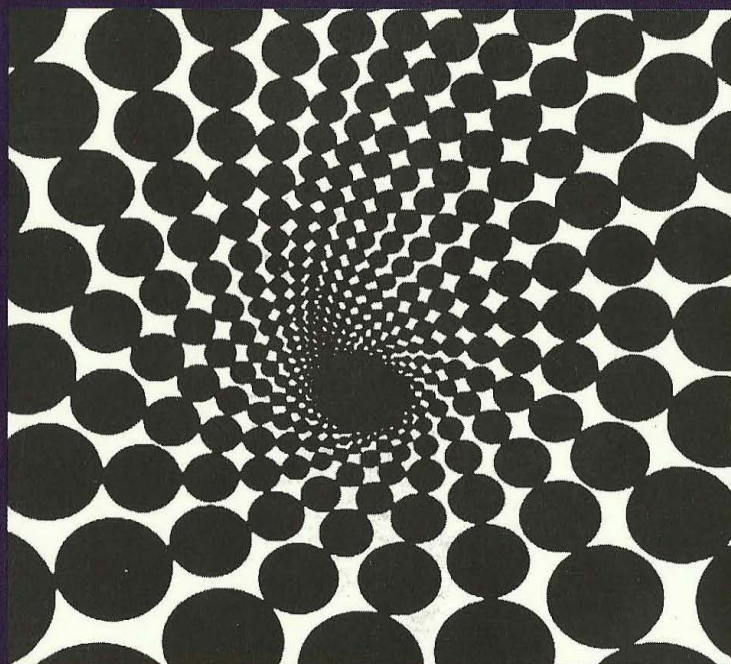


العقل

تأليف : جيل جاستون جارانجي
تعريب : محمود بن جماعة



عيني
بناي



جيل - جاستون جرانجي

العقل

تعريب

محمود بن جماعة



دار محمد علي للنشر

GILLES-GASTON GRANGER

LA RAISON

Collection : Que sais-je ? n° 680
© Presses Universitaires de France
1^{ère} édition 1955.
9^{ème} édition mise à jour 1989, avril.

سلسلة : أضواء

العنوان : العقل

تأليف : ج.ج. جرانجي

تعريب : محمود بن جماعة

الطبعة الأولى 2004

الناشر : دار محمد علي للنشر ©

نهج محمد الشعبوني - عمارة زرقاء اليمامة

3027 صفاقس - تونس

هاتف : +216/74407440

فاكس : +216/74407441

Email : caeu@gnet.tn

رقم الناشر : 181 - 319 / 04

الترقيم الدولي : 1 - 081 - 33 - 9973 ISBN:

إنتاج مشترك مع دار عيني بنايي - الدار البيضاء

جميع الحقوق محفوظة ©

نوطئة المترجم

«جيل — قاستون قرانجي» فيلسوف وأبستمولوجي فرنسي، ولد بباريس سنة 1920، تخرّج من مدرسة المعلمين العليا حيث درس من 1940 إلى 1943، أحرز على التّبريز في الفلسفة سنة 1943. وقد تابع دراساته في الفلسفة بباريس أثناء الاحتلال الألمانيّ. ساهم في المقاومة ضدّ الألمان في الفترة ما بين 1944-1945. تحصّل على الإجازة في الرياضيات سنة 1946. قدّم سنة 1955 أطروحته في الدكتوراه: «المنهجية الاقتصادية» (*Méthodologie économique*) و«الرياضة الاجتماعية عند الماركيز دي كُنْدُرْسَاي» (*La mathématique sociale du marquis de Condorcet*).

أمّا عن حياته المهنيّة، فقد عمل مُلحقاً بالمركز الوطنيّ للبحوث العلميّة (C.N.R.S.) من 1953 إلى 1955؛ ودرّس في جامعة ساو بُولو (São Paulo) بالبرازيل، ثم في رانّ (Rennes) عندما رجع إلى فرنسا (1955-1962). وفيما بعد، تحمّل مسؤوليّة إدارة دار المعلمين العليا بإفريقيا الوسطى في «برازفيل» (1962-1964)، ثمّ شغل كرسيّ أستاذ في كليّة الآداب بأكس (Aix) حيث درّس من سنة 1964 إلى سنة 1986، في نفس الوقت الذي كان يدير فيه حلقة دراسيّة حول «الأبستمولوجيا المقارنة»، في إطار المركز الوطنيّ للبحوث العلميّة. دُعِيَ سنة 1986 حتّى سنة 1990 إلى تَبَوُّؤِ كرسيّ الأبستمولوجيا المقارنة (*Épistémologie comparative*) في «كلّاج فرنسا» -وهو مؤسّسة تعليميّة خارج الجامعة يدرّس فيها ألع المختصّين في الموادّ الأدبيّة والعلميّة. فأصبح فيها أستاذاً شرفياً ابتداء من هذا التاريخ.

مند إحرازه على الدكتوراه، اتجهت فلسفة «قرانجي» نحو الإحاطة، لا بمذهب معين، بل بفعالية محدّدة هي فعالية العقل، من خلال المقارنة بين أساليب التفكير العقلي، والصوري على وجه الخصوص، واستراتيجياته، بحسب تنوع حقول تشكّله وانطباقه، لا سيّما منذ بروز علوم الإنسان¹.

أهم مؤلفاته:

- *العقل*. La raison, Paris, P.U.F., 1955.
- *المنهجية الاقتصادية*. Méthodologie économique, Paris, P.U.F., 1955.
- *الرياضة الاجتماعية عند الماركيز دي كوندورساي*. La mathématique sociale du marquis de Condorcet, Paris, P.U.F., 1956, rééd. O. Jacob, 1989.
- *الفكر الصوري وعلوم الإنسان*. Pensée formelle et sciences de l'homme, Paris, Aubier, 1960 ; traduction espagnole, Barcelone 1965, américaine, Reidel 1981.
- *بحث حول فلسفة في الأسلوب*. Essai d'une philosophie du style, Paris, A. Colin, 1968, rééd. Paris, O. Jacob Seuil, 1988.
- *فيتقنشتاين*. Wittgenstein, Paris, Seghers, 1969, rééd. partielle, Alinéa, 1990.
- *نظرية العلم الأرسطية*. La théorie aristotélicienne de la science, Paris, Aubier, 1976.
- *اللغات والأبستمولوجيا*.

1 انظر خاصة:

- DENIS HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1ère éd. 1984, 2e éd. revue et augmentée 1993, p. 1187-1188.
- *Encyclopédie philosophique universelle*, « Les œuvres philosophiques », III t. 2, Paris, P.U.F., 1992, p. 3284-3286.

وفيها ذكر لعناوين الدراسات التي تناول فيها أصحابها فلسفة قرانجي أو جوانب منها، وخاصة:

J. PROUST et D. SCHWARTZ, *La philosophie de Gilles-Gaston Granger*, Paris, P.U.F., 1983.

Langages et épistémologie, Paris, Klincksieck, 1979.

• في سبيل المعرفة الفلسفية.

Pour la connaissance philosophique, Paris, O. Jacob, 1988.

• التحقق. *La vérification*, Paris, O. Jacob, 1992.

• العلم والعلوم.

La science et les sciences, P.U.F. 1993, (trad. italienne).

• الأشكال، العمليات والموضوعات.

Formes, opérations, objets, Vrin, 1994.

• المحتمل، الممكن والافتراضي.

Le probable, le possible et le virtuel, Odile Jacob, 1995.

• اللاعقلي. *L'irrationnel*, Odile Jacob, 1998.

• الإدراك الفكري للمكان.

La pensée de l'espace, Odile Jacob, 1999.

• العلوم والواقع. *Sciences et réalité*, Odile Jacob, 2001.

• الفلسفة، اللغة والعلم.

Philosophie, langage, science, coll. « Penser avec les sciences », EDP sciences, 2003.

وعلى الرغم من وفرة هذا الإنتاج وأهميته الأبتيمولوجية والفلسفية، ما زالت مؤلفات «قرانجي» غير معروفة إلى الآن -على الأقل- بالقدر الكافي- في أوساط المهتمين بالفلسفة في العالم العربي. ويبدو أنها لم تحظ فيه بأي دراسة جامعية. كما لم تترجم إلى العربية، باستثناء كتاب «العقل» الذي صدرت له ترجمة أولى في سلسلة «ماذا أعرف» (عدد: 39، المنشورات العربية، المطبعة البولسية، جونية 1977). على أنني لم أعلم بوجودها إلا بعد أن انتهيت من تعريب الكتاب. فسعيت إلى الاطلاع عليها والمقارنة بينها وبين الترجمة التي سبق لي أن أنجزتها، فوجدت بينهما اختلافات كبيرة، خاصة في تأدية المصطلحات، ضمّنتُ إشارات إلى أهمها في الهوامش.

هذا واعتمدنا طبعة 1989 المحيئة، حيث لاحظنا، مقارنة بالطبعة الأولى لسنة 1955، أنه:

- أضيف هامش حول «وجودية سارتر» ص: 40.
- أُدخل تعديل جزئي على الهامش (1)، ص: 67-68، بخصوص «الدالة الخطيئة».
- أضيف عنوان كتاب إلى «قائمة المراجع».
- تمّ ترقيم العناصر الفرعية داخل الفصول، مع تعديل الفهرس بما يتلاءم كلياً مع هذه العناصر.

إنّ كتاب «العقل» هذا هو أول مؤلف أنجزه «قرانجي» في منتصف الخمسينات من القرن العشرين. وتكمن أهميته في أنّه يعكس اهتمامات الكاتب الأساسية منذ بداية مسيرته الفلسفية، إذ لا يقدم لنا فقط صورة عن تطوّر مفهوم العقل عبر العديد من الفلسفات، بل يقدم لنا أيضاً وعلى وجه الخصوص كيفية اشتغاله في مختلف حقول المعرفة العلمية، ولا سيّما في مجال علوم الإنسان. يحدّوه في ذلك على حدّ سواء هاجس أبستمولوجي يفرض عليه توخّي الدقّة والصّرامة في التحليل والمقارنة، وهاجس فلسفي يجعله يسائل العقل من زاوية نقدية دون التّكسر له بأيّ شكل من الأشكال، ويبحث في صلته بالتّاريخ ومنزلته ضمن الحضارة المعاصرة، كما ينظر في نوع العلاقات التي تقوم بينه وبين أهمّ أوجه التجربة الإنسانية، النّفسية منها والعقائدية والإبداعية. وباختصار، تبيّنُ مقارنة «قرانجي» المتعدّدة الجوانب والأبعاد عن عقلانية نقدية تستبعد الانغلاق المذهبيّ والتّصوّر الثّبوتيّ والدّغمائيّ للعقل¹، وتؤكد في المقابل، حركيته وقدرته على التّجدّد والابتكار: إنّ العقل «فتح مستمرّ» - كما يقول - «يكون في كلّ عصر شكلاً من الخيال الخلاق في حالة توازن مؤقت. وبهذا الاعتبار،

1 هذا ما يتّضح أيضاً في مقال للكاتب في «الموسوعة الكونية» حول مصطلح «العقلانية»:

سيظلّ، باستمرار، عبر العديد من التقلّبات، إحدى القوى الأكثر حيويّة في حضارتنا».

وهكذا، يضعنا كتاب «قرانجي» حول «العقل» أمام مسألة ما زالت تحتفظ براهنيّتها، رغم ما حظيت به من اهتمام وبحث كبيرين قديماً وحديثاً، ولا سيّما في العصر الوسيط العربيّ-الإسلاميّ حيث يكاد كلّ فيلسوف يفرد العقل برسالة كاملة. ذلك أنّ هذه المسألة ما فتئت تغتني بما يجدّ من تطوّرات في مجالي المعرفة والممارسة وبما يطرأ من تحولات تاريخيّة في الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة، الأمر الذي يستدعي البحث في العقل من جديد وإعادة النّظر في التّصوّرات السّابقة التي انبنى عليها. وأملنا أن يجد القارئ، في مطالعة هذا الكتاب، ما يساعده على الإلمام بمختلف المستويات التي تندرج فيها مسألة العقل، وعلى التّفكير النّقديّ في المنزلة التي يحتلها في الوقت الحاضر في علاقته بالعلوم والدين والسّياسة.

مقدمة

إنَّ العقل، مثل «الحسَّ السَّليم»¹، هو أعدل الأشياء توزعاً بين النَّاسِ، مع أنَّ الجميع لا يستعملونه كثيراً بالتساوي. لذا يبدو للوهلة الأولى أن لا شيء أكثر مباشرة من دلالة «المتعقل» و«العقلي»². لكن لو نظرنا في الأمر عن كثب، لتأكَّدنا كم يستعصي هذا المفهوم على الإدراك. إنَّه يشير في آن واحد إلى مثل *أعلى*، وإلى موقف، ومنهج. فالحديث يدور حول العقل بما هو نسق من المبادئ كان محلَّ تأليهه في القرن الثامن عشر مع «روبسبيار» (ROBESPIERRE)، أو بما هو طريقة محدَّدة في تلقِّي الأحداث التي تعيننا والحُكم في شأنها، أو بما هو قاعدة في المعرفة. وحسبنا أن نقارن على سبيل المثال بعض الاستعمالات المختلفة للفظ العقل في النصوص. يقول «بِسْكَال» (PASCAL):

1. Le bon sens

2. يعني «المتعقل» (Le raisonnable)، بوجه عام، كلَّ ما هو مطابق لتصور شعبيٍّ وعمليٍّ للعقل، من ذلك مثلاً «الوسط العدل»، أمَّا «العقلي» (Le rationnel)، فيطلق على ما هو مطابق لتصور نظريٍّ وعلميٍّ أكثر (المؤلَّف).
ملاحظة: ترجم هنري زغيب اللفظ الأوَّل بـ«المعقول»، (انظر: العقل، المنشورات العربية، سلسلة «ماذا أعرف»، عدد: 39، جونية، 1977، ص: 5)، في حين نفضِّل تأديته بـ«المتعقل» لما فيه من بُعد قيميٍّ وعمليٍّ يتعلَّق بتدبير السلوك. ومن الملاحظ أنَّنا نجد استعمال كلمة «تعقل» بهذا المعنى عند الفارابي: «جودة الرُّويَّة في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليُفعل، وما هو شرٌّ ليُجتَنَّب هو تعقل»، (رسالة في العقل)، ونفرد لفظ «معقول» لتأدية معنى «Intelligible». أمَّا لفظ «Rationnel»، فيجدر تعريبه بـ«العقلي» بدل «العقلاني» كما جاء عند هنري زغيب (ن. م. ص: 5)، لأنَّ هذا الأخير يتضمَّن معنى الإحالة على مذهب «العقلانيَّة»، ومقابله في الفرنسيَّة (Rationaliste).

1. بادئ ذي بدء، لا يمكن الاستغناء عن تحليل الدلالات الضمنية بدرجات متفاوتة، التي نطلقها عادة على لفظ العقل، مما يعني الكشف عن الخلفيات، حتى وإن كانت غير متماسكة، وكتابة الصيغة الكاملة -إن صح القول- لتلك الفكرة الخام كما هي معطاة حالياً في الاستعمال. ويفترض ذلك في أكثر الأحيان، ليس فقط محاسبة النفس وملاحظة دقيقة للغة، بل سبراً تاريخياً أيضاً. فلاستعمال الحديث لمفهوم ما شبيهه بالتمودج الجغرافي الجسم لمشهد طبيعي إذ يغطي جياولوجية كاملة من الأفكار القديمة، وطبقات من المفاهيم المتقدمة وانقلابات في الطبقات، وترسبات متحجرة من الحضارات التي يبدو أنها اندثرت.

2. ومن الواضح مع ذلك أن هذا التأويل الدلالي لا يكفي لكي نفهم فلسفياً ما هو العقل بالنسبة إلينا، إذ يجد له تكملة ووقاية في وصف أشكال الفكر والعمل الفعلية التي تُعتبر في العادة عقلية. فالْبُون شاسع في الغالب بين المعنى المقصود الذي ندركه إدراكاً جلياً أو غامضاً وبين أعمال العقل في العلوم والممارسة. لذا، تكون ملاحظة تمشيات العلم والتقنيات ضرورية وحرية بأن تنير لنا السبيل إلى معرفة أهمية العقل الحقيقية وجدواه الفعلية.

3. لكن من العبث أن نريد وصف عمليات تفكير عقلي ما بعزلها جذرياً عن سياق البنى والوظائف الاجتماعية التي تمثل ركيزتها. فلا نستطيع أن نفهم بحق ما هو العقل بالنسبة إلينا إذا اقتصرنا على استعادة ضرب من المنطق، إذ نحتاج إلى علم اجتماع يختص بالعقل. نحن نميل طوعاً إلى الاعتقاد بأن التفكير العقلي هو بالذات ما يُثبت عبر تحولات الحياة الاجتماعية التي يسجلها التاريخ. وهذا خطأ. فيمكن أن نتصور بلا شك إدماجاً واستيعاباً متواصلاً لأشكال العقل المتتالية من قبل الأجيال المتلاحقة. يقول «بسكال» في نصٍ كثيراً ما يُستشهد به: «كان القدامى مجددين في كل شيء»، وكانوا يشكلون طفولة البشرية بالذات». وسنرى أن تاريخ العقل هذا هو في الواقع تقدّم حقيقي وتجدّد جذري أحياناً.

4. وأخيراً، إن كانت ميزة الفلسفة أنها تسعى إلى التقييم والحكم، وجب فعلاً أن يتضمن البحث في العقل تقديراً نقدياً لقيمته¹ ضمن الإطار الذي يعيش فيه الإنسان الآن. فالعقل لا يطرح نفسه كتقنية أو واقعة فحسب، بل يطرح نفسه أيضاً كقيمة. فهو يعارض قيمة أخرى أو يجاورها. وهذا التنافس لا بد أن يُناقش في دراستنا هذه.

ومع ذلك، لا يحلّ استعراض هذا التعدّد في سبل المقاربة محلّ تخطيط لهذا المؤلف الصّغير. فكيف نبرز بقوة وحدة التّصور الضّروريّة في هذا الموضوع، سنسعى إلى الجمع بين مختلف مناهج التّحليل هذه ضمن عرض تأليفيّ يكون مخطّطه على النّحو التّالي:

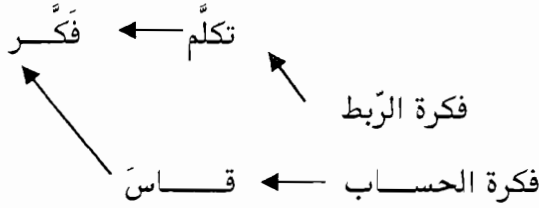
سيمكّننا سبرٌ تاريخيّ أوّل من أن نرسم قبل كلّ شيء في هذه التّوطئة جينيالوجيا إجماليّة لمفهوم العقل. ثمّ سيخصّص الفصل الأوّل لاستخراج صورة للمفهوم عن طريق التّضادّ، وذلك بالنّظر في ثلاثة مواقف سلبية من العقل هي: التّصوّف، «الرّومانيّة»، والوجوديّة. أمّا في الفصل الثّاني، فسندرس ببعض التّوسّع السّمات البارزة التي تتميّز بها عقلانيّة العلم المعاصر، بينما سيتناول الفصل اللاحق بأكثر إيجازاً ما يمكن أن نسّميه العقل التّاريخيّ. وفي النّهاية، يكون الحرص في الفصل الأخير على أن نقيّم إلى أيّ مدى يظلّ العقل إحدى القوى الحيّة في الحضارة، وعنصراً من أهمّ عناصر مصيرنا.

II. العقل عند القدامى

تردّ فكرة العقل (Raison) في اللّهجات اليونانيّة-اللاتينيّة التي ورثناها، من خلال جذرين أساسيين: $\Lambda\epsilon\Gamma\Omega$ «لاقو» و $\Lambda\omicron\Gamma\omicron\varsigma$ «لوقوس» باليونانيّة، ومعناهما الأصليّ: جَمَعَ، رَبطَ - $RATIO$ ، باللاتينيّة - ومعناهما الأصليّ: حَسَبَ، أَحصى. ودون التّفاد

1 في ترجمة هـ. زغيب: «لقيمته» (ن. م. ص: 8)، والصّواب أن الضّمير يعود على «العقل»، لا على «الفلسفة».

أكثر إلى أسرار الاشتقاق اللغويّ الخادعة أحياناً، حسبنا الاقتصار على الجدول البسيط التالي حول التفريعات الدلالية.



هذا ومن المعروف أنّ كلمة ΛΟΓΟΣ «لوقوس» باليونانية تُطلق في آن واحد على الكلام والعقل والعلاقة الرياضيّة الدقيقة بين كميتين. وكذلك الشأن باللاتينية بالنسبة إلى المعنيين الأوّل والأخير. ومن هنا ندرك أنّ فكرة العقل القديمة مرتبطة وثيق الارتباط بنشاطات الذكاء الأساسيّة.

وثمة ثلاث سمات يبدو أنّها تميّز التقليد الأكثر حيويّة وتمثيلاً للفكر الهلينيّ، والذي استوعبته¹ لاحقاً حضارتنا الغربيّة.

1. إنّ العقل، وهو وظيفة التفكير الصّحيح، يعارض المعرفة المنقوصة والوهميّة، كما يتعارض خاصّة مع المعرفة المباشرة بواسطة الحواسّ ومع الظنّ والسلوك النّمطيّ الصّرف، إذ ينشُد الكلّيّ ويقترن بالتبرير². وفي هذه النّقطة، يتفق «سقراط» (SOCRATE) و«أفلاطون» (PLATON) و«أرسطو» (ARISTOTE) والرواقيّون (Les Stoïciens)، مع تباين كبير في الأساليب. فالمعرفة العقليّة هي معرفة حقيقيّة ومُثَبَّتة تجعلنا نتجاوز المظاهر وندرك حقائق الأشياء.

1 ن. م. ص: 10، «استوعبتها»، والصواب أنّ الضمير يعود على «التقليد الهلينيّ» لا على «سمات».

2 Justification: «التصحيح» (ن. م. ص: 10)، والصواب هو «التبرير». انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج. 1، ص: 237.

2. يتضمّن العقل درجات، أو على الأقلّ أشكالاً متميِّزة يمكن إرجاعها إلى مفهومين أساسيين: العقل الحدسيّ – νοήσις «نُوازِس» - والعقل الاستدلاليّ – διάνοια «دِيَانُيَا».

العقل الاستدلاليّ هو «حوار النّفس الدّاخليّ مع ذاتها» (أفلاطون، السّفسطائيّ، 263 e)، هو التّفكير المتفصل في أحكام مترابطة كما في البرهان الرّياضيّ.

أمّا العقل الحدسيّ، فهو على العكس من ذلك يبلغ الحقائق دفعة واحدة ويدرك مباشرة «الماهيّات» دون الحاجة إلى مسار برهانيّ مجزأ.

هذا التّمييز بين شكل أدنى وشكل أعلى في العقل ملازم للفكر اليونانيّ الكلاسيكيّ وما بعد الكلاسيكيّ. وسيؤدّي إلى سلسلة من الخلافات النّاجمة عن سوء الفهم ومن الالتباسات وأشكال التّلاعب بالألفاظ، ستُرفع راية العقل بفضلها فيما بعد على العديد من المنتجات الغريبة جدّاً. أفلاً يكون من المغري، فعلاً، إدراج أشكال التّفكير الأكثر غموضاً تحت اسم العقل الحدسيّ، في حين تُفرد التّفكير الواضح بلقب أقلّ سموّاً، وهو لقب المعرفة الاستدلاليّة؟¹ ستتاح لنا الفرصة للعودة إلى هذا الموضوع. أمّا العلاقة الوثيقة القائمة هنا بين هذا الشّكل الأخير من العقل وبين اللّغة²، فقد سمحت في بعض الحالات بتأويل العقليّ تأويلاً لفظيّاً صرفاً، من ذلك ما عُرِفَ به الفلسفة المدرسيّة من مغالاة. ففي سنة 1647، ما زال الأب نُوال اليسوعيّ يعرف الضّوء بأنّه «حركة ضوئيّة لأشعة

1 ألم يطلق «أفلاطون» اسم الهذيانات (μανία) (مَنِيَاي) على أشكال الإلهام الثلاثة: الحبّ، العرّافة والشّعر، التي لها من جهة أخرى صلة قرابة بالعقل الحدسيّ (المؤلف). ملاحظة: العرافة: Divination، ترجمها هـ. زغيب بـ«التّصوّف» (= Mysticism)، (ن. م. ص: 11، الهامش: 1).

2 Langage: «الكلام»، (ن. م. ص: 11) الذي يقابله في الفرنسيّة «Parole».

مركبة من أجسام لطيفة، أي مضيئة». وقد حلت آليّة الكلام هنا محلّ لغة العقل الدالة، وكأَنَّها صدفة فارغة.

3. وأخيراً، ليس العقل عند القدامى وظيفة معرفيّة فحسب، بل ينطبق أيضاً على الممارسة بما هي حكمة وحيلة. فهو كما يقول «أرسطو» تفكير («ديانُيّا» باليونانيّة *διάνοια*) وحقيقة يتعلّقان بالعمل («الأخلاق إلى نيقوماخوس»، الكتاب السادس، II، 2). وفضيلة الحيلة أو الحكمة العمليّة¹ («فرونازيس» باليونانيّة *φρόνησις*) إنّما تقوم على «طلب أفضل ما يستطيع الإنسان تحقيقه باتّباع حسابات العقل» «كثاتُنْ لُوقِسْمُونْ» باليونانيّة *κατὰ τὸν λογισμὸν* (المصدر نفسه، VI، VII، 6). وحسابات العقل تلك محكمة، في نظر المؤلّف نفسه، بقاعدة تظلّ في أذهاننا أحد التعبيرات البارزة عن حكمة اليونانيين، وهي أن نبحث في كلّ شيء عن الوسط العدل (*Le juste milieu*). ذاك هو عين التعريف الخاصّ بالفضيلة، إذ تعلّمنا «أرسطو» أنّه لا يمكننا الاتّصاف بالحيلة، أي بالتّعقل في أفعالنا، دون أن نكون فضلاء (المصدر نفسه، VI، XIII، 10).

ومن المعروف، علاوة على ذلك، أنّ محور الفكر السّقراطيّ، الذي تبنّاه المفكرون الإغريق المتأخرون بتفاوت في الوضوح، يقوم على الماثلة بين الشرّ واللاعقليّ (*L'irrationnel*)، فلا أحد يقترف الشرّ إلّا عن جهل، وإنّما شرط الفضيلة الأوّل هو إعمال العقل.

تلك عناصر تراثنا، في شكلها الخام، كما استوعبناها من خلال آدابنا الغربيّة، وانتقلت مع قليل أو كثير من الغموض، عن طريق

1 «Prudence» في النّصّ الأصليّ. لمزيد الاطلاع على دلالة كلّ من «الحكمة» و«الحيلة»، راجع: جميل صليبا: *العجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 491-493، وص: 506. انظر أيضاً:

LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 1962, article: «Prudence», p. 848, sens A.

تربيتنا الكلاسيكية. وإنَّ القارئ لواجد أثرها في تصوّره التلقائي الخاص للعقل وفي الأمثال الشائعة في الفلسفة الشعبية حيث نستعملها يومياً. ومع ذلك، يحسن أن ندرك أنّه لن كانت النظرة القديمة تعكس ثقافة ما زالت حضارتنا تتغذى منها، فإنّها تظلّ وثيقة الصلة بالشروط التاريخية لحضارة اندثرت. فقد صيغت الفكرة القديمة عن العقل في إطار كانت فيه علاقات الإنسان بالإنسان هي علاقات مواطن بمواطن، وكانت علاقات الإنسان بالعالم تندرج ضمن الحدود الضيقة لتقنية بقيت بدائية. فمواطن العالم القديم هو عضو في مجموعة ضيقة لا يشارك فيها إلا أقلية من الناس الأحرار الكريمي النسب. وكلّ الكيان الاجتماعي يقوم على استغلال عام للموارد الفلاحية، وعلى التجارة، وعلى صناعة حرفية واستعمال عدد قليل من الآلات البسيطة. وتكاد تكون الأعمال اليدوية حكراً على طبقة من العبيد، وهؤلاء ليسوا أبداً مواطنين. وفي هذا النظام يزدهر الذوق والشغف بالمعرفة اللانفعالية، إذ أنّ تقدّم التقنية لم يشهد أيّ تسارع بدافع الضرورة لجعل العمل الإنساني أكثر فعالية. فكان كلّ عمل العقل التطبيقي يتركز على تحسين تقنيات الحكم، إذ كان العلم السياسي يحتلّ مرتبة العلم المهيمن و«المعماري» في نظر «أرسطو».

١١. العقل في العصر الوسيط

إنّ مسألة الفكر الوسيط مختلفة تماماً، إذ غير تدخّل المسيحية تغييراً عميقاً الموضوعات الكلاسيكية التي استوعبتها الفلسفة المدرسية في الأثناء. ومنذ ذلك الحين سارت الفلسفة بالتدريج، متنوّعة في محورين أساسيين: العقل والإيمان. وأصبح مصدراً المعرفة والعمل الإنسانيين متعارضين أو متجاورين أو مُتَرَاتِبَيْن بحسب قواعد الطباق¹

الذي يميّز كلّ مفكر ينتمي إلى المدرسة [اللاهوتية]¹.

ففي نظر بعضهم، يَحْكُمُ الاعتقاد في الكلام المُنْزَلُ² كلّ إدراك: *Nisi credideris non intelligetis*. ويجد العقل نفسه -وهو معرفة بشرية صرف- منقاداً وضيع القيمة ضرورة لحساب المعرفة الصّوفية. ذاك تقليد دَرَجَ عليه «سان برنار» (SAINT BERNARD) و«سان بونافنتير» (SAINT BONAVENTURE) و«دُونِس سَكْتُ» (DUNS SCOT) و«رويزبروك» (RUYSBROEK) الملقّب بالرّائع.

أمّا في نظر الآخرين، ومن بينهم «تُومَا الأكويني» (THOMAS D'AQUIN)، فمجال العقل الطّبيعيّ مفصول عن مجال الإيمان بمعنى أنّ العقل يمارس نفوذاً مستقلاً، «مثلما أنّ الله بحكم علمه بذاته يعلم الموجودات الأخرى على النّحو الذي يخصّه، أي بمجرد الرؤية ودون كلام، كذلك نحن، انطلاقاً من الأشياء التي ندركها بالإيمان مُسلمين بالحقيقة الأولى³، نصل إلى معرفتها على النّحو الذي يخصّنا، أي بواسطة خطاب ينتقل من المبادئ إلى النتائج» («جيلسن» GILSON). وتُشكّلُ الحقائق المُنزلة نقطة انطلاق وضمانة؛ إلّا أنّ المعرفة العقلية تظلّ، في المستوى البشريّ، قادرة على بلوغ الحقّ.

وفضلاً عن ذلك، مهما كان الحلّ المعتمد، فإنّ مفكرَي العصر الوسيط يتصوّرون العقل على أنّه قوّة طبيعيّة ومبدأ جوهريّ بالنسبة إلى

1 المدرسة (L'École): اسم يطلق على الفلسفة واللاهوت المسيحيين المدرّسين أثناء العصر الوسيط في أوربا حتّى القرن السّابع عشر تقريباً، حيث تعلّق الأمر عند رموزها بالتوفيق بين الإيمان والنور الطّبيعي (= العقل). وبداية من القديس توماس Saint Thomas (القرن الثالث عشر)، سيكون تأثير أرسطو هو الغالب. انظر: JACQUELINE RUSS, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, 1996, p. 261, article : «Scolastique».

2 La parole révélée: «الكلمة المتجسّدة» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 13). وهي عبارة تتجاوز المعنى المباشر إلى التّأويل.

3 en adhérant à la vérité première: «في اتّحادنا مع الحقيقة الأولى» (ن. م. ص: 14). ثمة تأويل في التّرجمة يتجاوز المعنى المقصود.

الإنسان. وبما أنه ينبغي منذئذ تمييز الطبيعة البشرية من الطبيعة الحيوانية والطبيعة الإلهية في آن واحد، فلا مكانة للعقل إلا في شكله البرهاني. «أن نستدل -على حد قول «القديس توما»¹ (SAINT THOMAS) - هو أن ننتقل من شيء معقول إلى آخر لإدراك الحقيقة المعقولة. لذا فالملائكة الذين يملكون بطبيعتهم هذه المعرفة كاملة، ليسوا في حاجة إلى الانتقال من عنصر معقول إلى آخر، بل يدركون حقيقة الأشياء بحدس بسيط، لا بطريقة استدلالية».

وهكذا تُفرض على العقل حدودٌ سيكون تأويلها الضيق الفرصة السانحة للصراع بين الفكر العلمي المتحرر وتسلط المدرسة [اللاهوتية].

IV. ديكارت

اسم «ديكارت»² (DESCARTES) بالذات هو رمز هذا الصراع، إذ جرت العادة على إرجاع بداية عصر العقل إلى «مقالة الطريقة» *Discours de la methode*. فالتعاليم التي قدمها «ديكارت» سنة 1637 بخصوص العقل أو «الحس السليم» -كما يقول- هي ذات وجهين:

تكشف «مقالة الطريقة» من جهة عن المصدر الأكثر نقاء للتفكير العقلي وتبين أهميته من جهة أخرى. فالرياضيات التي كانت تُدرس وفق تقاليد المدرسة [اللاهوتية] تكاد تنحصر في تدريب بارع للدّهن، مع بعض التطبيقات الآلية - في أقصى الحالات. وفي هذه الظروف، لا شيء أكثر عبثاً - كما يقول «ديكارت» الشاب في «القواعد»³ - «من

1 8 Somme théologique, I a, question 79, art. (المؤلف).

2 روني ديكارت (RENÉ DESCARTES) (1596-1650)، نبيل من بواتييه (المؤلف).

3 Les regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit)، مؤلف غير مكتمل كتب على الأرجح قبل سنة 1628، طبع فقط سنة 1701 (المؤلف).

الاهتمام بالأعداد المجردة والأشكال الخيالية إلى حد الظهور بمظهر من تلذ له معرفة مثل هذه الترهات» (القاعدة IV). غير أن هذه الرياضة التعليمية ليست سوى المظهر الخارجي والجانب السطحي من رياضة أكثر عمقاً تكون منهجاً عاماً في التحليل والتفكير. وحين فكر «ديكارت» في هندسة القدامى، استخلص منها في ذات الوقت /التمونج والأداة لكل معرفة برهانية. وبالفعل، تُقدّم لنا الرياضيات حقائق مترابطة جداً ويقينية بحيث نستطيع لا محالة في آخر المطاف، باتّباع الطريقة نفسها، تأسيس علم عقليّ حول أيّ واحد من الموضوعات. وبالضرورة «تحتوي الرياضيات على مبادئ العقل البشريّ الأولى، وليس لها إلا أن تتسع حتّى تستخرج حقائق من أيّ موضوع كان» (المصدر نفسه).

وإثر اكتشاف المصدر الأصلي للتفكير العقليّ، ينوّه «ديكارت» بأهميته، إذ أنّه على نقيض العقل التقليديّ المكبلّ بجهاز منطقيّ مُفرط في اللفظيّة، ينطلق العقل الديكارتّي لغزو العالم. فيُرسّي علماً فعلاً قابلاً لضرور التطبيق؛ وتمتدّ المعرفة النّظرية للأجسام ووظائف النّفس إلى علم تابع للمهندس، وطبّ، وفن أخلاقيّ للتحكّم في الأهواء.

إنّ طموح «ديكارت» على مستوى عبقريته. ومع ذلك، لئن كان هذا الأمل في أن نشهد الإنسان كلّ يوم أكثر فأكثر «سيد الطبيعة ومالكها» يجد اليوم صدى في أفكارنا، فإنّ محتوى العقل الديكارتّي تفكّك شيئاً فشيئاً. فسنرى أنّ العلم الحديث، وهو وريث العقل الديكارتّي من وجوه كثيرة، ينبذ تصوّر بناء خطيّ واحد أساسه «الطبائع البسيطة»، كما اقترحه «ديكارت» هدفاً لعلم الفيزياء. فالعلم الحاليّ يشتمل طوعاً على مخططات متعدّدة ويقبل بنيات متحرّكة، كما يعطي مكانة لما هو مؤقت في حدّ ذاته. ومع ذلك، بما أنّ العالم

.../...

الحديث ديكارتيّ بمعنى ما أكثر من «ديكارت»، فهو لا يزال يستبقي صورة العقل هذه حيّة فيه.

V. «كانط»

إن أعمال «كانط»¹ (KANT) التي ظهرت لاحقاً بعد قرن ونصف هي محاولة لتحديد مجال العقليّ بدقة. فقد انطلق «ديكارت» من التأمل في جبر «فيات» (VIÈTE) وفي هندسة القدامى لتوسيع مجال اشتغال العقل إلى حدّ بعيد. أمّا «كانط»، فقد انطلق من التأمل في العلم النيوتونيّ، فأراد، على العكس، رسم حدود العقل بوضوح، وإن لم يضيق من مجاله. وهكذا فالديكارتية تتوافق مع عقلانية في حالة توسّع. أمّا عن الكانطية، فبالرغم من أنّ المقصود هو قمع الاستعمال الميتافيزيقيّ للعقل، لا قمع استعماله في العلوم، فهي تنمّ عن عقلانية في حالة تراجع.

يتساءل «كانط» كيف يكون العلم ممكناً؟ فيسعى إلى بيان العناصر القبلية² (*a priori*) للمعرفة، والمعارضة لمادية الحدس الحسيّ التي لا تتأتى من الذات المفكرة. ويستخلص، استناداً إلى تحليل الرياضيات والفيزياء، أطراً للمعرفة يعتبرها بمثابة تعريف للذهن لدى الذات³ بما هي قدرة على المعرفة. ذاك معنى «الثورة الكوبرنيكية» التي ستخضع، من الآن، إدراك الموضوعات ومعرفتها علمياً إلى البنية المسماة «الترنسندنتالية»⁴ (Transcendantale) التي تخصّ الذات، وليس أبداً مقولات المعرفة إلى طبيعة الموضوعات.

1 أمانويل كانط، من كُونفُزْبَارَق «Königsberg» (1724-1804) (المؤلف).

2 «الأولية» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 17)، خلافاً للمصطلح الشائع.

3 Sujet: «الشخص» (ن. م. ص: 17)، وهي ترجمة لا تتوافق قطعاً مع الاصطلاح الفلسفيّ اللازم في هذا السياق بالذات.

4 «مفارقة» (ن. م. ص: 17)، ممّا يترتّب عليه التباس كبير في فهم الدلالة الكانطية لمصطلح Transcendental الذي يختلف عن لفظ Transcendant. أمّا .../...

تتمثل المعرفة العقلية في معناها الأعم، من وجهة نظر «كانط»، في إرجاع المعطيات المشتتة الخاصة بالمعرفة إلى الوحدة. فالقدرة على التأليف، التي تسمح بالمرور من الحدوس الحسية إلى التجارب المترابطة الخاصة بموضوعات العالم، هي ما يسميه «كانط» الفاهمة (L'Entendement) («فَارْشْتَانْد» Verstand بالألمانية). ومبادئ الفاهمة الخالصة التي يذكرها لا تعدو أن تكون تقنياً نسقياً لأوليّات الفكر الفيزيائي كما كان بوسعها تصوُّرها. من ذلك المثال المشهور: «كلّ التغيّرات تحصل وفقاً لقانون ارتباط المسبّبات بالأسباب» (نقد العقل الخالص *Critique de la raison pure* – التحليل الترنسندنتالي، المماثلة التجريبية الثانية). ومن الواضح أنّ هذا النوع من الفيزياء المتعلقة بأيّ موضوع يندرج ضمن محاولة لتعريف محتوى التفكير العقلي. ومع ذلك يخصّ «كانط» باسم العقل (Raison) («فَارْثُونْفْت» Vernunft بالألمانية) درجة أعلى من التأليف¹ بين المعارف. فإذا كانت الفاهمة هي «قوّة القواعد» [أو القدرة القائمة على القواعد] «Faculté des règles»، يكون العقل «قوّة المبادئ» [أو القدرة القائمة على المبادئ] «Faculté des principes». وكلّ استدلال إنّما هو طريقة في استخلاص معرفة انطلاقاً من مبدأ؛ وهو لا ينطبق مباشرة على التجربة أو على موضوع ما، بل على المعارف ذاتها، وقد قامت الفاهمة سلفاً بالربط فيما بينها. ويترتب على ذلك أنّ العقل يَنْزِع بالطبع إلى تجاوز التجربة.

يقول «كانط»: «كان أفلاطون يدرك جيّداً أنّ قدرتنا على المعرفة تحسّ بحاجة أسمى بكثير من الحاجة إلى استعراض ظواهر

.../...

تعريب كلا المصطلحين بـ«المتعالي» كما جاء عند جميل صليبا (المعجم الفلسفي، ج: 1، ص: 297-300)، فهو لا يخلو أيضاً من الالتباس. وقد آثرنا استعمال «ترنسندنتالي» تجنباً للخلط (انظر مثلاً: أميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972).

1 Synthèse: «تحليل» (هـ زغيب، ن. م. ص: 17) وهذا فهم معاكس.

معينة في إطار وحدة تأليفية بغية الربط فيما بينها على شاكلة تجربة محدّدة، وأنّ عقلنا يرتقي بصفة طبيعّية إلى معارف بالغة السموّ حتّى أن أيّ موضوع يمكن أن تهبه التجربة عاجز عن التوافق معها¹.

ولكن إن أراد العقل تمكيننا من معرفة موضوعات من مرتبة عليا لا تكون حاضرة البتّة في التجربة، فإنّه يتجاوز مشمولاته، فالإله والنفس الخالدة هي أفكار للعقل مشروعيّة في أن يكونها، ولكنّه لا يستطيع أن يطبّق عليها أساليب البرهنة والتحليل التي تميّز استعماله العلميّ. وهنا يشهر «كانط» بالتضليل الناجم عن العقل الميتافيزيقيّ، ولكنّه يبرز عندئذ شكلاً آخر من العقل هو العقل العمليّ (La Raison pratique). وهو القدرة، لا على معرفة الموضوعات، بل على إدراك قواعد العمل الأخلاقيّ. فتفترض مُسلّماتُ العقل العمليّ نفسها على الضمير باعتبارها أوامر قطعّية لاشروطيّة، ويصبح العقل العمليّ، لا مصدر معرفة، بل مصدر عمل موافق لمصير الإنسان. وهكذا يمكن للأطروحات الميتافيزيقية أن تظهر من جديد، ولكن فقط على اعتبارها شروط إمكانٍ مُفترضة للقواعد الأخلاقية.

إنّ الهدف محدّد ضرورةً (من قبَل العقل العمليّ)، وليس ثمة -حسب إدراكنا- إلّا شرط واحد يجعل هذا الهدف يتفق مع كلّ الغايات، كما يعطيه بالتالي قيمة عمليّة، وهو أنّه يوجد إله وحياة

1 نقد العقل الخالص، الجدل الترنسندنتاليّ،

Critique de la raison pure, Dialectique transcendante « ... Notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet que l'expérience est capable de donner puisse y correspondre ».

وهذه ترجمة هـ. زغيب: "... إنّ عقلنا يرتفع تلقائياً إلى معارف عالية كي يكون باستطاعة أيّ موضوع واقعيّ أن يتوافق معه" (ن. م. ص: 18). الملاحظ أولاً الفهم المعاكس للطرف الثاني من الفقرة المشدّد عليه، والناتج عن سوء فهم العبارة: « trop ... pour ». ثمّ إنّ الضمير في آخر الفقرة لا يعود على «عقلنا» بل على «معارف عالية».

آخرة... وبهذه الصورة، ورغم انهيار كل الادعاءات الطموحة التي تحدّو عقلاً يتّيه خارج حدود كل تجربة، فإنّه لا يزال عندنا متّسع من الأمل في أن نشعر بالرّضا من وجهة النّظر العمليّة.

VI. «هيقل»

إنّ عصر «كانط» هو عصر «فلسفة الأنوار»، وهو الفترة التي أصبحت فيها البورجوازيّة المحبّة لإعمال العقل تهيم ماديّاً باعتبارها الفاعل الرئيسيّ في النّظام الاقتصاديّ، فاضطلعت بدور الطبقة المطالبة واستعدّت للقيام بالتّورات الأوربيّة الكبرى. وإذ ذاك، اتّجه فكر الفلاسفة تلقائياً نحو الشّأن السّياسيّ، وانصبّ الجهد من كلّ جانب على إرساء نظريّة عقليّة في الحكم والحرية والعدل. ومن هذه الزاوية، فالكانطيّة -منظوراً إليها من حيث بنيتها ودلالاتها الخارجيّة- هي علامة وصلّ لافتة للانتباه بين الفكر العلميّ في عصره -الذي أثبت انتصار «نيوتن»- وبين الفكر السّياسيّ عند الفلاسفة الفرنسيّين.

