

النظام الوحدوي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

دار الثقافة

بيروت - لبنان

١٩٧٣

الطبعة الثالثة

الوجود بالزمان

تصدير عام

غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود . وهاهنا صورة إيحائية للمذهب
فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان . وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان

عبد الرحمن بروحي

أغسطس ١٩٤٣

الواقع والامكان

وجود الإنسان ضيق من الواقع والإمكان . بحاك على قول الزمان .
فالوجود نوعان . وكلاهما يطلق بعدة معان : وجود مطلق . ووجود
معيّن .

أما المطلق فيمتاز خصوصاً بخصائص ثلاث (١) : أولها أن تصورهُ أعم
لتصورات : أو كما قال أرسطو (٢) : « هو أكثر الأشياء كلها عموماً
وكلياً » . وهذه الكلية ليست كلية الجنس . أعني أن الوجود ليس جنساً
يشمل الموجودات بوصفها خاصعة للتقسيم إلى أجناس أدنى وأنواع : وإنما
هي كلية فوق كل جنس مهما كانت درجته في النحو ، ولذا نعت المدرسيون
هذا النوع من الحدود بأنه حدود متعالية : أي تلك التي تتعالى على المقولات
الأرسطية وتصلح للحمل على الموجودات كلها بلا استثناء . والسبب في هذا أن
الوجود ليست صفة تحدد التصور أو انماهية ، بمعنى أنها شيء ، ينضاف إليه قبحه
صفة كما هي الحال بالنسبة إلى كل حد يدخل تحت المقولات . وإنما هي ، كما
يقول كنت (٣) : « مجرد وضع شيء . أو تعيينات في ذاتها » . ولذا لا يعدها
هو معمولاً حقيقياً . وتكون هذا العموم ليس معناه الوضوح ، بل بالعكس :
هذا التصور هو أشد التصورات غموضاً وأخفضها ، بالنسبة إلى المعرفة
البرهانية التصورية على الأقل .

وهذه الكلية نفسها تستلزم عدم قابلية هذا التصور لأن يحد ، لأن الحد
يتم بالجنس الثريب والتفصل النوعي . وفكرة الوجود لا تدخل كما رأينا تحت

(١) راجع هينجر : « الوجود والزمان » ص ٤٠٠ .

(٢) أرسطو : ص ٨٠٠ بعد الطبيعيه م ب ف د ص ٤٠٠١ . ص ٢١ .

(٣) كنت : « وقد العقل المجرد » ، الصفحة ص ٥٩٨ - « لطبعته من ١٦٢١ » .

جلس ، ما دامت أعم الأشياء ، وليس لها في ذاتها فصل نوعي ، لأنها غير متعينة أي تعين . وتلك إذن الخاصية الثانية لفكرة الوجود المطلق ، أعني أنه غير قابل لأن يحد ، وهذا ما لاحظته بسكال أيضاً فقال : « ليس في وسع المرء أن يحاول تعريف الوجود دون أن يقع في الخلف والإحالة : لأننا لا نستطيع أن نحدد لفظاً دون أن نبدأ بموثقنا : هو . سواء غيرنا عن ذلك صراحة وإضهاراً . وإذن فلتحديد الوجود ، لا بد أن نقول : هو ، وهنأنا نستخلص المعرف في التعريف (١) . وهذا يرد في النهاية إلى كون ماهية الوجود غير معروفة .

ولكن ثمت من الأشياء ما هو معروف الآتية ، وإن كان غير معروف الماهية . والوجود والزمان تصوران من هذا النوع ، بل هما نموذجي الأعلى . ونفصد من الآتية هنا ظهور الوجود دون اتضاح الماهية . وبهذا المعنى يقول أبو البركات البغدادي : « والوجود . . . أظهر من كل ظاهر ، وأحق من كل خفي ، بجهة وجهته . أما ظهوره فلأن من يشعر بذاته يشعر بوجوده ، وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته المتفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها وينصدر من الفعل . فمن يشعر بذاته يشعر بالوجود ، أعني وجود ذاته . ومن يشعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجودهما . لا يشك خواص الناس وعوامهم في ذلك . ولا يخفى عن ضعيف التصور منهم . وكذلك الزمان : يشعر به كل إنسان ، أو أكثر الناس جملةً ، ويشعر بيومه وأمده وخطه ، وبالجملة ما مضى زمانه ومستقبله ، وبعيده وقريبه ، وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته . وكذلك الوجود : يشعرون بآتيته ، وإن لم يشعروا بماهيته (٢) » فالوجود إذن يمتاز بخاصة ثالثة هي أنه أظهر الأشياء ، ولكن من ناحية

(١) بسكال : « أفكار ورسائله » طبع برنشتك ، ط ٩ ، باريس سنة ١٩١٢ ، ص ١٢٩ . ويلاحظ أن « هو » تدل على الوجود ، وهذا أظهر في اللغات الأوربية .
(٢) أبو البركات البغدادي : « العبير في الحكمة » ج ٣ ، ص ٦٢ ، طبع دائرة المعارف العثمانية بمدر آياد بلخند ، سنة ١٣٥٨ هـ = سنة ١٩٣٩ م . أدلة

آتيه فحسب ، بينما هو أخفاها من جهة ماهيته ، كما رأينا في الخاصية الأولى.

وهذا بعينه مصدر الإشكال في فكرة الوجود . إذ ليس من شأن هذه الخصائص الثلاث أن تقدم لنا عن الوجود فكرة واضحة . ومن هنا رأينا أنها باعثة على إثارة مشكلة الوجود المطلق عند الفلاسفة باستمرار ، منذ أن وضعها الإيليون لأول مرة في صيغتها الفلسفية الواضحة إلى اليوم . وحيا لها قد انقسم

« كلمة : آية ، فهي من اصطلاحات الفلاسفة الاسلاميين ومعناها كما في «تعريفات» الجرجاني (تحت المادة) : «تحقق الوجود العيني من حيث ترتيبه الذاتي» ، ونستعمل عادة في مقابل التابعة ، أي أنها تترادف مجرد الوجود في مقابل التابعة ، كما هو في نص أبي البركات ، وكما يرد في «تكملة التكميل الاملاية» ، ولذا ذكر على سبيل المثال : « شرح الاشارات ، الطوسي ، فيه يرد : «وعلم أن الزمان ظاهر الآلية» خفي بلهية » .

— وظاهر أن هذه الكلمة تعريب دقيق لمصدر فعل الكينونة باليونانية *κείνω* . ومع هذا نرى بعض المؤلفين العرب يحاول أن يشتقها من العربية كما يقول أبو البقاء « في كتاباته» (طبع بولاق ، مصر سنة ١٨٨١ : ١٠٦ : ١٠٧ ص ١٧٦ تحت لفظ : إن) : « إن بالكسر والتشديد ، هي في لغة العرب تعبد التأكيد والقوة في الوجود . ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ الآنية على واجب الوجود لذاته ، لكونه أكمل الوجودات في تأكيد الوجود ، وفي قوة الوجود . وهذا لفظ أحدث ليس من كلام العرب » . وهنا نلاحظ أنه يشتقها من : إن ، وعلى هذا ستكون قراءتها وإنه بالكسر للهمزة والتشديد للنون ، مع أن الكلمة التي نحن بصددتها تكتب غالباً بالمد والنون الخفيفة ، وهذا هو الرسم الأخرى إلى الأصل اليوناني . وفضلاً عن هذا فإنه يقول إنها تدل على واجب الوجود بذاته ، ولا شك أن هذا أصل خاطئ من المؤلف ، اللهم إلا إذا كنا هنا نراء كلمة أخرى غير التي نتحدث عنها .

وكان الدكتور طه حسين قد تبين إلى إمكان استعمال هذا اللفظ ترجمة للكلمة الألمانية التي سرد هنا مراراً ، كلمة *Dasein* . ونحن لو أخذنا بالتعريف الذي أورده الجرجاني ، كانت لكلمته صالحة فعلاً لترجمته عن الكلمة الألمانية التي استعملت ترجمتها إلى كل اللغات الأوروبية الأخرى كما أشرنا إلى ذلك من قبل في رسالتنا « شكك الموت » ، بشرط أن نسمى أصلها اليوناني ، ونحتفظ بالتعريف اللاتيني ، لأن الأصل اليوناني يناظره في الألمانية *Sein* أي الوجود بمعنى نطاقه . أو أن كان هذا الوجود ، أم ، وجود انهية .

الفلاسفة قسامين : قسا يريد إلغاءها ، على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوجود العيني المتقوم في هذا أو ذلك من الأشياء ذات الكيان المتقوم ؛ وأخر . على العكس من ذلك . يؤيد الفكرة . ويبحث فيها من ناحية إيضاح ما بها من إشكال . ويذهب إلى حد حساب الوجود الكلي المطلق هو الوجود الأسمى من حيث المرتبة الوجودية ؛ وفي الأول نلاحظ نزعة اسمية . وفي الثاني نزعة واقعية . وعلى رأس الفسرين الثاني الإبليون . ثم أفلاطون . أما أرسطو فقد تذبذب بين التاحيتين : ففي الطورين الأول والثاني . وفيهما كان متأثراً بأفلاطون . أضاعته إلى الوجود المطلق وجوداً حقيقياً . كما هو ظاهر خصوصاً في مقالة البيتا (ف ٤) من كتاب « ما بعد الطبيعة » . وفي العصور الوسطى كان أصحاب النزعة الأفلاطونية من هذا الفريق . خصوصاً لسكوت اريجين وإككهوت . فإككهوت مثلاً يرى أن الوجود بما هو وجود واحد ومطلق . بيتا هنا الوحيد أو ذلك . أعنى المتعدد المظاهر : ليس بذى وجود حقيقى (١) . أما في العصر الحديث فأهم من عني بهذه المشكلة هو هيجل . ونظراً إلى ما له من أهمية خاصة بالنسبة إلى ما تريد أن نصل إليه : فلما نود أن نتحدث عنه في شيء من التفصيل .

وهالابد أن نشير أولاً إلى أن فكرة الوجود عند هيجل قد مرت بدورين مختلفين : دور كانت فيه فكرة خصبة غنية ، وهو الدور الأول . والدور الثاني كانت فيه فقيرة تكاد أن تنحل إلى اللا وجود . وذلك في الدور الثاني . ويمثل اندور الأول خصوصاً مؤلفات الشباب ؛ والثاني المنطق بكل أجزائه . فترى هيجل يقول أولاً إن فكرة الوجود المطلق أنصب بما لا نهاية له من المرات من بقية المقولات : « هذا الاستقلال ، وهذا الطابع المطلق للوجود . هذا هو ما يلقاه المرء فيه ؛ فيجب أن يكون ، ولكن لما كان كائناً ؛ فيجب

(١) مؤلفات إككهوت اللاتينية طبعه دنفله ؛ ص ٥٤ - ص ٥٤٣ .
مخطوطات تاريخ وسراج عن الكنيسة في العصور الوسطى ، ج ٢ سنة ١٨٨٦ .

ألا يكون كونه بالنسبة إلينا ، فاستقلال الوجود معناه أنه كائن . سواء أكان ذلك بالنسبة إلينا أم لم يكن . إن الوجود يجب أن يكون شيئاً مستقلاً عما تمام الاستقلال : وفيه لا تقوم الرابطة بيننا وبينه بطريقة ضرورية (١) . وهذا الوجود هو في نهاية الأمر ، المطلق ، أو الله : وهو التعريف الميتافيزيقي لله . لأن التعريف الميتافيزيقي لله تعبير عن طبيعة الله في الأفكار بما هي أفكار : والمنطق يشمل كل الأفكار طالما استمرت في صورة الفكر (٢) .

ولكن هيجل لا يقف عند هذه النزعة الأفلاطونية التي تأثر بها في دور الشباب ، والتي سراها واضحة في المثالية الألمانية من بعد هيربرت : بل يتطور صوب النظر إلى هذا الوجود المطلق بوصفه فكرة خالصة . أجل ، إن الوجود الخالص أو المطلق أول المقولات ، أو أول الأشياء ، لأنه من ناحية فكر خالصة ، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات ، بسيطة وغير متجسدة . هو مباشرة لأن البدء الأول لا يمكن أن يتوسط له شيء . كما لا يمكن أن يتحدد أو يتعين أكثر مما هو وعلى ما هو عليه . وكل ما نستطيع أن نتحدث به الوجود المطلق هو أن نقول إنه الهوية الخالصة أو السوية المطلقة (٣) . فهو لا يدل على شيء بالذات له وجود معين . ومن هنا يمكن أن ينعت بأنه تجريد صرف .

ولكنه إذا كان تجريداً خالصاً ، فهو واللاوجود سواء . لأنه سلب خالص . والسلب هو اللاوجود . وهذا يفرض بنا إلى القول بأن الوجود واللاوجود سلبان . أعني أنه لا مجال لتفرقة إذن بينهما (٤) . أجل . نحن نفرق بينهما . ولكنها تفرقة اسمية لغوية فحسب . لأن كل تفرقة تتضمن شيئين . وأن بينهما صفة توجد في الواحد دون الآخر . ولكن الوجود كما

(١) هيجل : مؤلفات الشباب ، طبع ٥ ، نون ، تينجن سنة ١٩٠٧ ، ص ٣٨٣ .

(٢) هيجل : المنطق ، (دائرة العلوم العسقية) ، ف ٧ ، § ٨٥ .

(٣) Absolute Indifferenz

(٤) هيجل : علم المنطق ، ل ١ ، ص ١٠٠ ، مجموع مؤلفاته ، ص ٢٣٤ ، ص ٧٤ .

الوجود الخالص واللاوجود الخالص هما إذن شيء واحد .

رأينا خلوص كل صفة ، وكذلك اللاوجود ، فليس تمت التفرقة بينهما إذن من سبيل . وفضلا عن هذا فإننا حين نفرق بين شيئين ، فلا بد أن نجد تحت شيئا مشتركا بينهما يندرجان تحته ؛ فإذا فرقنا بين نوعين ، فإن تمت شيئا مشتركا بينهما هو الجنس الذي يندرجان معاً تحته . وفي حالة الوجود الخالص واللاوجود الصرف ليس تحت شيء مشترك يمكن أن تقوم عليه التفرقة . فلا محل من هذه الناحية كذلك إلى التفرقة بين الاثنين . ونحن قد اعتدنا أن ننظر إلى الوجود على أنه الغنى المطلق ، وإلى اللاوجود على أنه الفقر المطلق ؛ ولكننا لو أمعنا النظر ، فنظرنا إلى العالم ككل ، لا نستطيع إلا أن نقول إن كل شيء موجود ، ولا شيء أكثر من هذا . وفي هذا نحن نهمل كل تعيين وتحديد ، ومعنى هذا في نهاية الأمر أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاو فقير . أي هو واللاوجود سواء . وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى اللاوجود فإننا لن نستطيع أن نجد فيه شيئا ؛ وكل ما في وسعنا أن نقوله عنه أن نقول إنه شيء ؛ أي هو موجود غير معين . وخلاصة هذا كله أننا إذا حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق لم نصل إلا إلى اللاوجود ؛ وإذا حاولنا الوصول إلى اللاوجود لم نصل إلا إلى الوجود .

الوجود واللاوجود إذن أفكار خاوية ليست غير تجريدات حائصة من كل مفهوم . فأين الحقيقة فيما إذن ؟ حقيقتها وحدة تشملها . هي التغير أو المصيرورة . فنحن حين نتحدث عن الوجود المطلق ونقصد من وراءه وجوداً حقيقياً . إنما نقصد التحدث عن التغير ؛ والتغير هو في الواقع التكررة العينية الأولى . وتبعاً لهذا ، هو التصور الأول ، بالمعنى الذي يستخدم فيه هيجل كلمة التصور معناها الأعلى ، أي بوصفها الشكل العيني أو المتقوم

في التغير يرفع التعارض بين الوجود واللاوجود ؛ هذا التعارض الوهمي ؛ وننتهي إلى الوحدة . الوحدة التي يفنى فيها هذا العاملان ؛ عامل الوجود الذي هو لا وجود ، وعامل اللاوجود الذي هو وجود . ونتيجة هذا التغير الوجود

المعبر على نحويه : هذا الوجود : ووجود أى . فهذا الوجود المعبر إذن يختار
بميزتين : أولاً أنه وحدة الوجود واللاوجود : التى نتخلص فيها من المباشرة
القائمة فى هذين . والثى لا يوجدان فيها إلا كعاملين فانيين ؛ وثانياً أنه لما
كانت النتيجة هى رفع الشائض . فإنه يبدو على هيئة وحدة بسيطة مع نفسه ؛
بمعنى أنه هو أيضاً وجود . ولكنه وجود مع سلب أو تحديد أو تعين ؛ أو
هو تغير موضوع بصراحة فى صورة أحد عنصريه . أعنى عنصر الوجود
انطلق . وهذه الصفة هى ما ينعنه هيجل بنعت الكيف ؛ والوجود المعبر على
هذه الصورة هو شيء موجود . أو هو الموجود أو الكائن . والكيف يمكن
أن يوصف بأنه حالة مباشرة فى هوية مع الوجود - بعكس الحكم الذى ؛
وإن كان حالة للموجود ؛ فإنه ليس فى هوية مباشرة مع الوجود ؛ وإنما
هو حالة نسوية خارجية بالنسبة إليه .

