البداهة الميتافيزيقية عقلٌ وحدسٌ وعى الصِّلة الاتحاديّة بين الاستدلال المنطقي والحَدس الباطني

بديع الكسم

فيلسوف وأكاديمي راحل - سوريا

ملخص إجمالي

هذه المقالة للفيلسوف السوري الراحل بديع الكسم (1924-2000) مستلّة من كتابه «البرهان في الفلسفة» وهو نفسه أطروحته للدكتوراه التي وضعها تحت عنوان: «فكرة البرهان في الميتافيزيقا» وقدمها في جامعة جنيف - سويسرا عام 1958. المشهور عن هذا الكتاب، وكما يجمع عدد من الفلاسفة والمفكرين من أوروبا والعالم العربي، انه يكشف عن قدرة استثنائية لدى الكسم في تظهير مكانة العقل على الاستدلال وتقديم البراهين الدقيقة في علم الوجود والإيجاد. إلى ذلك يُنظر إلى هذا الكتاب - وهذه الدراسة فصل أساسي منه- بوصفه انعطافة مفارقة في إبداع القول الفلسفي عربياً وعالمياً؛ وخلافاً لما درجت عليه فلسفات الحدائنة لجهة اعتبار العقل الاستدلالي القياسي وحده دون سواه هو المحجة الأخيرة والنهائية.. فقد سعى الكسم إلى بيان التكامل الميتافيزيقي بين العقل المجرد والحَدس الباطني لفهم عالم الوجود وإدراك حقائقه ولقد بدا للناظر في مقاصد الكسم أن البداهة الميتافيزيقية التي انطوت عليها مباحث الكتاب إنما تشكل مقدمة تأسيسية لنظرية معرفة جديدة في الفلسفة الحديثة.

* * *

مفردات مفتاحية: البداهة الميتافيزيقية - العقل الاستدلالي - الحَدس الباطني - البرهان العقلي - فلسفة الحدائنة.

تمهيد

ليس من مخالفة بين الاستدلال الميتافيزيقي والاستدلال المنطقي. ومعنى هذا أنه ما من نظرية فلسفية كبرى يمكن أن تكون متناقضة داخلياً. والبرهان الذي يدعمها ويؤيدها لا ينطوي، في الواقع، على خطأ في الاستدلال يمكن التحري عنه بالاعتماد على قواعد الفكر المتسق وحدها. أمّا محاولات بعض المنظرين على صعيد التفكير الميتافيزيقي - والتي استهدفت وضع مناهج الفيلسوف النظرية خارج نطاق المنطق الصوري - فقد كانت محاولات عقيمة وغير مثمرة، لأن بعضها يركز على تقويم خاطئ للنهج الحقيقي لهذه البرهنة الفلسفية أو تلك؛ وبعضها الآخر على التباس في الحدود المنطقية.

في سياق مساعيها الى تسهيل الكتابات والنصوص الإبداعية ارتأت الهيئة العلمية لفصلية «علم المبدأ» إعادة نشر هذه المقالة لأهميتها النظرية في عالم الفلسفة والميتافيزيقا، ولتناسها ومحور هذا العدد المخصص حول ماهية العقل وهويته والأطوار التي يقطعها لإدراك العالم.

من هنا، بوسعنا أن نسلّم تماماً مع ريبو، أو رينيانو، أو بيرلمان، بأن البرهان الميتافيزيقي يقوم، بوجه عام، على أساس حدوس عاطفية، أو على أساس أحكام قيمة. ولكن، إذا كان معنى هذا أن نقطة انطلاق البرهان الميتافيزيقي تتكون، في بعض الأحيان، بفعل حقائق من طبيعة عاطفية أو قيمية، فهذا لا يستتبع القول بأن الانتقال العقلي من حقيقة إلى أخرى هو انتقال زائف منطقياً، أو خارج على المنطق. كذلك بوسعنا أن نسلّم، مع كولنوود وجان هرش، بأن التوكيد الميتافيزيقي لا يستتج من حقيقة كلية وموضوعية بل من اتخاذ موقف، هو موقف ميتافيزيقي في الأصل. ومع ذلك، لا نرى أن مثل هذا الترابط بين التوكيدات الميتافيزيقية يمكن أن يكون من طبيعة تسوّغ قيام تعارض بين استدلال الفيلسوف واستدلال المنطقي أو العالم. وعليه، وجدنا من الضروري أن نحفظ لمفهوم «الدور» بدلالاته التقليدية، وأن نتناوله بوصفه خطأً صورياً خالصاً.

نلفت، بدايةً، إلى أن التمييز البارح الذي أقامته جان حرش بين «الدور الفاسد الزائف» و«الدور الفاسد الحقيقي»، يتيح لنا فهم كيف أن الاستدلال الذي يقوم به فيلسوف صادق لا ينطوي، في الحقيقة، على دور منطقي بحصر المعنى، أو - إذا شئت - على دور يناقض المنطق بحصر المعنى. لا بل نعتقد بأن كل نظريات الاستدلال الميتافيزيقي، التي ناقشناها آنفاً، تنتهي، إذا ضغطنا عليها ضغطاً كافياً، إلى الاعتراف بأن العقدة في مشكلة البرهان الفلسفي تكمن بالأحرى في جزئه الحدسي، لا في جزئه النظري، في نقطة انطلاقه، وليس في النهج الذي سار عليه. ولا شك في أن النتيجة المباشرة لهذا «الإرجاع» للسر الميتافيزيقي هي قطع الطريق على تلك المنازعات الفلسفية العقيمة، التي تعيش منعزلة على صعيد الاتساق الصوري، وعلى صعيد دقة الاستنتاج، وذلك إثارة

للسهولة، أو بسبب التفسير الخاطيء، أو بتأثير الوهم.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الاستدلال السليم، الصحيح والصادق صورياً، ليس محتمماً أن تكون نتيجته صحيحة وصادقة مادياً، لأنّه لا يتضمّن صدق مقدماته. وسبق لأرسطو أن أدرك هذا وفهمه تماماً. وقد رأينا أنّ روجييه لم يحالفه التوفيق حين جنح إلى اتّهامه بأنّه يخلط بين مادّة البرهان وصورته. فما أغرب أن نجد أنّه ليس من النادر العثور على نظريّات تعارض التمييز الجدريّ بين الحدس والنظر العقليّ. كما رأينا أنّ جالابير، مثلاً، يرمي إلى تأسيس «البداهة بالمعنى الدقيق للكلمة» على الاستدلال^[1].

في هذا السياق، يحدثنا ج. قياتو، وهو تومائيّ مع لمسة برغسونيّة وبلوندليّة، عن «الاتّحاد المشخصّ بين النظر العقليّ والحدس»^[2]. من المؤكّد أنّه يبدأ بالتمييز بين هاتين العمليّتين وتحديد خواصّهما المميّزة تحديداً بارعاً. غير أنّه يسترعي الانتباه، بعد ذلك، إلى أنّ المعرفة الحدسيّة والمعرفة النظرية - من دون أن تكونا قابلتين للانفصال واقعيّاً - هما حاضرتان على نحو من الأنحاء، إحداهما في الأخرى، حضوراً مشخصاً^[3]. وهو في الواقع، لا يجد أيّ عناء في بيان أنّ «المعرفة هي دائماً الرؤية رؤية عقليّة»؛... وهذا الأمر يؤوّل إلى القول بأنّ «كلّ معرفة هي، في الحقيقة، معرفة حدسيّة، وأنّ الحدس وحده معرفة». أمّا النظر العقليّ، فما هو إلّا «سبيل للوصول، ووسيلة، وطريقة لبلوغ المعرفة؛ أو هو بتعبير آخر، معرفة صائرة، في طور النموّ، وفي طور العمل. إنّ ما هو نظريّ هو استطلاعة الفكر. فالفكر يمارس النظر لكي يعرف، ولكن فعل المعرفة ذاته عنده هو رؤية»^[4].

لكن، ينبغي أيضاً أن نوافق قياتو في أنّه «لا يوجد نظر عقليّ بلا حدس، لأنّ هذا الحدس حاضر «في الحدّ الأوليّ من المجرى النظريّ» و«على طول مسيرته» وفي «حدّه الأخير»^[5]. أو لم يقل ديكارت عن عمليّة استنتاج أمر من أمر آخر تتمّ بالحدس؟^[6]. وهذا اللاحق للنظر بالحدس يعني أنّ الفعل الحدسيّ هو الأساس الذي يقوم عليه تسويغ كلّ خطوة من خطوات الاستنتاج. فمن الواضح أنّ الإدراك العقليّ الذي يسمح لنا بالانتقال من حقيقة إلى نتيجةها اللّازمة عنها (أو الذي يقسّرنا على ذلك)، إنّما هو فعلٌ حدسيّ.

بيد أنّ رؤية النتيجة اللّازمة، أو حدس النتيجة، ليس حدساً مباشراً، ولا بداهة أولى. فلا غنى إذن عن المحافظة على التمييز بين الحقيقة الأولىّة والحقيقة الفرعيّة أو المبرهنة. ولا يعترض قياتو،

[1]- أنظر، ص 48.

[2]- ج. قياتو: النظر العقلي والحدس، ص 29.

[3]- م. ن. ص 39.

[4]- م. ن.، ص 40-41.

[5]- م. ن.، ص 41-47.

[6]- أنظر: قواعد لقيادة العقل، ص 11.

من حيث المبدأ، على ذلك. ولكنّه ينسأه، على ما يبدو، عندما يحاول أن يبين أنه «لا يوجد كذلك، في الزمان، حدس بلا نظر عقلي». وهو ينهنا إلى أنه ينبغي أن نفهم من ذلك «أنه لا يوجد، في الزمان، حدس لا يندمج في سياق نمو نظري، يكون هذا الحدس منه بمثابة البذرة، أو النسغ، أو الثمرة»^[1]. فليس من الصعب إذن، كما نرى، البرهان على أن الحدس وحده لا يكفي بذاته، وأنه يتضمّن - عندما يكون ثمرة نمو نظري - استدلالاً. ولعلّ بوسعنا هنا الردّ بأن الحدس، الذي يندمج في سياق نظر عقلي لا يقوم تسويغه على أساس هذا النظر العقلي.

