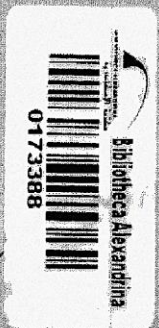




ج . بنر و بی  
مصادر و تيارات  
الفلسفة المعاصرة  
في فرنسا

مراجعة  
محمّد بن عبد القدیر

ترجمة  
عبد الرحمن بدوي





مَصَادِرُ وَتِيَّارَاتُ

# الْفُلْسِيفَةُ لِجَعَانِصِرْ

فِي فَرَنْسَا

بِبَشْرَافِ  
الإدارة العامة للثقافة  
بوزارة التعليم العالي

تصَدَّرَ هَذِهِ السُّلْسِلَةُ بِمَعَاوَنَةِ  
مَجْلِسِ الدُّعَاةِ لِرِعَايَةِ الْفُنُونِ وَالآدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ

ج . بنزوي

مصادر وتيارات  
اللسان في لغات  
في فرنسا

ترجمة

عبد الرحمن بنزوي

مراجعة

محمد ثابت الفندي

مكتبة الطبع والنشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦٥ شارع محمد علي قريه (مماركيا سابقا)

١٩٦٤

هذه ترجمة كتاب :

J. Benrubi : Les Sources et les Courants  
de la Philosophie Contemporaine  
en France, Tome I. Paris. Alcan.

## فهرس الكتات

صفحة	مقدمه . . . . .	١ - ٢
------	-----------------	-------

## التيار الكبير الأول

٧	الوضعية التجريبية وذات النزعة العلمية . . . . .	٧ - ١٠
١٠ - ١٦	فرنسيس بيكون - لوك - هيوم - كوندياك - سان سيمون . . . . .	١٦ - ٢٠
١٦	أوجيست كونت . . . . .	١٦
١٦ - ١٨	بيير لافيت . . . . .	١٦ - ١٨
١٩ - ٢٥	إميل لتريه . . . . .	١٩ - ٢٥
٢٥ - ٣١	آسين . . . . .	٢٥ - ٣١
٢٥ - ٣١	ارنست رينان . . . . .	٢٥ - ٣١

## ١ - التيار النفساني

٣٢ - ٣٩	تيوديل ريبو . . . . .	٣٢ - ٣٩
٤٠ - ٤٤	شاول ريشيه . . . . .	٤٠ - ٤٤
٤٤ - ٤٨	تيودور فلورنوا . . . . .	٤٤ - ٤٨
٤٩ - ٥١	غرديتان موريل - لوسيان سلريميه - لارجييه دي بانصل . . . . .	٤٩ - ٥١
٥١	من تابخوا ريبو . . . . .	٥١

## الفريق الأول

### علم النفس السوي

٥٢ - ٥٦	ألفرد بينيه . . . . .	٥٢ - ٥٦
٥٧ - ٦٤	غردريك بوليان . . . . .	٥٧ - ٦٤

(ب)

٦٧ — ٦٤	• • • • • • • •	جول پایو
٦٨ — ٦٧	• • • • • • • •	کامی بوس
٧٢ — ٦٩	• • • • • • • •	هنری بیرون
٨١ — ٧٢	• • • • • • • •	آدوار کلاپارید
٨٣ — ٨٢	• • • • • • • •	بیبر بوفیه
٨٨ — ٨٤	• • • • • • • •	چان بیاجیه
٩٠ — ٨٨	• • • • • • • •	مذهب کوئیہ، شارل بودان

### الفريق الثانى

#### علم النفس المرضى

٩٩ — ٩١	• • • • • • • •	بیبر چانیہ
١١١ — ١٠٠	• • • • • • • •	جورج دوما
١١٤ — ١١١	• • • • • • • •	جوستاف نیلو - هنری دیلاکروا - هنری فالون

### ممثلون آخرون للتيار الأول

١٢١ — ١١٤	• • • • • • • •	قلیکس لوداتسک
١٢٢ — ١٢١	• • • • • • • •	جول ساجریہ
١٢٥ — ١٢٢	• • • • • • • •	أبل ریہ

### (ب) التيار الاجتماعى

١٤٧ — ١٢٦	• • • • • • • •	أمیل دورکھیم
١٥٠ — ١٤٧	• • • • • • • •	متابعو دورکھیم
١٥٣ — ١٥٠	• • • • • • • •	هنری هویر ومارسل موس
١٥٤ — ١٥٢	• • • • • • • •	فرنسوا سیمیان - ا. کوست



( ٢ )

صفحة

١٥٨ - ١٥٤	. . . . .	جوج دانی
١٦١ - ١٥٨	. . . . .	شارل لالو
١٦٧ - ١٦١	. . . . .	سنستان بوجلیه
١٦٩ - ١٦٧	. . . . .	موريس هلبفاكس
١٧١ - ١٦٩	. . . . .	پول فوكنيه
١٩٤ - ١٧١	. . . . .	لوسيان ليفي بريل
١٩٩ - ١٩٤	. . . . .	پول ما سون أورسل
٢٠٠	. . . . .	مثلون آخرون للتيسار الإجتماعى
٢٠٥ - ٢٠٠	. . . . .	جوستاف بيلو
٢١١ - ٢٠٦	. . . . .	فردريك روه
٢١٥ - ٢١١	. . . . .	پول لاکومب
٢٢٠ - ٢١٥	. . . . .	هنرى بر . . .
٢٢٣ - ٢٢٠	. . . . .	الفرد اسميناس
٢٢٥ - ٢٢٣	. . . . .	جوستاف لوبون
٢٢٧ - ٢٢٥	. . . . .	ليون بورجوا
٢٢٨ - ٢٢٧	. . . . .	هريفيه فورمس
٢٣٤ - ٢٢٨	. . . . .	ج . ل . دوبرا - البير باييه - پول أولترامار

### الوضعية الوطنية والكاوليكية

٢٣٦ - ٢٣٤	. . . . .	فردينان بروتتير
٢٣٨ ٢٣٦	. . . . .	پول بوجيه

صفحة

٢٤١ - ٢٣٨	• • • • •	شارل موراس
٢٤٣ - ٢٤٢	• • • • •	موريس باريس

## نظرة راجعة

٢٤٦ - ٢٤٤	• • • • •	إلى التيار الكبير الأول
-----------	-----------	-------------------------

## التيار الكبير الثاني

## المثالية النقدية والمعرفية

٢٥٢ - ٢٤٧	• • • • •	كنت
٢٧٢ - ٢٥٢	• • • • •	شارل رنوفيه

## ( ١ ) الطائفة الأولى

## تقد العلم

٢٨٠ - ٢٧٤	• • • • •	كلود برنار
٢٨٨ - ٢٨٠	• • • • •	أتوان أوجستان كورنو
٢٩٣ - ٢٨٨	• • • • •	جبريل تارد
٣١١ - ٢٩٣	• • • • •	هنرى پوانسكاريه
٣١٣ - ٣١٢	• • • • •	إميل بول
٣١٦ - ٣١٤	• • • • •	بوكس بول ( روني الاكبر )
٣١٩ - ٣١٦	• • • • •	چول تانزى
٣٢٧ - ٣١٩	• • • • •	بيير دوهم
٣٢٨ - ٣٢٧	• • • • •	بيسير بوترو

(هـ)

٣٢٥ — ٣٢٨	• • • • • • • •	جاستون ملبو
٣٥٥ — ٣٢٦	• • • • • • • •	اميل مايرسون
٣٦٠ — ٣٥٦	• • • • • • • •	لوى فيير
٣٦٧ — ٣٦٠	• • • • • • • •	أرتور هانكان
٣٧٣ — ٣٦٧	• • • • • • • •	ادريان نافي
٣٧٧ — ٣٧٣	• • • • • • • •	ادمون جوبلو (١٨٥٨ - ١٩٣٥)
٣٧٩ — ٣٧٧	• • • • • • • •	جاستون باشالار

(ب) الطائفة الثانية

الزرعة العقلية النقدية

٣٨٣ — ٣٨١	• • • • • • • •	ليونيل دورياك
٣٨٥ — ٣٨٣	• • • • • • • •	فرنسوا ايفسلان
٣٨٧ — ٣٨٥	• • • • • • • •	فكتور بروشار
٣٨٨ — ٣٨٧	• • • • • • • •	هـ•ى ماريون
٣٩٢ — ٣٨٨	• • • • • • • •	جان - جاك جور
٣٩٤ — ٣٩٢	• • • • • • • •	لوى ليار
٤٠٤ — ٣٩٤	• • • • • • • •	أوكتاف هاملان
٤٠٦ — ٤٠٤	• • • • • • • •	رينيه لوسن
٤١٣ — ٤٠٦	• • • • • • • •	دومينيك بارودى
٤١٤ — ٤١٣	• • • • • • • •	رينيه هويير
٤١٥ — ٤١٤	• • • • • • • •	جان نايير
٤١٨ — ٤١٥	• • • • • • • •	لوى لافل



# مقدمة

الإنسانية عالم يتجدد خلقه أبداً بفعل القرون . فكل الشعوب وكل ألوان النشاط في كل العصور تسهم في تطورها ، وهي بهذا وثيقة الارتباط فيما بينها . وفي تاريخ الإنسانية اتصال واستمرار - رغم الوبتات - ، منذ أصولها البعيدة السحيقة حتى يوم الناس هذا . وكل كائن عضوي فردي في تضامن مع مجموع هذه الحركة كله : إنه يشارك في حياة الإنسانية كلها مشاركة جوهرية عميقة .

والعمل العالمي شاهد بارز على ذلك . فليس ثم فقط تضامن بين مختلف مراحل التطور في كل علم ، بل ثم أيضاً ارتباط وثيق بين العلوم كلها ، وكذلك يوجد بين العلم بعامة وبين مجموع مظاهر النشاط الإنساني في كل الأزمان والأمكنة . وتبعات الفكر والاكتشافات والاختراعات ليست احتكاراً لفردياً ولا لأمة ما ولا لعصر ما ، الخ ؛ إنها فوق الأفراد وفوق الأزمنة وفوق الأمم . وتوكيد هذا ليس معناه أبداً إنكار الطابع الفردي ، الزماني ، القومي ، الخ للعمل العالمي . إن ديكرت يشبه الفلسفة - ومعناها عنده العلم الكلي - بشجرة جذرها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الممتدة عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى ، التي ترجع إلى ثلاثة أساسية : الطب ، الميكانيكا ، الأخلاق . وهذه الصورة لا تزال صادقة حتى اليوم ، على الرغم من التخصص الهائل وتقدم العلوم في القرون الأخيرة . وهي تعبر تعبيراً جميلاً عن التضامن الباطن القائم بين العلوم كلها ورسوخها في مبادئ أساسية . وفيما يتصل بالفلسفة بخاصة ، يمكن تحديد رابطة التبعية والتداخل القائمة بينها وبين العلوم ، بأن نعدل في عبارة مشهورة لكننت بحيث تتواءم مع المقصود هنا فنقول : إن الفلسفة بدون العلوم خاوية ، والعلوم بدون الفلسفة عمياء . ففي كل العصور تقريباً ، نتج عن نمو العلوم تجدد في الفلسفة ، والعكس بالعكس فلما حل نمو العلوم الجزئية دون أن تتصل بالفلسفة اتصالاً يتفاوت في كونه مباشراً .

وعلى كل حال فما لا شك فيه أن الفلسفة تنوقف على ظروف زمانية . فالحركة الفلسفية تؤلف جزءاً جوهرياً من مجموع حركة الفكر والعمل في كل عصر . وفي

ميدان الفلسفة يشاهد أن تكرار المشاكل وحلولها أمر في الظاهر خفسب . إن لكل مشكلة جذوراً عميقة ، ليس فقط في عمل هذا الفكر أو ذلك ، بل وأيضاً في مجموع حياة العصر الذى ولد فيه ، وكل فيلسوف أصيل حقا ، حتى لو استلهم هذا المذهب أو ذلك من مذاهب الماضى ، هو المترجم ، وهو فى الوقت نفسه المبدع من ناحيته ، للأمانى المميزة لعصره . كذلك لا نستطيع أن نشك في وجود العنصر القومى في ميدان الفلسفة . فعمل الفكر يرتبط بشعور الشعب الذى ينتسب هو إليه . واللغات القومية بخاصة تسهم في أن تضفى على هذا المظهر أو ذلك من مظاهر الفكر طابعا يتفاوت في الخصوص . فلا يمكن مثلا أن تتخيل مثل ديكارت في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، ولا مثل كنت Kant في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر . لكن العنصر الزمانى والعنصر القومى ليسا إلا مجرد عناصر تدخل في التركيب ، لكنها لن تعطينا أبداً مفتاح الابتكار الفلسفى . فلا توجد فلسفة زمانية ، ولا فلسفة قومية . ومؤلفات كبار الفلاسفة ، إذا كانت صادقة وأصيلة ، فان لها قيمة وجوهراً أبديين . ومن لا يشارك في اعتقاد ليبنتس وجود « فلسفة خالدة » يسىء إدراك طبيعة الفلسفة بعامه . إن النزعة القومية في الفلسفة خطر كبير ، لا على الفلسفة وحدها بل وأيضاً على حياة الشعوب نفسها .

تلك اعتبارات بدا لنا من الضرورى سوقها لتنبية القارئ إلى الروح التى دفعت إلى القيام بهذه المحاولة ، أعنى كتابة هذا الكتاب . فنحن ، ونحن نفصل الفلسفة المعاصرة في فرنسا عن جماع الحركة الفلسفية ، نشعر تماما بما في صنيعنا هذا من افتعال واصطناع ، وندرك أننا بهذا نقسر الواقع . فالتيارات الفلسفية في مختلف البلاد ، وخصوصا في فرنسا وألمانيا ، لم تكن وثيقة الارتباط مثلها اليوم . ومن المستحيل أن نحدد بالدقة ما هو فرنسى خالص في الحركة الفلسفية العامة . فإذا كنا ، رغم هذا ، لاندرس ههنا غير الفلسفة في فرنسا ، فما ذلك إلا لأننا موقنون بأنها تمثل الاتجاهات الفلسفية في العصر الحاضر إلى درجة عالية ، وأنها تبعاً لذلك يمكن أن تعيننا على ادراك التصور الحالى للعالم . ومع ذلك كله فان معرفة الحركة الفلسفية كلها شرط لا غنى عنه لفهم الفلسفة في فرنسا .

فلنقتصر إذن على فرنسا وعلى العصر الحاضر . وأول مشكلة تتجلى لنا في هذا الصدد هي أن نعرف : هل في الفلسفة المعاصرة في فرنسا - من خلال تعدد الجهود

بل وتعارضها — نقول: هل ثم روح تسود الكل؟ وبعبارة أدق، هل ههنا سمات مميزة تخول لنا التحدث عن عهد فلسفي نسيج وحده؟ ونجيب فنقول: إن السخط والرغبة في التجديد اللذين يعبر عنهما في مجموع الحياة في العصر الحاضر نراها يتجليان أيضاً في ميدان الفلسفة؛ فما هو مميز للحركة الفلسفية المعاصرة، أليس هو ذلك التعطش للواقع الحي، والحاجة العميقة إلى تجاوز التصورات الوضعية التي انتشرت في القرن التاسع عشر؟ إن في وسعنا التمييز بين ثلاثة تيارات في الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا:

١ — الوضعية التجريبية العلمية .

٢ — المثالية النقدية المعرفية .

٣ — الوضعية الميتافيزيقية الروحية .

والحق أننا لسنا بصدد ميول أو مدارس محضة، ولا بالأحرى بصدد نظريات جاهزة عتيقة ولا مصنوعات من التصورات. بل الأمر يتعلق بمجموعات من الحقائق الواقعية التاريخية، وتطورات حيوية، وبأنظمة حياة تشمل ملء الوجود، تعطى للمظاهر الجزئية كلها صورة نسيج وحدها. ولهذا ينبغي علينا أن نعزف، في الصفحات التالية، عن كل عرض مقسم وفقاً للخانات التقليدية ( نظرية للعرفة المنطق، علم النفس، علم ما بعد الطبيعة، الأخلاقية، الخ) وكل ترتيب تاريخي خالص. بل سنسعى لتحديد كل تيار من هذه التيارات الثلاثة ابتداء من ينابيعه وفي تطوره الباطن، على نحو مدقق قدر المستطاع .

ولنبداً بدراسة التيار الكبير الأول، ولعله أن يعيننا على فهم التيارين الآخرين وتقديرهما .





النَّيَّارُ الْكَبِيرُ الْأَوَّلُ

الْوَضْعِيُّ: التَّحْرِيْبَةُ الْعَالَمِيَّةُ



## التيار الكبير الأول

### الوضعية التجريبية

الوضعية التجريبية ليست نظرية مجردة أبداً ، بل هي مذهب في الحياة يميز للقرن التاسع عشر ، يتفد في جماع الفكر والعمل : نظرية المعرفة ، علم النفس ، علم الاجتماع ، الأخلاق ، علم الجمال ، الدين ، الفن ، السياسة ، علم التربية . ودون مفارقة يمكن أن نسمى هذه الوضعية باسم « السلبية » . صحيح أنها تتوقف إلى حد بعيد على سمو العلم في القرن التاسع عشر ، لكن جذورها الأعمق سلبى في جوهره : فالدافع إلى إنشائها هو الحاجة إلى القيام برد فعل ضد الميتافيزيقا التقليدية وخصوصاً ضد مبالغات النزعة التلقيفية . لقد أرادت الوضعية أن تستبدل بالفلسفة « المنهج العلمى » ، وأن تصل بذلك إلى « فلسفة علمية » تتخلى عن إدراك طبيعة الأشياء لتقتصر على دراسة الظواهر .

والوضعية التجريبية ، شأنها شأن كل مذهب حى حقاً ، لها جذورها في الماضى . فإذا شئنا الاقتصار على العصور الحديثة ، فيمكننا أن نذكر أن رائد هذه الحركة هو فرنسيس بيكون أوف فيرولام . فإليه يرجع الفضل في إعلان المعتقدات والمقتضيات الأساسية التالية ، لإعلانها بقوة ، وهى : ينبغي ألا نعزو قيمة حقيقية إلا إلى المعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب ، العلم قوة ، ينبغي إبعاد البحث عن الغايات خارج نطاق العلم ، معرفة قوانين الطبيعة هى وحدها التى تؤدى إلى الاختراع ، يجب اطراح الفروض والأوهام والأوثان ، ولما كان العقل يميل إلى التعميم السريع فإنه يجب منعه قدر المستطاع من التدخل في عمل المعرفة ، ولا بد له من المرور بكل درجات العام قبل الوصول إلى السكلى .

ويمكن أن نعد جون لوك رائداً آخر للوضعية التجريبية ، خصوصاً في ميدان نظرية المعرفة ، من حيث أنه يخرج العام من الخاص ويدرك العقل على أنه لوجة بيضاء وأن الحياة النفسية كلها حركة من العناصر البسيطة تجرى تبعاً لقوانين محددة ، وقوله « لا شئ في العقل لم يكن من قبل في الحس » يؤدى بالضرورة إلى إنكار أن يكون للباطن والحياة الروحية بوجه عام طابع نسيج وحده .

وأخيراً نجد من بين الانجليز ديفيد هيوم رائداً للتيار الأول . وفي تأكيدنا لهذا نحن لانفكر فقط في نزعة الترابط المنتظم عند هيوم ، والتي ترجع أصولها إلى يكون ولوك ، بل وأيضاً في إنكاره لإمكان تشييد ما بعد الطبيعة ، وفي محاولته قصر المعرفة على التحقق من الوقائع ، والتخلي عن كل تفسير ، ثم أخيراً في شكه القائل بأن الملاحظة البسيطة المجردة للوقائع لا تكفي لتشييد علم بالرابطة الضرورية بين هذه الوقائع ، بوساطة عمليات منطقية خاصة .

وإلى جانب مذهب يكون ، يمكن أن نعد المذهب الحسي عند كوندياك ( ١٧١٥ - ١٧٨٠ ) والنوازع العلمية لأصحاب الانسكلوبيديا الفرنسية في القرن الثامن عشر بمثابة رواد للوضعية التجريبية . فبينما كوندياك في كتابه « بحث في أصول المعرفة الإنسانية » ( سنة ١٧٤٦ ) يتمسك جوهرياً بالتجريبية عند لوك ويدافع عنها في كتابه « بحث في المذهب » ، ضد مالبرانش واسبينوزا وليبنيتس ، نجده في كتابه الكبير « بحث في الحواس » ( سنة ١٧٥٤ ) يقيم من الحسية مذهباً يستخلص منه نتائج النهائية . وليس من شك في أن كوندياك يطرح المادية بالمعنى النفساني والمعرفي وبالمعنى الأخلاقي واللاهوتي . فهو لا يقول بأن النفس مادية ولا يتكر القيم الأخلاقية والدينية التقليدية . لكن كوندياك يطرح ما بعد الطبيعة ويعد للعطيات الباشرة للحواس هي كل الحقيقة الواقعية ، ومعنى هذا أنه ينكر أن يكون لحياة الروح استقلال ذاتي أو ذاتية . وتحت تأثير مؤلف « الإنسان الآلة » يتخيل كوندياك تمثالا لبناء مجموع حياتنا العقلية بوصفها تحولاً للحواس الأولية . صحيح أن التمثال حي ، لكنه مجرد من كل تلقائية . فالحكم والتأمل والرغبات والوجدانات ، الخ ليست إلا الحس نفسه وهو يتحول مختلف ألوان التحول . وهكذا نجد أن الحكم ليس شيئاً آخر غير الوجود معاً لحسين . والانتباه ينبثق ، حينما يكون الإحساس قوياً قوة تكفي لكبت إحساسات أخرى . والذاكرة هي إحساس لم يعد قائماً بعد ، لكن أثره لا يزال باقياً . والتمثال يؤلف أفكاراً مجردة : بالأ يفتنه ، مثلاً ، إلا إلى نبات الجنم ، فيفصل هذه الكيفية عن سائر الكيفيات التي لا يهتم بها . وبالجملة فإن التمثال لا يكون إلا بقدر ما اكتسب . فلماذا لا يكون الأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى الإنسان ؟ إن الإرادة نفسها ليست عند الإنسان غير نتيجة إحساسات تتحول . والإرادة رغبة مطلقة من شأنها أن تجعلنا

نحسب أن الشيء الذى نرغب فيه هو فى مقدورنا . ولو شاء كوندياك أن يكون منطقياً مع نفسه ، لأنكر الحرية . لكنه لم يفعل ذلك ، بل قرر أن الانسان يملك قوة تسمح له بالسيطرة على رغباته وتوجيهها . لكن تحت تأثيره من ناحية ، وتحت تأثير لامترى وكابانيس من ناحية أخرى ، نجد ناسا مثل بروسه وجال يعتقدون أنهم يواصلون المذهب الحسى حينما يفسرون الإنسان بتكبيبه الجسمانى وحين يردون الحياة إلى آليته الخالصة . وعلى كل حال فان دستوت دى تراسى ، الذى اخترع اللفظ *idéologie* (إيديولوجيا) على صلة مباشرة بكوندياك . لقد اطرح ما بعد الطبيعة كما اطرح علم النفس بالمعنى الصحيح ، لأنه رأى فيهما محاولات لتجاوز حدود الوقائع الخالصة . ويستبدل بهما « علم الأفكار » : الإيديولوجيا ، التى تقتصر على رد الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، إن الإيديولوجيا لا تدرس غير الاحساسات والذكريات والعلاقات والرغبات والحركات ، بردها إلى أسبابها الفزيائية . إنها تفحص العلاقات المتبادلة بين الجسم والروح عند الطفل ، وعند الأشخاص المصابين بأمراض عقلية ، وعند المهجمى وعند الحيوان . وهذا يأمل كوندياك أن يشتق المعرفة المنظمة والوضعية للانسان وللكون من القواعد العملية الخاصة بسلوك الفرد والمجموع . ولا حاجة بنا إلى أن نبين أن المبادئ الأساسية للإيديولوجيا التى أشرنا إليها تحتوى جرمومة جل نواحي الوضعية التجريبية .

وسان سيمون ( ١٧٦٠ - ١٨٢٥ ) قد اخطأ ، إلى حد كبير ، الطريق إلى الوضعية التجريبية ، وفى نقط جوهرية نجده السلف المباشر لأوجيست كونت . إنه أول من استخدم اللفظ *Positif* (وضعى) بمعنى المذهب الوضعى *positivisme* : فقد استبدل بالمبدأ الأخلاقى السلبي الخالص الذى تقول به المسيحية ، وهو : « لاتعامل الناس بما تحب ألا يعاملوك به » مبدءاً إيجابياً وضعياً فعلاً هو : « كل إنسان يجب أن يعمل » . وكذلك نراه يفهم من اللفظ *positif* أيضاً معنى مقابلاً للمدنية السلبية فى القرن الثامن عشر والثورة الفلسفية . إنه يتبأ بقرب مقدم عصر الأفكار الوضعية التى ينبغى أن تحل محل الأفكار الحارقة للطبيعة . ويطرح كل تفكير نظرى ميتافيزيقى . ويتحدث عن إمكانات وضرورة دراسة المجتمع دراسة « علمية » خالصة ، ويود أن يستبدل بالزعة التأليهية نزعة طبيعية ، أى نوعاً عن دين العلم . وسان سيمون يطالب بسياسة فزيائية ، وعلم اجتماع ، أى بفسولوجيا للمجتمع

موضوعها دراسة الناس المجتمعين في جماعة ، وذلك بمنهج وضعي ، أى بالملاحظة التاريخية . لكن سان سيمون يطرح تصور « العلم للعلم » . وعمله العلمي ذو طابع نفعي واضح . فما يدفعه ويوجهه هو خير المجتمع أو الإنسانية . وقد لقب نفسه بأنه « البابا العالمي للإنسانية » ، و « نائب الله على الأرض » .

### أوجيست كونت ( ١٧٩٨ - ١٨٥٧ )

أوجيست كونت هو اللشئ<sup>١</sup> الحقيقي للمذهب الوضعي . فعنده نجد ليس فقط كل الأفكار التي أشرنا إليها ، ولكنه بمثابة الينبوع العميق لألوان هذا التيار الكبير أو مظاهره الأكثر تمييزاً ، منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه . ولما كان غرضنا أن نفهم خصوصاً الحركة الفلسفية في العصر الحاضر ، فليس في وسعنا أن تقدم عرضاً كاملاً للمذهب كونت ، بل علينا أن نقتصر على الأهم ، وكل ذلك ابتغاء التمكين من فهم التفرعات الرئيسية لهذا التيار .

وفي الوقت الذي يعتقد فيه أوجيست كونت أنه يطلق كلمة « الوضعية » على تصور وتنظيم للحياة أصليين تماماً ، فإنه يذكر من بين أسلافه الحقيقيين : « أمير المفكرين الخالد أرسطو المنقطع النظير » ، فيما يتصل بالعصر القديم ، ويكون وديكارت وليبنس من العصر الحديث ، وأخيراً هيوم وكنت وكوندورسيه ، يكلمهم دى ميستر de Maistre وبيشا Bichat وجال Gall ، أسلافه الستة المباشرين<sup>(١)</sup> . ويفضل تماماً اسم سان سيمون ، ومع ذلك فقد كان يعرفه معرفة شخصية ، لأنه كان كاتباً عنده . وعلى كل حال فإن نبي « المسيحية الجديدة » قد أثر تأثيراً حاسماً في تطور فكر كونت . وقد اقتدى بسان سيمون حينما عد نفسه مؤسساً لدين . وعمله أيضاً انبثق من حاجة عميقة إلى إرشاد الناس إلى الطريق المؤدى إلى نظام اجتماعي جديد ومن هنا قوله بأن الوضعية هي علم اجتماع . وكل ما يقوله يجب أن يفهم من ناحية المجتمع . واللفظ « وضعي » عند كونت كما عند سان سيمون أصله سياسي واجتماعي : إنه يريد بالفلسفة الوضعية أن يتجاوز الفلسفة السلبية للثورة الفرنسية<sup>(٢)</sup> فإذا كان

(١) « العقيدة الوضعية » ، طبعة سنة ١٨٩١ ص ٥

Catéchisme Positiviste

(٢) راجع كتابه « مذهب في السياسة الوضعية » ، باريس سنة ١٨٥٤

١٥ ، القسم الثاني ، ص ٥٩-١٢٨ ، وقارن « العقيدة الوضعية » ، المظلمة .

اللفظ « ثورى » مراداً لـ « سلبى » ، فان « وضعى » معناه تقريبا مضاد للثورة . وكذلك نرى كونت يفهم « الوضعى » على انه مقابل لـ « الميتافيزيقى » والمطلق والعالى transcendant . إن « وضعى » مرادف لما هو واقعى ، نافع ، نسبي ، معطى مباشر من التجربة .

ويكون وهيوم هما وسان سيمون الأسلاف المباثرون لكونت من هذه الناحية . لكن كونت يتابع خصوصا سان سيمون ، حينما ينبذ فكرة العلم للعلم ، أو — وهو ما يؤدي إلى نفس الأمر — حينما يعطى لعلم الاجتماع أساسا علميا .

والآن ما هو الموقف الوضعى العلمى عند كونت ؟ رغم ما يبدو فى ذلك من مفارقة ، فانه موقف رد فعل ونضال فى جوهره . إن كونت يريد أن يرد فعل التصورات الروحية والسياسية والدينية التى قال بها العصر السابق . صحيح أن من عدم الإنصاف أن نجعل من كونت رسولا يبشر بالتجريبية المطلقة وبالمادية ، فان كونت يقول عن الماديين إنهم عقول لاعلمية لانهم يتصورون المادة حاملا للظواهر غير محدد . كذلك يأخذ عليهم أنهم يميلون إلى تفسير الأعلى برده إلى الأدنى . وكما اقترب ، فى الدور الثانى من أدوار تطوره ، من العالم الحى وخصوصا من العالم الاجتماعى ، فانه كان يتعد عن تصور العام على أنه خليط من الوقائع المتفاوتة فى التعقيد ، وينتهى إلى تصور للوحدة والانتزاج . وبينما يؤكد فى المجلد الأول من دروسه فى الفلسفة الوضعية أن الكائنات الحية ليست إلا تنوعات لظواهر لا عضوية نراه فيما بعد ينكر ذلك فيما يتصل بالحياة النباتية والحياة الحيوانية . وفى كتابه : « السياسة الوضعية » ( ١٨٥١ — ١٨٥٤ ) يفصل فصلا تاما بين الظواهر الحيوية وبين الظواهر الفيزيائية الكيميائية . وكذلك يصرح بأن التجريبية المطلقة عقيم بل ومستحيلة .

ويبدو أنه يتعد عن يكون حين يؤكده أنه لا توجد ملاحظة علمية من غير فرض يسبقها ، وأنها فى حاجة إلى فكرة موجهة لإرشادنا فى خليط الوقائع اللانهائى . يقول كونت : « إن الروح الوضعية ، دون أن تسمى ، فهم سيادة الواقع المشاهد مباشرة ، تريخ إلى توسيع نطاق ما هو عقلى على حساب ما هو تجريبي ، بان تستبدل التنبؤ بالظواهر بتفسيرها المباشر » . وأميل بوترو و Boutroux يرى عند

كـونـت نـفـسـه نـوعـا مـن « المـيتافـيزيـقا المـستـرة » .<sup>(١)</sup> و الـواقـع أنـا لـو شـئـنا الـا نـسـئـد الـا الـى مـلـاحـظـة الـواقـع المـوضـوعـية و الـى التـارـيـخ ، كـا يـطـالـب كـونـت بـذـلك ، فـن لـلـمـسـتـحـيـل أن نـفـسـر بـهـذـه المـصـادر لـلـعـرفـة و حـدـها النـتـائـج الرئـيسـية الـتى يـنـتـهـى إلـيـها ، بـالـقـيـن و الـقـطـع الـلـذـيـن يـعـز و هـما إلـيـها ، مـثـل : عـقـيـدة ثـبـات قـوا نـيـن الطـبـيعـة ، قـانـون الـأـطـوار الـثـلاثـة ، الـامـتـداد الكـلى لـفـكـرة الـوضـعـية ، سـمـو و إمـكـان التـنـظـيـم الـكـامـل لـأـحـوالـنا العـقـلـية ، سـيـادـة الإيـثار عـلـى الأـثـرة كـشـكـل سـوـى لـلـنـشـاط الإنـسـانـى ، الإنـسـانـية — بـوصـفـها الكـائـن الـأكـبـر — أكـثـر واقـعـية و أكـبـر قـيـمـة مـن الـأـفـراد . و ما يـخـول لـنا أن تـحـدـث عـن مـيتافـيزيـقا مـسـتـرة عـند كـونـت ، هـو كـما يـقـول بـوتـرو فـكـرة الـار تـبـاط الـضـرورـى ، و المـذـهـب ، و النـظـام ، و الـانـسـجـام ، و التـركـيـب الفـلسـفـى و بـالـجـمـلـة فـكـرة العـقـل المـجـرد ، عـلـى الأـقـل فـى عـنـاصـر هـا الشـكـلـية ، بـوصـفـه يـسـهـم مـع فـكـرة الـواقـع فـى تـسـكـون مـبـدأ الـوضـعـية ، و هـو الفـكـرة الكـلا سـيـكـية اقـائـلة بـطـبـيعـة لـلـاشـيـاء ظـاهـرة و با طـائـنة ، ثـابـتة الـأسـاس ، تـتـطـور حـسـب قـوا نـيـن مـعـيـنة ، حـتـى إن الـحـال الـراهـنـة هـى دـائـمـاً نـتـيـجـة ضـرورـية لـمـجـمـوع التـطـور السـابـق ، و تـفـوق التـفـسـير التـركـيـبـى الفـلسـفـى الـذـى يـمـضـى مـن الـكـل بـوصـفـه غـايـة إلـى الأـجـزاء بـوصـفـها و سـائـل ، عـلـى التـفـسـير العـامـى التـحـلـيـلـى الـذـى يـمـضـى مـن الأـجـزاء بـوصـفـها عـنـاصـر إلـى الـكـل بـوصـفـه مـركـبـا ، و تـبـعـية النـظـريـة لـلـعـمـل ، و العـقـل لـلـعـاطـفـة ، و الـفـردى و الزـمـانـى لـما هـو كـلى و خـالـد<sup>(١)</sup> . و بـوتـرو فـى هـذا لـيـس عـلـى خـطـأ تـمـامـاً ، خـصـوصـاً و أن كـونـت فـى مـؤلفـاتـه الأـخـيرة يـشـتـغـل بـالمـيتافـيزيـقا رـغـم أنـفـه ، و يـمـكـن أن نـذـهـب إلـى أبـعـد مـن هـذا و نـقـول مـع لـيـنـى بـريـا ، إن كـونـت لا يـطـرـح كـل مـيتافـيزيـقا ، و إنـمـا يـطـرـح فـقـط ذـلك التـفـكـير الـذـى يـسـير عـلـى مـهـيـج مـجـرد دـيـالـكـتـيـكـى ، و يـظـن أنـه يـصـل إلـى الـواقـع عـن طـريـق تـحـلـيـلات لـلـتـصـورـات مـع ذـلك فـان ما يـمـيز عـمـل كـونـت ، و ما يـؤمـن لـه مـكـانـة خـاصـة فـى تـطـور الفـكـر الإنـسـانـى : هـو أن المـيل الجـوهـرى لـعـقـله و ضـعـى ، لـامـيتافـيزيـقـى ، تـجـرـيـبـى . إن كـونـت يـنـظـر إلـى المـيتافـيزيـقا عـلـى أنـها أـثر مـن بـقـايا المـاضـى ، و أنـها شـئـ يـنـبـغـى أن تـتـعـلـب

(١) راجع «كونت وما بعد الطبيعة» ، مناقشة في الجمعية الفرنسية للفلسفة،  
جلسة ٢٧ نوفمبر سنة ١٩٠٢ ( مضبطة الجمعية الفرنسية للفلسفة ، السنة  
الثالثة ، سنة ١٩٠٣ ) .

(١) الكتاب نفسه صفحة ١ وما يليها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤



عليه بأن نستبدل به البحث عن القوانين ، أعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر ، وذلك ابتغاء العثور على أساس علمي لنظام اجتماعي جديد . وطابع الدقة والوضعية الذى أراد أن يعطيه لـعلم الاجتماع إنما يبحث عنه فى الرياضيات وفى العلوم التى تستخدمها . إنه يحرم على العالم أن يتجاوز الوقائع التجريبية ، وأن يعمل بفروض . وهو يحسب أنه ينبغى التخلي عن معرفة طبيعة الأشياء وعن العلة الغائية . « ولكن كل العقول الجيدة تقر اليوم أن دراساتنا الواقعة مقصورة على تحليل الظواهر لاكتشاف قوانينها العقلية ، أعنى علاقاتها الثابتة فى التوالى أو التشابه ، ولا يمكن حقا أن تتعلق بطبيعتها الباطنة ولا بعلتها الأولى أو الغائية ، ولا النحو الجوهرى الذى عليه تحدث (١) . » والظواهر ينبغى أن تفسر بظواهر أخرى ، دون اللجوء إلى المطلق . « ليس ثم غير مبدأ واحد مطلق ، هو أنه ليس ثم أى مطلق » . إننا لا نستطيع أن نعرف العلة ، بل الوقائع ذات الارتباط بوقائع أخرى ، « أى روابط بغير حوامل » . لكن نظراً إلى أنه لا توجد حقيقة أخرى بخلاف الوقائع ، أعنى الظواهر المحسوسة ، فإن الفلسفة لا علة لوجودها بوصفها علماً قائماً برأسه بل ينبغى عليها أن تقتصر على رد نتائج العلم إلى أعلى درجات التعميم ، وان ترتفع من قانون إلى قانون ، ومن تعميم إلى تعميم ، وأن تصل بذلك إلى تصور منظم عملي للعالم ، ليس قطعاً تفسيراً للوقائع ، لكنه يسمح بالتنبؤ وتبعاً لذلك يسمح بالعمل (٢) .

تلك هى القسامات الجوهرية للطور الوضعى الذى يميزه كونت تمييزاً واضحاً من الطور اللاهوتى والطور الليتافيزيقي ، وهى الأطوار التى مرت بها الإنسانية حتى الآن . وقانون الأطوار الثلاثة هذا يخضع له — فى نظر كونت — ليس فقط تطور الإنسانية ، بل وأيضاً تطور الفرد ، والجماعات ، وكل العلوم . فى كل هذه الأحوال والأنواع نحل دراسة النسبى محل دراسة المطلق ، ومعرفة القوانين تحل محل البحث عن العلة . فلكونت إذن الحق فى أن يعد نفسه خصوصاً متابعا للزرعة النسبية عند هينوم . إنه لا يقول بأى فارق فى الطبيعة بين الفلسفة وبين العلوم . والعلوم تختلف فيما بينها من حيث الموضوع أولى من أن تختلف من حيث المنهج .

(١) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس رقم ٢٨ ، نشرة لتريه

( سنة ١٨٦٤ ) ج ٢ ص ٢٩٩

(٢) الكتاب السالف ، الدرس الثانى ، نشرة لتريه ، ج ١ ص ٥١ : « العلم ،

وبه التنبؤ ؛ التنبؤ وبه العمل » .

ودراسة كل مقولة علمية تفترض معرفة المقولات السابقة ، وهي بدورها شرط لمعرفة المقولات التالية . ذلك هو مبدأ تدرج العلوم ، وهو من العلامات المميزة جداً لوضعية كونت . فالرياضيات عنده هي ينبوع كل وضعية ، لأن روابط التحديد التي تضمنها أكثر دقة من روابط سائر العلوم . وهي تقدم إلى سائر العلوم النموذج الكامل للمنهج الذي ينبغى عليها أن تتبعه . ويتلو الرياضيات ، في ترتيب تنازلي للتعميم تصاعدي للتركيب : الفلك ، فالفيزياء ، فالكيمياء ، فالفسولوجيا أو البيولوجيا ، وأخيراً الفيزياء الاجتماعية التي اخترع لها كونت لفظ علم الاجتماع Sociologie ويشمل قسمين : الاستاتيكا الاجتماعية أو نظرية النظام الاجتماعي ، والديناميكا الاجتماعية أو نظرية التقدم الاجتماعي . وفي كل العلوم يقصد الوصول إلى قوانين ثابتة . والمبدأ الأساسي في كل فلسفة سليمة هو إخضاع كل الظواهر العضوية واللاعضوية على السواء ، الفيزيائية والمعنوية معا ، الفردية والاجتماعية — إخضاعها لقوانين لا تتغير (١) . ونظرية «الوسط» عند كونت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ عدم تغير قوانين الطبيعة . وكلمة « وسط » milieu قد ابتدعها كونت للدلالة ، في مسائل البيولوجيا ، على الظروف الخارجية العديدة الأنواع التي تحدد وجود كل كائن عضوي (٢) ، بحيث تنبثق كل الظواهر الحيوية من تصافر الكائن العضوي والوسط . وكونت يعتقد أنه بذلك يعدل مذهب العلة الغائية . فبينما هذا للمذهب يريد أن « يفسر » ، فإن مبدأ الظروف المحيطة يقتصر على ربط قوانين التوالى بقوانين الاقتران في الوجود . لكن لامبدأ الوسط ولامبدأ القوانين — قبلي a priori . فكلها أساسه « استقراء هائل » . والمنهج التاريخي للمقارن ، الذي يعزو إليه كونت أهمية بالغة في دراسة فلسفة العلوم ، ليس في الواقع غير توسيع للاستقراء .

كذلك يمكن من الناحية المنهجية أن تعد كونت رائد علم النفس الفسيولوجي ، أو بالأحرى علم النفس المجرد عن الروح . إنه يرفض علم النفس بالمعنى الدقيق ، لأنه يرى فيه أثراً من بقايا اللاهوت . ذلك أن علم النفس الوهمي يعتقد أنه قادر على الوصول إلى القوانين الأساسية للعقل الإنساني ، بأن ينظر فيه في ذاته ، أي بغض النظر تماماً

(١) « دروس في الفلسفة الوضعية » رقم ٣ ، ص ٦٥٥ ، باريس سنة

١٨٩٤ ، ط ٥

(٢) « دروس في الفلسفة الوضعية » رقم ٣ ، ص ٢٦٥ ، ملاحظة ؛

عن التسلسل بين العلة والمعلول . وكونت ينقد أيضاً الاختلاف الدقيق الذى يضعه علماء ما بعد الطبيعة بين الملاحظة الخارجية والملاحظة الداخلية . ويسعى ليبرهن على أن الملاحظة الداخلية المباشرة هى وهم محض<sup>(١)</sup> ، وتبعاً لذلك ينبغى ملاحظة الوقائع النفسية من الخارج .

ويرى كونت أيضاً أن الملاحظة والتجربة ينبغى أن يؤلفا أيضاً أساس الأخلاق . والأخلاق التنظيمية التى يقترحها ليست إلا استمراراً للأخلاق التلقائية كما عرفها من ملاحظة الوقائع الأخلاقية . والواقع أن الأخلاق فى نظر كونت ، نسبية ، أى تتوقف على ظروفنا (الوسط) وعلى تركيبنا العضوى ، حتى إنه لو تغيرت كل ظروف حياتنا فإن الأخلاق هى الأخرى تختلف . والأخلاق ، شأنها شأن تطور المعرفة ، تمر هى الأخرى بأطوار متوالية . و « الحيرات » ، مثل « الحقائق » ، موقته . والأخلاق ليست إلا فزياء اجتماعية أو بالأحرى تكسيكا اجتماعياً .

وعلى كل حال فإن كونت يرى أن الإيمان بضرورة قيام فلسفة علمية أساساً لحكم اجتماعى أو « للدين الكلى » للإنسانية هو إيمان أساسى . وبهذا المعنى لن يكون من الخطأ أن نتحدث عنده عن تقدم أو تقهقر للطور الوضعى إلى الطور الميتافيزيقى والدينى . أفلم يعترف بأنه بفضل معبودته العزيزة كلوتيلدى ثو قد اراد أن يجعل مسلك القديس بولس مثل مسلك أرسطو طاليس<sup>(٢)</sup> ؟ إن كونت ، فى المرحلة الثانية من تطوره ، يطالب باخضاع العقل المذكور إلى الشعور المؤنث إخضاعاً لاثنقاً ، ابتغاء أن يستخدم القلب كل قوى العقل للتعليم الأصعب والأهم ، وهو عبادة الكائنسمى ، وهو الإنسانية . وفى أخريات عمره كان يجد السلوان الجميل فى قراءة كتاب « الاقتداء بالمسيح » ، ومؤلفه « وهو أنبل الصوفية » كان له الفضل فى التمهيد . — على طريقته — للقاعدة الأخلاقية فى المذهب الوضعى التى تقول : « عش لغيرك »<sup>(٣)</sup> . وقد ألف كونت ونشر « عقيدة وضعية » فيها قرر عبادة : مركزها عبادة ممثلة النوع الإنسانى العظام بوصفهم « قديسين » . والجملة التى وضعها

(١) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ، الدرس الأول .

(٢) « العقيدة الوضعية » ، طبعة سنة ١٨٩١ ، ص ١٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٠

على رأس « الفلسفة الوضعية » هي في نفس الوقت العقيدة الأساسية للمديانة الوضعية وهي : « الحب هو المبدأ ، والنظام هو الأساس ، والتقدم هو الغاية » .

تلك هي الملامح البارزة في وضعية أوجيست كونت التي أثرت وحددت - إلى مدى كبير - سير الفلسفة وتطورها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في فرنسا وربما أيضاً في كل أوروبا . وليس من شك في أنه لايجوز التحدث عن سيادة الوضعية سيادة مطلقة . لأنه قبلها وفي عصرها انبثقت تيارات أخرى وبنفس القوة ، لكن من الصحيح أن فكر كونت يمثل ينبوعاً عميقاً لبعض الاتجاهات المميزة في كل ميادين الحياة ( الفلسفة ، العلوم ، الفن ، الأدب ، الدين ، السياسة ، التربية ، الخ ) . ولا يمكننا أن ندرس بالتفصيل من تابعوا كونت ، بل سنقتصر على الأتصار الرئيسيين ، ابتغاء توحيد جماع هذا التيار على أدق نحو ممكن .

ولنذكر في المقام الأول من بين أتباعه المباشرين الذين ظلوا له مخلصين في المراحل الأخيرة من مراحل تطوره، خصوصاً فيما يتصل بدين الإنسانية - لنذكر بيير لافيت Laffite ( ١٨٢٣ - ١٩٠٣ ) . فبعد وفاة كونت مباشرة كرس لافيت نفسه بحماسة لنشر مذهب أستاذه . وتأثير كونت يظهر ليس فقط في كتابه « الأنماط الكبرى للإنسانية » ( في مجلدين ، باريس ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ) بل وأيضاً في كتابه « دروس في الأخلاق الوضعية » ( باريس سنة ١٨٨١ ) ، وكتابه « دروس في الفلسفة الأولى » ( باريس ١٨٨٩ - ١٨٩٠ ) وفي سنة ١٨٧٨ أنشأ « المجلة الغربية » Revue occidentale لسان حال الوضعية في فرنسا وفي الغرب . وفي سنة ١٨٩٢ أنشأ ليون يورجوا من أجله كرسيًا للتاريخ العام للعلوم في الكوليج دي فرانس شغله حتى وفاته .

### إميل لترهيه ( ١٨٠١ - ١٨٨١ )

إميل لترهيه ، المؤلف الشهير لـ « معجم اللغة الفرنسية » ( أربع مجلدات ، باريس ١٨٦٣ - ١٨٦٩ ) وله « معجم الطب » - قد عرف هو الآخر أوجيست كونت شخصياً . وهو يعترف بأن كتاب كونت : « مذهب الفلسفة الوضعية » ، الذي قرأه لترهيه سنة ١٨٤٠ قد أثر في فكره تأثيراً بالغاً ، فسكرتّب يقول في سنة ١٨٦٤ :

« مضى اليوم أكثر من عشرين سنة منذ أن أصبحت من شيعة هذه <sup>(١)</sup> الفلسفة » لكنه بخلاف لايت اضطر إلى نقد السياسة الوضعية التي أراد كونت استباطها من فلسفته الوضعية ورفضها ، وأخى بذلك البناء الديني فيها . إنه لا يقبل إلا الوضعية بالمعنى الدقيق . وهو يعتقد أنه بهذا ظل مخلصاً للخطر الأكثر تمييزاً لما عمله الأستاذ . إن كونت باعترافه قد استبدل المنهج الذاتي بالمنهج الموضوعي ، لكن — حسب رأى لترية — ليس مِمَّ مجال في الفلسفة التي أنشأها كونت للمنهج الذاتي <sup>(٢)</sup> . ومن ناحية أخرى يلاحظ لترية أن في الفلسفة الوضعية ثلاثة مناقص : فظرية الأخلاق ونظرية علم الجمال ، ونظرية علم النفس كلها تنقصها <sup>(٣)</sup> . فضل كونت الدائم هو في نظر لترية أنه أثبت أن طرفي أي شيء لا نستطيع إدراكهما ، وأن الوسط وحده هو الذي في متناول إدراكنا والوسط هو ما يسمى اصطلاحاً باسم « النسبي » . ولهذا ينبغي أن نتخلى عن محاولة إدراك أي علو . وينبغي أن ننظر إلى العالم على أنه مجموع توجد فيه علله ، وهذه العلل نسميها القوانين . والنزاع الطويل بين المحاشية والعلو يقترب من نهايته : فالعلو هو اللاهوت أو الليتافيزيقا وهما يفسران الكون بعلل خارجه ، والمحاشية هي العلم وهو يفسر الكون بعلل في داخله <sup>(٤)</sup> . ومنذ أن احتلت فكرة التطور القابل للتكيف عن طريق المعرفة العالم وتصوره ، واحتلت فكرة التطور القابل للتكيف عن طريق المعرفة الإنسانية محل التجريبية في تصور التاريخ ، فإنه يجب أن يتكيف كل شيء وفقاً لهذا النموذج الجديد خصوصاً وأن مصير الأقدار الاجتماعية ومصير العلم يرتبطان ارتباطاً لا انفصام له ، وهذا الارتباط هو في الواقع الفلسفة الكلية ، حتى إنه لم يعد في الوسع إعطاء تعريف مرض لنظام الجماعات دون أن ندخل فيه العلم ، ولا أن نكون فكرة صائبة عن العلم دون أن نعرف ما هو نظام الجماعات وتطورها <sup>(٥)</sup> . واقتداء بكونت لا يريد لترية أن يقول إن الوضعية هي المادية ولا أنها هي الاتحاد

(١) « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية » ط ٣ ، باريس سنة ١٨٧٧ ، المقدمة ص ١ وما يليها ، « كلمات في الفلسفة الوضعية » ط ٢ سنة ١٨٦٣ ص ٩٢

(٢) « أوجيست كونت والفلسفة الوضعية » ، ص ج

(٣) الكتاب المذكور ، ص ٦٦٣

(٤) « أقوال في الفلسفة الوضعية » ص ٥٣ وما يليها ،

(٥) الكتاب السالف ، ص ٦٩

وهو أيضاً يطرح كل الفروض غير القابلة للتحقيق ، سواء اكانت مادية أم روحية . (١)  
وعمل كونت ، واكتشافه الرئيسي ، الذى تولد عنه سائر اكتشافاته ، هو أنه  
أدرك كيف أن الفلسفة يمكن أن تخضع للمنهج الذى تبنيه العلوم الوضعية . (٢)  
وفى ما يتصل بقانون الأطوار الثلاثة يعتقد لثريه أنه يستطيع أن يستبدل به قانوناً  
عقلياً يمكن أن يذهب إلى أبعد من ذلك ، دون أن يعس حقيقة قانون كونت التجريبي ،  
وأن يفسره ويصنع منه حالة جزئية . (٣) : واخيراً فإن لثريه يعزون قيمة عملية  
واخلاقية كبيرة للفلسفة الوضعية فيقول إنها « توجهنا إلى العمل ، وإلى المدالة  
الاجتماعية ، وإلى السلام الدولى عن طريق الصناعة ، وانتشار العلوم والتنوير ،  
والاهتمام بالفنون الجميلة ، وإصلاح الأخلاق بالتدريج » (٤) .

ومن بين اعمال لثريه الأخرى المميزة لوضعيته ، لنكتف بذكر مايلي : « المحافظة  
والثورة ، والوضعية » « باريس لادرانج ، سنة ١٨٥٢ » ، « شذرات فى الفلسفة  
الوضعية وعلم الاجتماع المعاصر » ( سنة ١٨٧٦ ) ، « العلم من وجهة نظر الفلسفة »  
( سنة ١٨٧٣ ) وفيه سعى لعرض تصوره للوضعية ومواصلة عمل كونت . وفى سنة ١٨٦٧  
انشأ لثريه « مجلة الفلسفة الوضعية التى استمرت حتى سنة ١٨٨٣ » .

(١) مقدمة لكتاب « دوس فى الفلسفة الوضعية » لكونت ، عنوانها :

« مقدمة تلميذ » ( سنة ١٨٦٤ ) . و اشاراتنا الى طبعة سنة ١٨٧٧ ( الطبعة

الثالثة ) ص XXVII

(٢) الكتاب السالف ، ص XL

(٣) « أقوال فى الفلسفة الوضعية » ص ٧٣

(٤) مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب فريدرش اشتراوس : « الايمان

القديم والجديد » الذى ترجمه ارنست لوزيك Lesique سنة ١٨٧٥ ،

ص ٣٠ وما يليها . وقد ترجم « حياة المسيح » لاشتراوس ، باريس سنة

١٨٣٩ - سنة ١٨٤٠ ، و « متن الفسيولوجيا » تاليف مولر .

سنة ١٨٤٦

هبوليت تين (سنة ١٨٢٨ - سنة ١٨٩٣)

وثمة مفكران هما تين ورينان ، إن لم يكونا وضعيين بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ فان لديهما بعض الميول المميزة لهذه الحركة .

أما فيما يتصل بتين فان عمله مهم لنا خصوصاً لأنه استمرار جوهرى للوضعية المتأثرة بكوندياك وكونت والمتجهة في اتجاه اسبنسر وجون استيورت مل ، ثم إنه يمثل تلك النزعة العقلية التي يكون تنفيذها مظهرأ من المظاهر المميزة لفلسفة برجسون . فاذا حسبنا أن مذهب مين دى ييران نشأ عن سخط شديد على مذهب كوندياك ، ففي وسعنا أن نقول : إن موقف برجسون بالنسبة إلى تين شبيه بموقف مين دى ييران بالنسبة إلى كوندياك . وهذه العبارة إلى حد ما هي أوجز تعبير عن مراحل تطور الفلسفة الفرنسية منذ قرن . وعمل تين ذو طابع سلبي في جوهره . إنه رد فعل ضد النظريات التلقيفية والروحية التي يرجع منشؤها إلى فكتوردى كوزان ومين دى ييران . لقد رأى تين أنه مضطر إلى إبراز الجوانب الغير علمية والعقيمة في المبادئ التي قال بهارجال مثلر ورايه كولار ، وكوزان ، وجوفروا ، ودامبيرون ومن ساروا في إثرهم وزعموا أنها أعلى من الظواهر الحسية .

وليس من شك في أن تين تطور كثيراً <sup>(١)</sup> . لقد خضع لتأثير الفكر الفرنسى والفكر الانجليزى والفكر الألماني . وأشاد بمفكرين مثل : اسينوزا ، وفيكو ، وهيجل وهردر وجيته . وهو يتحدث عن هيجل بعبارات ملؤها الإطراء والثناء وإتسا لنجد في مؤلفاته ، خصوصاً في الشطر الاخير من حياته ، آثاراً لتأثيرهم ، بل ونوازع مثالية . ففي كتابه « فلسفة الفن » مثلاً يقرر أنه من المستحيل في الفن أن تنقل المعطيات كما هي ، وأن على الفنان أن يخنثار وأن يغير بالتالى في الحقيقة الواقعية . ويقر بضرورة التحليل أو بالاحرى التحليل المتمايز يتي ، وإن كان يحده آفاقه بالإنسان ، بحيث تكون مهمة ما بمد الطبيعة إرجاع القوانين والأنماط التي

(١) يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك ونتحدث عن « تلفيق مبالغ فيه ، عند تين ، راجع ما يقوله ليون برنشفج في كتابه : « تقدم الرعى في الفلسفة الغربية » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧ ص ٤٦٤

صاغها العلم إلى صورة كلية . ومن المحتمل جداً أن تبن قد وقع تحت تأثير هيجل حينما نبذ التجريبية الجزرية التي قال بها جون استيورت مل ، بالقول إن ما هو واقعي وما هو عقلي شيء واحد .

لكن بالرغم من هذه التقييدات ، فإنا نعتقد أنه ينبغي أن ننظر إلى تبن على انه يمثل للوضعية التجريبية ، خصوصاً من حيث انه يسعى ، في مؤلفاته الاساسية ، أن يسحب منهج علوم الطبيعة إلى علوم الروح ، وأن يجد ويطبق دائماً مبدأ ضرورة القوانين .

وجل مؤلفات تبن في شبابه تستلهم الوضعية . فنراه في مقدمة الطبعة النهائية لرسالته التي نال بها الدكتوراه ( وهذه الطبعة تاريخها سنة ١٨٦١ ، أما الطبعة الاولى فتاريخها سنة ١٨٥٣ ) يحدد موضوع رسالته : « بحث في خرافات لافوتتين » على النحو التالي : « يمكن أن ننظر إلى الإنسان على أنه حيوان من نوع أعلى ينشئ فلسفات وقصائد على نحو شبيه بدود القرز حينما تصنع الشرائق ، والنحل حينما يصنع الخلايا . وتين يربط بين لافوتتين وإقليدس والجنس الذي ينتسب اليه . وفي « الرحلة إلى جبال البرانس » ( سنة ١٨٥٨ ) يتعرف في سكان البرانس ، من انسان وحيوان ، طابع الارض والجو وظروف الحياة . وفي « بحث عن تيت ليفيوس » ( سنة ١٨٥٦ ) يدافع تبن عن الآلية النفسية وعن الجبرية التي تقول إن فينا ملكة رئيسية فعلها للطرود ينتقل على نحو مختلف إلى أجهزةتنا المختلفة ويوحى إلى آلتنا بنظام ضروري من الحركات المقدرة . وكتابه « الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر » ( سنة ١٨٥١ )<sup>(١)</sup> يتوجه خصوصاً ضد للمذهب الروحي في مختلف مظاهره . وفيه لا يرحم أحداً حتى مين دي بران ، ويقول عنه إنه مقظر للجواهر ، ويسخر من نظريته في الأنا . ولكنه يدافع بحماسة عن كوندياك ولاروجيبر ، ويصرح بأن الايديولوجيا هي المنهج لللائم للروح الفرنسية . ويرى في التحليل الطريقة الوحيدة للسير من أجل معرفة الأشياء بوجه عام ، وعقلنا بوجه خاص . وفي اتجاه وضعية هيوم وكونت يقرر أن ما هو واقعي حقاً هو الوقائع التي تبدى لحواسنا . وتقدم العلم يتم بتفسير مجموع من الوقائع لاعن طريق علة مزعومة خارجة عن كل تجربة ، بل عن طريق واقعة عالية تولدها . وكتاب تبن الكبير : « تاريخ الأدب الانجليزي » ( في ثلاثة مجلدات ، باريس سنة ١٨٦٣ ) كتب بروح

(١) الطبعة الثالثة من هذا الكتاب عنوانها : « الفلاسفة الكلاسيك في

القرن التاسع عشر في فرنسا » باريس سنة ١٨٦٨



وضعية واضحة بل وبروح تنزع نزعة طبيعية . وفي مقدمته يناضل تين في سبيل جبرية لا محدودة يخضع لها الخلق الأدبي ، وتبعاً لها كل أفراد الأمة : يسودهم وينشئهم قوى أساسية تفرض عليهم طرقاً عامة للفكر والشعور .

ولا شك أنه تحت تأثير نظرية « الوسط » التي قال بها كونت سمى تين هذه القوى : الجنس ، الوسط ، اللحظة . ونحن نعلم ان فقرة في هذه المقدمة قد أصبحت كلاسيكية وهي : « إن الرذيلة والفضيلة يصنعان مثل الفتيول والسكر ، وكل معطى معقد يتولد من التقاء معطيات أخرى أبسط يتوقف عليها . »<sup>(١)</sup> وكذلك نجد أن آراء تين في الفن تشهد إلى أقصى درجة على النشوة العالمية التي انتابت القرن التاسع عشر . وفي كتابه « فلسفة الفن » ( سنة ١٨٦٥ ) ، « وفلسفة الفن في إيطاليا » ( سنة ١٨٦٦ ) الخ يسعى لدراسة كل شيء دراسة عالم النبات بطريقة منهجية بواسطة التحليل ، ويحاول الوصول لا إلى نشيد ، بل إلى قانون ، وينشد إخضاع علم الجمال للمنهج التاريخي والتجريبي وأن يضفي عليه طابعاً علمياً<sup>(٢)</sup> . إن ابداع العمل الفني يتوقف في نظرتين على قوانين لها نفس الدرجة من الدقة والضرورة التي لجماع قوانين الطبيعة . « إن العمل الفني يتوقف على مجموع هو الحالة العامة للعقل وللاداب المحيطة »<sup>(٣)</sup> . وللبهنة على هذه القاعدة يقارن تين بين إنتاج العمل الفني وآلية تطور ونمو شجرة برتقال « لما كان الفنان رأساً في القطيع ، فانه يخضع لما يصيب القطيع »<sup>(٤)</sup> . فاذا كنا ، لتفسير الأعمال الفنية في قرن ما ، نحسب حساب الجنس والوسط واللحظة الخاصة للفن ، والمشاعر الخاصة بكل فنان ، فن للممكن أن نشقى من القانون ليس فقط الثورات الكبرى والصور العامة للخيال الإنساني ، بل وأيضاً إختلافات المدارس القومية ، والاختلافات المتوالية لمختلف الأساليب والطرز ، وحتى الخصائص الأصلية لعمل كل رجل عظيم<sup>(٥)</sup> . وقد اندفع تين بروح المذهب

(١) « تاريخ الأدب الانجليزي » سنة ١٨٦٤ ، المقدمة .

(٢) « فلسفة الفن » ج ٢ ص ٢٥٧ وما يتلوها .

(٣) الكتاب السالف ، ج ١ ص ٤٩ .

(٤) الكتاب السالف ، ج ١ ص ٥٨ .

(٥) المرجع نفسه ج ١ ص ١٠٤ .

بغيداً في هذا الاتجاه حتى إن رجلاً مثل زولا لم يتألم من أن يحتاج ضد نزعة الرياضية . قال : « إنى لا أتق بالسيد تين ، وكأنه رجل خفيف الأصابع يخنق كل ما يضايقه ولا يكشف إلا العناصر التي تخدمه ، وأقول لنفسى لعله على صواب ، لكنه يريد أن يكون على صواب مفرط » (١) . ويقول بعد ذلك : « إن فى عيونى دموعاً . وتين يؤكد أنى لا أستطيع البكاء لأن عصرى يضحك ملء شديه . أما أنا فى رأى آخر وأقول إنى سأبكي ما وسعنى البكاء إذا احتجت إلى البكاء . ولدى اعتقاد جازم بأن العبقري يستطيع أن يفرغ قلبه حتى لو كان الجمهور هناك لمنعه من ذلك » (٢) . كذلك نجد تين فى كتابه الكبير فى التاريخ : « أصول فرنسا المعاصرة » ( سنة ١٨٧٦ - ١٨٩١ ) يطبق منهجه الشبيه بمنهج عالم النبات بأن يجمع الوقائع الدقيقة المميزة وأن يفسرها ويصنفها بمساعدة مبادئه الثلاثة : الجنس والوسط والحظة .

وأهم كتاب يبر كتب تين الفلسفية هو « فى العقل » (٣) ، لأنه ليس فقط يشهد بتأثير الوضعية الإنجليزية الكبير فيه ، كما يمثلها جون استيورت مل وبين واسبنسر ، بل هو أيضاً على نحو ما نقطة ابتداء علم النفس التجريبي والبيولوجى فى فرنسا ، وتين عرف أعمال شاركو وتلاميذه . كذلك نستطيع أن نقول إن الأفكار للنضمة فى هذا الكتاب أثارى ، إلى حد ما ، كفاح برجسون ضد علم النفس السائد ، حتى ليتمكن أن يقال إن كتاب « للمادة والذاكرة » لبرجسون هو من بعض النواحي معارضة لكتاب « فى العقل » لتين .

ويرى تين أن علم النفس ينبغي أن يصبح علم وقائع ، لأن معارفنا وقائع . ومن أجل هذا ينبغي تطبيق المنهج الاختراالى الذى ترردر اسوة وقائع صغيرة جداً تحسن اختيارها ، وتنظر ما هى عناصر كل واقعة ، وعلى أية أنحاء وبأية شروط تمتاز ، وما هى الآثار الدائمة الناشئة عن اللزج متكوناً على هذا النحو (٤) . وتين فى هذا البحث يستند

(١) زولا : « كراهياتى » ، ص ٢٢١

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٢٤ وما يليها .

(٣) فى مجلدين ، باريس سنة ١٨٧٠ وإشاراتنا الى الطبعة التاسعة ، باريس ، عند الناشر هاشييت وشركاه ، سنة ١٩٠٠

(٤) « فى العقل » ج١ ص ٢

إلى ثلاث نظريات : « الأولى ، خصبة جداً ، خطتها وأكدها كوندياك ، لكنه لم يزودها بالبراهين الكافية ولم ينمها ، وتقول إن أفكارنا العامة كلها ترجع إلى علامات ، والثانية ، وتتصل بالاستقراء العلمى ، صاحبها استيورت مل ، والثالثة وتعلق بادراك الامتداد ، صاحبها بين Bain (١) .

وهكذا ينتهى تين إلى ذرية روحية ، تقول بأن الروح ليست إلا « سيالا وحزمة من الاحساسات والدوافع ، التى لو شوهدت من ناحيتها الأخرى وجدته سيالا وحزمة من الاهتزازات العصبية » (٢) ، أو بتعبير كوندياك ، من الاحساس المتحول . « وكأن الجسم الحى نسيج من الخلايا التى يتوقف بعضها على بعض ، فان العقل الفاعل نسيج من الصور التى يتوقف بعضها على بعض ، وليست الوحدة ، فى الواحد والآخر ، غير انسجام ونتيجة » . (٣) ولهذا ينبغى أن نطرح جانبا كلمات : العقل ، اذكاء ، الإرادة ، القوة الشخصية ، بل والأنا ، كما نطرح كلمات : القوة الحيوية ، القوة الشافية ، النفس النباتية . (٤) . وما يحقق استمرار شخص معنى متميز ، هو التوالد المستمر لمجموعة واحدة من الصور المتميزة (٥) . والصورة ليست شيئاً آخر غير إحساس يولد تلقائياً ، ولكنها فى العادة أقل قوة ودقة من الاحساس بالمعنى الدقيق (٦) . إن الإحساس هو إلى حد ما طرف العالم المعنوى (٧) . وتين ، دون أن يعدد الوقائع العقلية من وظائف المراكز العصبية ، يقول بفكرة تقترب من فكرة التوازى النفسى الفسيولوجى ، التى تقول إن « الاحساس والحركة الداخلية للمراكز العصبية ليسا فى الواقع غير حادث واحد ووحد مقدر عليه — بواسطة المظهرين اللذين يعرف بهما — أن يظهر دائماً وبغير انقطاع : مزدوجاً (٨) » .

(١) المرجع السابق ص ٥

(٢) المرجع السابق ص ٧ ، ١٢٨

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤

(٤) المرجع السابق ص ١٢٣

(٥) المرجع السابق ص ١٦١

(٦) المرجع السابق ص ٧٠ ، ١٢٠

(٧) المرجع نفسه ص ٢٤٢

(٨) المرجع نفسه ص ٣٢٧

وثين يعارض مين دى يران والميتافيزيقيين عامة حين يقرر أن الذات ، النفس ، الأنا ، والقوة ، ليست إلا مخلوقات ميتافيزيقية ، وأشباح ولدتها الألفاظ ، تخفى بمجرد فحص معنى الكلمات فحصاً دقيقاً . والقوة ليست إلا الارتباط المستمر بين واقعة هي المقدم وبين واقعة أخرى هي التالي (١) . والأنا ليس إلا سلسلة متمايزة من الحوادث . وتبين اعتقد أنه بقضائه على الأنا فإنه قد قضى على المادة . وفي العالم الفيزيائي كما في العالم المعنوي ، كل ما يبقى هو الأحداث وشروطها وتوقف بعضها على بعض ، وبعضها معنوية أو تدرك على غرار الاحساس ، والأخرى فزيائية أو تدرك على غرار الحركة . وفكرة الواقعة أو الحادث تناظر وحدها أموراً واقعية (٢) .

وتبين ، مستنداً إلى هذه الآراء ، يدرس مختلف طرائق المعرفة . فيؤكد مع كوندياك أن الحادث الباطن الأساسي الذي يكون معارفنا هو الاحساس (٣) . ويحاول أن يشيد كل حياتنا العقلية بالإحساس . فالإحساس هو الوسيط النهائي الذي يسبق مباشرة : الفكر ، الاعتقاد ، الإدراك أو الحكم الموجب (٤) . ومعارفنا وذكرياتنا وأفعال الشعور أو العقل ليست إلا أشباهاً وأشباحاً وهذيانات . والإحساس هو الذي يستثير هذه الهذيانات ، ويشيرها وحده (٥) . والصور هي دائماً البديل عنه . وكل تنبؤ يتضمن صوراً (٦) .

وما يهنا هنا خصوصاً هو نظرية الأفكار العامة المجردة عند تين ، لأنها أثاربت إلى حد ما كقبح برجسون ضد الترابطية . كل أفكارنا العامة المجردة : عن الحق والخير والجمال ليست ، في نظرتين ، سوى إطارات سابقة نضع فيها الأشياء ، إنها أسماء تتوالد بالترابط أى بتداعي المعاني (٧) . « ومعرفتنا تتألف من أحكام

(١) المرجع نفسه ص ٣٣٨ وما يتلوها .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٤٩ وما يتلوها .

(٣) « في العقل » ج ٢ ص ٤

(٤) المرجع نفسه ص ٩

(٥) المرجع نفسه ص ١٤ وما يتلوها .

(٦) المرجع نفسه ص ٢٣

(٧) المرجع نفسه ص ٢٦٢ ، ٢٨٢

غاممة هي أزواج من الأفكار العامة . والأفكار العامة نفسها علامات حاضرة في العقل ، وبعبارة أخرى ، هي صورة علفية خاصيتها ألا تستثار إلا بصنف معين من الذكريات . والصورة العقلية إحساس يتولد من جديد تلقائياً . والإحساس مؤلف من إحساسات أولية أصغر ، وهذه كذلك من إحساسات أصغر ، وهكذا دواليك وأخيراً عند نهاية التحليل يحق للمرء أن يقر بإحساسات لامتناهية في الصغر ، كلها متشابهة ، تحدث ، بترتيبها المختلفة ، اختلافات الأحساس الكلي . وهذه هي وجهة نظر الشعور ، الباطنة المباشرة . وثم وجهة نظر أخرى ، هي وجهة نظر الحواس ، وهي غير مباشرة ، وخارجة ، وتقول إن الحوادث السابقة تتألف من حركات جزيئية تجرى في خلايا المخ . وتلك هي مواد عقلنا ، وتلك هي الطريقة التي على نحوها تكيف وتتواءم فيما بينها .<sup>(١)</sup>

وأخيراً نجد أن تين قد شق الطريق إلى جماع الحركة النفسانية في فرنسا ، بالحاجة في تأكيد ضرورة الافادة من البحوث المقررة المفصلة الدقيقة عن تكون اللغة وسائر الظواهر النفسية عند الطفل ، وكذلك عن التجارب الباطنة لدى الفنان ، وعن المشى بالليل والتخدر المغناطيسى ، وعن تحضير الأرواح وعن ازدواج الأنا ، الخ - بوصف هذه البحوث مصدراً للبحث النفساني ، إلى جانب الدراسات الباثولوجية<sup>(٢)</sup> . وكما سترى فيما بعد ، كان تيوديل ريبو ، وهو المؤسس الحقيقي لعلم النفس التجريبي في فرنسا ، هو بمثابة المنفذ لوصية تين في هذا الباب .

## أرنست ارينان ( ١٨٢٣ - ١٨٩٢ )

ليس رينان من شيعة كونت مثل تين معنى ودرجة . إنه ينقد كونت بقسوة . ولكنه يشترك وإياه في أنه يسوده ويشيع في نفسه إيمان عصره بالمقدرة الهائلة التي للعلم الوضعي والمنهج العلمي وللتجربة وقوانين الطبيعة . وهو الآخر قد

(١) المرجع نفسه ص ٤٦٣ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ج ١ ص ١٣ - ص ١٧ .

خضع لتأثير الفكر الألماني ، خصوصاً مذهب كنت ومذهب هيجل . لكنه هو الآخر أيضاً يستلهم كونت . وكان لصديق شبابه ، مارسلان برتيلو ، تأثير حاسم على تكوين آرائه . لقد علمه برتيلو الثقة بالعلم الوضعي ، للوصول إلى ما يمكننا معرفته من الحقيقة ولتغير الجماعات الإنسانية بواسطة هذه المعرفة <sup>(١)</sup> . كذلك نجد تأثير الدارونية لديه أعمق مما هو عند تين . وقد عبر عن مبدأ نسبية المعرفة بقوة أكبر مما فعل تين ، وأنكر شرعية الميتافيزيقا بل والفلسفة بوصفها علماً قائماً برأسه بوجه عام . بيد أن رينان تطور كثيراً ، وكان موقفه موقف الشاك . إنه لا ينكر عليها الحق في أن تقدم إلينا معرفة صحيحة بالواقع . وعنده أن المنطق وما بعد الطبيعة ليسا علمين مستقلين تقديمين ، بل هما مجرد تركيبات من الأفكار الثابتة غير القابلة للتغيير ، إنهما لا يعلماتنا شيئاً ، وإنما يساعدتنا فقط في تحليل ما كنا نعرفه من قبل . ولا يمكن أيضاً أن نتحدث عن تأثير حقيقى للهيجلية في رينان . فنظريته النسبية في الصيرورة لم تتكون في ذهنه بمعنى « العملية » الهيجلية ، بل هي تشابح بالأحرى الوضعية الكونتية .

وما يهمننا خصوصاً هنا هو أن نشاهد أن تفكير رينان المميز له يشيع فيه إيمان بقدرة المعرفة العلمية قدرة مطلقة . ففي شبابه وفي سنه الناضجة كان راسخ الإيمان بقوة العلم المحررة . وكتابه المميز في هذا الصدد هو « مستقبل العلم » ، الذى كتبه سنة ١٨٤٨ لكنه لم ينشره إلا سنة ١٨٩٠ . وفي مقدمة الطبعة الثامنة <sup>(٢)</sup> يصرح رينان بأنه ظل مخلصاً للأفكار الأساسية التى عبر عنها في هذا الكتاب الذى ألفه في مطلع شبابه . صحيح أنه تحرر فيما بعد من النفاؤل المبالغ فيه الذى عبر عنه آنذاك . ولكنه لم يكف مع ذلك عن توكيد أن العلم « يقدم إلى الإنسان الوسيلة الوحيدة التى يستطيع بها أن يصلح أحواله <sup>(٣)</sup> » . وتحت تأثير أستاذه أوجين برنوف Burnouf تعلم كيف يوحد بين العلم والفاسفة أو بالأحرى يقيم من العلم فلسفة وأن يستنبط من أدق تحليلات التفاصيل أعلى النتائج <sup>(٤)</sup> . « إن العلم ،

(١) راجع : رينيه برتيلو : « ارستد رينان » ( التطورية والافلاطونية )

باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٨ ، ص ٢٦١

(٢) « مستقبل العلم » ط ٨ ، باريس ، كلمان ليفى سنة ١٨٩٤

(٣) المرجع نفسه ، المقدمة ص x x

(٤) المرجع نفسه ص ٤

والعلم وحده ، هو الذى يستطيع أن يقدم إلى الإنسانية الشيء الذى لا تستطيع أن تعيش بدونه ، وأعنى بذلك الرمز والناموس (١) .

ووفقاً لروح وضعية كونت ونصها كتب رينان مؤكداً : « إن تنظيم الإنسانية علمياً هو إذن الكلمة الأخيرة للعلم الحديث وتلك دعواها الجريئة ولكنهما مشروعة (٢) » . كذلك تشيع روح الوضعية والكونتية في إيمان رينان بمستقبل المثل الأعلى للإنسانية حين يقول : « إن عقيدتى الراضخة هي أن دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة ، أعنى عبادة كل ما يناسب إلى الإنسان وتقديس الحياة كلها ورفعها إلى قيمة معنوية » (٣) . ولما كانت الإنسانية في تغير دائم ، فإن التاريخ هو العلم الحق بالإنسانية (٤) ورينان يعزو أهمية بالغة إلى الفيلولوجيا لأنه يرى فيها « العلم الدقيق بأمور الروح (٥) » ، أما الفلسفة فليست علماً قائماً بذاته : « إنها جانب من كل العلوم . وينبغي أن تتميز في داخل كل علم الجانب الفنى والخاص ، الذى لا قيمة له إلا من حيث يفيد في الكشف والعرض ، والنتائج العامة التى يقدمها العلم لحسابه من أجل حل مشكلة الأشياء . إن الفلسفة هي ذلك الرأس المشترك ، وتلك المنطقة المركزية للخدمة الكبيرة التى تؤلف للعرفة الإنسانية ، التى فيها تماس الشعاعات وتتجمع في نور واحد (٦) » . وعلى كل حال فإن رينان يرجح أن يتحقق هذا الأمر ذات يوم ، بحيث تكفى العلوم الجزئية لحل المسائل الفلسفية . ويسعى لبيان كيف أن علوماً مثل علم الأجناس وعلم التواريخ (الكرونولوجيا) والجغرافيا والفسيولوجيا تكفى لحل مسألة أصول الإنسانية (٧) .

ومن المحتمل جداً أن رينان خضع لتأثير التطورية الداروينية والتأريخية الوضعية حينما نسب أهمية كبرى لدراسة مصير الحياة الإنسانية في كل الميادين . فحين يرى أن علم

(١) المرجع نفسه ص ٣١

(٢) المرجع نفسه ص ٣٧

(٣) المرجع نفسه ص ١٠١

(٤) المرجع نفسه ص ١٣٢

(٥) المرجع نفسه ص ١٤٩

(٦) « مستقبل العلم » ، ص ١٥٥ ، ص ١٥٩

(٧) المرجع نفسه ص ١٦١ وما يليها .

النفس ينبغي ألا يقتصر على معرفة الإنسان المتمدين ، بل ينبغي عليه دراسة مصير الحياة النفسية لدى الفرد وفي الإنسانية عامة : ومن هنا ضرورة دراسة نفس الطفل ودراسة نفس البدائي<sup>(١)</sup> . فان ورينان ، بوضعه هذا المبدأ ، قد شق الطريق — إلى حد ما — إلى الاجتماعية<sup>(٢)</sup> عند دركهم وليفى بريل . صحيح أن تأثير هيجل تأثير لا ينبغي إغفاله في هذا الصدد . وما يشرح هيجل للخلود هو — في نظر رينان — أنه أسس فلسفة التاريخ بأن بين أن التاريخ ليس سلسلة زائفة من الوقائع المنعزلة ، بل هو نزوع تلقائي نحو المثل الأعلى<sup>(٣)</sup> . لكن المهم في نظر رينان هو أن الإنسانية تخضع لقوانين تنظم حركاتها . وعنده أن الذى يكون تقدم الفكر الحديث هو أنه استبدل مقولة التغيير بمقولة الوجود ، وتصور انسي بتصور المعلق ، والحركة بالثبات<sup>(٤)</sup> . ورينان يضع العلوم الدقيقة فوق النظر المجرد الميتافيزيقي . « والفيزياء والكيمياء عملا في سبيل معرفة التركيب الباطن للأجسام أكثر مما فعلت أنظار القدماء والمحدثين من الفلاسفة في الصفات المجردة للعادة وماهيتها وقابليتها للانقسام<sup>(٥)</sup> » . فأنحن في حاجة إليه هو إذن فلسفة علمية ، أى علماً كاملاً يكون فى آن واحد دينياً وشعرياً ، وبالتالي تركيباً Synthèse . ورينان ، مثله مثل تين ، يرى فى التحليل الرسالة التاريخية للعقلية الفرنسية . ومن هنا تفاؤله العقلى . إنه مقتنع بأن العلم يمكن ان يجعل الإنسان سعيداً ، أعنى كاملاً ، وأن العلم هو الدين الحق ، بينما الأديان الرسمية قد انحلت إلى نفاق خالص . وفي رسالة « ابن رشد والرشدية » ( سنة ١٨٥٢ ) يبرز رينان الأخطار الشديدة التى تتجم عن النصب الدينى الذى عاق عند المسلمين تطور الفكر العلمى والفلسفى . كذلك نجد فى كتابه « أصول المسيحية » يدفع فى صدر الجمود الدينى ، ولا يعزو لغير المعرفة العلمية يقيناً مطلقاً . وفى سن الستين بدأ يؤلف كتاب « تاريخ شعب إسرائيل » ليبين كيف تكونت لدى الأنبياء فكرة ذين بلا عقائد جامدة ولا عبادة .

(١) المرجع نفسه ١٦٧

(٢) Sociologie

أى تفسير كل شىء يريده الى أسباب .

وأوضاع اجتماعية )

(٣) « مستقبل العلم » ص ١٧٢

(٤) « مستقبل العلم » ص ١٨٢

(٥) « مستقبل العلم » ص ٢٥٨



و « المحاورات والشذرات الفلسفية <sup>(١)</sup> » و « محاسبة الضمير الفلسفي <sup>(٢)</sup> » هما في نظرنا هنا وئيمقتان ئيمنتان لأنهما يدلّتان على أن رينان ظل ، خلال مراحل تطوره المختلفة ، مخلصاً للأفكار الأساسية التي عبر عنها في « مستقبل العلم » . فثلاً حين يقول : « ليس ها هنا حقيقة لم تكن نقطة ابتدائها مستمدة من التجربة العلمية ، ولا تنبثق مباشرة أو بطريق غير مباشر من المعمل أو من المكتبة ، لأن كل ما نعرفه إنما نعرفه ، من دراسة الطبيعة أو التاريخ <sup>(٣)</sup> » . وينظر إلى الفلسفة على أنها مظهر لسائر العلوم أولى من أن تكون علماً قائماً برأسه ، أو بالصورة التي عبر بها : « الفلسفة هي التوابل التي يغيرها تكون كل الأطعمة عديمة الطعم ، ولكنها وحدها لا تكون طعاماً . وليس لنا أن نشبهها بالعلوم الجزئية مثل الكيمياء والفيزياء ، الخ ، بل الأصح أن يقال إن الفلسفة تدخل في عداد الفن والشعر <sup>(٤)</sup> » . ويعتقد رينان أنه ليس « إنكاراً للفلسفة ، بل تمجيداً لها وجعلها نبيلة ان نقول إنها ليست علماً جزئياً ، بل هي النتيجة العامة لكل العلوم » <sup>(٥)</sup> . وكل الفلاسفة الكبار كانوا وضعين بهذا المعنى في نظر رينان « والفترات التي كانت الفلسفة فيها اختصاصاً كانت فترات انحطاط فالدور الثاني من الديكارتية ، الذي مثله مالبرنثس كان من هذا القبيل . ومن هذا القبيل كذلك كانت إلى أعلى درجة اسكلائية العصور الوسطى . وفي أيامنا هذه نشاهد أن المحاولات المطلقة التي قام بها شلننج وهيغل أضرت أكثر مما أفادت في تقدم معارفنا <sup>(٦)</sup> » . وأخيراً يرى رينان في التقدم العلمي مقياساً للأخلاق : « نحن نحب الإنسانية ، لأنها تنتج العام ، وتمسك بالأخلاق ، لأن الأجناس الأئينة هي وحدها التي يمكن أن تكون أجناساً علمية <sup>(٧)</sup> » . وفيما يتصل بالدين ، نجد رينان في طوره الأخير يعشق نوعاً من الشك البرجماتي : « إن الموقف الأكثر منطقية للمفكر

(١) باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٧٦ ، ط ٤ سنة ١٨٩٥

(٢) « أوراق منشورة » ، باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٩٢

(٣) « المحاورات ٠٠٠ » ص ٢٨٤

(٤) « المحاورات ٠٠٠ » ص ٢٨٦

(٥) الكتاب نفسه ، ٢٩٠

(٦) الكتاب نفسه ، ص ٢٩١

(٧) « محاسبة الضمير الفلسفي » ( « أوراق منشورة تؤلف تنمة لذكريات

الطفولة والشباب » ) ، باريس ، الناشر كلمان ليفي ، سنة ١٨٩٢ ص ٣٦

بإزاء الدين هو أن يعمل وكأن الدين حق . وينبغي أن يفعل وكأن الله والنفس موجودتان وهكذا يدخل الدين في عداد تلك الفروض الكثيرة ، مثل الأمير ، والسيالات الكهربائية ، والضوئية والحرارية والمصبية ، والذرة نفسها ، ونحن نعلم جيداً أنها ليست إلا رموزاً ووسائل ميسرة لتفسير الظواهر ، ولكننا مع ذلك نتمسك بها. (١) «

## (١) التيار النفساني

تيوديل ريبو (١٨٣٩ — ١٩١٢)

استطاعت للوضعية ، بواسطة تين ورينان ، أن تتقدم تقدما هائلا . وظلت حتى اليوم حية في كيب نموذجية في علم النفس ، ونظرية المعرفة ، وعلم الاجتماع ، والأخلاق ، وعلم الجمال ... الخ

وعمل تيوديل ريبو يؤلف مرحلة تاريخية في هذا الباب بفضل تدرسه وبفضل إنشائه للمجلة الفلسفية لفرنسا وخارجها سنة ١٨٧٦ وتحت تاثير أفكار أطباء ومفكرين مثل كلود برنار ، وشاركو ، ورينان وبال Ball ولويس Luys وفوازن ، وبورشيه ، وداستر، وفليان وشارل روبان ، وكارو ولاشالييه ، وخصوصا بفضل تحصيله الأمين الدقيق ، فإنه سعى جهده لتطبيق وإتمام الأفكار الموجهة التي قال بها تين ورينان وذلك في ميدان علم النفس . وريبو هو المؤسس الحقيقي لعلم النفس التجريبي في فرنسا . وقد سهل عليه هذه المهمة رجلان : ليار ، الذي عينه في سنة ١٨٩٥ أستاذا لعلم النفس التجريبي في السوربون ، وكان ليار مديرا للجامعة باريس ، والآخر هو رينان الذي أنشأ بوصفه مديرا للكوليج دي فرانس كرسيًا لعلم النفس المقارن التجريبي سنة ١٨٨٨ .

وإننا لنجد عند ريبو جل الاتجاهات الأساسية للوضعية الكوتية والثينية (نسبة إلى تين) والرينانية ، وفي وسعنا أن نؤكد ذلك دون أن ننسى أن ريبو خضع لتاثير علم النفس الانجليزي وللغير الألماني معا<sup>(١)</sup> .

وعلى كل حال فإنه يعد أن أسلافه الرئيسيين هم الأطباء الفرنسيون في بداية القرن التاسع عشر الذين تأثروا بكابايس ودستوت دي تراسي وبيشا وأمبير .

(١) راجع : « علم النفس المعاصر » ، باريس ، عند الناشر ألكان ، سنة

١٨٧٩ ، « فلسفة شوبنهاور » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٨٧٤ .

وأكثر كتب ريبو تميزا هو «علم النفس الانجليزي المعاصر»<sup>(١)</sup> . لقد ظل ريبو طوال مراحل تطوره مخلصا للآراء الأساسية التي عرضها في «مقدمة» هذا الكتاب الممتازة ، فهو يلح في توكيد ضرورة فصل العلوم الفلسفية الجزئية عن كل ميتافيزيقيا ويمارض بالمعرفة الوضعية المستندة إلى الوقائع التجريدات التحكيمية الوقتية التي يقوم بها الفلاسفة . وعلى خلاف الميتافيزيقيا وهي ذاتية خالصة ينبغي أن يكون العلم الوضعي موضوعيا ، وما يبرهن عليه ويتحقق منه ويصاغ في قوانين يكتسب اكتسابا نهائيا ثابتا مستقلا عن الأمكنة والأزمنة . إن الميتافيزيقيين شعراء فوتوارسالتهم<sup>(٢)</sup> .

والفلسفة عملا فنيا أكثر منها علما . إنها بمعزل عن الوقائع تماما وميدانها هو المجرد ، والعام ، ميدانها ميدان مستسر موضوعاته لا تمس ولا ترى ، تحكمه مبادئ الأشياء كلها ثم «الأهمات» في القسم الثاني من «فاوست» لجيته ، وستظل الفلسفة محاولة أبدية لإدراك المجهول ولونا من الرياضة العقلية<sup>(٣)</sup> .

وبتطبيق هذه المبادئ الأساسية على علم النفس ، يرى ريبو أن علم النفس ينبغي أن يستقل عن كل ميتافيزيقيا ، إذا أراد أن يشيد علما ، وهو مؤمن بأنه يمكن أن يكون علما ميدانه الوقائع المعطاة لنا في التجربة وبالتجريب . واقتداء بتين ، عارض ريبو علماء النفس الميتافيزيقيين في عصره الذين كانوا يرددون في أتردي يران وجوفروا «إن النفس تعرف نفسها وتذكر ذاتها مباشرة»<sup>(٤)</sup> . أما هوفيري أن السؤال عن طبيعة النفس الانسانية لا يهم علم النفس . إن علم النفس ينبغي أن يستند إلى الملاحظة المتأنية الوثيقة ويجب عليه ألا يشيد شيئا . صحيح أن ريبو لا ينكر قيمة الملاحظة الباطنة . ولكنه يرى أن شهادة الشعور لا تكفي . ولا بد من توسيع علم النفس حتى يشمل الناس الآخرين . ولا يمكنه ان يتقدم إلا إذا بحث عن القوانين وسلك

(١) باريس ، الناشر الكان ، سنة ١٨٧٠

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧ وما يتلوها .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٩-٢١

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤

مسلك الاستقراء . ومن أجل هذا ينبغي عليه أن يدرس أيضا الظواهر النفسية عند الحيوان والبدائيين<sup>(١)</sup> . ويجب عليه ألا يعنى بالنفس ولا بماهيتها . ولن يكون له موضوع غير الظواهر وقوانينها وعللها المباشرة والوقائع في مختلف الميادين : دراسات عن آلية *mecanisme* الاحساسات، وعن أحوال التذكر، وعن آثار التخيل، وتداعى المعانى، وعن الأحوال، والمشى أثناء النوم، والوجد والهذيان والجنون والعتة . ووقائع علم النفس الاجتماعى الناتج عن الدراسة المتعمقة للتاريخ والأجناس واللغات تقدم لنا نوعا من علم النفس المتحجر<sup>(٢)</sup> . والمنهج الموضوعى يدخل فى علم النفس فكرة التقدم ويمكن من إنشاء علم نفس مقارن<sup>(٣)</sup> . وعلى علم النفس أن يأتسى بالتشريح والفسىولوجيا المقارنين اللذين لم يتقدما حقا إلا منذاهتاهما بالكانتات العضوية الأولية<sup>(٤)</sup> . وعليه أن ينتظم كل ظواهر النفس لدى كل الحيوان وأن ينظر إليها ليس فقط فى صورتها الناضجة ، بل وأيضا فى مراحل تطورها المتتالية<sup>(٥)</sup> .

وعلى هذا فإن على علم النفس الوضعى أن يكمل أولا بعلم نفس مقارن ثم بعلم نفس مرضى . وعلماء الفسىولوجيا هم اللذين استنبطوا من قصة « لورا بردجان » العجيبة نتائج مخالفة تماما لمذهب الاحساس المتحول<sup>(٦)</sup> .

وعلم النفس ينبغي ألا يكون روحيا ولا ماديا . ويجب أن يكمل أيضا بعلم الطباع *ethologie* ( دراسة اختلاف المزاج ، والذكورة والأنوثة إلخ ) ويوجد علم طباع خاص بالأفراد ، وعلم طباع خاص بالشعوب وعلم طباع خاص بالأجناس .

وأخيرا يرى ريبو أن خير ما يرجى لعلم النفس هو أن يدخل فى مرحلة اضطراب

(١) المرجع نفسه ص ٢٥ (٢) الكتاب نفسه ص ٣٢٦

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ (٤) المرجع نفسه ص ٣٩

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٠ (٦) الكتاب نفسه ص ٤٢

ظاهري وخصوصية حقيقية ، فيها تدرس كل مسألة على حدة وتعمق . وبعبارة أخرى إن خير خدمة تقدم للدراسات النفسية هي إصدار مجموعة من الأبحاث المفردة والرسائل المتعلقة بنقاط خاصة (١) .

وهذه الآراء التي وصل إليها ريبوعن طريق دراسة متعمقة لعلم النفس الانجليزي في القرن التاسع عشر، تكون الحطة التي سعى لتحقيقها طوال حياته، والواقع أننا نجد الأفكار الموجهة التي أشرنا إليها في عرضه لمذاهب رجال مثل هارتلي ، وجيمس مل ، وجون استيورت مل ، وهربرت اسبنسر ، والكسندر بين ، وجورج لويس Lewes ، وييل Bailey إلخ . .

وهكذا نرى ريبو يقر مع علماء النفس الانجليزي بأن القانون الأعم الذي يسود الظواهر النفسية هو قانون الترابط ( تداعي المعاني ) . وكذلك يأخذ المنهج الاستقرائي ويطبقه . ويرى أنه إذا شاء علم النفس أن يكون علما متميزا ، فينبغي أن ينشأ أساسه في علم الفسيولوجيا : فهناك فقط يصبح أساسا بدوره للعلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية (٢) .

نعم إن ريبو لا ينكر أصالة الظواهر النفسية ، لكنه أساسا يتعلق بوضعية أوجست كونت ، وهبوليت تين . وطريقة المقياس mesure في العلوم الطبيعية ينبغي في نظره أن تكون النموذج الذي يجب على علم النفس احتذاؤه .

ويمكن أن نعد رسالته للدكتوراة بعنوان « الوراثة النفسانية » (٣) بمثابة تطبيق مستقل متميز للأفكار التي عبر عنها في مقدمة كتابه « علم النفس الانجليزي المعاصر » وهو الكتاب الأساسي في الفترة الأولى من حياة ريبو . لقد استبدل فيه بعلم النفس كما تصوره أصحاب النزعة التليفقية ( الأنا ، ملكات النفس ، للملاحظة

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦ وما يتلوها .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٢٨ وما يتلوها .

(٣) وهذا يصدق خصوصا على الطبعة الأولى منها، في باريس سنة ١٨٧١

الباطنة) علم نفس موضوعيا ينظر إلى الحياة النفسية على أنها مجموعة من الظواهر الخاضعة للعلية العامة لقوانين الطبيعة ويقول إنه يريد أن يطبق على التطور النفسى نظرية دارون فى التطور البيولوجى . « إن الانسان بكل ملكاته الرفيعة الطراز يحتفظ فى جهازه الجسمانى بالطابع الذى لايمحى من أصله الوضيع » — هكذا قال دارون ، وريبو يضيف إلى ذلك : « ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن جهازه العقلى<sup>(١)</sup> . » والوراثة مظهر من أثبت مظاهر الجبرية . وفى ميدان الحياة لم يتخذ الاتصال أبدا شكلا أكثر وضوحا<sup>(٢)</sup> فالوراثة إذن جبرية وما يميزها من غيرها من ألوان الجبرية « هو أنها جبرية نوعية ، عادة أسرة أو جنس أو نوع ، بهانشعرا تأسورا من فى أغلال العلل والمعلولات التى لا تنكسر ، وبها يرتبط شخصنا الضعيف بالأصل النهائى للأشياء ، من خلال التسلسل اللانهائى للضرورات<sup>(٣)</sup> . فما كان لا يمكن أن يتوقف عن الوجود .

ومن هنا نجد فى الفرد العادة والذاكرة ، وفى النوع الوراثة وما هى لإحالة من أحوال ذلك القانون النهائى الذى يسميه الفزيائيون « حفظ الطاقة » ويسميه علماء ما بعد الطبيعة « العلية الكلية » . ومن حيث الوقائع وعلم النفس تبدو الوراثة قانونا للحياة علمته الهوية الجزئية لعناصر الكائن العضوى فى الآباء ولدى الولد . وعلى كل حال فإن كل الاستثناءات ليست إلا مظاهر والوراثة هى القانون . والصيغة المثالية البسيطة لهذا القانون هى : — « الشبيه ينتج الشبيه » . وفى الناحية الجسمانية وكذلك فى الناحية العقلية نجد الحيوان يرث طبائع نوعه حتما وبالضرورة<sup>(٤)</sup> .

ويحاول ريبو أن يبين أن كل أشكال النشاط العقلى قابلة للانتقال : الغرائز ، ملكات الإدراك ، الذاكرة ، العادة ، التخيل ، الاستعداد للفنون ، أو العلوم ، أو الدراسات المجردة ، والعواطف ، والوجدانات ، وطاقة الطبع والأشكال

---

(١) نحن نحيل الى الطبعة العاشرة ، باريس ، الكان ، سنة ١٩١٤

ص ٣٨٤ (٢) الكتاب السابق ص ٤٠٨ (٣) الكتاب نفسه ص ٤١٠

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١١ وما يتلوها .

المرضية وغيرها : الجنون ، المهلوسة ، العته ، الاتحار (١) .

وإنصافاً لريبو ينبغي أن نحسب حساب الراحل المختلفة لتطوره أعنى لما كتبه في المرحلتين الثانية والثالثة من حياته . ذلك أن ريبو لم يتخلص فقط من موقفه اللاتلفيقي ومن نشوته العلمية ، بل اضطر أيضاً أن يدخل الملاحظة الباطنة وأن يتخذ موقفاً ضد الترابطية والمذهب العقلي بابرار أهمية اللاشعور وسيادة الحياة الانفعالية (٢) . وفي الفصل الذي كتبه في الكتاب الجامع عن « المنهج في العلوم » (٣) يميز ريبو ثلاث مجموعات من المناهج : المجموعة الذاتية ، والمجموعة الموضوعية ، والمجموعة التجريبية ، ويدافع عن شرعية المنهج الذاتي بأن ينسب إليه نفس القيمة التي للمنهج الموضوعي .

ويميز بين نوعين من المنهج الموضوعي : غير مباشر ( مذكرات سير الرجال ، الوقائع التاريخية ، الآيين ، الأديان ) والمباشر (الاختبارات على الأطفال والحيوان ، والمجموعات إلخ ) وفيما يتصل بالمجموعة الثالثة يميز ريبو ثلاثة أنواع : تجريبي ونفسى فسيولوجي ، ومرضى ، ويعزو أهمية خاصة إلى علم النفس المرضى وبأبحاثه في هذا الميدان كان رائداً حقيقياً في الحركة النفسانية المعاصرة في فرنسا . وإن ما يجعل لدراسة الأمراض العقلية قيمة أساسية هو في نظر ريبو أنها تؤيد حقيقة اللاشعور . فثلاً نجد أن ظواهر فقدان الذاكرة وفقدان النطق تدل على أن الأفكار المكتسبة أول ما يختفي ، وأن العواطف والانفعالات آخر ما يختفي ، حتى إن الحياة الانفعالية لها مقاومة أكبر من الحياة العقلية .

وإنه لفضل لريبو أن يكون قد نبه في مؤلفات المرحلة الثالثة إلى أصالة وسيادة

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤١٢ (٢) أمراض الذاكرة « ١٨٨١ » وأمراض الارادة « ١٨٨٤ » وأمراض الشخصية « ١٨٨٥ » الدراسة النفسية للانتباه « ١٨٨٨ » الدراسة النفسية للعواطف « ١٨٩٦ » تطور الأفكار العامة « ١٨٩٧ » الخيال المبتدع « ١٩٠٠ » منطق العواطف « ١٩٠٥ » بحث في الوجدانات « ١٩٠٧ » مشاكل علم النفس الانفعالي ، الحياة اللاواعية والحركات « ١٩١٤ » وقد ظهرت كل هذه الكتب عند الناشر ألكان ، باريس .

(٣) نشرت تحت اشراف ه . بواسي . باريس . ألكان سنة ١٩٠٩



الحياة الانفعالية ، والوجدانات بازاء العقل والذهن . لقد صار الآن متحرراً على نحو أكبر من قوانين الترابط التي قال بها التجريبيون الانجليز ومن فرض وراثة الطباع المكتسبة ، ومن الثقة المفرطة بالمنهج التجريبي . وكتابه « مشا كل علم النفس الانفعالي » شاهد بين على ذلك .

في هذا الكتاب سعى ريبو إلى بيان طبيعة الحساسية وأساسها ومادتها ومضمونها ، وبين أن الحياة الانفعالية affective والحياة العقلية intellectuelle غير متجانستين ولا ترد إحداها إلى الأخرى . وأنه ينتج عن هذا الاختلاف الأساسى نتائج أهميتها العملية كبيرة <sup>(١)</sup> ويرى ريبو أن ثمة دليلين على أصالة الحياة الانفعالية : « الدليل المباشر يقدمه وجود أحوال شعور انفعالية خالصة ، خاوية ، وتكاد أن تكون خاوية من المضمون العقلى . والدليل غير المباشر يمكن تقريره تبعاً لمنهج التغيرات المتساوقة : أولاً . عن طريق الآثار التي يحدثها الاختفاء التام للحياة الانفعالية أو عن طريق ضعفها البالغ . وثانياً : عن طريق الأحوال العكسية ، أعنى سيادة الحياة الانفعالية على الحياة العقلية <sup>(٢)</sup> . وعلى كل حال فان الحياة الانفعالية فى جوهرها « مظهر طاقى <sup>(٣)</sup> شكله الأولى الأيسر هو الاهتياج ، وكذلك نجد أن اللذة والألم ليسا العنصرين الأساسيين فى الحساسية . بل هما بالأحرى علامتان . وعلم النفس الذى لا يحفر تحتها يشبه طباً يقتصر على الأعراض مهملاً الاصابات <sup>(٤)</sup> » .

وموقف ريبو موقف مضاد للنزعة العقلية بصراحة . قال : « إن عالم العواطف والانفعالات والوجدانات غريب عامة بطبعه عن كل معقولة <sup>(٥)</sup> . » « لا بد أن يكون

(١) مشا كل علم النفس الانفعالى ص ١ (٢) الكتاب نفسه ص ٤

(٣) ( نسبة الى الطاقة . énergétique ) ،

(٤) « مشا كل علم النفس الانفعالى » ص ٣٤ (٥) الكتاب نفسه ص ٣٥

المرء مصابا بحكم عقلي سابق أو بالداء الميتافيزيقي للوحدة المطلقة حتى لا يدرك أن الشعور والمعرفة مظهران مختلفان تمام الاختلاف ومستقلان الواحد عن الآخر مند البداية<sup>(١)</sup>. وعند الانسان يسود الشعور الانفعالي في مرحلة الطفولة أولا ، ثم بعد ذلك في مجموعة الأشخاص المندفعين والمنفعلين ، وغير المترنين . ويبلغ أوجه من النضور ولحظة ازدهاره التام عند بعض الصوفية ، وخصوصا عند الشعراء والفنانين الذين قدموا — بحساستهم المرهفة ، وعدم استقرارهم وأهوائهم — سندا للنظرية المشهورة بأن العبقرية جنون حتى قيل عنهم أنهم أناس أعلنون في ميدان العواطف<sup>(٢)</sup>. وها هنا في رأي ريبو ، ذاكرة انفعالية ، تؤكد ذلك الأمثلة العديدة على « الذاكرة الموسيقية » التي يتحدث عنها دورياك<sup>(٣)</sup>. وأخيرا نجد أن النفور هو نوع من الاستعداد الانفعالي : إنه شكل مخفف من غريزة المحافظة على البقاء يفعل بالسبق anticipation . إن النفور سابق على كل تجربة ولا يتوقف إلا على التركيب العضوي للشخص .<sup>(٤)</sup>

أما أن ريبو من خلال المراحل المختلفة لتطوره — قد ظل مخلصا لاتجاهه الوضعي الأساسي فهذا ما يدل عليه على خير نحو المقدمة التي كتبها قبل وفاته بقليل لكتاب « بحث في علم النفس » *Traité de psychologie* لجورج ديما<sup>(٥)</sup>. في هذه المقدمة يذهب إلى

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨ (٢) الكتاب نفسه ص ٣٦ وما يتلوهما .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٩ راجع دورياك « الروح الموسيقية » باريس .

الكان .

(٤) المرجع نفسه ص ٨٤ — ٨٨

(٥) راجع « بحث في علم النفس » لجورج ديما بمعاونة :

L. Barat, G. Belot, Ch. Blondel, B. Bourdun, F. Challaye, Ph. Chaslin, Ed. Claparède, G. Dunan G. Davy, H. Delacroix L. Dumas, Pierre Janet, A. Lalande, J.—P. Langlois. L. Lapique A. Meyer, I. Meyerson, H. Piéron, G. Poyer, Et. Rabaud, G. Renault d, Allones, A. Rey A. Tournay, H. Wallon.

مع مقدمة تيوديل ريبو . الجزء الأول سنة ١٩٢٣ ، ج ٢ ، ص ١٩٢٤ ،

باريس ، عند الناشر الكان . وصدرت منها طبعة جديدة بعنوان : « بحث جديد في علم النفس » في ٩ مجلدات ، عند الناشر نفسه .

أن مهمة علم النفس التجريبي هي دراسة الوقائع النفسية وفقا لمنهج العلوم الطبيعية مستقلا عن كل ميتافيزيقا . إن لعلم النفس موضوعا محدودا هو : الوقائع النفسية ، وصفها ، تصنيفها والبحث عن قوانينها وأحوال وجودها ، وعلم النفس يحرم على نفسه بكل شدة كل نظر في طبيعتها الأولى ، وعالم النفس المجرّب مثل عالم التاريخ الطبيعي ، وعلم النفس جزء من علم الحياة ( البيولوجيا ) ولا شأن له بالفلسفة . « ولا يمكنه أن يكون في وقت واحد علما مقصورا على التجربة ، خاضعا للتحقيق ونظراً يتجاوز التجربة ولا يخضع للتحقيق . فان شاء علم النفس أن يكون علم نفس وميتافيزيقا معا ، فانه لن يكون هذا ولا ذاك . ولا مفر من الاختيار بينهما <sup>(١)</sup> » .

## شارل ريشيه ( ١٨٥٠ - ١٩٣٥ )

كان لرييو في فرنسا أثرا كبيرا جدا ، فجل علماء النفس الفرنسيين المعاصرين يعدونه أستاذهم . حتى برجسون الذى اختلف معه في نقاط مهمة يدين له بالكثير . و « بحث في علم النفس » لديما يمكن أن يعد إلى حد ما نصبا تذكاريا شيدا تخليدا لذكرى ريو : فكل الأبحاث الواردة فيه تشهد بتأثيره على نحو يزيد وينقص . ولن نستطيع هنا أن نفحص جهود كل من تابعوا ريو — بل تقتصر على ما هو ميز ، ابتغاء رسم مخطط متنوع كل التنوع لعلم النفس في فرنسا في العصر الحاضر .

لكن قبل الحديث عن اعمال من تابعوا ريو حقا — نود أن نشير إلى أعمال شارل ريشيه ، وتيودور فلورنوا ، لأنها تشهد إلى حد ما على سيادة الاتجاه اللاميتافيزيقي والوضعي في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ومن ناحية أخرى فان هذين المفكرين خضعا لتأثير ريو .

وريشيه فسيولوجى أساسا . لكنه اهتم اهتماما عميقا بعلم النفس وخصوصا بعلم ما فوق النفس ، أو علم ما بعد النفس . وتحت تأثير النشوة العالمية التى انتشى بها العصر

مضى ريشيه إلى حد أنه أعلن في سنة ١٨٩٢ موت الميتافيزيقا . « من المحتمل أن تهجر الميتافيزيقا هجرا تاما كما هو واجب : والأنظار الغامضة بجهازها البالى من البراهين ، ستترك في المجلدات للمغبرة التى تسكدست فيها منذ عشرين قرنا . وعلى ذلك فان الفلسفة بالمعنى الصحيح لن توجد ، فالجانب الميتافيزيقي سيذهب إلى علماء الفلك والرياضيات والفزياء ، والجانب النفسانى سيصبح من نصيب الفسيولوجيين<sup>(١)</sup> . »

وتبعاً لهذه النبوءة فان ريشيه حاول هو نفسه أن يجعل الفسيولوجيا تمتص

---

(١) « فى مدى مائة سنة » + باريس سنة ١٨٩٢ ص ٢٢٠ وما يتلوها +

علم النفس ، وهو يفسر كل الوقائع النفسية على أنها تركيبات مندرجة للوظائف والوقائع الفسيولوجية، ويرجع الكيفية إلى الكمية واختلافات الطبيعة إلى اختلافات في الدرجة وفي التعقيد . والظواهر النفسية العليا للزعمومة ، ليست في نظره غير تأليفات تدريجية من الظواهر الفسيولوجية الأولية ، وليس ها هنا ظهور مفاجيء لظاهرة جديدة ، وليس ها هنا هوة بين ما هو نفسى وما هو فسيولوجى ، وليس ها هنا حاجز بين الإنسان والحيوان . وميدان علم النفس يستمر من الحركة المنعكسة البسيطة جداً إلى النشاط العقلى البالغ التعقيد (١) .

صحيح أن ريشيه لا ينكر قيمة الاستبطان . لكنه يرى أنه ، أى الاستبطان لا يستطيع أن يدرك غير وقائع الشعور ، فالعلم التجريبي وحده — بمنهاجه الدقيقة وأجهزة التحديد المحككة ، وهما يسه الصحيحة ، وسيره للتأنى الدقيق — هو الذى يستطيع أن يتقدم (٢) . ويود ريشيه أن يطبق آلية ديكارت ليس فقط على الحيوان ، بل وأيضاً على الانسان . ولم يكن بعيداً كثيراً عن نظرية « الإنسان الآلة » للامترى ، حينما كتب يقول « ليس الحيوان من جوهر مخالف لجوهرنا . وذكاءه وذكاؤنا قوتان من نفس الطبيعة ، وإن اختلفا في الشدة ، فان كان الحيوان آلياً كله فنحن أيضاً آليون (٣) وقد نفذ ديكارت نفوذا عميقا في طبيعة» . الحيوان بأن بين أن أفعال الحيوان تتحدد ضرورة بالجهاز العصبي . والأمر كذلك فيما يتصل بالانسان . فعند الإنسان كل فعل يتحدد بقوانين حتمية لا ترحم : الحركات المنعكسة ، وقوانين للنم ، وقوانين التهييج ، وقوانين الترابط . ولا محل للتحدث عن أصالة حياة الروح ولا عن استقلالها . والذكاء الانسانى في تغيراته المختلفة ليس إلا الدرجة العليا من التطور العضوى . وكل الحياة العقلية تتولد عن أصول دنيا ، متواضعة ، آلية . و « الأعلى » يمكن أن يفسر تماماً بالأدنى

(١) « بحث في علم النفس العام » ط ٩ ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢

ص ٣ وما يتلوها ١٠ (٢) « بحث في علم النفس العام » ط ٩ ، ص ٧

(٣) المرجع نفسه ص ١٧٥ وما يتلوها .

وبالجملة ، فان ما يطالب به ريشيه ليس هو أن تمتد بما هو نفسى إلى كل العالم الحى ، بل بالأحرى أن نجد الآلية الديكارتية للزعومة ليس فقط عند الحيوان ، بل وأيضاً عند الإنسان .

وريشيه يهمنى ليس فقط بوصفه عالم نفس ، بل وأيضاً وخصوصاً بوصفه مؤسس ما فوق علم النفس ومثله الرئيسى فى فرنسا . فى هذا الميدان بمخاصة دافع بكل قوة عن اعتقاده بقيمة التجربة العلمية المطلقة ، وقد عرض النتيجة العامة لأبحاثه الطويلة فى هذه المسائل فى كتابه الكبير : « بحث فى ما بعد النفس <sup>(١)</sup> » ، الذى أهدها إلى ذكرى أستاذه وصديقه الشهيرين سيروليم كروكس ، وفردريك مير Myers . وريشيه يلخص فى ثلاث كلمات الظواهر الأساسية الثلاث التى تؤلف هذا العلم الجديد الذى سماه فى سنة ١٩٠٥ باسم « ما بعد النفس » Métapsychique : (١) الحساسية الحفية Cryptesthesia (الألمعية عند المؤلفين الأقدمين) ، أعنى ملكة للمعرفة تختلف عن ملكات المعرفة الحسية المعتادة (٢) الحركية البعيدة ، أعنى الفعل الآلى المختلف عن القوى الآلية المعروفة ، ويتحقق دون تماس ، ومن بعد ، فى ظروف معلومة على موضوعات أو أشخاص (٣) الاكتوبلاسميا ectoplasmie (التجسد المادى عند المؤلفين الأقدمين) أعنى تكوين الموضوعات المختلفة التى غالباً ما تبدو أنها تخرج من الجسم الانسانى وتتخذ هيئة مادية حقيقية ( للباس ، الأتعة الأجسام الحية) . ويزعم ريشيه أن « العلم القاسى الذى لا يرحم » يجب عليه أن يقر بهذه الظواهر الغريبة الثلاث التى رفض الاعتراف بها حتى الآن <sup>(٢)</sup> لأنها هى الأخرى خاضعة لقوانين وكلمة فوق طبيعى l surnaturel شأنها شأن كلمة supr anormal التى قال بها مير (فوق سوى) فاسدة فى نظر ريشيه لأنه لا يمكن أن يوجد فى الكون إلا ما هو طبيعى وما هو سوى . ويرفض أيضاً كلمة Occulte (مستسر) وهو مقتنع « بأن ما فوق النفس علم ، علم حقيقى ينبغى أن تنظر إليه كما تنظر إلى كل العلوم ، فنعالجه بطريقة منهجية وباجتهاد وتوقير ، ولهذا ينبغى أن

(١) « باريس » ألكان سنة ١٩٢٢ ويقع فى ب + ٨١١ صفحة .

(٢) الكتاب السابق ص ب وما يتلوها .

نطبق هنا أيضا مناهج سائر العلوم ، أعنى الملاحظة والتجربة . والجزء التجريبي ينبغي أن يعالج بوصفه علما تجريبيا مع التطور المعتاد لوسائل البحث الفنية : من موازين وآلات تصوير شمسي وطرق بياضية ، وعلى علماء ما بعد النفس أن يستخدموا كل طرق المقياس التي يستخدمها علماء الفسيولوجيا . ولا يرى ريشيه خلافا جوهريا بين المناهج ، وكل ما هنالك أن الكيميائي أو الفسيولوجي يعمل بمواد يمكنه أن يحصل عليها بسهولة ، بينما نحتاج حين نريد إجراء تجربة ما بعد نفسية ، إلى وسيط ، وهو شخص نادر ، هش ، هوائي إلى أقصى حد<sup>(١)</sup> . ومن هذه الناحية لا يمكن مقارنة ما بعد النفس بسائر العلوم ، أما ما هو مؤكد فهو (١) أن وقائع ما بعد النفس وقائع حقيقية ، (٢) : أنه ينبغي دراستها دون اهتمام ديني ، كما تدرس العلوم الأخرى ، (٣) وأنها تبدو مقودة بعقول إنسانية أو غير إنسانية ، لا تدرك مقاصدها إلا جزئيا<sup>(٢)</sup> . ولا شيء فيما بعد النفس يناقض العلم الكلاسيكي ، وإنما الأمر أمر تأكيدات جديدة فلا شيء أسهل بالجملة من الحساسية الخفية : إذ يكفي أن نقر بهذا الفرض الأولي القائل بأنه يوجد في عقلنا وسائل للمعرفة غير الحواس الخمس ، فكون يد تتخذ كل خواص اليد الحية تتكون في غيم مبيض ، هذا لا ينافي أبدا قوانين الدورة الدموية ، والنغذية ، وتكون العظام في اليد العادية . كل ما في الأمر أن هذه واقعة جبرية ، ولكنها ليست واقعة مناقضة<sup>(٣)</sup> . وريشيه يميز أربعة عصور كبرى في تاريخ ما بعد النفس : (١) العصر الأسطوري الذي يمتد حتى مسمر (١٧٧٨) ، (٢) العصر المغناطيسي الذي يمتد من مسمر حتى الأخوات فوكس (١٨٤٧) ، (٣) العصر الروحاني ، من الأخوات فوكس حتى وليم كروكس (١٨٤٧ - ١٨٧٢) ، (٤) العصر العلمي الذي بدأه وليم كروكس (١٨٧٢) . وريشيه يأمل أن يكون كتابه هذا بداية عصر خامس كلاسيكي . وعلى كل حال فإنه يعد كروكس المؤسس الحقيقي لما بعد النفس بوصفه علما بالمعنى الصحيح . وقد قال عن تجارب كروكس « إنها من الجرائد<sup>(٤)</sup> » .

(١) الكتاب نفسه ص ١١ وما بعدها . (٢) الكتاب نفسه ص ١٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٧٦٢ وما يتلوها . (٤) الكتاب نفسه ص ٣٥

أما عن الوسطاء ، فريشيه يعد أهمهم هم : مدام بيير (فيما يتصل بما بعد النفس الذاتى) ، ويوزاياا بلدينو ( فيما يتعلق بما بعد النفس للموضوعى) ويضيف قائلاً : « وحقى لو لم يوجد وسيط غير مدام بيير فى العالم فانها تكفى لإثبات الحساسية الحفية علمياً. (١) »

ومع ذلك فان ريشيه يذبه إلى أن ما بعد النفس ليس اليوم إلا فى أوائله : « ولهذا فانه سيكون لما بعد النفس فى المستقبل الحق فى أن يطمح إلى آفاق أعلى ، وأن يتجه إلى وضع أخلاق وعلم اجتماع وإلهيات جديدة . ومن يدرى ؟ . لكن ! حسب كل عصر متاعبه . ولم يئن الأوان للقيام بالتركيب فلنقتصر الآن على التحليل » (٢) ويطلب ريشيه خصوصاً بالاحتياط فيما يتصل بالنظرية الروحانية (٣) . إنه لا ينكرها . « لاشك أنها سابقة لأوانها . ومن المحتمل أن تكون خطأ . ولكن لها الفضل فى استنارة التجارب . إنها فرض من فروض العمل التي بعدها كلود برنار خصبة » (٤) . وريشيه لا يمكنه أن يتصور أن « الأرواح » بعث للموتى . ولا يرى كيف يمكن إثبات أن الشعور الإنسانى يبقى بعد موت المخ ، بذكرياته وشخصيته (٥) . فاذا كان هم — وهذا أمر لا يؤمن به ريشيه — أرواح ذوات قوى مستمرة (لا يفهمها أبداً) ومقاصد خفية (لا يفهمها أيضاً) فان هذه الأرواح ليست مشاعر الموتى (٦) . إنها تنتسب إلى عوالم أخرى تختلف عن عالمنا المادى وعن عالمنا المعنوى . وإذا اتخذت مظاهر إنسانية ، فذلك من أجل أن تهيب لنا أن نفهمها بعض الفهم . والخلاصة أن ريشيه واثق تماماً أنه سينبثق عن ما بعد النفس علم دقيق ذات يوم ، كما انبثقت الكيمياء عن الأئصنة ، وعلم الفلك عن علم التنجيم (٧) .

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ٣٨ (٢) الكتاب نفسه ص ٤٠  
 (٣) « أى تحضير الأرواح théorie spirite » .  
 (٤) الكتاب نفسه ص ٧٨١ ، ٧٨٤ ، ٧٧٧ وما يتلوها .  
 (٥) الكتاب نفسه ص ٧٩١



ولا نستطيع هنا أن نلخص أعمال أنصار علم ما بعد النفس الآخرين في فرنسا . وفضلا عن ذلك ، فإن هذا التيار لم ينتشر فيها إلا ببطء نسبيا . ونكتفي بذكر بعض الكتب التي كرسست لهذه المسائل : —

ديلون Delaune : «الروحانية أمام العلم» ، باريس سنة ١٨٩٥ ط ٥ سنة ١٨٩٧ .

— ج .. ديلون : «أبحاث في الوساطة الروحية» باريس سنة ١٨٩٦ .

١ — دي روشا A-de Rochas «تخريج الحساسية» باريس سنة ١٨٩٢ .

— «الأحوال العميقة للتويم المغناطيسى» باريس سنة ١٨٩٢ .

— «الأحوال السطحية للتويم المغناطيسى» : باريس سنة ١٩٠٢ .

٢ — بواراك Boirac : «مستقبل العلوم الروحانية» : باريس سنة ١٩٠٧ .

— «علم النفس المجهول» باريس سنة ١٩١٥ .

— كاميل فلانماريون Flammarion : «القوى للمادية المجهولة» باريس سنة ١٩٠٧ .

— «المجهول والمشاكل النفسية» باريس سنة ١٩٠٠ .

— «الموت وأسرره» . باريس سنة ١٩٢٠ .

— ج — جيليه Geley «من اللاشعور إلى الشعور» باريس سنة ١٩٠٩ .

— «الكائن تحت الشعور» ط ٤ ، باريس سنة ١٩١٩ .

— ج جراسيه : «الروحانيات اليوم» سنة ١٩٠٨ .

— شفرى Chevreuil : «نحن لا نموت» باريس سنة ١٩١٤ .

— ل . دنى Denis : «بدالات» عرض لنظرية الأرواح سنة ١٩١٨ .

— فلم Walm : «الروحانيات في العصر القديم والعصور الحديثة» في

مجلدين سنة ١٨٨٥ .

— ت .. فلورنوا : «من الهند لى المريخ» جنيف سنة ١٩٠٠ .

والمجلات التالية : «مجلة الروحانيات» وتصدر في باريس ، «المجلة العلمية والأخلاقية

للروحانيات» في باريس ، مجلة «ما بعد النفس» .

## تيودور فلورنوا (١٨٥٤ - ١٩٢٠)

يهنأ عمل عالم النفس تيودور فلورنوا ، من جنيف ، من حيث أنه ، إلى حد ما ، يمثل تفوق الاتجاه الوضعي المعارض للميتافيزيقيا في ميدان علم النفس المحرر باللغة الفرنسية . وأهم كتب فلورنوا في نظرنا هنا هو كتابه : « ما بعد الطبيعة وعلم النفس » ( جنيف ، سنة ١٨٩٠ ، ط ٢ سنة ١٩١٩ ، مع مقدمة لهيفدنج Hoffding ، عند الناشر كوندج Kuudig في جنيف والناشر فشاخر في باريس ) . يضع فلورنوا — تمشياً مع اتجاه عصره المضاد للميتافيزيقيا — فاصلاً بين علم النفس بوصفه علماً تجريبياً وبين النظر الميتافيزيقى في الحياة النفسية وعلاقتها بالحياة الفزيائية . ويسلم بالتوازي النفسى الفسيولوجى بوصفه فرضاً للعمل ، دون أن يعزو إليه معنى ميتافيزيقياً . ويرى فلورنوا أنه ينبغي على علم النفس ، على غرار العلوم الفزيائية والطبيعية ، أن يهز نير الميتافيزيقيا بأن ينفي من ميدانه مجادلات الفلاسفة التاريخية<sup>(١)</sup> . وتفكيره يسير في اتجاه وضعية كونت : العلم يتحرك في النسبي ، أما المطلق فيند عنه : وأياما كان الاسم الذى نعطيه للمطلق — الله ، الجوهر أو القوة — فانه سيظل في نظر العلم الوضعى هو « ما يمكن معرفته »<sup>(٢)</sup> . وعند فلورنوا أن ثمة شيئاً درامياً في هذا الانتقال من الطور اللاهوتى والميتافيزيقى إلى الطور الوضعى الذى يتحدث عنه كونت<sup>(٣)</sup> . بل يذهب إلى أبعد من هذا ويطالب مع ريبو بالفصل التام بين علم النفس والفاسفة . إن علم النفس ينبغي عليه أن يستخدم المقياس مثل سائر العلوم الدقيقة . وإن توكيد التوازي بين أمرين بينهما كل هذا الاختلاف — وهما حياة النفس وحياة الجسم — نتيجته إمكان تطبيق منهجى الملاحظة والتجربة على ظواهر الشعور ، بواسطة الظواهر الجسمانية المناظرة ، وهذان المنهجان يقدمان معرفة أوسع وأكمل جداً مما يمكن الحصول عليه عن طريق الحس الباطن وحده<sup>(٤)</sup> . وعلم النفس ينبغي عليه . — كي يصبح علماً

(١) « ما بعد الطبيعة وعلم النفس » ص ٢ (٢) الكتاب نفسه ص ٨

(٣) الكتاب نفسه ص ٧ (٤) الكتاب نفسه ص ١١

وضعياً — أن يصبح فسيولوجياً قدر المستطاع ، لكنه ليس في حاجة — من أجل ذلك — أن يصير فسيولوجياً ، لأنه ليس لكل ظاهرة فسيولوجية مضاف *corrélatif* نفسى <sup>(١)</sup> . ولكي يبرز فلورنوا عدم فائدة الميتافيزيقا في دراسة علم النفس ، يذكر أن العلوم الأخرى ، مثل الهندسة والميكانيكا ، لا يمكنها أن تتقدم إذا كانت مضطرة — من أجل وضع أية نظرية — أن توضح مقدماً الطبيعة الحقيقية للسكان والعدد والزمان <sup>(٢)</sup> . كذلك نجد فلورنوا ، بوصفه عالم نفس ، يقر بالجبرية . « إن تفسير واقعة هو دائماً ردها إلى وقائع أخرى كانت متضمنة فيها ، وبها لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه ولا ألا تكون . والبدئية المكونة لكل علم هي بدئية الجبرية المطلقة . والعلم ينتهي حيث تبدأ الحرية <sup>(٣)</sup> » . لكن هذا لا ينعنا — في رأى فلورنوا — من الشعور بالحرية والمسؤولية <sup>(٤)</sup> . والجبرية لا يحق لها أن تعد نفسها التعبير عن الحقيقة المطلقة . ومنذ اللحظة التي أصبح فيها « أساس » الأشياء موضوعاً للتساؤل ، واتجهت العناية إلى معرفة الحقيقة الجوهرية للعالم ولأنفسنا ولكل شيء أيا ما كان ، فقد غادرنا أرض التجربة العالمية <sup>(٥)</sup> . وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عند فلورنوا عن برجانية بمعنى إرادة الإيمان عند وليم جيمس . ومن هنا إعجابه الشديد بعالم النفس الأمريكى ( وليم جيمس ) <sup>(٦)</sup> . وفيما يتصل بالدين نستطيع أيضاً أن نتحدث عن برجانية عند فلورنوا <sup>(٧)</sup> .

تلك هي الأفكار الأساسية التي أعلنها فلورنوا من فوق كرسى علم النفس التجريبي الذي أنشئ من أجله في سنة ١٨٠١ بكلية العلوم بجامعة جنيف . لكن أعماله في علم ما فوق النفس هي التي جعلته مشهوراً في العالم كله . « من الهند إلى

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ٢٤ (٢) الكتاب نفسه ص ٢٥  
 (٣) الكتاب نفسه ص ٩٣ (٤) الكتاب نفسه ص ١٠٠  
 (٥) الكتاب نفسه ص ١١٩  
 (٦) راجع كتابه : « فلسفة وليم جيمس » ، سان بليز سنة ١٩١١  
 (٧) راجع كتابه : « العبقورية الدينية » ، سان بليز سنة ١٩١١

كوكب المريخ» (١) — ذلك هو عنوان كتابه الرئيسي في هذا الموضوع . وفيه يشرح حال الوسيطة الروحية الأنسة هيلانه اسمث التي كانت تعتقد أثناء حالة الرؤيا الواضحة والسير في النوم أنها مرة في الهند القديمة ، ومرة أخرى في بلاط ماري انطوانيت ومرة ثالثة في كوكب المريخ . وفلورنوا يعالج ظواهر ما بعد النفس موجهاً انتباهه خصوصاً إلى دراسة الشخصية وسوابق الوسيط . وقد قام بذلك ابتغاء تقرير العلاقات بين الأحوال والظواهر الخاصة التي تقوم عليها الأفكار الروحانية من ناحية ، وبين التركيب الفزيائي والنفسي للوسطاء واتجاه حياتهم السابقة . وفيما يتعلق بالطريقة التي على نحوها ينبغي معالجة مشا كل ما بعد النفس ، يضع فلورنوا المبدأين التاليين : (١) مبدأ هاملت ، ويقول إن « كل شيء ممكن » ، ولهذا ينبغي ألا تنكر شيئاً بطريقة قبلية ، مهما بدا غير معقول ، (٢) مبدأ لا بلاس ، ويقول إن وزن الدليل ينبغي أن يتناسب مع غرابة الظاهرة .

وأخيراً نذكر أن فلورنوا كان رائداً بأعماله الخاصة بعلم النفس الديني . وقد نشر في هذا الموضوع عدة دراسات في مجلة « محفوظات علم النفس » التي أنشأها سنة ١٩٠١ هو وادوار كلاباريد (جنيف عند الناشر كوندج) . ويكفي هنا أن نذكر دراسته الممتازة : « صوفية حديثة ، حالة الأنسة فيه V٤٠ . وثائق في علم النفس الديني » ، بحث نشر في مجلة « محفوظات علم النفس » (جنيف سنة ١٩١٥) . وكانت الأنسة فيه V٤٠ تشكو من نصف سير في النوم أبرز خصائصه نوع من الشعور المزدوج ، وحالة لا تحتمل من الانشقاق الباطن . [ راجع أيضاً : « مبادئ علم النفس الديني » ( « محفوظات علم النفس » ) ج ٢ ، جنيف ، عند الناشر كوندج ، سنة ١٩٠٣ ] .

وتحت التأثير الفائق لعلم النفس الديني عند فلورنوا ، من ناحية ، وحركة

(١) « دراسات عن حالة من حالات السير أثناء النوم مع التكلم بعدة لغات » ، جنيف ، الناشر أثار Atar سنة ١٩٠٠ — وراجع و . ديونا W. Deonna : « من كوكب المريخ إلى الأرض المقدسة » ، مجموعة : الفن والاشعور . وسيطة شاعرة : هيلانه اسمث ، باريس عند الناشر أ . دي بوكار سنة ١٩٣٢

التحليل النفسى فى العصر الحاضر من ناحية أخرى ، كتب فردينان موريل Morel رسالة الدكتوراه بعنوان : « بحث فى الانطواء الصوفى <sup>(١)</sup> » . وفيها يقدم تفسيراً طبيياً وجنسياً sexuelle لطبيعة التصوف وكل ميثاقه يقا على العموم . إذ يرى موريل أن كل الصوفية « منطوون » introvertis ، أى أنهم فى حقيقة الأمر مرضى لا يستطيعون التكيف مع العالم الخارجى ، ولافتقارهم إلى إشباع سوى للفريزة الجنسية يتجهون إلى الباطن ، ولا يفعلون ، بل يفكرون ويحلمون ويتأملون ، وهم يتجنبون المجتمع ويلوذون بالوحدة ، إنهم محصورون فى الفكر الذاتى . وللرأة للتصوفة هى خصوصاً نموذج الجنسية الذاتية autoerotisme للنظرة ، نموذج دقيق فعال ( وموريل يدرس خصوصاً السيدة جويون ، وأنطوانات بورنيون ، وكترينه السيناوية ، ومرجريت انبر Enber ) .

ويمكن أن نربط ، بالتيار النفسانى الصادر عن ريبو وجزئياً عن فلورنوا ، مؤلفات لوسيان ساريه Collérier ، من جنيف ، فى الترية وعلم النفس ، مع مراعاة أنه انحرف فى كثير من النقط عن علم النفس الذى تصوره ريبو . وساريه يهدى كتابه « مجمل علم الترية <sup>(٢)</sup> » إلى فلورنوا : والعنوان الفرعى لهذا الكتاب — « وقائع الترية وقوانينها » يميز موقفه ساريه العلمى : « ترتيب الوقائع وفقاً لخصائصه المشتركة ، وتفسيرها بقوانين ثابتة » — ذلك هو الموضوع المزدوج لعلم الترية كما لسائر علوم الواقع <sup>(٣)</sup> . والترية هى فى نظر ساريه التدخل الذكى الإرادى من جانب الأيوين فى تطور الميول النفسية عند الطفل ابتغاء التكيف مع الوسط المحيط الذى يريانه الأفضل <sup>(٤)</sup> . وذلك هو « قانون الترية » و « علم الترية <sup>(٥)</sup> » .

وفى دراسة بعنوان « عناصر الحياة الانفعالية <sup>(٦)</sup> » يحاول ساريه أن يكمل

(١) جنيف ، عند الناشر كوندج سنة ١٩١٨

(٢) باريس ، عند الناشر ألكان ، سنة ١٩١٠

(٣) الكتاب نفسه ، المقدمة ص ز

(٤) الكتاب نفسه ص ٢١

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٨١

(٦) نشر فى « المجلة الفلسفية » عدد مارسى — أبريل ومايو — يونيو

ويصح تصور ريبو للحياة الانفعالية . وهو يرى أنه لا سبيل إلى تحديد طابع عناصر الحياة الانفعالية إلا بواسطة منهج وضعى دقيق يحلل الوقائع بعيداً عن كل فوضى<sup>١</sup> وعن كل نظرية سابقة وعن كل ما هو قبلى . ويميز بين نوعين من الوقائع : أولية وثانوية . والوقائع الأولية تصدر مباشرة عن طبيعة الكائن العضوى : إنها فطرية ، مستقلة عن كل تجربة ماضية للفرد . والوقائع الثانوية ، على العكس من ذلك ، تنشأ عن تأثير الوسط ، والوسط الاجتماعى بمخاصة . وتجارب الفرد هى التى تكتسبها وتحددها<sup>(١)</sup> والقوة الانفعالية للاحساس ، فى نظره ، مكتسبة . والشعور بالذلة أو الألم الذى يبدو أنه ينبعث عنه هو دائماً عملية ثانوية<sup>(٢)</sup> . وهو يعز و إلى الألم والوجع<sup>(٣)</sup> protalgie وظيفية بيولوجية مباشرة : فكلاهما يثير أفعالاً مرتكسة خليقة بإعادة التكيف ، اياما كان طابع التكيف ، سواء تعلق الأمر بأذى lésion تركيبى أو بعدم توازن وظيفى ناشئ عن عدم الكفاية أو عن إفراط فى الطاقة<sup>(٤)</sup> . وسدريه لا يوافق على كلمة « ميل » tendance التى اقترحها ريبو للدلالة على مجموع اندفاعاتنا وشهواتنا ، الخ — إلا مع تحفظات<sup>(٥)</sup> . ويرى أن النظرية القائلة بأن الألم علامة على أن ميلاً ما لم يشبع ، مهما يكن من قيمتها بالنسبة إلى علم نفس الظواهر الثانوية — لا يمكن أن تنطبق إلا على الألم الأولي<sup>(٦)</sup> .

وقد أشرف سدريه ، بالتعاون مع جورج برتنيه ، على إصدار مجلة شهرية بعنوان « الترية »<sup>(٧)</sup> (سلسلة جديدة ، باريس ، عند الناشر آتنيه) وهو أيضاً مؤسس « النشرة السنوية فى علم الترية »<sup>(٨)</sup> (باريس ألكان، ١٩١١—١٩١٣) .

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٠ وما يليها .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٧

(٣) يطلق سدريين كلمة « وجع » على الدرجة المخففة من الألم ، مثل

حساسية الأسنان المريضة .

(٤) المصدر نفسه ص ٤٤٣

(٥) المصدر نفسه ص ٤٤٧

(٦) المصدر نفسه ص ٤٥٠

L'Education (٧)

L'année pédagogique (٨)

وهنا نشير إلى لارجييه دى بانصل *Largiuier des Bancels* من إقليم الفو في سويسرة الذى ألف كتاباً بعنوان «المدخل إلى علم النفس، الغريزة والانفعال»<sup>(١)</sup>، يأخذ فيه بالنظرية الوظيفية التى تقول إن علم النفس ينظر فى مصير الظواهر ، ويحاول أن يتفهم دورها البيولوجى<sup>(٢)</sup> . أما عن منهج علم النفس فإنه يقول إنه لا يختلف أبداً — من حيث المبدأ — عن منهج علم الفزياء ، لأنه مهما اختلفت الظواهر للملاحظة ، فإن للملاحظة نفسها تظل فى كلا العلمين واحدة<sup>(٣)</sup> . ولارجييه دى بانصل يتمتع من كل اعتبار ميمتافيزيقي . ويقر مبدأ التوازي النفسى الفسيولوجى ، لا بوصفه تعبيراً عن الواقع ، بل بسبب ما يقدمه من مزايا<sup>(٤)</sup> .