ذلك هو جانب الوجود فى التعمين والتغيير . أما جانب اللاوجود فهو فى
هذا المعبر نفسه . لأن كل تعين . كما يقول اسپينوزا (١) - سلب . والسلب
هو اللاوجود . كما قلنا من قبل . ذلك أن الوجود المطلق حين يتعين فى التغيير
بعبير ذا حد . أى يكون فى مقابل شيء مميز عنه . لأن التعين معناه المحدد ؛
والمحدد معناه مجرد حد . ووجود الحد يقتضى أن يكون تحت الآخر . وهذا
الآخر أو الغير يقوم بإزائه ؛ وإن كان ذا وظيفة ضرورية فى وجوده . لأنه
لا يقوم تعين ذاته . والحد من أجل هذا يتضمن تناقضاً فى ذاته ؛ فهو من
ناحية يعين حقيقة الشيء الموجود . ما دام الشيء الموجود لا يوجد معيناً
إلا إذا كان له حد ؛ ومن ناحية أخرى الحد سلب لهذا الشيء ؛ لأنه يبدل
على الثورية أو الآخريّة . فهو وجود وسلب أو لا وجود معاً ؛ ومن هنا نتبين
فيه صانع التعارض المدب الكتيكى الذى يميز كل ما فى الوجود . عند هيجل .
وهذا يعينه مصدر الشائض فى الوجود . فالتشائض معناه أن شيئاً قد انفرد عن

الكل، ويُحذف في مقابله. وعلى هذا في مجرد وجود شيء، وجوداً حقيقياً، تضمن 'لنتاهي بالضرورة'. بل إن اللاتناهي لا بد له. من أجل أن يصبح موجوداً حتماً. أن يخضع نفسه للتحديد الذاتي.

وهذا التناهي يقتضي بدوره نوعاً من اللاتناهي. ذلك أنه إذا كان التعيين في الوجود يستلزم الحد، والحد يستلزم الغير، وهذا الغير هو بدوره وجود معين، وهو بالتالي يستلزم حداً، وبدوره يستلزم غيراً. ثم وجوداً آخر. وهكذا باستمرار. فإلنا نصل إلى سلسلة لا تنهي من الموجودات المتعينة. ولكن هذا اللاتناهي. ليس لامتناهياً حقيقياً. بل بتعته يجعل بأنه اللاتناهي انفساد أو تهاويل. أو التناهي: لأنه ليس إلا سلب التناهي، ولا يثبت التناهي أن ينتج من جديد كما كان. ويستمر على هذا النحو باستمرار دون أن يكون في اوسع القضاء عليه أو التخلص منه أو رفضه. ونحن بإزاء هذا النوع من اللاتناهي في حالة تكرار فحسب: فنحن نضع حداً لم نتجاوزه إلى حد آخر، وهكذا باستمرار؛ وهذا كله تغير زائف وتبادل فاسد. لا يتعدى منطقة التناهي. بل يدور دائماً في دائرة من السلب وانفي التكرار المفرغ. وليس تقليدنا أن تشغل نفسها بهذا التكرار الخاوي وإنما الفلسفة الحقة هي تلك التي تشغل دائماً بشيء عيني متقوم حاضر بأسمى معاني الحضور.

أما اللاتناهي الحقيقي فهو ذلك الناشئ من اندراج الآخر في الذات. بحيث لا يكون الآخر حداً وبالتالي سلباً، بل جزءاً مكوناً لوجود الذات. وهذا يتم بالإمكان بطرفي العملية. دون أن تدخ أحدهما بغير وحده من الآخر؛ وذلك أن الشيء المتغير يتغير إلى نقيضه. ولكن هذا النقيض أو الآخر يتغير أيضاً إلى آخر أو نقيضه، وهو بهذا عينه يعود إلى الأصل، وبذا يرتفع الحد الذي وضع في الجانب الأول من العملية. وما دام الشيء الذي وصلنا إليه هو بعينه الشيء الذي تغير أولاً. لأن كليهما صفة واحدة بالذات أولاً؛ وهي أن يكون غيره. فإن النتيجة هي أن الشيء وهو في طريقه إلى آخر

إنما يلحق بنفسه . وهذا الانتماء إلى الذات في طريق التعبير ثم في الآخر : هو اللاتناهي الحقيقي : أو في صبغة سلبية : ما تغير هو الآخر ، وهو بصير آخر الآخر ، أي يكون هو نفسه . فيكون لدينا إذن وجود ، هو نبي اتقى ، قد عاد من جديد ، وجود كل مكثف بذاته ، هو ما يسميه هيجل باسم الوجود الذاتي . وهذا الوجود الذاتي هو مباشرة : وإشارة من الذات إلى الذات . وهو «الوحدة» . ولما كانت هذه الوحدة خالية من كل تميز في ذاتها ، قائما تنق الآخر أو الغير عن ذاتها . كما أن هذا الوجود الذاتي هو كيف تام ، وبهذا الاعتبار يتضمن وجوداً مطلقاً مجرداً ، ووجوداً محولاً : فهو وصفه وجوداً بسيطاً مطلقاً ، هو إشارة ذاتية ، وبوصفه محولاً أو مكثفاً وكيف يكون معيناً . ولكن التعين في هذه الحالة ليس تعيناً متناهياً - أي شيئاً مختلفاً عن آخر - بل لا متناهياً . لأنه يشتمل على تميز قسبي في ذاته . وخلاصة هذا كله أن الوجود الذاتي أو الوجود لذاته قائم بنفسه ، مستقل عن غيره ، متمركز حول كيانه . وما عداه سوى بالنسبة إليه ؛ وبيننا رأياً الوجود المعين يفسر بغيره ويفهم به ؛ نرى هذا الوجود لذاته لا يفسر إلا بنفسه ونفسه فحسب ، ومن هنا يبدو خالياً من السلب .

والنموذج الأوضح لهذا الوجود لذاته هو «الأناء» . فنحن نعرف أنفسنا أشياء موجودة مستقلة في البدء عن غيرها من الموجودات ؛ ونشعر بأنفسنا أشياء ثابتة تشير إلى ذاتها باستمرار وبغير نهاية . ففي «الأناء» إذن كل تلك الصفات التي وجدناها في الوجود لذاته : أعني القيام بالذات ، والإشارة من الذات إلى الذات ، واللاتناهي الحقيقي ؛ وبالجملة : الوحدة بأخصب معانيها . والواقع أن الوجود لذاته هو الأساس لكل التصورات العليا المعروفة باسم الذاتية أو الشخصية .

ومن هذا كله نرى أننا مررت في نظرية الوجود عند هيجل بثلاث درجات الأولى درجة الوجود المطلق الخالي من التعين . والذي هو بالتالي لا وجود ،

فهو كلى مجرد ؛ والثانية درجة الوجود المعين ، ذى الحد ، وبالتالي هو يتضمن
اشئ ، والآخر ؛ ولكونه ذا حد هو منناه ، والثالثة والأخيرة درجة من
الوجود هي مزيج من التدرجتين السالفتين فيما جمع بين الكمية والتميز على
هيئة الوحدة ، ونقى لهما ، والتمهي على هيئة الفردية . وسلب للآخر مع
اتخاذ صفة اللامتاهى الحقيقى ، والأولى دائرة الهوية ، والثانية دائرة الغيرية
والاختلاف ، والثالثة دائرة الوجود المدسوم الأساس . وفي الوجود انطلق
حرية اللاتعيين ، أو حرية التوضى . وفي الوجود المعين ، شدة الضرورة ؛
أما في الوجود لنفسه ، فالحرية حرية تعين بالذات .

ولكن هذه الدرجات ليست درجات في مراتب الوجود مرتبة ترتيباً
تصاعدياً ، وإنما تألف كلها في وحدة تضمها جميعاً هي وحدة التصور ؛
وكل درجة من هذه الدرجات إذن تشتمل في الآن نفسه على المرحلتين
الأخريتين ؛ فالكل هو الذى في هوية مع نفسه ، بهذا الوصف الصريح
وهو أنه يتضمن في الآن نفسه كلا من الجزئى والفردى . وكذلك الجزئى هو
المختلف أو الصفة المعينة ، مع هذا الوصف ، وهو أنه في ذاته كلى وهردى .
وبالمثل ؛ يجب أن يفهم الفردى نحن أنه ذات أو موضوع (بالمعنى الشطرنجى)
يشمل الجنس والشروع في داخل ذاته وانه وجود جوهرى . وهذا هو الاتحاد
الذى لا يتفصم . الاتحاد الصريح أو المتحقق نوظائف ، التصور في أحوال
اختلافها . وهو ما يمكن أن يسمى وضوح « التصور الذى لا يحدث فيه
أى تمييز عموداً أو انقطاعاً ، ولكنه مُنْفِصٌ تمام الشفوف (١) . ومعنى
هذا أن لحظات ، التصور لا يمكن أن تشتمل ، وهذا يؤدي إلى القول بأن
الفردية تشتمل على الكمية واختلاف الجزئية . كما أن الكمية تشتمل على
الفردية واختلاف الجزئية . وهذا على أخطر درجة من الأهمية . فيما يتصل
ببيان فكرة الفردية عند هيجل .

(١) هيجل ، منطق ، (دائرة العلوم الفلسفية) ف ٩ ، ص ١٦٤ .

فذلك أن التداخل بين الفردية والكليّة على هذا النحو يقصد به أمران :
الأول أن الكليّة باشتافاً على الفردية تكتسب صفة العينية والثبوت في الوجود
إلى أقصى درجة ، لأن الوحدة المطلية مع الذات ، كوصف خالص تام ،
وهي الفردية ، هي بعينها ما يكون الإشارة من ذاتها إلى ذاتها : أي الكليّة .
والإيضاح هنا نشول إن الكليّة معناها أن التصور في حالة مساواة حسرة مع
نفسه في خواصه اتنوعية ، بينا الفردية معناها الانعكاس التذاتي أو الاتمكاس
على الذات للخواص التوعبة للكليّة في حاله من التبعين التام لا يسمح بفقدان
أي شيء من الهوية أو الكليّة . فكأنها سرّمد في النهاية إلى معنى الكليّة ؛
وكل ما هنالك من فارق أننا ننظر إلى الكليّة في هذه الحالة من ناحية التبعين
والاختلاف ؛ ولذا قلنا من قبل إن الوحدة جمع بين الكليّة والاختلاف
على صورة الجزئية . ولذا كان التصور ، مفهوماً على هذا النحو ، عينياً
متفوماً إلى الدرجة العليا . وليس كما كان يفهم من قبل على أنه مجرد ، مما
كان دائماً هدف نقد فكرة التصور من جانب خصوم كل فلسفة تصورية .
وإنما التصور ، عند هيجل في الدور (١) الثاني : كلى متفوم له من المشاركة
في الوجود بقدر ما للفردى عند أصحاب النزعة الاسمية .

غير أن هذه المزوجة بين الكليّة والفردية قد تمت بالأحرى على حساب
الفردية . وهذا هو الأمر الثاني الذي قصد إليه من ورأها . فالفردية هنا قد
ضاعت ونبتت في كليّة التصور ؛ بارتفاعها إلى مرتبة الكليّة . أجل ،
قد يصح أن يفسر الارتفاع إلى الكليّة على أساس بلوغ الفردية مقام الكليّة ؛
كما من شأنه أن يؤوله الفردية ، يجعلها مثلة للكلى . كما يقصد إليه في التجربة

(١) استعمل هيجل كلمة « تصور » Begriff في الدور الأول بمعنى فيه قدح ،
بينما استعملها على العكس من هذا في الدور الثاني بهذا المعنى الذي شرحناه هنا أي
بمعنى الكلى التثبوت . فهو في « التذمب الأول » ١٠١ بل وفي « خارجيات الحقل » يستعملها
بمعنى التصور المجرد . راجع في هذا : جوت فال ؛ « نقده الضمير في فلسفة هيجل »
ص ١٩٤ ، تعليق ١ ، باريس سنة ١٩٠٩ .

الصوفية النازعة إلى الاعتماد بالكل كى يكون المرء هو الكل في الكل .
ولسكن هيجل ، والثالية الإنسانية بوجه عام ، اللهم إلا عند شلنجر بشىء .
من التأويل ، لا تنحو نحو هذا الاستدلال والتضبير ، بل يرى هيجل أن
الفردية أو الشخصية لا وجود لها إلا داخل الكل ، كلية الصورة ، أو
التصور ، والشىء الحقيقى ، بل الوحيد ، هو الكل على هيئة : الصورة ،
أو التصور . ، فالنصور ، هو الأول الحقيقى ، والأشياء أشياء بواسطة فعل
، التصور السكامن فيها والمنجلى أيضاً بها . والفوات ليست هى التى تنتج
الفكر العالى على الفردية والتاخذ في الوجود . وإنما هو الفكر أو العقل أو
التصور أو الصورة (والمعنى واحد) هو الأساس في كل الوجود ، وهو الذى
يتقوم على هيئة الفوات والأفراد ، ويقوم في مشاعرها . وليس الأمر في هذا
مقصوراً على الفوات . بل يمتد إلى الموضوعات الوجودية في الخارج أو الوقائع
المستفلة عن الشعور أو التضبير ، فهى الأخرى ليست جواهر أو أشياء موجودة
بذاتها قائمة بأعيانها . بل كل قيامها ووجودها بواسطة ، التصور أو
، الصورة ، أو الكلى المطلق ، وما هى إلا تكوينات وارتباطات بين الوظائف
الفكرية انصورية للتصور .

والنتيجة لهذا أن الفردية بمعنى الشخصية ، ليست بذات قوام حقيقى ، والفرد
بالتالى ، لا يمكن أن يكون مبدأ لوجود حقيقى مستقل بنفسه ، فالوجود
الفردى ، على هذا الأساس ، لا يكون ما هو حقاً إلا بوصفه مجموعاً كلياً
من الوحدات الفردية : أما إذا قطع من هذا المجموع ، فإن الذات الواحدة
المفردة المتوحدة هى في الواقع ذات عاجزة غير حقيقية ، ووحدة اشخص
الحاوية هى ، من أجل هذا ، ومن حيث حقيقتها ، وجود عرضى . وعلمية
ممكنة زائلة غير جوهرية لا تنفضى إلى أى بقاء حقيقى ثابت . وإنما الشخصية
الحقيقية هى تلك المتكونة من مجموع مطلق من الفرديات الذرية المتناثرة
المتجمعة في آن واحد في مركز واحد مختلف غريب عنهم . حقاً إن هذا المركز
هو من أحد نواحيه حقيقة مفردة خالصة ثابتة تهابت تماسك شخصية هؤلاء

الذرية ، ولكنه على العكس من خواص فرديتها . يشتمل على المضمون الكلي . ومن هنا يجب أن يعد العنصر الحقيقي الجوهرى ؛ فضلا عن أنه فعلية وواقعية مطلقة ؛ وقوة كلية ؛ في مقابل حقيقتها المطلقة الزعومة ، وهي الحقيقة غير الجوهرية من أساسها . وهذا المركز يجب نفسه حينئذ سيد العالم ؛ والشخص المطلق . انشغل في داخله على كل وجود ؛ والذي لا يوجد في مقابله روح أخرى من نوع أسمى منه . أجل - إنه شخص ؛ ولكنه الشخص المفرد الأوحد الذى قام بؤكد نفسه في مقابل الكل . وهذا كله هو ما يكون ووطد انكسارية الظاهرة للشخص الواحد . . . ولكن هذا السيد تعلم ، الشاعر بكونه خلاصة كل القوى الفعلية وجوهرها - هو نشور الاسمى بالذات . الذى يعد نفسه الله الحى (١) .

وواضح كل الأوضح أن الشخصية بهذا المعنى لا تتحقق إلا بالنسبة إلى الصورة ، أو ، الصورة ، أو الكلي المطلق ، أو الله ، أى على وجه العموم بالنسبة إلى الكل . أما الفردى فلا قيمة له إلا بأن يفتى في الكل . أو يحضن للقوانين الكلية لواجب . وبهذا يقضى هيجل على الحرية الفردية . وبالتالي على الفردية المتحققة في الوجود عن طريق الحرية . وإنما دور الفرد في الواقع التاريخى والروحى دور الوسيط والمُعبر ؛ هو عضو في التطور العام لروح الثقافة وهي تعرض نفسها على مر الزمان الأبدى . أو هو لحظة لن تلبث أن يقضى عليها في اللحظة التالية من لحظات هذا التطور . وهى إذن لا تقوم بذاتها في مقابل الروح انطلقت أو الصورة . بل تعرض في أعماقها وتبتلع في داخلها . وما يبقى هو ما يخلفه الفرد أعنى نشاطه الروحى . لا هو نفسه . والروح إذن ليست الروح الفردية . بل الروح المطلقة الكلية . التى هى جواهر الأرواح الفردية ، وماجيتها . وهى تطور وتنمى مضمونها خلال

(١) هيجل « ظاهريات الروح » ، باب : الروح ، ج ؛ شرط الحق أو النجع

هذه الأرواح الفردية . نجل . إن هذا الإنماء والتطور يتم خلال الأرواح الفردية . ولكن هذه لا تقوم بذاتها خلال هذه العملية . وإذا كان هذا التطور يصدر عما للروح المطلقة من حرية وفعل ، فإن الحرية هنا تختلف تمام الاختلاف عن الحرية التي نفهمها عادة ، أي الحرية الشخصية الحقيقية . وإنما الحرية هنا تفهم بالتعنى الأسمى الأعلى بالتقسيم : وهو التمام الذاتي والتحقق الذاتي للعقل أو للروح في كل مبادئ نشاطها . فكل ما يصدر عن الروح المطلقة من حضارة : وكل ما تنتجه من صور للحياة ، دينية وفنية واجتماعية . كل هذا يحسب هيجل فعلاً من أفعال هذه الحرية . وظاهر من هذا أن مضمون كل فعل للحرية عقلي . وانعكاسه هنا معناها أولاً أن هذا الفعل مفقود بتفتق التطور الضروري الذي تسير عليه الروح ؛ وثانياً أنه خارج عن الزمان . لأن عملية التطور المنطقي أو انديالكتيكي ، وإن كانت تستعمل على نوع من الحركة . فإن هذه الحركة ليست حركة فزيائية تقتضي الزمان والمكان ، بل حركة عقلية تتم في ملكة الروح انعائية عن ملكة الطبيعة ، وبهذا لا تخضع لقوانين الزمان والمكان . ما دام هذان لا يتعلمان إلا في ملكة الطبيعة أو لتجربة الخارجية أو الظواهر كما أثبت ذلك كاست .