في هذا الإطار، لا يترددّ قياتو في إلحاق بداهة المبادئ العقلية بالنظر العقلي. فهو يقول: «لا ريب في أن المبادئ بديهية، لا غيرها، وإنما بذاتها. ولولا ذلك لما كانت هي المبادئ، ولافترضت مبادئ أخرى. إنها تسوّغ كلّ نظر عقلي من قبل أن ينتج منها. ولكن هذا لا يعني القول بأنها حدسية على نحو مستقل عن النظر العقلي الذي توجّهه وتقوده. فهي إنّما تسوّغ وتؤسّس وتوجّه لمصلحة النظر العقلي، وإنما هي، بكلمة واحدة، تسفر عن بداهتها ويشرق حدسها بالممارسة»^[2].

من جهتنا، نعتقد بأن هذا التنازل لهذا النوع من الاختبارية يقرب تصوّر قياتو من ذلك التصوّر الذي لا يرى في مبادئ العقل إلاّ كسباً من التجربة المعاشة. والواقع أن النظر العقلي، الذي يستخدم مبدأ السببية، مثلاً، لا يكون صحيحاً إلاّ إذا كان المبدأ صحيحاً سلفاً. لكن القول بأنه هو الذي يسمح للمبدأ بأن يكشف عن ذاته يكافي، على نحو من الأنحاء، نفي السمة القبليّة في المبدأ. اللهم إلاّ إذا أوضحنا أن حدس المبادئ ليس مشروطاً بالنظر العقلي إلاّ على الصعيد النفسي. وهذا الأمر لا يدّمّر، على الصعيد المنطقي والأنطولوجي، الأولوية أو الأولوية المطلقة للمبدأ بالقياس إلى النظر العقلي.

الأمر الذي يبدو لنا غائماً أكثر عند قياتو هو اهتمامه ببيان دور النظر العقلي في الحدس البرغسوني: «أمّا الحدوس التركيبيّة، التي حدّثنا عنها ديكرت، والحدوس الوجدانية، التي حدّثنا عنها برغسون، فلا حاجة تقريباً إلى التذكير بأنها تفترض إعداداً وتحضيراً في الزمان، وأنّ هذا الإعداد أو التحضير يؤلّف النظر العقلي لحمته وسداه. إنّها حدوس «مستحقّة». وإذا كانت حدوساً مباشرة، فما ذلك لا لأنها توصلت بإجراءات استقرائية واستنتاجية دؤوبة، وممارسات طويلة صبورة مولّدة للمادّات والفضائل، إلى حذف الوسطاء أو دمجهم، وهم الوسطاء الذين تعيّن على هذه الحدوس أن تستعين بهم في البداية. والواقع أنّ في الرؤية «مباشرة» قد اكتسب كسباً غير مباشر»^[3]. صحيح أنّ الحدس، في رأي برغسون، لا ينبثق في الوجدان خارج كلّ جدل، ولكن لا يؤلّف نقطة

[1]- قياتو: م. ن، ص 50.

[2]- م. ن، ص 57.

[3]- م. ن، ص 55.

انطلاق، ولا يعدُّ حقيقةً أولى، إنمَّا يمثل، بالأحرى، المرحلة الأخيرة من التأمل، أو - إذا شئت - العقدة التركيبية المؤلفة من العديد من التجارب المعاشة. وهذا ما يؤول بنا إلى التمييز بين تصوُّرين للحدس، بدلاً من تصوُّر واحد.

1. الحدس المركَّب والحدس التأسيسي

لنتذكر كيف أدرك برغسون معنى الحدس الأساسي في فلسفة اسبينوزا أو بركلي، وكيف فهمه. فهو يقول: «... لا أعرف شيئاً أعمق مغزى من التباين الشاسع بين الشكل والمضمون في كتاب مثل كتاب الأخلاق: فمن جهة، هذه الأشياء الهائلة التي تدعى «الجوهر» و«الصفة أو المحمول» و«الجهة»، والعدة الرائعة من النظريات مع التعريفات الآخذة بعضها برقاب بعض، واللوازم والهوامش والحواشي، وهذه المجموعة من الآليات المعقَّدة، وهذه القوَّة الساحقة، التي تجعل المبتدئ أمام كتاب الأخلاق مذهولاً إعجاباً ورهبة، وكأنه أمام بارجة من طراز البارجة دريدنوت. - ومن جهة أخرى، شيء مرهف ودقيق وبالغ الخفَّة حتى يكاد يكون أثرياً، يفلت من بين يديك حين تقترب منه، ولا يمكنك النظر إليه، حتى من بعيد، من دون أن تغدو عاجزاً عن الاهتمام بأيِّ شيء آخر مهما كان، حتى لو كان يعدُّ في رأس ما يستدعي الاهتمام، وحتى لو كان التمييز بين «الجوهر» و«الصفة أو المحمول»، وحتى لو كان ثنائية «الفكر» و«المادة». وخلف الكتلة الثقيلة من المفهومات ذات الصلة بالمذهب الديكارتي والمذهب الأرسطي، يقف حدس اسبينوزا، وهو حدس لا يمكن لأيِّ تعبير أن يكون بسيطاً بالقدر الكافي للإعراب عنه. فلنقل، مكتفين بتقريب المعنى، إنَّ الشعور بوجود التزامن بين الفعل الذي به يعرف عقلنا الحقيقة معرفة تامَّة، والعملية التي بها يولده الله، (...) وأنَّ الإنسان الخارج من الذات الإلهية، عندما يتوصَّل إلى العودة إليها، لا يرى بعدها إلاَّ حركة وحيدة، حيث كان، من قبل قد رأى الحركتين المتعاكستين في الذهاب والإياب. - إنَّ التجربة الأخلاقية تأخذ على عاتقها حلَّ التناقض المنطقي، وجعل الإياب ذهاباً، وذلك بحذف (الزمان) على نحو مفاجئ».^[1]

لن نجد كبير عناء كي نلاحظ أنَّ هذا الحدس، الذي يوحد بين «القفول» أو «الاهتداء» و«الصدور» أو «الفيض»، والذي يصف وجهة نظر الإنسان الخارج من الذات الإلهية، ويحلُّ بالتجربة الأخلاقية تناقضاً منطقياً، لا يشكُّ قاعدة المذهب السبينوزي أو نقطة انطلاقه: وإنمَّا لبَّه وصميمه، أو فنقل أوجَه وذروتَه. فليس عبثاً أنَّ اسبينوزا لم يضعه في المكان، الذي وضع فيه بديهياته. صحيح أنَّ مثل هذا «الحدس» لا يتجلَّى لا متغدياً بالنظر العقليِّ ومتضحاً به. ولكن لا ينبغي، في هذه الحالة، أن نخلط بينه وبين المعرفة الحدسية، التي تتحقَّق، بحسب التعريف نفسه، خارج كلِّ نظر عقليِّ.

[1]- الحدس الفلسفي، في «الفكر والمتحرِّك»، ص 123-124.

وحدهس بركلي، كما يصفه برغسون، يبين لنا، على نحو أفضل؛ أنه لا يمثل البداهة الأولى في فلسفته. إنَّ عمل هذا الفيلسوف يتلخَّص، برأيه، في أربع دعاوى أساسية: «الأولى، التي تضع تعريفاً لنوع من المثالية، والتي بها تتعلَّق النظرية الجديدة في الرؤية (وإن كان الفيلسوف قدَّر أنَّ من الفطنة أن يعرض هذه النظرية على أنها مستقلة) يمكن أن تصاغ على هذا النحو: «المادة هي جملة من الأفكار». وقوام الثانية هو الزعم بأنَّ الأفكار المجردة والعامَّة ترجع إلى كلمات: وهذه دعوى المذهب الإسمي. والثالثة تؤكِّد واقعية الأرواح وتميُّزها خصوصاً الإرادة: ولنقل إنَّها دعوى المذهب الروحانيّ أو المذهب الإراديّ، أمَّا الأخيرة، والتي يمكن أن نسميها دعوى مذهب التأليه، فتقرّر وجود الله مستندةً، بالدرجة الأولى: على مشاهدة المادة».^[1]

هذا كلُّه واضح كلُّ الوضوح. غير أنَّ برغسون يضيف أنَّ من المحال «أن نفحص فلسفة بركلي بانتباه من دون أن نرى الدعاوى الأربع التي ميّزناها فيها، تتقارب في البداية، ثمَّ تتداخل بعضها في بعض، بحيث إنَّ كلَّ واحدة منها تبدو وكأنَّها غدت حبلية بالثلاث الأخريات...»^[2]. ومن وجهة النظر هذه تبدو النظرية، على حدِّ قول برغسون «كمثل كائن عضويّ وليس كتجميع»^[3].

ماذا يعني هذا الكلام بالضبط؟ لا مرأى في أنَّ النظرية الفلسفية تؤلَّف كياناً عضوياً تتكامل أجزاؤه بطريقة معيَّنة، بمعنى أنَّ لكلِّ جزء منها مكانه المحدَّد بدقَّة في البناء برمته. ويكفي أن نسحب الجزء، الذي في الدور الأسفل، حتى نعرض للخطر الجزء الذي في الدور الأعلى. وهذا يفضي إلى القول بأنَّ التوكيد غير المباشر يستمدُّ حقيقته وتوازنه من التوكيدات السابقة عليه. وعلى كلِّ حال، هذا هو المعنى الذي به يضع نفسه على أنه مثبت أو مبرهن. ولو ضربنا مثلاً بآية نظرية هندسية لظهر لنا ذلك بوضوح. فالنظرية الهندسية لا تبني بتجميع عدد من القضايا.

ولكن عندما ننظر إلى مذهب فلسفيّ كامل نظرنا إلى كيان عضويّ، فإنَّنا نذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، ونسلّم بوجود تسلسل ضروريّ بين التوكيدات المختلفة، أو النظريات، التي تكون لبنات بنيانه. وما أغرب أن نرى برغسون نفسه يلجأ إلى مثل هذه المسلّمة في التحليل الذي أجراه لفلسفة بركلي. لأنَّنا نعرف أنه يحاذر في فلسفته الخاصَّة أن يقع في أيَّة مذهبة منطقية للحقائق التي يكتشفها.