### من تابعوا ريبو

ولنتنقل الآن إلى من تابعوا ريبو ، ويمكن أن نقسمهم إلى فريقين كبيرين . وإلى الفريق الأول يناسب أولئك الذين يسعون لتطبيق التجريب والملاحظة ( للملاحظة الباطنة أو الذاتية ، والملاحظة الخارجية أو للوضعية ) خصوصاً على علم نفس الإنسان السوى وفى مقابل ذلك يدخل فى الفريق الثانى الأطباء النفسيون *psychiatres* الذين تدور أبحاثهم كلها تقريباً حول دراسة الأنماط النفسية المرضية

---

(١) عند الناشر بايو فى باريس سنة ١٩٢١

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣ وما يتلوها .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٧

(٤) المرجع نفسه ص ٨١ وما يتلوها .

# الفريق الأول

## علم النفس السويّ

ألفرد بينيه (١٨٥٧ - ١٩١١)

يمكن أن نعد ألفرد بينيه — وهو أول مدير لمعمل علم النفس التجريبي في السوربون الذي أنشئ سنة ١٨٨٩ — أبرز ممثل للفريق الأول . ولتقتصر على ذكر كتابه الرئيسي ، من بين مؤلفاته العديدة ، « المدخل إلى علم النفس التجريبي » الذي ألفه بالاشتراك مع فيليب ، وكورنييه وفكتور هنري ( باريس ألكان ، سنة ١٨٩٤ ) ثم : « تغيرات الشخصية » ، ١٨٩٤ ، « التعب العقلي » ، ١٨٩٨ ، « علم نفس كبار المحاسبين ولاعبى الشطرنج » ، ١٨٩٤ — عند الناشر هاشت ، « قابلية الإيحاء » ، ١٩٠٠ ، دراسة تجريبية للذكاء ، ١٩٠٣ ، « النفس والجسم » ، ١٩٠٥ — في مجموعة « مكتبة الفلسفة العلمية » ( باريس ، فلمازيون ) ، « ما يكشف عنه الحظ » ، ١٩٠٦ ، ثم دراسات عديدة ( بعضها عن علم نفس الطفل ) ظهرت في مجلة « النشرة السنوية في علم النفس <sup>(١)</sup> » ، التي أنشأها بينيه في سنة ١٨٩٥ .

ولاشك في أن بينيه ، وقد تأثر بشاركو وتين ، قد عنى بمشا كل علم النفس المرضى ، ولكنه أراغ خصوصاً إلى إكمال عمل ريبو فيما يتصل بعلم نفس الإنسان السوي <sup>(٢)</sup> وقد أهدى كتابه « تغيرات الشخصية » إلى ريبو وإياه استلهم . لقد أراد أن يجعل من علم النفس علماً وضعياً لا يدعى وضع نظريات براءة . بل يعزو أهمية كبرى للوقائع التي أحسنت مشاهدتها <sup>(٣)</sup> . وفي هذا الكتاب ، كما في سائر كتبه ، يقترح بينيه نوعاً من علم النفس المجرد عن الروح . إنه لا يستطيع أن ينظر إلى الفرد على أنه وحدة لا تقبل الانقسام « لأنه إذا أمكن شخصية » أن تصبح مزدوجة أو مثلثة فهذا برهان على أنها مؤلف ، ومجموع ونتيجة لعناصر

(١) هذه المجلة المهمة يديرها الآن هنري بيرون .

(٢) « المدخل إلى علم النفس التجريبي » ص ٢

(٣) تغيرات الشخصية « ص ٣١٢



عديدة . صحيح أن وحدة شخصيتنا الناضجة السوية ووحدة قائمة ، لا يفكر احد في التشكيك فيها ، لكن ها هي ذى الوقائع النفسية أماننا تبرهن على أن هذه الوحدة ينبغي أن يبحث عنها في تناسق العناصر التي تؤلفها<sup>(١)</sup> . وعلى وجه العموم فليس مم ذاكرة ولا إرادة الخ . ولا يعترف بينيه بوجود الذاكرة لإامن باب التسهيل في التعبير ، ونحن نعرف أن ما هو واقعي وحى في الفرد هو أفعاله الذاكرة ، أعنى الحوادث الصغيرة الجزئية المتميزة . « وما نسميه عقلنا وذكاءنا ما هو لإلجموع من الحوادث الباطنة ، العديدة جداً للمتوعة كل النوع ، وأن وحدة وجودنا النفسى ينبغي ألا يبحث عنها خارج ترتيب وتركيب وتنسيق كل هذه الحوادث . وتلك هى الفكرة العامة التى عبر عنها ريبو بوضوح حين ختم كتابه للمتاز في أمراض الشخصية<sup>(٢)</sup> . »

ومن ناحية أخرى نجد أن بينيه يرتبط فى هذه المسألة ليس فقط بريبو بل وأيضاً بفريدريك بوليان الذى عبر — كما سنرى فيما بعد — عن رأى مماثل وذلك فى كتابه « النشاط العقلى وعناصر العقل » . وهذا ينطبق أيضاً على نقد الترابطية ، ولئن كان بينيه فى كتابه « علم نفس الاستدلال » ( سنة ١٨٨٦ ) يعترف بمذهب ترابط الأفكار . لقد وصل بينيه — عن طريق دراسة تغير الشخصية — إلى الاقتناع بأن ما يميز الشخصية النفسانية ليس هو قانون الترابط غير الشخصى ، بل هو بالأحرى الذاكرة والحلق اللذين لا يفسران إلا بقوانين الترابط .

وما يدعو بينيه إلى الترحيب الحار بانشاء مماثل لعلم النفس التجريبي<sup>(٣)</sup> هو أنه يرى فى ذلك علامة على تحرر علم النفس نهائياً من الفلسفة ، « من ذلك الحليط الغامض من المعارف الذى يطلق عليه اسم الفلسفة » وخصوصاً الميتافيزيقا . صحيح أن علم النفس التجريبي لا يحرم الدراسات الميتافيزيقية ، لكنه هو نفسه ينبغي عليه

(١) المرجع نفسه ص ٣١٦

(٢) المرجع نفسه ص ٣١٧ وما يتلوها .

(٣) يعترف بينيه بفضل فنت Wundt العظيم فى هذا الصدد ،

فهو الذى أنشأ فى سنة ١٨٧٨ أول معمل لعلم النفس . انظر : « المدخل الى علم النفس التجريبي » ص ١ ، ص ٩ وما يليها .

ألا يقوم بها ، بل يجب عليه أن يظال « علماً طبيعياً ، ولاشئ أكثر من هذا » ،  
ويجب عليه أن يكفى نفسه بنفسه مثل علم الحيوان وعلم النبات <sup>(١)</sup> . وتأثير ريبو ،  
لا يستبعد الاستبطان ، بل يعده أساس علم النفس . لكنه لا يقول أبداً  
باستقلال الحياة النفسية بذاتها . ويمكن أن نعده بالأحرى ممثلاً لعلم نفس مجرد  
عن الروح وللنظرة إلى الشعور على أنه ظاهرة <sup>(٢)</sup> سطحية *épiphenoménale* .  
وفي هذا يقول : « إن مظاهر الشعور تتوقف على المخ . . . ولا يظهر الشعور  
إلا حين يصل الاهتزاز الجزئي إلى المراكز العصبية ، والأمر يجري كما لو كان  
هذا الاهتزاز هو الذى يبعث الشعور » <sup>(٣)</sup> . ويمكن بمعنى من المعاني ، أن نتحدث  
عن توازن نفسى فزيائى عند بينيه . فهو يرى أن هناك قرابة بين كيميائيات اللوضوحات  
الخارجية وبين اهتزازات الأعصاب .

« نحن نقر بنوع من التوازي بين الشعور والموضوع للعلوم ، لكن هاتين  
السلسلتين ليستا مستقلتين كما تدعى التوازنية العادية ، بل هما متحدان ممتزجان  
متكاملان » <sup>(٤)</sup> . وعلى كل حال فان الواقعة النفسية لا تختلف بالجواهر عن الواقعة  
الفزيائية <sup>(٥)</sup> . « إن الشعور وللمادة لها حقوق متساوية » <sup>(٦)</sup> . والتوازنية عند بينيه  
واحدية النزعة وحسية ، يعنى أنها تنظر إلى الإحساس على أنه نواة الحياة النفسية  
وأنة لا يعترف فى كل العلوم إلا بشيئين : الإحساسات ، والشعور المصاحب لها <sup>(٧)</sup> .  
« الإحساس بوصفه الشئ المشعور به ، هذا هو الجانب الفزيائى ، وهو للمادة ؛  
والإحساس بوصفه واقعة الإحساس والحكم ، ذلك هو العقل » <sup>(٨)</sup> .

(١) المصدر نفسه ص ١٤٦

(٢) [ وتترجم أحيانا بالظاهرة العرضية أو الظاهرة المضافة ] .

(٣) « النفس والجسم » ص ٢٤٤ وما يليها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦٠

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦١

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٦٣

(٧) الكتاب نفسه ص ٢٧٦

(٨) الكتاب نفسه ص ٢٧٣

وروح العالم الدقيق تشيع في أبرز كتب بينيه وهو : « دراسة تجريبية للذكاء »  
 إننا من أجل دراسة الوظائف العليا للعقل ، أعنى الذاكرة ، والانتباه ، والتخيل ،  
 ونوجيه الأفكار — لسنا في حاجة إلى تكنيك جديد يكون مختلفاً عن ذلك  
 الذي يفيد في دراسة الإحساس<sup>(١)</sup> . ومسلك فسيولوجيا الحواس يمكن ويجب أن  
 يطبق على الدراسة التجريبية للوظائف العليا للنشاط (العقلي) بشرط أن يحتل  
 الاستبطان — وهو يشغل مكاناً متوازياً جداً في هذه المناهج — أن يحتل مكان  
 الصدارة<sup>(٢)</sup> . ولسنا في حاجة إلى التنبيه على أن بينيه يضع تفرقة بين الاستبطان ،  
 كما يفهمه هو ، وبين « التأمل الذاتي » عند فكتور كوزان<sup>(٣)</sup> .

وفي البحث التجريبي عن الوظائف العليا بواسطة « الاستبطان العقلي » ينبغي  
 قدر الإمكان التوجه إلى أشخاص نعرفهم معرفة وثيقة ، أعنى إلى ذوى القربى  
 والأصدقاء ، إلخ . وبينيه هو نفسه طبق الدراسة التجريبية على ابنتيه مرجريت ،  
 وعمرها ١٢ سنة ، وأرماند ، وعمرها ١٣ سنة ، ووضع مقارنة متوازياً بينهما ،  
 ودرس أفكارهما وصورهما وألفاظهما<sup>(٤)</sup> . فوجد أن ابنتيه تمثلان نمطين عقليين  
 أساسيين : فرجريت أساساً ذات نزعة عملية ، علمية ، وأرماند أساساً ذات نزعة  
 شعرية وأدبية . ويعتقد بينيه أن هذين النمطين يمثلان العقل الإنساني بعامه . كذلك  
 وجد أن عمل الفكر لا يكفي جهاز ترابط الأفكار (تداعى للعانى) لتمثيله ،  
 بل هو جهاز أشد تعقيداً يفترض دائماً عمليات اختيار وتوجيه<sup>(٥)</sup> . ثم إنه  
 لاحظ ، بخلاف تين وشاركو ، أن تمت فكراً بغير صور ، وأن الفكر أعنى من  
 الصورة<sup>(٦)</sup> .

ومن افضال بينيه الكبرى أنه شق الطريق إلى الدراسة التجريبية لعلم نفس

(١) « دراسة تجريبية للذكاء » ، ص ٤

(٢) الكتاب نفسه ص ٨

(٣) الكتاب نفسه ص ٢

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠٢

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٨

(٦) الكتاب نفسه ص ٣٠٩

الطفل في فرنسا . صحيح أن رجالاً مثل تين وإيجيه وألير Allaire وديني وويرث وكومباريه مهدوا له الأرض بما قاموا به من مشاهدات . بيد أن بينيه هو الذى حاول تطبيق الطريقة التجريبية بصورة منظمة ، بأن نظم أبحاثه في المدارس . وفي مستهل المجلد الأول من «النشرة السنوية في علم النفس» *Année psychologique* نجد دراسة عن ذاكرة الكلمات والعبارات قام بها في إحدى المدارس الأولية . ومشاهداته في المدارس زودته أيضاً بمواد لأبحاثه عن قابلية الإيجاء والدراسة التجريبية للعقل . وعرض أفكاره عن علم النفس التجريبي للطفل في كتابه : « الأفكار الحديثة عن الأطفال » ( باريس ، الناشر فلانماريون ، سنة ١٩٠٩ )<sup>(١)</sup> . وهذا الكتاب يشهد أيضاً على الميل الأساسى عند بينيه ، ذلك الميل إلى إعطاء علم النفس طابعاً علمياً دقيقاً . فبينما للملاحظات الحبرية *empiriques* لاضابط لها ، فإن علم النفس التجريبي *experimentale* يستند إلى تجريبات *expérimentations* مقارنة تجرى على الشهود<sup>(٢)</sup> . ومن أجل هذا ينبغى على المعلم أن يتخذ موقف الجرب وأن يطبق في الأحوال للشكوك فيها الاستبارات *tests* التى تحدد بالدقة استعداداً أو ملكة<sup>(٣)</sup> . وبدون علم النفس التجريبي لن تقوم للتربية الحقة قائمة . وقد اقتنع بينيه ، بفضل خبرة خمسة وعشرين عاماً ، بأن تحديد استعدادات الأطفال هو المهمة الكبرى للتربية والتعليم فليس التلميذ هو الذى ينبغى عليه أن يتوجه وفقاً للتعليم ، بل بالأحرى التعليم هو الذى ينبغى أن يوجه وفقاً للتلميذ .

وشخصية التلميذ هى التى ينبغى أيضاً أن تحدد المهمة التى سنتخذها . وبالجملة فإن دراسة علم النفس الفردى يجب أن يكون شرطاً لكل تربية ( ييداوجيا )<sup>(٤)</sup> والمدرسة الحقة يجب أن تكون مدرسة على المقاس<sup>(٥)</sup> .

(١) « الأفكار الحديثة عن الأطفال » ص ٣٣٩

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤

(٣) الكتاب نفسه ص ١١ وما يتلوها .

(٤) [ على المقاس - أى فى مقابل : جاهزة ] .

## فردريك بوليان (١٨٥٦-١٩٣١)

الاتجاه النفساني عند فردريك بوليان يذكر من نواح عديدة باتجاه بينيه ، على الرغم من محاولة التفاهم مع المذهب الروحي . ومن المحتمل جداً أن يكون كلاهما قد أثر في الآخر . وعلى كل حال فتأثير ريبو حاسم عند بوليان . لقد اتسبى بأستاذه فأراد أن يقيم علم نفس علمياً . ويوافق ريبو في مكافئة التصور العقلي للحياة النفسية ، فيلجح في توكيد أهمية الانفعالية والميول . والأفكار المتعلقة بالارتباط المنظم والغائية المحيطة تسود علم النفس كما يتصوره بوليان . لكن على خلاف مذهب الترابطية يرى أن الارتباطات ليست بطبيعتها مجردة ، بل تنشأ عن تنازع الميول ومن أجل غاية . والاختيار يتم وفقاً لقانون الكف المنظم — inhibition systématique الذي يقول إن كل واقعة نفسية تميل إلى كف سائر الوقائع النفسية التي لا تستطيع أن تتحد معها من أجل غاية مشتركة . لكن بالرغم من تقدمه لمذهب الترابطية فإنه يمكن أن يعد ممثلاً لعلم النفس المجرد عن الروح ، بمعنى أنه يرى أن الحياة النفسية مؤلفة من عناصر . وعنوان كتابه الرئيسي: « النشاط العقلي وعناصر العقل »<sup>(١)</sup> بالغ الدلالة على هذا . « تركيب من الظواهر العضوية والظواهر النفسية التي هي نواتج اجتماعية حقيقية ، وعنصر النظام الاجتماعي ، ومبدأ الغائية في العالم — تلك هي الخصائص الرئيسية الثلاث للعقل »<sup>(٢)</sup> . وللدلالة على أن العقل هو في جوهره نشاط تركيبى ، يدرس بوليان عناصر العقل ، فيجدها ذات نشاط خاص بها ، مستقل نسبياً ، يكاد يشبه نشاط الناس والأسر والأحزاب التي تؤلف المجتمع وهي أفضل توحداً منها . ثم يدرس بعد ذلك قوانين النشاط العقلي ، ويتبين أن القانون الرئيسي كان قانون الغائية ، وقانون الترابط المنظم الذي يدرسه على الولاء في الإدراك والأفكار والعواطف والإرادة والشخصية ، يكتمل هذا القانون بقانون الكف المنظم الذي هو بمثابة مكمل له بامتزاجه مع القانون الأول وفي بعض الظروف يؤدي إلى نشوء أشكال خاصة للظواهر يعبر عنها بقانون التباين contraste وكذلك بالقوانين الأقل أهمية الخاصة بالترابط عن طريق التشابه والترابط عن طريق الاقتران<sup>(٣)</sup> .

(١) ظهر عند الناشر ألكان ، باريس سنة ١٨٨٩

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٨٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٨٥

وفي كتاب « فسيولوجيا العقل »<sup>(١)</sup> يقول بوليان بالفرض القائل بالتوازي النفسى الفزيائى وهو بهذا يذكرنا ببينييه . والواقع أنه لا يوجد ، فى نظر بوليان ، عالم روحى وعالم مادى يؤثر كلاهما فى الآخر . بل يوجد تواز بينهما ، لا فعل متبادل<sup>(٢)</sup> » نحن نعلم أن شعور الإنسان يناظر عمل مخه ، وأن من المحتمل جداً أن تكون لكل واقعة شعور ظاهرة فزيائية مضافية هى اهتزاز المراكز العصبية .<sup>(٣)</sup> وعن طريق هذه الفلسفة النفسانية يتخذ موقفاً وسطاً بين المادية والروحية « ينتمد عن كليهما من حيث أنه لا يقر إلا بالظواهر لا بجوهر يحملها ، ويقترّب من المادية من حيث أنه يؤكد أن كل ظاهرة نفسية لها مضاف هو ظاهرة مادية (مجموع الحواس أو إمكانيات الحواس ومن حيث أنه يقر بمختمية الوقائع انفسانية ، ويقترّب من الروحية من حيث أنه يؤكد أنه لا يمكن إرجاع العقل إلى الحركة»<sup>(٤)</sup>.

وفي كتاب « الطباع » les Caracteres (باريس ، ألكان ، سنة ١٨٤٤ ) يسعى بوليان لبیان إلى أى مدى المظاهر المختلفة للقوانين التى وصفها فى كتابه الرئيسى تحدث أعماطاً مختلفة من الطباع النفسية . وهو بهذا إنما يريد القيام برد فعل ضد التطورية عند اسبنسر بأن يقرر قانوناً يقول إن التطور يتقدم من التعدد إلى الوحدة ، ومن غير المحكم إلى النظام ، ومن الصدفة إلى الغاية ، ومن الأثرة إلى الحجة ، ومن الفردية إلى التعاون<sup>(٥)</sup> . وهنا أيضاً نجد الفكرة الأساسية ، فى كل فلسفة بوليان النفسية ، وهى أن القانون الذى يسود كل حياة الروح هو قانون الترابط المنظم الذى يعبر عن استمداد كل عنصر ، أو رغبة أو فكرة أو صورة ، لإثارة عناصر أخرى يمكن أن ترتبط معه من أجل غاية مشتركة وتبين أيضاً هذه

- 
- (١) ظهر عند الناشر ألكان
  - (٢) الكتاب المذكور ص ١٧٧
  - (٣) الكتاب المذكور ص ١٨١
  - (٤) الكتاب المذكور ص ١٨٣
  - (٥) « الطباع » مقدمة الطبعة الأولى

الواقعة وهي أن كل عنصر هو مؤلف موحد من عناصر — من نوع أدنى — مترابطة بحيث تؤلف وحدة عليا فوقها تؤلف بينها . وهذا القانون يكمله قانون الكف المنظم . ومن العمل المشترك بين هذه القوانين ينشأ قانون التباين ، وهو القانون الثالث الكبير من قوانين الحياة العقلية ، وأخيراً قانونا الترابط بالاقتران وبالتشابه<sup>(١)</sup> . وهكذا نجد بوليان يرجع دراسة أشكال الطبع إلى البحث عن العناصر النفسية الرئيسية التي تكون الشخصية : ميول سائدة ، أفكار ثابته ، رغبات سائدة ، علاقات قائمة بينها ، الخ . وبوليان يجمع بين الطباع وفقاً للقوانين النفسانية التي أشرنا إليها . وينظر الترابط المنظم المترنون والموحدون<sup>(٢)</sup> . والأنماط<sup>(٣)</sup> الناشئة عن سيادة الكف للدائم هي : الضابطون لأنفسهم والمتأملون . وفي مقابل ذلك نجد أن القلقين والعصبيين والخالفين أنماط تنشأ عن سيادة الترابط بالتباين<sup>(٤)</sup> وهناك أنماط أخرى تشهد على نشاط مستقل لعناصر العقل : وهي المتدفعون والمتأنون ، وغير المحكمين والمشتتون ، والقابلون للإحياء ، والضعفاء ، والساهون ، والمغفلون ، وخفاف العقول ، الخ .<sup>(٥)</sup> وهناك أنماط أخرى تنشأ عن مختلف صفات الميول والعقول (سراوة الطبع ، ضيق الأفق ، المساكين ، الأطهار ، المضطربون ، الوجدانيون ، المغامرون ، الإراديون ، العنيدون ، الثابتون ، الضعفاء ، المتقلبون ، اللرنون ، الرقيقون ، الغلاظ ، الجفاة ، الخ)<sup>(٦)</sup> . ثم أنماط أخرى تتحدد بالميول الحيوية : الشرهون ، القنع ، الشهوانيون (جنسياً) الباردون أو بالميول المتصلة بالحياة العضوية<sup>(٧)</sup> ، بينما العقليون والافعاليون والمهرة نفسياً يتحددن بميول تتعلق بالحياة العقلية ، وأنماط أخرى تحددها الميول الاجتماعية : الأنايون ، الإيثاريون ، الدينويون ، المحترفون ، البخلاء ، المقتصدون ، الأخاء

(١) الكتاب نفسه ص ٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١١ - ٢٢

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣ - ٤٣

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٢-٤٣ (الخالف : الكثير الخلاف) .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٧-٦١

(٦) الكتاب نفسه ص ٦٨-٩٨

(٧) الكتاب نفسه ص ١٢١-١٢٦

المبذرون ، المغرورون ، المتكبرون ، المتغطرسون ، الطموحون ، المتواضعين ،  
المطيعون ، السعداء ، المستمتعون ، المتشائمون ، الزاهدون<sup>(١)</sup> . وأخيراً يوجد  
أنماط تتحدد بالميول فوق الاجتماعية : الله ، الكون ، الخ<sup>(٢)</sup> .

وفي كتاب « أكاذيب الطبع » (باريس . ألكان ، سنة ١٩٠٥) يدرس بوليان  
الأنماط المختلفة لتمويهات الطباع . وهذا الكتاب يشهد — إلى حد بعيد — على  
تصور متشائم للعقل الانساني يذكر من عدة نواح بلاروشفكو وشوبنهاور .  
ويوشك المرء أن يطبق على بوليان العقيدة الأساسية لكتابه التي وضعها في رأس  
المقدمة : « لا شيء فينا صريح » وان يشك في امانة المحاولة التي قام بها . إن  
فكرة بوليان هي : « لا شيء فينا صريح » . او على الأقل لا شيء فينا صريح  
كل الصراحة . فما من عاطفة لدينا نستطيع ان تعبر عنها دون نفاق او دون تحفظ .  
وما من عقيدة نستطيع ان نوكدّها دون بعض التحفظات او دون كذب درجة  
شعورنا به متفاوتة . والانسان غالباً مصلحة في الا يظهر طبعه الحقيقي . ولهذا يموء ،  
بارادته وعن شعور منه بذلك ، او بالغريزة دون أن يدرك ذلك — يموء صفات  
وعيوباً غريبة عنه او لا يملكها إلا بدرجة ضعيفة<sup>(٣)</sup> . ويميز بوليان بين نوعين  
من التمويهات : « فبعض الناس يكتبون حساستهم . والبعض الآخر يتصنعون عواطف  
ليست لديهم . وفي الحال الأولى إخفاء : وفي الحال الثانية تمويه . لكن هذا ليس  
على وجه الاطلاق . فإخفاء نقيصة هو تمويه الصفة المضادة . والتمويه بصفة حميدة  
إخفاء للنقيصة المقابلة او إخفاء لحالة محايدة بعيدة عن الصفة الحميدة والنقيصة على  
السواء »<sup>(٤)</sup> و بوليان يجد في كل هذا فعل القوانين النفسانية الكبرى . فالترابط  
المنظم موجود اساساً في كل هذه التمويهات ، ويتبدى على اشكال عدة . وهو الذي

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٩-١٨٩

(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠-٢٠٠

(٣) « أكاذيب الطبع » ، ص ١-٢

(٤) الكتاب نفسه ص ٤



يوجه التمويهات ويعطيها معنى . والأمر في كل الأحوال امرضعف ، او النظاره  
والتويهه بالقوة . ويدرس بوليان التمويهات السابيه : عدم التأثير الزائف -  
والتويهات الايجابية : الحساسيه الزائفة - وفروقها الدقيقة المختلفة . ويتهى إلى  
النتيجة التالية : لا فعل من أفعالنا ، ولا حال من أحوالنا ليس بقادر على أن يخدع  
أولئك الذين يلاحظونها ويحكمون عليها ، يخدعهم وفقاً لاستعدادات عقولهم <sup>(١)</sup> .  
ولا يوجد شخص يفعل وفقاً لطبيعته الكاملة ، بل يوجد دائماً إخفاء وتمويه  
( أو تظاهر ) . « ألا يمكن أن نؤكد أن ثمة نفاقاً في كوننا لا نبدي في سلوكنا  
العواطف الرديئة التي تشيع فينا <sup>(٢)</sup> » ، إن التظاهر بصفة حميدة والتفكير فيها  
وتمثلها وتصويرها للغير يعطيها حدأ أدنى مقداراً من الواقع . فتارتوف بتظاهره  
بالتقوى مال إلى أن يكون تقياً <sup>(٣)</sup> . وهذه الحركة المزدوجة : التظاهر من ناحية ،  
التوهم من ناحية أخرى - عامة مستمرة .

فدحن نخدع دائماً ونخدع وهذه الأخطاء والأكاذيب تجعل الحياة ممكنة ،  
بفضل بعض خصائصها . وهكذا يعيش كل امرئ منعزلاً في عالم خيالي خلقه  
تظاهر الآخرين وأوهامه هو <sup>(٤)</sup> . وإنما لنبدل ذاتنا أحياناً إلى درجة أننا لانكاد  
نتعرفها . صحيح أن التظاهر يتغير باستمرار ، لكنه يؤلف جزءاً مكملًا لطبيعة  
الإنسان . « فالكذب ، والتظاهر ، والوهم أشكال ومظاهر للطباع العامة اللازمة  
لكل عقل وكل حياة وكل واقع » <sup>(٥)</sup> .

وليس هذا كل شيء . فبوليان يمد التوهم والكذب إلى مجموع العالم . فهذا  
ما يمكن أن يقال بشأن أحد كتبه الأخيرة ، وعنوانه « كذب العالم » ( باريس ،  
السكان ، ١٩٢١ ) . فهذا أيضاً ينظر إلى الترابط على انه جوهر الحقيقة الواقعية .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤٢

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٧

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٣

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦١-٢٦٢

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦٨

ولاشك في ان الترابط — في العالم اللاعضوي كما في العالم العضوي ، في العالم النفسى كما في العالم الاجتماعى وبالجملة فى الـيكون كله — هو الواقعة الأكثر عموماً والأكثر جوهرية واهمية . والناس يطلقون عليه ايماء عديدة : الترابط ، المذهب ، système ، التركيب ، synthèse ، التنظيم ، المزج ، المجتمع ، العصبية ، التحالف ، النقابة — كل هذه الكلمات وغيرها تدل على طابع واحد للأشياء وعلى اشكال متفاوتة فى الاختلاف لنفس الواقع . بيد ان الترابط لا يسود سيادة مطلقة . « يوجد ترابط فى كل مكان ، لكن لا يوجد الترابط وحده . فان مجموع العالم يبدو ، على العكس من ذلك ، غير محكم »<sup>(١)</sup> . « وهذا المزج بين عدم الأحكام وبين التنظيم ، بين التقابل وبين الهوية الذى وجدناه أيها وجهنا النظر ، وهذه التبعية من التقابل للمذهب ، وهذا الاستغلال للغير لمصلحة الموهو — مما يميز الترابط ، وبالتالي يميز كل وجود ، يوجد فى الحياة الاجتماعية امر يلخص خصائصه ويرمز إلى طبيعته الجوهرية ، وهذا الأمر هو الكذب . . . إن الكذب تنظيم يغطى على عدم انسجام وينبئ عليه ويستتره ، وفى بعض الأحوال وإلى حد ما يميل إلى القضاء عليه . وبهذا فان الكذب يمثل حياة العالم ، وحياة الجماعات ، وحياة الأفراد وكل عناصرهم مهما توغلنا فى الكشف عنه<sup>(٢)</sup> » . وبالجملة فان الكذب عام ، والحطأ كذب . بل إن تمت شيئاً من الكذب حتى حين نؤكد حقيقة بشيء عن الحفة<sup>(٣)</sup> . والكذب موجود أيضاً فى اخص انواع الحب ، وفى البحث البالغ الجدى عن الحقيقة . « والكذب أيضاً فى المجتمع وفى كل الوظائف الجماعية الكبرى : من علم وفن واخلاق ودين »<sup>(٤)</sup> .

فالـفن ، مثلاً ، ما هو ؟ « إن المميز الأهم للفن هو أنه يخلق واقعا وهميا سطحيا يقصد به إلى التمويه وإلى استبدال الحقيقة الواقعية مؤقتا ، وأحيانا إلى الأبد .

(١) « كذب العالم » ص ٧-٨

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٣١

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٣٣

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٣٥

ومهمته أن يجعلنا نحيا في عالم غير موجود ، ولكنه يواهم رغباتنا ، إن الفن في جوهره يقوم على الاستبدال بعالم حقيقي يزعجنا ويسخطنا ، عالماً آخر أقل صدقا ولكنه أرضى لنا<sup>(١)</sup> ، والفنان لا يسعى ، كما يسعى السياسي مثلا أو المحامي القليل الذمة ، أن قدم لنا كذبه على أنه حق<sup>(٢)</sup> . وشيئا فشيئا يميل العالم للوهوم الذى ينشئه الفن إلى أن يصير حقيقيا ، لا بأن يتوقف ان يكون وهيبا ، بل بأن يمتص العالم الحقيقى وأن يخضع له<sup>(٣)</sup> . إن الفن يبدع كائنات وهمية ، لكن كلما كانت هذه الموجودات منسجمة وجميلة ، ارتفع مستوى الفن ، وصورة الحياة العليا نفي حياتنا هاهنا ، لكنها في ذاتها ميل إلى تحقيق هذه الحياة العليا<sup>(٤)</sup> ، « إن الوجود ، مثل الفن الذى يسنده وينميه ، ينحونحو القضاء على نفسه كلما حقق الانسجام الذى يسعى إليه<sup>(٥)</sup> » .

وأخيراً ، نجد ان الكذب يلعب دوراً كبيراً فى إضفاء صفى الروحة والاجتماعية على الميول والعواطف . فلكي يتصف ميل بالروحية والاجتماعية من الضرورى ان يكون على نحو ما معارضاً ومضطرباً ، وان يكون إرضاءه صعباً ، مهدداً ، غير منظم ، والا يكون عمله غير منظم ، وان يكون محدداً ومهذباً واسطة الجرى العادى للحياة<sup>(٦)</sup> وبوليان يرجع إلى ثلاثة انواع القوى التى يصطدم بها ميل من اللبول ، وهى أولا الكائن العضوى ، ثم العقل ، ثم المجتمع الذى يؤثر فيه بتوسط العقل والكائن العضوى .

وينبغى أن يتكيف الليل للتولد — مع أعضائنا وعقلنا ووسطنا الاجتماعى . وهو يميل إلى الذوبان فيها والتكيف وإياها والتشبه بها . ولهذا فان كل أفكارنا

(١) « الكذب فى الفن » . باريس ، ألكان سنة ١٩٠٧ ص ٣

(٢) الكتاب نفسه ص ٥

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٢٧

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٥٢

(٥) الكتاب نفسه ص ٣٦٠

(٦) « التغييرات الاجتماعية للعواطف » (باريس ، عند الناشر فلانماريون ،

ورغباتنا نحمل — على تفاوت في الوضوح والعمق — طابع المجتمع الذي نعيش فيه<sup>(١)</sup> . فالحب مثلاً هو في جملته تغير للفريزة الجنسية .

ولو كان الليل الجنسي يشبع بنفس السهولة والانتظام الذي تشبع به الحاجة إلى التنفس ، لبقى بسيطاً ولم ينشأ الحب بالمعنى الذي نفهمه<sup>(٢)</sup> . ولكن بوليان يعتقد أن إضفاء الروحية على الميول ، وخصوصاً على الفريزة الجنسية ، يحمل ويرغم الأفراد على الوقوع في متناقضات وأكاذيب وأوهام وآلام تكون أحياناً قاسية . لقد أخفق المجتمع إذن . « فأينا تولينا وجدنا تناقضاً هائلاً بين المبادئ والوقائع ، بين القواعد المقررة والسلوك ، وفي أحيان كثيرة بين الأقوال الرسمية والآراء الشخصية »<sup>(٣)</sup> .

### جول بايو ( ١٨٥٩ )

أهدى جول بايو كتابه الرئيسى : « تربية الإرادة<sup>(٤)</sup> » — إلى أستاذه ريبو ، « إلى الرائد الذى كان أول من طرد ، فى فرنسا ، الميتافيزيقا من علم النفس » وكان منهجته أن يدرس علم النفس على أنه علم . لكن غرض العالم ليس أن يعلم ، بل أن يدرك الأمر قبل وقوعه ابتغاء أن يكون له القدرة عليه . فالتنجح والتمكن من التنبؤ بالمستقبل ، ومن تغيير الظواهر كانشاء ، وبالجملة القدرة على جعل المستقبل كما تريد أن يكون عليه — ذلك هو دور العالم ، وبالتالى ، دور عالم النفس . « فى الوسائل المؤدية إلى توليد أو تقوية العواطف المحررة ، وإلى القضاء على أو كبت العواطف المعادية لضبط أنفسنا » — مثل هذا العنوان يمكن أن يوضع عنواناً فرعياً لكتاب بايو هذا . وهو بدلا من معالجة تربية الإرادة بطريقة مجردة ، اتخذ موضوعاً رئيسياً

(١) الكتاب نفسه ص ٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٩

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٢—٢٥٣

(٤) الطبعة الأولى ، باريس ، الكان ، سنة ١٨٩٣ . وإشاراتنا الى الطبعة

التي ظهرت سنة ١٩١٨

تربية الإرادة كما يقضى ذلك العمل العقلي المستطيل المثابر .

أما فيما يتعلق بمشكلة الحرية ، فإن بايو يرفض بشدة الجبرية المطلقة وحرية الإرادة ، لأنه يرى في ذلك عقبة في سبيل تربية الإرادة ، لأن تحرر الذات شيء ينبغي الظفر به عن طريق المجهود ، وليس شيئاً حاضراً . وبإيو يتابع ريبو في إيلاء أهمية كبيرة للحياة الانفعالية « affective » من أجل تربية الإرادة .

لهذا يرى نفسه ملازماً بمحاكاة نظرية الأفكار - القوى التي قال بها فوييه ، وهي نظرية ذات نزعة عقلية . « إن فوييه قد دافع عن نظرية زائفة عامة حين تحدث عن الأفكار - القوى . ولم يدرك أن ما يعطى الفكرة قوة تنفيذية ، إنما يأتي دائماً تقريباً من محالقتها مع القوى الحقيقية التي هي الأحوال الانفعالية ، (١)

كذلك نجد بايو - تحت تأثير ريبو - يستند إلى الناحية المرضية ، لأن المرض يقدم إلينا بكل وضوح الدليل على أن كل قوة محروضة على أفعال مهمة تصدر عن الحساسية ، لكن مع الأسف إذا كان الجانب الانفعالي في طبيعتنا له مركز التفوق في حياتنا النفسانية فإن سلطاننا عليه ضعيف (٢) . ومع ذلك فإن الحرية التي حرمتنا منها في الحاضر يمكننا الزمان من الظفر بها . إن الزمن يحررنا .

فكل منا يستطيع لو شاء أن يقرن - مثلاً - بفكرة عمل مجهد شاق عواطفه تجعله سهلاً (٤) . وبالجملته فإن من الممكن أن يرى الإنسان إرادته بنفسه (٥) .

١ - الكتاب نفسه ص ٣٦ .

٢ - الكتاب نفسه ص ٤٤ .

٣ - الكتاب نفسه ص ٦٤ .

٤ - الكتاب نفسه ص ٦٩ .

٥ - الكتاب نفسه ص ٨٨ .

والوسائل الباطنة لتحقيق هذه الغاية هي : الروية والفعل (١) . والفعل معناه إظهار إرادتنا على نحو ما وإعلانها (٢) . وفي الجزء العلمي من هذا الكتاب يقدم إرشادات مفصلة لتطبيق هذه الوسائل . ويفعل ذلك أيضا في كتابه : « العمل العقلي والارادة » . تابع تربية الارادة ، ( باريس ، ألسكان ط ٢ سنة ١٩١٩ ) خصوصا فيما يتعلق بعمل الطالب العقلي .

والنزعة الارادية واللاعقلية والفعلية عند بايو تظهر أيضا في كتابه عن الاعتقاد (٣) يرى بايو أن للاعتقاد أهمية بالغة بالنسبة إلى العلم وإلى الحياة . وليس الاعتقاد ظاهرة عقلية ولا ظاهرة حسية : إنه في وقت واحد ظاهرة عقلية وحسية وإرادية بل وجسائية أيضا . فنحن نعتقد بكل كياناتنا . ولهذا فإن الاعتقاد سابق على العقل ، والعقل لا يفيده إلا كحاجز (٤) . وعند بايو أن النظريات ذات النزعة العقلية عاجزة عن تفسير الاعتقاد . وهو يهاجم خصوصا الترابطية عند جون استيورت ميل . فكل شيء يفسر بالترابط (التداعي) ، إلا العقل نفسه (٥) . وكل اعتقاداتنا أساسها قانون العلية .

غير أن هذا القانون ليس مطلقا إلا بالنسبة إلينا : أعنى أنه نسبي وأتناحجوسون في المحتمل . والاحتمالية هي الأساس في وجودنا . اللامعروف يشملنا ، وإننا نعيش في المحتمل : « فيه تتحرك وبه نكون » (٦) . والاعتقاد هو الأمسك عن الفعل مع التأهب للفعل (٧) . وعلى كل حال فإن الحياة الانفعالية تلعب دورا كبيرا في

( ١ ) الكتاب نفسه ص ٥٠ .

( ٢ ) الكتاب نفسه ص ١٣٧ .

( ٣ ) الاعتقاد : « طبيعة ، جهازه ، تربيته » ، ط ٢ باريس ألسكان سنة ١٩٠٤ .

( ٤ ) الكتاب المذكور ، ص ١٧٣ — ١٧٤ .

( ٥ ) الكتاب نفسه ص ١٣٦ .

( ٦ ) الكتاب نفسه ص ١٦٦ — ١٧٠ .

( ٧ ) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ ، ١٩٧ .

الاعتقاد . وبسكال يقول بحق : « شاء الله أن تدخل الحقائق الإلهية من القلب إلى العقل ، لامن العقل إلى القلب . . . حتى أنه . . . ينبغي أن نحب الأمور الإلهية لنحرفها » (١) . لهذا ينبغي في التربية أن يتوجه التأثير إلى العواطف في المقام الأول وهذا التأثير يجب أن يكون مزدوجا : بالإقناع والقهر (٢) ، فالاستعمال العاقل للحزم ، والتربية والوسط المختار يمكن أن يؤدي إلى بث معتقدات أخلاقية في الطفل لها قوة مدهشة . والى هذا التأثير المثلث ، ينبغي أن نضيف الفعل القوي للممارسة المشتركة كما تتم مثلا في الكنيسة الكاثوليكية وجيش الخلاص (٣) .

أما كامي بوس ، « Camille Bos » فقد تابعت روح منهج ريبو فكشفت عن كل تفكير ميتافيزيقي في علم النفس ، ولجأت إلى التجريب وانتفعت بعلم الأمراض (٤) . وهي ترى أن الاعتقاد يرتبط بنشاطنا ، ويعبر عنه في كل درجاته ويتقدم مثله من الآلية إلى الحرية . والاعتقاد في ابتدائه يكون شيئا واحدا مع إرادة الحياة التي هي أساس الحياة . ولكنه يتطور ويصل إلى الوعي بذاته فيؤكد ذاته في أكثر أنواعه مباشرة وهي الإحساس ، ولا يتجاوز إلا نادرا الشكل الآلي الذي تنظمه العادة . والعقل فيما بعد ، والامتثال كما يقول شو بنهور يأتيان فيعوقان آلية الاعتقاد ، فتحدث مضاعفات تبطئ من سيره ، بيد أن الاعتقاد ما يلبث أن ينتصر عليها على نحو أو آخر . وبعد عمل التفكير ، إذا تم بمساعدة عناصر جديدة حاضرة ، يمكن الاعتقاد الذي اختاره الفرد أن يسمى اعتقاده الشخصي

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢٥ .

(٤) « علم الاعتقاد » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٦ ص ١٥ .

حقا . فالإنسان وحده هو الذى يعتقد إذن ، واعتقاد كل إنسان يمثل ذاته الشخصية (١) .

وهذا هو السبب أيضا فى أن كل اعتقاد مقدس ، لأنه تعبير عن شخصيته الإنسانية . والاعتقاد ينشأ من كون الإنسان لا يملك الكون كله ولا يستطيع أبدا أن يحل لغزها كله . وعلى هذا فإن الاعتقاد يتجاوز المنطق ، إنه ها هنا وها هنا : إنه افتراض الحياة نفسها (٢) .

أما فيما يتعلق بالاعتقاد الدينى بخاصة ، فإن بوس يرى أنه أعلى وأكمل أنواع الاعتقاد لأنه فيه ينشد الأنا المرید والأنا العاشق ، إلى جانب الأنا العاقل ، إرضاء ذاتيهما (٣) .

يمكن أن تتعقل الله : لكننا نظل متوقفين عند فكرة عنه وتصور إذا لم يأت القلب فيمرنا وينعش فينا التجريد البارد فتصبح الفكرة إلها واقعا حقيقيا نستطيع أن نؤمن به . ويشهد على قوة الانفعال العدد الكثير من المؤمنين الذين عادوا إلى الدين بفضل ألم كبير (٤) .

ويفسر كون الاعتقاد الدينى عند المرأة أكبر وأوسع منه عند الرجل - بأن الانفعالية عند المرأة غالبية (٥) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٧٦ .

(٣) راجع دراسة كامي بوس بعنوان « الاعتقاد الدينى » فى « حوليات الفلسفة المسيحية »

(٢ مايو سنة ١٩٠٢ ) ص ١٣٢ .

(٤) المرجع السابق ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٣٨ - وكامى بوس ( اسم مستعار للماريه بييف ) ألقت أيضا

مجموعة من الدراسات ظهرت تحت عنوان : « التشاؤم ، وتحوير المرأة ، والاخلاق » باريس

السكان ، سنة ١٩٠٦ .



هنرى بيرون ( ١٨٨١ - )

وهنرى بيرون، المدير الحالى لمجلة «حولية علم النفس» Année Psychologique، ولمعهد علم النفس باسوربون، يمكن أن يعد من نواح عديدة المتابع لعلم النفس العلى التجريبي الذى أسسه ريبو، خصوصا فيما يتصل بالإنسان السوى السليم. صحيح أن بيرون يشعر فى المقام الأول أنه تلميذ ألفرد جار Giard وألبير داستر Dastre، بيد أننا نجد لديه بعض الأفكار الأساسية التى قال بها ريبو، على نحو مما بولغ فيه. وفى رسالته التى حصل بها على الدكتوراه وعنوانها: «مشاكل النوم الفسيولوجية» (١) حاول أن يعالج مشكلة النوم من الناحية الفسيولوجية البحث.

لقد أراد أن يخاض علم النفس بما بعد الطبيعة، لأنه يفهم بما بعد الطبيعة أنه «ما يتجاوز الطبيعة، أعنى التحقيق» (٢) وما يدرسه ليس طبيعة النوم، بل بالأحرى، خصائصه الأبرز والأبين والأقل إثارة للخلاف (٣). ويرى بيرون أن النوم العادى عبارة عن توقف للوظائف الحسية الحركية يودى إلى اختفاء الفعل التنفائى اختفاء متفاوت الدرجة، واختفاء القيام بردود فعل، وإلى تناقص متفاوت، ولكن يمكن أن يكون شديدا، تناقص للاستشارة الحسية من حيث أنها تحدث أفعالا ارتكاسية (أفعالا منعكسة طرفية وجدلية، حركات دفاع). والنوم تصحبه تغيرات فسيولوجية، ناشئة عن الراحة البدنية والعقلية الناجمة عنه، لكنها ليست مرتبطة به بوجه عام، والبعض منها غير ثابتة أحيانا (٤). وعلى كل حال فإن بيرون يسهم فى جعل مسألة نشوء النوم تدخل فى مرحلة التجريب (٥).

(١) باريس، عند الناشر ماسون وشركاه سنة ١٩١٣

(٢) الكتاب المذكور ص ٧١

(٣) الكتاب نفسه ص ١

(٤) الكتاب نفسه ص ٤٤٥

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٤٨

كذلك يريد أن يعالج مشكلة المنح والفكر مستقلة عن كل ميتافيزيقا ، ويريد  
« أن يبحث عن الحقيقة العلمية وحدها » (١) . ومفتاح ظواهر الذاكرة ينبغي  
البحث عنه ، في نظره ، في ظاهرة الإدراك . « إن الذاكرة ليست شيئاً آخر غير تقوية  
وتسهيل انتقال السيال العصبي في بعض الطرق » (٢) . والفكر دينامية ، والفكر  
ترابط . ويبيرون يرى أن علم النفس جزء من علم الحياة ، أى أنه علم طبيعي ،  
ولا يرى فارقا جوهريا بين علم النفس الإنسانى وعلم النفس الحيوانى . ليس ثم  
غير علم نفس واحد ، كما أنه ليس ثم غير علم واحد لوظائف الأعضاء ، وكيمياء واحدة  
والقوانين العامة التى يمكن تقريرها سارية في كل ميدان العلم (٣) . وهكذا ، نجد أن  
الذاكرة في نظر بيرون ظاهرة عامة في الطبيعة . ويحدها بأنها « تأثير مستمر  
من الماضى في الحاضر ، وأثر يتلو أحداثا اختفت — أثر في الظواهر الحالية » (٤)  
وبهذا المعنى لا يتردد في أن يتحدث عن ذاكرة في الأجسام غير العضوية . وفعل  
الماضى ها هنا كلى . وعلى كل حال فان الفعل الدائم للماضى ، في ميدان علم الحياة  
فعل كلى شامل ، وفضلا عن ذلك فان عدم قابلية الإعادة صفة فيه أساسية . لكن  
ليس ثم في هذا معيار مطلق للتفاضل (أو التمييز) فيما يتصل بالعالم غير العضوى .  
إن ثم فارقا في الدرجة ، بمعنى أن ظواهر الذاكرة الخاصة بإعادة الحياة تبدو  
دائما مزودة بطابع جديد حقا : إنها تبدو ظواهر تكيف (٥) . ويبيرون يسمي  
الذاكرة النفسانية التى توجد لدى جميع الحيوان : « الذاكرة الترابية » . ولكنه  
يرى بين هذه الذاكرة وبين كل الأشكال السابقة للذاكرة فارقا في الدرجة ، لاني

(١) « المنح والفكر » ص III ، باريس سنة ١٩٢٢ ، ألكان .

(٢) الكتاب السابق ، ص ١٨ .

(٣) « تطور الذاكرة » ، باريس فلا ماريون ص ٥

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠

(٥) الكتاب نفسه ص ٢١ /

الطبيعة (١) . كذلك لا توجد هوة بين الذاكرة الإنسانية ، ولا حتى النفس الإنسانية بوجه عام وبين الأشكال الدنيا للذاكرة . « فليس ثم إذن أى قطع لاتصال الظواهر حين تنتقل من الحيوان إلى الإنسان . وفي مقابل ذلك لاشك في أنه سيكون ثم قطع حينما ينتقل المرء من سائر الناس إلى ذاته هو . فهنا تتم دراسة الذاكرة مباشرة » عن طريق الملاحظة الباطنة ، وتصيح ذاتية وتوقف بهذا عن أن تكون بمفردها علمية حقا ، (٢) .

فيبيرون إذن لا يثق أدنى ثقة بالاستبطان ، لأنه يجرى إلى الفرض الميتافيزيقي ، وهو أمر لا يقبل التحقيق ، وبالتالي يمكن إهماله من الناحية العلمية ، الفرض الميتافيزيقي الذى يقول إن الشعور يلعب دوراً في الظواهر ، إنه قوة بدونها لا تجرى الأمور كما تجرى الآن (٣) .

وعلى وجه التخصص نرى بيرون يرفض بشدة النظرة البرجسونية الجريئة في الذاكرة والتي تقول إن « الذاكرة ، بتخزينها للماضى ، وعودة المندد الماضية إلى الظهور ستكون على العكس من ذلك غير متفقه أبدأ مع المادة ، وستكون الدليل القاطع على وجود ظواهر لامادية ، (٤) . إن بيرون يعارض برجسون ، والنزعة الإمكانية contingentisme والروحية بوجه عام ، ويؤكد الإتصال العميق بين كل ظواهر الذاكرة منظور إليها على أنها تمثل استمرار الماضى (٥) . ويرفض اختلاط مشكلة الشعور غير القابلة للحل ومشكلة علم النفس العلبى الإيجابية ، حينما ننظر

(١) الكتاب نفسه ص / ٣١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٣

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥

(٤) الكتاب نفسه ص / ٣٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص / ٤٤ .

إلى تطور الذاكرة وامتدادها؛ لمتزايد، ودقتها المتدرجة، وسرعتها المتزايدة في التحصيل، كما تقدم النمو العقلي، في كل سلاسل الكائنات الحية، فينبغي ألا ننسى أننا ندرس ظواهر طبيعية كسائر الظواهر الطبيعية، وأن وجود أو عدم وجود الشعور لا يمكن أن يفيد شيئاً في موضوع دراستنا (١). صحيح أن تمت تطوراً للذاكرة، لكن إذا كانت الذاكرة تتقدم، فإن طبيعتها الأساسية وقوانينها هي دائماً (٢). والواقع « أن تطور الذاكرة الفردية، من حيث هي كذلك، يبدو أنه انتهى » (٣). التقدم العقلي لاخلاف عليه، لكنه يتعلق بالمعرفة لكن المعرفة ليست فردية، وليست وراثية، فيما يبدو، بل هي اجتماعية، وتطور الذاكرة البيولوجي يبدو أنه انتهى، لكن يوجد أيضاً تطور اجتماعي للذاكرة تقدم تقدماً هائلاً في عصرنا هذا (٤).

### ادوار كلاباريدي (١٨٧٣ - ١٩٤٠)

لادوارد كلاباريدي عالم نفس وتربية من جنيف، ثم يتخصص في فرع بذاته من فروع علم النفس، بل طرق عدة ميادين، وخصوصاً: علم النفس المرضي، علم النفس العام، علم نفس الحيوان، علم نفس الطفل. بيد أن أعماله المميزة تتناول الإنسان السوي السليم. درس الطب في جنيف وليبتسك وباريس (قسم جيردين

(١) الكتاب نفسه ص / ١٧٠.

(٢) الكتاب نفسه ص / ٣٤٧.

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٤٨.

(٤) الكتاب نفسه ص / ٣٥٠. وقد أصدر بيرون مع فاشيد « Vaechide » علم نفس الحلم من الناحية الطبية، باريس سنة ١٩٠٢. كذلك كتب بيرون في « حولية علم النفس » و« مجلة علم النفس »، الخ عدداً كبيراً من المقالات في مسائل تتعلق بعلم النفس الفسيولوجي. نذكر من بينها « بحث في التحليل التجريبي لزمن الاستتار latence الحسي » (مجلة علم النفس، سنة ١٩٢٠)، « المشاكل النفسانية لادراك الزمان » (« حولية علم النفس » المجلد ٢٤).

في مستشني سا ابرير ) . وتحت تأثيرت . فلورنوا اتجه إلى دراسة علم النفس في كلية العلوم بجامعة جنيف ابتداء من سنة ١٩١٥ . ولكنه تثر أيضا بريو وفنت والذي همنا هو أن كلا باريد كافح بكل قوة من أجل تخليص علم النفس من كل ميتافيزيقا ومن كل فلسفة . أنه تجريبي بحث ، يرى أن علم النفس لا يمكن أن يتقدم إلا باطراح كل ميتافيزيقا ، لكي يصبح « علما طبيعيا » ، يتدرج في علم الحياة بالمعنى الواسع . كلا باريد يتمسك أيضا بمبدأ التوازن النفسي الفيزيائي بوصفه مبدأ عمليا ( معترفا في الوقت نفسه بأنه لا يرضى من الناحية الفلسفية ) .

ويرى — كما يرى البرجماتيون — أن العبارة لقبول أو رفض فكرة أو مبدأ في العلم هو اليسر و *commodité* ، أو بالأحرى الخصوبة العملية التي لهذه الفكرة أو لهذا المبدأ .

وكلا باريد من أشد المؤمنين بعلم النفس الوظيفي حماسه . والمبدأ الأساسي عنده في علم النفس هو المصلحة *intérêt* ، حتى إننا انجده في كل أبحاثه ، وفي دراسته بعنوان « ترابط الأفكار » (١) ، يسعى لبيان أن الترابط لا يكتفي أبدا لتفسير حركة الفكر والأفكار ، تلك الحركة ذات التكيف ، ومن أجل هذا ينبغي اللجوء إلى عامل أعمق من الترابط يكون على علاقة بالحاجات الحيوية للفرد . وهذا العامل سماه « المصلحة » . وفي البحث الذي ألقاه في مؤتمر علم النفس المنعقد بروما سنة ١٩٠٥ ، سعى لبيان أن المصلحة هي المبدأ الأساسي في النشاط العقلي .

قال : « المصلحة هي الحد الأخير الذي نصل إليه حينما نساعد في سلسلة

العلل في جبرية أفعالنا أو حركة أفكارنا . ومن الناحية التحليلية لا يمكن أن تتوغل أكثر من هذا . ومن الناحية التركيبية كذلك نجد أن المصلحة هي الحد الذي ينبغي أن نبدأ منه من أجل تفسير نشاط الحيوان . والمصلحة ليست عاملاً صورياً . إنها المنشأ الديناميكي لرد الفعل المفيد . وينبغي أن ندرك دور المصلحة بيولوجياً . وفيما يتصل بالنوم وجد كلاباريد أيضاً المصلحة . ففي سنة ١٩٠٤ اقترح نظرية بيولوجية لتفسير النوم (١) ، وهي نظرية جديدة تقول إن النوم ليس ظاهرة تخديرية ، بل وظيفة نشيطة ، طبيعتها منعكسة ، إنها نوع من غريزة الدفاع . إننا لا ننام لأننا نخدرنا ، بل نحن ننام حتى لا نخدر . ومن الناحية النفسانية وصف كلاباريد النوم بأنه عدم إهتمام بالموقف الحاضر . وفي بحثه هذا صاغ قانون المصلحة الوقتية ، الذي يقول إن الفرد ، إنساناً كان أو حيواناً ، يعمل حسب مصلحته الكبرى في كل لحظة . وفكرة المصلحة مهمة جداً في علم التربية أيضاً ( تنور المصالح ، ضرورة جعل كل عمل مدرسي يقوم على المصلحة ) .

وتصور كلاباريد للتوازي النفسي الفزيائي يرتبط إرتباطاً وثيقاً بصراعه ضد الترابطية ، إن عقلنا حسبنا هو لا يمكن أن يتصور علاقة السبب بالمسبب بين ظواهر مختلفة لا متجانسة أساساً مثل وقائع الشعور من ناحية ، وظواهر العالم المادي من ناحية أخرى ، والعلاقة الوحيدة التي يمكن إدراجها فيما بينها هي المعنية Simultanéité فظواهر الشعور توجد معاً في نحي هي وعمليات فزيائية كيميائية مختلفة ، وهذه وتلك متساوقة ، متوازية . وينبغي على علم النفس أن يسجل هذا التوازي بوصفه واقعة ، دون أن يسعى لحل لغز هذه الثنائية النفسية الفزيائية ، وهذا المبدأ الأساسي هو بمثابة بوصلة تمنع علم النفس من الضياع في ضباب الميتافيزيقا . (٢) ، إننا لا نستطيع أن نرجع النفس

(١) المؤتمر الألماني لعلم النفس في جيسن . انظر « محفوظات علم النفس » سنة ١٩٠٣ ج ٤ .

(٢) « ترابط الأفكار » ص ٢ .

إلى الجسم ، وكذلك لا نستطيع أن نعد واقعة شعورية نتيجة لوقائع شعورية أخرى ، فهذه ليست فيما بينها ، مثل ظواهر العالم الفزيائي . على علاقات مقدار ، بل هي تختلف فيما بينها من حيث الكيف ، ولا نستطيع أن نتصور أن تمت عنصراً مشتركاً فيما بينها (١) .

ولهذا فإن الترابطية لا يمكن قبولها . فانترابط ، وهو علة ربط وإتساخ reproduction — لا يمكن أن يكون مبدأ مزج وبناء .

ويستعمل نكته استخدامها أرغمت نافي ، بعد أن عدل فيها لاستعماله الخاص فقال : « لو وجد الترابط وحده لما وجدت الترابطية » (٢) .

وفيا يتصل بمشكلة الحرية أيضاً يتأثر كلا باريد بلفلورنوا ، ذلك أنه ، بوصفه عالماً ، ينظر إلى كل العمليات الفعلية على أنها تخضع لجبرية مطلقة : وكل محاولة للتفسير العلي تفترض مقدماً وتتضمن الجبرية . لكن هذا لا يمنع من الإيمان بالحرية والمسئولية ، من الناحية العملية ، وسيكون من المفيد ، من وجهة النظر الإنسانية والمسيحية أن ننظر إلى الآخرين على أنهم مجبرون كآلات . وأن ننظر إلى أنفسنا على أننا أحرار ومسئولون (٣) ،

وقد عرف كلا باريد بين علماء النفس الفرنسيين خصوصاً بأعماله في علم نفس الحيوان ، ففي سنة ١٩٠١ كتب في « المجلة الفلسفية » مقالا بعنوان : « هل للحيوان شعور ؟ » وفيه يدافع فيما يتعلق بالحيوان عن مبدأ التوازي النفسى الفزيائى ، لأنه بهذا يعتقد أنه يتجنب كل تفسير ميتافيزيقى لسكيفية وعلية العلاقات بين النفس والجسم (٤) : ومبدأ التوازي يلزمنا بتصور الوقائع الفزيائية

(١) الكتاب نفسه ص ٥٠٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٩٩ — ٤٠٠ فارن نافي : « العلم والمادية » ، جنيف

(٣) « ترابط الأفكار » ص ٤٠٠ .

(٤) « هل للحيوان شعور ؟ » المجلة الفلسفية ، مايو سنة ١٩٠١ ص ١٥ .

العقلية على شكل خطين يتطوران متوازيين ، والمشكلة هي في تحديد قانون هذه التطورات . « ففياً يتصل خصوصاً بعلم نفس الحيوان ، يعوزنا الخط النفسى تماماً ولا نستطيع الوصول إلى قوانين علم نفس الحيوان إلا عن طريق واحد هو علم وظائف الأعضاء . ومهما يكن من شأن أفعال الحيوان ، المتواضع منها والذكى ، فإن تفسيرها ينبغى أن يكون مستقلاً عن مسألة وجود الشعور أو عدم وجوده ، وينبغى أن يحترم التوازي ، (١) وفكرة « الانتحاء » tropisme ، فكرة مفيدة ، لكن الفعل الانتحائى ينبغى أن يوضع فى مقابل الفعل المركب ، لا الفعل الشعورى . والسؤال : هل الحيوان ذات شعور؟ ينبغى أن يجيب عنه علم وظائف الأعضاء وحتى علم النفس بوصف هذا الشعور مفسراً — ليس فقط : « لست أدرى ، بل وأيضاً : « هذا لا يهمنى كثيراً » . لكن كلا باريد فى الفصل الذى كتبه عن « علم نفس الحيوان ، يبحث بالتفصيل فى المشكلة الرئيسية فى علم نفس الحيوان (٢) وفيه ينظر إلى علم نفس الحيوان على أنه المكمل الطبيعى لعلم نفس الإنسان ، وهو مع علم نفس الطفل يؤلف منهجاً خاصاً ، أعنى المنهج النفسى التكوينى psychogénétique الذى يمكن من تحليل الوظائف بفحص الأدوار المتوالية لتطورها : ولا شك أن الاستبطان لا يمكن أن يطبق على الحيوان ، ولكن علم نفس الحيوان ليس برغم ذلك أقل نفعاً ، بوصفه يفيد فى تحقيق القوانين المشاهدة عند الإنسان (قوانين الذاكرة مثلاً) . وفى هذا البحث أيضاً يتحدث كلا باريد عن التوازي النفسى الفزيائى وخصوصاً عن مذهبه فى المصلحة .

(١) المقال المذكور ، ص ٢٢ .

(٢) « من العلوم الطبيعية » Handwörterbuch der Naturwissenschaften

راجع أيضاً مقاله « أفراس ايبرفلد مرة أخرى » ( « محفوظات علم النفس ، > ١٣ ) .



فكون كل حيوان يعمل في كل لحظة في اتجاه مصلحته أمر من الأهمية من  
الباحية البيولوجية حتى يتمكن أن يسمى قانون مصلحته الموقفة .

والداعي إلى الفعل في كل لحظة هو الحاجة الملحة بشدة . فهذه الحاجة تسعى  
إلى الإشباع ، وهذا الميل يسمى الغريزة . والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس  
من حيث أنها أكثر شعوراً منه . وكلاهما ينسب إلى الحيوان ذكاء تجريبياً  
بحتاً ، بينما يعد البحث المنهجي منميزات الفسكّر الانساني . وعلى خلاف برجسون  
الذي يرى في غريزة البناء واستخدام الأدوات اللاعضوية علامة مميزة للذكاء ،  
يرى كلاباريد أن القرود لديه فكرة الأداة (١) .

وفي مقال بعنوان «وجهة النظر الفزيائية الكيميائية ووجهة النظر النفسانية» (٢)  
يجادل كلاباريد مع جورج بون (Buhh ٣١) . فإن بون - مشايعاً رأى لوب  
(الاتحائيات Tropisms) - يقر بأنه لدى الحيوانات الدنيا ليس النشاط  
الانتيجية لأفعال فزيائية كيميائية يمارسها الوسط المحيط في الحيوان . وكلاباريد  
يرى أن وجهة النظر الفزيائية الكيميائية مشروعة تماماً . « لسكنها وجهة نظر  
خارجة عن البيولوجيا . ذلك أن المسألة في نزار علم الحياة ، توضع على النحو  
التالي : لماذا وكيف تجري العمليات الفزيائية الكيميائية المختلفة ، التي هي الأساس  
في النشاط الحيواني ، بحيث تحافظ على توافق بين الكائن العضوى والوسط (٤)

---

(١) ولندكر من مجلة أبحاث كلاباريد في علم نفس الحيوان : «الاتجاه البعيد عند الحيوان»  
«محفوطات علم النفس» سنة ١٩٠٣ ، محاضرة عن منهج علم نفس الحيوان ، في مؤتمر فرانكفورت  
١٩٠١ ؛ «علم نفس الحيوان» عند شارل بونيه «جنيف سنة ١٩٠٩ .

(٢) مجلة Scientia سنة ١٩١٢ ص 2—XXII

(٣) راجع أبحاث بون : «مبلاد العقل» ؛ «علم نفس الحيوان الجديد» باريس سنة ١٩١١ .

(٤) «وجهة النظر الفزيائية الكيميائية ووجهة النظر النفسانية» (مجلة Scientia

وطالما كانت حركات الحيوان ينظر إليها من وجهة نظر الـ كيميائية الفزيائية . فإن كلا باريد يزعم أن هذا ليس من علم النفس في شيء . « إن علم النفس هو علم الظواهر كما تبدو للذات . فما يريد عالم النفس أن يعرفه مثلا ، ليس ماهو الفعل الفزيائي الكيمياءى للضوء فى الحيوان ، لكن كيف يرد الحيوان فعل الضوء . والمشكلة النفسانية ، هى مشكلة السلوك : لماذا هذا السكائن يتصرف هكذا ؟ أما من وجهة النظر الفزيائية الكيميائية فإن كلمة السلوك لامتعى لها (١)

وفى مقال نشر سنة ١٩١٧ بعنوان « نفسانية الذكاء » (٢) وكذلك فى الفصل الذى كتبه بعنوان « علم نفس الحيوان » ، (فى « متن العلوم الطبيعية ») ينظر كلا باريد إلى الذكاء على أنه تحسس Tatonnement ، حتى إنه ليرى أن الذكاء لا ينشأ عن الغرائز ، بل منذ البداية يفصل عن الغرائز المتحجرة ليصبح بحثا وسعيا . وهكذا نستطيع أن نطلع على ميلاد الذكاء فى « المحاولة والإخفاق » للسكائنات العضوية الأبسط ، مثل النغميات Infusoirs الخ . والذكاء والإرادة لاتدخل الميدان إلا حينما تكون العادة أو الغريزة عاجزة عن تأمين الفعل .

هناك يتوقف الفعل . والإرادة تتميز من الذكاء من حيث أنها تحل مشاكل الغاية ، والذكاء يحل مشاكل الوسيلة . وفعل الذكاء ضابطه الواقع ، بواسطة مبادئ أساسها يقوم على التجربة الموضوعية . والإرادة ضابطها العواطف الذاتية (المثل الأعلى) التى لا يمكن التمدليل عليها موضوعياً .

وفى ميدان علم النفس المرضى ، استخرج كلا باريد من نظريته فى النوم نظرية فى الهستيريا تقول إن الهستيريا رد فعل للدفاع مع التراجع . فردود الفعل

(١) المال المشار إليه ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) فى مجلة Scientia بولونيا ( إيطاليا ) سنة ١٩١٧ .

التهستيرية تمثل صوراً عتيقة من الأجداد ataviques ، والنظرية  
النشوتية الحيوية للنوم توضح أيضاً مسألة التنويم . ويرى أنه ينبغي أن ندخل  
في علم الأمراض العقلية وجهة النظر البيولوجية والوظيفية . وذلك بالنظر إلى  
الانحرافات الباثولوجية من زاوية نشوتها ، ومن زاوية منفعتها بوصفها ردود  
فعل للدفاع ، أو على أنها ردود فعل للتعويض .

وفي المقال المذكور آنفاً ، « نفسانية الذكاء » (١) يلح كلاباريد في توكيد وظيفة  
« السؤال » والمعنى الحيوي ، « للمقولات » . إن المقولة ليست إلا الشعور بالمعنى  
الذى يكون الفرد به غير متكيف ، وفي دراسة بعنوان « الشعور بالتشابه والاختلاف  
عند الطفل (٢) » يصوغ قانون الشعور .

يبدأ كلاباريد من مسألة الوظيفة فيقترح تصوراً جديداً للإرادة (٣) فيميز  
بين الإرادة وبين الفعل القصدى ، ويقول : فى الإرادة يوجد انقسام فى الشخصية  
حووظيفة الإرادة أن تقر الوحدة الضرورية للفعل ، أو على الأقل سيادة  
الميل الأسمى .

والنظرة الوظيفية إلى علم النفس قد قادت كلاباريد إلى تصور وظيفي  
للتربية . وهو يطابق هذا الاسم على نظرية تربوية تقيم كل ما تتطلبه من الطفل  
على أساس الحاجة . فما يفعله التلميذ ينبغي دائماً أن يكون الغرض منه حل  
مشكلة فعل ، وضعها لنفسه . « وكل درس » ينبغي أن يكون إجابة » . وعلى وجه

( ١ ) مجلة Scientia ( بولونيا ) سنة ١٩١٧ .

( ٢ ) « محووظات علم النفس » ج ١٧ ( سنة ١٩١٨ ) ص ٧١ — ٧٢

( ٣ ) راجع مجته الذى اتقاه فى المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة فى نابلى سنة ١٩٢٤ بعنوان

« تعريف الإرادة » ( « أعمال المؤتمر الدولى الخامس للفلسفة » ص ٦٦١ — ٦٦٢ )

العموم ، ينبغي أن يؤخذ الطفل على أنه مركز البرامج والمناهج المدرسية . ولولب التربية ينبغي أن يكون التشويق *intérêt* ، لا العقاب أو الرغبة في المكافأة . وينبغي أن تكون المدرسة فعالة أعنى أنه ينبغي أن تثير النشاط التلقائي في الطفل ومن هذا ضرورة اللعب . والنظرة الوظيفية للتربية مفيدة أيضاً من وجهة النظر الاجتماعية ، لأنها تجعل من الطفل عضواً نافعاً في الهيئة الاجتماعية . ولهذا ينبغي أن يختار التلاميذ الموهوبون مواهب خاصة وأن يربوا على حدة . وينبغي إعلاء الامتحانات أو إصلاحها .

والآراء التي عرضناها قد توسع فيها في كتابه « علم نفس الطفل » . (١) وهو بهذا يتابع صنيح بينيه . ونقطة الإبتداء لديه هي أيضاً اعتقاد أن علم النفس التجريبي الخاص بالطفل هو الأساس العلي الذي لا غنى عنه لعلم التربية . وكلاپاريد ، يمزجه بين مبادئ روسو ومبادئ بينيه ، يناضل في سبيل نظرة « كوبرنيكية » (٢) في التربية ، تقول إن التربية والتعليم ينبغي أن يتكيفوا مع طبيعة الطفل الفردية . وعلى هذا ينبغي أن تكون معرفة الطبيعة الفردية للطفل هي الأساس في التربية . (٣) ومن هنا ضرورة التجريب ،

« لما كان الحس الجيد والموهبة والممارسة العملية غير قادرة على أن تحل بنفسها وحدها المشاكل التي يواجهها المرء فينبغي أن نجد شيئاً آخر ، وهذا

---

(١) نُجِـل هنا بحسب الطابعة الخامسة ، المتفحة المزيـدة ، التي ظهرت سنة ١٩١٦ ، عند الناشر كوندج في جنيف . أما الطابعة الأولى فقد ظهرت سنة ١٩٠٥ ، على شكل كتيب لا يتضمن غير بضع مقالات سبق نشرها في جريدة تصدر في جنيف .

(٢) (أى تحدث ثورة في التربية شبيهة بالثورة التي أحدثها كوبرنيكوس في علم الفلك لما جعل الأرض هي التي تدور حول الشمس لا العكس كما كان يعتقد من قبل — المترجم ) .

(٣) الكتاب السابق ص ٣

الشيء الآخر لا يمكن - فهذا بين - إلا أن يكون التجربة ، وأقصد بذلك التجربة بالمعنى العلى ، وسنطلق عليها اسم التجربة المنظمة أو التجريب ، تمييزاً لها من مجرد التجربة الشخصية (١). ويتحدث كلاباريد أيضاً عن « المدرسة التى على المقاس » . ويشارك بينيه الرأى فى المطالبة بالتجريب فى المدارس وتطبيق « الاختبارات العقلية » فيها ، بالمعنى الذى قصده كاتل Cattell العالم الأمريكى . من أجل تقرير الفروق الفردية (٢). فهو يعتقد أننا بهذا ، وبهذا وحده ، نستطيع أن نتلافى التحسسات المؤسفة للممارسة العملية العمياء . ومن ناحية أخرى يرى أن المعرفة العميقة لعلم النفس ستوسع أفق المرئى ، وتوضح أفكاره ، وتبث فى نفسه ثقة بنفسه أكبر وسلطة واحتراماً لدى الآخرين أوفر ، وكذلك الشعور بالمشك المنهجى ، مما يجعله أكثر رفقاً نحو التلاميذ (٣) .

ومن أجل الإسهام فى تطبيق وتحقيق هذه المبادئ أسس كلاباريد فى سنة ١٩١٢ بمساعدة بيير بوفيه ، « معهد جان جاك روسو » فى جنيف . والغاية من هذا المعهد هى تعليم الذين يتولون مهنا تربوية كل العلوم المتعلقة بالتربية . وهذا المعهد مدرسة ومركز أبحاث فى آن واحد . والتعليم فيه ذو طابع عملى أليف . إلى أقصى درجة مستطاعة ، ويضاف إلى الدروس والمحاضرات أبحاث فى المعامل . ويسعى ، قدر المستطاع ، أن يسكون طلاب المعهد على اتصال بالأطفال التلاميذ لسؤالهم وملاحظتهم والتعرف إلى طباعهم وتنوع عقلياتهم (٤) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥١ ، ١٥٦ ، ٢٧٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٢ - وفيما يتعلق بمجموع أفكار كلاباريد فى التربية راجع أقواله فى مؤرعر الصحة العقلية المتعد فى باريس فى يونيه سنة ١٩٢٢ ، وقد نشرت فى مجلة « التربية » Education ( فبراير ١٩٢٥ ) . وفيما يتصل بإنشاء معهد جان جاك روسو راجع مقاله بعنوان « معهد العلوم التربوية واحاجه التى يليها » ( « محفوظات علم النفس » ص ١٢ ، ١٩١٢ ) . وقد اهتم كلاباريد أيضاً بالتوجيه المهنى . راجع كتاباً له نشره مكتب العمل الدولى فى سنة ١٩٢٢ .

### بيير بوفيه

وينبغي أن نذكر في المقام الأول من بين معاوني كلاياريدي في « معهد جان جاك روسو » - بيير بوفيه ، وكان نشاطه في جوهره يتعلق بعلم التربية وأبرز مؤلفاته كتاب « غريزة المقاتلة » (١) .

يحاول بوفيه أن يفسر الأشكال الأخلاقية والاجتماعية والدينية الأكبهر أهمية في الحياة الإنسانية على أنها تسام بنزوة المقاتلة والغريزة الجنسية . وتصور التجربة الدينية رئيسي مهم من هذه الناحية . إن غريزة المقاتلة في نظر بوفيه ليست شيئاً آخر غير الشكل الذي عليه تتأكد أولاً لإرادة الفرد أن يعيش ويتكاثر . وليس في وسع أية أخلاق اجتماعية أن تتغاضى عن هذا الميل (١) . « إذا كان للتجربة الدينية وجهان ، أحدهما استسلام ابتغاء الاتحاد بالألوهية ، والآخر كفاح ابتغاء الصراع ضد البشر ، فمن الممكن أن نرى في التسامى بالغريزة المقاتلة - العنصر الأخلاقي للتجربة الدينية ، في مقابل العنصر الطمأنيني الذي سيكون هو التسامى بالغريزة الجنسية ، كما بين ذلك . ونظراً إلى أن كثيراً من الوقائع يدلنا على العلاقة الوثيقة بين هاتين الغريزتين ، فيمكن تصورهما أيضاً على أنهما سورة حيوية واحدة ، تجربتها الدينية الكاملة تسام كامل . وما هو صادق عن الدين بعامه ، صادق أيضاً عن المسيحية » (٢) . ومن هنا فإن المشكلة ليست كيف نظهر الطفل من النزعات العدوانية ، فإن هذه ستكون محاولة وهمية . بل كل ما نستطيع أن نرجوه هو أن نتسامى بها . وبعبارة أخرى إن التربية ينبغي

---

(١) « غريزة المقاتلة : علم نفس وتربية » - عدد الناشر دلتشو ويستله في نيوشاتل وباريس

سنة ١٩١٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٤ .

أن تسمو بالنضال بإعطائه هدفاً إثارياً أو مثالياً . فنقول للأطفال : «تضاربوا ،  
فن الأمور الجميلة ألا تخافوا الضربات ، لكن لا تتضاربوا أيضاً إلا من أجل  
الخير . » فهذا المسلك ذو أثر معنوي بالغ (١) .

والروح التي تسود « معهد جان جاك روسو » تظهر في الدراسة التي نشرها  
بوفيه بعنوان « العاطفة الدينية وعلم نفس الطفل » (٢) وفيها ينبه إلى أنه إنما يريد  
أن يدرس مشكلة العاطفة الدينية بوصفه عالم نفس يهتم بالإبقاء على قلبه في داخل  
الحدود التي لا تكون فيها المناهج قابلة للطعن (٣) . وعن قصد أو غير قصد يتابع  
بوفيه مبدأ الوضعية القائل بأنه ينبغي تفسير الأشكال العليا لحياة العقل بردها  
إلى الأشكال الدنيا . ويسعى جهده خصوصاً للبقاء مخلصاً لأستاذه فلورنوا ،  
وذلك بدراسة علم النفس بمعزل عن كل علو ، أى عن كل ميتافيزيقا . وينبغي  
على العالم أن يتخلى عن بيان يد الله في رؤيا صوفية أو في تحول أخلاقي ، لكن  
عليه أن يحرم على المؤمن أن يفترق الله في رؤيا صوفية أو في تحول أخلاقي (٤) .

وبهذه الروح يلاحظ بوفيه أن العاطفة الدينية تشكل « altération » للحب  
البنوي ، أى إسقاط الصفات التي يمنحها الطفل للكائنات التي يحبها - على موضوع  
بعيد ، هو الألوهية . وكما أن فقد كنت أدى إلى النظر إلى المكان والزمان على أنهما  
غير منفصلين عن أى عيان حسي بحيث لا يجدى أن نعلن أن تصوير الحواس  
الكون هو تصوير وهمي ، كذلك نجد أن العاطفة الدينية في نظر بوفيه ، وهي  
امتداد للحب البنوي ، مستقرة في كل نفس إنسانية ولا يمكن اقتلاعها ، وبالجملة  
فهى « ضرورية » من حيث الواقع (٥) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨٢ .

(٢) عند الناشر دلشو ونيسته ، نيوشاتل وباريس ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١١٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٢٠ ولنذكر من أعمال بوفيه الأخرى : « أله أفاضون ، وفقاً

لترتيب التاريخي للدعوات » جنيف ، عند الناشر كوننج ، باريس عند الناشر ألكان ١٩٠٨  
(وكان رسالته للدكتوراه) .

## جان يياجيه

لاشك في أن جان يياجيه هو أخصب من تابعوا عمل كلاپاريد ، خصوصاً فيما يتصل بالأبحاث المتعلقة بالفكر واللغة عند الطفل . ويياجيه يعد نفسه أنه خصوصاً المتابع لعمل بينيه وجانيه وكلاپاريد وبوفيه .

ويتعلق على وجه أخص بالنظرة الوظيفية عند كلاپاريد ونظرية الغريزة عند بوفيه . كما تأثر أيضاً بعلماء نفس آخرين مثل فلورنوا وفرويد وشارل بلوندل ، وجيمس بولدون ، وبعلم الاجتماع عند ليفي بريل وبفلاسفة مثل أرنولد ريمون ومايرسون وبرنشفك ولالاند (١) يريد يياجيه أن يدرس علم النفس بمعزل عن كل فلسفة ، وذلك بمتابعة الوقائع خطوة خطوة كما تقدمها التجربة ، وبأخذه « بعلم نفس السلوك » عند جانيه الذي يجمع بين المنهج التكويني والتحليل الاكينيكي . وهو يطبق « المنهج الاكينيكي » ، أعنى منهج المشاهدة وذلك يجعل الطفل يتكلم وتسجل كيفية تطور فكره . « فبمتابعة الطفل في كل جواب من أجوبته ، ثم يجعله يتكلم بحرية مسترشدين بالطفل نفسه ، دائماً ، ننتمى إلى الحصول في كل ميدان من ميادين العقل ، على طريقة اكلينيكية للفحص شبيهة بتلك التي يستخدمها علماء الأمراض النفسية وسيلة للتشخيص ، (٢) ويقتصر يياجيه على مناقشة الوقائع وحدها ، مستقلة عن كل فرض (٣) . وبتطبيقه لهذا المنهج يجد أنه حتى عمر معين يفكر الأطفال ويعقلون بطريقة أشد تركيزاً على الذات من البالغين ، ويتناقلون بأبحاثهم العقلية على نحو أقل منا فيما بين بعضنا

---

(١) راجع كتابه « اللغة والفكر عند الطفل » بالتعاون مع الأنسات ديلكس ، وجيه ، وماينبورج والسيدة . ف. جان يياجيه والأنسة . ل. فل. مع مقدمة لادوار كلاپاريد - جنيف وباريس عند النشر دلتو ونيسته سنة ١٩٢٣ ، ص ٤ - ص ٥ .

(٢) محفوظات علم النفس > ١٨ ص ٧٦ ، نقلاً عن كلاپاريد ، مقدمة ص X .

(٣) « اللغة ... » ص ٢ - ٣



وبعضهم . صحيح أنهم يبدون يتحدثون كثيراً مع بعضهم بعضاً حينما يجتمعون ، لكنهم في الغالب لا يتحدثون إلا لأنفسهم عن أنفسهم . أما نحن فعلى العكس من ذلك ، نصمت عن أفعالنا وقتاً أطول ، لكن لغتنا تكاد أن تكون دائماً اجتماعية الطابع (١) ، وينسب يياجيه أكبر أهمية إلى هذا الطابع المترکز على الذات *ego centrique* لفكر الطفل ، وهذا التمرکز على الذات يكيف ، بدوره العقلية ، السابقة على العلية ، عند الطفل . ذلك ، أن في كل تفسير على دقيق نجهدوا للتكيف مع العالم الخارجى ، ومجهودا للموضعة *objectivation* ، ولتصفية الفكر من الشخصية الفردية . وبدون هذا المجهود يحمل الفكر على إسقاط مقاصد ونوايا في كل شيء ، أو ربط كل الأشياء بروابط ذاتية ، ليست مؤسسة في المشاهدة ، كما يشهد بذلك الميل الصدياني إلى تبرير كل شيء وعدم تصور أى شيء على أنه عرضي وبالصدفة . وهذا التمرکز الذاتى للفكر يعوق قطعاً ذلك المجهود للتكيف والتطهر من الشخصية الفردية للفكر (٢) ،

وفي كتاب « الحكم والبرهنة عند الطفل » (٣) يتابع يياجيه حجاجه الذى عرضه في الكتاب السابق ، ويسعى خصوصاً لوضع فكر الطفل في نفس مستوى « العقلية البدائية » كما حددها لينى بريل ، وذلك في مقابلة الفكر البالغ السوى المتمدين . فتراه يتحدث عن ميل سابق على المنطق وسابق على العلية عند الطفل ويجد أن أسلوب الطفل يقدم طابعاً منفصلاً محتلطاً في مقابل الأسلوب الاستدلالي عند البالغ : فالروابط المنطقية تلتفى أو تكون ضمنية ، وبالجملة فعند الطفل قضايا مرصوفة بعضها إلى جوار بعض لا قضايا مترابطة بروابط منطقية (٤) . والرص

(١) الكتاب السابق ص ٥٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠٨ .

(٣) بمعاونة الآنسات كرتاليس ، وأيسر ، وهنارت ، وهانلوزر ، وماتس ، وبيريه ،

وروند — عند الناشر دلسو ونيستله ، باريس ١٩٣٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧ وما يتلوها .

عكس التلفيق أعنى الميل التلقائي للأطفال إلى الإدراك في رؤى إجمالية بدلا من تمييز التفصيلات ، وإدراك تماثلات ونظائر ، بغير تحليل و مباشرة ، بين موضوعات أو كلمات غريبة بعضها عن بعض ، وبالجملة الميل إلى ربط كل شيء بكل شيء . فالتلفيق إذن إفراط في الربط ، والرص نقص فيه (١) . بيد ان هاتين الصفتين هما في الواقع متكاملتان . « فسيادة الكل على الأجزاء ، أو سـيادة الأجزاء على الكل ينشأ كلاهما إذن من نفس الاقتدار إلى التركيب (٢) » . إن الطفل لا يعرف الضرورة الطبيعية ( أى أن الطبيعة تخضع لقوانين) ولا الضرورة المنطقية ( أى أن قضية ما تستلزم بالضرورة قضية أخرى معينة ) فعنده أن كل شيء يرتبط بكل شيء ، ومؤدى هذا أنه لا شيء يرتبط بأى شيء (٣) . كذلك لا يفهم الطفل أن بعض المعانى تؤلف علاقات بين حدين على الأقل . فلا يفهم مثلا أن الأخ لا بد أن يكون أخا لشخص ما ، أو أن سويسره فى شمال إيطاليا وجنوب ألمانيا فى وقت واحد . فالجهات الأصلية عنده مطلقات . ومثل هذا الميل ، الواقعى لأنه مركزى على الذات ، يؤدى إلى قصر برهنة الطفل على الأحوال الجزئية وحدها . فالطفل عاجز عن التعميم (٤) . ولما كان فكر الطفل يجهل فى وقت واحد الضرورة المنطقية وتبادل العلاقات ، فإن بياجه يحاول أن يبين أن المظهر الأعم لبرهنة الطفل هو عدم قابلية الإعادة « irréversibilité ».

وفى كتاب « تصور العالم عند الطفل » (٦) يحاول بياجه خصوصا أن يطبق

( ١ ) الكتاب نفسه ص ٩ .

( ٢ ) الكتاب نفسه ص ٧٩ .

( ٣ ) الكتاب نفسه ص ٨١ .

( ٤ ) الكتاب نفسه ص ١٧١ وما تلاها .

( ٥ ) الكتاب نفسه ص ١٧٦ .

( ٦ ) عند الناشر ألكان ، باريس ١٩٢٦ .

على عقلية الطفل فكرة « العقلية البدائية » عند ليفي بريل . وهو في محاولته هذه يستخدم منهج « الفحص الأكلينيكي » ، الذى يستخدمه علماء الأمراض النفسية وسيلة للتشخيص . ويبحث بوجه خاص فى تصور الطفل لواقع والعلية . ويتحدث عن « واقعية صيدانية » مردها إلى « خلط مستمر بين الذات والموضوع ، بين الباطن والخارج » (١) . وهذه الواقعية إسمية بمعنى ان « الإسم يبدو أنه يؤنف جزءاً من ماهية الأشياء إلى حد أنه يكيف صنعها نفسه » (٢) . ومن وجهة نظر العلية الكون كانه يشارك الأنا ويخضع للأنا . إن هاهنا مشاركة وسحراً . ورغبات الأنا وأوامره تدرك على أنها مطلقة ، لأن وجهة النظر الخاصة ينظر إليها على أنها وحدها الممكنة . فهاهنا تركز على الذات كامل بسبب نقص فى شعور الأنا . حتى إن التركز الذاتى الوجودى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتركز الذاتى المنطقى . وكما أن الطفل يصنع حقيقةته ، كذلك يصنع واقعه : فليس لديه شعور بمقاومة الأشياء كما أنه ليس لديه شعور بصعوبة البراهين . إنه يؤكد من دون برهان ، ويأمر من دون حدود .

والأسبقية على العلية *précausalité* ، والغائية ينشآن مباشرة عن هذا التركز على الذات ، لأنهما عبارة عن خلط بين الروابط العلية والطبيعية وبين روابط التبرير النفسانى ، كما لو كان الإنسان مركز الكون .

والقول بأن كل شيء حتى ذو نفس والاصطناعية *artificialisme* هما تبريران لهذه الروابط البدائية (٣) . ويفهم بياجيه من قول الطفل بأن كل شيء حتى ، الميل عند الطفل إلى النظر إلى الأجسام التى هى فى نظارنا جمادات على أنها « كائنات

(١) الكتاب السابق ص ٣٥ .

(٢) الكتاب « » ص ٢٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٤ — ١٥٦ .

حية ذوات مقاصد، (١). ومن ناحية أخرى يعتقد بقدره الإنسان المطلقة على الأشياء ، وانقول بأن كل شيء حتى يفيد الطفل في تفسير طاعة الأشياء (٢). والاصطناعية ، مثل القول بأن كل شيء حتى ، توجد في الفكر التلقائي عند الطفل على هيئة توجيه أصيل للعقل ، لا على شكل تنظيمي صريح . أى أن الأشياء حية من جهة ، صناعية من جهة أخرى (٣). ولا نستطيع التحدث عن تقدم عقلي عند الطفل إلا بالقدر الذي به يتخاص من القول بأن كل شيء حتى ، ومن الاصطناعية ، ويحاول أن يفسر الأشياء بالأشياء نفسها (٤).

### مذهب كوثيه ، شارل بودوان

مذهب كوثيه أو الكوثية أصله فرنسي في جوهره . فالكوثية ومدرسة نانسي لفظان مترادفان تقريباً ( وأنشأهما برنيم وكوثيه ) لكن الكتاب المميز لهذه الحركة هو رسالة الدكتوراة التي كتبها شارلي بودوان تحت عنوان « الإيحاء والأيحاء الذاتي » ، (٥) ، وقد نشأت في معظمها تحت تأثير مدرسة جنيف في علم النفس ( فلورنوا ، كلاپاريد ، بوفيه ، الخ ) وتأثير الاتصال بالتحليل النفسي ،

ونجد عند بودوان أيضاً اهتماماً خاصاً بعلم نفس الإنسان السوى . غير أنه يحاول أيضاً النفوذ في ميدان اللاشعور الذي لم يكتشف إلا قليلاً ، أو بالأحرى ميدان ما تحت الشعور ، وبهذا يسهم في تجديد الطب وعلم النفس والقرية .

(١) الكتاب نفسه ص ١٦٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٦ ، يياجه يستعير كلمة « اصطناعية » من برنشمك ( « التجربة الانسانية والعلية الطبيعية » الفصول ٧ - ٥ )

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١

(٥) دراسة نفسانية وتربوية ، تبعاً لنتائج التي وصلت اليها لمدرسة الجديدة في نانسي ،

رسالة دكتوراه من جنيف . عند الناشر دلمو ونيستله في نيوشاتل ١٩١٩ .

والمقصود هو الاستعانة بالإيحاء من أجل جعل القوة المستترة قوة فعالة (١) .  
ويمكن تعريف الإيحاء بأوجز تعريف هكذا : د الإيحاء هو التحقيق تحت  
الشعوري لفكرة ما . وعلى هذا فإن تحقيق الفكرة يتم إذن بعمل تحت شعوري  
أعنى على غير علم من الذات (٢) . وبعبارة أخرى الإيحاء هو تحريك قوة التفكير  
التي فينا ، إما بأنفسنا أو بالغير (٣) . ويتحدث بودوان عن قانون للغائية تحت  
الشعورية في الإيحاء : حين يقترح الهدف ، فإن ما تحت الشعور يجد الوسائل  
لتحققه (٤) . وعلى كل حال فإن الإيحاء هو في أساسه إيحاء ذاتي : فنحن هنا  
بإزاء عملية فعالة تجرى في داخل الفرد على نحو تحت شعوري ، أعنى دون تدخل  
الارادة ، ونقطة ابتدائها هي الفكرة (٥) . ونسبة الإيحاء إلى الارادة كنسبة الوجدان  
إلى العقل عند برجسون (٦) .

ويحاول بودوان في دراساته في التحليل النفسي ما حاوله في كتابه د الإيحاء  
والإيحاء الذاتي ، فيبحث عن نقط الاتصال بين التحليل النفسي وبين علم النفس  
البسيط (٧) ومنهجه يقوم على التعاون المستمر بين الإيحاء الذاتي وبين التحليل  
النفسي (٨) - ويؤكد بودوان الواقعة السوية أكثر من الواقعة المرضية ،  
والتحليل في نظره تربية أو إعادة تربية أكثر منه علاجاً ، ويطالب مع بفيستر  
بأن يصبح في عون التربية السوية (٩) .

- 
- (١) الكتاب المذكور ص ٨ .
  - (٢) الكتاب المذكور ص ١٥ .
  - (٣) الكتاب المذكور ص ١٦ .
  - (٤) الكتاب المذكور ص ٩٧ .
  - (٥) الكتاب المذكور ص ٢٣٧ ، ١٣ .
  - (٦) الكتاب المذكور ص ٢٣٩ وما يتلوها .
  - (٧) دراسات في التحليل النفسي . عرض ٢٧ حالة عينية مع عرض نظري - عند  
ناشر داشو ونستلة ، نيوشاتل وباريس ١٩٣٢ ص / ١ .
  - (٨) الكتاب السابق ص / ١٨ .
  - (٩) الكتاب السابق ص / ١٩ .

فاتخاذ السوى أساسا ، معناه اتخاذ وجهة النظر النفسانية بدلا من وجهة  
النظر الطبيعية ، ومعناه أيضا ، تبعا لهذا ، وضع جسر جديد بين التحليل النفسى .  
وعلم النفس الكلاسيكى (١) .

وفى دراسته بعنوان : « الرمز عند فريهرن . بحث فى تحليل نفسانية .  
الفن (١٢) ، يسعى بودوان لايضاح نظرية فرويد بأمثلة مستمدة من الإبداع الفنى .

---

(١) الكتاب السابق ص ٢١ .

(٢) عند الناشر . ونجده فى جنيف سنة ١٩٢٤ .

## « الفريق الثانى »

### علم النفس المرضى

بيير جانيه ( ١٨٥٦ - ١٩٤٧ )

لا شك أن بيير جانيه أبرز ذلك الفريق من علماء النفس وأطباء الأمراض النفسية الفرنسيين الذين اهتموا خصوصا بدراسة الإنسان المريض نفسيا . وقد خضع لتأثير عميق جاءه من ريبو وشاركوو على نحو أبعد : من مين دى بيران . ولهذا نراه يتحدث عن ثلاثتهم بإعجاب وعرفان بالجميل . ولكنه يعد أصلا المتابع لأفكار ريبو الأساسية من وجهة النظر المرضية . وقد أهدى إلى ريبو واحدا من أهم كتبه وهو « الوسوس والانهماك النفسى » ( باريس ١٩٠٣ ) .

يقول جانيه — مؤتسياً ريبو — إنه يضع نفسه خارج التقابل بين المادية والروحية . والواقع أننا لانستطيع أن نتحدث عند جانيه عن إنكار لأصالة الوقائع النفسية . بل هو بالأحرى يحاول أن يصل إلى تصور وتفسير ، نفسانى فى جوهره ، للوقائع النفسية وأن يبرز تفوق الوجود الواعى الحر على الآلية الخالصة . ويرفض تصور الوعى على أنه مجرد ظاهرة عرضية ( أو فضولية ) بل هو يعرف الوعى بأنه « نشاط للتركيب يضم ظواهر معطاة ، متفاوتة المقدار ، فى ظاهرة واحدة جديدة مختلفة عن عناصرها » . ولا يتردد فى التحدث عن خلق حقيقى ، لأنه أيا كانت وجهة النظر التى ننظر منها فإن « الكثرة لا تتضمن سبب الوحدة » ، مرددا هذا القول الذى قاله أميل بوترو (١) . والفعل الذى به تتجمع عناصر لامتجانسة فى شكل جديد ليس موجودا فى العناصر . وعلى هذا فإن

(١) راجع أميل بوترو : « لاحتية قوانين الطبيعة » ص ٩٠ .

الوعى ، منذ ابتدائه ، هو بذاته نشاط يقوم بالتركيب (١) . ويرى جانين سولعل ذلك بتأثير مين دى بيران أن العقل ديناميكي ، ولا يرى فى الآلية غير نتيجة لنشاط آخر مختلف تماما ، كان يفعل سابقا وأصبح قادرا الآن على جعل هذا النشاط ممكنا ، وهو يصاحبه دائما تقريبا ، (٢) . كذلك يعرف الهستيريا بأنها مرض نفسى فى جوهره . كذلك تأثر مين دى بيران حين قال جانين إن عظمة الإنسان الحقيقية هى فى الفعل الارادى ، أعنى الفعل الحر ، فهو شيء أصيل ، جديد ، لم يوجد من قبل : إنه خلق من العدم حقا . وهذا هو ما يميز العبقري فى مقابل الجنون . أليس فعل العبقري أكثر الأمور حرية فى الدنيا ؟ وفى مقابل ذلك نجد أن تاريخ الجنون كلة ليس الا وصف الآلية النفسانية وقد أسلست إلى ذاتها (٣) .

لسكن على الرغم من هذه الاعتقادات ذات المنشأ الميتافيزيقي والروحي ، فإننا نستطيع أن نجد جانين مثلا للتيار الوضعى ذى الأصل السكوتى . فان جانين يصرح بوضوح أنه يسعى لاستخدام منهج العلوم الطبيعية ، مستقلا عن كل فرض فلسفى وميتافيزيقي (٤) ويريد الاقتصار على جمع الوقائع عن طريق المشاهدة . وينعت عمله هذا بأنه « بحث فى علم النفس التجريبي الموضوعى » ، ولا يستطيع الاقتصار على المشاهدة والتحقق من المعطيات المباشرة الوعى . « وللحصول على ظواهر بسيطة دقيقة كاملة ينبغى ملاحظتها عند الغير والإها به بعلم النفس الموضوعى . . ولا تكون التجارب النفسانية حقة إلا إذا غيرنا صناعيا حالة الوعى فى الشخص على نحو محدد ومقدر مقدما . » ولهذا فإن علم النفس التجريبي

(١) « الآلية النفسانية » باريس ، ألكان سنة ١٨٨٩ ص ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٤٨٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٧٧ — ٤٧٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤ — ٥ .



سيكون من عدة نواح علم نفس مرضياً ، (١) . ويصرح جانبيه بأن كتابه « الآلية النفسانية » ثمرة أبحاث أجراها على أربع عشرة سيدة مصابات بالهستيريا وقابلات للتويم المغناطيسي ، وعلى خمس رجال مصابين بنفس الداء ، وعلى ثمانية أشخاص آخرين مصابين بالاستلاب aliénation العقلية أو بالصرع (٢) . والتجربة الى حلم بها كوندياك ولم يستطع إجراؤها يعتقد جانبيه أنه حققها تحقيقاً شبه كامل . فبينما كوندياك يرى أن التمثال هو مجرد خيال ، يرى جانبيه أن العلم يمكننا اليوم « من الحصول على تماثيل حقيقية حية أمام أعيننا عقولها خالية من الفكر ، وفي هذا الوعي يمكن أن ندخل على حدة الظاهر التي نريد دراسة تطورها النفساني ، (٣) .

أما فيما يتعلق بالصلة بين النفس والجسم ، فمن الممكن أن نتحدث عن توازن نفس جسدي عند جانبيه ، فواء أن تمت «عدم انفصال مطلقاً بين ظواهر العاطفة والفكر وبين ظواهر الحركة الفزيائية عند الكائنات العضوية ، ، حتى أنه لا توجد ملكتان إحداهما للفكر والأخرى للنشاط ، بل لا يوجد في كل لحظة غير ظاهرة واحدة تظهر دائماً على نحوين مختلفين .. بل هاهنا شيء واحد يعرف ويدرس على نحوين مختلفين» (٤) . ومعرفة الإنسان لا تكون كاملة ، في علم مثالي ، الا إذا وجد كل قانون نفساني قريناً له في قانون فيسيولوجي .

وفي كتاب « الوسواس والانهماك النفسي » (٥) يصف جانبيه تحت اسم « الانهماك النفسي » مرضاً عقلياً علاقته البارزة المميزة هي وضوح ذهن المريض

( ١ ) الكتاب نفسه ص ٦ .

( ٢ ) « » « ٨ » .

( ٣ ) « » « ١٢ » .

( ٤ ) « » « ٤٨٢ » .

( ٥ ) باريس ، عند الناشر ألكان ، ١٩٠٣ ، في مجلدين .

فيما يتعلق بعوارضه ، ويشمل الأنماط التالية : الوسواس ، الدوافع المتسلطة ، الهوس العقلي . جنون الشك ، اللوازم *tics* ، التهيجات ، المخاوف ، هذيان الاتصال ، الجرع ، العواطف الشاذة : الغرابة ، والنقص وفقدان الشخصية . صحيح أن هذه الأمراض قد وصفت وشخصت قبل جانيه ، لكنهما لم تبحث بحثا تركيبيا منظما على نحو واف من قبل . وفي وسعنا أن نذكر من أسلاف جانيه في هذا المجال : اسكبرول ، موريل ، مانيان ، سيجلا ، بيتر *Pitres* ، رجي ، ج . باليه و أرنو . لكن فضل جانيه هو في أنه ضم هذه الأمراض في تركيب أصيل واعطى لها تفسيراً نفسانياً . وفي القسم الأول التحليلي ، يدرس جانيه أنماط الظواهر الثلاثة التي تبدوله بمثابة ترجمة وتعبير نفسي عن الانهماك النفسي *psychasthénie* : وهي الوسواس أو الأفكار المتسلطة ، التهيجات العقلية أو الحركية أو الانفعالية ، والمناقص *insuffisances* النفسانية . والوسواس يتعلق دائماً بالأفعال ، ويتناول خصوصاً الإرادة ، ويشعر المريض بأنها فاسدة ، وهو من داخل المريض ، وهنبتق من أعماق العقلية ، ولهذا فإنه عرض لاضطراب عميق في الوظيفة الخفية . ويبدو المريض أنه يتفاعل بالوسواس سلبياً . إنه يشكو ، لكنه يحكم عليه ، وينقده ولسكنه يسخر منه . وفي المجال العقلي يكون الانتباه أليماً والفهم بطيئاً والانباء شاقاً . وفي مجال النشاط الإرادي يحدث فقدان الإرادة والتراخي وخور العزيمة والتردد ، وفي مجال العاطفة يكون ثم عدم اكتراث انفعالي بالنسبة إلى كل ما هو خارج المشاغل المرضية عند المريض . وفي مجال هذه المشاغل يكون ثم قلق ، وحاجة إلى الارشاد ، والاستناد والاطمئنان .

وفي القسم الثاني التركيبي ، يجمل جانيه جماع الأعراض التي أتينا على ذكرها . ومن أجل أن يبرهن على أن العلامات الانهماكية النفسية تفسر كل ظواهر الوسواس والتهييج المقتصب ، نراه يضع ترتيباً طبقياً بين الوظائف العقلية وينبه إلى أن أعلى وظيفة عقلية في هذا الترتيب هي وظيفة الواقع . فهذه الوظيفة التي يسميها برجسون بـ « الانتباه إلى الحياة الحاضرة » ، تبدى على ثلاثة أشكال تدل

عنى هذا القدر من الدرجات فى الترتيب الطبقي : الفعل الإرادى ، القادر على تغيير العالم المعطى ، ثم الانتباه الذى يمكن من ادراك الأمور الواقعية ، وأخيرا تكون فكرة الحاضر فى الذهن . وتحت هذه الوظائف تأتى الوظائف الزهية ، وفى مجموعة ثالثة تأتى عمليات الأتمثال ( الذاكرة ، الخيال ، الأحلام ) ، ثم تأتى الانفعالات ، حينما تكون هذه الانفعالات على نحو ارتباط بموقف حاضر ، وأخيرا تأتى الحركات العضلية غير المفيدة . ولكن وظيفة الواقع ، وهى أعلى الوظائف ، تعوز المصابين بالانهماك النفسى : فلا يكون ثم فى فكر المريض الكفاية من الغنى والتركيب من أجل التكيف مع الحاضر ، ولا يكون لديه « توتر نفسانى » . وجانبه يفسر بهذه الواقعة الأساسية كل أعراض الانهماك النفسى ، فالمصابون بالانهماك النفسى مرضى فعل ، يرمزون إلى ضعفهم بوساوس واندفاعات ومخاوف يستغربونها لأنهم يجدون فيها تفسيراً لضعفهم وتبريراً .

وما يميز علم الأمراض النفسية عند جانبيه هو الفارق الذى يضعه بين المصابين بالانهماك النفسى والمصابين بالهستيريا . ذلك أن المصابين بالانهماك النفسى يبقون دائماً فى حالة تعلق ، لا ينهون شيئاً ، ويصلون فى اجترارات لا فائدة منها ، ولا يحسون إلا بانفعالات أو عواطف ناقصة مرسوة بمعامل من اللاواقع ، ولا يستطيعون الوصول إلى اعتقاد و يقين . « والمصاب بالهستيريا يبدى فى كل هذه الأمور فروقا مهمة : فن ناحية نجد أن الظواهر التى احتفظ بها المصاب بالهستيريا كاملة تماما تمضى إلى وظيفة الواقع : والمرضى لا يشك لا فى شخصه ولا فى الأمور الخارجية . وأكثر من ذلك نجد أن هذه الظواهر المحتفظ بها المفرطة فى النمو ، والشخص المصاب يتفقد تماما أفكاره المندفعة ، بتام وسهولة بحيث يكفى أن تلمهه فكرة من أجل أن يحولها إلى فعل ، وينمى هذه الصورة إلى حد الهلوسة الكاملة ، ويكنى إيجاء واحد لى تنبثق هذه الهلوسة ، فيصل بسهولة جداً إلى الاعتقاد المفرط . ومن ناحية أخرى يدفع المصاب بالهستيريا الظواهر

إلى أقصاها ، ويكشف عقله عن مناقص حقيقية : فلديه فقدان للحساسية اللمسية ودفقان للذاكرة وأنواع الشلل ، وضروب فعلية من تحت الشعور (١) . ومرد هذا إلى تقلص مجال الشعور عند المصاب بالهستيريا ، وهو أمر يعوز تماما عند المصاب بالانهماك النفسى . والضعف العقلى يتبدى فى الهستيريا على شكل ضعف فى التركيب ، بينما فى الانهماك النفسى يتبدى على هيئة اتجماط عام فى التوتر وانخفاض فى الوظائف العليا ، ووظائف الوقائع فى كل النقط تقريرا (٢) . ويستخدم جانيه الإصلاح « الانهماك النفسى » psychasthénique لأنه يعتقد أن هذا اللفظ يعبر عن هبوط الوظائف النفسانية عند المريض خيراً من الإصطلاحات الأخرى الشائعة وهى نورستانيا أو فريناستانيا (٣) .

• phrénasthénique

وعلى كل حال فإن جانيه يحاول فى هذه الدراسة أن يطبق بطريقة منظمة منهج ريبو الخاص بالجمع بين الطب العقلى وعلم النفس . ويود أن يستخلص من علم النفس كل الإيضاحات التى يمكن أن يقدمها لتصنيف الوقائع التى يقدمها علم الأمراض العقلية وتفسيرها وكذلك « أن يبحث فى التغييرات المرضية للعقل عن ملاحظات وتجارب طبيعية تمكن من تحليل الفكر الانسانى » (٤) .

وفى كتاب « العصابات » (٥) يعطى جانيه خلاصة لآرائه فى الأمراض العصبية مستنداً إلى خمسمائة ملاحظة مفصلة على مرضى من مختلف الأنواع وعلى تحليلات

(١) الكتاب نفسه ، ص ١٠٤ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٧٣٥ .

(٣) « « « « « « المقدمة ص VII

(٤) للموضع نفسه .

(٥) Les Névroses عند الناشر فلا ماريون ، باريس ١٩٠٩ .

عديدة نفسانية و فسيولوجية لاضطراباتهم المتعددة (١) . ويعرف العصاب بأنه « داء يصيب تطور الوظائف ، (٢) ذلك أننا لو شئنا أن نفهم من هذه الكلمة : « تطور ، هذه الواقعة وهى أن السكان الحى يتحول باستمرار ليتكيف مع الظروف الجديدة وأنه دائما في طريق النمو والسكال ، فإن العصابات هى اضطرابات أو توقفات فى تطور الوظائف (٣) . وبعبارة أخرى أن العصابات اضطرابات فى مختلف وظائف الجهاز العضوى ، تتميز بتوقف النمو دون فساد فى الوظيفة نفسها (٤) ، ولا يدرس جانبىه ، فى هذا الكتاب ، غير مثالين على الأشكال التى يمكن أن تتخذها العصابات المختلفة : أحدهما الانهماك الذاتى ، حينما يتناول المهبوط ، المصحوب بالاهتياج ، الإرادة ، والانتباه ووظيفة الواقع ؛ والثانى هو المستيريا حينما يتناول النفس ، المصحوب بالمشتقات ، الإدراك الشخصى وبناء الشخصية (٥) .

والدراسة التى كتبها جانبىه فى «مبحث علم النفس» (٦) *Traité de psychologie* الذى نشر بأشراف ديما ، وعنوانها « التوتر النفسانى والذبذبات » - هذه الدراسة تكشف لنا أن جانبىه قد ظل - خلال المراحل المختلفة لتطوره - مخلصا للنظرة الوضعية ولبلم النفس كما يفهمه ريبو . وهو يأمل أن تقوم فكرة «التوتر النفسانى» بسماحها لنا بالنظر إلى الفكر الباطن على أنه درجة من درجات الفعل وإلى الشعور على أنه رد فعل خاص ، - نقول أن تقوم هذه الفكرة برد كل الوقائع النفسانية

١ - الكتاب المذكور ص ١ - ٢ .

٢ - « نفسه ص ٢٨٣ .

٣ - « » » »

٤ - « » » » ٣٩٢ .

٥ - « » » » ٣٩٤ .

٦ - عند الناشر السكان باريس ١٩٢٣ > ١ ص ٩١٩ - ٩٥٣ .

إلى أفعال يمكن ملاحظتها من خارج ويمكن وصفها بعبارات مستعارة من الملاحظة الخارجية ويمكن بذلك أن تؤدي إلى إدخال علم النفس في إطارات علوم الطبيعة الأخرى ، (١) ، هنالك نفهم الوعي على أنه « شبيه برد فعل من مجموع السكان العضوى ضد متلقياته المحددة بأفعاله الخاصة » ، (٢) . وكثير من الظواهر النفسانية التي تبدو اليوم خفية جدا ستصبح سهلة التفسير ، في نظر جانيه ، لو عرفنا بالدقة الميول إلى فعل محدد التي تتدخل في هذه الظواهر على درجات متفاوتة في التطور (٣) . وأخيرا نجد جانيه يتابع النزعة المضادة للنزعة الفعلية عند ريبو بأن يطالب علم النفس بأن يبدأ « بدراسة الميول إلى الفعل المتضمنة في كل الأفكار ، بأن ينظر إليها لا على أنها نتيجة بل نقطة ابتداء لجميع الأفكار وجميع المعاني » . فمثل هذه الدراسات تسمح في نظر جانيه بتفسير سلوك الناس في كثير من الأحوال (٤) . وبهذا تقرب فكرة جانيه عن علم النفس من فكرة السلوكية behaviorism الأمريكية . وجانيه ، خصوصا بدراسته التذكريات غير الواقعية ، استطاع أن يعتقد أن « الظواهر النفسانية ليست شيئا آخر غير مجموع مسالك الفرد ؛ وأن هذه المسالك تعبير عن الجهاز العضوى كله . ولقد أسى ، استخدام المخ لتفسير الفكر ، والواقع أننا نفكر بكل جسمنا ، والفكر يتناقض بسبب اضطرابات السكيد بمقدار ما يتناقض بسبب اضطرابات المخ » ، (٥) .

(١) الكتاب المذكور ص / ١٥١ .

(٢) » » » ٩٢١ .

(٣) » » » ٩٢٠ .

(٤) » » » ٩٢٢ .

(٥) « التذكريات غير الواقعية » مقال في « محفظات علم النفس » - ١٩ العدد رقم .

وفي المحاضرة التي ألقاها في الكوليج دي فرانس في ١١ ديسمبر سنة ١٩١٦  
يمناسبة الاحتفال بدفن ريبو ، وعنوانها : « أعمال ريبو في علم النفس » يعزو  
جانيه إلى أستاذه الفضل في أنه هو الذي أسس في فرنسا علم النفس العلى بمعنى  
أن علم النفس قد أصبح ، على يد ريبو ، موضوعيا ، مقارنا ، باثولوجيا ،  
تكوينيا (١) . وجانيه بهذا يبين إلى أى مدى يعد نفسه متابعا لريبو .

وليس أقل تمييز الاتجاهات جانيه في علم النفس كتابه «المداويات النفسانية» (٢)  
وفيه يقدم خلاصة لـ ٣٥٠ مشاهدة أجراها على مرضى وجمعها خلال ثلاثين سنة .  
والمجلد الأول من هذا الكتاب يؤلف دراستين في الفعل الأخلاقي واستخدام  
الآلية العضوية *automatisme* . . . والمجلد الثانى يتناول العلاج عن طريق  
الإقتصاد النفساني أى العلاج عن طريق الراحة والعزل والتعقيم النفساني . وهذا  
يقود جانيه إلى وضع « ميزانية العقل » . والمجلد الثالث يتضمن أبحاثا عن  
الاكتسابات النفسانية التي نحاول الحصول عليها عن طريق مختلف العلاجات  
النفسية الفسيولوجية ، وعن طريق التهيجات المتنوعة والتوجيهات الأخلاقية (٣)  
وبعبارة أخرى يقدم جانيه في هذا الكتاب علم علاج بالمعنى الأوسع ، أى الذى  
لا يقصر فعل الشفاء على استدعاء الظواهر النفسانية الخالصة ، ويتضمن أيضا  
العملية الجسمية التي تؤثر في العقل . وما يميز العلاج ليس هو الأسباب التي تحدد  
اختيار هذه الطريقة أو تلك عن طرق العلاج ، ولا طبيعة الطريقة نفسها .  
« فإنى إذا أعطيت مسهلا لمرضى لأنى أفكر فقط في تأثير المسهل على الإمساك ،  
فإنى في هذا أقوم بعلاج فسيولوجى ، ولكن إذا أعطيت نفس المسهل لمرضى

(١) « جريدة علم النفس السوى والمرضى » السنة ١٢ ، العدد ٤ ، ص ٢٧٩ .

(٢) «المداويات النفسانية: دراسات تاريخية ونفسانية واكينيكية عن مناهج الشفاء النفسى»

ص ١ : « للفعل الأخلاقي ، استخدام الآلية » بارمر ، ألكان ١٩١٩ .

(٣) الكتاب ٤٥٤ ص ٧ .

مصاب بتشويش عقلي ، لأن عددا كبيرا من الدراسات بين لى وجود علاقة منظمة بين التسمات والاضطرابات النفسية التى من هذا النوع ، ولأنى آمل فى جعل فكر المريض أكثر وضوحا بازالة التسمم ، فإنى بهذا أقوم بعلاج نفسى (١) . وهكذا نجد أن العلاج النفسى عند جانيه هو « مجموع عمليات علاجية مختلفة الأنواع ، فزيائية ومعنوية ، يمكن تطبيقها على أمراض جسمية ومعنوية ، وهى عمليات تتحدد باعتبار الوقائع النفسانية الملاحظة من قبل وخصوصا باعتبار القوانين التى تنظم تطور هذه الوقائع النفسانية وترباطها إما فيما بينها ، وإما مع وقائع فسيولوجية ، وبالجملة فإن علاج النفس تطبيق لعلم النفس على علاج الأمراض (٢) .

وفى كتابه « الطب النفسانى » (٣) يقدم جانيه لجمهور المثقفين خلاصة لكتابه فى العلاجات النفسية .

### جورج ديما ( ١٨٦٩ - ١٩٤٦ )

من بين جميع ممثلى علم النفس المعاصر فى فرنسا نعتقد أن جورج ديما هو أبرز متابع لتتبار الوضعى التجريبي . وكونت ورييوهما أكبر سلفين لديما . قتأ بينهما فيه ظاهر وعميق ومستمر فى جميع مؤلفاته ، وهو أيضاً يشعرتحوهما - ورييو بخاصة - بشاعر الأعجاب والاعتراف بالجميل . وعلى كل حال فإن ديما يهمننا كما يهمننا جانيه بوصفه متابعا للنهج الذى أسسه ريو ، خصوصا فيما يتصل بعلم النفس الباثولوجى .

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٦٤ .

(٣) عند الناشر فلا ماريون ، باريس ١٩٢٣ .



وقد بدأ ديما مستطك العلى برسالة فى الطب عنوانها « الأحوال العقلية فى المالنخوليا » (١) وقد أهداها إلى ريبو . والمالنخوليا ، فى نظر ديما ، مرض عضوى ، وعلى الجهاز العضوى أولا تؤثر الأسباب الجسمية أو المعنوية التى تحدثها . ولهذا ينبغى دراستها جسميا (٢) ، والمالنخوليا لا توجد بوصفها أمراً عقلياً ، فانها تنحل من ناحية إلى ظواهر حسية ، ومن ناحية أخرى إلى ظواهر توقف Arrêt . ويمكن أن ترجع إلى أصل عقلى أو أصل عضوى ، لكن فى كلتا الحالتين نجد أن الظواهر المحركة تسبق الحالة الحسية ، إن المالنخوليا ليست أبداً غير الشعور بحالة الجسم (٣) . والتركيب Synthèse هو قانون الأحوال العقلية ( الأفكار أو الصور ) التى تترابط مع الأحوال الحسية الحركية وهذا التركيب منطقي .

وفى هذا البحث أيضا يحاول ديما أن يطبق المنهج العلى على علم النفس وأن يحدد الظواهر النفسية بأنها نتاج الوظائف الفسيولوجية . لكن الدراسات التى نشرها ديما فيما بعد هى التى تهمننا هاهنا خصوصا . الواقع أننا نجد فيها اتجاهها وضعيا واتخا جدا ، رغم تعدد مظاهر تطور فكر ديما . والدليل على ذلك أولا فى رسالته للدكتوراه بعنوان : « الحزن والسرور » ( باريس ، ألكان ، ١٩٠٠ ) . وقد أهداها إلى ريبو وإلى عالم الأمراض النفسية جوفروا . وفيها يحاول ديما أن يبنى منهج التجريب والمشاهدة الذى أسسه ريبو ويطبقه على دراسة أمراض الشخصية والإرادة والذاكرة والاتباه ، وهو يعتقد أن الأحوال الأكثر مرضا

(١) باريس عند الناشر ألكان ، ١٨٩٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٣١ -

(٣) الكتاب نفسه ص / ١١١ راجع أيضا رسالة ديما باللغة اللاتينية : « أوجست كونت

وأحواله النفسية » ألكان ١٩٠٠ ، وقد أهداها إلى بروشار .

والأشخاص الأكثر شذوذاً هم الذين يهيمون عالم الفسيولوجيا ، لأنهم يقدمون إليه في صورة مكبرة القوانين المعتادة للحالة السوية ، وعلى هذا فإن السكان العضوى المحتمل صالح جداً لجعلنا نفهم كائنا عضواً سليماً (١) والواقع أنه لا يوجد حزن سوى ولاسرور سوى . د فالأحزان والمسرات التي يقال إنها سوية ليست ذلك تماماً . (٢) وتحت تأثير ريبو يهاجم ديمًا النظرة العقلية إلى الحزن والسرور ، ويتحدث عن د طابع عضوى مستقل ، لا يرد إلى العاطفة بالنسبة إلى العقل (٣) .

ويعارض خصوصاً هيرت ونالوفسكى . ومع إبرازه لما في هذه النزعة العقلية مما هو مشروع فانه ينبه إلى « أن أصحاب النزعة العقلية يخطئون في اقتصرهم على تحليلات مجردة للامتثالات ، ولا يرون غير العلاقة القائمة بين هذه الامتثالات فيما بين بعضها وبعض ، ولا يدركون تماماً الرابطة التي تربطها بالعادات والغرائز والحركات العضوية التي تسندها . ولفهم ظاهرة الارتباط أو الانفصال فهما جيداً ، تلك الظاهرة التي تحدث الحزن والسرور ، ينبغى متابعتها في نظام الرغبات الذي يتجلى فيه بواسطة الامتثال ، وحتى خارج الفكر الواضح في نظام الميول الذي تتجلى فيه بمجرد الآلية automatisme والذاكرة ، دون أن يكون الامتثال في حاجة إلى التدخل » (٤) .

ولديما دراسة مقارنة بعنوان « نفسية نبي الوضعية : سان سيمون وأوجست كونت » ( باريس ، السكان ، ١٩٠٥ ) يمكن عدّها تمثالاً للاخلاص والاعجاب شيده لذكرى كونت . وقد أهدها أيضاً إلى ريبو . وفيه يحاول خصوصاً أن يحدد

(١) « الحزن والسرور » ألكان سنة ١٩٠٠ باريس ص ٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٠٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١٥ - ٤١٦ .

عمل كونت على أنه استمرار لآراء سان سيمون الأساسية ، وهو يعتقد أن كونت لم يشأ أن يكون إلا مؤسساً لدين ، ونبياً Messie ( مسيحاً ) مكلفاً بأن يقدم للناس مبادئ نظام اجتماعي جديد . ولتقدير وضعيه كونت — هكذا يقول ديما مع فوييه — ينبغي د أن تذكر أنه بالنسبة إلى المؤسس كانت النظرة الفلسفية في المقام الأول دائماً ومنذ البداية هي النظرة الاجتماعية ، (١) وقد حرص كونت على أن يحب وأن يفكر على نحو اجتماعي .

د لقد رأى نفسه في إسقاط اجتماعي على صورة عناية جديدة ، لقد كان يظن . أنه هو الذي سيختم إلى الأبد ، بواسطة الفلسفة الوضعية ، فترة الأزمات التي فتحتها الفلسفة السلبية للثورة الفرنسية ، (٢) . ولا يتردد ديما في أن يعزو إلى كونت مكانة مهمة جداً في تاريخ الفلسفة . د إنه نبي ، ( مسيح ) يمكن أن نسميه نبياً علياً ، بالقدر الذي يمكن به ألا تتناقض هاتان الكلمتان فيما بينهما ، (٣) . صحيح أن كونت ليس عقلاً يمتاز بالأصالة العميقة ، وليس صاحب مذهب كبير مثل ديكارت وأفلاطون ، لقد كان فيلسوفاً وعالم اجتماع ومصالحاً ، أفاد في الفترة من ١٨٢٥ إلى ١٨٥٧ من الأفكار العامة التي قال بها استاذة ( سان سيمون ) ، ولكنه كان رائداً عبقرياً في تنفيذ هذه الأفكار (٤) .

والكتاب الذي أخرجه ديما عن د الابتسام ، (٥) وأهداه إلى ريبو يشهد من نواح عديدة على اتجاهه الوضعي . يرى ديما أن من أكبر فضائل الفلسفة

---

(١) « نفسية نبي الوضعيه » ص ٢٤٦ ( فارن : فوييه : « الحركة الوضعية والنظرة الاجتماعية في العالم » باريس ألكان ١٨٩٦ ص ٣٥٦ ) .  
(٢) « نفسية نبي الوضعيه » ص ٢٤٨ .  
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٩ .  
(٤) الكتاب نفسه ص ٣١٣ .  
(٥) « الابتسام : علم نفس وفسيرولوجيا » عند الناشر ألكان ، باريس ١٩٠٦ .

الوضعية ، أنها اطرحت خارج نطاق العلم كل التفسيرات المشبهة بالانسان التي لجأت اليها الميتافيزيقا وأنها استبدلت بالبحث عن العلل الفاعلية أو الغائية معرفة روابط التوالى التي هي القوانين (١) . ويصرح ديما بأنه فى دراسته للابتناسم والسرور والحزن والغضب قد شاء أن يستبدل التفسير الآلى بالتفسير المنطقى ، والعلية بالغائية (٢) . وبتأثير ريبويهاجم النظرة الدارونية ونظرة فونت Wundt إلى الابتناسم والتعبير بوجه عام . ويرى أن دارون وفونت لم يتخلصا للتخلص الكافى من النزعة العقلية والنزعة الإيديولوجية ، أى من النظرة التي تدحضها معظم وقائع علم النفس الانفعال (٣) . وثم واقعة كبيرة ذات أهمية بالغة - وهى تغيرات الجهد العضلى - تسود فى نظر ديما كل فسيولوجيا التعبير وعلم نفس التعبير (٤) حتى أن «التعبير» (٥) عن عواطفنا المختلفة هو فى المقام الأول واقعة حيوية ، ويمكن تفسيره فى خطوطه العامة ، بالتغيرات الفسيولوجية للجهد tonus . والنهيج (الحركى) ، أوضح وأبسط بما أن يفسر بعلم النفس .

لكنه يعبر عن نظراته النفسانية بكل وضوح فى «الخاتمة» التي ختم بها المجلد الثانى من «المبحث فى علم النفس» ، *Traité de psycho'ogic* ، وهى إلى حد ما تعبر أيضا عن آراء من تعاونوا معه فى هذا الكتاب . يصرح ديما فى استهلال هذه الخاتمة بقوله «إن هاهنا نظرة مشتركة ، بدونها ان تكون لدينا فكرة عن إمكان التعاون ، فوها النظر إلى علم النفس على أنه يقوم فقط على

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ١٣٤ .
  - (٢) الكتاب نفسه ص ١٣٥ .
  - (٣) الكتاب نفسه ص ١٣٢ - ١٣٣ .
  - (٤) الكتاب نفسه ص ١٣٥ .
  - (٥) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

الوقائع ، وبالتالي على استبعاد التأمّلات الوجودية من ميدانه (١) . ، ودَيْما يعد كونت أول رائد كبير في علم النفس العلي . ذلك أن كونت صرح في سنة ١٨٣٧ في الدرس الخامس والأربعين من « دروس في الفلسفة الوضعية » أن نظرية الوظائف العقلية والأخلاقية ، المتحررة من كل اعتبار ميتافيزيقي ، هدفها الوحيد هو « دراسة الظواهر دراسة تجريبية ، وعقلية في آن واحد (٢) . ولا يشك دَيْما في أن ريبو يستلهم كونت حينما يسعى لتحرير علم النفس من كل ميتافيزيقا ؛ ويجعل هدفه الظواهر وقوانينها وعللها المباشرة (٣) . ويضيف دَيْما : « إننا نؤمن دون تحفظ بأقوال ريبو ، وكما فعل في تدريسه وكتبه فهمنا اللفظ تجريبي بمعنى واسع ، إلى حد أن كل العلوم التي تستند إلى التجربة والتي أمكن أن توضح لنا الظروف الأصلية أو الحالية لواقعة نفسانية بخصائصها وعناصرها وطريقة عملها وتطورها وعمومها واختلافاتها في النوع الانساني أو السلسلة الحيوانية — مثل فسيولوجيا المخ ، وفسيولوجيا الحواس ، وعلم النفس في المحمل ، وعلم النفس الاستبطاني ، وعلم الذكريات والاعترافات والرسائل ، وعلم النفس الباثولوجي والفسيولوجيا الباثولوجية والتشريح الباثولوجي ، وعلم نفس الحيوان ، وعلم الاجتماع الخ ، الخ استفدنا منها قدر الحاجة (٤) . ويمكن أن تساءل هل ثم انسجام حقيقي بين كل الذين اشتركوا في كتابة « المبحث في علم النفس » كما يخيل إلى دَيْما . لكن الشيء المؤكد هو أن كل الدراسات التي كتبها دَيْما في هذا المبحث، *Traité* مميزة تماما لروح كتاباته ونظراته .

وهذا ما نستطيع أن نقوله عن الفصل الذي كتبه بعنوان « الباثولوجيا

(١) « المبحث في علم النفس » - باريس ، ألكان - سنة ١٩٢٤ ص ١١١١ .

(٢) « دروس في الفلسفة الوضعية » - ص ٣٤٤ .

(٣) « المدخل إلى علم النفس الإنجليزي المعاصر » ص ٣٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١١٢٢ .

العقلية ، . وهو يقصد بها دراسة الاضطرابات العقلية والتغيرات العضوية التي قد ترتبط بها على هيئة أسباب أو مساوقات أو آثار ، . صحيح أنه لا يتيسر أن نعزو إلى كل الأمراض العقلية ظروفاً مخفية محدودة ، لكن جرت العادة — كما لاحظ جلبيير باليه — بقصر ميدان الباثولوجيا العقلية على دراسة الاضطرابات المتعلقة خصوصاً بالوظائف الخفية التي تضم — إن صواباً أو خطأ — تحت اسمها الوظائف العقلية : وظائف الذكاء ، والذاكرة ، والارادة ، والوظائف الانفعالية-العليا (١) . وبخلاف جانبها ، وجراسيه ، وغيرهما ، لا يرى ديمًا ضرورة في الإبقاء على التمييز بين الأمراض العقلية والعصابات ، ويضع الهستيريا ، والانهمك النفسى بين الذهانات (٢) Psychoses . ويتنخلى ديمًا عن كل تصنيف ، لأخذه بالنقد الموجه إلى مختلف التصنيفات الموضوعية للأمراض العقلية . ولكنه يدرس الرئيسية منها على ترتيب يذكر بترتيب كريبلن .

فأولا فيما يتعلق بأنواع الخبل *démences* يتبع ديمًا عن التعريف الكلاسيكى الذى وضعه اسكيرول . فعند اسكيرول أن الإنسان المصاب بالخبل *Démence* هو إنسان حرم من النعم التى كان يتمتع بها من قبل ، إنه ترى أصبح فقيرا ، أما المستوه فقد كان دائما في يؤس وشقاء (٣) . ويعتقد ديمًا أن من الممكن التقريب بين هذين الدائنين من ناحيتى الخصائص النفسانية الأساسية والتشخيص ، لأن كليهما يفصح عن نفسه بنقص عقلى ويفسر إما بإصابة تنتقل بالوراثة أو ترجع إلى مرض تطور خلال حياة الجنين ، أو بإصابة ترجع إلى مرض تطور خلال الحياة بعد الميلاد (٤) .

( ١ ) الكتاب المذكور ص ٨١١ — ٨١٢ .

( ٢ ) الكتاب نفسه ص ٤١٨ .

( ٣ ) الكتاب نفسه ص ٨٢٤ .

( ٤ ) « المذكور ص ٨٢٥ .

ومن بين مختلف ألوان الخبل يتحدث ديما عن الأنواع الأكثر شيوعا : الخبل الشيخوخى والخبل الشللى والخبل المبكر ، والخبل العام يتناسب فى شيوعه مع شدة الحياة والنشاط وسمو الأجهزة العصبية ، حتى التعبير عن مجموع العلل . هذا بالسكمة السهلة المشهورة التى أطلقها كرافت - إبنج : الزهرى والمدنية (١) . وفى الشلل العام يحدث تحلل للشخصية كلها : « إن التحلل العقلى الذى يشاهد فى الشلل العام يتوقف إذن على تغيرات فى تشريح المخ ووظائفه (٢) ولا يشك ديما فى أن الدراسة المقارنة للتحللات النفسية، والتحللات المخية تزودنا بمعلومات ثمينة عن التوازى النفسى الفسيولوجى (٣) . أما الخبل المبكر فإنه تحطيم للتاسك الباطن فى الشخصية مع إصابات سائدة تسود العواطف والإرادة (٤) .

وفى الفصل الذى عقده بعنوان : « علم النفس المرضى ، يسعى ديما إلى تفسير نتائج الباثولوجيا العقلية والعصبية والاستفادة منها . ويرى أن المبدأ الأساسى فى هذا المنهج هو مبدأ الهوية الجوهرية بين السوى والمرضى ، ويرهن على هذه الهوية على نحوين : (١) يمكن أن نبين أولا أنه لا توجد حالة سوية تمام السوية . أو عقل سليم تمام السلامة ، (٢) ويبين من ناحية أخرى أن الاضطرابات الباثولوجية ، حتى فى الحالات القصوى ، ليست أبداً غير تغيرات إلى أعلى أو أدنى . أو أسوأ ، أعنى أنها تطرف أو نقص أو اختلال فى الوظائف السوية ، وأنها ترتبط ، باتتقالات لا محسوسة ، بتغيرات خفيفة فى الحالات السوية (٥) . وبين هنا الأهمية

---

(١) الكتاب المذكور من ٨٢٨ . (هنا تالعب بالالفاظ ، توربة ، بين Syphilisation والإصابة بداء الزهرى) و Civilisation ( المدنية ) لم نجد له مقابلا فى العربية - المترجم -

(٢) الكتاب نفسه من ٨٢٣ .

(٣) الكتاب نفسه من ٨٣٦ .

(٤) الكتاب نفسه من ٨٥٣ .

(٥) الكتاب نفسه من ٢ ص ١٠٠٨ .

الكبرى لدراسة التغيرات المناسبة للاضطرابات الفعلية بالنسبة إلى علم النفس الباثولوجى ، لأن هذه التغيرات تقدم لنا معلومات دقيقة عن أداء وتنظيم العقل السوى (١) . وهذا صادق على الجسمى والنفسى على السواء . وذيما يحدد موضوع علم النفس الباثولوجى على النحو التالى : « علم النفس الباثولوجى هو الذى يصف ويصنف وينسب ، وهو الذى يقرر الصفة الجنونية ، أو غير الجنونية لاضطراب عقلى ، والتقدم السريع أو البطيء فى الجنون أو التحلل العاطفى (٢) » .

إن علم النفس المرضى يدرس ردود الفعل المعوضة . ويمكن دراسة علم النفس المرضى عند الأعمى والأعم والمصاب بمرض عصبى أو عقلى ، وذلك بدراسة ردود الفعل التى بها ينتظم عند هؤلاء المرضى وذوى العاهات - الاستبدال والتعوين والتكيف مع العاهة والمرض (٣) . وما يؤلف القيمة الكبرى لعلم النفس الباثولوجى هو أنه يدرس نفس الاضطراب الوضعى من خلال الأمراض العصبية أو العقلية المختلفة . وهو ما حدث فى فرنسا فى خلال السنوات الأخيرة (٤) . فن خلال الأمراض العصبية والعصابية والأمراض العقلية درس ريبو اضطرابات الذاكرة والإرادة والإتباء والشخصية . وقد تابع ذيما منهج أستاذه حينما درس السرور والحزن والتعبير عن الانفعالات . ويمكن بفضل الهلوسيات التى نجدها عند المصابين بداء الكحوليات ، والذهان الهلوسى ، والحبل المبكر - دراسة أمراض الإدراك ، وأن ندرس ، بفضل اضطرابات الترابط التى نجدها فى الذهان الهذائى البسيط paranoia والتشويش العقلى ، والحبل المبكر ، الخ

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ٢٠٠٩ .
  - (٢) الكتاب نفسه ص ١٠١٣ .
  - (٣) الكتاب نفسه ص ١٠١٥ .
  - (٤) الكتاب نفسه ص ١٠١٨ .



ندرس أمراض ترابط الأفكار بأن نبين ما هي القوانين التي تحكم هذه الوظيفة في أشكالها التركيبية والفرضية والآلية (٣) .

وفيما يتعلق بقيمة التحليل النفسي بالنسبة إلى علم النفس المرضى ، كان ديما يشك كثيراً ، وحكمه هذا يميز الغالبية العظمى من علماء النفس والأمراض النفسية في فرنسا . فإنه يرى أن علم النفس المستخلص من مؤلفات فرويد أصالته أنه نظرة في الحياة النفسية على أنها نظام متطور باستمرار مؤلف من قوى متعارضة ، داخلية في التركيب أو ناتجة . وكل المجازات التي بها عبر فرويد عن فكرة النفساني مستعارة من لغة العلوم الفزيائية والميكانيكية (٢) . ويعترف ديما بأن علم الأمراض النفسية في فرنسا ظل مناهضا لمبادئ التحليل النفسي . ومطامحه في دراسة الأمراض النفسية .

ومع علم ديما باحتجاج فرويد ، في رسالة بعث بها إلى كلا باريد ، على وصف مذهبه بأنه مذهب «الجنسية الكلية» (٣) pansexualisme فإن ديما يرى أن التحليل النفسي يبالغ حين يعزو إلى الغريزة الجنسية أهمية أساسية . لكن هذا لا يمنع من النظر إلى نظرية السكبت Verdrangung على أنها الشيء الأكثر بقاء وجدقة في التحليل النفسي (٤) . والامر كذلك فيما يتعلق بالرمزية (٥) وتطبيق التحليل النفسي على النقد الديني والجمالي والأدبي . لكنه يأخذ على فرويد أنه لم يفسح للفسولوجيا مكاناً كافياً في تفسير الشهوة الجنسية libido وتقهراتها وتمكيناتها وضعفها وشذوها (٦) . وديما يقصد خصوصاً الأحوال التشريحية ، والحيوية

(١) الكتاب نفسه ص ١٠١٩ — ١٠٢٠

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠٢٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٢٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠٢١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٠٦٥ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٠٥٢ .