وهذا هو السر في أن الزمان عند هيجل لا يقوم بأي دور تقريباً . وكيف يكون له دور في مذهب يجعل التطور تطوراً منطقياً خالصاً : هو المرور بخطوات انديالكتيكي . وينظر إلى الحقيقة الواقعة على أساس أنها أرواح أو الصور ؛ أعني ما هو بحكم تعريفه خارج عن الزمان ؟ والأمر كذلك بالنسبة إلى المكان . ونذا يقول هيجل : « إن المكان والزمان تحديديتان فقيرة سطحية إلى أعلى درجة . والأشياء بتحصيلها هذه التشكول لا تستفيد إلا قليلاً جداً . كما أنها لا تفقد بفقدها إلا القليل جداً كذلك (١) . وفراء يضيفهما إلى مبادئ الظواهر . وبحسبها من نتاج التحليل والتأمل (٢) . »

(١) هيجل : مؤلفاته ، ج ٢ : ص ١٧٠ .

(٢) « مؤلفاته » ، ج ١ : ص ٩٧ .

وحيثما يريد تحللهما يقول إن كلا منهما «مخرج مجرد» (١) ، أوهما إمكانيتان ، وللضاد المطلق « (٢) » ، وبعبارة أوضح نقول إن كلا منهما كثيرة وتعدد ، أو خروج عن الذات ، أو سيلان ، أو كون بالغير باستمرار بمعنى أنه مركب من وحدات متتالية ، هي النقطة بالنسبة إلى المكان ، وهي الآن بالنسبة إلى الزمان ؛ لكن هذه الوحدات على اتصال ، لأن النقطة هنا ليس من شأنها أن تفصل في نسيج الواقع المتصل ؛ ولذا يمكن أن يقال عن النقطة هنا إنها وحدة أو موضع ، كما قال كنت (٣) ، أعني أنها ليست بذات مقدر ، وليست صورة مكانية ، مما من شأنه أن يهيئ وجود انفصال ، وإنما هي بعينها ما يليها وبدا لا يمكن أن تفصل عنها . وإنما تسيل الواحدة في الأخرى . والحال كذلك في وحدة الزمان ، أعني الآن ، فإن الآتات هي أيضاً مواضع حلود فحسب ؛ وليس في الزمان أي انفصال . بل هو اتصال دائم مجرد بصوري (٤) .

وإذا كان هذا حال كل من الزمان والمكان ، فما صلتهما بالحركة ؟ أشرنا منذ قليل إلى أن الحركة عند هيغل تدل خصوصاً على الحركة العقلية الخاصة بالديالكتيك ، والواقع أن لدى هيغل نوعين من الحركة ؛ الحركة المنطقية أو حركة الديالكتيك ، والحركة الفيزيائية أو الطبيعية . ولما كان مذهب هيغل كما رأينا مذهباً منطقياً من أفه إلى يائه ، فمن الطبيعي ألا يكون هذا النوع الثاني من الحركة مضمون حقيقي في نظره ، ولنا ينظر إليها أمرأشي . مجرد غير حقيقي ؛ لا يثبت أن يرتفع في داخل التصور ، وبالتالي يفقد مركباته اللاهية ثوبى الزمان والمكان . وفي داخل نفسها ؛ وبغض النظر

(١) abstrakte aussereinander . راجع : «دائرة العلوم الفلسفة»

٢ شرح . يولاند ، ليدن سنة ١٩٠٦ ، § ٥٤ ، وما يليه .

(٢) «مؤلفاته» : ج ١ ، ص ٢٢٤ .

(٣) «نقد العقد المجرّد» ؛ تأمل راجم ١٦٥ .

(٤) لسية إلى «الصورة» Ideal .

عن نسبتها إلى التصور، أو الروح . تراها لا يمكن أن تفصل عن الزمان
والمكان معاً . فهذان يفتراضانها وهي بدورها تفتقر لهما معاً لا الواحد أو
الأخر وحده . وبعبارة يكونان شيئين مجزئين . ولذا يدرس هيكل هذه
الأفكار الثلاثة معاً في شيء من التفصيل، وذلك في الجزء الثاني من دائرة
العلوم الفلسفية د . الموسوم بعنوان . فلسفة الطبيعة . في القسم الأول منها .
أعني في الميكانيكا . وفي الباب الأول من هذا القسم . ومع هذا فيجب ألا
نفسر هذا اندخال بين الأفكار الثلاثة . وخصوصاً بين فكرة الزمان
والمكان . كما حول البعض (١) . فكما لاحظ فرنجنت (٢) بحق .
لا يوجد أدنى صلة بين توحيد هيكل بين الزمان والمكان . وبين ما يشابه
هذا في نظرية النسبية أو عند منكوفسكي . وإنما الأصل في هذا التوحيد
أن الزمان والمكان عند هيكل من نوع واحد . إن لم يكون في وجودهما
شيئاً واحداً . كما بين ذلك هيدجر (٣) في تحليله لفكرة الزمان عند هيكل .

ف عند هيكل أن المكان يتكون من حقيقة الزمان . حتى إننا لو حللنا فكرة
المكان لانتبهنا إلى الكشف عن حقيقة الزمان . ولتحليل فكرة المكان نقول إن
النسكرة الموجهة في تعريفه هي فكرة الشرح الذاتي . أو فكرة النسكرة
أخيرة للفظ . فالمكان مكون من اثنا ١٦٤ . وهو المتأخر في كبرها هي ما يسمى
باسم الشرح . وهذه النسكرة ليست متميزة إلا في التجريد ، أما في الحقيقة
الواقعية فإن المكان متصل . ولا سبيل للحدث عن انفصال بين أجزائه أو

(١) مثلاً : س . هجر : الذهب وانهج في فلسفة هيكل . سنة ١٩٣٧ . ص ٥٥ وما يليها .

(٢) فونر جنس : فلسفة الزمان والمكان في القرن التاسع عشر . ص ١٨٨٣ .
بون سنة ١٩٣٠ .

(٣) . الوجود والزمان . ص ٤٠٨ - ٤٣٣ .

Aussersein (٤)

(٥) اثنا بالفتح والتشدد تسعمل بمكان المسهي (كليات أبو القه) .

هناواته ، وهذا يضئ على المكان طابع النقطة : لأن النقطة هي ما لا يقبل الانقسام في الخارج الواقعي . أجل . إنما نقسمه إلى نقط متميزة ، ولكن هذه التميزات هي بينها من نوع الأشياء المتميزة ، ولذا لم يكن ثمت مجال للاتصال . ولكن مجرد تحدثنا عن نقط وكثرة : يقتضي القول بالسلب أو الشئ . ولهذا وعلى الرغم مما قلناه فإن النقطة ، بحسبانها تميز في المكان شيئاً . سلب للمكان : ولكن بمعنى أن هذا السلب ينشأ هو نفسه في المكان ، ما دامت النقطة مكاناً هي الأخرى ، وليست شيئاً مختلفاً عن المكان . لدرجة أنه من الممكن أن يقال إن المكان نقطة كبيرة كبراً لا متناهياً . ونستطيع أن نصوغ هذا في وصف أدق فنقول كما قال هيجل إن المكان هو النقطة ، أخرى من أن يكون النقطة . وهذه النقطة إذن سلب . وهنا يأتي الدور المكثف لكي يرفع هذا السلب . وفي هذا السلب المرفوع أو سلب السلب أو سلب النقطة تصبح النقطة لذاتها ، وبذا نخرج عما هي فيه في سياق المكان ، فنصير مختلفة عن هذا وعن ذلك ، أي لا تكون بعد هذا ، ولم نصل بعد ذلك . وهذا معناه أيضاً أنها تتخذ صورة التوالي بدلاً من التثالي (١) . والتوالي معناه الزمان فكان رفع النقطة يؤذن بالخروج عن سكوت المكان ، بأن يتشدد ، ضد بقية النقط . وهذا السلب ليس . بحسبانته (أي السلب الأخير) نقطية ، هو الزمان عند هيجل . وإذا كان لهذا كله معنى : فلا يمكن أن يكون : كما يقول هيجل . إلا هذا : وهو أن وضع النقطة نفسها لنفسها هو الآن الذي هو هنا ، والآن الذي هو هنا . وهكذا على التوالي . وكل نقطة حين تصبح لذاتها تصبح الآن هنا . والنقطة إذن لها في الزمان حقيقة . فلما

(١) في « رسالة الحدود » لابن سينا (طبع هندية ، مصر سنة ١٩٠٨) تعريف للتثالي بأنه : « تكون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها » ويتوالى بأنه : « هو تكون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود ، وليس بينها شيء مما هما . » ويمكن أن يستخلص من هذا أن الأول للمكان ، والثاني للزمان .

كان التفكير في النقطة أو المكان هو في الآن نفسه تفكيراً في الآن والتخرج بين الآتات : كان المكان هو الزمان .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نحدد طبيعة الزمان . فهو مكون من آتات يرفع كل آن منها الآخر ، ولذا يقول عنه هيغل إنه الوجود الذي ليس بوجوده بوصفه موجوداً ، وبوصفه غير موجود ، هو موجود : أي التفكير المنين . ومعناه بعبارة أوضح أنه انتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود إلى الوجود . بمعنى أن وجود الزمان هو الآن بحسبان أن كل آن ليس بعد الآن . أو أن كل آن كان قبل غير حاضر بعد . أي كان لا وجوداً .

وأبعاد الزمان ثلاثة : الحاضر والمستقبل والماضي . أما الحاضر فيقول عنه هيغل ما قاله عنه من قبل كينتمس من أنه يحمل في طياته المستقبل ؛ كما ينعت أيضاً بأنه نتيجة الماضي ؛ وصادق عنه . كما سيصدر عنه المستقبل أو الحاضر التالي . وقدما يعد الحاضر أهم لحظات الزمان فيقول : في وسع المرء أن يقول عن الزمان بالمعنى الإيجابي : إن الحاضر هو وحده الموجود . أما قبل وبعد هذين موجودين ؛ ولكن الحاضر العيني هو نتيجة الماضي وحامل للمستقبل . والحاضر الحقيقي إذن هو . بهذا . الأبدية (١) .

وكما لاحظ هيجل (٢) بحث : لا تخرج نظرية الزمان هذه عند هيغل عما هي عند أرسطو : فكلاهما يرى جوهر الزمان في الآن . وكلاهما ينظر إلى الآن كحد . ويفسر الآن على أنه النقطة ؛ وأرسطو يقول عن الآن إنه الشيء نفسه في أو اهدا . وهيغل ينعت الآن بأنه الحدا المنقسط ؛ أولها يربط بين الزمان وبين الكرة . والثاني يؤكد دائرية الزمان . وأرسطو بدوره لا يفرج بفكرته في الزمان عن فكرة الزمان العامة الشائعة . ومع هذا فإن

(١) دائرة العلوم الفلسفية ، ٢٥٩ ، إلحاق .

(٢) انوجود والزمان ، ص ٤٢٢ ، تعليق ٢ .

بينهما في هذه الناحية فارقاً كبيراً من حيث الروح العامة لمذهب كلٍّ . فذهب هيجل كما قلنا عقلي تصوري منطقي . ولذا لا تلعب فيه الطبيعة ولا الحركة دوراً ظاهراً . بينما مذهب أرسطو ممزوج بروح طبيعية واضحة ؛ والنتيجة لهذا أنه نظراً إلى ارتباط الزمان بالحركة والطبيعة على النحو الذي بيناه ، فإن الزمان يلعب في مذهب أرسطو دوراً خطيراً . ومن هنا كبرس له نصيباً وافراً من البحث . بينما لا تكاد أن تكون له أهمية ظاهرة عند هيجل ؛ ولذا كاد أن يهمله . من ناحية الطبيعة .

أما من ناحية الروح ، فقد اضطر هيجل إلى أن يجعل للزمان شيئاً من اعتبار . وذلك أن الصورة أو الروح لكي تفرض مضمونها على هيئة حضارة أو دين أو فن أو قانون لا بد لها أن تمر في زمان . وسببها في هذا الزمان هو نوع من كفاح الروح ضد نفسها لتوكيد نفسها والعلاء بها في سبيل التقدم المستمر الماضي قديماً نحو غاية التطور ؛ ألا وهو وصول الروح إلى تحصيل صورها الخاص وامتلاكه . أعني إظهارها لكل ما تشمل عليه من مضمون . وهذا السير لا يتم في تقدمه إلا بالقضاء على هذا الآن وتقيده للوصول إلى الآن جديد ينشأ بدوره . وهكذا باستمرار . فالروح في تقدمها إذن سلب لسلب ، والسلب لسلب هو الزمان ؛ فالروح والزمان إذن من هذه الناحية متحدان ؛ والروح يجوهرها إذن في الزمان . والروح والزمان معاً يكونان التاريخ العام . وما التاريخ بمعناه الأسمى إلا الروح وهي تعرض نفسها في الزمان ؛ كما تعرض الصورة نفسها على هيئة الطبيعة في المكان . والزمان بهذا المعنى ليس بعد ذلك الزمان التزياني الذي عرفناه من قبل على هيئة تخرج ذاتي واتصال وفناء ، وإنما هذا الزمان الروحي ؛ إن صبح هذا التعبير ؛ خصب غنى ، يشتمل في داخله على كل التركيبات الروحية والتحقيقات الواقعية التي تمت في الماضي والتي يعمل عليها في الحاضر ثم المستقبل . وعلى مر الزمان تبلغ الروح كمال واقعيتها . وخلال هذا التطور كنه تؤكد الصورة كل معناها وتحقق كل ما في مضمونها ، وتمتلئ شعوراً بذاتها . وتصبح وجوداً

نا هو بالذات على هيئته وجود لذاته . ولكن هذا لا يتم إلا إذا نظر إليها ككل ، أضحى أن العصور المتطاوئة التواليية في التاريخ لا يمكن أعضاها ولا بعضها ولا حتى أكثرها أن يمثل الحقيقة الكلية ، وإنما هذه توجد في حياة الروح منظوراً إليها في كليتها المطلقة .

فالروح تظهر بالضرورة في الزمان ، وتظهر فيه طالما لم تمتلك بعدُ تصورَها الخالص ، أي طالما لم تتقيض على الزمان . فإذا ما امتلكت تصورَها ، قضت على ضابغ الزمانية فيها . وصارت وجداناً مفهوماً وقامماً معاً . وإذا فإن الزمان ، بصير الروح المقروض عليها ، طالما لم تكن بعد في كمال مع نفسها ، أي طالما كان مفروضاً عليها أن تكشف عما في باطنها ، وأن تمتلئ شعوراً بنفسها ، وروح إذن لا بد لها أن تخرج عن ذاتها الباطنة وتفرغ نفسها في الزمان ، واسكنها إنما تفرغ نفسها بنفسها ، والمطلب هنا سلب الذات ، وفي هذا المعرض تذلل تبدو سلسلة مستمرة من الأشكال الروحية ، ورواق من الصور ، كل صورة منها مُنحوتة كل نروة الروح المطلقة ، وتسير ببطء ، لأن الذات يجب أن تنفذ وتمثل كل هذه النروة الباطنة في جوهرها . ولما كان يتم هذا يتحقق بمعرفة الروح المطلقة لماهيتها ، وفي فهمها بجوهرها أكمل انهم . فاك هذه المعرفة معناها تتركزها بذاتها على ذاتها وتفردتها في باطن نفسها . وهي حال تترك فيها الروح المطلقة وجودها الخارجى وراء ظهرها . وتسلم تحققها إلى التذكر . . . فاختف ، الذي هو المعرفة المطلقة أو الروح عارفة نفسها بوصفها الروح ، يجد طريقه في تذكر الأشكال الروحية كما هي في ذاتها ، وكما تحقق تنظيم مملكتها الروحية . والاحتفاظ بها ، منظوراً إليه من ناحية وجودها الحر على هيئة الإمكان ، هو التاريخ (١) .

وعلينا الآن بعد هذا العرض لنظرية هيغل في الوجود المطلق أن نتأمل

(١) « ظاهريات الروح » : الفصل الأخير ، الصفحة الأخيرة (ص ٥٤٤)

من نسخة اسون ، ص ٣١٣ (يتسع)

ما فيها بامعان ، لأنها نقطة البدء الضرورية لكل مذهب في الوجود تلاها ، سواء كان يؤيدها ويتوسع فيها ، أو يرفضها ويقيم ما يصادفها ؛ أو يعلو عليها .
وانتقلت الرئيسية فيها تنحصر فيما يلي :

١- أن الوجود في أمثاقته مع نفسه ، ويحتوي في داخله على عمرك وتمزق باطن ، ولكنه عمرك ينهي في الخطوة التالية ولا يلبث أن يرفع ، ثم يعود من جديد ، وهكذا باستمرار . ولكن النتيجة العامة هي التطور المتقدم للروح المطلقة على مدى الزمان إلى أن تبلغ في النهاية تمام امتلاكها لتصورها ؛ وكما شعورها بذاتها ؛

٢ - أن الشخصية بمعنى الذات المفردة القائمة بنفسها ليست بذات وجود حقيقي ، وإنما وجودها وجود عرضي ؛ ليس إلا وسيلة لكي تبلغ الروح المطلقة أو الصورة الكاملة ، وهي ليست عضواً حياً حقيقياً في تطور هذه الروح ، بل أداة من أدوات هذا التطور ومُعبر عنه يمر فحسب . والخرية ليست بالمعنى الحقيقي لدينا ، ألا وهو الإمكانية المطلقة للذات المفردة لأن تقول نعم أو لا ؛ وإنما الحرية هي القدرة التي للروح المطلقة على خلق مظاهر تحققها ؛

٣ - أن الروح المطلقة تعرض نفسها في الزمان كشيء تفرغ مضمونها فيه ، ولا تلبث حين يتم كما شعورها بذاتها أن تلبثه كبدرة تبدد القشرة بمجرد بلوغها القو . والزمان تبعاً لهذا شيء فضولي على الروح المطلقة أو غشاء يحل فيه دون أن يكون عتصراً جوهرياً في تكوينها ، وتكون أن يكون له أدق أثر في تكيف مضمونها وتحديد مجرى تطورها . ولذا يمكن أن يقال إنه عارض خارجي طارئ لا تحصل الروح بتحصيله شيئاً ذا قيمة لها ، كما أنها لا تخسر شيئاً إن فقدته ؛ والأحرى بها أن تفقده ؛ فإن هدف الطبيعة هو أن تغفل نفسها بنفسها ؛ وأن تعظم قشرة المياض المحموس ، وأن تحرق نفسها

مثل الفونئس ، كى تخرج من هذا التخرج شابة على هيئة الروح (١) .
واتاريخية بوصفها تاريخية لا جوهر حقيقياً لها ، أضحى أن التاريخية اعدادة بزمان
ومكان معينين ، والتي توجد فيها المسئولية الفردية الصادرة عن الحرية من
ناحية وعن الوضع الزماني من ناحية أخرى : ليس لها معنى في هذه النظرة ،
لأن الأمر يتوقف كله على منطلق التطور العقلي للروح المطلقة ، وهو منطبق
يحدو على الزمان المحدد والمكان المعين ، ولا أهمية فيه للحظة اتاريخية الراهنة
وإنما الأهمية كلها في التاريخ العام والتطور الكلي ، منظوراً إليه لا من ناحية
اتوالى الزماني : بل من ناحية الكلية والوحدة .