ولئن نشأ مذهب «هيقل»² (HEGEL) من نواح كثيرة عن مذهب «كانط»، إلّا أنّ دلالته في فلسفة الثّقافة وإسهامه في بلورة فكرة عن العقل مغايران جدّاً. فقد تمكّن «هيقل» من مشاهدة الفشل الجزئيّ الذي أصاب الثّورات البورجوازيّة وشارك إلى حدّ كبير في ردّة الفعل الرّجعيّة. فقد انهارت الفكرة القائلة بنسق نهائيّ وشامل للعقل في السّنوات الأخيرة من القرن [الثامن عشر]. وأصبحت البروجوازيّة آنذاك في السّلطة، وتحوّلت تدريجيّاً من طبقة ثوريّة إلى طبقة محافظة سياسيّاً واجتماعيّاً، ضمن الإطار الجديد للاقتصاد الصّناعيّ. إنّ الاكتشاف الهيقليّ الكبير هو الطّابع التّاريخيّ للعقل، ومساره

1 يرجع نقد العقل الخالص Critique de la raison pure إلى سنة 1781 (المؤلف).

2 ج. و. ف. هيقل G. W. HEGEL (1770-1831)، أستاذ في إيانا Iéna، ثمّ في برلين (المؤلف).

الإبداعيّ المستمر¹. فليس رَصدُ الذّهن البشريّ في لحظة معيّنة من الزّمن، هو الذي يقدّم لنا صورة العقل، بل تاريخ العالم ذاته.

«ليس التّاريخ العامّ سوى تجلّي هذا العقل الأوحد، على الإطلاق» (مدخل إلى فلسفة التّاريخ *Introduction à la philosophie de l'histoire*)

وهذا يعني أيضاً أن:

«كلّ ما هو عقليّ واقعيّ، وكلّ ما هو واقعيّ عقليّ» (فلسفة الحقّ *Philosophie du droit*).

فالعقل هو:

«الوحدة الأسمى لمعرفة موضوع ما ولمعرفة الذات» (مقدمة *Propédeutique*).

وهو أيضاً الوعي بتناسق أساسيّ بين الحقيقة الموضوعيّة وأفكارنا الذاتيّة. غير أنّ هذا الوعي ليس معطى، بل هو كسب ترتسم مراحلُه عبر تاريخ البشريّة.

وفي رأي «هيجل» أنّ هذا التّحقّق التّدرجيّ للعقل يتمّ وفق تَمَشٍّ يسمّيه الجدل (Dialectique). ذلك أنّه انطلاقاً من أطروحة ما -فكرة مجردة، واقعة ثقافيّة أو لحظة تاريخيّة- تتمثّل حركة العقل في إبراز جانبها السّلبيّ، قبل كلّ شيء²، وفي هدمها بوضع نقيضها. ثمّ يجد التّعارض حلاً له في تأليف³ يوفّق في أطروحة جديدة بين العناصر

1 انبهر «هيجل» كثيراً -على سبيل المثال- باكتشاف اللّغة السّنسكريتيّة التي تشهد على وجود عالم ثقافيّ سابق للعالم الكلاسيكيّ (المؤلف).

2 Synthèse: «تحقّق» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 20)، خلافاً لما جرى به الاستعمال: «تأليف» أو «تركيب». انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفيّ، ج: 1، ص: 268 وص: 561، ج: 2، ص: 506، وكذلك مصطلحات الفلسفة في التّعليم العامّ، السّفر: 3، معاجم المؤتمّر الثالث للتّعريب، دار الكتاب، الدّار البيضاء، 1977.

المتناقضة في المرحلتين السابقتين. لنأخذ مثالين على الحركة العقلية، أحدهما مجرد مستمد من التفكير المنطقي والآخر عيني أكثر مستمد من تاريخ الفن.

يُميّز «هيقل»، في كتابه «علم الجمال»، ثلاث مراحل في تطور الفنون الجميلة: الأولى هي المرحلة الرّمزية، التي يتجلى فيها صراع بين الشكل المادي والمضمون الروحي في الأعمال الفنية. فالفنان المصري مثلاً عاجز عن التحكم في أشكال المواد الضخمة التي يستعملها ليعبر تعبيراً ملائماً عن محتوى ذاتي. أما الفن الكلاسيكي لدى اليونانيين، فهو إذ ينفي هذا الشرط الأول للإبداع الفني، إنما يمثل الانصهار الكامل والوحدة الداخلية فيما بين الشكل والمضمون. ويكون نحت التماثيل أكبر تعبيراته في زمن «بريكلاس» (PÉRICLÈS) «إن ميزة الإله المحدد والمتعين في ذاته ليست روحانية فحسب، وإنما تظهر أيضاً للعين والذهن في شكل خارجي مرئي بصفة مجسمة».

إلا أن هذا التوازن التام ليس سوى لحظة انتقالية في نمو الثقافة العقلي، و«كأنما الآلهة في غبطتهم يتضايقون من إحساسهم بالسعادة وامتلاكهم أجساماً». فالفن الكلاسيكي، أثناء انحطاطه، سيكون هو ذاته محل نفي، بحيث يؤدي إلى نوع من عودة الفن إلى ذاته يسترجع السمات المتعارضة في الرّمزية والكلاسيكية ويوفق فيما بينها. وسينشأ آنذاك الفن الرومانسي (أي الفن المسيحي) الذي هو انتصار الذاتية، إذ «يصبح الجمال جمالاً روحانياً خالصاً، جمال الحياة الباطنية كما هي، أي جمال الذاتية اللامتناهية والروحانية في ذاتها».

وفي مجال أشد تجريداً، يطبق «هيقل» مثلاً الطريقة الجدلية نفسها على تعيينات المفهوم الثلاثة: العام، الخاص والفردى. فالمفهوم يمر بثلاث لحظات متكاملة هي لحظات تحققه، وذلك بانطباقه على

«الكلّ»، ثمّ على «البعض»، وأخيراً على الفرد، الذي هو في آن واحد كلٌّ في حدّ ذاته وعنصر خاصّ من الكون¹.

إنّ المحتوى الدائم لإسهام «هيقل» في بلورة تصوّر عن العقل، ينبغي بلا ريب عدم البحث عنه في الجزئيات ذات الطابع المدرسيّ الشكلاّنيّ بعض الشّيء والمتعلّقة بالمسارات الجدليّة التي بيّنها «هيقل». ولكنّ النموذج الثلاثيّ من حيث هو قالب التّفكير العقليّ من جهة، وفكرة تاريخيّة العقل من جهة أخرى هما اللّذان يمثّلان، من هذه الزّاوية، أشدّ ما يبقى من تراثنا الهيقليّ تأثيراً.

وفي آخر المطاف، يسمح لنا هذا العرض الجينيالوجيّ العامّ بإبراز قطبين في مفهوم العقل كما ورثناه عن ماضينا.

1. يشير العقل إلى قوانين تخصّ الفكر وقوانين تخصّ العمل القائم على الرّويّة. والسؤال الذي يطرح يتعلّق بطابعها القبليّ (*a priori*)، أي أسبقيّتها واستقلالها بالنسبة إلى التجربة.

2. يُحيل العقل أيضاً على نظام في الأشياء، سواء كان معطى، أو مثاليّاً أو متحقّقاً بالتدرّج عبر تاريخ ما. وسوف يكون لازماً علينا الرّجوع في أكثر الأحيان إلى هذا الإطار الفكريّ لفهم تحولات العقل في الثقافة المعاصرة.

1 هذه الفقرة غائبة في ترجمة هـ. زغيب، (ن. م. ص: 22).

ثلاثة مواقف سلبية

١. في اختيار مقارنة سلبية

إنَّ مسألة العقل من حيث دلالاته وشكله واستعماله، عولجت غالباً في الفكر المعاصر من جوانبها الجدالية. فتركت لنا بداية القرن [العشرين] خاصة، إرثاً مغرياً جداً من الحجج المضادة للعقل. ولئن كان الميل إلى الفلسفات المناهضة للعقل في العصر الحاضر يرجع عندنا تقريباً إلى «برقسون» (BERGSON)¹، فإنَّ لهذا المفكر الفرنسي نظيراً هو «فريدريك نيتشه» (FRÉDÉRIC NIETZSCHE) (1844-1900) في ألمانيا، و«وليام جاييمس» (WILLIAM JAMES) (1842-1930) في البلدان الأنكلو-سكسونية. ولقد أسهم المذهب الوضعي² عند «أوقست كُونت» (AUGUSTE COMTE) (1798-1857) وتقدُّم علوم الطبيعة المذهل، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في خلق جوٍّ من الثقة التامة في العلم -وهو الشكل الحديث والفعال للتفكير العقلي-. وتبعت ذلك ردّة فعل عنيفة أحياناً ومُنبّهة في الغالب.

1 1859-1941. يرجع البحث في معطيات الشّعور المباشرة «L'Essai sur les données immédiates de la conscience» إلى سنة 1889. أمّا «أصل المسألة» (Origine de la tragédie) لـ«نيتشه»؛ فقد صدر سنة 1872، بينما نشرت «مبادئ علم النفس» (Principes de psychologie) لـ«جاييمس» عام 1890 (المؤلف).

2 أو الوضعيّة (Positivisme). ترجم هـ. زغيب هذا اللفظ بـ«إيجابية» (ن. م. ص: 23) خلافاً للمصطلح الشائع. ولا يخفى ما تتضمّنه من التباس.

وهكذا، رغم أن البرقسونية -وهي فلسفة الحركة والحدس- تعلن تمسكها بالعقل، فإنها ترسم بداية تيار فكري قوي ينزع إلى إفراغ العقل بقسط زهيد في منظومة يكون فيها للوجدان والاندفاع الحيوي الأدوار الأولى.

ويمكن أن نتتبع في المؤلفات الخاصة بتاريخ الفلسفة¹ تفاصيل هذا التطور. فالمواقف الثلاثة التي سنعرض لها هنا لا تشكل البتة مدارس بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا حتى تيارات فلسفية. وإنما هي بالتأكيد مواقف (Attitudes) وأنماط من التفكير والفعل أقل نسقية من مذاهب مختلف الفلاسفة، ولكنها مع ذلك ليست أقل امتلاكاً لوجود وتماسك تاريخي أكثر رسوخاً - على الأرجح. ويكون من السخف، بلا شك²، أن نشخصها ونجعل منها أطرافاً فاعلة في مأساة داخل الثقافة، إذ هي عقليات (Mentalités) يستمد منها الناس الأحياء بعض السمات، ومواصفات تندرج فيها بطريقة ما أصناف رد الفعل ضد العقل.

وفضلاً عن ذلك، هذه المواقف الثلاثة ليست كلها على هذا النحو، بالطريقة نفسها، ولا يمكن وضعها في نفس المستوى. فالموقف «الصوفي» يبدو فعلاً -ربما عند كل واحد منا- على أنه موقف. وبهذه الصورة، نجده في أشكال متنوعة على مدى تعمقنا في تاريخ الثقافة. إلا أنه مقترن دوماً بمذهب ديني أشدّ تحديداً من حيث الأهمية، إذ يقوم على تجارب نادرة جداً فيما يبدو. أما الموقف الرومانسي، فهو أكثر انتشاراً ولا يشكل اليوم وحدة عضوية كما لا يقترن البتة بمذهب محدد، فنجده مجزأً في أشكال من السلوك وفي أشكال من التفكير. وأما الوجودية، فهي كما هو معلوم³، جهد يرمي إلى [إيجاد] منهج و[بلورة]

1 انظر مثلاً: BRÉHIER, t. II, vol. IV, chap. 7 à 15 (المؤلف).

2 Sans doute «ربما» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 24).

3 راجع: سلسلة «Que sais-je?»، عدد: 253 (المؤلف).

مذاهب فلسفية، ولكنها ما فتئت تمارس تأثيرها في العشرية الماضية¹ كقدرة على تجديد الحساسية وأساليب التفكير الجماعية.

وقد يكون من المستغرب اختيار هذه المقاربة السالبة في دراسة العقل. غير أنها تجد مبرراً لها، ليس فحسب في الأهمية التاريخية الفعلية التي اكتسبها الجدال ضد العقل، بل أيضاً في ما للأضداد من فضل في التفسير يسمح لنا بالتحقق من القول المأثور عن «سبينوزا» (SPINOZA) من أن «كلَّ تَعَيَّنٍ (Détermination) هو نفْي».

إن كلمة «صوفي»، في اللغة الفلسفية المتداولة، شديدة الالتباس. وسوف نقرّ بأنها تكتسي إجمالاً معنيين متميزين لا يخلو أن فيما بينهما من علاقات عميقة. فالعنى الأول هو المعنى الدينيّ الحصريّ الذي يشير إلى الاعتقاد في فعالية بعض التجارب، التي وُصِفَتْ من الناحية النفسية بدرجة كافية تحت اسم حالات الوجد، والغاية منها تحقيق اتحاد حميمي مباشر يستعصي على التعبير بين الذهن البشري والإله الذي هو المبدأ الأعلى للوجود على الإطلاق. أما المعنى الثاني - وهو أشد اتساعاً ولكنه أقرب أيضاً من تجربتنا العامية - فيتعلق بالمعتقدات القائلة «بقوى وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواس ولكنها واقعية مع ذلك» (لفي-بريل LÉVY-BRUHL)، وبممارسات من جنس الطقوس أو السحر أيضاً.

وكلا المعنيين يصطدمان بالعقل، الأول لأنه يحدّ مبدئياً من سلطانه، والثاني لأنه عملياً يقلّص من تطبيقه الفعلي ويناقضه.

II. التّصوّف الدينيّ

من البديهي أن التّصوّف في شكله الدينيّ يكاد لا يكون له تأثير حقيقي بصفته تجربة مباشرة لبعض الحالات التي هي حكرٌ على

شخصيات نادرة عموماً في حضارتنا الغربية. إلا أنه يمارس تأثيره مع ذلك كمثال ونموذج للمواقف من العقل.

وقد حاول علماء النفس ورجال اللاهوت تحليل الحالات الصوفية ووصفها. فمؤلف «تنوع التجربة الدينية» (*Variétés de l'expérience religieuse*) - «وليام جايمس» - يذكر منها مثلاً أربع سمات أساسية:

1. الحالات الصوفية مستعصية على التعبير. فلا يمكن وصفها بغير الصور والإيحاءات التلميحية.
2. هي حالات معرفية تعي فيها الذات أنها تتلقى الكشف عن حقيقة تفلت من التجربة العادية.
3. هي عابرة.
4. هي انفعالية، إذ أن الشخص في حالة الوجد يتلقى التجربة الصوفية أكثر مما يحققها.

وحسبنا أن نستشهد، لتوضيح مختلف هذه النقاط، بنصين قصيرين لإحدى المتصوفات الإسبانيات العظيمات، التي وصفت هذه الحالات أحسن وصف، وهي «سانت تاراز دافيلا» (SAINTE THÉRÈSE D'AVILA):

«في هذا النوع الرابع من الصلاة¹ - على حدّ تعبير القديسة - يكون المرء في حالة من البهجة الكاملة والنقية الخالصة، وهو يعلم أنه يلتذّ بها وإن كان لا يدري كيف، ويعرف أن هذه السعادة تشتمل على كلّ الخيرات المتخيّلة، دون أن يستطيع مع ذلك تصوّر أيّ شيء هي؛ فكلّ الحواسّ مغمورة ومنشغلة بهذه البهجة إلى درجة لا تقدر معها أن تنكبّ على أيّ شيء، باطنياً كان أو خارجياً².

1 «صلاة البهجة»، أما الدرجات الثلاث السابقة، فهي: «الصلاة الذهنية»، «صلاة السكينة أو الخشوع»، و«صلاة الاتحاد» (المؤلف).

2 سيرة «سانت تيراز» الذاتية، في «الأعمال الكاملة». *Œuvres complètes*, t. I, p. 220, Paris, 1840. (المؤلف).

وتقول أيضاً :

«أؤكد أنه ينبغي أن لا نحاول الإمساك عن أعمال العقل، ولا تعطيل نشاطه، لأننا سنظلّ عندئذ بمثابة الأغبياء، دون أن نستطيع بلوغ ما ندعي تحصيله بهذه الوسيلة. ولكن حين يكون الله هو الذي يعلق نشاط العقل ويعطل وظائفه، فإنه يمدّه بمواضيع ينشغل بها، فتفتّنه وتجعله يفهم دون كلام ولا استدلال، وفي لحظة إيمان، أشياء أكثر مما نستطيع تعلمه في شأنها بواسطة الدراسة خلال سنوات عديدة»¹.

ومن الواضح أن التجربة الصوفية تُتلقَى على أنها وعي باتّصال مباشر بحقيقة خارقة للطبيعة هي -في حالة «سانت تاراز»- حضور المسيح ذاته. وعلينا في هذا الصّد قراءة الصّفحات التي تصف فيها تجاربها الأولى، إذ تتجلى حالة الصّلاة في اليقين بحضور المسيح إلى جانبها، حتّى دون صور مرئية في البداية. فلانصهار الحميمي بين جانب وجداني عميق وجانب ذهني معرفي هو الطابع المميّز. ونحن نعلم كيف أن المتصوّفة لجؤوا بشدّة إلى استعارات لغة العشق للكشف عن فيض مشاعرهم، إذ تُوفّر هذه اللّغة، دون منازع، أكثر الصّور العاطفية حدّة. فالوجد هو تلذّد كامل و«سعادة تتضمّن كلّ الخيرات المتخيّلة» وتستحوذ على جميع الحواس. ولكنّه أيضاً معرفة تأملية، من غير استدلال ولا كلام، إذ تستطيع بعض دقائق من الوجد أن تعلمنا أكثر ممّا نقدر على معرفته في هذا الشّأن بالدراسة طوال سنوات عديدة. فالتجربة الصوفية هي إذن، بمعنى ما، بديل عن العقل؛ بل أكثر من ذلك، العقل هو وسيلة تتسم بالارتجال، ومسلّك طويل يُعفى منه المُصطَفون الذين بمقدورهم بلوغ أيسر السّبل المختصرة إلى الوجد.

وهنا، سيّان أن نحبّ ونعرف، أن نحيا ونرغب. فالمعرفة الموضوعيّة التي تسعى إلى استخلاص صورة للأشياء مستقلّة عن عواطفنا، تُنَزَّلُ في مرتبة الأفعال الأدنى أهميّة. ولكننا نستمرّ مع ذلك في استعمال الألفاظ نفسها: الذكاء، العلم، العقل... ومن هنا يأتي الالتباس الدائم في العقلانيّة. فالتصوّف شبيه بمُقرّن الذنب¹ يستطيع أن يسكن صدفة العقلانيّة بعد أن يلتهم منها مادّتها. ولكن ثمة سمة مميّزة لا تُردُّ، تسمح بأن يُرفض هذا الاستيلاء نهائياً، وهي أن «المعرفة» الصوفيّة فردية وذاتية حتماً. فلا تُقنع أبداً إلا أولئك الذين يتلقونها، بينما ميزة المعرفة العقلية أنّها خاضعة أساساً لإثبات بينذاتيّ إذ هي نقاش وحوار، وإن كان حوار «النفس مع ذاتها» كما يريده «أفلاطون». فهي تُتداول وتُخضع للامتحان والتحقّق من خلال العلاقة القائمة بين عدّة ذوات واعية. وهي بهذا المعنى أولاً، وليدة المجتمع دونما شك. غير أنّه يجدر عدم الخلط بين هذه البينذاتيّة (intersubjectivité) بما هي تبادل أفكار قابلة للمراقبة وبين ضرب من الاتحاد في الآراء والعاطفة الجمعيّة، حيث لا يقع الاتفاق على أفكار، بل على أساطير.

١١١. السّحر والأساطير

وهكذا نخلص إلى تناول الجانب الثّاني من الموقف الصّوفيّ. فعلم الاجتماع، في بداياته، اهتمّ سريعاً بهذه الظواهر من المعتقدات والممارسات الجمعيّة التي تمثّلها الطقوس السّحريّة والأساطير.

يشكّل الرّاقّي² دمية من الشّمع رغبة في الإيذاء، مدّعياً أنّها تمثّل شخصاً بعينه، ويثقب قلب الدّمية بإبرة، فيهلك الشّخص

1 Bernard P'hermite «مُقرّن الذنب»: قشريّة ذات ذنب في شكل قرن، تحمي بطنها الرّخو في القوقعة الفارغة لبعض الرّخويات.

2 الرّاقّي: من يصنع الرّقبة، وهي ما يُستعان به للحصول على أمر بنوى تفوق القوى الطبيعيّة بحسب المعتقدات السّحريّة.

المسحور لا محالة. ذلك أنّ كلّ الطقوس السحرية، سواء أكانت خاصة بالمحاكاة أم العرافة، تقوم على الاعتقاد في إمكان تأثير الأشياء فيما بينها بواسطة نوع من التجاذب.

فالإِنسان السّاحِر (L'homo magicus)

«يبني هنا علاقات الأشياء وفق نموذج العلاقات التي تنشأ بين الكائنات الحية، لا بفعل قدراتها النفسية عامة، بل بفعل قدرات نفس تنشط في الغسق وتتميز بأنها تنبث تلقائياً وتعمل عادة عن بُعد، دون علم من تنتمي إليه» («برادين» PRADINES).

وهذه القدرة المنبثة في تفاعل الأشياء هي التي سمّاها علماء الاجتماع المشاركة (Participation) وأرادها بعض الدارسين أن تكون الطابع المميز لشكل من التفكير منفصل جذرياً عن التفكير العقلي.

فإلى أي مدى يوجد بالفعل انفصال جذري؟ وإلى أي حد يمكننا القول إنّ الموقف السحريّ الأسطوريّ هو من نوع آخر مغاير للموقف العقليّ؟ هنا أطروحتان تتعارضان. ففي نظر بعضهم أمثال «تايلور» (TAYLOR) و«فرايزر» (FRAZER) و«برادين» (PRADINES)، ثمة تطابق جوهري بين الموقفين قد يكون فصل بينهما تطوراً بطيء أو تحول فجئي. أما في نظر آخرين، ومع «لفي-بريل»، فثمة ذهنية «قبل منطقية» لا يمكن ردها إلى الذهنية العقلية. بيد أنّه كلما تمّ التعرف بصورة أفضل إلى أشكال الحضارة التي تُنعت بالبداية وإلى طقوسها وأساطيرها ولغاتها، ندرك مع ذلك أنّه لا يمكن القول بفصل قطعي بهذه الدرجة بين مقولات فكر قائم على المشاركة وبين مقولات عقلية. فكلّتاها، بما هما ضربان من التفكير، تبنيان نظاماً للكون، ولهما بالتالي أصل واحد، وكلتاها عقليتان. فهل ينبغي عندئذ أن

نُخْلَص من هذا إلى اعتبار نُمو التفكير المنطقي /متد/د/ للسحر والأسطورة؟ لا يبدو الوضع قَط على هذه الدَّرَجَة من البساطة، إذ يلاحظ «أرنست كاسيرار» (ERNST CASSIRER) بدقّة أنّه لا يوجد البتّة انفصال زمنيّ، بالمعنى الوارد في قانون الحالات الثلاث عند «كومت» (COMTE)، بين المعرفة العلميّة والوعي الصّوفيّ. ولنفهم من ذلك أنّ إحداهما لا تنشأ البتّة عن الآخر، بل يبدو جيّداً أنّ النّظام السّحريّ والنّظام العقليّ يتعايشان في ذهن الإنسان منذ العصور الأولى. غير أنّ التّقنيّة منفتحة وقابلة للتّقدّم بينما التفكير الأسطوريّ والسّحريّ منغلق. فليس له أن يغتني إلاّ تجاوزاً، إذ الأساطير تتلوها الأساطير والطّوقس تتلوها الطّوقس، دون أن يحصل تجدّد حقيقيّ. أمّا العقل، فهو على النّقيض من ذلك، يقوم أولاً على هذا الانفتاح في الذّكاء الذي يكسر طوق الأساطير والطّوقس، بحيث يلتقي في الذّكاء العقليّ الرّغبة في النّظام الرّاجعة إلى التفكير الصّوفيّ والميل الخاصّ إلى البناء السّببيّ.

ويكشف لنا النّظر في الأسطورة سمة أساسيّة أخرى في العقل. فيما أنّ الخيال الأسطوريّ والطّقسيّ يوفّر للجماعات وحدة في المشاعر ويوجّه الانفعالات الجمعيّة، يبقى بلا شكّ وظيفة ضروريّة للحياة الاجتماعيّة لا يقوم العقل البتّة عوضاً عنها. وبالفعل، نلاحظ جيّداً أنّ التّحوّلات الأسطوريّة تُصيب، في المجتمع الحديث، أشكال التفكير العقليّ ذاتها. فهناك، على سبيل المثال، ميثولوجيا علميّة تُحوّل بعض الأفكار البارزة في المعرفة الوضعيّة إلى مُثُل عُليا. والأشياء الجديدة التي ينتجها العلم تصبح، في الوعي الشعبيّ، وكأنّها أبطال نوع من القصص الخياليّة المتعلّقة بنشأة الكون، أو هؤلاء الغرباء من الرّسل المنتظرين لتخليص البشريّة في عهد آت. وبهذا المعنى توجد أسطورة خاصّة بالتفكير الرّياضيّ مُكوّنة من ظلال وأسرار، كما توجد أسطورة خاصّة بالكهرباء، وأسطورة خاصّة بالإنسان الآليّ، وأسطورة خاصّة بالدّرة وقدراتها. ومع ذلك نلاحظ أنّ التفكير الصّوفيّ لا يتجاوز هنا إلاّ الأشكال المكتملة التي يتّخذها التفكير العقليّ وترسخها الممارسة أو التّدريس. ذلك أنّ العقل لا يختلف أساساً عن الميثولوجيا من حيث

المحتوى المعرفي بقدر ما يختلف عنها من حيث حركته /التَّقدِّيَّة الخاصة. فالموقف الصَّوفيُّ هو اكتمال بينما الموقف العقليُّ هو تَمَشُّ. وأياً كانت مظاهر ثبات التَّفكير العقليِّ -في شكله المنطقيِّ مثلاً- فإنَّه يَمْلِك دائماً «حركة يُمضي بها إلى ما هو أبعد».

ندرك إذن أنَّه من التَّهَوُّر الاعتقاد في استبدال تاريخيِّ كامل للذهنيَّة العلميَّة بالذهنيَّة الصَّوفيَّة. فقد لا تكون حضارتنا المعاصرة أقلَّ خصباً من الحضارات البدائيَّة من حيث شتَّى أنواع الأساطير والطقوس. إلَّا أنَّ الأساطير الحديثة تتسرَّب خِفيَّةً تحت غطاء العقل، بدَل أن تتجلَّى في ضوء الشَّعر المتألَّى أو في ما بين النُّور والظَّلمة من عمق شديد يَحِفُّ بالمذاهب الدينيَّة. ففي حياتنا الاقتصاديَّة مثلاً، يكاد كلُّ ما يتعلَّق بالمال يصدر عن ذهنيَّة أسطوريَّة، إذ يتلبَّس سلطان المال وقدرته على الفرز الطبقيِّ في المجتمع بنوع من الميثولوجيا.

أمَّا عن الحياة السِّياسيَّة في هذا النِّصف [الأوَّل] من القرن [العشرين]، فقد جرت في عالم من الأساطير البالغة التَّأثير. ولم تسلم حتَّى العلوم ذاتها، في تطبيقاتها ومفاهيمها العامَّة، من المزاوجة بين مياهاها العقليَّة الخالصة الصِّفاء وأمواج الميثولوجيا التي هي أكثر كثافة. ألا تحتفظ الممارسة الطَّبيَّة، وخاصة الممارسة الطَّبيَّة النَّفسيَّة، ضرورةً بشيء من ادِّعاء المعجزات؟ لا نتمالك بالتَّأكيد عن الشَّعور بالقلق أمام مظاهر معيَّنة من هذه الممارسات، تكاد تكون من قبيل التعزيم. فقد نتعرَّض من جرَّاء ذلك لخطر فعليِّ، وهو فسْح المجال أكثر للشَّعوذة والسَّحر. ولكن هنا وعلى تخوم العلم، يتصدَّى العقل، في النِّهاية وبعد التَّروِّي، للاستحواذ على القوى المجهولة في الحياة النَّفسيَّة، ويخلُص إلى إنجاز الجزء الأصعب من مهمَّته، ألا وهو تَمْلِك الأساطير وبسط نفوذه على السَّحر.

1 « s'attaque ... à ... » في ترجمة هـ زغيب: «يشغل نفسه... في ...» (ن. م. ص: 32) وهو في رأينا عكس ما يقصده الكاتب.

١٧. الرومانسية والقيم «الحيوية»

يجري الحديث عادة عن الرومانسية (Romantisme) فيما يخص فترة محدّدة من تاريخ الحساسية (Sensibilité) الأوربيّة، لا سيّما تاريخ الفنون. لن نأخذ اللفظ هنا بهذا المعنى، فضلاً عن أنّ من الشائع استعماله للإشارة إلى مقولة عامّة من تاريخ الأدب، لا إلى لحظة خاصّة من مساره فحسب، فأمكن الحديث، دون تعسف على اللغة، عن رومانسيّة «كُرْنَي» (CORNEILLE) أو «بسكال» (PASCAL) على سبيل المثال. إنّ فترة الحضارة الأوربيّة التي تغطّي أساساً النصف الأوّل من القرن التاسع عشر تتوفّر بلا شكّ على الشروط الضرورية للتعبير عن الموقف الرومانسيّ كما كان سائداً في الفنون. وإلى هذا العهد يرقى مفهوم الرومانسيّة من حيث هي وعي بأسلوب معيّن في الحياة وبتجاهات جماليّة معيّنة. غير أنّ هذا المفهوم يمكن أن يصلح نموذجاً لسلسلة من المواقف ترتبط به، وتصدّر عن نفس الروح.

وبوجه عامّ، سنحدّد الموقف الرومانسيّ بأنّه سيادة القيم الحيويّة (Vitales) على القيم العقليّة. ونعني بالقيم الحيويّة تلك التي تَغُرّز جذورها مباشرة في الحياة البيولوجيّة، على النقيض من القيم التي تخصّ صورة عن وجودنا تنعكس في الذهن. وبهذا المعنى، يكون تمجيد /القوّة (Puissance) رومانسيّاً، وهي أصلاً القوّة الجسميّة وهيمنة القويّ على الضّعيف وفيض الطّاقة الحيويّة، وهي على سبيل التوسّع النفوذ الاجتماعيّ. فليس ثمة مُجَاهَرَة بعقيدة أكثر رومانسيّة في هذا الصّد من النصّ المذهل الذي وضعه «أفلاطون» على لسان السّفسطائيّ «كليّكلاس» (CALLICLES)، إذ يقول:

«القانون هو من وضع الضّعفاء لكبح جماح الأقوياء الذي يقعون في شراكه. ولكن إذا وُجدَ إنسان له من المواهب ما يمكنه من التخلّي عن كلّ هذه القيود وتحطيمها ورفضها، فإنّي متأكد من أنّه سيثور محترقاً ما لدينا من كتب وتعزيم ورُقِيّاتٍ مُؤذية وقوانين تخالف كلّها

نظام الطبيعة، وسيقوم سيّداً أماناً وهو الذي كان عبداً لنا، وحينئذ سيشرق قانون الطبيعة بأحلى سناه¹.

وتمجيد/حبّ هو، بالتأكيد، رومانسيّ أيضاً، حين يطالب بحقوقه ضدّ العدالة والعقل والحكمة. وكذلك تمجيد/الحدس، فهو رومانسيّ، بشكل أدقّ لكن دون أن يكون أقلّ عمقاً. والحدس هو هذا النوع من المعرفة المباشرة الشبيهة في شكلها بـ«الثوارزيس» (νοήσις) القديمة، ولكنّه موجّه أساساً نحو الحيّ. فيعارضه «برقسون» (BERGSON) عندئذ بتعقل الأشياء الجامدة السائد في العلوم. والحدس يحدّده الفيلسوف، بالتأكيد، على أنّه «رؤية الرّوح مباشرة للرّوح»². غير أنّ ما يختلف في الرّوح عن المادّة ويعارضها حينئذ، إنّما هو، في المقام الأوّل، الحياة التي يكون الرّوح، إجمالاً، تألقها.

ومن ثمة ندرك بأيّ معنى يتصدّى موقف الرّومانسيّة المتغيّر الشّكل للعقل ويهاجمه بعنف. إنّهُ ينزع إلى إرساء أسلوب في الوجود يؤدّي فيه الفعل والانفعال والهوى الأدوار الأولى. أمّا في مجال المعرفة ذاتها، فإنّه يُقيم ضدّ صورة البحث المتأثّي القائم على التّثبت والنّقاش نموذج معرفة مباشرة غير قابلة للتّحليل والتّعبير. هذا ولا أحد فاق «بسكال» في التّعريف بهذا التّعارض. فهو يميّز بين القلب والعقل. «القلب» هو حدسٌ لمبادئ كلّ ما هو، في أيّ مجال، غير قابل للبرهان. ولكنّ المتخيّلة -وهي البارعة في الخطأ- كثيراً ما تحلّ محلّه وتخدعنا.

«كلّ تفكيرنا ينحصر في الخضوع للعاطفة (القلب). ولكنّ الفنّاسيا³ (المتخيّلة) شبيهة بالعاطفة ومضادة لها، بحيث يتعدّر

1 أفلاطون، جورجياس 484 a (المؤلف).

2 Esprit: «الفكر» في ترجمة هـ زغيب (ن. م. ص: 34)، بينما يفرض السّياق استعمال كلمة «روح» في مقابل «المادّة».

3 الفنّاسيا Fantaisie لفظ مأخوذ عن اليونانيّة: Phantasia ويعني القدرة على تصوّر الأشياء بصفة محسوسة. استعمله الكنديّ مرادفاً للفظ «التّوهم» ومعرفاً إيّاه في .../...

التمييز بين هذين الضدين. بعضهم يقول إن عاطفتي تخيل، وآخر يقول إن تخيله عاطفة، فلا مناص من امتلاك قاعدة. أما العقل، فهو يعرض نفسه، ولكنه طيع في كل الاتجاهات، فلا قاعدة له على الإطلاق¹.

وهكذا، يتم حل مسألة المعرفة اليقينية بشكل سلبي من قبل أحد الذين يمثلون الموقف الرومانسي بوجه ما، وهو أكثرهم فطنة وصرامة. ودون أن تضطرنا هذه الرومانسية النقدية إلى تبني ما ذهبنا إليه، فإنها تستطيع بقدر بالغ أن تبصرنا، كما هو واضح، بحدود العقل ذاته ومعناه.

٧. مظهران لرومانسية معاصرة

بيد أن الموقف الرومانسي لا يتجلى كأشد ما يكون التجلي في الثقافة المعاصرة من خلال هذا الشكل القاسي جداً. وسنعرض إجمالاً لجانبين اثنين:

1. شهرة التحليل النفسي

لن يتعلق الأمر هنا بإصدار حكم في شأن التحليل النفسي بما هو طريقة علاجية أو نظرية تفسر الظواهر النفسية²، بل سنعتبره فقط

.../...

رسالته «في حدود الأشياء ورسومها»: «التوهم - هو الفنتاسيا - قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال: الفنتاسيا هو التخيل، وهو حضور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها» (وردت الرسالة في «معجم المصطلحات العلمية العربية للكندي والفارابي والخوارزمي وابن سينا والغزالي»، صنفه وعلق عليه د. فايز الداية، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص: 75-83).

وبناء عليه، فإن ترجمة «Fantaisie» بـ«التفنن» (هـ. زغيب، ن. م.، ص: 34) لا تتوافق والمعنى الأصلي الذي ورد في السياق.

1 «خاطر» Pensées, éd. Brunschvicg, IV, 274 (المؤلف).

2 انظر سلسلة «Que sais-je ?» عدد: 285، وعدد: 660 (المؤلف).

بوصفه واقعة ثقافية، في انعكاسه على الحياة اليومية. ومن هذا المنظور، فإن محتواه الفلسفي رومانسيّ بامتياز، بالمعنى الذي حدّدناه. ذلك أن التحليل النفسي يحط من شأن القيم العقلية لحساب القيم الحيوية، مشهراً بالدور الفعال الذي تلعبه الأولى من وراء بريق الثانية وهو في حالة التسامي¹. كما يُقيم ضرباً من السيادة المطلقة للجنسية (Pansexualité)، باكتشاف حركة الليبيدو في أصل كل بناءاتنا العاطفية أو العقلية. وفي الحقيقة، ليس المقصود هو الإعلان عن حقوق الجنسية - كما هي حاضرة في مثل أعمال «د. ه. لورانس» (D. H. LAWRENCE) و«ه. ميللار» (H. MILLER) - بل معاينة واقعة. فالجنسانية (Pansexualisme)² الفرويدية لا يمكن أن تكون إلا من الدرجة الثانية، أي - إن صحّ القول - جنسانيةً فنان. وعلاوة على ذلك، يؤكد التحليل النفسي الدور الثقافي للرئيسي للرمز والأسطورة. ويساعد أخيراً على قيام تصوّر للكلام بما هو السبب في الشفاء. ويكون من المفيد أن نقارن عندئذ بين تأثير التحليل النفسي في حضارة قائمة على أساس عقلي قويّ مثل حضارتنا، وتأثيره في حضارة تقنية بالأساس مرتكزة على أخلاق طهرية مثل حضارة الولايات المتحدة. فنلاحظ أن الفرويدية ونوع الرومانسية الذي تخفيه لم يكن لهما تأثير يُذكر في فرنسا بين الحربين إلا في الإبداع الفني، دون تغيير حقيقي في الذهنية الجماعية. أمّا في الولايات المتحدة، فيمكن القول - على العكس من ذلك - إن التحليل النفسي قد نفذ إلى العادات. فلم يستقطب، من حيث هو طريقة علاجية، عدداً ضخماً من المؤمنين الأوفياء فحسب، بل ترك أيضاً بصماته في الأشياء

1 التسامي « Sublimation » -ويقال أيضاً: التصعيد أو الإعلاء- عملية نفسية يتم بها تحويل الدافع الجنسي من موضوعه الأصلي إلى موضوعات ذات قيمة ثقافية واجتماعية.

2 الجنسانية « Pansexualisme »: هي المذهب القائل بأن الدافع الجنسي يعين بصفة كامنة أو صريحة كل نشاطاتنا العاطفية والعقلية.

ترجم هـ. زغيب هذه الكلمة بـ«مظهر الجنسية الشاملة» مع أن العبارة لا تدل على المعنى السالف الذكر (ن. م. ص: 35).

والأفعال غير المتوقعة تماماً. وبوجه عام، فالكيفية التي يُنظرُ بها إلى المشاكل الجنسية في أمريكا تأثرت تأثراً عميقاً بالكشف الفرويدي. وسبب هذا النجاح الرومانسي هو بلا شك حضور جنسية (Sexualité) غير مدمجة في الحضارة الأمريكية. فالجنس يظل من المحرمات، وقوة غريبة عن مجمل القيم الثقافية المعترف بها. ومع ذلك، فهو حاضر في كل مكان، على أقل إعلان وعلى صور اليوميات وفي العروض والمواكب الدينية. إنه لمظهر غريب لنوع من الرومانسية يكاد يؤدي إلى حماس شعائري هو، بالتأكيد، نقيض الامتلاك العقلي لسبب مخاوفنا ورغباتنا.

2. وهج السريالية

لما كانت السريالية (Surréalisme) وليدة حركة تمرد على العبادة المبنية على التفاف للقيم البورجوازية في الأدب، فقد انطلقت من جديد نتيجة الضجر الذي شعرت به الأجيال الشابة في نهاية الحرب العالمية الأولى. وكانت تتطلب على صعيد الفن عودة إلى التلقائية، إلى المباشر، إلى اللاوعي¹.

«لم أعد أريد أن امتنع عن أخطاء أصابعي ولا عن أخطاء عيني، فأنا أعلم الآن أنها ليست فقط فخاخاً غير متقنة²، بل هي سبل عجيبة تؤدي إلى هدف لا شيء سواها قادر على أن يكشفه لي. فكل خطأ في الحواس تقابله في العقل أزهار غريبة. إنه لبستان رائع من المعتقدات اللامعقولة والهواجس والوساوس والهذيان. هنالك تتشكل آلهة مجهولة لا تستقر على حال. سأأمل في تلك الوجوه من

1 انظر سلسلة « Que sais-je ? » عدد: 432 (المؤلف).

2 « Je sais maintenant qu'elles ne sont pas que des pièges grossiers... »

ترجم هر زغيب هذه الجملة كما يلي: "أعرف الآن أنها ليست سوى شراك غير متقنة"، الأمر الذي يدل على سوء فهم (انظر: ن. م. ص: 36)، فضلاً عن أن شراك « Piège » يجمع على أشراك وشرك.

الرّصاص وتلك الشّرّائق¹ من الخيال. ما أجملك، يا أعمدة الدّخان، في قصورك الرّمليّة ! إنّ أساطير جديدة تنشأ تحت كلّ خطوة من خطواتك...² »

المقصود فعلاً هو كسر أطر الانضباط في التّفكير العقليّ، حيث اعتُبرت أضيق من أن تسمح لقوى الخيال الخلاقة وللقوى الخفيّة والغسقيّة بحريّة التعبير عن نفسها. إنّها عودة إلى حياة الرّوح التلقائيّة الخالصة، ليس على كلّ حال لتجديد ينابيع الشّعْر فحسب³، بل أيضاً لحلّ مشاكل الحياة الأساسيّة. انظر كيف يعرف «بروتون» (BRETON) هذه الطّريقة في «أول بيان للسّرّيالية» (1924).

إنّها «تلقائيّة نفسيّة نسعى بواسطتها إلى التعبير شفاهة أو بالكتابة أو بأيّ كفيّة أخرى عن النّشاط الحقيقيّ للفكر. هي إملاء الفكر في غياب كلّ رقابة يقوم بها العقل، وبعيداً عن كلّ اهتمام جماليّ أو أخلاقيّ... إنّها تسعى إلى تحطيم سائر الآليّات النّفسيّة الأخرى بشكل نهائيّ وإلى القيام بدلاً عنها لحلّ مشاكل الحياة الأساسيّة».

وبلا ريب، تعبّر السّرّيالية عن ردّة فعل متوتّرة ضدّ شكل مُزيّف للعقل. ويتّجه سخطها المعادي للتّقاليد ضدّ مجتمع سيّء البناء يستشهد بوقاحة بالعقل والدّكاء. وبمعنى ما، فإنّ السّرّيالية -دون

1 الشّرّيقة، ج: شّرّائق: غشاء واق من خيوط دقيقة تنسجها بعض الحشرات حولها كدودة القزّ لتحتمي به في طور من أطوار حياتها. والمقصود في السّياق هو المعنى المجازي، أي ما تدعّمه التّخيّل من صور متشابهة.

2 لويس أراغون، فلاح باريس 1926, LOUIS ARAGON, *Le paysan de Paris*, 1926 (المؤلف).

3 « ... non pas seulement, du reste, pour renouveler les sources de la pensée... » (G. -G. GRANGER, *La raison*, P. U. F. , 1955, p. 36)

وهذه ترجمة هـ. زغيب (ص: 37): «... ليس لتجديد منابع الشّعْر والخطأ واضح إذ لا ينفى الكاتب هذا الأمر.

قصد منها إطلاقاً بل في واقع الأمر - توحى بالدعوة إلى عقل أكثر فعالية لأنه أكثر حياة. وسنرى كيف أمكن للعلم المعاصر أن يستجيب لهذه الدعوة الملحة.

٧١. «الإنسان هوّى عديم الجدوى»

سنتحدث بإيجاز عن الموقف الوجوديّ الذي ينهل من نفس منابع التي تنهل منها الرومانسيّة السالفة الذّكر. فشهرة الوجوديّة في شكلها «المجتمعيّ» تقريباً تعود إلى نفس العقليّة الجماعيّة التي تُعزّي إليها النّجاحات السّرياليّة في فترة ما بعد الحرب العالميّة الأولى. ذلك أن زلزال الحرب يحدث دوماً ولفترة ما اهتزازاً في القيم السائدة. فيمّحي إذاك الشّعف بالمعرفة وعبادة العقل أمام الرّغبة في ارتخاء عاطفيّ بعد تلك الفترة من الضّغوط الشّديدة؛ ويعلن بعضهم عبثيّة العالم الإنسانيّ وزيفه.

ولا شكّ في أنّ الوجوديّة قد بنت نفسها مذهباً قبل أن تزدهر في شكل موضة¹ فلسفيّة بكثير. واكتشاف رواد لها أمر سهل إذ يمكن القول إنّ الوجوديّة هي بالفعل أحد أنماط الفكر القارّة في تاريخ الفلسفات. ولكنّ هذا لا يقلّل من الدّالة على أنّ الوعي بأهميّة الوجوديّة واستقلاليتها المذهبيّة واتّساع حُطوتها إلى جمهور شعبيّ يتنزّلان بالذّات في عصرنا الحاضر. وتبدو لنا الوجوديّة، لا سيّما بهذا المعنى الخاصّ، كإحدى حلقات الحوار بين اللاّعقلانيّة (Irrationalisme)² والعقل.