نحن لا نعتقد بأنَّ دعاوى بركلي الأربع مترابطة ذاتياً، بحيث يمتنع علينا أن نرفض إحداها من دون أن نرفض الأخريات، إنّما هي منفصلة حتى في ذهنه. ولقد سبق لبرغسون أن لمَّح إلى نظرية الرؤية، وجرى الحديث عن «فلسفتين» لبركلي، بقصد القول أنَّ الفيلسوف غير موقفه، في هذه

[1]- م. ن. ، ص 125.

[2]- م. ن. ، ص 126.

[3]- م. ن. ، ص 127.

النقطة أو تلك، من نظريته، ولكن ليس في نظريته برمتها^[1]. فلا يغيبنَّ عن البال أنه حتى اسبينوزا، الفيلسوف المهندس، لا يريد أن يربط مصير أية قضية من قضايا كتابه «الأخلاق» بمصير أية قضية أخرى. إنه يعلم حقَّ العلم أنه يدخل بديهيات جديدة وتعريفات جديدة في مستهل كلِّ قسم من أقسام كتابه. فمن الممكن، بالتالي، رفض بعض قضاياها، والمحافظة على القضايا الأخرى في الوقت نفسه. ويبدو لنا من قبيل التبسيط حقًا القول مع فينلون أنه «ما أن تصيب من مذهب اسبينوزا في موضع من المواضع، حتى تنقطع سلسلته المزعومة كلها»^[2]، أو مع غوسدروف بأنه يكفي أن نسلّم بالتعريف الأول من الكتاب الأول من الأخلاق، حتى نسلّم «في الوقت نفسه بنظرية اسبينوزا كلها»^[3].

وإذا عدنا إلى مثل الهندسة نقول: من الواضح أننا عندما نرفض في الهندسة الالاقليديَّة مسلّمة من مسلّمات إقليدس، لا نرفض كلَّ النظريات الإقليديَّة، ولكن بعضها وحسب، وعلى وجه التحديد النظريات التي تستند إلى المسلّمة المرفوضة. وفضلاً عن ذلك، أليس بوسعنا أن نسلّم مع توما الأكويني، بنظرية وجود الله، من دون أن نسلّم بنظرية المعرفة الملائكيَّة؟ أليس بوسعنا أيضاً أن نوافق مع برغسون على فلسفة الحدس، وأن نعترض، في الوقت نفسه، على فلسفته في «منبع الدين»؟ إننا نعتقد اعتقاداً جازماً بأنه لم ينفق سنوات في التأمل من أجل استخلاص فلسفته الأخلاقيَّة والدينيَّة من الأجزاء الأخرى من مذهبه، أو من الحدس الأساسي في هذا المذهب. لقد أراد، بالأحرى، أن يتألف مع عالم جديد، مع تجارب جديدة، لكي يصل إلى تصوّر لا يمكن التنبؤ به على كلِّ حال، كونه تصوّراً جديداً في جوهره.

مع ذلك، فإنَّ برغسون عندما حاول أن يلقي الضوء على الدعاوى الأساسيَّة عند بركلي، لم يتردّد في أن يقول: «... ينبغي مع ذلك أن أشير، بالنسبة إلى دعوى واحدة أو اثنتين من الدعاوى الأربع، إلى أنه يمكن استنتاج أية دعوى منها من سائر الدعاوى»^[4]. فعندما فحص مثاليَّة بركلي في مغزاها العميق رآها «تتوافق مع المذهب الإسميِّ». وعندما انتقل من نظرية وجود الله إلى نظرية الأرواح، كتب قائلاً: «إذا كان جسم مصنوعاً من «أفكار»،... فلن يتمكن من التأثير في أجسام أخرى؛ وعلى ذلك لا بدّ من أن تكون حركات الأجسام آثاراً ناجمة من قوّة فاعلة أنتجت هذه الأجسام نفسها، وبسبب من النظام الذي يشهد عليه العالم، لا يمكن لها أن تكون إلاّ علّة عاقلة»^[5]. وأخيراً «إذا

[1]- أنظر في هذه المسألة: نجيب بلدي، في «فلسفة بركلي الدينيَّة».

[2]- فينلون: رسائل في موضوعات مختلفة في الميتافيزيقا والدين، الرسالة الخامسة، رقم 1، الأعمال الكاملة، ط. غوم، م 1، ص 129، نقلاً عن جول مارتان: ابرهان الفلسفي، 1898..

[3]- غوسدروف: المفصل في الميتافيزيقا، ص 22.

[4]- الفكر والمتحرّك، ص 127.

[5]- م.ن.، ص 128-129.

كان الله يطبع في كلِّ منَّا إدراكات، أو «أفكاراً» - كما يقول بركلي - فإنَّ الموجود الذي يتلقَّى هذه الإدراكات، أو بالأحرى الذي يمضي لاستقبالها، هو على العكس من الفكرة: إنَّه إرادة، لكنَّها - على كلِّ حال، لا تنفكُ تحدِّدها الإرادة الإلهية بلا انقطاع^[1]. ويختتم برغسون كلامه بقوله: «وهكذا يغدو العقل البشريُّ، والمادَّة، والعقل الإلهيُّ حدوداً لا نستطيع التعبير بها، إلَّا بتبعيةٍ أحدها للآخر. ونجد أنَّ المذهب الروحانيَّ نفسه، عند بركلي، لا يعدو كونه وجهاً من وجوه دعوى لا على التعيين من الدعاوى الثلاث الأخرى». ومن المفيد القول، في هذا الإطار، أنَّ استعادة هذا الاستنتاج البرغسونيِّ ومناقشته في تفاصيله تستغرقان وقتاً طويلاً. فلنكتفِ بالقول أنَّه استنتاج يحبس، على ما يبدو، فلسفة بركلي داخل دور، ثمَّ يترك هذا الدور معلّقاً في الهواء.

صحيح أنَّ بوسعنا في الهندسة الاقليديَّة، على سبيل المثال، أن نبرهن على المسلّمات انطلاقاً من النظريَّات، إذا عددنا هذه النظريَّات مسلّمات. ولكن، مع ذلك، يبقى أنَّ المنطق الحقيقيَّ في الهندسة الإقليديَّة يفترض مسلّمات إقليدس سلفاً. أمَّا في حالة بركلي فما من مسلّمات. إنَّ كتاب «مبادئ المعرفة البشريَّة» يبدأ بانتقاد الأفكار العامَّة والمجرَّدة، وبناء المذهب الإسميِّ. أمَّا المادَّة فلا وجود لها، لأنَّ مفهومها مفهوم مجرد ليس إلَّا. في هذا الصدد، يقول بركلي: «... وهكذا نرى إلى أيِّ حدِّ كانت عقيدة الوجود القائم خارج عقل الجواهر الممتدَّة المتحرِّكة مرهونة وتابعة لهذه النظريَّة الغريبة في الأفكار المجرَّدة»^[2]. وبعد ذلك بقليل يقول: «لو أعدنا البحث في أقوال الفلاسفة الأكثر تحريماً للدقَّة عن المعنى. الذي يعطونه للجوهر الماديِّ، لوجدناهم يعترفون بأنَّهم لا يحملون هذه الكلمات معنى مختلفاً عن الفكرة العامَّة للوجود موحَّدة مع المفهوم النسبيِّ لحامل الأغراض. فالفكرة العامَّة للوجود تبدو لي الأكثر تجریداً والأكثر امتناعاً على الفهم بين الأفكار طراً»^[3].

إلى ذلك، فإنَّ الوجود هو الوجود المدرك (esse est [ercipi]) ولا بدَّ من أن يسبق توكيد وجود الله، لأنَّ هذا التوكيد ينبغي له، كي يتبرهن، أن يستند إلى مذهب اللاماديَّة. وتلخص الفقرات الثلاث والثلاثون الأولى من المبادئ ما هو جوهریُّ في فلسفة بركلي، وتتبع، على طريقتها، نظاماً للأسباب» غر قابل للعكس. ويبيِّن لنا أ. أ. لوس هذا النظام بطريقة ساطعة باهرة^[4].

من المؤكَّد أن برغسون لا يترك دعاوى بركلي الأربع في الفراغ، بل هو يعترف بأنَّه إذا كان مشهد نفاذ الدعاوى المتبادل يعطينا فكرة أصحَّ عن جسم النظريَّة، فهو لا يجعلنا ننفذ إلى روحها. ولذلك نجد بيزل قصارى جهده للوصول إلى الحدس الأصيل الذي يبيِّث الحياة في مواقف هذا

[1]- م.ن. ، ص 129.

[2]- مبادئ المعرفة الإنسانيَّة (ترجمة أ. لوروا، القسم الأول، 11.

[3]- م.ن. ، القسم الأول، 17.

[4]- أنظر أ. أ. لوس: لاماديَّة بركلي (بالإنكليزيَّة).

الفيلسوف الإنكليزي. وبرغسون يعثر على هذا الحدس، فيقول: «يبدو لي أن بركلي يرى المادة كمثل غشاء رقيق وشفاف قائم بين الإنسان والله. وهذا الغشاء يظل شفافاً طالما لم يلتفت الفلاسفة إليه ولم يشغلوا بهم، وعندئذ يتجلى الله من خلاله. ولكن ما أن يمسه الميتافيزيقيون، أو حتى الحس الشائع بما هو حسٌ ميتافيزيقيٌّ، حتى يخشن على الفور ويغدو سميكاً معتماً، ويشكّل ستاراً، لأنّ الكلمات من أمثال «الجهر» و«القوة» و«الامتداد المجرد» الخ.. تنزل خلفه، وتوضع عليه مثل طبقة من الغبار، وتقف أمامنا حائلاً دون رؤية الله بالشفافة»^[1].

