضية مثل القضية التى نتناولها الآن". فإذا ما سألت "كيف نوحّد ما نقول عنه وجود ماضى ووجود مستقبلى فى وحدة مفردة وحاضرة من الوعى؟" نجيب "بأنك توحّد بينهما دائماً فى عقلك حين تحكم بصحة مجموعة من

القضايا المتعلقة بالماضى والحاضر والمستقبل، كذلك ترى وحدة الماضى والحاضر والمستقبل فى خبرتك الحسية، وتشعر بها متوحدة فى لحظاتك القصيرة من الوعى. فحين تستمع لكلماتى الآن تأتى كلمات عديدة أمام الوعى فى لحظة واحدة وتأخذ صورة متعاقبة. وحين يتم النطق بالكلمة الثانية تصبح أولى الكلمات الثلاث ماضيا ولا تكون الكلمة الثالثة قد ظهرت بعد، ومع ذلك ندرك تعاقب الكلمات الثلاث دفعة واحدة فى الوعى. وتستطيع التحقق من وجود هذا الكل فى واحد فى الفترة الزمنية القصيرة لوعيك الإنسانى. ويمكن تعريف "الوعى الأبدى" بوصفه الوعى الذى تتوحد فيه كل وقائع الزمان ما دام الزمان يشكل الصورة النهائية للوعى، وأنه يتحقق له نفس نمط الوحدة الذى قد تحقق فى وعيك الإنسانى اللحظى ومدته القصيرة. وإذا كان العقل الإلهى شاملاً، ويضم زماننا فى خبرة أوسع، فإن كل ما نقصده بالتعاقب الزمنى وحوادثه يكون حاضرا كله فى الخبرة المطلقة. ولا يعنى ذلك أن اللحظة الإلهية والنهائية يكون أمامها الآن وفى نفس لحظتك الزمنية الإنسانية الحاضرة وفى هذه الساعة الآن المستقبل والماضى فى لمحة واحدة. فإن كانت وحدة محتويات وعيك تجمع سلسلة من الحوادث المتعاقبة، فإنها لا تأتى لك بكل الحوادث المتعاقبة لكل لحظة زمنية فى هذه اللحظة الحاضرة الآن؛ إذ لا يستطيع وعيك اللحظى إلا إدراك الوقائع المتعاقبة وراء بعضها خلال فترته الزمنية المحددة، أى يرتبط بالوقائع التى تحدث فى مدته الزمنية ويتكون منها. وحين نحكم باتصاف الوعى المطلق فى علاقته بكل الزمان بالقدرة على جمع الوقائع المتعاقبة فى وحدة واحدة من الوعى، فإن ذلك يرتبط بصحة الصورة الزمنية للتحقق، وإدراكنا أن لهذه الصورة الزمنية مكانها فى الوحدة النهائية، بسبب قناعتنا بأن الزمان شرط ضرورى لكل ما له قيمة أخلاقية.

وتعد حالة الوحدة الزمنية من الحالات النموذجية التى يمكن تطبيق مفهومنا الرابع عليها. فما دام لأفكارك معنى داخلى فإنك تجمع الكثرة فى واحد، ولا تفقد الكثرة فى الوحدة مثلما لا تفقد إحساسك بالألحان المتعددة فى السيمفونية، ولا تعنى بالمعانى الأخلاقية مجرد الجمع بين مجموعة من التفاصيل فى كل مفرد، ولا تحقق للبصيرة العقلية وحدتها إلا من خلال التعدد والتنوع بين الأفكار.

يؤكد مفهومنا الرابع وجود حياة الله وننسب إليها هذا التحقق الكامل الذى يقول به مفهومنا الرابع، فتراها متحققة من خلال كل النفوس وفى كل حياة إنسانية، ويحقق وعيها المطلق هدفه من كل الأفكار والنفوس الفردية. فليست كل نظرة محدودة وهما. ويمثل كل مقصد محدود مكانه فى المطلق. ولا يتم إهمال أى حياة مهما كانت قصيرة أو ضئيلة، ويتم الاعتراف بمكانة كل فعل فى المعنى الكلى للعالم. فتعرفك النظرة الإلهية كما تعرف ذاتك فى هذه اللحظة. وليست أهدافك الحاضرة فى ذاتك إلا لمحة عن الأهداف الكلية، وقيمتها ما هى إلا لمحة عن القيمة التى تربطها فى النهاية مع كل عالم الوجود.

ولا تعد الوحدة النهائية خافية على أى فرد منا على الرغم من اتساع حياة العالم وتنوعها وتعدد مكوناتها. فلقد رأينا كيف تجمع وحدة الهدف بين الأفكار والموضوعات المختلفة. وكيف نقصد فى اللحظات التى لا نعرف فيها بهذه الحقيقة حياة المطلق. ونشعر بوجود الله فى اللحظة التى لا ندركه فيها. فلا مكان لنا إلا فى وحدة الوعى الإلهى، ولا نحيا إلا فى ظله أو تنبض حياة إلا وتقوم حياة العالم كلها بالتعبير عنها، ولا مكان نصل إليه مهما ضللتنا الطريق إلى داره الأبدى.

المحاضرة العاشرة

الفردية والحرية

إذا ما صح التفسير السابق تكتسب المبادئ الأولى للمذهب الدينى أساسا قويا ومتينا. فحين نفترض أن عالم الواقع موجود ومعطى، ويكون مستقلا عن الأفكار ونجد هناك واقعا مستقلا، فإن كل محاولة لتفسيره سريعا ما تواجه الفشل حين تصطدم بتعقيدات وقائع الخبرة. فإذا ما حاولت تجنب مواجهة هذا الفشل، وافترضت أن العالم موجود فقط بوصفه موضوعا للأفكار الصحيحة، فإن مشكلة العلاقة بين الفكرة والموضوع تصبح مشكلتك الأساسية. حقيقة لا يعنى ذلك أنها مشكلة مستعصية على الحل، بل يمكن القول إن حلها قائم أمامك على الرغم من غموض الخبرة وتعقداتها؛ إذ تعد علاقة الفكرة بالموضوع فى أساسها علاقة بين المعنى الجزئى والمعنى الكلى الذى يعبر عن معنى عقلى. وكما قد لاحظنا فى محاضرة سابقة وسنلاحظه أيضا فى هذه المحاضرة، أن العلاقة بين المعنى الجزئى والمعنى الكلى تكون فى الوقت نفسه عبارة عن علاقة أى إرادة محدودة بالتعبير الكامل عن هدفها. لذلك وبدون الوقوع فى التناقض لا تستطيع الحكم بأى وجود واقعى لأى عالم إلا إذا أدركته بوصفه تعبيراً عن الإرادة التى تلاحظ تجسداً من تجسدياتها الجزئية كلما استحضررت فكرة فى عقلك..

ولا تعتبر نظرتنا لطبيعة الوجود مجرد افتراض تعسقى من جانبنا، وإنما جاءت نتيجة فحص وتدقيق اكتشفنا منه وجودها فى الفروض المسبقة للفهم العام. كذلك يمكن القول إن وعينا يستطيع إدراك هذه النظرة إذا ما نظر لكيف تكون صور الزمان والمكان التى يدركها الفرد بين لحظة وأخرى كلية ولا محددة، وتحدد

مسبقاً تكوين كل العالم الطبيعي وبنائه، وتكون فى الوقت نفسه هذه اللانهائية الكلية لكل من الزمان والمكان متجانسة مع صور المكان والزمان الحاضرة فى وعينا اللحظى. كذلك يؤدى بنا مبدأ التناقض للتساؤل عن كيف ينظر وعى اللحظة لنفسه بوصفه ضامناً للتحديد المسبق للتكوين الأساسى لكل الكائنات الممكنة. لقد هدفت دراستنا لمفهوم الوجود أن تبين ببساطة ووضوح نوع العلاقة التى تربط بين الوعى الإنسانى اللحظى والتكوين الأبدى لكل. ولقد لاحظنا بالفعل أن مفهومنا الرابع للوجود لا يعطى لنا الحق فى التحديد المسبق لوجود أى كائنات ومحتويات تجريبية فى العالم لا تكون حاضرة فى ذواتنا، ومع ذلك حكمنا بأن التكوين العام لهذا العالم يكون معروفاً لنا، ليس فقط من منطلق أن مبدأ التناقض أو صور الزمان والمكان تحقق الضمان لصحة الأحكام الكلية عن الوجود أو عن نسبة منه، وإنما من منطلق أن البناء الأساسى للعالم يكون أساساً بناءً واعياً غائياً، كما وضحنا أيضاً وبصورة واقعية طبيعية هذا التكوين الغائى للوجود.

(١)

لقد شددت الوحدة المثالية للعالم انتباهنا فى المحاضرة السابقة، ولذلك سنخصص هذه المحاضرة لدراسة الوجه الآخر للعالم؛ أى الفردية وتنوع الكائنات المتناهية والحرية النسبية للأفعال المحدودة.

لا يوجد نقد شائع أكثر من وصف المثالية التى ترى العالم كلاً عقلياً واحداً ويدرك وحدته الفعلية وعى مفرد، بأنها لا تسمح بوجود الفردية المتناهية أو الحرية للفعل الخلقى. ولقد كان من الضرورى ولتمهيد الطريق لحل هذه الإشكالية اتجاهاً إلى تحديد طبيعة الأفكار فى علاقتها بكل من الخبرة والإرادة. وحين انتهينا للحكم بوحدة العالم من وجهة النظر النهائية لم نتجاهل على الإطلاق حقيقة أن هذه الوحدة إلهية. أو إن شئت فعل إلهى ووحدة فى الفكر الإلهى فى الوقت نفسه. ولئن وضعنا لكلمة "المعنى" تطبيقين مختلفين، فليس المقصود الهروب من تفسيرها وترك معناها غامضاً، وإنما لحاجة وقائع الوعى لهذين التفسيرين أو تطلبهما فى الحقيقة. فيكون

أمام الوعي الذى لديه "معنى" معين أو يواجه حقيقة معينة أو يعرف معرفة عقلية محددة، ما يشكل وحدة العملية المعرفية، ويحقق فى الوقت نفسه هدفاً معيناً أو بمعنى آخر ما يشكل ما أطلقنا عليه فعلاً إرادياً ومعرفياً أيضاً. ويعد من الضرورى لفهم مفهومنا الرابع للوجود أن ندرك المعنى الحقيقى لهذين الجانبين للفعل ولا نفصل بينهما أو نهمل قيمتهما.

ويمكن الاستفادة من بعض نظريات التحليل النفسى لمعرفة العلاقة بين العمليات الإرادية والمعرفية فى الوعي.

فرّق علم النفس الشعبى منذ زمن طويل بين العقل والإرادة فى العمليات التجريبية للعقل الإنسانى المتناهى. فيرى العقل مستقبلاً سلبياً للحقيقة، ويعرف "الإرادة" بوصفها قوة لتبديل الوقائع وتغيرها. ومع التطور اتجه هذا العلم نفسه إلى محاولة الجمع بين القدرتين اللتين فرق بينهما بدون أدلة واضحة، إذ تبين الملاحظة العابرة لحياتنا أننا نستطيع الرغبة فى المعرفة، ونسترشد وبصورة عامة فى عملياتنا العقلية بنفس الاهتمامات التى ينسبها علم النفس الشعبى إلى الإرادة. كذلك إذا كانت عملياتنا الإرادية واعية، فإنها تعد هى ذاتها مسائل معرفية؛ إذ تتضمن إرادتنا الواعية معرفتنا بأننا نريد أو نرغب. ولذلك وكنيجة لهذه الأمور الواضحة اتجه علم النفس الحديث إلى اعتبار هذه التقسيمات النفسية مجرد تمييزات بين جوانب مختلفة لعملية واحدة، أكثر من كونها فروقا طبيعية أو عمليات منفصلة بطبيعتها. فإذا نظرنا للذات الإنسانية من الناحية النفسية بوصفها كائناً تسير حياته الواعية فى خط متوازٍ مع أرقى العمليات المادية لكيانه الجسدى، نحصل على نظرة للعلاقة بين العقل والإرادة تتفق كثيراً مع التاريخ الطبيعى للعقل ومع المعنى العميق للحياة الباطنية لوعينا. حين ننظر للإنسان بوصفه كائناً طبيعياً، نجده يكيف نفسه مع بيئته، ويسلك استجابة لدافع أو باعث. يؤثر العالم فى حواسه لتبنيها فقط ولدفعه وتأهيله للقيام بالوظائف التى تعبر عن اهتمامه وما يحتاجه من هذا العالم. إن حياة الكائن العضوى حياة تكيف. فتحدث الأنشطة المادية مصاحبة للوعي، حتى يحافظ العضو على كيانه ويعبر عن اتجاهاته الطبيعية والمادية تجاه عالمه. وتشكل

الحياة الكلية المصاحبة لهذه الأنماط للتكيف معرفة دقيقة لها. وبذلك تصبح حياة الوعي ملاحظة لأفعالنا، نقدرها ونتنبأ بها، وتفسر كل عالما في ضوء مجموعة من الأفعال. فلا يمكن ملاحظة أى وقائع خارجية قبل أن نحدد بوضوح سلوكنا تجاهها وتقدير قيمتها ونوع استجابتنا لوجودها، ومقاصدنا تجاه علاقتنا المستقبلية معها.

ومع ذلك وداخل هذه الوحدة العامة للوعي أحيانا ما تظهر بعض التمييزات. فحين ننظر للواقعة الخارجية بالنسبة إلى قيمتها لنا، ونملأ وعينا بصورة تامة، نميل للحديث بوصفها حالة معرفة خالصة. وإذا ظهرت الفكرة فى إحدى حالات محاولة التطابق مع الموضوع المفترض لمعناها الخارجى، أو مع "آخرها"، نميل لاعتبار هذه الحالة إحدى حالات التفكير فى الواقع الخارجى. كذلك أحيانا إذا نظرنا لأفعالنا بوصفها محاولة لتبديل الوقائع الخارجية، تظهر أمامنا نتيجة لتقدير مقصود أو لدافع محدد، وفى هذه الحالة نجد وعينا يدرك ما نسميه بالإرادة. ومع ذلك يستحيل معرفة أى وقائع خارجية إلا بالإشارة لقيمتها بالنسبة إلى أفعالنا الحاضرة والمستقبلية وفائدتها للأنشطة المختلفة. من جهة أخرى يستحيل معرفة أفعالنا الإرادية إلا بالإشارة إلى الوقائع التى لها وجود عقلى واضح؛ أى وجود غير ذلك المائل أمامنا فى لحظة القيام بهذه الأفعال أو غير هذا الوجود اللحظى للوقائع.

ويترتب على ذلك حين ندرس الأهمية الكلية لحياتنا الواعية ليس من منظور علم النفس وإنما من منظور عام، فإننا لا نهتم كثيرا بمسألة الفصل بين المعرفة والإرادة، وإنما بالتأكيد على التوحيد بينهما كما قد أكد علم النفس ذاته. لذلك حين وضحنا على هامش مناقشتنا عنصر الإرادة فى تكوين الأفكار، اعتمدنا على ما يسميه علم النفس بالعلاقة الوثيقة بين العملية المعرفية فى العقل واستجابات الكائن العضوى لبيئته. فحين نعرف، يكون لدينا فى عقولنا فى المقام الأول محتويات معينة، معطيات معينة، وقائع معينة، أتت ربما عن طريق الحواس الخارجية أو جاءت لنا من الذاكرة والتخيل. أما حين تحدث المعرفة العقلية، لا تصبح هذه المعطيات مجرد محتويات منفصلة وإنما تأخذ أشكالا وصورا، وتشكل أبنية مثالية تحقق أهدافنا التى قد تطابق فكريا ما يسميه أى ملاحظ عادى باستجاباتنا المرئية

لبيئتنا، أو ما قد يسميه العالم النفسى الأكثر قدرة على التحليل من الإنسان العادى، بأهداف تتضمن أو تشمل أيضًا الخبرات السابقة وملامح لصور التكيف السابقة. وينتج عن ذلك أننا حين نعرف، نتوحد كل من وقائع الحس والتخيل فى عقولنا للتعبير عن خطة للفعل. ولذا تعد العملية المعرفية عملية تجسد إرادتنا بصورة جزئية. ولقد اعتمدت كل مناقشتنا السابقة على هذا التحليل لطبيعة الأفكار. ونعيد الآن هذا التحليل عن قصد ونوضح أهميته لنمهد الطريق لحكم نهائى لمكانة الإرادة فى مذهبنا الوجودى أو الأنطولوجى.

تعنى المقارنة بين المعرفة والإرادة داخل وعينا، أننا وفقا لهذه الوجهة من النظر نعتبر عمليتنا المعرفية "معرفة"، حينما تكون المعطيات والأفكار منسوجة فى وحدة واحدة من الوعى. بينما نعتبر هذه العملية ذاتها "إرادة" ما دامت هذه الوحدة الواحدة من الوعى تحقق هدفا أو تجسداً مراداً. ولذلك توضح كلمة "المعنى" بصورة تامة هذين الجانبين للوعى. فيكون ما نعتبره له "معنى" شيئاً تمت ملاحظته بوضوح بوصفه يشكل وحدة لعدة وقائع، وشيئاً مقصوداً بوصفه النتيجة التى تحقق هدفاً معيناً. كذلك حين نتحدث عن المعانى الخارجية. نتحدث عن "العقل" حين نسعى للمطابقة مع الآخر الذى نقصده، ونتحدث عن "الإرادة" حين نسعى لإنتاج ذلك الآخر الذى يجب أن يتفق مع المعنى الداخلى، ولذلك يعد التمييز بين الجانبين وفقاً لهذه النظرة مسألة نسبية.

وحين ننقل لدراسة "الإرادة" بشىء من التفصيل نلاحظ أن الفهم العام يهتم بهذا الجانب الإرادى كثيراً، إذ دائماً ما ينظر "للإرادة" على أنها علة وجود الشىء وبدونها لا يتحقق وجوده. ولقد سبق وتحدثنا عن أفعال الإرادة، وثبت لنا النظرة الشعبية أننا ندرك النشاط الذى يودى إلى وجود حالات الوعى داخلنا، والأفعال التى نقوم بها فى الخارج، والتى تعد لهذا السبب مسئولة عن الإنتاج الفعلى لأى وجود جديد فى العالم. وحين نحاول تقدير القيمة العلمية لهذه النظرة الشعبية للإرادة، ونتجه إلى علم النفس الحديث نكتشف أنه يعارض هذه التفسيرات التى تنظر للإرادة الإنسانية بوصفها علة. فلا تنطبق كلمة "فعل" وفقاً لهذه التفسيرات إلا

على العملية المادية التى عن طريقها يتكيف الكائن العضوى مع بيئته. فى حين أن العلل لمثل هذه الأفعال المادية وفقا لهذه النظرة تعد عللا مادية. فلا يكون وعينا فى حد ذاته علة لأى فعل مادى قد نعبر به عن إرادتنا أو علة للحالات العقلية التى تشكل هدفنا الداخلى. فليس الإرادة علة بقدر ما هى مصاحبة لعملية التكيف مع البيئة، وتشكل وعينا الذاتى بنسبة معينة لمعنى هذا التكيف؛ فليست إرادتنا قوة طبيعية ولا تشكل إحدى قواها.

من جهة أخرى يعتبر أحد المذاهب التقليدية الذى حقق لنفسه قيمة كبرى فى علم النفس أن الجانب الإرادى والفعال فى وعينا، لا يكون مجرد واقعة خاصة بذاتها وإنما يكون سببا لوقائع أخرى مادية ونفسية. وبذلك يكتسب التمييز بين "العقل" والإرادة أهمية جديدة، ويمكن رده فى الوقت نفسه إلى التمييز الذى سبق لنا دراسته والتأكيد عليه فى تفسيراتنا السابقة؛ إذ يقال إن الإنسان إذا كان عارفا فقط، فإنه لا يحقق شيئا ويصبح مجرد ملاحظ للوقائع. فى حين بوصفه فاعلا وفردا فريدا، فإنه يكون المصدر الدائم لكل وجود جديد وبعد خالقا. فلا توجد قيمة للإرادة وفقا لهذه الوجهة من النظر إن لم تكن فعالة. ولا تعتبر العملية الإرادية المصاحبة لتكيفات العضو مع بيئته أو التى تقتصر على التأمل والتفكير بدون تأثير عملية معبرة عن إرادة حقيقية، كذلك نوع الوعى الذى يلاحظ فقط من لحظة لأخرى معنى الحياة الباطنية، يصبح وفقا لوجهة النظر هذه وكأنه يحرم فى النهاية الحياة من أهم معانيها. فحين يعنى الفرد وجود شيء أو يقصده يكون خالقا للوقائع التى يستحيل وجودها بدون تدخل إرادته. ولذلك تظهر المشكلة الحقيقية تجاه مكانة الإرادة ودورها فى العالم وفقا لوجهة النظر هذه، حين نسأل عن دور الإرادة، وهل تعد علة أى وجود خارجها؟

ولقد لعبت هاتان النظريتان المتعارضتان للإرادة بوصفها علة دورا كبيرا فى كل المناقشات الميتافيزيقية وفى علم النفس منذ البدء فى التفكير فى معنى الحياة. كانت "العلاقة" والاختلاف والتعارض بين النظريتين محلا لاهتمام الميتافيزيقا ومن السهل أيضا الخطأ فى تفسيرها. فكلمة "علة" لها معانى متعددة

ومن الصعب تعريفها بصورة محددة. ولقد حاولت تجنب الاستعمال الشائع لفكرة "العلة" حين حاولت تحديد عليّة الإرادة حتى يأخذ مفهومنا الرابع للوجود على الأقل صورته الأولى. وبالرغم من ضرورة التعامل مع إحدى وجهتي النظر وتمييزها عن الأخرى خاصة في تلك المرحلة التي قد وصلنا إليها في دراستنا لمفهوم الوجود، فإننا سنبدل قصارى جهدنا، لتجنب أى مناقشة مستفيضة للمعاني المختلفة لكلمة "العلة" في المرحلة الحالية. ونحاول فقط عرض المعنى الذى يرد وجود الوقائع للإرادة سواء كانت إلهية أو إنسانية. ونرجئ إلى الجزء الثانى من هذه المحاضرات، عملية وضع تعريف دقيق لمعنى العلة والتمييزات المتعددة بين صورها المختلفة^(١)؛ فمفهوم العلة موجود في الطبيعة والعقل، وإذا درس بصورة صحيحة يعد مفهوما كونيا أكثر منه مفهوما ميتافيزيقيا.

ينتمى هذا السؤال الخاص بمعنى الوجود التساؤل عن أنواع الوجود المختلفة إلى الميتافيزيقا. وتعتبر العلاقة بين الإنسان والله في هذه الحالة على درجة كبيرة من الأهمية. وتتوقع من الميتافيزيقى أن يجيب دائما عن السؤال عن ماهية المبادئ التى يرد إليها التكوين الحقيقى لعالم الأفعال الإرادية الواعية والأهمية الأخلاقية للحياة. أما في العالم الذى نسميه بعالم الطبيعة، وبالتحديد عالم الخبرة المحدودة والتمييزات المختلفة بين العضوى وغير العضوى، وبين ما ينبض بالحياة وما ليس به حياة، تؤدى العمليات المتنوعة التى تظهر في خبرتنا العادية إلى التساؤل عن أنواع الرابطة العلية التى قد تربط بين واقعة وأخرى في حالة معينة. فتظهر المشكلات الخاصة "بالعلة" المادية والعقلية، وبالكائنات النشطة والإرادية، وبالعلاقة بين الكائن العضوى والظواهر العقلية في هذا العالم الطبيعى أى العالم المكون من أجزاء، ولا يستطيع أن يضم كل حقيقته في ذاته. لذلك قد يكون من الأفضل فصل دراسة التكوين الكلى للعالم أو بنيته الكلية (والمدرک تبعا للمبادئ العامة لنظريتنا في الوجود) عن دراسة المشكلات الخاصة بالعالم الظاهرى. وبذلك لن نبذل جهدا في البحث عن المعنى الذى قد تعتبر به الإرادة علة نشطة وإيجابية

(١) يشير "رويس" هنا إلى الجزء الثانى من كتاب "العالم والفرد" الذى صدر عام ١٩٠١. (المترجم)

فى العالم. ونكتفى بالتساؤل حول المعنى الذى يكون به الوجود معبراً عن إرادة الله من ناحية وعن الإرادة الفردية التى تشعر بها حاضرة فى أى لحظة بصورة جزئية فى وعيك المحدود من ناحية أخرى. بداية أود التأكيد على أن الإرادتين إرادة الله وإرادة الفرد تحصلان على تعبيرها فى العالم، ولا يوجد تناقض فى هذا القول.

(٢)

تجسد أفكارك فى أى لحظة هدفاً. وتعد "الأغنية" نموذجاً لما يمكن تسميته بالحياة العقلية الحرة وللأفكار المتناهية الباطنية الحرة، إذا ما تولد الشعور بالمتعة والاستمتاع بالغناء. كان حكمنا منذ البداية بالنسبة إلى مثل هذه الأفكار أنها تظهر فى وعينا ما دامت كاملة وتامة بوصفها تحققاً حاضراً لهدف وتجسداً لقرض معين. وقلنا إن أى هدف جزئى أو غير متجسد، يستطيع أن يمثل بداية لمسرحية قصيرة يتم تمثيلها ولعب أدوارها فى اللحظات المحدودة لأى وعى متناه. وحين نقول إن هذا الهدف غير المتجسد فى البداية، يصبح معبراً عنه، حينما ينتقل الوعى به من مرحلته الزمنية الأولى إلى مراحلها الأخيرة، فإننا لا نقول شيئاً جديداً، ونصف فقط ما حدث. ولا أصدر أى حكم يتعلق بوجود أى علة مادية أو نفسية. ولا أحكم بوجود أى قوة مؤثرة. ولا أتحدث عن طبيعة أى اتجاه مادى أو نفسى يعمل من داخل ذاته ويحكم طبيعته بالضرورة. فكل ما يشعر الوعى به حين أقوم بالغناء أو الحديث مثلاً، أن هدفاً معيناً قد تم التعبير عنه. فحين أقوم بالغناء مثلاً تصبح هناك مجموعة حاضرة من المعطيات ومن الوقائع الحاضرة فى الوعى، ويوجد المعنى الذى قد تجسده هذه المعطيات والوقائع. قد لا أستطيع معرفة أى شىء عن ما إذا كانت هذه الوقائع، لا يمكن أن تحدث أو تظهر فى الوجود إلا بوجود جهاز عصبى معين أو كيان نفسى خاص له قدرات معينة، ويخضع لقوانين عامة تكون قائمة فى الوعى المحدود فى اللحظة التى يستقبل فيها هذه الوقائع، فلا يستطيع الوعى المحدود أن يعرف كل ما سبق. والحقيقة أن الحكم بوجود مثل هذه الأشياء السابقة، يعنى مجرد وضع نظرية كونية أو نفسية. ويجب البحث عن أساس مثل هذا الحكم،

إن كان هناك أساس خارج أى لحظة تجريبية وبعيدا عن لحظات الخبرة. من ناحية أخرى من المستحيل على أى عالم نفس أو فيلسوف ميتافيزيقى أن يدرك القيمة التى تجسدها لحظة الغناء فى الوعي المحدود. فلا قيمة للغناء خارج لحظة الخبرة، ولا يشعر بها إلا الوعي المحدود الذى يجسدها. ومهما كانت آراؤك الميتافيزيقية يستطيع المغنى أن يقول "حين أقوم بالغناء يتحقق جزء من معنى العالم".

يقول مذهبنا المثالى وبوصفه نظرية ميتافيزيقية، إن العالم ككل وبدون أى نظرية فى العلية أو أى نظرية معينة فى العلة النفسية للعملية العقلية، يعد كما هو موجود بالفعل تعبيراً عن "معنى" وعن التحقق الواعى لقيمة فى الحياة تماماً كما تعبر الأغنية فى لحظة معينة عن "معنى" أو "قصد" يتحقق فى وعى المغنى اللحظى. لا تتأسس نظريتنا فى الوجود على أى نظرية مسبقة فى "العية". فالعلة والمعلول والقوانين المادية أو النفسية، والقدر والحرية، كلها مفاهيم يخضع وجودها للشروط المسبقة لنفس مفهومنا الوجودى ذاته. وإذا كان الشئ لا وجود له إلا بوصفه تجسيداً لهدف أو محققاً لمعنى، فلا يُطلب منا فى البداية توضيح كيف جاء شئ ما للوجود أو البحث عن علة وجود أى شئ. فعلة الوجود ذاتها لا وجود لها، ولا يمكن أن توجد إن صح تحليلنا السابق إلا بوصفها تعبيراً فعلياً عن هدف.

كانت عبودية الميتافيزيقا القديمة لمفهوم السببية مسئولة إلى حد كبير عن الفهم الخاطئ للدين والإنسانية. كانت البرهنة على وجود الله اعتماداً على مفهوم السببية من أحد الخصائص المميزة لكل الفروض المسبقة للاهوت القديم. وكانت دائماً ما تعتمد على فلسفة "أرسطو"، على الرغم من أن هذا النهج فى التعامل مع نظرية الوجود لا يتفق مع الروح العميقة لهذه الفلسفة. كان "إله" أرسطو يتصف بالوجود الكامل أولاً، ثم بوصفه علة ذاته ثانياً. والحقيقة أن المذهب اللاهوتى الذى يدرك العلاقة بين الله والعالم، وبين العالم والفرد بوصفها أولاً وأخيراً علاقة سببية، يجعل الكلى لاحقاً للجزئى من الناحية النظرية، والأكثر قيمة تابعا للأقل قيمة فى الناحية العملية. وتكون النتيجة الحتمية لمثل هذا العكس للنظام العقلى وجود عالم لا يحكمه إلا القدر. ولا تكون الحقائق النهائية إلا أسراراً مغلقة فى حين يزداد العالم

وضوحًا، فمن الجائز اعتبار إرادتى علة لنتائج معينة خاصة فى هذا المجال أو ذاك مسألة معقولة بدرجة كافية. فى حين معرفة القيمة الحقيقية لإرادتى لا يمكن أن تأتى من دورها فى الخارج وإنما من الشعور فى الوعى الذاتى بالمعنى الحاضر لحياتى. ويستحيل الحصول على هذا المعنى من مقولة السببية؛ إذ تتضمن هذه المقولة الأدنى فى الدرجة، قيام شخص آخر غيرى بالتعليق على أفعالى ووصفها من الخارج بأنها سبب لكذا أو كذا.

حقيقة من الممكن الحكم من الناحية الميتافيزيقية، أن بعض الجوانب المعنية فى حياتى تحتاج للنظر إلى بوصفى علة لها، وذلك بسبب المعرفة بامتلاكى لقدرة واعية تتصف بعض جوانبها بالسببية، إلا أنه من المستحيل معرفة مم تتكون هذه القدرة من مجرد الحكم بأننى قد أكون سببا لوجود شئ ما بصورة أو بأخرى. ويحدث الشئ نفسه بالنسبة إلى اعتبار "الله" سببا، وأن هذه الواقعة أو تلك قد حدثت نتيجة لقوانين الطبيعة الإلهية؛ إذ لا تبين هذه الحالة إلا نتيجة هذه القدرة العقلية التى يمكن نسبتها إلى كل الأشياء وإلى حياة الله فى مجموعها.

لا أستطيع إذن التأكيد على الفكر القائل، إن نظريتنا فى الوجود تجعل قيمة العالم كله والحياة الفردية متمثلة فى الإشباع الفعلى الواعى "للمعنى". ويعد هذا التحقق من وجهة نظرنا الواقع الوحيد؛ إذ لا نستطيع تفسير وجود المعنى فى العالم، بالنظر فى النهاية وراء أى "معنى" عن العلة الذى أدت إلى ظهور العالم. فرؤية الموضوع بهذه الصورة لن تختلف عن جوهر الفلسفة الواقعية، ويتضمن التناقضات التى قد دفعنا إلى رفض التفسير الواقعى للوجود. لذلك تجد "السببية" مكانها فى عالمنا ولكن بوصفها مجرد نتيجة، جانب جزئى، إحدى دلالات العالم ذاته. فلا وجود للعلاقات السببية إلا بوصفها معبرة عن ما يخصها من "معنى" الأشياء، كذلك يستحيل أن تظهر "العلة" أو الجزء فى تفسيرنا بوصفه مصدرا لكل، أو تظهر هذه "العلة" التى تمثل صورة جزئية وإحدى صور الوجود أو تشمل مجموعة معينة من الصور الخاصة للوجود بوصفها السبب الأساسى لوجود العالم

أو لكل معنى العالم. وهكذا يمكن القول إن هناك تفسيرات عديدة لاعتبار الله أو الإنسان علة فاعلة.

يصبح في ضوء هذه الاعتبارات السابقة سؤالنا الأول بالنسبة إلى علاقة الفرد الإنسانى المحدود بالحياة الإلهية سؤالاً عن الصورة التى يحصل بها الكائن المحدود على قيمته بالرغم من وحدة كل الحياة الإلهية، وعن كيف يكون له قيمته الفردية وما علاقته بمعنى الكل وخطته؟ من الواضح أن إجابة مثل هذا السؤال تتطلب إعادة التأكيد على بعض جوانب مفهومنا الرابع للوجود التى سبق الإشارة إليها مرات عديدة.

(٣)

سبق أن وضعنا أن أى "هدف" أو "معنى" يحصل على كلية التعبير وفرديته حين يحصل فى الوقت نفسه على تحديد واع أو عقلى. فتكون الفكرة الناقصة غامضة وعامة، وتتصف فى وعينا المحدود بمعنيين:

١- فلقد رأينا أن أى فكرة محدودة، تدفعنا إلى خبرة معينة أخرى، لكى تثبت لنا حاجتها إلى أمثلة معينة لتحقيق تعبيرها الكامل. وتعد هذه الإشارة إلى الآخر وإلى باقى أجزائها صفة مميزة لكل أفكارنا المحدودة، بل لأكثرها وضوحاً ما دامت أفكاراً عامة، لذا ترشدنا الأرقام المفردة دائماً خلال قيامنا بعملية العد إلى باقى الأرقام التى تتضمنها عملية العد والموجودة فى السلسلة العددية. فإذا قام فرد بعدّ العشرة أرقام الأولى، تظل هناك أرقام أخرى تنتظر العد، وإذا ما كان هناك وعى كامل بكل معنى السلسلة العددية فإنه يستطيع أن يكمل هذه العملية المتعلقة بالسعى للآخر، حين يقدم المعنى الفردى الكامل لمفهوم العدد فى صورته النهائية. ولقد أجّلنا مناقشة هذه الصعوبات المتعلقة "باللامتناهى الكمي" الذى قد يتضمنها مفهوم المعرفة الكاملة للأعداد^(٢). وأكدنا فقط على أن الوجود الرياضى أو الحسابى

(٢) انظر المقالة الملحقة فى نهاية هذه السلسلة من المحاضرات.

لسلسلة الأعداد لا يمكن التعبير عنه بأى صورة من صور المذهب الواقعى أو مذهب الممكنات الصحيحة للخبرة. ووضحنا أن عالم الوجود الرياضى يتضمن مجموعة من الوقائع التى يستحيل التعبير عنها إلا بصيغة مفهومنا الرابع للوجود. ووضحنا أيضاً فى محاضرة سابقة وبصورة عامة الطريقة التى يمكن أن تتحقق بها الخبرة الكلية. وسبق أن قلنا إن الوجود كله يجب أن يكون حاضراً للوعى النهائى فى صورته النهائية، أى بالصورة التى لا تترك هناك آخر يمكن البحث عنه.

٢- كذلك لا يكون وعينا اللحظى المحدود غير كاف لتحقيق أهدافه، بسبب نقص المحتويات اللازمة للتعبير عن معناه الكلى فقط، وإنما أيضاً بسبب غموض أهدافه الفكرية اللحظية الواعية. وسبق أن وجدنا أن المصدر الرئيسى للخطأ فى الوعى المحدود يتمثل فى عدم تحديد أهدافنا فى أى مرحلة من مراحل تحققها. لذلك يتمثل الفرض المسبق لكل نظرتنا فى أن التعبير النهائى لأى هدف لا يتوقف فقط على اكتمال محتوياته، وإنما على التحديد الكامل للمعنى الذى قد تحققه هذه المحتويات. لقد عرفنا حتى الآن أن العملية المحدودة التى ينتقل بها وعينا من حالة غير محددة إلى حالة أكثر تحديداً للهدف أو للقصد أو للبحث عن محتويات، تظهر لنا من الناحية النفسية بوصفها عملية "انتباه انتقائى" تنمو وتزداد تحديداً كلما قطعنا شوطاً فيها. وحينما نكون على وعى بمعنى محدد فى أى لحظة، فإننا نكون أيضاً على وعى بالمحتويات المختارة من مخزن أو خلفية وعينا المحدود والمختارة بوصفها المحتويات التى لا تسمح لغيرها بالتعبير عن إرادتنا. وهكذا يصبح قانون نمو الوعى فى ذاتنا متمثلاً فى أن هناك تلازماً بين زيادة تحديد الهدف وزيادة مجموعة المحتويات لتحقيق الإشباع التدريجى لأى هدف. وكلما زادت معرفتنا شعرنا بتحقيق إرادتنا، وأن هدفنا قد أصبح أكثر تحديداً ووضوحاً؛ فإن كان الهدف الغامض لا يكون واضحاً لديه فى هذه اللحظة، ما إذا كان هذا أو ذاك مناسباً لتحقيق معناه، فإن الهدف المحدد الواضح قادر على انتقاء هذا بدلاً من ذاك. فالقرار الصحيح يكون مانعاً جامعاً. وحين أشير إلى هذه الحقيقة أعتمد على الوعى مباشرة بوصفه ضامناً لها، ولا أفترض مسبقاً شيئاً يتعلق بأساس عالى أو بأصل

مادى أو نفسى للانتباه. وحين يشعر الفرد بتحقيق أحد أهدافه العقلية، يكتشف فى الحال وجود مجموعة من المحتويات ووجود "اهتمام" محدد وواضح قد تم إشباعه بهذه المحتويات.

فتتضمن الإرادة المشبعة والمعنى الكامل التعبير وجود نمطين من الوعى يمكن التعبير عنهما بعبارتين، الأولى "قد بات لدى كل ما أسعى إليه، ولا أحتاج لأى شىء آخر". والثانية "أحتاج فقط لهذه المحتويات، ولقد قمت باختيارها بصورة لا تسمح لأى محتويات غيرها أن تحل محلها لإشباع هذا الهدف؛" ففى حقيقة الأمر تعد الإرادة المتحققة، المعنى المحدد والمعبر عنه فى وقائع، إرادة مختارة ومحددة من جهة، وتحوى مجموعة من المحتويات تحقق لها إمكانية الاختيار من جهة أخرى.

وتعد هذه الصفة الانتقائية لكل عملية عقلية واعية ملاصقة للوعى وواضحة فى نفس الوقت فى تكوين كل أنماط الوجود، كما تعد أيضاً الصفة المسئولة عن "الفردية" التى أصبحنا الآن ننسبها إلى كل الوجود، ونجدها الآن مميزة لكل قسم من أقسام الوجود المحدودة والمتناهية. ولئن بدت هذه النظرة بعيدة عن التصديق للوهلة الأولى، إلا أن التحليل الدقيق يبين أن الدراسة الدقيقة لطبيعة الحقيقة، تنتهى إلى أن ما هو موجود، إذا ما نظر إليه منفصلاً عن أى نظرية فى العلية، فإنه لا بد أن ينظر له من قبل الوعى المواجه لهذا الوجود على أنه اختيار من مجموعة من المحتويات النظرية الممكنة. ويتم التعرف على طبيعة هذه المحتويات بشكل عام، وتكون حاضرة فى نفس اللحظة التى تتحقق فيها هذه الطبيعة فى الشكل الواحد الذى يتم انتقاؤه من بين كل الأشكال الممكنة وتلاحظه فى الوقت نفسه.

والحقيقة أن هذه النظرة العامة للوجود بوصفه اختياراً من بين إمكانات، تعد قائمة بصورة مختلفة فى كل من المذهب الواقعى والمذهب الصوفى. ويمكن القول إن تأسيس إثبات الوجود منطقياً على حذف الممكن مفهوم من مفاهيم الفهم العام ومن الأمور التى تؤكدتها الخبرة اليومية، وتظهر تطبيقاته واضحة فى مسألة تحطم المكنات التى تعد مميزة لمرحلة الشباب من مراحل عمرنا، وفى مسار التاريخ

ومراحله، وفي عملية إعادة الظهور للأنواع المختلفة من الكائنات من الاتحاد النسبي لأعضائها. كما تعد النظرية الداروينية عن أصل الأنواع والانتخاب الطبيعي مجرد حالة من حالات تطبيق هذا المفهوم العام القائل بأن كل ما هو موجود، قد جاء نتيجة لعملية انتقاء من بين مجموعة من الممكنات.

لقد كانت كل الأحكام الكلية، وكما سبق أن وضعنا في المنطق أحكاماً سلبية وبالتالي تتضمن نفياً لمجموعة من الموضوعات الممكنة منطقياً؛ فإذا كان هناك "عالم مقال" يتضمن مجموعة من الموجودات الممكنة، ويوجد به موضوعان أو فئتان من الموضوعات "أ" والموضوعات "ب"، فإن من الممكن منطقياً وجود أربع فئات فرعية من هاتين الفئتين "أ"، "ب". فتكون هناك الأشياء التي تنتمي لكل من "أ" و "ب"، والأشياء التي تنصف بأنها "أ" وليست "ب"؛ والأشياء التي تنصف بأنها "ب" وليست "أ"، والأشياء التي لا تنصف بأنها "أ" أو "ب". فإذا كان عالم المقال يحتوى على الأخيار والسعداء من الرجال فهناك أربع فئات ممكنة في هذا العالم من الرجال الأخيار والسعداء. فهناك من ينصف بالخيرية وليس سعيداً، ومن يشعر بالسعادة وليس خيراً، ومن ليس سعيداً أو خيراً، ومن يكون خيراً وسعيداً. وحين يصدر الحكم بأن كل الأخيار سعداء، فإنه يظهر سلبياً وهادماً لإمكانية من الإمكانات الثلاث الأخرى، إذ تختفى الفئة الخاصة بالأخبار غير السعداء من الوجود. ويقل عالم الممكنات المتحققة إلى ثلاث فئات فرعية. لذلك معرفة الحقائق تعنى القضاء على مجموعة من الممكنات. فالقول بأن هناك رجلاً واحداً خيراً يعنى القضاء على البديل الممكن نظرياً بأن هذا الرجل ليس خيراً. وإذا ما تم تعميم هذه النتيجة، فإن كل فيلسوف واقعى بصرف النظر عن تعريفك للوجود يعتبر الشيء الموجود انتقاءً من ممكنات.

لقد أنكر "إسبينوزا" حين حاول التوفيق بين النظريات الصوفية والواقعية هذه الصفة الانتقائية للواقع. وأكد أن من وجهة النظر الإلهية يكون كل ممكن واقعاً. والواقع لا يمكن تحقيق مثل هذا القول إلا إذا استبدلنا كل مفاهيم الوجود المختلفة بالمفهوم الوجودى الثالث، بمعنى أن الوجود ممكن التحقق. ومع ذلك حتى هذا

المفهوم نفسه من الضروري أن يفرق بين إمكانات الخبرة الحقيقية المحددة نسبياً والأفكار أو المنتجات غير المحددة لأى تخيل عابر. فمن يقوم بمحاولة تطوير أكثر أفكاره عمومية حتى يكون لها كل "نسبة" من المعنى، فإنه يستغنى بالضرورة عن بعض المكنات. ولقد سبق أن رأينا كيف يتم الاستغناء عن العديد من المكنات المجردة فى عالم الفيلسوف الرياضى حين تتم البرهنة على نظرية رياضية معينة. وحين رفضنا التعريف الثالث للوجود بوصفه تعريفاً ناقصاً كان قائماً فى النهاية على الاعتراف بحقيقة أن من يعرف الكليات فقط أو الطبيعة العامة للأشياء، لا يقوم بتعريف وجود الموضوعات أو حقيقة الأفكار.

لقد بينت خبرتنا بمفهوم الوجود أن هذا الحذف للممكنات المجردة أو الخالصة حين توجد الوقائع المحددة، لا يقلل من وعينا بالوجود وإنما يزيده منه؛ إذ تصبح لدينا القدرة بعد الاستغناء عن المكنات العقيمة أو الباطلة على تحديد الهدف العقلى وتحقيقه بطريقة محددة وصحيحة. إن الحياة التى يمكن أن يحدث بها أى شىء، ويمكن أن يتحقق فيها أى هدف، بأى طريقة، لا يمكن أن تكون حياة حقيقية على الإطلاق أو اعتبارها حياة بأى معنى، وذلك إذا لم تكن الخبرة بهذه الحياة خبرة بشىء محدد أو بمعنى معين. حقيقة أن الموضوع الذى نعتبره ممكناً بمعنى أنه ما زال ناقصاً ومع ذلك نحتاجه لهدف محدد، يكون هو نفسه بالتحديد الموضوع الذى تبحث عنه خبرتنا وتسعى لامتلاكه وتنتظر له بوصفه "آخرها" وتسميه "الآخر" المرغوب، ويعد غيابه بالفعل نقصاً وهزيمة مؤقتة للهدف المحدد. ويتضمن مفهومنا الرابع للوجود بالفعل الدعوى القائلة، أن ليس هناك أى ممكنات صحيحة، تظل إلى الأبد وبالنسبة إلى الله ممكنة وغير متحققة بهذا المعنى؛ أى بمعنى أنها على الرغم من الحاجة إليها لهدف محدد، يتم النظر إليها بوصفها غير موجودة وغائبة، فإننا قد وجدنا أنه يمثل هذا الهدف المحدد بالذات وليس أى هدف آخر، كما يمثل هذه الطريقة المحددة والوحيدة لانتقاء الوقائع. وبذلك كلما ازداد تحديد هذا الوعى بمثل هذا الهدف، زاد اختيار هذا الوعى لمجموعة من الوقائع بدلاً من وقائع أخرى أو حذف من الوجود ما يعتبره الآن ممكناً أو فارغاً ولا جدوى منه ولا قيمة له.

فإذا ما تم التساؤل عن نوع الوجود الجزئى الذى تتصف به هذه الوقائع المدركة نظرياً والمستبعدة عينياً من وجهة نظر المفهوم الرابع للوجود، تكون الإجابة النوع الجزئى من الوجود الذى ينسبه الوعى بهدف محدد لها ؛ أى الوعى باختيار جزئى معين ومحدد. فتعد الوقائع التى يحذفها الوعى بوصفها أنماطاً للخبرة جزءاً من الوعى نفسه الذى يحرمهم من الوجود العينى، ويجعلهم مجرد جوانب متبقية من الكل، وبهذا المعنى وحده يتم إدراك طبيعتهم. وحين نقول ذلك لا نشير إلا إلى الوعى فقط بوصفه ضامناً لصحة هذا القول. فحين ينتبه الفرد ويختار، ويشعر بالمعنى محدداً وواضحاً، فإنه يلاحظ بالفعل وكجانب من جوانب خبرته ما قد اعتبره حذفاً لأحد الممكنات المدركة بصورة عامة. وتعد الخبرة بالطبيعة العامة لهذه الإمكانية فى حد ذاتها جزءاً من محتويات الوعى الحاضر ككل. وتتم معرفة التحقق الكامل للمعنى الحاضر كله، بفضل الوعى بأنه يقوم بحذف بعض الوقائع التى مازال يدرك طبيعتها العامة من الوقائع المعبر عنها تعبيراً كاملاً ومحدداً.

إن مفهومنا الرابع للوجود حين يدرك الواقع بوصفه التحقق الحاضر للمعنى، ويلاحظ هذا التحقق من وجهة النظر المطلقة، فإنه يعترف فى الوقت نفسه بأن هذا التحقق يتضمن الانتقاء والاستبعاد أو الاختيار والحذف. فتعد الوقائع التى تحقق المعنى هى الوقائع التى لا تجعل هناك حاجة لوقائع أخرى لتحقيقه، ولا يمكن من ناحية أخرى لآى وقائع غيرها أن تحل محلها بدون الفشل فى تحقيق هذا الهدف. ويكون بهذا المعنى المزدوج "عالم" المعنى المتحقق عالماً فردياً، عالم لا يمكن لغيره أن يأخذ مكانه، حياة محددة أو كاملة على الإطلاق. لذلك يتضمن كمال الخبرة، بوصفه عنصراً ضرورياً من عناصرها، عملية الاستغناء عن الآخر الذى تعد طبيعته العامة جزءاً من هذه الخبرة نفسها. ومثلما اعترف المنطق الصورى والمذهب الواقعى التقليدى، أن الوجود الواقعى يتضمن حذف الممكنات المجردة، فإن مفهومنا يعترف أيضاً، أن الحياة الواقعية الكاملة تكون جامعة مانعة. ومن منطلق هذا المعنى يمكن القول مرة أخرى، إن عالم الوجود يتصف بصفات الفرد الكامل بفضل هذا التحديد. وهكذا يمكن اعتبار الاختيار والاستبعاد جانبين لكل

إرادة إلهية أو إنسانية. وسننتقل إلى مزيد من المقارنة بين الفردية المطلقة والمحدودة. فلئن بدت الفردية فى أحد جوانبها تعبيراً عن اهتمام اختياري، فإنه من الضروري أن ننظر لباقي جوانبها وننظر لها بصفة عامة.

