

مدخل إلى

فلسفة الحضارة الإنسانية  
أو  
مقال في الإنسان

تأليف : أرنست كاسير  
ترجمة : الدكتور إسماعيل عباس  
مراجعة : الدكتور محمد يوسف نجم

دار الاندلس - بيروت



المفتدين

<http://al-maktabeh.com>

# فلسفة الحضارة الإنسانية

نشر بالاشتراك مع  
مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر  
بيروت - نيويورك  
١٩٦١



مدخل إلى

# فلسفة الحضارة الإنسانية

أو

مقال في الإنسان

تأليف : أرنست كاسير

ترجمة : الدكتور إيمان عباس

مراجعة : الدكتور محمد يوسف نجم

دار النشر - بيروت

هذه الترجمة مرخص بها وقد قامت  
مؤسسة فونكلين المساهمة للطباعة والنشر  
بشراء حق الترجمة من اصحاب هذا الحق

This is an authorized translation of  
AN ESSAY ON MAN by Ernest Cassirer.  
Copyright, 1944, by Yale University Press. Published  
by Yale University Press, New Haven.

## المسهمون في هذا الكتاب

المؤلف : ارنست كاميرر :

فيلسوف درّس في جامعتي برلين وهمبرج ثم كان استاذاً للفلسفة في جامعة جوتنبرج بالسويد . وفي سنة ١٩٤٠ دعي ليحاضر بجامعة ييل ، حيث توفي سنة ١٩٤٥ ؛ كان ذا ذاكرة عجيبة واطلاع واسع في العلوم الرياضية والطبيعية والفن والتاريخ والمشكلات الفلسفية . وقد كتب كتباً عديدة منها بالانجليزية هذا الكتاب وكتاب « اسطورة الدولة » وترجم من كتبه الكثيرة الى الانجليزية كتابان آخران هما « فلسفة الاشكال الرمزية » - في ٣ مجلدات ، وكتاب « مشكلة المعرفة » .

المترجم : الدكتور احسان عباس :

الاستاذ المشارك للادب العربي في جامعة الخرطوم سابقاً وفي الجامعة الاميركية ببيروت حالياً .

المراجع : الدكتور محمد يوسف نجم :

الاستاذ المشارك للادب العربي في الجامعة الاميركية ببيروت .

مكتبة  
المهتدين



## مقدمة المترجم

(١)

### فكرة هذا الكتاب

- ١ -

في كل وجهة انفقت الفلسفات والأديان والعلوم على ان معرفة الانسان ذاته غاية سامية ، ثم اختلفت بعد ذلك في الطريق التي تسلكها الى تلك المعرفة ، وأصبح السؤال الذي تعددت عنه الأجوبة هو : كيف يعرف الانسان ذاته :

١ - فقالت الفلسفة المتأفريقية ، لا طريق الى ذلك إلا بالاستبطان ، أي النظر الداخلي ، واذا كان ثمة سبيل من النظر الى الوجود الخارجي فانها لا محالة سترد الانسان في النهاية الى داخل ذاته . وكانت معالم هذا الاتجاه تتمثل في سقراط ثم في الفلسفة الرواقية ، وكان العقل في هذا الاتجاه هو العامل المعتمد لحلّ المشكلة .

٢ - وتضاءل مقام العقل في الدين المسيحي كما يتضح لدى اوغسطين وبسكال ، وأصبح السبيل الى فهم الطبيعة الانسانية هو الدين . وفي هذا

اقرار بقيمة الاستبطان ، لكن عن غير طريق العقل . وكان الانسان عند هاتين الفئتين من المفكرين – المتأفزيقيين واللاهوتيين – هو ذروة النظام الكوني .

٣ – وما كادت نظرية كوبرنيكس تظهر حتى أخذ الشك في مقام الانسان يسيطر على النفوس وأصبح العلم سبباً في إفقاده ثقته بنفسه ، ولكن سرعان ما استعاد الانسان تلك الثقة ، واستطاع العلماء أنفسهم ان يتغلبوا على الازمة الفكرية التي أحدثتها نظرية كوبرنيكس ، ورأوا ان الطريق الوحيد لحلّ مشكلة الانسان هو الرياضيات – بهذا نادى كل من جاليليو وديكارت وليبنيز وسبينوزا ، وأكدوا ان الانسان يستطيع في الرياضيات وبالعقل الرياضي ان يفهم النظام الكوني والاخلاقي فهماً صحيحاً .

٤ – وبعد قليل تزحزحت الرياضيات من مكانتها لتفسح المجال لعلم جديد جدير بكل المشكلة الانسانية . وكانت نظرية داروين هي المفتاح الجديد ، فقد ردت هذه النظرية الى العلل العارضة – او قل الى « المصادفة » – قيمتها ، وسخرت من العلل الارسطوطاليسية ، وحطمت الحدود المزعومة بين الأشكال المختلفة من الحياة العضوية . ونشأت عن ذلك مسألة جديدة ليس من السهل الاجابة عنها : هل الحياة الانسانية الحضارية خاضعة كالحياة العضوية لمجموعة من العلل العارضة ؟ ولدى تين والفلاسفة الطبيعيين كان الجواب على هذا السؤال بالايجاب .

٥ – ولكن المشكلة التي بدا حلها وشيكاً استعصت على الحل من جديد ، ودخلت فيها عوامل الأهواء الفردية ودبت الفوضى في النظريات الكثيرة التي نشأت حولها ، وأصبح كل عالم في ميدانه يعتقد ان علمه هو الفرع الوحيد الذي يستطيع معالجة المشكلة ، فالسيكولوجي لا يؤمن إلا بالسيكولوجيا ، والاجتماعي لا يؤمن إلا بعلم الاجتماع وهكذا . نعم ان عصرنا قد اغتنى بتنوع مصادر المعرفة ولكنه أصبح بادي الفقر الى وحدة

تربط هذه المصادر ، وانقلب الامر الى تيه لا حدود له ، يضل فيه السالكون . واذن أضحى لزاماً على المفكر الحديث ذبي السمة الفلسفية ان يفكر في طريقة جديدة لحلّ المشكلة القديمة .

- ٢ -

نعد بالبحث - إذن - الى التعريفات التي وضعها المفكرون للانسان فقد نجد في هذه البداية القبس الذي نبحت عنه :

١- قالت الفلسفة المتافيزيقية في حدّ الانسان : « الانسان حيوان ناطق » - اي عاقل - ولكن هذا التعريف - على قوته - لا يحيط بحقيقة الماهية الانسانية ، لأننا لا نستطيع أن نعد الاسطورة أو اللغة - مثلاً - بناءً عقلياً ، حتى الدين في حدود العقل الخالص لا يعدو أن يكون محض تجريد . ثم إن هذا التعريف صدر عن أناس كانوا ينظرون إلى زاوية محددة من الانسان ولم يكونوا تجريبيين ، فتعريفهم هذا لا يمكننا من فهم الصور الحضارية المختلفة . وتعريفهم هذا يفترض « الذكاء » ميزة للانسان ولكن : ما الذكاء ؟

٢- وقال ارسطوطاليس : « الانسان حيوان اجتماعي » ؛ وهذا التعريف ايضاً قاصر لأن « الفصل » فيه غير فارق ، فهناك حيوانات مثل النحل والنمل ذات تنظيم اجتماعي دقيق قد يفوق تجمّع الانسان ، إلا أن كلّ ما عمله على نسق واحد ، وليس فيه ما في اعمال الانسان من تميز فردي .

٣- وقال افلاطون : لا نستطيع ان نفهم ماهية الانسان الا حين نفهم الدولة ، أي حين ندرس الانسان في حياته الاجتماعية والسياسية لا

في حياته الفردية ، ولكن الحياة السياسية ليست هي الصورة الوحيدة من صور الوجود الجماعي لدى الانسان ، بل ان الدولة نتاج متأخر نسبياً ، وقد قام الانسان بمحاولات أخرى قبل ان ينشئ نظاماً سياسياً لكي ينظم افكاره ومشاعره ، وتظهر هذه المحاولات في اللغة والفلسفة والدين والفن والاسطورة ، فاذا شئنا ان نعرف ماهية الانسان فعلياً ان نوسّع القاعدة ولا نقصرها على الناحية السياسية .

٤ - وجاء كومت بالفلسفة الوضعية فقال ان المنهج الذي ندرس به الانسان يجب ان يكون ذاتياً لا فردياً ، أي يجب أن نفسر الانسانية بالانسان ، فاذا شاء الانسان أن يعرف ماهيته وذاته فليعرف « التاريخ » .

٥ - وميز كانت بين العقل الانساني وغيره بأن للعقل الانساني قدرة على التمييز بين « الواقعي » و « الممكن » ، وهذا شيء غير متوفر في العقل الالهي ولا في عقول الكائنات الواقعة دون الانسان . وهذا التمييز يكشف عن معرفتنا للاشياء لا عن طبائعها : « فنحن لا نستطيع أن نفكر دون صور ولا نحدس دون فكر » - وفي هذه العبارة كاد كانت يعبر عما زريده من فهم جديد للمشكلة الانسانية ، ولا نحتاج هنا الا الى نقلة بسيطة لتصبح فكرة كانت هي مدار مفهوماتنا الجديدة عن ماهية الانسان .

- ٣ -

تعريفنا الجديد يتم اذا نحن غيرنا قولة كانت ان العقل الانساني في حاجة الى صور وقلنا : ان العقل الانساني في حاجة الى رموز . ولنقل في تعريف الانسان انه حيوان ذو رموز ، وبذلك نتجنب كل النقص في التعريفات والمحاولات السابقة ، وأول ما يفترضه هذا التفسير علينا هو أن نبين كيف



يستقل الانسان بالرموز دون الحيوان ، فاذا أثبتنا ذلك أصبح « الفصل »  
في هذا التعريف الجديد ميمزاً فارقاً :

١- تحدثنا البيولوجيا أن في كل حيوان جهازين : جهاز مستقبل  
وجهاز مؤثر ، بالاول يتقبل المؤثرات الخارجية وبالتالي يستجيب لها ، غير  
ان الانسان يمتلك مع هذين الجهازين جهازاً ثالثاً « رمزياً » لا وجود له  
لدى الحيوانات الاخرى . فاذا قلنا إن استجابة الحيوان « رد فعل »  
واستجابة الانسان « رجع » وجدنا ن هناك عملية فكرية بطيئة تصحب  
الرجع ولا توجد في رد الفعل ، وهذا معناه ان الرجع يتأخر زمنياً عن  
رد الفعل الذي يكون محض استجابة مباشرة . ويتضح هذا الجهاز الرمزي  
فيما استحدثه الانسان من لغة وأسطورة ودين وفن ، وبهذه الاشكال  
- أو الصور - الرمزية خرج الانسان من العالم المادي ، ولم يعد يواجه  
الحقائق مباشرة بل من وراء رموز . هل لدى الحيوان سلوك رمزي ؟  
هذا يقودنا الى ان نبحت في التفرقة بين ( أ ) لغة الحيوان والانسان  
( ب ) ذكاء الحيوان والانسان ( ج ) المسافة والزمن لدى كل من الحيوان  
والانسان - فنجد في اللغة أن لدى الحيوان لغة عاطفية وليست لديه لغة  
موضوعية ، وان لدى الحيوان ذكاء وخيالاً عملياً بينما لدى الانسان ذكاء  
وخيال رمزي ، وان الحيوان لا يستطيع ان يتجاوز المسافة والزمن  
العضويين ، اما الانسان فيتجاوز هذا الوضع الى تصور مسافة مجردة  
وزمن مجرد - أي مسافة وزمن رمزيين . في كل خطوة اذن يتضح  
لنا ان الرمز هو « الفصل » بين الانسان والحيوان .

٢- والرمز مختلف عن الاشارة ، ومن صفاته انطباعه العام وشموله  
وتنوعه ، فقد يعبر الانسان برموز مختلفة عن شيء واحد - كالحال في  
تعدد اللغات - بالرمز يحرز الانسان الكلمة السحرية التي تفتح أمامه أبواب  
التقدم . فقوة الفرض تتضمن حقيقة رمزية ، وكانت هي السبيل الى تقدم  
العلوم ، فكثيراً ما فرض الانسان حالات غير واقعية فاهتدى الى نظريات

جديدة ، ذلك هو الحال في الطبيعيات والرياضيات ؛ وفي التراجم الذاتية وفي الاخلاق ايضاً ، فما جمهورية افلاطون أو ما شابهها من أشكال اليوتوبيا إلا فروض تحمل قوة الرموز .

٣ - لماذا اخترنا هذه الطريق في النظر الى الانسان والحضارة الانسانية ؟ إن قصور التعريفات والتصورات السابقة قد جعلنا نرى ان تعريف الانسان يجب ان لا يتناول جوهره المتافيزيقي أو قابليات فيه تؤكد الملاحظات التجريبية - المميز الاكبر للانسان هو عمله او وظيفته ، فالحد الصحيح له هو الذي يستمد من هذا المفهوم . وتتضمن الوظيفة فعاليات متنوعة منها اللغة والاسطورة والدين والفن والعلم ، فاذن : كل فلسفة للانسان لا بد من ان تبحث في تركيب هذه الفروع المتنوعة . وبما ان هذه الفعاليات جميعاً تصدر عن الانسان فلا بد من ان تكون ذات رابطة توحد بينها . فان شئنا ان نفهم الحضارة الانسانية فيجب ان نبحث كل صورة من هذه الصور الرمزية على حدة ، ولكننا لا نكون قد أنشأنا فلسفة ان لم نهتد الى الرابطة العامة التي تجمع بينها جميعاً . فالتحليل الوصفي يجب ان يكون مقدمة لاطهار الوحدة لا غاية في نفسه ، وان يكن هذا التحليل ضرورياً لا غنى عنه .

٤ - وقد يتساءل متسائل فيقول : أين الوحدة في هذه الفعاليات المتباينة ؟ ان كان هذا السائل يبحث عن وحدة في النتائج فانه لن يجدها ولكن عليه ان يفتش عن « وحدة العمل » أي عن سعي هذه الاشكال الرمزية كلها الى غاية مشتركة ؛ على الفكر الفلسفي ان يستكشف وحدة العمل في ذلك التنوع المتكثّر في الصور الاسطورية والأديان واللغات والفنون والعلوم - ومنهج هذا الكتاب أن يتناول هذه الصور واحدة واحدة دون ان يغفل هذه الغاية الفلسفية .

(٢)

## حدود هذا الاتجاه الفلسفي ومصادره

- ١ -

لم تنبع فلسفة من سعة الاطلاع - لا من التأمل المحض او من التجربة -  
مثلاً نبعت هذه الفلسفة التي بسطها كاسيرر في هذا الكتاب وفي غيره من  
مؤلفاته وبخاصة كتابه الكبير « فلسفة الاشكال الرمزية » وكتابه الآخر  
« مشكلة المعرفة » . وتقوم هذه الفلسفة على ثلاثة اركان :

١ - اختيار مصطلح « رمز » لتفسير الفعاليات الانسانية جميعاً .

٢ - تقديم « الوظيفة » على أي حقيقة اخرى من حقائق المادة او الموضوع .

٣ - ايجاد « الوحدة » بين الرموز التي تبدو في ظاهرها متباعدة متباينة  
أي انشاء فلسفة للمعرفة شاملة كلية .

من أين اهتدى كاسيرر الى قيمة الرمز ؟ لقد بدأ هذا الفيلسوف أبحاثه  
اولاً في ميدان العلم فكتب سنة ١٩١٠ كتاباً بعنوان Substanzbegriff und  
Funktionsbegriff ، ومعلوم ما للرمز من قيمة كبرى في العلوم وبخاصة  
الرياضيات ، وكان هو في أثناء بحثه على وعي بهذه القيمة نفسها حتى انه  
من بعد قال في مقدمة كتاب الاشكال الرمزية : « كان الرياضيون والطبيعيون  
أول من وعى بوضوح هذا الطابع الرمزي لمفوماتهم الأساسية .. فصرح  
هينريش هرتز بأن الوظيفة الهامة للعلوم الطبيعية هي ان تمكننا من ان نتكهن

بالتجربة المقبلة. فنحن نصنع « رموزاً داخلية » للأشياء والموضوعات الخارجية .  
ووجد كاسيرر ان علماء آخرين كشفوا عن هذه الوظيفة الرمزية للغة .  
وعندئذ خطر له ان مصطلح « رمز » قد ينطبق على كل الفعاليات الانسانية  
وانه لا يقتصر على ميدان العلم بل الحق ان نوسع من علم المعرفة فنجعله  
ينبسط من العلوم على مناطق اخرى ؛ اي ان نظرية الافكار والاحكام  
العلمية التي تحدد الشيء الطبيعي بخصائصه المكونة له يجب ان توسع بحيث  
تشمل الاشكال الحضارية الاخرى ، لأن تلك الاشكال ايضاً رموز ،  
واذن فكل الموجدات الحضارية هذه على مستوى واحد : الاسطورة في  
ذلك كالعلم ، والعلم كالدين ، والدين كالفن ، من حيث انها جميعاً ترتبط  
برابطة الوظيفة وتسعى الى غاية واحدة - وهذا الاتجاه الفلسفي يصح ان  
يسمى « فلسفة الاشكال الرمزية » .

وإذا انقدحت الفكرة على هذا النحو فمن الممكن ان تُتطلب اصولها  
في كل ناحية ، فيعتبر الفلك البابلي محاولة اولى لادراك الكون عن طريق  
الرموز ، وتعتبر المثل الافلاطونية رموزاً لحل مشكلة « الأيس » - أو  
الكيثونة - وهكذا ؛ وفي سياق هذا كله يتجلى كيف تتسم ميادين المعرفة  
الانسانية بالتجريد المتطور حتى تبلغ حدّ المجرد المحض في الرموز الرياضية  
أو في ميكانيكا الكم ونظريات الذرة ، وتسقط العلاقات بالحسوسات جملة .

وهذا الاتجاه الفلسفي ليس بدءاً في طلب الوحدة ، فقد كانت الفلسفة  
دائماً مثابة الوحدة في كل عصر إذا تكثرت الصور وتعددت الاشكال ؛  
كذلك كان الحال في المتافيزيقا القديمة ، ولما جاءت الفلسفة الحديثة التي  
بدأها ديكارت ظلت تسعى الى وحدة وإن تناولت الأمر من زاوية  
جديدة إذ اتجهت الى القول بان الفلسفة تستطيع ان تحيط بالكليات اذا  
هي استمدتها من مبدأ منطقي ، أي ان الصورة الخالصة من المنطق اصبحت  
النموذج الأعلى لكل صورة من صور الروح الانسانية - لقد بدأ ديكارت  
الثالية الكلاسيكية وختمها هجل الذي قال : اننا يجب ان نفكر في الروح

الانسانية من حيث هي كل محسوس - وكل مظاهر الروح المتنوعة تتجمع في ذروة منطقية عليا ، فاذا تعددت اشكالها فانها مع ذلك خاضعة لقانون « موحد » هو قانون المنهج الديالكتي «<sup>(١)</sup> . وهكذا نرى أن ردّ الاشكال والصور المتنوعة الى وحدة هو ما تتضمنه الفكرة الفلسفية دائماً لأن انكار هذه الوحدة او رفضها معناه ان ايجاد نظام دقيق لفهمها يصبح امراً مستحيلاً .

وهانا مسألة محيرة : فاننا اذا آمنا بالوحدة المنطقية لكل هذه الاشكال فقد طمسنا ما في كل شكل من تفرد ، واذا غصنا في البحث عن كل شكل متفرد فقدنا الطريق التي تؤدي بنا الى الرابطة الكلية . ولا منجى من هذه الحيرة إلا بان نستكشف عاملاً يتكرر في كل شكل من اشكال الحضارة ، وهذا العامل هو المبدأ الذي يربط بين وظيفة الدين واللغة والفن ، وهو « الرمز » . فاذا تحدثنا عن كل شكل من تلك الاشكال لم نغفل العلائق والمقاييس بينها ذاكرين دائماً ان العلائق المشتركة تحمل في ذاتها اختلافاً « نوعياً » ، فقد تشترك كل الفعاليات التي سميناها أشكالاً رمزية في صلتها بالزمن والمسافة والعلية ، ولكن هذه الخصائص فيها تختلف في طوابعها بين شكل وآخر :

١ - فالزمن في الميكانيكا ليس له الا علاقة اسمية بالزمن الذي يسيطر على الموسيقى والقياسات الابقاعية . والوحدة المسافية التي بنيناها في الآثار الفنية كالرسم والنحت والفن المعاري تختلف تماماً عن الوحدة المسافية التي تمثلها النظريات والمبادئ الهندسية ، فواحدة ترسم عن طريق الخيال الفني وواحدة ترسم عن طريق الفكرة الهندسية المنطقية . كذلك نجد الفكر الاسطوري يتمثل المسافة على نحو ليس فيه قسط كبير من التجريد .

٢ - والعلية تختلف اختلافاً بعيداً في العلم عنها في الفكر الاسطوري ،

١ - فلسفة الاشكال الرمزية ١ : ٨٣ - ٨٤

فهناك عليّة في الاسطورة تفسر بها الظواهر الخاصة ولكن الدافع في هذا التفسير مختلف عن الدافع الذي يحدو بنا لدراسة العلية عن طريق الافكار النظرية العلية ، فالعلية مشتركة بين العلم والاسطورة ولكن طابعها مختلف في كل منهما (٢) .

- ٢ -

لقد صرح كاسيرر ان الفوضى التي بلغتها فروع المعرفة حين استقل كل منها في حل مشكلة الانسان هي ناقوس الخطر الذي دق معلناً ان الحاجة ماسة الى نظرة « موحدة » تنقذ البحث الفلسفي من العوامل الشخصية في النظر الى المشكلة ، وكان ماكس شيلر من اول المنبهين الى هذا الخطر حين قال : « ما كان الانسان في فترة من فترات المعرفة الانسانية كما هو اليوم في عصرنا مثار مشكلة لذاته ؛ لقد اصبح لدينا اثر وبولوجيا علمية واخرى فلسفية وثالثة لاهوتية ، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى الفرع الآخر ، لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة عن الانسان ، فان ازدياد تكثر العلوم التي تنهمك في دراسة الانسان قد زاد فكرتنا عن الانسان فوضى وغموضاً بدلا من ان يوضحها » (٣) .

في كل مجال تستطيع ان تقول ان كاسيرر كان يجد الخواضر والمنبهات التي تدفعه الى موقف فلسفي جديد ، ولم يكن شيلر أكثر اثراً في البواعث من أثر يوكسكل العالم البيولوجي في الاخذ بيده للتطبيق : فقد كان يوكسكل « يرى الحياة حقيقة قائمة بذاتها معتمدة على نفسها ولا يمكن وصفها او توضيحها عن طريق علم الطبيعة او الكيمياء » ولذلك اقام

٢ - بايجاز عن فلسفة الاشكال الرمزية ١ : ٩٤ وما بعدها

٣ - مقال في الانسان ، الفصل الاول .

يوكسكل مذهباً بيولوجياً جديداً قائماً على ان لكل كائن عضوي عالمه الخاص به وحقيقته الخاصة به ففي عالم الذباب لا نجد الا اشياء ذبابة وفي عالم قنafd البحر لا نجد الا اشياء قنفذية بحرية ، ومطلب البيولوجيا كله يتحقق في علم التشريح المقارن ، فاذا عرفنا الكيان التشريحي لأي حيوان فقد عرفنا كل المعلومات الضرورية عنه . وقال يوكسكل : لكل حيوان جهازان - جهاز استقبال وجهاز تأثير (٤) ومن هذا الشكل البيولوجي بدأ كاسير النظر الى عالم الحضارة واهتدى الى تمييز الانسان بالجهاز الرمزي .

ويستفيض القول لو ذهبنا نستعرض المنابع والمؤثرات التي اوحت لكاسير بفلسفته ، إذ يشبه ان تكون فلسفته « توحيداً » وجمعاً للآفاق التي احبها ، والمفكرين الذين اعجب بهم ودرسهم ، وفيهم الشاعر مثل جوته والمؤرخ الانساني مثل هيردر والفيلسوف الموجه مثل كانت وفيهم التجريبي والمثالي . وهذا الكتاب شاهد مبسّط على المجالات الكثيرة التي استمد منها شواهده والمواقف الفكرية التي اعتبرها مؤيدة لفكرته والناس الذين اعجب بفلسفاتهم واتجاهاتهم : كان يرى ان جوته بحث عن الطابع المميز للطريقة المثالية في التفكير بين هذا التراوح المستمر في عالمي الثبات والتغير ؛ والشكل المميز للفكر انه يرى الخالد في الفاني ، ومن خلاله تتحد الفلسفة والفهم الانساني(٥) . وكان هيردر أحد الذين أثروا فيه تأثيراً بعيداً لأن هيردر حطم سحر التفكير التحليلي وأعلى من قيمة التأمل . وكان فون همبولت معلماً في توجيه فكره ، وكان بركهارت ومومسن ورائكه يشبعون لديه رغبتهم في التاريخ مثلما يغذي جوته نفسه بالشعر . ومع هذا كله كان الفكر الكانتي حجر الزاوية لديه ، منه يبدأ انطلاقه

٤ - مقال في الانسان ، الفصل الثاني

٥ - مشكلة المعرفة : ١٣٨ .

في البحث ، ولعلني لا اظلم فلسفة كاسيرر ان قلت انها تطوير جزئي لبعض افكار كانت . واهم فكرة كانتية وجهت تفكيره هذه الواجهة هي فكرة « الصورة » ، اذ هي اساس المعرفة لدى كانت – المعرفة تم لدى الانسان عندما ينتقل من مرحلة التعليم الى مرحلة الحكم ، وهذا الحكم هو الذي يعين طبيعة ما نسميه واقعاً ، فالفلسفة هي دراسة « صور الحكم » التي تعرف بها الحقيقة الواقعة الموضوعية ، وفي كل صورة من صور المعرفة توجد عوامل سابقة للتجربة *a priori* ، وهذه العوامل « صور » من العقل – للمعرفة صورة كلية أساسية وعلى الفلسفة ان تكشف هذه الصورة وتقيم أركانها<sup>(٦)</sup> .

من هذه النقطة نستطيع ان نرى كيف تأثر كاسيرر باستاذة ، فأخذ فكرة « الصورة » هذه وعبر في وظيفتها ، إذ لم تعد وظيفتها تنظيمية كما كان يراها كانت بل اصبحت مبدءاً جوهرياً « مكوناً » . وبدلاً من ان يتحدث كاسيرر عن صور المعرفة حول البحث الى صور الحضارة ، لاعتقاده ان كل تجربة شكل من اشكال المعرفة ، وصور الحضارة مواد في التجربة إذن فهي انواع من المعرفة . لقد درس كاسيرر فلسفة كانت دراسة مستقصية وحلل فلسفته في احد مؤلفاته ، وكان يستطيع ان يستشهد بأقواله وآرائه نصاً دون العودة الى كتاب ، ومثل هذه الملازمة حقيقة ان نجعله شديد التأثير به .

ومن الواضح ان أعسر ما يواجهه فلسفة كاسيرر هو التوجه نحو الوضع الموضوعي . هذا الوضع واضح تمام الوضوح في العلم ولكن : كيف يكون الفكر الأسطوري والفن والتاريخ – كيف يكون كل واحد من هذه الاشكال ذا موضوعية ؟ لكننا قد قلنا من قبل ان خصائص الاشكال قد تختلف « نوعاً » ، وهكذا الحال في الموضوعية ، فالاشكال الرمزية

٦ – مقدمة هندل في الجزء الاول من فلسفة الاشكال الرمزية : ٤



جميعاً تتحد في هذه الخاصية إلا ان الموضوعية تختلف في واحد عنها في الآخر . فموضوعية اللغة هي ما يميز الانسان عن الحيوان . وللفن موضوعية أشار اليها كاسيرر بقوله : « والفن كسائر الاشكال الرمزية ليس نسخاً حرفياً لحقيقة جاهزة معطاة وانما هو احدى الطرق المؤدية الى نظرة موضوعية للاشياء وللحياة الانسانية وليس هو حكاية للحقيقة الواقعة بل كشف لها » (٧) . والفرق بين العلم والفن ان الاول تبسيط للحقيقة والثاني تكثيف لها . ليست الموضوعية الغاء للذات الفردية ، ففي التاريخ لا يبلغ المؤرخ الوضع الموضوعي إلا من خلال التصور الذاتي للماضي . وخير شاهد على ما حققته الموضوعية في ميدان التاريخ مؤلفات رانكه .

والخلاصة : ان كل شكل من الاشكال الرمزية في فلسفة كاسيرر « عالم فكري » مستقل A universe of discourse وفيها جميعاً رابطة واحدة من حيث الوظيفة ، وفي كل منها جانب موضوعي او « موضوعية مثالية » - كما يسميها هيجل - هذه فلسفة سماها كاسيرر نفسه « مثالية كلاسيكية » - او قل فلسفة مثالية معدلة - ترفض الوضعية وتتحاشى المادية ، وتعلي جانب الفردية في الفعاليات الانسانية ، وتسوي بين الفعاليات في القيم ، وتقدر الحرية الكانتية في المسؤولية الانسانية ، وتخفف من حدة الثنائية .

احسان عباس

جامعة الخرطوم

في تشرين الثاني ( نوفمبر ) ١٩٦٠

٧ - انظر الفصل الخاص بالفن في هذا الكتاب .

## تصدير للمؤلف

تلقيت اول حافز على تأليف هذا الكتاب من لدن اصدقائي الانجليز والاميركيين الذين سألوني ملحين ، معاودين القول ، ان انشر ترجمة انجليزية لكتابي « فلسفة الاشكال الرمزية »<sup>١١</sup> ، وكنت شديد الرغبة في ان استجيب لسؤلهم لولا أن وجدت - بعد أن أخذت اهتبي لذلك - ان اخراج الكتاب كاملاً أمر غير عملي ، وانه في الظروف الراهنة امرٌ لا يجد مسوغاً قوياً لدى القارئ أو المؤلف . فأما القارئ فقد يرهقه كثيراً ان يقرأ ثلاثة مجلدات تعالج موضوعاً عسيراً مجرداً ، واما المؤلف فانه يكاد يتعذر عليه ان ينشر مؤلفاً وضع منهاجه وكتبه قبل خمسة وعشرين عاماً ، بل هو لا يرى حكمة في القيام بذلك ، لأنه في خلال تلك الاعوام مضى قدماً في دراسة الموضوع ، وتعلم كثيراً من الحقائق الجديدة وتمرس بمشكلات حادثة . حتى المشكلات القديمة قد أخذ ينظر اليها من زاوية مخالفة ويبصرها تحت ضوء جديد .

لهذه الاسباب جميعاً رأيت ان أنشئ لا ان أترجم ، فأكتب كتاباً جديداً كل الجدة ، على ان يكون هذا الكتاب أصغر بكثير من كتابي القديم لأنني أو من بقولة لسنج : « الكتاب الكبير شر كبير » - تلك

١ - كتاب في ثلاثة مجلدات نشر بـرلين على يد برونو كاسيرر : ١٩٢٣ - ١٩٢٩ [ قلت : وقد ترجمه رالف مانهايم الى الانجليزية في ثلاثة مجلدات ، نيوهافن ، مطبعة ييل ١٩٥٣ وما بعدها ]

حكمة نسبتها أو تناسيتها يوم كتبت « فلسفة الاشكال الرمزية » لانهما كي المستغرق يومئذ في حومة الموضوع ، فاما اليوم فانا احس باني اميل الى الامتثال لحكمة لسنج . ولذلك حاولت في هذا الكتاب أن اركز القول على بضع مسائل تبدت لي ذات اهمية فلسفية خاصة ، وان اعبر عن افكاري على نحو موجز مركز - قدر الامكان - بدلاً من أن أضع الحقائق باسهاب ، أو أقدم النظريات بشرح مستفيض .

ولا بد من ان يعالج هذا الكتاب موضوعات قد تبدو لدى النظرة الاولى متباعدة متباعدة ، فهو عرضة لأن يرى فيه الناظر العجلان « خليطاً » من أشتات شديدة التباين والتباعد لأنه يتناول مسائل سيكولوجية واخرى تتعلق بعلم الكائنات « انتولوجية » ومسائل في فلسفة المعرفة ، ويحتوي فصولا في الاسطورة والدين وفي اللغة والفن وفي العلم والتاريخ . لكني ارجو ان يستكشف القارئ بعد ان يقرأ صفحات هذا الكتاب بأن تهمة الخلط المتباين لا سند لها ، فقد كان من أهدافي الكبرى ان اقنع القارئ بأن كل الموضوعات التي عالجتها في هذا الكتاب هي من بعد موضوع واحد ، لأنها جميعاً طرق تؤدي الى غاية مشتركة . وأنا ارى أن واجب فلسفة الحضارة هو ان تكشف عن تلك الغاية وأن تحدها .

ويجب ان أنبه الى انني اكتب بلغة غير لغتي الاصلية وهذه حقيقة أثرت في اسلوب هذا الكتاب ، وما كنت بقادر على ان اذلل هذه العقبة لولا العون الذي تلقينته من صديقي جيمس بتجروف أحد اساتذة كلية المعلمين بولاية نيوجرسي ، فقد راجع المسودة كلها ، وقدم اليّ - متلطفاً - ملاحظه في الشؤون اللغوية والاسلوبية . غير اني أيضاً مدين له كثيراً ببعض التوجيهات القيمة حول مادة هذا الكتاب .

ولم أهدف بهذا المؤلف الى أن أضع كتاباً « مبسطاً » في موضوع يأبى التبسيط الشديد من وجوه كثيرة . إلا أن هذا الكتاب لم يكتب للدارسين

والفلاسفة فحسب ، ذلك لأن المشكلات الاساسية في الحضارة الانسانية ذات اهمية للناس جميعاً ولا بد من أن نجعلها ميسورة للجماهير ، ولذلك حاولت أن أنجب دقائق المصطلح الفلسفي ، وأن اعبر عن افكاري بكل ما أستطيعه من وضوح وبساطة ، وعليّ أن انبه النقاد الى أن ما اكتبه انما هو شرح وتوضيح لنظرتي اكثر مما هو تطبيق وابرار لها . فمن شاء ان يدرس المشكلات المعروضة في شكلها التحليلي الدقيق فليرجع الى كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » .

ولقد أحجمت - مخلصاً - عن أن افرض على عقول قرائي نظرية جاهزة ، موضوعة في اسلوب تقرير حاسم ، فقد ظلت أجهد لأضعهم في موقف يستطيعون منه ان يحكموا لأنفسهم . حقاً انه ليس في الامكان ان اضع تحت انظارهم كل الشواهد التجريبية التي تنبني عليها فكري ، غير اني حاولت أن ازودهم بمقتبسات وفيرة مسهبة من المؤلفات المعتمدة في الموضوعات المختلفة . وانا واثق من أن القارئ لن يجد ثبناً كاملاً واثماً من المصادر ، فلو انني كتبت عنوانات الكتب لما اتسع لها الحجم الذي أريد لهذا الكتاب ، ولذلك اكتفيت بأن اقتبس من المؤلفين الذين احس بأنهم مدين لهم اكثر من سواهم ، وبأن اختار الامثلة التي تتميز بقيمة فذة وبأهمية فلسفية فائقة .

وأهديت الكتاب الى تشارلس و . هندل رغبة مني في أن أعبر عن شعور من العرفان بالجميل لرجل ساعدني ، بحماسة لا تعرف الفتور ، في اعداد هذا الكتاب . فقد كان اول من تحدثت اليه بمنهجه العام ، ولولا اهتمامه البالغ بمادة الكتاب ونظراته المتحمسة - وهو الصديق - الى مؤلفه لما وجدتُ لديّ الشجاعة لنشره . فقد قرأ المسودة مرات عدة ، وكنت دائماً أتقبل مقترحاته وانتقاداته ، وكلها كانت قيمة مسعفة .

فلهذا الاهداء معنيان : ذاتي « ورمزي » لأنني باهداء هذا الكتاب الى

رئيس شعبة الفلسفة ومدير قسم الدراسات العليا بجامعة ييل إنما أحاول ان اعبر عن شكري القلبي للشعبة نفسها . منذ ثلاث سنوات قدمت الى جامعة ييل ولشدّ ما ادهشني وسرّني ان أرى التعاون الوثيق فيها شاملا يمتد على مدى واسع . وكان من دواعي الغبطة أن أجدني أعمل مع زملائي الشبان في حلقات دراسية تتناول مختلف الموضوعات ، وكانت تلك تجربة جديدة حقاً في خلال حياتي الجامعية الطويلة ، تجربة لذّة ممتعة حافزة ، وسأظل أذكر تلك الحلقات المشتركة ذكر العارف الشاكر – فواحدة كانت في تاريخ الفلسفة وثانية في فلسفة العلوم وثالثة في نظرية المعرفة ، وقد قام بها جميعاً تشارلس هندل وهاجو هلبورن وف.س.س. نورثروب وهنري مارجنو وفردريك فتش وتشارلس ستيفنسون .

ويعد هذا الكتاب – الى حد كبير – نتاجاً لعملي في قسم الدراسات العليا في جامعة ييل ، وإني انتهز هذه الفرصة لأعلن عن شكري للسيد إدجار س. فرنس عميد تلك المدرسة من أجل الكرم الذي شملني به في السنوات الثلاث ، كما يستحق طلبتي كلمة شكر نابغة من القلب ، فقد تداولنا الرأي معاً في كل المشكلات التي تضمنها هذا الكتاب – على وجه التقريب – واني لموقن أنهم سيجدون أثارةً من ذلك العمل المشترك في هذه الصفحات التالية .

والشكر لمؤسسة فلويد للابحاث فان المنحة التي قدمتها هي التي ساعدتني على اعداد هذا الكتاب

ارنست كاسيرر

جامعة ييل



# القِسْمُ الأوَّلُ مَاهِيَّةُ الْإِنْسَانِ

- ١ - الازمة في معرفة الانسان نفسه
- ٢ - الرمز : سبيل التعرف إلى طبيعة الانسان
- ٣ - من ردّ الفعل لدى الحيوان إلى الأزرّاجاع الانسانية
- ٤ - العالم الانساني - عالم المسافة والزمن
- ٥ - حقائق ومثل

مكتبة  
المهتدين





(١)

## الأزمة في معرفة الإنسان نفسه

- ١ -

مبدأ  
« اعرف  
نفسك »

معرفة النفس - او الذات - أسمى غاية في البحث الفلسفي ، تلك حقيقة تلقى اعترافاً عاماً فيما يبدو ، وقد ظلت ثابتة لا تتغير خلال كل المعارك التي نشبت بين مختلف المذاهب الفلسفية ، وقد برهنت تلك الحقيقة على انها النقطة الارخيدية في الفكر كله ، أعني النقطة الثابتة المستقرة . بل ان أكثر المفكرين الشكيين لم ينكر إمكان « معرفة النفس » وضرورتها ، وكلهم تشككوا في المبادئ العامة المتعلقة بطبائع الاشياء . غير انهم كانوا يرمون من وراء ذلك الشك الى ايجاد طريقة جديدة للبحث ، ركينة يمكن الاعتماد عليها . وكثيراً ما كانت الشكية في تاريخ الفلسفة صورة أخرى من النزعة الانسانية الثابتة . واذا أنكر الفيلسوف الشكي ان العالم الخارجي حقيقة موضوعية يقينية وحطم هذه الفكرة فانه يأمل ان يرد أفكار الانسان الى ذاته ، لأنه يؤمن ان معرفة الذات اول مقدمة ضرورية لتحقيق الذات ، وانه لا بد لنا من ان نحطم القيد الذي يربطنا بالعالم الخارجي لكي نستمتع بحريتنا الحقة ، لقد كتب مونتين يقول : « أكبر شيء في هذا العالم هو ان تعرف كيف تكون » .

غير ان هذه الطريقة في النظر الى المشكلة اعني طريقة الاستبطان ، أو النظر الداخلي في الذات ، لا تسلم من ريب الشكيين ، فقد بدأت الفلسفة الحديثة حين قرّر ديكارت ان البرهان الشاهد على وجودنا متين منيع يثبت لكل هجوم . الا ان تقدم المعرفة النفسية يكاد لا يؤيد هذا المبدأ الديكارتى ، واصبحت النزعة العامة في الفكر في ايامنا هذه موجهة مرة اخرى نحو القطب المضاد ؛ وقليل هم السيكولوجيون المحدثون الذين يقرون أو يستحسنون طريقة الاستبطان والنظر الداخلي . فهم على وجه عام يحدوثونا ان مثل هذه الطريقة محفوف بالخطر ، وهم مقتنعون ان السبيل الوحيد المؤدي الى سيكولوجيا علمية إنما هو الاتجاه السلوكي الموضوعي ؛ غير انهم لو استغلوا اتجاهاً سلوكياً ثابتاً جوهرياً لوجدوه يعجز عن ان يبلغ بهم غايته ؛ نعم انه قد ينهنا الى اخطاء منهجية ممكنة ولكنه لا يستطيع ان يحل كل مشكلات السيكولوجيا الانسانية ، فاما طريقة الاستبطان فاننا نستطيع ان ننتقدها وان نتشكك فيها ولكننا لا نستطيع ان نبطلها او نقصيناها عنا . فبغير الاستبطان ، أي بغير الوعي المباشر على مشاعرنا وعواطفنا وادراكاتنا وأفكارنا ، لا نستطيع حتى أن نحدد ميدان السيكولوجيا الانسانية . ولكن علينا ان نفر باننا اذا سلكنا هذه الطريق وحدها تعذر علينا ان نحز نظرة شاملة كلية في الطبيعة الانسانية ؛ ذلك لان طريقة الاستبطان الذاتي لا تكشف لنا الا عن قطاع صغير من الحياة الانسانية ، قطاع تستطيع ان تبلغه تجربتنا الفردية ، ولكنها لا تستطيع ان تكشف لنا عن ميدان الظواهر الانسانية جميعاً . ولو اننا نجحنا في جمع كل المعلومات والحقائق اللازمة ووقفنا في ربطها معاً لما تكون لدينا عن طريق الاستبطان الا صورة هزيلة مشعثة - كأنها جذع بلا اطراف - للطبيعة الانسانية .

ارسطوطاليس  
المعرفة عن  
طريق الحواس

يذهب ارسطوطاليس إلى القول بأن المعرفة الانسانية تتوَلد من ميل  
أصيل في الطبيعة الانسانية ، ميل يعلن عن نفسه في افعال الانسان وردود  
فعله الاولى ، فتظل حياة الحواس من مبدأها الى منتهاها موجهة بهذا  
الميل مشبعة به . وهذا نص قوله :

« كل الناس ، بالطبيعة ، يرغبون في ان يعرفوا ، ودليل هذا  
تلك المتعة التي نوليها حواسنا ؛ فنحن نجب تلك الحواس في ذاتها  
بالاضافة الى فوائدها ، واكثر ما نجبه منها حاسة الابصار ، لا  
نظراً لما تؤديه من عمل فحسب ، بل حتى ونحن لا نزمع ان نقرم  
بأي عمل نفضل الابصار على كل شيء آخر . وعلّة هذا ان  
هذه الحاسة من بين الحواس جميعاً تجعلنا نعرف ، وتوضح لنا  
الفروق بين الاشياء» (١) .

وهذه العبارة تميز نظرة أرسطوطاليس الى المعرفة وتفرقها عن نظرة  
افلاطون ، فمثل هذا التكريظ الفلسفي لحياة الحس لدى الانسان لا يمكن  
أن نعثر عليه في مؤلفات افلاطون ، لأن هذا الفيلسوف لم يكن يقدر  
ان يقارن بين الرغبة في المعرفة والمتعة التي نجدها في حواسنا ؛ فبين حياة  
الحواس لدى افلاطون وحياة الفكر سور عريض لا يتأتى خرقه او  
اجتيازه ، والمعرفة والحقيقة في رأيه هما ابنتا عالم مثالي مجرد أزلي . بل  
ان ارسطوطاليس نفسه ليؤمن ان المعرفة العلمية لا يمكن الحصول عليها  
من طريق الادراك وحده ؛ وحين ينكر هذه القسمة الافلاطونية لعالمين  
مثالي وتجريبي ، فانه يتحدث الينا حديث عالم البيولوجيا ، وهو يحاول ان

١ - ارسطوطاليس ، ما وراء الطبيعة ، الكتاب الاول ، الفقرة الاولى ٩٨٠ / آ ٢١ من  
الترجمة الانجليزية لروس بمنوان : مؤلفات ارسطوطاليس ( اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٩٢٤ )  
المجلد الثامن .

يفسر العالم المثالي ، اعني عالم المعرفة ، من خلال الحياة نفسها . فيرى ارسطوطاليس اننا نجد بين العالمين تكاملاً لا ينفصم ، لأن الاشكال العليا في الطبيعة وفي المعرفة الانسانية تتطور عن الاشكال الدنيا ، وثمة رباط مشترك يصل بين الادراك الحسي والذاكرة والتجربة والقوة المتخيلة والفكر ، وما هذه جميعاً الا مراحل مختلفة وصور متعددة من التعبير عن فعالية اساسية واحدة تبلغ حدّ كمالها في الانسان ، ولكنها ايضاً فعالية تشارك فيها الحيوانات وكل اشكال الحياة العضوية من وجه ما .

وإذا كان لنا ان نتقبل هذه النظرية البيولوجية ، توقعنا ان تكون المراحل الاولى في المعرفة الانسانية متعلقة بالعالم الخارجي مقتصرة عليه ، ذلك لأن حوائج الانسان العاجلة ورغباته العملية تعتمد على بيئته المادية ، فهو لا يستطيع ان يحيا دون ان يظل وكيف نفسه لظروف العالم المحيط به ، وعندئذ يمكن ان توصف الخطوات الاولى التي يخطوها الانسان نحو حياته الفكرية والحضارية بأنها اعمال تشمل نوعاً من التكيف الذهني نحو مقتضيات البيئة المباشرة . لكن بما ان الحضارة الانسانية تتقدم فاننا سرعان ما نصادف لدى الانسان نزعة مضادة ، نزعة للنظر الداخلي صاحبت هذه النظرة الموجهة الى الخارج وكمثلها منذ ان لاحت تباشير الوعي الانساني . وإذا ذهبنا موعلين نتبع تطور الحضارة الانسانية من تلك المبادئ وجدنا ان هذه النظرة الداخلية تزداد قوة على الزمن . فقد بدأ حب الاستطلاع لدى الانسان - وهو حب طبيعي - يغير اتجاهه في ببطء متدرج ، وإنا لنستطيع ان ندرس هذا النمو في كل صور الحياة الحضارية لدى الانسان - او في جلّها - ، والاساطير من اقدم تلك الصور ، وعلى هذا فاننا نجد في التفسيرات الاسطورية الاولى للكون نظرات انثروبولوجية بدائية تمشى جنباً الى جنب مع نظرات كونية بدائية . ويتساءل الانسان عن

اصل الكون ويكون تساؤه هذا متلاحماً تلاحماً وثيقاً مع تساؤه عن اصل الانسان، ويحيى الدين فلا يحطم هذه التفسيرات الاسطورية الاولى بل على العكس من ذلك احتفظ الدين بتلك النظرات الانثروبولوجية والكونية ذات السمات الاسطورية حين منحها شكلاً جديداً وعمقاً جديداً. ومن ثم فان معرفة الذات ليست تعد رغبة نظرية، وليست هي فحسب موضوعاً لحب الاستطلاع والتأمل، بل هي الواجب الجوهرى للانسان، وكان كبار المفكرين الدينيين اول من قرر هذا المبدأ الخلقى في الازهان، وظلت هذه الحكمة « اعرف نفسك » تعتبر في جميع الصور العليا من الحياة الدينية امراً مطلقاً وقانوناً دينياً وغاية اخلاقية عليا. وكأنا نحس في صيغة هذا الامر ( اعرف ) انعكاساً مفاجئاً في الغريزة الطبيعية الأولى للتعرف، وكأنا نلاحظ هنالك تقويماً جديداً لكل القيم. وفي تاريخ كل الأديان الكبرى في العالم، كاليهودية والبوذية والكونفوشية والمسيحية، نستطيع أن نلاحظ خطوات هذا التطور في الواحد منها تلو الآخر.

« اعرف نفسك »  
في الفلسفة

وهذه النظرة يمكن ان نجدها كذلك في التطور العام الذي جرى فيه الفكر الفلسفي. فقد كانت الفلسفة الاغريقية في مراحلها الاولى تهتم اهتماماً كلياً بالعالم المادي، فكانت النظرة الى الكون الخارجى تتقدم سائر فروع البحث الفلسفي، ومما يميز عمق الفكر الاغريقي وشموله أن كل مفكر يكاد يمثل « نموذجاً » فكرياً عاماً جديداً في الوقت نفسه. فقد اوجدت مدرسة ميليتس [ طاليس ] فلسفة طبيعية، واستكشف الفيثاغوريون فلسفة رياضية بينا كان مفكرو المدرسة الايلياوية. أول من اهتمدى الى المثل الأعلى في الفلسفة المنطقية. ويقف هرقليطس على الحد الفاصل بين الفكر الكوني والانثروبولوجي، فهو من ناحية يتحدث حديث الفيلسوف

ما قبل سقراط

\* - نسبة الى ايليا Elea المدينة التي أسس فيها بارمنديس وزينون مدرسة الفلسفة الايلياوية. (المترجم)

الطبيعي وينتمي الى فريق الفيزيولوجيين القدماء ، وهو من ناحية اخرى مقتنع بانه يستحيل عليه ان يتغلغل في سر الطبيعة دون ان يدرس سرّ الانسان ، وكان يرى اننا اذا كنا نريد ان نقبض على ناصية الحقيقة ونفهم معناها فعلياً ان نحقق مطلب الانعكاس الذاتي ؛ ولذلك تمكن هرقليطس من ان يترجم فلسفته في هذه الكلمات : « بحث عن نفسي »<sup>(٢)</sup>. ومع ان هذه النزعة الجديدة في التفكير كامنة في الفلسفة الاغريقية الاولى ، بمعنى من المعاني ، فانها لم تبلغ نضجها الكامل الا في أيام سقراط . ففي مشكلة الانسان نجد الخطّ الذي يفصل تفكير سقراط عن تفكير من سبقوه . ولم يهاجم سقراط ابدأ ولم ينتقد نظريات الفلاسفة الذين جاءوا قبله ولم يقصد الى ان يوجد مبدأ فلسفياً جديداً ؛ ولكن المشكلات القديمة أصبحت على يديه تقع تحت ضوء جديد لأنها انتقلت الى مركز فكري جديد ، وأفلت شمس المشكلات الطبيعية في الفلسفة الاغريقية ومشكلات ما وراء الطبيعة فجأة ، واحتلت الافق مسألة جديدة قدر لها من عهدئذ - فيما يبدو - ان تشغل الاهتمام النظري كلّه لدى الانسان . فلم نعد نجد لدى سقراط نظرية مستقلة عن الطبيعة او نظرية منطقية مستقلة ، بل لم نعد نرى نظرية اخلاقية منظمة محدودة تمهيداً منطقياً ، ولم يبق من كل الاسئلة الا سؤال واحد هو : ما الانسان ؟ حقاً ان سقراط ما يزال دائماً يسند حقيقة عامة مطلقة موضوعية ويدافع عنها ويتخذ منها مثله الاعلى ، ولكن العالم الذي يعرفه والذي تشير اليه كل تساؤلاته انما هو عالم الانسان . واذن فان فلسفته - ان كانت لديه فلسفة - انثروبولوجية على نحوٍ حاسم . وفي احدى محاورات افلاطون يظهر لنا سقراط منهمكاً

٢ - القطعة رقم : ١٠١ من كتاب « قطع للفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط » . نشرها و .

كرانتز ( الطبعة الخامسة ، برلين ) ١ : ١٧٣ .

في التحدث الى تلميذه فيدورس ، فتراهما يتمشيان معاً ثم يصلان بعد وقت قصير الى مكان خارج ابواب اثينا ، حيث يبدي سقراط اعجاباه بجمال ذلك المكان ، ويتتهج بذلك المنظر الطبيعي ويغرق في مدحه والثناء عليه ، إلا ان فيدورس يقاطعه ، مندهشاً كيف يتصرف سقراط تصرف الغريب الذي يرافقه دليل يلفته ويعرفه ، ويسأله فيدورس : « هل قدر لك أن تجتاز الحدود » ؟ فيجيبه سقراط مضمناً اجابته معنى رمزياً ويقول : « حقاً أيها الصديق العزيز ، واني لارجو ان تعذرني حين تعرف السبب وهو انني رجل محب للمعرفة ، واسألتني هم اولئك الناس الذين يسكنون في المدينة لا الاشجار ولا الريف » (٣) .

غير اننا حين ندرس محاورات سقراط لا نجد حلاً مباشراً للمشكلة الجديدة ، بل يقدم لنا سقراط تحليلاً مطولاً دقيقاً للفضائل والخصائص الانسانية واحدة واحدة ، وهو يسعى ليؤكد طبيعة تلك الخصائص ويحددها ، مثل : الخير والعدل والاعتدال والشجاعة وما أشبه . ولكنه لا يقدم أبداً على تعريف الانسان ، فكيف نعلل لهذا النقص الظاهري ؟ هل كان سقراط يذهب عامداً في طريق ملتوية - طريق تمكنه من أن يחדش وجه المشكلة بدلاً من أن يتغلغل في أعماقها وينفذ إلى لبّها ؟ في هذا الموطن علينا أن نتحسب وجود سخرية سقراطية أكثر منها في أي موطن آخر ، فان الجواب السالب الذي يقدمه سقراط هو - على وجه الدقة - الجواب الذي يلقي على المشكلة ضوءاً جديداً لم يكن متوقعاً وهو الذي يمكننا من النفاذ الايجابي في فكرة سقراط عن الانسان . إننا لا نستطيع ان نستكشف طبيعة الانسان بالطريقة التي نفهم بها طبيعة الاشياء المادية ، فقد توصف الاشياء المادية من خلال خصائصها الموضوعية ، اما الانسان فلا يمكن

٣ - افلاطون : الفيديوس ٢٣٠ آ (ترجمة جويت) .

وصفه أو حدّه إلا من خلال وعيه ، وهذه الحقيقة تضع أمامنا مشكلة جديدة لا يمكن حلها بوسائلنا المألوفة في البحث . ها هنا تُثبِتُ الملاحظة التجريبية والتحليل المنطقي – بالمعنى الذي كان لها قبل عهد سقراط – قصورها ونقصها ذلك لأننا لا نحز بصراً في شخصية الانسان إلا عن طريق الاتصال المباشر بالأحياء . أي يجب علينا أن نواجه الانسان ، أن نقف منه وجهاً لوجه ، لكي نستطيع فهمه ؛ إذن فان الظاهرة التي تميز فلسفة سقراط هي فعالية جديدة ومهمة فكرية ، وليست هي محتوى موضوعياً جديداً . لقد كانت الفلسفة من قبل تُحَسَّبُ حديثاً امرئ واحد لنفسه «مونولوجاً» ، فتحولت على يد سقراط الى حوار بين اثنين «ديالوج» . وما نتوصل الى معرفة الطبيعة الانسانية إلا عن طريق الفكر الديالكتي الحواري . ومن قبل ربما كان الناس يحسبون الحقيقة شيئاً جاهزاً معداً يستطيع أن يحوزه المفكر بمفرده ، إذا وفر لذلك جهداً ، ويستطيع من ثم ان ينقله ويوصله للآخرين . إلا أن سقراط أبى الانقياد الى هذه النظرة حتى ليقول افلاطون في الجمهورية : من المستحيل أن تغرس الحقيقة في نفس الانسان مثلما أنه من المستحيل أن تمنح الاكه قدرة على الإبصار . فالحقيقة بطبيعتها وليدة التفكير الديالكتي . ولذلك لا يستطيع الحصول إلا من خلال التعاون المستمر بين الافراد وذلك بتبادل السؤال والجواب ، فهي ليست كالشيء التجريبي وإنما هي نتاج عمل اجتماعي . وهنا نجد الجواب الجديد غير المباشر لهذا السؤال :

« ما الانسان ؟ » ، الانسان هو المخلوق الدائم البحث عن نفسه – مخلوق عليه أن يتفحص ويتأمل أحوال وجوده في كل لحظة من لحظات هذا الوجود . وفي هذا التأمل ، في هذه النزعة النقدية نحو الحياة الانسانية ، توجد القيمة الحقّة للحياة الانسانية . يقول سقراط في

الجواب  
السقراطي  
من ماهية  
الانسان



« الدفاع » : « إن حياة لا توضع موضع التأمل لا تستحق أن تستمر » (٤) .  
وقد نوجز فكرة سقراط بقولنا إنه يحدّ الانسان بأنه الكائن الذي يعطي  
جواباً عقلياً إذا سئل سؤالاً عقلياً ، وكلتا معرفته وخلقيته مشمولة بمحيط  
هذه الدائرة . وبهذه القدرة - قدرة الاستجابة لنفسه ولغيره - يصبح  
الانسان كائناً « مشولاً » أي يصبح فرداً أخلاقياً .

- ٢ -

ظلّ هذا الجواب الأول على المشكلة ، بمعنى من المعاني ، هو جواب  
الفلسفة القديمة . ولم يكن في مقدور احد ان ينسى المشكلة السقراطية والمنهج  
السقراطيّ او يطمسهما . فقد تركت نظرته أثرها في كل التطور الذي  
شهدته المدنية الانسانية - من بعد - من خلال افلاطون وتفكيره (٥) .  
وأقصر الطرق وأكدها لنقنع أنفسنا بوجود وحدة عميقة واستمرار كامل  
للفكر الفلسفي القديم هي ان نقارن هذه المراحل الاولى من الفلسفة الاغريقية

٤ - افلاطون : « الدفاع » ٣٧ هـ ( ترجمة جويت )

٥ - لن أحاول في الصفحات التالية رسم موجز للتطور التاريخي الذي درجت فيه الفلسفة  
الانثروبولوجية الا اني سأختار بضع مراحل نموذجية لكي أوضح الخط العام الذي سار فيه الفكر .  
اما تاريخ فلسفة الانسان فأمر لا يزال رغبة لم تتحقق ، اذ لا يزال الامر في بدايته على غير الحال  
في تاريخ المتأريخيا والفلسفة الطبيعية والفكر الاخلاقي والعلمي . فهذه كلها درست باسهاب وتفصيل .  
وقد تجلّت أهمية هذه المشكلة في القرن الماضي على نحو أوضح وأبين ، فركز وليم دلتلي كل جهوده  
لحلها الا ان ما كتبه دلتلي على غناه واكتنازه بقي ناقصاً ، ثم قدم برنارد جرويشويسن تلميذ دلتلي  
وصفاً بديماً للتطور العام في الفلسفة الانثروبولوجية . ولكن هذا الوصف ، لسوء الحظ ، لم يشمل  
الخطوة الاخيرة الهامة - فترة العصر الحاضر . انظر كتاب برنارد : « موجز في الفلسفة »  
( طبع ميونخ وبرلين ١٩٣١ ) المجلد الثالث : ١ - ٢٠٧ وانظر ايضاً مقالا له بعنوان « نحو  
فلسفة انثروبولوجية » نشره في كتاب بعنوان « الفلسفة والتاريخ - مقالات قدمت الى ارنست  
كاسيرر » ( اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٩٣٦ ) ص ٧٧ - ٨٩ .

بنتاج قيم متأخر ظهر في مرحلة الحضارة الاغريقورومانية أعني كتاب « الى نفسه » To Himself او « تأملات » ماركس أوريليوس الامبراطور الروماني . وقد تظهر هذه المقارنة تعسفية بادية ذي بدء لأن ماركس اوريليوس لم يكن مفكراً أصيلاً ولا اتبع نهجاً منطقياً دقيقاً ، بل انه هو نفسه ليشكر الآلهة لأنه حين توجه بقلبه الى الفلسفة لم يتحول الى مؤلف في الفلسفة او الى ممارس يحل القضايا المنطقية<sup>(٦)</sup> . ولكن كلاً من سقراط وأوريليوس يشتركان في اقتناعهما بأننا لا بد من ان نزيل من كيان الانسان كل الآثار الخارجية والعارضة لكي نستطيع ان نعرف طبيعته الحقّة او جوهره . يقول اوريليوس :

« لا تسمّ الأشياء إنسانية الا إن كانت تصيب الانسان من حيث هو انسان . ذلك لأنك لا تستطيع ان تتطلب تلك الأشياء من الانسان ، كما ان الطبيعة الانسانية لا تستطيع ان تتحمل عبثها ، وبالتالي فان الغاية التي يحيا الانسان من اجلها ليست حالة في تلك الأشياء ، ولا الشيء الذي يصنع غايته بالكمال - أعني الخير - حالاً فيها . بل لو أن شيئاً منها وقع للانسان فانه لا يقع له من أجل أن يحتقرها أو من أجل أن يقاومها ؛ بل بمقدار ما يستطيع الانسان ان يحرق نفسه من هذه الأشياء وغيرها برباطة جأش فانه يزداد خيراً »<sup>(٧)</sup> .

كل ما يصيب الانسان من الخارج عدمٌ وفراغ ، فجوهره لا يعتمد على الامور الخارجية ، وانما يعتمد كلياً على القيمة التي يمنحها نفسه . أما

٦ - ماركس اوريليوس : « الى نفسه » الكتاب الاول ، الفقرة الثامنة . وفي اكثر ما يلي من إشارات اعتمدت الترجمة الانجليزية التي وضعها س . ر . هينس بعنوان « خواطر بينه وبين نفسه » لمارقس اوريليوس انطونينس ( كيمبردج - ماشوست - مطبعة جامعة هارفارد ١٩١٦ ) مكتبة لويب الكلاسيكية .

٧ - ماركس اوريليوس : المصدر السابق ، الكتاب الخامس ، الفقرة : ١٥

الثراء والمنزلة والسيادة بل الصحة والمواهب العقلية فكلها لا ترجح شيئاً .  
وأما الجوهر الذي يعتمد عليه كل شيء فهو ميل النفس أو نزعتها  
الداخلية ، وتلك قوة راسخة لا تتزعزع ؛ « ان ما لا يحول الانسان الى  
حال اسوأ من ذي قبل لا يستطيع أن يحيل حياته الى ما هو أسوأ منها ،  
ولا أن يصيبها بالأذى من خارج أو من داخل » (٨) .

إذن فان الحاجة للبحث عن الذات في الفلسفة الرواقية ، كما هي لدى  
سقراط ، تُعتبر حقّ الانسان وواجبه الاساسي (٩) ، الا ان هذا الواجب قد  
اصبح مفهوماً بمعنى أوسع ، فقد اصبح لا يستند فحسب الى مستند خلقي ،  
وانما يتخذ له أيضاً مستنداً عاماً ومتافيزيقياً : « لا تكف عن ان تسأل  
نفسك هذا السؤال وان تمتحنها على النحو التالي : ما العلاقة بيني وبين هذا  
الجزء مني الذي يسمونه العقل المسيطر » (١٠) . إن من يعيش على انسجام مع  
ذاته يعيش بانسجام مع العالم لأن النظام الكوني والنظام الفردي ليسا الا  
تعبيرين مختلفين ومظهرين لمبدأ مشترك كامن تحتها . ويستطيع الانسان ان  
يثبت قوته النقدية الكمينية وقوته في الحكم والتفرّس اذا اعتقد ان النفس  
في هذه العلاقة — لا الكون — هي التي تقوم بالقيادة والتوجيه . وحين تحرز  
النفس صورتها الداخلية تبقى لها هذه الصورة ابدأ ثابتة رصينة لا تتغير  
ولا تتزعزع « كالدائرة اذا تكونت بقيت صحيحة محتفظة باستدارتها » (١١) .  
تلك هي آخر كلمة قالتها الفلسفة اليونانية في هذه المشكلة ، وهي كلمة نحوي  
الروح التي شملتها في نشأتها وتفسرها ، وقد كانت هذه الروح هي روح

٨ — ماركس اوريلوس ، المصدر نفسه : الكتاب الرابع ، الفقرة : ٨

٩ — المصدر نفسه : الكتاب الثالث ، الفقرة : ٦

١٠ — المصدر نفسه : الكتاب الخامس ، الفقرة : ١١

١١ — المصدر نفسه : الكتاب الثامن ، الفقرة : ٤١

الحكم والفراسة النقدية التي تميز الوجود من العدم ، والحقيقة من الوهم ،  
والخير من الشر . وعلى هذا يمكن ان نفرق بين شيئين : الحياة ، وقيمتها  
الحقة . أما الحياة فانها متغيرة متقلبة ، وأما قيمتها الحقة فعليها ان نبحت  
عنها في نظام أزلّي لا يعتوره أي تغير . وليس في مقدورنا ان نقع على  
هذا النظام الا بقوة الحكم فينا لا من خلال عالم حواسنا . فالحكم هو القوة  
المركزية في الانسان وهو مصدر الحق والخلق لأنه هو وحده الشيء الذي  
يعتمد فيه الانسان على نفسه ، وهو قوة حرة تملك زمام ذاتها وتغنى  
بذاتها (١٢) . يقول ماركس أوريلْيوس : « لا تبدّد نفسك ، لا تكن جامع  
الرغبة بل املك زمام نفسك وانظر الى الحياة نظرة انسان ، نظرة كائن  
انساني ، مواطن ، نظرة مخلوق فان .... أما الاشياء فانها لا تمسّ النفس ،  
لأن تلك الاشياء خارجية ولا تنتقل من أماكنها ، غير ان اضطرابنا يبيء  
من ذلك الحكم الذي نسوّيه داخل نفوسنا ؛ كل هذه الاشياء التي تراها  
تتغير سريعاً ولا يبقى منها أثر ، واذكر دائماً كم شهدت أنت من صور  
ذلك التغير . الكون - تغير ؛ والحياة - ثبات » (١٣) .

وأعظم ميزة في فكرة الرواقين عن الانسان هي أن هذا المبدأ الذي  
نادوا به يمنح الانسان شعوراً عميقاً بالانسجام مع الطبيعة ، وشعوراً مثله  
باستقلاله عنها ، وقد كان هذان معاً ، أعني الانسجام والاستقلال ،  
واضحّي التمايز في ذهن الفيلسوف الرواقي فلا يتعارضان بل هما يتوافقان  
فيئناسبان . فالانسان يجد نفسه على تعادل كامل مع الكون ، وهو يعلم

---

١٢ - ماركس أوريلْيوس ، المصدر نفسه : الكتاب الخامس ، الفقرة : ١٤

١٣ - الكتاب الرابع ، الفقرة : ٣ . وقد وجدت في الترجمات الانجليزية كلمة « رأي » مكان  
كلمة « ثبات » ولكنني ارى أن كلمة « ثبات » او « حكم » أنسب للتعبير عن فكرة ماركس  
أوريلْيوس . ذلك لان كلمة رأي تحوي عنصراً من التغير وهو شيء لم يعنه أوريلْيوس .

أن عليه الاحتفاظ بهذا التعادل سالماً لا يعتوره اضطراب ناجم عن أية قوة خارجية ، وهذه هي ثنائية « الثبات » الرواقي . وقد أثبتت هذه النظرية أنها كانت من أقوى القوى المشكّلة للحضارة القديمة . غير انها وجدت نفسها فجأة في مواجهة قوة جديدة لم تكن معروفة حتى عهدئذ . ونجم صراع بينهما أدّى الى زعزعة المثال الذي وضعته العصور الكلاسيكية للانسان ، زعزعة أصابته في أساسه . أما تلك القوة الجديدة فهي المسيحية . وربما لم تكن النظريتان : المسيحية والرواقية متعاديتين بالضرورة بل نجدهما في تاريخ الافكار تعملان معاً ، وكثيراً ما نلقاهما على تقارب شديد لدى أحد المفكرين ، ومع ذلك فثمة نقطة واحدة تبقى مثار عداة - لا موضع فيه للصلح - بين المثالين المسيحي والرواقي ، فلقد أكدت الرواقية الاستقلال المطلق للانسان واعتبرته فضيلته الكبرى ، فجاءت النظرية المسيحية ورأت أن هذا الاستقلال هو خطيئة الانسان ورذيلته الكبرى ؛ وإذا استمر مرير الانسان في هذه الخطيئة لم يجد طريقاً للخلاص . وقد دام الصراع بين هاتين النظريتين المتعارضتين قروناً عديدة ، وظلت قوة هذا الصراع ملموسة الأثر في بداية العصور الحديثة أي في عصر النهضة وفي القرن السابع عشر<sup>(١٤)</sup> .

ها هنا نستطيع أن نضع أيدينا على واحد من أكبر المظاهر المميزة في تاريخ الفلسفة الانثروبولوجية . فهذه الفلسفة ليست تطوراً بطيئاً مستمراً لافكار عامة ، كما هي الحال في الفروع الاخرى من البحث الفلسفي ، بل إننا لنجد في تاريخ المنطق وما وراء الطبيعة والفلسفة الطبيعية التعارضات الحادة . ويمكننا ان نصف تاريخ هذه الفروع - مستعملين مصطلح

(١٤) اذا شئت ان تجد تفصيل ذلك فاقرأ كتاب « ديكارت » تأليف كاسير ( استوكهلم ١٩٣٩ ) ص : ٢١٥ وما بعدها .

هيجل - بأنه عملية ديبالكتيكية - مزدوجة - تثير كل فرضية فيه نقيضة لها . ولكن هذه العملية الديبالكتية ، مع ذلك ، ينتظمها ثبات وتناسب داخلي ، أعني نظاماً منطقياً واضحاً يربط بين مراحلها المختلفة ؛ تلك هي الحال في سائر فروع المعرفة الفلسفية ما عدا الفلسفة الانثروبولوجية ، فانها تبرز لنا طابعاً مختلفاً عن تلك الفروع ، واذا شئنا أن نستكنه معناها الحقيقي وفحواها ، فعلينا ان نختار الوصف الدرامي لا الوصف البطولي لان الذي يواجهنا منها هو التصادم بين قوى روحية متصارعة لا تطور هادىء في المبادئ والنظريات . فتاريخ الفلسفة الانثروبولوجية حافل باعق النوازع والعواطف الانسانية وهو لا يهتم بمشكلة نظرية مفردة ، مهما يكن مجالها عاماً واسعاً ، وإنما يهتم بالمصير الانساني كله ، المصير الذي يصرخ طالباً حكماً فاصلاً .

وهذا الطابع للمشكلة قد وجد اوضح تعبير في « اعترافات » اوغسطين لأن هذا الرجل يقف على الحد بين عصرين ، فقد عاش في القرن الرابع من الحقبة المسيحية ، أي نشأ في بيئة من تراث الفلسفة الاغريقية ، وتركت الافلاطونية الحديثة ، على وجه الخصوص ، طابعها على كل فلسفته . غير انه من ناحية اخرى طليعة الفكر الذي نسميه فكر القرون الوسطى ، فهو موجد فلسفة تلك القرون ومؤسس علم اللاهوت المسيحي . ونستطيع ان نتبع في اعترافاته كل خطوة خطاها في انتقاله من الفلسفة الاغريقية الى الوحي المسيحي . ويرى اوغسطين ان كل الفلسفة التي سبقت ظهور المسيح كانت عرضة لخطأ واحد اساسي ، وانها جميعاً كانت تعاني مرضاً مشتركاً ، ذلك انها جميعاً جعلت العقل أسمى قوة في الانسان ، ولكن الانسان كان يجهل ان العقل من أشد الاشياء التي يثور حولها التساؤل والغموض في العالم ، الى ان جاء الوحي الإلهي فكشف له عن هذه

لشكلة في  
مترافات  
اوغسطين

الحقيقة . فالعقل لا يستطيع ان يهدينا الى طريق الوضوح ، الى الحقيقة والحكمة ، لأنه هو في ذاته غامض المعنى ، وأصله مغلفٌ بالغموض ، ولا يزيل حجاب هذا الغموض إلا الوحي المسيحي . ويرى اوغسطين ان العقل ليس واحداً بسيطاً بل هو مزدوج الطبيعة متقسماً . فقد خلق الله الانسان على صورته ، وكان في وضعه الاول أي حين أكملت صنعه يد الله ، عدلاً لا نموذجاً الأعلى ؛ ولكن هبوط آدم أفقده ذلك كله ، ومنذ ذلك الحين استغرقت القوة الاصلية للعقل في الغموض ، وهي كذلك ابدأً ، واذا ترك العقل وحده لذاته معتمداً على قواه عجز عن ان يهدي الى الطريق عوداً ، لأن العقل لا يستطيع ان يعيد بناء ذاته ، ولا يستطيع معتمداً على جهوده ان يعود الى جوهره الاول الصافي . واذاصح له ان يتم له إصلاح حاله فلا يكون ذلك إلا بعون من قوة العناية الإلهية . هكذا هو العلم الاثروبولوجي الجديد ، كما فهمه اوغسطين ، وكما ظل في كل النظم الكبرى في فكر القرون الوسطى . حتى ان توما الاكوييني نفسه وهو تلميذ ارسطوطاليس الذي عاد يستمد الفلسفة الاغريقية من مصادرها لم يجرؤ على ان يحيد عن هذه العقيدة الأساسية . حقاً انه يولي العقل الانساني قوة أعلى بكثير مما أولاه اوغسطين ، ولكنه مقتنع بأن العقل لا يستطيع ان يستغل تلك القوى استغلالاً صحيحاً إلا اذا هدته وأنارت له طريقه عناية الله . وعند هذا الحد نكون قد وصلنا الى قلب كاملٍ لكل القيم التي أعتقتها الفلسفة الاغريقية . فما كان في تلك الفلسفة أعلى حق للانسان اصبح في المسيحية موضع نكسه وضلاله ، وما كان محط خيالاته أصبح مباءة ضعته . وغدت الفكرة الرواقية التي ترى ان يطبع الانسان مبدأه الداخلي أي « الضمير » القابع في داخله - غدت هذه الفكرة تعد وثنية خطيرة .

ليس من الميسور عملياً أن أستمّر، في هذا المقام، في وصف طبيعة هذه النظرة الانثروبولوجية الجديدة، وأن احلّ دوافعها الاساسية، وأن أتتبع مراحل تطورها، غير اني في سبيل أن اوضح فحواها سأتبع طريقة اخرى مختصرة، فالتفت الى مفكر ظهر في بداية العصور الحديثة ومنح هذا الاتجاه الانثروبولوجي قوة ورؤاءً جديدين، ذلك هو بسكال الذي وجد فيه هذا الاتجاه آخر تعبير، وربما كان ذلك نفسه أقوى تعبير وأبعده اثرأ، لأن بسكال كان مهياً لهذه المهمة على نحو لم يقدر لغيره من الكتاب؛ فقد اوتي موهبة لا تضاهي في توضيح أشد المسائل غوضاً، وفي تركيز أشد النظم الفكرية تشنأً وتراكباً، وجمع شتاتها وضبطها، حتى ليبدو انه لم يكن يستعصي شيء على مضاء فكره وانسياب اسلوبه؛ وفيه انحسرت كل خصائص الادب الحديث مع خصائص الفلسفة الحديثة، الا انه يتخذ منها جميعاً سلاحاً يحارب به الروح الحديثة، روح ديكارت وفلسفته. وقد يبدو لأول وهلة ان بسكال يتقبل كل المقدمات الديكارتية ومقدمات العلم الحديث، إذ يرى انه ليس في الطبيعة ما يستطيع ان يقاوم جهده العقل العلمي، لأنه ليس ثمة ما يستطيع الوقوف في وجه الهندسة. وانها لحادثة مستغربة في تاريخ الافكار أن يكون البطل الذي يسند الفلسفة الانثروبولوجية المنتمية الى القرون الوسطى - بعد مضي تلك القرون - رجلاً من اعظم المهندسين واكثرهم عمقاً. وقد كتب بسكال وهو في السادسة عشرة من عمره مقالا في القطاعات المخروطية فتح به في الفكر الهندسي ميداناً شديداً الخصبية والثراء. غير انه لم يكن عالماً هندسياً عظيماً فحسب بل كان أيضاً فيلسوفاً، ولكونه كذلك لم ينغمس فحسب في المشكلات الهندسية وانما رغب في ان يفهم الفائدة الحقة للهندسة ويدرك مداها وحدودها، ومن ثم قاده ذلك الى ان يقيم تمييزاً اساسياً بين «الروح الهندسية» و«الروح



الحادة او المرهفة » . اما الروح الهندسية فانها تتمهر في تلك الموضوعات التي تقبل التحليل الكامل أي التي يمكن قسمتها الى عناصرها الاولية (١٥) . فهي تبدأ ببدهيات معينة ، ومن تلك البدهيات تستمد مستنبطات تبرهن على صدقها بقواعد منطقية شاملة . وتمتاز هذه الروح بوضوح مبادئها وبالضرورة في نتائجها ، ولكن هذه المعالجة غير ميسورة دائماً في كل الامور ، فهناك أشياء تتحدى كل محاولة للتحليل المنطقي لما فيها من ارهاق روع وتنعوع غير محدود . واذا كان ثمة شيء لا بد من أن نعالجه بالطريقة الثانية فذلك الشيء هو عقل الانسان . فان مما يميز الانسان غنى طبيعته ورهافتها وتنوعها وتغيرها ؛ واذن فان الرياضيات لا يمكن ان تصبح اداة لايجاد المبدأ الحق للانسان ، اي اداة لاثروبولوجيا فلسفية . ومن المضحك ان نتحدث عن الانسان كما لو كان فرضاً هندسياً . ويعتقد بسكال ان ايجاد فلسفة اخلاقية من خلال نظام هندسي أمر سخيف او حلم فلسفي . غير ان المنطق التقليدي والمتافيزيقي ليسا أحسن حالا من الهندسة اذا شئنا ان نحل لغز الانسان ونفهمه ، لأن قانونها الاول الاعلى هو قانون التضاد ، ولا يستطيع الفكر المنطق ، أي الفكر المتافيزيقي والمنطقي ، أن يدرك الا تلك الاشياء الباردة من التضاد ، أي التي تتمتع بحقيقة وطبيعة ثابتتين . الا ان هذا التجانس هو الشيء الذي لا نجده ابدأ في الانسان ، وليس من حق الفيلسوف ان يوجد انساناً من صنع يده بل عليه ان يصف انساناً حقيقياً وكل ما يسمى تعريفات للانسان ليس الا تأملات فارغة ما دامت لا تبني على تجربتنا للانسان ولا تتأيد بهذه التجربة . ولا سبيل لمعرفة الانسان

١٥ - اذا شئت التمييز بين الروح الهندسية والروح المرهفة فقارن مقال بسكال « في الروح الهندسية » بمؤلفه « افكار » نشر تشارل لواندر ( باريس ١٨٥٨ ) الفصل التاسع ص : ٢٣١ اما العبارات التي اشير اليها فانما اقتبسها من الترجمة الانجليزية التي قام بها أ . و . وايت ( نيويورك ١٨٦١ ) .

الا بفهم حياته وسلوكه ، ولكن ما نجده ثمة يستعصي على كل محاولة ترمي لخصره في قاعدة واحدة بسيطة ، لأن التضاد هو العنصر الحق في الوجود الانساني . ليس للانسان « طبيعة » - أي ليس له وجود بسيط متجانس ، فهو خليط غريب من الوجود والعدم وموضعه يقع بين هذين القطبين المتقابلين .

وإذن فليس إلا سبيل واحد الى سرّ الطبيعة الانسانية ، وذلك هو الدين ، لان الدين يدلنا على ان هناك انسانين : واحد قبل الهبوط وآخر بعده ، وكان يُرجى للانسان أن يبلغ الهدف الاسمي إلا انه خسر مقامه ، وضيع بالهبوط قوته ، وانحرف فيه عقله وإرادته . فاذا فهمنا الحكمة الكلاسيكية « اعرف نفسك » بمعناها الفلسفي ، حسبما عنى بها سقراط وافقتينس ومارقس أوريليوس ، كان ذلك الفهم مضللاً خاطئاً فضلاً على انه عادم الاثر . لا ، إن الانسان لا يستطيع ان يثق في نفسه وان يصني لها ؛ عليه ان يخرس نفسه لسمع صوتاً أعلى وأصدق . « ماذا يكون مصيرك ، من بعد ، أيها الانسان ، أنت يا من يفش عن حاله الصحيحة بعون من عقله الطبيعي ؟ اعلم ، إذن ، أيها المرء المستكبر أي نقيض انت لنفسك . تظامن وضعياً أيها العقل الحصور . اصمتي ايها الطبيعة الخرقاء . تعلم ان الانسان يفوق الانسان ، على نحو غير محدود ، واسمع من سيدك حالَ حالك الصحيحة التي تجهلها . اصغِ الى الله » (١٦) .

ليس المقصود مما قدمه بسكال هنا ان يكون حلاً نظرياً لمشكلة الانسان ، فالدين لا يستطيع ان يقدم مثل هذا الحل ، وكثيراً ما اتهم الدين خصوصاً بأنه مظلم يعيا على الفهم ، ولكن مثل هذه التهمة تصبح أعلى نوع من التقريظ اذا نحن تدبرنا غاية الدين الحق ؛ الدين لا يستطيع

(١٦) افكار : الفصل العاشر ، القسم الأول .

بهم جديد  
رقة الذات

ان يكون واضحاً عقلاً فإنه يقص علينا قصة غامضة قائمة ، قصة الخطيئة وهبوط الانسان ، ويكشف عن حقيقة ليس لها تفسير عقلي . فنحن لا نستطيع ان نعلل خطيئة الانسان ، وهي لم تنتج ولم تحدث ضرورة لعلة طبيعية ، ولا نستطيع ان نكشف عن العلة في الخلاص الانساني ، لأن هذا الخلاص يعتمد على عمل مبهم تقوم به العناية الالهية ، وانما نُنْتَحَهُ مجاناً وَنُحْرَمُهُ كذلك ، ولا نستحقه من أجل عمل انساني أو ميزة انسانية . واذن فان الدين لا يزعم ابداً انه يوضح خافية الانسان وهو انما يؤكد هذه الخافية ويعمقها ، ويتحدث عن إله يسميه « رب الغيب » . واذن فان الانسان الذي خلق على صورته لن يكون إلا خفياً مبهماً ، أي يبقى ذلك الانسان « امرأ الغيب » . وليس الدين « نظرية » عن العلاقة المتبادلة بين الله والانسان ، والجواب الوحيد الذي نتلقاه من الدين هو ان مشيئة الله قضت ان لا يبدو لعباده . « وبما ان الله قد احتجب عن الابصار فكل دين يقول : ان الله غير محتجب ، يعد ديناً خاطئاً ، وكل دين لا يقدم سبباً لذلك فإنه دين صلد لا يفيد اتباعه علماً . والمسيحية تفعل ذلك كله حين تقول : « في الحق انت الإله المحتجب » (١٧) ، Vere tu es Deus absconditus لأن الطبيعة هي كذلك بحيث تدلنا على ان هناك إلهاً مخفياً في داخل الانسان وفي خارجه » (١٨) . لذلك كان الدين - اذا صحّ القول - منطق السخف ، لأنه بهذا وحده يستطيع ان يهيم على السخف ، أي على التضاد الداخلي ، أي على الوجود الانساني الموهوم . « والحق انه لا مبدأ كهذا المبدأ يؤثر فينا بجفاء ، غير اننا دون هذا السرّ ، وهو أشد الاسرار استعصاء على الادراك ، لا ندرك نحن ذواتنا .

١٧ - أفكار : الفصل : ١٢ القسم : ٥

١٨ - المصدر نفسه : الفصل : ١٣ القسم : ٣

ان عقدة وضعنا هذا لتلتف<sup>٤</sup> وتتعد وتدور في هذه الهوة . ولو قارنا بين الانسان وهذا السر لوجدنا ان الانسان يزداد بعداً عن الادراك اذا تخلى عنه هذا السر ، باكثر مما يتأبى هذا السر نفسه على ادراك الانسان « (١٩) .

- ٣ -

إن ما نفهمه من مثل موقف بسكال هو ان المشكلة القديمة كانت في بداية العصور الحديثة لا تزال هنالك بكل قوتها ، وحتى بعد ظهور كتاب ديكارت « مقال في المنهج » كان العقل الحديث ما يزال يصارع الصعوبات نفسها ، وقد وقع ذلك العقل نهياً بين حلين لا يرجى فيهما التقارب . لكن في الوقت نفسه بدأ تطوّر عقليّ بطيء تحوّل به السؤال عن ماهية الانسان نحولاً آخر ، وبه ارتفع الى مستوى أعلى . وكان الشيء الهامّ في ذلك المقام ليس هو استكشاف حقائق جديدة ، فذلك إنما يكون ثانوياً في أهميته بالنسبة لاستكشاف وسيلة فكرية جديدة . ولأول مرة دخلت الروح العلمية بمعناها الحديث في نطاق الوسائل الفكرية ، وأصبح البحث يتجه إلى إيجاد نظرية « عامة » عن الانسان مبنية على الملاحظ التجريبية وعلى المبادئ المنطقية العامة . وكان أول فرض لهذه الروح العلمية الجديدة انها رفعت كل الحواجز المصطنعة التي كانت حتى عهدئذ تفصل العالم الانساني عن سائر الطبيعة . لا بدّ لكي نفهم نظام الاشياء الانسانية من ان نبدأ بدراسة النظام الكوني ، وهذا النظام الكوني يتجلى لنا تحت أضواء جديدة كل الجدة ، وسيكون هذا العلم

لروح العلمية  
اثرها في  
يجاد نظرية  
لانسان

١٩ - أفكار : الفصل : ١٠ القسم الأول .

الكوني الجديد الذي يتحدث عن نظام مركزه الشمس ، كما اهتدى اليه كوبرنيكس ، هو القاعدة العلمية الرصينة – الوحيدة – لهذا الاتجاه الاثروبولوجي الجديد .

وما كان علم ما وراء الطبيعة ولا دين القرون الوسطى ولاهوتها ، مهياً لهذه المهمة . فالمتأفزيقيا والدين على اختلاف وسائلها وغاياتها يرتكبان إلى مبدأ مشترك ، كلاهما يعتبر الكون نظاماً ذا درجات ، يقف الانسان في ذروته . ولقد قالت الفلسفة الرواقية وقال اللاهوت المسيحي ان الانسان غاية الكون ، وكلتا العقيدتين تؤمن بأن ثمة عناية عامة تحكم العالم وتتحكم في مصير الانسان ، وهذا المبدأ من الفروض والمقدمات الاساسية في كل من الفكرين : الرواقي والمسيحي (٢٠) . وفجأة نجد العلم الكوني الجديد يثير التساؤل حول هذا كله ، واذا القول بأن الانسان مركز الكون ينهار ، واذا بالانسان بوضع في موضع غير محدود يمثل فيه كيانه نقطة مفردة قابلة للتلاشي ، ويحيط به كون صامت ، عالم لا يستجيب لمشاعره الدينية ولا يلبي أعرق مآربه الخلقية .

ومن السهل ان نفهم كيف كان رد الفعل الاول لهذا المفهوم الجديد عن الكون رداً سالياً ، رداً من الشك والخوف ، وانه كان من الضروري ان يكون كذلك وألا يكون إلا كذلك . حتى كبار المفكرين لم يستطيعوا ان يكونوا بنجوة من هذا الشعور ، فلقد قال بسكال : « ان الصمت الابدي لهذه المسافات غير المحدودة ليرهبني » (٢١) واصبح نظام كوبرنيكس من أقوى الادوات في الشكيقية الفلسفية واللاأدرية اللتين

٢٠ - في فكرة العناية لدى الرواقية انظر مثلا ماركس اوريليوس ، المصدر نفسه :

الكتاب الثاني ، الفقرة : ٣

٢١ - بسكال ، المصدر نفسه ، الفصل : ٢٥ القسم ١٨

تطورتا في القرن السادس عشر ، ولقد انتقد مونتين العقل البشري واستعمل في نقده له كل الجدل التقليدي المشهور الذي كان لدى الشكيين اليونان ، الا انه اضاف اليه سلاحاً جديداً كان في يديه عظيم القوة بالغ الأهمية ، ذلك هو نظرتنا المنصفة الى العالم المادي حولنا ، تلك النظرة التي تفوق كل شيء سواها في تحطيم كبرياء العقل الانساني ، وفي ردنا الى الضعة والاذلال . فهو يقول في عبارة مشهورة وردت في « دفاع عن ريمون سييون » :

« دع الانسان يُفهمني بقوة عقله على أي الاسس أقام تلك المميزات الكبرى التي يظن انه يتميز بها عن سائر المخلوقات . من الذي جعله يعتقد ان هذه الحركة المدهشة في الفلك الساوي وذلك الضوء الازلي المنبعث من كواكب تسير عالية فوق رأسه ، وان تحركات ذلك المحيط اللامحدود ، وهي حركات مدهشة مخيفة - من الذي جعله يعتقد ان هذه جميعاً انما اقيمت واستمرت على مدى الزمن من اجل خدمته ومنفعته ؟

« هل في الامكان ان نتصور شيئاً ادعى للسخرية من أن يزعم هذا المخلوق البائس النفس انه سيد هذا العالم وامبراطوره الفرد ، وهو لا يملك زمام نفسه بل هو عرضة للاذى يأتيه من كل الاشياء ، وكيف يحكم الكون كله وليس لديه القدرة على ان يعرف أصغر جزء منه ؟ » (٢٢).

والانسان ينزع دائماً الى ان يعتبر الدائرة الصغيرة التي يعيش فيها مركزاً للعالم وان يجعل حياته الخاصة مقياساً للكون ، ولكن عليه ان يتخلى

٢٢ - مقالات مونتين ، الجزء الثاني الفصل : ١٢ ، الترجمة الانجليزية من صنع وليم هازلت في مؤلفات ميشيل دي مونتين « ( الطبعة الثانية ، لندن ١٨٤٥ ) ص : ٢٠٥ .

عن هذه الدعوى الجوفاء وعن هذه النظرة الضيقة الصغيرة في التفكير  
والحكم :

« عندما يكون الصقيع كروم قريننا يستنتج القسيس على  
التو أن غضب الله قد انطلق ضد الجنس البشري .. ومن ذا  
الذي يرى هذه الفتن والحروب الاهلية بيننا ولا يجار صارخاً بان  
آلة العالم كله قد أخذت تتعطل وان يوم القيامة قد اصبح  
وشيكاً ! ولكن الانسان الذي يمثل في خياله الصورة العظمى لأمتنا  
الطبيعة ، وقد تصورت بكامل عظمتها ولألائها - الانسان الذي  
يقراً في وجهها تنوعاً عاماً مستمراً - الانسان الذي يرى نفسه  
في ذلك الشكل - لا نفسه فحسب بل مملكة بأسرها - يرى انها  
لا تزيد في حجمها عن خدش بقلم بالنسبة الى الكل - كله ، -  
ذلك الانسان وحده هو الذي يستطيع ان يقوم الاشياء حسب  
قيمتها الحقة وأبهرتها » (٢٣) .

عودة الى  
الايمان  
بالانسان

إن كلمات مونتين لتقدم لنا مفتاحاً لكل تطور تال في النظرية الحديثة  
عن الانسان ، فقد كان على الفلسفة الحديثة والعلم الحديث ان يتقبلا  
التحدي الذي اشتملت عليه هذه الكلمات ، وكان عليهما ان يثبتا ان  
النظرة الكونية الجديدة تؤثل لقوة العقل الانساني وتؤيدها ، وانها لذلك  
بعيدة كل البعد عن ان تضعفها او تعوقها ، كذلك كانت مهمة الجهود  
التي بذلتها النظم المتأفريقية في تضافرها معاً في القرنين السادس عشر  
والسابع عشر ؛ وقد سلكت هذه النظم طرقاً مختلفة ولكنها جميعاً توجهت  
نحو غاية واحدة ، أي انها جميعاً حاولت ان تقلب لعنة النظام الكورنيكي

٢٣ - مقالات مونتين ، الكتاب الأول ، الفصل : ٢٥ من الترجمة الانجليزية ص : ٦٥ وما

بعدها .

الى بركة ، وكان جوردانو برونو اول مفكر أدلج في هذه السبيل التي  
اصبحت سبيل كل ضروب المتافيزيقا الحديثة .

اما الذي يميز فلسفة جوردانو برونو فهو ان مصطلح « لانهائي »  
تغير معناه عنده ، فقد كانت « اللانهائية » في الفكر اليوناني الكلاسيكي  
مبدأً سالياً ، إذ تعني ان اللانهائي هو ما لا حدود له ، أي هو ما لم  
يكن له حدٌ او صورة ومن ثم فالعقل الانساني يعجز عن الوصول اليه ،  
لأن العقل الانساني يعيش في دنيا الصور ولا يستطيع ان يفقه إلا  
الاجسام . وبهذا المعنى استعمل افلاطون لفظي نهائي Pèras ولا نهائي  
A Peiron في كتابه فيلبس Philebus ليدلا على مبدئين اساسيين متعارضين  
بالضرورة . أما في نظرية برونو فان اللانهائية لم تعد تعني محض سلب  
او تحديد ، بل اصبحت على العكس من ذلك تعني وفرة الحقيقة الى  
حدٍ لا يمكن قياسه أو استنفاده ، وتعني القوة التي لا تكبح لدى العقل  
الانساني . وبهذا المعنى يفهم برونو نظرية كوبرنيكس ويفسرهما ، فهي في  
رأيه الخطوة الاولى الحاسمة للتحرر الذاتي لدى الانسان ، لأن الانسان لم  
يعد يعيش في الكون عيش السجين الذي سدّت دونه ابواب العالم المادي  
المحدود ، بل أصبح قادراً على ان يخترق الهواء ، وان ينفذ من خلال  
الحدود المتوهمة في الافلاك السماوية ، تلك الحدود التي نصبتها دونه  
المتافيزيقا والفلسفات الكونية الزائفة (٢٤) . اما العالم اللامحدود فانه لا يضع  
امام العقل الانساني حدوداً بل هو على العكس حافز للعقل الانساني ،  
وبهذا يصبح الذكاء الانساني على وعي بأنه غير محدود لانه يقيس قواه  
عن طريق الكون اللانهائي .

٢٤ - انظر تفصيلات اخرى في كتاب كاسير « الفرد والكون في فلسفة عصر  
النهضة » ( ليزج ١٩١٧ ) ص : ١٩٧ وما بعدها .



كل هذا قد عبّر عنه برونو في كتابه بلغة شعرية لا علمية ؛ وكانت النظرية الرياضية عن الطبيعة ، وهي العالم الجديد للعلم الحديث ، ما تزال مجهولة لديه ، ومن ثم لم يستطع ان يتابع طريقه الى نهايتها المنطقية ، ولذلك فان التغلب على الازمة الفكرية التي احدها استكشاف نظام كوبرنيكس قد استنزف جهود كل المتأفزيقيين والعلماء ، مجتمعة متضافرة ، في القرن السابع عشر ؛ وكان لكل مفكر عظيم مثل جاليليو وديكارت وليبنتز وسبينوزا نصيبه الخاص في حل هذه المشكلة . أما جاليليو فيؤكد ان الانسان يصل في ميدان الرياضيات ذروة كل المعرفة الممكنة - وهي معرفة ليست ادنى من المعرفة التي لدى العقل الالهي . والحق ان العقل الالهي ليعرف ويختزن عدداً غير محدود من الحقائق الرياضية اكثر مما لدينا ولكن بالنظر لليقين الموضوعي نجد ان الحقائق القليلة التي يعرفها العقل الانساني معروفة لدى الانسان على نحو كامل مثلما هي معروفة لدى الله نفسه (٢٥) .

جاليليو  
والرياضيات  
حل مشكلة  
الانسان

وأما ديكارت فيبدأ بشكك العام الذي يغلط على الانسان حدود وعيه ثم كأنما لا يخرج له من هذه الحلقة السحرية - أي لا بلوغ الى الحقيقة . ولكن هنا تبيء فكرة اللانهائي لتكون الوسيلة الوحيدة الى طرح الشك العام ، فبوساطة من هذه الفكرة وحدها نستطيع أن نجعل حقيقة الله ، فنجلو بشكل غير مباشر حقيقة العالم المادي . ويجمع ليبنتز بين هذا البرهان المتأفزيقي وبرهان علمي جديد فيستكشف وسيلة جديدة من التفكير الرياضي - أعني حساب التفاضل والتكامل - وعلى حسب قواعد هذا

ليبنتز

٢٥ - جاليليو : « حوار في النظامين العظيمين في الكون » ، الجزء الاول ( الطبعة الالهية )

الفصل السابع : ١٢٩ .

الحساب يصبح الكون المادي قابلاً للفهم ، أما قوانين الطبيعة فليست  
الاحالات خاصة من قوانين العقل العامة .

وكان سبينوزا هو الذي تجرأ على ان يخطو الخطوة الاخيرة الحاسمة في هذه  
النظرية الرياضية عن الكون والعقل الانساني ، وقد أنشأ سبينوزا فلسفة  
اخلاقية جديدة ، أنشأ نظرية من الرغبات والعواطف ، نظرية رياضية  
للعالم الاخلاقي . فهو مقتنع باننا لا نصل غايتنا إلا بهذه النظرية وحدها ،  
وغايتنا هي ايجاد فلسفة للانسان ، فلسفة انثروبولوجية بارثة من الاخطاء  
والانحرافات التي قد يحتويها نظام يرتكز على محض الانثروبولوجيا دون  
عون من الرياضيات . وهذا هو الموضوع العام الذي يتخلل بكل أشكاله  
كل النظم المتافيزيقية في القرن السابع عشر ، أعني البحث عن حل عقلي  
لمشكلة الانسان . وقد رأى هؤلاء الباحثون أن العقل الرياضي هو حلقة  
الوصل بين الانسان والكون ، لانه يسمح لنا أن ننقل من احدهما الى  
الآخر دون عائق ، فالعقل الرياضي هو المفتاح الصحيح لكي نفهم النظام  
الكوني والاخلاقي فهماً صحيحاً .

سبينوزا

- ٤ -

وفي سنة ١٧٥٤ نشر ديدرو سلسلة من المآثورات والحكم سماها  
« خواطر في تفسير الطبيعة » ، وفي هذه المقالة أعلن ان تفوق الرياضيات  
في ميدان العلم لم يعد امراً يمضي بالتسليم دون ادنى اعتراض ، واكد  
ديدرو ان الرياضيات قد بلغت درجة عالية من الكمال حتى ان تجاوزها  
ذلك الحد اصبح امراً غير ممكن ، ومن ثم فان الرياضيات ستبقى راکدة

ديدرو  
وتناقص  
الايمان  
بالرياضيات

متوقفة حيث بلغت :

« لقد بلغنا لحظة ثورة كبرى في العلوم ، فنحن في وقت تظهر النفوس فيه حرصها على علم الأخلاق والآداب والتاريخ وتاريخ الطبيعيات والفيزياء التجريبية ، غير اني أكاد أجرؤ على القول بانه قبل ان يمر مائة عام لن يكون في مقدورنا أن نعدّ ثلاثة من علماء الهندسة في أوروبا ، ولن هذا العلم سيقف حيث تركه برويني وايلير وليمبارتي ولامبرت وتلامذتهم ؛ هؤلاء قد استطاعوا ان يضعوا أعمدة هرقل ، الا انه لا شيء بعد ذلك » (٢٦) .

يعتبر ديدرو واحداً من الممثلين العظام لفلسفة القرن الثامن عشر التجريبية Enlightenment . وهو يقف في مركز كل الحركات العقلية في عصره لأنه أشرف على إعداد الموسوعة ( Encyclopédie ) ، وكان ذا بصر شامل في التطور العام للفكر الفلسفي على نحو لم يجززه احد غيره ، ولا كان لأحد سواه ما له من شعور حادّ متنبه على كل النزعات والميول في القرن الثامن عشر . ولكن بما يفرد ديدرو ، فوق كل شيء آخر ، انه - وهو يمثل 'مثلاً' الفلسفة التجريبية - بدأ يشك في الصحة المطلقة لتلك المثل ، فكان يتوقع نشوء شكل جديد من أشكال العلم ، نشوء علم ذي صبغة محسوسة أكثر من ذي قبل ، مؤسس على ملاحظة الحقائق أكثر من ان يكون مؤسساً على افتراض المبادئ العامة . وكان ديدرو يرى اننا غالبنا كثيراً في تقدير مناهجنا المنطقية والعقلية ، فنحن نعرف

---

٢٦ - ديدرو : « خواطر في تفسير الطبيعة » القسم الرابع وانظر ايضاً القسمين ١٧ ، ٢١ .  
• مدرسة فلسفية في القرن الثامن عشر تمتاز بالتساؤل حول السلطة والبحث في نظريات السياسة وتؤكد المنهج التجريبي في العلم ، وللمؤلف عنها كتاب مفرد وهي تضم مفكرين من شتى البلاد يعد فيهم ديدرو ومونتسكيو وفولتير وهيوم وجبون وسويفت وغيرهم . ( المترجم )

كيف نقارن الحقائق وننظمها ونصنفها ، ولكننا لم نهيء تلك المناهج التي تمكننا من ان نستكشف حقائق جديدة ، ولا يزال يستولي علينا الوهم بأن الانسان الذي لا يعرف كيف يحسب ثروته ليس أحسن وضعاً من الانسان الذي لا يملك ثروة ابداً . ولكنّ تَعَلُّبنا على هذا الهوى سيم في وقت قريب ، وعندئذ نكون قد بلغنا نقطة جديدة سامقة في تاريخ العلم الطبيعي .

هل تحققت نبوءة ديدرو ؟ هل أيدَ نظرتهُ تطوّر الافكار العلمية في القرن التاسع عشر ؟ لا ريب في ان خطأه واضح في احدى النقاط ، فقد دلت الشواهد على خطأ قوله بان الفكر الرياضي سيقف صلباً متحجراً وان رياضيي القرن الثامن عشر قد أقاموا « أعمدة هرقل » . ويجب ان نضيف الى الصفوة من مفكري القرن الثامن عشر : جاوس وريمان وفاير شتراس وبوانكاريه ، فحيثما ولينا وجوهنا في القرن التاسع عشر وجدنا انتصاراً إثر انتصار للافكار والمبادئ الرياضية الجديدة . ومع هذا كله فان نبوءة ديدرو كانت تحوي شذرة من الصدق ، لأن البدعة التي احدثها القرن التاسع عشر في البناء الفكري انما كانت في المكان الذي يشغله الفكر الرياضي في سلّم العلوم . كان ذلك المكان من قبل هو الذروة واذا الفكر البيولوجي ينتزع الذروة من الفكر الرياضي . وكنت ما تزال تجد في النصف الاول من القرن التاسع عشر بعض المتأفزيقيين امثال هربارت او بعض السيكولوجيين امثال ج . ث . فخنر الذين كان الامل يخاليلهم بايجاد سيكولوجيا رياضية ، ولكن هذه المرامي تلاشت بعد ان نشر كتاب داروين « في أصل الانواع » ومن ثم بدا كأنما تحدد الطابع الحق للفلسفة الانثروبولوجية جملة وتفصيلا ، وان فلسفة الانسان وقفت بعد محاولات عديدة غير مجدية على أرض صلبة ، ولم نعد نحتاج ان نستغرق في تأملات

لداروينية  
الاتجاه  
بيولوجي  
لل مشكلة  
لانسان

هوائية ، لاننا لم نعد نبحث عن تعريف عام لطبيعة الانسان أو جوهره ، إذ أصبحت مهمتنا أن نجمع الشواهد التجريبية التي وضعتها نظرية التطور العامة تحت أيدينا بمقادير ثرة وفيرة .

هكذا كان الرأي الذي يشترك في الايمان به علماء القرن التاسع عشر ومفكروه . وقد تكون حقائق التطور التجريبية هامة لتاريخ الافكار العام ولتطور الفكر الفلسفي ، إلا أن شيئاً آخر غدا أهم منها وذلك هو التفسير النظري لتلك الحقائق . ولم تكن تلك الشواهد التجريبية تتحكم في هذا التفسير على وجه غامض ، وإنما كانت تتحكم فيه مبادئ أساسية ذات طابع متافيزيقي محدد . وكانت هذه النزعة المتافيزيقية في التفكير التطوري قوة كامنة دافعة ، وإن قلّ الاعتراف بها كذلك . ولم تكن نظرية التطور بالمعنى الفلسفي العام ابتكاراً جديداً بأي حال ، وإنما كانت قد وجدت تعبيراً قديماً عنها في سيكولوجيا أرسطو طاليس ، وفي نظريته العامة الى الحياة العضوية . ومقطع الفرق بين مفهوم ارسطو طاليس للتطور والمفهوم الحديث هو أن ارسطو طاليس أوجد تفسيراً صورياً بينا حاول المحدثون أن يوجدوا تفسيراً مادياً . فقد كان أرسطو طاليس يؤمن بأننا من أجل ان نفهم الخطة العامة للطبيعة وأصول الحياة فيجب ان نفسر الصور الدنيا منها على ضوء الصور العليا . وإذا عرفنا ارسطو طاليس النفس في « ما وراء الطبيعة » بقوله : « إنها التحقيق الاول للجسم الطبيعي الذي يملك الحياة بالقوة » فانه بهذا يرى الحياة العضوية من خلال الحياة الانسانية ويفسرها كذلك . فالطابع الغائي في حياة الانسان منعكس على كل دنيا الظواهر الطبيعية . أما النظرية الحديثة فتجعل هذا النظام مقلوباً ؛ فما كان يسميه أرسطو طاليس عللاً أولى أصبح يسمّى « بمارستان الجهال » . وكان من اهداف داروين الكبرى ان يحجر الفكر الحديث من خدع العلل

قدم نظرية  
التطور

أقول  
نفس العلل  
لأرسطو ليلية  
وقيمة  
المصادفة

الاولى ، وان يحولنا الى فهم مبنى الطبيعة العضوية عن طريق العلل المادية وحدها ، وإلا اخفقنا في فهمها اطلاقاً . إلا ان ارسطو طاليس يسمي العلل المادية عللاً « عارضة » وقد أكد بالحاح ان فهم ظاهرة الحياة بواسطة العلل العارضة امرٌ مستحيل ، فجاءت النظرية الحديثة وتقبلت هذا التحدي ، فقال المفكرون المحدثون انهم نجحوا حتماً – بعد عديد من المحاولات المخفقة في الازمات السابقة – في التعليل للحياة العضوية باعتبارها وليدة المصادفة . فالتغيرات العارضة التي تحدث في كل جسم عضوي ، كافية لتفسر التحول التدريجي الذي يقودنا من أبسط صور الحياة في ذي الخلية الواحدة الى اعلى الصور واشدها تعقيداً . ولدى داروين نفسه نجد تعبيراً عن هذه النظرة يعدّ من اشدّ التعبيرات تأثيراً ولفناً للنظر – مع ان داروين في العادة قليل الميل الى التحدث عن افكاره الفلسفية – وهو يقول في نهاية كتابه « تغير الحيوانات والنباتات لدى تألفها » :

« أكثر الأنواع تميزاً وكذلك الوحدات الواقعة تحت فصيلة واحدة مثل الثدييات والطيور والزواحف والأسماك ، ولا أقول الاجناس الاهلية المتنوعة فحسب ، كل تلك انحدرت من جد أعلى واحدٍ مشترك ، ويجب ان نسلم بأن المقدار الكبير من الاختلاف بين هذه-الصور انما نشأ في البدء من قابليتها البسيطة للتنوع ، فاذا نظرنا الى الموضوع تحت هذه النظرة فان ذلك يكفي ليعقدَ لسانَ المرء بالدهشة ، ولكن دهشتنا يجب ان تنقص حينَ نصورَ ان الاحياء ، وهي لا تحصى عدداً ، خلال زمن لا يحصى عدداً ، قد اتخذت لها تنظيمها الكامل ، وهو مرن الى حدّ ما ، وان كل تعديل طفيف في مبناها مفيد لها تحت ظروف من الحياة شديدة التعقيد ، ظلَّ لها وظلت محتفظة به ، وان كل تعديل كان

ضاراً قد أُعدمَ بشدة وعنف . واستمر حشد التنوعات المفيدة مدى طويلاً فأدى هذا بالضرورة الى ايجاد كائنات متميزة قابلة - على نحو جميل - لختلف الاغراض والغايات ، متماثلة - على نحو ممتاز - كما نرى في النباتات والحيوانات من حولنا . من ثمّ قلت : ان الاختيار هو القوة العظمى سواءً استعمله الانسان لتكوين سلالات أهلية او استعملته الطبيعة لتوليد الانواع ... ولو ان بناء أراد ان يبني صرحاً سامقاً رجباً مريحاً دون ان يستعمل حجارة « مدقوقة » وانما بأن يختار من القطع التي يجدها في قاع احدى الوهاد حجارة اسفينية للأقواس وحجارة مستطيلة للعتبات وأخرى مسطحة للسقف لأعجبنا بمهارته واعتبرناه قوة عظمى . فلهذه القطع من الحجارة - وهي في نظر البناء لا غنى عنها - علاقة بالصرح الذي بناه هي عين العلاقة القائمة بين التنوعات المتغيرة في الكائنات العضوية والكائنات المتنوعة المعجبة التي انتحلها في النهاية نسل تلك الكائنات بعد ان واجهوا التعديل على مدى الزمن » (٢٧) .

بقيت خطوة اخرى ، أو لعلها أهم خطوة كان لا بد لها من ان تتم قبل ان تتمكن الفلسفة الانثروبولوجية الحقة من التطور . فقد حطمت نظرية التطور الحدود المزعومة بين الصور المختلفة من الحياة العضوية حين صرحت بأن ليس ثمة انواع متباينة ، وانما هناك تيار واحد مستمر غير منقطع من الحياة . لكن هل في مقدورنا ان نطبق هذا المبدأ نفسه على الحياة الانسانية والحضارة الانسانية ؟ أياكون العالم الحضاري كالعالم العضوي

هل العالم  
الحضاري  
كالعالم  
العضوي؟

٢٧ - داروين : « تغير الحيوانات والنباتات لدى تألفها » ( نيويورك ، د . أبلتون وشركاه ١٨٩٧ ) الجزء الثاني ، الفصل : ٢٨ ، ص : ٤٢٥ وما بعدها .

مصنوعاً من تغيرات عارضة ؟ أليس لهذا العالم كيان غائي محدد لا يمكن نكرانه ؟ بهذا كله برزت مشكلة جديدة أمام الفلاسفة الذين اتخذوا نظرية التطور العامة نقطة بدء في تفكيرهم ، اذ كان عليهم ان يثبتوا ان العالم الحضاري ، عالم المدنية الانسانية يمكن رده الى بضعة علل عامة تشترك في احداث الظواهر الطبيعية والظواهر التي تسمى روحية على حد سواء . وذلك هو النوع الجديد من فلسفة الحضارة الذي جاء به هيوليت تين

تين يرى ذلك

في كتابيه « فلسفة الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزي » ، قال تين :  
« في هذا المقام ، كما هي الحال في كل مقام آخر ، ليست لدينا الا مشكلة آلية تعتمد النتيجة الكلية فيها على عظم العلل المولدة واتجاهها . . . . نعم تختلف العلوم الاخلاقية عن الطبيعة في وسائل الدلالات ، ولكن المادة فيهما واحدة لانهما يتركبان من قوى وحجوم واتجاهات ومن ثم يمكننا ان نقول : إن النتيجة في كل طائفة منهما تتولد من منهج واحد » (٢٨) .

ويحيط بالحياة الطبيعية والحياة الحضارية حلقة حديدية واحدة هي حلقة الحتمية والضرورة ، ولا يستطيع الانسان ان يحطم هذه الحلقة السحرية وينفذ منها في مشاعره وميوله وافكاره وفيما ينتجه من آثار فنية . وقد نعدّ الانسان حيواناً من نوع راقٍ ينتج فلسفات وقصائد بالطريقة عينها التي تنتج بها دودة القز شرانقها او تبني بها النحلة خلاياها . ويقرر تين في مقدمة كتابه « اصول فرنسا المعاصرة » انه يريد ان يدرس تحول فرنسا من حيث هو نتيجة للثورة الفرنسية كما لو كان يدرس « تطور حشرة » .  
وها هنا يثور سؤال آخر : أيمكننا ان نقنع بعدد الدوافع المختلفة التي

---

٢٨ - تين : « تاريخ الادب الانجليزي » ، الترجمة الانجليزية من صنع ه . فان لون ( نيويورك ، هولت وشركاه ١٨٧٢ ) ١ : ١٢ وما بعدها .



نجدها في الطبيعة الانسانية على نحو تجريبي خالص ؟ اذ ان البصر العلمي يرى ان لا بد من تصنيف هذه الدوافع وتنظيمها . ومن الواضح انها ليست جميعاً في مستوى واحد ، وعلينا ان نفترض انها ذات كيان محدد . ومن اولى المهمات وأهمها في اتجاهنا السيكولوجي وفي نظريتنا الحضارية ان نستكشف هذا الكيان ، علينا ان نجد في هذا الدولاب المعقد الدوائر للحياة الانسانية قوة " خبيثة " دافعة " تحرك آلية تفكيرنا وارادتنا جميعاً . وقد كانت غاية هذه النظريات كلها هي البرهنة على وحدة الطبيعة الانسانية وتجانسها ؛ ولكن لو فحصنا هذه التفسيرات التي قدر لتلك النظريات ان تقدمها لوجدنا ان وحدة الطبيعة الانسانية امر محوط بالشك الكثير . كل فيلسوف يعتقد انه وجد التبغ أو الفكرة الرئيسية *L'idée maitresse* كما سماها تين ، ولكن التفسيرات تختلف اختلافاً واسعاً ويعارض احدها الآخر حول طبيعة هذه الفكرة الرئيسية . وكل مفكر على حدة يقدم لنا صورته التي رسمها للطبيعة الانسانية ، وكل هؤلاء الفلاسفة تجريبيون حتميون يرونا الحقائق ولا شيء سواها ، غير ان تفسيرهم للشواهد التجريبية يضطلع منذ الخطوة الاولى بفرض تعسفي ، وتزايد التعسفية المتحكمة وتتضح تدريجياً كلما تقدمت النظرية في خطاها وتتخذ لها مظهراً اكثر اتقاناً واشد تضليلاً . فيعتقد نيتشه مبدأ ارادة القوة ، ويفرد فرويد غريزة الجنس بالتمييز ، ويعلي ماركس من شأن الغريزة الاقتصادية ، وتصبح كل نظرية مثل سرير بروكرست \* ، تمطئ عليها الحقائق التجريبية لكي تصبح مفصلة على قدر انموذج مقدّر موضوع .

ومن جراء هذا التطور فقدت نظرية الانسان الحديثة مركزها الفكري

المذاهب  
الفردية لحل  
المشكلة

\* [في الاساطير ان بروكرست كان يتصدى للمسافرين فيأمر الواحد منهم ويضعه على سرير ، فان كان الرجل أقصر من السرير مط اطرافه ليصبح بطوله ، وإن كان اطول قصصاً زاد منه] . (المترجم)

واحرزنا بدلا من ذلك فوضى فكرية . نعم كان في الازمان السابقة نقص عظيم في الآراء والنظريات المتصلة بهذه المشكلة ، ولكن بقي لها ، على الاقل وجهة عامة - بقي لها مأتى ومورد مُرَدُّ اليه كل الخلافات الفردية . لقد انتحلت المتافيزيقا فاللاهوت فالرياضيات فالبيولوجيا ، على التوالي ، قيادة الفكر الانساني وهديه في مشكلة الانسان ، وحددت وجهة البحث ، ولكن الازمة الحقيقية في هذه المشكلة كشفت عن وجهها حينما انعدمت القوة المركزية التي كانت قادرة على توجيه كل القوى الفردية . نعم ان الاهمية الكبرى لتلك المشكلة ظلت ملهوسة في مختلف فروع البحث والمعرفة ، ولكن المثابة التي يحور اليها المرء قد عفت . واصبح كل فريق من العلماء من لاهوتيين وطبيين وسياسيين واجتماعيين وبيولوجيين وسيكولوجيين واثنولوجيين واقتصاديين ينفذون الى معالجة المشكلة كل من زاويته الخاصة فاصبح جمع هذه المظاهر والاساليب وتوحيدها معاً امرأ محالاً ، بل لم تعد هناك قاعدة علمية مقبولة قبولا عاماً في الميدان الواحد من الميادين العلمية ، فغدا العامل الشخصي هو المسيطر ، وأصبحت ميول الكاتب هي التي تلعب الدور الحاسم في المسألة : « كل امرئ يفضحه هواه » Trahit sua quemque voluptas وبالتالي انقاد كل مؤلف الى رأيه الذاتي وطريقته في تقويم الحياة الانسانية .