حريّ القول أنّ فكر برغسون لا يقاوم حقاً. فكتاباته، حتى عندما تدرج في إطار توضيح عامٍ للنظرية الفلسفية، تسحرنا وتأخذ بمجامع قلوبنا. ولكن يبدو أنّها لا تصحّ دائماً. إنّها تكشف عن ساحر لا عن جدليٍّ محاور. وفي هذه المسألة، التي نعالجها، يبدو أنّ «نزعة البيولوجية» الأولى قد حملته - ويا لها من مفارقة! - إلى «نزعة منطقيّة» تتصف بالمبالغة والغلو، لأنّ النظر إلى فلسفة من الفلسفات في مجموعها، على أنّها كيانٌ عضويٌّ، يفترض سلفاً اتصالاً باطنياً بين أجزائها، ويقود بالتالي إلى البحث عن مبدأ هذا الاتصال في حدسٍ وحديّ. والحال أنّ المذهب الفلسفيّ هو تجمع أفكار غير متناقض بالتأكيد، أكثر ممّا هو كيانٌ عضويّ. ونعني بذلك أنّه ينطوي على كثرة من الدعاوى القائمة على أساس حدوس متميّزة. أمّا وحدة المذهب فينبغي البحث عنها في وحدة الفكر، الذي يضع المذهب لا في وحدة الحدس الذي يؤسّسها ويسوّغها. ويكفي أن ننسى هذا حتى نهبّ معترضين على فلسفة برمتها، متدرّعين بأنّها تضمّ بين دعاواها الأساسية دعوى نقد أنّها غير مقبولة. ويذكرنا شارل بيرلمان بأنّ «سيمون قيل تستمد حجة ممّا نجده في كتاب أرسطو من دفاع عن نظام الرقّ، لكي تدين مذهب أرسطو برمته، وليس هذا وحسب، بل لكي تدين أيضاً التيّار التومائيّ الذي يستلهمه»^[2]. ولعلّ بيرلمان قد أفرط في قسر فكر سيمون قيل المتنوع الأغراض. ولكن هذا لا يمنع أنّها كتبت تقول: «إنّ إنساناً يكلف نفسه عناء إنشاء تقييد لنظام الرقّ لهُوَ إنسانٌ لا يحبّ العدالة، ولا علاقة للقرن الذي عاش فيه بذلك البتّة. والتسليم بفكر إنسان لا يحبّ العدالة على أنّه فكر يعدّ مرجعاً وحجة، يشكّل إهانة للعدالة، التي لا مفرّ من أن ينالها العقاب بسبب نقص التمييز»^[3].

بدوره، يعترف نيكولا برديايف بأنّه لا يحبّ ديكارت. فقد كتب: «لا أستطيع أن أفكر في ملكوت الله، من دون أن أخصّص فيه مكاناً لهريّ موري.. لطالما أثارت نظرية ديكارت، التي تقول بأنّ الحيوانات ليس لها أرواح، وليست إلاّ آلات متحرّكة وحسب، تثير في نفسي النفور والضيق، لأنني

[1]- برغسون: م. ن. ، ص 131.

[2]- ش. بيرلمان و ل. أولبريشيس تيتيكا: الخطابة والفلسفة، ص 61. انظر أيضاً سيمون قيل: التجذّر، ص 206 - 207.

[3]- سيمون قيل: م. ن. ، ص 207.

أعدّها نظريّة خرقاء. وهذا هو السبب الذي من أجله لم أحب ديكرات قطّ»^[1].

من جهة أخرى، كان برغسون مستعداً لقلب دعويين (غير ثانويّين) من دعاواه في كتابه «منبع الأخلّاق والدين» في أعقاب بعض المناقشات مع الأب سرتيانج. والواقع أنّ سرتيانج قد كتب عن هذا الموضوع، فقال: «إنّ العلاقة بين المسيح والكنيسة غير محدّدة في مؤلّفات برغسون. يجب أن نقول إنّها لا تبدو فيها، إلّا على أنّها ظاهرة من ظواهر التاريخ، لا على أنّها ناتجة دينياً من طبيعة الأشياء. ولهذا كان المؤلّف يعلن أنّ «ما يدين به الدين للتقليد، ولعلم اللاهوت، وللكنائس» غريب عن الفلسفة. وكان من دواعي غبطتي أنّني جعلته يعدل عن هذا التصوّر، وكان ينبغي أن يكون توكيد مضادّ ملحّاقاً في طبعة قادمة من (المنبعان). ولكن الموت لم يُنحِ المجال لهذه الكلمة الطيبة أن تتحقّق، فظلّ المذهب يشوبه التشابه...»^[2]. وقال أيضاً: «كان برغسون معادياً للبروتستانتية، فهي - في نظره - هرطقة مسيحية مؤسفة. وكان يقول عنها إنّ هذا الغصن، بانفصاله عن الجذع، قد فقد النسغ. وكان يفسّر على هذا المنوال لماذا عجز البروتستانت دائماً عن تقديم متصوّفّتهم، في حين أنّ في الكنيسة الكاثوليكية قدّمت عدداً غفيراً من هؤلاء المتصوّفة. ومع ذلك، فإنّ تصوّره الخاصّ عن التصوّف يمكن أن يؤخذ بمعنى بروتستانتية، من حيث أنّه تصوّف فرديّ تماماً في أساسه، ولا يبدو اجتماعياً إلّا على نحو ثانويّ، وذلك عندما يكون تأييداً وتثبيتاً، ووسيلة للتعبير، وغنى في التماثل والتواؤم. وهذا أيضاً جعلته يعدل عنه، من دون أن يُتاح له أن يثبت كتابة فكره الجديد»^[3].

لقد أوردنا هذه الشهادة الطويلة لأنّها ذات مغزى. فهي تظهر، مرّة أخرى، ما يتّسم به التصوّر التركيبيّ للحدس الفلسفيّ من اتّباع الوهم والهوى، وصعوبة العثور على صلة باطنة، أو على تبعيّة متداخلة بين دعاوى مذهب من المذاهب، بل في وجه واحدٍ من وجوه مذهب فلسفيّ.

على هذا، نقول إنّ زمان الخلق الفلسفيّ ليس ديمومة متّصلة. إنّّه - إذا استعرنا هذه الصورة الجميلة من دانيال كريستوف - زمانٌ «خشن»^[4]. كما يبيّن لنا كريستوف بجلاء، في كتابه «الزمان والقيم»، أهميّة اللّحظات المنفصلة في عالم العمل الأخلاقيّ. ومن جهة أخرى، كتب إتيان جلزون بحق: «لقد كان من عادة فكتور دلبوس أن يقول إنّ كلّ مذهب فلسفيّ هو نتيجة لتسوية بين عدّة مبادئ، وليس نتيجة لمبدأ واحد. وبعض هذه المبادئ وظيفته منع أيّ مبدأ من سائر المبادئ من تنمية نتائجه بكامل آثارها. وكان [دلبوس] يعرف كانت معرفة أكثر من وثيقة، فلم يكن ممكناً إلّا أ، يلحظ هذه الواقعة. وحتى اسبينوزا، مهما بدا بسيطاً، يمكن أن يكون مثلاً آخر على ذلك، ونحن

[1]- ن. برديايف: الجدل الوجودي للإلهي والإنساني، ص 187.

[2]- سرتيانج: النور ومخاطر البرغسونيّة، ص 52.

[3]- م. ن. ، ص 54.

[4]- أنظر د. كريستوف: الزمان والقيم، ص 178.

نعترف بأننا لا نرى أيّة فلسفة كبرى لا يمكننا ذكرها مثلاً لتأييد ذلك»^[1]. ولكن، لمّا كنّا لا نبحث هنا في كيفية تحقيق توازن المبادئ في صلب المذهب الفلسفيّ، فقد اكتفينا بالبحث في كيفية وضع المبدأ نفسه في أساس تصوّر ميتافيزيقيّ، وفي قاعدته.

2. بدهاة الحدس الميتافيزيقيّ

من الصعب أحياناً التمييز، للوهلة الأولى، بين ما هو بديهيّ وما هو مبرهن في نظريّة فلسفيّة. ولكي نقتنع بذلك، يكفي أن نتذكّر البرهان على وجود الله بالحركة، عند أرسطو، وعند توما الأكويني. إذ يبدو أنّ نتيجة البرهان تتمّ برهنتها بالاعتماد على مبدأ عقليّ، وعلى ملاحظة واقعيّة. ويلخصّ جلسون هذا البرهان كما يلي: «كلّ متحرّك يتحرّك بغيره. وحواُسنا تبلغنا أنّ هناك حركة، كالحركة الشمسيّة على سبيل المثال. فالشمس، إذن، تتحرّك لأنّ شيئاً يحركها. ولكن الذي يحركها متحرّك أو ليس متحرّكاً. فإذا لم يكن متحرّكاً، بلغنا نتيجتنا، أعني ضرورة وضع محرّك لا يتحرّك نسّميه الله. وإذا كان متحرّكاً، فذلك لأنّ محرّكاً آخر يحركه. وإذ، إنّما أنّه يجب الصعود إلى اللانهاية، وإمّا أنّه يجب وضع محرّك لا يتحرّك. ونحن لا يمكننا الصعود إلى اللانهاية، فمن الضروريّ إذن، وضع محرّك أول لا يتحرّك»^[2].

لكن في هذا البرهان، كما يقول جلسون، توجد قضيتان تحتاجان إلى إثبات، أعني (كلّ شيء يتحرّك بغيره) و(أننا لا نستطيع الصعود إلى اللانهاية في سلسلة الأشياء المحرّكة والأشياء المتحرّكة). القضية الأولى يبرهنها أرسطو بثلاثة أدلّة: الدليل الأول «يفترض هو نفسه ثلاث فرضيّات»^[3]. والقضية الثانية تبرهن أيضاً بثلاثة أدلّة.

