

الفصل السادس

التفكير العالمى

« العلم معركة كبرى يشنها العقل على الجهول . ونتيجته ليست انتصار اهزى ولا كانتصار القائد المحنك فى معركة حربية ، ولكنه انتصار قوى الفكر على قوى المادة ، وسيطرة كبرى على الـكون الطبيعى ، وغلبة حاسمة على نوازع الخوف والقلق التى تساور نفوسا لم تفهم العالم فهما علميا . كفى العالم بهجة شعوره إذ يعمل ويسعى إلى الحقيقة ، أنه رجل الانسانية فى مهمته التى يؤديها كل يوم . إنه يخرج شيئا ينطق بطبيعته كى ينير العالم للناس أجمعين .

فالحقيقة العلمية ، على عكس أية حقيقة أخرى ، تخلق فوق كل قطر ، دون أن تتأثر باختلاف المصالح وصراع الأهواء . »

(أليير باييه)

تاريخ الحركة العلمية

لم يكن في العصور القديمة أيام الإغريق القدماء ، أو لدى العرب منذ ألف سنة ، فصل بين الفلسفة والعلوم الموضوعية . فكانت المعارف موحدة منضوية تحت لواء واحد هو الفلسفة . وعند ما تكثرت مباحثها ، مست الحاجة إلى التخصص ؛ فلجئنا أول نزوع إلى الفصل في جامعة الإسكندرية القديمة ، التي تركز فيها عدد كبير من علماء الفلك والرياضة والطبيعة ، بعد أن انتقلت الحركة العلمية من أثينا إلى الإسكندرية . ورغم تقدم العلم البحت على أيدي علماء هذه الجامعة في القرون الأولى للميلاد ، فإن الاستقلال لم يتم للعلوم قبل القرن السادس عشر الميلادي ، حين أرسى الفيلسوف الإنجليزي ، فرنسيس بيكون ، قواعد البحث العلمي .

أما القرون الوسطى ، فقد كانت فترة من الظلام عم ربوع أوروبا ، حيث الكنيسة تسيطر على أقدار الناس وتفكيرهم . وقد زهدت الناس في الحياة الدنيوية ، وركزت اهتمامها في اللاهوت والجدل ، وأيدت كل فلسفة تتعلق بما وراء المادة ، وحاربت كل محاولة للبحث في العالم الطبيعي . وهكذا كان التفكير في القرون الوسطى أشبه ما يكون بالتفكير الأسطوري الذي سبق ظهور العلم والفلسفة في عهد الإغريق القدماء .

ثم كانت حركة إحياء العلوم القديمة ، علوم اليونان والرومان بفضل ترجمة الفلسفة الإسلامية التي وعت التراث اليوناني القديم ، وهجرة علماء اليونان إلى إيطاليا أمام الغزو التركي وسقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ .

فكانت هذه الحركة بمثابة المنبه الذى أيقظ أوروبا من سبات القرون الوسطى فأفاق على ثروة فكرية كاد النسيان يطويها . وأخذ المفكرون يزبحون التراب عن الأدب القديم ، ويتفهمون روحه ، أما روح التفكير الكلاسيكى هذا فهي انطلاق من القيود ، وتحرر من الأوهام ، وإنكار للترمت اللفظى ، وقرب من الطبيعة دون اقتصار على الدراسات الإنسانية .

وفى غمرة البحوث الطبيعية يخرج ، كوبرنيك ، على العالم بكشف على يقلب تفكير القرون الوسطى رأسا على عقب . ذلك هو الكشف الذى أكد أن الأرض ليست مركز الكون ، بل هى سيارة صغيرة تدور حول الشمس . وهكذا لم تعد الأرض إلا كوكبا ضئيلا فى مجموعة شاملة ، ولم تعد السماء مكانا قدسيا لا ينبغى أن تهجم عليه بالدراسة ، فقد تبين أن الكواكب والنجوم خاضعة لنفس القوانين التى تخضع لها الأرض . وكان طبيعيا أن تقاوم الكنيسة ذلك الفلك الحديث الذى قلل الفرق الموروث بين السماء والأرض ، وأن تقاوم - دون جدوى - قوانين الجاذبية التى مهد لها كوبرنيك ، بانقلابه ، وعززها جاليليو بمرصده حين أطلعنا على جبال القمر وودياته ، وكلف الشمس ، والمشتري وتوابعه ، وحين صاغ قوانين الحركة وفى قمتها قانون القصور الذاتى . ثم كانت كشوف كبلر ، فى هندسة السيارات وميكانيكيتها ، ثم وضع ديكارت ، الهندسة التحليلية التى استغلها نيوتن خير استغلال فى وضع قوانين الجاذبية . وصل نيوتن ، إلى فرض الجاذبية بناء على قانون القصور الذاتى ، لجاليليو ، ومؤداه أن كل جسم يبقى فى حركته فى اتجاه مستقيم ما لم تؤثر عليه قوة ما . ، تسأل نيوتن : إذا كان الأمر كذلك فما تفسير المدار البيضضاوى للسيارات حول الشمس ؟

فافتراض وجود قوة مركزية في الشمس وألهم عند مشاهدته سقوط التفاحة وجود قوة جاذبية في باطن الأرض ، فعمم فرضه بأن قال :

لا بد أن تكون القوة التي تجذب القمر نحو الأرض ، والأرض والسيارات الأخرى نحو الشمس ، من نوع تلك القوة التي تجذب التفاحة نحو الأرض . وهكذا أصبح قانونه شاملاً صالحاً لتفسير الكون بأسره . ولكن يتعين علينا ألا ننسى فضل السابقين الذين مهدوا السبيل لهذا الاكتشاف الرائع : « كوبرنيك » ، « إنقلابه » ، « وكبلر » ، « ميكانيكته » ، « وديكارت » ، « مهندسته التحليلية » ، « وپاسكال » ، الذي وضع قياس الاحتمال ، « وليبنيتز » ، الذي عاون نيوتن في وضع حساب التكامل والتفاضل ^(١) .

قوَّض الفلك الحديث العقائد الأسطورية التي استندت إليها الكنيسة ، ولم تعد الأرض ولا إنسانها مركز إهتمام العلم . فتراجعت الميتافيزيقا أمام الطبيعة ، ولم يعد يخفى على أحد أن الكون لا يزال مليئاً بالأسرار ، وأن شيئاً منها لا يستغلق علينا ما استخدمنا أسلوب الدراسة الحسية للواقع الملموس ، أى الملاحظة والتجريب . يحق للمؤرخين إذن أن يقرنوا اسم « كوبرنيك » بكلمة « الثورة » ، فقد كانت ثورة حقاً ، ألهمت « أناطول فرانس » ، أن يعلق عليها في إحساس شاعري جميل بتلك المقطوعة التي تبرز خصائص الانقلاب :

... أما الآن فقد قوضنا الأفلاك الإثني عشر ، وكذلك الكواكب التي كان الإنسان يولد في ظلها سعيداً أو شقيماً ، مشترى الحياة أو زُحليها .

(١) عرض تاريخي للفلسفة والعلم تأليف وولف وترجمة عبد الواحد خلاف .

(٢) من حديقة أبيقور مجلة القنطف عدد يوليو سنة ١٩٤٥ .

أما القبة الصلبة التي هي السماء ، فقد تهشمت وتطايرت شظاياها في اعتبارنا . وبذلك اخترقت العيون والأفكار أغوار السكون اللانهائية . فلا نجد اليوم ذلك المطهر مستقر الصالحين والملائكة ، قائما من خلف السيارات بل مئات الملايين من الشموس ، تحوطها من الأقمار والتوابع ما لا تراه العين المجردة . وفي وسط تلك العوالم اللانهائية يقع عالمنا ، كأنه ذرة من غاز ، وأرضنا كأنها ذرة من طين .

العوالم تموت ، لأنها تولد . إنها تولد وتموت إلى غير نهاية . والخلق يحكم أنه ناقص وبعيد عن الكمال ، لا بدء من أن يعتوره التغير بغير انقطاع . إن الشموس تنطفئ ، فلا نقدر أن نقول إذا كانت بذات الضوء هذه ، تبدأ بموتها على هذه الصورة ، حياة أخرى في صورة سيارات ، فتكون حياتها الجديدة حياة مفقودة بالخير . كما لا نقدر أن نقول ما إذا كانت السيارات قد تنحل فتصير شمساً تارة أخرى . كل ما نعرف أن السكون غير كائن ، لا في السماء ولا في الأرض ، وأن سنة العمل والجهد تحكم العوالم ، وتقدر مصايرها إلى ما لا نهاية .

هنالك شمس انطفأت أمام أعيننا ، وأخرى تومض بضعف كأنها لهب شمعة كادت تذهب أما السماوات التي خيل للناس أنها ثابتة لا تتغير ، فإنها لا تعرف شيئاً من معنى الأبدية ، اللهم إلا أبدية أنها مسوقة في مجرى الأشياء .

ذلك موقف الفكر من السكون في أعقاب ثورة كوبرنيك كما صورته وأنا تول فرانس ، في حديقة أبيقور ، الفكر المنحرف لارتداد الجاهل ، متسلحا بسلاح الدراسة التجريبية ، غير مبال بكوكب ضخم أو سماوات شاسعة ، فجميع

هذه « مسوقة في مجرى الأشياء » . إذن فقد أصبح السبيل مهداً أمام « يكون ، كي يطلع على العالم بفلسفته التجريبية التي تفصل المنهج التجريبي . وقد عدل هذا المنهج « چون ستیوارت مل » ، ثم أدخلت عليه تحسينات اقتضتها ضرورات التقدم العلمي حتى تم له النضج ، وأصبح قمينا « باختراق أغوار الكون اللانهائية » ، وفيما يلي عرض لأسلوب العلم التجريبي في جوهره دون تفاصيله .

لكل معلول علة

يستند التفكير العلمي إلى أساسين فلسفيين . أولهما أن ظواهر الطبيعة ترتبط فيما بينها ارتباطاً ضرورياً على أساس العلة والمعلول ، أي السبب والمسبب . فكل ظاهرة طبيعية إنما هي نتيجة طبيعية لظاهرة سابقة عليها وقد تكون مقدمة لظاهرة تالية . العالم إذن لا يكتب بتسجيل تتابع الظواهر أو تساقطها في الوجود كما تعرض له ، ولا يؤمن بالصدفة أو الاتفاق ، إنما مهمته البحث عن علل الظواهر الطبيعية في مجال الطبيعة نفسها ، دون أن يتجاوزها إلى ما وراء الطبيعة يفتش عن علة بعيدة وإلا تورط فيما لا قبل له به ، وتعدى حدود منهجه التجريبي ، الذي لا يوقن بشيء مالم يخضع للملاحظة أو التجريب .

يلحظ المفكر العلمي أعراضاً مرضية على فرد ما ، فيسعى بأسلوبه العلمي إلى الكشف عن علة تلك الأعراض ، بعد أن يفرض فروضاً كأن يرجح وجود جرثومة معينة ، أو تناول المريض لطعام مسموم ، أو نقص في كرات الدم الحمراء ، إلى آخر هذه الفروض التي يمكن إخضاعها للفحص والتحقيق العلمي . ولا يجوز أن يفترض لذلك أسباباً لا يمكن التحقق منها كالحدس ،

أو نذر على ولى من أولياء الله لم ينجزه المريض ، أو غضب إلهى ، أو عفريت من الجن حل فى جسده .

وهب أنه عرف السبب الحقيقى وهو تناول طعام مسموم مثلا ، ثم أراد علاج المريض بدواء ما ، فإنه يُقرّ ضمنا أن الدواء علة ضرورية للشفاء إذا تحققت جميع الظروف والملابسات اللازمة . وهب أن الشفاء لم يتم مع تيقنه بالإرتباط العلمى الضرورى بين الدواء والشفاء ، فلن يفقد الأمل فى صحة مبدء العلية ، إذ يقطع بأن ظرفاً لا يعمله تدخل وكان علة لعدم نجاح الدواء ؛ فليبحث عن هذه العلة الجديدة التى تدخلت فعاقت فعل الدواء . وعلى نفس الأساس وصل العلم إلى أن تتابع الليل والنهار ، أى تعاقب القمر والشمس ، ظاهرة طبيعية ناتجة عن دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس فى آن واحد . فالقمر والشمس يتتابعان لنفس السبب ، حتى إذا وقع خسوف القمر أو كسوف الشمس لم يكن ذلك شذوذاً عن النظام الكونى بل ظاهرة طبيعية تستدعى التفسير العلمى ، ومعلول علمته موجودة وإن خفت علينا ، فالتقدم فى المعارف ووسائل البحث كهيل بالكشف عنها . وعليه نصوغ الأساس الأول الذى يستند إليه العلم على النحو الآتى : العلل المتشابهة تنتج نفس المعلولات إذا تحققت نفس الظروف ، أما إذا لم تتحقق نفس الظروف لم تنتج نفس المعلولات . فطالما الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس فالقمر يظهر فى أطواره المعتادة عبر الشهر العربى ، حتى إذا وقعت الشمس والأرض والقمر فى مستوى واحد ، وقع ظل الأرض على القمر وذلك هو الخسوف جزئياً كان أو كلياً .

اطراد النظام الطبيعى

عرفنا بالتجربة ، واستنادا إلى مبدء العلوية الكامن فى عقولنا ، ان قطعة الحديد الصماء إذا ألقيت فى الماء غاصت فى الأعماق ، وأن قطعة الخشب تطفو . فمنا بهذه التجربة بأنفسنا مرات وشاهدنا غيرنا يقوم بها ، ولكن بأى حق نصدر حكما عاما ، فى صيغة قانون علمى يصدق فى جميع الأزمان والأمكنة هو أن الجسم إذا كانت كثافته أكبر من كثافة السائل غاص فيه وإذا كانت أقل طفا فوق سطحه ؟

إن التقيد بالتجربة لحسب لا يعطينا غير حق واحد هو أن نصدر الحكم فى الحالات التى شوهدت فى الماضى والحاضر فقط ؛ أما أن نعلم ، بحيث يصدق دائما أبدا فلا بد أننا نستند فى ذلك إلى أساس كامن فى عقولنا ، يزيد عن مجرد التجربة هو اليقين الضمى بأن حوادث الطبيعة تسير على نحو مطرد ، ووفق نظام لا يشذ . فنحن إذ نفهم طبيعة الحديد وطبيعة الماء ، ونعرف كثافة كل منهما ، نوقن فى نفس الوقت أن هذه الطبيعة هى ، بحيث إذا أمسكنا بقطعة من الحديد لم نشاهدها من قبل ، ووقفنا على شاطئ نهر فى بقعة لم نزرها من قبل ، بوسعنا التنبؤ حينئذ بغوص قطعة الحديد فى الماء ، استناداً إلى أن خصائص الحديد الجوهرية لا تتغير وإن تغيرت الأعراض من لون ووزن وشكل وحجم وتأكد وما أشبه ، وأن صفات الماء الجوهرية لا تتبدل وإن تبدلت صفاته العرضية من لون وطعم ودرجة ملوحة ، وبتعبير آخر استناداً إلى مبدء الاطراد والنظام فى وقوع الحوادث - ليس هذا لحسب بل واستناداً إلى أن نفس العلل تلتج نفس المعالولات إذا توفرت نفس

الظروف (الجوهرية طبعاً) أى استناداً إلى مبدء العلية . فقطعة الحديد لا بد أن تغوص فى الماء لأن طبيعة كل من الحديد والماء لم تغير عما عهدتهما عليه، ولأن وقوع العلة لا بد أن ينتج نفس المعلوم كما رأيت فى التجارب الماضية .

القدرة على التنبؤ

نحن إذن إذ نفكر تفكيراً علمياً لا ندرك الأشياء إدراكاً حسياً فحسب ، بل ندرك خواصها الثابتة ، أى ماهياتها أوجوهها ، ونربط فى نفس الوقت هذه الأشياء بعضها ببعض على أساس التشابه أو التضاد أو التلازم فى الوقوع دائماً أو فى الغالب ، ونقبن أنها مرتبطة فيما بينها ارتباطاً علمياً ، وأن النظام الطبيعى لا يتغير . ومن كل ذلك نستطيع إذا عرفنا خصائص الأشياء أن نستنتج حوادث طبيعية معينة إذا ظهرت لنا مقدماتها . نستطيع أن تنبأ بالكسوف أو الكسوف قبل وقوعه ، وبأنهمار المطر إذا ظهر سحب متكاثف ، وبغليان الماء عند درجة كذا إذا سخناه تحت ضغط معلوم ، وبالتسمم إن تعاطى المرء زرنياً ، وبذبول النبات إذا لم تصله كفايته من الماء ، وبالسقوط إلى الأرض إن ألقيت بنفسى من النافذة ، وبانحراف شخصية الطفل إن نشأنه على العطف البالغ أو القسوة المفرطة ، وبارتفاع الأسعار إن قل الإنتاج وتضخم النقد ، وبوقوع الحرب إن تعارضت مصالح الاستعماريين فى مناطق المواد الخام والأسواق الخارجية .

ليس التفكير العلمى إذن إدراكاً لما حدث ويحدث ولكنه تكهن بالمستقبل أيضاً . أما الفضل فى ذلك فيرجع إلى قدرة العقل على التعميم ، أى استخلاص الأحكام العامة من ملاحظة الحوادث المفردة . وهذا سر من

أسرار ارتقاء الذكاء الإنساني إذا قيس بذكاء الحيوان فالإنسان لا يعيش بفكره في الماضي والحاضر فحسب ، ولكنه يعيش في المستقبل أيضا . وهو ليس مقيداً بزمان معين ومكان معين إلا من حيث كونه جسداً خاضعاً لقوانين المادة ؛ أما من حيث هو فكر يعمم ويتنبا ، فهو منطلق متحرر ينطوي على إمكانيات تتكشف يوماً بعد يوم بفضل الأسلوب العلمي .