ولا ريب في ان هذا التخاصم بين الافكار لا يمثل فحسب مشكلة نظرية خطيرة ، بل هو أيضاً خطر كبير يهدد حياتنا الاخلاقية والحضارية على مدى اتساعها . وقد كان ماكس شيلر في الفكر الفلسفي الحديث من اول من تنبهوا لهذا الخطر واعلموه بعلماته . فقد قال شيلر :

« ما كان الانسان في فترة من فترات المعرفة الانسانية كما هو اليوم في عصرنا هذا مشاراً مشكلة لذاته ؛ لقد أصبحت لدينا

انثروبولوجيا علمية واخرى فلسفية وثالثة لاهوتية ، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى الفرع الآخر . لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة ثابتة عن الانسان ، فان ازدياد تكثر العلوم التي تنهمك في دراسة الانسان قد زاد فكرتنا عن الانسان فوضى وغموضاً بدلاً من ان يوضحها ، (٢٩) .

غنى في طرق  
المعرفة وفقر  
في المنهج  
الموحد

كذلك هو الموقف الغريب الذي وجدت الفلسفة الحديثة نفسها فيه ، ولم يكن لدى عصر من العصور موقف خير من موقف هذا العصر اذا نحن اعتبرنا مصادر المعرفة التي أحرزناها عن الطبيعة الانسانية ، فقد جمعت السيكلوجيا والاثنولوجيا والانثروبولوجيا والتاريخ حصيلة كبيرة من الحقائق ذاهبة في ازدياد على الدوام ، وتحسنت وسائلنا الفنية في الملاحظة والتجربة بقدر كبير ، وأصبحت تحليلاتنا أمضى وأكثر نفاذاً ، ومع ذلك كله يبدو اننا لم نجد منهجاً للسيطرة على هذه المادة وتنظيمها . واذا قارنا الماضي بما جمعناه وحصلناه بدا لنا الماضي مدقعاً فقيراً ، ولكن الغنى الذي أحرزناه في تكديس الحقائق لا يعني بالضرورة انه غنى في الافكار ، واذا لم ننجح في الاهتمام الى بصيص يخرجنا من شعاب هذا التيه لم يكن لدينا بصر حقيقي نافذ لتعرف الصبغة العامة في الحضارة الانسانية ، وسنبقى تائهين بين اكوام متفرقة مشعثة من المعلومات التي تفتقر ، فيما يبدو ، الى وحدة فكرية .

٢٩ - ماكس شيلر : « موقف الانسان في الكون » دارمشتات ، ريشل ١٩٢٨ ، ص : ١٣

وما بعدها .

## الرمز - سبيل التعرف الى طبيعة الانسان

كتب العالم البيولوجي يوهان فون بوكسكل كتاباً راجع فيه النظر في مبادئ البيولوجيا مراجعة نقدية . وعرف بوكسكل البيولوجيا بانها علم طبيعي لا بد له من ان يتطور بوساطة المناهج التجريبية المعروفة - أي مناهج الملاحظة والتجريب . اما الفكر البيولوجي ، من الناحية الاخرى فانه لا ينتمي الى نفس النوع الذي ينتمي اليه الفكر الفيزيائي او الكماوي . ويقف بوكسكل وقفة مطلقة في جانب المذهب الحيوي فهو يسند مبدأ استقلال الحياة أي يرى ان الحياة حقيقة قائمة بذاتها معتمدة على نفسها ولا يمكن وصفها او توضيحها عن طريق علم الطبيعة او الكيمياء . ومن هذه الزاوية يقيم بوكسكل مذهباً عاماً جديداً في البحث البيولوجي ، وهو في فلسفته مثالي او ظواهري Phenomenalist \* ولكن ظاهريته لا تنبني على الاعتبارات المتافيزيقية او المنطقية وانما هي مؤسسة على المبادئ التجريبية وهو يشير الى انه قد يكون نوعاً من التشبث الساذج أن يقول أحد إن هناك حقيقة مطلقة للاشياء تنطبق على الكائنات الحية . لبست الحقيقة شيئاً

يوكسكل  
وآراؤه  
البيولوجية

\* الظواهري الذي يعتقد اننا لا نعرف الا الظواهر وان ليس ثمة من وجود سوى الوجود الظواهري . ( المترجم )

واحداً متجانساً وانما هي متنوعة تنوعاً كثيراً ولها اتجاهات ونماذج على قدر ما هنالك من كائنات عضوية مختلفة ، وكل كائن عضوي فهو كائن أحادي الجوهر له عالمه الخاص به لأن له تجربته الخاصة به . أما المظاهر التي نراها في حياة بعض الانواع البيولوجية فانها لا يمكن نقلها الى أي أنواع اخرى . لذلك فلا وجه للمقارنة او المقايسة بين التجارب - ومن ثم الحقائق - المتعلقة بكيايين عضويين مختلفين . ويقول يوكسكل : في عالم الذبابة لا نجد إلا « أشياء ذبابة » وفي عالم قنفذ البحر لا نجد إلا « أشياء قنفذية بحرية » .

علم التشريح  
المقارن الدلي  
الوحيد الى الحي  
الحيوانية

ومن هذا المفروض العام يطوّر يوكسكل خطة بارعة أصيلة للعالم البيولوجي ، ورغبة منه في ان يتحاشى كل التفسيرات النفسية ، اتبع منهجاً موضوعياً او سلوكياً ، فقال : ان المرشد الوحيد للحياة الحيوانية قد قدم لنا في حقائق علم التشريح المقارن فاذا عرفنا الكيان التشريحي لنوع حيواني فقد حزننا كل المعلومات الضرورية لكي نبني - من جديد - طريقته الخاصة في التجربة . لا بد من دراسة دقيقة لبناء جسم الحيوان وعدد اعضاء الحس المختلفة وخصائصها وتوزعها واحوال الجهاز العصبي ، ومثل هذه الدراسة يعطينا صورة كاملة لعالم التكوين العضوي من داخل وخارج . وبدأ يوكسكل بأبحاثه بدراسة أدنى ضروب الكائنات العضوية ثم وسع تلك الابحاث تدريجياً حتى شملت كل اشكال الحياة العضوية . وهو بمعنى من المعاني يأبى ان يسمي هذا شكلاً أعلى وذاك شكلاً أدنى من اشكال الحياة ، لأنه يرى الحياة كاملة في كل مرحلة وهي في الدائرة الصغرى مثلها في الدائرة الكبرى ، وكل كيان عضوي ، حتى أدنى صورها منه ، ليس فحسب - بمعنى غامض - مكيفاً للملاءمة بيئته ولكنه ايضاً ملائم لها تماماً ولا يناسبه إلا مقامه منها . وكل كيان عضوي

حسب تركيبه التشريحي يمتلك جهازين : جهاز استقبال Merknetz وجهاز تأثير Wirknetz ولا بقاء للكيان نفسه اذا لم يتعاون الجهازان ويتوازنا . وهذان الجهازان : جهاز الاستقبال الذي به يتقبل النوع البيولوجي المؤثرات الخارجية ، وجهاز التأثير الذي به يستجيب لها ، هما في كل الاجوال متلاحمان تلاحماً وثيقاً ، هما حلقتان في سلسلة واحدة يسميها يوكسكل : « الدائرة الوظيفية » Funktionskreis في الحيوان (١) .

لا أستطيع في هذا المقام ان اناقش المبادئ البيولوجية التي جاء بها يوكسكل وانما أشرت فحسب الى افكاره ومصطلحه من أجل ان أضع سؤالاً عاماً . هل من الممكن ان نستغل هذه الخطة التي اقترحها يوكسكل لنصف « العالم الانساني » ونبين مشخصاته ؟ من الواضح ان هذا العالم لا يشذ على تلك القواعد البيولوجية التي تحكم حياة كل الكائنات العضوية الاخرى ، الا اننا في العالم الانساني نجد ميمزاً جديداً يبدو انه علامة تفرق الحياة الانسانية عما عداها . فالدائرة الوظيفية لدى الانسان لم تكبر كما فحسب وإنما تعرضت ايضاً لتغيير نوعي ، فقد استكشف الانسان منهجاً جديداً يمكنه من ان يكيف نفسه حسب مقتضيات بيئته . وبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر - وهما اللذان يوجدان في كل الانواع الحيوانية - نجد لدى الانسان حلقة ثالثة هي التي يمكن ان نسميها « الجهاز الرمزي » وهذه الاداة الجديدة التي يملكها الانسان وحده تحول الحياة الانسانية كلها ، فاذا قارنت الانسان بالحيوانات الاخرى وجدته لا يعيش فحسب في حقيقة اوسع وانما يعيش ايضاً ، ان صح القول ، في بعد « جديد » من أبعاد الحقيقة . وهناك اختلاف لا يخطئه المتأمل بين ردود الفعل العضوية

تطبيق فكرة  
يوكسكل  
على العالم  
الانساني

الجهاز  
الرمزي فرق  
ما بين  
الانسان  
والحيوان

١ - انظر كتاب يوهان يوكسكل : « نظريات بيولوجية » ( الطبعة الثانية برلين ١٩٢٨ ) وكتاب « في الحيوانات وفيها حولها » ( ١٩٠٩ والطبعة الثانية ، برلين ١٩٢١ ) .

الفرق بين  
الرجع ورد  
الفعل

والأرجاع الانسانية ، ففي ردّ الفعل يجيء الجواب على المحرك الخارجي مباشراً سريعاً ، اما في حال الرجوع فان الجواب يتأخر لأن عملية فكرية بطيئة معقدة تؤخره وتعوقه . وقد يبدو الكسب من هذا التأخر للنظرة الاولى موضع شك وتساؤل . حتى ان كثيراً من الفلاسفة قد حذروا الانسان من هذا التقدم المزعوم فقال روسو : « الانسان الذي يتأمل حيواناً قد فسد » . اي ان الطبيعة الانسانية اذا تجاوزت حدود الحياة العضوية كان ذلك انحطاطاً لها لا تقدماً .

على انه لا علاج يقي الانسان هذا العكس في النظام الطبيعي ، لأن الانسان لا يستطيع ان يهرب مما حققته يده ولا يمكنه إلا ان ينتحل ظروف حياته . وما دام الانسان قد خرج من العالم المادي فانه يعيش في عالم رمزي ، وما اللغة والاسطورة والفن والدين إلا اجزاء من هذا العالم ، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية أعني النسيج المعقد للتجارب الانسانية . وكل التقدم الانساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقويها . لم يعد الانسان قادراً على ان يواجه الحقيقة مباشرة ، أي لم يعد يستطيع ان يحدق فيها وجهاً لوجه ، وتنقلص الحقيقة المادية - فيما يبدو - كلما تقدمت فعالية الانسان الرمزية . وبدلاً من ان يعالج الانسان الاشياء نفسها نراه ، بمعنى من المعاني ، يتحدث دائماً الى نفسه ، فقد ترفعَ بالاشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الاسطورية او الشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئاً ولا يعرف شيئاً إلا بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة . ولا فرق بين موقفه في الفلك النظري وموقفه في الفلك العملي ؛ ففي الثاني منها لا يعيش الانسان في عالم من الحقائق الصلدة أو حسب حاجاته ورغباته المباشرة ، وانما يعيش في وسط عواطف متخيلة وفي الآمال والخاوف وفي انتحال الاوهام ورفضها

حاجة  
الانسان الى  
الرمز

وفي تصوراته واحلامه . لقد قال افقتيتس « ليست الاشياء هي التي تزعج الانسان وتخيفه وانما الذي يفعل ذلك آراؤه عن تلك الاشياء وأوهامه لزاءها » .

من هذه الزاوية التي بلغناها نستطيع ان نصحح حد الكلاسيكيين للانسان وان نوسع منه ، لقد قال القدماء في حد الانسان : انه حيوان ناطق ( عاقل ) ، وعلى الرغم من ثورة اللاعقليين المحدثين على هذا الحد فانه لم يفقد قوته . ذلك لأن القوة الناطقة مظهر كامن في كل انواع النشاط الانساني ؛ حتى الأساطير نفسها ليست مجرد مجموعة جافية من الخرافات والخدع الجسيمة ، وليست هي فوضوية إذ انها تملك شكلاً منظماً ذا افكار (٢) . غير انه من المستحيل من الناحية الاخرى ان نعد بناء الاسطورة بناء عقلياً . كذلك اللغة فانها كثيراً ما عرفت بالعقل او بمصدر العقل نفسه . ولكن من السهل ان نجد هذا الحد يعجز عن ان يشمل الميدان كله . وانما هو جزء يطلق على الكل Pars pro toto . لأننا نجد الى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية ، والى جانب اللغة المنطقية او العلمية لغة خيال شعري . وفي المقام الاول لا تعبر اللغة عن الافكار وانما تعبر عن المشاعر والعواطف . حتى الدين « في حدود العقل الخالص » — كما تصوره كانت واستنتجته — لا يعدو ان يكون محض تجريد . فهو لا يحمل الا الصورة المثالية ، إلا الظلّ من الحياة الدينية الاصلية المموسة . ثم ان الفلاسفة الكبار الذين حدوا الانسان بانه « حيوان ناطق » لم يكونوا تجريبيين ولا قصدوا ان يقدموا حقيقة تجريبية عن الطبيعة الانسانية ، وانما كانوا يعبرون بهذا التعريف عن لزام اخلاقي اساسي . غير ان العقل — او النطق — اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم اشكال الحياة الحضارية

حد جديد  
للانسان

٢ - انظر كاسيرر : « صورة الخاطر في الفكر الاسطوري » ( ليزج ١٩٢١ ) .



الانسانية في ثرائها وتنوعها . وكل هذه الاشكال رمزية ، اذن فلنحدد  
الانسان بانه حيوان ذو رموز بدلا من ان نحده بالعقل او النطق .  
فاذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه الخاص عما سواه ، واستطعنا ان نفهم  
الطريق الجديدة المهمة للانسان ، أعني الطريق الى المدنية .

## مِن رَدِّ الْفِعْلِ لِدَمِي اِيحْيَوَانِ اِلَى الْاَرَجَاعِ الْاِنْسَانِيَّةِ

سهاب في  
شرح الحد  
لجديد

عندما عرفنا الانسان بانه حيوان ذو رموز بلغنا اول نقطة ننطلق منها الى استطلاعات جديدة . غير انه اصبح لزاماً علينا ان نطور من هذا التعريف بعض الشيء لكي ننحيه اعظم قدر ممكن من الدقة . لا نكران في ان الفكر الرمزي والسلوك الرمزي من اعظم الملامح المميزة للحياة الانسانية وان كل التقدم الذي احرزته الحضارة الانسانية مبني عليهما . ولكن هل من حقنا ان نعتبرهما هبتين مُنِحَهُمَا الانسانُ وَحُرْمَتَهُمَا كل الكائنات العضوية الاخرى ؟ اليست الرمزية مبدأ ، تمكّنتنا العودة في استقصائه الى مصدر اعتم ، مبدأ يمكن تطبيقه على مجالات اوسع ؟ فاذا اجبنا على هذا السؤال سلباً فيجب ان نعترف ، فيما يبدو ، بجهلنا لكثير من الاسئلة الهامة التي شغلت مركز الانتباه - على مدى الزمن - في فلسفة الحضارة الانسانية ؛ وعندئذ يصبح السؤال عن أصل اللغة والفن والدين سؤالاً لا جواب عليه ، ونظل نعتبر الحضارة الانسانية حقيقة مُعْطَاة ، وهذه الحقيقة نفسها تظل معزولة عما سواها ، ومن ثم تبقى غير مفهومة .

من المفهوم ان العلماء رفضوا دائماً تقبل مثل هذا الحلّ فقد بذلوا جهوداً جبارة ليربطوا حقيقة الرمز بحقائق أخرى أوليّة معروفة ، وكانت المشكلة تعتبر ذات اهمية بالغة ولكنها لسوء الحظ قلما عولجت بعقل متفتح تماماً ، بل لقد اهتم منذ البداية ، وخلطت بمسائل اخرى تنتمي الى ميادين اخرى من البحث مختلفة . ولقد تحوّلت مناقشة هذه المشكلة الى جدل متافيزيقي بدلاً من ان يُقدّم لنا باحثوها وصفاً وتحليلاً منصفاً للظواهر نفسها ، بل اصبحت هذه المشكلة محط النزاع بين هذه المذاهب المتافيزيقية المختلفة : بين المثالية والمادية ، والروحية والطبيعية ، وغدت مسألة الرمزية هذه لدى هذه المذاهب مشكلة مستعصية يرتكز عليها الشكل المقبل للعلم والمتافيزيقا .

السلوك  
الرمزي  
لدى الحيوان

غير ان هذا الوجه من المشكلة لا يهمننا في هذا المقام لأننا قد وضعنا لانفسنا مهمه أكثر تواضعاً وأكثر محسوسية . وسنحاول ان نصف النزعة الرمزية لدى الانسان على نحو أدق واضبط ، لنستطيع تمييزها – بالمعارضة – من الاشكال الاخرى من السلوك الرمزي الذي نجده في المملكة الحيوانية . فما لا ريب فيه ان الحيوانات لا تجيب دائماً على المؤثرات بطريقة مباشرة وانما هي قادرة على ان تحدث رد فعل غير مباشر . وتقدم لنا التجارب المشهورة التي قام بها بافلوف بمجموعة خصبة من الشواهد التجريبية حول ما يسمى : البواعث النموذجية . وقد دلّتنا دراسة تجريبية ممتعة جداً قام بها ولف في حال القروود الشبيهة بالانسان على تأثير ما يسمى « المكافآت الرمزية » ، فقد تعلمت الحيوانات ان تستجيب الى رموز وضعت بدلاً من الطعام بنفس الطريقة التي كانت تستجيب فيها للطعام نفسه<sup>(١)</sup> . ويقول

١ - ج . ب . ولف : « أثر المكافآت الرمزية على الشمبانزي » في كراسات في السيكولوجيا المقارنة ١٢ رقم : ٥ .

ولف : إن نتائج التجارب التدريبية المتنوعة والمديدة قد دلت على ان العمليات الرمزية تحدث في سلوك القروود الشبيهة بالانسان . ويستمد روبرت م . ركس من هذه التجارب ، وهو يصفها في آخر كتبه ، نتائج عامة هامة ، فيقول :

« أما ان العمليات الرمزية نادرة الحدوث نسبياً ومن الصعب ملاحظتها فذلك امر واضح ؛ وربما صح للمرء أن يستمر في التساؤل عن وجودها ، ولكني أشك في ان تعتبر حالياً سوابق مرهضة بالعمليات الرمزية لدى الانسان . وهكذا نترك هذا الموضوع في مرحلة من التطور جدّ مثيرة حين تكون الكشوف الهامة على وشك ان تحدث »<sup>(٢)</sup> .

وربما كان من استباق القول ان نتنبأ بشيء عن التطور المقبل في هذه المشكلة ، فلا بد من ان يترك الميدان مفتوحاً لبحوث اخرى في المستقبل . غير ان تفسير الحقائق التجريبية ، من الناحية الاخرى ، يعتمد دائماً على افكار معينة أساسية لا بد من توضيحها قبل ان نستطيع المادة التجريبية اعطاء أي الثمرات . ولا ريب في ان السيكولوجيا والبيولوجيا النفسية الحديثة لا يغفلان ابدأ هذه الحقيقة . ومن الامور التي أراها ذات دلالة هامة في ايامنا هذه ان الذين يحتلون دور القيادة في حلّ هذه المشكلة هم الملاحظون والباحثون التجريبيون لا الفلاسفة ، واولئك يحدثوننا ان المشكلة من بعد ذلك ، ليست فحسب تجريبية ولكنها ايضاً مشكلة منطقية الى درجة كبيرة . وحديثاً نشر جورج ريفيز سلسلة من المقالات بدأها بقوله :

« ان المسألة التي يسمونها « لغة الحيوانات » ويثور حولها جدل حارّ لا يمكن حلها على أساس من حقائق السيكولوجيا الحيوانية

٢ - روبرت م . ركس ، الشبانزي . ( نيوهافن ، مطبعة جامعة ييل ١٩٤٣ ) ص ١٨٩

وحدها ؛ وكلُّ منْ تفحصَ مختلفَ النظريات والآراء السيكولوجية بعقل ناقد غير متحيز استنتج في النهاية إن المشكلة لا يمكن توضيحها بالرجوع إلى أشكال من صور النقل لدى الحيوان أو إلى بعض ما استطاع الحيوان تحقيقه عن طريق التدريب والرياضة والتمرين . فكل هذه الأمور التي حققها الحيوان تقبل كثيراً من التفسيرات المتعارضة ، ولذلك كان من الضروري ، قبل كل شيء آخر ، أن نجد نقطة ابتداء منطقية صحيحة يمكنها أن تقودنا إلى تفسير رصين طبيعي للحقائق التجريبية ، وهذه النقطة هي « حد الكلام » (٣) .

وربما كان من الخير لنا ألا نعطي تعريفاً ( حدأ ) جاهزاً للكلام بل أن نسير في سبيل تجريبية ، فنقول : ليس الكلام ظاهرة بسيطة موحدة وإنما يتألف من عناصر متعددة ليست جميعاً على مستوى واحد من الناحيتين : البيولوجية والتنظيمية . وعلينا أن نحاول تعيين ما للعناصر المؤلفة للكلام من نظام وعلاقات متداخلة ، أي علينا أن نميز الطبقات الجيولوجية للكلام – إن صح التعبير – فأول طبقة وأهمها هي لغة العواطف ولا يزال قسط كبير مما ينطق به بنو الإنسان منتبهاً إلى هذه الطبقة . لكن هناك شكل من الكلام يربنا نموذجاً مختلفاً عن الأول ، لا تكون فيه اللفظة صريحة دهشة أو تعجب ، لا تكون تعبيراً عفويّاً عن الشعور وإنما تكون جزءاً من جملة ذات مبنى نحوي<sup>(٤)</sup> . والحق أن العنصر الأول

طبقات  
الكلام « لغة  
العواطف »

٣ - ج . ريفيز ، « صور التفاهم الإنساني وما يسمى لغة الحيوانات » ،

Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen, XL III (1940) Nos. 9,10; XLIV (1941) No.1.

٤ - للتمييز بين صور من المنطوقات العاطفية وبين « النموذج العادي من نقل الأفكار أي الكلام » انظر الملاحظات التمهيدية لادورد سابير في « اللغة » ( نيويورك ، هاركرت ، بريس : ١٩٢١ ) .

( العاطفي ) لا يغيب بتاتاً حتى في اللغة التي تطورت كثيراً وكانت لغة نظرية ؛ وتكاد لا تجد جملة - ما عدا الجمل الشكلية الخالصة في الرياضيات - إلا وقد علق بها اثر من شعور او عاطفة<sup>(٥)</sup>. وقد تجد ضرائب ومشبهات وفيرة للغة العاطفية في العالم الحيواني . فمثلاً يقرر فلفجانج كويلر فيما يتعلق بفصيلة الشمبازي أن هذه الحيوانات تصل الى درجة معتبرة من التعبير عن طريق الايماء والاشارة ، وبهذه الطريقة تعبر عن الغضب والرعب واليأس والحزن والرجاء والرغبة واللهو والمتعة . إلا انها تفقد عنصراً واحداً تختص به اللغة الانسانية ولا تستغني عنه وذلك انها لا تملك اشارات ذات محمل او معنى موضوعي . يقول كويلر : قد نسلّم بان البرهان قائم على ان نغمات أصوات هذه الحيوانات كلها « ذاتي » وانها لا تعبر الا عن العواطف وانها لا تعيّن الموضوعات الخارجية ولا تصفها ، ولكن لديها كثير من العناصر الصوتية التي تشارك فيها اللغات الانسانية حتى اننا لا نستطيع ان نعزو افتقارها للكلام المستبين الى قصور في اللسان والشفة . كذلك فان حركات وجوها وايديها لا تعين او تصف موضوعات خارجية ( Bühler )<sup>(٦)</sup> كما هي الحال في تعبيرها باصواتها .

اللغة  
رُضوعية

عند هذا الحد نمسّ النقطة الحاسمة في مشكلتنا هذه كلها لان الاختلاف بين اللغة الموضوعية propositional language واللغة العاطفية هو الخط الحقيقي الذي يفصل بين عالمي الانسان والحيوان . وقد تحيد كل النظريات والملاحظات عن لغة الحيوان وتجاوز هدفها إذا عجزت عن أن تدرك

٥ - انظر « اللغة والحياة » لشارل بيللي من اجل تفصيلات اكثر ( باريس ١٩٣٦ ) .

٦ - فلفجانج كويلر : « في سيكولوجية الشمبازي » ١ ( ١٩٢١ ) ٢٧ ، وانظر الطلبة الانجليزية بعنوان : عقلية القرود ( نيويورك ، هاركرت ، بريس ١٩٢٥ ) الملحق ، ص ٣١٧ .

هذا الفرق الاساسي<sup>(٧)</sup> . وفي كل ما كتب عن هذا الموضوع لا يوجد - فيما يبدو - أي برهان قاطع على أن حيواناً ما قد خطا الخطوة الحاسمة بين اللغة الذاتية والموضوعية ، بين اللغة التأثرية والمنطقية . بل يؤكد كويلر جازماً ان الكلام ليس في طاقة القروود الشبيهة بالانسان ويعتقد أن هذا الافتقار الى هذه الأداة القيمة وضعف القدرة على خلق الصور هما العلتان اللتان تحولان بين الحيوان وبين بلوغ اولى مشارف التطور الحضاري<sup>(٨)</sup> . وقد توصل ريفيز أيضاً الى هذه النتيجة نفسها فهو يؤكد أن الكلام فكرة انثروبولوجية ، وعلى هذا فيجب استبعادها من دراسة سيكولوجيا الحيوان استبعاداً كلياً . واذا ابتدأنا بتعريف الكلام تعريفاً واضحاً دقيقاً فان الاشكال الاخرى من المنطوقات وهي التي نجدها ايضاً لدى الحيوان تسقط على نحو آلي<sup>(٩)</sup> . اما يركس الذي درس المشكلة برغبة خاصة واهتمام ذاتي فانه يتكلم بنغمة اكثر ايجابية فهو مقتنع بان ثمة علاقة وثيقة بين الانسان والقروود العليا حتى فيما يتعلق باللغة والرمزية . ثم يمضي قائلاً : « وهذا قد يوحي باننا ربما وقعنا على مرحلة مبكرة من التاريخ الجنسي في تطور العملية الرمزية . وهناك شواهد وفيرة على ان التماذج المختلفة الاخرى من العمليات الاشارية - عدا الرمزية - كثيرة

٧ - هذا المصطلح propositional وضعه جاكسون الانجليزي طبيب الامراض العصبية لكي يعلل به بعض المظاهر المرضية المثيرة . فقد وجد ان كثيراً من المرضى الذين يشكون احتباس النطق ( افازيا ) لم يفقدوا باي حال قدرتهم على استعمال الكلام الا انهم لا يستطيعون استعمال كلماتهم بمعنى موضوعي . وقد كانت هذه التفرقة التي اوجدها جاكسون ذات فائدة جلي ، اذ لعبت دوراً هاماً في تطوير الباثولوجيا النفسية في اللغة . واذا شاء القارئ تفصيلات اخرى فليراجع كتاب كاسيرر « فلسفة الاشكال الرمزية » ج : ٣ فصل : ٦ ص : ٢٣٧ - ٢٢٣ .

٨ - كويلر : عقلية القروود ص : ٢٢٧ .

٩ - ريفيز : المصدر المشار اليه سابقاً رقم ٤٣ : الجزء ٢ ( ١٩٤٠ ) ص : ٣٣ .

الحدوث لدى الشمبازي وانها تقوم لديه بوظيفتها «<sup>١٠</sup>». ولكن هذا كله يبقى متقدماً على مرحلة اللغة . بل ان يركس نفسه يقرر ان كل التعبيرات التي تؤدي وظائفها لدى الشمبازي لا تعدو ان تكون فطرية بسيطة محدودة الفائدة اذا قارناها بالعمليات الاشارية لدى الانسان<sup>(١١)</sup> . ويجب الا نخلط مسألة التكرن والنشوء هنا بالمسألة التحليلية والمتصلة بعلم ظواهر الطبيعة .

ان التحليل المنطقي للكلام الانساني يقودنا دائماً الى عنصر ذي قيمة رئيسية ليس له ما يضاهيه في عالم الحيوان . ولا تقف نظرية التطور العامة مجال من الاحوال في طريق الاعتراف بهذه الحقيقة . حتى في ميدان الظواهر الطبيعية العضوية عرفنا ان نظرية التطور لا تنفي نوعاً من الخلق الاصيل ؛ ولا بد من الاقرار بحقيقة التغير المفاجيء والتطور الطافر . ولم تعد البيولوجيا الحديثة تتحدث عن التطور كما كان يتحدث عنه المذهب الدارويني في اوائل عهده ، ولا هي تفسر علل التطور بالطريقة نفسها . وقد نقرنا ان القروود احزرت تقدماً بارزاً في تطور بعض العمليات الرمزية الا اننا ايضاً يجب ان نؤكد انها لم تبلغ في ذلك عتبة العالم الانساني وانما دخلت في سيرها مسرباً مغلقاً لا منفذ له - إن صحَّ التعبير - .

ومن أجل ان نضع مقرراً واضحاً عن المشكلة . علينا ان نميز بعناية بين الاشارات والرموز . فن الحقائق المؤكدة اننا نجد في السلوك الحيواني أجهزة معقدة من الاشارات والعلامات ، وقد نقول ان بعض الحيوانات

فرق بين  
لاشارات  
الرموز

١٠ - يركس ونيسن « السلوك الاشاري السابق للغة لدى الشمبازي » مجلة العلوم ، العدد

٥٨٧ : ٨٩ .

١١ - يركس ، الشمبازي : ١٨٩ .



وبخاصة الأليفة الأهلية منها ذات قابلية فائقة للإشارات<sup>(١٢)</sup> ، فالكلب يستجيب لأدنى التغيرات في سلوك صاحبه بل يميز تعبيرات الوجه الانساني او درجات النغم في الصوت الانساني<sup>(١٣)</sup> ولكن ما أبعد البون بين هذه الظواهر وبين فهم الكلام الانساني والرمز . اما التجارب المشهورة التي أجراها بافلوف فلا تثبت إلا ان الحيوانات تستطيع في يسر ان تُدرَّبَ على ان تستجيب لآثار المؤثر المباشر فحسب بل لكل انواع المؤثرات غير المباشرة او النموذجية . فيصبح الجرس - مثلاً - « اشارة الغداء » ، ويدرب الحيوان على ان لا يمسّ طعامه ما دامت هذه الاشارة غير موجودة . ولكننا نعلم من هذا ان القائم بالتجربة ، في هذه الحال ، قد نجح في تغيير « الموقف الطعامي »

١٢ - لقد اثبتت هذه القابلية - مثلاً - في حال كليفر هانز التي خلقت منذ بضعة عقود نوعاً من التحمس في صفوف البيولوجيين النفسيين . اما كليفر هانز هذا فكان حصاناً على ذكاه فذ مدّش حتى كان يستطيع ان يحسن مسائل حسابية معقدة وان يستخرج الجذر التكعيبي وهكذا وذلك بضره بجافره على الارض مرات بعدد جواب المسألة، وقد استدعت لجنة من السيكلوجيين والعلماء الآخرين ليبحثوا تلك القضية فاتفق لهم ان الحيوان يستجيب لحركات اضطرارية تصدر عن صاحبه فان غاب صاحبه او لم يفهم السؤال عجز الحصان عن الجواب .

١٣ - سأذكر مثلاً آخر كاشفاً موضعاً في سبيل أن أجلو هذه النقطة . اخبرني مرة الدكتور بفنجست البيولوجي النفسي - وهو الذي طور بعض المناهج الجديدة الهامة لدراسة السلوك الحيواني - اخبرني أنه تسلّم رسالة من مقدم حول مشكلة غريبة . كان لدى ذلك المقدم كلب يصحبه في نزهاته وكان هذا الحيوان كلما رأى صاحبه يستعد للخروج أبدي علامات من فرح غامر وانفعال . وفي احد الايام قرر المقدم ان يقوم بتجربة صغيرة فتظاهر تظاهراً بأنه يريد الخروج وليس قبعته وحمل عصاه وقام بالاستعدادات المعتادة - دون ان يكون لديه نية الخروج للزهوة . وما كان أشد دهشته حين وجد أن الكلب لم يتخذ هذا التظاهر بل ظل هادئاً قابلاً في الزاوية . وبعد فترة وجيزة من الملاحظة استطاع الدكتور بفنجست ان يحل اللغز . فقد كانت هناك طاولة في غرفة المقدم وفيها درج يحتوي وثائق قيمة هامة وكان المقدم قد تعود ان يصفق ذلك الدرج قبل ان يغادر البيت ليتحقق من أنه قد اصبح محكم الغلق، غير انه لم يقم بهذا العمل في ذلك اليوم الذي لم ينو فيه الخروج . وهذا العمل نفسه قد اصبح علامة لدى الكلب أي اصبح عنصراً ضرورياً في أمر الزهوة فلما فقدت تلك الاشارة لم تحدث لدى الكلب استجابة .

للحيوان ، فعمد الموقف حين أوجد فيه - عامداً - عنصراً جديداً . وكل الظواهر التي توصف عادة بأنها أرجاع منضبطة تضاد الطابع الأساسي في الفكر الرمزي الانساني فضلاً عن انها بعيدة عنه كل البعد . فالرموز - بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة - لا تتحول الى مجرد اشارات ، اذ ان الاشارات والرموز ينتميان الى عالمين مختلفين من عوالم الخطاب . اما الاشارة فانها جزء من عالم الوجود المادي . واما الرمز فانه جزء من عالم المعنى الانساني . والاشارات « عاملة » والرموز « دالة »<sup>(١٤)</sup> واذا فهمت الاشارات واستعملت على ذلك النحو كان لها نوع من الكيان المادي الملموس ، اما الرموز فليس لها إلا قيمة وظيفية .

فاذا تذكرنا هذه التفرقة بينهما استطعنا أن نجد سبيلاً الى أكثر المشكلات اثاراً للجدل ، مشكلة ذكاء الحيوانات ، تلك المشكلة التي كانت دائماً من اعظم الالغاز في الفلسفة الاثروبولوجية . وقد بذلت جهود جبارة من الفكر والملاحظة للحصول على جواب لهذه المسألة . ولكن غموض هذه الكلمة « ذكاء » وانهاهما وقف عثرة في سبيل أي حل واضح . كيف نرجو أن نجيب على سؤال لا نفهم فحواه ؟ لقد استعمل المتألفون والعلماء والطبيعيون واللاهوتيون كلمة « ذكاء » في معان متنوعة متناقضة ، حتى إن بعض السيكولوجيين والبيولوجيين النفسانيين رفضوا بكل بساطة ان يتحدثوا عن ذكاء الحيوانات ، وكل الذي شاهدوه في السلوك الحيواني لا يعدو ان يكون نوعاً من الآلية . وهذا الرأي يسنده ديكارت ثم اعيد النص عليه في السيكولوجيا الحديثة . يقول ل . ل . ثورندايك « الحيوان لا يفكر في أن واحداً يشبه الآخر ولا يخلط

ذكاء  
الحيوان

١٤ - للتمييز بين العاملة والدالة راجع تشارلس موريس : « أساس نظرية الاشارات » في موسوعة العلوم الموحدة ( ١٩٣٨ ) .

— كما يقال عادة — واحداً بالآخر . إنه لا يفكر فيه ابدأ ، وإنما هو « يفكره » . أما القول بأن الحيوانات تستجيب لتأثير حسي خاص محدد مُدرّك ، وأنّ استجابتها المشابهة لتأثير حسي آخر مختلف عن الأول يدلّ على التداعي من طريق التشابه ، فكل ذلك وهم وخرافة «<sup>١٥</sup>» . ثمّ تُمتدّ ملاحظ من بعد أكثر دقة من هذه فأدت الى نتائج مختلفة ، واصبح منّ الجليّ ان بعض الحيوانات العليا يستطيع أن يحلّ مشكلات صعبة ، وان هذه الحلول لم تمّ بطريقة آلية محض من التجربة والخطأ . والفرق البارز — كما بينه كويلر — قائم بين حلّ<sup>١٦</sup> بمحض المصادفة وحلّ اصيل ، حتى إنه ليستطاع تمييز احدهما من الآخر في سهولة ويسر . ويبدو انه لا مدفع للقول بأن بعض ردود الفعل لدى الحيوانات العليا ليست وليدة الصدفة وإنما هي موجهة بقوة البصيرة<sup>١٦</sup> ، فاذا فهمنا ان الذكاء إما ان يعني التعادل مع البيئة القريبة المباشرة ، وإما ان يعني التحوير في البيئة للتكيف معها ، وجب علينا ان نعوذ الى الحيوانات ذكاءً راقياً متطوراً نسبياً . ويجب أن نسلّم بأن ليس كل الاعمال الحيوانية موجهة بحضور المؤثر المباشر ، وان الحيوان قادر على كل صنوف اللف والدوران في ردود فعله ، وقد يتعلم أن يستعمل الأدوات ، ليس هذا فحسب بل قد يخترع أدوات تخدمه في أغراضه ؛ ومن ثم لا يتردد بعض البيولوجيين النفسيين من التحدث عن خيال خلاق انشائي في الحيوان<sup>١٧</sup> . لكن لا هذا الذكاء ولا هذا الخيال من النوع الانساني على التعيين . وإذن فقد

١٥ — ادورد . ل . ثورندايك : ذكاء الحيوان ( نيورك ، مكملان ١٩١١ ) ص : ١١٩ وما بعدها .

١٦ — انظر كويلر ، المصدر نفسه ، الفصل السابع : « المصادفة » و « المحاكاة » .

١٧ — انظر ر . م . أ . و . ر . كس : القرد العليا ( نيوهافن مطبعة جامعة ييل ١٩٢٩ ) ص ٣٦٨ ، ٥٢٠ وما بعدها .

نقول في ايجاز : إن الحيوان يملك ذكاء وخيالاً عمليين بينما يملك الانسان وحده شكلاً جديداً منها طوره لنفسه اعني : الخيال والذكاء الرمزيين .

أضف الى هذا ان النقلة من شكل الى آخر في التطور العقلي لدى عقل الفرد الانساني - أي النقلة من موقف عملي الى موقف رمزي - امر مشهود واضح . إلا ان هذه الخطوة هي النتيجة النهائية لعملية بطيئة مستمرة ، وليس من السهل ان نميز المراحل في هذه العملية المعقدة واحدة واحدة بوساطة ما في المشاهدة السيكولوجية من مناهج مألوفة . انما هنالك طريقة واحدة تمكنا من استجلاء الطابع العام والاهمية الفائقة في هذه النقلة ؛ ذلك أن الطبيعة نفسها قد قامت بتجربة جديدة بان تلقي ضوءاً - غير متوقع - على هذه النقطة موضع التساؤل . وانا اشير بذلك الى حائتين مشهورتين هما حالتا لورا بردجمان وهيلين كللر اللتين ولدتا عمياوين صماوين خرساوين ثم تعلمتا الكلام بطريقة خاصة ، ومع انها حالتان معروفتان وكثيراً ما عولجتا في الكتابات السيكولوجية<sup>(١٨)</sup> فأني أود ان اذكر القارئ بهما مرة اخرى لأنهما ربما كانتا تحتويان خير توضيح للمشكلة العامة التي نوليها اهتمامنا في هذا المقام . لقد سجلت السيدة سليفان معلمة هيلين كللر التاريخ المضبوط الذي بدأت فيه الطفلة تفهم معنى اللغة الانسانية ووظيفتها ، وها انا اقتبس ما قالته :

لانتقال من  
مزال رمز

مال هيلين  
كللر

« سأخطئ لك سطرأ هذا الصباح لأن شيئاً هاماً جداً قد حدث . لقد خطت هيلين خطواتها الثانية العظمى في التعلم ، فقد

١٨ - انظر عن لورا بردجمان ما كتبه مود هاو وفلورنس هاو هول في « لورا بردجمان » ( بوسطن ١٩٠٣ ) وما كتبه ماري سويفت لامسون في « حياة لورا ديوي بردجمان وتعليمها » ( بوسطن ١٨٨١ ) وما كتبه فلهم جيروسالم في « تعليم الصم والبكم والعميان » ( برلين ١٩٠٥ ) .

تعلمت ان لكل شيء اسما وان الابدوية اليدوية هي مفتاح لكل شيء تريد ان تعرفه ...

« في هذا الصباح بينما كانت تستحم ارادت ان تعرف الاسم الذي يطلقونه على « الماء » . وحين تريد ان تعرف اسم شيء تشير اليه وترت على يدي . فتهجيتُ لها كلمة W-a-t-e-r ولم افكر في الامور حتى مضى وقت الفطور ... ومن بعدها ذهبنا الى « كشك » المضخة وجعلت هيلين تمسك كوزها تحت الحنفية بينما اخذت أُعمل المضخة ، فلما تدفق الماء البارد يملأ الكوز تهجيت كلمة W-a-t-e-r في يد هيلين التي لا تمسك شيئاً ؛ ولما جاءت الكلمة بعد إحساسها بالماء البارد الذي أصاب يدها ، أخافتها – فيما يبدو – فأسقطت الكوز ووقفت كالمصلوبة ، لقد ظهر في وجهها ضوء جديد ، وتهجيت كلمة water مرات عدة ، ثم هبطت الى الارض وسألت عن اسمها وأشارت الى المضخة والكشك الخشبي ، وفجأة استدارت نحوي وسألني عز، اسمي ، فتهجيت لها « معلمة » « Teacher » وعلى طول طريق العودة الى البيت كانت بالغة الانفعال وتعلمت اسم كل مادة لمستها ، حتى إنها في خلال بضع ساعات اضافت الى قاموسها ثلاثين لفظة جديدة . وفي الصباح التالي نهضت من نومها كأنها جنينة متألثة . فانتقلت من شيء لشيء ، وهي تسألني عن اسم كل شيء ، وتقبلي بهجة وسروراً ... لقد أدركت ان كل شيء فلا بد له من اسم ، وحيثما توجهنا سألت بلهفة عن اسماء الاشياء التي لم تتعلمها في البيت . انها مشتاقة لترى اصدقاءها كيف تنهجي ، تواقه لتعلم الحروف لكل من يلقاها ، وهي تطرح ما تعلمته من اشارات وايماءات كلما وجدت كلمات تحمل محلها ، كما ان حصولها على لفظة جديدة يزودها بأشد سرور حيوي . وانا لنلحظ ان قدرة وجهها على التعبير تزايد يوماً إثر يوم» (١٩) .

١٩ – انظر هيلين كللر : قصة حياتي ( نيويورك . دبلداي .. بيج وشركاه ١٩٠٢ ، ١٩٠٣ ) .  
اخبار اضافية عن حياة هيلين كللر وتعليمها ص ٣١٥ وما بعدها .

لقلما يمكن وصف هذه الخطوة الحاسمة التي نقلت هيلين من الاشارات والايامات الى استعمال الكلمات - أي الرموز - بمثل هذه الطريقة البارعة المؤثرة . ما هو الكشف الحقيقي الذي اهدت اليه الطفلة في تلك اللحظة ؟ لقد تعلمت هيلين كللر من قبل ان تربط حادثة ما أو شيئاً ما بإشارة معينة في الابدنية اليدوية ، وهكذا نشأ ترابط ثابت بين هذه الاشياء والاحداث وبين الانطباعات اللسية ، ولكن معرفتها لسلسلة من هذا الترابط وان كررت عليها ووسعت - لا تعني انها فهمت ما الكلام الانساني وما معناه . وكان على الطفلة لكي تبلغ مثل هذا الفهم ان تقوم بكشف جديد - كشف أهم من كل ما سبق ، كان عليها ان تفهم ان لكل شيء اسما ، أي ان الوظيفة الرمزية ليست قاصرة على بعض الحالات الخاصة ، وانما هي مبدأ ذو انطباق شامل يحيط كل ميدان المعرفة الانسانية . وجاء هذا الكشف في حالة هيلين كالصدمة المفاجئة ؛ كانت ابنة سبع سنوات واذا استثنينا بعض النقص في حواسها قلنا انها كانت في حالة صحية ممتازة ولها عقل رفيع التقدم ، وكانت متخلفة كثيراً بسبب الاهمال في تعليمها ، وفجأة حلت اللحظة الحاسمة كأنما هي ثورة عقلية ، فبدأت الطفلة ترى الوجود تحت ضوء جديد ؛ تعلمت استعمال الكلمات لا على انها اشارات أو علامات آلية ، ولكن على انها أداة جديدة تمام الجدة للتفكير . وهكذا تفتح أمامها أفق جديد ، ومنذ تلك اللحظة ستجوب الطفلة هذه الدنيا الواسعة المطلقة متى شاءت .

ومثل هذا يمكن أن يبين أيضاً في حال لورا بردجان وان كانت قصتها اقل روعة ، لأن بردجان كانت اقل حظاً من هيلين كللر في القوة العقلية وفي التطور الفكري . وليس في حياتها وتعليمها تلك العناصر الدرامية التي نجدها لدى هيلين . لكن العناصر النموذجية حاضرة في كلتا

حال لورا  
بردجان

الحالتين ، فبعد ان تعلمت لورا برديجان استعمال الابدجية باصابعها بلغت فجأة النقطة التي بدأت منها تفهم رمزية الكلام الانساني . ومن هذا الوجه نرى بين الحالتين تماثلاً مدهشاً . كتبت الآنسة درو احدى المعلمات الاول اللواتي درّسن لورا برديجان ، تقول : « لن أنسى الوجبة الاولى التي تناولتها بعد أن تذوقت استعمال الابدجية بأصابعها . كل شيء مسّته لا بد من ان يكون له اسم ، واضطرت أن استدعي من يساعديني في مراقبة الاطفال الآخرين لأنها شغلني بتهجئة الكلمات الجديدة » (٢٠) .

قيمة الرمز  
للانسان

إن مبدأ الرمز بشموله ومتانته ومدى انطباقه هو الكلمة السحرية « افتح ياسمسم » التي تبلغ قائلها الى العالم الانساني ، اي الى عالم الحضارة الانسانية . وحالما يمتلك الانسان هذا المفتاح السحري فان تقدمه قدماً امر مضمون ، ومثل هذا التقدم لا يعوقه أي نقص في الحواس ولا يجعله شيئاً مستحيلًا ، إن حال هيلين كللر التي بلغت درجة عظمى من التطور العقلي والحضارة الفكرية لتدلنا بوضوح وثقة لا نقض لها على ان الكائن الانساني في بناء عالمه الانساني لا يعتمد على ما في مادة حواسه من خواص ، ولو كانت نظريات الفلاسفة الحسينيين صحيحة ، لو كانت كل فكرة لا تعدو أن تكون نسخة باهتة من انطباع حسي أصيل ، لكانت حالة طفل أعمى اصمّ أخرس - في الحقيقة - امرأ ميثوساً ، لأن مثل هذا الطفل محروم من مصادر المعرفة الانسانية ، أي هو مقصى عن الحقيقة . غير انا اذا درسنا الترجمة الذاتية لهيلين كللر تنبهنا الى ان هذا خطأ ، وفهمنا في الوقت نفسه لمّ كان خطأً . إن الحضارة الانسانية لتستمد طابعها المعين وقيمها الفكرية

٢٠ - انظر ماري سويفت لامسون : حياة لورا ديوي برديجان الفتاة الصماء الخرساء العمياء ، وتعلمها ( بوسطن ، هوتن ، مغلن وشركاه ١٨٨١ ) ص : ٧ وما بعدها .

والخلفية من شكلها ، من ميناها المعجاريّ لا من المواد التي منها تتألف . ويمكن أن نعبر عن هذا الشكل بأي مادة حسية . ولا ريب في أن اللغة الصوتية تتميز في هذا السبيل على اللغة اللسية ، ولكن النقائص الفنية في هذه الثانية لا تقضي قضاءً مبرماً على فائدتها الاساسية ، وليس مما يعوق التطور الحر للأفكار الرمزية أن تُستعمل الاشارات اللسية في مقام الاشارات الصوتية . واذا نجح الطفل في حيازة معنى اللغة الانسانية لم يهمله بأي مادة تأدّي اليه ذلك المعنى ، ويستطيع الانسان ، حسباً دلتنا حالة هيلين كلر ، أن يبني عالمه الرمزي من أقل المواد وأشدها فقراً . ففي الشكل المعجاري ليست الأهمية للطوب والحجارة وانما في الوظيفة العامة لها . وفي عالم الكلام لا يبعث الحيوية في الاشارات المادية ويجعلها « تنطق » الا وظيفتها الرمزية العامة . ومن دون هذه القوة الباعثة للحيوية يبقى العالم الانساني أصمّ أخرس . وبها يصبح عالم الطفل الأصم ، الأخرس الأعشى أوسع وأغنى من عالم نثر الحيوانات تطوراً .

فسيق  
ام في  
رموز  
سانية

وبما ان لكل شيء اسماً فان صفة الانطباق العام من أعظم الخصائص التي تمتاز بها الرمزية الانسانية ، إلا انها ليست الخاصة الوحيدة ، فهناك ميزة اخرى للرموز تصاحب هذه الخاصة الاولى وتكملها وتقف منها موقف القرين الضروري ، وتلك هي التنوع . فالرمز ليس شاملاً فحسب وانما هو ايضاً شديد التنوع ، فأنا استطيع ان أعبر عن المعنى الواحد بلغات مختلفة وقد أعبر عن رأي أو فكرة في حدود لغة واحدة بمصطلحات مختلفة ، وهذا هو ما يفرق الرمز عن الاشارة . فالاشارة أو العلامة مرتبطة بالشيء الذي يسه تشير على نحو ثابت لا يتكرر . وكل اشارة واحدة ملهوسة تشير الى شيء واحد معين . وفي تجارب بافلوف يمكن ان تدرب الكلاب - في يسر - لتصل الى الطعام حين تعطى لها اشارات



خاصة ، ولا تأكل حتى تسمع صوتاً معيناً اختاره القائم بالتجربة بمحض اختياره ؛ وكثيراً ما فُسر هذا العمل بأنه مشبه للرمزية الانسانية وانا اقول انه لا شبه هنالك ، وازيد ان الامر ، على العكس ، مضاد للرمزية . ذلك لأن الرمز الانساني الاصيل لا يتميز بالوحدة وانما يتميز بتغيره وتقلبه فهو ليس متصلباً جامداً وانما هو متنقل متحرك ؛ وان لم نستطع ان ننكر ان وعي الانسان بهذه الحركة وادراكه أمر حققه الانسان - فيما يبدو - في دور متأخر من تطوره الفكري والحضاري . وقلما نجد العقلية البدائية احرزت مثل هذا الوعي والادراك ، بل كانت تعتبر الرمز ملكاً للشيء المرموز له كسائر ممتلكاته المادية . فاسم الاله في الفكر الاسطوري جزء مكمل لطبيعة الاله ، وإذا لم ينادِ الرجل البدائي الاله باسمه الصحيح اصبحت الرقية أو الصلاة عادمة التأثير . وقد كان هذا يصدق أيضاً على الاعمال الرمزية ، فالشعيرة الدينية ، كالتضحية مثلاً ، لا بد ان تُؤدّى دائماً بالطريقة عينها وبالترتيب نفسه ، ان كان لها ان تأتي بنتيجة او اثر (٢١) . وقد يضطرب الامر على الاطفال اذا تعلموا ان ليس كل اسم لشيء من الاشياء « علماً عليه » وان الشيء نفسه قد يسمى اسماً مختلفة في لغات مختلفة . لانهم يميلون الى ان المسمى هو الاسم نفسه ؛ الا ان هذه خطوة اولى ، ليس إلا ، ثم يتعلم كل طفل طبيعي ، في وقت قصير ، انه يستطيع استعمال رموز متنوعة ليبر عن رغبة او فكرة واجدة . ولا شيء في عالم الحيوان يضاهي هذا التنوع وهذه الحركة (٢٢) . فقبل ان تتعلم لورا بردجان ان تتكلم - بوقت طويل - طوّرت لنفسها طريقة غريبة من التعبير ، لغة

الرمز أ  
الفكر  
الاسطوري

الرمز عند  
الطفل

٢١ - راجع من أجل تفصيلات أزيد كتاب كاسير « اللغة والاسطورة » ( ليزج ١٩٢٥ ) .

٢٢ - انظر في هذه المشكلة كتاب و . م . اربان « اللغة والحقيقة » القسم الاول ٣ : ٩٥

وما بعدها .

خاصة بها . ولم تكن تلك اللغة مؤلفة من اصوات مستبانة وانما من ضروب متنوعة من اللفظ توصف بأنها « لفظ عاطفي » . وكان من عاداتها ان تتلفظ بتلك الاصوات في محضر بعض الاشخاص ، وبهذا تخصصت تلك الاصوات تماماً ، فاصبح كل شخص في بيئتها يُجيباً بـجلبية خاصة . كتبت الدكتورة لير تقول : « كنت اجدها اذا التقت بأحد معارفها على غير انتظار تعيد نطق الكلمة لذلك الشخص قبل ان تأخذ في الكلام ، وكان نطقها تعبيراً عن تعرفها واستمتاعها بذلك التعرف » (٢٣) . ولكن الحال تغيرت حين احزرت تلك الطفلة معنى اللغة الانسانية عن طريق تحسس اليبودية باصابعها ، في هذه الحال اصبح الصوت اسماً ، ولم يعد هذا الاسم مرتبطاً بفرد واحد ، وانما اصبح من الممكن تغييره اذا استدعت الظروف ذلك . وفي يوم من الايام - مثلاً - تلقت لورا بردجمان رسالته من مدرستها السابقة ، الآنسة درو ، التي كانت قد تزوجت واصبحت بذلك تدعى « مسز مورتن » ، وكانت الرسالة تدعوها لزيارة معلمتها فنحها ذلك لذة كبيرة ، ولكنها اكتشفت ان الآنسة درو قد اخطأت اذ وقعت الرسالة باسمها الاول بدلا من أن تستعمل في توقيعها نسبتها الجديدة الى زوجها ، حتى لقد قالت انها يجب ان تجد « لفظاً » جديداً تقرنه بمعلمتها لان الذي كان مقترناً باسم درو لا يجوز ان يكون هو نفسه المقترن باسم مورتن (٢٤) . وواضح من هذا ان « ضروب اللفظ » السابقة قد تعرضت لتغير هام في المعنى ممتع جداً لانها لم تعد منظوقات خاصة لا انفصال لها من الموقف المعين للموس وانما اصبحت اسماء مجردة ، اما الاسم الجديد الذي اخترعته

٢٣ - انظر فرانسس لير « مقال في الاصوات الملقوطة لدى لورا بردجمان » في

Smithsonian Contributions to Knowledge II , Art. 2. p. 27 .

٢٤ - انظر ماري سويفت لامسون ، المصدر نفسه : ٨٤

الطفلة فلم يكن يعين فرداً جديداً وإنما كان يعين الفرد نفسه في وضع جديد .

وها هنا يبرز مظهر هام آخر لهذه المشكلة العامة ، أعني مشكلة اعتماد الفكر العلائقي على الفكر الرمزي . ان الفكر العلائقي لا يمكن ان ينشأ ابدأ دون جهاز مركب من الرموز فضلاً عن انه لا يستطيع ان يبلغ تطوره الكامل دونه ؛ وليس من الصحيح ان يقال ان مجرد الوعي بالعلاقات يفترض مقدماً عملاً عقلياً ، عملاً للفكر المنطقي أو المجرد ؛ فمثل هذا الوعي ضروري حتى في الاعمال الاولية من الادراك . لقد دأبت النظريات الحسية على ان تصف الادراك بأنه فسيفساء من معلومات حسية بسيطة . ومن كان من المفكرين بهذا الرأي يغفلون دائماً عن ان الحس نفسه ليس بأي حال ضمنية أو حزمة من الانطباعات المتفرقة ، وقد صححت السيكولوجيا الجشطالتي الحديثة هذه النظرة فأظهرت أن أبسط عمليات الادراك تتضمن عناصر بنائية أساسية ، أعني نماذج معينة او هيئات .

وهذا المبدأ ينطبق على كلا العالمين : الانساني والحيواني . حتى لقد برهن - تجريبياً - على وجود هذه العناصر البنائية - وبخاصة في ضروب التركيب الفراغية والبصرية في المراحل التي تعد نسبياً مراحل سفلى من حياة الحيوان (٢٥) . إذن فان الوعي بالعلاقات لا يمكن اعتباره مظهراً مغنياً من الوعي الانساني . نعم اننا نجد لدى الانسان نموذجاً خاصاً من الفكر العلائقي ليس له ما يوازيه في عالم الحيوان . فان القدرة في الانسان على ان يفرد العلاقات ، أي ان ينظر الى كل واحدة منها في معناها المجرد ، قد تطورت

٢٥ - انظر فلجانج كويلر : « بحث بصري عن الشبانزي والفراخ البيئية - برهان على الوظائف البسيطة في تركيب الشبانزي والفراخ البيئية » .

Abhandlungender Berliner Akademie der Wissenschaften ( 1915, 1918 ) .

ولم يعد الانسان ، لكي يحوز هذا المعنى ، معتمداً على المعلومات البصرية والسمعية واللمسية والعضلية ، انما يعتبر تلك العلائق « في ذاتها » Auto kath'auto كما قال افلاطون . والهندسة هي المثل القديم على نقطة التحول هذه في حياة الانسان الفكرية . فنحن حتى في الهندسة الاولية غير مرتبطين بادراك الاشكال المحسوسة . ولسنا نهم بالاشياء المادية أو الامور المحسوسة لاننا ندرس علاقات فراغية عامة وللتعبير عنها لدينا رمزية مناسبة . وتحقيق هذا لم يكن ممكناً دون اللغة الانسانية وهي الخطوة الاولى . وقد اتضحت هذه النقطة في جميع الاختبارات التي اجريت على عمليات التجريد والتعميم في الحيوانات ؛ وقد نجح كويلر في ان يبين قدرة الشمبازي على الاستجابة الى « العلاقة » بين شيئين او اكثر ، بدلاً من الاقتصار في الاستجابة على شيء واحد . فقد وضع أمام الشمبازي صندوقين يحتويان على طعام ، فكان الشمبازي يختار اكبرهما دائماً لانه كُرب تدريجياً عاماً وان كان لعله قد رفض في تجربة سابقة نفس الشيء الذي اختاره من بعد ، لانه وجده اصغر الشئين . ثم كشفت التجربة عن قدرته على الاستجابة الى اقرب الشئين او اشدهما لمعاناً او زرقة ، لا الى صندوق خاص . وقد ايدت التجارب الاخرى من بعد نتائج كويلر هذه ووسعتها ، مما دلّ على ان الحيوانات العليا قادرة على ما سمي « فصل العوامل الحسية » ، اي ان لديها القدرة على افراد خاصية حسية معينة في الموقف التجريبي ثم الاستجابة لها على حسب ذلك . وبهذا المعنى تكون الحيوانات قادرة على ان تعزل اللون عن الحجم والشكل او الشكل عن الحجم واللون . وفي بعض التجارب التي اجرتها السيدة كوتس ، استطاع شمبازي ان يختار من مجموعة من الاشياء شديدة للتنوع في خصائصها المنظورة - ان يختار تلك الاشياء التي كانت تشترك في خاصية واحدة ، اي كان يقدر

الهندسة نقطة  
تحول في الرمز

الفصل بين  
الدلالات  
الحسية لدى  
الحيوان

— مثلاً — على ان يلتقط كل الاشياء التي تشترك في لون واحد ويضعها في صندوق . ويبدو ان هذه الامثلة تثبت ان الحيوانات العليا قادرة على تلك العملية التي يسميها هيوم في نظريته عن المعرفة « تمييز العقل » (٢٦) . غير ان المحررين الذين اشتغلوا في هذه البحوث اكدوا ندرة هذه العمليات وفطريتها ونقصها ، لان الحيوانات عرضة لكل انواع الاخطاء الغريبة حتى بعد ان تتعلم كيف تفرد خاصية معينة (٢٧) . واذا كان في عالم الحيوان اي آثار معينة من التمييز العقلي distincti orationis فانها لم تتجاوز عهد البرعمة ، وهي واقفة النمو لا تستطيع ان تتطور لانها لا تملك العون القيم الذي لا غني لها عنه حقاً ، وهو عون الكلام الانساني او جهاز الرموز .

واول مفكر كان ذا بصير جلي في هذه المشكلة هو هيردر فقد تحدث حديث فيلسوف الانسانية الذي يريد ان يضع المشكلة في مصطلح « انساني » خالص ، فرفض اولاً النظرية المتأخرية او الكلامية اللاهوتية التي ترى ان اصل اللغة توقيفي او إلهي ، وبدأ يعيد النظر في المسألة نفسها على نحو نقدي ، فتوصل الى أن الكلام ليس شيئاً مادياً حتى نطلب له علة طبيعية او غيبية وانما هو عملية ، اي وظيفة عامة للعقل البشري . ومن الزاوية السيكلوجية لا نستطيع ان نصف هذه العملية بالمصطلح الذي كانت تستعمله المذاهب السيكلوجية في القرن الثامن عشر . ورأى هيردر ان الكلام ليس خلقاً مصطنعاً أوجده العقل ، ولا يُبحث عن علته بألية خاصة من الروابط . وفيما كان هيردر يحاول ان يحدد طبيعة اللغة ألقى

هيردر  
واصل ذلك

٢٦ — شرح هيوم نظريته هذه في « تمييز العقل » في مقاله عن الطبيعة الانسانية ، القسم الأول ، الفقرة ٧ : ( لندن ، جرمن وجروز ١٨٧٤ ) ١ : ٣٣٢ وما بعدها .

٢٧ — قدم يركس أمثلة من هذه في كتابه « الشبانزي » : ١٠٣ وما بعدها .

كل الثقل والتوكيد على ما سماه « التأمل » وهذا التأمل او الفكر التأملي هو قدرة الانسان على ان يقرر عناصر معينة ثابتة ينتزعها من كتلة صماء من تيار المظاهر الحسية العائمة لكي يعزلها عما عداها ويركز فيها انتباهه : « يُظهر الانسانُ التأملَ حين تعمل قوة روحه بجرئيةٍ حتى نستطيع ان تعزل من كل محيط الحسّ الذي يهدر خلال حواسه موجةً واحدةً ، فيوقف تلك الموجة ويوجه الانتباه اليها ويكون على وعي بهذا الانتباه . ويظهر الانسان التأمل حين يستطيع ان يستجمع نفسه ، من خلال احلام الصور المتمايلة المندفعة خلال حواسه ، في لحظةٍ يقظةٍ ، فيقف عند صورة واحدة تلقائياً ويلحظها بوضوح ومزيد من الهدوء ، ويستخلص مميزات وخصائص تدله على انها هي ذلك الشيء لا غيره . وهكذا يُظهر الانسان التأمل ، لا فحسب حين يلحظُ كلَّ الخصائص بوضوح وحيوية ، بل حين يدرك ان واحدة او بعضاً من تلك الخصائص هي الصفات الفارقة المميزة ، بأيّ الوسائل يتم له ذلك الادراك ؟ بخاصية لا بد له من ان يستخلصها ، وهي قد قدمت له نفسها واضحة لانها عنصر من الوعي . فلنقل إذن : وجدتها ! ما هذه الصيغة من الوعي إلا لغة الروح . وبها تُخلق اللغة الانسانية » (٢٨) .

على هذا الرأي مظهر الصورة الشعرية اكثر مما فيه من تحليل منطقي للكلام الانساني ، وقد ظلت فكرة هيردر في اصل اللغة ذات طابع نظري تماماً ، لانها لم تنشأ من نظرية عامة في المعرفة ولا من مشاهدة حقائق تجريبية ، وإنما بنيت على مثله الاعلى الذي ارتآه للانسانية ، وعلى حذقه العميق لطابع الحضارة الانسانية وتطورها . ومع ذلك فان فيها

٢٨- هيردر : في اصل اللغة (١٧٧٢) ، مؤلفاته نشر سوفان ، المجلد الخامس ص : ٣٤ وما تلاها .

عناصر منطقية وسيكولوجية من نوع بالغ القيمة . فكل عمليات التعميم والتجريد لدى الحيوانات ، وقد بحثت ووصفت بدقة (٢٩) ، تفتقر - بوضوح - الى العلامة المميزة التي نصَّ عليها هيردر . على ان نظرية هيردر من بعد وجدت توضيحاً وتأيداً غير متوقعين من مصدر آخر مختلف ، ذلك ان البحث الحديث في ميدان الباثولوجيا السيكولوجية للغة قد ادى بالباحثين الى ان يستنتجوا ان فقدان الكلام او تعطله العنيف الناشء عن اذى في الدماغ لا يكون ظاهرة معزولة عما حولها ، بل ان مثل هذا النقص يغير طابع السلوك الانساني كله ، فلم يفقد المرضى الذين يعانون احتباس النطق او ما اشبهه من امراض قدرتهم على استعمال الكلمات فحسب بل تعرضوا لتغيرات في الشخصية ، إلا ان مثل هذه التغيرات قلما تلحظ في سلوكهم الخارجى لانهم في هذه الناحية يعملون على نحو طبيعي سليم تماماً . فهم يستطيعون ان يؤدوا واجبات الحياة اليومية ، وبعضهم يبرزون مهارة في كل التجارب التي هي من هذا النوع . ولكنهم يغدون ولا حولَ لهم اذا تطلب حلُّ المسألة منهم نشاطاً نظرياً او تأملياً ، إذ لا يعودون قادرين على ان يفكروا في المبادئ والمقولات العامة . وبما انهم فقدوا السيطرة على العموميات فانهم يتمسكون بالحقائق القريبة والمواقف المحسوسة . ومثل هؤلاء المرضى عاجزون عن ان يؤدوا أية مهمة لا تؤدي إلا عن طريق فهم المجرد (٣٠) .

٢٩ - انظر مثلاً ملاحظات ركس عن « الاستجابات المعقدة » عند الشبانزي ، المصدر نفسه : ١٣٠ وما يليها .

٣٠ - هنالك تفصيل غاية في الامتاع لهذه الظواهر موجود في كثير مما نشره ك. جولشتين وأ. جلب . وقد قدم جولشتين موجزاً عاماً لآرائه النظرية في « الطبيعة الانسانية في ضوء الباثولوجيا السيكولوجية » - محاضرات وليم جيمس بجامعة هارفارد ١٩٣٧ - ٣٨ ( كيبيرج ، مساشوست مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠ ) وقد ناقشت انا هذه المسألة من زاوية فلسفية عامة في كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » ٦/٣ : ٢٣٧ - ٢٢٣ .

ولهذا كله مغزى كبير لانه يدلنا الى أي حد يعتمد ذلك الانموذج من الفكر الذي سماه هيردر « تأملياً » على الفكر الرمزي . فبغير الرمز تكون حياة الانسان كحياة السجناء في كهف افلاطون • - وإذن تصبح حياة الانسان محصورة في حدود حاجاته البيولوجية ورغباته العملية ولا تجد منفذاً يوصلها الى « العالم المثالي » الذي فتحه الدين والفن والفلسفة والعلم - أمام الانسان - من جهات مختلفة .



\* [ هو التشبيه المشهور الذي ذكره في الجمهورية ، الفصل : ١٥ ص : ٢٢٢ ) ترجمة كورنفورد ) ، وقد مثل فيه عالم المحسوسات بالكهف ، والناس فيه مقيدون يرون أغيلته على ضوء نار فيحسبونها حقائق ؛ حتى اذا أتيج لاحدهم ان يخرج ويرى الشمس « مثال الخير » أعشت عينه ... الخ التشبيه [ . ( المترجم )



## العالم الانساني - عالم المسافة والزمن

ان المسافة والزمن هما الاطار الذي لا تنفك منه الحقيقة كلها ، حتى اننا لا نستطيع ان نتصور شيئاً حقيقياً إلا في ظلّ المسافة والزمن . ومن قديم قال هرقليطس : لا شيء في العالم يستطيع ان يتجاوز مقاييسه ، وهذه المقاييس هي الحدود الاتساعية والزمنية ، غير ان المسافة والزمن لا يعتبران في الفكر الاسطوري شكلين خالصين او فارغين ، وانما يعدان القوتين العظيمتين الغامضتين اللتين تحكمان كل الاشياء وتصرفان وتحددان حياتنا الفانية وحياة الآلهة ايضاً .

ومن الواجبات العامة المرغوبة لدى الفلسفة الانثروبولوجية ان تصف وتحلل الطابع الخاص الذي تتميز به المسافة والزمن في التجربة الانسانية . ومن الظنون الساذجة المنهارة أسسها ، الاعتقاد بان الكائنات العضوية تتساوى لديها حقيقتنا المسافة والزمن بالضرورة ؛ فمن الواضح انه لا يمكننا ان ننسب الى الكائنات العضوية الدنيا مثل ما للانسان من ادراك للمسافة ؛ حتى بين العالم الانساني وعالم القروء الشبيهة بالانسان يبقى في هذا المجال اختلاف لا تحطئه العين ولا يمكن طمسه ، إلا انه ليس من السهل التعليل

لهذا الاختلاف اذا اكتفينا بتطبيق مناهجنا السيكلوجية المألوفة ، بل علينا ان نسلك طريقاً غير مباشرة فنحلل صور الحضارة الانسانية من اجل ان نستين الطابع الصحيح للزمن والمسافة في العالم الانساني .

واول ما يتضح بهذا التحليل ان هناك نماذج مختلفة من التجربة المسافية والزمنية ، وليست كل صور هذه التجربة في مستوى واحد بل هناك طبقات عليا وطبقات دنيا مترتبة حسب نظام معين . وقد تسمى الطبقة الدنيا « المسافة والزمن العضويان » فكل كائن عضوي يعيش في بيئة معينة ، وعليه دائماً ان يكيف نفسه لظروف تلك البيئة ليكفل لنفسه البقاء . وهذا التكيف يتطلب ، حتى في الكائنات الدنيا ، نظاماً معقداً من ردود الفعل ، اي قدرة على التمييز بين الدوافع المادية والاستجابة الملائمة لتلك الدوافع . وهذا كله لا يتعلمه الكائن عن طريق التجربة الفردية ، إذ يبدو ان الحيوانات حديثة الميلاد ذات احساس دقيق منضبط بالمسافة والاتجاه ، فالفرخ الصغير الذي تفلقت عنه البيضة حديثاً يتأسك متنبهاً ويلقط الحب المتناثر في طريقه ، وقد درس البيولوجيون والسيكولوجيون - باعثناء - الظروف الخاصة التي تعتمد عليها هذه العملية من الإحساس بالمسافة . ومع اننا لا نستطيع ان نجيب على كل الاسئلة المتشابهة التي تثار حول قوة الاحساس بالبيئة والتكيف بها لدى النحل والنمل والطيور القاطعة المهاجرة ، فان في مقدورنا - على الأقل - ان نعطي جواباً سالباً . فنحن لا نستطيع ان نفترض بان الحيوانات تهدي ، وهي تؤدي هذه الردود المعقدة ، بعمليات ذات طابع فكري ، بل هي على العكس من ذلك ، فيما يبدو ، تنقاد بدوافع جسمية من نوع خاص ، فليس لديها صورة عقلية او فكرة عن المسافة ولا تصور لعلاقات مسافية .

المسافة  
والزمن  
العضويان

قوة المسافة  
المضوية لدى  
الحيوان

فاذا اقتربنا من الحيوانات العليا التقينا شكلاً جديداً من المسافة يمكن

ان نسميه « المسافة الحسية » . هذه المسافة ليست مدلولاً حسيّاً بسيطاً وإنما هي ذات طبيعة معقدة تحتوي عناصر من مختلف انواع التجربة الحسية – من بصرية ولسية وسمعية وعضلية ، اما الطريقة التي بها تتعاون كل هذه العناصر في بناء المسافة الحسية فقد دلت الدلائل على انها من أعوص المسائل في السيكولوجيا الحديثة التي تتناول شؤون الحس . وقد وجد عالم كبير اسمه هرمان فون هلمهولتز ان من الضروري إضافة فرع جديد من فروع المعرفة ، أي خلق علم البصريّات الفيزيولوجية ، لكي نحل المشكلات التي تواجهنا هنا . ومهما يكن من شيء فان مسائل كثيرة تبقى في الحاضر دون ان يستطاع الجزم فيها على نحو واضح لا غموض فيه . ويبدو ان العراك في تاريخ السيكولوجيا « على الميدان المظلم من المذهبين الفطري والتجريبي » عراكٌ لن ينتهي<sup>(١)</sup> .

وليس اهتمامنا في هذا المقام معلقاً بهذا الوجه من المشكلة ، فان مسألة أصل الإدراك المسانيّ – وهي التي طالما طغت على غيرها من المسائل وحجبت وجهها – ليست هي المسألة الوحيدة ثمة ولا هي أكثر المسائل أهمية . واذ كنا ندرس الموقف من زاوية نظرية المعرفة العامة والفلسفة الاثروبولوجية فان الذي يستأثر باهتمامنا مظهر آخر لا بد من ان نركز فيه النظر . وبدلاً من ان نبحث اصل المسافة الحسية وتطورها علينا ان نحلل « المسافة الرمزية » ؛ وحين نقرب من هذا المظهر نكون قد وقفنا على الحد بين العالمين الحيواني والانساني . فأما فيما يتعلق بالمسافة العضوية « مسافة العمل » فان الانسان – فيما يبدو – ادنى فيها حالاً من الحيوان ، من وجوه عدة . وحال الطفل تدل على ذلك فان عليه ان يتعلم ضرباً من المهارة لا يحتاج الحيوان ان يتعلمها لانها تولد معه . الا ان الانسان

المسافة  
الرمزية او  
المجردة

١ – راجع ملاحظات ولیم ستيرن في كتابه « سيكولوجية الطفولة الاولى » ترجمة انا بارويل ( الطبعة الثانية ، نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٣٠ ) ص : ١١٤ وما بعدها .

عوض عن هذا النقص بحجة اخرى هو وحده يطورها ولا شيء يضاهاها في الطبيعة العضوية ، تلك هي فكرة « المسافة المجردة » التي لا يتوصل اليها الانسان توأ وانما يبلغها بوساطة عملية فكرية بالغة التعقيد والصعوبة ، وهي تلك الفكرة التي تعبد الطريق امام الانسان لا لينفذ فحسب الى حقل جديد من حقول المعرفة بل ليسلك وجهة جديدة تماماً في حياته الحضارية .

وقد واجه الفلاسفة انفسهم ، منذ البداية ، الصعوبات العظيمة ليعملوا طبيعة المسافة الرمزية او المجردة ويصفوها . وكان الاهتمام الى وجود شيء كهذه المسافة الرمزية من اول مستكشفات الفكر الاغريقي واهمها . وكلا الفريقين من ماديين ومثاليين نصاً على اهمية هذا الكشف ولكن المفكرين من كلا المذهبين عانوا كثيراً في سبيل ان يميزوا لها طابعها المنطقي ، فتوجهوا الى التذرع باقرارات المتناقضة فقال ديموقريطس : إن المسافة عدم ( mē on ) إلا ان لهذا العدم حقيقة واقعة . وقال افلاطون في « طيماوس » ان فكرة المسافة « فكرة مختلطة النشأة » ، يكاد لا يوجد مصطلح مناسب لوصفها . ولا تزال هذه الصعوبات القديمة مستعصية على الحل حتى في العلم والفلسفة الحديثين . فيحذرنا نيوتن من ان نخلط المسافة المجردة - المسافة الرياضية الصحيحة - بالمسافة التي ندركها بتجاربنا الحسية ، ويقول : ان الناس العاديين لا يفكرون في المسافة والزمن والحركة الا من حيث علاقتها بالاشياء المحسوسة ، ولكن علينا ان نهجر هذه الطريقة إن كنا نريد التوصل الى حقيقة علمية او فلسفية ، ففي الفلسفة علينا ان ننزع تجريداً من معلوماتنا الحسية (٢) . وقد اصبحت نظرة نيوتن هذه حجر عثرة أمام كل الفلسفات الحسية ، فركّز بيركلي كل

اكتشاف  
اليونان  
للمسافة  
المجردة

نيوتن  
والمسافة  
المجردة

٢ - انظر « مبادئ » نيوتن ، الكتاب الاول ، التعريف : ٨ - تعليق .

بيركلي يهاجم  
رأي نيوتن

هجاته النقدية ضدّها وذهب الى أن « المسافة الرياضية الصحيحة » التي زعمها نيوتن ليست تعدو ان تكون مسافة متوهمة ، تخيلها العقل الانساني . وإذا وافقنا بيركلي على المبادئ العامة التي قرّرها في نظريته عن المعرفة ، لم نستطع ان ننكر عليه رأيه هذا ، ويجب ان نسلم بأن المسافة المجردة ليس لها نظير ولا اساس في اي حقيقة مادية او سيكولوجية ، فالنقط وأنحطوط التي يضعها المهندس ليست اشياء مادية او سيكولوجية ، وليست هي إلا رموز لعلاقات مجردة ، واذا وصفنا هذه العلاقات بأنها « حقيقة » احتجنا الى ان نعيد النظر في تعريف مصطلح « حقيقة » لانا في حال المسافة المجردة لا نهمّ بحقيقة الاشياء وإنما نهمّ بحقيقة الفروض والاحكام . وقبل ان تتمكن الفلسفة والعلم من اداء هذه الخطوة وايجاد اساس منظم لها كان عليهما ان يسيرا مسافة طويلة وان يمرا بمراحل متوسطة عديدة . ان تاريخ هذه المشكلة لم يكتب بعد ، ولقد يكون تتبع الخطوات في هذا التطور خطوة اثر خطوة من المهارات الجذابة ، فان تلك الخطوات تمنح متتبعها بصراً نافذاً في صميم طابع الحياة الحضارية الانسانية ووجهتها العامة . وسأكتفي في هذا الموطن باختيار بضع مراحل نموذجية بادئاً بالمرحلة البدائية : في الحياة البدائية وتحت ظروف المجتمع البدائي نكاد لا نجد اي اثاره من فكرة المسافة المجردة . لان المسافة البدائية مسافة عمل [ عضوية ] . ويرتكز العمل حول حاجات ورغبات ماسّة مباشرة . فان تحدثنا عن « فكرة » بدائية في المسافة ، فان هذه الفكرة لن تكون ذات طابع نظري خالص اذ ما تزال مفعمة بمشاعر ذاتية او اجتماعية محسوسة ، اي مفعمة بعناصر عاطفية . يقول هاينز فرنز :

« حين يقوم البدائي بأية فعاليات عملية فيقيس المسافات أو يبحر في زورقه او يقذف بحبرته نحو هدف معين ، وما اشبه ، تكون

المسافة عند  
البدائي

مسافته - وهي ميدان عمله وهي ايضاً مسافة نفعية - غير مفترقة في مبناها عن مسافتنا نحن غير البدائيين ؛ ولكن هذا البدائي حين يجعل مسافته موضوع تمثيل وفكر تأملي ، تنشأ ثمة فكرة أولية - على نحو محدد - مختلفة جوهرياً عن كل محل ذي طابع فكري . إن فكرة المسافة لدى الرجل البدائي ، حتى وان كانت منظمة ، لهي مرتبطة ارتباطاً وحدة بالموضوع . هي فكرة أكثر نضحاً بالعاطفة والمحسوسية من المسافة المجردة لدى الانسان المتقدم حضارياً . هي ليست موضوعية قابلة للقياس أو مجردة في طابعها وإنما تبرز خصائص ذاتية وتجسيمية ، وهي مظهرية الملامح دينامية متأصلة الجذور في المحسوس والمادي » (٣) .

وتكاد الخطوة الحاسمة التي تنقلنا من مسافة العمل الى فكرة نظرية او علمية عن المسافة - أي المسافة الهندسية - تكاد هذه الخطوة تكون في الحق مهمة لاحقة بالمستحيل إذا نظرنا اليها من زاوية العقلية البدائية والحضارة البدائية . ففي المسافة الهندسية تمحي الخلافات المحسوسة بين ضروب تجربتنا الحسية المباشرة ؛ فيبطل ان يكون لدينا مسافة بصرية ولمسية وسمعية وشمية . ان طبيعة حواسنا المتباينة تلقي علينا تنوعاً وتكثراً فتكون المسافة الهندسية تجريداً منزعاً من حومة هذا التنوع والتكثر ، فاذا لدينا مسافة عامة متجانسة الاجزاء . وبوساطة من هذا الشكل الجديد المتميز للمسافة - بوساطة منه وحده - استطاع الانسان ان يصل الى فكرته عن نظام كوني فذ منظم . ولولا فكرة المسافة « الموحدة » لما استطاع الانسان ان يتوصل الى فكرة عن هذا النظام ، أي عن وحدة الكون

صعوبة  
الانتقال  
من المسافة  
العملية الى  
المسافة  
الهندسية

٣ - انظر هاينز فرز « السيكولوجيا المقارنة للتطور العقلي » ( نيويورك ، هاربر واخوانه

١٩٤٠ ) ص : ١٦٧

وقانونيته . لكن مضي وقت طويل قبل ان تم هذه الخطوة ، فالعقل البدائي ليس فحسب عاجزاً عن التفكير في نظام مسافة ، بل انه لا يستطيع ان يتصور "خطّة" مسافة ، ولا تتحول مسافته المحسوسة الى شكل مخطّط . ويدلنا علم الاجناس [ الاثنولوجيا ] على أن القبائل ، في العادة ، موهوبةٌ باحساسٍ للمسافة غايةً في الحدة . فالفرد من تلك القبائل ذو بصر بأدق الدقائق في بيئته ، مرهف الحسّ لكل تغيير يطرأ على الموجودات المألوفة من حوله ، ويستطيع ان يجد طريقه في أشد الظروف عسراً ، فاذا جدّف او أبحر تتبع بدقة بالغة كل منعطفات النهر ذاهباً وآيماً . لكن اذا دققنا الفحص اكتشفنا ، لدهشتنا ، انه يفتقر افتقاراً غريباً لادراك المسافة على الرغم من هذه الامكانيات الميسّرة . فان سألته ان يعطيك وصفاً عاماً ، أي تخطيطاً لمجرى النهر عجز عن ذلك . واذا رغبت اليه في ان يرسم خريطة للنهر ومنعطفاته المتعددة لم يكده يفهم ما تقول . ومن هذا نتبين بوضوح وجلاء أمر الاختلاف بين الفهم المحسوس والمجرد للمسافة والعلاقات المسافية . فذلك الفرد الذي ذكرناه يعرف مجرى النهر تمام المعرفة ولكن معرفته بعيدة كلّ البعد عما قد نسميه معرفةً بالمعنى المجرد أو النظري . ومعرفته تلك تعني « الحل » فحسب . اما المعرفة النظرية فانها تحتوي « النقل » وتفترض وجوده . والحل هو تقديمك الشيء أو تناولك له ، وهذا لا يتطلب منك الا عدداً محدداً من الاعمال والحركات الجسمية تكون متواكبة معاً أو متتالية . وهو امر منوط بالعادة ، والعادة تم بتكرار اعمال معينة تؤدي دون تغيير . إلا ان نقل المسافة والعلاقات المسافية شيء مختلف عن هذا وفيه معنى اكثر منه . فنقلك الشيء لا يكفي فيه ان تكون قادراً على السيطرة عليه واستغلاله في شؤون عملية ، بل لا بد لك من أن تعرف فكرة عامة عن الشيء وتنظر اليه من زوايا مختلفة لتستطيع ان تجد علاقاته بغيره

زيادة ايضاح  
في الفرق بين  
المسافة العملية  
والمسافة  
المجردة لدى  
البدائيين

من الاشياء ؛ عليك أن تضعه في مكانه وتعين له ذلك المكان في نظام عام . ويبدو أن هذا التعميم العظيم الذي ادى ، في تاريخ الحضارة الانسانية ، الى فكرة النظام الكوني ، نشأ في أول أمره في علم الفلك البابلي ، وهنا نجد أول شهادة محددة على فكر يعتلي فلك الحياة الانسانية العملية المحسوسة ويعانق العالم كله بنظرة شاملة . ولهذا السبب ذهب بعض الباحثين يقولون : ان الحضارة البابلية هي مهد الحياة الحضارية جميعاً ، وقال بعض الدارسين : ان الافكار الاسطورية والدينية والعلمية لدى الانسانية جمعاء استُمدتْ من ذلك المصدر . ولست اناقش في هذا المقام هذه النظريات المتعلقة بشمول الحضارة البابلية<sup>(٤)</sup> ، لأنني أود أن أثير سؤالاً آخر : هل في الامكان ان نقدرّ سبباً نعلل به لم كان البابليون أول من أرسى قواعد النظريات الفلكية والكونية العلمية فضلاً عن انهم كانوا هم اول من لاحظ الظواهر الساوية ؟ لا ريب في ان الانسان ، قبل البابليين ، لم يَغفَلْ عن اهمية الظواهر في السماء اغفلاً تاماً ، ولا بد انه قبل مضي وقت طويل تنبه الى ان حياته كلها تعتمد على بعض ظروف كونية عامة ، فطلوع كل من الشمس والقمر والكواكب وغروبها ودورة الفصول - كل هذه الظواهر الطبيعية حقائق مشهورة تلعب دوراً هاماً في الميثولوجيا البدائية . لكن ادخالها جميعاً في نظام فكري تطلب وضعاً جديداً لم يكن يمكن تحقيقه الا في ظروف خاصة . وهذه الظروف المواتية هي التي كانت سائدة في نشأة الحضارة البابلية ، وقد كتب اوتو نيوجيبياور دراسة غاية في الامتاع في تاريخ

٤ - انظر في هذه النظريات مؤلفات هوجو فنكلر وبخاصة : «صورة السماء والكون لدى قدماء البابليين باعتبارها اساساً للفكر والميثولوجيا لدى كل الشعوب» ( ليبرج ١٩٠١ ) وكذلك كتاب « المدينة البابلية وصلتها بتطور حضارة الانسانية» ( ليبرج ١٩٠١ )



الرياضيات القديمة صحّح بها كثيراً من الآراء السابقة حول هذه المسألة .  
فقد كانت النظرة الماثورة هي انه لا توجد اي شواهد قبل عصر الاغريق  
عن رياضيات علمية ، وكان الباحثون يعتقدون ان البابليين والمصريين  
أحرزوا تقدماً عملياً « وتقنياً » عظيماً ، ولكنهم لم يستكشفوا المبادي الاولية  
في الرياضيات النظرية . اما نيو جيبور فانه توصل من تحليله النقدي لكل  
الشواهد الميسرة الى تفسير مختلف عن هذا ، اذ اتضح له ان التقدم  
الذي احرزه البابليون في الفلك لم يكن ظاهرة منعزلة عما عداها وانما اعتمدت  
على حقيقة أساسية ، وهي استكشاف اداة عقلية جديدة واستغلالها - ذلك  
ان البابليين اكتشفوا « الجبر الرمزي » ؛ واذا قارنا هذا الجبر بتطورات جدت  
من بعد في الفكر الرياضي حكمننا انه كان ما يزال ، طبعاً ، بسيطاً  
أولياً ، ومع ذلك فقد كان يحوي فكرة جديدة في غاية الخصوبة .  
ويتبع نيو جيبور هذه الفكرة من مبادي الحضارة البابلية ، ويخبرنا انه  
لكي نفهم الشكل المميز للجبر البابلي علينا ان نحسب حساب المستند  
التاريخي للمدنية البابلية ، فهذه المدنية تدرجت في ظروف خاصة ، اذ  
كانت وليدة لقاء وصدام بين جنسين مختلفين : السومريين والأكديين ،  
وهذان الجنسان من أصلين مختلفين ، يتحدثان لغتين لا صلة بين واحدهما  
والاخرى ، فاللغة الأكديّة تنتمي الى اسرة اللغات السامية ، وتنتمي  
السومرية الى أسرة أخرى لا هي سامية ولا هندية أوروبية . وعندما  
التقى هذان الشعبان وشاركا معاً في حياة سياسية واجتماعية وثقافية مشتركة  
جدت لديها مشكلات تستدعي حلولاً ، مشكلات وجدا من الضروري  
لحلها ان يطورا قوى فكرية جديدة . ولم تكن اللغة السومرية الاصلية  
مفهومة لدى الأكديين ، ولم يستطع هؤلاء ان يحلوا النصوص السومرية  
المكتوبة إلا بعد جهد عقلي مرير ومشقة بالغة . وبهذا الجهد تعلم البابليون

اول مرة ان يفهموا معنى الرموز المجردة وان يستغلوها . يقول نيوجيباور :  
 « كل عملية جبرية تفترض مقدماً ان الواحد يملك رموزاً معينة  
 ثابتة من اجل غرضين : من اجل العملية الرياضية ، ومن اجل  
 الكميات التي تطبق عليها هذه العمليات . ولا يمكن بغير مثل هذه  
 الرمزية ان نضم معاً الكميات التي لا تُحدِّد او تميّز عددياً ، ولا  
 نستطيع ان نشق منها توافيق جديدة . إلا ان مثل هذه الرمزية  
 ظهرت حالاً واضطراراً في كتابة النصوص الأكاديمية .. ومنذ البدء  
 استطاع البابليون ، إذن ، ان يحكموا أهمّ أساس للتطور الجبري ،  
 أي ان يحكموا رمزية لازمة مناسبة » (٥) .

التباس الفلك  
 بالتنجيم  
 واث ذلك

وعلى ذلك ، فان ما نجده في الفلك البابلي ليس الا المراحل الاولى من  
 تلك العملية الكبرى التي ادت في النهاية الى الانتصار العقلي على المسافة  
 والى استكشاف النظام الكوني . ولم يستطع تفكير رياضي كهذا ان يؤدي  
 الى حل عاجل للمشكلة لأن الفكر الرياضي في فجر المدنية الانسانية لم  
 يظهر أبداً في شكله المنطقي الصحيح ، وانما كان مغلفاً في جو من الفكر  
 الاسطوري ، ولم يستطع المكتشفون الأول للرياضيات العلمية ان ينفذوا من  
 ذلك الغلاف ، فتحدث الفيثاغوريون عن الأعداد من حيث هي قوة  
 سحرية خفية ، وحتى في نظريتهم عن المسافة استعملوا لغة اسطورية .  
 وغدا هذا التداخل بين عناصر تبدو غير متجانسة واضحاً في كل النظم  
 البدائية المتعلقة بأصل الكون . وما يزال علم الفلك البابلي - بكليته - تفسيراً  
 اسطورياً للعالم . ولم يعد محدوداً بالمسافة المحسوسة الجسمية البدائية وبتأثيرها

(٥) اوتو نيوجيباور : « الرياضيات قبل عهد الاغريق » في :

Vorlesungen über die Geschichte der antiken Mathematischen  
 Wissenschaften ( Berlin, J. Springer, 1934 ), 1, 68. ff.

الضيق ، اي انتقلت المسافة من الارض الى السماوات . ولكن بني الانسان حين حوّلوا أنظارهم الى نظام الظواهر السماوية ، لم يستطيعوا ان ينسوا حاجاتهم ورغباتهم الارضية ، واذا كان الانسان قد وجه بصره الى السماء فما ذلك منه الا إرضاء لحب استطلاع فكري ، فحسب ، وكل ما كان يبحث عنه في السماء انما هو على التحقيق انعكاس صورته ونظام عالمه الانساني ، فقد أحس أن عالمه مربوط الى النظام الكوني العام ، بروابط مرئية وخفية ، فأراد أن يتغلغل في هذه الصلة الغريبة ولذلك لم يستطع ان يدرس الظواهر السماوية بروح محايدة من التأمل المجرد والعلم الخالص . وانما اعتبر تلك الظواهر سادة العالم وحكامه والمصرفين للحياة الانسانية ، ووجد من الضروري ان يولي وجهه شطر السماوات لكي ينظم بذلك حياته السياسية والاجتماعية والاخلاقية . وبدا له ان ليس في الظواهر الانسانية واحدة تفسر نفسها بنفسها ، وان لا بد من تفسيرها بالعودة الى ظاهرة سماوية مماثلة تعتمد عليها تلك الظاهرة الانسانية .

من هذه الاعتبارات يتضح أن المسافة في النظم الفلكية الاولى لم تكن محض مسافة نظرية ويتضح لم كان ذلك كذلك ، فلم تكن تلك المسافة تتألف من نقط وخطوط أي من سطوح بالمعنى التجريدي الهندسي الخالص لهذه المصطلحات ، وانما ملئت تلك المسافة بقوى سحرية من إلهية وشيطانية ، وكانت الغاية الاولى الاساسية من علم الفلك اكتساب بصرٍ نافذ بنشاط تلك القوى وطبائعها ، من أجل ان يقدر الانسان على التنبؤ بتأثيراتها الخطرة ويعمل على تجنبها . ولم يتمكن علم الفلك من أن يرتفع الا في هذا الشكل الاسطوري السحري ، شكل التنجيم ، وظلّ يحتفظ بهذا الطابع على مدى آلاف عدة من السنين ؛ وكان هذا الطابع ، بمعنى من المعاني ، ما يزال هو المسيطر في القرون الاولى من عصرنا اي في حضارة عصر النهضة ، حتى

المسافة في  
الفلك القديم  
ليست هندسية  
خالصة

ان كبلر . مؤسس علم الفلك العلمي ظلّ يكافح هذه المشكلة طوال حياته ؛ وأخيراً كان لا بد من ان تم هذه الخطوة ، فخلف الفلكُ التنجيم ، واحتلت المسافة الهندسية مكان المسافة الاسطورية والسحرية . لقد كان شكل الفكر الرمزي الذي عبد الطريق اولاً امام رمزية جديدة صحيحة ، رمزية العلم الحديث - كان ذلك الشكل خادعاً خاطئاً .

وكان من اولى مهمات الفلسفة الحديثة واشدها صعوبة ان تفهم هذه الرمزية بمعناها الصحيح وان تدرك خطرها كاملاً . واذا درسنا تطور الفكر الديكارتى وجدنا ان ديكارت لم يبدأ بمقولته المشهورة : « أنا افكر اذن فأنا موجود » Cogito ergo sum ، وانما ابتداءً بفكرته ومثاله : « الرياضيات الكلية العامة » mathesis universalis ، وكان مثاله مؤسساً على كشف رياضي عظيم هو الهندسة التحليلية ، وبهذا خطا الفكر الرمزي خطوة اخرى الى الامام كان لها أهم النتائج النظامية ، واصبح من الواضح ان كل معرفتنا بالمسافة والعلاقات المسافية يمكن ان تترجم الى لغة جديدة هي لغة الاعداد ، وان بهذه الترجمة والتحوير يمكن ان تُتصَوَّر الصبغة المنطقية الصحيحة للفكر الهندسي على نحو انسب واشد وضوحاً .

ديكارت  
والهندسة  
التحليلية

ونجد نفس هذا التطور المتميز حين ننتقل من مشكلة المسافة الى مشكلة الزمن . والحق ان بين تطور هاتين الفكرتين مقاييسات صارمة ، ليس هذا فحسب بل ان بينها اختلافات مميزة ايضاً . فاما المسافة فيما يرى كانت ، فانها شكل « تجربتنا الخارجية » واما الزمن فانه شكل « تجربتنا الداخلية » . فقد واجهت الانسان مشكلات جديدة وهو يحاول ان يفسر تجربته الداخلية ، فلم يستطع ان يستعمل فيها نفس المناهج التي اتبعها في محاولته الاولى لينظم معرفته بالعالم المادي وينسقها ، غير ان هناك

الزمن

• يوهانس كبلر الفلكي الالماني ١٥٧١ - ١٦٣٠ . ( المترجم )

مُتَّكاً عاماً تستند اليه المسألتان ، حتى الزمن رآه الانسان اول ما فكر فيه حالة عامة من احوال الحيوية العضوية لا شكلاً معيناً من أشكال الحياة الانسانية . والحياة العضوية لا توجد الا بمقدار ما هي تتطور في زمن ، فهي ليست شيئاً وانما هي عملية ، أي هي تيار من الاحداث مستمر لا يهدأ . وفي هذا التيار لا شيء يعود بنفس الشكل الذي مرّ فيه اولاً . لقد تصدق قولة هرقليطس على الحياة العضوية كلها : « انك لا تستطيع ان تخطو مرتين في النهر نفسه » . وحين نعالج مشكلة الحياة العضوية علينا ، أولاً وقبل أي شيء آخر ، أن ننفي عن انفسنا ما سماه هواينهد اعتقاد « الاقامة اليسيرة » . فالكائن العضوي لا يقيم ابدأ في لحظة واحدة ، بل ان احوال الزمن الثلاث – الماضي والحاضر والمستقبل – تكون في حياة ذلك الكائن كلا لا يمكن تجزئته الى عناصر متفرقة . لقد قال لينتز : « الحاضر مفعم بالماضي مثقل بالمستقبل » . ونحن لا نستطيع ان نصف الحالة الآنية للكائن العضوي دون ان نأخذ تاريخه بعين الاعتبار ، ودون ان نحولها الى حالة في المستقبل تكون الحالة الآنية منها بمثابة نقطة العبور اليها .

معنى الازمنة  
الثلاثة

الذاكرة  
والماضي

دافع إيفالد هرنج احد الفيزيولوجيين المشهورين في القرن التاسع عشر عن النظرية التي تقول : ان الذاكرة يجب ان تعتبر وظيفة عامة تقوم بها كل المادة العضوية<sup>(٦)</sup> . وانها ليست فحسب ظاهرة من حياتنا الواعية وانما هي منتشرة في منطقة الطبيعة الحية كلها . وقد تقبل هذه النظرية وطوّرها ر . سمون ، الذي طوّر على هذا الاساس خطة سيكولوجية عامة جديدة . ويرى سمون ان السبيل الوحيد الى السيكولوجيا العلمية انما تكون بوساطة « البيولوجية الذكورية » Mnemic biology . وقد

٦ - انظر ايفالد هرنج : « في الذاكرة من حيث هي وظيفة عامة للمادة العضوية » (١٨٧٠) .

عرف سمون الذاكرة Mneme بانها مبدأ الاستثبات والحفظ أثناء تغير كل الاحداث العضوية . والذاكرة والوراثة وجهان من وظيفة عضوية واحدة . وكل مؤثر يفعل في كائن عضوي يترك فيه « أثراً ثابتاً » engram أي أثراً فيزيولوجياً محدداً ، وتعتمد ردود الفعل التي يبديها الكائن العضوي مستقبلاً على سلسلة هذه الآثار الفيزيولوجية المتصلة ، أي على ما قد يسمى « engram complex »<sup>(٧)</sup> . ولكن هب اننا تقبلنا الفكرة العامة التي قدمها كل من هرنج وسمون ، مع ذلك فاننا لا نزال بعيدين عن تفسير الدور والخطورة اللذين تمثلهما الذاكرة في عالمنا الانساني . اما الفكرة الانثروبولوجية عن « المنيمة » او الذاكرة فانها مختلفة عما قاله هذان العالمان . فان فهمنا ان الذاكرة وظيفة عامة لكل المادة العضوية فانما نعني فحسب أن الكائن العضوي يحتفظ ببعض آثار تجربته السابقة ، وان هذه الآثار ذات تأثير محدد على ردود فعله من بعد . ولكن ان كنا نفهم الذاكرة بالمعنى الانساني لهذه الكلمة ، فليس يكفي ان يتبقى « باقٍ متخلف عن فعل مؤثر سابق »<sup>(٨)</sup> . فان حضور هذه « البواقي » بمجموعها جميعاً لا يستطيع أن يعلل ظاهرة الذاكرة ، لأن الذاكرة تتضمن عملية تعرف وتحقيق ذات ، وهي عملية فكرية من نوع شديد التعقيد . ولا يكفي فحسب ان تعاد الانطباعات السابقة بل يجب أن تنظم وتقرر في أماكنها وترد الى نقاط مختلفة في الزمن ؛ واقرارها في أماكنها غير ممكن دون أن نعد الزمن خطة عامة - نظاماً تسلسلياً يستوعب كل الاحداث واحداً واحداً . وان

٧ - من شاء تفصيلاً فليراجع « الذاكرة » لسمون ( ١٩٠٩ ) و « الخواطر عن طريق الذاكرة » ( ١٩٠٩ ) وقد نشر من هذين الكتابين موجز بالانجليزية من صنع بلا دفي بعنوان « سيكولوجية الذكر » ( نيويورك ١٩٢٣ )

٨ - نص قول سمون : « Der latente rest einer früheren Reizwirkung »

الوعي بالزمن يشمل ضمناً فكرة مثل هذا النظام المتسلسل بالضرورة، وهذه الفكرة تشبه تلك القضية التي أسميناها المسافة .

التذكر عند  
الحيوانات

أما التذكر الذي لا يعدو أن يكون استعادة بسيطة لحادثة سابقة فانه يتم أيضاً في حياة الحيوانات العليا ؛ لكن الى أي حد يعتمد على عمليات فكرية تقارن بتلك العمليات الموجودة لدى الانسان؟ تلك مشكلة صعبة ثار حولها جدل كثير ، وقد خصص روبرت م . يركس في آخر مؤلف له فصلاً خاصاً لبحث هذه المشكلة وتوضيحها . ويتساءل مشيراً الى فصيلة الشمبازي :

« أتعلم هذه كأنما هي قادرة على تذكر تجارب ماضية واسترجاعها وتمييزها أم أن ما غاب عن نظرها فقد غاب من الذهن ؟ أتستطيع أن ترجو وتوقع وتتحيل وعلى أساس من مثل هذا الوعي تستعد لأحداث مستقبلية؟... أتستطيع ان تحل مشكلات وتكيف في المواقف البيئية بعون من عمليات رمزية مشابهة لرموزنا الكلامية وبالاعتماد على أنواع من التداعي تستخدمها كإشارات ؟ » (٩) .

ويميل يركس الى أن يكون جوابه على هذه الاسئلة بالايجاب . ولكن المسألة الحرجة تظل حاضرة حتى وان قبلنا كل شواهدنا . اذ المهم هنا ليس هو حقيقة العمليات الفكرية لدى الانسان والحيوان وانما المهم هو « شكل » هذه العمليات . فنحن لا نستطيع أن نقول إن التذكر لدى

التذكر  
الانساني  
ولادة

الانسان هو مجرد عودة حادثة كأنما هي صورة باهتة او نسخة من انطباعات سابقة ؛ ليس التذكر إعادة وانما هو ولادة الماضي من جديد ، وهذا يعني ضمناً عملية خالقة ببناء ، ولا يكفي أن نلتقط معلومات منتزعة

من تجربتنا الماضية بل علينا ، في الحقيقة ، جمعها ثانية ، أي تنظيمها وتأليفها وحشدها حول مركز فكري ، وهذا النوع من إعادة الجمع هو الذي يميز صورة الذاكرة الانسانية ويفرقها عن سائر الظواهر الاخرى في الحيوان او الحياة العضوية .

انواع  
انسانية من  
التذكر لدى  
الحيوان

يقيناً إننا لنجد في تجربتنا العادية صوراً كثيرة من التذكر لا ينطبق عليها هذا الوصف ؛ وكثير من احوال التذكر ، وربما قلنا اكثرها ، يمكن تحليلها حسباً تراه مذاهب الفلاسفة الحسين ، أعني ان تفسر بأنها عملية آلية بسيطة من « تداعي الافكار » . وقد اقتنع كثير من السيكولوجيين بأن ليس افضل لاختبار ذاكرة المرء من ان تعرف كم كلمة بلا معنى - او مقطعاً - يستطيع ان يحتفظ بها في ذاكرته وان يعيدها بعد فترة معينة من الزمن . وقد بدا ان التجارب التي تمت في ظل هذا الرأي لا تعطي الا القياس الصحيح الوحيد للذاكرة الانسانية ، ولكن من أهم ما أسهم به برجسون في ميدان علم النفس هو هجماته على كل هذه النظريات الآلية القائمة حول الذاكرة . ويرى برجسون كما ذكر في كتابه « المادة والذاكرة » ان الذاكرة ظاهرة اعمق واشد تركباً [ مما يُظن ] ، لأنها تعني « تحويلاً الى الداخل » وتكثيفاً ، تعني تغلغلاً متواصلاً لكل العناصر من حياتنا الماضية . وقد اصبحت هذه النظرية في مؤلف برجسون نقطة بدء متافيزيقية جديدة ثم تحولت الى ان تكون حجر الزاوية في فلسفة الحياة لديه .

رأي  
برجسون في  
الذاكرة

ونحن هنا لسنا معنيين بالمظهر المتافيزيقي من المشكلة لأن غايتنا هي « علم ظواهر الحضارة الانسانية » واذن فعلينا ان نحاول توضيح هذه المسألة وتبيانها بأمثلة محسوسة مأخوذة من الحياة الحضارية للانسان . وحياة جوته ومؤلفاته مثل معتمد : فالتذكر الرمزي هو العملية التي سيقيد بها الانسان تجربته الماضية ويعيد بناءها ، وفي هذه الحال يصبح الخيال عنصراً

التذكر  
الرمزي، مثل  
من حياة  
جوته



ضرورياً للاستعادة الصحيحة ؛ وهذا هو السبب الذي جعل جوته يتخذ « الشعر والحقيقة » عنواناً لسيرته الذاتية ، ولم يعنِ بذلك انه دسّ في قصة حياته عناصر متخيلة او مختلقة ، انما اراد ان يستكشف الحقيقة حول حياته وان يصفها ، ولم يكن لديه من طريقة لايجاد هذه الحقيقة إلا بأن يمنح الحقائق المتفرقة المشتتة من حياته شكلاً شعرياً أي شكلاً رمزياً ؛ وهناك شعراء آخرون نظروا الى آثارهم على نحو مشابه ، فقد قال هنريك إبسن : « ان تكون شاعراً معناه ان تقف حكماً على نفسك » (١٠) .

والشعر من الاشكال التي يعطي الانسان فيها حكماً على نفسه وعلى حياته . فهو معرفة للذات ونقد ذاتي . ويجب ان لا يؤخذ هذا النقد بالمعنى الاخلاقي ، فهو لا يعني ثناء او لوماً ، تسويغاً او إدانة ، وإنما هو فهم جديد عميق ، واعداد تفسير لحياة الشاعر الشخصية ، وهذه العملية غير مقصورة على الشعر بل هي ممكنة في كل وسيلة اخرى من وسائل التعبير الفني . واذا نظرنا الى الصور الذاتية التي رسمها رمبراندت في حقب مختلفة من حياته وجدنا في الملامح قصة حياة رمبراندت وشخصيته وتطوره الفني جميعاً .

التذكر  
الرمزي في  
اعترافات  
اوغسطين

الا ان الشعر ليس الشكل الوحيد من اشكال الذاكرة الرمزية وربما لم يكن اشد الاشكال تميزاً ، فهناك السيرة الذاتية ، واول مثل عظيم منها وما تعنيه متوفر في « اعترافات » أوغسطين ، ففي هذه الترجمة نجد نموذجاً مختلفاً من المعاينة الذاتية ، اذ ان أوغسطين لا يقص أحداث حياته التي كانت في نظره لا تستأهل التذكر او التقييد ، أو لا تكاد . ولكن الرواية التي قصها علينا اوغسطين هي الرواية الدينية لبني الانسان ؛ وما تحوّله الديني الا تكرار وانعكاس للعملية الدينية عامة - هبوط الانسان

١٠ - إبسن : Digte ( 5th ed . Copenhagen, 1886 ), p.203

وخلصه - ولكل سطر في كتاب أوغسطين معنى رمزي دفين فضلاً عن المعنى التاريخي الظاهر . ولم يستطع أوغسطين ان يفهم حياته او يتحدث عنها الا باللغة الرمزية للعقيدة المسيحية ، وبهذا المنحى أصبح مفكراً دينياً عظيماً ومؤسساً لسيكولوجية جديدة ، أي لمنهج جديد من الاستبطان والتفحص الذاتي .

المستقبل

إلى هذا الحد عيننا بوجه واحد فحسب من أوجه الزمن وذلك هو علاقة الحاضر بالماضي ، غير ان هناك وجهاً آخر يبدو انه أهم لبني الحياة الانسانية وأدل عليها . وهذا ما يمكن ان نسميه البعد الثالث من أبعاد الزمن - بعد المستقبل ، والمستقبل عنصر لا غنى لنا عنه في وعينا للزمن . حتى في المراحل الاولى من الحياة يأخذ هذا العنصر يلعب دوراً بارزاً . قال وليم ستيرن : « ان مما يميز كل التطور المبكر لحياة الافكار انها ليست تمثل ذكريات تشير الى شيء في الماضي وانما تطلعات موجهة للمستقبل - حتى وان كانت تتوجه فحسب الى مستقبل قريب . وها هنا يلتقينا لأول مرة قانون عام للتطور وهو : التطلع للمستقبل يتم عن طريق الوعي بأسرع مما يتم الالتفات الى الماضي »<sup>(١١)</sup> . ومن بعد يصبح هذا الميل في حياتنا صارخاً قوياً . فنحن نعيش في شكوكنا ومخاوفنا وتوجساتنا وآمالنا حول المستقبل اكثر مما نعيش في ذكرياتنا او في تجاربنا الراهنة . وقد تظهر هذه الحقيقة للنظرة الاولى منحة مؤذية للانسان ، لأنها توجد عنصراً من الحيرة والقلق في الحياة الانسانية لا تعرفه سائر المخلوقات ، ويبدو ان الانسان قد يكون أسعد وأحكم لو انه تخلص من هذه الفكرة الوهمية - أعني سراب المستقبل . وفي كل عصر وقف الفلاسفة والشعراء

دعوة لاغفال  
المستقبل

١١ - ستيرن ، المصدر نفسه : ١١٢ وما بعدها .

والمعلمون الدينيون العظام يحدرون الانسان من هذا المصدر الذي ينطلق منه خداع ذاتي مستمر . والدين ينذر الانسان ان لا يخشى الغد ، والحكمة الانسانية تنصحه ان يستمتع بيومه غير عابئ بالمستقبل ؛ ويقول هوراس : « لا تعن نفسك بالسؤال عما يأتي به الغد » Quid sit futurum cras fuge quaerere ولكن الانسان لم يستطع ان يتبع هذه النصيحة ابداً فالتفكير في المستقبل والحياة في المستقبل جزءان ضروريان من طبيعته .

الحيوان  
والمستقبل

ويظهر ان هذا الميل ، على نحو ما ، لا يجاوز حدود كل الحياة العضوية ، فهو مميز لكل العمليات العضوية ، حتى اننا لا نستطيع ان نصفها دون إلماع الى المستقبل . واكثر غرائز الحيوان يجب ان تفسر على هذا النحو ، فالاعمال الغريزية ليست تملئها حاجات مباشرة وانما هي دوافع موجهة الى المستقبل ، وكثيراً ما تكون موجهة الى مستقبل جد بعيد . ولا يرى الحيوان الذي يؤدي هذه الاعمال ما لها من نتائج لانها تنتمي الى حياة جيل آت . ولو درسنا كتاباً مثل : « ذكريات انتمولوجية » Souvenirs entomologiques لجول فابر لوجدنا على كل صفحة - تقريباً - أمثالا فذة من هذه الخاصية المميزة لغرائز الحيوان .

كل هذا لا يتطلب ، ولا يثبت ، فكرة او وعياً بالمستقبل لدى الحيوانات الدنيا ، وحالما تقترب من حياة الحيوانات العليا تصبح القضية موضع شك . لقد تحدث كثير من الملاحظين الاكفاء عن قدرة الحيوانات العليا على التنبؤ ، ويبدو اننا بدون هذا الفرض نكاد لا نستطيع اعطاء وصف مناسب عن سلوكها ، واذا وجدنا حيواناً في تجارب ولف يقبل « المكافآت الرمزية » بدلا من الحقيقية فان هذا يعني ضمناً تطلعاً واعياً الى حقائق مستقبلية ، اي ان الحيوان « يتوقع » ان الطعام سيبدل - في المستقبل - بهذه الرموز . يقول فلفجانج كويلر : « قليل هو عدد

الملاحظات التي يستطيع فيها تبين أي حسابان لحادثة مقبلة ، ويبدو لي ان هناك اهمية نظرية في انّ اوضح اعتبار للحادثة المستقبلية يحدث حين تكون الحادثة المتوقعة عملاً قام بتخطيطه الحيوان نفسه . في مثل هذه الحال قد يحدث حقاً ان ينفق الحيوان وقتاً غير قصير في عمل اعدادي ( بمعنى غير غامض ) ... واذا استمر هذا العمل الأولي وقتاً طويلاً - وهو انما اتخذ للبلوغ الى الهدف النهائي ، إلا انه لم يهيبىء في ذاته اقتراباً من تلك الغاية - فهناك نجد دلالات ، على الاقل ، من بعض الاحساس بالمستقبل « (١٢) » .

على اساس هذه الشهادة يبدو ان توقع الاحداث المستقبلية بل وحتى تخطيط الاعمال للمستقبل ليسا بعيدين عن تناول حياة الحيوان . لكن الوعي بالمستقبل لدى الكائنات الانسانية يتعرض لنفس التغير المميز في المعنى ، التغير الذي لحظناه ونحن نتحدث عن فكرة الماضي . فلا يبقى المستقبل صورة بل يصبح « مثلاً » . ومعنى هذا التغير يعلن عن ذاته في كل أوجه الحياة الحضارية لدى الانسان ، اما ما دام الانسان مستغرقاً تماماً في فعالياته العملية ، فلا يكون هذا الاختلاف ملحوظاً بوضوح ، بل يظهر حينئذ انه مجرد اختلاف في الدرجة لا انه اختلاف محدد . أما المستقبل الذي يستنظره الانسان فانه يمتد على مدى أوسع ويكون تخطيطه له اكثر نصيباً من الوعي والعناية . وكل هذا ينتمي الى مجال « الزكّانة » لا الى مجال الحكمة ؛ وفي الزكّانة ذكاء وفيها قدرة على حدس ما يقع في المستقبل وعلى التهيؤ لمواجهته ؛ إلا أن الفكرة « النظرية » عن المستقبل - وهي الفكرة الضرورية لكل أنواع النشاط الحضاري الراقى - من نوع مختلف تماماً عن الزكّانة . فهي اكثر من محض التوقع ؛

مفني استنظار  
الانسان  
للمستقبل  
والفرق بينه  
وبين الحيوان

إنها تصبح قوة مصرفة في الحياة الانسانية ، وهذه القوة المصرفة تتجاوز حدود الحاجات العملية المباشرة تجاوزاً بعيداً ، وتبلغ في أعلى صورها وراء حدود الحياة التجريبية . هذا هو « المستقبل الرمزي » للانسان وهو يشبه ماضيه الرمزي ويقاس عليه ، وقد نسميه المستقبل « النبوي » لأن أحداً لم يعبر عنه بمثل ما عبرت عنه حيوات الأنبياء العظام ، فلم يفتن هؤلاء المعلمون بالاخبار عن الحوادث المغيبة أو بأن يحذروا من الشرور المرصدة ولا هم تكلموا كالعرافين وقبلوا الانصياع الى الفأل والنذر - كان هدفهم شيئاً آخر ، كان في الحق نقيضاً لأهداف العرافة والكهان ، فتحذثوا عن مستقبل لم يكن حقيقة تجريبية وإنما كان واجباً أخلاقياً ودينياً . ومن ثم تحول التكهن الى نبوة ، والنبوة لا تعني الاخبار بالغيب وإنما تعني وعداً ، وهذا هو المظهر الجديد الذي اتضح أول ما اتضح عند أنبياء بني اسرائيل ، لدى أشعيا وإرميا وحزقيال ، فان مستقبلهم المثالي يعني رفض العالم التجريبي ، « نهاية كل الأيام » ، إلا أنه يحتوي في الوقت نفسه على أمل وتأميل واثق « بساء جديدة وأرض جديدة » . ها هنا أيضاً غامرت القدرة الرمزية لدى الانسان فتجاوزت حدود وجوده المحدود ، غير أن هذا الرفض يحمل ضمناً عملاً عظيماً من التكامل ، فهو يشير الى مرحلة حاسمة في حياة الانسان الدينية والأخلاقية .