لن نعود إلى متابعة تفاصيل البرهان، ولكننا نلفت الانتباه، مع ذلك، إلى أنّ الدليل الثالث على القضية الأولى، مثلاً، يفترض أن «كل متحرك قابل للقسمة». وهذا يعني أنّ هذا التوكيد لا غنى عنه في ذهن أرسطو من أجل الوصول إلى المحرّك الأول. أكثر من ذلك، فهو لا يستطيع الانتقال من وجود المحرّك الأول الذي لا يتحرّك من الخارج، إلى وجود محرّك أول لا يتحرّك مطلقاً إلاّ بإدخال مفهومَي «القوّة» و«الفعل». وبلفت النظر إلى أنّه من المحال أن يكون الوجود وجوداً بالقوّة ووجوداً بالفعل، في وقت واحد ومن جهة واحدة^[4].

على هذا المنوال يجعلنا أرسطو نتراجع من قضيّة إلى قضيّة أخرى. غير أنّه يقول لنا إنّ «يجب

[1]- إتيان جلسون: ملاحظات على التجربة في الميتافيزيقا، في «أعمال المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة»، م 4، ص 5.

[2]- إ. جلسون: التومخائيّة، ص 90.

[3]- م. ن.، ص 90.

[4]- أنظر: أرسطو: الطبيعة، 8. أنظر كذلك جلسون: م. ن.، ص 94.

التوقُّف». وحيث نتوقَّف بالضبط نقبض على البداهة، وتصبح ملك أيدينا. ولكن، إذا كان الحال على هذا المنوال، فأين يجب أن نتوقَّف بالضبط؟.

لنضرب مثلاً بسيطاً جداً ومحدوداً جداً، وهو مثل العلاقة بين مبدأ السبب الكافي ومبدأ التناقض. نحن نعرف أن هيوم أخذ على عاتقه دحض كل الأدلة التي تجعل مبدأ السببية مرتكزاً على مبدأ التناقض^[1]. وقد أيقظ هذا الدحض كانط من «سباته الاعتقادي»، وقاده إلى النظر إلى مبدأ العلة على أنه واحد من الأحكام التركيبية القبلية، أي على أنه لا يمكن إرجاعه إلى حكم تحليلي، مثل مبدأ الهوية أو مبدأ التناقض. ومع ذلك، فإن المشكلة قد أعيدت دراستها على أيدي بعض الفلاسفة المعاصرين، وحلَّت بطريقتين متباينتين. فمبدأ العلة، في نظر بعضهم، هو مبدأ أول، وبالتالي غير قابل للبرهان، وبديهي بذاته. وهو، في نظر بعضهم الآخر، ومنهم جاك مارتان، لا يمكن إنكاره من دون الوقوع في التناقض. وهذا يعدل القول بأنه قابل للنظر فيه ببرهان بالخلف. في هذا المجال، يقول جاك مارتان: «إذا نفيت مبدأي علة الوجود والسببية أكون قد نفيت بذلك مبدأ الهوية، لأنه إذا كان الشيء الموجود، والذي ليس موجوداً بذاته، ليس موجوداً بغيره، فإما أنه ليس له ما يجعله موجوداً، فهو إذن ليس موجوداً، (مع أنه موجود)، وإما أن له بذاته ما يجعله موجوداً، فهو إذن موجود بذاته (مع أنه ليس موجوداً بذاته)^[2]».

هل يجب أن نقول إن مبدأ العلة، في رأي مارتان، يمثل حقيقة فرعية وقابلة للبرهان، وليست بالأخرى مبدأ أول؟ نعتقد أن بوسعنا القول أنه إذا كان قابلاً للإرجاع على مستوى معين، فإنه يظل مبدأ على مستوى آخر. ففي «عالم النظر» في الفلسفة، أي في صميم التفكير الميتافيزيقي، يضع نفسه بديهيًا بذاته. فالبداهة تعني هنا الاكتفاء الذاتي. وقابلية المبدأ للإرجاع ليست سمة مميزة لهذا المبدأ إلا من الخارج، وعلى نحو من الأنحاء زائدة. وبلغت أندريه لالاند النظر إلى أن «القضايا الأكثر بداهة في علم من العلوم، حتى في الرياضيات، ليست بالضرورة القضايا الأكثر بساطة والأكثر عمومية (أي القضايا، التي تؤلف منظومة المبادئ الأقل عدداً، التي منها يمكن استنتاج هذا العلم). فالبداهة تنتمي عادة إلى طبقة من القضايا، التي لا تكون أولى من وجهة النظر المنطقية»^[3].

قد يساعدنا هذا التمييز على فهم أفضل لدلالة البداهة، التي تتسم بها الحقائق الأولى في النظرية الميتافيزيقية. إن الكوجيتو الديكارتي، على سبيل المثال، ما يزال يضايق مؤرخي الفلسفة. فهم يتساءلون إن كان يمثل في ذهن ديكارت توكيداً مباشراً أم نتيجة استدلال. ويبدو أن نصوصه

[1]- أنظر هيوم: المفصل في الطبيعة الإنسانية (ترجمة أ. لوروا، ج 1، ص 151-155).

[2]- جاك مارتان، تأملات في العقل، ص 47.

[3]- المفردات، مادة: البداهة.

الصريحة تسوِّغ الفرضيتين المتناقضتين كليهما^[1]. ونحن نعتقد بأن الكوجيتو يجب أن يُعدَّ بداهة ميتافيزيقية. فلنرَ كيف.

الواقع أن ديكارت، وهو يسعى لوضع فلسفة، لم يكن يبحث عن آية حقيقة مهما كانت يمكن أن تقدم له نقطة انطلاق، لأنَّ هناك حقائق عادية أو غير مثمرة. وتلك الحقائق التي تتعلَّق بقواعد الاستنتاج، أو معنى الحدود، التي تستخدم في اللُّغة، مثلاً، عاجزة عن أن تشقَّ أمامه طريق التقدُّم إلى الحقيقة. ومع ذلك، فإنَّ هذه الحقائق لا يمكن أن توضع موضع الشكِّ. ولقد كان ريمون على صواب عندما قال: «إنَّ الشكَّ، مهما افترضنا أنه شكٌّ جذريٌّ، يضمُّ، بالضرورة، الإيمان بسلطان الاستنتاج، الذي هو الخاصَّة المميِّزة للعقل البشريِّ، وهو السلطان الذي تعبَّر عنه صيغة «إذا... إذن...» التعبير الأكثر عموميَّة. إنَّ إنكارنا على العقل ملكة استنتاج النتائج من فرضية، يعني أننا نتزع من الشكِّ إمكان الحدوث؛ وأتينا نضع أنفسنا، بالتالي، خارج شروط كلِّ فكر، وخارج الشكِّ، الذي نوكِّد وجوده، بالذات»^[2].

معنى هذا أنَّ الشكَّ الحقيقيَّ لا يمكن إطلاقاً أن يكون شكًّا كلياً، من دون أن يكون، في الوقت نفسه، انتحاراً عقلياً. وشكُّ ديكارت، على كلِّ حال، لا يحمل إلَّا على ما يقبل الشكَّ. فهو لا يشكُّ في أنه يملك أسباباً صحيحة وغير قابلة للشكِّ تحمله على الشكِّ في هذا الشيء أو ذاك. إنَّه لا يشكُّ في أنه يشكُّ، أي أنه يفكِّر. ولا يشكُّ أيضاً في أنه موجود، لأنَّه لو كان يشكُّ في ذلك، لظَلَّ سجين شكِّه إلى الأبد، وكان عاجزاً عن العثور على نفسه من جديد، وكان بحاجة إمَّا إلى نعمة خارجية تنتزع الشكَّ من قلبه وتشفيه (وتجربة الغزالي تبيِّن ذلك بجلاء يدعو إلى الإعجاب)، وإمَّا إلى حقيقة وجود تفضي به إلى استنتاج الوجود. وديكارت لا يلجأ إلى نعمة خارجية، ولا إلى حقيقة وجود تكون أساساً لوجوده الذاتي. وعلى كلِّ حال، أنيَّ له أن يجد مثل هذه الحقيقة، إن لم يجدها في ذاته؟ ولما كان المشكوك فيه لا يمكن أبداً أن يقود إلى اليقينيِّ، فإنَّ «أنا موجود»، عند ديكارت، لا تولد من الشكِّ، ولا تخرج منه. إنَّها بالأحرى تقاوم الشكِّ، وتضع نفسها، ليس بفضل أسباب الشكِّ، وإنمَّا رغم هذه الأسباب كلِّها. وهو، بهذا المعنى، يعرف عن حقيقة بديهية. وإذا ما قيل إنَّ هذه الحقيقة مسبوقة عنده، مع ذلك، باستدلال طويل، فنردِّ بأنَّ هذا الاستدلال لا يستخدم لتأسيس هذه الحقيقة تأسيساً إيجابياً، أو لاستنتاجها من حقيقة سابقة، أو، بكلمة مختصرة، للبرهان عليها، بل بالأحرى لتمهيد الطريق ونزع العقبات. ودور الاستدلال هنا، كما عند أفلاطون، هو إعداد الفعل الحسيِّ، وقيادة العقل إلى إدراك موضوعه إدراكاً مباشراً.

[1]- أنظر بوجه خاصَّ أ. ريمون: الكوجيتو، التحقُّق من فرضية ميتافيزيقية، في «الفلسفة الروحانية»، ج 1، ص 239-76.

[2]- أ. ريمون: م. ن. ، ص 51.

غير أن حقيقة الـ «أنا موجود» ليست أساس كلِّ الحقائق الممكنة، فهي ليست إلا المثل الأنموذجي لهذه الحقائق، وتتميز من الحقائق الأخرى بأهميَّة مضمونها وبإمكاناتها في النمو. في هذا السياق، يقول ديكرت: «... عندما قلت إنَّ هذه القضية أفكر، إذن أنا موجود، هي الأولى والأكثر يقينًا، التي يمكن أن تعرض لذلك الذي يوجِّه أفكاره بنظام، فلم أنفِ بذلك أنَّه تجب قبل ذلك معرفة ما هو الفكر، واليقين، والوجود، وأنَّه من أجل التفكير يجب الوجود، وأشياء أخرى مماثلة. ولكن، لأنَّ هذه مفهومات بالغة البساطة، فلا تجعلنا بذاتها نمتلك معرفة أيِّ شيء موجود، فلم أر من الواجب أن نقوم هنا بأيِّ تعداد لها»^[1].