العلم والعمل

قدرة العقل على التنبؤ تدل على أنه مبدع خلاق . معنى ذلك أنه ليس متقبلاً فحسب ، ليس شأن آلة التصوير صفحة ملساء تتلقى التأثيرات الخارجية فتجمع وتركم وتسجل دون أن تكون لها إيجابية خاصة . إنما للعقل قوة خاصة ، قوة على الابتكار والخلق والإبداع . فما أثر ذلك على سلوك الإنسان ؟ ما أثره على قدرته على العمل ؟

هب أن الإنسان عاجز عن التنبؤ بمواعيد الأمطار والفيضانات ، ومواسم الصيد والقتص ، وأزمة الزرع والحصاد ؛ هب أنه لا يدرك العلاقة بين العشب السام وبين المرض ، ولم يفتن إلى أثر تلك المادة المعينة في الشفاء من ذلك المرض ؛ هب أنه جهل كل ذلك ولم يستفد من خبرته الماضية في التنبؤ بأحداث المستقبل ، هل كان بوسعه حينئذ أن يدبر غذاءه أو يعد العدة لقارص البرد وقيظ الحر ؟ أو يخزن المياه لوقت الجذب والتجاريق ؟ هل كان بوسعه حينئذ أن ينجو بنفسه من أخطار الزلازل عند ما يلح مقدماتها المُنذرة ؟ أو يتسلح بالعتاد وأدوات الحرب حين يلح نذرها في أفق السياسة ؟

تلك أمور من حياة الإنسان اليومية تبين لنا استحالتها ما لم يكن في مقدوره

أن يستخلص من خبرته القواعد العامة ، ويتنبأ على أساسها بحوادث المستقبل
فيتخذ الأهمية لملاقاتها أو الاستفادة منها ، وهكذا كلما اكتسب الإنسان علماً
جديداً ، وبتعبير أدق ، كلما كشف قانوناً جديداً ، كلما ازدادت قدرته على
التنبؤ ، ومن ثمت قدرته على العمل والتكيف مع بيئته الطبيعية كانت أو إجتماعية .
ومن هنا كان التطور والتقدم حتماً مقضياً . وصدق علم النفس الحديث في
قوله بارتباط القدرات العقلية بالقدرات العملية ، وإعتباره الذكاء القدرة على
الإفادة من تجارب الماضي في تعديل سلوكه كما لنكون أقدر على التكيف تبعاً
لتغير الظروف . أجل صدق علم النفس فالذكاء بجميع قدراته في خدمة المرء .
أبعد ذلك نقول إن العلم والعمل يفترقان ١٩

التجريب

لعل القارئ يلمن بما قلت أن بذور التفكير العلمي ، بالمعنى العام لكلمة
علم ، مغروسة في كل عقل . فقد استطاع إنسان الغابة منذ أقدم العصور أن
يتعرف خصائص الأشياء . حقاً إنه لم يعرف منها غير ما هو سطحي ، ولكنه
لا ضير عليه فقد كانت وسائله في الكشف عن هذه الخصائص محدودة : لم
يكن لديه مجهر يبرز مادي على العين المجردة ، ولا منظار يقرب له ما بعد ،
ولا مشرط ينتزع له ما خفي ، ولا كهرباء تعينه على سبر أعماق المادة ، المهم أنه
كشف بخبرته ، عرضية كانت أو مقصودة ، أن ذلك النبات سام ، وذلك غير
سام ، هذا مغذ وذلك يشقى المغص ، هذا السائل يجلب النوم وذلك السائل يذهب
الصداع . إذن فقد عرف فضلاً عن خصائص الأشياء ، الارتباط بين هذه
الأشياء ، واستخدم هذه المعرفة في التعميم ، وأفاد من التعميم في التنبؤ بظواهر

الطبيعة من مطر وفيضان ومرض إلخ . . . هو إذن لم يحرم التفكير العلى فى بساطته الأولى . فما الفرق بين علمه وعلم العلماء ؟

الفرق راجع إلى أن البدائى وإن فطن إلى ارتباط ظاهرة طبيعية بأخرى فهو لم يفتن إلى السر فى قيام ذلك الارتباط . فطن إلى أن النبات الفلانى يسبب التسمم ، ولكنه لم يعرف أن السر فى التسمم راجع إلى أن النبات مكون من العناصر الكيميائية كيت وكيت ، وأن معدة المرم بها عصارات بها عناصر كذا وكذا ، وأن تفاعل العناصر الأولى مع الثانية يحدث تشنجات وانقباضات فى الأمعاء وغير ذلك من تفسيرات . فقد تغلغل العلم الحديث فى طبيعة المادة ، حتى كان أقدر من الإنسان الأول على إدراك السر فى الارتباط بين الظواهر . أما تغلغله فى طبيعة المادة فراجع إلى تسامحه فضلا عن الملاحظة بأداة التجريب ، فالتجريب المنظم لب العلم الحديث . فلتتمض معى أخى القارى كى نرى خطوطه العامة .

هب أننى عالم أشاهد ظاهرة طبيعية ، وأتتى أبغى الكشف عن علتها ، لا يحق لى أن أقطع بعلة دون أخرى على أساس الاستنتاج النظرى أو الترجيح . إنما نقطه البدء فى أى تفكير علمى هى الفرض لى أن أفرض عدة فروض معتمدا على ما أشاهد من ظواهر أخرى مرتبطة بهذه الظاهرة ، كل فرض منها يصلح تفسيراً محتملاً للظاهرة التى نحن بصدددها . ولكن يشترط كما أسلفت أن يكون الفرض علىـأ ، أى ممكن التحقيق . على بعد وضع الفروض أن أخصمها فرضا فرضا ، أن أتحقق منها فإما تبين صحة الفرض وإما رفضه . أما التحقق من صحة الفرض ، فيكون بإجراء التجارب وتلك هى المرحلة التالية للفرض .

والتجريب عبارة عن التحكم في الظاهرة التي أفترض أنها علة للظاهرة المدروسة ، التحكم الصناعي في المعمل إن أمكن ذلك ، أى القيام بعملية تغيير لها لأرى مدى هذا التغيير في الظاهرة الأخرى . عملية التغيير هذه يقال لها بلغة العلم التساوق في التغيير (concomitant variation) . مثال ذلك أنى لاحظت أنى كلما أوقدت الفحم فى حجرتى الصغيرة انطفأت الشمعة بعد فترة وجيزة من الوقت . افترضت لذلك فروضا من بينها إتهاء الأكسجين بسبب امتلاء الحجرة بغاز ثانى أكسيد الكربون . كى أتأكد من صحة الفرض وهو أن الأكسجين سبب الاشتعال ، على إجراء التغيير فى العلة المفترضة وهى الأكسجين . ولذلك يسمى العلم الأكسجين هنا ، المتغير المستقل ، (independent variable) ، ويسمى المعلوم الذى نسمى إلى تفسيره وهو الاشتعال ، المتغير التابع ، (dependent variable) . والتجريب ينصب دائما على المتغير المستقل وملاحظة ما يحدث للتابع . من ذلك أن نضع الشمعة تحت ناقوس زجاجى به أكسجين ، سنرى بقاء الشمعة مشتعلة . لا تعارض إذن بين الاشتعال ووجود الأكسجين ولستكننا لم نتأكد بعد من ارتباطهما ارتباطا علما . فلنفرغ الناقوس من الأكسجين تنطفئ الشمعة . تلك طريقة ثانية . والثالثة نقلل ونزيد من درجة تشبع هواء الناقوس بالأكسجين ، يقابل ذلك نقصان وازدياد فى درجة الاشتعال . حينئذ يحق لنا أن نعتبر الفرض سليما ويصبح قانونا علما .

بما تقدم نرى أننا فى تحقيق الفروض نستخدم طرقا تجريبية ثلاث :
 الأولى طريقة الاتفاق فى الوقوع أى التأكد من أن وقوع الظاهرة ١ يصحبه وقوع للظاهرة ب . والثانية طريقة الاتفاق فى التخلف ، وبها ندين إن كان تخلف الظاهرة ١ يصحبه دوما تخلف الظاهرة ب . هاتان الطريقتان تطبق على مبدأ (م ٨ - أساليب التفكير)

العلية (السببية) بشقيها ، إذا ظهرت العلة ظهر المعلول ، وإذا اختفت اختفى بشرط تحقق نفس الظروف ، أى بشرط أن تكون ظروف التجارب المتكررة موحدة فى جوهرها . والطريقة الثالثة لمعرفة هل إذا طرأ على الظاهرة أى درجة من درجات التغير يطرأ على ب تغير مقابل . وهناك طرق أخرى تتفق جميعاً فى أن المجرب يتحكم فى الظاهرة الطبيعية فينتزعها من السياق العام للعالم الطبيعى ، ليرى تأثيرها العلى فى ظاهرة أو ظواهر أخرى . وهنا السرفيما للتجريب على الملاحظة من فضل . فالملاحظة ترينا الظواهر الطبيعية كما تقع ، أى فى حالات محدودة ، أما التجريب فينتزع الظواهر المفحوصة من الطبيعة ، ويمكننا بواسطة مختلف الأجهزة من التحكم فيها ، وملاحظتها فى مختلف الظروف والملاسات ؛ وبذلك تزودنا بثروة لا حصر لها من المعلومات لا توفرها لنا الملاحظة .

وقد لا نستطيع التحكم فى بعض ظروف الطبيعة فنقتصر على استخدام الملاحظة ، وننتظر الطبيعة ريثما تقوم هى بعملية تغيير ، المتغير المستقل ، . وذلك ما يفعله عالم الفلك الذى لا يستطيع التحكم فى النجوم والكواكب ، ويرى تأثير الموجودات الفلكية بعضها فى بعض ، فيفترض فروضه ويعد مرصده انتظاراً لمرور كوكب ، أو عبور شهاب ، أو اقتراب القمر من النجم الفلانى لسجل النتائج . وفى حالة الإنسان الذى لا يحق لنا أن نجرب التجارب الخطرة على حياته ، كتأثير جرثومة معينة قد تورده حنقه ؛ فننتهن فرصة وباء لنحلل دم المصابين ، ونستخرج ما به من جراثيم نحقق بها حيوانات ، فنتمكن بذلك من معرفة أطوار هذه الجرثومة وطبيعتها ، ونجرب عليها الدواء المترح .

القانون والنظرية

وغير خاف أن هدف العلم - الوصول إلى التعميم ، أى استخلاص القوانين العامة التى تتحكم فى الظواهر الطبيعية ، والعلم إذ يسعى إلى هذا لا يكتفى بملاحظة وقوع الظاهرة مرة أو مرتين : فلو أن الظاهرة ب تغيرت تبعاً لتغير الظاهرة ، للمرة الأولى ، فقد يكون ذلك لمجرد الصدفة . وللتأكد من الارتباط العلى بين الظاهرتين لابد من محاولة ثانية ، فلو حاولنا عشر مرات ، وكانت النتيجة عينها ، أصبح لدينا احتمال كبير فى أن م علة ب فعلاً ، ويزيد يقيننا كلما تيسر لنا عدد أكبر من الحالات عن طريق الملاحظة أو التجربة ؛ ولكن رغماً عن ذلك فاليقين المطلق مستحيل فقد يكشف المستقبل عما يناقض القاعدة العامة التى نسميها قانوناً . كى نحكم حكماً عاماً إذن يصدق على الحالات المفردة التى لاحظناها وأجرينا عليها التجارب ، لابد من عملية استقراء هو استدلال ينتقل فيه العقل من الحكم على جزئيات إلى حكم عام ؛ أو بتعبير علماء المنطق ، الاستقراء هو الحكم على كلِّ بما حكم به على جزئيات تندرج تحت ذلك الكلى . ، فالقانون ، الصداً ناجم عن تأكسد المادة أى اتحاد جزئياتها بالأكسجين ، حكم عام على المواد التى تصداً ، استنتجناه بعد التأكد من صدقه فى حالة المعدن الفلانى ثم المعادن الأخرى ، وواضح أنه لا استقراء الجزئيات لامناص من استخدام أساليب الملاحظة والتجريب السالفة الذكر فهى أداة الاستقراء .

وواضح كذلك أن القانون إن هو إلا فرض ثبتت صحته عن طريق التجريب والاستقراء . ونذكر بهذه المناسبة أن كثيراً من الفروض التى افترضت ، لم

تحقق تحقّقاً نهائياً ولكنهما لا تتعارض مع القوانين الثابتة ، وتصلح أساساً للعمل . هذه الفروض رغم سلامتها لم تبلغ بعد قوة القانون وتُدعى النظريات . ومن أمثلتها : نظرية « دارون » في أصل الأنواع ، ونظرية « نيوتن » في الجاذبية . وللنظرية رغم أنها فرض لم تثبت صحتها نهائياً قيمة كبرى . فالنظرية الصالحة ، تعلل كثيراً من الحقائق المعروفة ، وتمكن العالم فضلاً عن ذلك أن يتكهن بنتائج مستقبلية لتجارب لم يقم بها . من ذلك نظرية « نيوتن » التي مكّنت أقطاب علم الطبيعة الرياضية من تطبيق ما اكتشفه من قوانين الحركة على الأجرام السماوية ، وقد أقنعهم هذا التطبيق بأن جميع الظواهر الطبيعية مربوطة بعضها ببعض ربطاً محكماً برباط العلة والمعلول . فإذا عرفنا سرعة الأجرام السماوية ومواقعها وكتلتها ، ففى وسع العالم باستخدام الهندسة التحليلية ، أن يحكم حكماً دقيقاً أين يكون موقعها فى أى زمن فى المستقبل . (١)

كل من النظرية والقانون يصاغ فى شكل رمز أو معادله ، أى فى شكل نموذج ذهنى مجرد عن المادة . فكل قانون أو نظرية عبارة عن صورة عقلية واحدة تعبر لنا عن النظام الذى تسير عليه ملايين الحوادث الممكنة ، كالقانون الهندسى الذى يقول « إن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين » . هذه صيغة عقلية تصور لنا الحالة التى عليها جميع السطوح المثلثة أيا كانت مادتها وأيا كانت أوضاعها . وكذلك القانون الطبيعى كقانون « بويل » فى الأجسام الغازية أو المعادلات الميكانيكية ، كلها رموز عقلية تصور لنا النظام الكونى فى صورة مجردة . فالعلم إذن يهدف إلى أن يتصور العالم تصوراً ذهنياً وفق مجموعة

(١) أسلوب العلم . مقال بقلم فؤاد صروف بالقطاف أغسطس ١٩٤٥

رموز أو معادلات ، وبذلك يصبح بالنسبة إليه لا زكاما من الكائنات المشتقة المتفرقة دون وحدة بينها ولا رابط . بل يرد هذه الفوضى البادية ، والتشتت الظاهري ، إلى الوحدة المتسقة المترابطة بفضل اكتشاف القوانين والنظريات . وما أن يكتشف القوانين حتى يستخدمها ويطبقها في أحوال جديدة ، فالهندسة والميكانيكا تزود العالم بمجموعة معادلات ورموز عقلية يحملها في ذهنه ، هي في حقيقة الأمر إمكانيات لا حصر لها ، إذ بفضلها نقوم بإنشاء الكبارى والآلات والعربات . وما يفعله هنا تطبيق للنموذج الذهني العام على حالات جديدة . والخلاصة أن العلم إذ يستخلص القوانين من جوف العالم الطبيعي ، ويحيل الظواهر المتعددة بمجموعة من النماذج العقلية ، يضعها في حوزتنا ، إنما يهبنا السلطان على الطبيعة ، ويزودنا بالقدرة على التحكم فيها لمصلحتنا .

محنة العلم

ذلك هو المنهج العلمي الذي مكن الإنسان أن يكشف ، في ثلاثة قرون ، قدرا كبيرا من أسرار العالم الطبيعي ، بينما هو لم يستطع قبل استخدام هذا المنهج أن يعرف في تاريخ الفكر كله غير التزوير اليسير . وبفضل هذا المنهج لم يبق الإنسان عبدا للطبيعة ، لم يبق ذلك الخائف المذعور ، لا يجسر على رفع بصره إلى السماء ، بل أصبح ذلك المارد الجبار يميظ اللثام عن أسرار السماء والأرض على حد سواء ، وينزع الطاقة من جوف الطبيعة : البخار والمغناطيس والكهرباء ، وأخيرا الطاقة الذرية التي توجت انتصارات العقل البشري على الطبيعة .

إن روح القرن الحاضر ، روح علمية في صميمها ، وإن يحق لأحدنا أن يدعى أنه يعيش في قرننا هذا ما لم يطعم تفكيره - على الأقل - بروح العصر العلمية . وليس يكفي أن نتهج نهجاً علمياً في تفكيرنا فحسب ، بل لابد من تطبيق أحدث الأساليب والمنتجات العلمية في فهم وعلاج مشكلات المجتمع السياسية والاقتصادية ، فترجع أمراضنا إلى أسبابها الحقيقية . لا إلى أسباب خرافية ما أنزل الله بها من سلطان ؛ وتتناول مشكلات الفرد والمجتمع تناول العالم لمعضلات معمله أو مخبره ، حيث يلاحظ في دقة ، ويجرب في تنوع ، ويحصي في شمول . ولنسرح البصر في خريطة العالم ، حينئذ سوف نرى السيادة لأمم أفادت من العلم ، والعبودية لأخرى تعيش في عصرنا بحسدها دون عقلها .

تلك روح العلم : دقة ، وصراحة ، ونزاهة . وتاريخ العلم سجل حافل للتعاون والتحرر والمساواة . وهدفه سيطرة الجنس البشرى بأسره على قوى الطبيعة . لم يرد به أعلامه الأول استغلال فرد لأمة ، أو سيطرة دولة على دولة . دستور واضح بين في عبارة « فرنسيس بيكون » ، واضع أسس التفكير العلمي الحديث :

« الناس ثلاثة : رجل يطمع في أن ييسط سلطاناً على أمته وهو أوضاع الثلاثة ، ورجل يطمع في أن ينشر نفوذ أمته على أمة أخرى وهو أرق من الأول ، ورجل يطمع في أن يجعل الجنس البشرى سيد الكون وهو أشرف الثلاثة . ، وإن الفلسفة التي حملت جنين العلم في أحشائها قروناً عديدة ، ووضعت أطفالاً تولته بالرعاية حتى شب ، فقدته للإنسانية طواعية واختياراً ، إنما أرادت أن يكون للإنسان ذخراً ونعمة ، لا وبالاً ونقمة .

ومع ذلك فالسكوارث تتلاحق على الإنسان من أوبئة إلى مجاعات ،
ومن جهالات إلى حروب . والبشر غرقى فى غمار الآلة فى ذهول ، وضجيج
الآلات وحى المال تصم الآذان فلا تبلغها صرخات الإنسانية المختلفة .
ما السر فى ذلك ؟

إن العلم فى محنة ليس مسئولاً عنها . إنه يقفز قفزات طويلة ، ويخطو
خطوات حثيثة فى ثقة ، بل فى تمرد وتبجح ، بينما فلسفة العدالة تنعثر فى سيرها ،
بل ترتد إلى الهمجية فى كثير من الأحيان . والمحنة فيها أرى نجمت عن
وقوع العلم فى أيدٍ تدفعها قلوب خلت من توقير الإنسان ، وتقودها عقول
لا تثيرها فلسفة إنسانية كريمة . حقٌ للمدنية إذن أن تكون مهددة بالانهيار .
وأنى لها أن تستقر على قدميها وهى مجرد أفكار باردة ، ومعادلات مفرغة ،
ومعارف مجردة لا تملأها مثل الحق والخير والجمال ، ذلك ، الثالث ، الذى
تنطوى عليه الفلسفة فى جميع العصور ! أنى للمدنية أن تواصل تقدمها وقد
أصبحت أسراراً تحتكرها فئة قليلة لا تزعى للإنسانية حرمة ! سيظل العلم
منحرفاً عن غايته الأصيلة ، وهى إسعاد الجموع البشرية بأسرها ، طالما
كشوفه وقف على نفر لا يستلمون فلسفة العدالة .

من أجل هذا كان العالم فى مسيس الحاجة إلى علماء ، يضعون قوام
ومواهبهم وجهودهم فى خدمة العدالة ، لا فى خدمة أهواء المخترعين أعداء
الإنسانية . ولنعلم أن ضياء العلم قد يستحيل لهيباً محرقاً ، إن لم يكن ملكاً
للعرب التى لا تبغى غير العيش فى دعة وسلام ، فلنضع أن تكون نتائج
العلم فى حراسة من يطمع أن يجعل الجنس البشرى سيد الكون .

الفصل السابع

أين ينتهي العلم؟!