المستقبل  
الرمزي

## حَقَائِقُ وَمُشَل

أثار كانت في كتابه « بحث تحليلي في الحكم » Critique of Judgment هذا السؤال : « أممکن ان نستكشف معياراً عاماً نَصِفُ به المبني الأساسي للعقل الانساني ونميز هذا المبني من كل أشكال المعرفة الأخرى الممكنة ؟ » . وتوصل كانت بعد تحليل ثاقب مستقصى الى هذه النتيجة : يُطلب مثلُ هذا المعيار في طبيعة المعرفة الانسانية ، وهي طبيعة من حالها ان نجعل الفهم مضطراً الى أن يُمَيِّز تمييزاً حاداً بين حقيقة الاشياء وإمكانها ؛ وهي تلك التي تقرر مكان الانسان في سلسلة الوجود العامة ، فالفرقة بين « الحقيقي » و « الممكن » تفرقة غير قائمة لدى الكائنات الأدنى من الانسان ولا لدى التي فوقه . أما الكائنات الواقعة دونه فانها محصورة في عالم من مدركاتها الحسية ، فهي تتقبل الدوافع المادية الواقعة وتجب عليها بردود فعل ، ولكنها تعجز عن ان تكونَ فكرةً عن الاشياء « الممكنة » . واما العقل الإلهي ، من الناحية الثانية ، فانه لا يعرف تمييزاً بين الحقيقة والامكان لأن الله « عمل خالص » actus purus . فكل ما في تصوّره حقيقة ، وذكاء الله « عقل أعلى » intellectus

الامكان  
يميز العقل  
الانساني

archetypus أو « بصيرة أصيلة » intuitus originarius وهو لا يفكر في شيء إلا وهذا الشيء يتكون ويخلق ، بالتفكير نفسه ، وإذن لا تنشأ مشكلة « الامكان » إلا لدى الانسان ، أي في « ذكائه المكتسب » « intellectus ectypus » . وليس الفرق بين الحقيقة والامكان متافيزيقياً وإنما هو لاحق بفلسفة المعرفة والمنطق ، فهو لا يكشف عن أي صبغة للأشياء في ذاتها وإنما ينطبق على معرفتنا للأشياء . ولم يقصد كانت الى أن يقرر بطريقة ايجابية حاسمة ان العقل الالهي موجود حقاً ، وإنما استعمل فكرة « البصيرة الأصيلة » لكي يصف طبيعة العقل الانساني وجليده ، وهذا العقل الانساني « فهمٌ استرادي » يعتمد على عنصرين غير متشابهين : فنحن لا نستطيع أن نفكر دون صور ولا أن نحدس دون فكر . « فالفكر بغير حدس فارغة ، والحدوس بغير فكر عمياء » . وهذه الثنائية في الأحوال الأساسية للمعرفة هي التي تقف ، حسب رأي كانت ، في قاعدة تمييزنا بين الامكان والحقيقة<sup>(١)</sup> .

من هذه الزاوية في مشكلتنا ، تمثل هذه العبارة المقتبسة من كانت ، وهي من أهم العبارات واصعبها في مؤلفاته النقدية ، اهمية خاصة ، فهي تشير الى مشكلة محيرة لكل فلسفة انثروبولوجية . لكن بدلاً من أن نقول ان العقل الانساني عقل « في حاجة الى صور »<sup>(٢)</sup> ، من الافضل ان نقول انه في حاجة الى رموز . فالمعرفة الانسانية ، بلب طبيعتها ، معرفة رمزية ، وهذا هو المظهر الذي يشخص لها قوتها وقصورها ، ومن الضروري من اجل الفكر الرمزي ان يوضع فصلٌ حاد بين الحقيقي والممكن ، اي بين الاشياء الواقعية والمثالية . ليس للرمز وجود واقعي

معرفة  
الانسان  
رمزية

١ - انظر كانت : بحث تحليلي في الحكم ، الفقرة ٧٦ ، ٧٧ .

٢ - نص قوله كانت : « ein der Bilder bedürftiger Verstand ... »

كجزءٍ من العالم الماديّ ، وانما له « معنى » ، وقد كان من العسير على الفكر البدائي ان يميّز بين الوجود والمعنى ، فهما هنالك تختلطان دائماً فينظر البدائي الى الرمز نظرتة الى شيء قد وُهِبَ قوَى سحرية ومادية ، إلا ان التفرقة بين الاشياء والرموز أصبحت بعد تقدم الحضارة الانسانية امرأ ملوساً بوضوح ، وهذا يعني ان التفرقة بين الواقع والامكان أصبحت ملحوظة بقوة .

ويمكننا ان نبرهن على هذا الاعتماد المتبادل [ بين الواقع والامكان ] بطريقة غير مباشرة : تحت ظروف خاصة تنبهم فيها وظيفة الفكر الرمزي أو تُعوّق نجد ان الفرق بين الواقع والامكان يغدو غير حاسم ، اي لا نعود نلاحظه بوضوح ، وقد ألقى علم الامراض المتعلق بالكلام ضوءاً فذاً على هذه المشكلة فكثيراً ما وجد العلماء في حال فقدان القوة على النطق « الأفازيا » أن المرضى لم يفقدوا فحسب استعمالهم لفئات معينة من الكلمات ولكنهم في الوقت نفسه تكشفوا عن نقصٍ غريب في الموقف العقليّ العام . حقاً ان كثيراً من أولئك المرضى لم ينحرفوا كثيراً عن سلوك الاشخاص الطبيعيين ولكنهم حين كانوا يواجهون بمشكلة تتطلب طريقة من التفكير اكثر تجريداً ، أي حين كان عليهم ان يفكروا في الامكانيات اكثر من تفكيرهم في الواقعيات - حينئذ كانوا يعانون ، على التوّ ، صعوبة كبيرة . فلم يستطيعوا التكلم او التفكير في اشياء « غير واقعية » ، وكان احد المرضى قد أصيب بشلل نصفي عطّل يده اليمنى ، فلم يستطع - مثلاً - ان ينطق بهذه الكلمات : « استطع ان اكتب بيدي اليمنى » بل لقد أبى أن يعيد هذه الكلمات حين نطق بها الطبيب أمامه . إلا أنه استطاع في يسر أن يقول : « أستطيع ان أكتب بيدي اليسرى » - ذلك لأن هذا القول كان بالنسبة اليه تقريراً لحقيقة لا تقريراً لحالة

اثبات الفرق  
بين الواقع  
والامكان

الافازيا  
دليل على ذلك



مفترضة غير واقعة<sup>(٣)</sup> . يقول كرت جولشتين : « هذه الأمثلة وما شابهها تدل على أن المريض لا يستطيع أبداً ان يعالج أي موقف ليس له إلا صفة « الامكان » . وهكذا نستطيع ان نصف النقص لدى هؤلاء بانه افتقار الى القدرة على الاقتراب من الموقف « الممكن » ... وقد كان مرضانا يعانون أشد صعوبة في بدء أي عمل لا تتحكم فيه المؤثرات الخارجية مباشرة ... فقد كانوا يصادفون اضطراباً شديداً في التنقل الارادي ، أي في التنقل الاختياري من موضوع الى آخر ، وبالتالي كانوا يخفقون في الاعمال التي يكون هذا التنقل فيها ضرورياً .. والتنقل يفترض مقدماً أنني ذاكر الشيء الذي أستجيب له في هذه اللحظة والشيء الذي سأستجيب له ، ذاكر هذين في نفس الوقت ، وأحدهما في المقدمة وثانيهما في المؤخرة ، أما الذي في المؤخرة فلا بد من ان يكون في مكانه على انه شيء ممكن ، من أجل استجابة تحدث من بعد ؛ هذا شيء اساسي وبدونه لا أستطيع ان انتقل من واحد الى آخر ، وهذا يفترض سلفاً القدرة على الاقتراب من الاشياء التي ليست الا متخيلة ، أي الاشياء

٣ - يبدو ان الاطفال أيضاً يستصعبون أحياناً تخيل حالات مفترضة ، وهذا يتضح بنحو خاص اذا حدثت أحداث خاصة تعيق نمو الطفل . ومن الأمثلة البارزة التي توازي الحالات المرضية التي ذكرناها في المتن ما يمكن ان نستمدّه من حياة لورا بردجمان وتعليمها . كتبت احدى معلماتها تقول : لوحظ انه من كان من العسير في البداية ان نجعلها تفهم المجازات او الخرافات او الحالات المفترضة من اي نوع ، وحتى الآن لم نستطع التغلب على هذه الصعوبة واذا أعطيت أي مسألة في الحساب فأول انطباع لديها ان ما سيق على سبيل الفرض وقع فعلاً . مثلاً : قبل بضعة ايام أخذت معلمتها كتاباً في الحساب لتقرأ مسألة فاذا بها تسألها : « كيف عرف الرجل الذي كتب هذا الكتاب انني موجودة هنا ؟ وكانت هذه هي المسألة التي أعطيت لها : « اذا استطعت ان تشتري بريلا من صصير التفاح بأربعة دولارات فكم تشتريين بدولار واحد ؟ » وكان أول تعليق لها على المسألة ان قالت : « لا أستطيع أن أنفق كثيراً من أجل صصير التفاح لانه شديد الحموضة » . ( انظر : مود هاو وفلورنس هاو هول : « لورا بردجمان » ص : ١١٢ ) .

« الممكنة » ، أي الاشياء التي لا تعطى في المواقف الحسية ... غير ان الرجل المريض عقلاً عاجز عن هذا لعجزه عن أن يدرك ما هو مجرد . ولذلك كان مرضانا عاجزين عن ان يقلدوا أو يقتبسوا أي شيء ليس جزءاً من تجربتهم الحسية المباشرة ، وهم يعبرون عن هذا العجز تعبيراً على غاية من الاهمية ، وذلك أنهم يجدون صعوبة فائقة في إعادة جملة لا معنى لها لديهم ، يعني ان محتواها لا يُشابه الحقائق التي يقدرّون على ادراكها .. فنطقهم لهذه الاشياء يتطلب منهم – فيما يظهر – ان ينتحلوا موقفاً يعسر عليهم انتحاله ، يتطلب منهم القدرة على ان يعيشوا في دائرتين : دائرة محسوسة تحدث فيها الاشياء الحقيقية ودائرة غير محسوسة وانما هي « ممكنة » ... وهذا ما يعجز عنه المريض لأنه يستطيع ، فحسب ، أن يعيش ويعمل في الدائرة المحسوسة « (٤) .

في هذا المقام وضعنا الاصبغ على مشكلة عامة ، مشكلة ذات أهمية فائقة بالنسبة لطابع الحضارة الانسانية كله ولتطورها . لقد ظل الفلاسفة التجريبيون والوضعيون يذهبون دائماً الى ان أعلى واجبات المعرفة الانسانية هو ان تعطينا الحقائق ، ولا شيء سوى الحقائق ، وان النظرية التي لا تؤسس على الحقائق إنما هي في الحق قلعة قائمة في الفضاء . ولكن هذا ليس جواباً على المشكلة المتعلقة بمنهاج علمي صحيح . بل على العكس من هذا انه هو المشكلة نفسها . اذ ما معنى « حقيقة علمية » ؟ من الواضح ان مثل هذه الحقيقة لا يعطى في ملاحظات عرضية او في محض جمع لمعلومات حسية ، فحقائق العلم دائماً تشمل ضمناً عنصراً نظرياً يعني عنصراً رمزياً ، وكثير من هذه الحقائق العلمية ، ان لم نقل اكثرها ، التي غيرت

الحقائق  
تتضمن  
عنصراً  
رمزياً

٤ – كرت جولدشتين : « الطبيعة الانسانية في ضوء علم الامراض النفسية » : ٤٩ وما بعدها

وص : ٢١٠

مجرى تاريخ العلم كله كانت حقائق افتراضية قبل أن تصبح حقائق ملحوظة . وعندما أوجد جاليليو علمه الجديد ، علم الديناميكا ، بدأ بفكرة الجسم المعزول ، أي الجسم الذي يتحرك دون تأثير من أية قوة خارجية ، ومثل هذا الجسم لم يُشاهدُ أبداً ولا يمكن مشاهدته أبداً . مثل هذا الجسم لم يكن واقعياً وإنما كان ممكناً – بل لم يكن ممكناً ، بمعنى من المعاني ، لأن الشرط الذي بنى عليه جاليليو استنتاجه ، أي تغيّب كل القوى الخارجية ، لا يمكن تحقّقه أبداً في الطبيعة (٥) . وقد أصاب الذين أكدوا أنّ كل الافكار التي أدت الى استكشاف مبدأ القصور الذاتي ليست بأي حال مشهودة أو طبيعية وان هذه الافكار لو اطلع عليها الاغريق او أهل القرون الوسطى لثبت لهم انها كاذبة بل سخيفة (٦) . ومع ذلك فلولا عون هذه الافكار غير الحقيقية لما استطاع جاليليو ان يقترح نظريته في الحركة ، ولا استطاع ان يطوّر « علماً جديداً يعالج موضوعاً قديماً » . ونفس هذا الأمر ينطبق على معظم سائر النظريات العلمية الكبرى ، فقد كانت جميعاً أول ظهورها متناقضات كبيرة فاحتاجت شجاعة عقلية فذة لبسطها والدفاع عنها .

وربما لم تكن ثمة طريقة لاثبات هذه النقطة خيرٌ من الوقوف عند تاريخ الرياضيات : ولنتناول العدد فهو من أهم الافكار الرياضية الأساسية ؛ منذ عهد الفيثاغوريين ميّز العدد وجعل موضوعاً مركزياً في الفكر الرياضي وأصبح إيجاد نظرية عددية مناسبة شاملة أعظم مهمة وأمسّها لدى الدارسين في هذا الميدان . ولكن في كل خطوة تمت في هذا الاتجاه كان الرياضيون

٥ - من شاء معالجة تفصيلية للمشكلة فلينظر كاسيرر : « المادة والوظيفة » - ومنه ترجمة انجليزية من صنع و. س. / م. س. سواني ( تشيكاغو ولندن ١٩٢٣ ) .

٦ - انظر ك. كويري : « جاليليو والثورة العلمية في القرن السابع عشر » في المجلة الفلسفية ٦٢ ( ١٩٤٣ ) : ٣٩٢ وما بعدها .

والفلاسفة يواجهون نفس الصعوبة اذ كانوا دائماً مضطرين لأن يوسعوا ميدانهم ويوجدوا اعداداً « جديدة » . وكانت هذه الاعداد الجديدة ذات طابع يعتوره التناقض ، ولدى ظهورها اول مرة أثارت أعظم ريبه في نفوس الرياضيين والمنطقيين ، حتى ظننتُ سخيفة أو ضرباً من المحال ، ونستطيع ان نتبع هذا التطور في تاريخ الاعداد السالبة والصماء < الالعقلية > والتخيلية . وإن اصطلاح « صماء » < لاعقلية > نفسه ليغني شيئاً لا يصلح لأن يُفكّر فيه او يُتحدّث عنه . وأول ما تظهر الاعداد السالبة في القرن السادس عشر في كتاب مايكل ستايفل : « التكامل الرياضي » Arithmetica integra وتسمى فيه : « الاعداد التخيلية » Numeri ficti . ومضت مدة طويلة وكبار الرياضيين أنفسهم ينظرون الى فكرة الاعداد التخيلية ويعدونها لغزاً لا حلّ له . وكان جاوس اول من قدّم تفسيراً مقنعاً لهذه الاعداد ونظريةً رصينة عنها . وبدأت نفس هذه الشكوك والتوجسات تعود ثانية في ميدان الهندسة عندما بدأت تظهر النظم غير الاقليدية ، وهي التي أوجدها لوباتشفسكي وبولي وريمان . وقد كانت الرياضيات تعتبر وسط كل النظم العقلية العظيمة فخرّ العقل الانساني ، أي منطقة الافكار « الواضحة الجلية » . ولكن هذا الصيت الذي أحرزته الرياضيات قد ثار حوله غبار التساؤل فجأة . ذلك ان الافكار الرياضية الأساسية بدت محتشدة بالمبهات والمُعثرات بدلاً من ان تكون واضحة جلية ، ولم يكن في الامكان ازالة تلك المبهات إلا حين أدركت الطبيعة العامة للافكار الرياضية بوضوح - أي إلا حين اعترف المعترفون بأن الرياضيات ليست نظرية أشياء وانما هي نظرية رموز .

وقد نكمل ونؤيد هذا الدرس الذي استمددناه من تاريخ الفكر الرياضي بوقفات أخرى تبدو للنظرة الاولى لاحقة بملك آخر ، إذ أن

وظيفة الرمز  
تضخ ايضاً  
في الأخلاق

الرياضيات ليست الموضوع الوحيد الذي يمكن ان ندرس فيه الوظيفة العامة للفكر الرمزي . فان طبيعة هذا الفكر الحققة وقوته الكاملة تصبحان شاهدين واضحين اذا نحن تحولنا بانظارنا الى تطور افكارنا ومثلنا الاخلاقية . ولنعد الى ملاحظة كانت التي تقول : انه من الضروري الذي لا غنى عنه للفهم الانساني ان يميز بين حقيقة الاشياء وإمكانها . هذه الملاحظة تعبر عن حقيقة حول العقل العملي فضلا عن انها تعبر عن المميز العام للفكر النظري . ومما يمتاز به كل الفلاسفة الاخلاقيين العظام انهم لا يفكرون من خلال الواقع فحسب ، فان افكارهم لا تتقدم خطوة واحدة الا ان وسعوا حدود عالم الواقع واستعلوا عليه . وقد كان المعلمون الاخلاقيون دائماً يحوزون قوة عقلية واخلاقية عظيمة كما يتمتعون ايضاً بخيال عميق . وبصيرتهم ذات القدرة التخيلية هي التي تتخلل كل مقرراتهم وتنعشها بالحياة .

وقد كانت كتابات افلاطون وخلفائه دائماً عرضة لاعتراض معترض افراضات افلاطون يرى انها تشير الى عالم لا وجود له اطلاقاً في الواقع . ولكن كبار المفكرين الاخلاقيين لم يفرّقوا أبداً هذا الاعتراض بل تقبلوه وتقدموا لتحديه علناً ، فقال كانت في كتابه « بحث تحليلي في العقل الخالص » Critique of Pure Reason : « لقد قيل في جمهورية افلاطون انها مثل فذ على كمال متخيل متوهم ، وقد أصبحت مضغّة في الافواه لأن الناس يعتقدون انها شيء لا وجود له الا في ذهن مفكر متبطل .. وانا لنحسن صنعا لو اننا تتبعنا فكره وحاولنا ان نضعه تحت ضوء أوضح بدلا من أن نطرحة جانبا زاعمين انه تافه لا جدوى منه محدودين الى ذلك بدعوى جد خطيرة وهي : ان هذه الجمهورية شيء غير عملي ... ولا يؤذي فيلسوفاً ويكون غير لائق بمقامه مثل اللجوء المتبذل الى ما قد

يسمى « التجربة المضادة » ، وهي تجربة قد لا يكون لها وجود ابدأ  
اذا قررت النظم في الوقت المناسب ، حسب تلك الآراء لا حسب  
افكار جافية . وهذه الافكار الجافية قد تشوه كل الاهداف الطيبة لأنها  
كانت وليدة التجربة وحدها .

افتراضات  
الاخلاقيين  
الاخرين

وكل النظريات الاخلاقية والسياسية التي صيغت بعد « جمهورية »  
افلاطون ، فقد تخيلها واضعوها بنفس ذلك النحو من التفكير الافلاطوني .  
ولما كتب توماس مور « اليوتوبيا » عبر عن نظريته هذه بالعنوان الذي اختاره  
لكتابه ، فالیوتوبيا ليست صورة العالم الواقعي أو صورة النظام السياسي  
والاجتماعي الواقعيين . انما توجد اليوتوبيا في لا زمان ولا مكان .  
وهذه الفكرة نفسها قد نجحت في الاختبار واثبتت قوتها في تطوّر العالم  
الحديث . هذا وان صميم طبيعة الفكر الاخلاقي وطابعه ليدلان على ان  
هذا الفكر لا يتنازل ابدأ لقبول : « المُعْطَى » فالعالم الاخلاقي ليس  
عالمًا مُعْطَى > جاهزاً < وانما هو في التكوين الى الابد . يقول جوته :  
« العيش في العالم المثالي معناه أن تعامل المستحيل وكأنه ممكن » (٧) .  
والحق ان كبار المصلحين السياسيين والاخلاقين يضطرون دائماً الى ان  
يعاملوا المستحيل وكأنه ممكن . خذ مثلاً روسو فانه يبدو في كتاباته  
السياسية الاولى وهو يتحدث حديث مفكرٍ طبيعي ، حتمي ، فهو يرغب  
في ان يعيد الى الانسان حقوقه الطبيعية ويعود به الى حاله الاصلية ، أي  
الى الطبيعة لكي يخلف الانسان الطبيعي الانسان الاجتماعي . ولكننا إذا  
تبعنا من بعد التطور في فكر روسو اتضح لنا ان « الانسان الطبيعي »

افتراضات  
روسو

٧ - نصر كلامه : « In der Idee leben heisst das Unmögliche  
so behandeln als wenn es möglich wäre » .

وقد ورد هذا في مجموعة مؤلفاته ( نشرة فيمر ) المجلد : ٤٢ ، القسم : ١٤٢/٢ .

الذي يعنيه بعيد عن ان يكون فكرة مادية وإنما هو في الحقيقة فكرة رمزية . ولم يتالك روسو نفسه من الأقرار بهذه الحقيقة ، فهو يقول في المدخل الى « مقال في اصل الظلم بين الناس وأسمه » : « لنبدأ أولاً بطرح الحقائق جانباً لأنها لا نهم المسألة . أما البحوث التي سننهمك فيها ، في هذه المناسبة ، فلا يجب ان تؤخذ مأخذ الحقائق التاريخية وإنما تعتبر أفكاراً افتراضية مشروطة ، توضح طبيعة الأشياء بأكثر مما تدل على اصلها الصحيح ، أي دعها تكن كهذه النظم التي يصوغها علماءنا الطبيعيون يوماً حول تكوّن العالم » .

يحاول روسو في هذه الكلمات ان يُدخل في ميدان العلوم الاخلاقية تلك الطريقة الافتراضية التي استعملها جاليليو لدراسة الظواهر الطبيعية . وهو مقتنع بأنه لا يمكنه أن يصل الى فهم صحيح لطبيعة الانسان إلا بهذا النوع من « التفكير الافتراضي المشروط » . ولم يقصد روسو الى ان يتخذ من وصفه لحال الطبيعة وصفاً تاريخياً للماضي ، وإنما كان ذلك تركيباً رمزياً أقامه ليصور مستقبلاً جديداً لبني الانسان ويحقق له كيانه . وقد أنجزت اليوتوبيا في تاريخ المدنية هذه المهمة دائماً ؛ وفي فلسفة التجريبيين ( Enlightenment ) > في القرن الثامن عشر < أصبحت اليوتوبيا نوعاً أدبياً قائماً بذاته فأثبتت أنها من اقوى الاسلحة في الهجمات التي سُنت على النظام الاجتماعي والسياسي القائم حينئذ . ومن اجل هذه الغاية استغلها كلٌّ من مونتسكيو وفولتير وسويفت ؛ وفي القرن التاسع عشر استغلها صمويل بطر لل غاية عينها . إن الرسالة العظيمة لليوتوبيا هي ان تفسح مجالاً للممكن في مقاومة القبول التسليمي السالبي في واقع الحال الراهنة . إن الفكر الرمزي هو الذي يتغلب على القصور الذاتي الطبيعي لدى الانسان ويمنحه قدرة جديدة على أن يشكل العالم الانساني من جديد ، على الدوام .





القسم الثاني  
الإنسان والحضارة

- ٦ - تعريف الانسان بوساطة مصطلحات الحضارة الانسانية  
٧ - الاسطورة والدين  
٨ - اللغة  
٩ - الفن  
١٠ - التاريخ  
١١ - العلم  
١٢ - خلاصة وخاتمة



المهتدين



## تعريف الإنسان بوساطة مصطلحات إحصارية الإنسانيّة

حين فسّر افلاطون حكمة « اعرف نفسك » بمعنى جديد كلّ الجدة ، كان ذلك نقطة تحوّل في الحياة الاغريقية والفكر الاغريقي ، وقد أوجد هذا التفسير مشكلة لم تكن فحسب غريبة لدى الفكر قبل سقراط ، بل انها تجاوزت حدود منهج سقراط نفسه ؛ كان سقراط قد اتجه الى الفرد امثالاً لأمر إله دلفي وتحقيقاً لواجب ديني في امتحان الذات ومعرفتها ، إلا أن افلاطون أدرك نواحي القصور في طريقة سقراط فصّح باننا ان شئنا ان نحل المشكلة فان علينا ان نبسطها على مخطط أوسع ، فالظواهر التي نلقاها في تجربتنا الفردية متنوعة معقدة متناقضة الى حدّ يكاد لا يمكننا من فرزها وحلّ متشابكها ، واذن فلنُدرَس الانسان في حياته السياسية والاجتماعية لا في حياته الفردية ، اذ يرى افلاطون ان الطبيعة الانسانية كالنصّ الصعب لا يحلّ معناه سوى الفلسفة ، وهذا النصّ في تجربتنا الفردية مكتوب بأحرف صغيرة دقيقة لا تستطاع قراءتها ، وأول عمل تقوم به الفلسفة هو ان تكبّر هذه الحروف ، أعني انها لا تستطيع ان تقدم لنا

افلاطون  
يفسر  
« اعرف  
نفسك »  
بفهم الدولة

نظرية مقبولة عن الانسان إلا حتى تطوّر لنا نظرية للدولة ، فاذا فعلت ذلك لاح المعنى الخبوء في النص فجأة ، وغدا الغامض المتشابك واضحاً مقروءاً \* .

النقص في  
فكرة  
افلاطون

الا ان الحياة السياسية ليست هي الشكل الوحيد من الوجود الجماعي الانساني . فالدولة في تاريخ الانسانية نتاج متأخر من عملية التمدن ، وقبل ان يستكشف الانسان هذه الصورة من النظام الاجتماعي – بوقت طويل – قام بمحاولات أخرى لينظم مشاعره ورغباته وافكاره . وتلك التنظيمات والترتيبات محتواة في اللغة والاسطورة والدين والفن ، فاذا شئنا ان نطور نظرية في الانسان وجب ان نتقبل هذه القاعدة الأوسع ولا نقصر النظر على الدولة . فهما تكن الدولة هامة فانها ليست كل ما هنالك ، ولا نستطيع ان نعبر عن ضروب الفعاليات الاخرى لدى الانسان او ان تستوعبها . حقاً ان تلك الفعاليات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً في تطورها التاريخي بتطور الدولة ، وهي تعتمد من وجوه عدة على صور الحياة السياسية ، ولكن ما دامت تلك الفعاليات لا تتمتع بوجود تاريخي مستقل فان لها في ذاتها قيمة ومعنى .

وكان كومت في الفلسفة الحديثة من أول من ترمسوا بهذه المشكلة ووضعوها بطريقة اوضح واشد تنظيماً . ويشبه ان يكون ضرباً من التناقض في هذا المجال ان نعتبر وضعية كومت صنواً حديثاً لنظرية افلاطون في الانسان . فان كومت لم يكن افلاطونياً ، ولم يستطع ان يتقبل المقترضات المنطقية والمتافيزيقية التي اقام افلاطون عليها نظريته في المثل . غير انه من الناحية الاخرى كان خصماً عنيداً لنظرات الايديولوجيين الفرنسيين .

كومت  
والاتجاه  
الوضعي في  
معرفة الذات

\* [من اجل ذلك وصف افلاطون في الجمهورية النظام السياسي الذي يعتقد كمالاً . وهذه المقارنة بين الحروف الصغيرة والكبيرة مما استعمله افلاطون نفسه في حوار « الجمهورية »] . (الترجم)

وقد وضع في سلم المعرفة الانسانية علمين جديدين هما علم الاخلاق الاجتماعية والديناميكا الاجتماعية وجعلهما في أعلى الدرجات ؛ ومن هذه الزاوية الاجتماعية يهاجم كومت الاتجاه السيكولوجي في عصره . ومن القواعد الاساسية في فلسفته قوله : إن منهجنا لدراسة الانسان يجب ان يكون ، في الحقيقة ، ذاتياً ، ولكن لا يمكن ان يكون فردياً ، لأن الموضوع الذي نريد ان نعرفه ليس هو الوعي الفردي ، وانما هو الموضوع العام . ولو سمينا هذا الموضوع باسم « انسانية » فلنؤكد اننا يجب ان لا نفسر الانسانية بالانسان وانما نفسر الانسان بالانسانية . ولا بد اذن للمشكلة من ان يعاد تقريرها وفحصها ومن ان توضع على قاعدة أثبت واوسع ، وقد اكتشفنا هذه القاعدة في الفكر الاجتماعي والتاريخي . ومن ثم يقول كومت : « لكي تعرف نفسك اعرف التاريخ » . ومن ثم فان السيكولوجيا التاريخية تكمل كل الصور السابقة من السيكولوجيا الفردية وتحلها في مكانها . وقد كتب كومت في احدي رسائله يقول : « اذا اعتبرنا الملاحظات التي قيدت عن العقل في ذاتها وبالاستنتاج العقلي ، وجدناها محض أوهام ، فكل ما نسميه منطقاً وميتافيزيقا وايدولوجيا انما هو وهم متراخ وحلم ، حين لا يكون سخفاً » (١) .

وفي كتاب كومت : « اتجاه الفلسفة الوضعية » نستطيع ان نتبع خطوة إثر خطوة ، الانتقال الذي تم اثناء القرن التاسع عشر ، في المثل العليا المنهجية . فقد بدأ كومت عالماً يوجه اهتمامه كله الى المشكلات الرياضية والفيزيائية والكياوية ؛ ويبدأ سلّم المعرفة الانسانية لديه بعلم الفلك ويتدرج

١ - كومت : رسائل الى فاللا : ٨٩ ، منقولة عن لفي برول : فلسفة اوغست كومت ؛ وانظر تفصيلات اخرى في كتاب برول المذكور ، الترجمة الانجليزية (نيويورك ولندن ١٩٠٣) ص : ٢٤٧ وما بعدها .

كومت  
يفصل بين  
الفيزيولوجيا  
وعلم الاجتماع

صعوداً الى الرياضيات والفيزياء والكيمياء فالبيولوجيا ؛ ثم يجيء ما يشبه ان يكون عكساً مفاجئاً لهذا الترتيب ، اذ يرى كومت أننا كلما اقتربنا من العالم الانساني أصبحت مبادئ الرياضيات والعلوم الطبيعية غير كافية ، وإن لم تكن عاجزة في الميدان . والظواهر الاجتماعية تخضع لنفس القواعد التي تخضع لها الظواهر الطبيعية وان كانت الاولى ذات طابع مختلف واكثر تعقيداً . واذن يجب ان لا نكتفي في تفسيرها بمصطلح الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا . يقول كومت : « في كل الظواهر الاجتماعية نلاحظ عمل القوانين الفيزيولوجية الموجودة لدى الفرد ، ونلاحظ أيضاً شيئاً يعدل من نتائجها وينتمي الى تأثير الافراد ، واحدهم في الآخر - وهو شيء معقد في حال الجنس البشري من جراء تأثير الاجيال السالفة في الخالفة . وهذا يوضح لم يجب ان يصدر علم الاجتماع من ذلك الذي يتعلق بحياة الفرد . ومن الناحية الاخرى ليس لنا ان نظن كما يفعل بعض الفيزيولوجيين البارزين بأن الفيزياء الاجتماعية ليست إلا ملحقاً تابعاً للفيزيولوجيا ، فالظواهر في الاثنين ليست واحدة وان كانت ظواهر متجانسة . ومن الاهمية بمكان ان نبقى هذين العلمين منفصلين . ولما كانت الظروف الاجتماعية تعدل في عمل القوانين الفيزيولوجية فان الفيزياء الاجتماعية يجب ان تكون لها مجموعة ملاحظاتها الخاصة بها » (٢) .

تلامذة كومت  
ينكرون هذا  
الفصل

ولم يكن تلامذة كومت وأتباعه ميالين لتقبل هذه التفرقة ، بل انكروا الفرق بين الفيزيولوجيا وعلم الاجتماع لأنهم خشوا أن يقودهم اقرارهم بالتفرقة للعوة الى الثنائية المتافيزيقية ، وكانوا يطمحون الى انشاء نظرية طبيعية خالصة عن العالم الحضاري والاجتماعي . ووجدوا من الضروري لتحقيق

٢ - كومت : « اتجاه الفلسفة الوضعية » ، الترجمة الانجليزية بعنوان « الفلسفة الوضعية » من صنع هاريت مارتنو (نيويورك ١٨٥٥) المقدمة ، والفصل الثاني : ٤٥ وما بعدها .

هذه الغاية ان ينفوا ويحطموا كل الحواجز التي قد يبدو انها تفصل العالم الانساني عن عالم الحيوان ، فقد كانت نظرية التطور قد عفت على كل الفروق ، بل حتى قبل داروين أحبط تقدم العلم الطبيعي كل المحاولات التي بذلت لايجاد تلك التفرقة ، وكان ما يزال في إمكان العالم ، في المراحل الاولى من الملاحظة التجريبية ، أن يظل حيّ الآمال في أن يجد ، في النهاية ، صبغةً تشريحية خاصة بالانسان .

هل من فرق  
بين التركيب  
التشريحي  
الانساني  
والحيواني

وظلّ العلماء حتى القرن الثامن عشر يقبلون بعامة النظرية التي ترى ان هناك فرقاً واضحاً - وأحياناً يكون من بعض الوجوه فرقة - أ حاداً - بين التركيب التشريحي لدى الانسان ، والتركيب التشريحي لدى الحيوانات الاخرى . وكان من اعظم حسنات جوته في حقل التشريح المقارن انه قاوم هذه النظرية بقوة ، وبقي على العلماء ان يظهروا التجانس نفسه لا فحسب في المبنى التشريحي والفيزيولوجي لدى الانسان بل في المبنى العقلي ايضاً ، ومن اجل هذه الغاية أصبح لزاماً ان تتركز الهجمات على الطرق القديمة من التفكير في نقطة واحدة . وكان الشيء الذي يتطلب برهاناً هو أن ما نسميه الذكاء الانساني ليس بأي حال قدرةً أصيلة معتمدة على ذاتها ؛ وكان في مقدور أشياع النظريات الطبيعية ان يفزعوا - من أجل البرهان - الى مبادئ السيكولوجيا التي أسستها المذاهب الحسية القديمة . فطورّ تين أساساً سيكولوجياً من أجل نظريته العامة عن الحضارة الانسانية في كتاب كتبه عن الذكاء الانساني<sup>(٣)</sup> . ويرى تين أن ما نسميه « السلوك الذكي » ليس مبدأ خاصاً أو ميزة للطبيعة الانسانية ، وإنما هو مظهر أكثر إرهاباً وتعقيداً من الآلية واللاإرادية التي نجدتها في كل ردود الفعل لدى الحيوان . فاذا قبلنا هذا التفسير أمكن إهمال الفرق بين الذكاء

نظرة  
الطبيين الى  
الذكاء  
الانساني

٣ - « في الذكاء » ، ( باريس ١٨٧٠ ) والكتاب في جزئين .

عيوب  
النظريات  
الطبيعية  
في الذكاء

الف-غريزة  
والذكاء

والغريزة ، فهو فرق في الدرجة لا في النوع . واذن يصبح « الذكاء » مصطلحاً عادم الجدوى فارغاً من المعنى من الوجهة العلمية .

إن المظهر المدهش المتناقض في نظريات كهذه هو ذلك التباعد الصارخ بين ما تعدنا به وبين ما تقدمه لنا في الواقع . وقد كان المفكرون الذين بنوا هذه النظريات قساةً جاثرين على مبادئهم المنهجية ، فلم يقنعوا بأن يتحدثوا عن الطبيعة الانسانية من خلال تجربتنا المشتركة ، لأنهم كانوا يجهدون للحصول على مثال أعلى وأسمى ، هو مثال الضبط العلمي المطلق .

ولكننا إذا قارنا نتائجهم بهذا المستوى الذي أرادوا بلوغه لم نتمالك من الاحساس بنجية أمل . إن « الغريزة » مصطلح غامض ، قد يكون له قيمة وصفية معينة ، ولكن من الواضح انه عار من كل قيمة توضيحية ، فاذا أرجعنا بعض فئات الظواهر العضوية او الانسانية الى غرائز معينة أساسية لم نقدم بهذا العمل قضية جديدة ؛ وكل ما صنعناه هو أننا أوجدنا اسماً جديداً - أي وضعنا سؤالاً ولم نجب على سؤال . فمصطلح « غريزة » ، في خير أحواله ، يفسر الشيء بذاته وكثيراً ما يكون ذلك غموضاً في غموض . حتى في وصف السلوك الحيواني أصبح معظم البيولوجيين ، والبيولوجيين النفسانيين ، حذرين في استعمال هذا المصطلح ، وهم يحذروننا من الأغاليط التي ترتبط به ارتباطاً لا انفصام له . بل يحاولون أن يتجنبوا أو يهجروا « فكرة الغريزة المفعمة بالأخطاء وفكرة الذكاء البالغة البساطة » . ويصرح روبرت م . يركس في أحدث ما نشره ان مصطلحي « غريزة » و « ذكاء » قد أصبحا عتيقين ، وأن الفكرتين اللتين يعبر عنهما هذان المصطلحان في حاجة ماسة الى تحديد جديد (٤) . غير اننا لا نزال في ميدان الفلسفة الانثروبولوجية بعيدين ،



فما يظهر ، عن مثل هذا التحديد الجديد ، ولا تزال نتقبل هذين المصطلحين في هذا الميدان بسذاجة دون تحليل نقدي . واذا استعملت فكرة الغريزة بهذه الطريقة أصبحت مثلاً على ذلك الخطأ المنهجي النموذجي الذي سماه وليم جيمس : « أغلوطة السيكولوجي » ، إذ تعتبر لفظة « غريزة » - وهي التي قد تفيد في وصف السلوك الحيواني او الانساني- نوعاً من القوة الطبيعية ، ومن غريب الأمر ان الذين وقعوا في هذه الغلطة مفكرون ظلوا ، من جميع الوجوه الأخرى - آمنين من نكسات واقعية القرون الوسطى أو « سيكولوجية القابليات » . وقد كتب جون ديوي نقداً واضحاً مؤثراً حول هذا النحو من التفكير ضمّنه كتابه « الطبيعة الانسانية والسلوك الانساني » . يقول ديوي :

نقد ديوي  
لتحديد  
الغرائز

« ليس من المنهج العلمي أن نحاول تحديد الفعاليات الأصلية وقصرها على عدد محدد من فئات الغرائز ، تمايزة تمايزاً حاداً . إن التصنيف في الحقيقة مفيد وطبيعي ، فالكثرة الكثيرة من الاحداث الخاصة والمتغيرة يواجهها العقل بالتحديد والتصنيف والترتيب فيضعها تحت عنوانات ويربطها في مجموعات ... ولكن حين نزع أن مصنفاتنا ومجموعاتنا تمثل تفريقات وتجميعات ثابتة « في طبيعة الاشياء » فأنا نعوق معالجتنا للأشياء بأكثر مما نعينها ، وعندئذ نذنب في افتراض تعاقبنا عليه الطبيعة تواتراً ، إذ نغدو غير أكفاء لنهّرس البحث في طرائف الطبيعة والحياة وشؤونها المرهفة .... إن الاتجاه لتجاهل مهمة التمييزات والتصنيفات واعتبارها تحدّد الأشياء في ذاتها ، أغلوطة شائعة في التخصص العلمي .... وهذه النزعة التي نمت ذات يوم في العلم الطبيعي أصبحت اليوم تسيطر على كل النظريات التي تدور حول الطبيعة الانسانية . فقد قرّر بعض الدارسين أن الانسان مجموعة محددة من الغرائز الاولية تعد وتصنف ويمكن وصفها

وصفاً شاملاً ، واحدة إثر واحدة . ولا يختلف أصحاب النظريات إلا في عدد هذه الغرائز وفي ترتيبها حسب الاهمية . فبعضهم يجعلها غريزة واحدة هي حب الذات ، ويراها ثان غريزتين هما الذاتية والغيرية ، ويحصرها ثالث في ثلاث هي الجشع والخوف والعظمة .

أما اليوم فان الكتاب ذوي الاتجاه التجريبي يبلغون بالعدد الحسين والستين . ولكن الحق ان هناك ردود فعل معينة لكل الظروف المؤثرة المعينة على قدر ما هنالك من زمن ، ولا تعدو هذه القوائم بأسماء الغرائز ان تكون تصنيفات تؤدي غرضاً ما<sup>(٥)</sup> .

« بعد ان عرضنا بايجاز مختلف المناهج التي استخدمت حتى اليوم في الاجابة على هذا السؤال : ما الانسان ؟ نصل الى المسألة التي نحوم حولها : هل هذه المناهج كافية شاملة أو أن ثمة طريقة اخرى الى الفلسفة الانثروبولوجية ؟ هل تبقى لدينا سبيل آخر نسلكه عدا طريق الاستبطان السيكولوجي والملاحظة والتجربة البيولوجية والبحث التاريخي ؟ لقد حاولت ان استكشف سبيلاً آخر في كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية »<sup>(٦)</sup> وليس منهج ذلك الكتاب ابداعاً اصيلاً باي حال . ولم اكتبه لألغي به الآراء والنظرات السابقة بل لأُكملها . تبدأ فلسفة الاشكال الرمزية من فرض محمول فحواه أنه إن كان هناك تعريف لطبيعة الانسان او « جوهره » فان هذا التعريف لا يفهم الا بحسابه وظائفيماً لا مادياً . فنحن لا نستطيع أن نحد الانسان بمبدأ فطري يؤلف جوهره المتافيزيقي ، ولا نستطيع أن نحد به بقابلية يحملها في ذاته أو غريزة تؤكد لها الملاحظة التجريبية . فان

قصور الحدود السابقة في ماهية الانسان

طريق الاشكال الرمزية

حد الانسان يجب ان يدور حول وظيفته

٥ - جون ديوي : « الطبيعة الانسانية والسلوك الانساني » ( نيويورك ، هولت وشركاه

١٩٢٢ ) القسم الثاني ، الفقرة : ٥ / ١٣١

٦ - فلسفة الاشكال الرمزية في ٣ مجلدات : المجلد الاول في الالة ، والثاني في الاسطورة ،

والثالث في علم ظواهر المعرفة .

المميز الاكبر للانسان ، أي علامته الفارقة ، ليست هي طبيعته المتأفيزيقية او المادية وانما هي عمله ؛ وهذا العمل ، اعني جهاز الفعاليات الانسانية ، هو الذي يحدد دائرة « الانسانية » ويحتمها . وتمثل اللغة والاسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوعة في هذه الدائرة . اذن فان « فلسفة الانسان » عندئذ هي الفلسفة التي تمنحنا بصرأ نافذأ في تركيب كل واحدة من هذه الفعاليات الانسانية ، وتمكننا في الوقت نفسه من فهمها في شكلها العضوي . وليست اللغة والفن والاسطورة والدين ، في الحقيقة ، موجودات خلقت منعزلة او كونت عرضأ ، وانما هي مرتبطة معأ برباط مشترك ، إلا ان هذه الرابطة ليست رابطة مادية جوهرية Vinculum Substantiale كما كانت تتصور وتوصف في فكر القرون الوسطى ، وانما هي رابطة وظيفية Vinculum Functionale ، والشئ الذي يجب ان نتغلغل في البحث عنه هو الوظيفة الاساسية التي يؤديها الكلام والاسطورة والفن والدين – فنتطلبها بعيدأ وراء أشكالها ومنطوقاتها التي لا تنحصر ، وهذا بالتالي هو ما يجب ان نتبعه عودأ حتى نبلغ به أصلاً مشتركاً .

ومن الواضح أننا في تأدية هذه المهمة لا نستطيع ان نهمل أي مصدر ممكن من مصادر المعرفة ، بل علينا ان نتفحص كل الشواهد التجريبية المتيسرة ونفيد من كل مناهج الاستبطن والملاحظات البيولوجية والبحث التاريخي ، فهذه الأساليب القديمة لن تُقْصَى وإنما ستتحول الى مركز فكري جديد ، ومن ثم تُرَى من زاوية جديدة . وانا لنحس ونحن نصف بناء اللغة والاسطورة والدين والفن والعلم أننا بحاجة دائمة الى المصطلح النفسي ، ذلك لأننا سنتحدث عن « الشعور » الديني و « الخيال » الفني أو الاسطوري والفكر المنطقي او العقلي ، ولا نستطيع أن ندخل هذه العوالم جميعأ دون منهج نفسي رصين . فسيكولوجية الاطفال مثلاً

الاستمارة  
بالمصطلح  
النفسي

ليضيع في حشدٍ لا حصر له من الحقائق المبعثرة إن لم يكن له خطة  
 بنائية عامة ، يمكنه بوساطة منها ان يصنف تلك الحقائق وينظمها ويرتبها .  
 وقد قدم هيريش فلفن مثل هذه الخطة في تاريخ الفن<sup>٨</sup> . ويؤكد فلفن  
 ان مؤرخ الفن قد يكون عاجزاً عن ان يشخص فن<sup>٩</sup> الحقب المختلفة ،  
 أو فن الفنانين المختلفين ، إن لم تكن لديه « مقولات » أساسية في  
 الوصف الفني<sup>١٠</sup> ، وهو واجد<sup>١١</sup> هذه المقولات اذا هو درس الاشكال  
 والامكانيات المختلفة من التعبير الفني وقام بتحليلها . وهذه الامكانيات قابلة  
 للتحديد بل قد زدها الى بضع امكانيات . وبوحي من هذه النظرة قدم  
 فلفن وصفه المشهور للاتجاه الكلاسيكي والباروقي في الفن . ولم يستعمل  
 هذين المصطلحين اسمين على مرحلتين تاريخيتين محددتين وانما اراد ان يبين  
 بهما نماذج بنائية عامة غير مقصورة على عصر معين . يقول فلفن في  
 خاتمة كتابه « مبادئ تاريخ الفن » : « لم يكن الذي يراد تحليله هو  
 فن القرنين السادس عشر والسابع عشر وانما الخطة العامة والامكانيات  
 الخالقة المنظورة التي عاش فيها الفن في ذينك القرنين . ولكي نوضح  
 هذا نستطيع بطبيعة الحال ان نكتفي بالعودة الى اعمال فنية بأعيانها ،  
 ولكن كل ما قيل عن روفائيل وتيتيان ورمبراندت وفلاسكيز انما قصد  
 به أن يوضح ويفسر المجرى العام للاشياء ... كل شيء انتقال ، ومن  
 العسير أن نجيب امراً يعتبر التاريخ تياراً لا ينتهي ، اما نحن ، فان  
 الاحتفاظ الفكري بالذات يتطلب ان نصنف لانهاية الأحداث بالنظر الى  
 بضع نتائج<sup>(٨)</sup> .

انموذج من  
 دراسة فلفن  
 لتاريخ الفن

ضرورة  
 المقولات  
 الاساسية

وإذا كان عالم اللغة ومؤرخ الفن يحتاجان الى مقولات بنائية أساسية

٨ - فلفن : « مبادئ تاريخ الفن » وقد عام بترجمته الى الانكليزية م . د . هوتنجر ( لندن ،

ج . بل واولاده ١٩٣٢ ) : ٢٢٦ وما تلاها .

ستيسر لنا مسارب قيمة لدراسة التطور العام في الكلام الانساني ؛ وربما كان العون الذي نستمده من دراسة علم الاجتماع العام أبلغ قيمة ، إذ لا نستطيع ان نفهم شكل الفكر الاسطوري البدائي دون ان نتعرف الى أشكال المجتمع البدائي . وأهم من هذين العلمين ايضاً استعمالنا المناهج التاريخية ، لأن الاسئلة التي تدور حول ماهية اللغة والاسطورة والدين لا يجاب عليها دون دراسة تتغلغل في تطورها التاريخي .

وهب أننا تمكنا من الاجابة على كل هذه الاسئلة النفسية والاجتماعية والتاريخية ، فاننا ، مع ذلك ، ما زال على حدود العالم « الانساني » الصحيح ، لم نتجاوز عتبه بعد . نعم إن كل الاعمال الانسانية تنشأ في ظروف تاريخية واجتماعية ولكننا لن نفهم هذه الظروف الخاصة إلا إن استطعنا السيطرة على المبادئ البنائية العامة التي تقع في أساس تلك الاعمال . وحين ندرس اللغة والفن والاسطورة فان مشكلة المعنى تتقدم لدينا على مشكلة التطور التاريخي ، وفي هذا المقام نستطيع ان نتعرف الى تغير بطيء مستمر في الافكار المنهجية لدى العلم التجريبي وفي مثله العليا . فشلاً كانت الفكرة المقبولة في العلوم اللغوية – على مدى زمن طويل – أن تاريخ اللغة يشمل كل ميدان الدراسات اللغوية ، وقد ترك هذا الاعتقاد طابعه على كل تطور اللغويات خلال القرن التاسع عشر ، أما اليوم فقد تخلى الناس عن هذه النظرة المتحيزة وطرحوها .

ومعظم الباحثين يدركون ضرورة المناهج المستقلة في التحليل الوصفي<sup>(٧)</sup> ، لأننا لا نأمل في ان نقيس عمق فرع معين من فروع الانسانية إلا ان كان ذلك القياس مسبقاً بتحليل وصفي . وعلى هذا يجب ان تتقدم هذه النظرة البنائية في الحضارة على النظرة التاريخية ، بل إن التاريخ نفسه

الكشف عن  
اصول المنهج  
الواحد من  
الاشكال  
الرمزية

اهمية  
التحليل  
الوصفي  
لدراسة  
الحضارة

٧ - انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب .

يستدعيها « الاحتفاظ الفكري بالذات » فان الوصف الفلسفي للمدينة الانسانية أشد احتياجاً الى مثل تلك المقولات . فالفلسفة لا تستطيع ان تكتفي بتحليل صور فردية من الحضارة الانسانية وإنما تفتش عن نظرة تركيبية عامة تشمل تلك الاشكال الفردية جميعاً ، ولكن أليست هذه النظرة الشاملة مهمة مستحيلة - أليست محض أوهام ؟ إننا في التجربة الانسانية لانجد الفعاليات المختلفة التي تؤلف عالم الحضارة قائمة في انسجام ، بل على العكس ، نجد كفاحاً دائماً بين القوى المتنوعة المتصارعة ، والفكر العلمي يناقض الفكر الاسطوري ويبطله ، والدين في أعلى اشكاله النظرية وفي التطور الاخلاقي مضطر الى أن يدافع عن نقاء مثله الأعلى ضد الأوهام والتخيلات المسرفة في الاسطورة والفن . وهكذا تبدو الوحدة والانسجام في الحضارة الانسانية شيئاً أعلى قليلاً من « خدعة ظاهرها التقوى » *pium desiderium* ، يعوقها دائماً الاتجاه الواقعي للأحداث .

لكننا هنا يجب أن نميز ، تمييزاً حاداً ، بين وجهتي نظر إحداهما مادية والأخرى صورية : لا ريب في أن الحضارة الانسانية منقسمة في فعاليات متنوعة تتجه اتجاهاً مختلفة وتسعى الى غايات مختلفة ؛ فاذا اكتفينا بتأمل نتائج هذه الفعاليات - كالأموال التي تخلقها الاسطورة والشعائر الدينية والمعتقدات والأعمال الفنية والنظريات العلمية - بدا من المستحيل أن زدها الى « مقام » مشترك . ولكن التركيب الفلسفي يعني أمراً مختلفاً ، ففي مثل ذلك التركيب لا نسعى الى وحدة النتائج بل الى وحدة العمل ، لأ وحدة المنتجات بل وحدة العملية الخلاقة . فاذا كان لكلمة « انسانية » أي معنى فانها تعني أن صورها المتنوعة تعمل من أجل غاية مشتركة على ما بينها من اختلاف وتضاد ، ومن بعد لا بد أن يوجد مظهر بارز أو طابع عام تتفق فيه جميعاً وتنسجم ، فاذا استطعنا ان نعين هذا الطابع

الوحدة  
في العمل  
الذي تحققه  
الفعاليات

تجمعت الاسئلة المتفرقة وأصبحت جميعاً في بؤرة فكرية .

وقد ألمعت من قبل الى أن تنظيم الحقائق المتصلة بالحضارة الانسانية ماضٍ في سبيله في بعض العلوم - في علوم اللغة والدراسة المقارنة في الأسطورة والدين وتاريخ الفن . ونحاول كل هذه العلوم أن توجد لنفسها مبادئ معينة أي « مقولات » محددة لكي تستطيع أن تنظم بها ظواهر الدين والفن واللغة . ولولا هذا التركيب الذي وصلت اليه العلوم نفسها من قبل لما استطاعت الفلسفة أن تجدها نقطة بدء ؛ غير ان الفلسفة لا تستطيع أيضاً ان تقف عند هذا الحد بل عليها ان تسعى لتحقيق مقداراً اعظم من التركيز والتكثيف ؛ على الفكر الفلسفي ان يستكشف وحدة العمل في ذلك التنوع والتكثر غير المحصور في الصور الاسطورية والعقائد الدينية والاشكال اللغوية والآثار الفنية ، وهذه الوحدة هي التي تمسك هذه الموجدات معاً . واليوم تعد الاسطورة والدين والفن واللغة بل والعلم نفسه صوراً متنوعة كثيرة لموضوع واحد ، ومهمة الفلسفة أن تجعل هذا الموضوع مسموعاً مفهوماً .

مهمة الفلسفة  
في هذا المقام

## الأسطورة والدين

الاسطورة والدين - بين ظواهر الحضارة الانسانية كلها - من أشد تلك الظواهر استعصاءً على التحليل المنطقي . وتبدي الاسطورة للنظرة الاولى فوضى محضاً أو كتلة لا شكل لها من الافكار المبعثرة ولذلك يبدو البحث عن « أسباب » تلك الافكار عبثاً لا غناء فيه ، واذا كان ثمة ما يميز الاسطورة فذلك هو انها « بلا ضبط أو ربط » . أما الفكر الديني فليس هو بالضرورة ضدّاً للفكر الفلسفي ، وقد كان من المهمات الاولى لدى الفلسفة في القرون الوسطى أن تعين الصلة الحقة بين هذين الشكلين من أشكال الفكر ، وقد بدأ لمفكري تلك القرون ان المسألة حلت ، فقال توما الاكوييني : ان الحقيقة الدينية فوق الطبيعي وفوق المعقول الا انها ليست حقيقة لا عقلية ، وبالعقل وحده لا نستطيع ان نتغلغل في خفايا العقيدة ، إلا أن تلك الخفايا لا تعارض العقل بل تتمه وتكمله .

الفرق  
الظاهر بين  
الاسطورة  
والدين

التوفيق  
بين الدين  
والفلسفة

وعلى الرغم من هذا فقد وجد دائماً مفكرون دينيون متعمقون اعترضوا



على كل هذه المحاولات التي كانت ترمي الى التوفيق بين هاتين القوتين المتقابلتين ، فاعتنقوا أفكاراً اكثر ثورية وأبعد عن تحقيق التوفيق ، منهم ترتليان • الذي لم تفقد قوله : « أنا أوْمَنُ به لانه سخيْف »

Credo quia absurdum

قوتها ، ومنهم بسكال الذي صرح ان الغموض والابهام هما عنصرا الدين وأن الاله الحق ، إله الدين المسيحي ، يظل دائماً « إله غيب » - خفياً لا يظهر<sup>(١)</sup>. ووصف كيركجورد الحياة الدينية بانها « التناقض » العظيم ، وهو يرى ان السعي لتقليل هذا التناقض يعني نفي الحياة الدينية وتخطيمها ، وان الدين يظل لغزاً لا بالمعنى النظري فحسب وإنما بالمعنى الاخلاقي أيضاً • فهو مليء بالمتضاربات النظرية والمتناقضات الاخلاقية ، وهو يعدنا بالاتحاد مع الطبيعة ومع الآدميين الآخرين ومع قوى الغيب ومع الآلهة نفسها الا ان تأثيره يبيء ضد هذا كله ؛ إذ يصبح في شكله المحسوس مصدر كل الانقسامات العميقة والعراكات المتهوسة بين الناس . ويزعم الدين انه حاز الحقيقة المطلقة إلا ان تاريخه تاريخ اخطاء وضلالات ، وهو يعدنا بعالم آخر بعيد جداً عن حدود تجربتنا الانسانية ثم يظل إنسانياً خالصاً في طابعه .

وحالما نقرر ان تغير زاوية النظر تبدو المشكلة في « بُعْدٍ » جديد • ولننتقل بها من الوضع المتافيزيقي او اللاهوتي الى وضعها امام فلسفة الحضارة الانسانية ، فاذا نرى ؟ نرى ان فلسفة الحضارة الانسانية لا تلقي نفس السؤال الذي كانت تلقيه المتافيزيكا واللاهوت لأنها لا تبحث في الموضوع وانما تبحث في صورة الخيال الأسطوري والفكر الديني ، ذلك لأن

• [ كوينتس سبتيْموس ترتليانوس أحد آباء الكنيسة اللاتينية (١٦٠-٢٣٠ ؟) ] (الترجم).

١ - انظر الفصل الاول ص : ٤٤ وما بعدها .

الشورة  
على التوفيق  
بين الدين  
والفلسفة

كيركجورد  
والتناقض  
الديني

النظر في  
الموضوع من  
زاوية فلسفة  
الحضارة

الموضوعات والدوافع في الفكر الاسطوري لا يستطاع حصرها ، واذا اقتربنا من العالم الاسطوري من هذه الناحية بقي ذلك العالم : - كما قال ملتون -

« محيطاً مظلماً لا يجد

بلا تخمٍ ولا بُعد ، حيث الطول والارتفاع والانتساع ،  
وحيث الزمان والمكان جميعاً الى ضياع » .

ولست ثمة ظاهرة طبيعية أو ظاهرة من ظواهر الحياة الانسانية تأتي تفسيراً اسطورياً أو لا تستدعي مثل ذلك التفسير . وكل المحاولات التي بذلتها مذاهب الميثولوجيا المقارنة - على اختلافها - لتوحيد الافكار الاسطورية ، أي لردّها الى نموذج موحد ، قد قدّر لها ان تنتهي الى الاخفاق الذريع . لكن على الرغم من هذا التنوع والاختلاف في المنتجات الاسطورية فان وظيفة خلق الاسطورة لا تفتقر الى تجانس حقيقي . وكثيراً ما دهش الاثروبولوجيون والاثنولوجيون اذ وجدوا نفس الافكار الأولية منتشرة في العالم كله في ظروف اجتماعية وحضارية مختلفة . وهذا الشيء نفسه يصدق على تاريخ الدين ، فأنت تجد جوامع الايمان والعقائد الجازمة والهياكل الكلامية منهمكة في كفاح لا ينتهي . حتى المثل الاخلاقية في الأديان المختلفة تتباعد تباعداً لا يرجى فيه توفيق والتسام . ومع ذلك فان هذا كله لا يؤثر في شكل الشعور الديني وفي الوحدة الداخلية للفكر الديني<sup>(٢)</sup> . وتتغير الرموز الدينية تغيراً مستمراً ولكن المبدأ الذي تقوم عليه تلك الرموز أعني الفعالية الرمزية لا يدركها تغير : « واحدٌ هو الدين وان تعددت الشعائر » una est religio in rituum varietate . ومهما يكن من شيء فان وضع « نظرية » للأسطورة أمر مثقل

من وحدة  
الاساطير

الوحدة  
الحقيقية  
في الأديان

٢ - قدم أرشبالد ألان بومان وصفاً ممتازاً لهذه الوحدة الداخلية في كتابه : « دراسات في فلسفة الدين » - في مجلدين - ( لندن ١٩٣٨ ) .

محاولة  
الكشف  
عن معنى  
الاسطورة

بالصعوبات منذ البداية ، لأن الاسطورة « لا نظرية » في معناها وجوهرها وهي تتحدى مقولاتنا الفكرية الأساسية ، ومنطقها — إن كان لها منطق — لا ينقاس بكل أفكارنا عن الحقيقة التجريبية أو العلمية . إلا أن الفلسفة لا تقبل هذه القسمة ، فقد اقنعت أن الموجدات التي توجدها وظيفة خلق الاسطورة تحتوي « معنى » فلسفياً مفهوماً : ولا بد . وإذا كانت الاسطورة تجيب على هذا المعنى تحت كل أنواع الصور والرموز فهمة الفلسفة أن ترفع تلك الحجب عن ذلك المعنى ، ومنذ أيام الرواقين طوّرت الفلسفة وسيلةً خاصة جيدة الإحكام من التفسير التمثيلي allegorical ، وكانت هذه الوسيلة تعد — على مدى عدة قرون — السبيل الوحيد الممكن الى ارتياد العالم الاسطوري ، وقد سادت هذه الوسيلة في القرون الوسطى وظلت تحتفظ بكل قوتها عند بداية العصور الحديثة . وقد كتب بيكون رسالة مفردة في « حكمة القدماء » أظهر فيها حدقاً عظيماً في تفسير الميثولوجيا القديمة .

التفسير  
التمثيلي  
للأساطير

ولو درسنا هذه الرسالة لابتسمنا استخفافاً بهذه التفسيرات التمثيلية التي تبدو لعيني القارئ الحديث غاية في السذاجة . ومع هذا فان مناهجنا الحديثة المحصنة المتدعة بالتأنيق والاتقان عرضةٌ لمثل ذلك الاعتراض ، الى حدٍ كبير ، لان « تفسيرها » لتلك الظواهر الاسطورية يغدو في النهاية إنكاراً تاماً لتلك الظواهر . وعلى ذلك يبدو العالم الاسطوري عالماً مصطنعاً ، صوراً مزورةً عن أصل ، وبدلاً من أن يكون اعتقاداً يصبح دعوى اعتقاد . إنما الذي يميز هذه المناهج الحديثة من التفسيرات التمثيلية القديمة أنها لم تعد تعتبر الاسطورة محض ابتداء تمّ من أجل غاية معينة . بل تقول مناهجنا الحديثة إن الاسطورة مبتدعة ، وتزيد الى هذا أن ابتداعها تمّ لا شعورياً .

مناهجنا  
الحديثة  
في تفسير  
الأسطورة

أي لم يكن العقل البدائي واعياً بمعنى ما يخلقه ، وعلينا نحن ، على تحليلنا العلمي ان يكشف النقاب عن ذلك المعنى أي أن يعثر على الوجه المحتجب وراء ما لا يحصى من الاقنعة . وقد يتخذ هذا التحليل له وجهتين فيذهب في منهج موضوعي او ذاتي . فاذا اختار الاول حاول أن يصنف موضوعات الفكر الاسطوري ، واذا اختار الثاني حاول ان يصنف الدوافع . وكلما اتجهت نظرية في هذا النوع من التبسيط بدت أكمل ، فاذا وفقت في النهاية الى استكشاف « موضوع » واحد او « دافع » واحد كانت قد بلغت غايتها وأدّت واجبها . وقد حاول علم الاجناس الحديث وعلم النفس الحديث كلتا هاتين الطريقتين ، كما ان كثيراً من المذاهب الاثنولوجية والانثروبولوجية بدأ بهذا الافتراض : اولاً وقبل كل شيء آخر لا بد من البحث عن مركز موضوعي للعالم الاسطوري . يقول مالمينووسكي : « يعتقد كَنَاب هذا المذهب ان كل اسطورة تحتوي ظاهرة طبيعية هي لبّها او حقيقتها القصوى ، ولكنها نسجت نسجاً محكماً في قالب حكاية حتى تكاد تلك الظاهرة تحتجب فيها او تنطمس . ولا يتفق هؤلاء الدارسون كثيراً على نوع الظاهرة الطبيعية التي تقبع في قاعدة اكثر المتوجات الميثولوجية ، فهناك دارسون « قرّتهم » فكرتهم تماماً فقالوا ان الظاهرة هي القمر- حتى انهم لا يقرون بأي ظاهرة اخرى لتفسير تلك الحكايات البدائية سوى ذلك الكوكب الليلي المطلّ على الارض؛ وآخرون ... يعتبرون الشمس الموضوع الوحيد الذي نسج البدائي حكاياته الرمزية حوله . ثم هنالك المنحازون الى علم الانواء والتقلبات الجوية وهم يعتبرون الريح والطقس وألوان السهوات جوهر الاسطورة . كل حزب بما لديهم فرحون ، بل إن بعضهم ليقاتل بعنف دفاعاً عن كوكبه المفضل او عن مبدأه . وآخرون أصحاب مزاج توفيقى مستعدون ليوافقوا على

ان الرجل البدائي قد قَطَّر شرابه الاسطوري من الكواكب السهاوية  
جماء» (٣) .

ويرى فرويد في نظريته النفسية عن الاسطورة ان كل صورها انواع  
واقعة لشيء واحد - هو الجنس . ولا حاجة بنا هنا للدخول في  
تفصيلات هذه النظريات ، فهما تختلف في محتوياتها فانها جميعاً تدلنا على نزعة  
منهجية واحدة - فهي جميعاً تأمل في ان نجعلنا نفهم العالم الاسطوري  
بعملية اختزال فكري ، ولكن لا تستطيع واحدة منها ان تبلغ هدفها  
دون ان تظل دائماً تقصّر الحقائق أو تخطها من أجل ان تُكسب  
النظرية كلاً متجانساً .

وتضم الاسطورة عنصراً نظرياً وعنصراً من الخلق الفني . واول ما  
يلفت انتباهنا فيها قرابتها الوثيقة بالشعر . ولقد قيل : « الاسطورة  
القديمة هي « الكمية » التي تطور منها الشعر الحديث في بطاء بعمليات  
يسمياها علماء التطور : التمايز والتخصص . وَعَقْلٌ مُوجِدِ الاسطورة  
أَمْوِجِ أعلى ، وعقل الشاعر .. ما يزال في الاساس صانع أساطير » (٤) .

وعلى الرغم من رابطة المولد هذه فاننا لا نخطيء في ادراك فرق نوعي  
بين الاسطورة والفن ، ومفتاح هذا موجود في قول كانت : إن التأمل  
الجمالي « لا يهتم ابدأ بوجود الشيء موضوع التأمل أو بعدم وجوده » .  
وهذا النوع من عدم الاهتمام غريب على طبيعة الخيال الاسطوري تماماً .  
ففي الخيال الاسطوري نجد ضمناً - وعلى وجه دائم - « اعتقاداً » ،  
ولولا هذا الاعتقاد في واقعية الموضوع الاسطوري لفقدت الاسطورة

٣ - مالبينوسكي : « الاسطورة في سيكولوجيا البدائين » ( نيويورك ، نورتون ١٩٢٦ ) ص :

١٢ وما يليها .

٤ - ف . س . برسكوت : « الشعر والاسطورة » ( نيويورك ، مكملان ١٩٢٧ ) ص : ١٠

مقارنة  
بين الفكر  
الاسطوري  
والعلمي

نظرية فريزر  
في السحر

اساسها ، وبهذا الشرط الضروري الجوهري<sup>٥</sup> نجدنا نذهب الى الطرف المقابل ، لكي نقارن بين الفكر العلمي والفكر الاسطوري . فان هذه المقارنة ، في هذا المقام ، أمر ممكن بل ضروري<sup>٦</sup> . حتماً لا يسير الفكران في طرق واحدة غير انهما يبحثان ، فيما يبدو ، عن شيء واحد هو الحقيقة ، وقد اكد هذه العلاقة فيما بينهما السير جيمس فريزر في دراساته الانثروبولوجية ، فهو الذي بسط الفكرة القائلة بان ليس ثمة من حدود فاصلة تفرق فن السحر من أساليب الفكر العلمي ، وانه مهما يكن السحر خيالياً وهيباً في وسائله فانه علمي في غايته ، بل ان السحر من الناحية النظرية علم وان كان من الناحية العلمية علماً خادعاً مزيفاً – اذ السحر نفسه يناظر ويعمل على اساس من هذا الافتراض : تتلو الحادثة اختها في الطبيعة ضرورة<sup>٧</sup> ودون تغيير من غير ان تتدخل فيها قوة روحية أو شخصية . فالاعتقاد الموجود هنا هو : « لا يتعين اتجاه الطبيعة بعواطف الكائنات الآدمية وأهوائها وانما يتعين بقوانين ثابتة لا تتغير ، تعمل على نحو آلي » . من ثم كان السحر عقيدة ضمنية في نظام الطبيعة ووحدها ، ولكنها الى ذلك عقيدة ثابتة واقعية<sup>٥</sup> . غير ان هذه النظرية التي بسطها فريزر لا تقف في وجه الامتحان النقدي ، ويبدو ان الانثروبولوجيا الحديثة تخلت<sup>٨</sup> – كلية – عن آراء فريزر<sup>٦</sup> . ومن المسلم به اليوم بوجه عام ان لا يعتبر السحر والاسطورة عنصرين كاشفين عن العلل أو موضحين ؛ فتلك فكرة اصبحت تبدو قاصرة غير ملائمة . ونحن لا نستطيع ان نرد

٥ – راجع فريزر : « فن السحر وتطور الملوك » ، الجزء الاول من كتاب « الفصن الذهبي » ( الطبعة الثانية ، مكيلان ١٩٠٠ ) الصفحات ٦١ ، ٢٢٠ وما بعدها .

٦ – اذا شئت نقسداً لفكرة فريزر فراجع ر . ر . ماريت : « عتبة الدين » ( الطبعة الثانية ، لندن ، مثنون ١٩١٤ ) ص ٤٧ وما يتلوها و١٧٧ وما يتلوها .

الاسطورة الى عناصر معينة ثابتة ولذلك فعلينا ان نحاول استجلاءها في حياتها الداخلية ، في تنقلها وتنوعها ، في مبدأها الدينامي .

ومن السهل ان نصف هذا المبدأ اذا نحن تقدمنا الى المشكلة من زاوية أخرى : للاسطورة وجهان ، فهي من ناحية ترينا مبنىً فكرياً ومن الناحية الأخرى ترينا مبنى حسيّاً ، لكنها ليست كتلةً من الأفكار المضطربة المبعثرة وإنما تعتمد على شكل محدد من الادراك الحسي . فلو أن الاسطورة لم « تدرك » العالم بطريقة مختلفة لما استطاعت أن تحكم عليه أو أن تفسره بطريقة الخاصة ، وإذن فعلينا أن نزل الى هذه الطبقة العميقة من الادراك الحسي لكي نفهم طبيعة الفكر الأسطوري ، والذي يهمننا في الفكر التجريبي هو ملامح تجربتنا الحسية – وهي ملامح ثابتة – فهنا نميز دائماً بين ما هو جوهري وما هو عارض ، بين ما هو ضروري وما هو ممكن ، بين ما هو ثابت وما هو متغير ، وبهذا التمييز نصل الى فكرة عن عالم مكون من مواد مادية يتمتع بخصائص ثابتة محددة . إلا أن هذا كله يطوي في ذاته عملية تحليلية تضاد المبنى الأساسي للادراك والفكر الأسطوري ، لأن عالم الاسطورة في مرحلة اشدّ سيولةً وتغيراً من عالمنا النظري – عالم الأشياء والخصائص ، عالم الجواهر والأعراض .

ومن أجل ان ندرك الفرق ونصفه قد نقول : إن ما تدركه الاسطورة هو الطوابع « الفراسية » لا الطوابع الموضوعية . وقد نجد الطبيعة ، بمعناها التجريبي أو العلمي فنقول : « انها وجود الاشياء ما دام هذا الوجود متعيناً بقوانين طبيعية »<sup>(٧)</sup> . مثل هذه « الطبيعة » غير موجود لدى الأساطير ، فعالم الأسطورة عالم درامي – عالم أعمال وقدرات وقوى

٧ – راجع كانت : « مقدمة لكل اتجاه متافيزيقي يجد » ، الفقرة : ١٤ .

تفسير جديد  
للاسطورة  
يرد على  
نظريات  
فريزر

الفرق بين  
مدركات  
الفكر  
التجريبي  
ومدركات  
الاسطورة

الخصائص  
ال عاطفية  
في الادراك  
الاسطوري

متصارعة ، والاسطورة ترى هذا الاصطدام بين تلك القوى في كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة . والادراكُ الأسطوري مفعم دائماً بهذه الخصائص العاطفية ، فكل ما يرى أو يحس محاطٌ بجو خاص - جو من الفرح أو الحزن أو العذاب والهياج والاستبشار والغم . في حال الاسطورة لا نستطيع ان نتحدث عن « الأشياء » باعتبارها مادةً ميتة أو هامدة ، فكل شيء ثمة خير أو شرير ، صديق أو عدو ، مألوف أو غريب ، جذاب معجب أو منفر متوعد . ومن السهل أن نعيد بناء هذا الشكل الأولي من أشكال التجربة الانسانية لأنه لم يفقد قوته الأصلية ، بأية حال ، في حياة الانسان المتمدن .

وإذا كنا في حال هياج عاطفي تحقق لدينا هذا الادراك الدرامي للأشياء جميعاً ، إذ لا تظل هذه الاشياء في نظرنا تواجهنا بوجوهها المعروفة وإنما تتغير سحنها فجأة وتصطبغ باللون الذي نلقيه عليها من عواطفنا ، من حبنا وبغضنا ، من خوفنا ورجائنا . وليس أبين من هذه المفارقة القائمة بين هذا الاتجاه الأصيل في تجربتنا ، ومثال الحقيقة الذي اوجده العلم . ولقد وجهت كل جهود الفكر العلمي من أجل طمس كل أثر لذلك الاتجاه الاول . وكان على الادراك الاسطوري ان يخفي لأن العلم فاض بنور جديد . إلا ان هذا لا يعني ان المعلومات التي حصلناها من تجربتنا « الفراسية » قد تحطمت وتلاشت . نعم فقدت كل تلك المعلومات كل قيمتها الموضوعية والكونية إلا ان قيمتها الانثروبولوجية لا تزال قائمة . فنحن في عالمنا الانساني لا نستطيع ان ننكرها ولا نستطيع ان نفقدها بل هي تحتفظ بموضعها وخطرها . وفي حياتنا الاجتماعية ، في اتصالنا اليومي بالناس ، لا نستطيع ان نطمس وجه هذه المعلومات . حتى في نظام النشوء يجيء التمييز بين الخصائص السبائية

العلم في هذه  
النسائية  
ثورة على  
الاسطورة

قيمة  
المعلومات  
التي جاءت  
عن طريق  
الاسطورة  
وطابعها  
العاطفي



سابقاً - فيما يبدو - للتمييز بين الخصائص الحسية ، إذ يبدو ان الطفل يحس<sup>٨</sup> بتلك الخصائص السبائية في المراحل الاولى من تطوره<sup>(٨)</sup> . وبما ان العلم ينتزع تجريداً من هذه الخصائص لينجز مهمته ، فهو اذن لا يستطيع طرحها ، ولذلك فانها خصائص لا تستأصل من جذورها وانما تحصر في ميدانها الخاص بها فحسب ، وهذا الحصر للخصائص الذاتية هو الذي يميز الطريقة العلمية العامة ، اذ العلم يحدّ من موضوعيتها لكنه لا يستطيع ان يحطم حقيقتها . وكل مظهر من مظاهر تجربتنا الانسانية ذو نسبة الى الحقيقة ، ففي أفكارنا العلمية نردّ الفرق بين لّونين ، ولنقل لّونها الاحمر والازرق ، الى فرق عدديّ ، ولكننا ان قلنا ان العدد أكثر انتساباً للحقيقة الواقعة من اللون كان هذا القول قاصراً كلّ القصور . ولكننا نعني بمثل هذا القول ان العدد أكثر « عمومية » . فالتعبير الرياضي يقدم لنا نظرة جديدة أشمل ، أي يهيئ لنا أفقاً من آفاق المعرفة أوسع وأشد انطلاقةً . ولكننا حين نرفع من شأن العدد كما فعل الفيثاغوريون ، حين نقول انه الحقيقة القصوى ، وأنه جوهر الاشياء وصورتها ، فذلك كله مغالطة متافيزيقية . فاذا اتخذنا هذا المبدأ المنهجي المنطقي أساساً لجدلنا ظهرت أدنى طبقة من تجربتنا الحسية - طبقة « خصائصنا الشعورية » - في ضوء جديد ؛ ويقع عالم إدراكاتنا الحسية او ما تسمى « الخصائص الثانوية » في موقع متوسط . فقد هجر ذلك العالم المرحلة الاولى النظرية من تجربتنا الفراسية وتغلب عليها دون ان يبلغ ذلك الشكل من التعميم الذي بلغته أفكارنا

٨ - راجع في هذه المسألة كتاب كاسيرر « فلسفة الاشكال الرمزية » الجزء الثالث القسم الاول ، الفصل الثاني والثالث [ يقول كوفكا : ان الطفل تلفته اولاً الوجوه الانسانية . ففي نصف العام الاول نجد أثر تعبيرات وجهي والديه ، اذ انه يعرف وجه امه في الشهر الثاني ، وعندما يكمل الستة شهور يميز الوجه الغاضب من الوجه المتحجب المستبشر ] (المترجم) .

العلمية - أفكارنا عن العالم المادي . ولكن لهذه المراحل الثلاث قيمتها الوظيفية المحددة . وليس فيها مرحلة وهمية ، بل كل واجدة منها - حسب مقاييسها - خطوة في طريقنا الى الحقيقة .

وقد قدم جون ديوي خيراً بيان ووضحه عن هذه النظرية ، فيما اعتقد ، إذ كان من اول من ادركوا وأكدوا الحق النسبي لهذه الخصائص الشعورية التي تبدو بكل قوتها في الادراك الاسطوري ، وتعتبر فيه العناصر الأساسية من الحقيقة . وكان الذي اوصله الى تلك النتيجة هو - على وجه الدقة - فكرته عن مهمة الاتجاه التجريبي الاصيل . يقول ديوي :

رأي ديوي  
في الخصائص  
الشعورية

« الاشياء - من وجهة تجريبية - مؤثرة مؤسسية جميلة مضحكة مستقرة مضطربة مريحة مزعجة فارغة جافية معزّية باهرة مخيفة ، هي كذلك من وجهها القريب وبحقها الذاتي ... وهذه الخصائص تقف في ذاتها على نفس المستوى الذي تقف عليه الالوان والاصوات وخصائص اللمس والذوق والشم . وأي معيار يجد هذه الثانية معلومات « صلبة » اساسية سيجد الاولى كذلك - اذا استعمل دون تحيز . فأى خاصية كهذه الخصائص اساسية لها بدء ولها نهاية ، هي هي حسبها هي موجودة ، وقد ترد الى اشياء اخرى قد تعتبر نتيجة أو دلالة ، الا ان هذا يشمل امتداداً واستعمالاً خارجيين لأنه يأخذنا الى ما وراء تلك الخاصية في مدلولها الخاصي المباشر . غير ان اخضاع هذه الخصائص ، وهي حسية خطيرة ، وجعلها عرضة للنظر العلمي وأشكالاً صالحة للتصنيف والفهم ، خلّيت هذه الخصائص - في الواقع - كما كانت . فما دامت هذه الخصائص موجودة لدى حاملها فلا حاجة بهم الى ان يعرفوها ... ولكن النظرة التقليدية التي ترى أن موضوع المعرفة

هو الحقيقة ، قبل كل شيء ، ادت الى هذه النتيجة وهي : ان موضوع العلم ، حقيقي ، قبل كل شيء ، من الناحية المتافيزيقية ، ومن ثمّ فان هذه الخصائص المباشرة لامتدادها من موضوع العلم خُلِّيتْ ثَمَّةَ ذِيلاًّ للموضوع « الحقيقي » . وبما ان وجودها لا يمكن نكرانه جمعت معاً في نطاق من الوجود النفسي ، اتُّخِذَ مضاداً لموضوع الفيزياء . وعلى حسب هذه المقدمة تتلو بالضرورة كل المشكلات المتعلقة بالعلاقة بين العقل والمادة أي المشكلات النفسية والجسمية . غيرُ هذه المقدمة المتافيزيقية ، أُعِدَّ الخصائص المباشرة الى موضعها الصحيح باعتبارها خصائص لمواقف مُتَضَمِّنَةٌ ، تَبْطُلُ المشكلاتُ الراهنة ان تكون مشكلات متصلة بالمنطق والمعرفة ، وتغدو مشكلات علمية قابلة للتحديد ، أي تغدو مسائل عن كيف تحدث هذه الحادثة أو تلك وهي التي لها هذه الخصائص او تلك (٩) .

مدلول  
الخصائص  
مقياس لقيمة  
الاسطورة  
وما فيها من  
عواطف

لذلك إذا شئنا أن نعلّلَ لعالم الافكار الاسطورية والخيال الأسطوري فيجب ألا نبدأ بنقد هذين العالمين من زاوية المثل النظرية في المعرفة والحقيقة ، بل علينا أن نأخذ خصائص التجربة الأسطورية حسب « مدلولها الخصائصي المباشر » . لأن الذي نحتاجه في هذا المقام هو تفسير الحياة الاسطورية لا تفسير أفكار ومعتقدات . والاسطورة ليست نظاماً من العقائد الجازمة وإنما تتضمن عملاً أكثر مما تتضمن صوراً وتمثيلات . وقد أخذت هذه النظرة تزايد شيئاً فشيئاً في الانثروبولوجيا الحديثة والتاريخ الحديث للدين ، وتلك علامة على تقدم جليّ . فقد أصبح من القواعد المقبولة

٩ - التجربة والطبيعة : ( تشيكاغو ، شركة أوبن كورت للنشر ١٩٢٥ ) ص : ٩٦ ، ٢٦٤

وما بعدها .

قبولاً عاماً اليوم أن الشعائر سابقة للعقيدة ، بالمعنى التاريخي والنفسي .  
وحتى لو نجحنا في تحليل الأسطورة الى عناصر فكرية حاسمة ، فإننا لا  
نستطيع بهذه العملية التحليلية أن نقع على مبدأها الحيوي لانه دينامي  
لا ثابت ولا يمكن وصفه إلا من خلال العمل . فالانسان البدائي لا يعبر  
عن مشاعره وعواطفه برموز مجردة ، وإنما يعبر بطريقة محسوسة مباشرة ؛  
ولا بد لنا من أن ندرس كل هذا التعبير من أجل أن نعي مبنى  
الأسطورة والدين البدائي .

ومن أوضح النظريات وأكثرها ثباتاً عن هذا المبنى تلك النظريات التي  
قدمتها مدرسة علم الاجتماع الفرنسية في مؤلفات دوركهايم وتلامذته  
وخلفائه . يبدأ دوركهايم من المبدأ القائل باننا لا نستطيع أن نعلل  
للأسطورة تعليلاً مناسباً ما دمنا نفتش عن مصدرها في العالم المادي أي  
في حدس الظواهر الطبيعية ، ومثال الاسطورة الحق إنما هو المجتمع لا  
الطبيعة فكل دوافعها الأساسية انعكاسات للحياة الاجتماعية لدى الانسان ،  
وبهذه الانعكاسات تصبح الطبيعة صورة للعالم الاجتماعي فهو يعكس كل  
ملاحظها الأساسية ونظمها ومبناها وأقسامها وتفريعاتها<sup>(١٠)</sup> .

وقد بلغت فكرة دوركهايم تطورها الكامل على يدي لفي - برون ، إلا  
اننا نلتقي لديه بـمميز أعم ، فهو يصف الفكر الاسطوري بأنه « فكر ما  
قبل المنطق » . واذا تطلب الفكر الأسطوري عللاً لم تكن العلل  
التي تلبّي طلبه منطقية أو تجريبية وإنما كانت « عللاً خفية » . ويقول :  
« تتضمن فعاليتنا اليومية ثقة كاملة غير مضطربة في ثبات  
القوانين الطبيعية ، إلا أن نزعة الانسان البدائي مختلفة عن ذلك

١٠ - انظر دوركهايم : « الاشكال الأولية للحياة الدينية » (باريس ١٩١٢) والترجمة الانجليزية

(نيويورك ١٩١٥) .

أشد اختلاف . إذ تظهر له الطبيعة التي يعيش في وسطها تحت مظهر مختلف جداً ، فكل الأشياء والمخلوقات فيها محتواة في شبكة من شؤون المشاركة والانكار ، وكلها شؤون خفية » . ويرى لفي - برول ان هذه الصبغة الغيبية للدين البدائي تابعة لكون تمثيلات ذلك الدين « تمثيلات جماعية » . ولا نستطيع ان نطبق عليها قواعد منطقنا التي وضعت من أجل غايات مختلفة ، وإذا اقتربنا من هذا الميدان أصبحت القوانين ، حتى قانون التضاد وغيره من قوانين الفكر العقلي ، غير واردة (١١) .

ما لم تحمله  
آراء المدرسة  
الفرنسية

وأرى ان المدرسة الاجتماعية الفرنسية قد قدمت برهاناً كاملاً جامعاً على الجزء الاول من الفكرة ولم تفعل ذلك في الجزء الثاني . لا أحد ينازع في كون طابع الاسطورة اجتماعياً أساسياً ، ولكن القول بأن كلّ العقلية البدائية - بالضرورة - من عهد ما قبل المنطق أو أنها خفية غيبية - هذا القول يتعارض - فيما يبدو - مع الشواهد الانثروبولوجية والاثنولوجية . واننا لنجد مناطق كثيرة من الحياة والحضارة البدائية تتمتع باللامح المشهورة التي توجد في حياتنا الحضارية ؛ وما دما نزعم تخالفاً مطلقاً بين منطقنا ومنطق العقل البدائي ، وما دما نعتبر المنطقين مختلفين نوعاً متضادين أصلاً ، فليس من السهل علينا ان نعلل لذلك التشابه في الملامح الحضارية . حتى لنجد دائماً في الحياة البدائية نفسها منطقة دنيوية أو ارضية خارج المنطقة المقدسة ؛ وهناك موروث دنيوي يتألف من قواعد العرف او القانون

١١ - انظر لفي - برول : « الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية » ( باريس ١٩١٠ ) والترجمة الانجليزية بعنوان « كيف يفكر البدائيون » - ( لندن ونيويورك ١٩٢٦ ) و « العقلية البدائية » ( باريس ١٩٢٢ ) والترجمة الانجليزية ( نيويورك ١٩٢٣ ) و « نفس البدائي » ( باريس ١٩٢٨ ) والترجمة الانجليزية ( نيويورك ١٩٢٨ ) .

يعين الطريقة التي تسير بها الحياة الاجتماعية . يقول مالمينوسكي :

« ان القواعد التي نجدها ها هنا مستقلة تمام الاستقلال عن السحر ، عن القداسات الغيبية ، وليست مصحوبة بأي عناصر شعائرية أو طقسية . ومن الخطأ ان نزع ان الانسان ، في مرحلة مبكرة من مراحل التطور ، عاش في عالم مضطرب ، اختلط فيه الواقعي بغير الواقعي . والتقت فيه الغيبية بالعقل كما تختلط النقود الصحيحة والزائفة في بلدٍ فاسد النظام . وأهم نقطة - بالنسبة لنا - حول السحر والشعائر الدينية ، انها لا تتقدم لعون لانسان إلا حيث تخفق المعرفة ، والطقس الذي يقوم على أسس غيبية ينمو ايضاً من الحياة نفسها ولكنه لا يعيق ابدأ جهود الانسان العملية . ويحاول الانسان في شعيرة السحر أو الدين ان يصنع المعجزات ، لا لأنه يغفل حدود قواه العقلية بل على العكس لأنه عارف بها تمام المعرفة . ولأتقدم خطوة اخرى فأقول : ان إدراك هذا الامر يبدو لي شيئاً لا غنى عنه ان كنا نريد ان نقيم الحقيقة القائلة بأن الدين له موضوعه الخاص ، وميدانه الخاص المشروع في التطور - ذلك لا غنى عنه ان كنا نريد ان نقيم هذه الحقيقة الى الابد » (١٢) .

منطق  
الاسطورة  
وعصرها  
العقلي

وفي هذا الميدان نفسه ، في ميدان الدين والاسطورة المشروع لا تكون فكرة الطبيعة وفكرة الحياة الانسانية خاليتين من أي معنى عقلي . وما نسميه نحن ، من وجهة نظرنا ، لا عقلياً ، ما قبل المنطق ، غيبياً ، إنما هو مقدمات تبدأ منها التفسيرات الاسطورية او الدينية ، لا طريقة التفسير . فاذا قبلنا هذه المقدمات وفهمناها على وجهها الصحيح - أي إذا رأينا

١٢ - مالمينوسكي : « أسس الايمان والاخلاق » ( لندن ، مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٣٦

نشر من أجل جامعة درهام ) ص : ٣٤ .

فيها النور الذي يراه الانسان البدائي - فان المستنتجات المستمدة منها تكف عن ان تبدو لنا لا منطقية أو ضد المنطق . ومن المؤكد ان كل المحاولات لصبغ الاسطورة بصبغة عقلية - أي لعدّها تعبيراً تمثيلاً يومي الى حقيقة أخلاقية أو نظرية - قد اخفقت اخفاقاً تاماً<sup>(١٣)</sup> ، ذلك لان تلك المحاولات قد تجاهلت الحقائق الاساسية في التجربة الاسطورية ، فالطبقة الدنيا الواقعية في الاسطورة ليست طبقةً دنيا من الفكر وانما هي من الشعور ، والاسطورة والدين البدائي ليسا بأي حال منقطعي الصلة متنافرين ولا مجردين من المعنى والعقل . إلا ان انسجامهما يعتمد على وحدة الشعور اكثر من اعتماده على القواعد المنطقية ، وهذه الوحدة من اقوى الدوافع وأعمقها في الفكر البدائي . وإذا شاء الفكر العلمي ان يصف الحقيقة او يشرحها كان لزاماً عليه أن يستعمل منهجه العام ، وهو منهج التصنيف والتنظيم . فالحياة مقسمة في مقاطعات متفرقة مميزة إحداهما من الاخرى تمييزاً حاداً ، والحدود بين ممالك النبات والحيوان والانسان - أي الفروق بين الانواع والسلائل والفصائل - فروق اساسية لا يستطيع طمسها ، الا ان العقل البدائي يتجاهلها وينكرها جميعاً ، فنظرته الى الحياة تركيبية لا تحليلية - الحياة لديه ليست منقسمة الى فئات وفروع فئات ، وإنما هي كلٌّ مستمر لا ينقطع ولا يقبل تفرقات حاسمة صارمة ؛ وليست الحدود بين المناطق المختلفة حواجز يتعسر اجتيازها وإنما هي سيالة متغيرة . ليس بين مناطق الحياة المتنوعة فرق محدد وليس لشيء شكل محدد ثابت لا يتغير ، وقد تحدث الاستحالة فجأة فاذا كل شيء يتحول الى كل شيء ، واذا كان للعالم الاسطوري مظهر مميز بارز ، أي قانون يحكمه ،

الحياة في  
الفكر البدائي  
كل مستمر

١٣ - حتى في الأدب الحديث ما نزال نجد آثاراً كثيرة لهذه المحاولة . انظر مثلاً ف . لانجر « الميثولوجيا العقلية » ( ليزج ١٩١٦ ) .

فهو قانون الاستحالة هذا . ومع هذا نكاد لا نستطيع ان نفسر عدم ثبات العالم الاسطوري بعجز الانسان البدائي عن أن يفقه الفروق التجريبية بين الاشياء . ففي هذه الناحية كثيراً ما يتفوق المتوحش على الانسان المتمدن ، فهو قابل لادراك كثير من الملامح المميزة التي تفوت انتباهنا . وكثيراً ما اثارت الصور والرسوم التي وجدت في أدنى مراحل الحضارة الانسانية ، أي فن العصر الحجري المتوسط < الباليوليثي > ، إعجاباً لما فيها من صبغة طبيعية ، وهي تدل على معرفة مدهشة بكل أنواع الاشكال الحيوانية . وكل وجود الانسان البدائي يعتمد - في اكثره - على مواهبه في الملاحظة والتمييز . فان كان صياداً فعليه ان يكون على معرفة بأصغر التفاصيل عن حياة الحيوان وعليه ان يميز آثار مختلف الحيوانات . وكل هذا لا يتفق مع الزعم بأن العقل البدائي - بلب طبيعته وجوهره - مضطرب غير متميز ، وانه عقل غيبي ينتمي الى ما قبل المنطق .

ادراك  
الانسان  
البدائي  
للفروق  
التجريبية

×× ان الذي يميز العقلية البدائية هو عاطفتها العامة نحو الحياة لا منطقتها ، فالانسان البدائي لا ينظر الى الطبيعة بعيني عالم طبيعي يريد ان يصنف الاشياء ليرضي لديه حب استطلاع فكرياً ، ولا يقترب منها برغبة نفعية او « تقنية » ، وليست هي لديه موضوعاً للمعرفة ولا ميداناً لحاجاته العملية المباشرة . نحن الذين تعودنا أن نقسم حياتنا في منطقتين : فعالية عملية واخرى نظرية ، ونحن نميل في هذه القسمة الى ان ننسى ان دون هاتين المنطقتين طبقة أدنى منهما ، اما الانسان البدائي فلا يجوز عليه هذا النسيان لان كل افكاره ومشاعره ما تزال راسخة في هذه الطبقة الدنيا الاصلية ، ونظرته الى الطبيعة ليست نظرية او عملية وانما هي « تعاطفية » ؛ واذا أغفلنا هذه النقطة لم نستطع ان نجد السبيل الى العالم الاسطوري ، وأهم

نظرة البدائي  
الى الطبيعة  
( تعاطفية )



مظهر للاسطورة ليس اتجاهاً خاصاً للفكر او اتجاهاً خاصاً للخيال الانساني -  
الاسطورة بنت العاطفة ، وهذا المنبت العاطفي هو الذي يصنع كل فروعها  
بلونه الخاص . والبدائي لا يفتقر بأي حال الى القدرة على ان يدرك  
الفروق التجريبية بين الأشياء الا ان هذه الفروق جميعاً ، في فكرته عن  
الطبيعة والحياة ، يطمسها لديه شعور قوي وهو اقتناع عميق بأن للحياة

وحدة الحياة  
لدى البدائي

«وحدة» اساسية لا تنطمس ، هي التي تربط المفردات في تكثرها وتنوعها .  
وهو لا يعزو لنفسه مكاناً منفرداً ممتازاً في سلم الطبيعة . ويبدو أن فكرة

القراءة العاصبة بين أشكال الحياة هي «مفترّص» عام للفكر الاسطوري .  
الشاهد من  
الطوطمية  
على ذلك

والعقائد الطوطمية من بين أكثر الملامح تمييزاً للحضارة البدائية ، فالافكار  
الطوطمية تسيطر على كل الحياة الدينية والاجتماعية لدى أشد القبائل بدائية  
مثل سكان استراليا الاصليين الذين درسهم ووصفهم بعناية كل من سبنسر  
وجلن<sup>(١٤)</sup> . بل إننا لنجد نظاماً معقداً دقيقاً من عبادة الحيوان في دين شعوب  
بلغت درجة عالية في الحضارة وفي مراحل راقية من حياة ذلك الدين ؛ ولا  
يعدّ الانسان نفسه ، في الطوطمية ، منحدرأ من نوع حيوان معين ، فحسب ،  
وانما هناك رابطة شاهدة واقعية ، ولادية ايضاً ، تصل وجوده المادي  
والاجتماعي بالاسلاف الطوطميين ، وفي كثير من الاحوال يحسّ ان هذه  
الرابطة هوية له ويعبر عنها كذلك . ويقص علينا العالم الاثنولوجي كارل  
فون دن شتاين أن افراداً من عشائر طوطمية في احدى القبائل الهندية  
اكدوا أنهم شيء واحد هم والحيوان الذي استمدوا منه أصلهم ، فأعلنوا  
انهم هم أنفسهم حيوانات مائية أو ببغاوات حمراء<sup>(١٥)</sup> . ويروي فريزر ان

١٤ - انظر سير بلدوين سبنسر و ف . ج . جلن في « القبائل الاصلية في أواسط استراليا ،  
والقبائل الشمالية في أواسط استراليا » .

١٥ - انظر كارل فون دن شتاين « بين البدائيين في البرازيل الوسطى » ( برلين ١٨٩٧ ) ،

الرئيس في قبيلة الديرى باستراليا ، وهو ذو طوطم مؤلف من نوع من البذور ، كان شعبه يتحدث عنه انه هو النبات الذي ينتج تلك البذرة<sup>(١٦)</sup> .

وزى من هذه الامثلة كيف ان الاعتقاد المتين بوحدة الحياة يطمس كل تلك الفروق التي تبدو من وجهة نظرنا ، شاهدةً لا تخطئها العين ولا تنطمس . ولسنا بحاجة الى ان نزعّم أن هذه الفروق مغفلة لدى البدائي تماماً . إنه لا ينكرها بمعنى تجريبي وانما يصرح انه لا يأخذ بها ، بمعنى ديني . والطبيعة لدى الشعور الاسطوري والديني تصبح مجتمعاً واحداً كبيراً هو « مجتمع الحياة » ، ولا يمنح الانسان في هذا المجتمع منزلة عالية وانما هو جزء منه لكنه ليس أعلى من الافراد الآخرين فيه ، بأي وجه . وتمتع الحياة في أرفع أشكالها وأوضاعها برفعة دينية واحدة . فالناس والحيوانات ، والحيوانات والنباتات ، كلها تقف في صعيد واحد . وفي المجتمعات الطوطمية نجد طوطماً نباتياً كما نجد طوطماً حيوانياً . ونجد المبدأ نفسه – أعني مبدأ وحدة الحياة التي لا تنفصم – اذا انتقلنا من المسافة الى الزمن . فهو لا يصدق فحسب في اتحاد زمن الحدوث وانما يصدق ايضاً في نظام التوالي . فأجيال الناس تكوّن سلسلة فذة لا تنقطع ، وبالتجسد تظل المراحل الاولى من الحياة محفوظة فتظهر روح الجد في طفل حديث الميلاد ، بعد ان جرى عليها التجديد وأعيد لها فتاؤها . ويمتزج الحاضر والماضي والمستقبل ، احدها في الآخر ، دون ان يكون بينها خط حاسم ، واذا الحدود بين الاجيال من بني الانسان قد أصبحت غير محققة المعالم . والشعور بوحدة حياة صلبة لا يدركها التحطيم شعور بالغ القوة ، وتبلغ به قوته ومنعته الى حد ان يتحدى حقيقة الموت وينكرها . فالموت في الفكر البدائي لا يعتبر أبداً ظاهرة طبيعية تخضع لقوانين عامة .

زيادة بيان  
في وحدة  
الطبيعة عند  
البدائي

الوحدة  
الزمنية  
تتحقق  
بالتجسد

الوحدة  
الزمنية  
والموت في  
فكر البدائي

١٦ – فريزر : «محاضرات في التاريخ المبكر للملكية» (لندن ، مكملان ١٩٠٥) ص : ١٠٩

وحدوثه عارض لا ضروري ، ويعتمد دائماً على علل فردية عرضية ، وهو من عمل الكهانة أو السحر أو من تأثير شخص ضار . وقد بين سنسر وجلن في وصفهما للقبائل الاصلية باستراليا أن الفرد من تلك القبائل لا يعرف شيئاً اسمه الموت الطبيعي ، فمن مات فقد قتله بالضرورة رجل آخر وربما كان القاتل امرأة ، ولا بد من مهاجمة ذلك الرجل أو تلك المرأة عاجلاً أو آجلاً<sup>(١٧)</sup> . أما الموت فلم يكن دائماً موجوداً وإنما جاء الى الوجود بوساطة حادثة معينة ، كعجز انسان او حادثة ما . ويرتبط كثير من الحكايات الاسطورية باصل الموت . ويبدو ان كون الانسان فانياً ، بطبيعته وجوهره ، فكرة غريبة على الفكر الديني والاسطوري البدائيين . ولذلك فهناك بهذا الاعتبار فرق لافت بين المعتقد الاسطوري في الخلود وكل الاشكال المتأخرة من المعتقد الفلسفي الخالص . واذا قرأنا « الفيديون » لافلاطون شعرنا بجهد الفكر الفلسفي كله وهو يحاول ان يقدم برهاناً عن خلود النفس الانسانية واضحاً لا ينقض . اما في الفكر الاسطوري فالمسألة تختلف عن هذا اذ يقع عبء البرهان ، هنا ، على الجهة المقابلة ، فان كان كل شيء بحاجة الى برهان فذلك هو حقيقة الموت لا حقيقة الخلود . ولا تقبل الاسطورة والدين البدائي أي برهان على حقيقة الموت لأنها تنكر إمكان الموت . حتى يمكننا ، بمعنى من المعاني ، ان نفسر كل الفكر الاسطوري بأنه إنكار عنيد ثابت لظاهرة الموت . وبفضل هذا الاعتقاد بوحدة حياة لا تنقطع وباستمرار تلك الحياة كان على الاسطورة ان تزيل هذه الظاهرة من الطريق . وربما كان الدين البدائي أقوى وأشد تأكيد للحياة ، نجده في الحضارة الانسانية . يقول برستد في وصفه أقدم نصوص الاهرام : « ان النغمة الكبرى المسيطرة

الموت يحتاج  
برهاناً لا  
الخلود

فيها جميعاً هي احتجاج ثابت ، بل عاطفي ، ضدّ الموت . وقد يقال انها أقدم سجل لأقدم ثورة انسانية ضد عالم الظلام والصمت الذي لم يعد منه احد . ولا ترد كلمة « موت » في نصوص الاهرام الا منفيّة او منسوبة الى عدو ، ولا نفتأ نسمع التأكيد الذي لا يهن بأن الاموات يحيون » (١٨) .

عبادة السلف  
وتحدي الموت

وهذا التأكيد يملأ الشعور الاجتماعي والفردى لدى الانسان البدائي . فحياة الانسان في نظره ، لا تحدّها حدود من مسافة أو زمن وانما تمتد على كل دنيا الطبيعة وعلى مدى تاريخ الانسان كله . وقد بسط هيربرت سبنسر الفكرة التي تقول ان عبادة السلف يجب ان تعتبر المصدر الاول الاصلي للدين ، وعلى أية حال فانها من أكبر الدوافع الدينية وأوسعها ؛ ويبدو ان قلة من الاجناس هي التي لا تمارس ، بشكل او بآخر ، نوعاً من شعائر الموت . ومن الواجبات الدينية الكبرى ان يقوم الخلف بعد موت أحد ابويه بتزويده بالطعام والضروريات الاخرى لتعينه في الحال الجديدة التي وقع فيها (١٩) . وفي كثير من الاحوال تبدو عبادة السلف المظهر الوحيد الذي يشخص كل الحياة الدينية ويعينها ، ففي الصين تعد عبادة الاسلاف الدين الوحيد الذي يدين به الشعب لان دين الدولة قد نظم هذه العبادة وأقرّها . وهذه العبادة - حسبما يقول دي جروت في وصف الدين الصيني :

« تدلُّ على ان روابط العائلة مع الموتى لا تنفصم ، ويظلُّ

عبادة السلف  
عند الصينيين

- ١٨ - جيمس هنري برستد : «تطور الدين والفكر في مصر القديمة» (نيويورك، ابناء تشارلس سكرينر ١٩١٢) ص : ٩١
- ١٩ - هناك مادة اثنولوجية خصيبة توضح هذه النقطة موجودة في « عبادة الاسلاف » بموسوعة الدين والاخلاق ١ : ٤٢٥ وما بعدها .

الموتى يمارسون سلطتهم وحمايتهم ، منهم الارباب الحماة الطبيعيون للشعب الصيني ، وآلهتهم البيتية ، الذين يقدمون الحماية ضد الاشباح ، ويخلقون بذلك بركة ... وعبادة الاسلاف تمنح المرء حماية الفقيد من عائلته فتمنحه بذلك ثروة وفلاحاً . لذلك فان ما يملكه في الحقيقة هو ملك الموتى يظنون يعايشونه ، وتقول قوانين السلطة الابوية ان الآباء يملكون كل شيء في ايدي ابنائهم .. ومن ثمّ علينا ان نعتبر عبادة الآباء والاسلاف لبّ الحياة الدينية والاجتماعية لدى الشعب الصيني « (٢٠) .

تعد الصين الموطن الكلاسيكي لعبادة الاسلاف حيث نستطيع ان ندرس كل مظاهرها الاساسية ومضموناتها الخاصة . ومع ذلك فان الدوافع الدينية العامة التي تقع في أساس مذهب عبادة السلف لا تعتمد على ظروف ثقافية او اجتماعية خاصة ، وانما نجدتها في بيئات حضارية متفاوتة تماماً . فاذا نظرنا الى العهود الكلاسيكية التقينا هذه الدوافع نفسها في الدين الروماني - وهي ايضاً تصبغ شخصية الحياة الرومانية كلها . وقد قدم فستل دي كولانج \* في كتابه المشهور « الدولة القديمة » وصفاً للدين الروماني حاول ان يوضح فيه كيف ان الحياة الاجتماعية والسياسية لدى الرومان تحمل طابع عبادة أرواح الموتى < Manes > ، وظلت عبادة الاسلاف

عبادة السلف  
عند الرومان

٢٠ - ج . ج . م . دي جروت : دين الصينيين ( نيويورك ، مكملان ١٩١٠ ) ص ٦٧ ، ٨٢ . وانظر مزيداً في دي جروت « النظام الديني في الصين » ( ليدن ١٨٩٢ والسنوات التالية ) المجلد ٤ - ٦

\* [ فستل دي كولانج : مؤرخ فرنسي كان يرى ان تاريخ الدولة الحقيقي هو تاريخها الداخلي لا الخارجي ، ولذلك وجه هم لدراسة النظم ، وحاول في كتابه « الدولة القديمة » ان يصور موقف العقيدة وصورتها في حياة الرومان واليونان ، لاعتقاده ان الفكرة الدينية هي مانحة الحياة للمجتمع القديم ، انظر فصلاعه للمؤلف في كتابه « مشكلة المعرفة » - ( الترجمة الانجليزية ١٩٥٠ ص : ٣٠٩ - ٣٢٣ ) ( المترجم ) .

من المميزات الأساسية المسيطرة في الدين الروماني (٢١) . كذلك فان من ابرز الملامح في دين الهنود الاميركيين ، وفيه تشترك تقريباً كل القبائل العديدة من ألاسكا حتى بتاجونيا ، اعتقادهم بحياة بعد الموت مبنية على اعتقاد آخر عام من الاتصال بين أبناء البشرية وأرواح الموتى (٢٢) . وكل هذا يُرى - على نحو واضح صحيح - أننا هنا إزاء خاصية أساسية في الدين البدائي لا يمكن تحويرها أو إنقاصها . ومن المستحيل ان نفهم هذا العنصر بمغناه الصحيح ان كنا نبدأ دائماً بافتراض أن كل دين يستمد أصله من الخوف ، بل علينا ان نفتش عن مصدر آخر اعمق ان شئنا ان نفهم الرابطة المشتركة التي توحد بين ظاهرة الطوطمية وظاهرة عبادة الاسلاف . حقاً ان المقدس ، الجليل ، الالهي يحتوي دائماً عنصراً من الخوف الا انه في الوقت نفسه « غيبٌ جَدَّابٌ » *Mysterium fascinosum* و « غيبٌ رَائِعٌ » *Mysterium tremendum* (٢٣) .

تحليل  
صلة الخوف  
بنشأة العبادة

ولكننا اذا اتبعنا خطتنا العامة - اي حكمنا على عقلية الانسان البدائي باعماله كما نحكم عليه بتمثيلاته وعقائده - وجدنا ان تلك الاعمال تتضمن دافعاً اقوى مختلفاً . فحياة البدائي من جميع الجوانب وفي كل اللحظات مهددة باخطار مجهولة ، ولذلك فان القولة القديمة « اول ما خلق الله على الارض الخوف » تحتوي رجحاناً من الصدق ، سيكولوجياً داخلياً . ولكن يبدو كأنما الانسان حتى في اول المراحل المدنية وادائها وجد قوة جديدة يقاوم بها الخوف من الموت ويتقيه عن نفسه . فوضع ازاء حقيقة الموت ثقته بوحدة حياة لا تنفصم ولا تتحطم . حتى الطوطمية تعبر عن هذا

وحدة الحياة  
لمقاومة  
الخوف من  
الموت

٢١ - فستل دي كولانج : « الدولة القديمة » ؛ ووسوا : « دين روما » (١٩٠٢) ص : ١٨٧

٢٢ - انظر « عبادة الاسلاف » في موسوعة الدين والاخلاق ١ : ٤٣٣

٢٣ - انظر رودلف اوتو : « المقدس » (جروتجن ١٩١٢)

عنصر آخر  
عدا الخوف  
اساسي في  
روح التلدين  
روبرتسون  
- سمث  
وتوضيح  
هذه النقطة

الاعتقاد باشتراك الاحياء جميعاً في هيئة اجتماعية واحدة - هيئة لا بد من استبقائها وتقويتها ببذل جهود انسانية مستمرة ، وذلك باداء الشعائر السحرية والتعاليم الدينية في حزم وصرامة . ومن الحسنات الكبرى في كتاب و . روبرتسون - سمث في دين الساميين انه يؤكد هذه النقطة . ولذلك استطاع ان يربط ظواهر الطوطمية بظواهر اخرى من الحياة الدينية ، وهذه الثانية تبدو للنظرة الاولى من نوع مختلف عن الاولى . حتى أجنفى الخرافات واقساها تبدو في ضوء مختلف اذا هي رثيت من هذه الزاوية . يقول روبرتسون - سمث : « بعض ملامح الوثنية القديمة في ابرز صورها واثبتها ابتداءً من طوطمية المتوحشين فصاعداً نجد تفسيرها الكافي في القرابة المادية التي تربط بين الافراد الانسانيين والافراد فوق الانسانيين المنتمين الى دين واحد وهيئة اجتماعية واحدة ... فالرابطة الوثيقة التي تصل الأناسي يلاهمهم هي نفس الرابطة الدموية التي تعتبر في المجتمع القديم الرابطة الوحيدة بين الانسان والانسان ، وتعد المبدأ الوحيد المقدس في الواجب الاخلاقي... ومنذ أقدم الأزمنة توجه الدين - متميزاً بذلك من السحر والعرافة - الى كائنات تربطها بعبادها القرابة والصدقة ، وقد تغضب على عبادها أحياناً ثم انها تنزع الى المسامحة إلا نحو أفراد يعادون عبادها أو أناس من نفس الجماعة كفروا بها .... فالدين بهذا المعنى ليس وليد الخوف ، والفرق بينه وبين خوف المتوحش من الأعداء غير المنظورين ، فرق مطلق اساسي في المراحل الاولى - والمراحل المتأخرة - من التطور» (٢٤).

وتتجه شعائر الدفن التي نجدها في كل أنحاء العالم الى هذه النقطة

٢٤ - و . روبرتسون - سمث : محاضرات في دين الساميين ( ادنبره نشر ، آ . و س . بلاك ١٨٨٩ ) المحاضرة : ٢ ص : ٥٣ وما بعدها ، وانظر المحاضرة : ١٠ ص : ٣٣٤ وما بعدها .

نفسها . فالخوف من الموت – بلا ريب – من اوسع الغرائز الانسانية نطاقاً واشدها تأصلاً وعمقاً . ولا بدءاً أن اول رد فعل ابداه الحي نحو جثة الميت هو ان يتركها ويهرب منها مفرزاً . إلا ان هذا لا يوجد إلا في حالات استثنائية قليلة ، ثم خلفه نزعة مضادة بعد وقت قصير وهي الرغبة في احتجاز روح الميت او استعادتها . وتدل المادة الاثنولوجية على صراع وقع بين هذين الدافعين ، وتغلب الثاني على الاول – فيما يبدو . وفي الحق اننا نجد محاولات كثيرة لمنع روح الميت من العودة الى البيت ، من ذلك ان الرماد يرش خلف الثابوت بعد ان يحمل الى القبر حتى تضل هامة الميت طريقها ، كما ان اغلاق عيني الميت قد فسر بأنه محاولة لحجب بصر الجثة ومنعها من رؤية الطريق التي حملت فيها الى القبر (٢٥) . هذا هو المسلك في بعض الاحوال لكن الميل المضاد هو الذي يسود اكثر الاحوال الاخرى . فالخالقون يجاهدون بكل قوتهم ليحتفظوا بروح الميت قريبة منهم ، وغالباً ما يدفنون الجثة في البيت الذي كان مسكناً لها حتى يظل مسكنها الابددي ؛ وتصبح اشباح المفقودين آلهة بيتية ، وتعتمد حياة العائلة وفلاحها على مساعدتها وحبها . وعند موت الاب يخاطبه ابناؤه ملحفين الرجاء الا يذهب عنهم ، وتقول اغنية اقتبسها تايلور : « لقد احببناك دائماً واعززناك ، وعشنا معاً طويلاً تحت سقف واحد ، مالك تهجره اليوم ؟ عد الى بيتك فقد كنسناه ونظفناه لك ، ونحن هنا ، نحن الذين احبوك ابدأ . وقد اعددنا لك الارز والماء . عد الى البيت ، عد الى البيت ، عد الينا » (٢٦) .

٢٥ – اذا شئت مزيداً من مادة اثنولوجية فراجع سير ادورد بيرنت تايلور : « الحضارة البدائية » ( نيويورك ، هنري هولت وشركاه ١٨٧٤ ) الفصل : ١٤  
٢٦ – تايلور : المصدر نفسه ( الطبعة الثالثة ) ٢ : ٣٢ وما بعدها .



متى تنتهي  
الاسطورة  
ويبدأ الدين

وليس ثمة من فرق جذري في هذا المجال بين الفكر الاسطوري والديني - كلاهما وجد أصلاً في نفس الظواهر الاساسية من الحياة الانسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الانسانية ان نعين نقطة تنتهي عندها الاسطورة ويبدأ الدين. وقد بقي الدين في كل انحاء تاريخه مرتبطاً بالعناصر الاسطورية متواشجاً بها على نحو لا ينفصم. ومن الناحية الثانية كانت الاسطورة، في اجفى اشكالها واشدها مظاهر فطرية، تحتوي بعضاً من دوافع تعد تباشير لمثل دينية عليا وجدت من بعد، فالاسطورة منذ البدء دين بالقوة، وليس الذي ينقل الانسان من المرحلة الاولى الى الثانية أزمة مفاجئة في الفكر أو ثورة في الشعور. ويحاول هنري برجسون في «مصدرا الاخلاق والدين» ان يقنعا بأن هناك تضاداً لا توفيق فيه بين ما يسميه «دين ثابت» و«دين دينامي»، فالاول نتيجة ضغط اجتماعي، والثاني مبنى على الحرية. وفي الدين الدينامي لا نخضع للضغط ولكن ننجذب، وبهذا الانجذاب نحطم الروابط الاجتماعية السابقة التي فرضتها علينا الاخلاقية الثابتة العرفية التقليدية. ولسنا نبلغ أعلى اشكال الدين، دين الانسانية، على درجات متدرجة خلال مراحل الاسرة والشعب. يقول برجسون:

«يجب علينا في طفرة واحدة ان نتجاوز حدود > دين الانسانية <، ودون ان نعين هدفنا نبلغه بتجاوزنا وسبقنا له.. وسواء أكننا نتكلم لغة الدين او لغة الفلسفة، وسواء أكانت المسألة مسألة حب او احترام، فان اخلاقية اخرى - ان نوعاً آخر من الواجب هو الذي يتلو، ويكون فوق الضغط الاجتماعي ومن ورائه.. وبيننا يكون الواجب الطبيعي ضغطاً او قوة قسرية تكون الاخلاقية التامة الكاملة ذات اثر كأثر الانجذاب... ولسنا نتقل من الحالة الاولى الى الثانية بعملية امتداد في النفس.. عندما

رأي برجسون  
في الدين

نطرد المظاهر لنصل الى الحقيقة .. عندئذ في الطرفين نجد ضغطاً  
ورجاء طامحاً ، والاول يغدو اكثر كمالاً كلما تجرد من الذاتية  
واصبح قريباً من تلك القوى الطبيعية التي نسميها عادة او غريزة ،  
والثاني يغدو اقوى كلما زادت استثارته فينا على يد اشخاص بأعيانهم  
وكما ازداد انتصاره على الطبيعة » (٢٧) .