لا بد من القول أنَّ بداهة الكوجيتو بداهة ميتافيزيقية. فهي، على صعيد المعرفة بوجه عام، ليست أولى على نحو مطلق، لأنَّ بداهات أخرى توجد إلى جانبها، أو حتى تسبقها. ومن وجهة النظر المنطقية فإنَّ «من أجل التفكير يجب الوجود» متضمنة في «أنا أفكر إذن أنا موجود». وإحداهما ليست صادقة أكثر من الأخرى. ولكن، على الصعيد الميتافيزيقي، فإنَّ الكوجيتو وحده هو حقيقة أولى. وهذه الحقيقة هي ميتافيزيقية، لا لأنَّها تؤكِّد - كما تبين لنا جان هرش بجلاء - وجوداً قريباً عن عالم الموضوعات وحسب، بل لأنَّها أيضاً من صعيد أنطولوجي بالمعنى الدقيق للكلمة، ولأنَّها تتصل باستقلال الفكر، حقيقتنا العميقة.

لا شك في أنَّ ديكرت لم يزعم أنَّه قد بدأ ثورة فلسفية بتوكيده البسيط أنَّه موجود. فالوجود الذي يؤكِّده هو وجود الفكر غير المتجسِّد، الفكر الخالص. وعلى هذا النحو يوجد الفكر ويقوم بذاته. ولمَّا لم يكن عرضاً تابعاً لشيء آخر غيره، فلا يمكن أن يكون إلاَّ جوهرًا. صحيح أنَّ ماهيته ليست كلُّها إلاَّ تفكيرًا، ولكنه جوهر رغم كل شيء. فديكرت يرفض سلفاً كلَّ تصوُّر للفكر على أنَّه ظاهرة ثانوية، أو على أنَّه إفراز من الدماغ. إنَّه يغرس جذر الفكر في الوجود، وينشئ مذهباً روحانياً أصيلاً، لأنَّ الروحانية الظاهرية التي تتردَّد في وضع الاستقلال الأنطولوجي للفكر ليست إلاَّ صورة من صور المادية. والفكر - الجوهر عنده لا يمكن أن يكون إلاَّ خالداً بالطبيعة. وفكرتا اللامتناهي والكمال اللتان يملكهما هما فكرتان حقيقتان واقعيَّتان تتضمَّنان وجود اللامتناهي والكمال). وعلى هذا النحو، تبدو لنا بداهة الكوجيتو بداهة ميتافيزيقية لأنَّها تضع بالفعل الأساس لميتافيزيقا كاملة.

إلى ذلك، فإنَّ «الطلب الفلسفيَّ الملحَّ للوصول إلى بداهة ضرورية وأولى في ذاتها»^[2]، عند هوسرل، ليس طلباً لأيِّ يقين كان. فالجدل الطويل الذي يسبق توكيد «الذات» المتعالية في كتاب

[1]- ديكرت: مبادئ الفلسفة، القسم الأول، 10، أعمال ديكرت، م 1.

[2]- أ. هوسرل: تأملات ديكرتية (ترجمة بيفر واو. ليفيناس)، التأمل الأول، 6.

«التأملات الديكارتية» لا يتم إلا بفضل سلسلة لامتناهية من الحقائق أتاحت المجال لتوكيدات ذلك الجدل، واستنتاجاته، وشكوكه، ومراجعاته. فالفيثومينولوجيا لا تستطيع أن تسير في طريقها إلى إقامة أسس «علم دقيق وصارم»، إلا بالاعتماد على حقائق دقيقة وصارمة قبل ذلك. لكن هذا لا يمنع أنها تتخذ نقطة انطلاق لها بداهة ضرورية فلسفية حصراً.

هذه البداهة ليست هي نفسها، عند هوسرل وعند نيكولاي هارتمان، على سبيل المثال، ذلك أن هارتمان لا يقبل في الواقع بأن «نعلق» موضوع المعرفة العالي، وأن نضعه «بين قوسين»، فهذا الموضوع، في رأيه، يتجلى في التجربة الفيثومينولوجية وكأنه مستقل واقعيًا عن الوجدان. لذلك، يجب أن ننظر إليه على هذا الأساس، ونبدأ باستكشاف الجانب الميتافيزيقي من المعرفة بتوكيد وجود «معضلة»، تتمثل في كون الذات لا تصل إلى إدراك الموضوع، إلا بالخروج من دائرتها الخاصة بها^[1].

من هنا، فالبداهة الميتافيزيقية مفتوحة وغنية بالإمكانات. إنها بداهة كبرى، ولا تفرض نفسها بقوة القياس، لأنها حاضرة في صميم كل تفكير، ومع ذلك، نكتشفها بفضل التأمل النقدي والنظري وحتى الهجومي.

في هذا المجال، تقول جان هرش إنَّ من المُحال وضع وجود الوحدة العالية موضع الشك. فهذا، على حد قولها، «لا يعني أن هذا برهان. إنَّ الوحدة العالية، إذا شئت، تتَّصف ببداهة عميقة مفرطة في الثبات في الفكر البشري، فليس بوسعنا البرهان عليها، ولا رفضها. ولكونها موجودة دائماً، فما هي ببرهان. ولكونها موجودة دائماً، فهي ستكون موجودة في السؤال الذي يحاول الاعتراض عليها. إننا لا نستطيع التفكير من دونها. إنها ليست مبرهنة، وليست بديهية بالمعنى العادي، وإنما هي حاضرة، ولعلني أقول كلبية الحضور في الفكر البشري»^[2].

3. البداهة الذاتية والبداهة الموضوعية

عندما يتصور الفيلسوف بداهته فإنه يتصورها موضوعية. وليس ذلك بالمعنى الازدرائي أو التحقيري، الذي يسبغ أحياناً على كلمة (الموضوعية) في فلسفات الوجود، وإنما بالمعنى الذي يسبغ على الحقيقة المكتشفة غير المصنوعة، والتي تعلق على خصوصيات الفرد الذاتية والجائزة. ومن المؤكد أنه لا يمكن أن ينظر من زاوية نظر الله، ذلك أن تناهيه النبوي يضع فكره برمته في الزمان. وهذا الفكر ليس «لا تاريخياً» إلا في قصده وفي اندفاعته. ولكن هذا الفكر كان هشاً ومهدداً

[1]- أنظر ن. هرتمان: مبادئ لميتافيزيقا المعرفة (ترجمة د. فانكور، ج 1، القسمين الأول والثاني، 6).

[2]- جانهرش: تباعد المنظورات البشرية في الاختيار، والعالم، والوجود، ص 101.

في كل لحظة، ويشعر بأنه أمام المطلق وجهًا لوجه.

ويجدر القول هنا أن صدق الفيلسوف وإخلاصه لرؤيته يمتزجان مع ولائه للحق الذي يفوقه ويتجاوزه، وإذا كان يتطلع دائماً إلى النور، فإنما في النور تجري حياته التأملية.

بيد أن الفلسفات متباينة. وقد يكون بوسع فكر يميل إلى المصالحة، أو ربما يتصف بالرحمة، أن يسعى جاهداً للكشف عما هو مشترك بين هذه الفلسفات. ولعله لا يدخر وسعاً في الحد من تباينها، فيجعله مقتصرًا على أساليبها في القول والتعبير، وفي حذف هذا التباين من صميم مواقفها الروحانية. لكن، هناك واقعة تنتصب أمامنا متحدية وأسفاه! ذلك أن الناس يتبادلون الكراهية ويقتلون. وخلف عداوتهم في الحياة تختفي عداوة مذهبية وتعارض ميتافيزيقي. وهذا وحده يكفي ليجعل عدم توافقهم الدائم في تفكيرهم، وبالتالي في آرائهم ومعتقداتهم، يبدو جلياً ومأساوياً، إن لم نقل مفعجاً. وهنا سنبقى في مجال النظريات التي تحاول أن تفسر الكثرة الجذرية في البدايات الميتافيزيقية.

لن نطيل في هذا الموضوع أو نسهب، بل سنكتفي بالتذكير ببعض الاتجاهات التي تحاول أن تعثر على بنية تحتائية للموقف الفلسفي، سواء في حتمية الحياة الاجتماعية، أم في لا شعور الفيلسوف، أو في طبعه.

لا بد من الإشارة إلى أن سوسولوجيا المعرفة زي رائج في هذه الأيام، وأتباعها يجدون في الفلسفة موضوعاً للدراسة مناسباً وساحراً للألباب. وهنا يذكر جورج غورفيتش بين الرواد الأوائل لهذا الاتجاه كونت وماركس ودوركايم^[1]. كما يقدم لنا جاك ج. ماكيه، وهو من أتباع التومائية الجديدة الصُرخاء، دراسة مفصلة ومتبحرة ونقدية عن مذهبي ك. مانهايم و أ. سوروكين^[2]، ويبيّن لنا كيف يعرض مانهايم النظرية الماركسية في الأيديولوجيا، مصححاً إيّاها في الوقت نفسه، بقصد تحديد العلاقة القائمة بين وجهة نظر عقلية، من جهة، وزمرة اجتماعية، من جهة أخرى. في هذا الصدد، يرى مانهايم أن «المعرفة الكيفية مرتبطة بوجهة نظر اجتماعية، لأنها وسيلة تلاؤم مع شروط الصراع من أجل الهيمنة والسيطرة»^[3]. وتشمل دوائر الفكر المحددة اجتماعياً كلاً من «رؤية العالم» (Weltanschauungen) والأنطولوجيا^[4].

وإذا كان مانهايم يدرس الأيديولوجيات السياسية، بوجه خاص، فإن سوروكين يميل، بدلاً من

[1]- أنظر ج. غورفيتش: التميرين على البحوث في علم الاجتماع المعرفي، مركز التوثيق الجامعي، الكراسية الأولى، ص 56.

[2]- جاك ماكيه: علم الاجتماع المعرفي، بنيتة وعلاقاته مع فلسفة المعرفة.

[3]- م. ن. ، ص 60.

[4]- م. ن. ، ص 54.