« لا ينبغي على العلم أن يعدل عن التماس أصل الكون ومصيره ، كما خيل إلى الوضعيين ، ولا ينبغي عليه أن يعدل عن إدراك العلاقات التي تربط بين المادة والفكر . ولا ينبغي عليه أن يعدل عن معرفة الموت ، ما هو على التحقيق ، وما مدى مساهمة بالفكر . ولكن يستطيع العلم ويجب عليه أن يقول : لا نعرف فلنبحث ! حيث يقول غيره منذ قرون : لا نعرف فلنؤمن . »

(ألبير باييه)

الفرق بين الفلسفة والعلم

ذكرنا من أهداف الفلسفة في فصول سابقة ، معرفة العلل البعيدة للوجودات ، ومعرفة الوجود من حيث هو كذلك بصرف النظر عن أحواله الجزئية . وهذا يتضمن أن كل معرفة فلسفية تطمح إلى التفسيرات الشاملة للكون في مجموعه ، ومن ثمت لا تعنيها ظواهر الطبيعة إلا من حيث هي دليل يهdy إلى ذلك الضرب من التفسيرات . أما العلم الوضعي الطبيعي ، فقد استقل عن الفلسفة عندما وجد أعلامه أن الطموح إلى فكرة واحدة شاملة للكون في مجموعه ، غالباً ما يلهينا عن التدقيق في الجوانب التي ندركها ، فلانحن بواصلين إلى ما نبغى من تفسير شامل ، ولا نحن بمحصلين معرفة بالظواهر المحسوسة . وعليه فقد وقف العلماء أنفسهم على غاية أكثر تواضعاً من غاية الفلاسفة ، هي التوفر على دراسة العالم الطبيعي المحسوس ، كل فيما يخصه ، فعالم الفلك يقتصر على دراسة الأجرام السماوية ، وحركاتها في الفضاء وخصائصها الطبيعية ، وعلاقاتها فيما بينها . وعالم الكيمياء عليه أن يقف على مركبات المادة وعناصرها ، وكيفية تآلفها وتفرقها . وعالم النبات ليس له إلا النبات في نموه وتكاثره ، وأثر البيئة والتربة عليه . وعالم الحيوان له حدوده وهكذا . ويتفق هؤلاء جميعاً على أن تقسيم الطبيعة إلى مناطق اختصاص ، إجراء صناعي لجأوا إليه توزيعاً للعمل وتيسيراً للبحث ، وضمائنا لتجنب حمى التفسيرات الفلسفية الشاملة . وغرضهم من ذلك الاكتفاء بمعارف يقينية حول هذا العالم الذي ندركه بحواسنا ، ونعيش فيه بأجسادنا ، فذلك أفضل من التورط

فيما وراء الطبيعة التي تهدف إلى تفسيرات شاملة للكون في مجموعه ، منظورا
وغير منظور ، تفسيرات لا يمكن أن تكون يقينية فهي عرضة للشك دواما ، فضلا
عن أنها تلهينا عن معرفة هي في حدود قدرتنا . لنبدأ إذن بهذا العالم ولنهجر
ما وراء الطبيعة والتأمل فيها ولو إلى حين .

والذي أريد أن أخلص إليه مما تقدم ، أن معارضة العلم للفلسفة كانت من
أجل تحقيق أهداف قريبة متواضعة ، وذلك لا يعني إطلاقا أن الفلسفة لا قيمة
لها أو أن أهداف العلم تتعارض مع أهداف الفلسفة ، فقد كانت كشوف
العلم في مجالاته الخاصة خير معين للفكر الفلسفي على وضع تفسيرات شاملة
للكون ، تفسيرات أقوم مما عهدناه في الفلسفات القديمة ، لأنها تستند إلى
أساس واقعي أثبت العلم صحته بصورة تكاد تكون قاطعة . وعلى ذلك ليقر
في الأذهان قبل بيان الفرق بين العلم والفلسفة أن الفصل بينهما ليس بناء على
ضرورة ذهنية ، فالذهن لا يعترف بتجزئته المعارف ، لأن طبيعته وحدة
متكاملة ، إنما الفصل اضرورات علمية قد تفضي إلى نتائج فلسفية ولولم يقصد
العلماء إليها . فما الفرق إذن بين الفلسفة والعلم ؟

إذا كنا بصدد ظاهرة طبيعية هي : الخسوف ، فإن العالم الجغرافي أو
الفلكي يحصر انتباهه فيها مستخدما حسه مباشرة أو مستعينا بالأجهزة التي هي
امتداد لحواسه . كل مهمته أن يصف ما يحدث ، ويحاول تفسيرها تفسيراً يقوم
على الملاحظة والاستنتاج من القوانين الثابتة ، وليس له أن يتجاوز ذلك بأي
حال من الأحوال . أما التفسير فهو أن القمر جسم معتم يستمد ضوءه من
الشمس ، ويدور حول الأرض مرة كل شهر عربي ، حتى إذا وقعت الشمس
والأرض والقمر على استقامة واحدة ، وقع ظل الأرض على القمر في حالة

البدر فأخفاه كله وذلك هو الخسوف الكلى ، أو أخفى جزءاً منه وذلك هو الخسوف الجزئى . عند هذا الوصف والتعليل الواقعى الوضعى قد يقف العلم . ولكن الفيلسوف قد يتخذ هذا التفسير نقطة للبدء ، فيتساءل عن علة حركة الأفلاك جميعاً ، والضابط لحركتها ، وقد يسأل : هل نضمن ثبات هذه الحركة على هذا النحو ؟ أم قد يختل هذا النظام فيحل الدمار والعدم ؟ وقد يستدل من دقة هذه الحركات وتناسقها على وجود غاية مغروسة فى الكون ، أو على أن مهندساً عظيماً هو عقل خالص وحكمة أزلية يدبر الكون من وراء حجاب . وقد يمتضى فى الحديث عن هذه العلة الأولى والمحرك الأول ، عن طبيعته وعلاقته بالكون فيزعم أنه منفصل عن الكون منزّه عن الاتصال به ، وقد يزعم أنه متّحد به غير متفرق عنه . وقد يزعم آخر أن العالم — وقد ثبتت قدرة ظواهره على التفاعل والتآلف والافتراق بحكم طبيعتهما — فليس ما يدعو إلى افتراض وجود كائن يحرك من بعيد أو يدبر من عالم آخر . وأخيراً قد يغفل عن الأفلاك المتحركة ، والكائنات الحية المتحركة ، والنباتات المختلفة المتحركة (المتغيرة) فيجرد الحركة من كل هذه الملابسات ، ويجعلها موضوعاً للتأمل فى ذاتها ، موضوعاً شاملاً كلياً (لا خاصاً جزئياً كموضوعات العلوم) : ما أنواع الحركة ؟ وما علتها ؟ وما غايتها ؟ وما مقياسها ؟ وبذلك يتأدى إلى الزمن باعتباره مقياس الحركة فيتناوله بدوره بالتأمل : هل يوجد زمان ؟ أم هو فرض ذهنى فحسب ولا معنى له إلا بالنسبة لكائن تظراً عليه تغيرات ، فيقال قبل وبعد وماض وحاضر ومستقبل ، بينما إذا صرفنا الذهن عن الوجود المادى والتغير فلا معنى للزمن . وقد تنتقل من الزمن إلى المكان فنناقشه فى ذاته ، بصرف النظر عن الموجودات المتمكّنة أى الموجودة فى حيّز ولها أبعاد .

وذلك ما فعله الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، ، إذ اعتبر المكان وجودا حقا ، واعتبر جوهر المادة امتداداً لا حركة بالحس ، وإن كنا نستنتج وجوده بالعقل .

بينما الفيلسوف ماض في جموح فكري تنطلبه طبيعة الذهن ، الذي وصفته فيما مضى بأنه يأبى الفراغ ، نرى العالم يلجم فكره ، حتى لا يبعد عن ميدانه الخاص فيجمله ويعود مخفقا من رحلة الميتافيزيقا . ويقنع بميدانه المحدود من عالم الطبيعة ، ويستخدم الوسيلة الخاصة : الملاحظة والتجريب . فالزمان ، والمكان ، والحركة ، والوجود أمور لا تغنى العلم : إنما هي صور ذهنية فحسب امتنع العلم عن الإيمان بأن لها معاني نهائية مطلقة ، وكان ذلك منذ الانقلاب الخطير الذي حدث في الثلث الأول من القرن العشرين ، بفضل نظرية أينشتاين ، في النسبية ، ونظرية بلانك ، في مقادير الطاقة (كوانتم) .

عالم وظائف الأعضاء (الفسيولوجي) ، يفسر ظاهرة الموت تفسيراً وصفيًا تقريرياً ، على أساس ارتباط ظواهر تجرى في الجسد ذاته كوقوف دقات القلب ، التي يُنجم عنها وقف الدورة الدموية ، فتوقف الوظائف إلى آخر ما هو معروف . ويفسر توقف دقات القلب بالإشارة إلى حادث في الجسم ذاته ، وهكذا دون أن يتعدى ذلك إلى الحديث عن الموت في ذاته . فما بعينه ، الميت المحسوس وليس الموت المجرد . ويستحيل على الفيلسوف أن يقف عند حادث بعينه ، فالموت موضوع لتأمله أيا كان الميت ، والحياة كذلك : ما الحياة ؟ أهى وظائف الجسد أم شئ مضاف إليها ؟ أهى المادة في حركتها وتفاعلاتها وقيامها بوظائفها التي تقتضيها طبيعتها ؟ وبعبارة أخرى هل المادة هي المبدء الذي نعزو إليه مظاهر الحياة جميعا ؟ أم المادة وحدها

لا تكني لتفسير هذه المظاهر خاصة العليا منها كالتفكير والعواطف وما أشبهه؟
أهناك مبدء آخر للتفسير؟ وما عساه يكون؟ أهو من طبيعة المادة أم مناقض
لها؟ أهو الروح التي تسيطر على الوظائف جميعها؟ ما علاقتها بالجسد أو المادة
عموما؟ هل ترد كل هذه الظواهر المادية إليها؟ أما كليهما وجود حتى
لنعتقد مذهبا ثنائيا قوامه التوازي في ظواهر الروح والجسد؟

ما الموت؟ أهو انفصال الروح عن الجسد؟ وماذا بعد ذلك؟ هل الروح
باقية والمادة فانية؟ أم الخلود نصيب كليهما؟

وقد ينتهى الفيلسوف إلى مثل هذه الأسئلة والمشكلات العقلية من
بداية أخرى، هي نهاية بحث عالم وظائف الأعضاء، الذى يهتم من وظيفة
الإبصار أن يصف كيفية حدوثها منذ وقوع المنبه الضوئى على عضو الحس،
فانتقال الأثر عبر الأعصاب المستقبلة إلى مركز الإبصار فى المخ، فتأويلها
وإدراكها، فارتداد الرسالة عبر الأعصاب الصادرة من العضلات، فالحركة التى
هى الاستجابة ونهاية المطاف. ولكن تتولد فى ذهن فيلسوفنا مشكلات، قد
تتولد فى ذهن العلماء فيسكتونها لانشغالهم بما هو أجدى فى ميدانهم. تلك
هى: إن الإحساس عملية حسية صرفة، ولكن الإدراك عملية عقلية؛ فكيف
توقف ما هو عقلى على ما هو حسى؟ ألا يعنى هذا أن العقل من وظائف
المادة، وأنه لفظ ابتدئناه للدلالة على وظيفة ليس لها وجود مستقل عن
المادة؟ وقد يخوض فى مشكلات المعرفة (epistemology) : هل إدراك
الموضوع الخارجى يطابق واقع هذا الموضوع؟ هل معرفتنا بالعالم الخارجى
مطابقة لحقيقة ذلك العالم؟ أم طابعها النسبية؟ وهل الذهن كان صفحة بيضاء
عند ما ولد المرء، ثم أخذت تنطبع عليها آثار الحس — فالمعرفة إذن مكتسبة؛

والذهن سلبي متقبل فحسب ؟ أم أن الذهن به قوة فطرية ، ومبادئ ، موروثة على أساسها تنبنى بقية المعارف ، وما الإحساس إلا شرط المعرفة وليس أساسها الأول ؟ هل المعرفة هي معرفة ما بأنفسنا من مدركات وأفكار ، واتصالنا بالعالم الخارجى مستحيل لاستحالة ولوجه إلى أذهاننا برمته ؟ وتعبير آخر هل نحن لا نعرف العالم مباشرة ، ولكننا نعرفه خلال أفكارنا ؟ بحيث ننتهى إلى فلسفة مثالية في المعرفة كالتى انتهت إليها باركلى ، الأسقف والفيلسوف الإنجليزى ، حين قال إن الفكر هو الوجود الأوحد ، والعالم هو ما فى أذهاننا . والقول بأن ثمة وجودا مستقلا عن الفكر اعتقاد باطل . فوجود شيء معناه أنه مدرك . بحيث إذا لم يوجد فكر لم يكن ثمة وجود ، لأن الوجود إنما هو وجود بالنسبة إلينا إذ نفكر .

يتناول كل من الفيلسوف وعالم النفس الذكاء الإنسانى ، واسكن كل من وجهة نظر تغاير الأخرى . فالفيلسوف يبنى الوقوف على ماهية الذكاء ، على طبيعته وعلاقته بالحياة والمادة ، ولكن عالم النفس لا يعنيه غير مظاهر الذكاء كما تبدو فى سلوكه وحله للمشكلات عقلية كانت أم ميكانيكية ، بغية اكتشاف القوانين العامة التى تخضع لها إذ نسلك ، ونفكر ، ونحكم . عالم النفس يقيس الذكاء دون أن يعرف كنهه إذ لا يعنيه غير ما يظهر له . وفى ذلك يقول (بلارد Ballard) :

« حاول المدرس أن ينمى الذكاء ، وحاول عالم النفس أن يقيسه ، ولكن واحداً منهما لم يعرف ماهيته . » (١)

(١) الذكاء ومقاييسه ترجمة عطية هنا .

قد رأينا إذن أن العلم يشاهد الواقع ، فيصفه ، يفرض فرضاً أو فروضاً تصلح أساساً للتفسير ، فيحقق الفروض بالتجريب والملاحظات المرتبة ، حتى يهتدى إلى القانون كصيغة ذهنية مجردة ، تعبّر عن الارتباط العلى الكائن بين مجموعة من الظواهر الطبيعية . فهل تنتهى مهمة العلم عند هذا الحد ؟؟ تلك هى المسألة على حد تعبير شكسبير .

حيث ينتهى العلم

فى سنة ١٩١١ عقد فى « بروكسل » مؤتمر علمى ضم أشهر أعلام الطبيعة فى أوروبا ، ومنهم « پوانكاريه » ، « مدام كورى » ، « بلانك » . ومن يتطلع على بحوث ذلك المؤتمر ومناقشاته ، يلمس اتجاهها عاماً إلى البحث عن نظرية طبيعية تفسر الظواهر تفسيراً لا يقف عند حد القانون . ورغم الفشل الذى مُنيت به جميع هذه المحاولات التفسيرية ، لم يخطر ببال أحد من المؤتمرين فكرة العدول عن التفسير ، وانفض المؤتمر وقد قر فى نفس كل منهم أن القوانين التجريبية وحدها ، لا تزودنا بتصور كافٍ للكون فى مجموعته ^(١) . مهمة العلم إذن بناءً على اتجاه مؤتمر بروكسل ليست قاصرة على معرفة قوانين الأشياء التى تكشف عن ارتباط الظواهر ، بل ينبغى أن تكون البحث عن تفسير لكل ما يقع من ظواهر . ويبين « مايرسون » ، أن للعلم غايتين ، أولاهما معرفة القوانين ، وثانيتهما : التفسير المتواصل لعالم الواقع ^(٢) . ويقصد بذلك أن

(١) Meyerson "L'explication dans Les Sciences"

(٢) La rationalisation progressive du réel.

الذهن لا يكتفى بالوصف البسيط للظاهرة، أيا كانت دقة ذلك الوصف .
وبيين ذلك المثل التالي :

بلغ قانون نيوتن، للجاذبية درجة قصوى من حيث الوضوح والبساطة،
ومع ذلك لم يكتف الفلكيون ولا الطبيعيون به ؛ وجدوا منذ أول لحظة
صيغ فيها القانون في البحث عما يمكن أن يكون وراءه ، معتبرين الجاذبية ذاتها
سراً غامضاً في حاجة بدوره إلى تفسير . ونرى ، أينشتين ، يتساءل دائماً في
بحوثه : لماذا ؟ من أين أتى ذلك ؟ لا يختلف في ذلك عن الفيلسوف الألماني
« ليبنتز » ، إذ يعتقد بمبدء « السبب الكافي » ، ومؤداه ألا شيء يحدث في هذا
الكون إلا وله سبب أو مبرر كاف لحدوثه ، ولا يستحيل على العارف أن
يعطى سبباً يكفي لأن يحدد لم كان الشيء هكذا ولم يكن على نحو آخر . أجل
كان « أينشتين » ، يطمح دائماً إلى « السبب الكافي » ، ولو أنه لم يعبر صراحة هذا
التعبير الذي استعرته من الفيلسوف الألماني ، وكان يحاول فضلاً عن تقرير
الحوادث الطبيعة ، أن يكتشف كيفية حدوثها أو ما يدعى بالفرنسية
(mode de production) .

وفي ذلك معارضة صريحة للمذهب الوضعي ^(١) الذي يمثلها الفيلسوف
« أوجست كومت » ، الذي يقول :

« إن كل فرض طبيعي ، لا بد كي يصح الحكم عليه ، أن يستند إلى فوائين
الظواهر دون كيفية حدوثها . ، ففي دراسة ظاهرة مثل قابلية المواد للتفاعل ،
ما يهم وجهة النظر الموضوعية أن تعرفه ، التركيب الناتج عن هذه القابلية ،

(١) positivisme

فيدرس المرء جميع ظروف المركب الكيميائي مثلاً مركزاً انتباهه فيما يطرأ عليه من تغيرات ، ويسجل كل ظرف من الظروف ، وليس عليه بعد ذلك أن يفتش عن العلة المجهولة لهذا التركيب . بل يكتفى بالملاحظة والتحديد الكمي والحسابي لما ينتج عن هذه العلة الخفية من معلولات ظاهرة . وينهم الفيلسوف الفرنسي كل من يخالف رأيه بالبعد عن التفكير العلمي فيقول : « لانستطيع أن نعرف كنه تلك الحركة المتبادلة في الأفلاك ، وهذه الجاذبية في الأجسام الأرضية . . . والعقول الغريبة كل الغرابة على الدراسات العلمية ، هي وحدها التي تستطيع اليوم أن تشغل بذلك الأمر . . . إن العقول الناضجة جميعاً ، لتعترف اليوم أن دراساتنا الحققة مقصورة على تحليل الظواهر تحليلًا دقيقاً ، من أجل الكشف عن قوانينها الفعالة ، ولا يمكن أن تختصر بغير ذلك . . . » (١)

ماذا بعد القانون العلمي

نحن نتفق مع زعيم الوضعيين في اعتباره هدف العلم « القانون » ، ونتفق معه في قيمة القانون في التقدم العلمي من حيث هو أداة للتنبؤ بالحوادث الطبيعية — كما أسلفنا في فصل سابق — ونتفق معه في قيمة القانون من حيث ييسر لنا تصور العالم ، فإن بنا — كما يقول « كومت » — « حاجة متمكنة في كياننا إلى ترتيب الوقائع في نظام نستطيع أن نمسك به بسهولة . . . ولكن الذي ننسكه ، أن نفرض على عقول العلماء أن تقف عند حد خوفنا من التورط في الفلاسفة . لما أن نطلب من العالم في مبدء بحثه وفي مخبره ، أن يدع مسائل

الميتافيزيقا جانباً حتى يتفرغ لبحثه في ميدانه الخاص ، فذلك اصالح العلم ، بل واصالح الفلسفة وفيه تنوير لها ، وإيقاظ من تجريداتها النظرية . أما أن نلزمه بعد إبحار مهمته بحدود معمله ، ونحرم عليه أن ينتزع نفسه من مجاله الخاص ليرى الكون في مجموعه ، ويربط بين نتائجه ونتائج غيره في الميادين الأخرى أبطل إلى تصور معقول للكون في شموله ، إن نحن ألزماه بذلك لم نخدم العلم في شيء . وأسأنا إلى الفلسفة في كل شيء ، وناقضنا طبيعة العقل الذي لا ينبغي الوقوف عند حد ، والذي يهمه أن يرى صورة الكون مكتملة من بعيد ، اهتمامه بالتحقيق في التفاصيل من قريب .