تلذ هي المقالات الثلاث التي يتضمنها هذا المذهب . فلنأخذ في امتحان
كل منها .

أما المقالة الأولى . وهي أن الوجود في مشاقبة مع ذاته ، فصحيحة في هذا
بخزء العام منها أو مبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه . فهذا الوجود مفرق ، التناقض
جوهره . والتغير قانونه الذي يجري عليه في تحفته . والتغير معناه المغايرة ،
والمغايرة أن يصير الشيء غير ذاته . وهذه الغيرية معناها وجود التضاد في
طبيعة الوجود . وكما يقول أرسطو إن كل تغير يجري من ضد إلى ضد . فإذا
كان في الوجود تغير ، ففيه بالضرورة تضاد ، وإذا كان التغير جوهر الوجود
كان انتضاد من جوهر الوجود كذلك . وإلا قلنا بالوجود الساكن الذي قال
به الإيلون : كما يقتضيه مذهبهم في الوحدة المنطقية . ولكن هذا الوجود
الساكن وهمم . وليس يمدى هنا في شيء . أن نقول إن التغير هو التوهم ، وإتته
من شأن عالم الظواهر فحسب ، أما عالم الحقائق فعالم ثابت . لأن الحديث
هنا عن هذا الوجود المتحقق : لا عن وجود مفروض . وقصلاً عن هذا فإن
الوجود ، إن فهم على أن حقيقته الثبات ، فإتتا لن ننسب إلا إلى خواء أو
رتوب تام . أو على الأقل يكون في حالة ركود . أضحى أن الإمكانيات فيه

(١) هيجل : مؤلفاته ٤٧٠ ص ٦٩٥ .

معطلة . إن جاز لنا حينئذ أن نتحدث عن إمكان ، لأن الإمكان الحقيقي هو ذلك الذي في مقابل الواقع أو المتحقق أو ما هو بالفعل . وهما لفظان متضايغان . فلا معنى إذن للإمكانية دون الواقعية . ولنا جعل أرسطو الفعل قبل القوة : أو الواقع قبل الإمكان (١) . والواقع يفترض التغير ، لأنه انتقال مستمر من الذات إلى الغير . حتى لو كان هذا التغير نفسه في باطن الذات ، على هيئة السكون . فالوجود . على هيئة الواقع ، يستلزم إذن التضاد عنصراً مكوناً بخومرد . أو كعامل على الأقل في مجرى تطوره . ومنطق الوجود يجب بالثاني أن يكون جارياً على هذا النحو . أي على نحو ديالكتيكي . ونذا كان الديالكتيك . بمعنى السياق المنطقي من الموضوع إلى تقيض الموضوع . صحيحاً في التعبير عن حقيقة الوجود . وهو وحده المنطق الوجودي . لا ذلك المنطق القائم على أساس مبدأ عدم التناقض . وهو المنطق الارسطائي . فان هذا المنطق منطوق مجرد . منطوق فكري مثالي ، أعني كارياتيسيات لا وجود له في حقيقة الواقع . وهيجه بإنشائه منطوق الديالكتيك قد اكتشف اكتشافاً لا يقل في عظيته عن اكتشاف كنت للفقه .

ولكن آفة هذا الديالكتيك الميجلي أنه لا يقف عند حد التعارض بين الموضوع وتقيض الموضوع . بل يجمل دائماً إلى رفع هذا التعارض عن طريق مركب الموضوع . وهذا الميل يسير في خطوات : أولاً أنه يميز أولاً بين المتقابلات الكاذبة أو الزائفة . وبين المتقابلات الصادقة أو الحقة . فالمتقابلات الكاذبة هي تلك التي لا يمكن أن تدرك عناصر مكونة للتصور على هيئة الكل ، ولا على أنها تصور وشكول خاصة هذا التصور ، وإنما هي حلود مصدرها خيالات التجريد ؛ وهي حلود تمزق الحقيقة الواقعية إلى ازدواج : مثل الظاهر وانهاية : الخارج والباطن . العرض والجوهر ، الأثر والقوة ، انتهاهي واللامتاهي . الكثير والواحد : المادة والروح وما إلى ذلك . ولو

(١) ارسطو : ١٠ ما بعد الطبيعة ٤ م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ب ص ٢٣ - ٣٠ .

كانت هذه المتقابلات متقابلات حقيقية ، إذن لأثارت مشكلة تركيب المتقابلات ، ولكنها ليست كذلك ، ولنا لا يعنى بها الديالكتيك الإيجابي ، بل الديالكتيك السلبي . وهذا الديالكتيك السلبي يقوم على أساس رفضها ، على أساس أنها حدود غير قابلة لأن تعقل . فيلاحظ أولاً أنه ليس من الممكن الأخذ بحدود طرف دون حدود الطرف الآخر ، فلا يصح مثلاً أن تأخذ حدود الظاهر والخارج والعرض والأثر والمنهاى والكثير والمادة ، كما يفعل المذهب المادي ، إذ لا تلبث حدود الطرف الآخر أن تثبت في الحلال ، كما لا يمكن أن تأخذ بهذه الحدود وحدها دون الأول كما يفعل المذهب الروحي . وذلك لأن كل زوج من هذه المتقابلات مرتبط كل حد فيه بالآخر ككل الارتباط ، إلى حد أن كل زوج مكون في الواقع من حدين متضابطين : فلا يفهم الظاهر إلا بفهم الماهية ، ولا يدرك المنهاى إلا بالنسبة إلى انلامتناهى . كذلك لا تستعمل الروح إلا بالمادة ، ولا الواحد إلا بالكثير . وإنما الحقيقة إذن في الحدين معاً ، لا في الواحد دون الآخر ، ولكنها ليست في الحدين معاً بمعنى مجموع الحدين ، فمجموع الحدين هو الآخر لا يكون الحقيقة ، وإنما هي في التصوره العيني المشتمل الذي يضم كلا الحدين في وحدة واحدة يفنيان فيها ، وحدة هي مركب جديد كل الوحدة ، ومعنى طريف كل الطرافة بالنسبة إلى مجموع الحدين . وهذا يتم باعطاء معنى جديد خصب لأحد الحدين من شأنه أن يضم في داخله الحد الآخر كذلك . فالجوهر مثلاً يصبح الذات ، والمطلق يتعین روحاً مطلقة أو صورة ، والروح ليست شيئاً وراء الجسم ، ولكنها هي أيضاً جسم ، والواحد ليس من وراء الكثير ، ولكنه أيضاً كثير في نفس الآن . وهذا تقضي على كلتا النزعتين : المادية والروحية ، وترتفع إلى نزعته هي مركب من الاثنين ، تقوم على فكرة التصوره أو الروح المطلقة في تعيها وتحقق مضمونها .

والخطوة التالية إلى رفع التقابل تتم بواسطة الديالكتيك الإيجابي . فإذا كانت هناك متقابلات كاذبة ، فإن تمت ، و بالأخرى ، تقابلاً واحداً هو الصادق وهو ذلك الموجود بين الوجود واللاوجود ، وعنه تنضج بنية

المقابلات . فهذا التقابل صادق لأنه لا سبيل إلى إنكار وجود الشر والباطل والتبجح واللامعقول والموت إلى جانب وجود مقابلاتها ألا وهي الخير والحق والجميل والمعقول والحياة .

غير أن هيجل لا يقف حتى عند هذه المقابلات الصادقة كما ينبغي : بل يستمر في رفع التقابل ، فيحطو الخطوة الثالثة والأخيرة ، وهي أن يقضي على هذا التقابل الصادق نفسه . ذلك لأنه لا يستطيع أن يقيم جانب اللاوجود بإزاء جانب الوجود : فينتفع . وقد استوته فكرة ، الرفع ، إلى إلغاء جانب اللاوجود لحساب جانب الوجود . فيقول : حتماً إن السلب ضروري في الوجود . وهو مصدر الحركة في السياق المنطقي الديالكتيكي . بل روح الواقع . فالخلو من الباطل ليس فكراً وأيس حتماً ، وإنما هو خلو أيضاً من التفكير ، وبالتالي من الحق ، والبراءة ليست خاصية الفعل وإنما عدم الفعل لأن الذي يفعل لا بد أن يخطيء ويقع في الشر . والعبادة الحققة : والسعادة الإنسانية ، ليست هي النعيم العاري من الألم ، فهذا أقرب ما يكون إلى البتة : وتاريخ العالم يدلنا على أن هذا النعيم لا وجود له . إذ حيث يخفى فيه الضلال ، يبدئ صفحاته بيضاً ، على حد تعبير هيجل . وهيجل ينظر إلى الوجود هذه النظرة الأسيانية إلى حد ما . ولكنه مع هذا لا ينهي عند هذه النظرة ، وإنما يعود إلى التزعة المنفائلة ، فلا ينظر إلى هذه الأشياء النسبية إلى اللاوجود على أنها أشياء إيجابية لها من الحقيقة الوجودية بقدر ما للحدود المنسوبة إلى الوجود . بل يقول إن الواقع الحقيقي دائماً معقول . ودائماً غير وحق وحياة ، أما اللامعقول والشر والباطل والموت فأشياء غير واقعية ولا حقيقية ، بل هي مساوية كلها . إنها نقي للواقع والحقيقة : إنها لا وجود بالمعنى الظاهر لهذا اللفظ ، أي خلو من الوجود . وروح هيجل العامة تنحو هذا النحو المتفائل . وإذا أمكن أن يقال مع الهيجليين ، وعلى رأسهم كرونشه (١) ، إن هيجل

(١) كرونشه : « مقالة عن هيجل » (أو بعنوانها الأخرى : « ماهو هي وما هو ميت في فلسفة هيجل ») ص ٤٠ - ٤١ . (باري ، سنة ١٩٢٧) . راجع هذا الفصل الثالث بأكمله ، فيه عرض جيد لما بيناه هنا .

لم يكن متفائلاً ولا متشائماً . لأنه كان عثراً هذا وذلك ، بحسبان أن التشاؤم
نقي للحد الإيجابي في زوج التقابل . وأن التفاؤل هو الآخر نقي للحد السلبي -
هذا القول الذي يمكن أن يقال في معرض الدفاع فحسب ، لا يمكن أن
يثبت إذا ما لا حفظنا انترعة الموجهة والفكرة السائدة والروح العامة لمذهب
هيجل كله ؛ فهو في هذا المذهب نزاع إلى التفاؤل . بل وإلى التفاؤل الكامل ،
وإن كان تفاؤلاً موجلاً إلى أن تنتهي الروح الكلية من إتمام شعورها بذاتها
ومعرفتها لنفسها . وإذا كان كروثشه يبرر قوله بأن يتساءل : وأين هو
الفيلسوف الذي كان متشائماً أو متفائلاً حتى النهاية ؟ فإن هذا اندفاع لا ينضج
لني ما قلناه . وهو أن الروح العامة في مذهب هيجل روح تفاؤل ، والمسألة
هنا مسألة فكرة سائدة وميل غالب ، لا مسألة اتجاه خالص من كل ما يتقيه
أو حتى يقبل منه . فإن طبيعة الوجود نفسها تقتضي هذه المزاوجة بين هاتين
الترعتين المتعارضتين ، ولكن النسبة في الأخذ بالواحدة دون الأخرى
تختلف بين الشخص الواحد والآخر . وهيجل لم يستطع إلا أن يأخذ بجانب
بنسبة أكبر مما فعله خاصاً بالجانب الآخر . أي أنه لم يستطع أن يصل إلى
مركب طريف يفني فيه أحد الطرفين في الآخر ففناء عضواً حقيقياً .

والسر في اتجاه هيجل على هذا النحو هو سيادة فكرة ، انرفع في كل
مذهبه ، حتى إنها لتعد اللحظة الرئيسية عنده في كل السير الديالكتيكي .
ومن شأن هذه الفكرة أن تميل به دائماً إلى رفع التقابل ، ورفح التقابل يتم
دائماً على حساب الحد السلبي . حد الوجود ؛ ولا يجد هيجل في نفسه
قسرة على الصبر حتى نهاية الشروط الديالكتيكي ، أو بالأحرى كنهيته ،
لذا ينزع دائماً إلى تفضيل جانب الوجود ، وإزاحة جانب اللاوجود قدر
المستطاع . ولكن في هذا خيانة واضحة لتقتضي الديالكتيك . وهذا ما أخذ
عليه أولاً كيركجورد .

قد أشاد كيركجورد بالديالكتيك إشادة كبرى . إذ رأى أن الوجود

يعطيه ديالكينيك مستمر : أضحى أنه انتقال من الذات إلى الآخر ، واتحاد وانفصال بين المنتهى واللامتاهي : واتصال بينهما وتماثل هو في الآن نفسه احتكاك ومصادمة وصراع . ورأى أن المقولات الرئيسية التي يقول بها : كاليد ، والقلق ، والموت ، والآل ، والوثبة كلها مقولات ديالكينيكية في جوهرها ، بمعنى أنها تتضمن تعارضاً باطنياً في داخلها : فاليد يتضمن النهاية ، والقلق ينطوي على الطمأنينة ، والموت يستلزم الحياة : والآل نوع من الأبدية ، والوثبة هي في آت واحد الهاوية والفعل الذي يجتازها . ثم إن لديالكينيك دوراً مهماً هو إثارة القلق والجزع في الروح ، مما يُرهبها ويعلو بها .

ولكنه لا يفهمه على النحو الذي فهمه هيجل : بل على نحو آخر فيه نقد شديد لديالكينيك الفيجلي . فيقول أولاً إن ديالكينيك هيجل ديالكينيك مطرد رتيب متجانس : بينما الديالكينيك الحقيقي : ديالكينيك الوجود الحي القلق الذي يتعمق نفسه ويتنصص ككل ما فيها . هو ديالكينيك متفطح غير متجانس ، لأنه مليء بالوثبات ، مكون من لحظات متفصطة متغايرة من حيث الكيف . كاله عزائم ومفاجآت ، وليس به انتقال طبيعي مستمر بسين درجاته . بل كل درجة يحصلها المرء إنما يحصلها ينزع من الوثبة والظفرة فيه ضائع السر . وفكرة الوثبة هذه هي الفكرة السائدة في كل سياق ديالكينيك عند كيركجورد : وفيها تأكيد الانفصال واللامعقول ، أي ما يفناه مذهب هيجل تمام التضاد ، لأن هذا المذهب كما رأينا يقوم كله على أساس أن كل ما هو واقعي حقيقي ، هو معقول : وكل ما هو معقول هو واقعي حقيق : والظهور عنده متصل . أما كيركجورد فيقول بفكرة الوثبة ، لعدة أسباب لخصها قال (١) بوضوح فقال : إن نظرية الوثبة تجد مجال تطبيقها : أولاً : في نقد الهيجلية من حيث أن المذهب الفيجلي يريد أن يبدأ دون افتراضات سابقة . ولكن كيركجورد يعترض على هذا قائلاً إنه ليس

(١) جان فال : دراسات كيركجوردية ، ص ٤٥ ، وتعلق ، هاريس ، سنة ١٩٣٨ . وراجع هذا انفصل بأشبهه ، لهوسن خير ما كتب في باب .

من الممكن البدء دون افتراضات إلا إذا قسما بوثبة ؛ وفضلا عن هذا فإنه لا يمكن البدء إطلاقاً دون وثبة ، وثانياً : في نظرية التطور التاريخي - فهناك وثبة من الإسكان إلى الواقع ، وثالثاً : في نظرية مدارج الحياة - فإن مدارج الحياة (وهي المدرج الحسي ، والمدرج الأخلاقي ، والمدرج الديني) لا يفضي الواحد منها إلى الآخر على نحو طبيعي متصل ، بل ينزع من الطفرة من الواحد إلى الآخر . ورابعاً : في نظرية الخطيئة . وخلاصة هذا كله أن الديالككتيك عند هيجل يسير منفصلاً كميّاً . بينما يسير عند كيركجورد منفصلاً كميّاً على هيئة وثبات كيفية .

تم بثفده خصوصاً في فكرة « الرفق » ، التي هي في الواقع المنفذ الواهي في ديالككتيك هيجل . فالوجود في حالة توتر مستمر ، ولا سبيل مطلقاً لأن رفع هذا التوتر ، لأنه من جوهر الوجود . والمتناقضات بالنسبة إلى أي موجود لا يمكن أن تنحل ؛ لأنه لا يستطيع أن يختار الواحد ويقيد الآخر ؛ بل لا بد له أن يلقى بنفسه في معترك هذا التناقض وبطل في حالة توتر مستمر بين الأطراف المتضاربة . وفي هذا التوتر عينه يقوم وجوده . وتوكان هيجل منطقياً مع منعه في التقابل الوجودي لما قال بفكرة ارفع .