ومن هذا المنظور، يمكن الاكتفاء بتمييز الوجوديّة بأنّها ميتافيزيقا/الانفعال. فلما كان الوجوديون يستعيضون عن تجارب الفلاسفة العقليّة بتجارب وجدانيّة بالأساس، فإنّهم يتخذون كنقطة

1 Une mode: «عالم»، في ترجمة هـ. زغيب (ن. م. ص: 38) ومقابلته في الفرنسيّة Un monde. ومن الواضح أنّ خطأ حصل في القراءة.

2 La raison: «العقلانيّة» (ن. م. ص: 38).

ارتكاز، انفعالات تعتبر أساسية مثل القلق (Angoisse). يقول «كيركغارد» (KIERKEGAARD) بشيء من الغرابة، حوالي سنة 1830: «ما يفتقده عصرنا¹ ليس التفكير، بل الهوى (Passion)». فالانفعال والهوى يكشفان عن الإنسان أكثر مما يفعله التفكير والذكاء. وإذا كان الإله غير موجود، يكون قلق الكائن المتروك لِعَدَمٍ عليه أن يعطيه المحتوي والشكل. أما إذا كان الإله موجوداً، فيكون رعب المتناهي أمام اللامتناهي، أو سرور الكائن العاجز وهو يستغرق في تأمل جلال الكائن الكامل. ومن ثمة فإنَّ الجهد المتأني والصُّبور الذي يبذله التفكير الموضوعي لوصف أشياء هذا العالم والتَّحكم فيها يفقد كلَّ رَؤْيَهِ. وإذا كان العلم لا يزال يستحقُّ بعض الاهتمام، فلأنَّ ممارسته تمثِّل نمطاً إنسانياً معيَّناً من الوجود، وأنَّ نتائجها يمكن أن يكون لها أثر حاسم في منزلة الإنسان. بيد أننا نكاد لا نجد لدى فلاسفة الوجود نظرية في العلم، ولا بالتَّالي فلسفة في العقل.

ولكن بوسعنا أن نميِّز الوجودية أيضاً بأنها ميتافيزيقا /اللامكتمل. فلوقوس (Λσγος) اليونانيّين استعمل لأول مرة في تاريخ الفكر فكرة تحديد المفاهيم وتدقيقها وتحليلها. فكلُّ واقع طبيعته وماهيته اللتان لا بدّ للذكاء أن يدركهما. فوجود الكائنات هنا والآن² ليس إلّا أمراً ثانوياً بالنسبة إلى طبيعتها، ولا يفتأ يستفيد من ماهيتها. وعلى النقيض من ذلك، تؤكد الوجوديات على أمر الوجود هذا.

يقول «سارتر» (SARTRE): «ثمة على الأقلّ كائن يسبق عنده الوجود الماهية، كائن يوجد قبل أن يكون قابلاً للتَّحديد بأيّ مفهوم».

وهذا الكائن إنّما هو الإنسان، إذ «ليس الإنسان سوى ما هو صانعٌ بنفسه». وبالتأكيد، لا شيء هنالك يعارض لأول وهلة فلسفة في

1 Notre époque : «مجتمعنا» (ن. م. ص: 38).

2 Hic et nunc : «دفعه واحدة» (ن. م. ص: 39).

العقل، حسبها أن تكون على قدر كاف من المرونة. غير أن الأمر لا يظل كذلك حين يلج «سارتر» على معجزة الفعل الحر الميتافيزيقية وعلى الخلق من عدم لمحتوى الواقع البشري من قبل الإنسان، لا لأن هذه الفكرة المتطرفة عن الحرية غير متلائمة إطلاقاً مع أي تفكير عقلي، بل لأن الكيفية التي يوجّه بها «سارتر» تلك الفكرة تجعل العقل والعلم، من حيث هما تقدّم في معرفة العالم، يفقدان كلّ أصالة. فالمشروع الحقيقي لدى الإنسان فيما يتعلّق بالعالم إنّما هو إدراك كليّته «التي تفلت من الجواز (Contingence) إذ هي أساس ذاتها أي الكائن الذي هو علة ذاته (L'Ens causa sui)»¹، وتطلق عليه الأديان اسم الإله. وهذا المشروع هو ما يسمّيه مؤلّف «الوجود والعدم» «هوى الإنسان، الذي يفقد ذاته كإنسان لكي ينشأ الإله. ولكن فكرة الإله متناقضة. وعبثاً نفقد ذواتنا. فالإنسان هوى عديم الجدوى».

ذاك هو الجانب الأكثر يأساً وعدميّة في الوجوديّة السارترية. وحقيقة القول أنّه لا يستوفي أبداً محتوى هذا الموقف، وأنّ جوانب أخرى عند «سارتر» نفسه تجعل منها مذهباً في الفعل وفي التعاون بين البشر²، ولكن ربّما دوماً على أساس واهٍ، وبالقدر ذاته الذي يجد فيها التفكير العقلي نفسه فاقداً للاعتبار من منظور ميتافيزيقيّ.

1 الكائن الذي هو علة ذاته. اشتهرت هذه العبارة المستمدّة من الفلسفة المدرسيّة على يد «ديكارت» و«سينوزا» (المؤلّف).

2 صدر، منذ تأليف هذا الكتّيب، الكتاب الضخم لـ«ج. ب. سارتر»: نقد العقل الجدليّ (Critique de la raison dialectique, I, Paris, 1960)، حيث يعرض بالتفصيل لـ«نظريّة في المجموعات العمليّة»، أي أنّه يبيّن لنا كيف تتكوّن في الوعي والممارسة معاً، وقائع مثل العلاقات الاقتصادية والطبقات بما تحمله من صراعات. ويُنْبِئُ هذا التحليل البالغ الثراء عن فلسفة في الحرّية العينية يضعها الكاتب صراحة تحت راية الماركسيّة. وهكذا، يتحقّق، على الأقل كما قصد الكاتب، الالتقاء بين المادّيّة الجدليّة والوجوديّة، التي يصفها «سارتر» هنا صراحة بأنّها/إيديولوجيا تمهيدية. إلا أنّ المنزلة التي يعطيها إلى الموقف العقلانيّ في نقد العقل الجدليّ هذا لا تزال ملتبسة جداً (المؤلّف).

ندرك الآن أيّ شيء يعارضه العقل، إذ كانت هذه الصّورة السّالبة ضروريّة للتعريف بالموقع العينيّ الذي يحتلّه التفكير العقليّ في صلب ثقافة متعدّدة الأشكال وفي جالة مخاض دائم. فلو بدأنا ببيان النّشاط العقليّ في العلم لتغاضينا عن منزلة العقل/الدّنيويّة. أمّا الآن وقد استبعد هذا المنظور الزائف، فسنعرض للجانب الأكثر اتّساماً بالطابع «الكهنوتيّ» في التفكير العقليّ، ألا وهو استعماله العلميّ.

العقل في العلوم

ليست فكرة العلم ذاتها محدّدة أبداً بشكل نهائيّ. فمنذ أن أنشأ المفكرون اليونان هندسة وميكانيكا وطباً - وذلك لأوّل مرّة في تاريخ تطوّرنا الحضاريّ الغربيّ - فإنّ المثل الأعلى في المعرفة، الذي أُرسيّ على هذا النّحو، ما فتئ يتطوّر بلا انقطاع. فكلّما بلغ العلم درجة من الإتقان، تطوّرت أدواته وشكله. إلّا أنّ المرء لا يتردّد في التّعرف، من خلال أوجهه المختلفة، إلى نموذج التّفكير العقليّ. يبدو إذن أنّ بعض السّمات الثّابتة لا بدّ أن تميّز استعمال العقل في حدّ ذاته، بقطع النّظر عن الموضوع الذي يطبّق عليه وعن مرحلة التطوّر التي بلغها فهمنا للأشياء. فإلى أيّ حدّ يمكن الكشف عن هذه السّمات، وأيّ دلالة ينبغي إعطاؤها إلى هذا المفهوم المتمثّل في سلطة كونيّة وثابتة تُشرّع لكلّ معرفة؟

هذا الإحساس بوجود ثوابت وقواعد للتّفكير تحدّد العقل وجد له تعبيراً، منذ وقت مبكر جداً عند اليونانيّين، في محاولة للتّقنين تحمّل منذ العصر الوسيط اسم *المنطق/الصّوريّ*. فلا بدّ لمنطق صوريّ أن يرسم صورة القواعد الخاصّة بالتّفكير الصّحيح، بصرف النّظر عن طبيعة موضوعه. غير أنّ تاريخ العلم يبيّن أنّ هذا الادّعاء، الطّبيعيّ جداً والبالغ البساطة في الظاهر، لو أخذ حرفياً لكان مآله الفشل. ذلك أنّ تحليلاً صورياً للتّفكير العقليّ لا يكون له معنى إلّا إذا ميّزنا فيه مستويات مختلفة سوف نسعى إلى الفصل فيما بينها.

ا. المستوى التركيبي للعقل الصوري

ثمة، بالتأكيد، صور من الاستدلال إذا سلمنا فيها ببعض القضايا، لزَمَ عنها ضرورة قضايا أخرى، إذ يضطرنا العقل إلى قبول نتائج قياس ما (Syllogisme)، إذا قبلنا بمقدمتيه. فلننظر عن كثب في هذا النوع من التسلسل.

لنأخذ، قبل كل شيء، مثلاً عن القياس من منطق بور-رويال¹
 : (Logique de Port-Royal)
 «بعض الأشرار أغنياء.»
 «كل الأشرار فقراء.»
 «إذن بعض الفقراء أغنياء.»

واضح لدينا أن هذا الاستدلال يقنعنا، أي أننا لا نستطيع رفض القضية الثالثة إذا قبلنا القضيتين الأولىين. وينيئي أيضاً أن محتوى الأفكار بالذات، كما ترد فيه، ليس البتة من قبيل ما يُحرز على الإقناع، إذ يمكن بالتأكيد القول على هذه الشاكلة:
 «بعض الثائندور هم أرقا»
 «كل الثائندور هم بابيلان»
 «إذن بعض البابيلان هم أرقا»

ركبنا عن قصد ألفاظاً خالية من المعنى. ومع ذلك لا يمتنع القارئ عن القبول بفضل القياس. فما أغرب عقلاً يقتصر على إدراك رسوم تخطيطية خيالية (Schèmes)، بل أشباه ظلال من التفكير... ومع ذلك لا شك في أن هذا المنطق الصوري يمثل وجهاً من وجوه العقل. ولقد أعطته تطورات الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط طابعاً مصطنعاً جداً ومُنفراً، وذلك بالإكثار من الصيغ والأسماء. ولكن أليس هذا ببساطة أحد تجليات تلك النزعة السحرية الأسطورية التي

1 كتاب لـ«آرنو» (ARNAULD) و«نيكول» (NICOLE)، صدر سنة 1662، دون اسم المؤلف. وكان مخصصاً لمدارس بور-رويال (المؤلف).

تكتسح، مع بعض المفارقة، التفكير العقلي حتى في عرض أشكاله؟ إن ضروب (Modes)¹ القياس وأشكاله (Figures)، وكذلك القواعد التي تحكم بناءه تكاد تمثل نوعاً من القبلانية²، بل صيغاً سحرية، وعلماً ملغزاً يبقى حكراً على الراسخين فيه.

ولنزل عنه غموضه بإيجاز، ولنحاول إدراك أهميته الحق. فنحن نرى بالفعل أن فكرة القياس الرئيسية هي الانتقال/الضروري من منظومة من المقدمات أو المعطيات إلى نتيجة. إلا أن هذه الضرورة تحصل بواسطة صورة خاصة جداً: قضيتان تصلحان كمقدمتين وواحدة فقط مستنتجة. وبالإضافة إلى ذلك، يقع استخدام ثلاثة موضوعات من طبيعة فكرية أو حدود ثلاثة فقط، وهي هنا في مثال بور-روبال: *أشرار*، *أغنياء*، *فقراء*. وعلى تركيب الحدود الثلاثة في القضايا الثلاث، تتوقف ميزته البرهانية. ونرى، علاوة على ذلك، أن أحدها يؤدي دور الأداة الوسيطة إذ غاب في النتيجة. وهنا، *أشرار* هو الحد الأوسط. وأحد الحدين الآخرين، الذي يرد في المقدمة الثانية لا بد أن يكون موضوعاً في النتيجة. وهكذا نتصور أن تقسيماً نسقياً للأقيسة يمكن أن يقوم بحسب الدور الدقيق الذي يؤديه هذا الحد الأوسط وبحسب شكل القضايا. ففي المثال الذي اخترناه، الحد الأوسط هو موضوع المقدمتين الاثنتين، وأولاهما موجبة جزئية (بعض الأشرار...)، وكذلك النتيجة، بينما المقدمة الثانية هي موجبة كلية (كل الأشرار...) ³.

1 في ترجمة هنري زغيب: «طرق» خلافاً للمصطلح المتداول في المنطق («العقل»)، المنشورات العربية: سلسلة «ماذا أعرف؟»، عدد: 39، جونية، 1977، ص: 44.

2 قبلانية (Cabale): تفسير اليهود للتوراة صوفياً ورمزياً حسب القواعد كما كان القدامى يفعلون..

3 إن دور الحد الأوسط يحدد الشكل (*La figure*) الذي هو هنا الشكل الثالث، وطبيعة القضايا تحدد الضرب (*Le mode*). فهذا القياس هو من ضرب «ديساميس» (*Disamis*). والحروف: I، A، I، تمثل القضايا الثلاث في الترتيب المذكور (A للدلالة على الموجبة الكلية، و I على الموجبة الجزئية) (المؤلف).

ولكن عندما نكون قد أحصينا على هذا النحو كل التركيبات الممكنة لثلاثة حدود في قضايا ثلاث، نتفطن إلى أن صوراً معينة فقط - تسع عشرة من أصل مائتين وست وخمسين - تحرز على الإقناع. فقياس¹ كالآتي:

«بعض الأشرار فقراء.»

«كل كائن فقير جدير بالشفقة.»

«كل من هم جديرون بالشفقة أشرار.»

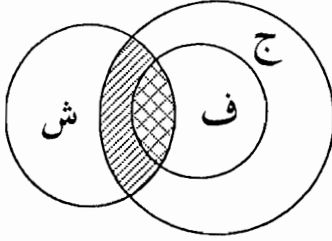
ليس مُنتجاً (Concluant)، إذ لا يمكن القول إن القضية الثالثة، حتى وإن كانت صادقة، تترتب على القضيتين السابقتين¹. فلا بدّ إذن من قواعد لتمييز الأقيسة المنتجة من غيرها، ولا بدّ أن تكون تلك القواعد هي نفسها التي تُحدّد التفكير العقلي.

وفي الحقيقة، هذه القواعد موجودة، إذ يمكن العثور عليها مبيّنة في كلّ البحوث الخاصة بالمنطق، لكنّها تخيّب أمل القارئ، سواء بمحتواها الخاص جداً، أو بطابعها الملغز². فحين ننظر إلى العقل من خلال قواعد القياس، فكأنّنا ننظر إلى باريس من نافذة قبو. ومع ذلك، لنحاول - فيما يخصّ مثالنا - النفاذ إلى آليّة القياس البرهانيّة. بما أنّ كلّ قضية تنحصر في إثبات - أو نفي - مطابقة فئة (Classe)³ من الأفراد لفئة أخرى كلياً أو جزئياً، أفلا يكون من الطّبيعيّ والمناسب أن نجسّمها من خلال الرّسم المصاحب:

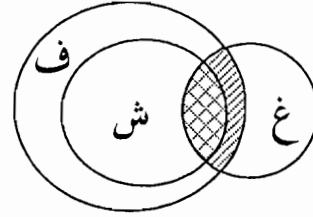
1 إنّه قياس من الشّكل الرّابع في صيغة A، A، I. إلّا أنّ النتيجة تُفرط في الإثبات، في حين يصحّ القياس إذا كانت النتيجة جزئية: بعض الأفراد الجديرون بالشفقة أشرار (Dibatis) (المؤلف).

2 بعض الأمثلة: «لا يمكن لمقدمتين موجبتين أن تؤدّيا إلى نتيجة سالبة»، «من مقدّمتين سالبتين، لا يمكن استنتاج أيّ شيء» (المؤلف).

3 في ترجمة هـ. زغيب: «طبقة» (ن. م. ص: 46) بينما المصطلح المقابل في المنطق للفظ (Classe) هو «الفئة» أو «الصّف». راجع ص: 162 وما بعدها من كتاب «أوليات المنطق الرّمزيّ» تأليف أليس امبرور وموريس لازيروفيتش، ترجمة عبد الفتاح الديدي، مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983.



الصورة 2



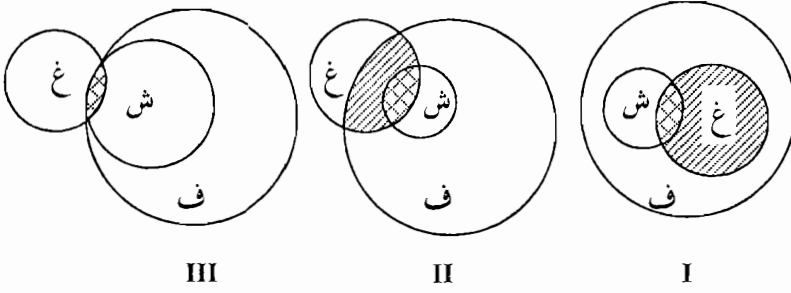
الصورة 1

ترمز الدائرة² إلى فئة من الأفراد. ومن ثم، يعني وجود جزء مشترك بين عدة دوائر أن أفراداً يشتركون معاً في عدة فئات، ويمتلكون معاً عدة خصائص. إذن سيجسّم الرّسم في الصورة 1 مقدّمتي قياسنا.

وفي هذه الحالة، يمدّنا مجرد تأويل للرّسم البيانيّ بالنتيجة: يوجد قسم مشترك بين فئة الفقراء وفئة الأغنياء، مساوٍ على الأقلّ لتقاطع فئة الأغنياء مع فئة الأشرار. فتتّحصر إذن ميزة القياس في القراءة الحدسيّة لرسم بيانيّ مبنيّ بصفة ملائمة. هذا ونرى في الصورة 2 أن القياس الوارد في الصفحة الأخيرة لا يبرهن على أيّ شيء، إذ يُمكن تجسيم المقدّمتين دون إظهار النتيجة المعلنة.

إلاّ أن تفحص الصورة 1 بانتباه يطلّعنا على أكثر من ذلك بكثير. فقياس بور-روال يؤدي فقط إلى وجود أشرار أغنياء. وبالفعل، تُبين لنا ملاحظة الرّسم البيانيّ أن هذه القضية هي فحسب النتيجة الدّنيا التي يمكن استخلاصها بيقين من المقدّمتين. هذا وإنّ مختلف التّرتيبات الخاصّة للدوائر الثلاث، والمتساوقة كلّها مع ما جاء في المقدّمتين، تسمح بمزيد التّدقيق لوضع الفئات الثلاث المناسبة، أي المفاهيم الثلاثة. فنقرأ في حالة الصورة المعتمدة:

1 غ = الأغنياء؛ ش = الأشرار؛ ف = الفقراء؛ ج = الجديرون بالشفقة.
2 أو أيّ سطح آخر، مغلق بالطبع (المؤلف).



الصورة 3

أنه يوجد فقراء أغنياء ليسوا البتة أشراراً؛ كما يمكن أن يكون كل الأغنياء فقراء، أو الأغنياء الأشرار وحدهم فقراء (انظر الصورة 3).

إذن لا تعطينا صيغة القياس اللفظية إلا/العنصر الثابت في مختلف هذه الحالات النوعية. وليس للرسم البياني من غاية سوى تجسيم التغيرات المتاحة في معطيات الفرضية، وتعداد كل الحالات وإنجاز تركيبية (Une combinatoire) بصورة مادية. وينبغي أن لا يُستنتج من ذلك أن قواعد العقل التي تحكم القياس هي مجرد قوانين العالم الحسي. لنقل فقط إن التفكير العقلي هو أولاً تخطيط عام لتجربة تنصب على موضوعات هزيلة جداً من حيث المحتوى، وهي هنا «فئات» أو مجموعات. ففي المستوى الذي اعتمدناه، يقوم العقل على تركيب هذه الموضوعات وفق قواعد معينة، ويتجلى في نهاية الأمر كحساب أو تركيبية. وإجمالاً، لا تبدو نظرية القياس (La syllogistique) إلا كواحد من أشكال هذا الحساب الخاصة، مقترناً على نحو اعتباطي عموماً باختيار ثلاثة موضوعات مركبة ثناءً. فهي نوع شكلاني جداً من الفن الشعري، والأقبسة إنما هي قصائد ثابتة الشكل. وفي الحقيقة، من البديهي أننا غالباً ما نفكر «بلغة اللثر»، وأن منطقاً صورياً عاماً لا بد أن ينشئ القواعد المتعلقة بكل تركيبات المفاهيم، خارج نماذج القياس المحددة بدقة.

ومن هذه الزاوية، تُكوّن تطورات المنطق الحديث في القرن التاسع عشر إحصاءً حقيقياً لأشكال التفكير العقلي العامة. ولا يسمح

المجال بأن نعرض هنا مختلف نماذج الحساب التي يُردُّ إليها عرض الاستدلالات بفضل صياغة شكلية دقيقة¹. ومع ذلك، وحتى نستبعد الفكرة القائلة بقصر التفكير الصحيح على البحث في فئات (أو أصناف) الموضوعات، يكون من المفيد إعطاء لمحة عن نمط آخر من عرض العقل التركيبي تكون موضوعاته هذه المرة قضايا (Propositions). وفي هذه الحالة، لا تعدو أن تكون القضية موضوعاً من طبيعة فكرية وفي غاية البساطة، خاصيته الوحيدة هو أنه قابل لإحدى الصفتين لا غير: صادق أو كاذب.

سنطلق اسم نفي القضية L على القضية: لا- L ² التي تكون صادقة إن كانت L كاذبة، والعكس بالعكس.

أما إذا اعتبرنا قضيتين: L وم، فبوسعنا تعداد كل الحالات القابلة للتصور التي تنشأ عن تركيبهما: L صادقة وم كاذبة؛ L كاذبة وم صادقة إلخ.. فنجد مباشرة أربع حالات:

L	M
ص	ص
ص	ك
ك	ص
ك	ك

وإذا اتفقنا على القول إن كل واحدة من هذه الحالات بعينها تحدّد قضية جديدة مركبة تقوم على الزوج L ، م، فإن هذه القضايا تكون عندئذ قابلة للصدق أو الكذب. فمثلاً، احتمال L كاذبة وم صادقة

1 يمكن الرجوع إلى سلسلة: «Que sais-je?»، العدد: 225، وخاصة بياجيه (PIAGET): *Traité de logique* (المؤلف).

2 ترمز ترجمة هـ. زغيب إلى نفي القضية Q بـ«غير Q » (ن. م. ، ص: 48)، الأمر الذي يفتقر إلى الدقة.

يمكن أن يكون صادقاً، بينما احتمال *ل* صادقة وم كاذبة قد يكون كاذباً... فاختيار قيمة الصدق أو الكذب لكل واحدة من هذه الحالات يحدّد علاقة معيّنة بين القضيتين الأوليّتين. وهكذا فالاختيار التالي:

	م	ل
ص	ص	ص
ك	ك	ص
ك	ص	ك
ك	ك	ك

الذي يدلّ على أنّ الحالة الوحيدة: *ل* صادقة وم صادقة هي الممكنة، يتوافق مع الفكرة الساذجة التي يعبر عنها حرف العطف و (*La* et) conjunction الرابط ما بين قضيتين. هذا ونرى أننا نستوفي كلّ الحالات الممكنة، إذا حدّدنا على هذا النحو ست عشرة علاقة ذات حدّين. تمثّل أكثرها دلالة في الجدول الوارد أسفله:

ل	م	ل و م	ل أو م	إذا كان ل إذن م	ل متضادة مع م ¹
ص	ص	ص	ص	ص	ك
ص	ك	ك	ص	ك	ص
ك	ص	ك	ص	ص	ص
ك	ك	ك	ك	ص	ص

هنا، العلاقة أو (*ou*) هي -كما نرى- خيار لا متناف بين شيئين (هي الـ: *Vel* في اللاتينية)²؛ أمّا العلاقة: «إذا كان ...

1 حذونا حذو د. عبد الفتاح الديدي في اعتماد لفظ «التضاد» للدلالة على هذه الحالة. انظر: *أوليات المنطق الرمزي*، المشار إليه سلفاً، وخاصةً منه الصفحات 190-195 التي تعرض للعلاقات المنطقية الممكنة بين القضايا، هذا مع العلم بأنّ المعنى يمكن تأديته بـ«التعارض» أو «التنافر» كما ورد في *المعجم الفلسفي* لجميل صليبا، في مادة: «تنافر» (*Incompatibilité*) (الجزء الأول، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982، ص: 247-248).

2 أمّا الخيار المتنافي -ويقال أيضاً الاستبعادي أو التّخارجي- (*Alternative* exclusive) (الـ «*aut*» في اللاتينية)، فهو بالطبع من بين العلاقات الست عشرة. إنّه:

إذن...»، فهي تشتمل تقريباً على فكرة معقدة، وهي فكرة الاستلزام¹ (Implication) الفعلي بين قضيتين، ولكن دون أن تنطوي البتة على فهم تبريري للصلة التي تجمعهما، إذ يتعلّق الأمر فحسب بوصف واقعة أو -بتعبير أصح- سلسلة من الوقائع الممكنة. فالقضيتان L و M هما على نحو لا يمكن معه أن تكون L صادقة دون أن تكون M صادقة أيضاً؛ وفي المقابل يمكن تماماً أن تكون كلتاها كاذبتين.

وبوجه عام، نمتلك هنا وصفاً لأشكال التفكير المنطقي، دون أن تظهر بعد قواعد استدلالية أو حساب. ويتدخّل هذا الحساب بيسر، إذ يكفي تحديد تكافؤ (Équivalence)² بين القضايا، يتمثّل في إحدى العلاقات الست عشرة المبينة سابقاً:

L	M	L مكافئة لـ: M
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ك
ك	ك	ك

حيث تعبّر هذه العلاقة عن هوية القضيتين، البسيطتين أو المركبتين، من جهة قيمتهما الصّديقية. ومن ثمّ يقع البحث عن القواعد التي تسمح بتقدير ما إذا كانت قضيتان مركبتان متكافئتين أم لا. هَبْ مثلاً

.../...

L	M	L Aut M (إما L وإما M)
ص	ص	ك
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ك

(المؤلف).

- 1 لم يرد في ترجمة هـ. زغيب ما يفيد علاقة الاستلزام (Implication)، بل اقتصر على «مبدأ العلاقة بين قضيتين» (ن. م. ص: 50).
- 2 «معادلة» في المرجع السابق، ومعناها (Équation) وليس (Équivalence).

البَيِّنَتَيْنِ الْقَضَوِيَّتَيْنِ¹ (Propositionnelles) التَّالِبَتَيْنِ، اللَّتَيْنِ تُكْتَبُ فِيهِمَا الْعِلَاقَةُ «إِذَا كَانَ ل، إِذَنْ م» فِي صِيغَةِ: ل ← م²، لِمَزِيدِ الْإِخْتِصَارِ: (1) ل ل أَوْ م
(2) ل ← م

إنَّه يَسْهَلُ بَيَانُ تَكَافُئِهِمَا بِمَجَرَّدِ اسْتِيفَاءِ كُلِّ الْحَالَاتِ الْمُمْكِنَةِ. يَكْفِي أَنْ نَحْصِلَ عَلَى قِيَمِ الصِّيغَةِ الْمُرَكَّبَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ قِيَمِ الْمَكُونَيْنِ ل وَم الْمُمْكِنَةِ. فَنَدْرِكُ أَنَّ قِيَمَةَ (1) و(2) الْحَاصِلَةَ (Valeur résultante) وَالْمُحَدَّدَةَ فِي الْجَدَاوِلِ السَّابِقَةِ، هِيَ نَفْسُهَا:

ل	م	ل ل	ل ل أَوْ م	ل ← م
ص	ص	ك	ص	ص
ص	ك	ك	ك	ص
ك	ص	ص	ص	ص
ك	ك	ص	ص	ص

نَمْتَلِكُ إِذَنْ طَرِيقَةً فِي الْحِسَابِ تَسْمَحُ بِالْتَّحَقُّقِ مِنَ الْإِنْتِقَالِ مِنْ بَنِيَّةٍ قَضَايَا إِلَى أُخْرَى، بِمَجَرَّدِ تَفْحُصِ الْحَالَاتِ. أَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَنِيَّاتٍ أَكْثَرَ تَعْقِيدًا، فَقَدْ تَمَّتْ صِيَاغَةُ تَقْنِيَّاتٍ تَحَقِّقُ مَخْتَصِرَةً وَلَكِنَّهَا تَرْجِعُ دَائِمًا بِسَهُولَةٍ إِلَى هَذَا الْأَسْلُوبِ الْأَوَّلِيِّ³. وَهَكَذَا يَرْتَدُّ جَانِبٌ كَامِلٌ مِنَ التَّفَكِيرِ الْعَقْلِيِّ إِلَى حِسَابٍ صَوْرِيِّ، إِلَى فَنٍّ فِي اسْتِبْدَالِ الْمُتَكَافِئَاتِ (Équivalents)، بَلْ أَيْضًا فِي التَّحَقُّقِ مِنْ ضُرُوبِ تَحْصِيلِ

1 وَرَدَ فِي التَّرْجَمَةِ نَفْسُهَا نَعْتَ «الْإِفْتَرَاظِيَّتَيْنِ» لِتَأْدِيَةِ مَعْنَى (Propositionnelles)،

وَهُوَ خَطَأٌ وَاضِحٌ (ن. م. ص: 51). وَرَأَيْنَا أَنْ نَتَرْجِمَهُ بِـ«الْقَضَوِيَّتَيْنِ» (نَسْبَةً إِلَى

الْقَضِيَّةِ Proposition)، اهْتِدَاءً بِكِتَابِ *أَوَّلِيَّاتِ الْمَنْطِقِ الرَّمْزِيِّ* السَّالْفِ الذِّكْرِ.

2 يُرْمَزُ الْآنَ إِلَى عِلَاقَةِ الْإِسْتِلْزَامِ (Implication) بِالْعَلَامَةِ $\Rightarrow$ فِي الْكِتَابَةِ الْعَرَبِيَّةِ أَوْ الْعَلَامَةِ $\Rightarrow$ فِي غَيْرِهَا.

3 عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، يُمْكِنُ بَيَانُ أَنْ: ل أَوْ (ل أَوْ م) أَوْ م) الَّتِي هِيَ صَادِقَةٌ دَائِمًا، مَكَافِئَةٌ ل: ل ل ← (ل ل ← م) ← م) (المؤلف).

الحاصل (Tautologies)¹. ولكن لا يلتبس الأمر علينا، فالمسألة هنا تتعلق فحسب بأسلوب في التحقق، لا بأسلوب في البناء والاكتشاف الحقيقي. فهل حقاً يُحتزل التفكير العقلي في هذا الحساب؟ الجواب يقيناً، يكون بالنفي.

ولكي نبين تعقد الاستدلال الحي بالاستناد إلى عمل متكامل، سنحاول في هذا الاتجاه تحليل نص بسيط وقصير من «الرسائل الريفية» (Les Provinciales)، يتحدث فيه «بسكال» عن اليسوعيين وفُتور مذهبهم:

«تظن أنك تفعل الكثير لصالحهم حين تُبين أن عندهم آباء كنسيين ممثلين للمبادئ الإنجيلية بقدر ما يخالفها الآخرون، وتستنتج من ذلك أن هذه الآراء المتسامحة لا تخص الجماعة كلها. أعرف هذا جيداً، لأنه لو كان ذلك كذلك، لما احتملوا من يخالفها إلى هذا الحد. ولكن بما أن لهم أيضاً آباء كنسيين على مذهب في غاية الإباحية، فاستنتج من ذلك بنفس الصورة أن عقلية الجماعة ليست بالعقلية القائمة على الصرامة المسيحية، لأنه لو كان ذلك كذلك، لما احتملوا من يخالفها إلى هذا الحد» (الرسالة الريفية السادسة).

سنقتصر على الصورة المنطقية للاستدلال المضاعف الذي يعرضه «بسكال». فنلاحظ بادئ ذي بدء أن الفكر المعبر عنه هنا يقتضي استعمال الكل وال«بعض». ولهذا الغرض ندرج رمزين (س) الذي يعني لكل س، و $\exists$ س الذي يعني: يوجد على الأقل س واحدة بحيث. وبالإضافة إلى ذلك، لا بد أن نعبر عن انتماء فرد ما إلى فئة معينة (أو صنف معين): $\exists$ أ / الفرد س هو واحد من أ. ويمثل الرمز

1 تحصيل حاصل أو توتولوجيا (Tautologie): هي قضية مركبة صادقة دائماً، بقطع النظر عن قيمة مكوناتها (المؤلف).

أ هنا فئة الآباء الكنسيين الممثلين للمبادئ الإنجيلية. وعندئذ يمكن كتابة القسم الأول من الاستدلال، المنسوب إلى اليسوعيين، كما يلي:

$$\exists (س) (\exists \text{ لا } (س)) \leftarrow (س) (\exists \text{ لا } \text{أ})$$

إذا كان ثمة آباء كنسيون ممثلون للمبادئ الإنجيلية، يكون من الكذب في هذه الحالة أن الرهبانية كلها متمسكة بالعقائد «المتسامحة» المخالفة للأولى. وبالفعل:

$$(س) (\exists \text{ لا } \text{أ}) \leftarrow \exists (س) (\exists \text{ لا } \text{أ})$$

إذا كانت الرهبانية كلها تتبنّى هذه العقائد، فمن الكذب أن يكون بعض الآباء ممثلين لمبادئ الإنجيل.

أمّا القسم الثاني من الاستدلال، الذي يعادل استدلال اليسوعيين، فإنه يصاغ في هذه الحالة بصفة تناظرية (Symétrique):

$$\exists (س) (\exists \text{ لا } \text{أ}) \leftarrow (س) (\exists \text{ لا } \text{أ})$$

$$(س) (\exists \text{ لا } \text{أ}) \leftarrow \exists (س) (\exists \text{ لا } \text{أ})$$

إنّ عصب البرهنة سهل الاكتشاف، إذ يترتب كلّ شيء على تعريف الـ«كُلِّ» والـ«بعض»، المفترض هنا. لنُسمِّ A (س) قضية يكون فيها س موضوعاً¹، فنضع ضمناً:

$$\exists (س) (A (س)) \text{ مكافئة لـ: لا } (س) (A (س))$$

$$\text{و } (س) (A (س)) \text{ مكافئة لـ: لا } \exists (س) (A (س))$$

1 في حقيقة الأمر، الفرد س يمكن أن يدخل في القضية كطرف لأي علاقة: «س يساوي 25»، «إبراهيم أنجب س» (المؤلف).

2 وبصورة أدق، لنُسمِّ، في الاستدلال الأول:

ج العبارة: $\exists (س) (\exists \text{ لا } \text{أ})$.

د العبارة: $(س) (\exists \text{ لا } \text{أ})$.

ف لدينا: د $\leftarrow$ ج، وج كمقدّمتين.

هذا ويبين الحساب أن القضية ج $\leftarrow$ لا د مكافئة للأولى (عكس التقيض

(Contraposition). إذن لدينا المقدّمتان: ج $\leftarrow$ لا د، ج. والنتيجة هي: لا د (المؤلف).

ملاحظة: غاب هذا الهامش الرَّاجع إلى المؤلّف في ترجمة هـ. زغيب (انظر ص: 54).

نستشف إذن ضرورة حساب للـ«كل» والـ«بعض»، مكافئ لتركيبية الفئات التي سبق أن أثرنا موضوعها في أول الأمر. وهكذا يعبر العقل عن ذاته بالتتابع قواعد بسيطة تُردُّ في النهاية إلى إحصاءات كاملة للحالات الممكنة. لكن ألا يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فنُرسی بعض المبادئ الأولية لكل حساب؟ وهل توجد في آخر المطاف مبادئ بسيطة تحكم الحساب العقلي وتوجّهه؟

١١. المستوى اللساني

كان طموح الفلاسفة دائماً هو ردّ العقل إلى مبادئ. إلا أن تفحص هذه القضايا الأولية يكشف لنا بيسر عن ازدواجيتها.

لنأخذ مثلاً مبدأ الهوية (Principe d'identité) الذي يُعبر عنه غالباً بـ: *أ هو أ*، والذي صاغه «أفلاطون» في «السفسطائي» كما يلي: الوجود [على الإطلاق] موجود (L'Être est). فهو يكتسي بالفعل، لمن يعتبره قاعدة للتفكير، معنى مضاعفاً، معنى ميتافيزيقياً قبل كل شيء، أي أن الواقع (Réalité) بما هو كذلك، ثابت، وأن هذا المصباح وهذه الطاولة ليسا إلا ما هما عليه على اعتبار أنهما كائنان واقعيان، مما يعني الإعلان عن مسلمة تقول بالثبات والسكونية الكلية. ولكن يمكن تعديلها بإضافة أن مظاهر الوجود، أي الظواهر^١، متغيرة. ومن ثم يتأتى أن هذا المصباح يتقدم، وأن هذه الطاولة يتبدل لونها بفعل الزمن. ولكن أبهذا المعنى الميتافيزيقي ينبغي حقاً أخذ ذلك المبدأ، إذا ما أردنا أن نجعل منه أحد تعبيرات التفكير العقلي؟ لا بالتأكيد، لأن إثباته قابل للطعن ومطعون فيه من فترة إلى أخرى عبر التاريخ. فلا بد إذن من التسليم بإعطائه معنى أشدّ تواضعاً، ولكنه أيضاً أكثر فعالية، وهو ما سنسميه المعنى اللساني. ويعني مبدأ الهوية في هذه الحالة أن

١ لنذكر بأن لفظ (Phénomène) (ظاهرة) يعني (Ce qui apparaît) (ما يظهر) «توفينماتون» باليونانية (τό φαινόμενον). (المؤلف).

كلّ تسمية لا بدّ أن تكون ثابتة داخل الخطاب نفسه. فما أسميه مرّة / أو اصل تسميته / في نصّي، إذ تشير الحالات المصادفة للرّمز الواحد إلى الموضوع الفكريّ نفسه، ما لم تصدر تعليمات مخالفة. هذه القاعدة في تأويل اللغة هي بالطبع أحد أسس الرّمزية، إذ أنّ العلامات، بما هي موضوعات ماديّة، تتغيّر دائماً بدرجات متفاوتة من حالةٍ مصادفة (Occurrence) إلى أخرى، ولا تستجيب في حدّ ذاتها إلى مبدأ الهوية. وإذ ذاك يؤسّس مبدأ ثبات التسمية ضمنياً قيمتها بما هي علامات. وعلاوة على ذلك، يمكن أن نضمّ إلى هذا المبدأ مبدأ /استبدال/ المتكافئات (Substitution des équivalents) الذي يؤدي دوراً أساسياً في مسار الحسابات المنطقية. ففي الاستدلال، يمكن مبدئياً لقضيتين بيّنا تكافؤهما من وجهة نظر ما (مثلاً، في حساب القضايا الأولي، يكون التكافؤ المعرف سلفاً)، أن تُستبدل إحداها بالأخرى. هذا وبوسعنا التعمّق أكثر في البحث عن تخصيصات مبدأ الهوية.

لننتقل بالأحرى إلى مبدأ كلاسيكيّ ثانٍ من مبادئ التفكير العقليّ، وهو مبدأ الثالث المرفوع (Principe du tiers exclu): الشّيء إمّا أن يكون أو لا يكون، ولا إمكان ثالث. ويعبّر الثالث المرفوع في معناه الميتافيزيقيّ عن استبعاد تدرّج الوجود، ويمثّل إذن التزاماً فلسفياً في الاتجاه نفسه الذي اتّخذه مبدأ الهوية. وبالطريقة نفسها، يمكن تقويضه بتقديم ارتيابات الوجود ودقائقه. والحقيقة أيضاً أنّ الواقع يقوم كلياً على الوسائط وعلى الفروق الدقيقة والقيم المغايرة. لذا، فمبدأ الثالث المرفوع، بصفته منظماً للغة، يعود بالأحرى إلى العقل. وبهذا المعنى، يتمثّل في التسليم بأنّ كلّ قضية هي بالضرورة صادقة أو كاذبة، باستثناء قيمة وسطى. ويمكن أن نستخلص منه، كما هو معروف، صورة من البرهان: إذا كان كاذباً أنّ / كاذبة، يُستنتج من ذلك أنّها صادقة¹. غير أنّ صلاحية الصورة تتوقّف على قبول المبدأ.

1 لا يكون هذا الأمر مشروعاً إن أمكن وجود قيمة ثالثة، لأنّ استبعاد الكذب يترك عندئذ إمكان الصدق والقيمة الثالثة (المؤلف).

وهكذا تجرأ البعض من علماء الرياضيات على استبعاد كل برهان من هذا القبيل على اعتباره غير مؤسس بصفة كافية¹. وأمكن، فضلاً عن ذلك، إنشاء آليات استدلالية تقبل قيمة ثالثة. فنعتبر، مثلاً، أن قضية يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة أو «خُلُفاً» (Absurde)، أي أن نقيضها صادق، أو أيضاً أن قضية تكون إما صادقة وإما كاذبة وإما «محتملة»، وإذ ذاك، نتحدث بلغة «الجهة» (Modalité)² التي هي -إن صح القول- بصفة أكثر دقة من اللغة الثنائية القيمة لتفكيك التجربة، ولكنها أيضاً أداة للبرهنة أقل قوة وأقل حسماً.

وينجم إذن عن هذا العرض لمبدأي العقل الصوري الأساسيين أن تلك هي، في المقام الأول، قواعد لسانية، وأن هذا الجانب من العقل يتمثل في استعمال لغة ما استعمالاً صحيحاً. ومن هذا المنظور، نفهم على أفضل وجه دلالة بعض المفارقات² (Paradoxes) المنطقية التي يرجع أصلها بلا شك إلى «أوبلِدُس الميلي» (EUBULIDE DE MILET) -وهو فيلسوف يوناني من القرن الثالث قبل الميلاد- والتي اتجه إليها انتباه علماء الرياضيات والمنطق في بداية القرن العشرين. وحسبنا على ذلك مثالان اثنان.

أبسط الأمثلة وأقدمها هو الذي يُعرف باسم «الكاذب» -«أَوْ بَسُوْدُوْ مائوس» (ὁ ψευδόμενος) باليونانية. يقول أحدهم: «أنا كاذب...». إذا قال الحق، فهو إذن يكذب، ولكن كيف يقول الحق وهو يكذب؟ إذا كان يكذب، فالحكم الذي يصدره صحيح. ولا

1 إنها المدرسة الحدسية التي يمثلها «برؤار» (BROUWER) و«هايتنغ» (HEYTING) (المؤلف).

2 عند هـ. زغيب: «الطريقة» (ن. م. ص: 57). والصواب هو «الجهة» التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع، كالضرورة والدوام، واللاضرورة واللادوام (انظر: جميل صليبا: العجم الفلسفي، ج: 1).

3 في ترجمة هـ. زغيب: «التناقضات» (ن. م. ص: 57) خلافاً للمصطلح الشائع: مفارقة (Paradoxe).

نستطيع إثبات أنه يكذب. هذا هو فخ اللغة الأول. ويقوم العقل هنا على تنظيم هذه اللغة بجعل مثل هذه الأقوال مستحيلة. فنصوغ مثلاً القاعدة التالية: يُمنع أن يتخذ حكم ما نفسه موضوعاً. وفق هذه الشروط تكون القضية: «أنا أكذب» غير مقبولة إذ تثبت خاصية تتعلق بملفوظها هي.

وهذا هو المثال الآخر. هبْ فهارسَ مكتبات نفترض أنها لا تشير إلى نفسها، ونريد أن نضيف إليها فهرساً عاماً يشير إلى هذه الفهارس جميعاً. فهل ينبغي عندئذ أن يشير إلى نفسه؟ في صورة الإيجاب، فهو لم يعد يستجيب للتعريف المعتمد للفهارس. وإذن وجب أن لا يشير إلى نفسه البتة. ولكن إن لم يشر إلى نفسه، يعود عنصراً في السلسلة، فيجدر إحصاؤه... يستحيل إذن دون الوقوع في عدم التماسك، إنشاء هذا الفهرس لكل الفهارس التي لا تشير إلى نفسها. هنا أيضاً، لا بدّ من تنظيم اللغة، فيقوم العقل على منعها من الدوران في الفراغ، ومن المضيّ حتّى اللامعقول في استعمال أساليبها البنائية المشروعة.

يمكن إذن القول إنّ هذا التفكير العقليّ الذي كثيراً ما اتهم بالصوريّة اللفظيّة، لهو أولى بأن يكون وظيفة منظمة وسائدة للغة، إذ هو مصدر للغة المتماسكة؛ ولكن لا خلط إطلاقاً بينه وبين آليات لسانية معدّة كلياً. فهو، كما سنرى، الوظيفة التي تبقى على الصلة ما بين اللغة والتجربة.