وإن نظرة سطحية إلى تاريخ العلوم ، تبين لنا إلى أي حد ساهم البحث التفسيري في تقدمها . فالعلم ما كانت لتكفيه الموضوعات التي يزودنا بها الحس العام (common sense) ، بل هو في حاجة دائمة إلى خلق موضوعات جديدة غير ما تزودنا بها التجربة الخالصة ، تلك هي الفروض التي تتضمن طمعا في إدراك جواهر الأشياء وطبائعها . وقد أدى ذلك الطمع إلى نظريات كبرى أذكر منها : الذرة والطاقة والكتلة المادية والتطور والإلكترون . كل هذه موضوعات لم تؤد إليها التجربة الخالصة وحدها ، بل أدى إليها النزوع إلى ما وراءها ، وعدم الاكتفاء بالقوانين . وإن الميتافيزيقا مليئة بمثل هذه النظريات التفسيرية .

عود إلى الفلسفة

كانت التفسيرات الميتافيزيقية في الفلسفة القديمة الأساس الذي تبنى عليه العلوم الجزئية نتائجها . كانت المذاهب الميتافيزيقية أسبق من العلوم الطبيعية عند قدماء الفلاسفة . أفلاطون مثلاً وضع نظرية المثل كتفسير شامل للوجود ، تستمد منه التفسيرات الجزئية في المعرفة والأخلاق والسياسة ، وعلى أساسه تبنى البحث في العالم الطبيعي ، وذلك عين ما فعله ديكارت في العصر الحديث إذ وضع القاعدة الأولى في منهجه وهي : « أنا أشك إذن ، أنا موجود » . أثبت وجود الفكر أولاً ومنه استمد وجود الله ، وبالفكر استخلص ماهية الله وصفاته ، واعتبر وجود الله ضامناً لصحة الأفكار الواضحة المتألمة ومن بينها وجود العالم الطبيعي . وبدأ يبحث في ذلك العالم الطبيعي حتى وصل إلى بعض النظريات العلمية في الضوء ، والرياضة . وشبّه العلوم جميعاً بشجرة واحدة جذعها الميتافيزيقا وفروعها بقية العلوم . ويُقرّ دكرستيان وواف ، الفيلسوف الانجليزي (١٦٨٩ - ١٧٥٤) هذا الاتجاه ، فيرى أن مهمة الفلسفة هي الوصول إلى أعم المبادئ التي يمكن استنتاج حقائق العلم منها ^(١) .

ولكن انفصال العلوم ، ونحس العلماء لهذا الفصل ، وما نجم عنه من تقدم سريع ، زاد معلوماتنا عن الكون بشكل يدعو إلى تأملات جديدة على أساسها . ونشأت حاجة إلى جمع نتائج العلوم المختلفة ومراجعتها ، والخروج منها جميعاً بتفسيرات شاملة هي فلسفة في صميمها . ليس هذا فحسب ، بل اقتضى التقدم

(١) انظر المدخل إلى الفلسفة تأليف كولين - وترجة الدكتور أبو العلا عفيفي .

العلمي وضرورة الحذر في البحث التجريبي ، وضع مناهج البحث لكل علم ، وكان ذلك هو الدور الذي قام به فلاسفة العلوم الذين كان عليهم تحديد ميدان كل علم ، وهدفه ، ومنهج البحث فيه ، وتقرير العلاقة بينه وبين بقية العلوم .

من ذلك يتبين انعكاس الآفة ، فبعد أن كانت الميتافيزيقا الأساس الذي تبنى عليه العلوم الطبيعية منذ أفلاطون حتى عصر ديكارت ، أصبحت العلوم الجزئية (الطبيعية) الأساس الذي تبنى عليه الفلسفة نتائجها . حتى لنرى عالما ألمانيا هو ، فنت ، من أوائل المتحمسين لتطبيق المنهج العلمي في ميدان علم النفس ، يعلن أن « مهمة الفلسفة هي التوحيد بين جميع المعارف التي نكتسبها في العلوم الجزئية ، ووضعها في نظام واحد مترابط » ، وعالما آخر هو دويلسن ، يقول : « إن الفلسفة هي مجموع المعارف المنظمة تنظيما علميا » .

وخلاصة القول أن التقدم العلمي فتح أمام الفلاسفة ميدانين جديدين . فبعد أن كادت تقتصر على مبحثي المعرفة والمنطق أضيف إليهما مناهج البحث العلمي ، (Methodology) ومراجعة نتائج العلوم . وما دام الأمر كذلك فإن قصر العلم على تقرير الواقع فحسب إجراء تحكيمي لا يتفق مع الإنجاء الطبيعي للعلم الوضعي وللعقل البشري على حد سواء . وقد دافع الأستاذ « ألبير باييه » ، الأستاذ بالسربون في كتابه « أخلاق العلم » ،^(١) دفاعا مجيدا عن العلم ضد من يتهمه بأنه « حكمة جزئية هزيلة » ، لأنه يقف في بحثه عند حد هو المادة والحركة ، وبذلك يعجز عن الإجابة على كثير من الأسئلة التي تتردد في ذهن الإنسان ويقصر عن حل عديد من المشاكل الكونية كأصل الوجود والموت ومصيرنا بعد الموت والروح ،

(١) (La morale de la science) ترجمة الدكتور عثمان أمين .

وقد دفع عن العلم هذه التهمة بقوله :

« العلم لا يجيب على بعض هذه الأسئلة لأنها لا تخضع لدليل عقلي أو تجريبي ، وهو لا يؤمن إلا بما ثبت صحته وفق منهجه الخاص . هذا فضلا عن أنه في العصر الحديث ، لا يهمل مسائل العقائد الدينية ، بل يدرسها من حيث هي وقائع اجتماعية أو ظواهر من إنتاج المجتمع أو العقل الإنساني بحيث يتسنى لنا أن نقول ، إنه لا يقف عند حد في بحثه . وإن كان لا يبت في أمرٍ مالم يتبين له صحته . ومن يدرى لعل العلم يصل يوما ما إلى الإجابة عن طبيعة الموت ومصيرنا بعده . . . »

وبذلك أقر ، باييه ، بامتداد العلم وتجاوزه حدوده الصناعية إلى تخوم الفلسفة ، وحق لي أن أعتبر دفاعه عن العلم دفاعا ضمنيا عن الفلسفة ، فقد هيا لها مكانا في عصر العلم ، وبرر وجودها إلى جانبه ، ولم يعترف بحدود قاطعة بين العلم والفلسفة . فلنذكر دائما أن الفلسفة اليوم امتداد طبيعي للعلوم ، وأن ذلك يتفق مع طبيعة العقل الواحد الذي لا يتجزأ .

الفصل الثامن

اتحاد العقل بالحقائق

« يبدو أننا نستطيع بالبداهة الدوقية أن ندرك أنظمة من العلاقات شاملة ؛ وهي من التعقيد بحيث لا نستطيع قوة العقل الإنساني المجرد - على ما أوتيت من صبر وتحليل - أن تفرغ من تفصيلها إلى أجزائها ، فخطوة (ووردزورث) في قنطرة (وستمنستر) ، والجزء الأخير من أوبرا (ترستان) ، وجموعة التفاح من رسم (سيزان) - كل هذه تعطينا في خمس دقائق أكثر مما يستطيع الفيلسوف أن يشرحه في محاضرة تستغرق ستين دقيقة . »

(سيرل بيرت)

هل عرفنا الحقيقة ؟

عرضت عليك أسلوبين التفكير العلمي والفلسفي . وكفاح العلماء والفلاسفة في سبيل الوقوف على حقيقة الـكون ، وبينت لك أن العلم أكثر تواضعا لأنه يسعى على الخصوص إلى معرفة ما يبدو لنا ، وأن الفلاسفة ، أو الميتافيزيقا على الأصح ، هدفها الحقيقة في ذاتها لا ما يبدو لنا منها – وبتعبير فني – الحقيقة المطلقة لا النسبية . يؤمن سبيل الوصول إلى هذا الهدف تستخدم الفلسفة المنهج العقلي . فهل وصلت إلى هدفها ؟ وهل هنالك غير العلم والفلسفة وسائل أخرى للمعرفة ؟

لا بد كي تكتمل الفكرة عن الفلسفة ، أن نكشف عن محاولات اتخذت للوصول إلى الحقيقة غير العقل والتجريب . وفي هذا الفصل وما يليه أعرض نماذج من هذه المحاولات قام بها فلاسفة اختلفت مناهجهم عن المنهج المؤلف ، ونبدأ في هذا الفصل بتفصيل المنهج الذي يراه برجسون^(١) كفيلا بتحصيل معرفة مطلقة كاملة بالحقيقة في ذاتها ، ذلك هو المنهج الذي سماه صاحبه ، الحدس ، (intuition) .

يفرر برجسون أن الفلاسفة إذ يستخدمون الحواس والتأمل العقلي ، كمنهج لمعرفة الأشياء في ذاتها ، يخطئون خطأ جسيما لأنه منهج لا يحصل غير معرفة نسبية ، لا معرفة مطلقة . وعليه فالميتافيزيقا باعتبارها البحث في ماهيات الأشياء أو حقائقها المطلقة الثابتة ، حلم إن يتحقق مالم نستخدم منهجا كفيلا بتحقيق تلك المعرفة المطلقة . وإن مثل هذا المنهج لا بد أن يكون

(١) فيلسوف فرنسي توفي منذ سنوات وكان له تأثير كبير في فرنسا وخارجها .

أسسى من قوى العقل والإحساس . فقد عجز كلاهما عن بلوغ الحقيقة في كمالها . كما ثبت ذلك تاريخ الفكر . وتاريخ الفكر يبين لنا أن بعض الناس بمجهوداتهم التي تختلف عن مجهودات الفلاسفة ، استطاعوا توسيع مدى إدراكهم حتى بلغوا أموراً لم يبلغها الفلاسفة ، وجعلوا نادر كأمور لم يكن في وسعنا من قبل أن ندركها .

الفن والحقيقة

أولئك هم الفنانون الذين نجحوا — في نظر برجسون — في إزالة ذلك الستار الكثيف الذى يقف حائلاً بين قوى الإدراك وبين حقيقة الأشياء ، واستطاعوا النفاذ ببصائرهم إلى ما وراء ذلك الستار . إن ما يقصده برجسون هو أن الفن إذ يعبر عن شئ ما ، لا يجزئه أو يحلله كما يفعل العقل إذ يحلل الموضوع إلى أفكار ومعان لا يمكن أن تكفى لتصوير حقيقة الشئ كما هو في الواقع . فبينما يقضى العقل على وحدة الموضوع الذى يدركه ، ولا يعطينا إلا فكرة مشوهة عنه ، ترى الفن يحتفظ بوحدة ذلك الموضوع ، ويحسه بكلية ، ويعطيك إياه صورة حية متكاملة .

يوضح ذلك قول الأستاذ «رل برت» (١) :

« يكون الموضوع واحداً ، ولكن طريقة الإبصار تختلف : فعالم النبات يفصل الزهرة قطعاً وأجزاء ، ولكن الفنان يريك إياها زهرة حية . وعالم التبشريح يشرح لك الجثة الميتة حتى عظامها المتماسكة ، وأما المثال فيعطيك اللحم النابض محولاً إلى رخام فيه حياة . وعالم النفس يخبرك بكل ما هنالك

(١) وكيف يعمل العقل ، الجزء الثانى ترجمة الأستاذ محمد خلف الله .

عن التجربة الانفعالية . ولكن الشاعر يعينك على أن تحيا تلك التجربة ، وعلى أن تستحوذ عليها وتجعلها ملكاً لك . فالعلم تحليلي والفن تركيبى ، العلم صريح والفن ضمنى ، العلم مجرد والفن ملوس .

إلى شيء من هذا يقصد برجسون حين يلح على أن الفن أقرب إلى حقيقة الشيء من العلم أو الفلسفة ، وما ذلك إلا لأن الأول يحسّ الشيء برمته ويصل إلى كنهه بحركة نفسية واحدة ، ويحياه ويتحد به ، فى حين الثانى يحلله ويجزئه ، فيفسده قبل أن يقدمه إليك صورة جامدة مجزأة لاهياة فيها .

وإذا كان الفن قد وفق فعلاً بمنهجه إلى هذه النتيجة ، فلا استحالة يراها برجسون فى إقامة منهج ميتافيزيقى يوصلنا إلى حقيقة مطلقة . منهج هو أشبه شيء بمنهج الفنان الذى يتحد مع الحقيقة . أما كيف توصل الفن إلى ذلك ، فلا أنه أدرك أن التقيد فى فعل المعرفة بضرورات الحياة العملية . من شأنه أن يحصر الفكر فى دائرة ضيقة ، هى دائرة النفع العملى . هكذا أدرك برجسون أن الفلسفة بدورها يمكنها أن توسع من نطاق إدراكها للحقائق ، بأن تتخلى عن أسلوب التفكير المعتاد ، ذلك الأسلوب هو معرفة الأشياء بقصد استخدام المعرفة فى تحقيق الأغراض العملية ، وتحديد سلوك المستقبل على أساسها . ذلك الأسلوب يقتضى الوقوف عند ظواهر الأشياء لأن العلم بها يصلح أساساً للعمل والسلوك ، وبكفى لأغراض الحياة العملية . ولكن الميتافيزيقا لا تهدف إلى معرفة الظواهر ، بل إلى ما هو أعمق ، إلى الجواهر والحقائق ، فى ذاتها لا كما تبدوننا . ولذلك يتعين عليها أن تفلح عن التفكير العادى وتحول اتجاه الفكر — كما يفعل الفن — وتوجهه إلى صميم الأشياء ، أى أن تستخدم منهج الحدس ، الكفيل وحده بإقامة الميتافيزيقا .

الحدس والنظر العقلي

ما الحدس إذن ؟ يعرفه برجسون بقوله : « ذلك الانجذاب العقلي الذي ينقلنا إلى صميم الشيء . لتتطابق مع كنهه الذي لا سبيل إلى التعبير عنه . »^(١) وبقوله في موضع آخر : « هو محاولة العقل الإنساني في نقائه الأصيل ، العثور على الحقيقة التي برغم أنها مستقلة عنا إلا أنها يمكن أن تحصل لنا على نحو مباشر . » وما دامت المعرفة بالحدس معرفة مباشرة ، أو اتحاداً بالموضوع كما هو ، فلا يمكن أن نصل إليها إلا بعد مجهود عقلي شاق ، يؤهلنا إلى انكشاف الحقيقة مباشرة . ولا مناص من بذل ذلك الجهد الشاق لأن طبيعة العقل تقتضي التعبير عن الأشياء بالمعاني . والمعاني رموز ترمز إلى الأشياء الواقعية ولا تطابقها أو تساويها . ذلك لأن رمزا مثل « إنسان » لا يدل على شيء واحد ، ولكنه يطلق على جزئيات متعددة متفاوته ، ولم يكن قابلاً للدلالة على جميع الأفراد الجزئية إلا لانا جردناه من الحياة ، فأصبح قلباً مفرغاً لا يساوي حقيقة أي فرد .

إن المعاني صور فارغة ، مجردة ، جامدة ، تجزئية ، لحقيقة ممتلئة ، حية ، واحدة لا تقبل الانقسام . مثل المعاني في ذلك مثل رسم يرسمه فنان لبرج كنيسة « نوتردام » . الرسم مجرد منظر خارجي من وجهة نظر معينة ، لا يظهر فيه تركيب البرج الداخلي ، ولا يمكن أن تكون معرفتك لحقيقة البرج عن طريق الصورة ، مساوية لمعرفة البرج مباشرة بزيارتك له ودخولك فيه . فرق إذن بين المعرفة المباشرة ، وبين المعرفة بالواسطة . المعرفة المباشرة تؤدينا إلى داخل الشيء . أو كنهه ، والمعرفة بالواسطة تعطينا صورة خارجية سطحية عنه . الطريقة الأولى تتم بالحدس ،

والثانية بالعقل . الحدس اتصال مباشر بالموضوع كلياته . والعقل لأنه يحال ويرمز للأشياء بمعاني جامدة مجردة يجعل صلتنا بالأشياء صلة سطحية .

العقل يحزى . الكل المتماسك إلى عناصر هي المعاني ، ونحن علينا أن تكون صورة عقلية عن الموضوع بضم هذه المعاني بعضها إلى بعض ، أي أننا نبدأ بالمعاني وعن طريقها نصل إلى الحقيقة . وليس ذلك طريقا سليما ، أما الطريق السليم فهو حدس الموضوع مباشرة في كلياته ثم تحليله إن أردنا . ذلك هو المنهج الصائب الذي عليه تقوم الميتافيزيقا : أي معرفة الأشياء في ذاتها .

الحركة والزمن

وقد قام برجسون فعلا بتطبيق منهجه الجديد في دراسة موضوعين من أبرز موضوعات الميتافيزيقا . أولهما الحركة ، وثانيهما الزمن ^(١) من حيث هو شعور بالدوام والاستمرار . ولنبدأ بالحركة .

يبدأ بنقد منهج الفلاسفة السابقين في دراسة الحركة . أخطأ هؤلاء في تصور الحركة ، لأنهم اتبعوا السير المعتاد للفكر الذي يعبر عن الموضوع الحى بمعان جامدة مجردة . فالحركة عندهم مجموعة من الأوضاع ، أو عدد من الوقفات المتتابعة . إشارة اليد مثلا ، تلك الحركة البسيطة ، يحللها الفلاسفة القدماء إلى عدد معين من الوقفات التي يمكن لليد أن تقفها . هم بذلك يوجهون انتباههم لا إلى ظاهرة في ذاتها ، بل إلى الخط أو الأثر الذي يتخللون أن الحركة تتركه وراءها . لم يعبروا عن الحركة في ذاتها ، بل

(١) La Durée وينجم أحيانا (الديمومة)

تصوروها تصوراً مكانياً : اتخذوا نقط المسافة التي قطعتها الحركة أجزاءً ، ثم ركبوا من هذه الأجزاء (وهي النقط) الحركة كلها . وبذلك يردون الحركة إلى شيء مختلف عنها هو المسافة التي قطعتها ، ويدرسون هذا الشيء على أنه الحركة ذاتها . وذلك الخطأ مرده إلى التحليل والتجريد اللذين يقوم بهما العقل في سيره العادي .