ويلاحظ ثالثاً أن الديالككتيك عند هيجل تتكون حلوده من تصورات مجردة - وبالتالي غير ذاتية ؛ ولا صلة لها بالشخصية . ومثل هذا الديالككتيك المجرد لا يشارك في عاطفية الوجود الحى ولا في ذاتية الكائن المفرد . ولذا لا ينطبق على الحياة الوجودية بالمعنى الذي يستعمل فلاسفة الوجود والفلاسفة الوجوديون هذا الملقب . ومن هنا يريد كيركجورد أن يدخل في هذا التسلسل التصوري عند هيجل عنصراً وجدانياً عاطفياً ، خصوصاً أن أهمية الديالككتيك بالنسبة إلى الذات هو في الارتفاع بتوهمها وانفعالها ، وبالتالي شعورها الحى بالوجود ؛ إلى الدرجة العليا . وهذا واضح إذا نظرنا إلى طبيعة الوجود كما حددناها . فإنه إذا كان الوجود توتراً ، فليس في وسع الموجود أن يشعر

بالتوجود . أعني بالتوتر ، دون افعال وعاطفة ؛ ولذا قيل من يتأمل في الوجود يفكر بالفكار مشهورة ملتهبة ، وعلى هذا فإن عنصر الاتفعال والعاطفة لا بد أن يدخل في الديالكتيك الحى الوجودى ، لا الديالكتيك المحمرد لتصورى الذى نراه عند هيغل .

ذلك نقد كبير كجورد للديالكتيك كما يفهمه هيغل ، وهو نقد لو تأملناه وجدناه مفوداً كله بفكرة رئيسية سائدة ، هي فكرة الوجودية . فإن هذه الفكرة تقتضى الذاتية ؛ والذاتية تقتضى التوتر ؛ والتوتر يقوم على انفراد والكيفية . وهذه النواحي الثلاثة هي التى منها ينقد كبير كجورد الديالكتيك عند هيغل .

وهذا يعينه بضمي بنا إلى نقد المقالة الثانية من مقالات هيغل الثلاثة التى أوردناها آنفاً . فإن مصدر الخطأ فيها هو بعينه مصدر الخطأ في نظرية الديالكتيك لديه . أعني فكرة الوجودية . وسواء أكان الخطأ في المقالة الأولى هو العلة في ذلك الوجود بالذاتية ؛ أم كان الأمر بالعكس . فإن النتيجة واحدة وهي : أن هاها خطأ في فهم حقيقة الوجود . ونحن نميل إلى تنضيل نظرف الثاني لهذا الانفصال . فنقول إن الخطأ في نظرية هيغل في الفرد والشخصية هو الأصل في خطأه في نظرية الديالكتيك . لأن الديالكتيك تعبير عن الوجود . وليس فرضاً يفرض عليه ؛ فالترعة إلى القول بالكل . والشكل العيني المنفوم بوجه أدق . هو الذى دفع بهيغل إلى سلب الديالكتيك ضابع التوتر المستمر والتقبل الذى لا ينحل والتعاضد الذى لا يرفع . وأبأ ما كان الأمر . فنظرية الشخصية عند هيغل تقوم على أساس غير صحيح من الناحية الوجودية .

ذلك أن لوجودية (١) الحقيقية ليست تلك التى يفهمها هيغل . فإن

(١) نسمع في هذه الكلمة فيما يقابل كلمة Existenz أو Existence

وذلك لتبميز بينها وبين كلمة وجود . انعامه Etre ، Sein ونضد بها ما يقصدونها الفلاسفة الوجوديون وخصوصاً كبير كجورد ؛ أعني الشعور بالتوجود شعوراً حياً وتحققاً ما فيه .

هذا لا يميز ، أو لا يكاد يميز ، بين الوجودية وبين الفكر ، بل يجعلهما شيئاً واحداً ، شأنه في هذا شأن المثالية الألمانية بوجه عام ، خصوصاً عند فشته . وهذا إنما يتم على حساب الوجود لصالح الفكر ، مما يوجب الوجود تقومه وتحققه الباطن ، ويخلع عليه طابعاً من التجريد ، هذا الطابع الخاص بالفكر . وفي هذا نبذ للوجود ونسبث بالجرد . وإذا كان هيجل ، والحق يقال ، قد حاول أن يظلم من حدة هذا الإفراط في إبقاء الوجود في الفكر ، مما يجد نموذجاً الأعلى عند فشته ، ومال عن طريق فكرة التقوم بالنسبة إلى الكل إلى أن يقضي على الفكر شيئاً من طابع الوجود ، - فإنه لم يسر في هذه المحاولة إلى نتيجة واضحة فيما يتصل بهذا التوكيد لعنى الوجود إلى جانب معنى الفكر . ولذا بقي مذهبه في مجموعه منهياً عقلياً . الأولية والأولية في الفكر على الوجود ، ولم يختلف بهذا كثيراً عن مثالية فشته . وهذا أيضاً ما أحذه عليه شلنج . وإن كان هو الآخر سائراً في نفس الاتجاه إلى حد بعيد لا يميزه من هيجل ولا من فشته كثيراً ، فهو يقول : - إن التصور الجرد العالي ، وهو الذي على نحوه يتظر هيجل إلى الوجود ، ليست به حاجة إلى أن يتلى ، لهذا السبب عينه وهو أنه خال . فليس التصور هو الذي يتلأ تقمه ، وإنما الشكرة . أعني أنا ، أنا المتفلسف الذي يمكنني أن أشعر بالحاجة إلى الغير من الخالي إلى الخالي (١) . ومعنى هذا أن الشخص المتكبر ، بوصفه كائناً ، وجوداً ، ذو نصيب في هذا الفكر ، والوجود الذاتي للفرد العازف إذن لا يفصل عن فكره .

والعلة في أن الفكر يقضي على الوجود هو أن الوجود الحي : أعني المشعور به ، نسيج من الأضداد والمتقابلات ، وإذا كان كذلك فإن الشعور به لا يتم إلا بمعاناة ما فيه من نوتر عن طريق تجربة حية مباشرة ، أي دون أدنى

(١) شلنج : مجموع مؤلفاته ، ج ١ ، ص ١٧٩ ، اشتوتغرت وأوجسبرج ،

توسط . ولكن الفكر اوسط ، لأنه صورة بين العارفين وبين موضوع المعرفة ، وليس معاناة مباشرة ولا معانية حية . ثم إن الفكر أو العلم يقوم على الشكل ، بينما الوجود وجود فردي شخصي جزئي ، ولذا اتم الفكر بصفات العموم ، واتسم الوجود بصفات الفرد أو الفردانية ، وكان المثل الأعلى للأول الموضوعية ، بينما الذاتية أو الشخصية هي القبة العليا للوجود الحى المشعور به . والنتيجة لهذا كله أن الفكر مضاد للوجود .

وهنا كانت الثورة اعائلة التي أحدثها أو أحدث بها كبركجورد . فبعد أن كان الفكر هو الذى يضع الوجود . كما عبر عن ذلك ديكرت في مقالته المشهورة : أنا أفكر ، فأنا إذن موجود ؛ صار الفكر مضاداً للوجود . ونتجاً لهذا ، فإنه كلما زاد الفكر قل الوجود . وكلما زاد الوجود قل الفكر . وتقصد هنا الفكر بطريقة موضوعية لا طريقة ذاتية ؛ فإن هذه من شأنها ، على العكس من ذلك ، أن تزيد في الشعور بالوجود . وبالتالي في الوجود . وإذا نحن بدأنا من الفكر كى نصل إلى الوجود ؛ ثم نصل إلى شيء ؛ كما برهن على ذلك كنت في نقده للحجة الوجودية الخاصة بإثبات وجود الله ابتداء من الفكر . ولمكننا نستطيع ، على العكس من ذلك ، أن نبلغ الفكر . إذا ما ابتدأنا من الوجود . وبهذا يكون في وسعنا أن نحل المشكلة الكبرى التي تحطمت عليها رؤوس الفلاسفة السابقين جميعاً أعني مشكلة الانتفاء من الفكر إلى الوجود . فهو لاء لم يستطيعوا حل المشكلة إلا بالفرار منها ، بأن جعلوا الفكر هو الخالق للوجود كما ادعت المثالية الألمانية ؛ أو لجأوا إلى سلطة عليا خارجية تضمن لهم هذا الانتقال ، هي الله ؛ وهذا أو ذلك لا يحل المشكلة في شيء . وهذا فان اتوضع الصحيح فله المشكلة هي أن تبدأ بالوجود لكي نصل منه إلى الفكر • كل شيء من بين عدة أشياء يتصف بها الشخص الوجودى ، أو الوجود الحى .

والآن فما معنى الوجود ؟

هنا يجب أن نعود إلى نقطة ائبده في هذا الفصل . أي أن نعود إلى تفسيم الوجود إلى نوعين : وجود عام أو مطلق ووجود معين . أما الوجود العام فقد عرفنا نظريته . خصوصاً عند هيغل ، واتبيننا إلى أن هذا الوجود العام ليس وجوداً حقيقياً . لأنه : إما وجود محدد صرف فيه النظر عن كل معين ولم ينصل إليه في الواقع إلا بالتجريد من الواقع : وإما وجود كلي على هيئة الروح المطلقة أو « الصورة » أو « التصور » . وهذا الوجود . وإن كان أقرب إلى الواقع من الأول . وأكثر ميلا إلى العينية والتثبوت . فانه هو الآخر نوع من التجريد . إذ فيه ينفي الفرد أو الشخصية في كلي غامض لا نستطيع أن نحده ونعينه إلا بواسطة الفرد . أي أننا نستظهر إلى العود إلى الفرد في نهاية الأمر . كما أن ما تضمنته من معان هي من خصائص الوجود الحقيقي . قد فهم على نحو يسلمه هذا الطابع . خصوصاً معنى الحرية ومعنى الانتشاق والتوتر في داخل الوجود . فكأن فكرة الكل المتقوم عند هيغل لا تترك بعيدة عن حل المشكلة . وإن سارت في طريق هذا الحل خطوة أو خطوات .

وإنما يتم الحل الحقيقي بهذه فكرة الكل . والثقل بالجزئي أو الفرد . فالوجودية معناها الفرعية . والفردية معناها الذاتية : والذاتية معناها الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية .

ولبيان هذا نقول إن الوجود المعين ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وجود الموضوع ، ووجود الذات ، والوجود في ذاته . أما وجود الموضوع فنقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة أي وجود الأشياء في الزمان والمكان ، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية . واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية . والخاصية الرئيسية لهذه الأشياء ولهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات ، أي أشياء يجبل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها لبعض . ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته . وعلى العكس من ذلك نجد الوجود التالي ، أعني وجود الذات

أوالأنا : فإن الأصل فيه أنه يعرف ذاته ، وقيمته الكبرى في هذه المعرفة الذاتية الباطنة . التي يكون فيها الأنا في علاقة ونسبة مع نفسه : وهذا يميزه أيضاً من الخاصية الأولى لوجود الموضوع ، فإن الإحالة في حالة هذا الوجود من موضوع إلى موضوع آخر غير نفسه ، بينما الإحالة في حالة وجود الذات إلى نفسها ، وهي إحالة لا تسم بسمية الأداة كما في الموضوعات ، بل بسمية التوفر الحى والكلية الخصبية التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الأفعال المتدرج في الاستبطان الذاتي . ولا يجوز أن يقال هنا : إنني في حالة الاستبطان أو المعرفة الذاتية أجعل من ذاتي موضوعاً ، صحيح أنها موضوع لذاتي أيضاً ، ولكنه موضوع على كل حال . نقول إن هذا القول غير جائز ، لأنني في هذه الحالة لا أكون ذاتي بالمعنى الوجودى . وإنما أكون موضوعاً للمعرفة . لا للوجود ، لا يكاد أن ينفرد في شيء عن أى موضوع آخر . وفي هذا سقوط للذات في الواقع . كما أشرنا إلى هذا من قبل : لأن فيه نقداً للوجودية بسبب هذا التوسط الصادر عن العلم والفكر . والنتيجة لهذا إذن أن وجود الذات وجود يمتاز بأنه وجود شاعر بوجوده . بينما وجود الموضوع وجود يميل إلى وجود غيره . دون أن يميل إلى وجود نفسه .

ونحن سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات ، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته . وهذا الوجود في ذاته ، أو ما يسمى أحياناً باسم الشيء في ذاته خصوصاً كما يفهمه كنت ، لا يمكن معرفته كما هو في ذاته ، وإنما هو في ذاته ؛ هو سر مجهولة : افترضها كنت افراضاً لا يبرره حتى منطلق مذهبه (١) . ولذا نبذها حتى أتباعه أنفسهم ؛ وأحسن ما يمكن أن يقال عنها إنها فرض محدد قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها أن تتجاوز . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فإن هذه الفكرة وما يناظرها

(١) راجع كتابنا : « شوبنور » ، ص ٤٦٣ ، ص ٧٢ . القاهرة سنة ١٩٤٦ .

من وجود ينتسبان بالأحرى إلى نظرية المعرفة ، لا إلى نظرية الوجود . وهذا
يكفيها مؤونة البحث في قبمتها هنا بالتفصيل ، فلندعها ونظرية المعرفة تفعل
بها ماشاء .

بقيت بعد هذا فكرتا وجود الموضوع ووجود الذات . فهل نرد الواحد
إلى الآخر كما تفعل المثالية برء الموضوع إلى الذات ، أو انماية برءها الذات
إلى الموضوع ؟ كلا ، ليس لنا أن تفعل هذا أو ذاك . ذلك لأننا إذا رددنا
الواحد إلى الآخر . لم نستطع أن نفهم الواحد ولا الآخر . فوجود الذات
لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم من الموضوعات فيه تحقق الذات إمكاناتها
عن طريق الفعل وممارسة الأدوات ، بل لا بد لها أن تظهر في عالم تبدل فيه
حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع . أجل ! إن هذا سيؤدي
إلى سقوطها . ولكنه سقوط ضروري ليس فيه معنى التسح . أو على
كل حال لا بد أن يكون ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة .
والإمكانية المعلقة لا معنى لها إذا ضلت على هذا النحو من التعلق دون أن
يكون تحت تحقق أو ابتداء تحقق ، كما أشرنا إلى هذا من قبل . وما دم التحقق
لا يتم إلا في العالم ، عالم الموضوعات ، فإن الذات لا بد أن توجد في العالم .
فالوجود --- في --- العالم إذن صفة ضرورية لا بد أن ينصف بها الوجود
الممكن ، أو الماهية الذاتية ، كما بين لنا ذلك هيدجر . وبمثل لا يمكن أن
نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع ونشتق ذلك من هذا ، لأن في هذا
قضاء على الذاتية ، إذ متصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في
العالم ، وفي هذا إلغاء لجوهرها . أي إلغاء لها . ولك أن تسأل بعد هذا :
ولماذا لا نعدّها موضوعاً من الموضوعات في العالم ؟ أو ليست الذات
الواحدة في مقابل دوات أخرى لا تفعل عنها ؟ أو لسا نضع هذه الذات ،
لاكنات كلية وأخذة ، بل كدوات عدة ، وإلا ولعنا فيما أردنا تجنبه ،
أعني الكلي المطلق عند هيجل ؟

وإخواب عن هذه الأسئلة يستدعي البحث في معنى الذات التي تقصدها
هنا .

أما الذات فهي الأنا المرید : فالشعور بالذات يتم في هذا القول : أنا
أريد . ولكن يجد المرء ذاته ، فعليه أن يشدها في فعل الإرادة . لا في
الفكر بوصفه فكراً . أعني المفكر حالة "لاعملية" . ومن هنا كان الخطأ في
مقالة ديكارت . كما أشرنا إلى هذا من قبل . فإن الفكر فكراً لا يمكن
مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود : وبالتالي إلى إثبات وجود ذات . اللهم إلا إذا
فهمنا المفكر هنا بمعنى فعل الفكر . فهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت .
ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيد في شيء : أعني ديكارت . لأننا سنكون
هنا في مواقع بازاء مصادرة على المطلوب الأول : أو على الأقل بازاء
تحصيل حاصل . لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة على هذا النحو -
أنا . أنه الذات المفكرة ، موجود . ولن نكون حينئذ بازاء انتقال من الفكر
إلى الوجود . بل انتقال من الذات إلى الوجود . أو . والمعنى واحد -
من الذات إلى الذات . أو من الوجود إلى الوجود . أي أننا هنا بازاء تحصيل
حاصل . فكأن ديكارت إذن بهدء المقالة التي طنتن بها حتى أصم الأذان
لم يقل شيئاً . ولذا نجد بعضاً من أنصار ديكارت يحاول أن يصوغها في هذه
العبارة : أنا ، أنا المفكر : فأنا إذن موجود . ولكن هذا خروج عما قصد
إليه ديكارت . ألا وهو أن ينتقل من الفكر إلى الوجود ، ويقول بما ذهب
إليه هنا وهو أن الشعور بالذات يأتي بواسطة الإرادة أو الفعل . لأن الأمر
سيرئد حينئذ إلى فعل المفكر بوصفه فعلاً إرادياً . بعد أن كان يقصد به الفكر
كحالة . وبغضاً ، لأنصار أن يصوغوا قول ديكارت في الصيغة التي تسهونهم ،
ونكر بشرط ألا يفرجوا بها عن المعنى الذي رمى إليه . وهم هنا قد جاءوا
بعكس ما قال . فإن شأنا أن يصوغوها على هذا النحو فلمهم ما يشاعون ،
لكز بشرط ألا يزعموا أن هنا هو مذهب ديكارت .