ومن الغريب ان برجسون ، الذي وُصِفَ مبدؤه كثيراً بأنه فلسفة  
بيولوجية ، فلسفة حياة وطبيعة ، قد انقاد في مؤلفه الاخير الى حيز  
اخلاقي وديني بعيدٍ وراء هذا الميدان ، فهو يقول :

« يغلب الانسان الطبيعة حين يدخل الوحدة الاجتماعية في الاخوة  
الانسانية ، ولكنه ايضاً يخلبها ويخدعها بذلك ، لان تلك المجتمعات التي  
رسم تصميمها في المبنى الاساسي للنفس الانسانية ... تطلبت ان تكون  
الجماعة مرتبطة ترابطاً وثيقاً لكن على ان يكون بين جماعة واخرى عداوة  
فاضلة ... لقد كان الانسان ، حين سوتته يد الطبيعة اول ما سوتته ،  
كائناً يتمتع بالذكاء والروح الاجتماعية ، وكانت قد خططت له نزعته  
الاجتماعية لتجد مجالها في الهيئات الصغيرة ، وقُدِّرَ له ذكاؤه ليسعفه في  
حياة فردية اخرى وفي حياة الجماعة . لكن الذكاء تطور فجأة لانه امتدَّ  
عن طريق ما بذله من مجهودات ، فحرر الناس من التقييدات التي حكمت  
عليهم بها نواحي القصور في طبيعتهم ؛ ولما كان ذلك كذلك لم يكن مستحيلاً  
ان يفتح بعضهم ، لموهبة خاصة احرزوها ، ما كان مغلقاً امامهم وان  
يصنعوا لانفسهم على الاقل ، ما لم تستطع الطبيعة ان تصنعه لبني الانسان » (٢٨) .

تطور آراء  
برجسون

٢٧ - برجسون : « مصدرا الاخلاق والدين » ، والترجمة الانجليزية بقلم ر . أشلي أودرا  
وكلودسلي بريرتون (نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٥٣ ) ٢ : ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٤٢ .  
٢٨ - برجسون ، المصدر نفسه : ٤٨ وما بعدها .

ان علم الاخلاق لدى برجسون نتيجة لمبادئه المتافيزيقية ، مترتب عليها . وكانت المهمة التي وضعها لنفسه هي ان يفسر حياة الانسان الاخلاقية بمصطلح من نظامه المتافيزيقي . وقد وصف العالم العضوي في فلسفته الطبيعية بأنه نتيجة الصراع بين قوتين متضادتين ، ففي ناحية نجد آلية المادة ، وفي ناحية ثانية نجد القوة الخالقة البناء - قوة « الدافع الحيوي » élan vital . ويتأرجح « رقاص » الحياة دائماً بين هذين القطبين ، ويقاوم القصور الذاتي في المادة الطاقة الموجودة في الدافع الحيوي . ويرى برجسون ان الحياة الاخلاقية لدى الانسان تعكس هذا الصراع المتافيزيقي بين مبدأ حيوي وآخر هامد ، وتعيد الحياة الاجتماعية وتعكس العملية العامة التي نجدها في الحياة العضوية . فهي منقسمة بين قوتين متضادتين احدهما تميل الى ان تجعل الحال الراهنة خالدة وتسندها كذلك ، والثانية تجهد وراء صور جديدة من الحياة الانسانية لم تكن موجودة من قبل . والتزعة الاولى تميز الدين الثابت والثانية تميز الدين الدينامي ، ولا يمكن ان يرد الاثنان الى مقام واحد ، ذلك لان الانسانية لم تستطع ان تنتقل الا بطفرة فجائية من نقطة الى اخرى ، من همود الى حيوية ، من ضغط اجتماعي الى حياة اخلاقية فردية معتمدة على ذاتها .

وانا لا انكر ان هناك فرقاً اساسياً بين هذين الشكلين الدينين اللذين سماهما برجسون « ضغطاً » و « انجذاباً » . وفي كتابه تحليل واضح عميق الاثر لهذين الشكلين . ولكن النظام المتافيزيقي لا يقنع بوصف تحليلي للظواهر ، بل عليه ان يتبعها عوداً الى عللها الاولى . واذن اضطر برجسون الى ان يستمد هذين النموذجين الاخلاقيين الدينين من قوتين متباعدين : اولاهما تحكم الحياة الاجتماعية البدائية ، والثانية تحطم قيد المجتمع لتخلق مثالا جديداً من الحياة الفردية الحرة . واذا قبلنا هذه الفكرة لم

نجد عملية مستمرة تؤدي بنا من هذا الشكل الى الشكل الآخر . اما الذي يميز الانتقال من الاديان الثابتة الى الدينامية فانه فيما ارتآه برجسون ازمة مفاجئة في الفكر وثورة في الشعور .

ولكن دراسة مدققة لتاريخ الدين تكاد ان تكون غير ملية بتأييد هذه الفكرة . فلو نظرنا من الزاوية التاريخية لوجدنا انه من الصعب ان نسد هذه التفرقة الحاسمة بين هذين المصدرين للدين والاخلاق . حقاً ان برجسون لم يقصد الى ان يؤسس نظريته الاخلاقية والدينية على اسباب متافيزيقية فحسب ، وانما هو يشير دائماً الى الشواهد التجريبية التي تحتويها مؤلفات علماء الاجتماع والانثروبولوجيا . وقد كان من الآراء الشائعة بين دارسي الانثروبولوجيا اننا لا نستطيع ان نتحدث عن اي فعالية لدى الرجل البدائي تحت ظروف الحياة الاجتماعية البدائية ، اذ زعم هؤلاء ان الفرد في المجتمع البدائي لم يبلغ مرحلة الاختيار ، فالمشاعر والافكار والاعمال لديه لا تنبع من نفسه ، وانما تفرض عليه بقوة خارجية ، وتتميز حياته البدائية بآلية قاسية متناسقة صلبة لا تلين . وهو يخضع للتقاليد والعادات خضوع عبودية ودون فطنة بواسطة قصور ذاتي عقلي او بواسطة من غريزة التجمع المسيطرة عليه . وقد طالما اعتبر هذا الخضوع الآلي الذي يؤديه كل فرد في القبيلة نحو قوانينها هو القاعدة الاساسية التي يقوم عليها كل بحث في النظام البدائي والانصياع للقواعد . الا ان البحث الانثروبولوجي الحديث قد ادّى عملاً جليلاً حين هزّ هذا الرأي في آلية الحياة الاجتماعية البدائية . ويرى مالينوسكي ان هذا الرأي ، في الحقيقة ، قد وضع حياة الاقوام البدائية في صورة زائفة . وهو يشير الى ان المتوحش يقدم حقاً اعظم احترام للعادات والتقاليد القبلية ، ولكن قوة العادات والتقاليد ليست هي القوة الوحيدة في حياة المتوحشين ، بل اننا

مناقشة رأي  
برجسون

خطأ الانثرو  
بولوجيين  
في تصور  
البدائي

رأي  
مالينوسكي

لنجد آثار قوة اخرى على أدنى مستوى من مستويات الحضارة الانسانية<sup>(٢٩)</sup>.  
اما القول بأن هناك حياة هي نوع من الضغط والقسر ، ان هناك حياة  
انسانية تكون فيها كل الفعاليات الفردية مقتولة أو منفية - مثل هذا  
القول يمثل رأياً متافيزيقياً او اجتماعياً ولكنه لا يعبر عن حقيقة تاريخية .  
ونجد في تاريخ الحضارة الاغريقية فترة بدأت تنحدر فيها الآلهة

انحدار شأن  
الآلهة في  
تاريخ يونان

للقديمة ، آلهة هوميروس وهسيود ، فقد هوجمت الافكار العامة عن هذه  
الآلهة بشدة وظهر مثال ديني جديد كونه الأفراد ، وخلق الشعراء والمفكرون  
الكبار - اسخيلوس ويوريديس واكزنفون وهرقليطس وأناكساغوراس -  
مقاييس عقلية واخلاقية جديدة . واذا قيست الآلهة الهوميروسية بهذه  
المقاييس فقدت سلطانها ، فقد وضحت خصائصها الانسانية وأضحت عرضة  
للنقد العنيف ، ومع ذلك فان نسبة الخصائص الانسانية الى الآلهة الاغريقية  
لم يكن أمراً خالياً من اي قيمة ايجابية او مغزى ، فان اكتساب الآلهة  
للصفات الانسانية كان خطوة لا معدى عنها في تطور الفكر الديني .  
وما تزال نجد في كثير من ضروب العبادات الاغريقية المحلية آثاراً محددة  
من عبادة الحيوان ومن العقائد الطوطمية<sup>(٣٠)</sup> . يقول جلبرت مري :

تطور الدين  
اليوناني

« يقع تطور الدين الاغريقي - على نحو طبيعي - في ثلاث مراحل وكل  
منها هام تاريخياً ، الاولى عصر الجهل قبل ان يجيء زفس ليزعج عقول  
الناس ، وهي مرحلة وجد الانثروبولوجيون والمستكشفون ما يوازيها في كل  
ناحية من نواحي العالم .... هي مرحلة من بعض وجوهها ذات طابع  
اغريقي متميز ، ولكنها من وجوه اخرى نموذج لمراحل فكرية مشابهة في

٢٩ - انظر مالينوسكي : « الجريمة والعادة في المجتمع المتوحش » ( لندن ونيويورك ١٩٢٦ )

٣٠ - انظر تفصيلات اخرى في جين ان هاريسون : « مقدمة لدراسة الدين الاغريقي » (كمبردج

١٩٠٣ ) الفصل الاول .

انحاء العالم حتى ان المرء لينزع الى ان يعتبرها البداية الطبيعية لكل دين ،  
او المادة الخام التي صيغ منها الدين» (٣١) .

ثم يجيء بعد ذلك ما يسميه جلبرت مري « الفتح الأولي » وبعد  
هذا الفتح اصبح الانسان يرى الطبيعة ومكانه فيها بمعنى جديد مختلف .  
فقد تضعف الشعور العام بوحدة الحياة امام دافع جديد قوي هو فردية  
الانسان ، ولم تعد ثمة قرابة طبيعية ، قرابة عصبية تربط الانسان بالنبات  
والحيوان . فأصبح الانسان يرى في آلهته الفردية شخصيته نفسها في ضوء  
جديد . وهذا التطور واضح في ما حدث للرب الاعلى زفس الاولبي من  
تطور ، فقد كان إلهاً للطبيعة ، الهأ يعبد على قم الجبال ويسيطر على  
السحب والمطر والرعد ، لكنه انتحل بالتدريج شكلاً جديداً ، فاصبح لدى  
اسخيلوس تعبيراً عن أعلى مثال اخلاقي ، أي اصبح حارس العدالة وحاميها .  
يقول مري :

تضعف  
الشعور  
بوحدة الحياة

« ان الدين الهوميرسي خطوة في تحقيق الذات لدى يونان ... عندئذ  
لم يكن الناس يعدون العالم خالياً من أي سيطرة خارجية ولا كانوا يرونه  
خاضعاً لهجمات الحيات والثيران والوحوش والحجارة التي يرمي بها الرعد  
- وكلها تتجسد قوة الطبيعة - وانما كانوا يرون العالم تحت سيطرة جهاز  
منظم من حكام انسانيين عاقلين ومن آباء حكماء اسخياء ، كالانسان في  
عقله وشكله ، الا انهم اعلى بدرجة لا يمكن وصفها » (٣٢) .

هل شعور  
بالانسان  
الاتكال  
هو سبب هذا  
التطور في  
الدين

وفي هذا التطور في الفكر الديني نلاحظ يقظة قوة جديدة وفعالية  
جديدة لدى العقل الانساني . وكثيراً ما اخبرنا الفلاسفة وعلماء

٣١ - جلبرت مري : « خمس مراحل من الدين الاغريقي » . محاضرات جامعة كولومبيا ،

( نيويورك ، مطبعة جامعة كولومبيا ١٩٣٠ ) ص : ١٦

٣٢ - المصدر نفسه : ٨٢ .

الانثروبولوجيا ان المصدر الاول الحق للدين هو شعور الانسان بالاتكال .  
ويرى شلايرماخر • ان الدين نشأ من « شعور بالاتكال المطلق على  
الاله » . وقد اقتبس فريزر هذه الفكرة في كتابه « الغصن الذهبي » .  
يقول : « هكذا يبدأ الدين اعترافاً خفيفاً جزئياً بقوى تفوق الانسان ، ثم  
يميل مع نمو المعرفة الى ان يعمق الاعتراف باتكال مطلق كامل على الاله .  
ويتخلى الانسان عن موقفه الحر ويختار موقفاً من ادنى ضروب الخنوع  
امام القوى الغيبية الخفية » (٣٣) . ولكن ان كان هذا الوصف للدين  
يحتوي اي قدر من الصدق فليس فيه الا نصف الحقيقة . فانك لا  
تستطيع ان تقول « ان موقفاً من ادنى ضروب الخنوع » هو الدافع  
الاصيل الحاسم في اي ميدان من ميادين الحضارة الانسانية . فمثل هذا  
الموقف السالب لا تنشأ عنه طاقة منتجة ، وبهذا الاعتبار يجب ان نعد  
السحر خطوة هامة في تطوّر الوعي الانساني ، والايان بالسحر من اقدم  
التعبيرات عن يقظة الثقة الذاتية لدى الانسان ومن اقواها اثراً . عندئذ لم  
يعد الانسان يحسُّ انه تحت رحمة القوى الطبيعية وما فوق الطبيعية بل  
اخذ يلعب دوره ، اي اصبح مثلاً في مشهد الطبيعة . وكل عمل سحري  
مبني على اعتقاده ان الآثار الطبيعية تعتمد الى حد كبير على الاعمال  
الانسانية ، وان حياة الطبيعة تعتمد على التوزيع الصحيح للقوى الانسانية  
والفوق الانسانية وعلى التعاون فيما بينها ؛ والشعائر الصارمة الدقيقة تنظم  
هذا التعاون . ولكل ميدان خاص قواعده السحرية الخاصة . فثمة قواعد  
خاصة بالزراعة والصيد - صيد البر والبحر . ولدى العشائر المختلفة في  
المجتمعات الطوطمية طقوس سحرية مختلفة تختص كل عشيرة بفتنة منها

• [فردريك ارنست دانيال شلايرماخر: فيلسوف الماني ومن رجال اللاهوت ١٧٦٨-١٨٣٤] (الترجم)

٣٣ - فريزر : الغصن الذهبي : ٧٨ .

رأي  
شلايرماخر

رأي فريزر

مناقشة  
هذا الرأي

مفهوم السحر  
من حيث  
الوظيفة

وتعدها سرّاً لها . وكلما زاد أداؤها صعوبة وخطراً أصبحت اشد ضرورة . ولا يستعمل السحر لخدمة الغايات العملية لدى الانسان ، اي لمساعدته في الحصول على حاجاته اليومية ، وانما هو موجه الى اهداف اسمي والى تحقيق امور اهم وخطر . وقد وصف مالينوسكي ميثلوجيا اهالي جزائر تروبرياند بميلانيزيا ، فأخبرنا اننا لا نجد سحراً او ميثلوجيا في كل الامور التي لا تحتاج جهوداً خاصة فذة ولا تحتاج صبراً او شجاعة ، وانما يوجد السحر المتطور تطوراً عالياً - وتقترب به الميثلوجيا - ان كان العمل خطراً ونتائجه غير محققة . فلا حاجة الى السحر مثلاً في الاعمال الاقتصادية الصغيرة كالصنائع والحرف والصيد وجمع الجذور وجني الثمار (٣٤) .

ولا يلجأ البدائي الى الشعائر السحرية الا تحت وطأة نزعة عاطفية قوية ؛ لكن تأدية هذه الشعائر هو الذي يمنحه شعوراً جديداً بقواه - قوة ارادته وقدرته . ويكسب الانسان من السحر القدرة على التركيز الشديد لكل جهوده ، وهي جهود تكون مشتتة لا انسجام فيها في ظروف عادية ، ذلك ان فنية السحر ذاتها هي التي تتطلب منه هذا التركيز الحاد . وكل فن سحري يحتاج اعلى قدر من الانتباه ، واذا لم يؤد على حسب النظام الصحيح والقواعد الثابتة بارت نتائجه . وبهذا الاعتبار يمكن ان يسمى السحر اول مدرسة يجب ان ينجح فيها الرجل البدائي ؛ وحتى لو عجز السحر عن ان يؤدي الى الغايات العملية المطلوبة ، اذا عجز عن ان يلبي رغبات الانسان ، فانه مع ذلك يعلمه كيف يثق في قواه ، كيف يعتبر نفسه كائناً ليس في حاجة للخضوع الى قوى الطبيعة ، وانما هو قادر ، بقدرة طاقة روحية ، على ان ينظم تلك القوى ويخضعها .

مدى العلاقة  
بين السحر  
والدين

وموضوع العلاقة بين السحر والدين من اكثر الموضوعات غموضاً

٣٤ - مالينوسكي: « أسس الايمان والاخلاق » : ٢٢ .



وأشدها إثارة للجدل . وقد حاول علماء الانثروبولوجيا الفلاسفيون أن يجلوا هذه المسألة ، المرة تلو المرة . إلا أن نظرياتهم تباينت تبايناً واسعاً وكثيراً ما جاءت متعارضة تعارضاً فاضحاً . ومن الطبيعي أن يرغب الناس في حدٍ واضح يمكنهم من أن يتبعوا الخط الفاصل الحاسم بين السحر والدين ، فنحن مقتنعون ، من الوجهة النظرية أنهما لا يعنيان شيئاً واحداً ، وننفر من أن ننسبهما إلى مصدر مشترك . إذ نرى الدين تعبيراً رمزياً عن أعلى مثلنا الأخلاقية ، ونرى السحر مجموعة جافية من الخرافات . وقد يبدو لنا أن المعتقد الديني يصبح تصديقاً بالخرافات إذا أقررنا بوجود علاقة بينه وبين السحر . لكننا نقول من الناحية الأخرى إن طابع معلوماتنا الانثروبولوجية والاثنوجرافية > وصف السلائل البشرية < يجعل الفصل بين هذين الميدانين أمراً غاية في الصعوبة . وقد أصبحت المحاولات المبذولة في هذا السبيل محطّ ريبة وتساؤل على مرّ الزمن . ويبدو ان الانثروبولوجيا الحديثة قد جعلت الاستمرار التام بين السحر والدين إحدى قضاياها المسألة (٣٥) . وقد كان فريزر من اول من حاولوا ان يبرهنوا بأن السحر والدين لا يمكن ان يدرجا تحت عنوان مشترك ، حتى من وجهة النظر الانثروبولوجية . وهو يرى انهما مختلفان تماماً في الاصل السيكولوجي ويهدفان الى غايات متعارضة ، وان اخفاق السحر وترديّه فتح الطريق امام الدين ، وكان لا بد للسحر من ان يتهدم حتى يتمكن الدين من ان يرتفع . « ولقد رأى الانسان انه عدّ عللاً ما لم يكن عللاً وان جهوده ليعمل بواسطة تلك العلل الموهومة ، ضاعت سدى ؛ لقد بدّد كدّه المرهق ، وبعثر اصالته الغريبة دون

علاقة ما بين  
السحر والدين  
في رأي فريزر

٣٥ - انظر مثلاً ر . ر . ماريت : « الايمان والرجاء والاحسان في الدين البدائي » ، محاضرات جفورد (مكميلان ١٩٣٢) المحاضرة ٢ : ٢١ وما بعدها .

جدوى ، وكان لتعسه يجر حبلاً لم يعلق بها صيد . وفي بأسه من السحر وجد الدين واستكشف معناه الصحيح . « واذا كان الكون العظيم قد استمر مريره دون عون منه > اي الانسان < ومن رفاقه واخوانه فما ذلك الا لان هناك كائنات اخرى مثله ، وان كانت اشد قوة وبأساً ، غير منظورة ، توجه العالم وجهته ، وتحدث الاحداث المختلفة التي كان حتى عهدئذ يعتقد انها تعتمد على سحره » (٣٦) .

الرد على  
رأي فريزر

غير ان هذه التفرقة تبدو مصطنعة من وجهة النظر المنظمة ، ومن حيث الحقائق الاثنولوجية ، فليست لدينا شواهد تجريبية ابدأ بانه كان هناك اولاً عصر سحرٍ تلاه وخلفه عصر دين (٣٧) ، بل ان التحليل السيكولوجي الذي انبنت عليه هذه التفرقة بين العصرين عرضة للشك ، ذلك ان فريزر يعد السحر وليد فعالية نظرية او علمية ، اي نتيجة حب الاستطلاع لدى الانسان ، وهذا الحب أثار الانسان ليبحث في علل الاشياء ، فلما عجز عن ان يستكشف العلل الصحيحة اضطر ان يكتفي بالعلل الوهمية (٣٨) .

اما الدين من الناحية الاخرى فليست له غايات نظرية ، وإنما هو تعبير عن مثل عليا اخلاقية . غير ان كلا هذين الرأيين لا يمكن الاخذ به إذا نظرنا الى حقائق الدين البدائي . فنذ البداية كان على الدين ان يؤدي وظيفة نظرية وعملية لانه يحتوي نظرة كونية واخرى اثروبولوجية ، فهو يجيب على السؤال عن اصل العالم وعن اصل المجتمع الانساني . ومن هذا الاصل يستمد واجبات الانسان وفروضه ، وهذان المظهران

٣٦ - فريزر : المصدر نفسه ، ١ : ٧٦ وما بعدها .

٣٧ - انظر نقد نظرية فريزر لدى ماريت : « عتبة الدين » : ٢٩ وما بعدها .

٣٨ - انظر في ما تقدم حديث فريزر عن السحر .

غير متمايزين بقوة وإنما هما متضامان مختلفان معاً في ذلك الشعور الاساسي الذي حاولنا ان نسميه « الشعور بوحدة الحياة » . وها هنا نجد مصدراً مشتركاً للسحر والدين ، فالسحر ليس ضرباً من العلم – من العلم الزائف ، ولا هو مستمد من ذلك المبدأ الذي يسمى في السيكولوجيا الحديثة « القدرة الكلية للفكر » (٣٩) (Allmacht des Gedankens) . بل ان محض الرغبة في المعرفة ومحض الرغبة في تملك الطبيعة والسيطرة عليها لا يكفيان للتعليل لحقائق السحر . ويميز فريزر تمييزاً حاداً بين شكلين من السحر يسمى احدهما « السحر الحكائي » ويسمي الثاني « السحر التعاطفي » (٤٠) .

غير ان السحر كله « تعاطفي » في اصله ومغزاه ، لان الانسان لا يفكر في الاتصال بالطبيعة اتصالاً سحرياً ان لم يكن يعتقد ان هناك رابطة مشتركة تصل بين جميع الاشياء ، وان الفصل بين ذاته وبين الطبيعة ، والفصل بين مختلف انواع المواد في الطبيعة انما هو امر مصطنع لا حقيقي . وهذا الاعتقاد هو الذي سمي باللغة الفلسفية الرواقية « تعاطف الكل » وهو اصطلاح يفسر بدقة المعتقد الموجود في اساس كل الشعائر السحرية . والحق انه قد يبدو من الخطر والتعسف ان نطلق فكرة من الفلسفة الاغريقية على اكثر معتقدات الانسانية فطرية . ولكن الرواقيين الذين صاغوا هذه الفكرة « تعاطف الكل » لم يجاوزوا آراء الدين العام كثيراً . فهم قد حاولوا على اساس من مبدأ « الخواطر المشتركة » (notitiae communes) التي توجد في العالم كله في كل الازمنة – ان يوفقوا بين الفكر الفلسفي والاسطوري . وأقروا ان الفكر الفلسفي نفسه لا يحتوي الا بعض عناصر من الحقيقة ، ولم يترددوا في ان يستعملوا فكرة « تعاطف الكل » ليفسروا

٣٩ – انظر فرويد : الطولم والمحرم (فيينا : ١٩٢٠) .

٤٠ – فريزر : المصدر نفسه ١ : ٩ .

قراءة الفكرة  
الرواقية من  
صور بدائية

المعتقدات العامة ويسوغوا لها وجودها . والحق ان المبدأ الرواقي الذي يقول بوجود روح سارية - اي نفَسٍ سارٍ خلال العالم يمنح كل الاشياء القوة التي تربط فيما بينها - ان هذا المبدأ يشبه الافكار البدائية مثل فكرة « المانا » عند البولنيزيين وفكرة « الاورندا » عند الايروكوايز و«الواكان » لدى السيوكس و « المانيتو » لدى الالجونكيين<sup>(٤١)</sup> .

نعم ان وضع التفسير الفلسفي على مستوى واحد مع التفسير الاسطوري السحري امرٌ سخيّف مضاد للذوق ، ومع ذلك فاننا نستطيع ان نجد للثنين جذراً واحداً ، اي طبقة عميقة من الشعور الديني . واذا شئنا ان ننفذ في هذه الطبقة فيجب الانحياز لنظرة انشاء نظرية عن السحر مبنية على مبادئ السيكولوجيا التجريبية ، وبخاصة مبدأ تداعي الخواطر والافكار<sup>(٤٢)</sup> ، بل علينا ان نتقدم الى المشكلة من زاوية الشعائر السحرية ، وقد قدّم مالمينووسكي وصفاً بالغ التأثير للأعياد القبلية عند مواطني جزائر التروبرياندا وقال انها مصحوبة دائماً بالحكايات الاسطورية والطقوس السحرية . واثناء الفصل المقدس ، فصل الاحتفال بالحصاد ، يذكر الاشياخ جيل الشبان ان ارواح اسلافهم على اهبة العودة من العالم الادنى . وتجيء الارواح

المشاركة  
والشعائر  
السحرية

\* - [ ليس من السهل اعطاء تحديد حاسم لفكرة المانا او نظائرها عند الاقوام البدائية الاخرى ، وسيتحدث المؤلف بعد قليل عن هذه الفكرة . ويكفي ان اقول في هذا المقام ان الافكار عن المانا تطورت لدى الباحثين على مر الزمن ، فقد ربطت اولاً بالناحية السلبية للمحرمات ، ثم توسعت الفكرة فحدها كوردنجتون بانها قوة روحية فوق الطبيعية ولكن هذا التحديد ايضاً غير جامع ، لتداخل الامور الروحية والمادية في التصور البدائي ولذلك يمكن ان تنسب المانا الى اي شيء مادي وان لم يكن مركزاً لروح ، على شرط ان يتميز ذلك الشيء بميزة ما ترفعه عن مستوى العادي ] ( المترجم ) .

٤١ - اذا شئت وصفاً تفصيلاً لهذه الافكار وأهميتها فراجع : فلسفة الأشكال الرمزية ٢ : ٩٨ وما بعدها . [ الترجمة الانجليزية ٢ : ٧٥ وما بعدها ] .

٤٢ - هذه النظرية قدمها فريزر في « محاضرات في التاريخ المبكر للملكية » ص : ٥٢ وما يتلوها .

فتمكث بضعة اسابيع في القرى المقامة بين الاشجار وتجلس على منصاتٍ عالية نصبت من اجلها وترقب الرقصات السحرية (٤٣) . ومثل هذه الشعيرة السحرية تعطينا انطباعاً محسوساً عن « السحر التعاطفي » بمعناه الصحيح وعن وظيفته الاجتماعية والدينية . فالناس الذين يجيئون هذا الاحتفال اي الذين يؤدون الرقصات السحرية يندمجون فيما بينهم ويندمجون بكل الاشياء في الطبيعة . انهم لا يكونون معزولين وانما تحس بسرورهم الطبيعة كلها ويشاركون فيه اسلافهم — لقد احمى الزمن والمسافة ، واضحى الماضي حاضراً وعاد العصر الذهبي لبني الانسان (٤٤) .

تعاطف الكل  
اساس في  
الدين

ولم يكن للدين من القوة ما يقدر به ، على ان يخفف هذه الغرائز الانسانية العميقة او يستأصلها ، ولم يكن ينزع الى ذلك . بل كان عليه ان يؤدي واجباً مختلفاً — ان يستغل هذه الغرائز وان يقودها في مسارب جديدة . والاعتماد « بتعاطف الكل » من اثبت الاسس في الدين نفسه ، إلا ان التعاطف الديني من نوع مختلف عن التعاطف السحري والاسطوري لانه يفسح المجال لشعور جديد ، هو الشعور بالفردية . لكن يبدو انه يواجهنا هنا واحداً من المتناقضات الاساسية في الفكر الديني . اذ تبدو الفردية نفياً او على الاقل تحديداً لعمومية الشعور الذي يتطلبه الدين :

كيف تتفق  
الفردية مع  
المشاركة  
المتعاطفة

٤٣ — مالىنوسكي : المصدر نفسه : ١٤

٤٤ — يقول ماريت ان قبائل الارونتا في الصحراوات الوسطى باستراليا « يقيمون بوساطة شعائريهم الدرامية نوعاً من alcheringa انتمتت من الزمن ويفيئون اليها من صباب الوضع الراهن لينعشوا انفسهم باتحادهم مع الكائنات العلوية وهي اجدادهم وانفسهم المثالية ، وهؤلاء الناس الذين يستحضرون في Alcheringa ليس لهم صفات اخرى تفردهم عن غيرهم . وتحاول الجوقة ان تشبع روحها الجماعية بابهة الاسلاف ، اي بوعي النوع . اما «المانا» التي يشتركون فيها فانها قبلية » . انظر الايبان والرجاء والاحسان في الدين البدائي : ٣٦ ] اما لفظة Alcheringa فانها تنمي حرفياً « زمن الاحلام » وتعني Alcheri وحدها «الحلم» — انظر تفصيلات اخرى في موسوعة الدين والأخلاق [

شاهد من  
فكرة  
«المانا»

« كل حدٍ فهو نفي » - Omnis determinatio est negatio وهي تعني وجوداً متناهماً - وما دمنا لا نحطم حدود هذا الوجود فاننا لا نستطيع أن نبلغ اللامتناهي . وهذه هي الصعوبة ، ذلك هو اللغز الذي كان على الفكر الديني ان يحله في تقدمه . ونستطيع أن نتبع هذا التطور في اتجاه ثلاثي فنصفه بمحتوياته السيكولوجية والاجتماعية والأخلاقية ، ويتوجه تطور الوعي الفردي والاجتماعي والاخلاقي الى هذه النقطة نفسها ، اذ يدلّ على تمايز تطوري يؤدي في النهاية الى تكامل جديد . والافكار في الدين البدائي اغمض بكثير من افكارنا ومثلنا وابعد منها عن التحديد ؛ ففكرة « المانا » عند البولينيذين كالفكر المشابهة لها في انحاء اخرى من العالم ، تظهر هذا الطابع الغامض المتغير فليس لها فردية : لا ذاتية ولا موضوعية . وانما هي تعد مادة مشتركة غامضة تتخلل الاشياء جميعاً ، وقد عرفها كوردنجتون - اول من وصف فكرة « المانا » - بانها « قوة او تأثير ، غير مادي ، تلحق بما فوق الطبيعة من وجه ، ولكنها تظهر نفسها في القوة المادية او في اي قوة يحوزها الانسان » (٤٥) . وقد تكون خاصيةً نفسٍ او روح ، ولكنها ليست في ذاتها روحاً ، فهي ليست فكرة تمثل حلول الارواح في الاشياء < انيمية > وانما هي فكرة سابقة في الزمن لهذا المعتقد (٤٦) . وهي موجودة في كل الاشياء دون نظر الى طبيعتها الخاصة وميزات الولادة فيها ، فالحجر الذي يجذب الانتباه بحجمه او تميز شكله يمتلئ بالمانا ويستطيع ان يبدي قوى سحرية (٤٧) . وليست هي وفقاً على موضوع خاص ، فالمانا لدى احد الناس قد تُسرق

٤٥ - ر . ه . كوردنجتون : « الميلاينيون » ( اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٨٩١ )

ص : ١١٨

٤٦ - انظر في هذه المشكلة ماريت « فكرة المانا » في « عتبة الدين » ص : ٩٩ وما بعدها .

٤٧ - كوردنجتون : المصدر نفسه : ١١٩

منه وتتحول الى مالك جديد . ولا نستطيع ان نميز فيها ملامح فردية او هوية شخصية . وقد كان من اولى واجبات الاديان الراقية واهمها ان تستكشف وتظهر مثل هذه العناصر الشخصية في المقدس والجليل والالهي . وفي سبيل ان يبلغ الفكر الديني هذه الغاية كان عليه ان يسير في طريق طويلة . ولم يستطع الانسان ان يمنح آلهته شكلاً فردياً محدداً قبل ان يكون لديه مبدأ جديد من التفرقة في وجوده الذاتي وفي حياته الاجتماعية . ولم يجد الانسان هذا المبدأ في الفكر الرمزي وانما وجده في عمله . والحقيقة ان قسمة العمل هي التي أوصلت الفكر الديني الى حقبة جديدة . وقبل ان تظهر الآلهة الشخصية بوقت طويل نزلت تلك الآلهة التي سميت آلهة وظيفية ، وهذه ليست الآلهة الشخصية في الدين الاغريقي او الالهة الاوليمبية التي ذكرها هوميروس . ومن الناحية الاخرى لم تعد هذه الآلهة ذات غموض كالذي كان في الافكار الاسطورية البدائية انما هي كائنات محسوسة ، الا انها محسوسة بأعمالها لا في مظاهرها الشخصية او وجودها . ولذلك فليست لها اسماء اعلام مثل زفس وهيرا وابولون ، وانما لها اسماء نعتية تشخص وظائفها الخاصة او فعاليتها . وفي كثير من الاحوال نجدتها مرتبطة بمكان خاص ، فهي آلهة محلية لا عامة ، واذا شئنا ان نفهم الطابع الحقيقي لهذه الآلهة الوظيفية والدور الذي تلعبه في تطور الفكر الديني فيجب ان ننظر الى الدين الروماني ، ففيه وصلت التفرقة أعلى درجاتها ، فلكل عمل في حياة المزارع الروماني ، مهما يتخصص ، معناه الديني المعين . كانت هناك فئة من الأرباب Di Indigites تهيمن على الحصاد وفئة اخرى تسيطر على أعمال السلف والتسميد ، وكان فيها ساطور واوكاطور واسترقلينوس (٤٨) . ولم

قسمة العمل  
نقلت الدين  
الى طور  
جديد

ايجاد آلهة  
وظيفية

أمثلة من  
الدين الروماني

٤٨ - أنظر التفصيلات في « فلسفة الاشكال الرمزية » ٢ : ٢٤٦ وما بعدها . [ والترجمة الانجليزية ٢ : ٢٠٢ وما بعدها ] [ ولهذا الاسماء التي ذكرها دلالات علي مراحل الحرث والحصاد والنقل والخزن فأوكاطور مثلاً يدل على شق الارض أثلاماً بالحرث ] ( المترجم ) .

يكن يتم أي عمل في المجال الزراعي كله الا بارشاد من الآلهة الوظيفية و حمايتها ، ولكل فئة منها شعائرها وطقوسها .

في هذا النظام الديني نرى كل الملامح النموذجية للعقل الروماني ، فهو عقل رزين عملي حيوي ذو قوة فائقة على التركيز . والحياة لدى الروماني حياة عمل ونشاط ؛ وكان لديه المهبة الخاصة لتنظيم هذه الحياة النشطة ولترتيب جهودها وتوحيدها . ويوجد التعبير الديني عن هذا الميل في الآلهة الرومانية الوظيفية ، اذ عليها ان تنجز واجبات عملية محددة ، وهي ليست نتاج خيال او الهام ديني وانما هي تعد مسيطرة على فعاليات عملية ، فهي اذا صح القول آلهة ادارية اقتسمت فيما بينها مختلف ولايات الحياة الانسانية ، وليس لها ذوات محددة ؛ وانما تميز بوظيفتها ، وعلى أساس هذه الوظيفة تعتمد رفعتها الدينية .

آلهة الموقد  
عند الرومان

وتختلف عن هذه في نوعها تلك الآلهة التي كانت تعبد في كل بيت روماني ، أعني آلهة النار في الموقد ، فهي لم تنبت في منطقة خاصة محددة من الحياة العملية وانما تعكس أعمق المشاعر في الحياة العائلية الرومانية . وهي المركز المقدس للبيت الروماني ، وقد وجدت هذه الآلهة من الشعور بالتقوى نحو الاسلاف ، ولكنها ايضاً ليست ذات سبأ فردية ، هي الآلهة الطيبة Di Manes التي يتصورونها بمعنى جماعي لا فردي . ولذلك لا نجد مفرداً لكلمة « manes » ، ولم تتخذ هذه الآلهة شكلاً شخصياً الا في دور متأخر أي عندما أصبح الأثر الأغريقي نافذاً مسيطراً . اما هذه الآلهة في حالها القديمة الأولى فانها مجموعة غير محدودة من الارواح تربطها معاً صلتها بالعائلة - وهي صلة مشتركة - وقد وصفت بانها قوى - تُتصور في جماعات ولا تتصور افراداً . وقبل ايضاً : « ان القرون التالية ، وكانت مشبعة بالفلسفة الاغريقية مفعمة



روح فردية لم تكن متوفرة ابداً في الايام القديمة من تاريخ روما - ان تلك القرون منحت هذه القوى الشبحية المسكينة روحاً انسانية ، والقت عليها عقيدتها في الخلود . اما في روما « فان فكرة العائلة - وهي فكرة اساسية في المبنى الاجتماعي للحياة الرومانية - هي التي انتصرت على القبر وانتحلت خلوداً عجز الفرد عن احرازه » (٤٩).

الدين  
الاغريقي

ويبدو ان الذي سيطر على الدين الاغريقي منذ ابعده اليهود ، نزعاً من الفكر والشعور تختلف عن هذه التي سادت الدين الروماني . ها هنا نجد آثاراً محددة من عبادة الاسلاف (٥٠) . وقد احتفظ الادب الاغريقي الكلاسيكي بآثار عديدة منها ، فيصنف اسخيلوس وصوفوكليس التقديمات من سكب اللبن واكاليل الازهار وخصلات الشعر التي كان يقدمها ابناء اجامنون عند قبره . ولكن هذه الملامح القديمة بدأت تختفي بتأثير من القصائد الهوميرية ، وغطى عليها اتجاه جديد للفكر الاسطوري والديني وعبد الفن الاغريقي الطريق امام فكرة جديدة عن الآلهة ، قال هيرودوت : « ان هوميرس وهسيود منحنا الآلهة اليونانية اسماءها وصورها اشكالها . وجاء فن النحت اليوناني فاتم العمل الذي بدأه الشعر ، فنحن قلما نتصور زفس الاولي الا وهو متمثل في الشكل الذي صنعه فيدياس . وهكذا فان ما حرمه العقل الروماني النشط أداه العقل الاغريقي الفني التأملي . ولم تكن النزعة الاخلاقية هي التي خلقت الآلهة الهوميرية ، وقد كان الفلاسفة اليونان على حق حين تدمروا من شخصيات أولئك الآلهة ، فقال اكرزوفانس :

آلهة عهد  
هوميرس

تشخيص  
الآلهة

٤٩ - انظر ج . ب . كارتر في موسوعة الدين والأخلاق ١ : ٤٢٦

٥٠ - في هذه المسألة انظر اروين رود : «مذهب الأرواح والاعتقاد بالخلود لدى الاغريق»

(نيويورك - هاركورت ، بريس ١٩٢٥) .

[اكرزوفانس : فيلسوف اغريقي كتب قصائد ومقالات عدة واسس مدرسة ايلياوية في صقلية .

كان يظن ان النجوم تنطفئ كل ليلة ثم يعود اليها ضوءها ثانية . وان القمر اكبر من الارض بتأني عشرة مرة وانه مأهول بالسكان ] ( المترجم ) .

« لقد نسب هوميروس وهسيود الى الآلهة كل الاعمال التي تعد شيئاً وِعاراً بين الناس : السرقة والزنا والغدر . ولكن هذه النقيصة نفسها في الآلهة الاغريقية الشخصية كانت قادرة على ان تقرب الفجوة بين الطبيعتين الانسانية والالهية . ونحن لا نجد في القصائد الهوميروسية حاجزاً يفصل بين هذين العالمين ، فالانسان يصور نفسه في آلهته ، بكل ما في ذاته من تنوع وتعدد اشكال ، بصورٍ منحاه العقلي وطبعه بل وجبلته الغريزية . ولكنه لا يعكس على الآلهة الجانب العملي من طبيعته كما يفعل الروماني ، فالآلهة الهوميروسية لا تمثل مثلاً اخلاقية ولكنها تعبر عن مثل فكرية متميزة . وليست الآلهة الهوميروسية آلهة وظيفية - لا اسماء لها - تهيمن على احدى الفعاليات الانسانية ، وانما هي تهتم بالفرد وتوليه حبتها . ولكل اله محبوبون اثيرون يرتاح اليهم ويودهم ويساعدهم - ولكل الالهة كذلك - ولا يتم هذا كله على اساس من الارتياح الشخصي ، وانما يتم بفضل نوع من العلاقة العقلية تربط بين الاله والانسان . وكلا الفريقين من فانين وخالدين يتجسدان هبات ونزعات عقلية خاصة لا مثلاً اخلاقية . وكثيراً ما نجد في القصائد الهوميروسية تعبيرات واضحة مميزة لهذا الشعور الديني الجديد . فحين يرجع اوديسيوس < عولس > الى اثاكا دون ان يعرف انه وصل بلده تظهر الربة اثيني له في شكل راع شاب وتساله عن اسمه فينسج لها اوديسيوس ، الذي يرغب في ان لا يفشي حقيقة شخصه ، حكايةً مليئة بالخدع والاكاذيب ، فتبتسم الربة لدى سماع تلك القصة لانها تدرك ما حبته به من قدرة على الاختلاق وتقول :

« خبٌ حواليٌ من جاز مداك في ضروب الخداع ،

صورة من  
الايادة

• [ اثاكا : جزيرة في البحر الايوني ، كانت جزءاً من مملكة اوديسيوس ( عولس ) تعرف اليوم باسم Isola del compare ] . ( المترجم ) .

اجل ، ولو كان من لفيك الها ، ايها الرجل الجريء ، الداهية  
 في الرأي ، القرم الى المكر ، حتى في وطنك لا تكف عن  
 الخدع والحكايات الملفقة التي استقر جبهها في سويدائك .  
 ودع الحديث عن هذا فاننا كلينا حاذقان في الدهاء ، فأنت اسد  
 الرجال رأياً وابلغهم لساناً ، وانا بين الارياب جميعاً عرفت بالحكمة  
 والدهاء ، ... واذ كان الرأي في صدرك كذلك فاني لا استطيع  
 ان ادعك في حزنك لانك رقيق الخطاب ماضي الفطنة حاد  
 الذكاء (٥١) .

لكن الالهي الذي نلقاه في الاديان الكبرى القائمة على التوحيد ذو  
 مظهر مختلف عن هذا كله . فهذه الاديان وليدة القوى الاخلاقية  
 وتتركز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر . ولا يوجد في دين  
 زرادشت الا ذات عليا واحدة هي اهورا مزدا او « الرب الحكيم » ،  
 ولا شيء يوجد دونه او وراه او بعيدا عنه . هو الاول والاسمى  
 والاكمل ، وهو الحاكم المطلق ، وفي هذا لا توجد فردية ولا تكثير للالهة  
 التي تمثل قوى طبيعية مختلفة او صفات عقلية مختلفة . وهكذا هوجمت  
 الميثولوجيا البدائية واندحرت امام قوة جديدة ، قوة اخلاقية خالصة .  
 وفي الافكار الاولى عن المقدس ، عما هو فوق الطبيعي ، يكون مثل  
 هذه القوة مجهولاً تماماً . فقد تستعمل « المانا » و « الواكان » و « الأورندا »  
 للدلالة على الأغراض الخيرة او الشريرة - كلاهما لديها جائر ، وهي  
 تعمل كما يقول كودرنجتون « في كل السبل والنواحي للخير او للشر » (٥٢) .

الخير والشر  
 واهميتها في  
 اديان  
 التوحيد

الدين  
 الزرادشتي

٥١ - الاوديسية ، الكتاب ١٣ البيت ٢٩١ وما بعده ترجمة أ. ت. مري ( مكتبة لويب  
 الكلاسيكية ، مطبعة جامعة هارفارد ، كامبردج ، ماسشوست ١٩٣٠ ) .

٥٢ - كودرنجتون : المصدر نفسه : ١١٨

وقد توصف المانا بأنها البُعد الاول ، او البعد الوجودي ، من أبعاد ما هو فوق الطبيعي ، ولكن لا علاقة لها بالبُعد الاخلاقي فيه . ففي المانا تكون مجالي الخير لدى ما فوق الطبيعي على نفس المستوى مع مجالات السوء والهدم (٥٣) . اما دين زرادشت فنذ بداية نشأته وهو يعارض أساساً هذا الموقف الحيادي في الاسطورة ، او الموقف الحيادي الجمالي الذي يتميز به شرك الاغريق . فذلك الدين لم يكن وليد خيال أسطوري او جمالي وانما كان تعبيراً عن ارادة اخلاقية شخصية عظيمة . حتى الطبيعة تتخذ فيه شكلاً جديداً لانها كلها تُنظرُ في مرآة الحياة الاخلاقية ولا يستطيع دين ان يفكر في قطع الرباط بين الانسان والطبيعة أو في حله . ولكن هذا الرباط يعقد ويربط على نحو جديد في الأديان الاخلاقية العظمى ، ولا تتحطم الرابطة التعاطفية التي وجدناها في السحر والميثولوجيا الأسطورية ولا تنكسر ، الا ان الاقتراب من الطبيعة يتم من الجانب العقلي لا من الجانب العاطفي ، في تلك الاديان . واذا كانت الطبيعة تحتوي عنصراً لهياً ظهر هذا العنصر في بساطة نظامها لا في غنى حياتها ، ولا تظل الطبيعة كما كانت في اديان الشرك الأم العظيمة الكريمة او الحضن الالهي الذي انبثقت منه الحياة كلها ، وانما تعتبر منطقة الشريعة والشرعية ، وبهذا المظهر وحده تثبت اصلها الالهي . وتوصف الطبيعة في دين زرادشت بفكرة « الآشا » ، والآشا هي حكمة الطبيعة التي تعكس حكمة خالقها الرب الحكيم اهورامزدا . وهذا النظام العام الخالد الذي لا يعنونه الباطل يحكم العالم ويتحكم في الاحداث كلها ، كجري الشمس والقمر والكواكب ونمو الحيوانات والنباتات واتجاه الرياح والسحب ، وكل هذا مؤيد محفوظ بقوة « الخير الاعظم » لا بقوى مادية ، وهكذا اصبح العالم دراما اخلاقية

انهزام  
الموقف  
الحيادي  
في دين  
زرادشت

الاديان  
الاخلاقية  
والطبيعة

٥٣ - ماريت : فكرة المانا ، المصدر نفسه : ١١٢ وما بعدها .

كبرى يلعب فيها كل من الانسان والطبيعة دوره .

وحتى في مرحلة جد بدائية من الفكر الاسطوري نجد هذا الاعتقاد بان الانسان لا بدءاً من ان يتعاون مع الطبيعة وقواها الالهية او الشيطانية لكي يبلغ الغاية المرجوة ، فالطبيعة لا تمنحه عطاياها الا بعونِ فعّالٍ من لدنه . هذه الفكرة نلتقيها في زرادشت ولكنها فيه تشير الى وجهة جديدة ، فقد حلّ المعنى الاخلاقي محلّ المعنى السحري وخلفه في موضعه . وبهذا تصبح حياة الانسان كلها كفاحاً لا ينقطع من اجل الاستقامة ، ويلعب مثلث « الافكار الخيرة - الكلمات الخيرة - الاعمال الخيرة » دوراً هاماً في هذا الكفاح . ولا يعود أحدٌ يبحث عن الالهي او يقترب منه بقوى سحرية وانما بقوة الاستقامة والصلاح . ومن الآن فصاعداً لن تعد اي خطوة يخطوها الانسان في حياته العملية - شيئاً تافهاً لا غاية له ، بالمعنى الدني والاخلاقي ، ولا احد يستطيع ان يقف محايداً في الصراع بين القوة الالهية والقوة الشيطانية ، بين أهورا مزدا وانجرامينو . وقد جاء في احد النصوص : « ان الروحين الاولين اللذين كشفا عن نفسيهما في الرؤيا فاذا هما توأمان ، هما الخير والشر ، وبين هذين الاثنين يحسن الحكماء الاختيار اما الجهلاء فلا » . ولكل عمل مهما يكن عادياً او وضيعاً قيمته الاخلاقية المحددة وهو مخضوب بلون اخلاقي خاص ، واما ان يكون نظاماً او فوضى ، صيانة أو تخريباً . والمرء الذي يفلح الارض او يرويها ويزرع شجرة او يقتل حيواناً خطراً يؤدي واجباً دينياً لأنه يهيبى ويضمن النصر النهائي لقوة الخير ، قوة الرب الحكيم ، علي خصمه الشيطاني . وفي هذا كله نحس جهداً بطولياً للانسانية ، جهداً للتخلص من ضغط القوى السحرية وقسرها ، ومثالاً جديداً للحرية . اذ لا يصل الانسان هنا الى الاتصال بالالهي إلا عن طريق الحرية ، أي عن طريق العزم الذاتي .

الطبيعة في  
الدين البدائي  
وفي دين  
زرادشت

مبدأ  
الاستقامة  
في الدين  
الاخلاقي

قيمة العمل  
في الدين  
الاخلاقي

وبهذا العزم يغدو الانسان حليف الإله .

الانسان حر  
مختار في دين  
زرادشت

« إن اختيار احد النجدين في الحياة منوط بالفرد نفسه ، فهو الحكم المطلق الذي يقرر مصير نفسه ، ولديه القوة والحرية ليختار بين الصدق والكذب ، والصلاح والطلاح ، والخير والشر ، وهو مسؤول عن هذا الاختيار الاخلاقي ، وبالتالي فهو مسؤول عن أعماله . فاذا قام بالاختيار الصحيح واعتنق الصلاح جنى ثمار ذلك جزاءً حسناً ، وان اختار الطلاح فالمسؤولية هي مسؤوليته وستقوده ارادته الذاتية الى العقاب ... [ وفي آخر الامر ] سيكون زمان يصبح فيه في طوق كل فرد ان يعتنق الصلاح ويعمل صالحاً ويجعل كل العالم الانساني يتوجه الى « الآشا » .. كلهم .. لا بد من ان يسهموا في هذا العمل الكبير ، اما الصلحاء الذين يعيشون في عصور مختلفة وفي أمكنة متباعدة فانهم هم اعضاء جماعة الصالحين بقدر ما يحفزهم دافع واحد ويعملون من اجل غاية مشتركة » (٥٤) .

هذا هو الشكل من التعاطف الاخلاقي العام الذي اكتسب نصراً على الشعور البدائي بوحدة سحرية أو طبيعية للحياة .

ولما اقتربت الفلسفة الاغريقية من هذه المشكلة لم تكذب تجاوز عظمة هذه الأفكار الدينية ورفعتها ؛ فقد ظلت الفلسفة الاغريقية في العصور الهلنستية المتأخرة تحتفظ بدوافع دينية وأسطورية كثيرة ، فن الأفكار المركزية في الفلسفة الرواقية ان هناك عناية عامة (Pronoia) تهدي العالم الى هدفه وعلى الانسان هنا لكونه كائناً واعياً عاقلاً ، أن يعمل للحصول على هذه العناية . والعالم

التعاطف  
المشترك في  
الفلسفة  
الاغريقية

٥٤ - م . ن . دالا : « تاريخ الزرادشتية » ( نيويورك ، مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٣٨ )

ص : ٥٢ وما بعدها .

مجتمع كبير للاله والناس urbs Dis hominibusque communis (٥٥) .  
« فالعيش مع الآلهة » ( Suzen theois ) يعني العمل معهم إذ ليس  
الانسان متفجعاً وإنما هو بمقياسه نفسه خالق نظام العالم ؛ والرجل الحكيم  
كاهن للالهة وقسيس لهم (٥٦) . ها هنا ايضاً نجد فكرة « تعاطف الكل »  
الا انها تفهم وتفسر بمعنى أخلاقي جديد .

أين هي طفرة  
برجسون

ولم يكن في المستطاع بلوغ هذا كله في الفكر والشعور الديني الا بتطور  
بطيء مستمر . فالانتقال من اشد الاشكال فطرية الى الاشكال العليا فالى  
أعلى الاشكال لا يتم بطفرة فجائية . ولقد صرح برجسون أن الانسانية  
بغير هذه الطفرة لم تكن لتستطيع أن تجد طريقها الى دين دينامي خالص ،  
الى دين غير مؤسس على الضغط الاجتماعي والقسر بل قائم على الحرية .  
إلا أن فكرته المتأفزيقية عن « التطور الخالق » لا تؤيد هذه النظرة إلا  
قليلاً . لولا الارواح الخلاقة العظيمة ، لولا الأنبياء الذين أحسوا أن قوة الله  
أوحى اليهم وانهم مقدور<sup>ون</sup> لهم أن يكشفوا عن إرادته ، لما وجد الدين  
طريقه . ولكن حتى هذه القوى الفردية نفسها لم تستطع ان تغير طابعه  
الاجتماعي الأساسي ، ولم تستطع ان تخلق ديناً جديداً من لا شيء . ولم  
يكن المصلحون الدينيون العظام يعيشون في فراغ ، لم يكونوا منقطعين الى  
الالهام والتجربة الدينية ، وإنما كانت تربطهم ببيئتهم الاجتماعية الف رابطة .  
والانسانية لا تمر من الواجب الأخلاقي الى الحرية الدينية بنوع من الثورة ،  
حتى برجسون يقر ان الروح التصوفية — التي يعدها روح الدين الحق —  
كانت من الزاوية التاريخية استمراراً لما قبلها لا طفرة . ويكشف التصوف  
لنا او قد يكشف لنا ، اذا شئنا حقيقة ، املا عجيبياً ولكننا لا نشاء ذلك

٥٥ - سنكا : « الى مرقيون في السلوان » ، ص : ١٨

٥٦ - ماركس اوريلوس : « الى نفسه » ، الكتاب : ٣ ، الفقرة : ٤

وفي اكثر الاحوال لا نستطيع ان نشاء ، وإنما نتهاوى تحت وطأته ، ولذلك يبقى لنا دين مختلط . وانا لنجد في التاريخ تحولات متداخلة بين شيئين هما في الحقيقة مختلفان في طبيعتهما اصلا ، حتى ان المرء لا يكاد يصدق انهما يستحقان اسماً واحداً<sup>(٥٧)</sup> . ويبقى هذان الشكلان من الدين دائماً متعاضدين في نظر الفيلسوف او المتأفزيقي ، فهو لا يستطيع ان يستمدهما من اصل واحد لانهما تعبيران عن قوتين مختلفتين اختلافاً كلياً ، واحدهما يقوم كله على الغريزة ، فغريزة الحياة هي التي خلقت وظيفة صنع الاساطير . اما ثانيهما وهو الدين فانه لا ينشأ من الغريزة او من العقل او الذكاء ، وانما يحتاج قوة دافعة جديدة ، يحتاج نوعاً خاصاً من الحدس والالهام .

« واذا شاء المرء ان يبلغ جوهر الدين ويفهم تاريخ الانسانية فعليه ان ينتقل حالا من الدين الخارجي الثابت الى الدين الداخلي الدينامي . اما الاول فقد وضع ليزيخ الاخطار التي قد يتعرض لها الانسان بسبب ذكائه ، فهو تحت العقلي ، ومن بعد حرر الانسان نفسه بجهد لم يكن من السهل بذله ، من حركته حول محوره الذاتي ، فغمس نفسه من جديد في تيار التطور ، دافعاً بهذا التيار للامام في الوقت نفسه ، وهنا وجد الدين الدينامي مصحوباً دون ريب بالفكرية العالية متميزاً منها - وكان الشكل الاول من الدين « تحت عقلي » وكان الشكل الثاني « فوق عملي »<sup>(٥٨)</sup> .

مناقشة رأي  
برجسون

هذا الفصل الديالكتي الحاسم بين ثلاث قوى اساسية هي الغريزة والذكاء والحدس الصوفي لا يتمشى مع حقائق تاريخ الدين . حتى فكرة فريزر التي قال فيها ان الانسانية بدأت بعصر من السحر تبعه من بعد

٥٧ - برجسون ، المصدر نفسه : ٢٠١ وما بعدها

٥٨ - المصدر نفسه : ١٧٥ وما بعدها .



وعفى عليه عصر من الدين ، فكرة غير قائمة ؛ لأن السحر فقد ثباته  
بعملية بطيئة جداً . واذا نظرنا الى تاريخ المدنية الاوروبية وجدنا ان  
الاعتقاد في السحر لم يتزعزع بقوة حتى في أكثر المراحل تقدماً ، أي في  
مراحل حضارة بالغة التطور والارهاق . حتى الدين سمح لهذا المعتقد  
بالبقاء الى حد ما ، فقد منع بعض الاعمال السحرية وحرّمها ، ولكن  
كانت هناك منطقة من السحر « الابيض » ظلت تعتبر غير ضارة . وقد  
قدم مفكرو عصر النهضة - يومونازي وكردانو وكبانيلا وبرونو  
وجباتستا البورتاوي وبراكلسس - نظرياتهم الفلسفية العلمية حول فن السحر  
وكان جيوفاني بيكو الميراندولي ، وهو من أنبل المفكرين الدينين في عصر  
النهضة واتقاهم مؤمناً بأن السحر والدين مرتبطان معاً بروابط لا تنفصم .  
فهو يقول . « ليس ثمة علم يؤكد العنصر الالهي في المسيح أقوى من  
السحر والتصوف » .

موقف متديني  
عصر النهضة  
من السحر

وقد نستنتج من هذه الامثلة ما كان يعنيه التطور الديني حقاً . فهو  
لا يعني التحطيم الكامل للخصائص الاولى الأساسية في الفكر الاسطوري .  
واذ كان المصلحون الدينون العظام يرغبون في ان يستمع الناس اليهم  
 ويفهموا ما يقولون ، فقد كان من المحتوم عليهم ان يتكلموا بلغة الناس  
لا بلغة الله وحدها . الا ان الانبياء العظام في اسرائيل لم يعودوا يتكلمون  
الى شعوبهم فحسب ، فقد كان ربهم رب العدالة ، ولم تكن رسالته مقصورة  
على فئة خاصة . وقد بشر اولئك الانبياء بساء جديدة وارض جديدة .  
والجديد في هذا الدين هو النزعة الداخلية فيه ، أي معناه الاخلاقي ، لا  
محتواه . ومن اعظم المعجزات التي كان على كل الأديان الراقية ان  
تؤديها تطويرها لطابعها الجديد ، لتفسيرها الديني والاخلاقي للحياة ، من  
مادة جافية من الافكار البدائية ، أي من أغلظ انواع الخرافات .

معنى التطور  
الديني

ولعلّ خير مثل نوره على هذا التحول ، تطوّر فكرة الحرام : ثمة مراحل عديدة في المدنية الانسانية لا نجد فيها افكاراً محددة عن قوى إلهية ولا نجد فيها روحانية محددة - أي لا نجد نظرية عن الروح الانسانية . ولكن يبدو انه ليس ثمة مجتمع ، مهما يكن بدائياً ، إلا وقد طوّر لنفسه نظاماً من التحريم ، وفي أكثر الاحوال يكون هذا النظام ذا مبنى شديد التعقيد . وفي جزائر البولنيزيين التي اخذت منها كلمة « تابو » - < وترجمناها بكلمة « حرام » > - ترمز هذه الكلمة الى كل النظام الديني<sup>(٥٩)</sup> . ونجد مجتمعات بدائية عديدة تكون الاساءة الوحيدة فيها هي الخروج على « التابو » - او الوقوع في الحرام<sup>(٦٠)</sup> . فالاصطلاح في المراحل الاولية من المدنية الانسانية يشمل ميدان الدين والاخلاق كله . وبهذا المعنى نسب كثير من مؤرخي الدين الى نظام التحريم قيمة كبيرة جداً ، فأعلنوا انه على الرغم من نقائصه الواضحة أوّلُ بذرة وألزمها في الحياة الحضارية الراقية ، بل قيل إنه مبدأ أوّلي للفكر الاخلاقي والديني ، ويصف جيفونز « التابو » - الحرام - بأنه نوع من الأمر الحتمي ، وهو النوع الوحيد الذي كان يعرفه الانسان البدائي ويصل اليه من صور « الطلب » . ويقول : إن الرأي بأن هناك بعضاً من الاشياء « يجب ألا تُعمَلْ » إنما هو رأي شكلي محض لا محتوى له . اما جوهر الحرام فهو انه ، دون لجوء الى التجربة ، يعلن ابتداءً ان بعض الامور خطر . « وتلك الامور في الحقيقة لم تكن خطرة ، وكان الاعتقاد بخطرها غير نابع من العقل ، لكن لو لم يوجد ذلك الاعتقاد لما كان هناك اتجاه اخلاقي ، وبالتالي لم تكن مدنية ... كان الاعتقاد مغالطة ..

٥٩ - راجع ماريت : « أياكون « التابو » سحراً سلبياً ؟ » في « عتبة الدين » : ٥٤ .

٦٠ - انظر ف . ب . جيفونز : « مقدمة لتاريخ الدين » ( لندن ، مشوين ١٩٠٢ ) ص : ٧٠ .

ولكن تلك المغالطة كانت هي المعاذ الذي حى وصان فكرة كانت ستبرعم  
وتحمل ثمراً غالباً - تلك هي فكرة الواجب الاجتماعي، (٦١).

بلوغ فكرة  
الواجب  
الاجتماعي  
- كيف؟

ولكن كيف تطورت مثل تلك الفكرة من معتقد لا يحمل في ذاته  
ادنى علاقة بالقيم الاخلاقية؟ كان الحرام بمعناه الاصلي الحرفي - فيما يبدو -  
يعني شيئاً مُعلماً مشهوراً - شيئاً ليس على مستوى الاشياء العادية الدنيوية  
التي لا يصدر عنها اذى . كان محاطاً بجو من الخوف والخطر وكثيراً ما  
وصف هذا الخطر بأنه خطرٌ فوق الطبيعي ، ولكنه ليس اخلاقياً بأي  
حال . وإذا ميز من الاشياء الاخرى فهذا التمييز لا يعني فصلاً اخلاقياً  
ولا يتضمن حكماً اخلاقياً . فاذا ارتكب الانسان جريمة اصبح  
« حراماً » ، ولكن هذا يصدق ايضاً على المرأة حين تضع حملها . فان  
« الدنس المعدي » يمتد الى كل مناطق الحياة . ولمسة من الإله خطرةٌ  
كلس الاشياء غير الطاهرة جسدياً . وبذلك يكون المقدس والممقوت  
على مستوى واحد . و « عدوى القداسة » تأتي بنفس النتائج التي  
يأتي بها « التلوث من النجاسة » . فمن مس جثة اصبح نجساً ولكن  
الطفل المولود حديثاً لا يمس . وكان بعض الشعوب يعد الاطفال يوم  
ولادتهم حراماً الى حد ان لا يوضعوا على الارض . والعدوى الاصلية  
قابلة للنقل ومن نتائج هذا المبدأ أنه لم يعد فيه حد لانتشار العدوى .  
ولقد قيل : « ان حراماً واحداً قد تسري عدواه في كل العالم » (٦٢) .  
وفي هذا النظام لا نلح ظلالاً لاي مسئولية فردية ، فاذا اقترف الانسان  
جرماً لم يكن وحده « مشهوراً » معلماً وانما ايضاً عائلته وأصدقاؤه ، وكل

اتساع مدلول  
الحرام

٦١ - المصدر نفسه : ٦١ ، اقتبس باذن من مشورين وشركاء ومن متفني وصية ف. ب.  
جيفونز .

٦٢ - في المادة الانثروبولوجية انظر فريزر: « الفصن الذهبي » ١ : ١٦٩ وما بعدها ، والقسم  
السادس بعنوان « السائبة » وانظر جيفونز ، المصدر نفسه الفصل : ٦ - ٨

قبيلته تحمل العلامة . كلهم يوسمون ، أي يشتركون في « وصمة » واحدة وتنفق شعائر التطهير مع هذه الفكرة فتم النظافة بوسائل مادية وخارجية . وقد يزيل الماء الجاري وصمة الجريمة ، و أحياناً يحول الاثم الى حيوان ، الى « سائبة » او الى طير يذهب بالاثم ويطير به بعيداً<sup>(٦٣)</sup> .

وقد وجدت الاديان الراقية ان التغلب على هذا النظام من الحرمة البدائية امر بالغ الصعوبة ، ولكنها بعد محاولات عدة نجحت في تحقيق هذا الامر ، وقد احتاجت لذلك عملية مشابهة من الفصل والافراد كالتي حاولنا وصفها فيما سبق . وكانت اول خطوة ضرورية ايجاد خط يفصل بين المنطقتين : المنطقة المقدسة والاخرى النجسة او المشثومة .

ولا ريب في ان الاديان السامية كانت في اول ظهورها مؤسسة على نظام معقد من المحرمات . ويصرح روبرتسون سمث في أبحاثه عن دين الساميين بأن القواعد السامية الاولى للقداسة < الطهارة > والنجاسة لا يمكن تمييزها في أصلها عن المحرمات لدى المتوحشين ، حتى في تلك الأديان المؤسسة على أصفى دوافع خلقية لا تزال ثمة ملامح كثيرة تشير الى مرحلة مبكرة من الفكر الديني تؤخذ فيها الطهارة والنجاسة بالمعنى المادي . فمثلاً يحتوي دين زرادشت اوامر مشددة ضد تلويث العناصر المادية . ويعتبر تلويث عنصر النار الطاهر بمسّ بجثة أو أي شيء آخر نجسٍ خطيئةً فاحشة مهلكة ، بل انه لجريمة ان يعيد امرؤ النار الى بيت مات فيه انسان ، خلال تسع ليال في الشتاء وشهر في الصيف<sup>(٦٤)</sup> . وكان من المستحيل حتى على دين أرقى ، ان يهمل هذه القواعد والشعائر

كيف تغلب  
الاديان  
الراقية على  
هذا النظام

المحرمات  
في الاديان  
السامية

الطهارة  
وضدها  
في دين  
زرادشت

٦٣ - انظر روبرتسون سمث من اجل تفصيلات اخرى ، المصدر نفسه التعليق «ج» ص ٤٢٧

وما بعدها .

٦٤ - انظر تفصيلات اخرى في دالا ، المصدر نفسه : ٥٥ ، ٢٢١ وما بعدها .

التطهيرية أو يعني عليها . فالذي كان يمكن ان يتغير في تقدم الفكر الديني هو الدوافع وراء صور الحرام لا الحرام نفسه . وكانت هذه الدوافع في النظام الاصيلي غير مناسبة ، ومن وراء منطقة اشياءنا العادية والمألوفة توجد منطقة اخرى مليئة بقوى منظورة واطار مجهولة ، وكل شيء ينتمي الى هذه المنطقة فهو "معلم" مميز ؛ والتميز هو الذي يمنحه علامته الخاصة لا وجهة التمييز ، فقد يكون حراماً لرفعته او لضعته ، بفضيلته او رذيلته ، بكامله او نقصه . والدين في مبادئه لا يجسر ان يرفض الحرام ، لأنه ان هاجم هذه المنطقة المقدسة فقد موطىء قدميه ، ولكنه يبدأ بادخال عنصر جديد . يقول روبرتسون سمث :

« لدى الساميين جميعاً قواعد للنجاسة واخرى للقداسة ، والحد بين الاثنتين غامض في اغلب الاحيان ، وتتفق الاولى والثانية الى درجة مدهشة في تفصيلاتها مع المحرمات البدائية - هذه حقيقة لا تترك مجالاً للشك في أصل فكرة القداسة وعلاقتها القصوى . لكن الساميين يميزون بين المقدس والنجس - وهذه حقيقة اخرى تدل على تقدمهم على المستوى البدائي . كل المحرمات مستوحاة من رهبة ما فوق الطبيعي ولكن هناك فرقاً اخلاقياً عظيماً بين التحذيرات من هجوم قوى معادية غيبية والاحتياطات المؤسسة على احترام حق اله صديق ودود . أما الاولى فتلحق بالخرافات السحرية وهي مؤسسة على الخوف ولذلك فانها تكون حاجزاً للتقدم وعرقلة للاستقلال الحرّ للطبيعة على يد الطاقة الانسانية والجدّ الانساني ، ولكن النواهي التي تضيّق الرخص الانسانية بسبب احترام قوة معروفة صديق مخالفة للانسان تحتوي في ذاتها - مهما تبد تفصيلاتها تافهة سخيفة - مبادئ نامية من التقدم والنظام الاخلاقي » (٦٥) .

٦٥ - روبرتسون سمث ، المصدر نفسه : ١٤٣ وما بعدها .

تغيير الداف  
وراء الحرام .

الدين لا  
يرفض الحرام  
نفسه

وكان من المحتم لتطوير هذه المبادئ ان يقام تمييز حاد بين نوعين من انتهاك الشرع الديني احدهما ذاتي والآخر موضوعي . وهذه التفرقة مجهولة تماماً في النظام البدائي من التحريم فالذي يهيم ثمة هو العمل نفسه لا الدافع الى العمل . أما الخطر في صيرورة المرء «حراماً» فهو خطر مادي وهو شيء ليس في متناول قوانا الاخلاقية . وإذا كان العمل إرادياً أو غير ارادي فالنتيجة سواء ، ذلك لأن العدوى تنتقل تلقائياً ويمكن أن يقال في معنى الحرام إنه نوع من «لا مساس» Noli me tangere فهو الذي لا يجوز لمسه ، ولا الاقتراب منه . أما النية في الاقتراب منه أو طريقة الدنو منه فلا يحسب حسابها . بل إن التحريم لا ينقل باللمس فحسب وإنما ينقل ايضاً بالسمع والبصر ، والنتائج هي سواء أنظرت الى المحرم أو رأيته عرضاً واتفاقاً . فان رآك شخص «محرم» أو كاهن أو ملك ، فذلك خطر مثل ان تراه وتنظر اليه .

« عملية التحريم آلية دائماً ، فالاتصال بالاشياء المحرمة ينقل العدوى مثلما ان لمس الماء ينقل بللاً ، ولمس التيار الكهربائي يبعث هزة كهربائية . أما نوايا الذي وقع في الحرام فلا أثر لها في عمل الحرام . فقد يمس وهو جاهل ، أو قد يمس لفائدة الشخص الملموس ، فيحرم ايضاً كما لو كانت دوافعه الى هذا سوء أدب أو كان يقوم بعمل عدائي . وحال المقدسين مثل الميكادو والرئيس البولينيزي وارطميس همينا لا تعدل شيئاً في ذلك العمل الآلي ، فاللسة أو النظرة منهم مميتة للصديق مثلما هي مميتة للعدو ، مهلكة للحياة النباتية . وأقل من ذلك شأناً أخلاقية الذي تجاوز

التحريم ، فالعقاب ينزل كالمطر على الظالم والعاقل سواء « (٦٦) .

تغير معنى  
الحرام في  
الدين

ولكن ها هنا تبدأ تلك العملية البطيئة التي حاولنا ان نسمها باسم « تغير المعنى » في الدين . ولو نظرنا الى تطور اليهودية لأحسننا كيف ان تغير المعنى هذا كان كاملاً حاسماً . ففي الاسفار النبوية من العهد القديم نجد انجهاً جديداً كل الجدة من الفكر والشعور . ويصبح مثال الطهارة يعني شيئاً مختلفاً عن كل الأفكار الاسطورية السابقة . لقد أصبح من المستحيل ان نبحث عن الطهارة أو النجاسة في الاشياء المادية . حتى الاعمال الانسانية نفسها لم تعد تقسم الى طاهرة وغير طاهرة . لم يبق إلا طهارة واحدة ذات مغزى ورفعة دينيين وتلك هي « طهارة القلب » .

الحرام يجمد  
حال الانسان  
بين أمر ونهي

وبهذا التمييز الاول نبلغ تمييزاً ثانياً لا يقل عنه أهمية . لقد كان نظام الحرام يفرض على الانسان فروضاً وواجبات لا حصر لها ، وكل تلك الواجبات ذات طابع مشترك ، كلها سلبية ليس فيها أي مثال إيجابي : تجنب هذه الاشياء ، امتنع عن عمل هذه الامور - نواه ومحظورات لا أوامر دينية واخلاقية ، ذلك لأن الخوف هو الذي يهيمن على نظام الحرام ، والحرام يعرف كيف يمنع ولكنه لا يعرف كيف يهدي ، وهو ينه الى الخطر ولكنه لا يستطيع ان يثير في الانسان طاقة جديدة عملية أو اخلاقية . وكلما تطور نظام الحرام أنذر ذلك بتجميد حياة الانسان في همود تام . فلا يستطيع ان يأكل ويشرب ، ان يقرأ او يمشي . حتى التكلم يصبح مصدر ازعاج له ، لأنه في كل كلمة يكون مهدداً بأخطار مجهولة . ففي بولينزيا لا يمنع المرء فحسب من ان يتلفظ باسم رئيس او فقيد بل انه ممنوع ايضاً من ان يورد أي كلمات او مقاطع في

٦٦ - جيوفنز : المصدر نفسه : ٩١

حديثه العادي يرد فيها ذلك الاسم .

وفي هذا المجال وجد الدين واجباً جديداً اثناء تطوره ، الا ان المشكلة التي نتجت عليه ان يواجهها كانت عسيرة شاقة وربما بدت من بعض النواحي غير قابلة للحل . ذلك ان نظام الحرام على نقائصه الواضحة كان هو النظام الوحيد لتحديد الواجبات الاجتماعية التي استكشفتها الانسان فهو حجر الزاوية في كل النظام الاجتماعي . ولم يكن ثمة جانب من جوانب النظام الاجتماعي الا وهو محكوم مرتب بمحرمات معينة ، كالعلاقة بين الحاكمين والرعايا ، والحياة السياسية والحياة الجنسية وحياة الاسرة - كل هذه لم تكن لديها رابطة اقدس من رابطة التحريم ؛ وهذا نفسه يصدق على الحياة الاقتصادية كلها ، حتى المملكية نفسها على ما يبدو كانت في نشأتها الاولى نظاماً تحريمياً ، فكانت اول طريقة لامتلاك شيء او شخص ولاحتلال قطعة من الارض او لخطبة امرأة هي إعلام كل منهم بوسم تحريمي . ولذلك كان من المستحيل على الدين ان يلغي هذا النظام المعقد من المحرمات ، لان الغاءه يعني فوضى شاملة ؛ ومع ذلك فان المعلمين الدينيين العظام وجدوا دافعاً جديداً قادوا به الحياة الانسانية كلها - من ثم - في وجهة جديدة ، فقد استكشفوا في انفسهم قوة ايجابية ، قوة من الالهام والطموح لا من النهي فحسب ، فحولوا الطاعة السالبة الى شعور ديني حي . ثم ان نظام الحرام خطر على الانسان لانه قد يجعل حياته عبثاً يغدو في النهاية امرأ غير محتمل ، ويجعل وجود الانسان كله ، اخلاقياً كان او مادياً ، مختنق الانفاس تحت وطأة هذا النظام .

وها هنا يتدخل الدين : فكل الاديان الاخلاقية - دين انبياء اسرائيل والزرادشتية والمسيحية - قد وضعت لنفسها واجباً مشتركاً هو ان ترفع

تحويل الطاعة  
السالبة الى  
شعور ديني  
يخفف من  
وطأة الحرام



عن كاهل الانسانية عبء نظام التحريم وان تكشف - من الناحية الاخرى -  
عن معنى اعمق للواجب الديني بحيث يكون هذا الواجب تعبيراً عن مثال  
ايجابي جديد للحرية الانسانية لا أثراً للقهر والتضييق .

( ٨ )

## اللغة

- ١ -

بين اللغة والأسطورة قرابة قريبة ، فعلاقتها في المراحل الاولى من الحضارة الانسانية جد وثيقة وتعاونها أمر واضح حتى ليستحيل أن نفرق احدهما عن الاخرى . غير انها فرعان متميزان من جذر واحد . وحيثما الفينا الانسان وجدناه يملك القدرة على الكلام كما نجده تحت سيطرة من وظيفة خلق الاسطورة ، ومن ثم فان هذه الحال تغري الاثروبولوجيا الفلسفية بوضع هاتين الخاصتين الانسانيتين تحت عنوان مشترك ، وقد تمت محاولات في هذا الصدد ، فطور ف . ماكس مللر نظرية غريبة جعل فيها الاسطورة نتاجاً عرضياً للغة ، اذ اعتبر الاسطورة نوعاً من المرض في العقل الانساني ، تُتطلبُ الله في القدرة على الكلام ، ذلك ان اللغة بطبيعتها وجوهرها مجازية ، وحين تعجز عن ان تصف الاشياء بطريق مباشرة تنجح الى وسائل من الوصف غير مباشرة ، اي تنحو نحو مصطلحات غامضة مزدوجة المعنى . ويرى ماكس مللر ان الاسطورة

الصلة بين  
اللغة  
والاسطورة

رأي ماكس  
مللر في هذه  
الصلة

تستند في اصلها الى هذا الغموض الكامن في اللغة ، وانها في هذا الجو الغامض وجدت دائماً غذاءها العقلي . يقول مللر : « ان مسألة الميثولوجيا قد اصبحت في الحقيقة مسألة سيكولوجية كما اصبحت ايضاً مسألة تابعة لعلم اللغة لان النفس الانسانية تصبح موضوعية من خلال اللغة على الاكثر . وهذا يفسر لم سميتُ الاسطورة مرض لغة بدلا من ان اسميها مرض فكر ، ذلك لان اللغة والفكر لا يمكن فصلهما ... فرض اللغة هو اذن مرض فكر ، ونحن حين ننسب الى الاله العلي كل نوع من انواع الائم فنصوره مخدوعاً يخلبه الناس ، او غاضباً على زوجته واطفاله ، فذلك برهان على مرض ، على حال فكرية غير عادية ، او بعبارة اوضح ، على جنون حقيقي ... تلك حالة مرضية ميثولوجية ...

واللغة القديمة أداة يعسر استعمالها وبخاصة في الاغراض الدينية . ومن المستحيل ان نعتبر في اللغة الانسانية عن الافكار المجردة إلا مجازاً . وليس من المغالاة ان نقول ان معجم الاديان القديمة كله يتألف من مجازات ... وها هنا مصدر يصدر عنه ضروب من سوء الفهم ابدأ ، وكثير من صور سوء الفهم هذا بقيت تحتفظ بأمكنتها في دين العالم القديم وأساطيره ،<sup>(١)</sup> .

مناقشة رأي  
مللر

ولا يكاد أحد يقبل ان تعدّ فعالية انسانية أساسية محض شذوذ ، أي نوعاً من مرض عقلي ، ولسنا بحاجة الى مثل هذه النظريات الغريبة المتأبدة لكي نرى ان اللغة والاسطورة توأمان لدى العقل البدائي ، فكلاهما قائمة على تجربة إنسانية عامة مبكرة ، وهي تجربة ذات طبيعة اجتماعية اكثر مما هي مادية . وقبل ان يتعلم الطفل الكلام - بوقت طويل - يكتشف

١ - ف . ماكس مللر : « اسهامات في علم الميثولوجيا » ( لندن لوندجمانز ، جرين وشركاهما ١٨٩٧ ) ١ : ٦٨ وما بعدها ، وكذلك « محاضرات في علم الدين » ( نيويورك ، ابناء تشارلس سكرينز ١٨٩٣ ) : ١١٨ وما بعدها .

له وسائل أبسط للاتصال بالآخرين . فصيحات التعب والألم والجوع  
 والخوف والرعب التي نجدها في العالم العضوي تتخذ لدى الطفل شكلاً  
 جديداً إذ لا تعود ردود فعل غريزية بسيطة ، لأنه أصبح يستعملها  
 بطريقة أشد وعياً وإرادة . فاذا ترك الطفل وحده طلب حضور مربيته  
 أو أمه بأصوات مستبانة ، ويأخذ يدرك ان طلبه هذا قد حقق نتيجته  
 المرموقة . وينقل الرجل البدائي هذه التجربة الاجتماعية الأولية الى الطبيعة  
 بكاملها . فالطبيعة والمجتمع لديه ليسا فحسب مرتبطين بروابط وثقى ،  
 وإنما يُكوّنان كلاً متجانساً لا تميز أجزاءه . ولا يوجد بين العالمين  
 خط فاصل ، فالطبيعة نفسها ليست إلا مجتمعاً عظيماً – مجتمع الحياة .  
 ومن هذه الوجهة نستطيع ان نفهم ، في يسر ، فائدة الكلمة السحرية  
 ووظيفتها . فالاعتقاد بالسحر قائم على إيمان عميق بوحدة الحياة (٢) .  
 ويؤمن العقل البدائي ان القوة الاجتماعية في الكلمة – بعد ان يمارسها في  
 حالات عديدة – تصبح قوة طبيعية بل فوق الطبيعية . ويحسّ الانسان  
 البدائي انه محاط بكل أنواع الاخطار المرئية وغير المرئية ، وهو لا يرجو  
 ان يتغلب على تلك الاخطار بوسائل مادية . والعالم لديه ليس شيئاً ميتاً  
 او أخرس بل هو يسمع ويفهم ، فاذا استطاع ان يستنجد قوى الطبيعة  
 بطريق صحيحة لم تحجز عنه عونها . لا شيء يقاوم الكلمة السحرية :  
 « فالشعر يستنزل القمر من عليائه »

الطبيعة  
 والمجتمع لدى  
 البدائي سيات

اللغة السحرية  
 وأثرها في  
 الطبيعة

Carmina vel coelo possunt deducere lunam

وحين بدأ الانسان يدرك أن هذه الثقة عبثٌ في غير محله – أي حين  
 بدأ يدرك ان الطبيعة عنيدة لا لأنها تأبى ان تنجز مطالبه بل لأنها لا  
 تفهم لغته – عندئذ كان هذا الكشف صدمةً له ، ولا بد . وعند هذه

اكتشاف  
 مجز اللغة  
 السحرية

٢ – راجع الفصل السابع من هذا الكتاب .

النقطة كان عليه ان يواجه مشكلة جديدة كانت علامة تحوّل وأزمة في حياته العقلية والاخلاقية . ومنذ حينئذ وجد الانسان نفسه ، ولا بدّ ، في وحدة موحشة نهياً لمشاعر من الاستيحاش واليأس المطلقين . وما كان له ان يتغلب عليهما لولا انه طور قوة روحية جديدة سدت الطريق دون السحر ، وفتحت في الوقت نفسه طريقاً اخرى اشد تأملاً . لقد تلاشى لديه كل امل في اخضاع الطبيعة بالكلمة السحرية ، ونتيجة لذلك بدأ الانسان يرى العلاقة بين اللغة والحقيقة في ضوء مختلف . ذهبت الوظيفة السحرية للكلمة وحلّت محلها وظيفتها السانتيّة . ولم تعد الكلمة محبوبّة بقوى غريبة ، ولم يعد لها اثر مادي او خارق ؛ اصبحت تعجز عن ان تغير طبيعة الاشياء ، وتعجز عن ان توجه ارادة الالهة او الشياطين . وهذا لا يعني انها اصبحت بغير معنى او بغير قوة ، انها ليست صوتاً هوائياً مرسلًا Flatus vocis وانما المظهر الحاسم لها هو مظهرها المنطقي لا المادي— هي مادياً عاجزة ولكنها ارتفعت منطقياً الى درجة اعلى بل الى اعلى درجة ، لأن « الكلمة » Logos قد اصبحت مبدأ العالم والمبدأ الاول في المعرفة الانسانية .

الكلمة  
اصبحت  
ذات وظيفة  
سمانتية لا  
سحرية

الاعتداء الى  
قيمة  
« اللوجوس »

اللوغوس  
في فلسفة  
هرقليطس

وقد تمت هذه النقلة في الفلسفة الاغريقية القديمة ، وبخاصة لدى هرقليطس الذي يعده أرسطوطاليس في كتابه « ما وراء الطبيعة » من « الفيزيولوجيين القدماء » ، لأن كل اهتمامه منصب على عالم الظواهر . فهو لا يؤمن بأن وراء عالم الظواهر ، أي عالم « الصيرورة » ، عالماً مثالياً أزلياً من « الأيسية » الخالصة < الوجود > غير أنه مقتنع بحقيقة التغير وحدها ، وإنما يبحث عن « مبدأ » التغير . ويعتقد هرقليطس أن هذا المبدأ لا يوجد في شيء مادي ، وأن السبيل لتفسير النظام الكوني هو عالم الانسان لا عالم المادة . وتحتل القدرة على الكلام مركزاً متوسطاً في

العالم الانساني ، ولذلك فعليتنا أن نفهم معنى الكلام لكي نفهم « معنى »  
العالم . وإذا اخفقتنا في سلوك هذه السبيل - أي الاستعانة باللغة لا بالظواهر  
الطبيعية - فاننا نخطئ الباب المؤدي الى الفلسفة . حتى في فكر هرقلطس  
نفسه لا تمثل الكلمة « اللوجوس » ظاهرة انثروبولوجية وهي ليست محصورة  
داخل الحدود الضيقة لعالمنا الانساني لأن فيها حقيقة كونية عامة ، ولكنها  
يجب ان تفهم في وظيفتها السمانتية والرمزية بدلا من ان تفهم في كونها قوة  
سحرية . يقول هرقلطس : « لا تصغ الي ، بل اصغ » للكلمة «  
واعترف بأن الأشياء كلها شيء واحد » .

الرأي  
المتأفريقي  
في اللغة

هكذا انتقل الفكر الاغريقي القديم من فلسفة الطبيعة الى فلسفة اللغة .  
غير انه واجه ، ثمة ، صعوبات جديدة خطيرة ، فليس هناك شيء محير  
مثير للجدل أكثر من مشكلة « معنى المعنى »<sup>(٣)</sup> ، وما يزال علماء اللغة  
والسيكولوجيون والفلاسفة ، حتى في ايامنا هذه ، يذهبون مذاهب مختلفة  
في هذا الموضوع . ولم تستطع الفلسفة القديمة ان تتمرس بهذه المشكلة  
الدقيقة مباشرة في جميع وجوهها ، وانما قدمت لنا حلاً تمهيدياً . وقد  
بني هذا الحل على مبدأ كان مقبولاً بعامة في الفكر الاغريقي القديم ،  
وكان يبدو ثابتاً لا يتزعزع . وبيان ذلك أن كل المذاهب من فيزيولوجية  
وديالكتية بدأت بافتراض أن لا تعليل لحقيقة المعرفة إلا بالتطابق التام بين  
العارف والحقيقة المعروفة . وقد انفقت المثالية الواقعية على الاعتراف  
بحقيقة هذا المبدأ وان اختلفتا في تطبيقه . فقال بارمنيديس : اننا لا  
نستطيع ان نفصل بين الوجود والفكر لأنها شيء واحد . وفهم الفلاسفة  
الطبيعيون هذا التطابق وفسروه بمعنى مادي صارم ، فقالوا إننا اذا حللنا

٣ - س . ك . أوجدن و . ا . ر . تشاردس : « معنى المعنى » ( ١٩٢٣ الطبعة الخامسة

نيويورك ١٩٣٨ )

طبيعة الانسان وجدنا فيها مجموعة مرتبطة من العناصر كالتي نجدها في العالم المادي ، فالعالم الأصغر < الانسان > مثال للعالم الاكبر ، وهذا يجعل الاول دليلاً الى معرفة الثاني . يقول امبذوقليس : « بالتراب نرى التراب ، وبالماء نرى الماء ، وبالهواء نبصر الهواء الشفاف ، وبالنار تأكل النار ، وبالحب نرى الحب ، وبالبعوض المكين نرى البعوض » (٤) .

فاذا قبلنا هذه النظرية العامة فاذا يكون « معنى المعنى » ؟ اولاً ، وقبل أي شيء آخر لا بد من ان يفسر المعنى من خلال الوجود < الأيس > ، لأن الوجود او الجوهر هو المقولة العامة التي تصل بين الحقيقة والواقع وتربطهما . ولا يمكن للكلمة ان « تعني » شيئاً إن لم يكن بين الاثنين تطابق ولو جزئياً على الأقل . ولا بد من ان تكون العلاقة بين الرمز والمرموز اليه علاقة طبيعية ، لا فحسب علاقة تقليدية . وبدون هذه العلاقة الطبيعية لا تستطيع الكلمة في اللغة الانسانية ان تؤدي مهمتها إذ تصبح غير مفهومة . وإذا قبلنا هذا المفترض ، واصله مستمد من نظرية عامة في المعرفة لا من نظرية في اللغة ، واجهنا على التو الرأي الصوتي < اي الرأي الذي يرى ان الكلمات تقليد للأصوات الطبيعية > وهذا الرأي هو وحده الذي يستطيع - فيما يبدو - ان يزيل الفجوة القائمة بين الأسماء والأشياء . غير انا إذا حاولنا ان نقضي على تلك الفجوة اخفقتنا وازدادت الفجوة اتساعاً . وقد طور افلاطون هذا الرأي الصوتي بكل نتائجه لكي يتقضه ويرفضه ، فجعل سقراط في حوار « قراطيلس » يتقبل هذا الرأي بطريقته الساخرة ، ولكنه كان يرمي من قبوله إلى تحطيمه بما يحتويه من سخف كمين ، وينتهي افلاطون بالنظرية القائمة على ان اللغة

تباشير الرأي  
الصوتي في  
اصل اللغة

٤ - امبذوقليس ، القطعة : ٣٣٥ أنظر جون بيرنت : « الفلسفة الاغريقية القديمة » ( لندن وادنبره ، أ. و س. بلاك ١٨٩٢ ) الكتاب الثاني : ٢٣٢

محاكاة صوتية إلى سخرية وهزل . ومع ذلك بقيت الفكرة الصوتية هذه سائدة على مدى قرون عدة حتى انها في المؤلفات الحديثة لم تنطمس إلا أنها ليست في الصورة الساذجة التي تمثلت في « قراطيلس » .

والاعتراض الواضح على هذه الفكرة هو اننا حين نحلل الكلمات في الكلام العادي نحقق في اكثر الأحوال دون استكشاف التشابه المزعوم بين الاصوات والاشياء . ويمكن ان نزيل هذه الصعوبة بالاشارة إلى أن اللغة الانسانية كانت منذ البداية عرضة للتغير والفساد ، ومن ثم لا نستطيع ان نرضى بحالتها الراهنة ، بل علينا ان نتبع مصطلحاتنا الى أصولها اذا شئنا ان نقف على الرابطة التي تربط بين تلك المصطلحات والمسميات ، أي علينا ان نردّ الكلمات المزيدة الى اصلها المجرّد ، ونستكشف الشكل الاصلي الحقيقي لكل مصطلح وعلى حسب هذا المبدأ أصبح علم الاشتقاق مدار فلسفة اللغة فضلاً عن أنه مشغلة علماء اللغة . واستعمل النحويون والفلاسفة الاغريق قواعد اشتقاقية لم يعلق بها أثر لشكوك نظرية او تاريخية . ولكن لم يظهر علم اشتقاق قائم على مبادئ علمية قبل النصف الاول من القرن التاسع عشر<sup>(٥)</sup> ، فحتى هذا التاريخ كان كل شيء ممكناً وكان كل تفسير خلاب شاذ مقبولاً . وكان إلى جانب قواعد الاشتقاق الايجابية قواعد أخرى سالبة من نوع « اشتقاق الشيء من ضده » *Lucus a non* *Lucendo* . وفيما كانت هذه الاتجاهات هي السائدة كانت تبدو نظرية العلاقة الطبيعية بين الاسماء والاشياء نظرية لها ما يسوغها ويكفل حمايتها . ولكن كانت ثمة اعتبارات عامة اخرى وقفت منذ البداية تكافح ضد هذه النظرية ، وتجلت على أشدها لدى السوفسطائيين اليونان الذين كانوا تلاميذ هرقليطس من بعض الوجوه ، حتى لقد ذهب افلاطون في حوار « ثياتيطس » الى حدّ ان يقول ان النظرية السوفسطائية في المعرفة لا تدعي أي نسبة الى الاصلالة وقال : انها متفرعة عن نظرية هرقليطس في « تغير

السوفسطائيون  
واللغة

٥ - أ. ف. بوت : « دراسات ايتمولوجية في اللغات الهندية الجرمانية » ( ١٨٣٣ وما بعدها )



الاشياء « ناتجة » عنها . إلا أن بين هرقليطس والسوفسطائيين فرقاً لا ينطمس ، فقد كان الاول يرى ان الكلمة « اللوجوس » مبدأ ميتافيزيقي كلي ، وان له حقيقة عامة وقواماً موضوعياً . ولكن السوفسطائيين لم يتقبلوا تلك « الكلمة الالهية » التي عدّها هرقليطس أصل الاشياء كلها ومبدأها الاول ، أي أصل النظام الكوني والاخلاقي . فالانثروبولوجيا ، لا المتافيزيقيا لديهم ، هي التي تلعب الدور الاول في نظرية اللغة . لقد أصبح الانسان مركز العالم أو حسب قوله بروتاجوراس « الانسان مقياس كل الاشياء – تلك التي وجدت بحكم انها موجودة ، وتلك التي لم توجد ، بحكم انها لم تكن » . اذن فان البحث عن أي تفسير للغة في عالم الأشياء المادية يعد عبثاً لا جدوى فيه ، ذلك أن السوفسطائيين وجدوا سبيلاً جديداً الى الكلام الانساني أبسط من ذي قبل ، وكانوا اول من عالج المشكلات اللغوية والنحوية بطريقة منظمة . ولكنهم لم يعنوا بتلك المشكلات بمعنى نظري فحسب لأن أي نظرية في اللغة لا بد من ان تؤدي واجبات أخرى أدعى وألزم ، عليها ان تعلمنا كيف نتكلم ونعمل في عالمنا الاجتماعي والسياسي الواقعي . وهكذا أصبحت اللغة في مدينة اثينا أثناء القرن الخامس أداة لتحقيق أغراض محددة محسوسة عملية فكانت هي أقوى سلاح في المعارك السياسية الكبرى يومئذ . وما كان يرجو شخص ان يلعب دوراً بارزاً ان لم يحسن تلك الأداة ، وكان من الالهية البالغة استعمالها بالطرق الصحيحة وتحسينها وشحذها على الزمن . ومن أجل هذه الغاية خلق السوفسطائيون فرعاً جديداً من فروع المعرفة هو « فن الخطابة » – أو البلاغة – وأصبح هذا الفن ، لا النحو ولا الاشتقاق ، هو المحور الاول لاهتمامهم . وكان للخطابة في تعريفهم للحكمة « صوفيا » مقام مركزي ، وأصبحت كل المنازعات حول « صحة » المصطلحات والاسماء من نافلة

اللغة عند  
السوفسطائيين  
غائية نفعية

القول تافهة . فالاسماء لم توضع لتعبر عن طبيعة الاشياء وليست لها علاقات موضوعية ؛ ومهمتها الحقبة ان تثير العواطف الانسانية لا ان تصف الاشياء ، ان توحى للناس بأداء بعض الاعمال لا ان تنقل اليهم آراء وأفكاراً . حتى هذا الحدّ نكون قد بلغنا فكرة ذات ثلاثة أوجه عن وظيفة اللغة وقيمتها : وجّه اسطوري وثان متافيزيقي وثالث نفعي . وكلها جميعاً تتجاوز الحدّ وتخطاه ، لأنها تعجز عن أن تلاحظ واحداً من أوضح الملامح في اللغة وهو . أن المنطوقات الانسانية الأولية لا تشير الى أشياء مادية ولا هي محض إشارات تعسفية . ولا ينطبق عليها مصطلح « طبيعي » Physei أو « وضعي » Thesei ، فهي « طبيعية » لا « مصطنعة » إلا أنها ليس لها أي علاقة بطبيعة الأشياء الخارجية . وهي لا تعتمد على العرف أي على الدارج والعادة وإنما جذورها أعمق بكثير ، وهي تعبيرات عفوية عن المشاعر الانسانية ، فهي نداءات وصرخات . وليس من قبيل المصادفة أن يكون الذي وضع هذه النظرية – أن اللغة نداءات وصيحات – عالم طبيعي هو أعظم عالم بين مفكري يونان ، ذلك هو ذيموقريطس الذي كان أول من بسط الرأي بأن الكلام الانساني ابتداءً على شكل أصوات ذات طابع عاطفي فحسب ، ومن بعد اعتنق هذه النظرية أبيقور ولوقريطس استناداً على ما قاله ذيموقريطس ، وكان لها أثر دائم في نظرية اللغة حتى إنها لتظهر في القرن الثامن عشر ، في شكل لا يكاد يختلف عن شكلها الاول ، لدى مفكرين مثل فيكو وروسو . ومن السهل ان نفهم الفوائد العظيمة لهذه النظرية من الزاوية العلمية إذ يبدو ، في هذا المقام ، أننا لم نعد بحاجة الى الاعتماد على محض التأمل ، بل لقد كشفنا عن حقائق موثقة ، وهذه الحقائق غير قاصرة على المنطقة الانسانية . ها هنا نستطيع أن نرد الكلام الانساني الى غريزة أساسية غرستها الطبيعة

عجز النظريات  
الثلاث في  
اللغة وسببه

ظهور نظرية  
ترى ان اصل  
اللغة نداءات  
وصيحات

قيمة هذه  
النظرية في  
الربط بين  
الانسان  
والحيوان

في كل المخلوقات الحية . فالصيحات العنيفة - صيحات الخوف والغضب والألم أو الفرح - ليست خاصة بالانسان مقصورة عليه ، وإنما نجدتها في كل مكان في العالم الحيواني . ولم يكن أحب الى العلماء من أن يتبعوا حقيقة الكلام الاجتماعية ويردوها الى هذا السبب البيولوجي العام ، وإذا قبلنا رأي ذيموقريطس وتلامذته وخلفائه فعنى ذلك أن السماتيات لم تعد منطقة منفصلة بذاتها وإنما أصبحت فرعاً من علمي البيولوجيا والفيزيولوجيا .

ولم تستطع النظرية الصوتية هذه أن تبلغ دور النضج إلا حين أتى علم البيولوجيا أن يجد لنفسه قاعدة علمية جديدة . إذ لم يكن يكفي أن نصل بين الكلام الانساني وبعض الحقائق البيولوجية بل لا بد من أن نقيم تلك الصلة على أساس مبدأ عام . وقد قدمت نظرية التطور مثل هذا المبدأ ، فلما ظهر كتاب داروين رحب به علماء اللغة بحماسة بالغة كالتي أبداهما نحوه العلماء والفلاسفة . فتحول أوجست شليخر الى مذهب داروين بعد أن كانت كتاباته الأولى تدل على أنه من مريدي هيجل وتلامذته<sup>(٦)</sup> . نعم إن داروين عالج موضوعه من وجهة نظر العالم الطبيعي لا غير ، إلا أنه كان من الممكن تطبيق منهاجه العام على الظواهر اللغوية في سهولة ويسر . ويبدو أنه حتى في هذا الميدان اللغوي فتح مسلماً لم يكن معروفاً . وقد أظهر داروين في « التعبير عن العواطف لدى الانسان والحيوانات » أن الأصوات والأعمال المعبرة إنما تملئها

---

٦ - انظر أوجست شليخر: « نظرية داروين وعلم اللغة » ( فيبر ١٨٧٣ ) [قلت: كان شليخر في دور التأثر بهيجل يرى ان اللغة ذات مظهرين - مظهر الدلالة ومظهر العلاقة والأول هو المادة والثاني هو الصورة وأن هذين المظهرين متمثلان على أتم حال في اللغة المتصرفة . غير أنه حين تحول الى رأي داروين تخلى عن هذه الثنائية ورأى أن اتجاه الفكر يسير نحو الوحدة وأعلن أن ما ينطبق على الأجناس الحيوانية والنباتية ينطبق على اللغة وأن المشاهدة هي اساس المعرفة وأن كل ما سمي فلسفة لغة ولم يكن تجريبياً فهو مرحلة ملغاة ] ( المترجم ) .

حاجات بيولوجية معينة وانها تستعمل حسب قواعد بيولوجية محددة .  
فاذا تقدم الباحث الى اللغز القديم عن اصل اللغة ، من هذه  
الزاوية ، استطاع ان يعالجه بطريقة علمية صارمة . وبهذا تعد اللغة  
الانسانية هبةً طبيعية عامة ويبتل اعتبارها « دولة ضمن الدولة » .

ومهما يكن من امر فقد بقيت هناك صعوبة اساسية - ذلك ان خالقي  
النظريات البيولوجية في اصل اللغة عجزوا عن « ان يروا الغابة حيث رأوا  
الاشجار » . < أي ان يستدلوا بالاجزاء على الكل > : بدأوا مفترضين  
ان السبيل السويّ يؤدي من صيحات التعجب والنداء الى الكلام ، ولكن  
هذه « قضية دَوْر » وليست حلا للمسألة ، ليست حقيقة الكلام الانساني  
هي التي تتطلب تفسيراً وانما مبنى ذلك الكلام ، وتحليل هذا المبنى يكشف  
عن فرق اساسي بين اللغتين الموضوعية والعاطفية ، وكلتاها ايستا على  
مستوى واحد . وحتى لو امكننا ان نربط بينهما من حيث النشأة فان  
انتقالنا من واحدة الى اخرى سيبقى دائماً - من الوجهة المنطقية - انتقالاً  
من جنس الى جنس *metabasis eis allo genos* وحتى اليوم فيما احسب لم  
تنجح أي نظرية بيولوجية في ان تغفل هذا الفرق المنطقي المتصل بالمبنى  
اللغوي نفسه . وليست لدينا اي شواهد سيكولوجية تقول ان حيوانا ما  
قد استطاع ان يتخطى الحدّ الفاصل بين اللغة الموضوعية واللغة العاطفية .  
أما ما يسمى عادة « اللغة الحيوانية » فانه ذاتي دائماً يعبر عن مختلف  
احوال المشاعر ولكنه لا يعيّن الاشياء ولا يصفها<sup>(٧)</sup> ولا يوجد من  
الناحية الاخرى شواهد تاريخية على ان الانسان ، حتى في ادنى مراحل  
حضرته ، اكتفى باللغة العاطفية او بلغة الاشارات والايماءات . واذا  
شئنا ان نتبع منهاجاً تجريبياً خالصاً فيجب ان نستبعد مثل هذا الافتراض

٧ - انظر آراء و. كويلر و. ريفيز التي مرت في الفصل الثالث .

الذي يبدو في اقل صورته تقديريا ، مثيراً للشك ان لم يكن بعيداً عن الاحتمال .

والحق ان هذه النظريات حين توضع تحت الفحص الدقيق يصبح المبدأ الذي تقوم عليه - دائماً - محطاً للتساؤل . وبعد بضع خطوات في الدفاع عن هذه النظريات يصبح المدافعون عنها مضطرين ليقروا أو ليؤكدوا الفرق الذي شاءوا لدى النظرة الاولى ان ينكروه او يقللوا من شأنه . ومن اجل ان اوضح هذه الحقيقة سأختار مثلين محسوسين اولهما من ميدان اللغويات والثاني من المؤلفات السيكولوجية والفلسفية فأقول : ربما كان أوتو يسبرسن آخر عالم لغوي حديث ذي اهتمام ثاقب بالنظرية القديمة في اصل اللغة . ولم ينكر ان كل الحلول السابقة لمشكلة كانت غير كافية ، بل كان في الحق مؤمناً انه اكتشف منهاجاً جديداً يرجى له التوفيق والنجاح . يقول يسبرسن :

« إن المنهج الذي استحسنه وانا أول من يستعمله دون تردد هو ان نتبع لغتنا الحديثة عوداً في الزمن ، بقدر ما يسمح به التاريخ وتقره المواد التي لدينا ... فاذا توصلنا من هذه العملية أخيراً الى اصوات منطوقة ، هذا وصفها ، حتى لا يمكن ان نسميها لغة حقيقية وانما شيئاً سابقاً للغة - حينئذ تكون المشكلة قد حلت . ذلك ان التحوّل شيء يمكن فهمه ، اما الخلق من لا شيء فلا يمكن للفهم الانساني ان يتصوره . وهذا التحوّل تمّ ، حسب هذه النظرية ، عندما أصبحت المنطوقات الانسانية تُستعملُ أسماء ، وكانت في اول أمرها صيحات عاطفية او عبارات موسيقية . أي أن ما كان في الاصل خليطاً من اصوات لا معنى لها أصبح فجأة بهذه الطريقة أداةً للفكر . فمثلاً تغيرت مجموعة من الأصوات كانت تُغنى في نغمة معينة وتستخدم أنشودة للانتصار على عدو

هُزِمَ أو دُزِحَ - تغيرت فاذا بها اسمٌ عَلِمَ على تلك الحادثة المعينة او لذلك الشخص الذي ذَبَحَ العدو . وهذا التطور قد يخطو خطوة أخرى بتحول مجازي في التعبير فيدل على مواقف مشابهة<sup>(٨)</sup> . ولكن « هذا التحول المجازي » هو الذي يحوي كل المشكلة ، في الحقيقة . فان هذا التحول يعني ان المنطوقات الصوتية التي كانت حتى عهدئذ صيحات ، أو دققات عفوية من العواطف القوية ، قد أصبحت تؤدي وظيفة جديدة كل الجدة ، إذ أصبحت رموزاً تنقل معاني محددة . وقد اقتبس يسبرسن نفسه ملاحظة لبني ( Benfey ) يقول فيها : إن بين صيحة التعجب والكلمة فجوة واسعة جداً حتى لتمكننا من القول بأن صيحة التعجب نفيٌ للغة ، لأن صيحات التعجب لا تستعمل إلا اذا كان مستعملها لا يستطيع الكلام أو لا يريد ان يتكلم . ويسبرسن نفسه يقول ان اللغة نشأت حين انتصر نقل المعاني على صيحات التعجب . وهذه الخطوة نفسها لا تجد لها تعليلاً في النظرية المتقدمة ، وانما هي مفترضة افتراضاً .

ومثل هذا النقد يصدق على الفكرة التي طورتها جرايس دي لاجونا في كتابها « الكلام - وظيفته وتطوره » . ففي هذا الكتاب نجد صورة تفصيلية محكمة للمشكلة ، حذفت منها الافكار الخيالية التي نجدها أحياناً لدى يسبرسن . ووصفت دي لاجونا الانتقال من الصيحة الى الكلام بأنه عملية من التدرج في بلوغ الموضوعية ، وهذا يتم حين تتنوع النعوت البدائية المتصلة بحال أو موقف ما ؛ وفي الوقت نفسه تتميز من الملامح الملحوظة في تلك الحال أو ذلك الموقف ، عندئذ « تبرز الموضوعات أو الاشياء وتُدرك اكثر

مثل من  
جراس  
دي لاجونا

٨ - بسط يسبرسن هذه النظرية اولاً في كتابه « التقدم في اللغة » ( لندن ١٨٩٤ ) وانظر ايضاً كتابه « اللغة ، طبيعتها وتطورها وأصلها » ( لندن ونيويورك ١٩٢٢ ) ص : ٤١٨ ، ٤٣٧ وما بعدها .

مما تُحسّس ، وفي الوقت نفسه يتخذ هذا البروز المتراد شكلا منظماً... وأخيراً يظهر النظام الموضوعي للواقع ويصبح العالم معروفاً على حقيقته» (٩). وأقول : إن هذا التجسم المتراد في الحال الموضوعية ، وهذا التنظيم التالي ، هما في الحقيقة أول واجب وأهمه في اللغة الانسانية ، ولكنني أخفقت في أن ألاحظ كيف تعمل النظرية التي ترى أصل اللغة صيحات - كيف تعمل لحدوث هذه الخطوة الحاسمة . وفي هذا الرأي الذي أوردته دي لاجونا لسنا نجد ما يملأ الفجوة بين صيحات التعجب والأسماء ، بل إن تلك الفجوة لتظل بكامل اتساعها . إن المؤلفين الذين مالوا إلى الاعتقاد بأن الكلام قد تطور من حالة صيحات التعجب ، انقادوا بعد كل ذلك إلى النتيجة التي تقول إن الفرق بين الصيحات والأسماء أعظم وأوضح من التماثل بينهما . تلك حقيقة فذة عن أولئك المؤلفين ومنهم - مثلاً - جاردنر الذي يبدأ مقررأ أن بين اللغة الانسانية والحيوانية « تجانساً أساسياً » ، فاذا تقدم بنظرياته بضع خطوات أقر أن بين منطوقات الحيوانات والكلام الانساني فرقاً حيويأ يغطي على ما بينهما من تجانس أساسي (١٠). فالتشابه البادي إنما هو في الحقيقة رابطة مادية لا تنفي التغاير الوظيفي الصوري وإنما تثبته وتؤكدده .

- ٢ -

ترأت مسألة أصل اللغة في سحر خلاب لعيني العقل الانساني على مدى الأزمان . ومنذ أن بدأ فكر الانسان يرسل شيئاً من الأنوار أخذه العجب

٩ - جراس دي لاجونا : « الكلام : وظيفته وتطوره » ( نيوهافن ، مطبعة جامعة ييل ١٩٢٧ ) ص : ٢٦٠ وما بعدها

١٠ - ألان هـ . جاردنر : « نظرية الكلام واللغة » ( اكسفورد ١٩٢٢ ) ص : ١١٨ وما بعدها .

من هذه المسألة . ويحدثنا كثير من الحكايات الأسطورية كيف تعلم الانسان الكلام من الاله نفسه أو بعون من معلم ملهم سماوي . ومن السهل أن نفهم هذا الاهتمام بأصل اللغة إن نحن تقبلنا المقدمات الأولى للفكر الاسطوري . فالأسطورة لا تعرف طريقة أخرى للتوضيح سوى أن تعود إلى الماضي البعيد ، وأن تستمد صورة الحال الراهنة في العالم المادي والانساني من هذه المرحلة الأولية للأشياء . ومن المدهش المتناقض ان تكون هذه النزعة ما تزال سائدة أيضاً في الفكر الفلسفي .

الا ان مسألة التصنيف والتقسيم هنا ظلت على مدى عدة قرون مغمورة بمسألة النشوء والتطور . وكان من المعتقد ان حل المشكلة المتعلقة بالنشوء يعني حل كل المشكلات الاخرى تبعاً لذلك . ولكن هذا الفرض لم يكن يجد مسوغاً من ناحية فلسفة المعرفة ؛ فقد علمتنا نظرية المعرفة أننا يجب ان نضع دائماً خطأ قوياً فاصلاً بين مشكلات النشأة ومشكلات التفريع والتصنيف . أما الخلط بين هذين النوعين من المشكلات فانه خطر مضلل . كيف نسيت هذه القاعدة المنهجية عند معالجة المشكلات اللغوية ، وقد تأملت اصولها في الفروع الاخرى من المعرفة ؟ حقاً انه لمن الأهمية بمكان عظيم ان تكون لدينا الشواهد التاريخية الكاملة عن اللغة - أي أن نقدر على ان نجيب على سؤال من يسأل : هل لغات العالم كلها منحدره من أصل مشترك او من اصول متباينة ، وان نقدر على ان نتبع تطور التعبيرات الفردية والمازج اللغوية خطوة إثر خطوة . ولكن هذا كله لا يكفي لحل المشكلات الاساسية المتعلقة بفلسفة اللغة . لأننا لا نقنع في الفلسفة بتغير الاشياء أو بالترتيب التاريخي للاحداث بل علينا هنا ان نتقبل ، على نحو ما ، تعريف افلاطون للمعرفة الفلسفية - وهو قوله إنها معرفة « أيسية » < وجود > لا معرفة « صيرورة » .

استمرار  
البحث في  
أصل اللغة

الفوضى  
في معالجة  
المشكلات  
اللغوية



ومن المحقق ان ليس للغة وجود خارج الزمن أو وراء حدوده ، فهي ليست تلحق بعالم الافكار المجردة ، بل إن التغير ، من الناحية الصوتية والقياسية والسمانتية ، عنصر أساسي فيها . ومع ذلك فان دراسة كل هذه الظواهر لا تكفي لكي نجعلنا نفهم الوظيفة العامة للغة . اننا لنعتمد في تحليل كل شكل رمزي على المعلومات التاريخية ، ولا نستطيع الاجابة بطريقة تجريدية خالصة عن سؤال من يسأل : ما هي الاسطورة والدين والفن واللغة ؟ ومن الناحية الأخرى ترانا حين ندرس الدين والفن واللغة نلتقي دائماً بمشكلات بنائية عامة تنتمي إلى فرع آخر من المعرفة ، ولا بد من معالجة تلك المشكلات منفصلة إذ لا يمكن معالجتها ولا حلها بالبحوث التاريخية وحدها .

اتخاذ التاريخ  
طريقاً لدرس  
الكلام

وكان الرأي ما يزال في القرن السادس عشر سائداً متقبلاً بان التاريخ هو السبيل الوحيد المؤدي إلى دراسة علمية للكلام الانساني . وكان الاساتذة الاكفاء الذين حققوا أعظم النتائج في الميدان اللغوي اناساً يسيطر عليهم الاهتمام بالتاريخ الى حدٍ يضعف لديهم من أية نزعة فكرية اخرى . من هؤلاء يعقوب جريم الذي كان اول من وضع النحو المقارن للغات الجرمانية ، كما ان اللذين وضعوا النحو المقارن للغات الهندية الأوروبية هما بوب وبوت ، وكل عملها أ. شليخر وكارل بروجمان وب . دلبرك .