ولكن لا يتسنى لنا أن ندرك الحركة في ذاتها ، وليس ما تتميز به من استمرار ووحدة ، أو بساطة لا تقبل الانقسام إلى وحدات منفصلة ساكنة ، إلا بأن نحل في قلب الحركة ذاتها ، وننجذب إلى كنهها ؛ سندرك حينئذ الحركة إدراكاً مباشراً كما ندرك جملة موسيقية تتداخل نغماتها وتتصل ، لتكوّن كلا واحداً لا نميز فيه وقفات أو وحدات متفرقة ، كل ما ندركه لحن واحد متكامل . لندرك الحقيقة إذن على نفس النحو الذي ندرك به اللحن الموسيقي فلا نلتفت إلى الأجزاء التي تتكون منها ، ولا نحللها إلى مجموعة رموز جامدة مجردة ، لأن المركب الذي نكوّنه من هذه الأجزاء لا يمكن أن يحاكي الأصل . فالأصل واحد حتى حركي ملموس ، في حين الأجزاء ميتة ساكنة رمزية . الأجزاء تزودنا بوجهات نظر فحسب ، ولكن الحقيقة لا سبيل إليها إلا بالانجذاب إليها كما نتجذب إلى لحن موسيقي ، والتوغل فيها برمتها كما تتوغل بجماع نفوسنا في غمار اللحن ، والاتحاد معها كما نتحد باللحن في انسياقه المتصل .

أما الزمن ، فيقصد به رجسوس شعورنا بدوام ذواتنا ، ففي أنفسنا سبيل متصل من الحياة النفسية الزاخرة تتابع حالاتها . ولكن رغم تعدد هذه الحالات النفسية التي يزخرها تيار الشعور ، فإننا نشعر بذاتيتنا الخاصة

وبدوام وجود هذه الذاتية ، واستمرارها رغم زوال وتغير كثير من الحالات النفسية . هذا الاستمرار ، أو الديمومة هو ما نعبر عنه بالزمن .

راجع برجسون جميع المحاولات التي بُذلت للوصول إلى حقيقة الزمن . فوجد أنها جميعا لا تقدم لنا غير صور مبتدرة عنها . من تلك المحاولات تقريب فكرة الزمن (أى استمرار الذات خلال الحياة النفسية) إلى الأذهان بتشبيها بطيف ذى ألف ظل ، تتتابع ظلاله على الحس فى سرعة بحيث لا يتسنى لنا أن نفطن إلى التدرجات الطفيفة فى الظلال . فرور ظلال الطيف على هذا النحو يخلق سيالا متصلا من الإحساسات ، هذا السيل يشبه النفس أو الذات التى هى سيال متصل من الحالات النفسية تتتابع فى سرعة مدهشة لا تشعرنا بأدنى انفصال بين الحالات النفسية .

ولكن برجسون يصرح بعجز هذا التصوير عن التعبير عن حقيقة انسياب الزمن انسيابا متصلا لا يتفق مع أى تجزئ . للحياة النفسية المتصلة الموحدة إلى مجموعة من العناصر النفسية المتعددة . فظلال الطيف المتلاحقة ، مهما كانت تدرجاتها وفواصلها غير ملموسة ، فهى متعددة غير تامة التداخل شأن الحالات النفسية ، إنما هى متجاورة تجاور الأشياء المادية فى المكان . وليس فى الانسياب الزمنى ما يشعر بتجاور ، أو انفصال ، أو انقسام ، أو توقف . إن تصوير الزمن بانسياب ظلال الطيف ؛ يبعد عن حقيقته التى تتميز بالحركة المتصلة والحياة الزاخرة ، التى لا يمكن أن ترقى ظلال الطيف إلى وفرتها واستمرارها .

وإذا كان من المستحيل على أى صورة حسية ملموسة أن تقرّ بنا من حقيقة الانسياب الزمنى الموحّد ، استحال ذلك من باب أولى على المعانى الكلية

المجردة . فكل معنى — كما أسلفنا — زمن منتزع من الواقع ، للدلالة على صفة مشتركة بين عدد من الأفراد أو الجزئيات لا نهاية له . فضم المعاني بعضها إلى بعض لتكوين مركب منها يدل على موضوع ما ، إنما هو بعد قدر الإمكان عن واقعيته الملبوسة وفرديته الذاتية . ماذا علينا أن نفعل إذن ، وقد عجزت الصور عن التعبير عن الحقيقة . ووقفت المعاني بيننا وبينها حائلا دون إدراكها ؟

ليس أمامنا غير ذلك المنهج الذى يجعلنا ننزل فى الموضوع ذاته — من الوهلة الأولى — تفاديا لنسبية وجهات النظر والرموز . فتبار الشعور مثلا ، وحدة زاخرة متعددة الألوان مليئة بالحيوية الدافقة ، ومع ذلك نستطيع التعبير عن حقيقته تعبيراً مطابقاً بهذه الألفاظ السالفة . فوحده لا تشبه أية وحدة مادية ، وكثرته لا تضارعه أية كثرة ، وحيويته لا تكفى الألفاظ الخالية من الحياة للدلالة عليها . فعملية الجمع بين المعاني المجردة إذن لا تجدى فى الكشف عن كنه الموضوع الذى نبخه ، وهو هنا الزمن أو تبار الحياة النفسية — ولا مناص من أن نخدسه ، بأن نحياه ، ونتحد معه ، ونتطابق وإياه فى الصميم . ومتى وصلنا إلى هذه الحال التى تتحد فيها النفس بالحقيقة ، وتتصل بها اتصالاً مباشراً دون وسيط من صور أو معان ، تبيننا أن الشعور الناجم عن هذا الاتصال لا يمكن أن يضارعه أو يعبر عنه أى معنى أو صورة ، وأن حدس الموضوع ، أى الاتصال المباشر به ، هو المعرفة اليقينية التى لا تضارعه أية معرفة أخرى .

نقد فكرة الاتصال المباشر

ذلك هو المنهج الذى وضعه برجسون أساسا لازما لـديتافيريقا ، أى وسيلة وحيدة لتحصيل الحقائق المطلقة ، المنهج الذى يقتضى معرفة الموضوع بالاستقرار فى أعماقه ، والاتصال المباشر به . وعلى أساس هذا المنهج نقد برجسون محاولات الفلاسفة واعتبرها محاولات مخففة ، فهل قربنا من الحقيقة أكثر من ذى قبل ؟ هل أصبحنا بفضلها أقدر على التعمق فى صميم موضوعات الفكر ؟

نحن مقيدون بلغتنا الإنسانية ، فلا سبيل إلى التعبير عما ندركه من موضوعات بغير المعانى الرمزية ، فهى دائما الوسيط الذى يصل الذات المدركة بالموضوع الذى تدركه . حقا إن المعانى كما قال برجسون تشوّه الحقيقة وتعطينا عنها معرفة ناقصة ، ولكن هذه حدودنا ، وكل ما نطمح إليه أقرب معرفة ممكنة وليس السبيل إلى مثل هذه المعرفة تجاهل العقل ، وإحلال منهج لا نستطيع إدراك كنهه . ولا يمكن لعبارات برجسون — وهى بدورها معان ورموز — أن توقفنا على حقيقة ذلك التجاذب العقلى مع الحقيقة ، أو ذلك التطابق معها والاستقرار فيها ، أو ذلك الاتصال المباشر بها . وكأن برجسون قد أحس بقصور منهجه حين أضاف إلى حدس الموضوع تحليلا عقليا له ، على أن يسكون التحليل لاحقا للحدس لا سابقا عليه . وحين أقرّ بأن الحدس رغم كونه فعلا بسيطا يحدث دفعة واحدة ، إلا أنه فعل يكتسب بعد جهود عقلية ، فلا تعارض إذن بين الحدس وبين فعل العقل . وكل ما هنالك أن برجسون بمنهجه هذا يطمح إلى القضاء على الوسيط بين العارف والمعروف ، كي يتصل

بالمعروف على نحو مباشر . هو في نفس الوقت محاولة من جانبه لاستكمال وسائل المعرفة . فقد أحس بعجز العقل والحواس على معرفة ماهيات الأشياء ، فسألم بتنهجه الذي ظن أنه يفوق وسائل العقل والإحساس قدرة على النفاذ إلى ما وراء الأستار الصفيقة التي تخفي الحقيقة عنا ، فيمكننا من أن نتطابق وإياها واتحد بها ؛ وسمى ذلك النفاذ والتعمق والتطابق ، سمي تلك الحالة الشعورية الناتجة عن الاتصال المباشر بالحقيقة في أعماق أغوارها وحدها ، واعتبره شرطاً بدونه تنهار الميتافيزيقا .^(١)

Bergson : 1. La Pensée et le Mouvant.

(١) مراجع :

2. La Perception Du Changement

3. Introduction à La Métaphysique.

(م ١٠ - أساليب التفكير)

الفصل التاسع

عودة الروح إلى الحق

مذهب أفلوطين

« لنفتح عيون الروح يا غلافنا عيون الجسد ، كما
نرى ثانية الوطن العزيز ، حيث الواحد الأعلى . »
(أفلاطون)

امتزاج الفلسفة بالدين

تحدثنا في الفصل السابق عن « الحدس » ، كمحاولة لتخطي حدود العقل القاصر عن بلوغ الحقيقة في كمالها ، تلك هي المحاولة التي قام بها برجسون في العصر الحديث . وتاريخ الفكر مليء بأمثال تلك المحاولات التي قام بها أصحابها يأسا من كفاية قوى العقل والادراك . وأشهر تلك المحاولات ، محاولة « أفلوطين » ، فيلسوف الاسكندرية في القرن الثالث بعد الميلاد .

ونحن إذا تحدثنا عن مدينة الاسكندرية في ذلك العهد ، فإنما نتحدث عن المركز الثقافي الأول في العالم المتمدين القديم ، حيث التقت ثقافة اليونان العقلية ، بثقافة الشرق الروحية . وقد كان ذلك الامتزاج بين الثقافتين نتيجة طبيعية للأحداث التي جرت قبل ذلك الحين في ربوع اليونان والشرق على حد سواء . أذكر منها زوال استقلال اليونان بعد موقعة « فيرونيا » سنة ٣٣٨ قبل الميلاد ، وتغلب مقدونيا وسيطرتها على اليونان ، فضلا عن سعيها إلى غزو الشرق أملا في إنشاء امبراطورية توحد بين الشرق والغرب . وقد سبب تغلب مقدونيا ، والتفات الإسكندر إلى الغزو الحربي والثقافي ، ميلا قليلا للفلسفة المجردة ، كبتك التي وجدناها عند أفلاطون وأرسطو ، وأصبح الناس في حاجة إلى متاع للروح لا للعقل فحسب ، أصبح الناس في حاجة لا إلى ميتافيزيقا ، ولكن إلى نوع من الترياق الخلقى والديني ، كما يقول بعض مؤرخي الفلسفة .

لهذا نرى في أعقاب الفلسفة الأرسطية ، نزعة خلقية أو دينية أو روحية نشتم فيها رائحة الشرق . وقد تمثلت تلك النزعة في فلسفة الرواقيين والأتقيوريين والمتشككين ، وأخيراً - وهذا ما يهمنا - في فلسفة أفلوطين التي تمتزج فيها الفلسفة بالدين امتزاجاً واضحاً . جاءت فلسفة أفلوطين انعكاساً بيننا لروح العصر التي تبغى تحريراً من القلق الروحي والتشكك العقلي . والاستناد إلى يقين ديني يعيد للروح اتزانها ، ويحقق التوازن والطمأنينة العقلية والتجاوب مع النظام الطبيعي ؛ وبالاختصار يحقق تلك الحصال التي تتميز بها العقلية الهلينية (اليونانية) .

الفيض الإلهي

يتصور أفلوطين (شأن اليونانيين جميعاً) العالم كلا واحداً متسقاً ، خاضعاً لنظام كلي جبري محكم ، فلا شدوذ ولا صدفة . إنما الكائنات جميعاً مرتبطة فيما بينها طبقاً لتدبير عقلي وحكمة منبثة في جنبات الكون جميعاً . ذلك أن الكائن الأعلى الواحد الخبير فاض بحكم كماله وخبريته على العالم ، فكان ، العقل ، الذي يرمز إلى النظام الثابت المطرد الذي تتضامن أجزاؤه . والعقل يحكم بدوره عن الكائن الأعلى فيه من كماله وخبريته ما يجعله - إذا تأمل مصدره - يفيض بدوره فتسكون ، النفس الكونية ، ، وهي تتغذى بمشاهدة العقل الذي صدرت عنه ، فتصبح قادرة بفضل مشاهدتها له على تدبير المادة وفقاً للنظام الذي تتأمله . وعن هذه النفس تفيض ، نفوس الكواكب ، التي ينظم كل منها جزءاً من المادة هو البدن الذي تحل فيه ، أو المادة التي تعتبر أسفل السلم .

وهكذا يبدو لنا من نظرية فيض الكائن الأعلى للعالم على نحو متسلسل، كيف ترتبط الموجودات جميعا من أسفلها وهي المادة . إلى أسماها وهو الواحد ، برباط عقلي محكم لا ينحرف ؛ وكيف أن الكائن الأعلى يصدر عنه ما هو أدنى بمقتضى ضرورة طبيعية فيه لا بإرادته ؛ وكيف أن ما هو أدنى يفيض هو بدوره بفضل تأمله ومشاهدته لما هو أسنى ، أى بفضل تشبهه بمصدره السامى واتحاده به اتحادا روحيا . وعلى هذا النحو يصدر عن أكمل كائن ما يليه فى الكمال ، وهذا الأخير يصدر عنه غيره . وهكذا فى سلسلة تنازلية حتى نصل إلى عالم المادة والأجسام

مصدر الشر

فى هذا العالم السفلى شرور ونقائص ، علمتها تعدد المادة وتغيرها وبعدها عن العالم العلوى حيث الوحدة والثبات . وقد انغمست الروح فى المادة ، ولحقت الروح النقائص لاتصالها بالبدن ، وتعلقها وتشبهها به . ما مصدر الشر إذن ؟

إن العالم العلوى لا شر فيه ؛ لأنه ثابت خاضع لنظام عقلى موحد ؛ والشر فى العالم السفلى راجع إلى سيطرة الفوضى على النظام ، سيطرة المادة على الروح . ولكن يتساءل أفلوطين : من المسئول عن هذه السيطرة ، أهى المادة السلبية المستسلمة للنظام الكلى ؟ أم الروح التى ليست من هذا العالم بل قاضت وصدرت عن العالم العلوى لتدير شئون البدن ؟ لا شك أن المسئول عن ذلك هى الروح إذ سمحت لنفسها بالخضوع لضرورات البدن : تدرك بحواسه ، وتجرى وراء شهواته ، وتتقيد بقيوده الجسديه . فى حين

أن طبيعتها تتطلب الخضوع للنظام الكلى ، والإدراك الروحي الحاصل ،
والسعى إلى خيرها الخاص الذى هو خير النظام الكلى . خضوع الروح
للبدن انفصال عن النفس الكلية التى ينبغى أن تثبت بها ، ولا تشاهد إلا
إياه ، وتدبر البدن وأعضائه ووظائفه بمقتضى تأملاتها فيما هو أسمى .

الخير إذن يقتضى أن تنتزع الروح نفسها من البدن ، وتخضع للنظام
الكلى ، وتسمو إلى الحقيقة العليا . الغاية الحقيقية للروح هى التأمل حتى
يتحقق فيها خصائص العالم المعقول ، وينمحي من صفحتها ما انطبع فيها
من آثار العالم المادى المحسوس . والتأمل هنا هو التأمل العقلى الصرف ،
الذى لا يشوبه إحساس بدنى ، أو إشغال بالموجودات المادية ؛ هو تأمل
الواحد ، الذى صدر عنه النظام الكونى ، وتركيز الفكر فيما هو عقلى
صرف ، تركيزاً تخرج بفضل الروح لتصعد إلى أصل الأشياء ، فتحدبه ،
وتفنى عما عداها من كائنات أرضية ناقصة . وذلك هو التصوف ، الذى
يتخذ أفلوطين وسيلة لبلوغ الحقيقة الأولى ، التى تنطوى على الكون بأسره
ويكمن فيها النظام الأبدى للكائنات جميعاً ، التى صدرت عنه بحكم كماله
المطلق ، وخيريته الفائقة . وفى هذا الاتحاد الهبة العظمى والسعادة القصوى
التي تبعدنا عنها لذات الجسد وشهواته لأنها اندماج فى المادة ، واستقلال عن
النظام الكونى المعقول .^(١)

(١) أنظر كتاب « من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث » ترجمة الدكتور مندور .
وتاريخ الفلسفة اليونانية تأليف يوسف كرم .

انفصال الروح والجسد

هذه النظرية المنسوبة إلى أفلوطين ، والتي يستقى فيها الأخلاق من الميتافيزيقا ، ترجع الى فلسفة أفلاطون مع تأثير بالفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الرواقية . ولكن المصدر الأول الذي يستقى منه أفلوطين نظريته الصوفية ، هو أفلاطون . وهذا هو السر في تسمية فلسفة أفلوطين بالأفلاطونية الحديثة . فلوشئنا إذن فهمنا دقيقا لفكرة الصعود إلى الحقيقة الأولى فننعد بالفكرة إلى مصدرها الأصلي ، في محاورة ، فيدون ، الأفلاطونية .

لم يكن أفلاطون كالفلاسفة المسيحيين أو أرسطو ، في قولهم إن الانسان مركب من النفس والجسم ، ولكنه تصور الإنسان تصورا ثنائيا ، فالإنسان في نظره نفس أو روح اتحدت عرضا بجسم هو لها بمثابة سجن ، لن تتحرر منه تحرراً نهائيا إلا في العالم الآخر ، حين تنفصل عن البدن وتصعد إلى مقرها العلوى ، حيث الوجود الثابت الأزلى . ذلك أن الروح في نظر أفلاطون ليست من هذا العالم ، ولكنها من عالم الموجودات الأزلية ، كانت تنعم فيه بتأمل المثل : الكمال المطلق ، والجمال المطلق ، والخير في ذاته الخ . ثم ارتكبت إثما هبطت على إثره ، وحلت في سجنها البدنى ، ريثما تكفر عنه .

معنى ذلك أن اتصال الروح بالبدن ليس أمرا تقتضيه طبيعة الأشياء ، بل يتنافى مع النظام الكونى كيفما تراهى لأفلاطون . ولكن هل ينتظر الإنسان ساعة الموت حين تتحرر النفس نهائيا من شرور البدن ؟

يجيب أفلاطون : إن الفيسوف الحق هو الذى يجهد كي ينزع النفس من الاتصال بالبدن . وإن الفضيلة عبارة عن فصل الروح عن لذات الجسد . والمعرفة الحقّة في رأيه ليست المعرفة التي تأتينا عن الخواس ؛ فالجسد وظيفته الجسد ، والرائط بيننا وبين العالم المادى . إنما المعرفة الحقّة هي التأمل العقلى في المعنى الكلية . وفي ذلك يقول فيديون ^(١) ، إن أحسن معرفة ممكنة هي المعرفة التي لا تنقيد فيها بالبدن . فالروح إذ تسعى إلى المعرفة ، يتدخل البدن فيعوقها بوظائفه كالإبصار والسمع والالام والشهوة . وكل هذه تضايق الروح فتعوقها عن المعرفة الحقّة . فضلا عن أن البدن يملأنا بالأهواء ، والرغبات والمخاوف ، وآلاف الخيالات والحماقات . . . فإذا يولد الحروب ، والفتن والخلاقات إلا أن يكون الجسد وشهواته ؟ الحق أن جميع الحروب لا تنجم إلا عن الرغبة في تكديس الثروات . والبدن هو الذى يدفعنا الى تكديسها ، طالما نحن عبيد لحاجته : وهذا هو السبب في أننا لانفرغ فراغا كليا للفلسفة وما أن يدع لنا قليلا من فراغ ، فنشرع في التأمل ، حتى يعود فيرتدى دفعة واحدة في غمرة بحوثنا ، فيشتتنا ، ويربكنا ، ويملأنا بالغفلة . حتى ليحول بيننا وبين تمييز الحقيقة . لقد تبين لنا إذن أنه إذا أردنا أن نعرف شيئا معرفة حقّه ، تعمّن علينا أن نفصل عن الجسد ، وتأمل بالروح وحدها الأشياء في ذاتها ^(٢) .