III. المستوى الأكسيومي¹

1 «Axiomatique»: ن. م. ص: 58: «البديهي» الذي يقابله في الفرنسية لفظ (Évident). ونفضّل تعريب التّعبير (Axiomatique) بـ«أكسيومي» والاسم (L'axiomatique) بـ«الأكسيومية»، نسبة إلى الأكسيوم (L'axiome)، وذلك تجنباً للالتباس، لا سيما وأنّ لفظ «Axiome» (الذي نترجمه بـ: «أوليّة») لم يعد يفهم في الرياضيات الحديثة على أنّه «بديهية» -أي قضية واضحة بذاتها تفرض نفسها على العقل دون حاجة إلى برهان- بل على أنّه مجرد مواضع ينطلق .../...

وفي آخر المطاف، فإنّ الأمل في اكتشاف قواعد ثابتة للتفكير العقليّ تتحكّم في أشكاله بقطع النظر عن كلّ محتوى، سينحصر في ما يسمّى اليوم بناء منظومة أو نسق من الأوليات (أكسيومية Une axiomatique). ففي مستوى الحساب، يُعَدُّ العقل آليّات إجرائيّة. أمّا في مستوى تحليل اللغة، فهو يوجّه استعمالها ويحدّد أهميّتها. وأمّا في المستوى الأكسيوميّ، فإنّه يسعى إلى الإعلان عن عدد قليل من الشّروط الكافية، والضروريّة تماماً إن أمكن، نستطيع انطلاقاً منها وبواسطة قاعدة برهانيّة دقيقة وآليّة تقريباً، استنتاج كلّ الصّور الصّالحة لتسلسلات صارمة. هذه الشّروط ستكون أولاً قواعد لبناء عبارات (Expressions) الحساب الصّوريّة، ثمّ لبناء القضايا الأوليّة المصوّغة هي نفسها في هذه اللّغة. وبوجه عامّ، يُطلَق اسم الأوليات¹ (Axiomes) على هذه القضايا المتخذة كنقطة انطلاق والمقبولة دون برهان. فهي بمثابة النّقاط الثّابتة لكلّ استدلال حسب الأصول، تقوم مقام «مبادئ» العقل القديمة. وقد فقدت بالطبع كلّ قيمة ميتافيزيقية، ولا مبرّر لها سوى خاصيّتها في أنّها تكفي للبرهنة على كلّ صور

.../...

منها الرّياضيّ. هذا ونجد في بعض الأدبيّات: أكسيوماتيك، أكسيوماتيكا، أكسيوماتيكا، وهي لا تخلو من بعض الثّقيل، أمّا إذا أردنا استعمال مصطلح عربيّ صرف، فالأفضل ترجمة (L'axiomatique) بـ«منظومة الأوليات» عوضاً عن «نظام البديهيّات» عند جميل صليبيّ (المعجم الفلسفيّ، ج: 1، ص: 177) أو «نظام الموضوعات» كما في «مصطلحات الرّياضيّات في التّعليم العامّ» (معاجم المؤتمرات الثّالث للتّعريب، السّفر، 4، دار الكتاب، الدّار البيضاء، 1977). أمّا لفظ (Axiomatisation)، فننقترح ترجمته بـ«أكسمة» من فعل: «أكسم» (Axiomatiser) -عوضاً عن «تنظيم أكسيوماتيكي» (جميل صليبيّ، المعجم الفلسفيّ، ج: 1، ص: 203-204، مادة: «البديهيّة»، حيث يستعمل لفظ «الأكسيوماتيكا»).

هذا وفي مقابل المصطلح الأخير، يستعمل هـ. زغيب عبارة: «بناء بديهيّة» (ن. م. ص: 58).

1 نفضّل مصطلح «أوليّة» على «بديهيّة» (ن. م. ص: 59) لتأدية معنى (Axiome) تماشياً مع التّطوّر الحديث للرّياضيّات (انظر: الهامش السّابق).

الاستدلالات المُنتِجَة¹ (Concluants). ولا يمكن أن نستخلص منها أي علم حقيقي بموضوعات التجربة، بل الضمانة فحسب بأن العمليات المجراة على قضايا ذات محتوى ستكون متماسكة.

وهذان مثالان على هذه المبادئ المعبر عنها في اللغة الرمزية المرسومة أعلاه:

لا / ← (/ ← ب)

(/ ← ب) و (ب ← ج) ← (/ ← ج)

فالأولى الأولى تتوافق مع الفكرة الحدسية غير الدقيقة التالية: في صورة نفي القضية أ وإذا سلمنا مع ذلك بصدقها، فبوسعنا عندئذ أن نستخلص منها أي قضية أخرى ب، إذ أن النسق المقام على هذا النحو متناقض.

أما الأولى الثانية، فهي تصوغ صورياً فكرة تعدي (Transitivité) الاستلزام (أو الاقتضاء) (Implication)، التي هي أساس القياس الأكثر استعمالاً.

ألهذا ينبغي القول إن المنطق الحديث اكتشف أخيراً بصفة دقيقة مبادئ التفكير العقلي ذاتها؟ إن توخينا المعنى القوي أي الميتافيزيقي، كما اعتدنا على فهمه، يكون الجواب بالنفي. وبالفعل يمكن بيان أنه من السهل اكتشاف عدّة أنساق من الأوليات المتكافئة، وأن كل بنية من القضايا يمكن اعتبارها بالتناوب مبدأ أو مبرهنة (Théorème) قابلة للإثبات ضمن نسق من الأوليات مختار بصفة ملائمة، بحيث لا تكون أكسيومية (L'axiomatique) التفكير العقلي مطلقة، بل نسبية.

1 يمكن تسمية هذه الصور تحصيلات الحاصل أو توتولوجيات (Tautologies)، فهي صادقة مهما كانت القضايا المكوّنة لها (المؤلف).

إنّ يبدو عمل العقل الصّوريّ في النّهاية كرسـم إجماليّ لنسق تكون عناصره الرّئيسيّة :

1. قواعد لبناء اللّغة المصوغة صوريّاً¹ ، تُكوّن نوعاً من التّركيبية المنطقية (Syntaxe logique).
2. قواعد في الاستنتاج² (Dédution) ، أي في الانتقال البرهانيّ من قضية إلى أخرى.
3. أوّليّات أو قضايا بدئية.

إنّ مقياس صلاحية (Validité) مثل هذا النسق هو استحالة البرهنة داخله وفي نفس الوقت ، على أيّ قضية ونقيضها. ذاك هو التعبير الصّوريّ عن مبدأ كلاسيكيّ ثالث للعقل ، هو مبدأ عدم التّناقض. ولكن إذا كان نسبياً من السّهل جدّاً التّثبت ، بواسطة إحصاءات كاملة وتواترات³ (Récurrences) بسيطة ومعينات مباشرة ،

1 يتّرجم هـ. زغيب (Langage formalisé) بـ: «كلام واضح» (ن. م. ص: 60) بينما المقصود هو «لغة مصوغة صوريّاً».

2 مثلاً: بعد إثبات القضية أ والقضية (أ ← ب) ، نستنتج من ذلك بصفة مشروعة القضية ب (المؤلف).

3 تتمثّل طريقة التّواتر (Récurrence) في البرهنة على أنّه إذا كانت قضية ما صادقة بالنسبة إلى العنصر ن في سلسلة ، فإنّها صادقة بالنسبة إلى (ن + 1). وفي هذه الحالة ، ننطلق من عنصر محدّد من السلسلة تكون القضية بالنسبة إليه صادقة (مثلاً: العنصر الأوّل) ، فنبرهن على الخاصية بالنسبة إلى السلسلة كاملة عن طريق التكرار فيما يخصّ الثاني ، فالثالث ، فالرابع... ولا يثير كلّ هذا أيّ صعوبة ما دامت السلسلة متناهية ، أو على الأقلّ قابلة للعدّ (المؤلف).

ملاحظة: هذا الهامش غائب في ترجمة هـ. زغيب (انظر: ن. م. ص: 60).
أمّا على صعيد المصطلح ، فهناك ترجمات عديدة لعبارة: (Raisonnement par récurrence): الاستدلال بالعودة ، الاستدلال الرجعيّ (استلهاماً للاشتقاق اللّغويّ اللاتينيّ للكلمة: Recurrere: أي يجري إلى الوراء) ، الاستدلال بالتكرار ، الاستدلال بالإنابة... والأفضل في رأينا «الاستدلال بالتّواتر» ، كما جاء عند د. عبد الفتّاح الديدي في تعليقه على هذا المصطلح: «يُسمّى الاستدلال بالعودة في المصطلح العربيّ المعاصر. ولكنّا فضّلنا لفظة التّواتر. فهي الأقرب إلى المعنى الدقيق للعملية الاستدلالية بهذه الصّورة ، خاصّة وأنّ البرهنة هنا قد تكون بالعود أو بالتّقدّم. .../...»

من أن النسق الأولي لحساب القضايا يتمتع فعلاً بهذه الخاصية، فالأمر لا يظل كذلك حالما ندخل في اللغة الصورية مفاهيم الحساب، أي الفكرة المعهودة جداً عن سلسلة لامتناهية من الأعداد الصحيحة¹. وفي هذه الحالة حين يبحث التفكير العقلي عن تبرير ذاته، يكون عاجزاً عن فعل ذلك إلا بضرب من المصادرة على المطلوب² (Pétition de principe)، إذ يستعمل قواعد البرهنة الخاصة بالنسق ذاته الذي يُراد بيان صلاحيته. وكل الجهود المبذولة إلى يومنا هذا من قبل المنطقة لتجنب الصعوبة بطريقة ما لا يمكن أن تنسينا وجود هذا النوع من الحدود الطبيعية التي يصطدم بها التفكير البرهاني.

وإذا اعتبرنا مجمل البحوث المنطقية المنجزة في هذا الاتجاه، ندرك أنها تشكل محاولة لرد التفكير العقلي إلى عمليات تختص بها الآلة، ليس تماماً، وبلا ريب، كما يفيد المعنى الكلاسيكي للفظ الآلة، بل بمعنى أشد ثراءً، وهو ما تكشف عنه التقنية الحديثة الخاصة بـ«الأدمغة الإلكترونية»³، القدرة على تخزين معطيات ونتائج في «ذاكرة»، وعلى القيام بتركيبات مطابقة لبرنامج مُعد سلفاً وتعداد سلسلة من العلامات. وهكذا يجوز القول إن الحلم القديم لدى «رأمون لؤل» (RAMON LULLE)⁴، والذي استعاده «ليبنيتس» (LEIBNIZ) في

.../...

ولهذا فالتواتر يكون بالنقص أو بالزيادة. وهو الأقرب إلى طبيعة العملية الاستدلالية هنا، ونكتفي بالتنبية إلى أن مصطلحات الفلسفة للدكتور بدوي اكتفت بالعود (أوليات المنطق الرمزي، ص: 196، الهامش: 1).

هذا وقد ورد في ترجمة هـ. زغيب لفظ «معاودات» (ص: 60) مقابل (Récurrences) الذي ترجمناه بـ«تواترات».

1 (Nombres entiers): «أعداد كاملة»، في ترجمة هـ. زغيب (ن. م. ص: 60)، بينما المصطلح المتداول هو «أعداد صحيحة».

2 «افتراض المبدأ» (ن. م. ص: 60)، وخلافاً للمصطلح الشائع.

3 إن لفظ «الدماغ» هنا لا يُبني قطعاً عن مماثلة متسرعة بين التفكير وبين هذه الآليات الإلكترونية. انظر في هذا الموضوع سلسلة: «? Que sais-je»، عدد: 367 وخاصة 638. انظر هنا أيضاً الفصل الرابع، V، «العقل والآلات»، (المؤلف).

4 راهب من ماجوركا (1235-1315)، صاحب طريقة آلة في البرهنة (المؤلف).

القرن السابع عشر و«ستنلاي جيفنس» (STANLEY JEVONS) في القرن التاسع عشر وجدده المناطقة المُحدَثون، يعبر عن تصوّر عميق جداً للعقل يمكن تسميته بالعقل الصّوري. إلا أنّ هذا التّصور لا يعدو أن يكون جزئياً. فالعقل الصّوري لا يبالي بالموضوع. بل هو شكل دون مضمون وآليّة دون برنامج. واشتغاله في فراغ لا يستطيع أن يكشف لنا عن معنى التّشاط العقليّ، وإنّما يبرّر الطّعون التي يتعرّض لها. فالعقل يَجِدُ دلالته الحقّ في نتاج المعرفة العلميّة، بما هو أداة تحويل للتّجربة وبنائها. وثمة ينبغي الآن أن نسعى إلى فهم العقل.

يتمثّل مشروع الفكر العلميّ في أنّه يهدف إلى معرفة موضوع ما وإلى تملكه عند الاقتضاء. وليس الفكر العلميّ معرفة شكلية خالصة. فالرياضيات ذاتها، بقدر عدم تطابقها مع استعمال المنطق الصّوريّ، تَبْنِي لنفسها موضوعاً تُغْنِيه باستمرار وتُكشِف خاصيّاته. وإذا كان العقل هو الوظيفة المستخدمة في بناء العلوم، فماذا يمكن أن نستخلص من تاريخها ومن نجاحاتها وتغيّراتها المتعاقبة؟

١٧. التّصوّر الثّبوتيّ للعقل العلميّ

يمكن التّساؤل عمّا إذا كان العقل لا يتطابق مع نسق من أطر التّفكير يحدّد مسبقاً طبيعة المشاكل العلميّة وأنماط التّمشي التي تؤدّي إلى حلولها. فلئن كان تمثّل عقل أبستمولوجيّ من هذا القبيل هو أقلّ صوريّة، بلا شكّ، من تمثّل عقل منطقيّ خالص، فإنّه مع ذلك يكوّن تصوّراً ثبوتياً يجعل من التّفكير العقليّ أداة مُعدّة سلفاً.

ولكي نبيّن أكثر أهميّة هذا الحلّ، سنضرب مثال المقولات (Catégories) الأرسطيّة. فالفيلسوف [أرسطو] يرى أنّه يستطيع تقسيم الأوجه المختلفة التي يمكن بها وصف موضوع ما. فيحصى تارة ثماني مقولات وتارة عشرة: الجوهر، الكَمّ، الكيف، الإضافة، المكان

(الْأَيْنَ)، الزَّمان (مَتَى)، الوَضْع، الْمَلِك، الفَعْل والْانْفِعَال¹. ويتعلَّق الأمر، كما يلاحظ، بنوع من المثال المُعدَّ لوصف الكائنات والأشياء يقدِّم، في ما يشبه الصَّيْغة المُعدَّة سلفاً، الخطوط الكبرى للبحث العقليِّ في موضوع ما. وكلَّ علم سيتشكَّل إذن وَفْق هذه الصَّورة المُسبقَة. فما مصدرها؟ إِنَّ النَّظْرِيَّة الأرسطيَّة في المعرفة، في صيغتها الإجماليَّة الموجزة، تقتصر على تفسير الانتقال من المعطيات الحسيَّة إلى الأفكار وفق ثلاث مراحل:

1. إدراك الكيفيَّات الحسيَّة الفرديَّة
2. إدراك «المحسوسات المشتركة»، وهي ضرب من الرِّسوم التَّخطيطيَّة (Schèmes) التي تقوم بتركيب نشاط عدَّة حواسّ، مثل الحركة.
3. تدخُّل المقولات. يكشف «العقل الفاعل»² عن حضور المقولات في وجود الأشياء الذي يتقبَّله «العقل المنفعل». إذن يمكن القول إنَّ العقل هو في آن واحد في الأشياء وفي الدَّهن. فـ«أرسطو» يسلم بالاشتراك في النِّظام بين الفكر والواقع الذي يدركه. وهدف العلم هو أن يستخرج منهجياً هذه البنية المعقولة. وهكذا يمكن بالتأكيد، لمسار المعرفة العقليَّة أن يكون متدرِّجاً، لكنَّ العقل ذاته ثابت ويجد نفسه في ارتباط حرج بظواهر الأشياء كما رسَّختها اللُّغة: الكيف، المكان، الزَّمان، الوَضْع، الجوهر... لكنَّ تطوُّر العلم يبيِّن أنَّ التَّفكُّر العقليَّ في الأشياء لا يتقدَّم إلاّ مقابل قطيعة، غالباً ما تكون خطيرة وعميقة، مع الأطر المعهودة الخاصَّة بالإدراك [الحسيّ] واللُّغة.

وفي أواخر القرن الثَّامن عشر، يعرض «أمانويل كانط» (EMMANUEL KANT) بالتفصيل لتصوُّر أشدَّ تحجَّراً. ففي رأيه أنَّ

1 لا نَتَّفِق كلياً مع هنري زغيب في ترجمة المقولات الأرسطيَّة (انظر: ن. م. ص: 62).

2 (Intelligence active) في النِّصِّ الأصليِّ. وقد ترجمنا هذه العبارة بـ«العقل الفاعل» (تماشياً مع السياق الأرسطيِّ) وليس «العقل الفَعَال» كما جاء عند هـ. زغيب (ن. م. ص: 63). للاطلاع على سياق كلِّ من المصطلحين، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: 2، مادة: «الفاعل».

بنية التفكير الإنساني ذاتها هي التي تحدّد قُبْلِيًّا (*a priori*) طبيعة المواضيع المُدرَكَة وترسم شكل علمنا. وعندئذ، تكون منظومة المقولات مستمّدة بدقّة من تحليل للحكم مقتبس مع ذلك من علماء الدّين المدرسيّين. وتكون الذات العارفة، قبل أيّ نشاط، هي التي تحمل في داخلها أطر العلم. فأَيّ حكم إنّما يتّسم بالكيف (فهو موجب أو سالب)، وبالكَم (جزئيّ أو كليّ)، ويعبّر أو لا عن إضافةٍ (Relation) بالنسبة إلى أحكام أخرى (قطعيّ أو شرطيّ)، ويتعيّن بجهة (Modalité)¹ (يعلن عن واقعة أو ضرورة)². فتحليل الفاهمة (L'entendement) بكليّته ينبني على هذا الاعتبار الرباعيّ. والمبادئ القبليّة التي لا بدّ من قراءتها ما بين السّطور في أيّ وضع لقانون علميّ وفي أيّ وصف دقيق لظاهرة، تأتي لتملأ خانات المقولات الأربع. إنّ الميل إلى التّناظر وإلى التّقسيمات المدرسيّة قويّ جدّاً عند «كانط» الذي يرسم للعقل العلميّ صورة مُنسّقة. فالنّمودج المائل أمامه هو الهندسة التّقليديّة والفيزياء النيوتونيّة، المؤلّفتين على أنّهما امتدادات مباشرة للإدراك وللتّجربة المألوفة. وينتج عن ذلك أنّ التّمثّل الكانطيّ للعقل العلميّ يشكّل نوعاً من الصّورة الفوتوغرافيّة الفوريّة لمرحلة من المعرفة لم تلبث أن تمّ تجاوزها، إذ أنّ تطوّر العلوم المعاصر يقدّم تكذيباً قطعياً للنّظرية الكانطيّة، وذلك في نقطة جوهريّة تخصّ العلاقات بين ملامح العالم الحسيّ التي يقدّمها الإدراك وبين البناء العلميّ لنمودج ناجع للظاهرة. فالمفاهيم التي يستعملها العلم تبتعد إلى حدّ كبير عن المفاهيم المستمّدة من الحواسّ وليست أبداً استنساخاً لها. والفكرة الأكثر بساطة في الظّاهر والأشدّ حيويّة، وهي فكرة الشّيء (Chose) أو الموضوع (Objet)، لم تعدّ من بعدُ قابلة لأن تُثقل دون احتراز من دائرات

1 في ترجمة هـ. زغيب: «وَضْع» (ن. م. ص: 63). وهو مقابل في الحقيقة للفظ (Situation)، إحدى المقولات الأرسطيّة.

2 يضيف «كانط»، بالفعل، طرفاً ثالثاً داخل كلّ مقولة. هو وسط أو تأليفيّ بالنسبة إلى الاثنين الآخرين. ومن ذلك مثلاً الاحتماليّ (Le problématique) بالنسبة إلى الجهة، والخصوص (Le singulier) بالنسبة إلى الكمّ (المؤلّف).

الإدراكات (Perceptions) إلى مجال العلم الفيزيائي. فحين نتحدث عن *الألكترونات* مثلاً، لا يسعنا، إن انسقنا وراء إichاءات اللغة العادية، إلا التفكير في جزيئات مادية مفردة ذات شكل وحركة محددين يمكن تمييزها بعضها من بعض، مهما كان حجمها المفترض صغيراً. لكن لم يعد جائزاً للفيزيائي تصوّر الألكترون على هذا النحو دون أن يناقض نفسه. ولم يعد العلم، ضمن هذه الشروط، يعالج موضوعاً بالمعنى المألوف للكلمة. فقد اضطرّ، عن وعي أو عن غير وعي، إلى تجديد مفاهيمه. وإنّ تاريخ الأفكار ليقيم الدليل على حدوث تطوّر في العقل.

٧. تحولات العقل

هذا ما أوضحه عدّة فلاسفة معاصرين، نذكر منهم في فرنسا «ليون برنشفيك» (LÉON BRUNSCHVICG) و«قاستون بشار» (GASTON BACHELARD).

فالأول يريد، على وجه التحديد، وصف الذّهن في حركته. ويبين كيف أنّ تاريخ العلوم والفلسفة يعبر عن نضج متدرّج في التفكير العقلي. إلّا أنّ هذا التطوّر لا يتجلّى بنفس القدر في كلّ المجالات. وكلّ مرحلة من العلم تنطوي في الواقع على مخلفات من عصور خلت. وإجمالاً سنميّز نسقين من التفكير، «عهدين في الذكاء» (L'intelligence). الأول هو عهد العقلية البدائية التي حدّدها علماء الاجتماع المعاصرون لـ«برنشفيك» والتي كشف عن آثارها في الفلسفة الأرسطية والوسيطيّة. أمّا الثاني، فهو عهد العقل بحقّ، الذي ينوّع أشكاله ووسائله. لكنّ محوره الرئيسيّ ونموذجه إنّما هو الذكاء الرياضي. وأمّا الانتقال من أحد النسقين الفكريين إلى الآخر، فيتمّ ضمناً في العلم، وصراحة في الفلسفة. ولكن «ثمّة تفاوت دائم بين الذكاء الذي يمارس الفعل والذكاء الذي يدرك ذاته» بحيث أنّ تقدّم الوعي الفلسفيّ لا يلي مباشرة تقدّم المعرفة العلميّة التي تتمثّل مهمّة الوعي الفلسفيّ الأساسيّة في أنّه يعكسها.

إننا ندرك إلى أي مدى تكون فكرة تقدمُ العقل على صعيدي البناء العقلي والتأمل (Réflexion) أساسيةً هنا. غير أن تقدمُ العقل هذا يُقدَّر عندئذٍ وفق مثل أعلى محدد يقلص كثيراً من أهمية المذهب الفلسفي ويشوه أحياناً منظوره التاريخي. فالكل، حسب رأي «برنشفيك»، يتجه نحو مثالية رياضية، والكل ينقسم في نظره إلى عناصر جيدة وعناصر رديئة في تاريخ الفكر: الجيدة هي بالطبع تلك التي تُسهم في رؤية مثالية¹ للكون. ولا بد لمسيرة العقل في تقدمه من أن تقيم الدليل على أن موضوع المعرفة يتحول في النهاية إلى علاقات من نوع رياضي تشكل ما هو واقعي في كل شيء. إن هذه الفلسفة، المهتمة بالغ الاهتمام بالحركات الأكثر دقة التي يقوم بها الذكاء المنظم للأفكار، تُهمل بشكل كلي تقريباً أطوار الصراع بين الذكاء والمادة. فترجع المثالية البرنشفيكية تاريخ العقل إلى هذا الحوار للفكر مع ذاته، الذي كان «أفلاطون» من قبل حدّد به الـ«ديأثوييا» (δίαυοια). وإذا رفضنا أن نُلغى العوائق التي تعترض الذكاء عن طريق اختزالها في الأفكار، فإن الفلسفة البرنشفيكية، بما هي رؤية جزئية، لا تعدو أن تكون وصف أحد مستويات السيادة على العالم وعلى الذات من قبل الذكاء العقلي. ويجدر أن يُعاد إلى هذه الصورة المسطحة العمق الذي أفقدتها المثالية إيّاه.

وبالرغم من أن أعمال السيّد «بشار»² تندرج أصلاً ضمن إطار مثالي يشكل امتداداً للإطار البرنشفيكي مع تليينه، فإنها تعيد إلى شتى أنواع العوائق التي يصطدم بها التفكير دورها وقيمتها الحقيقيين. ونقطة الانطلاق هنا هي تحليل نفسي للتفكير الموضوعي، أي الكشف التام عن الأحكام المسبقة وأشكال تقليد القدامى، والرغبات اللاواعية الكامنة وراء تفكير لا يُختزل أبداً، ضمن ممارسة المعرفة العلمية

1 لنذكر بأن هذا اللفظ ينبغي أن لا يؤخذ هنا بمعناه الأخلاقي. فهو يعني، ببساطة، فلسفة يكون بمقتضاها كل واقع هو، في النهاية، من طبيعة الأفكار (المؤلف).

2 توفي «بشار» بعد صدور الكتاب ب 12 سنة.

ذاتها، في عقل مُرَبِّض خالص. ويبين السيد «بشار» كيف تكون مختلف توجُّهات الفلسفة الساذجة حاضرة في التّفكير العقليّ وكيف أن تاريخ مفهوم ما، مفهوم الكتلة (Masse) أو القوّة (Force)، يكشف عن الانتصارات التدريجيّة للعقلانيّة.

وهكذا يتقدّم العلم من خلال التّجاوزات المتعاقبة لأشكال العقل البالية. فحركة التّفكير العلميّ في مجملها هي إيقاع منتظم لأشكال التّفني والمزايدات يستخلص منه السيد «بشار» فلسفة في اللا (Non) ولـ «لِمَ لا» (Pourquoi pas). وفي مقابل ميكانيكا وفيزياء لانيوتونيّتين تقوّضان صرح نيوتن (Newton) المغلق والمكتمل في حدّ ذاته، تقوم هندسة لإقليديّة وأبستيمولوجيا لاديكارتيّة. فميزّة العقل أنّه ينزع بأدقّ الوسائل وأقواها إلى «تعقيد التّجربة» بحيث لم يعدّ العالم يبدو «تمثلاً» (Représentation)، بل يبدو «تحققاً» (Vérification). ولم يعد الأمر إذن يتعلّق، كما عند «برنشفيك»، بجدليّة داخل الفكر بالأساس، بل بسلسلة من المواقف المتّخذة إزاء عالم من الأشياء تجعله عمليّات العالم نفسها ذا وجود موضوعيّ، أكثر فأكثر تحديداً وأكثر فأكثر غنى. فتوقّفت الفيزياء الحديثة، كما يقول «قاستون بشار»، عن أن تكون علماً بالوقائع (Faits)، لتصبح علماً بالسبّبات (Effets). وهنا تصبح المثاليّة إذن ضرباً من المثاليّة الإجرائيّة، مذهباً في التّعاون مع الأشياء لا يمكن التّخلّص من حضوره. فالعلم عمل (Travail) وليس نظراً خالصاً، والعقل العلميّ هو ذكاء مثابر.

وفي آخر المطاف، ما ينتهي إليه السيد «بشار» هو فلسفة في الماديّة التّقنيّة والعقلانيّة المطبّقة.

وبناء عليه. فالفكر المعاصر ليُنظَر إلى العقل على أنّه حركة بنائيّة، لا على أنّه نسق من المبادئ.

٧١. حركة العقل الرياضي

سنبرّر وجهة النظر هذه من خلال أمثلة. وأكثرها مدعاة للمفارقة أولاً هو مثال العقل الرياضي. فبرهنة «إقليدس» لا تزال صالحة وحتى مكتملة في نظرنا. فهل معنى ذلك أن العقل ثابت؟ إن هذا صحيح بمعنى أن العقل يتطابق مع صور العمليات المنطقية المبينة أعلاه. إلا أن هندسة «إقليدس» لا تنحصر البتة في تطبيق هذه الصور، إذ يقوم العقل الإقليدي على طرح مشاكل في عبارات دقيقة وحلها ببناء مفاهيم. ولكن لا شك اليوم في أن كيفية طرح المشاكل وحلها قد تغيرت منذ «إقليدس».

فما هي إذن المشكلة الرياضية؟ أراد «بِسْكَال» أن يحدّد مساحة عَقْد دُوِيرِي¹ (Arche de cycloïde) ومركز ثقله. فلم تكن توجد سنة 1658، طريقة عامّة تسمح بحساب هذه العناصر في مُنَحْن معيّن؛ وكل مُنَحْن يكون الحلّ بالنسبة إليه معلوماً يرجع إلى أسلُوب حسابي خاصّ. أمّا الذي يهم عالم الهندسة، فليس فحسب اكتشاف أسلوب جديد يُضاف إلى مجموعة غير قياسية، بل طريقة عامّة

تنال إعجابك -كما كتب إلى «كركافي» (CARCAVI)، لا سيّما وأنها أكثر شمولاً إذ تصلح على حدّ سواء لاكتشاف مراكز ثقل المستويات (Plans) والجسّامات (Solides) والسطوح (Surfaces) المُنْحَنِيّة والخطوط المنحنية.

وبوجه عامّ، ثمة مشكلة حين تظهر في النّسق الموجود للكائنات الرياضية وقعة غير قابلة للاختزال، خصيصة تحتمل استثناءات غير

1 ترجم هـ. زغيب: (Arche de cycloïde) بـ: «سفينة دائرية» (ن. م. ص: 68)، بينما المقصود هو عَقْد دُوِيرِي. والدُوِيرِي (Cycloïde) لفظ يطلق على شكل هندسيّ مُنَحْن ترسمه نقطة دائرة تتدحرج دون انزلاق على مستقيم ثابت.

مرغوب فيها، اختلالاً ما في النهاية. فـ«ريمان»¹ (RIEMANN) يعرف بدقة تكامل دالة² (Intégrale d'une fonction)؛ فيقع التفتن إلى أنه في حدود تعريفه لا يمكن إجراء التكامل (Intégration) على بعض الدوال، فيتم إذن إنشاء عدة تصورات أخرى للتكامل لا يكون التصور الأول سوى أحد أصنافه إلى أن تكتسب العملية المعرفة على هذا النحو كل الشمولية المرجوة. وفي هذا يكمن مطلوب العقل وحركته. إذن يمكن القول إن المعرفة الرياضية تقوم على إنشاء بُنى وتعريف عمليات من شأنها أن تظهر نظاماً أعلى في مجموعة من الوقائع ورثت عن وضع سابق شهدته الثقافة العلمية.

إن العقل يتطور بمعنى أن غاية النظام وسيرورة بناء المفاهيم الجديدة تتغيران عبر التاريخ. وهكذا يتقدم العقل الرياضي وهو أبعد ما يكون عن كيان منغلق من المبادئ، وإنما هو خيال منظم ولكنه خلاق.

VII. العقل الخلاق في العلوم الفيزيائية

تظهر مرونة العقل في العلوم الفيزيائية بصورة أشد بروزاً. يجوز مثلاً الحديث عن ثورة قَليلية-نيوتونية تُشكل تحولاً عميقاً في المثل العقلي الأعلى لدى الفيزيائيين. وبلا ريب، لا يتعلق الأمر أبداً في هذه المجالات بخلق خارق وتلقائي، من عدم، لتصور جديد تماماً، إذ أن «فرانسوا بكون» (FRANÇOIS BACON) (1521-1626) و«ديكارت» (DESCARTES) (1596-1650) و«قليلاي» (GALILÉE) (1564-1642) و«نيوتن» (NEWTON) (1642-1727) لم يكونوا البتة بسلاماً رؤاد

1 ب. ريمان (B. RIEMANN) (1826-1866): من أكبر علماء الرياضيات في القرن التاسع عشر. أما تعريف التكامل (L'intégrale) الذي تمت هنا الإشارة إليه، فيرجع إلى سنة 1854 (المؤلف).
2 دالة أو تابع.

سبقوهم¹. ومع ذلك أعطوا جميعاً، بطرق مختلفة، حياة خاصة لجملة من الأفكار حققوا لها الجدوى.

من المعروف أن «قليلاي» هو المنشئ لعلم آلي قائم على التجربة ومصوغ في شكل رياضي.

«إن الفلسفة، كما يقول -ويعني علم الطبيعة- تُدَوَّن في هذا الكتاب الكبير جداً والمفتوح دوماً أمام أعيننا. وأعني الكون. لكن لا يكون قابلاً للفهم إن لم نتعلم قبل كل شيء اللغة والحروف التي كُتِب بها. فهو مكتوب بلغة رياضية، والحروف هي المثلثات والدوائر وسائر الأشكال الهندسية التي بدونها يستحيل على الإنسان فهم كلمة واحدة منها» (Il Saggiatore).

يبدو لنا هذا الإعلان المبدئي اليوم تعبيراً عادياً عن العقل المجرد مطبقاً في علوم الطبيعة. ومع ذلك يمثل تقدماً حاسماً مقارنة بتصورات القدامى. ففيزياء «أرسطو» (384-322 ق. م.)، على سبيل المثال، إذ تريد أن تكون نظرية في التغيرات بوجه عام، إنما هي تحليل دقيق لعناصر الإدراك الحسي. والتجربة المشتركة بين الجميع من إحصار ولمس وشم تُوفر نقطة انطلاق على جانب من الغموض، لتأملات حول الزمان والمكان والانهاية والحركة والخلاء (Le vide)... ولا يُستدعى الحساب إلا بصفة استثنائية للبرهنة على قضية ميتافيزيقية. وفي هذه الحالة يتعلق الأمر بتناسب حسابي بين مقدار معلول ما ومقدار علته. ويبدو أن «أرسطو» لا يستخلص من ذلك سوى نتيجة² كيفية.

1 وقع هـ. زغيب في فهم معاكس، إذ أورد أنهم «لم يكونوا سوى مهمّدين» (ن. م. ص: 69).

2 فهم معاكس أيضاً، إذ جاء في ن. م. ص: 70 ما يلي: «يبدو أن أرسطو لم يتوصل [...] إلا إلى نتيجة كمية».

صحيح أننا نجد في أعمال «أرخميدس» (ARCHIMÈDE) استعمال مثل عقليّ أعلى، أقرب بكثير إلى مثل «قليلاي» منه إلى مثل «أرسطو». ف«أرخميدس» (287-212 ق. م.) هو، دون أي شك، مؤسس الميكانيكا الكلاسيكية بما هي نظرية في التوازنات، أثبتتها التجربة والحساب. إلا أن الجدة لدى علماء القرن السابع عشر تُعزى من جهة إلى مجابتهم مشكل الحركة، ومن جهة أخرى إلى التوسيع الكوني للميكانيكا العقلية. إن الأكثر حداثة من بين مفكري العصر القديم جميعاً، وهو «أرخميدس» نفسه، يبدو ممثلاً للأحكام المسبقة الإغريقية التي ترى في السكون والثبات والتوازن كمالات أعظم مما في الحركة. ومن البداهة، في نظر أي من القدامى، أن الكمال العقلي لا يمكن أن يوجد إلا في التوازن، وفي أسوأ الحالات في الحركة المنتظمة والدائرية التي هي عودٌ أبدي. تلك مواضع غريبة من قبل العقل كان لـ«قليلاي» الفضل العظيم في تقويضها، إذ سידرس الحركة والحركة غير المنتظمة، والحركة اللامعقولة ظاهرياً لجسم يسقط أو يتدحرج على سطح مائل. لأجل هذا سيقدم، باعتباره من الأوائل في تاريخ العلوم الفيزيائية، قانوناً رياضياً لا يكون خطياً صرفاً¹، وهو قانون سقوط الأجسام أو الحركة المتسارعة بانتظام:

1 الدالة الخطية هي دالة من الدرجة الأولى، د (س) = أس + ب، علماً بأن أ و ب ثابتان. وبصفة أدق، هي دالة: ه تحظى بخاصيتين أساسيتين:
هـ (س + ص) = هـ (س) + هـ (ص)
و.ث. هـ (س) = هـ (ث. س). [مع اعتبار ث: ثابتة]
وتتبدى هاتان الخاصيتان بالنسبة إلى د بتغيير أصل المتغيرات ص بحيث تكون ب = 0 (المؤلف).
ملاحظة:

- في حقيقة الأمر، الدالة د بحيث د (س) = أس + ب، علماً بأن أ و ب ثابتتان، تسمى دالة متألّفة أو أفينية (Fonction affine). وفي صورة ما إذا كانت ب = 0، تسمى هذه الدالة دالة خطية تحظى بالخاصيتين السالفتي الذكر.
- هامش المؤلف غائب في ترجمة هـ. زغيب، وكذلك المعادلة المشار إليها في المتن والمعبرة عن قانون السقوط الحرّ للأجسام (انظر: ن. م. ص: 71).

$$f = \frac{1}{2} \text{ ع. ن}^2$$

[ف = المسافة، ع = التسارع (Accélération)، ن = الزمن]

يتسع إذن مجال العقليّ بنبذ الأحكام المسبقة شبه الصوفيّة¹ التي تثقل العلم في بداياته. فقد شرع «قليلاي» في قياس الظواهر؛ وإذ اختار الأحجام بشكل مناسب، كشف عن نظام رياضيّ معيّن قبل العقل الجديد باستيعابه. إنّ «قليلاي» هو الرائد في هذا المجال بينما «نيوتن» هو المنتصر: فقد أرسى بشكل صريح أكثر من «قليلاي»، علماً استنتاجياً خاصاً بالطبيعة ينطلق من مبادئ بسيطة ومتوافقة مع التجربة. ويؤدّي بواسطة حسابات مُتقنة أكثر² إلى قوانين قابلة للتحقق (Vérification)، ولا يشمل الظواهر الأرضيّة فحسب، بل مجموع حركات الأجسام الفلكيّة أيضاً. إنّ صورة المعرفة، التي يتخذها العقل النيوتونيّ مثلاً أعلى، مرسومة بوضوح في توطئة «المبادئ الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة» (1686): «كلّ الصّعوبة في الفلسفة -الفلسفة الطبيعيّة، وأعني العلم الفيزيائيّ- تتمثّل فيما يبدو في البحث عن قوى الطبيعة انطلاقاً من الظواهر الخاصّة بالحركات، ثمّ انطلاقاً من هذه القوى في إثبات سائر الظواهر». ففرضيّة العقل هنا هي إذن أنّه توجد «قوى» طبيعيّة تتجلّى في قوانين الحركة. والعلم يبحث عن هذه القوانين التي يمكن التعبير عنها عدديّاً. ويؤكدّها بتفسير كلّ الظواهر الأخرى انطلاقاً منها. فيمتدّ طموح الفيزيائيّ هنا إلى الطبيعة بأكملها، إذ لا بدّ لكلّ الظواهر من أن تجد تفسيراً عقليّاً بمعنى الميكانيكا. «انطلاقاً من هذه القوى، وبواسطة قضايا رياضيّة، نستنتج حركات الكواكب والمذنبات (Comètes) والقمر والبحر. ولتسمّح السماء بأن تكون بقيّة ظواهر الطبيعة قابلة لأن تُشتقّ من مبادئ آليّة باستدلال مماثل. فلديّ بعض الأسباب لافتراض أنّ جميعها يمكن فعلاً

1 (Mystiques): «سحريّة» (ن. م. ص: 71).

2 نيوتن هو، مع ليبنتس مخترع حساب اللانهائيّ الصّغر أو حساب التفاضل (المؤلف).

أن يتوقّف على قوى معيّنة نجد بمقتضاها جزئيات الأجسام، طبقاً لأسباب ما زالت مجهولة، تتجاذب فيما بينها وتتجمّع في أشكال منتظمة، أو على العكس تتنافر وتبتعد بعضها عن بعض. إنّ الجهل بهذه القوى هو الذي جعل الفلاسفة حتّى الآن يسألون الطبيعة دون جدوى» (المبادئ).

ذاك هو المثل الأعلى في المعرفة، الذي سيسود تاريخ العلوم أكثر من مائتي سنة¹، ويمدّ علماء القرن التاسع عشر بأعمّ خطة لهم في البحث. فهما أكّدت الوضعيّة، مع «أوغست كُونت» (AUGUSTE COMTE) (1857-1798) وأتباعه، أنّ كلّ مفهوم مثل مفهوم القوّة يتجاوز مجرد ملاحظة الوقائع، إنّما هو مفهوم ميتافيزيقيّ، فسيستمرّ الفيزيائيون مع ذلك في إدخال مقادير في معادلاتهم تؤدّي دور القوى النيوتونية. وهكذا، فإنّ «المبادئ الرّياضيّة» (*Principia mathematica*) لسنة 1686 ترسم إجمالاً في تاريخ البشر العقليّ أحد أشكال توازن العقل.

وإنّ المرء ليخطئ حين يعتقد مع ذلك أنّه يكون صورته النهائيّة. وكبي نبرز جيّداً سمات ثورة جديدة في الرّوح العلميّ، لئُلخّص باختصار المثل الأعلى النيوتونيّ في المعقوليّة² (Rationalité):

1. إنّ قوانين الفيزياء هي بالأساس ذات طبيعة آليّة، أي أنّها تُعنى بالعلاقات بين قوى تفعل فعلها في أجسام لها شكل وكتلة وحجم³.

1 عند هـ. زغيب: «أكثر من عامين» (ن. م. ص: 72)

2 ن. م. نجد لفظ (Rationalité) يُترجم تارة بـ «العقلانيّة»، (ص: 73) وتارة أخرى بـ «العقليّة» (ص: 79)، وهي كلمة بعيدة جداً عن المعنى. أمّا إذا أردنا الدقّة، فالأفضل أن نترجم المصطلح بـ: «المعقوليّة» لتمييزها من «العقلانيّة» (Rationalisme).

3 فهم معاكس في ترجمة هـ. زغيب إذ نجد ما يلي: ص: 73: «أجسام لا شكل لها، لا كتلة، لا عظم» في مقابل: (Des corps pourvus de figure, masse .../...

2. المكان¹ والزمان هما إطاران كليّان ومطلقان للظواهر.
3. إن ما للأشياء من خصائص فيزيائية مستقلّ عن الملاحظ وعن وسائل الملاحظة التي يستعملها.
4. في إطار الشّروط الأوليّة لنسق فيزيائيّ، تسمح قوانين هذا النّسق بتوقع تطوّره بدقّة.

إلا أن ارتباكاً عميقاً ترسّخ في بداية القرن العشرين في العلوم الفيزيائية، فأدّى إلى التّخلّي عن هذه الصّورة العقليّة. وهو تخلّ أراد بعض العلماء اعتباره مؤقتاً، هذا صحيح. لكن أليس ثمة دلالة كافية في إمكان قبوله، ولو لبعض الوقت وبتردّد؟ ومع ذلك، ظلّت المسألة معلّقة، ولم ينجح أيّ اكتشاف حاسم بحق منذ ربع قرن، في حلّ المعضلة التي يواجهها الفيزيائيون إلى الآن: فإمّا أن يغيّروا المثل الأعلى القديم في العقوليّة مع الاحتفاظ بمكاسب العلم الإيجابية، وإمّا أن يبقوا متمسّكين بالمعايير الكلاسيكيّة مع تغييب جزء من المعرفة المكتسبة.

لن نحاول عرض تاريخ النّظريّات الحديثة في الكوانطا² والنّسبيّة وبنية الدّرة³، بل سنقتصر هنا على إبراز أهمّيّته الفلسفيّة بإيجاز وبطريقة جافّة جدّاً، دون رغبة في إخفاء تعقده وازدواجيّته.

.../...

(GILLES-GASTON GRANGER, *La raison*, P. U. F. , et grandeur » 1955, p. 69).

- 1 (L'espace): «المساحة» (ن. م. ص: 73).
- 2 اعتمدنا مصطلح «الكوانتم» (Qauantum) (جمعه Quanta) بدل «الكمّ» (وجمعه: «كمّات») كما جاء في التّرجمة السّالفة الذّكر، ص: 73، وذلك على اعتبار أن هذا الأخير «لا يحمل أيّ قدر من الصّواب». أمّا مصطلح «الكموميّة» الذي أقرّه مجمع اللّغة العربيّة، فهو غير مألوف (انظر: كتاب د. يميني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر، 2000، عدد: 264، ص: 179، الهامش).
- 3 راجع، مثلاً، سلسلة «Que sais-je؟»، عدد: 311 وعدد: 291 (المؤلّف).