هرمان بول  
والتاريخ  
اللغوي

واول من أثار مسألة التاريخ اللغوي هو هرمان بول فقد كان على يقين من أن البحث التاريخي وحده لا يستطيع أن يحل كل مشكلات الكلام الانساني ، فأصر على ان المعرفة التاريخية تتطلب دائماً تكملة أو صلة منظمة ، وقال إن لكل فرع من فروع المعرفة التاريخية علماً مشابهاً يعالج الاحوال العامة التي تتطور فيها المواد التاريخية ، كما يعالج الاستفسارات

عن تلك العوامل التي تظل ثابتة اثناء تغيرات الظواهر الانسانية كلها<sup>(١١)</sup> .  
غير ان القرن التاسع عشر لم يكن فحسب قرناً تاريخياً بل كان أيضاً  
سيكولوجياً ، ولذلك كان من الطبيعي أن يقال : ان من شاء قواعد التاريخ  
اللغوي ، فليبحث عنها في ميدان علم النفس ؛ وكان هذان العلمان هما موئل  
الدراسات اللغوية ، يقول ليونارد بلومفيلد :

« عالج هرمان بول واكثر معاصريه اللغات الهندية الأوروبية  
فقط وأبوا أن يشتغلوا في لغات يجهلون تاريخها ، مثلما اغفلوا  
المشكلات الوصفية . وقد جال هذا التحديد بينهم وبين معرفة  
نماذج أخرى من المبنى النحوي ، كانت تستطيع ان تفتح أعينهم  
على أن الملامح الأساسية لنحو اللغات الهندية الأوروبية ليست  
بأي حال ملامح عامة للكلام الانساني كله .. والى جانب هذا  
التيار الكبير من البحث التاريخي كان هناك تيار صغير سريع من  
الدراسات اللغوية العامة .. فقد أخذ بعض الدارسين يبصرون  
بوضوح متزايد العلاقة الطبيعية بين الدراسات الوصفية والتاريخية ،  
ووضّح اختلاط هذين التيارين من الدراسة ، - أعني التيار  
التاريخي المقارن والفلسفي الوصفي - بعض المبادئ التي لم تكن  
ظاهرة لمن قصروا البحث في اللغات الهندية الأوروبية في القرن  
التاسع عشر .. وأسست كل الدراسات التاريخية للغة على المقارنة  
بين مجموعتين أو اكثر من المعلومات الوصفية . وكان نصيب تلك  
الدراسات من الدقة والكمال بمقدار ما تسمح به تلك المعلومات ،  
وليس المرء بحاجة الى المعرفة التاريخية ، أياً كانت ، في وصف

١١ - هرمان بول: « مبادئ تاريخ اللغة » (هاله ١٨٨٠) الفصل الاول ، والترجمة الانكليزية

بقلم ه.أ. سترونج (نيويورك، مكملان ١٨٨٩) .

اللغة ، بل الحق أن من يسمح لهذه المعرفة أن تؤثر في وصفه  
فإنما يشوه معلوماته حتماً ؛ لا بد من أن يكون الوصف الذي  
نضعه منصفاً إن كنا نريد أن نتخذ منه أساساً ركيناً للعمل  
المقارن « (١٢) .

هبولت واثره  
في تطوير  
الدراسات  
اللغوية

ووجد هذا المبدأ المنهجي أول تعبير عنه ، وربما قلنا أقدم تعبير ،  
في مؤلفات عالم لغوي ومفكر فلسفي عظيم ، ذلك هو فلهم فون هبولت \*  
الذي خطا أول خطوة نحو تصنيف لغات العالم وردّها الى نماذج اساسية  
معينة . ولم يستطع من أجل هذه الغاية أن يكتفي بالمناهج التاريخية  
وحدها لأن اللغات التي درسها لم تعد مقصورة على النماذج الهندية  
الأوروبية ، فقد كان اهتمامه شاملاً يحيط بميدان الظواهر اللغوية كله ،  
فقدم أول وصف تحليلي للغات الامريكيتين الأصليين مفيداً من المادة الغنية  
التي عاد بها أخوه الكسندر فون هبولت من رحلاته الاستكشافية في  
القارة الأمريكية . وقد كتب ف . فون هبولت في الجزء الثاني من مؤلفه  
العظيم أوّل نحو مقارن للغات الاندونيسية والميلانيزية (١٣) ؛ ولم يكن  
لديه أي معلومات تاريخية لكتابة ذلك النحو لان تاريخ تلك اللغات كان  
مجهولاً تماماً . وكان على هبولت أن يمارس المشكلة من زاوية جديدة  
وأن يمهّد الطريق أمام نفسه .

---

١٢ - بلومفيلد : « اللغة » ( نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٣٣ ) ص : ١٧ وما بعدها .  
\* [ راجع فصلا عن هبولت في فلسفة الاشكال الرمزية للمؤلف نفسه ١ : ١٥٥ - ١٦٣  
من الترجمة الانجليزية ، وقد استخلص المؤلف ثلاث نقاط تدور حولها فلسفة هبولت في اللغة وهي  
ان اللغة تمثل ناحية ذاتية وفكرة موضوعية وتتركب من مادة وصورة ] ( المترجم ) .  
١٣ - برلين ( ١٨٣٦ - ١٨٣٩ ) ، انظر « مجموعة مؤلفات هبولت » ( أكاديمية برلين )  
الجزء السابع ، القسم الاول .

غير ان مناهجه بقيت تجريبية ، ليس إلا ، إذ كانت مؤسسة على محض المشاهدة ، دون أدنى تأمل . إلا أن هبولت لم يقنع بوصف الحقائق واحدة إثر واحدة ، وإنما استمد من حقائقه استنتاجات عامة ذات شمول كثير . فقرر ان من المستحيل على الباحث ان يكسب بصرأ نافذاً في طبيعة الكلام الانساني ووظيفته إن كان يظن انه مجموعة من « الكلمات » . فالفرق الحقيقي بين اللغات ليس فرقاً في الاصوات والحروف وإنما هو فرق في « مجالي النظر الكونية » ( Weltansichten ) . فاللغة ليست مجموعة آليّة من المصطلحات ، واذا فسختها الى كلمات ومصطلحات فعنى ذلك اننا نجزئها ونبطل نظامها ونفككها . ومثل هذه الفكرة ضار بأي دراسة تتناول الظواهر اللغوية ، إن لم يكن خطراً عليها . ويؤكد هبولت أن الكلمات والقواعد التي تكوّن اللغة ، حسبما يجري في خواطرننا عادة ، لا وجود لها في الحقيقة إلا في الكلام المترابط ، فاذا اعتبرنا تلك الكلمات والقواعد وحدات منفصلة فما ذلك إلا « نتاج ميت لتحليلاتنا العلية المبترسة » . يجب ان نعتبر اللغة « طاقة » لا « شغلاً » > إرجأ < ليست اللغة شيئاً جاهزاً وإنما هي عملية مستمرة ، هي « شغل » يكرره العقل الانساني ابدأ مستخدماً الأصوات المنطوقة ليعبر عن الفكر<sup>(١٤)</sup> .

وكان ما كتبه هبولت خطوة بارزة في الفكر اللغوي ، بل كان أزيد من ذلك لأنه كان فائحة عصر جديد في تاريخ فلسفة اللغة . ولم يكن هبولت دارساً متخصصاً في ظواهر لغوية معينة ولا كان متافيزيقياً مثل شلنج وهيغل . وإنما سار على المنهج « النقدي » الذي وضعه كانت دون أن ينهمك في التفكير في جوهر اللغة او اصلها . وهو لا يذكر

١٤ - هبولت : المصدر نفسه : ٤٦ وما بعدها . وقد قدمت تحليلاً تفصيلياً لنظرية هبولت في كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ٩٨ وما بعدها . [ وانظر التعليق السابق رقم : ١٢ ] .

مشكلة اصل اللغة أبدأ في كتابه ، وانما عُني فيه بمشكلات المبنى . واليوم قد اصبح العلماء يجمعون على ان تلك المشكلات لا تحل عن طريق المناهج التاريخية وحدها ، وهم من مختلف المذاهب وفي شتى الميادين متفقون بالاجماع على القول بان علم اللغة التاريخي لم يجعل من علم اللغة الوصفي حشواً زائداً لأن الاول يجب ان يُؤسس دائماً على وصف مراحل التطور في اللغة - وصف المراحل التي نستطيع ان نبلغها مباشرة (١٥) .

تطور علم اللغة  
مشبه لتطور  
سائر العلوم

ومن الحقائق الفذة الهامة من زاوية التاريخ العام للأفكار أن علم اللغة ، في هذا المجال ، قد تعرّض لنفس التغيير الذي تعرضت له سائر فروع المعرفة . أي أن الوضعية القديمة قد خلفها مبدأ جديد قد نسميه « البنائية » . ذلك هو ما حدث في العلوم كعلم الطبيعيات القديمة ، فقد كان علماء الطبيعيات يعتمدون أننا من أجل الكشف عن قوانين عامة للحركة يجب أن نبدأ دائماً بدراسة حركات « النقط المادية » . وبني لجرانج « الميكانيكا التحليلية » على هذا المبدأ ، ثم جاء فردي وماكسويل فاكتشفا قوانين المجال الكهربى المغناطيسى فانجهت تلك القوانين الى نتيجة مضادة للسابقة ، إذ اتضح أن المجال الكهربى المغناطيسى لا يمكن ان يجزأ إلى نقاط مفردة . ولم يعد الالكترتون يعتبر وحدة مستقلة ذات وجود قائم بنفسه ، وإنما عُرف بأنه نقطة حد في المجال كله ، وهكذا نشأ نوع جديد من الطبيعيات  $\langle \text{field - physics} \rangle$  ابتعد في وجوه كثيرة عن الفكرة السابقة في الميكانيكا القديمة .

ونجد في البيولوجيا أيضاً تطوراً مشابهاً ، ذلك أن النظريات

١٥ - انظر مثلاً يسبرسن : « فلسفة النحو » ( نيويورك ، هولت وشركاه ١٩٢٤ ) ص :

٣٠ وما بعدها .

« الهولستية » • الجديدة التي سادت منذ أوائل القرن العشرين قد عادت إلى التعريف الارسطوطاليسي القديم للكائن العضوي ، فأكدت أن « الكل سابق للجزء » في العالم العضوي . ولا تنكر هذه النظريات حقائق التطور إلا أنها لم تعد تستطيع أن تفسرها بنفس المعنى الذي كان يراه داروين أو الداروينيون المخلصون<sup>(١٦)</sup> . وأما السيكولوجيا فانها ، إلا قليلاً ، تبعت طريقة هيوم ، خلال القرن التاسع عشر ، أي كانت ترى أن الطريقة الوحيدة لتعليل الظواهر النفسية هي ردها إلى عناصرها الأولى ، وأن الحقائق المركبة ليست إلا تجمعاً من حقائق حسية بسيطة . وقد انتقد المذهب الجشطالتي الحديث هذه الفكرة وقضى عليها وبذلك عبّد الطريق أمام نوع جديد من السيكولوجيا « البنائية » .

فاذا انتحل علم اللغات هذا المنهج نفسه وزاد من تركيزه على المشكلات البنائية ، فهذا لا يعني طبعاً ان الآراء السابقة قد فقدت شيئاً في جانب الأهمية والاثارة ، ولكن الابحاث اللغوية بدلاً من ان تسير في خط مستقيم وتخصر اهتمامها في الترتيب الزمني لظواهر الكلام ، اتخذت خطأً يبضي الشكل ذا نقطتين مركبتين مختلفتين . وأوغل بعض اللغويين الى حد أن قالوا : إن جمع الآراء الوصفية والتاريخية خطأ من الناحية المنهجية ، ( وكان الجمع بين تلك الآراء علامة مميزة لعلم اللغات خلال القرن التاسع عشر ) حتى إن فرديناند دي سوسير صرّح في محاضراته بأننا لا بد ان نتخلى عن فكرة « النحو التاريخي » . لأن النحو التاريخي في رأيه فكرة مولدة تحتوي عنصرين متباعدين لا يمكن جعلهما في مقام واحد أو دمجهما

زيادة  
التركيز على  
المشكلات  
البنائية

دي سوسير  
وقسمة اللغة  
في قسمين

\* [ يعني بالنظريات الهولستية تلك النظريات التي ترى اننا في مختلف ميادين المعرفة لا نستطيع معرفة الأجزاء الا من خلال معرفة الكل ] . ( المترجم )

١٦ - انظر ح . ب . س . هالدين : « أسباب التطور » ( نيويورك ولندن ١٩٣٢ ) .

في كل\* عضوي . ويرى سوسير ان دراسة الكلام الانساني ليست موضوع علم واحد ، وإنما هي موضوع علمين ، وفي مثل هذه الدراسة علينا أن نميز بين محورين مختلفين : « محور الآنيّة » و « محور التعاقب » . والأول منهما هو الذي ينتمي اليه النحو بطبيعته وجوهره . وقد خطّ دي سوسير خطأ فاصلاً بين « اللغة » و « الكلمة » : فاللغة عامة كلية ، أما عملية الكلام فانها فردية جزئية من حيث انها عملية مؤقتة ، لأن لكل فرد طريقته في التكلم ، لكننا في التحليل العلمي للغة لا نعير الفروق الفردية اهتماماً ، وإنما ندرس حقيقة اجتماعية تتبع قواعد عامة – قواعد مستقلة تماماً عن الفرد المتكلم . ولا تستطيع اللغة دون هذه القواعد أن تؤدي واجبها الأول أي لا يمكن استعمالها وسيلة للاتصال بين كل الأفراد في المجتمع المتكلم . أما علم اللغة « الآني » فإنه يعالج العلاقة البنائية الثابتة في أي آن . وأما علم اللغة « التعاقبي » فإنه يعالج كيف تتعين الظواهر وتتطور خلال الأزمنة المتعاقبة (١٧) .

ويمكن درس الوحدة البنائية الاساسية للغة واختبارها بطريقتين ، لأن هذه الوحدة تظهر في جانبيين : جانب المادة وجانب الصورة ، وتعلن عن نفسها في نظامها الصوتي لا في نظام الصور النحوية فحسب . وتعتمد شخصية اللغة على هذين العاملين ، إلا ان المشكلات البنائية في علم التغيرات الصوتية phonology اكتشفت متأخرة بالنسبة لمشكلات علم تركيب الجمل وعلم بنية الكلمات < المورفولوجيا > . ومن الواضح الذي لا يعتوره شك أن لأشكال الكلام نظاماً وثباتاً . وقد اصبح تصنيف تلك الاشكال وردّها الى قواعد محددة من أولى واجبات النحو العلمي . وقد بلغت

المشكلات  
البنائية في  
الفونولوجيا

١٧ – انظر محاضرات فرديناند دي سوسير ، نشرت بعد وفاته ، بعنوان « اتجاه علم اللغة العام » ( ١٩١٥ ، والطبعة الثانية باريس ١٩٢٢ ) .

مناهج هذه الدراسة درجة عالية من الكمال في دور جدّ مبكر . وما يزال علماء اللغة المحدثون يشيرون الى نحو السنسكريتية الذي وضعه بانيني في تاريخ يقع بين عامي ٣٥٠ ، ٢٥٠ ق.م. ، ويرون فيه معلماً من اعظم معالم الذكاء الانساني ، ويؤكدون انه لم توصف لغة اخرى بهذا النحو من الكمال كما وصفت السنسكريتية . وقام نحاة يونان بتحليل دقيق لاقسام الكلام التي وجدوها في اللغة الاغريقية واهتموا بكل انواع الامور التركيبية والأسلوبية . ولم يكن الوجه الماديّ للمشكلة معروفا وظلت اهميته غير مدركة حتى أوائل القرن التاسع عشر . عندئذ قامت المحاولات الاولى لمعالجة ظواهر التغير الصوتي بطريقة علمية . وبدأ علم اللغات التاريخي بالبحث عن مشابه صوتية موحدة ، وفي سنة ١٨١٨ أبان ر . ك . راسك أن بين الكلمات في اللغات الألمانية والكلمات في اللغات الهندية الاوروبية الأخرى علاقات صورية منتظمة في شؤون الصوت .

وقدّم يعقوب جريم في نحو اللغة الالمانية عرضاً منظماً للمشابه في الاحرف الصامتة بين اللغات الالمانية وسائر اللغات الهندية الأوروبية . وكانت هذه الملاحظات الاولى هي أساس علم اللغة الحديث والنحو المقارن . وكان الحب الرومنطقي للماضي هو النبع الأول العميق الذي استمد منه جريم إلهامه . وهذه الروح الرومنطيقية نفسها هي التي قادت فريدريك شليجل الى استكشاف لغة الهند وحكمتها<sup>(١٨)</sup> . وتوجه الاهتمام بالدراسات اللغوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بقوة دوافع فكرية أخرى ؛ فأخذ التفسير الماديّ يسود تلك الفترة ، وظهر من ندعومهم : « النحويون الجدد » ، وكان جل همهم ان يثبتوا أن مناهج علم اللغات تقف على مستوى واحد مع مناهج العلوم الطبيعية . واذا شاء علم اللغات أن يعتبر

ظهور  
التفسير  
المادي على  
يد النحويين  
الجدد

١٨ - « في لغة الهند وحكمتها » ، ( ١٨٠٨ )



علماً مضبوطاً فإنه لا يستطيع ان يَقْنَعَ بقواعد تجريبية غامضة تصف أحداثاً تاريخية بأعيانها . ولا بد له من ان يستكشف قوانين تشابه في صورتها المنطقية القوانين العامة في الطبيعة . ومما يثبت وجود هذه القوانين تلك الظواهر من التغيرات الصوتية . وقد أنكر « النحويون الجدد » ان هناك تغيراً صوتياً تتباعد أجزاؤه في الزمن بل قالوا إن كلّ تغير صوتي ، يتبع قواعد سديدة لا تتلم واذن فان واجب علم اللغة ان يتتبع - عوداً - كلّ ظواهر الكلام الانساني حتى يبلغ هذه الطبقات الأساسية ، أي القوانين الصوتية ، وهي قوانين ضرورية لا تسمح بأي شذوذ (١٩) .

مرحلة اخرى  
من التطور في  
الاتجاه البنائي

وقد تطور الاتجاه البنائي الحديث في مؤلفات تروبتزكوي وفي « أعمال الحلقة اللغوية في براغ » . فعولجت المشكلة على أيدي هؤلاء جميعاً من زاوية مختلفة . ولم يفقد هذا الاتجاه أمله في ان يعثر على « ضرورة » في ظواهر الكلام الانساني ، بل لعله أكد هذه الضرورة . ولكن الاتجاه البنائي كان لا بد له من أن يعيد تعريف فكرة الضرورة ، ويفهمها في معنى غائي لا في معنى عِلِّيّ فحسب . اللغة نظام لا محض مجموعة من الأصوات والكلمات . ومن ناحية أخرى لا يمكن وصف نظامها التقسيمي التفريعي بمصطلحات العلية المادية أو التاريخية ، فلعل مصطلح من المصطلحات مبناه الخاص به من الناحيتين الصورية والمادية . وإذا فحصنا فونيات اللغات المختلفة > أي أصغر وحداتها < وجدنا نماذج متباينة لا يمكن حشدها تحت خطة موحدة صارمة . وتبرز اللغات المختلفة باختيارها لهذه الفونيات خصائصها الذاتية المميزة . ومع ذلك فإنه من المستطاع دائماً أن

(١٩) طور هذا المنهج هـ . اسثوف وك . بروجمان في « أبحاث مورفولوجية » (ليبزج ١٨٧٨) وانظر تفصيل ذلك في برومفيلد ، المصدر نفسه ، الفصول : ١ ، ٢٠ ، ٢٦

نظهر علاقة صارمة بين فونيمات لغة ما ، وهذه العلاقة نسبية لا مطلقة ، هي علاقة فرضية لا يقينية ، أي لا نستطيع أن نستنتجها ابتداءً *a priori* من قواعد منطقية عامة ، وإنما علينا أن نعتمد فيها على معلوماتنا التجريبية. ولكن حتى هذه المعلومات نفسها تتمتع بتطابق داخلي . وحالما نجد معلومات أساسية فنحن في موقف يمكننا من أن نستمد منها معلومات أخرى تتصل بها دون تغير . يقول ف. برونديل - وهو يحاول ان يكون نهجاً لهذا الاتجاه البنائي الجديد - : « إن كان لنا أن ندرس أحوال المبنى اللغوي فيجب أن نميز في الأجهزة الفونولوجية والمورفولوجية ما هو ممكن مما هو مستحيل وما هو محتمل مما هو ضروري » (٢٠).

وإذا قبلنا هذه النظرة فلا بد من ان ندرس كل شيء في اللغة ، حتى الأساس المادي للكلام الانساني ، حتى الظواهر الصوتية نفسها ، بطريقة جديدة ومن وجهة مختلفة . وفي الحق لن نعود قادرين على أن نقر بان هناك أساساً مادياً فقط . اذ التمييز بين الصورة والمادة قد دلّ على انه امر مصطنع غير ملائم . لأن الكلام وحدة لا تنفصم ولا يمكن قسمتها في هذين العاملين المستقلين المتباعدين وهما الصورة والمادة . وفي هذا المبدأ عينه يقع الفرق بين علم التغيرات الصوتية الحديثة وبين النماذج القديمة من علم الاصوات (Phonetics) . فالذي ندرسه في علم التغيرات الصوتية هو أصوات متميزة لا أصوات مادية ، وعلم اللغات لا يهتم بطبيعة

---

(٢٠) ف. برونديل : « التركيب والتنوع في النظام المورفولوجي » نشر في Scientia (أغسطس ١٩٣٥) ص: ١١٩ . وإذا شئت تفصيلات عن مشكلات الاتجاه البنائي الحديث ومناهجه فانظر البحوث التي نشرت في « اعمال الحلقة اللغوية في براغ » ( ١٩٢٩ وما بعدها ) وخاصة بحث العالم ه. ف. بوس « مجالات الاتجاه البنائي » ( ١٩٢٩ ) ص: ٧١ وما بعدها . وقد قدم رومان جا كوبيسون وصفاً هاماً لتاريخ هذا الاتجاه في « المدرسة اللغوية في براغ » ونشر في La cultura ( السنة : ١٢ ) ص : ٦٣٣ وما بعدها .

الاصوات وانما يهتم بوظيفتها السمائية . وقد كانت المذاهب الوضعية في القرن التاسع عشر ترى أن علم الاصوات والسمائيات يحتاجان دراسة منفصلة قائمة على مناهج مختلفة . فكانت اصوات الكلام تعتبر ظواهر مادية يمكن ان توصف ، بل لا بد من ان توصف ، بمصطلح الطبيعيات والفيزيولوجيا . وكان النحويون الجدد يرون من الزاوية المنهجية العامة ان مثل هذه الفكرة ضروري ، فضلاً عن أنها الفكرة الوحيدة المفهومة ، لان فكرتهم الاساسية - وهي الفكرة التي تقول ان القوانين الصوتية لا تسمح بشذوذ - كانت مؤسسة على افتراض ان التغير الصوتي يتم مستقلاً عن عوامل غير صوتية . وبما أن التغير الصوتي ليس إلا تغيراً في عادة النطق فقد ظنوا أنه لا بد من أن يؤثر في الفونيم في كل حال بقطع النظر عن طبيعة أي شكل لغوي معين يرد فيه الفونيم . غير أن هذه الثنائية اختفت من علم اللغات الحديث ، فلم يعد علم الأصوات ميداناً منفصلاً بل أصبح جزءاً أساسياً من السمائيات ذاتها . ذلك لأن الفونيم وحدة معنى لا وحدة مادية . وقد عرف بأنه « أصغر وحدة لمظهر صوتي واضح » ، وبين المظاهر الصوتية لأي منطوق توجد مظاهر هامة متميزة لأنها تستعمل لتعبير عن فروق المعنى بينما هناك مظاهر أخرى غير واضحة . فتغيير درجة الصوت في اللغة الصينية ، من أهم الوسائل لتغيير معاني الكلمات بينما لا يكون لهذا التغيير في الدرجة أدنى أهمية في لغات أخرى<sup>(٢١)</sup> . وهناك كثرة لا تحصى من الأصوات المادية الممكنة ، وكل لغة تختار منها عدداً محدوداً من الاصوات تتخذها فونيمات لها . إلا أن الاختيار لا يتم عفواً واتفاقاً ، لان الفونيمات

اثر الفونيمات  
في استقلال  
اللغة

٢١ - في اسرة اللغات الهندية الاوروبية لا اعرف واحدة سوى اللغة السويدية يكون فيها تغيير الدرجة الصوتية ذا وظيفة سمائية محددة . ففي بعض الكلمات السويدية قد يتغير المعنى تغيراً تاماً إذا خرج الصوت حاداً أو بطيئاً .

تكون كلاً متلائماً ، ولذلك يمكن إرجاعها إلى نماذج عامة – نماذج صوتية معينة<sup>(٢٢)</sup> ، وهذه النماذج الصوتية من أثبت الملامح اللغوية وأسطعها . ويؤكد ساير أن كل لغة تنزع الى ان تحتفظ بأنموذجها الفونيمي سليماً ، فيقول : « سنعزو التوافقات والتخالفات الكبرى في الصورة اللغوية ، أي في الانموذج الصوتي والمورفولوجيا الى انسياق اللغة ذاتياً لا الى التأثير المحير الذي تحدته مظاهر منبثة متوزعة ، تتجمع حيناً على هذا النحو وحيناً على ذلك . ولعلّ اللغة من أشد الظواهر الاجتماعية استقلالاً ذاتياً ؛ وأكثر تلك الظواهر مقاومة بكل ثقلها . ومن السهل ان نقلها ، لكن ليس من السهل ان نجزيء صورتها الفردية ونفككها »<sup>(٢٣)</sup> .

هل لكل لغة  
صورة فردية  
مستقلة ؟

ما هي هذه « الصورة الفردية » للغة ؟ سؤال من الصعب ان نجيب عليه ، لأنه كلما واجهنا وقعنا في ورطة منطقية إذ علينا ان نتحاشى طرفين ، أي حلين جذريين غير كافيين ، من بعض الوجوه . واذا كان القول بأن لكل لغة صورتها الفردية يعني بأنه لا حاجة الى البحث عن ملامح مشتركة في الكلام الانساني فعلياً ان نقر بان محض التفكير في فلسفة لغة انما هو قلعة تشاد في الفضاء ؛ ولكن الشيء الذي يلحقه الاعتراض من زاوية النظر التجريبية ليس هو وجود هذه الملامح بقدر ما هو وضعها وتقريرها بوضوح .

٢٢ - انظر تفصيلات لدى برومفيلد ، المصدر نفسه ، وبخاصة الفصلين الخامس والسادس .  
٢٣ - ساير : « اللغة » : ٢٢٠ . انظر في الفرق بين علم التغيرات الصوتية وعلم الاصوات مقالا لترويتزكوي في Journal de psychologie (باريس ١٩٣٣) المجلد : ٣٠ . ويرى هذا العالم ان مهمة علم الاصوات دراسة العوامل المادية في اصوات الكلام الانساني أي ذبذبات الهواء التي تنتج اصواتاً مختلفة أو حركات تبعث اصواتاً من المتكلم . أما علم التغيرات الصوتية فانه يدرس الفونيمات بدلا من دراسة الاصوات المادية أي يدرس العناصر التي تؤلف المعنى اللغوي . وفي هذا العلم يكون الصوت هو الرمز المادي للفونيم ، اما الفونيم فانه لا مادي لأن المعنى لا يوصف بمصطلح الفيزيا أو الفيزيولوجيا .

وقد كان مصطلح « لوجوس » في الفلسفة الاغريقية يوحي دائماً بفكرة التماثل الاساسي بين عمل الكلام وعمل الفكر ، ويؤيد هذه الفكرة . وكان فلاسفة يونان يعتقدون ان النحو والمنطق فرعان مختلفان من فروع المعرفة تماثل المادة فيهما . حتى المناطق المحدثون الذين ابتعدت بهم نظمهم الفكرية عن المنطق الارسطوطاليسي القديم لا يزالون يرون هذا الرأي نفسه . من هؤلاء جون ستيوارت مل موجد « المنطق الاستقرائي » فانه يؤكد ان النحو هو الجزء الاولي من المنطق ، لانه بدء تحليل عملية التفكير ، ويرى مل ان مبادئ النحو وقواعده هي الوسائل التي بها تصبح صور اللغة مماثلة لصور الفكر الكلية العامة . ولم يكتف مل بهذا القول بل زعم ان القسم من أقسام الكلام - وهو نظام مستخرج من النحو الاغريقي واللاتيني - يتمتع بصحة عامة موضوعية . وكان مل يعتقد ان التفرقات بين مختلف اقسام الكلمة ، بين احوال الاسم وتصرفات الفعل وازمته ووظائف المشتقات ، كلها تفرقات في الفكر لا في الكلمات فحسب وقد قال : « ان تركيب كل جملة درس في المنطق » (٢٤) . الا ان تقدم البحث اللغوي جعل هذا الموقف لا يجد له مؤيداً مع الزمن ، فقد أدرك الباحثون - بوجه عام - ان نظام أقسام الكلام ليس ذا طابع ثابت موحد ، وانما يختلف بين لغة واخرى . ولاحظوا زيادة على ذلك ان هناك ملامح كثيرة لتلك اللغات التي اشتقت من اللاتينية لا يمكن ان يعبر عنها بما في النحو اللاتيني من مصطلحات ومقولات . وكثيراً ما أكد دارسو الفرنسية ان النحو الفرنسي كان يمكنه ان يتخذ له شكلاً آخر لو لم يكتبه تلامذة ارسطوطاليس . ورأوا ان تطبيق مميزات النحو اللاتيني على الانجليزية

رأي مل في  
العلاقة بين  
المنطق  
والنحو

ظواهر  
الفردية في  
المتفرعات  
من لغة واحدة

٢٤ - الفقرة التالية تعتمد على مقال لي بعنوان « تأثير اللغة في تطور الفكر العلمي » نشر بجملة

الفلسفة ٣٩ عدد ١٢ (يونيه ١٩٤٢) : ٣٠٩ - ٣٢٧

أو الفرنسية قد أنتج عدة أخطاء خطيرة ، وأنه كان عقبة كؤوداً أمام وصف الظواهر اللغوية وصفاً عادلاً منصفاً (٢٥) . وكثير من المميزات النحوية التي نظنها أساسية ضرورية تفقد قيمتها ، أو على الأقل تصبح محطاً للشك ، إذا نحن اخترنا لغات لا تنتمي إلى الاسرة الهندية الاوروية . وهكذا تجلّى أن وجوب وجود نظام محدد متفرد من أقسام الكلام يعتبر مكوناً ضرورياً من مكونات الكلام العقلي والفكري – تجلّى أن ذلك كان وهماً خادعاً (٢٦) .

وهذا كله لا يثبت أننا يجب أن نطرح الفكرة القديمة ، فكرة إيجاد نحو عام مؤسس على مبادئ عقلية ، ولكن علينا أن نعيد تعريف هذه الفكرة ونشكلها على وجه جديد . أما أن تخطّ كل اللغات لكي تلائم جهازاً مفصلاً على قدرها من أقسام الكلام فتلك محاولة ضائعة وقد غلا كثير من اللغويين المحدثين فحذرونا من استعمال هذا المصطلح نفسه « نحو عام » ظانين أنه يمثل صنماً لا مثلاً علمياً (٢٧) . ولكن هذه النزعة الغالية لم تشمل كل الدارسين في هذا الميدان ، بل لقد بذلت محاولات جادة لتأييد وجود نحو فلسفي والدفاع عنه ، وقد كتب أوتو يسبرسن كتاباً خصّصه لفلسفة النحو ، وحاول أن يبرهن فيه على أن هناك بعض المقولات المستقلة عن الحقائق العارضة في اللغات القائمة ، وأنها توجد إلى جانب المقولات التركيبية التي تعتمد على مبنى كل لغة حسبما وجدت في الواقع – أو توجد فوقها أو من ورائها ؛ وأن تلك المقولات المستقلة كليّة من حيث أنها تنطبق على اللغات جميعاً ، وقد اقترح يسبرسن

هل يمكن وضع نحو عام

هل هناك مقولات كلية تنطبق على جميع اللغات

٢٥ – انظر ف . برونو : « الفكر واللغة » ( باريس ١٩٢٢ ) .

٢٦ – انظر تفصيلات أخرى عند برومفيلد ، المصدر نفسه : ٦ وما بعدها ؛ وسابير ، المصدر

نفسه : ١٢٤ وما بعدها .

٢٧ – انظر مثلاً فندريه : « اللغة » ( باريس ١٩٢٢ ) : ١٩٣ .

أن تسمى تلك المقولات « تصوّرية » Notional ، وعد من واجب النحوي في كل حال أن يبحث العلاقة بين هذه المقولات التصورية والمقولات المتصلة بتركيب الجمل . وقد عبّر علماء آخرون عن هذا الرأي نفسه ومنهم هيلستف وبروندل (٢٨) . ويرى ساير أن كلّ لغة تحتوي مقولات معينة ضرورية لا غنى عنها إلى جانب مقولات أخرى ذات طابع عارض (٢٩) ، إذن فان فكرة نحو فلسفي أو عام لم يوهن منها ، بأي حال ، تقدّمُ البحث اللغوي وإن كنا لم نعد نرجو تحقيق هذا النحو بالطرق البسيطة التي كانت تستعمل في المحاولات السابقة . وعلى الكلام الانساني أن ينجز مهمة اجتماعية تعتمد على ظروف اجتماعية معينة لدى الهيئة الاجتماعية المتكلمة ، وأن لا يكتفي بانجاز مهمة منطقية شاملة ، ومن ثم لا نستطيع أن نتوقع تماثلاً « حذو النعل بالنعل » بين الصور النحوية والمنطقية ؛ ذلك أن التحليل التجريبي أو الوصفي للصور النحوية يزاول مهمة أخرى ويقود إلى نتائج أخرى غير ذلك التحليل البنائي الذي قدمه كارناب - مثلاً - في مؤلف له عنوانه : « التركيب المنطقي للغة » .

- ٣ -

من أجل ان نجد قبساً يهدي خطانا في التيه المعقد الحير ، تيه الكلام الانساني ، فقد نتقدم الى المسألة من وجهين ، ونحاول ان نجد نظاماً منطقياً وتفرعياً أو نظاماً تاريخياً ونشوتياً . وفي الحال الثانية نحاول ان

درس الكلام  
الانساني  
ممكن من  
وجهين

٢٨ - انظر هيلستف : « قواعد النحو العام » (كوبنهاجن ١٩٢٨) ، وبروندل « صنوف الكلمات » « Ordklassarne » (كوبنهاجن ١٩٢٨) .  
٢٩ - ساير ، المصدر نفسه : ١٢٤ وما بعدها .

نتبع الاصطلاحات المفردة والنماذج اللغوية المتنوعة الى ان نصل بها الى مرحلة بسيطة لم يقبلور شكلها . وكثيراً ما مارس مثل هذه المحاولات لغويو القرن التاسع عشر عندما شاع الرأي بأن الكلام الانساني مرّ ، قبل ان يبلغ صورته الراهنة ، في حال لم تكن فيها صوراً محددة صرفية أو مورفولوجية . أي ان اللغات في البداية كانت تتألف من عناصر بسيطة ، من جذور أحادية المقطع . وقد رحبت الرومنطيقية بهذا الرأي ، فبسط ا. ف. شليجل نظرية ذهب فيها الى ان اللغة تطورت عن حال سابقة غير منظمة غير متبلورة ، ومن هذه الحال مرت على الترتيب بمراحل أعلى - هي : مرحلة العزل ومرحلة التلاصق ومرحلة التصريف . ويرى شليجل ان اللغات المتصرفة هي آخر خطوة في هذا التطور ، وانها في الحقيقة لغات عضوية ، إلا أن التحليل الوصفي النفاذ حطّم الشواهد التي تنبئ عليها مثل هذه النظريات في اكثر الاحوال . فقد كانت اللغة الصينية تتخذ مثلاً على اللغة المؤلفة من أصول أحادية المقاطع ، ولكن البحث دلّ على أنه من المحتمل ان هذه اللغة قد مرّت قبل مرحلة العزل الحالية بمرحلة تصريفية (٣٠) . ونحن لا نعرف لغة خالية من عناصر صورية او بنائية ، وإن كان التعبير عن العلاقات الصورية كالفرق بين الفاعل والمفعول وبين الصفة والخبر يختلف اختلافاً بعيداً بين لغة واخرى . وبدون الصورة تظهر اللغة وكأنها تركيب تاريخي يثير الشك والتساؤل بل تظهر وكأنها تناقض في المصطلحات . وليست لغات الشعوب غير المتمدنية غير صورية بأي حال ، بل على العكس من ذلك تبدي تلك اللغات في اكثر الأحوال مبنى معقداً . وقد صرح أ. ميه وهو عالم لغوي حديث

اللغة تطورت  
من جذور  
ذات مقطع  
واحد

ضعف النظرية  
الرومنطيقية

رأي ميه في  
اللغة البدائية  
يرد على فكرة  
التطور من  
جذر احادي

٣٠ - انظر ب. كارلجرن « اللغة الصينية الاولى لغة تصريفية » في Journal asiatique

( ١٩٠٢ ) .



يملك معرفة شاملة بلغات العالم - صرّح أنه ليس ثمة تعبير معروف يصور لنا أدنى فكرة عما كانت عليه اللغة البدائية ، وأن كل صور الكلام الانساني كاملة بمقدار ما توفى في التعبير عن المشاعر والافكار الانسانية ، على نحو واضح مناسب . فما يسمى لغات بدائية مناسب تمام المناسبة لأحوال المدنية البدائية وللليل العام لدى العقل البدائي ، مثلما أن لغاتنا مناسبة لغايات حضارتنا المرهفة الراقية . فمثلاً في لغات البانتو يتبع كل اسم فئة معينة ، وكل فئة معينة تتميز بمقطع قبلي\* (Prefix) ، ولا تظهر هذه المقاطع القبليّة في الأسماء وحدها بل تعاد حسب نظام معقد من التوافقات والتطابقات في كل الأجزاء الاخرى التي تشير الى الاسم في تلك الجملة (٣١) .

التنوع في  
اللغة يبهج  
العالم اللغوي

وان تنوع التعبيرات المفردة وتكثر النماذج اللغوية ليظهران في ضوء مختلف يعتمد على الزاوية التي ينظر اليها منها : أتكون زاوية فلسفية او علمية . فالعالم اللغوي يبتهج بهذا التنوع فيغوص في محيط الكلام الانساني دون ان يرجو بلوغ أعماقه الحقّة . غير ان الفلسفة تمشت في اتجاه معاكس على مدى العصور كلها فأكد لينتز اننا لن نجد علماً عاماً إن نحن لم نجد خصائص عامة . ويسير المنطق الرمزي الحديث في هذا الاتجاه نفسه ، ولكن هب ان هذه المهمة قد أنجزت على وجهها فما تزال المشكلة نفسها تواجه فلسفة الحضارة الانسانية . في تحليلنا للحضارة الانسانية علينا ان نتقبل الحقائق في شكلها المحسوس ، أي بكل ما فيها من اختلاف وتباعد ، وها هنا تواجه فلسفة اللغة نفس الورطة المنطقية التي ظهرت في دراسة كل صورة رمزية . واعلى واجب لدى هذه الصور جميعاً ، بل واجبها الاوحد ، هو ان توحد بني الانسان . ولكن لا أحد فيها يحاول تحقيق هذه الوحدة دون ان يفرق بين الناس ويشتت شملهم في الوقت نفسه . فما كان يرمي الى ان يكفل

التنوع يتطلب  
من الفيلسوف  
ايجاد  
خصائص  
عامة

تناقض عمل  
اللغة مع  
غايتها  
الفلسفية

٣١ - انظر تفصيلات اخرى في س . مينهوف « مخطط عام من النحو المقارن للغات البانتو » ؛

( برلين ١٩٠٦ ) .

اللغة في هذا  
التناقض  
كالدين

انسجام الحضارة يصبح مبعث أعمق ضروب المنازعة والشقاق . وهذا هو  
التناقض الكبير ، هذا هو ديالكتيك الحياة الدينية<sup>(٣٢)</sup> ، وهو نفس  
الديالكتيك الذي يظهر في الكلام الانساني . فبغير الكلام لا تكون لبني  
الانسان هيئة اجتماعية ولكن اكبر عقبة في سبيل تجمع تلك الهيئة هو كثرة  
ضروب الكلام . ويرفض كل من الاسطورة والدين ان يعتبر هذا التنوع  
حقيقة ضرورية لا يستطاع تحاشيها ، فينسبانها إلى خطأ او إثم وقع فيه  
الانسان لا إلى نظام الانسان الاصلي وطبيعة الاشياء . وفي كثير من صور  
الميثولوجيا نجد قصصاً مشبهة لقصة برج بابل التي ذكرت في التوراة .  
وحتى في الأعصر الحديثة ظل الانسان دائماً يحن حينئذ عميقاً الى ذلك  
العصر الذهبي الذي كان للانسانية فيه لغة موحدة ، فهو ينظر الى حاله  
البدائية وكأنما ينظر إلى فردوس مفقود . وذلك الحلم القديم بإيجاد لغة  
آدم *Lingua Adamica* • ، لغة أسلاف الانسان ، لغة لم تكن تتألف فحسب  
من اشارات عرفية بل كانت تعبر عن طبيعة الاشياء وعن سر جوهرها -  
ذلك الحلم لم يتلاش حتى في عالم الفلسفة وظلت مشكلة « لغة آدم » محط  
البحث الجاد لدى المفكرين الفلاسفيين والمتصوفة في القرن السابع عشر<sup>(٣٣)</sup> .  
غير ان الوحدة الحققة للغة ، إن تكن ثمة وحدة حققة ، لا يمكن ان  
تكون وحدة جوهرية مادية وإنما تكون وحدة وظيفية ، فثل هذه الوحدة

حنين  
الانسان الى  
لغة موحدة

وحدة اللغة  
الحققة وظيفية

٣٢ - انظر ما قاله كيركجورد في الفصل السابع من هذا الكتاب .

• [تعبير قديم للمتصوفة استعمله يعقوب بويمه J. Boehme . ومنه استعاره ليبنتز] (المترجم) .  
٣٣ - انظر مثلاً ليبنتز : « مقالات جديدة في الانتباه الانساني » الكتاب الثالث ، الفصل  
الثاني . [يعطي ليبنتز للغة شمولاً صافياً بحيث تصبح وظيفتها المنطقية والمتافيزيقية مترامية الاطراف ،  
واذا وصل الانسان حد التعبير عن كل فكرة بسيطة بإشارة وعن كل مجموعة معقدة بضميمة من  
الاشارات فانه واصل ولا بد لغة عامة كلية هي لغة آدم - فهذه اللغة في رأي ليبنتز هي الهدف  
النهائي حين لا تعود الكلمة خجائباً للمعنى بل تصبح شاهداً على وحدة العقل] (المترجم) .

لا يفترض مقدماً هوية مادية أو صورية ، فقد تمثل لغتان مختلفتان طرفين متباعدين من حيث نظامها الصوتي ونظام أقسام الكلام فيهما ، وهذا لا يمنعها من أداء الوظيفة نفسها في حياة الجماعة المتكلمة . فالشيء الهام هنا ليس تنوع الوسائل وإنما لياقة تلك الوسائل لتحقيق الغاية وتطبيقها معها . وربما ظننا ان هذه الغاية المشتركة قد يتم بلوغها على نحو أكمل في نموذج آخر ، حتى هبوت الذي كان يكره أن يسوق أحكاماً عن قيمة التعبيرات الخاصة كان يعد اللغات المتصرفة هي الصورة الوحيدة التي تتمتع بالثبات والتماسك وتتبع قواعد صارمة<sup>(٣٤)</sup> . ويحذرنا اللغويون المحدثون من هذه الاحكام ، ويقولون لنا إنه ليس لدينا مقياس مشترك واحد لنقدّر به قيمة النماذج اللغوية ، فاذا قارنا النماذج تبدى لنا ان أحدها يمتاز على الثاني بفوائد محددة ، ولكن التحليل الدقيق يقنعنا - عادة - بأنّ ما نسميه نقائص في بعض النماذج يعوّضه ويوازيه فضائل وحسنات أخرى فيه . ويقول ساير إن شئنا أن ندرس اللغة فعلينا أن نزيل عن عقولنا خدعة القيم الأثيرة ونعوّد انفسنا النظر الى اللغة الانجليزية والهوتنتوتية بنفس القدر من الحياد الفاتر الراغب في آن<sup>(٣٥)</sup> .

ولو كانت مهمة الكلام الانساني ان يحكي نظام الاشياء الجاهز المعدّ لما قدرّ لنا ان نحقق ذلك الحياد ؛ وإذن لم نستطع ان نتجنب الحكم على إحدى الصورتين المنسوختين عن أصل واحد ، بأنها خير من الأخرى ؛ وإذن لقلنا إن إحداها أقرب الى الأصل من اختها أو أن الثانية أبعد عن الأصل من الأولى ، ولكن إن كنا ننسب الى الكلام وظيفة منتجة بناءً أكثر مما ننسب اليه وظيفة تقليد وحكاية فان حكمتنا يختلف . وفي هذه الحال لا تكون الأهمية البارزة « لشغل » اللغة وإنما تكون « لطاقتها » .

٣٤ - هبوت ، المصدر نفسه ، الكتاب السابع ، القسم ٢ : ١٦٢ .

٣٥ - ساير ، المصدر نفسه : ١٣٠ .

هل تتفاوت  
اللغات في  
تحقيق هذه  
الغاية

ولقياس هذه الطاقة يجب على المرء أن يدرس العملية اللغوية نفسها بدلاً من ان يحلل نتائجها وثمرتها ونتائجها النهائية .

وعلماء النفس مجمعون على التأكيد بأن معرفتنا لتطور العقل الانساني تظل آلية متخاذلة غير كافية إن لم يكن لدينا بصر نافذ بالطبيعة الحقّة للكلام الانساني . وما يزال هناك قسط غير يسير من اللبس حول مناهج سيكولوجية الكلام . وسواء أدرسنا الظواهر في مختبر سيكولوجي أو صوتي ، أو اعتمدنا على مناهج استبطانية فحسب ، فإن الانطباع الذي نستمدّه في كل حال لا يتغير وهو أن هذه الظواهر سريعة التغير والزوال حتى إنها لتعبي كل الجهود المبذولة لاستثباتها واستبقائها . مم يتألف إذن ذلك الفرق الأساسي بين الموقف العقلي الذي نعزوه إلى مخلوق لا يتكلم - وقد يكون انساناً قبل بلوغه دور التكلم أو حيواناً - وبين ذلك الاطار العقلي الذي يميز يافعاً راشداً أحكم لغة الأم لإحكاماً تاماً ؟

سيكولوجية  
الكلام

من أغرب ما هنالك أن الاجابة على هذا السؤال تكون سهلة ميسورة إن نحن استعنا بالأمثلة الشاذة في تطور الكلام . وقد وضحت دراستنا لحالي هيلين كيلر ولورا بردجمان (٣٦) كيف أن بشائر الفهم لرمزية الكلام اقترنت بثورة حقيقية في حياة الطفل . ومن هذه النقطة فصاعداً اتخذت حياته الشخصية والعقلية شكلاً جديداً كلّ الجدة . ويمكن ان نصف هذا التغير - على نحو مقارب - بقولنا إن الطفل يمر من حال ذاتية الى حال موضوعية ، من محض موقف عاطفي الى موقف نظري . وقد يلحظ هذا التغير نفسه في حياة كل طفل سوي وإن تمّ على نحو أقل إثارة للدهشة والاستغراب . ويدرك الطفل بوضوح مغزى الأداة الجديدة في تطوره العقلي ، فهو لا يكتفي بأن يعلم بطريقة تلقينية محض وإنما يشارك

الامثلة الشاذة  
لائحات الموقف  
السيكولوجي

٣٦ - انظر ما سبق في الفصل الثالث .

مشاركة فعالة في عملية الكلام - وهي عملية من التدرج نحو الموضوعية . وقد أخبرنا أساتذة هيلين كلر ولورا بردجان كيف استمرت الطفلتان تسألان بلهفة وظمأ عن الأسماء الخاصة للأشياء في بيئتهما حالما فهمتا استعمال الاسماء (٣٧) . وهذا أيضاً مظهر عام في التطور الطبيعي للكلام . يقول د. ر . ميجور : « أحرز الطفل هوساً ليدور يسمي الأشياء كأنما ليعلم الآخرين بأسمائهم أو ليوجه انتباهنا إلى الأشياء التي كان يتفحصها ، فكان ينظر إلى هنة ما أو يشير إليها بأصبعه أو يضع يده عليها وينطق باسمها ثم ينظر الى رفاقه » (٣٨) .

حال الطفل  
ودلالته  
السيكولوجية

ولا يمكن فهم مثل هذا الموقف لولا أن للاسم - في نمو الطفل العقلي - وظيفة يؤديها هي في غاية من الأهمية . ولو كان للطفل وهو يتعلم الكلام أن لا يتعلم إلا مجموعة ما من الالفاظ ، لو كان عليه فحسب أن يطبع في عقله وذاكرته مجموعة كبيرة من الأصوات المصطنعة المتعسفة ، لكان ذلك كله عملية آلية لا غير . ولو كان ما سينجزه الطفل يتم بمعزل عن حاجات بيولوجية حقيقية لديه لكان انجازه لذلك شاقاً مضنياً ، ولتطلب ذلك منه جهداً كبيراً واعياً لا يبذله إلا على مريض .

فهذا « الجوع الى الأسماء » - وهو يظهر في مرحلة معينة من العمر لدى كل طفل سوي ، وقد وصفه كل دارسي سيكولوجية الأطفال - هذا الجوع نفسه يُثبتُ عكس ذلك ، فهو يذكرنا باننا في هذا المقام نواجه مشكلة مختلفة ، ذلك أن الطفل حين يتعلم أن يسمي الأشياء لا يضيف فحسب قائمة من الاشارات المصطنعة الى معرفته السابقة عن الأشياء

٣٧ - انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

٣٨ - دافيد . ر . ميجور : «الخطوات الأولى في النمو العقلي» (نيويورك ، مكملان ١٩٠٦)

ص : ٣٢١ وما بعدها .

التجريبية الجاهزة ، وإنما هو يتعلم أن يكونَ فكراً عن تلك الأشياء أي يسوّي الأمر بينه وبين العالم الموضوعي ، < عالم الأشياء > . ومن ثمّ يقف الطفل على أرض صعبة ، وتأخذ إدراكاته الغامضة الملتبسة المتغيرة ومشاعره المبهمة تتخذ لها شكلاً جديداً . ويمكن ان يقال إنها تبدأ تتبلور حول اسم يغدو مركزاً لفكره أو بؤرة له .

ولولا عون الاسم لكان كل تقدم في عملية التدرج الموضوعي في خطر من ان يضيع ثانية في اللحظة التالية ، وقد نشبه الأسماء الأولى التي يعيها الطفل ويستعملها بالعصا التي تعين الأعمى على ان يتلمس طريقه ؛ وتصبح اللغة - من حيث هي كل - باباً يفضي به الى عالم جديد ، وكل تقدم في هذا المجال يفتح أمامه منظوراً جديداً ويوسع من تجاربه المحسوسة ويجعلها ثرة وفيرة . فالشوق والحماسة الى التكلم لا ينشآن من محض رغبة لتعلم الأسماء أو استعمالها وإنما يدلان على رغبة في ملك زمام العالم الموضوعي والانتصار عليه (٤٠) .

ونحن حين نتعلم لغة اجنبية نستطيع ان نخضع أنفسنا لتجربة مشابهة لتجربة الطفل . ثمة لا يكفيننا ان نحز معجماً جديداً او ان نعرف أنفسنا بجهاز مجرد من القواعد النحوية ، كل ذلك ضروري ولكنه الخطوة الاولى وأقل الخطوتين اهمية ، واهم منها ان نتعلم التفكير باللغة الجديدة وإلا بقيت جهودنا عقيمة لا تثمر . وكثيراً ما نجد ان تحقيق هذا المطلب أمر غاية في الصعوبة ، وكثيراً ما أثار اللغويون والسيكولوجيون هذا السؤال : كيف يتمكن الطفل بجهوده من ان ينجز مهمة لا يستطيع ان ينجزها اليافع

تجربتنا  
حين نتعلم  
لغة اجنبية

مقارنة  
بين الطفل  
والراشد في  
اتقان اللغة

٤٠ - تجد تفصيلاً لهذه المشكلة في مقال لكاسيرر بعنوان « اللغة وبناء عالم الموضوعات » ،

نشر في Journal de psychologie السنة : ٣٠ (١٩٣٣) ص : ١٨ - ٤٤ .

الراشد بالطريقة نفسها وبالقدر نفسه من الاتقان ؟ وربما استطعنا الاجابة على هذا السؤال بالعودة إلى تحليلنا المتقدم . في مرحلة متأخرة راقية من حياتنا الواعية لا نستطيع أبداً ان نعيد العملية التي قادتنا اول مرة الى الدخول في عالم الكلام الانساني ، ذلك ان هذه العملية معنى مختلفاً في نضارة الطفولة وخفتها ومرونتها . ولا تكمن الصعوبة في تعلم لغة جديدة بمقدار ما تكمن في نسيان لغة قديمة ، وهذا مظهر من التناقض في الحقيقة . فنحن قد فقدنا الحال العقلية التي كانت لدى الطفل حين تقدم أول مرة من فكرة العالم الموضوعي . اما اليافع فان للعالم الموضوعي لديه شكلاً محدداً نتيجة لفعالية الكلام ، وهي فعالية قد شكلت فعالياتنا الاخرى جميعاً ، واتحدت - من ثم - مدركاتنا ومحدوساتنا وأفكارنا مع مصطلحات لغتنا - لغة الأم - وأشكال الكلام فيها . واذن نحتاج جهوداً جبارة لكي نحلّ الرابطة التي تصل بين الكلمات والأشياء . ومع هذا فان علينا حين نشرع في تعلم لغة جديدة ان نبذل مثل هذه الجهود وان نفصل بين ذينك العنصرين . فاذا تغلب المرء على هذه الصعوبة خطا خطوة هامة جديدة في تعلم لغة ما . وحين نتغلغل في « روح » لغة اجنبية يترأى لنا دائماً اننا ندخل عالماً جديداً ، عالماً له مبناه الفكري الخاص به ، وهذا يشبه رحلة استكشاف في بلاد غريبة . أما الكسب العظيم الذي نناله من هذه الرحلة فهو ان ننظر الى لغتنا ، لغة الأم في ضوء جديد . يقول جوته : « إن من لا يعرف لغات اجنبية لا يعرف شيئاً من لغته » (٤١) . وما دمنا لا نعرف لغة اجنبية فنحن ، بمعنى من المعاني ، نجعل لغتنا لأننا نعجز عن أن نرى مبناها المحدد وملاحمها الفارقة . وتدلنا المقارنة بين لغات مختلفة على انه ليسب ثمة مترادفات . فاذا كانت هناك

محاولة لتعميل  
تفوق الطفل

مصطلحات متشابهة في لغتين فانها قلما تشير الى نفس الأشياء أو الاعمال وانما هي مجالات مختلفة متداخلة وتعطينا آراء متعددة الألوان ومنظورات متنوعة من تجربتنا .

ويتضح هذا بخاصة ان نحن اعتبرنا مناهج التصنيف التي تستخدم في لغات مختلفة وخصوصاً في تلك اللغات التي تتباعد صورها ونماذجها اللغوية ، فالتصنيف مظهر من أهم مظاهر الكلام الانساني بل ان التسمية نفسها لتعتمد على عملية من التصنيف ؛ فاذا سمينا شيئاً أو فعلاً فقد ادرجناه تحت فئة من فئات الافكار . لو كان هذا الادراج مما تقرره دائماً طبيعة الاشياء لكان فذاً واحداً . الا ان الاسماء التي ترد في الكلام الانساني ليست تلزم هذه الحال ، ولم تُصغَ لتشير الى اشياء مادية ، الى كيانات مستقلة تقوم بذاتها ، وانما تتحكم فيها الرغبات والاعراض الانسانية . وهذه الرغبات والاعراض متحولة غير ثابتة ؛ ثم ان التصنيفات التي نجدها في الكلام الانساني لم تحدث اتفاقاً وانما هي مؤسسة على عناصر ثابتة تحدث وتكرر في تجربتنا الحسية ، ولولا تكررها لما كان لافكارنا اللغوية مستند أو مقام . الا ان وصل المعلومات الحسية او فصلها يعتمد على الاختيار الحرّ لشكلٍ من الاسناد ، وليست ثمة خطة صارمة مهياً بحيث تعطي لتقسيماتنا وتفريعاتنا شكلاً محدداً ، دفعة واحدة . حتى في لغات وثيقة التقارب متفقة في المبنى العام لا نجد اسماء متماثلة . وقد بين هـبولت كيف ان اللفظتين اللتين يسمي بهما القمر في الاغريقية واللاتينية لا يعبران — وان اشارا الى شيء واحد — عن فكرة واحدة او مقصد واحد . فالاغريق يسمون القمر « مين » < mén > ليدلوا بهذه التسمية على القمر في حساب الزمن . اما الاسم اللاتيني « لونا » < luna, luc-na > فانه يدل على اللألاء والمعان . هكذا اذن فرز كل فريق مظهراً من

مناهج  
التصنيف في  
اللغات  
المختلفة  
ودلالها على  
استقلال كل  
لفظ بدلالته

لفظة قر في  
الاغريقية  
واللاتينية



مظاهر الشيء - مخالفاً للآخر - وركز فيه اهتمامه ؛ ولكن عملية التركيز والتكثيف نفسها واحدة في الحالتين . اما الاسم فانه لا يدعي تحديداً لطبيعة المسمى ، اذ لا يراد له ان يجلو لنا حقيقة الشيء . ووظيفة الاسم مقصورة دائماً على تأكيد جانب خاص من الشيء المسمى . وهذا القصر او التحديد هو وحده الذي تعتمد عليه قيمة الاسم ، وليس من وظيفة الاسم ان يشير على نحو جامع شامل الى موقف محسوس ، وانما حسبه ان يفرد مظهراً واحداً ويتعلق به . واقاراره لهذا المظهر عمل ايجابي لا سالب . لانا في عملية التسمية نختار من بين الكثرة المبعثرة من معلوماتنا الحسية مراكز معينة ثابتة من الادراك الحسي . وليست هذه المراكز كتلك التي في الفكر المنطقي او العلمي . اذ يجب ان لا تقاس مصطلحات الكلام العادي بالمقاييس عينها التي نتخذها في التعبير عن الفكر العلمية . فالالفاظ في الكلام العادي تحمل دائماً نوعاً من الغموض اذا هي قيست بالمصطلح العلمي . وكلها دون استثناء غير واضحة المعالم والحدود بحيث لا تتحمل التحليل المنطقي . لكن على الرغم من هذه النقيصة الكامنة التي لا يمكن تلافيتها تمثل كلماتنا اليومية وأسمائنا معالم وصوى في الطريق المؤدية الى الفكر العلمية . ففي هذه الكلمات نتلقى اول نظرة موضوعية نظرية عن العالم ، ومثل هذه النظرة لا « تعطي » فحسب ، وانما هي نتيجة جهد عقلي بناء لا يمكنه ان يبلغ غايته دون عون مستمر من اللغة . وهذه الغاية لا تبلغ في وقت واحد . فان الصعود الى المستويات العليا من التجريد ، الى الاسماء والافكار العامة الشاملة ، مهمة صعبة شاقة . ويهيبء لنا تحليل اللغة مادة غنية لدراسة طابع العمليات العقلية التي تؤدي في النهاية لتحقيق هذه المهمة . فالكلام الانساني يتطور من مرحلة حسية نسبياً الى مرحلة أكثر تجريداً ، والاسماء الاولى لدينا أسماء محسوسة تفرق

وظيفة الاسم

الكلمات معالم  
في الطريق  
الى الانكار  
العلمية

تطور الكلام  
من مرحلة  
حسية الى  
تجريدية

نفسها بفهم حقائق أو أفعال خاصة . وكل الظلال التي نجدها في تجربتنا المحسوسة توصف بدقة وتفصيل ولكنها لا تندرج تحت جنس مشترك . لقد كتب هامر - برجشتال بحثاً عدداً فيه أسماء الجمل في اللغة العربية ، فوجد عدداً يتراوح بين خمسة آلاف وستة آلاف < ٥٧٤٤ > من الكلمات التي تصف الجمل ، ولكن ليس فيها ما يقدم لنا فكرة بيولوجية عامة . وكلها تعابير عن تفاصيل حسية تتعلق بشكل الجمل وحجمه ولونه وسننه ومشيته (٤٢) . ولكن هذه التقسيمات ما تزال بعيدة عن أي تصنيف علمي او تفريعي إلا أنها تخدم أغراضاً أخرى . ونجد في كثير من لغات القبائل الاصلية بأمريكا تنوعاً مدهشاً من المصطلحات تدور حول فعل واحد كأن تدل مثلاً على المشي أو الضرب . والعلاقة بين هذه المصطلحات واحدها والآخر علاقة تجاور أكثر من كونها علاقة تبعية . فالكلمة التي تدل على ضربة بقبضة اليد ليست هي نفسها الكلمة التي تدل على ضربة براحة اليد ، وتحتاج الضربة بسلاح الى اسم مختلف عن الضرب بالسوط أو القضيب (٤٣) . في البرازيل الوسطى قبيلة هندية تسمى البكيري تتكلم لغة بهذا الاسم . وقد قصّ كارل فون دن شتاين من انبائها انها تضع لكل فصيلة من البيغاوات والنخيل اسماً بينما لا يوجد فيها اسم لنوع البيغاء أو نوع النخيل . ويقول : « ان البكيري يتعلقون كثيراً بالخواطر الجزئية العديدة حتى انهم لا يهتمون بالخصائص العامة . لقد ازدحمت من حولهم مادة وفيرة حتى كادوا يحنقون في حومتها ولا يفيدون منها اقتصادياً ، لديهم

الجزئيات  
لها مسميات  
معدة في  
اللغات  
البداية

٤٢ - انظر هامر - برجشتال ، أكاديمية فيينا ، الصف الفلسفي التاريخي ، الجزمين السادس والسابع ( ١٨٤٥ وما بعدها ) [ وانظر ايضاً فلسفة الاشكال الرمزية للمؤلف : ١ : ٢٩٠ الترجمة الانجليزية ] .

٤٣ - أنظر تفصيلات أخرى في « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ٢٥٧ وما بعدها . [ والترجمة الانجليزية ١ : ٢٨٨ وما بعدها ] .

وحدة صغيرة من العملة - ان صحّ القول - وهم جد أثرياء بها لا فقراء» (٤٤) . والحق انه لا يوجد مقياس موحد يدلُّ على غنى التعبير المُعطى أو فقره ، فكل تصنيف انما توجهه وتلميه حاجات خاصة ؛ ومن الواضح ان هذه الحاجات تختلف حسب الظروف المختلفة في الحياة الانسانية الاجتماعية والحضارية . وبالضرورة يسود الاهتمام بالمظاهر الفردية والمحسوسة للأشياء في المدنية البدائية ، لان الكلام الانساني دائماً يتلاءم ويتناسب مع اشكال معينة من الحياة الانسانية . فالاهتمام بالكليّات غير ممكن وغير ضروري لدى قبيلة هندية ، واهم من ذلك لديها تمييز الاشياء بخصائص منظورة محسوسة فذلك حسبها . وفي لغات كثيرة لا يعامل الشيء المستدير بنفس الطريقة التي يعامل بها المربع او المستطيل لأن كل واحد من هذه الاشكال ينتمي الى « جنس » مخالف ويميز جنسه بوسائل لغوية خاصة كاستعمال المقاطع « القبليّة » Prefixes . ونجد في لغات القبائل الامريكية الاصلية ، كالالجونكيانية مثلاً ، بعض الاشياء تنتمي الى جنس الاحياء وبعضها الى جنس الجمادات . ومن السهل ان نفهم هذا وان نفهم لم كان هذا التمييز من وجهة نظر العقل البدائي ذا قيمة خاصة واهمية حيوية . وهو في الحق فرق متميز لافلت للنظر باكثر من الفرق الذي تعبر عنه فئات الاسماء في المنطق المجرد . ويمكن ان ندرس الانتقال البطيء من الاسماء المحسوسة الى المجردة في تسمية صفات الاشياء ، ففي كثير من اللغات نجد وفرة من اسماء الالوان حتى ان كلّ لون أو ظلّ يحمل اسماً خاصاً ، بينا هذه الاسماء العامة : ازرق اخضر احمر وما اشبه ، غير موجودة . وتختلف اسماء الالوان حسب طبيعة الاشياء فقد تستعمل كلمة للون الداكن مثلاً وانت تتحدث عن الصوف او عن الازو ، وتستعمل كلمة اخرى

٤٤ - كارل فون دن شتاين : « بين البدائيين في البرازيل الوسطى » : ٨١

الاهتمام  
بالكليات أو  
الجزئيات  
تابع  
للحاجات  
الحضارية

دراسة  
الانتقال من  
المحسوسات  
الى المجردات

للكنة وانت تتحدث عن الخيل او الماشية ، وكلمة ثالثة وانت تتحدث عن شعر الانسان والحيوانات الاخرى<sup>(٤٥)</sup>. وهذا ينطبق ايضاً على صنف العدد ، اذ تستعمل بعض اللغات صوراً مختلفة من الاعداد للدلالة على فئات مختلفة من الاشياء<sup>(٤٦)</sup>. ولذلك يبدو الصعود للافكار والمقولات الكلية بطيئاً جداً في تطور الكلام الانساني ، ولكن كل تقدم جديد في هذا الاتجاه يؤدي الى نظرة اشمل ، الى عرض وتنظيم لعالم مدركاتنا الحسية ، خيراً من ذي قبل .



- ٤٥ - انظر الامثلة التي قدمها يسبرسن في « اللغة » : ٤٢٩
- ٤٦ - انظر « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ١٨٨ وما بعدها [ في لغات جزائر فيجي مثلا تختلف الكلمة الدالة على العدد باختلاف الشيء نفسه فكلمة « عشرة » او « مائة » تختلف باختلاف المعدود ان كان من جوز الهند او من القوارب او من السمك . . . الخ انظر الكتاب نفسه ، الترجمة الانجليزية ١ : ٢٣٣ وما بعدها ] ( المترجم ) .

## الفنّ

- ١ -

الجمال من أوضح الظواهر الانسانية المعروفة ، فيما يبدو ، اذ لم يبهمه  
 جو سرّي أو سرّ خفيّ . ولذلك ظلّ طابعه وطبيعته لا يتطلبان لتوضيحهما  
 نظريات متافيزيقية معقدة . فالجمال جزء أساسي من التجربة الانسانية ،  
 محسوس لا تختطه العين . ومع ذلك كله بقيت ظاهرة الجمال في تاريخ  
 الفكر الفلسفي - دائماً - من اعظم المتناقضات ، وظلت فلسفة الجمال  
 حتى عهد كانت محاولة لارجاع تجربتنا الجمالية الى مبدأ غريب ، ولاخضاع  
 الفن الى حكم غريب ، وكان كانت في « بحث تحليلي في الحكم » أول من  
 قدم برهاناً واضحاً مقنعاً على استقلال الفن ذاتياً . اما كل الاتجاهات  
 السابقة فقد كانت تفتش عن مبدأ للفن داخل نطاق المعرفة النظرية أو  
 الحياة الاخلاقية . فاذا عدّ الفن وليد فعالية نظرية أصبح من الضروري  
 أن تحلل القواعد المنطقية التي تنسجم معها تلك الفعالية . ولكن  
 المنطق نفسه في هذه الحال لم يعد كلاً متجانساً ، وكان لا بد من

قسمته في أقسام منفصلة مستقلة نسبياً ، وكان لا بد من ان يميز منطق الخيال عن منطق الفكر العقلي والعلمي . وفي سنة ١٧٥٠ قام الكسندر بوجارتز . في كتابه « علم الجمال » بأول محاولة شاملة منظمة لانشاء منطق للخيال ، وبرهنت تلك المحاولة على انها من بعض وجوهها حاسمة باللغة القيمة إلا انها لم تستطع ان تكفل للفن قيمة ذاتية حقيقية ، ولم يستطع منطق الخيال ان يجرز مكانة رفيعة كالتى أحرزها منطق الفكر الخالص . وظلّ الناس يعتقدون انه ان كانت هناك نظرية للفن ، فلا يمكن ان تكون الا تحليلاً لجزء حسّي « سفلي » من أجزاء المعرفة الانسانية . هذا هو الموقف من الناحية النظرية ؛ أما من الناحية الأخلاقية فقد كان من الممكن ان يعدّ الفن علماً على الحقيقة الاخلاقية اذ اعتبر تعبيراً تمثيلاً يخفي في صورته الحسية معنىً اخلاقياً . ولكن في كلتا الحالتين النظرية والاخلاقية لم يجرز الفن قيمة مستقلة في ذاته ، وعدّ في سلم المعرفة الانسانية مرحلة تمهيدية أو وسيلة ثانوية ملحقّة توميء الى غاية أسمى .

ويتجلى في فلسفة الفن نفسُ الصراع بين نزعتين متعاديتين كاللتين شهدناهما في فلسفة اللغة ؛ وليس هذا محض اتفاق تاريخي وانما يرجع الى قسمة اساسية واحدة في تفسير الحقيقة ، وبيان ذلك ان الفن واللغة يتأرجحان دائماً بين قطبين متقابلين : قطب موضوعي وقطب ذاتي ، ولا تستطيع نظرية في اللغة او الفن ان تغفل عن احد هذين القطبين او تطمسه ، الا ان الميل قد ينزع الى هذا القطب حيناً والى ذاك القطب حيناً آخر .

الصراع في  
الفن بين  
الموضوعية  
والذاتية

\* [ الكسندر بوجارتز ( ١٧١٤ - ١٧٦٢ ) مؤسس علم الجمال على اركان « الصدق والجمال والخير » وهو يعرف الجمال بأنه نظام بين الاجزاء في علاقاتها المتبادلة وفي علاقة كل جزء منها بالكل . وهو يرى أن أروع صور الجمال تتجسد في الطبيعة ] ( المترجم ) .

وفي الحال الاولى تدرج اللغة والفن تحت عنوان مشترك هو مبدأ المحاكاة تمثل  
المحاكاة ، فتكون وظيفتهما الاولى حكائية . اما اللغة فتستمد اصلها من  
محاكاة الاصوات ، واما الفن فيحاكي الاشياء الخارجية . والمحاكاة غريزة  
اساسية ، حقيقة لا تتحوّل في الطبيعة الانسانية ، يقول ارسطوطاليس : رأي  
« المحاكاة غريزية في الانسان منذ طفولته . ويميزه عن الحيوانات الاخرى في المحاكاة  
انه من بينها اكثرها تقليداً وانه بهذه الغريزة يتلقى معارفه الاولى » .  
والمحاكاة مصدر لا ينضب للذة ، والدليل على ذلك اننا قد نرى اشياء  
تؤلمنا رؤيتها ومع ذلك نسر حين نراها محكية حكاية صادقة في الفن ، كما هي  
الحال حين نبصر صور جثث الموتى واحط الحيوانات . ويصف  
ارسطوطاليس هذه اللذة بانها لذة نظرية وليست تجربة جمالية على التعيين .  
ويقول : « التعليم اعظم لذة طبيعية ، وهي ليست مقصورة على الفلاسفة  
بل هي حظ مشاع بين الناس جميعاً ، مع فرق واحد فقط وهو : ان  
الجمهور يأخذ نصيبه منها بطريقة عابرة مجلّة . وسبب اللذة التي يجدها  
المرء من صورة ما انه برؤيته لها يتعلم فيستدل فيقع على معاني الاشياء ،  
اي ان الانسان فيها مثلاً كيت وكيت <sup>(١)</sup> . ويبدو لأول نظرة ان  
هذا المبدأ ينطبق على الفنون الحكائية الممثّلة فحسب الا انه قد ينسحب  
على جميع الصور الفنية الاخرى كالموسيقى ، فانها اصبحت صورة للاشياء .  
حتى موسيقى الشبابة او الرقص ليستا الا نوعين من المحاكاة ، لأن عازف  
الشبابة او الراقص يحاكيان بالايقاع شخصيات الناس كما يحاكيان ما  
يعملون وما يعانون <sup>(٢)</sup> . وقد تأثر تاريخ النظرية الشعرية كله بقولة هوراس :

١ - ارسطوطاليس : كتاب الشعر ٤ : ١٤٤٨ ب ، ٥ - ١٧ وفي ترجمة بايوتور ( اكسفورد  
١٩٠٩ ) ص : ٨ - ١١ [ وقد اعتمدت في الترجمة العربية على ترجمتي لكتاب الشعر : ص ٢٦ -  
٢٧ ط . دار الفكر العربي ، مصر سنة ١٩٥٠ ] . ( المترجم )  
٢ - المصدر نفسه ١ : ١٤٤٧ أ : ٢٦ و ترجمة بايوتور : ٢ - ٥ [ والترجمة العربية : ١٩ ]

« الشعر كالرسم » ut pictura poesis وبقولة سيمونيدس : « التصوير شعر صامت ، والشعر رسم ناطق » وأنّ الفرق بين الشعر والرسم فرق في الطريقة والوسيلة ولكنه ليس فرقاً في وظيفة المحاكاة .

وعلينا ان نلاحظ ان أشد نظريات المحاكاة أصالة لم تقصد لتحصّر العمل الفني في نطاق التكرير الآلي للواقع . وكان عليها جميعاً ان تسمح الى حد ما بوجود القوة الخالقة لدى الفنان ، ولم يكن من السهل التوفيق بين هذين المطلبين : ان كانت المحاكاة هي الغاية الحقة للفن فن الواضح ان التلقائية ، أي القوة المنتجة لدى الفنان ، عامل مزعج لا عامل بناء لأنها تزور أوجه الأشياء بدلاً من ان تصفها في طبيعتها الصحيحة . ولم تستطع النظريات الكلاسيكية عن المحاكاة ان تنكر هذا الازعاج الذي تثيره ذاتية الفنان . ولكنها رأت ان في الامكان حصراً في حدودها الصحيحة واخضاعها لقواعد عامة . ومن ثم لم يكن في المستطاع الاحتفاظ بمبدأ « الفن يحاكي الطبيعة » بمعنى صارم متطرف ، لأن الطبيعة نفسها غير معصومة عن الخطأ وكثيراً ما تخفق في ان تبلغ غاياتها . وفي مثل هذه الحال على الفن ان يسرع لمساعدة الطبيعة ، وحقنا ان نقول : ليصحها ويكملها :

كيف نوفق  
بين المحاكاة  
وقوة  
الخلق الفني

إلا ان الطبيعة تشوّه - وهي في هذا تشبه الصانع ،  
الذي يمضي في عمله ،

محتفظاً بمهارته ، وان كانت ترتعش منه الاصابع (٣) .

واذا كان « كل الجمال حقاً » فليس بالضرورة ان يكون كل الحق جمالاً . ولبلوغ أعلى درجات الجمال لا بدّ من الانحراف عن الطبيعة مثلما

٣ - داتي : الفردوس ١٣ / ٥ / ٧٦ والترجمة الانجليزية بقلم ملفل بست اندرسن « الكوميديا  
الالهية » ( شركة الكتاب العالمي ١٩٢١ ) ص : ٣٥٧



الى أي مدى  
يمكن الابتعاد  
عن الطبيعة

انه لا بد من إعادة الطبيعة . اما كيف نعين هذا المقياس ، أي هذه النسبة الصحيحة لذلك الانحراف ، فقد أصبح من اولى المهيات في نظرية الفن . لقد قرر ارسطوطاليس ان المستحيل المنع مفضل من أجل أغراض الشعر على الممكن غير المنع .. فاذا اعترض ناقد على زيوكسيس بانه يرسم الاشخاص على غير ما يمكن ان يكونوا في الواقع ، فالجواب الصحيح على هذا انه من الافضل لهم ان يكونوا كذلك لأن الفنان يجب ان يحسن في مثاله (٤) .

موقف  
الكلاسيكيين  
المحدثين من  
المحاكاة

اما الكلاسيكيون المحدثون ابتداء من ايطاليي القرن السادس عشر حتى الأب باتو في مؤلفه « الفنون الجميلة ترجع الى مبدأ واحد » ( ١٧٤٧ ) فقد فارقوا مبدأ المحاكاة ، وقالوا ان الفن لا يتقل الطبيعة على نحو عام ودون تمييز وانما ينقل « الطبيعة الجميلة » . ولكن ان كانت المحاكاة غاية حقيقية للفن فان فكرة نقل « الطبيعة الجميلة » مثيرة للتساؤل : كيف نحسنُ في المثال دون ان نغير من شكله ؟ كيف نسمو على واقعية الاشياء دون ان نتجاوز قوانين الحقيقة والصدق ؟ من وجهة نظر هذه النظرية لا يمكن ان يكون الشعر والفن بعامة إلا زوراً مقبولاً .

المقبة الكبرى  
في طريق  
المحاكاة

ويبدو ان النظرية العامة للمحاكاة ظلت راسخة ثابتة تتحدى كل هجوم حتى النصف الاول من القرن الثامن عشر . ولكن حتى في رسالة باتو - ولعله آخر نصير متحمس لتلك النظرية<sup>(٥)</sup> - نحس بشيء من القلق إزاء صحتها الكلية العامة . وكان العاثور في طريق هذه النظرية دائماً هو ظاهرة الشعر الغنائي . أما الحجج التي أراد بها باتو أن يدخل

٤ - ارسطوطاليس ، المصدر نفسه : ٢٥ / ١٤٦١ ب وترجمة بايووتر : ٨٦ - ٨٧  
٥ - بل إن نظرية المحاكاة ظلت تلعب دوراً هاماً في القرن التاسع عشر ، فقد سندها تين ودافع عنها في كتابه : « فلسفة الفن » .

روسو ثورة  
على المحاكاة

الشعر الغنائي في نطاق الفن الحكائي فانها حجج ضعيفة غير مقنعة .  
وفجأة انجرفت تلك الحجج الواهية أمام قوة جديدة ، في الحقيقة . ولمع  
اسم روسو في هذا الصدد ، وكان اسمه حتى في ميدان الجماليات يمثل  
نقطة تحول حاسم في التاريخ العام للأفكار ، فقد رفض نظرية الفن  
التقليدية التي آمن بها الكلاسيكيون القدماء والمحدثون ، ورأى الفن أيضاً  
للعواطف والمشاعر لا وصفاً أو إعادة للعالم التجريبي . وكانت « اليوزا  
الجديدة » قوة ثورية جديدة ، وأضحى لزاماً على النظرية الحكائية التي  
بسطت سيطرتها على مدى قرون أن تفسح المجال لفكرة جديدة ومثال  
جديد - لمثال « الفن المشخص » . ومن هذه النقطة نستطيع أن نتبع  
انتصار مبدأ جديد في الأدب الأوروبي كله ؛ وحذا هيردر وجوته في  
المانيا حذو روسو ، وأصبح على نظرية الجمال كلها أن تنتحل لها شكلاً  
جديداً . فالجمال بالمعنى التقليدي للكلمة ليس هو الهدف الوحيد للفن بأي  
حال وإنما هو في الحقيقة مظهر ثانوي فرعي . ولذلك حذر جوته  
القارئ بقوله في مقال له بعنوان : « في فن العماراة الألمانية » .

الفن  
المشخص أو  
التعبيري

رأي جوته

« لا تدع سوء الفهم يحول بيننا . لا تدع ذلك المبدأ المائع  
الذي وضعه تجار الجمال المحدثون يجعلك أرق من أن تستطيع  
الاستمتاع بالخشونة المتميزة ، كي لا تعجز مشاعرك الموهنة في  
النهاية عن أن تتحمل شيئاً سوى النعومة السخيفة . إنهم يحاولون  
أن يميلوا بك لتؤمن أن الفنون الجميلة نشأت من ميلنا المزعوم إلى  
تجميل العالم من حولنا . هذا باطل ...

الفن قوة مشكّلة قبل أن يكون جميلاً ، منذ أمد بعيد ،  
وحين يكون كذلك يكون فناً صحيحاً عظيماً ، أصح وأعظم من  
الفن الجميل نفسه ، لأن في الانسان طبيعة مشكلة تظهر نفسها في

فعالية ما حين يكون وجوده مكفولاً ... وهكذا يعيد المتوحش تشكيل ريشاته وجسمه بلمسات غريبة وأشكال رهيبة وألوان جافية . ومع أن هذا التصوير يتألف من أشد الأشكال شذوذاً فان أجزاءه ، دون نسب في الشكل ، تتفق معاً ، لأن شعور فردٍ هو الذي خلق منها كلاً مشخّصاً .

هذا الفن المشخّص هو الفن الوجد الصريح وعندما يؤثر فيما حوله من شعور داخلي مفرد متفرد أصيل مستقل ، غير مكترث بكل ما هو غريب عنه ، بل جاهلاً به ، عندئذ يكون هو الكل ، هو الحيّ سواء أتولد من الوحشية الجافية ام من الاحساس المثقف المتحضر<sup>(٦)</sup> .

ما الفن  
المشخص ؟

على يدي روسو وجوته بدأ عهد جديد من عهود النظرية الجمالية . إذ انتصر الفن المشخص نصراً حاسماً على الفن الحكائي . ولكن يجب علينا ان نتجنب التفسير المتحيز لهذا الفن ان كنا نريد ان نفهمه بمعناه الصحيح ، إذ ليس يكفي ان ننص مؤكدين الجانب العاطفي وحده في العمل الفني . حقاً ان كل فن مشخص أو معبر فانه « فيض تلقائي لمشاعر قوية » ، ولكن إن قبلنا هذا التعريف – من وردزورث – دون تحفظ لم نغير شيئاً سوى العلامة ولم نحدث تغييراً حاسماً في المعنى . إذ يبقى الفن في هذه الحالة إعادة ونقلًا ولكن بدلا من ان يصبح إعادة ونقلًا للأشياء والموضوعات المادية يصبح نقلًا لحياتنا الداخلية ، لمشاعرنا وعواطفنا . وإذا قسنا الأمر على اللغة مرة أخرى قلنا إننا في هذه الحال استبدلنا

تعريف  
وردزورث

٦ – جوته : « في فن العمارة الألماني » : مؤلفاته ١٤٨/٣٧ والترجمة الانجليزية بقلم برنارد بوزانكيه بعنوان : « ثلاث محاضرات في علم الجمال » ( لندن ، مكيلان ١٩٢٣ ) : ١١٤ وما بعدها .

نظرية الصيحات التعجبية في الفن بنظرية المحاكاة الصوتية . لكن ليس هذا هو المعنى الذي أراده جوته حين استعمل مصطلح « الفن المشخص » ، فان العبارة التي اقتبسناها منه كتبت سنة ١٧٧٣ وهو في ريعان شبابه ، في حقبة « العاصفة والتوتر » ( شتورم اند درنج ) ولكنه لم يكن ليهمل القطب الموضوعي في شعره في أي فترة من فترات حياته . الفن حقاً معبر ولكنه لا يستطيع ان يكون معبراً إلا إن كان مشكلاً . وهذه العملية التشكيلية تم في جهاز حسي معين . يقول جوته :

لا بد من ان  
يكون الفن  
تشكيلياً

« حالما يتخلص هذا الاله الانساني من الهم والخوف ، وهو خلاق في السكينة ، يتلمس من حوله مادة ينفخ فيها من روحه » . غير ان بعض أصحاب النظريات الجمالية ينسون هذا العامل المادي أو يقللون من شأنه في كثير من النظريات الجمالية الحديثة وبخاصة نظريات كروتشه وتلامذته واتباعه . ذلك ان كروتشه مهمت بحقيقة التعبير فحسب لا في الطريقة التي يتم بها ؛ وهو يرى أن الطريقة شيء دخيل سواء بالنسبة لشخصية العمل الفني أو لقيمه . والشيء الوحيد الذي يهيمه هو حدس الفنان لا تجسد هذا الحدس في مادة معينة ، أي يرى للمادة أهمية جمالية ، فلسفة كروتشه هي فلسفة الروح ، تلح على الطابع الروحي الخالص للعمل الفني ؛ ولكن الطاقة الروحية كلها في نظريته محتواة مبذولة في تكوين الحدس وحده . وحين تم هذه العملية يتحقق الخلق الفني . اما ما يجيء بعد ذلك فما هو إلا إعادة خارجية ضرورية لنقل الحدس ولكنها لا معنى لها بالنظر لجوهر الحدس ، غير ان الألوان والأبيات والايقاعات والكلمات لدى الرسام العظيم والموسيقار العظيم والشاعر العظيم ليست فحسب جزءاً من جهازه « التقني » وإنما هي لحظات ضرورية من عملية الخلق نفسها .

حدود  
ال عاطفة  
في الفن

وهذا يصدق على الفنون المعبرة - نصاً - كما يصدق على الفنون الممثلة ، حتى في الشعر الغنائي لا تكون العاطفة هي المظهر الوحيد الحاسم . حقاً إن كبار الشعراء الغنائيين مزودون باعتمى العواطف ، وأن الفنان الذي لم يرزق مشاعر قوية لا يستطيع أن ينتج إلا فناً ضحلاً سخيماً ؛ ولكننا لا نستطيع ان نسننتج من هذه الحقيقة أن وظيفة الشعر الغنائي والفن بعامة هي قدرة الفنان على « ان ينفث ما في صدره من مشاعر » . يقول ر . ج . كولنجوود : « إن ما يحاول الفنان أن يعمل هو ان يعبر عن عاطفة معطاة ، ومحض التعبير عنها ، والاجادة في التعبير عنها سواء ... كل نبرة وكل إيماة يقوم بها أحدنا عمل فني » (٧) .

رأي  
كولنجوود  
يفغل المبني  
البنائي

ها هنا قد اغفلت تماماً كل العملية البنائية التي هي ضرورة لازمة لانتاج العمل الفني وتأمله . كل إيماة عمل فني بمقدار ما تكون كل صحيحة تعجب عملاً كلامياً . وكلتا الإيماة والصحيحة تفتقران إلى مظهر اسامي لا غنى عنه ؛ هما ردأ فعل غريزيان لا اراديان ، وليس فيهما تلقائية حقيقية . ولكن اللحظة الغائية ضرورية في التعبير اللغوي والفني . وفي كل عمل كلامي وفي كل خلق فني نجد مبني غائياً . « يمثل » الممثل دوره في الرواية وكل نبرة على حدة جزء من الكل البنائي المتماك . فنبرة الصوت وايقاع الكلمات والتنغيم في صوته وتعبيرات وجهه وأوضاع جسمه كلها تتجه نحو غاية واحدة - هي تجسد الشخصية الانسانية . وهذا كله ليس « تعبيراً » فحسب وإنما هو ايضاً تمثيل وتفسير . ولا يخلو من هذه النزعة العامة في الفن اي نوع ففي حتى القصيدة الغنائية . فالشاعر الغنائي ليس امرأ يتعلل باظهار مشاعره ، فان سيطرة العاطفة

الغائية أساس  
في التعبير

٧ - ر . ج . كولنجوود : « مبادئ الفن » ( اكسفورد ، مطبعة كلارندن ١٩٣٨ ) ص :

٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٥ .

العاطفة  
وحدها  
سنتمتالية  
لا فن

وحدها « سنتمتالية » لا فن . والفنان الذي ينهمك في متعته أو في تمزق « بهجة الحزن » لا في تأمل الأشكال وخلقها يصبح امرءاً منحوب النفس « سنتمتالياً » . ولذلك نكاد لا نعزو الى الفن الغنائي شخصية ذاتية أكثر مما نعزوه منها الى الاشكال الفنية الاخرى ، ذلك أن الفن الغنائي يحوي نفس النوع من التجسد ونفس المساق من اتخاذ الموقف الموضوعي . كتب مالارميه يقول : « الشعر لا يكتب بالافكار وإنما يكتب بالكلمات » ، أي انه يكتب بالصور والاصوات والايقاعات وهي جميعاً تنضوي في كل<sup>١</sup> لا يتجزأ تماماً كما هي الحال في الشعر المسرحي والنقل المسرحي ، وفي كل قصيدة غنائية عظيمة نلقى هذه الوحدة المحسوسة المتأسكة .

معنى  
الموضوعية  
في الفن

والفن كسائر الاشكال الرمزية ليس نسخاً حرفياً لحقيقة جاهزة معطاة وإنما هو احدى الطرق المؤدية الى نظرة موضوعية للأشياء والحياة الانسانية . وليس هو حكاية للحقيقة الواقعية بل كشف لها . حقاً إننا لا نكتشف الطبيعة من خلال الفن بنفس المعنى الذي يعنيه العالم الطبيعي حين يستعمل كلمة « طبيعة » . اللغة والعلم هما العمليتان اللتان تؤكد بهما أفكارنا عن العالم الخارجي ونعنيها . وعلينا ان نصنف مدركات حواسنا ونضعها تحت أفكار وقواعد عامة لكي نمسحها معنى موضوعياً . مثل هذا التصنيف نتيجة جهد دائم لبلوغ التبسيط . ويتضمن العمل الفني بالطريقة نفسها مثل هذا العمل من التركيز والتكثيف . ولما اراد أرسطوطاليس ان يصف الفرق الحقيقي بين الشعر والتاريخ أكد هذه العملية التركيبية فقال ان الرواية تقدم لنا عملاً واحداً ، وهو كل<sup>٢</sup> كامل في ذاته ، فيه ما في المخلوق الحي من وحدة عضوية ، أما المؤرخ فانه لا يعالج عملاً واحداً وإنما يعالج فترة واحدة وكل ما وقع اثناءها لشخص او اشخاص مهما تكن

الأحداث العديدة غير مترابطة (٨) .

الفن تكثيف  
وتجسيد

من هذا الوجه يمكن ان يوصف الجمال والحق بالقاعدة الكلاسيكية القائلة إنهما « وحدة في متعدد » ولكن بين الحالين فرقاً في الصورة . أما اللغة والعلم فهما اختزال للواقع ، واما الفن فانه تكثيف للواقع . واللغة والعلم يعتمدان على عملية واحدة من التجريد ، اما الفن فانه عملية مستمرة من التجسيد . وفي الوصف العلمي لشيء معطى نبدأ بعدد كبير من الملاحظ تبدو لأول وهلة مجموعة مفككة من الحقائق المتفرقة . لكن كلما تقدمنا خطوات وجدنا ان تلك الظواهر تتخذ شكلاً وتصبح كلاً منظماً . والعلم يبحث عن خصيصة مركزية للشيء المعطى يمكنه ان يشتق منها خصائصه الاخرى واحدة إثر واحدة . فاذا عرف الكيميائي العدد الذري لعنصر ما وقع على المفتاح الذي يمكنه من النفاذ في مبنى ذلك العنصر وتركيبه . ومن هذا العدد ينتج كل الخصائص المميزة لذلك العنصر . إلا ان الفن لا يتقبل هذا النوع من التبسيط الفكري والتعميم الاستنتاجي . انه لا يبحث عن خصائص الاشياء وعللها وانما يقدم لنا حدساً لصورة الاشياء . وليس هذا تكراراً لشيء نعرفه بل هو كشف حقيقي أصيل ، فالفنان مستكشف لصور الطبيعة مثلما ان العالم مستكشف للحقائق والقوانين الطبيعية . وقد كان عظماء الفنانين في كل زمن يدركون هذه المهمة الخاصة والهبة المختصة بالفن ، فقد تحدث ليوناردو دافنشي عن غاية الرسم والنحت بقوله إن « الرؤية معرفة » Saper vedere ، فهو يرى ان الرسام والمثال هما المعلمان العظيمان في دنيا العالم المنظور لأن التنبيه للصور الخالصة للأشياء ليس هبة غريزية ، هبة من الطبيعة بأي حال . فقد نرى بالباصرة شيئاً ما آلاف المرات دون ان نكون قد رأينا صورته . ونبلس حيرة إذا سئلنا أن نصف

الرؤية في  
الفن حدس  
وكشف

٨ - ارسطوطاليس ، المصدر نفسه ٢٣ / ١٤٥٩ / آ ١٧ - ٢٩ وترجمة بايوتور : ٧٠ - ٧٣

[ والترجمة العربية ٢٦ - ٤٤ ]

شكله ومبناه النظري الخالص لا صفاته المادية وتأثيره . الفن هو الذي يحقق ذلك لأننا به نعيش في دنيا من الصور الخالصة بأكثر مما نفعل في دنيا تحليل الأشياء الحسية وتعرفها أو دراسة آثارها .

ولا نقبل قولة كانت في الرياضيات « إنها مفخرة العقل الانساني » إلا من الزاوية النظرية فحسب . ففي سبيل انتصار التفكير العلمي علينا أن ندفع ثمناً عالياً لأن العلم يعني التجريد ، والتجريدُ إفقارٌ للواقع ، إذ تصبح صور الأشياء كما تصفها الافكار العلمية ، قواعد ومعادلات بالتدرج . وهذه القواعد والمعادلات ذات بساطة مدهشة ، فقد يبدو ان قاعدة واحدة مثل قانون نيوتن في الجاذبية تحوي كل مبنى عالمنا المادي وتفسره ، حتى ليظهر لنا أن تجريداتنا العلمية لا تضع يدها على الحقائق الواقعة فحسب وإنما تستوفيها وتستغرقها ، ولكننا حالما نقرب من ميدان الفن يتجلى ان هذا وهم خادع . لأن وجوه الأشياء تفوت الحصر وتختلف فيما بينها من لحظة الى اخرى . وكل محاولة تبذل لفهمها من خلال قاعدة بسيطة تذهب سدى . ولقد تصدق قولة هرقليطس : « ان الشمس جديدة كلَّ نهار » - تصدق على شمس الفنان إن لم تصدق على شمس العالم . وحين يصف العالم مجموعة من الأشياء بشخصها بمجموعة من الأعداد ، أي بقيمتها المادية والكميائية الثابتة . اما الفن فان موادّه مختلفة عن هذا ، فضلاً عن انه يهدف الى غاية اخرى . فاذا قلنا ان فنانين يرسمان منظرأ طبيعياً « واحداً » كان وصفنا لتجربتنا الجمالية ناقصاً لأن الفن يرى ان هذا المنظر لا يكون واحداً ، وان هذا الزعم وهم خادع ، إذ لا نستطيع ان نقول ان ما يراه احد الفنانين هو نفس ما يراه الثاني، لأن الفنان لا يصور أو ينسخ الشيء المرئي التجريبي - أي ينقل منظرأ طبيعياً بما فيه من تلال وجبال وجداول وأنهار - ولكن يقدم لنا ملامح

العلم تجريد  
والفن تكثير

تكثر الفن  
باختلاف  
الرؤية لدى  
كل فرد فنان



داخلية مفردة آنية لذلك المنظر ، فهو يريد ان يعبر عن جو الأشياء ، عن تراوح الأنوار والظلال ، فالمنظر الطبيعي في وقت الأصيل مختلف عما هو عليه في الهاجرة او في يوم ماطر او يوم مشمس . فادراكنا الجمالي يعرض تنوعاً أكثر من الادراك الحسي العادي وينتمي الى نظام اكثر تعقيداً . آية ذلك اننا في الادراك الحسي نكتفي باستيعاب الملامح المشتركة الثابتة للأشياء المحيطة بنا ، اما الادراك الجمالي فانه اغنى على نحو لا يقبل المقارنة ، فهو مفعم بإمكانات لا تحد ، تبقى غير مدركة في التجربة الحسية العادية . وتصبح هذه الامكانيات حقائق في عمل الفنان اذ يكشف عنها الحجاب وتتخذ شكلاً محدداً . وهذا الكشف عن الوجوه التي لا تحصر في الاشياء من مميزات الفن ومن اعتمقها سحراً وفننة .

مثل ذكره  
رخت

يقص علينا الرسام لودفيج رخت في مذكراته كيف انه كان ذات يوم في تيفولي ، في ايام الشباب ، مع ثلاثة من اصدقائه وانفقوا معاً على ان يشرعوا في تصوير منظر طبيعي واحد . وصمموا جميعاً على ان لا ينحرفوا عن نقل الطبيعة حرفياً ، وان يخرجوا ما رأوه مضبوطاً قدر الامكان ومع ذلك فقد كانت النتيجة ظهور اربع صور مختلفة كل الاختلاف ، وبين احداها والأخرى من الفرق ما بين شخصية رسام وآخر . واستنتج لودفيج من هذه التجربة انه ليس هناك مرثي موضوعي وان الشكل واللون يدركان دائماً حسب المزاج الفردي لدى كل فنان<sup>(٩)</sup> . حتى اشد انصار الطبيعية المتشددة المتزمنة تحمساً لم يستطيعوا ان يتجاهلوا هذا العامل او ينكروه . فعرّف اميل زولا العمل الفني بأنه : « زاوية من الطبيعة ترى حسب انحراف المزاج » ، اما كلمة « مزاج » المذكورة هنا فلا تعني فحسب جلبة أو خصيصة فردية . فنحن حين نستغرق في حدس عمل فني عظيم لا نحس

٩ - اقتبست هذا الخبر من كتاب « مبادئ تاريخ الفن » لمزيرش فلغلن .

بالفصل بين العالمين الذاتي والموضوعي ، اي لا نعيش في الواقع العاديّ  
للأشياء المادية ، ولا نعيش تماماً في منطقة فردية ولكننا نقع على دنيا  
جديدة وراء هاتين المنطقتين ، دنيا الأشكال التصويرية والموسيقية والشعرية ،  
ولهذه الأشكال كليّةٌ حقيقية . ويميز كانت بشدة بين ما يسميه « كلية  
جمالية » و « صحة موضوعية » تنتمي الى احكامنا المنطقية والعلمية<sup>(١٠)</sup> .  
ويقرر اننا في احكامنا الجمالية لا نهتم بالشئ في ذاته وانما نهتم بالتأمل  
الخالص له . والكلية الجمالية تعني ان محمول الجمال غير مقصور على فرد  
بعينه ، وانما يمتد في كلّ ميدان الناس المنوط بهم الحكم . ولو كان العمل  
الفنيّ نزوة فنان فرد أو انطلاقة غضبه لما كان له هذه التوصيلية القدرة العامة .  
ولا يخترع خيال الفنان صور الأشياء معتسفاً . وانما يرينا هذه الصور  
في اشكالها الحقة ويجعلها مرئية مدركة . يختار الفنان وجهاً من وجوه  
الواقع ، ولكن عملية الاختيار هذه هي في الوقت نفسه عملية اخراج  
موضوعي . فاذا دخلنا في مجاله اجرنا على ان نرى العالم بعينه ويبدو  
كأننا لم نكن نرى العالم تحت هذا الضوء الخالص من قبل . ومع هذا  
فنحن مقتنعون ان هذا الضوء ليس ومضة عابرة بل قد اصبح بفضل  
الفن باقياً دائماً . وحالما ينكشف لنا الواقع على هذا النحو الخالص نظل  
نراه في هذا الشكل .

ولذلك فليس من السهل ان نتبين فرقاَ جاداً بين الفنون الذاتية  
والموضوعية ، اي الفنون المعبرة والحكاية . انت لا تستطيع ان تقول  
ان عملاً فنياً مثل افريز البارثون ، او قطعة جنائزية لباخ او « هيكل

توضيح  
الصلة بين  
الذاتية  
والموضوعية  
في الفن

١٠- يسمى كانت النوع الاول Gemeingültigkeit والثاني Allgemeingültigkeit وهو تمييز يمز على الترجمة الدقيقة . ولاستيضاح هذين النوعين انظر ه . و . كاسيرر « تعليق على كتاب بحث تحليلي في الحكم لكانت » ( لندن : ١٩٣٨ ) ص : ١٩٠ وما بعدها

سستين ، لميخائيل انجيلو او قصيدة لليوباردي\* او سوناتة لبيتهوفن او قصة لدستويفسكى - لا تستطيع ان تقول ان هذه كلها فن حكاثي وان تلك كلها فن تعبيرى . ولكن كلها رمزية بمعنى جديد عميق . كذلك فان اعمال الشعراء الغنائيين العظام مثل جوته او هلدلرن ، مثل وردزورث او شلنج ، لا تقدم لنا شذرات مبعثرة مفككة من حياة الشاعر ، وهي ليست انبعاثات عابرة من المشاعر العاطفية وانما تكشف عن وحدة واستمرار عميقين . ولا يعلننا الكتاب التراجيديون والكوميديون العظام بمنظر مجزأة من مشهد الحياة . نعم اذا اخذت هذه المناظر وحدها بدت ظلالةً مترنخة . ولكن فجأة نأخذ في ابصار ما خلفها ونستنظر حقيقة جديدة . فالشاعر التراجيدي او الكوميدي يكشف من خلال الشخصيات والاعمال رأيه في الحياة الانسانية ، من حيث هي كل ، في عظمتها وضعفها ، في رفعتها وسخفها ، يقول جوته : « الفن لا يأخذ على عاتقه منافسة الطبيعة في اتساعها وعمقها وانما يقف على سطح الظواهر الطبيعية ولكن له عمقه وقوته فهو يبلور اعلى اللحظات في تلك الظواهر بادراكه فيها طابع الشرعية وكمال التناسب المنسجم وذروة الجمال ورفعة المغزى وسموق العاطفة » (١١).

علاقة الفن  
بالطبيعة في  
رأي جوته

الفن حدس  
يفسر الواقع  
بالصور

هذا الاستبقاء « لأعلى لحظات الظواهر » ليس محاكاة للاشياء المادية ولا هو فيض دافق من عاطفة قوية . وإنما هو تفسير للواقع - تفسير بالحدس لا بالافكار ، بالصور الحسية لا بالفكر .

لا اخلاقية  
الفن عند  
افلاطون  
وتولستوي

ومنذ أفلاطون حتى تولستوي كان الفن يتهم بانه يثير عواطفنا فيزعزع النظام والانسجام في حياتنا الاخلاقية . وقد ذهب افلاطون الى ان الخيال

\* [ جاكومو ليوباردي ١٧٩٨ - ١٨٣٧ شاعر إيطالي ] (المترجم)

١١ - جوته : ملاحظ على ترجمة مقال ديدرو « مقال في الرسام » - « مؤلفاته » ٤٥ : ٢٦٠

مناقشة هذا  
الرأي

الشعري يروّي تجارب الشهوة والغضب والرغبة والألم فينا فيمكنها من النمو بدلاً من أن يظمتها ويخليها تجف<sup>(١٢)</sup>. أما تولستوي فانه رأى في الفن مصدراً للعدوى وقال : « علامة الفن ليست العدوى بل إن درجة العدوى هي المقياس الوحيد لجودة الفن » \* والخلل في هذه النظرية واضح اذ أن تولستوي يطمس لحظة أساسية في الفن ، هي لحظة الصورة . فالتجربة الجمالية – تجربة التأمل – حال عقلية مختلفة عن برود أحكامنا النظرية ورزانة أحكامنا الاخلاقية ، لانها مفعمة باشد طاقات العاطفة حيوية ، إلا أن العاطفة هنا قد استحالت في طبيعتها وفي معناها ، لقد عرف وردزورث الشعر بانه « عاطفة تُستذكر في هدوء » الا ان الهدوء الذي نحسه في الشعر العظيم ليس هدوء استذكار ، فالعواطف التي يثيرها الشاعر لا تنتمي الى ماض بعيد ، انها « هنا » ، حية آنية مباشرة ، ونحن نعي كل قوتها ، الا انها قوة تذهب في وجهة جديدة ، وهي تُرى باكثر مما تُحسّ توأ . ولا تبقى عواطفنا قوى مظلمة يعز اختراقها بل تصبح شفافة واضحة . ان شيكسبير لا يقدم لنا أبداً نظرية جمالية ولا يتأمل في طبيعة الفن ولكن وردت لديه عبارة واحدة تحدث فيها عن شخصية الفن المسرحي ووظيفته فأكد هذه النقطة خير تأكيد ، يقول هاملت : « الغاية من التمثيل في الماضي والحاضر – كانت وما تزال – ان نحمل المرأة أمام وجه الطبيعة لنري الفضيلة قسبتها ونحتقر صورتها وزري العصر نفسه والزمن كله شكله ووقعه » . لكن صورة العاطفة ليست هي العاطفة نفسها ، فالشاعر الذي يمثل عاطفة لا يعدينا بتلك العاطفة . واذا شهدنا

رأي  
شيكسبير في  
وظيفة الفن  
المسرحي

١٢ – افلاطون : الجمهورية ٦٠٦ د ( ترجمة جويت ) .

\* [ انظر كتاب « ما الفن » لتولستوي ، الترجمة الانجليزية : ٢٢٨ ( مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٣٨ ) ، يقول : كلما كانت العدوى اقوى كان الفن احسن ، وتعتمد درجة العدوى على ثلاثة شروط : ١ – على فردية الشعور المنقول ٢ – على الوضوح ٣ – على اخلاص الفنان ] . ( المترجم )

رواية لشيكسبير لم يُعَدِّنا طموح مكبث وظلم رتشارد الثالث وغيرها عظيم؛ اننا لا نفع تحت رحمة هذه المشاعر وانما ننظر خلالها وننفذ في لب طبيعتها وجوهرها. ومن هذه الوجة تتفق نظرية شيكسبير في الفن المسرحي - ان كان له مثل هذه النظرية - تمام الاتفاق مع فكرة الرسامين والنحاتين العظام في عصر النهضة عن الفنون الجميلة. وهاهنا نؤمن بان كلمة ليوناردو دافنشي « الرؤية معرفة » هي ارفع هبة لدى الفنان. اما الرسامون العظماء فيروننا صور الاشياء الخارجية، واما الروائيون الكبار فيروننا صور حياتنا الداخلية. ويكشف الفن المسرحي اتساعاً وعمقاً جديدين للحياة وينقل وعياً بالامور الانسانية والمقدرات الانسانية والعظمة والبؤس الانسانيين، بحيث يظهر وجودنا العادي اذا قورن بها فقيراً تافهاً. وكل منا يشعر على نحو غامض عاتم بالمقدرات الكميئة اللامحدودة في الحياة وهي قدرات تنتظر اللحظة التي تُنَبِّه فيها وتوقظ من سباتها لكي تدخل في ضوء الوعي الواضح الغامر. اذن ليست درجة العدوى مقياساً لجودة الفن بل المقياس هو درجة الاضاءة والاشعاع.

تفسيرنا  
الحديث  
لنظرية  
التطهير  
الارسطو  
طاليسية

ان تقبلنا هذه النظرية استطعنا ان نحرز فهماً أجود لمشكلة نلقاها اول ما تلقى في نظرية ارسطوطاليس عن التطهير < الكاثاريسيس >. ولا نود هنا ان ندخل في كل الصعوبات التي يثيرها هذا المصطلح أو في الجهود العديدة التي بذلها الشراح ليزيلوا تلك الصعوبات (١٣).

ويبدو ان الرأي الواضح المقبول بعامة اليوم هو ان ما سماه ارسطوطاليس تطهيراً لا يعني تنقية وتصفية وتغييراً لطابع المشاعر نفسها

١٣ - أنظر التفصيلات في: يعقوب برنيس « بحثان في النظرية الارسطوطاليسية في الدراما » (برلين ١٨٨٠)، وانجرام بايوتتر: « ارسطوطاليس في فن الشعر » (اكسفورد ١٩٠٩) ص: ١٥٢ وما بعدها [ وقد استعرض س. ه. بوتشر الآراء في « التطهير » في الفصل السادس من كتابه « نظرية ارسطوطاليس في الشعر والفنون الجميلة »؛ مكميلان وشركاه، لندن ونيويورك ١٨٩٥ ]

وصفتها وانما يعني تغييراً في النفس الانسانية . فالنفس تحصل من الشعر التراجيدي على موقف جديد تجاه عواطفها ، فهي تجرب عاطفتي الشفقة والخوف ، ولكنها تفيء الى حال من الراحة والطمأنينة بدلا من ان تزعج او تضطرب ، وهذا يبدو ضرباً من التناقض لاول نظرة . لأن الذي يعده ارسطو طاليس نتيجة للمأساة هو تركيب مكون من لحظتين تدفع احدهما الاخرى في واقع الحياة ، أي في تجربتنا العملية . وكأننا اشد حدة بتلفها حياتنا العاطفية تمنحنا في الوقت نفسه معنى من الهدوء والسكينة ، فنحن نعيش خلال عواطفنا كلها ونحسُّ بارتفاعها وبتوترها الشديد ، الا اننا حين نجتاز عتبة الفن نخلف وراءنا الضغط الشديد ، اي وطأة عواطفنا . الشاعر المسرحي مالك زمام عواطفه لا عبدها وهو يستطيع ان يتقل هذه القدرة الى المشاهدين ، ونحن في روايته لا نتطوح وراء عواطفنا . فالحرية الجمالية ليست هي غيبة العواطف ، ليست هي الجود الرواقي ، وانما هي عكس ذلك تماماً ؛ انها تعني ان عواطفنا تبلغ اغنى قوتها وفي هذه القوة نفسها تتغير صورتها ، وعندئذ لا نعيش في حقائق الاشياء الوقتية وانما في عالم من صور حسية خالصة ، وفي هذا العالم يجري على عواطفنا كلها نوع من الاستحالة يصيب جوهرها وشخصيتها ، فتتخلص العواطف نفسها من عبثها المادي ونحس بشكلها وحياتها ولا نحسُّ بباطلها . فهدوء العمل الفني هدوء دينامي لا ثابت - وهذا عجيب لانه متناقض في ظاهره .

الفن يمنحنا عواطف النفس الانسانية بكل عمقها وتنوعها اما الصورة والمقياس والايقاع لهذه العواطف فانها لا يمكن ان تقارن بحال مفردة من حالات العاطفة . فالذي نحسُّ به في الفن ليس صفة عاطفية بسيطة او مفردة ، وانما العملية الدينامية للحياة - اي التآرجح المستمر بين قطبين متقابلين ، بين الفرح والحزن والرجاء والخوف والامل والياس . فاعطاء

صورة جمالية لعواطفنا معناه تحويلها الى حالة حرة نشيطة . اي ان قوة العاطفة في عمل الفنان قد اصبحت قوة تشكيلية .

هل هذا ينطبق  
على الفنان  
دون المشاهد

وقد يعترض معترض فيقول ان هذا كله ينطبق على الفنان لكنه لا ينطبق علينا نحن المشاهدين والسامعين . الا ان مثل هذا الاعتراض يتضمن سوء فهم للعملية الفنية ، وهي كالعلمية الكلامية ، ثنائية دياكتية . حتى المشاهد نفسه لا يلعب فيها دوراً سالباً ، ونحن لا نستطيع ان نفهم عملاً فنياً دون ان نعيد العملية الخالقة التي تم بها ايجاد العمل الفني وزكبتها من جديد - الى حد ما - . وبطبيعة هذه العملية تتحول العواطف نفسها اعمالاً . ولو كان علينا ان نعاني في الواقع كل تلك العواطف التي نعيشها بعد ان نشهد رواية « اوديب » لصوفوكليس او « الملك لير » لشيكسبير لما كدنا ننجو من أثر الصدمة والارق . ولكن الفن يحول كل تلك الآلام والهياجات وكل ضروب الجور والمفطعات الى وسيلة لتحرير الذات ، وبذلك يعطينا جرية داخلية لا نبلغها بطرق اخرى .

فاذا حاولنا ان نميز العمل الفني بمظهر عاطفي خاص عمجزنا حتماً عن ان ننصفه في الحكم . واذا كان ما يحاول الفن ان يعبر عنه هو عملية حياتنا الداخلية الدينامية ، لا حالة خاصة فحسب ، فأى تميز له باحدى الصفات لا يعدو ان يكون شيئاً فاتراً سطحياً . يجب ان يقدم لنا الفن دائماً حركة لا محض عاطفة . حتى التمييز بين الفن التراجيدي والكوميدي اصطلاحياً لا ضروري ، يتصل بالمحتوى والدوافع ولا يتصل بصورة الفن وجوهره . وقديماً أنكر افلاطون وجود هذه الحدود المصطنعة التقليدية فقدّم سقراط في آخر كتابه « المأدبة » منهمكاً في حديث مع أجاثون الشاعر التراجيدي وارسطوفان الشاعر الكوميدي . واضطر سقراط الشعارين الى الاقرار بأن

التراجيديا  
والكوميديا  
سيان في  
الجوهر

التراجيدي الحق هو الكوميدي الحق والعكس<sup>(١٤)</sup>. ثم علق على هذه العبارة في « فيلبس » ، فقال في ذلك الحوار : اننا نجرب دائماً في الملهاة والمأساة على السواء شعوراً مزيجاً من اللذة والألم وبهذا يتبع الشاعر قواعد الطبيعة نفسها اذ يصور « كوميدي الحياة وتراجيدية الحياة كلها »<sup>(١٥)</sup>. وفي كل قصيدة عظيمة – في مسرحيات شيكسبير والكوميديا الالهية لدانتى وفاوست لجوته – نمر في الحقيقة خلال جميع درجات العواطف الانسانية .

واذا كنا نعجز عن ان نملك الظلال المرهفة في درجات الشعور المختلفة، اذا كنا نعجز عن ان نتبع التنوعات المستمرة في ايقاعها ونغمتها ، واذا كانت لا تحركنا التغيرات الدينامية المفاجئة فانا لا نستطيع ان نفهم القصيدة او نحسها . وقد نتحدث عن المزاج الفردي للفنان الا ان العمل الفني ليس له مزاج خاص ولا نستطيع ان ندرجه تحت وصف نفسي معروف. فاذا قلنا ان موسيقى موتسارت مرحة او صافية وان موسيقى بيتهوفن وقور او حزينة او رائعة فذلك قد يفصح فينا ذوقاً غير نفاذ . كذلك تكون التفرقة بين المأساة والملهاة أمراً غير وارد . هل « دون جوفاني » لموتسارت مأساة او أوبرا مجونية ؟ سؤال يكاد لا يستحق جواباً . ثم ان معزوفة بيتهوفن المؤسسة على « ترنيمة الى الفرح » لشيلر تعبر عن اعلى درجات السرور . ولكن حين نصت اليها لا ننسى لحظة الثبات الحزينة في السيمفونية التاسعة . كل هذه المقارنات يجب ان تكون شاهدة لدينا وان نحسها بكامل قوتها . فهي تحشد في تجربتنا الجمالية في كل لا يتجزأ ، ويكون الذي نسمعه هو كل درجات العواطف الانسانية من ادنى نغمة الى اعلاها ، اي نسمع حركة كيائنا كله وذبذباته . واعظم الكوميديين

من الخطأ  
ادراج الفن  
تحت وصف  
نفسى

الكوميديا  
وطريقتها  
في التطهير

١٤ – افلاطون: « المادة » : ٢٢٣ ( ترجمة جويت )

١٥ – فيلبس : ٤٨ وما بعدها ( ترجمة جويت )



انفسهم لا يستطيعون باي حال ان يقدموا لنا جمالاً « هيناً » ، وكثيراً ما تكون مؤلفاتهم مليئة باعظم مرارة . هذا ارسطوفان من أشد نقاد الطبيعة الانسانية حدة وتجهماً ، وذاك مولير لم يبلغ من العظمة في ملهاة ما بلغه في « كاره البشر » او في « طرطوف » . ومع ذلك فان حرارة الكاتب الكوميدي العظيم ليست مرارة الهجاء او قسوة الاخلاقي . فهي لا تؤدي الى حكم اخلاقي يدين الحياة الانسانية لأن لدى الفن الكوميدي اعظم قسط من تلك الخاصة التي تتوفر في كل فن - اعني « الرؤيا التعاطفية » - وبفضل هذه الخاصة يستطيع الفن الكوميدي ان يتقبل الحياة الانسانية بكل نقائصها وضروب ضعفها ، بكل حماقاتها ورتائلها . بل ان الفن الكوميدي العظيم كان دائماً نوعاً من الثناء على الحق ، وفي المنظار الكوميدي تتخذ الأشياء جميعاً لها وجوهاً جديدة . وربما لم نكن اقرب الى عالمنا الانساني منا حين نقرأ مؤلفات كبار الكوميديين مثل « دون كيخوتي » لثرفانتس و « ترسترام شاندي » لستيرن و « أوراق بكويك » لديكنز ، إذ نصبح نلاحظ أدق التفاصيل ، ونرى هذا العالم كله في ضيقه وصغره وبلادته ، فنعيش في هذا العالم دون ان نكون مسجونين فيه - ذلك هو الطابع العام للتطهير الكوميدي ، فيه تبدأ الاشياء تفقد وزنها المادي ويتحلل الازدراء الى الضحك ، والضحك تحرر وانطلاق .