وما دامت الرابطة التي تربط النفس بالجسم رابطة عرضية . وجب أن تتخلص النفس بقدر طاقتها من الجسد ، فتزاول وظيفتها مستقلة عنه .

(١) الترجمة الفرنسية صفحة ٤٠ لبول لومير

(٢) ٤٠ د د د د لبول لومير Paul Lemaire

وكان كل ما يتصل بالجسم، من معرفة أو رغبة مصدر ضيق للنفس، ومعوق لها عن العمل. فالمعرفة مستحيلة إن حاولنا ذلك بوسائل الجسم (الحواس) التي توقعنا في الخطأ وتضللتنا؛ فهي فضلا عن الأخطاء التي تقع فيها، تطلقنا على الموجودات المادية، وليست تلك الموجودات إلا ظلالا وأشباحا للموجودات الحقة التي يدعوها أفلاطون: المثل، أى النماذج الأزلية التي صنعت الأشياء على غرارها، دون أن تضارعا أو ترقى إلى مستواها في الكمال والجمال. وبذلك يصل أفلاطون إلى نظرية الانفصال العقلي باعتباره الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة الأزلية. ومن هذه النظرية استقى أفلوطين نظريته في المعرفة التي تهدف إلى اتحاد الروح بالواحد الاسمي بعد جهود تأملية متواصلة، يبذلها الإنسان متأملا النظام الكوني، متغافلا عن العالم الواقعي. فهل استند أفلوطين إلى أساس مكين؟

أخطاء الفلاسفة المثاليين

الأساس الذي استند إليه أفلوطين، يعتنقه الفلاسفة المثاليون الذين يسعون إلى يقين منطقي صرف، منكرين أو متجاهلين الواقع الذي تعكسه الحواس. المعرفة الصحيحة في رأيهم ما استند إلى يقين العقل المجرد دون الحواس. فالمعرفة العقلية يقين بينما الحسية ظن فحسب. هذا المذهب ناتج عن فهم خاطئ لطبيعة العقل، وفصل وهمي بين المعرفة الحسية والمعرفة الإستدلالية. فالحقيقة أن المعاني المجردة نتيجة التفاعل بين الذات والعالم الخارجى عن طريق الحواس، والنوافذ التي نطل منها على العالم الواقعي. كل معنى مفهوم جرده العقل من الصفات الحسية، وهو لذلك ناتج عن الإدراك

الحسى . ما كنا لنصل إلى معنى وإنسان، ما لم ندرك حسياً أفراداً يشتركون في هذه الصفة ، فيجردها العقل ويتأملها خالصة من خواص المادة .

هذا المعنى يبدو كاملاً لأنه يتغاضى عما يشوب الأفراد المشخصة التي يطلق عليها من نواحي نقص ، وهو ثابت لأنه تكون نتيجة استبعاد الصفات العرضية المتغيرة في الأفراد . فكلمة جمال ، معنى ينطبق على جميع الأفراد التي تتحقق فيها صفة الجمال ، ويمكن أى كائن جميل لا يمكن أن يدع في جماله ذلك المعنى العقلى . وهذا هو السر الذى جعل أفلاطون يتورط في خطئه الأكر . إذ لما اختبر المعانى الذهنية ، وشرع يقارن بينها وبين الجزئيات ، لاحظ كمالها وثنائها ونقص الجزئيات وتغيرها ، فاعتبرها الأصل واعتبر ، الكائنات صورها الشائنة ، والأشباح التي نحاكبها .

والحق أن العمليات الحسية والعمليات العقلية وثيقة الصلة في عملية المعرفة — على خلاف ما ظن أفلاطون . ونحن لا نصل إلى المعانى المجردة إلا بعد عمليات الإدراك الحسى والمقارنة والتخيل ، ثم بمجهود عقلى نجرد المعانى . مثال ذلك أن الخير بالمعنى الحسى أى اللذة ، ندركه بالحواس مباشرة ، فهو بهذا المعنى مستمد من خبرتنا . أما الخير المطلق فهو المثل الأعلى ، هو كمال الخير الحسى ، وفكرتنا عنه مستمدة من فكرتنا عن الخير الحسى ، بأن نستبعد ما فيها من نقص ، ونستخلص فكرة سلبية هي الخير المطلق . وكذلك الكمال المطلق المثالى . فكرتنا عنه مستمدة من إدراكنا لأشياء . حاصلة على كمال نسبي . وفكرة الوجود ، مستمدة من إدراكنا للأشياء الموجودة فعلاً . وبالتأليف بين هذه المعانى المجردة : الوجود والكمال والخير ، تتألف فكرة الله التي اعتبرها أفلاطون مثال المثل ، ونسى أصلها المتواضع ، ثم صاح

• يدعى أن نصل إلى الحقيقة بالنفس وحدها ، يسعى أفلاطون إلى الحقيقة بالعقل وحده ، ويتجاهل بقية القوى ، وحجته في ذلك أن إشراف الجسد أو ما يتصل به من قوى ، يضللنا ويوقعنا في الخطأ .

من أي مصدر إذن نستمد العلم إذا كان علينا أن نخلي الذهن من كل ما هو حسي أو مستمد من التجربة ؟ يحجب أفلاطون وغيره من المثاليين : إن مصدر المعرفة ليس موجوداً في العالم الخارجي المادي ، بل في العقل ذاته ، حيث تلك الأفكار الأولية التي فُطر عليها العقل ، والتي عُرسَتْ فيه منذ الأزل . تلك هي المنابع الأولى التي نستمد منها العلم بالاشياء . تلك الأفكار كالعلمية ، والذاتية ، والوجود ، والوحدة . والكمال إلى آخر تلك التي على أساسها يدرك العالم الواقعي وليس العكس .

هنا يكمن الخطأ ، إذ أن أي تحليل منطقي لهذه المعاني يكشف عن مصدرها الحقيقي وهو الحواس التي تصلنا بالعالم الخارجي . هذه الأفكار الذهنية الصرفة يبنى منها أفلاطون عالمه الذي يتصوره . ميتافيزيقا أفلاطون على هذا الأساس ميتافيزيقا من الصيغ المنطقية . ومهما ألقنا هذه الأفكار المفرغة ، المجردة ، فلن نقرّبنا ذلك من واقع الوجود قيد أنملة . ذلك أن الوجود الحقيقي لا يستمد من الوجود الذهني ؛ والوجود الذهني (المعاني) مستمد من الوجود الواقعي المحسوس ، أو هو الوجود الواقعي في صورة ذهنية مجردة وليس العكس .

ذلك الخطأ وقع فيه أفلاطون ، فهو بدوره حين أراد إدراك الحقيقة ، لم يبدأ بالعالم الذي يعيش فيه بجسده وعقله ، بل بدأ بالمعاني الأولية ، البسيطة الحالية من الحياة ، واعتبرها المصدر الذي يستقي منه العلم بحقيقة الوجود .

فيؤلف بين هذه المعاني ، ويصعد إلى أعلى من علة إلى علة ؛ أي يعمق في التجريد ، حتى يصل في نهاية تجريده إلى أعم المعاني ، وأكثرها تجريداً ، وأبعدها عن الواقع الملموس وذلك هو معنى الوجود ، ثم اعتبر هذا المعنى لأنه أبعد المعاني عن العالم المحسوس ، مبدء جميع الموجودات ، وكيف لا ، وبه من الوجود قدر ما في الكائنات الأخرى مجتمعة !

وهكذا يصح العالم الذي يتصوره الأفلاطوني الحديث متأثراً بروح فيثاغورس ، عالماً من الأفكار ، وتصبح فلسفته الميتافيزيقية ضرباً من العبث المنطقي ، وانطواء مغلقاً على العقل يحترق ما فيه من أفكار يبني العالم منها . ويتجاهل إذ يعمق في انطوائه الفكري هذا ، الحقيقة الواقعة التي تصدم الحواس ، ولا تفتأ تترك آثارها فيها — ظاناً أنه إذ يتغلغل في عالم الفكر ، إنما يقترب من الحقيقة ، بيد أن الواقع أنه إذ يعمق التأمل في الأفكار المجردة إنما يعمق في الابتعاد عن الحقيقة .

طريق القلب

وبما لا شك فيه أن فيلسوفاً هذا شأنه ، لا بد أن يشعر — شأن أستاذه — بوئبات حارة للمعرفة ، ولا بد أن يشتعل حباً للحقيقة ، ولا بد أن يشتد الصمود إليها ، كي يتمكنها بجماع روحه ، لا بل ويعانقها ويتعمقها ويفني فيها . بيد أن صعوبة تعترضه : فالحقيقة تفلت من قبضته ، ولا يمسك إلا بعمان ذهنية فحسب ، ولا يستطيع أن يهتدى إلى السبيل الذي يفضي به من المعاني الذهنية إلى الوجود الواقعي .

هذه الصعوبة ، نتصورها نحن الواقعيون الذين نستند في معرفتنا إلى الإتصال الوثيق بين الحواس والعقل . أما الأفلاطونيون في جميع العصور ، فيُسِرُّون إلى أنفسهم عندما تعترضهم هذه الصعوبة : « إن للقلب أسباباً وطرقاً يحلها العقل ، . فإن كانت الحقيقة تغلت من العقل ، فهناك القلب لا يفلت منه شيء . ، هنالك الحب يعانق موضوعه بنظرة بسيطة ، وفي لحظة واحدة يحيط بما لا يحيط به العقل إلا بعد استدالات طويلة . لا قرَّب ذلك الأذهان ، أذكر مثال معرفة الله . فكيف يثبت العقل وجوده ، لا بد من عمليات استدلالية عدة : مقدمات ونتائج وأفكار تنبني عليها أفكار حتى يوقن العقل بوجوده . ولكن الإيمان بالقلب ليس في حاجة إلى كل تلك العمليات العقلية ، ويكفيه ذلك الرضا ، وذلك الاطمئنان ، وذلك اليقين ، دون حاجة إلى دليل أو برهان وكذلك المحب ، ليس في حاجة إلى دليل يؤكد له كمال الحبيب ، وإنما هو يدرك ذلك الكمال بيقين قلبي بسيط ، دونه أى يقين عقلي .

وطبيعي على نفس يتملكها حب الحقيقة ، ولكنها تعجز بوسائل العقل عن بلوغها ، أن تمضي في طريق آخر ، بسيط كل البساطة ، مريح غاية الراحة ، ذلك هو طريق القلب . وما عليها — إن أرادت — إلا أن تغمض العين ، وتسكت صوت العقل ، وتترك العنان للقلب ، يخفق خفقاته ، ويثب وثباته المؤدية إلى قلب الحقيقة حيث تستقر النفس ، وتتلاشى في غمارها وبذلك يتم الاتحاد ، هدف كل قلب ، ويتحقق الحلم هذا الحلم الحلو اللذيذ يوفره لنا التصوف الذي انتهت إليه الأفلاطونية الحديثة ، التصوف الذي « يفتح عيون النفس ليغلق عيون البدن ، كما يرى الوطن العزيز مرة أخرى ، ويتحد بالواحد الأسمى . ،

الفصل العاشر

الانزان الفكري

« إن تلك المدرسة الجافة ، التي ارتبط بها الفكر الأوروبي منذ (أيلارد) تخلق لحظات من الجفاف ، وساعات من الجذب . إن العقل المحترق بالتأمل ، يتعطش إلى البساطة تعطش الصحراء إلى الماء الزلال . »

(رينات)

مدينتي الفاضلة

يحق لشباب مفكر ، ثاب إليه هدوء النفس بعد رحلة فكرية شاقة ذاق فيها مرارة الشك ، وعانى جناف التأمل ، وتعرض لمواقف اليأس ؛ أن يتطلع إلى مثل جديدة يتوجه بها إلى الشباب المفكر في حيرته . فلا يحلم بجمهورية أفلاطونية ، . الحكم فيها معقود لواقه للفلاسفة ، ولا يحلم بآتلاتس الجديدة ، . جزيرة العلم والعلماء التي تخيلها ليكون مجتمعا مثاليا ، لا يقطنه غير علماء توفروا على البحث التجريبي وحده . إنما يحلم بمجتمع حقق أفراده في أنفسهم توازنا فكريا : فلا الفلسفة سيطرت على عقولهم بأفكارها الباردة ، وتأملاتها الجافة ، الخالية من حرارة الحياة ، ولا العلم تملك حواسهم ، فأحال حياتهم مجموعة من التجارب الطبيعية في معمل الكون ؛ ولا الروح الدينية سيطرت على نفوسهم في تزمّت ، وشغلهم عن واقع الحياة في جمود ، فكانوا أشبه شيء برهبان في دير الحياة ؛ ولا النزعة الفنية استولت على قلوبهم ، وانتزعتهم من دنيا الواقع ليعيشوا في عالم خيالي صرف .

شد ما نعانى اليوم من النمو العلى ، الخالى من التناسق والتوازن . فقد يحق لنا أن ندعوه تضخما لا تقدما ، ذلك ان النمو مضى بسرعة فائقة في الكشف عن أسرار العالم الطبيعي ، بينما يعانى تخلفا زائدا في كل ما يخص الحياة الإنسانية . ومن ثمة استطاعت البشرية — إلى حد كبير — أن تسيطر على الطبيعة حتى حطمت الذرة ، وأطلقت الطاقة الهائلة من عقالها ، وأشرفت عل أن تحيل الكائنات شموسا في الفضاء الواسع ؛ في حين أنها

أخفقت في تدبير شئوننا الخاصة ، فعمزت عن حل الأزمات الاقتصادية التي تفتك بالجموع في قسوة ، ونجيب ويلات الحرب ؛ وتوفير غذاء الجسم والعقل للملايين ، وتحرير الشعوب المستضعفة من نير الذل والعبودية . يحق لنا إذن ، في هذا العالم الذي يسوده الخوف والقلق والتضخم الفكري ، أن نعتبر التوازن الثقافي مثلاً أعلى .

ليكن في العالم عباقرة متخصصون في كل ميدان ، ولكن ليس من الخير أن نذكي العبقرية وحدها ، ونغفل شأن أوساط الناس ، وإلا انقسم المجتمع إلى نفر قليل من الموهوبين ، وجموع غفيرة من الجهال . إن مجتمعاً هذا شأنه لن تستقيم أموره ، فلا مناص من أجد أمرين : إما ألا تقدر الجموع الموهوبين جهلاً وغفلة ، فتعبرهم خوارج أو مجانين ، وإما أن يزدرى الموهوبون تلك الجموع ، فبدلاً من أن يمسكوا بقيادها ، يسعون بها إلى خنقها . إنما الواجب يقضى علينا بإزالة ظلمات العقول عامة ، وتوفير سبيل الثقافة لكل إنسان حتى يلتئم الصدع وتتحقق الوحدة الفكرية ، دون أن نطفيء الشعلة ودون أن نلهبها فتحرق حيث ينبغي أن تضيء ، كما حدث لشرارة العلم عندما لم تجد من يصونها ويرعاها .

والمثل الأعلى للثقافة التي نريدها للناس جميعاً ، ليس هدفاً خالياً كأهداف الفلاسفة الحالمين بالمجتمع الأمثل ، وإنما هو هدف يمكن التحقيق ، لأننا لا نفرضه على الفكر البشري بل نستمدّه من طبيعته الحقة . وطبيعة الفكر البشري وحدة لا تقبل فصلاً بين فلسفة خالصة ، وعلم تجريبي محض ، وخيال صرف ، وشعور ديني غريب . إنما الفلاسفة والعلم والفن والشعور الديني ، أوجه مختلفة لطاقة واحدة هي الفكر ، والاستعداد لكل منها كامن في (م ١١ - أساليب التفكير)

النفس عرضة للمقمع أو الازدهار . والتآلف بينها ليس أمراً مستحيلاً .
فالفكر تيار واحد متكامل يصعب أن نميز فيه أجزاء من أخرى ، وإن كنت
تلمح فيه لونا غالباً على آخر . فالفيلسوف غلبت على فكره نزعة التفكير
الفلسفي - وذلك لا ينفي تسلسل روح شاعرية تبرز أحياناً في سياق تأملاته ؛
أو سريان حرارة الإيمان التي يندر أن يخلو منها مذهب فيلسوف من
الفلاسفة ، فما أن يصوغ مذهبه ويطمئن إليه عقله ، حتى يسارع القلب
مؤيداً ذلك اليقين العقلي الهادي . فيحيله يقيناً حاراً أشبه ما يكون باليقين
الديني .

الفلسفة والإيمان

إن تكامل أساليب التفكير خير تفسير لامتزاج الخرافة بالفلسفة في
مستهل تاريخ الفكر ، حين كان العقل البشري على فطرته لا تحكم أو تكلف
في مجرى تأملاته . فرأينا في الأساطير بدايات التفكير الفلسفي ، ولم يتعد
علمنا أن نفطن لانبثاق روح الدين أحياناً من جفاف الفلسفة ، وبرود تأملاتها .
وليس غريباً أن يندمج الدين بالفلسفة إذا فهمنا الدين بمعناه الحق : وهو
ذلك اليقين بوجود أسى من وجودنا ، وجود تستمد منه الحياة معناها ،
سواء كان ذلك الوجود إلهاً يتشوف المؤمنون إلى الاتحاد به ، أو مثلاً أعلى يهفو
إليه الأخلاقيون ، أو حقيقة مطلقة يسمى إلى إدراكها الفلاسفة : وجوهر
الدين - مفهومنا على هذا النحو - حرارة وجدانية تخفف من برود الحياة .
ويؤكد الأستاذ سلامة موسى هذا الرأي في كتابه « تربية سلامة موسى » ،
إذ يقول :

وإن الإحساس الدينى هو طرب الحب، حب الطبيعة، وحب الحيوان، وحب الإنسان، بل حب الحياة والكون. أما الإحساس الفلسفى فهو تأمل الفكر. ولكن الحقيقة أنهما يتداخلان عندى. وإن كان أحدهما قد يتغلب على الآخر فى بعض الظروف... والتأمل يطلب السكون فى حين يستفزنا الطرب إلى الحركة. فإذا مزجنا الدين بالفلسفة وجدنا الكفاح. ولذلك لم أعرف قط ذلك البرج العاجى حيث أستسلم للتفكير بعيدا عن المعركة. إذ أنى لا أكاد أنتهى إلى فكرة بالتأمل، حتى يعنى الطرب فأنشط إلى الكفاح.

وقد قلت إن ديانتنا أو فلسفتنا تتكون أولا ثم تتبلور ثم تتجهر. وعندى أن هذه النهاية، هذا التجوهر هو الحب. وقد انتهت جميع الأديان إلى هذا الموقف؛ كما انتهت السيكلوجية إليه أيضا. والحب هو اتجاه وسلوك، هو الاستطلاع الدائم للكون، والرغبة النهمه فى المعرفة، ثم هو التعاون والتسامح.