الكيمائية ، والغدية للغريزة الجنسية . ويوافق ريجي هينار Hesnard في القول بأن السبب الحقيقي للهمز الحلي delire onirique « هو التسمم الداخلي والخارجي والإصابة ، وبالجملة : التسمم ، (١) والخلاصة أن الفرويديين ، في نظر ديما ، لم يكتشفوا ولم يكن في وسعهم أن يكتشفوا الأسباب الأولى لأي عصاب ولا لأي مرض عقلي (٢) .

ولإتمام عرض موقف ديما وتأثره بريبولنذكر — قدر ما يتسع له المجال — دراسته عن تعقيل الميول (أى جعلها عقلية) . وهو يقصد من تحول الميول اتخاذها طابعا عقليا . إن الميل والانفعال حينما يفترقان في عناصرهما العضوية والانفعالية لصالح العناصر الامتثالية والعقلية ، فإنه يقال إنهما يتخذان طابعا عقليا (٣) والميول تتخذ طابعا عقليا فعلا حينما تخضع لميول أو ضرورات مضادة تقوم عقبة في سبيل إشباعها المباشر . وهكذا يسمى ريبو العدوان المؤجل شكلا متعقلا للغضب ، وهو بوجه عام يفسر تعقيل العاطفة بوقف التطور (٤) . ولا يزال تعقيل الميول وترويحها (جعلها روحية) وجعلها اجتماعية ، يرى ديما أن من الضروري دراسة العواطف المركبة . فدراسة الحب مثلا تخول لنا أن نتحدث عن تعقيل الغريزة الجنسية بمعنى أن الغريزة الجنسية ، إذا أخرجت في مظاهرها العضوية ، فإنها تشبع بالقراءة والموسيقى والتخييلات والاهابات الدقيقة أو الغامضة (٥) . بل يذهب إلى حد القول مع ب . مندوس أنه في معظم الأحوال تكاد كل الوقائع الانفعالية أو الامتثالية تدور — على الأقل خلال بضعة سنوات — حول فكرة

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٥٧ .

(٢) » » ص ١٠٥٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٢٨ .

(٤) » » ص ٢٢٩ .

(٥) » » ص ٢٣٦ .

الشهوة الجنسية (١) أما إلى أى مدى صارت الغريزة الجنسية اجتماعية ، فهذا ما بينه فرديريك بوليان في كتابه « التحولات الاجتماعية للعواطف » ، ( باريس ، عند الناشر فلانماريون ، ١٩٢٠ ) ، ويختم ديما بحثه بقوله : « الواقع أن الحياة الامتثالية والانفعالية كلها يمكن أن تقع تحت تأثير وجدان غرامى ، وفى مقابل ذلك نجد أنه لا توجد مطامح فنية وأدبية وفلسفية واجتماعية ، إلخ ، لا تستطيع أن تؤثر فى هذا الوجدان وتغنيه إلى حد ما ونغذيه . وحب أو جست كوتت لىكلو تيلدى فو من شأنه أن يوضح تلك الآلية المزدوجة للترويح ، (٢) .

وبينا يقتصر ديما على دراسة الحب ، نجد معاونا آخر لديما فى « المبحث » وهو عالم الاجتماع والأخلاق جوستاف بيلو يفحص عن « العاطفة الاجتماعية والعاطفة الدينية والعاطفة الأخلاقية ، بوصفها عواطف مركبة (٣) . وهو يلاحظ أن العواطف الأخلاقية ليست فى بادئ الأمر غير ترجمة عن العادات والمقتضيات الناشئة عن الوسط الاجتماعى ، وأن هذه المقتضيات يشعر بها وقتا طويلا قبل أن يفكر فيها (٤) . ومن ناحية أخرى يعترف بيلو أنه فوق المجتمع الطبيعى يرتفع شيئاً فشيئاً المجتمع الارادى ، أعنى المنظم عقليا بواسطة وعى متزايد الوضوح (٥) .

وأخيرا نجد هنرى ديلاكروا ( ١٨٧٣ — ١٩٣٧ ) فى دراسة له بعنوان « العاطفة الجمالية (٦) » ، يبين أنه عند نقطة ابتداء كل عاطفة جمالية يوجد عنصر

( ١ ) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ .

( ٢ ) الكتاب نفسه ص ٢١٥ .

( ٣ ) « المبحث فى علم النفس » ، Traité ، ص ٢٥٢ — ١٩٦ .

( ٤ ) الكتاب نفسه ص ٢٨٠ .

( ٥ ) الكتاب نفسه ص ٢٩١ — ٢٩٥ .

( ٦ ) الكتاب نفسه ص ٢٩٧ — ٣٢٢ .

من الحساسة الخاصة ، ولذة حسية ، واحتساسات لذيدة ، وبدونها لا يمكن العاطفة . أن تولد ولا يمكن أن تتم . وثم أيضا إهاجة هذه اللذة ، وهي نوع من الإشعاع المنتشر الذى يزيد فى النشاط العضوى Dynamogénie ، بيد أن هذه اللذة جمال وشكل حى . وأخيرا فإن هذا الشكل الحى معبر ، ومحتواه هو عالم العواطف بأسره وقد حيت لذاتها فى نوع من الوجود المثلالى . وحياة الأشياء ، والحياة الباطنة والتداخل الوثيق بين الذات والموضوع - هذه هى الروح الشفافة تحت هذه الأشكال ، ولهذا فإن كل مصالح الإنسانية نجدها فى الفن ، والفن إن هو إلا لعب دون وجدان ، وحساب دقيق إن لم تنفذ المصلحة فيه . ولقد أصاب كنت حين رأى فيه انسجاما لوظائفنا ، ونشاطا انسجاميا للحواس والخيال والفهم ، لكن ينبغى أن ندخل ، بالدرجة عينها ، ما سماه باسم « الأفكار الجمالية » ، أعنى هذا النشاط الذى لا ينفذ فى الامتثال الذى به تحرك العاطفة الأشكال وتشيع فيها الحياة (١) .

ولنقتصر بعد هذا على ذكر الدراسة التى كتبها فى « المبحث ، هنرى فالون بعنوان « الوعى والحياة الواعية » (٢) بوصفها مميزة للفترة الباثولوجية إلى علم النفس . يحاول فالون إبراز قيمة دراسة اللاوعى ومن ثم دراسة ما هو مرضى بالنسبة إلى معرفة الشعور السوى والحياة النفسية بوجه عام . قال فالون : « مضى الوقت الذى بدأ فيه أن علم النفس يقتصر على دراسه الشعور الواعى ، بدعوى أن الشعور الواعى يكفى ذاته بذاته ويقدم عنا وعن الأشياء صورة صحيحة دقيقة (٣) . بل بالأحرى دراسه اضطرابات الوعى تدلنا على أن « الوعى ليس فى الحياة النفسية غير لحظة عابرة جدا وخاصة جدا ، وخارجها ينمو نشاطنا .

(١) الكتاب نفسه ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٦ - ٢١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٩ .

كاه تقريباً ، (١) . وفي الحياة اليومية كم من الفترات والأفعال ، وبعضها طويلة شاقة ، تنتج عن قصد ، من المستحيل تذكرها فعلاً (٢) . وتناظر كل الأفعال المعتادة والواجبة في الوجود أنظمة من الدقة غير المشعور بها ، تصنع في سلوكنا انتظاماً ويسراً أكثر مما يستطيع ذلك — المجهود الإرادى والتأمل . ويذهب فالون إلى حد أنه ينكر على الهوية الشخصية والأنا كل أصالة : . إن الشعور بالهوية الشخصية ، وفكرة الأنا ، أيضاً أو ابين بل يتقصان في مراحل عديدة عن مراحل التطور النفسى ، ويحتفظان ، بعد ظهورهما المتأخر ، بسهولة ظاهرة في التفسير أو الزوال ، (٣) .

وحتى لا نتجاوز الإطار الذى اتخذناه لهذا الكتاب فاننا لن نتحدث عن سائر ممثلى هذا التيار النفسانى ، ونسكتفى بإحالة القارىء إلى والمبحث فى علم النفس ، ( فى مجلدين ) الذى أشرف على إخراجه ديماس (٤) .

---

( ١ ) الكتاب نفسه س ٤٩٣ ، ٤٨٧ .

( ٢ ) الكتاب نفسه ص ٤٨٦ .

( ٣ ) الكتاب نفسه ص ٤٨٧ ، ٥٠٦ .

( ٤ ) وكما قلنا من قبل ، هناك طبعة جديدة للمبحث يتولى طبعتها الناشر هايكس الكنان ظهرت هذه الطبعة الجديدة بعنوان *Nouveau Traité de Psychologie* فى باريس عند الناشر الكنان اجداداً من سنة ١٩٣٠ ، وقد خرج منها حتى الآن ٨ مجلدات على هيئة كراسات ولم تتم بعد — المترجم )

## ممثلون آخرون للتيار الأول

فليكس لوداتتك (١٨٦٩ - ١٩١٧)

إنتاج عالم الحياة فليكس لوداتتك مهم بالنسبة إلى تقدير التيار الوصفي التجريبي . فلوداتتك هو بمعنى ما المفكر المصاب لبرجسون . كتب كثيراً ، وهاجم خصومه باقتناع بالغ وحماسة شديدة (١) . وناضل بصراحة عن واحدة طبيعية غير محدودة ، وبهذا تجاوز وضعية كونت . وهو بهذا المعنى يشغل مكانة خاصة في الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا ، لكن إنتاجه في مجموعه يمكن أن يعد استمراراً للاتجاهات الأساسية في الوضعية . فهو يهاجم الميتافيزيقا بشدة ويمجد انتصار العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين . وينعت أحد كتبه بأنه « مساجلة ضد اتجاه أولئك الميتافيزيقيين المعاصرين الذين يستجيب لهم بحماسة شبه دينية غالبية المتعلمين والذين يزعمون أنهم سيبدلون بحقيقة العلم غير الشخصية تفضيلات عاطفية وأذواقاً فردية » . (٢) والمذاهب الفلسفية أعمال فنية ، ولما كانت ما بعد الطبيعة لا حاجة لها إلى العلم ، فإنها أيضاً لا تفيد العلم في شيء . وإنتاج برجسون ان يفيد في غزو العالم علمياً ، كما لم يفد إنتاج فدياس أو بتهوفن (٣) . ولوداتتك ينعت نفسه بأنه « علمي » scientiste تعبيراً عن المسافة التي تفصله عن

(١) انكشف هنا بذكر ما يلي من أبرز مؤلفاته للعديد : « المادة الحية » (باريس ١٨٩٣ ط ٢ - ١٩١٠) ؛ « نظرية جديدة في الحياة » (باريس ، ألكان ١٨٩٦) ؛ « معهد البيولوجيا » (باريس ، ألكان ، ١٩٠٣) ؛ « القوانين الطبيعية » (باريس ألكان ، ١٩٠٤) ؛ « التأثيرات الفلسفية » (باريس ، فلاماريون ١٩٠٥) ؛ « أزمة التحولية » (باريس ، ألكان ١٩٠٨) ؛ « الاتحاد » (باريس ، فلاماريون ١٩٠٧) ؛ « الأثرة الأساس الوحد لـكل مجتمع : دراسة التشويشات الذئشة عن « الحياة المشتركة » ، باريس فلاماريون ١٩١١) ؛ « عناصر فلسفة بيولوجية » (باريس ألكان ١٩١١) ؛ « صدم الميتافيزيقا » (باريس ألكان ١٩١٢) ؛ « ميكانيكا الحياة » (باريس فلاماريون ١٩١٣) ؛ « مشكلة الموت والوعو الكلي » (باريس ، فلاماريون ١٩١٧) .

(٢) ضد الميتافيزيقا ص ٢

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣ - ٢٤

الميتافيزيقيين ، وعنده أن الفلسفة لا مبرر لوجودها إلا بالقدر الذى تتفق فيه مع العلم الدقيق (١) .

وفىما يتصل بالبيولوجيا يأخذ لوداتتك باللاماركية (مذهب لامارك) التى تقول إن الكائن الحى ، بتأثير الوسط ، يتخذ عادات تكيفه مع الوسط ، وهذه التكيفات تتناقل الوراثة . ولهذا فان لوداتتك يرى نفسه مضطراً إلى محاربة تحويلية فيسمن ونظرية التغيرات التى قال بها هوجوفون فريس . ويرى أن الدراسة الموضوعية الكاملة للحياة يمكنه بواسطة مناهج العلوم المعتادة : من ملاحظة وتجريب . ولا يعترف إلا بمبدأ الاتصال الذى يقول « إن الفارق بين الحياة والموت هو من نوع الفارق بن الفينول والسلفات ، بين الجسم المكهرب والجسم الحيدى . وبعبارة أخرى كل الظواهر التى تدرس موضوعياً فى الكائنات الحية يمكن أن تحلل بمناهج الفزياء والكيمياء . وبعبارة ثانية ، إن الحياة لا تفر من قوانين الميكانيكا الكلية بل تخضع لها ، (٢) ،

لوداتتك يستبعد منذ البداية فرض الوعي الكلى بوصفه فرضاً غير قابل للتحقيق ، ويلخص آراءه فى مكانة الحياة فى الطبيعة بعبارة واحدة هكذا : « إن دراسة الحياة من شأن الكيمياء الفزيائية ، (٣) . وكل تطور الأنواع الحية موجه بقانون وراثة الطبايع المكتسبة . (٤) و « قانون التمثيل اللوطينى ، هو القانون الأساسى فى كل بيولوجيا (٥) . والحياة نتيجة صراع عاملين : أحدهما هو بجموع الظروف المحيطة ، والآخر هو الحالة التركيبية الحالية للفرد ، حتى إن نشاط الكائن العضوى فى لحظة ما يمكن أن تمثله الصيغة الرمزية :  $A \times B$  (٦) . ويستبعد لوداتتك كل

(١) الكتاب المذكور ص / ٥١ .

(٢) « عناصر فلسفة بيولوجية » ( باريس ، ألكان سنة ١٩١١ ، ص ١٢ )

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ ، ١٢٩ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٦ .

فكرة في الغائية ويقول مع لامارك : « إن الوظيفة تحدد العضو ، والوظيفة إذا تكررت عدة مرات تخلق العضو ، (١) . والأنواع العليا تكونت بتجميع متواصل للطباع المكتسبة ناشئة عن تكيفات فردية مع ظروف تغيرت باستمرار (٢) وكما أن أرخميدس قال : « أعطني نقطة ارتكاز وأنا أرفع العالم » ، كذلك يرى لودانتك أن العالم القائل بالتحولية اليوم له الحق أن يقول : « أعطني بروتوبلازما حية وأنا أعيد صنع مجموعة المملكة الحيوانية والمملكة النباتية » ، (٣) .

وعلى كل حال فإن لودانتك مقتنع تماما « بعدم وجود أى فارق جوهري وأى انفصال مطلق بين المادة الحية والجمادة ، (٤) . ويرفض دعوى كلود برنار القائلة بأن قابلية التهييج irritabilité هي الخاصة المميزة للحياة . بل هو بالأحرى يرى أن الأجسام الحية جامدة شأنها شأن غيرها ، بمعنى أنها عاجزة عن أن تغير بنفسها حالة سكونها أو حركتها . وكلمة « قابلية التهييج » المستعارة من التاريخ النفسى للإنسان هو تانون التسلسل الحتمى للأحداث ، تجعلنا نفكر فى خاصة مستمرة تكون ضد الجود (٥) inertie أما لودانتك ، فعلى العكس من ذلك يرى « أن السكان الحى يبدو ، أكثر فأكثر ، بناء من الأمور الميتة بعضها فوق بعض » ، (٦) .

وهذا التطور للحياة على صلة وثيقة بواحدية لودانتك التى تقول بأنه لا يوجد فارق جوهري بين ألوان النشاط التى نعرفها تحت شكل الكيفيات ، لأن أحدهم الألوان من النشاط يمكن أن يتحول إلى غيره . وبعبارة أخرى ، هذه الكيفيات

---

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٩٠

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩٢

(٥) الكتاب نفسه ص ١٧٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ .



المختلفة المستمدة من طريقتنا في المعرفة وحدها ، ليست كينفيات بالمعنى الاسكلائي فالواحدية إذن هي تقرير لمبادئ التعادل (أو التساوى) .

وليس أقل دلالة على الوضعية التجريبية عند لودانتك من تصوره للقوانين الطبيعية وقيمتها . قال : إن القوانين الطبيعية صيغ فيها ركز أكبر قدر من التجربة الإنسانية ، (١) . والقانون الطبيعي الأول ، الذي بدونه لا يوجد قانون آخر ، وبدونه لن يكون ثم علم ، هو قانون الجبرية الذي يماغ عادة بقولنا إن الأسباب الواحدة تولد نتائج واحدة ( أو : نفس العلل تولد نفس المعلولات ) . وهذا القانون مسطور في وراثة الانسان ، وينشأ عن تجربة بمتدة منذ أن ظهرت الحياة على الأرض . « فإذا ما أخذنا بهذا القانون ، فإن الغرض الذي يستهدفه العلم هو دراسة الظروف التي تحدث فيها الظاهرة دراسة وافية ، من أجل القدرة فيما بعد على تعرف هذه الظروف حينها تتحقق ، أو التعاون على تحقيقها ، بحيث يمكن التنبؤ سلفا بهذه الظاهرة مرة أخرى ، (٢) .

ودراسة الحياة من ناحية حفظ الطاقة ، لا يعلنا شيئاً جديداً ، في نظر لودانتك ، لسكنه يبرهن لنا مرة أخرى على أن الحياة ظاهرة خاضعة لقوانين الميكانيكا (٣) . ومن الأخطاء الواسعة الانتشار القول بأن خاصية الحياة هي تلقائية الحركات ، أما لودانتك فيرى أن الحرية وهم (١) ، وكذلك العلة الغائية وهم . « إن الإنسان أو الحيوان الأعلى يمكن أن يعد آلية ذات ثلاث درجات ، آلية آليات آليات ، (٥) .

كذلك ينكر لودانتك كل تفرقة جوهرية بين الفسيولوجي والنفسي ، ويأخذ

(١) « القوانين الطبيعية » ص ٢١٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٣ .

(٣) « عناصر فلسفة بيولوجية » ص ١٠٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٧٥ .

(٥) الكتاب المذكور ص ١١٧ .

بالنظرة القائلة بأن الشعور ظاهرة إضافية *épiphénomène* فيرى أن « الظاهرة الإضافية النفسية تصاحب ، دون أن تحدث فيها أى تغيير ، الظاهرة الفسيولوجية لاقطاع التوازن وهي ظاهرة قابلة للقياس » (١) . ومن المحتمل جدا أن هاهنا ذاتية في كل كائن بروتوبلاسمى ، وهذه الذاتية هي الانعكاس الأمين للظواهر القابلة للقياس التي تجرى فيها (٢) .

وكأن الكائن الحي يتكون بواسطة جواهر خالية من الحياة ، فكذلك شعور الكائن الحي : إنه لوحة أمينة للظواهر التي تجرى في تركيبه ، وينبئ بواسطة مشاعر جواهر (أو مواد) ممتدة (٣) . والذاكرة الأولية ليست إلا الظاهرة الإضافية المناظرة للتمثيل الوظيفي (٤) . وملحكة الاختيار بحرية بين مختلف الإمكانيات ليست إلا وهما . فالإنسان في الطبيعة شأنه شأن المساء والفحم (٥) .

وفي كتابه « الأناية هي الأساس الوحيد في كل مجتمع » (٦) يستخلص لوداتك النتائج الأخلاقية لنظرية الطبيعة والواحدية في الحياة . ويأمل في إمكان إتامة الأخلاق وفقا لمقتضيات المنهج العلمي . ذلك « أن الأثرة والوحشية لها الأولوية في طبيعتنا » (٧) . « وكل طلاء للحضارة لا يمنع من أنه إذا ما حككنا بخفة وجدنا الإنسان القديم ، إنسان الكهوف » (٨) . والواقع أنه لا يوجد تقدم

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢١

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٣

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٢٤

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٢٥

(٥) « » « » « » ٢٢٧

(٦) وله عنوان فرعى هو « دراسة التشوهات الناجمة عن الحياة المشتركة » (باريس عند

الناشر فلما ريون ١٩١١) .

(٧) الكتاب المذكور ص ٣

(٨) الكتاب المذكور ص ٤

في تطور طبيعة الإنسان الفردية . والخصائص الفردية والآثرة في طبيعتنا قاومت بنجاح هجوم التثويبات الاجتماعية . وعلى الرغم من أن الظروف التي نعيش فيها ظروف اجتماعية ، فإن حياتنا تظل رغم كل شيء فردية ، وتبعاً لهذا أثره . أما فرنسيسكو الأسينى وقانسان دى بول فشواذ ، بينما ظلت أغلبية الناس من سكان الكهوف ، وسيظلون كذلك ، بالرغم من الملابس الجديدة التي يصنعها العلم لهم (١) . فلنعترف بشجاعة أن فينا نوازع فردانية متناقضة مع النوازع الناشئة عن حياة اجتماعية مستطيلة ، ولأن نحسن الواحدة أسوأ من الأخرى ، لقد ولدت في عصور مختلفة ، لدى أسلافنا الأقدمين ، ولا نملك التخصص من هذه ، لأنها ضرورية للحياة ، ولا رفض أن نحسب حساب تلك التي تقترح منذ قرون لتشير لإجابتنا . إن ما يجعل المرء سليماً هو التوازن النهائي بين هذه النوازع المتناقضة (٢) . ودعاة اليوتوبيات العمى هم وحدهم الذين أرادوا أن يعتقدوا أن الصفات الخلقية أساسية في الإنسان ، وأن الآثرة انحراف عن طبيعتنا الأولى . والعكس هو الصحيح ، ويتبينه أولئك الذين يقومون بأبحاث علمية دون فكرة سابقة ، والذين يبحثون عن الحقيقة دون أن يريدوا مقدماً أن تتطابق هذه الحقيقة مع تفضيلاتهم بوصفهم فاضلين ، والثوب الأخلاقي الذي يلبسه سكان الكهوف في القرن العشرين هو نتيجة مجهود في التربية متواصل ، تتحالف فيه القوانين الحامية للمجتمع مع النفاق الطبيعي للناس الذين يعيشون في مجتمع . وهذا الثوب هزيل وسهل تمزيقه ! (٣) . ويلج لودانتك في توكيد أن هذه الآراء ليست تعبيراً عن تفضيلاته الشخصية ، بل هي استنباطات فرضت نفسها عليه بوصفها حقائق علمية لا تقبل الجدل (٤) . وعنده أنه لا توجد حقيقة غير الحقيقة العلمية ، وخارج العلم

(١) الكتاب المذكور ص ٦ — ٧

(٢) الكتاب نفسه ص ٨ — ٩

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣

لا تستخدم كلمة « حقيقة » إلا عن سوء استعمال (١) . والمذاهب الميتافيزيقية هي نفسها نفي للمنهج العلي ، هكذا يقول لودانتك وهو يشير خصوصاً إلى انتصار مذهب برجسون انتصاراً ينظر إليه العلماء منذ سنوات نظرة دهشة واستغراب (٢) ، وهو يعتقد اعتقاداً راسخاً أن العلم سيمكن من تحطيم الفلقة اللفظية للروحانية ، بل إنه قد استطاع ذلك فعلاً (٣) ،

وأخيراً فإنه فيما يتصل بـ « مشكلة الموت » فإن لودانتك ينكرها وتوعد على الأقل لن تكون ثم مشكلة للموت لو شاء الناس أن يتخذوا ، بإزاء هذه الظاهرة المألوفة ، الموقف الذى يتخذه علماء الفزياء بإزاء ظواهر الطبيعة (٤) . وهو يحدد تصوره للموت بالصورة التالية : « يوسف يتوسف (٥) ، ثم قطع أجهره ففرغ دمه ، ومن ثم لم يعد بعد يتوسف » (٦) . وبعبارة أخرى أن الكائنات التى ماتت لا تتدخل بعد فى ظواهر العلم (٧) ، إن الموت هو تحطيم واختفاء جهاز آلى كانت له مدة محدودة (٨) ، وشخصيتها الواعية وهى مركب هائل من الذاتيات الجزئية لمختلف أجزاء جسمنا البروتوبلاسمى المتصل تتحلل شيئاً فشيئاً أثناء الاحتضار ، تتحلل إلى عدد متزايد من الشخصيات الصغيرة الزائلة التى تتقاسم العباء الكلى للآلم . . . ومن المحتمل جداً ألا تصحب اللحظات الأخيرة للمحتضرين بألم كلى لا يحتمل ، بل بعدد متزايد من الآلام الجزئية التى تصبح أكثر احتمالاً بقدر ما تكون أكبر عدداً . وتبعاً لذلك فإنه مهما يكن من رأى موتئان فإن من لا يخشى أن يكون ميتاً

(١) الكتاب نفسه ص ١٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢ — ٢١ .

(٣) « مشكلة الموت والوعى الكلى » باريس عند الناشر فلانماريون ، ١٩١٧ ، ص ٣٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٥ — ٣٦ .

(٥) ( فعل ، مشتق من « يوسف » بمعنى أنه يعيش بوصفه يوسف ) .

(٦) الكتاب نفسه ص ٤٧ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٥٠ .

(٨) الكتاب نفسه ص ٧٣ .

ينبغي عليه ألا يخشى أن يموت ، (١) .

\* \* \*

أما جول ساجريه فإنه في أعماله في الفلسفة العلمية يسعى خصوصاً إلى مواصلة النزعة العلمية scientisme التي يقول بها لوداتك ، وفي نفس الوقت يعتقد أنه يقوم بالتوفيق مع البرجسونية . وهو يطلق لقب « التصوف الناعم » ، على الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا التي تمثلها البرجسونية والبرجماتية والتوماوية الجديدة وإن حد ماهنري بونكاريه ، وبوترو ، ويقصد من كلمة تصوف كل ما هو خارج - في ميدان الفكر - عن المنهج والمعرفة العلميين (٢) . وهو يصوغ التعارض بين الروح العلمية وبين التصوف على النحو التالي : « الذاتية » هي المطلق من ناحية التصوف ، و « الموضوعية » هي النسبية من ناحية العلم (٣) . وتبعاً لذلك فإنه يرى في الفصل التدريجي بين العلم والتصوف قانون تقدم العلم نفسه (٤) . وفي نفس الوقت الذي ينقد فيه نظرية المدة والإدراك وتناقهما عند برجسون ، فإنه لا يتردد في القول بأن ، البرجسونية تتخذ شكل واحدة هي بعينها واحدة المأسوف عليه فليكس لوداتك ، (٥) . ويمضي إلى حد القول بوجود قرابة بين برجسون وأوداتك فيما يتعلق بحل مشكلة الحرية . وفي كتابه الأخير بعنوان : « الثورة الفلسفية والعلم » ( باريس ، ألسان ١٩٢٤ ) يحدد ساجريه موقفه على أنه « برجسونية علمية » . لكن الواقع هو أن نزعته العلمية ذات اتجاه مضاد لبرجسون جوهرياً : « إن العلم هو وحده إذن الذي سيهبط علينا جانب الحق الأيسر لنا .

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

(٢) « التصوف الناعم » ، باريس ، عند الناشر بلامايون سنة ١٩٢٠ ص ٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥ ، ص ٢٠ .

(٥) الكتاب نفسه ١٢٧ .

والتصوف لن يفيد في ذلك قتيلاً ، وصاحب النزعة العلمية ، وهو ذلك الذي يعتقد العلم اعتناقاً تاماً ، أعنى ليس فقط العلم المتسكون بل وأيضاً المنهج العلمى ، هذا الرجل مادى ملحد (١) .

### أبل ريه ( ١٨٧٤ - ١٩٤٠ )

ليس أبل ريه خصماً مطلقاً للميتافيزيقا مثل لوداتك . ويلوح أنه يقوم منذ بضع سنوات بمحاولات توفيق مفيدة مع بعض النزعات المثالية والميتافيزيقية المعاصرة ، عاملاً على تنكييف هذه مع المذهب الوضعى . لكنه فى أبحاثه الأكثر تمييزاً لفكره ، وعلى الأقل فى تلك التى نشرها حتى الآن ، يناضل من أجل المذهب الوضعى الذى يسميه « نزعة علمية » scientisme ابتغاء تمييزه من وجهه نظر الكونتيين السنين (٢) . وريه وضعى بمعنى أنه لا يقر إلا بمذاهب العلم الوضعى ، أعنى بعلم لا يعلنا شيئاً عن طبيعة الأشياء ، لكنه يكتبنى بأن يبين لنا كيف ينبغى علينا أن نستخدمها . قال : « إن العلم يرد الجزئى إلى العام ، والمركب إلى البسيط ، والممكن إلى الواجب ، وكل هذا يتم بمتابعة الطبيعة خطوة خطوة ، بواسطة الملاحظة والتجربة والبرهان ، من غير لجوء أبداً إلى صدف الخيال ، ولهذا يمكن تعريف العلم بأنه البحث المنهجى عن القوانين الطبيعية بواسطة تحديد العلل وتنظيمها ، (٣) ، والأبحاث الفلسفية ، بدلا من أن تتعلق بالوقائع ، لا تتعلق إلا بالنتائج التى يحصل عليها العقل بتطبيق الملاحظة والتجربة على هذه الوقائع (٤) . وفى المباحث الفلسفية لا محل

(١) الكتاب نفسه ص ١٧٠ .

(٢) « الفلسفة الحديثة » باريس ، فلمايون سنة ١٩٠٨ ص ٦ .

(٣) « عناصر فلسفية علمية وأخلاقية » باريس - عند الناشر كورنيل وشركاه ص ١٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٦ .

للحديث عن الدقة العلمية ولا التحقيق ، لأننا فيها نتجاوز ما يمكن البرهنة عليه علينا . ومن هنا جاء الطابع الافتراضى فى كل تفكير فلسفى . إن التفكير الفلسفى يمكن أن يكون محتملا جدا ، لكننا لا نستطيع فيه أن نقدم دليلا يقضى على كل سبب للشك . « فبينما العلم ، بالملاحظة المباشرة ، يسير نحو الدراسة الدقيقة الموضوعية للوقائع مجموعة فى مجاميع متمايزة تمام التمايز ، نجد أن الفلسفة ، بالتأمل ، تنقد النتائج العلمية ، ابتغاء أن تقدم ، افتراضاً ، تفسيراً كلياً يصلح لإرشاد نشاطنا وتفسيره . إنها فى جوهرها نقد عام ، (١) . فالتفلسف هو التعميم ، والتعمق ، والتأمل ، والتفسير (٢) . لكن الفلسفة العلمية تتحاشى من كل ميتافيزيقا . « إنها تدع القصائد الميتافيزيقية التى أبدعها الخيال الفردى لتصبح التعاون الجماعى بين العلماء والمؤرخين والنقاد ، (٣) . وعلى غرار كونت يتصور ربه الفلسفة على أنها تعميم ، ود تركيب عام يتألف من كل المعارف العلمية ، وهو يرى أن النظرة الفلسفية لا تتعارض ، أساساً ، مع النظرة العلمية ، بل توجد الواحدة منهما بجوار الأخرى . ويذنبى ألا تتفاضل الفلسفة من العلم لا من حيث الموضوع ؛ فهو واحد ألا وهو « تفسير التجربة » ؛ ولا من حيث المنهج . وإيس بينهما فارق إلا فى وجهة النظر التى منها ننظر ؛ وما يميز ، وما ينبغى وحده أن يميز ، بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الفلسفية هو أن الأخيرة أكثر عموماً ، وتبدو دائماً بمثابة مغامرة ، فلا تهتم بالتدقيق والضبط المحكم . بل تهدف إلى المجموع ، والتصنيف داخل مجموع ؛ والربط بمجموع (٤) . ويعتقد ربه أنه يستطيع أن يسمي اتجاهه الفلسفى بأنه وضعية عقلية ، وضعية مطلقة ،

(١) الكتاب نفسه ص ٦-٧ .

(٢) « الفلسفة الحديثة » ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦٠ — ٣٦١ .

نزعة علمية، أو لتجنب كل لبس : نزعة تجريبية expérimentalisme ، مشيراً بذلك إلى أن مذهبه يقوم كله على التجربة ، لكن بعكس الروزية empirisme القديمة يقوم على التجربة ذات الضوابط ، التي هي نتيجة التجريب العلمى ، من وأنه يرفض في واقعيتها المطلقة وواحديته التجريبية أن يتجاوز حدود التجربة (١) .

وفي مقال له نشر في « المجلة الفلسفية » ، بعنوان « نحو الوضعية المطلقة » ، يقدم ربه خلاصة مذهبه في الوضعية المطلقة . فيقول إن الفلسفة لا يمكن ولا ينبغي أن تضيف شيئاً إلى ما يقوله العلماء . فالعلماء هم الذين يصنعون الفلسفة كلها ، بالقوة إن لم يكن بالفعل . إنهم يقدمون كل مادتها ، وليس ثم إلا أن يعطى لهذه المادة المشتتة بالضرورة شكلها التنظيمى دون تعديليها ودون إضافة أى شىء إليها ، لأن هذا الشكل متضمن كله في هذه المادة . والعلوم ، رغم اختلافها الظاهرى ، تؤلف العلم . والفلسفة هى إدراك العلم والتعريف به ، إنها ، فى كلمة ، العلم الوضعى .

وفي الوضع الحالى العلماء هم وحدهم المختصون ، وهم وحدهم القادرون على أن يكونوا مختصين فى كل ما يتعلق بمعرفة الواقع . وهم وحدهم الذين يستطيعون ممارسة المناهج التى قدمت حتى الآن نتائج خصبة . ولهذا يبدو أنه لا يمكن تعريف الفلسفة الوضعية المطلقة إلا بأنها مذهب العلم الوضعى ، وهذا فى نظر ربه ، ليس هو بعينه تعريفها بأنها « تنظيم المعارف العلمية » كما يقول بعض أنصار الوضعية (٢) . وعلى كل حال فليس هناك بين العلم والفلسفة غير فارق فى

(١) الكتاب نفسه ص ٢٦٧ .

(٢) فى « المجلة الفلسفية » ١٩٠٩ عدد شهر مايو .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦٩ .



الدرجة، لا في الطبيعة ، والوضعية الجديدة بهذا الاسم في عصرنا هذا هي الوضعية التي لا تراجع أمام أية معطيات ، ولا أمام أية ضرورة للواقع ؛ فالوضعية المطلقة ينبغي أن يكون هدفها هو استخلاص فلسفة العلم هذه بأن تطبق على دراسة الفكر العلمى المعاصر المنهج والنقد التاريخى . اللذين هما منهجها الخاص الحقيقى . إنها تنشذ الوحدة لهذا الفكر العلمى — والفروق أو اإنماةص . وتتساءل بعد ذلك عن الارشادات والتعليمات التى تستطيع استخلاصها من هذه النتائج الأولية فى سبيل الثقافة العامة للروح الإنسانية . وخصوصا فى سبيل مشكلة الحياة والمصير الإنسانى، (١) —

---

(١) الكتاب نفسه ص ٤٧٨ . ولكن بذكر ما لى من بين مؤلفات ربه : —  
أولا رسالته للدكتوراه بعنوان « الصاقية والآية من وجهه نظر شروط المعرفة » ( باريس ١٩٠٧ ) ؛  
« النظرية الفزيائية عند الفزيائيين المعاصرين » ( باريس ١٩٠٧ ) — ثم كتاب « العلم الشرقى قبل اليونانيين » مكتبة التركيب الماريشى ، بمجموعة « تطور الإنسانية » ( عند الناشر : نهضة الكتاب ، باريس ١٩٣٠ ) .

## (ب) التيار الاجتماعي

اميل دوركهيم (١٨٥٨ - ١٩١٧)

حاولنا في الفصل السابق أن نعرض مذاهب المفكرين الذين أرادوا - على نحو متفاوت في الوعي بذلك - أن يواصلوا الوضعية التي بدأها أوجيست كونت خصوصا من ناحية المنهج . لكن ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، ما يميز خصوصا عمل كونت ، عدا المنهج ، هو النظر إلى الأشياء من زاوية المجتمع . فهو بهذا خصوصا صار مؤسس علم الاجتماع . وهو بهذا أيضا استطاع أن يضمن لنفسه مكانة في بثيون الفكر الإنساني ، ولا نتردد في أن نقول إنه اكتسب هذه المسكاته نهائيا . وينبغي علينا الآن أن نفحص كيف وإلى أى مدى وجد عمل كونت في فرنسا امتدادات في هذا الاتجاه .

في رأينا أن أميل دوركهيم هو أبرز من واصلوا عمل كونت في هذه الناحية (١) صحيح أن دوركهيم ينه إلى عدم الخلط بين مذهبه الوضعي وبين الميتافيزيقا الوضعية عند كونت واسبنسر ، والنعت الوحيد الذي يقره هو : أنه ذو نزعة

---

(١) الكتاب الرئيسي لدوركهيم عنوانه : « قواعد المنهج الاجتماعي » ( باريس ، ألكان ، ١٨٩٥ ، ط ١٩٠٢ ) ، ولنكتف بذكر الكتب التالية من بين مؤلفاته : « في تقسيم العمل الاجتماعي » ( رسالته للدكتوراه ، باريس ، ألكان ١٨٩٣ ) ، « الاتجار » ، دراسة اجتماعية ( باريس ، ألكان ١٨٩٧ ) ، « الأشكال الدنيا للحياة الدينية : النظام التوحي في اسراليا » ( باريس ، ألكان ، ١٩١٢ ) ، وبعد وفاة دوركهيم ظهر له : « التربية وعلم الاجتماع » ( نشرة فوكنيه ، باريس ، ألكان ١٩٢٢ ) ؛ « علم الاجتماع والفلسفة » مع مقدمة لوجليه ، ( باريس ١٩٢٤ ) « التربية الأخلاقية » ( نشرة فوكنيه ، باريس ألكان ١٩٢٥ ) . ولنشر أخيرا إلى « الحولية الاجتماعية » ، وهي مجلة أسسها دوركهيم في ١٨٩٦ ( في باريس عند الناشر ألكان ) وفيها نشر عدة دراسات ومقالات في نقد الكتب .

عقلية rationaliste . يقول دوركهايم : « إن غرضنا الرئيسي هو أن نطبق على السلوك الإنساني المذهب العقلي العلمي بأن نبين أنه إذا نظر إليه في الماضي فإنه يمكن إرجاعه إلى علاقات علّة ومعلول يمكن تحويلها بعملية عقلية إلى قواعد تتعلق بالمستقبل . وما سمينا به وضعيتنا ليس إلا نتيجة هذا المذهب العقلي (١) . » .

وفي تحليل تاريخي لعلم الاجتماع في فرنسا في القرن التاسع عشر ينقد دوركهايم بقسوة قانون الأطوار الثلاثة كما ينقد نظارة كونت في علم الاجتماع . « ذلك أن كونت يريد أن يريغ إلى تحديد القانون الذي على أساسه يتم تطور المجتمع الإنساني بوجه عام ، لا المجتمعات ، وأنه ليفكر كما لو كانت الإنسانية توافق كلا متحققا ، وكما لو كان الجنس الإنساني ، في مجوعه ، جماعة واحدة تتطور دائما في نفس الاتجاه ، وفقا لمسار مستقيم . لكن الواقع هو أن الإنسانية ليست إلا فكرة عقلية وحدا جنسيا يدل على مجموع الجماعات الانسانية . والقبائل والأمم والدول هي الوقائع التاريخية الحقيقية الوحيدة التي ينبغي على علم الاجتماع ويمكنه أن يعنى بها (٢) . » .

لكن على الرغم من هذه الاعتبارات النقدية فإن دوركهايم لا يتردد في أن يعترف بفضل كونت في إنشاء علم الجماعات الوضعي ، لأنه بفضل كونت أصبح علم الاجتماع عاملا في الحياة العلمية . « لهذا فن العدل أن يعد أبا علم الاجتماع وهو الذي وضع اللفظ Sociologie للدلالة على هذا العلم الجديد فأصبح اسما نهائيا لهذا العلم . أضف إلى ذلك أنه يشيع في كل مذهبه ، وسبط كثير من الأخطاء شعور حي جدا بحقيقة الواقع الاجتماعي ، وما يميز هذا الواقع حقا ، والحالة العقلية التي ينبغي أن يكون عليها الباحث من أجل دراسته (٣) . »

(١) « قواعد المنهج الاجتماعي » ١٨٩٥ المقدمة من VII - VIII .

(٢) « علم الاجتماع في فرنسا في القرن التاسع عشر » مقال في « المجلة الزرقاء » ( وهي مجلة سياسية وأدبية ) في ١٩ مايو سنة ١٩٠٠ من ٦١٢ .

(٣) المقال نفسه من ٦١٢ ، والمقال بقية في عدد ٢٦ / ٥ / ١٩٠٠ من ٦٤٧ .

والفهم دوركيم حق الفهم ينبغي أن تتذكر أنه ليس فقط يتقد وضعية كونت بل هو يرفض بشدة المادية والتجريدية السطحية . ويتحدث عن استحالة رد المقولات إلى الإحساسات ، من ناحية ، ورد ماهو اجتماعي إلى ماهو فردى من ناحية أخرى . يطالب بالاعتراف بأن للواقعة الاجتماعية طابعا خاصا نسيج وحده Sui generis ويرفض منهج الرد ، أى تفسير الأعلى بالأدنى ورد العالى إلى السافل ، وتفسير المركب بالبسيط . كذلك ينبغي ألا ننسى أن تصور دوركيم للوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ينبغي ألا يفهم بمعنى أن الوقائع الاجتماعية هي وقائع العالم الفزيائى .

ويقرب دوركيم من المثالية حين يدرك الشعور الجماعى على أنه واقع روحى مستقل ومختلف جوهرى باعن المعطيات الفردية .

ولم يخطئ جورج دافى ، أحد تلاميذ دوركيم البارزين ، حين فسر آراء استاذة تفسيراً مثاليا ، لأنه فى الجماعات الأولية يوجد تحول للأشياء إلى قيم مثالية ، حتى إن مستوى الحياة الاجتماعية ليس بعد مثل مستوى الحياة الحيوانية وهو مستوى الأحساس . والحياة الجنسية Sexuelle الأولية ونظام الزواج لا يمكن تفسيرهما إذا لم نرجعهما إلى الحياة الدينية (١) .

ومع ذلك فإن ما يميز إنتاج دوركيم هو أنه ينشد جعل علم الاجتماع علما طبيعيا مستقلا بذاته ، والتخلي عن كل الاعتبارات الغائية ، ومعرفة الوقائع الاجتماعية وقوانينها وفقا للمناهج العلمية التى تمكسنا من التنبؤ بها ، وكسائر أنصار الوضعية العلمية خضع دوركيم لسحر موضوعية المنهج العلمى ودقته ، ذلك المنهج العلمى ودقته ، ذلك المنهج القائم على الملاحظة الخارججية

(١) جورج دافى : « لابل دوركيم » فى مجموعة « كبار الفلاسفة » ، باريس ص ٢٥ .

وقارن مقال دافى عن دوركيم فى « المجلة الفلسفية » سنة ١٩١٠ .

الظواهر . واصطلاحات مثل : « منهج علمي ، » « ملاحظة موضوعية من الخارج ، » « شيء ، » - لها عنده ، وعنده هو خصوصا ، قيمة مطلقة . ولا يستطيع أن يعد عليها حقا إلا ما يتفق مع هذه الاصطلاحات . و « النزعة العقلية » عند دوركهم هي في أساسها نزعة تجريبية ، لأنه يستبعد كل قبلية Apriorisune وينظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء عارية عن كل استبطان ، خاضعة لقانون العلمية شأن كل الظواهر الخارجية في الطبيعة . ولا شك أن « الوقائع الاجتماعية ، ليست أشياء مادية ، لكنها أشياء مثلها مثل الأشياء المادية ، وأن ذلك على نحو مختلف » فإهو الشيء فعلا ؟ الشيء هو في مقابل الفكرة ، وهو ما يدرك من الخارج في مقابل ما يعرف من الداخل ، (١) . فالشيء هو ما لا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يخرج عن ذاته عن طريق الملاحظات والتجارب ، ويمكن نعت ما قام به دوركهم بأنه سعى لتطبيق المنهج الموضوعي على دراسة الوقائع الاجتماعية ، المنهج الموضوعي كما يفهمه ريبو في علم النفس ، وقاعدته الأساسية هي دراسة الوقائع العقلية من الخارج ، أي بوصفها أشياء (٢) . ومعنى هذا أن القاعدة الأساسية في منهج دوركهم لاتتضمن أي تصور ميتافيزيقي ولا أي تفكير نظري في أساس الأشياء . . . وما تطلبه هو أن يضع عالم الاجتماع نفسه في الحالة العقلية التي فيها علماء الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء حينما يتوغلون في منطقة لم تكتشف بعد في ميدانهم العلمي (٣) .

كذلك ينبغي أن ننظر إلى القاعدة التي وضعها دوركهم والقائلة بأنه يجب أن لاتفسر الوقائع الاجتماعية بردها إلى الوقائع النفسية — نذار إليها على أنها لاتعنى

(١) « قواعد المنهج الاجتماعي » ط ٢ ص IX

(٢) الكتاب نفسه ص XII

(٣) الكتاب نفسه ص XIII

أن الأعلى ينبغي ألا يفسر بالأدنى ، بل بالأحرى أن الوقائع الاجتماعية ينبغي أن تدرس وتدرج بعيداً عن كل تدخل من الباطن . صحيح أن علم الاجتماع لا يستطيع أبداً أن يستعير من علم النفس هذه القضية أو تلك ، ابتغاء تطبيقها كما هي على الوقائع الاجتماعية ، ولكن لأن الوقائع الاجتماعية تنتج عن تركيبات موجودة خارجاً عنا وليس لدينا عنها حتى الإدراك الغامض الذي يمكن الشعور أن يعطيه إيانا عن الظواهر الباطنة (١) . إن المعتقدات والممارسات الاجتماعية تؤثر فينا من خارج ، وتقرضها الجماعة علينا . إنها نظام Institutions . وبهذا يمكن تعريف علم الاجتماع كما يلي :

« هو علم النظم : نشوؤها وعملها ، أو بعبارة أبسط : علم الحقيقة الموضوعية للوقائع الاجتماعية (٢) . والمعتقدات والممارسات الاجتماعية ليست فقط خارجة عن الفرد بل هي أيضاً مزودة بقوة ملزمة قاهرة بها تفرض نفسها عليه ، شاء ذلك أو لم يشأ (٣) ونحن غالباً فرائس وهم يخيل إلينا أننا صنعنا أنفسنا ما فرض علينا من خارج (٤) . والواقعة الاجتماعية تعرف بسطانها الخارجى القاهر الذى تمارسه أو يمكنها أن تمارسه فى الأفراد (٥) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عند دوركهم عن تصوير للحياة تصويراً آلياً . وهو يضع تعارضاً بين الفرد والمجتمع (أو الجماعة) من ناحية ، وبين الأشكال المتتابعة للمجتمع من ناحية أخرى . وينسركم تقدم الإنسانية بالمعنى الذى أراده كونت . قال دوركهم : « ما هو موجود ، وما هو معطى وحده للملاحظة ، هو المجتمعات الخاصة (أو الجزئية) التى تولد ، وتنمو ، وتموت

(١) الكتاب نفسه ص XIX

(٢) » » ص XXIII

(٣) » » ص ٦

(٤) » » ص ١٠ - ١١

(٥) » » ص ١٥

الواحد بمعزل عن الآخر ، (١). وما هو نتيجة للتضامن ينظر إليه دوركيم على أنه تحديد خارجي ويقدم فيما يلي تعريفه للواقعة الاجتماعية : « الواقعة الاجتماعية هي كل طريقة في العمل ، ثابتة أو غير ثابتة ، قابلة لأن تمارس على الفرد ضغطاً خارجياً ؛ أو ما هو عام في مدى مجتمع معلوم ، وله وجوده الخاص مستقلاً عن تحققاته الفردية (٢) ، وبهذا تمتاز الواقعة الاجتماعية من الوقائع التي تدرسها سائر علوم الطبيعة .

ودوركيم يريد أن يكون ديكرت — ان لم يكن جاليليو أولافوازييه — علم الاجتماع . وكتابه « قواعد المنهج الاجتماعي » ، هو بمعنى من المعاني ، معارضة اجتماعية « لمقال في المنهج » ، لديكرت . والقاعدة الأساسية في المنهج الاجتماعي هي : « عد الوقائع الاجتماعية أشياء » ، ويرى دوركيم أن علم الاجتماع شغل حتى الآن بتصورات ، لا أشياء . « والشئ هو كل ما يعطى أو كل ما يتبدى أو بالأحرى يفرض نفسه على الملاحظة . والنظر إلى الظواهر على أنها أشياء هو النظر إليها على أنها معطيات تولف نقطة ابتداء العلم . والظواهر الاجتماعية تبدى دائماً عن هذا الطابع (٣) . وليست من نتاج إرادتنا ، بل هي التي تحدد إرادتنا من خارج ، إنها تشبه النماذج التي نضطر إلى تشكيل أفعالنا وفقاً لها (٤) . وكل الوقائع الاجتماعية لها خصائص الشيء . فالقانون يوجد في التشريعات ، وحركات الحياة اليومية تتفشى في أرقام الإحصاءات ، وفي الآثار والمشيدات التاريخية ، والبدع في الأزياء ، والأذواق في الأعمال الفنية (٥) ، وتبعاً لذلك فإن اللازمة الأكثر أهمية للقاعدة الأساسية هي : « يجب استبعاد كل الأفكار السابقة Prénotions باستمرار » (٦) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٦

(٢) الكتاب نفسه ص / ١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٩

(٦) الكتاب نفسه ص ٤٠ — ٤١ .

وكذلك حينما يسمى عالم الاجتماع إلى استكشاف ضرب مامن الوقائع الاجتماعية فيجب عليه أن يسعى للنظر إليها من زاوية تبدى فيها منعزلة عن مظاهرها الفردية (١). ودوركيم يعارض بهذا، تارد Tarde الذى ينظر - كما سترى فيما بعد - إلى الوقائع الاجتماعية على أنها نتاج الاختراعات الفردية التى تنتشر بالمحاكاة والتقليد. وتوكيداً لاعتقاده بأن الواقعة الاجتماعية مستقلة عن الفرد يقول دوركيم هذه العبارة التى تتسم بالمفارقة : « إذا استبعد الأفراد، بقى المجتمع ».

والمهم عندنا أن دوركيم يناضل، بمنهجه، فى سبيل استقلال علم الاجتماع بازاء الفلسفة، شبه ما فعل ريبو لتحرير علم النفس. فهو يطالب بتفسير الوقائع الاجتماعية تفسيراً طبيعياً، أى بواسطة تطبيق مبدأ العلية. ومن حيث أن الوقائع الاجتماعية أشياء، فليس من الممكن دراستها بالاستدلالات المحضنة، ولكن بالتجارب المنهجية. وبالجملة، فإن علم الاجتماع ينبغى عليه أن يتخلى عن ألوان النجاح الدنيوية (المظهرية) وأن يتخذ صفة العلوم المستورة، وهى الصفة الخلية بكل علم (٢). وهكذا كلما ازداد علم الاجتماع تخصصاً زود التفكير الفلسفى بمواد أكثر أصالة وأسهم فى تجديد الفلسفة (٣).

ولم يكتف دوركيم بتأسيس المنهج الاجتماعى وتحسينه. فعظمته هى بالأحرى فى كونه حاول تطبيق هذا المنهج على بعض الأحوال النموذجية، وتبعاً لهذا أسهم فى جعله منهجاً تطبيقياً عينياً. فبفضل هذا المنهج راح يلقى ضوءاً ساطعاً على بعض الميادين المهمة فى الواقع الاجتماعى، وبهذا قدم نظرة جديدة فى حياة الانسانىة. ومن بين الوقائع الاجتماعية التى خصص لها دراسات متعمقة،

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧٨

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٤



لنقتصر على ذكر ما يلي : تقسيم العمل الاجتماعى ، الاتجار ، الطلاق ، تحريم الزواج من المحارم ، مشكلة المعرفة وخصوصاً الحياة الدينية . ويكتفى دوركهم بدراسة هذه الظواهر فى أشكالها الأولية ابتغاء استخلاص نتائجها من أجل معرفة الأشكال الإجتماعية عند الانسان المتحضر . ويمكن عد هذا المسلك تطبيقاً اجتماعياً لمبدأ ريبو القائل بأنه ينبغى دراسة الانسان المريض نفسياً من أجل حسن معرفة الشعور السوى .

وهذا ما فعله دوركهم خصوصاً فيما يتعلق بالحياة الدينية . لهذا فإننا نرى أن الأصلح لفهم نظراته الاجتماعية أن نفحص عن تفسيره للأشكال الأولية للحياة الدينية ، وقبل ذلك لا بد من الإشارة إلى الاتجاه الاساسى فى أبحاثه الاجتماعية الاولى .

يبدأ دوركهم من هذه الفكرة وهى أن الحياة الاجتماعية ، هى فى جوهرها حياة قانونية ، وبالتالي فان تحقيق العلم الاجتماعى والعلم الاخلاقى يفترض معرفة القانون ، وفى رأى دوركهم أننا نجد فى القانون انعكاساً لكل الأنماط الجوهرية فى الحياة الاجتماعية والتضامن الاجتماعى . ومن هنا فان أهمية القانون الجنائى المرتبط بالتضامن القديم عن طريق التعاقب تقل شيئاً فشيئاً بازاء القانون المدنى الذى يؤمن بالتضامن العنصرى بين الأفراد المتخصصين ، بفضل الجزاءات التى ترد للحقوق إلى أصحابها أولى من الجزاءات القامعة . وينتج عن هذا أن الرابطة الاجتماعية تتغير طبيعتها : فالنمط الاجتماعى الذى فيه يرتبط الأفراد مباشرة بالجموع يتبصر نمط اجتماعى فيه يرتبط الأفراد بعضهم ببعض ونفبه تنمو شخصيتهم بالتفاضل . وندرك إذن بالتغيرات التى تحدث فى القانون ما عرأ من تغيرات فى الحياة الاجتماعية وبالتالي ما قام من تغيرات فى الحياة الاخلاقية . وتقسيم العمل مصدر جديد من مصادر التضامن وفى الوقت نفسه هو قوة أخلاقية ، بمعنى أنه يخلق بين الناس نظاماً من الحقوق والواجبات يرتبط بهم على نحو ثابت . وهو

يجعل الناس ذوى شخصية وفى الوقت نفسه متضامنين بعضهم مع بعض .  
وبالجملة فإنه لما كان تقسيم العمل قد صار المصدر الأساسى للتضامن الاجتماعى ،  
فإنه يصبح بذلك أساس النظام الأخلاقى (١) . لأن الأخلاقى هو كل ما هو  
مصدر للتضامن ، وكل ما يحمل الانسان على أن يحسب حساب الغير ، وعلى توجيه  
حركاته على أساس شىء آخر غير دوافع الأنانية ، وتزداد الأخلاق رسوخا كلما  
كانت هذه الروابط أكثر عدداً وأشد متانة (٢) .

والانتحار ، فى رأى دوركهم ، ليس مسألة شخصية بحتا ، بل هو فى جوهره  
ظاهرة اجتماعية . فالأسباب التى تحمل الشخص على الانتحار ترتبط ارتباطا وثيقا ،  
ليس فقط بحالته النفسية ، بل وأيضا وخصوصا بالظروف العامة فى الوسط الاجتماعى  
الذى يعيش فيه . وفى رأيه أن ثمت قوانين حقيقية تحدد العلاقة بين الظروف  
الاجتماعية وبين الانتحار . وهذه القوانين تمكسنا من محاولة وضع تصنيف  
منهجي لانماط الانتحار ، فإذا كان الانتحار بين النساء أقل منه بين الرجال فما  
ذلك إلا لأن المرأة أقل انخراطا فى الحياة الاجتماعية ، وهى من أجل هذا أقل  
شعورا بقوة الفعل الخير أو السئ . والأمر كذلك بالنسبة إلى الشيخ والطفل ،  
وإن اختلفت الأسباب . وإذا كانت نسبة المنتحرين تزيد من يناير إلى يونيو ثم  
تنخفض بعد ذلك ، فما ذلك إلا لأن النشاط الاجتماعى يمر بنفس التغيرات  
الموسمية (٣) . ومن هذه الوقائع ينتج أن المعامل الاجتماعى للاتحارات  
لا يفسر إلا اجتماعيا . فالتركيب الأخلاقى للمجتمع هو الذى يحدد فى كل لحظة  
عدد المنتحرين . فيوجد إذن لسكل شعب قوة جماعية ذات طاقة معلومة ، تدفع

---

(١) « فى تقسيم العمل الاجتماعى » ، باريس ، السكان ١٨٩٣ ، ص ٤٤٨ ، ٤٥٠ ، وهى  
رسالته للدكتوراه .

(٢) الكتاب المذكور ، ص ٤٥٠ .

(٣) « الانتحار : دراسة اجتماعية » باريس ، السكان ، ١٨٩٧ ، ص ٣٢٥ — ٣٣٦ .

الناس إلى الانتحار . والحركات التي يقوم بها المقدم على الانتحار وتبدو في أول الأمر أنها لا تعبر إلا عن مزاج شخصي ، هي في الواقع نتيجة وامتداد لحالة اجتماعية هذه الحركات هي مظهرها الخارجي (١) . وتبعاً لذلك فإن أنجع وسيلة ضد الانتحار هي تغيير أحوال الوسط الاجتماعي وخصوصاً المستوى الأخلاقي . ولا يمكن القضاء على تيار الحزن الجماعي هذا إلا بتخفيف المرض الجماعي الذي ليس الانتحار إلا نتيجة له وعلامة عليه . وللوصول إلى هذه الغاية ليس من الضروري استرداد الأشكال الاجتماعية البالية بطريقة صناعية ، وهي أشكال لا يمكن أن نبعث فيها غير مظهر خارجي للحياة ، ولا أن نخترع أشكالاً جديدة كل الجدة لانظير لها في التاريخ . وما ينبغي فعله هو أن نبحث في الماضي عن بذرة حياة جديدة كان ينطوى عليها ، وأن نعمل في إنمائها ابتغاء تحقيق تنظيم مهني جديد للمجتمع (٢) .

ومعنى هذا أن علم الاجتماع عند دوركهم وثيق الصلة بعلم التربية . ودوركهم ظل طول حياته يدرس علم التربية في نفس الوقت الذي كان يدرس فيه علم الاجتماع . ففي كلية آداب جامعة بوردو استمر من سنة ١٨٨٧ حتى سنة ١٩٠٢ يدرس علم التربية أسبوعياً لمدة ساعة . وفي السوربون عين بديلا لفردينان بويسون Bui-son أستاذ علم التربية سنة ١٩٠٢ ، وأستاذا بدلا منه في سنة ١٩٠٦ . وقد قام تلميذه پول فوكونيه بنشر محاضراته بعد وفاته (٣) . وفي ميدان علم التربية نجد أيضا كل آرائه الأساسية في علم الاجتماع . فعنده أن كل مجتمع ، إذا لوحظ في

(١) الكتاب نفسه ص ٣٣٦ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٥٠ وما لهما .

(٣) أظن : « التربية وعلم الاجتماع » ، مع مقدمة لبول فوكونيه ، باريس ، ألسكان سنة

١٩٢٢ ، ثم « التربية الأخلاقية » ، باريس ، ألسكان ١٩٢٥ .

لحظة معينة من تطوره ، له نظام في التربية يفرض نفسه على الأفراد بقوة لا يمكن في العادة مقاومتها . ومن العبث أن نعتقد أننا نستطيع أن نربي أولادنا كما نريد . فثمت عادات نحن ملزمون باتباعها ، فلو انحرفنا عنها بشدة ، انتمت منا في شخص أولادنا . فهؤلاء إذا صاروا بالغين لم يروا أنفسهم قادرين على أن يعيشوا في وسط معاصريهم ولم يعدوا في انسجام معهم (١) . وهذه العادات والأفكار لسنا نحن الذين صنعناها بوصفنا أفرادا ، بل هي نتاج الحياة المشتركة وهي تعبير عن ضرورات هذه الحياة المشتركة ، بل هي في قسمها الأكبر من عمل الأجيال السابقة (٢) . وهذا هو تعريف دوركهم للتربية ، قال : « التربية هي تأثير الأجيال البالغة في الأجيال التي لم تنضج بعد للحياة الاجتماعية . وموضوعها بعث وتنمية طائفة من الأحوال الفزيائية والعقلية والأخلاقية في الطفل التي يتطلبها منه المجتمع السياسي في مجموعه والوسط الخاص المقدر له أن ينتسب إليه (٣) ، وبعبارة أخرى ، إن التربية تنظيم اجتماعي منهجي للجيل الناشئ . ويرى دوركهم أن المصادرة التي يقوم عليها كل تفكير تربوي هي « أن التربية أمر اجتماعي في جوهره ، سواء من حيث المنشأ ومن حيث الوظيفة ، وأن علم التربية ، تبعاً لذلك ، يستند إلى علم الاجتماع أكثر مما يستند إلى أي علم آخر (٤) » .

ودوركهم في كتابه ، التربية الأخلاقية ، يتخذ وجهة نظر الأخلاق العلمانية وهو يقصد بذلك ، تربية تمتنع من الاستعانة بالمبادئ التي تقوم عليها الأديان المنزلة ، تربية لا تستند إلا إلى أفكار وعواطف وعادات يقرها العقل وحده ، وبالجملة تربية عقلية خالصة (٥) . وهذا اللون من التربية هو وحده الموافق

(١) « التربية وعلم الاجتماع » ص ٤١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠٦ .

(٥) « التربية الأخلاقية » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ ص ٣ - ٤ .

للطور الوضعي الذي توجد فيه الانسانية اليوم (١) . د الفعل الاخلاقي هو الفعل الذي يتوخى مصلحة جماعية (٢) . وبينما أخلاق الجماعات الدنيا دينية في جوهرها فإن الاخلاق في الطور الوضعي الانسانية ينبغي أن تكون في جوهرها اجتماعية . وكان دوركم يريد أن يستبدل الجماعة بالالوهية (٣) . ولا يمكن إلا نوترف بأنه إذا كانت القاعدة الأخلاقية عملا جماعيا ، فأننا نتلقاها أكثر مما نصنعها . وموقفنا سلبيا أكثر منه إيجابيا ؛ أنه يصنع بنا أكثر مما نصنع نحن (٤) . وفي أعماق فكرة الالتزام توجد فكرة القسر الأخلاقي (٥) . ويعتقد دوركم أن هذا الحكم الخارجي المفروض من الجماعة يتفق مع الحكم الذاتي المنبثق من الشخصية . د قواعد الاخلاق التي نبدأ بالخضوع لها سلبيا والتي يتلقاها الطفل من الخارج عن طريق التربية والتي تفرض نفسها عليه بحكم السلطة التي فيها ، نستطيع نحن أن نبحث عن طبيعتها وظروفها القريبة والبعيدة وسبب وجودها . وبالجملة نستطيع أن نجعل منها علما . فلنفرض أن هذا العلم قد تم . هنالك ينتهي استقلالنا الذاتي ، ونصبح سادة العالم الاخلاقي (٦) . . وهكذا فأننا نصبح قادرين على السير وفقا لها عن علم ومعرفة بذلك ، بشرط أن نملك فهما للقواعد الاخلاقية والعمل التي تستند إليها والوظائف التي يؤديها كل منها . وهذه المسيرة القائمة على الرضا ليس فيها بعد أي قسر (٧) . والخلاصة أنه ، من أجل السير حسب الاخلاق لا يكفي بعد احترام النظام والارتباط بجماعة ، بل ينبغي أيضا ، إما باحترام القاعدة أو الاخلاص لمثل أعلى جماعي ، أن يكون لدينا شعور واضح تام كلما

(١) الكتاب السابق ، ص ٦ - ٧ .

(٢) الكتاب السابق ص ٦٨ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٢٠ .

(٤) الكتاب السابق ص ١٢٣ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١١٢ .

(٦) الكتاب السابق ص ١٣٣ .

أمكن ذلك ، شعور بأسباب بلوكتنا (١) . ومن هذه الناحية فإن الوسيلة لتنشئة الطفل أخلاقيا ليست بأن نكرر عليه - حتى لو كان ذلك بحماسة وافتتاح - طائفة من القواعد العامة ، الصادقة لسلك زمان ومكان ، بل أن نجعله يفهم بلده وعصره ، وأن نجعله يشعر بحاجاته ، وأن نلقنه أمور الحياة في بلده ، وبهذا نهيه لياخذ قسطه من الاعمال الجماعية التي تنتظره . (٢)

ولم يكن اهتمام دوركهم بالمشكلة الدينية اهتماما خاصا - مجرد حب الاستطلاع . وإنما دوركهم ذو طبيعة دينية تماما . والدين هو الجذر الذي منه نما كل انتاجه الفسكرى ، وبعض ملامح شخصيته تذكر بأنبياء اليهود الأقدمين : قوة اقتناع كبير ، جرأة في المبادئ ، إنفعال وجداني ، غضب ، وخصوصا نظره فوق الفردية بل العالية إلى الأمر المطلق الذي يفرضه المجتمع على الفرد . وإذا كان دوركهم قد اتخذ موضوعا لبحثه أقدم الأديان وأبسطها ، فذلك إلا لأنه بدأ له أصلح من غيره لتفهم طبيعة التدين في الإنسان ، أى الكشف عن ناحية جوهرية ثابتة في الإنسانية (٣) ، لأن المسئلة الرئيسية في علوم الاجتماع عند دوركهم هي أن أى نظام ديني لا يمكن أن يقوم على الخطأ والكذب . ويقتصر دوركهم على دراسة الديانة لأنه يعتقد « أننا لا نستطيع الوصول إلى فهم الأديان الأحداث ظهورا إلا بتتبع الكيفية التي تكونت بها الأديان على مدى التاريخ تدريجيا . (٤) ولا حاجة بنا إلى أن ننبه إلى أن دوركهم لا يقصد من ذلك أبدا إلى أنكار الحركة والتطور الديني للإنسانية . وعلى خلاف اسبنسر وماكس ملر ، يؤكد دوركهم أنه لا فكرة الخارق على الطبيعة Supernaturel ولا فكرة الله يمكن أن ينظر إليها على أنها العناصر

(١) الكتاب السابق ص ١٣٦ — ١٣٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤١ .

(٣) « الأشكال الأولية للحياة الدينية » ، باريس السكان ، سنة ١٩١٢ ص ٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٤٤ .

الأساسية في الدين . وفكرة الخارق على الطبيعة فكرة بعيدة كل البعد عن الانسان البدائي ، وإنما هي تولدت في تيار التطور العلمى . كذلك توجد أديان كبرى خالية من فكرة الآلهة والأرواح أو لا تلعب فيها غير دور ثانوى ضئيل ، كما هي الحال في البوذية وديانة الجاينا (١) . كذلك يطرح دور كهيم النظرة إلى الدين على أنه يقوم على أساس القول بأن كل شيء ذو نفس ، كما هو رأى تيلر واسبنسر ، ويبين أن عبادة الموق ليست ، فطرية أولية ، وبالتالي فإن المذهب القائل بأن كل شيء ذو نفس هو مذهب بغير أساس . والهالة التي يحاط بها الأسلاف ليست ناشئة عن كونهم أسلافا ، أى عن كونهم قد ماتوا ، وإنما لأنهم تخلع عليهم صفات الإهية ، وبتعبير مستعار من قبائل ميلانيزا أن الأسلاف بطبعهم ذوو « مانا » (٢) . والإنسان البدائي لم يكن يرى من حوله دائما كائنات تشبهه ، بل كان ينظر إلى نفسه على غرار كائنات هو مختلف عنها كل الاختلاف . والمذهب القائل بأن كل شيء ذو نفس يفضى إلى جعل الدين مجرد نسيج من الأوهام . والامر كذلك بالنسبة إلى المذهب المؤله لقوى الطبيعة . فالواقع هو أن القوى الكونية الكبرى لم تؤله إلا في عهد متأخر . والكائنات الأولى التي وجهت إليها العبادة هي نباتات بسيطة أو حيوان شعر الإنسان نحوه بالمساواة على الأقل : مثل البط . والقنفر ، والايغو والشحلية والحلزون والضفدعة ، الخ ، (٣) .

وهكذا نجد أنه لا الفرد البشرى ولا الطبيعة الخارجية قادرة على تفسير كيفية نشأة الدين . بل علينا أن ننشدها في عبادة أكبر أهمية وأشد إيمالا في البدائية . وهذا ما اعتقد دوركهيم أنه وجده في طوطمية القبائل الأسترالية

(١) الكتاب المذكور ص ٤١ ، ٤٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠١ .

كما وصفها بولدون اسبنسر و ف ، ج . جان F. G. Gillen من ناحية ،  
واستريلو Strehlow من ناحية أخرى . ذلك أن الطوطم هو الاسم الذي  
أطلقته قبيلة أو جبوى Ojibway وهي قبيلة الجونكية algonkine للدلالة على  
نوع الأشياء الذي تحمل القبيلة اسمه . والأمر التي تستخدم طواطم تنسب ،  
في معظم الأحوال ، إما إلى المملكة النباتية أو المملكة الحيوانية ، وخصوصا  
هذه الأخيرة (١) . وطوطم الحلف هو أيضا طوطم أفرادها ، وطوطم القبيلة  
هو بمثابة جنس أنواعه طواطم القبائل . (ويطلق « الحلف » phratric على  
مجموعة من القبائل المتحدة فيما بينها بروابط أخوة) . لكن الطوطم ليس فقط  
رمزا وإشارة ، بل له طابع ديني لأنه نموذج الأمور المقدسة . ويمكن تعرف  
قداسة النبات الطوطمي أو الحيوان الطوطمي بكونه حرام أكله . وكل عضو  
في القبيلة يشارك في الحياة المقدسة بوصفه عضوا . فكل فرد اذن طبيعة  
مزدوجة : وفيه يوجد معا كائنان : انسان وحيوان . فالنظرة الثنائية إلى  
الإنسان كانت اذن منذ البداية عنصرا أساسيا في الدين (٢) . لكن الطوطمية  
ليست عبادة غسب ، بل هي تقدم لنا أيضا أمثالا كليا للعالم . وهذه لمحة أساسية  
في الدين . ودور كهيم يرى في الطوطمية أصول نظرية في المعرفة . ويحاول أن  
يبين أن الأفكار الأساسية في العقل ، والمقولات الجوهرية في الفكر ، هي  
من نتائج عوامل اجتماعية (٣) . فمثلا فكرة الجنس نشأت من فكرة الحلف  
القبلي Phratric . وفكرة النوع نشأت من فكرة القبيلة . والحياة الاجتماعية  
تقدم النماذج التي على قالها تشييد المقولات . ومن ناحية أخرى لا يجهل دور كهيم  
أبدأ الجانب الفردي في الدين ، فيقول إنه لا يوجد دين ليس فيه جانب فردي .

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٩٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ ، ٢٠٦ .



وفي بعض القبائل الأسترالية وفي معظم الجماعات الهندية في أمريكا الشمالية نجد أن الرابطة بين الفرد وشيء معين شبيهة بالرابطة القائمة بين القبيلة وطوطمها . وبين الفرد والشئ هوية في الطبيعة والأسم . ولهذا فإن دوركهم يتحدث — في اتفاق مع فريزر Frazar — عن طوطمية فردية ، ويقصد بذلك العبادة التي يقيمها كل فرد لرئيسه (١) . لكن ليس معنى هذا أن الطوطمية ليست شيئا آخر غير عادة فردية عممت شيئا فشيئا . فالطوطم الفرعى يفترض الطوطم ، كما أن النوع يفترض الجنس . وعلى خلاف فنت وغيره من علماء الأجناس يدعى دوركهم أن الطوطمية ليست عبادة حيوانات ، فالطوطمية ليست عبادة حيوانات معينة ونباتات أو صور ، بل هي بالأحرى اعتقاد في قوة لاشخصية توجد في كل هذه الكائنات ، دون أن تكون واحدا منها بعينه . فالقوة تلعب دور مبدأ حيوى وإها في نفس الوقت طابع أخلاقى . والطوطم هو مصدر الحياة الاخلاقية في القبيلة ، ومعناه عند الانسان البدائى نفس المعنى الذى للراية عند الجندى الحديث . والطابع المقدس سريع العدوى إلى أقصى درجة ؛ فالتقل يتم إذن من السكان الطوطمى إلى كل ما يتصل به عن قريب أو عن بعيد (٢) . وتبعاً لذلك فإن الخوف لا يمكن أن يعد عنصراً أصيلاً في الدين . والديانات الأولى لها أصل آخر مختلف تماماً . والعبارة الشهيرة : « الخوف هو أول من صنع الآلهة في الكون Primus in orbe deos fecit timor » لا تبررها الوقائع أبداً . فأساس الطوطمية هو مشاعر الثقة الهائلة أولى من يكون مشاعر الخوف والضغط (٣) . وعلى كل حال فإنه من المؤكد أن القوة التي يشعر المؤمن بأنه يعتمد عليها ليست مجرد هذيان ، بل هي شيء حقيقى إلى درجة كبيرة : إنها موجودة ، وهي المجتمع .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦٨ .

(٣) « » « » ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

فالمجتمع هو مصدر كل ما هو مقدس . حقا أن المجتمع ، كما يفهمه دوركهم ، ليس شيئا ملبوسا قابلا للقياس ، بل هو بالأحرى فكرة ؛ لكن هذه الفكرة قوة حقيقية . وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن مثالية عند دوركهم . وهكذا نجد أن ثمة منطقة في الطبيعة فيها تكاد تنطبق صيغة المثالية حرفيا ، ألا وهي : المملكة الاجتماعية . ففيها تصنع الفكرة الواقع أكثر مما يحدث ذلك في أى مكان آخر (١) . فليس فقط الذين يستعيز عن العالم الذى تقدمه الحواس عالما من نوع آخر ، بل إن كثيرا من الطقوس الدينية ذات طابع مثالى ؛ إذ لا يراد منها الحصول على نتائج مفيدة عمليا ، بل بالأحرى يراد بها أن تسمو بالإنسان باطنيا ، وأن تنبه فيه بعض الأفكار والمشاعر ، وأن تربط الحاضر بالماضى ، والفرد بالجماعة . فالحداد مثلا ليس تعبيرا تلقائيا عن انفعالات فردية ، بل هو واجب تفرضه الجماعة . فالمرء ينوح ليس فقط لأنه حزين ، بل لأنه مفروض عليه أن ينوح . أنه موقف طقسى يضطر المرء إلى اتخاذه احتراما للعادات والتقاليد ، لكنه ، إلى حد كبير ، مستقل عن مشاعر الفرد . ولهذا يرغم المرء الدموع على السيلان بوسائل صناعية مسارية لهذه العادات والتقاليد . والمجتمع غالبا ما يكون قاسيا مع الأفراد ، فهو يتطلب منهم بالضرورة تضحيات متواصلة ، ويقهر نوازعهم الطبيعية ، لأنه يرفعهم فوق أنفسهم . ولكى يكون فى وسعنا أداء واجباتنا نحو المجتمع ينبغى علينا إذن أن نتدرب على قهر غرائزنا (٢) أحيانا ، وأن نصعد منحدر الطبيعة حين يقتضى الأمر ذلك . ويسمى دوركهم بمجموع الطقوس التى يراد منها فصل الكائنات المقدسة عن الكائنات العادية - يسميه باسم العبادة السلبية . وهذه الطقوس لا تفرض على المؤمن القيام بوظائف فعلية ، بل

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٢٦ .

(١) الكتاب نفسه ص ٤٤٢ .

تقتصر على أن تحرم عليه بعض أنواع الفعل ؛ فهي جميعها تتخذ شكل التحريم ، أو كما يقال عادة في علم الاجزاس ، تتخذ شكل « تابو » . وهذه الكلمة هي المستعملة في اللغات البولينية للدلالة على النظام الذى بموجبه تسحب بعض الأشياء من الاستعمال المشترك (١) . وتوجد تحريمات دينية تهدف إلى تمييز الأمور المقدسة المختلفة الأنواع فمثلا حرام أكل بعض الأشياء أو التطلع إليها ، والعمل فى أيام الأعياد الدينية ، الخ . والانسان البدائي يعترف بقيمة الألم التربوية ، لأن الألم علامة على أن بعض الحيوط التى تربط الفرد بالحياة العادية قد قطعت . والعبادة الإيجابية تقوم على الاتصال المباشر بين الانسان وبين القوى الدينية . ويوافق دوركهم على رأى روبرتسن اسمث القائل بأن التضحية ليست نوعا من الجزية أو التقرب ، الا لزامى أو الاختيارى ، شديها بما يدين به الرعية للأمر . بل القيمة الرئيسية فى التضحية ناشئة عن كون الوجبات التى يشترك فى تناولها الناس تخلق بينهم رابطة من النسب الصناعى (٢) . فالعبادة إذن وسيلة ممتازة للتقريب بين الأفراد . وهذا يظفر الدين بأهمية أخلاقية كبيرة . ودوركهم يبحث فى العبادة القائمة على المحاكاة ( أى محاكاة الحيوان الذى يراد الاكثار منه ) عن الأصل فى محاولة المؤمن ، فى بعض الأديان البدائية ، أن يصبح شديها بالله . وعلى كل حال فإن الحياة الدينية ، فى كل أشكالها ، موضوعها رفع الانسان فوق ذاته وجعله يحيا حياة أسمى من تلك التى كان سيحياها لو لم يطع الانواعه التلقائية الفردية (٣) .

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٨٠ — ٤٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٩٢ .

وعلى كل حال فإن دور كيم يعتقد أنه نجح في أن يتبين ، في الجماعات المتواضعة جدا التي درسها ، بعض العناصر التي تتكون منها الأفكار الدينية الأساسية وكذلك كل المواقف الرئيسية الطقسية التي هي الأساس في أكثر الأديان تقدما ، وهي : تمييز الأمور المقدسة من تلك العادية ، وفكرة الروح والنفس ، وفكرة الشخصية الأسطورية ، وفكرة الألوهية القومية والدولية ، والعبادة السلبية مع الأفعال الزهدية ، والعشاء الرباني ، والطقوس القائمة على المحاكاة ، والفدية للكفارة ، الخ .

ويستند دور كيم إلى هذه القضية لتفهم بعض النتائج التي وصل إليها ، ولاستخراج نتائج تتعلق بماهية الدين (١) .

فقرأ يعارض النزعة العقلية مؤكدا أن الامتثالات والمعتقدات لا تولد العنصر الجوهري في الدين . « فالؤمن الذي شارك في تعبد الاله ليس فقط انسانا يرى حقائق جديدة يجهلها غير المؤمن ، بل هو أيضا إنسان يملك قدرة أكبر . إذ يشعر في نفسه قوة أكبر على احتمال مصاعب الحياة أو قهرها والتغلب عليها . . . وأول عقائد الإيمان هي الاعتقاد في الخلاص بواسطة الإيمان (٢) . » وفي اتجاه البرجماتية ، يرى دور كيم في الدين مصدرا للسلوك في الحياة خصوصا . فإن كان المؤمن يشعر بنجاته من الشر ، فليس ذلك بفضل الامتثال والتصوير . « بل العبادة هي التي تبعث آثار الفرح والطمأنينة والهدوء والحماسة ، وهذه في نظر المؤمن دليل تجريبي على معتقداته (٣) . » والمعتقدات الدينية تقوم على تجربة نسيج وحدها ، قيمتها البرهانية هي بمعنى من المعاني كبيرة كبر التجربة العلمية .

(١) الكتاب نفسه ٥٩٤ .

(٢) الكتاب نفسه ٥٩٥ .

(٣) الكتاب ص ٥٩٦ .

ومن رأى دور كهيم أن العلم لا يمكن أبداً أن يحل محل الدين . لأن الإيمان هو قبل كل شيء سورة نحو العمل ، بينما العلم مهما توغلنا به يظل دائماً على مبعده من العمل . إن العلم ناقص وأشتات ، ولا يتقدم إلا ببطء ولا ينتهى أبداً . أما الحياة فلا تستطيع الإلتظار ، (١) . ويقال إن العلم ينكر الدين من حيث المبدأ . لكن الدين موجود ، وهو نظام من الوقائع المعلومة ؛ وبالجملة فهو حقيقة واقعة . فكيف يمكن العلم إذن أن ينكر حقيقة واقعة ، وفضلا عن ذلك فمن حيث أن الدين فعل وعمل ، وأنه وسيلة لجعل الناس يعيشون ، فإن العلم لا يمكن أن يقوم مقامه . فإنه إذا كان يعبر عن الحياة فإنه لا يخلقها ، إن في وسعه أن يسعى لتفسير الإيمان ، لكنه بذلك يفترضه مقدماً (٢) . ولا يمكننا التحدث عن تنازع بين العلم والدين إلا إذا أراد التفكيك الدينى في أيامنا هذه أن يلعب نفس الدور الذى كان له فى الماضى . والتفكيك الدينى يبدو أنه مدعو لأن يتحول لا لأن يختفى (٣) . ولا يستطيع بعد أن تتحمس للباديء التى باسمها أوصت المسيحية السادة بمعاملة العميد بمعاملة إنسانية ؛ ومن ناحية أخرى فإن فكرة المسيحية عن المساواة والإخاء بين الناس تبدو لنا اليوم أنها تترك مجالا واسعا ، أكثر مما يجب ، لألوان من عدم المساواة الظالم . . . وبالجملة فإن الآهية القديمة تشيخ أو تموت ، وغيرهم لم يولدوا . وهذا هو ما جعل محاولة كونت لتنظيم دين ذى ذكريات تاريخية قديمة تبعث بطريقة صناعية - محاولة مخففة : فن الحياة نفسها ، لامن ماضى ميت ، يمكن انبثاق عبادة حية ، (٤) .

وهكذا يرى دور كهيم أن كل حياة اجتماعية بالمعنى الحقيقى ذات طابع دينى،

(١) الكتاب نفسه ص ٦١٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١٤ — ٦١٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦١٠ — ٦١١ .

وبالعكس ، كل دين بالمعنى الحقيقي ذو طابع اجتماعي ؛ فالدين والجماعة يؤلفان في نظره نوعاً من الدائرة ، وما هو خالد حقاً في الدين هو المشاعر والأفكار الجماعية . ولا يرى دور كهيم فارقاً جوهرياً « بين جماعة من النصارى يختلفون بالتواريخ الرئيسية في حياة المسيح ، أو جماعة من اليهود يختلفون بالخروج من مصر أو بإعلان الوصايا العشر ، وبين جماعة من المواطنين اجتمعوا للتخليد ذكرى وضع ميثاق أخلاقي جديد أو أى حدث كبير من حوادث الحياة القومية ، (١) . فني كلتا الحالتين نحن بإزاء حقيقة فوق فردية .

ويؤكد دور كهيم الطابع فوق الفردى وفوق التجريبي لعملية المعرفة . ويستبدل بالتجربة الحسية للفرد التجربة الباطنة للجماعة . « إن الشعور الجماعي ، هكذا يقول ، شيء آخر غير مجرد ظاهرة نافذة للأساس المورفولوجي ، كما أن الشعور الفردى شيء آخر غير مجرد توهج للجهاز العصبي ، (٢) . والحياة الاجتماعية تتطور في الأفراد ومع الأفراد ، لكنها ليست من نتاج الأفراد . وهذا المعنى نقول أن كل المقولات ذات أصل اجتماعي : أنها تتوقف على الطريقة التي بها تتكون الجماعة وتنظم ، وكيفية تركيبها ونظمها الدينية والأخلاقية والإقتصادية ، ألخ (٣) . والقول بأن التصورات تعبر عن الكيفية التي بها يتمثل المجتمع الأشياء ، هو القول أيضاً بأن الفكر التصوري معاصر للإنسانية (٤) . ولهذا يرفض دور كهيم أن يرى فيه نتاج حضارة متأخرة زمنياً . فهو لا يرى ما يراه ليفي بريل من أن الإنسان البدائي عار عن كل فكر منطقي . بل يرى بالأحرى مع كسنت Kant أن العزل النظرى والعقل العملي كليهما أمر فوق فردى ، وأن كليهما يتوجه إلى ما هو كلي . غير أن دور كهيم

(١) الكتاب نفسه ٦١٠ .

(٢) للموضع نفسه ص ٦٠٥ .

(٣) « « « « ص ٢١ — ٢٢ .

(٤) « « « « ٦٢٦ .

يعتقد أنه يصحح الكينونية بأن يخلصها من كل نزعة قبلية مؤكداً أن العقل اللاشخصي ليس شيئاً غير الفكر الجماعي ، ، أى أن حقيقة فوق ذاتية ، معطاة في التجربة (١) .

والخلاصة أن دوركيم ، على الرغم من التقييدات التي أشرنا إليها ، لا يترك ميدان الوضعية العلمية . فع إطراحه للمادية ، فإنه لا يتخلص من النزعة الطبيعية . ولا شك في أنه ينظر الى المملكة الاجتماعية على أنها « حقيقة نوعية » فيما تتعلق بالمعطيات الذاتية الخاصة ، لكنه يرى فيها ملكة للطبيعة لا تختلف في شيء عن سائر ممالك الطبيعة إلا بتعقدها . ومهما يكن من شيء فإن دوركيم بسعيه لبيان أن المقولات ليست مجرد نتاج للفردية التجريبية ، قد خطا خطوة مهمة في اتجاه المثالية الإستمولوجية .

وقد نجح دوركيم في بيان أن الفرد ، مادام ينتسب إلى الدين أو إلى المجتمع فإنه فوق ذاتي ويشترك في حياة فوق فردية ، أعنى روحية غير مرئية ، وبهذا أثبت في الوقت نفسه أن الدين حقيقة واقعية ، وعن غير تصد منه ساعد على قيام الوضعية الروحية (٢) .

### متابعو دوركيم

أحدث دوركيم تأثيراً بالغاً في فرنسا . وهو بين المفكرين الفرنسيين المعاصرين الوحيد الذي يرأس مدرسة فكرية . ولا تقصد من هذا أن غالبية

(١) الموضوع نفسه ٦٣٥ — ٢٢٦ .

(٢) لكننا لانذهب ، من اجل ذلك ، الى القول مع بوجليه بأن علم الاجتماع عند دوركيم ذو نزعة روحية « في جوهره » — راجع لسليستان بوجليه مقالة في « المجلة الزرقاء » عدد ١٦ أغسطس ١٩٢٤ ، وكذلك مقدمة بوجليه لمجموع مقالات دوركيم التي صدرت في كتاب عنوانه « علم الاحتماح والفلسفة » باريس ، عند الناشر ألكان سنة ١٩٢٤ .

معاونيه قد اقتصروا على نشر مبادئه كما هي . بل هم بالأحرى سعوا لتطبيق مبادئه  
أستاذهم الرئيسية على مجموع العلوم الجزئية ، في استقلال فكري ظاهر ( على  
القانون ، والتاريخ ، وعلم الأجناس ، وعلم الاحصاء ، والاقتصاد والسياسى ، الخ )  
والاسهام بهذا في تشيد البناء السكلى للعلم الموضوعى . ويبدو أن دوركهم وتلاميذه  
يرغون إلى تطبيق مذهب تقسيم العمل ، الإجتماعى ، أولاً وبطريقة منظمة ، على  
دراسة علم الإجتماع ، بحيث يقتصر كل عالم على دراسته نوع خاص من المشاكل  
والتخلى عن الأفكار العامة الغامضة . كيف وإلى أى مدى تحقق هذا الغرض  
حتى الآن - هذا ما يمكن تمييزه من مراجعة المجلدات الأربع عشرة التى ظهرت حتى  
الآن من « حولىة علم الإجتماع » ، *Année Sociologique* ، ليس فقط في  
الدراسات المتفاوتة العمق التى نشرت فيها بل وخصوصاً في نقد كل الكتب  
تقريباً التى تتعلق بعلم الإجتماع باللغات الرئيسية في الغرب منذ ثلاثين عاماً . فمثلاً  
المجلد الحادى عشر من « حولىة علم الإجتماع » يتضمن الأبواب التالية في نقد الكتب  
( ١ ) علم الإجتماع العام ؛ ( ٢ ) علم الإجتماع الدينى ؛ ( ٣ ) علم الإجتماع الأخلاقى  
والقانونى ، ( ٤ ) علم الإجتماع الجنائى والإحصاء الأخلاقى ؛ ( ٥ ) علم الإجتماع  
الإقتصادى ؛ ( ٦ ) علم البنية ( المورفولوجيا ) الإجتماعية ؛ ( ٧ ) الدراسة  
الإجتماعية والفن والصناعات . فإذا شئنا أن نعطى فكرة كاملة عن اتجاهات مدرسة  
دوركهم فينبغى أن نحسب حساب كل الدراسات التى نشرها من أسهموا في تحرير  
« حولىة علم الإجتماع » ، لكن هذا يخرج بنا عن نطاق هذا الكتاب . فلنقتصر  
على ذكر الدراسات المتضمنة في المجلدات التى ظهرت حتى الآن ، آمليين أن يكون  
في العرض الذى قننا به لمبادئ دوركهم الأساسية وبعض تطبيقاتها غنية لبيان  
الروح التى عالج بها أصحابها المشاكل المختلفة . وهذه هى الدراسات :

في المجلد الأول : دوركهم : « تحريم الزواج من المحارم وأصله » .

زمل : « كيف تبقى الأشكال الإجتماعية » .



- الثانى : دور كهيم : « تعريف الظواهر الدينية » .  
هو بير وموس : « بحث فى طبيعة التضحية ووظيفتها » .
- الثالث : رتزل : « الأرض ، والمجتمع ، والدولة » .  
ريشار : « الأزمات الاجتماعية والإجرام » .  
اشتينمتس : « تصنيف الأنماط الاجتماعية » .
- الرابع : بوجليه : « ملاحظات على نظام الطوائف » .  
دور كهيم : « قانونان للتطور العقوبى » .  
شارمون : « تعليقات على أسباب اندثار الملكية النقانية » .
- الخامس : سيمان : « بحث فى سعر الفحم فى فرنسا وفى القرن التاسع عشر » .  
دور كهيم : « فى الطوطمية » .
- السادس : دور كهيم وموس : « فى بعض الأشكال البدائية للتصنيف : إسهام  
فى دراسة الامتثالات الجماعية » .  
بوجليه : « استعراض عام للنظريات الحديثة فى تقسيم العمل » .
- السابع : هو بير وموس : « مخطط نظرية عامة فى السحر » .
- الثامن : ه . بورجان : « بحث فى شكل من أشكال الصناعة الجزارة فى  
فرنسا فى القرن التاسع عشر » .  
دور كهيم : « فى تنظيم الزواج لدى الجماعات الأوسترالية » .
- التاسع : — أ . ميبه : « كيف تتغير معانى الألفاظ » .  
م . موس : « بحث فى التغييرات الفصلية لدى جماعات الاسكيمو .  
بحث فى البنية الاجتماعية » .

العاشر : — ب . هوفلان : « السحر والقانون الفردي » .

ر . هرتس « اسهام في دراسة للامثال الجماعي للبوت » .

بوجليه — : « تعليقه على القانون والطائفة في الهند » .

أما المجلدان الحادى عشر والثانى عشر فقد خصصا لنقد الكتب فقط .  
ولبيان فى أى اتجاه سعى بعض تلاميذ دوركهم ومعانيه أن يتابعوا عمله ، ينبغى  
علينا أن نشير ولو بإيجاز جدا ، إلى أبحاثهم .

وينبغى فى المقام الأول ، أن نتحدث عن هنرى هوبير Henri Hubert  
ومارسل موس Marcel Mauss . لقد بينا فى بحثهما عن « طبيعة التضحية  
وظيبتها ، أن التضحية وسيلة لإيجاد علاقة بين العالم المقدس والعالم غير المقدس  
بواسطة تضحية ، أى بواسطة شىء يقضى عليه أثناء الاحتفال (١) . ولا توجد  
تضحية لا تلعب فيها فكرة الفداء دورا . فمن ناحية نجد فى كل تضحية فعلا من  
أفعال إنكار الذات ، لأن المضحي يعطى ويحرم نفسه . وهذا الإنكار للذات  
كثيرا ما يفرض عليه على أنه واجب : تأمر به الآلهة . ومن ناحية أخرى نجد أن  
المضحي لا يبذل ذاته كلها : فانه إذا بذل فذلك من أجل أن يتلقى جزئيا ، حتى  
أننا نجد فى كل تضحية نوعا من التعاقد . والأمور المقدسة التى تقوم من أجلها  
التضحية هى أمور اجتماعية . وهذا هو الذى يفسر التضحية . إن التضحية وظيفة  
اجتماعية ، لأنها تتعلق بأمور اجتماعية . وعلى كل حال فان فكرة التضحية ذات  
أهمية اجتماعية كبيرة لأنها تتضمن فكرة العقد والفداء والألم والبذل وإنكار  
الذات وتصورات عن النفس والخلود لاتزال أساسا للأخلاق العامة (٢) .

(١) حولية على الاجتماع « ج ٢ ( سنة ١٩١٧ / سنة ١٩١٨ ) ص ١٢٥ .

(٢) المجلة نفسها ، ص ١٢٧ — ١٢٨ .

والمؤلفين المذكورين بحث آخر ليس أقل من الأول دلالة ، عنوانه « مخطط نظرية عامة في السحر » . ولاشك في أن السحر ظاهرة من نوع يختلف عن التضحية . إنه ليس مثل التضحية نوعا من تلك العادات الجماعية التي يمكن تسميتها ووصفها وتحليلها ، دون خوف أبدا من فقدان الشعور بأن لها حقيقة واقعية وشكلا ووظيفة متباينين . إن السحر ليس نظاما ، إلا إلى درجة ضعيفة ، إنه نوع من جماع من الأفعال والمعتقدات ، سيء التوحيد ، سيء التنظيم ، حتى بالنسبة إلى من يمارسه ويعتقده (١) . لكن مهما تغيرت الروابط ، وفقا للحضارات ، وبين سائر أصناف الظواهر الاجتماعية ، فإن السحر لا يزال يتضمن نفس العناصر الجوهرية ، وهو واحد في كل مكان . وقد درس هوبير وموس السحر في الجماعات البدائية جدا وفي الجماعات المتقدمة جدا ، لكنهما وجدا في الأولى ، مؤتسين في هذا بدوركهم ، الوقائع الأولية الأصلية بصورتها الكاملة ، ومنها تنفرح سائر الظواهر (٢) . وهما ينظران — شأنهم شأن دوركهم — إلى مسعاهم هذا ليس فقط على أنه فصل من فصول علم الاجتماع الديني ، بل وأيضا على أنه اسهام في دراسة الامتثالات الجماعية ، ويريفون إلى بيان كيف أن الظاهرة الجماعية يمكن أن تلبس أشكالا فردية (٣) . وبالجملة فهما يحسبان أنهما أثبتا أن السحر ظاهرة اجتماعية ، لا قرابة حقيقية لها إلا مع الدين من ناحية ، والصناعات والعلم من ناحية أخرى . وبينما الدين ينحو نحو الميتافيزيقا ويستغرق في إبداع الصور المثالية ، فإن السحر ينبثق من خروم كثيرة ، من الحياة الصوفية التي يمتنع منها قواه ، ابتغاء أن يختلط بالحياة الدنيوية ويخدمها . إن السحر ينحو نحو ما هو عيني ، بينما الدين ينحو نحو ما هو مجرد . ويعمل في نفس الاتجاه الذي فيه

(١) « حواية علم الاجتماع » ج ٧ (١٩٠٢ / ١٩٠٣) ص ٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٠

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٦

تعمل صناعاتنا الفنية والطب والكيمياء والميكانيكا ، الخ . إنه مجال الانتاج الخالص ، من العدم ؛ ويصنع بكلمات و اشارات ماتصنعه الصناعة بالعمل . وفن السحر لايفعل أو لايكاد يفعل شيئا ، لكنه يجعل المرء يعتقد كل شيء بسهولة لأنه يضع في خدمة الخيال الفردى قوى وأفكارا جماعية . وبفضل طابعه الصوفى أعان على تكوين الصناعات . فالطب والصيدلة والصنعة الكيمائية والتنجم كلها نمت في أحضان السحر حول نواة من الاكتشافات الصناعية الخالصة (١) . والسحر يرتبط بالعلوم كما يرتبط بالصناعات ، انه ليس مجرد فن عملى ، بل هو أيضا كنز من الأفكار ؛ ويعطى أهمية قصوى للمعرفة ، والمعرفة ميدان من أبرز ميادينه . وعنده أن العلم قوة . لكن بينما يتجه الدين ، بعناصره العقلية ، ناحية الميتافيزيقا ، فان السحر وهو مولع بما هو عيى يتعلق بمعرفة الطبيعة . انه نوع من السجل الأولى للعلوم الفلكية والفزيائية والطبيعية . وقد حاول علماء السحر أحيانا تنظيم معارفهم ووضع مبادئ لها . وهكذا يتخذ السحر مظهر العلم الحقيقى . « ومن المؤكد أن شطرا من العلوم قد وضعه السحرة ، خصوصا فى الجماعات البدائية . والسحرة الصنوعيون ، والسحرة المنجمون ، والسحرة الأطباء كانوا فى اليونان والهند وفى غيرهما من البلاد ، مؤسسى وصانعى علم الفلك والفزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعى » (٢) .

وفى المجلد الأول من السلسلة الجديدة من « حولية علم الاجتماع » (٣) نشر

(١) المرجع نفسه ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤٥ :

(٣) توقفت « حولية علم الاجتماع » عن الظهور منذ سنة ١٩١٣ التى ظهر فيها المجلد الثانى عشر والآخر . وفيه نقد للمؤلفات التى ظهرت فى الفترة من يوليو ١٩٠٩ لى يوليو ١٩١٢ . والمجلد الأول من السلسلة الجديدة التى يقوم على اصدارها بوجليه وفوكنيه وهوبيروموس ( بادارة مارسل موس ، ورتاسة تحرير بول فوكنيه ، باريس ألكان سنة ١٩٢٥ فى ١٠١٢ صفة من حجم  $\frac{1}{8}$  ) لايتضمن غير تحليل لاكتب التى ظهرت من يوليو ١٩١٣ لى يوليو ١٩٢٤ ،

مارسل موس دراسة بعنوان : « بحث في الهبة بوصفها شكلا عتيقا للتبادل »  
تسكمل البحثين الذين أتينا على ذكرهما . والواقع أن هذا البحث جزء من سلسلة  
من الأبحاث يتابعها موس منذ زمان لحويل عن الأشكال العتيقة للعقد ( الاعارة  
والهبة والبوتلاتش ) . إن الالتزام بالاعطاء هو في نظر موس أساس البوتلاتش .  
فالرئيس يجب عليه أن يعطى بوتلاتشات ، عن نفسه وابنه وحميه أو ابنته ، وعن  
موتاه . ولا يحتفظ بسلطته على القبيلة والقرية الخ إلا إذا أثبت أنه تسكنه  
الأرواح وتحميه وأن البخت يواتيه : يملكه البخت ويملك هو البخت ، ولا يمكن  
أن يبرهن على هذا البخت إلا بإفناقه وتوزيعه وبهذا يخضع له الآخرون ويصبحون  
« في ظل اسمه » . واذن فنحن نجد هنا أيضا القسر الاجتماعى ؛ « بيد أن الالتزام  
بالقبول والأخذ ليس أقل قسرا : فليس من حق الإنسان أن يرفض هدية ، أن  
يرفض بوتلاتش (١) . والالتزام بالدفع هو كل البوتلاتش والالتزام بالرد  
بكرامة أمر اجبارى (٢) . ويستخلص موس من دراسته هذه نتائج فى الأخلاقية  
والآداب والسلوك ، نتائج يمكن أن تكون أساسا لعلم الآيين ولعلم اجتماع جزئى .  
فمثلا : الهبة التى لا ترد تحط من قدر من قبلها ، خصوصا إذا قبلت بغير نية الرد .  
وينبغى رد الدعوة مثل الجمالة . ولا بد من الدعوة وقبولها ، أو كما يقول المثل  
المفردى : « أعط بقدر ما تأخذ يصلح كل شىء » (٣) .

ويسعى معاون آخر لدوركهم هو فرانسوا سيميان ، فى كتابه « المنهج  
الوضعى فى علم الاقتصاد » ( باريس ، ألكان سنة ١٩١٢ ) ، إلى تطبيق المنهج

---

= وعلى هنا فليس هناك تحليل للكتب التى ظهرت بين ١٩٢٢ ، ١٩٢٣ . وإلى جانب « البحث  
فى الهبة » كتب موس فى رأس المجلد الأول من السلسلة الجديدة تعليقة بعنوان : « فى الذكرى .  
ما لم ينشر من مؤلفات دوركهم ومعاونيه »

(١) المرجع نفسه ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٢) الموضوع نفسه ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٣) الموضوع نفسه ص ١٦٠ — ١٦١ .

الوضعي على علم الاقتصاد ، والمنهج الوضعي والاجتماعي ينبضى ألا يقتصر تطبيقه على الظواهر الاقتصادية بل يطبق أيضا على الظواهر الدينية والتشريعية والأخلاقية ، لأنها ظواهر اجتماعية . كيف والى أى مدى هذا يمكن — هذا ما بينه سيمييان فى أبحاثه عن سعر الفحم وعن أجور عمال مناجم الفحم فى فرنسا (١) ،

وكتابات أ . كوست مهمة هى الأخرى من الناحية المنهجية (٢) . وهو يؤكد خصوصا الطابع الموضوعى الخاص لدراسة الوقائع الاجتماعية .

ومروخ دافى ( ولد سنة ١٨٨٣ ) ، وهو من أخلص تلاميذ دوركهم والمهم ، يسعى للإفادة من أفكار استاذه الأساسية ومواصلتها ، خصوصا فى ميدان القانون . ويتميز دافى من غالبية معاونى دوركهم بأنه يفسر آراء أستاذة فى اتجاه مثالى . ويمكن أن نسمى وجهة نظره بأنها مثالية تجريدية اجتماعية . ويستند إلى تاريخ النظم لبيان أن الجماعة تفرض نفسها موضوعا للقانون على هيئة شخصية معنوية إلى جانب الفرد بوصفه شخصية طبيعية (٣) . وهو مقتنع بأسبقية وأولوية وجهة نظر النظام على وجهة نظر الشخصية ، والقانون الموضوعى على القانون الذاتى (٤) . والمصدر الحقيقى للقانون يقوم فى نظره على الرأى الجماعى ، لأن القانون لا يعدو أن يكون تمثيلا وتسجيلا لقيمة يقرها الرأى

---

(١) راجع : « أجور عمال مناجم الفحم فى فرنسا » باريس عند الناشر كورنيل سنة ١٩٠٧ ؛ وقد نشر سيمييان حديثا بجنا هنوان « الأجور والتطور الاجتماعى والعملة . بحث فى نظرية تجريدية للأجور » — باريس ، ألكان سنة ١٩٢٢ .

(٢) « مبادئ علم اجتماع موضوعى » ، ألكان سنة ١٨٩٩ ، باريس ؛ « تجربة الشعوب وما تبيحه من تنبؤات » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٠٠ .

(٣) جورج دافى : « القانون والمثالية والتجربة » باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٢ ص ٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥ .

الجماعى (١) . ويتحدث عن « مثالية منبثقة عن التجربة » ، ويقول أنه يكفى اعتقاد حقيقة الشعور الجماعى للتقدير ما يتضمنه القانون من مثل أعلى تقديرا موضوعيا . فإذا كانت هذه القواعد المثالية التى يحول منها ، عادة ، قواعد للقانون الطبيعى تفرض نفسها إبتداء ، تقول إذا كانت تبدو فى الواقع لكل فرد على أنها تفرض نفسها عليه وتوجد قبله وتتجاوزه ، فما ذلك إلا لأنها خارجة عنه وعالية عليه . ليكن لدى تكون كذلك لا ينتج أنها لا يمكن أن تكون معطاة فعلا فى الشعور الجماعى ، الذى يتجاوز فى الواقع الشعور الفردى ويجمع كل الشروط الضرورية ليقترح عليه ويلهمه مثلا أعلى . فزوع الشعور الفردى إلى الأحسن يظل ذاتيا ولا متجانسا مع التجربة العلمية ؛ لكن النوازع الجماعية ، هى بما هى كذلك ، موضوعية وتفسح المجال للملاحظة والتفسير . فهذان الطابعان ، وهما الجماعية والموضوعية ، اللذان للمثل الأعلى متضامنان (٢) . والشخصية - فى نظر دافى - صفة مجنوية خالصة وليست مادية أبدا ، أنها ، بعبارة أخرى ، نتيجة التجربة الاجتماعية . « فيعد شخصا ويعامل على هذا الأساس من الناحية القانونية كل شعور لفرد أو لجماعة يستطيع أن يتجسد فى ذاته شطرا من المثل الأعلى الاجتماعى » . وبالجملة ، فإنه فى مقابل المثالية القبيلية للقيم الفطرية المسطورة فى ألواح لقانون الطبيعى ، تضع « المثالية الناشئة عن الواقع والتاريخ » ، مثالية القيم المدتسبة المتكونة شيئا فشيئا مع التقدم التاريخى الطويل الذى اسمه المدنية (٣) .

كذلك نجد الأفكار الأساسية فى علم الاجتماعى عند دوركهم - فى أنضج ما كتب دافى حتى الآن ، وهو : « المعهد ، دراسة اجتماعية لمشكلة العقد :

(١) الموضوع نفسه ص ٢٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٦٤ — ١٦٥ .

تكوين الرابطة التعاقدية ، (١) . وكما يدل عليه العنوان الفرعى ، يحاول دافى فى هذا الكتاب أن يبين ما يمكن أن يدعى بما قبل تاريخ العقد ، مستندا فى ذلك إلى المنهج الذى وضعته مدرسة دوركهيم ، وإلى فحس « الأشكال الأولية » ، منه خصوصا . وإذا كان دافى يسمى ذلك بحثا اجتماعيا ، فإذ ذلك الإيقابله بالتحليل الديالكتيكي الخاص الأليق بفكرة فطرية وللدلالة على أنه يتم وفقا للتجربة . ففى التجربة نشأت هذه الفكرة المكتسبة لافى الغريزة الأولية القبلية ، ففكرة احترام الرابطة التعاقدية والشعور بالالتزام الذى تفرضه على الشخص ، وهو مع ذلك شعور يخلق الالتزام بحرية ويبدو له أنه يستطيع أن يتحلل منه أيضا . لكن إذا كان دافى ينعت هذه التجربة بأنها اجتماعية ، وليست تاريخية فقط ، فذلك ابتغاء الإشارة فى المقام الثانى إلى نيته فى عدم الانحصار فى التاريخ بالمعنى المحدد . وهو اذن ، يشمل بنظره علم الأجناس إلى جانب التاريخ (٢) . واحترامه لمثال دوركهيم يقتصر دافى على فحس الجماعات الأولية ، أعنى الجماعات التى لم تفقها غيرها فى بساطة نظامها ، لأنها تقدم لنا تجربة دقيقة لحضارة إنسانية نشأت فيها الرابطة التعاقدية ، وفيها تبدو بكل جلاء أسباب وأنواع ارتباطها بالشكلية الدينية (٣) . وتشمل هذه التجربة بعض قبائل الهنود الحمر فى الشمال الغربى من أمريكا الشمالية (كولومبيا البريطانية) حيث يجد علم الأجناس التنوع والوحدة معا (٤) . ويمكن أن تتحدث عند دافى - كما عند دوركهيم - عن نزعة مضادة لروسو ، حينما يقول مثلا إننا لأننا متمدينون فإننا نفرض الاحترام ونقتضى من القانون الجزاء عن التمهيد الذى تصهنا به (٥) ، وأنه فى تكوين العقد

(١) وقد اهداه إلى دوركهيم وليبى بريل ، باريس ، السكبان سنة ١٩٢٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢ .





يظهر هذا النظام في الوقائع ، فانه لا يظهر أبدا على الهيئة المصطنعة التي ترسمها الفردية ، أى على أنها عمل حر من أعمال الإرادة ، (١) .

### شارل لالو ( ١٨٧٧ - ١٦٥٢ )

وروح علم الاجتماع عند دوركهم تسرى أيضا إلى درجة عالية في أعمال شارل لالو ، عالم الجمال (٢) . واتجاه لالو لإتجاه وضعى واضح واجتماعى . إنه يريد أن يجعل من علم الجمال علما دقيقا ، ونظاما من الروابط . ويرفض كل تصور عاطفى ، ميتافيزيقي ، لاعقلى ، صوفى وفردى للجمال والفن ، من النوع الذى نراه عند جويو وسياى وبرجسون . ولا يعترف إلا بعلم الجمال الدينوى ، بيد أنه يميزه من علم الجمال الذى تصوره فشنر . ويسترشد بدوركهم فى نقده لفشنر ، من ناحية ، ونقده لعلم الجمال الميتافيزيقي من ناحية أخرى . ويهمنى فى المقام الأول نقد لالو لفشنر ، خصوصا لأنه خضع لتأثير هذا العالم بالنفس والجمال الألماني . يرى لالو أنه اذا شاء علم الجمال أن يصبح علما ، فينبغى عليه أن يسير بطريقة تجريبية واجتماعية ، ويجب عليه أن يستقرى توانين وأن يعالج الوقائع على أنها أشياء . أما فيما يتعلق بالخصائص الأساسية لعلم الجمال كما تصورته مدرسة فشنر - النزعة الحسية ، النزعة التجريبية ، التجريب - فان لالو لا يأخذ بها إلا مع بعض التحفظات . والنزعة الحسية متضمنة فى فكرة القياس التجريبي . لكن إذا كانت اللذة أساسا ضروريا لعلم الجمال ، فلا مانع يمنع من السعى لتجاوزها ، إن النزعة التجريبية تتم بالوقائع المحسوسة . لكن لا شئ فى البذرة العادلة إلى المنهج العلمى ، يضطر إلى اتخاذها عناصر أولية لا تقبل الرد إلى غيرها ، باوذج بينها يمكن بل يجب أن تفسر سائر

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٤ .

(٢) انظر « علم الجمال التجريبي المعاصر » ، باريس ، ألسكن سنة ١٩٠٨ ، « مخططات علم جمال . ووسبقى تسمى » ، باريس ، ألسكن سنة ١٩٠٨ ؛ « العوائف الجمالية » ، باريس ، ألسكن سنة ١٩١٠ .

الوقائع . بيد أن التجريدية الضيقة التي ترتدى ثوب الذرية النفسانية ، بدلا من احترام الوقائع الجمالية الحقيقية فانها تسمى فهم طبيعتها العضوية الحية بأن تركيبها وتفككها في الذهن بطريقة اعتباطية ، كما تجمع مجموعات من الذرات في الخلاء . و « مبادئ » ، فشر العديدة ليست في فطر لالو غير تهاويل اسكلائية Entités scolastiques . والتجريب هو من غير شك منهج مرغوب فيه في كل علم ، لكنه ليس مقصورا على الوقائع القابلة للقياس أو التطبيقات المبسطة للمعامل . وإذا كان في علم الجمال وقائع باطنة وذاتية ، وقائع تاريخية واجتماعية ، فإن من التجريب أن تدرس - خارج المعامل - التغيرات والتطورات والعلل والمعلومات والقوانين ، بالتجريب على الذات وعلى الحياة الاجتماعية ، حتى أن المنهج المقارن يمكن أيضا أن يعد مسلكا تجريبيا (١) . وعلم الجمال العلمي ، أعنى علم الجمال « الدنيوى » ، ليس دائما ولا بالضرورة تجريبيا . وكل علم يستخدم كل الوسائل المنهجية الموصول إلى الحقيقة ، وليس منها علم استدلالى خاص ولا تجريبى ، خالص . واستنادا إلى « قواعد المنهج الاجتماعى » ، لدوركم يرى لالو أن الظاهرة الجمالية واقعة اجتماعية . ويقول « إن شكل فكرة الجمال هو شكل الأمر : أى شكل سلطة تفرض نفسها بمقتضى تنظيم اجتماعى قادر على تثبيت القيم » . (٢) ويناضل لالو فى سبيل علم جمال كامل بمعنى أن علم الجمال ، كى يكون علما ، ينبغى أن يكون تجريبيا ، ولكى يكون تجريبيا مع بقائه جماليا ينبغى أن يكون اجتماعيا . وعلم الجمال التجريبى ، كما يتصوره فشر ، ليس إلا جزءا من علم الجمال العلمى ، أعنى من علم الجمال الكامل .

و ذلك لأن علم الجمال الكامل سيكون دراسة علمية لسكل أحوال الجمال ، ابتداء من أشدها تجريدا حتى أكثرها عينية ، دون استبعاد شيء : وهكذا سيكون ،

(١) « علم الجمال التجريبى المعاصر » ص ١٩٨ - ١٩٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٠٢ .

في وقت واحد معاً أو مرة بعد مرة ، رياضيات وفسولوجيا وعلم نفس وعلم اجتماع ، (١) . و د الوصيد الجمالي ، (٢) ليس كما يعتقد فشنر مجرد مسألة شدة اللذة أو كيتها ، بل هو مسألة كيفية . واللذة الجمالية متعة خاصة جداً ، ناشئة عن إرضاء مطلب فني منظم رتبته المجتمع . فالليوناني الذي ربي على الصناعة القديمة من المؤكد أنه لن يجد جمالا في كنائسنا القوطية . إن هاهنا مسألة تأثير جماعي لا ذوق فردى . وبالجملة فإن « الوصيد الجمالي » ليس فكرة إنسانية ، بل فكرة اجتماعية . ودراسة الوقائع الفردية وحدها لا يجعلنا نتخطى « الوصيد الجمالي » . فاذا كان الفن لعبة ، فانه لعبة اجتماعية أى ترف ، والعيب الأساسى فى علم الجمال عند فشنر وكذلك فى علم الجمال الفردى بوجه عام هو سوء تقدير الخصائص النوعية لعلم الجمال ، بأن لا يرى فيه غير فرع من نظرية اللذة أو على وجه أعم ، من علم النفس ، بينما هو لا يكمل إلا إذا صار نوعا من علم الاجتماع (٣) . ويمجد لالو الطابع الاجتماعى لعلم الجمال على النحو التالى : « إن الظروف الاجتماعية للحياة تحدد ، من بين المسكات والتفضيلات أو الإستعدادات الفردية ، تلك التى ستكون جمالية وتلك التى ان تكون كذلك ؛ وتطبع فى الأشخاص المختلفين أشد الإختلاف اتجاهها مشتركا يسود فى الواقع اختلافات أمرجتهم ، وتقرر ما إذا كان يمكن الإفادة منها فى هذا الميدان أو ذاك ، وما إذا كان سيكون لها هذه القيمة أو تلك » (٤) .

(١) الكتاب نفسه ٢٠٣ راجع « المشاعر الجمالية » ص ١٤ .

(٢) ( الوصيد Souil وبالألمانية Schwelle ، أى عتبة الباب . كله تطلق على الظواهر النفسية من حيث درجة ظهورها فيقال : وصيد ظاهرة القابلة للتغير فى المقدار هو أقل درجة من درجات ظهور هذه الظاهرة — ملاحظة أو سجلة فى ظروف محددة ، مثل وصيد الاحساس ، وصيد الاستجابة . كما تطلق أيضا على التقدير الفزيائية منظورا إليها بوصفها عاملا فى ظاهرة مألوفة مثلا جرعة مخدر بوصفها سببا للنوم ، فيقال وصيد الظاهرة بمعنى : أقل قيمة لهذا العامل تؤدي لاحداث الظاهرة — المترجم ) .

(٣) « علم الجمال التجريبي المعاصر » ص ١٦٩ - ١٧

(٤) « المشاعر الجمالية » ص ٩ .

وحيثما تصبح الوقائع ألواناً من الأوامر الاجتماعية فإنها تصبح جماليات ذات قيمة جمالية (١).

وبنفس القوة يهاجم لالو « الخرافة العاطفية في علم الجمال » ، « والميول الصوفية في فلسفة الفن » (٢). وينقد خصوصاً « الحيوية الجمالية » كما يمثلها جويو وسيباى وبرجسون ، « إن الحيوية الجمالية هي الصورة المشوشة تماماً للزعة العاطفية » (٣). والمبدأ المتعدد لعلم نفس الجمال هو الخصائص المتعددة . لكنها متضامنة ، التي نسبتها إلى الفكر الفنى : نشاط في الإيحاء أو الإيهام ، في الترف ، في النظام ، واحترام السمو ، وإدراك الأنسجام العددي والفزيائى والفسولوجى والنفسانى ، أخيراً الإحساس بالرضا الجماعى المازود بالجزاء ، والإحساس بالتطور التاريخى أو الاجتماعى (٤) ، والخلاصة أنه : « لانزعة عقيدية ولا حسية ولا عاطفية ، هكذا يجب أن يكون شعار علم الجمال العلبى والوضعى . فدراسة الفكر الجمال دراسه منهجية مع الإستعانة مرة بعد مرة « بالمعطيات التي يمكن كل علم أن يقدمها إليه دون إهمال واحد منها ، ابتداء من الرياضيات حتى علم الاجتماع ، ثم تقديم تركيب فلسفى من وجهات النظر هذه : ذلك هو البنتاج المثالى لعلم الجمال المقبل » (٥).

### سلسلتان بوجليه ( ١٨٧٠ - ١٩٤٠ )

يمكن عد سلسلتان بوجليه من متابعى دوركهم ، مع بعض القيود . لقد سحر

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ١١ .
  - (٢) الكتاب نفسه ص ١٧ .
  - (٣) الكتاب نفسه ص ١١٤ .
  - (٤) الكتاب نفسه ص ٢٦٢ .
  - (٥) الكتاب نفسه ص ٢٧٣ .

بوجليه تقدم العلم ، شأنه شأن سائر أنصار التيار الوضعي . وأراد هو الآخر أن يجعل من علم الاجتماع علماً موضوعياً ، أى أن يدرس الوقائع الإجتماعية من خارج على أنها أشياء . مع هذا الفارق وهو أنه لا يتابع دوركهم حينما يضع هذا هوة بين الفرد والمجتمع ويتحدث عن عدم إمكان المقارنة بين التصورات الجماعية والتصورات الفردية . ويعتقد بوجليه أنه يقوم من هذه الناحية بالتوفيق بين دوركهم وتارد ، كما أنه تأثر بأعمال زمل الإجتماعية الأولى (١) . وعلى كل حال فإن بوجليه يعارض النظرة المثالية إلى فلسفة التأريخ مؤكداً أن الشكول الإجتماعية هي التي تحدد مجموع الحياة ( التأريخ ، الفن ، الأخلاق ، الدين ، ألخ ) . وكما أن الجغرافيا ، من أجل أن تصبح علماً ، لا تنكتفي بالوصف بل تصنف الأشكال الأرضية والأحواض والخلجان والقمم والهضاب وتدرس نتائجها وتبحث في الظروف الطبيعية عن أسباب توزيع السكان ومواقع المدن ، ألخ ، فكذلك د اتخذ وجهة النظر الاجتماعية معناه مشاهدة الشكول الاجتماعية ونتائجها وأسبابها ، (٢) . وتبعاً لمبدأ الوضعية التجريبية والعلمية يرى بوجليه في التجربة ، التي يرجع إليها رجوعاً منهجياً ، المسلك الأكثر مناسبة لعلم الاجتماع بوصفه علماً .

هذه المنبأىء هي التي سعى بوجليه إلى تطبيقها في رسالة الدكتوراه بعنوان « الأفكار الداعية إلى المساواة » (٣) . وهو فيها يتجرد عن كل ميتافيزيقا . « التجربة التي تجرى وفقاً للمنهج » ، وهذا وحده ، وإلا فليس ثم بحث موضوعي (٤)

- 
- (١) راجع كتابه « الأفكار الداعية إلى المساواة » ، باريس ، ألكسان ، سنة ١٨٩٩ ص ٢ .  
 (٢) « ماهو علم الاجتماع ؟ » ، باريس ، ألكسان ، سنة ١٩٠٧ ص ٣٠ — ٣١ .  
 (٣) « الأفكار الداعية إلى المساواة : دراسة اجتماعية » باريس ألكسان سنة ١٨٩٩ ؛  
 والرسالة اللاتينية ( الرسالة الثانية لدكتوراه الدولة ) عنوانها : « ما يمكن استخلاصه من مذهب كورنو لتقدم العلوم الاجتماعية » ، باريس سنة ١٨٩٩ .  
 (٤) « الأفكار الداعية إلى المساواة » ، ص ١٢ .

«بأية ظواهر فكرة المساواة بين الناس ، أينما وجدت ، ترتبط ارتباطاً مستمرا وأياً ما كانت قيمتها — سواء أكانت عادلة أو غير عادلة ، قابلة للتحقيق أو غير قابلة — كيف يتحدد ظهورها؟ وما هي مقدماتها؟ تلك مشكلة علمية خالصة ، والمهم في سبيل حلها ، لا اتخاذ موقف مؤيد أو معارض لفكرة المساواة ، بل قبولها على أنها واقعة ينبغي تقرير علاقاتها مع غيرها من الوقائع ، إما بالاستقراء أو بالاستدلال . وتفصيلاً تنا سواء أقامت على أساس أو لم تقم ، لا رأى أهم في النزاع ، بل ينبغي أن ندرس الأفكار الداعية إلى المساواة بروح منهجية زبمة . وكأنا ندرس معادن أو نباتات » (١) . وعند بوجليه أن الأفكار الداعية إلى المساواة هي أفكار عملية ، تصادر على قيمة الإنسانية وقيمة الفردية — وهذا تحسب حساب الفروق بين الناس والمشابهات — وتعترف تبعاً لذلك بأن أهم نفس الحقوق ، وإن لم تكن لديهم نفس المواهب فعلاً ، وتطالب لأفعالهم المختلفة بجزاءات نسبية لا واحدة (٢) . لكنه يلاحظ أن فكرة التساوى بين الناس هذه لا تبدو في كل مكان : لقد تتبعها من خلال المذاهب والنظم فلم يجدها عند نشأة الجماعات حيث لا توجد مدنية حقاً ، بل وجدها في داخل تلك الحضارة التي تسمى الحضارة الغربية ، وحدها (٣) .

ويبدو أن بوجليه يفترق عن دور كهيم لأنه يستخدم الاستقراء والاستدلال أى ليس فقط يستخدم المشاهدات التاريخية بل وأيضاً البرهنة النفسانية (٤) . فيلاحظ حينئذ أن الشكول الاجتماعية الملائمة للحضارة الغربية هي أيضاً أكثر ملاءمة لنجاح الأفكار الداعية إلى المساواة . لقد بدا لنا ، من الناحية النفسانية أن الجماعات التي تتوحد وفي نفس الوقت تتعقد ، والتي فيها تتماثل الوحدات في نفس

(١) « الأفكار الداعية إلى المساواة » ص ١٤-١٥

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦٣ - ٦٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

أوقت الذى فيه تتمايز ، وتتركز في نفس الوقت الذى فيه تتعدد ، ينبغى أن تفتح العقل على الدعوة إلى المساواة (١). ومن الناحية التاريخية أيضاً نجد أن النزعة إلى المساواة ترتبط بشكول اجتماعية محددة . ومن ناحية أخرى لا يستطيع بوجليه أن يتمتع من الاعتراف بأن فكرة المساواة بين الناس هي فكرة قوية فعالة .

و بتصويرنا لإياها على أنها روح الثورات الكبرى الحديثة ، أسنا بهذا قد اعترفنا بقدرتها على تعديل الشكول الاجتماعية على هواها ؟ (٢) . لكن المهم في نظر بوجليه هو ملاحظة أن النزعة إلى المساواة ، بدلا من أن تكون السبب الوحيد لبعض شكولنا الاجتماعية ، هي بالأحرى إحدى نتائجها (٣) . ففكرة المساواة لا يمكن أن تكون مصدر التيارات العديدة التي جرفت مجتمعاتنا . إنها بالأحرى فرع من فروعها (٤) . والأفكار الموجهة لمجتمعاتنا قد انبعثت من أحشاء هذه المجتمعات نفسها ، ولم تستولى على الروح العامة إلا لأن الروح العامة كانت قد تشكلت من قبل واستعدت لقبولها بفضل التأثير المتواصل للأشكال الاجتماعية . فإذا بدت النزعة إلى المساواة اليوم هي الدافع الرئيسى والمحرك في مدينتنا ، فذلك لانها أولا تتاجها الطبيعي (٥) .

وفي كتابه بعنوان « بحث في نظام الطوائف » (٦) . نجد مبادئه الرئيسية . إنه لا يريد أن يتخيل قبلها ، بل يبحث في الوقائع عن الأوضاع والنتائج الخاصة بالنظام الأشد مضادة للنظام الذى حاولت الأفكار الداعية إلى المساواة انشاء

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ - ٢٣٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٤٧ .

(٦) ضمن أعمال « حولية علم الاجتماع » باريس ، عند الناشر ألكان سنة ١٩٨٠ .



في الغرب (١). وهو يرجع نظام الطوائف الى بعض الأشكال الاجتماعية في الشرق. فبحث - ونصب عينيه العناصر الأساسية الثلاثة للطائفة ، وهى : النفوس ، الترتيب التصاعدي ، والاختصاص الوراثى - نقول إنه بحث عن الحضارات التى فرض عليها نظام الطوائف ، ونسبه لبعض الأشكال الاجتماعية (٢). ونظام الطوائف ظاهرة خاصة بالهند ، فلما نجد بين الجماعات الأولية تعاضدا بهذا الوضوح ، ولااختصاصا وراثيا أشد ضيقا ، ولاترتيبا تصاعديا أشد احتراماما (٣) أما الحضارة الغربية فقد نفرت من نظام الطوائف منذ العصر القديم . وإذا كان له مكان فى سائر الحضارات ، فإنه فى الهند يسيطر على كل شىء . وبينما يبين بوجليه فى كتابه « الأفكار الداعية الى المساواة ، أن النزعة إلى المساواة أو بالأحرى الديمقراطية تعين على تقدم الحضارة ، فإنه فى كتابه « نظام الطوائف » يسمي لإبراز النتائج المشقة لنظام الطوائف فيما يتعلق بتقدم الحضارة فى كل الميادين ( القانون ، الحياة الاقتصادية ، العلم ، الأدب ، الخ ) ان نظام الطوائف يشل سورة الحضارات التى تساعد بعد فى تخليصها من الهمجية . ولا يستطيع الا أن يشوه النفوس ذاتها التى يهذبها (٤) . ومعنى هذا أن علم الاجتماع عند بوجليه يقترب من السياسة . والواقع أن بوجليه واحد من أقوى أنصار الديمقراطية فى فرنسا ، وقد نشر أبحاثا كثيرة عن الديمقراطية .

ومن بين سائر ما كتبه بوجليه يخيل لنا أنه لاغنى عن توجيه انتباه القارىء إلى كتابه « دروس فى الاجتماع تتعلق بتطور القيم » (٥) . وهو كتاب مهم من

(١) الكتاب المذكور ، المقدمة ص X I .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٤٦ -

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢ ، X I .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٧٨ .

(٥) باريس عند الناشر أرمان كولان ١٩٢٢ .

نواح عدة من أجل معرفة وتقدير الحركة الاجتماعية التي بعثها دوركهيم . فنحن هنا أمام تعديل لكل القيم من وجهة نظر علم الاجتماع كما تصوره دوركهيم . وبوجليه تأثر في هذا الكتاب ، أكثر من غيره ، بزمل وبعض علماء الاجتماع الألمان ، إلى جانب دوركهيم . لكن تعديل القيم ناشئ جوهريا من روح الوضعية الكونتية والدوركهيمية . ذلك أن بوجليه ينظر إلى القيم على أنها حقائق معطاة ، على أنها أشياء ، ووقائع تفرض نفسها على الفرد من خارج ، سواء أدرك ذلك أو لم يدركه . ويتابع سيمياند Simiand فيعرف الأشياء بأنها : « ما يقاوم تلقائيتنا الشخصية » ، وما يفرض عليها حدوداً وتوجيها . إن أسند حكيمى على عدد معلوم من العادات ، على عدد معلوم من القواعد ، على أشكال معلومة من المثل الأعلى ليست من عمل الشخصى . وفي المجتمع الذى أعيش فيه ألاحظها : إنها وقائع وأحكام القيمة بدلا من أن تعبر عن تفضيلاى الشخصية فانها تترجم عن أنواع من الحقائق تفرض نفسها فى المجتمع الذى أعيش فيه . لكن إذا كانت تفرض نفسها بهذه الطريقة ، فذلك لأنها بمعنى من المعانى من عمل هذه الجماعة التي تصون هى حياتها . وحتى فى ميدان الجمال نجد ألوانا من الاعجاب تفرض نفسها ، والكفاح الذى يقوم به المجددون لنشر صيغة جديدة وجعل الناس يقبلونها هو الدليل على أنه حتى فى هذه المسائل توجد قوة مقاومة ، ونظام ضغط ، وشكول لطيفة للقسر (١) . والخلاصة أن القيم موضوعية لأنها الزامية آمرة ، وهى الزامية آمرة لأنها جماعية (٢) ، ويمتقد بوجليه أنه يستطيع أن يقرر ، مع زميل ، أن القيمة تبعد عنا بمسافة . وقيمة الشئ ، ففكرة كان أو أمرا عاديا ، برناجما أوأداة ، تزيد فى نظرنا حينما نرى مجسدا فيه ليس فقط نتاج مجهودنا الشخصى ، بل

(١) الكتاب المذكور ص ١٤ ومايليها .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٦ .

وأيضاً ناتج حشد لا ينتهي من المعاونين (١) . لكن إذا كانت الأحكام التقويمية أمرّة ، أفليس ذلك لأنها جماعية ؟ ومن أين لها سحر الأمر الذي تبدو لابساً إياه على مراتب متفاوتة ، ان لم يكن من تلك القوة الخاصة الصادرة عن اتحاد المشاعر ؟ (٢) واليول التي يجمعها عالم الاجتماع تحت لفظ التعمور الجماعي ليست في نظره مجرد ميول مشتركة بل هي أيضاً ميول أصيلة سائدة (٣) . ويتابع زميل فيمحدث عن تفاضل في القيم ، لكنه يرى أنه في الحضارة الغربية يعوق الميل إلى التفاضل أو يحده ميل مضاد يسميه « تعدد الغايات » ، على غرار كلمة « تعدد المعاني » التي يقصد منها علماء اللغة كثرة المعاني التي يمكن أن تكون للكلمة الواحدة . ويقصد بوجليه من « تعدد الغايات » Polytelime « تعدد الغايات التي يمكن بلوغها بنفس الوسيلة (٤) » . وإيضاحاً لهذه الفكرة يسوق بوجليه شواهد من ميادين القيم الاقتصادية والأخلاقية والدينية والصناعية والجمالية والقومية . ويستخلص بضع نتائج تربوية ، قائلاً إن الواجب الأساسي للتربية يقوم في جعل القيم المرجودة موضع الاحترام ، لأن الجماعات تستمر بفضل انتقال القيم (٥) .

موريس هلبفا كس (١٨٧٧ - ١٩٤٥)

وروح علم الاجتماع الدور كيمي تنفذ أيضاً في كل أعمال موريس هلبفا كس .  
والمقتصر على تلخيص كتابه في علم النفس بعنوان : « الإطارات الاجتماعية

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ رما تلوها .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ ، ٤٨ ولنذكر من بين مؤلفات بوجليه الأخرى : « علم الاجتماع عند برودون » ، « باريس كولان ، ١٩١١ » « العلوم الاجتماعية في ألمانيا : مناهجها الحالية » ، باريس ، ألكسان ١٨٩٦ ، الديمقراطية ، أمام العلم ، باريس ، ألكسان ١٩٠٤ ، « التضامنية » ، باريس ، عند الناشر جارو بربر .

للذاكرة، (١). وهلبفا كس يطبق منهج دوركيم الاجتماعى فى ميدان علم النفس : ويسعى لبيان أن الذكرى ، فى كثير من الأحوال ، تمثل طابعا اجتماعياً . فنحن فى كثير من الأحيان نستخدم ذاكرتنا للإجابة عن أسئلة يضعها لنا الغير أو نفترض أن من الممكن أن توجه إلينا (٢) . ولو بحثنا بدقة كيف تتذكر فإننا نتبين بكل يقين أن العدد الأكبر من ذكرياتنا يعود إلينا حينما يذكرنا بها أقرباؤنا وأصدقاؤنا أو غيرهم من الناس . وفى المجتمع يكتسب الإنسان ذكرياته ويتذكرها ويتعرفها ويحددها مكانيا (٣) . وهذا المعنى توجد ذاكرة جماعية وإطارات اجتماعية للذاكرة ، وبقدر ما يوضع فكرنا الفردى نفسه فى هذه الإطارات ويشارك فى هذه الذاكرة فإنه يكون قادراً على التذكر ، (٤) . ويمكن أن نقول أيضاً أن الفرد يتذكر بأن يوضع نفسه موضع وجهة نظر الجماعة ، وأن ذاكرة الجماعة تتحقق وتظهر فى الذكريات الفردية (٥) . ولا يوجد ، فى نظر هلبفا كس ، غير حالة واحدة يختلط فيها الإنسان بالصور التى يتمثلها ، أى يعتقد أنه يعيش ما يتخيله هو وحده : لكنها هى اللحظة الواحدة أيضاً التى لا يستطيع فيها أن يتذكر : وذلك حين يحلم (٦) . ولا يمكن التذكر الا بشرط أن نجد ، فى إطارات

---

(١) باريس ، ألكسان ، سنة ١٩٢٥ . ولذكر من بين سائر مؤلفاته : « الطبقات العاملة ومستوى الحياة : أبحاث فى الترتيب التصاعدي للحاجات و المجتمعات الصناعية المعاصرة » ، رسالة دكتوراه ، باريس ، ألكسان سنة ١٩١٢ ، « نظرية الإنسان المتوسط : بحث و كتيبه والاحصاء الأخلاقى » باريس ألكسان سنة ١٩١٣ ؛ ومحاضراته عن « العلاقات بين علم الاجتماع وعلم الأخلاق ، ظهرت فى « مجلة التربية » سبتمبر سنة ١٩٢٣ ، « الحياة الأخلاقية ولذلل الاعلى القومى » ، محاضرة نشرت فى المجموع الذى عنوانه : « من علم الاجتماع إلى العقل الاجتماعى » عند الناشر : المطابع الجامعية فى فرنسا PUF سنة ١٩٢٣ .

(٢) « اطارات الاجتماعية للذاكرة » ، ص IX

(٣) الكتاب نفسه ص XIII .

(٤) الكتاب نفسه .

(٥) الكتاب نفسه ص XI .

(٦) الكتاب نفسه ص ص ٣٧٢ .

الذاكرة الجماعية ، مكان الحوادث الماضية التي تهمنا . والذكرى تكون غنية بمقدار ما يظهر في نقطة التلاقى لعدد أكبر من هذه الإطارات التي تتقاطع ويفطى بعضها بعضاً جزئياً . والنسيان يفسر باختفاء هذه الإطارات أو جزء منها . وكما أن كل عضو من أعضاء المجتمع يخضع لما اصطلاح عليه ، فإنه يوجه ذكرياته في نفس الاتجاه الذي فيه تتطور الذاكرة الجماعية (١) . والمعتمدات الاجتماعية ، مهما يكن أصلها ، لها طابع مزدوج ، إنها تقاليد أو ذكريات جماعية ، وهي أيضاً أفكار أو أمور مصطلح عليها تنتج عن معرفة الحاضر . ومن هنا فإن الفكر الاجتماعي ذاكرة في جوهره ، وأن كل مضمونه لا يتألف إلا من ذكريات جماعية وأنه لا يبقى منها إلا ما يستطيع المجتمع ، وهو يعمل في إطاراته الحالية ، أن يستعيد بنائه (٢) .

\* \* \*

وكتاب بول فوكسنيه عن المسؤولية (٣) يشهد من اوله إلى آخره بتأثير دور كيم العميق . ويعترف المؤلف بأنه يدين لدور كيم بمعرفته بعلم الاجتماع وأنه استخدم محاضرات أستاذه عن نظرية الجزاءات ، لما أن ألف كتابه هذا وماهم فوكسنيه ليس الفكرة ، بل بالأحرى وقائع المسؤولية . إنها وقائع اجتماعية وتنتج في الميدان الاجتماعي إلى نوع الوقائع القانونية (٤) والأخلاقية . وهدف فوكسنيه هو البحث في تحليل الوقائع الاجتماعية عن عناصر نظرية في المسؤولية .

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٠٠ وما تلاها . وقد نشر هلباكس أخيراً كتاباً عنوانه :

« أسباب الانتحار » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٣٢ .