(٤)

يعد مفهوم الفرد إذا نظرنا له بعيداً عن التميزات المختلفة لصوره الفردية متناهية كانت أو لا متناهية، مشكلة من المشكلات التى لم تتناولها الدراسات المنطقية بالتعريف. فماذا تعنى كلمة الفرد بالمعنى العام؟ تعنى الوجود الفردى المتفرد أى وجود متفرد فى نوعه ولا يوجد آخر من فئته. وسبق أن رأينا فى محاضرة سابقة أن معرفتنا الإنسانية تبدأ بالمعطيات المباشرة والأفكار المبهمة. ولئن كانت الألوان والأصوات تشير إلى موجودات فردية بالفعل إلا أنها لا تكون معروفة بوصفها فردية أو فرادى. كذلك أفكارنا الأولوية بوصفها أفكاراً مبهمة تحتاج إلى تحديد حتى يتعين موضوعها وإلى تجسيد مستقبلى لكى تكمل تعبيرها، إذ تكون بعيدة كل البعد أن تعد أفكاراً كافية عن كائنات فردية. وبين فحص مفهوماتنا الشعبية وتصوراتنا مدى عموم مثل هذه المفاهيم والتصورات. وتكشف أى دراسة بسيطة للعلم التجريبي كيف يصعب على أى فرد أن يحصل على فكرة واضحة لما قد يعتبره العلم الذى يشتغل به مشكلاً لأى موضوع فردى من موضوعاته. فيسهل كثيراً أن تعرف شيئاً عن الدورة الدموية عن معرفة الحالة الطبية لفرد معين تكون دورته الدموية مصابة بمرض من الأمراض. وهدف الطبيب دائماً معرفة هذه الحالة الفردية. وتعد معرفة الوقائع الفردية بصفة عامة الهدف المثالى للعلم وأفضل من البداية بآراء نظرية، ويمكن ملاحظة ذلك فى الواقع وبشكل منفصل عن المعنى الميتافيزيقى للفردية.

ويعتبر من الأمور الصحيحة وقبل معرفة العلم للوقائع الفردية فى العالم الطبيعى، أننا نؤمن جميعاً - بصورة أو أخرى - أن العالم يحوى كائنات فردية. وترجع القيمة التاريخية للدعوى القائلة بأن كل ما يوجد فى العالم يكون فردياً إلى

أسباب عميقة نادرًا ما تكون واضحة لدى من يتحدث عن الفردية بشكل سطحي. ويعد مفهومنا الرابع للوجود المفهوم الوحيد القادر على تقديم تعريف واضح ومعقول للمفهوم. لقد سبق أن قلنا إن الإشباع الكامل والنهائي للإرادة الكلية للفكرة هو ما يجعل الموضوع فريدًا. وما يجعل الفرض المسبق بأن الموضوعات تتصف بالفردية ما دامت واقعية وموجودة فرضًا من تلك الفروض التي ظهرت مبكرًا في الفكر الإنساني، ومارس تأثيرها على تطور العلم. يتمثل بالتحديد في حاجة الفكرة المحدودة للتعبير الكامل، والذي قد حللناه الآن من جانبيه المتعارضين. والواقع أنه قد يمضى وقت طويل قبل القدرة على القول، إننا قد مارسنا بأنفسنا الوجود الفريد لأى واقعة، يمكن لإرادتنا المحدودة التي تسعى للعالم الواقعي أن تجد فيه تحققها النهائي من الناحية المنطقية محددًا أو القول إنه ليس هناك شيء آخر يمكن أن تسعى له لتحقيقها الكامل، أو يحقق أفكارها المحدودة غير ذلك الشيء الذى وجدت تحقيقها الكامل فيه.

نتوقع إرادتنا بطبيعتها المحدودة والناقصة دائمًا في تحقيقها وحصولها على الإشباع. ويظهر "الفردى" في وعينا الإنسانى المحدود بوصفه موضوع بحث ورغبة ومعرفة وبوصفه شيئًا، نحدده دائمًا بصورة أولية وقبلية بعملية استبعاد انتقائى، ولا ندركه بوصفه موضوعًا كاملاً قائمًا هناك ويمكن ملاحظته تجريبيًا. ونفترض مسبقًا الفردى حاملًا لكلا المعنيين السابقين أى بوصفه منتقى وكاملاً. حين نفحص هذا الجانب الشعورى من الوعى الذى نبدأ فيه التعرف على أى خبرة فردية، نجد أن "اهتمامنا الانتقائى" وبالتحديد المجسد فى ما يمكن تسميته بمشاعرنا "الحاذقة" أو التى تقوم بعملية استبعاد، يعد أول من يقدم لنا الشروط التى يجب أن يتصف بها الكائن الفردى. وبالتالي يظهر السؤال عن كيف يستطيع الكائن المحدود الذى تتغير حياته دائمًا، ولا يلاحظ إلا حالات جزئية، وتنقل خبرته من جزء هنا إلى جزء هناك، ومن فكرة مبهمه غامضة إلى مثال آخر تنطبق عليه لا يقل عنها غموضًا أن يدرك أنه الفردى؟ وكيف يمكن لمثل هذا الكائن أن يكون على ثقة كما نفعل جميعا من أنه يقف بالفعل أمام أشياء فردية، ويواجه كائنات فرادى أو متصفة بالتفرد؟ يفرض كل فرد أن لديه أمثلة حية مباشرة، وأن أباه وأمه فردان واقعيان،

ويوجد أناس "آخرون فرادى على الرغم من عدم معرفة معنى الفردية بصورة واضحة. واعتقد الإنسان منذ قديم الزمان أن العالم ككل مجموعة فردية أو تجمع فردي واحد من أشياء فرادى، سواء نظر له بوصفه واحدًا أو متعددًا. ومع ذلك من الواضح أن إصدار مثل هذا الحكم يتجاوز أى خبرة إنسانية فعلية يمكن أن نحصل عليها. وما نجده دائمًا في أبحاثنا المحدودة عبارة عن حالات من الأنماط، ونماذج ناقصة، لمعاني وأهداف لم تتحقق أو غير متحققة. وما ألاحظه في كل مرة من المرات التي أنظر فيها لوالدى ما هو إلا حضور نوع معين من الخبرة في ذاكرتي، وليس هناك أى نوع من القدرة على إثبات أن هذا الموضوع الذى تقصده موضوع فريد، ولا يوجد غيره فى هذا العالم يشبهه أو يماثله. فكيف حكمت بالفردية فى هذه الحالة؟ وكيف أعرف هذه الحقيقة على الإطلاق؟ إن مفهومنا الرابع للوجود يؤكد صحة هذه النظرية للفردية، ومهما كانت العلاقة بين الفكرة المحدودة وكل العالم، فإن مفهومنا الرابع يؤكد أن العالم فى وحدته كل فردي، وليس هناك أى عالم آخر يمكن أن يحل محله ويحقق غرضه أو نفس الهدف الواحد الذى يحققه.

وتأتى فكرتنا عن "الفردية" لوعينا المحدود فى جانبه الانتقائى وليس فى الجانب الذى يتحقق منه فى الحاضر بالفعل. فليس مقدار ما أعرفه عن الفرد هو ما تسعى مشاعرى لتحديده بوصفه قيمة فريدة تتعلق بالموضوع، خاصة حين أدرك والدى أو أمى أو أشعر بقيمة ممتلكاتى الشخصية أو بحياتى، وإنما تسعى مشاعرى لتحديد وحدة الموضوع الذى أفكر فيه وتفرد. فلا تقول العاطفة حين تشعر بموضوع ناقص فى خبرتها، إن هناك خبرة مستقبلية تكمل هذا النقص وتحقق معناه، وإنما تقول إنه سيكون فى هذه الخبرة المستقبلية نوعًا من الوحدة التى تشكل هذا الموضوع الفريد. ويعلن الجانب الوجدانى من الوعى منذ البداية أنه من المستحيل وجود موضوع آخر غير هذا الموضوع يكون قادرا على تحقيق المعنى الذى قد افترضت مسبقا وجود هذا الموضوع لتحقيقه. وهذا ما يدفع الأم للقول بعدم وجود طفل يشبه ولدها. ويقول المخلصون إن صداقتنا فريدة، وتقول الذات المحدودة باستحالة وجود حياة أخرى غير حياتى. ويقول الوعى يستحيل أن يوجد الواجب الأخلاقى الذى قد كلفت به لدى غيرى من الناس. باختصار شديد يأتى

الإحساس بالاختيار المحدد للموضوع المفرد فى حياتنا المحدودة والذى سنعتبره محققاً للمعنى الذى نقصده دائماً فى وعينا المحدود، قبل أملنا أننا نستطيع الحياة حتى نراه متحققاً.

يمثل هذا الوضع لإرادتنا المحدودة وهذا الميل لانتقاء موضوعاتنا بوصفها كيانات فريدة نفس الصفة التى يعتبرها مفهومنا الرابع للوجود موجودة أيضاً فى الإرادة المطلقة التى تواجه المعنى النهائى للعالم وتحققه. فلا يعد العالم ككل حسب وجهة نظرنا واقعة فردية بسبب اكتمال محتويات الخبرة المطلقة، وإنما بفضل تحديد اختيار ذلك الموضوع الذى سيسمح بتحقيق المعنى النهائى وإنجازه. ولئن كانت الإرادة المطلقة لا يمكن أن تتجاهل حسب وجهة نظرنا أى هدف واضح أو أى معنى، قد تتطلبه الأفكار المتناهية بوصفه ضرورياً لتحقيقها وإشباعها، فإن كمال التحقق يتطلب منطقياً من الإرادة المطلقة، تحديد نوع الهدف الذى قد نكون على وعى به، حين نتعامل مع موضوعات الموجودات الخاصة أو العاطفة الانتقائية. فتحدد الإرادة دائماً سواء كانت إلهية أو إنسانية الوعى "بالفردية". ويعد الفردى موضوع اهتمام محدد وفريد وتعبيراً فى الوقت نفسه عن انتقاء محدد.

ويمكن النظر للعالم فى مجمله ووفقاً لهذه النظرة بوصفه الابن الوحيد للهدف الرئيسى أى تعبيره الفريد. ولا يكون تعبيراً فريداً بسبب كثرة محتوياته، وإنما بسبب خصوصيته وانتقائه وتفرده. ويتم تحقيق مقولة الفردية فى كل العالم وفى مجموعته، بنفس المعنى الذى يفترض به عاطفتنا المحدودة مسبقاً تحقيقها فى مجموعة من الحالات الفردية.

(٥)

هكذا قد أعدنا أنفسنا تدريجياً لتحديد العلاقة بين الإرادة المحدودة والإرادة المطلقة، ودرسنا كلا من الانتباه الانتقائى وطبيعة الفردية بوصفهما جانبين أساسيين للإرادة، ووضحنا أيضاً المعنى الذى يرى فيه مفهومنا الرابع للوجود

٥ "العالم" بوصفه تحققاً لهدف. ولتلخيص ما سبق لا نقول إن الهدف إلهياً كان أو إنسانياً، يوجد أولاً وبصورة منفصلة ثم يحقق بعد ذلك إشباعه، وإنما المسألة على العكس من ذلك فالنسبة إلى الله، ومن وجهة النظر المطلقة تعد المعرفة الحقيقية بالهدف المطلق بوصفه واقعة تجريبية هي تحققه وإنجازه بنفسه؛ إذ لا يمكن أن يوجد شيء من الناحية المنطقية وفق وجهة نظرنا إلا بوصفه تحقيقاً واعياً لهدف معين. كذلك يأتي تأكيدنا في المقام الثاني على أن تحقيق الهدف الإلهي يأخذ اتجاهين فيتضمن فوراً مجموعة من وقائع الخبرة التي تتطابق مع المعنى الواحد المقصود، ويتجه ثانية إلى اختيار كل من الوقائع التي تعبر عن المعنى والتحديد الفردي الدقيق للمعنى ذاته. فيظهر العالم الذي يعبر عن معنى من وجهة النظر المطلقة بوصفه كلا فريداً، وفي الوقت نفسه بوصفه أيضاً كلاً تم اختياره بصورة تجعل أى كل أو أى جزء لا يمكن أن يأخذ مكانه أو مكان جزء من أجزائه بدون الفشل في تحقيق مجموع هذا المعنى المحدد. وبالتالي وبعيداً عن أى نظرية في السببية، يظهر هذا الجانب الانتقائي والذي يعتبره الفهم العام جانباً أساسياً للإرادة في مذهبنا، بوصفه صفة مطلوبة للإرادة الإلهية أو الإنسانية من الناحية الواقعية والمنطقية، ثم نؤكد ثالثاً اكتشافنا للصفة الانتقائية لإرادتنا وملاحظتنا لهذه الصفة الانتقائية في اهتمامنا الخاص في الشروع في تعريف الفردية التي نفترضها مسبقاً في كل موضوعات عاطفتنا الخاصة أو وجداننا.

فإذا ما تساءلت عن المعنى الذي يكون "العالم" به وفقاً لهذه الوجهة من النظر تعبيراً عن "الإرادة الإلهية"، والمعنى الذي يظهر فيه كتعبير عن "المعرفة الإلهية"، فإن الإجابة يمكن الحصول عليها من خلال التمييز بينهما، على الرغم من تأكيدنا عدم الفصل بينهما بوصفهما جانبين للعالم. فيعبر العالم عن المعرفة الإلهية أو المطلقة بفضل وحدة الوعي التي تربط وقائعه، وبسبب كلية المعنى الذي يربط الأفكار المختلفة المتنوعة بالصورة التي تجعل كل فكرة محدودة فكرة "عامة"، ما دامت تشير إلى "آخر" أو إلى موضوع خارجي، وتجعل في الوقت نفسه التعبير الكلي لكل هذه الأفكار المحدودة فريداً وفردياً، كذلك نستطيع الحديث عن العالم بنفس المعنى بوصفه تعبيراً عن العالم بوصفه تجسيداً للفكر الإلهي أو تحقيقاً له.

من جهة أخرى يعتبر هذا العالم عن "الإرادة الإلهية" ليس بوصفها قوة خارجية، يمكن أن تسببه أو تؤدي إلى وجوده، وإنما بوصفها تعبر عن الوحدة الغائية لهذا الكل، أو يكون مقصوداً من الأفكار. بمعنى آخر ما دام العالم كاملاً في ذاته ولا يحتاج لأي واقعة أخرى خارجه. وأخيراً يمكن القول، يعد العالم تعبيراً عن إرادة، حين يكون هذا العالم الفريد والوحيد معبراً عن انتخاب فكري، تظهر طبيعته واضحة في اهتماماتنا الخاصة والفريدة، والتي دائماً ما نلاحظ تحققها حين نحقق هدفاً عقلياً مثالياً.

ولئن بدت هذه الاعتبارات السابقة كما لو كانت تحرم كل جانب أو جزء محدود من هذا العالم الواعي من أي تميز أو قيمة خاصة، فإن الحقيقة على العكس من ذلك تماماً. فإذا كان العالم كله يمثل التعبير الكامل عن خطة، ويمثل أيضاً التعبير الفريد عنها، فإن كل واقعة من وقائعه، وبالأخص حين يتم تمييزها عن غيرها من الوقائع والنظر إلى معناها الداخلي، فإنها تعد فريدة، وتسهم في تفرد العالم. فإذا كانت هناك غرفة فريدة في هذا العالم التجريبي المكاني، ولا وجود لأي غرفة أخرى تشبهها فيه، فإن أي جزء محدد من هذه الغرفة الفريدة يعد فريداً إذا ما تمت مقارنته بأي جزء في العالم، وذلك بسبب واقعة اختلافه هو نفسه عن باقي كل الأجزاء الأخرى في هذه الغرفة ذاتها.

بمعنى آخر لنفرض أن (أ) واقعة، ونفترض مرة أنها "كل" مجرد أو "نمط عام". ثم نفترض مرة أخرى أنها "فرد"، فإن كانت (أ) "ككل" مجرد حالة من حالات النمط وبالتالي توجد حالات أخرى شبيهة بها، فإن أي جزء من (أ) مجرد حالة من حالات النمط وليس فريداً. في حين إذا كانت (أ) فرداً فريداً ولا مثيل له في أي مكان، فإن أي جزء منه يكون مشاركاً في فردية الكل، تماماً مثلما تشارك أي مسرحية من مسرحيات "شكسبير" في هذا التعبير الخاص عن فردية الشاعر، وتعد فريدة بسبب مشاركتها في هذه الفردية الخاصة بالشاعر.

إذا كان "العالم" يوجد حسب الفرض بوصفه تعبيراً عن معنى نسق إلهي من الأفكار، ولا توجد حياة أخرى غير حياة هذا العالم الحاضر، يمكن أن تعبر عن

هذا النسق. وبدأت فى الوقت نفسه الاهتمام بوقائع أى حياة محدودة، إذ يحق لك ذلك فالوقائع الموجودة أمام المطلق موجودة أيضا أمامك، فإن هذه الوقائع التى تهتم بها والخاصة بالحياة المحدودة توجد أمامك بوصفها تعبيراً عن معنى معين. فإذا ما سألت عن أى معنى تعبر هذه الوقائع، تكون الإجابة عن معنى نفس الأفكار ونفس الإرادة التى تصاحب فى الوعى المحدود نفس هذه الوقائع.

كذلك إذا ما نظرت مثلاً لأحد أفعالك الخاصة الذى يعبر عن هدف من أهدافك الخاصة. وتوحد نظريتنا بين فعلك والفكرة التى يعبر عنها بكل الأفعال والأفكار الخاصة بالوحدة المفردة للوعى المطلق، فإن هذه الوحدة المفردة للوعى المطلق، كما سبق أن وضحنا من قبل، ليست شيئاً يستغرق فرديتك، وتقضى على وجودك، وتجعلك تختفى من بين وقائع العالم، وإنما تظل من وجهة نظر هذه الوحدة المطلقة موجوداً هناك وبنفس الصورة التى تدرك بها ذاتك؛ أى بوصفك صاحب هذا الهدف المثالى المعين الذى يتجسد معناه فى حياتك الواعية ذاتها. تقول نظريتنا إن المعانى الداخلية وأفكارك الباطنية الواضحة، واختياراتك وتعبيراتك، تعد أمثلة نموذجية أو حالات مطابقة للوقائع التى يتكون العالم من وحدتها واتحادها.

وإذا كان العالم كله يعد تعبيراً فريداً عن الهدف الإلهى، فإنه يترتب على ذلك أن كل هدف محدود، وكما هو موجود بالفعل، يعد تعبيراً جزئياً وتحققاً محدوداً للإرادة الإلهية، ويعد أيضاً، كما نراه نحن الكائنات المحدودة، تحققاً جزئياً للمعنى الإلهى. فبينما وفقاً لوجهة نظرنا، تعد كل الأفكار المحدودة بالنسبة إلى معانيها الخارجية أفكاراً عامة بالفعل، فإنه لا توجد أى واقعة فقط بوصفها مجرد حالة من نمط معين أو مجرد حالة جزئية لكل معين؛ إذ تجعل أى فكرة بسيطة أى واقعة محدودة جزءاً إيجابياً من الخبرة الإلهية الفريدة، وبالتالي تعد هذه الواقعة الجزئية فريدة بذاتها. وإذا كانت النظرة العميقة لأى إرادة محدودة، مثل إرادتك الحاضرة مثلاً، تعتبر هذه الإرادة مرحلة من مراحل التعبير عن الهدف الإلهى فى لحظة معينة من الزمن، فإن هذا التعبير يعد أيضاً تعبيراً فريداً. ولا يكون هذا

التعبير عن الهدف الإلهي في أحد جوانبه إلا إرادتك الواعية ذاتها والمعنى الذى تسعى لتحقيقه.

تحيا فردية الكل فى الأجزاء، وتتجسد فردية الهدف الإلهي الفريد فى كل هدف محدود. ولا يمكن لأى هدف محدود حين ينظر إليه بوصفه أحد المعانى الداخلية للكل، أن يترك مكانه لغيره بدون حدوث تبديل حقيقى فى الكل. من جهة أخرى لا يمكن أن يكون هذا الكل نفسه موجودًا كما هو موجود، إذا لم يترك هذا الهدف المحدود يعبر عن معناه، ويقول كلمته بحرية كاملة، أى يقول كلمة الإرادة الإلهية التى لا يستطيع أى هدف آخر أن يقولها. باختصار شديد لا تنزع نظريتنا عن أفكارك الفريدة قيمها، بل تترك كل المعانى الفريدة لحياتك الفردية كما هى دون تغيير. فتحيا فى الله ولا تقنى فيه. وإذا كان كل هدف محدود فى الحياة يوجد فيه جانب فريد على الرغم من عموميته ومعناه الخارجى، وكان هذا الجانب الفريد من هذه الحياة المحدودة يعبر عن معنى داخلى، فإن هذا المعنى نفسه يعد فريدًا. بمعنى أكثر وضوحًا، إذا كان كل فعل من أفعالك يعبر عن إرادة لا يمكن التعبير عنها فى أى مكان فى العالم إلا بهذه الصورة، وكانت هذه الإرادة هى تلك التى تدركها الآن، فإنه يمكن القول إن حكم الوعى حين ينظر إلى حياتك بوصفها التعبير عن إرادتك الفردية، يتفق مع مفهومنا الرابع للوجود ولا يتعارض معه.

من الواضح إذن حين ندرس العلاقة بين الإرادة المحدودة والإرادة الإلهية نتعامل مع مشكلة الوحدة والكثرة. ولقد وجدنا منذ زمن طويل استحالة قيام وحدة بالمفهوم الواقعى بين الكائنات المختلفة فى موجود واحد. ولذلك حاولت نظريتنا تجنب هذه الصعوبة الخاصة بعلاقة الكثرة بالوحدة. لم تعد المسألة تتعلق بالنسبة إلينا بكيف تصبح مجموعة متنوعة من الأشياء شيئًا واحدًا. ووحدة العالم فى مذهبنا وحدة فى الوعى، والكثرة فى العالم باطنية، وكثرة فى الأهداف، وفى مجسّدات الهدف داخل هذه الوحدة الخاصة بالوعى الإلهي الواحد. وقدم لنا مفهومنا الرابع صيغة عامة توضح كيف تضم هذه الوحدة النهائية كل هذه الكائنات المتنوعة وتحقق الانسجام بينها؛ إذ يجب أن تحقق الكثرة على الرغم من تنوعها الانسجام

والكمال عن طريق التعاون. ولا يحدد لنا هذا المبدأ مدى التنوع التجريبي للإرادة أو التعدد في الخبرة أو الاهتمام في المطلق أو يضع حدًا للاستقلال النسبي الذي قد يجعله تفرّد العناصر الفردية ممكنًا. وليس لدينا إلا القول إن كل جزء قابل للتمييز داخل الحياة الإلهية بالإضافة إلى كل الروابط الكلية التي تربطه بالكل يعبر عن معناه الخاص. ويعد هذا المعنى متفرّدًا، ويكون متطابقًا تمامًا بما يعنيه الفرد بما يسمى إرادته الفردية حين تكون هذه الإرادة محددة في أى وقت وتم اختيارها والتعبير عنها تجريبيًا.

(٦)

ويمكن القول إن تفسير المفهومين اللذين يتناولهما الفهم العام دائمًا حين يتحدث عن الإرادة المحدودة قد بات ممكنًا. فيؤكد الفهم العام أولاً على أن الإرادة حين تتحقق يعد الفرد فعالاً أو فاعلاً. ويؤكد ثانيًا على أنه يعد حرًا حين يتم التعبير عن هذه الإرادة في الاختيار. لقد سبق تناولنا للعلاقات السببية الخاصة بهذا الجانب أو ذاك من الإرادة الإنسانية. وسبق أن وضحنا أن السببية مهما كانت ما هي إلا حالة خاصة من الوجود، ولا يمكن أن تفسر أى مسألة نهائية من مسائل الوجود الكبرى. ومع ذلك وحين حكمنا بأن كل لحظة من لحظات أى وعى محدود يكون لها جانبها الفريد، وتنتمى إرادتنا اللحظية وتعبيرها المتناهي دائمًا إلى هذا الجانب الفريد لحياتنا؛ فلقد وجدنا بالفعل جانبًا في إرادتنا المحدودة لا تستطيع أى علاقة سببية تفسيره بأى صورة من الصور. فلا تفسر أى علاقة سببية الوقائع إلا حسب صفاتها العامة، ووفق علاقتها بالوقائع الأخرى. وما يكون فريدًا لا يمكن تفسيره على، وليس الفرد مجرد نتاج قانون عام. ولذلك لا يمكن لأى تفسير على أى موضوع أن يحدد فرديته وصفاته الفريدة، وإنما يقدم دائمًا صفاته العامة. فإذا كان للإرادة وللتعبير عنها مجموعة من الصفات الفردية والفريدة التي لا يستطيع التفسير على تحديدها، فإن أفعال هذه الإرادة بوصفها تعبيرات واضحة عن هدف في حياتنا، تشكل دائمًا ما قصده الفهم العام الأخلاقي بالأفعال الحرة، فإن كان

هدفك المحدود يختلف عن هدف أى كائن محدود آخر، ويعبر هذا الهدف المحدود بصورة كاملة أو ناقصة عن معناه الخاص والمحدد بطريقته الخاصة، حينئذ تستطيع القول "أنا وحدي من بين كل كائنات العالم المتعددة أرغب فى هذا الفعل وأريده". ولئن كان صحيحاً أن إرادة الله وفقاً لوحدة الوعى الإلهى لا بد أن تتم عن طريقى، ويرغب الله من خلالي فإنه من الصحيح أيضاً، أن هذه الوحدة الإلهية لا تتحقق إلا عن طريقى وبواسطتى، ويفضل الفعل الحر المتفرد الذى أقوم به، ويعد فعلى جزءاً من الحياة الإلهية، ولا يمكن أن يتكرر فى الوعى الإلهى مهما اتصف بالجزئية. وحين أقوم بفعل معين أو أسعى لتحقيق إرادتى لا أقوم إلا بفعل من أفعال الله، ولا أسعى إلا لتحقيق إرادته، ولا أعبر إلا عن الكل، ولذلك فالإنسان كائن حر.

ويرتبط مفهوم النشاط بمفهوم الحرية. ويقصد الفهم العام الأخلاقى بمفهوم النشاط أن إرادتنا الحاضرة بوصفها إرادة فردية تعد فريدة. ولذلك نقصد بالنشاط القيمة الفريدة للتعبير الحاضر لإرادتنا، فإذا كان هناك قانون عام أو نمط كلى، وكانت صفاتنا وطباعنا العامة أو بعض صفات الطبيعة العامة لبعض الأشياء قد تم التعبير عنها فى خبرتنا الحاضرة، فلسنا إلا حالات جزئية لأنماط كلية. ولا نتصف بالفاعلية أو نقوم بأفعال. أما إذا كان التعبير الحاضر عن هدفى فريداً، وكان لا يمكن أن يحدث فى العالم إلا بوصفه تعبيراً عن هذا الهدف وحده، حينئذ أستطيع وصف تعبيرى الحالى عن الهدف بأنه فعل من أفعالى. فقيامى بالفعل يجعل إرادتى فريدة مثل الحياة الإلهية كلها، وحررة مثل المعنى الكلى الذى كان العالم كله تعبيراً عنه. فلا تعد الإرادة الإلهية قوة منتجة للعالم عن طريق أى قدرة سببية مفترضة، وليس بفضل قدرتنا على التأثير فى الأشياء المادية تعد أفعالنا الإنسانية أفعالاً حرة.

ونترك لمحاضرات قادمة مناقشة مبدأ السببية وقيمنه فى تشكيل الوجود. ونود أن نقول للإنسان ليس وجودك إلا تعبيراً عن الإرادة الإلهية. وبفضل هذه الحقيقة يتمثل هذا التعبير هنا والآن فى حياتك وفى إرادتك الخاصة نفسها، حين تشعر بأنك تمارس أفعالك وفق قصد محدد أو تسلك وفق هدف مقصود، وتحصل

عن طريق هذا الفعل على تعبير تجريبي معين. لا نقول إن فرديتك تدفعك للقيام بالفعل أو سببًا لأفعالك أو تشكل إرادتك الحرة حياة؛ فالوجود أعمق كثيرًا من مجرد القول بالسببية. فقيمة وجودك أعمق كثيرًا من مجرد قوة مادية تحرك الأشياء. فلا يوجد شيء آخر بجانب ذاتك يكون سببًا لها أو بشكل فرديتك. فليست إلا هذا التعبير الفريد وغير المتكرر عن المعنى الإلهي. وتتمثل حريتك هنا والآن في تفرد فعلك، فليست إلا قدرتك الفريدة التي لا يمتلكها غيرك، ولا يوجد هذا الهدف الذي يعبر عن ذاته في وجودك العقلي في أى مكان آخر في العالم غير ذاتك. لا يعد ذلك صحيحًا بفضل وحدة الوعي الإلهي فقط، وإنما بفضل تفرد الحياة الإلهية كلها. فالكل إلهي، ويعبر الكل عن معنى، ويتم التعبير عن المعنى بطريقة فريدة. فلا يوجد شيء متكرر، ولا فرد يشبه الآخر، فكل له فرديته وتفرده وتلك حقيقة أساسية. فمادمت مريدًا ومختارًا، تستطيع أن تدرك المعنى الحقيقي لهدفك المتفرد ومعناك. لذلك تكون حرًا وفردًا بفضل وحدة الحياة الإلهية التي تتضمن حين توصف بالتفرد أصالة المعنى الذي يشعر به كل فرد من أفرادها ويدركه عقليًا؛ فانهض إذن أيها الإنسان الحر، واحتل مكانك في العالم؛ فالعالم عالمك وعالم الله في الوقت نفسه.

المقالات الملحقه
محاضرات جيفورد
السلسلة الأولى
الواحد، الكثير، اللانهائي

الفصل الأول

مشكلة "برادلى" (١)

بدأت عرض مذهب فى "الفرد" فى المحاضرة الأخيرة من سلسلة المحاضرات السابقة. وأكدت وجود الكثرة داخل الوحدة وضرورة اتحاد الواحد مع الكثرة. وقدمت تفسيراً للطبيعة التى يجب أن يتصف بها الفرد، سواء كان فرداً مطلقاً أو الأفراد الموجودين فى عالمنا المحدود وتجسد إرادتنا حياتهم. ولا أود الدفاع عن المذهب فى هذه المحاضرة، وأفضل عرضه فى الجزء الثانى من هذه السلسلة من المحاضرات. وسأحاول الآن استكمال النظرية العامة خاصة بعد ظهور ما يسمى بالنظرية العامة فى الوجود فى السنوات الأخيرة فى إنجلترا. والتى قد أتفق مع كثير من جوانبها إلا أن قبولها بالصورة التى جاءت بها على لسان مؤلفها، تجعل من المستحيل أن ندرك عقولنا الإنسانية وفق تكوينها وإمكاناتها، أى وفاق واضح بين الواحد والكثرة، أو وجود أى نظرية إيجابية لكيف يجد الأفراد مكانهم الحقيقى فى المطلق. لقد عرفنا المطلق بوصفه "سقاً واحداً" تشكل الخبرة محتوياته، وصرح الأستاذ برادلى فى كتابه "الظاهر والواقع" بأننا لا نستطيع أن نعرف أو نفسر لأنفسنا الطريقة التى يجد بها عالم الظاهر وحدته فى المطلق، ويرفض بالتالى كل محاولة لتفسير علاقتنا بالمطلق، وبذلك يرفض التفسير الذى قد بدأنا عرضه فى المحاضرات السابقة ونأمل تكملته فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات. ولما كان رفض الأستاذ برادلى مؤسساً على نظريته فى الوجود، فمن الضرورى عرض علاقة نظريته بالنظرية العامة للوجود وعلاقة أسباب

(١) برادلى: فرانسيس هيربرت (١٨٤٦-١٩٤٢) فيلموف مثالى إنجليزى أهم أعماله "دراسات أخلاقية"

١٨٧٦، "مبادئ المنطق" ١٨٨٣، "الظاهر والواقع" ١٨٩٣. (المترجم)

الرفض بها. حقيقة قد انتهيت من عرض نظريتي في الوجود، إلا أنه من الضروري تقديم تفسير عادل لأسباب رفض السيد برادلي؛ فصواب أسبابه وصحة تفسيره قد يؤدي إلى ضعف الأمل في صحة نظريتنا.

ولا يمكن وصف هذه المهمة بأنها مهمة سهلة؛ إذ أدين شخصيًا للأستاذ "برادلي"، حيث أعتمد في النقد الذي قدمته عن المذهب الواقعي في المحاضرة الثالثة من هذا الكتاب على أجزاء كثيرة من كتابه. ويعد الكتاب في حد ذاته نسقًا فكريًا محكمًا^(٢). يصعب التعليق عليه بصورة موجزة أو تلخيص تحليلاته في عبارات قليلة. وتصبح مناقشته بصورة تفصيلية في هذه المحاضرات العامة مسألة مستحيلة. من جهة أخرى تجنب مناقشة الكتاب تجعل هذا العمل النقدي مجرد نوع من الجدل السطحي وعمل ناقص ومناقشة كتاب الأستاذ "برادلي" بصورة مختصرة لا تساعد على اكتمال النظرية^(٣). ولذا فضلت مناقشته في ملحق منفصل عن نظرية الوجود التي عرضتها في هذه المحاضرات وحتى تشكل في الوقت نفسه تمهيدًا للجزء الثاني من المحاضرات الذي نتناول فيه موضوعي الطبيعة والإنسان.

حاولت تناول الموضوع بمنهج العرض أولاً ثم النقد ثانيًا. فانتهيت لمناقشة مشكلات لم يسمح وقت المحاضرات لمناقشتها. فمثلاً حين وضع الأستاذ "برادلي" أن كل محاولة لتوحيد الكثرة في عالمنا تورطنا عادة فيما كان يطلق عليه اسم "العملية اللامتناهية"؛ بمعنى آخر حين تحاول الحديث عن المطلق وبيان كيف يتم التوحيد بين الواحد والكثرة، وكيف تمزج الكثرة من الواحد، تجد أنه حين تحاول تحديد أو تعريف "الكثرة" لا تعرف إلا عددًا لا متناهي فعليًا، والتعدد اللامتناهي

(٢) المقصود كتاب "الظاهر والواقع" ١٨٩٣. (المترجم).

(٣) المقصود "نظرية الوجود". (المترجم)

الفعلى بعد مفهومًا متناقضًا ذاتيًا من وجهة نظر الأستاذ "برادلى"، وبذلك تأخذ المشكلة المعروضة صورة المشكلة العامة القديمة حول "الوحدة والتعدد".

ولقد لوحظ حين يتم النظر للتنوع فى العالم بعيدًا عن الدراسات الفلسفية، أن الفهم العام فى حالات كثيرة حين يقوم بعملية عد للعديد اثنين أو ثلاثة أو لآى عدد آخر للجوانب التى يحولها الموضوع الذى يتم عده، فإن التحليل الدقيق يبين أن التعدد الموجود فى هذا الموضوع يجب أن يكون لا محدود إذا كان تعددًا حقيقياً بالفعل. وبذلك يصبح الإشكال كما يلى "إما أن التعدد ليس عددًا موجودًا على الإطلاق أو أنه يتضمن عددًا لا متناهى". ولقد ظل هذا الإشكال يمثل معيارًا نقديًا للقول بتعدد الكون ووحدته أو بمسألة الوحدة والكثرة فى العالم. حقيقة لم يعتمد الأستاذ "برادلى" كلية على هذا المعيار، إلا أن مناقشة الموضوع بدرجة من التعمق خاصة حين يقف حائلًا أمام كل محاولة لتعريف طبيعة الأفراد، تتطلب مناقشة مسألة "اللامتناهى الفعلى". ولئن استطاعت فلسفة الرياضيات أن تلقى مزيدًا من الضوء عليها إلا أن المناقشة لا تخلو من مسائل فنية كثيرة. والحقيقة أن إعطاء الموضوع حق قدره من المناقشة يتطلب الخوض فى مسائل فنية كثيرة ومعقدة، أخشى عدم القدرة على متابعتها إلا من قبل القارئ المتخصص، لذلك ترددت كثيرًا قبل محاولة عرض آراء الأستاذ "برادلى" حول مسألة الوجود الفردى ومفهوم عالم الظاهر.

تعد مشكلة وجود التنوع والكثرة اللامتناهية، وهى مشكلة ظهرت أهميتها من خلال منهج الأستاذ "برادلى" بصفة عامة من المشكلات التى لا يستطيع الميتافيزيقى تجاهلها. ويعتبر المذهب القائل أن مفهوم التعدد اللامتناهى الفعلى مفهومًا متناقضًا ذاتيًا من المذاهب الشائعة من "أرسطو". وإذا ما صحت دعوى الأستاذ "برادلى" وصحت نتائجه حول حدود معرفتنا الإنسانية للمطلق، فإن كل المحاولات التى قد وردت فى هذا الكتاب لتحديد العلاقات الأساسية بين المطلق

والأفراد لا جدوى منها ومصيرها الفشل. من جهة أخرى إذا استطاع المذهب الخاص بالطبيعة الحقيقية للوجود الفردى الذى تعرضه هذه المحاضرات، أن يمكننا ربما لأول مرة فى تاريخ المناقشات الدائرة حول اللامتناهى، من أن نقدم شرحاً دقيقاً للمعنى الذى يمكن من خلاله رؤية "الكثرة اللامتناهية" واقعة حقيقية محدودة بدون الوقوع التناقض الذاتى، فإن مناقشة آراء الأستاذ "برادلى" ومسألة الواحد والكثير واللامتناهى، تمثل ملحاً ضرورياً وتكملة مهمة لنظريتنا فى الوجود وأساساً ضرورياً لإثبات صحة معرفتنا الإنسانية للتكوين العام للوجود. ولذلك إذا جاء هذا العمل فنياً ومسهباً فذلك ليس إلا دفاعاً عن ما اعتبرته النظرية الحقيقية لكل معنى للحياة. لذلك سأحاول الدفاع عن مفهوم "اللامتناهى الفعلى" ضد وصفه بالتناقض الذاتى، وكذلك الدفاع عن مفهوم "الذات" ضد اعتباره مفهوماً متناقضاً، ثم توضيح بعض المسائل المتعلقة بالعلاقات الحقيقية بين الواحد والكثير فى العالم الواقعي. وسأحاول عرض ذلك كله من خلال نوع من النقد الإيجابى لموقف الأستاذ "برادلى".

قبل بداية نقدنا لموقف الأستاذ "برادلى"، أنبه القارئ الكريم الذى بدأ متردداً فى قراءة الكتاب، وأصاب الوهن عزمه أن يتوقف عن الاستمرار فى القراءة ويعود أدراجه. فحين تبدأ دراسة عالم المطلق عند الأستاذ "برادلى" فإن الأمر يشبه إلى حد كبير نهاية قصة الشاعر "فيكتور هوجو" "ركاب البحر"^(٤)؛ حيث اختفت السفينة التى كانت تحمل السيدة فى الأفق وغرقت فى البحر، وبعد أن غطى المد الصخرة التى كان العاشق الولهان يراقب السفينة من فوقها، يقول الشاعر "لا يوجد شئ هناك"؛ أى "لا يوجد شئ هناك فى البحر يمكن رؤيته". ولما كنت من عشاق

(٤) فيكتور هوجو (١٨٠٢-١٨٨٥) : شاعر وروائى فرنسى من أهم قصائده "الشرقيات" (١٨٢٩) "أوراق الخريف" (١٨٣١)، "الأحداث الداخلية" (١٨٣٧)، "الأشعة والظلال" (١٨٤٠) "العقوبات" (١٨٣٥)، "التأملات" (١٨٥٦)، ومن مسرحياته "البؤساء" (١٨٦٢). (المترجم)

البحر، وأبحث فيه دائماً عن الحياة والفردية والقانون الواضح، ولا أمل من السعى لتحقيق هذا المطلب، فإن من يجد لديه الشجاعة، ولا يخشى وهن الهزيمة، ويجب الميثافزيقا الخالصة عليه أن يرافقتى فى رحلتى حتى نحقق ما نسعى إليه. ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن البحر ليس سهلاً، ولا يخلو من الوحوش الغريبة كما يقول الشاعر "هوجو"، وكتاب الفيلسوف "برادلى" به كثير من الوحوش الفلسفية والنفسية التى يحويها عالم الظاهر حتى فى معاشرته المباشرة للمطلق. سنواجه بعض هذه الوحوش المزعومة، وعلى من يخشى مواجهتها أن يعود أدرجه.

نبدأ بعرض آراء الأستاذ "برادلى" حول مشكلة "الوحدة والكثرة". ونبين الطريق الذى اقترحه حلاً للمشكلة، وما بدأ الأمل فى حله من المسائل. ونسير فى هذا الطريق المفتوح أمامنا حتى نصل إلى نهايته. ونكتشف انتهاءه إلى مفهوم "اللامتناهى الفعلي". فنفحص الصعوبات المتعلقة به، ونقدم حلاً لها فى ضوء مفهومنا لطبيعة "المحدودية" والفردية.

١- توضيحات "برادلى" الأولى لمشكلته

نتج المذهب العام للمطلق عند "برادلى" من خلال تحليله النقدي لعدد من المفاهيم الميثافيزيقية التى يعارضها، وانقسم عمله إلى كتابين: الأول عنوانه "الظاهر"، وكانت نتيجته سلبية. بدأ بدراسة التفرقة التقليدية بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. وانتهى إلى أن هذا التميز لا يقدم تفسيراً متسقاً لعلاقة الظاهر بالواقع أو الحقيقي، ثم اتجه لدراسة مشكلة "التلازم"، التى بدت غير قابلة للتفسير فى كل هذه المفاهيم الشائعة لمعنى الأشياء والصفات والعلاقة بينهم. والحقيقة أن السبب الذى قال به "برادلى"، وشاع فى كل أجزاء الكتاب والذى قد

يكون معروفاً لقراء "هيجل" و"هريارت" بالنسبة إلى مفهوم الشيء، يحتاج إلى مزيد من التفسير والتوضيح.

يكون الشيء واحداً بصورة معينة، وله (خصائصه وصفاته التي تحدد^(٥)). فنقول إن الشيء يكون هذا أو ذاك حين تنسب إليه الصفات التي تميزه). ولا يمكن أن يكون موجوداً "إذا ما تم النظر لصفاته ولكل منها على حدة أو بصورة منفردة". "إذ يكمن وجوده بصورة معينة في وحدته". من جهة أخرى إذا ما تساءلنا عن ماذا يوجد من شيء بجانب هذه الصفات المتعددة، سريعاً ما نشعر بالحيرة. إذ لا نستطيع اكتشاف أى وحدة قائمة أو وجودها بعيداً عن هذه الصفات أو موجودة خارجها. وحين نفرض أن وحدة الشيء من الممكن التعبير عنها بالقول "إن الصفات تكون موجودة وبينها علاقة"، يجيب الأستاذ "برادلي"، أن معنى الفعل "يكون" يظل مشكوكاً فيه حين نقول "أن الصفة (أ) مثلاً تكون" على علاقة بالصفة الأخرى (ب)" (ص ٢٠)؛ إذ لا يقصد الفرد حين يستخدم كلمة "يكون" أن يوحد بين الصفة (أ) وعلاقتها بالصفة (ب)، ولذا يتجه الفرد إلى استخدام الفعل "يملك" بدلاً من الفعل "يكون"^(٦). ومع ذلك تلاحظ أن كلمة "يملك" تبدو لغة مجازية وغير محدودة. وهكذا ليس في مقدورنا الهروب من المشكلة المحيرة القديمة. فإذا ما نسبت إلى الذات ما يختلف عنها فقد وصفتها بما ليس بها ولا يميزها، وإذا ما حملت عليها ما يتفق معها ولا يختلف عنها، لا تضيف شيئاً جديداً على الإطلاق. كذلك لا يتجه الإشكال إلى الحل أو يكون الوضع أفضل مما هو عليه، إذا ما تم تعديل العبارة والقول (ص ٢١)، أن العلاقة تنتمي لكل من (أ) و (ب) بصورة متساوية، ولا تقتصر على

(٥) انظر ص ١٩ الطبعة الثانية من كتاب "الظاهر والواقع".

(٦) يلاحظ أن الإشكالية بين فعل "يملك" وفعل "يكون" ليس واضحاً عند متحدث العربية؛ إذ دائماً ما يتم إجمال فعل الكينونة في اللغة العربية؛ فنقول "الكتاب أصفر اللون" ولا نقول "يكون الكتاب أصفر اللون" أو "يتصف الكتاب باللون الأصفر" (المترجم).

الصفة (أ) وحدها، فإن هذه العلاقة التى لا يتم نسبتها إلى الصفة (أ) أو إلى الصفة (ب) أو للصفتين معاً، وتصبح "واقعة مستقلة بذاتها" أى "واقعة وجود العلاقة (ج) التى تربط بين الصفة (أ) والصفة (ب)" تجعل مشكلة وحدة الشيء مشكلة تتعلق بالرابطة الحقيقية التى قد تربط كلاً من (أ) و(ب) بالعلاقة المستقلة بينهما (ج). إذ من المفترض الآن أن (ج) لها وجود مستقل ومنفصل عن كل من (أ) و (ب). كذلك تظهر الرابطة التى توجد بين (أ) والصفة (ب) فى الشيء بالعلاقة (ج) بوصفها صورة جديدة للعلاقة (د) أى تعبر (د) عن واقعة أن (أ) و(ب) يرتبطان بالعلاقة (ج) التى تمثل علاقتهما معاً أى العلاقة التى تقول إن (ج) تربط كلا من (أ) و(ب). وهكذا يودى هذا الإبدال المؤقت إلى "عملية لا متناهية". فلا يمكن نسبة العلاقة (د) بأى صورة إلى العلاقة (ج) أو الصفة (أ) أو (ب). لذلك لابد من الانتقال إلى العلاقة الجديدة (هـ) التى تربط بين (د) وكل ما سبقها، وهكذا نحتاج للعلاقة (و) لتكرار ما سبق، ونستمر هكذا إلى ما لا نهاية. وينتج عن ذلك "أننا لا يمكن أن نصل إلى الشيء" حين ننظر إلى الصفات وعلاقتها بوصفها كيانات مستقلة. ولا بد من وجود كل يضم كل شيء وما يتصل ببعضه البعض، وإلا فلن يكون هنا أى اختلافات أو أى علاقة على الإطلاق. ولا تنطبق هذه الملاحظة على الأشياء فقط وعلى العلاقات التى قد تربط صفاتها فى وحدة واحدة، وإنما تنطبق أيضاً على المكان والزمان وعلى أى كثرة ترتبط ببعضها البعض. وعلى الرغم من قول الأستاذ "برادلي" بالمبدأ العام "أن التنوع أو الكثرة لابد من وجود وحدة تتأسس عليها"، فإنه ينكر أننا ندرك هذه الوحدة أو نستطيع فى حالتنا الراهنة أن نقدم تعريفاً لها. كما ينكر بالتحديد أن النسق العلائقى أو نسق العلاقات الذى يظهر لنا من خلال الصفات التى يمكن نسبتها إلى الشيء الواحد أو تلازمه أو الصفات الذى تكون على علاقة ببعضها، يمكن أن تقدم لنا المبدأ الكافى أو تحقق لنا الجهد

المطلوب أو تبرر لنا النظام الذى ندرك من خلاله وحدة الشئ وصفاته أو النسق الذى يجمع بين الشئ وصفاته فى وحدة مجموعة من العلاقات.

٢ - المشكلة العامة الخاصة "بمنطق العلاقات"

لا يعود الخطأ فى مثل هذه التفسيرات الخاصة بطبيعة الشئ فى نظر الأستاذ "برادلى" إلى أى عيوب فى التعريف، وإنما يقوم الخطأ على الموقف المحير أو الأشكال التى تظهر دائماً حين يتم دراسة مشكلة العلاقات والصفات فى حد ذاتها وبصورة منفصلة عن تعريف الشئ نفسه. وقد ناقش الأستاذ "برادلى" هذه الأشكال فى الفصل الثالث من كتابه الأول. وقال فى (ص ٢٥) "إن تنظيم أى مجموعة من الوقائع إلى علاقات وصفات يمكن أن يكون ضرورياً من الناحية العملية، ولكنه شئ لا معنى له من الناحية النظرية".

لقد أصبح واضحاً الآن السبب الحقيقى لكيف يؤثر مفهوم الشئ فى التناقضات السابقة. وقد جاء ذكره فى ثلاث فقرات متلاصقة، الفقرة الأولى فى ص(٢٦) "لا وجود للصفات بدون علاقات". فالصفات تختلف عن بعضها البعض. وتعتمد كثرتها وتعددتها على وجود العلاقة، وبدونها لا يمكن التمييز بين الصفات وبعضها" (ص ٢٨). وإذا تم إدراك الصفات فى ذاتها وبوصفها منفصلة عن بعضها البعض، ولا علاقة بينها، وإنما توجد العلاقة فقط بالنسبة إلينا (ص ٢٩)، فإن أى حالة انفصال بينها تتضمن علاقة الفصل. لذلك لا وجود لانفصال بدون علاقات، وإذا ما تم الاعتراف بالانفصال بصورة مطلقة فإنه يتضمن التناقض الذاتى. وانتهى الأستاذ "برادلى" إلى الحكم "أنه إذا كان هناك فرق أو اختلاف فإنه يتضمن وجود علاقة"، ودعم هذا الحكم من خلال الإشارة إلى تناقضات ميثافيزيقا "هربارت" عن الصفات والكيفيات البسيطة والظواهر العرضية.