وفى التاريخ رجال امتزج فى حياتهم عمق التأمل بحرارة الإيمان ونبل الكفاح. من هؤلاء غاندى، الذى عرف جلال الفكر وطرب الإيمان. ومنهم تاغور، الشاعر الفيلسوف الذى اصطبغ شعره الإنسانى بعمق الفلسفة. وحرارة الحب، وعذوبة الفن، دون أن يصرفه ذلك عن الكفاح فى ميدان التعليم والدعوة السياسية. هذا هو يحدثنا عن فلسفته: (١) وإني أنا شأن كثير من أهل الهند. وفلسفتى لاتتعدى فلسفة الشعب. وليست فلسفة الهند فلسفة طيرة وابتئاس بالوجود. إن للوجود وحدة، ونحن نؤمن بشيء لانتهائى هو سر الوجود، وليس فيه شيء من معنى العدم.

وغاية أدياننا جميعاً أن تدفعنا لنجد حريتنا في هذا اللانهاى الكائن على أنه حقيقة ملبوسة مفهومة من طريق الروح ... ،

وهو إذ ينصت إلى الموسيقى يلبس في نغماتها تعبيراً عن فلسفته تلك العميقة ، أو كما يقول :

« ألا إن الموسيقى هي أنقى وضع للفن ، لذلك كانت أول تعبير ، وأوضح بيان عن الجمال في شكله وروحه . وهي أقل الأوضاع حملاً بأثقال الدخيل والغريب عن الفن الخالص . على أننا نشعر عندما نفسر معنى الموسيقى أن مظهر اللانهاية قد حُدد في وضع من الأوضاع المبتدعة ، وأن الموسيقى نفسها ليست إلا وضعاً محدوداً من اللانهاية ، فهي الصمت البليغ الذى تلهمه الطبيعة قلوبنا بمباهج مناظرها . »

ويتزيم بشعره مسبحاً بحمد ذلك ، اللانهاى القائم على أنه حقيقة ملبوسة ، :

« أنت الذى أريده . أنت وحدك

لقد ذكرتك دائماً فى أغاني لا تنسى .

أى إلهى ، أى زعيم الشعراء ،

إنتى لم أجلس تحت قدميك إلا لتكون حياتى

شيئاً سهلاً كاليراع المثقّب^(١) ،

الذى نملأه الحياة الحاناً وموسيقى .

أى ربى ! إنها لذاتى التعمسة التى لا تعرف الخجل ،

ولكنها نخجل من المثل بيا بك .

(١) اليراع المثقّب : هو الناي .

إلهى ، لا نهاية للزمن بين يديك .

ومن له أن يعد دقائقك !

تكرر الأيام ، وتمرّ الليالي ، وتتفتح الأعمار ، ثم تذبل كالأزهار ،
وتعرف أنت كيف تنتظر^(١) .

هذا التوحيد بين الفكر والروح الدينية والكفاح العملى يؤكد جبران

فى كتابه « النى » :

« أليس الدين كل ما فى الحياة من الأعمال والتأملات ؟

أليس الدين كل ما فى الحياة مما ليس هو بالعمل ولا بالتأمل ، بل غربة
وعجب ينبعان من جداول النفس أبداً ، وإن عملت اليدان فى تحت الحجارة
أو إدارة الأنوال ؟

من يستطيع أن يفصل إيمانه عن أعماله ، وعقيدته عن مهنته ؟

من يستطيع أن يبسط ساعات عمره أمام عينيه قائلاً ، هذه لله وهذه لى ،

هذه لنفسى وهذه لجسدى ؟

فإن جميع ساعات الحياة أجنحة ترفرف فى الفضاء متنقلةً من

ذاتٍ إلى ذاتٍ ... ،

وما لنا نذهب بعيداً وبيننا « طه حسين » الذى حقق فى نفسه التوازن

الفكرى ، وفى التوازن كانت عبقريته : فهو يسمو بفكره مع قادة الفكر

اليونانى إلى قمة الأولمب ، ويهبط إلى النجوع والكفور فى صعيد مصر

ليكتب « دعاء الكروان » ، وينهض ليرسم سياسة التعليم فى « مستقبل الثقافة

في مصر ، ، ولا ينسى مع كل ذلك حظه من الأسفار والصدقة والموسيقى .
والنتيجة التي نخلص إليها ليست دعوة ضد التفكير الفلسفي الخ ،
ولكنها دعوة إلى الإخلاص فيه ، والمضي في التأمل في جرأة ولكن
في بساطة ، والتنبيه إلى الجوانب الأخرى من الحياة حتى يتجدد التأمل بالحب ،
والعمق بالطرب .

العلم والدين

نحدثنا عن امتزاج الفلسفة بالشعور الديني ، وفي فصل سابق تحدثنا عن
صلتها بالعلم . وعلينا الآن — كي تكتمل الصورة التي تمتزج فيها ألوان الفكر
جميعاً — أن نكشف عن الصلة بين العلم والدين . وهنا أعود إلى الحديث
عن الدين فأقول إن الناس جميعاً — حتى قبل الأديان السماوية التي تؤمن بإله
شخصي خارج الزمن والمكان — تهبو نفوسهم إلى اليقين بشيء أسمي من
وجودنا الفردي المحدود ، وأذوم من حياتنا العابرة الفانية ، من أجله نرضى
بالحياة برغم متاعها ، وبه نتعزى عن المحن برغم قسوتها . ومن الناس من تنطوى
نفسه على الروح الدينية دون أن يؤمن بإله شخصي ، هكذا كان زبده ،
وإمرسون ، وفولتير ، ودينان . وهذه الروح الدينية استطاع هؤلاء المفكرون
أن يواصلوا رحلة الحياة ، في رضى وحماس وتعاطف مع الناس جميعاً .

والعلم بدوره يستطيع — في مراحلها العليا — أن يزودنا بذلك اليقين .
وقد كان خير سند لنفر من العلماء شككوا في العقائد ، وكادت تستحيل حياتهم
لولا القيمة الدينية التي استمدوها من العلم . فهذا « جوليان هكسلي » ،

أعرض عن الديانة المسيحية ، وهجر الكنيسة ، ولكنه وجد العوض في محراب العلم ، وأصبح في وسعه - كما يقول - أن يجد في رفء مليء أجود الكتب ، طوله ثلاثة أو أربعة أقدام ، شفاعة لا يجدها لدى ستة من القساوسة .

وبفضل العلم استطاع أمثال «وليم جيمس» ، و«برناردشو» ، و«إينشتين» ، و«هايكل» Haeckel أن يؤمنوا بغاية كونية كبرى ، وأن يوقنوا - برغم ازورارهم عن التقاليد الدينية - بمبدء أسنى من أنفسهم ، يملأهم طموحاً وسعياً . فهم - على حد تعبير هايكل - «ينزعون إلى ثالث الحق والخير والجمال» . أو - كما يقول «هالدين» J. B. Haldane : «يتجلى الله لنا في مثلنا الفعالة ، مثل الحق والخير والإحسان والجمال ومحبة الغير»^(١) .

وهكذا يسهم العلم مع الدين في تزويد الإنسان بالقيم الغيرية ، تعينه على تجاوز حدود الذات الضيقة ، والتحرر من الفردية القاصرة ، والانطلاق إلى الآفاق الشاسعة . ففي العلم ازدياء للقيم القافمة ، وشعور بالخشوع أمام عظمة الكون . وذلك ما يحمل رجل العلم يسعى إلى الحقيقة مضمراً إيماناً صوفياً ، بأنه أو من يخلقه سوف يصل يوماً ما إلى الضوء الذي يكشف الحقيقة الكامنة في أغوار المادة . وسواء كان يغوص في أعماق البروتوبلازما ، أو يكب على إلكترونات الذرة ، أو يتفرغ إلى الإحصائيات والأرقام . فهو تغشاه تقوى عميقة ، هي السر في ذلك لإخلاص والتفاني في البحث . وقد فطن أينشتين إلى تلك الحقيقة حين كتب عن «ما كس بلانك» العالم الطبيعي المشهور : «إن التطلع إلى رؤية هذا التناقض القائم في سابق الزمن هو مبعث الصبر

والإصرار الدائمين ، اللذين نلحهما في انصراف ، بلانك ، انصرافاً كلياً إلى البحث في أهم مشاكل علمنا ، لاتصرفه عنها أعمال أيسر منها ، وأنعود منها عليه بالحمد . وكثيراً ما سمعت أن بعض الزملاء يرجعون هذه الخاصة إلى ما يتصف به بلانك من قوة في الإرادة خارقة للعادة ، ولكنني أعتقد أن هذا خطأ كله ، ذلك بأن الحالة العاطفية التي تجعل مثل هذه الأعمال مستطاعة لنشبه حالة العابد المتبتل ، أو العاشق الولهان .^(١)

وليس عجيباً بعد ما قلنا ، أن ينتهي « نيوتن » بالتصوف ، حتى ليفترض أن الفضاء « مركز الإحساس العام ، عند الله » وأن يمعن السير « جيمس جينز » في إيمانه حتى يرى الكون « فكرة جميلة في عقل رياضي كبير » ، وأن يستمد « سلامة موسى » في ثورة الشباب وتمرده على التقاليد والعقائد ، هدوء النفس وطرب الدين من نظرية التطور كما يبدو من قوله :

« وليس من السهل أن يكشف الإنسان عن ضميره الديني ، كيف تكون ثم نما ثم تبلور في قليل من الاتجاهات الأخلاقية الرئيسية ، ثم تجوهر في اتجاه مفرد يجذب إليه كل ما في الشخصية من نشاط روحي . ولكنني أذكر أنني ، وأنا دون العشرين ، أحسست أن نظرية التطور تأخذ مكاناً دينياً في نفسي ، وأنها قد حملتني واجبا روحيا ، وقد نما هذا الواجب في نفسي إلى واجبات . ذلك أن آفاق الحياة لم تتسع فقط بنظرية التطور ، بل زادت في العدد واللون كما شسع بها تاريخ البشرية شسوعاً عظيماً . ذلك أننا قد فهمنا من هذه النظرية ،

(١) آفاق العلم . تأليف سلفان . ترجمة محمد بدران وعبد الحميد مرسى .

أن كل حيٍّ على هذه الأرض لا يقل عمره عن ألف مليون سنة . لأن كل إنسان قد كان في وقتٍ ما طينة نبضت الحياة ، فإذا به فيروس^(١) ثم أميبة مفردة ثم أميبات متصلة متعاونة ، ثم حيوان رخو بلا رأس ، ثم سمك ، ثم زاحفة ، ثم حيوان لبون ، ثم فرد ، ثم إنسان . ثم هذا الإنسان سوف يكون سورماناً^(٢) . .

ويقفز « سلامة موسى » من سن العشرين ليحدثنا عن إيمانه وقد بلغ الستين من عمره :

« وفي سنّي أجد أن مصادر دياتي ، أو بالأحرى صميري الديني ، إلى جنب البوذية والإسلام والمسيحية واليهودية والهندوكية ، تعود في كثير من النور الذي أهدى به إلى السيكلوجية والبيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخ . فإن هذه العلوم قد أفدت منها مغزى المأساة البشرية ، مأساة ماضينا وحاضرنا وآمالنا في المستقبل . ولذلك كانت دياتي موضوعية منطقية ، لا ذاتية عقيدية فقط . .

وبعد كم يخطئ من رجال الدين في حق الدين من يحارب الحرية العلمية ، في حين أن العلم يخلق عالما جديداً يستطيع فيه الصوفية أن يعيشوا ، والملحدون أن يجدوا هداية وأمناً .

(١) أدنى أنواع الجراثيم virus .

(٢) تربية سلامة موسى .

العلم والفن

يبدو لبعض المثقفين أن أسلوب العلم يناقض أسلوب الفن ، ويردون هذا التناقض إلى أن العلم تحليلي ، يتعمق الأشياء ، ويفحص جزئياتها ، ويسعى إلى عناصرها ، فيصرف الذهن عما فيها من تآلف وتناسق ؛ في حين أن الفن تأليفي ، لا يبالى بتفصيل الأشياء إلى أجزائها ، إنما تعنيه الأشياء في تآلفها ، دون أن يفسد جمالها بما يعتمد إليه العلم من أساليب التحليل المنطقي أو الفحص التجريبي .

وبفاضل آخرون بين العلم والفن : فيذهب أناس إلى فضل العلم في إدراك واقع الأمور وبعد الفن عن ذلك الإدراك ، متخذين القرب أو البعد من الواقع أساسا للتفضيل . ويؤثر أناس الفن ، بروحه أقرب إلى حقيقة الشيء من العلم ، إذ أن الفنان يحس الشيء برمته ، ويصل إلى جوهره بحركة نفسية واحدة ، ويتحد به اتحاداً وجدانياً ؛ في حين أن عالم النبات ، مثلاً ، يحلل الزهرة ويشرحها ، ويقدمها إليك في نهاية التحليل عناصر كيميائية ، وغير ذلك من رموز لا أثر فيها للواقع الحي .

وبرغم وجاهة ما يتذرع به أولئك وهؤلاء ، في تمييزهم بين العلم والفنون الجميلة ، فهم يغفلون جوانب هامة تعزز الاتفاق والتآلف بينهما . فالعلم ليس تحليلياً صرفاً ، ذلك أن المنهج العلمي وإن استند إلى التحليل ، واستقرأ الأفراد ، وفحص الجزئيات ، فهو لا يخلو من عنصر تأليفي (synthetic) يعتمد إليه بعد أن يركم بالتحليل المواد والمعلومات المختلفة ، فينظر إليها في مجموعها نظرةً

شاملةً توحد بينهما في صورة واحدة . وأيا كانت درجة التحليل في العلم ، فهو لا يخلو من محاولة الربط بين ما يسفر عنه التحليل من نتائج ، ينظمها في قانون عام ، أو نظرية شاملة تضم أحداث الكون في إطار واحد . وغير خاف أن مرحلة صياغة القانون العلمي أو النظرية العلمية ، أخطر مراحل البحث العلمي ، وهي في جوهرها عملية تأليفية صرفة . وليست قيمة العلم الكبرى في المعلومات المبعثرة ، والأوصاف المتعددة عن هذه الظاهرة أو تلك ، والجداول المطولة ، والأرقام والإحصاءات ، إنما هي فيما يصل إليه من نظريات تعيننا على أن نفهم هذا الجانب أو ذاك من جوانب الكون ، فهما يعيننا بدوره على استغلال الطبيعة في تحقيق أغراضنا . ومن ثمة يحق لنا أن نقرر أن وظيفة العلم التحليلية - على ضخامتها - وسيلة إلى غاية أبعد ، هي التأليف الكفيل وحده بتمكيننا من فهم الطبيعة والسيطرة عليها .

ثم إن هنالك مرحلة تأليفية أبعد ، تتجاوز التأليف في العلوم الخاصة ، هي المقارنة النهائية بين نتائج العلوم المختلفة ، ويقوم بها فلاسفة العلوم الذين يحاولون بعد حصر نتائج العلوم المختلفة أن يصلوا إلى فهم شامل للكون في مجموعه . وما العلماء المتخصصون في نظر هؤلاء الفلاسفة ، غير رسل يبعث العلم بهم إلى مختلف جوانب العالم الطبيعي كشفا عن أسرارها : يُحلقون في أجواز الفضاء مع النجوم والكواكب ، ويغوصون في أعماق المياه مع أسماك البحر وكائناته ، ويتوغلون في الفياثي والقفار يفتشون فيها عن أسرار الحياة ، ويمتطون السحب ويسرون مع الرياح كشفا عن عوامل التقلبات الجوية ، ويُنعمون النظر في خصائص الأعداد والأشكال الهندسية . ثم تجمع نتائج بحوثهم ، ليقارن بينها فلاسفة العلوم ، بغية الوصول إلى نظرة عامة شاملة للكون في مجموعه . وحالما يبلغ العلم هذه القمة ، يمتزج بالفلسفة ذات

التفسيرات الشاملة ، وبالدين ذى اليقين المطلق ، وبالفن الجميل الذى يعبأ
بالنظرة التأليفية التى تشعرونا بما فى الكائنات من تناسق وجمال .

والآن نستطيع أن تذوق فلسفة أفلاطون ، حين تغاضى عن الكثرة
البادية للعيان ، وتغافل عن مظاهر النقص والشرور ، ورد الكائنات الفانية
المتعددة الناقصة إلى مُثلٍ كاملة لا تفتى ، هى أشبه شىء بقوانين الطبيعة الأبدية
— كماطن الأستاذ ، وواف ، — ؛ وحين رد تلك المثل إلى مثال واحد يتحد فيه
ثالث الصانع والخير والجمال : الصانع رمز إلى أن الكون لم ينشأ اتفاقاً ، بل
هو من صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شىء عن قصد ؛ والخير غاية هذا
العالم ، ومقصده الأسمى ، رباط كل شىء والنور الذى بدونه لا ندرك الحقيقة ؛
والجمال كناية عما ينطوى عليه الكون من تناسق وانتظام . ذلك مثال المثل ،
فما التفكير الأفلاطونى ، بل هو قمة أى تفكير ، حيث لا تميز بين الحق
والخير والجمال ، ولا تفرقة بين علم ودين وفن .

إن للعلم فضلاً عن قيمته الموضوعية فى فهم العالم ، قيمته الجمالية فى
الاستمتاع به . وإن الحماس العجيب الذى يغمر المخلصين من رجال العلم ،
ويزهدهم فى القيم الاجتماعية الزائفة ، ويصرفهم عن كثير من شئون الحياة
الجارية ، لا يمكن أن يفسره كونهم يسعون إلى جمع معلومات جافة ، وملء
جداول الأرقام والمعادلات . إنما التفسير الحق أن العلم يُشبع — فضلاً
عن الحاجة إلى المعرفة — نزوع الإنسان الطبيعى إلى الجمال ، وفى ذلك
يقول سلفان :

« أما الذى يجعل العلم جديرا بأن يُطلب ، فهو أن الطبيعة تبدو للإنسان كأن لها نظاما نستطيع أن نفهمه ، وأن الظواهر المختلفة يمكن أن تُجمع تحت قوانين عامة . ولو لم يكن فى الطبيعة تناسق تؤخذ بجماله إذا فكرنا فيه — كما يقول پروانكاريه ^(١) — لكان العلم غير جدير بأن يطلب ، ولكانت الحياة غير جديرة بأن يحياها الإنسان . » ^(٢) ويضيف سلفان إلى ذلك قولا يوضح به القيمة الجمالية للعلم :

« نعم إن فى وسع العلم من غير شك أن يشبع ميولا متعددة ، وبه تستطيع أن تحيا ملايين من الأنفس أكثر من التى تستطيع العيش من غيره ، وبالعلم يمكن أن تهلك ملايين من الأنفس أكثر مما تهلك بغير وجوده ، وفى وسع العلم أن يظهر لنا من العجائب ما نقف أمامه مشدوهين كأبعاد النجوم وضآلة الذرة ، ويستطيع العلم أن يبهشنا بما يطلعنا عليه من الأرقام ، بل إن فى وسعه أن يساعد من يعمل للكسب المادى ولا يفكر فى غيره . ولكن العلم فى نظر رجل العلم العظيم فن لا أكثر ، والعالم نفسه فنان . وليس ما يتدعه هذا الفنان بأقل مرتبة فى الفن لأنه صورة ضئيلة ناقصة من فن آخر هو العمل الفنى العظيم ، أى الطبيعة . » ^(٣)

وان الذين ينكرون أن فى البحث العلمى متعة فنية كبرى هم — كما يقول ألبير بايه :

« جهلوا الشعور بإحساس العالم الذى يدأب فى محرابه (معمله) على

(١) رياضى وفيلسوف فرنسى .