(٣) « المسؤولية : دراسة اجتماعية » أعمال « حولية علم الاجتماع » ، باريس ، ألكان

سنة ١٩٢٠ وقد اهداه إلى ذكرى دور كيم .

(٤) الكتاب نفسه ص ١

وقواعد المسؤولية وأحكامها هي وقائع ، تخضع للملاحظة ويمكن وصفها وقياسها وتحديد مكانها وتاريخها . ولا شك في أنها وقائع اجتماعية . وعلى هذا فإن فكرة المسؤولية حتمية واقعية إجتماعية من الدرجة الثانية ، إن صح هذا التعبير : لأنها تعبر عن المجتمع بنظمه . وحتى الشعور الشخصي الذي عند الفرد بمسؤوليته هو أينما واقعة إجتماعية ، لأن الفرد ، حينما يشعر بهذا الشعور لا يحيل فقط إلى رأى ذاتي خالص ، بل يهيب بالحق والعدل ، وشعوري بمسؤوليتي هو تطبيق ذو طابع خاص ، لقاعدة إجتماعية للمسؤولية (١) . وقاعدة المسؤولية هي تلك التي تدل على الموضوع السلبى للجزاء أو تلك التي تحدد كيف ينبغي اختيار الشخص المعنى Patient من أجل تطبيق الجزء (٢) . ووفقاً لمنهج دوركهم يرى فوكنيه أن التاريخ المقارن هو المنهج الوحيد الذى يمكننا من حل المشكلة ، فاضطر إلى التقريب بين وقائع غير متجانسة جداً ، بعضها مأخوذة عن مجتمعات منحلة ، وبعضها الأخر عن مجتمعات عالية التنظيم جداً .

وهذا التقريب وحده يمكن أن يظهر ما هو مشترك بينها . بيد أنه يحدد مجال الملاحظة فلا يدخل في اعتباره — إلا استثناء — غير المجتمعات التى استطاع أن يدرس بالتفصيل نظمها العقابية والدينية على أساس وثائق مؤكدة (٣) . ويلاحظ فوكنيه أنه من بين المواقف المولدة للمسؤولية أكثرها شيوعاً ، فى كل المجتمعات الأولية حتى أعلاها تنظيمياً ، يمكن أن يسمى : التدخل الفعال الإرادى فى تضخيم الجريمة (١) . والتطور الأخلاقى للإنسانية يتجه من غير شك إلى جعل المسؤولية تزداد ذاتية . فروحانيتها المتزايدة أمر مشاهد لا يمكن إنكاره أو القول بأنه وهمى ،

(١) الكتاب نفسه ص ٣ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩١ .

دون الوقوع في إحالة (١) . أما فيما يتصل بالعلاقة بين الحرية والمسئولية فإن فوكنيه يعارض النزعة الروحية مؤكداً أنه : ليس لأن الإنسان حر ، ولأن إرادته متعينة منطقياً ، فإنه مسئول . بل بالأحرى : لأنه مسئول فإنه يعتقد نفسه حراً . وبعبارة أخرى إن الشعور بالحرية ينشأ ، مثل الشعور بالمسئولية ، عن الروابط القائمة بين الإنسان وبين الواقع الاخلاقي ، بين الفرد وبين المجتمع . فالإنسان يشعر بنفسه مسئولاً وحرراً لأن مسئوليته الاخلاقية تتكون باستمرار ، باتخاذ عنصر من العناصر الجوهرية مستعار من واقع يتجاوزها ، في نفس الوقت يشعر بأنهما أمر واحد (٢) .

### لوسيان ليفي برييل (١٨٥٧ - ١٩٣٦)

لاشك أن ليفي برييل هو أبرز أنصار وضعية أوجست كونت ، من بين ممثلي الحركة الفلسفية المعاصرة في فرنسا . ومن المؤكد أن ليفي برييل ليس وضعياً بمعنى السكوتية السنية التي يمثلها رجل مثل لافيت وتلاميذه . وكذلك لانجده الموقف المتزمت الديني النجوى الذي نراه عند كونت أو دوركهيم . بل هو بالأحرى نموذج الروح التغليلية التي تسهي قبل كل شيء لفهم الوقائع . ومع ذلك فالتناجده عنده أكثر مما نجد عند دوركهيم ، كل القسبات المميزة للوضعية .

وليفي برييل مقتنع كل الإقتناع بأن الروح الوضعية تنفذ نفوذاً عميقاً في الفكر العام في هذا العصر . د فالتاريخ والقصة والشعر نفسه تكشف عن تأثيرها ، وعمما أسهمت به في نشرها بعد أن تلقت هذه الروح . إن علم الإجتماع الحالي قد أنشأه كونت ، وعلم النفس العلي يرجع إليه إلى حد ما . فن هذه العلامات ليس من المجازفة أبداً أن نستنتج أن الفلسفة الوضعية تمر عن بعض الميول المميزة

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٩٢ وما يتلوها .

جدا لهذا العصر (١) « صحيح أن ليفي بريل تأثر في شبابه بالفلسفة الألمانية ؛ وبدأ حياته العلمية مؤرخا للفلسفة (٢) . لكن تأثير كونت كان هو العامل الحاسم في تطور فكره . كما ينبغي ألا نهمل اعجابه الخالص ببعض الفلاسفة الانجليز ، وخصوصا ديفد هيوم (٣) . كذلك ترك ريبو آثارا لاتمتحى في مؤلفات ليفي بريل . ومن بين المفكرين المعاصرين كان دوركهييم خصوصا هو الذي أخصب فكر ليفي بريل على النحو الأرسخ . ودون أن تتجاهل ما بينهما من خلافات فان من الممكن أن نقرر أن مؤلفات ليفي بريل المميزة هي التي تشهد على التأثير العميق لعلم الاجتماع الدوركهييمي . وهذا يصدق خصوصا على القول بأن الشرط الأهم لتفسير الفكر كله هو الرجوع إلى أصول تطورنا ، أعنى الرجوع إلى العقلية البدائية .

وعنوان أول كتاب كبير (٤) في علم الاجتماع لليفي بريل يدلنا على أننا بازاء محاولة ذات طابع كوتى ودوركهييمي ووضعى . وكنت ودوركهييم هما أكبر مرشدين لليفي بريل من هذه الناحية . وهو يلاحظ فيما يتعلق بكتاب دوركهييم « قواعد المنهج الاجتماعى » ما يلى : « يسرنا أن نعرف هنا بما ندين به لمؤلف هذا الكتاب الذى نعلن أننا نوافق على روحه موافقة تامة (٥) » . وهو يريد أن يدرس الأخلاق على أساس أنها علم دقيق وكأنها « فزياء اجتماعية » ( كونت )

- 
- (١) « فلسفة اوچست كونت » ، باريس ، السكان سنة ١٩٠٠ ص ٢٢ وما يلبها .
  - (٢) بعد أن نشر رسالته للدكتوراه بعنوان : « فكرة المسئولية » ، باريس سنة ١٨٨٤ كتب ليفي بريل : « المانيا منذ عهد لينتس » ، سنة ١٨٩٠ ، « فلسفة ياكوبى » ، سنة ١٨٩٤ ، « تاريخ الفلسفة الحديثة وفرنسا » ( باللغه الانجليزية ) شيكاجو سنة ١٨٩٩ . اما رسالته الثانية للدكتوراه فعنوانها وهى باللاتينية « رأى سنكا فى الله » ، باريس هاشت سنة ١٨٨٤ .
  - (٣) راجع نشرته للمراسلات بين جون أستيبورت مل واوچست كونت
  - (٤) « الأخلاق وعلم الآين » باريس السكان ، سنة ١٩٠٣ .
  - (٥) الكتاب المذكور ص ١٤ .



ويريد بهذا أن يقوم برد فعل ضد الميتافيزيقا . وهو يعارض بعلم الآيين علم الأخلاق الميتافيزيقي أى علم الأخلاق النظرى التقليدى . وبدلا من أن يضع أخلاقا عن طريق التصورات على نحو مجرد ، فإنه يقوم بتواضع - ولكن بحزم - بدراسة الواقع الاجتماعى ، أعنى بالتحليل العدى لماضى المجتمعات الإنسانية المختلفة والقوانين التى تحكم السلاسل المختلفة للظواهر الاجتماعية وروابطها . فالأمر أمر معرفة الواقع العملى ، أعنى أن نحرز عددا معلوما من القوانين التى تحكم الوقائع . فإذا ما عرفت هذه الممارسة العملية معرفة كافية ، فيمكن الرجاء فى تعديلها بواسطة تطبيق عقلى للمعرفة العلمية ، لأن المعرفة العلمية هى وحدها التى تحرر العقل (١) . « وبينما الفكرة المشوشة عن الأخلاق النظرية قد قدر لها الزوال ، فإن فكرة أخرى واضحة ووضعية بدأت فى التكون . وغواها النظر إلى القواعد الأخلاقية والالتزامات والحقوق وبالجملة مضمون الضمير الأخلاقى على أنها واقع معطى ، وبمجموع من الوقائع ، وبالجملة على أنه مضمون العلم وينبغى دراسته بنفس الروح ونفس المنهج مثل سائر الوقائع الاجتماعية (٢) » . واحتذاء لمثال دوركهايم يرى ليني برييل أن موضوع المعرفة النظرية فى الأخلاق هو دراسة الممارسة الفعلية للأخلاق بطريقة موضوعية ، دراستها من وجهة النظر الاجتماعية (٣) . وي طرح التمييز القاطع بين عالم الطبيعة الفيزيائية وعالم الطبيعة الأخلاقية . ويريفغ إلى « أن يدرج الواقع الأخلاقى فى الطبيعة » ، أعنى أن ترتب الوقائع الأخلاقية من ضمن الوقائع الاجتماعية ، وأن ننظر إلى الوقائع الاجتماعية بوجه عام على أنها موضوع (٤) للبحث العلمى ، بنفس المنهج الذى ينظر به إلى سائر

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٢ ، ٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨ ، ٢٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٣ .

الظواهر الطبيعية . حتى إن موضوع علم الآيين ايس هو أبداً تحديد ما ينبغى أن يكون ، أعنى وضع قواعد. بل موضوعه هو بالاحرى — كما في سائر العلوم تحصيل المعرفة . وفي ميدان الأخلاق لا يمكن أن يكون ثم تغيير في الممارسة الفعلية تحت تأثير تقدم النظرية . بل بالعكس ، يتم التأثير في الاتجاه المضاد : فتغييرات الممارسة الفعلية هي التي تعين التغييرات في النظرية ، (١). إن كل شيء نسبي، وفي حالة تغير مستمر، وبدون الأخلاق الميتافيزيقية *meta morale* التي أنشأها الميتافيزيقيون لم يكن من الممكن قيام علم حقيقي بالوقائع الأخلاقية أبداً (٢) . إن الأخلاق « معطيات » . وانشاء أو استنباط « الأخلاق » بطريقة منطقية محاولة لاجل لها ، شبيهة بمحاولة من يريد أن ينشئ أو يستنبط الدين واللغة والقانون بطريقة منطقية (٣) والأخلاق ليست في حاجة إلى أن تؤسس على أساس كما أن « الطبيعة » بالمعنى الفزيائي لهذا اللفظ ليست في حاجة إلى ذلك . فكلتاها ذات وجود واقعي يفرض نفسه على كل فرد ولا يسمح له بالشك في موضوعيتها . فالواقع الاجتماعي لا يبنى ولا يؤسس ، شأنه شأن الواقع الطبيعي ، بل يلاحظ ويحلل ويرد إلى قوانين مثل الآخر (٤) . وفي ميدان علم الاجتماع التقدم معناه استبدال الجهود المنهجى الذى يسعى « للمعرفة » بالتفكير الفلسفى الذى يسعى « للفهم » . وينبغى الاستمساك بالتجربة والتخلى عن كل أخلاق ميتافيزيقية (٥) . وتبعاً لذلك فإنه في الفزياء الأخلاقية ينبغى أن تلعب العلوم التاريخية دوراً لاغنى عنه ، شبيهاً بدور العلوم الرياضية في الفزياء بالمعنى الدقيق . والعلوم التاريخية ينبغى أن تكون بالنسبة إلى علم الآيين مثل التجريب بالنسبة إلى علم النفس التجريبي . والمنهج

(١) الكتاب نفسه ص ٤٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٩ .

(٤) الكتاب نفسه ١٩٢ وما يليها .

(٥) « » ص ١٢٠ — ١٢١ .

المقارن، ولا غنى عنه من أجل الوصول إلى قوانين اجتماعية، لا يصبح قابلاً للتطبيق إلا بفضل نتائج العلوم التاريخية (١)

إن أخلاق الشعب أو أخلاق الحضارة لا تصنع، لأنها مصنوعة فعلاً. وكل مهمة العلماء هي دراستها لمعرفة، ومعرفة لتعديلها فيما بعد بطريقة عقلية وبالقدر الممكن (١). فإذا عرفنا ماضى شعب ما، ودينه وعلومه وفنونه، وعلاقته مع الشعوب المجاورة، وأحواله الاقتصادية العامة - فإن أخلاقه تتحدد بهذا المجموع من الوقائع الذى هو دالة له. وينظر الحالة الاجتماعية المحددة تمام التحديد نظام (متفاوت في درجة الانسجام) من القواعد الأخلاقية المحددة تمام التحديد، نظام واحد لحسب، (٢). وليفى بريل يكمل كونت بدور كيرم وذلك بأن يحاول أن يستبدل بالأخلاق القائمة على أساس أن الإنسان مركز السكون أخلاقاً قائمة على أساس أن المجتمع هو المركز. فالتخلى عن الأخلاق القائمة على أساس أن الإنسان هو المركز هو التخلى النهائى عن المصادر الغائبة والدينية وإدراج العلم بالأمور الأخلاقية أو الاجتماعية ضمن القانون المشترك لعلوم الطبيعة (٣). ويتحدث ليفى بريل عن الطابع الاجتماعى ابتداءً بكل ماهو إنسانى فيينا، إن كونت يقول: «ينبغى أن لا نفسر الإنسان بالإنسان بل بالعكس نفسر الإنسان بالإنسانية». لكن ابنى بريل لا يوافق على هذه العبارة إلا بعد تقييدها، على نحو ما فعل دور كيرم، هكذا: «ينبغى ألا نبدأ من المشاعر الفردية لتفسير ماهو مشترك في الحياة النفسية لأفراد مجتمع ما، بل نبحث - على العكس - عن تكوين هذه المشاعر الفردية مبتدئين من الشعور الجماعى». واستخدم هذا المنهج العلمى له نتيجة مباشرة هي إخراج الجماعات الإنسانية من الوضع المنزول الذى يضعها فيه علم النفس التقليدى وإعادة وضعها على قمة السلم الحيوانى، لأن الحياة

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٣ - ١٤٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠٧ .

النفسية البدائية للجماعات الانسانية المصورة على هذا النحو لا تختلف من حيث الطبيعة ، بل من حيث الدرجة لحسب، عن الحياة النفسية منظوراً إليها في المجتمعات الحيوانية ، كما بين ذلك اسبيناس (١) . وبفضل استخدام هذا المنهج ستصبح الأخلاق العملية فناً أخلاقياً عقلياً مؤسساً على علم الآيين ، فناً لا يتكون إلا وفقاً لتقدم العلوم التي يستند إليها والذي لن يستطيع تغيير الواقع إلا في حدود معلومة (٢) . وأخيراً فإن الفن الأخلاقي العقلي ، وهو أكثر تواضعاً في دعاويه من أخلاقنا العملية الحاضرة ، هو في نظر ليني بريل أوسع إنسانية ، لأن الأخلاق العملية الحاضرة يخيّل إليها أنها تشرع للإنسان « في ذاته » فتقتصر في الواقع على أن تجعل من إتساق هذه الحصاراة وهذا العصر أقنوماً باسم الانسانية ؛ وبعد هذا نعتقد أن لها الحق في أن تطالب بنفس الاحترام المطلق ، لسكل ما يبدو لها إلزامياً (٣) . وهكذا نجد عند ليني بريل حياً متأججاً للانسانية .

وروح دوركهم تسرى أيضاً إلى درجة عالية في كتابه الأساسي الثاني (٤) ، وهو كتاب لا يمكن أن يعد مجرد إسهام في المذهب الاجتماعي والنزعة إلى جعل المجتمع هو المركز ، مما نراه عند دوركهم . ولا شك في أن الوظائف العقلية للفرد وثيقة الارتباط بكل تركيب الواقع الاجتماعي ، وبالتالي فإن الوظائف العقلية للإنسان البدائي أو بالأحرى المجتمعات الدنيا تختلف أساساً عن الوظائف العقلية للإنسان في مجتمعا . « فالتصورات الجماعية لها قوانينها الخاصة التي لا يمكن أن تكتشف — خصوصاً إذا تعلق الأمر بالبدائيين أعني بأبناء أبسط المجتمعات التي نعرفها — بدراسة الرجل الأبيض البالغ المتحضر ، . بل الأمر على العكس

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٥٧ — ٢٥٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٩ .

(٤) « الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا » ، باريس ، السكان ، سنة ١٩١٠ .

من ذلك ، فدراسه التصورات الجماعية وروابطها في المجتمعات الدنيا هو الذي يستطيع أن يلقي ضوءاً على تكوين مقولاتنا ومبادئنا المنطقية (١).

ويلاحظ ليني برييل أنه وجد عوناً مفيداً لدى علماء النفس العديدين المعاصرين الذين اتبعوا ريبو فعملوا على بيان أهمية العناصر الانفعالية والحركة في الحياة العقلية بوجه عام وحتى في الحياة العقلية وإن اختلفت أبحاثه عن أبحاث ريبو .

والفكرة الأساسية التي تسرى في هذا الكتاب كاهي أن النشاط العقلي في الجماعات الدنيا صوفي الطابع . صحيح أن ليني برييل ينيبه إلى أنه يستخدم هذا اللفظ للإشارة إلى التصوف الديني لمجتمعاتنا بل بالمعنى المحدد الضيق لكلمة صوفي ، أى يعتقد في قوى وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواس ولكنها فعلية (٢) . وعلى كل حال فإن الواقع الذي يحول فيه البدائيون هو واقع صوفي . فثلاً بالنسبة إلى « البدائي » الذى ينسب إلى مجتمع طوطمى ، كل حيوان ، وكل نبات ، وكل شيء كالنجوم والشمس والقمر ، يؤلف جزءاً من الطوطم ، ومن طبقة فرعية . كذلك نجد في الجسم الانسانى أن لكل عضو معنى صوفياً : فالقلب والكبد ، والعينان ، والدهن ، والمخ ، إلخ يعتقد أنها تهب هذه الصفة أو تلك لمن يأكلها . والصخور نفسها لها طابع مقدس ، نظراً إلى قوتها الصوفية المزعومة (٣) . وبالجملة فإن البدائيين لا يدركون الأشياء على نحو إدراكنا نحن لها . فعندهم لا توجد واقعة فزيائية حقاً ، بالمعنى الذى نعطيه لهذا اللفظ . إنهم يرون بنفس العيون التى إنزى بها نحن : لكنهم لا يدركون بنفس العقل الذى ندرك به نحن . وكل العملية الفزيائية النفسانية لا يدرك تم عندهم كما عندنا ، لكن تتاجها سرعان ما يغطى بحالة من

(١) الكتاب نفسه ص ٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣١ - ٣٣

الشعور المركب الذى تسود فيه التصورات الجماعية (١) ، والبدايئون ينظرون إلى الصور المجسمة للكائنات ، سواء منها المرسومة أو المحفورة أو المنحوتة ، على أنها حقيقة مثل هذه الكائنات نفسها (٢) . والأمر كذلك فيما يتعلق بالظل والأحلام (٣) . وما هو إدراك بالنسبة إلينا هو أساساً بالنسبة إلى البدائى اتصال بالأرواح والنفوس والقوى الخفية غير الملبوسة المستمرة التى تحيط به من كل جانب (٤) . ومن هنا كانت مناعة البدائى للكبرى ضد التجربة . فالتجربة عاجزة أمام الاعتقاد فى قوة التعاويذ fétiches التى تحفظ المرء من الاصابة : إذ يجد المرء ذريعة دائماً لتفسير الحادث بمعنى يتفق مع هذه العقيدة (٥) .

والقانون الأساسى للعقلية الصوفية عند البدائىين هو فى نظار ليني بريل وقانون المشاركة (٦) ، وهو قانون يسمح لنا بتفسير وجه أساسى من أوجه الوظائف العقلية فى الجماعات الدنيا . تخضع له الارتباطات والارتباطات القبلية للتصورات الجماعية . فى التصورات الجماعية للعقلية البدائية الأشياء والأحياء والظواهر يمكن — على نحو غير مفهوم لنا — أن تكون هى نفسها وغير نفسها فى وقت واحد . ولهذا يمكن أن يقال عن عقلية البدائىين أنها سابقة على المنطق وأنها صوفية . إنها ليست منافية للمنطق ، ولا بمعزل عن المنطق . وإنما يقصد ليني بريل من نعتها بأنها سابقة على المنطق Prélogique أنها لا تنقيد أولاً ، مثل فكرنا نحن ، بالامتناع من بالتناقض (٧) . إنها ترى فى كل شىء انتقالاً للخواص ، بواسطة

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٠ ، ٥٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٢ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٧٦ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٧٨ — ٧٩ .

النقل ، والتماس والإرسال على بعد ، والعدوى والتنجيس والإستيلاء (١) وفي الجماعات كما في مجتمعاتنا وأكثر ، نجد أن كل الحياة العقلية للفرد ذات طابع اجتماعي عميق . وقانون المشاركة يشعر به في عدد كبير من العمليات العقلية . والعقلية السابقة على المنطق قليلة التحليل . إنها تركيبية في جوهرها . واطرادها انعكاس لاطراد التركيب الاجتماعي الذي تناظره وتعبّر عنه . وتلعب الذاكرة ، في العقلية السابقة على المنطق ، دوراً أكبر من دورها في حياتنا نحن العقلية . فالارتباطات السابقة والادراكات السابقة والاستدلالات السابقة لا تتناوى على نشاط منطقي ، وتوكل إلى الذاكرة فحسب (٢) . والعقلية السابقة على المنطق تجرد غالباً باسم قانون المشاركة (٣) . والخواص الصوفية للأشياء هي التي تجمع بينها في تصوير واحد (٤) . وهن هنا جاءت التصنيفات الغريبة في نظارنا ، التي ترتب فيها العقلية البدائية الأحياء والأشياء . وهي محددة بالضرورة في نفس الوقت مثل الارتباطات السابقة ، ويحكمها مثل هذه قانون المشاركة ، ولها نفس المظهر السابق على المنطق ، والصوفي . وهكذا فإن كل موضوعات الطبيعة — من حيوان ونبات ونجوم وجهات أصلية وألوان وجمادات بوجه عام — ترتب في نفس الأصناف مثل أعضاء الفصيلة الاجتماعية (٥) . والعقلية السابقة على المنطق صوفية في جوهرها ، فلا ترى أية صعوبة في تصور الهوية بين الواحد والكثير ، والفرد والنوع ، والكائنات الشديدة التفاوت ، والشعور بهذه الهوية ، وذلك تحت تأثير المشاركة (٦) .

وفما يتعلق بالروابط بين عقلية البدائين واللغات التي يتكلمون بها ، فإن الطابع

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٤

(٢) الكتاب نفسه ص ١١٢ - ١١٧

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٣

(٥) الكتاب نفسه ص ١٣٩

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٨

الأبرز في معظم لغات هنود أمريكا الشمالية لعله هو ، في نظر لينين بريل ، اهتمامها بالتعبير عن تفصيلات عينية تركها لغاتنا مضمرة أو غير معبر عنها . فالجمع مثلا ينقسم إلى المثنى والمثلث والمربع ، الخ ؛ وفي هذه اللغات سلسلة طويلة من الجوع (١) . والعد والحساب لهما أيضا شكل عيني ، وهذا خصوصا لأن العدد ، عند العقلية السابقة على المنطق ، لا ينفصل بوضوح عن الأشياء المعدودة (٢) . وهذا هو السبب في أن اللغات البدائية غنية بمفرداتها غنى لا تعطينا عنه لغاتنا إلا فكرة بعيدة . وهذا يفسر أيضا الوفرة الهائلة من أسماء الأعلام التي تطلق على الأشياء المفردة (٣) .

والهم ليس فقط أن العقلية السابقة على المنطق والوصفية لدى البدائيين تختلف عن عقيلتنا نحن ، بل وأيضا أن طرائقهم في الفعل تناسب طرائقهم في التفكير ؛ وأنه في نظمهم التصورات الجماعية تعبر عن نفسها بالطابع الصوفي والسابق على المنطق اللذين لها (٤) . فبالنسبة إلى الصيد ، مثلا ، الشرط الأول هو إحداث فعل سحرى على الفريسة يؤمن وجودها رغما عنها ويحملها على المجيء . إن كانت بعيدة (٥) . والصيد الذي يرحل للصيد يجب عليه الامتناع من الجوع وملاحظة أحلامه والتطهر والصوم ، الخ (٦) . والأمر كذلك تقريبا فيما يتعلق بصيد السمك (التأثير بالسحر على السمك بواسطة الرقص ، الخ (٧) ) ، وبالهرب ( طقوس صوفية - استعداد للدخول في المعركة ، رقص ، صوم ، تطهر ، امتناع

(١) الكتاب نفسه ص ١٥٢ — ١٥٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٩٢ — ١٩٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٦١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٦٣ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٦٧ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٢٧٥ .



عن بعض المآكل . . الخ (١) والاحتفالات الالتيخوما ( وهي بحسب تعريف اسبنسرو جلن Gillen : احتفالات مقدسة يقوم بها أبناء جماعة طوطمية محلية ، والهدف منها زيادة عدد الحيوان أو النبات الطوطمي (٢) . ونفس المشاركة الصوفية توجد بين المطر وبين أعضاء طواطم المطر: (٣) . وكل العمليات المتعلقة بعلاقات المولود الجديد مع والديه تنطوي على فكرة المشاركة الوثيقة بين الطفل المولود أو الذي سيولد ، وبين والده أو والدته أو كليهما معا (٤) .

والمرض ينظر اليه أيضا نظرة صوفية : على أنه ناشئ عن فاعل خفي غير محسوس ، ومن هنا كانت العمليات الصوفية التي تهدف إلى علاج الأمراض ، الخ (٥) . وأسباب الموت والاتصالات مع الموتى تصور تصويرا صوفيا . فعند البدائي أن الموتى ليسوا منفصلين عن الأحياء بهوة لا يمكن عبورها . ولا يبدو عجيبا في نظر البدائي أن يتصل بالموتى كما يتصل بـ «الأرواح» (٦) . وقانون المشاركة يسمح بأفحش ألوان التناقض . فبالنسبة إلى الفكر المنطقي ( للمتدينين ) يكون السكان حيا أو ميتا ، ولا وسط بينهما ؛ أما بالنسبة إلى العقلية السابقة على المنطق فإن السكان وإن كان ميتا فانه يحيا على نحو ما . فهو يشارك في مجتمع الأحياء الحاضرين ، وفي نفس الوقت يشارك في مجتمع الموتى (٧) . وكذلك نجد أن مراسم الدفن ذات طابع صوفي مثل مراسم الميلاد . فالهم في مراسم الدفن القيام بعمليات تبتز الميت نهائيا من مجتمع الأحياء (٨) . وفي ساعة الميلاد

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ٢٨١ .
  - (٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٥ —
  - (٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٧ .
  - (٤) الكتاب نفسه ص ٣٠١ .
  - (٥) الكتاب نفسه ص ٣٠٥ .
  - (٦) الكتاب نفسه ص ٢٢٣ ، ٢٥٣ .
  - (٧) الكتاب نفسه ص ٣٥٨ .
  - (٨) الكتاب نفسه ص ٢٦٧ — ٣٦٨ .

يسعى لاكتشاف المشاركات الصوفية التي للمولود الجديد (١) .

ويتابع ليفى بريل ، في كتابه « العقلية البدائية (٢) » الحجج التي ساقها في الكتاب الذي قنا بتحليله ويكملها : فهو يرى إلى بيان معنى العلية عند البدائيين والنتائج الناشئة عن فكرتهم عنها (٣) . والواقع أنه بالنسبة إلينا الطبيعة التي نعيش وسطها قد أجزيت فيها نزعة عقلية مقدما ، فأصبحت نظاما وعقلا مثل العقل الذي يفكر ويتحرك فيها . ونشاطنا اليومي ، حتى في أدنى التفاصيل ، يتضمن ثقة كاملة هادئة بثبات القوانين الطبيعية . أما موقف البدائي فغير ذلك تماما . فكل الموضوعات والسكانات في الطبيعة متضمنة في شبكة من المشاركات والاستبعادات الصوفية . وهي التي تكون نسيجها ونظامها . والحوارق عامل مستمر في حياة البدائي إلى حد أنها تدم إليه تفسيرها لما يحدث ، تفسيراً سريعاً معقولاً مثل إهابتنا بالقوى المعترف بها في الطبيعة . وما يعوز البدائي هو فكرة الارتباط العلى العميق (٤) . وبالنسبة إلى عقلية هذا اتجاهها ، مشغولة بارتباطات سابقة صوفية ، فإن ما نسفيه علة ، وما نراه تفسيراً لما يحدث ، لا يمكن أن يكون غير مناسبة ، أو بتعبير أحسن ، أداة في خدمة القوى الخفية (٥) . فلو حدث موت في لحظة معينة مثلاً فذلك إلا بتدخل قوة سرية . وافترض وقوع حادث ، لا يخطر أبداً ببال البدائيين ؛ وما نسفيه « بالصدفة » له عندهم علة خفية (صوفية) (٦) . وتبعاً لقانون المشاركة تقوم بين الساحر والتساح علاقة من

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ٤٠٧ .  
 (٢) باريس ألكان ، سنة ١٩٢٢ .  
 (٣) الكتاب المذكور ص ١ .  
 (٤) الكتاب المذكور ص ١٧ - ١٨ .  
 (٥) الكتاب المذكور ص ٢٠ .  
 (٦) الكتاب المذكور ص ٣٣ .

شأنها أن يصبح الساحر هو التماسح ، دون أن يختلط به (١) .

ولعل في وسعنا أن نتحدث عن محاولة عند ليفي بريل لإقامة نوع من المماثلة بين العقلية البدائية وبين البرجسونية ، محاولة متفاوتة في الوضوح . فثلاحين يقول إن « الارتباطات القبلية ، تساوى الوجدانات intuition ، أو أن العقلية البدائية تنطوى على كثير من « المعطيات المباشرة ، التي نرفض أن نعزو إليها قيمة موضوعية ، وإن كانت في نظره حتمية بل أكثر صدقا من معطيات الحواس (٢) . كذلك يرى ليفي بريل أن تصور البدائيين للزمان « قريب من شعور ذاتي بالمدة ، لا يخلو من شبه بذلك الذي وصفه برجسون ، (٣) . والنظرية المشهورة التي أدلى بها برجسون ، والتي تقول أننا نتصور الزمان على أنه كم quantum متجانس عن طريق الخلط بين المادة الحية والمسكان ، الذي هو كم ، يبدو أن هذه النظرية لا تنطبق على العقلية البدائية . و فقط في المجتمعات النامية حينما تضعف الارتباطات القبلية الصوفية وتميل نحو الانفصال ، وحينما تقوى عادة الانتباه إلى روابط العلل الثانية وآثارها ، يصبح المسكان متجانسا في التصورات ، ويبدأ الزمان يصبح كذلك (٤) . »

والمهم على كل حال أن العلية التي تتصورها العقلية البدائية هي من نمط مختلف عن ذلك المؤلف لنا . « فكل أو جل ما يحدث ترجمه العقلية البدائية إلى تأثير القوى الخفية أو الصوفية ( سحرة ، موتى ، أرواح ، الخ ) وفي صنعها هذا إنما تطيح نفس الغريزة العقلية التي عندنا . لكن بدلا من كون العلة والمعلول عندنا واردين في الزمان وفي كل الأحوال تقريبا في المسكان ، فإن العقلية البدائية

(١) الكتاب المذكور ص ٤٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٨ — ٤٩ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٣ .

تعترف في كل لحظة بأن أحد الحدين يدرك ، أما الحد الآخر فينتسب إلى مجموع الكائنات الخفية غير المدركة ، (١) .

ويرى لينى بريل أن من الممكن ترتيب التأثيرات الخفية التي تشغل بال العقلية البدائية في ثلاث مراتب وهي : أرواح الموتى ، والأرواح بالمعنى الأوسع التي تسرى في الكائنات الطبيعية والحيوان والنبات والجماد ( الأنهار ، الصخور ، البحر ، الجبال ، الموضوعات المصنوعة ، الخ ) ، وثالثاً الأعمال السحرية الصادرة عن فعل السحرة (٢) . إن الموتى أحياء ، هذا أمر لا شك فيه عند البدائي . إنهم حاضرون وإن كانوا غائبين ؛ متضامنون ، وإن كانوا مستقلين ، مع الجثة التي تتحلل (٣) . ومصالح الأحياء مختلطة بمصالح الموتى ، يؤثر بعضها في بعض (٤) . والعلاقات بين القبيلة وأجدادها تقوم على مبدأ « أعطى أنا لكي تعطى أنت » ، مع الشعور بقوة عالية لدى الأجداد . ويمكن التوسل إليهم والاستشفاع عندهم وكسب عواطفهم ، لكن لا يمكن أن نرغمهم على شيء (٥) . والأحياء يضرعون إلى الموتى ، كما أن الموتى في حاجة إلى الأحياء (٦) . كذلك فإن التصور المعتاد للحلم عند البدائيين يشهد على أن العالم المرئي والعالم المستور كليهما حق .

والحلم يقدم إلى البدائيين معطيات تساوى في نظره الإدراكات المكتسبة أثناء اليقظة (٧) ، إن لم يكن أكثر . وكما أن الأمور التي ترى في الحلم أمور حقيقية ، فإن الأفعال التي تقع في الحلم تستجلب مسئولية أصحابها ، ويمكن أن يحاسبوا عليها (٨)

(١) الكتاب نفسه ص ٨٦

(٢) الكتاب نفسه ص ٥١

(٣) الكتاب نفسه ص ٧١ - ٧٢

(٤) الكتاب نفسه ص ٧٩

(٥) الكتاب نفسه ص ٨٢

(٦) الكتاب نفسه ص ٨٥

(٧) الكتاب نفسه ص ٩٦

(٨) الكتاب نفسه ص ١٠٢

وفي المقام الثاني بعد الأحلام تأتي النذر présages التي تعطى هي الأخرى للعقلية البدائية معطيات تتعلق بفعل القوى الصوفية (الخفية) التي تشعر بوجودها من حولها في كل موضع (١). فالنذر تنبئ مثلاً بأن المشروع الذي يريد المرء القيام به سينجح أو سيبخس. والطار والحيوان الذي يستعان به في التكهن لا يهاب به فقط بوصفه حاملاً للخبر سار، بل يوجه إليه الدعاء، ويعبد ويشكر، بوصفه مانح الألفاظ التي لا يمكن الاستغناء عنها وينبغي الحصول عليها منه. وعلى هذا فإن النذر في نظر هذه العقلية ليس مجرد علامة، بل هو أيضاً علة (٢) والشواذ في الإنسان والحيوان، من ذوات عجائب الخلقة، يمكن أن تعد بمثابة نذر: فهي لا تقتصر على إعلان المستقبل، بل هي تحسده، أو بعبارة أدق تصنعه (٣). ومن الأمور المميزة للعقلية البدائية أيضاً العرافة، أعنى مجموع العمليات المباشرة أو غير المباشرة التي تستعين بها لاكتشاف الأمور التي تمهما كثيراً. وهكذا نجد البدائي يسعى لإستئارة الأحلام، ابتغاء الاتصال بالموتى، وبالجملة الاتصال بالقوى الخفية (الصوفية) (٤). ويبدو له أن فعل هذه القوى فعل مباشر (٥) فحيث تقوم نحن بتحقيق enquête فإن البابو papou ويستشير النحت،: مثلاً للكشف عن السارق أو لمعرفة ما إذا كان المحصول سيكون جيداً أو المريز سيشفى أو المطر سينزل، الخ (٦) والعلاء والسحرة موهبون بقدرة على الكشف Clairvoyance خاصة ولديهم القدرة أحياناً على تمييز الجاني من

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٤ — ١٢٥

(٢) » » » ١٤٣

(٣) » » » ١٧٠ — ١٧١

(٤) » » » ١٧٣

(٥) » » » ٢٢٥

(٦) » » » ٢٢٢ ، ٢٢٥

مظهره . وهذا الكشف مباشر وعياني ، وقيمته في نظر البدائي هي قيمة البرهان الاستدلالي عندنا (١) .

وعند البدائي ثقة كاملة لا تقهر ، بل وإيمان لا يتزعزع بالمباهلة ( الامتحان بالسم ، والنار ، والماء ، الخ ) ، فيشرب المرء المواني muavi ( سم الامتحان ) ليس فقط لتقرير البراءة أو الإدانة . بل وأيضاً لأنه وسيلة بسيطة لإيضاح جلية الأمر في نزاع قانوني معقد . ويحترم الشخص الذي تقاياً السم ، ويكرم (٢) . لكن هذه المباهلة لا شأن لها بحكم الله ، بل نحن ها هنا بإزاء عملية صوفية شبيهة بالتنبؤ بالغيب تهدف إلى الكشف عن الساحر وقتله وتحطيم « عنصر الشر » فيه . فإن تقاياً السم كان بريئاً ، وإن لم يتقاياً مات بتأثير السم الذي يقتل في نفس الوقت عنصر الشر ومن فيه هذا العنصر (٣) . فلو امتحن المرء بمحنة فلن ينسب ذلك إلى الصدقة ، فإن العقلية البدائية تنتقل مباشرة من الواقعة التي أصابتها إلى للعة الخفية (٤)

وأسباب النجاح تفسر أيضاً تفسيراً صوفياً (خفياً) . فشلا بالنسبة إلى أعمال الحقل لا بد من تضافر القوى الخفية (٥) . فإذا كانت النسوة مكلفات بكل شيء تقريباً يتعلق بزراعة النبات والأشجار ، فذلك لأنهن يمثلن في المجتمع مبدأ الخصوبة . ولكي تنتج الحقول وتثمر الأشجار ، ينبغي أن تقوم مشاركة بينها وبين أبناء الجماعة الذين يرعونها . ولا بد أن تنتقل إليها الخصوبة . (٦)

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩٥ .

(٥) » » » » » ٣٥٣ .

(٦) » » » » » ٣٦٢ .

والانتصار في الحروب يتوقف هو الآخر على مشاركات خفية (١) . وفعالية الأسلحة التي تستخدم في الحرب لا تتوقف فقط على ميزاتها المادية ، بل تتوقف أساساً على قيمتها الخفية التي يعطيها إياها د الاطباء ، أو العمليات السحرية (٢) . والساحر يمكنه أن يرتكب من الشرور وبأقل تكاليف ، بحيث يكفيه أحياناً أن يفكر بشدة ويريد بقوة أن يقع شيء : فتتحقق رغبته حتماً (٣) . والبدائيون ينظرون إلى البيض على أنهم سحرة يمكنهم إحداث الاصابة والموت ، بفضل ما لديهم من قوة خفية (٤) . وأسلحتهم وآلاتهم لها خصائص سحرية (٥) . والامر كذلك بالنسبة إلى كتبهم وكتاباتهم (٦) .

والروح الرجعية (٧) عند البدائيين خصوصاً بإزاء البيض؛ ترجع إلى عاداتهم في إرجاع كل شيء إلى تأثيرات خفية . فالبدائيون لا يسكادون يقبلون أبداً لفورهم طعاماً يقدمه إليهم غرباء عنهم (٨) . وهناك سبب آخر للروح الرجعية عند البدائيين هو أن عقليتهم قليلة التصور بسبب شدة صوفيتهما . فهي تحس بشدة جدأ ، واسكنها لا تحلم أبداً ، ولا تجرد (٩) .

ولاسباب صوفية أيضاً لا يرى البدائيون الاعتراف بالجميل للطبيب الابيض الذي شفاه . صحيح أنه يشكره لو شفاه فوراً ؛ أى لو أحدثت الادوية ، كما كان

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧١ وما يتلوها .

(٢) » » » ٢٨٣ .

(٣) » » » ٤٠١ .

(٤) » » » ٤١٧ .

(٥) » » » ٤٢٠ .

(٦) » » » ٤٢٤ .

(٧) ( أى كراهية كل ما هو جديد - المترجم )

(٨) الكتاب نفسه ص ٤٨ ؛

(٩) الكتاب نفسه ص ٤٦٨ .

ينتظر ، تأثير العصا السحرية . لكن كل الظروف التي يرى الطبيب لها الفضل (من أدوية وضمادات ، إلخ) تضايق المريض وتثير انزعاجه ، ويرى أن الابيض هو الذي يجب أن يشكره وأن المريض هو الذي له الحق في الشكر (١) . ومن الامثلة أيضاً على العلية الصوفية فكرة الحمل أو العقم في المرأة . فإذا كانت المرأة حاملاً ، فذلك لان روحاً ، هي في الغالب روح جد تنتظر التناسخ — قد دخلت فيها . هنالك فقط تصحب العلاقات الجنسية بالحمل ، كذلك فإن عدم الحمل ينشأ عن سبب خفي (صوفي) أي عن كون روح طفل لا توافق على التناسخ بالدخول في هذه المرأة . وتبعاً لذلك فإن العقم ينظر إليه عامة على أن مرجعه إلى المرأة (٢) .

و الروح البدائية ، (٣) . — ذلك عنوان كتاب ليفي برييل موضوعه دراسة كيفية تصور البدائيين لشخصيتهم . ويقصد ليفي برييل من العبارة « الروح البدائية ، التصورات التي تناظر ، لدى الجماعات البدائية ، التصورات التي لدينا عن النفس » ، مع ملاحظة أننا هنا يازاء أفكار قبلية ، لا أفكار ، وهو يلاحظ وجود تجانس جوهرى بين كل السكائنات في تصورات البدائيين (٤) . وبنسبة إلى العقلية البدائية ليس من المستبعد ولا من المحال أن يظهر الحيوان في أشكان إنسانية ، كما أنه ليس مما يشير الدهشة ولا الخوف أن يتخذ الانسان المظهر الخارجى للحيوان ، (٥) . كذلك تميل العقلية البدائية إلى الخلط بين الفرد والنوع . فتمت تضامن وثيق جداً يربط بين الحيوانات التي من نوع واحد (٦)

(١) الكتاب نفسه ص ٤٩٣

(٢) الكتاب نفسه ص ٥١٣ - ٥١٥ .

(٣) « أعمال حولية علم الاجتماع » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٦

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٧

(٦) الكتاب نفسه ص ٦١ - ٦٢ .



والرفاهية والسلامة لمجموعة إنسانية تتوقف على علاقاتها بالجنيات ؛ وبالمبادئ الخفية لبعض الانواع النباتية والحيوانية ، فادامت الوحدة الحقيقية في هذه الجماعات هي المجموعة الاجتماعية ( القبيلة ، الاسرة ) التي يوافق الافراد مجرد عناصر فيها ، فإنه من الطبيعي أن لا يكون الافراد هم أرباب أفعالهم الأهم في حياتهم ؛ بل المجموعة الاجتماعية ، أو رئيسها هو الذي يقرر لهم (١) . وهذا التضامن يظلم أيضاً في فكرة قتل الاخ ونكاح المحارم ؛ والزواج ، الخ .

والتعارض بين المادة والروح المؤلف لنا لوجود له عند العقلية البدائية . فالأفريقي لا يعتقد وجود كائن بغير روح - ويرى أن المادة نفسها شكل من أشكال الروح (٢) . وفي بعض الجماعات البدائية يعد ما يملكه الشخص جزءاً من شخصه ، ولهذا ينبغي أن تحتفي بملكاته معه . وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن امتداد الشخصية ؛ عند البدائي (٣) . وفي كثير جداً من الأحوال نجد أنه في التصورات الجماعية لدى البدائيين لا توجد تفرقة بين المبدأ الخيري ، أو الحياة ، التي للفرد وبين ظله أو صورته أو انعكاسه . والميلانيزيون ينظرون إلى النفس على أنها لا مادية ، لكنهم لا يستطيعون أن يتصوروها إلا في ثوب مادي (٤) ، وعلى كل حال فإن ثمت اتفاقاً في الجوهر بين الشخص وملكاته (٥) . ويمكن أيضاً أن نتحدث عن ثنائية وحضور مزدوج للشخص الواحد ، فالشخص مثلاً يشعر بأنه إنسان ونمر ، وهو يكون كذلك (٦) . والبدائي بوجه عام يؤمن ببقاء الفرد بعد الموت .

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٦ - ١٤٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٦٤ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٦) \* \* \* \* \* ١٩٧ .

ويرى أن الإنسان عند الموت يكف عن أن يكون جزءاً من مجموع الأحياء، ولسكنه لا يكف عن الوجود (١). والميت مثله مثل الحى، يمكن أن يكون حاضر أفى نفس اللحظة فى أماكن مختلفة. والثنائية الظاهرة بين الجثة والميت لا تستبمد أبداً اتفاقهما فى الجوهر (٢). وينبغ لىنى بريل إلى أنه ينبغى ألا نخلط بين البقاء بعد الموت الذى يقول به كل البدائين، وبين «خلود النفس» الذى تقول به مجتمعاتنا الحديثة، فليس لديهم أية فكرة عنه (٣). والتناسخ الدورى يرضى رغبة الموتى فى العودة إلى هذه الدنيا (٤). «وبتأثير هذا التداخل والامتزاج بين الموتى والأحياء تداخلاً وامتزاجاً صرفياً عينياً معاً، فإن الفرد لا يكون هو نفسه تماماً إلا بفضل الأجداد الذين يعودون إلى الحياة فى شخصه» (٥).

وفى كتاب «الخوارق والطبيعة لدى العقلية البدائية» (٦) يحاول لىنى بريل أن يبين أن البدائين، مع تمييزهم تماماً فى تيار الحياة العادى ما يبدو خارقاً للطبيعة، فإنهم فى تصوراتهم لا يميزون بينهما أبداً تقريباً. والأحداث التى تثير دهشتهم لا تصدر عن «علل ثانوية»، بل هى ترجع إلى تأثير قوى خفية. ومسألة ثانية يلح لىنى بريل فى توكيدها طوال هذا الكتاب هى أن الخوف من هذه القوى الخفية يشغل مكاناً مركزياً فى حياة البدائين ومعتقداتهم؛ «رأس الحكمة مخافة الله» (٧)، أما المسائل التى من نوع: هل للبدائين ديانة؟ فإن كان الجواب

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩١ .

(٢) « » « » « » « » ٢٩٨ ، ٣٠١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٠٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٨٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٣٦ — وتصور لىنى بريل للعقلية البدائية قد تقدمه أوليفيه لوروا

فى كتابه «العقل البدائى: بحث فى نظرية العقلية السابقة على المنطق» ، باريس جيتنر ١٩٢٦ .

(٦) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣١ .

(٧) الكتاب المذكور ص XXXVI .

بالإيجاب فما هي ؟ هل لديهم فكرة عن إله أعلى ؟ — هذه المسائل يرى لينى برييل أنه ينبغي عليه ألا يتناولها (١) . وتقييد آخر مخلق بنا أن ننوه به هو أن لينى برييل لا يدرس غير التأثيرات والقوى الخفية التي فطن البدائي أنه يخشاها والتي تهدده بالإيلام والمجاعة والمرض والموت . ثم إن لينى برييل اقتصر على الاعتماد على الوقائع المستمدة من عدد قليل من مجموعات اجتماعية ظلت كما هي ، وهو في هذا يعتمد خصوصاً على مؤلفات سبنسر وجنن ولانجان وكرويت وجونو وادون اسمث وراسموسن والبرت اشفيتسر .

وكما فعل في كتبه السابقة يسعى لينى برييل إلى تفسير العقلية البدائية على أنها تختلف وظيفياً عن عقليتنا . وفي علاقاتنا مع مختلف القوى الفزيائية التي تؤثر فينا ، فإن لدينا العادة الراسخة في الاستناد إلى معرفة قوانين الطبيعة ، و نعرف لتجنباً ابتغاء أن نقدر ، نحن نرتب أمورنا وفقاً لهذا المبدأ دون أن ن فكر في ذلك أما البدائي فعلى العكس من ذلك يرى في كل مكان حضور وفعل قوى خفية يخشاها بدرجات من الخشية متفاوتة . وللتعبير عن سيادة العناصر الانفعالية في تصورات القوى الخفية ، وجد راسموسن صيغة لاقته : « نحن لا نعتقد : نحن نخاف » (٢) . ولينى برييل يرى في ذلك عائقاً كبيراً لتقدم معرفة الطبيعة . وللتعبير عن الدور السائد الذي تلعبه العناصر الانفعالية في تصورات القوى الخفية ، فإن لينى برييل يتحدث عن « مقولة عاطفية لما هو خارق على الطبيعة » (٢) .

وهكذا نجد أن البدائي يلجأ إلى التعاويذ Amulettes التي تحميه من خطر معين مثل خطر الفرق حين الصيد في البحر ، بينما التهاؤم Charms على العكس

(١) الكتاب المذكور من VIII.

(٢) الكتاب نفسه من XX.

(٣) الكتاب نفسه من XXXVI.

من ذلك تحقق فائدة ما ، أو على وجه العموم النجاح والسعادة . فهناك تعويذة مثلاً ضد عين الحسود ، وتيممة من أجل تسمين الخنازير (١) . وعند الداياك Dayaks تطلق كلمة ينجنتوهو pangantolo على التماثم التي يتق بها الإنسان الشر ، أى الطلسمات . ولهذا الغاية تستخدم رؤوس إنسانية ، وعظام سمك وعظام حيوانات وجدت ميتة في مكان ما ، وخشب معوج ، إلخ . وكل ما هو غير مألوف فهو مهمهم . وهكذا فليس من الخير أن يكون المرء دائماً سعيداً . ولا يمكن التأثير فعلاً ضد القوى الخفية وضد السحر إلا بواسطة قوى أخرى من نفس الطبيعة ، أى بإبطال مفعول للسحر . والحادث أو المصيبة إنذار ، وضوء سريع يلقي به على العالم الخفي ، لإنهما رمزان لحوادث أثارت المقولة العاطفية لما هو غارق على الطبيعة .

ويمكن أن نتحدث عن طابع برجاتي للعقلية البدائية ، بمعنى أنه في حالة جزئية لا يكون الأمر أمر أن يعلم المرء بل أمر أن تتق ، وأن نسعف إذا اقتضى الأمر ذلك . وينبغي في كل حالة جزئية الكشف ، وعند الاقتضاء حزر ميول (القوى الخفية) لهذا الكائن أو ذاك ، لهذا الشيء أو ذاك ، من أجل تنظيم السلوك وفقاً لذلك (٢) . فيقال مثلاً إن مولد التوأمين يرجع إلى كون الأبوين تنازعا (٣) . ولهذا يتجنب كل نزاع وكل معارضة وكل فرصة للسخط ، لأن كل ميل معادي يحدث من مجرد وجوده تأثيراً سيئاً ضاراً . والكذب أيضاً يجلب الشقاء . وللنجاح في مشروع لابد أن يكون في صف المرء كل ماله دور في ذلك حتى أبسط الأشياء دوراً . ومرضى النحل يعمل على استجلاب رضا النحل ورضا الناس على السواء ، ورضا الحبل والشجر ، وكل هذا يتم بطقوس ومراسم من كل نوع : بالفناء

(١) الكتاب نفسه ٢ - ٣ .

(٢) الكتاب نفسه ٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٦ .

الخ (١) : ومن بين القوى الخفية التي يعتقد البدائي أنه ينبغي تجنب غضبها تحتل الأرواح والأجداد ومن ماتوا حديثاً مكانة أساسية (٢) .

ويلج لينى بريل خصوصاً في توكيد أهمية السحر . فأخطر شيء في انصية ليس المصيبة نفسها ، بل ماتكشفت عنه ، أعنى التأثير السيء الذي وقع على الفريسة ، أعنى تأثير الساحر (٣) . والمرض ، شأنه شأن الموت ، لا يمكن إذن إلا أن يكون أثراً لعللة « خارقة على الطبيعة » ، أعنى ناشئاً عن السحر ولهذا فإنه إذا رفع السحر زال المرض تماماً . والأمر كذلك فيما يتصل بالجفاف والبرد والفيضانات والغيرة والشذوذ الجنسي ونكاح المحارم (٤) . وكما أن السحر مرادف للنجاسة ، فإن رفع السحر مرادف للطهارة . وهذا يتم عن طريق الماء والنار ( فثلاً يحرق سير الميت ) (٥) . والدم كذلك ، بوصفه مبدأ الحياة ، ذو قدرة على التطهير والتقوية (٦) . ومن ناحية أخرى فإن كل زيف دموي غير إرادي يخيف ، لأنه دليل على الإرادة الشريرة لإحدى الأرواح (٧) . والتطهير أو رفع السحر - وكلاهما أمر واحد - يتم أيضاً بفضل الاعتراف . وكبش الغداء ، والقصاص ، والسحر المضاد . فاذا أبطل مفعول التأثير الضار فإن الشر يطرد عن هذا الطريق (٨) .

ويحاول لينى بريل ، في محاضرة ألقاها في أكسفورد وظهرت تحت عنوان :

- (١) الكتاب نفسه ص ١٠٨
- (٢) الكتاب نفسه ص ١٣٩ .
- (٣) الكتاب نفسه ص ١٦٧ — ١٦٨ .
- (٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ — ٢٦٩ .
- (٥) الكتاب نفسه ص ٣١٢ — ٣٢١ :
- (٦) الكتاب نفسه ٣٢٣ — ٣٣٣ .
- (٧) الكتاب نفسه ص ٣٣٥ — ٤٢٢ .
- (٨) الكتاب نفسه ص ٤٨٣ — ٥٠٧ .

« العقلية البدائية » ، (١) ، أن يفند بعض الاعتراضات التي وجهت إليه بمناسبة تفسيره للعقلية البدائية . وهو يعترف بأن اللفظ « بدائي » primitif لم يحسن اختياره ، لأنه يقصد بذلك « الهجعي » ، في مقابل « المتمدين » ، لا الإنسان البدائي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . كذلك يعترف بأن الطبيعة الانسانية واحدة في كل مكان ، اسكنه يعتقد أيضاً أن هذا ينبغي ألا يمنعنا من الاقرار بأن العقلية البدائية تختلف اختلافاً بيننا عن عقليتنا ، وأن منطقتنا ، تبعاً لذلك ، وعلم نفسنا عاجزان عن تفسير العقلية البدائية (٢) . ويعترف أيضاً بأن اللفظ « سابق على المنطق » ، prélogique الذي استخدمه يمكن أن يؤدي إلى لبس . بيد أنه ينبه إلى أن العقلية البدائية ليست بمعزل عن المنطق alogique ولا منافية للمنطق antilogique غير أنها لاتنحصر مثل عقليتنا لمبدأ التناقض . وفيما يتعلق بصوفية العقلية البدائية يقول إنه ينبغي ألا نخلط بينها وبين الصوفية المسيحية . وأخيراً فإن إيغني بريل لاينكر أن في مجتمعاتنا المتحضرة أيضاً توجد آثار للعقلية البدائية ، بل أكثر من هذا إذا اختفت هذه الآثار نهائياً اختفى معها الشعر والفن والميتافيزيقا والاختراع في العلوم .

## بول ماسون أورسل

ورسالة الدكتوراه التي كتبها الفيلسوف المستشرق بول ماسون أورسل تحت عنوان : « الفلسفة المقارنة » ، (٣) هي عمل من أهم الأعمال التي تشهد بتأثير دوركهم

(١) عند الناشر Clarendon Press في اكسفورد سنة ١٩٢١ .

(٢) نفس المحاضرة ص ٨ .

(٣) وقد اهداها إلى ليفي بريل ؛ باريس ألكان سنة ، ١٩٢٣ ، ط ٢ سنة ١٩٣١ وفي نفس الوقت أصدر ماسون أورسل بحثاً بعنوان : « مخطوط لتاريخ الفلسفة الهندية » ، باريس عند الناشر جيتنر ، سنة ١٩٢٣ وفي سنة ١٩٣٣ ظهر له كتاب « الهندية القديمة » عند الناشر « نهضة الكتاب » كما سيظهر له بحث في المقامات غير الأوروبية كتجاعة لكتاب تاريخ الفلسفة لامييل برييه وظهر بعنوان « الفلسفة في المشرق » المجلد الأول في تاريخ الفلسفة لامييل برييه

وليفي بريل معا . وقد استطاع بفضل معرفته بالسنسكريتية ، والصينية أن يتعمق دراسة المذاهب الفلسفية في المشرق . وهو الذى بدأ المنهج المقارن فى الفلسفة واضطر من أجل ذلك إلى بيان ضرورة معرفة أوروبا للمشرق . ومقالاته الأساسية هى أن الفلسفة لا يمكن أن تبلغ الموضوعية طالما قصرت بحثها على أفكار حضارتنا ، وأنه ينبغى عليها أن تكون مقارنة وأن تجد فى البحث عن نفس الشيء من خلال الغير بديلا عن البحث عن القوانين بحثاً خيالياً فى نظام من الوقائع يبدو أنه لا يتكرر أبداً (١) . ودون أن يقر بكل مبادئ الوضعية فإنه يعتقد أنه ينتسب من ناحية المنهج ، إلى التيار الفكرى الذى بدأه كونت ويمثله خصوصا دوركهيم وليفى بريل . والمبدأ الأساسى لفلسفة وضعية حقا ينبغى إذن أن يكون العمل الصادق على استخلاص الوقائع الفلسفية من التاريخ، ومن التاريخ وحده (٢) .

إن الفكر يجب عليه أن يدرس نفسه فى تناجه ، وتناجه لا يقل موضوعية عن موضوعية الظواهر الطبيعية نفسها (٣) . وعلى كل حال فلا شيء مهم لفلسفة الوضعية مثل معارضة التراكيب العقلية المتميزة كل التمايز بعضها ببعض (٤) . وكما أن كل جماعة كان لها أو كان يجب أن يكون لها تاريخ ، فانه كان لها أو كان ينبغى أن يكون لها فلسفة ، لأن الإنسان يتغير ، والانسان يفكر (٥) . لكن ماسون أورسل - على خلاف دوركهيم وليفى بريل وعداء اجتماع آخرين يميلون إلى فهم البيض بواسطة البدائيين - تقول إن ماسون أورسل يرى أن من الواجب تطبيق المنهج المقارن على تلك الطبقات الإنسانية التى تقوم بين المتفاوتين فى درجة

(١) الكتاب ص / ١٦ ، ١٤ .

(٢) الكتاب ص ٠٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص / ١٢ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٥ ، ١٧ ،

الحضارة . « لكن بين طوائف الانسانية القابلة للدراسة التاريخية لا نجد غير ثلاث كان تطورها في تواز مستمر خلال ثلاثة آلاف سنة تقريبا ، وهى تلك التى يمكن بيان ماضيها على خير وجه ممكن ، وهى : أوربا ، والهند ، والصين (١) ، ومعتقداتها الدينية ، وأمانتهم الاجتماعية أثارت دون هوادة سبحات فكرية رائعة كل واحد منها ، وليست فقط تلك التى قامت بها الشعوب الأوربية ، ينبغى أن تعد جزءا من « الفلسفة الخالدة » (٢) والصورة الاجمالية للمعقولة الخاصة بالمنهج المقارن لاتتألف ، فى نظر ماسون أورسل ، من هوية ولا من تمايز ، بل مبدؤها هو قياس النظر analogie . وهاك مثلا : « كان كونفوشيوس فى الصين نظيرا لسقراط فى اليونان : فكلاهما عمل على إخراج الفكر فى عصره من السفسطة السائدة ؛ ومهد لمذاهب جديدة دوجماتية عن طريق تطبيق منهج جديد » (٣) . والمنهج المقارن الذى اقترحه ماسون أورسل ذو طابع وضعى أيضا من حيث أن اعتبار الوسط العقلى والأخلاقى والاجتماعى يلعب دورا كبيرا فيه ، حتى إن « الوقائع لن تعد قابلة للمقارنة حقا إلا إذا اتسبت إلى أوساط هى نفسها قابلة للمقارنة » (٤) . « وفى أيامنا هذه حيث العلوم الطبيعية تبرهن فى كل مناسبة على أن السكان العضوى يفسر بأحوال وجوده ، فقد آن الأوان للدراسة الوضعية للعقل أن تطبق مبدأ مشابها على مظاهر الفكر » (٥) . والوسط الأنسب للوقائع الروحية هو الدين . فالأديان تسبق الفلسفات حقا وفعلا . (٦)

وإيضاحاً لرأيه فى إمكان تطبيق المنهج المقارن يفحص ماسون أورسل أربعة

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ١٩ .
  - (٢) الكتاب نفسه ص ٢١ .
  - (٣) الكتاب نفسه ص ٢٦ .
  - (٤) الكتاب نفسه ص ٣٣ ٣٢ .
  - (٥) الكتاب نفسه ص ٣٥ .
  - (٦) الكتاب نفسه ص ٣٩ ، ٤١ .



أمثلة: التواريخ المقارنة للفلسفات، والمنطق المقارن، والميتافيزيقا المقارنة،  
وعلم النفس المقارن، وينبغي أن نلاحظ أن الموضوعية التاريخية لا تقل دقة عن  
موضوعية الوجود الفزيائي. وبالابتداء من هذه الفكرة - وهي أن أساس  
الفلسفة المقارنة ينبغي أن يبحث عنه في توالى المواقف أو المذاهب الفكرية في  
داخل الحضارات التي تولع بالتفكير المنظم، أعنى الحضارات: الغربية والهندية  
والصينية (١) - يقدم ماسون أورسل تاريخاً مقارناً موجزاً لها. والواقعة  
الأبرز هي ظهور المحاولات الأولى للتفكير الفلسفي في وقت واحد تقريباً، أعنى  
حوالى القرن السادس قبل الميلاد، في الغرب وفي الهند وفي الصين. وقد نمت  
التطورات الثلاثة متوازية ابتداء من عصر واحد تقريباً على الرغم من استقلال  
كل تطور منها بذاته (٢). فالسوفسطائي يسود في كل العصر القديم الصيني أو  
الهندي بقدر ما يسود به في اليونان في عصر بركليس، وهذه الواقعة وأسعة  
الدلالة. إذ تدل مثلاً على أن الفكر لا يعمل بحرية إلا بعد أن يخلى الميدان من  
المعتقدات التقليدية وذلك بنوع من الانكار المنظم، وأن هذه الوظائف المنطقية  
سهيء استعداداته البنائية، وأن الاستغلال المرائي لكثوز اللغة يسبق تكوين  
التصورات المجردة (٣). وليس أقل من هذا دلالة ظهور سقراط بعد السوفسطائية  
في بلاد اليونان، وظهور كونفوشيوس بعد السوفسطائيين في الصين، والأبنية  
التي شيدت على أساس السفسطة كانت مذاهب ميتافيزيقية شامخة (٤). كذلك  
نجد أن الاسكلائية ليست حادثاً أورياً، بل واقعة عامة إلى حد ما (٥). لسكن  
بيننا ظل الفكر في الصين والهند أسيراً للشكلية واللفظية فإن أصالة أوربا تجلت في

(١) الكتاب نفسه ص ٥٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٤ - ٨٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٢ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٩٣ .

أنها تخلصت منها فقطعت صلتها بالاسكلائية . وهذه قد قضت عليها روح عصر النهضة (١) .

وتمت ما يبرر المنطق المقارن ، شأنه شأن التواريخ المقارنة . ففي هذه الأوساط الثلاثة ( أوروبا ، الهند ، الصين ) بدأ المنطق متضامنا مع السفسطة ، لكن على أشكال مختلفة جداً (٢) . فالنظام المنطقي يبدو في اليونان مشاركة بين أفكار ؛ وفي الصين ترتيباً تصاعدياً للقيم ؛ وفي الهند تصنيفاً للوقائع (٣) . والخلاف الكبير بين منطق آسيا ومنطق أوروبا هو أن كل ضروب المنطق في آسيا ، حتى لو تكونت بالمثالية ، فانها تتعلق بالأشياء ، بالجواهر أو الظواهر ، لا بالتصورات العقلية Concepts (١) . وفي ميدان الميتافيزيقا أيضاً يمكن أن نتحدث عن توازن بين الشرق والغرب . فان تعيين واقع نسيج وحده ، هو الحق يتعارض مع المعطى الفيزيائي — هذا ما يكون « ميتافيزيقات ، الشرق والغرب على السواء (٥) . وفي الحضارات الثلاث نجد للميتافيزيقا أصلاً مرجعياً أخلاقياً وفي كل منها نجد الظاهرة متأثرة بدنس فطري ، وكأنها شيء ناقص ينبغى تجاوزه والكفاح ضد الميتافيزيقا يظهر في هذه الحضارات الثلاث على شكل الوضعية (٦) فان Nous وtau وAtman ليست غير أسماء مختلفة للدلالة على طبيعتنا الحقيقية (٧) . وأخيراً نجد أن علم النفس المقارن يعلننا أن الثنائية الأوروبية بين الروح والجسم لا تفرض نفسها على كل النوع البشري ، فهيات هيات ! فالهند مثلاً تمقل بتعارض بين الروح والجسم وكأنهما جوهران منفصلان ،

(١) الكتاب نفسه ص ٩٧ - ٩٨

(٢) الكتاب نفسه ص ١٠٥

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٨

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٥

(٥) الكتاب نفسه ص ١٤١

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٧

(٧) الكتاب نفسه ص ١٥٨

بل تقول بترتيب تصاعدي في الوظائف، فبعضها جسمانية والأخرى روحية ،  
لكن دون أن يكون ثم تعارض بين كلتا الطائفتين من الوظائف . والتقابل بين  
العقل والحساسية يمثل نوعاً من العموم ، وإن أعطى معاني مختلفة . لكن  
الارادة إختراع أوروبي (١) .

من هذه الاعترافات يستخلص ماسون أورسول بعض النتائج التربوية  
والأخلاقية المهمة ، وبفضل استخدام المنهج المقارن تصبح الفلسفة بحثاً ينطوي  
على تقدم لا ينتهي ، مثلها مثل كل دراسة وضعية . ووجهة نظر الانسانية هذه  
بالنسبة إلى الانسان ووجهة للنظر المطلقة . ومن كون معرفة الانسانية أصبحت  
موضوعاً للعلم ، فإنها يمكن ويجب أن تصبح موضوعاً للتعليم . فلما كان الانسان  
لا يستطيع أن يعرف نفسه بطريقة موضوعية إلا في التاريخ ، فإن التاريخ  
سيكون الأساس لمثل هذه المعرفة . والفلسفة إذا درست على ضوء التاريخ فإنها  
بهذا ليس فقط تكون ذات منهج ، بل وتصبح أبسط وأحفل بالمعقولية .  
وأخيراً فإن الفلسفة إذا كان تعلمها على وفق تاريخ الأفكار ، دون فصل هذا  
التاريخ عن تاريخ العقائد ، فإنها تحصل على تلك الوحدة التي لا بد أن تنسب إليها  
وحدة العقل الانساني وراء مختلف أوجهه (٢) .

(١) الكتاب نفسه من ١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) الكتاب نفسه من ١٩٠ - ١٩٣ .

## ممثلون آخرون للتيار الاجتماعي

لتحديد التيار الاجتماعي الوضعي بكل فروقه الدقيقة قدر المستطاع يبدو لنا من الضروري أن نلفت انتباه القارئ إلى تصورات اجتماعية أخرى لا ترتبط بحدسية دوركهم ، ولكنها تتابع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الوضعية التجريبية العلمية المستمدة من كونت .

### جوستاف بيلو ( ١٨٥٩ - ١٩٣٠ )

وهذا ما نستطيع أن نقوله أولاً عن محاولة جوستاف بيلو إقامة أخلاق وضعية أو عقلية . وينبغي ألا نخلط بين الأخلاق الوضعية ، أو « تنكسيك » ، بيلو وبين النزعة الاجتماعية عند دوركهم وليني برييل أو بينهما وبين الأخلاق الوضعية التي دعا إليها أوجيست كونت . إن بيلو ينقد كونت كما ينقد دوركهم وليني برييل . فالأخلاق العلمية ، تبدو له مغالطية ، لأنه لا شيء . يخول لنا أن نفرض على الأخلاق تحديدات خاصة بالعمل وبتقاليد العلم الدقيق . إذ الواقع أن الأخلاق تتضمن عنصراً عملياً وغائية لا يمكن أبداً أن ترد إلى المعرفة الخالصة وبالأحرى إلى الحقيقة العلمية ، ومن ناحية أخرى فإن الأخلاق بعيدة جداً عن أن تقدر على أن تصبح علمية بالمعنى الواضح جداً الذي يمكن به الطب أن يكون علمياً (١) . ويؤكد بيلو مع هنري بوانكاريه أنه لو تحدثنا بالدقة ، فإنه لا يمكن أن يوجد علم لا أخلاقي ، كما لا يمكن أن توجد أخلاق علمية (٢) . فالأخلاق لا يمكن أن تصبح علمية إلا بشرط ألا تصبح بعد أخلاقاً ، بل علمياً (٣) . ويسمى بيلو لإبراز نقص الفلسفة العلمية عند كونت ، مبدئياً أن المحتوى العلمي لا يتساج كونت لا يدل

(١) « دراسات في الأخلاق الوضعية » ، باريس ، ألسكان ، ١٩٠٧ ص ٥ ، تنبيه .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦ ، والاقتباس لهنري بوانكاريه ، تبهما لما ورد في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق يوليو ١٩٠٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٦ - ٧ .

أبدأ على أنه رائد مثل ديكارت واسبينوزا وليبنس ، بل يدل على أنه كان متخلفاً عن العلم في عصره . (١) . وفلسفة العلوم ليست في نظره غير وسيلة لإعادة تنظيم الانسانية ، وليست غاية (٢) . ثم إن كونت قد جهل ، على نحو تلقائي ومنظم معاً ، كل المشاكل النقدية (٣) . والعلم في أيامنا هذه أكثر مثالية وواقعية مما أراده كونت ، وعلى كل حال فإن العلم في جوهره نقدي ، وهذا يدل على تقدم بالنسبة إلى النزعة الدوجماتية والتجريبية (٤) .

لسكن على الرغم من هذه المعارضة ، فإن بيولو يؤكد في ميدان الأخلاق ، إن لم يكن في ميدان العلم ، أن سلطة كونت لا تزال تفرض نفسها اليوم أيضاً فكونت يقدم برهاناً حياً على إمكان قيام أخلاق وضعية بحت ، بغير لاهوت ولا ميتافيزيقيا (٥) ، ويعزو بيولو إلى كونت الفضل العظيم في إعطاء الأخلاق أساساً إنسانياً خالصاً وفي « تلافى الخطأ الشائع ، خطأ تجاوز نطاق الانسانية وجعل الأخلاق قانوناً كونياً أو ميتافيزيقياً يحلق فوق العالم الانساني كما تغطي السماوات الباقية عالم ما تحت ذلك القمر » (٦) . فوضعية كونت إذن خصبة كل الخصب في ميدان الأخلاق . وهذا يصدق خصوصاً على العقيدة الانسانية القائلة بـ « الحكم الذاق للانسانية » و « بوحدة الانسانية » ، وما يكون عظمة كونت أيضاً هو أن الأخلاق عنده اجتماعية كلها في جوهرها ، « ومن هذه الناحية فإن هذه الأخلاق التي يمكن إنكار القانون أن يجعلها تبدو لنا رجعية » ، تبدو لنا على العكس تقدمية حقاً بالنسبة إلى متوسط الضمائر ، (٧) . ويذهب

(١) « فكرة ومنهج الفلسفة العلمية عند أوجست كونت » (مكتبة المؤتمر الدولي للفلسفة) باريس

عند الناشر كولان ، سنة ١٩٠٢ المجلد ٤ ص ١٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٧ ، ٤٢٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٠ .

(٤) « » « » « » ٤٦٥ ، ٤٦٩ ، ٤٤٩ .

(٥) مبادئ الأخلاق الوضعية والضمير المعاصر « دراسات في الفلسفة الأخلاقية في القرن

التاسع عشر » باريس أسكان سنة ١٩٠٤ ص ٣ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٧ .

(٧) الكتاب المذكور ص ٣٨ .

يلو إلى ابعده من هذا ويسعى لبيان أن ثمت اتفاقا كاملا بين الأخلاق الوضعية التي أقامها كونت وبين المبادئ المعاصرة مثل: قيمة الشخصية الإنسانية ، وحرية الفكر ، والحرية السياسية ، الخ تلك المبادئ التي انبثقت عن الثورة الفرنسية ومذهب جان جاك روسو ، وفي نفس الوقت يقر بأن كونت ينكر مثلا سيادة الشعب ونظام التصويت العام ، والسلطة السياسية للفرد ، الخ (١) .

وهكذا فإنه على الرغم من نقده لسكونت ودوركهم وليسني بريل (٢) ، وعلى الرغم من الأهمية التي يعزوها إلى « الروح النقدية » ، فإنه لا يعادر أرض الوضعية العلمية التجريبية . وهو واثق كل الثقة من استحالة التفكير القبلي Apriorique ومن عدم جدوى الميتافيزيقا . لإقامة أخلاق وضعية أو بالأحرى « تكنيك أخلاقي » . ويسعى لبيان « أن الميتافيزيقا ، إما بشكلها الإنطولوجي ، أو بشكلها النقدي لا تستطيع أن تقدم إلينا ، بذاتها ، أي حل نوعي للمشكلة الأخلاقية ، موضوعة خارج ذاتها ، عن طريق الظروف التجريبية للحياة الإنسانية (٣) . فالأخلاق الوضعية ، كما يفهمها ييلو ، هي « تكنيك تضع الحاجات الإنسانية غاياته ومعرفة الإنسان والجماعات يقدم له الوسائل والطرائق » (٤) . ويرى ييلو « أنه يوجد تشابه أكبر بين عمليات النشاط الأخلاقي وعمليات التكنيكيات العملية ، أكبر مما يريد واضعو النظريات الأخلاقية عادة أن يعترفوا به » (٥) ، والواقع أن ما يميز التكنيك هو أنه يتساءل لا عن علل ما هو موجود ، بل عن آثار ما يفعل ، (٦) . والأمر كذلك فيما يتعلق بالأخلاق : « فالمهم ، عمليا ليس

(١) الكتاب المذكور ص ٢٤ ، ٤٩ .

(٢) يناقش ييلو آراء دوركهم ولسني بريل في كتابه « دراسات في الأخلاق الوضعية » مستهدفا تقرير حقوق الضمير الفردي في الأخلاق .

(٣) « دراسات في الأخلاق الوضعية » ص ٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٢ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٧٨ .

العلل الأولى ، بل الأسباب الفعلية لكيفية العمل . أما أن يكون القانون والأخلاق  
وآراؤنا في الملكية والأسرة ، الخ صادرة عن أفكار دينية ، فهذا يمكن أن يكون  
من المفيد معرفته لفهمها على نحو أفضل ، لكن الذى يهمنا عمليا ، هو أن نعرف  
لا من أين أنبثقت هذه الأفكار والنظم ، بل إلى أين تذهب وهل تنتج الآثار التى  
ترقبها ، (١) . وعن طريق هذه الفكرة البرجماتية الواضحة فى الأخلاق يعارض  
بيلو النزعة الاجتماعية عند دوركهم والنزعة التاريخية historicisme بوجه عام  
يقول بيلو : « إن تحليل المجتمع الحاضر ، فى تركيبه الموقت ، يمكنه وحده أن  
يفيدنا ، (٢) . وهاك رأيه فى « علم الآيين » الذى دعا إليه لينى بريل : « إن علم  
الآيين Moeurs هذا بعيد عن أن يقدم لنا الوسيلة للعمل أو القوة على الحياة ،  
بل هو بالأحرى يعيننا على أن نموت فى الأوان : إنه يعلم الإنسان العجوز فينا  
كيف نموت ميتة صالحة أخلاقيا ، (٣) . ولتفنيذ النزعة الاجتماعية عند دوركهم  
ولينى بريل يذكر بيلو شواهد أمثال سقراط ، ويسوع ، والاشتراكية ،  
وتولستوى : إنهم جميعاً يعارضون الأخلاق السائدة فى عصرهم (٤) .

ومم ذلك فان بيلو ينبه إلى أن الأخلاق الذى يسعى لتكوينها هى اجتماعية  
أيضاً . أعنى أنه يتساءل إلى أى حد يمكن الأخلاق أن ترتد إلى الانتفاع بمعرفة  
تحليلية وعلية للجاعات (أو ربما للجماعة التى يجرى فيها الفعل) وتؤلف بهذا تسكينكا  
موقفه من علم الاجتماع موقف الطب من العلوم الحيوية ، (٥) . لكنه لا يدعى فرض  
صيغ جاهزة ، لأن « الإنسان الذى يفعل حقا من تلقاء نفسه ، مثله مثل من يحكم  
من تلقاء نفسه ، هو ذلك الذى يقوم باتصال مباشر كل المباشرة بالواقع ، دون

(١) الكتاب نفسه ص ٧٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٨٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٩٥ .

أن يعترض بينه وبين الأشياء المنشور *prisme* السهل للصيغ الجاهزة ، (١) .  
ومعرفة جماعة معرفة حقة هو صنعها وتكوينها . وهذا المعنى فإن الأخلق ينبغي  
أن تكون اجتماعية . فالأخلق الحقيقية ليست الأخلق الجاهزة . بل هي  
بالأخرى الأخلق التي تتكون شيئاً فشيئاً ، وهي تلك التي تحضر المستقبل ، إنهاد فن  
أخلاقى عقلى ، يمكن أن يقارن بالتكنيك العلى . والعلاقات بين العلم والعمل  
تقلب عاكسياً في الأخلق الوضعية والفعل ، نفسه هو الذى يخضع حينئذ المجتمع  
لأشكال الفكر العلى ، ضمناً للفعل نفسه (٢) . والاقتصاد السياسى هو الذى يقدم  
المثل الأقرب لما يمكن أن يكون عليه العلم الاجتماعى القادر على أن يكون أساساً  
لتكنيك (٣) .

ومهما يكن من شيء فالؤكد هو أن بيلى ، على الرغم من تقده للأخلق  
العلمية ، تسيطر عليه حماسة القرن التاسع عشر العلمية ، وهذا نستطيع أن نقوله  
حينما نتأمل نظراته فى المعقولية والأخلق . فالإنزاهة واتخاذ قواعد عامة بوصفها  
مبادئ أفعال الشخص . وكلية بوصفها يمكن أن يتخذها الجميع ، وعدم النزعة الشخصية  
وبالجملة الموضوعية ، المميزة لموقف الروح العلمية (٤) - تلك هى الأوجه البارزة  
والمبتدلة لهذه المعقولية ، أو كما يقول بيلى فى موضع آخر : « إن الضمير الأخلق حقاً  
هو ذلك الذى يتخذ فى أحكامه موقفاً مماثلاً لموقف العالم وهو يبحث عن الحق ، (٥)  
ويود بيلى أن يقرب بين المعقولية وبين الاجتماعية عن طريق الغائية ، فالجمع إذن ليس  
بمجرد شرط يفرض نفسه ، بل لأنه لا يرد إلى مجرد سلطة تأمر ، وليس مجرد ماض

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٠٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٥) » » » ١٧٤ .



يرهقنا أو واقع يحبسنا ، لأنه فكرة توجه نشاطنا ، وتمكن في كل لحظة من تصحيح الواقع . والاجتماعية ، التي يوحى بها الاستقراء الاجتماعي ، يقبلها عقلنا المستقل ليس فقط كأساس للفعل أو كحقيقة للعقل ، بل كمثل أعلى للإرادة حينما نفهم أنه يكيف كل غاياتنا ، (١) .

وهكذا نرى أن الاجتماعية Socialité تمكن من الحكم على المجتمع ونستطيع بهذا أن نستخدم المعيار الاجتماعي استخداما عقليا . وبالعكس : « فإن المعقولية Rationalité اجتماعية في جوهرها ، لا لأن العقل يصدر عن المجتمع ، بل بالأحرى لأنه ينحو نحو المجتمع » (٢) . وفي الصين يشرف المرء بأفضال أبنائه لا مثل ما هي عليه الحال عندنا من أن المرء يشرف بأفضال أجداده ، والصينيون هم الذين على حق في هذا الأمر .

كذلك فإن قيمة القاعدة لا تأتينا من مصادرها ، بل من نتائجها الممكنة . إن الحرية تتطلع إلى المستقبل (٣) ، وأخيرا نرى بيلو يقول إن الاجتماعية لا تتم إلا بالعقلية والتعاقدية Contractualité وهذا نرى تجانسا في الطبيعة الخاصة بها : ذلك أنها تؤمن اتصال الضمائر وبالتالي أمان العلاقات وإمكان التنبؤ بردود الأفعال (٤) .

ولنتوه أخيرا بالدراسة التي نشرها بيلو بعنوان « الدين بوصفه منهجا للتربية الأخلاقية » ، في مجلة « ما بعد الطبيعة والأخلاق » (عدد يوليو سنة ١٩٢١) (٥) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٨١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٥) راجع أيضا أسس التربية الأخلاقية لفكر حر ، وهي محاضرة أعيد نشرها ، في « تربية

الطفل » مجموعة فشابخر سنة ١٩٢٧ .

فردريك روه (١٨٦١ - ١٩٠٩)

فردريك روه واحد من أشرق ممثلي الفلسفة الأخلاقية وعلم النفس الأخلاقي في فرنسا خلال الربع الأخير من القرن الماضي . لكن الاختلاف الكبير في مراحل تطور فكره يجعل من العسير أن نحدد بالدقة إلى أي تيار ينسب . والواقع أنه بدأ خطته الفلسفية ميتافيزيقياً ذا نزعة روحية صريحة ، وانتهى في أعماله الأخيرة إلى نزعة عقلية تجريبية تعارض بل تعادي كل ميتافيزيقا .

• بحث في الأساس الميتافيزيقي للأخلاق ، (١) - ذلك عنوان رسالته للدكتوراه التي ناقشها في سنة ١٨٩٠ في السوربون وأهداها إلى اميل بوترو . وهذا الأخير هو وبسكال ورافيسون ولاشلييه كانوا هداته ومرشديه . لأخلاق بغير ميتافيزيقا ، أعنى لأخلاق إذا لم ترتفع إلى مطلق هو النموذج لكل وجود - هذا ما صرح به سنة ١٨٩٠ بنفس الحماسة التي سيطرد بها فيما بعد كل ميتافيزيقا من كل بحث أخلاقي ويعلن التجربة وحدها أساسا للأخلاق . إن الميتافيزيقا والأخلاق شيء واحد . « أو بالأحرى الميتافيزيقا الحقيقية هي الأخلاق (٢) » . « إن الأخلاق كما يقول فوييه Fouillée ميتافيزيقا بالفعل ، بيد أن هذه الميتافيزيقا بالفعل هي أساس المعرفة بالمعنى الحقيقي (٣) » . ويقول روه مع بسكال « إن القلب مبدأ العقل ، ونموذج اليقين يقوم في اليقين المباشر الذي نموجه الكامل هو معنى ماهو الهى (٤) » . ويرفض بشدة الأساس الطبيعي للأخلاق والجبورية . قال :

(١) باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٨ .

وإن أصحاب النزعة الطبيعية لا يدركون أن الطبيعة تتبع ، بغير وعى ، آليا ، قانون التطور ، بينما الإنسان يوافق على هذا القانون ويسهم فيه بإرادته ، إنه يوافق على النظام السكلى : وعلى ذلك ففارق بين المشاركة الوجدانية الآلية وبين الاختيار المتعمد للتضحية .. إن بين الحياة الأنانية والحياة المنزهة عن الغرض هوة مهما عملنا لسدها (١) . كذلك يعارض روه النزعة الطبيعية مؤكداً « أنه لا شيء أوكد من الفكرة ، من الخفى invisible ، ولا أقدر على التأكد من وجودى نفسه بوصنى فردا إلا إذا تقرر وجود المطلق (٢) » . وليس هذا كل ما فى الأمر . بل يقول روه إن الأخلاق الحقيقية ليست ميتافيزيقية فحسب ، بل وأيضا دينية : « إن وجود الله هو الأساس فى الأخلاق ، إذا فهمنا أن الله هو ذلك المطلق الذى حاولنا تحديده (٣) » . « إن معرفة الله هى معرفة الواجب ، وهذه المعرفة شأنها شأن معرفة الواجب هى شعور وفعل (٤) » . ويحدد روه « مذهبه فى الحرية » بأنه تركيب يتألف من مذهب الإيمان contingency الذى قال به بوترو ، ومن فكرة الحرية بوصفها أكل تحقيق للوجود ، الذى قال بها لاشلييه ومن النزعة العيانية intuitionisme التى قال بها رافيسون صاحب الفضل فى تخصيص مكان ، أفضل مكان ، فى نظام الأشياء ، تخصيصه للعاطفة والقوى الغامضة فى الإنسان (٥) ، « وبالجملة فإن « مصير الأخلاق مرتبط بمصير الميتافيزيقيا لأن الأخلاق ، أو بالأحرى الفعل الأخلاقى ، ليس فقط تنويج التفكير الميتافيزيقى ، بل هو الميتافيزيقا الحقيقية التى تتعلم بواسطة الحياة التى ليست سوى الحياة

(١) الكتاب نفسه ص ١٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١١٧ .

(٣) » » » ٢١٨ .

(٤) » » » ٢٢٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

نفسها (١) ، . ولكن المؤلفات الأكثر تميزا المذهب روه تدين بأصولها لاتجاه فكري يضاد الميتافيزيقيا صراحة . وروه أيضا قد سحرتة ، على نحو ما ، الروح العلمية والنزعة التجريبية expérimentalisme في القرن التاسع عشر . صحيح أنه لا يعتقد وضعية كونت ولا النزعة الاجتماعية عند دوركهم ، بل هو بالأحرى ينقد كليهما . فلا يكتفي بالاحتجاج ضد دعوى هذا العلم الزائف الذى يجعل من الدقة الفزيائية الكيمائية المقياس المطلق لكل موقف علمي ، بل يتقد أيضا بشدة النزعة الاجتماعية عند دوركهم وليني بريل . وبقوة أشد من بيولو يدافع عن حقوق الفرد إزاء المجتمع وعن الطابع الشخصى الخالق ، للأخلاق . وفى مقابل النزعة التى تجعل الجماعة مركز كل شيء ، يرى روه أن الرجل الأمين *l'bonnête homme* - وهو الفكرة الرئيسية فى فلسفته الأخلاقية - ليس أبدا سلبيا فى التقرير الأخلاقى ، ولا يخضع أبدا للقاعدة الاجتماعية بوصفها كذلك ، والأخلاق أحيانا تكون اختراعا ، وأحيانا تمردا ، وهى على الأقل مبادأة شخصية .

ومع ذلك فن المؤكد أن روه ، بين سنة ١٨٩١ وسنة ١٨٩٩ ، قد قطع نهائيا ما بينه وبين الحماسة الميتافيزيقية والدينية التى أبداهما فى رسالته للدكتوراه ، وفيما بعد تنسك لهذه الرسالة كل التنسك ، ونظر إليها على أنها خطيئة من خطايا الشباب . وعلى نحو متفاوت فى الوعى حقق فى تطور فكرة قانون الأطوار الثلاثة لكونت : فن الطور الدينى الميتافيزيقي انتقل إلى الطور الوضعي . وهذه الواقعة هى التى تخول لنا أن نعدده ممثلا للتيار الوضعي ذى الأصول الكونتية . ذلك أن روه فى كتبه التى نشرها ابتداء من سنة ١٨٩٩ اتخذ موقفا معاديا للميتافيزيقا أعلن أن

« الموقف الأخلاقي العلمي ، يمكن و ضروري . والعلم التجريبي المعمل هو في نظره  
أ نموذج العلم الأخلاقي (١) .

« التجربة الأخلاقية ، - تلك هي الفكرة الأساسية في «الموقف الأخلاقي  
العلمي» عند روه . وهو يقر بتجربة أخلاقية مماثلة لتجربة العالم ، ولكنها مع ذلك  
نسيج وحدها ، ولا يمكن ردها إلى تجربة العالم .

إن التجربة الأخلاقية تسبق كل نظرية وكل تفكير أخلاقي . « إن الرجل  
الأمين مثله مثل المهندس قبل أن يفكر في طبيعة نشاطه ، يفكر ويفعل ويعمل ،  
وكا « أن العلم التجريبي لا يتعلم إلا في المعمل ، فان تحليل العقيدة الأخلاقية وكيفية  
سلوك الرجل الأمين ستكشف لنا قطعا عن القواعد العملية للفعل الأخلاقي (٢) .  
وبدلا من تشييد الأخلاق نظريا ، يسعى روه إلى استنباط فكرة «الرجل الأمين»  
من السلوك العلمي . هنالك يجد أن ما يميز الرجل الأمين هو أنه نزيه وأنه يريد  
شيئا أعز عنده من كل شيء في الدنيا ويعرف أنه يريد ، وموقفه غير متحيز ،  
وغير شخصي ، ويسير وفقا لما يأمر به العقل . « إن الرجل الأمين يفكر في  
حياته قبليا a priori وفي كل فعل من أفعال حياته (٣) . « إنه أمين مع ضميره ،  
ورجل أفعال (٤) . « والفعل وفقا للأخلاق هو إذن السمو بدرجتين فوق التجربة  
طبيعيا وعقليا (٥) . « الرجل الأمين لا يصبو إلى السرور ، ولكنه رجل أفعال  
ومثل كل مفكر يريد الحقيقة ، لا السرور (٦) .

(١) انظر : « المنهج في علم نفس العواطف » ( باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩ ) ، « علم  
النفس مطبقا على الأخلاق والتربية » ( باريس ، ألكان سنة ١٩٠٠ ) وخصوصا كتابه  
الرئيسي في تطور الوضعي : « في التجربة الأخلاقية » ( باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٠ )

(٢) « في التجربة الأخلاقية » ص ٧

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠٣

(٤) الكتاب المذكور ص ١٢

(٥) » » » ١٣

(٦) » » » ٣٥

ومن هذه الزئارة الاساسية إلى الرجل الأمين تنتج نتائج تربوية مهمة . فينبغي على الطفل أن يتعلم أن الأخلاق الحقيقية ليست ناموساً للأخلاق يعلن مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هي بالأحرى الأخلاق المعاصرة ، وأن يكون المرء إنساناً معناه أن يحيا حياة عصره . يقول روه : « أوافق على أن يتحدث المرء عن سقراط وكنث ، لكن على أن يتحدث المرء أكثر وأكثر عن الجمعيات التعاونية وعن النقابات وعن الجمعيات التبادلية Mutualités (١) » .

ومادة التفكير الأخلاقي ينبغي أن تكون : الجريدة اليومية ، والشارع ، والحياة ، والكفاح اليومي . « فمثل هذا الموقف هو في الواقع وضعي ، علمي . وما يميز الموقف العلمي هو الاتعاد بين الفكرة والواقعة ، هو تحقيق الفكرة بالواقعة (٢) ، لكن الفكرة ليست أمراً ميتافيزيقياً ، والواقعة ليست واقعة مجردة للدراك العادي . بل الأمر يتعلق بفكرة تفضى إلى الواقعة ، وبواقعة معمّلية تتحول إذن بواسطة عملية Manuel opératoire (٣) » .

« إن الرجل الأمين كما عرفناه ، يناظر عالم المعمل ، كما تشكل ممارسة العلوم التجريبية » . وبعبارة أخرى ، الرجل الأمين ليس ميتافيزيقياً وليس تجريبياً خالصاً يتعلق بسطح الأمور ، بل يعضى إلى غزو الحياة ، كما أن العالم يعضى إلى غزو الطبيعة . « والعالم الذي يفكر في الأمور الأخلاقية يضع نفسه في الموقف الذي يبيناه (٢) » .

والخلاصة أن روه يؤكد أنه في كل ميادين الفكر الإنساني يمكن قيام موقف

(١) الكتاب نفسه ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٠ .

علمي ، وإيست الفلسفة ، بل العلم هو الذي يستطيع أن يجمع النفوس والإزادات على الفعل وعلى الفكر اليوميين . لكن ينبغي على الموقف العلمي أن يتكيف مع الأشكال المختلفة للواقعي أو المثالي . « والاختلاف بين العلم وبين الأخلاق يقوم في أن الإدراك المشترك الذي يحقق الفكرة العلمية يناظر طبيعة خارجية .. والعالم يشهد واقعة خارجة عنه أو بالأحرى مستقلة عنه تؤلف جزءا من نظام كوني غريب عن نظام الرغبات الانسانية وغير متأثرة ، وعلى الأقل هو غيره . والأخلاق هي علم النظام المثالي وعلم الميول والأفعال ؛ ولا تعرف غير المعتقدات الانسانية (١) . »

### بول لاكومب (١٨٣٤ - ١٩١٩)

وموقف الوضعية العلمية النزعة يتضح أيضا في ميدان فلسفة التاريخ - بشرط أن نفهم أن استخدام هذا اللفظ مشروع في مذهب الحياة الذي يعنينا . وبول لاكومب هو أبرز ممثليه عند نهاية القرن التاسع عشر . وعنوان كتابه الرئيسي : « التاريخ علما (٢) » ، بالغ الدلالة على موقفه ذي النزعة العلمية Scientiste . صحيح أن لاكومب ليس وضعيا بالمعنى المحدود لهذا اللفظ : فهو ينقد وضعية كونت وخصوصا النزعة الاجتماعية عند دوركهم . لكن من الحق أيضا أن قراءة كتب كونت قد تركت في نفسه آثارا لا يمكن أن تمحي ، وأنه يعد نفسه متابعا

(١) الكتاب نفسه ص ٢٤٠ .

(٢) باريس ، عند الناشر هاشت ، سنة ١٨٩٤ : ولاكومب مؤرخاً وعالم اجتماع أكثر منه دبلوماسياً . وفيما بعد نظر هو إلى كتابه على أنه في علم الاجتماع . ولتقتصر على ذكر دراساته النقدية والاجتماعية ، من بين مؤلفاته ، : « الوطنية » ( باريس ، هاشت ، سنة ١٨٧٨ ) ، « تين مؤرخاً وعالم اجتماع » ( باريس عند الناشر جاروبرير ، سنة ١٩٠٩ ) ، « الأسرة في المجتمع الروماني : دراسة في الأخلاق المقارنة » ( باريس ، عند الناشر فيجو ، سنة ١٨٨٩ ) ، « نفسانية الافراد والجماعات في نظرتين . مؤرخ الأدب » ( باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٦ ) .

لكونت من ناحية وللتيار الإجتماعى والوضعى المنبثق عن جون استيوارت مل  
واسبنسر وتين من ناحية أخرى . إنه يرفض بشدة كل تصور ميتافيزيقى لفلسفة  
التاريخ ، ويريد أن يصنع من التاريخ ، علما ، مثل الميكانيكا أو الفيزياء ، ، ويلج  
في توكيد صنع التاريخ ، بنفس الروح من عدم التأثر (١) ، . ويسعى لبيان أن  
التاريخ يمكن أن يشيد على أساس علمى (٢) ويعتق مذهب الجبرية التاريخية والتصور  
الإقتصادى والمادى للتاريخ الذى يذكرنا إلى حد ما بكارل ماركس . ولا كومب  
يطلق اسم « التأسيسى ، على الوقائع العامة للتاريخ .

وخارج نطاق دوركيم ومدرسته أبرز التمييز المهم بين «التأسيسى» و«الرضى»  
أو كما يقول أيضا ، « الحادى ، événementiel . ومن الناحية النظرية ينبذ  
لحادث الواقعة الوسيدة التى لا علة لها بالمعنى العلمى لهذا اللفظ ، ابتغاء ألا يرى  
فى التاريخ بوصفه علما غير ما هو تأسيسى institutionnel . لكن أسباب هذا  
التأسيسى لا ييجت لا كومب عنها فى المجتمع ، مثل دوركيم ، بل يجدها فى الإنسان :  
وإريد « ترخمة الظواهر الاجتماعية إلى لغة علم النفس (٣) » . وبقدر ما يبتعد عن  
دوركيم فانه يقترب من تارد Tarde ، ويعزودورا كبيرا دللحاكاة ، و«الاختراع» .  
لكن نظارته فى التاريخ هى فى أساسها اقتصادية ومادية . والشبه بينه وبين كلر  
ماركس واضح ، على الرغم من أن لا كومب لم يقرأ ماركس إلا بعد أن نشر  
كتابه . وعلى كل حال فانه يؤكد « أن العنصر الاقتصادى قد أثر بقوة فى الباقى :  
فالتطور قد تم الشطار الأكبر منه تحت تأثير العامل الاقتصادى ، فهذا هو ما تدل  
عليه التجربة التاريخية (١) » . و«الثقافة (أو الحضارة) الإنسانية فى شكلها

(١) « تين مؤرخا وعالم اجتماع » ، ص ٥

(٢) « التاريخ علما » ، المقدمة ص X II

(٣) راجع هزى بر Berr : « التاريخ التقليدى والتركيب التاريخى » . باريس ، ألكان

سنة ١٩٢١ ص ٧٨

(٤) « التاريخ علما » ص ٣٧٠ .



الاسمى وهو الشكل العلمى أو الصحيح ، قد انبثقت مباشرة عن ممارسة المهن وعن العامل الاقتصادى وعن خلق الثروة - ذلك هو أبوها (١) ، « وعلم الفلك نشأ بين أيدي المنجمين الذين احترفوا مهنة التنبؤ بالقادير الفردية وقراءة الطوالع ؛ والرياضيات قد نشأت بين أيدي المهندسين والمماريين ، والفزياء والكيمياء بين أباى السحرة أو الصنعويين الباحثين عن الذهب ، والوصفات للأمراض ، والتاريخ الطبيعى بين أيدي الأطباء والتطبيين . والعلوم الأخلاقية أنشأها المربون والخطباء وفيما بعد أسهم فى إنشائها الكاهن الواعظ ، المرشد ، متلقى الاعتراف (٢) ، والأسرة أيضا ظلت بحكمها لدة لحويلة فى أخلاقها ، التضامن الاقتصادى أو التثريعى أكثر من العواطف (٣) ، فاذا شئنا إذن أن نتنبأ بالمستقبل فينبغى ، قبل كل شئ . أن نسير التكوين الاقتصادى للجماعات الحاضرة ، أعنى أحوال خلق الثروة وتوزيعها (٤) ،

أضف إلى ذلك أن لاكمب يعارض تصور التاريخ عند اكسينوبول Xénopol وخصوصا عند ركت Rickert . فهو يقول أن التاريخ ليس علم ماهو فردى ووحيد ، أعنى الأمور التى لم تحدث إلا مرة واحدة . وعندى أن إبراز الخلافات وما يميز وما هو فردى ليس هو الغاية الوحيدة للتورخ - وكذلك إبراز المشابهات وحدها . فهل أقول ماهو ذا الذى يهمنى؟ هو أن اكتشف كيف ولماذا نشأ ما هو فردى ووحيد وجديد عما هو مشترك ومشابه ، وهو دائما فى نفس الوقت الذى فيه القديم . ثم كيف ولماذا هذا الفردى وهذا الجديد قد أصبح بدوره مشتركا وعاما ، وفى هذه الصورة بعد أن دام مدة متفاوتة فى الطول ، قد

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٤٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٠ وما تلاها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٧٠ .

أصبح قديما نسيا ، (١) . والجدة التاريخية ليست أبدا جدة مطقة (٢) . وروبنيف لا كومب قائلا : ولكن تصور أن المؤرخ لا يدرك غير اختلافات وتعارضات ، فقيم يفيدنا تاريخه ؟ يفيد في إثارة الانفعال في نفوسنا . إذ يمكن أن يكون مؤثرا ، ألما ، أسيان وما شئت من هذه الألوان ، ولا أرى أن هذا ربح قليل ؛ لكنني أرى مع ذلك أن هذا التاريخ لا يفيد العقل العاقل ، ولا النقل العملي ، إذ لا يمكن استخلاص أى تعميم منه ، ولا أى درس ولا عظة ولا نصيحة ولا أى ضرب من ضروب التنبيه ، (٣) . فنحن هنا إذن بازاء نزعة كوثنية : « نعلم لتنبأ » . ولا يقر لا كومب بأى اختلاف في الطبيعة بين العلوم الطبيعية والتاريخ . فهو يقول إن « التاريخ لا يمكن أن ينسك أنه لوحة للعالم الإنساني متتابعة ؛ لكن ليس معنى هذا أن التاريخ يختلف كل الاختلاف عن العلم الطبيعي كما يقول ريكرت . العالم الطبيعي يبدو أنه أقل اسرعا في التغير من العالم الانساني - هذا كل الفارق ، لأنه ليس ثابتا غير قابل للتغير . . . . إن العلم الطبيعي يتبدى ذا طابع متتال ، أى ذا طابع تاريخي كما يتبدى ما يسمى باسم التاريخ - ولكن هل يحق لنا أن نقول إن التاريخ يقدم لونا خاصا من حياة العالم ؟ ، (٤) صحيح أن للتاريخ منهاجا خاصا : هناك يحاول أن يقوم بخطوته الأولى ، أعنى تقرير أن هذه الوقائع أو تلك قد جرت . ومن الواضح عند هذه البداية أن طرائقه تختلف اختلافا كبيرا ، لاختلافا كليا ، عن طرائق العلم الطبيعي . لكن إذا ما تمت الخطوة الأولى فإنه يبقى علينا أن نستخلص ، ونجرد الأشباه والأمور المشتركة العامة

(١) انظر مقال لا كومب تحت عنوان « التاريخ علماء » : بمناسبة مقال ريكرت « بحجة

الترتيب التاريخي » ( ص ٣٠٠ ) .

(٢) المقال المذكور ص ٤ .

(٣) المقال المذكور ص ٥٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٧ - ٨ .

وأن تربط فيما بينها وبين غيرها وأن ندرج الأقل في الأكبر . ومن أجل هذا فإن استخدام طرائق العلم الطبيعي لاغنى عنه أبدا (١) .

### هنرى بر (١٨٦٣ - )

لا نحسب أنفسنا مخطئين إذا عددنا هنرى بر ، مع لاكومب ، مثلا للتصور الوضعى للتاريخ ، فى رسالته المذكورة : « مستقبل الفلسفة : مخطط تركيب للمعارف قاضيا على التاريخ » ( باريس ، هاشت ، سنة ١٨٩٩ ) يتخذ نقطة ابتدائه من هذه الفكرة وهى أن الإنسان الحديث يمانى من مشافة كبيرة بالطنة وأن الطريقتين الوحيدتين للتعلم على الأزيمة من إعادة الوحدة بين العلم والحياة ، واستبدال التركيب الحى الملىء بالإيمان بالتحليل البارد القديم . وكان شعاره : « فهم كل شىء وتوحيد كل شىء » . وقد خضع لتأثير ذلك السلطان العلبى بل وذى النزعة العلمية الذى سيطر على كثير من النفوس فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وهو أيضا كان ممن يؤمنون بأن عصر الميتافيزيقا قد انقضى نهائيا ، لأن كل الشا كل الميتافيزيقية يمكن أن تحل بمؤونة العلم . وإن يؤمن خصصا بالقوة الشاملة للمنهج التاريخى ، لأنه وحده يمكنه أن يبين لنا ما إذا كان العقل الإنسانى قادرا على الحتمية ، وهل توجد وحده فى حياة الإنسانية . وبهذا المعنى كان يقول عن مشكلة التوحيد بين المعارف إنها نقطة توجيه تركيب العلوم .

ومن أجل خدمة هذه الآراء أسس بر فى سنة ١٩٠٠ « مجلة التركيب التاريخى » التى لا تزال تظهر حتى اليوم (٢) . وكان هدفها إبراز ما هو خاص وما هو مشترك

(١) الكتاب نفسه ص ٨ - ٩ .

(٢) السلسلة الأولى من هذه المجلة ظهرت من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩١٣ عند الناشر لوبود سرف فى باريس . والسلسلة الثانية تظهر من سنة ١٩١٣ عند الناشر « نهضة الكتاب » فى باريس . وابتداء من سنة ١٩٢١ صارت « مجلة التركيب » لسان حال المركز الدولى للتركيب : وتشمل كل العلوم ، لكن جزءا من أعدادها يتخصن « مجلة التركيب التاريخى » .

بين التاريخ السياسى والاقتصادى والدينى والأدبى والفنى والفلسفى ، والتقريب والمزج بين كل ألوان التخصص ، وجمع نتائج تجارب أولئك الأعلام الذين عالجوا بنجاح هذا الجزء أو ذلك من أجزاء التاريخ . ومن هنا جاءت عبارة : « التركيب التاريخى » Synthèse historique . أما أن كلمة « تاريخ » قد استعملت هنا بأوسع معانيها فهذا ما يدل عليه ثبت من أسهموا بالكتابة فى هذه المجلة ، ولنقتصر منهم على ذكر أسماء : أندلير ، برنيم ، بر ، برتو ، بوجليه ، بوترو ، كروتشه ، موريس كروازيه ، أميل دوركهم ، رودلف أو يكن ، هنرى لشتبرجيه ، بول لاكومب ، كارل لمپرشت ، جوليان لوشير ، ج . مونو ، فردريك روه ، هينرش ريكرت ، بول تانرى ، أ . ر . أكسينوبول ، الخ .

حاول بر فى كتابه « التركيب فى التاريخ » ( باريس ، ألكان ، سنة ١٩١١ ) أن يبتصر أهداف مجلته وفى الوقت نفسه أن يحدد الأغراض التى توخاها . فصرح بأنه لا يدعى تقديم نظرية جديدة فى التاريخ ، بل يمكن أن تنظر إلى محاولته على أنها محاولة توفيق . إنه يعارض « التركيب العلمى » بالتركيب التحصيلى الخالص ، من ناحية ، وبفلسفة التاريخ من ناحية أخرى (١) ، ذلك أن « المجموعة من الوقائع ليست لها قيمة علمية أكبر من المجموعة من طوابع البريد أو المحارات البحرية » (٢) . ومن ناحية أخرى فإن فلسفة التاريخ التقليدية تبدو له « زودة بعناصر قبلية بحيث لا يمكن أن يأمل الوصول عن هذا الطريق إلى تركيب حقيقى » (٣) . إن التركيب التاريخى يتعارض ، من حيث المنهج ، مع فلسفة التاريخ . ومناهج فلسفة التاريخ المختلفة تستند إلى فروض وضعت مبادئ . وفى مقابل ذلك نجد أنه فى التركيب

(١) « التركيب فى التاريخ » ص ٣ .

(٢) « التركيب فى التاريخ » ص ١٩ .

(٣) « التركيب فى التاريخ » ص ٢٢ .

العلى كما يفهمه بر يتعلق الأمر بإيجاد الوسيلة التي بها يمكن اختيار التعميمات  
الفرضية وتصديقها وتنسيقها ، والتي بها يمكن توكيد القوانين الفرعية وتجنّبها  
وردها إلى مبادئ مفسرة . فالعمل في تركيب عملاً مشعراً هو صنع تاريخ  
تصورات التاريخ ، أى البحث عن استخلاص النتائج المكتسبة والفروض  
الحىوية من ذلك الجهد الطويل المتعدد . ومن المشاركة في التركيب أن يدرس  
المراء — بمؤونة الوقائع ، ولكن نظرياً ، بطريقة مجردة — دور هذا الضرب من  
العلل وهذا العنصر المفسر ، وتلك العناصر المفسرة المختلفة . ومن المشاركة في  
التركيب التاريخى أن يتعلق المراء بهذا الجزء أو ذلك من التساويح الفيحى لضبط  
قيمة الفروض فيه وتحديد دور العناصر المفسرة فيه . ومن المشاركة في التركيب  
أيضاً أن يدرس المراء ويحدد دور العناصر المفسرة المختلفة ضمن مجموع الماضى  
الانسانى (١) .

ويعتقد بر أنه لا يمكنه الوصول إلى التركيب العلى إلا بالوسيلة العلية التى  
كشفت عن شدة خصوصيتها فى البحث عن وقائع الطبيعة مستقلاً عن كل  
ميتافيزيقا ، بالاعتصار على مشاهدة الروابط . « وقائع مكتة ، قوانين ، أسباب ،  
روابط الامكان والضرورة والمنطق : هذه الكلمات القليلة ترد التاريخ إلى عنضته  
البسيطة ، وتوضح عمل المؤرخ الذى يريد القيام بعمل على » (٢) . وبهذه الروح  
يقوم بر بفحص النظريات التى اقترحت حديثاً ، حاسباً حساباً لتبنيها ليجدد وجهة  
نظره . ويجد أن كلية القوانين مشروطة ، وليست مطلقة ، لأن الامكان يختلط  
مع النظام فى كل موضع . ويكون ثم « قانون ، حيث يسود الشبه ، وعلم  
القوانين لا تتضمن الاطراد المطلق » (٣) .

(١) « التركيب فى التاريخ » ص ٢٦٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٣ ، ٦٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١١ .

كذلك يتقيد بر النزعة الاجتماعية عند دوركهم الذي ينظر إلى الواقعة الاجتماعية على أنها شيء أصيل وعلى أنها ينبوع التاريخ الانساني . قال بر : أيا ما كانت الحقيقة الواقعة التي تكشف عنها الجماعات ، ومهما يكن من شرعية هذا التجريد : الجماعة ( المجتمع ) ، ومهما يكن من أهمية هذا العامل للتفسير التاريخي فينبغي ألا نضع قبلياً ، كرد فعل ضد التاريخ الفردي ، السكان الاجتماعى على أنه من المعطيات التي لا تقبل الرد ، والينبوع الأصيل لكل الوقائع الانسانية (١) . إن التركيب لا يمكن أن يتجرد عن كل الامكانيات الفردية . وطذاً فإن بر يود أن يتكلم تارداً ودوركهم الواحد بالآخر ، مع اقراره بأن دوركهم أقرب جدلاً إلى الحقيقة (٢) . ومع لا كومب يلح بر في توكيد تطابع وأهمية ما هو أسيسى (٣) institutional ويرى أن التنظيم الاجتماعى هو فى جوهره من طراز سياسى وقانونى واقتصادى . إن علم الاجتماع الدوركىمى يميل إلى الغض من شأن ما يصدر عن النمو المنطقى للشخصية وليس فقط ما هو شخصى ، فى العمل الأخلاقى للفرد . وكون ممثلى فلسفة التاريخ التقليدى نسبوا دوراً غير مقبول للغائية فإنه لا ينتج عن هذا أنه ينبغي انكار كل منطق على التاريخ وكل فعالية للأفكار . أن عملية الغائية هى فى نظر بر عملية منطقية . وما يسمى تكيفاً هو من المنطق الحى ، (٤) . فاذا كانت الحاجة المنطقية أساساً للتنظيم السياسى والاقتصادى ، فإن المنطق هو الذى ينبغى أن يصنع أساس التطور الاقتصادى (٥) . ويلعب الفرد فيه دوراً جوهرياً . وأخيراً يبدو أن بر يعزو للتاريخ معنى واتجاهاً ، إذ قال : « إن العلة العميقة فى التاريخ ستكون إذن تفتح الحياة ، بواسطة العلم ، فى العقل » (٦) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٣١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٤٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٥٣ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

ولإثبات الضرورة والإمكان العملي للتركيب التاريخي أسس بر مشروعا موسوعيا ضخما عنوانه « تطور الانسانية » ( مكتبة التركيب التاريخي ، باريس نهضة الكتاب ) . وهذا المشروع الذى يتبدى على شكل تبسيط عال ، يهدف إلى تفهيم القراء مسائل « التركيب » . ومن أسهموا فيه - أيا كان فرع العلم الذى ينتسبون إليه : علم الانسان ، التاريخ المؤرخ Historica te ، علم الآثار ، علم الاجتماع ، تاريخ العلوم ، تاريخ الفن ، الخ - نقول إن من أسهموا فيه هم علماء يقيمون فروضهم التفسيرية على نتيجة الدراسات الخاصة . « وتطور الانسانية » ينقسم إلى أربعة أقسام : الأول : المدخل ( ما قبل التاريخ ، التاريخ الأول protohistoire ، العصر القديم ) ويشمل ٢٦ مجلدا ؛ الثاني : نشأة المسيحية فى العصر الوسيط ( ٢٥ مجلدا ) ؛ الثالث : العصر الحديث ( ٥ مجلدا ) ؛ الرابع : العصر الحاضر ( ٢٤ مجلدا )

وهذا المشروع ملحق « بالمركز الدولى للتركيب ، الخاص بالعلم ، والذى أسسه بر سنة ١٩٢٥ . والدراسات التى سجلها هذا المركز فى برنامجها تستلهم المبدأ الوضعى ذى النزعة العلمية ، الذى يقول إن البحث عن العام ينبغى أن يقوم على أساس دراسة ماهو خاص ، فلا يقصد إلى استجداء الوقائع ابتغاء تبرير فروض ميتافيزيقية أو غيرها ، بل إلى ترك الوقائع تتحدث من تلقاء نفسها واستخلاص الأفكار العامة منها . وحرص المركز على اشراك مختصين أجانب وفرنسيين على السواء . وأنشأ أولا قسما للتركيب التاريخى مديره هو بر نفسه . وهدفه الأساسى هو وضع معجم تاريخى شبيه بالمعجم الفلسفى اللاندا أو المعجم القانونى الجارى نشره . وهناك قسم تاريخ العلوم يديره ألدو مييل ، الإيطالى ، وقسم ثالث ، يديره ب ، لانجفان J. Lanjevin ، يختص بعلموم الطبيعة . وأخيرا هناك قسم يديره أبل ريه Rey عنوانه : قسم التركيب العام ، يدرس ، مثل سائر الأقسام ، المشاكل القائمة بين العلوم ، والفلسفة ، وتاريخ الأفكار .

ومن العلامات المميزة الأخرى لهذا المركز تنظيم وأسبوع سنويا للتركيب يتناول عرضا يستهل بمناقشة ويتعلق بالمشاكل الجوهرية ذات الأهمية العلمية الحاضرة . وهذه موضوعات « الأسابيح » : التطور في بيولوجيا الحضارة (١٩٢٩) ، السنمية ، نشأة المجتمع (١٩٣٠) ، نظرية الحكم ، الفردية (١٩٣١) ، تطور الفلسفة . الجمهور (١٩٣٢) .

### الفرداسيناس (١٨١٤ - ١٩٢٢)

علم الاجتماع عند الفرد (١) اسيناس يستلهم أيضا الوضعية في جوهره . وتحت تأثير اسبنسر وكونت يريد أن يعطى لعلم الاجتماع أساسا وضعيا علميا ويسعى لبيان أن القوانين التي تسود في ميدان التطور البيولوجي (التطور ، التكيف مع الوسط ، التفاضل ، الصراع للوجود ، الاختيار) هي بعينها التي تسود القوانين الاجتماعية (٢) . وبعبارة أخرى فإن نقطة الابتداء عند اسيناس هي الفكرة القائلة بأن قوانين الاجتماع لدى الإنسان هي في أساسها نفس القوانين التي توجد في مجموع المملكة الحيوانية . « لا كائن حيوا وحده . والحيوانات خصومنا تقيم روابط متعددة بالموجودات التي تحيظ بها . . . وهكذا فإن الحياة المشتركة ليست في المملكة الحيوانية واقعة عرضية ، وهي ليست ، كما يعتقد غالبا ، امتياز لبعض أنواع منعزلة في السلم الحيواني : القندس (astore) والنحل والنمل ؛ بل

(١) أهم مؤلفات اسيناس عنوانه : « الجماعات الحيوانية : دراسات في علم النفس المتقارن » (باريس عند الناشر بايير Bailliere سنة ١٨٧٧) ولقد كرم من بين سائر كتبه : « اصول التكنولوجيا » (باريس المسكان سنة ١٨٩٧) ؛ « الفلسفة الاجتماعية في القرن الثامن عشر والثورة » ، (باريس المسكان سنة ١٨٩٨) ، « تاريخ الناهب الاقتصادية » (باريس المسكان سنة ١٨٩١) « ديكرات والأخلاق » (نشر بعد وفاته باريس المسكان سنة ١٩٢٤) .

(٢) « في الجماعات الحيوانية » ص ١٣٩ ط ٢ سنة ١٨٧٨ .



هى واقعة معتادة ثابتة كلية ، (١) . والوقائع الاجتماعية خاصة . لقوانين ، وهذه القوانين مى عينها فى كل مكان تظهر فيه هذه الوقائع ، بحيث تواف فى الطبيعة ميدانا فسيحا له وحدنة المتمايزة ، وكلا متجانسا مترابطا فى كل أجزائه . فاذا شئنا إذن أن نجد القوانين العلمية للحياة المشتركة ، فانه ينبغى البحث عن ، ظاهرها فى كل السلم الحيوانى (٢) . والواجب المنوط بالعلم الاجتماعى حاليا هو ، فى نظر اسپيناس ، مواصلة عمل كونت واسبنسر فينبغى عليه دراسة الوقائع الاجتماعية وقوانينها وأن يصبح علما تجريبيا مثل سائر العلوم (٣) ؛ وينبغى عليه أن يرى ليتنبأ ، وأن يقيم التحديدات العديدة للوقائع الماضية اقتناعا منه بأن الوقائع المقبلة ستتوالى وفقا لنفس القوانين (٤) . ويقرر اسپيناس بأن تمت قوانين ضرورية للوجود الاجتماعى تفرض نفسها على العقل بالوراثة والتربية وتأثير البيئة وهو تأثير لا يمكن تجنبه (٥) . لكنه يعتقد أيضا أن هذا الفرض لا يتعارض مع النزعة الروحية والدين ؛ لأن المقارنة بين الحياة الاجتماعية للانسان والحياة الاجتماعية للحيوان لا تعنى أبدا أى تحقير للانسان . بل بالعكس : وحينما يتم وضع علم اجتماع حيوانى فسنجد أن القوانين الجوهرية للجماعة الانسانية واحترام القانون والقيمة المطلقة المعزوة إلى الفرد قد صدقتها ملاحظات العلماء الطبيعيين وأيدتها بقوة . كيف ؟ لأن الجماعات الحيوانية لا توجد هى الأخرى الا بهذه القوانين نفسها .. وبدا من أن يكون الصراع للوجود وتحطيم الفرد هو العلامة المميزة للحياة فى نطاق نفس الهيئة ونفس الجماعة ، فان التعاون للقيام بهذا الصراع على نحو أفضل واحترام الفرد هما الشرط الأول والطابع

(١) الكتاب نفسه ص ٨ - ٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩ - ١٠ .

(٣) » » » ١٤٠ .

(٤) » » » ١٤١ .

(٥) » » » ١٤٥ - ١٤٧ .

الغالب ، (١) . ورفع الجماعات الحيوانية هوى الوقت، نفسه ورفع الجماعة الانسانية التي تفوقها بمزاحل عديدة وتتفوق عليها من عل (٢) . والتبادل المعتاد للنصالح بين ألوان من النشاط متفاوتة في الاستقلال - تلك هي العلامة المميزة للحياة الاجتماعية ، وهي علامة لا تغير أبعاد جوهرها الاتصال أو الابتعاد والاضطراب الظاهر أو الترتيب المنظم للأجزاء في المسكان ، (٣) .

وعلى كل حال فإن أسبيناس يرفض كل تفرقة في الطبيعة بين الإنسان والحيوان وينظر إلى الجماعات بوجه عام على أنها كائنات حية ، والوقائع الاجتماعية تجمع ، في نظره ، وفقاً لنفس القوانين التي لعناصر السكان العضوى ، ولا غاية لها ، شأنها شأن الظواهر الحيوية ، غير المحافظة على السكان الجمعى وتنميتها . والحق أن الوقائع الاجتماعية للجماعات الانسانية ليست إلا أسماء أخرى لوقائع نجدتها في الجماعات الحيوانية . وهكذا فبالانتقال من نظام إلى نظام فإن التوافق العضوى يصبح تضامناً ، والوحدة العضوية المشكلة في المسكان تصبح شعوراً خفياً ، والاتصال يصبح تقاليد tradition وتلقائية الحركة تصبح اختراعاً لأفكار وتخصص الوظائف يتخذ ابر تقسيم العمل ، وناسق العناصر يتحول إلى مشاركة وجدانية ، وتوقف العناصر بعضها على بعض يتحول إلى احرام وإخلاص ، وجبرية الظواهر تصبح اتخاذ قرار وجبرية في الاختيار (١) ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال أن علم الاجتماع يمتد بجذوره ، مثله مثل علم النفس ، في الفسيولوجيا وإن كان مختلفاً عنها . صحيح أن أسبيناس يلاحظ أنه لا يريد أبداً تفسير شكل أعلى من أشكال الوجود بشكل أدنى . ويقول : إن المجتمع كائن حى ، لكنه يختلف عن غيره بكونه ذا شعور .

(١) الكتاب نفسه من ١٥٢ - ١٥٣

(٢) الكتاب نفسه من ١٥٥

(٣) الكتاب نفسه من ١٥٨

(٤) الكتاب نفسه من ٥٢٨ - ٥٢٩

« إن المجتمع شعور حي، أو كائن عضوي مؤلف من أفكار . . . وبإلا من محاولة تفسير الشعور بالسكان العضوي المادي، نميل بالأحرى إلى تفسير السكان العضوي المادي بالشعور، (١). ومع هذا التقييد يمكن عد قوانين وقائع الشعور هي نفس قوانين البوتائع الحية، « لأنه كما أنه لا يوجد غير عالم واحد، فإنه لا يمكن أن يكون ثم غير قانون واحد، هو قانون التطور، (٢). لكن على الرغم من هذا التقييد فإن أسبيناس ظل وضعياً ذا نزعة طبيعية naturaliste . وما يتحول لنا تأكيد ذلك هو خصوصاً نظارته إلى العواطف الاجتماعية على أنها تتكون جوهرياً بواسطة تحول متزايد للأثرة إلى إيثار أو لحب الذات إلى حب الغير .»

« فالإيثار إذن أثرة ممتدة، والشعور الاجتماعي هو شعور فردي، (٣)»

### جوستاف لوبون (١٨٤٢ - ١٩٢١)

جوستاف لوبون من أشهر علماء الاجتماع الفرنسيين في الوقت الحاضر ويرتبط من بعض النواحي الجهورية — بالتيار الوضعي . وقد أهدى كتابه «نفسانية الجماهير» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٥) إلى ريبو، وأهدى «القوانين النفسانية لتطور الشعوب» (باريس، ألكان، سنة ١٨٩٤) إلى ريشيه (١) Richey وهو ينظر إلى الجنس race على أنه مجموع خصائص فزيائية هي الأساس في الفرق النفسانية وهي التي تحددها تماماً. وفي دراسته لمشاكل علم نفس الجماهير والشعوب،

(١) الكتاب نفسه ص ٥٣٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٤٦ .

أراد أن يستخدم منهجاً علياً خالصاً فقال : « إذا شئنا أن نبقى في الحدود الضيقة ، لكن المؤكدة ، للأمور التي يمكن العلم أن يعرفها ، ولا نضل في ميدان الفروض التي لا طائل تحتها والتخمينات الغامضة فإنه ينبغي علينا أن نشاهد الظواهر التي هي ميسورة لنا وأن نقتصر على هـ هـ المشاهدة » (١) . فوجد أن ما يميز الأجناس العليا من الأجناس الدنيا هو أن الأولى تملك عدداً معلوماً من الأناخ الكبيرة التطور ، بينما الثانية لا تملك منها شيئاً . ولوبون خصم عنيد لفكرة المساواة والثورات الاجتماعية . « والأفراد الذين يؤلفون الأجناس يكشفون فيما بينهم عن مساواة بينة . وبقدر ما تجمع الأجناس في سلم الحضارة فإن أبناءها يميلون إلى زيادة التفاضل والتميز . والنتيجة المحتومة للدينية هي تفاضل الأفراد والأجناس . فالشعوب إذن لا تسير نحو المساواة . بل تسير نحو ازدياد عدم المساواة ، وروح الجنس ليست في نظر لوبون غير مجموع الخصائص المشتركة التي تقرضها الوراثة على كل أفراد هذا الجنس . وحينما يجتمع عدد معين من هؤلاء الأفراد في جمهور من أجل العمل ، فإن المشاهدة تدل على أنه من مجرد تقاربهم تنشأ خصائص نفسانية جديدة تقوم فوق خصائص الجنس وتختلف عنها أحياناً اختلافاً بيناً (٢) . والملاحظة الدقيقة لوقائع التاريخ تبين لنا أن الكائنات العضوية الاجتماعية لما كانت معقدة تعقيد سائر الكائنات فإنه ليس في وسعنا أبداً أن نجعلها تخضع مفاجأة لتحويلات عميقة (٣) . والنظم والقوانين تعبير عن روحنا وعن حاجتنا . ولما كانت صادرة عن النفس فإنها لا تستطيع أن تغير الحاجات . وأخيراً نستطيع أن نتحدث عن تشاؤم لدى لوبون من نوع تشاؤم اشبنجلر فيما يتعلق بتطور الشعوب ، حين يقول :

(١) « قضاية الجماهير » ص ٧١١

(٢) « نفسانية الجماهير » ص ١

(٣) الكتاب نفسه ص ١١١

إن الانتقال من الهمجية إلى الحضارة سعياً وراء حلم، ثم الانحلال والموت إذاماً فقد هذا الحلم قوته ، هذا هو دور cycle حياة الشعوب ، (١)

### ليون بورجوا (١٨٥١ - ١٩٢٥)

وروح الوضعية ذات النشأة الكونتية تنفذ من خلال مساعي كثير من ممثلي الحركة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية في الوقت الحاضر في فرنسا . ولندكر أولاً ليون بورجوا لأنه رائد عظيم في هذا الباب ولأنه لعب دوراً بارزاً في الحياة العامة في فرنسا ، خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة (٢) . ويهمننا في المقام الأول بين مؤلفاته دراسته عن « التضامن » (٣) . وبورجوا يعد نفسه واحداً من أولئك الذين استعانوا « منذ كونت ، بالعلوم الطبيعية ليسألوا حلالاً للدرامة الإنسانية » (٤) . وهو يلاحظ أن ما يريد ، هو أن يعطى الأخلاق بوجه عام والفكرة التضامن بوجه خاص أساساً علمياً محضاً ، أو - وهو نفس الأمر - أن يطبق الإيمان بحتمية القوانين الطبيعية في الميدان الاجتماعي والأخلاقي ويبين أن فكرة التضامن (أو التكافل) الاجتماعي هي نتيجة قوتين ينظر إليهما في الآونة الأخيرة على أنها وثيقتا الارتباط ، هما : المنهج العلمي والفكرة الأخلاقية (٥) . وبورجوا أيضاً من أخذوا يبريق تقدم المنهج العلمي . « إن المنهج العلمي ينفذ في كل ميادين المعرفة ، والعقول الأشد تأيماً تخضع له شيئاً فشيئاً مع احتجاجها عليه » (٦) . ولم يبق ثم غير خطوة واحدة للاقرار بالحتمية الصارمة في الميدان

(١) الكتاب نفسه ص ١٩١ .

(٢) كما لاحظنا من قبل كان ليون بورجوا هو الذي أسس في السكوليج دي فرانس « كرسى الفلسفة الوضعية » ليشغله بير لايت .

(٣) باريس عند الناشر ارمان كولان سنة ١٩١٢ ص ٧ . أما الطبعة الأولى فقد ظهرت سنة ١٨٩٦ ونصن نشير هنا إلى الطبعة السابعة .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦ - ٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٣ .

الاجتماعى أيضا ، قال : « إن الظواهر الاقتصادية والاجتماعية تخضع ، كما أصبح معلوماً ، لقوانين صارمة لا مفر منها ، شأنها شأن الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية ، فهذه وتلك تخضع لروابط عليية ضرورية ، يسمح الاستقراء المنهجي وحده للعقل بمعرفتها وقياسها .. والقوانين الاجتماعية الطبيعية ليست إلا تعبيراً — بدرجة أعلى — عن قوانين فيزيائية وبيولوجية ونفسية وفقاً لها تنمو الكائنات الحية والعاقلة وتتطور ، (١) . ولهذا فإن الروابط بين الفرد والمجتمع الانسانى ينبغى أن تتعين بواسطة المنهج المشترك بين كل العلوم (٢) .

وقانون التكافل (أو التضامن) قانون كلى فى نظر بورجوا . فإ هو قانون لجاذبية ، مثلاً؟ — إنه وقانون تضامن الأجرام السماوية ، (٣) وكذلك هناك تضامن بين الانسان والكون بوجه عام والأرض وعالم الأحياء بوجه خاص ، « إن الناس ، فيما بينهم ، موضوعون وباقون فى علاقات اعتماد متبادل ، شأنهم شأن جميع الكائنات وجميع الأجسام ، فى كل نقط المكان والزمان ، (٤) . وثمت تضامن بين ماضى الانسانية ومستقبلها . قال بورجوا على غرار كونت : « إن الانسانية تتألف من موتى أكثر مما تتألف من أحياء ؛ وجسمنا ، ونتائج عملنا ، ولغتنا ، وأفكارنا ، ونظمتنا ، وفنوننا — كل هذا هو بالنسبة إلينا تراث وكنز تكس شيئاً فشيئاً بواسطة الأجداد ، (٥) . واتحاد الأفراد يسهم ليس فقط فى تطوير كل منهم ، والتضامن الذى يربط بينهم ، بدلاً من أن يعوق نشاطهم ويقف نموهم يزيد فى قواهم ويسرع فى نموهم . والقانون الكبير لتقسيم العمل الفسيولوجى ليس

(١) الكتاب نفسه ص ١١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٢ .

لإلا تنسيق الجهود الفردية ، ومن هنا ينتج أن الخير الأخلاقي سيكون من الآن فصاعدا ، كما قال سكريتان Secrétan ، أن نجعل أنفسنا وتصور دواتنا على أننا أعضاء في الانسانية ؛ والبشر سيكون أن نجعل أنفسنا منعزلين ، وأن تفصل أنفسنا عن البنية التي نحن أعضاء فيها (١) .

تلك خلاصة المذهب العلمى للتضامن الطبيعى ، الذى دعا إليه ليون بورجوا

رينيه فورمس ( ١٨٩٦ - ١٩٢٦ )

رينيه فورمس يعد نفسه متابعا لعلم الاجتماع الوضعى الذى أقامه أوجست كونت. وجل أعماله - وهى كثيرة جداً - هى من وحى كونت ، وفى تدريسه حاول حتى وفاته ، تفهيم مذهب أستاذه . وكتابه الأساسى هو رسالة الدكتوراه : « الكائن العضوى والمجتمع » (٢) . وهو فى برهانه على النظرية البيولوجية الأساسية فى المجتمع بوصفه كائنا عضويا يستند إلى فكرة كونت فى « الكائن العضوى الاجتماعى » ، التى تقول إن الظواهر الاجتماعية ، إذا لم تكن من نفس نوع الظواهر البيولوجية ، فهى مجانسة لها من غير شك (٣) . ويسمى فورمس لبيان أن العلاقات القائمة بين عناصر الكائن العضوى توجد أيضاً بين عناصر المجتمع صحيح أن نموذج « المجتمع » أكثر تعقيدا من نموذج « الكائن العضوى » ولكن القسمة الكبرى لنموذج « الكائن العضوى » نجدها فى نموذج « المجتمع » ويلبأ كان المجتمع أكثر تعقيدا فإنه يمكن أن يسمى كائنا عضويا عاليا . وتشرح

(١) الكتاب نفسه ص ٣٩ .

(٢) باريس ، عند الناشر جاورو برير سنة ١٨٩٥ ؛ ولندكر من بين سائر مؤلفاته : « فلسفة العلوم الاجتماعية » فى ٣ مجلدات سنة ١٩٠٣ ، سنة ١٩٠٧ ( مكتبة علم الاجتماع المعاصرة ) « الجمييات الزراعية » ( باريس ، سنة ١٩١٤ ) ؛ ومقالات عديدة فى « المصطفى الدولية لعلم الاجتماع » ، وقد كان مديرا لها .

(٣) « الكائن العضوى والمجتمع » ، ص ٩ ، فارد كونت « محاضرات فى الأرس

المجتمعات ووظائف أعضائها وأمراضها يكرر - بصورة مكبرة ، مع اضافات وتغييرات مهمة ، ليكن على نفس الموضوع الأساسى - تشرح الكائنات العضوية ووظائف أعضائها وأمراضها . والقوانين التى تحكم أعضاء البنية الاجتماعية هى على الأقل جزئيا - نفس القوانين التى تحكم خلايا الكائن العضوى (١) . ويسعى فورمس للبرهنة على أن الكائنات العضوية الفردية تؤلف ، باتحادها فى مجتمع ، كائنا جديدا أشد تعقيدا منها ، اسكنه مماثل لها ، كأننا يعيش مع ذلك لنفسه ، ويفعل فيها بقدر ما تفعل هى فيه (٢) .

ومن ناحية المنهج أيضا ينبغى ، فى نظر فورمس ، أن تكون البيولوجيا نموذجا لعلم الاجتماع . وما هو المنهج الأساسى فى العلوم الطبيعية ؟ لأنه المشاهدة فيجب علينا أن نلجأ إليها أيضا فى علم الاجتماع ، ( مباحث مكاتب الاحصاء ، تحقيقات مصلحة العمل ، الأبحاث المقررة - المونوغرافيات عن المدن والأسر ، أخبار الأسفار فى البلاد البعيدة ، تاريخ الماضى ، الخ ) . ولكن ليس هذا كل شيء . فان التجريب يمكن أيضا أن يكون له مكان فى علم الاجتماع ، (٣) . أما فيما يتعلق باستثمار الوقائع المجموعة ، فان الطرائق التى ينبغى سلوكها هى نفس الطرائق المستعملة فى العلوم الطبيعية : وأهمها التصنيف ، والاستقراء ، والاستدلال . لكن ما يستطيع عالم الاجتماع استعارته من عالم البيولوجيا لا يقتصر على طرائق العمل والمناهج ؛ فى وسعه أيضا أن يستعين بالنتائج التى قررها عالم البيولوجيا (٤) . وأبحاث ج . ل. دوبرا D. L. Duprat العديدة يسودها أيضا الايمان بقدره المنهج العلمى فى علم الاجتماع قدرة لا حد لها

(١) فى الكائنات العضوى والمجتمع « ص ٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٩٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٤٨ .



وهو يؤمن بمستقبل الديمقراطية ولهذا يعتقد أن واجبه أن ينسهم بنصيبه  
« في البحث العلى عن الوسائل العلية للتنظيم العقلى لدولة المستقبل » ، (١) :

وهو ينظر الى المجتمع على أنه « واقعة طبيعية » ، ولقدفات الأوان الذى كان  
يمكن فيه جعل الطبيعة معارضة للمجتمع والنظر الى هذا الأخير على أنه اختراع  
الانسان ، (٢) . ويرى دوبرا أن ثمت روابط وثيقة بين علم الحياة وعلم النفس  
وعلم الاجتماع . لكنه يميز بين ما هو فردى وما هو نفسانى ، ومن المحتمل أنه كان  
يفكر فى دور كهيم حين وضع هذا التمييز . قال « فى كثير جدا من الاحيان يخلط  
بين ما هو فردى وما هو نفسانى ، كما لولم يكن من الممكن أن يكون الفرد بطبعه  
اجتماعيا ونفسيا » ، (٣) . « الواقعة الاجتماعية الجزئية هى تأثير نظام اجتماعى على  
أفراد » ، (٤) . فالانتحار مثلا « تعبير جزئى عن واقعة عامة اجتماعية مرضية  
هى : التحلل الاجتماعى » ، (٥) : وعلى كل حال فان دوبرا يريد الى تكوين علم اجتماع  
موضوعى خالص مستندا الى كونت واسبنسر واسينناس وشيفله ودوركهم  
ويلينفلد . والغاية التى يستهدفها الأبحاث الاجتماعية هى الكشف عن القوانين  
التي تحكم ظهور الأنماط الاجتماعية (٦) . وثمة فائدة جلى فى دراسة القوانين  
المشتركة للوظائف الاجتماعية والنفسانية والبيولوجية وفى وضع فسيولوجيا  
المجتمع ، كما وضعت فسيولوجيا العقل والفسيولوجيا الحيوانية والنباتية (٧) .  
والمثل الأعلى الاجتماعى الذى يكون فيه تضامن الوظائف قاعدة أخلافية  
ينبغى على الدولة أن تفرض مرعاتها بكل دقة ، (٨) . وأخيرا نجد دوبرا يلح فى

(١) « العلم والديمقراطية : بحث فى الفلسفة الاجتماعية » ، باريس ، عند الناشر جاريو

جويرير ، سنة ١٩٠٠ من ١ ، ص ٢٧ ( وقد أهداه إلى بويسون ودوركهم ) .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٢ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٦) الكتاب المذكور ص ١٠٨ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٧٣ .