ومع ذلك إذا كان من المستحيل إدراك الصفات بدون علاقات فمن المستحيل أيضاً الجمع بين الصفات والعلاقات؛ إذ لا يمكن أن تذوب الصفات فى العلاقات. وإذا ما تم الجمع بينهما وبين العلاقات فلا بد أن يكون عن طريق علاقات جديدة أيضاً . وبذلك تظهر من جديد مشكلة كيف يتم رد الكثرة المتضمنة فى هذه العلاقات الجديدة إلى الوحدة التى يجب أن تتصف بها الصفة. إذ لا تكون الصفة (١) مثلاً صفة على الإطلاق، إلا عن طريق علاقاتها (ما دما رأينا أن العلاقة تعد ضرورية للصفة) وعن طريق شىء آخر ألا وهو خاصيتها الباطنية؛ لذا يكون للصفة (١) جانبان يتم نسبتهما إليها. وبدون استخدام العلاقة يستحيل نسب هذا التعدد إلى الصفة (١) تماماً مثلما يستحيل بدون استخدام "العلاقة" نسب الصفات المتعددة إلى الشىء الواحد. لذلك يمكن القول بالنسبة إلى الصفة (١) تعد طبيعتها الداخلية بوصفها صفة وعلاقتها بالوقائع الأخرى عبارة عن وقائع متعددة، وبالتحديد العلاقة التى تجعل هذه الكثرة من الوقائع تشكل الصفة (١). ولذا داخل الصفة (١) "تجد أنفسنا نستند إلى مبدأ الانقسام الذاتى الذى لا يؤدى بنا إلى أى نهاية"، ويجب أن تستبدل الصفة وحدتها بعلاقة داخلية ويتطلب هذا التباين علاقة جديدة وهكذا بدون نهاية.

من جهة أخرى تعد العلاقة - ولنفس الأسباب بدون الحدود أو الأطراف "لغواً فارغاً" ص(٣٢). ويترتب على ذلك أنه ما دامت الحدود أو الأطراف تعنى وجود الصفات، فإن العلاقة بدون الصفات لا وجود لها على الإطلاق؛ أى لا علاقة بدون صفات. من جانب آخر إذا لم توجد العلاقة بدون الصفات فلا بد أن تكون على صلة بها، "فإننا نصبح فى حاجة إلى علاقة جديدة تربط بينها وبين الصفات". وبذلك نجد أنفسنا نعتمد على العملية اللامتناهية التى سبق ممارستها؛ أى عملية لامتناهية من النوع نفسه الذى سبقت الإشارة إليه (ص٣٣). فترتبط الحلقات بحلقة جديدة، ويعد هذا المركب رابطة لها طرفان، وتكون هناك حاجة لرابطة جديدة تربطه بالقديم".

وتكمن أهمية النتيجة السلبية بالنسبة إلى الأستاذ "برادلى" فى عملية تعميم المفاهيم المستخدمة والمدى الواسع الذى تم تغطيته بهذه المفاهيم الأساسية. يقول الأستاذ "برادلى" إن النتيجة التى قد توصلت إليها، تبين أن طريقة العلاقة التى يستخدمها العقل فى التفكير، أى الطريقة التى تعتمد على الحدود والعلاقات ويتم التفكير بها، تقدم لنا الظاهر وليس الحقيقة. فقد تقدم هذه الطريقة نوعاً من التوافق العملى أو وسيلة أو عملية تبديل للمعاني، ولكنها طريقة من الصعب إثباتها. فيجب أن ننظر للواقع ككثرة بوصفه واحداً، ونحاول تجنب التناقض. ونستطيع أن نسير فى أى اتجاه من الاتجاهين، فنقوم بتقسيمه أو النظر إليه بوصفه غير قابل للقسم، ويحق لنا فى الوقت نفسه التوقف عن السير حين نرغب فى عدم الاستمرار... ثم يضيف الأستاذ "برادلى" أن المسألة إذا وصلت إلى هذا الحد فسوف تؤدي إلى تناقضات لا حصر لها.

ويرى الأستاذ "برادلى" هو - نفسه فى المقالات الملحقة لكتابه الأول، وبصورة واضحة، أن تطبيق هذا المبدأ بشكل واضح يبدو ظاهراً فى المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة بالزمان، والمكان، والعلية، والنشاط، والذات؛ إذ يتم تعريف كل هذه المفاهيم الميتافيزيقية بطريقة العلاقات فى التفكير، وتتضمن بالتالى مشكلة الوحدة والكثرة. حقيقة أن دراسة موضوع النفس فى الفصلين التاسع والعاشر قد قدمت عرضاً جديداً للمشكلة وعلى درجة كبيرة من الأهمية، إلا أنها لا تشكل فى رأى الأستاذ "برادلى" قاعدة صلبة لتقديم حل إيجابى للمشكلة. يقول الأستاذ "برادلى": "لقد وجدنا أموراً كثيرة محيرة فى الواقع، وحاولنا البحث عن حل لها، ولا يجب أن يكون الحل فى رفض هذه المسائل المحيرة أو محاولة الجمع بينها وردها إلى مبدأ واحد نحاول البحث عن حل له" (ص ١١٤). عموماً لا تشكل عملية الاعتماد على الوعى الذاتى أى قيمة فى تحقيق الانسجام المطلوب بين الوحدة

والكثرة. حقيقة أن الذات تستطيع الجمع بين التعدد والوحدة بصورة معينة إلا أن المشكلة لا تكمن في عملية الجمع، وإنما في عدم معرفتنا للطريقة التي تتم بها.

٣- فشل العقل ونجاح المطلق في حل مشكلة الوحدة والتعدد

على الرغم من العرض التفصيلي لليأس الظاهري من حل مشكلة الوحدة والتعدد، يقدم لنا الأستاذ "برادلى" في نظريته عن "المطلق" في كتابه الثانى حكماً، بأن فى "الواقع يتم التوافق بين الوحدة والاختلاف، ليس عن طريق تجاهل أحدهما وإنما عن طريق كل مفهوم فى مكانه؛ "إذ يكون" الواقع فى أحد معانيه ذا طبيعة إيجابية تجاه اختلافاته. أى تستطيع اختلافاته أن تتم مدامت لا تتصارع أو تصطدم ببعضها، "ومن جهة أخرى" يجب أن ينتمى الظاهر للواقع، لذلك يجب أن يكون متوافقاً معه شيئاً مختلفاً عن ما قد يبدو لنا. ولذا يجب أن تكون كتلة الاختلافات الظاهرية المركبة متسقة ومتوحدة؛ لأنها لا يمكن أن تحدث فى أى مكان آخر غير الواقع الذى يحذف دائماً الاختلافات والفروق. بمعنى آخر إذا كان الواقع فرداً، فإنه يكون واحداً، بمعنى أن طبيعته الإيجابية تضم كل الاختلافات فى انسجام وتناسق خاص (ص ١٤٤). "بمعنى أن ما يتصف بأنه واقع يجب أن يقع فى مجال الحساسية". بمعنى ثالث "ما يتصف بأنه واقع يجب أن يكون شيئاً بوصفه جانباً من كل شعورى واحد، ولا يكون له معنى على الإطلاق إلا بوصفه عنصراً من هذه الحساسية". ويترتب على ذلك "أن المطلق يعد نسقاً واحداً" و"تكون محتوياته خبرة حسية". و"إذا ستكون خبرة مفردة شاملة تضم كل شيء، وتضم كل اختلاف جزئى" (ص ١٤٧). ويتبع ذلك أن فى "المطلق" لا تفقد هذه الاختلافات التى تبدو محيرة لنا وجودها، ولا تتلاشى هذه الحالات المختلفة التى تبدو لنا فى الشيء والصفة والعلاقة والذات، وكل المظاهر التى تبدو متعارضة أمامنا فى "المطلق". فالمسألة

على العكس من ذلك؛ إذ تظل هذه الاختلافات محافظة على وجودها فى المطلق. وكل ما هناك أنها تتحول فى الكل إلى نوع من التناسق الداخلى والانسجام بطرق ليس لدينا معرفة كافية بها. ويمكن القول عن طريق بعض الإشارات التى لدينا عن طبيعة المطلق "إن الحضور المباشر يعطى لنا خبرة بالكل الذى يحوى الاختلاف ولا يمكن تقسيمه بالعلاقات". من ناحية أخرى تشير "صورة العلاقات" أو الطريقة التى نعرفها عن العلاقة "إلى وجود الوحدة" وإلى وجود "تجمع جوهرى وراء كل العلاقات أو فوقها، وكل يسعى لتحقيق ذاته فى التفصيلات والتعدد فى هذه العلاقات. "ولا تقدم لنا مثل هذه الوقائع والاعتبارات خبرة، وإنما فكرة مجردة". عن وجود "وحدة تتجاوز كل المحتويات الظاهرية المتعددة". "إذ نستطيع تكوين فكرة عامة عن خبرة مطلقة تتلاشى فيها كل الاختلافات الظاهرية، وعن "كل" يصبح موجودًا بصورة مباشرة فى مرحلة أعلى، وفى الوقت نفسه لا تكون لدينا أى قدرة كاملة على فهم هذه الوحدة العينية بصورة تفصيلية أو ندرك تفاصيلها".

وتظهر عدم قدرتنا فى "أن طريقة العلاقات فى التفكير" لا تقدم لنا شيئًا محددًا عدا الظاهر أو تحقق الانسجام بين الوحدة والكثرة بطريقة عينية أو تخلص تفسيراتنا الواضحة للوحدة من التناقضات ومن العمليات اللامتناهية التى ترتبط بها. ويقدم لنا "برادلي" فى الفصل الخامس عشر تحت عنوان "الفكر والواقع" عرضًا دقيقًا عن العيوب العامة "لفكر العلاقات"؛ حيث وضح "برادلي" طبيعة فكر العلاقات وفصله الضرورى بين "ماذا" و"هذا"، ولجأه للعملية اللامتناهية لمحاولة التوحيد مرة أخرى. وانتهى بنتيجة مؤاها "أن العقل يرغب فى الاكتمال الذى يفقد نفسه فيه" مثلما يجرى "النهر ليصب فى البحر" أو تفقد "الذات نفسها فى الحب"؛ إذ يواجه العقل فى كل فعل من أفعاله "الفكر" حين يثبت انتسابه إلى الذات، ويدرك طوال الوقت أن "الصفة" ليست وجود "الآخر" الخاص به، وبالتحديد موضوعه، أى الوجود الذى يفكر فيه والذات التى ينسب إليها أفعاله. وهذا الوجود دائمًا ما يتحدى

بسبب "اللاتناهي الحسى" أو تعدد ملامحه الحاضرة التى لا حصر لها جهودنا لتعريفه بحدود فكرية مثالية (ص ١٧٦)، ويتصف بفضل حضوره المباشر بصفة الكائن "المكتفى بذاته"، وهى صفة لا تتسق ظاهرياً مع "اللاتناهي الحسى". لذلك يحاول فكرنا دائماً أن يحدد هذا الآخر، ويحاول أو يوضح فكرياً كيف أنه على الرغم من كثرة صفاته الحاضرة وتعددتها، يمكن أن يظل فرداً واحداً أو نسقاً من الصفات المتعددة فى وحدة واحدة. وحين يقوم الفكر بهذا العمل يكون - مجبراً حين يصف "الذات" - على استخدام "صيغة العلاقات"، وهذا ما يؤدى دائماً إلى استحالة التعبير بصورة فكرية عن الاستقلال الذاتى أو عن الصورة المباشرة التى تنسبها الذات إلى نفسها دائماً (ص ١٧٨)؛ إذ إن العقل حين يحاول تحليل "الذات" لكى يعرف ثراء محتوياتها. ويستخدم الطريقة نفسها التى يستخدمها لتحليل الأشياء والصفات إلخ... ينتهى دائماً إلى "العملية اللامتناهية"، وذلك ما دامت أى علاقة يقوم بتحديدتها تحتاج لعلاقة أخرى جديدة حتى يتم فهمها وإدراكها. وإذا ثبت أن علاقات "الذات" الداخلية والخارجية ومحتوياتها عديدة لا حصر لها فمن الصعب إذن أن يكون نسق الصفات المثالية أو محمولات العقل كافياً "للذات"؛ إذ يتحول "اللاتناهي الحسى" أو المحتويات العديدة التى تقدمها "الذات" فى البداية، خاصة حين نقوم بالتفكير إلى سلسلة لامتناهية واضحة من محمولات العلاقات. وحتى إذا ما تصورنا اكتمال النسق الفكرى أو العقلى "فإنه لا يمكن أن يكون ذاتاً"؛ لأنه "سيفقد فى هذه الحالة طريقة العلاقات فى التفكير أو منطق العلاقات".

وينتج عن ذلك أن الفكر يرغب فى الاتصاف بالمباشرة والاستقلال الذاتى والفردية الحاوية لكل شيء كغاية له وهدف نهائى بالنسبة إليه (ص ١٧٩). ولما كانت الفردية من المستحيل تحقيقها بطريقة العلاقات فى التفكير، فإن الفكر على الرغم من عدم معرفته لكل صفات الواقع ولاملمحه يستطيع أن يتعرف عليها بوصفها "الآخر" الخاص به، ويستطيع الرغبة فيها (ص ١٨٠)، بسبب وجودها

الناقص فى داخله، ولا تعد الرغبة فى محاولة إكمالها أمراً متناقضاً. من جهة أخرى يعد هذا الاكتمال شيئاً مدمراً للعقل، ويمثل الوصول إلى هذه الغاية نهاية للفكر؛ إذ تجعل المحتوى المثالى يأخذ صورة الواقع ذاته، وتتلاشى الحقيقة الخالصة والفكر الخالص. "وتظل عملية اكتمال الفكر التى تتم من خارج الفكر تمثل الآخر إلى الأبد". ويستطيع الفكر أن يدرك أنه لكى يصل إلى هدفه يجب أن يخرج خارج العلاقات ويبحث وراءها؛ إذ لا يجد فى طبيعته أو داخله أى وسائل أخرى تعينه على التقدم".

ولذلك يحوى مطلقنا الاختلافات بين الفكر والواقع و"ماذا، وهذا". ويصبح الوعى الذاتى الجزئى ووعيه بذاته فى مواجهة الكل ضمن محتوى خبرة واحدة تضم كل شىء. ومع ذلك يظل الأستاذ "برادلى" مصرّاً على أننا لا نستطيع تفسير مثل هذه الخبرة لأنفسنا.

٤- تعريف "برادلى" لما يقبله العقل بالنسبة إلى مسألة الوحدة والتعدد

لقد عبر نقاد "برادلى" دائماً عن عدم موافقتهم على الوضع الحرج والحساس الذى سببته هذه النظرية لفكرنا المحدود؛ إذ نجبر على تعريف الواقع بوصفه نسقاً يتحقق فيه الانسجام بين الاختلاف والوحدة. وندرك الواقع فى نفس الوقت بوصفه "خبرة حسية". ولا يتبدد أى تنوع محدود فى الخبرة المطلقة، وإنما تتغير صورته ويتحول فقط". فى حين يرفض "برادلى" بشدة اعتبار أى لحظة من لحظات الخبرة، تبدو فيها قد حققنا من خلال أى عملية فكرية أو من خلال أى نمط من الوعى المباشر نوعاً من الانسجام الواضح بين الواحد والكثرة، بوصفها لا تشكل أساساً للمعرفة النهائية للطريقة التى تتم بها "وحدة" الواحد والكثرة فى المطلق. ووفقاً لذلك اتجه النقاد أحياناً لاتهام "برادلى" بالحصول فى مطلقه على الهوية الخالصة بدون

أى اختلافات، كما قد يميلون من جانب آخر إلى التساؤل بنوع من التبرم عن نوع الانسجام الذى يمكن أن يرضى عنه، ولماذا يفترض وجود أى نوع من "الانسجام" بين الوحدة والكثرة على الإطلاق حتى داخل المطلق فى الوقت الذى يرفض فيه كل وسيلة لتحقيق هذا الانسجام أو يتم تعريفه بها؟

وحين اتجه "برادلي" للإجابة فى الطبعة الثانية من كتابه، ناقش فى ملحق خاص مشكلة "التناقض والتضاد" مع إشارة خاصة لأثرها على الموضوع. فظهرت مسألة العلاقة بين نظرية التضاد ومشكلة العلاقة بين الوحدة والاختلاف بوصفها مسألة أساسية فى المناقشة^(٧). يقول "برادلي فى ملحقه (ص ٥٦٢) "لا يمكن أن يصبح هناك شيان مختلفان بدون وجود نوع من الانقسام الداخلى، ولا يمكن فى نفس الوقت أن تنتمى الاختلافات لنفس الشيء ولنفس الوضع إلا إذا كان الاختلاف قائماً. قد يبدو ظاهر هذا الاتحاد واقعة قائمة فى حين يراه الفكر تناقضاً. فيشرح "برادلي" أولاً أن "المسألة لا تتطلب مجرد وجود التشابه الذى "لا يمثل للعقل شيئاً". "ولا تقدم عملية تحصيل الحاصل أى حقيقة جديدة على الإطلاق وبأى معنى من المعاني". لا يمنع قانون التناقض إذن وجود التنوع أو الاختلاف". "وإذا منعه تتوقف عملية التفكير ذاتها". لذلك يرى برادلي أن صعوبة المسألة تنشأ من واقعة "أن العقل لا يستطيع التفكير بدون الاختلافات، ولا يستطيع من جهة أخرى صنع هذه الاختلافات. وما دام لا يستطيع القيام بها فإنه لا يستطيع استقبالها جاهزة الصنع من الخارج"، فيبحث العقل دائماً عن سبب لوجود الاختلاف وعن الخلفية التى ينطلق منها، ولا يستطيع الانتقال من الواقعة "أ" إلى الواقعة "ب" بدون سبب أو القبول بوجودهما مرتبطتين فى الخارج، بوصفه حقيقة مستقلة خارج العملية الفكرية ذاتها. وإذا ما واجه الفكر اختلافًا وتعدّدًا فإنه "يطالب دائماً بتحقيق الوحدة" (ص ٥٦٢)". ولذلك حين تظهر واقعة ارتباط كل من "أ" و"ب"، فإن العقل إما أن

(٧) انظر الفقرة أ فى الطبعة الثانية ص ٥٦٢، مقالة أعيد طبعها من كتاب "العقل وعملية الحذف".

يقبل بوجود ترتيب عشوائى بدون سبب معين، أو يحاول دونما وجود سبب معين وبصورة لا تتفق مع طبيعته أن يوحد بينهما. ولا يستطيع أحد أن يواجه هذه الصعوبة بالقول إن هناك مركبات معينة موجودة فى الخبرة، توجد بها الوحدة والتعدد معاً بشكل واضح، ويظهر فيها الارتباط بين الواحد والكثرة، وما على العقل إلا أن يشرح محتويات العالم ويفسر أجزائه فى ضوء هذه المركبات الأساسية، كذلك لا يمكن وجود مثل هذا "الارتباط" الخالص أو وجود "الصلة" وحدها قائمة بذاتها. فحين نجد أى نوع من الوحدة بين اختلافات؛ أى حين نجد مجموعة من الأشياء المختلفة مرتبطة ببعضها، فإننا نجد أيضاً ودائماً نوعاً من "الخلفية" أو "الأرضية المشتركة" كشرط لوجود مثل هذا الارتباط أو تلك الصلة، لذلك لا توجد "الرابعة" وحدها مستقلة، وإنما توجد معتمدة على شيء آخر، وتظهر للعقل بوصفها القيد أو الصلة التى لا يعرف عنها شيء أو المجهولة بالنسبة إليه؛ لذا فى الوقت الذى يرفض فيه العقل ما هو غريب عن ذاته، ولا يكون نابغاً من طبيعته، يستطيع بوصفه مطلقاً أن يقبل التناقض وعدم الاتساق بوصفه خاضعاً للشروط".

ويعد "مبدأ الارتباط" إذا نظر له بوصفه "مبدأً مستقلاً بذاته مسألة متناقضة بالنسبة إلى العقل" (ص ٥٦٥). فبمجرد أن يجعل العقل "عملية الارتباط" موضوعه، فإنه يجب أن يجمع عناصر هذه العملية فى وحدة واحدة. ومع ذلك حين يجد هذه العناصر المختلفة عن بعضها، فإنه لا يستطيع أن يحدها بأى رباط داخلى من ذاته يربطها به مع بعضها، وليس لديه فى الوقت نفسه أى مبدأ للاختلاف الداخلى الذى يدرك به انفصالها عن بعضها البعض. وإذا ما اعترض معترض بأنها تظهر للعقل "مرتبطة مع بعضها البعض" يجيب الأستاذ برادلى "أن المسألة تتعلق بكيف يستطيع العقل أن يفكر فيما جاء إليه". فإذا كان العقل يمتلك مبادئ الربط كجزء من طبيعته الداخلية، أى مبادئ مثل "معاً" "بين" "الكل فى وحدة واحدة"؛ فلن يستطع استخدامها

فى تفسير الربط القادم إليه من الخارج. والحقيقة أن العقل لا يستطيع قبول مبدأ
تحصيل الحاصل ومع ذلك يتطلب وجود الوحدة فى الاختلاف والتنوع. من جهة
أخرى لا تعد الأشياء المترابطة المقدمة له عبارة عن وسائل للارتباط أو لتحقيق
الوحدة. فليست فى حد ذاتها إلا مجموعة من الأشياء الخارجية المرتبطة". لا قيمة
إنّ أن نطالب العقل بأن يوحد بين الأشياء ولا يتطابق معها؛ إذ كيف يستطيع
العقل أن يوحد بين الأشياء إلا إذا كان لديه طريقة للتوحيد أو منطق للتوحيد؛ إذ
يعنى التوحيد بدون وجود مبدأ داخلى أو خلفية باطنية للربط والفصل، أن نجمع
الأشياء معاً فى نقطة واحدة وذلك نوع من التناقض الذاتى". "ولا تكون الأشياء
متناقضة بسبب اختلافها عن بعضها، وإنما بسبب ظهورها كمجرد مجموعة من
الارتباطات"، لذلك مجرد وجود الأشياء مع بعضها "فى المكان أو الزمان يعد
مسألة غير مقنعة للعقل وفى النهاية تبدو له شيئاً مستحيلاً. من جانب آخر يجب
تجاوز مثل هذه النظرة الخاطئة، فالواقع لا يتناقض مع ذاته على الرغم من
اختلافاته وتنوع وقائعه ما دامت وحدتها الحقيقية قائمة فى المطلق.

فإذا ما ظهر السؤال "ما الذى قد يرضى العقل على فرض إمكانية الحصول
عليه؟" (ص ٥٦٨). يوضح الأستاذ برادلى "إذا كانت خلفية "الوحدة" أو الأرضية
التي تتم فيها، خارج العناصر التي يتم الربط بينها أو يتم تحليلها بصورة مستقلة
عن عناصرها، فإن هذه الأرضية تصبح عنصراً مستقلاً جديداً بالنسبة إلى العقل،
وتتطلب ذاتها الدخول فى وحدة جديدة"، ثم يضيف قائلاً: ولأن العقل لا توجد به
وسائل للربط تنشأ "العملية اللامتناهية". إذا كانت تلك هى المشكلة، فإن حلها يمكن
أن يتم لو كانت الاختلافات جوانب مكملة لعملية الربط والتميز، ولا تستقل عن
العناصر المختلفة أو تمثل نوعاً من الإلزام الخارجى للعقل. فتكون من عمل العقل
ذاته ومن تلقاء نفسه. فتتبدل الأحوال ويصبح كل جانب فى حد ذاته عبارة عن
انتقال أو تحول للجانب الآخر، ولا تتأتى عملية الانتقال من الخارج، وإنما تعد

جزءاً جوهرياً من طبيعته ذاتها ومن طبيعة العقل نفسه، ويصبح الكل تحليلاً واضحاً بذاته للعقل وتركيباً لنفسه بنفسه. فلا يكون التركيب عملية خالصة، وإنما يمثل نوعاً من التفسير الذاتي. ويفقد السؤال عن كيف أو لماذا تصبح الكثرة وحدة أو الوحدة كثرة معناه. وليس هناك سؤال عن كيف ولماذا بجانب عملية الوضوح الذاتي، ويمثل هذا "الكل" لاختلافاته في لحظة واحدة كيفها وسببها ووجودها وجوهرها ونظامها وأرضيتها المشتركة ومبدأ الوحدة والاختلاف. ويؤكد الأستاذ "برادلي" "لا يوجد شيء يتعارض مع قانون التناقض"، ولا تتعارض هذه الوحدة أو هذا التطابق بين المختلفات مع قانون التناقض بل قد تتوافق معه. وإذا كان كل ما نحصل عليه في النهاية عبارة عن هذا "الكل الكامل والواضح بذاته"، فإن غاية العقل والفلسفة تكون قد تحققت. ومع ذلك لم يستطع الأستاذ "برادلي" القول بحل من هذا النوع أو إثباته. فيقول "بأن قانون التناقض يسبب إشكالات تفوق قدرة العقل ومنطقه"، تحتاج مواجهتها لوجود "كل" خارج العقل الخالص". ومع ذلك لا تستطيع "الهوية المجردة" تحقيق مطالب العقل. "ومن ناحية أخرى لا تستطيع القول إن أى مبدأ أو مبادئ للتعديد في الوحدة تعد واضحة بذاتها". وبالتالي إذا أردنا البحث عن الوجود بذاته والهوية الذاتية، فإنه لا يتم البحث عنهما في "الهوية الخالصة" أو عملية ارتداد "إلى مرحلة ما قبل التفكير"، وإنما نبحث عنهما في "كل يوجد خارج العقل أو وراءه، يشير العقل إليه، ويعد في الوقت نفسه متضمناً فيه". وإذا كانت الاختلافات موجودة فإنها تعد حقيقية وواقعية". ويجب أن نتصف بأنها حقيقية وواقعية بصورة تجعل العقل ينتقل من "أ" أو من "ب" دون أى تميز خارجي لأى منهما. معنى ذلك أن اتحاد كل من "أ" و"ب" يكون نابغاً من طبيعتهما، ويتم داخل "كل" من نفس طبيعتهما أيضاً. وليست كل تناقضات نظرية الظاهر إلا تعبيراً عن فشل العقل في تعريف هذا الكل بصورة إيجابية وبنوع من التفصيل.

الفصل الثاني

الوحدة والكثرة فى عالم الفكر أو المعانى الداخلية

نتلخص وجهة نظر الأستاذ "برادلي" بالنسبة إلى مسألة غموض الوحدة فى التعدد، والأسباب التى قد دفعته من جهة إلى القول "إن الهوية الحقّة لا تكون بسيطة على الإطلاق أو مجردة، وإنما تتضمن اختلافات حقيقية"، وأدت نفس الأسباب من جهة أخرى "إلى الإصرار على أن الخلفية الحقيقية؛ لهذا الاتحاد بين الهوية والاختلاف لا تكون واضحة على الإطلاق لنا أو للفكر، وإنما دائماً ما نفترض وجودها المسبق وراء الفكر"؛ فماذا نستنتج من هذا القول؟

١ - تطوير العقل للمعانى الداخلية

يتمثل تعليقنا الأول فى تكرار ما قاله نقاد الأستاذ "برادلي" أو معظمهم من أن وجود الاختلاف فى الوحدة فى أحد أقسام عقلنا، وإن كان محدوداً بدرجة كبيرة إلا أنه يمثل أهمية كبرى بالنسبة إلينا، وقد وجد الأستاذ "برادلي" الاختلاف فى الوحدة "بوصفه مبدأ" واضحاً بذاته.

ويظهر هذا القسم من العقل حين نقرأ كتاب الأستاذ "برادلي" أو نفحص بدقة عالم العقل، حيث يكون العقل فيه موضوعاً لنفسه، ونلاحظ حركته وعملياته وتناقضاته والتميزات الداخلية التى لا حصر لها. لقد قدم لنا الأستاذ "برادلي" فى "منطقه" تفسيراً دقيقاً لحركة الفكر استند فيه إلى ما جاء فى كتابه. ولا يمكن أن أتردد على الإطلاق فى الإقرار بصحة جزء كبير من هذا التفسير وقبوله. قد لا تشكل هذه العمليات الفكرية للعقل كما فحصها الأستاذ "برادلي" بالفعل جانباً مهماً

من الواقع أو الحقيقة وتتنسب إلى "الظاهر"، إلا أن المسألة هنا لا تتعلق بقيمة العملية الفكرية في حياة العالم ودرجة سموها، وإنما في قيمتها بوصفها نموذجًا للوضوح الذاتى حتى لو كان اتحادًا على درجة كبيرة من التجريد بين الوحدة والكثرة، والهوية واختلاف الجوانب في عالم موضوعي؛ إذ يعد الفكر أيضًا نوعًا من الحياة، وينتمى إلى عالم الواقع على الأقل مثل انتماء المظاهر الأخرى.

نستطيع في البداية تطوير "المعنى" الذى نقصده من هذا التعليق بصورة عامة؛ إذ تحتاج التطبيقات الخاصة لوقت طويل. يطلب الأستاذ "برادلي" أن نوضح له حالة تكون الاختلافات فيها "عبارة عن جوانب مكملة لعملية ربط وتمييز". "ولا تكون العملية إلزامًا خارجيًا غريبًا عن العقل، وإنما يقوم بها العقل من تلقاء نفسه؛ أى عبارة عن تحليل وتركيب واضح بذاته يقوم به العقل لنفسه وبنفسه. وقد فشل فى الحصول على أى حالة حين نظر فى عالم الظاهر تعد كافية لتأسيس أى "مبادئ للاختلاف فى الوحدة تكون واضحة بذاتها"، ونود أن نبدأ هنا بمواجهة هذا المطلب. ونسأل عن ما إذا كان قد فسر الحالة التى تعد من أقرب الحالات لبحثه، والتى تتأسس مباشرة على العقل. فحقيقة قد لا يمثل العقل بالفعل كل الوجود أو الواقع، وعليه أن يبحث فى النهاية خارج ذاته عن الآخر الخاص به. ومع ذلك يملك الوجود أو الواقع العقل جنبًا إلى جنب مع المظاهر الأخرى. ويُعتبر الظاهر وفقًا لافتراض "برادلي" الثوب الحيوى للألوهية، إذا ما عنيينا بالألوهية فى هذه اللحظة "مطلقه". ويحق لنا استخدام أى قطعة بالية من هذا الثوب والاعتماد على معرفتنا الناقصة لمعرفة لمحة أو إشارة عن الثوب كله. حقيقة قد تكون الإشارة خافتة واللمحة محدودة، إلا أن معرفة ذلك يتوقف على التجربة ذاتها، كذلك لماذا لا نبحث عن السبب الذى يجعل العقل غير قادر على توضيح اتحاد الوحدة والكثرة أو الوحدة والاختلاف فى الحالات التى تبين الخبرة فيها الارتباطات وخلفيتها، بينما

يستطيع أن يوحد بين الوحدة والاختلاف فى عملياته الداخلية؟ وألا يمكن أن يلقى ذلك مزيداً من الضوء على مشكلتنا النهائية؟

من الواضح أن العقل له دوافعه الخاصة وإلا كيف يقوم بعملية التفكير. وهل هناك من كان يتحدث عن تلقائية العقل ودوافعه الذاتية، وأكد أكثر من الأستاذ برادلى على "أن الفكر يتضمن عملية التحليل والتركيب"؟ والآن يلاحظ الأستاذ "برادلى" أن العقل لا يقنع بموضوعه الخارجى أو بعملية الربط فى الزمان والمكان، بسبب "عدم فهمه للوحدة فى الاختلاف فى هذا الموضوع المائل أمامه". "ويسعى العقل لتحديد أرضية هذه الوحدة" خاصة فى حالة الشيء أو عالم الصفات والعلاقات أو فى المكان أو الزمان أو أى حالة من حالات عالم الظاهر الأخرى التى تبدو خارج العقل. ويلاحظ أن العقل يفشل فى ذلك دائماً بسبب عدم قدرته على العمل بدون وجود الاختلافات وفى الوقت نفسه لا يستطيع صنعها" (ص ٥٦٢). السؤال الآن هل يعنى "برادلى" الحكم بأن العقل لا يستطيع صنع الاختلافات؟ لقد وضع لنا فى الفصول الخاصة "بالشيء" و"الموضوعات" الأخرى التى تأتى للعقل من الخارج أنه وفقاً للأستاذ "برادلى" لا يصنع الفكر الاختلافات، ويميل إلى قبولها بوصفها حقيقية من خلال الموضوعات الخارجية ما دام ينظر لها بصورة مجردة أى ليس صانعها ويميل لقبولها جاهزة الصنع.

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن كيف يمكن للعقل أن يعرف أنه لا يستطيع صنع اختلافات معينة، ويتجه للتسليم بها وقبولها دون الاشتراك فى صنعها عن طريق حركته، وأن هناك اختلافات معينة أخرى يعرف وحدتها الداخلية حين يصنعها؟ فحين يشرع العقل فى حل مشكلة يكون له هدفه الذى يشكل فى الوقت نفسه "وحدة" لا تأتى له من الخارج، وإنما تتطور من الداخل أثناء عملية التفكير. وبعد محاولة حل المشكلة وتحقيق الهدف يجد العقل نفسه فى مواجهة موقف محير،

فما الذى يراه العقل وفقاً لمذهب الأستاذ "برادلي" سبباً مشكلاً لجوهر هذا الموقف المحير؟ يرى العقل أن "الفرض" القائل بوحدة كل من "أ" و"ب" (حيث من المفترض أن كلًّا من "أ" و"ب" هما اختلافان خارجيان فى الوقت الذى يكون الفرض نفسه قد تم تطويره فكرياً إلى مجموعة من النتائج أو تم استنتاج نتائجه عن طريق الحركة الباطنية للفكر)، إما أن يؤدى إلى نتائج مختلفة تتعارض مع بعضها البعض بصورة مباشرة أو يؤدى وفقاً للضرورة المنطقية والداخلية إلى "عملية لا متناهية"، بمعنى آخر إلى مجموعة لامتناهية من النتائج المختلفة. وفى كلتا الحالتين وبالإضافة لحيرة العقل بالنسبة لكل من "أ" و"ب"، فإنه يرى أيضاً نوعاً من "الاختلاف" الذى لا يكون قائماً فى كل من "أ" و"ب"، وإنما اختلاف ضرورى قد تم تطويره عن طريق حركة العقل الخاصة. فعرف العقل أن هدفه الخاص قد طور هذا الاختلاف؛ إذ قد تطور "الفرض" حول كل من "أ" و"ب" (بمعنى أن بينهما "علاقة" أو أنهما صفتان أو جوهران أو مهما كان الفرض) من داخل ذاته نفسه أو حين يفكر العقل فيه مجموعة معينة من الجوانب الداخلية العديدة. فإذا ما تساءلنا عن كيف أدرك العقل أو اكتشف واقعة تطوير "الفرض" لهذه الاختلافات؟ فإن الإجابة الوحيدة عن طريق عملية "الانعكاس". فيقوم العقل بتطوير معناه عن طريق عملياته الخاصة. بمعنى آخر وبلغتنا عن طريق "المعنى الداخلي" لهذا الهدف. ربما يؤدى الفرض إلى نوع من التناقض الذاتى حين يحكم على طبيعة كل من "أ" و"ب". وفى هذه الحالة، وحين يتم النظر إلى "الفرض" فى حد ذاته وبصورة منفصلة تماماً عن كل من "أ" و"ب" ذاتهما وبوصفه موضوعاً للانعكاس، فإنه يبدو متضمناً لحكم يتصف بالصواب والخطأ فى وقت واحد، سواء كان هذا الحكم يخص "أ" أو "ب" أو كليهما. ولما كانت الحقيقة تختلف عن الزيف، فإن من يرى أن فرضاً معيناً يتضمن من خلال تطوير "معناه الداخلي" تشابه صواب وخطأ تفسير الواقعة الخارجية المفترضة أى عدم التفرقة بين صوابها أو بطلانها، فإنه لا يلاحظ حقيقة تتعلق بكل

من "أ" و"ب"، وإنما تخص المعنى الداخلى للفرض ذاته ووحدته، أى أنه لاحظ واقعة داخل دائرة حركة الفكر ذاته، واختلافاً قد قام العقل بتطويره من تلقاء نفسه ومن ذاته.

حين يودى "الفرض" إلى "عملية لامتناهية" ويقال "إن انقساماً لا متناهى" قد يظهر فى عالم العلاقات المدركة والصفات. ولا يوصلنا مبدأ "هذا الانقسام الذاتى" إلى أى نهاية ص (٣١)، ويقال "إن كثرة الاختلافات داخل "العلاقة تؤدي إلى عملية لا متناهية" (ص ١٨٠). فالآن وحين يرى العقل أن كل ذلك يعد نتيجة ضرورية لطريقة "العلاقة فى الفكر"، فإنه يرى واقعة حاضرة الآن داخل عالم أفكاره ونتيجة واضحة بذاتها لمحاولة تعبيره عن هدفه وتفكيره. وحين نقول إنه على الرغم من الاختلاف، يعد "هدف" الفكر فى كل حالة من هذا النمط هدفاً عقلياً، وأنه الهدف الذى يبحث عن خلفية الصلة بين "أ" و"ب"، كما أن "الانعكاس" يرى أن هذا الهدف الواحد، إذا ما ترك لتطوير ذاته ينقسم ويصبح متعددًا، ويعبر عن هويته الخاصة فى مجموعة مختلفة من الجوانب. وحين يرى الفكر هذه النتيجة التى انتهت إليها جهوده، ويراهما بوصفها نتيجة ضرورية وكلية، ترتبت على طريقة الاعتماد على العلاقات فى التفكير، ألا يحق لنا القول إن العقل لا يرى على الأقل فى هذا المثال الارتباط بين الهوية والاختلاف فقط، وإنما يرى أيضاً كيف يتصلان ببعضهما، وكيف يعبر كل منهما عن ذاته فى الآخر؟

نستطيع الآن أن نتغلب على فشلنا فى فهم العالم الخارجى، ونتحول إلى نجاحنا فى محاولة اكتشاف شيء عن الحركة الداخلية للفكر. فلا تتجلى قيمة جهلنا فى ملاحظة معرفتنا الضئيلة (ما دمنا نشعر به دائماً فى كل لحظة من لحظات حياتنا) وإنما حين نبدأ فى تقدير مدى ما يمكن معرفته أو ما نستطيع اكتشافه. نريد أن نعرف كيف يمكن لأى "وحدة" أن تتطور إلى كثرة، وإن كنا قد بدأنا نتلمس

طريقنا إلى هذه المعرفة، ألا يحق لنا الاستمرار في تطوير هذه البصيرة التي جاءت إلينا؟

ننتهى بذلك إلى أن تفسير الأستاذ "برادلي" إذا كان صحيحاً، ويكون فعلاً "مبدأ الاختلاف في الوحدة" في حالة المعنى الداخلى لأفكارنا، في حالات عينية عديدة "واضحاً بذاته"، فإن من الأفضل أن نزيد معرفتنا بهذا المبدأ. ويجب أن نلاحظ أن هذا الاتحاد بين الواحد والكثرة في الفكر، يجب أن تكون واقعة واضحة في العالم إذا كان هذا الاتحاد بديهيًا وواضحاً بذاته، ولا يمكن أن يكون واضحاً بذاته إلا إذا صح تفسير "برادلي" وكان تفسيراً منطقيًا.

٢- المبدأ العقلى المسئول عن العمليات اللامتناهية: تعريف العملية التكرارية فى الفكر.

يزداد هذا المبدأ العقلى وضوحاً كلما تقدمنا فى التفكير وانعكاس الفكر على ذاته. ويمكن القول إن الأمثلة المهمة التى يظهر فيها مبدأ "الانقسام اللانهائى" فى عرض السيد "برادلي" والذى يمثل المبدأ الرئيسى للتطور الداخلى للكثرة من الوحدة يمكن مراجعتها كلها فيما يلى: "إذا كان هناك ارتباط" معين جاء إلينا من الحس، وبدأ العقل يضع "فرضاً" يفسر به هذا "الارتباط"، فإن عملية "الانقسام" الناتجة لا تحدث للارتباط الأصلى بل للمعنى الداخلى لهذا الفرض. فيعد الفرض واقعة من وقائع الحياة الفكرية. يقول الفرض: "يتم تفسير "الارتباط" بوصفه علاقة تجمع حديهما فى وحدة واحدة". ويفكر العقل هكذا لاعتقاده أن هذا الفرض يحقق معناه كاملاً، ثم يلاحظ العقل بعد ذلك "أن علاقتنا بمجرد تعريفها قد أصبحت حدًا فى علاقة جديدة". بصورة أكثر تفصيلاً يقول السؤال الأساسى "ما هى وحدة" كل من "أ" و"ب"، يجيب الفرض "تكمّن وحدتهما فى علاقتهما "ع"؛ لأن حدّى العلاقة

مرتبطان ومتحدان بهذه العلاقة". حينئذ يقول النقد الانعكاسى للعقل "إن إضافة الحد "ع" بوصفه الرابطة المثالية بين "أ" و"ب"، لا ينظر إليهما بوصفهما موضوعين خارجين وإنما بوصفهما حدين لعلاقة مثالية، ولهذا نكون قد أعدنا تكرار الموقف الأصلي الذى بدأنا به فى المركب المفترض الذى قد يتكون من (ع وأ) أو (ع وب) أو (أ ع ب)، فحين كان كل من "أ" و"ب" موضوعين فى الفكر. كانت هناك حاجة لرابطة تربط بينهما، ورأينا من الضروري النظر لهما بوصفهما حدين يرتبطان بعلاقة بينهما، وتم وضع العلاقة "ع". وبذلك أصبحت "ع" بمجرد وضعها موضوعاً جديداً من موضوعات الفكر، وأصبحت حداً للسبب نفسه الذى جعل كلاً من "أ" و"ب" يتم النظر إليهما بوصفهما حدين. ولما كان المبدأ الرئيسى يقول إن موضوعات الفكر إذا اختلفت وتم التوحيد بينهما، يتم النظر إليهما بوصفهما حدوداً فى علاقة، فإن عمليتنا الفكرية يجب أن تلاحظ أنه إذا كان "أ" و"ب" حدين يتم الربط بينهما، فإن "ع" أيضاً يحق لها بوصفها حداً أن يتم الربط بينها وبين "أ" أو "ب" أو كليهما، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويمكن تلخيص ما سبق إلى ما يلي: تعيد عملية التفكير التى نتحدث عنها نوع "الموضوع" المثالى فى صورة جديدة؛ أى تعيد بناء "الموضوع" الذى عن طريقه تحاول أن تبدل نفسها إلى صورة جديدة أكثر قبولاً. ويؤدى تغيير الموقف إلى إعادة وضع نفس الموقف المراد تغييره، بمعنى آخر يكرر الحل المقترح المسألة بصورة جديدة. ولذلك يمكن تسمية العملية الفكرية التى تحدث عملية "تواتر" أو "عملية تكرارية"، تعيد وضع الموقف الذى أدى إلى ظهورها فى حالة جديدة أو وضع جديد، وتكرر الموقف نفسه الذى قد انطبقت عليه بصورة جديدة.

تعد الملاحظة التى يمدنا بها "الانعكاس" عن الطبيعة العامة لأى عملية فكرية متواترة أو تكرارية من عمليات الفكر على درجة كبيرة من الأهمية لفهم

مسألة الوحدة والكثرة. ونريد أن نجد حالة من الحالات التي تقوم فيها "وحدة" معينة بتطوير اختلافاتها من داخل ذاتها، ونعرف ما الذى يمكن أن يشكل مثالاً واضحاً نستطيع تأمله، غير ما تقدمه لنا العملية الفكرية التي حين تنطبق على موقف معين، تقوم بالضرورة وبطريقة نستطيع تتبعها بإعادة وضع نفس الموقف الذى تنطبق عليه فى صورة جديدة؛ إذ تعد هذه العملية واقعة كائنة فى العالم تبدأ بالواحد ثم تقوم بتطوير الاختلافات. لنترك مؤقتاً ولفترة من الوقت مسألة العلاقة بين "أ" و"ب" ما دمنا ننظر لهما بوصفهما واقعتين من وقائع الحس أو من الوقائع الخارجية ويظهر ارتباطهما لنا بوصفه ارتباطاً خارجياً. ونستطيع العودة لها بعد أن نكون مستعدين لفهم أسرارها. فلقد وجدنا شيئاً أكثر وضوحاً الآن يتمثل فى العملية الفكرية التكرارية التي حين نقوم بتطبيقها، نلاحظ قيامها بتطوير مجموعة من النتائج المتعددة من هدف واحد عن طرق إعادة تكرار الموقف الذى تنطبق عليه بصورة جديدة. لنفرض أن العملية الفكرية "س" تمثل إحدى العمليات الفكرية التي تقوم بها عقولنا للتعبير عن هدف واحد. ولندع "س" تنطبق فى أى موقف معين على إحدى العمليات المثالية التي يقوم بها عقلنا، فما دامت "س" تعبيراً عن هدف واحد يمكن انطباقها على أى مادة أو موضوع. ونرمز لهذه المادة بالرمز "م"؛ ودعنا حين نفكر نفترض ملاحظة النتيجة المنطقية الضرورية من عملية تطبيق "س" على "م"؛ أى نتيجة التعبير عن هذا الهدف المعين "س" فى هذه المادة "م". وملاحظة نتيجة تحقيق الانسجام المثالى للمادة "م" مع الهدف "س" تؤدي إلى ظهور مادة جديدة فى الفكر وهى "م^١"، ثم ملاحظة أن "م^١" إذا نظر إليها بوصفها موضوعاً يتم التفكير فيه أو أحد محتويات العقل التي يتم التفكير فيها، تقدم نفس الموقف أو المناسبة التي قدمتها المادة "م" لتطبيق الهدف "س". ونلاحظ بعد ذلك أن تطبيق العملية "س" على الموضوع "م^١" يؤدي إلى ظهور المادة "م^٢" بمعنى أن فى المادة "م^٢" توجد المناسبة مرة أخرى لتطبيق العملية "س"، ثم نلاحظ أخيراً

أن هذه السلسلة من العمليات لا نهاية لها، وحتى تكون متسقة مع طبيعتها لا يمكن أن تكون متناهية. وهكذا يمكن القول إن هذه العملية تقدم لنا نموذجًا لكيف تنتج الكثرة من الوحدة. فلقد رأينا في حالة خاصة كيف تطورت السلسلة اللامتناهية "م" و"م^١" و"م^٢" بوصفها سلسلة من الوقائع المثالية المتعددة من تطبيق هدف واحد أو الهدف "س" على المادة المناسبة "م"، وكيف تم تطويرها بصورة داخلية ضرورية بوصفها معنى الموضوعات "م^١" و"م^٢" وبوصفها في الوقت نفسه معنى للعملية "س" ذاتها، وليس مجرد رابطة تأتي من خارج العقل وتربط بين موضوعاتها.