(٢) آفاق العلم .

(٣) آفاق العلم ، ص ١٨٤ .

البحث في انطلاق برىء من الغاية ، وفناء عن العالم في غاية يستلهمها الحماسة .
إن العلماء ينكشف لهم بعد البحث الطويل بهجة فنية كبرى . ، وكما يبدو من
وصف « ترمييه » ، لهجة أوائك الباحثين :

« بهجة جاليلي حين رأى تحت قدميه حركة الأرض ، وبهجة كبلر وهو
يرهف السمع في سكون الليالي الجميلة ، إلى الصوت البعيد ، صوت دوران
الأفلاك ، ذلك الدوران الذى صاغ قوانينه الدقيقة ، وبهجة نيوتن حين رأى
ثبوت شمول الجاذبية في كل ماحوله من العالم ، ورأى علم الفلك يصبح مشكلة
بسيطة من مشكلات الميكانيكا^(١) . »

أجل ان « نيوتن » ، بعد أن كشف قوانين الجاذبية ، لم يعد يرى العالم
الطبيعى كائنات متفرقة مبعثرة في فضاء لانهاى ، بل نظاما واحدا متناسق
الأجزاء ، وعملا فنيا رائعا يدل على روعته تلك القوانين المنبثقة في صميم
الاشياء ، كالروابط الخفية التى تنسقها وتربطها فى إحكام مبدع . ومنذ حوالى
خمس وعشرين قرنا كان فيثاغورس كافيا بدراسة الأفلاك ، معنيا بالموسيقى
وخصائص الأعداد والأشكال الهندسية . وقد تبين له أن اختلاف الأشكال
الهندسية راجع الى اختلاف فى النسب بين أضلاعها ، وبتعبير آخر ، إلى
الاختلاف فى الوحدات العددية ، التى يتكون منها كل من هذه الأضلاع ،
وتبين له أيضا أن القياس العقلى (عن طريق البرهان الرياضى) يطابق القياس
الواقعى مطابقة تامة . فيمكن مثلا أن نوقن — بالبرهان الهندسى — أن
مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين ، دونما حاجة الى قياس فعلى لزوايا المثلث.

(١) دفاع عن العلم ، ترجمة الدكتور عثمان أمين .

حينئذ أيقن فيثاغورس أن خير تصور للعالم هو التصور الرياضى ، وأن العدد — أساس الرياضة — هو الحقيقة الأولى ، وليس ما عداها من مظاهر الوجود غير أعراض لها .

ومن دراسته للموسيقى ، اتضح له أن اختلاف النغم راجع بدوره إلى اختلاف أطوال الأوتار التى تحدثها ، وأن تعدد نغم الوتر الواحد ناتج عن إمكان تحكّمنا فى الوتر طولا وقصرا . وعلى ذلك فالنغم أيضا يتوقف على النسب العددية ، وما اللحن الموسيقى غير نغم متماسك متآلف ، أى وحدات عددية تمتزج فيما بينها بنسب متساوية . ومن كل ذلك انتهى فيثاغورس وأتباعه إلى فلسفة فى الوجود ، مؤداها أن العالم عدد ونغم . وكانت الكشوف الفلكية والرياضية التى وفق إليها الفيثاغوريون ، جديرة أن تغمرهم بفرحة كبرى ، ونشوة جارفة ، واحساس صوفى ، حتى هبى لهم د أن لحركات الأفلاك نغمات فى الأثير العلوى ، وأن سرعة الأفلاك تتفاوت بتفاوت مسافاتها ، كما تتفاوت فى العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار ، وأن فى السماء ألحانا كألحان العود ، وإن كنا لا نشعر بها وإنما ذلك لأننا نحسها باتصال ، والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكون^(١) ،

ولم يكن الفيثاغوريون وحدهم هم الذين رفعهم الفلك والرياضة إلى الآفاق الجمالية والصوفية ، فقد حدث نفس الشئ لطائفة من علماء المسلمين هم من نعرفهم باسم « إخوان الصفاء » الذين يقولون قولا يقرب من قول فيثاغورس :

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية . تأليف الأستاذ يوسف كرم .

« إذا تفكّر ذرّ اللب ، تبين له أن في نغمات تلك الحركات لذةً وسروراً
مثل ما في نغمات أوتار العيوان في هذا العالم . فعند ذلك تشوقت نفسه إلى
الصعود إلى هناك ، والاستماع لها ، والنظر إليها ... »

ويعن « إخوان الصفاء » في متعّتهم الروحية ، ويدعون الناس إلى
مشاركتهم التحليق في أجوائهم الصوفية :

« فاجتهد يا أخى في تصفية نفسك ، وتخليصها من بحر الهوى ^(١) ، وأمر
الطبيعة ، وعبودية الشهوات الجسمانية . فإن هذه هي المانعة لها من الصعود
إلى هناك بعد الموت . »

والخلاصة أن الروح العملية يمكنها أن تكون مبعث كلف بمفاتيح الطبيعة ،
وخير عون على تعمق ركام الظواهر لاستخلاص التعبيرات المتلاشية في لجتها ،
وتسمع الموسيقى السارية في جنباتها .

إن كان الفن يغلب عليه العنصر الذاقى ، فليس يخلو من قدر من الموضوعية
لا غنى عنه . وبتعبير آخر ليس الفن انفعالا صرفا ، إنما ينطوى على قدر من
الفهم والإدراك . والحق أن الفنان — بأسلوبه الخاص في التعبير عن الجمال —
يزيدنا فهماً للكون ، ومن ثمة يزيد من قدرتنا على السيطرة عليه . فهو يهتدى
بحسه الدقيق ، وشعوره المرهف إلى أمور في العالم ليس بوسعنا جميعا الاهتداء
إليها . فأذن الموسيقى تلتقط النأمة ، وتجمع بين شتات الأصوات في لحن
واحد ، تكاد نجزم أنه يألف من أنغام ليست من العالم الذى نعيش فيه ،

وما ذلك إلا لأنه يطلعنا بفته على أسرار مطوية في تضاعيف هذا الفضاء ،
لا تفتن إليها جموع البشر التي أثقلتها الحياة بمطالبها ، وأذهلتها الاهتمامات
التافهة عن خير ما فيها .

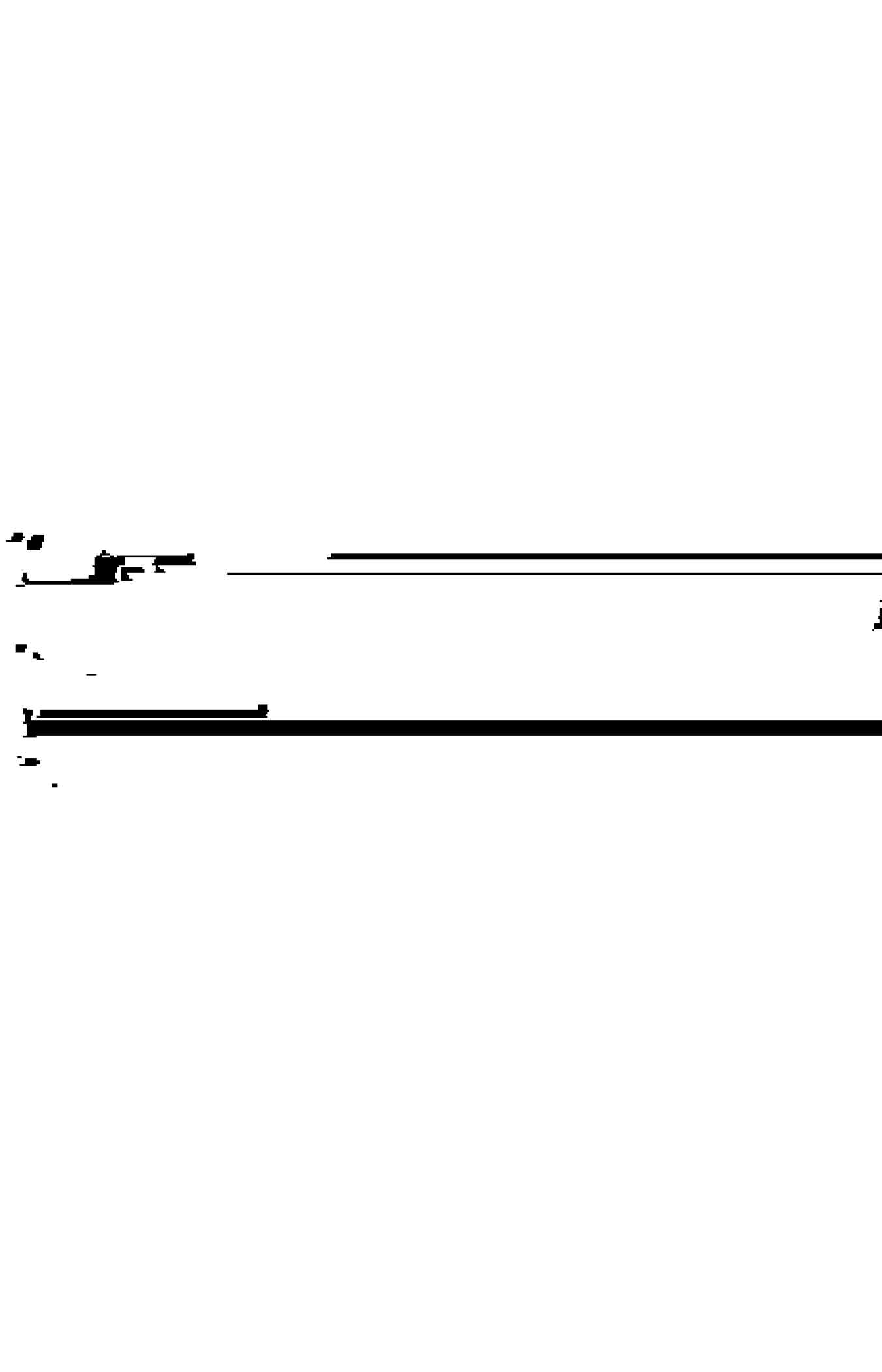
يقف المرء يشرف من علٍ على مشهد من مشاهد الطبيعة ، غافلاً عما فيه
من جمال . إنه يرقب السحاب ، ويتطلع الى مياه النهر الجارية ، ويصعد بصره
إلى نهايات النخيل أو قمم التلال ، وتلفحه الشمس فيلتفت الى قرصها في ضيق ،
وتكاسل . هذا قصارى ما يشاهده الغافل عما وراء الظواهر . في حين أن
الشاعر لا يرى فحسب سحاباً ونهراً ونخيلاً وتلالاً وشمساً ، إنما هو يتأمل
سحاب السماء تروى أرضاً عطشى ، ومياه النهر تحيي موات الطبيعة ، وأشجار
الصفصاف تحنو في رفق على الغدران المناسبة في أمن ودعة ، وباسقات
النخيل ترعى المراعى الخضراء ، والريح تهدد الساريات في النهر كالأعلام ،
والشمس تحتضن بأشعتها الذهبية المرسلة الكون بأسره ، والقمر يسهر
على الخلائق في ظلام الدنيا ، والزهرة تسلم رحيقها للنحل في رضى ونبل ،
والطير يسرى إثر الطير في تعاطف رفيق ، والنمل يتنادى لمراى الطعام ،
والغصن يهتز في تجاوب مع تغريد الطيور ، والآثير يرسل أعذب الألحان
إلى آذان الوجود . يتأمل الشاعر تلك المفانن جميعاً ، لأنه لا يقف ببصره عند
الأجزاء والظواهر ، بل يتعمق بوجدانه الكون في حركة شاملة بسيطة ،
تبرز لنا معنى ينطوى عليه العالم الطبيعى ، معنى تطمسه غائم الآمال التافهة ،
والتنافس المحموم ، والحقدا للإنسانى الآحق ، ذلك هو المحبة والتسامح والسلام .

وإن كان الفن يحظى بقسط من الحرية لا يتوفر للعلم ، فليس هو الحرية

المطلقة ، فـلكـل فن قواعد يلتزمها . وتلك هى الموسيقى — التى يعتبرها
«تاغور» أرفع الفنون منزلة — لها قواعدها التى لا يستطيع أعظم الموسيقيين
حظاً من الأصالة والتفرد أن يشدّ عنها . ولا يضيرنا أن إمكانيات التحرر
والانطلاق فى قواعد الفن أوفر منها فى ظل قوانين المنطق النـصـورى ،
أو قواعد البحث التجريبي .

هذا وقد كان الفن الكلاسيكى عامة وثيق الصلة بالفلسفة النظرية ، وكانت
كل حركة فكرية فى التاريخ يتجاوب صداها فى حركة فنية تقابلها . وقد
حقق الفن الكلاسيكى على وجه الخصوص تأليفاً متيناً بين الفكرة وبين
التعبير الجمالى ، ووفق بين المعنى العميق والانفعال الحار . وذلك ما يجعلنا
عاجزين عن تذوق موسيقى «بيتهوفن» ، أو «فاجيز» ، ما لم نسكن فى مستوى
ثقافى ، يتيح لنا أن ننفذ من خلال الأنغام المرتعشة المضطربة المتغايرة ، إلى
ما يستخفى فيها من الأفكار والمعانى ، وما لم نبذل من الجهد التأملى ما يمكننا
من التنبيه إلى تلك الأفكار والمعانى الدائبة فى النغم . وهذا «تاغور» — كما أسلفنا —
يعتبر الموسيقى خير مجلى لفكرته عن اللانهاية ، فهى فى نظره «مظهر اللانهاية»
قد حُددت فى وضع من الأوضاع المبتدعة .

إذن فالموسيقى ، والمصوّر ، والمثّال ، والشاعر ، كلهم يسهم مع العلماء
فى الكشف عن حقائق هذا الكون . ولا يغض من قيمة الفن أنه يكشف
عن الحقائق من خلال النفس الإنسانية ، وأنه نتيجة التفاعل الوجدانى بين
العالم الخارجى وعالم الذات الداخلى . فلو لا الفن لغفلنا عن جانب زاهر من
الحياة ، وكنا — رغم استحوادنا على حقائق العلم الموضوعية — فى فقر أى فقر .



إذن فقد انعقدت الرابطة بين شتى نواحي النشاط الإنساني ، وتبين أن الخطأ الذي يجعلنا نتوهم التناقض والتناهد بينها ، هو أننا ننظر إلى منتجات الفكر البشري متحققة في الخارج بمعزل عن نفوسنا . فننسى أن الفن والعلم والدين والفلسفة إنما هي بعض نفوسنا النابضة بالحياة دونما انقسام أو تجزئة ، وأن السبيل الوحيد لإدراك وحدتها المتكاملة ، هو أن ننظر إليها من خلال العقول والنفوس التي أنتجتها .

وعلى أساس هذا الإدراك الواقعي لطبيعة الفكر الإنساني ، يحلولى أن اعتبره السوبرمان ، الحق : ذلك الإنسان الذي لم يدع حمى التخصص تفتك بأية قوة من قوى النفس ، ولم يغفل أى مصدر ثقافى من مصادر عظمة الإنسان ، وإنما يحيا بكل قواه طالما الحياة بقوة واحدة موت جزئى . وأرجو ألا يفهم من قولى هذا أتى أنكر التخصص ، فهو أمر لا مندوحة عن أن تحتمل عبئه فئة من الناس عليها تبعة السير بالعلم نحو غاياته الإنسانية المنشودة .

والسكنى إذ اعتبره الاتزان الفكرى ، المثل الأعلى الذى أدعوا المثقفين أن يرنوا بأبصارهم إليه ، لأقصد بالمثقفين فئة العباقرة - إن كان ثمة عباقرة - فأمرهم لا يعنى أى كاتب ، بقدر ما تعنيه صوالم الأمة برمتها . إلى المثقفين حاولت أن أبين أن السوبرمان ، ليس الإنسان الذى يشقى بحكمته ، أو ينحرف بفنه ، أو ينسى إنسانيته لفرط عليه ، أو يطفىء شعلة الحياة بتجاوز الحد فى إيمانه .

ليس السوبرمان ، أحد هؤلاء ، ولا هو مخزن تركة فيه معارف غيره

وأفكارهم ، حتى تثقل ذهنه وتعرقل ازدهار تفكيره . وقد يما قال : لوك ،
الفيلسوف الإنجليزي :

« إن الأمل أن نعرف بعقول أناسٍ غيرنا ، ليس أبعد عن العقل من
الآمل أن تبصر بأعين غيرنا ، وإن نصيبنا الحقيقي من المعرفة ، هو على قدر
نظرنا في الحقيقة والعقل ونحصّلنا عليهما . وإن تراكم آراء غيرنا في أدمغتنا
لا يزيدنا علماً ألبته ، وإن صادف أن تكون تلك الآراء حقيقية ، فالذى كان
فيهم علماً ليس فينا إلا تمسكاً برأى مع التصلب فيه . فنصيب كل واحد في
العلوم هو ما يعرفه ويفهمه حقيقةً ، وليس ما يصدّق به وثوقاً بالغير
إلا خرقاً . »

وأزيد إن العلم ينبغي أن يكون وسيلة إلى سعادتنا وسعادة غيرنا ،
والسعيد هو الذى يحقق التوازن بين قوى النفس ، والذى يحيل الأفكار
والمعارف والتجارب إلى كيانه : تنير عقله ، وتهدى قلبه ، وتشبع نزوعه
إلى الحق والخير والجمال .

وما المجتمع المثالى أو اليوتوبيا ، التى نحلم بها ، غير مجتمع عالمي :
دستوره تحرير المرء من النظرات الجزئية ، والتعصب الأعمى ، والعيش
اليومى الرتيب ؛ ومواطنوه أولئك المخلصون البسطاء ، الذين يحبون
ويفكرون ويطمحون فى مستوى إنسانى ، يتشبثون به فلا ينحطون إلى
حضيض الحيوانية ، ولا يتعالون إلى آفاق ملائكية .

وإن تحقيق هذا الحلم ، بوسع كل امرئ يؤمن أن إنسانيته أسمى من
أن يبددها الاستسلام لتيار الحياة الجارية ، بمتاعها العابرة ، وأهدافها التافهة

وآفاقها الضيقة . وكل امرئ — كائننا ما كان نصيبه من الذكاء ، وحظه من متاع الدنيا — ينطوى فى كيانه على مصدر العظمة البشرية ، أى الفكر المتحفز بطبيعته إلى الانطلاق من قيود الأوهام الجامدة ، وأمر الرغبات الوضيعة ، وسجن القيم المبتذلة ، ويمتلك إمكانيات لا حصر لها ، تكفل له — لو أراد — القدرة على إثبات وجوده .

وكثيرا ما نتابنا بسبب الفساد الاجتماعى ، وتقلب الزمن ، وشروط البشر — أزمات من اليأس والشكوك الهدامة والأشجان المبيدة ، حتى لتفقد الحياة كل معنى ، ولا يبقى لوجودنا ما يبرره . حينئذ نتطلع إلى سند يسمو بنا من وهدة الاستسلام ، وغالبا ما نهتدى إلى ذلك السند فى رحاب الفكر المتزن ، الذى يكشف لنا آفاقا شاسعة ، ويزودنا بالقوة الدافعة إلى المقاومة والعمل الإيجابى المنتج فالفكر والمقاومة ، كلاهما سبيلنا إلى الحرية والخلاص .