ولذا كان مين دي بيران مصيباً بكل الإصابات حين نقد مقالة ديكاروت على أساس فكرة الإرادة . فاستبدل بهذه المقالة مقالة تضادها . هي : أنا أريد ، أنا أفعل . فأنا إذن موجوده (١) . وقال : « إذا كان ديكاروت قد اعتقد أنه وضع المبدأ لكل علم . والحقيقة الأولى البينة بنفسها . بأن قال : أنا أفكر . فأنا إذن شيء أوجوهه يفكره - فإتينا نقول خيراً من هذا . وبطريقة حاسمة : معتمدين على بينة الحس الباطن التي لا تقبل الالتام : أنا أفعل . وأريد . أو أفكر في ذاتي في الفعل : إذن أنا علة . إذن أنا موجود . أو أوجد حقاً على صورة علة أو قوة (٢) . ثم يربط الإرادة بالحرية . لأنه حيث لا توجد حرية . فلا زيادة ولا فعل : فإذا قلنا بالإرادة ، فلا . أن نقول بالحرية . ولا معنى بعد هذا لوضع الحرية موضع التساؤل والإشكال : إن وضع الحرية موضع الإشكال والمسألة معناه وضع الشعور بالوجود . أو الأثر . وهما لا يفرقان عنها في شيء إطلاقاً . موضع الإشكال كذلك . وكل سواب عن هذه الواقعة الأولية بصير عبثاً : لهذا عبثه : وهو أن نجعل منها مسألة ومشكلة . إن الحرية : أو فكرة الحرية . إذا أخذت كما هي في بنوعها الحقيقي . نسبت شيئاً آخر غير الشعور نفسه بفعلنا أو بقدرتنا على الفعل وعلى نحو المجهود المكوّن للأنا (٣) . وعلى هذا فالشعور بالذات لا يتم . في نظر مين دي بيران : إلا بممارسة النفس لقوتها الخاصة . ممارسة حرة خالصة من كل قيد من قيود الضرورة أو المصير أو أية قوة خارجية من قوى الطبيعة .

فالشعور بالذات هو الشعور بالأنا أفريد . ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها . فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية . ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابهة يؤيد بعضها بعضاً . إن لم يتم

١١٠ مؤلفات مين دي بيران ، نشرة تروازان ، ج ١ ، ص ١١٥ .

١١١ مؤلفات مين دي بيران عن الشعور ، نشرها إرنست نقي ، ج ١ .

ص ٤٠٩ ، ص ٤١٠ . أهم المرجع نفسه : ص ١٠٠ ، ص ١٠٤ .

مقامه . ولهذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ما يزداد الشعور بالحرية . وبالتالي بالمسئولية . والذات الحقة . الذات المبكر التي تستمد وجودها من البنوع الصافي للوجود الحقيقي . هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية . الحاملة لـ «ثوابها» بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية . والحرية إذن هي رمز الألوهية في الإنسان . والمعنى الأعلى لكل وجود إنساني .

ولكن الحرية تقتضي الإمكانية . لأن الحرية تتضمن الاختيار : وكل اختيار هو اختيار بين تمكثات . فإذا كان جوهر الذات هو الحرية . فإيها تقوم إذن في الإمكانية . ولكن الإمكانية هنا ليست إمكانية مطلقة بمعنى أنها خالصة من كل تحقق . بل لا بد لها أن تتحقق . وإلا لما كانت خليفة باسم الإمكانية . كما قلنا ذلك من قبل مراراً . ومعنى تعقُّبها أن نختار من بين التمكثات . حتى إذا ما تم الاختيار . انتقلت الذات من ساحة الحرية إلى حالة الضرورة . وهذا يقول كبير كجورد : « إن الحرية هي بالاكتيك لمقولتين : هما لإمكان والضرورة . (١) . والضرورة هنا هي التحقق للإمكانية على هيئة : وجود - في - انعدام . ومن هذه الناحية إذن تثبت أيضاً ما قلناه من قبل من أن الذات لا يد أن توجد بين موضوعات . على صورة . وجود - في - انعدام .

نحن إذنا نأخذ نوعين من الذات . أو بالأحرى من وجود الذات : ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات ثم تتحقق بعد . وذات قد اختارت فتحت بعض إمكانياتها وهي في طريقها إلى تحقيق الكل . وهذا التحقق يتم في وسط أشياء . ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود

(١) كبير كجورد : «المرض حتى الموت» . الترجمة الفرنسية لـ «كنود فرنوف

وبان جاتوز (بنوان) : «مقالة في اليأس» ص ٥٧ . باريس سنة ١٩٣٩ .

الثاني الممكن ، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها ،
فيمكن أن نسمي باسم الوجود الماهوي (١) ، فالوجود الماهوي هو الوجود
الثاني على صورة إمكانيات ذاتية لم تتحقق كلها بعد ، أو لم يتحقق منها
شيء . وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة ، الحرية التي تريد
اللامتناهي على نحو لا نهائي . على حصد تعبير كيركجورد الجميل .
والصلة فيه ليست صلة بين ذات وذوات أخرى . أو بين ذات وأشياء في
العدم وبقاها هي صلة بين الذات وبين نفسها . ومن هنا لا يمكن أن تكون
موضوعاً . أما في حالة وجود الموضوع ، فإن الصلة هي بين الشيء ، أو
الذات وبين شيء ، أو ذوات أخرى .

وفكرة الصلة هنا أو الترابطية هي الفكرة الرئيسية المميزة في هذا التقسيم
لأنواع الوجود . وعلى أساسها إذن نستطيع أن نقسم الوجود كما فعل
سبوز (٢) إلى ثلاثة أقسام . ونقصد بالوجود هنا وجود الذات : وجود
الذات على هيئة الآنية التجريبية . ووجود الذات كشعور بمعنى عام .
ووجود الذات كوجود مدحوي . أما الوجود الأول فهو وجود في العالم
بين أشياء على هيئة هذا الجسم . أو هذا الفرد . مع شعور غير محدد بالذات
في مرتبة قيمتي في نظر آنيته المخيطة . ولكني حين أنظر إلى نفسي ذاتاً
في مقابل . أو إلى حوار . ذوات أخرى شاعرة بنفسها كشعور ذاتي بنفسها :
إلى درجة أن النواحدة تقوم مقام الأخرى . لكن لا يعني أن كل ذات
هي بعينها الأخرى : لكن معنى الذاتية على وجه الإطلاق - فإن وجود الذات
هنا هو الوجود كشعور بمعنى عام . أو هو الذاتية إطلاقاً . وكل شعور
يكون في هذه الحالة مشاركاً في هذا الشعور المطلق . بالقدر الذي يكون به
مشاركاً من الموضوعات الخارجية ما يدركه كل شعور آخر لذات أخرى .

(١) Existenz بالمعنى الذي أطلقه في فلسفة الوجود عند هيدجور وسبوز .

(٢) كتاب سبوز : فلسفة . ج ١ ص ١٨ - ١٤ ، برلين ١٩٣٣ .

والصلة هنا إذ صلة بين ذات وذوات أخرى . بينما كانت في حالة الوجود الأول صلة بين ذات وموضوع في الواقع التجريبي . ولكن حينما تصبح الصلة بين الذات وبين نفسها . تكون في حالة الوجود الماهوي . وهنا نستطيع الإجابة عن الأسئلة التي وضعناها من قبل . فنقول : إتانا لا نستطيع أن تعدّ الذات موضوعاً من الموضوعات في العالم إلا بالمعنى الأول لوجود الذاتى . وعن السؤال الثانى نستطيع أن نجيب قائلين : أجل : إن الذات الواحدة في مقابل ذوات أخرى : ولكن هذا ليس الوجود الحقيقى للذات الحقيقية . وإنما الوجود الحقيقى هو الوجود الماهوي . لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها : وليس في هذا إذن شيء من التشويه لها أو النقص من قدرها . أو الخلط بينها وبين الأشياء الأخرى من ذوات أو أدوات . وهذه الذات إذن ستكون . لا كلية كما يزعم هيجل . بل فردية إلى أقصى حدود الفردية . وإن شئت فقل إنها الفردية المطلقة . وبهذا يتم الجواب عن السؤال الثالث والأخير .

وهذه الفردية المطلقة أو هذا الأنا هو الوجود الأصيل ، أو هو الأصل الذى أصدر عنه في كل أفكارى وأفعالى . أو كما يقول بيجرز . إن هذا الوجود الماهوي هو ما هو على صلة بذاته (١) . أو كما يقول كيركجورد : . إن الأنا هو صلة تتصل بنفسها . أو بعبارة أخرى . إنه : في الصلة . الاتجاه الباطن لهذه الصلة . والأنا ليس هو الصلة . ولكنه عود الصلة على نفسها ... وفى الصلة بين حدين . الصلة كمدخل عاملاً^٢ ذاتاً على هيئة وحدة سلبية . والحدان على اتصال بالصلة . وكل^٣ يوجد من حيث صلته بالصلة . فإلا بالنسبة إلى النفس . الصلة بين النفس وبين الجسم ليست إلا صلة فحسب . ولكن إذا كانت الصلة . على العكس من ذلك . على اتصال بنفسها . فإن هذه الصلة الأخيرة حد ثالث إيجابى . وتكون هنا

بإزاء الأنا (١) . أعني أن الصلة بين الذات ونفسها ليست صلة ملبية . بل صلة إيجابية فيها تكون الذات في حالة امتلاك لنفسها وشعور بذاتها . على نحو مغارب لما يقوله هيجل عن أرواح الكلية .

هذه الصلة الذاتية هي الصلة العليا التي تنصف بها الذات في حالة صفاتها وبكارتها ، وفيها تكون وحدة مع نفسها ومع مسؤوليتها الهائلة : شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة . وهي حائرة تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا . الآرية فقالت :
« أنا وحدى مع الله وحدى » . وهو قول أو ترجم إلى لغة الفلسفة لكان معناه تماماً : أنا وحدى مع ذاتي وحيدها . وهذا ما قاله كبير كجورد أيضاً حين جعل الحد الثالث في الصلة بين الذات ونفسها هو الله ، لأن الله ليس تمت إلا من أجل المفرد . فكأن الذات في حالة الوجود الماهوي إذن في عزلة كاملة ، قد غلق من دونها كل باب وكل نافذة لا تفتح على ذاتها ؛ لأن أي اختلاط مع اللواتي الأخرى أو مع الأشياء في العالم فيه تدنيس لها ، وتعكير لصفاتها . ونفس لبكارتها . والوجود الحقيقي إذن هو الوجود الذاتي ؛ أما الوجود الموضوعي ؛ أعني الوجود بين الموضوعات . والحياة على غرار الموضوعات : فوجود زائف . هو وجود تشتت وضلال وتزييف للذات الحقة ، لأنني لا أكون فيه مالكاً لذاتي . بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي . ماذا أقول ! بل إنني أكون فيه بملكاً للموضوعات . قائماً فيها فاقداً بهذا ذاتي فيها ومن بينها . وفي هذا يقوم سقوطها .

فالسقوط إذن يأتي بانتقال الذات من حالة الوجود الماهوي أو الممكن . إلى حالة الوجود العيني المتحقق في العالم . وهو المسمى باسم الآية (٢) .

(١) كبير كجورد : الكتاب نفسه ص ٩١ - ٩٢ .

(٢) راجع ما قلناه من قبل ص ٥٠ ، تعليقاً عن هذا اللفظ وإمكان استعماله

ترجمة للكلمة Dasein ولذا فمن الآن فصاعداً سنسعملها ترجمة لهذا اللفظ .

وفيه يكون المرء في حالة : وجود - في - العالم بين أشياء أو موضوعات .
وحوهر الموضوع الإحالة على هيئة أداة تحيل إلى غيرها كوسيلة لها . وسأكون
كذات في العالم إذن موضوعاً ، وبالتالي أداة . ومن هنا أولاً : أى بوصفى أداة
كأى موضوع آخر : تسقط قيمة الذات بوصفها ذاتاً . وفضلاً عن هذا
فإن الذات بين الذوات الأخرى في العالم لا تستطيع إلا أن تفتى فيها ، ومن
هذه النوات الأخرى يتكون كائن هائل مجرد هو المسمى باسم « الناس » :
وحيث لا أفكر إلا كما يفكر « الناس » ، ولا أعمل إلا وفق ما يرتقبه
« الناس » ، وسيكون « الناس » في هذه الحالة مصدر التقويم والفكر والفعل ،
وبالتالي مصدر الوجود . وبذا نفقد الذات صلتها الحقيقية ، أعني صلتها
ببنفسها ، وتصبح صلتها مع الغير . وهم في هذه الحالة الناس ، ثم الأشياء .
ولما كانت الصلة بالذات هي الحقيقية وحدها . فإن هذا الاتصال بالغير
وبالأشياء سقوط تذاذات . وهو سقوط يتدرج تبعاً لكيف الغير وكثمه .
فإذا كان مع أكبر عدد من « الناس » ، فإنه يكون إذن في أكبر حال من
السقوط من حيث الكم ، وإذا كان مع الأشياء أكثر مما مع الناس : كان
السقوط أشنع من حيث الكيف . ولما كان الكيف أعلى من الكم ، فإن
هذا السقوط الثاني أشنع من الأول . والنتيجة لهذا أن الشرف في رتبة الوجود
يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء : أو ، على حد تعبير
جبريل (١) مارسل : كلما زاد انملك نقص الوجود . وتحليل هذا السقوط
يكون الجزء الرئيسي من كتاب « الوجود والزمان » لطيدجر : وبخاصة في
الفصل الرابع من القسم الأول (بنود : ٢٥ : ٢٦ : ٢٧) .

ولكن هذا السقوط ضروري كما قلنا ، لأن الوجود الممكن لا بد أن يتحقق
على هيئة الآلية ، وذلك بأن يملو على نفسه ، ويتوسع من التصميم والعزم

(١) راجع كتابه : « يوميات ميتافيزيقية » ط ٣ : سنة ١٩٣٥ : والمك
والوجود : ١٩٣٨ . وراجع مقاله في هذا المعنى في كتابه : « من الالهة إلى النعماء »
ص ٥٥ - ٥٠ .

يحقق شيئاً من إمكانياته في العالم بين الفئات الأخرى ووسط الأشياء والموضوعات . ولعل هذه الضرورة هي العلة في أن هيدجر لا يريد أن يفهم من هذا السقوط أي معنى من معنى السقوط ، ولا يربطه بأية صلة من صلات التثويم . فيقول إن السقوط لا يتضمن أي تقويم حلي . وإنما كل ما يدل عليه هو أن الآلية هي أولاً وبالذات في العالم ، التبرهنهم . . . فإن سقوط الآلية يجب ألا يفهم على أنه ، انحصار ، من « حالة أصلية » أسمى وأظهر . إذ ليست لنا عن هذه أية تجربة من الناحية الوجودية . كما أننا لا نملك عنه من الناحية الوجودية أية إمكانية أو دليل للتفسير (١) . ومع هذا فإن هنا للإيضاح من جانب هيدجر غير مقنع ، لأنه يجعل السقوط هنا سقوطاً وسط الناس والابتداء اليومي . وفي هذا من غير شك أخذار لذات الحقيقية . والسبب في هذا الإيضاح هو في أغلب الظن حرص هيدجر الدائم على تجنب كل تقويم . لأن البحث الذي هو بصنده بحث وجودي . وليس بدأ تقويمياً . وما من شك في أنه مصيب في هذا التمييز بين الميتافيزيقيا ، فإن الأحكام التثويمية إذا تحققت في الأحكام الوجودية أسندتها . لذا وجب الحرص على مراعاة التمييز بين كلا النوعين من الأحكام .

والمهم في كل ما قلنا حتى الآن عن وجود الذات ، أن نفهم أن تحت وجودين : وجوداً للذات على هيئة إمكان . ووجوداً لها على هيئة واقع . ويتم الانتماء من الإمكان إلى الواقع بفضل الخبرة . فواسطة الخبرة التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة وهذا التحقق العيني يتم في العالم ، ويسمى حينئذ بالآلية . وهذه الآلية نوع

(١) هيدجر ، الوجود والزمان ، ص ٤٤ - ص ٤٥ . وهنا ملاحظ أن من الواجب أن نفرق بين التثنية الوجودية والتثنية الوجودية : فالأولى ontisch هي التثنية بالمكان الوجودي ، والثانية ontologisch فهي التثنية بالوجود ، وتختلف خصوصاً من ناحية العلو أو الإمكان . رجع واستأن . مشكلة الوجود ، ص ٤٥ . ص ٤٦ . معلق مضمونة .

من التفسير والفهم ، كما يقول هيدجر . للوجود الممكن أو الوجود الماهوي . والآية مطبوعة على هذا التفسير للوجود الممكن أعني عرض ما فيه ، لأن في هذا كيفية وجودها ، أي أنها لا تتم إلا على هذا النحو : وإلا لما كان تمت تحقق ، وبالتالي لم تكن تمت آية . والمصدر الذي عنه تصدر الآية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان . ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة والآية بوجه خاص بغير الزمان محاولة مخدفة : فالزمان هو العنصر الأساسي في تكوين الآية ، وهو العامل الأصلي في انشغال الوجود الممكن إلى حالة الآية . والزمنية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي الآية . وعلى هذا فلا بد لنا ، كما تفسر حقيقة الوجود عموماً ، أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته ، وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به انطباع الأصلي للوجود ، ولكل ما في الوجود .

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق ما قال به انفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن . والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود : لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي : بل كانت لديهم عنه فكرة : إما مبثثة زائفة ، وإما ناقصة . ولذا لم يستطيعوا الإفادة منه ، وذهبت جهودهم في إدراك معنى الوجود دون طائل نقول هذا عنهم جميعاً ، ولانتمنى أحداً : ابتداءً من أرسطو - أول من عني به في شيء من التفصيل - حتى برجسون الذي سعى جهده لحمل مذهبه في الوجود يقوم عليه .

ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود ، في الزمان ، ووفقاً لهذا قسموه أقساماً : فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالتنسب الرياضية ، وكل هذا في داخل الوجود الطبيعي أو هذا الوجود . ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان ، هو هذا الوجود التالي ، ووجود فوق

الزمان هو الوجود الأزلي الأبدي ، بينهما هوة قال البعض ليس من الممكن عبورها ، وحاول البعض الآخر أن يجتازها بسلسلة من المتوسطات . وساعد على إيجاد هذه التفرقة الأخيرة خصوصاً نزوع الفلاسفة السابقين إلى التخلص من التغير ونشيدان اثبات . منذ أن أثار المشكلة هيراقليطس والإيليون بوجه خاص ، أو بعبارة أخرى حاولوا التخلص من هم الزمان . ومن قانون التغير انشأ عنه أو العكس ، أي التخلص من التغير بالتخلص من مصدره ، وهو الزمان .

فإذا كانوا قد قصدوا من وراء هذه التفرقة التخلص من هم الزمان بالتمني والرجاء . فلهم وما يبتغون ، فإن لكل أن يتمنى ما يشاء : لكن على أن يفهم على أنه أمنية ومطمح ، ينسب إذن إلى ميدان الأخلاق ، لا إلى ميدان علم الوجود وتفسيره كما هو في تركيبه . ولكنهم وبما للأسف قد قبيوا الألماني حقائق . فراحوا يدعون إلى استبعاد الزمان من تفسير الوجود ومعناه قدر المستطاع ، وفي هذا كانوا متأثرين من غير شلوك : إما بتزعة دينية صوفية أسطورية ، كما هي الحال لدى أفلاطون وأفلاطون وأوغسطين ؛ أو بتزعة عقلية تجريدية تصورية ، كما نجدتها خصوصاً عند أرسطو وكنت وهيجل .

إنما الوضع الصحيح ... عندنا - أن تنهم الوجود على أنه زمني في جوهره وبطبيعته ، وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية . وليس معنى الزمانية مجرد الوجود ، في الزمان - وكان الزمان إطار يحول فيه الوجود أو إناء يحتويه كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان . بل فضلاً عن هذا فإن ما يدعونه « فوق الزمان » أو « خارج الزمان » هو أيضاً زمني ، وزماني بالمعنى الإيجابي . وصفة الزمانية إذن تطبع نفسها على كل موجود وتشتبع فيه روحه الحقيقية ، وهي المقوم الجوهرية ماهية الوجود ، والتفاعل في تحديد معناه والصورة التي على تجرورها يباو .

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطرها نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيكس في علم الفلك . فإذا كان كنت قصدت مذهب المثالي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة ، ففي وسعنا أن نعمت هذا التفسير بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود .

الزمان اللاوجودي

القاعدة الذهبية لكل نقد سليم أن يقوم على مبدأ واحد . أما أن يضرب المرء المذهب بعضها ببعض . فما أسره من عمل ، خصوصاً في الفلسفة حيث لا يوجد مذهب إلا وإله ما يضاده ! ولكنه عن غاسد بقدر ما هو يسير ؛ وفي التجرد إليه حياة وتناقض ونزوع إلى المراء التلبي ؛ دون رغبة في تحصيل إيجابي . فالمذهب الحق وحدة عضوية مُتَحَلِّقَة دفعة واحدة وترتبط على نحو لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله . فليس على الناقد بعد هذا إلا أن يأخذه كنهه أو يرفضه كله . ومن هنا أخفق كل مذهب توفيقى أو تلفيقى ؛ أى كل مذهب يأخذ جزءاً ويترك الآخر ؛ أو يتخذ الجزئيات منعزلة دون ربطها بمركز الوحدة باستمرار .

والدراسة النقدية التاريخية إذن لا بد أن تكون من وجهة نظر واحدة ، فتعارض المذاهب كلها بمذهب واحد ؛ لا بمذاهب عدة ومبادئ مختلفة . وكل ما يطلب إلى الناقد هنا هو أن يكون أميناً في العرض للمذهب الخصم ، وله بعدُ أن ينتهده كما يشاء .

ونحن نعتنقنا التفسير الجديد لوجود على أساس الزمان بأنه ثورة . وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة . وفي ميدان التفكير يتخذ نظريات السابقين في ميدان معين بالذات . فعلينا إذن أن ننتقد ، عارضين ، ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان . وغرضنا من هذا النقد ليس سلباً كله ، بل هو إيجابي في أهم نتائجه . وذلك أن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والمشكوك التي يتضمنها موضوع النظر ؛ ثم لوضعه بعد في الوضع الصحيح ، المؤدى إلى تحقيق الغاية . وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان .

والمذاهب التي وضعها السالفون في الزمان يمكن أن ترد في النهاية إلى ثلاثة رئيسية : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا للزمان ، والوجود المرتبط به : عند الأوائل : نعى اليونان : والمذهب المثالي أو المتصل بنظرية المعرفة . وهو الذي أقامه كنت وسار عليه من تأثروه حتى نهاية القرن الماضي : ثم المذهب الحيوي الذي فصله برجسون . هنا في داخل ميدان الفلسفة الضيق . وهناك في الغريب مذهبان : المذهب المطلق ويمثله نيوتن ، والمذهب النسبي ويمثله اينشتاين .

أما مذهب أرسطو (١) فأوضح صيغة خلفها لنا النظرة اليونانية . وفضله في التعبير بطريقة مفصلة شاملة دقيقة عما قانه السابقون ، وفي إثارة الإشكالات والشكوك المتصلة بالزمان كما هي عادته في كل أبحاثه . مما من شأنه أن يجعل أرسطو يثبت آراءه ووجهات نظر كثيراً ما تكون خصبة فائدة للنمو في تيارات جديدة من بعد : وإن كان هو لم يتعمقها ولم يستخلص كل نتائجها . بل ظل دائماً يدور في نطاق الروح القديمة (أي اليونانية).

فالتعريف الذي يقدمه لنا أرسطو في الزمان . وهو أن الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والتأخر ، (السباع الطبيعي) : ٢٦٩ ب - ص ٢) يشبه كثيراً التعريف الذي قال به من قبل أرحوطاس الرثني : الفيزيقي المعاصر لأفلاطون . والذي نوردناه لنا سلبقوس في شرحه على كتاب المقولات (٢). وهذا التعريف هو أن الزمان مقدار حركة

(١) العرض التاملي لغيره في زمان قد وضعه في « السباع الطبيعي » ج ٤ ف ١٠ ص ٢٠٧ ب ص ٢٩ - ف ١٠٤ ص ٢٢٤ من ١٧ : وأضاف إليه مواضع متفرقة في ما بعد الطبعة ١٩٠٥ للنفس ، والتذكير في أهم المقالات الأربع الأخيرة من « السباع الطبيعي » أيضاً .

(٢) سلبقوس : شرح المقولات لأرسطو ، ص ٢٥١ - ص ٢٥٦ ، نشره كارل كاتيليش ، برلين سنة ١٩٠٧ . وراجع ترجمة هذه الفقرة إلى الفرنسية وشرحها في كتاب بير دوهم : نظام العالم من أفلاطون إلى كوبرنيك : ج ١ ص ٨٠ ، باريس سنة ١٩١٣ .

معمومة ، وهو أيضاً على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون ،
ويشرح سينيقيوس هذا التعريف بقول : إن كل الحركات في العالم لها
علة أولى أو محرك أول . وهذا المحرك الأول قد قال عنه أرسطو إنه غير
متحرك ؛ أما أفلاطون فقال على العكس من ذلك إنه متحرك ، لأنه النفس
الشكلية ، وهي حية ، وإذن متحركة بذاتها . ويبدو من كلام سينيقيوس
أن رأى أرخوطس هو رأى أفلاطون ، وتبعاً لهذا فإن أرسطو
يرى إذن أن المحرك الأول هو النفس الشكلية أو نفس العالم ، وهي متحركة
بذاتها في ذاتها ، وعن حركتها تصدر بقية ما في العالم من حركات ، والحركة
الأولى إذن هي حركة النفس الشكلية بذاتها في ذاتها ، أي حركتها الباطنة .
وعن هذه تصدر حركة ثانية خارجها ، هي الحركة العامة لتلك الكون . وهاتان
الحركتان ، وأولاهما علة الثانية . تحدثان معاً ، ولذا فإن علينا أن ننظر إليهما على
أنيهما حركتان ذاتا دور واحد . وعن هذه الحركة الثانية تصدر بقية الحركات
الجزئية في العالم زمن حركات دورية دائرية للأفلاك وحركات الكون
والقسم في العالم انشغلي . والزمان عند أرسطو خاص يتعين بواسطة هذه الحركة
الثانية . أعني الحركة العامة لتلك الكون . ووحدة الزمان هي المدة التي لتلك
دور من أدوار هذه الحركة ، وتلك هي ما عناه بقوله : المدة الخاصة بطبيعة
الكون . والزمان الفاصلي بين حادثين هو المقدار الناتج عن حساب الدورات
أو كسور الدورة التي تتحرك العامة لتلك الكون . مما يتم بين حدثين الحادثين .
لما كانت الحركة العامة للكون تحدث مع الحركة الباطنة للنفس الشكلية ،
فإن في وسعنا أن نقول أيضاً إن الزمان هو مقدار دورات هذه الحركة الأخيرة .
ثم يعني سينيقيوس بوضوح الفارق بين هذا التعريف وبين تعريف أرسطو
والزمنيين على الرغم مما يبدو من أن تعريف أرسطو خاص يضم تعريف هؤلاء .
نظراً إلى أن أرسطو قد عرف الزمان بأنه مقدار الحركة . وزينون الرواق
عرفه بأنه ليس إلا مدة كل حركة ، بينما عرفه كرسقوس بأنه مدة حركة
الكون . فقول إن تعريف أرسطو خاص ليس تعريفاً جامعاً بين هذه التعريفات

الثلاثة (التأخره عنه) : وإنما هو تعريف قائم بذاته له معناه المستقل عن أقوال الفلاسفة الآخرين . فهو لا يقول أولاً إن الزمان مقدار كل حركة : كما سبق قول أرسطو فيها بعد . وإنما هو مقدار حركة معدومة معينة : أي ليس مقدار واحد من الأجسام الجزئية في العالم ، مثل حركة السماء أو الشمس أو أية حركة أخرى منسوبة خاصة إلى واحد من المتحركات الجزئية . وإلا فإنه لو كانت الحال على ذلك لكانت الحاله على ذلك النحو ، لما أمكن أن يُعده الزمان مبدأ . ولكن يكون خليفاً بأن بعد . من حيث أصله . من بين الموجودات الأولى . وإنما يقصد أرسطو حاس هذا القول يقيناً حركة أولية أصلية تكون علة بقية الحركات ويبدو إذن أن مولفنا (أي أرسطو حاس) يقصد بهذا القول الحركة الطهورية للنفس (الكالية) . أي صدور العقول التي هي من حيث جوهرها في مرتبة أدنى منها . وتحوّل هذه العقول بعضها إلى بعض . فهذه الحركة هي تلك الحركة المعروفة التي يؤكد ارتباطها بالزمان . وهو يقول عن المقادير الذي يقيس ههنا الحركة إنه هو المحدث للكون . أي أنه يصنع الموجودات الكائنة في العالم . وهذا المقدير هو أيضاً الذي يعين الانتقالات والتحويلات أو التغيرات بواسطة صنورات العقول المتولدة عنه . وهو هو الزمان الحصب في أعماله ويبدو أنه ينظر إلى الزمان كأنه ناشئ في آن واحد عن الحركة الأولى . أعني تلك الباقية في باطن النفس ، وعن تلك الناشئة عن هذه . وإلى هذه الحركة الأخيرة ننتسب كل حركة أخرى وتفاوت . وبها تقاس . ولا بد في الواقع من أن يكون التقاس قابلاً لأن يوضع فوق الشيء المقيس . وفي الآن نفسه . أن يقوم بالنسبة إليه بدور المبدأ له

وهذا التعريف الذي قال به أرسطو حاس ليس هو أول من وضعه أو قال به : وإنما هو تعريف نجد معناه وأصوله لدى المدارس الميتافيزيقية . وغيرها من المدارس القديمة التي يحددها لنا سبيلقيوس بالدقة حين يقول في الموضوع عنه : ، وأقوال الأقدمين تتفق مع التعريف الذي قال به أرسطو حاس :

فمعضم يعرف الزمان . كما يدل عليه هذا اللفظ نفسه . بأنه دورة معينة تقوم بها النفس الكلية حول العقل : وبعض آخر يربطه بالحركات النورية للنفس (الكلية) وعقلها الخاص : ونفر ثالث يربطه بالذورات النائية للكواكب . والصيغة الفيثاغورية تضم معاً كل هذه التعريفات : فإن المدة العامة للطبيعة الكلية تشتمل في داخلها . بوجه عام . على كل الطبائع : وتمتد إليها جميعاً بلا استثناء (ص ٣٥٦) : وراجع أيضاً شرح كتب الطبيعة لأرسطو له أيضاً : في الفثرة عينها : (ص ٧٨٦) .

والسجلات النازرة في هذا التعريف الذي نستطيع إذن أن نقول عنه إنه تعريف العام الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو . هي : أولاً : ارتباط الزمان بالحركة . ثانياً : أنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها . ثالثاً : أنه ولو أنه مقدار الحركة ومقياسها . فإنه في الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة . رابعاً : أن هذه الحركة التي يقاس بها هي الحركة العامة للكون . خامساً : أنه مصدر الكون والفساد . وهو بالتالي قوة هاعنة وليس شيئاً سلبياً . سادساً : أنه ليس متوقفاً ولا مرتبطاً بالنفس الإنسانية . وإن كان مرتبطاً بنفس حية هي النفس الكلية . وليس لنا أن مزعم هنا أن النفس الكلية يمكن أن تفسر أسطورياً على أنها النفس الإنسانية مرفوعة إلى درجة أقوى . نظراً إلى أن الكون في نظر النروج اليونانية عامة كائن حي أكبر . ومن هنا لا يمكن إلا أن يقان إن نظرة الروح اليونانية عامة إلى الزمان نظرة موضوعية . لا ذاتية . كما سنرى في العصر الحديث . ابتداء من كنت على وجه الخصوص . كما يلاحظ سابقاً : أن الزمان قد نظر إليه هنا نظرة كمية . أعنى أنه مقدار راتب متصل ثابت المدة . وأنه إلى جانب هذا يمر في دورات دورية . كل منها تكون مدة هي ما سيمسبه أفلاطون باسم السنة الكاملة *ἐνιαυτός ἐνιαυτός* . أو ما سيمسب فيها بعد باسم السنة الكبرى الأفلاطونية . والكون على هذا الأساس يمر في حياته المتصلة بدورات متعاقبة . قال عنها الفيثاغوريون إنها متساوية في كل شيء . تماماً إلى درجة أنه ليس من الممكن

التمييز بينها . وليس ثمت من وسيلة اوضعها في عصور مختلفة . وبالتالي نتقون بأنها متعاقبة متوالية . فإن الأرملة التي يكونها كل منها ليس في الواقع إلا زمناً واحداً . هو زمن إحداهما . ولكن بعضاً من الثلاثسة الطبيعيين الأقدمين قد حاول أن يقدر مقدار كل دورة . فتم من قال إن السنة الكبرى مكونة من مدة قدرها سنوات ثمان . وبعض آخر جعلها مكونة من سبع وخمسين سنة . وهيرقليطس جعلها مكونة من ثمانى عشرة ألف سنة شمسية . وذيوحانس يقدرها بخميس وستين وثلاث مائة سنة كل منها تساوى سنة هيرقليطس . الخ (١) .

والمهم في هذا كله أن الزمان كان في نظرهم مكوناً من دورات متعاقبة في الزمان المستمر . ويبدو أن هذه الفكرة قد أتت إليهم من النظر في الكائنات الحيوانية والإنسان يوجه خاص . حين رأوا كلاً منها يعطى مدة معينة محدودة بين الميلاد والموت . وقد يضاف إلى هذا أيضاً تأثيرهم بأفكار شرقية هندية تتباه هذه الفكرة إلى حد بعيد (٢) . وعلى كل حال فإنها الفكرة الشائعة السائدة لدى التفكير اليوناني كله . ويحاول أرسطو أن يفسر القول بما على أساس فلسفي صادر عن طبيعة الحركة الدائرية . فيقول إن حركة الحياة الدائرية المنتظمة هي خير وحدة للقياس . نظراً إلى أنها أسهل الحركات في التصدير إذ لا الاستحالة ولا الأثريادة ولا التكون ممكن أن يكون منتظماً . ولكن الثقة يمكن أن تكون كذلك . وهذا هو السبب في أن الزمان - نظر إليه على أنه حركة التملك : فهذا لأن أنواع التغيير الأخرى تقاس بالثقل . والزمان بهذه الحركة (أي الدائرية) . ومن هنا . فإن الفكرة

(١) كتاب «الأول الطبيعي» (١) عندنا يرد اسمه في الكتب العربية . كما في «الفهرست» لأبي الفرج عن ٢٤٥ ص ١٠٠ وفي ابن الهيثم تحت لفظ «ذويوحانس» - راجع في هذا تله يونان تروسي : «جابر بن حيان» ٢٠٠ ص ٢٣٧ .
و «م. القاهرة» ١٩٥٠ . انتموه إلى فلوطرخس . ك ٢٠٢ ص ٢٢٢ . من ١٤١ ص ١٤١ من اثريتنا لترجمة العربية «تلميذ» لثوماس بن لونا في كتابها في النفس ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .
(٢) راجع : «دعوى» الكتاب المذكور . ص ٩٧ - ١٠٧ .

الشائعة الفاتلة بأن الشئون الإنسانية تكون دائرة ، تنطبق أيضاً على بقية الأشياء ذات الحركة الطبيعية ، والكون والفساد . وهذا لأن كل هذه الأشياء تتميز بالزمان وتبدأ وتنتهي وكأنها على صورة دورة ؛ والزمان نفسه ينظر إليه على أنه دائرة . والسبب في هذا النظر على هذا النحو أن الزمان هو مقياس ذلك النوع من الثقل ، وهو بدوره يقاس بها هو نفسه ؛ حتى إن القول بأن الأشياء الحادثة تكون دوراً هو القول بأن تمت دائرة الزمان ، وهذا معناه أنه مقيس بالحركة الدائرية (١) .