ويبدو ان معظم النظريات الجمالية تقرّ بأن الجمال ليس خاصية مباشرة للأشياء وانه يحوي بالضرورة علاقة تصله بالعقل الانساني . وقد كتب هيوم مقالاً بعنوان في « مقياس الذوق » صرّح فيه ان « الجمال ليس صفة في الأشياء ذاتها وانما هو موجود في العقل الذي يتأمله » . إلا ان هذه القولة غامضة ، فاذا فهمنا كلمة « عقل » بالمعنى الذي يريده هيوم

تفسير معنى  
الاحساس  
بالجمال

واعتبرنا النفس مجموعة من الانطباعات لا غير ، كان من العسير علينا ان نجد في تلك المجموعة ذلك « المحمول » الذي نسميه جمالاً . ولا يجد الجمال بأنه « مُحَسَّنٌ » وانما يجد بمصطلح فعالية العقل ، أي فعالية وظيفة الإدراك ، وبالانجاه المميز لهذه الوظيفة . الجمال لا يتألف من محسوسات سالبة وانما هو طريقة أو عملية من جعل الشيء محسوساً . الا ان هذه العملية ليست ذاتية فحسب بل هي على العكس شرط من شروط حدسنا للعالم الموضوعي . والعين الفنية ليست عيناً سالبة تتلقى انطباعات الأشياء وتسجلها . هي عين بانية ، وبالأعمال البنائية وحدها نستطيع ان نستكشف جمال الأشياء الطبيعية . والإحساس بالجمال معناه القابلية لتلقي الحياة الدينامية للصور ، ولا تدرك هذه الحياة إلا بعملية دينامية مشابهة فنياً .

ويقيناً لقد أدى هذا الاستقطاب في مختلف النظريات الجمالية – والاستقطاب كما رأينا شرطاً كامناً في الجمال – الى تفسيرات متعارضة على طرفي نقيض . فيرى ألبرخت ديرر أن الهبة الحقة لدى الفنان هي « استنباط » الجمال من الطبيعة « لأن الفن مغروس ثابت في الطبيعة ، ومن استطاع ان ينزعه منها فقد حازه » (١٦) . ونجد في الطرف الثاني نظريات روحية تنكر أي صلة بين جمال الفن وما يسمى جمال الطبيعة . وترى ان جمال الطبيعة أمرٌ مجازي . ومن اصحاب هذا الرأي كروتشه الذي يعتقد ان التحدث عن جمال نهر أو شجرة محض استعمال بلاغي ، فهو يرى ان الطبيعة بليدة حين تقارن بالفن ، خرساء الا إن أنطقها الانسان . وربما فهم هذا التناقض بين هذين الرأيين ، اذا ميزنا بقوة بين جمال عضوي وجمال جمالي ، فهناك ضروب عدة من الجمال الطبيعي ليس لها طابع جمالي ،

رأي بأن  
الفنان  
يستخلص  
الجمال من  
الطبيعة

كروتشه  
ينكر جمال  
الطبيعة

١٦ – أنظر ولیم . م . كونوي : « بقايا ادبية من كتابات البرخت ديرر » ( ١٨٨٩ )

فالجمل العضوي في المنظر الطبيعي ليس هو نفس الجمال الجمالي الذي نحسّه  
في رسوم كبار الرسامين للمناظر الطبيعية ، حتى نحن - المشاهدين - نكون  
على وعي كامل بهذا الفرق ، فقد أمشي خلال منظر طبيعي وأحسّه  
بسحره ، وقد استمتع بلطف الهواء ونضارة المروج وتنوع ألوان الأزهار  
وبهجتها وذكاء أريجها ، ولكنني قد أمرت في تغير مفاجيء ، في موقف  
عقلي . عندئذ ارى المنظر بعين الفنان ، وأخذ في تكوين صورة له .  
وعندئذ أدخل في دنيا جديدة - دنيا « الصور الحية » لا دنيا الأشياء  
الحية . ثمة لا أبقى في الواقع القريب للأشياء وإنما أعيش في إيقاع الصور  
المسافية ، في انسجام الألوان وتقاسمها ، في توازن الأنوار والظلال .  
والتجربة الجمالية تتكوّن من مثل هذا الاستغراق في المظهر الدينامي  
للصور .

- ٢ -

يمكن ان نردّ كل ضروب الجدل بين المذاهب الجمالية المختلفة الى مسألة  
واحدة . على كل هذه المذاهب ان تقرّ بأن الفن « عالم فكري »  
مستقل . حتى أشد المدافعين عن واقعية صارمة من الذين يريدون ان  
يقصروا الفن على وظيفة المحاكاة وحدها أذنوا بتدخل قوة الخيال الفني .  
إلا ان المذاهب المختلفة تحالفت كثيراً حول تقدير هذه القوة : فأما المذهب  
الكلاسيكي من قديم ومحدث ، فانه لم يشجع حرية الخيال ، وأصحاب هذا  
المذهب يرون ان الخيال هبة عظيمة للفنان إلا انها محط للتساؤل . ولم  
يفكر بوالو - من الزاوية النفسية - ان هبة الخيال لا يستغني عنها كل  
شاعر حقيقي الشعاعية ، ولكنه يرى ان الشاعر ان انغمس في انطلاقات هذا

الكلاسيكيون  
والخيال

الدافع الطبيعي وهذه القوة الغريزية فانه لن يبلغ الكمال . لا بد من ان ينضبط الخيال الانساني بقوة العقل ويقاد بها ويخضع لقواعدها . حتى حين ينحرف الشاعر عن الطبيعة عليه ان يحترم قوانين العقل وان تحصره هذه القوانين في نطاق المحتمل . وقد حددت الكلاسيكية الفرنسية هذا النطاق تحديداً موضوعياً حين جعلت الوجدتين المسرحيتين - وحدتي الزمن والمسافة - حقيقة مادية تقاس بالمقاييس الطولية او بالساعة .

ثم جاءت النظرية الرومنطيقية في الفن وحملت معها فكرة مختلفة تماماً في طابع الخيال الشعري ووظيفته . وليست هذه النظرية من وضع ما يسمونه « المدرسة الرومنطيقية » الالمانية فقد وضعت قبل ظهور المدرسة الالمانية ولعبت دوراً حاسماً في كل من الادبين الفرنسي والانجليزي في القرن الثامن عشر . ونجد أوجز تعبير واحسنه عن هذه النظرية لدى ادورد يونج في كتابه « خواطر في الانشاء الاصيل » ( ١٧٥٩ ) ، يقول يونج : « ان ريشة الكاتب الأصيل كعصا < الساحرة > ارميدا تنبسط في الياب القفر ربيعاً زاهراً » . ومنذ عهدئذ تلاشت الآراء الكلاسيكية في المحتمل ، وخلفها نقيضها ، وأصبح العجيب والمعجز هما الموضوعين الوحيدين اللذين يحسنان مجالاً للتصوير الشعري الصحيح . ونستطيع ان نتبع ظهور هذا المثال الجديد في القرن الثامن عشر خطوة إثر خطوة . ويستشهد الناقدان السويسريان بودمر وبرايتنجر بشعر ملتون ليسوغا « للعجيب في الشعر » ( ١٧ ) . ويرجح العجيب تدريجاً بالمحتمل ويكشف من شمس في مجال الموضوع الشعري . ويبدو ان النظرية الجديدة متجسدة في مآثر الشعراء العظام حتى ان شيكسبير نفسه وضحها في وصفه لخيال الشاعر ، حين قال :

ثلاثة مؤيدون بالخيال :

١٧ - انظر بودمر وبرايتنجر : « حديث الرسامين » ( ١٧٢١ - ١٧٢٣ ) .

الرومنطيقية  
والخيال

تصوير  
ادورد يونج  
للنظرية  
الرومنطيقية

المجال  
الوحيد للفن  
هو العجيب  
والمعجز

المجنون والمحب والشاعر ؛

أحدهم يرى من الشياطين ما لا تسعه جهنم -  
ذاك هو المجنون ؛ أما المحب وهو صنوه في لوثته ،  
فانه يرى جمال هيلين إذا ما رمقت عيناه وجهاً أسمرًا .  
ومقلة الشاعر ، وهي في حالة مس<sup>١٨</sup> من خبل ،  
تجوب في لمحتها بين السماء والارض ، بين الارض والسماء  
ولما كان الخيال يجسد صور الاشياء المجهولة  
فان ريشة الشاعر تحوّلها الى أشكال -  
وتمنح الموهوم والمعدوم مستقرّاً وسمة<sup>(١٨)</sup> .

إلا ان الفكرة الرومنظيقية في الشعر لم تجد لها سنداً قوياً في شيكسبير ؛  
وإذا كنا بحاجة الى أن نثبت ان عالم الفنان ليس فحسب دنيا « اوهام »  
لم نجد شاهداً على ذلك خيراً من شيكسبير ، فالنور الذي يرى فيه الطبيعة  
والحياة الانسانية ليس « نوراً واهماً اهتدى اليه الوهم » . وهناك شكل  
آخر من الخيال يتصل به الشعر اتصالاً وثيقاً فيما يبدو ، ذلك هو  
الاسطورة ، ولما قام فيكون بمحاولته الأولى ليخلق « منطقاً للخيال » عاد  
الى عالم الاسطورة ، فتحدث عن ثلاثة عصور مختلفة : عصر الآلهة  
وعصر الابطال وعصر الانسان ؛ وقال : إننا يجب ان نفتش في العصرين  
الاولين عن الاصل الصحيح للشعر ، ذلك ان الانسانية لم تستطع ان  
تبدأ بأفكار مجردة او بلغة عقلية ، وكان عليها ان تمرّ خلال عصر من  
اللغة الرمزية في الاسطورة والشعر . ولم تكن الامم الاولى تفكر بالافكار  
وإنما كانت تفكر بالصور الشعرية ، وتحدث اساطير وتكتب خطأ  
هيروغليفياً . ويبدو ان الشاعر وصانع الاسطورة يعيشان في عالم واحد ،

عودة الخيال  
الشعري الى  
الأسطورة

١٨ - حلم منتصف ليلة صيف : الفصل الخامس ، المشهد الأول .

فلهيما موهبة اساسية واحدة هي القدرة على التشخيص ، ولا يستطيعان ان يتأملا شيئاً دون ان يمنحاه حياة داخلية وشكلاً إنسانياً . ويتلفت الشاعر الحديث كثيراً الى هذين العصرين الغيبين ، عصر الالهية والبطولة ، كما يتلفت الى فردوس مفقود ؛ وقد عبر شيلر في قصيدته « آلهة يونان » عن هذا الشعور فتمنى لو انه استعاد عصور شعراء الاغريق الذين كانوا يرون الاسطورة قوة حيوية لا مجازاً تمثيلاً خاوياً . ويحن الشاعر الى عصر الشعر الذهبي يوم كانت الاشياء كلها مفعمة بالآلهة وكانت كل تلة مسكناً لاحدى عرائس الهضاب ، وكل شجرة موطناً لحورية من حور الغاب .

الاسطورة لا  
تموت وهي  
نبع للخيال  
لا ينضب

لكن هذه الشكوى التي تخالج الشاعر الحديث تقوم على غير أساس . لأن من أعظم مزايا الفن انه لا يفقد هذا « العصر الالاهي » أبداً ولا يحف نبع الخيال الخالق لأنه مما لا ينضب ولا يخرب . وتظهر عملية الخيال في كل عصر ولدى كل فنان عظيم في صور جديدة مؤيدة بقوى جديدة ؛ ونحن نحس بهذا البعث والتجدد على أقوى صورته لدى الشعراء الغنائيين ، فهم لا يمسون شيئاً الا ويفعمونه بحياتهم الداخلية الذاتية ؛ وقد وصف وردزورث هذه الهبة وقال إنها قوة كامنة في شعره :

لكل صورةٍ في الأرض ، كل صخرة وزهرة وثمره ،  
بل للحصى المثور في قوارعِ الطرق ،  
قدّمتُ نسمةَ الحياة ؛ رأيتها تشعر  
أو وصلتها بمظهر من الشعور :  
تملّل الوجود كله بنبضة الحياة ،  
وكلّ ما رأيته انطوى على معنى كمين (١٩) .

التجسيد هو  
الأمر الأول  
لا يبعث  
الحياة في  
الموجودات

ولكن هذه القوى المبتدعة وهذه القدرة على بث الحياة في الموجودات لا تبعد بنا كثيراً عن مدخل الفن . إذ ليس يكفي أن يحس الشاعر « بالمعنى الكمين » للأشياء ولحياتها الخلقية ، وإنما عليه أن يكسب مشاعره وجوداً خارجياً . وتظهر أعلى قوة وأبرزها لدى قوة الخيال الفني في هذه المرحلة الثانية ، مرحلة الوجود الخارجي . والوجود الخارجي معناه تجسيد منظور أو محسوس ، لا أعني فحسب في الصورة المادية من صلصال وبرونز ورخام وإنما في الصور الخسية ، في الإيقاعات ، في التماذج اللونية ، في الخطوط والرسوم ، في أشكال البلاستيك . أما الذي يؤثر فينا من العمل الفني فهو البناء أي التوازن والنظام في تلك الأشكال . ولكل فن تعبيره الخاص المميز الذي لا تخطئه العين ولا تستطيع تبديله بغيره . وقد نصل بين ضروب التعبيرات الفنية ، كأن نلحّن القصيدة الغنائية أو نخرج فكرتها بالرسم ، ولكننا لا نستطيع أن نترجم فناً إلى فن ، ولكل تعبير منها وظيفته الخاصة التي يؤديها في « معارية » الفن .

استقلال  
التجسيد في  
كل فرع من  
فروع الفن

يقول أدولف هلدبراند :

« إن مشكلات الشكل الناشئة عن المبنى المعماري هي المشكلات الصحيحة في الفن وإن لم تقدمها الطبيعة لنا مباشرة يداً بيد . فنحن نحصل على مادة من الطبيعة من طريق دراستنا لها دراسة مباشرة ثم نحول هذه المادة إلى وحدة فنية عن طريق العملية المعمارية ؛ فإذا تحدثنا عن مظهر المحاكاة في الفن فإنا نشير إلى المادة التي لم تتطور بعد على ذلك النحو . وبوساطة هذا التطور المعماري ينتقل النحت والرسم من منطقة الطبيعة إلى منطقة الفن الصحيح » (٢٠) .

٢٠ - أدولف هلدبراند : « مشكلات الصورة في الرسم والنحت » ومنه ترجمة إنجليزية قام بها ماكس ماير ور. م. أوجدن ( نيويورك ، شركة ج. ا. سنشرت ١٩٠٧ ) ص : ١٢

وهذا التطور المعماري موجود في الشعر ايضاً ولولاه لفقد الابتداع الشعري او التقليد قوته . وإذن لبقيت احوال « الجحيم » التي صورها دانتي احوالاً لا يخف وقعها ، وبقيت مفارح « فردوسه » اضغاث احلام لو لم يشكلها سحر كلمات دانتي وأوزانه في شكل جديد .

ابتكار العقدة  
في المأساة  
أهم مظاهرها  
عند أرسطو

ولقد أكد أرسطو طاليس جانب ابتكار عقدة المأساة في نظريته عن التراجيديات : فهو يقول ان للتراجيديات ستة عناصر ضرورية وهي الموضوع والشخصية والعبارة والفكر والمشهد والنغم الموسيقي ... وأهم هذه الاجزاء جميعاً ترابط الحوادث او العقدة لأن المأساة في اساسها محاكاة للأعمال وللحياة لا للناس . والمأساة لا تحاكي عملاً من أجل ان تصور الشخصيات ولكنها بمحاكاتها للعمل تتضمن محاكاة للشخصيات ... ولا تقوم للمأساة قائمة بغير العمل ولكن قد توجد هناك مأساة لا شخصية فيها (٢١) . وقد اختارت الكلاسيكية الفرنسية هذه النظرية الارسطوطاليسية وأكدها . فيلح كورنيل في مقدمات رواياته على هذه النقطة ويتحدث بخيلاء عن روايته التراجيدية « هراقليوس » لأن العقدة فيها كانت معقدة جداً حتى انها احتاجت جهداً فكرياً خاصاً لفهمها واستجلاء معناها . ومن الواضح ان هذا النوع من الجهد الفكري والمتعة الفكرية عنصر غير ضروري في العملية الفنية . فاستمتعنا بالعقد المسرحية في روايات شيكسبير أي تتبعنا « لترابط الأحداث » في قصة عطيل ومكبث ولير - بلذة وشغف - لا يعني بالضرورة اننا نفهم فن شيكسبير التراجيدي او نشعر به . وبغير لغة شيكسبير ، بغير قوة عباراته الدرامية ، يظل هذا كله شيئاً غير مؤثر . ولا يمكن فصل قرينة القصيدة عن شكلها ، أي عن الوزن والنغم والايقاع ،

٢١ - أرسطو طاليس ، المصدر نفسه : ٦ / ١٤٥٠ : ٧ - ٢٥ وترجمة بايووتر : ١٨ - ١٩

[ والترجمة العربية المذكورة قبلا ص : ٣٦ ] .



فهذه العناصر الشكلية ليست محض وسائل خارجية أو « تقنية » تعمد نقل  
حدس معطى وإنما هي جزء اساسي من الحدس الفني نفسه .

وصل الشعر  
بالفلسفة لدى  
الرومنطيين

ووصلت نظرية الخيال الشعري في الفكر الرومنطقي ذروتها . فلم يعد  
الخيال فعالية إنسانية خاصة تبني عالم الفن الانساني وإنما أصبحت ذات  
قيمة متافيزيقية كلية عامة ، أصبح الخيال هو السبيل الوحيد للحقيقة  
الواقعية ؛ وقد بنى فخته مثاليته على هذه الفكرة من « الخيال المنتج » ،  
وصرّح شلنج في « نظام المثالية الجوهرية » أن الفن ذروة الفلسفة -  
عند أعتاب الحكمة الفلسفية نظل نعيش في الطبيعة ، في الأخلاقية ، في  
التاريخ ، وإذا وصلنا الفن بلغنا حرم الفلسفة نفسه . وقد عبّر الأدباء  
الرومنطقيون عن أنفسهم بهذه الروح شعراً ونثراً وأصبحت التفرقة بين  
الشعر والفلسفة شيئاً ضحلاً سطحياً . ويرى فردريك شليجل أن أعلى  
واجب للشاعر الحديث هو أن يجهد وراء شكل شعري جديد يسميه  
« الشعر الجوهري » وسوى هذا الشكل لا يستطيع أي نوع شعري  
آخر أن يقدم لنا جوهر الروح الشعرية أي « شعر الشعر » (٢٢) .

وأضحت أعلى غاية لدى المفكرين الرومنطيين هي وسم الشعر بالفلسفة  
ووسم الفلسفة بالشعر . وأضحوا يرون القصيدة صحيحة ممثلة للكون كله ،  
عملاً فنياً يظل أبداً يكمل نفسه وليس صنع فنان فرد . ومن ثمّ كانت  
أعمق غرائب الفنون جميعاً تنتسب الى الشعر (٢٣) . قال نوفالس : « الشعر  
كل ما كان حقيقياً على نحو مطلق أصيل ، تلك هي نواة فلسفتي . وكلما  
كان الشيء أشدّ حظاً من الشعر كان أعظم نصيباً من الحق » (٢٤) .

٢٢ - انظر شليجل : « قطع أثنية » : ٢٣٨ في « التاج الثري في عهد الشباب » نشر ج .  
مينور ( الطبعة الثانية ، فينا ، ١٩٠٦ ) ٢ : ٢٤٢ .

٢٣ - شليجل : « محاضرة في الشعر » ( ١٨٠٠ ) ، المصدر نفسه ٢ : ٣٦٤

٢٤ - نوفالس ، نشر ج . مينور ٣ : ٢ ، وانظر أ . فلتسل : « الرومنطيقية الالمانية » ترجمة

انجليزية قامت بها إلما أ . لسكي ( نيويورك ١٩٣٢ ) ص : ٢٨

وبهذه الفكرة اعتلى الشعر والفن درجة ومكانة لم تكن لهما من قبل فأصبحا « قانوناً جديداً » لاستكشاف غنى العالم وعمقه . ومع ذلك فان هذا الثناء المفرط المفتون على الخيال الشعري كان فيه نواحٍ من القصور . فقد قدم الرومنطيقيون تضحية خطيرة من أجل ان يبلغوا غايتهم المتنافيضية إذ صرّحوا ان اللامحدود هو الموضوع الصحيح للفن ، بل هو الموضوع الوحيد . واعتبروا الجميل رمزاً يمثل اللامحدود ، ولا يكون فناً ، في رأي فردريك شليجل ، إلا من كان له دينه الخاص ، أي من كان ذا فكرة أصيلة في اللامحدود<sup>(٢٥)</sup> . ولكن في مثل هذا الحال ما مصير عالمتنا المحدود ، عالم التجربة الحسية ؟ من الواضح ان هذا لا يدعي النسبة الى الجمال وهو ما هو . اذن فهناك عالمان متضادان ، عالم الشاعر والفنان وعالمتنا العادي السخيف الذي يفتقر الى الجمال الشعري كله . وهذا النوع من الثنائية مظهر اساسي في كل النظريات الرومنطيقية عن الفن . ولما شرع جوته ينشر كتابه « ايام دراسة فلهم مايستر » رحب به النقاد الرومنطيقيون الاولون بتعبيرات مسرفة في الحماسة ، فرأى نوفالس في جوته « تجسد الروح الشعرية على ظهر الارض » ، ولكن ما ان مضت الفصول الاولى واخذت شخصية مجنون Mignon الرومانطيقية وشخصية عازف القيثارة تحتجبان لتظهر محلهما شخصيات اكثر واقعية واحداث غير شعرية الطابع حتى بدأ نوفالس يشعر بحجية امل . فلم يقتنع بان ينقض حكمه الاول بل تهادى الى حد ان يتهم جوته بانه خائن لقضية الشعر . واصبح « فلهم مايستر يعتبر نقداً ساخرأ - « ضرباً من « كانديده » ضد الشعر » . لقد اعتقد هؤلاء الرومنطيقيون ان الشعر اذا احتجب العجيب عنه فقد مغزاه ومسوغ وجوده ، وان الشعر لا

نشوء الثنائية  
في النظرية  
الرومنطيقية  
( المحدود  
واللامحدود )

٢٥ - المصدر نفسه : ١٣ في « التاج الثري في عهد الشباب » ٢ : ٢٩٠

يزدهر في عالمنا العاديّ التافه : ان المعجز والمدهش والغريب هي الموضوعات الوحيدة التي تتقبل المعالجة الشعرية الحقة .

صلة الطبيعيين  
بالخيال

هذه الفكرة عن الشعر تبيان لحده وصفته لكنها ليست خبراً موثقاً عن عملية الخلق الفني . ومن الغريب ان الواقعيين العظام في القرن التاسع عشر كانوا من هذه الناحية أنفذ نظراً في العملية الفنية من خصوصهم الرومنطيقين ، فقد آثروا اتجاهاً طبيعياً ثورياً متطرفاً . ولكن هذه الطبيعية هي التي ادت الى فكرة أعمق في الشكل الفني ، على وجه الدقة . فقد أنكر الطبيعيون «الاشكال الخالصة» التي آمنت بها المذاهب المثالية وركزوا اهتمامهم في المظهر المادي للاشياء ، وبفضل هذا التركيز المحض استطاعوا ان يتغلبوا على الثنائية التقليدية بين المنطقتين الشعرية والنثرية . فقال هؤلاء الواقعيون ان طبيعة العمل الفني لا تعتمد على عظم المادة او صغرها . ليس ثمة موضوع إلا وهو صالح لأن تتناوله الطاقة التشكيلية الفنية ، ومن أعظم انتصارات الفن ان يجعلنا نرى الاشياء المبتذلة العادية في شكلها الحقيقي وفي تصورها الصحيح . هذا بلزك قد غاص في اتفه ملامح « الكوميديا الانسانية » ، وذاك فلوير قام بتحليلات عميقة لأدنى الشخصيات . وفي بعض قصص اميل زولا نستكشف أوصافاً دقيقة لتركيب دودة او مخزن او منجم فحم ، ولم يسقط من تلك الاوصاف دقائق صغيرة مهما يكن شأنها تافهاً . ومع ذلك فانا حين نتغلغل خلال مؤلفات هؤلاء الواقعيين جميعاً نجد فيهم قوة خيال عظيمة ليست اقل شأناً من قوة الخيال عند الرومنطيقين . غير ان من نقائص النظريات الطبيعية في الفن انها لم تستطع ان تقر علناً بوجود تلك القوة . ذلك ان الطبيعيين في محاولاتهم ان ينقضوا الافكار الرومنطيقية عن الشعر الجوهري المثالي عادوا الى التعريف القديم الذي كان يحدّ الفن بانه محاكاة للطبيعة ، وبهذا العمل اخطأوا النقطة الرئيسية

لأنهم عجزوا عن ان يدركوا الطابع الرمزي للفن . وقد بدا لهم انهم إن اقرؤا بهذا التشخيص للفن فانهم لن يسلموا من النظريات الرومنطيقية المتافيزيقية . الفن في الحقيقة رمزية ، الا أن رمزية الفن يجب ان تفهم بمعنى داخلي ذاتي لا بمعنى مثالي استعلائي . وقد قال شلنج : الجمال « تقديم اللامحدود في اطار محدود » . وليس موضوع الفن هو « اللامحدود المتافيزيقي » الذي ارتآه شلنج ولا « المطلق » الذي تصوره هيجل ، بل يجب ان نفتش عنه في بعض العناصر البنائية الاساسية من تجربتنا الحسية - في الاسطر والرسوم وفي الصور المعمارية والموسيقية . وهذه العناصر شاهدة لا تغيب بارثة من كل غيبية وخفاء ، واضحة في جلاء ، مريثة مسموعة ملموسة . وبهذا المعنى لم يتردد جوته في ان يقول : « ان الفن لا يدعي انه يرينا العمق المتافيزيقي للاشياء وانما يستمسك بسطح الظواهر الطبيعية . ولكن هذا السطح لا يمنح نفسه في يسر . ونحن لا نراه قبل ان نستكشفه في اعمال الفنانين الكبار . وليس هذا الاستكشاف مقصوراً على ميدان خاص بل ان الفن ليستطيع ان يعانق منطقة التجربة الانسانية كلها ويشملها جميعاً الى الحد الذي تستطيع فيه اللغة الانسانية ان تعبر عن كل الاشياء رفيعها ودانيتها . ولا شيء يُنفَى من ميدان الفن - بطبيعته وجوهره - سواء اكان ذلك الشيء من العالم المادي او الاخلاقي او كان عملاً طبيعياً او انسانياً ، لان لا شيء يستعصي على العملية الفنية الخلاقة التشكيلية . يقول بيكون في « القانون الجديد » : « كل ما هو اساسي فهو رفيع واذن فالعلم رفيع » (٢٦) ؛ وهذه المقولة تنطبق على الفن مثلما تنطبق على العلم .

النظريات  
السيكولوجية  
في الفن

نظرية اللذة

للنظريات السيكولوجية في الفن ميزة واضحة محسوسة على جميع النظريات المتافيزيقية ، فهي غير مضطرة الى ان تقدم نظرية عامة في الجمال ، بل تحدد نفسها في دائرة ضيقة لانها لا تهتم الا بحقيقة الجمال وتحليل وصفي لتلك الحقيقة . واول واجب من واجبات التحليل السيكولوجي هو ان يعين فئة الظواهر التي تنتمي اليها تجربتنا الجمالية . وهذه المشكلة لا تجر الى أي صعوبة فلا أحد يقدر ان ينكر ان الفن يمنحنا ارفع متعة بل لعلها أدموم متعة تستطيعها الطبيعة الانسانية وأقواها . وحالما نختار هذه الطريقة السيكولوجية يبدو أن سرّ الفن يفتح ، اذ ليس هناك ما هو اقل غيبية من اللذة والالم . فمن السخف ان نقف عند هاتين الظاهرتين متسائلين متشككين ، وهما ظاهرتان في الحياة عامة لا في الحياة الانسانية خاصة ، هاهنا نجد موضعاً صلباً ثابتاً نقف عليه فاذا وفقنا في ربط تجربتنا الجمالية بهذه النقطة تبدد كل شك حول طابع الجمال والفن .

ويبدو ان البساطة المطلقة في هذا الحل هي التي تحببه الينا ، ولكن كل نظريات اللذة الجمالية ، من الناحية الاخرى ، تنطوي على نقائص ما فيها من صفات . فهي تبدأ بتقرير حقيقة بسيطة واضحة لا تنكر ، وبعد الخطوات القليلة الاولى تعجز دون غرضها وتتوقف فجأة . اللذة حقيقة مباشرة من حقائق تجربتنا ولكنها حين تعتبر مبدءاً سيكولوجياً يصبح معناها غامضاً مبهماً حتى النهاية ، اذ يمتد المصطلح ليشمل ميداناً واسعاً وينبسط على ظواهر مختلفة غير متجانسة ؛ ومن المغربي دائماً ان تأتي بمصطلح عام واسع يشمل أشد الاستدلالات تباعداً . ولكننا ان استسلمنا لهذا الاغراء

أدركنا خطرُ فقدانِ القدرة على رؤية الفروق المميزة الهامة . وقد كانت نظريات اللذة ، الاخلاقية منها والجمالية ، عرضة دائماً لاغفال هذه الفروق عينها . ويؤكد كانت هذه النقطة في ملحوظة هامة في كتابه « بحث تحليلي في العقل العملي » . يقول كانت : « ان كان تعميم إرادتنا يعتمد على الشعور بكون ما نتوقه من أي علة مرضياً أو غير مُرضٍ لم يهمننا بأي نوع من الأفكار تأثرنا ، فكلها لدينا سواء . والشئ الوحيد الذي يهمننا في القيام باختيارنا هو الى أي حد يكون ذلك الرضى كبيراً ولى كم يبقى وهل الحصول عليه يكون سهلاً وكم مرة يستعاد .

» ومثلما أن المرء المحتاج الى المال يستوي لديه ان يكون الذهب مما استخرج من مناجم الجبل أو مما صفتي من الرمل ، ما دام هذا الذهب محتفظاً بقيمته في كل مكان ؛ كذلك المرء الذي لا يعنيه من الحياة إلا الاستمتاع بها فانه لا يسأل : أهذه الافكار وليدة الفهم أو الخواس ، وانما يكفيه ان يتساءل : كم من المتعة تمنحه تلك الافكار لأطول مدة ، وما مقدار ما ستمنحه من متعة « (٢٧) .

واذا كانت اللذة هي المقام المشترك فان الذي يهيم منها هو الدرجة لا النوع ؛ كل اللذائذ - مهما يكن نوعها - تقف على مستوى واحد ؛ ويمكن ردها جميعاً الى اصل سيكولوجي وبيولوجي مشترك .

ووجدت نظرية اللذة الجمالية أوضح تعبير عنها في فلسفة سانتيانا ، فهو يرى ان الجمال لذة تعد صفة للاشياء اي هو « لذة في وضع موضوعي » . لكن هذه « مسألة دور » . اذ كيف تكون اللذة - وهي اشد حالات العقل ذاتية - في وضع موضوعي ؟ يقول سانتيانا : العلم « استجابة

سانتيانا  
ونظرية اللذة

٢٧ - « بحث تحليلي في العقل العملي » ترجمة ت . ك . ابوت ( الطبعة السادسة ، نيويورك ،

لونغمانز وجرين وشركاؤهما ١٩٢٧ ) ص : ١١٠

للرغبة في الخبر وفيه نسأل عن الحقيقة كلها ولا شيء سوى الحقيقة .  
والفن استجابة للرغبة في التسلية ... وتدخل الحقيقة فيه بمقدار ما يخدم  
هذه الغاية « (٢٨) . ولكن ان كانت هذه هي غاية الفن فنحن مجبرون  
على القول بان الفن في اعلى منجزاته يعجز عن ان يبلغ غايته الصحيحة .  
اذ « الرغبة في التسلية » يمكن ان تتحقق بوسيلة احسن وأقل كلفة . وإذا  
حسبنا ان الفنانين العظام عملوا لأجل هذا الغرض ، اذا حسبنا ان ميخائيل  
انجلو بنى كاتدرائية القديس بطرس وان دانتى او ملتون كتبا قصائدهما من  
أجل التسلية كتنأ نحسب جواز المستحيل . ولا ريب في ان هؤلاء الفنانين  
كانوا يؤيدون قولة ارسطوطاليس : « حين يجهد المرء نفسه ويعمل من  
اجل التسلية فذلك فيما يبدو سخف ونقص في الاحلام » (٢٩) . واذا كان  
الفن استمتاعاً فانه ليس استمتاعاً بالاشياء ، وانما هو استمتاع بالصور  
والاشكال . والمتعة بالصور مختلفة تماماً عن المتعة بالاشياء او بانطباعات  
الحس . لا يمكن ان تنطبق الصور في افكارنا وحسب ، بل لا بد من ان  
نستعيدها لنحس بجلها . في جميع النظريات الجمالية اللذية قديمها وحديثها  
نقص مشترك ، وهو انها تقدم لنا نظرية سيكولوجية في اللذة الجمالية ثم  
تعجز هذه النظرية عجزاً كاملاً عن ان تبين العلة في حقيقة الخلق الجمالي  
وهي حقيقة اساسية . فنحن في الحياة الجمالية نمارس تحولاً أساسياً ، اذ  
لا تعود اللذة عندئذ اثرأ بل تصبح وظيفة ، لان عين الفنان ليست عيناً  
تتأثر بالانطباعات الحسية فتستجيب لها او تعيد تكوينها ؛ وفعاليتها ليست  
مقصورة على تلقي الاشياء الخارجية وتسجيلها او على جمع الانطباعات  
بطرق جديدة تحكمية . وليس يميز الرسام العظيم او الموسيقي العظيم انهما

٢٨ - « الاحساس بالجمال » (نيويورك ، ابناء تشارلس سكرينر ١٨٩٦) ص : ٢٢

٢٩ - ارسطوطاليس : « الاخلاق الى نيقوماخس » ١٧٧٦ ب : ٣٣

ذوا احساس مرهف نحو الالوان والاصوات ؛ وانما الذي يميز احدهما قدرته على ان يستخلص من مادته الثابتة حياة دينامية من الصور والاشكال، وبهذا المعنى وحده لا غير يمكن ان يقال ان اللذة التي نجدها في الفن تتخذ لها وضعاً موضوعياً . لذلك فاننا حين نعرف الجمال بأنه « لذة في وضع موضوعي » فان هذا التعريف يضع المشكلة في قبضة مغلقة . لان اخراج الشيء الى حيز الموضوعية عملية بناء دائماً . والعالم المادي - عالم الصفات والاشياء الدائمة - ليس مجموعة من المعلومات الحسية ، كما ان عالم الفن ليس مجموعة من المشاعر والعواطف . فالاول يعتمد على اعمال تخرج بها الاشياء الى حيز الموضوعية - الموضوعية التي تم بالافكار والمركبات العلمية . والثاني يعتمد على اعمال تشكيلية من نوع آخر ، اي اعمال من التأمل .

وهناك نظريات جديدة اخرى تعارض هذه المحاولات التي ترمي لتحديد المفهوم الفني باللذة ، وهي عرضة ايضاً لما يوجه الى نظريات اللذة الجمالية من اعتراض . اذ انها ايضاً تحاول ان تفسر العمل الفني بربطه الى ظواهر اخرى معروفة مشهورة . وتقع هذه الظواهر على مستوى مختلف تماماً لانها حالات عقلية سالبة لا موجبة ؛ وقد نجد بين الفئتين بعض المشابه ولكننا لا نستطيع ان نرددهما الى اصل مشترك ، متافيزيقي او سيكولوجي .

والدافع المشترك او المظهر العام في هذه النظريات هو كفاحها ضد النظريات الفنية ذات الطابع العقلي والفكري ، فالكلاسيكية الفرنسية حولت العمل الفني ، بمعنى من المعاني ، الى مشكلة حسابية تحلّ بنوع من قاعدة النسبية الثلاثية . وكان ظهور رد الفعل ضدّ هذه الفكرة امراً ضرورياً مفيداً معاً . الا ان النقاد الرومنطيين الاول ، وبخاصة الرومنطيين الالمان ذهبوا تواءم الى الطرف المقابل ، فصرحوا بأن الفكرة التجريدية التي

نظريات  
اخرى ترد  
على نظرية  
اللذة

اخضاع  
الفن للمنطق

رد  
الرومنطيين



جاءت بها مدرسة التجريبيين ( enlightenment ) سخرية بالفن ، وبأننا لا نستطيع ان نفهم العمل باخضاعه للقواعد المنطقية ، وان كتاباً في « البويطيقا » لا يستطيع ان يعلمنا كيف نكتب قصيدة جيدة ، لأن الفن ينشأ من مصادر اخرى أبعد وأعمق . وقالوا : اذا شئنا ان نستكشف هذه المصادر فعلينا ان ننسى مقاييسنا العامة الدارجة وان نفوص في خفايا حياتنا اللاواعية . ما الفنان الا نوع من الماشي في نومه وعليه ان يستمر في مشيه دون تدخل أو تحكم من أية فعالية واعية . فاذا ايقظتَه فقد حطمتَ قوته . يقول فردريك شليجل : « بداية كل شعر أن يلغي قوانين العقل المتقدمة وأساليبه وان يغوص بنا مرة اخرى في فوضى الاوهام الفتانة ، في الفوضى الاصلية للطبيعة الانسانية »<sup>(٣٠)</sup> . الفن حلم يقظة نستسلم له إرادياً .

وقد تركت هذه الفكرة الرومنظيقية نفسها اثرأ على الافكار المتافيزيقية رأي برجسون المعاصرة . فقد قدم برجسون نظرية في الجمال اراد بها ان تكون آخر برهان شامل على مبادئه المتافيزيقية العامة ؛ وهو يرى انه لا شيء كالعمل الفني يوضح الثنائية الاساسية المكونة من حدس وعقل كما يوضح التناقض بين حديها . اما ما نسميه حقيقة عقلية او علمية فذلك شيء سطحي عرفي . ولا معاذ لنا من هذا العالم الضحل العرفي الا الفن ، فانه يعود بنا الى منابع الحقيقة نفسها . فان كانت الحقيقة « تطوراً خالفاً » فيجب علينا ان نبحث عن شواهد القوة الخالقة الحياتية وعن تمثلها نفسه في القوة الخالقة الفنية . وهذه الفكرة تبدو لاول نظرة فلسفة جمال دينامية او فعالية ، ولكن الحدس عند برجسون ليس مبدأ موجباً فعلا ، وانما هو نحو من

٣٠ - من شاء نماذج أخرى من هذه النظريات الرومنظيقية المبكرة ونقداً لها فليراجع كتاب

ايرفنج بابت « اللاوكون الجديد » ، الفصل الرابع .

التلقي لا من التلقائية . وهو يصف الحدس الجمالي بأنه قابلية سالبة لا صورة موجبة . يقول برجسون :

« غاية الفن ان يُنمّ فينا القوى النشيطة او قوى المقاومة في شخصيتنا ، وهكذا يبلغ بنا حالة من الاستجابة الكاملة لنحقق فيها الفكرة الموحى بها الينا ونتعاطف مع الشعور المعبر عنه ثمة . وسنجد في عملية الفن صورة مرهفة - والى حد ما مصبوغة بالروحانية - من العمليات التي نستعملها في العادة لنحقق حالة من حالات التنويم المغناطيسي ، الا انها على نحو أضعف ... ان الشعور بالجميل ليس شعوراً معيناً ... وكل شعور نجربه ينتحل طابعاً جمالياً على شرط أن يكون مما أوحى الينا به لا مما نشأ عن علة ... ولذلك فان في تطور الشعور الجمالي مراحل متميزة مثلما هي الحال في التنويم » (٣١) .

مهما يكن من شيء فان تجربتنا للجمال ليست من نوع التنويم . ففي التنويم قد توحى لانسان بأعمال معينة او قد ترغمه على عاطفة ما . ولكن الجمال في معناه الاصيل المحدد ، لا يُفرض على عقولنا بهذه الطريقة . واذا شاء المرء ان يحس به فلا بد له من ان يتعاون والفنان . ليس عليه فحسب ان يتعاطف ومشاعر الفنان بل عليه ان يدخل في نطاق فعاليته الخالقة . واذا نجح الفنان في أن ينمّ القوى اليقظة في شخصيتنا فقد شلّ فينا احساسنا بالجمال . ولا يمكن بهذه الطريقة ادراك الجمال او الوعي بدينامية الصور ، لان الجمال يعتمد على احساسات من نوع خاص وعلى حكم وتأمل .

رد على رأي  
برجسون

٣١ - « مقال في الخواطر الآنية عن الضمير » والترجمة الانجليزية بقلم ر. ل. بوجسون بعنوان « الزمن وخرية الارادة » ( لندن مكميلان ١٩١٢ ) ص : ١٤ وما بعدها .

وقد كان من اعظم ما اسهم به شافتسبري في نظرية الفن الحاحه على هذه النقطة . ولقد قدّم في كتابه « الأخلاقيون » مقالاً في التجربة الجمالية بعيد التأثير - وهي تجربة اعتبرها امتيازاً موقوفاً على الطبيعة الانسانية - يقول شافتسبري :

« وانت لا تنكر الجمال على الحقل البري او على هذه الأزهار التي تنمو من حولنا على هذه الزرابي الخضر . ومع ذلك فهما تكن هذه الصور الطبيعية جميلة ، مهما يكن في العشب اللامع أو الطحلب الفضي والسعر المزهر والوردة البرية والياشمين البري من جمال فليس جمالها الذي يغري القطعان المجاورة ويهيج الغزلان السائمة والجدبان ، ويسط الفرحة التي نحسها في القطعان وهي ترعى . ليست « الصورة » هي التي تسر وانما ما دون الصورة . انما الطعم يغري والجوع يثير الاضطراب ... اما « الصورة » فلا تستطيع ان تكون ذات قوة حقيقية حيث لا يستطيع تأملها او الحكم عليها او اختبارها ، أي حيث تظل فحسب رمزاً عابراً عارضاً على ما أثار الاحساس . اذن ان كانت الحيوانات البرية عاجزة عن معرفة الجمال والتمتع به لأنها كذلك حيوانات بريّة وليس لديها إلا قوة الحس ... - فتلك هي نصيبها - فان مما يتبع ذلك ان الانسان نفسه لا يستطيع بالحس وحده ان يتصور الجمال أو يستمتع به ... غير انه يستمتع بالجمال كله في الواقع ، وهذا يتم عن طريق أنبل من طريق الحس ، يتم بعون من أنبل عنصر فيه ، بعونٍ من فكره وعقله » (٣٢) .

٣٢ - شافتسبري : « الأخلاقيون » القسم : ٢ ، الجزء : ٣ وانظر ايضاً « ميزات » (١٧١٤)

إن ثناء شافنشرى على الفكر والعقل بعيد كل البعد عن عقلانية المذهب التجريبي ( Enlightenment ) ، وهذا الكلام الحماسي الذي يقوله في الجمل الطبيعي والقوة الخالقة اللامحدودة في الطبيعة كان مظهراً جديداً كل الجدة في التاريخ الفكري في القرن الثامن عشر . وبهذا المعنى كان من أول أنصار الرومنطيقية . إلا أن رومنطيقته كانت من نوع أفلاطوني، لأن نظريته في الصورة الجمالية فكرة أفلاطونية وبفضلها استطاع أن يردّ على الاتجاه الحسيّ لدى التجريبيين الانجليز ، ويقف ضده (٣٣) .

نظرية نيتشه

والاعتراض الذي يوجه ضد متافيزيقيات برجسون يصدق أيضاً على نظرية نيتشه السيكلوجية ، فقد تحدى نيتشه في إحدى مقالاته الأولى وعنوانها : « مولد المأساة من روح الموسيقى » - تحدى أفكار الكلاسيكيين الكبار أبناء القرن الثامن عشر فقال : ليس المثل الأعلى الذي رسمه فنكلمان هو الذي نجده في الفن الاغريقي ، وعبثاً نبحت لدى اسخيلوس وصوفوكليس وبوريديس عما أسماه « البساطة النبيلة والعظمة الهادئة » . إنما عظمة المأساة الاغريقية في عمق العواطف العنيفة وشدة توترها . لقد كانت المأساة الاغريقية وليدة مذهب ديونيسيوس ، وكانت قوتها عريضة عنيفة إلا ان الصخب المعربد في اعياد ديونيسيوس لم يكن يستطيع وحده ان ينتج الدراما اليونانية ، فجاءت قوة ابولو لتوازن قوة ديونيسيوس . وهذا الاستقطاب الاساسي هو جوهر كل اثر فني عظيم - الفن العظيم في كل عصر نشأ من التداخل بين قوتين متعارضتين : من دافع مسرف النشوة ومن حال حُلْمِيَّة . هما حالتان : حال من الرؤيا وحال من الغيبوبة النشوى . وكلتا الحالتين تطلق كلّ نوع من القوى الفنية المعتقلة

٣٣ - ثمة حديث مفصل عن مكانة شافنشرى في فلسفة القرن الثامن عشر كتبه كاسيرر في كتابه : « اليقظة الافلاطونية في انجلترا ومدرسة كيمبرج » ( ليزج ١٩٣٢ ) الفصل السادس .

في داخلنا ، وكل واحدة منها تختص باطلاق نوع من القوى . اما الحلم فيقدم لنا قوة الرؤيا والربط والشعر . وتقدم لنا الغيبوبة النشوى قوة المواقف العظيمة والعواطف والاغنية والرقص (٣٤) . وفي هذه النظرية المتعلقة بالاصل السيكولوجي للفن اختفى مظهر من اهم مظاهر الفن لان الالهام الفني ليس غيبوبة نشوان ، والخيال الفني ليس حلماً أو هلاساً . وكل عمل فني عظيم يتميز بوحدة بنائية عميقة ، ولا نستطيع ان نعلل لهذه الوحدة بأن زردّها إلى حالتين مختلفتين مبعثرتين مضطربتين كحال الحلم وحال الغيبوبة ، اي لا نستطيع ان نصنع كلاً بنائياً متكاملًا من عناصر لم تبلور اشكالها .

النظريات  
التي ترى الفن  
نوعاً من اللهو

وثمة نظريات أخرى من نوع مختلف عن ما تقدم تحاول ان توضح طبيعة الفن وذلك بان ترده إلى وظيفة اللهو واللعب . ولا يستطيع المرء ان يتهم هذه النظريات بانها تغفل الفعالية الحرة لدى الانسان او تقلل من شأنها لأن اللعب نفسه وظيفة حية غير محصورة داخل حدود الشيء التجريبي المعطى . غير ان اللذة التي نستمدّها من اللعب لذة غير غائبة أبداً . ولذلك يبدو ان ليست هناك خاصية من خواص العمل الفني او حالة من حالاته غير متوفرة في فعالية اللعب . وفي الحق ان معظم معتنقي نظرية اللعب هذه يؤكدون لنا انهم لا يستطيعون ان يجدوا فرقاً بين الوظيفتين (٣٥) . وقد صرحوا ان ليس في الفن ميزة واحدة الا وهي تنطبق على العاب الوهم ، ولا خاصية في هذه الألعاب إلا وهي موجودة في الفن . الا ان الحجج التي يحتج بها اصحاب هذه الفكرة كلها سالبة . نعم اننا حين ننظر الى الفن واللعب من الزاوية السيكولوجية نجد

٣٤ - انظر نيتشه: «إرادة القوة» الترجمة الانجليزية من صنع أ. م. لودفيشي (لندن ١٩١٠)

ص : ٢٤٠

٣٥ - انظر مثلاً كونراد لانجه « جوهر الفن » ( برلين ١٩٠١ ) في مجلدين .

بينها مشابه قريبة . كلاهما غير نفعي وغير موجه الى غاية عملية . في اللعب نترك وراءنا ظهرياً - كما في الفن - كل حاجاتنا العملية المباشرة لكي نمنح عالمنا شكلاً جديداً . ولكن هذه المقايسة بينهما لا تكفي لتثبت انهما صنوان متطابقان مئثالان . إذ يظل الخيال الفني متميزاً بجدة عن ذلك النوع من الخيال الذي يواكب فعالية اللعب لدينا . في اللعب نعالج صوراً موهمة قد تغدو مؤثرة حيوية حتى لنخالها حقائق ، ولكننا اذا عرفنا الفن بأنه مجموعة من هذه الصور الموهمة فذلك يدل على فكرة واهية تافهة لدينا عن شخصيته ومهمته . وأما ما نسميه « المظهر الجمالي » فانه ظاهرة لا نجدها في تجربتنا لألعاب الوهم . اللعب يقدم لنا صوراً واهمة خادعة ، والفن يقدم لنا نوعاً جديداً من الحقيقة ، حقيقة الاشكال الخالصة لا الاشياء التجريبية .

وفما تقدم من تحليلنا الجمالي ميزنا بين ثلاثة أنواع مختلفة من الخيال : قوة الابتكار وقوة التشخيص وقوة ايجاد صور حسية خالصة . ونجد القوتين الاوليين في لعب الطفل ولكننا لا نجد الثالثة ، اذ يلعب الطفل بالاشياء ويلعب الفنان بالاشكال ، بالاسطر والرسوم والايقاعات والنغمات . ونحن نعجب ، اذا رأينا طفلاً يلعبُ ، بسهولة التحول وسرعته ، فهو يؤدي اعظم الواجبات بأقل الوسائل ، وتتحول قطعة الخشب بين يديه الى كائن حي ، ومع ذلك فان هذا التحول يعين استحالة تصيب الاشياء نفسها - أي يتحول الشيء الى شيء آخر ، ولكن استحالة الشيء الى شكل او صورة لا تتم . وما نفعل شيئاً في اللعب اكثر من ان نعيد ترتيب المواد وتوزيعها بجواسنا . اما الفن فانه بناثي خلاق بمعنى أعمق . والطفل في أثناء اللعب لا يعيش في نفس عالم الحقائق التجريبية الجافية الذي يعيش فيه الفتى الراشد . فعالم الطفل أشد تحولاً وحركة ، ولكن الطفل وهو

ثلاث قوى  
من الخيال  
اثنان منها  
تظهران في  
اللعب

يلعب لا يصنع شيئاً سوى ان يستبدل بالاشياء الواقعية في بيئته اشياء اخرى ممكنة. إلا ان مثل هذا الاستبدال لا يميز الفعالية الفنية الاصلية إذ ان ما يتطلبه الفن أقسى وأشدّ، فالفنان يحطّم مادة الاشياء الصلبة في بوتقة خياله وتكون نتيجة هذه العمليات استكشاف عالم جديد من الصور والاشكال الشعرية والموسيقية والتصويرية والنحتية. نعم ان كثيراً من الاعمال الفنية الظاهرة لا تحقق هذا المطلب ولكن من واجب الحكم الجمالي او الذوق الفني أن يميز العمل الفني الاصيل من تلك المنتجات الزائفة التي لا تعدوا ان تكون لعباً وعبثاً، أو تكون، في خير احوالها، « استجابة للرغبة في التسلية ».

ويقودنا التحليل الدقيق للأصل السيكولوجي والنتائج السيكولوجية في كل من اللعب والفن الى نتيجة واحدة: اللعب يهيىء لنا تصريفاً وتنشيطاً ولكنه يخدم غايات اخرى مختلفة، فللعب قيمة بيولوجية عامة بمقدار ما يكون إرهاساً بضرور النشاط المقبلة، وكثيراً ما بيّن الدارسون ان لعب الطفل ذو قيمة تربوية إعدادية. فالولد الذي يلعب لعبة حربية والبنات التي تهندم دميتهما كلاهما يحقق استعداداً وتربية تهيىء لواجبات اخرى أهم وأدخل في باب الجد. لكن وظيفة الفن الجميل لا تعلق بهذه الطريقة، إذ ليس فيها هو او إعداد؛ وقد وجد بعض الجمالين المحدثين ان من الضروري التفرقة بشدة بين نموذجين من الجمال احدهما جمال الفن «العظيم» والثاني الجمال «الهين» (٣٦). وإذا التزمنا الدقة الصارمة قلنا إن الجمال في العمل الفني لا يكون «هيناً». فان الاستمتاع بالفن لا يتولد من عملية استرخاء وليونة متمطية وانما يتولد من تكثيف كل طاقاتنا. اما التسلية التصريفية التي نجدها في اللعب فهي نقيض تلك النزعة التي تعد

الغاية في  
الفن مختلفة  
عن الغاية  
في اللعب

٣٦ - انظر برنارد بوزانكيه: « ثلاث محاضرات في علم الجمال »، و س . الكسندر « الجمال وأشكال اخرى من القيم » .

ضرورة لازمة للتأمل والحكم الجمالين . يتطلب الفن تركيزاً كاملاً ،  
وحالماً نحقق في التركيز ونطلق العقال لمشاعرنا اللذية وهو اجسنا يحتاج  
عن أعيننا العمل الفني .

تطورت نظرية الفن الموصولة باللعب في اتجاهين مختلفين متباعدين ،  
فمثلوها البارزون في تاريخ الجماليات هم شيلر وداروين وسبنسر ولكن  
من العسير اليوم ان نجد همزة وصل بين آراء شيلر والنظريات البيولوجية  
الحديثة في الفن ، فهاتان الفئتان من الآراء لا يمكن التوفيق بينهما في  
اتجاههما العام فضلاً عن انهما متباعدتان ، ذلك ان شيلر يفهم مصطلح  
« لعب » ويفسره بمعنى مختلف عن كل النظريات التالية ، فنظريته مثالية  
استعلائية ، اما نظريات داروين وسبنسر فانها بيولوجية طبيعية . ولقد  
اعتبر داروين وسبنسر كلاً من اللعب والجمال ظاهرة طبيعية عامة ، اما  
شيلر فوصلها بعالم الحرية . وبما انه يأخذ بثنائية كانت فان الحرية لديه  
لا تعني ما تعنيه الطبيعة بل هي ، على العكس ، تمثل القطب المقابل . والحرية  
والجمال ينتميان إلى العالم المدرك لا الى عالم الظواهر . وفي جميع الصور  
الطبيعية من نظرية الفن الموصولة باللعب دُرسَ اللعب عند الحيوانات  
جنباً إلى جنب مع اللعب عند الانسان ؛ إلا ان شيلر لم يتقبل مثل هذه  
النظرة لانه لم يكن يرى اللعب فعّالية عضوية عامة بل فعّالية انسانية  
خاصة . « الانسان وحده يلهو ويلعب حين يكون إنساناً بكل ما في الكلمة  
من معنى ولا يكون إنساناً على نحو كامل إلا حين يلعب » (٣٧) .

اما الحديث عن المقايسة ، دع عنك المطابقة ، بين لعب الانسان  
ولعب الحيوان أو - في النطاق الانساني - بين لعب الفن وما يسمى

٣٧ - شيلر : « رسائل في التثقيف الجمالي لبني الانسان » ( ١٧٩٥ ) الرسالة : ١٥ والترجمة

الانجليزية « مقالات جمالية وفلسفية » ( لندن ، جورج بل وابناؤه ١٩١٦ ) ص : ٧١ .



ألعاب الوهم فانه شيء غريب لا تعترف به نظرية شيللر ، وربما تبدت له هذه المقايسة سوء ادراك في الأساس .

لماذا اختار  
شيللر هذا  
الاتجاه

وإذا اخذنا بعين الاعتبار المستند التاريخي الذي اتكأت عليه نظرية شيللر فهمنا وجهة نظره بسهولة . إنه لم يتردد في أن يربط العالم « المثالي » للفن بلعب الطفل ، لأن عالم الطفل في ذهنه قد لقي عملية من التسامي والتشبت بالمثالية ، إذ كان شيللر يتكلم كلام تلميذ لروسو معجب به ، وكان يرى حياة الطفل في ضوء جديد وضعها فيه ذلك الفيلسوف الفرنسي ؛ يؤكد شيللر بأن « في لعب الطفل معنى عميقاً » ، وقد نقر بهذه الفكرة ولكننا مع ذلك نقول إنها لا تنفي أن « معنى » اللعب مختلف عن معنى الجمال . ويعرف شيللر نفسه الجمال بأنه « صورة حياة » ويرى ان الوعي بالصور الحية أول خطوة ضرورية تؤدي الى تجربة الحرية ، ويعتقد ان التأمل الجمالي او التفكير اول نزعة متحررة للانسان نحو الكون . « وبيننا تقبض الرغبة توءاً على الشيء المرغوب فيه يبعده التأمل الى مسافة ما ويجعله ملكاً له وذلك بأن ينجيه من جشع العاطفة » (٣٨) . وهذه النزعة « التحررية » ، هذه النزعة الواعية التأملية ، هي التي لا تتوفر في لعب الطفل ، على وجه الدقة ، وهي التي تخط حداً بين اللعب والفن .

اختلاف  
الدارسين في  
صلة الفن  
بالتجربة  
الواقعية

ثم إن « هذا الإبعاد الى مسافة ما » الذي يقول شيللر إنه اشد مظاهر العمل الفني ضرورة وتميزاً قد برهن دائماً على أنه عقبة أمام النظرية الجمالية . وقد قيل في الاعتراض عليه : إن كان هذا صحيحاً فان الفن لا يعود ، في الواقع ، شيئاً إنسانياً لانه فقد كل صلة له بالحياة الانسانية . إن المدافعين عن مبدأ « الفن للفن » لم يفرقوا من هذا الاعتراض بل على العكس من ذلك تحدوه علناً ، فقالوا إن أعلى

٣٨ - شيللر : المصدر نفسه ، الرسالة : ٢٥ والترجمة الانجليزية : ١٠٢ .

فضيلة وميزة للفن انه يحطم كل الجسور التي تربطه بالواقع المؤلف المتبدل ، وقالوا : يجب ان يبقى الفن سراً لا يبلغه الهمج الهامج . ويقول ستيفان مالارميه : « يجب أن تكون القصيدة لغزاً للسوقة الرعاع وموسيقى خاصة للمريدين » (٣٩) . وكتب اورتيجا بي جاسيه كتاباً تنبأ فيه بجلو الفن من النواحي المتصلة بالانسان ودافع فيه عن هذه الفكرة . وهو يرى ان الفن سيبلغ ذات يوم حداً ينعدم فيه العنصر الانساني منه (٤٠) . وأيد نقاد آخرون فكرة مناقضة لهذه الفكرة على خط مستقيم ، فقال ل . أ . رتشاردس :

« حين ننظر الى صورة او نقراً قصيدة او نصغي الى موسيقى لا نعمل شيئاً مبانئاً تماماً لما نفعله ونحن ذاهبون الى بهو التصاوير او لما فعلناه حين لبسنا ملابسنا صباحاً . نعم إن الطريقة التي تأدت بها التجربة الى انفسنا مختلفة كما ان التجربة نفسها أكثر تعقيداً ، واذا وفقنا فيها فانها تكون اكثر وحدة . غير ان فعاليتنا فيها ليست في اساسها من نوع مخالف أبداً » (٤١) .

إلا ان هذه الخصومة النظرية ليست تناقضاً حقيقياً . إن كان الجمال على حد تعريف شيلر « صورة حية » فانها توحد العنصرين المتعارضين هنا في طبيعتها وجوهرها . ومن المؤكد ان العيش في دنيا الصور والعيش في دنيا الاشياء - اي في المواد التجريبية من حولنا - ليساً أمراً واحداً . ثم ان صور الفن من الناحية الاخرى ليست صوراً فارغة وانما تؤدي واجباً

---

٣٩ - مقتبسة من كتاب كاثرين جلبرت : « دراسات في علم الجمال الحديث » ( تشابل هل ١٩٢٧ ) ص : ١٨ .

٤٠ - اورتيجا بي جاسيه « سلب العنصر الانساني من الفن » ( مدريد ١٩٢٥ ) .

٤١ - ل . أ . رتشاردس : « مبادئ النقد الادبي » ( نيويورك ، هاركورت وبريس ١٩٢٥ )

ص : ١٦ - ١٧

محدداً في بناء التجربة الانسانية وتنظيمها . فالعيش في دنيا الصور لا يدل على الروغان من وقائع الحياة بل يمثل التحقق من طاقة تعد من أرفع طاقات الحياة نفسها . ونحن لا نستطيع ان نسمي الفن « خارج الانساني » او « فوق الانساني » دون ان نغفل مظهراً من اهم مظاهره ، أعني قوته البنائية في تكوين عالمنا الانساني .

مقايمة الفن  
بالتنويم  
والحلم  
والنشوة -  
باطلة

وكذلك تخطيء النقطة الرئيسية كل النظريات الجمالية التي تحاول ان تعمل للفن بمقايسات تستمدتها من المناطق المشوشة غير المتكاملة في التجربة الانسانية - اعني التنويم والحلم والنشوة . أن لدى الشاعر الغنائي العظيم قدرة ليضع شكلاً محدداً لاشد مشاعرنا غموضاً . وهذا غير ممكن إلا لان عمله ذو نظام واضح ومنطوق سبين ، وان كان يعالج موضوعاً يستعصي على العقلانية والابانة في ظاهر الحال . وفي اشد الاعمال الفنية شططاً واسرافاً لا نجد « فوضى الاوهام الفتانة » ولا « الفوضى الاصلية للطبيعة » فهذا التعريف الذي حدّد به الفنّ الادباء الرومنطقيون<sup>(٤٢)</sup> تناقض في المصطلح . لكل عمل فني مبنى حدسي ، وهذا يعني طابعاً من العقلانية . ويجب ان نحسّ بان كل عنصر بمفرده جزء من كل شامل . فاذا غيرنا في القصيدة الغنائية كلمة من الكلمات او نبرة او ايقاعاً ألمّ بنا خطر تحطيم النغمة الخاصة للقصيدة وسحرها . نعم ان الفن غير مقيد الى عقلانية الاشياء والاحداث ، وقد يحطم كلّ قوانين الاحتمال التي صرح الجالليون الكلاسيكيون بأنها القوانين الدستورية للفن . وقد يقدم لنا رؤيا تافهة بشعة ومع ذلك فانه يحتفظ بعقلانية خاصة به - عقلانية الصورة . وبهذه الطريقة قد نفسر قولاً لجوته يبدو للنظرة الاولى متناقضاً وذلك هو : « الفن طبيعة ثانية ، خفيّ الاسرار أيضاً ولكنه سهل على الفهم لانه

يستمد أصله من الفهم « (٤٣) .

العلم يقدم لنا تنظيمياً في الافكار ، والاخلاق تمنحنا تنظيمياً في الاعمال ،  
والفن يعطينا تنظيمياً في تبيين المظاهر المرئية والملموسة والمسموعة ، وقد  
كانت النظرية الجمالية بطيئة في إدراك هذه الفروق الاساسية وتبينها  
بوضوح ، ولكننا لو حللنا التجربة المباشرة للعمل الفني بدلاً من ان نبحث  
عن نظرية جمال متافيزيقية لما اخطأنا الهدف ؛ قد نعرف الفن بانه لغة  
رمزية ، ولكن هذا يدعنا في نطاق « الجنس » المشترك لا في الفرق  
« النوعي » ؛ ويبدو أن الاهتمام بالجنس المشترك هو السائد في علم الجمال  
الحديث الى حد ان يحمل الفرق النوعي ويطمسه ، ويصير كروتشه على  
ان بين اللغة والفن تطابقاً كاملاً فضلاً عما بينهما من علاقة وثيقة .  
فالتمييز بين هاتين الفعالتين فيما يراه ضرب من التعسف . ويرى كروتشه  
ان من يدرس علم اللغة العام يدرس مشكلات جمالية ، والعكس صحيح .  
إلا ان ثمة فرقاً لا تخطئه العين بين رموز الفن والمصطلحات اللغوية في  
الكلام العادي او الكتابة ، فهاتان الفعالتان لا تتفقان لا في الطابع ولا  
في الغرض ، أي لا تستعملان نفس الوسائل ولا تهدفان الى غاية واحدة .  
كلاهما تمثيل للأشياء والاعمال ، لا محض محاكاة لها . ولكن التمثيل  
الآتي عن طريق الصور الحسية مختلف اختلافاً بعيداً عن التمثيل القولي او  
الفكري . ولو عالج الرسام او الشاعر رسم منظر طبيعي او وصفه ، ثم  
فعل ذلك جغرافي وجيولوجي لما كان بين العاملين في الحالين أدنى شركة .  
اذ تختلف طريقة الوصف والدافع فيها لدى العالم عما لدى الفنان في العمل  
الفني ؛ فالجغرافي قد ينقل المنظر بطريقة البلاستيك او قد يرسمه بألوان

الفرق بين العلم  
والأخلاق  
والفن

الفن واللغة  
في نظر  
كروتشه

الفرق بين  
عمل الفنان  
وعمل العالم

٤٣ - « حكم وتأملات » نشر ماكس هيكر في ( منشورات جمعية جوته ) ٢١ ( ١٩٠٧ )

ص : ٢٢٩ .

غنية حية ، ولكن ما يريد ان ينقله هو الحقيقة التجريبية للمنظر لا الرؤيا المتصورة . ومن اجل هذه الغاية يقارن شكله بأشكال أخرى ، وعليه ان يجد ملامحه المميزة بالملاحظة والاستقراء . ويخطو الجيولوجي خطوة اخرى في هذا المجال التجريبي إذ لا يقنع بتسجيل الحقائق المادية وانما يحاول ان يقع على أصل هذه الحقائق ، فيميز الطبقات التي انبنى منها التراب ويلحظ الفروق الزمنية المتعاقبة ويعود الى القوانين العلمية العامة التي أوصلت الارض الى شكلها الحالي . وهذه العلاقات التجريبية وهذه المقارنات بين صنوف الحقائق، وهذا البحث كله في العلاقات العلية - كل هذه امور لا وجود لها لدى الفنان . قد تنقسم أفكارنا التجريبية على نحو مقارب في قسمين بحسب علاقتها بالنواحي العملية او النظرية من شؤوننا . وأحد القسمين معني " باستعمال الاشياء وبتلبية هذا السؤال : « لأجل أي شيء هذا ؟ » والثاني معني بعلل الاشياء وبالسؤال : « من أية علة ؟ » . فاذا دخلنا منطقة الفن وجب علينا ان ننسى هذين السؤالين ، إذ نكتشف فجأة صور الاشياء وراء وجودها وطبيعتها وخصائصها التجريبية . وهذه الصور ليست عناصر ثابتة وانما تبرز نظاماً متنقلاً يكشف لنا عن أفق جديد من آفاق الطبيعة . حتى أشد المعجبين بالفن تحدثوا عنه كأنما هو محض زخرف او زينة للحياة ، ولكن هذا يقلل من شأن قيمته ومغزاه ودوره الحقيقي في الحضارة الانسانية . ان ثنوية الحقيقة دائماً تثير الريب حول قيمتها ، ولذلك فانا لا نستطيع ان ندرك المعنى الحق والوظيفة الحقة للفن إلا حين نرى الفن اتجاهاً خاصاً او توجيهاً جديداً لأفكارنا وأخيلتنا ومشاعرنا . فنحن النحت والرسم يجعلاننا نرى العالم المحسوس بكل ما فيه من غنى وتنوع . ترى ماذا كنا نعرف من الظلال العديدة في أوجه الاشياء لولا آثار كبار النحاتين والرسامين ؟ كذلك الشعر - كشاف حياتنا الذاتية -

زيادة بيان  
في الفرق بين  
الفن والعلم

اذ ان الشاعر ، غنائياً كان او قصاصاً او مسرحياً ، هو الذي يبرز الى النور تلك القوى اللامحدودة التي لا نملك عنها إلا فكرة غامضة غائمة . مثل هذا الفن ليس نسخة مزورة او فصلة من حياتنا الداخلية ، وانما هو عرضٌ أصيل لها .

وما دمنا نعيش في عالم الانطباعات الحسية وحده فانا لا نتجاوز سطح الحقيقة ، اما التمرس بالأعماق فينتطلب دائماً جهداً تقدمه طاقاتنا النشطة البناءة . ولكن بما ان هذه الطاقات لا تتحرك في اتجاه واحد ولا تتجه الى نفس الهدف فانها لا تستطيع ان تقدم لنا وجهاً واحداً من الحقيقة . هناك عمقان : عمق فكري وعمق بصري خالص ، والاول يبلغه العلم والثاني يبلغه الفن ، والاول يعيننا في فهم علل الأشياء والثاني في رؤية صورها . وفي العلم نحاول ان نتبع الظواهر عوداً الى عللها الاولى والى القوانين والمبادئ العامة . وفي الفن ننهمك في مظهرها القريب ونستمع بهذا المظهر الى ابعد حد بكل ما فيه من غنى وتنوع ، ولا نهتم بوحدة القوانين وانما بتكرار ضروب الحدس وتنوعها . حتى الفن قد يوصف بانه معرفة ، ولكنها معرفة من نوع خاص معين . وقد نوافق جميعاً على ملحوظة شافنبري بأن « كل الجمال حق وصدق » ولكن حقيقة الجمال لا توجد في الوصف او التفسير النظري للأشياء وإنما تكون في « الرؤيا المتعاطفة » للأشياء (٤٤) . وتتوازي هاتان النظرتان الى الصدق والحقيقة ولكنها لا تتعارضان او تتناقضان . وليس من الممكن ان يصطدم العلم

٤٤ - انظر دي وت هـ . باركر : « مبادئ علم الجمال » : ٣٩ : « الصدق العلمي هو الامانة في وصف المواد الخارجية للتجربة ، والصدق الفني رؤيا تعاطفية اي ترتيب التجربة نفسها في وضوح » . وقد بين الاستاذ ف . س . ك . نورثرب الفرق بين التجربة العلمية والجمالية حديثاً في مقال مليء بالفائدة نشر بمجلة Furioso ٤/١ : ٧١ وما بعدها .

بالفن او يتناقضا لأن كلاّ منهما يدور في فلك مستقل عن الآخر .  
والنفسير العلمي القائم على الافكار لا يعيق التفسير الحدسي الذي يقوم  
عليه الفن ، وإنما لكل منهما مجاله ولكل منهما زاويته . لقد علمتنا سيكولوجيا  
الادراك الحسي أننا اذا لم نستعمل كلتا العينين ، إذا لم يكن لدينا ازدواج  
في النظر ، فانا لا نستطيع ان نعي البعد الثالث للمسافة . كذلك عمق التجربة  
الانسانية يعتمد على أننا نستطيع ان نغير طرق الرؤية اي نستطيع ان نستغل  
نظراتنا إلى الحقيقة بتبادل . « ان رؤية صور الاشياء » ليست اقل اهمية  
وضرورة من « معرفة علل الاشياء » . في التجربة العادية نصل بين الظواهر  
حسب مقولة العلية او الكلية ، فعلى قدر اهتمامنا بالعلل النظرية او المعلولات  
العملية للاشياء نعدّها عللاً او وسائط . وهكذا يحتجب عنا مظهرها  
القريب المباشر حتى لا نعود نراها وجهاً لوجه . اما الفن فانه من الناحية  
الأخرى يعلمنا ان نستنظر الاشياء لا ان نستغلها او نثير الافكار حولها .  
الفن يعطينا صورة للحقيقة الواقعة أغنى وأشدّ حيوية وأكثر ألواناً كما  
يمنحنا بصرأ نافذاً في مناها الصوريّ . ومما يميز طبيعة الانسان انه لا  
يسلك سبيلاً واحداً معيناً مرسوماً الى الحقيقة بل يستطيع ان يختار وجهة  
نظره وينتقل من واحد من وجوه الاشياء الى وجه آخر .

## التاريخ

بعد كل ما صدر في تاريخ الفلسفة من تعريفات متنوعة متباعدة لطبيعة الانسان ، مال الفلاسفة المحدثون - في أغلب الأحيان - إلى القول بأن المسألة نفسها مضللة متناقضة من بعض الوجوه . يقول اورتيجا يي جاسيه : إننا نعاني في عالمنا الحديث انهيار النظرية الكلاسيكية الاغريقية المتصلة بالوجود < بالأيس > ومن ثم نشهد انهيار النظرية الكلاسيكية في الانسان :

انهيار النظرية  
الكلاسيكية  
في الانسان

« الطبيعة شيء ، بل شيء عظيم ، مؤلف من عدة أشياء صغيرة ، ومهما تكن الفروق بين الأشياء فان لها مظهراً واحداً مشتركاً هو أن هذه الاشياء في حالة الايسية ، أي ذات وجود . وهذا لا يعني فحسب أنها حادثة ، أنها موجودة أمام أنظارنا ، وإنما يعني أيضاً انها ذات مبنى وتركيب محدد مُعطى .. أي قد نقول إن لها « طبيعة » . وواجب العلم الطبيعي أن يتغلغل وراء الظواهر المتغيرة حتى يبلغ هذه الطبيعة الثابتة أو ذلك المبنى الثابت المحدد . ونحن اليوم نعلم أن كل عجائب العلم الطبيعي

اورتيجا يي  
جاسيه يوضح  
هذا الرأي



– وهي معين لا ينضب نظرياً – ستظل دائماً تقف مبلسة امام حقيقة الحياة الانسانية الغريبة . لم ذلك ؟ إن كانت الاشياء كلها قد أفضت بقسم كبير من أسرارها إلى العلم المادي فلم يقف هذا السرّ وحده أمامها مغلقاً ؟ تفسير ذلك لا بد من أن يتعمق الامر من جذوره ، ولعلّ هذا التفسير هو : أن الانسان ليس شيئاً وأنه من الزور أن نتحدث عن طبيعة انسانية وأن الانسان لا طبيعة له – لعله هذا هو التفسير في أقلّ صورهِ ... الحياة الانسانية ليست شيئاً ... ليس لها طبيعة وإذن فعلينا أن نوطن النفوس على أن نتصوّرها من خلال المصطلحات والمقولات والافكار التي تختلف – جذرياً – عما يبصّرنا بظواهر المادة .

لقد كان منطقتنا حتى اليوم منطقَ حدوث ، مؤسساً على الافكار الرئيسية في الفكر الايليائي ولكننا لا نرجو من طريق هذه الافكار أن نفهم الطابع المميز للانسان . لقد كان المذهب الايليائي صبغاً لحياة الانسان بصبغة عقلية في اسسها . وقد حان الوقت لنخرج من هذه الحلقة السحرية ؛ « وإذا شئنا ان نتحدث عن وجود الانسان فيجب ان نُوجدَ مبدأ وجود « لا ايليائي » كما طور آخرون هندسة لا اقليدسية . حان الوقت لتلك البذرة التي غرسها هرقليطس ان تعطي اكلها » . وما دمنا قد تعلمنا كيف نتحرر من الانجاء الفكري فنحن على وعي بالتحرر من الانجاء الطبيعي . « ليس للانسان طبيعة ... إنما له تاريخ » (١) .

ان الصراع بين الوجود < اي الأيسية > والضرورة وهو ما نتحدث عنه افلاطون في « ثياتيطس » وعدّه الموضوع الرئيسي في الفكر الفلسفي

١ – اورتيجا يمي جاسيه : « التاريخ فيما هو نظام » في كتاب « الفلسفة والتاريخ ، مقالات قدمت لارنست كاسيرر » ، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٣١٣ .

اليوناني - إن ذلك الصراع لا يحلّ بالانتقال من عالم الطبيعة الى عالم التاريخ . ومنذ ان ظهر « بحث تحليلي في العقل العملي » لكانت اصبحنا نعد ثنائية الوجود والضرورة ثنائية منطقية اكثر منها ثنائية ميتافيزيقية ، ولم نعد نتحدث عن عالم تغير مطلق في مواجهة عالم ثبات مطلق ، ولا نعتبر الجوهر والتغير منطقتين مختلفتين من الوجود وانما نعتبرها مقولتين اي حائتين وفرضيتين في معرفتنا التجريبية . وهاتان المقولتان مبدآن كليان غير مقصورين على مواد بأعيانها من المعرفة ، ولذلك فيجب ان نتوقع حضورها في كل أشكال التجربة الانسانية . وفي الحق ان عالم التاريخ نفسه لا يُفهم او يُفسّر من خلال التغير لأن هذا العالم يحتوي على عنصر جوهري هو عنصر الوجود وإن لم يكن هو عين الوجود الذي نلقاه في العالم المادّي ؛ وبدون هذا العنصر نكاد لا نستطيع ان نتحدث عن التاريخ من حيث هو نظام كما فعل اورتيجا يبي جاسيه . لان النظام دائماً يفترض - مقدماً - مبنى صنوّاً له على الاقل ، ان لم نقل طبيعة صنوّاً له . وهذا المبنى المطابق - وهو توافق صورة لا مادة - مما اكده المؤرخون العظام دائماً . فقد أخبرونا ان للانسان تاريخاً لأن له طبيعة ؛ كذلك كان حكم مؤرخي عصر النهضة ، مثلاً على مكيافلي ، وأكّد كثير من المؤرخين المحدثين هذه النظرة ؛ فقد أمّلوا ان يستكشفوا الملامح الثابتة من الطبيعة الانسانية خلف التغير الزمني ووراء الكثرة الكاثرة من ظواهر الحياة الانسانية . فعرّف يعقوب بركهارت واجب المؤرخ في كتابه « افكار في تاريخ العالم » بأنه محاولة لتعيين العناصر الثابتة المتكررة النموذجية لأن مثل هذه العناصر تستطيع ان تثير صدى مدوياً في عقولنا ومشاعرنا (٢) .

٢ - يعقوب بركهارت : « افكار في تاريخ العالم » نشره يعقوب اوربي ( برلين وشتتجار ١٩٠٥ ) ص : ٤٤ ، وترجمه الى الانجليزية جيمس هيستنجزنيكولز بعنوان « القوة والحركة - افكار في التاريخ » ( نيويورك ، كتب بانثيون ١٩٤٣ ) ص : ٨٢ .

الوحي  
التاريخي

اما ما نسميه « الوحي التاريخي » فانه نتاج متأخر من نتاجات  
المدنية الانسانية ، وليس له وجود قبل عصر كبار المؤرخين  
اليونان ، بل حتى المفكرون الاغريق أنفسهم لم يكونوا يستطيعون ان  
يقدموا تحليلاً فلسفياً للشكل المعين من الفكر التاريخي ، ولم يظهر مثل  
هذا التحليل حتى في القرن الثامن عشر . وتبلغ فكرة التاريخ دور نضجها  
اولاً لدى فيكو وهردر . ولما أدرك الانسان مشكلة الزمن اول ما أدرك ،  
ولما لم يعد محصوراً في دائرة ضيقة من رغباته وحاجاته القرية ، ولما بدأ  
يبحث عن أصل الاشياء - عندئذ وجد أصلاً اسطورياً ولم يجد أصلاً  
تاريخياً ، واضطر ان يعكس العالم - أعني العالم المادي - والعالم الاجتماعي -  
على الماضي الاسطوري لكي يتمكن من فهمه . ففي الاسطورة نجد  
المحاولات الاولى لتبين الترتيب الزمني للأشياء والاحداث ، أي لايجاد  
علم كوني وعلم انساب للآلهة والناس . ولكن هذا العلم الكوني وعلم النسب  
لا يدلان على تمييز تاريخي بالمعنى الصحيح ، إذ ما يزال الماضي والحاضر  
والمستقبل مرتبطة معاً ، وهي تكون جميعاً وحدة لا تمايز بين اجزائها وكلاً  
لا انفصام بين مفرداته . وليس للزمن الاسطوري مبنى محدد وإنما هو  
« زمن ازلي » . لان الاسطورة ترى ان الماضي لم ينته بل ما يزال  
مستمراً . وحين يشرع الانسان في فكّ الشبكة المعقدة التي يتألف منها  
الخيال الاسطوري يحسّ انه انتقل إلى عالم جديد ويبدأ في تكوين فكرة  
جديدة عن الحقيقة .

بين  
هيرودوت  
وثوقيدس

ونستطيع ان نتبع مراحل هذه العملية ، مرحلة إثر مرحلة ، إذا نحن  
درسنا تطور الفكر التاريخي الاغريقي بين هيرودوت وثوقيدس . فالثاني  
منهما اول مفكر راي تاريخ عصره ووصفه وظر الى الماضي بعقل واضح

ناقد ، وكان يحس ان هذه الخطوة التي يقوم بها خطوة جديدة حاسمة في آن . وهو مقتنع بأن التمييز الواضح بين الفكر الاسطوري والتاريخي ، بين الخرافة والحقيقة ، هو المظهر المميز الذي سيمنح كتابه « كسباً ابدياً » (٣) . وقد أحس بمثل هذا مؤرخون آخرون كبار ، منهم رانكه الذي يحدثنا في ترجمة ذاتية موجزة كيف أحس ، اول مرة أنه - مؤرخاً - ذو رسالة . فقد كان في شبابه مفتوناً بروايات ولتر سكوت التاريخية الرومنطيقية ، فكان يقرأها بتعاطف حيّ الا انه كان يستاء منها في بعض المواطن . وقد صدمه ان يجد وصف الصراع بين لويس الحادي عشر وشارل الجسور مناقضاً رديئاً للحقائق التاريخية ، يقول :

رانكه  
والومي  
التاريخي

« درست كومين \* والوثائق المعاصرة المرفقة بكتب هذا المؤلف ، واقتنعت بأن لويس الحادي عشر وشارل الجسور حسبما وصفهما سكوت في قصة « كوينتن دروارد » لم يكن لهما وجود . وبهذه المقارنة تبين لي ان الشواهد التاريخية أجمل وأمتع ، على أي حال ، من كل القصص الرومنطيقية . فتحولت عن هذه القصص وعزمت على ان أتجنب كل اختراع واختلاق في مؤلفاتي وان أتمسك بالحقائق » (٤) .

ما الحقيقة  
التاريخية ؟

فاذا عرفنا الصدق التاريخي بأنه « مطابَقَةٌ للحقائق » *adaequatio res et intellectus* فان هذا ليس حلاًّ للمشكلة مقنعاً ، لأنه « قضية

٣ - ثوقيديس : الحرب البلوبونيزية ١ : ٢٢

\* [ يعني التاريخ الذي كتبه فيليب دي كومين : Philippe de Commines وهذا النص من رسالة كتبها رانكه الى اخيه ] . (الترجم)

٤ - رانكه : « مقالات موجزة عن حياتي الذاتية » منشورة في مؤلفاته الكاملة ، تحقيق أ . دوف ٥٣ : ٦١ (نوفبر ١٨٨٥)

دور ، لا حل . نعم إن التاريخ يجب ان يبدأ بالحقائق ، وهذه الحقائق ستكون غاية لا بداية فحسب ، ذلك هو ألف المعرفة التاريخية وباؤها ولا أحد ينكر هذه الحقيقة ، ولكن ما الحقيقة التاريخية ؟ كل صدق حقائقى يتضمن صدقاً نظرياً<sup>(٥)</sup> . فاذا تحدثنا عن الحقائق لم نشر فحسب الى المعلومات الحسية وإنما نفكر في حقائق تجريبية ، أعني موضوعية . وهذه الموضوعية ليست معطاة وإنما تتضمن دائماً عملاً وسيافاً معقداً من الحكم . واذا شئنا ان نعرف الفرق بين الحقائق العلمية – حقائق الطبيعيات وحقائق البيولوجيا وحقائق التاريخ – فيجب علينا إذن أن نبدأ بتحليل الاحكام ، اي ان ندرس طرق المعرفة التي تجعل هذه الحقائق في متناولنا . ما الذي يوجد فرقاً بين الحقيقة المادية والحقيقة التاريخية ؟ كالتأها تعتبر جزءاً من الواقع التجريبي ، وإلى كليهما ننسب صدقاً موضوعياً ، ولكننا حين نريد أن نعين طبيعة الصدق نسير في طريقين مختلفتين . أما الحقيقة المادية فنعيها بالمشاهدة والتجربة . وهذه العملية من الاخراج إلى حيز الموضوعية تبلغ غايتها إن نحن نجحنا في وصف الظواهر المعطاة في لغة رياضية ، أي في لغة الأعداد . فكل ظاهرة لا استطاع وصفها أو ردها إلى عملية قياسية لا تكون جزءاً من عالمنا المادي . يقول ماكس بلانك في تعريف وظيفة الفيزيا : إن على العالم الفيزيائي أن يقيس كل الأشياء التي يمكن قياسها وأن يجعل ما لا ينقاس قابلاً للقياس . وليست كل الاشياء والعمليات المادية قابلة للقياس توتاً ومباشرة ؛ ففي كثير من الحالات ، إن لم نقل في اكثرها ، نعتمد على طرق غير مباشرة من الوزن والقياس . لكن الحقائق المادية مرتبطة دائماً بقوانين عليية إلى ظواهر

الفرق بين  
الحقيقة  
المادية  
والتاريخية

٥ - جوتة : «حكم وتأملات» : ١٢٥ .

أخرى يمكن مشاهدتها وقياسها مباشرة . وإذا كان عالم الطبيعيات في شك من نتائج إحدى التجارب فإنه يستطيع أن يعيدها ويصححها ، إذ يجد مادة جاهزة لديه في كل حين ، مستعدةً لكي تجيب على أسئلته . إلا أن حال المؤرخ مختلفة عن ذلك ، لأن حقائقه تنتمي إلى الماضي وقد ذهب الماضي بغير رجعة ، ونحن لا نستطيع أن نعيد بناء ذلك الماضي ولا أن نوقظ فيه حياة جديدة ، بمعنى ماديّ موضوعي . وكل ما نستطيعه هو أن « نستذكره » - أي ننحّه وجوداً مثالياً جديداً . فالبناء المثالي - من جديد - ، لا المشاهدة التجريبية ، هو الخطوة الأولى في معرفتنا التاريخية . وكلُّ ما نسميه حقيقة علمية يكون دائماً جواباً على سؤال علمي كونه وأعدادنا من قبل . ولكن إلى أي شيء يستطيع المؤرخ أن يتوجه بهذا السؤال ؟ إنه لا يستطيع أن يواجه الأحداث نفسها ، ولا يستطيع أن يدخل في أشكال حياة سابقة ، وليس لديه إلا سبيل غير مباشر يؤدي إلى مادته . عليه أن يرجع إلى مصادره . إلا أن هذه المصادر ليست أموراً مادية بالمعنى المألوف لهذه الكلمة . كلها تعني لحظة جديدة معينة . نعم أن المؤرخ كالعالم الطبيعي يعيش في عالم مادي ، ولكن ما يجده عند بدئه البحث ليس عالماً من الأشياء المادية ، وإنما يجد عالماً رمزياً - أو عالم رموز - وعليه أولاً أن يقرأ هذه الرموز . وكل حقيقة تاريخية ، مهما تبدت بسيطة ، فلا يمكن أن تُعَيَّنَ أو تفهم إلا بتحليل أوّلي للرموز . فالمواد الأولى المباشرة في المعرفة التاريخية وثائق وآثار لا أشياء وحوادث . ولا نستطيع أن نقع على المعلومات التاريخية الحقة - أي على أحداث الماضي وناسه - إلا بوساطة وتدخّل من هذه المعلومات الرمزية .

مثل محسوس  
لتوضيح  
معنى الحقيقة  
التاريخية

وقبل أن أدخل في مناقشة عامة للمشكلة أود أن أوضح هذه النقطة

بمثل محسوس معين : قبل خمسة وعشرين عاماً وجدت بمصر بردية مصرية تحت أنقاض أحد البيوت . وكانت تحتوي على كتابات عدة تبدو وكأنها ملاحظات محام او كاتب عقود تدور حول عمله - أي صور من شهادات وعقود شرعية وما أشبه . إلى هذا الحد كانت البردية هذه تنتمي الى العالم المادي ، ولم تكن ذات أهمية تاريخية أو لم يكن لها وجود تاريخي - ان صحَّ القول - . ثم استكشف نص آخر تحت الاول ، وبعد فحص دقيق تبين أنه بقايا من هزليات أربيع ، كانت مجهولة حتى ذلك الحين ، من تأليف ميناندر . عندئذ تغيرت طبيعة ذلك النص وتغيرت قيمته تماماً . اذ لم تعد البردية « قطعة » من مادة « بل أصبحت وثيقة تاريخية ذات قيمة واهمية عظيمة ، لأن فيها شاهداً على مرحلة هامة في تطور الادب اليوناني ، الا ان هذه الاهمية لم تكن واضحة على التو ، اذ كان من الضروري اخضاع النص لكل ضروب الاختبارات النقدية وللتحليل اللغوي والفيلولوجي والادبي والجمالي الدقيق . وبعد هذه العملية المعقدة لم يعد هذا النص شيئاً بل أصبح حافظاً بالمعنى ، أصبح رمزاً ، وقدم هذا الرمز استطلاعاً جديداً في الحضارة اليونانية ، أي في الحياة والشعر اليونانيين (٦) .

خطأ المنهج  
في البحث عن  
الفرق بين  
التاريخ  
والعلم

كل هذا يبدو واضحاً لا تخطئه العين . ولكن من الغريب ان هذا المميز الأساسي للمعرفة التاريخية قد أغفل في أكثر المباحثات الحديثة عن المنهج التاريخي والصدق التاريخي . إذ ذهب أكثر الكتاب لبيحث عن الفرق بين التاريخ والعلم في منطق التاريخ لا في موضوعه ومادته ، وقد جهدوا الجهد كله لينشئوا منطقاً جديداً للتاريخ ، إلا ان هذه المحاولات باءت

٦ - انظر تفاصيل هذا الكشف في جوستاف ليفير « قطع من مخطوطة ميناندر كشفت ونشرت » (القاهرة - مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار ١٩٠٧).

بالاخفاق ، لأن المنطق ، بعد كل هذا ، شيء بسيط موحد . فهو واحد لان الحقيقة واحدة . ويرتبط المؤرخ وهو يفتش عن الحقيقة ، بالقواعد الصورية التي يرتبط بها العالم ، فهو يخضع لنفس قوانين الفكر العامة كعالم الفيزيا والبيولوجيا في طرق تفكيره وجدله وفي استقراءاته وفي بحثه عن العلل . ونحن لا نستطيع ان نفصل بين مختلف ميادين المعرفة مادمتنا في نطاق هذه الفعاليات النظرية الأساسية . وعلينا فيما يتصل بهذه المشكلة ان نوافق على قول ديكارت :

« العلوم كلها معاً تماثل الحكمة الانسانية التي تظل دائماً واحدة لا تتغير ، مهما نطبّقها على موضوعات مختلفة ، وهي لا تتأثر باختلاف الموضوعات نفسها ، مثلما ان ضوء الشمس لا يتعدد بتعدد الاشياء التي يضيئها » (٧) .

ليس مهماً ان تكون موضوعات المعرفة الانسانية غير متجانسة ، أما صور المعرفة نفسها فان فيها دائماً وحدة داخلية وتجانساً منطقياً . وليس يتمايز الفكران التاريخي والعلمي بصورتها المنطقية ، وانما يتمايزان بمادتهما وشؤونهما الموضوعية . واذا شئنا ان نصف هذا التمايز لم يكفنا ان نقول : ان العالم يتعلق بالموضوعات الراهنة بينما يمارس المؤرخ الموضوعات الماضية . فمثل هذا القول مضلل ، لأن العالم قد يبحث ، كالمؤرخ ، في الاصول البعيدة للاشياء ، ومثل هذه المحاولة قد قام به كانت ، ففي سنة ١٧٧٥ طورَ نظرية فلكية أصبحت تاريخياً كلياً للعالم المادي . اذ استغل المنهج الجديد في الفيزيا ، أعني منهج نيوتن ، لحلّ مشكلة تاريخية . وبعمله هذا

التمايز بين التاريخ والملم قائم في المادة

٧ - ديكارت : « قواعد لتوجيه العبقرية » الاول من كتبه حسبما نشرها شارل آدم وبول تري (باريس ١٨٩٧) ١٠ : ٣٦٠ الترجمة الانجليزية صنع اليزابث س . هالدنوج . ر.ت . روس « مؤلفات ديكارت الفلسفية » (مطبعة جامعة كيبردج ١٩١١) ١ : ١



طوّرت الفرضية السديمية التي حاول ان يصف بها كيف تطور النظام الكوني  
الراهن من حالة مادية غير متميزة غير منظمة . وقد كانت هذه المشكلة مشكلة  
من التاريخ الطبيعي الا أنها لم تكن تاريخياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ذلك ان  
التاريخ لا يحاول ان يكشف عن حال سابقة للعالم المادي وانما يحاول ان يكشف  
عن مرحلة سابقة من مراحل الحياة الانسانية والحضارة . ومن أجل ان يحلّ  
هذه المشكلة قد يستغل المناهج العلمية ، ولكنه لا يستطيع أن يقيد نفسه  
بالمعلومات التي يحصلها بهذه المناهج . ليست هناك مادة خارجة عن قوانين  
الطبيعة ، وليس للمواد التاريخية حقيقة منفصلة مستقلة ذاتياً وانما هي متضمنة  
في المواد الطبيعية . إلا أنها تنتمي ، على الرغم من كينونتها ثمة ، إلى  
بُعدٍ أعلى - إن صحّ التعبير - . وان ما نسميه الحسّ التاريخي لا  
يغير شكل الأشياء ولا يعثر فيها على صفة جديدة ، وإنما يمنح الأشياء  
والاحداث عمقاً جديداً . وحين يريد العالم ان يرجع الى الماضي لا يستخدم  
فكراً أو مقولات سوى ما يستمدّه من ملاحظاته للحاضر ، فيصل بين الحاضر  
والماضي بتتبعه عوداً سلسلة العلل والمعلولات ، فيدرّس في الحاضر الآثار  
المادية التي خلفها الماضي . ذلك هو المنهج الذي تستعمله الجيولوجيا  
والبالنتولوجيا < علم الاحافير النباتية والحيوانية > . وعلى التاريخ ايضاً  
أن يبدأ بتلك الآثار لأنه لا يستطيع دونها أن يخطو خطوة واحدة .  
وليس هذا إلا واجباً ابتدائياً أولاً ، اذ يضيف التاريخ الى هذا البناء  
الواقعي التجريبي بناءً رمزياً . ذلك أن على المؤرخ أن يتعلم كيف يقرأ  
ويفسر وثائقه وعادياته باعتبار انها رسائل حية من الماضي ، رسائل تخاطبنا  
بلغتها الخاصة لا باعتبار أنها بقايا ميتة من ذلك الماضي . ولا يكون  
المحتوى الرمزي في هذه الرسائل ملحوظاً على التوّ؛ وعلى العالم اللغوي  
والفيولوجي والمؤرخ أن يجعلوها تنطق وأن يجعلونها نفهم لغتها ، وفي هذه

المهمة الخاصة ، في هذه المنطقة نفسها لا في المبنى المنطقي للفكر التاريخي ، يوجد التمايز الأساسي بين أعمال المؤرخ وأعمال الجيولوجي والبايولوجي . وإذا عجز المؤرخ عن أن يفك معنى اللغة الرمزية في آثاره بقي التاريخ كتاباً مغلقاً محتوماً . فالمؤرخ ، من بعض الوجوه ، أقرب الى العالم اللغوي منه الى عالم الطبيعة . الا أنه لا يدرس لغات البشر المحكية والمكتوبة وانما يحاول أن يتغلغل في معنى التعبيرات الرمزية المختلفة جميعاً ؛ وهو لا يجد نصوصه في الكتب والحوليات والمذكرات فحسب وانما عليه ان يقرأ المكتوبات الهيروغليفية والاسفينية وينظر الى الالوان على اللوحات ، والى التماثيل الرخامية والبرونزية ، والى الكاتدرائيات والهياكل والنقود والجواهر . غير انه لا يعبر هذه الاشياء جميعاً نظراً للمغرم بجمع العاديات الذي يجب ان يحوز كنوز العصور الماضية ويحفظها . انما المؤرخ يبحث عن وَضْعِ رُوحِ عَصْرِ مَضَى في صورة مادية . فهو يقع على تلك الروح نفسها في الشرائع والنظم ، في البراءات ووثائق الحقوق ، في النظم الاجتماعية السياسية ، في الشعائر والماراسم الدينية . والمؤرخ الحق يرى في هذه كلها صورة حية لا حقيقة محنطة وما التاريخ الا محاولة لدمج هذه « الاشلاء » - هذه الاعضاء المبعثرة من الماضي - وتركيبها في شكل جديد .

وقد كان هيردر ، بين المؤسسين المحدثين لفلسفة التاريخ ، ذا بصر نافذ قوي في هذا الجانب من العملية التاريخية ، فؤلفاته تقدم لنا بعباً لماضي لا محض مجموعة منه . ولم يكن هيردر مؤرخاً بالمعنى الصحيح ، اذ لم يخلف لنا مؤلفاً تاريخياً عظيماً ، ولا تقارن منجزاته الفلسفية نفسها مع ما حققه هيجل . ومع ذلك فقد كان رائد مثال جديد للصدق التاريخي . ولولاه لما تمكن رانكه او هيجل من تأدية ما أدياه . كانت لدى هيردر قوة " شخصية " على إحياء الماضي ، على منح كل القطع والبقايا

قيمة هيردر  
في تطور  
الفكرة  
التاريخية

المتصلة بالحياة الاخلاقية والدينية والحضارية لدى الانسان فصاحةً ولسناً . وكان هذا المظهر من عمل هيردر هو الذي أوقد الحماسة في نفس جوته • حتى لقد قال في احدى رسائله انه لم يجد في الاوصاف التاريخية التي كتبها هيردر « قشراً وحشفاً من الكائنات الانسانية وان الذي أثار اعجابهم العميق بهيردر هو طريقة هيردر في الجرف والعزل ، لا فحسب عزله الذهب من القمامة بل توجيهه القمامة نفسها لتتمخض عن نبتة حية » (٨) .

هذه « الولادة » الثانية للماضي هي التي تميز المؤرخ العظيم ، وقد أطلق فردريك شليجل على المؤرخ العظيم اسم « النبي الاسترجاعي » (٩) ، لأن في عمله نبوءة للماضي أي كشفاً لغيبه الخبايا . التاريخ لا يتنبأ بالاحداث المقبلة وكل ما يستطيعه هو ان يفسر الماضي ؛ الا ان الحياة الانسانية نظام عضوي تتضمن فيه كل العناصر بعضها بعضاً ويفسر بعضها بعضاً ، واذن فان فهماً جديداً للماضي يمنحنا في الوقت نفسه استشرافاً جديداً للمستقبل ، وهذا بدوره يغدو حافظاً في الحياة الفكرية والاجتماعية . ومن أجل هذا الازدواج في النظر الى العالم - استرجاعاً واستشرافاً - كان على المؤرخ ان يختار نقطة انطلاقه . ولا يجد هذه النقطة الا في عصره ، فهو لا يستطيع ان يتجاوز ظروف تجربته الراهنة ، فالمعرفة التاريخية جواب على أسئلة محددة ، جواب لا بد من أن يقدمه الماضي ، الا ان الاسئلة نفسها يضعها ويمليها الحاضر ،

• [ كان جوته قبل ان يطلع على كتب هيردر يعتقد ان التاريخ كومة من القمامة وأنه في خير احواله حديث عن حاكم ومحكوم ، فلما تلقى تلك الكتب وقرأها أخذ يرى في التاريخ رواية الانسانية نفسها وكتب على الأثر رسالة فياضة بالحماسة الى هيردر ] . ( المترجم )

٨ - « رسالة جوته الى هيردر » ، مايو ١٧٧٥ في « مجموعة مؤلفاته الكاملة » ( طبعة فيمبر ) ٢ : ٢٦٢ .

٩ - « قطع اثينية » : ٨٠ المصدر نفسه ٢ : ٢١٥

كروتشه  
والتزمة  
التاريخية  
المتطرفة

أي اهتماماتنا الفكرية الحاضرة وحاجاتنا الاخلاقية والاجتماعية الراهنة .  
وليس ثمة من ينكر هذا الربط بين الحاضر والماضي ، الا أننا قد  
نستمد منه استنتاجات مختلفة حول يقين المعرفة التاريخية وقيمتها . وقد  
كان كروتشه ، في الفلسفة المعاصرة ، أكبر نصير لأشدّ وجوه « النزعة  
التاريخية » طرفاً ، اذ كان يرى التاريخ هو الحقيقة كلها لا منطقة محددة  
من مناطق الحقيقة . وفكرته قائمة على ان التاريخ كله هو التاريخ المعاصر ،  
وهي فكرة تؤدي الى التامل التام بين الفلسفة والتاريخ ، وأنّ فوق منطقة  
التاريخ الانساني ومن ورائها لا توجد منطقة وجود <أيس> ولا يوجد  
موضوع يتخذه الفكر الفلسفي مادة له<sup>(١٠)</sup> . وقد ذهب نيتشه الى نتيجة مضادة :  
أكدّ أيضاً اننا « لا نستطيع ان نفسر الماضي الا بأرفع ما في الحاضر »  
الا ان هذا التأكيد كان نقطه انطلاق جاوزها الى شنّ هجوم عنيف على  
قيمة التاريخ \* . فتحدى نيتشه في « أفكار في غير أوانها » - وهي أولى  
كتاباته كفيلسوف وناقد للحضارة الحديثة - تحدى ما يسمى « الحسّ  
التاريخي » في عصرنا ، وحاول ان يبرهن على ان الحسّ التاريخي خطر  
كبير في الحياة الحضارية وليس ميزة وفضيلة فيها . انه مرض نقاسيه ،  
وليس للتاريخ من معنى سوى ان يكون خادماً للحياة والعمل ، فاذا  
اغتصب الخادم السلطة ، اذا جعل من نفسه سيداً لنا ، فإنه يعيق طاقات  
الحياة . وبافراط التاريخ أصبحت حياتنا كسيحة منحطة لأنه يعيق الدافع  
القويّ الى أعمال جديدة ويشل العاملين ، ذلك أن أكثرنا لا يستطيع

موقف نيتشه

١٠ - انظر في هذه المشكلة جويدو كالوجيرو: « في ما يسمى التامل بين التاريخ والفلسفة » في  
« الفلسفة والتاريخ ، مقالات قدمت لارنست كاسيرر » ص ٣٥-٥٢

\* [ ان هذا الهجوم لا يمثل موقف نيتشه الى النهاية ، وانما يمثل فترة تأثر فيها بشوبنهاور ،  
ولم يكن نيتشه نائراً على التاريخ نفسه بل كان نائراً على النزعة التاريخية الحديثة وعلى مغالاتها ] .

( المترجم )

ان يعمل إلا اذا نسي . هذا وان الحسّ التاريخي الجامع اذا اندفع الى نهايته المنطقية اقتلع جذور المستقبل<sup>(١١)</sup> . ولكن هذا الحكم يعتمد على فصل مصطنع أقامه نيّشه بين حياة العمل وحياة الفكر . ولما قام بهذا الهجوم كان ما يزال تلميذاً مريداً لشوبنهاور ، وكان يحسب الحياة معرضاً لإرادة عمياء . وكان يرى أن العمى شرط لضمان الحياة الحية النشطة ، أما الفكر والوعي فانها يضادان النشاط والحيوية ، فاذا رفضنا هذا الفرض الاول انهارت نتائج نيّشه ، ومن المحقق ان وعينا بالماضي يجب ان لا يُضعف قوانا الفعالة أو يرميها بالكساح ؛ واذا استعملناه على الوجه الصحيح مَنَحْنَا حريةً في ريادة الحاضر وقوَى مسئوليتنا نحو المستقبل . ان الانسان لا يستطيع ان يشكل صورة المستقبل دون ان يكون واعياً بظروفه الحاضرة وبمحدود ماضيه . ومصداق هذا الأمر قول لينتز : « يتراجع المرء كي يثب عالياً » ، ولقد صاغ هرقليطس هذه الحكمة للعالم المادي حين قال : « الصعود والنزول كلاهما شيء واحد »<sup>(١٢)</sup> . وانا لنستطيع أن نطبق هذه الحكمة من بعض الوجوه على العالم التاريخي ، فان وعينا التاريخي « وحدة متضادات » اذ يربط بين قطبين زمنيّين متقابلين ويمنحنا بذلك شعورنا باستمرار الحضارة الانسانية .

اعادة النظر  
أمر واجب  
لاستمرار  
التاريخ  
والحضارة

وهذه الوحدة وذلك الاستمرار يتضحان على وجه الخصوص في ميدان حضارتنا الفكرية ، أي في تاريخ الرياضيات أو العلم أو الفلسفة . ولا يستطيع احد ان يحاول ابدأ كتابة تاريخ للرياضيات أو الفلسفة دون ان يكون لديه بصر نافذ واضح في المشكلات المتصلة بالتفريع والتقسيم في

١١ - نيّشه : « الآثار الايجابية والسلبية لدراسة التاريخ في الثقافة » متضمن في « افكار في غير اوانها » (١٨٧٤) القسم الثالث ، والترجمة الانجليزية ، ترجمة واعداد اوسكار ليفي ، المجلد : ٢

١٢ - القطعة : ٦٠ في Diels من « قطع للفلاسفة الذين عاشوا قبل سقراط » ١ : ١٦٤

هذين العليين . ولقد تكون حقائق الماضي الفلسفي ومبادئ المفكرين العظام ونظمهم بغير معنى اذا ظلت دون تفسير ، وهذه العملية من التفسير لا تتوقف ابدأ توقفاً كاملاً . فكلمنا بلغنا مركزاً جديداً وطريقاً جديداً من النظر في افكارنا أصبح لزاماً علينا ان نراجع احكامنا . ولعلنا لا نجد مثلاً على ذلك أبين وأكثر فائدة في هذا المقام من التغيير الذي اصاب صورة سقراط . لدينا من سقراط صورتان : احدهما من صنع اكرنفون والأخرى من صنع أفلاطون ، ولدينا سقراط الرواقي والشاك والمتصوف والعقلاني والرومطيقي . وكل هذه الملامح غير متشابهة الا انها ليست مجانية للصدق ، فكل واحد منها يقدم لنا مظهراً جديداً ، أي وجهاً مميزاً ، من وجوه سقراط التاريخي وسحته الفكرية وسماه الأخلاقية . أما افلاطون فرأى فيه الديالكتي العظيم والمعلم الأخلاقي الكبير ، وأما مونتين فرأى فيه الفيلسوف المتسامح البارئ من التزمت الذي يعترف بجهله ؛ وأكد فردريك شليجل والمفكرون الرومطيقيون جانب السخرية السقراطية . كذلك نستطيع ان نتبع نفس هذا التطور في حال افلاطون ، اذ لدينا افلاطون المتصوف ، أي افلاطون المدرسة الافلاطونية الحديثة ، ولدينا افلاطون المسيحي كما تصوّره اوغسطين ومارسيليو فيكينو ، وافلاطون العقلاني كما تمثله موسى مندلزون ، وقبل بضع حقبة طالعنا افلاطون الكانتي . وقد نبتسم لكل هذه التفسيرات المختلفة ولكن فيها جانباً موجباً بالاضافة الى الجانب السالب . وكل منها قد اسهم في فهم مؤلفات افلاطون وتقويمها تقويماً منظماً ، وأكد كل منها مظهراً معيناً موجوداً في تلك المؤلفات ، ولكن لم يكن اظهاره ممكناً الا بعملية فكرية معقدة . وقد بينت كانت هذه الحقيقة حين تحدث عن افلاطون في كتابه « بحث تحليلي في الفكر الخالص » فقال : « ليس من المستغرب ان نجد ،

اذا نحن قارنا الأفكار التي عبر عنها المؤلف في موضوعه ، بأننا قد فهمناه خيراً مما فهم نفسه ، وبما انه لم يعين فكرته تعيينا كافياً فربما تكلم او فكر احياناً على نحو مضاد لمقصده<sup>(١٣)</sup> . ويدلنا تاريخ الفلسفة بوضوح على ان التجديد الكامل للفكرة نادراً ما يكون من عمل صاحبها الذي جاء بها اولاً ، لأن الفكرة الفلسفية مشكلة لا حل لمشكلة – ولا يمكن ان يفهم المغزى الكامل لتلك المشكلة ما دامت مكونة في حالها الاولى . ولا بد من ان تستعلن وتتخلى عن اكتنائها لكي تفهم في معناها الصحيح ، وهذا الانتقال من الاكتئان الى الاستعلان إنما يتم في المستقبل .

التاريخ  
السياسي  
يحتاج إعادة  
النظر كثيره  
من انواع  
التاريخ

وقد يقول معترض ان هذه العملية المستمرة من التفسير واعادة التفسير انما هي ضرورية جقاً في تاريخ الافكار ، الا ان هذه الضرورة تبطل حين نصل التاريخ « الحقيقي » ، تاريخ الانسان والاعمال الانسانية ، ففي هذا المجال نمارس حقائق صلبة واضحة ملهوسة وليس علينا أكثر من ان نربطها بعضها ببعض لكي نعرفها . ولكنني لا أرى ذلك بل أرى ان التاريخ السياسي نفسه لا يشذ عن القاعدة المنهجية العامة ، بل إن هذا التاريخ نفسه يحتاج تفسيراً واعادة تفسير . وما يصدق على تفسير شخصية مفكر عظيم وعلى مؤلفاته الفلسفية يصدق ايضاً على الاحكام المتصلة بشخصية سياسية عظيمة . لقد كتب فردريك جوندولف كتاباً كاملاً ، لا عن قيصر نفسه ، بل عن تاريخ شهرة قيصر وعن التفسيرات المختلفة لشخصيته ورسالته السياسية من أقدم العصور حتى عصرنا<sup>(١٤)</sup> . حتى في حياتنا الاجتماعية والسياسية لا تثبت بعض النزعات والميول قوتها الكاملة الا في

١٣ - كانت : « بحث تحليلي في الفكر الخالص » ( الطبعة الثانية ) ص : ٣٧٠ ، وترجمة نورمان

كب سمث ( لندن ، مكبيلان ١٩٢٩ ) ص : ٣١٠ .

١٤ - فردريك جوندولف : « قيصر ، تاريخ شهرته » ( برلين ١٩٢٤ ) .

مرحلة متأخرة نسبياً . فيصبح مثال سياسي أو منهج اجتماعي مستعلناً صريحاً بعد ان كان يحسب مكنوناً متضمناً ، خلال مرحلة متأخرة من التطور . كتب س . ل . موريسون في تاريخه للولايات المتحدة يقول :

« ان كثيراً من الافكار عن الامريكى الاصلي قد تلقى أصلها في الوطن الام ، لقد ظلت هذه الافكار في إنجلترا تعيش خلال قرون بالرغم من الالتواء بها أو مقاومتها على يد ملوك آل تيودور وارسقراطية حزب الاحرار ( Whigs ) . اما في امريكا فوجدت فرصة للتطور الحرّ ، وهكذا نجد أهواء انجليزية قديمة قوية مستقرّة في وثائق الحقوق الامريكية ، ونظماً دَرَسَتْ في إنجلترا قد بقيت مع تغيير طفيف في الولايات الامريكية حتى منتصف القرن التاسع عشر . لقد كان من نصيب الولايات المتحدة - على نحو لاشعوري - ان تصرح بما ظلّ مستكناً في الدساتير البريطانية زمناً طويلاً ، وتبرهن على قيمة المبادئ التي نسيت في إنجلترا في عهد جورج الثالث»<sup>(١٥)</sup> .

ليست الحقائق المجردة هي التي تهمننا في التاريخ السياسي ذلك لأننا نرغب في أن نفهم اصحاب الاعمال لا الأعمال وحدها . ويعتمد حكمنا على اتجاه الاحداث السياسية على فكرتنا عن الناس الذين انغمسوا فيها ، فاذا رأينا أولئك الأفراد في ضوء جديد لزمنا ان نغير افكارنا عن تلك الاحداث . ولكن النظر التاريخي الصحيح لا يتأتى لنا دون استمرار في اعادة النظر . فمثلاً : يختلف كتاب فريرو : «عظمة روما وانحطاطها» في كثير من النقاط الهامة عن وصف مومسن للفترة نفسها ، ويعزى هذا الاختلاف - لحد كبير - الى ان كلا المؤلفين قد كوّن عن شيشرون

اختلاف  
النظر  
باختلاف  
المجالات  
المدرّكة

١٥ - س . ل . موريسون « تاريخ اكسفورد للولايات المتحدة » ( اكسفورد ، مطبعة

كلارندن ١٩٢٧ ) ١ : ٣٩ والتي تليها .



فكرة مختلفة عن فكرة الآخر . وإذا شاء المرء أن يكون حكماً عادلاً حول شيشرون لم يكفه فحسب أن يعرف كل الأحداث التي جرت أيام أن كان قنصلاً ، والدور الذي لعبه في فضح مؤامرة كاتلاين ، أو الدور الذي قام به في الحروب الأهلية والفتن بين بومبي وقيصر . كل هذه الامور تظل محط شكّ وغموض ما دمت لا أعرف الرجل ، أي ما دمت لا أفهم شخصيته وخلقه . ومن أجل هذه الغاية أحتاج تفسيراً رمزياً ؛ عليّ أن أدرس رسائله لابنته تليا وأصدقائه الأذنين لا أن أكتفي بقراءة خطبه وكتاباتة الفلسفية ؛ عليّ أن أحس بسحر أسلوبه الشخصي ونقائصة ؛ وعندما آخذ هذه الشواهد والقرائن جميعاً ، عندئذ فحسب ، أستطيع أن أتوصل الى صورة صحيحة لشيشرون ولدوره في الحياة السياسية بروما . وعلى المؤرخ أن يؤدي دائماً هذه المهمة الصعبة الا اذا بقي سارداً للأحداث والا اذا رضي لنفسه أن يسوق الحوادث حسب ترتيبها الزمني ؛ على المؤرخ أن يستنبط الوحدة وراء الأقوال العديدة – المتناقضة غالباً – التي تنسب الى شخصية تاريخية .

مثل على  
إعادة التفسير  
مقتبس من  
فريرو

وأحب من أجل توضيح هذه النقطة أن اقتبس مثلاً آخر متميزاً من كتاب فريرو ، وليكن هذا المثل متصلاً بمعركة اكتيوم وهي من أهم الأحداث في التاريخ الروماني لانها الحادثة التي قررت مصير روما وقررت – تلواً ذلك – مصير العالم . تذهب الرواية الشائعة الى ان أنطونيوس خسر المعركة لأن كليوباترة التي فزعت ويشت حوّلت وجهه مركبها وهربت . فقرر انطونيوس ان يلحق بها تاركاً عسكره وأصدقاءه من اجلها . فان كانت هذه الرواية التقليدية صحيحة فان علينا ان نؤمن على قولة بسكال المشهورة ، أي علينا ان نقرّ بأنه لو كان أنف

كليوبطرة أقصر قليلاً اذن لتغير وجه الارض كله<sup>(١٦)</sup> . غير ان فيرو  
يقراً النصّ التاريخي على نحو مختلف ، فيصرّح ان قصة الحب بين  
انطونيو وكليوبطرة خرافة ، وينبئنا ان انطونيو لم يتزوج كليوبطرة لانه  
كان مولهاً بجها . بل انه كان - على العكس من ذلك - يدأب في  
سبيل خطة سياسية عظيمة :

« كان انطونيو يريد مصر لا شخص الملكة الجميلة ، فأراد  
من ذلك الزواج ان ينشئ محيية رومانية في وادي النيل ، وان  
يتمكن من استغلال كنوز مملكة البطالمة للانفاق على الحملة الفارسية \* .  
فتزوجه في الاسرة المالكة كان يمكّنه من ان يضمن لنفسه كل  
فوائد التملك المشر دون ان يتورط في الاخطاء الناشئة عن ضمّ  
مصر . فصمم على تنفيذ هذه الحيلة التي ربما خطرت لقيصر ...  
ان قصة الحب بين انطونيو وكليوبطرة لتخفي ، على الاقل في  
اولها ، معاهدة سياسية ؛ بهذا الزواج ارادت كليوبطرة ان تثبت  
سلطانها المتأرجح ، واراد انطونيو ان يضع وادي النيل تحت حماية  
الرومان ... ان التاريخ الواقعي لكل من انطونيو وكليوبطرة من  
اشد قصص الكفاح المليء بالمأساة لانه كفاح مزق الامبراطورية  
الرومانية طوال اربعة قرون حتى خربها في النهاية ، وذلك هو  
الكفاح بين الشرق والغرب ... وفي ضوء هذه الاعتبارات يتضح  
سلوك انطونيو . فالزواج في انطاكية وهو الذي اراد به ان يضع

١٦ - بسكال : « افكار » نشر لوساندر ص : ١٩٦  
\* [هي حملته على مملكة بارثيا ، وكان البارثيون قد هاجموا آسيا الصغرى وسوريا فقام انطونيو  
بغزو مملكتهم سنة ٣٦ ق. م . ولم يحرز نصراً واضطر الى التراجع ، ثم اعاد الكرة سنة ٣٣ .  
وبما يجدر تقريره ان انطونيو بعد الحملة الاولى وقع تحت تأثير كليوبطرة أو فكر في استغلال  
موارد مصر كما يقول فيرو] (المترجم)

مصر تحت الحماية الرومانية هو العمل السياسي الحاسم الذي أوحى بنقل عاصمة دولته نحو الشرق ..» (١٧).