(٨) « » « » « » « » ١٢٤ .

توكيد هذه الواقعة وهي أن إيمانه بمستة ميل الديمقراطية ليس نتيجة أمنية فحسب ، بل هو أيضا نتيجة تلبوءات اجتماعية خاصة وعمامة ، (١) .

\* \* \*

وتحت تأثير كل من دوركهم وليفى بريل ، حاول البير باييه إقامة علم الوقائع الأخلاقية Ethologie (٢) i ويعى به الدراسة الوضعية الخاصة التي تفسر الوقائع الأخلاقية ، بمعزل عن كل محاولة المناقشتها وتبريرها ، الوقائع كما تظهر لنا فى الصبغ ، واللغات ، والقوانين ، والآيين ، والآداب ، بغض النظر عن أصولها الفردية . والوقائع الأخلاقية - وهي فى هذا تشبه الوقائع الفلسفية والفزيائية والنيولوجية والاقتصادية - لا يمكن تقريرها وتجميعها فى قوانين إلا بفضل البحث المستقصى المضى الخاضع للقواعد المعتادة للبحث العلمى ، (٣) . والواقعة الأخلاقية هي ، بالنسبة إلى الباحث فى علم الوقائع الأخلاقية ، تمييز الخير والشر كما يظهر هذا التمييز فى الوقائع الاجتماعية : من صبغ ولغات وقوانين وآيين وآداب . فاذا ما تقررت هذه الوقائع فينبغى أن نبحث عن قوانينها ، أى أن نشهد فى نقط محددة علاقات ثابتة بين الوقائع . ومشاهدة هذه العلاقات الثابتة لا يمكن أن يتم إلا باستخدام المنهج المقارن : « إذا كنا نقصد من كلمة

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦ .

ولنذكر من بين سائر مؤلفات دوربرا : التسكالف الاجتماعى « باريس ، عند الناشر دوآن Doin سنة ١٩٠٧ » ، « المدخل التاريخى إلى علم النفس الاجتماعى » ( باريس ، سنة ١٩١٩ ) « علم النفس الاجتماعى » ( باريس ، سنة ١٩٢٠ ) . ولا شك فى أن دوربرا قد خضع أيضا لتأثير جاستون ريشار صاحب كتاب « علم الاجتماع العام والقوانين الاجتماعية » ( باريس ، دوآن ، سنة ١٩١٢ ) ، ويؤكد ريشار أن علم الاجتماع العام يتصف بالخصائص الثلاث التى يتصف بها العلم الدقيق ، وهي : العموم ، تسلسل الظواهر فى الزمان ، صدق البراهين . وهو يضع هذه النظرية فى مقابل وضعية أوجين دى روبرتى المفردة من ناحية ، وعلم الاجتماع الدينى عند دوركهم من ناحية أخرى .

(٢) « علم الوقائع الأخلاقية » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ، ص ٢ - ٣ .

تاريخ - المنهج والروح النقدية ، فان علم الوقائع الأخلاقية في حاجة قبل كل شيء إلى حمام كبير من التاريخ . لكن ينبغي أن يخرج من هذا الحمام أضيء وأقوى ، أي أقدر على الارتفاع إلى القوانين ، (١) .

والدراسة التي عنوانها باييه بعنوان : « الانتحار والأخلاق » ، ( باريس ، ألكان سنة ١٩٣٢ ) تواصل وتكمل إلى حد ما التفسير الاجتماعي للانتحار - وفقاً لدور كبير .

أما العالم بالهنديات ومؤرخ الأديان پول أولترامار ( ١٨٥٤ - ١٩٣٠ ) ، من جنيف ، فإنه لم يخضع لتأثير الوضعية الكونتية المباشر . وإذا كنا نضعه في هذا الموضوع من كتابنا هذا فإنه يقدم عن طبيعة ونشأة وقيمة الدين تفسيراً وضعياً في جوهره وعلمياً ، وأن ، حكمة الحياة « Bisophie » التي قال بها أن تسهم تبعاً لذلك في إتمام تخطيطنا للتيار الأول . قال أولترامار : ، إن الدين إذا لوحظ في تاريخه يبدو كأنه جماع العواطف والعقائد ، والأفعال والنظم ، التي أثارها في الأفراد والجماعات ظواهر الكون والحياة التي يشعر الإنسان بأنه غير قادر على فهمها أو على تعديلها حسبما يريد ، (٢) . والجمل والعجز الإنسانيان يبدوان أساساً لكل الأديان . ولهذا فإنه مع تقدم الحضارة ، وخصوصاً مع تقدم العلم والصناعة والشعر ، فإن دواعي الدين تتضاءل شيئاً فشيئاً . « والتجربة الدينية لأشأن لها بالتجربة العملية ، في هذه لا تصدق إلا إذا استبعدنا منها كل عنصر شخصي . والتجربة الدينية شخصية وليست شيئاً غير هذا » ، (٣) . ومن الناحية

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٥ - وفي كتابه « الأخلاق العلمانية وأعداؤها » ( باريس

عند الناشر ويدر ، سنة ١٩٢٥ ) يجاهد باييه في سبيل إقامة أخلاق علمانية .

(٢) « الدين وحياة الروح » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٥٥ ، ص ٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٧٨ .

الروحية نجد أن الانسان لا يكسب من الدين شيئاً لا يستطيع أن يحصل عليه عن طريق آخر. والوحي لا يكشف لنا عن شيء عال، وإنما يكشف لنا فقط عن الرغبات والمشاعر والأوهام التي لدى وسطائه من البشر وهم بشر جداً (١). ويرى أولترامار أنه ليس بصحيح أن النفس الانسانية تتمتعش بطبعها للخلود واللانهاية والعلو أو المطلق. ومن المحال الادعاء أنه لا يمكن المرء أن يكون رجلاً كاملاً إذا ما قصر أفعه على عالم الظواهر. أما عن قيمة الدين فإن أولترامار يرى أن الخدمات الجلى التي قدمها الدين للانسانية لا تدل على أنه صحيح بالضرورة ولا على أنه لا غنى عنه أبداً (٢). وهذا يصدق بالأحرى على الكنييسة. وبيننا العقل يسير في سائر الميادين، من نصر إلى نصر، فإن الكنييسة تجر معها - كأنه حمل ميت - كثيراً من العقائد البالية والعبادات غير المفهومة والصيغ اللامعقولة. وهذا يهدد حياتنا بالآلية وبعدم الأمان. وهذا يفقر الروح. لهذا ينبغي - في رأى أولترامار - اطراح عقائد الطفولة.

وفي كتاب « أن نحيا » Vivre يحاول أولترامار أن يبين « كيف يمكن أن تعطى الحياة الغنى والامتلاء الخليقيين بها دون أن ندخل أبداً على أية صورة ما هو عال ومطلق » (٣). وبعبارة أخرى يقترح أولترامار أن نستبدل بالدين الحكمة الانسانية. « إن الحكمة لا تتخلى عن أى شيء انساني . . . إنها تتوجه إلى الجميع، دون تمييز بحسب اللون أو الجنس أو الثقافة أو القومية. ولا تستبعد الملحدين ولا المؤمنين. وتعظ الناس: أحبوا بعضكم بعضاً » (٤).

« حكمة الحياة، biosophie — هذا هو الاسم الذي يطلقه أولترامار، في

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٧ — ٢١٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

كتاباه « أن نحيا » (١)، على العلم الذي يسعى إلى أن يبين لنا الطريق الذي ينبغي علينا سلوكه لبلوغ هذه الغاية في حياة الفرد وحياة المجموع على السواء . ولهذا يرى أنه لا حاجة أبداً إلى تجاوز حدود تجربة الحياة الانسانية . « إن حكمة الحياة ، تريد أن تعطى الحياة الانسانية كل القيمة الروحية الفائزة عليها ، دون الخروج عن عالم الظواهر هذا الذي نعرفه بحواسنا وعقلنا ، وبالتالي بالتخلي عن كل فكرة صوفية أو دينية » (٢) . وفي مواجهة عالم يسوده عدم الشعور والضرورة ، نريد من الفرد الانساني ، أى من الشخصية الواعية الحرة الفعالة ، أن تسهم ، لصالحها وصالح أشباهها ، في تحقيق متزايد للعدالة والخير ، والحقيقة والجمال ، والحب والسعادة ، (٣) . فسنكون إذن « ذوى حكمة في الحياة ، بالقدر الذى به نسعى لجعل وجودنا روحياً . فبالروح نفذت أفكار الحرية والعدالة والحب والاخلاص في عالم الطبيعة ، أعنى في سلطان القوة والانانية . وعلى هذا فإن اتجاه أولترامار هو في جوهره أخلاقى . فحيث لا يكون الحب هو القوة المحركة فلا محل لحياة الروح . وحيث يكون الحب هو القوة الباعثة السارية فان شعورنا باللذة يزداد نبلاً بالجمال ، وطاقتنا تزداد بالحب ومعرفتنا بتصير أوضح بالحق . « إن النفس المحبة ليست فقط أكثر سعادة ، بل هى أيضا تنشر السعادة من حولها . ولا يكفيها أن تكون عادلة ، إنها تريد الخير » (٤) . ومن هنا جاءت الأهمية الكبرى لدراسة حياة الشخصيات البارزة في الماضى . وإيمانه يهده الفكرة سعى أولترامار لإيضاح مثله الأعلى بتأمل ثلاثة نماذج جميلة للانسانية : هوراس ، موتاننى ، وامرسن (٥) .

(١) « أن نحيا Vivre : بحث في حكمة الحياة : نظرية وعملية » (جنيف ، عند الناشر

جورج George ، سنة ١٩١٩ ) .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٥٩ .

(٥) الكتاب المذكور ص ١٨٤ - ١٦٣ .

لكن الإنسان لا يحقق مصيره كاملا إلا حين ينظم حياته . « إن الفرد لا يجد  
الفُرصة لوضع حياته - وأحيانا موته - في خدمة الآخرين إلا إذا انتسب إلى  
جماعة منظمة . ماذا أقول ؟ بغير الجماعة وبغير الموارد التي لديها إذا ما نظمت ،  
فإنه يكاد يكون من المستحيل عليه أن يعطى لذاته قيمة ، والروح التي ينبغى أن  
تنفذ في حياة الفرد والمجموع ، هي روح الحق والخير والجمال . ومعنى هذا أن  
الإنسان لا يحقق مصيره كاملا إلا في الدولة . والغاية العليا لجعل الوجود روحيا  
هي التأخي ، والانسانية .

وكتاب أوترامار الرئيسي في باب الهنديات هو : « تاريخ الأفكار  
التيوصوفية في الهند ، ، وقد ظهر منه جزآن : الأول بعنوان : « الشيوصوفيا  
البرهمانية ، ( باريس ، سنة ١٩٠٦ ) ؛ والثاني بعنوان « الشيوصوفيا البوذية ،  
(حزليات متحف جيميه) في المكتبة المستشرقية ، باريس ، پولجيتنر ، سنة ١٩٢٣

### الوضعية الوطنية والكاثوليكية

رأينا أن أوجست كونت قد ابتدع فكرة الوضعية لأسباب أهمها رد الفعل  
ضد التيارات السياسية والاجتماعية في القرن الثامن عشر ، لأنها كانت في نظره  
سلبية تماما ، وبهذا صار رائدا ليس فقط لنظريات نفسانية واجتماعية عرضناها  
من قبل ، بل وأيضا وخصوصا رائدا لمحاولات وطنية وكاثوليكية سياسية في  
العصر الحاضر بفرنسا .

ويكاد كل واضعي النظريات المضادة للثورة - منذ ثلاثين أو أربعين سنة -  
يستندون إلى «وضعية» Positivité كونت على نحو متفاوت في الشعور  
بذلك . وتين هو بمثابة همزة الوصل بين كونت والعصر الحاضر في هذه الناحية .  
وأبرز مؤلفاته في هذا الصدد حملته الشعواء ضد الثورة الفرنسية في كتاب «أصول

فرنسا المعاصرة، الذى شق الطريق أمام هذه الحركة. وانوجه الروحى Spiritus rector لـ «مجلة العالمين» ألا وهو فردينان بروتيير، قد صاغ الشعار : «استغلال الوضعية» ، وطبق هو هذا الشعار كما طبقه رجاله مثل بول بورجيه ، وشارل موراس ، إلخ ، فى الكفاح ضد الثورة الفرنسية وروادها فى القرن الثامن عشر. ولا حاجة بنا إلى التنبيه على أن روسو هو العدو القديم المشترك لكونت وتين وروتتيير وبورجيه وموراس ولوميتير ولا سر وباريس ، إلخ .

«استغلال الوضعية» - ذلك عنوان المرحلة الأولى فى طريق الاعتقاد، تبعاً لفردينان بروتيير ( ١٨٤٩ - ١٩٠٦ ) (١). وهذا الاكاذيى الشهير يرى فى كونت أول رائد كبير للكفاح ضد ما يسميه «الفلسفة الأساسية للقرون الثامن عشر» ، أعنى هذا المذهب القائل بأن إشباع جميع الحاجات الاجتماعية ينبغى أن يبحث عنه فى قلب النظم الموجودة رأساً على عقب وكأن المسألة الأخلاقية ليست إلا مسألة اجتماعية (٢). ويرى بروتيير ، مع كونت ، أن جذر هذه الظلمة موجود فى تمجيد الأنا تمجيداً ليست النزعة الرومنتيكية غير صورة منه والشك قناعاً له (٣). وروتتيير ، بوصفه كاثوليكيًا مخلصاً ولا تينياً ، يكره الفردية لأن كون المرء لا تينياً كاثوليكيًا وبالجملة فرنسياً معناه أن يكون اجتماعياً . ولهذا فإنه لا يتردد ، فى كفاحه ضد الفردية - هذا المرض الأخطر فى عصرنا الحديث - فى أن يقوم بالتوفيق فيما بينه وبين وضعية كونت ، ولا يرى بروتيير فى تمرد الفرد على سلطة الكنيسة ( فى عصر النهضة وعصر الإصلاح الدينى ) وفى إعلان حقوق الانسان .

(١) انظر : كتاب بروتيير بعنوان : «على طريق الاعتقاد» ، المرحلة الأولى : «استغلال

الوضعية» باريس عند الناشر بران Perrin سنة ١٩٠٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥ وما يتلوها؛ فارن كونت : «محاضرات الفلسفة الوضعية» ص ٥٠ ص .

١٧٧ ، طبعة سنة ١٨٧٧ .

(٣) «على طريق الاعتقاد» ص ١٩ .

على يد الثورة الفرنسية ، وفي الدفاع عن أستغلال حياة الروح ، وفي إعلان كنت للاستقلال الأخلاقي ، وفي مبدأ روسو وجيته في تربية الشخصية ، وفي الفلسفة الألمانية والميول الذاتية للشعراء المحدثين -- لا يرى في كل مظاهر الحضارة الحديثة هذه غير نزعة ذاتية مريضة وضلال للفرد وميل إلى وضع الأنا التجريبي ، الك ، جيفا ، مقياسا لكل الأشياء ، وبالجملة انتهاكا للتقاليد الفرنسية المقدسة ، وفي الوقت نفسه لا يرى غضاضة في أن يكون توماويا محدثا ، وكونتيا (١) . ويعتقد بروتتير أيضا أنه استعار من الوضعية المنهج الموضوعي واحترام الوقائع (٢) . وليس هذا كل شيء . فان بروتتير لا يتردد في ميدان التايخ الأدبي ، في المساومة مع تطويرية اسبنسردارون ، ويطبق على مختلف الاجناس الأدبية القانون الأساسي للتطويرية الدارونية والاسبنسية ، وهو القانون الذي يقول إن علاقات أشكال الوجود المختلفة والتحول وأصول الأنواع الطبيعية تفسر بتأثير البيئة والاختيار (٣) . ويبدو أن بروتتير بهذا يخلط بين الفن والعلم ، وأنه يولج الانسان في الطبيعة وفي الوقت نفسه يبرر المذهب الطبيعي مع أنه يهاجمه بشدة .

ويمكن أن نتحدث عن « استغلال الوضعية » عند پول بورجيه (١٨٥٢-١٩٣٥) في كفاحه ضد روح القرن الثامن عشر . فليمان أن المسكية هي الشكل الوحيد للحكم الذي يناسب فرنسا ، وأن الديمقراطية معناها الموت ، فإن بورجيه يستند ليس فقط الى أعلام الكاثوليكية مثل دي بونالد ، وجوزف دي ميستر ، ولولوبله Le play وريفارول وبلزاك ، بل وأيضا الى أعداء أعدائه ، مؤتسيا في هذا بروتتير . ويقوم نوعا من الاتحاد المقدس مع كونت وتين ورينان

(١) «خطب في الكفاح» .

(٢) « في طريق الاعتقاد » .

(٣) راجع « تطور الأجاس » .



والى حد ما مع فرنسيس بيكون ودارون واسبنسر فى الكفاح ضد الديمقراطية. ومذهب روسو بوجه عام، ويقرب بعقيدة قوة العلم البالغة ليرهن - بطريقة علمية دقيقة - على وجود الملكية وعدم شرعية الديمقراطية. كذلك ينحى بورجيه أمام سلطان «الوقائع»، وإعلان حقوق الإنسان، هذا الاعلان «القاتل»، «غير المعقول»، بما يشتمل عليه من عقائد فى الحرية والسلام والسيادة الشعبية ليس فى نظره غير تطرف. فى ايدولوجية القرن الثامن عشر وسوء تقدير غير معقول وساذج لقوانين الحياة والنظام الاجتماعى. اذ يرى بورجيه أن الديمقراطية غلط، بل كذب. لأنها تتناقض مع العلم الوضعى. وكل الأنواع تنمو عن طريق التطور، ومبدأ التطور هو الكفاح للوجود، أعنى سيطرة الأنماط الأقدر على تأمين المستقبل. والإيمان بالقيمة المطلقة للواقعة وضرورتها هو فى نظر بورجيه هو واحد من أوهام السوق التى تحدث عنها ليكون. والنقش المكتوب على الأبنية العامة فى فرنسا: «الحرية والإخاء والمساواة»، مضاد للطبيعة كل المضادة، لأن عدم المساواة قانون طبيعى، قانون صارم، ووجود فروق بين الطبقات، على الرغم من إعلان حقوق الإنسان، يدل على أن هذه الفروق تقتضيها الطبيعة نفسها. وتطور الحياة خاضع للقانون الطبيعى للاستمرار. فإذا طبق على البيئـة الاجتماعية كان معناه بالدقة عكس قانون الأغلبية أو السيادة الشعبية الذى يضع أصل السلطة فى الأغلبية الموقته ويجعل من المستحيل تبعا لذلك كل نشاط مستمر. كذلك فإن العلم الدقيق يعلينا أن الاختيار الطبيعى أعنى الوراثة المنظمة هى أيضا قانون طبيعى. ولا شىء أكثر مضادة لهذا القانون من المساواة الاجتماعية. ثم أن العلم يبين لنا أن أحد العوامل المهمة فى الشخصية الإنسانية هو الجنس، أعنى تلك الطاقة التى تجمعت عن طريق الأجداد، و«الموتى» الذين يتحدثون فىنا، كما يقول ملبسيور دى فوجيه. لكن هذا لا يتلاءم مع صيغة «حقوق الإنسان» التى تقترض واقعة أولية لمشكلة الحكم: الإنسان فى ذاته، وهو تجريد أجوف جدد

غير صحيح أبداً. ومع كونت يرى بوجيه أن الوحدة الاجتماعية هي الأسرة لا الفرد (١). ومع مؤلف مذهب في السياسة الوضيعة ، يدمغ كل فردية ، وكل ثورة ، وكل عصيان وتمرد ضد «النظام» القائم ، وكونت ينظر إلى «النظام» على أنه أساس مذهبه (٢). ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا وأن نتحدث عن تماثل بين تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع لدى بوجيه وبين التصور لهذه العلاقة لدى دوركهم . فمثلاً حين يقول بوجيه أنه ينبغي النظر إلى الواقعة الاجتماعية على أنها حقيقة ، قريبة الشبه من الواقعة الفسيولوجية في الصب أو الواقعة الفيلولوجية في النحو (٣). والنزعة المحافظة الاجتماعية يشترك فيها أيضاً كل من بوجيه ودوركهم . لكن بوجيه - كما قلنا لأسباب سياسة - يساوم مع الوضيعة والمذهب الطبيعي ، بل ومع الكاثوليكية . وإذا كان قد اعتنق الكيشلكه فليس ذلك لأن انجيل يسوع قد أعلن أن الناس جميعاً متساوون أمام الله ، ولكن بالأحرى لأن الكيشلكه هي الدين التقليدي لفرنسا ، ولأن نظمها أفضل تلاؤماً مع الملكية . ولأن «إعلان حقوق الإنسان» يصدر معظمه عن بروتستنتية روسو . وفي هذه الناحية أيضاً كان كونت رابداً له . والملاحظة التي تقول أن الكوتيه ليست إلا كيشلكه بغير مسيحية تنطوي على شيء من الصدق ، خصوصاً فيما يتعلق ببعض متابعي كونت في حضان الكيشلكه .



ووضعية كونت قد أثمزت أعرب الثمار عند أبوز مدافع عن نظرية الملكية ، والمؤسس والمرشد الروحي لحركة « العمل الفرنسي » ، L'Action Française . ونوبى به شارل موراس (١٨٦٨ - ١٩٥٧) . ويعنيان من بين مؤلفاته هنا كتابه

(١) راجع قصته : « الرحلة »

(٢) « مسرحة » الثمارس بوجيه ( سنة ١٩١٥ ) بأزرة الدلالة على نظرية إلى الفرق

بين الحلقين

(٣) راجع « آداب واجتماع » ، باريس ، عند الناشر بلون ونورى ، سنة ١٩٠٦ ص ١٢٦ .

المشهور « تحقيق عن الملكية » ، (١) ، وقد كان له أثر ضخم جدا . أما فيما يتعلق خصوصا بموقفه الوضعي ذى النزعة العلية ، فإن إمتداحه الحماسي لأوجيست كونت بالغ الدلالة في هذا الصدد من عدة نواح . إنه مثل برتتير و بورجيه يرى في أوجيست كونت حليفا في الكفاح ضد العدو المشترك . ويعتقد أنه وجد في وضعية كونت أرسخ أساس لنزعة الوطنية ونزعة التقليدية - وهذا تقريبا نفس الأمر - ولكفاحه ضد الثورة الفرنسية وضد الديمقراطية وداعها الرئيسي جان جاك روسو . وهاك مايقوله موراس مادحا لكونت : « إذا صح أن تمت سادة ، وإذا كان من غير الصحيح أن السماء والأرض ، والوسيلة لتفسيرهما ، لم تأت إلى الدنيا إلا في يوم مولدنا ، فإنى لا أعرف اسم رجل ينبغي أن ينطق به بمزيد من عرفان الجليل ( إلا كونت ) . إن صورته لا يمكن أن نستحضرها في الذهن من دون أنفعال » . وموراس ، وقد ألف عبارات كونت منذ عهد بعيد ، فإنه لا يستطيع أن يعطيا أى معنى كان . فأكثرها تجريداً في الظاهر تمس نفسه بنور مغناطيسى وهى عابرة . يقول موراس : « بصوت خفيض ، وفى صمت الليل ، يبدو لى أنى أردد مقاطع مقدسة : النظام والتقدم ، والأسرة ، والوطن ، والإنسانية . المحبة مبدأ والنظام أساساً ، والتقدم غاية ، كل شىء نسبي ، ذلك هو المبدأ المطلق ، نستقرى لنستدل إبتغاء التشييد . نعرف لنقتبأ إبتغاء الاقتدار . ينبغي أن يكون العقل وزير القلب ، لا عبدا له أبداً . التقدم هو نمو النظام . الخضوع أساس الكمال ، الظواهر الأنبل تخضع دائما للأغلف . الأحياء سيحكمهم الأموات بالضرورة أكثر فأكثر . ينبغي للإنسان أن يخضع للإنسانية أكثر فأكثر » (٢) . وموراس يطلق على نفسه اسم « المحافظ بالوضعية » .

(١) « تحقيق عن الملكية » ، الطبعة الأولى ، باريس سنة ١٩٠٩ عند الناشر « المكتبة القومية الجديدة » .

(٢) « أوجست كونت » : « مستقبل العقل » ، باريس ، مجموعة منيرفا سنة ١٩٠٤ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

أن هذا لا يمنع من اطراح ، الأحلام المسالمة لدين الإنسانية ، ، إذ قد كذبها تاريخ أوروبا المعاصرة الذى يمتد من حوالى سنة ١٨٥٤ إلى سنة ١٩٠٤ : د  
الوضعية تبدو أكثر صدقا وفائدة كلما تبذرت آمالها ، لأنها نظام discipline قبل كل شيء ، (١) . وعلى كل حال فإنا نجد عند موراس بعض القسرات المميزة للوضعية : القيمة المطلقة للوقائع ، اعتماد المجتمع حقيقة فعلية معطاة ، وخاضعا لقوانين حتمية ، ومستقلا عن الإرادة الفردين ، موقف مضاد للديمقراطية ، وهو يقول أن التجربة التاريخية للقرن التاسع عشر هي التي جعلته نصيرا للملكية . ويريد أن ينشئ د ملكية عليية ، (٢) . وإذا كان حكم الأحزاب السياسية والتصويت العام قد تبين أنه عقيم وضار لم يؤد إلى إيجاد النظام فى فرنسا ، فلماذا لا نلتمس مثل هذا النظام لدى الوحدة الوراثة المستقلة عن الأحزاب ؟ إن الملكية ، مثل العلم ، واقعية . . . لكن الديمقراطية ليست لإكذبا . وما يوجد فى فرنسا منذ الإعلان المشؤوم لحقوق الإنسان هو حال ديمقراطية هي عش لأخطاء جسيمة ، (٣) . ولن يتحقق الخلاص العام إلا د بإنشاء ملكية تقليدية . وراثية ، غير برلمانية وغير مركزية ، (٤) . والمثل الأعلى فى المساواة كذبة كبرى واستنادا إلى بول بورجيه يتحدث موراس عن د الضرورة العلية التي لا تقاوم د والتي تمنح الشعوب فى مواجهه المحرجه dilemma التالية : أما عدم المساواة أو الانتحلال ، عدم المساواة أو الفوضى ، عدم المساواة أو الموت ، (٥) . وفى موضع آخر يقول : د الديمقراطية هي الشر . الديمقراطية هي الفناء ، (٦) .

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٩ .

(٢) « تحقيق فى الملكية » ص ٤٠٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١٧ - ١٢٨ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٩٤ .

(٥) « د » ص ١١٦ .

(٦) « د » ص ١١٩ .

ويجري في الجمهورية حكم الأنغال ، أى حكم البروتستنت وأنصار روسو .  
وتبعاً لذلك فإنه يطالب في « تحقيقه هذا » وكل يوم في جريدته « العمل الفرنسى »  
بتحرير فرنسا من الأنغال métèques وهذه الروح يعتقد موراس « استقلال  
الوضعىة » ومذهب تين وأنه بهذا يستمر في النظام الاجتماعى المضاد للثورة  
والمضاد للبرلمانية الذى دعا إليه كونت .

و « العمل الفرنسى » — هذه الجريدة اليومية الوطنية الملكية التى أنشأها  
هنرى فوجوا Henri Vaugois فى سنة ١٨٩٩ وكان زميلاً لموراس فى الكفاح  
وأصبح الآن على رأس الحركة الفاشيستية فى فرنسا ، بعد أن انفصل عن موراس .  
نقول إن جريدة « العمل الفرنسى » تعنى تحولا فى تاريخ الفكر بفرنسا ، عند  
نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين . وهذا الحادث على صلة وثيقة  
بقضية دريفوس التى قسمت فرنسا إلى معسكرين متعاديين لا سبيل إلى اصلاح  
ذات بينهما ولا يزالان منفصلين متعاديين حتى الآن . ولا نستطيع أن ندخل هنا  
فى تفاصيل هذه الحركة ، كما لا نستطيع أن نفحص عن مسألة معرفة ما إذا كان  
التوفيق بين الوضعية والكثلكة ، كما سعى موراس وأنصاره إلى تحقيقه ، يثبت  
للنقد : ويكفيها هنا أن نحيل القارىء إلى كتاب القس ل . لابروتوير بعنوان «  
الوضعىة والكثلكة » ( باريس ، عند الناشر بلو Bloud سنة ١٩١١ ) .  
ولابروتوير يرى فى هذا التوفيق مزيجا غير محتمل من الدين والسياسة ، ينبذه  
بشدة . ومن ناحية أخرى فإن الكنيسة الكاثوليكية قطعت نهائيا ما بينها وبين  
« العمل الفرنسى » . لسكننا لا نستطيع أن نتمالك ، فى ختام هذا الفصل ، من  
أن نقول بضع كلمات عن نشاط رجل يعدو هو وبروتوير وتورجيه ، ربما إلى  
درجة أعلى منهما ، المؤسس الحقيقى للنزعة القومية الفرنسية ذات الاتجاه الوضعى  
وأفصدهذا الرجل « موريس باريس » . وموراس نفسه هو الذى دعا باريس فى  
سنة ١٩٠٠ « المنظم الأول للبهاتب القومية » .

ليست الوضعية نقطة ابتداء بارس Barrès (١٨٦٣ — ١٩٢٥) ، فلقد كان في شبابه نصيراً متحمساً لروسو . قال في كتابه «بستان بيزينيس» : «أى عزيزى روسو ! أى عزيزى جان جاك ، أيها ذا الذى آثرته بأجل حبي ومجده تحت عشرات الأسماء المستعارة ، أنت يا ذاك الأخرى ! ، وهذه الحماسة لروسو ذات علاقة وثيقة بعبادة الأنا لدى بارس الشاب . لكن بفضل ثلاثة أحداث سياسية كبرى تحولت عبادة الأنا إلى النزعة القومية : مغامرة بولانجيه ، وفضيحة بناما وقضية دريفوس (١) . وبهذا أصبح بارس منشئ القومية الفرنسية بكل المعنيين : كجموعة من المبادئ ، وكحزب سياسى . لكن عبادة الأنا ليست غير جذر واحد من جذور النزعة القومية عند بارس . وإتجاهه المتأثر بتين Taine جذر آخر لا يقل عن الأول أهمية والواقع أنه تحت تأثيرتين الغامر وسيادة النزعة العلمية آنذاك حاول بارس أن يعطى النزعة القومية أساساً «علمياً دقيقاً» . وهو الآخر ساوم مع الوضعية التجريبية والعلمية ، ناسباً إلى الجنس والبيئة وكذلك إلى سائر العوامل البيولوجية والفسيولوجية تأثيراً حاسماً فى حياة الفرد والأمة . وهو أيضاً ينظر إلى الفرد على أنه نتاج عابر للمجتمع ، وعلى أنه استمرار حتمى لأجداده . وبهذا المعنى فإن النزعة القومية عند بارس هي حتمية علمية متحوّلة فإن النزعة القومية هي قبول لحتمية ، ، هكذا يقول بارس (٢) . والوراثة تلعب

(١) بولانجيه : قائد فونسي ولد فى رن وصار وزيراً للحرب فى سنة ١٨٨٦ ، وقام بمؤامرات سياسية لتكوين دكتاتورية عسكرية تحكم فرنسا واتجر فى بركسل سنة ١٨٩١ . أما فضيحة بناما فهى تلك التى أثرت بمناسبة قيام شركة أسسها دلسبس بشق قناة بناما التى تربط بين المحيطين الأطلسى والهادى وما جرى من إختلاف ورشوة أدى الى تبديد مايقرب إلى سبعين مليون فرنك فرنسى قاتمهم داسيس وشركاؤه فى ادارة العملية فى ١١ يوليو سنة ١٨٩١ وثارَت القضية فى البرلمان واستاءتها الأحزاب السياسية عددة سنوات . أما قضية دريفوس فقضية تتعلق بضابط فرنسى يدعى ألفرد دريفوس أنهم بأنه كان يزود المحقق العسكرى الألمانى بوثائق حرية فرنسية سرية وحكيم عليه بالسجن مدى الحياة ثم أثبتت زوبعة حول براءته وأعيد النظر فى قضيته بدمه مركة حامية انقسمت فيها فرنسا معسكرين وانتهت بتبرئة فى ١٢ يوليو سنة ١٩٠٦ — ( للرجوع ) .

(٢) « مشاهد ومذاهب فى القومية » بارس عند الناشر جولان Juvén سنة ١٩٠٢ ص ١٠ . وقد وضع بارس إشارة الكتاب جملة لواجيست كوت .

فيها دورا مهما . والنزعة التقليدية والحتمية تميزان معا . ويذهب بارس إلى حد  
 تقول بأنه لا توجد حرية فكر ، لأن لا أستطيع أن أعيش إلا وفقا لمن  
 ماتوا لي . وهؤلاء وأرضي يفرضون على نوعا معيننا من السلوك والعمل ، (١) .  
 لسنا المتحكمين في الأفكار التي تتولد فينا . أنها لا تأتي إلينا من عقولنا ، إنها أنماط  
 للعمل تترجم عن استعدادات فسيولوجية قديمة جداً . وتبعاً للبيئة التي نفوض  
 فيها ، نكون أحكاما وبراهين . . . نحن استمرار لآبائنا . . . إنهم يفكرون  
 فينا وفينا يتكلمون . . . هذا دوار يفنى فيه الفرد ليجد نفسه في الأسرة وفي  
 الجنس وفي الأمة ، (٢) ، ولهذا ينبغي على الفرد والأمة أن يسعيا ليحافظا على  
 ذاتهما كما حدهما الماضي ، لأن يخافهما كما يشاءن . والوضع الراهن  
 للأمور ينبغي ألا يغير وقتاً لمبادئ معينة ، ومن هنا جاء كفاح بارس ضد  
 الثورة الاجتماعية و إعلان حقوق الانسان . . . ومن هنا جاءت أيضاً كراهيته  
 للمذهب روسو ، حتى ليمكن أن يقال عنه إنه أحرق في رجولته ما عبده في شبابه .  
 ومن المميز في هذا الصدد الحجج التي ناضل بها بارس ضد مشروع الاحتفال  
 بالذكرى المئوية الثانية لمولد روسو ، ، في سنة ١٩١٢ . . . صاحب بارس في مجلس النواب  
 الفرنسي في جلسة ١١ يونيو سنة ١٩١٢ : « هل تعتقدون حقاً وصدقا أن من المفيد  
 ومن المثمر أن نمجد رسمياً ، بأسم الدولة ، ذلك المرء الذي دعا باستمرار إلى  
 إبعاد الطفل عن تأثير أسرته وبنى قومه ؟ . . . أعتقدون حقاً وصدقا أن من  
 المفيد ومن المثمر أن نمجد رسمياً ، بأسم الدولة ، ذلك الرجل الذي وضع مبدءاً  
 يقول إن النظام الاجتماعي مصطنع كله ، قائم كله على اصطلاحات Conventions ،  
 وأن الأسرة نفسها لا تتماسك وتبقى إلا بالاصطلاح ، ويستتج من ذلك حق  
 كل إنسان منافي لإعادة بناء المجتمع على هواه وحسب مزاجه ؟ . . . »

(١) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٧ — ١٨ .

## نظرة راجعة

### إلى التيار الكبير الأول

ترجو أن نكون قد حققنا الغرض الذى توخيناه عند بداية هذا القسم الأول من تقدير لتيار الفكر المنبثق عن أوجست كونت والذى لا يزال مستمرا حتى اليوم - ويزجو أيضا أن نكون قد بينا أن الوضعية التجريبية والعلمية ليست بناء مصطنعا خياليا أو شبحا ومجرد نظرية ، بل هى بالأحرى حقيقة واقعية حية ، وقوة حياة إلى أعلى درجة . ومن المؤكد أننا لسنا بإزاء استمرار آلى لأفكار كوكبكية خالصة . فالمذاهب العديدة التى استعرضناها قد انبثقت بالأحرى من الحياة وفى اتصال وثيق بمختلف المعلوم والحاجات والأمانى التى يعج بها هذا العصر . ولهذا لا يمكن ارجاعها إلى كونت . ولا بد من تحفظات كثيرة حتى يمكن أن يقال إنها كانت توجد جراثيمها عند كونت أو عند أسلافه ، وأنها تطورت ونمت بنوع من التطور الخائق . وعلى كل حال فإن ما بذره كونت قد أثمر ثمارا ينبغى أن نحسب حسابها ، ثمارا تولف جزءا مكثرا للفكر الفرنسى منذ خمسين سنة ، وتعطى لكل الميادين الفلسفية الجزئية طابعا نسيجا وحده . والواقع أن نظرية المعرفة ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم النفس والأخلاق ، وعلم الاجتماع ، والدين والخلق الفنى ، وعلم الجمال ، والسياسة وعلم التربية - كل هذه تسرى فيها زوح وضعية بدرجات متفاوتة . وهذا حق ليس فقط من حيث المنهج ، بل وأيضا من حيث المذهب . فثمة ما يكمن من اختلاف وجهات النظر والمواد التى يعالجها المفكرون والعلماء الذين نظرنا فيهم ، فإن الموقف الوضعى مشترك بينهم جميعا ، بالمعنى السلبي الهدام وبالمعنى الإيجابي البناء . وإذن فهنا يبدئ فى هذا من المفارقات فإن كل الوضعيين سلبيون . فالسلب والهدم ، والكفاح ضد التصورات



المثالية والروحية والميتافيزيقية ، تميز جهودهم في جوهرها . وليست  
الاعتبارات النظرية الخالصة هي التي تدفعهم : بل تسرى فيهم وتسودهم سورة  
حيوية جديدة ، أو في القليل هم يعتقدون ذلك . وهذا المعنى فان سليلتهم وثيقة  
الارتباط بوضعيتهم : فالأمر هنا وهناك يتعلق بجعل الخارج يسود على الباطن ؛  
وينظر دعوتهم : « لتتحرر من الميتافيزيقا وما هو قبلي ، ومن المثالية والروحية  
وما هو عال ، ومن الأمر المحتمل لحسب ، وما هو عاطفي واقتراضي ، ومن  
الأفكار والأوثان ، ومن غير القابل للتخديد والادراك والحساب والقياس  
والحصرا ، - نقول إنه يناظر هذه الدعوة دعوة أخرى تقول : « إلى الوراء ،  
أو بالأحرى إلى الأمام نحو المعطيات المباشرة للتجربة الخارجية الموضوعية  
صوب الوقائع ، وما هو بعدى ، وما هو محايث ، وصوب الدقة الرياضية ، وما يمكن  
ضبطة عليها بالعقل ، وصوب الجبرية ، والقوانين الطبيعية ، وما يمكن وزنه وقياسه  
وحسابه ! ، ويلحون في توكيد ضرورة عدم التفلسف في المطلق ، بل الاتصال  
المباشر بالوقائع العينية والتخلي عن كل تفكير يتجاوز العلم الوضعي : واخيرا  
في المجال العلى أيضا يطالبون بالثبات على ما هو وضعي ، وعدم تقرير مثل أعلى  
أخلاقي واجتماعي مجرد ، وخصوصا عدم قلب الوضع الراهن للأمر رأسا على  
عقب ، بل التكيف معه حينما يراد تغيير الواقع التجريبي : - تلك ، بكل إيجاز ،  
نتيجة المرحلة الأولى في طريقنا هذا .

## التيار الكبير الثاني

### المثالية النقدية والمعرفة

من الخطأ الفاحش الاعتقاد ان الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية هي القوة المسيطرة على الفكر الفرنسي المعاصر . ففي نفس المدة أو ربما بعد ذلك يقليل جرت إتيارات أخرى مختلفة عنها ، بل في تعارض معها . وعلى كل حال فقد أردنا بعرضنا للتيار الكبير الأول أن نهد التربة لفهم التيارات المعارضة .. لأنه إذا كانت الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية في جوهرها ومختلف مظاهرها قد انبثقت من الضرورة لرد الفعل ضد التصورات الميتافيزيقية والروحية والثورية في الحياة ، فان التيارات الأخرى التي أشرنا إليها في المقدمة ، تدين بنشوتها — في قسم كبير منها — لمجهود للتغلب على المقتضيات اللاحدودة للسيطرة العلمية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وهذا يصدق في المقام الأول على اتجاهات ومحاولات المثالية النقدية والمعرفية (١) (الابستمولوجية) . والواقع أن هذه الحركة ابتدأت في نفس الوقت تقريباً مع الوضعية ذات النزعة العلمية والتجريبية ، أعنى في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ويمكن عدها رد فعل متعدداً ومنظماً تقريباً ضد كل أنواع الوضعية وفي الوقت نفسه بمثابة جهد لتحرير الإنسان الحديث من كل القيود الخارجية . ومن هنا أولاً محاولة تعيين حدود المعرفة العلمية . ويمثلو هذه الحركة ، مع استنادهم

(١) (نسبة إلى نظرية المعرفة) .

إلى علوم مختلفة ، يودون أن يبرزوا الدور الإيجابي للعقل بالنسبة إلى الحواس في تشييد العلم . فإذا يريدون أن يقولوا حينما يؤكدون أنه لا علم بغير فروض وأن الدقة العلمية ليست في حالة هوية ولا مشابهة مع الدقة الرياضية ، ذلك أن التجربة الغليظة brute والمعطيات غير المتشكلة للحساسة التجريبية ليست أساس العلم ولا أصله ، بل هي مجرد فرصة لتحقيق فكرة توجد في عقولنا ، حتى إن الجرب ، بدلا من أن يقبل سلبياً ما يعطاه من خارج فانه يخلق الوقائع العلمية وإلى حد ما الوقائع الغليظة .

« لا علم بغير فرض » — هذا معناه أيضاً أنه ليس ثم علم إذا لم تقر بشيء لا يقاس ، ولا يحسب ، ولا يوزن ، الخ ، وأن فكرة الاحتمالية تلعب دوراً كبيراً في العلم . وثمت قسمة أخرى مميزة لهذا التيار هي النضال ضد منهج الرد ، أعنى ضد كل محاولة إرد الأعلى إلى الأدنى ، كما عرفناها عند بعض ممثلي التيار الكبير لأول . وخصوصاً وقبل كل شيء نجد أن ممثلي هذا التيار يسعون لبيان أن القوانين الطبيعية ليست نسخاً منقولة عن الواقع المعطى ، وليست سلاسل — إن صح هذا التعبير — تفرض علينا من خارج ، بل هي بالأحرى من خلق العقل . وبعبارة أخرى إنهم يعدون القوانين الطبيعية إضافات رمزية تطبقها على الواقع العيني يقتضى أن يعرف المرء وأن يوافق على مجموع من النظريات المشبعة بعناصر قبلية . ويثبتون أنه لا توجد رابطة ضرورية بين الظواهر نفسها وما نسمه باسم القوانين الطبيعية . فهذه تؤلف لغة ذات كمال لا شك فيه ، بيد أن هذه اللغة تنسب إلى ميدان المعقول ، ولهذا فانه للوصول ينبغى ألا نبدأ من الواقعة ، بل من الفكرة .

كنت ( ١٧٢٤ — ١٨٠٤ )

وعليتنا أن نتساءل الآن : ما هي مصادر هذا التيار الثاني ؟ إذا شئنا أن نصعد

إلى بطلان من أبطال الفكر مقامه في هذه الناحية شبيه بمقام فرنسيس بيكون أوفه غريولام بالنسبة إلى التيار الأول ، فإنا لا نتردد في ذكر اسم ديكرت ، الذي كان فضله الكبير هو في الدفاع بقوة عن شرعية الفكر وسلطانه واستقلاله . إن ديكرت هو الذي كشف عن مبدأ الأولوية المعرفية والحقيقة فوق التجريبية للعقل ، في العصر الحديث . لكن من الناحية المنهجية ، أعنى من حيث أن ديكرت قد جعل من الرياضيات المثل الأعلى والنموذج للعلم ، فإنه ليس فقط رائد التيار الثاني ، لكن يمكن بالأحرى أن نرى في هذا التيار الثاني رد فعل قوياً ضد المذهب الديكرتي .

كلا ، ليس ديكرت ، بل كنت هو أول رائد كبير للتيار الثاني ، وخصوصاً تلك نقد العلم ، في فرنسا . ولا شك في أن كنت لم يستطع التحرر من سيطرة الرياضيات . لكن من الصحيح أيضاً أنه كان بالنسبة إلى التيار الثاني نظير كونت بالنسبة إلى التيار الأول : فإنه يرجع - من نواح عديدة - نقد العلم ، أعنى مسألة إمكان المعرفة العلمية وحدودها . واتجاه كنت مضاد للتجريبية بوضوح . فبفكرته التركيبية عن العلم مهد كنت الطريق لنقد العلم ، وعنده أن التجربة أمر يخلق نفسه باستمرار عن طريق اتحاد عالمين منفصلين في الظاهر ونفوذ كليهما في الآخر . فـ لا معرفة بغير أحكام تركيبية قبلية *Apriori* ، معناه : لا معرفة بغير إحصاب المعطيات الخارجية بواسطة الشكول القبلية للعقل ، أعنى بواسطة تركيبنا العقلي والتركيب لا يعطى بواسطة الموضوعات ، بل هو بالأحرى يتم بفعل من تلقائية العقل . ودور جميع الشكول القبلية دور تركيب وتوحيد . وبيان أنه ليس ثم عالم خارجي مستقل عن الإنسان وأن عقلنا هو الذي يوحد الأشياء بعضها مع بعض أعطى كنت أساساً للتلقائية الإنسانية لا يتزعزع . والثورة الكوبرنيكية عند كنت معناها إن كل نظرياتنا العلمية ، وكل قوانيننا الطبيعية ، الخ ليست نسخاً

سالبة توجد خارجنا ، بل هي بالأحرى من نتاج الفكر الخالق ، وأن تمت اتفاقاً بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل ، وأن الحقيقة التي نعرفها هي حقيقتنا ، وأنها من لحمنا ، وأن كل « ما هو خارجي » يتضمن شيئاً « باطننا » . وإنه لفضل عظيم لسكنت أن دمر الأسوار التي أقامها الشكك من ناحية ، والمترمتون من ناحية أخرى ، بأن بين أنه ليس ثم موضوع بغير ذات ، وإن المعرفة التي لدينا عن الأشياء تتوقف على باطننا . ولا يحق للنزعة النفسانية ولا النزعة القائلة بأن كل شيء وهم — أن تهيب بكنت . والنسبية Relationisme الكسنتية ، بعيداً عن أن تكون شيئاً واحداً هي والذاتية البروتاغوراسية أو الوهمية تفترض بالأحرى فكرة التضامن التي تقول إننا بالمعرفة نتصل بالحقيقة الباطنة Nouménale للظواهر .

وكنت هو أيضاً رائد التيار الكبير الثاني بفعل تحديد آخر . فربما بتأثير بسكال وروسو من ناحية ، ونزعة التقوى الألمانية من ناحية أخرى ، وعلى الرغم من تعلقه بالنزعة الرياضية في القرن السابع عشر والثامن عشر ، فإن كنت يؤكد أن المعرفة البرهانية للعقل العاقل لها حدود ، وأنها غير كفاء أبداً في أمور الإيمان والعمل الأخلاقي .

وهذه النظرة لا تنطوي على أية ثنائية ، بل نحن بالأحرى بإزاء نوع من تقسيم العمل ، مناظر لذلك الذي نجده عند بسكال حينما نجد بسكال يعارض روح اللطافة روح الهندسة ، أو حينما يتحدث عن « منطق القلب » وعن « أمور القلب » ، ومناظر أيضاً لما نجده عند روسو حينما يقول أنه في المسائل العظمى لوجودنا ، وخصوصاً في ميدان الأخلاق والدين ، ينبغى علينا أن نستشير « العاطفة » و« النور الباطن » . ولأننا نفوسنا نتصل بحجج « الفلاسفة » .

وبهذا المعنى ينبغي أن نفسر العبارة المشهورة التي قالها كنت وكثيرا ما أسيء فهمها ، وهي : « كان على أن أنخلي عن العلم لأنخلي المسكان للإيمان » . وبهذا المعنى أيضاً ينبغي أن نفهم أولوية العقل العملي . والواقع أن كنت ، شأنه في ذلك شأن بسكال وروسو ، يقر بأن العقل العملي قادر على أن يعطينا يقينا في أمور ينبغي على العقل النظري أن يتخلى عنها . بل يذهب إلى أبعد من بسكال ويقول إن العقلي النظري يتعين بمحاجات العقل العملي حينما يتناول أفكار ما هو غير مشروط ، وهي أفكار تتجاوز حدوده . وبهذا المعنى يمكن أن نعد كنت بمثابة رائد للبرجماتية المعاصرة . ألا يتخيل أليينا أننا نستمتع إلى جيمس حينما نسمع كنت يقول إن المهم أن نقول لأنفسنا : أريد أن يكون الله موجوداً ، أريد أن يكون وجودي حراً وخالداً من ناحية ؛ لأن أقول : من اليقيني رياضيا أن الله موجود وأن النفس خالدة . ويسخط كنت على « الفلاسفة ، الذين يدعون أنهم ينفذون إلى كل شيء ، ويحسبون كل شيء ، ويعرفون كل شيء بطريقة علمية ، ويفندون كل شيء . ونزعة التقبلية Apriorisme هي بمعنى من المعاني نزعة فعالة Activisme . ومعناها أن المعرفة فعل نفوذ وتداخل متبادل بين الذات والموضوع » .

وفلسفة كنت العملية خصوصاً ( الأخلاق ، علم الجمال ، فلسفة التاريخ ، السياسة ) هي المميزة الخاصة لاتجاهه المضاد للنزعة التجريدية والنزعة الوضعية . وهنا أيضا ، وهنا خصوصاً ، سعى لتجاوز ثنائية العقل والحقيقة التجريدية ولجعل ما يجب أن يكون مستقلا عما هو كائن . والأخلاق قد ظلت أعلى من كل نزعة نسبية وكل نزعة تجريدية لارادتنا وفعلنا . والصلابة Rigoirisme الكينيتية تتوجه خصوصاً ضد كل ما في الإنسان من پاثولوجي خالص ، وتجريبي بحيث ، وحيواني مجرد . والأمر الأخلاقي ليس مشروطا ، أي أنه لا يستمد عما هو معطى تجريبيا ؛ وهو في جوهره مطلق غير مشروط ، قبلي ، صادق بالنسبة إلى الكائنات

التي يوجهها العقل العملي . وعندنا شعور بذلك باطنيا وبعقل . وهنا أيضا يلح كنت في ضرورة أغناء المعطى التجريبي بمزيد من العقل والمثل الأعلى والبطون . Intériorité . لهذا يرى نفا . مضطراً إلى محاربة أولئك الذين يقولون : « هذا من الممكن أن يكون عادلاً نظرياً ، لكنه لا يصلح عملياً ، فمع مراعاة الظروف القائمة . أعنى ما يحدث وما يمكن عمله ، فإنه ينبغي أن نسعى كي نحقق في الواقع ما أدركنا أنه خير وعادل نظرياً . وهذا ينطبق على ميدان الأخلاق كما ينطبق على ميدان القانون . الخاص والعام والسياسة . وهكذا فلا يهم كثيراً ما إذا كان العقد الاجتماعي واقعة ، بل يكفي أن ندرکه كفكرة خالصة من أفكار العقل . هنالك تكون له حقيقة واقعة لا جدال فيها : فيصلح مرشداً للشرع ( مثل ما هو قبل في ميدان نظريه المعرفة ، تقريباً ) . وهذا ينطبق أيضا ، بعد إجراء التعديلات المتلائمة ، على فكرة السلام الدائم . وأخيراً فإن الحكم الجمالي ليس خالصاً ، في نظر كنت ، إلا إذا استند إلى مبدأ قبلي ، وحين يكون حراً من كل عنصر نفسي وتجريبي . ويقتضى إجماعاً على إطرانه . حتى إننا إذا قلنا عن شيء إنه « جميل ، فإننا نقضى أن يوافق عليه كل إنسان ويقر بأنه جميل ، والسامى ، أكثر من الجميل ، يشهد في نظر كنت ، على القوة المدعة للعقل الإنسانى بالنسبة إلى ما يعطى من خارج . وإن الجميل يهيؤنا لحب الشيء ، والطبيعة نفسها ، دون إبتغاء منفعة ، والسامى يهيؤنا لتقديره حتى لو كان ذلك ضد مصلحتنا . وعلى كل حال فإن اليقين الجمالي « ذاتي ، في جوهره ، وليس مجرد إنعكاس للمعطى التجريبي الغليظ ، واللذة الجمالية نتيجة نشاط تركيبنا العقلي .

وليس في وسعنا أن نقحم عن التأثير الهائل الذي أحدثته فلسفة كنت في فرنسا لأن ذلك سيكون معناه كتابة تاريخ للفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر . بل نحن لا نستطيع أن نعدد كل الحلقات التي تربط الكنتية بأصحاب التيار الكبير الثاني الحاليين . فلنكتف بأن نقرر أن ثمة منذ نهاية القرن الثامن

عشر حتى أيامنا هذه — إستمراراً لإخصاب الفكر الفرنسى بواسطة الفلسفة  
السكنتية . وقد قام شارل فييه Charles Villers ومدام دى اشتابل وديجرندو  
بدور الوسطاء الأول في هذا الباب . وفكستور كوازان أيضا أسهم كثيراً في  
نشر السكنتية في فرنسا . والمهم عندنا هو أن النجاح الهائل الذى صادفته المثالية  
المعرفية والنقدية والروحية ( جزئياً ) ، في النصف الثانى من القرن التاسع عشر  
في فرنسا ، قد ساعده ، إن لم يكن أناره ، إلى درجة عالية العود إلى قراءة كنت .  
وحين تقرر هذا لانفكر فقط في الإنتاج الفلسفى بالمعنى الدقيق وحده بل وأيضا  
وخصوصا في ذلك الرد فعل المتعدد ضد الوضعية التجريبية والعلمية المعروف  
باسم « نقد العلم » ، والذى قام به نفر من أعظم العلماء والرياضيين منذ ثلاثين  
أو أربعين سنة .

### شال رنوفيهه ( ١٨١٥ — ١٩٠٣ )

إن إنتاج شارل رنوفيهه الفكرى هو بمثابة واصله بين السكنتية وبين العصر  
الحاضر . وإلى جانب كنت كان لرنوفيهه أبقى أثر في الحركة الفلسفية بأسرها ،  
في النصف الثانى من القرن التاسع عشر في فرنسا . ورنوفيهه لم يبدأ من كنت  
مباشرة ، ففي شبابه تأثر خصوصا بوضعية كونت . والدراسات الرياضية التى  
قام بها في مدرسة الهندسة حددت بطريقة حاسمة تطور فكره . ومن المحتمل أنه  
قرأ هناك المجلدات الأولى من « محاضرات في الفلسفة الوضعية ، لأستاذه ومواطنه  
كونت ( وقد ولد كلاهما في موبلييه ) وكانت قد ظهرت منذ أمد قصير . ومن  
المحتمل أيضا أن تكون هذه القراءة قد أثرت في تطوره الفلسفى . وبعد ذلك قرأ  
لديكارت وليبنتس ومايبرانش واسيينوزا وشلنج وشوبنهور ، الخ ، وتححر بهذا  
جزئيا من السكوتية . ولكن الحاسم في تطوره كان قراءة كتب كنت ، لأنه يرى  
في مواصلة النقدية السكنتية المهمة الرئيسية في حياته . وعلى الأخص تبين له  
أن مذهب النقائض عند كنت هو الذى كان له بالغ الأثر فيه رغم أنه لم يشارك كنت  
برأيه في عدم إمكان تنفيذ نقائض الموضوع . ويمكن أن تقارن المسكاة التى



يحتلها رونوفيه في الفلسفة الفرنسية في القرن التاسع عشر بالمكانة التي تحتلها النقدية الجديدة في ألمانيا. والواقع أن من الممكن أن نتحدث لدى رونوفيه عن دعوة تقول: « عودا إلى كنت! ، بمعنى السعي لتجاوز الوضعية الطبيعية من ناحية ، والمذاهب الميتافيزيقية لمتابعي كنت الأوائل في ألمانيا ، من ناحية أخرى . أولا نجدُه يقول في مقدمة كتابه الرئيسي : « مبحث في النقد العام » : « دأصريح بوضوح إذن أنني أتابع كنت ، وكما أن الطموح ضروري لدى كل من يود عرض أفكاره على الناس ، فاني أطمح إلى أن أتابع بجد في فرنسا عمل النقد غير الناجح في ألمانيا (١) » . ورونوفيه ، بمعارضته لزعمة التلقيح الفرنسية وللميتافيزيقيين الألمان ، يود أن يستمسك بالجانب النقدي من الكنتية وعن هذا الطريق يود أن يتجاوز كنت . وتأثير هيوم أيضا مشترك بين النقدية الجديدة الألمانية والنقدية الجديدة عند رونوفيه . ومع ذلك فإن النقدية الجديدة ( أو المحدثة ) عند رونوفيه ذات جذور عميقة ليس فقط في الكنتية ، بل وأيضا في وضعية كونت والفكر.

(١) مبحث في النقد العام ، المبحث الأول : « مبحث في المنطق العام والمنطق الصوري » . سنة ١٨٥٤ ، من به ونشر الى بعض مؤلفات رونوفيه : المبحث الثاني : مبحث في علم النفس العقلي وقتا لمبادئ النقدية « سنة ١٨٥٩ » . المبحث الثالث : « مبادئ الطبيعة » سنة ١٨٦٤ ، المبحث الرابع : « المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » سنة ١٨٩٧ ، « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ ، « النقد الفلسفي » ، مجلة أشأها رونوفية في سنة ١٨٧٢ ، والسلسلة الأولى منها تدم في ١٣ سنة ، وتحتوي على ٣٦ مجلدا ، والسلسلة الثانية تبدأ من سنة ١٨٨٢ وتتم في ٥ سنوات وتحتوي على ٢٥ مجلدات ، « محطط تصنيف منظم للمذاهب في مجلدين ، سنة ١٨٨٦ ، « وفينكتور هوجو ، الشاعر » سنة ١٨٩٢ ، « فيكتور هوجو الفيلسوف » سنة ١٩٠٠ ، المبحث الخامس : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » سنة ١٨٩٧ ، لازمان Uchronie سنة ١٨٧٦ ، « المونادولوجيا الجديدة » ، سنة ١٨٩٩ « مذهب الشخصية » ١٩٠٣ ، « محررات التياتريقا البضة » باريس ، المكان سنة ١٩٠١ ، تاريخ وحلول المشاكل الميتافيزيقية « باريس ، المكان سنة ١٩٠١ « المراسلات بين رونوفية وسكرتان » ، باريس ، كولان ، ١٩١٠ ، « جول لوكيه » ( ١٨١٤ - - ١٨٦٢ ) ، مبحث عن حقيقة أولى — شذرات جمعت به وفاته . ، باريس ، أرمان كولان ، سنة ١٩٢٤ .

الفرنسي في القرن التاسع عشر وشطر من الثامن عشر . ومن هنا يفترق عن  
الكنيتية الجديدة الألمانية .

والمؤكد أولا هو أن رونوفييه ليس خصصا مطلقا للوضعية بل يبدأ فيقرر أنه  
« يقبل صيغة أساسية للدرسية الوضعية وهي : «رد المعرفة إلى قوانين الظواهر ،  
ويعتقد أن هذا المبدأ يتفق مع منهج كنت ، وإن كان هذا الفيلسوف لم يستخلصه  
بكل وضوح نتيجة وقع التقاليد الميتافيزيقية (١) . وهو يدعو إلى مذهب  
ظواهر *Phénoménisme* منطقي . ويستخدم كثيرا ألفاظا مثل «واقعة ،  
و«ظاهرة» يعتقد أنها عناصر المعرفة . ولا ينظر إلى الأشياء إلا من ناحية  
هذا الطابع المشترك الذي لها في ظهورها وامثالها ، وبالجملة امثالاتها . فإنه  
يسمى الأشياء ، بوصفها امثالات ، وقائع وظواهر (٢) . ووضعية رونوفييه  
تبدى أيضا في اتجاهه المضاد للميتافيزيقا ، فهو يرفض الشيء في ذاته ،  
واللامتناهي ، والمطلق . فليس ثم أشياء في ذاتها بالنسبة إلى المعرفة ، اللهم  
إلا إذا أطلقنا على الامثالات أسماء الأشياء في ذاتها . ولا يمكن أن يمثل الفكر  
في ذاته ، والمادة في ذاتها (٣) . كذلك لا يوجد مكان في ذاته ، وزمان في ذاته .  
والمتمثل يتضمنان علاقات . وبهذا المعنى فإن الإضافية *relativisme* على  
صلة وثيقة بالظاهرية *Phénoménisme* عند رونوفييه . فإذا جعلنا الشيء في  
ذاته والجوهر خارجا عن كل الإضافات فإن الشيء في ذاته ، والجوهر ، لا شأن  
لحما بالامثال . و«إذن فالأشياء ظواهر فيما يتعلق بالمعرفة ، والظواهر أشياء .  
والفكر في ذاته ، والمادة في ذاتها ، والجوهر في ذاته ، وبالجملة اللامتناهي ، والمطلق

(١) الكتاب نفسه ص ٤١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٥ .

ليست إلا أوثاناً يمكن عدّها ديناً للفلاسفة يمكن أن يقارن بالتعويذية Fétichisme  
تولّا أنها أوثان مبالغة في التجريد (٣) .

وهكذا نجد أن الميتافيزيقا هي في أساسها علم عبادة أوثان فإن كان ثم مطلق فانه  
لا يعرف إلا بعلاقاته ، إنه نوع من المطلق النسبي إن صح هذا التعبير ، إنه عدم  
تعين ، وهو جهل : ذلك أن كل شيء نسبي فيما يتعلق بالعرفة . كل شيء نسبي  
- هذه الكلمة الكبرى للشك . هذه الكلمة الأخيرة لفلسفة العقل المحض في  
العصر القديم ، ينبغي أن تكون الكلمة الأولى في المنهج الحديث ، وبالتالي في  
العلم ، فهي التي ترسم الطريق خارج ميدان الأوهام ( ٢ ) . ويعد ونوفيه  
كلمتي شرط وتوقف أنهما مرادفان للنسبية ، ويعتقد أنه بهذا يتابع هوبز وهيوم  
وكنت وكونت . قال : إن كنت أعطى انفس الحقيقة مظهراً آخر بأن بين - بوسطة  
تحليل عميق - توقف موضوعات المعرفة بالنسبة إلى المعرفة نفسها أو قوانينها  
الضرورية ، ( ٣ ) وعلى كل حال فان ونوفيه يقرر ، مع الوضعية ، أن الغرض  
من المعرفة هو إدراك قوانين الظواهر . ويزيد أن يستبدل بفكرة الجوهر فسكرتي  
« القانون ، و « الوظيفة ، العليتين . ويقصد من القانون دظاهرة مركبة ، تحدث  
أو تستحدث على نحو ثابت ، وتمثل على أنها علاقة مشتركة لروابط ظواهر أخرى  
عديدة ، ( ٤ ) . وكل النظام الموضوعي ليس الا تركيباً لروابط تركيباً لقوانين .  
وموضوع العلوم ، منظوراً إليها ، مجموعها ، هو التشديد التدريجي لهذه التركيبات  
ومنهج العلوم أو « النقد العام ، يقوم إذن على تحليل معطيات الأمتال منظوراً  
إليها في أشد عمومها . والمخالصة أن مبدأ المعرفة وكذلك مبدأ العلم هو الظاهرة ،

(١) الكتاب نفسه ص ٩٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١١١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١٣ ، - ١١٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٢٣ .

وغايات المعرفة هي قوانين الظواهر (١) .

ونقدية رنوفية ، شأنها شأن وضعية كونت ، ذات طابع سلبي . فهو يبتدئ بفكرة الفلسفة بوجه عام ويستبدل بها نقد معرفتنا . ومحل العلم السكلي يضع نظرية الفوانين العامة للمعرفة وحدودها (٢) . . . وبهذا يسمى كتابه الرئيسي بأسم مبحث في النقد العام ، ، لاقى في الفلسفة ، . ولا بد من تغيير الأسم . إذا تغير المنهج (٣) . والنقدية تتخلى عن الأملاك الكامل للظواهر . ونوفيه ، مثل كونت ، ينظر إلى موقفه — وهو في جوهره سلبي — على أنه إيجابي ، لأنه من الإيجابية قلب الأخطاء ، خصوصاً الأخطاء الجارية منذ أمد طويل ، (٤) . « فالروحية والمادية ووحدة الوجود تختفي بمناهجها الفاسدة وأبنتها الواهية ، حينما تحطم أو ثان اللامتاهي والجوهر والعلة الجوهرية . . ولا يشك رنوفيه في أن بناء المقولات الذي شيده سيكون له أثر أبعد مدى من كل المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية للكون . فاذا كنا نقصد من « الإلحاد » نبذ كل الأوثان الميتافيزيقية ، فإن رنوفيه لن يتردد في اتخاذ هذا الوصف وتطبيقه على نفسه . بيد أن الملحد الصريح يقع دائماً تقريباً في المادية ، ولكن رنوفيه يرى فيها خطراً على الإنسانية عظيمًا (٥) .

وهذا الاتجاه الوضعي المادي للميتافيزيقا هو الذي دفع رنوفيه إلى نقد كنت بقسوة . لقد وجد أن كنت لم يستطع أن يتخلص تماماً من الأيديولوجية الميتافيزيقية . وقال إن الفلسفة السكتية « تضع مكان الجواهر القديمة كائنات في

(١) الكتاب نفسه ١٨٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٩ وما تلاها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٥٥ ، ٢٦٥ .

ذاتها لا ندرى ما هي ، وبواطن Novmènes مجهولة ، ومن فوقها غير المشروط المحض ، على أنه الحقيقة العليا ، وتنزل إلى مستوى الحقيقة الواقعية التجريبية القليلة الاختلاف من الوهم — كل ما هو ظاهرة ، وبالتالي الشخص الحقيقي الذى كل أحواله ظاهرة ونسبية ، (١) . قال فوييه Fouillée : « إن رونفويه وقد تبين في العالم بقية من الميتافيزيقا العتيقة ، يذبدها ولهذا أنزل الكنتية من السماء إلى الأرض ، من المنطقة العالية للأشياء في ذاتها إلى المنطقة المحايثة للظواهر ، (٢) وما يحاربه رونفويه بكل عنف عند كنت هو الجبرية في عالم الظواهر . يقول رونفويه : « إن النقدية الجديدة ، منذ نشأتها ، قد فندت النقائض ، وبرهنت عن طريق مبدأ التناقض على الاستحالة المنطقية لامتداد الظواهر إلى غير حد في المسكان أو الزمان الجارى . وكنت أكد جازما الجبرية السكلية قانوناً مطلقاً لعالم الظواهر . والنقدية المحدثه منذ نشأتها قد أقرت بمقالات الجبرية السكلية وبحرية الإرادة الحقيقية على أن كلا منهما تتجاوز الأخرى ، ومدى المنطق المحض ، وبينت توكيد حرية الإرادة الحقيقية على أنه مندرج في المعاني الأخلاقية للشخص ، (٣) ويؤسس رونفويه بناء المقولات على مبدأ النسبية نابداً واقعية الجوهر وراداً كل المقولات إلى إضافة Relation ، فهى أعما وسأرها يفترضها .

لكن على الرغم من هذا النقد للكنتية وعلى الرغم من تأثره بالتيار الوضعى فى عصره ، فإنه يريد أن يعد خصوصاً متابماً لكنت . ويسمى النقدية المحدثه فى مقابل الكنتية — نسبية واضحة صريحة . هى فى نفس الوقت شخصانية Personnalisme بينما الفلسفة الكنتية هى فى نظره انكار للشخصية ، وهالك خلاصة

(١) الشخصية ، مع دراسة عن الادراك الخارجى والقوة « باريس ، إلكات ١٩٠٣ ،

المقدمة .

(٢) فوييه : « الكنتية المحدثه فى فرنسا ( « المجلة الفلسفية » سنة ١٨٨١ م ص ٣ )

(٣) « الشخصانية » ص VII

( م ١٧ — الفلسفة )

الشخصانية : كل معرفة هي واقعة في الشعور تفترض ذاتا ، أعنى الشعور نفسه  
بمثلا ، وكل امتثال هو رابطة ، أو مجموعة من الروابط التي يجمعها قانون  
والقانون إضافة ( أو علاقة ) عامة . وأعم الإضافات ، والتي تفترضها سائرها  
هي الإضافة نفسها . وهذه المقولة الأولى ، منظورا لإيها لا بطريقة مجردة  
ولكن في مسرح امتثالات حي ، هي قانون الشعور ، أو الشخصية ، التي  
تشمل في وقت واحد على أنها أدواتها في المعرفة وشكولها ، الزمان والمكان  
والكيف ، والسكم ، والعلية والغائية . ودائرة المقولات ، كما تولفها الإضافة  
في الترتيب الكلي المجرد ، تنفتح وتنغلق في المجال الفردي ، الذي هو أيضاً  
الاشتمل على طريقته ، أي الشعور الذي فيه تتحدد وتتسق كل العلاقات  
الممكنة ، (١) .

وينتج عن هذه الخلاصة التي قدمها رونفويه عن موقفه الفلسفي عند نهاية  
حياته المديدة ، أنه يريد أن يتجاوز الوضعية التجريبية وفي الوقت ذاته أن يصحح  
كنت ويتابعه ، ولهذا السبب خصوصا رأينا من الواجب وضع رونفويه على  
رأس التيار الثاني . إلى أي مدى نجح رونفويه في تصحيح كنت — تلك مسألة  
ليس من شأننا هنا أن نفحص عنها والذي يهمنا هو أنه يستند خصوصا إلى كنت  
لتجاوز الوضعية التجريبية ، على الرغم من أن التأثير المزدوج للبينتس وميندى  
بيران لا يمكن أن يهمل في هذا الصدد . فهو يرفض الحسية التجريبية لأنه يرى  
أن الظاهرة تقوم على الامتثال الذي لدينا عنها فحسب ، ولا تمثل إلا بالقدر الذي  
يكون به لدينا شعور عنه . وبعبارة أخرى : الواقعة الأولية للشعور هي القوة  
الخلاقة حقا . ورونفويه يعبر عن هذه الفكرة الأساسية في كل مؤلفاته بأشكال  
متفاوتة في الدقة .

قال : « إن التقديرة المحدثة تخضع كل المجهولات للظواهر ، وكل الظواهر للشعور ، وفي الشعور نفسه يخضع العقل النظري للعقل العملي (١) » .  
وعلى كل حال فإن مذهب رنوفيه في المقولات معناه دفع قوى للزعة العلمية وللوضعية التجريبية ، ويسمى رنوفيه إلى بيان أن العلم الدقيق محدود ، وأنه لا يشمل أبدا ، وأنه بكذ يبلغ ، كحد أقصى ، وجود الوقائع الأولى ، وأن موضوعه الكلي يتحدد تحت كل المقولات ، لكنه غير معين بالنسبة إلينا وأنه ينبغي علينا أخيرا أن نتخلى عن ذلك الامتلاك الكامل للظواهر والقوانين الجزئية الناجم عن تعيين العام أو النظام الكلي (٢) . ورنوفيه يهاجم النزعة العلمية Scientisme ، لأن العلم لا يمكنه بمفرده . ويلاحظ أنه ينبغي ألا نقول : « العلم ، بل تقول «العلوم» . إن العلم لا يوجد ولا يمكن أن يوجد ، إلا إذا قد الصفة المشتركة بين جميع العلوم ، ألا وهي أنه لا واحد منها يقدم تعيين مبادئه الأولى ، فكل العلوم تقوم على معان عامة ، ووقائع وعلاقات مقبولة ، ومصادر لاتناقش ، وغالبا نحن لا نكلف أنفسنا حتى مؤنة صياغة هذه المصادر (٣) وعلى هذا فإن نسبية رنوفيه تختلف عن نسبية الوضعية ، إنها نسبية مثالية ، وفي مقابل الوضعية التجريبية يؤكد رنوفيه أن التجربة تتوقف على المقولات والقوانين ، أي أننا لانستطيع أن تشمل الطبيعة إلا بشروط العقل . ولا شك في أن هذا هو السبب في أن رنوفيه اضطرب إلى النظر إلى الإضافة على أنها المقولة الأساسية وأنها « مقولة المقولات » . نظرا إلى أن كل شيء في الامتثال نسبي ، ولا شيء معرف ، أو مدرك إلا بوصل بإضافة ما ، فإن أعم القوانين كلها هو الإضافة نفسها . وإرجاع ظواهر إلى ظواهر أخرى ، أعنى أن الحمل ، بالمعنى الأوسع لهذا اللفظ ، أي من ناحية الامتثالات

(١) « علم الأخلاق » سنة ١٨٦٩ ، ١ ، طبعة جديدة سنة ١٩٠٨ ص ١٤

(٢) « البحث الأول في القدر العام » ، الخاتمة .

(٣) « مخطوط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » ص ٢٤ ، وراجع فيما يتعلق بمحدود العلم والنزعة العلمية : « المونادولوجيا الجديدة » ، الجزء السادس ، ١٢٢ . وفيه يهاجم رنوفيه خصوصا الفكرة المنقاة عن العلم فيما يتعلق بتقدم السعادة والأخلاق . وفي عدا الباب يتجاوز تشاؤم رنوفيه حتى تشاؤم روسو .

الإنسانية بمعنى التفكير والحكم - معناه تحديد مادة إضافة وشكلها (١) ، ،  
 والتجربة تقدم مادته الإضافات المتمثلة والمتمثلة على السواء ، وتزودنا بالروابط  
 الجزئية التي تسميها عادة باسم الوقائع والظواهر . ومع كنت ينظر رونوفيه إلى  
 شكل المقولات على أنها القوانين الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة ، وعلى أنها  
 العلاقات الأساسية التي تحدد شكل المعرفة وتنظم حركتها . ويسمى كنت « أول  
 عبرية مقولية Categoriste في العصر الحديث ، ، لكنه يأخذ عليه أنه لم يتبين  
 أن الإضافة هي مفتاح سائر المقولات ، وأن التصنيف الكنتي - تبعاً لذلك -  
 تصنيف اعتباطي مصطنع . إن كنت لم يلاحظ أن كل الأحكام بغير استثناء ذات شكل  
 مشترك : الإضافة ، وأنها جميعاً تتضمن في هذا معاني الهوية والاختلاف ، الاتفاق  
 والافتراق ، التي لذ كنت أن يلقى بها بعيداً باسم التصورات التأملية Rêfléchiis  
 وكنت لم يميز مقولات الشخصية والغائية والإضافة . وعلى خلاف كنت وضع  
 رونوفيه ٩ مقولات ، ٩ قوانين أساسية لا تقبل الرد ، ٩ قوانين تكوينية للامتثال  
 تسودها المقولة العامة للإضافة . وكل واحد من هذه المقولات تتألف من  
 موضوع وتقيض موضوع ومركب موضوع . وهاك لوحة هذه المقولات :

المقولات	الموضوع	تقيض الموضوع	مركب الموضوع
الإضافة	التمييز	الهوية	التمين
-	-	-	-
العدد	الوحدة	الكثرة	الكلية
الوضع	النقطة (الحدية)	المكان (فترة)	الامتداد
التوالي	آلات (الحدى)	الزمان (فترة)	المدة
الكيف	الاختلاف	الجنس	النوع
الضرورة	العلاقة	اللاعلاقة	التمييز
العلية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الانفعال
الشخصية	الذات	اللا - ذات	الشعور



ولوحة المقولات هذه تهمنا هنا خصوصا لأنها تشهد على محاولة لتجاوز الوضعية التجريبية. والواقع أنه : ماذا يعنى النظر إلى الإضافة على أنها مقولة المقولات، وأنها الصورة المشتركة بين ساترها كلها ، اللهم إلا توكيد أن العلامة المميزة للإضافة ، أعنى جعل المعطيات التجريبية روحية ، مشتركة بين المقولات كلها ؟ وليس أقل من هذا أهمية بالنسبة إلينا الدور الذى يعزوه رنوفيه إلى مقولة الشخصية وهو قد عدها ذات سعة كسعة الإضافة . ومعنى هذا أنه يرجع إلى الشعور الأولوية فى عملية المعرفة . « وامثال الواقع ، والظواهر ، أيا كانت ، لكن مع تأمل ، ينبغى أن نردها إلى الشخصية التى فىنا ، وأن نمر بسلسلة من التغيرات فى شخصنا ، وأن نمارس الإرادة التى هى علة ، وأن نقترح لأنفسنا من أجل هذا أغراضا نستهدفها : . . . ويحدث إذن أن قوانين العلة ، والغاية ، والشخصية ، وهى شكول موضوعية أولا ، أخرى من أن تكون علاقات مدركة فى ذواتها ، تقرر عناصر لاغنى عنها لكل الظواهر وتدخل جوهريا فى طريقة فهمنا لما فيها من نظام وثبات (١) ، . . . وبهذا عينه يعارض رنوفيه الجبرية التى لا تقبل غير العلية ؛ لأننا لا نستطيع أن ندرك أن العلة تحدد الحركة ، دون أن ندرك فى نفس الوقت أنها تستهدف غاية . واستهدف غاية أو الإرادة - هو علامة مميزة للشخصية ، الأنا . وهكذا نجد أن الشخصية ، وأشعور والعقل شرط لاغنى عنه للمعرفة .

وما يخول لنا خصوصا أن نعد رنوفيه خصما للوضعية التجريبية هو حملته الشديدة على الجبرية . فالنقدية المحدثه التى دعا إليها رنوفيه هى فى جوهرها فلسفة فى الحرية الجذرية . وبهذا يتميز من الوضعية والسكنية على السواء . فالشخصية والشعور عند رنوفيه مرادفان للحرية ولعدم الجبرية . وانقادا للحرية الإنسانية يعمم رنوفيه الإمكان وعدم الحتمية . ويذهب إلى حد القول بأن الحرية تقوم فى النظام الخارجى للأشياء التى لا تتحدد سابقا لها بسوا بقها ومقدماتها . وهذه الفكرة

ذات صلة وثيقة بالمصادرة الأساسية في فلسفة رنوفيه: قانون العدد، الذي يقول :  
« في كل الأحوال التي فيها يعطينا الواقع العيني فرصة لحساب الأشياء أيا كانت ،  
وهذه الأشياء لا يمكن أن يكون عددها غير متناه ، والإمكان ذلك متناقضا ، فإنها  
بالضرورة متناهية العدد ، (١) . ووفقا لهذا المبدأ أيضا ينقد نظرية كنت في  
التناقض Antinomies : فرنوفيه يقر بالموضوعات لا بتناقضها . وعنده أن عالم  
الظواهر متناه والمادة لا يمكن قسمتها إلى غير نهاية . والمتصل وهم وسراب  
وفي مقابل الاتصال يضع هو مبدأ الانفصال . والقول ببداية مطلقة والتضاء على  
المتصل في العالم يخليان المكان للتعيينات الممكنة التي لا تتوقف بطريقة واحدة .  
مطلقة على التعيينات السابقة والترتيبات المحيطة . وبالجملة فإن الحرية هي الواقعة  
الأولية لعالم المعرفة .

أما فيما يتعلق بالحرية الإنسانية بخاصة ، فإن رنوفيه في البحث الثاني يقدم  
لنا الأساس النفساني . والواقع أن « البحث في علم النفس العقلي وفقا لمبادئ  
النقدية » يميز ليس فقط موقف رنوفيه النقدي بل وأيضا وخصوصا المكانة الكبيرة  
التي تشغلها فكرة الحرية في مذهبه . ويمكن أن نضع له عنوانا فرعيا هو : « الأساس  
النفساني للحرية » . وبالاستناد إلى رافيسون يؤكد رنوفيه أن « تطور الإرادة  
هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الانساني .  
حضان الطبيعة » (٢) . وبهذا فإن رنوفيه يعارض الحسية والتداعية

قال : « إن كل احساس يتضمن الذات واللذات ، بدرجة ما : والشعور . .  
وبعبارة أخرى ، لا يوجد إحساس دون نوع من الإدراك الحسي ، إذا فهمنا من  
هذه الكلمة الأخيرة القول بالموضوع الملقى في الشعور ، وليس ثم إدراك دون

(١) « مخطوط تصنيف منظم للمذاهب الفلسفية » ، ص ١٠٨ ، ص ٢٨٩ .

(٢) « بحث في علم النفس العقلي » ، باريس ، كولان ، سنة ١٩١٢ ، ص ١٠٨ ، ص ٢٠٤ .

تطبيق واضح أو غامض المقولات، (١). وعلم النفس التجريبي empirique يعتقد أنه يستطيع أن يلاحظ الوقائع الباطنة وأن يصنفها ، لكن الملاحظة في حاجة إلى موضوعات صامدة ، والتحليل في حاجة إلى خيط حاد . ولا مفر من السوابق الكيائية ، والوقائع العامة التي تسمى مقولات تشهد على وجودها في كل لحظة من لحظات الملاحظة المزعومة ، وعبثا نحاول استنباطها (٢) أما فيما يتصل بمسألة الفطرية innéité فإن رونوفيهه يحسب أنه أحكم عبارة لينتس المشهورة بأن عدلها على النحو التالي: « لا شيء في العقل لم يكن أيضا في الحس ، إلا العقل نفسه » Nihil est in intellectu quod non sit etiam in sensu, nisi ipse intellectus . وهذا تعبير دقيق عن التمييز بين كلا النوعين فيما يتعلق بموضوعاتها المشتركة. لكن كما أن الشكول الحسية تنتسب أيضا إلى الشعور ، مهما تكن مرتبطة بالوظائف العضوية والفرزائية ، فيمكن أن يقال أيضا : « لا شيء في الحس لم يكن أيضا في العقل ، إلا الحس نفسه » (٣) .

ورونوفيهه يرفض الجبرية من ناحية ، ومن ناحية أخرى يرفض الفكرة الكنتية النوميائية nouménale للحرية : قال: «لقد تبين لنا أن الضرورة لا تقبل البرهنة عليها ، وأن الحرية ، وهي أيضا لا تقبل البرهنة ، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعدية للظواهر . والحرية في جوهرها تنتسب إلى الغريزة الانسانية والعقل العلمي . والحرية شرط لأخلاقية الأفعال ، بحكم الفاعل . والحرية هي وحدها التي تفسر وجود الخطأ في العالم ، وهي وحدها تقرر الامكان الأخلاقي لبلوغ الحق بالتطبيق المثابر لشعور مستيقظ دائما . والحرية اخيرا - إذا كنت أؤكددها فلأنها حياة شخصي وحياة العلم الذي أسعى لتحصيله » (٤) .

(٣) الكتاب نفسه ، ص ٢ من ١٢٣ .

(١) الكتاب نفسه ، ص ٥٩ .

(٢) » » » ٦٢ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ٢ من ٥٧ .

ويختم رنوفيه تعريفه للحرية بأن يؤكد أنها الماهية الأخير قوا الجوهر الأصنى  
نظمتخصية الانسانية أوهى بمثابة مبدأ الفردانية (أوالتفرد) فى هذه الشخصيه ، (١) .  
حومعنى هذا أن رنوفيه يقيم على الحرية نظريته فى اليقين . « إن اليقين ليس  
إذن ولا يمكن أن يكون أمرا مطلقا . إنه حالة وفعل من أفعال الانسان ، وليس  
فعلا وحاله فيها يدرك مباشرة ، مالا يمكن أن يكون مباشرا ، أعنى الوقائع  
والقوانين الخارجية أو العالیه على التجربة الحاضرة ، بل فيها يضع شعوره كما هو  
ويسنده . ولو شئنا الدقة لقلنا إنه ليس ثم يقين ، بل أناس موقنون بحسب ، (٢) .  
عوقيا يتعلق بمشكلة اليقين أيضا فإن رنوفيه ، مع انفصاله عن كنت ، لا يستطيع  
أن يتجنب الإقرار بأن كنت « هو أكبر الفلاسفة ، وآخرهم ، إنه الفيلسوف  
الذى ينبغى أن تكون فلسفته نقطة ابتداء لأبحاث تجرى حول مسائل اليقين  
« والمنهج » ، (٣) .

وموقف رنوفيه الصريح المداوة للجبرية يظهر على أبرز نحو وأكثره  
منطقية فى تصوره للتاريخ . إنه يرفض كل ارتباط ضرورى وبهذا يعارض ،  
من ناحية ، جبرية كونت الوضعيه ، ومن ناحية أخرى قبلية *apriorisme* .  
مهيجل الميتافيزيقية . ويستبدل بالنظرة التركيبية المحض للتاريخ نظرة تحليلية .  
وهذا ما فعله فى المبحث الرابع والخامس . أما المبحث الثالث وعنوانه :  
« مبادئ الطبيعة » ، فإن رنوفيه يقول عنه إنه ينبغى « ألا ينظر اليه فى ذاته بقدر  
ما ينظر اليه على أنه انتقال من المنطق إلى التاريخ ، عن طريق الفزياء والتاريخ  
الطبيعى ، و فقط بالقدر الذى به يستطيع التاريخ أن يسبر الفترة (٤) .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢ ص ١٠٢

(٣) الكتاب نفسه ص ١ ص ٣٦٦

(٤) الكتاب نفسه ص ٢ ص ١٨

(١) المبحث الثالث : « مبادئ الطبيعة » ص ٢٦ ، ألكان سنة ١٨٩٢ ص ١٠ — ص ١١

وامتثالا لمبدأ النقدية يرفض رنوفيه ، من ناحية ، الواقعية المادية ، ومن ناحية أخرى ، المثالية غير القابلة للاسك بها ، مثالية الهند ، وكذلك « مذهب الطوية بين المتمثل والممثل ، عند هيجل وتلاميذه . كذلك لا يتوقف رنوفيه في جميع كتبه عن تكرار القول بأن « الموجود إنما يتكون عن طريق الظواهر والقوانين ، (١) وفي نظره أن الطبيعة موندولوجيا ، لكنها تختلف عن مذهب لينتس في الموندولوجيا باستبعاد المشكلة الميتافيزيقية القديمة . « إن الموجود لما كان امتثالا من أجل ذاته ، فإنه ينبغي أن يتحدد بالصفات العامة للامتثال ويمكن أن نقول مع لينتس أنها : القوة ، والشهوة ، والإدراك ، وتقصد بهذا اللفظ الأخير الوظائف التي تولد التجربة وتلك التي تنظمها القوانين وتصوغها على قالبها ، (٢) وهاك كيف يحدد رنوفيه نظريته في العالم : « العالم في نظري مجموع من الامتثالات المقسمة المركزة ، المجمعة في ضروب عديدة وفقاً لقوانين معلومة ، ابتداء من الذرات ، حيث تبدأ ، إلى المركبات العضوية الكبرى التي فيها تتوحد ، والأفعال والقوى تنمو في كل مكان وبالضرورة بواسطة نبضات وفترات ، في الزمان والمكان والحكم والكيف . وانسجام الأفعال والاتصال العلى الناشئ عنه بالنسبة إلى الكائنات من كل جنس ، هو قانون أصيل في الوجود . وأخيراً هناك قانون آخر كبير يتحكم في التطورات الطبيعية هو قانون الغائية ، وكل امتثال جزئي فيه يحتوي على عنصر ، نجمه في الروابط العامة للطبيعة ، (٣) .

وكما قلنا من قبل ينظر رنوفيه إلى المبحث الثالث على أنه انتقال من المنطق إلى التاريخ من خلال الفزياء والتاريخ الطبيعي . ويتوقف عند مجيء الإنسان إلى

---

(١) الكتاب المذكور ص ٢٩ ، ٢٩ . (٢) الكتاب المذكور ص ١٦ - ٧ .  
(٣) الكتاب المذكور ص ١٩٩ .

المسرح ، أعنى عند وصيد التاريخ . ولتحاول أن نحدد ، ولو بإيجاز شديد ، تصور رنوفيه للتاريخ . ونرى أنه لا مندوحة عن هذا من أجل فهم نظريته في الحرية . يقصد رنوفيه — كما لاحظ هاملان — من كلمة « الفلسفة التحليلية » ، للتاريخ ، الدراسة التعبيرية للواقعة البعدية من الطراز الأول ، وأعنى بها الفعل الحر ، وتبعاً لذلك — لأن مجال الحرية هنا أبرز ما يكون — دراسة وقائع الأخلاق (١) . والإيمان العميق بالحرية هو النفس الملهم لكل فلسفة التاريخ عند رنوفيه . وما يريد أن يقرر قبل كل شيء هو الدور الهائل الذى تلعبه الحرية فى حياة الانسانى وبهذا المعنى نجد أن إنتاج رنوفيه ذو طابع أخلاقى فى جوهره .

هل هناك أخلاق متميزة من التاريخ ؟ وهل كان قانون الإنسانى هو التقدم ، فقط منذ نقطة انطلاق الشعور ؟ — هذان هما السؤالان اللذان حاول رنوفيه أن يجيب عليهما بتطبيق التحليل والاستقراء على الحدود الأولى للتطور الانسانى . وعلى السؤال الأول أجب بالإيجاب . إن ثبت أخلاقاً متميزة من التاريخ ، أعنى متميزة من تطبيقاتها أياً كانت والتاريخ نفسه ليس إلا توالى هذه التطبيقات . وتجمعها ، بمعنى ما (٢) . وهكذا فإن التاريخ متضمن مبدئياً فى الأخلاق . وهكذا نجد من ناحية أننا لا نستطيع الوصول إلى الأخلاق إلا من خلال التاريخ . ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نفهم التاريخ وأن نحكم عليه دون أن نستعين بالأفكار الأخلاقية ، التى تولده وتسيطر عليه ، بينما هى تخضع لرد فعله وتغير باستمرار فى تطبيقاتها (٣) — أما فيما يتعلق بالسؤال الثانى فإن رنوفيه يرفض كل تصور

---

(١) هاملان : « مذهب رنوفيه » محاضرات نشرها ب. موى P. Mouty فى باريس ، عند الناشر فران ، سنة ١٩٢٧ ص ٢٤٧ .  
(٢) « المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ : الأفكار ، الآديان ، المذاهب » طبعة جديدة ، باريس ، عند الناشر لبرو سنة ١٨٩٦ ص ٥٥٠ .  
(٣) الكتاب المذكور ص ٥٤١ - ٥٥٢ .

جبرى للتقدم . صحيح أنه يؤمن بالتقدم إيماناً وثيقاً . ولكن هذا الإيمان نفسه من شأنه أن يضعفنا وأن يثير أعصابنا ، حينما نتخلى عن حريتنا لصالح وظيفة طبيعية أو تطور للوقائع يولد الخير من نفسه دون أن يكون لنا فضل في ذلك ، فنكون نحن مجرد أدوات . إن قانون التقدم ، مفهوماً على هذا النحو ، يؤدي إلى هذه النتيجة أيضاً وهى إضعاف معنوية التاريخ ، بإعلان أن ما كان قد كان خيراً وضرورياً ، إعلان ذلك فيما بعد ، وأن ما هو كائن ضرورى وخير ، ما دامت هناك قوى كبيرة مرئية تتضمن نجاحه واستمراره (١) . ونوفيه لا يقر بالتقدم إلا إذا ارتبط بالحرية (٢) . ولا يؤمن بالتقدم إلا لأنه يؤمن بالحرية . وما يمنع نوفيه إذن من تصور التقدم قانوناً محتوماً هو ليس فقط أنه يرى فيه ثمرة للنشاط الحر للانسان ، بل وأيضاً لأنه لا يستطيع أن يتغاضى عن القوى المتعارضة التى تموق هذا النشاط . فالتقدم يكون مؤكداً ويستمر إلى غير نهاية إذا لم يعترض الشر ، وإذا لم تكن للأخطاء والردائل والجرائم نتائجها هى الأخرى وتكديساتها فى الأمم والأفراد على السواء (٣) . لكن السقوط ، كما يفهمه نوفيه ، يقوم فى هذه الواقعة وهى أن الانسان ، بدلا من أن يقوم بريقه الممكن فى سلم الخير ، كما فهمه تفكيره ووجده يمكن التطبيق ، فانه قام بالنزول الفعلى والانحطاط (٤) . والشر عند نوفيه ليس الشر الجرد ، بل الشر هو الحرب . والفكرة المتعمقة للحرب من السعة بحيث تشمل ، على الأقل عن طريق الازمات ، الرق والطوائف وكل أنواع الطغيان التى يمارسه الانسان فى الانسان . وبالجملة فان الشر يتلخص كله فيما يلى : - أن الشخص لا يؤدي للشخص ما عليه بحسب ضميره (٥) . وهذا

(١) الكتاب نفسه ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

(٢) « علم الأخلاق » طبعة سنة ١٩٠٨ ، عند الناشر كولان ٢ ص ٣٥٦ .

(٣) الكتاب المذكور ٥٥٥ (٤) الكتاب المذكور ص ٥٥٧ - ٥٥٨

(٥) الكتاب المذكور ص ٥٦٠ .

المسقوط توزعه أسر الانسانية على نحو متفاوت . فوفقاً للدرجة التي عندها تتوقف كل من الافكار والعواطف والافعال المعتادة المميزة لكل مرحلة طويلة نسبياً قد كونت هذه جنساً أخلاقياً . ومن وجهة النظر هذه يتحدث رنوفيه عن أجناس همجية متوحشة وعن أجناس نبيلة . وما يميز الأجناس المتوحشة هو الرذيلة المربعة المكتسبة العريقة فيها وتتألف من أربع رذائل : الكسل ، عدم التفكير ، عدم الاعتدال ، الظلم ، وبالتالي العجز الذي لا يعالج عن كل ما يمكن من تقدم الشخصية وإصلاح المجتمع (١) . والرق والطوائف castes وقائع قادرة على تخليص نتائج الظلم في العلاقات الانسانية . وبالعكس إذا نظرنا إلى الأجناس النبيلة ؛ فاذا نرى ؟ إن الصينيين لم يعرفوا نظام الطوائف ، ولم يكادوا يعرفون نظام الرق . ولدى المصريين كانت الزراعة والصناعة في العصر القديم يمارسها الأحرار ، أعنى الأحرار اجتماعياً (٢) . ورنوفيه يضع العبرانيين (اليهود فيما بعد) مع اليونانيين والرومانين من بين شعوب القانون . ويقول : «من الممكن أن تؤكد أن كل ما كسبته معرفة العدالة في العالم قد أضعته عقيدة الفداء القديمة . . . لكن عقيدة الفداء المطهرة ، والايمان بفضيلة الاخلاص تظل دائماً أساس الأخلاق الدينية ، التي هي أخلاق العشق الالهي» (٣) .

وابتغاء تحديد اعتقاده في الدور الهائل الذي للامكان contingency والحرية . ففي التطور التاريخي كتب رنوفيه قصة تاريخية بعنوان « لا في زمان » وعنوان فرعى مليء بالدلالة هو : « مخطط تاريخي منحول لتطور الحضارة الأوربية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث » . وهذا العنوان الفرعى يبين الهدف بالأخلاقى من الكتاب ، لا الموضوع الحقيقي له ولا الغرض الذي يقوم عليه .

(٢) الكتاب نفسه من ٥٧٠ .

(١) الكتاب نفسه من ٥٦٦ - ٥٦٧ .

(٣) الكتاب نفسه من ٦٠٦ .



فرنوفيه يريد أن يبين أنه : « لو كان الناس قد آمنوا إيماننا راسخا مترمبنا بحريتهم في عصر من العصور ، بدلا من الاقتراب منه والايان بهذه الحرية ببطء شديد وعلى نحو غير مشعور ، وبتقدم لعله أن يكون جوهر التقدم نفسه ، لكان وجه العالم قد تغير منذ ذلك العصر تغيرا مفاجئا ، (١) . إذن لكانت الانسانية قد بلغت مرحلة السلام العام والانسجام . فثلا كانت الحروب الدينيه ستنتهى ، وتودى إلى التسامح العام ، أعنى إلى الاحترام التزيه العميق للشعور ، وكانت ستنتهى أيضا الحروب التجارية ، متى تبين أنها عاجزة قطعاً عن إخلق الاحتكار الوحيد الذى يسعى إليه جشع كل أمة ، والحروب الوطنية أو حروب التفوق . والسيطرة كانت ستحتل مكانها بدورها لتصور عادل لكل حكومة داخل أراضيها وللعلاقات الخارجية بين الحكومات . وكانت الحرية والأخلاقية قد نفذتا إلى فكرة الدولة (٢) . ويتبين لرنوفيه استحالة البناء الذى أراد تشييده ، لكنه يهدف « إلى حمل العقل على التوقف لحظة عند فكرة الممكنات التى لم تتحقق . وأن يرتفع بذلك إلى فكرة الممكنات التى لاتزال معلقة في العالم . ولعله أن يحارب بذلك — ومن يدري ! لعله أن يهز الأحكام السابقة الذى جذرها هو الجبرية fatalisme الصريحة أو المقنعة (٣) .

ومن بين مؤلفاتى كلها أفضل كتاب علم الأخلاق — هذا التصريح الذى صرح به رنوفيه (٤) بالغ الدلالة على موقفه العام . ذلك أن رنوفيه هو خصوصاً وقبل كل شيء باحث فى الأخلاق . بل يمكننا أن نقول إن كل مؤلفاته تهدف إلى وضع أساس لأخلاق ، إذا صح أن مشكلة الحرية تشغل فيها مكانة رئيسية

(١) لا فى زمان uechronie باريس ، مكتب النقد الفلسفى ، سنة ١٨٧٦ ص IX

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٦ . (٣) الكتاب المذكور ص ٤١٢ .

(٤) راجع : لوى برا : « المحادثات الأخيرة » ، باريس سنة ١٩٠٤ .

جانب هذه الأفكار نجد أفكاراً أخرى جديدة : هي فكرة المادة والقوة (١) . فالفيزياء إذن هي علم الممكنات المادية والروابط الضرورية بين هذه الممكنات . والمرتبة الثالثة في سلسلة علوم القوانين تؤلف البيولوجيا الجسمية ، وموضوعها هو الممكنات العضوية والعلاقات الضرورية للتوقف بين هذه الممكنات بعضها على بعض . والوقائع الجديدة التي تظهر فيها هي : التجدد الحيوي ، أو التغذية ، والمحافظة على التركيب ، وتضافر الأعضاء ، والأنسجة والتكيف مع الوسط ، والتوالد (٢) . والعلم الرابع من علوم القوانين هو علم النفس ، أي علم الممكنات النفسية وعلاقات التوقف الضرورية إما بعضها على بعض ، أو بإزاء الممكنات المادية (٣) . والعنصر الجديد الذي يتجلى فيها هو الشعور ولهذا فإن فكرة المحافظة على الطاقة ، مهمتها كن خصوصيتها ، لا تنطبق على العلاقات الباطنة بين وقائع الأنا . والوقائع النفسية لا ترد إلى الوقائع الفيزيائية . وفي ميدان علم النفس يسود بالأحرى عدم ثبات الطاقة (٤) . وعلم الاجتماع يمثل أعلى درجات التعقيد بين علوم القوانين . وتنافى يقصد ، من علم الاجتماع ، علم قوانين فقط ، ومجموعة من النظريات Théorèmes تعبر عن ممكنات وعلاقات ضرورية بين هذه الممكنات (٥) . أو كما يقول بعد ذلك : إن علم الاجتماع هو علم الممكنات الاجتماعية وتوقفاتها الضرورية بعضها على بعض ، إما بعضها بإزاء بعض ، أو بعضها بإزاء ممكنات أخرى من كل نوع . والعلاقات الاجتماعية لا يمكن ردها إلى علاقات نفسانية خاصة ، وإن كان علم الاجتماع يقوم على علم النفس : إن علم الاجتماع ليس علم النفس ، بل يتوقف على علم النفس . ونقطة ابتداء التفسيرات الاجتماعية هي الحاجات ، والرغبات ، والأفكار ، والإرادات التي في النفوس ، لا النفوس الجماعية التي افترضتها أساطير أميل دوركهم ، بل النفوس الواعية الفردية (٦) .

(١) الكتاب المذكور ص ٧٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩٨ وما أتواها .

(٣) الكتاب المذكور ص ١١٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٤٤ .

وفي القسم الثاني يتناول نافي : التاريخ . ويقصد منه ليس فقط تاريخ الإنسانية ، وإنما التاريخ الكلي ، تاريخ الكون . وعلم الفلك والجيولوجيا وعلم المعادن وعلم النبات وعلم الحيوان هي علوم تاريخية (١) . ولاشك في أن التاريخ لا يمكن أن يكون فيه من التمام والدقة بقدر ما في علوم النظر Théorématique ، لأنه يتناول الواقعي لا الممكن ؛ لكنه لهذا السبب عينه أسمى من علوم القوانين . إنه إذن المؤرخ مجرد ، ويعمم ، ويصنف ، لكن هذه العمليات العقلية هي بالنسبة إليه أدوات مساعدة ، أما موضوعه فليس مجردا ؛ إنه يريد أن يدرك الواقع العيني بالتجريد والتعميم والتصنيف (٢) . والتاريخ في جوهره مونوغرافي ؛ والتاريخ الكامل سيكون مونوغرافيا أو سيرة الكون (٣) . والقوانين ضرورية ولكن الوقائع ممكنة . والعالم لا يعرف أية ضرورة فعلية ، أمرة ، غير مشروطة . والضرورة الوحيدة التي يقرنها هي النتيجة الفرضية (الشرطية) لبعض العلاقات بين الحوادث الممكنة (٤) . والمؤرخ يحترز من إنكار إمكان المبادرات الحقيقية والابتداءات المطلقة ، من إنكارها باسم العلم (٥) . ويخطئ الإنسان تماما إذا خلط بين توكيد وجود قوانين وبين الجبرية . إن المؤرخ يسعى للفهم ، هذا حقه وواجبه . والتفكير الحق تقدم . والمؤرخ يسر بذلك . لكن ينبغي عليه أن لا يزيد قهر الواقع وفرض الجبرية عليه ، بدعوى إرضاء رغبة مشروعة (٦) . وليس ثم علم تاريخي مستقل بنفسه . فهو جهاز المؤرخ اللاعتماد الكلي (الأشياء بعضها على بعض) أو لوترك قارئه يحل ذلك ، فسيكون عليه فاسدا (٦) . وتم في نظر نافي أربع مجموعات من العلوم التاريخية : ١- تاريخ العالم اللاعضوي ( الفلك ، نشأة الكواكب ، وصف الكواكب ، وصف الشمس ،

- (١) الكتاب نفسه من ١٥٩ .
- (٢) الكتاب نفسه من ١٧٣ .
- (٣) الكتاب نفسه من ١٧٤ .
- (٤) الكتاب نفسه من ١٨٢ .
- (٥) الكتاب المذكور من ١٨٩ .
- (٦) الكتاب المذكور من ١٩٠ .
- (٧) الكتاب المذكور من ٢٠٧ .

وعلى كل حال فإننا نجد في علم الأخلاق ، كل الأفكار المميزة للنقدية الحديثة . يقول لنا رنوفيه إنه يريد إلى إرساء الأخلاق على أساس علمي . ويقصد من ذلك إلى أنه من أجل تكوين الأخلاق علماً ينبغي تأسيسها على الفلسفة النقدية . « إن الإنسان قد منح عقلاً ويعتقد أنه حر . ذلك هو الأساس المزدوج الضروري الكافي للأخلاق في الإنسان (٢) ووفقاً لهذا المبدأ ، يفعل الإنسان أخلاقياً حينما يعلى العقل على السلوك ، وهذا فيما يتعلق بالإرادة والذهن والحساسة والانفعالات . إن الأخلاق هي القوة أو عملياً هي فعل العزم على ما هو أحسن أخصى أن يتبين المرء من بين الأفكار المختلفة للسلوك ، فكرة خاصة عما يجب فعله وترتيب السلوك وفقاً لذلك ، (٣) . وفكرة الواجب تفسر بفكرة الفضيلة ، وتتوقف جوهرياً على هذه الواقعة الأخلاقية وهي أن الفاعل يستهدف الأفضل بين الخيرات ، والأفضل الموافق للعقل . والواجب هو ما يلزمنا (١) والمملكة الحيوانية هي في جوهرها ملكة الكفاح والقضاء المحتوم fatalité وعلى العكس نجد أن ملكة العقل هي ملكة النظام والانسجام المتحققين بالحرية (٤) . ومن هذه الناحية أيضاً كان رنوفيه يعد كنت رائداً له ، أي رائداً للأخلاق العلمية . قال : إن كنت يرجع الفضل في إصلاح الأخلاق لإصلاحاً بالغ المدى سواء بالنسبة إلى الأخلاق العملية للإنسان وبالنسبة إلى التأسيس العلمي للأخلاق ولولم يقدم غير تمييزه المشهور بين الأوامر الشرطية والأمر الحملي (المطلق) لكني لقلب وجهة النظر القديمة المتعلقة بماهية الأخلاق ، (٥) . ومع كنت يقول رنوفيه بالاستقلال الذاتي للإرادة أو بالأحرى للفعل بوصفه المبدأ الأعلى للأخلاق . ومع كنت أيضاً يعزو إلى هذا المبدأ أهمية صورية محضاً (٦) . أما فيما يتصل بجزء القوانين الأخلاقية فان رنوفيه — وفقاً لروح النقدية — لا يفت بشيء أكبر من التضمير : « إن جزء القوانين الأخلاقية هو أولاً ضمير الشخص الذي

(١) « علم الأخلاق » طبعة سنة ١٩٠٨ ص ١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧ ، ١٩ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٦ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١١٦ .

يُعدها ملزمة وثانياً التأييد الوارد من ضمير الآخرين (١) ، . لكنه بخلاف كنت يرى وهو القائل بنزعة الظواهر ، تقول إنه يرى في الظواهر مادة الأخلاق . وعلى كل حال فإن رنوفيه يطرح أخلاق المنفعة وبأحمله كل مذهب في المنفعة . ويضع هذه الواقعة وهي أن للإنسان بطبعه مثلاً أعلى في داخله ، ولديه فكرة عما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يفعله ، تتعارض مع معرفته بما هو عليه فعلاً بأعماله (٢) .

ويضع رنوفيه علاقة وثيقة جداً بين فكرة الواجب الأخلاقي وفكرة العدالة وفكرة السلام . وبعبارة أخرى إن النزعة إلى السلام هي التاج الذي يتوج الأخلاق عند رنوفيه . ومشكلة الحرب والسلام ، وبالجملة مشكلة العدالة تحتل مركز الصدارة بين اهتماماته الأخلاقية . قال : إن السلام ، في جوهره ، حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط يقدر الإنسان أن عليه نحو الغير ماعليه نحو نفسه حسب بل فيها أيضاً يقدر الإنسان في الأحوال الجزئية كل ماعليه وكل ماله . . . (٣) ، وفي مقابل ذلك نجد أن الحرب هي حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط كل إنسان لا يقدر في الأحوال الجزئية ماعليه وماله ، بل وأيضاً لا يقدر على العموم أن عليه نحو الغير ما يقدر أنه عليه نحو نفسه (٤) .

وأخيراً نجد أن الموقف الأخلاقي في جوهره لدى رنوفيه يتبدى في نظراته الدينية . صحيح أنه ينظر إلى كل مطلق على أنه وهم : لكنه يقر أن الفكر يبحث عن نقطة ثابتة عبر بعض الظواهر ، « إن المطلق المطرود من الوجود ، حيث لا ينتج غير مشاحنات كلامية ، يبدو من جديد متحولاً ، ويثبت شرعياً ، دون تناقض ، في المثل الأعلى للسكالات الأخلاقية ، الذي يحدد الشعور في كل لحظة حقيقته

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

(١) الكتاب نفسه ص ١٩٨ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١٩ .

النسبية . والإيمان بإله واحد ، لدى الإنسان العارى عن كل دين وضعى ، هو اقتراض لنظام أخلاقى حقيقى يشمل التجربة ويسودها : توكيد الخير (١) ، - ولأسباب أخلاقية وسياسية خصوصا رأى رنوفيه نفسه مضطرا إلى البعد عن الكاثوليكية والتعاطف مع البروتستنتية ؛ فقد طلب أن يصحبه إلى المقبرة راجع بروتستنتى ، ولهذه الأسباب عينها اعتنق رنوفيه مذهب المؤالفة *théisme* ودافع عن اعتقاده فى خلود النفس الفردية . فالإنسان ينبغى أن يكون خالدا ( بروحه ) بوصفه كائنا حرا وموضوعا للقانون الأخلاقى . « والنقدية الحديثة لا تقيم الخلود على عدم قابلية الجوهر الروحى للفساد ، بل على حق الشخصية الأخلاقية فى البقاء والتقدم (٢) » . حتى إن « الحياة الحالية لكل شخص ليست إلا إحدى الحيات التى يتطلبها عمل البناء الأخلاقى بعد السقوط (٣) » ، والنظام الذى وضعه الخلق ينطبق ، وليس لله أن يتدخل فى القوانين التى وضعها . وفعل القانون نفسه هو الذى يحدد فى نفس الوقت ، عن طريق توالى الحيوان ، الحكم الكلى والتصحيح النهائى ، (٤) .

---

(١) « مبحث فى النقد العام » - ١ ص ٢٥٦ ، طابعة أرمان كولان سنة ١٩١٢ .

ص ٣٥٨ .

(٢) سثاى : « فلسفة شارل رنوفيه » ، باريس ، ألكان سنة ١٩٥٥ ص ٣٤٧ .

(٣) رنوفيه : « الشخصية » ، ص ٢١١ (٤) للكتاب المذكور ص ٢١٧ - ٣١٨ .

## التيار الكبير الثانى

يمكن أن تقسم ممثلى التيار الكبير الثانى إلى طائفتين حسب ارتباطهم مباشرة. بكنت ؛ أو حسب متابعتهم لنقدية رنوفيه المحدثه . وإلى الطائفة الأولى ينتسب ممثلو « نقد العلم » ، أعنى أولئك العلماء والرياضيين الذين سعوا ، من وجهة نظر هذا العلم أو ذاك : إلى إبراز حدود الدقة والإحكام العليين ، وتبعاً لذلك الدور الذى يقوم به العقل فى إيجاد المعرفة ومدى قدرته . ويمكن أن ندرج فى الطائفة الثانية أولئك الفلاسفة الذين سعوا ، بتأثيرالنقدية المحدثه عند رنوفيه ، تأثيرها السائد ، إلى تجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العليه من ناحية ، والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، فى ميدان الفلسفة النظرية والعملية على السواء . وسنطلق على الطائفة الأولى الاسم المعتاد وهو ( طائفة ) « نقد العلم » ، وعلى الطائفة الثانية ( طائفة ) « العقلية النقدية » . ولنبدأ بتحديد خصائص ممثلى الطائفة الأولى .

## أ - الطائفة الأولى

### نقد العلم

كلود برنار ( ١٨١٣ - ١٨٧٨ )

لا نحسب أننا نضل السبيل القويم إذا عددنا كلود برنار أول رائد عظيم لهذه الحركة (١) . وكتابه « المدخل إلى الطب التجريبي » ( ١٨٦٥ ) كان له أثر عميق في العلماء والفلاسفة إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر في فرنسا (٢) . صحيح أن كلود برنار ، كعظم معاصريه ، وقع تحت تأثير الوضعية . فهو ينسك مع الوضعية إمكان إدراك المطلق . وتصوره للعلم ذو نزعة نسبية ويؤكد أننا لا نستطيع أن نعرف غير العلاقات التي تعبر عنها الظواهر وغرض العلم هو تحديد قوانين هذه العلاقات ، كذلك يقول مع الوضعيين أننا لا نعرف من الظواهر الطبيعية غير كيفيتها ، أعنى الظروف الفيزيائية لوجودها ، ولا نستطيع أبداً أن نعرف أساسها ( عيتها ) .

بيد أن كلود برنار ينحرف عن الوضعية في مسألة مهمة ، ومن هذه الناحية يهنا هنا : فانه يحارب التصور التجريبي empiristique للعلم .

وهذا يصدق أولاً على الرابطة التي يضعها بين العلم والفلسفة . فبدلاً من أن

---

(١) ويرجسون يشجعنا على هذا حينما ينعت كلود برنار بأنه رائد أصحاب انظريات البرجانية في العلم . راجع « الفلسفة الفرنسية » ص ١٢ .

(٢) « المدخل إلى الطب التجريبي » لسكلود برنار - هكذا يقول برجسون - كان بالنسبة إلى العلوم العملية ما كان « مقال عن المنهج » لديكارط بالنسبة إلى العلوم « المجردة » - راجع الكتاب المذكور ، ص ١٢ .



يعلم عن موت الفلسفة يدافع بقوة عن شرعيتها وضرورتها. وبوصفه داعية للتجريب يرفض الوضعية التي تريد باسم العلم أن تحظر علينا ما يتجاوز الوضعية الخالصة . يقول « إن الفلسفة تمثل ، من الناحية العلمية ، الطموح الأبدى للعقل الإنساني نحو معرفة المجهول ، ومن هنا فإن الفلاسفة يتشبثون دائماً بالمسائل المثيرة للجدال بالمناطق القليلة التي هي الحدود العليا للعلوم . وهم بهذا يشيعون في الفكر العلمي حركة تحييه وتجه النبالة ؛ إنهم يقوون العقل بتنميته بواسطة رياضة عقلية عامة وفي نفس الوقت يحيلونه دائماً إلى حل المشاكل الكبرى الذي لا يتفد ، وبهذا يجددون نوعاً من التعطش إلى المجهول ويحضرون نار البحث المقدسة ، وكلاهما ينبغي ألا ينطفئ أبداً في نفس العالم ، (١) . ولا يقر كلود برنار الفلسفة التي تريد ان تضع العلم حدوداً ، ولا العلم الذي يدعى القضاء على الحقائق الفلسفية التي هي فعلاً خارج ميدانه . إن العلم الحق لا يقضى على شيء ، بل يبحث دائماً وينظر إلى الآمام مواجهة دون اضطراب — ينظر في الأمور التي لا يفهمها بعد ، وإنكار هذه الأمور لا يعني أبداً القضاء عليها وإلغائها ، بل سيكون بمثابة من يعلق عينيه ويعتقد أن النور غير موجود ، وبمثابة وهم النعامة التي تظن أنها قضت على الخطر بإخفاء رأسها في الرمل . إن الفلسفة والعلم ينبغي إذن توحيدهما دون أن يكون لأحدهما سيطرة على الآخر . والفصل بينهما لا يمكن إلا أن يكون ضاراً بتقدم المعارف الإنسانية . والفلسفة ، وهي تميل دائماً إلى الارتقاء ، تجعل العلم يصاعد إلى العلة أو المصدر للأشياء . وتدل على أنه يوجد خارجاً عنه مسائل تعذب الإنسانية ، لم يحلها هو بعد . وهذا الاتحاد المتين بين العلم والفلسفة مفيد لحيتهما . فهو يرفع العلم ويطامن الفلسفة . أما إذا انفصمت العروة التي توحد بين العلم والفلسفة فإن الفلسفة — وقد حرمت من سند العلم واتزان ، تصاعد إلى حيث لا يبلغ النظر وتضل في الغيوم ، كما أن العلم — وقد بقي دون إرشاد ودون طموح إلى الأعلى — يسقط أو يتوقف أو يبحر حيثما اتفق (٢)

(١) « المدخل إلى دراسة الطب التجريبي » ص ٢٨٧ وما يليها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩٠ — ٢٩٢ .

لنكن الذى يخول لنا خصوصاً أن نضع كلود برنار على رأس الطائفة الأولى هو أنه أسس « المنهج التجريبي » . لا علم بغير تجريب : لقد أعلن كلود برنار هذا المبدأ ، وبهذا عارض النزعة التجريدية empirisme بكل قوة . ولا يوجد عند كلود برنار - كما لاحظ برجسون - أى فارق بين ملاحظة أجدد لإجرائها وبين تعميم أجيئد تأسيسه (١) . فبينما التجريبي يكتفى بأخذ أو مشاهدة الظواهر الطبيعية ، أى الوقائع كما تقدمها إليه الطبيعة ، فإن صاحب التجريب ، أعنى العالم الحق هو « من يستخدم طرائق البحث البسيطة أو المركبة ليغير أو يعدل ، بقصد ما ، الظواهر الطبيعية ويظهرها فى أحوال أو ظروف لا تقدمها الطبيعة فيها ، (٢) . والمشاهدة البسيطة للوقائع لا يمكن أبداً أن تصل إلى تشييد علم « فالواقعة الغليظة fait brut ليست علمية ، (٣) . وبدلاً من أن يقبل سلبياً ما يعطى له من خارج ، يخلق صاحب التجريب الوقائع العلمية ، وإلى حد ما ، الوقائع الغليظة . والعلم التجريبي أو العلم ذو التجريب ، هو العلم المتكون من التجارب ، أعنى الذى فيه نستدل من وقائع التجريب التى حصلنا عليها فى أحوال خلقها صاحب التجريب وحددها هو نفسه ، (٤) . فجعل الطب ، مثلاً ، علماً سلبياً يقوم على الملاحظة ، أى مشاهدة الوقائع ، معناه جعله عقيماً عمياً بالغاً . ومن أجل الاستدلال تجريبياً ينبغي بوجه عام أن تكون لدى المرء فكرة وأن يهب أو يثير الوقائع بعد ذلك ، أعنى يقوم بالملاحظات إبتغاء ضبط هذه الفكرة المتكوّنة من قبل (٥) .

(١) راجع برجسون : « خطاب الفن بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد كلود برنار » ( ٣٠ /

٢ . ١١٩٣ ) « حوليات السكوليج دى فرانس » ، سنة ١٩١٤ - سنة ١٩١٥ السنتان ١٤

١٥ . يازيس ، ارست ليرو . (٢) « للدخل إلى الطب التجريبي » ص ٢٩ .

(٣) « الكتاب المذكور ص ٣١٣ . (٤) « الكتاب المذكور ص ٣٠ .

(٥) « الكتاب المذكور ص ٣٦ - ٣٧ .

فليس ثم إذن علم مستقل عن كل فكرة متكوّنة من قبل ، عن كل فرض .  
وعلى العكس نجد أن الفرض هو نقطة ابتداء كل بحث علمي . وألح كلود برنار ،  
قبل هنري پوانكاريه بعدة سنوات ، في تأكيد الدور المهم الذي للفرض في  
تكوين العلم ، هذا الدور الذي لاغنى عنه ، ولكنه لا يعطى لهذا اللفظ نفس المعنى  
الذي يعطيه إياه پوانكاريه العالم الرياضي العظيم . يقول كلود برنار : « ينبغي  
بالضرورة أن تقوم بالتجريب مع وجود فكرة متكوّنة من قبل . وعقل  
صاحب التجريب ينبغي أن يكون فعالاً ، أعني أنه ينبغي عليه أن يستجوب  
الطبيعة ويوجه إليها الأسئلة في كل اتجاه ، وفقاً لمختلف الفروض التي ترد  
عليه ، (١) . صحيح أنه إذا تكلمت الطبيعة فينبغي على صاحب التجريب أن  
يسكت ، وينبغي عليه أن يشهد ماتجيب به وأن يصغى إليه حتى النهاية ، وأن  
يتخضع في كل الأحوال لقراراتها ؛ لكن صاحب التجريب هو الذي يوجه  
الأسئلة إلى الطبيعة (٢) . ويسمى كلود برنار إلى بيان « أن الفروض لاغنى عنها ،  
وأن فائدتها هي في أن تقمادنا إلى خارج الواقعة وأن تدفع بالعلم إلى الأمام ، . وفي  
رأيه أن الفروض غايتها ليس فقط أن تجعلنا نجري تجارب جديدة ، بل وأيضاً  
تجعلنا نكتشف مراراً كثيرة وقائع جديدة ما كنا لنقنّب إليها بدونها (١) . » إن  
المنهج التجريبي ، بوصفه منهجاً علمياً ، يقوم كله على التحقيق التجريبي لفرض  
علمي ، (١) .

وليحدد كلود برنار الدور الفعال للعقل وللقيام بالتجريب فيما يتعلق بالحواس  
وبالطبيعة — يسوق مثالا مسلك فرانسوا هوبر . « إن هذا العالم الطبيعي  
العظيم ، على الرغم من أنه كان أعشى ، فإنه ترك لنا تجارب رائعة كان يتصورها

(١) الكتاب المذكور ص ٤٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٨٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٨٤ .

ثم يطلب من خادمه أن يجربها ، ولم تكن عند خادمه هذا أيه فكرة علمية . فكان هو بر إذن العقل الموجه الذي يقيم التجربة ، لكنه كان مضطرا إلى استعارة حواس غيره ، وكان الخادم يمثل الحواس السلبية التي تطيع العقل لتحقيق التجربة المقامة من أجل فكرة سبق تكوينها ، (١) . ويذهب كلود برنار إلى حد القول بأنه « ينبغي أن نطلق العنان للخيال ، والفكرة هي مبدأ كل برهنة وكل اختراع وإليها يرجع كل مبادرة » (٢) . ويعزو إلى العاطفة أو الوجدان المسكاته الأولى في المنهج التجريبي . فهذا المنهج يستند إلى الفروع الثلاثة لهذا الثلاثة . الثابت : العاطفة ، العقل ، التجربة . « والفكرة التجريبية تنشأ ، في نظر كلود برنار ، عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم على الأمور ينبغي أن تحدث على نحو معين . ويمكن القول في هذا الصدد أن لدينا في العقل عيانا أو شعورا بقوانين الطبيعة ، لكننا لا نعرف شكلها ، والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ذلك » (٣) . وعلى كل حال فإن العاطفة وحدها هي التي تقود العقل وتوافق المحرك الأول للعلم .

وليس هذا كل شيء . فإن كلود برنار ينكر إمكان الدقة في ميدان العلم التجريبي . قال : « إذا تصور أن براهينه لها القيمة التي إبراهيم الرياضي . فانه سيكون على خطأ فاحش جداً » (٤) . والنظريات العلمية ينبغي ألا تعلم كقائد أو معتقدات دينية (٥) . وعلى خلاف النزعة التجريبية empirisme يرى كلود برنار أن الاستدلال والقياس جزآن أساسيان في المنهج التجريبي . فالاستقراء والاستدلال (الاستنباط) ينتسبان كلاهما إلى جميع العلوم . والاستدلال بالقياس

(١) الكتاب نفسه ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٣

(٣) الكتاب نفسه ص ٦١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٥ .

هو الشكل الوحيد للبرهنة (١) . ولا حاجة بنا إلى التنبيه على أن هذه النظرية إلى العلم مشتركة بين عديد من العلماء والرياضيين . فالفيزيائي البارز ، هنرى بواس Henri Bouasse يقول : « إن ما يكون الأصالة في المنهج في الفيزياء هو الأهمية التي يتخذها الاستدلال . . . إن الفيزياء تسعى في ميدانها إلى إعادة بناء العالم ، واستنباطه ، عن طريق قياسى بحت ، من مبدأ عام حتى أقر هذا المبدأ » (٢) .

وأخيراً نجد كلود برنار يهد الطريق إلى نقد العلم برفضه كل محاولة لإرجاع الظواهر البيولوجية إلى الظواهر الفيزيائية الكيميائية . قال : « إنه ينبغي على إعلم الحياة أن يستعير من العلوم الفيزيائية الكيميائية المنهج التجريبي ، وأن يحتفظ مع ذلك بظواهره الخاصة وقوانينه » (٣) . صحيح أن كلود برنار يقرر أن ظواهر الأجسام الحية ، مثل ظواهر الأجسام الجامدة ، تسودها حتمية ضرورية تربطها بظروف من النوع الفيزيائي الكيميائي ، بحيث ينبغي على الفيزيائي والكيميائي أن يرفض كل فكرة عن العلة الغائية في الوقائع التي يلاحظها . لكنمه بوصفه عالم فيسيولوجيا فانه يحول على الإقرار بغائية انسجامية متزرة من قبل في الجسم العضوى الذى فيه كل الأفعال الجزئية متضامنة يولد بعضها بعضها (٤) . وهذا المعنى فان رافيسون لم يكن مخطئاً كل الخطأ حين قال مع جانيه إن نظرية كلود برنار هي نظرية فيما يسميه الميثافيزيقيون العلة الغائية (٥) . ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك ، وأن نعد كلود برنار رائداً لبرجسون ، من حيث أنه ينظر إلى الخلق على أنه العلامة المميزة للحياة . « ما هو في جوهره من ميدان الحياة وما لا ينتسب إلى الكيمياء ولا إلى الفيزياء ولا إلى أى شىء .

(١) الكتاب نفسه ص ٨٥ . (٢) هنرى بواس : « المنهج في العلوم » ص ١٦٦

(٣) « المسئل إلى الطب التجريبي » ص ١١٨ (٤) الكتاب نفسه ص ١٤٤

(٥) رافيسون : « الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر » ، باريس ، هاشيت .

آخر — هو الفكرة الخالقة للتطور الحيوى، (١). ويلوح أن برجسون كان على بينة من ذلك حين نعت كلود برنار بأنه رائد النزعة الحيوية كما يفهمها. قال برجسون: «إن كلود برنار هاجم مراراً الفرض القائل بـ «مبدأ حيوى»، ولكنه أينما فعل ذلك فإنه يقصد صراحة النزعة الحيوية لدى الأطباء والعلماء الفسيولوجيين الذين يؤكدون وجود قوة، فى الكائن الحر، قادرة على الصراع ضد القوى الفزيائية وتعويق فعلها... لكن حينما يتعلق الأمر بالفكرة المنظمة والخالقة، فإن كلود برنار يهاجم أولئك الذين يرفضون أن يروا فى الفسيولوجيا علماً خاصاً مميزاً من الفزياء والكيمياء... لأنه ليس عالماً بالفسيولوجيا من ليس لديه إحساس بالتنظيم، أعنى بذلك التأسق الخاص بين الأجزاء وبين الكل الذى يميز الظاهرة الحيوية. فى الكائن الحى تجمرى الأمور كما لو تدخلت فكرة معينة تفسر النظام الذى ترتب عليه العناصر، (٢).

### أنتوان - أوجستان كورنو (١٨٠١ - ١٨٧٧)

أنتوان أوجستان كورنو يعد، أكثر من كلود برنار، رائداً كبيراً لـ «تقد العلم». وميادين أبحاثه الرئيسية هى: الرياضيات، الفلسفة، علم النفس الاقتصاد السياسى، والتاريخ. ومن بين كتبه لنكتف بذكر: «عرض نظرية البحث والاحتمالات» (باريس، سنة ١٨٤٣)، «مبحث فى أسس معارفنا وفى خواص النقد الفلسفى» (باريس سنة ١٨٥١)؛ «رسالة فى تسلسل الأفكار الأساسية فى العلم والتاريخ». (سنة ١٨٦١)، «نظرات فى سير الأفكار والأحداث فى العصور الحديثة» سنة ١٨٧٢، «المادية والحيوية والعقلية»، سنة ١٨٧٥، كلها ظهرت لدى الناشر هاشت.

(١) «المدخل إلى دراسة الطب التجريبى» ص ١٦٢.  
(٢) راجع الخطبة التى ألقاها برجسون بمناسبة الذكرى الثوية لمولده كلود برنار، والتى احتفل بها فى يوم الثلاثاء ٢٠ ديسمبر سنة ١٩١٢ فى الكوليج دى فرانس، وقد نشرت فى «جولية الكوليج دى فرانس»، سنة ١٩١٤ — ١٩١٥، السنوات ١٤، ١٥. باريس، عند الناشر ارنت لبرو Leroux.

وقد تأثر كورنو بالوضعية الكونتية ، شأنه شأن ونوفيه وكلود برنار . وهو يذكر كونت في ثلاثة مواضع من كتبه : في « النظرات .. » ( ١٠ ق ٥ فصل ٥ ) وفي « المادية ... » ( ص ١٩١ وما يتلوها ، قسم ٣ و ص ٢٨٥ قسم ٤ ) . كذلك تأثر بكوندياك وكابانيس وبارتيه Barthez وبيشا Bichat . وهو أيضا من خصوم الاتقائية eclecticisme ؛ ومن الواقفين بقيمة العلم الدقيق العظمى . ويرى أن الفلسفة لا يمكنها الاستغناء عن العلم الوضعي إذا شئت ألا تفضل في الغيوم . ويمكن أن تتحدث عنده عن نسبية في المعرفة ، بمعنى أنه ينازع في إمكان إدراك المطلق . وهو أيضا من الذين عنوا عناية خاصة بالمشاكل الاجتماعية . بيد أن هذا لا يسمح لنا بأن نذمت كورنو بأنه وضعي . وذلك خصوصا لأنه خضع لتأثير ديكار و بوسويه وليبنس وكونت ، إلى جانب تأثره بكونت والأفكاريين idéologues وهو يربغ خصوصا إلى متابعة نقد كونت . وبهذا المعنى يذكرنا برنوفيه وإن كنا لا نستطيع أن نقول بأن اتجاهاتهما واحدة . وهو على بينة من الخلافات التي تفرق بينه وبين كونت . بيد أن هذا لا يمنعه من تمجيد كونت بوصفه « الفيلسوف الذي سبر إلى أعماق درجة مسألة مشروعية أحكامنا ، » ويصرح أنه بكونت يبدأ عصر جديد (١) . وكما لاحظ بارودي إن كورنو يرى في كونت أولا المنطقي الصارم . وعلى غرار كونت يتفق هو ورنوفيه للبحث في دراسة العلوم الوضعية عن مادة تأملاتهم وأساسها الراسخ (٢) لكن الذي يفصل نقدية كورنو عن نقدية كونت وكذلك عن وضعية كونت هو أن فكرة الاحتمال تلعب دورا كبيرا لدى كورنو ، ويأخذ على كونت أنه يحتقر كل ما لا ينطوي على استدلال دقيق ، أنه يبحث عن يقين مطلق لا يمكن الوصول إليه وأنه أراد الشكل أو اللاشيء ، وبهذا أسلم نفسه للشك الكامل (٣) . لكن هذا لا يمنع من إعطاء كونت ، ونعتة بأنه أرسطو ألمانيا كما كان ليبنس بمثابة أفلاطون ألمانيا . ويمرر كورنو إلى كونت الفضل في أنه - في وصف

(١) « مبحث في أسس معارفنا » - ٢ ص ٢٧١ .

(٢) راجع : بارودي : « نقدية كورنو » مقال في « مجلة الميتافيزيقا » مايو سنة ١٩٠٥ ص ٤٤٢

(٣) « مبحث في أسس معارفنا » - ٢ ص ٢٧٤ .

ظاهرة المعرفة - حدد بدقة لا نظير لها من قبل الفاصل بين الشكل والموضوع ، بين القالب والمادة ، في كل ما هو فضولى يرجع إلى تأثير الأشياء من خارج وفي ما يتعلق بتكوين العقل نفسه القادر على المعرفة (١) ، ونقدية كورنو ، بسبب أن فكرة الاحتمالية تلعب فيها دوراً كبيراً ، أكثر إيجابية من نقدية كنت ، فإذا كان يعتقد أننا لا نستطيع أن ندرك ماهية الأشياء ، فإنه يقر بأننا نستطيع أن نرقى من نظام معين من الحقائق الظاهرية *Phénoménales* إلى نظام أعلى وأن ننفذ هكذا تدريجياً إلى فهم أساس الحقيقة الواقعية . وعلى كل حال فإن نقدية كورنو لا شأن لها بالوهمية *illusionisme* . ويعتقد كورنو أن عمل المعرفة عمل ناجح وأنه بقدر ما نعمل على زيادة النفوذ إلى الطبيعة يتكشف لنا النظام فيها ، لا عدم النظام . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن واقعية مثالية عنده ، وكي نفهمه ينبغى أن نلح في توكيد وشرح نظريته في الصدفة *hasard* والاحتمال . إن فكرة الصدفة لها عند كورنو أهمية أساسية ، وهي تنطوى على شيء حقيقي وإيجابي . فإذا كان لا توجد واقعة من غير أسباب ، فهناك - على الأقل - سلاسل من العلل المستقلة بعضها عن بعض والتي يمكن أن تتلاقى وأن تتداخل عرضاً ، دون أن يكون ثمت ، في مجموعها ، ارتباط ضرورى قائم على التأثير أو الاعتماد . ومن هنا قام في الرياضيات حساب الاحتمالات ، الذى هو أوسع تطبيق لعلم الأعداد : « إن الأعداد تحكم العالم » . هنالك يتجلى الموضوع الحقيقي للعقل ، فهمته في القالب هى التمييز بين الظواهر التى تحدث عرضاً وبين تلك التى يفسر بعضها بعضاً ، فيميز المصادفات من الإرتباطات الطبيعية ، ويميز تقاطع العلل المستقلة من إرتباط العلل المتضامنة . وبالجملة أن يميز بين الصدفة وبين القانون (٢) .

لكن الاحتمال لا يمكن حسابه بدقة إلا في الرياضيات . أما إذا أخرجنا عن التجريبات البحتة للنفوذ في عالم الحقائق الفزيائية والأخلاقية ، فإن الحساب يصبح غير ممكن . ومع ذلك فإن تقدير الاحتمالات يظل المشكلة الجوهرية في

(١) المكاتبات المذكورة ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(٢) بارودى : « نقدية كورنو » مقال في « مجلة الميتافيزيقا » مايو سنة ١٩٠٥ ص ٤٥٦ -



العلم . فاذا تجاوزنا المشاهدة المجردة للوقائع الجزئية من أجل التفسير والتعميم والاستقراء — أى حين نبدأ فى تكوين العلم — فإن البرهنة الدقيقة وكذلك الدليل الإيجازي يعوزاننا (١). وعلى كل حال فإن الصدفة والاحتمال يلعبان فى كل العلوم دوراً متفاوت المقدار . ما الصدفة ؟ من بين العلل أو سلاسل العلل التى تسهم فى إحداث حدث يوجد — فى نظر كورنو — سلاسل متضامنة أو يؤثر بعضها فى بعض ، وسلاسل مستقلة أى تنمو متوازية ومتوالية ، دون أن يكون لاحداها أدنى تأثير فى الأخرى (٢). والسلسلة الأولى من العلل هى النظام ، والثانية هى الصدفة . والحوادث الناشئة عن المزج أو الالتقاء مع حوادث أخرى تنتسب إلى سلاسل مستقلة بعضها عن بعض ، هى تلك التى تسمى باسم الحوادث العارضة ، أو نتائج الصدفة (٣). وبهذا المعنى فإن للصدفة نصيباً وافراً فى حكم العالم . فكورنو يعارض إذن شكية هيوم ، التى ترى أن الصدفة ليست إلا جهلنا بالأسباب الحقيقية . ولاشئ يخول لنا أن نفتقد أن من الممكن تفسير كل الظواهر عن طريق فكرة الإمتداد ، والزمان ، والحركة . وبالجملة فكرة المقادير المتصلة التى تقبل المقياس والحسابات الهندسية . وأفعال الكائنات الحية ، العاقلة الأخلاقية لا يمكن تفسيرها ، بحسب معارفنا ، وثم أسباب قوية للاعتقاد أنها لن تفسر أبداً عن طريق الميكانيكا والهندسة (٤). ومن المستحيل ، فى نظر كورنو ، رد الاحتمال القائم على طابع البساطة الذى يكشف عنه قانون ملاحظ — وده إلى الاحتمال الرياضى (٥) . والاحتمال الفلسفى يرتبط ، مثل الاحتمال الرياضى ، بفكرة الصدفة واستقلال الأسباب . ومن ناحية أخرى نجد أن الإحتمال الفلسفى يختلف ، جوهرياً ، عن الاحتمال الرياضى من حيث أنه لا يمكن رده إلى أرقام (٦) .

(١) المقال المذكور ص ٤٥٧ .

(٢) « مبحث فى أسس معارفنا » ص ١٥١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٦٥ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٧٢ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٧٢ .