قد يظهر الاعتراض الأول، بأن "العملية الفكرية" تعد صورة من صور النشاط التي شوّهت نار النقد التي أشعلها "برادلي"، وبالتالي تظل طبيعتها لغزًا غامضًا، كما قد يظهر الاعتراض الثاني بأنه ما دامت العملية المفترضة "س" تعد واقعة، وتعد مادتها أو موضوعها "م" واقعة أخرى في عالم الموضوعات المثالية، فإن علاقة العملية "س" بالموضوع "م" تعد علاقة غامضة مثلها مثل أى علاقة أخرى، ولن نستطيع أن نفهم على الإطلاق كيف تتم العملية "س" أو نعرف كيف حولت المادة "م" إلى "م^١" أو كيف تظل العملية "س" كما هي حين يتم تطبيقها على المادة "م^١" بعد تطبيقها على المادة "م". وأخيرًا قد يظهر الاعتراض الثالث بأن كل تفسير قد قدمناه للعملية الفكرية "س" وللسلسلة اللامتناهية من الموضوعات "م" و"م^١" و"م^٢"، يعتمد على عنصر الزمان في العملية. وما دام الزمان قد اعتبره السيد "برادلي" رابطة غامضة للمركب اللامتناهي، وبالتالي يعد فتحًا لعالم الظاهر، فإن كل ما سبق من التفسيرات يصبح لغزًا غامضًا. وتتمثل إجابتي عن كل هذه الاعتراضات السابقة في أن كل المحاولات التي أقوم بها، أحاول البحث عن "الوضوح الذاتي" للعملية التكرارية للفكر تمامًا مثلما وجد الأستاذ "برادلي" "الوضوح الذاتي" في أمثلته المختارة، والتي شكلت أساسًا لرفضه لعالم الظاهر. إن ملاحظة الأستاذ "برادلي" بتضمن "العملية اللامتناهية" في طريقة معينة للتفكير،

وبالتحديد الطريقة التى يعتمد فيها الفكر على العلاقات، تعد ملاحظة صحيحة بالنسبة إلى الحالات التى أوردها. وأتفق معه فى أن هذه العملية تظهر فى اعتماد الفكر على العلاقات، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه لماذا تعد هذه العملية صحيحة؟ تمثل الإجابة فى أن رؤية "لا تنهى العملية" يعود إلى اتصاف هذه العملية الفكرية "بالتكرارية"؛ إذ تعتمد طريقة العلاقات فى التفكير على إعادة بناء نفس الموقف المرغوب تفسيره خلال المرحلة السابقة، برده إلى نوع من الوحدة البسيطة؛ أى إعادة بناء الهدف من العملية فى موقف جديد. فتمثل الصعوبة الأولى للعملية فى أنها تكون غير مرتدة إلى وحدة معينة، بينما تعود الصعوبة الثانية منطقياً وليس نفسياً إلى أن العملية تظهر بوصفها شيئاً متضمناً بالضرورة، ويؤدى تطبيق العملية نفسها على فرض تحققه لإعادة صياغة الموقف السابق من جديد. لذلك لا تعتبر هذه "العملية اللامتناهية" مجرد سلسلة من الحوادث الزمنية، وإنما بوصفها نوعاً من التطوير لما قد يقصده عقل معين أو فكر فى حالة معينة. ولا أحكم بوجود "نشاط" معين واضح، إنما بوجود نوع من الضرورة المنطقية لسلسلة معينة من القضايا الضرورية أو اللازمة. فالمعنى الحقيقى للهدف "س" الذى يتم التعبير عنه فى المادة أو الموضوع "م" يؤدى منطقياً لظهور المادة "م" الذى يتطلب أن يتم النظر إليه من منطق المساواة فى ضوء الهدف نفسه "س"، وبالتالي يفترض وجود المحتوى أو الموضوع "م" وهكذا. لذلك لا يعتمد تفسيرنا على نظرية عن كيف يكون الفكر بوصفه "نشاطاً" جزءاً ممكناً من العالم على الإطلاق. ولا أحاول الآن تفسير الطبيعة الباطنية للعملية التى تتحدث عنها من وجهة نظر نفسية مثلاً، أو أن أعتبر متافيزيقاً العملية الزمنية مسألة واضحة بذاتها فى هذه الحالة، وإنما بالرغم من الأسرار والمسائل الغامضة من حولنا مازلنا نستطيع أن نرى ما نراه. وأعتقد أنه فى الوقت الذى لا ندرك فيه معنى الفكر كاملاً أو نلم بجميع جوانبه أو نعرف كيف يوفق مادته وموضوعاته مع أهدافه أو نعرف معنى

الزمن الحقيقي، نظل ندرك أننا نقوم بالتفكير، وأن لفكرنا معناه الداخلي، وهذا التفكير يقوم بإعادة صياغة الموقف الذى تحاول العملية الفكرية تفسيره أو فى بعض الحالات تحويله فى صورة جديدة، وكل ذلك يظهر لنتيجة ضرورية وواضحة بذاتها ويتم من تلقاء نفسها، وحين تتحول المادة "م" عن طريق العملية "س" لـكى تصبح "م" أو "م"٢، وهكذا، وتظهر بوصفها سلسلة لامتناهية من النتائج للعملية التكرارية للفكر، فإننا لا ندرك حدوث ذلك فقط، بل ندرك أيضاً لماذا يحدث. وإذا لم ندرك ذلك فلن نستطيع معرفة شيء فى عالم الظاهر أو الواقع، ولا نستطيع حينئذ إدراك علاقة الوحدة بالكمية؛ لذلك تقدم لنا هذه الحالة صورة واضحة لعلاقة الواحد بالكمية.

وهكذا نجد أن تعميم العملية التى قال بها الأستاذ "برادلي" جعل النتيجة التى توصلنا إليها مثمرة وأكثر إيجابية. فهناك "عمليات تكرارية" فى الفكر أو يتصف بها الفكر، وتتضمن حين تحدث عمليات لامتناهية؛ فهل تقود مثل هذه العمليات إلى نتائج تكون دائماً سلبية ولا جدوى منها؟ هل يعد اتحاد الواحد والكمية الذى ينتج عنها لا قيمة له، أم يكون هذا الاتحاد صورة من التكوين العام للواقع أو الوجود؟

تتمثل أول إجابة قد تتبادر إلى الذهن فى أن مثل هذه العمليات تعد من المسائل المألوفة فى العلوم الخاصة بالرياضيات، وتمثل أساساً ضرورياً لكل الأبحاث الإيجابية المهمة. وإذا ذكرنا بعض الحالات الخاصة من هذه "العمليات اللانهائية" سنكتشف أن "الفكر التكراري" إذا ما تم اعتباره منهجاً مثالياً للوصول للنهاية وليس عاجزاً عن الوصول إليها، يصبح جزءاً مهماً من حياة العلوم الدقيقة والنتائج المتطورة التى تتصف بالأهمية وقيمتها فى إثبات الوجود.

تعد "سلسلة الأعداد" النموذج الكلاسيكى أو التقليدى لعمليات الفكر التكرارية أو التواترية، فتؤدى "العملية التكرارية" أولاً إلى تطوير حدود هذه السلسلة،

وبالتالى تجعل عملية عد الموضوعات الخارجية، وكل ما يترتب عليها فى علمنا الإنسانى أمراً ممكنًا، كما تظهر قيمة العملية التواترية الثانية، والتى تتأسس على العملية الأولى فى القوانين التى تحكم العملية المسماة بعملية "جمع" الأعداد الصحيحة. وأخيرًا تظهر عملية تواترية ثالثة فى القوانين التى تحكم عملية "الضرب"^(٨)، وبالتالى تعد سلسلة الأعداد نفسها وفقًا لهذه الطبيعة التكرارية للعمليات الفكرية عملية "لامتناهية"، ولا تكون نتائج عمليات الجمع والضرب أو القيم الناتجة للأعداد المختلفة لامتناهية فقط، وإنما قابلة لعمليات تركيبية وتجميعية لامتناهية أيضًا، وتعد صفات الأعداد نفسها بصفة عامة لامتناهية فى العدد. لا يحزن العالم الرياضى على هذا "الانقسام اللامتناهية" لمفاهيم الأعداد، وإنما يعتبره ضروريًا، ويرى الأعداد نفسها كمخزن لكل النتائج الجديدة والجميلة والإيجابية التى تنتج من دراسته لطبيعتها الجوهرية.

فإذا كان العلم الرياضى يبدأ أبسط تركيباته نتيجة للعملية التكرارية، فلا عجب إذن أن كل تطور جديد قد حدث فى العلم الرياضى مثل نظريات الأعداد السلبية والكسور، والأعداد المركبة والصماء، والسلاسل اللامتناهية والنتائج اللانهائية، وعمليات التحليل ونظرية الدوال، يعتمد على مثل هذه العملية التكرارية، وبه كثير من المفاهيم والنظريات والنتائج التى جاءت من ملاحظة ما يحدث حين يقوم الفكر بتكرار عملية من عملياته أو يقوم بإعادة التعبير عن إحدى عملياته

(٨) يتم تحديد المعنى الواضح لاعتبار "سلسلة العدد" نفسها نتيجة لعملية تكرارية فى الفكر وفقًا للتفسير العام الذى قدمه "ديديكند" "Dedekind". حقيقة تعد عمليات "الجمع" و"الضرب" فى أى حالة خاصة قد نجمع فيها أو نضرب العدد "٥" أو العدد "٧" مثلاً عمليات تنتهى بإيجاد الناتج النهائي، ولذلك تعد من العمليات المنتهية وليست عمليات تكرارية، إلا أن قوانين "الجمع" و"الضرب" (مثل قانون الارتباط مثلاً)، وعلاقة هاتين العمليتين ذاتهما ببعضهما البعض وبالنسق العددي نفسه، تعتمد فى جانب منها على واقعة أن نتيجة كل عملية جمع أو ضرب للأعداد الصحيحة تعد فى ذاتها عددًا صحيحًا ومحددًا وفريدًا، وذلك بوصفه عددًا قابلاً للدخول فى تكوين مجموعات جديدة ونتائج أخرى.

السابقة بصورة جديدة، ويفقد جزءاً كبيراً من قيمته وأهميته بالنسبة إلى العلم الرياضى إذا لم تكن هناك مثل هذه العمليات التكرارية والعمليات اللامتناهية.

ينصب اهتمامنا حول القيمة الميتافيزيقية لهذه العمليات التكرارية للفكر، وعلى الرغم من القيمة الكبرى للنماذج الرياضية العديدة للنمط الذى تتحدث عنه من العمليات التكرارية، فمن المهم التعامل مع نظريتها العامة حتى يمكن تحديد نتائج العملية التكرارية والفكر التواتري، سواء حدث فى العلم الرياضى أو فى أى عملية فكرية أخرى من عملياتنا الفكرية ومجالات الفكر الأخرى.

وأقترح البدء أولاً بتوضيح طبيعة أى عملية تكرارية للفكر ونتائجها المثالية، ثم مناقشتها من الناحية النظرية. وبعد ذلك نحاول تطوير ما يرتبط بها من المفاهيم وما يمكن تسميته بالطبيعة الإيجابية لمفهوم "التعدد اللامتناهى" أو "الكثرة اللانهائية". وسنرى فى هذا المجال كيف توجد حالات على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى نظرية الوجود؛ حيث يتطلب فيها أحد الأهداف المفردة كثرة عديدة لتحقيقه ومجموعة من الأجزاء التى لا يمكن أن تعد كثرة محدودة، دون أن تضمها للهزيمة المباشرة للهدف الذى يحقق ذاته. لن نحاول الهروب من نتائج مثل هذا الاكتشاف بالقول بأن الهدف الذى يكون من هذا النمط يعد متناقضاً ذاتياً أو أن هذا اللامتناهى يعد فاسداً^(٩)، بل المسألة على العكس من ذلك؛ حيث سنجد أن هذه الأهداف، تعد الوحيدة التى نستطيع من خلالها تعريف الاهتمامات الأساسية للإنسان فى الكون، والوحيدة التى يمكننا تعبيرها من تفسير كيف يتحقق الانسجام بين الواحد والكثرة على الإطلاق، أو كيف يحصل الوجود على فرديته ونهائيته أو يمكن أن يوجد أى شيء على الإطلاق. ونستطيع القول - بعد توضيح كل ما سبق

(٩) اللامتناهى الفاسد Dasschlecht unendlich . (المترجم)

- وبصورة إيجابية - أن مفهوم التعدد اللامتناهى فى الوحدة الذى تؤدى إليه مثل هذه الحالات مفهوم يتسق مع ذاته، ويحقق التعريف الصحيح لنظريتنا فى الوجود.

الفصل الثالث

نظرية عن مصادر أى عملية تكرارية للفكر ونتائجها

وطبيعة الأنساق ذاتية التعبير

نبدأ هذا الفصل بالتوضيحات والأمثلة، ولن نفترض مسبقاً كيف ترتبط هذه التوضيحات بالطبيعة العامة للأشياء؛ إذ إن كل ما نعرفه منذ البداية أننا ربما نتعامل في كل مرة مع مظهر خادع للأشياء. نريد أن نعرف فقط كيف يتطلب هدف مفرد من أهداف الفكر لكى يحقق تعبيره الكامل عدداً لامتناه من الحالات حتى تصبح المسألة محصورة بين أمرين، إما أن يفشل فى تحقيق تعبيره الكامل أو يحتوى نسق الوقائع الفكرية الذى يعبر عن نفسه فيه على مجموعة متعددة لامتناهية من الوقائع "لن نبحت الآن فيما إذا كان مفهوم" الكثرة اللامتناهية مفهوماً متناقضاً ذاتياً فى حد ذاته، وسنترك ذلك لمحاضرة لاحقة^(١٠).

(١٠) تعتمد مناقشة الأمثلة والمفاهيم الخاصة بالكثرة والتنوع على المؤلفات الحديثة فى أدبيات الموضوع. ويعد "جورج كانتور" من المؤلفين المتأخرين الذين عالجوا مشكلتنا من الناحية الرياضية. ويمكن الرجوع إلى كتاباته الأولى التى تم جمعها فى كتاب "Acta mathematica" الجزء الثانى لمعرفة نظريته المشهورة عن "درجات الكثرة اللامتناهية" ومناقشاته الرياضية الخالصة لمشكلته. ليس لدينا الوقف الكافى لعرض نظريته الخاصة "بأنواع الكثرة اللامتناهية"، إلا أنها تعد ذات أهمية كبيرة لتشكيل مفهوم "اللامتناهى المحدد". كذلك كتب "كانتور" عن الجوانب الفلسفية لهذه المشكلة ذاتها سلسلة من الموضوعات المختصرة فى دورية الفلسفة والنقد الفلسفى اللانهائى الرياضى Zeitschrift für Philosophie und philosophische kritik: مجلد ٨٨، ص ٢٢٤، ومجلد ٩١، ص ٨١ ومجلد ٩٢، ص ٢٤٠، ثم أعاد "كانتور" صياغة الحويلات الرياضية "Mathematische Annalen" مجلد رقم ٤٨، ص ٤٨١، ومجلد رقم ٤٩، ص ٢٠٧. وتعد النتائج التى توصل إليها "كانتور" من الموضوعات الأساسية فى المراجع الرياضية مثل نظرية "دينى للدوال وجرفير"، وتم تلخيص النتائج العامة التى توصل إليها "كانتور" فى مقالة ملحقه لكتاب "Nfini Mathematique" الذى

١ - معنى النسق ذاتى التعبير أو التمثيل:

إن الأساس الذى نعتد عليه لهذا التفسير الأولي لتطور الكثرة اللامتناهية من التعبير الخاص لهدف مفرد، يمكن القول إنه مستمد من العالم الخارجى الذى مازلنا لا ندرك كيف ترتبط أشياءه العديدة، ولا يتم اعتمادنا على هذا الأساس بسبب هذا الجانب الغامض منه، وإنما فى أنه يوفر لنا الفرصة للقيام بمجموعة معينة من العمليات التكرارية للفكر التى نرغب فى تتبع معناها الداخلى.

نعرف جميعاً الخرائط والرسومات المتشابهة مثل الرسوم البيانية التى يقصد بعناصرها المرسومة عليها أو بالموضوعات المثبتة فيها، أن تطابق عن طريق علاقة واحد بواحد عناصر معينة موجودة فى موضوع خارجي^(١١). ودائماً ما يقصد بالخريطة أن تشابه خطوطها الجزء الذى يتم رسم الخريطة له، وتبدو مقنعة حسياً للفرد القائم بعملية الرسم، أى أنه هناك تشابه حسي بين الجزء المصور

صدر فى باريس عام (١٨٩٦). فى الصفحات من ٦٠٢ إلى ٦٥٥ من هذا العمل، ويعد هذا العمل فى حد ذاته من أهم المعالجات الحديثة للمشكلات الخاصة بمفهوم "اللامتناهي". ويعتبر الكتاب الثالث من جزئه الثانى من أهم الكتب التى يجب أن يهتم بها كل من يسعى لمعرفة "التناقضات" التى تنسب عادة إلى مفهوم "الكثرة اللامتناهية"، كذلك عرض دم بوريل (Borel) للنتائج التى توصل إليها "كانتور" يتصف بدرجة شديدة من الدقة فى كتابه "دروس فى نظرية الوظائف" "Feconssurla theorie des functions" الذى صدر فى باريس عام ١٨٩٨.

ويأتى "ديدكند" (Dedekind) ويقف بجانب "كانتور" فى عملية تحليل المشكلات الرئيسية حول "العدد" و"الكثرة"، كما تأسست معظم المناقشات المساندة حول طبيعة "الإنسان المعبرة عن ذاتها" على ما جاء فى كتابه "ما الأعداد، وما تكون؟" (١٨٩٣) "Was Sind und was Sollendiezahlen". انظر أيضاً المناقشات القيمة "للمعاملات التكرارية للفكر" التى عرضها "ليبس" "G.F.Lipps" فى دراسة "فوندت" (Wundts Studien) المجلد الرابع عشر سنة ١٨٩٨، كذلك الملاحظات المهمة التى قدمها "بونكريه" (poincare) عن طبيعة التفسير الرياضى فى كتابه "مراجعة للميتافيزيقا والأخلاق" ١٨٩٤ ص ٣٧٠. كما سيتم الإشارة إلى مراجع أخرى فيما بعد.

(١١) انظر المناقشة العامة لموضوع "التطابق" فى المحاضرة السابقة.

وصورته على الخريطة. ويمكن القول إنه لا توجد وسيلة حسابية دقيقة يمكن لها تحقيق التناظر بين الخريطة وما تصوره أو نحسم بها أى خلاف بينهما. ومع ذلك نستطيع القول إن مقدرتنا على رسم خطوط الخريطة تعد صحيحة، إذا أمكن المقارنة بين الخريطة والجزء المنقول عن طريق علاقة التناظر أى علاقة نقطة بنقطة بين السطح المنقول والخريطة الممثلة له. وإذا ما تم إدراك المكان أو المادة بوصفها أجزاء غير قابلة للقسمة ولا تتجزأ، فإن من الممكن نظرياً رسم خريطة صحيحة، إذا ما افترض المرء صنعها من وحدات مكانية نهائية أو أجزاء مادية نهائية قد تم ترتيبها بصورة تناظر بعلاقة واحد بواحد الأجزاء النهائية التى تستطيع أى ملاحظة كاملة أن تميزها على السطح المنقول؛ فإذا كانت "أ" مثلاً الموضوع المرسوم أو المصور و"أ'" يرمز للخريطة، فإن هذه الخريطة تعتبر صحيحة وكاملة إذا كانت خطوطها المرسومة تطابق "أ'" فى تفصيلاتها الجزئية، بحيث يناظر أجزاء "أ'" المتمثلة فى "ب" و"ج" و"د" و"س" (سواء بوصفها أجزاء مادية صغيرة مكونة للموضوع أو بوصفها علاقات بين أجزائه أو بوصفها علاقات بين (أقسام الموضوع) الأجزاء "ب'", و"ج'", و"د'", و"س'", الموجودة على الخريطة "أ'").

بعد إدراكنا لكل ما سبق دعنا نحاول رسم خريطة نموذجية بهذا المعنى السابق الذى أدركناه وفقاً لشرط واحد نشترطه يتمثل فى أينما كان فى إمكاننا رسم الخريطة، فإن من الممكن رسمها أينما نرغب. فماذا تكون النتيجة إذا حدث أن اخترنا رسم هذه الخريطة على جزء من السطح الذى تقوم هذه الخريطة بتصويره؟ وما الذى يترتب على هذا الافتراض؟ ولمزيد من التوضيح للفكرة، لنفرض أن جزءاً من سطح "إنجلترا" قد تم تسويته وتجهيزه لرسم خريطة لكل الدولة الإنجليزية عليه؛ أى رسم خريطة على جزء من الأرض البريطانية يمثل بصورة عامة كل الأرض الإنجليزية. واضح منذ البداية أن ذلك لا يمثل مشكلة على

الإطلاق أو يسبب أى نوع من الحيرة. وستوضح أى خريطة عادية يتم رسمها لإنجلترا على جزء من الأرض الإنجليزية بصورة معينة ملكية هذا الجزء من الأراضي البريطانية لما يمثل كل الأرض البريطانية. أما إذا فرضنا أن هذا التماثل الذى نقصده يجب أن يكون دقيقاً بالمعنى الذى سبق عرضه فى الفقرة السابقة، ويجب أن يناظر كل خط أو علامة طبيعية أو صناعية على خريطة إنجلترا المرسومة على جزء من سطح الأرض البريطانية بكل دقة وبالتفصيل كل خط أو علامة تكون موجودة على الأرض البريطانية، فإن المسألة لم تعد تتعلق بعملية رسم الخرائط، وإنما بطبيعة المعنى الداخلى لهدفنا الجديد من رسم الخريطة، ونشعر بأننا أصبحنا أمام مشكلة جديدة.

تتضمن هذه الدقة فى التمثيل أو الإنابة موضوع لموضوع آخر وفقاً لمسألة الرسم، ما قد يسميه الأستاذ "برادلي" بمشكلة "الهوية فى الاختلاف"، فتتضمن خريطتنا لإنجلترا، والتي تم رسمها على جزء من سطح الأرض الإنجليزية تطوراً لامتناه وخصوصاً لنمط خاص من الاختلاف داخل خريطتنا؛ إذ لابد أن تحتوى الخريطة حتى تكون كاملة وفق القاعدة السابقة وكجزء من تكوينها - على "صورة تمثيلها وتمثل محتوياتها" - كذلك يجب أن تحتوى هذه الصورة الممثلة للجزء الذى يحتوى على الخريطة، لكى تكون دقيقة على صورة لذاتها وهكذا إلى ما لا نهاية. لذلك يجب أن نفترض أن المكان الذى تشغله الخريطة التى رسمناها بأنه قابل للقسم اللامتناهية حتى إن لم يكن متصفاً بالاستمرارية^(١٢).

فإذا ما نظر شخص يتصف بدقة الإدراك على الخريطة المرسومة على جزء من سطح إنجلترا، سيجد أن هناك صورة تمثل إنجلترا بمقياس رسم كبير أو

(١٢) فى مناقشة سابقة عن مفهوم "الاستمرارية" تم ربطه بمفهوم "القسم اللانهائية"، ولم يعد المفهوم قابلاً للخلط من قبل علماء الرياضة فقط. "فالاستمرارية" تتضمن القسم اللانهائية والعكس ليس صحيحاً.

صغير توجد فوق جزء محدد من الأرض البريطانية. ويتفق هذا الرسم التخطيطي مع الأرض البريطانية الحقيقية، ويجد في الوقت نفسه وعلى جزء من سطح الخريطة نفسها وبمقياس رسم أصغر صورة تمثل تلك الخريطة الخاصة بإنجلترا قد تم رسمها في جانب صغير من سطح الخريطة الأولى. وسوف يبدو هذا الجزء الصغير من سطح الخريطة محتويًا بدوره على نفس التفاصيل السابقة بمقياس رسم أصغر على نفس الخطوط، وبالتالي يكون محتويًا على صورة أصغر لإنجلترا وهكذا بدون توقف فكل رسم يحوى آخر بداخله يصور فيه الرسم الأول.

أعرف تمامًا أن وجود هذه الكثرة من الخرائط داخل الخرائط مسألة لا يمكن تحقيقها ماديًا أو عمليًا، وأن هذه الخريطة المثالية، إذا ما تم النظر إليها بوصفها خريطة كاملة، سوف تزج بنا في كل المشكلات الخاصة بمسألة الانقسام اللانهائي للمادة أو للمكان. كل ما أود توضيحه أن هذا الملاحظ الحاذق الذي قد افترضت وجوده، إذا ما رأى في أثناء تفحصه للخرائط المتداخلة في بعضها. عدم احتواء أحد هذه الخرائط على أى تصوير جديد للخريطة السابقة أو يمثل الموضوع الأصلي، سيدرك على الفور أن القاعدة التى سبق شرحها لم يتم تنفيذها أو أن مصادر القائم بالرسم قد نضبت أو أن الخريطة المصورة لسطح إنجلترا ليست تامة أو كاملة. من ناحية أخرى يمكن أن نلاحظ أن هذا التعدد للخرائط داخل الخرائط، والذي قد يشكل وجوده في العالم لغزًا غامضًا إن جاز هذا التعبير، لن يمثل فى جانب من جوانبه لغزًا أو سرًا على الإطلاق لأى فرد أو ملاحظ يفهم "الهدف الواحد" الكامن فى سلسلة الخرائط كلها. فمن يفهم الهدف من رسم خريطة لإنجلترا على سطح الأرض البريطانية والغاية من صنع هذه الخريطة بدقة، يدرك تمامًا لماذا يجب أن توجد خريطة داخل خريطة، ولماذا لا توجد داخل سلسلة الخرائط داخل الخرائط نهاية تتسق مع المطلب الأساسي. وإذا تم النظر رياضياً للمسألة، نجد أن السلسلة اللانهائية للخرائط داخل الخرائط، إذا ما تم رسمها وفقًا للصورة

التي حددناها، ستتجمع حول نقطة محددة يمكن تحديد موضعها بدقة كاملة، كما يعد هذا التعدد من الناحية المنطقية مجرد تعبير عن هدف أو خطة مفردة واحدة يتمثل في "دعنا نرسم داخل إنجلترا وعلى جزء من سطحها خريطة دقيقة بكل تفاصيل خطوط سطحها الحقيقي وتضاريسه وحدوده"، وبذلك تصبح علاقة الواحد بالكثرة واضحة، على الرغم من غموض معظم الجوانب الأخرى للمسألة، ونستطيع أن نرى بالتحديد إذا ما تم تحقيق الهدف الواحد سيتضمن سلسلة لا متناهية من الخرائط.

تعاملنا حتى الآن مع هذا المثال الذي ضربناه بوصفه متضمناً لعملية تطورية ومتكررة وتحدث على سلسلة من المراحل. ولا يمكن أن تنتهى بدون الاعتراف بفشل الهدف الأصلي؛ فإذا افترضنا الآن أننا قد غيرنا من طريقة حديثنا. وفرضنا بصرف النظر عن ماذا نعني بفعل "يوجد"، أن هناك من يعتمد على مصدر موثوق فيه أو سلطة معينة كسلطة "الوحي" مثلاً، وأكد لنا هذه الحقيقة الخاصة بالوجود؛ أى "أنه يوجد داخل إنجلترا خريطة مرسومة على جزء من سطحها تمثل كل الأرض البريطانية". ولنفرض قبولنا لهذا الحكم، وحاولنا اكتشاف المعنى الحقيقي المتضمن فيه. نلاحظ فوراً أن هذا الحكم القائل "إن جزءاً من سطح الأرض الإنجليزية يصور بطريقة كاملة وصحيحة وعلى نطاق أصغر كل سطح المملكة المتحدة" لن يعنى مجرد محاولة لرسم الخرائط، وإنما الوجود المستمر لعدد لا متناه من الخرائط من النمط الذى تم وصفه فى المملكة المتحدة. ويتم الحكم بوجود كل السلسلة اللانهائية والتي لا حصر لها بوصفها واقعة حقيقية وموجودة. ولا حاجة هنا لملاحظة رفض الأستاذ "برادلي" لمثل هذا الحكم بوصفه متناقضاً ذاتياً، وأنه مثال نموذجي لنوع الأبنية اللامتناهية الذى جعله يرفض المكان والزمان، وكل الأشياء التى رفضها بوصفها مجرد مظاهر أو تخص عالم الظاهر. ومع ذلك من الضروري أن أوضح سواء ظللنا على عهدنا بالإيمان بالوحي

المفترض أو وافقنا الأستاذ "برادلي" في رفض الحكم بوصفه مستحيلاً، سيتضمن إيجابتنا أو شكنا في رؤية أن الهدف المقصود من رسم الخريطة التي نتحدث عنها، يتضمن بالضرورة فقط هذا التعدد اللامتناهي للتكوين الداخلي. كما سنرى أيضاً كيف ولماذا يرتبط الواحد بالكثرة اللامتناهية من الناحية الصورية على الأقل في عالم العقل. حقيقة تعتبر كل من "الخريطة" وإنجلترا بوصفها مجرد موجودات مادية من الأشياء المنتمية لعالم "الروابط الخارجية الخالصة"، إلا أن الشيء الواحد الذي لن يأتي لنا من الخارج، وإنما من الداخل ويكون واضحاً بذاته، يتمثل في أن الهدف الواحد أو الخطة؛ أي الخطة التي تتحقق بالخريطة الكاملة لإنجلترا والمرسومة داخلها وعلى جزء صغير من سطحها، ستتضمن في بنيتها بالضرورة إذا تم التعبير عنها بصورة صحيحة، سلسلة من الخرائط داخل بعضها بصورة لا تجعل أي خريطة منها يمكن أن تمثل الخريطة الأخيرة في السلسلة أو تشكل نهايتها.

وهكذا نقترح هذه الطريقة في رؤية الموضوع أنه حين تتعلق المسألة بالتعريف لسنا مرغمين على النظر لعمليات البناء فقط بوصفها عمليات متلاحقة لكي يتم تعريف السلسلة اللانهائية أو تحديدها. ويمكن تعريف العملية التكرارية للفكر بأنها تلك العملية التي إذا تم التعبير عنها بصورة كاملة، ستحتوي في المجال الذي تم التعبير عنها فيه، كثرة لامتناهية من الوقائع المترتبة بصورة متسلسلة تناظر الهدف المقصود، وبذلك يردنا هذا التفسير إلى النظرية، وينقلنا من المثال البسيط إلى عالم النظرية العامة.

٢- تعريف نمط الأنساق ذاتية التعبير

لنفرض أن هناك عملية تكرارية فكرية أو أن هناك "معنى فى العقل يتضمن محاولة التعبير عنه مثل هذه العملية التكرارية؛ أى لنفرض أن هناك "معنى داخلياً" من معانى العقل، إذا ما حاولت التعبير عنه بمجموعة من الأفعال المتلاحقة، تتطلب الأفكار المثالية والمعطيات التى تبدأ التعبير عنه، وكجزء من معناها معطيات جديدة تقدم تعبيرات جديدة لنفس المعنى، ثم تتطلب هذه المعطيات الجديدة ذاتها معطيات جديدة أخرى وهكذا. فإذا ما حاولت التعبير عن هذا المعنى مثلاً فى سلسلة من الأفعال المتتالية تحصل على سلسلة من النتائج مثل "م" و"م١" و"م٢"... إلخ، والتى لا يمكن أن تتوقف إلا إذا توقف التعبير عن الهدف بطريقة معينة. الأمر الذى يجعل هذه السلسلة من المحاولات دائماً ما ترتبط فى عقولنا بإحساس بخيبة الأمل والشعور باليأس، وبالتالي قد يبعدنا عن إدراك القيمة الحقيقية للعمليات الفكرية التكرارية^(١٣). دعنا نحاول تجنب مثل هذا الشعور بالتوقف عن

(١٣) يعد مصطلح "التكرار الفارغ" من التعبيرات التى كان "هيجل" يرددتها دائماً بالنسبة إلى مثل هذه السلسلة من الأفعال، ويوجد هناك نوع من الصحة فى رفض أى عملية معينة بسبب الشعور بالتعب والإرهاق من جانب الشخص القائم بها. ولقد بدأ "بوزا نكويث" منطقته بالفعل فى الجزء الأول ص ١٧٣ بمناقشة متعمقة للعدد والسلاسل اللامتناهية بوضع "مثال" قصد به فقط مدى القلق والتعب - الذى يتم الشعور به فى أثناء حالة البحث إلى ما لا نهاية وراء الهدف الذى نسعى إليه. وأوافق "بوزا نكويث" (Bosanquet) حين يطالب فى (ص ١٧٣) بأن يكون عنصر "الكلية فى التعبير حاضراً" فى كل عملنا الفكرى بوصفه المعيار النهائى لصحته. يجب أن يصل موضوعنا قبل توقفنا عن تأمل طبيعته الحقيقية إلى الصورة النهائية والكلية فى التعبير عن معناه. ومع ذلك - وكما سنرى بعد لحظة - أن المسألة تتعلق بمدى إمكانية أن تكون الكلية الموضوعية والواقعية؛ أى التعبير الكامل عن المعنى أن تكون فى الوقت نفسه تمثل التعبير الواضح عن هذا المعنى الداخلى، وتسمح بعد وجود عملية أخيرة من تلك العمليات المتتالية نحاول أن نعبر به عن هذا المعنى الداخلى، إذ سريعاً ما نشعر بالتعب والملل من قيامنا بمثل هذه المجهودات والمحاولات التى لا نهاية لها. يمكن القول إن الواقع النهائى والمعنى الكلى للوجود يفشل فى التعبير بالتفصيل عن كل معنى هذه العمليات؟

تعريف "النسق الكلى للوقائع" الذى يؤدى وجوده إلى تحقيق التعبير الكامل عن هذا المعنى الواحد وإلى تجسده. ويجب النظر إلى الطبيعة العامة لمثل هذا النسق بوصفها قابلة للتعريف الإيجابى، ونستطيع تبديل تعريفنا السابق للنسق؛ فلا نقول "إن النسق لا يكون له عدد نهائى أو ينتهى بعملية نهائية إذا ما تم تكوينه تدريجياً بسلسلة من المراحل المتتالية"، وإنما نستطيع وصفه الآن كما يلى:

١- يتصف النسق بأن كل عنصر مثالى فيه مثل العنصر "م" و "م١" أو أى "م" عموماً فى السلسلة كلها، يناظر عنصرًا آخر واحدًا فقط فى نفس السلسلة أو النسق، ويكون تاليًا لهذا العنصر السابق من حيث الترتيب. ويمكن اعتبار هذا العنصر الثانى فى الترتيب مشتقًا من العنصر الأول عن طريق عملية تكرارية. كما يمكن اعتباره أيضًا على علاقة بسابقه، تشبه علاقة الخريطة المرسومة بموضوعها الذى تصوره، ولذلك يمكن تسميته بأنه "صورة" العنصر السابق أو نائبه أو الممثل له.

٢- تعتبر كل "الصور" متميزة وواضحة. ما دامت العناصر كلها يكون لها صور تتوب عنها أو تمثلها، ولا يكون النسق الذى تعبر فيه العملية التكرارية فى النهاية عن نفسها نسقًا، إلا إذا كان كل عنصر فيه مشتقًا من العنصر الذى قبله مباشرة، أو يكون العنصر التالى مباشرة والوحيد للعنصر الذى يسبقه.

٣- يوجد على الأقل عنصر واحد "م" من النظام. لا يكون ممثلًا لأى عنصر آخر على الرغم من أنه يكون ممثلًا أو له عنصر آخر يمثل صورته. ولذلك لا يكون النظام كله ممثلًا وإنما نسبة منه فقط. ولذا يمكن أن نعتبر هذا النسق بالنسبة إلى موضوعنا معبرًا عن نسق ذاتى التعبير من الداخل أو بصورة أكثر دقة معبرًا عن ذاته بنسبه منه أو بجزء منه. ونستطيع القول بصفة عامة عن هذا النسق كله إنه إذا تم النظر لعناصره المرتبة م ، م١ ، م٢ .. إلخ، لن يكون هناك بالفعل عدد آخر فى السلسلة الناتجة. ولذلك يتم تعريف النسق بأنه نسق لامتناه إذا

كان من أنساق التعبير الذاتى. ولما كان نسق "التمثيل الذاتى لأى نظام من الوقائع يكون قابلاً للتعريف بوصفه هدفاً داخلياً مفرداً، قبل اكتشاف أن هذا الهدف يتضمن سلسلة لا نهائية من العناصر، نستطيع أن نستخدم كما فعل "ديديكند" (Dedekind)^(١٤). المفهوم العام الخاص "بنسق التعبير الذاتى" الذى نتحدث عنه كوسيلة إيجابية لتعريف ما نقصد "بالنسق اللامتناهى" أو بكثرة العناصر وتعددتها. ولتحقيق ذلك نستطيع تعميم الفكرة التى توضحها الخريطة الكاملة لإنجلترا؛ أى تعميم المثال الذى قد أشرنا إليه سابقاً.

لا يعتبر التعريف الإيجابى الجديد لمفهوم "اللانهاى" ذا أهمية محدودة؛ إذ يعرف المفهوم العادى "اللامتناهى" بالنظر إلى بعض السلاسل المستمرة إلى ما لا نهاية من الوقائع المتتالية عن طريق ملاحظة أن هذه السلسلة لا تحتاج إلى نهاية أو على الأقل لوجود نقطة تنتهى إليها، ثم القول بعد ذلك "إن السلسلة التى لا نهاية لها تسمى حينئذ لامتناهية". ولقد عرفنا نحن أنفسنا فى دراستنا الآن كل عملياتنا اللامتناهية بهذه الطريقة السلبية. فى حين أن تعريفنا الجديد لنهاية أى نسق يستخدم حدوداً إيجابية وليست سلبية. ويعد مفهوم "النيابة" أو محاكاة موضوع لموضوع أو تصوير موضوع لآخر مفهوماً إيجابياً. وإذا ما تم تطبيقه على عناصر النسق "أ" على شريطة اعتبار أن الصورة "أ"، أو الممثل للنسق "أ" ذاته، بشكل عنصرًا أساسياً من النسق "أ" ذاته. ويثبت النسق "أ" إذا ما تم تعريفه بوصفه قادراً على أن يمثل نمطاً خاصاً من التمثيل الذاتى، يحتوى إذا ما كان موجوداً على عدد لانهاى من العناصر. لذلك مهما كانت النتيجة أو القيمة الميتافيزيقية للموضوع المثالى الذى يتم تعريفه، يظل منهج التعريف له ميزته وأهميته التى يمتاز بها عن

(١٤) ديديكند (١٨٣١-١٩١٦) : عالم ألمانى كتب "الثبات والأعداد اللاعقلية" ١٨٧٢ (وما هى الأعداد وما ينبغى أن يكون) ١٨٨٨، وأسهم فى تطوير علم الحساب. (المترجم)

التعريف السابق أو المنهج السابق^(١٥). ولعله من الأفضل أن نشير إلى التفسير الأصلي الذى قدمه "ديديكند" لهذا المفهوم من خلال الفقرة اللاحقة:

"يسمى النسق "س" لامتناه حين يشبه هذا النسق أحد العناصر المشاركة فيه أو جزءاً صحيحاً من أجزائه أو عنصراً من عناصره^(١٦). وإذا جاء الوضع على العكس من ذلك يسمى "س" نسقاً "متناهياً" أو محدوداً.

تقول النظرية: "توجد أنساق لامتناهية"^(١٧).

البرهان: تعد كل أفكارى أى التعبير الكامل عن "س" وعن كل الأشياء التى يمكن أن تكون موضوعات فى عقلى لامتناهية^(١٨)؛ فإذا كانت "س" الجزئية يمكن

(١٥) لقد تمت ملاحظة تعارض هذه الصفة الإيجابية للكثرة اللامتناهية حين تستدعى الضرورة رؤية أحد الأنساق اللامتناهية أكبر من نسق آخر" أو بوصفه حاوياً لنسق آخر بوصفه جزءاً منه. ولقد شعر "أرسطو" بهذا التعارض بالفعل "فى كتاب الطبيعة الثالث" الفصل الخامس، كذلك أخلاق "أسيبنوزا" الجزء الأول الفقرة الخامسة عشرة الحاشية؛ حيث الحل المعروف بأن اللامتناهى الحق لا يكون قابلاً للقسمة وليس له أجزاء أو كثرة من العناصر. وتم الإصرار على وضوح هذه الصفة الخاصة بالكثرة اللامتناهية عند "بولزانو" (Bolzano) فى "قائض اللامتناهى" (١٨٥١). وأكد كل من "كانتور" و"شارلزيبرس" فى أمريكا" على أهمية هذا الجانب من الكثرة اللامتناهية، كذلك بين "ديديكند" كل نظريته عن مفهوم العدد على تعريف "الكثرة اللانهائية" أو "النسق اللانهائى" بهذه الحدود الإيجابية بدون وضع تعريف سابق لأى عدد من الأعداد، انظر المرجع السابق الإشارة إليه الفصل الخامس فقرة ٦٤، ص ١٧.

(١٦) عرف "ديديكند" فى بعض المراجع العلمية التى ألفها أن النسقين يتشابهان إذا أمكن المقارنة بينهما بعلاقة واحد بواحد بين أى عنصرين مماثلين أو مختلفين. وكذلك إذا تم تعريف جزء صحيح أو نسبة مشتركة من النسق بوصفها قد تم إنتاجها بغياب بعض عناصر الكل أو استبعادها.

(١٧) "Es gi bt unendliche Systeme" توجد أنساق لامتناهية، وتعنى عبارة "Es gi bt" الألمانية هنا التعبير عن الوجود داخل عالم التعريفات الرياضية الصحيحة. ولذلك يعد مفهوم الوجود المقصود هنا المفهوم الوجودى الثالث من قائمة المفاهيم الأربعة التى عرضنا لها.

(١٨) تعنى كلمة "Totality" هنا "الشمول أو الكل"، وترمز "س" لكل عالم الفكر، وترمز "س" الجزئية لعنصر من العناصر المكونة لعالم الفكر، وترمز "س" للفكرة المعبرة عن أى عنصر جزئى من عناصر "س"، وترمز "س١" لصورة النسق "س"؛ أى "س١" صورة كلية للنسق "س" الكلى. (المترجم).

أن تكون موضوعًا من موضوعات فكرى، تعد هى نفسها عنصرًا من "س". وإذا ما تم رؤية "س" بوصفها (ناتبة) أو ممثلة للصفر "س الجزئى"، فإن الصورة "س ١" للنسق "س" التى يتم التعرف عليه هنا، يتصف بأن الصورة "س ١" عبارة عن جزء مشترك أو نسبة صحيحة من "س"، ما دامت هناك عناصر فى "س" (مثلًا ذاتى الخاصة)، تكون مختلفة عن كل فكرة جزئية "س ١"، والتى لا تكون ضمن محتوى "س ١". وأخيرًا يبدو واضحًا أنه إذا كان "أ" و"ب" عنصرين مختلفين فى النسق "س"، فإن صورتيهما "أ ١" و"ب ١" تكونان مختلفتين أيضًا، لذلك تكون صورة "س" واضحة ومتشابهة. وبذلك يكون "س" حسب التعريف لامتناه.

لقد تم تعريف "لا نهائية النسق الفكرى" وتم إثباته بدون عمل أى إشارة واضحة لعدد عناصره. ويعد تحول هذا "العدد" إذا تم النظر إليه بصورة سلبية لى يصبح عددًا لا متناهى أى كثرة ليس لها حد نهائى بالنسبة "ديديكند" نتيجة يتم إثباتها فيما بعد أى نتيجة لاحقة لتعريف "اللانهاى" أو "اللانهاية". لذلك لا يتم إثبات عدم تنهاى الفكر أو لاتناهى عالم أفكارى بعدم قدرتى السلبية على تحديد فكرة نهائية أو حد نهائى لهذا العالم، وإنما بفضل قدرتى الإيجابية على تصوير كل فكرة من أفكارى أى "س الجزئية" بالفكرة "س" الجديدة. ومن الواضح أن "المتناهى" وليس النسق "اللامتناهى" هو ما يظهر هنا بوصفه موضوعًا للتعريف السلبى. إذ لا يستطيع النسق المتناهى أن يتم تمثيله بصورة كافية عن طريق علاقة واحد بواحد وتطبيقها على أحد عناصره الأساسية^(١٩). على أية حال يعد تطور الكثرة

(١٩) لقد تمت الإشارة إلى تبديل وضع "المتناهى" و"اللامتناهى" عند الأستاذ "فرانز ماير" (Franz Meyer) فى محاضراته الاقتتاحية فى مدينة "توبنجن" بعنوان "اللانهاى" " Zur lehre vom unendlichen". كما تمت الإشارة أيضًا فى نظرية "كيرى" (Kerry) إلى "ديديكند" فى كتابه "نظرية فى حدود التصورات". وظهرت أيضًا عند "بولزانو" (Bolzano) فى كتابه "قناص الأنساق اللامتناهى". وقد اقترب فى أمور كثيرة من "ديديكند". أثبت وجود "اللامتناهى" بطريقة تشبه طريقته وإن كانت أقل دقة، كذلك "شرودر" (Schroeder) فى مقالته "حول تعريفين لمفهوم "اللامتناهى"

اللامتناهية من العناصر الفكرية من الهدف الإيجابي الواحد من المسائل الواضحة في تعريف "ديديكند".

٣- مزيد من التوضيح لنمط الأنساق ذاتية التعبير.

لابد أن تواجه فكرة مفهوم النسق الذى يمكن تمثيله أو تصويره عنصراً بعنصر من جانب أحد أجزائه الأساسية، بأنها فكرة غير منطقية ومتناقضة. ولذلك يجب قبل الحكم على المفهوم أن نستحضر فى عقولنا بعض التوضيحات لمدى تطبيقه للنماذج التى قد ينطبق عليها. وتبين المقارنة بين هذه النماذج أن الأنساق المناظرة لذاتها من النمط الذى نتحدث عنه، إذا كانت مجرد مظاهر فمن الواضح أنها مظاهر تستحق الدراسة. وقد جعلنا بعض المفاهيم القليلة التى قد تنتمى - بصورة أو بأخرى - لهذا النمط الحالى نثريث قليلاً قبل رفضنا للتعريف بوصفه متناقضاً مع ذاته.

تشكل سلسلة الأعداد الصحيحة بوصفها موضوعات مدركة نسقاً ذاتى التعبير، وينطبق ذلك أيضاً على كل الأنظمة العديدة للرياضيات (الأعداد السالبة،

(١٨٩٨) يؤكد على التمييز بين التعريفات الإيجابية والسلبية. لا جدوى منه من وجهة نظر المنطق الصورى. ويرى أن التعريف الذى قدمه الأستاذ "شارلز بيرس" للأنساق اللامتناهية وعرضه فى الجرنك الأمريكية للرياضيات فى المجلد السابق ص ٢٠٢، يبدو معادلاً لتعريف "ديديكند" من الناحية المنطقية بالرغم من أنه يبدو عكسه. إذ قد بدأ الأستاذ "بيرس" فى عرضه المشار إليه من "النسق المتناهي" وليس من النسق اللامتناهى، وقد يبدو "شرودر" محقاً فى أن التفرقة بين التعريفات الإيجابية والسلبية لا مكان لها فى المنطق الصورى. ومع ذلك لا يمكن إنكار أن هذه التفرقة بين الإيجابي والسلبى لها دلالتها الميتافيزيقية المهمة. فحين تبدأ بالمفهوم الإيجابي لمفهوم "اللامتناهى" كما فعل "ديديكند"، لا تحتاج أن تفترض مسبقاً وجود الكثرة "المعطاة من الخارج"؛ أى الكثرة الخارجية، وإنما تقوم بتطوير هذه الكثرة من المعنى الداخلى لأى هدف مفرد واحد. بينما كان "شارلز بيرس" فى تعريفه الموازى للأنساق المتناهية يفترض مسبقاً وجودها (الكثرة) بوصفها وقائع معطاة من الخبرة. ونحن نسعى عموماً لتطوير الكثرة من الواحد.

والأعداد الجذرية، والصماء، والحقيقية والمركبة). كما تعد كل الأنساق الرياضية المستمرة والمنفصلة اللامتناهية مشابهة للأنساق ذاتية التعبير. ولما كانت الموضوعات الرياضية لا تمثل الأهمية الفلسفية لمفهومنا، فإن لدينا مفهوم الذات الذى درسه "برادلى" بالتفصيل وحكم عليه بوصفه ظاهراً. ويمكن القول بالفعل إن "الذات" إذا كانت بالفعل شيئاً قائماً فمن المؤكد أن تعبيرها النهائى (وليس المقصود طبعاً حياتنا النفسية التى نحيها لحظة بلحظة) يعد نسقاً ذاتى التعبير. ويتقرر مصيرها الميتافيزيقى مع إمكانية وجود مثل هذا النسق. حقيقة استخدام "ديديكند" مفهوم عالم أفكارى بوصفه مثلاً نموذجياً للنسق "اللانهائى"، وقال بالعلاقة المهمة بين مفهوم الذات، والصورة الرياضية المسماة بسلسلة الأعداد. كذلك يمكن القول إن التعبير الكامل عن الوجود كله بوصفه موصوفاً أو محدداً أو بوصفه قابلاً للوصف وللتحديد شكل بالمعنى الذى نقصده نسقاً ذاتى التعبير. فمن الواضح أن مفهومنا الرابع للوجود يعرف المطلق "بوصفه نسقاً ذاتى التعبير، كذلك وعلى الرغم من خوف الأستاذ "برادلى" من "اللانهائى"، ورفضه لمفهوم "الذات" بوصفها مقولة نهائية، كان مجبراً على وصف "مطلقه" بوصفه نسقاً ذاتى التعبير من النمط الذى نتحدث عنه. وإذا ما حاول تغيير نظرتة هذه لن يكون هناك مطلق أو أى شىء حقيقى أو واقعى على الإطلاق. باختصار أى نسق يستطيع المرء أن يثبت عنه شيئاً عقلياً أو فكرياً، يكون إما نسقاً ذاتى التعبير بالمعنى الذى نقصده الآن أو يكون بوصفه جزءاً من العالم الواقعى قد تم اختياره تعسفياً ومجرد جزء تجريبيى محدد من هذا النسق، لا يمكن فهم وجوده بعيداً عن النسق ككل.

وإذا كانت التفسيرات اللامتناهية أو اللامحدودة كما قال الأستاذ "بوزانكيت"^(٢٠) (Bosanquet) ينقصها "الكلية"، فإن هذه الأنساق ذاتية التعبير التى

(٢٠) انظر منطق "بوزانكيت" (Bosanquet) ص ٣٠ وما بعدها.

تعد صورها أجزاء من موضوعاتها، تعد الأنساق الوحيدة التى يمكن وصفها "بالكلية". فهى وحدها الذى يتصف تعريفها بالإيجابية. وتعتبر الأنساق المتناهية ذات تعريفات سلبية ولا تتصف بالإيجابية فى جميع الأحوال، إلا بفضل علاقتها باللامتناهى الشامل الذى تنتمى إليه وبالمعنى الذى نقصده أى إلى الأنساق ذاتية التعبير^(٢١). كذلك وكما بدأنا نرى أنه لا يتم توضيح الوحدة الحقيقية بين الواحد والكثرة إلا عن طريق العمليات التكرارية للفكر، ولا تعبر هذه العمليات عن نفسها إلا فى أنساق من النوع الذى نتحدث عنه.