فاذا تقبلنا هذا التفسير لشخصيتي انطونيو وكليوباترة ظهرت لنا الاحداث الفردية ، بل معركة اكتيوم نفسها ، في ضوء جديد مختلف . ويصرخ فريرو ان هرب انطونيو من المعركة لم يكن منبعثاً عن الخوف ، بأية حال ، ولا كان عملاً من اعمال الحب العاطفي الاعمى ، بل كان عملاً سياسياً اطال فيه التفكير بعناية قبل ان يقدم عليه :

« جهدت كليوباترة وهي امرأة طمّاحة قوية الارادة واثقة من نفسها ، جهدت بما فيها من عناد وثقة وحادّة لكي تقنع عضو الحكومة الثلاثية \* بالهجوم على مصر من جهة البحر . ويبدو ان انطونيو فكر عند بداية تموز ( يولييه ) في التخلي عن الحرب وفي العودة الى مصر ، وكان من المستحيل عليه ان يصرح عن نيته بترك ايطاليا لأوكتافيان ، وبهجره لقضية الجمهورية ، وبخيانته الشيوخ الرومانيين الذين غادروا ايطاليا من اجله . وتفتق ذكاء كليوباترة عن خطة أخرى : لا بد من خوض معركة بحرية لتغطية التراجع ، فيرسل قسم من الجيش على ظهر الاسطول ، وترسل فرق اخرى لحماية أهم المراكز في اليونان ، ويجب ان يبحر الاسطول وهو منظم كانه يخوض معركة ، وعليه ان يهجم إذا

---

١٧ - جوليلمو فريرو : « التاريخ والأسطورة حول أنطونيو وكليوباترة » في « شخصيات التاريخ الروماني وأحداثه من قيصر إلى نيرون » ( نيويورك ، أبناء ج . ب . بتنام ١٩٠٩ ) ص : ٣٩ - ٦٨ .

\* [ هي ما يسمى في التاريخ الروماني Triumvirate وكان اعضاؤها هم ليبيدس وانطونيو واوكتافيان ، وهي الحكومة الثلاثية الثانية ] . ( المترجم )

تقدم الاعداء، وبعدئذ يمكن الاجبار الى مصر « (١٨) .

لست اقدم ها هنا رأياً حول صحة هذا التفسير او عدمه . إنما الذي اود ان اوضحه بهذا المثل هو الطريقة العامة في التفسير التاريخي للاحداث السياسية . في الطبيعيات تفسر الحقائق حين تنجح في ترتيبها في نظام متسلسل ثلاثي : نظام المسافة ونظام الزمن ونظام العلة والمعلول . عندئذ تتعين تماماً ، وهذا هو التعيين الذي نعنيه حين نتحدث عن صدق الحقائق الطبيعية او عن واقعتها . غير ان العناصر الموضوعية في الحقائق التاريخية وتنتمي الى نظام مختلف اعلى من هذا . ها هنا أيضاً علينا ان نعين مكان الاحداث وزمانها ولكننا حين نبلغ البحث عن عللها فثمة نواجه مشكلة جديدة . فان عرفنا الحقائق حسب ترتيبها التاريخي كان لا بد لنا من خطة تاريخية عامة او هيكل عام للتاريخ لكننا لا نحتاج ان تكون لدينا حياة التاريخ الواقعية . ان فهم الحياة الانسانية هو الموضوع العام والغاية القصوى للمعرفة التاريخية ، ففي التاريخ تعتبر كل أعمال الانسان وكل منجزاته رواسب لحياته ، ونحن نريد ان نعيدها الى الحال الاصلية ، نريد ان نفهم الحياة التي منها تحصلت تلك الرواسب وان نحس بها .

ومن هذا الوجه لا يكون الفكر التاريخي إعادة ايجاد للعملية التاريخية الواقعية بل هو عكس لها . فنحن نجهد في وثائقنا وآثارنا التاريخية حياة ماضية قد اتخذت لها صورة معينة . ولا يستطيع الانسان ان يجا حياته دون جهود مستمرة للتعبير عنها . وطرق هذا التعبير متنوعة لا تحصى عدداً ، ولكنها جميعاً شواهد على نزعة واحدة اساسية < هي الرغبة في الخلود > . لقد

التاريخ  
اعادة عكسية  
للواقع

الرغبة في  
الخلود اساس  
التاريخ  
والحضارة

١٨ - فريرو : « عظمة روما وانحطاطها » ( ميلان ١٩٠٧ ) ٣ : ٥٠٢ - ٥٣٩ والترجمة الانجليزية بقلم هـ . ج . تشيتور « عظمة روما وانحطاطها » ( نيويورك ، ابناء ج . ب . بنتام ١٩٠٨ ) ٤ : ٩٥ وما بعدها .

عرف افلاطون الحب في نظريته عنه بانه رغبة في الخلود . في الحب يحاول المرء ان يحطم قيود وجوده الفردي الفاني ، وقد يشبع هذه الغريزة الاساسية باحد طريقين :

« أما اولئك الذين امتلأوا بالميل الجسدي فانهم يطلبون النساء وينجبون الأطفال - ذلك هو طابع حبهم ؛ يأملون في ان تحفظ لهم ذريتهم ذكراهم وتمنحهم البركة والخلود ... وأما الذين استقوت نفوسهم فانهم يحملون ما يصلح للنفس ان تحمله وتحويه » (١٩) .

ومن ثم يمكن أن يقال إن الحضارة نتاج هذا الحب الافلاطوني ووليدته . حتى إننا لنجد هذه الثورة الجامحة على حقيقة الموت في أشد مراحل المدنية الانسانية بدائية ، وفي الفكر الاسطوري (٢٠) . وتتخذ هذه الثورة شكلاً جديداً في الطبقات الحضارية العليا أعني في الدين والفن والتاريخ والفلسفة ، إذ يشرع الانسان يستكشف في نفسه قوة جديدة يتحدى بها قوة الزمن ، فينطلق من تيار التغير محاولاً ان يخلد الحياة الانسانية ويجعلها أبدية . للخلود بنيت الاهرام فيما يبدو ؛ ويتحدث الفنانون عن اعمالهم ويتصورونها أعمالاً خالدة لا يدركها الفناء ويؤمنون انهم رفعوا بها نصباً لا يحطمه مرّ السنين العديدة وكرّ العصور المديدة . ولا يصحّ معتقدهم هذا إلا بشرط : حتى تشبث أعمال الانسان بالبقاء لا بد من ان تظل تتجدد ابدأ وتستعاد ، وهذا فرق ما بينها وبين الأشياء المادية ، فالشيء المادي يبقى في جاله الراهنة من الوجود بوساطة قصوره الذاتي المادي ، ويحتفظ بطبيعته نفسها ما دامت لا تغيرها أو لا

الثورة على الموت

طلب الخلود في مختلف الأنماط الحضارية

١٩ - افلاطون : « المأدبة » : ٢٠٨-٢٠٩ ، وترجمة جويت ١ : ٥٧٩ والتي تليها .

٢٠ - انظر ما تقدم في الفصل السابع .

تخطمها قوى خارجية ، أما الاعمال الانسانية فانها مُعَوَّرَةٌ من زاوية مختلفة - إنها عرضة للتغير والبلى بالمعنى العقلي فضلاً عن المعنى المادي . وهب ان وجودها استمر فانها معرضة لفقد معناها ، ذلك ان حقيقتها رمزية لا مادية ، ومثل هذه الحقيقة لا تكف عن الحاجة الى تفسير متجدد . وهاهنا تبدأ مهمة التاريخ الكبرى لان فكر المؤرخ ذو علاقة بمواده مختلفة عن علاقة الفيزيائي او الطبيعي بمواده . فالاشياء تحتفظ بوجودها مستقلاً عن عمل العالم الطبيعي ، أما الاشياء التاريخية فانها لا تحرز وجودها الصحيح الا ان ظلت تُتَدَكَّر - ويجب أن يظل عمل التذكّر هذا مستمراً غير منقطع .

قوة التذكر  
التاريخي  
هامة في  
التخليد

وعلى المؤرخ ان يحفظ موداه ، ان يهيبء لها السلامة ، لا بأن يلاحظها ويرقبها فحسب ، كما يفعل عالم الطبيعة ، لان أمل المؤرخ في ان يحتفظ لها بوجودها الطبيعي قد يفسد عليه في اي لحظة ، فالنار التي شبت في مكتبة الاسكندرية التهمت ما لا يحصى من الوثائق القيمة وبذلك ضاعت الى الابد ؛ ولكن المآثر الباقية نفسها قد تذوي تدريجاً ان لم يُبَقَّها فن المؤرخ حيةً باستمرار . ومن اجل ان نملك عالم الحضارة علينا ان نعيد الاستيلاء عليه دائماً بقوة التذكر التاريخي ، وهذا تركيب فكري اي عمل بنائي . وفي هذا البناء المتجدد يتجه العقل الانساني في اتجاه مضاد للعملية الاصلية > عملية الانشاء الاول والايجاد < ، فكل اعمال الحضارة تستمد اصلها من التوطيد والتثبيت ؛ ولم يكن الانسان ليستطيع ان يوصل افكاره ومشاعره وبالتالي لم يكن ليستطيع العيش في عالم اجتماعي لو لم تكن لديه قدرة على اخراج افكاره الى حيز موضوعي اي منحها شكلاً موطداً ثابتاً . ووراء هذه الاشكال القائمة الثابتة ، وراء هذه الاعمال المحنطة من الحضارة الانسانية ، يستكشف التاريخ الدوافع الدينامية الاصلية .

وانها لهبةٌ لدى المؤرخين العظام انهم يردون كلَّ الحقائق الى دوافعها ، كلَّ الثمرات الى عمليات ، كل الاشياء او النظم الثابتة الى الطاقات الخالقة فيها . فيقدم لنا المؤرخون السياسيون حياة مليئة بالشهوات والعواطف ، والصراع العنيف بين الاحزاب السياسية ، والتطاحن والحروب بين مختلف الشعوب .

اتجاه  
مومسن في  
فهم وظيفة  
التاريخ

وليس كل هذا بضروري ليمنح المؤلفَ التاريخي طابعه ووزنه الدينامي . عندما كتب مومسن « التاريخ الروماني » تحدث حديث مؤرخ سياسي كبير ، بنغمة جديدة حديثة ، فقال في احدى رسائله : « اردت ان ازل الاقدمين من المرتبة الخلابة التي يقفون عليها الى عالم الواقع وهذا هو الذي جعل « القنصل » يصبح « عمدة » ، ربما اكون قد تجاوزت الحدّ في ذلك غير أن غرضي كان سليماً رصيناً » (٢١) .

ويبدو أن مومسن فكر في كتبه المتأخرة وكتبها بأسلوب مختلف تماماً ، ومع ذلك فانها لم تفقد صبغتها الدرامية . وقد يبدو من التناقض ان ننسب هذه الصبغة الى مؤلفات تعالج اشد الموضوعات جفافاً كتاريخ العملة مثلاً او القانون الروماني العام . غير ان الروح فيها جميعاً واحدة ، فان كتاب مومسن « قانون الدولة الرومانية » ليس محض جمع وتنسيق للقوانين الدستورية وانما تمتلئ تلك القوانين بالحياة ونحس وراءها بالقوى الكبيرة التي كانت لازمة لبناء تلك القوانين ، نحس بالقوى الفكرية والاخلاقية العظيمة التي كانت تستطيع - هي لا غيرها - انتاج ذلك الجهاز من القانون الروماني ، أي الهبة التي كانت لدى الروح الرومانية في التنظيم

٢١ - مومسن في رسالة الى هنزن ، مقتبسة عن ج. ب. جوش في كتابه « التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر » (لندن، لونجانز وجرين وشركاهم ١٩١٣ ، طبعة جديدة ١٩٣٥)

والترتيب والامر . وفي هذا نفسه اراد مومسن ان يرينا العالم الروماني في مرآة القانون الروماني ، فقد قال : « ما دام التشريع يغفل الدولة والشعب ، وما دام التاريخ والفيلولوجيا يغفلان القانون فكلا الفريقين يدق على باب العالم الروماني فلا يؤذن له » .

اذا فهمنا مهمة التاريخ على هذا النحو فان كثيراً من المشكلات التي كان الباحثون يناقشونها بشغف في الحقب الماضية ووجدوا لها أجوبة مختلفة متباعدة يمكن ان تحل دون صعوبة . وكثيراً ما حاول الفلاسفة المحدثون ان يبنوا منطقاً خاصاً للتاريخ فحدثونا ان العلم الطبيعي قائم على منطق الكليات والتاريخ قائم على منطق الافراد . وصرح فندلباند ان أحكام العلم الطبيعي قانونية وان أحكام التاريخ رمزية (٢٢) . اما الاول فيقدم لنا قوانين عامة ، واما الثاني فيصف حقائق خاصة . وقد أصبح هذا التمييز أساساً لنظرية ريكرت كلها في المعرفة التاريخية فقال : « الواقع التجريبي يصبح طبيعة اذا نحن اعتبرناه من حيث العموم الكلي » ، ويصبح تاريخياً اذا اعتبرناه من حيث الخصوص الجزئي » (٢٣) .

ولكن ليس من الممكن ان نفصل اللحظتين : الكلية والجزئية ، بهذه الطريقة التجريدية المصطنعة ، لان الحكم دائماً يمثل وحدة مركبة من هاتين اللحظتين ، ويحتوي عنصراً من الكلية العمومية وعنصراً من الجزئية الخصوصية ، ولا يتعارض هذان العنصران فيما بينهما وانما الواحد منهما مشمول في الثاني وكلاهما يتداخلان ، ثم ان « الكلية » ليست مصطلحاً

هل يقوم  
منطق التاريخ  
على الجزئيات

خطر الفصل  
بين الكلي  
والجزئي

٢٢ - فندلباند : « التاريخ والعلم » بحث نشر في Präludien ( الطبعة الخامسة ، توبنجن ١٩١٥ ) المجلد الثاني .

٢٣ - ريكرت : « عملية تكوين الافكار العلمية وحدودها » ( توبنجن ١٩٠٢ ) ص : ٢٥٥



يعين مجالاً خاصاً من مجالات الفكر وانما هي تعبير عن طبيعة الفكر ووظيفته نفسها ، لان الفكر دائماً كليّ . ثم ان وصف الحقائق الجزئية - من ناحية أخرى - أي وصف « المكانية » و « الآنية » ليس امتيازاً للتاريخ بأي حال . كثيراً ما ادى الظن بتفرد الاحداث التاريخية الى ان تفردنا هو الصبغة المميزة للتاريخ من العلم ، ولكن هذا المعيار لا يكفي ، فالجيولوجي الذي يقدم لنا وصفاً لمختلف حالات الارض في فترات جيولوجية مختلفة يقدم لنا احداثاً محسوسة متفردة . وهذه الاحداث لا يمكن ان تتكرر ، اي لن تعاد على النحو نفسه مرة اخرى . ومن هذه الناحية يفتقر وصف الجيولوجي عن وصف مؤرخ مثل جريجوروفوس - مثلاً - يحدتنا بقصة روما في القرون الوسطى . الا ان المؤرخ لا يقدم لنا محض سلسلة من الاحداث حسب ترتيبها الزمني . اذ ليست تلك الاحداث في نظره الا قشرة يبحث وراءها عن الحياة الانسانية والحضارية - حياة الاعمال والرغائب والاسئلة والاجوبة والتعقيدات والحلول . ولا يستطيع المؤرخ ان يخترع لهذا كله لغة جديدة ومنطقاً جديداً ، ولا يستطيع ان يفكر او ان يتكلم دون ان يستعمل اصطلاحات عامة . الا انه يدرج في افكاره وكلماته مشاعره الداخلية ، وبذلك يمنحها صوتاً جديداً ولوناً جديداً - هو لون حياة شخصية .

وتبدأ الورطة المنطقية الأساسية في الفكر التاريخي عند هذه النقطة على وجه التدقيق . لا ريب في ان ما يميز المؤرخ العظيم هو عمق تجربته الشخصية وكثافتها وغناها وتنوعها ، والا ظل عمله بلا حياة او لون ؛ ولكن كيف نرجو ان نبلغ الوضع الموضوعي الأقصى في المعرفة التاريخية ؟ كيف نجد صدق الأشياء والاحداث ؟ أليس قولنا « صدقاً شخصياً »

ورطة  
التاريخ -  
كيف ننفذ  
من الذاتية  
الى وضع  
موضوعي

يحمل التناقض ؟ لقد عبر رانكه مرة عن رغبته في ان يبيد ذاته ليكون مرآة صافية للأشياء ، ليرى الاحداث كما حدثت في الواقع . لكن من الواضح ان هذا القول المتناقض انما قصد ان يكون مشكلة لا حلاً . فان المؤرخ اذا وفق في طمس حياته الذاتية لم يستطع ان يحقق موضوعية عليا ؛ واذن لحرم نفسه من أداة الفكر التاريخي كله . لأنني حين أطفئء نور تجربتي الشخصية لا استطيع ان أرى تجربة الآخرين ولا ان أحكم عليها . واذا لم يكن لدى المرء تجربة ذاتية غنية في ميدان الفن لم يستطع ان يكتب تاريخاً للفن ، ولا يستطيع ان يقدم لنا تاريخاً للفلسفة الا امرؤ ذو فكر منظم ؛ واذن فان التعارض الظاهري بين موضوعية الصدق التاريخي وذاتية المؤرخ يجب ان يحلّ بطريقة مختلفة .

ولعلّ خير حل موجود في مؤلفات رانكه لا في قوله ، اذ نجد لديه تفسيراً صحيحاً لما تعنيه الموضوعية التاريخية ولما لا تعنيه في الواقع . ولما ان نشر رانكه كتاباته الاولى لم يكن مثله الاعلى في الصدق التاريخي مفهوماً بعامّة لدى معاصريه . فتعرضت مؤلفاته لهجمات عنيفة ، حتى لقد عنّفه مؤرخ مشهور وهو هينريش فون ليو « لتحاشيه الهباب للآراء الشخصية »<sup>(٢٤)</sup> ، وباحترارٍ وصف كتابات رانكه بانها رسم على الخزف وانها تتمتع السيدات « والهواة » . اما اليوم فانّ مثل هذا الحكم يبدو سخيلاً مضحكاً فضلاً عن انه جائر ظالم . ومع ذلك ردّده نقادٌ جاءوا من بعد وبخاصة مؤرخو المدرسة البروسية مثل هينريش فون ترايتشكه الذي تدمر من موضوعية رانكه الميتة « تلك الموضوعية التي لا تدل الى اي جانب يميل قلب الكاتب » . واحياناً شبه خصوم رانكه موقفه واسلوبه ، في نغمت ساخرة ، بموقف « الهولات » Sphinxes في القسم الثاني من « فاوست » :

مؤلفات  
رانكه  
مثل على  
الموضوعية  
هجمات عنيفة  
على طريقة  
رانكه

٢٤ - في نقد مؤلفات رانكه انظر ج . ب . جوش ، المصدر نفسه ، الفصلين : ٦ ، ٨

لدى الاهرام وقفنا نعاين مصرع الانسان  
ونبصر بعد عهد السلم ويل الحرب والطوفان  
فلم تطرف لنا عين ولم ترعرش هناك يدان (٢٥)

عمق الطابع  
الذاتي في  
مؤلفات  
رانكه

ومثل هذا التهمك الجارح غاية في السطحية ، فلا احد يدرس كتابات رانكه الا ويدرك عمق حياته الشخصية وعمق مشاعره الدينية ، وهذه المشاعر تشمل كل مؤلفاته التاريخية . الا ان نزعته الدينية كانت من السعة بحيث تشمل ميدان الحياة الدينية كله ؛ وقبل ان يقدم على وصف « الاصلاح الديني » كان قد انتهى من كتابه « تاريخ البابوات » . وكان الطابع الخاص لاحساسه الديني هو الذي حال بينه وبين معالجة المسائل الدينية بروح المتهوس او بروح المتعلل المعتذر . كان يعتقد ان التاريخ صراع دائم بين الأفكار السياسية والدينية ، ولذلك درس كل الفرق والاحزاب وكل الممثلين في هذه الرواية التاريخية ليرى هذا الصراع في ضوء صحيح . وكان تعاطف رانكه وهو تعاطف المؤرخ الحق ، من نوع فذ . فهو لا يوحى بالصدقة او الموالة وانما هو تعاطف يتسع للاصدقاء والاعداء . وقد يشبه هذا الشكل من التعاطف بما لدى الشعراء العطاء . فمثلاً لا يعطف يوربيدس على ميديا ، ولا يعطف شيكسبير على زوجة مكبث او على رتشارد الثالث . ومع ذلك فانهما يفهمان شخصياتهم ويدخلان في عواطفهم ودوافعهم . ان القولة المشهورة « من عرف كل شيء غفر كل شيء » لا تصدق على اعمال الفنانين العظام ولا على مؤلفات المؤرخين العظام ، لان تعاطفهم لا يشمل حكماً اخلاقياً اي لا يشمل استحساناً او استهجاناً لاعمال باعياها . نعم ان للمؤرخ الحرية

تعاطف  
رانكه هو  
تعاطف  
المرحلي مع  
شخصياته  
المختلف

٢٥ - فاوست : القسم الثاني، وانظر ترجمة ج . م . بريست (نيويورك ، كنفوب ١٩٤١).

المطلقة في أن يصدر حكماً ولكنه قبل ان يفعل ذلك يشبع رغبته في الفهم والتفسير .

لقد صاغ شلر هذه العبارة : « تاريخ العالم حكمٌ على العالم » وهي قولة ردد صداها هيغل وجعلها مفتاحاً لفلسفة التاريخ لديه . قال هيغل : « إن انصباء الاحوال والعقول الخاصة وأعمالها هي الديالكتيك الظاهريّ لمحدودية هذه العقول التي ينشأ منها العقل الكلي أعني عقل العالم – وهو عقل لا محدود – . هذا العقل يحسن استغلال حقه فيها ، وحقه أعلى الحقوق . وهو في التاريخ الكلي حكم على العالم . وتاريخ العالم حكم على العالم لأنه يحتوي في كليته المستقلة ذاتياً كلّ الصور والهيات الخاصة – مثل العائلة والمجتمع المدني والشعب – مردودة الى حال الكمال أي الى أعضاء أدنى منه ولكنها أعضاء عضوية . ان من واجب الروح ان توجد كلّ هذه الهيات والصور » (٢٦) .

تاريخ العالم  
حكم على  
العالم، حكمه  
يصدقها  
هيغل  
ورائحه

حتى رائحه ، وهو ينكر آراء هيغل الأساسية ، يستطيع ان يوافقه على هذا الرأي ، ولكنه كان يرى رسالة المؤرخ على نحو أقلّ جراءة وجسارة ، كان يرى أن على المؤرخ في المحكمة الكبرى لتاريخ العالم ان يعد الحكم لا ان ينطق به ، وهذا بعيد عن موقف اللامبالاة الاخلاقية ، بل هو على العكس شعور بارفع مسؤولية اخلاقية ، كان رائحه يعتقد أن المؤرخ ليس نائباً عاماً يمثل الاتهام ولا هو يضطلع بالدفاع عن المتهم فاذا تحدث بلسان القاضي كان قاضياً معلماً . عليه ان يجمع كل الوثائق في

٢٦ – هيغل : « فلسفة القانون » - الباب : ٣٤٠ وما بعده . والترجمة الانجليزية للجملتين الاخيرتين بقلم ج . ماكبرايد ستيرت في « علم الاخلاق عند هيغل – مختارات مترجمة من كتابه فلسفة القانون » ( بوسطن ، جن وشركاه ١٨٩٣ ) ص : ٢٠٧

القضية ليقدمها الى المحكمة العليا أي الى تاريخ العالم ، فاذا أخفق في هذه المهمة ، اذا تملكه التحيز الحزبي او البغض فألغى وثيقة واحدة أو زورها كان قد أهمل واجبه الأسمى .

وهذه النظرة الاخلاقية الى الواجب ، الى رفعة المؤرخ ومسؤوليته ، من حسنات رانكه الكبرى ، وهي التي منحت كتابه أفقاً عظيماً طلقاً رحيباً ؛ ذلك ان تعاطفه الكلي<sup>٢٧</sup> كان يستطيع ان يطوي كل العصور وكل الاقوام تحت جناحه (٢٧) ، وكان في مقدوره ان يكتب تاريخ البابوات وتاريخ الاصلاح الديني وتاريخ فرنسا وتاريخ إنجلترا ويؤلف في العثمانيين وفي الملكية الاسبانية بروح متساوية من الانصاف ودون تحيز قومي . ولديه تمثل الشعوب اللاتينية والتبوتونية والاغريقية والرومان والعصور الوسطى والدول القومية الحديثة نظاماً عضويًا واحداً متجانساً . وقد قبض له كلُّ تأليف جديد ان يوسع من أفقه التاريخي وان يمنحه مجلى حراً واسعاً طلقاً .

اخلال  
خصوم  
رانكه  
بواجب  
المؤرخ

وقد حاول كثير من خصوم رانكه الذين ليس لهم مثل ما له من روح طليقة حيادية ان يلجأوا الى القول بالضرورة ، فزعموا ان من المستحيل على احد ان يكتب مؤلفاً في التاريخ السياسي دون ان تكون لديه عواطف سياسية وتحيز قومي . حتى إن ترايتشكه ممثل المدرسة البروسية أبى ان يدرس المادة الموجودة في المحفوظات غير البروسية ، خشية أن تؤثر مثل هذه الدراسة في حكمه المنحاز الى السياسة البروسية (٢٨) . ومثل

---

٢٧ - اثناء الثناء والتعريف لشخصية رانكه ومؤلفاته يذكر الفرد دوف « عمومية تعاطفه » ، انظر : « مقالات مختارات » ( ١٨٩٨ ) ص ١١٢ وما بعدها .

٢٨ - انظر ادورد فويتز : « تاريخ علم التاريخ الحديث » ( الطبعة الثالثة ، ميونيخ وبرلين ١٩٣٦ )

هذه النزعة قد تفهم وتغتفر في صحفي حزبي او داعية سياسي ، أما في المؤرخ فانها تمثل انحطام المعرفة التاريخية وافلاسها . ويمكن ان نقارن هذه النزعة بما كان لدى خصوم جاليليو من ضيق عقلي حين أبوا ان ينظروا في المجهر ويقتنعوا بصدق اكتشافات جاليليو في الفلك ، لانهم لم يشاءوا ان يعكروا على انفسهم ايمانهم الكمين بالعلم الارسطوطاليسي . ويمكن ان نضع في وجه هذه الفكرة عن التاريخ كلمات يعقوب بركهارت حيث قال :

« وراء المدح الاعمي لوطننا مفروض علينا ، نحن المواطنين ، واجب باهظ هو ان نعلّم انفسنا لكي نتفهم بني الانسان الذين يمثل لديهم الصدق والاقتراب من شئون الروح -مثل الخير الاسمي ؛ ومن تلك المعرفة نستمد واجبنا كمواطنين وان لم تكن فطرية فينا . من الحق والعدل أن تنهار كل الحدود في دنيا الفكر » (٢٩) .

بركهارت  
يعبر عن هذا  
الواجب

يقول شلر في رسائله الجمالية هناك « فن عاطفة » ولكن ليس هناك ابدأ « فن عاطفي » (٣٠) . وهذه النظرة الى العواطف تنطبق ايضاً على التاريخ . فالمؤرخ الذي يجهل عالم العواطف ، أي عالم الطموح السياسي والتعصب الديني والصراع الاقتصادي والاجتماعي ، يعطينا تجريداً جافاً للاحداث التاريخية ، ولكنه ان كانت به ادنى نسبة الى الصدق والحق فانه لا يستطيع ان يمكث في هذا العالم - عليه أن يعطي لهذه المادة من العواطف صورة نظرية ، وهذه الصورة ، كالحال في صورة العمل الفني ، ليست نتاجاً للعاطفة ولا فرعاً منها . التاريخ تاريخ عواطف ولكن ان حاول التاريخ ان يصبح عاطفياً بطل ان يكون تاريخياً . على المؤرخ ان لا يعرض المحبة والغضب والنعمة التي يصفها لان تعاطفه فكري خيالي لا عاطفي . اما

صلة التاريخ  
بالعواطف

٢٩ - يعقوب بركهارت : المصدر نفسه ص : ١١ والترجمة الانجليزية : ٨٩

٣٠ - رسائل جمالية وفلسفية ، الرسالة : ٢٢

الاسلوب الشخصي الذي نحسه في كل سطر من سطور المؤرخ العظيم فانه ليس اسلوباً عاطفياً او خطائياً . وقد يكون للاسلوب الخطابي حسنات عدة ، قد يحرك القارئ ويمتعه ، الا انه يخطيء الهدف لانه لا يستطيع ان يقودنا الى حدس والى حكم طليق منصف على الاشياء والاحداث .

وإذا تذكرنا هذا الطابع للمعرفة التاريخية سهل علينا ان نميز الموضوعية التاريخية من الموضوعية التي ينتجها العلم الطبيعي . لقد وصف ماكس بلانك وهو عالم طبيعي عظيم كل عملية الفكر العلمي بانها جهد مستمر لنزع كل العناصر « الانثروبولوجية » وإقصائها . اي علينا ان ننسى الانسان لندرس الطبيعة ولنستكشف القوانين الطبيعية ونصوغها<sup>(٣١)</sup> . وما يزال العنصر الانثروبوفورمي في تطور الفكر العلمي يضطر الى التراجع للمؤخرة تدريجياً الى ان يختفي في النهاية من المبنى الكامل المثالي للطبيعات .

اما التاريخ فيمضي في اتجاه مختلف ؛ انه لا يستطيع ان يعيش ويتنفس الا في العالم الانساني فهو كالفن واللغة انثروبوفورمي في اساسه ، فاذا طمست معالمه الانسانية حطمت فيه شخصيته وطبيعته الخاصتين به . الا ان الانثروبوفورمية في الفكر التاريخي ليست قصوراً او عقبة في طريق صدقه الموضوعي ، لأن التاريخ ليس معرفة الحقائق والاحداث الخارجية ، وانما هو صورة من المعرفة الذاتية . واذا اردت ان اعرف نفسي لم استطع ان اجاول الابعاد عنها ، أي لأتجاوز مدى خيالي - ان صح القول - بل عليّ أن اختار السبيل المضاد . ففي التاريخ يعود الانسان دوماً الى نفسه فيحاول ان يجمع كل تجربته الماضية ويعطيها شكلاً واقعياً ، الا ان الذات التاريخية ليست ذاتاً فردية ؛ هي انثروبوفورمية لكنها لا تتمركز حول

الفرق بين  
موضوعية  
التاريخ  
وموضوعية  
العلم

٣١ - انظر ماكس بلانك : « وحدة العالم المادي » ( ليزج ١٩٠٩ ) ومن اجل تفصيلات اخرى انظر كاسير « الجوهر والوظيفة » ترجمة سوابي ( ١٩٢٣ ) ص : ٣٠٦ وما بعدها .

« الأنا » ، واذا اخترنا تعبيراً فيه صورة التناقض قلنا ان التاريخ يجهد وراء « انثروبوفورمية موضوعية » . وحين يعرفنا التاريخ ان الوجود الانساني متعدد الاشكال < بوليفورمي > يجرنا من اهواء اللحظة المفردة الخاصة ونزواتها . فغاية المعرفة التاريخية اذن هي هذا الاتراء والتوسيع للذات ، للأنا العارفة المحسّنة ، لا طمسها وازالتها .

وقد تطور هذا المثل الأعلى للصدق التاريخي ببطء شديد ، ولم يستطع العقل الاغريقي نفسه ، على غناه وعمقه ، ان يبلغ به دور النضج . ولكن في تقدم الوعي الحديث أصبح كشف هذه الفكرة وصوغها من أهم الواجبات . وكانت المعرفة التاريخية في القرن السابع عشر ما يزال يجب وجهها مثال آخر من الصدق ؛ يومئذ لم يكن التاريخ قد عرف موضعه تحت الشمس ، وكانت الرياضيات والطبيعات الرياضية ما تزالان تغمران وجهه . ولكن عند بداية القرن الثامن عشر يحدث توجيه جديد في الفكر الحديث . وكثيراً ما اعتبر ذلك القرن عصراً معادياً للتاريخ ؛ الا ان هذه فكرة ضيقة خاطئة ، ذلك أن مفكري القرن الثامن عشر هم رواد الفكر التاريخي ، فقد وضعوا أسئلة جديدة واشتقوا مناهج جديدة في الاجابة على تلك الاسئلة . وكان البحث التاريخي من الوسائل الضرورية في المذهب التجريبي ( Enlightenment ) ( ٣٢ ) . ومع ذلك ظل التصور الذرائعي للتاريخ يسود القرن الثامن عشر ولم تظهر فكرة نقدية جديدة قبل بداية القرن التاسع عشر ، أي قبل مجيء نيبور \* ورائكه . ومن بومئذ تأثرت الفكرة

درجات  
التطور في  
مدلول  
الصدق  
التاريخي

٣٢ - من اجل تفصيلات اخرى انظر كاسيرر : « فلسفة المعرفة » (توبنجن ١٩٣٢) الفصل : ٥

٢٦٣ - ٣١٢ .

\* [ نيبور مؤرخ تأثر بالحركة الرومنطقية واستطاع ان يفصل بين الاسطورة والتاريخ ، كتب تاريخ روما وكان يعتقد ان ذلك التاريخ انما يتمثل في النظم والدساتير الرومانية او في ذلك الصراع الطويل بين النبلاء والعامه ، ووجه اهتمامه الى فهم المشكلات الاجتماعية والسياسية وبخاصة الى توزيع الملكية في المقارات والارضين ، ويعد نيبور استاذاً لرائكه . ] ( المترجم )



الحديثة عن التاريخ ورسخت ، وبسطة أثرها على كل ميادين المعرفة والحضارة الانسانية .

ولم يكن من السهل تعيين الطابع الخاص للصدق التاريخي والمنهج التاريخي . وكان كثير من الفلاسفة يميلون الى انكار هذا الطابع بدلاً من أن يفسروه . وقالوا : ما دام المؤرخ يحمل نظرات ذاتية خاصة ، ما دام يقدر أو يمدح ، يستحسن أو يستهجن ، فانه لن يحقق مهمته الصحيحة ، وانما يشوه الحقيقة الموضوعية عمداً او عفواً . على المؤرخ ان يخمد رغبته في الاشياء والأحداث ليراهها في شكلها الصحيح . وقد وجد هذا الفرض المنهجي أوضح تعبير وأبعده اثرأ في مؤلفات تين التاريخية . فلقد صرح تين ان على المؤرخ ان يعمل كما يعمل العالم الطبيعي ، أي عليه ان يحرر نفسه من جميع الميول الشخصية والمقاييس الاخلاقية فضلاً عن كل صنوف الأهواء التقليدية . وقال تين في مقدمة كتابه : « فلسفة الفن » :

« ان المنهج الحديث الذي أتبعه والذي أخذ يتغلغل في كل

العلوم الاخلاقية يتضمن اعتبار الاعمال الانسانية ... حقائق وثمرات لا بد من ان تعرض خصائصها ولا بد من ان تستكشف عللها . واذا اعتبر العلم من هذا الوجه لم يكن من شأنه ان يسوِّغ أو يدين . وعلى العلوم الاخلاقية ان تذهب في نفس الطريق التي يذهب فيها علم النبات ، وهو العلم الذي يسوّي في الدراسة بين النظر الى شجرة البرتقال ونبته الغار وبين شجرة الصنوبر وشجرة الزان . فكل علم من العلوم الاخلاقية نوع من علم النبات التطبيقي الا انه لا يعالج النباتات وانما يعالج اعمال الناس . هذه هي الحركة العامة التي بها أخذت تقترب العلوم الاخلاقية من العلوم الطبيعية ، وبفضل هذه الحركة ستحرز العلوم الاخلاقية ما أحرزته

تين يربط بين  
عمل المؤرخ  
وعمل العالم

العلوم الطبيعية من توثيق وتقديم» (٣٣).

وإذا تقبلنا هذه النظرة بدا لنا ان مشكلة موضوعية التاريخ قد حلت على أبسط صورة . على المؤرخ ان يدرس علل الاشياء لا ان يحكم على قيمها ، شأنه في ذلك شأن عالم الطبيعة والكيمياء . يقول تين :

« لا فرق بين أن تكون الحقائق مادية أو اخلاقية فان لها جميعاً عللاً ؛ هناك علة للطموح وللشجاعة وللصدق مثلما ان هناك علة للهضم وللحركة العضلية وللحرارة الحيوانية . كذلك الفضيلة والرذيلة معلولتان - نتاجان كالكبريتات والسكر ، ولكل ظاهرة مركبة وصلات تصلها بظواهر اخرى أبسط منها وتعلقها بها . اذن فلنبحث عن الظواهر البسيطة في الخصائص الخلقية مثلما نبحث عنها في في الخصائص المادية » . وفي كلتا الحالين سنجد عللاً كلية ثابتة « شاهدة في كل لحظة وفي كل حالة ، تعمل دائماً وفي كل مكان ، لا يعترها خراب وتكون في النهاية سامية معصومة عن الخطأ ، لأن الحوادث التي تعترضها محدودة جزئية ؛ ولذلك تنتهي تلك الحوادث بالخضوع الى تكرار قوتها المستمر البليد ، حتى ان المبنى العام للاشياء والملامح العظمى للاحداث تكون من صنعها ، وتكون الاديان والفلسفات والشعر والصناعات وأجهزة المجتمع وانظمة الاسر أثراً من ميسمها » (٣٤) .

لا أود أن اناقش في هذا المقام هذا الاتجاه من الحتمية التاريخية او ان اتعرض

العلية  
لحرية غير  
مارضتين

٣٣ - تين : « فلسفة الفن » ( الطبعة الخامسة عشرة ، باريس ، مكتبة هتشت ١٩١٧ ) القسم

الاول ، الفصل الاول : ١٣

٣٤ - تين : « تاريخ الادب الانجليزي » ، المقدمة - الترجمة الانجليزية ١ : ٦ وما يليها .

له بالنقد (٣٥) . غير ان إنكار العلية التاريخية هو الطريق الخاطئ للرد على هذه الحتمية ، لأن العلية مقولة عامة تنبسط على ميدان المعرفة الانسانية كله وليست مقصورة على منطقة خاصة ، ليست مقصورة على عالم الظواهر الطبيعية . ويجب ان لا نعتبر الحرية والعلية قوتين متافيزيقيتين مختلفتين او متضادتين ، وانما هما محض طريقتين مختلفتين من طرق الحكم . حتى إن كانت اقوى نصير للحرية والمثالية الاخلاقية لم ينكر ابدأ ان كل معرفتنا التجريبية - معرفتنا بالناس وبالاشياء المادية - عليها ان تدرك مبدأ العلية . يقول كانت :

« قد نسلم بأنه لو امكنا أن يكون لنا بصر نافذ عميق في الطابع العقلي للانسان كما تدل عليه الاعمال الداخلية والخارجية ، أي بأن نعرف كل دوافعه ، حتى اصغر دافع فيها ، ونعرف كل الظروف الخارجية التي تستطيع ان تؤثر فيها ، - لو امكنا ذلك لاستطعنا ان نحسب سلوك الانسان في المستقبل بمثل اليقين الذي نحسب به خسوف القمر او كسوف الشمس . ومع ذلك كله سنظل نؤمن بأن الانسان حر » (٣٦) .

ولكن ليس يهنا في هذا المقام ، هذا الجانب من المشكلة أعني الفكرة المتافيزيقية أو الاخلاقية في الحرية ، وإنما الذي يهنا هو انعكاس هذه الفكرة على المنهج التاريخي . وحين ندرس أهم مؤلفات تين ندهش إذ نجد هذا الانعكاس طفيفاً - من الناحية العملية - . ما أبعد الفرق لدى

تباعد ما بين  
تين ودلتي  
في النظر  
وتقاربها  
في التطبيق

٣٥ - عاجت هذه المسألة في بحث عنوانه : « المبادئ الطبيعية والانسانية في فلسفة الحضارة » Goteborgs Kungl. Vetenskaps - och Vitterhets - Samhällets Handlingar ( Gothenburg , 1939 ) .

٣٦ - كانت « بحث تحليلي في العقل العملي » ترجمة ت.ك. ابوت ( الطبعة السادسة ١٩٢٧ )

ص : ١٩٢

النظرة الأولى بين فكرة تين عن العالم التاريخي وفكرة دثلي عن هذا العالم نفسه . هذان مفكران ينظران الى المشكلة من زاويتين مختلفتين تماماً . فيؤكد دثلي الاستقلال الذاتي للتاريخ وانه غير قابل لأن يرد الى علم طبيعي وأن طابعه «روحي» Geisteswissenschaft . وينكر تين هذه النظرة بشدة ويرى أن التاريخ لن يصبح علماً ما دام يدعي انه يختار وجهته وطريقه . وليس للفكر العلمي إلا طريقة واحدة وسبيل واحد . ثم يصحح تين هذه النظرة توتاً حين يبدأ البحث عن الظواهر التاريخية ووصفها . وينساءل :

رأي لتين  
فيه رد على  
منهاجه  
الطبيعي

« ما أول ملحوظة لك وانت تقلب أوراقاً كبيرة جافة صفراء من إحدى المخطوطات - قصيدة كانت أو مجموعة قوانين أو إقراراً بشهادة دينية ؟ ستقول : إن هذه لم تخلق وحدها ، إنها قالب كصدفة متحجرة ، إنها طابع كواحد من تلك الأشكال التي نقشها في الصخر حيوان عاش هنالك ومات . تحت الصدفة كان حيوان ، ووراء تلك الوثيقة كان انسان . لماذا تدرس الصدفة لولا انك تريد ان تمثل الحيوان لنفسك ؟ وهكذا تدرس الوثيقة لكي تعرف الانسان . والصدفة والحيوان حطام انعدمت فيه الحياة ، وقيمتها في أنهما دلالة على الوجود الحيّ الصحيح ، وعلينا ان نبليغ هذا الوجود وأن نحاول خلقه من جديد ، ومن الخطأ ان ندرس الوثيقة بمعزل عما سواها . فمثل هذا يفعلُه متحذلق مسكين في معالجته الأشياء ، مثل هذا يشبه الخطأ الذي يتردى فيه متهوس في شئون الكتب . ووراء هذا كله ليست لدينا أساطير أو لغات وإنما لدينا ناس رتبوا الكلمات والأخيلة ... لا وجود لشيء إلا بواسطة أحد الناس ، وإذن علينا أن نتعرف الى الفرد ؛ فاذا

عرفنا نسبة العقائد أو تصنيف القصائد أو تقدّم الدساتير أو تحوير التعابير ، عندئذ نكون قد ازلنا الغبار فحسب ، أما التاريخ الحق فلا يتم وجوده الا حين يبدأ المؤرخ يكتشف - على مر الزمن - الانسانَ الحيّ ، دائباً متحمساً محصوراً في ربقة من عاداته ، بصوته وملاحظه وحركاته وملبسه - واضحة كاملة - كأنما هو شخص فارقناه في الشارع قبل قليل . لنحاول إذن أن نعدم - قدر الامكان - هذه الفترة الكبيرة من الزمن التي تمنعنا من رؤية الانسان بأعيننا - بالبصر نفسه ... أما اللغة والتشريع وأصول الدين فما هي إلا أمور مجردة ، والشيء الكامل هو الانسان الذي يعمل ، الانسان المتجسد المنظور الذي يأكل ويمشي ويقا تل ويشغل ... لنجعل الماضي حاضراً ، فلنحكي نحكم على شيء لا بد من أن يمثل امامنا . لا تجربة فيما يتعلق بالغائب . ولا ريب في أن هذا البناء المستعاد غير كامل دائماً ، ولا ينتج إلا أحكاماً ناقصة ، ولكن علينا أن نوطن أنفسنا على ذلك ؛ خير لنا ان نحصل على معرفة ناقصة من ان نحصل على معرفة تافهة أو كاذبة ، ولا وسيلة لدينا لتتعرف الى احداث الايام السالفة - على التقريب - الا بأن نرى ناس الايام السالفة - على التقريب » (٣٧) .

البون بين ما  
يقوله تين  
نظرياً وبين  
مايطبقه عملياً

كل هذا الذي قاله تين متفق تمام الاتفاق مع النظرة الى التاريخ والمنهج التاريخي - النظرة التي حاولنا ان نوضحها وندافع عنها فيما تقدم . ولكن ان كانت هذه النظرة صحيحة فن المستحيل ان « نرد » الفكر

التاريخي الى منهج الفكر العلمي \* . ولو كان لنا ان نعرف قوانين الطبيعة جميعاً ، ولو كان لنا ان نطبق على الانسان كل قواعدها الاحصائية والاقتصادية والاجتماعية ، لما أعاننا ذلك كله على ان « نرى » الانسان في هذا المظهر الخاص وفي صورته الفردية ، ذلك لأننا في هذا الموطن لا نتحرك في عالم مادي بل في عالم رمزي ؛ وعلينا ان أردنا فهم الرموز وتفسيرها ، ان نظور مناهج اخرى سوى مناهج البحث في العلل . ان مقولة المعنى يجب ان لا ترد الى مقولة الوجود<sup>(٣٨)</sup> < الأيسية > ؛ واذا فندشنا عن عنوان عام ندرج تحته المعرفة التاريخية قلنا انها فرع من السانتيات لا من الفيزيا . ذلك ان المبادئ العامة للفكر التاريخي هي قواعد السانتيات لا قوانين الطبيعة ؛ والتاريخ مشمول في ميدان التفسيرات hermeneutics لا في ميدان العلم الطبيعي . ذلك كله قد أقر به تين عملياً وانكره نظرياً ، ولا تعترف نظريته الا بمهمتين للمؤرخ : ان يجمع « الحقائق » وان يبحث عن عللها . ولكن الذي يغفله تين إغفالاً تاماً هو ان تلك الحقائق لا تُعطي للمؤرخ على التو ، وليست مما تدركه الملاحظة كحقائق الطبيعة والكيمياء ، ولا بدله من ان يعيد ايجادها . وفي سبيل هذه الاعادة كان لزاماً على المؤرخ ان يحسن استعمال وسائل خاصة شديدة التعقيد ، عليه ان يقرأ وثائقه وان يفهم الآثار ليتوصل الى « حقيقة » بسيطة واحدة . وتفسير الرموز في التاريخ

---

\* [ ظهر الفرق بين نظريات تين ومعالجته التاريخية حين كتب كتابه « اصول فرنسا المعاصرة » وهو كتاب في التاريخ السياسي ، أبدى فيه تين اهتمامه الشديد بالاحداث والتعاطف معها حتى حد احياناً عن الواقع . وأثار كتابه عاصفة في كل المعسكرات السياسية لدى ظهوره ، وانتقده المؤرخون بشدة لتصلبه السياسي . وفي هذا التطبيق تضاعف شأن العلل الكلية التي كان يحرص عليها في نظرياته ] . ( المترجم )

٣٨ - انظر ما تقدم في الكلام على معنى المعنى من فصل اللغة ( الفصل الثامن ) .

يسبق جمع الحقائق ، وبغير هذا التفسير لا يستطيع المؤرخ ان يقترب من الصدق التاريخي .

اي الحقائق  
تستحق ان  
تدخل نطاق  
التاريخ ؟

وهذا يؤدي بنا الى مشكلة اخرى اثارها جدلاً كثيراً : من الواضح أن التاريخ لا يستطيع ان يصف كل حقائق الماضي وإنما يعالج الحقائق المذكورة ، اي الحقائق التي تستحق ان تُتَدَكَّر . ولكن أين يقع الفرق بين هذه الحقائق المذكورة والحقائق الاخرى التي طواها النسيان ؟ حاول ريكرت ان يثبت ان المؤرخ يلزمه لكي يفرق بين الحقائق التاريخية وغير التاريخية ، امتلاك جهاز ما من القيم الصورية ، وعليه ان يستعمل هذا الجهاز معياراً لانتقاء الحقائق . إلا ان هذه النظرية عرضة لاعتراضات خطيرة<sup>(٣٩)</sup> . ويبدو انه من الطبيعي المستحسن ان نقول : ان المعيار الصحيح لا يوجد في قيم الحقائق بل في نتائجها العملية . وتصبح الحقيقة ملائمة تاريخياً اذا كانت حافلة بالنتائج ، وقد سند هذه النظرية كثير من مشهورين المؤرخين . يقول ادورد ماير :

« لو سألنا أنفسنا أي الاحداث التي نعرفها تاريخي ؟ لكان جوابنا : تاريخي هو كل ذي أثر أو ما صار ذا أثر . اما كل ذي أثر فانا نختبره اولاً في الحاضر الذي فيه نلاحظ الأثر تواتراً ؛ ولكننا نستطيع ان نمارسه أيضاً في الماضي ، ففي كلتا الحالتين يكون امام اعيننا كومة من حالات الوجود أي الآثار . والسؤال التاريخي هو : ما الذي انتج هذه الآثار ؟ عندئذ فان ما نعهده علة لذلك الأثر هو حادثة تاريخية » (٤٠) .

٣٩ - انظر في نقد هذه النظرية ارنست ترويلتش : « النزعة التاريخية ومشكلاتها » نشر في Gesammelte Schriften المجلد : ٣ ، وانظر كاسيرر في « منطق التاريخ الحضاري » (جوتنبرج

١٩٤٢) ص : ٤١ وما يليها .

٤٠ - ادورد ماير : « في نظرية التاريخ ومنهجه » (هاله ١٩٠٢) ص : ٣٦ والتي تليها .

ولكن هذه العلامة المميزة ليست كافية فنحن اذا درسنا مؤلفا تاريخيا، وبخاصة ما كان متصلاً بالسيرة، وجدنا في كل صفحة تقريباً ذكراً لاشياء وحوادث ضئيلة المعنى من الناحية النفعية. ان رسالة من جوته او ملحوظة القاها في احدى محادثاته لا تترك أثراً في تاريخ الادب، ومع ذلك فقد نعتبرها هامة تستحق التذكر، ودون ان نحسب للرسالة او الملحوظة أثراً عملياً نعدّ الواحدة منها في جملة الوثائق التي نحاول ان نبني منها صورة تاريخية لجوته. وكل هذا غير هام في نتائجه ولكنه قد يكون امراً متميزاً. كل الحقائق التاريخية متميزة لأننا في التاريخ - تاريخ الجماعات والافراد - لا ننظر الى الاعمال والمنجزات وحدها وإنما نرى فيها تعبيراً عن شخصية. ولسنا نستعمل في معرفتنا التاريخية - وهي معرفة سماتية - نفس المقاييس التي نستخدمها في معرفتنا العملية او الطبيعية. فقد يكون الشيء لا قيمة له من ناحية مادية او عملية ثم يكون ذا معنى سماتي عظيم جداً. إن حرف «iota» الاغريقي لا يعني بالمعنى المادي شيئاً حيث يرد في احد هذين المصطلحين دون الآخر: «طبيعة واحد» homo-ousios أو «ذو طبيعة واحدة» homoi-ousios؛ ولكنه اعتبر رمزاً دينياً، تعبيراً عن عقيدة «الاقانيم الثلاثة» وتفسيراً لها، ومن ثم اصبح بداية مجادلات لا تنقطع - مجادلات أثارت أعنف العواطف وهزت قواعد الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية. وقد احب تين ان يؤسس اوصافه التاريخية على ما أسماه: «كل الحقائق الصغيرة ذات المغزى» ولكن هذه الحقائق لم تكن ذات مغزى بسبب نتائجها، وإنما كانت «معبّرة»، كانت رموزاً استطاع المؤرخ ان يقرأ بها وان يفسر شخصيات أفراد او شخصيات حقب كاملة. ويحدّثنا ماكولي انه حين كتب مؤلفه التاريخي الكبير، كوّن فكرته عن مزاج الفرق السياسية والدينية من آلاف من النبذ المنسية والمواعظ والنقدات الهجائية، لا من



اي أثر بمفرده . ولم يكن لهذه الاشياء جميعاً وزن تاريخي ، وقد يكون تأثيرها على سياق الاحداث العام ضئيلاً ومع ذلك فانها قيمة بل لا غنى عنها للمؤرخ لأنها تسعفه في فهم الشخصيات والاحداث .

الاتجاه  
الى المنهج  
الاحصائي

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان كثير من المؤرخين يعلق آمالاً مسرفة على استخدام المناهج الاحصائية . وتنبأوا بأن اجادة استغلال ذلك السلاح الجديد القوي ستحقق ظهور عصر جديد من الفكر التاريخي . ولو كان من الممكن وصف الظواهر التاريخية من خلال الاحصائيات لكان لهذا في الحقيقة اثر ثوري في الفكر الانساني ، واذن لا تخذت كل معرفتنا للانسان - في هذه الحال - مظهراً جديداً - فجأة - ، واذن لحصلنا على موضوعية عظيمة وغدت لدينا رياضيات الطبيعة الانسانية . وكان المؤرخون الأول الذين وضحوا هذه النظرة مقتنعين ان دراسة الاخلاق والمدنية نفسها تعتمد الى حد كبير على المناهج الاحصائية ، لا فحسب دراسة الحركات الجماعية العظيمة ، لان هناك احصاءات اخلاقية مثلما ان هناك احصاءات اجتماعية واقتصادية . وفي الحقيقة ليس في الحياة الانسانية قطاع خالٍ من قواعد عديدة ، فتلك القواعد تبسط ظلها على كل ميدان من ميادين العمل الانساني .

المؤرخ بكل  
والايمان  
المطلق  
بالاتجاه  
الاحصائي

وقد دافع « بكل » عن هذه الفكرة بقوة في مقدمة عامة صدر بها كتابه « تاريخ المدنية بالانجليزية » ( ١٨٥٧ ) . فصرّح أن الاحصاء خير ردّ جامع ينقض ذلك الصنم الذي يسمونه « الارادة الحرة » وأنه أصبحت لدينا أوسع معلومات احصائية لا عن رغبات الناس المادية فحسب بل عن انتحاءاتهم الأخلاقية . وقال : إننا نعرف نسبة الوفيات

« [ يمثل بكل في الفكر التاريخي بالانجليزية ما يمثل تين في فرنسا ، فكلاهما من أنصار الطبيعة والمذهب الوضعي ، وكلاهما يطبق منهج كومت الذي كان يرى ان « القوانين الطبيعية تعين تطور الجنس البشري مثلما ان هناك قانوناً طبيعياً يعين سقوط الحجر » ] . ( المترجم )

والزواج ونسبة الجرائم أيضاً لدى أشد الشعوب تمدناً ، وقد جمعت هذه الحقائق وما أشبهها وصنفت وهي جاهزة للاستعمال . لقد تأخر خلق علم التاريخ ولم يستطع التاريخ أن ينافس الفيزيا والكيمياء ، وما ذلك إلا لأن المناهج الاحصائية ظلت طوال العصور مغفلة مهملة . ولم نكن ندرك أن كل حادثة - في هذا المقام أيضاً - مرتبطة بحادثة سابقة ربطاً حتمياً لا ينفصم ، وكل حادثة سابقة مرتبطة بحقيقة أسبق ، وأن العالم كله - العالم الأخلاقي والمادي ، فهما في ذلك سياتن - يشكل سلسلة ضرورية قد يلعب فيها كل إنسان دوره . ولكنه لا يستطيع أن يعين ماهية ذلك الدور بأي حال . « فاذا رفضنا إذن العقيدة المتافيزيقية التي تؤمن بالارادة الحرة ... أدت بنا ذلك إلى أن أعمال الناس ، ما دامت تختمها السوابق التي تقدمت وجودهم وحدها ، فلا بد وأن يكون لها طابع انسجام ، أعني أنها تحت ظروف واحدة - بالضبط - لا بد من أن تتمخض - بالضبط - دائماً عن نتائج واحدة » (٤١) .

مناقشة بكل

ولا نكران في أن الاحصاء في الحقيقة عون كبير هام في دراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية . حتى في ميدان التاريخ علينا ان نسلّم بأن بعض الأعمال الانسانية ذات انسجام وانتظام . ولا ينكر التاريخ أن تلك الأعمال تنتج نتائج معينة دون نظر إلى مشيئة الافراد الذين يتألف منهم المجتمع ، لأن تلك الأعمال نتيجة علل كبيرة عامة تعمل في مجموع المجتمع . ولكننا حين نجيء إلى الوصف التاريخي لعمل فردي فان علينا أن نواجه مشكلة مختلفة تماماً . لأن المناهج الاحصائية تقصر نفسها بطبيعتها على الظواهر الجماعية ، وليست القواعد الاحصائية مهياة لتعيين حالة مفردة ، وانما تعالج بعض الحالات « الجماعية » . أما بكل فانه

٤١ - بكل : « تاريخ المدينة بانجلترا » ( نيويورك ١٨٥٨ ) ص : ١٤ والتي تليها .

بعيد البعد كله عن البصر النافذ الجليّ في طبيعة المناهج الاحصائية ومغزاها . ولم تبرز تلك المناهج تحليلاً منطقياً ملائماً إلا في فترة متأخرة (٤٢) .  
 واحياناً يتحدث عن قوانين الاحصاء بطريقة غريبة شاذة ويبدو أنه لا يعتبرها قواعد تصف بعض الظواهر الطبيعية وإنما يعتبرها قوى تنتج تلك الظواهر . وهذا النحو من التفكير ميثولوجيا لا علم . وهو يرى أن القوانين الاحصائية « علل » تفرض علينا بعض الأعمال فرضاً ، أما الانتحار فانه يبدو عملاً مختاراً . ولكننا لو درسنا الاحصاءات الأخلاقية لخرجنا بحكم مغاير ، إذن لوجدنا :

« أن الانتحار نتيجة حالة عامة في المجتمع وأن الفرد المجرم لا يتأثر إلا بما هو نتيجة لظروف سابقة . ففي حال ما من حالات المجتمع يجب أن يحاول عدد ما من الناس وضع حدّ لحيواتهم ... وقوة القانون الأكبر لا تقاوم ، فلا حب الحياة ولا الخوف من العالم الثاني يغنيان فتيلاً في كبح عمله » (٤٣) .  
 ولست بحاجة الى ان أقول ان « يجب » هذه تعني وكرراً تنجحرفيه مغالطات متافيزيقية عديدة . وعلى اية حال فان المؤرخ لا يعبر هذا الجانب من المشكلة اهتماماً ، فاذا تحدث عن قضية فردية - ولتكن انتحار كاتو مثلاً - فانه لا يطلب عوناً على تفسير تاريخي لهذه الحقيقة المفردة من المناهج الاحصائية . لأن غرضه الاول هو ان يكتشف « معنى » موت كاتو لا ان يضع هذه الحادثة في موضعها من زمان ومكان . وقد عبر الشاعر لوقان عن معنى موت كاتو بقوله : « ان القضية الغالبة كانت

الاحصاء لا  
 يستعمل في  
 المشكلات  
 الفردية

٤٢ - إن شئت مراجعة بعض المؤلفات الحديثة في شئون الاحصاء فارجع إلى كينس : « رسالة في الاحتمال » ( لندون ١٩٢١ ) ، وانظر فون مايسس : « الاحتمال والاحصائيات والحقيقة » ( فيينا ١٩٢٨ ) .

٤٣ - بكل ، المصدر نفسه : ٢٠ .

ترضي الآلهة اما المغلوبة فكانت ترضي كاتو» (٤٤) . لم يكن انتحار كاتو عملاً مادياً فحسب بل كان عملاً رمزياً ايضاً ، كان تعبيراً عن شخصية عظيمة ، كان آخر احتجاج قدمه عقل جمهوري روماني ضد نظام من الامور جديد ، وكل هذا لا تفسره تلك « العلة الكبيرة العامة » التي قد نظنها مسئولة عن الاحداث الجماعية الكبرى في التاريخ . قد نحاول ان نرد الاعمال الانسانية الى قواعد احصائية ولكننا بهذه القواعد لن نبلغ الغاية التي اعترف بها المؤرخون ، حتى مؤرخو المدرسة الطبيعية انفسهم . لن نرى « ناس » الايام الخالية ولن يكون ما نراه في هذه الحال حياة واقعية . لن نرى دراما التاريخ وكل ما سنبصره حركات قره جوزات في معرض قره جوزي ونرى الخيوط التي تتحرك بها تلك الشخصوس .

الاتجاه  
السيكولوجي  
في التاريخ

ويصدق هذا الاعتراض نفسه على كل المحاولات التي ترمي لرد المعرفة التاريخية الى دراسة النماذج النفسية . وقد يبدو لدى النظرة الاولى اننا إن استطعنا ان نتحدث عن قوانين عامة في التاريخ فان تلك القوانين لن تكون قوانين طبيعية بل قوانين سيكولوجية ، وان الانسان الذي نبحث عنه في التاريخ ونريد ان نصفه لا ينتمي الى تجربتنا الخارجية بل الى تجربتنا الداخلية ، فهو اتساق في الاحوال النفسية ، في الافكار والمشاعر؛ فاذا وفقنا الى ايجاد قانون عام لا يتقضى يسيطر على هذه الافكار والمشاعر وحققنا لها نظاماً محدداً فقد نعتقد اننا وجدنا قسماً يهدي طريقنا الى العالم التاريخي .

وكان كارل لمبرخت بين المؤرخين المحدثين مقتنعاً بأنه استكشف مثل هذا القانون . فحاول أن يبرهن ، في كتابه « التاريخ الألماني » ذي الاثني عشر مجلداً على فكرته العامة بمثل محسوس . يرى لمبرخت أن أحوال

كارل  
لمبرخت مثل  
على هذا  
الاتجاه

« Victrix causa diis placuit sed victa Catoni » - ٤٤

العقل الانساني يتلو بعضها بعضاً في نظام لا يتغير وهذا النظام يعين  
 - دفعة واحدة - نسق الحضارة الانسانية . ورفض لمبرخت قبول آراء  
 المادية الاقتصادية ، وصرح أن كل فعل اقتصادي ككل فعل عقلي يعتمد  
 على ظروف نفسية ، إلا أننا نحتاج سيكولوجيا اجتماعية لا سيكولوجيا فردية ،  
 أي سيكولوجيا تفسر التغيرات في العقل الاجتماعي ؛ وهذه التغيرات مربوطة  
 إلى خطة ثابتة صارمة . واذن فان التاريخ يجب أن لا يكون دراسة أفراد  
 ويجب ان يتحرر من كل لون من ألوان عبادة الأبطال . ومشكلته الرئيسية  
 تتصل بالعوامل الاجتماعية النفسية لا بالعوامل الفردية النفسية . والفروق  
 الفردية والقومية لا تستطيع ان تؤثر في الاتجاه المطرد لحياتنا الاجتماعية  
 النفسية ولا تستطيع ان تغيره . ويرينا تاريخ المدنية ، دائماً وفي كل مكان ،  
 نفس التوالي المطرد ، ونفس الايقاع المتحد . فنمر اولاً بمرحلة اولى  
 يسميها لمبرخت « الروحانية » animism > أي اعتقاد ان لكل شيء في  
 الطبيعة روحاً < ومنتقل منها إلى الرمزية فالانموزجية فالعرفية فالفردية فالذاتية  
 - على التوالي - وهذه الخطة لا تتغير ولا يدركها هن . واذا تقبلنا  
 هذا المبدأ لم يعد التاريخ محض علم استقرائي ، بل أصبح في مقدورنا ان  
 نكون مقررات استنتاجية عامة . وقد جرّد لمبرخت خطته هذه  
 من حقائق التاريخ الالماني ولكنه لم يقصرها على منطقة دون أخرى بل كان  
 يعتقد ان خطته تنطبق انطباقاً عاماً ، وانها مبدأ سابق a priori للحياة التاريخية  
 جميعاً . وكتب يقول : « من المادة كلها نحصل على انطباع سيكولوجي  
 عام يصرح إطلاقاً بفكرة الوحدة ، تجريبية كانت او تاريخية ، ويتطلبها ، ولا  
 نحصل فحسب على فكرة الوحدة نفسها . وكل الاحداث النفسية المشتركة في  
 زمن ، ومنها النفسي الفردي ومنها النفسي الجماعي ، تتجه نحو تشابه مشترك » (٤٥) .

٤٥ - « ما التاريخ ؟ » ترجمة لـ . أ . اندروز (نيويورك ، مكملان ١٩٠٥) ص : ١٦٣

لكل الفترات المتنوعة سياق ، ولكل سياق آلية نفسية كلية ، وتتردد هذه الآلية متكررة في كل مكان ، في روسيا الحديثة مثلما كانت في تاريخ اليونان وروما ، وفي آسيا مثلما هي في أوروبا . ولو دققنا النظر في آثار شمال أوروبا ووسطها وجنوبها وفي آثار المتوسط الشرقي وآسيا الصغرى لتبيننا ان كل تلك المدنيات سارت في خطوط متوازية « فاذا تم ذلك كله فقد نقدر أهمية كل مجتمع أو شعب في سياق تاريخ العالم ، وعندئذ يمكننا أن نكتب تاريخاً للعالم علمياً » (٤٦) .

إن خطة لمبرخت العامة تفتقر تماماً عن فكرة بكل في السياق التاريخي . ومع ذلك فان بين النظريتين نقطة التقاء ؛ في كليهما نلتقي تلك الكلمة المقبولة « يجب » . بعد فترة من النموذجية والعرفية يجب ان نجيء فترة من الفردية والذاتية . ولا يستطيع عصر ما أو حضارة ما أن يتحاشيا هذا السياق العام للأشياء ، وهو فيما يبدو نوع من الحتمية التاريخية . ولو صحّت هذه الفكرة لأصبحت دراما التاريخ العظيمة منظراً بليداً نفسه ، دفعة واحدة ، إلى أعمال مفردة لا يتغير تواليها . ولكن حقيقة التاريخ ليست هي انسجام التوالي في الأحداث بل هي حياة الانسان الداخلية ، ويمكن أن توصف هذه الحياة وتفسر بعد أن عاشها أصحابها ، ولا يمكن استشرافها في معادلة عامة- مجردة ، ولا يمكن ردها الى رواية صارمة ذات ثلاثة فصول أو خمسة . ولست أود هاهنا أن أناقش قرائن فكرة لمبرخت وكل ما أريده أن أثير سؤالاً صورياً منهجياً : كيف حصل لمبرخت على الشواهد التجريبية التي أقام عليها نظريته هذه ؟ كان عليه مثل غيره من المؤرخين السابقين أن يبدأ بدراسة الوثائق والآثار ، ولم يكن همه مقصوراً على الاحداث السياسية والنظم الاجتماعية والظواهر الاقتصادية ؛ كان يرغب

الحتمية داء  
كل من  
نظريتي  
بكل  
ولمبرخت

للرد على  
لمبرخت  
نساءل: كيف  
حصل على  
شواهدة ؟

في أن يعانق سياق الحياة الحضارية كله ، وكثير من مجادلاته الهامة مبنيّ على تحليل دقيق للحياة الدينية وللأعمال الموسيقية والأدب . وكان من أعظم متعه دراسة تاريخ الفنون الجميلة ، وإذا تحدث عن تاريخ ألمانيا لم يتحدث فحسب عن كانت وبيتهوفن ، بل تناول فيورباخ وكلنجر وبويكن ايضاً . وقد كدّس في معهده التاريخي بليزج موادّ خصبة مذهشة تتصل بكلّ هذه المسائل . ولكن من الواضح أنه كان عليه أن يترجم تلك المواد الى لغة مختلفة كي يستطيع ان يفسرها . أي كان عليه - حسب قولة تين - ان يبحث وراء الصدفة عن الحيوان وأن يجد الانسان خلف كل وثيقة . وينساءل تين قائلاً :

« حين ترمق الانسان المرئي بعينيك فعن ماذا تفتش ؟ عن الانسان غير المرئي . وإنما الكلمات التي تفرع اذنك والايماءات وحركات الرأس والملابس التي يلبسها والاعمال المنظورة من كل نوع ، انما هذه جميعاً تعبيرات لا غير . ومن دونها ينبج شيء هو نفس ، - انسان داخلي قد تحفّي في إهاب انسان خارجي ، والثاني يكشف عن الاول . وكل تلك الامور الخارجية طرق تؤدي الى مركز ، تمشي فيها لكي تبلغ ذلك المركز لا لشيء آخر . وهذا المركز هو الانسان الحقيقي ... هذا العالم الداخلي مادة جديدة صالحة للمؤرخ » (٤٧) .

من ثمّ نقول إن دراسة المؤرخين « الطبيعيين » أمثال تين ولبرخت هي التي تؤيد وجهة نظرنا ، هي التي تقنعنا بأن عالم التاريخ عالم رمزي لا ماديّ .

وبعد ان اصدر لبرخت الاجزاء الاولى من كتابه « التاريخ الالماني »

٤٧ - تين : المصدر نفسه ١ : ٤ .

انضحت الازمة في الفكر التاريخي اكثر فاكثر ، وتزايد الاحساس بمحدثها ، وثار جدل طويل محقق حول طابع المنهج التاريخي ، فقد اعلن لمبرخت ان النظريات التقليدية كلها قد بطلت واعتبر منهجه المنهج « العلمي » الوحيد و« المُحدَث » الوحيد<sup>(٤٨)</sup> . واعتقد خصومه من الناحية الاخرى ان ما قدمه كان مسخاً للفكر التاريخي<sup>(٤٩)</sup> . وعبر كل فريق عن رأيه بلغة البت الحاسم والتصلب العنيد . وبدا ان التقارب امر مستحيل وكثيراً ما عَدَّتِ الاهواء الشخصية والسياسية على مضمون الجدل فشوته وحرفته؛ ولكننا لو قاربنا المشكلة بعقل منصف لا يعرف التحيز ومن زاوية منطقية خالصة لوجدنا وحدة اساسية ما على الرغم من الخلافات في الرأي جميعاً . ولقد قدمنا القول بان المؤرخين ، حتى الطبيعيين منهم ، لم ينكروا - او لنقل لم يستطيعوا ان ينكروا - ان الحقائق التاريخية لا تنتمي الى النوع الذي تنتمي له الحقائق العملية . وكانوا يدركون ان واثقهم وآثارهم لم تكن محض أمور مادية ، وانما يجب ان تعتبر رموزاً وتقرأ كذلك . وواضح من الناحية الثانية ان كل واحد من الرموز - بناء كان أو عملاً فنياً أو شعيرة دينية - ذو جانب مادي . فالعالم الانساني ليس كياناً منفصلاً أو حقيقة قائمة بذاتها بل يعيش الانسان في بيئة مادية تؤثر فيه دائماً وتطبع صور حياته جميعاً بطابعها . ومن أجل ان نفهم مخلوقاته - أي « عالمه الرمزي » - يجب علينا دائماً ان نتذكر ذلك التأثير . حاول مونتسكيو في احدى رواثه ان يصف « روح الشرائع » الا انه وجد أن تلك الروح مرتبطة من كل ناحية بظروفها المادية ، فصرح ان التربة والمناخ والطوايح الانثروبولوجية

٤٨ - لمبرخت : « النزعات القديمة والحديثة في علم التاريخ » ( ١٨٩٦ )

٤٩ - انظر تفصيلات اخرى في برنهام : « موجز في المنهج التاريخي » ( الطبعة الخامسة ، ميونخ ،

دنكر ١٩٠٨ ) ص : ٧١٠ وما بعدها .



في الشعوب المختلفة هي الظروف الاساسية التي نبتت فيها شرائعهم وأنظمتهم .  
ومن الواضح أن هذه الظروف المادية لا بد من أن تدرس بمناهج مادية .  
فالمسافة التاريخية والزمن التاريخي ينطويان في كل كبير واسع ، وما  
الزمن التاريخي الا شذرة صغيرة في الزمن الكوني الكلي . فاذا شئنا ان  
نقيس هذا الزمن ، أي اذا كنا نهم بتسلسل الأحداث ، فلا بد لنا  
من أدوات مادية . ولا نجد في العمل المحسوس لدى المؤرخ تعارضاً بين  
هاتين النظرتين ، بل هما مندمجتان معاً ولا ينفصلان الا اذا أجرينا لها  
تحليلاً منطقياً . ويستطيع المؤرخ ان يذهب في طريق أخرى إن كان  
يبحث في مشكلة معقدة من الترتيب الزمني . يستطيع ان يستعمل معايير  
مادية أو صورية ، يستطيع ان يجرب مناهج احصائية في التفسير أو  
مناهج مثالية . ان ترتيب حواريات افلاطون زمنياً مسألة شديدة التعقيد،  
ولكنها حلت - الى حد كبير - بملاحظ احصائية قيّدت عن اسلوب  
افلاطون . وقد استطاع الباحثون ان يؤكدوا، اعتماداً على معايير اسلوبية  
مختلفة مستقلة، ان مجموعة من الحواريات هي « السفسطائي » و « رجل  
الدولة » و « فيلبس » و « طباوس » تنتمي الى شيخوخة افلاطون (٥٠) . ولما  
أعدّ أديكس مخطوطات كانت للنشر لم يجد مقياساً يعين به ترتيبها الزمني  
سوى تحليل كيميائي للحبر الذي قيدت فيه تلك الملاحظات المختلفة . ولو  
أننا بدلاً من استعمال هذه المعايير المادية بدأنا بتحليل أفكار افلاطون  
أو كانت وترابطها المنطقي لاحتجنا افكاراً تنتمي الى دنيا أخرى غير  
دنيا الامور المادية . مثلاً لو انني رأيت رسماً او حفراً على المعدن فقد  
أعرف على التو انه من عمل رمبرانددت وقد استطيع ان اعين الى  
اي فترة من حياة رمبرانددت ينتمي . وهذه المعايير الاسلوبية

٥٠ - هنالك تفصيلات أخرى عند و. لوتسلافسكي في « أصل منطق افلاطون ونموه ،  
مع بحث في اسلوب افلاطون وترتيب كتاباته زمنياً » ( لندن ونيويورك ١٩٠٧ )

لا نكران  
في استغلال  
المناهج  
المادية  
لدراسة  
الظروف  
المادية

معايير غير  
مادية قد  
يستعملها  
المؤرخ

التي أجزم بها في هذه المسألة تختلف في متنها عن المعايير المادية (٥١)، وهذا الازدواج في المناهج لا يفسد عمل المؤرخ ولا يحطم وحدة الفكر التاريخي، كلا المنهجين يتعاونان لبلوغ غاية مشتركة دون ان يعكرا احدهما حال الآخر او يقف عثرة في سبيله.

أما لو سئلنا اي المنهجين ذو أفضلية منطقية على الآخر وايهما «العلمي» الحق لما استطعنا ان نقدم جواباً محددًا. فان قبلنا تعريف كانت باننا لا نستطيع ان نطلق مصطلح «علم» - بالمعنى الصحيح للكلمة - الا على مجموعة من المعرفة اصيحت درجة الصحة فيها يقينية (٥٢) - اذا قبلنا هذا التعريف لم نستطع ان نتحدث عن شيء اسمه «علم التاريخ»، الا ان الاسم الذي نسمي به التاريخ لا يهم على شرط ان نظل نافذي البصر في طابعه العام. ودون ان يصبح التاريخ علماً تماماً سيظل يحتفظ بمكانه وطبيعته الملازمة، في جهاز المعرفة الانسانية. ان ما نبحت عنه في التاريخ هو معرفة ذاتنا لا معرفة الاشياء الخارجية. ان مؤرخاً عظيماً مثل يعقوب بركهارت في مؤلفه عن قسطنطين الكبير او عن مدينة عصر النهضة لم يزعم انه قدم لنا وصفاً علمياً لتلك الحقب ولم يتردد في ان يذكر ذلك التناقض القائل: ان التاريخ اشد العلوم لا علمية (٥٣)، ولقد كتب بركهارت يقول في احدى رسائله: «ان ما احاول ان أبنيه تاريخياً ليس نتيجة نقدٍ او تأمل، بل نتيجة خيال يريد ان يملأ الفجوات في

اي المنهجين  
افضل وايهما  
هو العلمي؟

انحياز  
التاريخ الى  
الجهة الفنية

٥١ - بحث الطابع المنطقي لهذه «المسائل الاسلوبية» في كتابي «في منطق تاريخ الحضارة» (جوتنبرج ١٩٤٢) ص: ٦٣ وما بعدها.

٥٢ - كانت: «المبادئ المتافيزيقية في العلم الطبيعي - المقدمة» - ضمن مؤلفاته الكاملة (نشرها كاسيرر) المجلد ٤: ٣٧٠.

٥٣ - يعقوب بركهارت: «الجبرية والحرية» ص: ١٦٧ (هذا هو عنوان الترجمة الانجليزية)

الملاحظات . ما يزال التاريخ في نظري شعراً الى حد بعيد ، فهو سلسلة من اجمل المنظومات واروعها « (٥٤) . وكان مومسن يذهب الى هذا الرأي ايضاً ؛ ولم يكن مومسن عبقرية علمية فحسب بل كان في الوقت نفسه من اعظم منظمي العمل العلمي فهو الذي اوجد « مجموعة النقوش » Corpus Inscriptionum ونظم دراسة النميات ونشر « تاريخ العملة » . وليس هذا كله عمل فنان ، ومع ذلك فان مومسن حين نصب رئيساً لجامعة برلين والقى خطابه الافتتاحي عرف مثله الاعلى في المنهج التاريخي بقوله : ان المؤرخ ربما كان ينتمي الى صف الفنانين اكثر من انتمائه الى طبقة العلماء . ومع أنه كان من ابرز اساتذة التاريخ لم يتردد في ان يقرر ان التاريخ ليس شيئاً يمكن تحصيله بسرعة عن طريق التثقيف والتعليم : « ان الآلة التي تضبط الآف الخيوط فلا تتشابك ، والبصر النافذ في فردية الناس والاقوام هبتان من هبات العبقرية لتحديدان كل تثقيف وتعليم ؛ واذا ظن استاذ التاريخ انه قادر على ان يعلم مؤرخين مثلما يُعلم الرياضيون ودارسو اللغات القديمة - انه ان ظن ذلك كان تحت تأثير وهم خطر ضار . ان المؤرخ لا يُصنع ولا يُجعل ، ولكنه يولد كذلك . ولا يمكن صنعه بالتعليم وانما هو الذي يعلم نفسه » (٥٥) .

مومسن العالم  
يؤكد هذا  
الميل

ومع اننا لا نستطيع ان ننكر أن كل مؤلف تاريخي عظيم يحتوي ويشمل عنصراً فنياً ، فان ذلك العنصر لا يجعل منه عملاً قصصياً لأن المؤرخ في بحثه عن الصدق مرتبط بنفس القواعد الصارمة التي يرتبط بها العالم . عليه أن يفيد من كل مناهج

الفرق بين  
التاريخ  
والعمل الفني

٥٤ - اقتبست من كارل يويل في كتابه « يعقوب بركهارت فيلسوفاً في التاريخ » ( بازل

١٩١٨ ) .

٥٥ - ث . مومسن : « خطاب افتتاحي » ( ١٨٧٤ ) في « مجلد يحوي خطباً ومقالات »

( برلين ١٩١٢ ) .

المؤرخ يجمع  
بين عمل  
العالم وقوة  
التخيل الفنية

البحث التجريبي ؛ عليه ان يجمع كل الشواهد المتيسرة ، وأن يقارن بين  
مصادره جميعاً وينتقدها ، وليس له ان ينسى أو يهمل حقيقة هامة ؛ ومع  
ذلك فان الخطوة الاخيرة الحاسمة تكون دائماً من عمل الخيال المنتج .  
شكا جوته ذات يوم وهو يتحدث الى اكرمان من أن قلة من الناس هم  
الذين لديهم « خيال > يتوجه < الى صدق الواقع » وقال : « اكثر الناس  
يفضلون المواطن والحوادث الغريبة التي لا يعرفون عنها شيئاً وفيها يدرّبون  
خيالهم ، يا للغرابة . وهناك آخرون يستمسكون بالواقع ، وبما انهم  
يفتقرون تماماً الى الروح الشعرية فانهم يحجّرون واسعاً لشدة تزمّتهم » (٥٦).  
أما المؤرخون العظام فيتباحسون هذين الطرفين ، فهم تجريبيون ، يرقبون  
ويبحثون بدقة عن الحقائق المعينة ، وهم ايضاً لا يفتقرون الى « الروح  
الشعرية » . ان التركيب التاريخي الصحيح او التركيز ليعتمد على  
دعامتين : على حسن حاذق في الواقع التجريبي للاشياء وعلى هبة من  
الخيال حرة طليقة .

ما النسبة بين  
هذين  
المنصرين لدى  
المؤرخ

لا نستطيع ان نضع قاعدة أو معادلة نحدد بها مدى التوازن بين  
هاتين القوتين المتعارضتين اذ يبدو أن النسبة بينهما تختلف بين عصر وعصر  
وبين كاتب وكاتب . في التاريخ القديم كان تصوّر مهمة المؤرخ مختلفاً  
عما هو في التاريخ الحديث . فمثلاً : الخطب التي ادرجها ثوقيديدس في مؤلفه  
التاريخي ليس لها اساس تجريبي ، أعني انها لم تقل كما اوردها هذا المؤرخ ،  
ولكنها ليست خيالاً خالصاً ولا زخرفاً بلاغياً وإنما هي تاريخ لا لأنها  
تستعيد حوادث واقعية بل لأنها تؤدي في كتاب ثوقيديدس وظيفة تاريخية  
هامة إذ تحتوي على تشخيص للناس والاحداث في شكل مركز مُشَبَّع .

٥٦ - رسالة من جوته الى اكرمان - ٢٥ كانون الاول (ديسمبر) ١٨٢٥ في محادثات بين  
جوته واکرمان وسورل ، ترجمة جون اوكسفورد ( لندن ١٨٧٤ ) ص : ١٦٢ .

ولعل التأبين العظيم الذي القاه بركليس خير وصف مؤثر للحياة الأثينية والحضارة الاثينية في القرن الخامس . وعلى اسلوب هذا الخطب جميعاً طابع ثوقيديديس الذاتي الاصيل حتى قيل : « انها جميعاً ثوقيديدية الاسلوب – على نحو جلي – مثلما ان جميع الشخصيات في رواية ليوريديس تستعمل اسلوباً ذا نسق واحد » (٥٧) . ومع ذلك فانها لا تنقل الينا محض هوى شخصي وإنما تمثل العصر كله وبهذا المعنى تعتبر موضوعية لا ذاتية وفيها صدق مثالي ان لم يكن فيها صدق تجريبي . نعم اننا في العصور الحديثة قد اصبحنا اكثر اطمئناناً لمتطلبات الصدق التجريبي ولكننا ربما كنا في خطر من احتجاب الصدق المثالي عن انظارنا في الاشياء والشخصيات . ويعتمد التوازن الدقيق بين هاتين اللحظتين على مرونة المؤرخ وهذا ما لا نستطيع ان نضع له قاعدة عامة . لقد تغيرت النسبة في الوعي التاريخي الحديث ولكن العناصر ظلت كما كانت من قبل ، أما فيما يتعلق بقوة هاتين القوتين وتوزيعهما فلكل مؤرخ معادلته الشخصية .

الفرق بين  
مثالية  
التاريخ  
ومثالية الفن

وعلى ذلك كله فان مثالية التاريخ ليست صنواً لمثالية الفن . الفن يقدم لنا وصفاً مثالياً للحياة الانسانية بعملية كأنها احدى عمليات علم الصنعة ، اذ يحوّل حياتنا التجريبية الى دينامية الصور الخالصة (٥٨) . أما التاريخ فلا يأخذ في هذه الوجهة ، لا يتجاوز الواقع التجريبي للاشياء والاحداث ، وإنما يشكل هذا الواقع في شكل جديد حين يمنحه مثالية التذكر . وتبقى الحياة في ضوء التاريخ دراما واقعية عظيمة بكل ما فيها من ضروب التوتر والصراع والمجد والبؤس والآمال والاهام ، وبعرضها للطاقت

٥٧ – انظر بيوري : « المؤرخون اليونان القدماء » محاضرات هارفارد ( نيويورك مكميلان ١٩٠٩ ) المحاضرة الرابعة .

٥٨ – انظر ما تقدم في هذا الكتاب حيث الكلام عن نظرية التطهير وما تلا ذلك .

والعواطف . وهذه الدراما لا تُحسّ فحسب ولكنها تدرك بالحدس ، واذا أبصرنا هذا المشهد في مرآة التاريخ ونحن ما نزال نعيش في عالمنا التجريبي ، عالم المشاعر والعواطف ، أصبحنا نعي معنى داخلها للوضوح والسكينة - أصبحنا نعي ألق التأمل الخالص وهدوءه . كتب يعقوب بركهارت في كتابه « افكار في تاريخ العالم » يقول « يجب على العقل ان يحاول ذكريات تنقله خلال عصور العالم الى شيء يملكه ، فما كان ذات يوم فرحاً وحنناً يجب أن يصبح اليوم معرفة ... إن دراستنا ليست فحسب حقاً وواجباً ، لأنها حاجة قصوى ، إنها حريتنا بادراكنا العبودية العامة وتيار الضرورات» (٥٩) .

فاذا كتب التاريخ بطريقة صحيحة وقرىء كذلك رفعنا الى جو من الحرية وسط كل ضرورات حياتنا المادية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

لماذا اختار  
المؤلف هذا  
السياق في  
هذا الفصل

لم يكن من خطتي في هذا الفصل ان أعالج مشكلات فلسفة التاريخ . ان فلسفة التاريخ بالمعنى التقليدي لهذا المصطلح نظرية تأملية بنائية للسياق التاريخي نفسه . وتحليل الحضارة الانسانية ليس بحاجة الى الدخول في هذه المسألة التأملية ، لأن ذلك التحليل يلتزم بمهمة أبسط وأشد تواضعاً ، فهو يحاول ان يعين مكان المعرفة التاريخية في جهاز المدنية الانسانية . ونحن لا نرتاب في انه لولا التاريخ لفقدنا حلقة هامة في تطور هذا الجهاز ، فالفن والتاريخ أقوى أداتين تعينان على البحث في الطبيعة الانسانية . ماذا كنا نعرف عن الانسان دون عون من هذين المصدرين للمعرفة ؟ اذن لكنا اعتمدنا على معلومات حياتنا الشخصية ، وهي لا تعطينا إلا نظرة ذاتية ، وهي في خير أحوالها قطع مبعثرة من مرآة الانسانية المحطمة . حقاً إننا ان شئنا ان نكمل الصورة التي توحى بها

٥٩ - بركهارت : المصدر نفسه : ٨ والتي بعدها ، والترجمة الانجليزية ص : ٨٦ والتي تليها .

هذه المعلومات الاستبطانية فزعنا الى أساليب أشد موضوعية ، كأن نقوم باختبارات سيكولوجية او نجمع حقائق إحصائية ، ولكن على هذا كله نظل صورة الانسان جامدة لا لون لها . واذن لم نجد أمامنا إلا الانسان « الوسط » ابن حياتنا اليومية وصلاتنا الاجتماعية . اما في المؤلفات الفنية والتاريخية العظيمة فانا نأخذ نرى - وراء قناع هذا الانسان التقليدي - نرى ملامح الانسان الفرد الواقعي . ولكي نجد هذا الانسان لا بد من ان نذهب الى المؤرخين الكبار والشعراء العظام ، إلى الكتاب التراجيديين أمثال يوريديس وشيكسبير والكوميديين أمثال ثرفانتس وموليير ولورنس ستيرن او الى القصاصين المحدثين أمثال ديكنز وثركري وبلزاك وفلوبير وجوجول ودستوفسكي . ليس الشعر محض محاكاة للطبيعة ولا التاريخ سرداً لأعمال وأحداث ميتة . الشعر والتاريخ كلاهما قانون معرفتنا الذاتية وأداة لا غنى عنها لبناء عالمنا الانساني .

( ١١ )

## العلم (١)

العلم ذروة  
الفعاليات  
الانسانية

العلم آخر خطوة في التطور العقلي لدى الانسان ، وقد يعد أعلى وأهم ما حصله الانسان في الحضارة الانسانية . فهو نتاج متأخر دقيق لا يمكن ان يتطور الا في ظروف خاصة . حتى إن فكرة العلم ، بمعناها المحدد ، لم تكن موجودة قبل عصر المفكرين اليونان - اي قبل الفيثاغوريين والذريتين وأفلاطون وأرسطوطاليس . ثم ان هذه الفكرة الاولى نسيت واحتجبت في تضاعيف القرون التالية ، على ما يبدو . وكان لا بد من كشفها ثانية وإعادة انشائها في عصر النهضة . وبعد هذا الكشف الثاني أصبح انتصار العلم - فيما يبدو - كاملاً ليس له منازع . وليست في عالمنا الحديث قوة أخرى يمكن ان تقارن بالفكر العلمي ، فهو يعتبر ذروة

---

١ - لست أزعم أني في هذا الفصل أقدم عرضاً موجزاً لفلسفة العلم أو لعلم ظواهر المعرفة . أما المسألة الثانية فقد تحدثت عنها في الجزء الثالث من كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » ( ١٩٢٩ ) . وأما الاولى فقد بحثتها في « الجوهر والوظيفة » وفي « نظرية النسبية لاينشتين » ( ١٩١٠ ) ، والترجمة الانجليزية بقلم سوابي ، تشيكاجو ولندن ( ١٩٢٣ ) ، وفي « الحتمية واللاحتمية في الطبيعيات الحديثة » ( 1 : Göteborgs Högskolas Arsskrift , 1936 ) . أما في هذا المقام فقد حاولت ان أبين - بإيجاز - الوظيفة العامة للعلم ، وأن أحدد مكانه في نظام الاشكال الرمزية .



الفعاليات الانسانية وحدها كالمها جميعاً ، وهو آخر فصل في تاريخ  
الانسانية وأهم موضوع في فلسفة الانسان .

لا تنازع في  
وظيفة العلم

وقد ننازع في نتائج العلم أو في مبادئه الأولى ، أما وظيفته العامة  
فانها يقينية فيما يبدو . العلم هو الذي يؤكد لنا عالماً ثابتاً ، وقد تنطبق  
عليه قولة أرخميدس : « اعطني مكاناً أقف عليه وانا قين بتحريك العالم » .  
فالفكر العلمي في العالم المتغير يعين نقطة الثبات او الاقطاب التي لا تتغير .  
بل إن كلمة episteme < معرفة > في اللغة الاغريقية مشتقة من اصل  
يعني الثبات والصمود . فالعملية العلمية تؤدي الى اتران ثابت ، الى تمكين  
عالم المدركات الحسية والأفكار وتركيزه .

العلم لا يستقل  
في تحقيق  
التثبيت  
والتركيز

غير ان العلم لا يؤدي هذه المهمة وحده . وكثيراً ما نلقى في علم  
المعرفة الحديث ، وفي كلا المذهبين التجريبي والعقلاني ، فكرة تقول :  
إن المعلومات المستمدة من التجربة الانسانية في حالة فوضوية تماماً . حتى  
كانت يبدأ بهذا المفترض - فيما يبدو - في الفصول الاولى من كتابه  
« بحث تحليلي في العقل الخالص » ، فيقول : « التجربة ، دون ريب ، أول  
نتاج لفهمنا الا انها ليست حقيقة بسيطة وانما هي مركبة من عاملين  
متضادين ، من المادة والصورة . اما العامل المادي فتقدمه لنا ادراكاتنا  
الحسية ، واما العامل الصوري فتتمثله افكارنا العلمية ، وهذه الافكار  
- وهي افكار فهم خالص - هي التي تمنح الظواهر الطبيعية وحدتها  
التركيبية ؛ وان ما نسميه وحدة الشيء لا يكون الا وحدة صورية لوعينا  
في تركيب الجوانب المتعددة من تصوراتنا Representations . عندئذ ، لا  
غير ، نقول اننا نعرف الشيء اذا صنعنا وحدة تركيبية في الحدس المتعدد  
الجوانب » (٢) . اذن فان كانت يرى ان مسألة موضوعية المعرفة الانسانية

٢ - كانت : « بحث تحليلي في العقل الخالص » : ١٠٥ ( الطبعة الالمانية الاولى )

مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بحقيقة العلم . ويتعلق علم الجمال الاستعلائي Transcendental لديه بمشكلة الرياضيات النظرية ، كما ان الفكر التحليلي الاستعلائي لديه يحاول ان يفسر حقيقة علم الطبيعة الرياضي .

حاجة  
الحضارة الى  
العلم وغيره

الا ان فلسفة الحضارة الانسانية يجب ان تتعمق المشكلة الى مصدرها البعيد ، فقد عاش الانسان في عالم مواد < موضوعات > فترة طويلة قبل ان يعيش في عالم علمي . ومن قبل ان يجد سبيله الى العلم لم تكن تجربته كتلة لا شكل لها من التعبيرات الحسية ، بل كانت تجربته منظمة يحسن الافصاح عنها ، وكان لها كيان محدد ، الا ان الافكار التي كانت تمنح هذا العالم وحدته التركيبية ليست من نوع الافكار العلمية ولا تقف معها على مستوى واحد ، وانما هي افكار اسطورية او لغوية ، واذا حللتها وجدنا انها ليست بسيطة او « بدائية » - باي حال - . ذلك لان التصنيفات الاولى للظواهر الطبيعية ، تلك التصنيفات التي نجدها في اللغة والاسطورة ، أعقد واكثر رقياً - في بعض الوجوه - من تصنيفاتنا العلمية ، لان العلم يبدأ بالبحث عن البساطة ، ومن حكمه الاساسية : « البساطة خاتمة الحقيقة » Simplex Sigillum Veri وهذه البساطة المنطقية نهاية terminus ad quem لا بداية terminus a quo . اذ الحضارة الانسانية تبدأ بحالة معقدة متشابكة من حالات العقل الانساني ، وتمر كل علومنا الطبيعية - على وجه التقريب - خلال مرحلة اسطورية . فعلم الصنعة في تاريخ الفكر العلمي يسبق الكيمياء ، والتنجيم سابق للفلك . ويتقدم العلم وراء هذه الخطوات الاولى اذا هو استحدث مقياساً جديداً ، اي معياراً منطقياً للحقيقة مختلفاً . ولا يبلغ الانسان الحقيقة ما دام يحصر نفسه في دائرة ضيقة من تجربته القريبة المباشرة ، أي ما دام يعتمد على شئون المشاهدة . العلم يحاول ان يقدم لنا نظرة شاملة بدلاً من ان يصف

العلم تبسطي  
والحضارة  
معقدة

المرحلة  
الاسطورية  
في العلم

حقائق متفرقة منعزلة ، ولكنه لا يبلغ هذه النظرة بمحض امتداد او اتساع  
او اثر في تجربتنا العادية ، وانما يتطلب مبدءاً جديداً من نظام ، أي صورة  
جديدة من تفسير فكري . واللغة اول محاولة قام بها الانسان ليفصح عن  
عالم مدركاته الحسية ، فهذا الميل من أبرز ملامح الكلام الانساني . حتى لقد  
ظن بعض علماء اللغة انه من الضروري ان نفترض في الانسان غريزة  
تصنيف خاصة لكي نعلل بها حقيقة الكلام الانساني ومبناه . يقول اوتو  
يسبرسن :

« الانسان حيوان مصنّف . فن بعض الوجوه يمكن ان  
يقال إن عملية الكلام كلها ليست الا توزيعاً للظواهر – وهي  
مختلفة أشد اختلاف حتى لا يتماثل منها اثنتان – في فئات مختلفة  
حسب صور التشابه والتناظر الملحوظة فيها . واما في عملية التسمية  
فانا نشهد ميلاً مفيداً لا يمكن استنصاله ، لرؤية ضروب التشابه  
وللتعبير عن التشابه في الظواهر بواسطة التشابه في الاسم » (٣) .

لكن الذي يبحث عنه العلم في الظواهر شيء أبعد من التشابه ، انه  
النظام ، فاما التصنيفات الاولى التي نجدها في الكلام الانساني فليست لها  
غاية نظرية . وتؤدي اسماء الاشياء مهمتها اذا هي مكنتنا من ان نوصل  
أفكارنا ونربط بين فعالياتنا العملية ، فلها وظيفة غائية تتطور في بطن  
الى وظيفة موضوعية او « تمثيلية » (٤) . كل تشابه ظاهري بين ظواهر  
مختلفة حقيقة تكفي لاطلاق اسم مشترك عليها . ففي بعض اللغات تسمى  
الفراشة طائراً ويوصف الحوت بأنه سمكة . ولما بدأ العلم تصنيفاته الاولى  
كان عليه ان يصحح هذه المشابهات السطحية وان يتغلب عليها .

٣ – يسبرسن: « اللغة » : ٣٨٨ والتي تليها .

٤ – انظر في هذه المسألة كتابي « فلسفة الاشكال الرمزية » ١ : ٢٥٥ وما بعدها .

التصنيف  
العلمي مقدر  
غائبي عامد  
مصطنع

فالمصطلحات العلمية لا تصاغ عرضاً وانفاقاً وانما تتبع مبدأ محدداً من التصنيف ، وخلقُ مصطلح منظم ملائم ليس مظهرأ من التزين في العلم وانما هو من العناصر الملازمة الضرورية . ولما أوجد لينايوس « الفلسفة النباتية » واجه اعتراض المعارضين بأن ما قدمه ثمة كان نظاماً مصطنعاً لا طبيعياً . إلا ان كلَّ نظم التصنيف مصطنعة ، لأن الطبيعة – على حالها – لا تحوي إلا ظواهر مفردة متنوعة . فاذا جمعنا هذه الظواهر تحت أصناف وفئات وقوانين عامة ، فاننا حينئذ لا نصف حقيقة ما في الطبيعة . كلُّ نظامٍ عملٍ فنيّ ، أعني انه نتيجةُ فعاليةٍ خلاقيةٍ واعية . حتى التصنيف البيولوجية المتأخرة التي سميت « طبيعية » وأريد بها الرد على تصنيفات لينايوس ، استعملت عناصر فكرية جديدة ، فأسست على نظرية التطور العامة ؛ لكن التطور نفسه ليس حقيقة من حقائق التاريخ الطبيعي وإنما هو فرض علمي ، أي قاعدة منظمة نستغلها لتنظيم ملاحظتنا وتصنيف الظواهر الطبيعية . لقد فتحت نظرية داروين افقا جديداً واسعا وقدمت استعراضاً لظواهر الحياة العضوية أكمل واكثر ملاءمة من ذي قبل، ولكن هذا العمل لم يكن نقضا لنظام لينايوس الذي كان مُنشئه يعترف دائماً بأنه خطوة اولى ، وكان على وعي تام بأنه خلق مصطلحاً نباتياً جديداً ، الا انه كان مقتنعاً بأن لهذا المصطلح قيمتين : لفظية وواقعية . فهو يقول : « ان من لا يعرف الاسماء فان معرفته بالاشياء أيضا تتحطم » :  
Nomina si nescis perit et cognitio rerum .

بهذا الاعتبار يبدو انه لا انقطاع في الاستمرار بين اللغة والعلم . فقد نعتبر الاسماء اللغوية والعلمية الاولى نتيجة ووليداً لغريزة تصنيفية واحدة ، لكن الذي يتم في اللغة لا شعوريا يجري في العملية العلمية عمداً وعلى منهج مرسوم . وكان على العلم في مراحلہ الاولى ان يتقبل اسماء الاشياء بالمعنى

الذي استعملت فيه في الكلام العادي<sup>٥</sup> ، وكان يستطيع أن يستعملها في وصف العناصر الاصلية أو خصائص الاشياء ؛ ونجد ان هذه الاءاء العامة في النظم الاغريقية الاولى للفلسفة الطبيعية ، اي لدى ارسطوطاليس ، ذات اثر عظيم في الفكر العلمي<sup>(٥)</sup>. الا ان هذه القوة ليست هي الوحيدة وليدت هي الغالبة في الفكر الاغريقي . وفي ايام فيثاغورس والفيثاغوريين الاول، استكشفت الفلسفة اليونانية لغة جديدة ، هي لغة الاعداد ، وكان هذا الكشف ايداناً بساعة ميلاد فكرتنا العلمية الحديثة .

الرموز  
الرياضية في  
وصف  
التجارب  
الكونية -  
الفلك البابلي

ومن أول التجارب العظيمة لدى بني الانسان رؤيتهم في الأحداث الطبيعية انتظاماً ووحدة ما ، رؤيتهم ذلك في حركات الكواكب وطلوع الشمس والقمر وتحول الفصول ، وقد وجدت هذه التجربة اعترافاً كاملاً بها وتعبيراً فذاً عنها في الفكر الأسطوري نفسه ، ففي ذلك الفكر نلتقي أول معالم فكرة عن نظام عام للطبيعة<sup>(٦)</sup> . وقبل عهد فيثاغورس بزمان كان هذا النظام قد وصف لا بالمصطلح الأسطوري فحسب بل بالرموز الرياضية ايضاً ، فاللغة الاسطورية واللغة الرياضية تتداخلان - على نحو غريب - في النظم الأولى من التنجيم البابلي الذي قد تعود نشأته الى حوالي ٣٨٠٠ ق . م . وقد قام الفلكيون البابليون بالتمييز بين مجموعات النجوم وتقسيم البروج الى اثني عشر قسماً ، ولم يكن من الممكن بلوغ هذه النتائج دون اساس علمي جديد . ولكن "خلق" اول فلسفة للعدد كان في حاجة ماسة الى تعميم موشح بالجسارة والاقدام . فكان المفكرون

٥ - انظر كاسيرر : « تأثير اللغة في تطور الفكر العلمي » في مجلة الفلسفة ٣٩ / ١٢ :  
٣٠٩ - ٣٢٧ (حزيران - يونيه ، ١٩٤٢ )  
٦ - انظر « فلسفة الأشكال الرمزية » ٢ : ١٤١ وما بعدها [ والترجمة الانجليزية ٢ : ١١٣ وما بعدها ] .

الفيثاغوريون اول من رأى في العدد عنصراً شاملاً عاماً كلياً . ولم يعد استعماله مقصوراً على حدود ميدان خاص من البحث بل امتدّ وانبسط على كل منطقة الأيس < الوجود > ؛ ولما اهتدى فيثاغورس الى كشفه الأول العظيم ، عندما وجد ان درجة الصوت تعتمد على طول الأوتار المتذبذبة ، لم تكن هذه الحقيقة هي الحاسمة في توجيه مستقبل الفكر الفلسفي والرياضي وإنما تفسيرها هو الذي كان كذلك .

ولم يكن فيثاغورس ليعتقد أن هذا الكشف ظاهرة منعزلة بنفسها وإنما يبدو أن سرّاً عميقاً جداً هو سرّ الجمال قد انكشف ثمة . وكان للجمال لدى الفكر الاغريقي معنى موضوعي دائماً – الجمال هو الحقيقة ، هو الطابع الأساسي للواقع ؛ فاذا أمكن ردّ الجمال الذي نحسه في انسجام الاصوات الى نسبة عددية بسيطة ، اذن فالعدد هو الذي يكشف لنا المبنى الأساسي للنظام الكوني . وقد جاء في أحد النصوص الفيثاغورية : « العدد دليل الفكر الانساني وسيده . ولولا قوته لبقى كل شيء غامضاً مضطرباً » (٧) . لولاه لعشنا في عالم من الخداع والوهم لا في عالم من الحقيقة والصدق . وفي العدد – وحده دون غيره – نجد هالمأ قابلاً للفهم والادراك .

أما أن هذا العالم عالم جديد من الأفكار ، أما أن عالم العدد عالم رمزي فتلك فكرة كانت بمنأى تام عن عقول المفكرين الفيثاغوريين ؛ فها هنا وفي كل الأحوال الأخرى لم يكن لديهم تمييز واضح بين الرمز والمرموز اليه . الرمز لا يفسر المرموز اليه فحسب وإنما يحل محله . ليست الأشياء متصلة بالعدد أو معبراً عنها به . الأشياء أعداد . لكننا

٧ – انظر فيلولاوس ، القطعة : ١١/٤ وفي ديلس : « قطع للفلاسفة الذين عاشوا قبل سقراط »

لم نعد نؤيد هذه الفكرة الفيثاغورية عن حقيقة العدد الجوهرية ، لم نعد نعتبر العدد لبّ الحقيقة الواقعة . بل نعتزف بأن العدد وظيفة أساسية من وظائف المعرفة الانسانية ، خطوة ضرورية في سياق اخراج الامور الى حيز الموضوعية ؛ وهذا السياق يبدأ باللغة ثم ينتحل في العلم شكلاً جديداً كلّ الجدة . في اللغة نجد الجهود الأولى في التصنيف والتقسيم ولكنها جهود غير مترابطة ، ولا تستطيع أن تؤدي الى وضع تنظيمي قفريعي تقسيمي صحيح ، لأن رموز اللغة ليس لها نظام تصنيفي محدد ، ولكل مصطلح لغوي بمفرده « منطقة معنى » خاصة . وهو كما يقول جاردنر : « خيط من شعاع يضيء أولاً هذا الجزء ثم ذاك الجزء من الميدان الذي يقع فيه الشيء أو تقع فيه عدة أشياء متسلسلة تسلسلاً معقداً في الجملة » (٨) . ولكن هذه الخيوط المختلفة من النور ليست ذات بؤرة واحدة ، وانما هي مبددة متباعدة . وتصنع كل كلمة جديدة بداية جديدة في « تركيب المتعدد » .

قيمة العدد

وتغير هذه الحال تغيراً تاماً حالما تدخل منطقة العدد ؛ ثم لا نستطيع ان نتحدث عن أعداد مفردة او قائمة بمعزل عن سواها ، فان جوهر العدد دائماً نسبي لا مطلق . فالعدد المفرد ليس إلا مكان مفرد في نظام تقسيمي عام وليس له كيان في ذاته ولا حقيقة قائمة بنفسها . وموقعه الذي يشغله في الجهاز العددي كله هو الذي يحدد معناه . أما تسلسل الأعداد الطبيعية فانه تسلسل لانهائي ، إلا ان تلك اللانهائية لا تحد معرفتنا النظرية بحدود ؛ وهي لا تعني : « لا تعيينية » أو Apeiron - حسب تعبير افلاطون - وإنما تدل على عكس ذلك تماماً . وفي سياق

الاعداد لا نجد حداً خارجياً او « كلمة أخيرة » وانما الذي نجده تحديد<sup>١</sup> يتحقق بسبب مبدأ منطقي ذاتي داخلي . فكل المصطلحات مرتبطة معاً برابطة مشتركة ، وهي تستمد أصولها من علاقة مولدة هي العلاقة التي تصل بين العدد « ن » وما يتلوه مباشرة : ( ن + ١ ) ومن هذه العلاقة البسيطة نستطيع ان نستمد كل خصائص الاعداد الصحيحة . وهذه العلامة المميزة لهذا النظام ، بل اعظم ميزة منطقية فيه ، هي وضوحه الناصع الكامل . وفي نظرياتنا الحديثة ، نظريات فريجه ورسل وبينو ودكند ، فقد العدد كل أسراره الخصائصية المتصلة بكيئونه . واصبحنا نرى فيه رمزية جديدة قوية تفوق رمزية الكلام تفوقاً لا يحد ، من أجل ما تحققه من أغراض علمية ، لأن الذي نجده في هذه الرمزية ليس كلمات بل مصطلحات تجري على خطة واحدة أساسية ، ومن ثم تدلنا على قانون بنائي واضح محدد . ومع ذلك فان الكشف الفيثاغوري كان يعني خطوة اولى في تطور العلم الطبيعي . لأن حقيقة جديدة وضعت فجأة كل النظرية الفيثاغورية عن العدد امام علامة استفهام ، ذلك ان الفيثاغوريين وجدوا ان انخط المقابل للزاوية القائمة في مثلث قائم الزاوية ليس له مقياس مشترك مع الضلعين الآخرين . عندئذ كان عليهم ان يواجهوا مشكلة جديدة كل الجدة . ولنا لنجد هذه الورطة المنطقية تتردد تردداً عميقاً في تاريخ الفكر اليوناني كله وبخاصة في محاورات أفلاطون ، وهي تمثل ازمة اصيلة في الرياضيات اليونانية . ولم يستطع اي مفكر قديم ان يحل هذه المشكلة بطريقتنا الحديثة أي بايجاد ما سمي « الاعداد الصماء » > اللاعقلية < لان المنطق الاغريقي والرياضيات

وقفة حائرة  
ازاء العدد  
في الفكر  
القديم

\* [ عندما تفرض ان احد الضلعين : ٣ والثاني : ٤ والوتر : ٥ تكون هذه العلاقة واضحة لان مجموع مربعي الضلعين ٢٥ وهو مساو لمربع الوتر ، فاذا غيرت هذه النسبة لم تكن الاعداد الصحيحة صالحة للتعبير عن هذه النسبة ، وهذه هي المشكلة التي حيرت الفيثاغوريين ولا تحلها إلا الاعداد الصماء ] . ( المترجم )



الاغريقية كانا يريان في مثل هذا المصطلح تناقضاً ، فمثل هذه الاعداد شيء لا يُفكَّرُ فيه ولا يتحدث عنه ،<sup>(٩)</sup> arrhéton . وما دام العدد قد عرف بانه صحيح او تناسب بين صحيحين فكل طول غير منتسب هو طول لا يقبل اي تعبير عددي ، اي يتحدى القوى المنطقية في العدد ويلغيها . اما ما بحث عنه الفيثاغوريون في العدد وما وجدوه فيه فهو الانسجام التام بين كل صنوف الموجودات وكل صور المعرفة من ادراك حسي وحدث وتفكير ، ومن عهدئذ اصبح الحساب والهندسة والفيزيا والموسيقى والفلك كلا متلائماً متفرداً . واصبحت كل الأشياء في السماء والارض : « انسجاماً وعدداً »<sup>(١٠)</sup> . فلما اكتشفت الاطوال غير المنتسبة كان اكتشافها محطاً لتلك الفكرة ، فلم يعد بين الحساب والهندسة انسجام واقعي ، أي لم يعد ثمة انسجام بين منطقة الاعداد القائمة بنفسها ومنطقة المقادير المستمرة . واحتاجت اعادة الانسجام الى جهود بذلت طوال عدة قرون من التفكير الحسابي والفلسفي . ومن آخر ما حققه الفكر الرياضي نظرية منطقية للاستمرار الرياضي<sup>(١١)</sup> ، Mathematical continuum . وبدون هذه النظرية كان كلُّ خلق الأعداد الجديدة – الكسور والأعداد الصماء وما أشبه – يبدو دائماً امرأً محفوفاً بالخطر مستدعيًا للتشكك . لو ان العقل الانساني خلق بقوته – متحكماً – مجالاً من الأشياء جديداً لكان علينا ان نغير كل افكارنا عن الحقيقة الموضوعية ، ولكن الورطة المنطقية تفقد قوتها هنا إذا اعتبرنا الطابع الرمزي للعدد ؛ إذ يتضح في هذه الحال أننا

نظرية  
الاستمرار  
الرياضي

٩ – انظر هينريش شولتز و ه. هاسه « الأزمة في مبادئ اسس الرياضيات اليونانية » (شارلوتنبرج ١٩٢٨) .

١٠ – انظر ارسطوطاليس : « ما وراء الطبيعة » ٥/١ : ٩٨٥ ب

١١ – انظر هرمان فيل : « الاستمرار ، ملاحظات نقدية في أسس التحليل » (ليبزج ١٩١٨) .

بإيجاد فئات جديدة من الأعداد لا نخلق موضوعات < مواد > جديدة وإنما نخلق رموزاً جديدة ، فالأعداد الطبيعية بهذا الاعتبار على مستوى واحد هي والاعداد الصماء او الكسرية ، فهي أيضا ليست أوصافا او صوراً لأشياء محسوسة ، أي لمواد مادية ؛ وإنما تعبر عن علاقات بسيطة جداً ، فاذا توسعت المنطقة الطبيعية للأعداد فان انبساطها على ميدان واسع يعني فحسب الاتيان برموز جديدة تستطيع ان تصف علاقات نظام أعلى ، وتكون الأعداد الجديدة حينئذ رموزاً لا لعلاقات بسيطة ولكن « لعلاقات العلاقات » و « لعلاقات علاقات العلاقات » وهكذا . ولا يتعارض هذا كله مع طبيعة الاعداد الصحيحة وإنما يوضح طبيعتها ويؤكدها . وقد كان على الفكر الرياضي من أجل ان يملأ الفجوة بين الأعداد الصحيحة – وهي كميات قائمة بذاتها – وبين عالم الأحداث المادية المشمول في استمرار المسافة والزمن – كان على الفكر الرياضي أن يجد أداة جديدة . ولو كان العدد « شيئاً » أي : « مادة في ذاتها ولا تدرك إلا من خلال ذاتها » *Substantia quae in se est et per se concipitur* لكانت المشكلة غير قابلة للحل ، ولكن بما انه لغة رمزية كان الشيء الضروري الوحيد هو تطوير الكلمات ، او المورفولوجيا أو تركيب هذه اللغة الرمزية على نحو مناسب . ولم يكن المطلوب هاهنا تغييراً في طبيعة العدد وجوهره وإنما تغيير في معناه . وكان على الفلسفة الرياضية ان تثبت أن مثل هذا التغيير لا يؤدي الى غموض او تناقض – أي ان المقادير التي لا يمكن التعبير عنها بالاعداد الصحيحة أو بالنسب بين الأعداد الصحيحة قد أصبح فهمها والتعبير عنها ممكنين بإيجاد تلك الرموز الجديدة .

ظهور هندسة  
ديكارت  
التحليلية

وكان من المكتشفات الأولى العظيمة التي حققتها الفلسفة الحديثة أن كل المسائل الهندسية تقبل مثل هذا التحوّل . وقد قدمت هندسة ديكارت

التحليلية أول برهان مقنع عن هذه العلاقة بين العدد وقدرته على الانبساط الى ميادين واسعة . ومن عهدئذ بطلت أن تكون لغة الفلسفة مصطلحاً خاصا بل أصبحت جزءاً من لغة اكثر شمولاً أي لغة «رياضيات كلية» . غير أن ديكارت لم يكن يستطيع ، بعدُ ، أن يسيطر على العالم المادي ، عالم المادة والحركة ، بنفس الطريقة التي أحكم فيها السيطرة على العالم الرياضي . فاخفق في محاولته لايجاد طبيعيات رياضية . ان مادة عالمنا المادي مؤلفة من معلومات حسية وقد كانت الحقائق العنيدة الجامحة التي تمثلها معلومات الحس تتأبى على ما يحاوله فكر ديكارت المنطقي العقلائي ، فبقيت الطبيعيات التي أوجدها شبكة من الفروض التعسفية . ولكن ان كان ديكارت في ميدان الفيزيا قد أخطأ في الوسائل فانه لم يخطئ في الهدف الفلسفي الأساسي . ومن يومئذ فهم ذلك الهدف بوضوح ورسخت أصوله ، فلقد نزع الطبيعيات في كل فروعها الفردية الى نقطة واحدة لا تتعدها ، اذ حاولت أن تضع كل عالم الظواهر الطبيعية تحت سيطرة الرياضيات .