لكن تواضع المعرفة الفلسفية عند كورنو لا شأن له بالتواضع المستكبر  
الذى للأدرية . ولأن الاحتمال يكون جزءاً لا يتجزأ من كل العلوم ، فإن  
الفلسفة ليست أقل دقة من سائر العلوم . « ويتبنى الإكتفاء بالإحتمالات العالمية  
تقريباً لحل مشاكل الفلسفة ، كما يكتفى بذلك في الفلك والفيزياء والتاريخ والأعمال  
التجارية : وكما أنه يوجد في الفيزياء والتاريخ أمور لا شك فيها ، وإن لم يبرهن  
عليها منطقياً ، فيمكن ، بل يجب أن يكون ثم من هذا النوع في ميدان النظر  
الفلسفي . وينبغي أن نعرف كيف نبين الضعف التدريجي المتصل للاحتمال حيث  
يوجد ، سواء في الفلسفة وفي غيرها . ودعوى رد كل شيء في الفلسفة إلى البرهنة  
المنطقية ، بل والميل إلى البحث خصوصاً عن هذا النوع من البراهين لا يمكن  
أن يؤدي إلا إلى الشك (١) ، وموضوع الفلسفة يختلف عن موضوع العلم .  
فإن كان مسموحاً للعلم بالمعنى الصحيح — بوصفه لا يهدف إلا إلى التنظيم المنهجي  
للوقائع — أن يدرس عل حدة الإنسان والطبيعة ، والذات والموضوع في المعرفة  
فإن النظر الفلسفي ، وهو يتعلق بالروابط بين الحدن ، ليس أبداً حراً في أن  
يعزل الواحد عن الآخر (٢) . ومن جوهر الأشياء أن الحقيقة الفلسفية لا يمكن  
— مثل الواقعة الإيجابية — أن تجعلها التجربة بمأمن من كل نزاع ، ولا أن تبرهن  
عليها على نحو قطعي بالبرهان ، والحساب والبرهان الساتق إلى المحال ، مثل  
الحقائق المجردة التي هي موضوع العلوم التي نصفها بالدقيقة (٣) . صحيح أن سير  
العلوم تقدم في جوهره ، والوقائع الجديدة التي تحققها تصلح نقطة ابتداء  
لاكتشاف غيرها ، وليس فيها من فإن غير المناهج والمذاهب ، أعني الروابط  
المصطنعة التي تتخيلها لتتسبب الوقائع التي لا يزال الارتباط الطبيعي بينها بمعزل  
عن إدراكنا . وعلى العكس نجد أن الأنظار الفلسفية مجبوسة في داخل دائرة  
من المشاكل التي تظل هي هي في أساسها وإن تبدت في صور مختلفة (٤) . ومع

(١) الكتاب المذكور ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٠٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٠٧ .

ذلك فانه من طبيعة الانسان أن يسعى دائماً لحل هذه المسائل الغريبة ذات الفائدة العاجلة له . ويؤمن كورنو بأن ثمت تقدماً في الفلسفة ، بمعنى ما . ولأن الفلسفة تظل على اتصال بالعلم ، فان المسائل توضع على نحو أوضح ، والمشاكل ترتب على نحو أوفق وتتقرر كيفية توقف بعضها على بعض . إن الفلسفة والعلم ينبغي دائماً أن يكمل كل منهما الآخر على التبادل . فالفلسفة بدون العلم جوفاء ، والعلم بدون الفلسفة أعمى . والفلسفة بدون العلم تفقد بعد قليل علاقاتنا الحقيقية مع الخلق لتضل في فضاء خيالي ، والعلم بدون الفلسفة يحق العناية به من أجل تطبيقاته على حاجات الحياة ، لكن فيما عدا هذا لا تتبين أنه يقدم إلى العقل غذاء جديراً به ، أو أنه يمكن أن يعد الهدف النهائي من أعمال العقل (١) . وهكذا فان النظرية الفلسفية للقانون في خطر أن تنحل إلى تدقيقات اسكلائية ، إذا لم تستند إلى دراسة متينة للقوانين الوضعية ، وعلم القوانين ، إذا فصل عن كل ثقافة فلسفية يجد تطبيقاً مفيداً في نطاق القصر ؛ لكن ، كما قال شيشرون ، ليس جديراً باسم المشرع إلا من يظل أبداً يسمو بفكره إلى علة هذه القوانين (٢) ، وهو يتعلم علم القوانين الوضعية . وكورنو يفهم جوهرياً من الفلسفة أنها دراسة علة الأشياء والبحث عنها من ناحية ، ومن ناحية أخرى دراسة شكوك الفكر والقوانين والطرائق العامة للعقل الانساني (٣) . ومعنى هذا في نظر كورنو « أن الفلسفة تنفذ في كل مكان : في الفزياء كما في الأخلاق ، في الرياضيات كما في التشريع (الفقه) والتاريخ ، في الميكانيكا التي تعنى بحركات الأجرام الجامدة كما في الفسيولوجيا التي تعنى بالاجهزة الدقيقة للنظام العضوي والوظائف التي تؤديها الكائنات الحية . والفلسفة تنفذ في العلوم المتكونة عن طريق امتزاجات بين أفكار مجردة كما في التاريخ الذي يحكي الوقائع الحقيقية . وكما في الشعر والفنون التي تستخدم دائماً صوراً محسوسة (٤) . وهذا ما سعى كورنو إلى إثباته برسم خطوط فلسفة في العلوم أو د تقد » .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٢٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٢٨ .

ثم أن الذى يهمننا هو أن كورنو يحارب كل رد للأعلى إلى الأدنى ، وخصوصا  
 مرد الوقائع البيولوجية إلى وقائع فزيائية كيميائية . فالمادية والحيوية والعقلية هي  
 فى نظره ثلاث درجات للحقيقة الواقعية : فالمادة هي الأساس ، والحياء هي فى  
 الوسط ، والعقل هو القمة . وبخلاف المادية التى ترى أن القوى والمادة متعارضتان ،  
 يرى كورنو أنه ليس ثم مادة وراء القوة وخارجها ، وأن القوى نفسها هي فى  
 صميمها أفكار . وعند كورنو أن المادة هي من غير شك دعامة كل مبادئ الطبيعة  
 لكنها ليست جوهر اسلبيا لا يتحرك : بل هي بالأحرى قوة أو مزيج من قوى .  
 وكورنو حيوى النزعة بمعنى أنه يعد الكائن العضوى كلا ، أجزاءه تهدف إلى  
 هدف واحد ، وهذا مالا يمكن أن يقال عن نظام لعضوى (١) . صحيح إنه  
 ينبغى أن نستمد من الكيمياء الشروط المباشرة جدا لتطور نمو القوى العضوية  
 لكن من ناحية أخرى إذا كان الكيمياءى يعد من الأوهام محال لرد تفسير  
 الظواهر التى يدرسها والقوانين التى يشهدنا إلى مشكلة ميكانيكية عادية ، فإن عالم  
 الفسيولوجيا يرى أنه من الأكثر ايقنالات الخيال إدعاء تفسير لإحدى الظواهر  
 الأبسط فى الحياة العضوية ، وهى ظاهرة تكوين الخلية ، أو إيجاد كرية دم أو -  
 من بين الوظائف الأشد تعقيدا وتوقف مباشرة على فعل العوامل الكيميائية -  
 مثل هضم الغذاء وتمثل السوائل المغذية - نقول تفسير ذلك بمجرد فعل قوانين  
 الميكانيكا والكيمياء . وأضعف من هذا أن نحاول التغلب على نفور العقل من  
 الإقرار بأن حل لغز التواليد يمكن أن يصدر عن صيغ المهندس أو الكيمياءى .  
 وعند ظهور الكائنات العضوية والحية يبدأ نظام من الظواهر التى تتلاءم مع  
 القوانين الكبرى للكون المادى ، وتفترض معونته المستمرة ، ولكن تصورنا  
 وتفسيرها العلبى يقتضيان القبول انصرح والضمنى لقوانين أو مبادئ تضاف إلى  
 تلك التى تكفى لتفسيرها ظواهر أعم وأبقى (٢) . وتحت تأثير كنت ، أقام كورنو  
 تفرقة فى الطبيعة بين عالم الأحياء والعالم اللاعضوى ، بين الميكانيكية والعضوية ، بين  
 الطبيعة غير الحية وبين طبيعة الأحياء . قال : « إن ظواهر الطبيعة الخلية تختلف

(١) راجع « المادية ، والحيوية ، والعقلية » .

(٢) البحث ٠٠ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

جوهريا عن ظواهر العالم اللاعضوى ، عن طريق روابط التضامن التي توجد في أنسجام بين كل الأفعال الحيوية ، وكل أجزاء الكائن الأخرى وكل مراحل تطوره . وعلى حد تعبير كنت ، إن علة كيفية وجود كل جزء من الجسم الحي ، متضمنة في الشكل ، بينما بالنسبة إلى الكتل الميتة أو الجمادية ، كل جزء يحملها في داخله ، (١) . ويذهب كورنو إلى حد القول بتعارض بارز في الصفات والمناهج حينما تنتقل من العلوم التي موضوعها خواص الأجسام اللاعضوية إلى العلوم التي تهتم بالطبيعة الحية (٢) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عنده عن غائية باطنة .

ومبدأ الحيوية يسود أيضا علم النفس عند كورنو فهو يرفض رأى كونديناك في الإحساس المتحول ، ومع موافقته على القول باتصال في التطور النفسى ، فإنه لا يقر برد المعرفة العقلية إلى المعرفة الحسية . وكورنو يرى في الطبيعة نشاطا مفيدا عبقريا يعمل بطريقة لا شعورية ولا شخصية من أجل تحقيق غائية تتجاوز التجربة . والحيوية الإنسانية ليست شيئا آخر غير صورة عالية لهذا النشاط الغريزي . ويرفض كورنو الإستبطان . وهو عقلي النزعة لأنه يطالب بأن يكون العقل المشترك بين الناس جميعا ضابطا لمختلف الملكات . لكن يمكن ، من ناحية أخرى ، أن نتحدث عنده عن نزعة عقلية متجاوزة *transrationalisme* ، بمعنى أنه لا ينظر إلى النفس على أنها تجمع أحساسات ولا على أنها جوهر ، بل يعدها قوة حية . وبهذا يضع الأساس لنزعة حيوية أعلى . ويرفض كورنو أيضا وضع العلوم بعضها فوق بعض كما فعل كونت . ويرى مثلا أن علم النفس العالى للإنسان يتوقف على علم الاجتماع ، بينما كونت يراه درجة أعلى من علم البيولوجيا . ويرى كورنو أن علم النفس العلمى حقا ينظر إلى الإنسان على أنه نوع ، لا على أنه فرد . وعلم النفس الذى سينظر إليه كونت في طبقة البيولوجيا يفترض علم الاجتماع على الأقل بمقدار ما يفترض علم الاجتماع المعطى البيولوجى لحاجات الإنسان الفردى وملكاته . وفي هذا تداخل لا وضعا للبعض فوق الآخر (٣) .

(١) « البحث » ٢٠٠٠ ص ٢٧٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٠ .

(٣) « المادية ، الحيوية العقلية » ص ١٩١ وما يتلوها .

وأخيرا نجد كورنو ينظر إلى الخير والجميل على أنهما قيمتان لا تردان إلى حاجات دنيا ( البحث عن اللذة ، الخوف من الألم ) ، حتى إن الأخلاق وعلم الجمال هما على طريقتهما موضوعيان كالأفكار العلمية .

جيريل تارد ( ١٨٤٣ - ١٩٠٤ )

يمكن أن نربط علم الاجتماع عند جيريل تارد بفكر كورنو: أو لأن تارد أهدى كتابه الرئيسي - وهو « قوانين المحاكاة » (١) - إلى كورنو ، وألقى في العام الدراسي ١٩٠٢ - ١٩٠٣ سلسلة محاضرات في الكوليج دي فرانس عن « فلسفة كورنو » (٢) . ثم خصوصا لأن تأثير كورنو يتجلى بكل وضوح في آثار تارد . وعلى كل حال فقد سمى تارد إلى تجاوز بعض الأفكار الأساسية المميزة للوضعية التجريبية . فهو يهاجم المادية التاريخية كما يهاجم التطورية الآلية عند سبتر مفهومه بمعنى التقدم من المجانس إلى اللامجانس ، ويرفض تطبيق منهج العلوم الدقيقة في ميدان الحياة . كذلك يرفض الحتمية النفسانية والاجتماعية ، ونظرية البيئة وفكرة تصور الشعور على أنه ظاهرة فضولية epiphénoménale ويرفض الترابطية . وما يهنا هنا خصوصا هو علم الاجتماع عنده لأنه يختلف إختلافا عميقا عن علم الاجتماع الذي أنشأه كنت وتابعه دوركهم وليفي بريل ، فإن تارد يعلن صراحة عن معارضته لدوركهم . كذلك ينبغى ألا ننسى أن برجسون كتب مقدمة حماسية للصفحات المختارة من مؤلفات جيريل تارد (٣) .

(١) باريس ، ألكان سنة ١٨٩٠ . ولندكر من بين سائر كتبه : « المنطق الاجتماعي » ( باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٣ ) ؛ « التعارض الكلي » باريس ، ألكان . سنة ١٨٩٧ ، « القوانين الاجتماعية » ؛ باريس ألكان ، سنة ١٨٩٨ ؛ « تحولات السلطة » باريس . ألكان ، سنة ١٨٩٩ ؛ « الرأي والجمهور » باريس ، ألكان سنة ١٩٠١ ، علم النفس الاقتصادي ، « باريس ، ألكان سنة ١٩٠٢ .

(٢) كان في نية تارد أن ينشر هذه المحاضرات . وقد نصرت « مجلة الميتافيزيقا » بعض قطع منها في عددها الخامس عن كورنو ، ولا يعترف تارد بغير كورنو أمثالا له .

(٣) « جيريل تارد » مقدمة وصفحات مختارة قام بها ابتاؤه ، مع مقدمة لهنري برجسون ظهر في مجموعة « كبار الفلاسفة » عند الناشر « ل ميشو » باريس .

وتارديعارض النظرة البيولوجية والنظرة التي تجعل المجتمع أساس كل شيء - ويحاول وضع علم لإجتمع نفساني في جوهره ، وهذا يتابع رنوفيه وكورنو . وتارد يلحق بكورنو ، لأنه يعده « كونت مصفى ، مركزا ، مهذبا ، (١) . ويحارب النظرة البيولوجية والميكانيكية لعلم الاجتماع مع رغبته في جعل علم الاجتماع ذا طابع علمي وإذا اعتقد المرء أنه لا يستطيع أن يجعل الاجتماع ذا طابع علمي إلا إذا أعطى مسحة أو بيولوجية ، بالأحرى مسحة ميكانيكية ، فإنه بذلك لا يعمل أكثر من أن يسعى لإيضاح المعروف بالمجهول ، أو - وهو نفس المعنى - تحويل النظام الشمسي إلى سديم لا يقبل الحل إبتغاء زيادة فهمه . أما تارد فيرى على العكس أنه في المادة الاجتماعية لدينا العلل الحقيقية بفضل استثنائي ، ولدينا الأفعال الفردية التي تصنع منها الوقائع ، وهو أمر يند عن أنظارنا في كل مادة أخرى (٢) . وتارد لا يدعى أبدا تفسير التحولات الاجتماعية بهوى بعض كبار الناس بل يقر بالمدخل العرضي لبعض الأفكار الصغيرة ، أو بالأحرى لعدد كبير من الأفكار الصغيرة أو الكبيرة ، السهلة أو الصعبة ، التي غالبا ما لا تدرك عند مولدها ، ونادرا ما تكون مجيدة ، ويوجه عام تكون مجهولة المصدر ، لكنها جديدة دائما وبفضل هذه الجدة « يكرس المخترعات أو الاكتشافات جماعياً . ويتصل بتوله المخترعات والاكتشافات « أى تجديد أو تحسين ، مهما يكن ضعيفا ، يجرى لتجديد سابق ، في كل نوع من الأنواع الاجتماعية : من لغة ودين وسياسة وقانون وصناعة وفن ، (٣) . ولهذا يبرهن الإبتداء من مبادرات مجددة تقدم للعالم حاجات جديدة وألوان إشباع جديدة ، تنتشر فيما بعد أو تتجه إلى الانتشار عن طريق المحاكاة القسرية أو التلقائية ، المختارة أو اللاشعورية ، لإنتشارا متفاوت السرعة لكنه يسير بخطى منتظمة أشبه ما يكون بالوجه المضئيء أو بأسرة من النمل الأبيض . فاجتماعيا كل شيء ليس إلا اختراعات

(١) « قوانين المحاكاة ، استهلال ، ص ٧١١

(٢) الكتاب المذكور ص ٢  
(٣ م - ١٩ - الفلمسة )

(٤) الكتاب ص ١ وما يتلوها .

ومحاكيات، وهذه بمثابة أنهار وتلك بمثابة جبال (١). ويمكن أيضاً أن نتحدث عند تارد عن مثالية بمعنى أنه يقصد من المحاكاة تكرار وقائع الوعي عند أفراد بواسطة أفراد آخرين، أى تكرار أفكار وحركات وعادات من خلال الأشخاص، لا محاكاة أشخاص حق أن المحاكاة تسيّر من الداخل إلى الخارج. ومن الأعلى إلى الأدنى (٢). وعليه الحياة الاجتماعية لا يمكن إرجاعها إلى العملية الفيزيائية الخالصة. والاختراع والمحاكاة يتمان من عقل إلى آخر. وبهذا المعنى يتحدث تارد عن علم نفس تبادل *interpsychologie* ويعنى به دراسة الأنا فى علاقة بأنا آخر، أو العلاقات المتبادلة بين العقول وتأثيراتها المتبادلة أو التى من جانب واحد (٣). وكذلك يربغ تارد إلى الوصول إلى قوانين عليية، لأن المطلوب هو معرفة ليس فقط العلل بل وأيضاً المشابهات: وهذا وحده يسمح بالحساب والمقياس، والعلم يحيا خصوصاً بالعدد والمقياس. ولكن تارد - بتأثير كورنوور بما بتأثير بوترو أيضاً - يرفض الحتمية الاجتماعية. وفى تطور الجماعات والوقائع الاجتماعية يفرد دوراً كبيراً إلى الإمكان، وإلى العرض وإلى ما هو لا معقول. ويؤكد أن معظم الأمور المتشابهة التى تبدو مرتبطة بعضها ببعض على نحو رائع تربط بهذه الأعراض الفيزيائية والاجتماعية التى تצלنا رابطتها (٤). وعلى كل حال فإن الكائن الاجتماعى يوصفه إجتماعياً، هو بطبعه محاك والمحاكاة تلعب فى الجماعات دوراً مماثلاً لدور الوراثية فى الأجهزة العضوية أو التموج فى الأجسام الجامدة (٥). ومقالة الوضعيين التى تذهب إلى أنه بدون ملكة التنبؤ لا يقوم العلم، - هذه المقالة لا تصدق إلا مع التقييد بدون ملكة التنبؤ، الشرطى (٦). وعلى كل حال فإنه فى ميدان الفيزياء أيضاً التنبؤ ليس إلا مشروطاً وتقريبياً (٧).

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ٣٠. وفى جانب المحاكاة ينظر تارد إلى التعارض والتكيف على أنها الوقائع الأساسية فى الحياة الاجتماعية. لكنه لا يتناول بطريقة عميقة غير قوانين المحاكاة (٢) الكتاب نفسه ص ٢١٦.  
 (٣) راجع « علم النفس الاقتصادى » ص ١١٢، « الرأى والجمهور »، الاستهلال ص ٧.  
 (٤) « قوانين المحاكاة » ص ٨.  
 (٥) الكتاب المذكور ص ١٢.  
 (٦) الكتاب المذكور ص ٢٠.  
 (٧) وتارد يقراره بالإمكان يعارض النظرية الحتمية، فى علم الاجتماع لدى جريف Greef.



وهكذا نجد أن هناك قوانين للحكاة . والقانون الأعلى يبدو أنه اتجاه المحاكاة إلى تقدم لا ينتهى . وبالجملة فإن المحاكاة والتكرار يتعمان على هيئة متوالية هندسية . بيد أن هذا الاتجاه تعوقه عدة عوائق ينبغى إزالتها . وهذه العوائق أو المتناقضات المنطقية والغائية التى تعارضها الاختراعات المختلفة ، أو الحواجز التى وضعها آلاف الأسباب ، خصوصاً الأحكام السابقة وحتمية الجنس ، بين مختلف الأسر والقبائل والشعوب ، وفى كل شعب أو قبيلة بين مختلف الطبقات . وينتج عن هذا أنه إذا تفتحت فكرة جيدة فى جماعة من هذه الجماعات ، فإنها تنتشر بغير عناء ، لكنها تتوقف عند حدودها (١) . ويستخلص تارد من قانون المحاكاة هذا أن الانسانية تتقدم نحو توحيد متزايد . وهذا يسمح لها بالأمل فى أن يتحقق المثل الأعلى للسلام الدائم شيئاً فشيئاً (٢) . فكل فعل محاكاة تكون نتيجته إذن إعداد الظروف التى تجعل من الممكن والسهل حدوث أفعال محاكاة أكثر جدية وانطلاقاً ، وفى نفس الوقت أكثر دقة وتحديداً . وهذه الظروف هى القضاء التدريجى على حواجز النوائف والطبقات والقوميات ، والنقص التدريجى للمصادقات عن طريق سرعة وسائل الحركة والانتقال وأيضاً بكثافة السكان ، (٣) . شيئاً فشيئاً تحل المحاكاة المتبادلة محل المحاكاة التى من جانب واحد . وفى كل مكان تحول المحاكاة العلاقات التى من جانب واحد إلى علاقات متبادلة ، على طول المدى . وهكذا تحل الحرب الانسانية محل الصيد الانسانى ، والأدب محل التلقين ، والامتحان الحر محل الايمان الأعمى ، والطاعة عن رضا محل الطغيان والحكم الذاتى . والتعليم المتبادل محل التزمى العقائدى (٤) . وفى كل مكان تتقدم المساواة . والجماعات التى يتبناها المهذبون اليوم تبادلية والزيارات التى كانت فى الماضى تقديمياً لفروض الولاء — وبالتالى كانت من جانب

(١) قوانين المحاكاة ص ٣٩٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٢٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٤٠١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٤٠٤ .

واحد قد صارت اليوم على التبادل . والأدب ليس إلا تبادلاً في التملق (١) . وكذلك الانتقال الضروري الذي لا يقبل العودة : الانتقال من الاحتكاك إلى حرية التجارة ، ومن الرق إلى تبادل الخدمات ، الخ ليس إلا لازمة عن قوانين المحاكاة (٢) .

وسيكون من سوء الفهم لمذهب تارد أن تتصور هذا التقدم من اللجانس إلى الجانس بمعنى نزول المستوى والتسوية . فان اعتبارات أخلاقية وإنسانية في جوهرها هي التي حمت تارد على محاربة التطورية الميكانيكية عند اسبنسر ، والتفسير التشبيهي للحياة عند دارون والنزعة الطبيعية بوجه عام . حب الإنسانية والوحدة ، والوفاق ، والأنسجام في حياة الإنسانية — تلك هي الدوافع الحقيقية في فكر تارد . وهذا الاقتناع عنده نتيجة مشاهدات علمية بحت ، لا نتيجة تركيب اعتباطي . إنه يكره الحرب لأنه يرى فيها بقايا حالة اجتماعية من أحوال الماضي . ويجب أن تصبح الحروب أندر وقوعاً لأن التعاطف بين الناس يتزايد ، بفضل المحاكاة .

وعلى كل حال ، فان الأمر لا يتعلق بانكار أصالة الفردية ولا أهميتها . فكل شيء يبدأ — في نظره — من الفرد واليه يرجع . وليس من شك في أنه ، تحت تأثير لينتس الحاسم ، يضع أساساً للحقيقة الواقعية عناصر تتشابه بمعنى من المعاني ، مثل المونادات ، لكنها تختلف عنها بالنفوذ ؛ منها في داخل بعض . فكل فردية ، بقدر ما هي خلاقة حقاً ، تسعى إلى تحوُّل مائر الفرديات إلى مبتكراتها .

لكن فردية تارد بوجه عام ومنهجه النفساني بخاصة ينبغي ألا يفهما بمعنى ذاتي . بل ينبغي بالأحرى النظر إليهما على أنهما علامتان على سعيه لإدخال مزيد

(١) الكتاب المذكور ص ٤١١

(٢) الكتاب المذكور ص ٤١٢

من الذاتية الباطنة في حياتنا . وحين يقول إن العاملين الذين يكونان الأساس لكل الوقائع الاجتماعية هما الاعتقاد والرغبات فانه يقصد من ذلك أن الدافعين للحياة الاجتماعية هما من نوع باطن في جوهره لا ظاهري خارجي . وهو يقارن الوقائع الاجتماعية بعمليات منطقية ، بحيث تتسبب قوانين الاختراع جوهرياً إلى المنطق الفردي . وقوانين المحاكاة تتسبب جزئياً إلى المنطق الاجتماعي . وقياساً على المقولات الفردية يتحدث تارد عن « مقولات اجتماعية » ( مثل الله ، اللغة ، الخير والشر ) قياساً على المتناقضات الفردية — أي بالجملة عن المتناقضات الاجتماعية قياساً على الشعور الفردي — وعن الشعور الجماعي .

هنري پوانكاريه ( ١٨٥٤ — ١٩١٢ )

إن كنفاج ارياضى والعالم الفلكى هنرى پوانكاريه ضد السيطرة العلمية ذو أهمية بالغة بالنسبة إلى تعيين حدود العلم ، وبالجملة بالنسبة إلى نهضة المثالية النقدية في فرنسا . وحين تقرر هذا تفكر ليس فقط في أفكار پوانكاريه بل وأيضاً في التأثير الكبير الذى أحدثه . إن پوانكاريه هو الممثل النموذجي لـ « نقد العلم » ، لأننا نجد عنده جل اتجاهات هذه الحركة . ولنكتف بذكر ما يلي من بين مؤلفاته : « العلم والفرض » ، نبت ١٩٠٢ ، « قيمة العلم » سنة ١٩٠٥ ، « العلم والمنهج » سنة ١٩٠٦ ، « أفكار أخيرة » سنة ١٩١٣ ، وكلها ظهرت في مجموعة مكتبة الفلسفة العلمية ذات الغلاف الأحمر لدى الناشر فلاماريون في باريس .

وعلى الرغم من نقد پوانكاريه لكنت فقد ظل تحت تأثير النقدية الكنتية الفاسر . ومقالاته الأساسية اللتان سعى لتسميتهما فيما يتصل بالرياضيات والعلوم وهما الحرية الخالقة التي للعقل ، والطابع الاصطلاحي في جوهره لهذه العلوم — هما من نواح عديدة يرجعان إلى كنت ، وإن كان قد أفضى إلى تأملاته الفلسفية الأولى عن طريق الهندسة الإقليدية ، وجزئياً إلى تأثير بوترو . لكن ما يعطى نقده للعلم قيمة خاصة هو أنه ينظر إلى العلوم كلها دفعة واحدة وأنه ينقد الأفكار العلمية من وجهة نظر العلم نفسه .

وكنية بوانكاريه تتجلى ألا وفي كفاحه ضد المذهب التجريبي . فهو يؤكد أكثر من كلود برنار - ضرورة التعميم وافترض الفروض في العلم مبدئاً عدم كفاية الملاحظة الخالصة والتجربة الساذجة . وعنده أنه سيكون من سوء فهم حقيقة العلم الإكتفاء بالتجربة المجردة ، فاننا لا نستطيع أن نصل أبداً عن طريق التجربة الساذجة إلى تعيين قوانين الطبيعة . « إن القانون يصدر عن التجربة ، ولكنه لا يصدر عنها مباشرة . فالتجربة فردية ، والقانون المستخلص منها عام ، والتجربة ليست إلا تقريبية ، والقانون محدد بدقة وهو يزعم لنفسه ذلك . والتجربة تتم في ظروف شديدة التعقيد دائماً ، وصيغة القانون تستبعد هذه التعقيدات . وهذا ما يسمى بأسم : « تصحيح الأخطاء المنتظمة » . وبالجملة فإنه ينبغي التعميم من أجل استخلاص القانون من التجربة ، وتلك ضرورة تفرض نفسها على أشد الملاحظين احتياطاً (١) . ولهذا فإن الفزيائي لا يستطيع أن يستغنى عن الرياضيات ، لأنها تقدم إليه اللغة الوحيدة التي يستطيع أن يتكلمها . « إن العالم ينبغي عليه أن ينظم . والعالم يصنع من الوقائع كما يبني البيت بالحجارة ، لكن تكديس الوقائع ليس هو العلم كما أن كومة من الأحجار ليست هي البيت (٢) . ما التجربة الجيدة ؟ إنها تلك التي تجعلنا نعرف شيئاً آخر غير الواقعة المنعزلة ، إنها تلك التي تمكننا من التنبؤ ، أي تلك التي تمكننا من التعميم ، بل لا يكفي تعميم التجربة ، إنما ينبغي تصحيحها . وكثيراً ما يقال : ينبغي أن نجرب دون فكرة سابقة . ولكن هذا غير ممكن ، فكل إنسان يحمل في داخله تصوره للعالم ولا يستطيع أن يتخلص من هذا التصور بسهولة . وكل تعميم يفترض اعتقاد التعدد والوحدة ، فانها لم تكن لتؤثر بعضها في بعض ، وسيجهل كل منها الآخر ، ونحن بوجه خاص لن نعرف منها غير جزء واحد ، فلا يحق لنا إذن أن نتساءل هل الطبيعة واحدة ، ولكن ينبغي أن نتساءل كيف هي واحدة (١) . والتجربة في نظر بوانكاريه كافي نظر كلود برنار ليست إلا فرصة لتحقيق

(١) « قيمة العلم » ص ١٤٢ .

(٢) « العلم والفرض » ص ١٦٨ .

(٣) « العلم والفرض » ص ١٦٩ ، ١٧٢ .

فكرة توجد في عقلنا من قبل . بيد أن پوانكاريه يذهب إلى أبعد من كلود برنار ،  
بمعنى أنه يزيد من تحديد دور التجربة . وهو يرفض التجريبية الهندسية (١) .  
ويرى أنه لا ينبغي أن نستنتج — من كون التجربة تلعب دوراً لا غنى عنه  
في نشأة الهندسة — أن الهندسة علم تجريبي ، ولا حتى جزئياً . فلو كانت تجريبية  
لسكانت تقريبية وموقته . « وموضوع الهندسة هو دراسة مجموعة معينة ، لكن  
التصور العام للمجموعة يوجد سابقاً في عقلنا ، على الأقل بالقوة . لكن من  
بين كل المجموع الممكنة ، ينبغي أن نختار ما سيكون بمثابة المعيار الذي نقيس  
به الظواهر الطبيعية . والتجربة ترشدنا في هذا الاختيار الذي لا تفرضه علينا  
إنها لا تجعلنا تدين ما هي الهندسة الأصدق بل ما هي الأيسر (٢) . وكذلك فيما  
يتصل بالزمان : « لا توجد طريقة لقياس الزمان أصدق من غيرها ، والطريقة  
المتخذة عامة هي الأيسر فقط . إنه لا يحق لنا أن نقول عن ساعتين إن إحدهما  
تسير سيراً جيداً والأخرى تسير سيراً رديئاً ، وإنما نستطيع أن نقول فقط إن  
الأصلح لنا أن نأخذ بما تشير به الأولى ، (٤) .

وهذا المعنى ، وهذا المعنى فقط ، يمكن أن نتحدث عند پوانكاريه عن اصطلاحية  
Conventionalisme وبرحمايه Pragmatisme . ذلك أن پوانكاريه يمتد  
أنه يعارض جملة نيوتن المشهورة : « لا أتخيل فروضاً ، Hypotheses non fingo »  
بأن يؤكد أنه . لا علم بغير فرض ، لأن قيمة العلم والحقيقة  
بوجه عام تتوقف على اصطلاح Convention ، ونحن في إختيارنا للفرض  
نسترشد باعتبارات اليسر Comodité ، وپوانكاريه يفكر دنا خصوصاً  
وقبل كل شيء في الرياضيات : « إن البديهيات الرياضية ليست أحكاماً تركيبية  
قبلية ولا وقائع تجريبية . إنها اصطلاحات ؛ وإختيارنا ، من بين كل الإصطلاحات  
الممكنة ، يسترشد بوقائع تجريبية ، لكنه يظل حراً ولا يتحدد إلا بضرورة

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٠ وما يتلوها .

(٣) « قيمة العلم » ص ٤٤ وما يتلوها .

تجنب التناقض . وإذن ما الرأى فى هذا السؤال : الهندسة الإقليدية صحيحة ؟ ، والرأى أنه سؤال لا معنى له . إنه شبيه بالسؤال عما إذا كان النظام المترى صحيحاً بينا القياسات القديمة باطلة ؛ وعما إذا كانت الإحداثيات الديكارتية صحيحة والإحداثيات القطبية باطلة . إن هندسة مالا يمكن أن تكون أصح من هندسة أخرى ؛ بل يمكن أن تكون فقط أيسر منها plus Commode والهندسة الإقليدية هى وستظل أيسر هندسة : ١ — لأنها هى الأيسر ٢ — ولأنها أكثر انطباقاً على خواص الأجسام الصلبة الطبيعية ، هذه الأجسام التى تقرب منها أعضاؤها وأبصارنا ومنها نصنع آلات القياس (١) . كذلك فى علم الفلك : هاتان القضيتان : « الأرض تدور ، ومن الأيسر افتراض أن الأرض تدور ، لهما معنى واحد ، وليس فى إحدهما أكبر مما فى الأخرى من الصدق (٢) . كذلك فى علم الفيزياء : « لا يهمنا كثيراً أن يوجد الأثير فعلاً ، فهذا من إختصاص الميتافيزيقيين ، والجوهرى بالنسبة لميناً أن كل شئ يجرى وكأنه موجود وأن هذا الفرض ميسر لتفسير الظواهر (٣) وكون كثير من النظريات العلمية زائلاً ، لا يحق لنا أن نستخلص منه أنها عبث كلها ولا أن نتحدث عن إفلاس العلم . فالأطال يمكن أن تكون مفيدة لغرض ما ، وليس ثم نظرية بدت أكثر رسوخاً من نظرية فرينل Fresnel التى كانت تعزو النور إلى حركات الأثير . « ومع ذلك فإنه يفضل عليها الآن نظرية مكسول : فهل معنى هذا أن عمل فرينل كان عبثاً ؟ كلا لأن غرض فرينل لم يكن أن يعرف هل ثم أثير حقاً ، وهل هو مكون من ذرات أولاً ، وهل هذه الذرات تتحرك حقاً فى هذا الاتجاه أو ذلك ، وإنما كان غرضه التنبؤ بالظواهر الضوئية . وهذا أمر تسمح به نظرية فرينل دائماً ، اليوم وكذلك قبل مكسول . والمعادلات التفاضلية دائماً صحيحة . وتعلمنا

(١) « العلم والفرض » ص ٦٦ وما يتلوها .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢١٥ وما يتلوها ٢٦ وما يتلوها .

من بعد ومن قبل أن علاقة ما تقوم بين شيء وشيء آخر ، لكن هذا الشيء كنعنا نسميه قديماً الحركة ، والآن نحن نسميه التيار الكهربائي . فإن كانت هذه العلاقات معروفة فماذا يهم إذا رأينا أن من الأيسر أن نستبدل صورة بصورة أخرى ، (١) .

ومعنى هذا أن نسبة بوانكاريه لا شأن لها بالشكلية ولا بالنزعة الذاتية . وحينما يتحدث بوانكاريه عن اليسر والنسبية فذلك ليقول إن العقل للانسان هو مقياس كل الأشياء ، لا الهوى ولا تركيب الأفراد . والمهم عنده هو أن يبين أن نشاط العقل هو الحاسم في العمل العلى وليس التجربة المجردة . ونسبية بوانكاريه نسبة إلى الانسان ، إنها علاقة التضامن بين الانسان والبيئة . إذ ينبغى ألا نفصل الانسان عن بيئته التى تعيش فيه وبه ومن حوله .

والعلم هو العلاقة بين الانسان وبيئته . والعلم سيكون دائماً علمنا — هذا واضح جداً ، ولكنه ليس من أجل هذا حليماً مضطرباً ، ولا قولاً محكماً ولا يدل على شيء ، (٢) . وإذا كان العلم نسبياً إلى الانسان ، فليس نسبياً إلى الفرد . ولا إلى عالم بالذات ، أو هوامه ، إنه ليس عملاً مصطنعاً ، بل هو الناتج الطبيعى لتفاهم فمثلاً خاصية المكان ، وهى أنه ذو ثلاثة أبعاد ، ليست إلا خاصية باطنة للعقل الإنسانى إن صح هذا التعبير . ويكفى أن نقضى على بعض هذه الإرتباطات ، أعنى هذا التداعى بين المعانى لكى نحصل على لوحة توزيع مختلفة ، وهذا يمكن أن يكفى لكى نحصل المسكان على بعد رابع ، (٣) . لقد خلقنا المسكان الذى تدرسه

(١) الكتاب نفسه ص ١٨٩ وما يتلوها .

(٢) راجع جول تانرى : « فلسفة هزى بوانكاريه » فى مجموعة مقالاته بعنوان : « علم

وفلسفة » باريس ، المسكان سنة ١٩١٢ .

(٣) « العلم والمنهج » ص ١٢٣ .

الهندسة ، لكن مع تكييفه مع العالم الذى نعيش فيه . لقد اخترنا المسكان الأيسر غير أن التجربة هى التى أرشدت اختيارنا(١).

كذلك ينبغى أن ننبه إلى أن نسبة پوانكاريه لا تنفصل عن مثاليتها وبراجماتيتها ذلك أنه يرى أن المبادئ اصطلاحات وتعريفات مستورة لكنها مشتقة من القوانين التجريبية ، وهذه القوانين توضع مبادئ يعزو إليها عقلنا قيمة مطلقة ومن هنا كان كفاح پوانكاريه ضد بعض المبالغات الاسمية *nominalistes* لأفكاره . ويرفض النظرية التى تقول إن المبادئ هى كل العلم وأن كل العلم اصطلاحى *conventionnelle* ويشور خصوصاً ضد النزعة المضادة للعقل والأداتية والاسمية عند لوروا . قال : « فى رأى لوروا أن العلم لا يتألف إلا من مواضع *Conventions* ، وأنه يدين لهذا الظرف بتعيينه الظاهرى ، والوقائع العلمية ؛ وبالأحرى القوانين هى أعمال مصطنعة للعالم ، والعلم لا يمكن إذن أن يعلن شيئاً عن الحقيقة ، ولا يمكن أن يفيدنا إلا كقاعدة للعمل »(٢). وپوانكاريه يرفض هذه الاصطلاحية *Conventionalisme* وهذه البرجماتية المتطرفتين . ولا شك فى أن العلم يتنبأ فإنه يمكن أن يكون مفيداً ويصلح أن يكون قاعدة للعمل ، وعلى هذا فالعلم ليس عديم القيمة من حيث هو وسيلة للمعرفة . « بل لا يمكن أن نقول إن العمل هو الغاية من العلم ، وإلا فهل ينبغى علينا أن ندمغ بالبطلان الدراسات التى قامت عن النجم المسمى بالشعرى العبور *Sirius* بحجة أن من المحتمل أننا لن يكون لنا أى تأثير على هذا النجم ؟ فى نظرى أنا ، على العكس من ذلك ، أن المعرفة هى الغاية ، والعمل هو الوسيلة »(٣). والمفارقة الظاهرة فى رأى لوروا هى دعواه أن العالم هو الذى يخلق الواقعة العلمية .

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٦ .

(٢) « قيمة العلم » ص ٢١٤ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٠ .



وبوانكاريه لا يقر بأن العالم يخلق الواقعة العلمية خلقاً حراً ، لأن الواقعة الغليظة هي التي تفرض عليه الواقعة العلمية . والواقع أنه لا يوجد حد بين الواقعة الغليظة brut وبين الواقعة العلمية ، وتبعاً لذلك بين العلم والواقع . فالواقعة العلمية ليست إلا الواقعة الغليظة مترجمة إلى لغة ميسورة ، (١) .

إن العالم لا يخلق الواقعة العلمية من العدم ، لأنه يصنعها من الواقعة الغليظة . وتبعاً لذلك فإنه لا يصنعها كما يريد وبحرية . وكل ما يخلقه العالم في واقعة هو اللغة التي يعبر بها عنها . فإذا بقي إذن من دعوى لوروا ؟ يبقى هذا ألا وهو أن العالم يتدخل تدخلًا إجماليًا باختيار الوقائع التي تجدر ملاحظتها . وليس أقل من هذا صدقاً أن الرابطة بين العلم والواقع أوثق مما يبدو أن لوروا يقر به (٢) . وبخلاف لوروا نجد بوانكاريه يعزو إلى العلم طابعاً موضوعياً لأن العلم يمكن نقله عن طريق القول ، أي أنه معقول (٣) ، ويكشف لنا عن جانب من الحقيقة الواقعة ، وبالجملة فإن عمله عمل توحيد وتجميع وتوافق في الواقع . فإذا شئنا إذن أن نفهم نسبية بوانكاريه فينبغي ألا ننسى أن فكرة الإنسجام تشغل عنده مكانة أساسية . فثلاً حين يقول إن العلم هو قبل كل شيء تصنيف ، وطريقة للتقريب بين الوقائع التي يفصل بينها الظاهر ، وإن كانت مرتبطة بنوع من القرابة الطبيعية المستترة ، أو أن العلم نظام من الإضافات ، فينبغي ألا نفهم هذا بمعنى شكى . إذ أن فكرة النسبية عند بوانكاريه هي بالأحرى مرادفة لكلمة التضامن . « إن الموضوعية ينبغي أن نبحت عنها في الإضافات ، - هذا معناه أن من العبث أن نبحت عنها في الكائنات منظوراً إليها على أنها منعزلة بعضها عن بعض (٤) . وبهذا المعنى فإن بوانكاريه يمهّد الطريق إلى نظرية النسبية عند

(١) الكتاب المذكور ص ٢٣١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣١ وما يتلوها :

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٤ وما يتلوها .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٦٦ .

أينشتين . فحين يقول بوانكاريه : « إذن حين تتسادل ما هي القيمة الموضوعية للعلم ، — فان هذا لا يعنى : هل العلم يجعلنا نعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء ؟ بل معناه هو : هل هو يجعلنا نعرف العلاقات الحقيقية بين الأشياء ، — نقول إن بوانكاريه حين يقول هذا فانه ينبغى علينا ألا نرى في هذا نسبة بالمعنى الذى تقدمه الموضوعية . بل رأى بوانكاريه هو أن العلم لا قيمة له إلا إذا كشف لنا عن الارتباط الوثيق بين الأشياء وعن الانسجام الكلى . وطابع اليسر Comodate الذى يعزوه بوانكاريه إلى المعرفة العلمية طابع فوق فردى وفوق زمانى . والعالم بوصفه تصنيفاً يسير ليس فقط بالنسبة إلى بل وأيضاً بالنسبة إلى جميع الناس ، وسيظل يسيراً لذريتنا . وعلى كل حال فان الحقيقة الموضوعية الوحيدة في نظر بوانكاريه هي علاقات الأشياء التى عنها ينشأ الانسجام الكلى (١) . فان قبل فرض دوران الأرض الذى قال به كوبرنيقوس فذلك لأن نظام كوبرنيقوس يكشف لنا عن الانسجام الكلى . فعند الآخذ بنظام بطليموس كل الظواهر ذات الفلكية ليس بينها أية رابطة ، وعند الآخذ بنظام كوبرنيقوس أنها تتولد عن علة واحدة . « فحين أقول : الأرض تدور ، فانى أؤكد أن كل هذه الظواهر ذات علاقة وثيقة ، وهذا حق ، ويظل حقاً وإن لم يكن ثم ولا يمكن أن يكون ثم مكان مطلق » (٢) .

لسكن بوانكاريه ، مع تقديره للدور الكبير الذى يلعبه في العلم الإصطلاح والفرض ، يرفض كل تقعية وضعية وكل اسمية . وقد قال : « للبحث عن الحق ينبغى أن يكون المرء مستقلاً ، مستقلاً كل الاستقلال (٢) » . « إن العلم الذى يطلب من أجل تطبيقاته فقط هو مستحيل ؛ فالحقائق لا تكون خصبة إلا إذا

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٧٣

(١) الكتاب المذكور ص ١٧١

(٢) الكتاب المذكور ص ٢

ارتبطت بعضها ببعض . فإن لم يتعلق المرء بتلك التي يتقرب المرء منها نتيجة مباشرة ، فإنه ستعوزه الحلقات الوسطى ، ولن تكون ثم سلسلة (١) ، . وعلماء الفيزياء ، وكذلك علماء الرياضة ، لا ينتظرون ، لدراسة ظاهرة ، أن تكون الحاجة المادية قد ألزمتهم بدراستها . ولو كان علماء القرن الثامن عشر قد تركوا دراسة الكهرباء بدعوى أنها مجرد استطلاع ليس له فائدة عملية لما كنا حصلنا في القرن العشرين على التلغراف والكهرباء والكهرلية والصناعة الكهربائية . إن الوقائع التي تهتم علماء الفيزياء هي تلك التي يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف قانون . . إن الواقعة المنعزلة تلفت كل الأنظار : نظر الرجل العادي ونظر العالم . لكن الشيء الذي لا يستطيع أن يراه غير العالم الفيزيائي الحقيقي هو الرابطة التي توحد عدة وقائع تماثلها عميق وإكسنة خفي . . . إنه يستشعر ، تحت الواقعة الغليظة ، روح الواقعة (٢) .

ويمكن من غير شك أن نتحدث عن نفعية علمية أيضاً ، لكن بمعنى مثالي نزيه . فهو مثلاً يعزو إلى الرياضيات ثلاثة أغراض : ١ - أنها ينبغي أن تقدم أداة لدراسة الطبيعة ، ٢ - أنها ينبغي أن تساعد الفيلسوف على تعمق فكرة العدد والمكان والزمان ، ٣ - وخصوصاً أن لها هدفاً جمالياً : فأصحابها يجدون فيها متعة شبيهة بالمتعة التي ينالها المرء من الرسم والموسيقى . إنهم يعجبون بالإنسجام الدقيق بين الأعداد والأشكال ، ويدهشون حينما يفتح لهم كشف جديد أفقا غير منظر (٣) . لكن الرياضى ينبغي ألا يكون مجرد مورد صيغ لفيزيائي ، بل ينبغي أن يقوم بينهما تعاون أوثق ، فالرياضيات والفيزياء يتدخل بعضهما في بعض . وكل القوانين الفيزيائية تستخلص من التجربة ، لكن للتعبير عنها لا بد من لغة خاصة ، وهذا سبب من أجله لا يسع الفيزيائي أن يستغنى عن

(١) الكتب المذكور ص ١٢٨ .

(٢) « العلم والمنهج » ص ٢٢ وما يتلوها .

(٣) « قيمة العلم » ص ١٢٩ .

الرياضيات ، فإن هذه تقدم إليه اللغة الوحيدة التي يستطيع أن يتكلمها (١) خصوصا وأن غرض الفزياء الرياضية هو أن تعرف الفزيائي بالإنسجام الخفي للأشياء بحمله براها من زاوية جديدة (٢) . ومن ناحية أخرى فإن الرياضيات في حاجة إلى الفزياء . د والتاريخ يدل على ذلك ، فالفزياء لم ترغما فقط على الاختيار بين المشا كل التي تتبدى مجتمعة ، لقد فرضت علينا مشا كل ما كنا نفكر فيها أبدأ لولاه ، (٣) . وفي علم الفلك أيضاً يمكن أن نتحدث عن نفعية نزيمه لدى پوانكاريه . وإن علم الفلك مفيد لأنه يرتفع بنا فوق أنفسنا ، إنه مفيد لأنه عظيم ، إنه مفيد لأنه جميل لأنه هو الذي يدلنا كم الإنسان صغير بحسبه وكم هو كبير بعقله ، لأن هذا الكون الهائل الرائع الذي لا يؤلف جسمه فيه غير نقطة غامضة ، يستطيع عقله أن يحيط به كله وأن يستمتع بانسجامه الصامت ، (٤) . وبفضل علم الفلك نسيطر الآن ، لأنه هو الذي علمنا أن تمت قوانين ، وأن هذه القوانين حتمية . ونيوتن هو الذي علمنا أن القانون ليس إلا رابطة ضرورية بين الحالة الحاضرة للعالم وحالته التالية مباشرة . د وعلم الفلك أيضاً هو الذي علمنا أكثر من غيره أن لانتق بالمظاهر . واليوم الذي أثبت فيه كوبرنيكوس أن ما كان يعتقد أنه أرسخ الأشياء كان في حركة ، وأن ما كان يعتقد متحركاً كان ثابتاً ، قد بين لنا كم تخدع البراهين الصبيانية التي تصدر مباشرة عن المعطيات المباشرة لحواسنا ، (٥) . كذلك يمكن أن يتحدث عن نفعيه مثالية عند پوانكاريه حينما يقول : « لا أقول إن العلم مفيد لأنه يعلمنا كيف نبني الآلات ؛ بل أقول الآلات مفيدة لأنها تعمل من أجلنا وبذلك توفر لنا وقتاً أطول للاشتغال بالعلم ، . ولهذا فإن پوانكاريه يرفض نفعية كونت الوضعية : « لقد قال أوجست كونت ،

(١) الكتاب المذكور ص ١٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٥٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٦٣ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٢٨ .

لا أدري أين ، أن من العبث أن أسعى لمعرفة تركيب الشمس ، لأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون ذات فائدة لعلم لاجتماع . كيف بلغ به قصر النظر هذا الحد ؟ ألم نشاهد أنه بعلم الفلك انتقلت الإنسانية من الطور اللاهوتي إلى الطور الوضعي ، على حد تعبيره ؟ (١) . وبعبارة أخرى ، إن السمو الباطن ، لا الفائدة الخارجية ، هي التي استعملها پوانكاريه مقياسا لتقدير قيمة العلم . « يمكن أن يفتح المرء عينيه ليرى أن غرورات الصناعة التي أثرى منها كثير من الرجال العمليين ما كانت لتحدث لو لم يوجد غير هؤلاء الرجال العليين . ولم يسبقهم بمجانين نزاه ماتوا فقراء ولم يفكروا أبداً في المنفعة ، لكنهم كانوا يهتدون بشيء غير هوامهم » (٢) . وهذا الذي اهتموا به هو البحث عن نظام الكون المنسجم .

ومن الأوجه المميزة لنقد العلم عند پوانكاريه الأهمية الكبرى التي يعزوها إلى فكرة الاحتمال في العلم . وبهذا المعنى خصوصا يتابع عمل كورنو . فدمج حساب الاحتمالات ، هكذا ظن مع كورنو ، معناه دمج العلم بأكمله . وهو يسعى لتصنيف مشاكل الاحتمال وفقا لعمق جهلنا المتفاوت . ففي الرياضيات يمكن اقتراح مشاكل احتمال - وتلك هي الدرجة الأولى من الجهل . وأما في العلوم الفيزيائية فجهلنا أكبر . فان حال نظام ما في لحظة معينة يتوقف على شيئين : حالته المبدئية والقانون الذي تبعاً له تتغير هذه الحالة . لكن كثيراً ما يحدث أن نعرف القانون دون أن نعرف الحالة المبدئية ، هنالك لامفر من اللجوء إلى حساب الاحتمال (٣) . والدرجة الثانية هي حين يكون مجهولاً ليس فقط الأحوال المبدئية ، لظاهرة ما ، بل وأيضا القوانين نفسها . « وللقيام بأي حساب لإحتمال ، وحتى ليسكون لهذا الحساب معنى ، فإنه ينبغي أن نتخذ كنقطة ابتداء ، فرضاً أو مواضعة تحتتمل دائماً

(٢) « العلم والمنهج » ص ٩٠ .

(١) الكتاب نفسه ص ١٦٦ :

(٣) « العلم والفرض » ص ٢١٩ وما يتلوها .

درجة ما من الاعتباط ، (١) ، وفي الواقع الفيزيائي نجد أن العلة لا تنتج معلولا ، بل جملة من العلل المتمايزة تتضافر على إحداث المعلول ، دون أن يكون لدينا إلا وسيلة لتمييز نصيب كل منها .

ومن الحق تقريبا أن حركة البندول ترجع إلى جاذبية الأرض فقط ، لكن لو شئنا الدقة تماما فينبغي أن نقول إنه حتى جاذبية الشعري العبور تؤثر في البندول . وبدلا من أن نقول : « نفس الأسباب تستدعي نفس الزمن لإحداث نفس النتائج » ، ينبغي أن نقول : إن أسبابا تكاد أن تكون واحدة تستدعي نفس الزمن لإحداث نفس النتائج تقريبا ، (٢) .

كذلك فيما يتعلق بفكرة الصدفة هناك أوجه تشابه بين بوانكاريه وكورنو . فكلاهما لا يعد الصدفة مقياسا لجهلنا . ولا بد أن تكون الصدفة شيئا آخر غير الاسم الذي نطلقه على جهلنا ، وينبغي أن نميز بين الظواهر التي نجعل أسبابها ، الظواهر العرضية التي يعللنا حساب الاحتمالات شيئا عنها مؤقتا ، وتلك التي ليست عرضية ولا نستطيع أن نقول عنها شيئا طالما كنا لم نحدد القوانين التي تحكمها . وفيما يتصل بالظواهر العرضية نفسها من الواضح أن المعلومات التي يقدمها إلينا حساب الاحتمالات لن تتوقف عن أن تكون صادقة حينما تصبح هذه الظواهر معروفة على نحو أفضل (٢) . ويذكر بوانكاريه بضعة أمثلة تدل على أن الصدفة ليست نتيجة جهلنا ، بل هي أمر إيجابي سيوجد أبدا . فمثلا إذا ارتكز مخروط على طرفه المدبب ، فانتنا نعلم أنه سيقع ، لكننا لا نعرف على أية ناحية يقع . والصدفة وحدها هي التي تقرر ذلك . فأقل تماثل ، وأقل هزة خفيفة جداً ،

(١) الكتاب المذكور ص ٢٤٣ .

(٢) « العلم والمنهج » ص ٧٠ .

(٢) « قبة العلم » ص ٤٢ .

ونفسه هو ما يجعله يميل إلى ناحية أو إلى أخرى . ومثل آخر هو الصعوبة التي يلقاها علماء الجو في التنبؤ بالجو بيقين ونحن نشاهد أن الاضطرابات الكبيرة تحدث على العموم في المناطق التي يكون فيها المناخ في حالة توازن غير ثابت . وعلماء الجو يشاهدون جيداً أن هذا التوازن غير ثابت ، وإن إعصاراً سيولد في مكان ما ، لكن أين ، هذا ما لا يستطيعون أن يحدوه . وليس أقل من هذا دلالة توزيع الكواكب الصغيرة على البروج ولعبة الروليت . ومن هذه الأمثلة كلها يستخرج بوانكاريه النتيجة التالية : إن سبباً صغيراً جداً يندعنا ، يحدث نتيجة كبيرة لا نملك إلا أن نراها ، وحينئذ نقول إن هذه النتيجة ترجع إلى الصدفة . ولو كنا نعرف بالدقة قوانين الطبيعة ووضع الكون عند اللحظة المبدئية ، كان في وسعنا أن نتنبأ مقدماً بوضع هذا الكون نفسه في لحظة تالية . لكن حتى لو لم يعد في قوانين الطبيعة سر لنا ، فإننا لا نستطيع أن نعرف الوضع المبدئي إلا بطريقة تقريبية . فيصبح التنبؤ مستحيلاً ونكون أمام ظاهرة انفاقية ، (١) .

والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لإحداث فروق كبيرة في النتائج (١) . وهذا ينطبق أيضاً وبوجه خاص على ميدان العلوم الاخلاقية ، وفي التاريخ على وجه أخص . وأكبر صدقة هي ميلاد رجل عظيم ، فبالصدفة وحدها التقت خليتان تناسليتان مختلفتا الجنس ( ذكر وأنثى ) كانت كل منهما تحتوى من ناحيتها على العناصر المستمرة التي أدى رد فعلهما المتبادل إلى إنتاج العبقرية . وكان يكفي القليل جداً لصرف الحيوان المنوى الذي يحملها عن طريقه ؛ وكان يكفي أن ينحرف بمقدار عشر مليمتر لكيلا يولد نابليون فيتغير بذلك مصير القارة الأوروبية (٢) .

(١) الكتاب المذكور ص ٧١ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٨٣

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٥  
( م ٢٠ — الفلسفة )

وسمة أخرى مميزة لتصور بوانكاريه للنهج العلي هي الدور الكبير الذي يميزه إلى العيان وإلى اللاشعور ، ولأحاجة بنا إلى ذكر أن هذه النزعة العيانية *intuitisme* ليست أبداً نزعة برجسون العيانية . فما يقصده بوانكاريه حين يتحدث عن العيان (أو الوجدان) واللاشعور هو أن المنطق البحت ان يؤدي بنا أبداً إلا إلى تحصيل حاصل ؛ ولن يستطيع أبداً أن يخلق شيئاً جديداً . ولوضع الحساب ولوضع الهندسة أو لصنع أى علم كان نحن في حاجة إلى شيء آخر غير المنطق البحت (١) . إن علم البرهنة ليس هو كل العلم ، وينبغي أن يحتفظ العيان بدوره مكملاً أو موازياً أو سماً مضاداً للمنطق (٢) . والتحليل البحت يهيء لنا طائفة من الطرائق التي يضمن لنا عصمتها ، ويفتح أمامنا آفاقاً من السبل المختلفة التي نستطيع أن نسلكها بكل ثقة وأمان ، ولا بد لنا من ملكة تجعلنا نشاهد الهدف من بعيد ، وهذه ملكة هي العيان *intuition* . وهكذا نجد أن لكل من المنطق والعيان دوراً ضرورياً وكلاهما لاغنى عنه . والمنطق ، الذي تستطيع وحده أن يقدم اليقين ، هو أداة البرهنة : أما العيان فأداة الاختراع (٣) .

والاختراع هو التميز ، وهو الاختيار ، وهو إدخال النظام والانسجام . والعمل اللاشعوري غير ممكن وعلى كل حال فهو غير خصب إلا إذا سبق من ناحية ، وتلى من ناحية أخرى بفترة عمل شعوري . فهذه الالهامات المفاجئة لاتنشأ إلا بعد أيام من المحمودات الإرادية بدت غير مشمرة وظن المرء إبانتها أنه لايعمل عملاً مفيداً (١) . وإيضاحاً لهذه الفكرة يذكر بوانكاريه تجربة حدثت له وهو يقص كيف كتب أول بحث له عن الدوال الفوكسية (٢) *Fonctions Fuchsiennes*

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٥

(١) « قيمة العلم » ص ٢٠

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٩

(٣) « العلم والنهج » ص ٥٧

(٤) « نسبة إلى فوكس (أما نوبل لازارس) الرياضى الألماني ولد في ٥ - ٥ - ١٨٢٣ في إيموشن مقاطعة يوزن وصار أستاذاً مساعداً في برلين سنة ١٨٦٦ وأستاذاً في جريفسلد سنة ١٨٦٩ ثم في جيتجن وهيدلبرج ، وعاد أستاذاً في برلين سنة ١٨٨٤ . واشتهر بأبحاثه في الجبر وخصوصاً في الدوال ووضع نظرية في المعادلات التفاضلية الخطية التي تمتد عن أهم الاكتشافات الرياضية في القرن التاسع عشر ، على بداراستها بوانكاريه ( المترجم ) . »



هو الأنا اللاشعوري ، أو كما يقال : الأنا تحت الحدى Subliminal ، ويلعب دورا رئيسيا في الاختراع الرياضى . بيد أن هذا الأنا تحت الحدى ليس آليا بحتا : والعمل الرياضى ليس عملا آليا بحتا ، لأن المطلوب ليس مجرد تطبيق قواعد ، بوصنع أكبر عدد من التركيبات الممكنة وفقا لقوانين ثابتة معلومة ، بل العمل الحقيقى للمخترع يقوم فى الاختيار بين هذه التركيبات بحيث يستبعد غير المفيد منها ، أو بالأحرى عدم تحمل نفقة القيام بها ، وإذن يمكن أن نقول إن الأنا تحت الحدى ليس أقل مرتبة من الأنا الواعى ؛ إنه ليس آليا بحتا ، بل هو قادر على التمييز ، وقبه لطافة وتوسم : ويستطيع أن يختار وأن يتبنا (١) وعلى كل حال فإنه فى الرياضيات تتم البرهنة بواسطة المنطق ويتم الاختراع بواسطة العيان . وبدون العيان يصبح المهندس مثل كاتب يتقن النحو ولكن لم يكن لديه أفكار (٢) .

ولكى نفهم جيدا الرعة العيانية عند پوانكاريه ، أعنى نظره إلى العلاقة بين المنطق والعيان فى الرياضيات ، يخلق بنا أن ننظر فى نقده للمنطق الرياضى كما وضعه كوتيرا وبرتراند رسل وهلبرت وبيانو . فإن پوانكاريه فى هذا النقد يدافع عن كنهت ضد حملة كوتيرا وساترا أصحاب المنطق الرياضى ، وفى رأى كوتيرا أن الأبحاث الجديدة ، وخصوصا أبحاث رسل وبيانو ، قد حسمت النزاع نهائيا ، ذلك النزاع الذى كان معلقا منذ زمن طويل بين ليبنتس وكنت . « فان هذه الأبحاث الجديدة قد أثبتت أنه لا توجد أحكام تركيبية قبلية ، وأثبتت أن الرياضيات يمكن إرجاعها كلها إلى المنطق ، وإن العيان لا يلعب فيها أى دور . وهذا ما عرضه كوتيرا فى كتابه « مبادئ الرياضيات » ، وهو ما قاله بشكل أوضح فى خطبته التى ألقاها بمناسبة الذكرى الثموية لوفاة كشت ( فى الجمعية الفرنسية للفلسفة ) ، حتى إنى

(١) « العلم والمنهج » ص ٥٨

(٢) السكتاب المذكور ص ١١٤

سمحت جارى يقول هامساً : « ظاهر تماماً أن هذه ذكرى موت كنت ! ، (١) ،  
 وپوانكاريه لا يوافق على هذا الطعن القاطع (٢) . بل يرى بالأحرى أنه إذا سلم  
 بمبادئ المنطق فانه لا يمكن اكتشاف ، بل ولا البرهنة على كل الحقائق الرياضية  
 دون إهابة بالعيان مرة أخرى . ومبدأ الاستقراء الكامل يبدو له ضرورياً  
 للرياضى وغير ممكن أن يرد إلى المنطق (٣) . وفي رأى پوانكاريه أن كوتيرا يعزو  
 أهمية مبالغاً فيها إلى لغة بيانو الرمزية ، مع إقراره بأن هذه اللغة ميسرة .  
 والمبادئ غير القابلة للبرهنة التى أدخلها رسل فى المنطق هى فى نظر پوانكاريه  
 دعوات إلى العيان ، وأحكام تركيبية قبلية (٤) . وپوانكاريه لا يرى فى المنطق  
 الرياضى غير عوائق للمخترع . « إن المنطق الرياضى يحملنا على أن نصرح بكل  
 ما نضمرة عادة ، ویرغمنا على التقدم خطوة خطوة ، ولعل هذا آمن ، لکنه  
 ليس أسرع . إذن المنطق الرياضى لا يعطينا أجنحة بل أذعة ، (٥) . » فالمنطق  
 يظل إذن عقياً ، إلا إذا أخصبه العيان (-) : وهذا العيان يعطينا إياه البرهان  
 بالإثابة الذى يمكن أن يسمى أيضاً باسم الاستقراء للرياضى ، وهو النموذج  
 الحقيقى للحكم التركيبى القبلى : وليست التجربة غير فرصة لتطبيقه . غير أن  
 پوانكاريه لا يود أن يطبق البرهان بالإثابة ، مع ما يمتاز به من ضرورة عيانية  
 و تركيبية ، على كل العلوم . بل هو يرى بالأحرى — ولعل ذلك بتأثير بوترو —  
 أن لسكل علم منهجاً خاصاً . وقصارى الأمر أن البرهان التركيبى والعيانى

- 
- (١) راجع كوتيرا : « مبادئ الرياضيات ، وخصوصاً راجع خطبته فى الذكرى الثوية لوفاته  
 كنت فى الجمعية الفرنسية للفلسفة » .  
 (٢) « العلم والنهج » ص ١٦٤ .  
 (٣) الكتاب المذكور من ١٦٧ وما يتلوها .  
 (٤) الكتاب المذكور من ١٨٤ .  
 (٥) الكتاب المذكور من ٢٠٢ .  
 (٦) الكتاب المذكور من ٢٢٢ .

هنا جاءت دقتها : فهنا يستطيع العقل أن يؤكد لأنه هو الذي يأمر ويقرر ولكن لا يمكن أن يطبق إلا على الحساب والتحليل البحت ؛ أما في الهندسة فنحن بازاء تركيبات اصطلاحية نختارها بسبب يسرها ، ولا نستطيع أية تجربة أن تفرضا علينا . والهندسة تقوم على فروض ، أى على تعريفات واصطلاحات مقنعة . ومن هنا جاءت دقتها : فهنا يستطيع العقل أما يؤكد لأنه هو الذي يأمر ويقرر . لكن هذه الأوامر ( أو القرارات ) لا يمكن أن تفرض على الطبيعة ، ولا تفيد إلا في جعل علينا ممكناً ، وتساعدنا على إدخال النظام في الظواهر المحسوسة . وفي الميكانيكا والفيزياء ، يسير العالم بمعنوية القوانين التي يستمدتها من التجربة على أدق نحو ممكن ، أو عن طريق فروض توضع بمثابة مبادئ وتتحول المباشرة إلى تعريفات . وعلى كل حال فإننا في أرض التجربة والاصطلاح البحت لا يمكن بعد . ومن هنا كفاح پوانكاريه ضد مبالغات بعض متابعيه ، خصوصاً ضد اسمية لوروا .

ويمكن أن نعد تصور پوانكاريه للعلاقة بين الأخلاق والعلم على أنها المظهر المميز الأخير بصراحة ضد سيطرة النزعة العلية . وهنا نستطيع أيضاً أن نتحدث عن تأثير السكنتية فيه . وعبارة كنت : « كان على أن أتخلى عن العلم لأخلى المكان للإيمان » -- هذه العبارة يبدو أنها أرشدته في هذا المضمار ، ورأى پوانكاريه الأساس في هذه المسألة هو : « لا يمكن أن يكون هناك أخلاق عليية ؛ كذلك لا يمكن أن يكون هناك علم منافع الأخلاق » (١) ؛ وهذا بسبب نحوى خالص : « فإذا كانت مقدمتا القياس كلتاهما في صيغة المضارع indicatif فإن النتيجة ستكون أيضاً في صيغة المضارع . . . ومبادئ العلم ، ومصادر الهندسة هي ولا يمكن إلا أن تكون في صيغة المضارع » . فإن صح هذا ، فلا يمكن أن نشق من العلم أوامر أخلاقية ، وأبرع مجادل لا يستطيع أن يشق من العلم هذه الجملة : « أفعّل هذا ، أو لا تفعل هذا » - أي جملة تؤيد الأخلاق أو تعارضها . وكل أخلاق توكيدية

(١) « العلم والأخلاق » « الأفكار الأخيرة » ، باريس ، فلاناريون ، سنة ١٩١٩

(دوجماتيقية) وكل أخلاق برهانية لابد أن تخفق؛ لأنها تشبه آلة ليست فيها أية طاقة محرركة بل فيها انتقال حركة لحسب. والمحرك الأخلاقي لا يمكن أن يكون غير العاطفة. «لا يمكن أن نبرهن على أنه ينبغى إطاعة الله، حتى لو برهن لنا على أنه قدير قدرة مطلقة وأنه يمكنه أن يسحقنا . . . . لكن إذا كنا نحب هذا الإله، فإن كل برهنة فضول وزيادة، وتبدو لنا الطاعة أمراً طبيعياً» (١). وتبعاً لذلك فإن الاعتراضات على «علم الآيين» (وإوإنكاره يفكر خصوصاً في كتاب ليفي بريل: «الأخلاق وعلم الآيين») هي فضول ولا حاجة إليها. والعلم الحقيقي، أعني التجريبي، يحذر كل تعميم متعجل، إنه يتقدم ببطء. إنه يحترم الماضي. و«علم الآيين» ليس أخلاقاً. إنه وصفي خالص. ولا يمكن أن يحل محل الأخلاق، كما أن رسالة في فيسيولوجيا الهضم لا يمكن أن تغنى عن أكلة طيبة (٢). أما الحتمية العلمية فلا سبيل إلى إنكارها. فالعلم يفرض الحتمية قليلاً، والعلم حتى بعدياً أيضاً، وبدون الحتمية لا يمكن أن تقوم للعلم قائمة. لكن هذه العلامة المميزة للعلم لا يمكن أن تضر بالأخلاق. فإذا كانت فكرة الحرية قوة، كما قال فوييه بحق، فإن هذه القوة لن تقل أو تكاد، لو أثبت العلماء يوماً ما أنها لا تقوم إلا على وهم. فإن هذا الوهم من الرسوخ بحيث لا يمكن تبديده ببضعة براهين. ونصير الحتمية المتشددة كل التشدد سيظل مدى طويلاً، في أحاديثه اليومية، يقول: أريد، بل وينبغي على، وأن يعتقد ذلك بأقوى أجزاء نفسه، ونعني به الجزء غير الوافي والذي لا يبرهن. كذلك من المستحيل أيضاً أن لا يسلك المرء مسلك الرجل الحر، كما أنه من المستحيل ألا يبرهن برهنة العالم القائل بالحتمية حينما يشتغل بالعلم. وهكذا نرى أن الأخلاق والعلم لا يناقض أحدهما الآخر. «وبقدر ما يتقدمان فإنهما يعرفان كيف يتكيف أحدهما مع الآخر» (٣).

(١) الكتاب نفسه ص ٢٢٧ وما يتلوها .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٤٦ وما يتلوها .

لسكن إذا كان العلم وحده لا يستطيع أن يخلق الأخلاق ولا أن يزعم أو يحطم الأخلاق التقليدية ، فإنه يستطيع أن يؤثر تأثيراً غير مباشر . « إنه يستطيع أن يولد عواطف جديدة ، لا لأن العواطف يمكن أن تكون موضوعات للبرهنة ، ولكن لأن كل شكل من أشكال النشاط الإنساني تحدث رد فعل في الإنسان نفسه وتضع له روحاً جديدة . » ومن شاهد ، ولو من بعيد ، انسجام القوانين الطبيعية الرائع ، سيكون أكثر استعداداً من غيره لإيلاء مصالحه الشخصية أهمية ضئيلة . فإذا اتخذ هكذا عادة النزاهة ، تابعته هذه العادة أينما كان ، وتظل حياته كلها معطرة بها (١) . خصوصاً وأن الوجدان الذي يشيع فيه هو حب الحق ؛ فليس هذا الحب أخلاقاً بأكملها ؟ (٢) . وإذا كان العلم ، كما قال أرسطو ، موضوعه ما هو كلى ، فإن المرء يميل إلى جعل المصالح الشخصية تابعة للمصالح العامة ، وهذه أيضاً أخلاق (٣) . لكن المهم خصوصاً هو أن العلم عمل جماعي ، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ؛ إنه مثل حركة يحتاج بناؤها إلى قرون وعلى كل إنسان أن يقدم حجره ، وهذا الحجر يكلفه أحياناً حياته كلها . . . إننا نشعر بأننا نعمل من أجل الإنسان ، وهذا بما يجعل الإنسانية أعز علينا وأحب (٤) . وأخيراً فإن كون العلم يميل أكثر فأكثر إلى أن يدلنا على تضامن أجزاء الكون المختلفة ؛ وأن يكشف لنا عن انسجامه ، فإنه ينبحو نحو الوحدة ، ويدخل في حياة الإنسانية مزيداً من الانسجام (٥) .

- 
- (١) الكتاب المذكور ص ٢٢٨ وما يتلوهما .
  - (٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٠ .
  - (٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٢ .
  - (٤) الكتاب المذكور ص ٢٢٧ - ٢٣٣ .
  - (٥) الكتاب المذكور ص ٢٢٧ - ٢٣٨ .

## إميل بورل

وإكالا لنقد العلم عند پوانكاريه ، وخصوصاً نظريته في الصدفة ، نود أن نلفت نظر القارىء إلى كتاب العالم الرياضى إميل بورل : « الصدفة » (١) . ولقد أثرت فلسفة بورتو في الإمكان *contingence* ، أثرت تأثيراً كبيراً في تصور بورل للصدفة . يرى بورل أن التفسير الآلى للبحث لظواهر الطبيعة غير كاف ، بل ينبغى إكاله بتفسيرات إحصائية . « فالتفسير الإحصائى لظاهرة معناه النظر إليها على أنها نتيجة عدد كبير جداً من الظواهر المجهولة التى يحكمها قانون الصدفة » (٢) . والإمكان *contingence* أمر إيجابى وليس مجرد نتيجة لجهلنا ، حتى إننا لا يحق لنا أن نتحدث عن حتمية مطلقة لقوانين الطبيعة . والواقع أنه « على الرغم من تقدم العلم ، فإن ثمة وقائع كثيرة لا يستطيع الإنسان أن يتنبأ بها . . . والناحية الجنسية في المواليد الإنسانية حالة مميزة لمشكلة ظلت دون حل حتى الآن على الرغم من بساطة صيغتها على الأقل في الظاهر » (٣) . و « القانون الإحصائى » يختلف عن القانون الطبيئى في « كونه لا يسمح بالتنبؤ بظاهرة معينة ، بل يعلن فقط نتيجة إجمالية تتعلق بعدد غير قليل من الظواهر المتماثلة » . والقانون الإحصائى لا يفرض نفسه على العقل الإنسانى بنفس الضرورة التى للقوانين الطبيعية . وما يميز الاحتمال الإحصائى هو أن قيمته لا تعرف مقدماً وفقاً لطبيعة الظاهرة ؛ بل تنشأ عن المعرفة المفصلة الدقيقة لعدد كبير من الظواهر (٤) . والاحتمال الإحصائى يمكننا من أن نفهم ضرورة ظاهرة كلية *global* ليست غير متفقة مع « حرية ، الظواهر الجزئية وأن الحتمية المفترضة مطلقة للظواهر الجزئية لا تتمكن من

(١) باريس ، السكان . سنة ١٩١٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص III من المقدمة .

(٣) . . . . . ٦ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٨ وما يتلوها .

التنبؤ بالظاهرة الكلية تنبؤاً دقيقاً . وعلى كل حال فإن الحتمية المطلقة - في نظر بورل - أمر لا يمكن الأخذ به ، « لأنه مهما يكن من صالة النصب الذي يعطى للحرية في العالم . فإن ثمة هوة بين عالم فيه يوجد هذا المقدار (أو النصب) وعالم يستبعد منه هذا المقدار (١) » . ومن هنا جاء كفاح بورل ضد النظرية القائلة بأن الشعور ظاهرة فضولية épiphéron êne صحيح أن بورل يقر بأننا سنصل شيئاً فشيئاً إلى التحديد العلمى لقوانين حركات المخ . « لكن الشيء الذى لا يمكن أبداً أن نحلله تحليلاتاماً هو تفاصيل هذه الظواهر فى المستوى الجزئى ، وسيكون من المستحيل علينا إذن أن نعرف إلى أى حد : حتمية هذه التفاصيل معرفة دقيقة (٢) » ، وبتطبيقه لنظريته فى الصدقة على الكون كله يصل بورل إلى القانون العام للتطور الذى يقول « إن الكون يسير دائماً من الأحوال الأقل احتمالاً إلى الأحوال الاكثر احتمالاً (٣) » .

وأخيراً يجدر بنا أن نشير إلى أن بورل أحد الرياضيين الأوائل الذين أخذوا بنظرية النسبية لأينشتين . وهذا ما فعله ليس فقط فى مقدمة الترجمة الفرنسية لرسالة اينشتين التى عنوانها : « فى نظرية النسبية الخاصة والعامة ، عرض مفهوم للجمع » ( عند الناشر فيفيج وابنة ، ف براونشفيج ) وقد ترجمتها إلى الفرنسية الآنسة ج . روفير ( باريس ، سنة ١٩٢١ ) - بل وأيضاً فى كتابه « المسكان والزمان » ( المجموعة العلمية الجديدة ، باريس ، السان ، سنة ١٩٢٢ ) . قال : « إن نظرية النسبية - بإدخالها الجاذبية الكلية فى تصور للعالم أعم ، وربطه خصوصاً بالظواهر الكهربية والضوئية » - نقول إن نظرية النسبية العامة لأينشتين قد لقيت إعجاباً وحب استطلاع شديدين فى الأوساط العلمية فى الدنيا بأسرها (٤) .

- 
- (١) الكتاب نفسه ص ٢٩٥ .  
 (٢) الكتاب نفسه ص ٢٩٧ .  
 (٣) الكتاب نفسه ص ٣٠٢ .  
 (٤) « المسكان والزمان » ص ٤٠ .

## بوكس بورل

وكتاب الشاعر ، العالم الفيلسوف بوكس بورل (رونى الأكبر) ، وعنوانه «الكثرية» ، بحث فى انفصال الظواهر ولا تجانسها (١) ، إسهام مفيد فى مذهب الصدفة وفى تعيين حدود المعرفة العلية وقوانينها . ورونى خصم لدود للواحدية والجزئية . ذلك أن الكثرية تقول إن كل شىء يختلف عن كل شىء آخر . واللاتجانس عام ، ولا يمكن رده (إلى التجانس) ، وليس ثم ضرورة مطلقة فى القوانين ، بل يوجد فروق دقيقة عديدة للمائة وتنوع كبير للتقريب (٢) . صحيح ، أنه فى كل مكان نجد مماثلات عميقة عديدة ، لكنها ليست إلا مماثلات ، وليست هويات . وكل فاروق يظل لغزاً لا يمكن حله إذا عارضناه بالهوية الجوهرية ، ولا يستطيع المرء أن يدرك كيف أن ما هو واحد يتبدى تحت هذا العدد العديد من المظاهر المختلفة . والاختلاف يؤدي أيضاً إلى الانفصال : إذ يستحيل على أن أتخيل اختلافاً دون أن أشاهد فى نفس الوقت ظهور الانفصال . ويؤدي أيضاً إلى تنويع الارتباط بين الأشياء ويجعل من غير الممكن أن يكون الارتباط كاملاً وكل قول بالوحدة يرتبط بإمكان إرجاع المختلف إلى البسيط أو توليد البسيط من المتنوع . لكننا كلما تعمقنا دراسة أساس الأشياء تبين لنا أن هذا وهم : منذ نصف قرن ، هكذا قال هنرى پوانكاريه ، كان يقال إن الطبيعة تحب البساطة ، لكن الطبيعة قد كذبت هذا سراراً منذ ذلك الحين (٣) . كذلك يؤكد رونى مع پوانكاريه أنه لا يوجد غير مساواة واحدة وهوية تقريب واحدة . وهكذا نجد أن مناهج التقريب تلعب فى الرياضيات دوراً متزايد الأهمية . كذلك نجد

(١) باريس ، ألسكان ، سنة ١٩٠٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٢ وما تلاها .



أن أبحاث علماء الفلك والميكانيكا والفيزياء والكيمياء تخضع لقياسات لا يتخيل أحد من الناس أنه يستطيع أن يمضى بها حتى المطلق ، وإنما تكسب خصوبة من نظريات يحسب فيها دائما حساب العدد ونسبية العناصر . ومذهب الكثرة . يقضى على كل أمل في معرفة كلية بالكون ، حتى ضمن حدود غامضة . ويعدد العلم بأنه مجموعة من الوقائع ، الجزئية بالضرورة ، الضئيلة بالضرورة ، ويرينا ، حتى في أعلى التركيبات ، مجموعة ضئيلة من المماثلات . صحيح أن العلم قابل لتطور لا نستطيع أن نضع له حدا ، وهو لا يتوقف أبدا أمام ما لا يقبل أن يعرف ، لكنه مع ذلك على قدرنا وعلى صورتنا ، أى أنه محدود جدا . وأخيرا فإن بوكس بول ( روني الأكبر ) يرى في مذهب الكثرة تشجيعا على تجاوز الاطرادات الظاهرة التي تدفع العلماء دوريا إلى بلورة الوقائع في نظريات جامدة (١) .

ويأخذ بوكس بول بعين الاعتبار بعض الاعتراضات التي وجهت إليه ويتابع حجاجه في كتاب ثان في الفلسفة عنوانه : « العلوم ومذهب الكثرة » (٢) . فيه يحاول أن يبين أن المنهج العلمي كثري النزعة . وهنا أيضا يرفض بشدة فكرة المتجانس . قال : إن فكرة المتجانس تسبق مباشرة فكرة العدم . وتتضمن الحلو من كل فعل وبالأحرى من كل فعل متبادل ، وهي من ناحية أخرى فكرة سلبية . بحث . والقول بالوحدة لا يتفق مع طبيعة عقلنا ولا مع نتائج التجربة (٣) . صحيح أن العلم دائما يهمل ويعمم ويرمز . ولكن إذا اقتصر العلم على البقايا المتفضلة عن هذه الضروب من الإهمال والتعميم وهذه الرموز ، فانه لن يلبث أن يفلس . وفي مقابل ذلك نراه لا يتوقف عن دفع التقريب ، والتقليل من الإهمال ، وحل الأمور السلبية ، وتنويع الرموز . والتقريب المتواصل يضع القلم دائما على صلة بتعقد الواقع ،

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(٣) باريس ، ألكان . سنة ١٩٢٢ . مجموعة جديدة في الفلسفة العلمية .

(٤) الكتاب المذكور ص ١ .

ويجعله في كل مرة يكتشف اختلافات جديدة (١) . ولا شك في أن العلماء ، شأنهم شأن الفلاسفة ، يميلون إلى السير حتى النهاية وبالتالي إلى خلق تصورات سلبية يعتقدون أنها ذات وحدة ، لكن عند الفحص يتبين أن وحداتهم هذه وحدات لفظية بحت : والتحليل يلقبها كلها ، (٢) .

### جول تانرى (١٨٠٨ - ١٩١٠)

لم ينشر الرياضى جول تانرى ، أستاذ أميل بورل ، كتابا خاصا عن مشكلة حدود المعرفة العلمية . لكن أبحاثه الرياضية تتناول مبادئ الرياضيات وأسس التحليل . ثم نجد خصوصا في مجموع من المقالات عنوانه «علم وفلسفة» (٣) طائفة من الأفكار المتصلة بنظرية المعرفة تخول لنا أن نعهده ممثلا لتقد العلم . وما يهم تانرى خصوصا هو منطق العلوم والميتافيزيقا . وفي اتجاه المثالية النقدية يرى أن معرفة العالم الخارجى تتوقف على تركيبنا العقلى وأن انتظام قوانين الطبيعة ذو طابع اصطلاحى . إننا نعرف أنفسنا وأحوال شعورنا بطريقة مباشرة :

«ومعرفتنا بالعالم الخارجى نسبية إلينا ، مهما افترضنا أنها كاملة . وليس فى تصور كوبرنيقوس وما يترتب عليه من نتائج إذلال ولا عزاء ، فليس جسم الإنسان بل فكره دائما هو مركز الكون ، الكون الذى يعرفه» (٤) . وتانرى مثل بوانكاريه ، يقدر قيمة المعرفة العلمية من ناحية اليسر ، أى من حيث هى تمسكنا من استخلاص بعض الأمور المتناظرة ، فى تعقد الأشياء اللامتناهى ؛ الأمور المتناظرة التى يعبر عنها بصيغ بسيطة يستطيع عقلنا إدراكها بسهولة .

(١) الكتاب المذكور ص ٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥ .

(٣) باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٩ .

كذلك يتفق مع بوانكاريه في أن مسألة معرفة هل الهندسة الإقليدية أصدق من غيرها هي مسألة لاجل لها : إنها متساويتان ، بمعنى أنه يمكن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى ، وترجمة الواحدة إلى الأخرى ، ولاجل ، في دراسة العالم الخارجي ، لرفض الهندسة الإقليدية إلا إذا نشأ عن ذلك تبسيط مهم (١) .

وتانرى أيضا خصم للحتمية ولكل محاولة لرد الأعلى إلى الأدنى . وهو يحتج على ميل بعض العلماء إلى إرجاع الواقع إلى صيغ رياضية جامدة . فاذا قدرنا أن العلم لا يستطيع أن يدرس ، من الظواهر اللامتناهية العدد ، غير جزء ضئيل جداً ، وبطريقة ناقصة ، فكيف يزعم أنه لاصحیح إلا ما يوزن ويقاس ؟ « إن العلوم تبدأ بالتحليل والتمييز والفصل . . . لكن التمييز والفصل لا توجد إلا في مستهل العلم ، وهي تتابع كل تطوراته وتشارك فيها . والتركيبات والحشو والنظريات التطورية لا تمحوها ، والتحول ليس هو الهوية ، كما أن الحرارة ليست الكم باء ولا الجهد الآلي ، وكذلك القرد ، حتى لو كان بدون ذنب ، ليس الإنسان ، (١) ، وتانرى ينقد بشدة أولئك العلماء والفلاسفة الذين أرادوا أن يرجعوا إلى أفعال آلية ، ويردوا إلى الحركة البحث كل الظواهر الفيزيائية . أو الكيمائية ، حتى ظواهر الحياة والفكر ، « ولاشك أن من اليسير أن نستبدل بالحقيقة الواقعية المعقدة المتشابهة تجريدات الرياضيات البسيطة ، لكن « لا يوجد تفسير لا يوجد غير وقائع تبدو ، من غير شك ، مترابطة لكنها ربما ليست متضمنة بعضها في بعض ، إنها تتوالى ، لكن لاشيء يثبت أنها يولد بعضها بعضاً . فالتجريدات البحث ، والصيغ المنطقية ، والهويات الرياضية لن تكون أبداً مطابقة للواقع المتعدد المتنوع . ولنقر بأن كل ظاهرة:

(١) الكتاب المذكور ص ٢٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣ - ٥٤ .

مرتبطة بحركة محددة للمادة ، وإنها تحدث في كل مرة تحدث فيها هذه الحركة ،  
فليس معنى هذا أن ثمة هوية بين الظاهرة والحركة ، والعقل يدرك كليهما دائماً  
على أنهما متميزان جوهرياً وأنه ليس بينهما غير ارتباط في الواقع (٢) . وفكرة  
الاحتمية الكاملة هي في نظر تانزى إحدى الأفكار الحدية مثل الجامد الكامل ،  
والسائل الكامل ، وهي أفكار ميسرة من غير شك ، لكن ينبغي ألا نتخذه بها .  
إن الاحتمية تفترض فكرة ، والأشياء محتومة من أجل فكرة ، الأشياء محتومة  
معنى هذا : أن من الممكن أن نعرف الأشياء . والاحتمية في ذاتها ، وحدها ، لا معنى  
لها . فهل نريد أن نقول ، ونحن نؤكد الاحتمية ، أن الأمور جرت ، وتجرى  
وستجرى على نحو ما ؟ هذه بلاهة . كلا ، ينبغي أن نفهم الاحتمية بهذا المعنى  
وهو : أن الأشياء ستجرى على نحو مؤكد . مؤكداً بالنسبة لمن ؟ للسكان  
المفكر . كل شيء يقبل أن يعرف ، وكل شيء معقول ، ويمكن أن يكون  
موضوعاً للفكر (٢) .

وتانزى يحارب بكل ما يملك من قوة كل محاولة لرد ما هو نفسه إلى ما هو  
فسيولوجي ، وخصوصاً إنزال الفكر إلى مرتبة الظاهرة الفضولية كما فعل لودانتك  
مثلاً . وإذا كنت لا أعرف غير فكري ، فإن فكري وحده يمكن أن يهمني :  
ويحزني أن يحقره أحد وينعته بأنه ظاهرة فضولية (١) ، ونشاط الفكر يختلف  
كل الاختلاف عما نعرفه عن الظواهر الميكانيكية أو الفيزيائية الكيميائية .  
وتانزى يعارض الحكم بالكيف . وقد كتب إلى لودانتك يقول : «إن واحدتك  
إن تمتص أبدأ تنوع مظاهر الوجود ، وتعدد الظواهر ، والغنى اللامتناهي لثوب  
حالاتها يمكن أن يعرف . ولأننا نحاول أن نعرف ، بجهاز من الرموز الكيمنة ،

(٢) الكتاب نفسه ص ٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٩٥ .

(١) الكتاب المذكور ص ٢١ .

صورة إجمالية تمثل لنا العالم ، فلا نأخذن هذه الصورة الإجمالية على أنها الحقيقة الواقعية ، ولا نأخذن المدونة الموسيقية ، التي فيها كل النغمت متشابهة ، على أنها تنعيم الآلات والأصوات ، (١) .

وكي يعبر عن رأيه في أن الفكر شيء نسيج وحده فإنه يذهب إلى حد القول بأنه لا يرى بين الفكر والحلو من المنح أى تناقض في الحدود (٢) .

### بيير دوهم (١٨٦١ - ١٩١٦)

كان للفزيائي بيير دوهم ، إلى جانب هنري پوانكاريه ، تأثير هائل في نقد العلم . لقد واصل تقديرة كورنو وتازرى ، وپوانكاريه خصوصاً من وجهة نظر الفزياء . وأهم كتبه في هذا الباب كتاب : « النظرية الفزيائية : موضوعها وتركيبها » (٣) . وما يميز تقديرة دوهم بوجه خاص هو تأثرها بإيمانه الكاثوليكي . قال : « من خطئ الرأي أن نعمل في سبيل تقدم النظرية الفزيائية ، إذالم تكن هذه النظرية انعكاساً واضحاً دقيقاً لميتافزيقا » (٤) . ودوهم يفكر خصوصاً في ميتافزيقا القديس

(٢) الكتاب المذكور ص ٥٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٦٣ .

(٤) باريس ، عند الناشر شفالبيه ورفير ، سنة ١٩٠٦ ومن بين كتبه يحق لنا ان نذكر خصوصاً « نظام العالم : تاريخ المذاهب الكونية من أفلاطون حتى كوبر نيقوس » سنة ١٩١٣ — سنة ١٩١٧ . وكان مقدراً له ان يظهر في ١٢ مجلداً لكن لم يظهر منها غير خمسة مجلدات . وفيه يحاول دوهم أن يرد اعتبار العلم في العصر الوسيط ، لكن بعيداً عن زعته التوماوية التي اعتنقها في المرحلة الأولى من حياته الفكرية . ولنذكر أيضاً : « أمجات و انديناميكما الحرارية » ١٩٠٤ — ١٩٠٤ ؛ « مصادر النظريات الفزيائية » ؛ « محاضرات في الفزياء الرياضية » ؛ « تطور الميكانيكا » ؛ « الحركة المطلقة والحركة النسبية » سنة ١٩٠٩ ، « دراسات عن ليونا رددو دافنمى الذين قرأ لهم والذين قرأوا له » — باريس ، عند الناشر هرمن ، سنة ١٩٠٦ ، « العلم الألماني » سنة ١٩١٥ .

(٥) رساله إلى أكاديمية العلوم (عرض مؤهلاته ، نقل عنها السيد دي لوى de Launay في « مجلة العالمين » عدد ٥ مايو سنة ١٩١٨ ، ص ٣٦٤ .

توما الأكويني وأرسطو . ومع ذلك فإن مذهبه يمكن أن يعد في جوهره إسهاباً  
في نقد العلم كما تكون في فرنسا بتأثير الكنتية .

« إذا اقتصر حقرته ، وإذا تحقرت به ، — هذه العبارة التي استخدمها  
بسكال فيما يتعلق بالإنسان يمكن أن تعد إشارة لنقد العلم عند دوهم . لأنه يريد ،  
من ناحية ، أن يعين حدود المعرفة العلمية ، ومن ناحية أخرى أن يبرز أهميتها .  
وكما عند بوانكاريه ، نجد أن الطابع الاصطلاحي النسبي الذي يعزوه دوهم إلى العلم  
ينبغي ألا ينظر إليه على أنه نزعة نحو الشك . والدافع لدوهم إلى تعيين حدود للعلم  
هو بالآخرى أنه مقتنع بعدم كفاية معطيات التجربة الساذجة . وأنه يريد ،  
تبعاً لذلك ، أن يبرز مشاركة العقل الفعالة في تكوين العلم .

والمهم أولاً هو أن دوهم يرفض الصورة الهزلية المستوفيلية (١) له « العالم »  
التي تصور الأمر على أساس أنه ينبغي ألا نعد صادقاً إلا ما يوزن ويحسب  
ويقاس . قال : « إن النظرية الفيزيائية ليست تفسيراً . لأنها نظام من القضايا  
الرياضية المستنبطة من عدد قليل من المبادئ ، وتهدف إلى تمثيل مجموع من  
القوانين التجريبية على أبسط وأكمل وأدق نحو يمكن » (٢) . والعلم لا يعطينا أية  
معرفة مطلقة . والفزياء في تغير مستمر . فحينما تتوقف النظرية الفيزيائية عن  
الاتفاق مع التجربة ، فإنها تتوقف عن أن تكون خصبة ويجب عليها أن تخلى  
مكانها لنظرية أخرى ، ولا يمكن التحدث في الفزياء عن دقة رياضية ، من ذلك  
النوع الذي يتخيله بعض المتعصبين للعلم الدقيق . والفزيائي يعمل بفروض  
والفرض الفيزيائي ليس حقيقة لا نزاع فيها . والنظرية الصحيحة ليست هي  
النظرية التي تعطى تفسيراً للظواهر الفيزيائية مطابقاً للواقع ، بل هي النظرية التي

(١) « نسبة إلى مفستوفليس في رواية « فاوست » لجيته ، وذلك في الحوار بينه وبين  
العلميد فاجنر ( الترجمة ) » .

(٢) « النظرية الفيزيائية : موضوعها وتركيبها » ص ٢٦ .

تمثل على نحو مرض ، مجموعة من القوانين التجريبية ، فثمت إذن في النظرية الفيزيائية أربع عمليات أساسية : ١ - تعريف وقياس المقادير الفيزيائية ، ٢ - اختبار الفروض ؛ ٣ - النمو الرياضى للنظرية ، ٤ - مقارنة النظرية بالتجربة . والاتفاق مع التجربة هو ، بالنسبة إلى النظرية الفيزيائية ، المعيار الوحيد للصحة . وإرجاع القوانين الفيزيائية إلى نظريات يسهم في ذلك الاقتصاد العقلى الذى يرى فيه أرست ماخ الغاية والمبدأ الموجه للعلم (٣) . ويسعى دوهم إلى تجاوز أرست ماخ مؤكداً : « أن النظرية ليست مجرد تمثيل إقتصادى للقوانين التجريبية ، بل هى أيضاً تصنيف لهذه القوانين . وحيث يسود النظام يجر معه الجمال ، فالنظرية لا تقتصر على جعل مجموع القوانين الفيزيائية التى تمثلها أسهل فى المعالجة وأيسر وأنفع ، بل تجعله أيضاً أجمل ، (١) .

لكن دوهم لا يعد العلم نظاماً مصطنعاً كله . صحيح أن النظرية الفيزيائية لاتعطينا أبداً تفسيراً للقوانين التجريبية ، ولا تكشف لنا أبداً عن الحقائق الواقية المستترة وراء المظاهر السية ، لكنها كما اكتملت ، نستشعر أن النظام المنطقى الذى تضع فيه القوانين التجريبية هو انعكاس لنظام إنطولوجى ؛ وأن الروابط التى تضعها بين معطيات الملاحظة تناظر روابط الأشياء ، ونحز أنها تميل شيئاً فشيئاً إلى أن تكون تصنيفاً طبيعياً . ومن هذه الناحية يتفق دوهم مع بوانسكاريه (٢) . ويرفض ، مع بسكال ، النزعة التوكيدية من ناحية ، والنزعة الشككية من ناحية أخرى : « لدينا عجز عن البرهنة لا يقهره أى توكيد ، ولدينا فكرة عن الحقيقة لا يقرها أى شك ، (٣) . وطابع التصنيف الطبيعى يتسم خصوصاً بخصوصية النظرية ، التى تحزر قوانين تجريبية لم تلاحظ بعد وتودى إلى إكتشافها (٤) . وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن برجانية عند دوهم . إنه يؤمن بالقيمة الخالدة للنظريات العلمية ، لكن بشرط ألا تدعى أنها تفسيرات للظواهر .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٩ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٨ - ٢٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٣ .

« إن الباقي الخصب في المذاهب للفزيائية هو العمل المنطقي الذي به وصلت إلى تصنيف عدد كبير من القوانين تصنيفاً طبيعياً باستنباطها كلها من بضعة مبادئ، والعقيم الزائل فيها هو السعي لتفسير هذه المبادئ. إبتغاء ربطها بافتراضات تتعلق بالحقائق الواقعية التي تستر وراء المظاهر المحسوسة » (٥). وهكذا نجد أنه بين التفسير الديكارتي للظواهر المضيئة، وبين التمثيل الديكارتي لمختلف قوانين الانكسار يوجد تجاوز في الوضع، ولا توجد أية رابطة ولا أى تداخل ولهذا فإنه في اليوم الذي برهن فيه الفيلسوف الألماني ريمر Römer - وهو يدرس خسوف توابع المشتري، على أن النور ينتشر في الفضاء بسرعة متناهية قابلة للقياس، فإن التفسير الديكارتي للظواهر قضى عليه جملة، لكن ذلك لا يجر سقوط أى جزء من المذهب الذي يمثل قوانين الانكسار ويصنفها، بل تظل هذه حتى اليوم تكون القسم الأكبر من علم الضوء الأولى (٦).

وتمت بيز آخر لتقديده دوهم، وتلك هي كفاحه ضد كل محاولة لإرجاع الكيف إلى الكم، في العلوم المسماة بالدقيقة وبالآحرى العلوم الأخلاقية. ودوهم ينظر إلى الكيف - متفقاً في ذلك مع أرسطو - على أنه ماله أجزاء بعضها خارج بعض. وكل حالة من أحوال المقادير الخاصة بكم ما يمكن أن تتكون بالجمع، عن طريق أحوال أخرى أصغر تنسب إلى نفس الكم. فالقرن توال من السنوات؛ والسنة توال من الأيام والساعات والدقائق. والحقل الواسع المساحة يمكن تجزئته إلى قطع أصغر في المساحة. أما في مقولة الكيف فلا شيء مثل هذا. فاجمع في مؤتمر كبير من شئت من المهندسين الأردباء، فانك لن تظفر بنظير لأرخميدس أو لاجرانج: والكيف الذي من نوع معين ومن شدة معينة لا ينشأ أبداً عن كميات كثيرة من نفس النوع ذات شدة أقل. وكل شدة لكيف لها خصائصها الفردية التي تجعلها لامتناسية أبداً مع الشدات

(٥) الكتاب نفسه من ٥٧ - ٥٨ .

(٦) الكتاب نفسه من ٥١ .



الأقل أو الشدات الأكبر، وقد تسائل ديدرو ومازحاً كم من كرات الثلج يحتاج لتسخين فرن، وهذا السؤال لا يحير إلا من يخلط بين الكيف والسكم. وعلى هذا فإن المقياس، وهو مستمد من فكرة الجمع، لا سلطان له على الكيف (١).

ويضع دوهم حداً آخر للعلم وذلك أنه لا يرى أن الواقعة النظرية نسخة من الواقعة العملية. بل هو بالأحرى يرى أن الملائمة له من الوقائع النظرية المختلفة يمكن أن تعد ترجمة عن نفس الواقعة العملية (٢). وعلى هذا فإن الواقعة النظرية من عمل العقل. والمعطى الساذج غير كاف لإجراء التجربة. «فالتجربة في الفزياء ملاحظة دقيقة لمجموعة من الظواهر، مصحوبة بتفسير هذه الظواهر، وهذا التفسير يستبدل بالمعطيات العينية المتحصلة عن طريق الملاحظة - الإمتالات المجردة الرمزية التي تناظرها بفضل نظريات يقرها الملاحظ» (٣).

وإذن فدوهم يذهب إلى أبعد مما يذهب إليه بوانكاريه لمن حيث كونه لا يتحدث حتى عن التجربة الساذجة. ويقوم بين الظواهر المشاهدة فعلاً خلال تجربة ونتيجة هذه التجربة كما يصوغها الفزيائي - عمل عقلي شديد التعقيد يستبدل برواية الوقائع العينية حكماً مجرداً رمزياً (٤). «إن التجربة في الفزياء ليست مجرد مشاهدة لمجموع من الوقائع، بل هي أيضاً ترجمة لهذه الوقائع إلى لغة رمزية بواسطة قواعد مستحارة من النظريات الفزيائية» (٥). والتجربة في الفزياء أقل يقيناً، لكنها أدق وأشد تفصيلاً من المشاهدة غير العلمية للواقعة (٦).

والأمر كذلك تقريباً فيما يتصل بالقانون الفزيائي، فهو أيضاً ليس نسخة طبق الأصل من الواقع المعطى، بل هو بالأحرى من خلق العقل. والقوانين الفزيائية

- 
- (١) الكتاب المذكور ص ١٧٩ - ١٨٠ . (٢) الكتاب المذكور ص ٢١٧ .  
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٨ . (٤) الكتاب المذكور ص ٢١٧ .  
(٥) الكتاب المذكور ص ٢٥٤ . (٦) الكتاب المذكور ص ٢٦٥ .

أيضاً في حال من الصيرورة المستمرة . د والقانون في الفزياء علاقة رمزية يقتضى تطبيقها على الواقع العيني أن يعرف المرء ويقر بمجموع من النظريات (١) ، ودوم يذكر مثلاً لذلك قانون ماريوت الذى يقول إنه في درجة حرارة واحدة الأحجام التى تشغلها نفس الكتلة من الغاز تتناسب تناسباً عكسياً مع الضغوط الواقعة عليها . د فالحدود التى تدخلها ، ومعانى الكتلة والحرارة والضغط هى الأخرى أفكار مجردة فقط ، بل هى أكثر من هذا رمزية ، والرموز التى تكونها لا تتخذ معنى إلا بفضل النظريات الفزيائية (٢) . إنها تجريدات نشأت عن عمل بطيء ، معقد ، واع ، عمل طويل الزمان وضع النظريات الفزيائية . ومن المستحيل فهم القانون ، ومن المستحيل تطبيقه إذالم يعرف المرء النظريات الفزيائية (٣) . والقانون الفزيائى دائماً رمزى ؛ والرمز هو في حقيقة الأمر غير صحيح ولا باطل ؛ إنما يتفاوت في جودة الاختيار للتعبير عن الواقع الذى يمثله ، إنه يصور هذا الواقع على نحو متفاوت في الدقة ، متفاوت في التفصيل . ويمكن أن يجعل ما لانهاية له من الصيغ المختلفة وما لانهاية له من القوانين الفزيائية المتميزة - تعبيراً عن نفس المجموع الواحد من الوقائع (٤) . فلا محل إذن للسؤال عن الدقة الرياضية في الفزياء . د إن القانون الفزيائى دائماً موقت ، لآلأنه يجب أن نفهم من هذا أن القانون الفزيائى صادق مدة ما باطل بعد ذلك ، لأنه ليس في لحظة من اللحظات صادق ولا كاذب ؛ إنما هو موقت لأنه يمثل الوقائع التى ينطبق عليها بتقريب يرى الفزيائيون أنه الآن كاف ، لكنه سيصبح غير مقنع لهم ذات يوم (٥) . فنذا أن تصبح الرموز غير قادرة بعد على أن تمثل الحقيقة الواقعية بطريقة مرضية ، فانه ينبغى رفضها واستبدال غيرها بما يكون أكثر دقة . وبدون هذا الكفاح المتواصل ، فلا تقدم في العلم .

وهكذا نجد أن الأمر هنا كما كان عند بوانكاريه ، أعنى أن تسمية المعرفة

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧١ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٧٦ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٧٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧٢ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٨١ .

يجب أن تفهم عند دوهم بمعنى الصيرورة الدائمة ، وكأنها عمل يجري بتعاون دائم تسهم فيه القرون المتواصلة والعلماء ، وأما الرغبة في النظر إلى قوانين الفزياء على أنها جامدة فعناها جعل كل تقدم في العلم مستحيلا . « فهذا السكفاح المتواصل ، وبهذا العمل الذي يتم دائما القوانين إبتغاء لإيلاج الشواذ فيها — تتقدم الفزياء ؛ ولأن قطعة من العنبر حكت بالصوف قد بيذت نقص قوانين الثقل فإن الفزياء خلقت قوانين الاستاتيكا الكهربية ، ولأن مغناطيسا رفع قطعة من الحديد بالرغم من قوانين الثقل هذه فإن الفزياء صاغت قوانين المغناطيسية ، ولأن ليرشت Oersted قد وجد استثناء لقوانين الاستاتيكا الكهربية فإن أمبير اخترع قوانين الديناميكا الكهربية والمغناطيسية الكهربية (١) . ودوهم يصحح ويكمل ليس فقط كلود برنار وپوانكاريه بل وأيضا كنت حينما ينظر إلى العلم على أنه مشروط بفعل ثقة : فعند الفسيولوجي والكيميائي والفزيائي تنطوي صياغة نتيجة التجربة على فعل ثقة بمجموع من النظريات (٢) . وعلى عكس يكون يرى دوهم أن التجربة القاطعة experimentum crucis مستحيلة في الفزياء . فالتناقض التجريبي ليست لديه — مثل البرهان السائق إلى المحال الذي يستخدمه أصحاب الهندسة — نقول ليست لديه القدرة على تحويل فرض فزيائي إلى حقيقة لا نزاع فيها : فلكي تكون له هذه القدرة لابد من تعديل مختلف الفروض التي يمكن أن تؤدي إليها مجموعة معينة من الظواهر ، تعددا كاملا ، ولكن الفزيائي لا يمكن أبدا أن يكون متأكد من أنه استنفد كل الافتراضات التي يمكن تخيلها ؛ إن صحة النظرية الفزيائية لا تتقرر بالقرعة (٣) . كذلك يعارض دوهم كلا من بيكون ونيوتن وأمبير (١) من حيث أنه لا يقر بأن القوانين الفزيائية يمكن أن تستخلص

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٠ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٠٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣١٢ :

(٤) عنوان كتاب أمبير : « نظرية رياضية في الظواهر الديناميكية الكهربية »

مستنبطة من التجربة وحدها — هذا العنوان ذو دلالة في هذا الباب .

بالتعميم والاستقراء . إن النظرية الديناميكية الكهربائية لا مظهر لم تستخلص كلها من التجربة ، بل لم يكن للتجربة غير نصيب ضئيل جداً في تكوينها ، كانت مجرد مناسبة نهت وجدان الفزيائي العبقري ، وهذا الوجدان هو الذي فعل الباقي . وحيث أخفق نيوتن فإن أمبير ، بدوره وعلى نحو أسوأ ، تعثر . ذلك أن ثمت عقبتين لا مخرج منهما تجعلان الطريق الاستقرائي الخالص غير ممد أمام الفزيائي . الأولى أنه لا قانون تجريبي يمكن أن يفيد واضع النظريات قبل أن يخضع لتفسير يحوله إلى قانون رمزي . وهذا التفسير يتضمن اعتناقاً لمجموعة من النظريات . والثانية أنه لا قانون تجريبي هو دقيق ؛ إنه تقريبي فقط ، وهو إذن قابل لما لا نهاية له من الترجمات الرمزية المتمايزة ، وينبغي على الفزيائي أن يختار ، من بين هذه الترجمات كلها ، تلك التي تزود النظرية بفرض خصب ، دون أن ترشد التجربة أبداً اختياره (١) . والشروط التالية تفرض نفسها - في نظر دوهم - على اختيار الفروض التي ينبغي أن تقوم عليها النظرية الفزيائية : ١ - الفرض لا يكون قضية متناقضة في ذاتها ، ٢ - الفروض المختلفة التي ينبغي أن تستند إليها الفزياء لا تتناقض فيما بينها ، ٣ - الفروض تختار بحيث من مجموعها يستطيع الاستدلال الرياضي أن يستنبط نتائج تمثل - بتقريب كاف - مجموع القوانين التجريبية (٢) . ومرة أخرى نكرر أن نسبية دوهم لا شأن لها بمذهب الشك . فاختيار الفرض ليس في نظره أمراً اعتبارياً ولا مصطنعاً ، والواقع أن الفزيائي لا يختار الفرض الذي يقيم عليه النظرية ، إنه لا يختاره كما أن الزهرة لا تختار حبة اللقاح التي تخصبها ، بل تكتفي بأن تفتح تويجها بكل اتساعه للنسيم أو الحشرة التي تحمل الغبار المولد للثمرة ، كذلك العالم الفزيائي يقتصر على فتح فكره ، بالانتباه ، والتأمل للفكرة التي يجب أن تختمر فيه بدون إرادته وجهده (٣) .

(١) « النظرية الفزيائية » ص ٢٢٧ -- ٢٢٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٦٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٤٢ .

وتمت دليل آخر على موقف دوهم المصادم لزعمة الشك ألا وهو تصوره التضامنى لصيرورة العلم . فعلى مثال بسكال يرى دوهم أن العلم بمجهود يتم خلال القرون . « فالتاريخ يدلنا على أنه لم تتم نظرية فيزيائية دفعة واحدة أبداً . وتكوين كل نظرية فيزيائية قد جرى بسلسلة من التلميححات *retouches* التي أدت تدريجياً ، ابتداء من المخططات الأولى العديمة الشكل تقريباً - إلى أحوال أكمل للنظام ، وفي كل تنقيح كانت مبادرة الفزيائى الحرة ترشدها وتسندها وتقودها ، وأحياناً ، تقضى دليها الظروف المختلفة ، وآراء الناس وتعليقات الوقائع . والنظرية الفزيائية ليست أبداً النتائج المفاجيء لعملية خلق ، بل هى النتيجة البطيئة المتدرجه لتطوره (١) . ومن هنا جاءت الأهمية الكبرى التي لدراسة تاريخ العلوم . « فناريخ العلوم هو وحده الذى يستطيع أن يصون الفزيائى عن الطموح الجنونى للترمت العقائدى وعن يأس الشكك . وفي كل مرة يكون فيها عقل الفزيائى على وشك الوقوع فى إفراط ، فإن دراسة التاريخ تقومه بتصحيح ملائم ؛ ويمكن التاريخ أن يحدد الدور الذى يلعبه بالنسبة إلى الفزيائى بأن يستعيد من بسكال هذه العبارة : « إذا افترق حقرته وإذا تحقر فاخرت به » (٢) .

### بيير بوترو

يصرح الرياضى بيير بوترو - ابن الفيلسوف اميل بوترو - تحت تأثير « نقد العلم » واستناداً خصوصاً إلى هنرى پوانكاريه وجول تانرى وبيير دوهم واميل بيكار يصرح بأن رجل العلم لا يستطيع أن يستغنى عن كل مبدأ خارج عن التمكن . « فإذا لم يكن ثم شىء يمنع رجل العلم من أن يستبعد من مدان دراساته المناقشات المتعلقة بأصل وطبيعة المعانى التي يعمل فيها ، وإذا جازله ألا يكون له رأى فى المحاولات الميتافيزيقية المتعلقة بمشكلة المعرفة ، فلا يمكن أن نستنتج من هذا أنه

(١) الكتاب نفسه ص ٣٦٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٤٥ - راجع بسكال : « الادكار » ، نشرة هافيه ص ٨ .

يستطيع الاستغناء عن كل مبدأ خارج عن التسكينك ، (١) ، كذلك يلاحظ بوترو أن الخواص الرئيسية التي يعزوها دوهم إلى النظريات الفيزيائية توجد معظمها في النظريات الرياضية ، ويستنتج من هذا أنه إذا كانت النظرية الفيزيائية تنتج ، كما يعتقد عادة ، من المزج بين عنصرين — شكل منطقي ومادة خارج المنطق — فينبغي أن يكون الأمر كذلك فيما يتصل بالنظرية الرياضية (١١) ، والرياضي الحديث سينظر إلى المشكلة على أنها قبل كل شيء علامة استفهام ، ومسألة لا ينبغي أن نجد عنها جواباً (٥) .

### جاستون مايوو (١٨٥٨ — ١٩١٨)

وتقد الرياضى الفيلسوف جاستون مليون للنظرة التجريبية ولوضعية كونت بوجه عام يكمل على نحو مفيد جداً الجهود التي عرضناها حتى الآن . ومحاولة مليو في جوهرها وضعية مبتكرة بناء ، وايست سلبية هدامة . لقد رمى إلى تجاوز الوضعية التجريبية مبرزاً الحقيقة الأساسية للعقل في تكوين العلم . ومليو يعتقد من غير شك أنه لا يفعل أكثر من مواصلة وضعية كونت . لسكن الواقع هو أن عمله قد انبثق في بعضه عن نقدية كنت ونوفيه (١) . وفي بعضه الآخر تحت تأثير كورنو (٢) ، ودوهم . إنه يتجاوز كونت في مواضع مهمة . ونقتصر هنا على ذكر ما يلى من مؤلفاته : « مبحث في شروط وحدود اليقين المنطقي » ، باريس سنة ١٨٩٨ ؛ « المعقول » ، باريس سنة ١٨٩٨ ، « الوضعية وتقدم العقل دراسات نقدية عن أوجست كونت » ، باريس ، سنة ١٩٠٢ . ولو أردنا تقدير إنتاج مليو كله ، فإنه من الواجب علينا أن ننظر أيضاً في أبحاثه في تاريخ العلوم

(١) بيز بوترو : « اللؤلؤ الأعلى العلمى عند الرياضيين في العصر القديم والحاضر الحديث » . باريس ، السكبان ، سنة ١٩٢٠ من ٤ .  
 (٢) الكتاب المذكور من ٢٤٧ . (٣) الكتاب المذكور من ٢٦ .  
 (٤) راجع « فلسفة شارل رنوفيه » ، فران ، سنة ١٩٢٧ .  
 (٥) راجع « دراسات عن كورنو » ، باريس ، فران سنة ١٩٢٧ .

الرياضية (١). لكننا نتمسك عن ذلك ، مهما تكن أفضاله في هذا الباب ، لأن الغرض الرئيسى من كتابنا هذا هو أن نحدد على أدق نحو يمكن الكفاح ضد الوضعية السكوتية المصدر .

وأبرز خصوم مليو هما يكون وكونت . والمؤكد أولاً عند مليو هو أن معرفتنا ذاتية في جوهرها ( لا ذاتية النزعة Subjectiviste ) . إن العقل لا يستطيع أن يخرج عن ذاته . ولا يعرف عن الأشياء إلا الأحوال التى تثيرها فى نفسه ، وإلا احساساته ، والأفكار التى يحصل عليها أو يستطيع أن يكونها لنفسه ، وفقاً لطبيعته ، فيما يتعلق بمعطيات الشعور والحواس ، (٢) . والعقل يتدخل على نحو متفاوت فى الفعلية ، فى تكوين هذه الأفكار . ومليو يطرح دعوى الرياضيين والعلم بوجه عام — دعواهم للدقة . وحين بحث شروط الدقة المنطقية فى الرياضيات البحث وجدها تبدو على نحو مزدوج : خيالى وعينى ، وفقاً لكونها تريد أن تكون دقيقة على درجة متفاوتة . ثم وجه اهتمامه بعد ذلك إلى تطبيق الرياضيات على العالم الفيزيائى ، قتيدين له أنها لا تخرج فى براهينها عن ميدان التخيل fiction ، وأنه فى مواجهة الواقع ، لا تكف أبداً عن أن تلعب دور لغة جيدة الصنع (٣) . وبهذا المعنى يمكن التحدث عند مليو عن طابع اصطلاحى conventional للمعرفة العلية . والأمر كذلك فيما يتصل بتصوره لقوانين الطبيعة . ومن الصعب المنازعة فى الأصل التجريبي للقوانين التى تقوم عليها الميكانيكا ، لقد أنبثقت تلقائياً ، إن صح هذا التعبير ، من أبحاث جليليو

(١) « الفلاسفة المهندسون فى يونان : أفلاطون وأرسطو » ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٠ » ، دراسات عن الفكر العلمى عند اليونانيين وعند المحدثين ، باريس ، سنة ١٩٠٦ ، الجمعية الفرنسية للطبع والمكتبة » ، دراسات جديدة فى تاريخ الفكر العلمى » باريس ، ألكان ، سنة ١٩١١ » ، « ديكارت عالم » ، باريس ألكان ، سنة ١٩٢٦ .

(٢) « مبحث فى شروط وحدود اليقين المنطقى » ، ص ٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٨ .

المتعلقة بسقوط الأجسام . ولكن مليو ، بإقراره أن الملاحظة قد أوجت بها ، لا يعترف أبداً بأن الملاحظة قادرة على إثباتها ، ولا يفهم حتى إمكان ذلك . إذ يدخل في صياغة هذه القوانين معان تند حقيقتها العينية عن كل ملاحظة (١) . ومن هنا جاء صراع مليو ضد الجبرية ، مثلاً فيما يتصل بقوانين كبلر : فالحقق بالملاحظة هو أولاً - فيما يتعلق بالظواهر - الإستقراء العادي : أى أن الظاهرة الجديدة تقرب من ظواهر أخرى سبقت ملاحظتها ، وبعد ذلك إتفاق الفكر مع نفسه ودقة اللغة التى استطاعت فى التفسير أن تظل منطقية مع نفسها . أما عن طابع الضرورة فى هذه اللغة الذى يراد العثور على برهان عليه فى التحقيق التجريبي للقوانين فينبغى التخلي عنه (٢) . إذ يكفى أن يتغير أحد العناصر الوهمية fictitious التى يتألف منها ، وألا تقاس المدة بنفس الطريقة - وإذا بالقانونين الأول والثالث يتغيران تماماً . وعلى كل حال فليس ثم أية رابطة ضرورية بين الظواهر نفسها وبين أوها مانا ؛ فهذه تؤلف لغة ذات كمال لا مشاحة فيه ، بيد أن هذه اللغة لا تكف عن الانتساب إلى ميدان المعقول والتسكين فى تواز مع ملاحظة الوقائع ، دون أن نستطيع أبداً أن نحكم على عنصر واحد من العناصر التى يتألف منها أنه ضرورى موضوعياً ، بدعوى التحقيق . ولا حاجة بناءً إلى أن ننبه إلى أن هذه الوهمية fictionalisme التى ينزع إليها مليو ينبغى ألا يخلط بينها وبين إيهامية illusionisme فاينجر Vaibinger لأن المهم عند مليو أن يبين أن قوانين الطبيعة ، ليست قيوداً وأغلالاً ، بل هى من خلق العقل الإنسانى ، وبعبارة أخرى أنه لا يوجد يقين منطقي ، أى ضرورة مطلقة ، إلا فيما يتصل بأفكار العقل وتركيباته ، وأنه من غير المعقول أن نؤكد ذلك فيما يتعلق بالتجربة والظواهر . إن كل حقيقة علمية توحى بها إلينا التجربة تسلم أولاً بغير

(١) الكتاب ٤٠٤ ص ٩١ - ٩٣ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٩٨ .



دليل ، وكأنه حكم تركيبى قبلى بالمعنى الذى قصده كنت ؛ لكننا فيما بعد نصنع منه تعريفاً لثؤمن فيما بعد النتائج المستخلصة منه . والخلاصة أنه لا يوجد غير ضروب من اليقين الأخلاقى ، أى احتمالات متفاوتة القوة ، وفروض متفاوتة العموم والمعقولية .

وبتأثير اميل بوترو يطعن مليو فى ضرورة قوانين الطبيعة ، وخصوصاً الجبرية النفسانية . فليس ثم برهان ولا يمكن أن يقوم برهان يمنع من تخيل حياة نفسية حرة فى مواجهة الضرورات الحركية للمادة (١) . ولهذا ينبغي أن نستقر على عدم رؤية الفزياء تصرح بأقل مساواة بين ظاهرة نفسية واحدة وظاهرة حركة واحدة (٢) . وكل ما بدا أن قوانين العلم الحديث تتضمنه - بما هو مناقض لواقعة الحرية - هو متضمن فى الواقع لا فى هذه القوانين ، بل فى رأى قبلى يزعم أنه لا شيء يفلت من الجبرية ، لا الإرادة ولا أية ظاهرة فزيائية (٣) . ولا حاجة بنا أن ننبه إلى تعيين حدود اليقين المنطوق عند مليو لا يفضى إلى نزعة الشك . بل المسألة تتعلق ببيان أن العلم نتاج يتكون خلال القرون وأن النظريات يكمل ويصح بعضها بعضاً . وكذا تواصلت الملاحظة والتجريب لوقائع وأستكملت ، سعى العقل لاستخلاص المعانى منها والقوانين والصيغ والنظريات التى تمسكته من تشييد العلم ، أى من تفسير الوقائع على شكل مفهوم يستبدل الوحدة بالكثرة ، والنظام بالاختلال ، والرابطة بالاختلاف الغشوم ، والثبات بالتغير الدائم . وهذا التفسير بلغة يصنعها العقل عند اتصاله بالأشياء وبوحى منها يمكنه ليس فقط من فهم الظواهر التى يؤلف نسجها المركب الحقيقية الواقعية وذلك بالربط بينها ، بل وأيضا يمكن من التنبؤ بها وتبعاً لذلك من إستخدامها على

(١) الكتاب المذكور ص ١١٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٨ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٢٨ - ١٢٩ .

نحو متزايد الفوائد. وهكذا يتحقق تقدم مزدوج لا ينتهي ، في طرائق التجربة والفكر المتوازية ، وهكذا يتكون العلم ويستمر في تكوينه أبدا . والخلو من اليقين المنطقي يساوى هنا ضرورة أن لا يكتمل العلم أبدا ، ولا في أية نقطة من نقاطها ، وأن سيره إلى الأمام سيستمر طالما بقيت الإنسانية نفسها ، (١) .

ويطالب مليو ، مع كنت ، « بأن يحسب أكثر مما يتم عادة حساب النشاط التلقائي للعقل ، في البحث عن نظرية في المعرفة العقلية » ؛ لكنه بخلاف كنت وتحت تأثير بوترو ، يريد « ألا يفرغ الإنسان من الذهاب إلى حد الاعتراف لهذا النشاط الخلاق بدرجة ما من الأمكان وعدم التعيين ، (٢) .

وفي هذا الاتجاه نشاهد أن مليو يواصل المظهر المنطقي والنقدي لفلسفة بوترو ، يواصله بنقده للزعة العقلية عند هيجل ، من ناحية ؛ ونقده للزعة التجريبية ، مند بيكون والوضعية عند كونت ، من ناحية أخرى . لكن المهم بالنسبة إلينا هو أن مليو يذهب في هذا الكفاح إلى أبعد مما ذهب كلود برنار وبواسكاريه . ذلك أن كل جهود « الأورغانون الجديد » ، ( ليكون ) تهدف إلى وقف سير العقل الإنساني ومنعه من التحليق بدعوى إرشاده إلى الطرائق التي بها يمكنه الوصول إلى اكتشاف القوانين العلمية . فلا تعميم جسورا ، ولا فروض ، وليقف كل تحليق للخيال ، وخصوصا حذار من الأشباح ، من الأوثان التي يولدها العقل الإنساني بسهولة ، بسبب الافتقار إلى التحرز الكافي من ظروف الذاتية . ولقد يعجب المرء بالكيفية التي بها مثل هذه النصائح تمكن من تفادي الأخطاء ، لكن يبقى أن تسامل أليست بهذا تفرض الوقوف خوف العثار (٣) ١

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٩ - ١٠ .

(٣) « العقل » ص ٣ .

ويرى مليو أن « المنخل إلى الطب التجريبي ، هو في ميدان منهج الملاحظة أبلغ احتياج على كل محاولة لتوهين وثبة العقل بوضع الكثير من القيود . إن « الأوثان ، أو « الأشباح ، التي أراد بيكون وكونت طردها ، تؤلف جزءا لا يتجزأ من العلم الحديث . « ويكون ، الذي طرد بقوة كل الأشباح ، ماذا عسى كان يقول عن شبح الجاذبية الذي فسره ، بصفة رائعة ، الثقل وكل حركات الأجرام السماوية ؟ ماذا عسى كان يقول — في غير خيلاء — عن شبح القوة الذي يتجلى قهر العالم الحديث في كل مرة يتحرك فيها عنصر مادي بسيط في خط غير مستقيم ؟ وماذا عسى كان سيقول عن شبح الكمية السالبة ، والعدد التخيلي ، واللاتمائي ، — نعم ! ! اللاتمائي الذي يستطيع الرياضي أن يعيش بدونه بعد ؟ وماذا عسى كان سيقول : أيضا عن الذرة ، وعن الأثير ، وعن سائر الأشباح الذي يلزم كل فزيائي جيد أن يعدها مساعدة مخلصة مثابرة ؟ « (١) ومليو يعطى العليلة هذه النصيحة : « هيا أيها الرياضي يامن تستغرقك الأعياب رموزك وأنت في مكتبك مغلق العينين دون الكون ، استمر لا تبحث عن حقيقة ملموسة تصلح أساسا طبيعيا لها ، استمر في جهلك بما عسى أن تفيده تصوراتك ، ولا تخشى الأشباح ، ماذا أقول ! بل حذار من أن تجرى وراء أي اغراء غير خلق الأشباح . وأنت أيها الفزيائي ، يامن تعرف كيف تنشئ عالما هو عالمك أنت ، استمر في الإستمتاع فيه بكل ما يشيده فكرك ، « (٢) . ويحرص مليو على إبراز ما في معظم النظريات الفزيائية من عناصر اعتباطية ، حتى إنه كلما تقدم المرء في ميادين العلم النظري شيئا فشيئا فإنه يشعر بتكدس التعريفات والتصورات : وإزدیاد التدخل الخلاق من جانب العقل . إن العقل يسترشد بالمعطيات ، لكن تشييده ، مهما بدت طبيعية ، فإنها تتبدى على أنها ليست مفروضة عليه بالضرورة . وبالعكس عنده شعور واضح جدا أن له نوعا من الحرية في تصورها (٢) .

(١) الكتاب المذكور ص ١٤ . (٢) الكتاب المذكور ص ١٩ - ٢٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٦٠ - ٦١ .

وخطأ الوضعية ، في نظر مليو ، هو في اعتقادها أن الوقائع ، أى الظواهر التى  
نمشاهدها ، هى مادة العلم الوحيدة ، وفى تحويلها للعقل بإزاء الواقع الذى يتبدى  
لـه - تحويله إلى نوع من العضو المسجل ، وفى ادعائها ، أنه من أجل صياغة  
القوانين التى تعبر عن الروابط الثابتة للظواهر نحن نستخدم الأفكار المستخلصة  
من الوقائع نفسها بواسطة الطرائق المعتادة للتجريد والتعميم وأن الأفكار  
ليست إلا بقايا التجربة ، البقايا التى ستوجد فى الأشياء كما استخرجت منها وتسمح  
بتحقيق مباشر كامل (١) . ومليو يستند إلى التحليلات العديدة التى قام بها سائر  
أصحاب نقد العلم ويعارض النزعة التجريدية مؤكداً أن مبادئ العلم العقلى ،  
إن كانت توحى بها وقائع التجربة ، فإنها لا تجد فى ذاتها سببها كله ولا معناها  
كله . . . بل تبقى فى هذه المبادئ ، وفى هذه التعريفات - التى يصوغها العالم ، وفى  
هذه المصادرات التى يرتفع فوقها دائماً بناء العلم النظرى ، نقول إنه يبقى شىء  
يتجاوز المعطى ، شىء عال على التجربة الماضية ، وعلى كل تجربة مقبلة ، ولا يفسر  
إلا بمقدار معين من الحرية الخالقة والاختيار والقرار الإرادى التلقائى فى عقل  
من يصوغها ، (٢) . بيد أن هذه الحرية الخالقة التى للعقل بإزاء التجربة لا شأن  
لها بنزعة الشك . والشعور بنشاطنا الخلاق فى إيجاد العلم لا يسوقنا لإسلام أنفسنا  
إلى عدم التفكير ، وإلى الشعور الغامض ، بل على العكس من ذلك يأمرنا  
بالتعلق أكثر فأكثر بكل ما كان حتى الآن العلامة الأكثر تمييزاً للروح العلية ،  
وبالامتلاك التام لوجودنا وطاقتنا وإرادتنا ، يأمرنا بالحرص على الفحص ،  
والمناقشة والسعى وراء ما نسميه جميعاً باسم الوضوح والمعقولية ، وهذا شىء  
آخر غير المنطق البحت (٢) .

(١) الوضعية وتقدم العقل : دراسات نقدية عن أوجست كونت سنة ١٩٠٢ ، باريس ، ص ١٣٧ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤٠ - ١٤١

(٣) الكتاب المذكور ص ١٥٧ .

ومليو يستخلص النتيجة من كل نقد العلم ، وتبعاً لذلك من كل نقد الوضعية . بأن يبين بأن الموقف الجديد يتناسب مع مرحلة تالية للأطوار الثلاثة عند كونت — يناسب « قانون الأطوار الأربعة » . وهذا المجهود يتبدى لديه بمثابة استمرار لمحاولة كونت ، لا كرد فعل سلبي ضد الوضعية . ويرى مليو أن ما ينحول لنا أن نتحدث عن طور رابع — طور « البطونية » ، *intériorisme*

هو اقتناع الرجل الحديث ، وخصوصاً اقتناع العلم الحديث بأنه ليس ثم حقيقة مستقلة عن فكرنا أو — وهو في نفس المعنى — أن العلم هو خصوصاً تجلي التلقائية الخلاقة التي للعقل . ومليو يسمي هذا الطور باسم « طور البعلون (١) » ؛ . والطور الرابع يتميز جوهرياً من سائر الأطوار بالتلقائية الحرة للحياة الباطنة للنفس (٢) . أما أن هذا طور ، بالمعنى الذي فهم به كونت هذه الكلمة ، أما أننا هنا بإزاء موقف عام للفكر المعاصر في كل مجالات الأفكار ، وليس فقط في ميدان العلم العقلي — فهذا ما يمكن أن نتيقنه بفحص دقيق للاهتمامات الأخلاقية والاجتماعية والدينية المنتشرة في الوقت الحاضر (٣) . وهكذا نجد أن شروط الأخلاقية والكرامة لا يمكن تلبسها بعد خارج عما تتركه الشعور الفردي (٤) ؛ وكذلك نجد أن الشعور الديني يبدو في الغالب أصفى وأصدق كلما خلا التعبير الخارجي عنه من كل صيغة معينة ومن كل حركة مفروضة من الخارج وكلما استمد كل حماسه وكل قوته من المطامح المتأصلة في طباعنا العميق (٥) :

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٨٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٨٧ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٠٩ .

## اميل مايرسون (١٨٥٩ - ١٩٣٣)

المواصل المباشر لنقد العلم بعد پوانكاريه ومليو ودوم هو الرياضى أدوار لوروا . لسكن هذا المفكر تأثر ببرجسون تأثراً عميقاً ، ولهذا رأينا ألا نعرض أفكاره إلا فى القسم الثالث من هذا الكتاب وانتقل الآن إلى فحص أعمال ممثل بارز آخر لهذه الحركة ، ألا وهو اميل مايرسون .

كان مايرسون فى الأصل كيميائياً . ولسكن تطور فكره خضع لمؤثرات فرنسية وألمانية معا . لقد أمضى دراسته الجامعية فى ألمانيا . غير أن إتجاهه يمتد بجذور عميقة فى فلسفة العلوم كما تمثلت فى فرنسا ، ولهذا فإن من الممكن عده ممثلاً نموذجياً للفلسفة الفرنسية المعاصرة . ونجد لديه جل القسمات المميزة لنقد العلم . وقد ناضل بكل قوة ضد التصور الوضعى للمعرفة ، واستند خصوصا إلى الكيمياء فبين أن التجريبية لا يمكن الأخذ بها من وجهة نظر العلم ، وأن البحث تسوده دائماً أفكار سابقة وفروض ، وهذه الفروض — بعكس ما اعتقد بيبكون — لاغنى عنها لإرشادنا فى السير . وثم مظهر آخر لنظرية المعرفة عند مايرسون لا يقل أهمية هو كفاحه ضد الظاهرية الشكلية والبرجماتية ، وخصوصا تصوره الميتافيزيقى للمعرفة . ومايرسون — من بين المفكرين الفرنسيين المعاصرين — هو من غير شك الخصم الأكثر تشدداً مع كونت وماخ . وبهذا يتميز نقده للعلم من تقدسات أصحاب هذه الحركة (١) .

وبفضل معارفه الممتازة فى ميدان العلوم الدقيقة وتاريخها ، واستناداً إلى ثلاثة كياويين بارزين هم: برتوليه ودافى وليبيج ، بين مايرسون أن التجريبية — بالمعنى

---

(١) يستلهم مايرسون جزئياً ، فى هذا النقد ، الفيلسوف الدانمركى كرومان صاحب كتاب « معرفتنا بالطبيعة » وهو أهم كتبه ويذكر أن نعه من بين أسلاف مايرسون ، الفيلسوف الرومى أفريديان اسبير (١٨٣٧ - ١٨٩٠) الذى ألف كتبه الأساسية باللغة الألمانية .

الذي قصده سيكون - غير مقبولة و « أن البحث تسوده دائما أفكار سابقة وفروض ، وبالعكس ما اعتقده سيكون فإن الفروض لاغنى عنها لإرشادنا في السير (١) » .  
« ويقول برتوليه إنه لإجراء تجربة ينبغي أن يكون لدينا هدف ، وأن نسترد بفرض » . وهمفري دافى يؤكد « أنه لا أمل لنا في اكتشاف النظام الصحيح للطبيعة إلا بتكوين النظريات ومقارنتها بالوقائع » . ثم إن ليبج - بعد أن صرح أن بين التجارب بالمعنى الذي يقصده سيكون والآباء العلمية الحقيقية توجد نفس النسبة القائمة بين الضجة التي يحدثها طفل وهو يضرب على الصنج وبين الموسيقى (٢) » - يوضح أن الخيال العلى هو الذي يلعب في الاكتشاف أكبر دور ، وأن التجربة ، مثلها مثل الحساب ، لا تفيد إلا في مساعدة التفكير . ويسعى مايرسون لمواصلة آراء أساتذة الكيمياء ، وتبين له الارتباط الوثيق بين التجارب وبين النظريات العلمية . ويوضح أن النظريات العلمية وقوانين الطبيعة ليست أبدا نسخا من المعطى الساذج . ويؤكد أن تمت اعتبارات تتعلق بالمحافظة والهوية تتدخل في كل خطوة في العلم القانوني التجريبي المشجع - رغم المظاهر - بعناصر قبلية (٣) . فالعالم يطيع - تبين له ذلك أو لم يتبين - مبدأين (قبلين) هما : مبدأ القانونية ، ومبدأ العلية (٤) . قانون أو هوية في الزمان ، هذا ما يقوم في أعماق كل التفسيرات ، حتى خارج العلوم الفيزيائية ، أحيانا الواحد ، وأحيانا الأخرى ، وفي الغالب كلاهما مختلطين دون أن تتبين هذا الاختلاط (٥) . ولن نستطيع الوصول إلى القوانين إلا بقسر الطبيعة ، وذلك بعزل الظاهرة عن السكل

---

(١) « الهوية والواقع » ، باريس ، السكان . سنة ١٩٠٨ ، الاستهلال من III وقد ظهرت في سنة ١٩٢٦ الطبعة الثالثة ، وفي سنة ١٩٣٢ الطبعة الرابعة من هذا الكتاب الأساسي وإشارتنا هنا إلى الطبعة الأولى .

(٢) الكتاب المذكور من ٣٥١ ؛ راجع ليبج : « خطب وأبحاث » لينسك سنة ١٨٧٤ ، ص ٢٤٩ .

(٣) « الهوية والواقع » ، ص ٣٥٢ .

(٤) الكتاب المذكور من ٣٠٦ .

(٥) الكتاب المذكور من ٢٦ .

الكبير بطريقة مصطنعة، وذلك بإبعاد تأثيرات كان من شأنها أن تفسد الملاحظة . ولهذا فإن القانون لا يستطيع أن يعبر عن الواقع مباشرة . ومن النادر أن تلاحظ الظاهرة ، الخالصة ، الظاهرة كما يتصورها القانون . تقول من النادر أن تلاحظ دون تدخل منا (١) . وعلى كل حال فإن مبادئ القانونية والعلمية ليست من نتائج التجربة ( ولا من نتائج النوع ) ، بل هي متأصلة في طباعنا ، حتى لدى الرجل البدائي . ومبدأ الهوية هو الجوهر الحقيقي للمنطق ، والقالب الصحيح الذى فيه يصب الإنسان فكره (٢) . ويتخذ مايرسون موقفا وسطا بين الدوجماتية والشك الوضعي . إنه يقر باتفاق بين عقلنا وبين الواقع ، لكن بهذا القيد وهو أنه ينظر إلى هذا الاتفاق على أنه جزئى فحسب . « إن الواقع معقول جزئيا ، ومعرفتنا العلمية تمتزج بها عناصر قبلية وأخرى بعدية (٣) » . وما هو بعدى حقا فى العلم هو أولا سلسلة المصادر التى نحتاج إليها من أجل العلم التجري ، أى من أجل القدرة على صياغة هذه القضية : الطبيعة ذات نظام ونستطيع أن نعرف مجراها . ومع ذلك فإن هذا العلم التجري الدقيق هو خلق مصطنع ، وهو أيضا تطبيق لمبدأ الهوية الذى هو ماهية العقل ، على الطبيعة فى مراحل متوالية . وتدخله فى العلم يتبدى على هيئة ميل هو الميل العلى (٤) . ويؤكد مايرسون فى نفس الاتجاه الذى اتجهه دوهم وسائر ممثلى نقد العلم : « أن القانون ، كما يفهمه العلم حقا ، بناء مثالى وصورة لانتظام الطبيعة حولها عقلنا ، ولا يستطيع إذن أن يعبر عن الواقع مباشرة وأن يكون مطابقا له . والقانون لا يوجد قبل أن نصوغه نحن ولن يوجد بعد أن نكون قد صهرناه فى قانون أشمل (٥) » .