ذلك، إلى دراسة النظريات الفلسفية. فهو يحاول أن «يبرهن على أن ما يُعدُّه مجتمع معين صادقاً أو كاذباً، علمياً أو غير علمي، شرعياً أو غير شرعي، جميلاً أو دميماً، مشروط أساساً بطبيعة الثقافة المسيطرة»^[1]. والخاصية المميزة في هذه الثقافة هو تصوُّرها للحقيقة الأخيرة للعالم. ويتمُّ التعبير عن هذا التصوُّر بإحدى الطرق الثلاث التالية:

- «إنَّ العالم، الذي نستطيع إدراكه بحواسِّنا، حقيقيٌّ، وما يفوقها ويتجاوزها وهميٌّ».

- «إنَّ ما يفوق حواسِّنا حقيقيٌّ، وهذا العالم الدنيويُّ ليس إلَّا ظاهراً وهمياً خادعاً».

- «إنَّ ما نستطيع إدراكه بحواسِّنا حقيقيٌّ، ولكنَّ الحقيقة لا تنحصر كلها ضمن نطاقه، فما يفوق الحواسِّ حقيقيٌّ أيضاً»^[2].

من هنا، كانت المذاهب الثقافية الثلاثة، التي يسمِّيها سوروكين على التوالي: «مذهب الحواسِّ»، و«مذهب المثلثة»، و«المذهب المثالوي». وكمقولات الفكر الأساسية تابعة لهذا المذهب، أو ذلك، من هذه المذاهب الثلاثة.

ورغم أنَّ ج. ماكيه من أنصار سوسولوجيا المعرفة بوجه عامٍّ، فإنَّه لا يعتقد بجدواها في حقل الميتافيزيقا. بدوره، يرى شارل بيرلمان أنَّ صعوبات هذا النوع من الدراسة لا يمكن حلُّها إلَّا بالاعتماد على نظرية المحاجة الخطائية^[3]. ونحن نعتقد أنَّ بول ريكور هو أفضل من أوضح بدقَّة الحدود الذاتية لكلِّ سوسولوجيا للمعرفة الفلسفيِّ، فهو يقول: «إنَّ سوسولوجيا المعرفة لا تستطيع - ليس بالعرض، وإنمَّا لأسباب مبدئية - أن تجد إلَّا «أجناساً مشتركة»، وليس ماهيات مفردة. وهذه النقطة هي التي يتجاوز تاريخ الفلسفة فيها سوسولوجيا المعرفة. إنَّ الفهم يستلزم من الفيلسوف المؤرِّخ، بعد أن يتخلَّى عن «علم الأنماط» تماماً، وي طرح جانباً النظرات البانورامية في «تيارات الفكر»، أن يتَّصل بعمل متفرِّد؛ ولا نعني أن يتَّصل بذاتية المؤلف - فلا نفلت في هذه الحالة من السوسولوجيا إلَّا لنقع في إसार علم النفس - وإنمَّا بمعنى الأثر أو العمل بحسب اتِّساقه الباطن...»^[4]

جديرٌ بالذكر هنا أنَّ المنقِّبين في اللاشعور يكونون، في كثير من الأحيان، شديدي الخطر على الفيلسوف. فهم يحدِّثونه بنظرة لا احتشام فيها، وأحياناً بلا وازع من حياء. إنَّ دراسة ليندي عن

[1]- م. ن. ، ص 181.

[2]- م. ن. ، ص 179.

[3]- أنظر: الخطابة والفلسفة، ص 122-141.

[4]- بول ريكور: التاريخ والحقيقة، ص 77-78.

أرسطو^[1]، مهما كانت مثيرة للاهتمام، تبدو لنا أشبه بالفضيحة. فأرسطو، في نظر المؤلف، هو، إذا صح القول، خؤون بالفكرة.. تعارض وجداني² انفعالي³ نحو الأب، وشذوذ جنسي⁴ مستتر، واستعداد⁵ للعصيان والتمرد: هذه كلها لا تفسر سلوكه وحسب، بل تفسر فلسفته أيضاً. يقول اليندي: «كان لزاماً على أرسطو أن يظل، طول حياته، أميناً لإيديولوجيا مطابقة للأعراف والتقاليد ومحافظة، من دون أن يكف عن خيانة كل أولئك الذين ارتضى سلطتهم وإمرتهم في البداية، أي من دون أن يكف عن التمرد والعصيان»^[2]. وعلى هذا المنوال، خان أرسطو أثينا، وفيليب، والإسكندر، وأفلاطون أيضاً. ولأنه جاسوس مأجور - على حد قول اليندي - فقد «بنى نصباً للخيانة الفكرية، قيض له أن يبقى قروناً عاراً وشناراً على البشرية». ولبيان هذه الفكرة سنكتفي بنقل نص الصفحة التالية من دون مناقشتها.

«إذا كان ينبغي لكل شيء أن يحكم عليه بحسب نهايته أو خاتمته، فإن عمل أرسطو يتميز من كل المذاهب الفلسفية الأخرى بأنه يسوغ حق الأقوى، والرق، والحرب، واستغلال الغني للفقير، وكل ما يجعل البشرية قبيحة. وللوصول إلى هنا انطلق عمله من نظرات ميتافيزيقية أبعد ما تكون عن المنفعة أو المصلحة في ظاهرها، وذلك عبر شبكة من الاستنتاجات المنطقية، حيث نلتقي من جديد طريقة المماحكات السفسطائية التي كان أفلاطون وسقراط يحتقرانها أي احتقار، وهذا كله في مطولات من الكتب العاقلة والاعتقادية».

«ولقد تمكن أرسطو من أن يقدر في البلاط المقدوني إلى أي حد كان يمكن للصورة المثالية للأكاديمية أن تضايق أسياده، فاتخذ منها علناً الموقف المعاكس».

«وكان أفلاطون قد أبدى، في كل مناسبة، نفوره من الحركة. لقد كان يعرف بالتأكيد أن الأشياء تتحرك، وما كان لتكشيرات ديوجين أن تعلمه شيئاً في هذه النقطة. ولكنه كان يرى السمة المتحركة بمثابة المؤشر على عدد المظاهر، والألحقيقي بمثابة عامل من عوامل الخطأ في الفكر. أما أرسطو فاتخذ التغيير قاعدة في مذهبه، مؤكداً أن الحقيقة الواقعية الواحدة، غير المنقسمة، والساكنة، تتضمن نفي الفلسفة الطبيعية. ولما كان أفلاطون قد اعتقد أن الحركة، في عالم الصور، تجري على نحو منفصل وفجائي، فإن أرسطو دافع عن اتصال الحركة، لا من حيث هي حلول حالة محل حالة أخرى فجأة، بل من حيث هي انتقال متقدم بالتدرج»^[3].

وهذا مثل آخر مستقى من كتاب لازيروفتس الذي عنوانه «بنية الميتافيزيقا»، وهو يتعلّق بنفي

[1]- ر. اليندي: أرسطو أو عقدة الخيانة.

[2]- م. ن. ، ص 25.

[3]- م. ن. ، ص 95-96.

الحركة أو التغيُّر عند بارمنيدس وزينون. ويتلخَّص تفسير لازيروفتس المبتكر في ما يلي: الميتافيزيقي يقيم أحياناً «معادلة لا شعورية» بين الحدين «التغير» و«الموت»^[1]. فهو يلجأ على ابتكار لغويٍّ لكي يتخلَّص من القلق في مواجهة الموت، وهو ابتكار «يرهن» على عدم وجود التغير، فيستنتج لا واقعية الموت. أمَّا توكيد هيراقليطس المضادُّ «كلُّ شيء يتغيَّر» فيعني بدوره أنَّ المصير نفسه ينتظرنا جميعاً، وأنَّ كلَّ الناس صائرون إلى الموت. وهذا الأمر يمنحنا ارتياحاً عدوانياً.

في هذا السياق، يوضح المؤلِّف أنَّ الأمر يتعلَّق بتفسير ينبغي لنا أن نصل إلى «رؤيته»، وإلَّا ظلَّ مستتراً. ونحن نعتزف بأننا لا نرى بقدر كبير من الوضوح. فقد يكون لدينا شعور بأنَّ تحليل اللاشعور يجب أن يلقي الضوء على شيء ما عند الفيلسوف، ولكن لا يبدو أنَّ هذا الشيء هو فلسفته على وجه الدقَّة.

نستخلص ممَّا تقدَّم أنَّ تفسير الحدس الفلسفيّ بطبع الفيلسوف يزداد وضوحاً بالتدرُّج، ويتبع انتشاره ويحتلُّ مواقع جديدة كلَّ يوم. لقد كان ف. يولان، ولويس روجيه، واندريه كريسون يحدِّثوننا عن «أسر العقول» وعن «عقليَّات». ويستعيد أ. قولف علم الانماط لدى كريتشمر. فيجعله قاعدة انطلاقه، ويؤكِّد أنَّ «الاتجاه السياسيّ في النظرية الفلسفية ينبع من عامل خارج العقل، واتخاذ الفيلسوف موقفاً من المشكلات الميتافيزيقية ليس، في التحليل الأخير، إلاَّ تعبيراً عن ثوابت شخصيته»^[2].

يقول غاستون برجيه بمزيد من الوضوح: «نعتقد أنَّه قد أصبح باستطاعة علم الطباع، منذ الآن، أن يصنع ما هو أكثر من اقتراح الفرضيات التفسيرية الشديدة العمومية. فهو يستطيع أن يبيِّن المواقف التي هي في أساس المذاهب الفلسفية الكبرى، وذلك بشيء من الدقَّة، والدخول في التفاصيل بما يكفي من العمق»^[3]. ويواصل برجيه الجهود التي بذلها لوسين، الذي انطلق بدوره من تصنيف الطباع عند هيمنس وقيرسما، فيعلن مثلاً أنَّ الطبع الالافاعل الانفعاليّ يبدو في كثير من الأحيان فعَّالاً، عندما لا يكون إلاَّ منجذباً أو مدفوعاً. «فليكف عن الدفع أو الجذب الخارجي، ويترك لذاته، فيصبح فريسة تردُّ غير محدَّد. ولتظهر عقبة غير متوقَّعة، فإذا بالعمل الذي بدأه يبدو له مُحالاً. ففي كلِّ مكان يعيش تجربة المقاومة، لأنَّه لا يعمل شيئاً بلا جهد. لذلك لم يكن غريباً أنَّ العاطفيّ مين دويران أقام ممَّا لا يعدو أن يكون مُعطى من معطيات طبعه واقعة أولية، فبنى على الجهد مذهبه الفلسفيّ برمته»^[4]. ويقول أيضاً: «إنَّ برغسون البلغميَّ البارد الطبع لا يتحمَّس أمام

[1]- م. لازيروفتس: بنية الميتافيزيقا، ص 77 (بالانكليزية).