اخفاق  
ديكارت في  
خلق  
طبيعيات  
رياضية

لا نجد في هذا المثل الأعلى العام المنهجي عداء بين الطبيعيات القديمة والمحدثة ، فان ميكانيكا الكم هي في بعض معانيها بعث صحيح ، أي تجديد وتأكيد ، للمثل الأعلى الفيثاغوري ، الا أن الضرورة في هذه الحال كانت تستدعي ايجاد لغة رمزية أشد تجريداً . ولما وصف ديموقريطس تركيب الذرات استعان بمقاييس مستمدة من عالم تجربتنا الحسية ، فقدم صورة للذرة تشبه المواد العامة في كوننا المنظور ، وقال ان الذرات تمايز فيما بينها بالشكل والحجم وترتيب اجزائها ، وفسر ترابطها بصلات مادية ، فكل ذرة مزودة بـ «كُنبشات» وكرات وتجاويف تمكن الذرات من ان يعلق بعضها ببعض . غير ان هذا الخيال ، هذا التصوير

لغة العلم في  
القديم مجازية

المجازي ، قد اختفى من نظرياتنا الحديثة عن الذرة ، وفي الانموذج الذي تمثله بور للذرة لا نجد مثل هذه اللغة الخلابية \* . لم يعد العلم يتحدث بلغة التجربة الحسية العامة - اصبح يتكلم بلغة الفيزيائيين . لقد جاءت رمزية العدد الخالصة وخلفت رمزية الكلام العادي وطمنتها فاصبح من الممكن ان يوصف الكون الاصغر - عالم الظواهر الذرية المتداخلة - لاعالمنا المنظور فحسب - بهذه اللغة الرمزية ، وقد اثبت هذا انه فاتحة تفسير تنظيمي تقسيمي جديد كل الجدة . كتب آرنولد سومرفيلد في مقدمة كتابه «المبنى الذري وخبوط الطيف الشمسي» يقول :

رمزية العدد  
لغة مجردة

التحليل  
الطيفي لا بد  
ان يؤدي الى  
حل مشكلة  
الذرة

« بعد اكتشاف التحليل الطيفي لم يعد أحد مُدْرَبٌ في الفيزيا يشك في أن مشكلة الذرة ستحل عندما تعلم الفيزيائيون لغة الطيف الشمسي . وفي خلال ستين عاماً من البحث المطيافي جمعت كمية كبيرة من المادة كانت متعددة الجوانب حتى خيل للباحثين أنها تعيا على الحل ... أما اليوم فان ما نسمعه من لغة الطيف هو «موسيقى الافلاك» الحقّة داخل الذرة ، نسمع اوتاراً من العلاقات الصحيحة ، نظاماً وانسجاماً يصبحان أشد كمالاً على الرغم من التنوع ذي الجوانب المتعددة ... كل القوانين الصحيحة لخطوط الطيف وللنظرية الذرية تنبع أصلاً من نظرية الكم - Quantum theory - فهي «القانون» العجيب الذي

\* [ كان الانموذج الذي تمثله بور للذرة حتى سنة ١٩٢٤ هو ان تركيبها يشبه النظام الشمسي اي ان لها نواة تدور حولها الالكترونات . وقد صحت هذه الفكرة في حال الايدروجين ولم تصح في المواد الاخرى . وفي سنة ١٩٢٥ كتب بور مقالا بعنوان « النظرية الذرية والميكانيكا » قال فيه انه من الخطأ تمثيل النظرية الذرية بقياسها على النظريات الميكانيكية والديناميكية الكهربائية واضاف انه لا بد من ان نرفض فكرة الزمن والفراغ المسائي التي حاول العلماء ان يفسروا بها الظواهر الطبيعية ] . ( المترجم )

تعرف عليه الطبيعة موسيقى الطيف ، وحسب إيقاعه تنظم مبنى  
الذرة والنويات « (١٢) .

وتاريخ الكيمياء من خير الامثلة وأبرزها على هذا التحول البطيء في  
اللغة العلمية ، فقد تأخرت الكيمياء كثيراً عن الطبيعة في سيرها « على طريق  
العلم الاحب » . ولم يكن الذي عوّق تقدم الفكر الكيميائي وخلق  
الكيمياء في نطاق الافكار السابقة لهضة العلم هو الافتقار الى شواهد  
تجريبية جديدة . ولو درسنا تاريخ علم الصنعة لوجدنا لدى علماء الصنعة  
موهبة فذة في الملاحظة ؛ فقد جمعوا كمية كبيرة من الحقائق القيمة ، مادة  
خامة لم تكن الكيمياء دونها لتتقدم وتتطور (١٣) . غير أن الصورة التي  
قدمت فيها تلك المادة لم تكن ملائمة ، وعندما بدأ عالم الصنعة يصف  
ملاحظاته لم يكن لديه من أداة يستغلها إلا لغة نصف أسطورية مليئة  
بالاصطلاحات الغامضة السيئة التحديد . فكان يتكلم بالمجازات والتشبيهات  
التمثيلية لا بالافكار العلمية ، وتركت تلك اللغة الغامضة طابعها على كل  
فكرته عن الطبيعة ، فأصبحت الطبيعة لديه منطقة خصائص غامضة لا  
يفهمها إلا الراسخون ، الا الافذاذ اللوذعيون .

وبدأ اتجاه جديد من الفكر الكيميائي في فترة عصر النهضة وسار  
الفكر البيولوجي والطبي في مذاهب « الكيمياء الطبية » ، ولكن التمرس  
العلمي الصحيح بمشكلات الكيمياء لم يتم حتى حلّ القرن السابع عشر .  
وكان كتاب « الكيمياء المتشكك » Chymista Scepticus ( ١٦٧٧ )

١٢ - ( الطبعة الالمانية ١٩١٩ ) والترجمة الانجليزية بقلم هنري ل . بروز ( نيويورك ،  
دتون ١٩٢٣ )

١٣ - انظر في تاريخ علم الصنعة . ل . ا . فون لپان : « أصل علم الصنعة وانتشاره » ( برلين  
شيرنجر ، ١٩١٩ ) ولين ثورندايك : « تاريخ السحر والعلوم التجريبية » ، ( نيويورك ١٩٢٣ -  
١٩٤١ ) ست مجلدات .

لروبرت بويل أول مثل عظيم للمثل الأعلى الحديث في الكيمياء ، مؤسس على فكرة جديدة عامة في الطبيعة والقوانين الطبيعية . ولكن حتى في هذا الوطن وفي التطور التالي لنظرية الفلوجستون phlogiston \* لا نجد إلا وصفاً نوعياً للعمليات الكيماوية ؛ ولم تتعلم الكيمياء ان تتحدث بلغة الكمّ قبل نهاية القرن الثامن عشر ، أي عصر لافوازييه . ومن ثم أخذ التقدم يتم بسرعة . ولما اكتشف دالتون قانون النسب المتكافئة والنسب المتضاعفة انفتح أمام الكيمياء طريق جديدة . فقد تأثلت قوة الرياضيات ورسخت ، ومع ذلك بقيت ميادين واسعة من التجربة الكيمائية لا تخضع لقواعد الرياضيات ، وكانت قائمة العناصر الكيمائية قائمة تجريبية فحسب ، ولم تكن تعتمد على مبدأ ثابت او تدل على نظام تقسيمي محدد . ولكن هذه العقبة الأخيرة نفسها أزيلت باستكشاف نظام دوري للعناصر . فوجد كل عنصر مكانه في نظام مناسب ، وميز هذا المكان بعدده الذري . والعدد الذري الصحيح ليس إلا العدد الذي يعطي مكان العنصر في النظام الطبيعي حين تعتبر العلاقات الكيمائية في الحكم على ترتيب كل عنصر ، وبالاعتماد على أساس من النظام الدوري أمكن للباحثين ان يتكهنوا بعناصر مجهولة وان يستكشفوها من بعد . وهكذا حصلت الكيمياء على مبنى رياضي واستنتاجي جديد (١٤) .-

لسياق نفسه  
البيولوجيا

ونستطيع ان نتبع هذا الاتجاه العام نفسه من الفكر في تاريخ البيولوجيا : بدأت البيولوجيا كغيرها من العلوم الطبيعية الأخرى بتصنيف

\* [ هي نظرية العالمين الالمانيين بيخر وشتال في الاحتراق ، ومجملها ان كل المواد القابلة للاحتراق تحتوي مادة نارية تسمى فلوجستون وتفقدتها حين تحترق . فالمدان القابلة للاحتراق مثلا مركبة من شيئين : الفلوجستون والأوكسيد ، فاذا احتترقت ذهب الفلوجستون وبقي الأوكسيد ، وقد تلاشت هذه النظرية عند اكتشاف الاوكسجين ] . ( المترجم )

١٤ - من شاء تفصيلا فليراجع مثلا كتاب سومرفيلد الذي تقدم ذكره ، الفصل الثاني .

الحقائق ، تهديها في ذلك دلالات الفئات والأصناف الموجودة في لغتنا العادية ، وأعطت البيولوجيا العلمية لتلك الدلالات معنى أكثر تحديداً . فنجد في علم الحيوان لدى ارسطوطاليس وعلم النبات لدى ثيوفراستس درجة عالية من التناسب والنظام المنهجي . ولكن هذه الصور القديمة من التصنيف قد أفلت شمسها في البيولوجيا الحديثة بظهور مثل أعلى جديد . وتتم البيولوجيا ببطء في مرحلة جديدة من « نظرية تصاغ استنتاجاً » . ويقول الاستاذ نورثروب : « كل علم في تطوره الطبيعي يمر في مرحلتين : المرحلة الاولى التي نسميها مرحلة التاريخ الطبيعي ؛ والثانية مرحلة النظرية المقررة افتراضاً . والى كل مرحلة من هاتين ينتمي نمط محدد من الفكرة العلمية . اما نمط الفكرة العلمية في مرحلة التاريخ الطبيعي فانا نسميه « فكرة بالمعاينة » . وأما نمط الفكرة في المرحلة المقررة افتراضاً فانا نسميه « فكرة بالافتراض » . والفكرة بالمعاينة هي التي يعطي معناها الكامل شيء " أدرك توّأ . والفكرة بالافتراض هي التي يقرر معناها لها فروض " من النظرية الاستنتاجية التي نجيء فيها تلك الفكرة » (١٥) .

ونحتاج دائماً في هذه الخطوة الحاسمة التي تؤدي من المدرك الى المفهوم ، الى أداة من الفكر جديدة ، علينا ان نرجع ملاحظتنا الى نظام من الرموز حسن الترتيب لكي نجعلها مناسبة يمكن تفسيرها بمصطلحات الافكار العلمية .

الرياضيات لغة رمزية عامة - أي هي لا تتعلق بوصف الأشياء وإنما تهتم بالتعبيرات العامة عن العلاقات ، هذه فكرة تأخر ظهورها في تاريخ الفلسفة . ولم تظهر نظرية في الرياضيات مؤسسة على هذا الافتراض قبل

ليبنز  
والرمزية  
الرياضية

١٥ - ف . س . ك . نورثروب « منهج العلم الطبيعي ونظرياته وأثر ذلك كله في التنظيم

البيولوجي » (Growth Supplement 1940) ص : ١٢٧ - ١٥٤

القرن السابع عشر ، وكان لينتز أول مفكر حديث عظيم ، ذي بصر نافذ بالطابع الصحيح للرمزية الرياضية ، فاستخلص منها نتائج مثمرة شاملة . ومن هذه الناحية لا يختلف تاريخ الرياضيات عن تاريخ كل الأشكال الرمزية الاخرى ؛ وقد ثبت أنه من الصعب حتى على الرياضيات نفسها أن تستكشف « بعداً » جديداً من الفكر الرمزي ، ومثل هذا الفكر قد استعمله الرياضيون مدة طويلة قبل أن يستطيعوا تعليل طابعه المنطقي الخاص . ورموز الرياضيات ، كرموز اللغة والفن ، محاطة منذ البداية بجو سحري . فهي تلاحظ برهبة واحترام ديني ، ثم تطور هذا الايمان الديني الصوفي ببطء من بعد فأصبح نوعاً من الايمان المتافيزيقي . وفي فلسفة افلاطون لم يعد العدد مغلفاً بالغيبية بل اعتبر ، على العكس ، مركز العالم الفكري - أي أصبح قبس الهدى الى كل صدق ووضوح . ولما قدّم افلاطون في شيخوخته نظريته في العالم المثالي حاول ان يصفها عن طريق العدد البحت ، فعده الرياضيات منطقة وسطاً بين عالم الحس وعالم ما فوق الحس ؛ لقد كان هو ايضاً فيثاغورياً مخلصاً - وبما انه كان كذلك اقتنع أن قوة العدد تنبسط على العالم المنظور كله . إلا أن الجوهر المتافيزيقي للعدد ليس مما تكشف عنه ظاهرة منظورة ، إذ الظواهر تشترك في ذلك الجوهر ولكنها لا تستطيع أن تعبر عنه تعبيراً كافياً - وإنما تقع دونه . ومن الخطأ أن نعد تلك الأعداد المنظورة التي نجدها في الظواهر الطبيعية ، أي في حركات الأجرام السماوية ، أعداداً رياضية حقة . وإن ما نراه ثمة ليس إلا « دلالات » Paradeigmata على الأعداد المثالية البحتة ، وعلى الفكر والذكاء أن يدركا هذه الأعداد وليس ذلك من مهمة البصر . يقول افلاطون :

افلاطون  
فيثاغوري  
في تقديره  
للرياضيات

« يجب أن نتخذ السماوات المرصعة أنموذجاً لنوضح به تلك



المعرفة < الفلكية > العليا . إن جمال السماوات كجمال الأشكال أو الصور التي أجدت صنعها يد ديدالوس أو فنان آخر عظيم ، مما قد يتاح لنا ان نراه . وأي مهندس رآها اعجبته روعة صنعها ولكنه لن يخطر له أن يظن انه واجدٌ فيها نسبة المساوي الصحيح أو الضعف الصحيح أو حقيقة أي نسبة أخرى ... أليس لدى الفلكي الأصيل نفس الشعور عندما ينظر الى حركات النجوم ؟ أليس يظن ان السماوات وما في السموات قد صنعها خالقها على أكمل وجه ؟ ولكنه لن يتخيل ان نسبة الليل الى النهار ونسبة هذين الى الشهر ونسبة الشهر الى السنة ونسبة النجوم إلى هذه جميعاً أو الى بعضها البعض ، أو أي شيء آخر مادي منظور – لن يتخيل انها خالدة وأنها ليست عرضة للخروج عن أفلاكها – ذلك يكون سخفاً ، ويساويه سخفاً أن يجهد نفسه في البحث عن حقائقها المضبوطة (١٦) .

الرياضيات  
تدرس  
العلاقات  
وأشكالها

إن علم المعرفة الحديث لم يعد يعتقد نظرية افلاطون في العدد ، إذ لا يعتبر الرياضيات دراسة للأشياء – منظورة كانت أو غير منظورة – وإنما هي دراسة للعلاقات وأشكال العلاقات . فاذا تحدثنا عن موضوعية العدد لم نعتبره كياناً متافيزيقياً أو فيزيقياً منفصلاً ، وإنما الذي نريد أن نعبر عنه هو أن العدد أداة لكشف الطبيعة والواقع ؛ ويقدم لنا تاريخ العلم أمثلة نموذجية من هذه العملية الفكرية المستمرة . وكثيراً ما يبدو أن الفكر الرياضي يتقدم البحث الطبيعي . فأهم النظريات الرياضية لدينا لم تنبع من حاجات عملية أو صناعية . وإنما هي تتصور بحسبانها خطأً عامة من

الفكر  
الرياضي  
لا يتولد من  
حاجات  
عملية

١٦ – افلاطون : الجمهورية : ٥٢٩ ، ٥٣٠ ( ترجمة جويت ) [ وترجمة كورنفورد ص :

[ ٢٤٣-٢٤٢ ] .

الفكر سابقة لأي تطبيق عملي . ولما أن طورَ اينشتين نظريته في النسبية عاد إلى هندسة ريمان التي كوَّنت منذ عهد بعيد والتي كان ريمان نفسه يعدها محض إمكان منطقي ، إلا انه كان مؤمناً بأننا في حاجة لمثل تلك الامكانيات لكي نكون مستعدين لوصف الحقائق الواقعية . وما نحتاجه هو حرية كاملة في بناء الصور المتعددة من رمزيتنا الرياضية لكي نزود الفكر الطبيعي بجميع أدواته التفكيرية . إن الطبيعة معين لا ينضب – لانها ستظل دائماً تضع لنا مشكلات جديدة لم نكن نتوقعها . ولا نستطيع أن نتنبأ بالحقائق ولكننا نستطيع أن نُعدَّ العدة لتفسير عقلي للحقائق من خلال قوة الفكر الرمزي .

وإذا قبلنا هذه النظرة استطعنا ان نجد الجواب على مشكلة في العلم الطبيعي الحديث من أصعب المشكلات وأكثرها إثارة للجدل – أعني مشكلة الحتمية . ان ما يحتاجه العلم ليس حتمية متافيزيقية بل حتمية منهجية . وقد ننكر الحتمية الآلية التي وجدت تعبيراً عنها في القاعدة التي وضعها لابلاس<sup>(١٧)</sup> ، الا اننا لا نستطيع ان نعترض على الحتمية العلمية ، حتمية العدد ، إذ لم نعد نعتبر العدد قوة غيبية أو جوهرأ متافيزيقياً للأشياء ، وانما نعتبره أداة معيَّنة من أدوات المعرفة . ومن الواضح ان هذه الفكرة ما تزال سليمة ولم تُثرْ حَوْلها الشكَّ أيُّ نتيجة في الفيزيا الحديثة . وقد دلنا تقدم ميكانيكا الكم على ان لغتنا الرياضية أغنى وأكثر مرونة وانطباقاً بأكثر مما كانت عليه الحال في نظم الفيزيا القديمة لأنها تقبل التكيف فتناسب

الرأى في  
الحتمية  
العددي

١٧ – انظر في هذه المشكلة كاسيرر : « الحتمية واللاحتمية في الطبيعيات الحديثة » .

مشكلات جديدة ومتطلبات جديدة . ولما تقدم هايسنبرج بنظريته \* استعمل شكلاً جديداً من الرمزية الجبرية ، وهي رمزية لم تعد تناسبها بعض القواعد الجبرية العادية لدينا ، ولكن كل نهج جديد يظل يحتفظ للعدد بصورته العامة وقد قال جاوس ان الرياضيات ملكة العلم وان الحساب ملك الرياضيات . وصرح فيلكس كلاين في عرض تاريخي لتطور الفكر الرياضي خلال القرن التاسع عشر - صرح ان أحد المظاهر المميزة لذلك التطور هو التقدم في صبغ الرياضيات جميعاً بصبغة حسابية (١٨) . وكذلك نستطيع ان نتبع عملية تعميم الصبغة الحسابية Arithmetization في تاريخ الفيزياء الحديثة . وبين مَرَبِعات هملتون حتى النظم المختلفة من ميكانيكا الكم نجد نظم الرمزية الجبرية المعقدة تزايد . ويعمل العالم على أساس انه سينجح في النهاية في ايجاد رمزية ملائمة تمكنه من ان يصف ملاحظاته بلغة عامة مفهومة لدى العموم ، حتى في أشد الاحوال تعقيداً .

حقاً إن العالم لا يقدم لنا برهاناً منطقياً او تجريبياً على هذا الفرض الاساسي ، إنما البرهان الوحيد الذي يقدمه هو عمله . فهو يقبل مبدأ الحتمية العددية ويجعلها قاعدة تهديه ، يجعلها فكرة منظمة تمنح عمله انسجامه المنطقي ووحدته التنظيمية .

\* [ اعتمد هايسنبرج على نوع جديد من الجبر اصبح فيه قانون حد التبادل الرياضي Commutative Law في الضرب غير صحيح . أي ان  $a \times b$  حسب هذا الجبر الجديد لم تعد تساوي  $b \times a$  وفي هذا النوع من الجبر يبدو المظهر الرمزي واضحاً كل الوضوح في ظهور الكميات التخيلية في قانون حد التبادل المذكور . وبهذا احتفظت نظرية الكم بطريقة رياضية لا يمكن تفسيرها بالعلاقات البسيطة بين الاشياء في الفراغ المسافي والزمن . وقد أيد هايسنبرج أيضاً فكرة بور فأكد ان الذرة في الفيزياء الحديثة لا تمثل الا بمعادلة تفاضلية جزئية في فراغ غير محسوس كثير الأبعاد ، وان كل خصائصها تستخرج استنتاجاً ولا يمكن ان ننسب اليها خصائص مادية . وأي صورة يكونها خيالنا للذرة تعد صورة ناقصة ] . ( المترجم ) .

١٨ - فيلكس كلاين : « محاضرات في تطور الرياضيات في القرن التاسع عشر » ( برلين

١٩٢٦ - ١٩٢٧ ) .

ومن خير الاقوال التي تتحدث عن الطابع العام لهذه العملية العلمية  
قولة أجدها في رسالة هلمهولتز عنوانها : « مقال في البصريات الفيزيولوجية » .  
يقول هلمهولتز : إذا لم تكن مبادئ معرفتنا العلمية - كقانون العلية مثلاً -  
الا قواعد تجريبية فان برهانها الاستقرائي قد يكون في حال سيئة  
جداً . وخير ما نقوله إن هذه المبادئ ليست أصحّ واثبت بكثير من  
قواعد علم الأنواء ، كقانون دورة الريح ... الخ . ولكن هذه المبادئ  
تحمّل على وجهها طابع القوانين المنطقية الخالصة لأن النتائج المستمدة منها  
لا تتعلق بتجربتنا الواقعية وبحقائق الطبيعة وانما تتصل بتفسيرنا للطبيعة .  
« إن عملية فهمنا فيما يتصل بالظواهر الطبيعية هي اننا نحاول ان نجد  
« افكاراً عامة » و « قوانين طبيعة » . أما قوانين الطبيعة فليست الا مفهومات  
كليّة < generic > من اجل التغيرات في الطبيعة ... من ثم اذا لم نستطع  
ان نرد الظواهر الطبيعية الى قانون ... يبطل إمكان فهمنا لتلك الظواهر .  
« على أية حال يجب أن نحاول فهمها ، إذ ليس هناك منهج آخر  
لوضعها تحت سيطرة الفكر . وبيحثنا هذا لها يجب أن نمضي قدماً  
مفترضين انها قابلة للفهم والادراك . وعلى حسب ذلك فان قانون العقل  
الكافي ليس في الحقيقة إلا « حثاً » لفكرنا لكي يضع كل مدركاتنا  
الحسية تحت سيطرته وليس هو قانون طبيعة . فكرنا هو القوة التي تكون  
الافكار العامة ولا علاقة له بمدركاتنا الحسية وتجاربنا الا ان استطاع ان  
يكون افكاراً وقوانين عامة ... والى جانب فكرنا لا توجد قوة اخرى  
منظمة ... لفهم العالم الخارجي . فاذا كنا لا نستطيع ان نتصور شيئاً لم  
نستطع ان نتصوره موجوداً » (١٩) .

١٩ - هلمهولتز : « مقال في البصريات الفيزيولوجية » ترجمة جيمس ب . شول ( الجمعية  
البصرية بامريكا - شركة جورج بنتا للنشر ١٩٢٥ ، حقوق الطبع لدى ج . ا . ستشرت ) : ٣٠٥ - ٣٣ / ٣ .

تصف هذه الكلمات بطريقة واضحة جداً الموقف العام للعقل العلمي . ان العالم ليعرف أن هناك ميادين واسعة جداً من الظواهر التي لم يكن في المستطاع ردها الى قوانين صارمة والى قواعد حسابية مضبوطة ، ومع ذلك يظل مخلصاً لعقيدته الفيثاغورية العامة : انه يعتقد أن الطبيعة حين تؤخذ كلاً وفي كل ميادينها الخاصة فانها « عدد وانسجام » . وربما أحس كثير من العلماء العظام امام عظمة الطبيعة واتساعها ذلك الاحساس الخاص الذي عبر عنه نيوتن في قولة مشهورة . ربما ظنوا انهم كانوا في عملهم كالطفل الذي يمشي على شاطئ محيط عظيم ويسلي نفسه بين الحين والحين بالتقاط حصاة ، جذب نظره اليها شكلها أو لونها . ان هذا الشعور المتواضع مفهوم ولكنه لا يعطي وصفاً صحيحاً كاملاً لعمل العالم . فالعالم لا يبلغ غايته دول انصياع تام لحقائق الطبيعة ، ولكن هذا الانصياع ليس خضوعاً سالباً . ولم يكن عمل كل العلماء الطبيعيين الكبار ، مثل جاليليو ونيوتن وماكسويل وهلهولتز وبلانك واينشتين ، محض جمع للحقائق ، وإنما كان عملاً نظرياً - اي عملاً بنائياً - . هذه التلقائية ، اي هذا الخصب المنتج ، هو مركز الفعاليات الانسانية ، تلك هي قوة الانسان العليا وهي تعين في نفس الوقت الحد الطبيعي لعالمنا الانساني . ولا يستطيع الانسان شيئاً في اللغة والدين والفن والعلم سوى ان يبني عالمه - العالم الرمزي الذي يمكنه من ان يفهم التجربة الانسانية ويفسرها ، وان يفصح عنها وينظمها ، وان يردبها ويمنحها صبغة كلية .

تواضع العالم  
امام الطبيعة  
لا يفسر  
حقيقة عمله

## خلاصته وخاتمة

لو التفتنا في نهاية هذه الطريق الطويلة الى نقطة انطلاقنا فقد يدركنا الشك في اننا بلغنا غايتنا . تبدأ فلسفة الحضارة بافتراض ان عالم الحضارة الانسانية ليس مجموعة من الحقائق المسيبة المتباعدة . وتسعى لتفهم هذه الحقائق وتتصورها نظاماً او كلاً عضوياً ، وربما بدا للنظرة التجريبية او التاريخية ان جمع المعلومات عن الحضارة الانسانية أمر كاف ، اذ اننا في الاتجاه التجريبي والتاريخي نهم باتساع الحياة الانسانية ونهم في دراسة الظواهر المعينة من حيث غناها وتنوعها ، ونستمتع بالألوان المتعددة والنفحات المتعددة في الطبيعة الانسانية . إلا ان التحليل الفلسفي يضع لنفسه مهمة مختلفة عن هذا . فنقطة بدايته ومفترضه متجسدان في اعتقاده ان خيوط الأشعة المتنوعة المتفرقة - ظاهرياً - قد تجمع معاً وتجعل في بؤرة واحدة . ثم ترد الحقائق الى صور ، ولهذه الصور - افتراضاً - وحدة داخلية . ترى هل استطعنا ان نثبت هذه النقطة الرئيسية ؟ ألم تدلنا تحليلاتنا كل بمفرده على نقيض ذلك ؟ ذلك اننا كنا طوال هذا البحث نؤكد الطابع الخاص والمبنى الخاص لكل شكل من الاشكال الرمزية للأسطورة واللغة

والفن والدين والتاريخ والعلم . فاذا تذكرنا هذا المظهر من بحثنا فقد نحس أننا نؤثر الفكرة المضادة ، أي فكرة عدم الاستمرار والتكاثر الجذري في الحضارة الانسانية .

وقد يكون من العسير ان نقض هذه الفكرة من الزاوية الانتولوجية او المتافيزيقية . اما لدى الفلسفة الناقدة فان المشكلة تنتحل وجها آخر . ثمة لا نكون مضطرين لإثبات الوحدة الجوهرية في الانسان لأننا لا نعود نعتبر الانسان جوهرأ بسيطاً قائماً بذاته ويتعرف ذاته . وانما نتصور ان وحدته وحدة وظيفية ، ومثل هذه الوحدة لا تفترض ، ابتداء ، تكاثراً في مختلف العناصر التي منها تتألف . وهي لا تسمح فحسب لأجزائها المكونة لها بالتكثر والتعدد وانما تتطلب منها ذلك ، لأن هذه الوحدة دياالكتية ، أي هي تعايش بين الاضداد .

يقول هرقليطس : « لا يفهم الناس كيف ان ما تبدد في عدة وجهات قد يعود فيلثم - يعود الى انسجام رغم التضاد والتباين كما هي الحال في القوس والقيثارة »<sup>(١)</sup> . ومن أجل أن نوضح هذا الانسجام لا نحتاج أن نثبت تطابق القوى المختلفة التي انتجتها ، او تماثلتها . ذلك ان الصور المختلفة من الحضارة الانسانية غير مرتبطة فيما بينها برابطة وحدة في طبيعتها ، وانما هي مرتبطة باتحاد في مهمتها الاساسية . واذا كان ثمة توازن في الحضارة الانسانية فهو لا يكون إلا توازنا دينامياً لا استاتيكيأ < ثابتاً > . ان ذلك التوازن نتيجة صراع بين قوى متضادة ، غير ان ذلك الصراع لا يطرد « الانسجام الداخلي » الذي يعده هرقليطس : « خيراً

١ - هرقليطس ، القطعة ٥١ في ديلز : « قطع للفلسفة قبل سقراط » ( الطبعة الخامسة ) والترجمة الانجليزية بقلم تشارلس م . بيكويل « مصدر في الفلسفة القديمة » ( نيويورك ، ابنا تشارلس سكرينر ١٩٠٧ ) ص : ٣١ .

من الانسجام الخارجي» (٢).

لقد حدّ أرسطو طاليس الإنسان بأنه « حيوان اجتماعي » لكن هذا حدّ غير جامع إذ يقدم لنا فكرة « جنس » ولا يقدم فرقا « نوعياً » . لأن التجمع على هذا النحو ليس نزعة مقصورة على الإنسان ولا هو امتياز للإنسان وحده . وإنا لنجد ، فيما يسمى الاحوال الحيوانية ، بين النحل والنمل توزيعاً واضحاً في العمل ونظاماً اجتماعياً معقداً ، على نحو مدهش . الا إننا في حال الإنسان لا نجد فحسب ما لدى الحيوان من مجتمع عمل بل نجد ايضاً مجتمع تفكير وشعور . وتمثل اللغة والاسطورة والفن والدين والعلم العناصر والاحوال التي يتكون منها ذلك الشكل العالمي من المجتمع ، فهي الوسائل التي بها تتطور اشكال الحياة الاجتماعية الموجودة في الطبيعة العضوية - تتطور الى حال جديدة هي حال الوعي الاجتماعي . ويعتمد وعي الإنسان الاجتماعي على عمل مزدوج ، على ادراك التطابق وادراك التمايز . ولا يستطيع الإنسان أن يجد نفسه ، لا يستطيع أن يعي فرديته إلا بواسطة الحياة الاجتماعية ؛ إلا أن هذه الوساطة أكثر من قوة خارجية موجهة . فيخضع الإنسان - كما تخضع الحيوانات - لقواعد المجتمع إلا انه يزيد عنها بأن له نصيباً فعالاً في إنجاز أشكال الحياة الاجتماعية ، وبأن له قوة فعالة على تغيير تلك الاشكال . وتكاد هذه الفعالية تكون غير ملحوظة في المراحل الفطرية من المجتمع الانساني إذ تكون في أدنى حالاتها ، وكلما مضينا قدماً أخذ هذا المظهر يغدو واضحاً متميزاً ، ومن الممكن أن نتبع هذا التطور البطيء في جلّ اشكال الحضارة الانسانية . .

ومن المعروف أن كثيراً من الأعمال التي تنجزها الحيوانات تتفوق من بعض الوجوه على أعمال الإنسان ، ولا تقف عند حدّ مساواتها فحسب .

٢ - المصدر نفسه ، القطعة : ٥٤ وعند بيكويل ، نفس المصدر : ٨١



وكثيراً ما أشار المشيرون الى أن النحل في بناء خلاياها تتصرف تصرف المهندس اللبق محققةً أرفع صور الدقة والضبط ، ومثل هذه الفعالية يتطلب نظاماً شديد التعقيد من التنسيق والمشاركة . إلا أننا لا نجد في كل هذه الاعمال الحيوانية تمايزاً فردياً فكلها تنتج على نسق واحد ، وتسير على قواعد لا تتغير . ولا يبقى ثمة مجال للاختيار الفردي والقدرة الفردية . ولا نلتقي أول آثار من هذا التفرد الا حين نبلغ المراحل العليا من الحياة الحيوانية . وقد يبدو ان ملاحظ فلفجانج كويلر عن القرود الشبيهة بالانسان تثبت ان هناك فروقاً عدة بين ذكاء تلك الحيوانات ومهارتها ، فقد يحل أحدها مسألة لا يحلها آخر ، حتى لنستطيع بصدها أن نتحدث عن « ابتكارات » فردية . الا ان هذا كله لا دخل له في المبنى العام لحياة الحيوان . فالقانون البيولوجي العام هو الذي يحدد ذلك المبنى ، وهذا القانون يقول : ان الخصائص المكتسبة لا تقبل الانتقال بالوراثة ، فكل اكتسب مكتمل حصل عليه الكيان العضوي في سياق حياته الفردية مقصور على وجوده ولا يؤثر في حياة النوع . حتى الانسان نفسه غير مستثنى من هذه القاعدة البيولوجية العامة ، الا أن الانسان استكشف طريقة جديدة ليوطد أعماله وينمّيها . فهو لا يستطيع أن يحيا حياته دون أن يعبر عنها ، وتكونُ الطرق المختلفة من هذا التعبير دائرة جديدة ، لها حياتها الخاصة بها ، لها نوع من الخلود يحفظها بعد زوال الوجود الفردي الفاني . ولذلك نجد في كل الفعاليات الانسانية استقطاباً أساسياً يمكن وصفه في عدة طرق . فقد نتحدث عن التوتر بين الثبات والتطور ، بين الميل الى أشكال ثابتة راسخة من أشكال الحياة وميل الى تحطيم هذا الوضع الجامد؛ ويقع الانسان نهياً متناهماً بين هاتين النزعتين ، واحدهما تريد أن تحفظ الأشكال القديمة والأخرى تسعى لتوجد أشكالاً جديدة . وهذا صراع

دائم بين المحافظة والابتداع ، بين القوى الحاكية والقوى الخالقة . وتوجد هذه الثنائية في كل مجالات الحياة الحضارية ، اما الذي يختلف فيها فهو النسبة بين العوامل المتضادة . فأحياناً يرجح هذا العامل وأحياناً ذاك ، وهذا الرجحان هو الذي يعين طابع كل شكل - الى حد بعيد - ويمنح كل شكل سباه الخاصة .

اما الأسطورة والدين البدائي فالنزعة فيهما الى الثبوت والتجميد قوية جداً حتى انها ترجح تمام الرجحان بالقطب المضاد . ويبدو ان هاتين الظاهرتين الحضاريتين أشد القوى محافظةً في الحياة الانسانية . فالفكر الاسطوري من حيث أصله ومبدؤه فكر تقليدي ، إذ ليس لدى الاسطورة من وسيلة لفهم الشكل الحاضر من الحياة الانسانية ولتوضيحه وتفسيره سوى رده الى الماضي البعيد ؛ فما كان ذا جذور في الماضي الاسطوري ، ما كان هنالك منذ بدء البدء ، ما وجد منذ أزمنة موعلة في القدم ، فهو ثابتٌ متأصل لا تحوم حوله ريبة . وإثارة الشك من حوله انتهاك للحرمة لأن العقل البدائي لا يرى شيئاً أقدس من قداسة العمر ، فالعمر هو الذي يمنح الاشياء جميعاً - مادية كانت أو نظماً إنسانية - قيمتها ورفعتها واستحقاقها الديني والاخلاقي . ومن اجل ان تظل هذه الرفعة سليمة أصبح لزاماً ان يظل النظام الانساني في شكل واحد لا يتغير ولا يتبدل . فإذا أصيب الاستمرار في ناحية فقد يحطم ذلك جوهر الفكر الاسطوري والحياة الدينية . وأي تغيير طفيف قد يصيب نظام الاشياء المقرر يعد كارثة من زاوية الفكر البدائي . فكلمات المنطوقة السحرية أو التعويذة أو الرقية ، وكل جزء من عمل ديني ، صلاة كان أو قرباناً - كل هذه جميعاً يجب ان تعاد على ترتيب واحد لا يتغير . وكل تغيير فيها قد يعدم قوة الكلمة السحرية أو الشعيرة الدينية ويقضي على سلطانها . وإذن فليس

في الفكر الديني مجال حرية الفكر الفردي ، فهو يفرض قواعده الثابتة الصارمة التي لا تتبدل لكل شعور انساني فضلاً عن انه يفرضها لكل عمل انساني . وتكون الحياة الانسانية تحت ضغط مستمر ، وتكون محصورة في دائرة ضيقة من متطلبات الامر والنهي ، من المندوبات والممنوعات ، من المحللات والمحرمات . ومع ذلك فان تاريخ الدين يبين لنا ان هذه الصورة الاولى من الفكر الديني لا تعبر بأية حال عن معناه الحقيقي وغايته . ففي هذا الموطن نجد تقدماً مستمراً في اتجاه مضاد ؛ وتحف وطأة « الحرمان » التي وضع فيها الفكر الديني والاسطوري البدائي الحياة الانسانية تدريجاً ، وفي النهاية تفقد ثقلها كله فيما يبدو ، ويظهر شكل دينامي جديد من الدين يفتح للحياة الدينية والاخلاقية مَراداً واسعاً جديداً . وفي مثل هذا الدين الدينامي ترجح القوى الفردية بقوى اللزوم والجمود ، وثمة تبلغ الحياة الدينية دور نضجها وحرثها ، فقد أزال سحر الزعة التقليدية المحافظة (٣) .

وإذا انتقلنا من ميدان الفكر الاسطوري والديني الى اللغة وجدنا هنا هذا السياق نفسه في شكل آخر . فاللغة نفسها قوة من أشد القوى المحافظة الثابتة في الحضارة الانسانية . ولولا تلك المحافظة لما استطاعت أن تحقق غايتها الاولى ، أعني التوصيل ، والتوصيل يتطلب قواعد صارمة ، واذن فلا بد من أن تكون الرموز والاشكال اللغوية ذات ثبات واستمرار لكي تقاوم عدوان الزمن الذي يصدعها ويخرّبها . ومع ذلك فان التغير الصوتي والتغير السمائي ليسا مظهرين عارضين في تطور اللغة وإنما هما حالتان من حالات التطور ملازمتان ضروريتان . ومن الاسباب الرئيسية لهذا التغير أن اللغة يجب ان تنتقل من جيل الى جيل ، وهذا النقل غير ممكن بنسخ

٣ - انظر تفصيل ذلك في الفصل السابع من هذا الكتاب .

الاشكال الثابتة القائمة على حالها ، فان عملية الحصول على اللغة تشتمل دائماً على ميل حيوي منتج . حتى أخطاء الطفل متميزة في هذا المجال فانها خير برهان على تلقائية وفعالية لدى الطفل ، وليست عجزاً ناشئاً عن نقص في قوة الذاكرة او الاستعادة . ويبدو الطفل في مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل تطوره وقد اكتسب شعوراً بالمبنى العام للغة الأم دون أن يكون، طبعاً ، ذا وعي مجرد بالقواعد اللغوية ، فهو يستعمل كلمات وجملاً لم يكن قد سمعها أبداً وتكون كسراً للقواعد المورفولوجية والنحوية . ولكن في هذه المحاولات نفسها يظهر حس الطفل المرهف للمقاييس ، وفيها يثبت قدرته على إحكام شكل اللغة بدلاً من ان يعيد مادتها تقليداً . فانتقال اللغة من جيل الى جيل إذن لا يقارن بنقل ملكية عقار لا يتغير فيه إلا المالك نفسه ولا يلحق طبيعته نفسها أي تغيير . وقد اكد هذه النقطة هرمان بول في كتابه « مبادئ تاريخ اللغة » فدّل بالأمثلة المحسوسة على أن التطور التاريخي للغة يعتمد الى درجة كبيرة على تلك التغيرات البطيئة المستمرة التي تحدث اثناء نقل الكلمات من الآباء الى الابناء . ويرى هرمان بول أن هذه العملية يجب أن تعتبر أحد الاسباب الرئيسية في ظواهر الانتقال الصوتي والتغير السمائي<sup>(٤)</sup> . وفي هذا كله نحس في وضوح شديد بحضور نزعتين مختلفتين - الاولى تؤدي الى حفظ اللغة والثانية تؤدي الى تجديدها وبعثها ، وليس بين هاتين النزعتين من تضاد بل بينهما توازن كامل ، فهما عنصران وشرطان لازمان في حياة اللغة .

وللمشكلة نفسها وجه جديد يتبدى في تطور الفن . وفي الفن يتغلب العامل الثاني - عامل الأصالة والتفرد والخلق - على العامل الاول . لا نرضى في الفن بتكرير الأشكال التقليدية أو حكايتها وإنما نستشعر

٤ - هرمان بول : « مبادئ تاريخ اللغة » ( الطبعة الرابعة ١٩٠٩ ) ص : ٦٣

واجباً جديداً ونستحضر . قمايس نقدية جديدة . لقد قال هوراس في فن الشعر : « التوسط في الشعر أمر لا ترضاه الآلهة أو الناس أو العمد التي تقوم عليها دور الكتب » :

« Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae » .

ومن المؤكد أن النزعة التقليدية نفسها في هذا الميدان تلعب دوراً هاماً . فالأشكال تنتقل ، كما هي الحال في اللغة ، من جيل الى آخر ، وتردد نفس الدوافع في الفن مرة إثر مرة . ومع ذلك فإن كل فنان عظيم ، بمعنى ما ، يكون عصره جديداً ، ونحن نعي هذه الحقيقة حين نقارن صور الكلام العادية بلغة شعرية . ما من شاعر يستطيع أن يخلق لغة جديدة كل الجدة بل عليه ان يختار الكلمات وعليه أن يحترم القواعد الأساسية في لغته . ولكن الشاعر يمنح هذا كله حياة جديدة فضلاً عن انتحاء جديد . والكلمات في الشعر ليست فحسب هامة بطريقة مجردة ؛ انها ليست دلائل تشير بها الى بعض الموضوعات التجريبية وإنما نلقى هنا نوعاً من الاستحالة قد أصاب الفاظنا المألوفة . كل بيت من شيكسبير وكل قطعة من دانتي أو اوريوستو وكل قصيدة غنائية لجوته ذات صوت خاص . لقد قال سنج : من المستحيل ان تسرق بيتاً من شيكسبير مثلما يستحيل أن تسرق عصا هرقليس . وما هو أكثر اثاره للعجب أن الشاعر العظيم لا يعيد نفسه ابداً ، فقد تكلم شيكسبير لغة لم تسمع أبداً قبله – وكل شخصية شيكسبيرية تتكلم لغتها التي لا تقارن بغيرها ولا تخطئها الأذن لدى سماعها . وإنا لنسمع من لير ومكبث ومن بروتس وهملت ومن روزاليند وبياتريس اللغة الشخصية التي هي مرآة نفس متفردة . وبهذه الطريقة وحدها يستطيع الشعر أن يعبر عن كل الظلال العديدة من المشاعر الرقيقة المختلفة ، وهي

التي يكون التعبير عنها بطرق أخرى محالاً . وإذا كانت اللغة في تطورها بحاجة الى تجدد مستمر ، فخير مصدر وأعمقه لذلك هو الشعر . الشعر العظيم دائماً يصنع أخدوداً حاداً في تاريخ اللغة أو قل : كسراً محدداً فيه ، وعندما مات دانتى ، وشيكسبير وجوته لم تكن لغاتهم – الايطالية والانجليزية والألمانية – مثل ما كانت يوم ولدوا .

وكان الفرق بين القوى المحافظة والمجددة التي يعتمد عليها العمل الفني ملوساً دائماً يجد التعبير عنه في نظرياتنا الجمالية . وفي كل العصور وجد تصارع وتوتر بين نظريات المحاكاة والالهام ، أما المحاكاة فتصرح بأن الحكم على العمل الفني يتم حسب قواعد ثابتة دائمة او حسب نماذج كلاسيكية ، وأما الالهام فيرفض كل مقاييس الجمال وقوانينه ، فالجمال فذ لا قرين له وهو من صنع العبقرى ، وهذه الفكرة هي التي أصبحت سائدة – بعد صراع طويل بينها وبين النظريات الكلاسيكية قديمها ومحدثها – في القرن الثامن عشر ومهدت الطريق لعلم الجمال الحديث . يقول كانت في كتابه « بحث تحليلي في الحكم » : « العبقرية نزعة عقلية فطرية ( ingenium ) تعطي الطبيعة بواسطتها القاعدة للفن » . وهي « موهبة لانتاج ما لا يمكن وضع قاعدة له ، وليست هي محض قابلية لما يمكن تعلمه عن طريق قاعدة ما ؛ ومن ثم لا بد أن تكون الاصاله اولى خصائصها » . وهذا الشكل من الاصاله هو امتياز الفن وميزه ، ولا يمكن بسطه على ميادين اخرى من الفعالية الانسانية . « ان الطبيعة بواسطة العبقرية لا تصنع قواعد للعلم بل تصنعها للفن ولا تصنعها للفن إلا بمقدار ما هو فن جميل » . قد نقول ان نيوتن عالم عبقرى ولكننا في هذه الحال نتحدث مجازياً . « لأننا نستطيع ان نتعلم كل ما قدمه نيوتن في كتابه في مبادئ الفلسفة الطبيعية ، مهما يكن كبر الدماغ

الذي استطاع ان يستكشف تلك المبادئ، ولكننا لا نستطيع ان نتعلم ان نكتب شعراً الهامياً مهما تكن مبادئ الفن صريحة واضحة ومهما تكن نماذجه رائعة ممتازة» (٥) .

اما العلاقة بين الذاتية والموضوعية ، بين الفردية والعمومية ، فليست في العمل الفني مثلما هي في عمل العالم . صحيح ان كشافاً علمية عظيمة تحمل طابع عقل الفرد الذي أوجدها ، فلا نجد فيها فحسب مظهراً موضوعياً جديداً ، وانما نجد ايضاً نزعة عقل فردية ، واحياناً أسلوباً شخصياً ؛ ولكن لهذا كله نسبة سيكولوجية لا تصنيفية . فحين نهتم بالمحتوى الموضوعي للعلم ننسى تلك الملامح الفردية ونطويها ، لأن من الاهداف الرئيسية للفكر العلمي استئصال كل العناصر الشخصية والانثروبومورفية . فالعلم يسعى لكي يتصور العالم - كما يقول بيكون : « من قياس كلي عام » *ex analogia universi* ، لا « من قياس انساني » (٦) *ex analogia hominis* .

وقد توصف الحضارة الانسانية من حيث هي كل بأنها عملية تحرر ذاتي متدرج لدى الانسان ، وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجهاً متنوعة في هذه العملية . ففيها جميعاً يستكشف الانسان قوة جديدة ويثبتها - قوة يبني بها عالمه - وهو عالم « مثالي » .

ولا تكف الفلسفة عن السعي لايجاد وحدة أساسية لهذا العالم المثالي ولكنها لا تخلط هذه الوحدة بالبساطة ؛ لأنها لا تغفل ضروب التوتر والاحتكاك والمفارقات وأنواع الصراع العميق بين قوى الانسان المختلفة .

٥ - كانت: « بحث تحليلي في الحكم »، الفقرة ٤٦ ، ٤٧ والترجمة الانجليزية بقلم ج. هـ. برنارد (لندن ، مكملان ١٨٩٢ ) ص : ١٨٨ - ١٩٠ .

٦ - انظر بيكون : « القانون الجديد » ، الكتاب الأول ، الحكمة : ٤١

وهذه كلها لا تترد الى مقام مشترك . لأنها تذهب في اتجاهات مختلفة وتخضع لمبادئ مختلفة كذلك إلا أن هذا التكرار والتباعد لا يدلان على انشقاق وانعدام انسجام ، فكل هذه الوظائف يكمل احدها الآخر ويتممه، وكل واحد يفتح أفقاً جديداً ويرينا مظهراً جديداً من مظاهر الانسانية . فيكون المتنافر منسجماً مع نفسه وتبادل الأضداد اعتمادهما بعضها على بعض ولا تتبادل مناهضة احدها الآخر، ويكون الأمر كما قال هرقليطس « انسجام في تضاد كحال القوس والقيارة » .





## فهرس تفصلي للمحتويات

- المسهمون في هذا الكتاب . . . . . ٧
- مقدمة المترجم . . . . . ٩
- فكرة هذا الكتاب ٩ - حدود هذا الاتجاه الفلسفي ومصادره ١٥ -
- تصدير لهؤلف . . . . . ٢٢
- القسم الأول : ماهية الانسان . . . . . ٢٧
- (١) الازمة في معرفة الانسان نفسه . . . . . ٢٩
- مبدأ « اعرف نفسك » ٢٩ - طريقة الاستبطان
- قيمتها وقصورها ٣٠ - ارسطوطاليس والمعرفة عن طريق
- الحواس ٣١ - « اعرف نفسك » في الفلسفة ٣٣ -
- ما قبل سقراط ٣٣ - سقراط ٣٤ - الجواب
- السقراطي عن ماهية الانسان ٣٦ - معرفة النفس في تأملات
- مارقس اوريليوس ٣٨ - الصراع بين الرواقية والمسيحية حول
- هذه المشكلة ٤١ - المشكلة في اعترافات اوغسطين ٤٢ -
- بسكال ٤٤ - مفهوم جديد لمعرفة الذات ٤٦ -
- الروح العلمية واثرها في ايجاد نظرية للانسان ٤٨ -
- كوبرنيكس ٤٩ - مونتين والثورة على الانسان ٥٠ -
- عودة الى الايمان بالانسان ٥١ - جوردانو برونو
- ٥٢ - جاليليو والرياضيات لحل مشكلة الانسان ٥٣ - ديكار

٥٣ - لينتز ٥٣ - سينوزا ٥٤ - ديدرو  
وتناقض الايمان بالرياضيات ٥٤ - الداروينية والاتجاه البيولوجي  
لحل مشكلة الانسان ٥٦ - قدم نظرية التطور ٥٧ - افول  
شمس العلل الارسطوطاليسية وقيمة المصادفة ٥٨ - هل  
العالم الحضاري كالعالم العضوي ٥٩ - تين يرى ذلك ٦٠ -  
المذاهب الفردية لحل المشكلة ٦١ - الفوضى في نظرية الانسان  
الحديثة ٦٢ - خطر الصراع بين الاراء المختلفة ٦٢ -  
غنى في طرق المعرفة وقرر في المنهج الموحد ٦٣ -

٦٤ (٢) الرمز - سبيل التعرف الى طبيعة الانسان . . . . .

يوكسكل وآراؤه البيولوجية ٦٤ - علم التشريح المقارن  
الدليل الوحيد الى الحياة الحيوانية ٦٥ - تطبيق فكرة يوكسكل  
على العالم الانساني ٦٦ - الجهاز الرمزي فرق ما بين الانسان  
والحيوان ٦٦ - الفرق بين الرجوع ورد الفعل ٦٧ - حاجة  
الانسان الى الرمز ٦٧ - حد جديد للانسان ٦٨ -

٧٠ (٣) من رد الفعل لدى الحيوان الى الارجاع الانسانية

اسهاب في شرح الحد الجديد ٧٠ - السلوك الرمزي لدى  
الحيوان ٧١ - حد الكلام ٧٣ - طبقات الكلام «لغة العواطف»  
٧٣ - اللغة الموضوعية ٧٤ - الفرق بين الاشارات  
والرموز ٧٦ - ذكاء الحيوان ٧٨ - الانتقال من رمز  
الى رمز ٨٠ - حال هيلين كالر ٨٠ - حال لورا  
بردجان ٨٢ - قيمة الرمز للانسان ٨٣ - الانطباق  
العام في الرموز الانسانية ٨٤ - الرمز في الفكر الاسطوري ٨٥ -  
الرمز عند الطفل ٨٥ - مثل من لورا بردجان ٨٦ - اعتماد  
الفكر العلائقي على الفكر الرمزي ٨٧ - الهندسة نقطة تحول في  
الرمز ٨٨ - الفصل بين الدلالات الحسية لدى الحيوان ٨٨ -

هيردر وأصل اللغة ٨٩ - تأييد الباثولوجيا السيكولوجية لرأي  
هيردر ٩١ -

(٤) العالم الانساني - عالم المسافة والزمن ٩٣ . . . . .

المسافة والزمن العضويان ٩٤ - قوة المسافة العضوية لدى الحيوان  
٩٤ - المسافة الحسية ٩٥ - المسافة الرمزية او المجردة ٩٥ -  
اكتشاف اليونان للمسافة المجردة ٩٦ - نيوتن والمسافة المجردة  
٩٦ - بيركلي مهاجم رأي نيوتن ٩٧ - المسافة عند البدائي ٩٧ -  
صعوبة الانتقال من المسافة العملية الى المسافة الهندسية ٩٨ -  
زيادة ايضاح في الفرق بين المسافة العملية والمسافة المجردة لدى  
البدائيين ٩٩ - الفلك البابلي والمسافة الهندسية ١٠٠ - رأي نيو  
جيباور في الرياضيات البابلية ١٠١ - التباس الفلك بالتنجيم واثر  
ذلك ١٠٢ - المسافة في الفلك القديم ليست هندسية خالصة ١٠٣ -  
ديكارت والهندسة التحليلية ١٠٤ - الزمن ١٠٤ - معنى الازمنة  
الثلاثة ١٠٥ - الذاكرة والماضي ١٠٥ - التذكر عند الحيوانات  
١٠٧ - التذكر الانساني ولادة ١٠٧ - انواع انسانية من التذكر  
لدى الحيوان ١٠٨ - رأي برجسون في الذاكرة ١٠٨ - التذكر  
الرمزي، مثل من حياة جوته ١٠٨ - التذكر الرمزي في اعترافات  
اوغسطين ١٠٩ - المستقبل ١١٠ - دعوة لاغفال المستقبل ١١٠ -  
الحيوان والمستقبل ١١١ - معنى استنظار الانسان للمستقبل  
والفرق بينه وبين الحيوان ١١٢ - المستقبل الرمزي ١١٣ -

(٥) حقائق ومثل . . . . . ١١٤

الامكان يميز العقل الانساني ١١٤ - معرفة الانسان رمزية ١١٥ -  
اثبات الفرق بين الواقع والامكان ١١٦ - الافازيا دليل على  
ذلك ١١٦ - الحقائق تتضمن عنصراً رمزياً ١١٨ - اثبات ان  
الحقائق تتضمن رموزاً من تاريخ الرياضيات ١١٩ - وظيفة الرمز

تتضح ايضاً في الاخلاق ١٢٠ - افتراضات افلاطون ١٢١ -  
افتراضات الاخلاقيين الاخرين ١٢٢ - افتراضات روسو ١٢٢ -

القسم الثاني : الانسان والحضارة ١٢٥

(٦) تعريف الانسان بوساطة مصطلحات الحضارة الانسانية . ١٢٧

افلاطون يفسر « اعرف نفسك » بفهم الدولة ١٢٧ - النقص في  
فكرة افلاطون ١٢٨ - كومت والاتجاه الوضعي في معرفة  
الذات ١٢٨ - كومت يفصل بين الفيزيولوجيا وعلم الاجتماع  
١٣٠ - تلامذة كومت ينكرون هذا الفصل ١٣٠ - هل من فرق  
بين التركيب التشريحي الانساني والحيواني ١٣١ - نظرة الطبيعيين  
الى الذكاء الانساني ١٣١ - عيوب النظريات الطبيعية في الذكاء  
١٣٢ - الغريزة والذكاء ١٣٢ - نقد ديوي لتحديد الغرائز ١٣٣ -  
قصور الحدود السابقة في ماهية الانسان ١٣٤ - طريق الاشكال  
الرمزية ١٣٤ - حد الانسان يجب ان يدور حول وظيفته ١٣٤ -  
الاستعانة بالمصطلح النفسي ١٣٥ - الكشف عن اصول المبنى  
الواحد من الاشكال الرمزية ١٣٦ - اهمية التحليل الوصفي  
لدراسة الحضارة ١٣٦ - نموذج من دراسة فلغلن لتاريخ الفن  
١٣٧ - ضرورة المقولات الاساسية ١٣٧ - الوحدة في العمل  
الذي تحققه الفعاليات ١٣٨ - مهمة الفلسفة في هذا المقام ١٣٩ -

(٧) الاسطورة والدين ١٤٠

الفرق الظاهر بين الاسطورة والدين ١٤٠ - التوفيق بين الدين  
والفلسفة ١٤٠ - الثورة على التوفيق بين الدين والفلسفة ١٤١ -  
كبير كجرذ والتناقض الديني ١٤١ - النظر في الموضوع من زاوية  
فلسفة الحضارة ١٤١ - هل من وحدة في الاساطير ١٤٢ -  
الوحدة الحقيقية في الاديان ١٤٢ - محاولة الكشف عن معنى  
الاسطورة ١٤٣ - التفسير التمثيلي للاساطير ١٤٣ - مناهجنا

الحديثة في تفسير الاسطورة ١٤٣ - طريقة ان لتحليل الاساطير  
 ١٤٤ - اختلاف المذاهب في تفسير الاسطورة ١٤٤ -  
 غاية المذاهب المختلفة في تفسير الاسطورة ١٤٥ -  
 الصلة بين الاسطورة والشعر ١٤٥ - الفرق بين الاسطورة والفن  
 ١٤٥ - مقارنة بين الفكر الاسطوري والعلمي ١٤٦ - نظرية  
 فريزر في السحر ١٤٦ - تفسير جديد للاسطورة يرد على نظريات  
 فريزر ١٤٧ - الفرق بين مدركات الفكر التجريبي ومدركات  
 الاسطورة ١٤٧ - الخصائص العاطفية في الادراك الاسطوري  
 ١٤٨ - العلم في هذه الناحية ثورة على الاسطورة ١٤٨ - قيمة  
 المعلومات التي جاءت عن طريق الاسطورة وطابعها العاطفي  
 ١٤٨ - رأي ديوي في الخصائص الشعورية ١٥٠ - مدلول  
 الخصائص مقياس لقيمة الاسطورة وما فيها من عواطف ١٥١ -  
 مدرسة علم الاجتماع الفرنسية وتعليل الاسطورة ١٥٢ - دوركهايم  
 ١٥٢ - برول ١٥٢ - ما لم تحله آراء المدرسة الفرنسية ١٥٣ -  
 منطق الاسطورة وعصرها العقلي ١٥٤ - الحياة في الفكر البدائي  
 كل مستمر ١٥٥ - ادراك الانسان البدائي للفروق التجريبية  
 ١٥٦ - نظرة البدائي الى الطبيعة ( تعاطفية ) ١٥٦ - وحدة  
 الحياة لدى البدائي ١٥٧ - شاهد من الطوطمية على ذلك ١٥٧ -  
 زيادة بيان في وحدة الطبيعة عند البدائي ١٥٨ - الوحدة الزمنية  
 تتحقق بالتجسد ١٥٨ - الوحدة الزمنية والموت في فكر البدائي  
 ١٥٨ - الموت يحتاج برهاناً لا الخلود ١٥٩ - عبادة السلف  
 وتحدي الموت ١٦٠ - عبادة السلف عند الصينيين ١٦٠ -  
 عبادة السلف عند الرومان ١٦١ - تحليل صلة الخوف بنشأة  
 العبادة ١٦٢ - وحدة الحياة لمقاومة الخوف من الموت ١٦٢ -  
 عنصر آخر عدا الخوف اساسي في روح التدين ١٦٣ -  
 روبرتسون - سمث وتوضيح هذه النقطة ١٦٣ - شعائر الدفن

ودلالاتها ١٦٤ - متى تنتهي الاسطورة ويبدأ الدين ١٦٥ -  
 رأي برجسون في الدين ١٦٥ - تطور آراء برجسون ١٦٦ -  
 الدافع الحيوي والآلية المادية ١٦٧ - مناقشة رأي برجسون  
 ١٦٨ - خطأ الانثروبولوجيين في تصور البدائي ١٦٨ - رأي  
 مالبينوسكي ١٦٨ - انحدار شأن الآلهة في تاريخ يونان ١٦٩ -  
 تطور الدين اليوناني ١٦٩ - تضعف الشعور بوحدة الحياة ١٧٠ - هل  
 شعور الانسان بالاتكال هو سبب هذا التطور في الدين ١٧٠ -  
 رأي شلايرماخر ١٧١ - رأي فريزر ١٧١ - مناقشة هذا  
 الرأي ١٧١ - مفهوم السحر من حيث الوظيفة ١٧١ - مدى  
 العلاقة بين السحر والدين ١٧٢ - علاقة ما بين السحر والدين في  
 رأي فريزر ١٧٣ - الرد على رأي فريزر ١٧٤ - السحر كله  
 تعاطفي ١٧٥ - الرواقيون وفكرة «تعاطف الكل» ١٧٥ -  
 قرابة الفكرة الرواقية من صور بدائية ١٧٦ - المشاركة  
 والشعائر السحرية ١٧٦ - تعاطف الكل اساس في الدين ١٧٧  
 - كيف تتفق الفردية مع المشاركة المتعاطفة ١٧٧ - شاهد من  
 فكرة «المانا» ١٧٨ - قسمة العمل نقلت الدين الى طور جديد  
 ١٧٩ - ايجاد آلهة وظيفية ١٧٩ - امثلة من الدين الروماني ١٧٩  
 - آلهة الموقد عند الرومان ١٨٠ - الدين الاغريقي ١٨١ - آلهة  
 عهد هوميرس ١٨١ - تشخيص الآلهة ١٨١ - صورة من  
 الايلاذة ١٨٢ - الخير والشر واهميتهما في اديان التوحيد ١٨٣ -  
 الدين الزرادشتي ١٨٣ - انهماج الموقف الحيادي في دين  
 زرادشت ١٨٤ - الاديان الاخلاقية والطبيعة ١٨٤ - الطبيعة في  
 الدين البدائي وفي دين زرادشت ١٨٥ - مبدأ الاستقامة في الدين  
 الاخلاقي ١٨٥ - قيمة العمل في الدين الاخلاقي ١٨٥ -  
 الانسان حر مختار في دين زرادشت ١٨٦ - التعاطف المشترك

في الفلسفة الاغريقية ١٨٦ - اين هي طفرة برجسون ١٨٧ - مناقشة رأي برجسون ١٨٨ - ونظرية فريزر ١٨٩ - موقف متديني عصر النهضة من السحر ١٨٩ - معنى التطور الديني ١٨٩ - فكرة الحرام ودلالاتها على التطور في الدين ١٩٠ - بلوغ فكرة الواجب الاجتماعي ، كيف ؟ ١٩١ - اتساع مدلول الحرام ١٩١ - كيف تتغلب الاديان الراقية على هذا النظام ١٩٢ - المحرمات في الاديان السامية ١٩٢ - الطهارة وضدها في دين زرادشت ١٩٢ - تغيير الدافع وراء الحرام ١٩٣ - الدين لا يرفض الحرام نفسه ١٩٣ - التمييز بين نوعين من انتهاك حرمة الدين ١٩٤ - تغير معنى الحرام في الدين ١٩٥ - الحرام يجمد حال الانسان بين أمر ونهي ١٩٥ - تحويل الطاعة السالبة الى شعور ديني يخفف من وطأة الحرام ١٩٦ -

١٩٨

(٨) اللغة

الصلة بين اللغة والاسطورة ١٩٨ - رأي ماكس ملر في هذه الصلة ١٩٩ - مناقشة رأي ملر ١٩٩ - الطبيعة والمجتمع لدى البدائي سيان ٢٠٠ - اللغة السحرية واثرها في الطبيعة ٢٠٠ - اكتشاف عجز اللغة السحرية ٢٠٠ - الكلمة اصبحت ذات وظيفة سمانتية لا سحرية ٢٠١ - الاهتداء الى قيمة «اللوجوس» ٢٠١ - اللوجوس في فلسفة هرقليطس ٢٠١ - الرأي المتأفريقي في اللغة ٢٠٢ - تبشير الرأي الصوتي في اصل اللغة ٢٠٣ - السوفسطائيون واللغة ٢٠٤ - اللغة عند السوفسطائيين غائية نفعية ٢٠٥ - عجز النظريات الثلاث في اللغة وسببه ٢٠٦ - ظهور نظرية ترى ان اصل اللغة نداءات وصيحات ٢٠٦ - قيمة هذه النظرية في الربط بين الانسان والحيوان ٢٠٦ - نقص النظريات البيولوجية عامة ٢٠٨ - مثل من اوتو يسبرسن ٢٠٩ - مثل من جريس دي

لاجونا ٢١٠ - استمرار البحث في اصل اللغة ٢١٢ - الفوضى  
 في معالجة المشكلات اللغوية ٢١٢ - اتخاذ التاريخ طريقاً لدرس  
 الكلام ٢١٣ - هرمان بول والتاريخ اللغوي ٢١٣ - الاعتماد على  
 السيكلوجيا الى جانب التاريخ ٢١٤ - هبولت واثره في تطوير  
 الدراسات اللغوية ٢١٥ - تطور علم اللغة مشبه لتطور سائر  
 العلوم ٢١٧ - زيادة التركيز على المشكلات البنائية ٢١٨ - دي  
 سوسير وقسمته اللغة في قسمين ٢١٨ - المشكلات البنائية في  
 الفونولوجيا ٢١٩ - ظهور التفسير المادي على يد النحويين الجدد  
 ٢٢٠ - مرحلة اخرى من التطور في الاتجاه البنائي  
 ٢٢١ - اثر الفونيمات في استقلال اللغة ٢٢٣ -  
 هل لكل لغة صورة فردية مستقلة ؟ ٢٢٤ - رأي مل في العلاقة  
 بين المنطق والنحو ٢٢٥ - ظواهر الفردية في المتفرعات من لغة  
 واحدة ٢٢٥ - هل يمكن وضع نحو عام ٢٢٦ - هل هناك  
 مقولات كلية تنطبق على جميع اللغات ٢٢٦ - درس الكلام  
 الانساني ممكن من وجهين ٢٢٧ - اللغة تطورت من جذور ذات  
 مقطع واحد ٢٢٨ - ضعف النظرية الرومنطقية ٢٢٨ - رأي  
 ميه في اللغة البدائية يرد على فكرة التطور من جذر احادي ٢٢٨ -  
 التنوع في اللغة يبهج العالم اللغوي ٢٢٩ - التنوع يتطلب من  
 الفيلسوف ايجاد خصائص عامة ٢٢٩ - تناقض عمل اللغة مع  
 غايتها الفلسفية ٢٢٩ - اللغة في هذا التناقض كالدين ٢٣٠ -  
 حين الانسان الى لغة موحدة ٢٣٠ - وحدة اللغة الحقبة وظيفية  
 ٢٣٠ - هل تتفاوت اللغات في تحقيق هذه الغاية ٢٣١ -  
 سيكلوجية الكلام ٢٣٢ - الامثلة الشاذة لاثبات الموقف  
 السيكلوجي ٢٣٢ - حال الطفل ودلالته السيكلوجية ٢٣٣ -  
 نجربتنا حين نتعلم لغة اجنبية ٢٣٤ - مقارنة بين الطفل والراشد



في اتقان اللغة ٢٣٤ - محاولة لتعليل تفوق الطفل ٢٣٥ - مناهج التصنيف في اللغات المختلفة ودلالاتها على استقلال كل لفظ بدلالته ٢٣٦ - لفظة قر في الاغريقية واللاتينية ٢٣٦ - وظيفة الاسم ٢٣٧ - الكلمات معالم في الطريق الى الافكار العلمية ٢٣٧ - تطور الكلام من مرحلة حسية الى تجريدية ٢٣٧ - اسماء الجمل في العربية ٢٣٨ - الجزئيات لها مسميات محددة في اللغات البدائية ٢٣٨ - الاهتمام بالكليات او الجزئيات تابع للحاجات الحضارية ٢٣٩ - دراسة الانتقال من المحسوسات الى المجردات ٢٣٩

٢٤١

(٩) الفن

رد الفن الى المعرفة النظرية او الاخلاق ٢٤١ - بوجارتن يضع منطقاً للخيال ٢٤٢ - الصراع في الفن بين الموضوعية والذاتية ٢٤٢ - المحاكاة تمثل القطب الموضوعي ٢٤٣ - رأي ارسطوطاليس في المحاكاة ٢٤٣ - كيف نوفق بين المحاكاة وبقوة الخلق الفني ٢٤٤ - الى اي مدى يمكن الابتعاد عن الطبيعة ٢٤٥ - موقف الكلاسيكيين المحدثين من المحاكاة ٢٤٥ - العقبة الكبرى في طريق المحاكاة ٢٤٥ - روسو ثورة على المحاكاة ٢٤٦ - الفن المشخص او التعبيري ٢٤٦ - رأي جوته ٢٤٦ - ما الفن المشخص ؟ ٢٤٧ - تعريف وردزورث ٢٤٧ - لابد من ان يكون الفن تشكيلياً ٢٤٨ - حدود العاطفة في الفن ٢٤٩ - رأي كولنجوود بغفل المبنى البنائي ٢٤٩ - الغائية اساس في التعبير ٢٤٩ - العاطفة وحدها ستمتالية لا فن ٢٥٠ - معنى الموضوعية في الفن ٢٥٠ - الفن تكثيف وتجسيد ٢٥١ - الرؤية في الفن حدس وكشف ٢٥١ - العلم وتجريد الفن تكثير ٢٥٢ - تكثر الفن باختلاف الرؤية لدى كل فرد فنان ٢٥٢ - مثل ذكره رختر ٢٥٣ - توضيح الصلة

بين الذاتية والموضوعية في الفن ٢٥٤ - علاقة الفن بالطبيعة في رأي جونته ٢٥٥ - الفن حدس يفسر الواقع بالصور ٢٥٥ - لا اخلاقية الفن عند افلاطون وتولستوي ٢٥٥ - مناقشة هذا الرأي ٢٥٦ - رأي شيكسبير في وظيفة الفن المسرحي ٢٥٦ - تفسيرنا الحديث لنظرية التطهير الارسطوطاليسية ٢٥٧ - هل هذا ينطبق على الفنان دون المشاهد ٢٥٩ - التراجيديا والكوميديا سيان في الجوهر ٢٥٩ - من الخطأ ادراج الفن تحت وصف نفسي ٢٦٠ - الكوميديا وطريقتها في التطهير ٢٦٠ - تفسير معنى الاحساس بالجمال ٢٦١ - رأي بان الفنان يستخلص الجمال من الطبيعة ٢٦٢ - كروتشه ينكر جمال الطبيعة ٢٦٢ - التمييز بين جمال عفوي وجمال جمالي ٢٦٣ - الفن عالم مستقل ٢٦٣ - الكلاسيكيون والخيال ٢٦٣ - الرومنظيقية والخيال ٢٦٤ - تصوير ادورد يونج للنظرية الرومنظيقية ٢٦٤ - المجال الوحيد للفن هو العجيب والمعجز ٢٦٤ - عودة الخيال الشعري الى الاسطورة ٢٦٥ - الاسطورة لاتموت وهي نبع للخيال لا ينضب ٢٦٦ - التجسيد هو الامر الاول لا بعث الحياة في الموجودات ٢٦٧ - استقلال التجسيد في كل فرع من فروع الفن ٢٦٧ - ابتكار العقدة في المأساة اهم مظاهرها عند ارسطو ٢٦٨ - وصل الشعر بالفلسفة لدى الرومنظييين ٢٦٩ - اختيار اللامحدود موضوعاً للفن ٢٧٠ - نشوء الثنائية في النظرية الرومنظيقية (المحدود واللامحدود) ٢٧٠ - صلة الطبيعيين بالخيال ٢٧١ - النظريات السيكولوجية في الفن ٢٧٣ - نظرية اللذة ٢٧٣ - سانتيانا ونظرية اللذة ٢٧٤ - نظريات اخرى ترد على نظرية اللذة ٢٧٦ - اخضاع الفن للمنطق ٢٧٦ - رد الرومنظييين ٢٧٦ - رأي برجسون ٢٧٧ -

الحدس البرجسوني قوة سالبة ٢٧٨ - رد على رأي برجسون  
 ٢٧٨ - رأي شافنبري ٢٧٩ - نظرية نيتشه ٢٨٠ - النظريات  
 التي ترى الفن نوعاً من اللهو ٢٨١ - ثلاث قوى من الخيال اثنتان  
 منها تظهران في اللعب ٢٨٢ - الغاية من الفن مختلفة عن الغاية  
 في اللعب ٢٨٣ - تطوير النظرية المتصلة باللعب ٢٨٤ - رأي  
 شيللر ٢٨٤ - لماذا اختار شيللر هذا الاتجاه ٢٨٥ - اختلاف  
 الدارسين في صلة الفن بالتجربة الواقعية ٢٨٥ - مقايضة الفن  
 كسبالتنويم والحلم والنشوة باطلة ٢٨٧ - الفرق بين العلم والاخلاق  
 والفن ٢٨٨ كالفن واللغة في نظر كروتشه ٢٨٨ - الفرق بين عمل  
 الفنان وعمل العالم ٢٨٨ - زيادة بيان في الفرق بين الفن والعلم ٢٩٠ -

٢٩٢

(١٠) التاريخ

انهيار النظرية الكلاسيكية في الانسان ٢٩٢ - اورتيجا يبي  
 جاسيه يوضح هذا الرأي ٢٩٢ - الوعي التاريخي ٢٩٥ -  
 الاصل الاسطوري لا التاريخي ٢٩٥ - بين هيرودوت  
 وثوقيدس ٢٩٥ - رانكه والوعي التاريخي ٢٩٦ - ما الحقيقة  
 التاريخية؟ ٢٩٦ - الفرق بين الحقيقة المادية والتاريخية ٢٩٧ -  
 مثل محسوس لتوضيح معنى الحقيقة التاريخية ٢٩٨ - خطأ المنهج  
 في البحث عن الفرق بين التاريخ والعلم ٢٩٩ - التمايز بين التاريخ  
 والعلم قائم في المادة ٣٠٠ - قيمة هيردر في تطور الفكرة التاريخية  
 ٣٠٢ - كروتشه والنزعة التاريخية المتطرفة ٣٠٤ - موقف نيتشه  
 ٣٠٤ - رد على رأي نيتشه ٣٠٥ - اعادة النظر امر واجب  
 لاستمرار التاريخ والحضارة ٣٠٥ - التاريخ السياسي يحتاج  
 اعادة النظر كغيره من انواع التاريخ ٣٠٧ - اختلاف النظر  
 باختلاف المجالات المدركة ٣٠٨ - مثل على اعادة التفسير مقتبس  
 من فريرو ٣٠٩ - التاريخ اعادة عكسية للواقع ٣١٢ - الرغبة

في الخلود اساس التاريخ والحضارة ٣١٢ - الثورة على الموت  
 ٣١٣ - طلب الخلود في مختلف الانماط الحضارية ٣١٣ - قوة  
 التذکر التاريخي هامة في التخليد ٣١٤ - اتجاه مومسن في فهم  
 وظيفة التاريخ ٣١٥ - هل يقوم منطق التاريخ على الجزئيات  
 ٣١٦ - خطر الفصل بين الكلي والجزئي ٣١٦ - ورطة التاريخ:  
 كيف ننفذ من الذاتية الى وضع موضوعي ٣١٧ - مؤلفات رانکه  
 مثل على الموضوعية ٣١٨ - هجمات عنيفة على طريقة رانکه  
 ٣١٨ - عمق الطابع الذاتي في مؤلفات رانکه ٣١٩ -  
 تعاطف رانکه هو تعاطف المسرحي مع شخصياته المختلفة  
 ٣١٩ - تاريخ العالم حکم على العالم ، حکمة يصدقها هيجل  
 وارانکه ٣٢٠ - اخلال خصوم رانکه بواجب المؤرخ ٣٢١ -  
 برکهارت يعبر عن هذا الواجب ٣٢٢ - صلة التاريخ بالعواطف  
 ٣٢٢ - الفرق بين موضوعية التاريخ وموضوعية العلم ٣٢٣ -  
 درجات التطور في مدلول الصدق التاريخي ٣٢٤ - تين يربط بين  
 عمل المؤرخ وعمل العالم ٣٢٥ - قانون العلية في التاريخ كما يراه  
 تين ٣٢٦ - العلية والحرية غير متعارضتين ٣٢٦ - تباعد ما بين  
 تين ودلثي في النظر وتقاربهما في التطبيق ٣٢٧ - رأي لتين فيه  
 رد على منهجه الطبيعي ٣٢٨ - البون بين ما يقوله تين نظرياً  
 وبين ما يطبقه عملياً ٣٢٩ - اي الحقائق تستحق ان تدخل نطاق  
 التاريخ ٣٣١ - الاتجاه الى المنهج الاحصائي ٣٣٣ - المؤرخ  
 بكل والايمان المطلق بالاتجاه الاحصائي ٣٣٣ - مناقشة بكل  
 ٣٣٤ - الاحصاء لا يستعمل في المشكلات الفردية ٣٣٥ - الاتجاه  
 السيكولوجي في التاريخ ٣٣٦ - كارل لمبرخت مثل على هذا  
 الاتجاه ٣٣٦ - الحتمية داء كل من نظريتي بكل ولمبرخت  
 ٣٣٨ - للرد على لمبرخت نسأل : كيف حصل على شواهد  
 ٣٣٨ - ازمة في الفكر التاريخي اثارها لمبرخت ٣٣٩ - لا نکران

في استغلال المناهج المادية لدراسة الظروف المادية ٣٤١ - معايير  
غير مادية قد يستعملها المؤرخ ٣٤١ - اي المنهجين افضل وايهما  
هو العلمي ٣٤٢ - انحياز التاريخ الى الجهة الفنية ٣٤٢ - موهمن العالم  
يؤكد هذا الميل ٣٤٣ - الفرق بين التاريخ والعمل الفني ٣٤٣ -  
المؤرخ يجمع بين عمل العالم وقوة التخيل الفنية ٣٤٤ - ما النسبة  
بين هذين العنصرين لدى المؤرخ ٣٤٤ - الفرق بين مثالية التاريخ  
ومثالية الفن ٣٤٥ - لماذا اختار المؤلف هذا السياق في هذا  
الفصل ٣٤٦ -

٣٤٨

(١١) العلم

العلم ذروة الفعاليات الانسانية ٣٤٨ - لا تنازع في  
وظيفة العلم ٣٤٩ - العلم لا يستقل في تحقيق التثبيت والتركيز  
٣٤٩ - حاجة الحضارة الى العلم وغيره ٣٥٠ - العلم تبسيطي  
والحضارة معقدة ٣٥٠ - المرحلة الاسطورية في العلم ٣٥٠ -  
اللغة اساس في التصنيف ٣٥١ - التصنيف اللغوي ربما لم يكن  
علمياً ٣٥١ - التصنيف العلمي مقدر غائي عامد مصطنع ٣٥٢ -  
الرموز الرياضية في وصف التجارب الكونية : الفلك البابلي  
٣٥٣ - الفيثاغوريون والعدد ٣٥٤ - قصور الفكر الفيثاغوري  
٣٥٤ - قيمة العدد ٣٥٥ - وقفه حائرة ازاء العدد في الفكر  
القديم ٣٥٦ - نظرية الاستمرار الرياضي ٣٥٧ - ظهور هندسة  
ديكارت التحليلية ٣٥٨ - اخفاق ديكارت في خلق طبيعيات  
رياضية ٣٥٩ - لغة العلم في القديم مجازية ٣٥٩ - رمزية العدد  
لغة مجردة ٣٦٠ - التحليل الطيفي لا بد ان يؤدي الى حل مشكلة  
الذرة ٣٦٠ - الكيمياء مثل على التطور في اللغة العلمية ٣٦١ -  
السياق نفسه في البيولوجيا ٣٦٢ - لينتز والرمزية الرياضية ٣٦٣ -  
افلاطون فيثاغوري في تقديره للرياضيات ٣٦٤ - الرياضيات

تدرس العلاقات وانماطها ٣٦٥ - الفكر الرياضي لا يتولد  
من حاجات عملية ٣٦٥ - الرأي في الحتمية العددية ٣٦٦ - موقف  
العقل العلمي بوضحه هلهولتز ٣٦٨ - تواضع العالم امام  
الطبيعة لا يفسر حقيقة عمله ٣٦٩ -

(١٢) خلاصة وخاتمة . . . . . ٣٧٠

## فهرس الاعلام

٣٤٨ ، ٣٤١ ، ٣١٣ ، ٣٠٦			
٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٥٦ ، ٣٥٥			
٣٤٤	أكرمان	١٠٩	إبسن ، هنريك
٣٠٦ ، ١٦٩	أكرنفون	٢٠٦	أبيقور
١٨١	أكرنوفانس	٢٥٩	أجاثون
٢٠٣	أميدوقليس	١٨١	اجامنون
١٦٩	أناكساجوراس	٣٤١	أديكس
٢٧٥ ، ٢٥٥	أنجيلو ، ميخائيل	٣٤٩	أرخيدس
٣١١-٣٠٩	أنطونيو	٣٢ ، ٣١ ، ١١	أرسطوطاليس
١٨٢	أوديسيوس (عولس)	٤٣ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٢٠١	
٤٠ - ٣٨	أوريليوس ، ماركس	٢٥٠ ، ٢٤٥ ، ٢٤٣ ، ٢٢٥	
	١٨٧ ، ٤٩ ، ٤٦	٢٦٨ ، ٢٥٨ ، ٢٥٧ ، ٢٥١	
٣٧٧	أوريوستو	٣٥٧ ، ٣٥٣ ، ٣٤٨ ، ٢٧٥	
١١٠ ، ١٠٩ ، ٤٣ ، ٤٢ ، ٩	أوغسطين	٣٧٢ ، ٣٦٣	
	٣٠٦	٢٦١ ، ٢٥٩	أرسطوفان
٣١١	أوكتافيان	٢٨٠ ، ١٧١ ، ١٦٩	أسخيلوس
٣٦٩ ، ٣٦٦	أينشتين	٦٨ ، ٤٦	أفقتيس
		٣٦ ، ٣٥ ، ٣١ ، ١٤ ، ١١	أفلاطون
		٩٦ ، ٩٢ ، ٨٨ ، ٥٢	
٢٧٧	بابت ، ايرفنج	١٢٨ ، ١٢٧ ، ١٢٢ ، ١٢١	
٢٤٥	باتو	٢٥٥ ، ٢١٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٣	
٢٥٤	باخ	٢٩٣ ، ٢٦٠ ، ٢٥٩ ، ٢٥٦	

## ب

۲۶۳ بو الو  
۵۶ بو انكاريه  
۲۶۴ بودمر  
۳۶۰ بور  
۲۸۳ بوزانكيه ، برنارد  
۳۷۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۳ بول ، هرمان  
۱۲۰ بوليبي  
۱۸۹ بومبونازي  
۳۰۹ بومي  
۲۴۲ بومجارتن ، الكسندر  
۳۳۹ بويكلن  
۳۶۲ بويل ، روبرت  
۲۳۰ بويمه ، يعقوب  
۳۳۹ ، ۲۶۰ ، ۲۵۵ بيتهوفن  
۹۷ ، ۹۶ بيركلي  
۱۸۹ بيكو ، جيوفاني  
۳۷۹ ، ۲۷۲ ، ۱۴۳ ييكون  
۳۵۶ بينو

## ت

۱۶۴ تايلور  
۳۲۱ ترايتشكه ، هينريش فون ۳۱۸ ، ۳۲۱  
۱۴۱ ترتليان  
۲۲۱ تروبزكوي  
۳۳۱ ترويلتس ، ارنست  
۳۰۹ تلليا ( ابنة شيشرون )  
۲۵۶ تولستوي  
۱۴۰ ، ۴۳ توما الاكويني

بارمينديس ۳۳ ، ۲۰۲  
بافلوف ۷۱  
بانيني ۲۲۰  
بتجروف ، جيمس ۲۳  
براكلس ۱۸۹  
برايتنجر ۲۶۴  
برجسون ، هنري ۱۰۸ ، ۱۶۵ - ۱۶۸ ،  
۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۲۷۷ ، ۲۷۸ ،  
۲۸۰  
بردجان ، لورا ۸۰ ، ۸۲ ، ۸۳ ،  
۸۵ ، ۸۶ ، ۱۱۷ ، ۲۳۲ ،  
۲۳۳  
برستد ۱۵۹ ، ۱۶۰  
بركلييس ۳۴۵  
بركهارت ، يعقوب ۱۹ ، ۲۹۴ ،  
۳۲۲ ، ۳۴۲ ، ۳۴۶  
بروتاجوراس ۲۰۵  
بروجمان ، كارل ۲۱۳  
برومفيلد ۲۲۶ ، ۲۲۴  
بروندل ، ف . ۲۲۲ ، ۲۲۷  
برونو ، جوردانو ۵۲ ، ۵۳ ، ۱۸۹  
بسكال ۹ ، ۴۴ - ۴۶ ، ۴۸ ، ۴۹ ،  
۱۴۱ ، ۳۰۹  
بطلر ، صويل ۱۲۳  
بكل ۳۳۳ ، ۳۳۴ ، ۳۳۸  
بلانك ، ماكس ۳۲۳ ، ۳۶۹  
بلازك ۲۷۱ ، ۳۴۷  
بلموفيلد ، ليونارد ۲۱۴ ، ۲۱۵



۳۷۸ ، ۳۷۷ ، ۳۴۴ ، ۳۳۲  
 ۳۴۷ جوجول  
 ۱۱۸ ، ۱۱۷ جولدشتين، كرت  
 ۳۰۷ جوندولف ، فردريك  
 ۱۹۵ ، ۱۹۱ ، ۱۹۰ جيفوتز  
 ۱۳۳ جيمس ، ولیم

## د

داروين ۱۰ ، ۵۶ - ۵۹ ، ۱۳۱ ،  
 ۳۵۲ ، ۲۸۴ ، ۲۱۸ ، ۲۰۷  
 دافنشي ، ليوناردو ۲۵۷ ، ۲۵۱  
 ۳۶۲ دالتون  
 داتي ۲۴۴ ، ۲۶۸ ، ۲۷۵ ، ۳۷۷ ،  
 ۳۷۸

ددکنډ ۳۵۶  
 دستونفسي ۳۴۷ ، ۲۵۵  
 دلبرک ، ب ۲۱۳  
 دلني ، ولیم ۳۷  
 دنشتاين ، کارل فون ۱۵۷ ، ۲۳۸ ،  
 ۲۳۹

دورکهايم ۱۵۲  
 دي جروت ۱۶۱ ، ۱۶۰  
 ديدرو ۵۶ - ۵۴  
 ديرر ، البرخت ۲۶۲  
 ديکارت ۱۰ ، ۱۶ ، ۳۰ ،  
 ۴۱ ، ۴۴ ، ۴۸ ، ۵۳ ،  
 ۷۸ ، ۱۰۴ ، ۳۰۰ ، ۳۵۸ ،  
 ۳۵۹

۱۳۷ تيتيان  
 تين ، هيپوليت ۶۰ ، ۱۳۱ ، ۲۴۵ ،  
 ۳۲۵ ، ۳۲۶ ، ۳۲۸ - ۳۳۰ ،  
 ۳۳۹

## ث

ثرفانتس ۳۴۷ ، ۲۶۱  
 ثکري ۳۴۷  
 ثورنډايک ، ا.ل. ۷۸  
 ثوقيديدس ۲۹۵ ، ۲۹۶ ، ۳۴۴ ،  
 ۳۴۵  
 ثيوفراسطس ۳۶۳

## ج

جاردنز ۳۵۵ ، ۲۱۱  
 جاسيه ، اورتيجا يي ۲۹۲ -  
 ۲۹۴  
 جاليليو ۱۰ ، ۵۳ ، ۱۱۹ ، ۳۲۲ ،  
 ۳۶۹  
 جاسوس ۳۶۷ ، ۱۲۰ ، ۵۶  
 جيون ۵۵  
 جريچوروفوس ۳۱۷  
 جريم ، يعقوب ۲۲۰ ، ۲۱۳  
 جلن ۱۵۹ ، ۱۵۷  
 جيباستا البورتاوي ۱۸۹  
 جوته ۱۹ ، ۱۰۹ ، ۱۲۲ ، ۲۳۵ ، ۲۴۶ ،  
 ۲۴۶ - ۲۴۸ ، ۲۵۵ ، ۲۷۰ ،  
 ۲۷۲ ، ۲۸۷ ، ۲۹۷ ، ۳۰۳ ،

س

سایبر ۲۲۴ ، ۲۲۶ ، ۲۲۷ ، ۲۳۱

سانتیانا ۲۷۴

سبنسر ، هربرت ۱۵۷ ، ۱۵۹ ، ۲۸۴ ، ۱۶۰

سبینوزا ۱۰ ، ۵۳ ، ۵۴

ستایفل ، مایکل ۱۲۰

ستیرن ، لورنس ۳۴۷

ستیرن ، ولیم ۱۱۰ ، ۲۶۱

سقراط ۳۴ - ۳۶ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۶ ، ۱۲۷ ، ۲۰۳ ، ۲۵۹ ، ۳۰۶

سکوت ، ولتر ۲۹۶

سمت ، و. روبرتسون ۱۶۳ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳

سمون ، ر ۱۰۵ ، ۱۰۶

سینکا ۱۸۷

سوسیر ، فردیناند دی ۲۱۸ ، ۲۱۹

سومرفیلد ، آرنولد ۳۶۰ ، ۳۶۲

سویفت ۵۵ ، ۱۲۳

سیمونیدس ۲۴۴

ش

شافتسبری ۲۷۹ ، ۲۸۰

شتراس ، فایر ۵۶

شلایر ماخر ۱۷۱

دیکنز ۲۶۱ ، ۳۴۷

دیوی ، جون ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۵۰

ذ

ذیموقریطس ۹۶ ، ۲۰۶ ، ۳۵۹

ر

راسک ، ر.ک . ۲۲۰

رانکه ۱۹ ، ۲۹۶ ، ۳۰۲ ، ۳۱۸ - ۳۲۴ ، ۳۲۱

رتشاردس ، ا.ا . ۲۸۶

رختر ، لودفج ۲۵۳

رسل ۳۵۶

رمبراندت ۱۰۹ ، ۱۳۷ ، ۳۴۱

روسو ۶۷ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۲۰۶ ، ۲۸۵ ، ۲۴۷ ، ۲۴۶

روفائیل ۱۳۷

ریفیز ، جورج ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۵ ، ۲۰۸

ریکرت ۳۱۶ ، ۳۳۱

ریمان ۵۶ ، ۱۲۰ ، ۳۶۶

ز

زرادشت ۱۸۳ ، ۱۸۴

زولا ، امیل ۲۷۱ ، ۲۵۳

زینون ۳۳

زیوکسیس ۲۴۵

۳۱۲ - ۳۰۸	فریرو	، ۲۶۹ ، ۲۵۵ ، ۲۱۶	شلنج
، ۱۵۸ ، ۱۵۷ ، ۱۴۶	فریزر	۲۷۲	
، ۱۸۸ ، ۱۷۶ - ۱۷۳ ، ۱۷۱		، ۲۲۸ ، ۲۲۰	شلیجل ، ا . ف .
، ۱۹۱ ، ۱۸۹		، ۳۰۳ ، ۲۷۷ ، ۲۷۰	، ۲۶۹
۱۳۷	فلاسکیز	۳۰۶	
۲۵۳ ، ۱۳۷	فلفلن ، هینریش	۲۱۳ ، ۲۰۷	شلیخر ، اوجست
۳۴۷	فلویر	۳۰۵ ، ۳۰۴	شوبنهور
۳۱۶	فندلیاند	۳۰۹ ، ۳۰۸	شیشرون
۱۰۰	فنکلر ، هوجو	، ۲۵۹ ، ۲۵۷ ، ۲۵۶	شیکسبیر
۱۲۳ ، ۵۵	فولتیر	، ۲۶۸ ، ۲۶۵ ، ۲۶۴ ، ۲۶۰	
۳۵۴ ، ۳۵۳	فیثاغورس	۳۷۸ ، ۳۷۷ ، ۳۴۷ ، ۳۱۹	
۲۹۵ ، ۲۶۵ ، ۲۰۶	فیکو	، ۶۳ ، ۶۲ ، ۱۸	شیلر ، ماکس
۳۰۶	فیکینو ، مارسیلیو	، ۲۸۶ - ۲۸۴ ، ۲۶۶ ، ۲۶۰	
۳۳۹	فیورباخ	۳۲۲ ، ۳۲۰	

## ق

۳۰۹ ، ۳۰۷

قبصر

## ک

۳۳۶ ، ۳۳۵

کاتو

۲۲۷

کارناب

، ۲۱ - ۱۸ ، ۱۶ ، ۱۵

کاسیرر

، ۷۵ ، ۶۸ ، ۵۲ ، ۴۱ ، ۳۷

، ۲۳۴ ، ۱۴۹ ، ۱۱۹ ، ۸۵

۳۵۳ ، ۳۲۴ ، ۲۹۳ ، ۲۸۰

، ۶۸ ، ۲۰ ، ۱۹ ، ۱۲

کانت

، ۱۴۵ ، ۱۲۱ ، ۱۱۵ ، ۱۱۴

، ۲۵۴ ، ۲۵۲ ، ۲۴۱ ، ۱۴۷

، ۳۲۷ ، ۳۰۷ ، ۳۰۰ ، ۲۷۴

## ص

۲۸۰ ، ۲۵۹ ، ۱۸۱ صوفو کلیس

## ط

۳۳

طاليس

## ف

۱۱۱

فابر ، جول

۲۶۹

فخته

۵۶

فختر ، ج . ث .

۲۱۷

فردی

۹۸ ، ۹۷

فرنز ، هاینز

۱۷۵ ، ۱۴۵ ، ۶۱

فروید

۳۵۶

فریجه

۳۶۲	لافوازيه	، ۳۷۸ ، ۳۴۹ ، ۳۴۲ ، ۳۳۹
۳۱۱	لييدس	۳۷۹
۲۱۷	لجرانج	۱۰۴
۲۳ ، ۲۲	لسنج	۱۸۹
۱۵۳ ، ۱۵۲ ، ۱۲۹	لفي - برول	، ۲۸۸ ، ۲۶۲ ، ۲۴۸
۳۴۰ - ۳۳۶	لمبرخت ، كارل	۳۰۴
۱۲۰	لوباتشفسكي	۳۶۷
۳۳۵	لوقان	، ۲۳۲ ، ۸۴ - ۸۰
۲۰۶	لوقريطس	۲۳۳
، ۱۰۵ ، ۵۳ ، ۱۰	ليينتز	۳۳۹
۳۶۴ ، ۳۰۵ ، ۲۳۰		۳۱۱ - ۳۰۹
۳۵۲	لينايوس	۱۸۹
۳۱۸	ليو ، هينريش فون	، ۵۲ ، ۴۹ ، ۱۰
۲۵۵	ليوباردي	۵۳
		۱۸۳ ، ۱۷۸ ، ۱۷۶
		۲۶۸
		۱۴۹
		۱۶۲ ، ۱۶۱
		۲۴۹
		۳۳۳ ، ۱۳۰ - ۱۲۸ ،
		۲۹۶
		، ۷۵ ، ۷۴
		، ۱۱۱ ، ۸۸ ، ۸۷ ، ۷۹
		۳۷۳ ، ۲۰۸ ، ۱۱۲
		۲۳۰
		ل
		، ۲۱۱ ، ۲۱۰

٥٦ هريارت  
 ١٥ هرتز ، هينريش  
 ، ١٦٩ ، ١٠٥ ، ٣٤ ، ٣٣ هرقليطس  
 ، ٢٠٥ ، ٢٠٤ ، ٢٠٢ ، ٢٠١  
 ، ٣٧١ ، ٣٠٥ ، ٢٩٣ ، ٢٥٢  
 ٣٨٠ ، ٣٧٧  
 ١٠٦ ، ١٠٥ هرنج ، ايفالد  
 ١٨١ ، ١٦٩ هسيود  
 ٢٦٧ هلدبراند ، ادولف  
 ٢٥٥ هلدزلن  
 ، ٣٦٨ ، ٩٥ هرمان فون  
 ٣٦٩  
 ٢١٥ هبولت ، الكسندر فون  
 ، ٢١٦ ، ٢١٥ ، ١٩ هبولت ، فلهم فون  
 ٢٣٦ ، ٢٣١  
 ٣٦٧ هملتون  
 ٢٥ ، ٢٤ هندل ، تشارلس  
 ١٠٥ هوايتهد  
 ٣٧٧ ، ٢٤٣ ، ١١١ هوراس  
 ١٧٩ ، ١٦٩ هوميرس  
 ، ٢٧٢ ، ٢١٦ ، ٤٢ ، ٢١ هيجل  
 ٣٢٠ ، ٣٠٢  
 ، ٢٤٦ ، ٩٢ - ٨٩ ، ١٩ هيردر  
 ٣٠٣ ، ٣٠٢ ، ٢٩٥  
 ٢٩٥ ، ١٨١ هيرودوت  
 ٢٢٧ هيلستف  
 ٢٦١ ، ٨٩ ، ٥٥ هيوم

١٩٩ ، ١٩٨ مللر ، ف . ماكس  
 ٣٠٦ مندلزون ، موسى  
 ٢٦٠ موتسارت  
 ١٢٢ مور ، توماس  
 ٣٠٨ موريسون ، س . ا .  
 ٣٤٧ ، ٢٦١ مولير  
 ٣٤٣ ، ٣١٦ ، ٣١٥ ، ١٩ مومسن  
 ٣٤٠ ، ١٢٣ ، ٥٥ مونتسكيو  
 ٣٠٦ ، ٥١ ، ٥٠ ، ٢٩ مونتين  
 ٢٢٣ ميچورد . ر .  
 ٢٩٩ ميناندر  
 ٢٢٨ ميه ، ا .

## ن

٣٦٣ نورثروب  
 ٢٧٠ ، ٢٦٩ نوفالس  
 ٣٢٤ نيبور  
 ، ٣٠٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٠ ، ٦١ نيتشه  
 ٣٠٥  
 ، ٣٠٠ ، ٢٥٢ ، ٩٧ ، ٩٦ نيوتن  
 ٣٧٨ ، ٣٦٩  
 ١٠٢ - ١٠٠ نيوجيباور ، اوتو

## ه

١٦٩ هاريسون ، جين آلن  
 ٥٠ هازلت ، وليم  
 ٢٣٨ هامر - برجشتال  
 ٣٦٧ هايبرج

یسپرسن، اوتو ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۷ ،

۲۲۶ ، ۲۴۰ ، ۳۵۱

یوریدس ، ۱۶۹ ، ۲۸۰ ، ۳۱۹ ،

۳۴۵ ، ۳۴۷

یوکسکل، یوهان فون ، ۱۸ ، ۱۹ ،

۶۴ - ۶۶

۲۶۴

یونج ، ادورد

و

وردزورث ، ۲۴۷ ، ۲۵۵ ، ۲۵۶ ، ۲۶۶

ولف ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۱۱۱

ي

یرکس، روبرت م . ۷۲ ، ۷۵ ، ۷۶ ،

۸۹ ، ۹۱ ، ۱۰۷ ، ۱۳۲

## المصادر والمراجع

- Alexander, S.,  
Beauty and other Forms of Value      الجمال وأشكال اخرى من القيم  
Aristotle: Metaphysics      ما وراء الطبيعة  
— Nicomachean Ethics      الاخلاق الى نيقوماخس  
— Poetics      كتاب الشعر  
Aurelius, Marcus: Ad Se Ipsum      الى نفسه  
Babbit, Irving: The New Laokoon      اللاوكون الجديد  
Bacon: Novum Organum      القانون الجديد  
Bally, Charles: Le Langage et la Vie      اللغة والحياة  
Bergson: Essai sur les données      مقال في الخواطر الآتية عن الضمير  
immédiates de la conscience  
— Les deux Sources de la morale et de      مصدرا الاخلاق والدين  
la religion  
Bernheim: Lehrbuch der historischen      موجز في المنهج التاريخي  
Methode  
Bernays, Jakob: Zewi Ab-      بحثان في النظرية الارسطوطاليسية في الدراما  
handlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas  
Bloomfield: Language      اللغة

- Bosanquet, Bernard: Three Lectures on **علم الجمال**  
Aesthetics
- Bowman, Archibald Allan: Studies in the **دراسة في فلسفة الدين**  
Philosophy of Religion
- Breasted, James Henry: Develop- **تطور الدين والفكر في مصر القديمة**  
ment of Religion and Thought in Ancient Egypt
- Breitingner & Bodmer: Diskurse der Maler **حديث الرسامين**
- Brugmann, K. and Osthoff, H.: Morphologische **ابحاث مورفولوجية**  
Unter Suchungen
- Brunot, F.: La pensée et la langue **الفكر واللغة**
- Bukle: History of Civilization in England **تاريخ المدنية بالانجلترا**
- Burckhardt, Jakob: Weltgeschichtliche Betra- **افكار في تاريخ العالم**  
chtungen
- Burnet, John: Early Greek Philosophy **الفلسفة الاغريقية القديمة**
- Bury, J. R.: The Ancient Greek Historians **المؤرخون اليونان القدماء**
- Bywater, Ingram: Aristotle on the Art **ارسطوطاليس في فن الشعر**  
of Poetry
- Cassirer, E.: Descartes **ديكارتر**
- Die Begriffsform im mythis- **صورة الخاطر في الفكر الاسطوري**  
chen Denken
- Die Philosophie der Aufklärung **فلسفة المعرفة**
- Die Platonische Re- **اليقظة الافلاطونية في انجلترا ومدرسة كيمبردج**  
naissance in England und die Schule von Cambridge
- Einstein's Theory of Relativity **نظرية النسبية لاينشتين**
- Individuum und Kosmos der **الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة**  
Philosophie der Renaissance



- Philosophie der Symbolischen Formen      فلسفة الاشكال الرمزية
- Sprache und Mythos      اللغة والاسطورة
- Substanzbegriff und Funktionsbegriff      المادة والوظيفة
- Zur Logik der Kulturwissenschaften      منطق التاريخ الحضاري
- Cassirer, H. W.: A Com-      تعليق على كتاب بحث تحليلي في الحكم لكانت  
mentary on Kant's « Critique of Judgment »
- Characters      شخصيات التاريخ الروماني وأحداثه من قيصر الى نيرون  
and Events of Roman History, from Caesar to Nero
- Codrington, R. H.: The Melanesians      الميلانيزيون
- Collingwood, R. G.: The Principles of Art      مبادئ الفن
- Comte: Cours de philosophie positive      اتجاه الفلسفة الوضعية
- Lettres à Valat      رسائل الى فالالا
- Conway, William M.: Literary      بقايا ادبية من كتابات البرخت ديرر  
Remains of Albrecht Dürer
- de Coulanges, Fustel: La Cité antique      الدولة القديمة
- Dante: Paradiso      الفردوس
- Darwin: The Variation of Ani-      تغير الحيوانات والنباتات لدى تألفها  
mals and Plants under Domestication
- Descartes, Regulae ad directionem ingenii      قواعد لتوجيه العبقرية
- Dewey, J.: Experience & Nature      التجربة والطبيعة
- Human Nature & Conduct      الطبيعة الانسانية والسلوك الانساني
- Dhalla, M. N.: History of Zoroastrianism      تاريخ الزرادشتية
- Diderot: Pensées sur L'interprétation de      خواطر في تفسير الطبيعة  
la nature

- Diels: Die Fragmente der Voro-سقراط كانوا قبل سقراط  
sokratiker
- Dove: Ausgewählte Schriftchen مقالات مختارات
- Durkheim: Les formes élémentaires de الاشكال الاولية للحياة الدينية  
la vie religieuse
- Ferrero: Grandezza e decadenza di Roma عظمة روما وانحطاطها
- Frazer: The Golden Bough الغصن الذهبي  
— Lectures on the Early History of Kingship محاضرات في التاريخ المبكر للملكية
- Freud: Totem and Tabu الطوطم والمحرم
- Fueter, ed.: Geschichte der Neueren His-تاريخ علم التاريخ الحديث  
toriographie
- Galileo: Dialogo dei due massimi حوار في النظامين العظيمين في الكون  
sistemi del mondo
- Gardiner, Alan H.: The Theory of Speech and نظرية الكلام واللغة  
Language
- Gasset, Ortega y: La dezhumanizacion سلب العنصر الانساني من الفن  
del' arte
- Gilbert, Katherine: Studies in Recent دراسات في علم الجمال الحديث  
Aesthetic
- Gillen, القبائل الاصلية في اواسط استراليا والقبائل الشمالية في اواسط استراليا  
F. J. and Spencer, Sir Baldwin: The Native Tribes of  
Central Australia, The Northern Tribes of Central  
Australia
- Goethe: Sprüche in Prosa اقوال منثورة  
— Von deutscher Baukunst في فن العمارة الالماني

- Goldstein, Kurt: Human الطبيعة الانسانية في ضوء علم الامراض النفسية  
Nature in the Light of Psychopathology
- Gooch, G. P.: History and التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر  
Historians in th : Nineteenth Century
- de Groot, J. J. M. : The Religion of the Chinese دين الصينيين  
— The Religious System of China النظام الديني في الصين
- Gundolf, Friedrich: Caesar, Geschichte Seines قيصر ، تاريخ شهرته  
Ruhm
- Haldane, J. B. S. : The Causes of Evolution اسباب التطور
- Hall, F. H. & Howe, Maud: Laura Bridgman لورا بردجمان
- Harrison, Jane Ellen: Prolegomena to مقدمة لدراسة الدين الاغريقي  
the Study of Greek Religion
- Hasse, H. & Scholz, Heinrich, : الازمة في مبادئ أسس الرياضيات اليونانية  
Die Grundlagen Krise der griechischen Mathematik
- Hegel: Rechtsphilosophie فلسفة القانون
- Helmholtz: Treatise on Physiological مقال في البصريات الفيزيولوجية  
Optics
- Herder: Über den Ursprung der Sprache في اصل اللغة
- Hering, Ewald: Über في الذاكرة من حيث هي وظيفة عامة للمادة العضوية  
das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie
- Hildebrand, Adolf : Das Problem مشكلات الصورة في الرسم والنحت  
der Form in der bildenden Kunst
- Hjelmstev: Principes de grammaire قواعد النحو العام
- Homer: The Odyssey الاوديسة
- Humboldt: Humboldt's Gesammelte Schriften مجموعة مؤلفات همبولت

- Hume: Treatise on Human Nature مقال عن الطبيعة الانسانية
- Jerusalem, Wilhelm: Laura في تعليم الصم والبكم والعميان - لورا بردجمان -  
Bridgman - Erziehung einer Taubstumm - Blinden
- Jespersen: Language, Its Nature, De- طبيعتها وتطورها وأصلها  
velopment and Origin
- , The Philosophy of Grammar فلسفة النحو
- , Progress in Language التقدم في اللغة
- Jevons, F. B.: An Introduction to the History of Religion مقدمة لتاريخ الدين
- Joël, Karl: Jakob Burckhardt als يعقوب بركهارت فيلسوفاً في التاريخ  
Geschichtsphilosoph
- Kant: Critique of Judgment بحث تحليلي في الحكم
- , » » Practical Reason بحث تحليلي في العقل العملي
- , » » Pure » » » الفكر الخالص
- , Metaphysische Anfan- المقدمة - المقدمه الطبيعي -  
gsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede
- , Prolegomena to Every Future مقدمة لكل اتجاه متافيزيقي يجد  
Metaphysics
- Koehler, Wolfgang: Optische بحث بصري عن الشمبازي والفراخ البيتية  
Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn
- , Zur Psychologie des Schimpansen سيكولوجية الشمبازي
- Keller, Helen: The Story of my Life قصة حياتي
- Keynes: A Treatise on Probability رسالة في الاحتمال
- Klein, Felix: Vorle- محاضرات في تطور الرياضيات في القرن التاسع عشر  
sungen über die Entwicklung der Mathematik

- de Laguna, Grace: Speech, Its Function & Development الكلام ، وظيفته وتطوره
- Lamprecht: Alte und neue Rich- النزعات القديمة والحديثة في علم التاريخ  
tungen in der Geschichtswissenschaft
- , What is History ما التاريخ
- Lamson, Mary Swift: Life and حياة لورا ديوي بردجمان وتعليمها  
Education of Laura Dewey Bridgman
- Lange, Konrad: Das Wesen der Kunst جوهر الفن
- Langer, F.: Intellectual Mythologie الميثولوجيا العقلية
- Lefebre, Gustave: Fragments قطع من مخطوطة لميناندر كشفت ونشرت  
d'un manuscrit de Ménandre, découverts et publiés
- Leibniz: Nouveaux essais sur l'en- مقالات جديدة في الانتباه الانساني  
tendement humain
- Lèvy-Bruhl: Les fonctions men- الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية  
tales dans les sociétés inférieures
- , La mentalité primitive العقلية البدائية
- , La philosophie d'Auguste Comte فلسفة اوغست كومت
- Lippmann, E. O. von: Entstehung und اصل علم الصنعة وانتشاره  
Ausbreitung der Alchimie
- اصل منطق افلاطون ونموه، مع بحث في اسلوب افلاطون وترتيب كتاباته زمنياً
- Lutoslawski, W.: The Origin and Growth of Plato's Logic,  
with an Account of Plato's Style and of the Chronology  
of His Writings
- Major, David R.: First Steps in Men- الخطوات الاولى في النمو العقلي  
tal Growth
- Malinowski: Crime and Custom in الجريمة والعادة في المجتمع المتوحش  
Savage Society

- , The Foundations of Faith & Morals أسس الايمان والاخلاق
- , Myth in Primitive Psychology الاسطورة في سيكولوجيا البدائين
- Marett, R. R.: Faith, Hope والايان والرجاء والاحسان في الدين البدائي  
& Charity in Primitive Religion
- , The Threshold of Religion عتبة الدين
- Meinhof, C.: Grundzüge einer Morphologie der Sprachen المقارن للغات البانتو  
vergleichenden Grammatik der Bantu - Sprachen
- Meyer, Eduard: Zur Theorie und Methodik der Geschichte في نظرية التاريخ ومنهجه
- Minor, J. ( ed. ) : Prosaische Jugendchriften التاج الثري في عهد الشباب
- Mises, von: Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit الاحتمال والاحصائيات والحقيقة
- Montaigne: Essais مقالات مونتين
- Morison, S. E.: The Oxford History of the United States تاريخ اكسفورد للولايات المتحدة
- Müller, F. Max: Contributions to the Science of Mythology اسهامات في علم الميثولوجيا
- , Lectures on the Science of Religion محاضرات في علم الدين
- Murray, Gilbert: Five Stages of Greek Religion خمس مراحل من الدين الاغريقي
- Nietzsche: Unzeit gemasse Betrachtungen افكار في غير اوانها
- , The Will to Power ارادة القوة
- Neugebauer, Otto: Vorgriechische Mathematik الرياضيات قبل عهد الاغريق
- Newton: Principia مبادئ نيوتن

- Otto, Rudolf: Das Heilige المقدس
- Parker, De Witt H.: The Principles of Aesthetics مبادئ علم الجمال
- Pascales: Pensées افكار
- Paul, H.: Prinzipien der Sprachgeschichte مبادئ تاريخ اللغة
- Philosophy and History, مقالات قدمت لارنست كاسيرر،  
Essays Presented to Ernest Cassirer الفلسفة والتاريخ
- Planck, Max: Die Einheit des physikalischen وحدة العالم المادي  
Weltbildes
- Plato: Apology الدفاع
- , Phaedrus الفيديروس
- , Philebus فيلبس
- , Republic الجمهورية
- , Symposium المأدبة
- Pott, A. F.: Etymologische indogermanische Sprachwissenschaft دراسات ايتمولوجية في اللغات الهندية الجرمانية  
Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen  
Sprachen
- Prescott, F. C.: Poetry and Myth الشعر والاسطورة
- Reden und Aufsätze مجلد يحوي خطباً ومقالات
- Révész, G.: Die mens- صور التفاهم الانساني وما يسمى لغة الحيوانات  
chlichen Kommunikationsformen und die sogenannte  
Tiersprache
- Richards, I. A. and Ogden, C. K.: The Meaning معنى المعنى  
of Meaning
- Richards, I. A.: Principles of Literary Criticism مبادئ النقد الادبي
- Richert: Die Grenzen der natur- عملية تكوين الافكار العلمية وحدودها  
wissenschaftlichen Begriffsbildung

- Robertson - Smith, W.: Lectures on the Religion of the Semites محاضرات في دين الساميين
- Rohde, Erwin: Psyche. Mذهب الارواح والاعتقاد بالخلود لدى الاغريق  
The Cult of Souls and Belief in Immortality among  
the Greeks
- Santayana: The Sence of Beauty الاحساس بالجمال
- Sapir, Edward: Language اللغة
- de Saussure, Ferdinand: Cours de linguistique générale اتجاه علم اللغة العام
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos مواقف الانسان في الكون
- Schiller: Briefe über die ästhe- رسائل في الثقيف الجمالي لبني الانسان  
tische Erziehung des Menschen
- Schlegel, Friedrich : Uber die Sprache und Weisheit der Inder لغة الهند وحكمتها
- Schleicher, August: Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft نظرية داروين وعلم اللغة
- Semon: Die mnemischen Empfindungen الخواطر عن طريق الذاكرة  
— , Mneme الذاكرة
- Seneca: Ad Marciam de consolatione الى مرقيون في السلوان
- Shaftesbury: Characteristics مميزات  
— , The Moralists الاخلاقيون
- Shakespeare: Midsummer Night's Dream حلم منتصف ليلة صيف
- Sommerfeld, Arnold: Atomic Structure and Spectral Lines المبني الذري وخبوط الطيف الشمسي
- den Steinën, Karl von: Unter den Naturvölkern Zentral - Brasiliens بين البدائيين في البرازيل الوسطى



- Stern, William: Psychology of Early Childhood سيكولوجية الطفولة الاولى
- Sterrett, علم الاخلاق عند هيجل – مختارات مترجمة من كتاب فلسفة القانون  
J. Macbride: The Ethics of Hegel, Translated Selections  
from his Rechtsphilosophie
- Taine: De l'Intelligence في الذكاء  
— , Histoire de la Litterature Anglaise تاريخ الادب الانجليزي  
— , Philosophie de l'Art فلسفة الفن
- Thorndike, Edward L.: Animal Intelligence ذكاء الحيوان
- Thorndike, Lynn: A History of Magic and Experimental Science تاريخ السحر والعلوم التجريبية
- Tylor, Edward Burnett: Primitive Culture الحضارة البدائية
- Uexküll, Johannes von: Theoretische Biologie نظريات بيولوجية  
— , Umwelt und Innenwelt der Tiere في الحيوانات وفيما حولها
- Urban, W. M.: Language & Reality اللغة والحقيقة
- Vendryés: Le langage اللغة
- Walzel, O.: German Romanticism الرومنطيقية الالمانية
- Wemer, Heinz: Comparative Psychology of Mental Development السيكولوجيا المقارنة للتطور العقلي
- Weyl, Hermann: Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis الاستمرار ، ملاحظات نقدية في اساس التحليل
- Winckler, Hugo: Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit المدنية البابلية وصلتها بتطور الحضارة الانسانية

صورة السماء والكون لدى قدماء البابليين باعتبارها اساساً للفكر والميثولوجيا

Winckler: Himmelsbild und Weltenbild der **لدى كل الشعوب**

Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Volker

Wolfe, J. B.: Effectiveness of **اثر المكافآت الرمزية على الشمبازي**

Token - rewards for Chimpanzees

Wölfflin, Heinrich: Kunstgeschichtliche Grund- **مبادئ تاريخ الفن**

begriffe

Yerkes, Robert M.: Chimpanzees

**الشمبازي**

Yerkes, A. W. and R. M.: The Great Apes

**القرود العليا**

ف. ب. ( ٥٧ )



---

مطبوعة عيتاني الجديدة - شارع الشدياق - خندق العميق - بيروت ١٩٦١/٨/٢٠