- 
- (١) الكتاب المذكور ص ١٨ .  
(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢ .  
(٣) الكتاب المذكور ص ٣٦٩ .  
(٥) الكتاب المذكور ص ٣٨٠ .



وعنوان الكتاب الثاني لما يرسون وهو : « التفسير في العلوم (١) » ، بالغ الدلالة على مسعاه المزدوج . إذ هو يريد من ناحية إبراز عدم كفاية التصور الوضعي للبرقة ، ومن ناحية أخرى يريد الدفاع عن مشروعية ما بعد الطبيعة في التفسير العلمي ، والتصور الوضعي للبرقة يهمل أمرين أساسيين وهما : أولا هذه الواقعة التي لا شك فيها وهي أن العلم أنطولوجي في جوهره ، ولا يستطيع الاستغناء عن موضوع خارج الذات ، وثانيا ميل العلم الواضح إلى تجاوز البحث عن القانون بالبحث عن التفسير . وما يرمى إليه التفسير في المقام الأول هو استنباط الظاهرة بالابتداء من مقدماتها التي ستكون هذه الظاهرة نتيجة المنطقية . وتلك عملية تقوم على مصادرة ، وهذه المصادرة ليست شيئا آخر غير الإيمان بمعقولية الطبيعة ، تلك المعقولية التي لا يمكن تحقيقها إلا بتطبيق عملية أو صورة الهوية على الاستنباط العلمي (٢) . وبهذا المعنى يصرح ما يرسون أن أقصى أمانه ستتحقق إذا اعترف بأن أبحاثه تؤلف جزءا من « مقدمة إلى كل ميتافيزيقا مقبلة (٣) » .

ويعارض ما يرسون الظاهرية *phénoménisme* مؤكدا أن العلم أنطولوجي ، ولا يستطيع أن يستغنى عن فكرة الشيء ، وإذا لم تكن أشياء الإدراك العام *sens commun* غير كافية له ، فإنه يخلق غيرها على صورته . ولقد تبين كورنو من قبل « أن الذرية المحققة ، مثل الذرية البحث ، تتضمن ادعاء إدراك جوهر الأشياء وطبيعتها الذاتية في ناحية من نواحيها ، (٤) وما يرسون يتابع هذه الفكرة ملاحظا أن السكائن الافتراضية للعلم أحق باسم « الأشياء » من أشياء الإدراك العام ، لأن السكائن الافتراضية أكثر استقلالا عن الإحساس من « شيء » الإدراك العام (٥) . ووجود ميتافيزيقا القوانين يؤيد أن العلم ، حتى

(١) في مجلدين ، باريس ، مايو سنة ١٩٢١ .

(٢) « التفسير في العلوم » ، الاستهلال ص VII .

(٣) الكتاب المذكور ص XII .

(٤) كورنو : « بحث في تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم والتاريخ » ، باريس

سنة ١٨٦١ ص ٢٦٤ .

(٥) « التفسير في العلوم » ص ١/٢٦ .

لو كان قانونيا مجتأ ، هو في الواقع مشبع بالميتافيزيقا (١) . وهكذا نجد أن العلم الحق ليس مجال من الأحوال ولا في أى جزء من أجزائه مطابقا للصورة التي ترسمها الوضعية . وليبان أن العمل ليس الهدف من العلم يستند مايرسون إلى نظرات كوفيه و كلود برنار و پوانسكاريه المضادة لنفعية العلم ، كذلك يؤكد مايرسون أنه ليس بصحيح أن عقلنا يقنع بمجرد وصف الظاهرة مهما يكن الوصف دقيقا . وحتى لو كان العلم قادرا على إخضاع الظاهرة ، بكل تفاصيلها ، لقوانين تجريبية ، فإنه يبحث عما وراءها (٢) .

وفي كل العلوم ، في علم الفلك و علم الحياة و في العلوم الفيزيائية الكيميائية يسود البحث عن التفسير (٣) . والدور الطاعى للتفسير في العلم لا يشاهد فقط في الحاسة التي بها نسعى إليه ، بل وأيضا في الرضا الباطن العميق الذي نشعر به حينما نعتقد أننا وصلنا إليه (٤) . وهذه النظرة إلى العلم يعارض مايرسون ليس فقط كونت بل وأيضا هيغل الذي رفض جملة العلم التفسيري كله (٥) . ومع ذلك فإن المصادر الميتافيزيقية التي تقوم عليها فلسفة العلوم عند مايرسون ذات أصل هيغلي : و تقصد بها القول بأن الطبيعة قابلة للتفسير و بعبارة أخرى أن طريقتها في العمل مطابقة للطرق التي يسلكها عقلنا (٦) . ومايرسون يتحدث عن « معقولية الواقع » . وهذه الحقيقة - وهي أن الانسان في كل زمان قد تعقل الطبيعة - تدل على أنه افترضها كاملة المعقولة و بالتالى قابلة للاستنباط (٧) . و فكرة الهوية تلعب دورا مهما في البرهان العلى (٨) . وكل تفسير علمي يهدف إلى الهوية بين العلق

---

(١) الكتاب نفسه ص ٣١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٩٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٦ .

(٦) الكتاب نفسه ص ٨٦ .

(٧) الكتاب نفسه ص ١١١ .

(٨) الكتاب نفسه ص ٤٤٩ .

من المعلوم . والعلم يبدو وكأنه يريد أن يجعل كل شيء معقولا ، تمشيا مع الميل إلى التفسير الذى هو من خصائص العقل الإنسانى . لكننا نيعترف بالحدود التى يفرضها الواقع على مجهوداته . وهكذا تولد فكرة اللامعقول ، أعنى ما يبدو أنه من بين العناصر التى يستخدمها العلم ، ينبغى عليه ، بحكم جوهره ، أن يقاوم كل رد لاحق إلى عناصر عقلية خالصة (١)

وما يرسون على بينة من أن التعقيل الكامل مستحيل ، أعنى أن الاتفاق بين العقل والواقع الخارجى له حدود : وهذه الحدود هى اللامعقولات التى كشف عنها . غير أننا لانعرف - ولن نعرف أبدا - اين هذا الاتفاق ، لأننا لانستطيع أبدا أن نؤكد أنه لن يكون ثم لامعقولات جديدة تضاف إلى القديمة (٢) . ونصيحة بيبكون باستبعاد الغائية من العلم لن تتحقق كلها أبدا : بحيث طموحنا إلى المعقولية لا يمكن أن يرضى تماما ، فإن عقلنا سيبطل دائما يهيب بالغائية . وعلى كل حال فإن الغاية الحقيقية من كل تفسير فى الميدان العلمى كله هى البحث عن الهوية سواء بين المقدم والتالى ، أو بين اثنين يوجدان معا . وفى كل ميدان العلم الفسيح لا يوجد ولا يمكن أن يوجد تفسير حقيقى إلا بواسطة المكان وخواص المكان ، (٣) .

وعلى الرغم من نقده لتصور هيجل للعلم فإن ما يرسون يسمى لتقدير فضل هيجل من أجل تفسير كلى للطبيعة . ومن أجل هذا ينظر فى « فلسفة الطبيعة ، و المنطق ، هيجل ، ويريد بذلك فى الوقت نفسه أن يتجاوز وضعية كونت . وهيجل - فى نظر ما يرسون - قد أسدى إلى الفكر التأملى خدمة جلى بقيامه بمحاولة فوق الطاقة البشرية هى محاولة التعقيل المباشر للواقع (٤) .

(١) الكتاب المذكور ص ١٨١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٤ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢ - ١١٩ .

لسكن ما يميز موقف هييجل من موقف العلم في أيامنا هذه هو أن هييجل لم يسمح في داخل « علمه » لغبر معقول اللهم إلا غير معقول وحيد هو « وجود الغير » مصرحا مع ذلك بأنه معقول ، بينما علينا يعرف سلسلة طويلة من اللامعقولات ، ويعطى للامعقول مظاهر متنوعة (١) .

وبمعنى ما ، النزعة العقلية عند مايرسون أشد تطرفا من النزعة العقلية عند هييجل ، وذلك لأن مايرسون يرى أن هييجل وكونت ، على الرغم من الفروق العميقة ، في نقطة الابتداء يعتبران العلم على نحو متشابه تماما ، وذلك بادعائهما حصره في ميدان القواعد التجريبية الخالصة . وكلاهما ( وإن كانت الدواعى لدى كليهما تختلف عنها لدى الآخر كل الاختلاف ) ينكر تماما سعى العلم نحو المعقولية أو بالأحرى هما يحزمان عليه هذا السعى (٢) ، ويشدد مايرسون في الحملة على كونت بوجه خاص . فكونت يرى أنه لا تفسير إلا بالقانون ، أى لا يوجد في الواقع أى تفسير (٣) . ومايرسون يعارض كونت في ذلك فيؤكد أنه « ليس بصحيح أن المجهود العظيم الذى به تسعى الإنسانية للنفوذ في الطبيعة لا هدف له إلا العمل ، فإننا إذا كنا تقدم العلم فذلك أيضا ، وبوجه أخص ، من أجل العلم ومن أجل الفهم ، والفهم لا يتم إلا بالبرهان . صحيح أننا في حاجة إلى التجارب ، ما فى ذلك ريب . لكن نتائج هذه التجارب نحن نود أن تفيدنا في إعداد البراهين والاستنباطات . فهذا هو الاستنباط الذى يكون الهدف الحقيقى الذى يهدف إليه العلم (٤) . » إن « الأفكار الغامضة ، لا غنى للعالم عنها ، لأن الطبيعة ليست معقولة كلها ، ونهما يكن من تقدم معارفنا فإن ما نعلمه لن يكون أبداً غير جزيرة لا متناهية فى خضم المجهول ، وبقعة مضيئة يحيط بها السكل العميق من كل جانبيه

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠٦٨

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٣٨

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٣٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٤١ .

لكن الطبيعة إذا كانت ليست معقولة ، فإن العقل الإنساني معقول ، وهو الذى يصنع كرامتنا لاذ يميزنا عن سائر الخليفة .

قال بسكال : « كرامتنا كلها فى الفكر ، فى هذا الفكر الذى « ينظم الـكون ، أو على الأقل يسعى لفهمه (١) » إن عقلنا تحت أشد الأشكال اختلافاً فى الظاهر ، لا يطبق ولا يمكن أن يطبق غير حيلة واحدة ووحيدة ، فى جوهرها واحدة ، هى تفسير المختلف برده إلى الواحد الهوى (٢) . ولهذا يحارب ما يرسون كل محاولة لفصل العلم عن الفلسفة . « أن الفلسفة هى فى أصلها فن التفكير فى الحقيقة الواقعية ، والعلم وقد انبثق عنها ليس إذن غير نوع من الفلسفة الخاصة ، (٣) . وعلى كل حال فلا يوجد علم تجريبي خالص . وقد أساء كل من يسكون وكونت فهم الطبيعة الحقيقية للجهد العلمى . وأساء أيضاً فهم دور العقل ، والعقل لا يستطيع الكف عن التفكير . لاعلم بغير استنباط . والحشد الخاص البسيط من الوقائع التجريبية لا يؤلف عملاً علمياً خليةً بهذا النعت . لكن الاستنباط المتسرع جداً ، ذلك الذى يسعى لشمول ميدان واسع دون أن يحسب حساباً كافياً لمعطيات التجربة هو عمل مضاد للعلم أو على الأقل خارج عن العلم (٤) . وينبغى على العلم والفلسفة ألا ينكر أحدهما الآخر ، لأنهما ، كليهما صادر عن العقل ، العقل الذى يظل فى جوهره وإحدأ فى هذين المظهرين (٥) . ولا يتردد ما يرسون فى أن يطبق على عملية المعرفة كتابة بسكال التى يقول فيها « إن سلسلة الناس جميعاً طوال جري القرون ، ينبغى

- 
- (١) الكتاب المذكور ص ٢٠٦ - ٢٠٧ . فاون بسكال : « أفكار ورسائل » نشرة -  
برونشغك ، باريس سنة ١٩١٧ ص ٢٨٩ .  
(٢) « التفسير فى العلوم » ص ٢٠٢ .  
(٣) الكتاب المذكور ص ٢٥٥ .  
(٤) الكتاب المذكور ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .  
(٥) الكتاب المذكور ص ٢٦١ .

أن تعد إنساناً واحداً يبقى دائماً ويتعلم باستمرار، (١). وهكذا فإنه على الرغم من التغيير وكثرة التعدد في النظريات فكل شيء يتحول لنا أن نؤمن بالإطراد الجوهري في عقلنا . « إن الفعل الإنساني ، على الرغم من النزاع الذي يدور على مسرحه ، واحد حقا . فإذا لم يكن ممكناً قيام علم لا يتزعزع ، علم إجماعي ، فإن هناك نوعاً من الإجماع حول أسس العقل ، بالمعنى الوارد في تعريف سان فنصان دي ليران S. Vincent de Lerins : « إن العالم كله دائماً وفي كل الظروف ، قد فكر ويفكر بطريقة لا تتغير في جوهرها » (٢) .

لكن الكفاح ضد الدوجماتية ذات النزعة التجريبية ليس إلا وجهاً من أوجه نقدية مايرسون . والوجه الثاني والأهم هو الكفاح ضد النزعة الشكلية (الفورونية) أو بالأحرى سعيه لتجاوز النزعة الشكلية وخصوصاً لإبعاد الحاجز الذي يقيمه دوهم مثلاً ، بين العلم وما بعد الطبيعة ، وبوجه أخير بين الامتثال والتفسير في العلم .

والفرض الذي استعان به مايرسون أداة للبحث هو فرض الهوية بين سير الفكر الواعي وبين الفكر اللاواعي . ويحاول مايرسون - ضد كونت وماخ الخ - أن يقرر أن العلم لا يستطيع الاكتفاء بصياغة القوانين ، وأن مبدأ الشرعية لا يكفي ، وأن العلم يسمى أيضاً لتفسير الظواهر وأن هذا التفسير عبارة عن إدراك الهوية بين المقدم والتالي - وهو مبدأ العلمية العلمية الذي يتميز تمييزاً عميقاً من مبدأ القانونية (٣) . إن حاجة الإنسان إلى ما بعد الطبيعة حاجة ملحة قاهرة . وما بعد الطبيعة ينفذ في العلم كله ، لسبب بسيط هو أن ما بعد الطبيعة متضمن في نقطة ابتداء العالم . ولن نستطيع حتى أن نحصر ما بعد الطبيعة في ميدان محدود .

---

(١) الكتاب المذكور ص ٣٦٨ - قارن بسكال : « قطعة من مقدمة رسالة في الخلاء » :  
« أنسكار ورسائل » نشرة برونشك ، باريس سنة ١٨٩٧ ص ٨٠ .  
(٢) « التفسير في العلوم » ص ٢ من ٣٨٣ - ٣٨٤ .  
(٣) « الهوية والواقع » ص VI ، ص ٣٣ .

والحكمة تقتضى : أن نعيش أولاً ونتفلسف بعد ذلك ، ولكن هذه القاعدة وهمية ولا يمكن تطبيقها شأنها شأن من يطلب إلينا أن نتخلص من قوة الجاذبية . بل العيش هو التفلسف (١) . والفروض العلمية ليست مجرد أداة للبحث ، أو دافراً للعمل . لأنها أكثر من هيكل بناء يحتفى حين يتم تشييد البناء ، بل لها قيمتها الذاتية ، وهى تدل على أمر عميق جداً جوهرى جداً فى الطبيعة نفسها (٢) .

ويذكر مايرسون مثالا لذلك ميل العلم إلى رد كل الظواهر إلى ذرية كلية ، لأن هذا الرد يمكن فعلا ، ولكن لأن الذرية هى الصورة الوحيدة التى ترضى إلى حد ما على الأقل ميلنا إلى الهوية ، وفى الوقت نفسه تقدم اتفاقات حقيقية وأحيانا مدهشة مع الظواهر (٣) ، والجزيئات والذرات لم تكن نطعاً غير مخترعات ذهنية منذ ديمقريطس حتى عصرنا هذا ؛ لسكن منذ جوى Perrin وبراج Bragg أصبحت من غير شك جزءاً من الواقع الفزيائى (٤) . ويؤكد مايرسون ، مع برادلى ، أن من الصعب تكوين فكرة عن القوانين الفزيائية من غير اللجوء إلى العلو Transcendence . إن العلم هو جوهرى وبالضرورة واقعى ، بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ (٥) . وبالجملة يستطيع مايرسون أن يقول مع جيمته : « لا يستطيع المرء فى كثير من العلوم أن يتحدث حديثاً منطقياً ملائماً عن كثير من المشاكل ، إذا لم يستغن بما بعد الطبيعة ، ولا أقصد بها تلك الحكمة المدرسية اللفظية ، بل تلك التى توجد وستوجد قبل الفزياء ومعها وبعدها ،

وبهذه النظرة فى الطبيعة وفى الغرض من المعرفة يعارض مايرسون ليس فقط

(١) الكتاب المذكور ص ٣٤٨ وما يلوها .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٦٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٤) « الاستباط النسبى » باريس ، مايو ، سنة ١٩٢٥ ص ٢١ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٤ — ٢٦ .

كونت وماخ الخ ، بل وأيضاً دوهم الذى يود إبعاد ما بعد الطبيعة من العلم ، ويعارض خصوصاً البرجماتية . فهو مثلاً يحارب بشدة أكثر مما فعل پوانكاريه . قطع الاتصال الذى فعله لوروا بين الإدراك العام *la sens Commun* وبين العلم ، بين الواقعة الساذجة وبين الواقعة العلمية . وحينما يقول لوروا إن العالم يصنع الوقائع العلمية لا الوقائع الساذجة ، يوافق مايرسون على قوله هذا لأن الواقعة العلمية تبدو له راجعة إلى موضوع يخلفه العالم . « لكن بشرط أن يسلم لنا أن العالم بفعله هذا قد اتبع نفس المسلك الذى سلكه الإدراك العام من أجل خلق الواقعة الساذجة » (١) . ويسلم لوروا بأنه ليس ثم حدود دقيقة بين الإدراك العام وبين العلم وأن ثمت بينهما منطقة مضطربة ، وذلك في نظر مايرسون تسليم غير كاف لأنه يرى أن ثمت اتصالاً مطلقاً ، والإدراك العام ليس إلا نظاماً علمياً ومتافيزيقياً وهو يتحول تحت تأثير العلم ، يبطئه أكبر من النظريات العلمية بالمعنى الصحيح (٢) .

وليس هذا كل شيء . فإن مايرسون يرفض أيضاً التصور البرجماتي للعلم ويقول : « ليس صحيحاً أن الغرض الوحيد من العلم هو العمل ، ولأن همه الوحيد هو الاقتصاد والتنظيم في العمل . بل العلم يريد أيضاً أن يجعلنا نفهم الطبيعة . وينحو حقاً — على تعبير لوروا — إلى التعميل التدريجي للواقع » (٣) . صحيح أن الاتفاق بين المعقول والواقع لا يمكن أن يكون تاماً . فلن نستطيع أن نرضى ميلنا إلى العلمية وحاجتنا إلى الهوية لأن ما تفترضه في النهاية هو إعدام الظاهرة (٤) . والاتفاق بين الصورة العلمية والظاهرة ، بين الفكر والطبيعة ، لا يمكن أن يكون تاماً ، لكن ثمت مناظرة *analogie* حقيقية ، مناظرة عميقة . وكل نظرية آلية

(١) « الهوية والواقع » ص ٣٤٩ .

(٢) « الهوية والواقع » ص ٣٥٠ — ٣٥١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٥٣ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٦٢ .



لسلسلة من الظواهر تؤلف تقدماً علياً هائلاً ، وتفرض قطعاً إلى اكتشافات ، لأنها تحتوى على عودة إلى ماهية هذه الظواهر . ففرضية فريزل ، مهما يكن من كمالها من نواح عديدة ، فإن من الخطأ أن نأخذ بحرفه القول بوجود الأثير المضىء المزود بالخواص المتناقضة التي نعرفها . أما أن تمت مشابهة ، بل هوية في الخواص بين الضوء وبين كيفية الحركة المكانية المسماة بالتموج ، فهذا أمر مؤكد . وهذه الحقيقة بقيت ، بينما تصورات فريزل قد أدخلت مكانها لتصورات مكسول (١) .

وضمن هذه الحدود يقول مايرسون مع أوستفلد أن هوية الفكر والوجود التي افترضها اسينوزا وهيغل وشلنج تظل برنامج العلم (٢) أما عن العلاقة بين كلا المبدأين ( القانونية والهوية ) فإن مايرسون يميل إلى الأخذ بالفرض الذي يقول بأن مبدأ القانونية يستنبط من مبدأ الهوية أو هو بمثابة موجز مختصر له . ومبدأ العلية يستنبط من الهوية ، التي هي الأساس في عقلنا ؛ أو لا يمكن إذن أن يكون اعتقادنا بالنظام في الطبيعة صادراً في الواقع عن كوننا نعتقد أن الطبيعة خاضعة للهوية ؟ على كل حال فعند الإنسان المعاصر ، بوصفه يتوفر على معرفة الحقيقة الواقعية فإن المبدأين ينبغي أن ينظر إليهما على أنهما يعملان في تمايز الواحد عن الآخر ، وإن كان فعلهما يتداخل باستمرار (٣) .

وفي كتابه « الاستنباط النسبي » (٤) يسعى — دون أن يبغى اتخاذ موقف مع أو ضد نظرية النسبية — يسعى خصوصاً إلى إيضاح أفكاره الأساسية بعرض هذه النظرية وتفسيرها ، وإلى بيان أى مدى الاستنباطات النسبية تؤيد تصوره للمعرفة العلمية .

(١) الكتاب نفسه ص ٣٧٤ .

(٢) راجع أوستفلد « محاضرات في فلسفة الطبيعة » ص ٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٤٠٢ — ٤٠٤ .

(٤) باريس ، بايو ، سنة ١٩٢٥ .

والمؤكد اولاً هو أن نظرية النسبية تدلنا على أن العلم لا يقنع بمشاهدة  
القانونية أو الروابط بين الظواهر ، وبعبارة أخرى العلم ليس نظاماً من الروابط  
دون سواند ، كما تزعم الوضعية ، بل هو بالأحرى يريد النفوذ في الوجود  
الحقيقي للأشياء . والعلم يطلب الهوية . والفزياء الحديثة مقتنعة تماماً بأن الواقع  
معقول . وخطأ كونت الأساسى هو في أنه أنكر تلك الحقيقة (١) . وتصور  
الواقع الفزيائى - فى العلم كما نعرفه - مرتبط لتصور ما هو مكانى (٢) ، وأسبغية  
الكم على الكيف لاغنى عنها للتفسير العلمى . والخلاصة ، وتمشياً مع لغة برونشفاك  
يمكن القول بأن العلم ينحونحو احتساب الواقع (٣) methématisation du réel  
وكلفن وبلانك ولاوه Laue يؤكدون ذلك بكل قطع وحزم (٤) . ونظرية  
النسبية معناها موت الظاهرية والنسبية الوضعية . وخلف مبدأ النسبية يقوم فرض  
يتعلق بالوجود : إذ يزعم تعديل تصورنا للواقع . وسواء كانوا على علم بذلك أم  
لم يكونوا فإن أنصار نظرية النسبية يطجعون الميل إلى تفسير الواقع . ولهذا فإن  
مايرسون يرفض بشده التصور الظاهزى والوضعى البحت لنظرية النسبية عند  
اينشتين ، كتصور . سى ، بتسولت Y. Petzoldt (٥) فإن اينشتين ظل ، منذ  
استهلال أبحاثه ، بعيداً جداً عن هذه الظاهرية ، وبين بوضوح وحزم الميول  
الواقعية التى هى من خصائص الفزيائى الواعى لمهنته . وهو بهذا يعارض ماخ

(١) الكتاب المذكور ص ١٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٥ .

(٣) (أى جعل لواقع له ظاهع اثرياضيات وتصوره هكذا - المترجم) .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٦٠ - ص ٦١ وراجع بتسوات : « مكانة نظرية النسبية فى التطور  
الروحى للانسانية » ، درسطن سنة ١٩٢١ . وبتسولت يفسر نسبية اينشتين بمعنى نسبية المعرفة  
بوجه عام .

الذي حارب الذرية كما نعلم (١) . ونستطيع أيضا أن نتحدث عن واقعية لدى أتباع اينشتين : ادجنجتون ولاينجفان وهرمن فايلر Weyl فثلايرى لانجفان Langevin أن الفزيائى بالنسبة « يتصل بالواقع » ، وهرمن فايلر يرى أن المشكلة الحقيقية فى الفزياء هى « النفوذ فى ماهية المكان والزمان والمادة ، بوصفها تشارك فى بناء الواقع الموضوعى » (٢) . ويذهب مايرسون إلى حد التوكيد مع كنيذر Kneser . أن مبدأ النسبية هو فى الحق مبدأ عدم نسبية الواقع (٣) . فمن المؤكد أن واقع نظرية النسبية هو مطلق وجودى ، ووجود فى ذاته حقا ، أكثر إطلاقا ووجوداً من أمور الإدراك العام والفزياء السابقة على اينشتين (٤) . وحل اينشتين يقوم جوهريا فى جعل الجاذبية والتصور الذاتى متضامين بل مختلطين (٥) وما يسعى الفزيائى الاينشتينى إلى تشييده هو امثال الظاهرة الفزيائية ، على نحو يصدق ليس فقط بالنسبة إلى الراصد الموجود على الأرض أو على الشمس ، ولا بالنسبة إلى راصد أعلى موجود فى مكان ما فى الفضاء وينظر إليه على أنه ثابت ( وتلك كانت طريقة نظرة نيوتن ) ، بل وأيضا بالنسبة إلى كل الراصدين المكسكين والمتخيلين . معا (٦) . والتفسير النسبى هو قبل كل شىء تفسير هندسى (٧) النسبيون يهدفون إلى تفسير الصوورة والتغير فى الزمان ، بواسطة نبي التغيير (٨) . ويرجعون مظاهر الحياة إلى تصورات مكانية خالصة (٩) . وعلى كل حال فان الهندسة النسبية تهدف إلى استنباط كلى للظواهر كما سعى إلى ذلك ديسكارت .

(١) فى جلسة الجمعية الفرنسية للفاسفة التى عقدت فى ٦ / ٤ / ٢٢ ح اينشتين أن ماخ فيلسوف بانس ، وأن نظرية ضيقة إلى العلم هى التى أفضت به إلى رفض وجود ذرات « وهذا ينطبق أيضا على دوهم الذى أنسكركم النظرية هو الآخر .

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٣ - ٦٤ راجع فايلر : « المكان والزمان والمادة » ج ١ ص ٤١ سنة

١٩٢١ ص ١٢٥

- (٣) « الاستنباط النسبى » ص ٦٨ .
- (٤) الكتاب المذكور ص ٧٩ .
- (٥) الكتاب المذكور ص ٩٠ .
- (٦) الكتاب نفسه ص ٦٥ - ٦٦ .
- (٧) الكتاب نفسه ص ٩٣ .
- (٨) الكتاب نفسه ص ١٠٨ .
- (٩) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

وهيجل (١). وصاحب النسبية الذي لم يبدأ من فكرة البحث عما هو قبلي في الطبيعة قد اكتشف ، على الرغم منه (٢) . وتفسير صاحب النسبية يقتصر على ماهو من شأن ماهية الظاهرة ، مطرحا جانبها كل ماله صلة بالوجود (٣).

ونما يرسون ، مع تأكيده أن الهدف من المعرفة العلمية هو رد المتعدد إلى الواحد الهوى ، يقر بأن النسبية لا يمكنها أن تقضى على كل تعدد (٤) . فاللامعقول سيوجد دائما ويضع حدودا للاستنباط . ويمكن أن يعد من قبيل هذه العناصر اللا مقبولة كـ *Quanta* بلانك أو مبدأ كانو في عدم قابلية التغيرات للاعادة *irréversibilité* . واحتساب الطبيعة ، لأنه يكون تعقيلها ، لا بد أن يفضى إلى ابراز ما فيها من لا معقول (٥) . وفي الوقت الحاضر وفي نظر العارفين يبدو اينشتين أنه نجح حيث أخفق هيجل إخفاقا تاما ، وذلك في مهمة استنباط الواقع الفزيائى بواسطة الفكر . ولو حدث أن انهارت النظرة النسبية غداً ، فيسقط قائما أن النظرية الفزيائية قد اعتقدت أنها تستطيع ، في لحظة معينة من تطور العلم ، أن تعقل ما هو فزيائى في شطر كبير منه وذلك برده إلى ما فوق المكانى ، (٦) .

وبخلاف كاسير يزعم مايرسون أن تصور الزمان والمكان عند اينشتين يختلف تمام الاختلاف عن تصور كنت لهما (٧) ، فبينما الزمان والمكان عند

(١) الكتاب نفسه ص ١٢٥ ، ١٣١ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٣٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٤٥ .

(٤) الكتاب ص ١٥٠ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٥٨ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٩٠ .

(٧) ويستند مايرسون في هذا الصدد إلى مقاله اينشتين في جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة التي

انعقدت في ٦ أبريل سنة ١٩٢٢ .

كُنْتُ شكلاً في العقل ، فإن الزمان النسبي والمكان النسبي ينتسبان إلى السكون منظوراً إليه على أنه مستقل عن الأنا . د إن المكان الإقليدي ينتسب إلينا خاصة ، لكن المكان الملمس بالمنحنيات والتجاويد عند أصحاب النظرية النسبية هو مكان موضوعي ، ينتسب إلى الأشياء ، ويؤلف وحده كل الأشياء ، وهو حقاً وحرفياً الشيء — في ذاته ، (١) . ونزعة النسبية عند اينشتين ليست ، في نظر مايرسون ، مثالية متعالية أو نقدية ، وليست وضعية ، بل هي بالأحرى نظام ميتافيزيقي ، ونزعة رياضية أو نزعة رياضية كلية Panmathématique أو ما بعد رياضية (٢) métamathématique . والحلاصة أن انتصار نظرية النسبية ، يعني ، في نظر مايرسون ، ليس فقط التفنيد الأساسي للخطأ الوضعي الذي يزعم أن المحتوى المشروع الوحيد للعلم هو التجربة المعممة المستقلة عن كل نزعة قبلية ، بل وأيضا يعني تأييدا للسير المستمر للصورة ، بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ ، التي تميل إلى فرض نفسها على تصورنا لهذا الواقع ، على الرغم من التاكديب المستمر له من جانب الواقع (٣) .

ومايرسون ، في كتابه « في سير الفكر » (٤) يؤكد أن ما يميز الفكر الإنساني أثبت تمييز هو سيره وتقدمه (٥) من معرفة متحصلة إلى معرفة أخرى مطلوب تحصيلها (٦) . وهو يفحص خصوصا النظريات الفيزيائية والرياضية المعاصرة التي يقول بهارجال مثل بلانك واينشتين . وبوز Bohr ولوى دى بروي L. de Broglie وادنجتن وشريدجر وفايل وهلبرت . غير أنه يلاحظ أن البحث

(١) الكتاب المذكور ص ٣١٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٩ ٢٢٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٩٧ .

(٤) في ثلاثة مجلدات ، باريس ، ألكان سنة ١٩٢١ .

(٥) « في سير الفكر » ، § ١ .

(٦) الكتاب المذكور § ٦ .

العلمي لا يهيمه من حيث النتائج التي يتأدى إليها ، وإنما يهيمه من حيث البراهين التي أجريت من أجل الوصول إلى هذه النتائج (١) . هنالك يلاحظ مايرسون أنه دائما وفي كل موضع ، سواء تعلق الأمر بالحقائق الأقرب إلى الإدراك العام أو بالمناطق الأكثر تجريدا في العلم ، فإن العقل لا يوجه جهوده إلا في اتجاه واحد بعينه ، أعنى نحو التعقل ، وتعقل الواقع بالقول بالهوية بين الأمور المختلفة ، (٢) . ومن ناحية أخرى نجد مايرسون في هذا الكتاب من أوله إلى آخره يلح في توكيد هذه الواقعة وهي أن الهوية التي تتقرر بالبرهان ليست ولا يمكن أن تكون غير هوية جزئية مزوجة بالاختلاف (٣) ، ولا شك ، أنه دائما وفي كل موضع نحن محكومون بل معذبون بهم وضع العقل في الأشياء ، (٤) . لكن : « أيا كان الطريق الذي يتم به فإن الاتفاق بين العقل والطبيعة جزئي ويظل جزئيا وحدوده لا يمكن تقديرها ، لكن كرامة الإنسان تحتم عليه مع ذلك أن يستمر في السعي نحو غاية هي بطبيعتها من غير الممكن بلوغها ، (٥) .

وهذا الموقف هو الذي يرغم مايرسون على نقد نظرية هيغل في العلاقة بين العقول والواقعي مرارا عدة ، كما فعل ذلك من قبل في كتبه السابقة . كذلك ينقد مايرسون النظرة الوضعية في العلم وفي المعرفة بوجه عام . ويقول : « من الخداع أن يدعى الفزيائي أنه وضعي النزعة ، بينما مبادؤه هي في الواقع شئ . آخر تماما ، لأنه يعتقد اعتقادا جازما صلبا كالحديد في وجود موضوع خارج

(١) الكتاب المذكور § ٤٣ .

(٢) الكتاب المذكور § ٣٦٣ .

(٣) الكتاب المذكور § ٦٠ .

(٤) الكتاب المذكور § ٤٢٥ .

(٥) الكتاب المذكور XXVII .

عن الإحساس ، (١) . « العلم الوضعي » عند كونت خلق وهمي ، شيء لم يوجد أبداً ومن المحتمل ألا يوجد في المستقبل أبداً (٢) . وكذلك يؤكد مايرسون - ضد كونت - أن الغرض من العلم ليس التنبؤ والعمل ، لأن العلماء أنفسهم يلحون في توكيد أولوية المعرفة النزيهة (٣) .

ويسعى مايرسون لتقرير نوع من المائلة بين عقلية البدائي وعقلية العلم الدقيق ، أي بين « قانون المشاركة » الذي يميز العقلية البدائية في رأي ليفي بريل وبين الميل إلى إثبات الهوية عند العلم .

« إن البدائي - حين يؤكد أنه يشارك فيميزات الأراار مع بقائه إنساناً - يفكر مثل الكيمياء التي يجمع بعلامة المساواة المواد الموجودة قبل التفاعل وبعده ( مثلاً الصوديوم + الكلور = كلورور الصوديوم ) ومثل الفزيائي الذي يضع هوية بين شكلين من الطاقة دون أن يغفل عن اختلافهما الجوهرى (٤) .

وخص العلاقة بين البرهان والتجربة في مختلف مظاهرها يشغل مكاناً مهماً جداً في هذا الكتاب . وبوجه عام نجد أن موقف مايرسون موقف نقدي بل وذو نزعة نقدية في هذا المجال . إنه يرفض النزعة العقلية apriorisme المطلقة من ناحية ، والتجريدية من ناحية أخرى . والقول بالهوية لا يمكن أن يكون غير هوية المختلف ، المختلف الذي لا يستطيع أن يأتي من العقل ولهذا ينبغي أن يتفقد في العقل نفسه لأنه يشعر أولاً بأنه غريب عنه ، وذلك عن طريق الإحساس . وهكذا نرى أن وجود المختلف يؤلف شرطاً جوهرياً لكي يعمل العقل (٥) . وعلى

(١) الكتاب المذكور ص ٥٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤١١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٤ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٥٩ .

هذا فإن ماهو في حالة هوية أو الميل إلى الهوية وحده هو الذى يأتى من قبل العقل . أما المختلف فيأتى من الاحساس ، أعنى من الواقع (١) . ويتحدث مايرسون عن استحالة الاستنباط الاجمالى ، لأن المعقول واللامعقول مترجان في الطبيعة ولا يمكن فصلهما إلا بالسير خطوة خطوة بعديا (٢) . وهذا هو التقدم والسير في الفكر . فليس فقط مبادئ الحفظ ، بل كل الصيغ مهما كانت هى المعزوجة من القبلى والبعدى وكلها تحليلية تركيبية معاً . وكل حكم ينبغى أن يكون تركيبيا (٣) ومع ذلك فإن مايرسون يعتقد أنه يتعد عن كنت حين ينسك مايرسون وجود الأحكام التركيبية القبلىة (٤) . وهكذا فإن التمييز بين القبلى والبعدى لا يزول أبداً غير أنه لا يبنى الا كتمييز في الدرجة . ومن الواضح أن المنفع في حياغته وسلطاه على عقلنا يتناسبان مع هذا الاتفاق بين العقل والواقع (٥) .

والدور السائد للهوية يتجلى — فى نظر مايرسون — بوضوح خاص حينما ننظر فى مجموع سير المعرفة العلمية ، وهذا العامل وحده هو الذى يجعل هذا التطوير مفهوماً حقاً (٦) . والاتجاه العام للتقدم الذى يحرز فى كل علم اتجاه واحد ، فالأمر يتعلق بجعل السيادة للمعقول والهوى على المختلف الذى يورده الإحساس باستمرار (٧) . وفى الرياضيات يتجلى هذا التقدم بكل جلاء ، وهما يكون القيمة المنقطعة النظير للرياضيات هو معقوليتها ، أعنى سعى عقلنا لتعجيل المختلف ، (٨) وكل معرفة رياضية هى فى جوهرها تعجيل rationalisation . وفى كل استنباط

(١) الكتاب نفسه ص ٦٩ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١٦ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٩٠ .

(٤) د د د ص ٣٩١ .

(٥) د د د ص ٤٢٢ .

(٦) د د د ص ٤٢٣ .

(٧) د د د ص ٣١٧ .

(٨) د د د ص ٢٤٩ .



رياضي يدخل جانب من الهوية يحملنا على الإقناع على نحو مختلف تماماً عما يفعله التجريب وحده . ولكن ما ليس بهوى هو الذى يزود هذا الفكر بمحتواه ، حبه يصبح شائعاً (١) . ولهذا يرى مايرسون نفسه مضطراً لرفض مثالية أدنجتون المبالغ فيها حين يتحدث عن قطيعة تامة بين علم الماضى وعلم اليوم أحدثها نظرية النسبية والكم ، فان المواد الأولية عند الفزيائى اليوم هى الأثير والكهروبات والكم والجهود Potentiels والدوال المهمتونية ، الخ ؛ فن كان يجسر على أن يؤكد أن لوى دى بروى كان يستطيع الوصول إلى فكرة الموجة الكمية ، وهى الفكرة التى سادت تطور النظرية كله منذ أن ظهرت هذه الفكرة ، دون أن يستند فى هذا المجال إلى ما أتى به ملاحظة الواقع ؟ (٢) ومن ناحية أخرى إذا صح أن كل برهان — من حيث هو قول بالهوية — يقرر الهوية والاختلاف معاً بين التصورات التى يشتغل بها . فهيات أن يكون هذان العنصران متكافئين (٣) . والعقل لا يميل — على حد تعبير أفلاطون « إلا إلى تكييف طبيعة الآخر بالقهر تلك الطبيعة المتعمدة على طبيعة نفس الشيء le même » (٤) . وما ينحو نحوه العقل العلى هو القضاء على كل مختلف ، وما يبقى عليه هو تجلى المقاومة التى أبدتها الواقع (٥) . وطريق التعقيل طريق ملتو إذن . إن هذا السير يتخذ مسلكاً متعرجاً . والعقل ، بالاستعانة بالواقع نفسه للتغلب على الواقع ، يسعى دائماً وفى كل موضع إلى تحقيق لا يمكن تحقيقه . . ونحن نشعر فعلاً بأننا ملزمون بسلوك هذا السبيل الملتوى ، حتى فيما يتعلق بالفعل المحض البسيط . « إن الانتصار على الطبيعة انتصار للعقل (٦) .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٥٢ .

(٢) « » « » ص ٢٧٣ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٥٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٢٥٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٢٥٦ .

(٦) الكتاب نفسه ٢٢٧ .

## لوى فيبر

يمكن عدد الوضعية المطلقة ، التي يقول بها لوى فيبر بمثابة محاولة لتجاوز  
الوضعية المنبثقة عن كونت واسبنسر . وعنوان كتابه الرئيسي بالغ الدلالة على  
ذلك وهو : « نحو الوضعية المطلقة عن طريق المثالية » (١) ، ويتخذ فيبر موقفه  
الواقعية الكاملة التي فيها فكرة الموضوع تتخذ مكان الموضوع أيّاً كان . ويهين  
يبين أن العلم الوضعي ، لأنه ينصرف عن الممكن والفردى ، ويقدم سلطانه على  
العالم الموضوعى وعلى العقل الذى يعكسه ، ويثبت الممكن فى الواجب ويمتص  
الفردى فى السكلى ، هو مثالى فى منهجه ، يعد أن كان كذلك فى نتائجه الأولى .  
لقد علمنا هذا العلم الوضعى أن نطرح الشهادة المباشرة للحواس . والتجربة لا تهيب  
بشهادة الحواس إلا بشرط ابتناؤه دائماً تحت سيطرة العقل وإخضاعه لحكم  
العقل (٢) . والواقع ، بدلا من أن يكون نقيماً للفكر ، هو على العكس من ذلك  
توكيد للفكر بذاته ولذاته (٣) . ومبدأ العلة المفسرة ومبدأ اتفاق الإدراكات  
الفردية ، وهو أساس التجربة ، ينكر أن يكون الإدراك المنعزل هو وحده مصدرا  
الحقيقة (٤) ، وبين المعرفة الحسية التي هي معرفة الجمهور ، وبين المعرفة العقلية ،  
التي تسلك سبيل الملاحظة التهجية ، والاستقراء والحساب — لا يتردد العلم ، بل  
يعلم أن الأولى فردية ذاتية زائفة ، وأن الثانية وحدها هي السكلية الموضوعية  
الحقة ، والاتقال من الاعتقاد فى عالم الإدراك الحسى إلى الاعتقاد فى عالم العلم —  
هو بعينه تاريخ الفيزياء وضروب تقدمها واكتشافاتها . فلننظر مثلاً الفكر  
الوضعية المخلصة من الأساطير ، التي كانت لدى القدماء عن الشمس : قرص منير

(١) باريس ، السكان ، سنة ١٩٠٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢ — ٣٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٥ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٣٣ .

بحرق ، اتساعه نصف قدم تقريباً ، يتحول في قبة السماء ويختفي كل يوم في الأمواج ثم يعود للظهور في النقطة المقابلة قطرياً للأفق . والفكرة الحديثة عن الشمس لم تحتفظ من الفكرة السابقة إلا بصفتين : الحرارة والنور . والأحكام المتعلقة بشكل هذا الكوكب وحجمه وسيره تبين أنها خطأ . فالشمس كتلة كروية تتألف من سوائل وغازات مشتعلة ، وهي أكبر بمقدار ٣٥٠.٠٠٠ مرة من كتلة الكرة الأرضية . وهكذا نجد أن الفزياء ليس فقط تكذب المظهر المحسوس بل وأيضاً تدخل واقعة جديدة ، تجعلنا الحواس نجعلها (١) . إن الحقيقة العلمية ذات طابع موقوت ، ولهذا فإن الفزياء لا يمكن أن تحل محل الفلسفة ، والعلم لا يعطينا غير معرفة نسبية . فإذا شاءت الفلاسفة الفروع بهذه النسبية فإنها ستفضي إلى نزعة الشك واللاأدرية ، بينما ينبغي على الفلسفة الحققة أن تزودنا بمعرفة مطلقة ، معرفة كاملة . وينبغي عليها أن تتجاوز النزعة التجريبية ، وأن تسير نحو مثالية منطقية أو — والمعنى واحد — نحو الوضعية المطلقة (٢) .

وفي كتابه في علم الاجتماع وعنوانه : « إيقاع التقدم » (٣) يستند فيبر إلى النظرة البرجسونية في الإنسان بوصفه « الإنسان الصانع » ، لكي يبرهن على أن قانون الأطوار الثلاثة عند كونت قانون لا يقوم على أساس . إن البرهان على قانون الأطوار الثلاثة يقوم على غرض « التماثلية » Fétichisme أو النزعة الحيوية animisme البدائية . ولكن أبحاث علماء الاجتماع المعاصرين تميل إلى تقرير أن النزعة الحيوية animisme كما تصورها أوجست كونت ليست هي الواقعة الأصلية ، بل ربما كانت هناك مرحلة سابقة على الطور الحيوي ، في العقلية البدائية . وثمت واقعة أكثر بدائية من التماثلية أو من كل مظهر آخر من

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩ — ٥٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥١ ، ٥٧ ، ٢ — ٤ .

(٣) « إيقاع التقدم : دراسة اجتماعية » ، باريس ، ألكسان ، سنة ١٩١٣ .

مظاهرة الشعور المعبر عنه بالطقوس الاجتماعية هي وجود التكنيك المادى الذى كشف من وجوده علم الآثار المتعلق بالعصر السابق على التاريخ ، وكان هذا العلم مجهولاً على عهد كونت ، فقد تبين هذا العلم أن الصناعة وجدت قوية في عصور موغلة في القدم جدا (١) . «وأياً ما كان التقدير الذى نأخذ به ، فعلياً أن نستجيب أن السبعة آلاف سنة من التاريخ - على أوسع تقدير - ليست بشيء زمنياً بالقياس إلى المدة المجهولة ، ولكنها طويلة جداً على كل حال ، مدة الأزمان السابقة على التاريخ ، وتبعاً لذلك فإن ثمة نغمة هائلة مبدئية في معرفتنا بالأصول الأولى» (٢) ولو كان كونت لم يدع في الظلام الجانب العملى والفعال في العقل لكيلا ينظر إلا في الجانب النظرى التأملى ، لما كان قد صاغ قانون الأطوار الثلاثة ، ولكن قد عزا أهمية أكبر إلى «الوضعية ، المبدئية ؛ ولما كان رأى أن التفسير الوضعى» للظواهر قد لعب في كل عصر دوراً أساسياً ، وإن كان مستتراً ، في سير العقل الإنسانى (٣) . والحق أن قانون الأطوار الثلاثة ، حين يضع حده الثالث ، يدخل في نزاع مع مبدأ كل تقدم . إن الطور الوضعى طور نهائى . والنهائى لا يتفق مع المرونة غير المحدودة التى يعزوها المرء إلى نفسه ، حينما يتصور نفسه قادراً على التقدم إلى غير نهاية . ونزع هذه اللانهاية من فكرة التقدم معناها سلها كل ما يجعلها مغرية مقوية (٤) ، وأخيراً فإن الوضعية تشبه الأقدم بالأقل نمواً ، والأحدث بالأكثر نمواً ، حتى يمكن أن يقال : «بعقبه إذن أفضل منه» - ولما سكن هذه مغالطة من نوع «بعقبه إذن بسببه» ، وهى واسعة الانتشار في التفسيرات والفروض التكوينية (٥) .

(١) الكتاب المذكور ، الاستهلال من : بيج - يد .

(٢) الكتاب نفسه ص ٧٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٩٤ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٠١ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣٢ .

ويود فيبر أن يستبدل بقانون الأطوار الثلاثة قانون الطورين أو ما يسميه هو باسم « إيقاع التقدم » ، فبعد أن درس فيبر الوثائق التاريخية دراسة عميقة استنتج أن التكنيك يفتح الطريق ويتبعه التفكير النظري (١) . إن العالم مليء بألوان الإيقاع ، وظواهر الحياة تدل على هذا بغزارة (٢) ويميز فيبر في تقدم المعرفة والتفكير النظري ميلين وتيارين : ميلا إلى الانتفاع بالمادة ، وميلا إلى فهم الوجود تيارا للتكنيك وتيارا للفكر النظري ، وهما يتقاطعان ويتوازيان ، دون أن يمتزجا امتزاجا تاما (٣) . ومن حيث المبدأ نرى أن التكنيك يسبق النظرية ويستثيرها . فالفيزياء الحديثة مثلا أثرت وتستمر في الإثراء باكتشافات تكاد ترجع كلها إلى مهارة القائم بالتجريب (٤) . ويبدو أن العلم البحث يفعل في التكنيك الذي كان شرطه الأساسي يعدل فيه (٥) . ويعتقد فيبر أنه يجد تأييدا لقانون الطورين في تقدم الصناعة نسبيا في حضارات البحر الأبيض المتوسط حينما تبدأ العصور التاريخية (٦) . إذ نجد المجتمع اليوناني ، وكذلك المجتمعات المجاورة له ، يملك أدوات صناعية كاملة جدا قبل ظهور الحضارة العقلية التي كانت معلبة العالم القديم والمجتمعات الغربية (٧) . وكان الفكر اليوناني خصوصا تأملا في النتائج المحصلة عن طريق الصناعة الفنية . لكن الفكر اليوناني لم يكن مجرد تكنيك ، بل كان أيضا رد فعل ضد التكنيك نفسه (٨) . وإيقاع التقدم يتجلى أيضا في علوم الطبيعة

- 
- (١) الكتاب المذكور ص ٢٥٢ .
  - (٢) الكتاب المذكور ص ١٠٥ .
  - (٣) الكتاب المذكور ص ١٢٦ .
  - (٤) الكتاب المذكور ص ٣٢٩ .
  - (٥) الكتاب المذكور ص ٢٥١ .
  - (٦) الكتاب المذكور ص ٢٦٨ .
  - (٧) الكتاب المذكور ص ٢٧٤ .
  - (٨) الكتاب المذكور ص ٢٧٦ .

كما شيدت اليوم . ففيها نشاهد التمكن من التأمل النظري يمتازان باستمرار  
لاويساند كلاهما آخر (١)

### أرتور هانسان ( ١٨٥٦ - ١٩٠٥ )

يمكن أن نضع أرتور هانسان بين ممثلي الفريق الأول من التيار الكبير الثاني ،  
ولو قورن بغاليلية أنصار المذهب النقدي لسكان ميتافيزيقياً روحياً النزعة إلى درجة  
عالية . فهو لا ينصرف فقط عن تأكيدات ونوفيه الوضعية لحسب ، بل يتجاوز  
كثرت عن عزم وتصميم ويقرب من لينتس ، لسكن الطابع الأساسي لإنتاجه هو  
النقدية : فضله الأهم هو في نقده للبرقة العلمية ، وتطوره الفلسفي قد أخضعه من  
غير شك أرسطو وديكار و لينتس واسينيوزا . لكن أستاذه المفضل هو كمنت  
وقد دافع عنه ضد رنوفيه حينما يدعى هذا مواصلة للمذهب النقدي . ومعنى ناحية  
أخرى فإن نقدية هانسان تشهد أيضاً بتأثير بوترو .

وقد نشر هانسان عدة مؤلفات تتعلق بتاريخ الفلسفة . ولانقتصر على فذكر :  
رسالة الصغرى لنيل الدكتوراه بعنوان : ماذا كانت فلسفة لينتس الأولى أو  
مذهبه في الحركة والعقل والله قبل سنة ١٦٧٧ ، ( باريس ، سنة ١٩٩٥ ) ،  
دراسات في تاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة ، ( باريس ، ألكان ، سنة ١٨٠٨ ) ،  
وقد نشر بعد وفاته ) ، كذلك نشر « الأخصلاق إلى تيقو وماخوس » تأليف  
أرسطو . لكن يكفيننا في كتابنا هذا أن نقتصر من رسائله الكبرى للدكتوراه :  
بعنوان : « مبحث فردى في نقد الذرات في العالم المعاصر » ، سنة ١٨٩٤ ،  
وسنحيل إلى الطبعة الثانية ( باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٩ ) .

وهنا كان ، شأنه شأن سائر أنصار نقد العلم ، يسعى لإبراز طابع المعرفة حقوق التجريبي وعن هذا الطريق يبرز الدور الفعال للعقل في تشييد العلم . إلا أنه يسلك مسلكاً أجزأ : يرى هانكان أن الفرض الذري ، خصوصاً في الفزياء والكيمياء ، هو روح علمنا بالطبيعة ، أعنى ليس فقط روح العلوم التجريبية بل وأيضاً روح العلوم الرياضية . وهذا الفرض الذري يفترض كل ما يطلب تفسيره . فما هي ذرة الهيدروجين اللهم إلا أن تكون الهيدروجين نفسه بكل خواصه وكأنها موجز له ؟ وما الذرة ، بوجه عام ، اللهم إلا أن تكون هي اختزال الصفات والخواص التي للمركب ، اختزالها إلى عنصر بسيط خلقه عقلنا أو إلى قانون تركيباتها ؟ ، (١) والفرض الذري جوهرى بالنسبة إلى علم الضوء عند فرينل Fresnel وكوشى Cauchy كما أن الرياضه نفسها جوهرية بالنسبة إلى فزياء المعاصرين . وإذا كانت ذرة الكيمياء لا تشترك مع ذرة الفزيائي في شيء غير الإسم فإنه من الحسق أن الحسق أن الذرية ، في ملاحظها العامة ، وبكل مقتضياتها ، تهيمن على نشأة الكيمياء الحديثه وتوجد في كل ضرب من ضروب تقدمها . فإن بويل ، ووالتون ، ودوما Dumas وفورنيس Würtz و. وولف ، التركيب الكيمياءى ، هم جميعاً من أنصار المذهب الذري . وواقعة ثابتة كهذه لا يمكن أن تنسب إلى الصدفة : بل هي ذات أصول عميقة في تركيب معرفتنا أو ربما في تركيب الطبيعة نفسها . وعقلنا لا يستطيع أن يتخاضع ويخرج عن نفسه لإدراك الواقع والمطلق في الطبيعة (٢) .

وإذن فعلنا الإنسانى بضرورة من طبيعه يرد كل شيء إلى الذرة ، كما رد كل شيء من قبل إلى الحركة . « إن العقل لا يعرف عن الأشياء إلا ما يجده من

(١) « مبحث قدى في فرض الذرات » ص ١٦ - ص ١٧ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢ - ٣ .

جوهره هو ، وما يليه من ذاته ، ولا يعرف جيدا غير ما يخلقه . ولهذا فإنه العلم ، بقدر دقته وبقينه ، هو من خلق عقلنا في المقام الأول ، . وخارج العناصر المعقولة التي يستنبطها من ذاته ، وخارج التركيبات التي يؤلفها منها ، والتي يقدر على متابعتها بعد انقطاعات هي وتعقداتها ، المتزايدة دائما ولكنها محددة دائما — فان عقلنا لا يعرف شيئا غير ما هو ناقص وغامض ومشوش ، والعلم يطمح إلى الاتحاد في الرياضيات وإلى إيضاح الإضافات العامة البقار البحث والكمية-العددية ، تحت إضافات الظواهر وخواصها (١) . والغاية وعلّة الوجود في كل علم ، وبالتالي في الفزياء ، هي اختزال حتى ما لا يقبل الاختزال ، وتفكيك الكل المعقد الذي يقاوم إلى عناصره ، وتحليل مركبات الواقع ، مع المخاطرة بإغفال ما هو جوهرى وتفكيك تركيبات الطبيعة لنضع مكانها ما ركبه عقلنا (٢) . فالأنواع والأجناس ، في ترتيبها التصاعدي العلى ، تستبدل بالطبيعة ، غير المحدودة دائما ، في نظرنا ، التي للظاهرة ولل فرد الإضافات المحدودة التي للتصورات ، وعلى هذا النحو فإن عقلنا الذي لا يعرف ماذا يفعل في مجال المحسوس المستسر القرار ، يجد نفسه بسهولة وسط التصورات ، الثابتة الواضحة ، التي هي من عمله هو (٣) . والميكانيكا نشأت من سعى العقل لاختزال شيء لم يخلقه ، وهذا الشيء هو المتصل ، متصل الحركة ، الذي يخفى عن عيوننا ويفترض الاتصال المزدوج للسدة التي يجرى فيها التمييز ، ولل امتداد الذي هو بمثابة رابطة وموضوع له معا ، فالميكانيكا ليست إذن العلم الكلى ، العلم الخالص Pura mathesis الذي تصور: ديكارت ، بل هي والهندسة التطبيق الأقرب والغزو الأول ، لكن العلم بالمعنى الأحق ، العلم المستخلص كله من العقل ، العناصر منه والتركيبات ، المادة منه والصورة ، هو علم العدد . فالوحدة ليست إذن منتزعة ، بالتجريد ،

(١) الكتاب نفسه ص ٤

(٢) الكتاب نفسه ص ٦

(٣) الكتاب نفسه ص ٧



من المقادير المحسوسة المتصلة ، بل هي بالنسبة إلينا الأداة الوحيدة التي تعينها وتضعها تحت رحمة عقلنا (١) . ولكن التغلب على المتصل ، بواسطة الحكم المنفصل ، ووضع العدد والوحدة في الامتداد المتحرك - أليس معناه التصديق على وجود الذرة ؟ وهكذا نجد أن المذهب الذري هو أيسر الفروض وأخصبها - وهو أيضا ضروري (٢) .

والمعرفة التي يعطينا إياها الفرض الذري لا تنطوي على دقة مطلقة ، ولا يمكن أن تكون غير معرفة تقريبية . وهكذا نجد الضرورة من ناحية ، والاستحالة من ناحية أخرى - وهذا هو التناقض الذي ينطوي عليه فرض الذرات ، وهو إذن تناقض في أعمق عمائق علمنا . «مركب العدد والحركة» ، أفلا يمكن أن نقول إن الذرة ، في كل لحظات العلم هي سند التصورات التي يلقيها عقلنا في قلب الواقع ابتغاء تفسيره ؟ ألا يخلج عقلنا عليه الامتداد والوحدة ، هذا التناقض بين ما ينقسم وما لا ينقسم ، ثم الوحدة والحركة ، وهو تناقض آخر ينفجر في تناقض العنصر الصلب ، لأنه بغير أجزاء ، والمرن ، لأنه سند الطاقة التي لا تتحطم ؟ ، (٣) والتناقض هاهنا ليس آية على اللامعوقية ، إنه يمكن أن يكون كذلك لو أن الذرية قد كشفت عن أن تكون مثلا أعلى وأن تكون فرضا وادعت بلوغ الواقع ، ولما شامت الخروج عن حدود العلم طمحت إلى أن تصير ميتافيزيقا . لكن الذرة تصور ؛ إنها كالخط المستقيم ، والمتوازي ، واللامتناهي عند الرياضيين : أي موضوع لتعريف (١) ، والتوفيق بين المتناقضات الذي يبدو أن الذرة تتضمنه ينبغي أن يطلب من الميتافيزيقا . وعلى الميتافيزيقا إذن أن تستنتج ، وعليها أن تبحث لماذا لم يستوعب العلم

(٢) الكتاب نفسه ١٣

(٤) الكتاب المذكور ص ١٧ -

(١) الكتاب نفسه ص ١٠ - ١١

(٢) الكتاب المذكور ص ١٦

الواقع ، ولماذا تنجح الكمية جزئيا ، وتخفق جزئيا أيضا ضد المتصل ، (١) .  
و فالعلم ليس إذن غير نصف عمل العقل ، إنه يدخل بعد الأوان في الوجود ،  
مع العدد ، تعيينات استاتيكية تجعلنا ندركه في سكونه وفي ضرورته ، لكن  
تلازما تفاعلا إلى النشاط ، وهو ماهية الوجود ، وإلى التلقائية : هذه العلة الأخيرة  
للضرورة ، من أجل العثور على التعيينات الديناميكية للوجود الفعالي المتغير ،  
فإنه ينبغي على العقل أن يطلب إلى العلية ما يكمل عمل الكم . وأخيرا فإن الذرة ،  
هذا التصور الرياضى ، الذى لم يكن له فى المكان والزمان غير وجود نسبي ، ربما  
سيقودنا ، من فوق المكان ومن فوق الزمان ، إلى وحدة وجود يصنع ويتم  
بنفسه ، ملقيا فى المدة ظل فعله المجدد الخلاق ، وفى الامتداد ظل النتائج المثقفة  
المثبتة الماضية التى كأنها ماتت ، وهكذا يختنى المتصل ومنه يختنى الذرة ، كلما  
ارتفعنا نحو الفعاليات والوحدات الحقيقية ، وهى مجرد انعكاس لهما ، ونحو  
الذرات الروحية Monads والأرواح (أو العقول) (٢) . وهذا التصور  
للذرية يميز كل موقف هانكمان : فعلى الرغم من نزعة السكونية فإنه يتجاوز  
كنتمة ما من لينتس . وهو يقر بضرورة الميتافيزيقا بوصفها مواصلة للعلم  
ويرفع إلى تصور روحى وميتافيزيقى للحقيقة الواقعية . بل يمكن التحدث عن  
قرابة وثيقة بين هانكمان وبرجسون ، بمعنى أن كليهما يمثل فلسفة فى الصيرورة  
والحركية ، مع هذا الفارق قطعا وهو أن هانكمان يعثر على الصيرورة والتغير فى عالم  
الظواهر وفى عالم ما بعد الطبيعة . وهو يتحدث عن عدم جدوى الجواهر الثابتة (٣) .  
ويقول : « كل شيء إذن تغير ، خارجنا وداخلنا ، من أطف وأخفى انفعالات  
النفس حتى الصخور المحترقة وحتى الجرانيت المطمور تحت الطبقات العميقة ،  
الذى يتحمل ببطء بواسطة العمل المتواصل طوال القرون الذى تقوم به ردود

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠ -- ٢١ .

(١) الكتاب المذكور ص ١٩ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٦٥ .

الفعل الكيمائية ، وتحمله الأرض في حركتها المستمرة وهي تدور ، وتحركه - على الأقل في أجزائه الأخيرة - أقل تغيرات الأحوال الكهربائية أو درجات الحرارة (٢) ، . كذلك نجد أن تصور هانكان للمعرفة العلمية يذكر بتصور برجسون ، بمعنى أنه يؤكّد أن العلم لا يقود عقلنا إلا إلى وصيد الواقع ، ولا يصل أبداً إلى إدراك ما هو جوهرى يتجاوز العرض ولا يتعدّ أبداً إلى صميم الصيرورة الحقيقية (٣) .

فإدراك قوانين الصيرورة الحقيقية فإن من الضروري إذن في نظر هانكان ، أن نبدأ من العلية وأن نكمل إذن العلم بواسطة الميتافيزيقا . فبينما يلغى العلم متابعة الظواهر في مجراها الوضعي ووصفها وتصنيفها والعثور - باسم القوانين - على إضافتها الثابتة ، فإن الميتافيزيقا تهدف إلى أكثر وأقل معا : إنها تهدف إلى أكثر ، بمعنى أنها لا تتمتع بردا مجموع المختلط للظواهر إلى سلاسل منتظمة من حدود متعاقبة كما يفعل العلم ولهذا تسعى للوصول إلى العلة نفسها لتعاقبها وللقوانين العلية التي تحدد هذه العلة ، وبالجملة تنشُد الوصول إلى قوانين الصيرورة والفعل التي منها تنبثق الوقائع والقوانين الإيجابية المجردة للوقائع ، وهي أيضا تهدف إلى أقل ، بمعنى أن الظموح لاكتشاف الأحوال الجوهرية لتطور الموجود بقدر الطاعة الإنسانية ، لا يمكن دون وقوع في الجنون أن يمضى حتى الأمل في العثور على كل الوقائع الملاحظة بالعلم وكل أحوال الوجود - حتى أدق التفاصيل بواسطة استنباط يجعل من عقلنا فكراً خلاقاً (١) . وهانكان يشارك البكستنية في التصور القبل للعلم . ويقول : « إذا كان هناك نقطة جعلها نقد ، كُنت فوق كل متناول فهذه النقطة هي أن صفة اليقين المطلق ، الذي ينتسب إلى قضايا الهندسة ينشأ عن كونها جميعا بغير استثناء ، سواء كانت تعريفات ومصادر أو نظريات ترجع إلى تركيب تصوراتنا نحن في المسكان الذي يسمح بذلك (١) ، . لكن هانكان ،

(١) الكتاب نفسه ص ٣٠٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٩ .

يوصفه ميتافيزيقيا ، يعتقد أنه ينبغي عليه أن يتجاوز لأدرية كنت . قال  
« إن ما لا نستطيع أن نجادل فيه طويلا بعد ، لو وضعنا مع كنت عند أصل  
كل تجربة استدعاء الشيء في ذاته ، هو ضرورة القيام بخطوة أكبر ثم - إن لم يكن  
أن نغزو إلى الواقع نفسه علاقات لا يمكن أن تنشأ إلا في شعور محسوس ، فعلى  
الأقل أن نرجع هذه العلاقات نفسها إلى علاقات للأشياء وكأنها أساسها ، علاقات  
تترجم عنها في نظرنا . ولهذا السبب ، وله وحده ، يصبح من المشروع استبدالها  
بها (١) . فالشكل ليس إذن تماجا اعتباريا لتركيب قام به الفعل ، بل هو يناظر  
الواقع : فالشكل والمسكان بوجه عام ، على الرغم من أن كل الأجزاء فيه  
توجد معا ، لها ميل إلى تمثيل التغير وعشه المحسوسة (٢) . والامتداد  
ذو الشكل له أساس من الواقع . وبالجملة فإن بين شكول الامتثالات الصادرة عنا  
والواقع المعطى يوجد نوع من الانسجام الأزلى بالمعنى الذى قصدده ليبنتس وقانون  
العلية ، وكذلك الزمان والمسكان ، ليست بغير قرابة مع القوانين الغامضة  
للواقع (٣) .

ومع ذلك فإن هانكان يود أن يستبدل بالانسجام الأزلى الذى يعطى مرة  
واحدة وإلى الأبد ، انسجاما آخر يتوالد باستمرار عن طريق الطاقة الحية  
للأشياء . وهذا النقد لمذهب ليبنتس يرتبط ارتباطا وثيقا بتصوير الصيرورة لدى  
هانكان بوصفها جوهر الواقع . فهو يأخذ على ليبنتس عدم إدراكه للتضامن بين  
الذرات الروحية فيما بينها وتضامن العالم ، وهو يرى أن الفرد الحقيقى متضامن  
مع نفسه ، وفي الوقت عينه هو متضامن مع العالم (٤) . وهم ، تناسب تدريجى

(١) الكتاب نفسه ص ٤١٧ - ٤١٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤١٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٤٢١ ، ٤٥١ وما يتلوها .

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٨٢ .

مستمر بين كل أجزاء الفرد لا يمكن تحديده - وفقاً للتعبير الأثير عند ليبنتس -  
بغير أنه انسجام أو مسموئية كلية . لكن بينما لم يستطع ليبنتس - بسبب عدم  
إدراكه لتضامن الذرات الروحية فيما بينها - أن يعثر في مثل هذا الانسجام  
إلا على شكل من الضرورة لا يرحم ، وجد فيه هانكان عمل الأشياء ، عمل  
الإمكان إن لم يكن عمل الحرية ، وله من القيمة عند كل فرد بقدر ما يسهم  
فيه ويتعاون معه بكل طاقته (١) .

### أدريان نافي (١٨٤٥ - ١٩٣٠)

والسعى لتجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلمية يتجلى أيضاً في التيار  
الثاني فيما يتعلق بمشكلة تصنيف العلوم التي تشغل ، كما هو معروف ، مكانة  
أساسية في إنتاج كونت . والمؤلف الرئيسي للفيلسوف أدريان نافي ، من جنيف  
(. بسويسرة ) وعنوانه : « تصنيف العلوم : الأفكار الرئيسية في العلوم  
وعلاقتها (٢) » ، محاولة مهمة جداً في هذا الباب . ونافي يجد أفكار ودعاوى بعض  
أنصار نقد المعرفة العلمية مبالغاً فيها إلى حد ما . ويرفض كل سد محكم بين العلم  
والفلسفة ، بل يذهب إلى حد الإقرار بإمكان ضرورة الفلسفة العلمية . لكنه  
من ناحية أخرى يتحدث أيضاً عن حدود المعرفة والتفسير العلميين (٣) . « إن  
العلم المتقطن يعرف حدوده ، ويعرف أنه جزئي ، ناقص ، ويشعر بأنه يسبح في  
الأسرار ؛ ولا يدعى إغلاق النوافذ التي تسمى النفس الإنسانية لفتحها على العالم  
الآخر (٤) » . كذلك يسمى أدريان نافي لبيان أن العلم ، بالمعنى الصحيح ، ليس  
جبرياً ، ويسمح بالإيمان بالحرية (٢) ، لكنه يود خصوصاً أن يتجاوز تصنيف

(١) الكتاب نفسه ص ٣٨٤ - - ٣٨٥ .

(٢) الطبعة الثالثة ، مجدة تماماً . باريس ، لاسكان ، سنة ١٩١٢ .

(٣) الكتاب المذكور ، استهلال الطبعة الثالثة ، ص II

(٤) الكتاب المذكور ص II

العلوم عند فرانسز سيكون وأوجست كونت . فعنده أن العلوم هي إجابات عن أسئلة يضعها العقل لنفسه بمناسبة معطيات الحواس ، الخارجية او الباطنة . وهذه الأسئلة تختلف بعضها عن بعض اختلافا عميقا ، واختلافها هو العلة في الفروق بين مجموعات العلوم . ويعد نافي مبدأ تصنيفه للعلوم أنه مبدأ ذاتي ، بمعنى أن الموضوع الحقيقي للعلم هو ما ينبغي على الماقل أن يبحث عنه . لكن كان في وسعه أن ينعت مبدأ هذا بأنه مبدأ موضوعي ، لأن المسائل التي يضعها العقل لنفسه بمناسبة معطيات الحواس ، الظاهرة والباطنة ، ليست مسائل اعتبارية ، بل ينبغي أن تنتج عن فهم دقيق لما ينبغي أن يبحث عنه . وينبغي أن تقرر روابط مستوية بين العقل والواقع الكلي . وهذه الروابط لا تتوقف على العقل وحده ، بل وعلى الحد الآخر أيضا ، وهذا المعنى هي موضوعية (١) .

وما يميز تصنيف العلوم كما رسمها نافي هو أنه لا يستند إلى أنواع الخدمات المختلفة التي يمكن العلوم أن تسديها إلى الإنسان ، بل يستند إلى طبيعة العلوم . والروابط القائمة فيما بين بعضها وبعض . وثم ثلاث مسائل علمية أساسية : (٢) ، (١) ما الذي هو ممكن (وما الذي هو غير ممكن) ؟ (٢) ما الذي هو واقعي . (وما الذي هو ليس واقعيًا) ؟ (٣) ما الذي هو خير (وما الذي ليس بخير) ؟ وعن هذه الأسئلة الثلاثة تجيب ثلاثة أصناف من العلوم : (١) علوم القوانين : أي العلوم النظرية *théorématique* ، (٢) علوم الوقائع : التاريخ ، (٣) علوم القواعد *nomologie* التاموسية (٢) .

ونافي ، في القسم الأول من كتابه ، يتناول المجموعة الأولى من العلوم . ويبدو له أنه وفقا لمبدأ التزايد في التعقيد فإن علوم القوانين يمكن توزيعها بين ست مجموعات أساسية هي : علم القانون *nomologie* ، الرياضيات ، الكيمياء

(١) الكتاب المذكور ص ٨٠

(٢) للكتاب نفسه ص ٩٠

والفيزياء ، بيولوجيا الجسم ، علم النفس ، علم الاجتماع . والفصل الذى عقده للبحث فى علم القانون *nomologie* هو من غير شك أكثرها أصالة . إن موضوع علم القانون هو القانون ، ومنهجه هو تحديد علاقة ما بين الحدود بالتفاضل عن طبيعة هذه الحدود . « فالقانون عبارة عن توف (١) ضرورى ضرورة مشروطة بين حدين ، . والقضايا التى نحاول بها أن نصوص القوانين تسمى نظريات *théorèmes* ، والقانون علاقة بين حدود مختلفة حقاً ، إنه علاقة تركيبية لاتبيلية اسكن هـ ما يكن هـ ٤ وهـا فإنها تظل فردية . وأما القوانين فإنها لا توجد فى الواقع ، لكنهما فى شرطيتها ذات ضرورة كلية (٢) .

وبمتابعة سلسلة علوم القوانين وبالذهاب من الأيسر إلى الأيمن بساطة ، يضع نائى الرياضيات فى المرتبة الأولى ، والعلوم الرياضية وهى عديدة جدا ، يمكن تصنيفها فى ثلاثة أنواع : علم الحساب ، الهندسة ، علم الحركة *cinématique* (٣) . وعلم الحساب هو علم الممكنات العددية وتوقفاتها *Dépendances* ( بعضها على بعض ) الضرورية ، وفى الهندسة يتعاقب الأمر بإمكان الممثل (٤) . وعلم الحركة يدرس قوانين حركات الأشكال . وموضوعه على نحو أدق ، هو ممكنات حركة الأشكال والعلاقات الضرورية للتوقف بين هذه الممكنات بعضها على بعض (٥) .

والعلم الثانى من علوم القوانين هو الكيمياء الفيزياء ، وفيه نعثر على كل معانى العلوم السالفة ( الأعداد ، المقادير ، الأشكال ، الحركات ) ، لكن إلى

---

(١) ( أى توقف شىء على شىء *dépendance* )

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢ - ٢٣

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٣ - ٥٤ (٤) الكتاب المذكور ص ٦٦ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٧٥

علم الأرض ، الميكانيكا السماوية ، علم المعادن ، علم الآثار العلوية ، الخ )  
٢ - تاريخ العالم النباتي ؛ ٣ - تاريخ العالم الحيواني ، ماعدا الإنسان ، ٤ - تاريخ  
نوع خاص جدا من الحيوان ، هو الإنسان . غير أن هذه التميزات ليست أقساما  
منفصلة ، إمثل تلك القائمة بين مختلف العلوم النظرية : ففي الواقع العيني  
كل شيء يؤثر في كل شيء ، وليس ثم هوة لا يمكن عبورها (١) :

وفي العلوم التاموسية أيضا - وهي موضوع القسم الثالث من كتابه - الموضوع  
هو الامكانيات . فهذه العلوم ترسم برنامج الخير الممكن للإنسان ، الخير الذي  
يمكن الإرداة الإنسانية أن تحققه . وليس ثم أخلاق مطلقة فما هو السلم الحقيقي  
للقيم ؟ وما هي النتائج التي ينبغى علينا أن نريدها على حساب نتائج أخرى أولى  
منها ؟ على هذه الاسئلة يجيب العلم الذي يسميه نافي باسم ناموسية الغائية . ويسمى  
باسم التاموسية العملية ( أو ناموس العمل ) نظرية الوسائل الجيدة التي في خدمة  
الغايات المثلى ، وبعبارة أخرى نظرية الفعل الحسن (٢) وهناك غايتان للفعل :  
اللذة ( السرور ، السعادة ) والحقيقة ، وإن مختلف أشكال الواجبات لتنبشأ من  
كون من يفعل يمكن أن يريد هذه الخيرات : إما لنفسه ، أو لغيره . ويلج نافي  
في توكيد ضرورة العناية بشعور التضامن فيما يتعلق بالعلاقة بين الفرد والمجموع  
وكذلك بين مختلف الجماعات والشعوب . وفي هذا الاتجاه يقدم بعض إرشادات إلى  
إمكان تحقيق مجتمع حقيقي فوق الأمم يجمعها كلها في وحدة (٣) .

وفي كتاب : الحرية - المساواة - التضامن : مبحث في التحليل ، (١) يقدم  
إلينا نافي نتيجة تأملاته في أسس الديمقراطية المنبثقة عن الثورة الفرنسية . ونحن  
هنا بإزاء دراسة نفسانية واجتماعية أكثر منها قانونية أخلاقية : ونافي ينصرف  
عن الصيغة : دحرية ، مساواة ، إخاء ، ليقول بالصيغة : دحرية مساواة  
تضامن ، لأن كلمة تضامن ، تمثل علاقة تختلف عن المساواة ، ويحاول أن

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٣٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢١٤ - ٢١٦ .

(٤) لوفزان ، عند الناشر بايو سنة ١٩٢٤ .



يقدم تعريفا علميا لهذه العلاقة . ونافى يفهم من الحرية لاحرية الإرادة التي لا ينكرها ، بل حرية التنفيذ ، حرية الفعل ، فإن يكون الإنسان حرا معناه إرادة القوة . والسيطرة على الطبيعة تسمى الحرية الفيزيائية ، والسيطرة على الكائنات الواعية الشاعرة تسمى الحرية الاجتماعية ، وفكرة الحرية الاجتماعية تتضمن فكرة العلاقات الاجتماعية . وكل انسان يسيطر إلى حد ما ، وإلى حد ما يكون أيضا مسيطرا عليه . ويمكن تحويل نظام اجتماعي يمكن الوصول فيه إلى تحقيق نوع من حرية الجميع . والمساواة ليست هي الاطراد Uniformité ، ولا تستبعد الاختلاف أبدا . ومن الناحية الاجتماعية يميزنا بين الحرية وبين التعامل بالمثل réciprocité أو المساواة في التبادل والمساواة في الموازنات bilans الفردية . وهذه المساواة معناها أن حواصل جمع متع فردين أو أكثر تظل متساوية . وأخيرا نجد نافي ، في الفصل الذمه عقده للتضامن ، يسمى لبيان حقيقة وضرورة الاعتماد المتبادل والتعاون في الحياة الفردية والاجتماعية والدولية ، مستعينا في بيانه بالأمثلة والبراهين . وهو يبين أن روابط التضامن ممكنة ومرغوب فيها ليس فقط في المصالح المشتركة بل وأيضا في المصالح المتعارضة . وهذا المبدأ ، حين يطبق على العلاقات بين الدول ، فإنه يمكننا من استخلاص نتائج مهمة لتنظيم عصبية الأمم تنظيما كليا جامعا حقا .

### إدمون جوبلو ( ١٨٥٨ - )

نظريه المعرفة عند ادمون جوبلو يمكن عددها محاولة للتوفيق بين الوضعية المثالية . وأهم أبحاثه من وجهة نظر هذا البحث هي « دمج في تصنيف العلوم ، ( باريس ، سنة ١٨٩٨ ) ؛ « دمج في المنطق ، ( باريس كولان ، سنة ١٩١٨ ) نظام العلوم : الحق ، المعقول ، الواقع ، ( باريس ، كولان ، سنة ١٩٢٢ ) منطق الأحكام التقويمية ( باريس ، كولان ، سنة ١٩٢٧ ) (١) وجوبلو ، شأنه ، شأن

(١) كذلك أصدر جوبلو «معجم الألفاظ الفلسفية» ( باريس ، كولان سنة ١٩٠١ ) وكتبنا كثيرة عن الموسيقى وتحت عنوان : « الحاجز والمستوى » ( باريس ، ألسكان ، سنة ١٩٢٥ ) أصدر جوبلو دراسة اجتماعية عن البورجوازية الفرنسية وشعورها الطبقي . وفيه يدجل سهرا =

معظم معاصريه في فرنسا ، متفتح اقتناعاً عميقاً بالقيمة العظمى التي للمعرفة العلمية ويقول : « لافلسفة خارج نطاق العلم . إن هاهنا علوماً فلسفية أكثر من غيرها ، وهاهنا طرائق متفاوتة القدر من الفلسفة في علاج العلوم . لكن لا توجد معرفة فلسفية متميزة من المعرفة العلمية ، ولا موضوع للفلسفة متميز من موضوع العلوم ، (١) وجوبلو يرفض كل ميتافيزيقا ، وينظر إلى الفلسفة على أساس أنها علم وضي . صحيح أن جو بلو يحسب نفسه يبتعد عن كونت الآن الوضعية بتحريم كل ميتافيزيقا . ومع ذلك فإنه يؤكد : « وأن المشاكل الميتافيزيقية هي مشاكل أسية وضعية ، أي وضعت في عبارات غامضة قبل الأوان . فإذا حللناها اكتشفنا أنها لا معنى لها ، وأن الصعوبة في حلها ناشئة أولاً عن كوننا لا نعرف ماهو المطلوب بالدقة . فإذا ما حددت بالدقة وميزت وأحكمت حدودها وأصبحت مفهومة فإنها تندرج تحت علم الوضعية ، (٢) لكن جو بلو من ناحية أخرى ، ينظر إلى تقدم المعرفة العلمية على أنه تقدم النزعة التجريدية نحو النزعة العقلية في كل مكان يبدأ العقل من التجربة ، لكنه لا يتوقف عندها . وجوبلو - مثل سائر أنصار التيار النقدي - يلح في تأكيد الدور الحثاني الذي يقوم به العقل في تشييد العلم .

والعلم النظري الخالص ليس معرفة الحقيقة الواقعية . « إنه ليس لوح السكون بحال من الأحوال ؛ بل موضوعه هو قوانين العقل ، لقوانين الأشياء » (٣) .  
والعلم يمكن إذا أطاع مبادئ المنطق الحق وحين يحقق استقلال العقل بإزاء العاطفة والإرادة والتجربة غير كافية لتشخيص المعرفة العلمية . والتجربة ينبغي أن

أو تقدما من التمايز إلى التساوي ، من « الحاضر » إلى « المستوى » أو - والمعنى واحد - اختفاء لكل الأنواع الصطنعة من عديم المساواة وكذلك اختفاء المستويات الحداثة تمهيداً لظهور عدم المساواة الطبيعية : في العقل ، العلم ، والعبقرية ، والذوق ، والنضال والرخائل (ص ١٦٠) .  
(١) « نظام العلوم » ص ٢٥٦ .

(٢) « تصنيف العلوم » ص ٢٨٣

(٣) « تصنيف العلوم » ص ١٠٥

تفسر ، وهذا لا يتم إلا بالبرهان . والبرهان عبارة عن استخلاص نتائج ضرورية صادقة عقليا من أحكام تجريبية . والاستقراء والاستدلال ليسا متعارضين ، بل كلاهما برهان . وللتجزية دور في الاستقراء ، ومع ذلك فإنه نتيجة البرهان الاستقرائي ليست حكما تجريبيا ، (١) ، والحقيقة لا توجد خارج المعرفة ، والحق ليس إلا الحكم الصادق . وبهذا المعنى فإن المنطق هو علم نفس العقل . ومع ذلك فإن المنطق لا يختلط بعلم النفس . ذلك أن المنطق ينظر إلى نفسانية العقل تحت ضوء معين ومن زاوية معينة . لأنه يتعامل في شروط الحكم لفكر يفترض أنه منعزل عما ليس إياه ولا يدين بشيء للعاطفة والإرادة ، وكيف يمكن أن تؤسس المعتقدات على أسباب ، وكيف أن أحكاما يمكن أن تتعين بأحكام أخرى لحسب د (٢) .

ويرى جوبلو أن المنطق يتكيف بالحياة الاجتماعية . فالحياة الاجتماعية وخصوصا اللغة ، هي التي توجه العقل صوب البحث عما هو كلي . ولأن الفكر إذا اقتصر على أن يكون من عمل العقل وحده ، فإنه لا ينتسب بعد إلى العقل الذي تصوره وعمل فيه ، بل هو مشترك بين الناس ، (٣) . والإنسان يسمى للتفكير كما لو كان عقلا محضاً بسبب وبوصف كونه كائنا اجتماعيا إن الإيمان قد يسكون نافعا أو ضارا بالفرد ، لكنه لا يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا إلا بالنسبة إلى كائن اجتماعي . فالعقلية إذن نتيجة لامتداد العلاقات الاجتماعية ؛ وينبغي أن تقوم المعتقدات الكلية مقام المعتقدات المشتركة في جماعة محدودة (٤) . ويرفض جوبلو المنطق الاستدلالي أو الصوري الخاص ، الذي يسيطر عليه مبدأ التناقض ( وهو إذن في مقابل المنطق الاستقرائي ، الذي يسيطر عليه مبدأ العملية ) . وليس من الحق أن يقال إن المنهج الاستدلالي يسير من العام إلى الخاص ، وأن المنهج الاستقرائي على

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٩ - ٣٠

(١) « مبحث في المنطق » ص ٨٤

(٣) الكتاب نفسه ص ٣١

(٤) الكتاب نفسه ص ٣٤ - ٣٥

العكس من ذلك يسير « من الخاص إلى العام » . ويبين جو بلو أنه في كل خطوه إلى الأمام يدخل البرهان حقيقة جديدة لم تكن متضمنة في المبادئ لاصرا حذولا ضمينا . والبرهان خصص حقا خلاق فعلا . « وخطأ المنطق الصورى هو في خطاه بين علاقة التتالى وعلاقة التضامن ، (١) . والخلاصة أن جو بلو يحدد على النحو التالى العلاقة بين الاستقراء والاستدلال : الاستقراء ، شأنه شأن الاستدلال ( الاستنباط ) عبارة عن تركيب تالى الحكم الشرطى مع مقدمه . لكن بينما التركيب يتم ، فى حالة الاستدلال . ( الاستنباط ) . بعمليات يتحدد إمكاناتها وتناجها بواسطة معارف سابقة ، فإنه فى حالة الاستقراء ينطوى على عملية جزافية ( اعتباطية ) على الأقل ، ومن هنا ينتج أن التحقيق بواسطة المطابقة على الواقع هو أمر ضرورى ، (٢) .

وجو بلو ، بنزعتة العقلية ، يختلف عن ممثلى النزعة الاصطلاحية convention alismo والبرجماتية . وهو يقر بوجود كثير من المواضع والاصطلاح والاعتباط فى العلم . وكل علم قائم على البرهان المحض يستند إلى مواضع منطقية . ولما كان البرهان يقتضى دائما مبادئ ، فإن كل علم يقوم على أمور لا تقبل البرهنة عليها .

ومن الضرورى اتخاذ رأى دون علم ، وذلك لأسباب عملية لا يمكن تبريرها عقليا . لكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك الحق ولا الضرورة فى تأسيس معتقداتنا على جهلنا ولاتوكيداتنا على شكوكنا . « ولما كان كل سعى المنطق هو إلى تحقيق استقلال العقل ، مادام كل دفاعنا ضد الخطأ هو أن تتأكد أن أحكامنا لاتتبعين إلا بأحكام ، ومادام هذا المجموع من الصفات الأخلاقية والفضائل ، المسمى باسم الروح العلية ، ومادامت نزاهة القاضى ، والأمانة والاستقامة وإخلاص الرجل المهذب - نقول مادام كل هذا مرده إل تحرير الفكر من تأثير العاطفة

(١) الكتاب نفسه ص ٢٥٧

(٢) الكتاب نفسه ص ٣١١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٩٢ .

واحتياط الإرادة ، فكيف يتأتى لدواع ليست هي الأسباب أن تدعى بجنى -  
تحديد وتبرير قرارات تكون في الوقت نفسه أحكاماً ،

### جاستون باشلار (١٨٨٤-)

يمكن أن نعد النزعة التقريبية النومينولوجية Approximationisme عند باشلار محاولة مهمة جداً لتجاوز الوضعية التجريبية ذات النزعة العلمية ، والاقتراب من المثالية النقدية ذات النزعة العقلية . ذلك أن باشلار يبين بالمعية فائقة عدم كفاية النزعة التجريبية العلمية . صحيح أنه يذبح إلى أن تمت اعتراضاً من أخطر الاعتراضات على الأقوال المثالية ، وهو وجود خطأ لا سبيل إلى إنكاره ، لا يمكن بظبعه أن يستبعد تماماً ، رغمنا على الاكتفاء بالتقريبات (١) . وهذا المعنى يتحدث باشلار عن معرفة تقريبية ، لكنه يقر بأنه إذا كانت فكرة ما منعزلة تحتفظ دائماً بطابع ذات مصطنع فإن الفكرة التي تصحح نفسها تقدم في تحديدها المختلفة مجموعاً عضوياً . والجموع هو الذي يتلقى العلامة الموضوعية . وبعبارة أخرى ، فإن الموضوع هو منظور الأفكار . والمثالية تفرد ميدان فلسفة العلوم كاه . والمذهب التجريبي المطلق يسوقنا إلى أفدح الصعوبات . ولن نستطيع أبداً تفسير إدراج الواقعة في نظام الأفكار والمبادئ . وإن نستطيع حتى تفسير الطابع البسيط للملائمة الذي هو العلامة الأولى على إمكان تمثيل واقعة ما (٢) . وعلى كل حال فإن اللحظة الحاسمة في معرفة الحقيقة الواقعية هي في نظر باشلار لحظة التحقيق vérification والامتثال معاصر لنجاح الفكرة وامثالنا لا يمكن أن يتحسن ويصبح عليماً إلا بتحقيق تدريجي (٣) . وبالتحقيق يصبح « التقديم » présentation أمثلاً représentation . والعالم هو « تحقيق » ، أنا ، إنه مؤلف من أفكار محقة ، في مقابل العقل الذي هو مؤلف

(١) « بحث في المعرفة التقريبية » ، رسالة دكتوراه ، باريس عند الناشر فران ، سنة ١٩٢٧

ص ١٢ - ١٣

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٤٦

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧١

من أفكار محاولة essays . . . . . وهذا الشكل فإن تحديد الواقع لن يكون كاملاً أبداً ، ولا تماماً أبداً (١) . ولإدراك المعرفة الواقعية في مهمتها الحية ينبغي وضعها قطعاً في تدبئها ، عند النقطة التي تتلاقى فيها روح اللطافة مع الروح الهندسية (٢) .

وفي الدراسة النافذة التي قام بها باشلار بعنوان : «الشيء في ذاته والميكروفيزياء» (٣) . بين لنا أننا اليوم بعيدون كل البعد عن تلك الفلسفة العامة للتجربة في الفيزياء التي كانت ضيقها على حد تعبير بول فالري هي : «ورد ما يرى ، إلى ما يرى» . «إننا نقول الآن ، إذا أردنا التعبير عن مهمة الميكروفيزياء الحقيقية : ينبغي رد ما لا يرى إلى ما لا يرى ، نارين بالتجربة المرئية . وعينا لنا العقل له التفوق منذ الآن فصاعداً على العيان الجسي . . . . . وشيئاً فشيئاً فإن الإحكام العقلي يقوم مقام الإحكام في التجربة المعتادة ، يقوم مقامها في القوة . والميكروفيزياء ليست بعد فرضاً بين تجربتين ، بل هي بالأحرى تجربة بسين نظريتين (٤) . والفيزياء الرياضية تجمع إذن روح اللطافة إلى الروح الهندسية . والفيزياء ليست بعد علم وقائع ؛ بل هي تكسنيك معلولات (٥) . فلم يعد الأمر ، كما كان يتردد في القرن التاسع عشر ، أمر ترجمة الوقائع المقدمة من التجربة . ترجمتها إلى لغة الرياضيات بل الأمر بالأحرى على العكس من ذلك يتعلق بالتعبير بلغة التجربة المشتركة عن الحقيقة الواقعية العميقة ذات المعنى الرياضي قبل أن تكون ذات معنى ظاهري . Phénoménale . وتجربتنا في الميكروفيزياء هي دائماً رياضوية مبنوية . والفيزياء يقوم بتجاوبه مستنداً إلى الطابع العقلي للعالم الجهول . معقول فهو إذن موجود (٦) . Cogitatur ergo est والفيزياء الرياضية تناظر نوميولوجيا (عليا

---

(١) الكتابات نفسه من ٢٧٣ .  
(٢) «الأبحاث الفلسفية» باريس ، «عدد الناشر بولمان» ١٠ ١ سنة ١٩٣١ - ١٩٣٢ (ص ٥٥ - ٦٥)  
(٣) الكتاب المذكور من ٥٨ .  
(٤) الكتاب المذكور من ٥٩ .  
(٥) الكتاب المذكور من ٦٠ .

الأشياء في ذاتها) مختلفة كل الإختلاف عن الفينومينولوجيا (علم الظواهر) الذى يزعم المذهب التجريبي العلمى الإلتصاف فيه والإقتصار عليه . وعلم الأشياء في ذاتها هذا يوضح تكسنيكا للظواهر بواسطة ظواهر جديدة ليس فقط يعثر عليها بل وتخترع بأسرها (١) . د والفزياء الرياضية أكثر من فكر مجرد ، لأنها فكر مزود بطبيعة naturee ، (٢) .

(١) الكتاب المذكور ص ٦١

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٤ - ولذا ذكر من بين سائر كتب باشلاز ما بلى :-

« دراسات في تطور مشكلة الفزياء : الاتصاف الحرارى فى الأجسام الصلبة » (باريس ، فرانسه ، سنة ١٩٢٨ ) ؛ « القيمة الأستقرائية لنظرية النسبية ( باريس ، فران ، سنة ١٩٢٩ ) »  
( يضاف إليها : « الروح العلمية الجديدة » باريس سنة ١٩٣٤ ؛ « تكسوين الروح العلمية » ، باريس سنة ١٩٣٨ ؛ « فلسفة لا » ، باريس سنة ١٩٤٠ ؛ « التعليل النفسى للنار » باريس سنة ١٩٣٨ ، « الماء والأحلام » ؛ باريس سنة ١٩٤٢ ؛ « فن شهر المسكان » باريس سنة ( ديالتيك للمدة » - ٢١ باريس المسكان سنة ١٩٥٠ ؛ « تجربة المسكان فى الفزياء المعاصرة » باريس ، المسكان سنة ١٩٣٧ ، « العينات النظرية : بحث فى التصنيف » باريس عند الناشر بوظان سنة ١٩٣٢ ، « الكثرية المحكمة فى السكيا الحديثة » ، باريس ، فران ، سنة ١٩٣٢ .  
« الهواء والأحلام » باريس سنة ١٩٤٣ ، « الأرض وأحلام السكون » باريس سنة ١٩٥٨ .  
« الأرض وأحلام الإرادة » ، باريس سنة ١٩٤٨ — المترجم ) .





## (ب) الفرقة الثانية

### الزعة العقلية النقدية

وننتقل الآن إلى الفرقة الثانية من التيار الكبير الثاني ، أى إلى المفكرين الذين سعوا إلى مواصلة المثالية النقدية بتأثير رنوفيه الغامر في بعض النواحي وبالتعلق بكنت وخلفائه في نواح أخرى .

ليونيل دورياك ( ١٨٤٧ - ١٩٢٣ )

وتأثير رنوفيه يتجلى أولاً لدى تلاميذه ومعاونيه المباشرين : لدى *Prat* وفر . بيون *Pillon* وليونيل دورياك *Lionel Dauriac* وسنقتصر على تحديد جهودات دورياك لأنها تشهد إلى حد ما على مواصلة آراء الأستاذ (رنوفيه) (١) ودورياك يرى أن يضم إلى رنوفيه ، آخر أقطابه ، ولاشيليه وزيفيشون أستاذه الأولين - اسم صديقه بوزو : لقد قرأه إمكان قوانين الطبيعة ، قبل « أمحات في النقد العام » ، وبعد أن اعتنق فلسفة الإمكان *Contingence* رأى نفسه ملزماً باعتماد النقدية الجديدة (٢) . ويمكن أن نتحدث عن مواصلة من جانبه لنقدية رنوفيه الجديدة نظراً إلى أنه سعى للكشف عن الروابط وألوان عدم الاتفاق بين مذاهب هؤلاء المفكرين المختلفين . وعند نهاية التحليل نجد أن موقف

---

(١) اسمهم لوى پراتى كتاب رنوفيه : « الوادولوجيا الجديدة » . كذلك نفس « نقد مذهب كنت » لرنوفيه ، « والأحاديث الأخيرة » مع رنوفيه وعنوان رسالته للدكتوراه « و : « في فكرة الجوهر : أمحات تاريخية ونقدية » . باريس سنة ١٩٠٥ . فارن ايضاً : « دين الأنسجام » باريس ، سنة ١٩٢٢ .

(٢) « الاعتقاد والحقيقة والواقعية » ، باريس سنة ١٨٨٩ ، المقدمة ص ٢٠ . ولنذكر من بين مؤلفات دورياك : رسالة الدكتوراه وعنوانها « فكرتنا المادة والقوة في علوم الطبيعة » ، باريس سنة ١٨٧٨ ، ثم أمحاته في تاريخ الموسيقى خصوصاً عن رتشر دنجف ومايرير ، ثم « بحث في الروح الموسيقية » . باريس ، سنة ١٩٠٤ .

دورباك يتفق مع موقف رنوفيه ، على الرغم من إعجاب به الشديد بالديالكتيك العقلي للدقولات عند هاملان . وهو يأخذ بالنزعة الظاهرية *Pbenoménisme* المنطقية مع نفسها ويتجاوز مذهب كنت في التناقض *antinomies* آخذاً بإحدى السلسلتين وهي سلسلة التناقض . ويقول : تعالِم محدود في الزمان والمكان . وتحت التأثير المزدوج لبوترو ورنوفيه يطرح الجبرية ويقول : « هل كل العوارض التي تصحب ظهور ظاهرة هي محدودة تحديداً سابقاً ؟ وهل هي خاضعة لقوانين ؟ إن العلم لا يستطيع أن يخبرنا بذلك ، لأن العلم لا يعرف كل شيء . إن تمت إذن جانباً من عدم اليقين ومن المفاجأة حتى في عالم الكائنات غير العضوية . بل إن في عناصر المادة الغليظة مبدأ لا منطقياً ، لا معقولاً ، يتأني على الضرورة ، ويتأني على العلم (١) . » كذلك لا يعتقد دورباك أن العلم الحديث ينبغي بالضرورة أن يتحالف مع خصوم اللعل الغائية ، وإن كون الكيمياء والفيزياء لا ينقادان لاعتبار الغايات - لا يعني أبداً أنه ليس ثم مجال لتوكيد بعض الظواهر كي يستخلص منها الحجج المؤيدة لمبدأ الغائية (٢) . ودورباك ، في كتابه الاعتقاد والحقيقة الواقعية ، يطرح الوضعية التجريبية من ناحية ، والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، ويأخذ بالنقدية المنبثقة عن كنت . « إن الميتافيزيقا إما أن تكون علماً ، أو لا : لأن كل علم ذو نزعة توكيدية . والتوكيدية ، في الفلسفة على الأقل ، نزعة مفروضة . فلم يبق للفلسفة غير اسم لها الحق في أن تتخلله ، وهو الاسم الذي تجمله منذ عهد كنت وبدل دلالة دقيقة وجميلة على دورها ، ألا وهو : النقد . ولما لم يكن ثم شيء مما هو قابل لأن يفكر فيه ويرغب فيه ويحب ويراد أو يقرر - يمكن أن يفلت من مراقبة التفكير ، فإن اسم « النقد العام » هو الاسم الصحيح للفلسفة (٣) . »

(١) « فكرتا المادة والقوة » ص ٢٣١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٦ .

(٣) « الاعتقاد والحقيقة الواقعية » ص ٣١١ .

وفي رأي دوريباك أن الوضعية معناها موت الفلسفة ، لأنها تفضي إلى الشك .  
والدواء الوحيد للشك هو المثالية - هكذا يقول دوريباك مع لاشلييه (١) : ويود  
دوريباك أن يضيف إلى « محرجات الميتافيزيقا المحض » التي ميزها ورتبها رنوفيه  
مخرجة أخرى لها تأتي في المقدمة وهي : « الوضعية أو الفلسفة ؟ » ويمكن أن  
يعبر عنها بتعبير آخر فيقال : « إما المذهب التجريبي أو المذهب العقلي ؟ » (٢) ،  
والمذهب العقلي هو وحده المتفق مع تفضيل المفكرة على الشيء ، والقانون على  
الجوهر والمخلق على التطور .

ودوريباك - في كتابه الذي نشر بعد وفاته بعنوان : « الإيمان والمذهب  
العقلي » (٣) . يحاول أن يتغلب على النزاع بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي  
مستند إلى هاملان . ويبين أن كل الفاسفات العقلية وإلى حد ما العلوم الدقيقة  
نفسها قد أفسحت دائماً مجالاً للإمكان وأن فكرة الضرورة بالمعنى الذي لها عند  
هاملان لا تستبعد فكرة الحرية . ويعتقد دوريباك أنه بهذا قد وسع إطار  
المذهب العقلي وجعل منه بذلك أنسب وسيلة لتكوين المعرفة . ويذكر على  
سبيل المثال مذهب الإيمان عند بوترو ، الذي ما كلف له أن يظهر أبداً بدون  
الدخل المستمر من جانب الروح العقلية أو بالأحرى الروحية (٤) .

فرانسوا ايفلان ( ١٨٣٥ - ١٩١٠ ) :

وتأثير رنوفيه ظاهر أيضاً في النزعة الغائية الميتافيزيقية العقلية عند فرانسوا  
ايفلان . فإن ايفلان يستخدم التمييز الارسططالي بين القوة والفعل ليتجاوز  
المذهب الماهري ، ويسعى لحل مشكلة اللامتناهي من وجهة النظر الميتافيزيقية .  
يقول : « إن اللامتناهي بمعنى اللامحدود Indéfini ، لأن اللامتناهي الكامل

(١) « موضوع الفلسفة » ( مقال في « الحولية الفلسفية » ، سنة ١٩٠٩ من ١٧٣ ) .

(٢) المقال المذكور من ١٦٩ .

(٣) « صحائف في التاريخ والمذهب » باريس ، فزان ، سنة ١٩٢٥ .

(٤) الكتاب المذكور من ١٦٩ .

لا يمكن أن يعقل — يرتبط ارتباطاً وثيقاً بصيرورة الظواهر لا بمطلق الوجود. وعلى العكس نجد أن اللامتناهى ، الذى ينظر إليه عادة على أنه ضرب خسيس من الوجود ، يتضمن مع الثبات فى الواقع — التمام والكمال . إنه دائرة العلة الفعلية ، والأسباب الفعالة ، والموجود الذى له قوة الوجود ويضع نفسه ويسكنى نفسه بنفسه ، (١). واللامتناهى مستحيل أن يوجد خارجاً عما وأن يتصور موضوعياً إنه لا يوجد إلا فى الفكر ، يوجد وجوداً بالقوة فحسب ، لأنه يمثل زيادة القوة على الفعل ، زيادة الملكة التى لا تفرغ على عمليات الملكة التى تفرغ وحدها (٤). والنقيضة متناه — لامتناه لا تستعصى على الحل ، فى نظر إيفلان ، إلا حين نفسى أنها ترجع إلى التنازع بين الخيال والعقل ، وإلى التعارض بين ما يبدو وما هو موجود (٢). ويعتقد أنه لا يوجد شيء حقاً لا يمكن تمثيله بالخيال أو الحواس (٣) . ووصف الله بصفات الزمان والمكان اللامتناهيين ليس معناه إنكاره لحسب بأن تفرض عليه شروط الوجود والمقولات الخاصة بطبيعة محدودة ، بل هو أيضاً إدخال التناقض فى ماهيته واللامتناهى الكلى فى نفس الوقت (٥). وإيفلان يرى مثل كنت أن الإيمان بوجود موجود عال وخير إلى أعلى درجة يجد ملجأ أميناً فى القلب الإنسانى يحميه من كل هجمات العلم الطاع أو العلم القليل الاستنارة (٦).

وبينما نجد موقف إيفلان فى « اللامتناهى والسك » موقفاً نقدياً فى جوهره فإنه فى « العقل المحض والتناقض » يسعى لتجاوز كنت بأن يبين أن الموضوعات thèses ووحدها ، لانتقائتها antithèses صحيحة منطقياً فى نظر العقل المحض . فكل الموضوعات ذات موضوع مشترك هو الواقع ؛ وكل التناقض ذات موضوع

(١) « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٥ .

(٢) « اللامتناهى والسك : دراسة عن تصور اللامتناهى فى الفلسفة والعلم » — رسالة

دكتوراه بجامعة بارس ، عند الناشر جرميه باير سنة ١٨٨٠ ص ٢٥٩ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٦٥ (٤) الكتاب المذكور ص ٢٠ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٤٨ (٦) الكتاب المذكور ص ٢٥٨ .

مشترك هو المحسوس . فلذا أخذ الموضوع الأول وهو ضرورة كون العالم متناهماً لماذا يكون متناهماً؟ السبب بسيط وهو أنه زاقفى وينتسب إلى نفسه ، خارج كل خلق يقوم به الفكر ، فالمتناهي شكل جوهرى إذن من أشكال الحقيقة الواقعية ، والبسيط أو غير القابل للقسمة هو شكل آخر ، وهذا ما يقوله الموضوع الثانى ، الذى لا يقل عقلية عن الأول . فإذا كان المتناهى والبسيط هما الشكلين الضرورىين للواقع فإن العقل الذاتى ، الذى يؤكد الموضوع الثالث ، هو الواقع ذاته . فالواقع هو فى الفكر الإنسانى القطب الموجب . وتوكيد الواقع هو الموضوع الوحيد ، الموضوع المشترك بين كل الموضوعات ، بينما توكيد المحسوس من ناحيته هو تقيض الموضوع الوحيد ، تقيض الموضوع المستمر تحت سائرهما ، فلم يكن ثم ، ولا يوجد ولن يوجد أبداً غير تقيض موضوع واحد هو الذى يوضع الواقع والمحسوس - فى الفكر وفى الطبيعة ، فى الداخلى وفى الخارج - يضعهما فى تصاحب مستمر وتعارض مستمر أيضاً (١) . وفى كل تقيض موضوع الحد الموجب هو الذى يمنح الحد المقابل له النور والمعقولية (٢) .

### فكتور بروشار (١٩٠٧ - ٨٤٨)

كتب فكتور بروشار رسالته للدكتوراه ، فى الخطأ (٣) تحت تأثير كنت رنقديتة ونوفيسه الجديدة ، وفيها بين أن الخطأ عرض وهو تبعاً لذلك

---

(١) « العقل والنقائض : بحث نقدى فى الفلسفة الكنتية » باريس ، ألكان سنة ١٩٠٧ ص

٣٠٦ - ٣٠٨

(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٢ .

(٣) باريس سنة ١٨٧٩ . وقد رأى بروشار نفسه مضطراً فيما بعد إلى نقد المذهب النقدي وخصوصاً فكرة الواجب عند كونت ، مقرباً من مذهب السعادة eudémonisme راجم : « الأخلاق القديمة والأخلاق الحديثة » باريس ، سنة ١٩٠٠ ؛ دراسات فى الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة ، باريس ، ١٩١٢ . وقد أصبح كتابه « الشكك اليونانيون » ( سنة ١٨٨٧ ) . كتاباً كلاسيكياً فى موضوعه .

لا يعوق اليقين (١). وهو يرفض المثالية التوكيدية (الدوجماتية) كما يمثلها أفلاطون وديسكارت وأسبينوزا، لأنهما تقول بأن الفكر هو الوجود، وليس ثم إذن . مجال للخطأ . والأمر بخلاف ذلك تماما إذا اتخذنا موقف النقدية الجديدة . فالحق أنه لا حقيقة في الأفكار ، إذا قصدنا بالأفكار العناصر غير القابلة للرد في المعرفة . . . والعاب والخطأ لا يمكن أن يظهر إلا في الروابط التي نقيمها بينهما . وهو ما يعبر عنه عادة بقولنا ليس ثم خطأ إلا في الحكم (٢) . والخطأ ، وكذلك الصواب ، فعل إداري . واليقين هو دائما فعل اعتقاد . والاعتقاد هو في جوهره فعل إرادى . وهذا للفعل حر . فلا الوضوح المنطقي للفكرة ، ولا شدة العاطفة كافيان تماما لتحريره على نحو لا يخطئ . واليقين ليس أبدا اعتقادا مقتصبا وليس هو انتصار العقل على الإرادة ، بل ينشأ عن الاتحاد الانسجامي للتلقات الأخلاقى في نهاية التحليل ، بين العقل والإرادة . ونفس الاعتقاد يمكن إعطاؤه للخطأ . فيمكن المرء أن يكون أو أن يعتقد أنه متأكد من الخطأ ، كما هو من العاب . فالخطأ إذن ، حينما ننظر إلى فعل الاعتقاد الذي يكونه ، هو أمر إيجابى إذن . ونحن نخطئ \* لأننا أحرارا (٣) فإذا سلمنا في اتجاه المذهب النقدى ، بأن العقل لا يمكنه أن يبلغ الأشياء في ذاتها ، فسيضطر المرء إلى رفض تصور الخطأ على أنه عدم ( بوصفه ينشأ عن سوء استعمال ملكاتنا ) ، كما تفعل المثالية التوكيدية (٤) . فالخطأ لا يرد إذا إلى العدم المحض . وينبغى أن نعد الحكم الكاذب ايجابيا ايجابية الحكم الصادق . لإنهما لا يختلفان في ذاتهما ، بل يختلفان بتحديد خارجى ، (٥) . ومن الخطأ أن نميز بين العقل والخيال لتفسير وقوع الخطأ وأن نحمل الخيال وزر كل أغلاط العقل وكأن الخيال كيش فداء . إنى لا اخطئ . رغم أنى كائن عاقل ، والسكى لأنى كائن عاقل ، (١) والخطأ والصواب ليسا في الأصل مختلفين اختلافا أصليا . ، فأية ناحية اتجهنا فإن الفهم معناه الجزر ، لأن الحقيقة

- (١) « في الخطأ ص ٧ .  
 (٢) الكتاب المذكور ص ١٣٣ .  
 (٣) الكتاب المذكور ص ١٣٦ .  
 (٤) الكتاب المذكور ص ١٣٣ .  
 (٥) الكتاب المذكور ص ١٣٣ .

ليست أبدا غير فرض تأيد ، والخطأ ليس أبدا غير فرض تفند ، (١) والفيلسوف الناقد متسامح : إنه يقر تجربة الخطأ (٢) .

رعى ميدان الأخلاق يحاول بروشار أن يتجاوز مذهب كنت المصايد لمذهب السعادة . إنه يهيب « بالأخلاق إلى نيقوماخرس لأرسطوطاليس ، ويطالب بأخلاق عقلية وعلمية ؛ غرضها الأسمى هو البحث عن السعادة (٣) . وعلى هذا فإن فكرتي الواجب والأمر لن يكون لهما محل . فالأمر إذن هو الفصل التام بين الأخلاق واللاهوت ، وبالتالي بين الأخلاق والميتافيزيقا ، وإنزال الأخلاق من السماء إلى الأرض وجعلها دنيوية بمعنى ما (٤) .

### هنري ماريون

وهنري ماريون كتب مؤلفه بعنوان : « التضامن الأخلاقي » ، (٥) تحت تأثير رنوفيه الغامر ، وفيما يتعلق أولا بكلمة « التضامن » ، كتب تعليقة تقول : « استعرت هذه الكلمة من فيلسوف أخلاقي عميق استعملها به هنا ، وكان أول من بين بصراحة أهمية الظواهر الأخلاقية التي أقوم هنا بدراستها راجع كتبه . » « أبحاث في النقد العام ، البحث الرابع ، المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » . « والنقد الفلسفي » ، في مواضع مختلفة وخصوصا السنة الرابعة برقم ٢٧ ص ٥ ، رقم ٤٢ ص ٢٤٢ الخ وقراءتي لرنوفيه هي التي أوحى إلي بهذا البحث . ويسعدني أن أنتهز هذه الفرصة لأعبر عما أدين به له . »

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٠٨ .

(٣) « الأخلاق العدمية والأخلاق الحديثة » « المجلة الفلسفية » يناير سنة ١٩٠١ ، ص ١١ .

(٤) المقال المذكور ، ١١ - ١٤ .

(٥) وعنوانه الفرعي : « بحث في علم النفس التطبيقي » ، باريس ، عند الناشر جرميه باير

Germet Baillères ، سنة ١٨٨٠ .

- وماريون يقصد من التضامن الأخلاقي « مجموع الظروف التي تتضافر ، مع مالتنا من حرية ، على أن تجعلنا أخلاقيا ما نحن عليه ، (١) .

إن كل شيء فينا يتماسك ، ويتسلسل من زمن إلى آخر . فما نحن عليه الآن ينشأ جانب كبير منه مما كنا عليه بالأمس ، ويقرر ما سنكون عليه وما سنعمله غدا . فما الإنسانية بأسرها ، إن لم تكن المجموع الهائل من الجماعات الموجودة معا ، ذوات الروابط المتفاوتة فيما بينها ، والتسلسل اللامحدود من الأجيال التي يتوارث بعضها بعضا ؟ إن التضامن هو القانون النكلى للعالم الأخلاقي . إنه يحكم الفرد ، ويحكم الجماعات ، ويحكم النوع كله (٢) « فكل شيء يتماسك في مجرى الحياة وكل شيء يتماسك في السكان الحي ، في أية لحظة اعتبرناه . إن التضامن ليس سكونيا ( استاتيكييا ) حسب ، بل وأبضا ديناميكي ، إن صح هذا التعبير . فن الناحية المادية ما أفعله اليوم ليس بغير علاقة مع ما فعلته بالأمس ، وليس بغير تأثير فيما سأفعله غدا (٣) .

### جان - جاك جور ( ١٨٥٠ - ١٩٠٩ )

جان - جاك جور ، وإن كان من جنيف ، فإنه فرنسي الأصل وتأثره خصوصا إنما هو بنقدية رنوفيه . وكتابه الرئيسي في هذا الباب هو « الظاهرة » (٤) ، وهو يسمى مذهبه باسم « المذهب الظاهري » Phenoménisme . يقول : « إن الفلسفة العامة ، وهي تمثل العلم في مواجهة المبتدئين يقا ، ينبغى عليها أن تبحث عن موضوعها في الظاهرة حسب ، أى في عالم الشعور ، (٥) وبعبارة أخرى موضوع الفلسفة هو دراسة رد وتحديد التنوعات النهائية للتجربة ، أو التنوعات النهائية للظاهرة أو الشعور (٦) . وفي الظاهرة يوجد عنصران ، كأنها وجهان لنفس الواقع

- 
- |                         |                                 |
|-------------------------|---------------------------------|
| (١) المكتاب نفسه ص ٤٥ . | (٢) الكتاب نفسه ص ٤٦ .          |
| (٣) الكتاب نفسه ص ٢٨٨ . | (٤) باريس ، السكان ، سنة ١٨٨٨ . |
| (٥) الكتاب نفسه ص ٧٨ .  | (٦) الكتاب نفسه ص ١٠٠ .         |



وهما متحدان لا ينفصلان وأغنى بهما : عنصر الاختلاف ، وإليه يرد الفعال ، وغير المستقر ، واللاذ وغير العلى والمطلق والجر والمتناهي وعنصر التشابه ، وإليه يرد غير الفعال ، والمستقر ، وغير اللاذ وما هو على ، وما هو على ، وما هو محدود واللامتناهى . كذلك يتوالى فى الظاهرة عنصران متحدان لا ينفصلان ، وكأنيهما لحظتان فى واقع واحد ، وهما : العنصر النفسى ، وإليه يرد ما ليس بعلى والزمان والأثناء والعنصر الفزيائى ، وإليه يرد ما هو على ، والمكان ، واللا - أنا . وأخيرا فى الظاهرة يتلاقى عنصران متحدان لا ينفصلان ، وكأنيهما يقومان بتجزئ " الواقع إلى موجودات متبايزة ، وهما : الوجود ، وإليه يرد المتصل ، والبسيط ، والكيف ، واللاوجود وينظره المنفصل ، والمركب والكم .

وجور فى كتابه الثانى : « الأنواع الثلاثة من الديالكتيك (١) » ، يعرض مذهبه الظاهرى ، الذى يقول إن وقائع الشعور التى يحاول الديالكتيك تسيقها : لا معنى لها خارجا . ووقائع الشعور تصبح كل الحقيقة الواقعية . وحوادث العالم الفزيائى والنفسى التى تعتقد أنها خارجة عنها هى وقائع شعور ولا شىء غير ذلك . والحقيقة الباطنة التى سماها الفلاسفة الأقدمون باسم النفس هى وقائع شعور ، ولا شىء غير ذلك . الوجود هو الإحساس (٢) . فالظاهرة وعالم الشعور هما شىء واحد إذن . وجور بالمذهب الظاهرى يأمل أن يتجاوز فى نفس الوقت النزعة الدوجماتية التجريبية والعقلية . ومهمة الفلسفة فى نظره هى خصوصا إظهار الأنواع الثلاثة من الديالكتيك ، أى الديالكتيك النظرى ( العلم ) ، والديالكتيك العملى ( الأخلاق ) والديالكتيك الدينى (٣) .

وموقف جور الفلسفى موقف ثنوى صريح . فعنده أن ثمت مبدائين كبيرين

(١) جنيف ، عند الناشر جيورج ، سنة ١٨١٧ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٥ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١١ - ١٢ .

للعرفه والواقع الإنسانيين . ميدان ما يقبل التنسيق وميدان ما يقبل التنسيق ،  
 انمو الامتدادى للعقل ونموه فى الشده والميدان الاول يشمل : العلم ، والأخلاق ،  
 وعلم الجمال ، والمجتمع . والثانى يشمل : الدين وموضوع العلم هو الكشف عن  
 وتنسيق الوقائع الفزيائية ، والبيولوجية ، والرياضية ، والنفسية ، الخ وفقاً  
 للتشابه ، ومشاهدة أصناف متزايدة المعنى وصياغة قوانين متزايدة العموم والثبات .  
 وبهذا التنسيق الذى يقرب من المثل الأعلى للاطراد ، يسهم العلم فى انمو  
 الامتدادى للعقل . والعلم لا يستطيع تنسيق كل الوقائع بل يظل ثمت دائماً  
 عناصر لا تقبل التنسيق ، بالرغم من كل المحاولات ومن كل التحايلات . وهذا  
 الشئ غير القابل للتنسيق ، هذا الخارج على القانون ، هذا الأمر الذى فوق  
 الطبيعة ، هذا المطلق ، يؤلف الأساس العلمى للدين (١) .

والأخلاق أيضاً تهدف إلى انمو الامتدادى للعقل عن طريق التنسيق ؛ لكن  
 بينما العلم ينسق وفقاً للشابهة ، تقوم الأخلاق على أساس عنصر التضامن . إن  
 الأخلاق تنسق الإرادات . إنها تريد أن ترى لتعمل والأخلاق تزود الحياة  
 العملية بما يزود العلم به الحياة النظرية : أى بمعيار ، وقاعدة ، وقانون . وتهدف  
 إلى امتداد الإرادة بواسطة الإتصال *continuité* (٢) . والعمل وفقاً للأخلاق  
 معناه السير بمقتضى القانون وإطاعة صوت الواجب . وينبغى الوصول إلى  
 أخلاق مثالية للخير (٣) . بيد أن الأخلاق لا تستطيع تنسيق كل الإرادات . فهنا  
 أيضاً يوجد شئ خارج على القانون ، شئ لا يمكن تنسيقه ، يسميه جور باسم  
 « التضحية » . فالتضحية ، بوصفها اللامعقول فى الحياة العملية ، تؤلف الأساس  
 الأخلاقى للدين . والتضحية ليس فقط لا تتفق مع القانون الأخلاقى ، بل هى  
 تجعله يخفق (٤) .

(١) وينتج عن هذا أن جور يرفض جبرية قوانين الطبيعة ، وبالتالي يرفض دعوى الملم  
 بالدقة المطلقة .

(٢) « فلسفة الدين » مع مقدمة لبوترو ، باريس ، ألكان ، ١٩١٢ ، ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) « الأنواع الثلاثة من الديالكتيك » ص ١٢٩ .

(٤) « فلسفة الدين » ص ١٢٩ .

والفن في جوهره تنمية ممتدة للعقل على هيئة عاطفة ، وموضوع علم الجمال هو تنسيق ظواهر الجمال . والجميل في جوهره قياس وتناسب وكال وفقاً للقانون والقاعدة . لسكن في هذا الميدان أيضاً أمراً خارجاً على القانون ، أمراً لا يقبل التنسيق هو السامى Le sublime . فالسامى ، بما يتضمنه من عدم تناسب خاص بين الشكل والأساس ، يؤلف جزءاً من الدين لا يتجزأ . وحينما نشعر بعاطفة ، نضع أنفسنا خارج التنسيقات الجمالية (١) .

وأخيراً فإن نشاط التنسيق يوجد أيضاً فيما يسمى باسم المجتمع . فالمجتمع تنسيق لعقول فردية (٢) . ويكفي للتنسيق الإجتماعى أن تنسق « الأناوات » (٣) أى أن تدرك وتريد أن تتحدد على نحو ملائم لائق . فالمجتمع هو « الأناوات » المتجمعة . فسمت إذن تناسب كامل بين المجتمع وبين العلم ، أو الأخلاق ، أو الفن . وهكذا يوجد المجتمع الأسرى ، والمدينة ، والأمة ، والأحزاب السياسية والجمعيات التجارية والجمعيات العلمية والخيرية والفنية ، والأخلاقية ، والدينية ، الخ (٤) . لكن ها هنا أيضاً أمراً غير قابل للتنسيق . « فرغ الرأس » ، ورفض كل مساومة ، والسير في الاتجاه المضاد للتيار ، وتوجيه الجناح ضد الريح ، والإعتزال النظرى أو العملى ، وإشاعة القلق والضيق فى المجتمع ، وإدراك ذلك وإرادته والإغتيباط به ، وبالجملة اتخاذ موقف الثورى ، من حيث المقصد أو المسلك ، الفكر أو العمل — هذا أيضاً حسن ، خليق بالإطراء . وهل فعل المصلحون فى مختلف الميادين ، والعباقرة الفنيون والأخلاقيون والعلميون والدينيون — هل فعلوا شيئاً غير هذا ؟ ألم تكن حيواتهم وأفعالهم وأفكارهم تمرداً صريحاً ؟ ألم يجيئوا بـ « السيف » بدلا من « السلام » ؟ (٥) . إن هذه العقول الثائرة هى التى وضعت الأسس لمجتمع أسمى — مجتمع المحبة . وهذا الأمر غير القابل للتنسيق ، هذا الخارج على القانون يؤلف جزءاً لا يتجزأ من الدين .

(١) « الأنواع الثلاثة من ليدالكينيك » ص ٨٩ .

(٢) « فلسفة الدين » ص ١٩٠ .

(٣) جمع « أنا »

(٤) « فلسفة الدين » ص ١٠٣ .

ومعنى هذا أن الدين ليس إلا بمجموع الأمور غير القابلة للتنسيق الناشئة عن معارضة القوانين العلمية والأخلاقية والجمالية والاجتماعية . والدين يناظر تنمية العقل من ناحية الشدة . والله هو أعلى كشف موضوعى كما لا يقبل التنسيق ، لأنه يستثمر نمو العقل من حيث الشدة بأكبر قدر من القوة . والشخصية الإلهية هي رمز المطلق ويمثلته . والله لا يمكن قياسه ولا أسره بأمر ، لكن يمكن حمده وعبادته : ويرى جور أنه يوجد في المسيحية خير تأييد للاهوت مما لا يقبل التنسيق . وأصالة المسيحية في أنها أكثر دينية ، أى أكثر تشبهاً بما لا يقبل التنسيق ، من سائر الأديان ، وينبغي ألا ننتزع منها هذا الطابع بردها إلى أخلاق محضة أو علم محض . فما يميز المسيحية خاصة هو — في نظر جور — تاريخها الحافل بما لا يقبل التنسيق ، بالمطلق ، في الكون وفي الروح ؛ هو — بإشارتها الجديدة ، بإشارتها غير المفهومة « بالله الذى معنا » ، « بالله الذى فينا » ، هو « جنونها على الصليب ، (١) .

### لوى ليبار (١٨٤٦ — ١٩١٧)

ولوى ليبار ليس متابعاً مباشراً لرنوفييه ؛ بل استأذنه هو بالأحرى لاشلييه الذى كان لمحاضراته في المنطق في مدرسة المعلمين العليا أبلغ تأثير فيه . لكن من الحق أيضاً أن الاتصال بنقدية رنوفييه الجديدة ، كان حاسماً في تطور فكره : وعلى كل حال فإن ليبار كان يعد نفسه متابعاً للمثالية الاستمولوجية ذات الاتجاه الكينتى . فهو في رسالته للحصول على الدكتوراه (٥) يسعى لإبراز الطابع القبلى والبنائى للأفكار الأساسية للعلوم الرياضية والدور الفعال الذى للعقل في تشييدها . فالمسكان والحركة والمقطة التى تذبذب عن هذه الحركة وتكون الخط ، أعنى كل عناصر التعريف الهندسى ، هى نتاج حقيقى لطاقة عقلية لاحصية . وليبار يعارض المذهب التجريبي مؤكداً أن التعميم من عمل العقل ؛ ويؤيد كمنهت ضد كونت .

(١) الكتاب المذكور ص ٧٢٣ ؛ راجع الأنواع الثلاثة من الديالكتيك « ص ٩٢-٩٣ .

(٢) « التريفات الهندسية والتريفات التجريبية » ، باريس ، سنة ١٨٧٢ .

وليبار ، في كتابه : « العلم الوضعي والميتافيزيقا » (١) يتجاوز النقدية مبرزا حدود العلم الوضعي من ناحية ، وضرورة مابعد الطبيعة وقانونيتها من ناحية أخرى . قال : العلم الوضعي وظيفته ربط الظواهر وفقا للعلاقات الكمية الثابتة ، والنتيجة لهذا أنه ظل بطبعه محصورا في ميدان ما هو نسبي وأذ ، يستعمل مبادئ لا يمكن أن تكون التجربة مصدرها ، لأن التجربة دائما جزئية متغيرة (٢) . « إن ما يصل العلم إلى إدراكه هو العلاقات العامة نسبيا ، الضرورية نسبيا ، القائمة بين أفكار بسيطة نسبيا » . إن العلم ينتقل من شرط إلى شرط ، لامن سبب إلى سبب . وماتهمنا معرفته هو السبب الأخير للوجود بوجه عام ، ولوجودنا بوجه خاص (٣) . والعلم لا يستطيع أن يقدم جوابا عن هذه المسألة ، وتلك هي المسألة الميتافيزيقية التي من الطراز الأول . ويقر ليار بأن الميتافيزيقا ليست علما بالمعنى الصحيح ؛ لكن ليس معنى هذا أن العلم هو جماع المعرفة ، لاعلم وضعيا بغير ميتافيزيقا . والميتافيزيقا هي التي تصورت معظم الأفكار العامة ، والأفكار التي أيدتها التجربة اليوم وتكون الخير المشترك للعلم الوضعي . والغاية من العلم الوضعي ، مهما بدا ذلك موهما للتناقض ، هي تحقيق الأفكار التبيلية للميتافيزيقا بواسطة التجربة . فالعلم ليس إذن مشاهدة لوقائع ، بل محتوى على مبادئ تمكننا من تجاوز الوقائع ومعرفة علاقاتها الثابتة . فإن الأفكار العامة متضمنة بذورها في أصل التطور ، وحينئذ فإنها لا تنبثق عن التطور ، أو هي تظهر في مرحلة متأخرة من التطور وحينئذ فإنها ليست من نتائجها . وفي كلتا الحالتين فإنها ذات أصل مطلق . والمطلق في نظر ليار هو بمثابة القطب في معرفتنا . ولا نستطيع أن نشك في وجوده ، وإن لم يكن ثم حتى الآن طريق يقود إليه . لكن مطلق ليار لاشأن له بمطلق الميتافيزيقا الانطولوجية . فلا الزمان ، ولا المكان ، ولا الجوهر ولا العدد ، ولا العلمية ، لا واحد من هذه يمثل المحتوى الإيجابي

(٢) باريس ، عند الناشر جرميه بابير ، سنة ١٨٧٩ .

(٣) الكتاب المذكور ٤٧٨ .

(٤) الكتاب المذكور من ٢٩٩ .

للمطلق . والميتافيزيقا ، كما يتصورها ليار ، ذات طابع أخلاقي في جوهره .  
 وفوض مطلق نود أن نستخرج منه ، بالفكر ، دون التجزاء إلى التجربة ، النظام  
 التام للأمور النسبية ، هو اليوم أشبه ما يكون بالاستسلام طواعية لوهم سراب  
 صحيح تمتد زمن بعيد (١) . « فينبغي إذن أن نسجل ، في مستهل ما بعد  
 الطبيعة ، كحقيقة أولى مؤكدة ، لا الحقيقة العقلية ، بل الحقيقة الأخلاقية ،  
 وأن نطلب إلى الضمير تفسيراً للعالم موافقاً للضمير يكشف لنا عن نظام للعلية  
 متميز عن العلية الخارجية . والأفكار تتحقق فننا بفضل كمالها النسبي . ومن هنا ،  
 فمن ذا الذي يمنعنا أن نتصور على غرار هذا النمط نظاماً للأمور ككلمة العليا هي  
 السكال (٢) ١٤ ، ومثل هذه الميتافيزيقا لن تقرر براهين هندسية . والمسألة  
 الميتافيزيقية ذات فائدة أخلاقية خصوصاً . « إن الميتافيزيقا الأخلاقية تعرض  
 نفسها على النفوس ولا تفرض نفسها عليها . . . ولتلقها ينبغى أن نعتقد . . . عن  
 إرادة طيبة — أن الحقيقة الأخلاقية هي الكلمة الأولى والأخيرة للأشياء . فإذا  
 فهمت الميتافيزيقا على هذا النحو فإنه سيكون لها في الحياة الإنسانية دور  
 لا نظير له ، إنها بانبثاقها عن الأخلاق تصبح في مقابل ذلك حامية لها ومغذياً  
 يغذيها (٣) . »

### أوكتاف هاملان (١٨٥١ - ١٩٠٧)

لاشك في أن أوكتاف هاملان هو ألمع من واصلوا نقدية رنوفيه الجديدة .  
 وقد أهدى كتابه الرئيسي : « بحث في العناصر الرئيسية للامتثال (٤) » . —

(١) الكتاب المذكور من ٤٧٦ .

(٢) الكتاب المذكور من ٤٨٢ .

(٣) الكتاب المذكور ٤٨٠ .

(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٧ . وهذا الكتاب هو رسالته للحصول على الدكتوراه ، أما  
 رسالة الصغرى فتعنوانها : « أرسطو طاليس : السماع الطبيعي — ترجمة و شرح » ، باريس  
 سنة ١٩٠٧ . ولنذكر من مؤلفاته أيضاً : « مذهب ديكرت » ، باريس ، ألكان سنة (١٩١١)  
 « مذهب رنوفيه » ، وقد نشره موى ، عند فران سنة ١٩٢٧ . ويخلق بتأن تذكر دراسته  
 الممتازة في تاريخ الفلسفة التي نشرها بيون رويان بعد وفاته بعنوان : « مذهب أرسطو » ، باريس  
 ألكان ، سنة ١٩٢٠ .

أهداه إلى رنوفيه . ويستعمل جدا أن يكون هاملان قد صاغ هذا العنوان معارضا :  
به عن قصد كتاب برجسون : « بحث في المعطيات المباشرة للشعور » . وعلى كل  
حال فإنه لم يرضه من بين الفلاسفة المعاصرين لإرضاء تاما غير رنوفيه : وقد قام  
بعمله هذا بقصد الكمال وتصحيح ومواصلة مذهب أستاذه ، لأنه رأى أن « البحث  
في النقد العام ، الثاني ( رنوفيه ) لا يزال تحت تأثير وضعية كونت وبالاستناد  
خصوصا إلى هيجل ينتهي هاملان إلى ميثاقين بقا نقدية تتجاوز النقدية الجديدة -  
السلبية الخالصة .

والمؤكد أولا هو أن هاملان يتصل مباشرة برنوفيه وكننت ، إن من وجهة النظر  
المذهبية ، أو وجهة النظرية المنهجية . ويرى إلى تنفيذ المذهب التجريبي بطريقة  
منظمة وإلى إنشاء مذهب مثالي جديد يسميه هو باسم « المذهب العقلي الكامل »  
أو « العقليات (١) » Noodicée . والأمر هنا أمر مذهب فلسفي ، أي بناء منظم  
للعناصر الرئيسية للامتثال . وهو يشايح رنوفيه في النظر إلى الإضافة  
relation في مراحلها الثلاث : الموضوع ، وتقيض الموضوع ، ومركب الموضوع  
على أنها القانون الأبسط للأشياء (٢) . وهاملان يعارض المذهب التجريبي بقوله :  
كل معرفة هي تنظيمية systématique ، فإما هو النظام (أو المذهب) Système  
إن لم يكن مجموعة من الحدود المرتبطة فيما بينها ارتباطا ضروريا ؟ (٣) ويقول  
هاملان - بروح كينتية تماما - : ما معنى الفلسفة الحديثة كلها في مجموعها ، فلسفة  
ديسكارت وليبنيتس وكننت ، وكذلك فلسفة باركلي بل وهيوم ، اللهم إلا أن  
المعرفة هي عمل الذات المفكرة ؟ (٤) غير أن هاملان لا يتصور تحديد المعرفة  
بمعنى لا أدري ؛ بل يقصد ( وبهذا يتعد ليس فقط عن اسبنسر والوضعية بوجه  
عام ، وأيضا عن كننت ) : أنه إذا كان للمعرفة حدود ، فليس لهذا غير معنى .  
واحد ، هو : أنه سيأتي وقت فيه تنتهي ، لكن معنى هذا أيضا أنها تؤلف  
مذهبا منظميا Système (٥) والمعرفة التجريبية هي بالنسبة إلى العلماء طريقة .

(١) « بحث في العناصر الرئيسية للامتثال » ص ١١٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٨ .

عرضية موقفة للتفكير : « إنهم يعتقدون أن الوقائع مرتبطة ، وليست موضوعة ، بعضها بجوار بعض ، والطرائق التجريبية ينبض أن تؤدي إلى الكشف عن النظام العقلي للوقائع ، لأن يكون هدفها مشاهدة وجود معا لاسبب له... ودفع المذهب التجريبي لايعنى أبدا القدرح في المنهج التجريبي.. إن المذهب التجريبي إنكار للمعرفة : والمعرفة نظام مذهبي Systeme . والمنهج التحليلي غير كاف ، بل ينبغي إكماله بالمنهج التركيبي . وهاملان يعنتق محورنوفيه المذهب الظاهري Phénoménisme لكن مع فصله عن المذهب التجريبي فصلا وانحيا . « إن الأشياء في ذاتها ليست غير تجريدات ، وكذلك الأمر في الجواهر ، والأشياء في ذاتها Nouméne . والمطلق منطور إليه على النحو الذي نظربه هاملتون إليه وعلى الأقل نحن لانرى فيها أكثر من ذلك ، ونعترف بأننا ظاهريون ، بشرط ألا ترتبط بهذه السكلمة أية فكرة عن المذهب التجريبي .

إن التفلسف معناه استبعاد الشيء في ذاته . والواقع الحقيقي ليس هو الواقع المزعوم الذي تقول به المدارس التي تنعت بأنها واقعية ، بل هو الرابطة ، ذات المضمون المتفاوت الفنى الذى يكون وإياه شيئا واحداً لأن هذا المضمون نفسه رابطة والعالم نظام تصاعدي Hiérarchie من الروابط المتزايدة العينية ، حتى آخرحد تتعين فيه الإضافة . فالمطلق لايزال هو النسبي . إنه النسبي لأنه نظام الإضافات ، وكذلك لأنه بوصفه نهاية التقدم ، فإنه في المقام الأول نقطة ابتداء التمهق ، (١) .

وهاملان يشيد بأهمية كنت في تاريخ المنهج التركيبي : « كان كنت أول من أدرك بوضوح مشكلة التركيب وسماها باسمها ، (٢) . وهذا يصدق بخاصة على تمييز كنت بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية . لسكن هيجل هو ، في نظر هاملان ، الأستاذ الحقيقي للمنهج التركيبي « لأنه كانت لديه عنه تصور ثابت محدد لا مجرد شعور كما كانت الحال عند أسلافه . أما أن هذا التصور صحيح كله ، فلدينا من

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٧ .

(١) الكتاب نفسه ص ١٨ — ١٩ .