كانت البداية حين اكتشف «بلانك» (PLANCK) سنة 1900 الطابع المنفصل لتبادلات الطاقة المشعة. وهذه الواقعة تُناقض نظرية الضوء التّموّجيّ (Ondulatoire)، الكلاسيكيّة آنذاك. ومنذ 1905، اقترح «إينشتاين» (EINSTEIN) تجديد تصوّر كان مقبولاً في السّابق، مفاده أنّ الضوء ينتشر على شكل «حُبَيْبات» أو فُوتُونات (ضُوءِيّات) (Photons) تُنقل أصغر جزء من الطاقة يمكن أن يظهر في التّبادلات. لكن مع ذلك بقيت النّظرية التّموّجيّة مفتاح فهم عدد كبير من الظّواهر. فالمشكلة التي طُرحت على الفيزيائيّين حوالي 1920 هي إذن مشكلة التّوفيق بين التّفسيرين وإدراج الموجة (Onde) والجُسيم (Corpuscule) بشكل مستساغ في نموذج واحد للظاهرة الضوئية. ومن المعروف أنّ «لوي دي بروي» (LOUIS DE BROGLIE) اقترح سنة 1924 أوّل محاولة للحلّ سمّاها الميكانيكا التّموّجيّة. لكن إذا كانت المشكلة قد حلّت تقنيّاً إلى حدّ ما، فهي لم تُحلّ إطلاقاً فيما يخصّ تأويل المفاهيم الرّياضيّة المستعملة. ففي إطار التّوجّه المميّز للمعقوليّة النّيوتونيّة، يريد المرء أن يعرف ما هي الموجة وما هو الجُسيم. ومن المستحيل، حتّى اليوم، الإجابة على هذا السّؤال بشكل مناسب. فكأنّما الموجة المرتبطة بجُسيم لا تفعل سوى أنّها تُمثّل احتمال حضور هذا الجسيم المصاحب، في أيّ نقطة من المكان². أمّا عن الجُسيم، فإنّ تطوّر النّظرية المتناسك يقتضي استحالة تحديد موقعه الدّقيق وسرعته في آن واحد؛ ومن جهة أخرى فإنّ قانون احتمال حضوره كما تعبّر عنه الموجة المصاحبة، مُعرّضٌ لتغيّر مفاجئ كلّما حدّدت تجربة فعليّة هذا الوسيط أو ذاك (Paramètre). ومن هنا كانت فكرة اللاّحتميّة (Indéterminisme) التي أُدخِلت بشكل مُثير في الفيزياء الجديدة. ولم تُعدّ العناصر المجهريّة أشياء بالمعنى الشائع للكلمة، كما لم تُعدّ قوانين الفيزياء المجهريّة تعبّر عن التّرباط بين عدّة حالات محدّدة بدقّة.

1 (Lumière): ترجمها هـ. زغيب بـ: «حرارة» (ن. م. ص: 74).

2 (L'espace): «الفراغ» (ن. م. ص: 74).

ويمكن القول إنه خلافاً للمقتضيات النيوتونية :

1. فقدَ موضوع الفيزياء خصائصه من هوية (Identité) وقابلية للتمييز (Discernabilité)، واتصالية (Continuité).
2. لم تُعد النماذج التفسيرية قائمة على قابلية للتعين (Déterminabilité) لا مشروطة في الحالات الفيزيائية.
3. النماذج التفسيرية مُتَصَفَرَّةُ التَّعْيِينِ (Surdéterminés). فلا بدّ من تصوّرين متعارضين فيما يبدو ومُجْتَمِعَيْنِ لتفسير الظواهر.

ومن الواضح، في هذه الشروط، أنّ المعقوليّة العلميّة، كما يُنظر إليها تقليدياً، تُجانب الصّواب. وليس عن طيب خاطر، بلا ريب، أن اعتنق كثير من الفيزيائيين هذه الأطروحة المثيرة جداً. فلا شيء يسمح بالقول بأنّ جهداً تخيلياً جديداً لن ينتهي إلى تنزيل مفارقة الفيزياء المجهرية ضمن منظور مغاير، وذلك بإدراجها [أي المفارقة] في حدود تأويل مرّضي أكثر بالنسبة إلى عقل نيوتوني. ومهما يكن من أمر، فمنذ حوالي ثلاثين سنة، لا مناص من الإقرار بأنّ هذا الشّكل المثير من التفكير يتّسم بالخصوبة، وأنّ قواعد جديدة في الاتّساق والفهم تحكّم استغلال النماذج المبنية على هذا النّحو. فقد نشأت معقوليّة من طراز جديد عن محاولات الإنسان الفطنة أكثر فأكثر لتعميق فهمه للأشياء وبسّط نفوذه عليها. وحين تصبح التّقنيّات التجريبيّة والتّقنيّات الرّياضيّة أكثر دقّة ونفاذاً، تُرى لِمَ لا نشهد تحوّلاً عميقاً في المقتضيات العقلية التي صيغت في الإطار الضيّق لتجربة تكاد تقوم على الإدراك الحسيّ الصّرف، ولرياضة (Une mathématique) تفتقر إلى الإحكام؟ كلّ ما يجوز قوله في الوقت الحاضر هو أنّ هذا الشّكل الجديد للعقل يبدو أنّه لم يبلغ توازنه بعد.

VIII. ما هو إذن، في هذا المجال، التفسير العقليّ؟

ينتج عن هذا كلّهُ أنّ فكرة التفسير العقليّ تتوقّف عامّة على السّياق التّاريخي، وبوجه خاصّ على الحالة التي تكون عليها تقنيات

الملاحظة والتجريب وتركيب الأفكار المجردة التي تخص مجموعة الظواهر المدروسة. ومن المعقول في زمن «أرسطو» أن يُطرح السؤال: ما هي الحركة بوجه عام؟ وأن تقع الإجابة عنه من خلال مجموعة من المفاهيم المجردة الخاضعة لقواعد دقيقة في الدلالة والاتساق. فالحركة هي «تَمَامِيَّة» (Parachèvement) ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة». إلا أن مفهومي التَمَامِيَّة¹ (ἐνέργεια, ἐντελεχεία) والقوة (δυνάμις) لم يعودا بالنسبة إلينا مفهومين ممثلين من حيث المعنى، إذ يستحيل علينا إعطاؤهما المعنى الفعال الذي نشترطه في نسق تفكيرنا ومجموع أدواتنا المادية. لذلك نُقْصِي التفسير الأرسطي إلى مرتبة الأساليب اللغوية. ومع ذلك فالأساليب اللغوية تمثل طريقة معينة كفيّلة بتنظيم عالم إدراكاتنا الحسية، ودرجة أولى من التفسير العقلي.

أما في نظر العلم النيوتوني، فإن تفسير ظاهرة ما هو بناء نموذج آليّ تتربط عناصره وفق قواعد يقدّمها حساب التفاضل (Calcul infinitésimal). فلم يعد ممكناً من الناحية العقلية التساؤل عن طبيعة الحركة بوجه عام. ولكن سيُعرف مثلاً قانون حركة ما بمعادلة تفاضلية (Équation différentielle) يمكن أن تكون وسائطها (Paramètres) موضوع قياس خبري (أو تجريبي)².

ولم يعد الأمر كذلك تماماً بالنسبة إلى العلم المعاصر. فالنموذج الذي نقبل به تفسيراً يمكن أن يكون أشدّ تعقيداً وأن يتضمن عناصر من نسج الخيال الصّرف ويتقبّل بنية متعددة وعلاقات ترابط أقلّ تحديداً. وسيستسيغ العقل بشكل جيّد أنه لا يعثر إلا على وقائع «محتملة»، شريطة أن تسمح قواعد تركيب وتحقّق (Vérification)

1 يسمّيها ابن سينا (987-1037) «الكمال الأوّل»، ويعني بذلك «حال الوجود المتحقّق بالفعل» و«الصورة أو العلة التي تخرج الشّيء من القوة إلى الفعل» (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: 2، ص: 243).

2 (Empirique): «تجريبي» عند هنري زغيب (ن. م. ص: 76). ومقابلته: Expérimental.

دقيقة بإعطاء التوقعات المستخلصة منها شكلاً إجرائياً، أي شكلاً قابلاً للاختزال في بعض العمليات التي يمكن إنجازها فعلياً.

وبناء عليه، تبدو اللامعقوليّة الحقيقية نُكُوصاً إلى أشكال من التفسير منطقية على مغالطة تاريخية أكثر منها مرتبة دُنْياً في المعرفة. فحالما يفتح ميدان ما على طريقة في البحث أكثر جدوى وملاءمة، فإنّ كلّ أسلوب في المعرفة يستمدّ معاييرهِ من طريقة أقلّ خصوبة، يجعل اللاّعقليّ يظهر فجئياً. وبهذا المعنى، يكون العقل قابلاً للتطور، ويرسم تقدّمهُ الملامح الكبرى لتقدّم العلم. يبقى أن نختبر ذلك في مجال خاصّ إلى حدّ ما، حيث لا تزال المناهج متعثّرة وفي طور التّموّ، وهو مجال العلوم الإنسانيّة.

إنّ العلوم التي موضوعها الإنسان تُعدّ على الأرجح من بين أقدم المعارف التي وُضعت حضارتنا ملامحها الأولى. ومع ذلك، فوضعها الحاليّ، إذا ما قارناه بوضع علوم الطبيعة، مخيب جدّاً للآمال. ذلك أنّ علم النّفس وعلم الاجتماع والاقتصاديات إلخ... هي بالتأكيد من بين سائر العلوم، تلك التي تقدّم المعارف الأكثر غموضاً وعدم يقين والأكثر عرضة للجدال. من الواضح إذن للعيان أنّه في هذا النّوع من المعرفة واجه النّبوغ البشريّ أخطر الصّعوبات في أن يُكوّن تفكيراً عقليّاً. وحتىّ اليوم، لا نستطيع القول إنّ هذه العلوم قد خرجت بحقّ من مرحلة التّلمّس في البحث والصّراع من أجل الوجود. فهل يمكن القول إنّنا نشهد مع ذلك تكوّن عقلانيّة (Rationalisme) في علم النّفس وعقلانيّة في علم الاجتماع؟ هذا صحيح بمعنى ما. وإنّ النّظر في النّقاط المميّزة لهذا التّكوّن سيُسهم كثيراً في التّدقيق والدّعم لما سلف قوله عن العقل العلميّ في الفقرات السّابقة.

يجدر، في المقام الأوّل، الإقرار بأنّ أحد الأسباب الرّئيسيّة لتأخّر العلوم الإنسانيّة الشّامل إنّما هو الطّابع الخاصّ لموضوعه وقيّمته

المقدّسة. ذلك أنّ الإنسان أسطورة في نظر الإنسان ذاته. فلا يُدمجُ نفسه مع قطيع الكائنات الطبيعيّة، بقدر ما يستوعب الطّبيعة بمعرفتها. أمّا هو ذاته، فيرى نفسه فرداً حراً وذاتاً أخلاقية. وبالتالي، فتطبيق أساليب المعرفة الموضوعيّة عليه يبدو دائماً ضرباً من التّدنيس. فكان لا بدّ من مجهود ثوريّ متجدّد مثل مشروع «سبينوزا» (SPINOZA) (1677-1632) لتناول الإنسان كـ«جزء من الطّبيعة» خاضع لقوانينها. إلّا أنّ الطّريقة التي دعا إليها والتي تقوم على الاستنتاج الصّرف انطلاقاً من بعض التعريفات والأوليّات، ظهرت عقيمة. ومع ذلك، حين أراد «سبينوزا» تناول الأهواء الإنسانيّة، وكأنّ الأمر يتعلّق بـ«خطوط ومساحات ومجسّمات (Solides)»، سعى جاهداً إلى إدخال شكل من المعقوليّة محدّد بوضوح في دراسة الإنسان.

وبعد بعض المحاولات في القرن الثّامن عشر لتشكيل علم بالإنسان¹، عاود القرن التّاسع عشر التّمشّي نفسه في اتجاه آخر، حيث ستُستخدَم علوم الطّبيعة نموذجاً للمعرفة الجديدة.

إنّ أوّل فعل يقوم به التّفكير العقليّ، حين يتّخذ الإنسان موضوعاً، يتمثّل إذن في ضرب من إبطال صفة القداسة (désacralisation) يهدف إلى تجريد الكائن البشريّ وأعماله من الطّابع المقدّس الذي يكتسبه هو وإياها في الوعي الجمعيّ، وإلى اعتبار الإنسان جزءاً من الطّبيعة. وسنلاحظ بما يدعوا إلى المفارقة أنّ هذا الاختزال العقليّ وُجد سابقاً بصورة جذريّة أحياناً في أنساق من الفكر دينيّة جدّاً مثل عدد من الفلسفات الوسيطة. ومن بينها التّومائيّة² (Thomisme) التي تتحدّث عن إنسان طبيعيّ، تابع للإنسان المكرّم

1 يبدو أنّ «كُنْدُرْسَاي» (CONDORCET) هو الذي ذهب إلى أبعد حدّ في هذا المجال، حين تصوّر علماً مؤسساً على الملاحظة والحساب، وخاصّة حساب الاحتمالات (المؤلف).

2 نسبة إلى تومّا الأكوينيّ (1225-1274)، وهو لاهوتيّ مسيحيّ، أُطلق اسم «التّومائيّة» (Thomisme) على مذهبه المستوحى من الأرسطيّة.

بالنَّعمة الإلهيَّة، تتوقَّف معرفته على علم موضوعيٍّ. إلَّا أنَّ هذه المعرفة المستمدَّة مباشرة من فلسفة «أرسطو» ليست سوى جملة من الملاحظات والاستنتاجات المنطقيَّة انطلاقاً من مبادئ مجرَّدة. ولا يمكن إدراجها في أيٍّ من الأطر العقليَّة التي أسَّستها اليوم العلوم الخاصَّة بكائنات الطَّبيعة. فقد أصبح العقل يتطلَّب من كلِّ معرفة موضوعها جزء من الطَّبيعة، شروطاً قائمة على المراقبة التجريبيَّة والفعاليَّة (Efficacité)، شبيهة بتلك التي تستجيب لها العلوم الفيزيائيَّة. فيمكن بالتأكيد أن يكون العقل الاستنتاجي في علم النَّفس التَّومائي صائباً في حدِّ ذاته. لكنَّه ليس عقلياً، من حيث استعمال الدَّهن في سبيل هذا الموضوع الخاصِّ.

IX. المعقوليَّة ونقل المناهج العلميَّة

ولا يعني ذلك أنَّ علوم الإنسان وجدت مباشرة طريقها بمجرد نقل المناهج والمنظورات التي سبق اختبارها في علوم الطَّبيعة، بل بالعكس تماماً، من المفيد جداً أن نلاحظ في هذا المثال أيَّ صعوبات يواجهها العقل في سعيه إلى عقلنة مجال جديد من المعرفة. فأن نلائم، على سبيل المماثلة، مناهج علم سبق تكوينه لحاجات علم جديد لهو، مع ذلك، التَّمشي الأكثر بداهة الذي يقوم به التَّفكير، حالما يترك جانباً صعيد الأسطورة والأحلام.

وهكذا، ففي علم النَّفس مثلاً، أغرى نموذج الفيزياء بعض المدافعين الأوائل عن معرفة علميَّة. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر تفتنَّ بعضهم إلى اكتشاف قوانين في مجال الإحساسات (Sensations) شبيهة بالقوانين التي تحكُّم تغيُّر المقادير الفيزيائيَّة. فيُقاس مقدارُ مُثير ما (Stimulus) -مثلاً يقاس وزن ما أو طاقة ذبذبة ضوئيَّة أو صوتيَّة- ويُحاول قياس شدَّة (Intensité) الإحساس المقابل. تُرى هل سيظهر ترابط في التَّغيُّر بين القيسين كما يحدث مرَّات عديدة في مجال المقادير الفيزيائيَّة؟ لقد اكتشف «فابر» (WEBER) (حوالي سنة 1830)

و«فشنار» (FECHNER) (1860) قانوناً في تغيير الإحساس صيغته بسيطة جداً: حين تزداد المثيرات وفق مُتَوَالِيَةِ (Progression) هندسيّة، تزداد الإحساسات أيضاً، لكن وفق متوالية حسابيّة أو لنقل بأكثر اختصاراً، يتغيّر الإحساس كلُّوَقَارِيَتُم المثير. هذا إذن تطبيق مُرَض جداً لتوجّه العقل التّجريبِيّ. إلّا أنّ الصّعوبات تتخفّى وراء المفهوم ذاته المتعلق بقيس إحساس ما. فكلّ ما يقدّمه لنا الاستبطان (Introspection) إنّما هو الشّعور بتراتب في الشّدّة بين مجموعة من الإحساسات المتتالية، الأمر الذي يفترض أنّنا قادرون على تقرير ما إذا كان إحساسان متساويين أو أيهما أكبر من الآخر. ولكن أن نبين ما إذا كان هذا الإحساس يفوق ذاك مرّتين أو أيّ عدد من المرّات، فهذا ما لا يسمح به أبداً مجرد الوعي بحالاتنا. لذا لا بدّ لـ«عالم النّفس الفيزيائي» أن يبني لنفسه إحساساً قابلاً للقيس. وهذا ما يفعله الفيزيائيّ على أيّ حال حين يُرجع كلّ تغيّر في المقدار إلى نقلة في المكان¹. غير أن ميزة المجال المعنيّ بالدراسة هو أنّه يستجيب بشكل سيّء لهذا الاختزال المكانيّ، ومن ثمّ جاءت الصّعوبات، التي يمكن التغلب عليها بطرق مختلفة: يُحدّد مثلاً أصغر فارق يمكن إدراكه بين إحساسين، ويُتخذ كتغيّر مُوحّد (Unitaire) (ولكن هذه «الوحدة» ليست أبداً مماثلة لنفسها، ولا يسعنا إلّا أن نسلم بثباتها على امتداد سلّم قباسي). وعلى أيّ حال، ندرك أنّ قانوناً نفسياً مَصُوغاً بهذه الصّورة لا يمكن أن يكون مماثلاً تماماً لقانون يتعلّق بمقادير فيزيائيّة. ومع ذلك، من المشروع التّصرّف على هذا النّحو ما دامت المقادير النّفسية التي تُقاسُ محدّدة بواسطة عمليّات قابلة للإنجاز تجريبياً في شروط نارة بدرجة كافية. غير أنّ التّطوّرات التي تحقّقت لاحقاً² في المنهج النّفسيّ-الفيزيائيّ بيّنت أنّه لم يكن ممكناً بوجه عام أن تُعزّل إحساسات

1 نقل العمليّات على مسطرة حاسبة، حركة إبرة على ميناء (جهاز) (Cadran)، انتقال رَاق (Curseur)... إلخ (المؤلف).

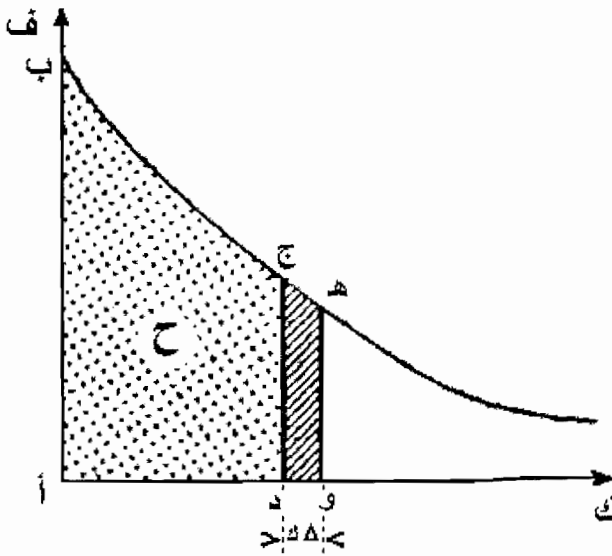
2 (postérieurement): «سابقاً» في ترجمة هـ. زغيب، وهو فهم معاكس. (ن. م. ص: 81).

بشكل مناسب عن سياق سلوكيٍّ أوسع. إنَّ مختلف عناصر نسق فيزيائيٍّ ما تستجيب لهذا العزل بحيث يمكن وصف ظاهرة ما بشكل تقريبيٍّ أوليٍّ كتغيُّرٍ مُتَصَايِفٍ (Corrélatif) لبعض العوامل. وتقدِّم المقاربة النَّفسِيَّة-الفيزيائيَّة نفس الفرضيَّة. ولكن في الواقع، أيّ تعديل يطرأ على الحالة العامَّة لدى فرد ما إزاء حقْل نشاطه -حتَّى ولو أبقى العوامل النَّوعِيَّة موضوع الدِّراسة على ما هي عليه- من شأنه أن يُربِّك تَغْيِيرَهَا المتصايف إرباكاً عميقاً. لذا نشأ تصوُّر مختلف جوهرياً عن التَّصوُّر الذي يَحْكُمُ علوم الطَّبيعة، وذلك كردِّ فعل ضدَّ نقل للمناهج بالغ التَّعَسُّف. وهكذا يبدو أنَّ الخبرة المكتسبة في علوم أخرى لا تقدِّم البتَّة بشكل مباشر القالب العقليَّ المناسب لعلم تَحَرَّرَ حديثاً، بل تُشكِّلُ فحسب نقطة الانطلاق لتحوُّل في العقل العلميِّ.

وقد يمدِّنا تاريخ علم الاقتصاد بمثال آخر. فما بين 1860 و1880 برزت عدَّة محاولات مختلفة لتستأنف دراسة الوقائع الاقتصاديَّة، وخاصَّة منها التَّبادل¹، على أساس من الصِّرامة العلميَّة. صاغ حينئذ الإنكليزيّ «ستنلاي جيفنس» (STANLEY JEVONS) والفرنسيّ «ليون ولَّراس» (LÉON WALRAS)، كلٌّ من جانبه، نظريَّة حول التَّبادل في السُّوق ترجع إجمالاً إلى الصُّورة التَّالية. كلُّ سلعة تمثِّل، في نظر التَّبادليِّين (Échangistes)، «قيمة» معيَّنة أو «فائدة». فكيف تقاس هذه الفائدة؟ ستُحلَّلُ ظاهرة التَّقويم الاقتصاديِّ بالنَّظر إلى الرِّضا الحاصل لدى تبادليٍّ ما عن زيادة معيَّنة قي كميَّة السلعة التي بحوزته أصلاً. وعلى افتراض أنَّ هذه الزَّيادة غاية في الصَّغر، فإنَّ ما يقابلها من تغيُّر في الرِّضا يمكن اعتباره متناسباً مع شدَّة الفائدة التَّابعة لكميَّة السلعة المقتناة أصلاً. ومن المُفترَض أنَّ فائدة كميَّة معيَّنة من السلعة Δ ك مضافة إلى المخزون ك، تكون مساوية لحاصل هذه الكميَّة مع شدَّة الفائدة ف (ك). فإذا انطلقنا من الصُّفر وافترضنا أنَّ هذه الشدَّة أو «درجة الفائدة

1 (L'échange): «المُقايسة» (ن. م. ص: 82)، وهي لا تعدو أن تكون شيئاً خاصاً من التَّبادل (Troc).

النّهائية» أو «الفائدة الحدية» (Utilité marginale) معلومة بالنسبة إلى كلّ واحدة من كمّيات السلعة التي يكون المُقْتَنِي قد حصل عليها بالتدريج، يمكن عندئذ تحديد فائدة هذا المخزون الإجماليّة بواسطة التّجميع (Sommmation). وبلغه حساب التفاضل، يحدّد هذا المقدار ح (ك) حينئذ على اعتباره تكامل (Intégrale) دالة: ف (ك) تمثّل الفائدة الحدية المتغيرة بحسب الكميّة ك من السلعة المقتناة. إنّه المساحة (أ ب ج د) في الصّورة المصاحبة.



الصّورة 4

وفي مقابل السلعة التي يتمّ تبادلها مع السلعة الأولى، ثمة أيضاً دالة خاصّة بالفائدة ق (ل) وفائدة إجمالية خ (ل). وإن افترضنا الآن أنّ الفائدة المنجّرة عن امتلاك السلعة الأولى لا تتوقّف على الكميّة المُقتَناة من السلعة الثانية، فإنّه يمكن تحديد الفائدة الإجمالية الحاصلة بعد التّبادل على أنّها مجموع ح (ك) + خ (ل)، علماً بأنّ ك هي كميّة السلعة الأولى و ل كميّة السلعة الثانية التي أصبحت بحوزة التّبادلي بعد الصّفقة.

وحيثُ، تُوضَعُ فرضيَّةٌ طبيعِيَّةٌ من النَّاحِيَةِ النَّفْسِيَّةِ، وَهِيَ أَنَّ التَّبادُلِيَّ يَسْعَى إِلَى مُقَايَظَةِ كَمِّيَّةٍ مِنَ السَّلْعَةِ الَّتِي يَمْتَكِلُهَا بِكَمِّيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنَ السَّلْعَةِ الَّتِي يَرِغِبُ فِيهَا، بِحَيْثُ يَرْفَعُ فَائِدَةَ مَخْزُونِهِ النَّهَائِيَّ إِلَى حَدِّهَا الْأَقْصَى (Maxima). فَأَيَّ عِلَاقَةٍ سَتَكُونُ عِنْدُنَا بَيْنَ هَاتَيْنِ الْكَمِّيَّتَيْنِ الْمُتَبَادِلَتَيْنِ، أَوْ -إِنْ شِئْنَا- مَاذَا سَيَكُونُ سَعْرُ إِحْدَى السَّلْعَتَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأُخْرَى؟ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ تَرْجِعُ إِلَى مُشْكِلى رِيَاظِيٍّ بَسِيطٍ، وَهُوَ تَحْدِيدُ شُرُوطِ الْحَدِّ الْأَقْصَى لِلدَّالَّةِ الْمُفْتَرَضِ أَنَّهَا مَعْلُومَةٌ: ح (ك) + خ (ل).¹ وَدُونَ الدَّخُولِ قِطْعاً فِي نَقْدِ مَفْصَلٍ لِلنَّظَرِيَّةِ، لِنَتَفَحَّصَ هُنَا نَتَاجَ التَّفْكِيرِ الْعَقْلِيِّ. حِينَ يَنْطَلِقُ عَالِمُ الْاِقْتِصَادِ مِنْ ظَاهِرَةِ التَّبادُلِ الْقَابِلَةِ لِلْمِلَاحَظَةِ، يَسْعَى جَاهِداً إِلَى بِنَاءِ مَفْهُومٍ قَابِلٍ لِلْقَيْسِ -وَهُوَ الْفَائِدَةُ- يَكُونُ مَسَارُهُ مُحْكوماً بِالتَّغْيِيرَاتِ. وَهَذِهِ الْفِكْرَةُ مِمَّاثِلَةٌ تَمَاماً لِفِكْرَةِ الْفِيْزِيَاثِيِّ الَّذِي يَفْسِّرُ الظُّوَاهِرَ مُفْتَرِضاً أَنَّ شَكْلَ تَوَازُنٍ نَسَقٍ مَا يَسْتَقَرُّ دَائِماً بِحَيْثُ يَجْعَلُ مِقْدَاراً مُعَيَّناً قَابِلاً لِبُلُوْغِ آخَرٍ حَدٍّ مُمْكِنٍ (مِثَالُ ذَلِكَ: «الْفِعْل» الَّذِي نَصِيْرُهُ إِلَى أَدْنَى حَدٍّ فِي الْمِيكَانِيكَا). وَهَكَذَا تُسْتَخْلَصُ بِصِفَةِ مُرْضِيَّةٍ جَدِّاً لِلْعَقْلِ، كُلُّ الْقَوَانِينِ الْخَاصَّةِ أَكْثَرَ بِالْمِيكَانِيكَا، مِنْ مُبْرَهَنَةٍ² عَامَّةٍ. وَبِنَاءِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ نَقْلَ الْعَقْلَانِيَّةِ الْآلِيَّةِ بَارِزٌ تَمَاماً فِي الْجِزْءِ الْمُتَعَلِّقِ بِالنَّظَرِيَّةِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ وَالْمَعْرُوضِ هُنَا إِجْمَالاً.

1 إِنَّ نِسْبَةَ الْكَمِّيَّاتِ الصَّغِيرَةِ الْمُتَبَادِلَةِ فِي لَحْظَةِ الرِّضَا الْأَقْصَى (Satisfaction maxima) لَا بَدَّ أَنْ تَكُونَ هِيَ النِّسْبَةُ الْعَكْسِيَّةُ مَا بَيْنَ الْفَوَائِدِ الْحَدِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالْكَمِّيَّاتِ الْمُقْتَنَةِ آنَ ذَاكَ:

$$\frac{d \text{ ح}}{d \text{ ك}} = \frac{d \text{ خ}}{d \text{ ل}}$$

فِي هَذِهِ الْحَالَةِ، يَتَوَقَّفُ التَّبادُلُ، وَإِلَّا أَدَّى إِلَى النِّقْصَانِ فِي الرِّضَا الْمُتَحَصِّلِ عَلَيْهِ، ثَمَّةُ إِذْنِ تَوَازُنٍ (مُؤَلَّف).

مِلَاحَظَةُ الْمُتَرَجِّمِ: d تَعْنِي «تَفَاضُلِيَّةً» (Différentielle) مَا يَلِيهَا.

2 (Théorème): «نَظَرِيَّةٌ» (هَذَا زَغِيْبٌ، ن. م. ص: 84)، وَهُوَ مُصْطَلَحٌ مُقَابِلٌ لِلْفِظِ .théorie

فإلى أيِّ حدٍّ ظهر هذا اللّقاح المنهجيّ على أنّه خِصب؟ ليس ثمة أدنى شك في أنّ الحرص على إدخال أشكال من الاستدلال الصّارم إلى هذا الفرع من العلوم الإنسانيّة، وكذلك الأفكار الخاصّة بالمقادير القابلة للقيس وبالذّوال تُشكّل مكسباً نهائياً. لكن يمكن التّساؤل عمّا إذا كانت التّبسيطيّة المعتمدة واختيار العوامل ونمط تدخّلها يتوافقان فعلاً مع الظّواهر الملاحظة. فهل يمكن لسوق التّبادلات أن يوصف بصفة معقولة وكأنّه نسق آليّ وآنيّ؟ ألا تتمّ العلاقات بين العوامل بكيفيّة أخرى؟ وفضلاً عن ذلك، هل ينطبق التّفسير النّفسيّ الفرديّ القائل بالبحث عن فائدة قصوى، على سير الكيانات الكبرى المعقدة المتمثّلة في المجتمعات الاقتصاديّة الفعليّة؟ تلك بعض الأسئلة التي طُرحت فعلاً أثناء تطوّر النّظريّات الؤلراسيّة¹ وما نشأ عنها من لواحق. إنّ التّصوّر الآليّ للظّاهرة الاقتصاديّة يحمل في طيّاته ضرورة تغييره بالذّات.

X. العقل التجريبيّ في العلوم الإنسانيّة

وهكذا، فإنّ انطلاق علوم الإنسان يظهر لنا العقل وهو في حالة مخاض، بصورة ربّما أكثر وضوحاً ممّا تفعله نجاحات العلوم الفيزيائيّة. وذلك لأنّ العلوم النّفسيّة-الاجتماعيّة لا تزال بعيدة عن أن تجد نوعاً من حالة التّوازن الأبستيمولوجيّ يكون تقدّمها انطلاقاً منه هاماً ومستمرّاً. يبقى، بلا شكّ، أن يُنجزَ الكثير حتّى ترتسم بوضوح في هذا المجال صورة جديدة للعقل العلميّ. فالأحكام المسبقة ذات الطّبيعة السّحريّة-الأسطوريّة ومخلفات المناهج القديمة، والتّعلّق المعطل بمثّل أعلى في المعرفة غير مناسب لتلك العلوم. كلّ هذا لا يزال يُسهم في كبح تكوّن علم نفس، وعلم اجتماع وعلم اقتصاد. ولكن بما أنّ غرضنا هو بيان مميّزات العقل وليس النّظر بالتّفصيل في نتاج المعرفة، فمن الممكن الآن الإشارة إلى عدد من المشاكل الجديدة التي اعترضتنا هنا.

1 نسبة إلى العالم الاقتصاديّ الفرنسيّ «ولرّاس» (ليون LÉON). وقد اشتهر بإدخال الرياضيّات إلى علم الاقتصاد (1839-1910).

1. في مجال الظواهر الإنسانية، يتأرجح الموقف العقلي بين قطبين في المعرفة يمكن تسميتهما بلفظين هما *الفهم والتفسير* (*Comprendre et expliquer*). فأَنْ نفسر هو أَنْ نبين وجود علاقات ثابتة بين وقائع معينة، ونستنتج منها أَنَّ الظواهر المدروسة متفرعة عليها. وذلك منهج الفيزيائي، الذي يختزل مجموعة معقدة من المظاهر في نسق من العلاقات بسيط نسبياً يكون صورة إجمالية للظاهرة. لن نسأل لماذا تحققت علاقة أولية معينة؟ ولماذا تتجاذب هذه الأجسام في تناسب عكسي مع مربع المسافة الفاصلة بينها؟ ولماذا القوى المدرجة في الميكانيكا متناسبة مع تسارعات (*Accélérations*)، هي مشتقات ثانية (*Dérivées secondes*) بالنسبة إلى الزمان، بدل أن تكون متناسبة مع مشتقات من نوع آخر؟ إنَّ التفسير يتوقف أمام معطيات لاعقلية. وللعقل، بالتأكيد، أن يأمل دوماً في مواصلة عمله الاختزالي. غير أن مسائل جديدة ستظهر للعيان. فنظرية النسبية المعممة تفسر قانون الجاذبية النيوتوني. ولكن من سيفسر نقطة انطلاق «إينشتاين»؟ إنَّ التفسير العقلي متدرج بلا حدود، والعلم مفتوح، يتحوّل ويتسع كلما زاد الإنسان في إحكام أدواته المادية والعقلية.

ونكاد لا نتخيل أنماطاً أخرى من المعرفة العلمية في مجال المواضيع الفيزيائية. فكل «تفسير» مغاير يلتقي من جانب ما بالأسطورة والسحر.

ولم يعد الأمر كذلك فيما يخص الأفعال الإنسانية، إذ نريد هنا أن نفهم، أي أن نتمثل عاطفة وتقييماً وانفعالاً، بصفة حدسية. إنَّ علماء الاقتصاد أمثال «جيفنس» (*JEVONS*) و«ولراس» (*WALRAS*) و«براثو» (*PARETO*) والمدرسة النمساوية يبنون على طريقة الفيزيائيين نسقاً مجرداً من العلاقات، ولكنّه يقوم على مُسلمات يمكن فهمها حدسياً. من ذلك أنّه كلما ازدادت كمية التّبيذ التي أملكها، تناقصت في نظري قيمة لتر التّبيذ المعروض عليّ في

السَّوْق، وانخفض السَّعر الذي أكون به مستعداً لاقتنائه. إنَّني أفهم مضمون هذه الجملة وأقرّه كواقع معيش. وبميل عالما النَّفس والاجتماع دوماً إلى اختزال تصوّرهما الإجمالي للوقائع في بديهيات من هذا القبيل، وإلى إعطاء الفعل البشريّ تأويلاً¹ قائماً على الفهم. ومهما بدا هذا الموقف مشروعاً ومحتماً أو كان هكذا فعلاً، فثمة مع ذلك عائق جدِّيّ أمام العقل في العلوم، لأنَّ الفهم من جهة غالباً ما يوقف البحث عند وقائع معقدة ينبغي مواصلة تطبيق التَّحليل عليها، ولأنَّ التفسير العقليّ للواقعة الاجتماعية من جهة أخرى لا يحيل بالضرورة على بديهيات في الوعي الفرديّ. إنَّ معرفة قائمة على مجرد الفهم هي في آن مفرطة ومفرطة في التشدد. فهي تقتصر على القول مثلاً: «إنَّ الإنسان يبحث دائماً، في نشاطه الاقتصاديّ، عن الرِّبح الأوفر»، مهمة ملاحظة التصرّف الجمعيّ الواقعيّ لدى الفاعل الاقتصاديّ (Sujet économique) وملاحظة الكيانات الاجتماعية التي هو مشدود إليها. ولكن في المقابل، تكون هذه المعرفة في حالة من عدم الرِّضا ومن الإحباط أمام قوانين تطوّر مضبوطة لدى مجموعة من السَّكان وقائمة على أساس من التَّجربة والفرضية والحساب، وذلك لأنَّ تلك القوانين لا تحيل على ميول نفسية تردّ هذه الأخيرة إلى بداهة باطنية.

ماذا يحب أن يكون حينئذ الموقف العقليّ؟ يبدو فعلاً أن الرِّغبة في فهم كلِّ شيء تنحرف بالمعرفة نحو الأسطورة والسَّحر. فالعقلية البدائية هي بالذات تلك التي تفهم كلَّ شيء، أي أنَّها تردّ كلَّ الأشياء، الفيزيائية منها والدُّهنية، إلى ميول نفسية. لذا، فالخروج من هذا المأزق هو إحدى المهام التي يطرحها على العقل التَّقدم العلميّ في معرفة الإنسان.

1 (Interprétation): «تفسير» (ن. م. ص: 86)، وهو في الحقيقة مقابل للفظ (Explication).

2. وثمة مسألة أخرى تَمَثُّلُ هنا بشكلها الحادّ: ما معنى أن نلاحظ وأن نجرب؟ لقد حققت العلوم الفيزيائية مع «قليلاي» ثورتها العقلانية. فلم تعد الآن تعالج سوى مفاهيم محدّدة بدقّة، وتُحَاط الملاحظات التي تجمعها بقائمتان من الأمثلة خالية من الالتباس. وليس الأمر البتّة على هذا النحو بالنسبة إلى عالم النّفس أو عالم الاجتماع الذي في الغالب لا يعرف بالضبط ماذا يلاحظ، ويجمع موادّ ما زالت تفتقر إلى الدّلالة. فأن تُكتشف وجهات نظر خصبة حول الظواهر وأن تُعيّن عواملها المحدّدة، تلك هي الصّعوبة الأولى التي يواجهها التّفكير العقليّ المُكبّب على الوقائع الإنسانية. وهنا غالباً ما يخطئ الحسّ السّليم، بينما يقوم العقل على تنويع الملاحظات والقياسات وصياغة فرضيّات قابلة للتّحقّق. إنّ مفاهيم حدسيّة مثل «غلاء المعيشة» أو «تماسك مجموعة» لا يمكن البتّة تعريفها دون شتّى أنواع الاحتياطات. والتّجريب لا يزال، بالتّأكيد، يثير صعوبات جديدة. وكلّ تغيير يُجرى على مجمل شروط ظاهرة ما يمكن هنا أن تكون له نتائج جوهرية. فالإدراك الحسيّ للفظ يظهر على شاشة مُختبَر في علم النّفس، وردّ الفعل ضمن مجموعة في قاعة مُراقبة تابعة لمختبَر في علم الاجتماع هما إعلان محدّدان بصورة مختلفة عن أعمالنا اليومية. وعلى الذّكاء التّجريبيّ أن يقرّر هنا إلى أيّ حدّ يبقى موضوع ملاحظة دون تغيير بسبب هذا التّحوّل في الوسط الذي يتصرّف فيه الإنسان. هذا ولا تتعلّق المسألة بإيقاف حركة العلوم الإنسانية التي تنخرط في هذا الاتّجاه التّجريبيّ، بل يتعلّق الأمر فحسب بالكشف، من خلال التّفكير والممارسة، عن القواعد المنهجية التي تجعل هذا البحث خصباً.

3. وأخيراً سنركّز في العلوم الإنسانية على صياغة أداة نوعيّة خاصّة بالمعرفة العقلية، وهي مفهوم النّمونج (Modèle). صحيح أن العلوم الفيزيائية تبني هي أيضاً نماذج، أي تمثّلات إجمالية لآلية

الظواهر، إذ يعزل الفيزيائي المتغيرات (Variables) التي يعتبرها رئيسية، ويبين علاقاتها ويصوغ شروطاً أولية، ولا بد لتطور النسق، المتوقع بواسطة الحساب، أن يحدث بصفة تقريبية معقولة المسببات التي تتجلى في ملاحظة العالم الواقعي.

وكذلك عالم الاقتصاد مثلاً، فهو يُحصي المتغيرات التي تبدو له محدّدة في وصف حركة الأسعار في سوق ما، ويصوغ علاقات بين هذه المتغيرات يستنتجها من الملاحظة ومن فرضيات قائمة على الروية¹. فيتفحص بواسطة الحساب والاستدلال الكيفي تطور نموذج واشتغاله، ومن ثمّ يقدر الترتيب الكمي للمتغيرات المتوقعة التي سيقارنها بالمقادير الملاحظة. إلا أن الصعوبات الخاصة بالعلوم الإنسانية كشفت تدريجياً عن سمات معينة، غير موجودة أو غير لافتة للانتباه حتى ذلك الحين، في المعرفة القائمة على نماذج.

أولاً يهدف النموذج إلى تصوّر قطاع مُتَحَيِّز (Localisé) من مجموع الظواهر. وتأتي طرافة المنهج بالذات من أن التفكير العقلي يتخلّى، مؤقتاً على الأقل، عن الطموح إلى بناء «نسق للعالم» في مجال الوقائع الإنسانية. فالنظرية النيوتونية في الجاذبية هي، بالتأكيد، نموذج بالمعنى المقصود لدى الفيزيائيين، ولكنها لم تعد تمثّل /النموذج بالمعنى الوارد في العلوم الإنسانية. هذا التخلّي أو هذا الزهد من قبل العقل يمثّل فيما يبدو الشرط الضروري لتقدّم العلم بالوقائع الإنسانية، في المستقبل، إذ يجعل بالإمكان تصوّر المفاهيم المعنوية تصوّراً دقيقاً وإجرائياً، في حين يرُدّه مشروع وصف إجماليّ للسلوك البشريّ إلى وهم تام. صحيح أن هذا الزهد يؤدي، على الأقل في الوضع الحالي للعلم، إلى تعددية محيرة في أنماط التفسير. فتبدو العلوم الإنسانية بعض الشيء كأغطية الأسرة الريفية المصنوعة من قطع متعددة الألوان مجموعة بعضها إلى بعض، والتي يعطيها التنوع فتنة وجمالاً... وهكذا

1 (Réfléchies): «المنعكسة» (ن. م. ص: 88)، وهي ترجمة بعيدة عن سياق المعنى.

يمكن لنماذج متنوعة، متصورة على أنحاء مختلفة، أن تلتقي فيما بينها جزئياً، دون احتمال نتائج تسمح بالانتقال من هذا التفسير إلى ذاك. فثمة تقريباً أبستمولوجيات¹ محلية في مجال الوقائع الإنسانية، حيث نملك عدداً من الخرائط الجزئية عن هذا البلد الذي نعرفه معرفة منقوصة، ولكن قد لا نملك أي خريطة جامعة تسمح بمزيد المتابعة. وهنا وبقدر أكبر بكثير مما يوجد في العلوم الفيزيائية، تتجلى التعددية التي تميز العقل المتطور. وسينبئ المستقبل إن كان لا بد لشكل جديد من العقل الكلياني (Totalitaire) أن ينشأ لاستعادة الحلم القديم بتفسير واحد وكلي. أما الآن، فإن التفكير العقلي يعمل أكثر فأكثر من خلال عمليات مجزأة.

ثانياً، يكون النموذج بالنسبة إلى العلوم هو الفرصة السانحة لاختبار الأداة الرياضية. ذلك أن العلاقات التي تكون بنيتها مصنوعة فعلاً بواسطة المفاهيم الرياضية، وأن الاستنتاج الرياضي هو الذي يسمح بأن تستخلص منها نتائج قابلة للتحقق. ولكن كلما تقدم استعمال هذا النمط من التفسير، تبين أكثر فأكثر أن الأدوات الرياضية التقليدية تنطبق بشكل سيئ على الوقائع الإنسانية. ففي مجال الاقتصاديات مثلاً، لجأ الرواد الذين كنا نتحدث عنهم فيما سبق -جيفنس، ولراس، برأتو- إلى وسائل التحليل التفاضلي (Analyse infinitésimale)، وصاغوا، اقتفاءً لأثر الفيزيائيين، معادلات تفاضلية (Équations différentielles)، ولم يبنوا نماذج بالمعنى الحصري، بل أنساقاً كليانية، أنساقاً نيوتونية. وكلما اتجه التفكير الاقتصادي دوماً إلى مشاكل محددة، اكتشف حين أراد الاستعانة بالحساب، أن العلم الرياضي (La mathématique) الذي يتوافق معه بقي بقدر كبير في حاجة إلى بناء. وكذلك الشأن بالنسبة إلى علم النفس وعلم الاجتماع.

1 (épistémologies)، «علوميات» (ن. م. ص: 89)، بينما المصطلح الشائع هو «أبستمولوجيا»، (انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: 1، ص: 33، وج: 2، ص: 73).

فمن جهة تدعو الأهمية الأساسية للصّدْفويّ (أو الاتّفاقيّ) (L'aléatoire) في الظواهر الإنسانيّة إلى التّطوير المتزايد لوسائل التّعبير في حساب الاحتمالات. ومن جهة أخرى، فإنّ أهميّة التّغيّرات الكيفيّة تقريباً والمسائل الخاصّة بالترتيب والشّكل (الخارجي) قد تستوجب صياغة نظريّات رياضيّة جديدة. فالعقلانيّة التي تُؤام علوم الإنسان تتطلّب توسيعاً لحقل التّفكير الصّارم واختراع جهاز جديد من الأشكال (Formes) على قدر من التّعقيد.

ثالثاً وأخيراً، يبدو بأكثر وضوحاً أنّ النّماذج التي يستعملها العقل في هذا المجال ترتبط وثيق الارتباط بتدخّل من قِبَل الإنسان في مجرى الظواهر. فيتوقّف هنا بناء نموذج ما على استعمال تقديريّ أو اختيار عامل تدخّل وانتقاء متغيّر/ستراتيجي على حدّ تعبير علماء الاقتصاد. والحقيقة المؤكّدة أنّه لا عالم الاقتصاد ولا عالم النّفس ولا عالم الاجتماع يتّماهون مع السّيّاسيّ أو رجل الأعمال. ومع ذلك، تبدو طبيعة الواقعة الإنسانيّة بالذّات على نحو يجعل من معرفتها النظريّة الصّرف على الطّريقة القديمة معرفة وهميّة ومزيّفة. هذه المزاوجة المستعصية على التّوضيح بين المعرفة والعمل إنّما هي أحد المزالق الكبرى للعقل العلميّ الجديد. وقد بيّن «بشار» (BACHELARD) أشكالها (أي المزاوجة)، في مجال العلوم الفيزيائيّة، وسيكون حضورها أشدّ بروزاً في مجال العلوم الإنسانيّة. وعلى الإنسان المعاصر أن يتقبّل (Se faire une raison) بالمعنيين الشّعبيّ والحرفيّ للكلمة، ما حثّمته هذه المنزلة التي يشهدها التّفكير وهو يبلغ المرحلة الحالية.

وهكذا يغتني العلم والعقل ويتطوّران. فيحيلاننا على التّاريخ.

العقل في التاريخ

يميل كثيرون، بناءً على أن للعقل تاريخاً، إلى استنتاج أنه جازٍ¹ ومتواضع عليه. والحقيقة فعلاً أن المثل الأعلى القائم على معيار نهائيّ وشامل في المعرفة هو السراب الطبيعيّ الذي تتجه إليه عقولنا، وأن أملنا يخيب من هذا الجانب. ولكن لا شيء يدلّ على أن مسيرة التاريخ ذاتها، وخاصةً منه تاريخ الحضارات والأفكار، لا تعبر عن تقدّم معيّن جدير بأن يوصف بالعقليّ. فهل ثمة عقلٌ تاريخيٌّ، وبأي معنى يكون التاريخ عقلياً أو لا يكون؟

١. مفهوم الحدث والأعقليّ

إن نعتَ التاريخيّ، في استعماله الأخصّ، يُحيلُ دائماً على حَدَثٍ، على ما يحصلُ (Arrive) بالمعنى القويّ للكلمة، وذلك في تعارض مع ما كان مُراداً أو مُعدّاً أو مُتوقّعاً بوجه من الوجوه. فالحَدَث حينئذ هو نموذجٌ ما يُفَلّت من العلم ومن العقل². وغالباً ما يُستشهد بمثال ضربه «بونكاري» (POINCARÉ) في أحد مؤلفاته: «كُتِبَ كَارْلَايْل³ (CARLYLE) في بعض ما دوّنه شيئاً من هذا القبيل: "الواقعة

1 جازئ (Contingent): «ضدّ الضّروريّ والممتنع، وهو كلّ ما نتصوّر إمكان وجوده أو إمكان عدم وجوده» (جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج: 1، ص: 385).

2 هذه الجملة غائبة في ترجمة هـ. زغيب (انظر: ص: 92).

3 كَارْلَايْل (توماس): مؤرّخ وناقد إنكليزيّ (1795-1881)، مؤلّف «الأبطال وعبادة الأبطال».

وحدها لها أهمية. فأن يكون «جان سن تار»¹ (JEAN SANS TERRE) قد مرّ من هنا، هذا شيء رائع وواقعة أضحى من أجلها بكل نظريات العالم". تلك لغة المؤرخ. أمّا الفيزيائي، فيقول بالأحرى: "مرّ جان سن تار من هنا. هذا لا يهمني أبداً، إذ لن يمرّ من هنا ثانية" (العلم والفرضية) (*La science et l'hypothèse*). وبالفعل، يبدو جوهر الحدث التاريخي في أنه وحيد وفريد. فَمَوْلُدُ «مارتان لوثر» (MARTIN LUTHER) في مدينة صغيرة من ثورينغو (Thuringe) سنة 1483، هذا حدث خام ومعزول لا يقبل التفسير بالمعنى الذي يقصده الفيزيائيون. أمّا انتشار اللوثرية في بداية القرن السادس عشر، فهو على العكس واقعة يمكن أن تُدرّك علاقتها بكامل الوضع في بلاد ألمانيا وأوروبا، واقعة يُقدر العقل على الإمساك بها.

إنّ التمييز الأرسطي القديم بين الجوهر والعرض يتوافق لا محالة مع التعارض الساذج بين التاريخي والعقلي. فـ«كَلْيَاس» (CALLIAS) هو إنسان، وبالتالي فهو يمتلك شعوراً وحياة بالذات، وليس هو أبيض أو أقطع إلا بالعرض. فالحدث أو التاريخية الصّرف توجد إذن مقترنة بالتنوع والخصوصية في الكيفيات الفردية. وقد واجهت أغلب المذاهب الفلسفية ذلك التعارض بين الفكرة الواضحة أو الإجمالية أو المحددة وبين العيني الذي لا يستطيع استنفاده أي وصف متواصل إلى مالا نهاية. ويبدو أنّ أي معرفة مسبقة لا تستطيع تقديم صورة كاملة عن الواقعة في وجودها التاريخي: فلا شبكة من المفاهيم الملائمة تحصرها بقدر كافٍ، ولا مصفاة مفهومية تكون دقيقة بما فيه الكفاية حتّى تستبقيها؛ مما يدعو فعلاً إلى القول بأنّ هذا العجز الظاهري للعقل إنّما هو انتصار الفكر السحري-الأسطوري بجميع أشكاله. فالعجزة، بما هي واقعة غير متوقّعة، خارقة للعادة ومتوقّفة على إرادة فوق طبيعية، ليست في الحقيقة سوى الشكل الأكثر

1 جان سن تار (JEAN SANS TERRE) (1167-1216): ملك انقلترا من 1199 إلى 1216.

حدّة من الحدّث. ولن ندّخر جهداً للتأمّل في هذا المفهوم الذي يبيّن بوضوح ازدواجيّة التفكير اللاعقليّ. فالخارق يبدو، كما سلف القول، مرتبطاً بالمعجزة. ولكن لا يمنع ذلك من أن النظام (Ordre) هو على العكس إعجازيّ في نظر بعضهم. هذا هو المحور المعروف جدّاً في الدّفاع عن العقيدة والذي يبرهن على وجود الإله بنظام العالم. فالنظام هنا آية (Signe)، بل آية عقل وإرادة فوق طبيعيين. وكذلك تنوع الأشياء أو ثراؤها الفرديّ المدرك بحواسنا والذي لا ينضب، فهو يُرى حينئذ على أنه آية عن نظام خفيّ يُفُلت من إدراكنا العقليّ. فيكون التاريخ من صنع الإله، وتترابط الأحداث في جزئياتها وفق «أحكام العناية الإلهيّة». ثمة في هذا الموقف نوعٌ من العقلانيّة المفرطة (Hyper-rationalisme)، بمعنى أن ما يخفى عن عقولنا يُنسبُ إلى إدراك وعقل فوق بشريّين. ولكنّ المشكل يبقى بأكمله بالنسبة إلى من يريد الإبقاء على تفسير الأحداث في حدود ما هو إنسانيّ. فهل يقدر العقل العلميّ -وكيف- على الإمساك بالطابع الزمانيّ في الأشياء؟

II. العلم والزّمان

صحيح تماماً أن العلم العقليّ منذ نشأته يبدو كأنه يريد التخلّص من الزّمان. فالصّروح الأولى في الرياضيّات كانت مخصّصة لنظرية في الثّابت، أو بتعبير أدقّ، في اللاّزمانيّ، أي الأعداد والأشكال. وهندسة إقليدس، وهي العينة الأكثر اكتمالاً من بينها، تُبنى تماماً خارج الأشياء المتغيّرة؛ ويعتبر «أفلاطون» الرياضيّات العلم الأكثر قدرة على تهيئة الذّهن لتأمّل النّسب خارج الزّمان.

ومع ذلك، ننسى، حين نرسم إجمالاً على هذا النّحو صورة عن منشأ العلم، أنه في آن واحد نما بشكل عقليّ علم الفلك وعلم الطّب، وهو علم التّغيّرات والتّطوّرات البيولوجيّة، بامتياز. إذن يجب الإقرار

بأنه إذا كان التفكير قد أحرز أول نجاحاته الكبرى باستبعاد الزمان، فإنَّ الحرص على إيجاد علم بالأشياء الزمنية لم يكن غريباً عنه على الإطلاق. وبالفعل، يمكن تقديم جزء كبير من تاريخ العلوم على أنه محاولة للتحكم في الزمان.

إنَّ الفيزياء النيوتونية التي مرَّ ذكرها، تُقيم في العلم زماناً مُفْهِماً (Conceptualisé) بوضوح، زماناً «صلباً» تقريباً، وإطاراً حياًياً لكلِّ الظواهر. وليس له من خاصية سوى أنه هو المتغيّر ز [الزمان] (t) في معادلات الميكانيكا مقسماً إلى وحدات ساعة كما يقسم الطول. وليس هذا، بالتأكيد، الزمان كما يدرك حسياً في عدم انتظام جريانه وعبر فجواته، ولا حتّى صورة مناسبة لزمان الظواهر الفيزيائية التي هي أكثر تعقيداً من الظواهر الآلية. فزمان الديناميكا الحرارية ذو الاتجاه الواحد، وخاصة زمان علم الحياة يتطلبان صياغة مفهومية جديدة. وإذا ما تناولنا علوم الإنسان، ندرك أخيراً أنه لا بدّ من بناء مفهوم للزمان وقيس للزمان خصيصاً للوصف والتفسير والتنبؤ في هذه المجالات. ولا يتعلّق الأمر إطلاقاً بالاختصار على الإقرار، مع «برقسون»، بأنَّ الدَّيْمُومَة (Durée)، كما نحسّها وكما تعيشها الكائنات والمجتمعات، تختلف جذرياً عن الزمان (Temps) المختزل في صور مكانية تستعملها علوم الجماد. فمهمة العلم العقلي هي بالضبط اكتشاف مفهوم قابل للاستعمال وخَصْبٌ لكي يصلح أداة في وصف ظواهر الحياة والثقافة.

إنَّ العنصر التاريخي بحق يبدو حينئذ لا على أنه جوهر الواقع، بل على أنه بقية (Résidu) من التفسير العلمي، بقية مؤقتة ونسبية لا تُخْتَزَل بالتأكيد، ولكن يتوقّف شكلها ومحتواها على نمط مقاربتنا للظواهر. ذلك أنَّ المعرفة تتأرجح بين قطبين، القطب الرياضي والقطب التاريخي. وطموح العقل هو أن يرُدَّ ما هو تاريخي في كلّ ظاهرة إلى المعطيات الأكثر بساطة، في كلّ مجال، وأن يبني الباقي بتسلسل المفاهيم. إذن ليس الموقف العلمي أبداً استقالة أمام طرافة

الزَّمان والتَّاريخ ولا معقوليتَهما. وسنعود عمَّا قليل إلى هذه التَّحديدات التي تفرضها فعلاً على العقل هذه الزَّمنية في الوجود. فإلى حدِّ الآن، غرضنا هو بيان أنَّ العقل يواجه التاريخ، وكيف يواجهه. ومع ذلك، لنقتصر على النِّظر في ثلاثة مواقف بهذا الخصوص، وثلاثتها جميعاً معقَّدة زيادة على ذلك، ومُرفَّقة بعناصر غير تابعة إطلاقاً لموقف عقليّ: التَّاريخ بما هو تحقق «للروح»، التَّاريخ بما هو تجلٍّ للحرية الإنسانيّة، التَّاريخ بما هو بناء للإنسان وتحويلٌ واعٍ للكون.

III. التَّاريخ بما هو تحققٌ تدريجيٌّ للروح

أن يكون للصِّورة التَّاريخيّة في حدِّ ذاتها قيمة وأن تُشكِّل التَّحققُ العينيّ للمثُل العليا الإنسانيّة، هذا رأي عبَّرت عنه بصور مختلفة فلسفات هي -فضلاً عن ذلك- متعارضة شديدة التَّعارض.

ففي الفكر الحديث، ترجع الفكرة بالأساس إلى المبحث الليبننتسيّ حول أفضل العوالم الممكنة، يقول «ليبننتس» (LEIBNIZ) إنَّ العقل يحكم كلَّ شيء، بحيث يمكن لا محالة، بالنِّسبة إلى أيِّ كائن، أن نستنبط من مفهومه الذي يُفترَض أنَّه معروف تمام المعرفة، جملة خصائص هذا الكائن كاملةً، وبالتالي تاريخه.

إنَّ مفهوم الجوهر المُفْرَد يَحْوي نهائياً كلَّ ما يمكن أن يَحْدُث له دوماً. فحين نتفحص هذا المفهوم، بوسعنا أن نرى فيه كلَّ ما يمكن حقاً أن يقال عنه، مثلما يكون بوسعنا أن نرى في طبيعة الدَّائرة كلَّ الخصائص التي نستطيع استنباطها منها. (مقال في الميتافيزيقا¹، *Discours de métaphysique*، XIII).

1 «تأملات ماورائيّة» (ن. م. ص: 96). ثمة خطأ في ترجمة عنوان كتاب ليبننتس قد يؤدي إلى الخلط بينه وبين كتاب ديكارت (*Méditations métaphysiques*).

فمن طبيعة قَيْصَر، مثلاً، يمكن لا محالة استنباط أنه سينتصر في فَرَسَال (Pharsale) وسيَعْبُرُ الرِّبِيكُون¹ (Le Rubicon). ولكن ينبغي الانتباه، كما يقول «ليبنتس»، إلى أن العلاقة المعنية هنا ليست «مطلقة مثل العلاقة بين الأعداد أو في الهندسة». فتحديد أفعال قيصر يتوقف في آن واحد على النتائج المتضمنة في ماهيته وعلى اختيار حر من قبل الإله، الذي يُوجد من بين كل النتائج الممكنة تلك التي ستكون في النهاية أفضل العوالم الممكنة. والمقصود طبعاً هو العالم الأفضل في مجموعه، مع مراعاة ضروب القَسْر وعدم الاتساق التي يسببها منطق الماهيات المفردة.

ويترتب على ذلك أن تاريخ البشر وصيرورة الأشياء يطوران في الزمان نتائج مبدأ الأفضل، وهو مبدأ الإرادة الإلهية. فالتاريخ بهذا المعنى إنما هو التحقق التدريجي لقيمة ميتافيزيقية، والتعبير عن معقولة معينة، إذ العقل يتضمن هنا معنيين: المعنى المنطقي المتمثل في التَّعْيُن (Détermination) الضروري طبقاً لمبدأي الهوية والثالث المرفوع الصوريين، والمعنى «الأخلاقي» الذي يكون مبدؤه هو مبدأ الكمال. فالأول (أي التَّعْيُن الضروري) يخص الماهيات، والثاني (أي الكمال) أشكال الوجود. وبناء عليه، يمكن ربط التاريخ وتقلباته بعقل أعلى. إننا نعلم بأي أشكال من المزاج السّاحر يتصدى «فلتار» (VOLTAIRE) في «كَانْدِيد» (Candide) لمذهب أفضل العوالم... ذلك أن الفكرة القائلة بوجود معقولة في الأحداث لا يشارك فيها الإنسان قطعاً ويكون المتفرّج عليها أو أدواتها الطيّعة فحسب، ليست مجعولة لإرضاء الدّهن كلياً. فإذا كان العقل يعبر عن ذاته في التاريخ، يصعب علينا القبول بأن الإنسان لا يكون فيه، إلى حدّ ما، هو المسؤول والصّانع.

1 Le Rubicon: نهر صغير يفصل إيطاليا آنذاك عما كان يسمى ببلاد الغال المحاذية شمالاً لجبال الألب (La Gaule cisalpine) أقدم قيصر (101-44 ق. م.) على قطعه، متحدّياً بذلك قرار منع عبوره، الذي فرضته روما على أية قوة مسلحة لتجنّب كل محاولة لإقامة حكومة عسكرية.

لذلك، فإنّ الموقف الهيكليّ من التاريخ يعطي الإنسان منزلة أكبر، إذ يعتمد المسلّمة الأساسيّة بأنّ «العقل يسود العالم، وأنّه تبعاً لذلك، سار التاريخ العام، هو أيضاً، سيراً عقلياً». وبشكل أشدّ صراحة ممّا عند «ليبنتس»، تتّضح هنا معقوليّة التاريخ. ف«كلّ ما هو واقعيّ عقليّ، وكلّ ما هو عقليّ واقعيّ»، أي أنّ العقل يتماهي مع الواقع، وبالتالي مع التاريخي. إلا أنّ التّحقّق الفعليّ لأيّ شيء يشتمل على وعي من قبل الإنسان، وحلول مملكة للروح أو الفكر المطلق (L'Esprit). «إنّ مجال الروح (المطلق) يمتدّ في كلّ مكان، وينطوي على كلّ ما أثار ولا يزال يثير اهتمام الإنسان. فالإنسان فاعل فيه. ومهما فعل، فهو الكائن الذي يتحقّق فيه الروح (المطلق)» (مدخل إلى فلسفة التاريخ، *Introduction à la philosophie de l'histoire*).

وقد سبق أن أشرنا في المقدّمة إلى النّمودج الجدليّ الذي يطبّقه «هيكل» على التاريخ كما يطبّقه على كلّ تمّش عقليّ. وما يسترعي الانتباه في هذا التّصور للصيرورة هو تحجّر القلب الذي تخضع له. ومهما كانت إغراءات الشّروحات الجدليّة لمراحل معيّنة من التاريخ، لا نتمالك عن الاعتقاد بأنّ تنوع الأحداث والبشر لا يُدرَك بهذا النّمودج عن كثب. فالفقز من نقيض القضية إلى التّأليف يبدو في أغلب الأحيان اعتباطياً. ومع ذلك، فمن الأكيد أنّ هذه الاعتباطيّة الظّاهريّة يمكن أن تعبّر، في حالات معيّنة، عن الطّابع الحركيّ والتّجديديّ للعقل التاريخي. وربّما يكون هذا هو المعنى الأكثر أصالة في المذهب الهيكليّ، إذ لا يمكن اختزال العقل في القواعد الآليّة للرّوابط الصّوريّة. فهو يبتكر ويبعد. وبناء عليه، نجد أنفسنا متورّطين في الإحراج (Dilemme) الأساسيّ للعقليّ التاريخي، بما هو إشارات (Conditionnement) محدّد للوقائع، ولكن بما هو أيضاً تجلّ لقدرة الروح الخلقة، وفي نهاية المطاف تجلّ للحرية الإنسانيّة.

١٧. التاريخ بما هو تجلٌّ لحرية الإنسان

وعلى أيِّ حال، يبدو الطابع العقليّ للمسار التاريخيّ إذن غير مماثل قسراً للطابع العقليّ الذي يتّصف به نسق استنتاجيّ مجرد. فلا يمكن استنتاج أحداث 1789 انطلاقاً من أوضاع فرنسا والعالم في ذلك العصر، على نحو ما تُستنتج مُبرهنةٌ من جملة مقدمات. ولا يمكن بالأحرى أن يُفسّر بهذه الطريقة تاريخ فرد خاص. فمن الجائز أن تُسمّي حرية إنسانية تلك المسافة التي يستحيل طمسها بين توقعات قائمة على نموذج العلوم الفيزيائية وبين جزئيات الأفعال الإنسانية. إلا أن هذه الحرية ليست نقيض معقوليّة معينة، فهي لا تعارض إلا شكلاً من العقل غير ملائم جداً ومنقولاً مباشرة من مجالات التفكير المجرد.

وفي الحقيقة، أغلب الفلسفات التي تلحّ على الطابع اللاعقليّ للأفعال «الحرّة» والتلقائية التي تعيّن أساساً التاريخ، تميل عن وعي أو عن غير وعي إلى مماثلة الحرية بالمعطى والمطلق، وفي نهاية الأمر، بما لا يُراقب. ومع ذلك، ليست ولادة «نبوليون بونابرت» (NAPOLÉON BONAPARTE) بالتأكيد فعلاً حرّاً، بينما نُضفي هذه الصّفة طوعاً على القرار الذي اتّخذه «ليسيان» (LUCIEN) بالدخول إلى مجلس الخمسمائة يوم 19 بريمار¹ (Brumaire). والفرق هنا بيّن. ومع ذلك، غالباً ما تقوم فلسفة في الحرية على الخلط بين هذين النوعين من الأحداث. إن مقولة الجواز (Contingence) القديمة (ما يحدث، وكان بالإمكان مع ذلك أن لا يحدث) تنطوي في آن واحد على المعطى وما لا يُردُّ، وعلى اختيار بين ممكنات مختلفة -وهو ما يخلقه فعلٌ

1 يوافق تاريخ 10 نوفمبر 1799، وهو اليوم الذي قام فيه «نبوليون بونابرت» بحلّ مجلس الخمسمائة (عضواً) الذي كان يمثل الجهاز التشريعي، إلى جانب مجلس القدامى (Conseil des Anciens). وقد ساعده أخوه «ليسيان» على القيام بالانقلاب.

مبنيٌّ على قرار. أمّا مفهوم الاعتباريّة (L'arbitraire)، الذي يستمدّ مضمونه من الفكرتين معاً، فإنّه ييسّر الانتقال والخلط. ولكن لا المعطى في الحياة الاجتماعيّة والفردية هو لزوماً نتاج حريّة في الاختيار فوق طبيعيّة، ولا «القرار الحرّ» لدى شخص ما مستقلّ كلياً عن مقدّماته. وللإبقاء على معنى ما لاشتغال العقل في التاريخ، يبدو لنا من الضّروريّ فهم أنّ الإنسان هو حرّ بالنّظر إلى ما بعد، وأنّ حريّة أفعاله مستقبليّة (Prospective)، أي أنّ صفة الحريّة لا يمكن أن تقتزن بقرار إلاّ عندما يكون قد أثمر، فأبأنّ في استنتاجاته عن تحقيق مشروع متماسك، وتركّ في مجرى الأحداث علامة أو شكلاً أو أثراً إنسانياً. وبهذه الكيفيّة، ندرك أنّه بوسع التاريخ الشّهادة في آن واحد على الحريّة الإنسانيّة وعلى فعاليّة العقل. حينئذ يكون التاريخ عقلياً بمعنى مزدوج. فقبل كلّ شيء، يمكن لنسبج الأحداث، مأخوذة في مجموعها، أن يوصف علمياً، بقدر ما تكون قد تكوّنت عقلانيّة في العلوم الاجتماعيّة وفي علم النفس. وعلى هذا الصّعيد، هنالك حتميّة تاريخيّة يبقّى، والحقّ يقال، أن ندقق كيفياتها. والتّاريخ هو، من جهة أخرى، تاريخ تقدّم الدّهن البشريّ، أي نجاحات الذّكاء الإنسانيّ وإخفاقاته في تملكه للعالم، ومعنى ذلك أنّه تاريخ العقل.

ومن هذه الزّاوية، فإنّ صياغة مفهوم الاحتمال مفيدة جدّاً، حيث أنّها تعبّر عن جهد لإدراك الصّيرورة الإنسانيّة إدراكاً عقلياً. فإذا كانت الحتميّة الصّارمة التي صادرت عليها الفيزياء النيوتونيّة تظهر غير ملائمة لوصف الأفعال الإنسانيّة، فقد ظهر حساب الاحتمالات مباشرة كطريقة ممكنة لبناء نماذج تقديرية (Prévisionnels) لسلوك الإنسان. إنّ التّنظيرات الأولى لدى «بَسْكال» (PASCAL) (1662-1623) و«فَارْمَا» (FERMAT) (1665-1601) و«جَاك» (JACQUES) (1705-1654) و«دَنِيَال» (DANIEL) (1700-1782) بَارْنُولِي (BERNOULLI) تعنى بالألعاب وتجد لها أصلاً في مشكل «الأرباح».

يُطلَبُ، عند معرفة قاعدة القمار، صَبَطَ مقاسمة معقولة للرّهانات بين لاعبين يقرّرون ترك اللعبة في الأثناء.

يتعلّق الأمر إذن بوضع قاعدة لاتخاذ القرار، مع اعتبار «حظوظ» كل لاعب، أي -إلى حدّ ما- التّعويض عن تسلسل تاريخي فاشل، بحساب عقلي. وفيما بعد، طُبِّقَت فرضيّات المختصّين في حساب الاحتمال ومبرهناتهم على «سلوك» مجموعات من المواضيع الفيزيائية: جُزئِيّات الغاز، أو آيَّة موضوعات موزعة «مُصادَفَةً». ولكن في الأصل، ينطبق حساب «المُصادَفَات» (Hasards) بالأساس على الفعل الإنسانيّ، سواء سعى إلى مدّه بقاعدة عقلية أمام ما يبدو على الظواهر من فوضى، أو حاول استجلاء نظام إجماليّ و«إحصائيّ» تولّد من تركيب أفعال تعدّر تحديدها وحصلت بعدد وافر. وفضلاً عن ذلك، ترتسم اليوم عودة إلى هذا التّصوّر الأوّلي، وتُزوّل النّظريّات الجديدة في الإحصاء على أنّها القواعد التي يقوم عليها اختيار معقول واقتصاديّ من قِبَل الإنسان أمام عالم من الظواهر لا يستطيع استيعاب جزئياته. وبَدَل وصفٍ للطبيعة، تُقدِّم هذه النّظريّات تقنية لإجراء التّجارب ومساءلة الأشياء. فرياضة (La mathématique) المُحتمَل (Probable) تمكّن الإنسان من وسائل تنبؤ تقوم، إلى حدّ ما، مقام ملاحظة تاريخ فعليّ. فنتخلّى في أغلب الأحيان عن توقع ظاهرة ما بالتّفصيل، ونقتصر على الإعلان عن قاعدة سلوك بالنسبة إلى المستقبل. من ذلك أنّ الإحصائيّ لا يستطيع أن يُنبئ مسبقاً عن الحجم الشّهريّ لمبيعات مغارة كبيرة، بل يُقدِّم فقط، بدرجة تقريبيّة مناسبة، مؤشّرات كفيّلة بتوجيه المدير التّجاريّ توجيهاً معقولاً. وليست المعرفة التي يصوغها تقريبيّة فحسب، وإنّما هي مؤقتة بمعنى أنّ معلومات جديدة يمكن بل ينبغي عامّة أن تغيّر مضمونها. ولاستعارة عبارة هيقليّة دون الإبقاء ضرورة على صورتها المتحرّرة، نقول إنّ تلك المعرفة جدليّة.

إلّا أنّ معرفة مؤسّسة على هذا النّحو هي ضرب من المراهنة (Pari) أي أنّها تتحمّل تبعات ما تنطوي عليه من مُجازفة، وترتبط بموقف الإنسان من هذه المُجازفة. وينجم نجاح الحساب عن أنّ

طبيعة الأشياء هي على حال يُمكنُ معه التَّحكُّمُ في عدد من العوامل بحيث يمكن أن يتقلَّص عن دراية مقدار تلك المجازفة، في مقابل تضحية أخرى. من ذلك أنَّ شركة تأمين مُدارة جيِّداً لا تفلس أبداً، شرط أن يكون لها عدد لا بأس به من الزبائن. وأخيراً، حساب الاحتمالات هو بالتأكيد محاولة لإظهار معقوليَّة التسلسل التاريخي وإظهار نظام في مجمل الأفعال التي تعتبر حرة. إلا أنَّ هذه العقلانيَّة الاتِّفاقيَّة (Stochastique)¹ تحيل على تصوُّر لا تأمليٍّ للتاريخ، أي على التاريخ بما هو بناء وتحويل للعالم الإنساني.

٧. التاريخ بما هو نتاج إنساني

القول بأنَّ التاريخ عقليٌّ يكون حينئذ إقراراً بأنَّ الإنسان هو الفاعل الرئيسي في الأحداث، وأنَّ مجرى الزَّمان هو التَّحقُّق التَّدرجيُّ لنتائج يكون هو في النهاية مسؤولاً عنه ولكن يجد نفسه تابعاً له. وقد ألحت الماركسيَّة، أكثر من أيِّ فلسفة أخرى في الفعل، على شرط النِّشاط العقليِّ هذا، وأكدت على الأهميَّة الحاسمة للمعطيات التي تتوقَّف عليها بالتأكيد صيرورة البشر من ثروات الأرض الطَّبيعيَّة إلى التَّسهيلات في السَّكن والأشكال القائمة من الحياة الاجتماعيَّة. ف«الأسس»¹ (Substrats) تحدَّد تطوُّر البنى الفوقيَّة، ممَّا يعني أنَّ أشكال التَّفكير والعلاقات الاجتماعيَّة لا تنمو إلا في أطر ماديَّة مناسبة. ومن ثمَّ جاء اسم الماديَّة أو الحتميَّة التاريخيَّة. إلا أنَّنا نتجنَّى على فكر «ماركس» (MARX) و«انقلس» (ENGELS) إذا استخلصنا من ذلك إجمالاً أنَّ تاريخ المؤسسات والبشر والمنجزات هو نتيجة محدَّدة كلياً بمعطيات «ماديَّة». فهذه المعطيات ذاتها هي، في الواقع وإلى حدٍّ كبير، نتاجات تاريخ سابق وتُشكِّل إرث الأجيال السَّابقة. والمعطى

1 مشتقٌّ من اليونانيَّة (στοχάζομαι) أي أقصد أو افترض (المؤلَّف).

2 «الموضوعات» في ترجمة هـ. زغيب (ص: 102). وهو خطأ واضح من الناحية اللغويَّة، فضلاً عن عدم اعتبار السِّياق، إذ المقصود هو البنية التَّحتيَّة.

الأساسي الوحيد هو معطى العمل الإنساني بما هو موقف يتمثل في إخضاع الطبيعة وتملكها. وفضلاً عن ذلك، «تصنع الظروف البشر بقدر ما يصنع البشر الظروف. ويُشكّل هذا المجموع من القوى المنتجة والرّساميل وأشكال «التجارة» الاجتماعية، التي يجدها كل فرد وكلّ جيل شيئاً معطى، الأساس الواقعي لِمَا يتصوّره الفلاسفة على هيئة «الجوهر» و«الماهية لدى الإنسان»، ولِمَا «غيّروا وحاربوا» (الإيديولوجيا الألمانية، *L'idéologie allemande*).

ومن هذا المنظور، لم تُعد حركة التاريخ التّمظهر التدريجيّ لحقيقة خاصّة بالروح موجودة سلفاً، كما كانت عليه عند «هيجل». فتّمة إبداع حقيقيّ، انطلاقاً من طبيعة طيّعة في الإنسان وخارجه. وهكذا، يحتفظ «ماركس» من الهيكليّة بالنموذج الجدليّ الثلاثيّ، ولكنه يُؤوّل لحظاته على أنّها أفعال عينيّة للإنسان الحيّ، ولحظات من البراكسيس¹ (Praxis)، لا على أنّها أشكال من التّفكير المجرد. ومن ثمّ تكمن معقوليّة التاريخ في هيمنة على القوى الفيزيائية والقوى الاجتماعية من قبل إرادة البشر الواعية التي تزداد دوماً دقّةً واتّساعاً. فالعلم والممارسة الإنسانية يمزقان تدريجياً ستار الفيتيشيّة (التّيميّة أو التّيميّة)² (Fétichisme) التي تظلّ فيها الإنسانية أسيرة أوهامها،

1 لفظ يونانيّ معناه: الفعل بوجه عامّ (المؤلف).

2 الفيتيشيّة (Fétichisme) لغة: في الأصل، هي عبادة الأشياء المادّيّة، التي تكون محلّ تقديس في بعض المجتمعات، وخاصّة منها البدائيّة. وفي المعنى المجازي يطلق اللفظ على التقديس المفرط المقترن بالتّطير والخرافة، لشيء أو لشخص. أمّا اصطلاحاً، فإنّ فيتيشيّة البضاعة هي المظهر الوهميّ الملازم للعلاقات الإنتاج البضاعيّة، خاصّة عندما تبلغ المرحلة الرأسماليّة. فتصبح قيمة التّبادل في السّوق هي المهيمنة باعتبارها الشّكل الظاهريّ لقيمة السلعة، الأمر الذي يجعل العلاقات الفعليّة بين الأشخاص في العمل تبدو بمظهر علاقة بين الأشياء ((السلع))، وبين الأشياء والأشخاص. معنى ذلك أنّ منتجات الإنسان تبدو من خلال هذا التّضليل أو الرّيف وكأنّها أشياء مستقلة عنه. ويتكثّف هذا التّضليل تماماً نتيجة شموليّة استعمال التّقد في التّبادل. انظر بالنّسبة إلى المعنى الاصطلاحيّ: *Dictionnaire critique du marxisme*, P. U. F., 1982. معجم الماركسيّة النّقديّ، ترجمة جماعيّة، دار محمّد عليّ للنشر، صفاقس، ودار الغارابي، بيروت، الطبعة الأولى، .../...

إذ تبدو مُنتجات الإنسان في نظره وقائع غريبة¹، فينخدع بفعل تحديداتها. أما معنى التاريخ، فهو الكشف عن هذه الاستلابات (Aliénations)، وتحرير الإنسان، أي «التملك الفعلي للماهية الإنسانية من قِبَل الإنسان ومن أجل الإنسان». ويترتب على ذلك أن مجرى التاريخ ليس أبداً نتيجة حتمية آلية. هذا ولا شك في أن الأسس المادية للحضارة، وعلاقات الإنتاج تحدّد نموّ العلاقات الاجتماعية والإيديولوجيات والفنون. ولكن هذا التّحديد (أو التّعيين) (Détermination) القطعي لا يمارس فعله إلا في أصعب مراحل الصّيرورة الاجتماعية. فبقدر ما يتّسع المجال «الخاضع» للعقل الإنساني، يصبح الإنسان، دوماً وبدرجة متزايدة، صانع تاريخه على أساس الوعي بترابط الوقائع وبوسائله في الفعل.

حركة العقل هذه في التاريخ لن تكون حينئذ الاكتشاف التدريجي لكائن محدّد (أو معيّن) سلفاً، ولا تحقق نسق متحرّج. وبهذا المعنى، تتعارض الماركسيّة مع فلسفة «كورنو» (COURNOT) (1801-1877) الذي يعرف المرحلة التاريخية الخاصة بالإنسانية بأنها عهد صراع بين المادّة والدّكاء العقلي، يقوم عقب فترة من التّحديد الآلي الذي تفرضه قوى الطبيعة، ويسبق عصراً من التّقنين العقلي النهائي، ومن النّظام الذي تفرضه القوى الاجتماعية وقد بلغت كمال نموّها. وهذا النّظام المكتمل في المرحلة الثالثة لا يمكن تصوّره من منظور ماركسيّ متماسك. فحركة التاريخ غير محدودة، إذا صحّ أن

.../...

2003، مادّة: «تَمِيمِيَّة» (... البضاعة)، (فيتيشيّة)، ص: 480-482. هذا ويمكن استعمال مرادف عربيّ للفظ «الفيتيشيّة»، وهو «التّيمية»؛ والتّيمية هي ما يُعلّق على الصّبي من تيمية وجرّز لدفع العين أو أيّ خطر آخر يُعتقَد أنّه ناجم عن قوى غيبية أو سحرية. ويقال أيضاً «التّيمية»، نسبة إلى التّيمية، وهي ما يُعلّق في العنق لدفع العين (انظر: المعجم نفسه).

1 «Étrangères»: «خارجيّة» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 103)، وهي ترجمة لا تؤدّي معنى الاغتراب أو الاستلاب.

الإنسان هو كائن في حاجة إلى التَّشكُّل، ولا يمكن لأيّ تغيير أن يُحقَّق اكتماله.

يمكن إذن، أينما صَوَّبنا النَّظر، إعطاء التَّاريخ معنى عقليًّا، شريطة أن نتخلَّى عن الفكرة القائلة بعقل محدّد سلفاً وبعقل ثابت الشَّكل. وبلا شك، نحن بعيِّدون عن مذاهب «التَّقدُّم» التي عرفها القرن الثَّامن عشر. ومع ذلك، يبدو أنَّ فكرة/حضارة، بما هي تعبيرٌ تاريخيٌّ تدريجيٌّ عن التَّبوغ الإنسانيّ، تُوفِّر ضرورةً لكلِّ عقلانيَّة تاريخيَّة محتواها الأكثر صلابة. وهذه الفكرة هي نفسها التي يقيم عليها «كُنْدُرْسَاي» (CONDORCET) مثلاً نظريَّته في وصف تقدُّم الدَّهن البشريّ. والحقيقة أنَّه فَاتَ «كُنْدُرْسَاي» أن يتصوَّر تعدُّد أشكال الحضارة، بحسب الأسس المختلفة للمجتمعات الإنسانيَّة، إذ تبدو لنا أيّ حضارة كجملة من التَّقنيات والأشكال الاجتماعيَّة والعادات والأفكار والأعمال والمُثل العليا نسعى إلى الكشف عن عميق وحدتها. فلا تتمثَّل المعقوليَّة إطلاقاً في أن تُسنَّ كلَّ حضارة في النِّهاية مبادئ نحكم بأنَّها عقليَّة. فقد تقوم حضارة معيَّنة مثلما وصفها علماء الأجناس البشريَّة (Ethnologues)، على مفاهيم وممارسات تثير فينا الاشمئزاز وتبدو لنا منافية للعقل¹. إلَّا أنَّ العلاقة التي تربط سلوك الأفراد بالتَّقنيات الاقتصاديَّة والبنى الاجتماعيَّة والأحكام المسبقة الجَمعيَّة هي علاقة عقليَّة. والتَّطوُّر الإجماليّ لهذه الأنساق هو الذي يكوِّن العنصر العقليّ في التَّاريخ.

ومن جهة أخرى، يسمح لنا تقدُّم علوم الإنسان بفهم متزايد لحدود كلِّ حضارة خاصَّة وإكراهاتها. كما يسمح لنا بالكشف عن العوامل «الاستراتيجيَّة» في عصرنا، وبالأمل في المشاركة في توجيه مصيرنا بصفة تكون دائماً أكثر فعاليَّة.

1 راجع مثلاً عند: رُوْث باناديكت: نماذج التَّقافات، BENEDICT, *Patterns of cultures*، تحليل حضارة الدَّابُو (Dabou) في ميلانيزيا (Mélanésie) (المؤلِّف).

الفصل الرابع

«الإنسان العاقل» Homo sapiens

لقد تفحصنا العقل في استعماله من أجل المعرفة العلميّة للطبيعة وللإنسان، ثمّ في استعماله لتأويل صيرورتنا الجماعيّة. ويجوز لنا الآن أن نحاول تقييم المواقف العقليّة العينيّة التي نعيشها فعلياً في الظروف الحاليّة للحضارة.

1. السيّد باندًا ومينارُفا السّاكنة

إن كان العقل بحقّ أداة ناجعة في الفعل الإنسانيّ، فنحن نتوقّع تماماً أن يتجلى في الحياة بغير الشّكل المتحرّج الشّامل والكليانيّ. ورغم ذلك، فالأطروحة المضادّة القائلة بعقلانيّة مُفرّطة ومتصلّبة هي محلّ دفاع مستميت من قِبَل السيّد «باندًا»¹ (BENDA) الذي يفضح ويُقصي باغتياض كلّ نوع من تليين الفكر العقليّ وتحريكه. فالعقل في نظره سُكونيّ (Statique). والعلم يشغل منطلقاً من اللامتحرك إلى اللامتحرك؛ وكلّ محاولة لإدخال الحركة على التّفكير هي مناورة مقنّعة من قِبَل اللاّعقلانيّة. إنّ «ثوابت الدّهن البشريّ» هي التي تحدّد الموقف العقليّ وتضمن وضوح الأفكار وصلاحيّة

1 أزمة العقلانيّة، 1949 (La crise du rationalisme)؛ في بعض ثوابت الدّهن البشريّ، 1950 (De quelques constantes de l'esprit humain)؛ فرنسا البيزنطيّة، (La France byzantine) (ملاحظة المؤلّف).

الاستنتاجات والافتراضات، بحيث تُستبعد لدى «بأندا» أغلب التّصوّرات المعروضة في الفصول السابقة على اعتبار أنّها متّسمة بالتحيل والغشّ وأنّها تمظهرات شبه شيطانية لِميل إلى اللاّعقليّ يتنكر بألف طريقة. وبلا ريب، فإنّ قابليّة مجتمعاتنا للتأثر بالتّيارات الأسطورية-الصوفيّة القويّة في عصرنا تبرّر إلى حدّ ما ردّ فعل «جيليان» بأنّدا». ومع ذلك، لا يمكن قبول هذا التّصوّر السّكونيّ للعقل حالاً نلامس واقع التّفكير العلميّ، فضلاً عمّا إذا تقبلنا تصوّر البشر الفعليّ على أنّه واقعة وأردنا تحديد دلالة العقل الإيجابية ودوره وفعاليّته.

ما يهّم في آخر المطاف من أجل انتصاره، هو فهمٌ للعوائق التي تحدّ من اشتغاله، وتَحكّم في القدرات التي بوسعه أن يكون منظماً لها، ولكن دون أن يقوم بديلاً عنها. يقول «سبينوزا»: «Non ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligeri» : «لا تضحك، لا تحزن، لا تكره (الشّر)، بل افهم». وإن أضفنا: وفعل، نحصل على تعريف مقبول في نظرنا للموقف العقليّ.

إنّ العوائق أمام العقل هي إذن المعطيات التي تُمارَسُ عليها قوّته، والسّمات الطّبيعة لطبيعة إنسانيّة هي دوماً محلّ مراجعة وتغيير من قِبَل الثقافة. فالعقل لا ينتصر ولا يتحقق إلا بالتّعارض.

يجدر حينئذ أن نغير انتباهنا إلى البعض من هذه العوائق، وسنتخير الدّين والفنّ والهوى.

II. العقل والدّين

دار الحديث، في الفصل الأوّل، على الموقف السّحريّ-الأسطوريّ بما هو نقيض الموقف العقليّ، ولكننا لا نستطيع الخلط بين الدّين والميل إلى الأسطورة والسّحر من جهة، وبين الدّين وممارسة تجارب صوفيّة² من جهة أخرى. صحيح أنّنا نكاد لا نشكّ في أنّه

يأخذ عن الأوّل ويعبّر عن حنين إلى الثّانية. ومع ذلك، تشكّل الدّين في حضارتنا الحديثة كسلطة اجتماعيّة مُعقّلة، أي مندمجة في إطار المؤسسات العاديّة، ومؤدّية دورها بوضوح كبير ضمن الأطراف الفاعلة في التاريخ. فعلاقاته بالعقل هي إذن، وبشكل ملموس، أكثر تعقيداً من مجرد تعارض بسيط؛ ومن المفروض أنّها توضّح لنا حدود التّفكير العقليّ ذاتها.

هذا وتبقى مشكلة أصل الدّين مطروحة، في غياب توثيق قاطع حول أشكال السلوك والتّفكير لدى أسلافنا الأوائل. ومع ذلك، فإنّ تفحص الحضارات الحاليّة الأكثر بدائيّة يجعل من المستساغ جدّاً الأطروحة القائلة باللاتميّز الأصليّ بين المواقف السّحرية والتّقنية والعلميّة والدينيّة. هذه التّمظهرات المختلفة تحكّمها الرّغبة في اكتشاف نظام في الكون وضمان نفوذ ما على الأشياء والكائنات.

فما هو إذن العنصر الأساسيّ الذي يسمّ الموقف الدّينيّ ويجعله طريفاً بالمقارنة مع أيّ موقف آخر، حتّى خارج أشكال الدّين القائمة؟ إنّ الإنسان متديّن بقدر ما يضع فوق كلّ شي قيمة عليا، لا مشروطة تخضع لها كلّ قيمة أخرى وتبدّل من أجلها. فقصة إبراهيم، المستعدّ للتضحية بالابن الذي يحبه لكي يلبي نداء الرّب، تظلّ -دون أيّ شك- الرّمز الأبرز والأصحّ للموقف الدّينيّ. ولمزيد من الدقّة، علينا إضافة أنّ هذه القيمة العليا لدى الإنسان المتديّن هي من طبيعة فوق دنيويّة. فلن نتحدّث إلّا تجاوزاً عن «دين الشّرف» مثلاً أو عن «دين سياسي»¹. ومع ذلك، من الأكيد أنّ هذين العنصرين: الأولويّة اللامشروطة لقيمة، وسمتها الفوق طبيعيّة، غالباً ما نجدهما اليوم منفصلتين، بحيث يرى الإنسان المعاصر أمام عينيه نموّ أشكال من التّمسك الشّديد بمثل دنيويّة، تجعل من هذه الأخيرة أدياناً حقيقيّة: «دين» التّقدم الماديّ والاجتماعيّ وتحرّر الإنسان - «دين» العرق-

1 هذه الجملة غائبة في التّرجمة السّالفة الذّكر (، م. ص: 109).

«دين» الرفاه القائم على استعمال الآلات. فالعنصر الفوق طبيعي قد زال بينما بقي التفوق المطلق إلى حد ما لمثل أعلى ينبغي السعي إلى بلوغه. وثمة أنواع متكاثرة من الأساطير وممارسات شبه سحرية وطقوسية تنمو حول كل واحد من هذه الأشكال، معززة أكثر طابعها الموازي للدين. وفي المقابل، فالأديان الفعلية التي ما فتئت تنخرط عملياً في النشاط المنتظم للقوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، تتمسك هي أيضاً عن وعي أحياناً بمهمات أرضية صرف، الأمر الذي ثار ضده «بأيقي» (PÉGU) مميّزاً بشدة الصعيدين «الصوفي» و«السياسي» في المسيحية. هذا النوع المتزامن من التعميم والتّحريف للموقف الديني هو أمر واقع يصعب إنكاره. وقد أمكن تأويله على أنّه علامة على ضعف مُحير في قدرة التفكير العقلي. ومن ثم جاءت لعنات «جيليان باندّا» ضدّ كل شكل غير سُكوني للعقل، حيث يتّهمه بأنّه تخلّ عن الوضوح لصالح الغباء والخيال المختلّ والحماس.

وسنرى في ذلك بالأحرى دلالة على حاجة إلى المطلق لا يمكن للإنسان أن يتجرّد منها، وقد تكون حتّى إحدى مميّزاته الأقلّ زوالاً؛ أمّا تمظهراتها، فهي على حدّ سواء الدافع إلى المنجزات الأكثر خصباً وروعة وإلى الجرائم الأكثر إيلاماً. وأن يكون الإنسان في حاجة إلى المطلق لا يناقض العقل، ما دام البحث عنه موضوع تفكير واضح، بينما يُقمّع العقل عندما يُعوق تعيين هذه القيمة وكذلك وسائل تحقيقها نشاط الذّهن في أيّ مجال كان. والمثال البالغ الشهرة، وهو مثال «قليلاي» (GALILÉE) المحكوم عليه، يقدّم النموذج لتدخل قيمة فوق طبيعية في مجال معرفة الأشياء الطبيعية. إنّ وضع الإنسان، اليوم وكذلك منذ عهد قريب، هو على حال يكون معها كلُّ نُزوع دينيٍّ إلى مثل أعلى محكوماً عليه بإيجاد نظام استبداديٍّ إذا أراد أن يكون فعّالاً وأن يُسهم في تغيير وضع البشر هذا بالذات، بينما العقل، حين يقبل نظاماً استبدادياً، لا يرضى به إلّا على أنّه مؤقت ومُراقب. وعلى

الصَّعِيد العمليّ، فالمشكلة الأساسيّة أو المفارقة المحيرة في عقلانيّة واضحة وخالصة من النِّفاق هي مشكلة التَّغلب على التَّعصُّب وترويضه، بينما يعنّي رفض مواجهة الإحراج في العالم الحاضر الانغلاق في دائرة من الأوهام حيث تعمل آليّات التّفكير العقليّ بلا نتيجة.

ذاك فيما يبدو وضع العقل تجاه مختلف أشكال الموقف الدينيّ.

III. الفنّ

يبدو، فيما يخصّ الفنّ، أنّه يُخشَى بدرجة أقلّ حصول صراع حادّ بهذا القدر. ومع ذلك، من المفيد النّظر في علاقات الفنّ والعقل. يقول «بسكال»: «ما أشدّ غرور الرّسم إذ يجلب الإعجاب بمحاكاة الأشياء التي لا يُعجّب البتّة بأصولها» (خواطر: *Pensées*, éd. Brunschvicg, II, 134). فالموقف الجماليّ يتعارض مع الموقف العقليّ، بقدر ما يتعارض التأمّل المفتون مع المعرفة الموضوعيّة. وبالقياس إلى التّحديد المتأثّي والمتلمّس للأشياء من قِبَل العلم، فالفنّ هو تحرير للخيال.

من المعروف أنّ «أفلاطون» يطرد الشّعراء من جمهوريّته المثاليّة إذ يصفهم بتقنيّين الوهم. فإذا كانت الأشياء الحقيقيّة هي التي ندركها بإعمال العقل، حينئذ يكون الفنّ بالفعل خالفاً لأوهام، ولا يغرينا إلّا لأنّه يبعدنا قسراً عن اهتماماتنا المباشرة. ولا شكّ في أنّ تخيّلات الفنّ، خاصّة حين تُنمّيها اللّغة، يمكن فعلاً في حالات معيّنة أن «تعلّمنا»، أي أن تستدرجنا إلى إعمال التّفكير والإحساس في وضعيّات ومشاكل خاصّة بالعلاقات بين الكائنات، وبالتالي يمكن أن تقوم بديلاً عن تحليلات التّفكير العقليّ. ولكن هذا الجانب التّعليميّ لا يجعل أبداً عملاً إنسانياً، بالأساس، من الفنون الجميلة. فالموقف الجماليّ يقوم بالذات على الوضع المؤقت بين قوسين لكلّ اهتمام يمسّ المشاكل التي ننوي حلّها، وعلى تعليق حيرتنا. ومع ذلك، ألحّ «أرسطو» كثيراً،

وآخرون من بعده، على مفعول «التَّطهير»، وبالتالي مفعول العقلنة (Rationalisation) الذي يكون أساسياً في الفن، وبخاصة في المأساة. فمشهد الأهواء الجارفة، إذ يعطينا فرصة الانسياق وراءها خيالياً، يجنّبنا الوقوع فعلياً في المغالاة، ويجعل إذن من الأيسر التغلب عليها بالفتنة والعقل. وقد استعاد التحليل النفسي بصورة عالمة - كما هو معروف - فكرة الكَتَّارِسيْس (Catharsis) (التَّطهير) القديمة: ذلك أن طاقة الفنّان أو المتأمّل المتّجهة في الأصل ولا شعورياً نحو إشباع رغبات تكبّتها التّربية الاجتماعية، تكون قد تحوّلت إلى قدرة خلاقة وحبّ للجمال. وبهذا المعنى، يمكن إذن القول إنّ نتاج الخيال الفنّي مواز تقريباً لنتاج التفكير العقليّ.

وفي الحقيقة، يبدو لنا أنّ عمل الإنسان الفنّي يشتمل على جانبين متميّزين جدّاً تُوشِكُ مذاهب الكَتَّارِسيْس أن تخلط بينهما. فالفنّ تحرُّر شخصي، ولكنّه أيضاً طقس احتفاليّ (Liturgie). فالعروض المسرحيّة، منذ أقدم العصور التي لدينا شواهد عليها، كما في أيامنا هذه، إنّما هي احتفالات، ولو بأبهة أقلّ، إذ يأتي إليها أفراد للمشاركة في اجتماع ولمشاطرة انفعالات جماعيّة. وبالطبع، يصدّق هذا خاصّة على الفنون الاستعراضيّة، ولكنّ الملاحظة نفسها تنطبق إلى حدّ كبير على أعمال الرّسام والنّحات. ويبلغ عنصر الحماس الجماعيّ درجات مختلفة بحسب الأشكال الفنّيّة والسياق الحضاريّ. ويصدر في كلّ الحالات عن انصهار حميميّ واشتراك غامض في المشاعر يُلدُّ للإنسان عامّة، ويختلف تماماً عن ضروب التّبادل بين الأشخاص المكوّنة لممارسة العقل. وبالتّأكيد، هنالك عامل لاعتقليّ، سواء استهجنّاه أو قبلناه. ويمكن حقاً إدماج هذا العنصر في مجمل سلوك فرديّ مُعقّل، أو في النّسق العقليّ لنظام اجتماعيّ. فهو مجال داخل اللاّمعقوليّة بوسع العقل أن يطوّقه ويحاصره ويحيط به من كلّ جانب. وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الجانب النّفسيّ الآخر في الفنّ بما هو تحرُّر شخصيّ. وقد وصفنا منه شكلاً متجدّراً وحماسياً بصورة خاصّة مع السّرياليّة. لكن كانت تلك حالة خاصّة من فيض التفكير الحالم

والخياليّ الخارق، وهو يسري متدفقاً في الحياة. فاللاّتميّز الكامل بين الفنّ والحياة هو فعلاً أحد المؤشّرات الأكثر وضوحاً على الموقف اللاّعقليّ. إلّا أن التحرّر الشّخصيّ الذي ينشده الفنّان في الإبداع، وينشده الهاوي في تأمل الأعمال الفنّية، يمكن أن يحلّ صراعات وأنواعاً من الكبح الدّاخليّ (Inhibitions) دون أن يقطع الفرد ضرورة مع الموقف العقليّ. وتتوقف هذه الإمكانية بداهةً على الطّباع، ولكن على المجتمع أيضاً حيث يعيش النّاس. ومن ثمّ يتأتّى أنّه يمكن في أحقاب معيّنة من تاريخ الفنّ أن يكون الدّافع الجماليّ السّائد هو العقل¹. ففي مجتمع متوازن، يجد الفنّان نفسه في وفاق مع النّشاط المنتظم للكيان الذي يحيط به. فيعبّر عن هذا الوفاق في أعماله ولا يبحث البتّة عن الهروب من أطره الاجتماعيّة بقدر ما يسعى إلى التعبير عنها. من ذلك أنّ فترة القرن السّابع عشر الفرنسيّ، التي تتراوح من «السّيد»² (Le Cid) (1636) إلى «أتالي»³ (Athalie) (1691)، تتوافق بالتأكيد مع هذا التّوازن المؤقت الذي يُسمّى الكلاسيكيّة (Classicisme). وبطبيعة الحال، ليس القصد هو الإقرار بأن عصر «لويس الرّابع عشر» هو زمن تنظيم مثاليّ للمجتمع المدنيّ، بل نريد فحسب ملاحظة أنّه، نظراً إلى وضع الفنّانين في النّظام الاجتماعيّ القائم، ونظراً إلى الأسلوب الاقتصاديّ في استغلال الثّروات القوميّة وإلى الحالة التي عليها عادات المجتمع المهدّب، لا يمكن آنذاك لأيّ قوّة متجدّرة في المعارضة أن تعبّر عن نفسها في الفنون. فضمن الدّائرة التي ما زالت ضيقة في المدينة الملكيّة، يستتبّ النّظام بدرجة كافية يبدو معها العقل بما هو المثل الأعلى متماهياً بشكل محسوس مع الوضع القائم. وفي هذه الحالة، تريد الآداب والفنون

1 هذه الجملة غائبة في ترجمة هـ. زغيب (ص: 112).

2 مسرحيّة ألفها بيار كُرّناي (PIERRE CORNEILLE) (1606-1684)، وهو شاعر مسرحيّ فرنسيّ.

3 مسرحيّة ألفها جان راسين (JEAN RACINE) (1639-1699)، وهو شاعر مسرحيّ فرنسيّ.

التشكيلية لنفسها أن تكون مُتَعَقِّلَة (Raisonnables)، متوازنة ومعبرة بأمانة عن الطبيعة، أي في الواقع عن الإنسان كما يشكله هذا المجتمع الضيق، والرائع مع ذلك.

وهكذا فالفن والعقل يكونان عبر التاريخ طباقاً¹ (Contrepoint) يجعلهما تارة في توافق، وتارة أخرى في تنافر، وذلك بحسب نسيج البنى الجماعية العميقة التي يتمرّس عليها نشاطهما.

لنُعدّ إلى الحافز الأساسي في النشاط الجمالي، مقارنة بالحافز الأساسي في الموقف العقلي. فبينما يرمي التفكير العقلي إلى إقامة نموذج للعالم، قابل للمراقبة على مرأى من الجميع، ويستطيع كل شخص أن يختبره، يرمي الفن إلى إسقاط² (Projection) من الفرد على نتاج له قيمة في حدّ ذاته. ولفظ الإسقاط هذا له حظوة اليوم لدى علماء النفس، إذ يُطلق على كل نشاط، واع أو غير واع، كفيل بتجسيم حقيقة شخصية باطنية في عالم الأشياء المحسوسة، ولكن لا بغرض التعبير، بل بغرض الإبداع. فكل مهمة منجزة هي إلى حدّ ما إسقاط. وأن يُفصح المرء بنفسه عمّا في ذاته، إن لم يفكر في أن واحد في العمل الناتج عن ذلك على أنّه فنيّ، فليس هذا إسقاطاً للذات، وإنما هو تعبير عن الذات. وبطبيعة الحال، الفن هو معاً هذا وذاك، لكنّه إسقاطٌ بشكل جوهريّ. فالطفل الذي يرسم منزلاً أو أناساً، لا يريد التعبير عن ذاته أو وصف نفسه، بل يريد فحسب خلق شيء يُعجّب ويثير الاهتمام، ولكنه في الأثناء يعبر عن ذاته لاشعورياً. وما بين العقل والفنّ، تبدو المسافة حقاً هي نفسها التي تفصل ما بين فعل التعبير وفعل إسقاط الذات. إنّ التفكير العقلي يعبر عن الظواهر بواسطة نماذج، بينما فعل الفنّان هو إسقاط لعمل لا يكون أبداً مجرد نموذج للأشياء أو لذاته. وقد أدرك هذا جيّداً الفنانون الأكثر وعياً، هؤلاء

1 الطباق: لحن يضاف إلى آخر على سبيل المصاحبة.

2 «انعكاس» في ترجمة هـ. زغيب (ص: 113)، خلافاً للمصطلح المتداول في علم النفس.

الذين يمتنعون عن التعليق على أشعارهم أو لوحاتهم لأنّ العمل، حالما يُخلَق، لا ينتمي إلى الفنّان، بل إلى النَّاس الذين يتأملونه؛ إنّه شيء جديد في الكون.

وبناء عليه، فالخصومة حول التجريد والتّشكيل في الفنّ تَرْتَدُّ، أساساً، إلى سوء تفاهم. إنّ رسّامي الأشخاص والطبيعة المعاصرين لـ«فان ديك»¹ (VAN DYCK) يصوِّرون بالتأكيد أشياء واقعية؛ و«ينقر» (INGRES) يرفع من شأنها؛ و«بيكاسو» (PICASSO) و«براك» (BRAQUE) و«كلي» (KLEE) يغيِّرون شكلها بصورة غريبة، و«كاندنسكي» (KANDINSKI) و«ميرو» (MIRO) و«موندريان» (MONDRIAN) لم يعودوا يصوِّرون أيّ شيء. ولكن مع التّساوي في التّبوغ، يُسَقِّطُ الرّسّامون والنّحاتون ذواتهم على حدّ سواء في عمل ما، تشكيليّاً كان أو تجريديّاً. فلا قيمة لرسم شخص عند «فرانتس هالس» (FRANZ HALS)، ورسم منظر طبيعيّ عند «هوبّما» (HOBBEEMA) باعتبارهما نسخة مطابقة لكائنات وأشياء زالت، وإنّما لهما قيمة باعتبارهما إسقاطاً للفنّان نابضاً بالحياة على نحو مُلَغَز. فالمهارة التّقنيّة، والصّعوبات المُدَلّلة للتّوصُّل إلى إحداث الوهم أو التّأثير الخلاب الذي يحصل عليه الفنّان، إنّما هي قيّمٌ مقترنة بالشيء المخلوق على هذا النّحو، وليس بالنّسخة التي هي محاكاة للطبيعة والحياة. وكذلك الشّأن إذن بالنّسبة إلى رسم طبيعة جامدة (Nature morte) عند «براك» (BRAQUE) حيث لا يُسْتَنْسَخ الشيء، بل يتخفّى بالأحرى تحت تناغم الأشكال التي تُسْتَمَدُّ منه؛ وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى رسم مركّب عند «موندريان» (MONDRIAN)، لم يعد يذكر بأيّ شيء من هذا العالم. ولهذا السّبب دون شكّ، لا تعجبنا نسخة تامّة

1 «فان ديك»: رسّام فلمنّديّ (من فلندريا). ولد في أنفارس (Anvers) ببلجيكا (1599-1641)، أبدع في فنّ «البُورترّي»، أي رسم الأشخاص.

كعمل فنيّ، علماً بأنّها نسخة، إذ لم تُعدْ تُدرَكُ على أنّها إسقاطٌ، بل على أنّها نوع من الشّرح للعمل الأصيل والتّعليق عليه.

إن كان صحيحاً جدّاً أنّ التّفكير العقليّ يختلف عن الموقف الجماليّ في أنّ الإنسان يُفصح فيه عن ذاته ولا يُسقطها عليه، فينبغي مع ذلك عدم استخلاص وجود تنافر أساسيّ بين العقل والفنّ. فعمل التّفكير العقليّ، خاصّة في العلوم، يمكن أن يكون إسقاطياً بصفة ثانويّة. من ذلك أنّ نسق العالم عند «نيوتن»، والمبرهنات عند «إقليدس» هي، بالتأكيد، أدوات للفكر التّفصيليّ، ولكنّها أيضاً نتاجات للتّبوغ البشريّ، حتّى أنّ كلاً منها يحمل الدّالة على نبوغ فرديّ. وبهذا الاعتبار، فهي إسقاطات، «رسوبات إنسانيّة» وفق العبارة الغريبة التي أطلقها نحات تجريديّ على أعماله... ولا نستطيع بالطبع التّعرف إليها من هذا الجانب ولا تدوّقها إلّا متى أصبحت حقيقتها معتادة لدينا بقدر كاف، إذ لا يُيسّر لنا أيّ ميل حسيّ مقاربتها. لكن أليست هذه، بدرجة أقلّ، حال سائر الفنون؟

ينبغي إذن القول إنّ تعايش الموقف العقليّ والموقف الجماليّ لا يولد صراعاً جوهريّاً، إذ هما ينموان على صعيدين مختلفين. فالفنّ ينشأ عن الحاجة نفسها إلى الإسقاط الخلاق، التي تحكّم نشاطاً عقليّاً، بيناً تماماً. غير أنّ أحدهما يُقيّم مشروعه على الموضوع الذي يخلقه، والآخر على أداة التّفكير والتّدخل التي يُنشئها.

١٧. الهوى

أمّا الهوى، فيبدو هو والعقل ذاته على طرفي نقيض. وعلى أيّ حال، لا بدّ من الاتّفاق على ما نسمّيه هوى. إنّ لفظ (Passion) يتعارض حسب الاشتقاق مع الفعل¹ (Action). لذا فالإنسان الهويّ

1 يُطلق لفظ (Passion) على إحدى مقولات أرسطو، وهي «الانفعال» كما دأب الفلاسفة العرب على تسميتها، في مقابل «الفعل» (انظر: جميل صليبا: /العجم.../...

(Passionné) يتحمّل هواه أكثر ممّا يُبديه. وِسمة السّلوك الهويّ كما نقابله بالموقف العقليّ إنّما هي فقدان التّحكم في الدّات. ولا فائدة هنا في تلخيص بيانات الرّوائيين والكتّاب المسرحيين. فكلّ ما هو مأساويّ في الهوى ينشأ بالدّات عن استلاب (Dépossession) الفرد من قبل قوّة تبدو غريبة عنه وتتجاوزّه.

فلنراقب البخيل أو الغيور. ربّما يكونان، أثناء اللحظات النّادرة التي لا يحصل فيها شيء يثير هَوَاهُما، رقيقين لطيفين، شخصين نبهين، رقيقين، متفهّمين، ظريفيين. وحالما يفلت منهما الهوى، يحلّ محلّ سلوكهما العاديّ سلوك مختلف جوهريّاً. فالتّصرّف الخاضع للهوى هو تقريباً مستقلّ ذاتيّاً ومعزول، إذ يحدث كلّ شيء وكأنّ الفرد قد فقد السّيطرة على الدّات وظلّ لعبة في يد شخصيّة داخلية تلازمه. وهذه التّحوّلات السلوكيّة لدى الهويّ بيّنها «بروست» (PROUST) بدقّة في شخص «البّارون دي شارليس»، وبصفة عامّة في أغلب شخصيّات «الزّمن الضّائع» (*Le temps perdu*). إنّ لامعقوليّة الهوى إذن لا تعني إطلاقاً عدم التّماسك. فسياق تصرّف الهويّ يمكن أن يكون منطقيّاً تماماً ومتعلّقاً في حدّ ذاته، باعتبار الأهداف التي ينشدها الهوى. ولكن لا تعنيه (أي التّصرّف) أيّ مراقبة ولا أيّ نقد يأتي من خارج دائرته. وفي الحالات القصوى، يشكّل الهوى ما يسمّيه الأطباء النّفسيون نسقاً هذيانيّاً (Déirant) حيث ينشّط الإدراك العقليّ فعلاً لدى الشّخص، لكنّه إدراك يخضع لأهداف الهوى. وبهذا المعنى فقط، يكون الهوى نقيض العقل. ويخطئ من يعتقد أنّ الصّراع بين «الروحيّ» و«الماديّ» يتجلّى في هذا التّعارض على نحو غير مباشر وبشكل مقنّع. فلئن كانت بعض الأهواء تقوم فعلاً على الرّغبات الحسيّة الأكثر بساطة، فإنّ الأهواء الأكثر حدّة وتنظيماً والأكثر

.../...

اجتياحاً هي مُحَصَّلة بناء فكريٍّ معقّد، وموضوعاتها بعيدة جداً عن الحاجات الحيوانية البسيطة. وبالعكس، يبدو الهوى بالأحرى، في شكله الأخصّ، على أنّه عقل ضالٌّ.

تكاد كلّ المذاهب الفلسفية الكلاسيكية تعرّف الخلقية بأنها استعادة لسيطرة العقل. ففي رأي «أفلاطون» الذي نعرف عنه أسطورة الحُوذِيّ («فاندُروس» 246 a Phèdres)، النّفس شبيهة بعربة يكون حُوذِيُّهَا الذّكاء العقليّ («نُوس» باليونانية νόσ) يقود جوادين، أحدهما وديع وجرّار، والآخر حَرُونٌ وصعب المراس، يمثل أحدهما الإرادة الطّيبة، «القلب»، ويمثّل الآخر الرّغبات غير المتحكّم فيها، والأهواء. وطبقاً للتّوجّه العامّ في الأفلاطونية، تُردّ الأهواء هنا أساساً إلى وضعنا الدّنيويّ، إلى حقيقة أنّنا حييسو أجسامنا.

ذاك نفس المنظور الذي يستعيده «ديكارت» حين يعرف «الأهواء» تعريفاً واسعاً جداً، على أنّها¹

إدراكات (حسيّة) أو مشاعر أو انفعالات في النّفس تُردّ إليها خاصّة، وتكون مُسَبَّبة ومُعْدَاة ومُعَزَّزة بحركة ما في الأرواح (الحيوانية) (كتاب/انفعالات النّفس، الفقرة 27، *Traité des passions de l'âme*, (art. 27).

والأرواح الحيوانية عند «ديكارت» هي ما يعادل الدّافع العصبيّ (Influx nerveux) عندنا. وهي تكوّن وسيلة نقل التّفاعلات الملغزة بين النّفس والجسم كما يتصوّرهما. إذن يُطلق اسم الأهواء، مبدئياً، على كلّ ما «يُثار في النّفس دون مساعدة من قِبَل الإرادة، وبالتالي دون فعل صادر عنها، بل من جرّاء الانطباعات وحدها التي تكوّن في الدّماغ» (رسالة إلى الأميرة إليزابيث بتاريخ 6 أكتوبر 1645). ولكنّ الاستعمال يفرض أن نخصّ بهذا الاسم «الأفكار التي يسببها اهتياج خاصّ في

1 ما سيلبي مباشرة من أقوال لديكارت وتحاليل تخصّه غائب في ترجمة هـ. زغيب (ن. م. ص: 117).

النفس» (الرجع نفسه). وبناءً على تعريف واسع جداً، ندرك أن «ديكارت» لا يستطيع استبعاد كل الأهواء دفعة واحدة، وأنه يميز من بينها الحسنة والقبيحة. فالأخلاق الديكارتية هي إذن صراع ضد الإفراط في الأهواء، وليس ضد الأهواء في حد ذاتها.

أما التصور السبينوزي للعلاقات بين العقل والأهواء، فهو مختلف جداً. فالهوى بمعنى «سبينوزا» هو كل ما ينطوي على معرفة منقوصة بالسببات والأسباب. وبوجه خاص، تتميز حركات النفس هذه، التي نسميها عادةً أهواءً، بعماها عن أسبابها، في حين تقوم مهمة العقل على اكتساب معرفة متكاملة أكثر فأكثر بكل شيء، وخاصة بي أنا، إذ أنا «جزء من الكون». إن ما يلغيه العقل هنا ليس الدافع الذي يحدو حركة الهوى، بل انعزالية السلوك الذي تحدثه. فالحكيم، مثلاً، يسعى جاهداً إلى أن يعارض الأهواء بالأهواء ويوجّه، عن وعي، طاقة هي ماهية الكائن ذاتها. ويبدو لنا أن لا أحد من الفلاسفة الكلاسيكيين طرح بصورة أفضل مشكل الأهواء بالنسبة إلى الإنسان الحديث، وهو إيجاد تسلية عقلية عن الأهواء. إلا أن المسألة لم تعد تُطرح اليوم على الصعيد الفردي، إذ أصبحت عقلنة الأهواء مشكلة تنظيم جماعي.

ذلك أن تعدد العلاقات الاجتماعية التي تشد الفرد، وقوتها يجعلان، من جهة، أشكال أهوائه مفروضة عليه إلى حد كبير، ويجعلان، من جهة أخرى، ممارستها تؤدي إلى نتائج جماعية أوسع أثراً. فالجهاز الاجتماعي يشتمل إذن على جانب من توجيه الأهواء، يتراوح من القوانين الجزرية إلى الدعوات الإشهارية. وعلى هذا النحو، تتم عقلنة الأهواء بمفعول ثمو وتطور تلقائي للمؤسسات القانونية والاقتصادية. ولكن تنشأ تدريجياً رغبة جماعية في التنظيم المركز. ويمكن أن نرى، في ذلك، التحقق التدريجي لمثل سبينوزي أعلى في العقلنة على نطاق واسع، لو أن محاولات التوجيه الجماعي للأهواء الإنسانية لم تكن تصدر هي ذاتها في أغلب الأحيان عن توجه مرتبط

بالأهواء. فالإثارة الجماعية لبعض الأهواء من خلال وسائل الدعاية والضغط التي تمتلكها الوحدات الاقتصادية الكبرى أو الدولة، هي بالتأكيد أكبر خطر يتعرض له العقل من جرّاء الموقف الهويّ. ذلك أنّ ممارسة الأهواء الفردية -محددة أساساً بطبّع كلّ شخص- تكون في العادة محدودة ومحصورة في أطر الحياة الاجتماعية. أمّا الأهواء الجماعية، صانعة أطرها الخاصة، فهي لا تلقى أيّ مانع عقليّ. فتكون سيادة المغالاة واللاعقل (Dérailson).

يمكن إذن استنتاج أنّ هذا هو المظهر الأساسي الذي من خلاله يواجه العقل والهوى أحدهما الآخر في العالم المعاصر. ويزداد الصراع هنا صعوبة، بقدر ما تُعوز الأفراد الدلائل للحكم بشأن هذا الهذيان (Délire) المنظم على نطاق يتجاوزهم، حيث قطاعات كاملة من الحياة الجماعية تكون موجهة عقلياً، والتفكير العلمي يُطبّق على موضوعات محدّدة، ولكن بإشراف لاعقل فظيع يُمعن في استخدامه. فللتفكير العقليّ إذن مهمّة الوقاية من هذا التكاثر في الأهواء الجماعية وإيقافه.

تلك هي وضعية العقل في عالم لا يُخلّص له البتّة. فوجود تطلّعات دينية وجمالية وتطلّعات مرتبطة بالأهواء يحدّ بالتأكيد من مجال تطبيقه. ولكنّ ذلك معناه أنّ العقل، في استعماله العملي¹ كما في استعماله المعرفي، إنّما هو فتّح (Conquête)، وليس مجرد قاعدة فعل محدّدة.

٧. العقل والآلات

وتبعاً لذلك، يكون من العبث على حدّ سواء أن نقول إنّ الإنسان عقلٌ فحسب أو ينبغي أن يكون كذلك، وأن نثبت وجود قَـيَـرَات (Synclinaux) دون الإحديديّات (Anticlinaux) التي

1 يستعمل هذا اللفظ هنا بمعنى فلسفيّ دقيق: يكون عملياً (Pratique)، في مقابل النظريّ، ما يخصّ الفعل الحرّ لدى الإنسان (المؤلف).

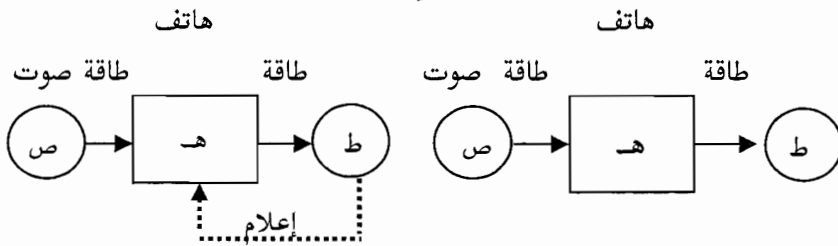
تقابلها. فالعقل نَدْرُ على الإنسان؛ وقد حاولنا أن نبيّن تحقّقه بذكر بعض العوائق الرئيسيّة. ولو كان علينا الآن أن نلخّص بأكثر ما يمكن من الوضوح السّمات المميّزة للنشاط العقليّ، لقلنا إنّ العقل هو أساساً صانع آلات.

كان «برقسون» أوّل من أراد تعريف الذكاء بطريقة مقارنة، حيث يعارضه بالحدس، كما هو معروف. فالذكاء، كما يقول، خالق أدوات. ولكنّه كان يريد بذلك أن يضع حدود هذا الذكاء العقليّ ذاتها، لأنّ الأداة، بما هي -في نظره- نظام أعمى ومتحرّج من القطع المجمّعة بحذق، تتعارض جوهريّاً مع ما هو حيّ وروحيّ. ويمكن اليوم إعطاء رمز الذكاء هذا معنى جديداً ووفق توجّه مختلف تماماً، بحيث نتحدّث عن آلات (Machines)، وليس عن مجرد أدوات (Outils). وسنبيّن أنّ هذا المفهوم لا بدّ أن يمتدّ من هنا فصاعداً إلى أنظمة عمليّات التفكير المنطقيّ، وأنّه من جهة أخرى تسمح ثورة حديثة في التّقنية بإعطاء هذا المفهوم معنى فلسفياً جديداً، كفيلاً بتوضيح سبيل التفكير العقليّ.

إنّ مصير هذا الأخير تُصوّرُهُ بشكل جيّد أسطورة «بِقْمَالِيُون» (PYGMALION). ف«بِقْمَالِيُون» النّحات البارِع، يسوّي تمثالاً مكتمل الأشكال. ولكنّه كان يريد، بدل تمثال جامد، أن يخلق كائناً حيّاً. ومهمّة التفكير العقليّ الحديث تقوم هي أيضاً على خلق نماذج من الظواهر الطّبيعيّة والأفعال الإنسانيّة، وتسعى إلى محاكاتها دائماً بطريقة أفضل، بواسطة مفاهيم مجردة تتجسّم في «آلات». وقد رأينا أنّ الفهم يعني هنا بناء نموذج (Modèle) وأنّ النّموذج هو رسم إجماليّ لـ«آلة»¹. فينبغي عدم الوقوف عند المفهوم الكلاسيكيّ للآلة، منظوراً إليها على أنّها مجرد نظام بسيط لتحويل الطّاقة يجد مثيلاً له في

1 يمكن الاستفادة من قراءة: «Que sais-je؟»، عدد: 639، حول الآلات (المؤلف).

الرَّافِعَة أو المحرِّك البخاريّ. فالى جانب تبادلات الطّاقة، التي تميّز فعلاً هذا النوع من النّظام، توجد عمليّات أكثر دقّة كانت التّقنيّة والعلم الكلاسيكيّ يهملانها في مقاربة أولى. لننظر مثلاً إلى الهواتف القديمة المستعملة في الرّيف وهي تشتغل دون مرّكم (Accumulateur) ولا حاشدة كهربائيّة (Pile)، إذ يوفّر مغناطيس بسيط طاقة كهربيّة (Electro-magnétique)، تعدّلها آلياً ارتجاجات غشاء رقيق تحت تأثير النّفس المصاحب للصّوت البشريّ. فالتّبادلات الطّاقية هنا طفيفة، بل لا أهميّة لها، بالنّظر إلى النّتيجة المتحصّل عليها، وهي نقل صوت بشريّ، نقل إعلاميّ يمكن أن تكون نتائجه الطّاقية خطيرة، حالما تُؤوّل الرّسالة من قِبَل كائن بشريّ¹.



الصّورة عدد: 5

وكذلك لا أهميّة فيما يبدو للاستهلاك في الطّاقة الكهربائيّة أو الكيميائيّة، المصاحب لظواهر الدّورة العصبيّة (Circulation nerveuse) التي تُترجم إلى فكر. وفي هذه الحالة، المهمّ هو بالتّأكيد نقل الإعلام (Information)، وهو مفهوم لا يزال هنا غامضاً، كما لا يزال مجرد بطاقة نضعها على ظواهر مثل انتقال مجموعة من الحروف أو من الأصوات المُشفّرة من نقطة إلى أخرى في المكان أو الزّمان -أو نقل «أمر» بئني أحد الأطراف، من المركز العصبيّ المُثار إلى عضلاتنا. ولكن إذا

1 هو ذا مثال: خطيب يتكلّم في قاعة اجتماع كبيرة، فيُشعّ، في شكل ذبذبات في الهواء المحيط، طاقة صوتيّة بمقدار 25 إلى 50 ميكرووات (Microwatts). هذا وينبغي توفير حوالي 15 مليوناً من الخطباء لإنتاج طاقة صوتيّة تساوي حصاناً بخاريّاً واحداً... ومع ذلك، يستطيع خطيب واحد أن يثير في القاعة عاصفة حقيقيّة من الصّراخ أو يحدث هيجاناً في الجمهور (المؤلّف).

أخذنا بعين الاعتبار هذه السيرورات وعَلِمْنَا كيف نعيد إنتاجها ونراقبها، يصبح مفهوم الآلة أكثر ثراءً وتعقيداً إلى حدٍ كبير. فلم يعد ذلك القسم من الفيزياء، الذي يسمّى علم الطّاقة (Énergétique)، هو العلم الرئيسيّ الذي يبنّي عليه الفنّ الآليّ، إذ لا بدّ لعلم جديد أن يتأسّس وأن ينشئ مفاهيمه، وأن يعطي خاصّة فكرة الإعلام معنى دقيقاً ويبتكر لها قياساً. وهنا، تبدو الآلة بمثابة عُضْوِيَّة (organisme) تتحكم في ذاتها إلى حدٍّ ما وتتضمّن ربّانها الخاصّ - كيبرناتاس (باليونانية χυβερνήτης). ومن ثمّ جاء لفظ السيبرناتيك كما يطلق على العلم الذي هو بصدد النّشوء¹.

يمكن أن نتصوّر إجمالاً الرّسم البيانيّ للآلة من الطّراز الجديد، بإدخال حلقة «ضبط» (Asservissement) ثانويّة (أو «مفعول ارتجاعيّ» Feed back) في التّخطيط الطّاقويّ، تنقُلُ بالتّأكيد طاقة، لكن بكميّة لا أهميّة لها، وباعتبارها وسيلة نقل لإعلام تُنظّم الآلة بواسطته سيرها الخاصّ وتغيّره. فالقود الآليّ، مثلاً، حين يدور مقدار زاوية أكبر من زاوية السيّر المحدّدة سلفاً، يرد الفعل بواسطة حلقة ضبط في جهاز قيادته الخاصّ الذي يُعدّل موقعه بنوع من التّلمّس التّذبذبيّ.

وإذا نظرنا إلى أهميّة الإمكانيات المتاحة لعلم خاصّ بالآلات قادر على بناء أجهزة من هذا النّوع أكثر فأكثر تعقيداً، وقادر أيضاً على مراقبتها، ندرك أنّ تعريف مهمّة العقل الرّاهنة بأنّها بناء آلات، ليس تقييداً متسرّعاً. أمّا معرفة ما إذا كانت آليّات من هذا النّوع قادرة على أن تكشف للنّاس سرّ الحياة والتّفكير، فذلك أمر آخر. وسنترك جانباً هذا المشكل الميتافيزيقيّ عن قصد. لكن يجوز لنا القول بأنّ توسيع المفهوم والآفاق التي يفتحها تُقدّمنا خطوة نحو التّفكير العقليّ للظواهر، أي نحو بناء نماذج ملائمة بشكل متزايد.

1 لا ننسى أنّ الكتاب أُلّف في الخمسينات من القرن الماضي، فقد خطا هذا العلم في الفترات اللاحقة خطوات عملاقة أدّت إلى ثورة في تقنيات الإعلام والاتّصال.

وفضلاً عن ذلك، ولتدقيق فكرة عقل صانع لآلات وتأكيدها، نَرُومُ التشديد على أنَّ العمل العقليَّ الأكثر تجرّيداً، أو الصِّياغة المنطقية للتفكير ذاته تستجيب لهذا التعريف. فطموح المناطقة المحدثين هو بناء نماذج من التفكير المجرد بحيث تكون صلاحية (Validité) النتائج مضمونة بإمكان التنفيذ الآليّ التدريجيّ لسلسلة من العمليات الأولية. ويتحدّث بعضهم حتّى صراحة عن «آلات» («تورنغ» TURING) لتسمية نماذجهم. فلا شك إذن في أن غاية التفكير المنطقيّ هي التركيب الخياليّ لنوع من الآلة الرّمزيّة. هذا هو معنى أكْسَمَة (Aximatisation) المعرفة العلميّة وصَوْرَتِهَا (Formalisation)، اللّتين شُرِع في إنجازهما منذ بداية هذا القرن [العشرين]، واللّتين تمتدّان من الرّياضيّات إلى سائر العلوم، فيُرادُ رَدّ كلّ علم - ما أن يتكوّن - إلى نسق من الدّواليب المحدّدة بوضوح. غير أن الآلة المبنية على هذا النّحو ليست أبداً سوى آلة ينبغي التّحقّق منها. فالعقل المتميّز بالفعاليّة، أي ذاك الذي ينشئ العلم، ليس صوريّاً، إذ هو باني صوريّات (Formalismes) يوجّه استعمالها ويؤوّلها ويبتحكم فيها. ففي مجال المنطق الخالص، مثلاً، تؤدّي سيرورة الصّورنة (أو الصِّياغة الصّوريّة) هذه إلى أنساق ينبغي اختبار صلاحيّتها. فيبتكر التفكير العقليّ إذن من جديد صوريّة من الدّرجة الثّانية، آلة للتّحقّق من الآلات... ولكن لا يمكن للسيرورة أن تتكرّر إلى ما لا نهاية. فميزة الصّوريّة أنّها تُستنفَد في هذا التّكرار؛ ولا تشكّل إذن سوى أحد جوانب التفكير العقليّ، إنّها من صنع العقل فحسب.

وخطر هذا التّكاثر المستمرّ في أعمال العقل هو أن آليّتها تنزع إلى القيام بديلاً عن العقل نفسه. ف«الآلات» هي بمثابة تماثيل تسير سيراً عادياً، ومن المغري أن تُتْرَكَ وشأنها. ففي مجال التفكير الخالص، بوسعنا ضرب مثال المنطق الوسيط (Logique médiévale)، تلك الآلة الجميلة والضّخمة، والمتقنة بشكل رائع، التي أضرّ اشتغالها العقل لعدّة قرون. وفي مجال أوسع، يمكن التفكير في القسط المتزايد الأهميّة، الذي تُسهمُ به في حضارتنا الأساليب الآليّة، والآلات الفعّالة الماديّة

والفكرية التي تُشكّل علمنا وتقنياتنا. فالنجاعة المطلوبة من أعمال العقل تقتضي، بشكل متزايد وفي جوانب متقدمة جداً من حضارتنا البارة في الآليات، تجزئة في المهام العقلية تجعل من إنجاز مشروع المعرفة الجماعية ذاتها آلة ضخمة دواليبها عقول فردية دقيقة التخصّص وموجهة. ومن جهة أخرى، تُستخدَم نتائج التفكير العقلي لغايات لا يراقبها العقل البتّة. فهل نحن ماضون نحو صورية صناعية كاملة، أي نحو صورية صُنِعَ آلات لآلات، أم أننا سنرى الإنسان يواجه أخيراً وبصفة عقلية مشكل معرفة الإنسان واستكمالهِ وسعادته؟

يروى أحد المسافرين أنّ قبائل من الهنود تعيش في غابات خطّ الاستواء دون اتّصال بالمتحضّرين. وذات يوم، جاءت إلى أراضيهم مئات من الشاحنات والحفارات والجرافات، تشقّ الطرق وتحفر الآبار وتقلب الغابة، لحساب شركة نفطية. وإلّكم كيف فسّر الهنود فيما بينهم هذه الظاهرة، وقد أصابهم الدّهول، فقالوا: «ظهرت في الغابة حيوانات جديدة. فروّضت البشر الذين يطيعونها ويخدمونها كالعبيد. أمّا الرّجال البيض، فيغذّونها ويشقّون لها مسالك عبر الغابة...».

خاتمة

1. هكذا حاولنا أن نبين، من خلال الكشف عن العقل في سياق الحضارة المعاصرة، أنه لا يُردُّ بأيِّ حال إلى وظيفة نفسية. فأنَّ يُراد تحويل وصف النشاط العقليِّ إلى فصل في علم النفس، هو خطأ فادح إلى درجة تشويه سمات العقل الأكثر دلالة. هنالك بالتأكيد -والحقَّ يقال- علم نفس خاصٌّ بالذكاء، ولكن ليس ثمة علم نفس خاصٌّ بالعقل، بالمعنى الحصريِّ للكلمة، لأنَّ العقل تركيب (Synthèse) من قواعد خلاقة.

2. وفي المقابل، ينجم عن هذا العرض الإجماليّ أن دراسة علمية اجتماعية لحالات العقل المختلفة تفرض نفسها. فقد أسهم تاريخ العلوم والتقنيات وتاريخ الشعور الدينيّ بقدر كبير في توفير الموادِّ لبحث من هذا النوع. نعرف الآن بشكل مقبول ما تعنيه المعرفة العقلية في زماننا، مقارنة بمعرفة العصور الأخرى، وإن كانت العلاقة التي تربطها بالأطر العامة للحياة الاجتماعية غامضة جداً بالنسبة إلينا في معظم الأحيان. إلاَّ أنه ينبغي توسيع هذا التأويل إلى أوجه التفكير العقليِّ الأخرى، وإلى أوجه العقل العملية الأقلَّ منزلة وأوجهه السياسية العينية.

3. وأخيراً، تبين لنا أنَّ العقل، بعيداً عن أن يكون شكلاً من التفكير محدداً بصورة نهائية، كان فتحاً مستمراً. فالعقل، في تنافسه الدائم مع المواقف المتصفة باللاعقلية، يكون في كل عصر شكلاً من الخيال الخلاق في حالة توازن مؤقت. وبهذا الاعتبار، سيظلُّ باستمرار، عبر العديد من التقلبات، إحدى القوى الأكثر حيوية في حضارتنا.

قائمة المراجع

العقلانية في تاريخ الفلسفة

- أفلاطون، *الجمهورية*، (الكتاب السابع).
PLATON, *République* (liv. VII), éd. Budé.
- أرسطو، *التحليلات*، II.
ARISTOTE, *Analytiques*, II, trad. TRICOT.
- ديكارت، *قواعد لتوجيه الذهن*.
DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, éd. de la Pléiade.
- سبينوزا، *في إصلاح العقل*.
SPINOZA, *De la réforme de l'entendement*, trad. APPÜHN (coll. « Garnier »).
- ليبنتس، *مقالة في الميتافيزيقا*.
LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, éd. Prenant (Morceaux choisis de L. , coll. « Garnier »).
- كانط، *نقد العقل الخالص*.
KANT, *Critique de la raison pure* (Préfaces et Introduction), trad. TREMESAYGUES et PACAUD.
- كومت، *دروس في الفلسفة الوضعيّة*، (الدرسان 1 و2).
COMTE, *Cours de philosophie positive* (leçons 1 et 2).
- هيغل، *فينمينولوجيا الروح*.
HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (Introduction), trad. HYPOLITE.
- ماركس، *الاقتصاد السياسي والفلسفة*.
MARX, *Économie politique et philosophie*, éd. Molitor (*œuvres complètes de Marx*, t. VI des *œuvres philosophiques*).

علم النفس والاجتماع الخاص بالعقل

- مَنهايم، *محاولات في علم اجتماع المعرفة*.
MANNHEIM, *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, 1952.
- مارتون، *علم اجتماع المعرفة*.
MERTON, *La sociologie de la connaissance* (in GURVITCH-MOORE, *La sociologie au XXe siècle*, t. I).
- بياجى، *علم نفس الذكاء*.
PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Paris, 1949.