لا بد من دراسة كل نموذج من النماذج التى ذكرناها بشيء من التفصيل لإلقاء مزيد من التوضيح حول هذه المسائل. فأولاً بالنسبة إلى نسق الأعداد وبدون الخوض فى الأصول المنطقية، تشكل الأعداد الصحيحة ما يسميه "كانتور" الكثرة المحددة. ونستطيع التمييز بين العدد الصحيح وغير الصحيح. فليس "الواحد ونصف أو القانون الخلقى أو رائحة الورد" عدداً، فى حين أن موضوعاً (مثل العدد عشرة أو عشرة آلاف أو عدد العصافير على الشجرة) يعد عدداً صحيحاً أو عينياً. لذلك يستطيع العالم الرياضى حين يتم النظر للأعداد الصحيحة بوصفها أعداداً مجردة، أى بوصفها أعضاء فى سلسلة مثالية معينة قابلة للتعريف حسابياً، أن ينظر لها جميعاً بوصفها كيانات معطاة بفضل تعريفها الكلى، وبالتالي تمييزها الواضح عن كل موضوعات الفكر الأخرى^(٢٢). وتصبح هذه الأعداد إذا نظرنا لها

(٢١) لقد سبق أن وضع "شارلز بيرسى" كما شرحنا من قبل تعريفاً إيجابياً ودقيقاً وكاملاً للنسق "المتناهى"، ولكى نعرف معنى مثل هذا التعريف لا بد أن نفترض مسبقاً وجود كثرة من الموضوعات الخارجية المعطاة. فى حين لكى تقوم بتعريف "عالم الأفكار" أو كما سنرى فيما بعد حين نعرف "العالم الواقعى" لا نفترض مثل هذه الكثرة من الموضوعات، وإنما نفترض مسبقاً وجوداً داخلياً مفرداً لا يمكن الاستغناء عنه، وبالتالي ينساب النسق للامتناهى من ذاته.

(٢٢) تعد مسألة كيف يتم تعريفها من المسائل المنطقية المهمة التى سنعود إليها فيما بعد. ولقد تم العثور على تعريف "كانتور" "الكثرة المحددة" أو (Menge) أو (ensemble) فى الترجمة الفرنسية لكتاب

بوصفها معطاة وموجودة كائنات من النمط الذى يقول به تعريفنا الثالث للوجود، ونستطيع الاعتراف بها بوصفها كائنات موجودة، ولا نسأل عن ما إذا كان من الممكن اعتبارها كائنات موجودة وفقاً لمفهومنا الرابع للوجود.

تشكل الأعداد بطرق لا حصر لها أنساقاً ذاتية التعبير من النمط الذى نتحدث عنه. أى تستطيع الأنساق العددية كما لاحظ معظم العلماء الذين درسوا المسألة، إذا ما نظر لها فى كليتها أن تدخل فى علاقة تناظر واحد بواحد مع أى جزء من أجزائها الأساسية الداخلة فى تركيبها. وإذا ما نظر للأعداد بوصفها كلاً معطى فإنها تشكل سلسلة منظمة لانتهائية، يكون بها حد أول ثم حد ثانى ثم حد ثالث وهكذا. فالأعداد الزوجية مثل "٢" و"٤" و"٦"... إلخ تشكل سلسلة مرتبة لامتناهية ولها حد أول وثانى وثالث وهكذا. والأعداد الأولية تشكل سلاسل لامتناهية يكون لها عدد أول وآخر ثانٍ وثالث وهكذا. والأعداد التى تشكل مربعات كاملة أو مكعبات كاملة والجذور التربيعية والتكعيبية أو الأعداد التى تشكل مشتقات أى عدد صحيح مثل الأسس كلها تشكل سلاسل منظمة، يكون لكل عضو فى أى نسق مكانه المحدد كأن يمثل الترتيب الأول أو الثانى وهكذا، ويشكل النسق كله سلسلة لانتهائية. فيوجد للعدد الصحيح "س"، مهما كان كبيراً، عدد "زوجى" محدد فى الفئة المثالية المسماة بالأعداد الصحيحة، ويشغل جزءاً من أجزاء "س" فى سلسلة الأعداد الجزئية التى يتم ترتيبها حسب حجمها، وتبدأ من العدد "٢". ويوجد أيضاً عدد أولى محدد، ويشغل مكانه فى سلسلة الأعداد الخاصة بالعدد "س"، حين يتم ترتيب أجزائه بسلسلة من الأعداد الأولية اللامتناهية. يشغل المكعب مكانه فى حالة تنظيم أجزاء "س" فى سلسلة من المكعبات، ويحتل أى جزء من "س" فى أى سلسلة محددة

"أعمال رياضية" الجزء الثانى ص ٣٦٣. ولمعرفة المعنى العام الذى يمكن من خلاله النظر لأى كثرة بوصفها كياناً قائماً يخضع للدراسة الرياضية يمكن الرجوع إلى "دروس بوريل" Borelslecons ص ٢.

من الأعداد التى تتشكل صورة "أ"؛ حيث ينظر إلى "ن" كعدد محدد صحيح، وينظر إلى "أ" كتعاقب مستمر مثل (١) و (٢) و (٣) وهكذا. وتعتبر كل هذه الموضوعات السابقة صحيحة بالنسبة إلى العدد الصحيح "س" مهما كان كبيراً. ونستطيع القول إن العدد الصحيح "س" له أجزاءه التى تناظره أى "مشتقات س" فى أى سلسلة مفترضة ومكونة من الأعداد الصحيحة مثل "الأعداد الزوجية، والأولية، والأعداد المربعة، والمكعبات أو أى تسلسل تريد. وحين تكون هذه الأنساق المختارة المختلفة تشكل أجزاء من كل سلسلة الأعداد الصحيحة، فإن السلسلة كلها تعد بطرق عديدة لامتناهية وقابلة للدخول فى علاقة واحد بواحد مع أحد أجزائها المكونة لها.

قد تبدو هذه المسألة متناقضة من الوهلة الأولى، وخاصة حين يتم النظر "كلية" الأعداد الصحيحة بوصفها موجودة أو "معطاة". والحقيقة أن مفهوم "كلية" الأعداد الصحيحة لا يتناقض مع واقعة أنها "موجودة" أو "معطاة". ويبين "كانتور" و"كوترات" (Coutrat) وكثير من الكتاب منذ "بولزانو" (Bolzano)، أن "التناقض" المقصود لا يكون قائماً إلا حين يتعلق الأمر بطبيعة "الأعداد المتناهية" أو المجموعة المحدودة من الأعداد؛ إذ تعد البديهية القائلة "بأن الكل أكبر من الجزء" بدئية صحيحة بالنسبة إلى هذه المجموعة المحدودة. وإذا ما أخذت أى مجموعة محدودة من الأعداد الصحيحة، فإن الحكم السابق بعلاقة واحد بواحد، ومناظرة الجزء للكل أو مطابقة الكل لجزء من أجزائه سريعاً ما ينهار ويصبح فاسداً. فى حين إذا أخذنا العدد الصحيح "س"، نستطيع أن نجد الجزء أو أى عضو من أجزائه (الأول أو الثانى فى أى سلسلة منظمة من الأعداد الأولية أو المربعة) الذى يمكن أن يتناظر معه، ونجد أيضاً أن القضية الكلية يكون لكل نسق أو كل عدد صحيح جزؤه أو عضوه المناظر له المفرد المنفصل الموجود فى أى سلسلة من السلاسل المنظمة والمكونة من الأعداد الصحيحة التى يتم اختيارها، لا تكون قضية متسقة

وغير متناقضة فقط، وإنما قابلة للبرهنة أيضاً، وتعبير حقيقى عن الطبيعة الفعلية لسلسلة الأعداد بوصفها موضوعاً للفكر الدقيق.

ومع ذلك يعد من الأمور الضرورية ملاحظة أن صفة السلسلة العددية التى يتم التحدث عنها، لا يتم إدراكها حين يحاول المرء القيام بعملية العدّ، وكما فعل الأستاذ "بورانكيب" "بدون وجود هدف معين من العدد أو وجود شئ معين يتم عدّه"^(٢٣). فحين يحاول المرء التفكير ثم يلاحظ أن الصفة الوحيدة لنسق الأعداد التى تعتمد عليه المركبات المدركة هى المطلب الإيجابى والبسيط الذى يتم تحديده من قبل الفكر القائم بإدراك أى نظام؛ إذ يعد النظام - وكما سنرى الآن بصفة عامة - قابلاً للإدراك فى معظم الحالات التى يكون فيها على صورة الأنساق ذاتية التعبير. وتعتبر الأعداد ببساطة عبارة عن مجموعة منظمة بطريقة صورية لعدة موضوعات. وحين يقوم الفرد بتنظيم أفكاره الخاصة، يكون إما محدداً لمثل هذا النسق ذاتى التعبير أو منظماً لمجموعة من الأجزاء المختارة من عالم يشكل فى مجموعه مثل هذا النسق. ويعد أى نسق ذاتى التعبير أو التمثيل مستمراً إلى ما لا نهاية. وتجد حين تقوم بإحصاء عناصره أنك لن تكون قادراً على إنهاء إحصائك. كذلك لا تشكل الأعداد نسقاً ذاتى التعبير بأى طرائق كانت، وإنما يكون ذاتى التعبير وفقاً لكل طريقة من هذه الطرائق اللامتناهية وبصورة يمكن ملاحظتها. لناخذ مثلاً هذه المجموعة التالية من السلاسل:

(٢٣) انظر كتابه المنطق الجزء الأول ص ١٧٥. فى نظرية الأعداد، تعد صفات الأعداد الصحيحة مهمة فى ذاتها "بدون وجود شئ يتم عدّه"، وذلك لأنها تشكل سلسلة منظمة تتصف بكل الصفات التى توجد فى كل الأنساق المنظمة.

إلخ	١٠	٩	٨	٧	٦	٥	٤	٣	٢	١
إلخ	٢٠	١٨	١٦	١٤	١٢	١٠	٨	٦	٤	٢
إلخ	٤٠	٣٦	٣٢	٢٨	٢٤	٢٠	١٦	١٢	٨	٤
إلخ	٨٠	٧٢	٦٤	٥٦	٤٨	٤٠	٣٢	٢٤	١٦	٨

تكون كل سلسلة من هذه السلاسل الأفقية منظمة، ويوجد بها لكل عدد "صحيح" (س) فى هذه السلسلة اللانهائية، ما يناظره من أجزاء نسقه من هذه السلسلة المعنية. وهكذا توضح لنا كل سلسلة من هذه السلاسل الملاحظة الأولى التى تتمثل فى أن سلسلة الأعداد الصحيحة، يمكن أن يكون بينها علاقة تناظر واحد بواحد مع جزء من ذاتها. ولما كانت كل سلسلة تتشكل من السلاسل السابقة مباشرة، حين يتم كتابة أعضائها بترتيب الثانى فالرابع فالسادس ثم الثامن، بنفس ترتيب الأول فالثانى فالثالث، واتباع نفس القانون إلى ما لا نهاية، فإنه من السهل إدراك الملاحظة الثانية الخاصة بكل الأنساق ذاتية التمثيل، ويتحقق لنا ذلك بإدراك ما يلى:

أولاً: تكون كل سلسلة جديدة ضمن محتوى السلسلة السابقة وكجزء من أجزائها الأساسية، وبذلك تعد كل سلسلة أفقية ذاتية التعبير وفى الوقت نفسه جزءاً من السلاسل السابقة عليها.

ثانياً: تكون كل سلسلة مشتقة من السلسلة السابقة بنفس الطريقة التى تخرج منها السلاسل الثانية من السلاسل الأولى.

ثالثاً: توجد علاقة بين السلاسل المتأخرة والسلاسل السابقة لها توازى تلك العلاقة التى ميزت سلسلة الخرائط فى المثال الأول الذى عرضناه لتوضيح هذه الأنماط الحالية من الأنساق الذاتية التعبير.

وهكذا مثلما أدى "الهدف" إلى رسم خريطة دقيقة لإنجلترا على جزء من سطح المملكة إلى ظهور سلسلة لانهاية من الخرائط داخل الخرائط، كذلك "أدى

"الهدف الواحد" لتمثيل كل سلسلة الأعداد (بالنسبة إلى ترتيب عناصرها) بسلسلة مختارة خصيصاً من الأعداد الصحيحة المرتبة بنظام الأول فالثاني وهكذا.. إلخ. إلى تضمن هذا الهدف بالضرورة احتواء هذه السلسلة الثانية أو الممثلة وكجزء من ذاتها سلسلة لامتناهية من الأجزاء داخل الأجزاء. ويمثل كل جزء من هذه الأجزاء جزءاً سابقاً بنفس الطريقة التى قد مثل بها هذا الجزء السابق أو النسق السابق والأول النسق الأصلي. وبذلك يتمثل قانون هذه العملية فى أن النسق ذاتى التعبير، "إذا استطاع الجزء "أ" أن يدخل فى علاقة واحد بواحد مع عناصر النسق، "أ" كله، فإن "أ" من تلقاء نفسه يوجد (كجزء من الجزء) وبصورة تكون فيها القطعة "أ" مصورة أو ممثلة فى "أ"، مثلما كانت "أ" ممثلة فى (أ). وتكون العلاقة بين "أ" و "أ" هى نفس علاقة "أ" بالنسق (أ) وتعد "أ" أيضاً جزءاً من "أ"، واشتقاق "أ" من (أ) بأى عملية مثل هذه العملية التى ذكرناها يعنى مباشرة تعريف اشتقاق "أ" من "أ" بالتكرار أو الوجود الداخلى للنسق "أ" داخل "أ"، والنسق "أ" داخل "أ" وهكذا إلى ما لا نهاية، كذلك لا يمكن اشتقاق "أ" من النسق (أ) لكى يقوم بتمثيله وكجزء منه، إلا إذا كان تعريف النسق لامتناهٍ، ويكون كل "حد" فيه ممثلاً "لحد" السابق، وبالتالي لا يكون النسق (أ) الذاتى التعبير لامتناهٍ وحده، وإنما يكون كل نسق تستطيع اشتقاقه نسقاً متعاقباً وممثلاً لذاته أو ذاتى التعبير، وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن الواضح أن كل تلك المركبات جاءت نتيجة التعبير عن هدف واحد.

وهكذا نرى أن التمثيل الذاتى من النوع الحالى يظل صحيحاً فى اتجاهه لتطویر أنماط من الكثرة من الواحد. ولئن كانت هذه الأنماط تبدو بسيطة ولا قيمة لها إلا أن بساطة عملية "الاشتقاق" ودقتها التى تتم فيها، تثبت فائدتها وقيمتها حين نستخدمها فى مجالات أخرى. وإن كان من الضروري قبل معرفة ذلك أن نبدأ أولاً بإلقاء نظرة عامة على هذه الأنساق ذاتية التعبير.

٤- ملاحظات عن الأنماط المختلفة للأنساق ذاتية التعبير.

لقد أشرنا مراراً إلى ما يسمى "بالنمط الحالّي" من الأنساق ذاتية التعبير، ونعني بذلك "النمط" الذي سنحاول دراسته في هذه الورقة ونهتم به في هذا البحث. ونلاحظ أن هذا النسق يكون قابلاً للدخول في علاقة واحد بواحد بأى جزء من أجزائه أو أى نسبة فيه. ونهتم في دراستنا بنماذج هذا النسق الذاتى التى تظهر فى الوعى الذاتى وفى العلاقة بين الفكر والواقع وفى كل مشكلات الفكر التى قد تثار أمامنا أو تواجهنا. نرى فى كل هذه النماذج كيف يربط النسق الذى تتحدد عنه الصفات الذاتية والداخلية لوحدة الطبيعة مع الصفات المتعددة الأخرى المنقسمة على ذاتها والمختلفة عن الذات. وستبين أنساق العلاقات من نمط النسق العددي وبصورة أكثر تجريدًا بالطبع، نمط الوحدة فى التناقض والتمثيل الذاتى الدقيق الذى نحاول فهمه. ولذلك يتم التركيز على نمط واحد من أنماط نسق التعبير الذاتى، والذى يعد بالفعل من الناحية الرياضية أحد الأنساق العديدة الممكنة للتمثيل الذاتى.

ولقد تم تسمية النص "ذاتى التعبير" فى جميع أعمال "ديديكند" باسم "السلسلة" (٢٤). وسواء كان من النمط الذى نتحدث عنه الآن أو أى نمط ذاتى التعبير غيره، ويتم تشكيل نسق السلسلة بصفة عامة حين يتم وضع النسق، لي مطابق بدقة عنصراً بعنصر أو بأى صورة أخرى يطابق فيها كل أجزائه أو بعضها. وقد تكون المطابقة مختصرة وغير دقيقة، إذا تم وضع عنصر واحد أو صورة لتمثيل أو لتعبّر عن عدة عناصر من النسق الأصيل، مثلما يحدث فى التلخيص أو التخطيط والرسم؛ حيث يتم وضع رمز واحد أو عنصر واحد للإشارة لمجموعة من الوقائع فى الموضوع الأصيل الذى يمثله الرسم أو يعبر عنه. ويمكن بهذه الطريقة مثلاً أن تشير كلمة "أولى" لتمثيل فى أى بحث أو مناقشة كل عدد أولى يمثل بداية سلسلة

(٢٤) السلسلة "Kette" تشير إلى النسق ذاتى التعبير عند "ديديكند". (المترجم)

من السلاسل. وإذا كان النوع من أنواع نسق السلسلة الذى يطابق بين الكل والجزء بهذه الصورة الموجزة فإن هذا النوع يكون لامتناهٍ، وقد يتكون من الموضوع الأصلي وجزء واحد من أجزائه المكون له، وبالتالي يمكن أن تنصهر كل أعضائه اللانهائية مثل "أ٢"، و"أ٣" إلى آخره.. وفق التفسير السابق فى العنصر الأول "أ١". وإذا كانت خريطة "إنجلترا" التى سبق الإشارة إليها غير دقيقة، وخريطة ملخصة كما نرسمها دائماً بالفعل، فإنها لا تحتاج لأن تحتوى على أى عنصر أو جزء منها، يمثل تماماً مكان أو صورة الخريطة ذاتها بوصفها جزءاً من سطح إنجلترا. فى حين أن نسق السلسلة يتم تشكيله بحيث يكون الجزء مطابقاً بدقة للكل، ومثلما جاء فى تعريف "ديكيند" لمفهوم "اللاتناهى"، عندما تكون المطابقة ماثلة تماماً، ويكون لكل العناصر المختلفة فى الموضوع الأصلي عناصر مختلفة تناظرها تماماً فى الصورة، ويكون لكل عنصر صورته الفريدة التى تناظره. ولذلك يلاحظ أن السن الممثل لذاته غير الدقيق أو غير المماثل تماماً، يحدث نوع من التحديد الخارجى إلا النسق ذاتى التعبير الدقيق والمماثل تماماً للأصل^(٢٥).

كذلك يمكن حدوث التطابق فى نسق معين بالمماثلة ليس مع جزء منه أو قطعة من مكوناته الحقيقية، وإنما بعلاقة عضو بعضو من مكوناته أى بين الكل وأجزائه. فالنسق "أ ب ج د" يتكون فعلاً من العناصر (أ، ب، ج، د) يمكن أن يتشكل بصورة يطابق بها نفسه، بأن نجعل العنصر "ب" يماثل الرمز "أ" وينوب "أ" عنه ويمثله. ويتم بصورة ماثلة مطابقة جـ ٢ بالرمز "د"، ومناظرة "د" للرمز "جـ"، وأخيراً مناظرة "أ" للرمز "د". ويتحول النسق فى هذه الحالة وبطريقة معينة إلى الصورة (د ج ب أ)، ويكون ممثلاً لذاته أو ذاتى التعبير، كذلك يمكن تمثيل

(٢٥) نلاحظ أن "رويس" يميز بين النسق الدقيق (يمثل كل عنصر العنصر الذى يقابله فى الصورة) والنسق غير الدقيق (حيث يكون هناك رمز فى الصورة يشير إلى عناصر الموضوع الأصلي (المترجم)).

النسق (أ ب ج د) بطريقة عنصر مقابل عنصر بالنسق "ج د د أ"؛ بحيث يختلف ترتيب العناصر مرة أخرى، فيصبح "ج" مطابقاً للعنصر الأصلي "أ"، ويصبح "ب" مطابقاً لذاته، و"د" مماثلة للرمز "ج"، و"أ" مطابقاً للرمز "د" ويؤدي مثل هذا "التبديل"، كما يطلقون عليه، إلى ظهور أنساق ذاتية التعبير تنتمي لنمط يختلف عن النمط الذى نعقده. ويمكن القول إن فى النظرية الرياضية العامة للتحويلات و"لمجموعة العمليات"، تلعب الأنساق ذاتية التعبير من هذا النمط دوراً فى منتهى الأهمية. وتعد فى حالات عديدة من هذا النمط من التمثيل الذاتى الدقيق والنسق المحدود قابلة للتوافق الكامل^(٢٦)، ولا تحتاج مثل هذه الأنساق إلى أن تكون لامتناهية حتى تكون دقيقة. وتوجد أمثلة كثيرة معروفة للعلم الطبيعى الوصفى تكون المناظرة المستخدمة لأغراض علمية من هذا النمط، مثل تلك الحالات والأمثلة التى تحدث فى علم البللوريات؛ حيث يتم دراسة تجانس الموضوع المادى أو المستوى المتماثل^(٢٧)، بدراسة عدد الدورات أو الانعكاسات الداخلية فى مستوى آخر أو فى مستويين آخرين، وتجعل الصورة البلورية المثالية تتطابق مع ذاتها. وتعد كل هذه العمليات والدورات والانعكاسات التى تجعل الصورة البلورية ثابتة ولا تتبدل، عمليات توضح صفة التمثيل الذاتى فى الصورة البلورية، ما دامت أى عملية من تلك العمليات، تجعل الصورة البلورية تتطابق مع ذاتها، ويمكن أن يتم تكرار نفس العملية مرة أخرى بدون حدوث تبديل فى الصورة، وتظل ثابتة كما هى.

ولئن كانت الأنساق ذاتية التعبير للموضوعات المادية والمثالية التى تنتمى إلى هذه الأنماط السابقة تلعب دوراً مهماً فى العلوم الرياضية والطبيعية، فإن

(٢٦) التوافقية: "Combination" أى مجموعات مختلفة يمكن تأليفها من عدد معين من الحروف مثل

المجموعات ab أو ac أو cb وغيرها التى يمكن تركيبها من "a"، "b"، "c". (المترجم)

(٢٧) مستوى التماثل: "Planned symmetry". (المترجم)

دراستها لا تلقى أى ضوء على الطريقة التى يتم بها الاتحاد بين الواحد والكثير فى العمليات الواضحة والمباشرة التى يلاحظها الفكر حين ينظر إلى ذاته داخليًا؛ فالأنساق المادية التى تسمح بحدوث "التحولات" لأى "كل" إلى صورة دقيقة لذاته، تظهر لنا كروابط خارجية مثلما يحدث فى الصور البللورية، فلا نفرق كيف يتم تكوينها أو صنعها، وإنما نجدها فقط، وكذلك يرى الأستاذ "برادلى" فى نقده للأنساق أن الموضوعات المثالية من نفس هذا النمط فى الرياضيات البحتة تواجه نفس المشكلة أو النقيصة أى مثلها مثل الموضوعات المادية، كما يبين النسق الذى يتم تحويله إلى نسق ذاتى التعبير من خلال "مجموعة من البدائل" نفس الاختلافات والمشكلات خاصة حين نحاول إقامة الاستنتاجات عليه. كذلك الانسجام الذى يظهر فى النسق مع نفسه بعد عملية التعبير الذاتى أو فى نهايتها، والتى يتم فيها تبديل العناصر لأماكنها مع بعضها البعض، لا يكون مشابه لما يحدث أثناء تعاملنا مع العالم؛ حيث يدخل الفكر والواقع، والفكرة وآخرها، والذات واللذات، فى علاقة واضحة بذاتها، ويتحدان معًا فى كل مفرد واحد على الرغم من تناقضها. لذلك سنستمر فى الفقرات التالية نؤكد على الأنساق ذاتية التمثيل، حيث يتقابل فيها "الجزء مع الكل" وينسجمان معًا عنصرًا بعنصر^(٢٨). ولم نذكر هذه الأنماط الأخرى من أنساق التمثيل الذاتى إلا من أجل استبعادها من بحثنا الحالى.

لقد وضحنا كيف تطور عملية التمثيل الذاتى فى الأنساق ذاتية التمثيل من النمط الذى نهتم به انتقال الكثرة اللامتناهية من الوحدة. ويمكن الآن صياغة القانون العام الذى تتم به هذه العملية بصورة أكثر دقة وبلغة فنية.

(٢٨) لدراسة الأنماط المختلفة لنسق "السلسلة" "Kette" المتناهية واللامتناهية والمغلقة والمفتوحة انظر التحليل الدقيق الذى قدمه "بتازى"، "Bettazy" فى كتابه: "Sulla Catena di un Ente in un gruppo, and Gruppi finiti infiniti di Enti, in the Atti' of the Academy of Sciences" (1985) vol 31, pp. 447-506 ولقد أبدى "بتازى" اعتراضه على تعريف "بيديكند" لمفهوم "اللاتناهي" ثم تراجع عنه فيما بعد فى كتابه "Atti, vol 32, p. 353".

نعود ثانية إلى الحالة النموذجية للنسق العددي؛ فلقد رأينا بصورة عامة الطبيعة الإيجابية لخاصية "اللاتناهي". ونريد أن نعرف الآن بلغة علمية واضحة وبمفاهيم محددة، العملية "اللامتناهية" التي تستطيع بها الأعداد بواسطة جزء من أجزائها أن تصبح بطرق لا حصر لها ممثلة لذاتها. ونعرض بصورة مجردة القواعد المتضمنة في أى عملية من هذه العمليات. لنفرض أن الدالة (ع) تمثل أى "دالة" لعدد صحيح، تأخذ فيه (ع) بقيمة متتابة وعلى التوالى قيمة أى عدد صحيح بداية من العدد "واحد" وهكذا، بينما تكون "الدالة (ع)" ذاتها تمثل قيمة محددة لعدد صحيح محدد. ولن نتكر قيم "د (ع)" على الإطلاق^(٢٩) وإنما تتابع بشكل لا متناهٍ، ونفترض هنا أنها تزداد من حيث القيمة من الأقل إلى الأكبر كلما سارت فى ترتيبها. ولما كانت لن تظهر كل الأعداد بين قيم الدالة (ع)، فإن الدالة (ع) ستمثل عن طريق قيمها الأولى والثانية والثالثة، وهكذا كل سلسلة الأعداد فى الوقت الذى تشكل فيه جزءاً منها. كذلك إذا فرضنا أن الدالة (ع) كانت أى دالة معينة، فإنه من الصواب دائماً أن تحوى كجزء منها سلسلة د ١ (ع) المرتبطة بالدالة (ع) بنفس الطريقة التى ترتبط بها الدالة (ع) بالسلسلة الأصلية للأعداد الصحيحة. ويعد من الصواب أيضاً أن "د ١ (ع)" تحوى سلسلة ثانية د ٢ (ع) التى ترتبط بالدالة ١ (ع)، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وبعد معرفة هذه الحقيقة نحتاج الآن لتطويرها بالنسبة إلى أى سلسلة أو إلى كل سلسلة من سلاسل الدالة (ع) مهما كانت قيمتها. لنفرض الآن أن قيم الدالة (ع) تمثل جزءاً من سلسلة الأعداد الصحيحة، وتشكل هذه القيم الخاصة بالدالة (ع) صورة لكل الأعداد الصحيحة، بطريقة تبين أنه إذا تم اختيار "س" بوصفه عدداً صحيحاً، فإن أحد قيم الدالة (ع)، ولتكن مثلاً القيمة التى تمثل العدد "ب" فى

(٢٩) الرمز "د (ع)" يشير إلى دالة العدد (المترجم).

السلسلة الأصلية تمثل العدد "س" أى قيمة من قيم العدد "ب" يمكن أن تمثلها. ولما كانت الدالة (ع) تصور كل سلسلة الأعداد الأصلية، فإنها يجب أن تحتوى كجزء منها ممثلاً أو صورة لذاتها كما هى موجودة فى هذه السلسلة العددية، وسيظهر فى هذه الصورة "د ١" (ع) مرة أخرى عضواً أولاً ثم عضواً ثانياً وثالثاً وهكذا.

والآن نستطيع الحديث عن سلسلة "د ١" (ع) بوصفها مشتقة عن "د" (ع) بعملية ثانية جديدة نسبياً. بينما فى الحقيقة أن العملية التى تحدد سلسلة الدالة (ع) تحدد مسبقاً وبالفعل "د ١" (ع) ولا حاجة لعملية ثانية أو جديدة على الإطلاق. وإذا كان كل عدد صحيح له نائبه أو صورته فى السلسلة "د" (ع) فهذا السبب نفسه تعد كل صورة حسب الفرض عدداً صحيحاً، ويكون لها فى السلسلة صورتها، ثم يكون لهذه الصورة بدورها صورتها وهكذا إلى ما لا نهاية. وتعنى ملاحظة هذه الصورة للصور الموجودة فى (د ع) هى ملاحظة تتابع ترتيب الأعضاء المشاركين فى السلسلة (د ١ ع)، وبذلك يكون قانون (د ١ ع) قد تحدد بالفعل، حين تم كتابة (د ع) ومهما كانت قيمتها.

وإذا فرضنا أن (ب) عدد صحيح، ونفرض وفقاً للتمثيل الذاتى الأصلى للأعداد أن (د ب) تساوى (س)، فإن (س) ستكون لها صورتها فى السلسلة (د ع). فإذا فرضنا أن هذه الصورة تسمى (د س)، فإن داله (س) التى تساوى فى هذه الحالة داله (د ب)، تعرف فى الوقت نفسه بوصفها (د ١ ب) أى بوصفها القيمة التى تأخذها (د ١ ع)، عندما تكون (ع) = (ب) أو بوصفها صورة لصورة (ب). وبذلك من السهل رؤية أن (د ١ ب) تمثل قيمة أجزاء (ب) فى النظام الترتيبى للسلسلة (د ١ ع). وفى الوقت نفسه ما دامت (د ١ ب) = (د س)، وتحتل (د س) فى سلسلة قيم (د ع) مكانها المحدد فى الترتيب، وتشغل (د ب) أو (س) مكانها المحدد فى ترتيب سلسلة الأعداد الأصلية، نستطيع القول بصفة عامة إن القيم المتتالية الخاصة بالرمز (د ١ ع) هى الأعداد التى تشغل فى (د ع) الأماكن التى تناظر الأماكن نفسها التى

تشغلها القيم المتتالية للرمز (د ع) ذاته في سلسلة العدد الأصلية. وبذلك يعد العضو الأول في (د ١ ع) هو ذلك العضو من بين أعضاء سلسلة قيم (د ع) والتي يناظر مكانها في سلسلة هذه القيم المكان الذي تشغله الدالة (١) في سلسلة الأعداد الأصلية. ويعد العضو الثاني من (د ١ ع) أحد القيم من بين سلسلة قيم (د ع) التي تشغل المكان نفسه الذي تشغله في سلسلة الأعداد الصحيحة يطابق العدد (س) بوصفه صورة لذلك العدد في سلسلة الأعداد المسماة (د ع)، فإن أى عضو من (ب) في السلسلة المسماة (د ع)، سيكون له العدد (د س) بوصفه صورته أو ممثلة في (د ١ ع) أى قيمة (د ع) حين تكون (ع) = (س). وفى الوقت نفسه تشكل (د س) بالطبع العضو في الدالة (١ ع) ويحتل في السلسلة المسماة (د ع) نفس المكان النسبى الذى تمثله (د ب) في سلسلة العدد الأصلية.

وكذلك أيضًا تحتوي (الدالة ١ ع)) كجزء من نفسها صورتها الخاصة مثلما هى فى (الدالة ع)، وكما هى أيضا فى السلسلة الأصلية. ويمكن أن تسمى هذه الصورة الجديدة (الدالة ٢ ع) وهكذا إلى ما لا نهاية^(٣٠). لذلك تتوازى عملية التمثيل الذاتى التى تحدد نسق "السلسلة" اللانهائى مع عملية تسلسل الخرائط داخل الخرائط التى أشرنا إليها من قبل. وهكذا لم يتم توضيح البناء العام لأى نسق ذاتى التمثيل ولتطوره من النمط الذى نتحدث عنه فقط، وإنما تم تعريفه وتطويره بالفعل؛ إذ يخلق النسق ذاتى التعبير من النمط الذى نقصده فى لحظة واحدة سلسلة لامتناهية من التمثيلات؛ أى من الصور داخل الصور.

(٣٠) لمعرفة المزيد عن صفات نسق السلسلة "Kette" انظر بالإضافة للمفكر "ديديكند" على "شرويدر" "Schroeder" فى كتابه "جبر الروابط" فى الجزء الثالث من "منطقه" ص ٣٤٥-٤٠٤. وقارن "يوريل" فى مرجعه السابق ص ١٠٦-١٠٨.

٥- الذات ونسق علاقات الأعداد الترتيبية^(٣١): أصل العدد ومعنى النظام.

بعد هذه الدراسة المفصلة لنسق التمثيل الذاتى يمكن الاقتراب الآن من أمثلة أخرى لأنساق العلاقات ذاتية التمثيل. ولقد أصبح لدينا لأول مرة فى بحثنا القدرة على تحديد الأساس المنطقى للنظام الصحيح لنسق الأعداد الذى تعود عملية تمثيله الذاتى أو اتصافه بالتمثيل الذاتى إلى حقيقة أن سلسلة العدد عبارة عن صورة مجردة تمامًا، وهيكلى فارغ لنسق العلاقات الذى يجب أن يتميز به أى ذات مثالية كاملة. لا يمكن نسب هذه الملاحظة السابقة وبهذه الصورة التى عرضناها إلى "هيجل" أو إلى "قشته" على الرغم من تحليلهما للذات، وذلك لحاجة تفسير كل منهما إلى نظرية أكثر حداثة لتطويع مثل هذا التحليل. وبعد ازدياد المثالية التقليدية للتحليل الدقيق للصيغ الرياضية وعدم الرغبة فى الاعتماد على عالم المجردات الرياضية الذى يبدو خاليًا من الحياة، وبعد مسئولاً عن التطور البطيء لمفهوم المطلق والغموض النسبى عند المثاليين، كان من السهل على الفيلسوف أن يظهر الاستخفاف حين يقترب من العالم الرياضى. وكان هيجل عادة ما يفعل ذلك على الرغم من دراسته المتعمقة "لمفاهيم الحساب" فى منطقته، ويرى عالم الرياضيات مجرد "حاسب" ولا تنفيذ حساباته المجردة فى تحقيق الفهم العميق للحقيقة. فالحقيقة حياة متعينة. والواقع أن تلك النظرة الاستخفافية ليس إلا تقصيرًا عن عدم الرغبة فى الدراسة المتأنية للعلم الرياضى، ومن الواضح أن هيجل لم يقدم حلاً لمشكلة المنطق الرياضى. إن الحقيقة كيان حىّ أو حقيقة حسية وواقعية فى النهاية، إلا أن كل النظريات فى النهاية ما هى إلا ثمار الشجرة الذهبية للحياة، ويشارك الفيلسوف رفيقه الرياضى فى التعامل مع الأوراق المثبتة والأجزاء الممزقة لشجرة الحياة حين يحاول إدراك معناها. حقيقة أن اهتمامات العالم الرياضى تختلف عن تلك

(٣١) الأعداد الترتيبية: "The Cardinal Numbers". (المترجم)

الخاصة بالفيلسوف، إلا أنهما ليس لهما الحق في احتكار المجردات، ومن المؤكد أن كل منهما يتعلم من الآخر وإن كان الفيلسوف الأولي بهذا الشرف؛ فلا قيام لميتافيزيقيا المستقبل إلا من خلال البحث الرياضى.

تعود ملاحظة التوازي السابق بين بنية سلسلة العدد والهيكل العظمى الخالص للذات المثالية في صورتها الحالية إلى "ديديكند" أكثر من انتسابها إلى الفلاسفة المثاليين^(٣٢). وتتم عملية تطويرها وفقاً للصورة التى قد فهمتها من كتابه، والتى بدا خالياً تماماً من أى تصورات فلسفية عامة، وتعد هذه هى المحاولة الأولى حسب علمى للربط بين أبحاث "ديديكند" والأبحاث الميتافيزيقية العامة.

لقد وجدنا الأعداد، فكيف أدركنا السلسلة العددية ؟ نجيب عادة من تعلم عد الموضوعات الخارجية، فنرى مجموعة من الموضوعات ذات وحدات قابلة للتميز أى مجموعة من الروابط الخالصة كما سبق أن قال "برادلى"، ثم أثارنا وحدة اختلافاتهم الغامضة فضولنا، وتعلمنا عادة الاعتماد على وحدات من السهل ملاحظتها، مثل الاعتماد على مجموعة أصابعنا مثلاً، كوسيلة لعد المجموعات

(٣٢) لقد عرف هيجل بالفعل "اللامتناهى الإيجابى"؛ أى المجهود بذاته ووضعه فى مقابل اللامتناهى السلبى. انظر المنطق و"الأعمال" الجزء الثالث ص ١٤٨. واستطاع "د. هارس" W. T. Harris فى كتابه "هيجل" مدينة "شيكاغو" (١٨٠٠) وفى مواضع أخرى من كتبه أن يدافع بمهارة عن الأحكام الهيجلية وتوضيحها، وتطبيقها على مشكلة "اللامتناهى" الكمى بواسطة هيجل نفسه فى المنطق فى الجزء الثالث نفسه ص ٢٧٢. وعلى الرغم من اقتراب هيجل من التعريف الكامل لمفهوم "اللامتناهى"، فإن حكمه على المسألة ظل مجرد افتراض بإمكانية وجود النسق ذاتى التمثيل "أكثر من كونه برهاناً وتفسيراً دقيقاً لوجوده وواقعته. إن الأحكام الهيجلية المعروفة عن أن الصورة الوحيدة الحقيقية للمطلق" هى الدائرة المغلقة والمنطق ص ١٧٦، واللامتناهى الكمى عبارة عن عودة إلى "الكيف" (المنطق ص ٢٧١) والجذر المنطقى يكافئ "الكسر العشرى" والتى تشكل المثال النموذجى الواحد للعملية اللامتناهية الكاملة، لا قيمة لها إلا بوصفها تبين الجوانب المختلفة لمفهوم "اللامتناهى"، وتظهر فى الوقت الحاضر غير كافية، ولا تتناسب مع تعقيدات مشكلتنا. وتؤدى إلى اختفاء طبيعتها الحقيقية وتعبيرها النهائى أكثر من مساعدتنا فى الوصول إليها وكشفها.

الأكثر تقييدًا. وباتت أسماء الأعداد التي تعلمناها من عملية العد على الأصابع تساعدنا في معرفة الأعداد وتطوير معرفتنا بها، ثم جعل النسق "العقدى" من خلال نسق بسيط من الرموز والعلامات التعبير عن الكميات أمرًا ممكنًا، وهكذا نشأ مفهوم العدد بشكل عام.

ولئن كان لتلك النظرة المختصرة لأصل الأعداد قيمتها الواضحة من الناحية التاريخية والنفسية لأصل الأعداد، فإنها تترك أكثر المشكلات أهمية بالنسبة إلى مفهوم العدد دون إجابة أو حل واضح لها. وتتصف الأعداد بصفيتين: الأولى أن هناك أعدادًا أصلية أو توصف بأنها أصلية ما دامت تعطى لنا فكرة عن عدد أفراد أى مجموعة معينة من المجموعات. والثانية أنها ترتيبية؛ إذ نستطيع عن طريقها كما يفعل صانع الساعات والدراجات أو طابع أوراق البنكنوت أو التذاكر أن نعطي لأى موضوع مكانه المحدد فى السلسلة، كأن يكون الأول أو العاشر فى هذه السلسلة. ويعد هذا الاستخدام الترتيبى للأعداد وسيلة مألوفة لتحديد الموضوعات التى نريد عدها بوصفها أفرادًا لأى سبب من الأسباب. ويمكن القول إن أى نظرة بسيطة فاضحة تبين مدى أهمية الصفة الترتيبية للأعداد من أجل معرفة الأعداد النهائية الأصلية لأى مجموعة من الموضوعات. فحين نقوم بعد الموضوعات باستخدام الأصابع أو الأسماء العددية نعد دائمًا على سلسلة منظمة مألوفة للموضوعات كأساس لعملنا. فنضع أعضاء هذه السلسلة فى علاقة واحد بواحد مع أعضاء المجموعات التى نرغب فى عدها. أى يمكن القول إننا نضع أعدادنا فى نظام متسلسل على موضوعات مختلفة تحتاج للعد أو للحصر. فنقوم بترقيم المصنوعات المختلفة حسب عددها، كذلك يفضل طابع ورق البنكنوت؛ إذ يضع رقمًا ترتيبيًا على كل ورقة، ونستطيع التعرف على العدد الصحيح الذى يحدد لنا عدد الموضوعات الموجودة فى المجموعة المراد عدها عندما تكتمل عملية الترقيم. وندرك نتيجة العد بأن نعطي لكل المجموعة المحدودة رقمًا ترتيبيًا أو ترقيمًا يطابق

آخر عضو فى سلسلة الأعداد الترتيبية التى انتهينا منها؛ فإذا كان الموضوع الأخير قد أخذ الرقم العاشر فى سلسلة الموضوعات الترقىمية ترتيبها، فإن المجموعة المعودة تصبح محتوية لعشرة موضوعات أو يقال عنها إنها تحتوى على عشرة موضوعات.

وإذا لم تكن الأعداد مسلسلة بطريقة منظمة فى عقولنا بالفعل فلن نستطيع مساعدتنا فى إدراك الموضوعات المعودة، ولا تصبح عملية العد مجرد مجموعة من الأفعال التركيبية التى نضيف عن طريقها موضوعاً جديداً لمجموعة الموضوعات السابق عددها فى عقولنا. فهذه الأفعال التركيبية مهما كانت دقتها، لا تعطى لنا إذا تركت لحالها دون ترتيب أو تسلسل إلا معاً فى أشكال مختلطة بأن هناك موضوعاً آخر ثم آخر ثم آخر وهكذا. ولا نستطيع الاستمرار فى عملية العد فى هذه الحالة؛ إذ لا يمكن الاستمرار فى عملية العد إلا إذا ربطنا سلسلة الأفعال التركيبية المتلاحقة من ملاحظة الموضوع الآخر ثم الآخر وهكذا فى مجموعة الموضوعات التى نقوم بعدها باستخدامنا الثابت والمستمر لسلسلة من الأسماء العددية المترتبة بالفعل فى عقولنا، والتى تعتمد قيمتها على أن إحداها تحتل الترتيب الأول وآخر تحتل الترتيب الثانى وهكذا، ونعرف تماماً فى الوقت نفسه ما يعنى هذا الترتيب.

لذلك تعد الصفة الترتيبية لسلسلة الأعداد الصفة الأساسية، فما هى العملية العقلية التى يقوم عليها مفهوم السلسلة المنظمة ؟ إذ لا يبين لنا تفسير أصل سلسلة العدد من استخدامنا للأصابع أو تسمية الأعداد ماذا نعنى بأى سلسلة منظمة على الإطلاق.

ولقد حظى هذا السؤال الذى نعد إجابته ذات أهمية كبرى للفهم الكامل لمفهوم العدد باعتراف كل المراجع العملية المدنية المهمة بالموضوع، وتم وضع عدة إجابات لهذا السؤال فى العديد من الكتب الخاصة بفلسفة الرياضيات. ولقد كان

ينظر لنظام سلسلة من الموضوعات الحاضرة مباشرة أو المدركة فى معظم الدراسات الأخيرة إما بوصفها من معطيات الخبرة الحسية أو بوصفها صفة أساسية غير قابلة للتفسير لعمل مفهومنا^(٣٣). وهكذا من الواضح أن مشكلة الواحد والكثرة قد تركت فى كلتا الإجابتين دون حل أو تحليل؛ إذ لا يتم النظر لأى سلسلة منظمة بوصفها مجموعة واحدة، وإنما بوصفها نوعاً من الوحدة الخاصة، وبالتحديد بوصفها ذلك النظام، فإن كان حقاً أن الأشياء العديدة يمكن النظر إليها بوصفها تشكل سلسلة منظمة أو مرتبة، إلا أن ذلك يعود بنا إلى الارتباط الخالص الذى قال به الأستاذ برادلي. نريد أن نعرف "الفعل الأول" الذى جعلنا نتصور أن هذه العناصر المتعددة تشكل نظاماً واحداً. ونرى أن "ديديكند" قد اقترب من أساس المسألة حين وضع هذا التعريف للنسق اللامتناهى من الموضوعات المثالية وسبق الإشارة إليه بدون أن يعرف مسبقاً سلسلة العدد على الإطلاق، ثم شرع بعد ذلك فى النظر لكيف يمكن أن يشكل هذا النسق كلاً أو ينظر له بوصفه كلاً.

لنفرض وجود النسق (ع) من الموضوعات بوصفه نسقاً من أنساق التمثيل الذاتى، ولقد سبق أن لاحظنا أن هذا النسق يعد من الموضوعات الصحيحة (وفقاً لمفهومنا الثالث للوجود)، ويشبه المثال الذى ضربناه عن وجود عالم الفكر الخاص بالفرد "أو عالم أفكارى"؛ حيث يتمثل القانون الكلى المثالى لعالم أفكارى فى قدرتى

(٣٣) فقد قدم كوتورات (Couturat) فى كتابه السابق الإشارة إليه تلخيصاً رائعاً للإجابات التى تناولت هذا السؤال، وإن كنت أعتقد أنه قد فشل فى تقدير احتماله منهج "ديديكند" فى تناوله مفهوم "الترتيب" ومناقشته لكل من آراء هلمولتز (Helmholtz) وكرونكر (Kronecker) بعناية خاصة. كذلك قدم "فيرونس" (Veronese) "فى مبادئ الهندسة" (ليبرز ١٨٩٤) تفسيراً لمفهوم العدد يعتمد على أن نظام أى مجموعة من الموضوعات المدركة يعد واقعة نهائية أو مطلقة فى العقل (انظر الفصل الثالث من ص ١٤ إلى ص ٢٣، ومن ص ٤٦ إلى ص ٥٠). كما تخيل أيضاً كتاب "فاين" (Fine) "النسق العددي فى الحساب" بأن له مكانة مهمة فى تحليل مفهوم العدد، كذلك يمكن دراسة افتتاحية كتاب "ماركنيس" (Harkness) و"مرلي" (Marley) مقدمة لنظرية الدوال التحليلية.

على وضع الفكرة المناظرة (س ١) لأي فكرة (س) من أفكارى؛ أى أضع الفكرة القائلة " بأن (س) فكرة من أفكارى؛ إذ يعد "عالم أفكارى" لهذا القانون المثالى الفردى للذات المثالية المساوية له " عالماً موجوداً " بالفعل بوصفه نسقاً صورياً من عدة عناصر وقابلاً للتمثيل الدقيق بواسطة أحد أجزائه الأساسية الخاصة. لنفترض الآن أن النسق الخاص (ع) يمكن أن يتكون من جزء خاص منه يكون لا متناهٍ بذاته. ودعنا نفترض بالتحديد أن نسقنا (ع) قادر على القيام بعملية تمثيل ذاتي، تتنقى فى البداية عنصراً مفرداً من عناصر النسق (ع) (يسمى العنصر الأول أو الأول)، ثم يتم تمثيل كل النسق (ع) بواسطة النسبة الباقية من النسق (ع) والى تتكون من كل عناصر النسق (ع) ما عدا واحداً منها ^(٣٤). وتتمثل نتيجة هذا النوع من التمثيل الذاتى فى أن النسق (ع) يصبح سلسلة ^(٣٥) بالمعنى السابق شرحة، يتم تمثيله بواسطة جزء منه أى بواسطة (١ ع). وحسب الغرض يحوى هذا الجزء (١ ع) كل عناصر النسق (ع) ماعدا العنصر الأول المختار المسمى واحداً، وبالتالي وبسبب التبرير نفسه الذى سبق فى حالة رسم خريطة إنجلترا على سطح المملكة، ستصبح (١ ع) تحتوى بدورها وبفضل المبدأ الأول لتكوينها على جزء آخر جديد يسمى (٢ ع) الذى يتم اشتقاقه من العنصر (١ ع) باستخراج عنصر مفرد من العنصر (١ ع). يسمى الثانى، ويعرف بوصفه العنصر الثانى من النظام، ويصبح العدد اثنان اسماً لنفس العنصر الموجود فى (١ ع) الذى تم وصفه فى الخريطة الأصلية للنسق (ع) لتمثيل أو لتصوير العنصر الأول. وبذلك تتضمن عملية التعبير عن المعنى نوعاً من التكرار؛ لأن

(٣٤) ولتحقيق مثل هذا الاختيار، يجب تمييز مفهوم العنصر الفردى داخل النسق، بوصفه هذا وليس عنصراً آخرًا تمييزاً مسبقاً. ويتضمن وجود مثل هذا المفهوم وجوداً مسبقاً وجود الاهتمام بالتفرد أو وجود الإرادة التى تختار الفردى.

(٣٥) أى نسق السلسلة "كيتة" (Kette). (المترجم)

الخطّة الأولى لتمثيل (ع) بواسطة الجزء (١ع) مع حذف المسمى واحد من النسق (١ع) قد تضمنت تمثيل النسق (١ع) بالنسق (٢ع) مع حذف العنصر المسمى اثنين من النسق (٢ع)؛ أى العنصر الذى يمثل الصورة الخاصة بالواحد فى النسق (ع) فى النسق (١ع). ويؤدى تطبيق نفس الخطّة إلى أن يتضمن النسق (٢ع) العنصر (٣ع) و (٤ع)، وهكذا إلى ما لا نهاية تمامًا مثلما تتضمن رسم خريطة واحدة لإنجلترا على سطح إنجلترا سلسلة لامتناهية من الخرائط. وتختلف كل سلسلة من سلاسل الأنساق (١ع) و (٢ع) و (٣ع) إلخ.. عن السلسلة التى تسبقها بحذف عنصر مفرد من العناصر الموجودة منها ويتعدد نظام هذه السلاسل الخاصة بالعناصر المحذوفة المتوالية بصورة مسبقة وفق الخطّة الأصلية الأولى. ويتشكل هذا النظام ببساطة فى حقيقة أن كل عنصر محذوف، حين يتم وضع أى تمثيل جديد مثل (٢ع) أو (٣ع) إلخ، يعتبر نفسه من كل مناسبة يمثل الصورة أو الخريطة أو الممثل لنفس العنصر الذى سبق حذفه حين تم وضع النسق (٢ع) و (٣ع) بذلك تعد السلسلة اللامتناهية واحد، اثنان، ثلاث، إلخ... سلسلة لأسماء الموضوعات نفسها التى تم حذف أولها حين تم وضع التمثيل الأول أو رسم الخريطة (ع) وفى الوقت الذى يميل فيه العنصر الثانى فى الخريطة الأولى (١ع) هذا العنصر الأول للنسق (ع)، وبالطريقة نفسها يمثل العنصر الثالث أو ثلاثة فى الخريطة الثانية (٢ع) العنصر الثانى الذى قد تم تمثيله مؤخرًا فى النسق (١ع) وتم حذفه فى النسق (٢ع).

بذلك تتضمن هذه الخطّة الواحدة لرسم خريطة النسق (ع) أو تمثيله بجزء من أجزائه، وبوصفها فعلاً واحدًا يتحقق دفعة واحدة، ما يمكن التعبير عنه من الناحية المنطقية بوصفه "سلسلة لامتناهية" من الخرائط أو الصور للعنصر الذى تم حذفه من النسق (ع) ومن أول خريطة من الخرائط التى تم وضعها. ويمكن أن يتم تنفيذ هذه "السلسلة اللامتناهية" والمنظمة من العمود الممثلة للعنصر

المحذوف من النسق (ع)، بحيث تشكل هي نفسها نسقاً مشتقاً، يحتوى بدوره على أى عدد من النسق (ع) الذى قد تختاره من أى جزء معين منه يكون قد تم وضع ترتيبه فى سلسلة من الصور المتعاقبة، وتم تحديده بصورة مسبقة من جانب الخطة الأصلية الأولى؛ لذلك نقول كما قال "ديديكند" إن هذا النسق (ع) قد تم تنظيمه أو ترتيبه بفضل هذه الحالة أو النمط من التمثيل " ويجب أن نلاحظ أن هذا النظام كله بكل سلاسله اللامتناهية والمعقدة قد تحقق منطقياً بفعل واحد أو بفضل خطة واحدة. من الواضح بالطبع أن سلسلة الصور أو التمثيلات الخاصة بالعنصر الأول (واحد) قد تبدو للوهلة الأولى سلسلة زائفة أو اصطناعية، فى حين أن النظر للحالة الحقيقية " لعالم الفكر " سوف تبين معنى العملية بصورة مباشرة؛ فإذا نظرنا مثلاً " لعالم أفكارى " فى كليته بوصفه نسقاً ذاتى التمثيل وفقاً لطريقتنا السابقة لتعريفه، ونظرنا لأية خطة واحدة خاصة بتمثيل أى فكرة جزئية من أفكارنا سواء كانت منعكسة أو مباشرة عن طريق الفكر الانعكاسى للصورة نلاحظ أن هذه الفكرة الجزئية تتضمن وجود نسق من الأفكار السابقة؛ فالفكرة القائلة مثلاً " أن اليوم هو الثلاثاء " تتضمن وجود النسق (ع) من الأفكار اللامتناهية تمثل فيها الفكرة " اليوم هو الثلاثاء " العضو الأول فيها، حقيقة قد تتعاقب أفكار هذا النسق الواحدة تلو الأخرى من الناحية الزمنية فى حين أنها من الناحية المنطقية تتحد كلها مرة واحدة من جانب الهدف القائم بالتفكير فيها. لذلك يتكون النسق (ع) للفكر الأصلي من سلسلة الأفعال المنعكسة للصورة فنقول مثلاً " هذه إحدى أفكارى، " وكانت " هذه الفكرة السابقة إحدى أفكارى "، وتلك " الفكرة القادمة إحدى أفكارى ". وهكذا نقول عن كل فكرة من أفكارى إلى ما لا نهاية. بذلك لا يكون النسق (ع) لامتناهٍ بفضل عملية عد أعضائه قد نستسلم ونتوقف بسبب شعورنا بالملل، وإنما بفضل الخطة الكلية بأن كل عضو من أعضائه يكون له فكرة تحاكيه وتتأطره، وتنتمى للنسق نفسه. ولذا يتم تعريف النسق (ع) بوصفه لامتناهٍ مقابل القيام

بعملية العد على الإطلاق؛ إذ تحدد هذه الخطة الكلية نظاماً محدداً وثابتاً للتتابع زمنياً كان أو منطقياً يبين العناصر المكونة للنسق (ع)، وحين يتم الالتزام بهذه الخطة يتم النظر لكل عنصر جديد بوصفه العنصر الذى تم به تمثيل العضو السابق له أو محاكاته، وتعد هذه الصفة التكرارية للعملية الفكرية التى تتبع بها سلسلة العناصر فى الحقيقة النتيجة الوحيدة للخطة الكلية للتمثيل الذاتى التى تم بها ترتيب النسق (ع) وفقاً لعنصره الأول؛ إذ إن النسق (ع) بمجرد إدراكه نسقاً مرسومًا يشبه الخرائط أو بوصفه ممثلًا بجزء من أعضائه لا يشكل الجزء الأول منه عضوًا من هذا الجزء من الأعضاء، يتم تعريفه دفعة واحدة بوصفه سلسلة منظمة من التمثيلات داخل التمثيلات مثل الخرائط بإنجلترا. ويعد هذا النسق الخاص بالتمثيلات داخل التمثيلات فى النسق (ع) نسقاً حقيقياً وفقاً للتعريف السابق وتكون سلسلة الأفكار المنعكسة المرتبة زمنياً الموجودة فيه قد جاءت نتيجة لتكوين النسق كله وعملية بنائه، وبذلك يكون معناه المتكرر أو عملية التكرار داخله مستقلة تماماً عن أى نظرية حول ما إذا كان الزمان وعملية التعاقب تنتمي لعالَم الظاهر أو الواقع (الحقيقة).

النسق (ع) - حسب التعريف ببساطة - هو نسق الأفكار الذى إذا كان حاضراً يعبر عن وعى ذاتى كامل بالنسبة " إلى الفعل القائم بالتفكير " فى أن اليوم هو يوم الثلاثاء "؛ حيث لا أكون مفكراً فى هذه الفكرة وحدها، وإنما فيما يتعلق بكل ما يرتبط بصورة مباشرة بواقعة " قيامى بالتفكير فى هذه الفكرة ". فيكون حاضراً أمامى دفعة واحدة كل النسق (ع) بوصفه نسقاً منظماً من الأفكار، كذلك إذا "كان كل عالم التفكير المحدد " حاضراً، فلا بد أن يكون ذاتاً تفكر بصورة منعكسة تماماً فى واقعة أن كل هذه الأفكار التى تفكر فيها ما هى إلا أفكارها. ويتضمن هذا الانعكاس الكامل فى الوقت نفسه فى كل أجزائه نسقاً منظماً من الأفكار ، والذى تأخذ صورته المنجردة أينما يحدث نفس صورة النسق العديدي.

إذن لا يعد النسق ذاتي التعبير بالمعنى الذي تم توضيحه الآن مجرد صفة " للنسق العددي " أو إحدى خصائصه، وإنما يمثل من الناحية المنطقية مبدأه الأساسي والحقيقي. فحين لا يكون النظام مجرد " علاقة خارجية " أو " رابطة خارجية "، ولا نعرف وقائعه فقط، وإنما نعرف معناه وكيف يكون نسقاً واحداً على الرغم من تعدد تعبيراته، فإننا لا نفعل ذلك إلا بفضل فهمنا للمعنى الداخلي للخطّة التي يصبح بفضلها من الممكن تمثيل نسق مدرك من الموضوعات عن طريق أحد أجزائه أو قطعة منه. ولئن كان " ديدكند " قد بين أن هذه النظرة تعد كافية لتفسير التطور المنطقي للصفات المختلفة للنسق العددي، فإن ما لاحظناه هنا أن "التكوين المتتالي " للنسق العددي يعبر بوضوح وبصورة مجردة لأقصى درجات التجريد عن صورة " ذات كاملة " وعن بنيتها. وبذلك يوضح لنا " العقل " و " عن طريق حركته الخاصة " و " ذاته بذاته " وجود نسق ذاتي التعبير من الموضوعات. لا نجده موجوداً في خبرتنا الزمنية الحسية والفكرية. ويكون وجوده موازياً في بنيته لبنية أي " عالم فكري "، يكون صاحب وعى ذاتي؛ أي عالم عقل كامل واع بذاته، يحقق كل موضوع من موضوعاته عالمه، ولا يفشل أي فعل من أفعاله في فهم موضوعاته الفكرية الخاصة. ويأتى لنا هذا المفهوم بصورة إيجابية ومسبقة قبل قيامنا بعملية العد. فيتضمن هذا المفهوم أولاً التعريف العام " لنسق السلسلة " من النمط الذي نتحدث عنه، والذي تكون صفاته المجردة قابلة للتعريف والتحديد كصفات " المثلث " ^(٣٦). فلا يعد كل نسق من نمط " نسق السلسلة " ذاتاً أو عالماً فكرياً خاصاً. إذ يمكن بالطبع تطبيق المفهوم العام لأي نسق تكوين العلاقة بين موضوعاته علاقة واحد بواحد على أي مجال مهما كان مجرداً، لذلك يمكن تطبيق "نسق السلسلة" على أي موضوعات أو التعرف عليه سواء كانت موضوعاته مادية

(٣٦) المقصود "السلسلة" (كيتيه Kette). (المترجم)

أو خيالية. وبالتالي يكون العالم الرياضى مليئاً بالعديد من الأنساق الأخرى ونمط "السلسلة" الذى نتحدث عنه. لذلك من الواضح أولاً أن نسق السلسلة الذى نتحدث عنه يصبح نموذجاً للنسق المنظم، ولا يصبح هكذا إلا بفضل حقيقة أن بنيته تكون موازية تماماً لبنية أى ذات مثالية، وبذلك يستطيع العقل نفسه أن يفهم جميع أفكاره ويقوم بجميع أعماله حتى لو كانت موضوعاته وأعماله مثالية خالصة.

لا يعد أى نظام فى عالم المكان والزمان والكمية أو فى مجال الأخلاق، مهما كانت حيويته ومعناه وقيّمته وجماله نظاماً إلا لأنه يقدم لنا أنساقاً من الوقائع والموضوعات التى يمكن ترتيبها فيكون فيها الأول والثانى وهكذا أولها صورة أعلى من النظام. وتعتمد أى معقولة للرتبة والكرامة والقيمة والضخامة والبناء، والوصف والتفسير لمثل هذه الموضوعات فى عالمنا على قدرتنا على التعرف على ما يأتى أولاً وما يأتى ثانياً منها بالنسبة إلى هدف معين لدينا نقصده بالفعل. وبيّن لنا التطبيق الكلى المطلق لمفهوم النظام الذى يتعرف فيه الفعل على ذاته بأى معنى فى السماء أو على الأرض، مدى الاهتمام بمثل هذه الأمور المجردة بالنسبة إلى النظام البسيط. ويكون النسق العددي بالفعل الذى يتصف بالتجريد المطلق، وبأنه النمط الكلى والشامل لكل أنماط الأنساق هو النمط الذى يملكه كل كائن عاقل مثلنا أو مختلف عنا، ما دام يعرف أى نسق أو نظام كامل على الإطلاق إليها كان أو شيطانياً، نفسياً أو مادياً، جمالياً أو اجتماعياً، صورياً أو حسيّاً؛ فلا يكمن المعنى العميق للتسلسل العددي فى قدرته على مساعدتنا على معرفة عدد الوحدات الكائنة فى هذه المجموعة أو تلك، وإنما فى قدرته على التعبير على أن هناك ما يأتى أولاً فى الترتيب ثم يليه ما يأتى ثانياً فى أى ارتباط منظم نستطيع أن نعرفه. ولا تكمن قيمة النسق العددي فى معرفة الأعداد، وإنما فى النظر إلى نسق العلاقات بين الأعداد بوصفه فعلاً واحداً. يقلل شأن الحقيقة الرياضية كل من ينظر إليها بوصفها مجرد وسيلة لتقدير الأعداد الأصلية لمجموعات الموضوعات، فعلم الحساب فى

حقيقة العلم المجرد للمجموعات المنظمة، ولا يوجد أى معنى عقلى أو قيمة للمجموعات إلا إذا كانت منظمة بطريقة مرتبة ومتسلسلة؛ لذلك من الضروري أن نعرف أولاً معنى النظام أو الترتيب.

ليس من الصعب الآن القول بأن أول معرفتى بالنظام بوصفه صورة للوحدة فى الكثرة، حين أرى الشيء نفسه أضع شيئاً بوصفه الأول، ثم أضيف إليه شيئاً آخر بوصفه الثانى، ثم الوعى الذاتى بمعرفتى وقدرتى على القيام بذلك. وليس من الصعب إدراك أن عملية القيام بعد الأصابع أو تعلم أسماء الأعداد تمكن من تحقيق الوعى الذاتى، وتضعنى على أول طريق الشعور به. إن المسألة التى تهمنا الآن معرفة ماذا يتضمن مفهوم النظام (الترتيب) بوصفه صورة مماثلة لمفهوم الوحدة فى الكثرة؟ لقد وصلنا فى تحليلنا لمفهوم العدد إلى النقطة التى تمكنا من إجابة مثل هذا السؤال؛ فإذا نظرنا لما يسمى بمفهوم "الرابطة الخالصة" لا يقبل الفعل كما قد يقول الأستاذ "برادلى" إلا ما يصنعه بنفسه. ورأينا أن الموضوع الأول الذى يستطيع أن يصنعه بنفسه - وكما قال أيضاً الأستاذ "برادلى" - يتضمن رؤية "عملية لا متناهية". إذ يبدو الهدف الواحد للعقل فى أى جهد يبذله الفهم نفسه، هدفاً متكرراً فى الوقت الذى يبدو فيه ضرورياً وواضحاً. لذلك نشعر بأن جهدنا لا نهاية له، وبأننا أمام شيء مخيف، ونتسرع بالحديث عن "انشطار لا متناه" يحدث فى كل مكان، ونفشل فى الوقت نفسه فى ملاحظة أننا نكون قد رأينا بالفعل، كيف يجب أن يعبر الواحد عن نفسه مثل الكثرة بفضل هذه الحركة الذاتية للعقل نفسه؛ فإذا ما أعدنا النظر للمسألة من جديد، نلاحظ أن ما قد رأيناه، يعود إلى حقيقة أن الأنساق الوحيدة للموضوعات المثالية التى يستطيع العقل تحديدها بدون النظر إلى "أى ارتباطات خارجية خالصة" هى الأنساق التى يكون فيها لأى موضوع نفترضه مسبقاً موضوع آخر يعبر عن الهدف العقلي نفسه، وينظر الموضوع المفترض ويأتى بعده فى الترتيب. ولا

تعود هذه العملية إلا للضرورة البسيطة الخاصة بالعملية العقلية المنعكسة التى نمارسها.

يسعى عقلنا للنظر فى عمله بوصفه موضوعاً له، وتتمثل طبيعة هذه المحاولة فى ممارسة العقل لحركته الذاتية. ومع ذلك، وحين يقوم العقل بجعل عمله موضوعاً له، وملاحظته من جديد لما قد قام به من أفعال، فإنه يمثل عملية " إعادة وضع " لنفس العملية الأولى بوصفها واقعة جديدة لم تعرف بعد، لذلك حين يتأمل العقل فعله الذى قد تم إنجازه على التو، يتضمن مع مرور الوقت ما قد يظهر لنا أن هذه العملية لا نهاية لها. ومع ذلك لا يهمننا الآن الحديث عن الشعور بالملل الذى تولده لدينا هذه العملية اللامتناهية خاصة حين نلاحظ ضرورتها. فجل اهتمامنا ينصب على البناء الإيجابى لكل العالم العقلي؛ فلقد وجدنا هذا البناء وهو بناء من نسق التمثيل الذاتى من النمط الذى لدينا فى عقولنا ونقصد تناوله. والواقع أننا قد عرفنا صراحة كل هذه الأنساق بوصفها لامتناهية ما دام الأمر يتعلق بتعدد عناصرها. ومع ذلك لاحظنا أنها بوصفها أنساق تعبير ذاتى تتصف بأنها منظمة ذاتياً. وبعد وضع المثال البسيط عن وضع الخريطة فوق سطح البلد التى قد رسمت لها وعرض مزيد من الأمثلة عن صفة " التمثيل الذاتى " عن النسق العددي الكامل، حين يتم قبول بنائه التقليدى بوصفه شيئاً قائماً وحاضراً فى مجموعته، نكون بعد عرض هذه الأمثلة عن الوحدة المنظمة ذاتياً وسط الاختلافات اللامتناهية، قد عدنا لمسألة البحث عن الأصل المنطقي لنفس مفهوم "النظام" الذى يعد النسق العددي أول مثال عليه. ووجدنا الإجابة عن سؤالنا فى الحكم بأنه ما دام النسق ذاتى التعبير من النمط الذى نتحدث عنه، قد تم افتراضه بوصفه موضوعاً مثالياً يحدد نظامه الخاص ويحدد لعناصره مكان كل منها، ويحدد الأول والثانى وهكذا، وما دامت هذه الأنساق ذاتية التعبير نتجت أيضاً من تعبير العقل

لمعانيه الداخلية، فإن النظام الذى يمثل العقل ويحاكيه يجب أن يكون من نمط الأنساق التى تناولها تحليل " ديديكند " .

وهكذا تكتمل دائرة بحثنا بصورة مؤقتة؛ فحين درس العقل نفسه بوصفه التعبير الصورى المجرد عن الجانب المنظم لذاته الكاملة المدركة فكرياً، وعن أى نسق مثالى قد يراه فعلاً من أفعاله، فإنه قد اكتشف نسق الأعداد. ولئن كانت معرفته بالأعداد الترتيبية قد سبقت معرفة الأعداد الأصلية ، فإن نظامها الصورى الذى يبدأ من الأول فالثانى وهكذا، والذى يتكون عموماً من وجود " التالى " دائماً يمثل صورة لحياة العقل أو كما ظهر فى التحليل الأخير صورة " للانعكاس الكامل". لذلك يعد هذا النسق التعبير الطبيعى لأى عملية متكررة للفكر، ويعود فوق كل ذلك للطبيعة الأساسية " للذات " حين ينظر إليها فى مجموعها، وهكذا نكون قد عرفنا شيئاً بسيطاً عن الوحدة والكثرة على الرغم من أننا مازلنا نحيا فى عالم الصور.

٦- عالم الواقع نسق ذاتى التعبير.

يمكن الآن أن نبدأ فى تطبيق النتائج والاعتبارات السابقة التى توصلنا إليها على مسألة تكوين أى وجود أو أى عالم موجود.

فإذا فرضنا فى المقام الأول إدراك العالم من منظور المذهب الواقعي، ويكون وجوده مستقلاً عن واقعة معرفته أو عدم معرفته من أى إنسان ونفرض وجوده منذ الأزل؛ فمن الممكن أن نبين أن هذا العالم المفترض تكون له صفة التمثيل الذاتى، ويتصف بها حتى لو حاولت وصف تكوينه النهائى بأنه غير قابل للمعرفة؛ إذ فى اللحظة التى نفترض فيها وجود أى واقعة وجوداً مستقلاً عن معرفتك أو عدم معرفتك بها. من الواضح أنك تحاول واقعياً وضع هذا الفرض أو

على الأقل تحاول وضعه أو افتراض وجوده، وإن لم تحاول وضعه لن يكون لديك أى مفهوم عن الواقعة على الإطلاق. فإذا كان "الفرض" واقعة فى حد ذاتها، فإن الفرض حين يتم وضعه فى هذه الحالة، يصبح عالم الوجود حاوياً لواقعتين على الأقل، الواقعة (و) وافتراضك (ف) عن وجودها. فإن رمزنا للكون بالرمز (ك) وللفرض بالرمز (ف) فإن العالم الذى يمكن وجوده لحظة وضع هذا الفرض يصبح ك = و + (٣٧).

لن نستطيع التوقف بمجرد البدء؛ فلقد رأينا حين تم تحليل المفهوم الواقعى للوجود، أن الواقعية على الرغم من اعتبارها "الواقعة" و"الفرض" واقعتين مستقلتين، فإنها لا تعترف بوجود أى علاقات أساسية بينهما. وسواء فرضنا حاجة الواقعتين (و) و(ف) لوجودهما للعلاقات أو عدم حاجاتها، فإن مجرد وجودهما معاً واتصالهما بعلاقة معينة يجعل وجود العلاقة واقعياً بالنسبة إلى حدودهما. وإذا ما التزمنا بالرموز فقط، فإن من الواضح حين نشير إلى الوقائع المفترضة كتابةً، علينا أن نكتب على الأقل (و) + (ف) بوصفهما عنصرين أساسيين لتكوين العالم. وبذلك لا يحتوى العالم على رمزين فقط وإنما على ثلاثة. وإذا يتكون من (و) و(ف) و(+) أى العلاقة بينهما بوصفها واقعية مثلها، هذه العلاقة التى حاولنا عدم اعتبارها ضرورية لوجود أى طرف منها، يجب أن تكون لنفس هذا السبب شيئاً مختلفاً عنهما تماماً مثلما نفترض استقلالهما واختلافهما عن بعضهما. وإذا كان نسق "هربارت" يعتمد على محاولة رد العلاقة (+) للرؤية العابرة والمباشرة^(٣٨)، وبالتالي لا تعد جزءاً من عالم الوقائع، فإن الرد على مثل هذه المحاولة (ونتفق هنا مع السيد "برادلى") يتمثل فى القول إن هذه "الرؤية العابرة" إما أن تشير بوصفها

(٣٧) نرمز (و) للواقعة، (ف) للفرض، (+) للعلاقة، (ع) للعالم (ك) للكون يتم الإشارة للواقعة بالرمز (و)، و الفرض بالرمز (ف) والكون بالرمز (ك). (المترجم).

(٣٨) الرؤية العابرة "Zuffallige Ansiccht" أو "اللحمة الحاضرة". (المترجم)

واقعة حقيقية لشيء موجود أو ينهار الفرض كله من أساسه. فيقوم جوهر الفرض على أن (ف) يفترض وجود (و) حقيقة، بمعنى آخر أن العلاقة بين (و) و(ف) ناتجة عن استدلال حقيقى وحكم صحيح من جانب (ف) ومن التعبير الفعلى على حقيقة هذا الحكم وصحته من جانب وجود (و)، لذلك لابد من افتراض واقعية العلاقة بين (و) و(ف) ووجودها بوصفها واقعة حقيقية. ما دامت مستقلة حسب الفرض من وجود (و) و(ف)، وأن (و) حسب الفرض قد تكون موجودة بدون (ف)، وأن (ف) إذا كان زائفاً قد يكون موجوداً كمجرد "رأى" فقط فى حالة عدم وجود أى واقعة (ف)، فإن العلاقة التى تم التعبير عنها بالرمز (+) لها مكانها فى الواقع، وتعد علاقة ثالثة ومستقلة حسب المذهب الواقعى. وبذلك يحتوى العالم على ثلاث وقائع مستقلة عن بعضها على الأقل، وتختلف جميعها عن بعضها البعض.

وهكذا نصل إلى الحجة القوية التى قال بها "برادلى" ونفرض نفسها؛ فالعالم القائم على وقائع ثلاث، وتكون فيه الواقعة (ف) والواقعة (و) واقعتين مستقلتين فى وجودهما عن الواقعة الثالثة، فإن السؤال عن الرابطة التى تربط الواقعة الثالثة بالواقعتين الأخريين يعد سؤالاً مشروحاً. فهذه الوقائع الثلاث تعد موجودة. وتعتبر الروابط بينها واقعية حقيقية وتربط العلاقة (+) بين (ف) و(و)، وتربط فى الوقت نفسه بكل منهما، ويحدث "الانشطار اللامتناهى" بصورة لا شك فيها؛ إذ تتم رؤية العلاقة نفسها تدخل فى علاقات جديدة. ولعل السبب فى ظهور هذا "الانشطار اللامتناهى" قد بات واضحاً الآن. أصبح لا يكمن الآن فى عجزنا أو عدم قدرة عقولنا أو نقص فى ذكائنا، وإنما فى خاصية التعبير الذاتى التى يتصف بها أى نسق يقوم على العلاقات، ويكون النسق فى عالمنا الواقعى حاوياً لعلاقة قائمة بين أى موضوع فيه وأى موضوع آخر يناظره؛ أى تكون العلاقة بين الموضوع وباقى العالم موجودة بصفة دائمة وبوصفها موضوعاً مطابقاً للموضوع الأول الذى تربط بينه وبين باقى العالم، وبذلك تنتمى للنسق كله. بمعنى آخر إذا كان هناك الموضوع

(و) موجودًا في العالم فإن العلاقة (ع) التي تربط بينه وبين باقى العالم تعد موضوعًا في ذاتها، ولا بد أن تنشأ العلاقة (ع) التي تربط ذاتها بباقى العالم، ويصبح النسق (و) + (ع) + (ع) من أنساق التعبير الذاتى وبالتالى يكون لامتناهٍ مثل النسق العددي، ويعد كذلك بسبب تصويره حسب الفرض وتعبيره بصورة مجردة عن "الوجود المستقل" لنفس العملية التي تعبر بها الذات التي تحكم "وجود الواقعة" أو نقول "إن الواقعة موجودة".

لا جدوى إذن من محاولة الهروب التي يلجأ إليها الفيلسوف الواقعي بالإصرار كما يفعل بعض الفلاسفة الواقعيين على الطبيعة الناقصة للعقل الإنسانى وعلى عدم قابلية الواقع للمعرفة. فلا تتعلق المسألة بما نجهله عن الموجودات المستقلة، وإنما بما نعرفه عنها، والذي يمثل وفقًا للتعريف تمثيلها لنسق يشبه نسق السلسلة الذي نتحدث عنه. ولا يستطيعون الهروب من تعريفهم بالقول "إن وجودهم الحقيقي غير قابل للمعرفة"؛ فإذا ما حاولوا الهروب نستطيع أن نبين لهم أن الموجودات بوصفها غير قابلة للمعرفة، وبالتالى يختلف وجودها عن تعريفنا لوجودها، وتكون لها صورتان للوجود، وبالتحديد صورتها القابلة للمعرفة وصورتها غير القابلة للمعرفة. إذ من المفترض أننا نعرف وجودها وظهورها لنا فى شكل نسق "السلسلة". وبذلك تعد مشكلة الطبيعيتين اللتين يتصف بهما الوجود الواحد، تمثل تقسيم أى فيلسوف واقعى لصالحه مثلما فعل السيد "سينسر"، وتصبح مشكلة العلاقة معروفة أو غير قابلة للمعرفة، بين الجوانب القابلة للمعرفة وغير القابلة للمعرفة من الوجود أو لبعض أقسامه شيئًا من هذه الجوانب. ويصبح النسق مرة أخرى من أنساق السلسلة، تمامًا مثل النسق الذى قبله ولنفس السبب أيضا.

وأخيرًا قد يحاول المرء الهروب من المشكلة برمتها، بالقول إن الواقعة (و) كانت فى التحليل السابق، وحسب الفرض، موضوعًا لا يحتاج الى أى فرض (ف). ما دامت (ف) ترمز لعملية فكرية واعية أو لفكرة، وتكون الواقعة قائمة هناك سواء

وجد من يقر وجودها أو لا، أو من يعرفها، أو لا يعرفها. قد يقول "الفيلسوف الواقعي" لنفرض عدم وجود أى أفكار على الإطلاق، ولا توجد هناك معرفة، وإنما وقائع مستقلة عن العقل ومنفصلة كلية عن بعضها البعض، وحينئذ لن يكون العالم الواقعي نسقاً لا متناهٍ أو سلسلة لا متناهية، ويصبح عالماً واحداً فقط حين تتم معرفته مصادفة.

يجب أن نوضح، عند الإجابة، أن العالم الذى يحتوى الواقعة (و) ويحتوى وقائع أخرى أيضاً، يعنى أن التحليل المتكرر الذى قال به "برادلى" عن "الانشطار اللامتناهى" سينطبق على أى تعدد أو اختلاف، ويصبح هذا العالم نسقاً ذاتى التعبير بالمعنى السابق ذكره. كذلك لن يتم استثناء الواقعة (و) من الانقسام الذاتى حتى مع افتراض استقلالها وبساطتها واعتبارها الوجود الوحيد. فلا تكون وحدها مثلاً حين نفكر فيها الآن. وتعد موجودة وفقاً للفرض فى نفس العالم مع الأفكار التى تعرفها ونقول عنها" أنها لا تحتاج لأن تكون مرتبطة بالأفكار التى تعرفها أو تكون مشتركة معها، إذ تستطيع أن توجد وحدها، وأن توجد مشتركة مع شىء آخر ليس الشىء نفسه. وبذلك يكون للواقعة جانبان أو إمكانيتان، الأول الجانب الذى تستطيع به الوجود المستقل عن الفكرة (ف) أو عن أى فكر آخر، والثانى الجانب الذى يتمثل فى قدرتها على أن توجد مشتركة مع الفكرة (ف) أو تشترك فى علاقة معها ومع باقى عناصر نسق السلسلة الذى تحدده الفكرة (ف) وتتطلبه. فيكون للواقعة (و) نفسها حالتان للوجود؛ وجودها وحدها ووجودها المشترك أو ما يسميه "هربارت" الوجود معاً^(٣٩). وما دام أن الوجود معاً حسب الفرض يكون واقعة لا يستطيع أى فرد إنكارها أو التخلص منها باعتبارها "رؤية عابرة"، فإن حالة "الوجود" معاً تكون حالة مختلفة عن حالة "الوجود المستقبلى بدون آخر أو طرف

(٣٩) الوجود معاً: zusammen (المترجم).

ثاني الذي كانت تتصف به الواقعة (و) قبل وجود الفكرة (ف). وإذا أطلقنا على الواقعة حين تكون وحدها أو وحيدة الرمز (و ١). وأطلقنا الرمز (و ٢) عليها حين تكون مصحوبة أو موجودة مع الفكرة التي تشير إليها، فإن مشكلة كيف تكون العلاقة بين (و ١) و(و ٢) تؤدي إلى ظهور نفس "نسق السلسلة" الذي قدمه لنا الأستاذ "برادلي".

أوافق السيد "برادلي" على أن كل صورة من صور الوجود الواقعي تتضمن هذا التكوين ذاتي التعبير أو اللانهائي. وأتفق أيضاً معه على أن الوجود الواقعي ينهار من التناقضات الناتجة من ذلك التكوين، ولا أعني بذلك الموافقة على النظرة القائلة: إن التعبير الذاتي يعني التناقض الذاتي، وإنما أعني أن أي عالم يتصف بالتعبير الذاتي يجب أن يكون من طبيعة مشاركة أو مماثلة لتكوين أي "ذات"، إما بسبب أنه يعد "ذاتاً" أو أنه يعتمد في تشكيله على "الذات" التي تتصور وجوده أو تصنعه. ولما كان العالم الواقعي لا يقبل بمثل هذا التكوين، فإن الانقسام اللامتناهي في حالة النمط الواقعي للوجود يبدو محطماً بصورة نهائية وقاضياً تماماً على ما قد يظهر بوصفه واقعاً أو الواقع؛ فلماذا؟ تطلب من الفيلسوف الواقعي معرفة الوقائع التي تعد أساسية لعالمه، فيذكرها لك. وتكتشف أنه ما دام قد ذكر لك مجموعة من الوقائع، يجب أن يعترف في الوقت نفسه بأن العلاقات والروابط بين هذه الوقائع حقيقية وموجودة، ثم تستطيع أن تضيف قائلاً بعد ذلك بأن هذا النسق الذي نتحدث عنه يجب أن يكون ذاتي التعبير ولامتناه. ويبدأ تناقض المذهب الواقعي في الظهور حين ترى أن هذه الروابط والعلاقات لا تربط بالفعل بين الوقائع؛ لأنها روابط وعلاقات بين كائنات ووقائع مستقلة عن المعرفة وفقاً للتعريف، ولقد سبق أن رأينا أن هذه الروابط والعلاقات إما أن تكون واقعية وموجودة مثل الكائنات الواقعية التي تربط بينها أو لا وجود لها على الإطلاق. وهكذا تتحول عناصر هذا

العالم إلى التشتت والانفصال إلى ما لا نهاية. ويصبح النسق الواقعي حلقات منفصلة. ولعل ذلك ما تحققه صحة حجج الكتاب الأول للأستاذ "برادلى". ولا نستطيع أن نرى كيف يكون الواقع المستقل تمامًا عن المعرفة واحدًا أو كثرة أو كليهما معًا؛ إذ لا نستطيع إدراك ذلك لأننا لا نرى أو نحدد إلا ما يكون متصلًا بالمعرفة ومرتبًا بها. وداخل المعرفة ذاتها لا نجد إلا النسق ذاتي التعبير.

ننتقل بعد هذا العرض لما يتعلق بمفهوم المذهب الواقعي للوجود وتضمنه لنسق "التعبير الذاتى"، إلى مناقشة المفهوم الثانى لطبيعة الوجود، وبالتحديد إلى المفهوم الثالث للوجود فى عرضنا لترتيب المفاهيم. ويمكن القول بداية إن هذا المفهوم أيضًا يتضمن نسقًا من "التعبير الذاتى" من النمط الذى نتحدث عنه. ويظهر واضحًا فى "النسق العددي" وعالم التفكير عند "ديديكند" وفى العديد من النظريات الرياضية، وذلك ما دامت تظهر موضوعاته بمجرد تعريفها على أنها كائنات من نمط المفهوم الثالث للوجود فى قائمة مفاهيم الوجود التى عرضناها. ولئن كان وجود صورة أعمق من الوجود وراء هذه الصورة التى نعرفها مسألة لم نعرفها بعد، فإن من المهم ملاحظة أن البرهان الذى قدمه "بولزانو" فى كتابه "تناقضات اللامتناهى" على الإمكانية الرياضية "للأنساق اللامتناهية" وعلى صحتها، كان المثال النموذجي المختار لعرض "اللامتناهى" هو نسق الحقيقة أو "المصادقية" أو "القضايا الصحيحة" التى تستمد صوابها أو صحتها من أى قضية أولية أو من مجموعة من القضايا الأولية السابقة؛ فإذا كانت القضية "أ" صحيحة أو صادقة، فإنه يتبع ذلك - كما يقول "بولزانو" - أن القضية التى تحكم بأن "أ صادقة" تعد صادقة أو صحيحة أيضًا. وإن رمزنا لهذه القضية الأولى بالرمز "أ"، فإن "أ" صادقة، تعد صادقة أيضًا إلى ما لا نهاية. حقيقة لم يكن لدى "بولزانو" تصور دقيق مثل "ديديكند" لطبيعة نسق السلسلة، ولم يستخدم أيضًا تعريف "ديديكند" الإيجابي لمفهوم اللامتناهى إلا أن مثاله عن سلسلة القضايا الصحيحة (أ) و(أ')

و(أ^٢) الخ... والتي تختلف فيها القضية عن القضية التي تسبقها، ما دامت تجعلها موضوعاً لها تحكم عليه بالصواب أو تحمل عليه محمولها، كان قد تم اختياره بنفس الروح التي اختار بها "ديديكند عالم التفكير"، وعبرة عن نموذج بسيط جداً للنسق ذاتي التعبير^(٤٠).

وهكذا يشارك المفهوم الثالث للعهد الواقعي في ظهور العديد من الصعوبات حين يتم تطبيق النسق الذاتي التعبير ومناقشة مسألة لانهاية هذا النسق. فما هو المفهوم الذي يمكن أن يتجنب هذه الصعوبات؟

من الواضح أن مفهومنا الرابع للوجود يجعل الواقع نسقا من النوع نتحدث عنه؛ فوفق وجهة نظرنا، يعنى الوجود أو ما يوصف بأنه موجود، التعبير في صورة محددة ونهائية عن المعنى الكلى لنسق من الأفكار أو عن هدفه. وتتضمن واقعة وجود خبرة معينة هناك تحقق هدفاً معيناً، أن هذا الهدف يكون موجوداً حسب الفرض بوصفه إشباعاً لهدف آخر لا يكون مطابقاً لذاته على الإطلاق، ويكون أى هدف معين موجوداً كما هو في المطلق؛ لأنه يحقق هدفاً معيناً غير ذاته. لذلك لابد أن يكون المطلق نسقا ذاتي التعبير أو سلسلة أو مجموعة من الأهداف المتحققة^(٤١). ولابد أن يكون هذا النسق لانهايتياً وإذا قبلنا هذه النتيجة يجب

(٤٠) لقد لاحظ "إسبينوزا" في "الأخلاق" الجزء الثاني ص ٤٣ وجود "النسق الموازي للمعرفة" مع ذلك حاول التقليل من أهمية لانهاية السلاسل الناتجة. يقول في "الأخلاق" إن من يعرف، يعرف أنه يعرف لذلك تلى الفكرة الكافية إلهية كانت أو إنسانية" فكرة كافية أخرى عن هذه الفكرة الكافية" في حين يؤكد الرسالة القصيرة أن فكرة الفكرة ليست مصاحبة بالضرورة للفكرة الكافية أو تلحق بها إلا وفق اختيارنا. ومن الواضح أن هناك تناقضاً واضحاً بين التعبيرين، وتعد المسألة ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى مذهب إسبينوزا الفلسفي كله. فإذا كانت الفكرة الكافية تعد بالفعل نسقا ذاتي التعبير فإن صورة التوازي بين الفكر والامتداد التي يؤكد بها "إسبينوزا" تنهار في النهاية، ما دام جعل إسبينوزا الجوهر الممتد غير قابل للقسمة وبالتالي يتجنب اعتباره نسقا ذاتي التعبير حتى يتغادى المشكلات المتعلقة بمفهوم "اللامتناهي" أو اللانهاية". وفي جميع الأحوال لا توجد عملية متوازية لعملية "فكرة الفكرة" في الجوهر الممتد.

(٤١) المقصود نسق ذاتي التعبير من نسق السلسلة "كتيه" (kette) (المترجم).

أن يأخذ المطلق صورة الذات، وسبق أن صرحت بذلك مرات في مؤلفات سابقة رغم الرعب من اللامتأهى الذى تثيره كلمات الأستاذ برادلي، إلا إننى مازلت على إصرارى على وجود العديد من الجوانب المهمة لنسق "السلسلة" الذى لا يتم تعريف المطلق بوصفه نهائياً وبوصفه صورة فقط، وإنما بوصفه محددًا ، وبوصفه حياة أيضاً.

فأولاً تخضع الكثرة الداخلية للوحدة المحددة للخطوة الواحدة التى يتم التعرف بها على المطلق دفعةً واحدة أو قد يبعد بها عن ذاته بوصفه نسقاً ذاتى التعبير. وثانياً وبفضل الصفة التى قد تم تحليلها للنسق الذى نتحدث عنه، لا يتضمن الوعى الذاتى للمطلق أو اعتداده بنفسه أى تطابق بسيط بين الذات والموضوع فى الذات المطلقة. فلا تطابق خريطة إنجلترا (الجانب الذاتى فى المثال السابق الذى قد عرضناه) مع كل إنجلترا. ومع ذلك يتم رسم كل إنجلترا داخل نسق الخرائط من نمط السلسلة المفترض، إذا ما تم النظر إليه دفعةً واحدة بوضعه "حقيقياً وواقعاً". ولئن كان النظام يتطلب وجود الأول الذى يتم تمثيله عن طريق الثانى والثالث حتى آخر عضو فى النظام، إلا أنه بوصفه الأول لا يكون ممثلاً لأى شئ يسبقه على الإطلاق. ويوجد مثل هذا العضو الأول فى مفهوم المطلق، ويعد ضرورياً لوصفه بالخبرة المباشرة، وبالفردية "التي أتفق مع السيد برادلي فى نسبتها إلى الكل". ولما كان هذا الجانب الأول للوجود يحتاج إلى تمثيل ذاته بالثانى والثالث والجوانب الأخرى، بمعنى آخر يتضمن الامتلاك الكامل لتحقيق الهدف فى صورته النهائية والمحددة، وبوصفة الجانب الأول لمفهوم الوجود المطلق، "واقعة" أن هذا الهدف قد تحقق، ولا بد أن تكون هذه "الواقعة" قد تم اختبارها، ومعروفة، وحاضرة، ومرئية، وإلا فليست واقعة على الإطلاق ولا وجود للعالم، فإن "واقعة" أن هذه "الواقعة الأولى" معروفة أو تم اختبارها، تعد فى حد ذاتها واقعة ثانية، وتعد بدورها معروفة، وهكذا إلى ما لانهاية.

وثالثاً حين أدرك هذه السلسلة اللامتناهية كلها، والتي يمكن التعبير عنها بدرجة متساوية معرفياً وفي ضوء هدفها المحدد، لا تظهر للمطلق وللنظرة النهائية بوصفها سلسلة من الحالات المنفصلة والمتعاقبة للخبرة الزمنية، وإنما تظهر بوصفها كلاً واحداً شاملاً ومفرداً لخبرة لامتناهية. ورابعاً ليس مطلوباً وفق طبيعة "التعبير الذاتى" الذى نتحدث عنه أن يمثل النمط الوحيد لمثل هذا الوجود. ومثل "إنجلترا" التى تصور نفسها أو تكون ذاتية التعبير فى مثالنا السابق، وتستطيع سلسلة لا تحصى من الخرائط المختلفة التى لا توجد فى نفس الجزء المقصود فى "إنجلترا"، والتى تتسق مع نفسها ولا تتناقض مع بعضها البعض، أن تعد ذاتية التعبير - بطرق عديدة - لا حق لها، كذلك يستطيع التعبير الذاتى المطلق أن يسمح بعدم الالتزام بنمط واحد بالضرورة، وبالقدرة على التعبير عن نفسه والتجسد فى حالات متعددة للتمثيل الذاتى، وفى صور عديدة من "الذاتية" التى تتصف كل منها "بالفردية" التى يتطلبها المطلق. لذلك إذا ما صحت نظرتنا الذاتية المطلق، فإنها تفسح المجال لظهور صور عديدة من الفردية داخل المطلق الواحد، وتصبح لدينا نظرة جديدة لإمكانية وجود الكثرة فى الوحدة، والتى سنحاول اختبار صحتها بطريقة جديدة فى الجزء الثانى من هذه المحاضرات^(٤٢).

من الواضح إذن افتراض وجهة نظرنا أن المطلق نسق من نمط نسق السلسلة الذى نتحدث عنه؛ لذلك من الممكن التعرض للنقد الذى يوجه لكل المذاهب التى تبحث الوجود، ويرى عدم جدواها وتناقضها ذاتياً فهل تستطيع مواجهة ذلك؟ هل يمكن الهروب منه بالتمسك بأحد مذاهب الوجود؟ لماذا لا نتجه مثلاً إلى التصوف؟

إن التصوف - كما عرضنا له فى هذه المحاضرات - لا يعترف بالكثرة، ويعرف الواحد الذى لا يمكن أن يكون بأى معنى عبارة عن كثرة، ويعتبر كل نسق

(٤٢) صدر فى عام ١٩٠١ لدى نفس الناشر. (المترجم)

أو سلسلة نوعًا من الوهم. ومع ذلك تعد العمليات اللامتناهية مسألة حتمية عند المتصوف، ومسألة واضحة جدًا في تفكيره، وحركته الخاصة، إذ يغوص عقله حزينًا حين يفكر إلى ما لا نهاية في عيوبه ونقائصه التي يشعر بها بسبب محدوديته. ولما كان هذا العقل حسب الغرض ليس موجودًا على الإطلاق وليس حقيقيًا، ومع ذلك يكتشف بمحاولاته السلبية الطريق إلى السلام والحقيقة المطلقة، فإن هذا الطريق ما هو إلا طريق في البرية والأرض القاحلة التي لا طرق فيها وما هذا الكشف إلا ظلام مطلق. فلا تصل للحقيقة حين تقوم بالتفكير؛ فالعقل ذاته وهم، ولا تستطيع في الوقت نفسه حين تتوقف عن التفكير أن تصل إلى أى حقيقة على الإطلاق، فلا تعرف المطلق إلا بالمقارنة مع حالة الوهم التي تعيشها. وما زال المطلق الآخر. ولا تجده حين تبحث عنه بالفكر. قد يقول قائل لماذا لا نعلم على الخبرة التي لا تقبل الوصف، يقول شفتر كاتري^(٤٣). "لقد أدركت أو لقد قيل لى" أو كما يقول "إريك مايستر" "المدن لا تقول لنا شيئًا صحيحًا"؛ فلماذا حين تأتي هذه الخبرة يقال إنها خبرة بالوجود؟ إذا نظرنا إليها من الخارج قد تبدو مجرد محاولة شعورية في عقل إنسان معين، ومع ذلك لا تكون مجرد شعور، لأنها تكشف عن كل ما يبحث الفكر عنه. وبملاُ السلام الذى يبحث عنه الفهم كل حاجاته، ويجد العقل نفسه راضيًا بهذا السلام الذى يشعر به، ويتوقف عن التفكير وبذلك يتحقق الوجود ويتم الحصول عليه. فإن كانت هذه هى النظرة الصوفية فكيف تتحقق الفائدة التي تعود علينا يشهد العقل المضلل والمخادع الوهمى على نقصه وعيوبه وعلى تحقق حاجاته فى سلام المطلق الذى يشعر به، إذ لا تكتشف الحقيقة إلا من خلال الإشباع النهائى لكل حاجات العقل ومتطلباته. وهكذا تصبح الشهادة الوحيدة على معنى الوجود عند الصوفى. وقد جاءت من اكتشاف هذا العقل المخادع لنفسه، ومن عقل يتظاهر بالوجود، ولم يكن موجودًا على الإطلاق، وحديثه مجرد أكاذيب

(٤٣) (schwesteserhatri). (المترجم)

وأفكاره زائفة؛ إذ يعلن هذا الكاذب فى لحظة البصيرة الصوفية أنه أصبح قانعاً وراضياً، وبالتالي أصبح يعرف حقيقته، ويعرف معنى الوجود ، وأدرك "النبض العميق للعالم" وتصبح هذه الشهادة الأخيرة لهذا المخادع والمحترف اليأس برهاننا الوحيد على الحقيقة المطلقة.

أنتك حقاً حكمة الصوفى النهائية؟ من الواضح بالطبع أنها ليست كذلك؛ فحين يتحطم صمته اللاشعورى الذى يجب أن يحيا فيه إلى الأبد ويسعى لعرض حكمته وتدريسها، يصبح حديثه حديثاً لا نهاية له ولا يتوقف، ويكرر فيه دائماً إنكاره لذاته. فحقيقة من الصعب وصف ما لا يقبل الوصف. ويستحيل دائماً على الصوفى صياغة ما توصل إليه فى بصيرته الصوفية. وتصبح عملية الوصف فى الحقيقة عملية لامتناهية وعبرة عن نسق ممثل، خاصة حين يتم محاولة التعبير عن هذه الرؤية الصوفية فى عبارات لغوية، وإذ تتعلق هذه المهمة بعملية إنكار مستمر ولانهاى فإنها شئ سابق لها. وتصبح الكلمة الوحيدة عن المطلق أنه لا شئ "أو ليس هذا" "وليس ذاك" (٤٤). ويتم تكرارها بأشكال وصور مختلفة إلى ما لانهاية. كذلك لا يتم إثبات صحة "المطلق" وحقيقته حين نبرر صحة النظرة الصوفية بالقول إن العقل قد وجد نفسه يشعر بالسلام فى حضوره الإلهى أو حين يحيا فى المطلق؛ إذ لا يجد العقل حقيقة نفسه على الإطلاق. ولا يجد إلا نظيره أو "الآخر" الخاص به حين يبحث عن الحقيقة. وإذا ما تساءلنا عن الطريقة التى يدرك بها الحقيقة بوصفها "الآخر"، لا نجد سوى أن رؤيته لحاجته "للآخر"، تأتى من رؤيته لفشله المستمر وضرورة الشعور به، لذلك لا يعرف العقل ذاته بوصفه فاشلاً، وإنما يقدم لنفسه هزيمته أى يتمثل هزيمته. ويستطيع أن يعرف طبيعته المخادعة من خلال هذه العملية الجدلية. وبذلك نعود لنفس النقطة التى بدأنا فيها وليس أمامنا إلا تكرار هذه العملية إلى ما لا نهاية.