الأسباب ما يحملنا على الشك في ذلك . والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضح كل الوضوح ومن السهل رسم خطوطه العريضة (١) وهاملان يستبدل للتضاييف المشتركة بالتناقض الهيجلي (٢) . فالمنهج التركيبي لا يسير على الطريقة الهيجلية في سلسلة من السلوب إمتابعة بل ينبغى عليه ، على العكس من ذلك ، أن يسير بتوكيدات يكمل بعضها بعضها ، وآخرها مختلف تمام الاختلاف عن عدم « اللاهوت السلبى » بل سيكون كما أراد أرسطو ، الذى أهاب به هيجل خطأ ، الموجود التام المحدد تحديدا كاملا (٣)

والمقولة الثانية ، وهى مقولة العدد ، تنشأ في نظر هاملان من التركيب بين الاضافة والانفصال . فالعدد هو العلاقة التى تضع فيها أن الواحد هو بدون الآخر والصبغة هى : واحد ، وواحد في مواجهة واحد آخر ، اثنان . . ويستقدها هاملان مع أفلاطون وكنت ، أن كل عدد يتكون بالتركيب . لكنه يجد رهنة كنت غير كافية . . ومن ناحية أخرى يرى هاملان - بخلاف فلسفة هيجل في الطوية - أن المطلق ليس خليطا هلاميا غير متميز : إنه جماع العلاقات المختلفة المتضامنة (٤) . والكلية *totalité* تتركب الوحدة مع الكثرة ، والوحدة والكثرة متقابلتان ولكن لا تستبعد إحداهما الأخرى إنما في حالة تضاييف مشترك وعلى كل حال فان ماهية العدد تصوره محض ومقولة الزمان أيضاً ذات طابع تركيبى في جوهره . إنها تنشأ عن تركيب الاضافة مع العدد . الموضوع : الاضافة ؛ تقيض الموضوع : العدد . مركب الموضوع : الزمان (٥) . وما دام الزمان مثل العدد ، يتكون بواسطة التمييز ، فإن فيه علامة وتعبيراً عن التمايز ، أعنى الآن *l'instant* . ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الزمان يعبر أيضاً عن ارتباط ، فإنه يحتوى على شئ معناه — بوصفه تقيض موضوع الآن — عدم التمايز ، ألا وهو مضى الزمان . وأخيراً نجد أن الآن ومضى الزمان إذا إرتبطا أعطيا المدة *durée* . ومن بين خصائص الزمان

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤٨ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٥١ .

(١) الكتاب نفسه ص ٣٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٣٦ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٥ .

عدم قابلية الاعداد *irreversibili* ، لكن عدم قابلية الاعداد وحده لا يضع الزمان . وتصور هاملان للزمان أكبر مثالية من تصور كنت . فبينما كنت يستبعد الزمان من الذهن وينفيه في الحساسية ، يقر هاملان بأن الزمان لا يكون واقعياً إلا حين يملك خاصية لا تقبل الرد ، أى تصور (١) . والطبيعة التصورية للزمان تفيد في حل الصعوبة الكائنة في إتصاليه (٢) . ونحن نعتز في الزمان على الوظيفة الأصلية لكل التصورات ، ألا وهى : التوحيد بالتقابل . فالزمان إذن عنصر أصيل للامتثال أصالة تامة .

وفيا يتصل بالمكان يتعد هاملان عن كنت أيضاً : فهو يأخذ على كنت انه لم يؤسس حقيقة المكان تأسيساً راسخاً ، بوضعه إياها من بين التصورات بدلا من الإلقاء بها إلى خارج الذهن (٣) . ويعتقد هاملان ، مع رونوفيه ، أن المكان ليس فقط شكلا من أشكال الحساسة ، بل هو مقولة ، لأنه يملك كل خصائص التصور (٤) . وهو ذو طابع تركيبى . لكن ، بخلاف رونوفيه ، يضع المكان بعد الزمان . والمكان الذى يجده تقيض موضوع للزمان هو المكان الإقليدى (٥) . والمكان هو فى الوقت نفسه نظير للزمان ومقابل له . وقابلية إعادة المكان تقابل عدم قابلية الزمان للاعادة . وأول نظير ومقابل للآن ، أى الحد المكاني الذى لا شئ فيه أكثر من ذلك ، هو النقطة . والفترة . والفترة تقيض موضوعه ، هى المسافة . ومركب الأئين ، أو الفترة المحدودة والمعينة بنقطتين فقط ، هو المستقيم . والمستقيم والزواية إذا اجتماعينا المستوى والمستقيم والزواية والمستوى : هذه هى المظهر الثانى للمكان . والمستوى . والزواية والحجم تؤلف الاحظلة الأخيرة للمكان . والمكان مفهوم وما صدق . وهو إذن من نوع التصور . إنه أولا فى العقل ، وبعد ذلك فى الحساسية .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦٧ .

(١) الكتاب نفسه ص ٦٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٧٥ - ٧٦ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٨١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٨٠ .

كذلك يمزو هاملان إلى الحركة طابعاً تركيبياً تصورياً : فالحركة تركيب من الزمان (الموضوع) والمكان (تقييض الموضوع) ، والحركة - شأنها شأن للمكان والزمان - هي تجريد إذا نظر إليها من هذه الناحية ، لأنها تصور وليست من نتاج التجربة . فالتجربة لا تستطيع الوصول إلى الصيرورة . وإنما لا تدرك غير الآور التي صارت فعلاً (١) . والكيف أيضاً ذو طابع تركيبى . والحدود المتقابلة في الكيف هي الإيجابي والسلبي . ومركبها هو المتعين ، أى الرابطة بين الإيجابي والسلبي (٢) . وعلومنا الفزيائية مهما تكن مختلفة عن فزياء أرسطو ، فإنها تشهد - بطريق مباشر أو غير مباشر - لصالح الكيف .

وهنا يدخل هاملان في اعتبارات ميتافيزيقية لتقرير أن الكيف لا يقبل الرد حقاً (٣) . صحيح أن كل كيف يرتبط دائماً بكم . لكن لما كان الكم معقولاً هو الآخر ، فينبغى أن تبين فيه السند الحاضر دائماً للكم (٤) . والكيف لا يضاف إلى الكم من خارج . بل من المؤكد أن الكم من حيث الشدة هو أيضاً في جانبه الحقيقي أمر كمي . والكيف لا يحتوى على أى عنصر حقيقي يناظر الفكرة الشائعة عن الكم من حيث الشدة ؛ وبعبارة أخرى لا يوجد كيف متجانس قابل لأن يقدم نفس الطبيعة الكمية على درجات متفاوتة (٥) . ووجهة النظر الظاهرية أو النسبية تفرض نفسها في دراسة الاستحالة كما في دراسة الحركة . وبدلاً من ان ننظر إلى الاستحالة على أنها الشيء الذي يصير غير نفسه مع بقائه هو نفسه ، ينبغى أن ننظر إليها على أنها كيفيتان تتعاقبان تتخللها فترة (٦) . والتنويص specification هو مركب الجنس ( موضوع ) مع الفصل النوعى ( تقييض

(١) الكتاب ص ٤١ - ١١٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢٢ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٢٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٤١ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٤٣ .

(٦) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

موضوع) . والجنس لا يكفي ، إنه في حاجة إلى مقابله ، أى إلى الفصل النوعي وبوصوله إلى التنويع في الوجود يصل في الوقت نفسه إلى المعقولية التامة .

والعلاقة العلية ، في نظرها ملان ، تقدمية وتركيبية ، ليست تحليلية ، والعلة لا تتحوى على المعلول . ويقصد هاملان بالعلية : « التسلسل الضروري للظواهر بواسطة دينامية آلية عقلية (١) » . فالعلية علاقة ضرورية بين الظواهر ، بين الظواهر التي تتوالى ويصحب بعضها بعضاً (٢) . والحد الأول للعلية هو العلة ، أى أن ضرورة كل جزء من الأشياء أن يكون - بواسطة ماهو موجود خارجه - نقول : أن يكون غير ما عسى أن يكونه لو كان وحده : والعلة تستدعى المعلول ، أى الحالة التي يطرح فيها جزء الأشياء المعتبرة حينما يستبعد من تلك الحالة التي سيكون عليها بدون العلة . وهذان الحدان في الفعل الذي هو بذل العلة وتحقيق المعلول (٣) . وإذا كانت العلة تجر المعلول ، فليس معنى ذلك أنها تحتويه ، بل هي إنما تستدعيه : إنه يعوزها ، وهي لا تتضمنه . إن العلة هي الضرورة في أى حالة ما معلومة لا تكون . والمعلول هو الحالة الجديدة التي تحمل محل الحالة المستبعدة (٤) . وفي العلية الآلية بالمعنى الصحيح يمكن أن نعثر على توضيح نافذ للتصور التقدمي التركيبي للرابطة العلية (٥) . والآلية *mécanisme* ليست فكرة دقيقة إلا في مقابلتها ومعارضتها لفكرة الغائية ؛ والعلل التي لاتعارض الغايات بعد تصير أمراً غامضاً محتلطاً ، ومزيجاً غريباً من فكرتين (٦) . والآلية هي الخلو من المعقولية السكاملة أو النظام المذهبي *Système* ؛ والغائية هي المعقولية السكالية الموضوع أو على الأقل ما سيكون متهيئاً أن يتحقق كموضوع : وأفضل من هذا إنه الموضوع الممكن وقد وهب نفسه المعقولية التامة (٧) . والغائية لاتقوم على

(٢) الكتاب نفسه ص ٢١١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٥١ .

(٧) الكتاب المذكور ص ٢٢٤ .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٠٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٠٦ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣٦٢ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٨٨ .

نشاط مشتق من التصور نفسه بوصفه نشاطا تركيبيا (١). والغائية ليست المطابقة  
للفكرة : إنها هي الفكرة ، بشرط أن المرء وقد فهم الفكرة جيدا ، بالدرجة التي  
تؤخذ بها هنا ، فإنه يتبين له أنه ينظيم يخترع نفسه ، وخطته ترسم نفسها (٢) . فإذا  
حاولنا أن نضم العلية والغائية في فكرة واحدة ، فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهي :  
النظام المذهبي الفعال S stème agissant (٣) .

والشعور Co.science هو الآخر يكشف عن طابع تركيبى ، ، إنه تركيب  
الأنامع اللا-أنا وهو الحقيقة التي خارجها ليس لأحدهما غير وجود مجرد . والشعور  
في نظر هاملان هو أعلى لحظة في الحقيقة الواقعية . والمعرفة هي بهذا في قلب الوجود  
وهاملان يقر مع ديكارث بأن الشعور ليس يشترك في المدى مع الفكر وهو جوهرى  
بالنسبة إليه ، وأنه ينبغي أن نعرف الفكر بالشعور إذا كان الأمر يتعلق بالفكر  
مأخوذا في النقطة العليا لتطوره ؛ لأن الفكر ، من نواح أخرى ، يتحدد أيضا بكل  
اللحظات التي مررنا بها من قبل : إنه إضافة ، وعدد ، وعلّة ، وغاية (٤) . والشعور  
هو الفعل الملازم لكل فكر ، فعل وضع موضوع على أنه ذات ، (٥) وينبغي أن  
ننظر إلى الفكر على أنه نشاط خلاق ينتج الموضوع والذات وهما كنهيا معا :  
وأدق من هذا أن يقال إن الفكر هو تلك العملية الثنائية الجوانب ، هو تطور  
حقيقة هي في آن واحد ذات وموضوع أو شعور (٦) . ولا يمكن أن يقال مع  
بعض علماء النفس وبعض الفلاسفة بأن الجهاز العضوى هو الفاعل للوظائف  
النفسية ، وليس أساسها ومولدها . وينبغي في نظر هاملان أن نخلص هذه الفكرة  
من كل اختلاط بالمذهب الواقعى والمذهب الإدراكى . فإذا نظرنا إلى الفعل  
الآلى والواقعة النفسية ، على أن كليهما من الفكر ، وإذا كان الثانى يفترض الأول  
فن الممكن أن يفهم المرء كيف أن كليهما يؤلف جزءا لا يتجزأ من عملية  
واحدة (٧) .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٤

(٤) " " " " ص ٢٢٩

(٦) " " " " ص ٢٤٢

(١) الكتاب المذكور ص ٢١٩

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٢٦

(٥) " " " " ص ٢٢٣

(٧) " " " " ص ٢٥٥

ويمكن ان نتحدث عند هاملان عن تصور تركيبى للحرية . « إن الحرية ليست ضرورة خالصة ولا إمكاناً محضاً : لأنها مركب الضرورة مع الإمكان (١) ، ولا شك أن الحرية لا تستبعد القابلية للتعين ( وهذا المعنى فإن إسبينوزا على حق ) والمسألة هي معرفة ما إذا كانت الحرية ليست غير التعين ، وهاملان يقر بالإمكان بوصفه علامة الكمال . « فوجود مثل هذا الإمكان تصبح التلقائية حرية ، (٢) والفعل الحر هو بعينه الفعل الصادر عن دواع وبواعث . والباعث ليس علة ولا غاية أو بالأحرى هو كلاهما مع زيادة شيء آخر لأنه العلة والغاية مردودتين إلى الوحدة ، في فكرة النظام المنهجي الفعال ، لكنهما في نفس الوقت يرتديان مظهر الواسع ويردان إلى ذات . والباعث ليس إلا مظهراً لعمدية عليّة وغائية تنعوقنا . وهذه العملية هي الحقيقة الواقعية ، وهي التعبير العرفي عن التركيب بين العلة والغائية في النظام المنهجي الفعال (٣) .

وهذا يسوقنا إلى التحدث عن فلسفة داملان العمالية . إنه ينظر إلى الأخلاق أو النشاط الأخلاقي على أنه مركب النشاط الجالى مع النشاط الصناعى *Technique* والأخلاقية عنده هي اللحظة العليا للفكر في ذاته (٤) وهو في الأخلاق يود أن يتجاوز في نفس الوقت تجريبية الأخلاق الاجتماعية والشكلية الكنتية والوصول . لذا إلى فلسفة أخلاقية عقلية . والأخلاق الاجتماعية نفسها تقرر بتدخل العقل ، وتبنى مكاناً في داخلها لما هو قبلى *Apriori* حين نتحدث عن فن أخلاقى وتتنازل لنا عن حق السعى لوضع نظام ضروب القسر الاجتماعية المتنافرة غالباً والتي تخضع لها ، وذلك بتعيين تلك التي تسير في اتجاه التطور مضحية بالأخرى أو تجعل الأخرى خاضعة لها (٥) . « الضرورة العقلية وهي نتحدث إلى الحرية ، ضرورى بغير أن يكون قهراً . هذا فيما يبدو هو جوهر الإلزام الخلقى (٦) . فالخير

(١) الكتاب المذكور ص ٣٨٣ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٨٥ - ٣٨١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٣٨٣ - ٣٨٥ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٤٢٥ .

(٦) \* \* \* \* \* ٤١٨ .

أخلاقيا هو من غير شك الخير وجوديا (انطولوجيا). لكن أنطولوجيا هاملان لا تشبه الانطولوجيا التقليدية. فالوجود في نظره ليس الشيء في ذاته ولا الفكر منظورا إليه - قدر الامكان - على نمط الشيء في ذاته ، كما عند اسيينوزا. إن الوجود ، في نظر هاملان ، إضافة هو الآخر ، إنه الإضافة العليا ، إنه الشعور . والشعور هو الوحدة التركيبية للموضوع والذات. وما يملك أعلى قيمة انطولوجية وبالتالي أخلاقية هو الشخصية ، أى الإرادة (١) .

بل يذهب هاملان إلى أبعد من هذا فيتحدث عن مطلق ، لا بمعنى أمر غير معين يند عن كل إضافة . ولكن على العكس من ذلك إذا فهمنا من المطلق أنه ما يتضمن في ذاته كل الإضافات ، فينبغي أن نقول إن الروح هي المطلق (٢) وإن الروح هي كل شيء ، وهي تشمل كل شيء . حتى إن المطلق ليشكل أيضاً طابعا تركيبياً ، فالوجود هو الروح ، الروح بوصفها شعورا (٣) .

وأخيراً فإنه فيما يتعلق بالحقيقة الأولى فإن هاملان يرفض كل تفسير مادي ، أى كل محاولة لتفسير الأعلى بالادنى . كذلك يرفض كل وحدة وجود مثالية وكذلك ما يسميه باسم المذهب (٤) اللا شئى Imperformativ . ونحن ناحية البناء التركيبي للوجود ، فإن الحقيقة الأولى لا يمكن أن تكون فكراً جوهريا ، ولا مادة ولا تصورات ، ولا قوانين (٥) . ويعتقد هاملان مذهب المؤلفة Théisme ، لأن هذا المذهب إذا فهم على الوجه الملائم يرضى أكثر من غيره مقتضيات الفلسفة المثالية ، كما يتصورها . إن الله هو الروح ، هو المطلق ، أعنى أنه هو الخير . لكن للروح في نظر هاملان صفتين بارزتين : أنها تشمل الكم ، وأنها لا تضع نفسها لنفسها إلا على شكل نشاط حر (٦) .

(١) الكتاب نفسه من ٤٢٨ - ٤٢٩ .  
 (٢) الكتاب نفسه من ٤٥٠ .  
 (٣) الكتاب نفسه من ٤٥١ .  
 (٤) الكتاب نفسه من ٤٥١ .  
 (٥) الكتاب نفسه من ٤٥٣ .  
 (٦) ٤٥٧ - ٤٥٨ .

فالتجاذب النهائي المحطة التي تعمل لها الإنسانية مؤكداً إذن ، أعنى أن التفتح التام للماء الشخصية الإنسانية سيحقق . والإنسانية ، في كل خطوة تتخطاها نحو هذا الهدف ، تجعل علم العقليات يتقدم ، وإذا بلغت الهدف اكتمل هذا العلم (١).

### ريزية لوسن ( ١٨٨٠ — ١٩٥٤ ) Le Senne

وريزية لوسن في كتابه « المدخل إلى الفلسفة » (٢). يرسم، تحت تأثير هاملان العامر، الملاحم الأساسية للمثالية عينية وشخصية غرضها الأساسي هو « الإضافة في الشعور » . ويعتقد لوسن إنه ليس ما يقدر في المطالبة أن يقول عنها إنها فرض . والمثالية في نظره ، هي الفرض الوحيد الذي يلائم هذا اللفظ ، لأنه يرجع إلى وضع الفكر تحت كل منتجات الفكر (٣)، حتى إن الوجود هو الامتثال (٤). وهو يعارض التصور التجريبي والوضعي للعرفة بالتصور العقلي والمثالي (٥)، الذي يقول « إن الشعور ليس هو الذي في الوجود ، بل الوجود هو الذي في الشعور » (٦)؛ ولا يوجد في نظر لوسن أى فارق بين نظرية ميتافيزيقية ونظرية علمية ، اللهم إلا أن الروابط التي تربط الميتافيزيقا بلوغها أعم وأعق من القوانين التي يكتشفها العلم . والمنهج الذي يفرض نفسه في العلم هو بعينه المنهج الذي يفرض نفسه في الميتافيزيقا . « لقد كان دائماً ولا يمكن بعد إلا أن يكون تجريبياً » (٧). وبهذا المعنى فإن لوسن يعارض بثباته البناء الذي شيده هاملان ، كما أن المثالية التجريدية والنفسية تعارض المثالية الديالكتيكية الموضوعية (٨). والوظيفة الثانية للشعور ، تلك التي تأتي مباشرة فوق الميتافيزيقا ، هي العلم . وهو يتميز من الميتافيزيقا بأنه أى العلم يولى أهمية كبرى للتجربة واهتماماً مباشراً

(١) الكتاب نفسه ص ٤٦٠ .

(٢) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٤٣ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١١ .

(٥) « المذكور ص ١٢ .

(٦) « المذكور ص ١٧٢ .

(٧) « المذكور ص ١٩٤ .

(٨) « المذكور ص ٢٠١ .



بالفعل العمل<sup>(١)</sup>، والوظيفة التالية للشعور هي الدين . وعلم النفس العاطفي affective (أى الباحث في العواطف) هو الذى يؤمن معقولة الدين<sup>(٢)</sup> .

والأخلاق هي الوظيفة الرابعة للشعور، والفن هو الوظيفة الخامسة والأخيرة والأخلاق الأعمق والأكبر أصالة هي أخلاق الخبز . وعمتها يأتى من التحليل وأصالتها تأتى من تعقيد التركيب . وقبل الأستاذ هناك العبرى ؛ وقبل الرجل المذهب هناك البطل ؛ وقبل المؤمن هناك الرسول والقديس<sup>(٣)</sup> . والأخلاق تكتمل فى الفن كما أن الميتافيزيقا تكتمل فى الدين<sup>(٤)</sup> . والفن هو مجموع الوسائل التى بها يوحى الفنان بالعطف معسمى نحو الغائبة ، والشعور المتألم من التناقض يخلق الإنسجام ، هذا هو جوهر الفن ، والفن دائماً درامى على نحو ما<sup>(٥)</sup> ، والفن يتعارض نظرياً مع الميتافيزيقا التى هى الحد الأول للعملية التركيبية التى حدها الأخير هو الفن . إنها يتضادان ويتكاملان بنفس الطريقة مثل الوحدة التحليلية التى هى فى وحدة مع العلوم ، والوحدة التركيبية التى هى فى وحدة مع الغائبة<sup>(٦)</sup> .

ورسالة الدكتوراه التى قدمها لوسن بعنوان « الواجب »<sup>(٧)</sup> ، تبدو لنا بالغة الأهمية ليس فقط من أجل وضع أساس للأخلاق ، بل وخصوصاً أيضاً من أجل مكافحة الوضعية التجريبية Empiristique فى كل الميادين . يقول لوسن إن للعلم والأخلاق لن يكونا ممكنين إذا لم يكن الوجود مدعولاً بفكرة أولى تحتوى على هيئة جبروتية كل التعمينات التى يمكن الوجود اتخاذها . وهذه الفكرة هى الواجب . فإذا كنا من خلال التنوع التجريبي للواجب يمكن أن تبين كليته فذلك لأن الواجب هو الشرط الأول لكل إمكان . فلا يمكن تبرير شيء إلا به ، وهو

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٢٧ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٤٢ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٥١ .

(٧) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٣٠ . راجع أيضاً الرسالة الصغرى بعنوان « الكتاب »

(١) الكتاب المذكور ص ٢٠٦ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٤١ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٢٤٣ .

لا يمكن أن يتحقق إلا بالأعمال والأفعال التي يأمر بها . . . أما أن نتعذر كل أخلاق عقلية وعملية إذا وضع الوجود واقعة محضة ، تلقاها في تجربة خارجية Extrinsèque ، فهذا ما يدينه المذهب العقلي الكلاسيكي ضد المذهب التجريبي بوصفه الضروري والواجب في مبدأ الوجود (١) .

إن الواجب هو ما ليس بعد ، والوجود هو ما يقضى على الواجب بتحقيقه ، يقضى عليه بوصف هذا الوجود وجودا . وبهذا المعنى فإن دلوحة هاملان للقولات هي الواجب موسى (٢) . فالواجب والتناقض لا ينفصلان إذن في رأى لوسن . والتناقض يندس بين الواجب والوجود ، بين عدم كفاية الأقل في الوجود وتحقق الأكثر في الوجود . . . فينبغي إذن ألا يبدو الالتزام بالتحقيق — نقول ألا يبدو في الشعور — إلا مرتبطاً باستحالة التحقيق (٣) . ومن هنا جاء عدم كفاية مذهب الفلك وخصوصا الشك الأخلاقي (٤) . ولا يوجد في الواقع غير تجربة كلية هي تلك التي تفتقر — في داخل كل الأخطاء المنطقية وكل الآلام وكل المناقشات وبالجملة في داخل كل المتناقضات التي يستشعرها العقل — نقول تعثر على الإلزام الجفني الذي هو دعوة إلى حل التناقض إلى غائبة (٥) .

دروينيك بارودي (١٨٧٠ - ١٩٥٥)

على هيئة خاتمة نقدية لعرضه للفلسفة المعاصرة في فرنسا يقدم لنا بارودي مخططاً لمذهب عقلي كامل أو لمثالية نقدية ترتبط جوهرها بكنت ، لكنها تكشف عن تطابق تلقيني eclecticique ، بمعنى أنه يسعى ليكون وسيطاً بين الاتجاهات المتباينة كل التبان ، بل المتناقضة ، والموجودة حالياً في فرنسا . وهو يستند إلى لاشليه وبوترو وفوييه وبرجسون ، وخصوصاً إلى هاملان . وعند بارودي أن

(١) « الواجب » ص ٣٢٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٢٨ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٢٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٣٠ .

(٥) الكتاب المذكور § ٣٤ .

«الوسود والفسكر ليسا غير حقيقة جوهرية واحدة، والطبيعة طموح عميق كلتي إلى الشعور والوعى، إلى الحاجة للنظام، إنها وجود يريد أن يصير فكرا، وهي لذلك فكر بالقوة: إنها روح تبحث عن نفسها، وجارية تثبت نفسها في تصورا - وتزبط بقوانين من أجل أن تدرك ذاتها وتملك نفسها(١)». وهذا التصور للمثالية يسمح بتركيب العقل مع العيان. وبارودى يتحدث عن «عيان عقلي(٢)». فإذا نظرنا إلى العيان على أنه لامعقول تماما، أو خارج - المعقولية فإنه عبارة عن حالة من اليقين، لكنها عاطفية كلها. وليس له أية قيمة موضوعية. ومن ناحية أخرى فإن المعقول لا يمكن أن يدرك على أنه غريب عن كل عيان، أولا لأنه لا يمكن البرهنة على كل شيء: فاللبادى: من مصادرات وبديهيات في مختلف العلوم تبدو لساني الواقع ذات طابع عياني... وخصوصا أنه في كل خطوة من خطوات البرهان فإن الارتباط بين الأفكار الذى يؤلف البرهان لم يبرهن عليه، بل يدرك ويشعر به على أنه صحيح، ضرورى، بين(٣). «والهوية نفسها. ا = ا لا يمكن إلا أن تدرك عيانيا. وفهم أى شيء، وفي أية ظروف، معناه دائما أن يكون ثم عيان(٤)». ومثال هاملان يجعلنا نتبين، في تحديد المثالية، الوسيلة للحصول على أئمن التحاليل أو على أصل اتجاهات البرجسونية دون التخلي لضالح عيان لا يقبل الإدراك، عن التحدث والتحديد، وعن تنظيم أفكار واضحة متمايزة، وبالجملة: التخلي عن التفكير(٥). وعلى كل حال فإن بارودى مقتنع بأصالة العقل وقدرته على الخلق، وبالتالي هو مقتنع بضرورة إمكان تجاوز الوضعية التجريبية بمذهب عقلي كامل، وهذا يتم دون الدخول في نزاع مع نتائج العلم الدقيق. «فتبين ويبان أنه إذا كان هذا الكون الفسيح من عمل الحرية

(١) «الفلسفة المعاصرة في فرنسا»، باريس أل كان، سنة ١٩١٩، ص ٤٨٧.

(٢) الكتاب المذكور ص ١٨٨. (٣) الكتاب المذكور ص ١٨٩.

(٤) الكتاب المذكور ص ٤٩٠.

(٥) الكتاب المذكور ص ٤٥١.

الروحية ، فإنه لا بد أن يكون في أعماقه قابلاً لتنفوذ العقل فيه ، وهكذا يبدو لنا عمل الفلاسفة الحقيقي في المستقبل ، كما كان هو عملها دائماً في الماضي (١) .

وليس هذا كل شيء . فقد حاول بارودى بيان خصوبة المثالية النقدية أو المذهب العقلي السكامل حتى في ميدان الأخلاق . فالمثالية ليست تأملية سلطانية ، بل هي كما يفهمها بارودى القادرة وحدها على تبرير العمل ، وتأسيسه وتوجيهه . لأنه كلما قل ظهور الطبيعة بمظهر الغريبة عن الروح ، ازداد شعور العقل بالقدرة ، في ميدان العمل الأخلاقي والاجتماعي ، على تنظيم ما في الطبيعة من اختلاط وإشاعة الانسجام الباطن فيها وتحويلها إلى غائية إرادية (٢) . وليس من باب الصدفة أن نفس الكلمة « مثالية » تعبر عن المذهب القائل بأن العقل يجد نفسه في بيئته في كل مكان ، وفي قلب الأشياء ، وفي الوقت نفسه تعبر المثالية عن السعي العملي نحو الانسجام كما يتصوره العقل ونحو مثل أعلى في العدالة أو الجمال (٣) .

وبارودى في كتابه : « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر » (٤) يسعى لبيان كيف وإلى أي مدى المذهب العقلي يمكن بل ولاغنى عنه في الأخلاق ومن هذه الناحية يرتبط خصوصاً بكنت . فهو من ناحية ينقد المحاولات التي جرت من أجل إعطاء أساس علمي النزعة وتجريبي المنحى إلى الأخلاق . صحيح أن الأخلاق ينبغي عليها أن تحسب حساب قوانين العلوم الدقيقة ، لأنها تعطيها الوسائل الفعالة بدرجات متفاوتة لبلوغ أهدافها ، لكن لاعلم الحياة ولاعلم النفس ولاعلم الاجتماع قادرة وحدها على أن تزودنا بهذه الغايات نفسها وبالأسباب الحاسمة للاختيار بينها . . . وفي الأمور الأخلاقية

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩٤ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٤٩٤ .

(٤) باريس ، السكان ، سنة ١٩١٠ .

(٣) نفسه ص ٤٩٤ - ٤٩٥ .

كما في غيرها يبدو أن العلم لا يطمئنا غير وصفات أو أدوات للعمل ، دون أن  
يعلمنا ما ينبغي أن نفعله بها ، (١) . فالإرادة والعمل لا يكونان أخلاقيين حتماً  
إلا إذا كان لهما طابع شخصي . ومن أجل هذا ينبغي أن نستشير ضميرنا ، أو  
- والأمر واحد - نستشير عقلنا ، د فعلمنا إذن التزام وواجب ، وهناك إذن  
أخلاق ، لأن تمت حكماً نحكم به على أحسن المعينات ، وهذا الحكم ، وهو  
يفرض نفسه على كل عقل سليم ، يفرض نفسه على كل إرادة مستقيمة . . .  
والعقل الذي أصدر هذا الحكم هو إلى حد ما مشروع وبناء ، (٢) . ومن ناحية  
أخرى يعتقد پارودي أنه لا مذهب في الميتافيزيقا التقليدية يعطينا تصوراً  
مرضياً عن الحياة الأخلاقية ، وإن الميتافيزيقا الأخلاقية ، وكذلك الميتافيزيقا  
النظرية speculative بما تميل إلى الانتهاء إلى نظام من النقاوض ، (٣) . والأخلاق  
المسيحية هي الأخرى غير وافية . إن العقل هو الذي يستطيع بل هو الذي  
يجب عليه أن يصنع الأخلاق . لكن ليس معنى هذا أن العقل يستطيع أن  
يستخلص من نفسه وأن يبني بقواه الخاصة وحدها مثلاً أعلى مطلقاً وقبلياً . بل  
بالأحرى ينبغي أن ننظر إلى العقل كما فعل كنت - د على أنه ملسكة صورية في  
جوهرها ، . ولهذا يرفض پارودي كل د أخلاق مادية ، ، أعنى أخلاق المصلحة  
وكذلك أخلاق المنفعة وأخلاق السعادة . كذلك فإن فكرة الخير الميتافيزيقية  
لا تحتوي على شيء أكثر من فكرة معقولة نهائية ومطلقة ، تستطيع أفعالنا ،  
بتقريبات متوالية ، أن تهيم بتحقيقها . وإذا ما أدركت أو استثمرت فإنها تتقدم  
إلى الحساسة إغراء لها ، وتفرض نفسها على العقل واجباً (٤) .

(١) « المشكلة الأخلاقية . . . » ، ص ١٦٥ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٧١ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٨٥ .

د وشكلية كنت بعيدة عن أن تمثل حقاً ، في تاريخ الأفكار الأخلاقية ،  
تطوراً مفاجئاً أساسياً ، إنما هي بالأحرى تبدو لنا بمثابة خاتمة المطاف لكل  
التأملات السابقة ، إنها ليست غير الإدراك الواضح لعجزنا عن تحديد وملء  
فكرة الخير ، (١) . وعلى كل حال فإن الخير والواجب فكرة واحدة تحت  
مظهرين متكاملين ؛ فإنه إذا حكم على فعل ما بأنه معقول مطلقاً ، فإنه سيبدو  
موضوعياً أنه خير ، وذاتياً أنه واجب (٢) . وبهذا المعنى لا أخلاق بغير الإلزام  
وبغير قانون . وحينما يتكشف الفعل عن خصائص الإلزام ، وعدم الشخصية ؛  
والسلبية فإننا نعدده خيراً . لكن بارودى وإن أقر بالشكلية العقلية فإنه يرى  
أن ذلك لا يلزمه بقبول الشدة الكنتية *rigori me kantien* . بل هو بالأحرى  
ينظر إلى العقل ، في جذوره النفسانية ونشاطه العيني على أنه كالغريزة . والواجب  
ليس حينئذ مبدءاً صوفياً مودعاً فينا من الخارج على الأصل ومن قبيل الشيء  
في ذاته (٣) . وبهذا المعنى فإن المذهب العقلي مذهب طبيعي أيضاً .

وأحدث كتب بارودى ، وهو : « الأسس النفسانية للحياة الأخلاقية » ، (٤) .  
يؤيد ويكمل ، كما نعتقد ، من نواح كثيرة ما ذكرناه عن فلسفته الأخلاقية ،  
ويحاول فيه أن يبين أن النزعة العقلية الأخلاقية أقل علواً وأكثر حماية من  
التصور الوضعي للحياة ، وأنها إذا بدت أحياناً مناقضة للنزعة الطبيعية ، فإنها في  
الواقع توصلها على نحو أعمق . إن كل حي هو من الناحية النفسانية حزمة من  
الميول (٥) . إن ها هنا غايات إنسانية لأن ها هنا ميولاً وعواطف يمكن أن  
تقول عنها إنها إنسانية (٦) . وكل أخلاق هي من عمل الإرادة ، والإرادة نفسها

(١) الكتاب المذكور ص ١٨٦ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٩٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٠٠ .

(٤) باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٨ .

(٥) « الأسس النفسانية للحياة الأخلاقية » ، ص ٥ وما يليها .

(٦) الكتاب المذكور ص ٨٢ .

لما لم تكن غير التنظيم المعقول ليوثنا ، فإن هذه الميول هي التي ينبغي أن نفعل بها أولا من أجل تهيئة مادة الفعل نفسها (١) . فإمعن القدرة على المشي والكلام والكتابة غير اكتساب العادات المناظرة لها ؟ وعواطفنا هي الأخرى ، إلى حد كبير ، عادات للحساسية وعادات للقلب . وكل حياة أخلاقية هي في جوهرها تأكيد وإيجاب . فكل شيء يعض ويصيح غير مفهوم في الطبيعة الإنسانية إذا نظر المرء من وجهة نظر ما هو فردى خالص ، وفي الفرد من وجهة نظر اللذة ، وكل شيء يتضح ، إذا ما نظر المرء إلى الحياة والنشاط على أنه ميل كل لا شخصي في جوهره ، وحاجة وإرادة للعلو على الذات ، سورة حيوية إن شئنا هذا التعبير ، لكنها سورة حياة عقلية : وبالجملة إذا نظرنا إلى الحياة والعقل ، والميل والأخلاق أنها في امتداد كليهما وإذا بحثنا عن كلية للفرد السكلي في العقل الحى ، (٢)

بارودى ، في كتابه : «التقليدية والديمقراطية» (٣) . يسعى لتطبيق نزعة العقلية في ميدان السياسة . صحيح أن الميل العام في هذه المجموعة من المقالات هو إلى المساجلات والجدل : ففيها يحارب بارودى بكل قوة بعض صور الرجعية السياسية في فرنسا ( برو تيير ، بورجيه ، بارس ، موراس ، العمل الفرنسي ، L'action Française ، الخ ) ، لكنه إنما يصنع بذلك الأسس العقلية للديمقراطية ذلك أن ما هو مشترك بين كل أنواع الرجعية السياسية في فرنسا هو ، في نظر بارودى ، موقفها الوضعي الصريح : مشاهدة الواقعة واتهام العقل (٤) ، وسياسة الواقعة تعارض سياسة الفكرة (٥) . إن تين يبرهن على عجز النظريات في السياسة

(١) الكتاب المذكور ص ١٣٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٥٥ .

(٣) بارس ، نداء الناشر كولان سنة ١٩٠٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص .

(٥) راجع عرضنا لهذا التيار بوصفه نوعا من الوضعية المنبثقة عن أوجست كوت ، فيها

وعنده ان احترام التقاليد tradition هو الواقعة الإجتماعية من الطراز الأول وشارس موراس يريد أن يبرهن على أن الملكية ليست إلا أعرق التقاليد القومية. وبشاهد أيضاً كواقعة : ضرورة السلطة . وبارس يعتقد اللا معقولة . ويبحث في التاريخ القومي عن الميول الغامضة القوية التي صنعت وحدته ، وتتخذ كلها ، نبيلة كانت أو ضئيلة — حب الأرض والعلم ، الكبرياء الوطني واحتقار ما هو أجنبي ، عداوة الأجناس والمعتقدات ، وفي داخل البلد نفسه عدم تسامح وعداوات دينية ، وتعلق بالإيمان القديم لا لشيء إلا لأنه قديم ، واحترام لهذا القانون الطبيعي الكبير ألا وهو : عدم المساواة . لكن عدم المساواة في الطبيعة ، تنتجته هي الصراع والحرب . والحرب واقعة . لكن الخاصية الأكثر تمييزاً للديمقراطية هي ، على العكس من ذلك الايمان بالعقل ، والثقة بأن الانسان يمكنه ، على نحو متفاوت ، أن يكتيف الواقع وفقاً للثقل والسعي لإيجاد مزيد من النظام والعدالة في المجتمع ، وبعبارة أخرى ، الحزب الديمقراطي ، بوصفه معارضا لحزب التقاليد ، عقلي النزعة بحماسة ولا ينزع غير هذا المنزع العقلي (١) . إن العقل يضع — في مقابل الصراع والحرب الظافرين في الطبيعة — مثلاً أعلى آخر هو السلام . والعقل يعودنا على أن نعارض الضرورة لأخلاق مصطلح عليها تفرض نفسها بالقوة — تعارضها بالسعي الحر نحو الأخلاق ، والاستقلال الذاتي للشخصية التي تريد أن تضع نفسها شيئاً فشيئاً . أي الحرية (٢) . وفي هذا المعنى يتحدث بارودي عن معقولة (٢) مبادئ سنة ١٧٨٩ (١) ، والمبدأ الذي وضعته الجمعية التأسيسية وهو : « كل الناس يولدون ( أي ينبغي أن يولدوا ) متساوين في الحقوق ، — هذا المبدأ معناه أن لهم عقلاً واحداً عند الجميع ، وأن استعداداً

(١) الكتاب المذكور ص ١٢

(٢) » » ص ١٦ .

(٤) » » ص ٢٢١ .

(٥) ( أي مبادئ الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ )

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٧ .



خاصاً للحكم وفقاً للحس السليم، في المسائل التي يفحصونها بحرية، موجود في كل منهم. ومن هذا ينتج أن لهم جميعاً الحق الأولى في الحقيقة، وهو حق طبيعي ومساو في كل منهم، وينبغي ألا يميز بينهم من هذه الناحية إلا من حيث استخدامهم له (١). ولذا كنت بهذا التقدير لبيان أن إنتاج بارودي يمثل، شأنه شأن المثالية النقدية بالمعنى الذي تصده كنت ورنوفيه بوجه عام، في الأمور السياسية أيضاً - تقول إنه يمثل مجهوداً لتجاوز الوضعية التجريبية الكويتية المنشأ.

### رينيه هو بير

قام رينيه هو بير في كتابه «معنى الواقع»، (٢) بنوع من التركيب بين مثالية هاملان ونزعة دوركهم الاجتماعية. فعنده أن وظيفة المقولات ليست تماماً تلك التي حددها هاملان، بل ينبغي أن تتطامن من نطاقها الوجودية. فإن المقولات إذا رددناها إلى الاستعمال الصحيح، ينبغي ألا ينظر إليها على أنها عناصر أو درجات الوجود بل بالأحرى على أنها مناهج للفكر، أو خيرون هذا، مبادئ للمنهج (٣). ويعتقد هو بير أنه يظل غامضاً لروح الفلاسفة القديمة بمحاولة بيان أن الواقع لا يرد في نشاط قوانين الامتثال وحده. بل ينبغي، تحت تطور أشكال الفكر، أن نبحث عن نشاط الفكر نفسه، وبالجملة حرية الوجود تحت قانون الغايات. واتضح هذا الأمر غير المشروط، هذا هو ما يسميه هو إدراك معنى الواقع ورؤيته. وهو يعده مقولات الذهن بمثابة أشكال لظواهر الشعور المشترك، التي يسميها علماء الاجتماع باسم الامتثالات الجماعية (٤) وفي تفسيره لمقالة ديكرت، «أنا أفكر...»، بمعنى «أنا أفكر فأذن الله موجود،

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥٠.

(٢) «معنى لوقائع» السكان، سنة ١٩٢٥.

(٣) الكتاب نفسه ص ٧.

(٤) الكتاب نفسه ص ١٣٨.

فإنه يؤكد : « أنا أفكر ، فإذاً المجتمع موجود ، » (١) وبالجملة فإن الشعور لا يمكن أن يصنع نفسه إلا بشرط أن يصنع في الوقت نفسه شعورات أخرى ليست فقط متوازنة عنه بل هي أيما مرتبطة به . وهكذا فإن توكيد الشعور ، والتقابل والاشتراك في الشعورات هي الحدود الثلاثة لعملية دياكتيكية ، عملية وليست نظرية ، بفضلها يتحدد الطابع الضروري للوجود الاجتماعي (٢) .

### حان ناير (١٨٨١ -)

كذلك نجد تأثير هاملان ظاهراً في رسالة الدكتوراه ، التي قدمها جان ناير بعنوان « التجربة الداخلية للحرية » (٣) ، والتي أهداها إلى ذكرى أرتور هانكان . إن التجربة الداخلية للحرية لا تقوم في نظر ناير ، إلا على الشعور وحده . وليس ثم وسيلة أخرى لبلوغ الذات الفاعلة . ومقولات الحرية في التجربة الداخلية ليست مستعارة من أشكال المعرفة الموضوعية (٤) ، والتجربة الباطنية ( الداخلية ) للحرية وإن كانت تتركز في تاريخ شعور فردى ، فإنها لا تنفصل عن تاريخ القيم الإنسانية (٥) وإذا كان ثم تجربة باطنة للحرية ، فليست هذه تجربة ذات أساس وثيق إلا بواقع الفعل الذي يتخللها ويفسر أشكالها المختلفة (٦) وعلى كل حال فإن التجربة الباطنة للحرية ينبغي ألا تقتصر على الشعور بحرية الإرادة فإن كان الشعور بحرية الإرادة سرايا ووهما ، فإن الحرية أن تضار إلا في الحالة التي نبدأ فيها بالخلط بينها وبين حرية الاستواء Indifférence ، بأن ننقل إلى العملية التي تعطي الفعل - الكيفيات النفسانية كشعور غير مستقر ومتقطع يمكن تعيين شروطه (٧) . غير أن ناير

(٢) الكتاب نفسه من ١٣٥ وما يتلوها .

(٤) الكتاب المذكور من ٣٠٦ .

(٦) الكتاب المذكور من X I .

(١) الكتاب نفسه من ١٣٦ .

(٣) باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٣ .

(٥) الكتاب المذكور من ٣٢٢ .

(٧) الكتاب المذكور من ٢ .

يحاول من ناحية أخرى أن يبين أنه إذا كان الشعور بحرية الإرادة لا يفتح لنا الطريق إلى الحرية لأنه يعتمد على قوانين الامتثال التخيلي ، فإنه مع ذلك ليس مجرد أثر من آثار الوهم : فإنه لا يحدث إلا بمقدار ما يستند إلى فعل حقيقي جدا للشعور . إنه يتبع هذا الفعل ، ولا يسبقه كما يعتقد عامة (١) .

### لوى لافل ( ١٨٨٣ - ١٩٥١ ) L. Lavelle

وأخيرا نستطيع أن نعد رسالة الدكتوراه التي قدمها لوى لافل بعنوان «ديالكتيك العالم المحسوس» ، (٢) - استمرارا لمحاولات هاملان . إن دياالكتيك الحواس القريب جدا من التجربة ، هو الذي ينبغي أن يكون ليس فقط كلمة الاستدلال الأخيرة ، بل وأيضا أن يقرر عمق ويقين المبادئ الأولى والأفكار المشتقة (٣) . ومنهجه استدلالى (استنباطى) لأنه يهدف إلى نظام منطقي للأفكار العقلية : إنه يسير من المبادئ إلى النتائج وإذا شئنا من مجرد إلى العيني لكنه يحتز من كل دعوى تكوينية : إنه يتابع مفاصل الأفكار بفضل ذلك المبدأ المبتدأ يبقى المفترض ، ذلك لأن النظام الموجود في الأشياء هو بعينه النظام الموجود في العقل (٤) . يقول لافل إذا أدركتنا في الموجودات كل الدرجات الممكنة للفعالية والانفعالية ، فن الممكن ترتيبها وفقا لنظام تصاعدى درجه فدرجة من الأشكال الأبسط للمادة الغليظة حتى الإنسان ، وحتى الذين يحيون حياة روحية من بين الناس ، وحتى الموجودات المجهولة لنا قطعاً والتي هي أسى منا بقدر ما الإنسان أسى من الحيوان . لكننا لا نسير من هذه المادة الأولية إلى

(١) الكتاب نفسه ص ٣ .

(٢) إستراسبورج ، الطبعة الأخرى ، سنة ١٩٢١ . و الرسالة السكلمة ( الصنرى ) عنوانها : « الإدراك البصرى للعمق » إستراسبورج ، منشورات كلية الآداب ، سنة ١٩٢١ .

(٣) « دياالكتيك العالم المحسوس » ، ص ٢١٥ .

(٤) الكتاب المذكور ٢١٧ .

الروح بنوع من الصعود ، بل بالعكس الفعل المتميز للعقل الإلهي هو الذي باكتسابه وجوداً لذاته ، يدعو إلى الوجود الحقيقي في نفس الوقت انفعالية واستمرار العالم المادى منظوراً لإيهما على أنها معلول وصورة هذه بالوحدة وتلك السكلية اللتين يشارك فيهما ، لكن بشرط أن يعارضهما وأن يسكتسب منهما فقط تلك المعرفة الزائفة التي تقدمها المادة الخالصة ، (١) .

• ديالكسيتيك الحاضر السرمدى : في الوجود (٢) ، هذا عنوان كتاب صغير للافل ولكنه حافل . ومن المستحيل تلخيصه دون خيانة فكر المؤلف . إنه انطولوجيا بأدق معنى لهذا اللفظ . ويحتوى على هيئة جرثومة مذهبا كاملا في الفلسفة . ولنتقصر على بيان الفقرات الرئيسية فيه . يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام : الأولى في وحدة الوجود . وقد بين لافل أولية الوجود على النحو التالى : لا يمكن أن يكون ثم انتقال من العدم إلى الوجود ، وبالتالي ليس ثم ميلاد للوجود . فالوجود هو الموضوع السكلى . وإطلاق اسم العدم ينطوى على

(١) الكتاب نفسه ص ٢١٩ . وفي الأقسام الأخيرة من « ديالكسيتيك العالم المحسوس » تنازل لافل لشكاة الكيفية التي أبرز مذهب برجسون أهميتها : وهو يلتقي في هذا السبيل مع الأبحاث التي يقوم بها في نفس الفترة برادين Pradines والتي أدت إلى كتابه « فلسفة الإحساس » في مجلدين . وإلى هذا الفريق ، الذي يمكن أن نسميه فريق استراسبورج ، ينسب أيضا الدراسات التي نشرها جان نوجيه في « المجلة الفلسفية » : « الرمز المسمى للكيف » ؛ « بحث في الإصدار » . ويرى نوجيه أن الامتثال السكلى للكيفيات الذي عزاه برجسون إلى نوع من العدوى بين الكيف والامتداد ، بأساسه على العكس من ذلك هو في النظام الموجود بالطبع بين كل درجات كيفية واحدة ويصلح لتقرير الانتقال من الكيفية الخالصة إلى السكان ، منظورا إليه على أنه مجال تعاقب النظام ، كما يدل على ذلك تحليل الامتداد البصرى . وهنا يمكن تبرير عملية هي الأصل في المعرفة العلمية بالكميات . وقد عاد نوجيه إلى فكرة النظام هذه وحاول تفسير تكوينها ابتداء من فكرة المدة ، مفسرة على شكل فعل مثل العلاقة بين وثبة وركيزة ، مما يؤدي إلى إعادة النظر في الفكرة البريانية ( نسبة إلى مين دى بيران ) عن الواقعة الأولية . راجم : « المجلة الفلسفية » ٧ ، ٨ لسنة ١٩٢٦ ؛ ١١ ، ١٢ سنة ١٩٢٨ ؛ « النظام والمدة » في المجلة نفسها عدد يونيو - يوليو ١٩٢٢ .

(٢) باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٨

اعطائه وجوداً (١). ونحن مشمولون بالوجود قبل أن نعطي أنفسنا وجودنا الداخلي بفعل هو فعل موافقة (٢) وعلم النفس لا أساس له إلا في علم الوجود ، والوجود يحتوى على كل شيء : الواقع والظاهر ، المعقول والمحسوس ، الفعل والمعطى ، الحق والوهم . والعدل ليس بشيء (٣). والممكن لا يسبق الوجود وليس خارجاً عنه : إنه مظهر من مظاهره . والزمان باطن في الوجود وليس الوجود باطناً في الزمان . وكلية الوجود أساسها تواطؤه univocité ( أى أنه يطلق بمعنى واحد على الأشياء المتعددة ) . ووجود كل شيء هو جماع خصائصه الذى لا يختلف عن انخراطه في السكل . وليس في الوجود درجات . فالجرد يقال بالتواطؤ على الخالق والمخلوق والخلقة . ومن ناحية الوجود لا فارق بين المخلوق والخالق (٤).

والقسم الثانى من هذا الكتاب الصغير يتناول تعدد الوجود . فالوجود واحد ولا متناه من حيث المفهوم والمصدق معاً ، وبفضل ممارسة الفكر الضرورى فإن السكون يقدم لنا صورة مقدراتنا نحن (٥). والإضافة ، وهى شرط كل حكم لا تعطينا وهم إيجاد الموجود المتناهى ابتغاء أن نفكر في السكل بالتمييز منه ، والنظر إلى الموجود على أنه صفة كل الذوات وذات كل الصفات معناه ربط فكرته الجردة ، عن طريق الرابطة ، بماهيته العينية . والموجود لا يمكن أن يقال إنه هو والمحمول السكى شيء واحد ، لأنه لا يمكن تمييزه من مجموع صفاته (٦). وكل جزء من الوجود هو وجود ظاهر ، ولا معنى له إلا بالنسبة إلى شعور . والسكل ليس حاصل جميع الأجزاء ، بل هو المبدأ الاديولوجى الذى يؤسسها ويمكن التحليل غير المكتمل أبداً أن يوجد لها إلى غير نهاية . والأمور الجزئية هى

(١) - الكتاب المذكور I, 1, § 1 (٢) - الكتاب المذكور I, 1, § 4  
 (٣) - III, § 1 (٤) - I, 11 § 6  
 (٥) - II, IV § 2, 7 (٦) - II, V §§ 6-7  
 (م ٢٢ - الفلسفة)



ميشليه الثانوية . وبعد وفاته فقط نشر بعض أصدقائه وتلاميذه ، في « مجلة ما بعد الطبعية والأخلاق » ، شذرات من تأليفه أعيد نشرها حديثا مع مقالات أخرى بورسائل إلى بول ديجاردان ، الخ تحت عنوان : « كتابات جمعته بعنوانه تلاميذه » . (١) و حديثا نشر له تلاميذه محاضراته عن « وجود الله » ، (٢) التي ألقاها في سنة ١٨٩٢ - ١٨٩٣ في مدرسة ميشليه الثانوية ، اعتمادا على المتكررات التي دونوها .

ويمكن ، بوجه عام ، أن نسمي موقف لانيو بأنه مذهب عقلي أخلاقي . ذلك أنه يحدد الفلسفة بأنها البحث عن الحقيقة الواقعية بالتأمل أولا والتحقيق الفعلي réalisation ثانيا . « إن الفلسفة هي التأمل المفضى إلى تبين عدم كفايتها وضرورة القيام بفعل مطلق يبدأ من الباطن (٣) » ، وكما هي الحال عند كدنت نستطيع أن نتحدث عن أولية العقل العملي عند لانيو . فهو يقول في « بعض تعليقاته عن برنامج للاتحاد والعمل » ، وهي بمثابة ميثاق لاتحاد العمل الأخلاقي ، إننا لا نقصد من العقل مبدأ استقلال وكبرياء ، ورجوع على الذات ، بل مبدأ نظام واتحاد وتوضيحية . ونطلق اسم العقل على القدرة على الخروج عن الذات لتوكيد قانون أعلى يجد الإنسان في داخله فكرته ، وفي خارجه انعكاسه فقط ، قانون لا يصنعه هو ، ولكنه يستطيع فهمه ، وأن يفهم كل شيء ، بشرط قبوله والخضوع له (٤) .

وهذا الطابع الأخلاقي في جوهزه لأفكار لانيو ينفذ أيضا في تصوره لوجود الله . يقول لانيو : « إن عظمة كدنت هي في أنه انتزع مسألة وجود الله من التفكير

(١) باريس ، « الاتحاد في سبيل الحقيقة » ، سنة ١٩٢٤ .

(٢) باريس ، « السكان » ، سنة ١٩٢٥ ، في عدد فبراير سنة ١٨٨٠ ، من « المجلة الفلسفية »

حسب لانيو هذا ليتاثيرقا بارتلمي سانت هيلير .

(٣) « كتابات جول لانيو » الخ § ٦٠ ، ص ٩٠ .

(٤) الكتاب المذكور ص ١٦٠ .

الخامس ، وفي أنه بين أن العمل وحده هو الذى يستطيع الإجابة عنها (١) .  
 « إن ما اكتشفه كنت وقرره يظل حقا . . . لكن ليس من الحياة لمبدأ كنت  
 أن نحاول جعل برهانه مباشرا أكثر ، إن لم يكن أدق ، . وعيب برهان كنت  
 في نظر لانيو هو أنه جعل من وجود الله واقعة ينبغى الوصول إليها خارجا عن  
 الفكر بواسطة اعتقاد لا يقدم على أنه لحظة ، ودرجة طبيعية للعمل الذى بهذا الفكر  
 يضع الله في داخله (٢) . ويعتقد لانيو أن من الممكن اعطاء براهين كنت مدلولاً  
 مباشرا أكثر ، وأن نصل إلى إدراك الله مباشرة في الفعل الأخلاقى ، دون أن  
 نمر بمتوسطات أى بالضرورة ، وأن ندرك الله لاعلى أنه مبدأ خارجى نظم  
 الطبيعة من أجل اتفاق الأخلاق والسعادة ، لكن على أنه المبدأ الباطن في الخير .  
 الذى نصل إليه في الفعل الأخلاقى ، ويتفتح مع الطبيعة ، مادامت هذه الطبيعة  
 هي فعله ، هذه الطبيعة التى وظيفة الأخلاق أن تسيطر عليها وأن تعجزها وتشكلها (٣)  
 فإله إذن ، في نظر لانيو هو المبدأ المشترك للنظام النظرى والنظام العملى ،  
 الأخلاقى ، للعرفة والعمل . والاعتقاد بالله هو العمل وفقا للأخلاق . « والايقان  
 بحقيقة الله لا يمكن أن ينشأ إلا عن العمل الذى به نحقق الله فينا ، باخضاع طبيعتنا  
 الفردية لطبيعتنا السلكية » (٤) . « أن نعمل بالسمو فوق الذات هذا هو الحب ، إذ  
 من المستحيل أن يفعل المرء بغير هدف ، لكن الفعل الذى لا يهدف إلى أى  
 غرض محسوس ، غرض نفعى ، مثل السعادة ، ليس فعلا حقا : وبعبارة أخرى  
 إن العمل الحقيقى هو فعل الحب . إننا لانفعل حقا إلا حين نحب ، ونحن لانستطيع  
 أن نحب إلا بشرط أن نبرر لأنفسنا هذا الفعل نفسه ، أى أن نعزو قيمة مطلقة  
 للوجود الذى هو موضوعه : إن الحب لا يسر إلا إلى السكال (٥) .

(١) الكتاب المذكور ص ٢٩

(١) « وجود الله » ص ٢٨

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٢

(٣) الكتاب المذكور ص ١٢٤

(٤) الكتاب المذكور ص ٨ وما تلاها .



ونعتقد أن أفضج ثمرة لسهام لانيو هي ، الاتحاد من أجل العمل الأخلاقى ، الذى أسس بتأثيره وبمعاونة صديقه بول ديجاردان ولا يزال قائما اليوم تحت اسم « الاتحاد من أجل الحقيقة » . وبول ديجاردان هو أيضا مؤسس ومدير « عقود ، decades بوتيتى » ، التى تهدف إلى التقريب بين النفوس فى اتجاه لانيو . وبديجاردان يشارك لانيو فى النظر إلى النزاهة وحرية البحث على أنهما المبدأن الأساسيان ليس فقط للأخلاق ، بل وأيضا للمعرفة .

والقاعدة الأساسية للاتحاد من أجل العمل الأخلاقى ، كما وصنعها لانيو ، هى التالية : « إنا نريد أن نعرف أنفسنا بنعمة القاعدة والنظام والتسليم والزهدي ؛ وأن نعلم الاستمرار الضرورى للآلام ونفس دورها الخلاق ، ونحارب التفاؤل الزائف . . . ، ونحارب أيضا — على سبيل المثال — الأخلاق الفاسدة ، العامة أو الخاصة ، والترف والتعيم والترفة ، وكل ما يحدث التعدد الأيم ، اللأخلاقى والاجتماعى ، للحاجات . . . ؛ وندعو بالقدوة الحسنة إلى احترام الرؤساء ، والنظراء ، واحترام كل الناس ، والبساطة الرقيقة العاطفة فى العلاقات مع الصغار ومن هم أدنى منا . . . ونعد بالنزاهة الفعالة ، التى تريد أن ترى الأمور بوضوح ولا تخشى أن تفصح عما تراه فى كل مناسبة (١) .

### الآن (أميل شارتييه) ١٨٦٨ — ١٩٥١

واميل شارتييه هو من بين تلاميذ لانيو أكثرهم حماسة فى مواصلة أفكار لانيو ومبادئه . وقد نشر معظم مؤلفاته وكتاباتاته تحت أسم مستعار هو الآن وإتجاهه على هيئة جمل ، لا على نسق متصل ؛ لأنه عبارة عن مخططات تشهد بقدرة هائلة على التحليل ، وقد نشر بعضها أولا فى جريدة « برقية روان » ، تحت

عنوان : « احاديث نورماندي » ، وبعضها الآخر كتب أثناء الحرب وهو في الحشد ، وبعضها الثالث بعد الحرب وأشر في المجالات والجرائد اليومية (٢) . ومع ذلك فإنة تسرى روح جادة كل الجهد في كل ما يصدر عن قلم ألان ، تميز أثناء الحرب باستقلال في الرأي ورائع ، خصوصاً وقد قاوم بشجاعة ، هوس الحزب والسرانهية بين الشعوب ؛ وهاك مثلاً فقرة مميزة من كتابه « المريح أو حكم على الحرب » : « حصر الإنسان في وطنه إنكار الواقع . قلبى هذا المدى تكون حيوانات ، أما بالإنسانية فإننا نكون ناساً » (٣) .

وفيما يتعلق بنظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال يمكن أن نعب الآن بمثلاً لمثالية عقلية النزعة تستلهم خصوصاً لانيو ، وعلى طريقة تستلهم أفلاطون وأسينوزا وكنت . فالآن يرى في العقل المصدر والينبوع لكل حياتنا الأخلاقية والوسيلة لتطهير شهوراتنا الأنفعالية . وعلى طريقة الرواقيين يتحدث عن «سلطان العقل المستقيم على حركات القلب» (٤) . ويقول : « إن الفكر توازن ونصاعة . الحق معقول . الجميل معقول . والشهوات والغضب والحفيظة يمكن أن تدفع المرء إلى المجد ، لكنها لا يمكن أن تعطينه المجد . . . إن الجميل والحق ، في كل شيء ، هملا نورا الإدراك السليم » (٥) .

(١) ومن بين الأبحاث التي نشرها تدقيق : شارتييه لنذكر مانث . ه في « مجلة ما بعد الطبيعة » من المقالات التالية : « في الذاكرة » ( أعداد يناير ومايو وسبتمبر سنة ١٨٩٩ ) ، « مشكلة الإدراك » ( نوفمبر سنة ١٩٠٠ ) ، « فكرة الموضوع » ( مايو سنة ١٩٠٤ ) . ولنذكر من بين مجموعات الأحاديث التي نشرت باسم ألان : « مائة حديث وحديث لألان » ( سنة ١٩١٨ - ١٩١٩ ) ، « واحد وثلاثون فصلاً عن العقل والوجدانات » ( باريس سنة ١٩١٧ ) « يذهب في القرون الخمسة » ( سنة ١٩٢٠ ) ، « أحاديث ألان » في مجلدين ( سنة ١٩٢٠ ) ، « المريح أو حكم على الحرب » ( سنة ١٩٢١ ) ، « ذكريات عن جول لانيو » ( سنة ١٩٢٥ ) ، « أحاديث عن المسيحية » ( سنة ١٩٢٤ ) ، « المواطن ضد السلطان » ( سنة ١٩٢٦ ) ، « أفكيكرو : أولديزوند دي-نارت » ( هيجلي « باريس سنة ١٩٣٢ » .

(٢) « المريح أو حكم على الحرب » ص ٩١ .

(٣) « أحاديث ألان » ، « مجلة الفرنسية الجديدة » ، ص ٢٩ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢١٦ وما يتلوها .

هو مذهب في الفنون الجميلة ، هو من غير شك أكمل مؤلفات آلان ، وفيه تجد سجل أفكاره المميزة ، يصرح آلان بأنه في موضوع علم الجمال يشعر بأنه يشارك كنت آراءه مشاؤكة تامة ، قال وهو يتحدث عن « لقد افطمت ، لكنك » و ينبغى أن أتبه إلى أبي بعد دراسة كافية لهذا الكتاب الخليلق بالقدري ، لم أجد فيه شيئاً لم يبد لي تمتازاً وحيثاً في هذا الموضوع الشاق ، (١) . وما يتكون القيمة الجمالية لعنق في هو في نظر آلان أنه تحقيق مادي لفكرة أو عاطفة وفقاً لقواعد تكنولوجية دقيقة ، وأنه مجهود للتغلب على مقاومة المادة تقوم به الروح ، و فينبغي إذن صنع عمل فني وإنهاؤه وجعله راسخاً وهذا يتعلق أيضاً بالتفاضيل لأن مالم يؤخذ من السكتلة لا يمكن أن يزين . ولهذا فإن الارتجال من غير قواعد ليس أبداً جميلاً ، والتصور ليس عملاً oeuvre ، والحلم ليس عملاً ، والممكن ليس جميلاً ، الواقعي هو وحده الجميل . « أعمل أولاً ثم أحكم بعد ذلك . هذا هو الشرط الأول في كل فن ، كما تدل على ذلك القرابة بين لفظي artiste ( فنان ) و artisan ( صانع ) . . . فكر في عملك ، نعم ! صحيح ، لكن المرء لا يفكر إلا فيما هو كائن ، اصنع إذن عملك ، . هكذا يقول آلان للفنان . فكل تأمل بغير موضوع حقيقي واقعي هو بالضرورة عقيم (٢) .

والقانون الأسمى للابتكار الإنساني هو أن المرء لا يبتكر إلا وهو يعمل ويصنع . الفنان صانع أولاً . والعبقرية لا تعرف نفسها إلا في العمل المرشوم أو المكتوب أو المنشد . والفن الذي فيه نشعر بمقاومة الشيء إلى أشد درجة هو المعيار . والمعيار ليس آخر الفنون ولا تلميذها . إنه أستاذ سجل الفنون وأبؤها (٣) . « ما أسعد من يزين حجراً صلباً ، هكذا يقول آلان (١) .

(١) : مذهب في الفنون الجميلة . ط . ب . و . باريس ، ١٩٢٦ . ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) : السكتلة قسمة من ٢٢ وما تلوها من ٢٣ . (٣) : السكتلات قسمة من ٢٧ .

حصرة أساسية أخرى عند ألان في علم الجمال هي أن للفن قدرة على تطهير الشهوات ، بمعنى الكآثر ميس : (التطهير) x'arθopoiε الأرستطالي . ولعل للموسيقى ، في نظر ألان ، من بين الفنون كلها أقواها سلطانا على شهواتنا ، ولهذا فإن الذين يصون شهواتهم حيا مفرطا لا يحبون الموسيقى أبدا (١) . « إن كل موسيقى هي دينية بما تهدف إليه من طهر واتقاء وخضوع وتأمل ونصاعة وما تحققه من ذلك ، (٢) . ويلوح أن الموسيقى تطهر خيرا من الشعر ، وترد دائما حركة الشهوات إلى الحركة التي تشفى منها . وكل هذا يخول لألان أن يقول : « في وسع المرء أن يتجاسر فيقول إن الفنون الجميلة أسهمت في تقديم الفكر الإنساني بأكثر مما أسهمت به دروس الفلاسفة المجردة ، (٣) .

### ف. نكتور باتس ( ١٩٦٣ - )

وفي ميدان علم الجمال أيضا نستطيع أن نتحدث عن استمرار للسكنية في فرنسا . وأبرز مثل لذلك هو فيكتور باتس . وما يهنا من مؤلفاته هنا خصوصا هو دراسته بعنوان : « المشكلة الرئيسية في علم الجمال ، (١) . وفيه رسم الخطوط الأساسية لنظرته في علم الجمال ، ويصرح بأنه ينسب إلى الوظيفة العقلية للفعل الجمالي أهمية أكبر جداً مما فعل في رسالته للدكتوراه . وهو يميز خمسة مواقف رئيسية للإنسان يزاء الوسط ( الناس ، الأشياء ، الطبيعة ، الخ ) : الموقف

(١) الكتاب المذكور ص ١١٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٣٠ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٤٣ .

(١) « المجلة الفلسفية عدد يوليو سنة ١٩٦١ . كذلك نص في باتس : « بحث نقدي في علم الجمال عند كنت » ، رسالة دكتوراه ، باريس سنة ١٨٩٦ - ط ٣ ، باريس ألسكان سنة ١٩٢٩ ، « فن الشعر عند شلر : بحث في علم الجمال الأدبي » ، باريس سنة ١٩٠٢ ، ط ٢ ، باريس ، ألسكان سنة ١٩١١ .

التأمل الحسي ، الموقف العقلي ، الموقف الأخلاقي ، الموقف الديني ، الموقف الجمالي . والموقف الجمالي يشارك في سائر المواقف . لكن ، الموقف الجمالي يقوم يقبل كل شيء في التأمل (contemplation) (١) . صحيح أنه في العلم أيضا يمكن أن نتحدث عن التأمل ( مثلا في علم الفلك وعلم النبات ، الخ ) ، لكن التأمل العلمي ليس هو التأمل الجمالي ، وإذا كان هذا ضربا من المعرفة فإنه ضرب من المعرفة خاص جداً . إن المعرفة بالمعنى الصحيح تهدف إلى النفوذ في باطن الأشياء . . . . . والتأمل الجمالي لا يهتم إلا بالمظهر الخارجي للأشياء ، ومسطحها المرئي ، الملدوس ، المسموع ، بالرسم الخفيف الذي ترسبه ، تلقائيا وآليا ، أعضاء الحس لصفاتها المحسوسة وشكلها - وكلة شكل تفهم هنا بمعناها الفلسفي ، أعني الطريقة التي تجمع بها العناصر المحسوسة . . . فليس ثم إذن في ميدان علم الجمال غير مظاهر ، وصور ، وأشكال ، وموضوعات الطبيعة تصيح فيه بالنسبة إلى إبصارنا موضوعات فنية (٢) . وليس فقط العملية العقلية للتأمل الجمالي لا ترند إلى العملية العقلية للمعرفة بالمعنى الصحيح ، بل هي إلى حد ما عكس هذه : فن ناحية التصور وحده ، ومن ناحية أخرى العيان وحده الذي يظل على الدوج المضى للشعور : وفي الموقف العقلي يحل التصور محل العيان ، أما في الموقف الجمالي فإن العيان هو الذي لا يمكن التصور من الانبثاق والاستيلاء على الأنا (٣) . وفي المعرفة بالمعنى الصحيح نحن لا نعمل إلا مع ماهو عام كلي ، وفي التأمل الجمالي لا شأن لنا إلا بالأفراد . وما يهم المعرفة هو ما هو مشترك بين كثير من الكائنات ، وما يهم التأمل الجمالي هو ماهو وحيد فريد في كائن واحد (٤) .

(١) « المجلة الفلسفية » ص ١٠ .  
(٢) « المجلة المذكورة » ص ١٢ .

(٣) « المجلة الفلسفية » ص ٩ .  
(٤) « المجلة الفلسفية » ص ١٢ .

وباش ينظر إلى الجميل على أنه نشاط خلاق للعقل . ويقول : « نحن إذن الذين  
تخلق ميدان علم الجمال . . . والطابع الجمالي لشيء ما ليس صفة لهذا الشيء ، بل هو  
نشاط للأننا ، وموقف تتخذه بإزاء هذا الشيء ، وطريقة خاصة ننظر بها إليه ،  
وتأمله ونفهمه وندرکه ونفسره . . . وهكذا فإن التأمل الجمالي ذاتي كله . لأنه يصدر  
عنا ، عن إرادتنا الطيبة ، عن هوانا ، عن استمدادنا الموقت . . . إننا ، في ميدان  
علم الجمال ، مستقلون ذاتياً (١) . » « إننا في ميدان علم الجمال أمراء وسادة ، وحين  
نقول : ليكن نور ، يكون نور (٢) . »

وأخيراً نستطيع أن نتحدث عن تصور للجميل - عند باش - بمعنى « المتعة  
البريئة عن المنفعة » التي قال بها كنت . فثلاً حين يقول إنه ينبغي علينا أن ندع  
لعالم النبات مهمة تحديد هل الزهرة التي ننظر إليها لا توجيه صليبية الفصيلة ، وأن  
ندع للبورخ مهمة استرداد العصر الذي يتسبب إليه زيوس وأفروذيت والعذراء  
المقدسة بكل تفاصيله : فبوصفنا متأملين جمالين فإن هذا لا يهمننا ولا يفيدنا ،  
أما الذي يهمننا ويقلقنا فهو أن نعرف هل الشيء الذي تتأمله يثير فينا حركات  
لاذة أو ألمية ، هل يجذبنا أو ينفرننا (٣) . وبالجملة لحل المشكلة الرئيسية في علم  
الجمالية هو : « إن بقول إن مجموع العواطف التي تصحب كل مظاهر حياتنا  
العادية ، ليكنها في الوضع المعتاد ، تختمق بتأثير نشاطنا العقلي والإرادي ، فنقول  
إن هذا المجموع يتحرر في الحالة الجمالية ويتجلى فيها بكل ثرائه غير المتناهي . . .  
لأنه يفلت ، أثناء التأمل ، من سجن التصورات الحزين الموحش ، ومن كلابية  
الأمر المطلق (٤) . »

(١) المجلة المذكورة ص ١٣ .

(٢) » » ص ١٤ .

(٣) » » ص ٢٢ - ٢٤ .

(٤) » » ص ٢٥ .

وتصور الجميل كما يبناه صادق في المقام الأول فيما يتعلق بالتأمل . لكنه ينطبق أيضاً على الفنان الذي عنده أن الطبيعة كلها ، الأشياء والأحياء ، لا توجد إلا كنبوع للعواطف ، وكسرور وألم ، وكسوتر وتراح ، واحتياح وحول . والفنان هو الذي ينفذ ، بلوأمس روحه المتعددة ، في الأشياء والأحياء ومنها الحياة ، يجعلها تعني وتبكي وتزفر وترقص رقص زرادشت المقدس (١) .

ولنذكر من بين كتب باشين الأخرى : « الفردية الفوضوية عند اشتريز » ( باريس ، السكان ، سنة ١٩٠٤ ، طبعة جديدة سنة ١٩٢٨ ) ؛ « شومان » ( « إعلام الموسيقى » ، باريس ، السكان ، سنة ١٩٣٦ ) ؛ « تسيانو » ( باريس ) ، « المذاهب السياسية للفلاسفة الكلاسيك في ألمانيا » ( ليبنتس ، كنت ، فشته ، هيجل ) ، باريس ، السكان ، سنة ١٩٢٧ ،

### لاي Lapie

وكتاب بول لاي بعنوان « منطق الإرادة » ، يخول لنا أن نتحدث عن نزعة عقلية أو بالأحرى نزعة ذهنية أخلاقية ، ويعتقد لاي أنه يصحح كنت بمعنى أنه ينظر إلى الإرادة على أنها ضرب من الذكاء ، وأن العقل العملي ضرب من العقل النظري . وينذهب إلى حد القول بأن الأخلاق والمنطق هما شيء واحد : « الأخلاق منطق » هكذا كتب (٢) . ويعلم صراحة اعترافه للنزعة الذهنية intellectualisme ، فن رأيه أن الفعل الإرادي يتألف من أحكام وبراكين (٣) ويعارض ميزدي بيزان مؤكداً أن اعتقادنا بالعلة الشخصية لا يقوم على الشعور بالجهد . . . بل الفعل الإرادي ظاهرة يعتقد الأنا أنه سببها . والأنا يعتقد أنه

(١) مجلة المذكورة ص ٢٥ - الرسالة (الضغرى) اللاتينية لباش عنوانها : « رأي شارفي الشعر الساذج والماطفي » رن Rennes سنة ١٨٩٧ .  
(٢) منطق الارادة " باريس ، السكان سنة ١٩٠٣ ص ٣٠٣ ومايلوما  
(٣) الكتاب نفسه ص ٢٧١ .

سبب ظاهرة ما حين يحددها بأحكام . فالإرادة هي إذن مجموع الظواهر التي تبدو محدودة بأحكام (١) . والإرادة بدون الذكاء ليست شيئا . لكن بدون الإرادة ستكون حياة النفس سلسلة من الاستقرآت والاستنباطات ، والارتباطات وتداعى الأفكار جارية على مجرى مطرد (٢) . ويقول لابي مع سقراط وأفلاطون والرواقين وديكارط واسبينوزا إن الفضيلة علم والرذيلة خطأ . لكن ليس كل علم فضيلة . فالمرء لا يكون فاضلا لأنه يعرف أن المغناطيس يجذب الحديد . ولكي يكون المرء فاضلا يكفيه أن يعرف ما قيمة الناس وما يستحقون وما يستطيعون . ويكفي أن يخطئ المرء في تقدير غيره ، وفي معادلة الاستحقاق والمكافأة ، حتى تخرج هذه الغلطة المنطقية غلطة أخلاقية . . . . إن الأخلاق علم لكنها ليست كل العلم . فبين العقل النظري والعقل العملي لا يوجد أى تناقض ونفس القوانين التي تجعلنا نفكر تفكيراً مستقبلياً هي التي تجعلنا نسلك مسلك العدالة (٣) . . . إذا كانت الإرادة ضرباً من الذكاء ، فالأخلاق جزء من العلم . أن أريد معناه أن أحكم أنه ينبغي على وأنى أستطيع أن أفعل . والإرادة تكون خيرة حين يكون هذان الحكمان صادقين . إن الأخلاق هي علم المثل الأعلى وتحقيقه : إنها تشمل علم الغايات وعلم التكسيك (٤) .

ولنذكر من بين سائر مؤلفات لابي : « العدالة بالدولة » (باريس ، ألكان ، ١٨٩٩) ، « الأخلاق وعلم التربية » ، مجموعة أبحاث جمعت بعد وفاته (باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٧) ، « الأخلاق والعلم » ، محاضره ألقى في سنة ١٩٢٢ . ونشرت في مجموعة أبحاث عنوانها : « الأخلاق والعلم » (عند الناشر فاثان ، سنة ١٩٢٢) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٢ وما يتلوها .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٩٤ وما يتلوها .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٨٤ .



## لوى كوتيرا ( ١٨١٨ - ١٩١٤ ) .

يحتل لوى كوتيرا مكانة خاصة في ميدان النقدية الفرنسية . لقد سعى إلى تجاوز الوضعية التجريبية من ناحية ، ونقدية كسنت ومتابعيه الفرنسيين - من ناحية أخرى . وهو خصوصاً ممن يعارضون النزعة النهائية Finitisme عند رنوفييه وإيفلان ، ويود أن يثبث الطريق إلى ميتافيزيقا ذات نزعة عقلية ولا نهائية . وأبرز كتبه في هذا الباب رسالة للدكتوراه بعنوان : « اللامتناهى الرياضى » (١) . ( باريس ، ألكان ، سنة ١٨٩٦ ) . ومن الأمور المميزة تماماً للدوقف الميتافيزيقي لكوتيرا تلك الكلمة التي قالها لاشلييه واختارها هو شعاراً . « إن العلم الحقيقي للروح ليس علم النفس بل ما بعد الطبيعة » . ويعارض كوتيرا الوضعية فيقول : « ينبغي ألا نعتقد أن الفلسفة ليست غير امتداد للعلم وأنه لا وظيفة لها غير تنسيق القوانين المدونة من قبل ابتغاء تكوين نظريات عامة أو استنباط القوانين غير المعروفة بعد بفروض . . . . إن الفلسفة لا تدرس الأشياء والوقائع ، بل الأفكار ، ولا تبحث في قوانين الطبيعة ، بل قوانين الروح . ومن أجل هذا ينبغي عليها أن ترتقى إلى مبادئ العلم نفسها ابتغاء فحص قيمها وامتحان أسسها . وهي في جوهرها نظرية في المعرفة واسمها الحقيقي .

---

(١) عرف كوتيرا أيضاً بأبحاثه في المنطق الرياضى والامة الدولية وقد توصل إليه بتفسير جديد لمذهب لينتس قدمه بمناسبة نشره لشذرات ورسائل مختلفة للينتس . ومن رأى كوتيرا أن أصالة مذهب لينتس ليست في ذككرة الالهة ، بل في فكرة الجوهر المنطقية . وكذلك محاولاته لوضع علم كلى . وعلى هذا فالكتاب المميز حقاً للينتس ليس كتاب « الونادولوجيا » بل « مقال في الميتافيزيقيا » ولندكر من بين مؤلفات كوتيرا : رسائل وشذرات غير منشورة . لينتس ، باريس سنة ١٩٠٣ ، « منطق لينتس وفقاً لوثائق غير منشورة » . باريس ألكان ، سنة ١٩٠٦ ، « جبر المنطق » ط ٢ ، باريس عند الناشر جوميه - بيلار ، سنة ١٩١٤ ، « تاريخ الفقه السكالية » ، باريس ، هاشت ، سنة ١٩٠٣ ( بالتعاون مع ل. ليو L. Léau ) ، « مبادئ الرياضيات » من ضمنها في فلسفة الرياضيات عند كسنت ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٠٥ .

هو النقد، (١). والتلقينية والوضعية كالتأهيم، مبدأ النقد الذي يقول إن الميتافيزيقا مؤلفة من أحكام تركيبية قبلية : فأحدهما اعتقدت أما كان استبدال أحكام تحليلية قبلية بها (الحقائق المنطقية) ، والأخرى اعتقدت أما كان استبدال قوانين تجريبية بها (أحكام تركيبية بعدية) (٢). وكثيراً ما يتفق مع النقدية في كونه ينظر إلى الفلسفة جوهرية وخصوصاً على أنها تقدم العلوم . لكنه يضيف : إن الفلسفة ليست تقدماً فقط . إذا كان النقد ينبغي عليه قبل كل شيء أن يبرز العلم ويؤسسه فلا يبدو لنا أنه مضطر من أجل ذلك إلى تحطيم الميتافيزيقا ، على العكس إنه يحضر لها ويوجه طبيعياً . ومن ناحية أخرى فإن النقد كمن لم يشأ تحطيم الميتافيزيقا بوصفها نظاماً من مبادئ الطبيعة ، بل بوصفها معرفة للأشياء في ذاتها (٣). فالميتافيزيقا بوصفها فلسفة العلوم لها اليوم أيضاً ما يبرر وجودها ، بعد النقدية : فإن نظرية المعرفة تنتج في نفس الوقت فلسفة في الطبيعة وفلسفة في الروح (٤). والحقيقة الواقعية محايدة في الروح وليست عالية عليها ، إنما في أساسها « تشييد للعقل » . « والعقل ينبغي أن يميز بدقة من الذهن *entendement* الذي مجرد ويعمم ، يحكم ويرهن بالتصورات ، وهو الملكة المنطقية حتماً والتحليلية ، بينما العقل *raison* هو ملكة الأفكار المحضة ، والمبادئ التركيبية قبلية » (٥).

ولتمييز نقدية كوتيرا من نقدية كمن وأخلاقه ، يمكن أن نسميها نزعة عقلية رياضية أو نزعة عقلية خالصة . ذلك أن كوتيرا ينظر إلى المعرفة على أنها عمل محض للعقل ويستبعد لذلك « العيان الحسي » الذي يقول به كمن . وإن العالم المختوش يقدم إلتزاماً متفاوتة النقص ، إما عن الوحدة البسيطة ، أو وحدة

(١) - « اللامتناهي الرياضي » - بارمنس الأكان ، سنة ١٨٦٦ ، المقدمة ، ص ٧٦-٧٧.

(٢) - الكتاب المذكور ص IX.

(٣) - راجع كمن : « الأسباب المبتدئية للميتافيزيقية العلم ».

(٤) - اللامتناهي الرياضي « ص XIV-XV.

(٥) - الكتاب المذكور ص VIII و ٥٣٧.

التركيب، ويقتضى لنا بهذا فرصة لتطبيق مقولة الوحدة، لكن هذا التطبيق ينطوي دائماً على قسط من الإعتباط، والعقل يتجاوز ويكمل معطيات العيان عازياً إليها الوحدة الحقيقية، التي يملكها وحدة ويحملها في ذاته (١). خصوصاً والعدد ليس من نتائج التجربة الغليظة، بل هو من خلق الروح على نحو متفاوت في الأصالة والتلقائية (٢). ولأن الطبيعة لا تقدم أبدأ وحدات حقيقية وموضوعات هي هي نفسها، فإن الإنسان مقود إلى تشكيل أشياء متشابهة قدر الإمكان لتكون موسيلة ورمزاً للوحدة المطلقة التي لا توجد إلا في عقله. فالعدد الصحيح لا يوجد موضوعياً أبدأ، بل يركب ذاتياً بواسطة الذهن وفقاً لقوانين الذهن الخاصة (٣). والأمر كذلك فيما يتعلق بالمقدار: فالمقدار لا يوجد أبدأ في الطبيعة معطى. وإنما المعطى هو أشياء محسوسة، جزئية وعينية (٤). والعدد ليست له إذن قيمة موضوعية، لأنه يوجد اعتباطاً بين كائنات مختلفة لامتجانسة؛ والمقياس ليست له قيمة موضوعية، لأنه يقتطع اعتباطاً وحدات مصطنعة في المقدار المتجانس المتصل (٥).

لكن ليس معنى هذا أن الطبيعة والروح متعارضتان أو غريبة كلتاهما عن الأخرى، فإلى جانب وفوق الذهن لدينا ملكة تبرز تطابق أفكانا مع الواقع، أو بالأحرى مع فكرة الواقع؛ هي العقل. وسيكون الذهن حينئذ بمثابة وسيط بين عقلنا والمعطيات التجريبية الخاصة، حتى إنه يبدو أن الذهن دوره الحقيقي هو تطبيق أشكال العقل على موضوعات العيان والخيال (٦). وهكذا فإن العدد

(١) الكتاب المذكور ص ٥٠٨ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٥١١

(٣) » » » ٥٢٠ — ٥٢١ (٤) - كتاب المنطق ص ٥٥

(٥) » » » ٥٢٦ .

(٦) » » » ٥٢٨ .

والتصور ليسا غير وسائل للمعرفة ، وسائل بكل معاني هذا اللفظ ، بها يتضح  
الذهن المعطيات اللامتناهية الأنواع للشعور التجريبي ، يخضعها للوحدة المعقولة (١) .  
وكوتيرا يطبق هذا كله على فكرة اللامتناهي : « فالواقع أنه من البين أن  
فكرة اللامتناهي لا يمكن أن تصدر عن التجربة ، لأن كل موضوعات التجربة  
متناهية بطبعها ، ولا يمكن أن تتركب بواسطة الخيال ، لأن الخيال لا يمكن إلا  
أن يكرر ويكثر معطيات الحواس ، ولا ينتج بهذا غير اللامحدود . وهكذا فإن  
اللامتناهي لا يمكن أن يدرك ولا أن يتصور ، ففكرة اللامتناهي هي بالضرورة  
إذن قبلية ، (٢) . وبهذا المعنى فإن فكرة اللامتناهي متميزة من فكرة اللامحدود  
بل هي تعارضها . والأعداد المعقولة تمكن من التقريب اللامحدود ، بينما التجربة  
لا تمكن إلا من تقريب محدود . وكذلك نجد أن معرفة فذرة المقدار لا يمكن  
أن نمزى إلا إلى العقل . وعلى خلاف المذهب التجريبي من ناحية ، والحساسية (٣) .  
المتعالية عند كنت من ناحية أخرى ، يسمى كوتيرا فكرة المقدار عيانا عقليا .  
وعلى وجه الخصوص يؤكد كوتيرا ، في مقابل مذهب رنوفيه ، أن ضرورة  
المتناهي لا تفرض نفسها على العقل ، بل على الحواس والخيال (٤) .

وفما يتعلق بنقائض العقل المحض ، يكتشف كوتيرا جذورها في الفكرة غير  
الصحيحة التي كونها كنت عن المقدار ، وفي القول غير المشروع بأن المقادير  
أعداد (٥) . ولهذا يرى كوتيرا نفسه مضطر إلى حل مشكلة النقائض في اتجاه مضاد  
لإتجاه النقادين المحدثين . ذلك أن موضوعات النهائيين Finitistes ، وفقاً  
لنقدية رنوفيه المحدثه هو وأتباعه ، لا يمكن تصورها ، بينما نقائض اللانهايين  
متناقضة فعلا . أما كوتيرا فعلى العكس من ذلك يعزو الموضوعات thèses إلى

(١) الكتاب المذكور ص ٥٢٩

(٢) الكتاب المذكور ص ٥١٠

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٦٠

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٥٦

(٥) الكتاب المذكور ص ٥٧٥

الخيال أو بالحرى إلى الذهن ؛ ويعزو التقائض antithèses إلى العقل (١) .  
والخلاصة أن كل ما يمكن توكيده قليلا يبين مطلق فيما يتعلق بالتقائض الرياضية .  
(متناه - لامتناه ، بسيط - مركب ) ليس هو التقائض التي صاغها كنت ، وإنما القضايا  
التالية لحسب : المسكان والزمان لا متناهيان ؛ إذن العالم يمكن أن يكون لامتناهيا  
في الزمان والمسكان . والمسكان متصل وقابل للقسمة إلى غير نهاية ، وإذن فالمادة  
الممتدة يمكن أن تكون متصلة وقابلة للقسمة إلى غير نهاية ، (٢) . أما فيما يتعلق  
بالتقائض الديناميكية (العلية بالحرية - الضرورة ، ضرورى - عرضى) ،  
فإن الموضوعات لم يبرهن عليها ، ولكن التقائض محتملة . والخلاصة أن التقائض  
لمزعومة للعقل المحض راجعة إلى الخلط الذى وضعه كنت بين أفكار العقل  
وأوهام الخيال ، وخصوصاً بين اللامتناهى واللا محدود . « فلنختم بقولنا إنه  
على الرغم من النقدية فإن الميتافيزيقا تظل ممكنة ، وإنه على الرغم من النقدية  
الجديدة فإن من المحتمل قيام ميتافيزيقا لا متناهية النزعة ، (٣)

وكوتيرالم يقدم إلينا تصورا ميتافيزيقيا جديدا . وأبحاثه الأخيرة تتعلق  
بمسا كل تاريخية ومنطقية ولغوية . فثلا فى أبحاثه التاريخية عن لينتس مايمه  
ليس الميتافيزيقا ، بل بالأحرى الطابع المنطقى فى جوهره لمذهب لينتس . وهو  
ينعت فلسفة لينتس بأنها « أكل تعبير عن النزعة العقلية الذهنية ، وأكثره  
تنظيما ، تلك النزعة التى تقول إن هناك اتفاقا تاما بين الفكر والأشياء ، بين  
الطبيعة والروح . والواقع قابل كله لأن ينفذ فيه العقل ، لأن العقل يشبع فيه .  
ولو صف هذه الميتافيزيقا بكلمة واحدة نقول إنها : ذات نزعة منطقية شاملة (٤)

. pänlogisme

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٧٩

(١) الكتاب نفسه ص ٥٧٧ .

(٣) الكتاب نفسه ص ٥٨٠

(٥) راجع « منطق لينتس » ص ١١٠

كذلك يؤكد كوتيرا في نقده لكتاب مبادئ الرياضيات ، لرسل أن فلسفة لييننس الخالدة ينبغي أن تؤسس على المنطق الحقيقي . والزرعة العقلية عند كوتيرا تتجلى أيضا في تفسيره لتطور اللغة الدولية ، بمعنى أنه يرى أنها تعقيل تلقائي . وطريقته في النظر إلى مشكلة اللغة الدولية تنطوي على جانب أخلاقي ، بمعنى أنه يريد بهذا أن يسهم في التقارب بين الشعوب . وهذا ينطبق أيضا على إسهامه في «مصطلحات الفلسفة ، للاند ؛ وقد كتب فيه معظم المواد المتعلقة بالمنطق الصوري . وأخيرا نشير إلى تفضيده القوي للتفسير ذى الزرعة الحربية جداً الذى قدمه برو تيير رسالة كنت « فى السلام الدائم ، (١) .

### أرنولد ريمون

وأرنولد ريمون من إقليم الفو بسويسرة ، يرتبط بكوتيرا إلى حد ما فى محاولة تحديد العلاقة بين المنطق أو بالأحرى بين المنطق الرياضى وبين الرياضيات (٢) يقول ريمون إن المنطق الرياضى ينبغي ألا يكون أبدا تكرارا للرياضيات ، ومن أجل هذا نرى أن مهمة المنطق الرياضى ينبغي أن تكون . تعرف وتمييز اللامعرفات الخاصة بكل علم يدرسه العقل الإنسانى ، أى تحديد مختلف شروط الوجود التى لا يرد بعضها إلى بعض ، الخاصة بمختلف مجموعات التصورات المنطقية . والمنطق الرياضى ، مفهومها على هذا النحو ، يبدو أنه ذو فائدة لاجدال فيها . إنه ليس تكرارا للعلوم الرياضية والفيزيائية لأنه يدرس أسس هذه العلوم بالنسبة إلى أسسه هو (٣) . وعلى كل حال فإن المنطق الرياضى قد حقق تقدما محسوسا على المنطق الارسطيالى بأن بين العلاقات الوثيقة التى توجد فى كثير من النقاط بين منطق الكيف ومنطق الحكم (٤) .

- (١) انظر جريدة « الطمان Le Temps » فى ٢٧ مارس ابريل سنة ١٨٩٩ .
- (٢) انظر « المنطق والرياضيات : بحث تاريخى وتقدمى فى العدد الامتياهى » رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة جنيف ، كاتبة الآداب . طبع فى سان بليز سنة ١٩٠٨ .
- (٣) الكتاب قصة من ٢٠٠ .
- (٤) الكتاب نفسه من ٢٠٥ . راجع اريمون : تاريخ العلوم الدقيقة والطبيعية فى العصر اليونانى الرومانى : عرض موجز للمدارس والمبادئ مع مقدمة لليون برونفك ، باريس عند الناشر بلانشار سنة ١٩٢٤ .

## جان نيكو

وفي إثر كوتيرا ينبغي أن نشير إلى رسالتي الدكتوراه ، اللتين قدمتهما رياضى فيلسوف شاب مات منذ سنوات قلائل ، هو جان نيكو ، لأنهما تتحدثان إلى ميدان المنطق الرياضى - يحاول نيكو في رسالته : « الهندسة فى العالم المحسوس » (١) البحث فى مسألة : إلى أى مدى تكون الهندسة عوناً للفزياء ، وكيف تنطبق قضايا الهندسة على نظام العالم المحسوس ، وكيف تفيد معرفتها فى التعبير عن التجارب والقوانين . لأن كل قضية فزيائية حافلة بالهندسة ، وكل تنبؤ بواقعة محسوسة يهيم لنفسه نوعاً من الترتيب للموضوعات والملاحظين ، يمكن التعبير عنه بعبارة هندسية (٢) . وعلى نحو أدق يقول : « إن الهندسة لا تنطبق على العالم المحسوس فى ميدان محدود من ميادين الفزياء ، مثل انتقال الأجسام غير المتغيرة ، بل فى الفزياء كلها وفى كل جزء من أجزائها . أفلا تتضمن كل قضية من قضايا الفزياء محلات واتجاهات ومسافات ؟ إن لغة العالم الهندسية هى لغة كل قوانين منظورها إليها فى بعض قسمتات شكلية » (٣) .

وفى كتاب « مشكلة الاستقراء » (٤) يسعى نيكو إلى تقرير مشكلة الاستقراء المنطقية فى ميدانها الحقيقى ، ألا وهو ميدان الاحتمال (٥) ومن أجل هذا يناقش كتاب جون مين دكينز : « بحث فى الاحتمال » ، فيبين أن الاستقراء بالعد البسيط هو ضرب من البرهان أساسى وأن كل أولئك الذى اعتقدوا أنهم قادرون على الاستقراء عنه لم يتم لهم ذلك إلا بمعونة المغالطات ؛ وأن هذا النمط من البرهان لا يزال يحتفظ بقيمته ، حتى لو لم نصادر مقدماً على الجبرية ، وأنه لا يمكن أن يزيد احتمال فرض حتى لو لم تعمل الوقائع الجديدة الملاحظة غير أن تكرر من غير اختلاف وقائع معروفة من قبل ، وأن الاستقراء باستبعاد الأسباب لا يمكن

(١) مم مقدمة لبر تراند رسل ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٧٠ .

(٤) مم مقدمة الأستاذ لاندو ، باريس ، ألكان ، سنة ١٩٢٤ .

(٥) الكتاب المذكور ، ص ١٠ .

ابداً أن يتجاوز احتمالاً هزيباً ؛ وأخيراً أنه لم يثبت حتى الآن أن البرهان الاستقرائي يمكن - بعملية ما - أن يرقى باحتمال قانون إلى درجة تقربه من اليقين إلى غير حد .

### ليون برنشك (١٨٦٩ - ١٩٤٤)

ليون برنشك ألمع وأنبه من تبعض النزعة العقلية النقدية ذات الاستلزام الكنتي ، من بين الفلاسفة في العصر الحاضر في فرنسا . صحيح أنه خضع أيضاً لتأثير بسكال واسبينوزا ، ويعد من خير العارفين ببسكال واسبينوزا (١) لكن فضله الرئيسي في سعيه لتجاوز الوضعية التجريبية من ناحية ، والنزعة العقلية الميتافيزيقية بالمعنى الذي قصده هيغل ولاشلييه من ناحية أخرى ؛ وهو يستلهم خصوصاً مثالية كنت النقدية . وهو نفسه شاعر بذلك ويقول صراحة ، إذ كتب في البحث الذي نشره بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لمولد كنت (٢) : « لقد تجمع فيه ( أي في كنت ) وتركز وتوافق ، بفضل العلاقة الأصيلة التي وضعها بين القانون ، والإيمان ، الميول الكبرى التي ، منذ يقظة العقل اليوناني ، ألهمت سعي الفلاسفة وتنازعت موافقتهم . فإذا كانت قد استأنفت بحرياتها المختلفة

---

(١) راجع « مؤلفات ليون برنشك » ، بشرها وفقاً لترتيب الزمن مع وثائق إضافية ومقدماته وتعليقات - ليون برنشك ويوج بورزو وفليكس جازيبه ، مجموعة : كبار كتاب فرنسا ، باريس ، هاشت - ١٩٠٨ - ١٩١٤ ، ١١ مجلداً . وكذلك من مؤلفاته : « عبقرية بسكال » هاشت سنة ١٩٣٤ ؛ « اسپينوزا » سنة ١٨٩٤ ، ط ٢ - سنة ١٩٠٦ ؛ « اسپينوزا ومعاصروه » ، سنة ١٩٩٤ ط ٣ ، باريس ، ألسان سنة ١٩٢٣ ؛ « بسكال » باريس عند الناشر ريفر سنة ١٩٢٤ .

(٢) راجع « الفكرة النقدية ومنهج كنت » في « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » عدد ٣١



يتم ذلك دون أن تتلقى أثناء مرورها بالتفكير البكتني دفعة غير منتظرة . ودون أن تحتفظ المذاهب التي أصبحت تعبر بها عن نفسها بأثر تأثير بالغ في اعماق تركيبها . وبعد أفلاطون وبعد ديكارت لاندرى هل حضارة الغرب تقدم مثلا آخذ على العبقريه له نفس الشمول ويفيد نفس الفائدة غير كنت (١) .

ويمكن ، بمعنى ما ، أن نرى في المذهب العقلي التقدي الذي يذهب إليه برنشك تأكيداً لرأى جاستون مديو في مجيء الطور الرابع (٢) ذلك أن برنشك في كتابه الرئيسي : « الموجبات في الاحكام » (٣) يرى مثلاً أعلى للحكم الكامل الضرورة والمعقوية البطون ntériorié . «رد إلى الوحدة» بحيث أن معنى المعرفة هو إعطاء الخارج شكل الداخل . ويتصور الفلسفة على أنها معرفة كاملة وبقاها المعرفة ليست أمراً عرضياً يضاف إلى الوجود من خارج ، دون أن يعيره ، بل المعرفة تكون عالماً ليس عالماً إلا من أجلنا نحن . وانعرة لا تكون مطابقة لموضوعها إلا حين تكون معرفة نفسها (٤) وفي المعرفة العلمية نجد أن العبقري العارف وموضوع المعرفة كأيهما حاضر مع الآخر ، ويفترض أنه ثابت لا يتغير (٥) . أماني المعرفة الكاملة فعلى العكس من ذلك « ينبغي أن ينخرط العقل ب كله . في حل المشكلة . والعقل لا يعطى نفسه موضوعاً ثابتاً يظل موضوعاً أمامه ، بل يسعى ليدرك ذاته في حركته ونشاطه وليبلغ الإلتاج الحى ، لا المنتج الذى يمكن التجريد اللاحق وبعده أن يضعه على حدة . . . النشاط العقلى وأعبا

(١) لتجديد موقف برنشك على نحو أدق ، ينبغي من غير شك أن نضيف أنه برفض النقدية المحدثة التجديدية السلبية في جوهرها التي دعا إليها رنوفيه ، ويود أن يكمل ويواصل كنت بواسطة اسبيتوا وفشته .

(٢) راجع ماقلناه من قبل

(٣) باريس : « آسكال » ، سنة ١٨٩٧ ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى جامعة باريس أما الرسالة (الصفحة) اللاتينية فتقولها : « كيف برهن ارسطو طاليس على ميثاقه بقاءه بقوة القياس »

(٤) « الموجبات في الأحكام » ص ٢ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٣ .

انفسه - تلك هي الدراسة التامة للمعرفة التامة ، وتلك هي الفلسفة ، (١) . وما  
 يميز المعرفة التصورية أيضا هو أن الأمر ليس أمر استبدال الثنائية بالوحدة ؛  
 بل أمر رد الثنائية - على نحو معقول - إلى الوحدة وتلك هي الوظيفة التي يؤديها  
 العقل في داخل التصور كأساس التصور هو إذن أنه فعل به توحد العلاقتان ( المفهوم  
 والمصدق ) ويقال بالهوية بينهما ، العلاقتان اللتان بينهما التحليل على التعاقب  
 في التصور ولا يمكنه أن يصفهما في حال انفصال . « وبعبارة أخرى فإن  
 أساس التصور هو ما نسميه بالحكم ، ويمكن أن نقول بغير مفارقة إن التصور  
 هو الحكم ، (٢) والجهة لا تتسبب ، في نظر برنشك ، إلى الحكم منظورا  
 إليه في تعبيره التلقائي ؛ بل هي ترجع إلى التأمل النقدي وإلى نوع من الحكم :  
 على الحكم : انها لإصدار حكم Beurteilung وليست حكما urteil كما يقول  
 الألمان (٣) .

والمشكلة المنطقية لجهة الحكم تطوى على المشكاة الميتافيزيقية لحقيقة  
 الحكم (٤) وهذا نجد أن برنشك يرجع الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة ، ويقر  
 بأن الفعل المكون للمعرفة هو الحكم ، وأن الحكم يتميز بتوكيد الوجود (٥) ،  
 « إن الوجود دلة الفكر ؛ فإذا كان الموضوع الجوهري للفلسفة هو إعطاء  
 تعريف للوجود ، فينبغي أن نبحث في الفكر عن مبدأ هذا التعريف ، (٦) .  
 وبرنشك يتصور شكل الحكم على أنه شكل الوحدة . « والفعل verbe يدل  
 على أن الفكرتين متحدتان به إلى حد ألا يكونا في الواقع فكرتين ، بل فكرة  
 واحدة ، أي وحدة عقلية . « والوجود ليس رابطة خارجية عن الأفكار ، بل  
 الأفكار تتحد من الداخل ، وعلّة الفعل هي البطون المتبادل الأفكار (٧) .

(١) الكتاب المذكور ص ٥٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٩ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٤٦ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٧٨ .

(٥) الكتاب المذكور ص ٨٠ .

(٦) الكتاب المذكور ص ٢٧ .

(٧) الكتاب نفسه ص ٨٠ وما جملها .

والمعرفة هي في أصلها وبالضرورة لاشعورية . والعقل الذى يعرف يجد نفسه من غير شك في فعل المعرفة ؛ لكنه يجد فيه أيضا شيئا معتما لا يمكنه التنفيذ فيه . وهو ما يسمى عادة باسم : الأشياء (١) . والعقل لايسير ، كما نشاء فلسفة التصور ، من الممكن إلى الواقع ، بل يذهب ، وفقا لنظرية الحكم ، من الواقع إلى الممكن (٢) وكل حقيقة واقعية يضعها الحكم هي بالضرورة نسبية إلى هذا الحكم . وبينما الموجود الميتافيزيقي ينبغي أن يدرك على أنه يكفى نفسه وثابت راسخ ، وبالجملة جوهر ، فإن وجود الحكم مقيم في فعل العقل ، ويشهد بنشاط حى ، أى دائما في الحركة وفي المجهود . والحقيقة الواقعية لاتنفصل أبدا عن العقل ؛ إنها تنخرط في نموه الباطن ، وتتحول معه وتمر بكل درجات تطوره الحى ، (٣) . والمثل الأعلى للخارج extériorité عقيم تماما . وبالعكس المثل الأعلى للداخلية — لما كان هو الوحدة في المجال النظرى والمجال العلمى فإن الاقتراب منه رقى بالضرورة في العلم وفي الحياة الأخلاقية . وإذا كانت الحضارة الحقيقية ، هي من ناحية في أن غد إلى السكون كله طريقة التفسير التى يقدم التحليل الرياضى نمطها الأصنى ، ومن ناحية أخرى نمى إلى الإنسانية كلها ذلك التضامن الكامل الذى قدمت بعض الجماعات الدينية حتى الآن نموذجها الأكل ، فإن التقدم نحو الداخلية في انسجام مع سعى الحضارة الإنسانية ، ومصيرنا الاتجاه نحو الوحدة . « والعلم والأخلاق بتوجهيهما الإنسان نحو تلك الوحدة التى هي باطنة في كل فكر فردى ، يؤسسان ، في حضن الفرد نفسه ، المشاركة الجماعية ، ومدينة العقول ، وبهذا يبرزان مبدأ الداخلية بوصفه المثل الأعلى الفعال الحق ، (٤) .

(١) الكتاب نفسه ص ١٠٥ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٢٢٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٢٧٢ وما يتلوها

(٣) الكتاب نفسه ص ٢٣٥ .

وبرنشغك في سائر كتبه يواصل النضال في سبيل المثل الأعلى للداخل  
 intérieurisme فهو في المدخل إلى حياة العقل ، (١) يقدم إلينا نوعا من  
 تركيب حياة العقل ، وفيه يعرف الفلسفة بأنها التفكير المنهجي للعقل في نفسه ، (٢)  
 ويصحى لعدت الكون ، أعنى حياتنا العلمية والجمالية والأخلاقية والدينية بأنها  
 بمثابة تحقيق تلقائي للعقل ، ، ولإذن فإذا شاء العقل أن يفهم العالم ، فينبغي عليه  
 ألا يحصر نفسه في الأحكام السابقة التي للتجربة وألا يستسلم للتوجيه بالصدفة ؛  
 وينبغي أن يعطى لنفسه امتثالا للعالم لا يتناسب بعد فقط مع لحظة وفرد ، بل له  
 قيمة بالنسبة إلى كل اللحظات وكل الأفراد . . . ؛ وينبغي عليه أن يخلق العلم ، (٣) .  
 والتقدم الذي يتم من الإدراك إلى العلم لا يتم نحو طبيعة الأشياء ، بل نحو طبيعة  
 العقل (٤) . إن الحقيقة معناها المعقولية . والعقل ، وهو ينبوع المعقولية ، هو  
 ينبوع الحقيقة (٥) . والحقيقة ليست أبدا بالنسبة إلى العقل أمرا ثابتا بالنسبة إلى  
 أمر آخر ثابت . إنها حياة ، حياة العقل نفسها . وهكذا فإنه في الوقت الذي  
 يولد فيه الحق وينمو ، فإن العقل الذي به ينمو الحق ويولد ، يتطور ويتقوى ،  
 لأن العقل ليس شيئا مكتملا ثابتا لا يتغير (٦) . ونصيب العقل في الخلق والاستمتاع  
 الفنين لا يقل عن ذلك . فالعمل الفني هو ما يثير أو يحدد الانفعال الجمالي ،  
 ومعيار العمل الفني يقوم في العقل الذي يتأمله ، (٧) . والروح هي مصدر الجمال ،  
 وهي أيضا مقياسه ، (٨) . لكن الأخلاق توجد ، فيما يبدو ، مستقلة عن كل تجريبية ،  
 أكثر من الحق والجمال . فثلا ما تطلبنا به الحرية هو أن تنفصل عن الفرد الذي

- (١) باريس ، أسكان ، سنة ١٩٠٠ ( العقل = esprit هذه الكلمة عند برنشغك  
 بمعنى العقل لا بمعنى الروح بالمعنى المقوم في المربية ) .  
 (٢) الكتاب المذكور ، تشبيه  
 (٣) الكتاب المذكور ص ٦١ .  
 (٤) الكتاب المذكور ص ٨٥ .  
 (٥) الكتاب المذكور ص ٩١ .  
 (٦) الكتاب المذكور ص ٩٧ .  
 (٧) الكتاب المذكور ص ١٠٩ .

هو نحن لتصير العقل (أو الروح) الذي قررنا أن نكونه . وكذلك الحكمة والتشجاعة في نفس الوقت الذي فيه تفصلنا عن فرديتنا فإنها تزيد العقبة التي كانت قائمة بيننا وبين الروح (أو العقل) (١) . وتقدم الحياة الروحية في الفرد شرط تقدم الحرية الروحية في الإنسانية . والإنسانية هي الوسيط الضروري بين الفرد الذي هو نحن وبين الروح التي نود أن نكونها (٢) ، وأخيرا فإن الدين هو أعلى تأكيد لحقيقة حياة الروح . فوجود الإنسان الروحي ينطوي إذن ، شرطا له ، على وجود الوحدة العليا ، وحقيقة المذهب الروحي هي نفسها الحقيقة التي هي أساس الدين ، (٣) . ولكي يكون في الإنسان مكان للحياة الدينية ، فينبغي أن يحمل الإنسان في نفسه المبدأ الأعلى الذي هو علة وجوده ، وينبغي أن يحمله على أنه مثل أعلى ففعال (٤) . والحياة الدينية تكشف لنا عن المثل الأعلى للحياة الروحية بكل عمقه ، واشتراك كل السكائنات في المبدأ ، الذي هو الوحدة نفسها ، وهكذا يحول الفكرة التي لدينا عن مصيرنا . دلسنا بعد فردا ، محصورا في رغباته ومخاوفه ، ومقدر عليه الكفاح في سبيل المحافظة على حياته الفيزيائية أو تنميتها . نحن المركز الكوني ، مركز الفكر الذي يعطى لكل شيء الحق والجمال ، ويطبع قانونه وهدفه على كل نشاط ، إننا نحن الروح ، (٥) .

والنزعة العقلية النقدية التي ينزع إليها برنشفك ذات منابع ذهني intellectualiste في جوهره . وهذا ما نجده أولا في تصورهِ للمثالية المعاصرة . فإن المذهب المثالي لا يعني شيئا آخر غير أن العلم بالحديث لا يضح نفسه في الموجود المطلق

(١) الكتاب المذكور ص ١٢٦ -- ١٢٧

(٢) الكتاب نفسه ص ١٢١ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٥٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥٩ .

(٥) الكتاب نفسه ص ١٦٥ -- ١٦٦ .

الذى هو فى هوية مع ذاته، بل يتحرك فى الفكر ، من خلال اسلوب واستبعدادات  
 هى وحدها التى تمكنه من الاقتراب المتزايد من الحقيقة الواقعية ، (١) . لكن  
 النزعة الذهنية intellectualisme كما يفهما برنشك لا تعرف الإحراج  
 الذى يزعم خصومها أنها موجودة فيه ، « لماذا يختار بين التصور وبين العيان ؟  
 إن التصور هو ما يفسر ، والعيان هو ما يراد تفسيره . . . ومن شأن التصور  
 ليس فقط أن ينير العيان ، بل وان يبرره كحقيقة واقعية فى ميدان الفكر » (٢) .  
 وثم ميزة أخرى للمثالية النقدية هى أنها تنبذ فى نفس الوقت الميتافيزيقا بوصفها  
 علما بالكون مطلقا ، وبالله ، لأنها خارج طور الروح ، (العقل) الإنسانية ، كما  
 تنبذ الشك لأنه يسيء إدراك قيمة العقل الإنسانى الحقيقية ، بأن يفسر استحالة  
 الخروج عن الذات للوصول إلى الموجود غير المشروط - أن يفسر ذلك على أنه  
 نقص وعجز . وفى مقابل ذلك فإن المثالية النقدية « تضع نفسها مباشرة فى مواجهة  
 الروح ، وتجعل مهمتها الوحيدة هى معرفة الروح » (٣) .

وبرنشك فى كتابه « مراحل الفلسفة الرياضية » (٤) . ينعت موقفه بأنه  
 « مذهب ذهنى رياضى » . وفى هذا الكتاب أيضاً ذى الأهمية الخاصة لفهم  
 التأثير المتبادل بين العلم والفلسفة فى تطورهما التاريخى نجد أن موقف برنشك  
 نقدي فى جوهره ، بل ذو نزعة (٥) . نقدية criticiste . فإنه يسعى فيه إلى  
 تجاوز المذهب التجريبي من ناحية ، والنزعة العقلية الميتافيزيقية من ناحية  
 أخرى . ففي رأيه أنه ليس ثم بيئة منطقية خالصة ، ولا بيئة حسية خالصة .  
 ويسمى كليهما أصناما ينبغى تحطيمها . وقيم حقيقة المعرفة على تكييف متبادل

(١) « المثالية المعاصرة » ، باريس ألكان سنة ١٩٠٥ ص ٤٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٤ .

(٣) الكتاب نفسه ص ١٧٣ .

(٤) باريس ، ألكان ، سنة ١٩١٤ .

(٥) « ذو نزعة نقدية : أى ينتسب إلى مذهب كنت النقدي » .

للتجربة والعقل ، يجعل من التجربة عقلا بالفعل ، ويؤمن للعقل امتلاك الأشياء (١) .  
 وبتغيير الصورة السكونية للعلاقة بين العيانات والتصورات يمكن التعبير  
 عن تصور العلاقة بين التجربة والعقل ، أو - والمعنى واحد - بين التجربة والمعرفة  
 العلية على النحو التالي : التجربة بدون العقل عياء ، والعقل بدون التجربة غاوة .  
 يقول برنشك : « لاشيء أقل شها بالتجربة العلية من مشاهدة معطى مقدم  
 مباشرة من الموضوعات الخارجية ، ولا شيء أقل شها بالعمليات الفعلية التي يقوم  
 بها العالم من سير قول منطقي خالص . فالواقع أنه من المسالك الأيسر للحساب  
 والهندسة يتقرر ارتباط بين التجربة والعقل ، ومن هنا يفتح الطريق الذي  
 فيه يتحرر العقل من الألق المحدود للامتثالات الحسية ، حيث يكتسب القدرة  
 على النفوذ في العلاقات المسكونة للواقع ، إلى أعماق غير منتظرة ، (٢) . وفي نفس  
 المعنى الذي قصده مليو من الطور الرابع يود برنشك أن يتجاوز وضعية كوقت  
 بزعة ذهنية رياضية بشرها أفلاطون وديكارت واسينيوزا وكانوا وادها (١) .  
 « إن النزعة الذهنية الرياضية قد أصبحت من الآن فصاعدا مذهبنا وضعيا ، لسكنه  
 يقبل الصيغ المعتادة في المذهب الوضعي : فبدلا من أن يجعل التقدم ينبثق عن  
 النظام ، أو الديناميكي عن الاستاتيكي ، ينحو إلى أن يجعل النظام المنطقي  
 ساج التقدم العقلي » (٤) . وبرنشك يرى في التحليل الرياضي إيحاء من التجربة  
 توسيع التجربة نفسها والامتداد بها . والخلاصة أن برنشك يقول ، مستلهما  
 خصوصا اسينيوزا : إن الرياضيات هي الأساس في معرفة العقل كما أنها الأساس  
 لعلوم الطبيعة ، ولنفس السبب : العمل الحر الخصب للفكر يبدأ من العصر الذي  
 جاءت فيه الرياضيات فزودت الإنسان بالمعيار الصحيح للحقيقة ، (٥) .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٧ ، فنبه .

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٦

(١) الكتاب المذكور ص ٤٩٨

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٦

(٥) الكتاب المذكور ص ٥٧٧

ثم إن برنشك ، في كتابه ، التجربة الإنسانية والعلية الفزيائية ، (١) يفحص التصور التجريبي الخالص للتجربة . ويسمى تجربة المذهب التجريبي « تجربة مطلقة » ، يفضها في مقابل تجربة المذهب العقلي كما يفهما . « إن تجربة المذهب التجريبي تجربة مطلقة : تنتهي في اللحظة التي تبدأ فيها تتجلى ، في إظهار المطلق ، والمثل الأعلى لمثل هذه التجربة ينبد في مستوى الذاتية كل عمل خاص ، وكل مجهود أصيل ، للعقل الإنساني ، من أجل الإدراك أو العلم » . وفي مقابل ذلك نجد أن تجربة المذهب العقلي تجربة إنشائية ، « تجربة كائن يرى أن ثم شيئا يراد معرفته ليس هي إياه في وجوده ، وينبغي أن يبقى متميزا منه ، كما أنه هو متميز بما يعرفه » . (٢) وبرنشك ، باستشارتها كما هي ، ومطالبته إياها بتوجيهها خلال اختلاف التصورات التي كوحتها الأجيال المتعاقبة عن العلية فإنه يبين لنا أن المثالية المتعالية لا تكني بل ينبغي تكلمتها بواقعية تجريبية (٣) .

والغلظة الأساسية التي ارتكبتها المذهب التجريبي ، هي في نظر برنشك المصادرة الميتافيزيقية التي بها يفصل التجربة عن طابعها الإنساني لتعليقها على مصطلق معطى مباشر سيكون امتيازاً لواقعة أولية للشعور كما هي الحال عند بيران ، أو لعيان ذي محتوى كيني كما هي الحال عند استيورث مل . ولكن لا يوجد أبداً في واقع الإدراك أو واقع العلم مثل هذه التجربة . وبالنسبة إلى هذه الضكرة الأولية ، التي تظل خيالية ، عن التجربة فإن التجربة العينية التي لدى الإنسان فعلا عن العملية هي شيء أكثر تعقيدا أو تنوعا إلى غير حده (٤) . وبرنشك ، كي يميز مذهبه من فلسفة الطبيعة ، بالمعنى الذي يقصده

(١) باريس ألكان سنة ١٩٢٢ .

(٢) الكتاب المذكور ص VII

(٣) التجربة الإنسانية « ص VI

(٤) الكتاب نفسه ص ٥٦١ .



هيجل ، من ناحية ، ومن فلسفة العلم بالمعنى الذى قصده . كثرت أو كوت ، من ناحية أخرى ، فإنه يسمى مذهبه باسم « فلسفة الفكر » (١) . وهو بمعنى من المعانى يرى فى مذهبه هذا عوداً إلى الميتافيزيقا ، لكن دون أن يدعى أنه وصل بذلك إلى رسم لوحة كاملة له . عملية . بل يكفيه أن يدرك مجرى الفكر ، مع التمرجات والانحناءات المفاجئة والبحيرات المنبسطة والمساقط السريعة ، فى الأنهار الطبيعية . والطبيعة ، مستقلة عن العقل الذى يعرفها ، هى فى نظر برنشك تجريد ، وكذلك العلم منظور إليه مستقلاً عن صيرورته . وه فلسفة الفكر ، تهدف إلى تكوين ذلك التسلسل الذى تؤلف الرؤى المتعاقبة للكون عناصره ، مع الأمل فى الوصول إلى شىء آخر مختلف تماماً غير مجموعة من الآراء المتنازعة المختلفة ، وإلى الاتجاه نحو باطن متقدم ومتبادل فى آن . معا . وفى هذه المعنى فإن خاتمة كتاب برنشك هذا تعد بمثابة فلسفة فى التاريخ الإنسانى (٢) .

وبرنشك يصف تصوره للعلاقة بين التجربة الإنسانية والعلية بأنه نزعة إنسانية . Humansime تمييزاً له من النزعة التشبيهية الخاصة . anthropomorphi . وفى رأيه أن كل تجربة كانت للإنسان عن الكون ترسم فى شكلها الأولى على أنها إنسانية مطلقاً . « إن الإنسان يعطى نفسه فقط منظر الأشياء ، بل هو يحشور نفسه فيها كمثل Acteur ، تمثله هو هو ما يشاهد من خلال الأشياء انعكاسه وإسقاطه (٣) » . لكن بينما النزعة التشبيهية تلتقى من غير شعور على الأشياء وعلى الله نفسه نفس الإنسان ، فإن النزعة الإنسانية ترد هذه النفس إلى الشعور باختصاصها الحقيقى ومجالها (٤) . ويرى برنشك نفسه مضطراً إلى رفض المذهب

(١) الكتاب نفسه ص ٥٦٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٥٤١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٥٧٢ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٥٧٦ .

التجريبي لأن هذا المذهب - حتى بعد التصحيح الشاق الذي قام به جون استيورت  
 مل في كتابه « مذهب في المنطق » - لم يصمد لامتحان الحقيقة العلمية (١) ؛ لأنه  
 ترك وظيفة العقل تغلت ، وهي وظيفة توحيد وتضامن ، تتجلى في الرياضيات  
 وإليها يرجع تركيب العالم الفيزيائي وتماسك العلم الأخلاقي . وتبعاً لذلك فإن المذهب  
 التجريبي لم يستطع الإحاطة بهذه الطبيعة نفسها ، التي نجحت صورتها المتصورة  
 مقدماً حقيقة العلم الوضعي (٢) . والمعرفة الإنسانية التي هي موضوع التجربة  
 الإنسانية تدين بحقيقتها للترابط القائم بين المعقولية والموضوعية . ويفضل المرء  
 عن الجري الحقيقي ووجود هذه المعرفة نفسه حين يتهم بأن يدفع عن نفسه  
 المعقولية الموضوعية للوصول إلى عزل ومعارضه الشيء المزوج المؤلف من  
 العقل المطلق والموضوع المطلق . وعلى العكس من ذلك نجد أن مهمة الفيلسوف  
 هي أن يتابع ليس فقط في التقدم للأحدود ، بل وأيضاً في التضامن الوثيق ،  
 الصيرورة المزدوجة للمعقولية والموضوعية (٣) . . . . . ولما كان برنشفك يود  
 تجاوز المثل الأعلى الاستنباطي والمثل الأعلى الاستقرائي معا ، فإنه يطالب من  
 وجهة نظر مذهبه الذهني الرياضي أن تكون فلسفة الفيزياء متضامنة مع فلسفة  
 الرياضيات (٤) . « إن تطبيق الرياضيات على الفيزياء يلقى على النتائج التجريبية  
 ضوءاً من أصل فوق حسي ، يقصد منه إلى جذبها وإدخالها هي الأخرى في المجال  
 العالي للنظام العقلي والانسجام (٥) ، ، ومن هذا فإن نظرية التجربة لن تحدث  
 صدعاً وقطيعة بين الفيزياء والرياضيات . والتجربة مختلفة عن العقل أكثر جدداً  
 من كونها تناقضه (٦) . ونمط الحقيقة الذي يتجلى في هذا الارتباط بين المعقول

- 
- (١) الكتاب المذكور من ٨٨ ، .  
 (٢) الكتاب المذكور من ٥٩٣ .  
 (٣) الكتاب المذكور من ٥٩٥ ، ٦٠٦ .  
 (٤) الكتاب المذكور من ٥٩٨ .  
 (٥) الكتاب المذكور من ٦٠٣ .  
 (٦) الكتاب المذكور من ٦٠٧ .

والواقعي ، هو ذلك الذي حدده كنت بأنه علاقة متبادلة بين العقل والتجربة ، العقل الإنساني والتجربة الإنسانية . لكن كنت كان قد كون عن هذا العقل وتلك التجربة تصورا جماليا استاتيكيًا ، يمكن من فصلهما كما تفصل القالب الذي تلقى العجينة ، والكعكة التي تخرج من القالب (١) . ورنشفاك يرى في نظرية التسمية المعجمة لاينشتين تأييدا ثمينا لهذا الارتباط . إن العقل والتجربة لا يمكنهما بعد أن يعزلا ويستدبر كل منهما الآخر ، إنما هما متضامان ، مقدرا عليهما أن يمتزجا ويتداخلا أو بعبارة أدق أن يتقوى كل منهما بالآخر مثل اليدين المتماسكتين في نظرية المعرفة عند الرواقية وتظلان مضمومتين (٢) . وهكذا نجد أن التضامن والتداخل المتبادل بين الداخل والباطن يؤلفان مجموع المعرفة والوجود (٣) .

والخلاصة أن المثالية النقدية — في نظر برنشفاك — وليدة العلم المعاصر تستبعد إحراج التشبيه الاستنباطي في اتجاه أرسطو ، والنزعة الطبيعية الاستقرائية في اتجاه بيكون وكونت . وهكذا نجد أن المثالية النقدية تسير ، في الميدان النظري ، في طريق النزعة الإنسانية : الذي اختطه سقراط باكتشافه للعقل العملي ، والذي انخرقت عنه الواقعية المترمة التي قال بها أرسطو (٤) . إن الموضوع والذات ينتسبان إذن إلى نفس المستوى من الحقيقة الواقعية ، أي انهما يستندان إلى نظام واحد من التقريرات . والمثالية ، مفهومة على هذا النحو تلتصق بالنتائج التي تتمسك بها الواقعية بحق ، وتبررها . لكن لم يكن في وسع الواقعية أن تبررها ، لأن الحكم السابق المتعلق بالعيان المباشر وقفها عند وصيد

(١) الكتاب نفسه ص ٦٠٨ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٦٠٨ — ٦٠٩ .

(٣) المحكثات نفسه ص ٦١٠ .

(٤) الكتاب نفسه ص ٦١٠ .

التحليل التأملى . « وكون المثالية ليس ذلك الذى ينحل فى ذاتية الشعور الفردى » بل هو ذلك الذى تفرض حقيقته نفسها على الشعور العقلى ، وهو دار الحكم الحق حتى إنه وفقاً للمثالية العقلية ليس ثم أنا أمام اللا - أنا ، ولا لا - أنا قبل الأنا ، لأن الأنا واللا - أنا تقيمتان متضامتان لعملية واحدة للعقل ، (١) . وفى نظر النزعة الإنسانية أو المثالية العقلية ليس ثم عالمان ولا مصيران ، عالم التأمل والنظر وعالم العمل ، مصير الإنسان ومصير الطبيعة ، وكذلك طبع العلم بطابع أكثر إنسانية بمقرنتنا بالأشياء ، وبطابع أكثر موضوعية عمليات معرفتنا (٢) . و برنشك هذا يعارض وضعية كونت التى تقول إن العلم تسجيل لنتائج موضوعية خالصة تفرض نفسها بنفسها ، مستبعدة كل تفكير نظرى فى التركيب الداخلى للمعرفة ، وكل تأمل فى وظيفة المعرفة . وتبعاً لما انتهى إليه تطور الفيزياء منذ قرن من الزمان فهم المعرفة مرتبطة بتكوين شعور عقلى . حتى إن الحياة العنانية هى إحدى قواعد الحياة الإنسانية ، أعنى الحياة الروحية بوصفها تسمو فوق اللاشعور الفريزى الذى ينحصر فيه النظام البيولوجى بطبعه ، (٣) .

« تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية » (٤) - هذا هو عنوان كتاب ألفه برنشك وأهداه إلى هنرى برجسون . وهو من غير شك من أهم الكتب التى ظهرت فى فرنسا فى ميدان الفلسفة فى السنوات الأخيرة . وفيه رسم برنشك الملاحظ الأساسية لفلسفة فى تاريخ الفكر الغربى ، مستهدفاً على الأخص إيضاح فكرته فى الصراع من أجل استيطان الوجود بالمعنى الذى تقضده المثالية التقديرية . و برنشك ينظر إلى التقابل بين الشرق والغرب من الناحية التاريخية والجغرافية

(١) الكتاب نفسه ص ٦١١ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٦١٣ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٦١٤ .

(٤) باريس ، السلطان سنة ١٩٢٧ ، فى مجلدين .

وهو يرى أن الخاصية المميزة الأساسية للغرب هي الإنسان العاقل homo sapiens في مقابل الإنسان العامل homo Faber وقد هدف إلى بيان تطور الإنسان العاقل (١) في دراسة مفردة مسهما بذلك في إيضاح الرقي الروحي للإنسانية (٢) وسقراط وبرجسون يؤلفان نقطة الابتداء ونقطة الأوج في تقدم الوعي هذا. وينبه إلى أنه بدراسته للوعي يتجنب افتراض وجود شعور نفساني وضيق أخلاقي، يمكن فصل الواحد عن الآخر خلال داخل الأنا، كما يميز في القلب بين البطين والأذن (٣). لقد رأى سقراط أن الحكمة علم؛ لأن العلم نفسه نمسا في أرض العمل لا في تجريد النظريات (٤). والمعرفة فضيلة، والشر هو الجهل، ولهذا فلا أحد شرير عن قصد وإرادة. وعمل العقل هو انجاز هذا التكامل وهذه الوحدة فينا، اللذين يستبعدان كل تمييز بين التأمل الأخلاقي وتطبيقه على الفعل، بين σοφροσύνη (= الفطنة) وبين σοφία (= الحكمة)، مما يؤمن بذلك سيطرة النفس على الجسم (٥). كذلك فإن الخدمة الجلى التي تدين بها الفلسفة بوجه عام، وكل فيلسوف بوجه خاص، لبرجسون هي أنه أخرجنا من القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر معاً. لقد أخرج من نطاق الجدل الطابع السطحي غير المنطقي للزعة العقلية الزائفة التي أشار إليها ليعارض بها الدفاع الرومى عن الغريزة. لكنّه على نحو لا يقل فائدة، يبين ما في هذا الدفاع من عدم كفاية من ناحية النظر العقلي وعقم من الناحية الإنسانية، لأن الغريزة وضعت في المستوى الأولى للدافع الطبيعي. ولكن بفضل برجسون فإن فلسفة القرن العشرين، عبر

(١) الكتاب المذكور من XVII-XVIII، المقدمة

(٢) الكتاب المذكور من XXII

(٣) الكتاب المذكور من ٤

(٤) الكتاب المذكور من ٩

(٥) الكتاب المذكور من ١٠

شكلية العقل ولا شعورية الغريزة ، سارت للملاقة ما كان الأساس في روحية القرن السابع عشر : وحدة الحق في العلم والشعور (١).

وعلى كل حال فإن برنشفك يعارض الحياة الباطنة ، عند النزعة الذاتية بالحياة الروحية ، ونتيجة حجاجه هي أن الانتقال من حياة باطنة ستكون حياة الفرد فقط ، إلى الحياة الروحية حقاً ، أمر ممكن نظرياً . كذلك يرى في نظرية النسبية لاينشتين استمراراً للنظرية السقراطية ، لأنه عند اينشتين تقوم علاقة وثيقة وارتباط عيني بين روح العالم وبين عالم العلم : فالعالم يتعلم أن يتبين وجهة نظر الغير كما يتبين الغير من وجهة نظره هو (٢) . وعند كينت « أن قبول الأمر المطلق يعني ، في داخل الشخصية ، إخضاع الموجود المحسوس ، والإنسان - الظاهرة ، إلى الموجود المعقول ، والإنسان - الشيء في ذاته ، وانتقال الطبيعة إلى الحرية (٣) . » والخلاصة أن المثالية الأخلاقية تتطلب - ضد الغريزة والانانية - نفس مجهود القاب العنيف الذي طالبت به المثالية العلمية ضد العيان الحسي في خصوصه المتقاطرين antipodes أو لفهم النظام الذي يجعل الشمس في مراكز الكون (٤) . وهذا الموقف الأساسي الذي يتخذه برنشفك يتجلى أيضاً في تصويره للطبيعة ولقيمة الدين . ويقول : « الإنسان يشارك في الألوهية بقدر ما هو يشارك في العقل ، (٥) » والتقدم الأخلاقي للإنسان لا يكتسب معنى إيجابياً ، ولا يقدم إلى تقدم الحياة العقلية أو الجمالية أساسه المشروع وضمان النجاح ، إلا بشرط ألا يستنفد نفسه في المجال الإنساني الخاص . و« مقتضى الأخلاق لا يتحقق فعلاً إلا بالاعتراف بملو

(١) الكتاب المذكور ص ٦٩٣ - ٦٩٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧٢٠ - ٧٢١ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٧٢٧ - ٧٢٨ .

(٤) الكتاب المذكور ص ٧٢٩ .

(٥) \* \* \* \* \* ص ٩٦ .



عن استمتاع الطبيعة الغريزية بنفسها (١)، وأولوية الأنا البيولوجي تنمو ، عند روتسو ، في نطاق الذاتية الحيوانية (٢) . د والخيال الرومنتيكي لا يسمح بمعارضة السلطة الاستبدادية للتقاليد إلا بالثورة الفوضوية للفرد ، والهوى المنفجر لرجل مثل جان جاك روسو ، (٣) . وبرنشك يعارض روسو بسقراط . ففضل سقراط هو السورة التي أشاعها في العالم القديم ولا يزال يصدر عنها الفكر الغربي ، وهو أن هذه السورة أيضاً يوجد في منشأها سعي جذري لا ينقذ من أجل تعمق معرفة الذات ، ونقلها من الشكل المحدود في علم نفس الفرد إلى الصورة المعممة لتجديد الوجود الروحي (٤) . أما روسو فعلى العكس من ذلك د نقل الإنسان الظاهري إلى مستوى الإنسان في ذاته بأن جعل الغريزة الإلهية للشعور هي بعينها العاطفة الطبيعية للأنا ، (٥) .

وبرنشك يميز عدة درجات لمعرفة الذات ، كما يفهما . فهو يتحدث عن الإنسان الصانع ، والإنسان المتدين ، والإنسان الساحر ، والإنسان الناطق ، والإنسان السياسي ، والإنسان الفنان ، والإنسان العاقل ، والموجود الروحي . د إن الإنسان لم يع نفسه وعياً تاماً طالما ظل لا ينظر إلى نفسه على مستوى فوق الطبيعة ، وطالما لم يضع مشكلة الله والنجاة بالله . وفي مواجهة الإنسان الصانع ، إنسان الصناعة الفنية ، يقوم إنسان الدين ، . وإنسان الصناعة الفنية ( التكنيك ) حيوان كله ، كما يقول بسكال . وإنسان الدين يكسرويناقض سورة الطبيعة (٦) . والمعرفة الدقيقة للطبيعية زودت الإنسان بالوسيلة لاكتشاف نفسه

(١) الكتاب نفسه ص ١٢ .

(٢) الكتاب نفسه ص ٧٨ .

(٣) الكتاب » » ١٠٥ .

(٤) » » » ١٦٢ .

(٥) » » » ١٦٧ .

(٦) » » » ٤٠ — ٤١ .



بنفسه . ومعرفة حقيقة الذات تتم من خلال حقيقة الكون . والذين يظنّ ، شأنه شأن التكتيك ، أمرأ مشتبها غير مؤكد طالما بدا خاضعاً للقضية الانفصالية ذات الاتجاه إلى جعل الأنا في مركز العالم : قضية الخوف والرجاء ، الهلاك والنجاة (١) . وقد فهم الصوفية على نحو رائع أن الحياة الاتحادية ( بالله ) لا يمكن أن تتحقق إلا عند نهاية مجهود منهجي للحياة الباطنة والنزاهة (٢) . ويكون الإنسان أكثر إنسانية كلما ازداد عقلا وقل حيوانية . وبهذا المعنى فإن معرفة الذات ومعناها تحولها ؛ وهذا التحول نحن نتساءل مع كورنو : ألا يجد له سنداً في العلوم التي تستطيع وحدها أن تعود من علم النفس التجريبي إلى علم النفس العقلي ؟ (٣) . كذلك اللغة تسهم في معرفة الذات . فمن خلال اللغة تتمرس لنعرف أنفسنا (٤) . فليس هناك إذن سور صين بين اللغة والفكر . ، إن عالم اللغة ، لا يتعلق على ذاته ، بل يفتح مجالاً غير محدود للنشاط الروحي ، أي لمعرفة الذات (٥) . وتعريف أرسطوطا ليس للحيوان السياسي لا يلائم ، في نظر برنشفك ، إلا الإنسان الخارجي ؛ ويلوح مقدماً أنه يستبعد الإنسان الداخلي (٦) . « لو بقي لنا بعد شيء لإقفاذ حضارتنا ، . . . فذلك بشرط أن يتذكر الحيوان السياسي أنه حيوان عاقل أيضاً » (٧) . وكذلك الفن يسهم في معرفة الذات . وإن الفن والعلم ابتكارات مجانية تدل ، في مقابل الغريزة الحيوانية ، على انتصار حركة التحول التي ننشد فيها ميزة الإنسان بما هو إنسان (٨) . لكن هذا لا يصدق إلا على الفن المدرك

(١) الكتاب المذكور ص ٧٣ — ٧٤ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٧٥

(٣) الكتاب المذكور ص ٧٩ .

(٤) » » » (٤)

(٥) » » » (٥)

(٦) » » » (٦)

(٧) » » » (٧)

(٨) » » » (٨)

أنه « غاية بلا غاية » (١). « لقد وفق كنت ، وفي نفس الوقت نحى جانبا ، فريق النيوتنيين وفريق الليبنتسيين ، حينما اكتشف في تركيب عقلنا أساس المعرفة العقلية التي استعارها ديكرت وما لبرانش وليبنتس ونيوتن من اللاهوت بما بقي من آثار التقاليد الاسكلائية . ومن الآن فصاعداً سيتم جواب العلم والفن مع الصبغة الكلاسيكية : الانسان موصولا بالطبيعة » (٢). والتحول إلى النزاهة بالحس في العلم ، والتحول إلى المشاركة الوجدانية بالجمال في الفن يفسران وبحضرات لعمل التحول الأخلاقي (٣). ومبتكرات الفن واكتشافات العلم تقدم إلينا هذه الشهادة بأن نمو الحرية في ضمير كل إنسان ينحو نحو التشارك بين كل الضمائر . والحرية تقودنا إذن إلى الايمان برب لن يكون بعد هو رب الغريزة الحيوية ، بل رب الحضرة في الروح ، الحضرة التي هي عبارة عن حقيقة ذاتية ولازماتية إيجابية ، حضرة ذات حقيقة ومحبة لاتبلغها الانسانية إلا بشق الأنفس جزاء سعى طويل (٤).

## تم الجزء الأول

- 
- (١) الكتاب المذكور ١٣٤ .
  - (٢) الكتاب المذكور ص ١٤٩ .
  - (٣) الكتاب نفسه ص ١٧١ .
  - (٤) الكتاب نفسه ص ١٩٠ . — راجع سلسلة المقالات التي نشرها بعنوان : « التحول الصحيح والزائف » في « مجلة ما بعد الطبيعة والأخلاق » أعداد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٠ ، يناير مارس سنة ١٩٣١ ، أبريل — يونيو سنة ١٩٣١ ، يناير — مارس سنة ١٩٣٢ .

مطبعة المعرفة  
٧١٣٦  
لجان التأليف والدراسات  
٢٢٩٩٠





~~2~~  
VY:

