

الفصل الثالث في انتظام الحالات الوحدانية في التجربة

لا يصعب علينا ادراك السبب الذي من اجله تصلي عقدة الحرية نارا الخاصة بين هذين المذهبين في الطبيعة ، مذهب الآلية ومذهب القوة (الميكانيكية والديناميكية) . فمذهب القوة ينطلق من فكرة النشاط الارادي ، المنبثق من الوجدان ، ثم يؤول الى تمثيل القصور الذاتي * (الجود) بافراغ هذه الفكرة شيئاً فشيئاً . فيتصور بارتياح اذن قوة حرة من جهة ، ومادة تتحكم النواميس بها من جهة اخرى . اما الآلية فانها تهيج المسلك المعاكس لذلك ، وتفترض بان المواد التي تركيبها منظمة وفقاً لنواميس ضرورية ، وعلى الرغم من انها تؤول الى تركيبات تتزايد ثروة وصعوبة للتنبؤ عنها ، وتتزايد احتمالية ايضاً في ظاهرها ، فانها لا تتخلص من اطار الضرورة الضيق حيث تكون قد اقبلت على نفسها الباب منذ البدء . - ويتضح لنا ، باستقصاء هذين المذهبين في الطبيعة ، انها يقومان على افتراضين متباينين نوعاً في علاقات الواقع بالناموس الذي ينظمه . فبقدر ما يرتفع الديناميكي بنظره عالياً ، تتراءى له بعض الوقائع أكثر انسلاخاً من غيرها عن سطوة النواميس ، فيشيد الواقع اذ ذاك حقيقة مطلقة ، ويجعل الناموس ترجمة تتراوح رمزية لهذه الحقيقة . اما الآلية بالعكس فانها تستشف عدداً من النواميس في قلب الواقع الخاص الذي يؤلف مركز تقاطعها الى حد ما ، وهكذا يصبح الناموس تلك الواقعة الاساسية في هذا الافتراض . - واذا بحثنا الآث عن السبب الذي يدفع البعض الى ان يعزوا الى الواقع ، وبالبعض الآخر الى ان يعزوا الى الناموس واقعية اسمى ، نجد حسب عرفنا بان الآلية والديناميكية تختلفان كثيراً بفهمهما لكلمة

بساطة . فاليسط في نظر الآلية انما هو كل مبدأ يُتَبَّنأ عن نتائجه ، بل وتقاس هذه النتائج ايضاً : وهكذا يصبح القصور الذاتي ، بالتحديد عنه ، أبسط من مبدأ الحرية ، والمتجانس أبسط من المتغير ، والذهني أبسط من الموضوعي . ولكن مذهب القوة الديناميكية لا يحاول ان يقيم بين المباديء ذلك الترتيب الاسهل بقدر ما يرمي الى ايجاد التناسل الواقعي بينها . وكثيراً ما ينجم ، بالفعل ، هذا المبدأ المدعو بسيطاً - الذي تعتبره الآلية مبدأ اولياً - عن صهر عدة مباديء اكثر ثروة تظهر لنا كأنها صادرة عنه ، فتبطل بعضها بعضاً في هذا الصهر عنه كما يصدر الظلام عن تداخل ضوئين بعضهما في بعض . فاذا نظرنا الى فكرة العفوية من هذه الوجهة الجديدة ، نراها دون ريب اكثر بساطة من القصور الذاتي ، ما دام هذا الاخير لا يفقه ولا يحدد الا بواسطة العفوية ، والعفوية انما هي مكثفة بذاتها . لكل فرد منا شعور بدبي حقاً ، واقعياً كان هذا الشعور او وهمياً ، بعفويته الحرة ، دون اي تداخل يذكر من فكرة القصور الذاتي في هذا التمثيل . غير اننا في تحديدنا القصور الذاتي للمادة ، نقول بانه عاجز عن التحرك او التوقف تلقائياً ، وان كل جسم يظل جامداً او متحركاً طالما لم تتدخل قوة اخرى : وهكذا نلجأ في الحالتين وجوباً الى فكرة العفوية . ان هذه الاعتبارات العديدة تساعدنا على ان نفهم لماذا يفضي بنا المسير مقدماً الى مبدئين متعاكسين في النشاط الانساني ، وفقاً لوجهة نظرنا الى علاقة الموضوعي بالذهني ، والمركب بالبسيط ، وعلاقة الوقائع بالنواميس . ومع ذلك فانهم يتذرعون لمخاربة فكرة الحرية بوقائع دقيقة تحدث بعد التجربة ، منها فيزيقية ومنها نفسانية ، فيدعون تارة بان اعمالنا تسببها عواطفنا ، وافكارنا ، وسلسلة حالاتنا الوجدانية السابقة بمرمتها ، وطوراً بان فكرة الحرية لا تتلائم وخصائص المادة الاساسية لاسيما وناموس حفظ القوة . ومن هنا نوعان من الجبرية ، او برهتان تجريبيتان مختلفتان في الظاهر عن الضرورة الكونية . وسنوضح بان الثانية من هاتين الجبريتين تؤدي الى الاولى ، وان كل جبرية - حتى الجبرية الفيزيكية - تستلزم افتراضاً نفسانياً : ومن ثم تثبت بان الجبرية النفسانية ذاتها ، والتفنيدات الصادرة في سبيل دحضها ، تركز على نظرية مشوهة في كثرة الحالات الوجدانية ، لاسيما في الدوام . وهكذا نستعين على ضوء المباديء المشروحة في الفصل السابق (انا) لا يمكننا مقابلة حيويتها بآية قوة من القوى الاخرى .

في الجبرية المادية ترتبط الجبرية الفيزيكية ، كما هي اليوم ، ارتباطاً وثيقاً بالنظريات الآلية في المادة او الحركية بالاحرى . فتمثل الكون عرمة من المادة بجوهرها الخيال الى جزئيات وذرات تقوم ، دون هواة ، بحركات من كل نوع ، تارة اهتزازية وطوراً انتقالية . وهكذا تتحول شيئاً الى تلك الحركات الاولى جميع مظاهر الطبيعة ، والتفاعلات الكيماوية ، وجميع خصائص المادة الخاضعة لسطوة حواسنا : كالحرارة ، والصوت ، والكهربائية ، وربما الجاذبية ايضاً . ولما كانت المادة الداخلة في تركيب الاجسام العضوية تتأخر لحكم النواميس عنها ، فلا يوجد في الجهاز العصبي مثلاً شيء آخر غير جزئيات وذرات تتحرك ، وتتجاذب ، وتتدافع بعضها بعضاً . فاذا كانت الاجسام العضوية كلها ، او غير العضوية ، تعمل وتتفاعل هكذا بعضها مع بعض في دقائقها الاولى ، من الواضح اذ ذاك بان حالة الدماغ الجزئية تغيرها ، في وقت من الاوقات ، تلك الصدمات التي يلقاها الجهاز العصبي من المادة المحيطة به ، بحيث تتمكن من تحديد احساساتنا وعواطفنا ، وافكارنا المتلاحقة فينا ، بانها نتائج آلية تصدر عن تأليف الصدمات الآتية من الخارج بالحركة المستحرة بها قبلاً ذرات المادة الدماغية . وقد يحدث عكس ذلك ايضاً ، فيتأتى ردّ فعلي من المتعصى على المحيط المجاور له ، ناجم عن الحركات الجزئية المركبة فيما بينها ومع غيرها في الجهاز العصبي ، تلك هي الحركات المنعكسة ، والافعال المدعوة ايضاً بالحركة والارادية . ولما كان قد افترض ثبات ناموس حفظ القوة ، فلا يوجد ثمة من ذرة واحدة ضمن الجهاز العصبي او في شاسع الكون كله لا يحدد مركزها بحاصل الاعمال الآلية التي تتفعل بها هذه الذرة من الذرات الاخرى . فالرياضي العارف بمراكز جزئيات المتعصى الانساني وذراته في وقت من الاوقات ، والعالم ايضاً بمراكز جميع ذرات الكون وحركات هذه الذرات التي تؤثر على هذا المتعصى ، يقيس بضبط شديد واحكام قويم اعمال صاحب هذا المتعصى الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية ، كأنه يتنبأ عن حادث فلكي* (١) .

لا تنتكس البتة عن الاعتراف بان هذه النظرية في المظاهر الفيزيولوجية عامة ، والعصية خاصة ، تصدر تلقائياً عن ناموس حفظ القوة . فالنظرية الذرية في المادة لما تول افتراضاً لا غير ، والتعليلات الحركية للوقائع الفيزيكية تخسر في التصاقها بهذه النظرية اكثر مما تكسبه . وقد جاءت هكذا تجارب

(١) Voir à ce propos Lange, Histoire du matérialisme. trad. française. tome II 2^e partie.

هيون (Hirn) الحديثة عن سيلان الغاز (١) تربنا في الحرارة شيئاً آخر أيضاً غير الحركة الجزيئية ، وان الافتراضات الخاصة بتكوين الاثير المضيء التي كان يطرقها (اوغست كومت) بشيء من الاستخفاف (٢) ، لا تتفق البتة اليوم مع نظام حركة السيارات (٣) ، لا سيما مع ظاهرة اقتسام النور (٤) . ومشكلة مغط الذرات تثير صعوبات لا تذلل على الرغم من الافتراضات الفائقة التي قال بها (وليم طمسون) . واخيراً لا نجد شيئاً يحتمل الشك فيه اكثر من مشكلة وجود الذرة ذاتها . فاطلاعنا على تلك الخصائص المتزايدة التي اوجب الصاقها بالذرة يدفعنا الى ان نرى في هذه الاخيرة ، ليس شيئاً واقعياً ، بل ثمالة متجعدة رسبت من التعاليل الآلية . ومع ذلك فلنلاحظ بأن ضرورة تحديد الوقائع الفيزيولوجية بسوالفها يُفرض علينا بمغزل عن كل افتراض في طبيعة العناصر الاولى في المادة ، وذلك فقط بتعميم ناموس حفظ القوة على جميع الاجساد الحية ، لأن التسليم بشمول هذا المبدأ هو القول في الحقيقة بأن الحيات المادية التي يتألف منها الكون تخضع لا غير لقوى جاذبة ودافعة تنبثق من هذه الحيات المادية نفسها ، وتقوم شدائدتها على المسافات : فينتج عن ذلك بأن المركز النسبي لهذه الحيات المادية يُحدد في وقت من الاوقات — مهما كانت طبيعتها — بدقة تامة وفقاً لما كان عليه سابقاً هذا المركز . لنضع انفسنا الآن قليلاً في هذا الافتراض الاخير ، محاولين الابانة اولاً بأن هذا الافتراض لا يسوق معه التحديد المطلق لوجدانياتنا بعضها ببعض ، ومن ثم نوضح بانه لا يسلم بشمول مبدأ حفظ القوة الا بموجب افتراض نفسي .

اذا افترض بالواقع انه حدد ، في جميع اوقات الدوام ، مركز كل ذرة في المادة الدماغية ، وهكذا عين اتجاهها ، وسرعتها ، لا ينجم البتة عن ذلك بأن حياتنا النفسانية تخضع للقدر ذاته ، لاننا نضطر الى البرهنة اولاً بأن لكل حالة دماغية تُعطى حالة نفسانية معطاة محدودة تحديداً تاماً ، وهي البرهنة هذه التي لم تنجز بعد . وليس من الضروري فرض هذه البرهنة في الاعم الاغلب ، لما نحن عليه من اليقين بأن اهتزازاً محدوداً في صحاء الاذن ، او ارتجاجاً معيناً في العصب السمعي ، يثيران صوتاً محدوداً في السلم الموسيقي ، وبانه قد أثبت في حالات كثيرة توازي هاتين السلسلتين المادية والنفسانية .

(1) Hirn, Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz, Paris 1888. voir surtout les pages 160 — 171 et 199 — 203.

(2) Cours de philosophie positive, tome II, 32^e leçon.

(3) Hirn, Théorie mécanique de la chaleur. Paris, 1868 ; tome II page 267.

(4) Stello, La matière et la physique moderne. Paris 1884, page 69.

ولم يزعم احد ايضاً باننا احرار في شروط معطاة ان نسمع الصوت الفلاني ، او ان نرى اللون الذي يحلو لنا ، لأن هذه الاحساسات ، كالكثير غيرها من الحالات النفسانية ، منوطة علانية ببعض العوامل المحدودة . وقد ظن انه يمكننا التصور بسبب ذلك او العثور تحت هذه الاحساسات على جهاز من الحركات التي تديرها آلتنا الذهنية . وقصاراه حيث يمكن اعطاء التعليل الآلي نجد توازياً على شيء من الدقة بين السلسلتين الفيزيولوجية والنفسانية . ولا غرابة في ذلك ما دمنا لا نصادف مثل هذه التعليلات بطريقة ثابتة الا حيث تعرض علينا السلسلتان عناصر تتأشى متوازية جنباً الى جنب . غير ان تعميم هذا التوازي على السلسلتين برومتهما يعني البت مقدماً في مشكلة الحرية ، وهو امر قد اباحه بلا شك اعظم المفكرين دون التردد في اعتلاء مطيته . ولكنهم لم يثبتوا تلك المطابقة الدقيقة بين الوجدانيات وعوالم الامتداد وفقاً لاسباب فيزيقية ، كما ابناه سابقاً . فقد عزاه (لينتز) (LEHNITZ) الى التناقض الازلي* دون التسليم بان الحركة تولد الادراك في حالة من الاحوال كما يخرج المعلول من العلة ، وقد كان (سبينوزا) (SPINOZA) يقول بمطابقة حالات الفكر والامتداد دون اي تأثير يذكر من احدهما على الآخر ، فهما ترجمتان متباينتا اللغة لحقيقة واحدة خالدة . ولكن فكرة الجبرية الفيزيقية ، كما هي في وقتنا الحاضر ، لا تظهر لنا بهذا الوضوح ذاته وبذلك الدقة الهندسية عنها ، فهي تتمثل حركات جزئية تتكامل في الدماغ ، ينبثق عنها الوجدان احياناً دون ان نعلم كيف ، مثيراً معالم هذه الحركات على طريقة التألق الفوسفوري . او انه يُفكرُ بذلك الموسيقي العازف المحتجب خلف المسرح عندما يلبس الممثل مفايح آلة صماء . هكذا ينحدر الوجدان من عالم مجهول مضافاً الى الذبذبات الجزئية كما تضاف الاغنية الى حركات الممثل المتوازنة . غير انهم لا يبرهنون ، ولن يبرهنا مهما كان امر الصورة التي يتدعون بها ، بان الواقع النفسي تفرده ضرورة الحركة الجزئية . فلا يوجد في الحركة الا علة حركة ثانية ، لكنها لا تخلق حالة وجدانية . والتجربة وحدها هي القادرة على البت بان الحالة النفسانية تصدر عن الحركة الجزئية . ومع ذلك لم نستطع بعد حتى الآن التحقق تجريبياً من هذه الرابطة الثابتة بين السلسلتين الا في حالات نادرة ، وفي وقائع مستقلة تمام الاستقلال عن الارادة وفقاً لاعتراف الجميع . ولكنه لا يستعسر علينا ان نعرف السبب الذي من اجله تعميم الجبرية الفيزيكية هذه الرابطة على جميع الحالات الممكنة .

يعلمنا الوجدان حقاً بان اكثر اعمالنا تعللها البواعث ، ويظهر من جهة

ثانية بان المقصود بالتحديد هنا ليست الضرورة ، لان الحس المشترك يؤمن بوجود الارادة الحرة . غير ان الجبري ، وقد خدع بنظرية في الدوام وفي السببية ، كما سنأتي على نقدها باسباب فيما بعد ، يعتبر تحديد الوجدانيات بعضها ببعض شيئاً مطلقاً ثابتاً . وهكذا يتكوّن مبدأ الجبرية الاثلافية ، وهو افتراض يستتجد لدعمه بشهادة الوجدان عنه ، غير انه لم يضرب بعد بقسط واخر من الدقة العلمية . ومن الطبيعي ان نحاول هذه الجبرية التقريبية نوعاً ما ، هذه الجبرية في الكيف ، الاعتماد على الآلية التي تملل مظاهر الطبيعة جمعاء ، فنستدين منها طابعها الهندسي ، وهكذا نستفيد الجبريتان معاً بعضهما من بعض ، اذ تصبح الجبرية النفسانية اكثر دقة ، وتصير الجبرية المادية اكثر تعمياً . وثمة موقف مناسب يساعدنا على القيام بهذا التقارب ، لان الحالات النفسانية تلتحق فعلاً بمظاهر فيزيقية على غاية من التحديد ، وهكذا تظهر لنا احساساتنا مرتبطة ببعض الحركات الجزئية . ان هذا البدء في البرهان التجريبي كاف لمن اقرّ ، بدافع بعض الاسباب النفسانية ، بلزوم تحديد حالاتنا الوجدانية بالظروف التي تحدث فيها . فلا يتورد البتة حينذاك عن اعتبار تلك الرواية التي تمثل على مسرح الوجدان ترجمة حرفية لفظية لبعض المشاهد التي تقوم بها جزئيات المادة العضوية وذراتها . وهكذا لا تكون الجبرية الفيزيقية ، التي يقضي بنا المسير اليها بمثل هذا الاستهياج ، الا الجبرية النفسانية التي تحاول ان تثبت ذاتها وتحدد اطاراتها الخاصة مستنجدة بالعلوم الطبيعية .

ومع ذلك من اللازم علينا الاقرار بانه لا يرسب لنا من الحرية الا جزء طفيف جداً بعد ان نطبق مبدأ حفظ القوة تطبيقاً دقيقاً ، لانه اذا كان هذا الناموس لا يؤثر لازماً على سير افكارنا ، فهو يحدد حركاتنا على الاقل . اما حياتنا الباطنية فهي تظل خاعة بنا الى حد ما ، غير ان الذي يرقبنا من الخارج لا يستطيع ان يميز بين حيويتنا وبين تحرك آلي مطلق . لذلك يهنا ان نتساءل هل اذا كان تعميم مبدأ حفظ القوة على جميع اجسام الطبيعة لا يقوم على افتراض نفساني ما ، وهل اذا كان العالم المجرد عن كل تحامل او غرضية سابقة يشيد هذا المبدأ كناموس شامل .

من واجبنا الاّ نجمّم الدور الذي لعبه مبدأ حفظ القوة في تاريخ العلوم الطبيعية . فهو يرقم في شكله الحالي مرحلة من مراحل تطور بعض العلوم ، ولكنه لم يتأس البتة هذا التطور في يوم من الايام . وهكذا نزيغ عن الصواب اذا كنا نجعل منه المبدأ الضروري لكل بحث علمي . لا شك بان كل عملية رياضية نقوم بها على كمية معطاة تحتضن فكرة بقاء هذه الكمية

طيلة هذه العملية كيفما جزئت . وبعبارة اخرى ان ما اعطيناه قد اعطيناه ، وما لم نعطه لم نعطه . وهكذا لا نجد دائماً الا النتيجة ذاتها كيفما نسق حاصل الارقام عنها ، ويظل العلم خاضعاً لهذا الناموس . وما هذا الناموس بالواقع الا قانون عدم المناقضة . غير انه لا يعطينا افتراضاً خاصاً عن طبيعة ما يجب علينا ان نعطاه ، ولا عن طبيعة ما يبقى ثابتاً . فهو يعلمنا الى حد ما بان شيئاً ما لا يخرج من لا شيء ، ولكن التجربة وحدها هي التي تقول لنا ما هي مظاهر الواقعية او وظائفها التي تعتبر شيئاً من الوجهة العلمية ، وما هي تلك التي لا تعتبر شيئاً من وجهة العلم الايجابي . وبالأجمال نقول انه من اللازم ، كي نستطيع التنبؤ عن حالة جهاز معين في وقت معين ، ان يثبت فيه شيء من الاشياء بشكل كمية ثابتة طيلة سلسلة من التركيبات . ولكن التجربة وحدها هي التي تطلق حكمها على طبيعة هذا الشيء ، وهي التي تعرفنا خصوصاً هل اذا كنا نجده في جميع الاجهزة الممكنة ، او بعبارة اخرى ، هل اذا كانت جميع الاجهزة الممكنة تخضع لحساباتنا . لم يتقرر بان جميع الفيزيقيين الذين سبقوا (لينتز) قد آمنوا ، كما آمن (ديكارت) ، بمبدأ حفظ كمية واحدة من الحركة في الكون . فهل انقص ذلك من قيمة اكتشافاتهم او من نصيب ابحاثهم ؟ لقد استعاض (لينتز) عن هذا المبدأ بناموس حفظ القوة الحيوية ، ومع ذلك لا يمكننا اعتباره قابلاً للتعميم الكلي كما هو في نضه ، ما دام يسلم بوجود شواذ واضح في حالة التصادم المحوري بين جسيمين لا يمتطان . لقد أستغنى اذن عن مبدأ محافظ شامل مدة طويلة من الزمن ، وقد اصبح مبدأ حفظ القوة يتراءى لنا ، منذ تكوين النظرية في الحرارة ، قابلاً للتطبيق بشكله الحاضر على عموم المظاهر الفيزيكية الكيماوية . بيد انه لا شيء يقول بان درس المظاهر الفيزيولوجية عامة ، والعصية خاصة ، لا يكشف لنا بجانب القوة الحيوية او الحركية التي كان يتكلم عنها (لينتز) ، وبجانب القوة التي الحقت بهما فيما بعد ، عن قوة جديدة مغايرة للاثنتين السابقتين بانها لا تخضع للقياس . ومع ذلك لا تفقد العلوم الطبيعية شيئاً من دقتها الهندسية ، كما يدعي البعض في هذه الايام الاخيرة . ولكنه يظل مفهوماً ان المبادي . المحافظة ليست الوحيدة الممكنة ، او انها قد تلعب في مجموع الواقعية الوضعية ذلك الدور الذي تلعبه ذرة الكيماوي في الاجسام وتركيباتها . ولنلاحظ بان اكثر المبادي الآلية تطرفاً انما هو المبدأ الذي يجعل من الوجدان ظاهرة اضافية يمكنها الالتحاق في حالات محدودة ببعض الحركات الجزئية . فاذا كان باستطاعة الحركة الجزئية ان تخلق احساساً من

عدم وجداني ، لماذا لا يخلق الوجدان بدوره حركة من عدم القوة الحركية الكامنة ، او باستعمال هذه القوة حسب هواه ؟ - ونلاحظ ايضاً بان كل تطبيق معقول لناموس حفظ القوة لا يصح الا على جهاز تتمكن جزئياته من الذهاب والاياب الى مراكزها الاولى ، فيُتمثل هذا الاياب كتمكن على الاقل ، ويسلم بعدم تغير شيء اذ ذاك من الكيانات الاصلية في الجهاز ، ولا من اجزائه الاولى . وقصاراه نقول ليس للزمان من سلطة على هذا الجهاز ، ولا يستبعد ان يكون اعتقاد الانسانية الفطري المبهم بحفظ الكمية عنيتها وثباتها في المادة والقوة ناجماً بالواقع عن ان المادة الجامدة لا تدوم ، او انها لا تحتفظ على الاقل باثر من اثار الزمان العابر . ولكن الحالة عكس ذلك في ميدان الحياة حيث يعمل الدوام بمثابة العلة ، فنصبح فكرة ارجاع الاشياء الى مراكزها السابقة بعد مضي زمن من الوقت قائمة على تناقض مبين ، لأنه لم يحدث بعد مثل هذا الانتكاس الى الوراء في مخلوق حي . فلنفترض على الرغم من كل ذلك بان هذا التناقض ظاهري صرف صادر عن كون المظاهر الفيزيكية الكيماوية ، الحادثة في الاجسام الحية ، لا تقع كلها في آن واحد لما هي عليه من التعقيد والتراكيب . ولكنه يظل من المسلم به على الاقل بان فكرة الانتكاس او الانقلاب الى الوراء ليست معقولة في نقطة الوقائع الوجدانية ، لأن الاحساس ، بذلك عينه انه يتتابع ، يتغير بحيث يصبح غير مطابق . فالشيء عينه لا يبقى ذاته ، بل يقوى ويتضخم بسبب ماضيه . وقصاراه نقول ، اذا كانت الحبيبة المادية ، كما يفهمها علم الميكانيك ، تظل في حاضر ابدي ، فقد يحتمل كون الماضي واقعية للاجسام الحية ، ويُؤكد للكائنات الوجدانية . واذا لم يكن الزمن العابر رجماً او خسارة لمبدأ فرض انه مبدأ محافظ ، فهو اكتساب دون شك للكائن الحي ، لا سيما الكائن الوجداني . الا يجوز لنا التدرع في مثل هذه الاحوال بادعاءات تدعم فكرة وجود قوة وجدانية او ارادة حرة مستقلة عن ناموس حفظ القوة ، تخضع لنفوذ الزمن وتدّخر الدوام فيه ؟

ليست ضرورة شيد العلم ، في الحقيقة ، هي التي جعلت هذا المبدأ الذهني في علم الميكانيك ناموساً شاملاً ، ولكنها هفوة نفسانية . فنحن لم نألف مواجهة انفسنا عن كتب بمراقبة مباشرة ، من اجل ذلك لا ندرك ذواتنا الا من خلال اشكال نستدينها من العالم الخارجي ، لذا نؤول الى الاعتقاد بان الدوام الواقعي الذي يعيشه الوجدان انما هو ذاته الذي يتزلج على الذرات الجامدة دون ان يطبعها بشيء او يغير فيها شيئاً . لهذا لا نرى من تناقض ،

بعد عبور الزمن ، من ان نرجع الاشياء الى مراكزها ، ونقترض البواعث عنها تؤثر من جديد على الأشخاص عنهم ، ولا نرى مانعاً ايضاً من الاستنتاج اخيراً بان هذه البواعث تولد النتيجة ذاتها . سنين فيما بعد بان هذه النظرية غير معقولة ، ولكننا نكتفي بالقول انه حالما نلج هذا الباب نؤول حتماً الى اقامة مبدأ حفظ القوة كنamos شامل ، ذلك لاننا نهمل بالحقيقة الفارق الاساسي الذي يكشفه لنا البحث الدقيق بين العالم الخارجي والعالم الباطني : فقد دُمج الدوامان ، الحقيقي والظاهري ، واصبح من التناقض بعد ذلك اعتبار الزمن ، وان كان زماننا نحن ، كعلة لاكتساب او خسارة ، كواقعية وضعية او قوة مستقلة . لذا عندما يُكتفى بالقول ، بغض النظر عن كل افتراض في الحرية ، بان ناموس حفظ القوة يتحكم بالمظاهر الفيزيقية ربمّا تقرره الوقائع النفسانية ، يبالغ كثيراً بهذا الكلام بعد ذلك زاعمين تحت تأثير تحامل ميتافيزيقي بان ناموس حفظ القوة ينطبق على المظاهر شاملة ، طالما لم تغالطه الوقائع النفسانية . فلا دخل هنا للعلم ، بمعناه الصحيح ، ولكننا امام تسوية اختيارية بين دوامين مختلفان اختلافاً مبنياً في نظرنا . وجهة القول ان الجبرية المادية ترجع بالاساس الى جبرية نفسانية سنستهدفها الان في درسنا الاتي كما صرحنا به فوق هذا الكلام .

في الجبرية النفسانية تقوم الجبرية النفسانية ، في شكلها الحالي الدقيق ، على نظرية تداعي الافكار (الاثلافية) . فهي تتمثل الحالة الوجدانية الحاضرة كمسببة عن الحالات السابقة ، ومع ذلك نشعر جيداً بانه لا يوجد ثمة من ضرورة هندسية كتلك التي تربط الناتج مثلاً بالحركات المركب منها . فين الوجدانيات المتعاقبة من التباين الكيفي ما يحول دون تمكنا من ان نستخرج بطريقة سابقة حالة من الحالات التي عبرت قبلها . حينئذ يلتجأ الى التجربة لتربنا بان الاجتياز من حالة نفسانية الى حالة اخرى يعقل دائماً بباعث من البواعث البسيطة ما دامت اللاحقة تأتمر بالسابقة الى حد ما . هي تظهر ذلك بالفعل ، ونحن نسلم دون اعتراض بوجود رابطة من الروابط بين الحالة الحاضرة وكل حالة جديدة يعبر اليها الوجدان . ولكن هل الرابطة تلك هي علة الاجتياز الذي تعلله ؟

لنسمح لي باعطاء ملاحظة شخصية عما اتفق لي ذات يوم ، عندما استأنفت حديثاً من الاحاديث كان قد قوطع منذ هنيهات قلال . فقد خيل لنا ، انا ومخاطبي ، اننا نفكر معاً بشيء جديد في الآونة نفسها - وسبب ذلك حسب زعمهم هو

ان كلاً منا قد لاحق من جهة النمو الطبيعي للفكرة التي قوطع الحديث عندها ، فتكوّنت هكذا سلسلة الاثلافات عنها عند الاثنين - ونحن لا نعارض في تبني هذا التعليل لعدد كبير من الوقائع ، ومع ذلك فقد ساقنا التفحص المعين هنا الى ما ليس بالحسبان . لا شك بان المتخاطبين يلحقات الموضوع الجديد في الحديث بالموضوع القديم ، ويشيران ايضاً الى الافكار المتوسطة . ولكنها ، وهنا الغرابة في العمل ، لا يربطان الفكرة الجديدة المشتركة بينهما بالمركز عينه من الحديث السالف ، وهكذا يمكن لسلسلتي الاثلافات ان تختلف اختلافاً قوياً . فهل يستتج من ذلك غير لمن هذه الفكرة المشتركة تنجم عن سبب خفي - وقد تصدر عن تأثير فيزيقي ما - فابقظت ، لكي تبرر ظهورها ، سلسلة من السوابق التي تعللها وتظهر انها علتها ، ولكنها في الحقيقة معلول هذه الفكرة ؟

عندما ينجز الوسيط ، في الساعة المعينة له ، ذلك العمل الذي أوحى اليه في حالة الاستهواء المغناطيسي ، يكون ما قام به قد نتج ، حسب ظنه ، عن السلسلة السابقة لحالاته الوجدانية . وعلى الرغم من ذلك تكوّن تلك الحالات معلولات بالحقيقة لا عللاً : لقد اوجب انجاز العمل ، وفرض على الوسيط ايضاً تعليله ، وهو العمل المقبل في المستقبل الذي حدد بطريقة الجاذبية تلك السلسلة الدائمة من الحالات النفسانية التي سيخرج منها تلقائياً فيما بعد . ان الجبريين يتمسكون بهذه الحجة التي تربطنا حقاً انا نحن احياناً بطريقة قهارة لتأثير عادة غريبة ، ولكن الا نجعلنا نفهم ايضاً كيف ان ارادتنا الخاصة يمكنها الارادة للارادة ، فيترك العمل المنجز بعد ذلك يعلل بسوابق كان هو سببها ؟

عندما نستنتق انفسنا بامعان نرى انه كثيراً ما نوازن بين البواعث ، ونشاور ، في حين اننا نكون قد جزمنا في العمل . فنسمع صوتاً باطنياً نكاد لا ندركه يتم قائلنا : « لم الاستشارة هذه ؟ انك علمت بمخرجها ، وعلى يقين مما ستفعله ؟ » ومع ذلك نصر على انقاذ مبدأ الآلية وموافقة نواميس اثلافة الافكار . فيكون تدخل الارادة فجأة بمثابة صدمة عنيفة يشعر العقل به سابقاً ، ويحاول تبرير هذا التدخل مقدماً بمشورة منتظمة . لا شك انه باستطاعتنا التساؤل هل اذا كانت الارادة للارادة انما هي الارادة . ونحن لن نقف كثيراً على هذه الناحية ، وحسبنا الابانة فقط انه يصعب علينا ، حتى وإن اتخذنا موقف الاثلافة ، اثبات تحديد العمل ببواعثه تحديداً تاماً وتحديد وجدانياتنا بعضها ببعض . ولا يعسر على علم نفسياني نبيه ان يكشف لنا ،

تحت هذه المظاهر الخداعة ، عن معلومات تسبق عليها أحياناً وعن ظاهرات في الجاذبية النفسانية تنمرد على النواميس المعروفة في مبدأ اثلافة الافكار . وقد حان الوقت الآن للتساؤل هل اذا كانت وجهة نظر الاثلافة لا تتركز بدورها على نظرة مشوهة في (انا) ، وفي كثرة الوجدانيات ..

تمثل (انا) هذه الجبرية ' الاثلافة ' كترانم من الحالات النفسانية يؤثر قوتها على ضعيفها تأثيراً شديداً ، وهكذا يسوقه خلفه . ان هذا المبدأ يمايز اذن بوضوح بين النفسانيات المتعاصرة . قال ستوارت مل (STUART MILL) : « لقد كان بوسعي ان اقدم على العمل لو ان كرهى للجريمة ومخاوفي من العقابة اخف من التجربة التي كانت تستحثني لارتكاب هذا العمل (١) . » وقال ايضاً : « ان رغبته لعمل الخير وكرهه لعمل الشر قويان بحيث انها يتغلبان ... على اية رغبة اخرى معاكسة ، او ابي كره آخر معاكس (٢) . » وهكذا نرى الكره ، والخوف ، والرغبة ، والتجربة ، معروضة امامنا كأنها اشياء متميزة تتمكن في الوقت الحاضر من تسببها منفردة بعضها عن بعض . وفلسوفنا الانجليزي بصر على اقامة هذه الفوارق الواضحة ، وان كان يلحق هذه الحالات (باننا) التي تسندها كدعامة لها . قال : « لقد وقع التنازع ... بين (انا) الراغبة و (انا) الخائفة من تقريب الضمير (٣) . » وقد خصص الاستاذ الكسندر باين (BAIN) من جهته ايضاً فصلاً كاملاً عن « تنازع البواعث (٤) » وازن فيه بين الاحزان والمسرات كحلقات يجوز لنا ان نعزو لها ، على الاقل بطريقة ذهنية ، وجوداً خاصاً بها . ولنلاحظ بان خصوم الجبرية انفسهم يقتفون اثره في هذا المضمار بوضى تام تقريباً ، فيتكلمون هم كذلك عن تألف الافكار وتنازع البواعث . ولم يتردد واحد من اعرق هؤلاء الفلاسفة الاستاذ فوييه (FOUILLÉE) عن جعل فكرة الحرية ذاتها باعشاً بمقدوره ان يعادل بواعث اخرى (٥) . ولكنهم يتعرضون هنا لابهام جسيم راجع الى ان اللغة لم تعمل لتعبر دائماً عن تنوعات الحالات الباطنية ودقائقها .

انفض مثلاً لافتح النافذة ، ولكن سرعان ما يغيب عن خاطري ، عندما اقف ، ما انا قائم لفعله ، فاظل جامداً في مكاني . - ولكنهم يقولون : انما ذلك شيء بسيط للغاية ، وهو انك آلفت بين فكرتين معاً هما : فكرة الغاية

(1) La philosophie de Hamilton, trad. Gazelles, p. 554.

(2) Ibid., p. 556.

(3) Ibid., p. 555.

(4) The Emotions and the will., Chapitre VI.

(5) FOUILLÉE : La liberté et le Déterminisme.

المستهدفة ، وفكرة الحركة الواجب عليك انجازها . وهكذا غابت احدى هاتين الفكرتين ، فلم يبق لك الا تمثيل الحركة - ومع ذلك فاني لا اجلس البتة ، بل اشعر بغموض انه قد بقي عليّ شيء يجب انجازها . فليس جمودي هذا بجمود ما ، لأن العمل الواجب اتمامه يرتسم في واقفي هذه . وحسبي البقاء في هذه الحالة ، ودرسها بامعان او الشعور بها شعوراً حميماً بالاحرى ، لاعتثر على الفكرة التي غربت عني رديحاً من الزمن . فمن اللازم اذن ان تكون هذه الفكرة قد اعطت تلوناً خاصاً لتصويري الداخلي للحركة المرتسة ، ولواقفي هذه التي اتخذتها ، والا لما بقي هذا التلون ذاته فيما لو اختلفت الغاية المستهدفة . وعلى الرغم من ذلك تظل اللغة تعبر ايضاً عن هذه الحركة وهذه الوقفة بالطريقة عينها ، ويظل العالم النفساني الاثلافي يمايز بين الموقفين بقوله : لقد خُصِّمت هذه المرة فكرة هدف جديد الى الحركة ذاتها ، كأن تجد الغاية المستهدفة لا يسوق معه حتماً تجدداً في تلون تمثيل الحركة الواجب انجازها ، وان كانت هذه الحركة متجانسة في الفضاء . فمن الخطأ القول اذن بان تمثيل وقفة ما يلتحق في الوجدان بصورة عدة غايات مستهدفة ، بل الواجب قوله هو ان مواقف هندسية متجانسة تعرض على وجدان الفاعل بأشكال مختلفة وفقاً للغاية المتمثلة . وقد كانت آفة الاثلافية انها الفت اولاً الطابع الكيفي من العمل الموجب انجازها لتحفظ فقط بما فيه من هندسي عام . لذلك اضطرت الى ان تلحق بفكرة هذا العمل الفاقد لونه هكذا طابعاً خاصاً لتمييزه عن الكثير غيره . ولكن هذه العملية الاثلافية انما هي من صنع الفيلسوف الاثلافي الذي يدرس فكري ، وليس من عمل فكري ذاته .

عندما انتشق عبير زهرة من الزهرات تعاودني ذكريات طفولتي باهمام وغموض . والحق يقال بان هذه الذكريات لم تستيقظ في الواقع من جراء رائحة الزهرة ، ولكنني انتشقتها في الرائحة عينها . والرائحة تلك هي كل ذلك لي ، ولكن سواي يحسها احساساً مغايراً - وقد تقول انها الرائحة ذاتها دائماً ، ولكنها التحقت بافكار مختلفة - وانا لا اعارض مثل ادعائك هذا ، ولكنه قد غرب عن بالك انك الغيت اولاً فردية الانفعالات العديدة التي تحدثها هذه الرائحة في كل واحد منا ، دون ان تحتفظ منها بغير المظهر الشبهي الذي يرجع في رائحة الزهرة الى الفضاء ، ويخص الحقل العام المشترك بين جميع الناس . وعلى هذا الاساس فقط يمكننا تسمية الزهرة وعنوتة رائحتها . وبذلك وجب علينا من ثم ان نضيف الى الفكرة العامة الكائنة في رائحة الزهرة طوابع خاصة كي نفرز انفعالاتنا الشخصية بعضها عن بعض .

قد تقول بان انفعالاتنا الشخصية المتعددة تصدر عن كوننا نلحق براحة الزهرة
ذكريات مختلفة ، ولكن هذا الائتلاف الذي تتكلم عنه انت انما هو كائن
في ذهنك لا غير كأنه ناجم عن تعليل . هكذا مثلاً عندما نرصف بعض
حروف ابجدية مشتركة بين لغات عديدة ، فاننا نقلد بطريقة من الطرق ذلك
الصوت الفلاني الخاص بلغة محدودة ، ولكنها لا تستطيع هذه الحروف ان
تؤلف الصوت عينه .

وهكذا يسوقنا السير الى التمييز الذي اتمناه سابقاً بين كثرة الرصف
وكثرة الذوبان او التداخل الحميم . فالعاطفة هذه او الفكرة تلك تحتضن
كثرة متناهية من الوجدانيات ، غير ان هذه الكثرة لا تظهر الا بنوع من
الانبساط في هذا المحيط المتجانس الذي يسميه البعض دواماً ، وهو فضاء
بالحقيقة . اذ ذاك ندرك حلقات مفككة بعضها عن بعض لا تكون وقائع
الوجدان عنها بل رموزها ، او بعبارة ادق تكون الكلمات التي نغتر بها
عن تلك الوقائع . فتمت ترابط حميم كما قلناه فوق هذا الكلام بين ملصقة
تصور المحيط المتجانس كالفضاء ، وبين الادراك بواسطة افكار عامة . وحالما
تحاول عقل حالة وجدانية ، او تحليلها ، تتحول هذه الحالة الشخصية الى عناصر
عامة مفككة يثير فينا كل عنصر منها فكرة جنس من الاجناس يعبر عنها
بلفظة من الالفاظ . ولكن اذا كان عقلنا المنزوع بفكرة الفضاء ، والمتسلح
بقوة خلاقة للرموز ، يستخرج هذه العناصر الجديدة من مجموع الكلية ، فانه
لا ينتج عن ذلك كون هذه العناصر محتوية في تلك الكلية ، لأنها لم تشغل
فضاءً ما داخل هذا الكل ، ولم تحاول التعبير عن ذاتها برموز الكلام . فهي
تتداخل ذاتية بعضها في بعض . ان الائتلافية لمخطط اذن عندما نستعير دوماً
عن المظاهر الوضعية الحادثة داخل الفكر بذلك التركيب الاصطناعي الذي
تعطيه الفلسفة ، مازجة هكذا بين تعليل الواقع والواقع عينه . هذا ما ينبغي
لنا مع ذلك كلما سبرنا حالات في النفس اكثر عمقاً واسهل مأخذاً .

في العمل الحر تلمس « انا » فينا بسطحيتها العالم الخارجي . ولما كان هذا
السطح يحتفظ بطابع الاشياء ، فان « انا » تؤلف بالملاصقة حلقات تكون
قد ادركتها متراصة ، والائتلافية ذاتها لا تنطبق الا على هذا النوع من
الترايط ، ترايط الاحساسات البسيطة العامة نوعاً ما . ولكنه يمتنع علينا رصف
الوجدانيات كلما اخترقنا هذه السطحية ، ورجعت « انا » الى ذاتها ، وتوقفت
باطناتنا العميقة عن ان تكون مرصوفة ، لتتداخل ، وتذوب معاً ، مصطبغ

كل منها باستلوان الحالات الاخرى . وهكذا نرى بان لكل منا طريقته الخاصة في حبه ، وبغضه ، اذ تنعكس لنا شخصيته كاملة في هذا الحب او ذاك البغض . ولكن اللغة لا تشير الى هذه الحالات النفسانية الا بالالفاظ ذاتها عند جميع الناس . لذلك تعجز عند التقاطها ، فلا تدرك منها الا المظهر الشبهي اللاشخصي في الحب ، والبغض ، وفي آلاف العواطف المستحرة بها النفس . اتنا نفيس عبقرية الكاتب القصّاص بالقوة التي يستخرج بها من الحقل العام عواطف وافكاراً تكون اللغة قد هبطت بها اليه ، فيحاول ان يرجع لها فرديتها الاصلية الحية باكتار التخاطيب التي تتلاحق فيما بينها . وكما انه يمكننا وضع نقاط عديدة بين مركزي متحرك من المتحركات دون التوصل الى ان غلاً ابدأ الفضاء المعبر ، هكذا ايضاً بذلك عينه اتنا نتكلم ، ونجعل اثلاثية بين افكار ترصف عوض عن ان تتداخل ، نعجز عن ان تفصح الافصاح التام عما تشعر به انفسنا . فتظل اللغة عاجزة عن قياس الفكرة .

فهو علم نفسي مشوه اذن ، قد خدعته اللغة ، ذلك الذي يرينا النفس يحددها تعاطف ، او كره ، او حقد ، كقوى عديدة تضغط عليها . ان كلاً من هذه العواطف يمثل النفس الانسانية جماء ، شرط ان يدرك عمقاً كافياً ، بمعنى ان مضمون النفس برمته ينعكس في كل عاطفة من هذه العواطف . اما القول بان النفس تحددها واحدة لا غير من هذه العواطف ، فهو الاعتراف بانها تحدد .

اما الاثلاثية فانه يرجع (انا) الى مجموعة من الوقائع الوجدانية كالاحساسات والعواطف ، والافكار . واذا كان لا يرى في هذه الحالات المتعددة شيئاً زيادة عما تشير اليه الفاظها ، او انه لا يلتقط منها غير اللاشخصي ، لا يصعب عليه رصفها دائماً دون ان يحصل الا على طيف (انا) او ظلها المنعكس على صفحة الفضاء . واذا كان ينظر بالعكس الى هذه الحالات النفسانية كما هي في تلونها الخاص الذي تلبسه عند شخص معين ، والذي يسبغ على كل منها من انعكاس رفيقاتها عليها ، لا يعود ثمة من حاجة الى تأليف عدة وقائع وجدانية معاً ليكون هذا الشخص : فهو بكامله في واحدة منها ، شرط ان يحكم انتقاؤها . وهكذا يصبح انعكاس هذه الحالة الى الخارج هو ما نسيه بالواقع فعلاً حراً ، لأنه يصدر عن (انا) لا غير ويعبر عنها كاملة . ففي هذا المعنى نقول بان الحرية لا تعرض لنا الطابع المطلق الذي يلصقه بها مبدأ الروحانية احياناً ، لأنها على درجات - ولا تمتزج الوجدانيات برفيقاتها كما تندغم قطرات الندى في ماء صهريج ، لأن (انا) ، من حيث كونها تدرك

فضاء متجانساً ، تعرض سطحاً من السطوح يمكن لبعض النباتات المستقلة ان تنبت فيه وتقوم عليه . هكذا الاجزاء الذي نتلقاه في حالة الاستهواء المغناطيسي ، فانه لا يندغم بعمره الوجدانيات ، ولكنه يقوم مقام الشخص عنه حين يأتي الاجل المضروب نظراً لما فيه من نشاط خاص به . ففضب عفيف تثيره فينا بعض الظروف العرضية ، او عاهة موروثة تطفو فجأة من اعماق المتعضى المبهة على سطحية الوجدان ، يعملان فينا تقريباً بمثابة اجزاء استهوائي . وانا لواجدون بجانب هذه الحلقات المستقلة سلاسل اكثر تعقيداً تتداخل عناصرها بعضها في بعض ، غير انها لا تنصر ابدأ تماماً في عرمة (انا) الكثيفة . تلك هي هذه المجموعة من العواطف والافكار التي تأتينا من تربية مشوهة تتوجه الى الذاكرة اكثر بما تتوجه الى الادراك ، فينكوث هنا في قلب (انا) الاصلية (انا) ثانية تكون طفيلية دائماً على الاولى ، فيها يعيش الكثيرون ويقضون نحبهم دون ان يتعرفوا الى ماهية الحرية الحقة . ولكن الاجزاء ينقلب اقتناعاً اذا استوعبته (انا) بكامله ، فلا يعود للاهواء - حتى الصاعقة منها - ذلك الطابع المبرم اذا كانت تعكس لنا تاريخ الشخص كله كما هي الحالة في كره الست (ALCESTE) . وان اشد التريبات سطوة وقوة لا تسليخ شيئاً من حريتنا اذا كانت تمدنا لا غير بافكار وعواطف قادرة على ان تطبع نفوسنا بكاملها . فالعمل الحر يصدر بالواقع عن النفس جماء ، ويكون اكثر حرية بقدر ما تندمج السلسلة الديناميكية الملتحق بها (انا) الاصلية .

ان صدور مثل هذه الاعمال الحرة لنادر الوجود حتى من الذين اعتادوا على استنطاق انفسهم كثيراً والامعان في ما يفعلون . وقد ابنا سابقاً اننا كثيراً ما ندرك ذواتنا بانحراف من خلال الفضاء ، وبذلك تتقزز وجدانياتنا في الفاظ ، وتغشى (انا) الوضعية الحية قشرة خارجية متصلة مؤلفة من الحالات النفسانية المرتسة بوضوح ، المنفصلة بعضها عن بعض ، والثابتة بالتالي . وقد اضفنا الى ذلك انه من صالحنا ايضاً ، تسهلاً للتعبير اللغوي ، وتيسيراً للعلاقات الاجتماعية التي تربطنا بغيرنا ، الا نخترق هذه القشرة ، فنسلم بانها ترسم تماماً شكل ذلك الشيء الذي تدثر . والآن نقول بان اعمالنا اليومية لا تستلهم ذاتها من عواطفنا عنها المتغيرة دائماً بقدر ما تستلهم ذاتها من الصور الجامدة الملتصقة بها هذه العواطف . عندما يحين الوقت مثلاً الذي تعودت فيه ان انهض دائماً عند الصباح ، لا يعسر عليّ الشعور بهذا الانفعال في مجمل النفس حسب تعبير افلاطون ، فافصح المجال له للاندماج بالعمره المبهة من الانفعالات التي تشغلني . قد لا يدفعني الى العمل ، ولكنه بدل ان يزلزل

هذا الانفعال كباقي الوجداني برمه كحجر صغير يسقط في ماء حوض ، فانه يقف عند حد زعزعة فكرة سطحية متحجرة هي فكرة النهوض والاهتمام بمشاعلي العادية ، متحدة هذه الفكرة هكذا بالانفعال دون ان تساهم شخصيتي في العمل الصادر عن هذا الانفعال . فاكون في هذا الموقف آلة وجدانية ، ومن صالحى ان اكونها . كذا تم اكثر اعمالنا على هذا المنوال مثيرة من جهتنا تلك الانفعالات الآتية من الخارج ، بفضل بعض الاحساسات والعواطف والافكار المتحجرة في ذاكرتنا ، حركات وجدانية عاقلة تشبه من نواح عدة الاعمال الانعكاسية . فالنظرية الائتلافية تنطبق على هذه الاعمال العديدة النافذة في اكثرها التي تكون تلك الافعال المرتكز عليها نشاطنا الحر ، شاعلة بازاء هذا النشاط الدور ذاته الذي تقوم به الوظائف العضوية حيال مجموع حياتنا العضوية . نسلم مع الجبرية ايضاً باننا كثيراً ما نتنازل عن هذه الحرية في مواقف اشد خطورة تاركين هذه العملية المحلية عنها تم ، ربما عن جمود او عن تراخ ، في حين انه من واجب شخصيتنا ان تهتز برمتها . عندما يرشدنا اصحابنا المجهمون في عمل هام ، تعلق تلك العواطف التي يعبرون عنها بلعاجة فوق سطحية (انا) ، متحجرة على طريقة الافكار التي تكلمنا عنها منذ حين . فتكون تدريجياً قشرة سميكة تغشى عواطفنا الشخصية نعتقد بها اننا نعمل بحرية . ولا نتيقن من ضلالتنا الا عندما نعمل الروية فيما بعد ليس الا . ومن المحتمل ايضاً ان تحدث ثورة من الثورات في حالة انجاز العمل ، تنتج عن (انا) السفلية الصاعدة الى فوق ، بها تنفلق تلك القشرة الخارجية من جراء ضغط عنيف قهار . فقد كاث يتمخض في اعماق (انا) ، تحت هذه البرهانات العقلية المرصوفة ، فوراث يسبب عنه تشدد متزايد في العواطف والافكار اللاواعية دون شك ، ولكننا نرفض الاهتمام بها . فاذا احكمنا الفكر بتدقيق ، مللمين باعتناء ذكرياتنا ، نرى اننا نحن مكونو هذه الافكار ، نحن عاثو هذه العواطف . غير اننا ندفعها بصره شديد مقصود الى اغوار كيانتنا الغامضة في كل مرة تعمل على الصعود الى فوق . لذلك نحاول عبثاً تعليل هذا الانقلاب السريع ، عندما نجزم في امر من الامور ، بالاحوال الظاهرة التي تسبق هذا الجزم ، فنصر على ان نعلم بموجب اي باعث من البواعث قد جزمنا ، ثم نجد اننا جزمنا بدون باعث ، وقد يكون ايضاً ما جزمنا به معاكساً لكل باعث ، وهو احسن البواعث في بعض الاحايين ، لأن العمل المنجز لم يعد يعبر عن فكرة سطحية بعيدة عنا تقريباً ، واضحة سهلة التعبير ، ولكنه صدى عواطفنا في مجموعها ، وافكارنا ، ومطامحنا الحميمة ،

منطبقاً على ذلك التمثيل الخاص في الحياة الذي يعادل كل اختبارنا السابق ، وبالأجمال على فكرتنا الشخصية عن السعادة والشرف . لذلك اخطأوا ، عندما ارادوا البرهنة عن مقدرة الانسان على الانتقاء بدون سبب ، في انتخايم امثلة مستنبطة من الاحوال العادية غير المبالية بالحياة . ولا يعبر علينا التبيان بان هذه الاعمال النافهة مرتبطة ببعض البواعث المحددة . اما نحن فلا ننتخب تلك الامثلة الا من الاحوال الشاذة عندما ندلي باراء عنا للآخرين مثلاً ، ولا سيما عندما نكشف عن انفسنا لانفسنا على الرغم مما اصطلح على تسميته بالباعث . فيكون عدم وجود الباعث المحسوس اكثر بروزاً بقدر ما نكون احراراً اكثر فاكثراً .

اما الجبري ، وان اقدم على شيدها قوى تلك الانفعالات الجسدية والحالات النفسانية العميقة ، فانه يجعل من التمايز مع ذلك فيما بينها ، بحيث ينتهي اخيراً الى نظرية آلية في (انا) . فيظهرها متأرجحة بين عاطفتين متعاكستين ذاهبة من هذه الى تلك ، متجهة في النهاية نحو واحدة منها . كذا تحول تلك (الانا) ، والعواطف المستحرة بها ، الى اشياء محدودة تظل متشابهة لذاتها طيلة سير العملية كلها . فاذا كانت (انا) هي التي تشاور دائماً ، دون ان تتغير العاطفتان المتعاكستان المنفعلة بهما ، كيف يمكنها ان تجزم ابداً هذه (الانا) بموجب مبدأ السببية هذا الذي يتنزع به الجبري ؟ ولكن (انا) بذلك عنه انها احست بالعاطفة الاولى تكون قد تغيرت بالواقع قليلاً عندما تطل الثانية . وهي تتغير طيلة هنيهات الاستشارة ، وتغير ايضاً تلك العاطفتين المستحرة بهما . كذا تتألف سلسلة ديناميكية من الحالات التي تتداخل ، وتتدام ، منتبهة هكذا الى العمل الحر بتطور طبيعي . غير ان الجبرية ، وهي تميل نوعاً الى التمثيل الرمزي ، تشير بالالفاظ الى العواطف المتعاكسة التي تتقاسم (انا) ، كما تعبر عن (انا) بالالفاظ ايضاً . كذا تجمد هذه العواطف بشكل الفاظ محددة ، فتثبت مقدماً كل نوع من النشاط في الشخص اولاً ، ثم في العواطف التي ينفعل بها . حينئذ ترى الجبرية من جهة ان (انا) متشابهة لذاتها دائماً ، وترى من جهة ثانية عواطف متعاكسة لا تقل جهوداً عنها ، تتنازع هذه (الانا) ، والنصر للقوي على الدوام . اما قيمة هذه الآلية ، التي فرضت علينا مقدماً ، فهي تمثيل رمزي لا غير ، الا انها لا تستطيع الوقوف في وجه شهادة وجدان نبيه يعرض علينا الديناميكية كحادث واقعي .

وبالأجمال نكون احراراً عندما تصدر اعمالنا عن شخصيتنا بكاملها ، معبرة

عنها تلك الاعمال ، عاقدة معها هذا الشبه الذي نجده بين الفنان ونتاجه .
وعبثاً يدعون اننا نناخ حينئذ لسطوة مزاجنا ، فزاجنا انما هو نحن ايضاً ،
ولأنهم نلّوها بتجزئة الانسان الى اثنين كي ينظر بقوة تجريدية الى (انا)
الشاعرة او المفكرة والى (انا) العاملة ، كان من التافه استنتاجنا بان احدى
هاتين الاليتين تتحكم بالثانية . ويوجه النقد ذاته الى الذين يتسائلون هل اذا
كان بمقدورنا ان نغير مزاجنا ، فزاجنا يتغير بالواقع خلسة كل يوم . ولو
كانت هذه الاكتسابات الجديدة تلقح (انا) دون ان تذوب فيها لانهارت
حريتنا من ذلك . ولكن حالما يحدث هذا الذوبان يصبح التغيير الحادث في
مزاجنا خاصاً بنا قد تبيناه . وقصاراه اذا كان قد اصطلح على تسمية حر
كل عمل يصدر عن (انا) لا غير ، فان العمل الحامل طابع شخصيتنا هو
حر بالحقيقة ، لأن (انا) وحدها هي التي تدعي بهذه الامومة ، وهكذا
تحل مشكلة الحرية اذا بحث عنها في طابع البت المتخذ ، اي في العمل الحر .
ولكن الجبري ، وقد شعر بتمرد هذه الحالة عليه يلجأ الى الماضي والمستقبل ،
منتقلاً تارة بالفكر الى زمن سابق ، مثبتاً التجديد الضروري للعمل المقبل في
هذه البرهنة المحكمة ، وطوراً يدعي بانه لا يوجد ثمة من امكانية لغير هذه
الطريقة ، بعد ان يكون قد افترض العمل قد تمّ . ولا يتردد خصوم
الجبرية من اقتفاء اثره في هذا المضمار الجديد ، ومن الادخال في تحديد
للعمل الحر - وذلك ليس بدون ان يتعرضوا لبعض الخطر تقريباً - التنبؤ
عما يمكنه عمله ، وتذكر الاتجاه الاخر الذي نستطيع انتخابه . من المناسب
اذن ان نتخذ هذه النظرية ونبحث ، غاضين طرفنا عن التأثيرات الخارجية
ومزاعم اللغة ، في ما يلقننا اياه الوجدان الصافي عن العمل المقبل او المدبر .
وهكذا تتجلي لنا من جهة اخرى الافة الاساسية في الجبرية وفي مزاعم
خصومها ، من حيث انها يستهدفان صراحة بعض النظرية في الدوام .

في الامكانية والدوام الواقعي يقول ستيورات مل : « ان وعينا للارادة
الحرّة معناه اننا نعي تلك الامكانية ، قبل الانتخاب ، على الانتخاب بوجه
آخر (١) » هكذا يفهم الحرية بالواقع انصارها ، فيؤكدون انه عندما نتجز
عملاً من الاعمال بطريقة حرّة ، يكون ثمة امكانية لعمل آخر ان يحصل
بالسواء . وهم يستجلبون لاجل ذلك بشهادة الوجدان الذي يكشف لنا
الستار عن قوة لانتخاب الجهة المعاكسة عدا العمل ذاته . اما الجبرية فانها

(1) Philos. de Hamilton, p. 551.

تعاكس ذلك قائمة بصدر عمل واحد يمكن لا غير عن بعض السوابق الموضوعية . وقد اكمل ستيوارت مل قائلاً . « عندما نفترض انه كان بوسعنا التصرف بطريقة مغايرة لما عملناه ، نكون قد اقمنا اختلافاً بين السوابق ، فتتظاهر بمعرفة شيء ، لم نعرفه او بعدم معرفة شيء قد عرفناه الخ (١) : » وقد كانت اميناً لمبدأ هذا الفيلسوف الانجليزي ، فنسب الى الوجدان دور اعلامنا ما يكون ، وليس ما يمكن ان يكون . — لن نشدد في الوقت الحاضر على هذه النقطة ، غير اننا نحفظ بالمشكلة التي تبحث في كيف تدرك (انا) ذاتها كسبب محدد . ونحن نرى بجانب هذه المعضلة النفسانية معضلة ميتافيزيقية يحلها الجبريون وخصومهم مقدماً بطريقتين متعاكستين ، اذ تقوم برهنة الاولين بالواقع على انه لا يصدر عن سوابق معطاة الا عمل واحد يمكن مطابق لا غير ، اما انصار الارادة الحرة فيقولون بالعكس ان السلسلة ذاتها تؤول الى عدة اعمال مختلفة ممكنة بالسواء . سنقف اولاً على هذه المشكلة القائمة بازدواج امكانية عمليتين من الاعمال ، او ارادتين من الارادات المتعاكسة . فقد نتوصل هكذا الى بعض الدلائل التي تكشف لنا الحجاب عن طبيعة العملية التي تختار بها الارادة .

اتردد بين عمليتين ممكنين (ك) و (ي) متأرجحاً بالدور من الواحد الى الآخر . فذلك يعني انني امر بسلسلة من الحالات الممكنة لها ان تتشعب في اتجاهين وفقاً لما انزع اليه اكثر من الآخر ، الى (ك) او الى (ي) . اما هذان المنزعان المتناقضان فهما كائنان واقعياً ، ولا يكونان الرمزان (ك) و (ي) غير شارتين اتمثل بهما ، عند مصب التقائهما ، متزعين مختلفين في غير هنيئات متعاقبة من الدوام . فلنشر اذن الى هذين الاتجاهين عينهما بحرفي (ك) و (ي) . هل تكون دلالتنا الجديدة هذه اكثر امانة للواقعية الوضعية ؟ لنلاحظن ، كما كنا نقوله فوق هذا الكلام ، بان (انا) تتضخم ، وتثري ، وتتغير بمقدار ما تعبر خلال الحالتين المتعاكستين ، والا كيف يمكنها البت ؟ فلا يوجد بالواقع حالتان متناقضتان ، بل كثرة من الحالات المتعاقبة المختلفة استشف فيها بنشاط في الحيلة اتجاهين متعاكسين . اذ ذاك نقرب اكثر ايضاً من الواقعية ، اذ نكون قد اصطلحنا على ان نشير بالدالتين الثابنتين (ك) و (ي) ليس الى هذه المنازع او الحالات عينها ، لانها تتبدل دائماً ، بل الى هذين الاتجاهين المختلفين اللذين تنسبهما الحيلة الى الحالات ، وذلك تسهيلاً للتعبير في اللغة . ولكنه يظل مفهوماً ان هذه التمثيلات هي رمزية ، اذ لا

(1) Philos. de Hamilton. p. 554.

يوجد بالواقع منزعان او اتجاهان ، بل (انا) لا غير تعيش وتنمو من جراء ترديداتها عنها الى ان يخرج العمل الحر كما تخرج الثمرة الناضجة كثيراً . ولكن هذه النظرية في النشاط الارادي لا ترضي الحس المشترك ، لما هو عليه هذا الاخير من منزوع آلي في جوهره يميل به الى المعالم الواضحة التي يسهل الافصاح عنها بالفاظ دقيقة ، او بمراكز مختلفة في الفضاء . فهو يمثل اذن (انا) ترى ذاتها حيال اتجاهين (وك) و (وي) مفتوحين بالسواء ، بعد ان تكون قد اجتازت السلسلة (م) من الوقائع الوجدانية ، وانتهت اخيراً الى المركز (و) . وهكذا يصبح هذان الاتجاهان شيئين اي طريقين حقيقيين



ينتهي اليهما سير الوجدان الطويل ، المتوقف على (انا) فقط ان تسلكهما دون اكرثات . وقصاراه انه يستعاض عن الحيوية الدائمة المستعرة بها (انا) ، حيث ميزنا بتجريد لا غير اتجاهين متعاكسين ، بهذين الاتجاهين عينهما المتحولين الى اشياء جامدة لامبالية تنتظر اختيارنا نحن . غير انه من الضروري وضع نشاط (انا) في مركز من المراكز ، لذا تركز في النقطة (و) ويقال بان (انا) المنتهية الى (و) تقف حيال وجهتين لازمتين ، فتتردد ، وتستشير ، ومن ثم تختار احد هذين المسلكين . ولما كان يصعب كثيراً مثل ازدواج بوجه النشاط الوجداني في جميع مراحل نموه المستديم ، فقد جمد على حدة هذان المنزعان ، وعلى حدة ايضاً تصلب

نشاط (انا) . وهكذا تقام (انا) حية لا تبالي ، تتردد بين اتجاهين جامدين كأنهما متحجران . فاذا اتجهت نحو (وي) ، يظل الخط (وك) قائماً ايضاً ، واذا سلكت (وك) يظل الاتجاه (وي) مفتوحاً ، الى ان ترجع (انا) عند الحاجة على اعقابها لتستخدمه بعد ذلك . ففي هذا المعنى يقال ، عندما نتكلم عن عمل حر ، بان العمل المعاكس له ممكن بالسواء ايضاً . حتى وان لم نرسم على القرطاس شكلاً هندسياً ، فاننا نفكر به ، دون وعي منا ولا ارادة ، حالما غيز في العمل الحر عدة مراحل متعاقبة كتمثيل الدوافع المتعاكسة ، والتردد ، والاختيار ، ساترين هكذا الرمز الهندسية تحت حجاب من التبلور اللفظي . ولا يصعب علينا البتة ان نرى كون هذه النظرية الآلية في الحرية تؤول بمنطق طبيعي الى اصل الجبريات .

ان نشاط (انا) ، حيث ميزنا بالتجريد منزعين متعاكسين ، ينتهي بالواقع الى (ك) والى (ي) . ولما كان قد اصطلح على ان نضع ذلك النشاط المزدوج

في (انا) عند (و) ، فاننا لا نرى من مبرر لسلخ هذا النشاط عن العمل الذي سنتهي اليه ، وهو الذي يكون قسماً منها . واذا كان الاختبار يربنا اننا انطلقنا في الاتجاه (و) ، يجب علينا الا نضع في المركز (و) نشاطاً لا يكتوث ، بل نشاطاً مندفعاً مقدماً نحو (و ك) ، على الرغم من الترددات الظاهرية . واذا ارتنا الملاحظة اننا نؤثر الاتجاه (ي) ، فلأن النشاط الذي وضعناه في المركز (و) يفضل هذا الاتجاه الثاني على الرغم من بعض الترددات نحو الاتجاه الاول . اما القول بان (انا) المنتهية الى (و) تختار بلا اكثرات بين (ك) و (ي) فهو الوقوف عند منتصف الطريق في سيرنا نحو الرمز الهندسية ، هو تجريد قسم في المركز (و) من هذا النشاط الذي كنا نرى فيه دون شك وجهتين متعاكستين ، والذي يكون قد انتهى مع ذلك الى (ك) او الى (ي) . فلماذا لا نغير اهتمامنا الى هذا الحادث الاخير كما نهتم بالحادثين الآخرين ؟ ولماذا لا نعطيه مركزه ايضاً في الشكل الرمزي الذي بنيناه الآن ؟ ولكن اذا كانت (انا) المنتهية الى نقطة (و) قد تعينت منذ الآن لوجهة ما ، فانها لا تسلك الاتجاه الثاني مهما بقي مفتوحاً امامها . والرمزية المشوهة عنها التي يريدون ان يبنوا عليها احتمالية العمل المنجز ، تؤول بتخرج طبيعي الى اقامة الضرورة المطلقة لهذا العمل .

وقصاراه ان انصار الحرية ، وخصومها ايضاً ، متفقون على ان يسبقوا العمل بنوع من التارجح الآلي بين النقطتين (ك) و (ي) . فاذا انطلقت نحو (ك) قال الاولون لي : « لقد ترددت وشاورت نفسك ، اذن كانت وجهة (ي) ممكنة . » ويقول الآخرون : « لقد اخترت (ك) ، اذن كان ثمة من مبرر لعمله . » وعندما يعلن بان وجهة (ي) هي ممكنة ايضاً ، يسهون عن هذا المبرر ، تاركين جانباً شرطاً من شروط المشكلة - واذا سبرت الآن هذين الحلين المتعاكسين ، اراهما يرتكزان على مبدأ مشترك فيما بينهما . فانصار الحرية وخصومها يقفون بعد العمل (ك) المنجز ، ويتمثلون عملية حيويية الارادية بالطريق (م و) المنشعبة عند (و) الى خطين (و ك) و (و ي) يرمزان الى الاتجاهين اللذين يميزهما التجريد في قلب الحيوية المستديرة المنتهية الى (ك) . غير ان الجبريين يهتمون بكل ما يعلمون ملاحظين بان الطريق (م و ك) قد عبرت ، في حين ان خصومهم يتجاهلون احد المعطيات التي رسموا الشكل بواسطتها . ثم يرجعون (انا) هكذا ، بعد رسمهم الخطين (و ك) و (و ي) اللذين يمثلان معاً نحو النشاط في (انا) الى المركز (و) كي تتأرجح متوددة الى ان تعطى امراً جديداً .

من اللازم علينا ألا ننسى بالواقع ان هذا الشكل ، وهو تضعيف حقيقي لحويتنا النفسانية في المكان ، رمزي محض لا يمكننا رسمه كما هو ما لم نفترض بان المشورة قد اكملت والجزم قد صمم . وعبثاً نحاول رسمه مقدماً ، ذلك لانك تعتبر نفسك قد ادركت المرمى ، وانك تلاحظ بالهيلة العمل النهائي . ومجمل القول ان هذا الشكل لا يربني العمل في حالة الانجاز ، ولكنه يربني اياه وقد انجز . فلا تسألني اذن هل اذا كانت (انا) ، وقد عبرت الطريق (م و) بعد تصميم النية على انتحاء وجهة (ك) ، تستطيع ام لا تستطيع الانطلاق في اتجاه (ي) ، لانني ارد عليك قائلًا بانه لا معنى لمثل هذا السؤال ، اذ لا يوجد خط اسمه (م و) ، ولا مركز (و) ، ولا طريق (و ك) ، ولا اتجاه (وي) . ان مثل هذا التساؤل يعني التسليم بإمكانية تمثيل الزمان بالفضاء تمثيلاً تاماً ، والتعاقب بالتعاصر ، هو ان نلحق بالشكل الذي رسمناه قيمة صورة لا قيمة رمز فقط ، هو الاعتقاد اخيراً بانه يمكننا متابعة عملية النشاط النفساني فوق هذا الرسم كما يزحف الجيش على خريطة جغرافية . لقد شاهدنا كيف شاورت (انا) ذاتها في جميع مراحلها الى ان انجز العمل ، وادركنا التعاقب تعاصراً بمراجعتنا حلقات هذه السلسلة ، فنقذف الزمان في الفضاء ، ونعمل فكرنا ، بوعي منا او بغير وعي ، على هذا الشكل الهندسي الذي يمثل شيئاً لا غواً . وهو يطابق في تصويره الذاتي تذكرنا المتجمد للمشاورة كلها وللجزم النهائي الذي اتخذته . فكيف يتمكن من ان يمدنا باقل المعلومات عن الحركة الواقعية والنمو الديناميكي الذي تؤول به المشاورة الى العمل ؟ ومع ذلك فاننا نرجع القهقري بالهيلة الى الماضي ، بعد ان نرسم هذا الشكل ونفرض على نشاطنا ان يتبع سير المسلك المرسوم في هذا التمثيل . وهكذا نعثر في الآفة التي اشرنا اليها فوق هذا الكلام : فنعمل آلياً واقعاً من الوقائع ، ونستعيض بهذا التعليل عن الواقع نفسه . لذلك نرتطم منذ الخطوات الاولى بعقبات عويصة مستعصية . فكيف نجزم لو كانت الوجهتان ممكنتين بالسواء ؟ ولماذا نعتقد اننا احرار اذا كانت احدهما ممكنة لا غير ؟ - لا ينتبهون بان هذا السؤال المزدوج يرجع دائماً الى مثل هذا التساؤل : هل الزمان فضاء ؟

اذا عبرت بعيني طريقاً مرسومة على احدى الحرائط ، لا ارى مانعاً من الرجوع الى الوراء ، والبحث عما اذا كانت هذه الطريق تنشعب في بعض النواحي . ولكن الزمان ليس بخط مرسوم يمكننا الرجوع عليه . لا شك انه يجوز لنا بعد اجتيازه من ان نمثل هنياته المتعاقبة مفككة بعضها عن

بعض ، فتصور هكذا خطأ يخرق الفضاء ، غير ان هذا الخط لا يرمز الى الزمان الذي عبر ، لا الى الزمان الذي يعبر . تلك هي النقطة التي سها عنها انصار الاختيار الحر وخصومه ايضاً ، عندما اثبت الاولون وانكر الآخرون امكانية التصرف بوجه مخالف لما فعلناه . اما انصار الحرية فانهم يفكرون هكذا : « لم تسم الطريق بعد ، اذن يمكننا التوجه كيف شئنا » فيرد على ذلك « قد نسيتم انه لا يجوز لنا التكلم عن طريق الا بعد انجازها . ولكنها تكون قد رسمت اذ ذاك » . يقول الآخرون « رسمت الطريق هكذا ، اذن لم تكن وجهتها اية وجهة ممكنة ، بل الوجهة هذه ذاتها » . فيرد على ذلك « لم يكن ثمة من وجهة ممكنة قبل ان تسم الطريق ، لمجرد السبب انه لم تكن الطريق قد كوَّنت بعد » - غضّ طرفك عن هذه الرمزية المشوهة التي تراودك على الرغم منك ، ترَ بان برهنة الجبريين تتخذ هذا الشكل النافه « لقد انجز العمل بعد ان انجز » فيرد عليهم اخصوم بقولهم « لم يكن العمل قد انجز بعد قبل ان انجز » وبكلام آخر ان مشكلة الحرية تخرج من هذه المشاحنة دون ان تمس او تطرق حتى ، وذلك بين الوضوح ، لانه يجب علينا ان نبحث عن الحرية في بعض تنوع العمل او كلفه ، لا في النسبة القائمة بين هذا العمل وما ليس هو ، او ما كان بالامكان ان يكونه . ان مجمل الابهام الكائن في هذه العقدة صادر عن ان الجبريين وخصومهم ايضاً يمثلون المشورة كنأرجح في الفضاء حال كونها نمواً ديناميكياً تتحول فيه (انا) ، والبواغث التي تدفع هذه (الانا) ، تحولا دائماً ككائنات حية حقيقية . ان (انا) المعصومة عن الخطأ في اعتباراتها البديهية تشعر بنفسها انها حرة ، وهي تعلن ذلك . وحالما تحاول تعليل تلك الحرية لذاتها ، لا تدرك نفسها الا بنوع من الانحراف خلال المكان . فينجم عن ذلك رمزية آلية المنزع عاجزة ايضاً عن اثبات الاختيار الحر ، او افهامه ، او دخضه .

في النبؤ والمروام الواقعي ولكن الجبرية لا تعترف بهزيمتها ، بل تطرح السؤال بشكل آخر قائلة : « لندع الاعمال المنجزة جانباً ، ولنوجه انظارنا فقط الى الاعمال المقبلة . فالمشكلة هي ان نعرف هل اذا كان بمقدور عقل متفوق ان يتنبأ بتأكيد مطلق ، بعد ان يعرف السوابق المقبلة المعروفة منذ الان ، عن العمل الذي سيصدر عنها . » لا نعارض من جهتها في طرح المشكلة بهذه الاعتبارات ، اذ تتاح لنا الفرص هكذا للتعبير عن فكرتنا بشكل اكثر دقة وصرامة . ولكننا نميز سابقاً بين اولئك الذين يعتقدون

بان معرفتنا للسوابق تمهد لنا السبل الى استخراج خلاصة محتملة ، وبين اولئك الذين يتكلمون عن تنبؤ معصوم . فالقول عن صاحب ما انه يحتمل تصرفه في بعض الاحوال بطريقة من الطرق لا يكون تنبؤاً عن سلوكه المقبل بقدر ما يكون اطلاق حكم على طبعه الحاضر ، اي بالنهاية على ماضيه . فاذا كانت عواطفنا ، وافكارنا ، او بكلمة اوضح ، اذا كان طبعنا يتغير باستمرار فمن النادر جداً ان نصادف تغيراً فجائياً ، ومن الاندر ايضاً عدم استطاعتنا القول عن شخص معروف ان بعض اعماله يتفق نوعاً ما وطبيعته ، والبعض الاخر ينفر مطلقاً . ان الفلاسفة يجمعون على هذه النقطة ، ولا ينجم ربط الحاضر بالمستقبل عن نسبة ملائمة او غير ملائمة نقيمتها نحن بين سلوك معطى ومزاج حاضر في شخص نعرفه . ولكن الجبري يذهب الى ابعد من هذا ايضاً مؤكداً بان احتمالية الحل الذي نتقدم به راجعة الى اننا لا نعرف البتة جميع شروط المشكلة ، والى ان امكانية التنبؤ تزداد بقدر ما نعطي عدداً اكبر من الشروط ، واخيراً الى ان معرفتنا السوابق بدون استثناء معرفة تامة تجعل التنبؤ معصوماً حقيقة . هذا هو الافتراض الذي يجب علينا ان نؤمن النظر فيه الان .

لنتمثل ، زيادة في ايضاح هذه الافكار ، شخصاً ما قد دعي للبت بحرية حسب الظاهر في ظروف خطيرة ، ولنسمه بطرس . فالمشكلة تقوم هنا على ان نعرف هل اذا كان ثمة من فيلسوف يدعى بولس مثلاً يعيش في زمن بطرس ، او اذا اردت اكثر من ذلك قد عاش قبله ببضعة اجيال ، باستطاعته بعد معرفته لجميع الشروط التي سيعمل فيها بطرس ، ان يتنبأ بتأكيد تام عن الاختيار الذي سيجزم به بطرس .

ثمة طرق عديدة لتمثيل بها حالة شخص من الاشخاص في وقت من الاوقات . وغالباً ما نقوم بمثل هذا التمثيل عندما نقرأ قصة من القصص مثلاً ، غير انه مهما ابدع المؤلف في تصوير عواطف بطله ، حتى وان الف لنا تاريخه ثانية ، فالخاتمة تزيد شيئاً جديداً دائماً الى فكرتنا الخاصة عن هذا الشخص ، أعرفت هذه الخاتمة مقدماً أم لم تعرف . اذن لم نكن نعرف هذا الشخص الا معرفة ناقصة . والحق يقال بان حالاتنا النفسانية العميقة ، تلك التي نعبر عنها باعمال حرة ، تترجم وتلخص مجموع تاريخنا الماضي . واذا كان بولس يحيط علماً بجميع الشروط التي سيعمل فيها بطرس ، فلانه يعي كل شاردة وواردة من حياته ، ولان مخيلته تؤلف من جديد صفحات هذا التاريخ وتعيشه ايضاً . ولكن يجب علينا ان نميز شيئاً هاماً هنا ، وهو

انني عندما اعبر في حالة من الحالات النفسانية اكون على علم تام بشدة هذه الحالة وباهميتها بالنسبة الى سواها . وليس ذلك لاني اقيس او اقابل ، بل لان شدة عاطفة عميقة مثلاً لا تكون شيئاً آخر غير هذه العاطفة عنها . ولكن بالعكس عندما احاول ان افهمك هذه الحالة النفسانية ، لا اتوصل الى جعلك تدرك تلك الشدة الا برمز دقيق رياضي المنزع . اذ ذاك اضطر الى ان اقيس اهمية هذه الحالة واقابلها بما سبقها وتبعها ، واخيراً الى تحديد الجزء الذي يرجع اليها في العمل النهائي . فاقول حينئذ انها كثيرة الشدة والاهمية او قليلها وفقاً للعمل النهائي الذي يعلل بها او بدونها . ولكن وجداني الذي كان يشعر بهذه الحالة الباطنية لا تعوزه مقابلة من هذا النوع ، لانه يرى التشدد كلفاً لا يوصف في الحالة عنها . وبكلام آخر لا يعطى وجداننا تشدد الحالة النفسانية كاشارة خاصة ترافق هذه الحالة ، وتحدد قوتها بمثابة دليل جبري . وقد ابنا فوق هذا الكلام بان التشدد يعبر بالاحرى عن تنوع الحالة وتلونها الخاص ، وهو يقوم على ان يحس به في عاطفة من العواطف . لذا يجب علينا ان نميز بين طريقتين في استيعاب حالات الآخرين الوجدانية ، الاولى ديناميكية قائمة على ان ندركها في ذاتها ، والثانية آليّة (ستاتيكية) نستعير فيها عن وجدان هذه الحالات عنها بصورتها او رمزها العقلي ، او بفكرتنا عنها . وهكذا نتخيلها بدل ان نولدها ، ولكننا نضطر في مثل هذه الحالة الاخيرة ان نلحق بصورة الحالات النفسانية شارة تشدها، طالما فقدت كل تأثير لها على الشخص الذي ترتسم فيه ، وقد عجز عن ان يحسها في قوتها بتمثيله ايها . غير ان هذه الدلالة ذاتها تتخذ حتماً طابعاً كيمياً ، فيقال مثلاً عن عاطفة ما انها اقوى من غيرها ، وانه يجب علينا ان نعتبرها اكثر من غيرها ، وانها تلعب دوراً كبيراً . وكيف يمكننا معرفة ذلك اذا كنا لا نعلم سابقاً ماضي هذا الشخص الذي نحن بصدده ، ولا نعرف تلك الاعمال التي آلت اليها هذه الكثرة من الحالات والمنازع ؟ فلكي يتمثل بولس تمثيلاً تاماً حالة من حالات بطرس ، أي زمناً من زمان تاريخه، يجب احد هذين الامرين : اما ان يكون بولس ، كذلك الروائي الذي يعلم جيداً الى اين يسوق ابطاله ، على معرفة سابقة بالعمل النهائي الذي سينجزه بطرس ، وهكذا يمكنه ان يلحق بصورة الحالات المتتابعة المار بها بطرس دلالة قيمتها بالنسبة الى مجموع تاريخه — او انه يدعن الى المرور بنفسه في هذه الحالات المختلفة ، ليس بالخيالة ، بل مروراً واقعياً . اما الافتراض الاول فانتا نرفضه اذ المشكلة هنا هي ان نعرف هل اذا كان بولس ، وقد اعطي السوابق لا غير ،

يتمكن من ان يتنبأ عن العمل النهائي . فمن اللازم اذن ان ندخل تغييراً عميقاً على فكرتنا التي كونناها عن بولس . فهو ليس بالمراقب من بعيد ، كما اعتقدناه سابقاً ، مرسلًا نظرائه الى قلب المستقبل كما يفعل المتفرج ، ولكنه يمثل يلعب دور بطرس مقدماً . ولنلاحظ بهذا الصدد انك لا تستطيع اخفاء اقل التفاصيل الممكنة عنه في هذا الدور ، فلاقى الحوادث اهميتها في تاريخ ما . ولنفترض انها ليست بهذا المقدار من الاهمية ، فلا يمكنك الحكم عليها انها تافهة الا بالنسبة الى العمل النهائي الذي لم يعط بعد فرضياً . ولا يجوز لك ان تختصر - ولو ثانية - مختلف الحالات الوجدانية التي سيمر فيها بولس قبل بطرس ، لان نتائج العاطفة عنها يضاف بعضها الى بعض ، وتدعم بعضها بعضاً في كل اوقات الدوام ، وانه لا يمكننا الشعور بمجموع هذه النتائج دفعة واحدة ما لم نكن على معرفة تامة باهمية العاطفة في مجموعها بالنسبة الى العمل النهائي الباقي في الظلام الدامس . ولكن لو شعر بطرس وبولس معاً بالعاطفة عنها ، وكان لهما التاريخ ذاته ، كيف نستطيع تمييز الواحد عن الآخر ؟ هل نفرق بين روحيهما بالجسم الذي تقطنانه ؟ اذن تميز روحاهما بناحية من النواحي لانهما لا تتمثلان الجسم عنه في أي وقت من تاريخهما . هل تختلفان بالمركز الذي تشغلانه في الدوام ؟ اذ ذاك لا تعانين الحوادث عنها ، غير انهما يمتلكان بالافتراض ماضياً واحداً وحاضراً واحداً لانهما يجتبران الشيء عنه - اما الواقع فهو ان بولس وبطرس ليسا الاشخاص واحداً بالحقيقة نسيه بطرس عندما يعمل ، ونسيه بولس عندما يراجع تاريخه . فبقدر ما تكمل حاصل الشروط المعلومة التي تساعد على ان يتنبأ عن عمل بطرس المقبل ، تصرم كيانه اكثر فاكثر نازعاً الى ان تعيشه في ادق دقائقه ، وهكذا تصل الى البرهنة المحكمة التي ينجز فيها العمل ، حينذاك لا تعود القضية قضية تنبؤ بل قضية عمل لا غير . وهنا ايضاً تسوقك كل محاولة تقوم بها لان تؤلف ثانية عملاً منبثقاً من الارادة عنها الى التثبت المحض البسيط من العمل المنجز .

لا معنى اذن لتساؤل كهذا : هل يمكننا التنبؤ عن العمل أم لا ، بعد ان نكون قد اعطينا السوابق كلها ؟ فثمة طريقتان لاستيعاب هذه السوابق : طريقة ديناميكية ، وطريقة آلية ، نساق في الاولى منها بتدرج خفي الى الاندماج بالشخص الذي نهتم به ، والمرور هكذا بسلسلة الحالات عنها راجعين الى البرهنة التي انجز فيها العمل . فلا يعود بعد ذلك من مجال للتساؤل عن التنبؤ عنه . اما في الطريقة الثانية فاننا نفترض مقدماً العمل النهائي بذلك

عنه اننا نرسم بجانب اشارة الحالات التقدير الكمي لاهميتها . وهنا يساق البعض الى القول بان العمل لم ينجز بعد في البرهنة التي سينجز فيها ، ويرى البعض الآخر بان العمل قد اكمل نهائياً عندما اكمل . وهكذا تظل مشكلة الحرية سالمة في هذه المجادلة ، كما انها تسلم ايضاً في المشاحنة الاولى .

عندما نسبر بامعان هذه البرهنة المزدوجة ، نجد فيها ذينك الوهمين الاصيلين الخاصين بالوجدان المحاسب . يقوم الاول على اننا نرى في الشدة طابعاً رياضياً للحالات النفسانية ، وليس الكيف الخاص بها ، او تنوع هذه الحالات المختلفة كما كنا نقوله في بدء هذا الكتاب . ويقوم الوهم الثاني على اننا نستعير عن الواقعية الوضعية والنمو الديناميكي الذي يدركه الوجدان بالرمز المادي لهذا النمو المدرك نهايته ، أي العمل المنجز الملحق بمجموع هذه السوابق . لاشك انه ساعة يتم العمل النهائي استطيع ان اسند الى جميع السوابق قيمتها الخاصة ، وان اتمثل التلاعب المتمازج الكائن في هذه العناصر المختلفة بشكل منازعة في القوى او تركيب هذه القوى . ولكن تساؤلنا هل اذا كان بإمكاننا التنبؤ عن العمل بعد معرفتنا سوابقه وقيمه ايضاً ، هو بمثابة ارتكاب برهان الدور ، هو النسيان اننا نعطي العمل النهائي امتناً عنه مع قيمة السوابق ، هو الافتراض غلطاً بان الصورة الرمزية التي تمثل بها العملية منجزة قد رسمت بهذه العملية نفسها طيلة نموها كأنها 'خطت فوق آلة مدونة' .

سنرى مع كل ذلك بان هذين الوهمين يستلزمان بدورهما وهماً ثالثاً ، وان قضية معرفة هل اذا كان العمل يمكن التنبؤ عنه ام لا ، يرجع دائماً الى التساؤل : هل الزمان فضائي ؟ لقد بدأت ترصف في فضاء مثالي حالات الوجدان التي تعاقبت في نفس بطرس مدركا حياته هكذا بشكل خط (م و ك ي) ، رسمه متحرك (م) في حيز الفضاء . ثم حذفت بالفكر ذلك القسم (و ك ي) من هذا الخط

المستدير ، متساوياً هل اذا كان باستطاعتك ، وقد عرفت (م و) ،

ان تحدد قبل حدوثه الخط (و ك) الذي رسمه المتحرك مبتدئاً من المركز (و) . انها المشكلة ذاتها في الاساس التي كنت تتساءل عنها عندما ادخل الفيلسوف بولس ، سلف بطرس ، المكلف بان يتخيل الشروط التي سيعمل فيها بطرس . وهكذا جعلت تلك الشروط مادية واقمت من الزمن المقل طريقاً مرسومة سابقاً في الوادي يمكننا التطلع اليها ، والتفرج عليها من اعالي قمة الجبل دون ان نكون قد عبرناها ، او اجبرنا على اجتيازها ابدأ . ولكن لم

يطل بك الوقت كثيراً حتى علمت بان معرفتك الجزء (م و) من الخط المستدير ، انما هي معرفة ناقصة ان لم تعط مراكز نقاط هذا الخط ، ليس فقط بالنسبة الى بعضها بعضاً ، بل ايضاً بالنسبة الى نقاط الخط (م و كي) بكامله ، الامر الذي يرجع الى القول بانك تعطى سابقاً العناصر عينها التي يجب عليك تحديدها . حينئذ تكون قد ادخلت تعديلاً على افتراضك لعلك بان الزمان لا يستلزم النظر بل الحياة ، فتستنتج من ذلك انه اذا كانت معرفتك للخط (م و) ليست من المعطيات الكافية ، فلانك تنظر الى الخط من الخارج بدل ان تندمج بالمركز (م) الذي يرسم ، ليس فقط (م و) ، بل الخط المستدير ايضاً ، وان تتخذ هكذا حركته . لقد سقت بولس بمثل هذه الحالة الى الاندماج ببطرس ، فيكون الخط (م و كي) هو الذي رسمه طبيعياً بولس في الفضاء ما دام بطرس هو الراسم بالافتراض هذا الخط . ولكنك لا تبرهن البتة بذلك ان بولس قد تنبأ عن عمل بطرس ، بل تلاحظ فقط بان بطرس قد تصرف حسب عمله طالما اصبح بولس بطرس . صحيح بانك ترجع بعد ذلك ، دون قصد منك ، الى افتراضك الاول لانك تمزج دائماً الخط (م و كي) الذي يرسم بالخط (م و كي) الذي رسم ، اي انك تمزج بين الزمان والمكان . فبعد ان توحد ، مضطراً الى هذا العمل ، بولس ببطرس ، ترجع بولس الى مركزه الاول كمرقب او متفرج ، فيرى الخط (م و كي) تاماً حينئذ . وهو امر ليس بالغريب ما دام قد شاهده الآن .

ان الذي يجعل الالتباس شيئاً طبيعياً ، لا مفر منه في مثل هذه الحالة ، كون العلم يدنا بأمثلة دامغة عن رؤية المقبل قبل وقوعه . الا يحدد سابقاً قران الكواكب ، وكسوف الشمس والقمر ، ويعين اكثر الظواهر الفلكية ؟ الا يحيط علماً الادراك الانساني وقتئذ ، في البرهة الحالية ، بقسم كبير او صغير من الدوام المقبل ؟ - اننا نقرب بذلك دون اعتراض من جهتنا ، ولكن هذا النوع من التنبؤ لا يشبه نوع التنبؤ عن عمل ارادي . وسنرى ايضاً بان الاسباب التي تجعل التنبؤ ممكناً عن ظاهرة فلكية انما هي نفسها التي تمنعنا عن ان نحدد قبل اوانه حادثاً صادراً عن الحيوية الحرة . فمستقبل الكون المادي ، وان كان يعاصر مستقبل الكائن الحي ، يغيره تمام المغايرة .

لنفترض قليلاً من الوقت ، كي نوضح هذا الفارق الاساسي ، بان عفرتيّاً ساحراً اشد سطوة من عفرت (ديكارت) قد امر جميع حركات الكون

ان تضاعف سرعة سيرها . فلا يتغير شيء في المظاهر الخارجية ، او على الاقل في المعادلات التي تساعدنا على التنبؤ عنها ، لأن المعادلة (ت) مثلاً لا تشير الى دوام بل الى نسبة بين دوامين ، الى عدد من وحدات الزمان ، او اخيراً الى عدد من اعداد المعيات . ان هذه المعيات او المطابقات تحدث ايضاً بعدد متساوٍ ، فلا تنقص الا تلك المجالات فقط التي تفصلها بعضها عن بعض . غير ان هذه المجالات لا يحفل بها علم الحساب لانها الدوام الذي نعيشه بالواقع ، والذي يحس به الوجدان ، لذلك يعلمنا الوجدان حالاً بنقصان اليوم القائم بين شروق الشمس وغروبها اذا دمننا اقل من اللازم . لا شك بان الوجدان لا يقيس هذا النقصان ، وقد لا يدركه ايضاً دفعة واحدة كتغير كمي ، ولكنه يلح بشكل من الاشكال ان ثمة هبوطاً قد حدث في ثروة الانسان العادية ، وان تغيراً ما قد حصل اذن في النمو الذي يقوم دائماً بين شروق الشمس وغروبها .

فعندما يتنبأ الفلكي عن كسوف في القمر مثلاً يتصرف وفقاً لطريقته الخاصة بتلك القوة التي عزونها الى العفريت الماكر . فهو يأمر الزمان ان يضاعف سرعته عشر مرات عما كان او مائة مرة ، بل والاف مرة . وله ملء الحق ان يفعل ذلك ما دام لا يتغير هكذا الا طبيعة المجالات الوجدانية التي لا يكتوث بها افتراضاً في علم الحساب . لذا لا يعسر عليه ان يحد في بضع ثوان من الدوام النفساني عدة سنين ، بل عدة اجيال من الزمن الفلكي . تلك هي العملية التي يستوكل اليها عندما يرسم سابقاً خط مسير جرم من الاجرام الفلكية ، او عندما يرمز اليه بمعادلة من المعادلات . وهو يكتفي باقامة سلسلة من النسب بين مراكز هذا الجرم واجرام اخرى معطاة ، او باقامة سلسلة من المعيات والمطابقات ، او بسلسلة من النسب العددية . ولكن الدوام يظل خارج هذا الحساب ، ولا يدركه الا وجدان كفوء ان يشاهد ليس فقط تلك المعيات المتعاقبة ، بل وان يعيش مجالاتها ببطء وتؤدة ليدرك كل خط الجرم بادراك باطني واحد كما يحدث لنا عندما نرى نيزكا يرسم مراكزه المتعاقبة بشكل خط ناري . ان الوجدان يجد نفسه حقاً في الاحوال ذاتها التي يتركز فيها الفلكي بمخيلته ، فيرى في الحاضر ما يدركه الفلكي في المستقبل . واذا كان الفلكي يتنبأ عن ظاهرة مقبلة فلانه يجعلها ظاهرة حالية الى حد ما ، او على الاقل يصغر كثيراً ذلك المجال الذي يفصلنا عنها . وبجمل القول ان الزمان الذي يتكلم عنه علم الفلك هو عدد لا يخص الحساب طبيعة وحداته . فيحق لنا اذن ان

نفترض هذه الوحدات متناهية في الصغر حسب ارادتنا ، شرط ان يعبر هذا الافتراض على تمام سلسلة العمليات ، وان يحتفظ هكذا بنسب المراكز المتلاحقة . حينئذ نرى بالحبال تلك الظاهرة التي نريد التنبؤ عنها ، ونعرف بالتدقيق في اي مركز من الفضاء ، وبعد اي كم من الوحدات في الزمان ، تقع هذه الظاهرة . وحسبنا بعد ذلك ان نرجع الى هذه الوحدات خاصتها النسبانية لنُدفع بالحادث الى المستقبل قائلين : لقد تنبأنا عنه ، في حين اننا نكون قد رأينا لا غير .

ولكن هذه الوحدات من الزمان التي تؤلف الدوام الذي نعيشه والتي يتصرف بها الفلكي كما يشاء لانها لا تخضع لسطوة العلم ، تلك الوحدات هي التي يحفل بها العالم النفساني بالواقع . وعلم النفس لا يشتغل الا على المجالات عنها ، فهو لا يقف الا على اطراف هذه المجالات . ان الوجدان المحض لا يدرك الزمان بشكل مجموعة من الوحدات الدوامية ، فاذا ترك لذاته تلقائياً لا يجد مبرراً لأن يقيس الزمان . ولكن العاطفة الدائمة يومين مثلاً اقل من اللازم ، لا تظل لهذا الوجدان تلك العاطفة عنها . فهي حالة ينقصها الكثير من الانفعالات التي جاءت تنمي ثروتها وتغير طبيعتها . صحيح انه عندما نفرض على هذه العاطفة اسماً من الاسماء ، او عندما نعالجها كأنها شيء من الاشياء ، نظن اننا قادرون على انقاصها نصف دوامها مثلاً ، بل ونصف دوام الباقي بمرمته من تاريخنا . فيظل الوجود ذاته دائماً حسب الظاهر ، ولكن بشكل مختصر فيه . غير انه يسو عن بالنا حينئذ كون الحالات الوجدانية نمواً لا اشياء . فاذا كنا نشير الى كل منها بكلمة واحدة فذلك لتسهيل اللغة ليس الا ، غير انها تعيش تلك الوجدانيات ، لذا تتغير دائماً ، ولا يحق لنا بالتالي ان نلقي برهة واحدة منها دون ان نفقدها بعض الانفعالات ، ونغير هكذا من كيفها الخاص بها . ولا يصعب عليّ ان اتمثل كوننا ندرك دفعة واحدة ، او بمدة وجيزة ، خط سيار فلكي لأن مراكزه المتعاقبة او نتائج حركته هي وحدها التي تهتمنا ، ولا نحفل بدوام المجالات المتساوية التي تفصل هذه المراكز بعضها عن بعض . اما العاطفة فليس لها نتيجة معينة الا كونها قد احس بها . ولكي تقدر بالتمام هذه النتيجة ، يجب علينا ان نكون قد عبرنا جميع مراحل العاطفة عنها واشغلنا الدوام عنه ، حتى وان ترجعت في النهاية هذه العاطفة بطريقة محدودة الطبيعة ، كما يحدد مركز سيار فلكي في الفضاء ، فذلك لا يفيد البتة في سبيل تقدير تأثير العاطفة على مجموع تاريخ ما . والتأثير هذا هو الواجب علينا معرفته . ان كل تنبؤ هو

رؤية بالحقيقة ، وهذه الرؤية لا تحدث الا عندما تتمكن من تصغير مجال زمن مقبل اكثر فاكثر مع المحافظة على نسب اجزائه فيما بينها ، كما يحدث ذلك في التنبؤات الفلكية . وهل المقصود من تصغير مجال زمن من الازمان غير افراغ الحالات الوجدانية المتعاقبة او افكارها ؟ ألا تنطوي امكانية رؤية زمن فلكي باختصار على عدم امكانيتنا تغيير سلسلة نفسانية ايضاً بالطريقة عينها ، ما دمنا لا نستطيع ان نغير اختياريّاً زمناً فلكياً من وجهة وحدة الدوام الا اذا اتخذنا السلسلة النفسانية كاساس ثابت ؟

ففي الوقت الذي نتساءل فيه هل اذا كان بإمكاننا ان نتنبأ عن عمل مقبل ، نكون قد وتحدنا بين زمن العلوم القائم على العدد وبين الدوام الواقعي الذي يكون كنه الظاهري كيفاً بالحقيقة لا يحق لنا اختصاره هنية واحدة دون ان نفسد طبيعة الوقائع الملية بها . والذي يهد لنا السبيل الى هذا المزج والتوحيد كوننا نشغل في كثير من الاحوال على الدوام الواقعي كما نشغل على الزمن الفلكي . هكذا مثلاً عندما نتذكر الماضي او أية سلسلة من الحوادث التي تمت اليه ، فاننا نختصر دائماً هذا الماضي دون ان نفسد مع ذلك طبيعة الحادث الذي يهنا . ذلك لاننا نعرفه قبلاً ، ذلك انه عندما يصل الواقع النفسي الى آخر نموه يصير شيئاً نستطيع تمثله دفعة واحدة . وهكذا نجد انفسنا هنا في الموقف ذاته الذي يتخذه الفلكي عينه عندما يعي بادراك باطني واحد خط المسير الواجب على النجم ان يقطع عدة سنين لاجتيازه . فمن اللازم بالواقع ان نشبه التنبؤ الفلكي بتذكر واقع وجداني قد مضى ، وليس بالمعرفة السابقة لواقع وجداني مقبل . واذا ما تصدينا لتحديد واقع وجداني مقبل ، مهما كان سطحياً ، يجب علينا الا ننظر الى سوابقه في حالتها الآلية كأنها اشياء ، بل النظر اليها في حالتها الديناميكية كنمو يزيد دائماً لان تأثيرها وحده موضوع اهتمامنا ، ودوامها هو هذا التأثير . لذلك لا تكون القضية مجرد اختصار الدوام المقبل كي نتمثل الاجزاء سابقاً . فمن الواجب علينا ان نعيش هذا الدوام بقدر ما يتتابع . وبجمل القول لا يوجد ثمة من فارق كبير في منطقة الوقائع النفسانية العميقة بين تنبأ ، ورأي ، ونصرف .

في السيرة والدوام الواقعي لم يبق للجبري بعد هذا الا سبيل واحد يستطيع اتخاذه . فاذا اقلع عن القول بإمكانية التنبؤ منذ الآن عن عمل من الاعمال ، او حالة من الحالات الوجدانية ، يثبت مع ذلك بان كل عمل

محدود بسوابقه النفسانية ، او بعبارة اخرى ، ان الوقائع النفسانية تخضع لنواميس كما تخضع الظاهرات الطبيعية . تقوم هذه البرهنة بالواقع على الاّ نتمتع كثيراً في دقائق الوقائع النفسانية الوضعية ، خيفة ان نجابه ظاهرات تنمرد على كل تمثيل رمزي ، وبالتالي على كل محاولة تنبؤية . فترك طبيعة خاصة هذه الظاهرات جانباً حينذاك مع الجزم بأنها تبقى خاضعة لناموس السببية لكونها ظاهرات . ويرمي هذا الناموس الى تحديد كل ظاهرة بشروطها ، او بعبارة اخرى ، الى استخراج المعلولات عنها من العلل ذاتها . وهكذا اما انه يربط العمل اذن بسوابقه النفسانية ربطاً تاماً لا يقبل الانقسام ، او انه يعتبرها عوارض شاذة مبهمة تطرأ على مبدأ السببية .

لا تختلف هذه البرهنة الاخيرة كبير اختلاف ، كما هو المظنون عموماً ، عن جميع تلك التي بحث سابقاً حتى الآن . لان القول باستخراج النتائج عنها من الاسباب الداخلية ذاتها انما هو الافتراض بان السبب عنه يمكنه الظهور في عدة احوال على مسرح الوجدان . وجل ما ترمي اليه نظريتنا في الدوام ايضاح التغير الاساسي القائم بين الوقائع النفسانية العميقة وعدم امكانية واقعين من الوقائع ان يتشابه تشابهاً تاماً ما دامتا برهتين مختلفتين من تاريخ ما . فينما نرى الشيء الخارجي لا يتسم بطابع الزمان العابر ، وبذلك يتمكن الفيزيقي من ان يجد نفسه امام شروط بدئية متشابهة على الرغم من تعدد المنهيات ، يكون الدوام واقعياً للوجدان المحفوظ بتأثيره عليه ، فنفقد هنا حق التحدث عن شروط متشابهة لان البرهنة الواحدة لا تتكرر مرتين من المرات . نعم قد يدعون بان التحليل يكشف لنا في حالات متباينة عن عناصر ثابتة يمكنها ان تتشابه فيما بينها على الرغم من عدم وجود حالتين عميقتين متشابهتين في النفس . ولكن ذلك عبث لا يجدي نفعاً ، لاننا نتناسى ما للعناصر النفسانية من شخصية وحياة خاصة بها مهما كانت بسيطة قليلة الغور . فهي تتحول دائماً وكفى بالعاطفة ذاتها انها تنمو لتكوّن عاطفة جديدة . ولا نجد لانفسنا من مبرر للاحتفاظ باسمها السابق الا انه مطابق للعلة الخارجية ذاتها ، او انه يعبر عنها من الخارج باشارات شبيهة بالعلة . ولكننا اذ ذلك نفترض مبدأ من اللازم البرهنة عليه واثباته ، عندما نستنتج من هذه المطابقة المزعومة بين حالتين من الحالات بان العلة ذاتها تنتج المعلول عنه . وزبدة الكلام نقول : لو كانت الرابطة السببية كائنة ايضاً في عالم الوقائع الباطنية ، فهي تغاير مع ذلك ما نسميه بالسببية الموجودة في الطبيعة . نعم ان العلة نفسها تنتج المعلول ذاته في نظر الفيزيقي ، اما العالم النفسي فانه لا يخضع

بالمجانسات الظاهرية ، لأن العلة الباطنية لا تند معلولها الامرة واحدة لا غير .
فاذا قيل الان بان المعلول مرتبط بهذه العلة ارتباطاً لا يفصم ، يخرج هذا
الجزم عن امر من اثنين : اما ان يكون بمقدورنا التنبؤ عن العمل المقبل
بعد ان نعطي السوابق ، او ان عملاً آخر يظهر لنا كغير ممكن حدوثه في
الشروط المعطاة بعد ان يتم العمل . وقد رأينا فيما سبق بان هذين الاثباتين
لا معنى لهما بالسواء ، وهما ينطويان ايضاً على نظرية مشوهة في الدوام .

ومع ذلك لا مانع من ان نتفحص قليلاً هذا الشكل الاخير من البرهنة
الجبرية ، ان لم يكن ذلك الا على سبيل ايضاح معنى الكلمتين « تحديد »
و « سببية » من وجهة نظرنا . وعبثاً يدعون بان القضية ليست قضية تنبؤ عن
عمل مقبل على طريقة الظاهرة الفلكية ، ولا هي قضية جزم بعد انجاز العمل
بان كل عمل آخر كان غير ممكن في هذه الشروط المعطاة . وعبثاً يضاف
ايضاً بان مبدأ التحديد الشامل ، وان كان بهذا الشكل - (العلة ذاتها تنتج
المعلومات ذاتها) - يفقد كل معناه في عالم الوقائع الوجدانية الباطنية . قد
يسلم الجبري يبرهنتنا على كل من هذه النقاط الثلاث على حدة ، وقد يعترف
بانه لا يجوز لنا في العالم النفساني ان نعزو لكلمة (تحديد) معنى من هذه
المعاني الثلاثة ، وقد يفشل في ايجاد معنى رابع لها ، وعلى الرغم من ذلك كله
لا يتراجع عن القول بان العمل مرتبط بسوابقه ارتباطاً لا يفصم . فنحن هنا
امام وهم عميق وتغرض شديد بحيث لا يمكننا اظهار ما نحن عليه من الصواب
دون ان نهاجمها في قانونها ذاته اي ناموس السببية . سنبين في تحليلنا لمفهوم
العلة ذلك الالتباس الكائن فيه ، وقد نجتاز دون ان نحدد الحرية الى ابعد
من الفكرة السلبية المحضة التي كوّنّاها عنها حتى الآن .

اننا ندرك ظاهرات فيزيقية تخضع للنواميس . وذلك يعني اولاً بان
الظاهرات (ا) (ب) (ث) (د) ، المدركة سابقاً ، انما هي عرضة لأن تحدث
ثانية بالشكل عينه . ثانياً بان مظهراً ما (ك) مثلاً الذي تلا الشروط
(ا) (ب) (ث) (د) فقط ، لا ينتج عن الظهور مرة اخرى حالما
تعطى الشروط عينها . فلو وقف ناموس السببية عند هذا الحد ، كما يدعيه
التجريبيون ، لكنا نسلم مع هؤلاء الفلاسفة بان مبدأهم هذا ناتج عن التجربة ،
دون ان يعاكس فكرة الحرية ، لأن سوابق محدودة تعطي نتيجة محدودة
حيثما ترينا التجربة هذا الانتظام : ولكن القضية هي ان نعرف ~~مطلقاً~~ اذا كنا
نعثر على مثل هذا التسلسل في عالم الوجدان . ومشكلة الحرية تقوم بأسرها
في هذه النقطة . نسلم وقتياً بان مبدأ السببية يلخص لنا التعاقبات المتجانسة

لا غير ، اللامشروطة ، الكائنة في الماضي . ولكن باي حق يطبق اذ ذاك هذا التاموس على هذه الوقائع الوجدانية الباطنية العميقة ، ما دمنا نعجز عن التنبؤ عنها ؟ وكيف تتمركز على هذا المبدأ لشيد جبرية الوقائع الباطنية ، حال كون جبرية الوقائع المنظورة لا غير هي الاساس الوحيد في عرفك لهذا المبدأ عنه ؟ الحق يقال بان التجريبيين عندما يرفعون من شأن السببية معاكسين بذلك فكرة الحرية الانسانية يقصدون بكلمة علة معنى جديداً هو معنى الحس المشترك .

ان الاقرار بوجود تعاقب منتظم بين ظاهرتين من الظواهر هو الاعتراف بالواقع ان الثانية تدرك منذ الان اذا اعطيت الاولى . ولكن الحس المشترك لا يكفي بهذه الرابطة النفسانية بين تمثيلين ، اذ يتراءى له بانه اذا كانت فكرة الظاهرة الثانية كائنة في فكرة الظاهرة الاولى ، وجب على الظاهرة الثانية ان توجد بذاتها موضوعياً بشكل من الاشكال في قلب الظاهرة الاولى . ومن واجب الحس المشترك ان يؤول الى هذه النتيجة لأن التمييز الواضح لرابطة موضوعية بين الظاهرات ، ولانتملاية نفسانية كائنة بين الافكار ، يفترض درجة عالية نوعاً ما من الثقف الفلسفي . وبذلك يعبر خفية بدون شعور مدرك من المعنى الاول الى الثاني ، فتُمثل الرابطة السببية كنوع من التكوين السابق للظاهرة المقبلة في شروطها الحالية . ولهذا التكوين السابق معنيان متباينان يقع بهما الالتباس .

ان العلوم الرياضية قدما بالواقع بصورة تكوين سابق من هذا النوع . فالحركة ذاتها التي نرسم بها دائرة ما على سطح من السطوح تخرج معها خصائص هذا الرسم . كذا يوجد سابقاً في الحدّ عدد كبير من القضايا ، وان كان من المفروض على هذه القضايا ان تتسلسل في الدوام عند الرياضي الذي يستخرجها . لا شك اننا هنا في منطقة الكم المحض ، فيسهل علينا جيداً ، نظراً لامكانية وضع الخصائص الهندسية بشكل تساوٍ ، ان المعادلة الاولى التي تعبر عن خاصية الرسم الاساسية تتحول الى عدة معادلات جديدة مضمرة كلها . اما تلك الظواهر الفيزيائية التي تتعاقب وتدرك حسياً ، فهي تتمايز بعضها عن بعض بالكيف كما تتمايز بالكم ايضاً ، بحيث يصعب علينا اعلانها باديء ذي بدء مطابقة بعضها لبعض . غير ان حواسنا هي التي تدركها ، لذلك لا شيء يمنعنا من ان نرجع تفاوتاتها الكيفية الى الانفعال الذي تحدّثه فينا هذه الظواهر الفيزيائية ، ومن ان نفترض بعد ذلك وجود كون فيزيقي متجانس خلف هذا التباين . وقصاراه اننا نعري المادة من كفيانها الوضعية التي تلبسها اياها

حواسنا كاللون ، والحرارة ، والمقاومة ، والثقل ايضاً . فاذا بنا والحالة هذه امام الامتداد المتجانس ، امام الفضاء الحالي من كل من الاجسام . اذ ذاك لم يعد من وجهة ممكنة نتخذها الا ان نقطع رسوماً نفصلها في الفضاء ، فتُحرك وتُنقل وفقاً لنواميس رياضية منصوصة ، وان نعلل الكيفيات الظاهرية في المادة بشكل هذه الرسوم الهندسية ، ومراكزها ، وحركاتها . اما المركز فهو يعطى بواسطة جهاز من المقادير الثابتة ، والحركة ايضاً يعبر عنها بناموس من النواميس ، اي برابطة ثابتة كائنة بين مقادير متغايرة . غير ان الشكل هو صورة من الصور ، ومهما افترضناه دقيقاً شفافاً ، فهو يكون ، من حيث ان مخيلتنا تدركه بصرياً ، كيفاً موضوعياً في المادة ممتنع جبوره . لذلك نضطر الى رفض الصورة والاستعاضة عنها بالدلالة الذهنية للحركة التي تولد الرسم . فاذا تمثلت الروابط الجبرية متشابكة بعضها مع بعض ، متجمدة بسبب هذا التشابك نفسه ، مولدة بهذا التعقيد تلك الواقعية الوضعية المنظورة الملموسة ، تكون قد استخرجت نتائج مبدأ السببية المفهوم كتكوين سابق حالي للمستقبل في قلب الحاضر . لم يظهر بان علماء عصرنا قد بالغوا بالتجريد الى هذا الحد الا السر (وليم طمسون) ربما . فقد تصور هذا الفيزيقي الفذ الجبار الفضاء مليئاً بسيل متجانس لا يحصر ، تعصف فيه زوابع لولية تنتج عنها هكذا خصائص المادة . هذه الزوابع هي العناصر المكونة للاجسام ، وهكذا تتحول الذرة الى حركة ، وتصبح الظواهر الفيزيكية حركات منتظمة تتكامل ضمن سيل لا يحصر . فاذا لاحظنا جيداً بان هذا السيل متجانس تجانساً تاماً ، وبانه لا يوجد بين اجزائه اقل مجال فارغ يفصلها بعضها عن بعض ، او تفاوت يساعدنا على ان نغايزها بعضها عن بعض ، يتضح لنا حينئذ بان كل حركة تحدث في قلب هذا السيل تعادل الجود الكلي لانه لا يتغير شيء ، ولم يتغير شيء من الاشياء في المجموع قبل الحركة ، في اثنائها ، او بعد مرورها . فالحركة التي نتكلم عنها هنا انما هي حركة تعقل لا حركة تحدث ، هي رابطة من الروابطة . نراهم يسلمون ، بلا وعي منهم ربما ، بان الحركة واقع وجداني ، وانه لا يوجد في دائرة الفضاء الالمعيات لا غير . ثم يدوننا بطريقة عدّ هذه النسب المتعاصرة في وقت من اوقات دوامنا . لم يبالغ قط في مبدأ الآلية كما بولغ بها في هذه النظرية ، لان شكل العناصر الاخيرة في المادة قد تحولت هنا الى حركة . ولا يستعسر علينا تعليل الفيزيكا الديكارتية ايضاً ربما بمعنى يشبه ذلك . لأنه اذا كانت المادة تتحول ، كما يريد ديكرت ، الى امتداد متجانس ، لا يصعب علينا تصور حركات اجزاء هذا الامتداد

بالناموس الذهني المسلط عليها ، او بمعادلة جبرية بين مقادير متغيرة . ولكنه يمنع علينا ان نتصورها بشكل وضعي من الصور . ولا نعجز عن الاثبات بانه كلما سمحت لنا التعاليل الميكانيكية ان تتوسع بهذه النظرية في السببية ، مخفين بالتالي عن الذرة ثقل خصائصها الحسية ، كلما تلاشت هكذا بخاراً جبرياً تلك الكينونة الوضعية الموجودة في الظاهرات الطبيعية .

ان رابطة السببية ، المفهومة هكذا ، انما هي ضرورة بمعنى انها تقترب اكثر فاكثر من رابطة الذاتية ، كما يقترب المنحني من الخط التقريبي* . ان مبدأ الذاتية هو الناموس المطلق في وجداننا يثبت بان ما نفكر به مفكر به في الوقت الذي نفكر به نحن . والذي يجعل من هذا المبدأ ضرورة مطلقة كونه لا يربط المستقبل بالحاضر ، بل الحاضر بالحاضر لا غير ، فيعبر عن ثقة الوجدان بنفسه طالما يبقى اميناً لوظيفته مكثفاً بتقرير الحالة الحاضرة الظاهرية في النفس لا غير . اما مبدأ السببية من حيث انه يربط المستقبل بالحاضر فلن يتخذ قط شكل المبدأ الضروري لأن الهنديات المتعاقبة في الزمن الواقعي لا تكفل بعضها بعضاً ، ولا يستطيع نشاط منطقي ما على البرهنة بان ما كان سيكون او سيظل كائناً ، وبان السوابق عنها تأتي دائماً بنتائج متشابهة . لقد فهم ذلك (ديكارت) حق الفهم ، لذا عزا نظام العالم الفيزيقي ودوام النتائج عنها الى نعمة مستديمة من العناية الالهية ، فشاد فيزيقا حينه تقريباً تنطبق على كون يقوم دوامه برمته في البرهنة الحاضرة . وقد اراد (سينيوزا) ان تعادل سلسلة الظاهرات الوحيدة الالهية في المطلق ، تلك السلسلة التي تظهر لنا بشكل تعاقب في الزمن ، فافترض لذلك من جهة بان رابطة السببية بين الظواهر ترجع الى نسبة ذاتية في المطلق ، وافترض من جهة ثانية بان دوام الاشياء المنتاهي يقوم باجمعه في برهنة واحدة هي الابدية . ومجمل القول ، اوقفنا على مضامين الفيزيكا الديكارتية والميتافيزيكا السينيوزية ام استقصينا النظريات العلمية الحديثة ، فاننا نجد دائماً ذلك الانهماك لاقامة نسبة ضرورة منطقية بين العلة والمعلول . وسنرى فيما بعد بان هذا الانهماك يعبر عنه بميل لتحويل نسب التعاقب الى نسب التصاق ، وابطال عمل الدوام ، ثم اقامة ذاتية اساسية مقام السببية الظاهرية .

فاذا كان التوسع بمبدأ السببية ، المفهوم هكذا كرابطة ضرورة ، يسوق الى النظرية السينيوزية او الديكارتية في الطبيعة ، بالعكس فاث كل نسبة تحديد ضروري قائمة بين ظاهرات متعاقبة تصدر حتماً عن كوننا نرى بطريقة مبهمة خلف هذه الظاهرات المتغايرة آلية رياضية . لا نقول بان للحس المشترك

تلك النظريات الحركية في المادة ، او انه يدرك آلية على طريقة (سينوزا) .
ولكننا نرى انه كلما ظهر المعلول مرتبطاً بضرورة بالعلة كلما تزع بنا الميل الى
وضعه في العلة ذاتها كما تكون النتيجة الرياضية في القضية ، وبذلك نلغي عمل
الدوام . ان انصرف اليوم في الاحوال عينها بوجه مغاير لما كنت عليه بالامس ،
فذلك غير مستغرب لانني اناغير وايدوم . ولكن الاشياء التي ننظر اليها خارج
ادراكنا الحسي لا تدوم . وكلما سبرنا غور هذه الفكرة يظهر لنا مخالفاً
للصواب ان نفترض العلة ذاتها لا تنتج المعلول عنه الذي انتجته بالامس .
ونحن نشعر انه اذا كانت الاشياء لا تدوم كما ندوم نحن ، وجب ان يكون
ثمة من مبرر مهم لجعل الظاهرات تبرز لنا متعاقبة ، لا منبسطة كلها دفعة
واحدة . لذلك لا يظهر لنا بان مبدأ السببية مطابق ابداً لمبدأ الذاتية على
الرغم من اقترابه اليه اكثر فاكتر ، ما لم ندرك بجلاء فكرة آلية رياضية ،
او ان تأتي احدى الميتافيزيقات الخدقة فتزيع عن هذه النقطة بعض الشكوك
الشرعية نوعاً ما . كذلك ايضاً يتوطد اعتقادنا بضرورة تجدد الظاهرات بعضها
ببعض كلما نظرنا الى الدوام كشكل نفسي يخلص وجداننا ، وبعبارة اخرى ،
كلما اردنا جعل الرابطة السببية نسبة تحديدية ضرورية تثبت بذلك ان الاشياء
لا تدوم كما ندوم نحن ، الامر الذي يرجع بنا الى القول انه كلما توطد
مبدأ السببية عظم التفاوت الذي يفرق سلسلة نفسانية عن سلسلة فيزيقية .
فينتج عند ذلك ، مهما كان غريباً هذا القول ، بان افتراض نسبة الارتباط
الرياضي بين الظاهرات الخارجية يسوق معه كنتيجة طبيعية ، او على الاقل
محتملة ، الاعتقاد بحرية الانسان . ولكن هذه النتيجة الاخيرة لا تهمننا في الوقت
الحاضر . فنحن نحاول الآن ان نحدد المعنى الاول لكلمة السببية . وقد اوضحنا
بان التكوين السابق للمقبل في الحاضر يسهل علينا عقله بشكل رياضي ، وذلك
بفضل احدى النظريات في الدوام المألوفة عند الحس المشترك دون ان يعلم ذلك .
ولكن ثمة نوعاً آخر من التكوين السابق اكثر الفة مع فكرنا يدعمننا
الوجدان المباشر في سبيل تصويره . فنحن نمر بالواقع في حالات وجدانية
متعاقبة ، وعلى الرغم من ان اللاحقة غير موجودة في السابقة ، فاننا نتمثل
ذلك بشيء من الغموض والابهام . وهي فكرة لم تظهر لنا ككثيثة ولكن
كممكنة لا غير . ومع هذا فقد اقيمت متوسطات تكاد لا تدرك بين الفكرة
والعمل يتخذ مجموعها حيالنا هذا الشكل الخاص الذي نسبه عاطفة القوة .
لقد كان النمو متواصلاً من الفكرة الى القوة ، ومن القوة الى العمل بحيث
يعصر علينا القول ان تنتهي الفكرة والقوة ، وان يبتدىء العمل . يجوز لنا

التكلم هنا ، والحالة هذه ، بان المستقبل كان قد كوّن سابقاً في الحاضر . ولكن علينا ان نضيف الى ذلك بان هذا التكوين السابق ناقص الى حد بعيد ، لأن العمل المقبل الذي نفكر به الآن يظهر لنا كممكن تحقيقه ، لا كأنه قد حقق . حتى وان بذلنا القوة الكافية لانجازه ، فاننا نشعر جيداً ان ثمة مجالاً من الوقت بعد للوقوف . فاذا عزمنا على ان نتبل رابطة السببية بهذا الشكل الثاني ، نستطيع البت مقدماً انه لا يوجد من ثم بين العلة والمعلول نسبة تحديد ضروري ، لأن المعلول لا يعطى في العلة بعد ذلك . ولا تكون هذه النسبة اللازمة الا في حالة الامكان المحض كتمثيل مبهم لا يعقبه العمل المطابق . لا عجب ان يكتفي الحس المشترك بهذه التقريبية اذا كنا نرجع بالفكر الى السهولة التي بها يقبل الاولاد الصغار وتلقى الشعوب الاولى فكرة طبيعة لا تستقر على حال من قلقها بلعب القلب فيها دوراً لا يقل اهمية عن الضرورة . ان هذا التمثيل للسببية يكون اكثر الفة للتفكير لانه لا يتطلب نشاطاً في التجريد ، ولكنه يقوم على بعض المماثلة بين العالم الخارجي والعالم الباطني ، بين تعاقب الظاهرات الخارجية وتعاقب الحالات الوجدانية .

والحق يقال بان هذه النظرية الثانية في نسبة العلة والمعلول اكثر عذوبة من الاولى ، اكثر تناسباً مع الحاجة الى التمثيل . الم نقل بالواقع انه اذا كنا نبحث عن الظاهرة (س) في قلب الظاهرة (ك) التي تسبقها بانتظام ، فلان عادتنا في ضم صورتين معاً تنتهي اخيراً باعطائنا فكرة الظاهرة الثانية ككائنة في فكرة الظاهرة الاولى ؟ ومن الطبيعي ان نبالغ مبالغة شديدة في جعل هذا التمثيل شيئاً ، فنقيم من الظاهرة (ك) عينها حالة نفسانية تكون فيها الظاهرة (س) بشكل تمثيل مبهم . نقف بذلك عند حد الافتراض بان الرابطة الشببية القائمة بين ظاهرتين من الظواهر تشبه الائتلافية النفسانية التي اوحى لنا فكرتنا عنها . وهكذا تتحول كيفيات الاشياء الى حالات حقيقية شبيهة تقريباً بحالات (انا) ، فينسب الى الكون شخصية مبهمه منتشرة في عرض الفضاء وطوله تعبر من حالة الى حالة بقوة دفع باطني دون ان يكون لها ارادة واعية . وهكذا كان القول قديماً بـ *حيوية المادة* ، وهو افتراض ركيك ومتناقض في الوقت ذاته . فقد كان هذا الافتراض يحفظ للمادة امتدادها مع القول بان لها حالات باطنية ، ويبسط كيفيات المادة ايضاً طيلة الامتداد ، ناظراً في الوقت عينه الى هذه الكيفيات كحالات باطنية بسيطة . وقد كانت مهمة (لينتر) ان يزيل هذا التناقض ويبرهن انه اذا كنا ننظر الى تعاقب الكيفيات او الظاهرات الخارجية كما ننظر الى تعاقب افكارنا نحن ، يجب

علينا ان نجعل هذه الكيفيات حالات بسيطة او ادراكات حية ، فنقيم من المادة التي تسندها ذرة روحية - موندو - لا امتداد لها شبيهة بنفسنا . اذ ذاك لا نتمكن من ان ندرك ادراكاً حسيّاً من الخارج تلك الحالات المتعاقبة في المادة باكثر مما هي حالاتنا النفسانية الخاصة ، فيتّحتم حينئذ ادخال التناسق الازلي ، لنعلل كيف ان هذه الحالات الداخلية ينوب بعضها عن بعض . وهكذا يفضي بنا المسير الى (لينتز) بنظريتنا الثانية في نسبة السببية كما انتهينا سابقاً الى (سينوزا) . وقد كنا نبالغ في الحالتين ، او نعبر بوضوح اكثر عن فكرتين واهيتين غامضتين في الحس المشترك .

من الواضح ان نسبة السببية ، وفقاً للطريقة الثانية ، لا تسوق معها تحديد المعلول بالعلة . والتاريخ ذاته يعترف بذلك ، فنحن نرى بان المبدأ القديم القائل بحجوية المادة ، وهو اول تبسط لنظرية السببية ، كان يعلل ذلك التعاقب المنتظم القائم بين العلل والمعلولات بواسطة تدخل آله آلي . فكان هذا التعاقب تارة ضرورة خارج الاشياء تحلق فوقها ، وطوراً عقلاً باطنياً يسير على غرار نواميس شبيهة بتلك التي توجه سلوكنا . فمدارك الموندادو عند (لينتز) لا تستلزم بعضها بعضاً ، وقد كان على الله ان ينظمها سابقاً . فجبرية (لينتز) لا تتجم بالواقع عن نظرية الموندادو ، بل عن تأليفه للكون بموندادات فقط . لقد انكر كل تأثير آلي تحدّثه الجواهر بعضها على بعض ، ولكن كان عليه مع ذلك ان يفسر كيف ان حالاتها يطابق بعضها بعضاً . ومن هنا مصدر تلك الجبرية الناجمة عن ضرورة احلال التناسق الازلي ، لا عن نظرة ديناميكية في نسبة السببية . ولكن لدع التاريخ جانباً ، فالوجدان ذاته يقر بان فكرتنا المجردة في القوة انما هي فكرة قوة غير محدودة ، فكرة قوة لم تصبح بعد ذلك عملاً ، ولا يكون فيها العمل الا فكرياً لا غير . وبعبارة اخرى ان النظرية الديناميكية في نسبة السببية تنسب الى الاشياء دواماً يشبه كل الشبه دوامنا كيفما كان هذا الدوام . فتمثلنا لرابطة العلة بالمعلول على هذه الطريقة انما هو الافتراض بان المستقبل لا يكفله الحاضر في العالم الخارجي ولا في عالم وجداننا الخاص .

ينتج عن هذا التحليل المزدوج بان مبدأ السببية يقوم على نظريتين متناقضتين في الدوام ، على صورتين متعاكستين ايضاً عن التكوين السابق للمستقبل في قلب الحاضر . فتارة نتمثل المظاهر كلها ، طبيعية كانت او نفسانية ، تدوم على طريقة واحدة ، اي كما ندوم نحن ، فلا يوجد المستقبل اذن في الحاضر الا بشكل فكرة ، ولا يتخذ العبور من الحاضر الى المستقبل

شكل نشاط لا يؤول دائما الى تحقيق الفكرة الذهنية . وطوراً بالعكس نجعل من الدوام شكل وجدانياتنا الخاص ، فلا تعود الاشياء تدوم ، كما ندوم نحن ، ونقر بان مستقبل الاشياء كائن في الحاضر كوناً رياضياً سابقاً . ان كلا من هذين الافتراضين يسلم مع ذلك بسلامة الحرية الانسانية ، فيؤول الاول الى وضع الاحتمالية في مظاهر الطبيعة ايضاً ، وبفضي الثاني الى وضع الجبرية اللازمة في المظاهر الطبيعية (لان الاشياء لا تدوم كما ندوم نحن) الا انه يقيم من (انا) الدائمة قوة مستقلة . لذلك نرى بان كل فكرة واضحة في السببية ، لا تناقض فيها ، تسوقنا الى فكرة الحرية الانسانية كما تسوقنا سوقاً تلقائياً الى نتيجة من النتائج . وقد تعودنا لسوء الحظ على ان نقصد بمبدأ السببية ذينك المعنيين معاً ، لان الاول يفري مخيلتنا اكثر ، ويعزز الثاني التفكير الرياضي فينا . فتارة نفكر خاصة بالتعاقب المنظم القائم في المظاهر الفيزيقية ، وبذلك النوع من النشاط الباطني الذي يتحول به الواحد الى الآخر ، وطوراً نحصر فكرنا في الانتظام المطلق القائم بين هذه المظاهر منتقلين هكذا من فكرة الانتظام بتدرج خفي الى فكرة الضرورة الرياضية التي تلغي الدوام المفهوم وفقاً للطريقة الاولى . ولا نجد ضرراً من تعديل هاتين الفكرتين الواحدة بالآخرى ، فنجعل الواحدة او الاخرى تسيطر وفقاً لاهتمامنا بمصالح العلم . ولكن تطبيقنا لمبدأ السببية ، بهذا الشكل الملبس فيه ، على تعاقب الوقائع الوجدانية يثير امامنا صعوبات عويصة دون مبرر معقول . لقد اعتادت فكرتنا عن القوة ، التي تلغي بالواقع فكرة التحديد اللازم ، على ان تترج بفكرة الضرورة بسبب الاستعمال الذي نستخدم به مبدأ السببية في الطبيعة . فنحن لا نعرف القوة ، من جهة ، الا بشهادة من الوجدان ، والوجدان لا يثبت ولا يفهم ايضاً التحديد المطلق للامعمال المقبلة : هذا كل ما يعلمنا عنه الاختبار ، واذا وقفنا عند حد التجربة نقول باننا احرار واننا ندرك القوة ، خطأ او صواباً كعقوبة حرة . ولكن فكرة القوة من جهة ثانية ، تلك الفكرة المنتقلة الى حقل الطبيعة تفسد بعد ان نقاشي فكرة الضرورة . فهي تؤوب من هذه الرحلة وقد تلقت بفكرة الجبرية ، نظراً للدور الذي لعبته في العالم الخارجي ، فتدرك هذه القوة محددة بطريقة لازمة تلك المعلولات التي ستتج عنها . وهنا ايضاً يولد وهم الوجدان عن انه لا ينظر الى (الانا) مباشرة بل بانحراف من خلال الاشكال التي يستدينها من الادراك الحسي الخارجي . ولكن هذا الادراك لا يتوصل اليه الوجدان ما لم يفقده لونه الخاص ، وهكذا يحصل شبه اتفاق بين فكرة القوة وفكرة التحديد الضروري .

ان الجبرية الخارجية التي تحدد ظاهرتين طبيعيتين الواحدة بالآخرى تلبس لنا الشكل نفسه الذي تتخذه النسبة الديناميكية بين قوتنا نحن وبين العمل الصادر عنها . وهذه النسبة ايضاً تتخذ شكل اشتقاق رياضي لاث العمل الانساني يكون قد نتج آلياً ، وبالتالي ضرورياً ، عن القوة التي يخرج منها . ان يكون لمزج هاتين الفكرتين المتعاكستين تقريباً منافع بالمعنى العام ، فذلك بما لا ريب فيه لانه يساعدنا على ان نتمثل بالطريقة ذاتها ، وان نشير بكلمة واحدة الى النسبة او العلاقة الكائنة بين برهتين من برهات كياننا الخاص من جهة ، والى الرابطة التي تحبك فيما بينها هنيئات العالم الخارجي المتعاقبة من جهة ثانية . لقد رأينا بان حالاتنا الوجدانية الاكثر عمقاً تلقي فكرة الكثرة العددية ، ومع ذلك فانا نفككها الى قسيات لا تتداخل . واذا كانت عناصر الدوام الواقعي تتداخل بعضا في بعض ، فان الدوام الامتدادي يكشف لنا الغطاء عن هنيئات متميزة كالأجسام المنتثرة في الفضاء . فهل من عجب اذا اقمنا بين هنيئات وجودنا المتجمدة رابطة كذلك الرابطة الشبيهة التي نحلها في السببية ، وان يحصل هكذا تبادل شبيه بظاهرة الرشع المستبطن بين الفكرة الديناميكية في القوة المستقلة وبين المفهوم الرياضي للتحديد اللازم ؟

ولكن العلوم الطبيعية تفصل هاتين الفكرتين بعضهما عن بعض ، فلا يصعب على الفيزيقي ان يتكلم عن قوى وان يتمثل طريقة عملها على غرار نشاط باطني . غير انه لا يدخل البتة هذا الافتراض في تعليل علمي . وان الذين يماشون فراده (FARADAY) مقيمين محل الذرات الممتدة نقاطاً ديناميكية يبحثون بطريقة رياضية في محاور القوى وخطوطها دون الاهتمام بالقوة عنها من حيث انها نشاط . فمن الواضح اذن ان لا تشبه نسبة السببية الخارجية علاقة القوة النفسانية بالعمل الذي ينتج عنها .

وقد حان الوقت الى القول بان النسبة في السببية الباطنية انما هي نسبة ديناميكية تختلف تمام الاختلاف عن نسبة تقام بين ظاهرتين طبيعيتين تستلزم الواحدة الاخرى ، لانها قابلتا الحدوث في فضاء متجانس ، لذلك تخضعان لسطوة ناموس من النواميس . اما الحالات النفسانية العميقة المستقر فهي تعرض على الوجدان مرة واحدة ثم تزول الى الابد . وقد ساقنا اولاً التحليل الدقيق للمظهر النفسي الى النتيجة التالية : ان دراسة مبدئي السببية والدوام بحد ذاتها قد اثبتت ما صرحنا به فوق هذا الكلام . يمكننا الان ان نقعد فكرتنا عن الحرية فنقول : انما هي تلك العلاقة التي تربط (انا) الواقعية بالعمل الذي تنم . وهي علاقة تفوق الوصف للسبب نفسه اننا احرار فالتحليل

لا يفلح الا في الاشياء ، اما النمو فانه يتمرد عليه . ان الامتداد وحدة تفكك ونحزأ ، اما الدوام فعكس ذلك . واذا تمسكنا بمبدأ التحليل مع كل هذا فاننا نحول بلاوعي منا النمو الى شيء ، والدوام الى امتداد ، ونعرض هنيئات الزمان الواقعي على صفحة الفضاء المتجانس عندما نقسم الدوام . وهكذا نضع مقام الواقع الذي يتم الواقع الذي تم ، وبذلك نجهد تقريباً نشاط (انا) فتقلب العفوية قصوراً ذاتياً وتصير الحرية ضرورة . لذا نقول بان كل تحديد للحرية يجعل الجبرية صواباً .

هل نحدد العمل الحر بقولنا عنه ، وقد تم ، انه كان بإمكانه الا يكون ؟ ولكن هذا الادعاء - كالادعاء المغاير له - يستلزم فكرة المطابقة المطلقة بين الدوام الواقعي ورمزه الفضائي . ومجرد تسليمنا بها نؤول بالتوسع عنه في هذا القول الذي صرحنا به الى اشد الجبريات تصلباً .

هل نحدد العمل الحر بقولنا « انه العمل الذي لا يمكننا التنبؤ عنه ، وان كنا نعلم مقدماً جميع الشروط ؟ » ولكن تمثيلنا للشروط جميعها كمعطاة انما هو التمرکز في النهاية الدوامية الواقعية التي يتم فيها العمل . او اننا نسلم حينذاك بإمكانية تمثيلنا مادة الدوام النفساني تمثيلاً رمزياً مقدماً ، الامر الذي يرجع بنا كما قلناه سابقاً الى اعتبار الزمان كمحيط متجانس ، والى التسليم بشكل آخر بالمطابقة بين الدوام ورمزه . فساعة نبالغ اذث بهذا التحديد الثاني للحرية نؤول الى الجبرية ايضاً .

هل نحدد اخيراً العمل الحر بقولنا انه لا يخرج بالضرورة عن علته ؟ فاما ان تفقد هذه الكلمات كل معنى ممكن ، او ان يقصد بها كون العلل الباطنية ذاتها لا تحدث دائماً المعلولات عنها . نقر اذن بان السوابق النفسانية لعمل حر يمكنها الحدوث ثانية ، وان الحرية تنبسط في دوام تتشابه هنيئاته ، وان الزمان محيط متجانس كالمكان . وبذلك نساق ايضاً الى فكرة مطابقة بين الدوام ورمزه الدوامي . واذا بالغنا بالتحديد الذي نكون قد وضعناه عن الحرية لا نستخرج منه الا فكرة الجبرية ايضاً .

وبجمل الكلام نقول : ان كل محاولة لاجل ايضاح مشكلة الحرية ترجع دون وعي منا الى السؤال التالي « هل يحق لنا ان نمثل الزمان بالمكان ؟ » وجوابنا على ذلك هو : نعم اذا كان الزمان الذي عبر ، وليس الزمان الذي يعبر . ولكن العمل الحر انما هو العمل الذي يحدث في الزمان الذي يعبر ، لا في الزمان الذي عبر . الحرية اذن هي اكثر الوقائع وضوحاً . اما صعوبة المشكلة ، والمشكلة عنها ايضاً ، فهي تنشأ عن الحاقنا صفات الامتداد بالدوام ، عن تعليلنا التعاقب بالتعاصر ، والتعبير عن الحرية بلغة لا نستطيع الافصاح عنها .

الخاتمة

جدير بنا ، كي نجمل ما سبق البحث عنه فوق هذا الكلام ، ان نطرح جانباً باديء ذي بدء ما اصطلح عليه (كنت) من المفردات ، وان نترك مبدأه ايضاً الذي سنرجع اليه فيما بعد ، متخذين وجهة نظر الحس المشترك لا غير . لذلك نقول بان علم النفس الحالي يعمل قبل كل شيء على ان يثبت كوننا ندرك الاشياء الخارجية من خلال بعض الاشكال المستمدة من كياننا النفسي الخاص . وقد استفحل هذا الزعم كثيراً منذ (كنت) ، ذاك الفيلسوف الالماني ، الذي فصل الزمان عن الفضاء فصلاً تاماً ، وفرض الممتد عن اللامتد او المتشدد ، وميز بين الادراك الذهني والادراك الحسي الخارجي ، في حين ان المدرسة الانجليزية من جهة ثانية تذهب بالتحليل الى ابعد من ذلك فتحاول ان تتركب ثانية الممتد بالمتشدد ، والفضاء بالدوام ، والتفكك ذاته بواسطة الحالات الوجدانية — ولا تنتكس الفيزيقا ايضاً عن ان تكمل عمل علم النفس في هذه النقطة ، فتريثا انه اذا اردنا التنبؤ عن المظاهر الخارجية وجب علينا ان نتعامى عما 'تحدثه هذه المظاهر' من انفعالات في الوجدان ، وان ننظر فقط الى الاحساسات كأنها علامات للواقعية لا كالواقعية ذاتها . وقد تراءى لنا ان ثمة مجالا لطرح المشكلة على انفسنا بطريقة معكوسة ، والتساؤل هل اذا كانت الحالات الاكثر التصاقاً (بانا) عنها ، تلك التي نظن بانها في متناول يدنا لنتقطبها مباشرة ، لا تدرك في اغلب الاحايين من خلال اشكال مستمدة من العالم الخارجي الذي يرجع لنا هكذا ما استدانه هو منا . وليس من الغريب ان تراءى لنا الاشياء لأول نظرة حادثة على هذا المنوال ، لانه يصعب علينا جداً ، اذا افترضنا الاشكال التي نتكلم عنها ، وبها نكيّف

المادة ، تنبع كلها من الفكر ، ان نطبقها دائماً على الاشياء دون ان تفقدها هذه الاخيرة استلوانها الخاص . حتى اذا تذرنا هذه الاشكال عنها ثانية لنعرف شخصنا ذاته نكون قد تعرضنا بدورنا لتأوين (انا) وصغها بالاطار الذي نضعها فيه ، اي اننا ناقحها بالعالم الخارجي في النهاية . واننا نذهب الى ابعد من ذلك جازمين بان الاشكال التي يجوز لنا تطبيقها على الاشياء ، لا يمكنها ان تكون من نتاجنا نحن تماماً ، لانها تصدر حتماً عن تعاقد يعقد بين المادة والفكر . فاذا كنا نعطي المادة كثيراً ، كذلك نأخذ منها بعض الشيء ايضاً دون ريب ، وهكذا تكون ايادينا قد غلت عندما نحاول القبض على انفسنا بعد تجوالنا في العالم الخارجي .

وكما اننا نهمل ، في ادراكنا للمظاهر المادية وتفكيكها بها ، كل ما يخالفها علانية عندما نحدد نسبها الحقيقية الكائنة فيما بينها ، هكذا ايضاً يجب على علم النفس ، حين يدرس (انا) في نقاوتها الاصلية ، ان يزيل ويقوم بعض الاشكال التي تحمل معها طابع العالم الخارجي - فما هي هذه الاشكال ؟

تتراءى لنا الحالات النفسانية متراوحة الشدة عندما نفككها بعضها عن بعض ناظرين اليها كوحدات واضحة ، حتى اذا اعتبرت بعد ذلك في كثرتها تسلسلت في الزمان مؤلفة الدوام ، ومن ثم تبرز لنا محددة بعضها بعضاً في نسبها الكائنة فيما بينها من حيث ان وحدة من الوحدات لا تثبت الا من خلال كثرة هذه الوحدات - اما الافكار الثلاث الواجب علينا تنقيحها من كل ما يتسرب اليها من العالم الخارجي الحسي ، والمفروض علينا تطهيرها من كل مراودة ففكرة فضائية لها ، اما هذه الافكار الثلاث فهي : الشدة ، والدوام ، والتحديد الارادي .

وقد رأينا في تفحصنا للفكرة الاولى من هذه الافكار الثلاث بان الوقائع النفسانية كيف محض في ذاتها او كثرة كيفية ، ورأينا بان سببها الخارجي القائم في المكان انما هو كم محض ايضاً من جهة ثانية . ولما كانت كيف يصبح شارة هذا الكم ، مستشفين هذا خلف ذلك ، فاننا نطلق على هذه الفكرة اسم تشدد . وهكذا لا تكون الشدة كم الحالة البسيطة بل رمزها الكيفي . وسبب ذلك تعاقد يحصل بين كيف المحض وهو الواقع الوجداني ، وبين الكم المحض وهو الفضاء حتماً . غير انك ترفض مثل هذا التعاقد عندما تدرس الاشياء الخارجية ، فتطرح القوى عنها جانباً حينئذ ، اذا فرض انها كائنة ، لنحتفظ لا غير بنتائج هذه الاشياء التي نخضع للقياس واللامتداد . فلم

لا تتخلى عن هذا المفهوم المزيج عندما تستقحص الواقع الوجداني بدوره ؟
إذا كان المقدار غير تشدد في الخارج ، لا يكون التشدد مقداراً في داخلك
ايضاً . تلك هي العقدة التي استبهمت على الفلاسفة ، فسبقوا هكذا الى التمييز
بين نوعين من الكم : كم ممتد ، وكم متشدد ، دون ان يتوصلوا الى تعليل ما
بينهما من رابطة مشتركة ، او الى تفسير يكتننا من استعمال الكلمتين ذاتها
(زاد) و (نقص) لاشياء مغايرة تمام المغايرة . هم المسؤولون بذلك عنه عن
تطرفات علم النفس الطبيعي ، لأن الاعتراف بقابلية نحو الاحساس ، اذا لم
يكن فقط مجرد طريقة من طرق الاستعارة ، يدفعنا الى ان نبحث عن كم
نحو هذا الاحساس . واذا رفض الوجدان قياس الكم المتشدد ، فذلك لا يعني
ان العلم عاجز عن قياسه بأسلوب غير مباشر اذا كان مقداراً من المقادير .
وهكذا نجابه امرين من الامور اذن : فاما ان يكون ثمة ناموس علمي نفساني
طبيعي ممكن ، او ان تشدد الحالة النفسانية البسيطة كيف يحض .

وقد رأينا من ثم ، بانتقالنا الى مفهوم الكثرة ، ان تأليف العدد يتطلب
اولاً حدس محيط متجانس هو الفضاء الذي تتمكن فيه الحلقات المتمايزة من
ان توصف ضمن اطاره ، ويستلزم ثانياً عملية تداخل وتناظم تضاف بها هذه
الوحدات ديناميكياً بعضها الى بعض ، فيتكوّن ما كنا قد اسميناه بالكثرة
الكيفية . فمن جراء هذا النمو العضوي تضاف هذه الوحدات ، ولكنها تبقى
متمايزة بعضها عن بعض بسبب وجودها في المكان . وهكذا يصدر العدد ،
او تنجم الكثرة المتمايزة عن تعاهد ايضاً . غير اننا نرفض هذا التعاهد عندما
تفحص الاشياء المادية في حد ذاتها ، ما دما ننظر اليها كغير قابلة للتداخل ،
وانما تجزأ ، أي انها متمايزة بعضها عن بعض . لذا يجب علينا ان نرفض هذا
التعاصر ايضاً عندما ندرس انفسنا . وقد غصّ الطرف عن هذه الناحية ،
لذلك عثر الاثلافيون في اخاليل فادحة احياناً ، عندما كانوا يحاولون ارجاع
تكوين حالة نفسانية بجمع الوقائع النفسانية هذه بعضها الى بعض ، وباحلال
رمز (انا) مقام (انا) عنها .

وهكذا فسحت لنا المجال هذه الاعتبارات الاولى لمجابهة الموضوع الاساسي
في عملنا هذا الا وهو تحليل فكري الدوام والتحديد الارادي . فما هو الدوام ؟
الدوام الباطني كثرة كيفية لا تمت بصلة ما الى العدد ، ونمو عضوي لا كمّ
متزايد ، وتغاير محض لا يحمل فيه كيفيات متمايزة . وقصاراه نقول بان هنيهات
الدوام الباطني غير قابلة للتفكك بعضها عن بعض . فماذا يرسب من الدوام
اذن في الخارج الفضائي ؟

لا يرسب منه الا الحاضر فقط ، او زيادة في الايضاح ، ترسب منه المعية لا غير . ومن المسلم به بان الاشياء الخارجية تتغير ايضاً ، ولكن هنيئاتها لا تتعاقب الا لوجدان يذكرها ، فلا نرى في المكان الخارجي الا عدداً من المراكز المتعاصرة ، لان المعيات السابقة لها تكون قد اُحت . وهكذا يصبح وضعنا للدوام في حيز مكاني بمثابة اقامة التعاقب في قلب التعاصر ذاته ، وذلك تناقض حقيقي . فمن اللازم الا نقول ، والحالة هذه ، بدوام الاشياء الخارجية ، بل ان هنالك دافعاً فينا لا نستطيع النظر به اليها في اوقات دوامية متعاقبة دون الملاحظة بانها تتغير . غير ان هذا التغير لا يحتضن تعاقباً ما لم نكن قد قصدنا بالكلمة معنى جديداً آخر . وقد تثبتنا نحن في هذه النقطة من ذلك التفاهم القائم بين العلم والحس المشترك .

وهكذا نجد في الوجدان حالات تتعاقب دون ان تتمايز ، ونجد في المكان معيات تتمايز دون ان تتعاقب ، اي ان الواحدة تزول عندما تبرز الاخرى - ففي الخارج تفكك متبادل دون تعاقب ، وفي الداخل تعاقب متبادل دون تفكك .

وهنا ايضاً توقع معاهدة اخرى . فان تلك المعيات المتكون منها العالم الخارجي تتعاقب لنا فقط على الرغم من تمايزها بعضها عن بعض ، وهكذا نسلم ايضاً بتعاقبها في ذاتها . ذلك هو سبب فكرة جعل الاشياء تدوم كما ندوم نحن ، ووضع الزمان في المكان . واذا كان وجداننا يقيم التعاقب في الاشياء الخارجية ، فان هذه الاشياء عنها ، مقابل ذلك ، تفكك الهنيئات المتعاقبة في دوامنا الباطني ، ولا تتأخر معيات المظاهر الفيزيكية المتمايزة تمام التمايز بعضها عن بعض ، بمعنى ان الواحدة تزول عندما تحدث الاخرى ، من ان تقسم الى حسيات مفككة بعضها عن بعض حياة باطنية يكون فيها التعاقب تداخلاً متبادلاً . فيجزئ رفاص الساعة الى قسيمات متمايزة ، ويبسط طولاً ذلك التشدد الديناميكي غير المتجزئ الكائن في النابض . هكذا تتكون برشح مستبطن تلك الفكرة المركبة من زمن يقاس هو الفضاء من حيث التجانس ، ودوام من حيث التعاقب ، اي انه في الاساس تلك الفكرة المتناقضة المركبة من التعاقب الكائن في التعاصر .

ان العلم يفصل الامتداد عن الدوام عندما يدرس الاشياء الخارجية درساً عميقاً . وقد ابنا سابقاً انه لا يتخذ من الدوام الا المعية ، ولا يستخرج من الحركة ذاتها الا مركز المتحرك اي الجمود ، فيحصل التفكك هنا بوضوح تام في الفضاء .

فمن اللازم علينا كذلك ان نقوم بمثل هذه العملية في الدوام عندما ندرس المظاهر الباطنية ، لا تلك المظاهر الجاهزة بعد ان يفكها العقل المحلل ويبسطها في محيط متجانس كما يفهمها هو ، بل المظاهر الباطنية التي تكون في طور التكوين ، فتؤلف بتداخلها المتبادل ذلك النمو المستمر في حياة شخص حر . ان الدوام المنقح هكذا من كل شائبة الراجع الى نسخته الاصلية يظهر ككثرة كيفية بالتام ، او كتغاير مطلق في العناصر التي ينوب بعضها في بعض وهكذا سيق البعض الى انكار الحرية لانهم اهملوا عملية هذا الفصل اللازم ، وسبق البعض الاخر الى تحديدها ، وبذلك عينه الى انكارها ايضاً عن غير قصد . فهم يتساءلون هل اذا كان يمكننا ان نتنبأ عن العمل ام لا عندما نعطى مجموع شروطه . وهم يسلون ايضاً ، أثبتوا ذلك ام انكروه ، بان مجموع هذه الشروط يمكن تصورها كمعطاة قبل الاوان ، الامر الذي يرجع بنا كما اوضحناه سابقاً الى اعتبار الدوام كشيء متجانس ، وإلى اعتبار الشدائد كمقادير . او انهم يقولون ايضاً بان الشروط هي التي تسبب العمل دون الانتباه الى انهم يلعبون بذلك على المعنى المزدوج لكلمة السببية . وهكذا يأخذ الدوام شكلين متنافيين في اونة واحدة . او انهم يلجأون الى مبدأ المحافظة على القوة دون التساؤل هل اذا كان هذا المبدأ يطبق بالسواء على هنيئات العالم الخارجي المتعادلة وعلى هنيئات كائن حي وجداني ينمي بعضها بعضاً . ومجمل الكلام نقول بان الحرية تجمد كيفما قبلت اذا مزجنا الزمان بالمكان ، ونحدد اذا تمثل المكان الزمان تمثيلاً كاملاً ، ويبادل فيها بمعنى او بغيره اذا خلطنا سابقاً بين التعاقب والتعاصر . ان كل تجربة تدحض الجبرية اذن ، ولكن كل تحديد يجعل هذا المبدأ الجبري على حق وصواب .

ثم ادركنا بعد ذلك ، في محاولتنا تلك ، السبب الذي من اجله يتطلب هذا التفكك بين الدوام والامتداد ، الذي يقوم به العلم من تلقاء ذاته في العالم الخارجي ، نشاطاً وكرهاً شديداً عندما نواجه الحالات الوجدانية . ان الغاية الاساسية من العلم انما هي التنبؤ والقياس : ونحن لا نتنبأ عن المظاهر الفيزيكية الا اذا اعتبرناها لا تدوم مثلنا ، لاننا لا نقيس غير الفضاء . فيحصل التفكك ذاته هنا بين كيف والكم ، بين الدوام الحقيقي والامتداد المحض ويكون من صالحنا ايضاً ، عندما نجابه حالاتنا الوجدانية ، ان نغذي الوهم الذي نشرك به هذه الحالات بالتفكك المتبادل القائم في الاشياء المادية ، لأن هذا التمييز او هذا التجميد في آن واحد ، يساعدنا على ان نعنون هذه الحالات باسماء ثابتة ، على الرغم من عدم استقرارها ، وباسماء متميزة على الرغم من

تداخلها المتبادل ، ويساعدنا ايضاً على جعلها اشياء من الاشياء ودمجها هكذا
بتيار الحياة الاجتماعية .

ثمة اذن اثنتان متباينتان تكون احدهما انعكاس الثانية الخارجي
وتمثيلها الفضائي الاجتماعي . اما (انا) الاولى فاننا ندركها بتفكير عميق يجعلنا
نقبض على حالاتنا الباطنية كأنها مخلوقات حية تتكوّن متردة على القياس ،
متداخلة بعضها في بعض ، فلا يمت تعاقبها الدوامي بشيء من الاشياء الى
الرصف الفضائي المتجانس . ولكنها نادرة تلك الهنئات التي نقبض بها على
ذواتنا ، لذلك يندر كوننا احراراً . فنحن نعيش خارج انفسنا في اغلب
الاوراق دون ان ندرك من (انا) الا طيفها المتقطع ، وظلها الذي يقذفه
الدوام في الفضاء المتجانس . ان وجودنا يتسلسل في المكان لا في الدوام ،
ولا نعيش الا للعالم الخارجي بدل ان نعيش لانفسنا ، فتتكلم عوض عن ان
نفكر ، ونعمل عوض ان نعمل . وهكذا لا يكون العمل الحر الا
استملاك (انا) ثانية والتمركز في الدوام المحض .

لقد كانت آفة (كنت) انه اعتبر الزمان محيطاً متجانساً ، فلم ينتبه الى
ان الدوام الواقعي يتكون من هنئات متداخلة ، فاذا اتخذ شكل كل
متجانس يكون قد ترجم فضائياً . اما التمييز الذي اقامه هكذا بين الزمان
والمكان فانه يرجع بالاساس الى مزجه معاً ودغم تمثيل (انا) الرمزية
(باننا) عينها .

لقد اعتبر (كنت) الوجدان عاجزاً عن ادراك الوقائع النفسانية بغير
رصف ، ناسياً ان محيطاً ترصف فيه هذه الوقائع بعضها بجانب بعض انما هو
حتماً فضاء لا دوام . وقد ساقه ذلك الى الاعتقاد بان الحالات عينها قابلة
للحدوث في اغوار الوجدان كما تحدث المظاهر الفيزيكية في المكان : هذا ما
اقره مضمراً على الاقل عندما الحق بنسبة السببية المعنى ذاته والدور ذاته في
العالم الباطني كما في العالم الخارجي . اذ ذاك تصبح الحرية واقعاً مبهماً ،
ومع ذلك فقد كان يثق ثقة لا حد لها ، ولكنها لا واعية ، بهذا الادراك
الباطني الذي كان يحاول الانقاص من قدرته . لذا آمن بالحرية ورفعها الى
مضاف الاشياء بذاتها . وبما انه مزج الدوام بالفضاء ، فقد جعل من هذه
(الانا) الواقعية الحرة الغريبة حقاً عن الفضاء ، (انا) خارج الدوام ايضاً
لا تدركها قوة المعرفة . والحقيقة هي اننا ندرك هذه (الانا) في كل مرة
نميل بانظارنا عن الظل الذي يتبعنا لنلج اعماق انفسنا بقوة عنيفة من التفكير .
فاذا كنا نعيش ونعمل اغلب الاحايين خارج شخصيتنا الخاصة في الفضاء ، لا

في الدوام ، وبذلك نخضع لقانون السببية الذي يربط المعلولات ذاتها بالعلل ذاتها ، لا يصعب علينا مع ذلك ان نضع انفسنا دائماً في الدوام المحض المتداخلة هنيئاته ، والمتغايرة بعضها عن بعض ، في ذلك الدوام الذي لا تسبب العلة فيه معلولها ، لانها لا تحدث البتة ثانية هي ذاتها .

ان قوة الفلسفة (الكنتية) ، وضعفها ايضاً ، قائمان في هذا الالتباس ، حسب عرفنا ، بين الدوام الحقيقي ورمزه . فقد تصور (كنت) اشياء بذاتها من جهة ، وقتل من جهة ثانية زمناً وفضاء متجانسين ، تنعكس من خلالها الاشياء الخارجية بذاتها . وهكذا تكونت (انا) المتظاهرة التي يدركها الوجدان ، وتكونت الاشياء الخارجية من جهة ثانية . فلا يكون الزمان والفضاء فينا اذن باكثر مما يكونانه في العالم الخارجي . ولكن التمييز عينه بين الخارج والباطن هو من عمل الزمان والمكان . ولهذا المبدأ ميزة خاصة تجعل فكرنا التجريبي يشاد على دعائم ثابتة ، وتجعلنا نثق بان المظاهر من حيث كونها مظاهر يمكن معرفتها بالتأم . ونستطيع ايضاً شيد هذه المظاهر مطلقة ، وعدم الالتجاء الى اشياء مبهمة بذاتها اذا كان العقل العملي ، الذي يعلن لنا الواجب ، لا يتدخل بطريقة التذكر الافلاطوني اينهنا ان الشيء بذاته موجود لامرئي حاصر . وقد كانت النزعة المسيطرة على هذا المبدأ انما هي التمييز الواضح بين مادة الوجدان وشكله ، بين المتجانس والمتغاير . وسبب هذا التمييز الاساسي كونهم يعتبرون الزمان محيطاً لا يابه لمضمونه . لو ان الزمان ، كما يدركه الوجدان المباشر ، محيط متجانس كالمكان ، لتحكم العلم به كما تحكم بالفضاء . وقد ابنا سابقاً بان الدوام من حيث انه دوام ، والحركة من حيث انها حركة ، يتمردان على المعرفة الرياضية التي لا تأخذ من الزمان غير المعية ، ومن الحركة عنيها غير الجمود . هذا هو الشيء الذي لم ينتبه اليه (الكانتيون) وخصومهم . ففي هذا العالم المدعى بالمتنظر الذي يشيده العلم تكون النسب ، التي يعسر التعبير عنها بالمعية اي بالفضاء ، مبهمة علمياً . ولا يصعب على الحالات ذاتها ان تحدث من جهة اخرى في دوام تعتبره متجانساً ، لأن السببية تحمل معها التحديد اللازم ، اذ ذاك تصير كل حرية من الحريات مبهمة . هذه هي النتيجة التي آل اليها « نقد العقل الصافي » . وقد كان بمقدور (كنت) الاستنتاج من ذلك بان الدوام الواقعي متغاير ، الامر الذي كان باستطاعته ان يلفت نظر هذا الفيلسوف الى العقدة الاولى باجلاء الثانية . ولكنه آثر ان يضع الحرية خارج الزمان ، وان يقيم سداً منيعاً بين عالم المظاهر الذي يسلمه (كنت) بكامله الى ادراكنا ، وبين

عالم الاشياء بذاتها الذي اوصد علينا بابه .
وقد يكون هذا التمييز مبالغاً فيه ، وقد يكون هذا السد اكثر سهولة
لاجتيازه مما يظن . فاذا اتفقت ان تداخلت هنيئات الدوام الواقعي المدركة
بوجدان واع بدل ان ترصف ، وكانت هذه الهنيئات تكون تغايراً تفقد
فيه فكرة التحديد اللازم كل معنى من المعاني ، تكون (انا) حائِثُ ، تلك
التي يقبض عليها الوجدان ، سبباً حراً ، فتعرف على انفسنا مطلقاً ، وهكذا
يصعب على التفكير الرياضي ان يدانيها بسبب هذا الاطلاق الذي يترج دائماً
بالمظاهر التي تطبعه ، ويدخل فيها بدوره .

لقد افترضنا اذن وجود مكان متجانس ، وميزنا اسوة (بكنت) هذا
المكان عن المادة التي قلاه . وسلمنا معه بان الفضاء المتجانس انما هو شكل
من اشكال احساسنا ، ونعني بذلك فقط ان عقولا اخرى كعقول الحيوانات ،
وان كانت تدرك الاشياء حسياً ، لا تميزها بوضوح بعضها عن البعض المغاير ،
وبعضها عن البعض المماثل . ان هذا الحدس للمحيط المتجانس انما هو حدس
خاص بالانسان يساعدنا على تفكيك مفهوماتنا بعضها عن بعض بعملية مزدوجة ،
معزراً اللغة من جهة ومقدماتنا من جهة اخرى عالماً خارجياً متميزاً عنا
تمام الممايزة تتحد فيه جميع العقول . فيعلن هذا الحدس الحياة الاجتماعية ،
ويمهد لنا الطريق .

لقد وضعنا (انا) حبال هذا الفضاء المتجانس كما يعيها الوجدان النبهي ،
(انا) حية لا تتفكك حالاتها غير المتميزة ، غير المستقرة ، دون ان تفسد
طبيعتها ، ولا تجرد او تترجم دون ان تهبط الى المستوى العامي . الا تستحث
هذا (الانا) التي تميز بوضوح الاشياء الخارجية ، والتي يسهل عليها تمثيلها برموز ،
الى ان تدس التمييز عينه في قلب كيائها ، وان تستعيض عن التداخل الحميم
القائم في هذه الحالات النفسانية وعن كثرتها الكيفية ، بكثرة عددية من
الحلقات التي تميز ، وترصف ، وتترجم بالفاظ . فبدل ان نقبض على دوام
متغاير تتداخل هنيئاته ، نجد انفسنا امام زمان متجانس ، ترصف هنيئاته خطأ
افقياً في الفضاء . وبدل ان نعيش حياة باطنية تكبو اللغة امام تعاقب
مراحلها ، الفريدة كل منها في نوعها ، فاننا نقبض على (انا) تركب من
جديد ثانية بطريقة اصطناعية ، وعلى حالات نفسانية بسيطة تتألف وتتركب
كالحرف الابدئية عندما تؤلف الفاظاً . ولا يكون ذلك مجرد نسق من
التمثيل الرمزي لأن الحدس البديهي والعقل المستنتج المحلل انما هما واحد في
الواقعية الوضعية . فتسلط اخيراً على هذه الواقعية تلك الآلية التي نعبى بها

أولاً عن أنفسنا ، فتجمد حالاتنا النفسانية بتفككها بعضها عن بعض ، وتتكون اثتلافات ثابتة بين أفكارنا المتجمدة هكذا وحركاتنا الخارجية ، وتغشى هذه الآلية حريتنا تدريجياً بتقليد وجداننا للعملية التي تحصل بها المادة العvisية على أعمال انعكاسية (١) . إذ ذاك يطلع علينا الاثتلافيون والجبريون من جهة ، والكانتيون من جهة أخرى . ولما كانوا لا يجابهون حياتنا الوجدانية الا في مظهرها الاكثر شيوعاً ، فانهم يدركون حالات مفككة باحكام فائق يمكنها الحدوث ثانية من جديد في الزمان اسوة بالمظاهر الطبيعية التي يطبق عليها اذا شئنا ناموس التحديد السببي بالمعنى نفسه الذي يطبق به على مظاهر الطبيعة . ولما كان المحيط الذي ترصف فيه هذه الحالات النفسانية من جهة ثانية يعرض علينا اقساماً مفككة بعضها عن بعض ، وتتمكن الوقائع ذاتها من ان تحدث فيه من جديد ، فانهم لا يتنكبون عن ان يجعلوا من الزمان محيطاً متجانساً ، وعن ان يعتبروه كما يعتبرون المكان . إذ ذاك يزول كل تباين بين الدوام والامتداد ، بين التعاقب والتعاصر ، فلا يبقى من ثم الا ان تلغى الحرية ، او اذا كنا نحترمها بدافع الاحتراض الاخلاقي ، فاننا نسوقها بكثير من الحذر الى حقل الاشياء بذاتها اللازمني الذي لا يتعدى وجداننا عتبة المدلحة . ولكن ثمة وجهة أخرى يمكن اتخاذها حسب ظننا وهي الرجوع بالفكر الى هذه الهنيئات في كياننا التي نجزم فيها بحزم شديد ، هنيئات فريدة في نوعها لا تحدث من جديد ، ولا تؤوب فيها ثانية لشعب من الشعوب مراحل تاريخه المتوارية . فاذا كانت هذه الحالات الماضية لا يمكن التعبير عنها تماماً بالفاظ ، ولا تتركب مرة ثانية اصطناعياً برصف حالات ايسط ، فلانها تمثل في وحدتها الديناميكية ، وفي كثرتها الكيفية مراحل من دوامنا الواقعي الوضعي المتغير الحى . واذا برز لنا عملنا حراً ، فلان علاقة هذا العمل بالحالة التي صدر عنها لا يعبر عنها بقانون . فهي حالة نفسانية فريدة في نوعها لا تحدث البتة مرة

(١) كان الاستاذ رينوفيه (M. RENOUVIER) قد تكلم عن هذه الاعمال الارادية التي تشبه تلك الاعمال الانعكاسية ، فحصر هكذا الحرية في حالات انفعالية شاذة . وقد سها عن باله ، حسب الظاهر ، بان عملية نشاطنا الحر تتم نوعاً ما على الرغم منا في هنيئات الدوام جميعها الحادثة في الاعماق المدلحة من وجداننا ، وبان احساسنا للدوام ينبع عن ذلك ، فلا يحدث انفعال اخلاقي بمنزل عن هذا الدوام المتغير غير الواضح الذي تتطور فيه (ان) . فعلى اذن والحالة هذه ان نجابه سائلة حالاتنا الوجدانية المتغيرة بمرمتها . وبعبارة أخرى لقد كان من اللازم عليهم ان يبحثوا عن مفتاح هذه المشكلة بتحليل دقيق لفكرة الدوام .

ثانية . واخيراً تفقد فكرة التحديد اللازم كل معنى من المعاني ، فلا تعود القضية قضية تنبؤ عن العمل قبل وقوعه ، ولا هي قضية تفكير بإمكانية حدوث العمل المعاكس بعد ان يتم الفعل ، لان اعطاءنا الشروط جميعها انما هو التمرکز ضمن الدوام الوضعي في الزمان نفسه الذي يحصل فيه العمل ، وليس التنبؤ عنه . وسندرك ايضاً بسبب اي من الاوهام يظن البعض انفسهم مجبرين على ان ينكروا الحرية ، والبعض الاخر مسوقين الى تحديدها . ذلك لانهم يعبرون بتدرج خفي من الدوام الوضعي الذي تتداخل فيه هنيئاته ، الى الدوام الرمزي الذي ترصف فيه هنيئاته ، ومن الحيوية الحرة بالتالي الى الآلية الواعية . ذلك انه اذا كنا نود كوننا احراراً في كل مرة ندخل فيها الى اعماق انفسنا ، فنادرأ ما نوده . ذلك اخيراً ، وان كان الموقف هو هذا الذي ينجز فيه العمل بحرية ، فانه يصعب علينا التفكير به دون ان نبسط الشروط خارجاً بعضها عن بعض في الفضاء لا في الدوام الصرف . لقد صدرت مشكلة الحرية اذن عن سوء فهم : فكانت للمحدثين ما كانت سفسطائية مدرسة (إيلي) للاقدمين ، اي صادرة كهذه السفسطات عنها عن الوهم الذي نخلط فيه بين التعاقب والتعاصر ، بين الدوام والمبتدئ ، بين الكف والكم .



فهرس المصطلحات الفلسفية

Associationnisme	الائتلافية (مبدأ تداعي الافكار وتسلسل المعاني والحواطر)
Métaphysique	الالهيات
Mécanisme	الآلية
Induction	الاستقراء
Dogmatisme	الاعتقادية
Extension	الامتداد
Criticisme	الانتقادية
Réflexe	الانعكاسي
Positivism	الايجابية
Eléates	الاييلين
Dimension	بعد
Cercle vicieux	برهان الدور (قياس الدور)
Démonstration syllogistique	برهنة قياسية
Fonction	تابع بياني
Empirisme	تجريبية
Intension	تشدد
Évolution	تطور
Succession	تعاقب
Génétique	تكويني
Impénétrabilité	تمانع (عدم تداخل)
Harmonie	تناغم

Harmonie préétablie	تناسق ازلي
Force de cohésion	جاذبية التجمع (قوة جاذبية . الالتصاق)
Déterminisme	جبرية
Dialectique	جدلي
Particularités	جزئيات
Intuition	حدس
Esthétique transcendantale	حس سامي
Sens commun	حس مشترك
Hylozoïsme	حيوية المادة
Asymptote	خط تقريبي
Durée	دوام
Subjectif	ذاتي (نفسي)
Pneumo-gastrique	رئوي - معدي
Essai	رسالة
Endosmose	رشح مستبطن
Moelle	رعم مستطيل
Signes locaux	شارات محلية
Objectif	شئني
Muscle droit interne	عضل وحشي أيمن
Rationalisme	عقلية
Psychophysique	علم النفس الطبيعي
Les sentiments esthétiques.	المواطف الجمالية
Nativisme	فطرية (القول بأن ادراكنا للاشكال الطبيعيه انما هو غريزي فينالا يصدر عن تجربة)
Arts plastiques	فنون تجسيمية
Réversible	قابل الانقلاب
Loi	قانون
Inertie	قصور ذاتي (جود)

Force cinétique	قوة حركية
Syllogisme	قياس
Multiplicité	كثرة . تعدد
Universalités	كليات
Quantité	كم
Qualité	كيف
Glotté	لهأة
Homogène	متجانس
Organisme	متعضى
Hétérogène	متغاير
Idéalisme	مثالية
Idées	مُثُل (فِكر)
Abstrait	مجرد
Périphérie	محيط
Scholastiques	مدرسيون
Centripète	مرکز جاذب
Centrifuge	مرکز طارد
Multiple	مضاعف
Équation différentielle	معادلة تفاضلية
Données	معطيات
Simultanéité	معبة . تعاصر
Hémiplégique	مفلوج نصفي
Concept	مفهوم . (ذهني)
Observation	ملاحظة
Méthode empirique	منهج تجريبي
Concret	موضوعي
Fait	واقع
Unité	وحدة
Conscience	وجدان