(٤٤) ليس هذا وليس ذاك: Neti Neti. (المترجم)

باختصار يعتمد التصوف على الاعتراف بفشل كل تفكير يسعى إلى معرفة الوجود، ولكن هذا الاعتراف نفسه يعد عملاً من أعمال الفكر، ويعتبر العقل عبارة عن نظام أو نسق يعترف لنفسه بطبيعته الخاصة، ويتعرف عليها بوصفها محكوماً عليها بالفشل في معرفة الوجود. وإذا حاولنا التعبير عن هذه العملية المعرفية، وليس بوصفها نتائجاً لعملية استدلالية، وإنما حدس مباشر يأتي من الخبرة المباشرة، فإننا نعود ونكتشف أن هذه العملية تعد نهائية فقط في حالة إدراكنا لها بوصفها مقابلة لفشل العقل؛ لذلك لا يمكن للعقل أن يدرك فشله إلا بنفسه ومن خلاله هو نفسه فقط. وفي الوقت نفسه لا يمكن أن يحصل العقل على هذه المعرفة الذاتية لنفسه إلا عن طريق الخبرة التي لا تقبل الوصف، ونبدأ من حيث ننتهي ولا نجد نهاية لاستدلالنا. من الواضح أن سبب هذه السلسلة اللانهائية يتمثل في اعتماد التصوف على عملية تمثيل العقل لذاته، وعلى إدراك العقل لهزيمته وسلب نفسه بنفسه. وبالتالي ينتج نسق ذاتي التعبير للفشل، تكون فيه كل محاولة جديدة للوصول للحقيقة قائمة على فشل المحاولات السابقة للوصول إليها، وتتضمنها كجزء منها من خلال محاولة تجاوز هذه المحاولات السابقة وملاحظة فشلها، وتكرر كل محاولة جديدة المبدأ نفسه الذي تم تطبيقه على المحاولات الفاشلة.

السؤال الآن هل يمكن لمطلق الأستاذ "برادلي" أن يهرب من المصير المشترك الذي تواجهه كل مفاهيمنا الخاصة بالوجود؟ هل يمكن ألا يكون مطلق الأستاذ "برادلي" نسقاً مختلفاً عن النسق ذاتي التعبير الذي ندرسه الآن؟

لا نستطيع تقديم إجابة لهذا السؤال إلا بطريقة غير مباشرة أو بصورة سلبية. يقترب التفسير الذي قدمه الأستاذ "برادلي" من التفسير الصوفي وإن لم يكن متصوفاً. ولا يوجد من يدرك أفضل منه التناقضات الذاتية الكامنة في محاولة رؤية الواقع بوصفه وحدة بسيطة لا توجد فيه كثرة حقيقية كامنة فيه، ولقد رأينا كيف كان مطلق الأستاذ "برادلي" واحداً وكيف يحتوى على كل محتويات عالم الظاهر

المتعددة بوصفها ممثلة لكيانه. ورأينا أن الصعوبة الحقيقية في ميتافيزيقيا السيد "برادلي" تتمثل في عدم معرفتنا لكيف يتحقق التوافق بين الواحد والكثرة في المطلق وليس في التشكيك في وجودهما. من الواضح أن الأستاذ "برادلي" يعتبر الواقع نسقاً. فيقول "من المؤكد أن للواقع صفة معينة، ويمكن ملاحظة كل محتوياته التي تشكل في مجموعها نسقاً واحداً، وملاحظة الوحدة التي تضمها في كل واحد. ويجب أن يشمل كل أجزاء عالم الظاهر ويحقق الانسجام بينها (ص ٥٤٨). "ويكون الواقع خبرة واحدة ومحققاً لذاته ومجاوزاً لكل العلاقات " (ص ٥٥٢). ويعود الحكم بأن الواقع نسق تتم رؤيته في الوقت نفسه بوصفه خبرة إلى تعريف الأستاذ "برادلي" لمعنى الوجود" أقصد أن ما يوجد حقاً يوجد مرتبطاً بالقدرة الحسية، ويجب أن يوجد بوصفه جزءاً من شعور واحد، ولا وجود له بدون كونه جزءاً من هذه القدرة الحسية وجانباً لهذا الشعور الواحد (ص ١٤٦) "ولا توجد الواقعة إلا مرتبطة بالقدرة الحسية، ولا تتفصلان عن بعضهما البعض في الواقع أو في الفكر".

وإذا ما تم النظر لهذا التفسير للمطلق، نجد أنه ليس حديثاً عن ما هو غير قابل للمعرفة، وليس محاولة لتوضيح كيف تتم الوحدة بالتفصيل، وإنما مجرد شرح عام وتفسير صحيح وفقاً للفرض لما يجب أن تحققه الوحدة النهائية. لذلك يحق لنا أن نلاحظ أن مطلق الأستاذ "برادلي" مهما يكن من الصعب علينا وعلى فكرنا القائم على العلاقات أن ندرك وحدته، فله جانبان ملتحمان ببعضهما وغير قابلين للفصل وإن كانا قابلين للتمييز بينهما: الجانب الأول أن كثرة العالم تكون مستوعبة ومعاد لترتيبها في وحدة الخبرة المطلقة، والجانب الثاني ما دام هذا الاستيعاب يكون واقعياً في حد ذاته ، وما دام كل ما هو واقعي يكون متحداً مع القدرة الحسية، فإن واقعة حدوث الامتصاص أو الاستيعاب، وتحقيق الانسجام بين الوحدة والكثرة، ووجود المطلق كما هو موجود تكون أيضاً واقعة حاضرة أمام الحسى والخبرة

الحسية للمطلق، فلا تصب إذن أنهار الظاهر فقط في بحر الواقع الصامت وتضيع هناك، وإنما يشعر هذا المطلق القادر على الحس بكائناته، ويلاحظ بصورة واعية أنه يستوعب اختلافاتها. بمعنى عام إما أن تكون خبرة المطلق واضحة له ومتجلية أمامه أو أن تعريف الأستاذ "برادلى" للواقع يعد تعريفاً لا معنى له، فإن كانت (أ) صفة للمطلق فإن واقعة أن (أ) صفة للمطلق ليست مجرد مظهر من المظاهر، وتعد واقعة حقيقية أيضاً أى واقعة تجب ملاحظتها.

ولا يكون المطلق متصفاً بأنه (أ) فقط، وإنما يكون ملاحظاً لنفسه بوصفه مالكا للصفة (أ). فمثلاً حين يوصف المطلق بأنه مجاوز للعلاقات أو فوقها، وكان ذلك "واقعة" وحكماً صحيحاً عن المطلق، فإن المطلق نفسه يجب أن يلاحظ أنه يتجاوز العلاقات ويحيا فوقها، فتعريف "برادلى" يتطلب هذه النتيجة. ولا يتجاهل مطلق "برادلى" العلاقات بوصفها وهماً كما يفعل مطلق التصوف. وإنما يراقب تحولها بوصفها واقعة تخصه هو نفسه. بمعنى آخر يحيا الفكر ويتحول في المطلق، ولا يعود مجرد فكر خالص. ويصبح ذلك "واقعة" أيضاً. ووفقاً لتعريف الأستاذ "برادلى" للواقع، يجب أن تأخذ هذه الواقعة نفسها مكانها بين وقائع المطلق الأخرى، وبين مجموع الواقع ككل الذى تتم ملاحظته. وبذلك يلاحظ المطلق نفسه بوصفه مستوعباً للفكر وتحولاته، كذلك يرى الأستاذ "برادلى" أن المطلق يجاوز الشخصية ويفوقها، ويرى أن "المطلق" شخصاً يعد نوعاً من عدم الأمانة العلمية، ولذا يعتبر تعالى "المطلق" عن الشخصية واقعة. ويجب أن يكون الواقع خبرة واحدة والشك في ذلك مستحيلاً. يقول "برادلى": حدثنى عن أى فكرة بوصفها آخر وليست جزءاً من الخبرة وسريعاً ما أبين لك أنها ليست شيئاً على الإطلاق غير ذلك، فإن واقعة المطلق "يجاوز الشخصية" تعد واقعة يلاحظها المطلق نفسه بوصفها واقعة خاصة به، وليست شيئاً آخر غير ذلك، ولا وجود آخر لها إلا بوصفها واقعة فقط.

لقد سبق أن وضع لنا أن مقولة "الذات" فى رأى "برادلى" أبعد ما تكون واقعاً وليست إلا مظهرًا. ولذلك يكون المطلق فوق الذات وفوق أى صورة من صور الذاتية وتعد واقعة تجاوزه للذاتية خبرة وليست شيئاً آخر غير الخبرة ولا تمثل إلا الخبرة الكلية والخبرة المطلقة نفسها. باختصار يعرف المطلق فى رأى "برادلى" نفسه جيداً، وله خبرات تملأ طبيعته كلها. ليس ذاتاً وإنما ذاتى الاستيعاب، ويضم ذاته، وينشر ذاته، وموجود بذاته (ص ٥٥٢)^(٤٥). ومع ذلك يعى ذاته فى النهاية بوصفها ليست ذاتاً حقيقية مستقلة يعى وجودها. بمعنى آخر يعى المطلق ذاته أو نفسه بوصفه ليس واقعاً ومجرد مظهر ما دام أنه ذات، وفى الوقت نفسه ، يعد أيضاً واعياً بواقعة أنه فرد، وأنه نسق يحوى كل محتوياته فى خبرة فردية واحدة، ويعرف أنه لا وجود لشعور أو فكرة مستقلة خارج ذاته وحدوده، (ص ١٤٧)، ويدرك أنه يعلو فوق التميزات والتقسيمات وليس تحتها، وأنه ليس مبالياً أو حيادياً، وإنما هوية واحدة تضم كل الأطراف، ولما كان الأستاذ "برادلى" قد اعتبر كل هذه الأوصاف ممثلة لحقيقة المطلق، وأكدها كثيراً، فإن المطلق لا يمكن أن يحوى كل هذه الأوصاف أو الصفات إلا إذا كان ملاحظاً لنفسه بوصفه مكتسباً لها ومتصفاً بها. وبالتالي يظل كل ما يملكه المطلق ويتصف به شيئاً غير "الذات"، وحين يعرف المطلق نفسه بوصفه ذاتاً "يكون خارجها" ؛ أى يكون شيئاً خارج فكره الخاص، وبعيداً عن وضعه الحقيقى وحقيقته مجرد مظهر.

لا جدوى إذن بعد القيام بهذا الجهد ووضع كل هذه الأحكام، ادعاء عدم معرفتنا لكيف يتحقق كل ذلك وكيف يكون صحيحاً بالنسبة إلى المطلق؛ إذ نعرف فى جميع الأحوال وبدون وصف التعبيرات السابقة بالتناقض الذاتى، أن مطلق الأستاذ "برادلى" نشق ذاتى التمثيل ويرى نفسه بوصفه مالكاَ لشيء، يظل من خلال الوحدة الكاملة وفى جانب من جوانبه شيئاً غير ذاته، ويمثل كل عالم الظاهر.

(٤٥) معيارنا هنا الواقع فى صورة الوجود الذاتى .

ولذلك وعلى الرغم من اعتراضات الأستاذ "برادلى" لا يستطيع المطلق أن يهرب من الذاتية ومن كل ما تفرضه من التزامات أو التعالى فوقها وتجاوزها، إلا بأن يكون ذاتاً فى النهاية. بمعنى آخر لا يستطيع أن يهرب من الذاتية حقيقة إلا بعد أن يحيا تجربة هروبه ويشعر بها ويتجاوزها. فيحيا الشئ فى المطلق بخبرتين: الخبرة بما هو موجود، والخبرة بأن هذه الخبرة السابقة أو ما تحويه قد أصبحت جزءاً من خبرة المطلق الذاتية؛ لذلك يجب أن يكون المطلق كله نسقاً لا متناه بالمعنى الإيجابى الذى قال به "ديديكند". ويعد مطلق الأستاذ برادلى "نسقاً كتيه" بنفس المعنى الذى يكون به أى "مفهوم ميتافيزيقى". ولما كانت لديه خبرة ذاتية فإنه يعد نسقاً ذاتى التمثيل.

خلاصة الموضوع أننا لا نستطيع بأية وسيلة أن نتجنب إدراك عالم الوجود بوصفه عالمًا لا نهائياً بالمعنى الإيجابى الذى سبق توضيحه؛ إذ يحوى العالم بوصفه ذاتاً وموضوعاً صورة كاملة لنفسه ورؤية تامة لذاته، ويعد نسقاً منفرداً من حيث البنية وسلسلة لانتهائية وصورته صورة "ذات". وتعتبر ملاحظة هذه الواقعة من أهم النتائج الأساسية المتضمنة فى مفهوم الوجود؛ إذ يقول منطق الوجود بوصفه نظرية أساسية فى الحكم "إن كل ما هو موجود يكون موجوداً بوصفه جزءاً من النسق ذاتى التمثيل من النمط الذى قد عرضناه. وتعد تلك حقيقة مشتركة بين كل الفلاسفة الواقعيين أو المثاليين والشكاك وأنصار اليقين - ويصبح المثال الذى قد ضربناه عن الخريطة المثالية لإنجلترا داخل إنجلترا، يمثل نمطاً مثالياً للتكوين الكلى للأشياء"^(٤٦). وأعتقد أن هذه النتيجة تمثل قيمة كبرى لأى بحث ميتافيزيقى

(٤٦) لقد أطلقت منذ سنوات على البرهان الرائع فى الجزء الأول من كتاب "شرويدر" جبر المنطق على القضية الصورية الخالصة؛ إذ لا يمكن تعريف أى عالم مثال مثل الكل المطلق للوجود باستخدام مصطلحات جبر المنطق. بدون حدوث نوع من التناقض الذاتى من مجرد تعريف الرموز المستخدمة فى "الجبر" أو فى هذا العلم الجبرى (ص ٢٤٥). لم يذكر "شرويدر" القيمة الميتافيزيقية لهذه النتيجة الرمزية الخالصة. ويقول البرهان الذى وصفه، بأنك إذا نظرت بصورة مؤقتة إلى أى مجموعة من

ولا يمكن لأية فلسفة أن تتجاهل هذه الحقيقة الأولية؛ وتظل فلسفة متسقة. ونجد في هذه الحقيقة بالفعل المعنى الذى لا يعبر عنه "الانشطار اللامتناهى" الذى قال به تحليل "برادلى" عن الظاهر فقط بل على الواقع أيضًا. والقانون الذى لا ينطبق على الفكر فقط وإنما على الواقع أيضًا. والوحدة الحقيقية بين الواحد والكثرة، والنسب لا يقوم فيها المطلق بتحويل الكثرة أو استيعابها أو امتصاصها، وإنما يحافظ على وجودها، وتتشكل كثرة من الوقائع الفردية فى الواحد المطلق.

الموضوعات أو فئات الموضوعات على أنها تمثل كل العالم أو كل "ما هو موجود" فإنك سريعا ما تواجه كثيرا من المفارقات والتناقضات حين تفكر فى مجموع كل ما هو موجود بأنه يحتوى أيضا على عالم من الموضوعات الثانوية الأخرى التى يمكن أن تحددها حين تفكر فى الفئات التى يحتوئها العالم الأولى الذى قد حكمت بوجوده أو حين تصنف هذه الفئات نفسها من وجهات نظر جديدة. إذ لا ينتمى هذا العالم المكون من الموضوعات الثانوية للعالم الأول الذى قد عرفته بصورة مباشرة وصورته بحتة. ولذلك لا تستطيع تعريف المجموع الكلى للوجود الحق إلا بعملية لامتناهية أو بنسق لانتهائى. ولقد بين لنا هذا البرهان الذى وضعه "شرويدلر". أن ضرورة تعريف الواقع بوصفه "انعكاسا ذاتيا" أو بعمليات لا متناهية، لا يعتمد على أى نظرة ميتافيزيقية للعالم مثالية كانت أو واقعية، وإنما تعد نتيجة للتفسير المجرد الخالص الذى يمثل المنطق الصورى لأى مفهوم من مفاهيم الواقع.

الفصل الرابع

اللانهاية ، الحتمية ، الفردية

لا يزال من الممكن الاعتراض بأن هذه الحجج السابقة على الرغم من وضوحها الذاتي، تعد باطلة، ولا يمكن اعتبارها صحيحة بالنسبة إلى الطبيعة النهائية للوجود. فيقال من وجهة نظر "برادلي" إنه مهما كان من المحتم حدوث هذه العمليات اللانهاية، فإنها تصبح متناقضة مع ذاتها، إذا نظرت إليها بوصفها عمليات حقيقية وواقعية وفي الوقت نفسه لامتناهية. وليس هناك من لا يعرف حجج أرسطو التي تتكرر دائماً في المذاهب الفلسفية المتأخرة عن اللامتناهي الفعلى. ألا يعد اللامتناهي الكامل "نوفاً من الخرافة؟ ألا يتناقض المفهوم ذاتياً؟ وإذا ما أدرك العقل الواقع بوصفه لانهائياً، ألا يعد ذلك نكبة للعقل نفسه؟ فالواقع مهما كان مظهره لا يستطيع أن يكون لانهائياً في ذاته.

١ - الاعتراضات على مفهوم اللامتناهي الفعلى (الواقعي) (٤٧).

من الضروري دراسة هذه الاعتراضات نفسها بعيداً عن كل الاعتبارات السابقة. ونعرض باختصار لبعض الأسباب التي ترى أن الواقع لا يمكن أن يكون نسخاً لامتناه على الإطلاق. يقول أرسطو في "الكتاب الثالث من الطبيعة" وفي مواضع أخرى متفرقة من الممكن وجود واقع يسمح لنا بعد عناصره، ومع ذلك لا نستطيع انتهاء عملية عدّها. ولئن كان المكان لامتناه وقابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية إذا نظرت له بوصفه مكوناً من أجزاء وقطع، فإن هذه القسمة ليست مجرد إمكانية.

(٤٧) يتم ترجمة كلمة (actually) إلى الموجود بالفعل أو الواقعي في مقابل الممكن أو ما هو موجود بالقوة، ويتم ترجمة الكلمة "إلى الفعلى" أو الواقعي وفقاً لمصطلحات هيجل، وإن كان "رويس" يميل إلى لفظ الفعلى". (المترجم).

لذلك إذا كان المكان واقعياً فلن يقبل القسمة إلى ما لا نهاية وقبوله للقسمة ليس مجرد إمكانية إن شئت إدراك أجزائه. وإن كان المكان مكوناً فعلاً من أجزاء لامتناهية أو واقعاً لانهائياً عظيماً، ظهرت تناقضات عديدة تتعلق بالعدد اللانهائى الفعلى الخاص بعدد أجزاء أى مجموعة واقعية. فالعدد اللامتناهى فعلياً يكون متناقضاً، إذ من المستحيل القيام بعملية العد، ولن يكون له حجم محدد، وليس له مجموع نهائى، ولا توجد له صورة محددة أو معنى واضح. كذلك إذا كان هناك جزء من الجوهر المادى للعالم لامتناهٍ، فكيف يوجد مكان لوجود الأجزاء الأخرى؟ وإن كان الكل لانهائياً فكيف يكون كلا على الإطلاق؟ إذ يكون كل واقع محدوداً بتكوينه وصورته الخاصة، وبحقيقة أنه بوصفه كلا واقعياً يكون محدداً تماماً. لذلك لا يتم حل إشكالية "اللامتناهى" إلا بالقول إن الوجود يكون محدداً وكلاً نهائياً، وقد توجد بعض الجوانب التى يستطيع عقلنا أن يكتشف فيها إمكانية تجاوز أى حد نهائى ممكن لتحليلاتنا الذاتية ومركبتنا. ونستطيع القول عن مثل هذه الجوانب إنها قابلة للعد إلى ما لا نهاية، ويمكن الاستمرار فى عملية عد مركباتها دون الوصول إلى نهاية محددة، ولكن ذلك كله لا يكون إلا مجرد إمكانية فقط وليس عملية فعلية على الإطلاق.

لقد شكلت حجج أرسطو أساس كل معارضة تتم حول مفهوم اللانهائى الفعلى فى الفلسفات المتأخرة. وعلى الرغم من تبدل الأسس التى تستند إليها هذه الفلسفات فى معارضتها للمركب اللانهائى، فإنها تكون دائماً مسلحة بروح أرسطو. فترى أن المركب اللانهائى إذا كان واقعياً لابد أن يكون قابلاً للمعرفة فقط من خلال بعض المركبات أو التركيبات المعرفية الكاملة والمنتھية التى لا يتسق مفهومها دائماً مع لا تنهاى سلسلة الوقائع التى يتم تركيبها. لذلك إذا ما وجدت المجموعة اللامتناهية، لابد أن تكون غير قابلة للمعرفة، كذلك إذا كانت المجموعة اللامتناهية مستقلة عن المعرفة حقاً، فإن من الممكن تبديلها إذا تم اقتطاع جزء منها أو بعض

عناصرها. بذلك تعتبر المجموعة المخفضة متناهية وذلك ما دامت فقدت بعض عناصرها، وفي الوقت نفسه تعد "لامتناهية" ما دامت ليس هناك أى عدد محدد يمكن أن نصف به الجزء المتبقى منها؛ إذ يستحيل وجود أى تناقض بين طبيعة المجموعة المخفضة والمجموعة الأصلية. كذلك إذا كان هناك قضيب غير قابل للامتداد وأمسك أحد طرفيه فى يدي، وافترضت أن الطرف الآخر المتجه إلى السماء لامتناه غير قادر على الامتداد فى أى مكان، ثم افترضت أيضاً أن القضيب يتمدد بصورة مطردة أو إن شئت يتحرك بصورة غامضة تجاهي، وبمسافة مقدارها "قدم" تجاه تلك النهاية التى أمسك بها، نلاحظ إذا كنت معتقداً فى لانهاية القضيب وعدم قابليته للامتداد، أن القضيب كله أو جزءاً منه قد بات الآن أكثر قرباً منى من وضعه السابق بمقدار "قدم". وفى هذه الحالة يجب أن يكون الجزء الأبعد من القضيب أيضاً صار أقرب بمقدار "قدم" من وضعه السابق أو يجب أن يكون قد سحب من اللامتناهى كما قال أحد الكتاب^(٤٨)، لذلك لم يعد القضيب لامتناه على الإطلاق. ولم يكن بالفعل لامتناه قبل سحب مقدار القدم من نهايته^(٤٩).

تؤكد كل الحجج على الواقعة المفترضة بأن مفهومنا عن السلسلة اللامتناهية يكون بالضرورة مفهوماً عن اللامحدد وبالتالي عن "تتالى ناقص" أو على أن المجموعة اللامتناهية إذا نظر إليها بوصفها واقعية تثبت أنها فى ذاتها ذات صفة قابلة للتغيير ولامتناهية كمياً. ولذلك تستمر الحجة فى الحالة الأولى قائمة على بيان أن "التوالى الناقص" واللانهاى من الممكن النظر إليه بوصفه واقعاً مكتملاً خارج فكرنا. فى حين تؤكد الحالة الثانية أن المجموعة اللامحددة كمياً إذا نظر إليها

(٤٨) Gostantin Gutberlet, Zeischrift Für philosophie bd. 92 HFT, 11,9.199

(٤٩) لم تعد هذه الحجج فى نفس قوتها أو قائمة حين يتم الاقتراب من مفهوم "اللانهاى" من خلال مفهوم السلسلة "كيتة"، "Kette". ويلاحظ كانتور فى معرض رده على "جوتبلت" (Gutbelet) فى نفس العدد السابق من المجلة أن المسألة كلها تتعلق بالتطابق الزائف بين الكميات المتناهية واللانهاية.

بوصفها واقعية، تكون متناقضة مع مفهوم الواقع نفسه، ما دام الواقع يكون محدداً. يقول "يوزانكيف": تعنى ماهية العدد بناء كل متناه من مجموعة من الوحدات المتجانسة، والعدد اللامتناهى لا يكون عدداً جزئياً^(٥٠). فالعدد الجزئى يكون متناهياً، ولا نستطيع تقديم السلسلة اللامتناهية فى صورة عدد. لذلك لا يمكن أن تكون السلسلة اللامتناهية واقعة من وقائع العالم؛ إذ تتطلب أحكامنا البنائية أجزاءً وكلاً يعطى لها معناها، ولا يمكن الحكم بوجود أى مجموعة من الأجزاء التى لا تنتمى إلى "كل" معين. إذ تعد أجزاءً من لا شىء ولا قيمة لها".

كذلك تم توجيه مزيد من النقد لمفهوم "المجموعات اللامتناهية" واتهامها بعدم التحديد بالتساؤل دائماً عن إمكانية أن تكون إحدى المجموعات أكبر من الأخرى إذا ما كان من الممكن وجودهما، فى حين أنها بوصفها لامتناهية ومحددة لابد من تساويها كلها؛ فالمجموعات اللامحدودة يجب أن تكون متساوية كذلك ومن نفس المنطلق تكون المجموعتان اللامتناهيتان، وبسبب الصفات التى نسبناها إلى المسلسلات فى المحاضرة السابقة ووفق المعانى المختلفة لمعنى التساوى - متساويتين بمعنى ، ولامتساويتين بمعنى آخر، وإذا لم يتحقق ذلك يتعارضان مع مقولتى الكل والجزء^(٥١). كذلك يمكن البرهنة على مثل هذه الاعتراضات بقائمة طويلة من الأمثلة التى يمكن ملاحظتها فى عالم المجموعات المنفصلة، والخطوط اللامحدودة الامتداد، والأسطح والأحكام اللامتناهية، وحالات القسمة اللامحددة.

(٥٠) بيوزانكيف (bosanquet) "المنطق" ص ١٧٥. ولقد وضحنا عدم صحة هذه النظرة للسلسلة العددية، وذلك ما دامت تكون بوصفها نتاجاً للفكر ترتيبية، وتتمثل ماهيتها الحقيقية فى التعبير المجرى عن التطور المنظم لهدف فكرى معين.

(٥١) يعرض كوتورات (Couturat) بالتفصيل لكل الاعتراضات على مفهوم اللامتناهى فى مناقشة جدلية فى كتابه الحساب اللامتناهى". ولذا أھملنا ذكرها فى مناقشتنا لمفهوم السلاسل "Ketten" وأھمل تعريف "ديكديكند" اللامتناهى عمداً. وإذا ما طبقت المجموعات اللامتناهية تعريفه، وكانت موجودة وفق هذا التعريف فإن هذه التناقضات تصبح من الصفات الملاصقة لها.

ويجب ألا تشغلنا كثرة هذه الأمثلة عن المقولة الرئيسية القائلة؛ فإذا كانت المجموعات اللانهائية موجودة حقاً، فإنها تكون مناقضة للمجموعات المنتهية ومناقضة أيضاً لكل ما يبدو للوهلة الأولى لامحدد أو ناقصاً وفي كلتا الحالتين غير قادرة على الوجود.

كما توجد مجموعة أخرى من الاعتراضات التي تستند إلى أساس مختلف وتعود إلى الخبرة بالعلوم الدقيقة الحديثة؛ فلقد حدث تقدم في القرن السابع عشر في مناهج العلم الوضعي، وتم اختراع حساب "اللامتناهيات في الصغر"، وتم استخدام ما سماه "نيوتن" بقوانين "التغير" في الموضوعات التي يدرسها هذا العلم، والتي بينت إمكانية استخدام الدقة الرياضية في وصف الكميات المتغيرة بصورة مستمرة. لم يحدث التصميم لاستخدام هذا العلم مرة واحدة، وإنما جاء نتيجة لمجموعة كبيرة من الدراسات للكميات الزمانية والمكانية. لم يخضع علم الحساب للمشكلات الخاصة بالعمليات المستمرة للتفسير الفعلي وحدها لمنهج واحد فقط، وإنما جعله شاملاً لمجموعة من المشكلات الأخرى. فلم يتم تطبيق العلم على الحركات والتغيرات الفيزيائية المستمرة فقط، وإنما على المشكلات الخاصة بالصفات والعلاقات والأطوال والمساحات والأسطح الهندسية؛ إذ تتشابه كل هذه الموضوعات في أنها تقع في مجال علم الحساب. سواء كانت موضوعات تتعلق بالتبدلات المستمرة أو بصفات مكانية يمكن التعبير عنها بمجموعة من التبدلات المستمرة النظرية.

تضمن المنهج الجديد في البداية كلاً من مفهوم "الكميات اللامتناهية في الصغر" والوسائل التي يتم بها جمع الأعداد اللامتناهية من مثل هذه الكميات أو إخضاعها للحسابات. ولذا بدا علم التغيرات المستمرة في عالم الأشكال الهندسية وفي عالم التغيرات الفيزيائية معتمداً على كل من مفهوم "اللامتناهى في الصغر" و"اللامتناهى في الكبر". وتم استخدام التطبيق الناجح لمثل هذه النتائج في مثل هذا

العلم فى عالم الفيزياء بوصفه دليلاً على أن الطبيعة تحتوى بالفعل على "اللانهاى" والمجموعات اللامتناهىة فى الصغر أو أكبر فعلاً. لم تكن المناهج الأولى لحساب اللامتناهيات فى الصغر دقيقة بدرجة كبيرة، وأدت فى بعض الأحيان إلى نتائج خاطئة. لذلك تعرضت لمراجعات عديدة نتج عنها مراجعة علم الحساب، وحذف مفهوم اللامتناهى الفعلى بالمعنى المشار إليه هنا والتخلص أيضاً من مفهوم اللامتناهى فى الصغر بالمعنى القديم، وحذفهما معاً من المراجع الرئيسية لحساب التفاضل والتكامل. حقيقة قد تم الحفاظ على مفهومى "اللامتناهى" و"اللامتناهى فى الصغر" من أجل تحقيق التغيرات المختصرة، إلا أن تعريفهما قد تم تغييره بصورة تجنبت معظم الاعتراضات التى تم إثارتها؛ لذلك لا يمكن الاستعانة "بمفهومى" اللامتناهى و"المجموعات اللامتناهىة فى الصغر" لتأسيس نظرية حول "اللامتناهى الفعلى".

فى عالم الكميات المتغيرة دائماً ما يكون لديك بفضل التعريف لمسألة معينة كمية متغيرة (قد تسمى (س) مثلاً) تستطيع بفضل التعريف أن تتصور أو تفترض كبر حجمها كما تشاء. فإذا ما افترض فرد آخر مسبقاً قيمة محددة للكمية (س) واعتبرها مثلاً (س١)، فإنك تظل قادراً ووفق ظروف المسألة التى تتناولها أن تفترض أن قيمة الكمية (س) التى قد افترضها مازالت أكبر كثيراً من قيمة الكمية (س١) التى سبق أن افترضها هذا الفرد الآخر. لذلك حين تتصف الكمية المتغيرة (س) بهذه الصفة بالنسبة إلى مسألة معينة، فإنه من الجائز وفقاً لعلم الحساب أن تعتبر (س) لامتناهىة أو قابلة للزيادة إلى ما لانهاية؛ إذ دائماً ما نهتم فى علم الحساب بمعرفة ماذا قد يحدث لأى كمية أخرى تعتمد على الكمية (س)؛ حيث يتم زيادة الكمية (س) إلى ما لا نهاية أو تصبح باختصار كمية لانهاية. "لذلك من الواضح أن مفهوم "اللاتناهى" يستخدم فى علم الحساب الحديث وفقاً لتعريفه بوصفه

نوعاً من التعبير المختصر عن كل المسألة، ولا تحتاج الكمية المتغيرة (س) أن تكون بالفعل كمية كبيرة حتى يمكن وصفها بأنها كمية لامتناهية. وكل ما هنالك أنها تختلف دائماً حسب المسألة موضوع البحث، ويمكن تصورها أكبر قيمة من أى قيمة أخرى مسبقاً؛ إذ لا يهتم علم الحساب دائماً بحساب النتائج المترتبة على تغير قيمة الكمية المتغيرة (س).

ولذلك لا تكون الكمية اللامتناهية بهذا المعنى نفس الكمية اللانهائية الفعلية التى وضع أرسطو اعتراضاته عليها، وليست إلا مجرد القدر اللامحدود القابل للزيادة أو المتغير بالقوة، والذى اعتبره "أرسطو" بالفعل مفهوماً صحيحاً. بل يمكن القول إنه قد تم وضع تعريف مواز لمفهوم اللانتهى فى الصغر فى مراجع علم الحساب الحديثة فقط بسبب استخدام مفهوم اللانتهى فى الصغر أكثر من مفهوم "اللانتهى". بهذا المعنى يكون المقدار القابل للتغير لامتناهياً فى الصغر حين يمكن تصغيره إلى القدر الذى يتسق مع ظروف المسألة التى ظهر فيها. وبذلك لا يكون لمفهوم "اللامتناهية" أو "اللامتناهية" فى الصغر المستخدم فى علم الحساب صفة محددة بوصفه كمية معينة ونهائية وكاملة، أو أى صفة تؤكد واقعيتها أو تجعلها موجودة بصورة مستقلة عن الفكر الذى قام بتعريفها أو عن الظروف التى تفرضها المسألة التى تتسق معها. إذ يهتم علم الحساب دائماً بحساب النتائج لمثل هذا التغير اللامحدود، وبوصفه فرعاً من الرياضيات، ولا يهتم إطلاقاً بمشكلاتنا الحالية عن اللامتناهية الفعلية^(٥٢).

(٥٢) لم يعترف كانتور (canton) نفسه بذلك فقط، وإنما أصر عليه كخطوة تمهيدية لمناقشة اللامتناهية الفعلية الذى يتميز بشدة عن مفهوم اللامتناهية المثالى كما يستخدم فى علم الحساب. انظر: "أسس النظرية العامة للكثرة".

(Grundzüge einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre Leipzig, 1883, p1. 599.)
كذلك قارن مقالة الأستاذ فرانز ماير (Franz Meyer's).

تميل معظم الدراسات الخاصة بعلم لحساب والدارسين لمنطقه، وكذلك أصحاب النظرة النقدية الحديثة لأسس علم الكميات القابلة للتغير إلى أن تبين (مثلما وضح أيضًا نقاد مفهوم اللامتناهي الفعلى) أن المفهوم الذى يرتبط صورياً مع المفاهيم الأخرى الكامنة فى أسس علم الحساب، لا يعد مفهوماً زائداً فقط فى هذا القسم الخاص بحساب الكميات المتغيرة، وإنما مفهوم غير ضرورى على الإطلاق من الناحية العلمية، فى حين أن مفهوم اللامتناهي الممكن - أو كمجرد إمكانية وبالقوة - والذى دافع عنه أرسطو يثبت أقدامه ويحتل المكانة المهمة التى كانت مخصصة لخصمه زمناً طويلاً.

لم يضع علم الحساب الأساس الرياضى للقيام بهذه الجهود الحديثة تجاه وضع تعريف جديد وإيجابى لمفهوم "اللامتناهى"، وإنما وضعته المشكلات الخاصة بنظرية الأعداد والنظرية الحديثة للدوال الرياضية. ولقد تجاهلنا عمداً فى عرضنا السابق للحالة المفترضة للتعريف الحالى لمفهوم اللامتناهى الإيجابى ذكر أى شئ عن المشكلات المتعلقة بمبدأ الاستمرارية أو التواصل أو بمفاهيم علم الحساب. كما لوحظ أيضاً أن كانتور الذى بذل جهداً كبيراً لتوضيح المعنى الإيجابى لمفهوم اللامتناهى الفعلى، وقدم لنا تعريفات دقيقة لأول مرة عن الكميات المستمرة، قد رفض هو نفسه الكميات اللامتناهىة فى الصغر الفعلية باعتبارها مستحيلة، وفعل ذلك فى الوقت الذى يدافع فيه عن الكميات اللامتناهىة الفعلية؛ لذا من الواضح أنه يوافق كلية على أن تظل اللامتناهىات فى الصغر فى علم الحساب فقط كما هى بوصفها كميات يتم تصغيرها وفقاً للحاجة^(٥٣). ويجب أن ندرك بوضوح حين تتم مناقشة وجود الكميات اللامتناهىة والكثرة لا نحتاج إلى الاعتماد على مفاهيم علم

(٥٣) انظر عبارات كانتور فى المجلة الفلسفية الدورية العدد ٨٨، ص ٢٣٠، والعدد ٩١ من نفس المجلة، ص ١١٢، ويقول كانتور فى خطاب مرسل إلى فايرشتراس (Weierstrass) "لست قادراً على فهم كيف اتجه شارلز بيرس Charlers Peirce فى بحثه عن الواحد (monist) ١٨٩٢، ص ٥٣٧. إلى أن ينسب إلى كانتور رأيه فى اللامتناهى فى الصغر.

الحساب الخاصة بالكميات. وقد اعترف معظم المهتمين بالموضوع باستقلال منطق علم الحساب عن الموضوع الحالي (اللامتناهى)، فليس لامتناهى علم الحساب ببساطة إلا الكميات الكبيرة القابلة للتغير وفقاً للرغبة والحاجة، ولا يحتاج فى أى لحظة إلى أن يكون ضخماً على الإطلاق^(٥٤).

وأخيراً قد تم الاعتراض على مفهوم اللامتناهى الفعلى، بأن مثل هذا المفهوم لا يعنى إلا مجرد التكرار الذى لا معنى له لنفس الشيء مرات ومرات، ومثله مثل القيام بعملية عد لأشياء لا وجود لها أو التفكير فى "أنى أفكر" أو ملاحظة أن "أنا هو أنا"، ومرة أخرى أن "أنا هو أنا" أو الشعور الفكرى بأننى أعرف، وأعرف أننى أعرف... وهكذا. لا يميل معظم الناس للأعداد، وبالتحديد الأرقام الكبيرة منها، وبذلك دائماً ما يستخفون بعملية العدد اللانترتيبية ولا غاية منها. ويعتقد معظم الناس أو المفكرين مع "إسبينوزا" أن معرفة أنى أعرف لا تضمن شيئاً جديداً خاصة بعد عملية تكرارها مرتين أو ثلاث مرات. ودائماً ما يهاجم الخيال الهنوسى على الرغم من حبه للأعداد الضخمة العقل الغربى بوصفة عقلاً طفولياً. ومنذ كان الحجم لا يثير العقول ولا يحظى بالقبول خاصة لدى البسطاء منها، فمن الواضح أن هناك من يرى من الحكمة العودة إلى الهيجلية عن مجرد القول بأن "اللامتناهى" موجود، ومن الممكن وجود الكثرة اللامتناهية.

٢- اللامتناهى بوصفه أحد جوانب الوجود.

تقوم كل الاعتراضات السابقة على مفهوم اللامتناهى الفعلى فى معظمها على مبدأ صحيح تماماً. فحقيقة يكون كل ما هو موجود محدداً وفردياً. ويتصف بذلك نتيجة الأسباب التى تم توضيحها فى المحاضرة الأخيرة من هذه المحاضرات،

(٥٤) يبدو أن الأستاذ شارلرلزيبرس كما وضع فى كتابه الواحد (the Monist) أنه الوحيد من بين المناطق الرياضيين المحدثين من خارج إيطاليا الذى مازال يرى أن الحساب يجب أن يتأسس على مفهوم اللامتناهى الفعلى واللامتناهى فى الصغر. ولقد استخدم الإيطالى فيروينرى (Veronese) مفهوم اللامتناهى فى اصغر الفعلى فى هندسته.

وبسبب عدم إمكانية أن يحتل أى شىء آخر مكانه؛ فيكون الواقع محدداً ونهائياً و كلياً وشاملاً، ولا يعد هذا المبدأ صحيحاً فقط وإنما يعد أساسياً أيضاً فى كل بحث فلسفى ميتافيزيقى. ولذلك نلاحظ حال نجاحنا فى التوفيق على الرغم من كل الاعتراضات السابقة بين "اللامتناهى" و "المحدودية" استمرار عدم قدرتنا على الحكم بأن الوجود أو الواقع لامتناه. ويعد اللاتناهى فى أفضل الحالات صفة تشبه صفة الكلى. وإذا كان المطلق بأى معنى نسقاً لامتناه فمن المؤكد أيضاً أنه يظل نسقاً فريداً وفردياً، وتعنى فريدته وتفرده شيئاً واضحاً ومميزاً عن صفة اللاتناهى التى يتصف بها. من المؤكد أن المطلق فى وجوده المحدد يحذف كثرة لامتناهية من الممكنات ويسقطها من الاعتبار. ولتوضيح ذلك أعيد مرة أخرى ما سبق أن عرضته فى ملحق كتاب "مفهوم الله"^(٥٥). فمن الأمور الواضحة بالنسبة إلى وإلى كثير من الذين يعارضون مفهوم اللامتناهى الفعلى، أن كثيراً مما ننظر إليه بوصفه ممكناً، لا يكون حاضراً بصورة محدودة فى أى خبرة نهائية تشمل الحقيقة. إن المثال الذى ضربته فى كتابى السابق لتوضيح هذه الحقيقة والخاص بوضع النقاط على الخط المتصل (المستمر)، وهى نقاط تكون ممكنة فى شكل مجموعة لامتناهية من الطرق، ولكنها لا تستطيع أن تشمل أو تشكل بصورة شاملة التواصل المحدد للخط، يبين مشكلات أخرى كثيرة إلى جانب تلك المشكلات الخاصة باللامتناهى الفعلى، فيحوى وجود الخط بوصفه واقعة هندسية أكثر من الكثرة الممكنة من النقاط التى يمكن أن يعبر عنها الخط. ويشمل هذا الأكثر من الكثرة أيضاً بوصفه شيئاً أكثر تحديداً من النقاط الكثيرة الموجودة بالفعل. لذلك - وكما سبق أن بينت فى كتابى السابق "مفهوم الله" - لا يستطيع المطلق ملاحظة طبيعة الخط بشموله لأى عدد من النقاط اللامتناهية. ولا يمكن تناول شرح هذا الموضوع بالتفصيل ما دامت مناقشة التواصل أو الاستمرارية - وخصوصاً الهندسية - لا مجال لها فى

(٥٥) نيويورك "١٨٩٧"، ص ١٩٤.

هذا البحث. ومع ذلك من الممكن القول - دون الوقوع فى التناقض - إن المطلق بفضل محدوديته، يستبعد الممكنات الخالصة اللانهائية إلى ما لانهاية والمعروفة للعقل فقط، من أن توجد على أى صورة فردية، إلا بوصفها أفكاراً عن موضوعات مستبعدة، وفى الوقت نفسه يستطيع أن يجد اللامتاهى الفعلى فى الكل الفردى الخاص بذاتيته، ويجد نسقاً من الواقع الملاحظ بفضل التمثيل الذاتى. لذلك لا تعد النقاط على الخط، إذا ما صح المثل السابق حاضرة بصورة شاملة بوصفها مشكلة للخط كله ومكونة له فى أى خبرة كانت مطلقة أو نسبية. ليس ذلك بسبب أن اللامتاهى الفعلى لا يكون حاضراً أو ممثلاً للمطلق، إنما بسبب أن التواصل الهندسى المحدد للخط الفردى يكون شيئاً أكثر تحديداً من التحديد الذى يمكن أن تعبر عنه أى مجموعة لا متناهية من النقاط^(٥٦). ويمكن التعبير عن فردية النمط بالقول إن ماهية التواصل الفردى لأى خط تتضمن إمكانية خالصة من أنساق النقاط المثالية أكثر كثيراً من النقاط التى قد توجد حاضرة فى الخبرة النهائية للحظ. ومع ذلك إذا استطاع المطلق ملاحظة المجموعات اللامتاهية من النقاط اللانهائية فإنه يرى أن التواصل الفردى للخط أكثر كثيراً من حضورها.

نتيجة للتفسير السابق يجب أن يقوم التفسير الصحيح للمطلق على جانبين نهائيين للواقع يشكل اتحادهما مجموع العالم. وسبق توضيح سبب هذا الاتحاد فى المحاضرة السابعة من هذا الكتاب. فيكون الواقع محدداً وفردياً ومعبراً عن كل الأفكار الكلية التى تقصده إذا نظر لها فى مجموعها وبوصفه يجسد تحقيقها الكامل. ولئن اتفقت مع الأستاذ "برادلى" فى القول بهذين الشقين للواقع فإننى لا أتفق معه على عدم قدرتنا على معرفة كيف يتصف الوجود بهاتين الصفتين. فيبعد الواقع "ذاتاً" على الرغم من إدراكى لمجموعة التناقضات التى قد يتضمنها قبل هذا الحكم،

(٥٦) المقصود بالتواصل الاتصال من النقطة إلى نقطة على نفس الخط. إذ إن تعريف الخط هندسياً يعنى مجموعة النقاط المتحركة والمتصلة بين نقطتين محددتين تمثلان بداية الخط ونهايته. (المترجم)

ولا نصف المطلق بأنه أشبه بالذات، وإنما نقر بأنه ذات فى الحقيقة حتى لو كانت (كما قد تصور برادلى مطلقة) من صور الذات المنشغلة بنفسها أو المستغرقة لذاتها، ولا تمتص إلا ذاتها، ولا تتحول إلا إلى نفسها حتى لا يبقى شىء خارجها، إلا الأماكن الخالية والفراغ الكامل الذى كانت الذات المستغرقة بذاتها تحيا فيه. فمقولة الذات خالدة تثبتها حين تنكر وجودها، ولا يستغرق المطلق ذاته ولا يمتصها كما يفعل الإسفنج، وليس كيانا سرياً خفياً أو كائناً يخجل من حياته وإنما ذات حرة تعبر عن نفسها. ولمعرفة كيف تتحقق ذلك دون الوقوع فى التناقض، يجب أن نعرف كيف يكون مفهوم اللامتناهى الفعلى على الرغم من كل الاعتراضات السابقة ليس متناقضاً أو غير قابل للتحديد، أو مجرد مجموعة من الأفكار المتكررة والمملة، وإنما مفهوم إيجابى عيى وقادر على التجسد الفردى، وهذا ما سيتم التحقق فيه فى الفقرات القادمة. ونلاحظ اختفاء كل الاعتراضات السابقة على مفهوم اللامتناهى الفعلى والموجهة للمطلق باعتباره ذاتاً، بمجرد براءة هذا المفهوم من تهمة التناقض الذاتى، ويصبح الاتحاد بين الوحدة والكثرة الذى نستدل عليه بالفكر التأملى القانون الكلى للوجود.

من جهة أخرى إذا كان المطلق ذاتاً وبالتالي لامتناه، فذلك لا يعنى أنه قد يكون أى شىء تريده أو يمثل كل الأشياء الممكنة أو يرى عالمه الواقعى بوصفه حاملاً لكل الصفات الممكنة فى وقت واحد، وبالتالي ليس له صفة جزئية محددة أو معنية بالتحديد. فحين تتم معرفة الواقع بوصفه موجوداً وقائماً، يجب أن يتمثل فى هذه الذات بالتحديد وليس أى ذات أخرى، وفى هذا العالم وليس أى عالم آخر، وفى هذا الكل الشامل للخبرة وليس أى كل آخر. فيجب أن يكون اللامتناهى محدداً وحالة تختار ذاتها وفريدة فى نمطها؛ إذ حين ينظر للعالم بوصفه مجرد فكر أو مجرد عالم يتم تعريفه بالفكرة، فإنه يتم النظر إليه بوصفه عالماً مجرداً ومجرد كل مجرد، ولا يزال يبحث عن الآخر الخاص به، ويشير إليه بوصفه صحيحاً وممكنًا.

فيكون عالم الفكر ما هو إلا محاولة لتحديد ذلك الآخر، ومحاولة لمحاكاته ومناظرته ومطابقته، وبالطبع للعثور عليه واكتشافه لذلك العالم الذي يتصوره الفكر الخالص يشكل مبدأ عدم الإشباع وعدم الشعور بالرضا كل حياته، وحين يدرك موضوعه بوصفه مجسداً للحقيقة، لا يحدد في موضوعه إلا المعنى الذي يكون به هذا الموضوع متفقاً مع الفكر، وهناك نوع من الاتحاد بين الفكر والموضوع. وبالتالي حين ينظر للفكرة بوصفها مجرد محاكاة للآخر أو أنها معنى داخلي له معنى خارجي، لا تعبر عن الحقيقة إلا بوصفها قائمة في عالم التصديق أو صحيحة بمعنى كلي، وكل من يدرك الفكر بوصفه فكراً لن يرى إلا الظلال أو يرى الفكر مجرد معيار. ولن يوجد في هذا العالم (عالم التصديق) إلا الصفات والأنماط والإمكانية، ولا يكون الفكر محاولة لتعريف الآخر. وتحديده إلى ما لا نهاية وينطبق ذلك حين يدرك الفكر اللامتناهي. وعندما يتم إدراك اللامتناهي في الفكر فقط، لا يكون قد وصل لمرتبة الوجود بوصفه واقعاً.