التصوّف - الرومانسيّة - الوجوديّة

- برقسون، منبع الأخلاق والدّين.
BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932).
- برنشفيك، عصور الذّكاء.
BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence* (Paris, 1937).
- كاسيرار، أسطورة الدّولة.
CASSIRER, *The myth of the state* (Yale University Press, 1946).
- شاستوف، كيركغارد وفلسفة الوجود.
CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Paris, 1938).
- لفي-بريل، العقليّة البدائيّة.
LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive* (Paris, 1922).
- برادين، روح الدّين.
PRADINES, *L'esprit de la religion* (Paris, 1941).
- سارتر، الوجوديّة إنسانيّة.
SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, 1946).

العقل في العلوم

- بشلار، الرّوح العلميّ الجديد.
BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris, 1934).
- بشلار، العقلانيّة المطبّقة.
BACHELARD, *Le rationalisme appliqué* (Paris, 1949).
- برنشفيك، التّجربة الإنسانيّة والسّببيّة الفيزيائيّة.
BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique* (Paris, 1921).
- كارناب، مدخل إلى علم الدّلالة.
CARNAP, *Introduction to semantics* (Harvard Univ. Press, 1946).
- قرانجي (ج. -ق.)، المنهجية الاقتصادية.
GRANGER (G. -G), *Méthodologie économique* (Paris, 1955).
- قبلبُو، السيبرناتيك.
GUILBAUD, *Cybernétique* (coll. « Que sais-je ? », n° 638, Paris, 1954).
- بياجى، بحث في المنطق.
PIAGET, *Traité de logique* (Paris, 1949).

العقل في التاريخ

- آرون، مدخل إلى فلسفة التاريخ.
ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Paris, 1938).
- كورنو، بحث في ترابط الأفكار الأساسية.
COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (Paris, 1881).
- لُوفافر، المادية الجدلية.
LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique* (Paris, 1940).
- فَاين، كيف يكتب التاريخ.
VEYNE, *Comment on écrit l'histoire* (Paris, 1971).

مسرد المصطلحات

ترتيب عربي

Épistémologie (L')	الأبستمولوجيا
Éventualité (L')	الاحتمال
Probabilité (La)	الاحتمال
Sensation (La)	الإحساس
Morale (La)	الأخلاق
Outil (L')	الأداة
Perception (La)	الإدراك
Introspection (L')	الاستبطان
Raisonnement (Le)	الاستدلال
Aliénation (L')	الاستلاب
Implication (L')	الاستلزام أو الاقتضاء
Déduction (La)	الاستنتاج
Mythe (Le)	الأسطورة
Mythique	أسطوري
Projection (La)	الإسقاط
Sublimation (La)	الإعلاء (أو التصعيد أو التسامي)
Platonisme (Le)	الأفلاطونية
Axiomatiser	أكسم
Axiomatique	أكسيومي
Axiomatique (L')	الأكسيومية أو منظومة الأوليات
Machine (La)	الآلة
Homo magicus (L')	الإنسان السّاحر
Homme naturel (L')	الإنسان الطبيعي
Homo sapiens (L')	الإنسان العاقل
Homme (L')	الإنسان
Émotion (L')	الانفعال
Axiome (L')	الأولية
Idéologie (L')	الإيديولوجيا
Foi (La)	الإيمان
Axiome (L')	البدئية

Praxis (La)	البراكسيس
Démonstration (La)	البرهان أو البرهنة
Intersubjectivité (L')	البينذاتية
Histoire (L')	التاريخ
Réflexion (La)	التأمل
Interprétation (L')	التأويل
Expérience (L')	التجربة
Empirique	تجريبي أو خبري
Empirisme (L')	التجريبية أو الخبرية
Expérimentation (L')	التجريب
Expérimental	تجريبي
Libération (La)	التحرر
Tautologie (La)	تحصيل حاصل أو توتولوجيا
Vérification (La)	التحقق
Psychanalyse (La)	التحليل النفسي
Combinatoire (La)	التركيبة
Syntaxe logique (La)	التركيبة المنطقية
Transcendental	ترنسدنتالي
Mysticisme (Le)	التصوف
Définition (La)	التعريف
Détermination (La)	التعين
Détermination (La)	التعيين
Pensée rationnelle (La)	التفكير العقلي
Progrès (Le)	التقدم
Technique (La)	التقنية
Récurrence (La)	التواتر
Culture (La)	الثقافة
Dialectique (La)	الجدل أو الجدلية
Pansexualisme (L')	الجنسانية
Sexualité (La)	الجنسية
Contingence (La)	الجواز
Déterminisme (Le)	الحتمية
Terme (Le)	الحد
Intuition (L')	الحدس
Libre	حر
Liberté (La)	الحرية
Bon sens (Le)	الحس السليم

Sensibilité (La)	الحساسية
Civilisation (La)	الحضارة
Vérité (La)	الحقيقة أو الصدق
Sagesse (La)	الحكمة
Prudence (La)	الحيطة
Imagination (L')	الخيال
Durée (La)	الديمومة
Sujet (Le)	الذات
Intelligence (L')	الدكاء
Esprit (L')	الدّهن
Mentalité mystique (La)	الذهنية الصّوفيّة
Mentalité rationnelle (La)	الذهنية العقلية
Symbolisme (Le)	الرّمزية
Esprit (L')	الروح
Romantique	رومانسيّ
Romantisme (Le)	الرومانسية
Mathématique (La)	الرياضة أو العلم الرياضيّ
mathématiques (Les)	الرياضيات
Temps (Le)	الزمان
Causal	سببيّ
Causalité (La)	السّببية
Magie (La)	السّحر
Surréalisme (Le)	السّرالية
Bonheur (Le)	السّعادة
Validité (La)	الصّلاحية
Classe (La)	الصّنف أو الفئة
Formalisation (La)	الصّوريّة أو الصّيغة الصّوريّة
Formalisme (Le)	الصّوريّة
Mystique	صوفيّ
Devenir (Le)	الصّيرورة
Phénomène (Le)	الظاهرة
Raison pure (La)	العقل الخالص
Raison mathématique (La)	العقل الرياضيّ
Raison formelle (La)	العقل الصّوري
Raison pratique (La)	العقل العملي
Raison (La)	العقل

Rationaliste	عقلانيّ
Rationalisme (Le)	العقلانيّة
Rationnel	عقليّ
Mentalité primitive (La)	العقلية البدائية
Rapports de production (Les)	علاقات إنتاج
Signe (Le)	العلامة
Sociologie (La)	علم الاجتماع
Science économique (La)	علم الاقتصاد
Esthétique (L')	علم الجمال
Psychologie (La)	علم النفس
Psycho-physique (La)	علم النفس الفيزيائيّ
Science (La)	العلم
Scientifique	علمي
Entendement (L')	الفاهمة
Hypothèse (L')	الفرضية
Freudisme (Le)	الفرويدية
Vertu (La)	الفضيلة
Philosophie (La)	الفلسفة
Art (L')	الفنّ
Compréhension (La)	الفهم
Loi (La)	القانون
<i>a priori</i>	قبليّ
Proposition (La)	القضية
Angoisse (L')	القلق
Forces productives (Les)	القوى المنتجة
Syllogisme (Le)	القياس
Valeur (La)	القيمة
Parole (La)	الكلام
Universel	كليّ
Totalitaire	كليانيّ
Indéterminisme (L')	اللاحتمية
Déraison (La)	اللاعقل
Irrationalisme (L')	اللاعقلانيّة
Irrationnel (L')	اللاعقليّ
Irrationalité (L')	اللامعقوليّة
Théologie (La)	اللاهوت
Linguistique	لسانيّ

Langage (Le) , langue (La)	اللغة
Libido (La)	الليبيدو
Matérialisme (Le)	المادية
Marxisme (Le)	الماركسية
Essence (L')	الماهية
Principe du tiers exclu (Le)	مبدأ الثالث المرفوع
Principe d'identité (Le)	مبدأ الهوية
Principe de non contradiction (Le)	مبدأ عدم التناقض
Théorème (Le)	المبرهنة
Imagination (L')	المتخيلة
Raisnable (Le)	المتعقل
Idéalisme (L')	المثالية
Probable	محتمل
Postulat (Le)	المصادرة أو المسلمة
Pétition de principe (La)	المصادرة على المطلوب
Hasard (Le)	المصادفة
Intelligible (L')	المعقول
Rationalité (Lā)	المعقولة
Paradoxe (Le)	المفارقة
Concept (Le)	المفهوم
Approche (L')	المقاربة
Catégorie (La)	المقولة
Observation (L')	الملاحظة
Pratique (La), Praxis (La)	الممارسة
Logiciens (Les)	المناطق
Logique symbolique (La)	المنطق الرّمزيّ
Logique formelle (La)	المنطق الصوريّ
Logique (La)	المنطق
Méthode (La)	المنهج
Objectivité (L')	الموضوعية
Attitude esthétique (L')	الموقف الجماليّ
Métaphysique (La)	المتافيزيقا
Mythologie (La)	الميثولوجيا
Relativité (La)	النسبية
Système (Le)	النسق
Théorie (La)	النظرية

Syllogistique (La).....	نظريّة القياس
Négation (La)	النّفي
Critique (La).....	النّقد
Modèle (Lc).....	النّموذج
Passion (La).....	الهوى
Existence (L'), être (L').....	الوجود
Existentialisme (L').....	الوجوديّة
Juste milieu (Le).....	الوسط العدل
Positivisme (Le)	الوضعيّة أو المذهب الوضعي
Conscience (La)	الوعي أو الشّعور

ترتيب فرنسيّ

<i>a priori</i>	قبليّ
Aliénation (L').....	الاستلاب
Angoisse (L').....	القلق
Approche (L').....	المقاربة
Art (L')	الفنّ
Attitude esthétique (L')	الموقف الجماليّ
Axiomatique	أكسيوميّ
Axiomatique (L').....	الأكسيومية أو منظومة الأوّليات
Axiomatiser	أكّسم
Axiome (L').....	الأوليّة
Axiome (L').....	البديهية
Bon sens (Le)	الحسّ السليم
Bonheur (Le)	السعادة
Catégorie (La).....	المقولة
Causal	سببيّ
Causalité (La)	السببية
Civilisation (La)	الحضارة
Classe (La).....	الصنف أو الفئة
Combinatoire (La)	التركيبية
Compréhension (La).....	الفهم
Concept (Le).....	المفهوم
Conscience (La)	الوعي أو الشّعور
Contingence (La).....	الجواز
Critique (La)	النّقد

Culture (La).....	الثقافة
Déduction (La).....	الاستنتاج
Définition (La).....	التعريف
Démonstration (La).....	البرهان أو البرهنة
Déraison (La).....	اللاعقل
Détermination (La).....	التعيين
Détermination (La).....	التعيين
Déterminisme (Le).....	الحتمية
Devenir (Le).....	الصيرورة
Dialectique (La).....	الجدل أو الجدلية
Durée (La).....	الديمومة
Émotion (L').....	الانفعال
Empirique.....	تجريبي أو خبري
Empirisme (L').....	التجريبية أو الخبرة
Entendement (L').....	الفاهمة
Épistémologie (L').....	الأبستمولوجيا
Esprit (L').....	الذهن
Esprit (L').....	الروح
Essence (L').....	الماهية
Esthétique (L').....	علم الجمال
Éventualité (L').....	الاحتمال
Existence (L'), être (L').....	الوجود
Existentialisme (L').....	الوجودية
Expérience (L').....	التجربة
Expérimental.....	تجريبي
Expérimentation (L').....	التجريب
Foi (La).....	الإيمان
Forces productives (Les).....	القوى المنتجة
Formalisation (La).....	الصورية أو الصياغة الصورية
Formalisme (Le).....	الصورية
Freudisme (Le).....	الفرويدية
Hasard (Le).....	المصادفة
Histoire (L').....	التاريخ
Homme (L').....	الإنسان
Homme naturel (L').....	الإنسان الطبيعي
Homo magicus (L').....	الإنسان السّاحر

Homō sapiens (L')	الإنسان العاقل
Hypothèse (L')	الفرضية
Idéalisme (L')	المثالية
Idéologie (L')	الإيديولوجيا
Imagination (L')	الخيال
Imagination (L')	المتخيلة
Implication (L')	الاستلزام أو الاقتضاء
Indéterminisme (L')	اللاحتمية
Intelligence (L')	الدكاء
Intelligible (L')	المعقول
Interprétation (L')	التأويل
Intersubjectivité (L')	البينذاتية
Introspection (L')	الاستبطان
Intuition (L')	الحِـدس
Irrationalisme (L')	اللاعقلانية
Irrationalité (L')	اللامعقلية
Irrationnel (L')	اللاعقلي
Juste milieu (Le)	المُسط العدل
Langage (Le) , langue (La)	اللغة
Libération (La)	التحرُّر
Liberté (La)	الحرية
Libido (La)	الليبيدو
Libre	حر
Linguistique	لساني
Logiciens (Les)	المناطق
Logique (La)	المنطق
Logique formelle (La)	المنطق الصوري
Logique symbolique (La)	المنطق الرمزي
Loi (La)	القانون
Machine (La)	الآلة
Magie (La)	السحر
Marxisme (Le)	الماركسية
Matérialisme (Le)	المادية
Mathématique (La)	الرياضة أو العلم الرياضي
mathématiques (Les)	الرياضيات
Mentalité mystique (La)	الذهنية الصوفية
Mentalité primitive (La)	العقلية البدائية

Mentalité rationnelle (La).....	الدَّهْنِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ
Métaphysique (La)	الميتافيزيقا
Méthode (La).....	المنهج
Modèle (Le).....	النَّمُودَج
Morale (La).....	الأخلاق
Mysticisme (Le).....	التَّصَوُّف
Mystique.....	صوفي
Mythe (Le).....	الأسطورة
Mythique	أسطوري
Mythologie (La)	الميثولوجيا
Négation (La)	النفي
Objectivité (L').....	الموضوعية
Observation (L').....	الملاحظة
Outil (L')	الأداة
Pansexualisme (L').....	الجنسانية
Paradoxe (Le)	المفارقة
Parole (La).....	الكلام
Passion (La).....	الهوى
Pensée rationnelle (La).....	التفكير العقلي
Perception (La)	الإدراك
Pétition de principe (La).....	المصادرة على المطلوب
Phénomène (Le)	الظاهرة
Philosophie (La)	الفلسفة
Platonisme (Le)	الأفلاطونية
Positivism (Le)	الوضعية أو المذهب الوضعي
Postulat (Le)	المصادرة أو المسلمة
Pratique (La), Praxis (La).....	الممارسة
Praxis (La).....	البراكسيس
Principe d'identité (Le)	مبدأ الهوية
Principe de non contradiction (Le).....	مبدأ عدم التناقض
Principe du tiers exclu (Le)	مبدأ الثالث المرفوع
Probabilité (La).....	الاحتمال
Probable.....	محتمل
Progrès (Le).....	التقدم
Projection (La).....	الإسقاط
Proposition (La).....	القضية

Prudence (La)	الحيلة
Psychanalyse (La).....	التحليل النفسي
Psychologie (La).....	علم النفس
Psycho-physique (La).....	علم النفس الفيزيائي
Raison (La)	العقل
Raison formelle (La).....	العقل الصوري
Raison mathématique (La).....	العقل الرياضي
Raison pratique (La).....	العقل العملي
Raison pure (La).....	العقل الخالص
Raisnable (Le)	المتعقل
Raisonnement (Le)	الاستدلال
Rapports de production (Les)	علاقات إنتاج
Rationalisme (Le)	العقلانية
Rationaliste	عقلاني
Rationalité (La).....	المعقولية
Rationnel	عقلي
Récurrence (La).....	التواتر
Réflexion (La)	التأمل
Relativité (La).....	النسبية
Romantique	رومانسي
Romantisme (Le).....	الرومانسية
Sagesse (La)	الحكمة
Science (La).....	العلم
Science économique (La)	علم الاقتصاد
Scientifique.....	علمي
Sensation (La).....	الإحساس
Sensibilité (La)	الحساسية
Sexualité (La)	الجنسية
Signe (Le).....	العلامة
Sociologie (La).....	علم الاجتماع
Sublimation (La).....	الإعلاء (أو التصعيد أو التسامي)
Sujet (Le).....	الذات
Surréalisme (Le).....	السريالية
Syllogisme (Le)	القياس
Syllogistique (La).....	نظرية القياس
Symbolisme (Le)	الرمزية
Syntaxe logique (La)	التركيبية المنطقية

Système (Le).....	النَّسَق
Tautologic (La).....	تحصيل حاصل أو توتولوجيا
Technique (La).....	التَّقْنِيَّة
Temps (Le).....	الزَّمان
Terme (Le).....	الحدّ
Théologie (La).....	اللاهوت
Théorème (Le).....	المبرهنة
Théorie (La).....	النَّظَرِيَّة
Totalitaire.....	كليانيّ
Transcendantal.....	ترنسندنٲاليّ
Universel.....	كليّ
Valeur (La).....	القيمة
Validité (La).....	الصَّلاحيَّة
Vérification (La).....	التَّحَقُّق
Vérité (La).....	الحقيقة أو الصّدق
Vertu (La).....	الفضيلة

كشف أهم المصطلحات

الأكسيومية.....145، 139، 64
 الآلة...68، 129، 130، 127، 139، 147
 الإنسان، 4، 6، 10، 11، 13، 16، 17، 19،
 20، 23، 35، 36، 38، 44، 45، 77،
 83، 85، 86، 87، 92، 93، 94، 95،
 96، 97، 98، 100، 102، 103، 104،
 105، 106، 107، 108، 109، 110،
 112، 113، 115، 116، 118، 122،
 125، 126، 127، 131، 136، 139،
 146، 163، 164
 الإنسان السّاحر.....146، 139، 35
 الإنسان الطبيعي.....146، 139، 86
 الإنسان العاقل.....164، 146، 139، 113
 الانفعال 39، 44، 70، 122، 139، 146
 أوليّة / أوليات.....52، 56، 58، 64، 66،
 68، 86، 96
 الإيديولوجيا.....146، 139، 110، 46
 الإيمان.....146، 140، 33، 18، 17

ب

بديهية.....65، 64
 البراكسيس.....148، 140
 البرهنة / البرهان...15، 23، 39، 60،
 62، 64، 65، 67، 68، 77، 140،
 145
 البنى الفوقية.....109
 البورجوازية.....42، 24

ت

التّاريخ، 3، 6، 12، 25، 26، 27، 30، 38،
 44، 45، 49، 61، 72، 73، 74، 78،
 80، 81، 89، 98، 99، 101، 102،

أ / ا

الأبستيمولوجيا...3، 4، 97، 139، 146
 الأبستيمولوجيا اللاديكارتيّة.....74
 الاحتمال، 55، 82، 97، 107، 108، 139،
 146، 148
 الإحساس....49، 87، 117، 139، 149
 الأحكام المسبقة.....78، 73
 الأخلاق، 16، 41، 125، 136، 139، 148
 الأداة. 20، 51، 63، 69، 95، 97، 102،
 113، 122، 127، 139، 148
 الإدراك، 5، 9، 11، 18، 21، 23، 46، 50،
 51، 70، 71، 77، 83، 95، 101،
 123، 139، 148
 الاستبطان.....147، 139، 88
 الاستدلال..22، 33، 50، 59، 60، 62،
 65، 67، 92، 96، 139، 149
 الاستلاب.....145، 139، 123، 111
 الاستلزام / الاقتضاء، 57، 58، 66، 69،
 139، 147
 الاستنتاج..52، 65، 67، 86، 97، 99،
 106، 126، 139، 145
 الأسطورة...36، 41، 86، 87، 93، 94،
 114، 124، 136، 139، 148
 الأسطوري..35، 36، 100، 114، 139،
 148
 الإسقاط.....148، 139، 122، 120
 الاعتباطيّة.....107، 105
 الإعلاء / التّسامي / التّصعيد....41،
 139، 149
 الأفلاطونية.....148، 139، 124
 أكسمة.....130
 الأكسيومي..64، 65، 139، 145، 163

- التعيين 109، 110، 111، 112، 115، 119،
التفسير 31، 83، 85، 92، 93، 94، 96،
97، 100، 102، 122، 129، 164
التفسير العقلي 83، 93، 94، 129، 164
التفسير العلمي 102
التفكير الأسطوري 36
التفكير الاقتصادي 97
التفكير البرهاني 68
التفكير الرياضي 36
التفكير الصوفي 36
التفكير العقلي 4، 12، 19، 20، 22، 27،
29، 35، 36، 43، 46، 47، 49، 51،
52، 54، 58، 61، 62، 64، 65، 66،
68، 69، 72، 74، 86، 91، 95، 96،
115، 116، 117، 120، 122، 127،
130، 131، 133، 140، 148
التفكير العلمي 74، 114، 126
التفكير اللاعقلي 101
التفكير المنطقي 26، 36، 57، 127، 130
التفكير الموضوعي 45، 73
التفكير النقدي 7
التفكير العقلي 140، 148
التقدم 10، 12، 17، 46، 72، 85، 89،
97، 107، 112، 115، 140، 148
التقنية 108، 115، 127، 128، 140،
150
التمامية 84
التواتر 67، 140، 149
- ث
- الثقافة 17، 24، 26، 27، 30، 40، 47،
76، 102، 114، 140، 145
- ج
- الجدل / الجدلية 23، 25، 26، 27،
46، 105، 108، 137، 140، 146
- 109، 110، 111، 112، 115، 119،
120، 133، 135، 137، 140، 146،
164
تاريخ الأدب 38
تاريخ الأفكار 72
تاريخ العقل 12، 73، 107
تاريخ العلم / تاريخ العلوم 49، 72،
78، 80، 102، 133
تاريخ الفكر 45، 73
تاريخ الفن 26، 119
التاريخي 13، 24، 73، 83، 99، 100،
102، 105، 106، 109
التأمل ... 11، 21، 45، 73، 117، 140،
149
التأويل 12، 18، 53، 62، 82، 83، 133،
140، 147
التجربة 6، 22، 23، 24، 27، 31، 32،
33، 63، 64، 66، 74، 77، 78، 79،
82، 94، 136، 140، 146
التجريبي 140، 146
التجريب 84، 95، 140، 146
تجريبي 84، 140، 146
التجريبية 83، 87
التحرر 140، 147
تحصيل حاصل / توتولوجيا 59، 140،
150
التحقق 5، 25، 31، 58، 140، 150
التحليل النفسي 40، 73، 118، 140،
149، 163
التركيبية 67، 140، 145، 150
ترنسندنالي 22، 23، 140، 150
الترنسندنالية 21
التصوف 13، 15، 31، 34، 136، 140،
148، 163
التعريف .. 16، 21، 39، 60، 76، 114،
125، 127، 129، 130، 140، 145

د

الديكارتية..... 21، 125
الديمومة..... 141، 146
الدين.... 7، 71، 114، 115، 136، 164
الديناميكا الحرارية..... 102

ذ

الذات.. 12، 19، 20، 21، 25، 27، 32،
34، 41، 44، 50، 56، 66، 71، 73،
80، 92، 94، 96، 98، 100، 116،
117، 120، 123، 141، 149
الذاتية..... 25، 26، 32
الذكاء.. 10، 14، 34، 36، 43، 45، 72،
73، 74، 95، 107، 111، 124، 127،
133، 135، 136، 141، 147
الذكاء التجريبي..... 95
الذكاء الرياضي..... 72
الذكاء العقلي..... 36، 73، 111، 124، 127
الذهن... 10، 25، 26، 31، 36، 38، 70،
72، 87، 101، 104، 107، 112،
113، 116، 135، 141، 146
الذهنية..... 37
الذهنية الأسطورية..... 37
الذهنية الجماعية..... 41
الذهنية الصوفية..... 37، 141، 147
الذهنية العقلية..... 35، 141، 147

ر

الرّمزية. 26، 62، 66، 130، 141، 150
الروح..... 38، 39، 43، 80، 105، 110،
135، 136، 141، 146
الروح العلمي..... 80، 136
رومانسي..... 26، 30، 38، 39، 40، 41،
141، 149
الرومانسية. 13، 38، 39، 40، 41، 44،
136، 141، 149، 163
الرياضة..... 3، 4، 20، 141، 147

ح

الجنسانية..... 140، 148
الجنسية..... 41، 140، 149
الجهة..... 63، 71
الجواز..... 46، 106، 140، 145
الجوهر..... 69، 70، 100، 103، 110
الحتمية..... 107، 109، 140، 146
الحتمية التاريخية..... 109
الحدّ، 19، 20، 21، 24، 27، 32، 35،
49، 51، 59، 62، 71، 74، 75، 82،
85، 86، 87، 91، 92، 95، 98، 103،
104، 108، 109، 114، 116، 118،
120، 121، 123، 125، 126، 129،
141، 150
الحدّ الأوسط..... 51
الحدس..... 39، 141، 147
حرّ..... 46، 78، 104، 107، 126، 141،
147
الحركة، 26، 30، 70، 78، 79، 84، 113
الحركة العقلية..... 26
الحرية.. 10، 24، 46، 106، 141، 147
الحسن السليم.. 9، 19، 95، 141، 145
حساب التفاضل..... 79، 84، 90
الحساسية..... 31، 38، 141، 149
الحضارة.... 6، 13، 35، 38، 41، 112،
133، 141، 145
الحقيقة. 9، 18، 19، 25، 32، 41، 52،
54، 60، 62، 71، 78، 94، 98، 99،
100، 106، 112، 118، 120، 124،
141، 150
الحكمة..... 16، 39، 141، 149
الحيطة..... 16، 141، 149
خ
الخيال 6، 11، 36، 43، 76، 84، 116،
118، 133، 141، 146

الظاهرة (الظواهر) الفيزيائية.....102
الظاهرة (الظواهر) الإنسانية.....93، 98
الظاهرة (الظواهر) النفسية.....40

ع

العرض.....100
العقل 4، 5، 6، 7، 9، 10، 11، 12، 13،
14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21،
22، 23، 24، 25، 27، 29، 30، 31،
32، 33، 34، 36، 37، 39، 40، 42،
43، 44، 45، 46، 47، 49، 50، 51،
52، 54، 55، 61، 62، 63، 64، 65،
67، 68، 69، 70، 72، 73، 74، 75،
76، 77، 78، 79، 80، 83، 84، 85،
87، 88، 92، 94، 95، 96، 98، 99،
101، 102، 103، 104، 105، 106،
107، 110، 111، 113، 114، 115، 116،
117، 118، 120، 122، 123، 124،
125، 126، 127، 129، 130، 133،
135، 136، 137، 142، 149، 163،
164

العقل الاستدلالي.....15
العقل التجريبي.....88، 92، 164
العقل التقليدي.....20
العقل الخالص.....22، 23، 24، 135،
142، 149
العقل الديكارتي.....20
العقل الرياضي... 75، 76، 142، 149،
164
العقل الصوري 63، 67، 69، 142، 149
العقل الطبيعي.....18
العقل العلمي 69، 71، 74، 85، 89، 92،
98، 101، 163

العقل العملي.....23، 133
العقل الفاعل.....70
العقل المنفعل.....70

الرياضيات .. 3، 19، 21، 63، 64، 69،
76، 92، 101، 130، 141، 147

ز

الزمان ... 70، 77، 81، 93، 101، 102،
103، 104، 109، 128، 141، 150،
164

س

سببي.....36، 141، 145
السببية.....136، 141، 145
السحر.....31، 34، 37، 93، 94، 114،
141، 147، 163
سحري.....35، 100، 114
السريالية 42، 43، 44، 118، 141، 150،
163
السعادة.....26، 32، 33، 141، 145

ش

الشعور .. 29، 37، 88، 133، 144، 145
الشيء.....27، 62، 71، 84، 96، 121

ص

الصدق.....56، 141، 150
الصلاحية.....62، 67، 130، 141، 150
الصنف.....52، 59، 141، 145
الصورة / الصياغة الصورية... 130،
141، 146
الصورية 64، 65، 68، 69، 105، 130،
131، 141، 146
صوفي 30، 31، 34، 36، 116، 142، 148
الصوفية.....18، 32، 33، 34، 37، 79،
114، 141، 147
الصيرورة 107، 109، 111، 142، 146

ظ

الظاهرة / الظواهر... 61، 84، 89، 91،
95، 102، 108، 131، 142، 148

128، 129، 130، 133، 135، 136،
141، 142، 146، 147، 149، 164
علم الاجتماع..... 12، 34، 85، 95، 97،
135، 142، 149
علم الاقتصاد..... 89، 92، 142، 149
علم الجمال..... 26، 142، 146
العلم الحديث..... 20
علم الحياة..... 102
العلم الرياضي..... 97، 141، 147
علم الطبيعة..... 77
العلم العقلي..... 20، 101، 102
العلم الكلاسيكي..... 128
العلم المعاصر..... 13، 44، 84
علم النفس الفيزيائي..... 142، 149
علم النفس 29، 85، 87، 95، 97، 107،
120، 133، 135، 142، 149
العلم النيوتوني..... 21، 84
العلمي 19، 23، 24، 47، 69، 71، 74،
80، 85، 89، 92، 94، 98، 101،
102، 114، 126، 136، 142، 149،
163
العلوم الإنسانية 85، 92، 95، 96، 98،
164
علوم الطبيعة 29، 77، 85، 86، 87، 89
العلوم الفيزيائية 76، 78، 81، 87، 92،
95، 97، 98، 106، 164

ف

الفئة..... 52، 53، 59، 141، 145
الفاهمة..... 22، 71
الفرضية 54، 89، 91، 94، 100، 142،
146
الفرويدية..... 41، 142، 146
الفضيلة..... 16، 142، 150
الفكر السياسي..... 24
الفكر العقلي..... 113
الفكر العلمي..... 19، 24، 69

العقل النيوتوني..... 79
العقلاني..... 9، 46، 142، 149
العقلانية الاتفاقية..... 109
العقلانية المطبقة..... 136
العقلانية 6، 9، 13، 21، 34، 44، 74،
80، 85، 91، 95، 98، 101، 109،
112، 113، 117، 135، 136، 142،
149
العقلي 4، 9، 12، 15، 19، 20، 21، 22،
25، 26، 27، 29، 35، 36، 41، 43،
46، 47، 49، 51، 52، 54، 58، 61،
62، 64، 65، 66، 68، 69، 70، 72،
73، 74، 76، 78، 79، 80، 83، 84،
86، 89، 91، 93، 94، 95، 96، 99،
100، 101، 102، 103، 105، 106،
108، 109، 111، 112، 113، 114،
116، 117، 118، 120، 122، 123،
124، 126، 127، 129، 130، 131،
133، 142، 149، 164
العقلية 12، 14، 18، 22، 24، 26، 34،
35، 37، 38، 41، 44، 45، 70، 72،
78، 80، 81، 83، 84، 87، 93، 94،
95، 108، 112، 113، 125، 131،
133، 136، 141، 142، 147
العقلية البدائية... 72، 94، 136، 142،
147
العقلية الجماعية..... 44
علاقات الإنتاج..... 111، 142، 149
العلامة / العلامات 58، 62، 68، 142،
149
العلم 4، 5، 10، 12، 13، 17، 20، 21،
26، 29، 34، 35، 36، 37، 45، 46،
47، 49، 56، 66، 70، 71، 72، 74،
77، 79، 81، 84، 85، 86، 87، 89،
92، 93، 95، 96، 97، 98، 99، 101،
102، 107، 110، 113، 117، 120،

القيمة .. 18، 23، 41، 56، 58، 59، 62،
65، 89، 93، 103، 110، 115، 116،
120، 121، 143، 150
القيمة الميتافيزيقية 65، 104

ك

الكانطية 21، 24، 71
الكتلة 74
الكلام 14، 15، 16، 18، 33، 67، 143،
148
الكلية 71، 73، 143، 150
كلياني 143، 150
الكوانطا 81

ل

اللاحتمية 82، 143، 147
لا عقلي / لاعقلية 5، 16، 85، 93،
101، 106، 114، 118، 133، 143،
147
اللاعقل 126، 143، 145
اللاعقلانية 44، 113، 143، 147
اللاعقلي 5، 16، 85، 101، 106، 114،
118، 143، 147
اللامعقولية 85، 118، 123، 143، 147
اللاهوت 18، 32، 143، 150
اللاوعي 42
لساني 143، 147
اللغة 5، 15، 25، 31، 33، 38، 62، 63،
64، 66، 67، 68، 70، 72، 77،
81، 100، 110، 117، 143، 147
اللغة الصورية 68
الليبيدو 41، 143، 147

م

المادية .. 46، 54، 62، 72، 74، 84، 93،
109، 110، 111، 130، 137، 143،
147

الفكر المطلق 105
فلسفة التاريخ 25، 105، 137
فلسفة الثقافة 24
الفلسفة 3، 4، 5، 13، 15، 17، 18، 22،
24، 25، 30، 45، 46، 50، 68، 72،
73، 74، 77، 79، 81، 87، 105،
106، 109، 111، 135، 137، 142،
148
الفلسفة المدرسية 15، 17، 46، 50
الفن 26، 42، 54، 58، 114، 117، 118،
120، 121، 122، 129، 142، 145،
164
الفن الرومانسي 26
الفهم ... 15، 21، 22، 23، 42، 57، 69،
77، 80، 82، 83، 88، 93، 94، 112،
127، 142، 145
الفيزياء 20، 21، 22، 71، 74، 80، 82،
83، 87، 102، 107، 129
الفيزياء المجرية 82، 83
الفيزياء النيوتونية 71، 102، 107

ق

القانون 36، 38، 78، 82، 84، 93، 142،
147
القبلي 142، 145
القضية 50، 52، 53، 55، 58، 59، 60،
62، 64، 66، 67، 77، 105، 142،
149
القلب 39، 124
القلق 37، 45، 142، 145
القوة 38، 74، 80، 84
القوى المنتجة 142، 146
القياس 50، 51، 52، 53، 54، 66، 142،
144، 150
القيم الحيوية 38، 41
القيم العقلية 38، 41

المقاربة. 6، 11، 13، 29، 31، 89، 128،
143، 145، 163
المقولة / المقولات 38، 71، 106، 143،
145
المكان 5، 69، 70، 77، 81، 82، 88، 128،
الملاحظة 9، 12، 15، 20، 53، 60، 67،
78، 80، 81، 84، 86، 91، 94، 95،
96، 108، 113، 118، 144، 148
الممارسة 7، 12، 16، 36، 37، 46، 95،
110، 144، 148
المنطقة 68، 69، 130، 144، 147
المنطق الرّمزيّ 52، 56، 58، 68، 144،
147
المنطق الحديث 54، 66
المنطق الصّوريّ 49، 50، 69، 144، 147
منطق بور-روبال 50، 51
المنطق .. 12، 49، 50، 51، 52، 54، 56،
58، 63، 66، 68، 69، 104، 130،
136، 144، 147
المنهج 10، 30، 88، 93، 96، 144، 148
الموضوع 13، 15، 20، 22، 23، 25، 49،
51، 62، 63، 68، 69، 71، 73، 83،
84، 87، 89، 116، 122
الموضوعيّة 25، 34، 86، 117، 144، 148
الموقف الجماليّ 117، 122، 144، 145
الموقف الدينيّ 115، 117
الموقف الرومانسيّ 30، 38، 40
الموقف الصوفيّ 34، 37
الموقف العقليّ 35، 37، 93، 94، 103،
113، 114، 117، 119، 120، 122،
123
الموقف اللاعقليّ 119
الموقف الهويّ 126
الموقف الوجوديّ 44
المتافيزيقا .. 44، 45، 103، 135، 144،
148
الميثولوجيا 36، 37، 144، 148

الماركسيّة .. 46، 109، 110، 111، 143،
147
الماهية 45، 110، 143، 146
مبدأ الثالث المرفوع 62، 143، 148
مبدأ الهوية 61، 62، 143، 148
مبدأ عدم التناقض 67، 143، 148
المبرهنة 143، 150
المتخيّلة 32، 43، 143، 147
المتعلّق 9، 143، 149
المتكافئات 58، 62
المثاليّة 73، 74، 117، 143، 146
المحتمل 5، 143، 148
المدرسة اللاهوتية 18، 19
المذاهب الفلسفيّة الكلاسيكيّة ... 124
المذهب الوضعيّ 29، 144، 148
المصادرة 68، 143، 148
مصادرة على المطلوب 68، 143، 148
المصادفة 62، 143، 146
المعرفة البرهانية 20
المعرفة الصّوفيّة 18
المعرفة العقلية .. 14، 18، 22، 34، 70،
95، 133
المعرفة العلميّة 6، 36، 69، 72، 73، 93،
113، 130
المعرفة الموضوعيّة 34، 86، 117
المعقول 9، 19، 84، 108، 143، 147
المعقوليّة .. 80، 81، 83، 86، 87، 104،
105، 106، 109، 110، 112، 143،
149، 164
معقوليّة التّاريخ 105، 110
المعقوليّة النيوتونيّة 82
المفارقة .. 63، 83، 86، 117، 143، 148
المفهوم 6، 9، 11، 26، 27، 38، 45، 49،
74، 80، 88، 91، 95، 99، 100،
102، 103، 107، 127، 128، 129،
143، 145، 164

155 كُشف المصطلحات

الهوى.. 39، 45، 46، 114، 122، 123،

125، 126، 144، 148

الهيكلية..... 110

و

الوجود. 25، 31، 39، 45، 46، 49، 53،

61، 62، 70، 74، 85، 93، 101،

103، 104، 122، 136، 144، 146،

الوجودية..... 6، 13، 30، 44، 45، 46،

136، 144، 146

الوسط العدل..... 16

الوضعية. 11، 29، 36، 80، 126، 135،

144، 148

الوعي.. 10، 25، 33، 36، 38، 46، 72،

86، 88، 94، 105، 106، 111، 116،

125، 144، 145

الوعي الشعبي..... 36

الوعي الصوفي..... 36

الوعي الفردي..... 94

الوعي الفلسفي..... 72

الميكانيكا... 78، 79، 82، 91، 93، 102

الميكانيكا الكلاسيكية..... 78

ن

النسبية..... 81، 93، 144، 149

النسق 66، 67، 75، 81، 96، 118، 144،

150

النظرية 20، 70، 71، 82، 91، 96، 98،

144، 150

النظرية التمجعية..... 82

النفي. 26، 31، 55، 59، 66، 74، 144،

148

النقد 22، 23، 24، 46، 91، 110، 123،

135، 144، 145

النموذج 10، 12، 20، 27، 35، 39، 49،

71، 82، 84، 87، 95، 96، 97، 98،

105، 106، 110، 116، 120، 127،

144، 148

ه

الهندسة..... 10، 71، 75، 104

الهندسة / الهندسات اللائقية 74

كشف أهم الأعلام

أ /

- أراقون 43
 أرخميدس 78
 أرسطو 14، 16، 17، 18، 69، 70، 77،
 78، 84، 87، 117، 122، 135
 أفلاطون 14، 15، 22، 34، 38، 39، 61،
 73، 101، 117، 124، 135
 إقليدس 75، 122
 انقلس 109
 أويلدس الميلي 63
 إينشتاين 82، 93

ب

- بأيقي 116
 برادين 35، 136
 براك 121
 برقسون 29، 39، 102، 127، 136
 برثيفيك 72، 74، 136
 بروتون 43
 بروست 123
 بريكلاس 26
 بَسْكَال 12، 38، 39، 59، 117
 بشلار 72، 73، 74، 98، 136
 بقماليون 127
 بكون (فرنسوا) 76
 بلانك 82
 بونكاري 99
 بيكاسو 121

ت

- تايلور 35
 تومًا الأكويني 18، 19

ج

- جايمس 29، 32
 جيفنس 69، 89، 93
 جيلسن 18

د

- دُونِس سَكْتُ 18
 ديكارت 19، 20، 21، 46، 76، 103،
 124، 135، 163

ر

- الرّواقِيّون 14
 روبسبيار 9
 رويزبروك 18
 ريمان 76
 رينان 11

س

- سارتر 6، 45، 46، 136
 سان برنار 18
 سان بونافنتير 18
 سانت تاراز دافيلا 32، 33
 سبينوزا 31، 46، 86، 114، 125، 135
 سقراط 14

ف

- فابار 87
 فَاَرْمَا 107
 فَاَن دِك 121
 فرايزر 35
 فشنار 88

ليبتنس 103، 79، 68
 لِيَسِيَانُ 106
 ليون وَلِرَاسُ 89

م

مارتان لوثار 100
 ماركس 135، 110، 109
 مُونْدِرِيَان 121
 ميرور 121
 ميللار 41

ن

نَبُولِيُونُ بُونَابَارْت 106
 نيتشه 29
 نيوتن 122، 79، 76، 74، 24

هـ

هَالِس (فرانتس) 121
 هُبَايْمَا 121
 هيقل 110، 105، 27، 26، 25، 24
 163، 135

و

وَلِرَاس 97، 93

فلتار 104
 فيات 21

ق

قرانجي 136، 7، 6، 5، 4، 3، 1
 قليلاي 116، 95، 79، 78، 77، 76

ك

كَارَلَايِل 99
 كاسيرار 136، 36
 كاندُنسكي 121
 كانط 135، 71، 70، 24، 23، 22، 21
 163

كَرْنَايِي 38
 كليكلاس 38
 كُنْدُرْسَاي 112، 10، 4، 3
 كورنو 137، 111
 كوئنت 135، 80، 36، 29
 كيركقارد 45

ل

لُفي-بريل 136، 35، 31
 لُورَانْس 41
 لُوي دي بروي 82
 لول (رامون) 68

الفهرس

3	توطئة المترجم
9	مقدمة
11	I. تعدّد سبل المقاربة
13	II. العقل عند القدامى
17	III. العقل في العصر الوسيط
19	IV. ديكارت
21	V. كانط
24	VI. هيجل

الفصل الأول: ثلاثة مواقف سلبية

29	I. في اختيار مقارنة سلبية
31	II. التّصوّف الدينيّ
34	III. السّحر والأساطير
38	IV. الرومانسيّة والقيم «الحيويّة»
40	V. مظهران لرومانسيّة معاصرة
40	1. شهرة التّحليل النّفسيّ
42	2. وهج السّرياليّة
44	VI. «الإنسان هوّى عديم الجدوى»

الفصل الثّاني: العقل في العلوم

50	I. المستوى التّركيبيّ للعقل الصّوريّ
61	II. المستوى اللسانيّ
64	III. المستوى الأكسيوميّ
69	IV. التّصوّر التّبوتيّ للعقل العلميّ
72	V. تحولات العقل
75	VI. حركيّة العقل الرّياضيّ
76	VII. العقل الخلاق في العلوم الفيزيائيّة
83	VIII. ما هو إذن، في هذا المجال، التّفسير العقليّ؟
87	IX. العقوليّة ونقل المناهج العلميّة
92	X. العقل التّجريبيّ في العلوم الإنسانيّة

الفصل الثالث: العقل في التاريخ

- 99..... I. مفهوم الحدث واللاعقي
 101..... II. العلم والزمان
 103..... III. التاريخ بما هو تحققي تدريجي للروح
 106..... IV. التاريخ بما هو تجل لحرية الإنسان
 109..... V. التاريخ بما هو نتاج إنساني

الفصل الرابع: الإنسان العاقل

- 113..... I. السيد بآذا ومينارفا الساكنة
 114..... II. العقل والدين
 117..... III. الفن
 122..... IV. الهوى
 126..... V. العقل والآلات
 133..... خاتمة
 134..... قائمة المراجع
 137..... مسرد المصطلحات
 148..... كشف أهم المصطلحات
 156..... كشف أهم الأعلام

[la même chose]
 Quand on pense ~~à~~ la même manière
 on ne pense plus rien
 Bayrou

العقل

يصدر كتاب «جيل-جاستون جرانجي» حول العقل ضمن سلسلة «اضواء» التي تسعى إلى تمكين القارئ من مقارنة تأليفية ميسرة لمختلف المسائل الفلسفية والفكرية.

يضعنا هذا الكتاب امام مسألة ما زالت تحتفظ براهنتها، رغم ما حظيت به من إهتمام وبحث كبيرين قديما وحديثا، ولا سيما في العصر الوسيط العربي الإسلامي حيث يكاد كل فيلسوف يفرد العقل برسالة كاملة. ذلك ان هذه المسألة ما فتئت تعتني بما يجد من تطورات في مجالي المعرفة والممارسة وبما يطرا من تحولات تاريخية في الحياة السياسية والاجتماعية، وهو ما يستدعي البحث في العقل من جديد وإعادة النظر في التصورات السابقة التي انبنى عليها. وبالفعل، لا يقدم لنا الكتاب صورة عن تطور مفهوم العقل عبر العديد من الفلسفات فحسب، بل يقدم لنا ايضا وعلى وجه الخصوص كيفية اشتغاله في مختلف حقول المعرفة العلمية كما ينظر في نوع العلاقات التي تقوم بين العقل واهم اوجه التجربة الإنسانية، النفسية منها والعقائدية والإبداعية.

الناشر



الثمن: 5,000 دت

آدم