[2]- إ. فولف: المذاهب الفلسفية والأمزجة، في «المجلة الفلسفية»، 1947، ص 84.

[3]- غ. برجيه: مناقشات الفلاسفة، في «أعمال المؤتمر القومي الأول للفلسفة» (بالإيطالية)، 1949، م 1، ص 881.

[4]- غ. برجيه: دراسة عملية في تحليل الطباع، ص 25.

المأساة الدينية. إنه يفحص الوقائع ويفكر، وفي الوقت الذي كان فيه أحد محاوريه متحمساً. وقد تملكه الهياج ذات يوم في حضوره، وثنائياً يفعل الرغبة في أن يهتدي برغسون، ذو النفس الكبيرة، على يديه، ظلّ هو هادئاً، يسجّل ملاحظات، ويدوّن على بطاقات ملامح التجربة الصوفية التي كان يحدثه عنها».^[1]

في الواقع، إن كتاب برجيه غنيّ بالأمثلة، ولكن ماذا يمكن أن نستنتج منه؟ إن كانط وبرغسون، على سبيل المثال، يصنّفان، بوجه عامّ، في عداد الفعّالين - الّلا انفعاليّين - الثانويّين. وهذا ربّما كان يصف «نواة الاستعدادات العميقة، الموروثة، الفطرية أو الخلقية، التي تكون البنية التحتانية السيكوسوماتية»^[2] عند كانط وعند برغسون. ولكن هذا يعني أنّه يفسّر فلسفة كانط وفلسفة برغسون؟ لقد لاحظنا أنّ برجيه كتب بطريقة تقوم على الحصر والتحديد، وإن كانت تثير شيئاً من الضيق، فقال ما يلي: «إنّ ما يعطيه المجتمع هو أفكار جاهزة، وأنماط محدّدة من السلوك، وحتى حركات»، وبالجملة يعطي مادّة. أمّا ما يُستمدّ من الطبع فهو صور. إنّ أسرة هذا الغلام الصغير، أو مدرسته، تجعله كاثوليكياً أو شيوعيّاً. وطبعه يجعله رقيقاً أو فظّاً، صوفياً أو وضعياً»^[3].

هذه الفقرة تحدّد تماماً، في الواقع، نطاق تأثير الطبع. ولكن هل بوسعنا القول، والحالة هذه، أنّ علم الطبع يصل إلى حدّ بيان «المواقف التي هي في أساس المذاهب الفلسفية الكبرى»؟. فضلاً عن ذلك، فإنّ هذه الفقرة لا تفلت، على ما يبدو، من النزعة النفسانية، حتى تقع في إसार النزعة السوسولوجية، لأنّ ذلك الذي يقول: أنا كاثوليكياً لأنني أنتمي إلى مجتمع كاثوليكياً، هل يكون كاثوليكياً حقّاً؟.

نرى أنّ فكر برجيه لا يرمي بالتأكيد في صميمه وجوهره إلى ربط حقيقة مطلقة بجوازات تاريخية. ومهما يكن من أمر، نعتقد أن الكيبه عندما رد عليه في مناقشة حول العلاقات بين الفلسفة والطبع، كان على حقّ إذ قال: «عندما قال ديكارت إنّ كلّ حقيقة متناهية لا تنطوي في ذاتها على علّتها الذاتية، وعندما قال «إنني لا أعرف أصل فكري، وعندما أعلن أنّ الله ربما كان خادعاً، فإنّ هذا كلّهُ، مهما كانت الجذور الفعلية لقلق ديكارت، إنّما هو العقل البشريّ في تماسه مع الوجود، وفي تماسه مع مشكلته الذاتية، وفي تماسه مع قلقه الذاتي، وإنّما هو العقل البشريّ شاعراً بأنّه متناه، وعاجزاً عن عقل المتناهي إلّا انطلاقاً من الّلامتناهي. ذلكم هو المقياس الذي يميّز العقل من شروطه النفسانية»^[4].

[1]- م. ن. ، ص 28.

[2]- أنظر مقدّمة رونيه لويسين لكتاب برجيه المذكور آنفاً، ص 7.

[3]- برجيه: م. ن. ، ص 15.

[4]- أنظر ف. ألكيبه: البنى المنطقية والبنى الذهنية في تاريخ الفلسفة، في «نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة»، 1953، ص 115.

4. خاتمة

نخلص إلى القول في الختام، أنَّ البداهة عند الفيلسوف تضع نفسها حدسًا للحقّ. وأنَّ منظرّي «قابليّة إرجاع» الفلسفة لا يعترضون عليها. لكننا لا نظنُّ أنَّ بالإمكان نسبته إلى فلسفة من الفلسفات بمحاولة إعداد بيان يتمُّ فيه جرد توكيداتها، أو تصنيفها. فمن أجل تجاوزها، لا بدَّ من البدء بإنشاء فلسفة جديدة. وعليه، هل نقول إنَّ هذه الفلسفة ستكون بالضرورة سجيئة مذهبيّتها الاعتقاديّة، عاجزة عن فهم الفلسفات الأخرى، ومصرّة على رفض هذه الفلسفات بوصفها كاذبة، بدلاً من أن تقبلها على أنَّها نسبيّة؟ سنجيب بالآراء التالية:

1. يمتنع على المرء أن يتخذ لنفسه مكاناً خارج كلِّ فلسفة ممكنة. ومن يظنُّ أنَّه يفعل لا يعدو، في الحقيقة، كونه يعيش فلسفة ضمنيّة سيئة الإنشاء، فلسفة يرفض أن يتحمل مسؤوليّتها الكاملة.
2. إن اتخاذا الموقف الميتافيزيقي لا يستمدُّ اندفاعاته من فراغ العزلة، ولا يتمُّ في هذا الفراغ. إنَّه ينبع من تجربة الفيلسوف الكاملة، وليس عمله سوى بلورة هذه التجربة. والفيلسوف إنسان منفتح أساساً على فكر الناس وتجربتهم. إنَّه يتّصل بعالم الثقافة بأسره، ويغتنى بالإبداعات الفكرية قاطبة، وذلك قبل بناء مذهبه، وأثناءه، وبعده، فيمكن له. إذن، أن يلتقي مع الفلاسفة الآخرين حول عدد من التصوّرات الجوهرية. إنَّهم معرفة الحقّ، الذي يبعث الحياة فيه، يجعله مهياً للارتقاء الأصيل.
3. إنَّ روح التسامح والتفهّم تؤلّف جزءاً أساسياً من الفلسفة، لا ينفصل عنها، ولا يضاف إليها من الخارج. واحترام الفيلسوف ومحبّته لأخيه الإنسان، وتجاوز الخلافات المذهبيّة، التي تفصله عنه، إنَّما يكون بالانطلاق من مضمون فلسفته. لذلك، فهو لا يسمح لنفسه بأن يثور، أو يقاتل، ضدَّ أيّ توكيد في فكر الآخرين يقدر أو يرى أنَّه توكيد «مغلوط». وإنَّما يدّخر قواه القتاليّة للقضاء على ما ينتزع من الإنسان عظمتّه، وما يفسد فيه كرامة الوجود. كلُّ شيء، إذن، رهنٌ بالفلسفة التي نحيا، والتي بها نبشّر. فالتحرُّر من الظلمات، ومن روح الكهف، يعني سلوك درب الحقيقة والنور.

قائمة المصادر والمراجع

1. أ. ريمون: الكوجيتو، التحقق من فرضية ميتافيزيقية، في «الفلسفة الروحية»، ج 1،
2. إ. فولف: المذاهب الفلسفية والأمزجة، في «المجلة الفلسفية»، 1947،
3. أ. هوسرل: تأملات ديكرتية (ترجمة بيفر واو. ليفيناس)، التأمل الأول، 6.
4. إتيان جلسون: ملاحظات على التجربة في الميتافيزيقا، في «أعمال المؤتمر الدولي الحادي عشر للفلسفة»، م 4، ص 5.
5. ج. غورفيتش: التمرين على البحوث في علم الاجتماع المعرفي، مركز التوثيق الجامعي، الكراسية الأولى،
6. جاك ماكيه: علم الاجتماع المعرفي، بنيته وعلاقاته مع فلسفة المعرفة.
7. جانهرش: تباعد المنظورات البشرية في الاختيار، والعالم، والوجود،
8. ديكرت: مبادئ الفلسفة، القسم الأول، 10، أعمال ديكرت، م 1.
9. غ. برجيه: مناقشات الفلاسفة، في «أعمال المؤتمر القومي الأول للفلسفة» (بالإيطالية)، 1949، م 1،
10. ف. ألكيه: البنى المنطقية والبنى الذهنية في تاريخ الفلسفة، في «نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة»، 1953،
11. فينلون: رسائل في موضوعات مختلفة في الميتافيزيقا والدين، الرسالة الخامسة، رقم 1، الأعمال الكاملة، ط. غوم، م 1، 1898.
12. م. لازروفيتس: بنية الميتافيزيقا، ص 77 (بالانكليزية).
13. مبادئ المعرفة الإنسانية - ترجمة أ. لوروا، القسم الأول، 11.
14. ن. هرتمان: مبادئ لميتافيزيقا المعرفة (ترجمة د. فانكور، ج 1، القسمين الأول والثاني، 6).
15. هيوم: المفصل في الطبيعة الإن سانية (ترجمة أ. لوروا، ج 1،