لقد رأى المعارضون لمفهوم "اللامتناهي الفعلي" منذ أرسطو ومعهم الحق في ذلك أن تعريف العالم بوصفه تفكيراً في المعاني الخارجية لا يقدم تعريفاً نهائياً للعالم. ووصفوا مثل هذا اللامتناهي بعدم الواقعية. فمن يرى الواقع يرى شيئاً ليس له مثيل، ولا يسعى رأى آخر لكي يحدد وجوده، ولا يكون في حد ذاته مجرد تناظر بين موضوع وآخر، وليس مجرد اتفاق بين الفكر والواقع على الرغم من اعتباره تحقيقاً للفكر، لا يتصف الوجود بالصفة نفسها التي يتصف بها الفكر أي يتصف بأنه يكون ناقصاً بطبيعته. فالواقع كامل، ومعناه داخلي وليس خارجياً، لذلك يكون بالفعل واقعاً مكتملاً، ولا يستطيع أن يكون لامتناهياً إذا كان اللامتناهي يتضمن النقص وعدم الاكتمال.

السؤال الذي يفرض نفسه الآن أليكون الواقع لهذا السبب متناهياً، فيستبعد البحث عن أي شيء خارج ذاته ويوقفه، ولا يكون حاوياً إلا لموضوعات متناهية

داخل ذاته، ولا يستطيع احتواء أى موضوعات لامتناهية؟ حين يتم التأكيد على القدرة الاستيعابية للواقع، فمن الواضح أنه لا يكون أقل قيمة من الموضوعات التى يقوم باستيعادها أو أقل فى معناه الحقيقى من معنى الآخر الزائف الذى أدت واقعيته إلى إقصائه بوصفه مجرد إمكانية خالصة وغير متحققة. فيعنى وجود العالم وجوداً محدداً وفقاً لوجهة نظرنا، نستبعد وجوده نسقاً معقداً من الموضوعات اللانهائية الممكنة، والتى يدركها العقل بسبب إقصائها، بوصفها مجموعة من الموضوعات المثالية الممكنة التى لا يمكن أن تتحقق بصور فعلية مرة واحدة. وبهذا المعنى تكون هناك أفكار بالنسبة إلينا وإلى المعارضين لوجود اللامتناهى الفعلى والمدافعين عن اللامتناهى الممكن وغير الفعلى، تتعلق بالعديد من الوقائع اللامتناهية، وتظل من وجهة النظر المطلقة فروضاً مناقضة للواقع^(٥٧). كذلك نتفق مع هؤلاء المعارضين فلا نستطيع تحديد أى عملية للتعبير عن الوجود، ما دام أنها عملية بحث مستمر لا يتوقف عن موضوع آخر وآخر أو عن مجموعة من الوقائع. وحين يتم النظر إلى اللامتناهى بوصفه عملية لا تتوقف ولا نهاية لها لا نستطيع مواجهة التناقضات. وتعد مثل هذه النظرة زائفة ولا قيمة لها؛ فالنظر إلى "اللامتناهى" بوصفه عملية لامتناهية لا نستطيع حصرها بعملية العد، يودى إلى استحالة وجوده أو الكشف عنه ما دمنا نقوم بعملية العد، لذلك نتفق تماماً مع المعارضين على أن القول "بأن اللاتناهى" يكون لا محدد ولا مكتمل ولا نهاية له أو حدود يعد قولاً خاطئاً، بل يودى إلى استحالة وجوده على الإطلاق. كما أننا نوافق أيضاً على أن "المعرفة المطلقة" تتعرف بصورة واضحة على اللامتناهى غير الفعلى "بوصفه موضوعاً لفكرها الخاص المجرد نسبياً، وبالتحديد على لاتناهى الممكنات المثالية المستبعدة. وهكذا نتفق مع المعارضين لوجهة نظرنا،

(٥٧) انظر مفهوم الله، ١٨٩٧، ص ١٩٦، ١٩٨، ٢٠١، ٢١٣-٢١٤، وانظر أيضاً الخاتمة فى نهاية هذه المحاضرة.

ونحى فى الوقت نفسه إصرارهم على أن الحقيقة النهائية محددة ومع ذلك من الضروري أن نؤكد على ما يلى:-

١- أن "اللامتناهى الحقيقى" فى الكثرة والتنظيم، على الرغم من أنه يكون بمعنى من المعانى لامتناهٍ ونعجز عن الإمام به كاملاً، فإنه يكون بمعنى آخر شيئاً محدداً تحديداً كاملاً، ولا يكون تكراراً مملاً لمعنى واحد عدة مرات، وإنما يكون لكل معنى تحديد متفرد، ولكل تحديد من تحديداته فردية وتفرده وطبيعته الخاصة به.

٢- ولئن كان هذا التحديد أو المحدودية صفة تتضمن لانهاية السلسلة اللامتناهية وتشملها، فإن لا نهاية السلسلة ليست صفاتها الأولية ومجرد نتيجة سلبية لخاصية التمثيل الذاتى للنسق كله.

٣- لا يعنى لانتهاى السلسلة أن مجموعها يمكن أن يكتمل بعمليات العد المتتالية على المستوى الإنسانى أو الإلهى.

٤- وينتج عن ذلك أن كل السلسلة اللامتناهية، ما دامت واقعاً وموجودة يجب أن تكون حاضرة بوصفها نظاماً محدداً، وفى الوقت نفسه بوصفها كلا واحداً أمام "الخبرة المطلقة". فى حين أن عملية العد المتتالية تظل غير كاملة حتى النهاية، وتعنى أن إمكاناتها الخاصة لم تتحقق كلها، لذلك إن كانت عمليات الفكر المتكررة تكشف الحقيقة الأبدية عن التكوين اللامتناهى للوجود الحقيقى من خلال سعيها إلى الآخر إلى ما لانهاية، فإنها فى حد ذاتها، وبوصفها مجرد عمليات زمنية ، لا تشكل هذا الآخر. ولذلك يتمثل هذا الآخر الذى يسعون إليه فى النسق ذاتى التمثيل الذى يشملها، ويعد النسق ذاتى التمثيل الآخر الحقيقى الخاص بهم، فيضمها بوصفها أجزاءه ونماذجها وتعبيراته.

٥- يعد الواقع نسقاً لا متناهٍ ذاتي التعبير، وتمثل وحدة الواحد والكثرة داخل ذاته أساساً الدفين. إذ يتطلب الهدف الواحد للتمثيل الذاتي كثرة لامتناهية للتعبير عنه، ولا تكون الكثرة قابلة للرد إلى الوحدة إلا من خلال عمليات التمثيل الذاتي.

٦- يكون الواقع مانعاً وجامعاً. ويدرك المطلق في جانب من جوانب فكرة "اللامتناهيات الممكنة" الخالصة التي تختلف عن "اللامتناهي الواقعي". فيكون هناك عالم ممكن له صفاته الكلية الحاضرة في المطلق والمعروفة له بوصفه مفكراً، والممكنات التي يتم استبعادها في الوقت نفسه بسبب صراعها مع الإرادة المطلقة.

٧- يكون الواقع اللامتناهي من حيث المعنى وبوصفه موجوداً، أكثر ثراءً وأشمل من الممكنات اللامتناهية التي تم استبعادها. ويرى الواقع لهذا السبب نفسه غنياً بثرائه، ولا يستطيع الواقع الحاضر في خبرة المطلق المحددة والنهائية أن يكون إلا لامتناهٍ في موضوعاته ونظامه. وتعد وحدته في كليته وموضوعاته المتعددة للتعبير عن صفات شخصيته الفردية. فلا يتم استغراق الأفراد في الكل أو يتم تحولهم؛ فالكل ذات واحدة، وكل جزء من أجزائها يعد ضرورياً لتحقيق ذاتيتها. ولا فرق بين جزء وآخر؛ فالكل متساوون ولذلك يعد فرد الأفراد.

لا يمكن أن تؤسس قلة التناقضات والرد على الاعتراضات نظرية صحيحة في الوجود، ومع ذلك سنحاول قدر جهدنا تعريف الجوانب المختلفة للطبيعة المزدوجة للوجود أي بوصفه وجوداً لامتناهٍ ووجوداً محدداً في الوقت نفسه. ولتحقيق ذلك نعود لدراسة النقاط الأساسية التي أثارها المعترضون، ونعرض آراءنا في الموضوع من خلال هذه الدراسة دون الوقوع في التكرار.

٣- اللانهائى بوصفه محدداً.

يتمثل المحور الرئيسى فى كل الاعتراضات السابقة عن "اللانهاى" فى القول "إن اللانهاى عبارة عن بحث لا نهاية له أو نقص دائم لا يكتمل أبداً، فى حين أن الواقع ينظر له دائماً بوصفه محدداً أو المحدد؛ لذلك يتصف "اللانهاى الفعلى" بأنه محدد ولا محدد وبالتالي يكون مفهوماً متناقضاً.

لقد رأينا بصرف النظر عن كل هذه الاعتراضات على "اللانهاى الفعلى" أن اللانهاى الخاص بعالم التصديق وعالم التصورات الصحيحة فى ذاتها، واللانهاى الخاص بعالم الممكنات الرياضية يعد تصوراً محدداً مثله مثل "الفكرة الكلية"، ولا يتضمن هذا التحديد أى نوع من أنواع التناقض، فلا يوجد تناقض بالنسبة إلى العدد الصحيح (ص) مهما كان كبيراً فى مقداره حين نقول إنه لا يطابق إلا عدداً واحداً، يمكن أن يوجد من حيث إن له مكانه فى ترتيب السلسلة المنظمة من كل الأعداد المربعة أو المكعبة، فلا يحتل إلا مكاناً محدداً واحداً، كذلك فى السلسلة المنظمة من مجموعة من الأعداد "١٠٠٠" أو "أ" ١٠٠٠ حيث يكون الأس "محدداً"، ويتم زيادة الأعداد بصورة مطردة مثل "١"، "٢"، "٣" أو إضافة أى عدد صحيح آخر، فإن النتيجة الوحيدة الممكنة هى أن كل عدد صحيح وفقاً لعالم التصديق، لن يناظره إلا عدد واحد وفريد، حين تقوم بزيادة العدد الصحيح (ص) إلى العدد الذى يليه وهكذا. ومن الواضح أن هذه النتيجة تكون محددة وثابتة وفقاً لماهى عالم التصديق الرياضى، وتعد صادقة بالضرورة، كذلك يكون هذا الترتيب المثالى للأعداد الصحيحة، حين تدخل فى علاقة واحد بواحد بالنسبة "إلى الأسس" الخاصة بها أو كما يقال "قواها" خاضعاً لطبيعة العدد ومحدداً تحديداً مسبقاً. وإذا أردت مثلاً حساب الأس "١٠٠٠" للعدد ٨٠,٠٠٠,٠٠٠ مثلاً، فإن النتيجة التى تحصل عليها ليست متروكة لإرادتك كما تشاء أو مجرد إمكانية يمكن أن تحسمها رغبتك الشخصية أو تحدها إرادتك الخاصة؛ فالنتيجة محددة مسبقاً وفقاً لماهى

العدد أو وفق التعبير النهائى عن إرادتك الكلية. ولا تستطيع العملية الحسابية التى تقوم إلا أن تؤدى إلى ظهور هذه النتيجة أمام خبرتك الشخصية بالأعداد. وتعد النتيجة صحيحة رياضياً بغض النظر عن ملاحظاتك الشخصية، ولا يهمننا النظر إليها بوصفها مجرد عملية حسابية، وإنما يهمننا صدقها الأبدى. فيكون لكل عدد - وفقاً لعالم التصديق الرياضى - "الأس" الألف الخاص به، سواء سنحت لك الفرصة لمعرفته أو عدم معرفته أو حسابه أو عدم حسابه. ولئن كان فى كل مجموعة محدودة من الأعداد الصحيحة، تشكل هذه "الأسس الألفية" للأعداد الصحيحة فى معظمها جزءاً صغيراً لا مثيل له من كل المجموعة، فإنها تظل حين يتم النظر إليها من وجهة نظر الحقيقة الصحيحة الخاصة بالأعداد كلها، جزءاً من السلسلة الكلية للأعداد الصحيحة، تحتل مكانها السابق تحديده منطقياً بسبب قيمتها ودخولها فى علاقة واحد بواحد مع الأعداد الخاصة بها فى السلسلة كلها. ولذلك لا تكون "الأسس الألفية" خاصة بنسبة صغيرة من الأعداد الصحيحة، وإنما تشملها كلها، ويكون لكل عدد "أسسه الألفية". وتعد هذه الوقائع حقائق فكرية وصحيحة تماماً مثل أى أبنية تصويرية وصادقة بنفسها تماماً مثل البديهية الرياضية $2+2=4$. ولا تعتبر هذه الحقائق فى ذاتها مجرد كائنات خرافية وإنما نتائج حتمية للتصور الدقيق لطبيعة العدد.

ولئن كان من الخرافة القول إن أى عالم واقعى توجد له وقائع محددة تطابق كل أفكارنا المثالية المركبة، فمن الخرافة أيضاً القول إن هذه الأفكار وتلك الحقائق تعد صادقة صورياً وبدون وجود أى وقائع مناظرة لها فى العالم الواقعى، أى يمكن أن يكون هناك صدق أو صحة فى الفراغ؟ ألا يجب أن يكون للمصادقية أساس محدد؟.

تتعلق المسألة إذن بالمفهوم الثالث للوجود فى قائمة مذاهبنا الوجودية الأربعة؛ فإما أن تظل الحقيقة وعالم الصور الخالصة صحيحة وقائمة فى الفراغ

وليس متعينة على الإطلاق فى أى مكان، أو يكون لها مكانها بوصفها واقعة بفضل صحة وجود اللامتناهى فى الخبرة المحددة للمطلق. فى جميع الأحوال يكون اللانهائى فى مثل هذه الحالات السابقة شيئاً صحيحاً بصورة محددة مثل أى تصور كلى. وإذا لم يكن حاصل جمع اثنين مع اثنين صحيحاً فى أى عالم صورى لا يقع فى أى خبرة حسية، فمن غير الصحيح أيضاً أن الصفات العديدة اللانهائية للعدد تحتاج لبعض التمثيل العينى والواقعى.

من الواضح بعد هذه المسائل التمهيدية أن كل حقيقة بوصفها حكماً كلياً، يجب أن تكون تعبيراً نظرياً عن واقعة موجودة فى تجسد فردى فى المطلق. من جهة أخرى لا نستطيع أن نحدد مسبقاً طبيعة هذا التعبير الفردى بالقول إن الممكنات تبدو لا نهائية لنا؛ إذ تعد "اللانهاية" إحدى الأفكار المرتبطة "بالاتصال الخارجى" التى يتحدث عنه الأستاذ "برادلى" دائماً. فيظهر المكان لامتناهٍ أمامنا، ومن الواضح تماماً أننا لا نستطيع تأكيد أى حكم عن نظرة المطلق للمكان أو لمعنى خبرتنا المكانية، بسبب أن واقعة الاستمرار إلى ما لا نهاية فى المكان تبدو لنا شيئاً ممكناً، وبالتالي نستطيع تحديد القضايا التى نعتبرها صحيحة إذا ما تحققت هذه الإمكانات فى المطلق. وإذا ما انتقلنا إلى المفهوم الرابع، فإننا نلاحظ أنه لا يمكن وصف أى شئ بأنه صحيح، إلا إذا قدمت الخبرة المحددة كل ما يحقق الضمان لمثل هذا الصواب وهذا الحكم بالصحة، ولما كانت خبرتنا المتغيرة لا تقدم لنا الضمان النهائى، فإننا نضطر للسعى والبحث عن أساس أى صواب أو حقيقة صحيحة قد نعتزف بها، ولابد أن نبحث عن هذا الأساس فى عالم غير عالم خبرتنا أو الخبرة التى نكتسبها، وليس ذلك الآخر الذى نبحث عنه إلا المطلق فى كليته، ومع ذلك لا يعنى هذا القول أن المطلق يحقق مصداقية الحكم الذى قد نحكم به على صحة أفكارنا كما نفكر فيها^(٥٨).

(٥٨) انظر كيف تأتى الممكنات "معاكسة للواقع" "مفهوم الله" الفقرات الأخيرة، نيويورك ١٨٩٧.

حين نرى أن أى حقيقة صحيحة تتضمن مجموعة من الأحكام الصحيحة وتقع فى مجال الخبرة الممكنة لنا، دائماً ما ننظر لهذه المجموعة أو الكثرة بوصفها واقعة "ارتباط" لا ندركه ومجرد واقعة. وأتفق مع الأستاذ "برادلى" فى أن هذه الكثرة قد تبدو مصطنعة إذا ما نظر لها من أعلى أو من خبرة أرقى، بل قد تبدو متحدة حقيقة أمام هذه النظرة الأعلى؛ إذ لا نستطيع فى مثل هذه الحالات "القول إن هذه الكثرة واضحة بذاتها، ويرتبط تصورنا بتعددتها أو كثرتها باعترافنا بالجهل بحقيقتها، ويعد مفهومنا عن حياتنا وعن تاريخنا الإنسانى أوضح مثال على ذلك، فماذا يكون وضع حياتنا وتاريخنا الإنسانى إذا لم تحدث حوادث خطيرة معينة؟ إن ما يكون لدينا فى مثل هذه الحالات عبارة عن جهل لأساس هذه المحاولات الحرجة ومعناها نفسها، وقد تجعل معرفتنا لمعناها حديثنا عن الممكنات حديثاً لا معنى له وفارغاً.

تستبعد الإرادة المحددة دائماً مجموعة من الممكنات غير الصحيحة أو التى لا تتفق معها، وإن كانت هذه الممكنات نفسها تعد صحيحة فى حالات ومواقف أخرى. ويتم التعبير فى مثل هذه الحالة عن الممكنات التى يتم رفضها، إذا كانت الإرادة القائمة بعملية الرفض والاستبعاد تتظر لنفسها بوصفها قادرة على اتخاذ القرار، وعلى وعى تام بكيف ولماذا تتخذ مثل هذا القرار. فإذا كانت النظرة المطلقة تعنى القرار المطلق، وبالتالي ترفض التحقق فى محتويات لا حصر لها تعد ممكنة بالنسبة إلى قرارات أخرى غير هذا القرار، فإن ذلك يعد جانباً على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى مفهوم الفردية. فمن لا يعرف القرارات التى تستبعد وتحذف الممكنات لا يستطيع أن يعرف الوجود، إذ لا يواجه المرء بدون حذف هذه الممكنات إلا مجموعة من الكليات المجردة، لذلك لا يستطيع إلا أن يسعى "للبحث عن الآخر" دائماً، ولذا يتفق مفهومنا عن الوجود مع مفهوم الأستاذ "برادلى" فى أن الفكرة كمجرد فكرة خالصة أو كعبارة عن "ماذا" فقط، تظل تسعى

وتبحث عن الآخر الخاص بها، ويستحيل أن تواجه الوجود بوصفه وجودًا، أو تستطيع أن تقرر ماذا ستكون خبرتها النهائية. فلا يجب أن يقنع الفكر بنفسه فقط بوصفه فكرًا خالصًا، وإنما لابد أن يتصف بالحسم وبالإرادة الحازمة التى تحدد ذاتها فى تعبير نهائى وبالصورة التى تحددها لها الكليات الفكرية المجردة، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بعد الاعتراف بعدم وجود "الآخر" واختفائه. لذلك لا يمكن حقيقة إثبات صحة وجود شىء معين بإثبات اتساق وجوده كمجرد "فكرة" منفصلة عن باقى العالم ومستقلة عنه.

لا يتحقق عالم التصديق أو عالم الحقيقة حين يتم التعبير عنه بصورة الواقع التى قد اقترحها "هوفمان" فى قصته المرعبة "أكسير الشيطان"؛^(٥٩). حيث يجد البطل نفسه يتنافس مع شبيهه حين يقاوم الإغراء الشديد ويتجنب ارتكاب الجريمة، فيظهر الشبيه البائس الذى يدرك بصورة غامضة أنه هو نفسه، وينفذ الفعل الذى حاول البطل الامتناع عنه أو على الأقل يحاول تنفيذه. إن من يعرف الوجود يجد نفسه مكتفياً بما أنجزه وقائعا بتحقيق إرادته، ولا يحتاج إلى أى ذات أخرى تحقق له الممكنات التى رفضها أثناء تحقيق إرادته. إذ تحقق عملية الرفض مراده وهدفه. ويعد الوجود هدمًا واستبعادًا مثلما يعد إنجازًا وتحقيقًا للخبرة.

لقد سبق عرض كل هذا فى محاضرات سابقة، وسبق أن وضحت المحاضرة العاشرة من هذه المحاضرات، أن الإرادة تمثل ماهية الفردية^(٦٠)، وبالتحديد الإرادة

(٥٩) أرنست، هوفمان: (Hoffman, Ernest) (١٧٧٦-١٨٢٢) كاتب ألماني يضيف خياله على المستحيل مسحة واقعية من صدق التصوير فى مجرى الحوادث وتفصيلها، أهم قصصه "أكسير الشيطان"، يشعر القارئ بالرعب لصدق الوصف، وتحكى عن راهب أغراه الشيطان بأكسيره، فضل طريق الصواب ولاقى الأحوال والصعاب ثم هداه الله إلى حب صحيح أنقذه مما هو فيه فعاد إلى رشده عودة التائب النادم، وله كذلك قصة "صور الليل" (المترجم).

(٦٠) انظر أيضًا "مفهوم الله" الملحق، الجزء الثالث، ص ٢٤٧-٢٤٠، وقارن مع الجزء الخامس، ص ٣٠٣-٣١٥، نيويورك، ١٨٩٧.

التي تسمح لأى تحقق آخر أن يحل محلها أو يعبر عنها أى حب يجد فى هذه الحياة كلها تحققه وكيانه. ولذلك، حين نعترف بصحة مجموعة لا حق لها من الصور اللامتناهية فى عالم الحقيقة الرياضية لا نحتاج فى هذا المجال - وبعيداً عن عدد من الأسباب الأخرى - أن نعلن أن الحياة المطلقة تحقق هذه الصور المتنوعة كما نعرفها ويكون معناها حاضراً أمامها وواضحاً لذاتها - وإلا واجهت الآخر الذى تجهله تماماً ولا تعرف عنه شيئاً ويؤدى تحقيقها لمعناها إلى استبعاد "كثرتها" ما دامت هذه الكثرة حين ندركها تعبر عن جهلنا بالمبدأ الذى تقوم عليه عدم معرفته، فكيف تكون العلاقة بين الواحد والكثرة أو بالقرار الذى قد يحقق لهذه الصور معناها العينى فى الحياة الكلية.

بقى أن نرى بعد العودة للمثال النموذجي الخاص بالأعداد، كيف يمكن أن يوجد التعبير المحدد لمعناها ككل فى حياة الإرادة التى تحقق ذاتها بمجموعة من القرارات الاستيعادية ولا تهمل فى الوقت نفسه أى جانب من جوانب الحقيقة. فلا يكون المطلق مستبعداً لمحتوياته بصورة تسلبه ثروته من الصفات المثالية، ولا يكون شاملاً من جهة أخرى لمجرد مجموعة من الممكنات الخالصة التى قد تعارض الواقعة التى قد يختارها لنفسه، فيواجه مصير بطل هوفمان المشتت والمزدوج الشخصية.

من الواضح أن المعارض لمفهوم "اللامتناهى الفعلى" بأن الأعداد لا قيمة لها وذات مصداقية أقل إذا تم فصلها عن الموضوعات المحدودة، ويرى أن التأمل الخالص فى صفات الأعداد لا يمكن أن يحتل إلا مكانة ضئيلة فى عالم الحياة والقرارات والقيم العينية، لذلك، ليست هناك حاجة لتوقع احتلال هدفنا من الانتقال من عدد إلى آخر، لمكانه فى المطلق بوصفه جزءاً من الحياة المطلقة.

وقد يستمر المعرفى قائلاً "إن هذه السلاسل ليست إلا مجرد تكرار لنفس الخبرة مرة ومرات، وما الهدف الذى قد يتحقق من هذه العملية التكرارية

اللانهاية؟ ربما يأخذ التحقق الفردي لمعنى سلسلة الأعداد فى الحالة النهائية صورة معرفة أن هناك أعدادًا موجودة بالفعل وأنها مرتبة بصورة معينة، وتتصف خطة ترتيبها بأنها من نمط معين يتجسد بفضل مجموعة قليلة من الأفكار لكل الأعداد وإلا تظل الأعداد غير متحققة مثل الممكنات الأخرى التى قامت الإرادة باستبعادها.

والحقيقة أن ملاحظة الأعداد بنوع من الدقة، تبين أن الأعداد تتصف بصفات خاصة لا تقبل الرد إلى أى مجموعة محدودة من الأنماط الكلية، ولا تثبت أنها مجرد سلسلة من المحتويات الرتيبة والمتكررة أو أنها مجرد عملية تكرار لنفس الأفكار. إن معرفة الأعداد بصورة صحيحة تعنى اكتشاف صفاتها الجديدة عن طريق الانتقال من عدد إلى عدد آخر فى عملية العد، أو تكوين مركبات متعددة من مجموعة من المجموعات المختارة. فإذا نظرنا مثلاً إلى مجموعة "الأعداد الأولية" تكون موزعة على طول السلسلة العددية وبصورة تمكن من تعريفها أو تحديدها جزئياً عن طريق مجموعة من الصور العامة، فإننا نلاحظ أنها لا ترتبط بأى مبدأ معرفى أو قاعدة معينة، يمكن أن تمكننا من أن نحدد مسبقاً ولو بصورة عامة فقط، العدد الأول ومكانه فى السلسلة العددية. لقد تم اكتشاف الأعداد الأولية بعملية تجريبية أساساً حتى وصل عددها بفضل واضعى الجداول الأولية إلى الملايين. وبذلك تشبه هذه العملية أى عملية تجريبية أخرى، وسجل واضعى الجداول نتائجها فى جداول مثلما يفعل علماء الفلك بأسماء النجوم ويضعون القوائم بها. أصبحت الأعداد الأولية تتصف بصفات خاصة وفردية نسبياً، ولا يمكن ردها إلى أى عملية تكرارية خالصة لفكرة واحدة عدة مرات^(٦١). إن الحكم على قيمتها لا يجب أن

(٦١) طبعاً لا يعنى ذلك أنهم أفراد حقيقيون وإنما مجرد أعضاء فى السلسلة لهم بعض الملامح الفريدة نسبياً.

يكون هوائيًا، فيرى من يكره الرياضيات عدم قيمتها ويبالغ من يحبها فى قيمتها الصورية.

يتمثل السؤال الحقيقى الآن فى كيف يمكن إدراك المعنى الحقيقى لكل هذه السلسلة من الحقائق؟، وكيف يرتبط بعضها ببعض إلا إذا كانت معرفتها كافية لاستيعاب الحقيقة الجديدة دائماً والفردية النسبية التى تقدمها الأعداد المختلفة التى تظهر فى السلسلة؟ فلا تستطيع الإرادة اتخاذ القرار العقلى المناسب تجاه تحقق بعض الممكنات فى المستقبل، إلا إذا كانت تعرف بوضوح قيمتها حتى لو كانت معرفتها نظرية ومجردة. ولا يستطيع أى إنسان معرفة قيمة الحقيقة الرياضية فى الحياة إلا إذا كان على علم بهذه الحقيقة. كذلك تبين لنا الأعداد التى نرتبها عقلياً وتشكل أساس علمنا الدقيق وجود مجموعة من الحقائق التى قد نثير حيرتنا كلما تقدمنا فى دراستها. فنشكل "الأعداد الكاملة" سلسلة من المسائل المهمة المرتبطة بالأعداد الأولية التى نعرفها. فترتبط خصائص المثلث الرياضى بصورة غير متوقعة بقوانين العلم الإحصائى وبطبيعة بعض المركبات المنظمة لمعظم جوانب العلم الرياضى. وتشكل المركبات العددية المثيرة عددًا لا حصر له من الموضوعات التى تلعب دوراً مهماً رغم صعوبتها وعدم ألقتها فى بحوث رياضية كثيرة ومعقدة، وتؤثر بدرجة كبيرة على العديد من فروع المعرفة. والحقيقة لا يوجد بيننا من يستطيع أن يلم بالقيمة الحقيقية للتطورات التى تحدث فى نظرية الأعداد ولما يمكن أن يتحقق للعلم الطبيعى وللحياة من هذه التطورات.

كانت تلك بعض الخصائص لسلسلة العدد. وعلى الرغم من عدم إلمامى بها بصورة تامة وكاملة لكن أهميتها لا تقل عن أهمية الأعداد ذاتها، ولا نستطيع دائماً تحديدها إلا بعد المعرفة الكاملة بها. ولا يدرك العقل قيمتها الحقيقة إلا بعد معرفتها بصورة مسبقة، كذلك لا تتم معرفتها من مجرد النظر إليها بأنها عبارة عن عملية تكرار لفكرة واحدة عدد من المرات، ولا جدوى من القول "إن الأعداد تتم معرفتها

من عملية العد التي ما هي إلا عملية إعادة رتيبة ومملة ولا جدوى فيها لنفس الفكرة عدة مرات"، ولا يستطيع أن يدرك حقيقة الأعداد كل من يتصورها على نحو مختلف عن ذلك المعنى، وليست القيمة الحقيقية لنظرية العد في إمكانية القيام بعملية العد دون وجود الأشياء التي يمكن عدها، وإنما قيمتها في اكتشاف نظام عملية العد نفسها.

قد يبدو عالم سلسلة العدد لا محدود وذا حقيقة لا متناهية، إلا أنها حقيقة قادرة على التجسد في نمط فردي ولها طابعها الفردي نسبياً. وترتبط صحتها دائماً بعلاقات قد عرفنا بعضها بالفعل، ولها قيمتها العقلية التي تجعل منها حقيقة أساسية في كل بحث منظم.

لا يستطيع إذن الحكم بأن كل كثرة يدركها العقل بوصفها ممكنة، يمكن أن يطبقها مجموعة من الوقائع العينية في الخبرة المطلقة، أو نستطيع من جهة أخرى أن نستبعد ما بوصفها وقائع نهائية فقط، لأنها تشمل سلاسل لا متناهية. لقد سبق أن وضح "بوانكاريه" في المقالة التي سبقت الإشارة إليها، أن العملية التكرارية للفكر تعد المعين الذي لا ينضب لكل النتائج الرياضية الجديدة، وحين يقوم العالم الرياضي بربط النتائج السابقة وتكرارها من أجل الوصول إلى نتائج جديدة، فإنه ينتقل من البحث "في الهويات" إلى نتائج جديدة. فتعد العملية التكرارية العملية العقلية التي يعرف العقل عن طريقها أن الحقيقة التي يلاحظها في الحالات الخاصة بالواقعة (ع)، فإنها تظل حقيقة صحيحة للواقعة (ع+١)، وتستمر هكذا بإضافة كل السلسلة العددية، فلا تعد العمليات التي يتم فيها الانتقال من عدد معين إلى نفس العدد بعد إضافة واحد زيادة أو ما تسمى بعملية "الواحد المضاف" عمليات متكررة لا قيمة لها، وإنما تعنى الانتقال إلى مراحل معرفية أرقى وأكثر تقدماً لمراتب أعلى في العملية المعرفية.

وهذا ما يحدث أيضًا إذا ما نظرنا لتفسير الجانب الآخر للسلسلة المنظمة والذي نسعى لتوضيحه في هذا البحث، فلا نهتم بالأعداد على أساس فيثاغورثي، وإنما نهتم بنظامها الذي لا يكون تعبيراً عن جانب عميق من كل قوانين العالم فقط، وإنما تعبير حقيقي عن الماهية الحقّة للذاتية حين يتم النظر إليها من الناحية الصورية، فإذا تم النظر للذاتية المفكرة على أنها مجرد سلسلة مجردة من الأفكار، فأنا أعرف، وأعرف أنني أعرف وهكذا، فإنها تظهر على أنها مجرد عملية تكرر لا معنى له لنفس الشيء مرات ومرات، إذا أهملت المستوى العيني الذي يفرضه كل مركب فكري جديد حين يلتحم بالأفكار السابقة، وأهملت تأثير هذا المركب على حياة ذات حية، قد لا تختلف الحياة التي لا تعرف ذاتها عن نفس الحياة الواعية ذاتها في عجزها عن إدراك الصفة التي تميز الأخلاق العاقلة عن مجرد الطهارة والبراءة الساذجة. في حين يختلف الوعي العارف بذاته عن الوعي الطائش والساذج بمعرفته لكل ما يحقق الفصل بين التفكير والإيمان الأعمى.

يقول "إسبينوزا" في الأخلاق^(٦٢). تكون الماهية اللانهائية والأبدية لله معروفة لكل. وتعود عدم معرفة الناس لله معرفة واضحة ومساوية لمعرفتهم للأفكار العادية المجردة إلى أن الله لا يمكن تصوره مثل تصورنا الأشياء وإلى تشبيه الله بالأشياء التي تعودوا رؤيتها، وبذلك يرد "إسبينوزا" نتائج الجهل وعدم الحكمة في الجزأين الثالث والرابع من الأخلاق إلى فشل العقل العادي في التفكير في فكرة الحقيقة أو ملاحظتها، أي ملاحظة فكرة الله التي تكمن في أعماقه والتي لا يخلو العقل والإنسانية كلها منها. إذا تتساوى ماهية الله في الجزء والكل وبالتالي يكون الفرق شاسعاً بين نظرتنا لأنفسنا والكون الذي يكون نتيجة لوعينا الذاتي فقط، ومع ذلك نجد "إسبينوزا" نفسه يؤكد في فقرة أخرى أن كل من لديه فكرة صادقة يعرف

(٦٢) الجزء الثاني، ص ٤٧، من كتاب الأخلاق.

أنه يمتلكها، ويعتبر في فقرة أخرى الفكر التأملى إضافة لا فائدة منها لأفكار المرء الصحيحة.

ويعد هذا التردد من جانب إسبينوزا بالنسبة إلى القيمة الرئيسية للوعى الذاتى فى حياة الإنسان والكون مليئاً بالدروس الخاصة بمغالطة تجاهل المعنى الإيجابى للفكر التأملى "الانعكاس"، ويصبح من المستحيل بعد الاعتراف بهذا المعنى الإيجابى القول إن أى سلسلة محددة من الأفعال الفكرية التأملية يمكن أن تعبر عن أهمية التمثيل الذاتى لأى حياة واقعية، وتعد خصائص السلسلة العددية والنتائج التى لا حصر لها لمفهوم النظام أو الترتيب، وخصوصية الاستدلال الرياضى لعملية الانتقال من العدد (ع) إلى العدد (١ع) مجرد لمحات على ما قد تتضمنه السلسلة التأملية ولا نهائيتها الحقيقية، فتعود الخصوصية من جهة إلى الصفة التأملية للعملية التى يتم بها تبرير نتيجة الانتقال من العدد (ع) إلى العدد (١ع)، ومن جهة أخرى إلى أن حجتنا على الخصوصية الكلية للعمليات التأملية وتوضيحها بالعديد من المركبات العددية تعد من أقوى الحجج العقلية^(٦٣).

كان من السهل توضيح الأعداد بسبب صورتها واهتمامنا بالرياضيات. لذلك، قد يقال إن الأعداد المجردة تعد صوراً خالصة مستقلة عن الحياة الواقعية وبالتالي لا فائدة منها. مع ذلك من السهل الرد على مثل هذا القول، فلقد وجدنا الهيكل العظمى للذاتية والعظام الجافة للفردية فى متحف السلاسل الحسابية المنظمة، وحصلنا على هذه النتائج الفريدة نسبياً لكل فعل تأملى يكون ملتصقاً مع الأفعال الفكرية السابقة. فكيف يكون المعنى الكامن فى السلسلة الفكرية للحياة الواقعة؟ وكيف يحقق تأملها لمراحل حياتها ظهور مرحلة جديدة تكون مركبة من

(٦٣) بيديكند: المرجع السابق؛ إذ قدم دليلاً صورياً على مصداقية الاستنتاج من العدد (ع)، إلى (١+ع)، وتم تحليل هذا الدليل مرة أخرى بواسطة شرويدر، ويحوى هذا التحليل على تأمل عميق لما قد تتضمنه عملية التمثيل الذاتى، وهو تحليل قد يسهل تجاهله ولكن من الضروري توضيحه.

الأفعال الفكرية السابقة؟ وكيف حين يتم النظر إلى هذه الأفعال السابقة من حيث الترتيب الزمني تظهر كما لو كانت أفعالاً جديدة في تاريخ هذه الحياة؟ وكيف لا تكون نتائج الأفعال اللامتناهية للتفكير ذات معنى فردى، وتستطيع أن تظهر فى الوقت نفسه فى كل واحد وفى لحظة واحدة بوصفها تعبيراً عن هدف فردى للتأمل والاعتداد الذاتى؟ كيف لا تظهر كل هذه الوقائع الفردية بوصفها عناصر لوحدة الكل؟ ولا يتم ذوبانها أو تحولها وإنما إدراك وحدتها العضوية؟

إذا لم يكن المطلق ذاتاً واضحاً بصورة واقعية لن يكون مطلقاً على الإطلاق. وإن لم يكن لا متناهٍ فى تمثيلاته لن يكون ذاتاً على الإطلاق. وحين يؤكد ذاته يستبعد منها وبصورة لا متناهية ما يشاء استبعاده. وفى الوقت نفسه لا يتم هذا الاستبعاد إلا على أساس فكرى واضح ويكون المطلق لا متناهٍ إيجابياً وممثلاً لذاته، وإلا كان استبعاداً أعمى فيقع مفهومنا الوجودى فى الواقعية الخالصة التى قد اكتشفنا أنها تلتزم باللامتناهى الفعلى^(٦٤).

(٦٤) يستند القول بالإرادة المطلقة على الرغم من الاعتراضات التى يثيرها الأستاذ برادلى على الأسباب نفسها التى دفعنا إلى أن ننسب إلى المطلق خبرة مطلقة. ولقد تم عرض هذه الأسباب فى المحاضرة السابقة من هذا العمل. فالقول إن المطلقة إرادة، يعنى ببساطة أنه يعرف موضوعه ويعرف ذاته فى مجموعها بوصفها هذا الآخر، وبأنه هذا الموضوع نفسه وليس أى موضوع آخر. وذلك على الرغم من أن الفكر الخالص الذى يتصف به المطلق أيضاً لا يكون فكراً إلا بتحديد هذا الآخر وسبب واقعة أن هذا الآخر وليس غيره، يحقق المعنى الداخلى للمطلق ذاته. لذلك، القول بأن الفكر والإرادة والخبرة تكون كلها موجودة من وجهة نظر المطلق، يكون مساوياً للقول بأن المطلق يرى نفسه فكراً بوصفه التحقق الكامل المباشر لهذه الحياة وهدفها، وليس هناك حياة أخرى غيرها يتحقق فيها هذا الهدف، فتعد الحياة بوصفها واقعة مباشرة ومعطاة خبرة ولما كان الهدف تميزاً عن تحققه وهناك فكرة تسعى لآخر الخاص بها فهناك فكر. وما دامت هذه الحياة تحقق هذا الهدف وليس هناك أى حياة أخرى فهناك "إرادة". فإذا كان المطلق يرى نفسه كذات فإن كلاً من الخبرة والفكر والإرادة تعد جوانب مميزة للواقع، وإذا لم يكن ذلك صحيحاً فليس هناك مطلق على الإطلاق.

٤- اللانهائية بوصفها وحدة كاملة^(٦٥).

قد يقول قائل " إن فكرتك عن الكل الشامل وما تسميه اللانهائية السلسلة اللامتناهية فكرة متناقضة تماما" والحقيقة كان من الضروري ذكر بعض الحقائق التى تتعلق بالنسق اللامتناهى "كَيْتِه" أو السلسلة اللامتناهية:

١- إذا كانت هذه السلسلة واقعية فإنها لا يمكن أن تنتهى بأى عملية متتالية ينتقل فيها المرء من عضو إلى العضو الذى يليه فى السلسلة. ولذلك، تعد سلسلة ليس لها حد نهائى أو أخير. إذا ما حاولت الاستمرار فيها من بدايتها إلى نهايتها لن تستطيع تحقيق اكتمالها إطلاقاً، وتعد هذه الصفة السلبية للسلسلة مسألة واضحة للطالب فى المدرسة وللمطلق أيضاً. ولا يمكن بهذا المعنى للسلسلة بوصفها متعاقبة ولا حد نهائياً لها أن تكون موجودة على الإطلاق أو يدركها الإنسان أو الإله، وتفشل أى محاولة تهدف إلى الوصول إلى نهاية لها. لذلك لا يكون للسلسلة وحدة كاملة أو "جملة" بهذا المعنى السابق، لأنها لا تحتاج إليها. وبالتالي ووفق هذا المعنى أيضاً يعد من التناقض اعتبارها وحدة كاملة أو وصفها بأنها "جملة"، وكل ذلك معروف ولا حاجة لشرحه وتفصيله.

٢- ليس المقصود بوصف السلسلة "بالوحدة الكاملة" هو المقصود نفسه بوصفها سلسلة لا يوجد لها عضو أخير. فلا تكون السلسلة كاملة بنفس المعنى الذى تكون به لامتناهية. لذلك يعتمد مفهوم الوحدة الكاملة التى توصف به السلسلة على مفهوم "الكل معاً" الذى سبقت الإشارة إليه. ولمعرفة هذا المعنى يجب معرفته على مرحلتين: الأولى النظر إلى السلسلة ككيان معنوى و"كمجرد فكرة"، أو كمجرد إمكانية؛ فالهدف

(٦٥) اللفظ (totality) يمكن ترجمة أيضاً (جملة) وتعد إحدى مقولات كانط الاثنى عشرة، وتركيب من الوحدة والكثرة، فتتظم الأحكام الجزئية. سبق ترجمتها أيضاً "بالمعنى الكلى". (الترجم).

الواحد للتمثيل الداخلي الكامل والصحيح لأي نسق من العناصر التي نقصدها ووفقاً لنمط التمثيل الذاتي الذي نقصده، يحدد لأي سلسلة "كيته" يتم تأسيسها ووفقاً إلى هذا الهدف كل الموضوعات المثالية التي يمكن أن تنتمي إلى هذا النسق أو السلسلة "كيته"^(٦٦). يحدد هذا الهدف كل العناصر أو الموضوعات دفعة واحدة، كما رأينا في حالة السلسلة الواقعة (ع) وباقي السلاسل التي ترتبط بأي نسق من نمط نسق "السلسلة"، ولما كانت هذه الموضوعات المثالية التفصيلية يتم تعريفها دفعة واحدة، فإنها تكون محددة بصورة مسبقة وصحيحة، ويكون هناك إدراك مسبق لما قد ينتمي لهذا النسق وللموضوعات التي لا تنتمي إليه، وينطبق ذلك على السلاسل الأخرى مثلما ينطبق على نسق السلسلة. وقد يستغرق معرفة ما إذا كان هذا العنصر ينتمي لنسق السلسلة أو لا ينتمي وقتاً طويلاً، ويتطلب منك القيام بعملية للعد المتوالي إلى ما لا نهاية وذلك يعود بالطبع للطبيعة الإنسانية. ومع ذلك يكون تعريف السلسلة قد حدد مسبقاً في دفعة واحدة كل النتائج التي إذا تتبعناها؛ لا يمكن أن تنتهي أو تصل إلى آخرها، وقد حددها بوصفها نظاماً محدداً وثابتاً، يكون لكل عنصر فيه مكانه المحدد؛ تال لعنصر قبله، ولاحق لعنصر بعده. كذلك تكون "علاقة قبل" و"علاقة بعد" في هذا النظام، قد تم تحديدهما مسبقاً في العقل، ليس بوصفهما علاقيتين متلاحقتين بذاتهما فتسبق إحدهما الأخرى، وإنما بوصفهما علاقيتين صحيحتين متزامنتين في وقت واحد؛ إذ يتم تحديد أن (أ) تأتي أولاً، وتأتي (ب) ثانياً بفضل التعريف بأن الكل يحدث في وقت واحد، وليس تعريف النسق مثل

(٦٦) السلسلة (kette). (المترجم).

قيامك بعملية العد التي تحدد فيها (أ) أولاً ثم (ب) ثانياً، فتكون كل من (أ) و (ب) في النسق أو السلسلة الصحيحة حقاً في وقت واحد أولاً وثانياً لا يجب إذن أن نخلط بين ما هو صادق أزلياً، والجوانب المحددة مسبقاً في هذا النظام دفعة واحدة مع تحققك الزمنية المتعاقبة لهذا النظام.

تنتهى المرحلة الأولى إذن بالنظر إلى السلسلة بوصفها نظاماً ممكناً، تكمن وحدته المثالية أو جملته في تفرد الخطة الواحدة التي من المفترض أنه يعبر عنها. وبذلك نبدأ المرحلة الثانية من عملية تعريف النسق الذي نتحدث عنه بوصفه واقعياً وموجوداً. وتلك مرحلة حاسمة بالفعل؛ فلقد رأينا أن كل أفراد السلسلة قد تم تحديدهم صورياً. وما يمكن تعريفه وتحديده بصورة مسبقة يمكن افتراض وجوده بصورة مباشرة. لذلك، من الممكن افتراض أن كل الأعضاء قد تم رؤيتهم وملاحظة وجودهم ليس بوصفهم مرتبين الواحد تلو الآخر كما تدرك بعضهم، وإنما كما حددهم التعريف مسبقاً؛ أى تدرك الكل دفعة واحدة. حينئذ تقوم بتعريف السلسلة بوصفها واقعة حاضرة وليست صحيحة فقط. لذلك، حين تعرفها تقوم بوصفها "لا متناهى بالفعل"، فأين يقع التناقض إذن فى مفهوم الوحدة الكاملة اللامتناهية الحاضرة؟ وهل يمكن تحديد أين يقع التناقض أو الجزء المتناقض فى النسق؟.

المؤلف فى سطور

جوزايا رويس

فيلسوف مثالى أمريكى ، من مواليد ١٨٥٥ وتوفى عام ١٩١٦ ، هيجلى جديد ، حاضر فى هارفارد .

أهم مؤلفاته " الجانب الدينى للفلسفة ١٨٥٥ " ، " روح الفلسفة الحديثة ١٨٩٢ " ، " مفهوم الله ١٨٩٧ " ، " دراسات فى الخير والشر ١٨٩٨ " ، " العالم والفرد " (جزءان ١٩٠٠ - ١٩٠١) ، " خطة عامة فى علم النفس ١٩٠٣ " ، " فلسفة الولاء ١٩٠٨ " ، " مشكلة المسيحية (جزءان) ١٩١٣ " ، " محاضرات فى المثالية الحديثة ١٩١٩ " ، " أهمية التحليل المنطقى " ، " علاقة المنطق ومبادئه بأسس الهندسة " ، " مصادر البصيرة الدينية ١٩١٢ " ، " وليم جيمس ومحاولات أخرى فى فلسفة الحياة " ، " محاولات هاربة " ، " الحرب والتأمين " .

المترجم فى سطور

أحمد محمود الأنصارى

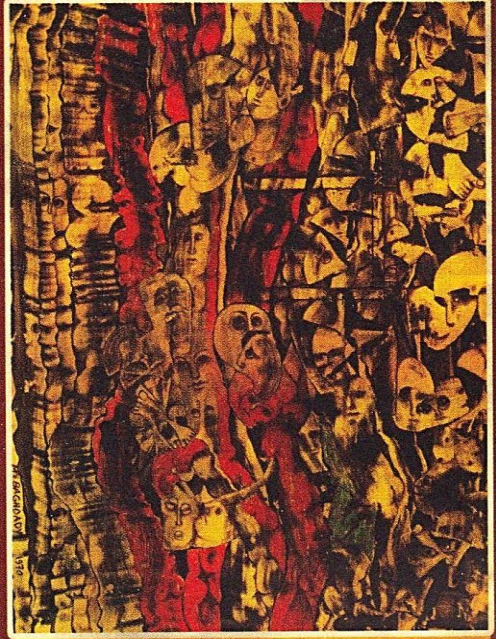
ماجستير الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٨٧م ، ودكتوراه
الآداب فى الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٩٧ م - عضو الجمعية
الفلسفية المصرية .

وله : " الأخلاق الاجتماعية عند براترند رسل " ، " فلسفة الدين عند جوزايا
رويس " ، الانتماء (تأليفاً) ، " والجانب الدينى للفلسفة " ، " مبادئ المنطق " ،
" فلسفة الولاء " ، " روح الفلسفة الحديثة " ، " محاضرات فى المثالية الحديثة معنى
الحقيقة، مصادر البصيرة الدينية (ترجمة) " .

المراجع فى سطور

حسن حنفى

أستاذ الفلسفة المتفرغ - كلية الآداب - جامعة القاهرة ، وعضو لجنة
الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ومكتبة الإسكندرية ، وسكرتير عام الجمعية الفلسفية
المصرية .



يعرض هذا الكتاب التفسيرات المتعددة التي ذكرتها المذاهب الواقعية والصوفية والعقلية النقدية والمثالية لمعنى العالم وعلاقته بالفرد.

ويعد هذا استكمالاً لمشروع "رويس" الذي بدأه في كتابه "الجانب الديني للفلسفة"؛ حيث اعتبر دراسة النظريات الأساسية للوجود تشكل المرحلة الأولى من تأويله الديني للفلسفة؛ فدراسة العالم ومعنى وجوده ومعرفة المقصود بالفرد مقدمة ضرورية لدراسة الدين، وعلاقة الفرد بالمطلق مشكلة فلسفية ودينية في الوقت نفسه.

فصار "رويس" في تيار التوفيق بين الدين والفلسفة، وتعقيل الإيمان، وتوضيح الصلة بين العقائد الدينية والفلسفة التقليدية؛ فالفلسفة والدين طرفان لحيط واحد.