وهذه الفكرة قد عني أفلاطون بتوكيدها في نظريته في الزمان . ولا عجب فقد تأثر أرسطو طالس منذ مقابله له وهو في رحلته الأولى ، كما تأثر بالفينيقية عموماً في هذه الناحية ، فضلاً عن أنها كانت الفكرة السائدة كما قلنا . فنحن نراه في الجمهورية (الكتاب الثامن . ص ٥٤٦) يشير إليها ؛ ومن بعد في بطليموس (٣٨ - ٣٩) عرضها بكل وضوح معيّناً خصوصاً بفكرة السنة الكاملة أو السنة الكبرى ، وهي الفكرة التي أتت من حولها الكثير من الجدل . خصوصاً في عهد الأفلاطونية الحديثة ، ومعناها المنة لكل دورة من دورات الزمان . وإلى جانب هذا ، لا يكاد أفلاطون أن يختلف مع أرسطو طالس في تعريف الزمان ، وإن كان لم يعب به عنايته بالمكان ولم يضعه في مرتبة مساوية له . فعنده أن الزمان مظهر من مظاهر النظام في العالم . بينما المكان إطار موجود بالضرورة منذ الأزل . مستقل عن الصانع ، أي أنه غير مخلوق ، بعكس الزمان . وهو شرط ضروري سابق على فعل الصانع ، وعامل ثالث يضاف إلى الوجود والتصيرورة ، وإولاه ما استطاع الصانع أن يحدث النظام الظاهر في العالم . أما ما يتصل بأولية الزمان عند أفلاطون ، فالرأى حول هذا يختلف أشد الاختلاف . فبعض يقول ، وبؤيده في هذا أوسط ، إن الزمان عند أفلاطون ليس أولياً لأنه مخلوق ، وقد صنعه الصانع

(١) أرسطو : ص ١٠٢ بعد الطبيعة ، ص ٢٢٢ ب ٢١ - ٢٣ .

مع السموات : فإن أرسطو ينصر صراحة على أن جميع المفكرين متفقون ، ما عدا فرداً واحداً ، على أن الزمان لم يكن له بدء في الوجود بل كان لا يزال باستمرار . . . أما أفلاطون فهو وحده الذي جعل للزمان بدءاً ، لأنه يقول إنه جاء إلى الوجود مع الكون ، وهو يعمل لهذا (أي للكون) بدءاً (١) ، وأرسطو يشير هنا خصوصاً إلى ما قاله أفلاطون في « طيباوس » (٣٨ب) : « إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء ، من أجل أنه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معاً ، فإنهما يمكن أن يتحلا معاً ، إذا أمكن أن يحدث مطلقاً هذا الانحلال . وقد صنع على مثال الطبيعة الباقية على الدوام . كما يكون مشابهاً للنموذج قدر المستطاع ؛ لأن النموذج (أي الموجود الحى - أو الله) موجود منذ الأزل وإلى الأبد ، بينما السماء كانت وهي كائنة ، وستكون دائماً خلال كل الزمان . ولكن أتباع أفلاطون لا يأخذون بما يريد أرسطو أن يذهب بهما ، ويقولون إن أفلاطون يستخدم هنا لغة الأسطورة ، وإنه في الواقع قد نظر إلى العالم المرئى وإلى الزمان على أنهما أزليان . ونحن نميل إلى هذا التفسير الأخير ، ونرى أن قول أفلاطون « إن الزمان قد جاء إلى الوجود مع السماء » معناه أن الواحد لا يوجد دون الآخر ، نظراً إلى أن الزمان متوقف على الحركة كما قلنا من قبل . ولا ترى في هذا القول أى دليل على أن أفلاطون قد قصد إلى القول بأن الزمان ليس أزلياً (٢) . وواقع الأمر في المسألة كلها أن الزمان على نموذج الموجود الحى أو الله ، والله أزلى أبدي . ولكن لما كان النموذج أعلى من الشيء الذى هو نموذج له ، فإنه لم يكن من المستطاع أن يعطى طابع الأزلية بكل معناه ونطاقه

(١) أرسطو : « السماع الطبيعي » ، ص ٨٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ١٦٠ - ٢٠٠ .

(٢) راجع رأينا في هذه المسألة بالتفصيل في كتابنا : « أفلاطون » ، ص ١٩١ -

١٩٢ ، والتعليق رقم ٣٣ القاهرة ، سنة ١٩٤٣ . وراجع كذلك : يوحنا النحوى : « في تقدم العالم » (٦ : ١٣) ، وب. كفسورينوس : « اليوم الميلادى -

لهذا الشيء المخلوق . أعني بالنسبة إلى الصانع ، فلذا كان الزمان أزلياً ،
ولكن بدرجة أقل في المعنى من أزلية الله . ونظن نحن أن مصدر الخلط الذي
وقع فيه أرسطو ومن بعده المؤرخون الكثيرون في الأحيال الثابتة حتى
اليوم هو أنهم لم ينتبهوا إلى هذه الكلمة : بكل معناه وتامه (٣٧ ص) ،
وهي هنا الكلمة الحاسمة . والمقصود منها أنه ليس من الممكن أن تطلق
كلمة الأزلية بمعنى واحد على النموذج . أي الله ، وعلى الزمان المنتسب إلى
العالم . أما كلمة الخلق المستعملة هنا فيجب ألا تفهم إطلاقاً بالمعنى الديني .
أو كما تفهمها الآن تحت تأثير هذا المعنى . فإنه معنى لم يدر بخلد أي فيلسوف
يوناني . فضلاً عن أن الخلق ، حتى بالمعنى الديني ، لا يتضمن بالضرورة
عدم أزلية الزمان ، كما يروى على ذلك الفلاسفة المدرسون من مسلمين
ومسيحيين . وفضلاً عن هذا كله ، فإذا قال أفلاطون في تمثيده للزمان ؟
لقد قال : « ولكن الله فكر في أن يحقق نوعاً من الصورة المنحركة للسرمدية ؛
ففي نفس الآن الذي وضع فيه نظاماً في السماء ، جعل من السرمدية ، الباقية
ثابتة في الوحدة ، صورة سرمدية تسير تبعاً للمقدار — وهنا ما سميناه
باسم الزمان » . فهو يقول هنا : صورة سرمدية *σφαιρική* ،
وهذا قول صريح في أن هذه الصورة السائرة وفقاً للمقدار صورة سرمدية (١)
وهنا هو الموضوع الحاسم الذي اعتمد عليه أنصار التفسير الذي نقول به هنا ،

(١) الواقع أن المترجمين قد اختلفت آراؤهم أو عن كل المحققين منهم على
وجوب ترجمة الكلمة المشار إليها هنا كما فعلنا ، أي : « صورة سرمدية » (انظر
Jowett ، ج ٢ ، ص ٥٣١ : « آرتشر — هند ، هيلون أفلاطون ، في الموضوع
الذكوري من النص ، ألبير ريفو ، فرانكولي ، في «تاريخ المذكور») . وحوار البعض
اصلاح النص ، كما فعل كقولوني (نظريات الزمان والمكان في الفلسفة اليونانية
حتى أرسطو ، في «سنوات مدرسة المعلمين العليا» في جزأ ٢ ، ص ١٩٢ ، تعليق
١) حين ترجمها « صورة الأبدية » ، ولكنه اصلاح غير مستقيم كما لاحظ موندولفو
(«الاستاها» عند اليونان ، ص ٤٠ ، تعليق ٢) لأنه يجعل الصفة *σφαιρική* تكراراً لا
معنى له للكلمة *σφαιρική* المذكورة قبل ، وكما فعل أيضاً كورنفورد ، حين أراد أن
يستبدل بها ، وعلى سبيل الاقتراح فحسب ، الكلمة : *σφαιρική* أي «صورة
تسبل باستمرار» ولكن لا شيء يبرر هذا التفسير («كورنفورد» : «نظريات أفلاطون»
ص ٩٨ ، تعليق ، لندن ، سنة ١٩٣٧) . وراجع أيضاً كتاباً مهماً في هذا
العهد في كتاب استيفانيي : «أفلاطون» ج ٢ ، ص ٣٥١ ، بادواسنة ١٩٣٥ .

فإذا أضيف إلى ما قلناه سابقاً ، تأيد بصورة يقينية . أو أقرب ما يكون إلى يقين ، ما ذهبنا إليه من تفسير

الزمان عند أفلاطون إذن هو ، الصورة السائرة تبعاً للمقدار .
للسرمدية الباقية في التوحدة . أما قوله : ، الصورة ، فمعناه أن الزمان مشتمل
تفويض هو الموجود الحلي الأزلي الأبدي الباقي . وهذه الصورة سرمدية كما
قلنا ، لأن ما يحاكي السرمدى لا بد أن يكون سرمدياً مثله ، من اثبات
أبديتنا عندنا إذن أن الزمان أزلي أبدي . ولكن المشكلة هي في فهم معنى
السرمدية هنا . أنفهمها كما يفهمها رجل كأرسطو مثلاً . بمعنى السرمدية
الألفية . أعني عدم الانتهاء من ناحية الماضي ومن ناحية المستقبل في خط
و . مستمر لا يعود على نفسه ، أو نفهمها بمعنى العود الدائم لتجربة واحدة ؟
واضح من فناء من قبل عن قول أفلاطون بالدورات وبالسنة الكبرى
أن التصدير . . . : الذي يجب أن يؤخذ به . وعلى هذا نقول : إن الصورة
المتحركة للسرمدية سرمدية بمعنى أنها تدوير على شكل دائري مع الحركة
الكاملة للكواكب . وفي نهاية كل دورة من دوراتها المعينة مقداراً وعداداً .
أعني اليوم والشهر ، والسنة ، والسنة الكبرى - نقول لأنها تحقق في نهاية
كل دورة ذلك الوحيدة التي تبنى بها السرمدية الحقيقية ثابتة . وهكذا نرى
أن أجزاء الزمان تدور إذن حول نفسها - بدلاً من أن تسير في خط مستقيم
كما هي الحال عند أرسطو . - مكوّنة دورة مغلقة لا تليث من جديد
أن تفتح في شكل دورة أخرى . فيها أجزاء الزمان غير تلك التي كانت
في الدورة السابقة . وبهذا يقدم لنا أفلاطون صورة للتاريخ ، لا على شكل
تطور مستمر في الزمان اللانهائي ، كما نراه مثلاً عند هيجل : ولكن على
هيئة عود أبدي لدورات مغلقة في كل منها ذكرينها وأمانها الخاصة . على
حد تعبير اسيفانيني ، لكي تتجدد الإنسانية بعد الانحلال ، أمام تجارب
بمستديدة وآمال أخسرى ، وهي صورة عبرت عنها أسطورة محاوره
والسياسي ، وأسطورة الأطلنطيد . ولو أنها مع ذلك صورة ليست تاريخية

بالمعنى المفهوم لدينا اليوم من التاريخ ، أعني التطور المستمر في الزمان
اللانهاى ، لأنها في الواقع تتضمن أن كل ثورة نشاية الثورة السابقة عليها
ولا تبدى جديداً غير الذى كان ، وفي هذا التكرار المستمر والترتوب المتصل
نوع من الشعور بالسكون ، وهو الشعور المميز للروح اليونانية في كل مظاهر
نشاطها . كما لاحظ ذلك شبنجار بحق .

أما قوله : السيرة تبعاً لشقدار ، فعناه أن الزمان له أجزاء وصور .
أما أجزاءه فهي الأيام والليالي والشهور والأعوام ، وهي تقاس بحركة
الشمس والقمر وبنيّة الكواكب السبعة التي يسميها أفلاطون من أجل هذا
باسم آلات الزمان (، طيماموس ١ : ٣٨ ج ، ٤١ هـ ، ٤٢ هـ) . أما صور
الزمان فهي « ما كان » و « ما سيكون » : ومن الخطأ أن نعزوها إلى الجوهر
السرمدى . وإنما الجوهر السرمدى حاضر باستمرار ، أو « كائن » فحسب .
كما أنه من الخطأ أيضاً أن نستعمل هذا الحاضر أو صورة ما هو « كائن » لما هو
مغير متحول من الماضي إلى المستقبل على العوالم . فمن الماضي والمستقبل إذن
تشكون الصورة المتحركة للسرمدية . أما الحاضر فلحظة غير معشولة ، لأنها
تفرض اليقاع . ولو أقصر منه . فيها ليس بكائن إطلاقاً ، بل في تغير مستمر
أبداً (، طيماموس ١ : ٣٨ ب) ولأنها تجعل من الآن شيئاً محدداً ، مع أنه
ليس في ذاته بشيء . لأنه عبارة عن النقطة التي ينتقل عندها الماضي إلى
المستقبل ؛ أو كما سيقول أرسطو فيها بعد ، هو حد متوهم بين الماضي
والمستقبل . وفي « برمنيدس » (١٥٦ ، ٥ - هـ) يقدم لنا تعريفاً للآن بقول :
« إن الآن هو نقطة ابتداء تغييرين متعاكسين . وذلك لأن التغيير لا يصدر عن
السكون انتهى لا يزال ساكناً ؛ كما أن الثقل لا تبدأ من الحركة التي لا تزال
متحركة ؛ وإنما الأخرى أن يقال إن هذه الطبيعة الثغرية التي للآن ، الثغامة
في الفترة ما بين الحركة والسكون ، خارجة عن كل زمان ، هي بعينها
نقطة الوصول ونقطة البدء لتغير المتحرك الذي ينتقل إلى السكون ، وتغير
المتحرك أو الساكن الذي ينتقل إلى الحركة . . . كذلك الواحد : نظراً إلى

أنه متحرك وساكن معاً . يجب أن يتغير من أجل الوصول إلى إحدى هاتين الحالتين ومن أجل الوصول إلى الأخرى : فهذا الشرط وحده يمكنه في الواقع أن يحققهما : الواحدة والأخرى . ولكنه وهو يجري هذا التعبير إنما يتغير في الآن . وأثناء تغيره . لا يمكن أن يكون في أي زمن . كما لا يمكن أن يكون متحركاً ولا ساكناً . ومعنى هذا أن الآن عار عن الحركة وعن السكون معاً ؛ وإذا كان كذلك فهو خارج عن الزمان ؛ ولما كان هكذا . فإن الصور في الآن . والتغير بالنسبة إلى الصور أو الأنواع ليس متوالياً كالتغير بالنسبة إلى المحسوسات . ولكنه ساكن ؛ إن صح هذا التعبير الذي يبدو تناقضاً في الحسود ، ثابت خارج عن الزمان . ولشذوية الآن هذه أهمية كبرى في تاريخ الأفلاطونية ؛ لأنها أثارت أكبر الجدك في القرون التالية حول التباين بين السرميدية (αἰών) والزمان (χρόνος) مما نجده في أحد صور في الأفلاطونية الحديثة . كما نجده كذلك من بعد - وكصدي هذه - في الفلسفة الإسلامية في المناقشات التي أثرت حول الفارق بين الدهر - وهذه الكلمة ترجمة للكلمة (αἰών) التي ترجمناها هنا بالسرميدية - وبين الزمان - أو بين الزمان المطلق والزمان المحصور .

وفكرة الآن هذه هي تقريباً تلك التي نجدها عند أرسطو . فالتشابه هنا واضح خصوصاً في تقديري : الأولى أن الآن ليس جزءاً من الزمان ؛ والثانية أنه لا يوجد في الآن سكون ولا حركة .

وهذا يفضي بنا إلى التحدث عن نظرية أرسطو في الزمان . وفيها ترى كل العناصر السابقة قد اتأمت فكونت عرضاً شاملاً لنظرية الزمان ؛ كان له الأثر الحاسم في تطورها في القرون التالية ولا يزال هذا الأثر حتى اليوم ؛ لأن النظريات التي تلتها لم تزل تجري - إلى حد كبير - في سياقها ، وتقوم على مضمونها ومقدماتها . وستجد إذن في هذا العرض كل تلك اللصحات التي تيناها من قبل في نظرية الزمان عند أرسطو واس والفيثاغوريين عامة ، ثم عند أفلاطون .

فأرسطو يبدأ بأن يربط الزمان بالحركة على نحو مماثل ما فعله السابقون .
ولكن الفارق بينهم وبينه واضح في المنهج : فأرسطو تبعاً لمنهجه القائم على
البده بالمحسوس للارتفاع عنه إلى العقول - بعكس منهج السابقين وخصوصاً
أفلاطون - . يبدأ من أي متحرك كان : لا من النفس الكلية ، ويقول
إن الزمان لا يوجد دون الحركة ، أو التغير بوجه عام ، فإننا لا نشعر بتغير
في نفسنا ، أو حين لا ندرك أي تغير . لا يبدو لنا أن تمت زماناً قد مر ،
وهذا كان شعور هؤلاء الذين نفض عنهم الأسطورة أنهم كانوا تأمنين
في كهف سرديس عند الأبطال ، وهم بهذا إنما يربطون اللحظة السابقة
على نومهم مباشرة باللحظة التي استيقظوا فيها ولا يعملون شيئاً في الواقع غير
لحظة واحدة مستبعدتين الفترة التي مرت بينهما . لأنها خالية من الإحساس .
فإذا كنا إذن لا نشعر بالزمان إلا حين يكون تمت تغير . ولا نعين زماناً
إلا إذا شعرنا بتغير ، فمن الواضح إذن أن الزمان لا يقوم بتغير الحركة .

ولكن هذا ليس معناه أن الزمان هو الحركة لأن الحركة أو التغير لشيء ،
إنما هو في الشيء نفسه وحده ، أو حيث يكون الشيء المتحرك أو المتغير
بعبته ، بينما الزمان في كل مكان . وفي كل الأشياء . أو بعبارة أخرى :
الزمان لا يخضع للحركات الجزئية ، وإنما هو عام . ولكن ما معنى هذا
القول الذي يسل به أرسطو هنا ؟ أو ليس معناه في الواقع أن الزمان ، إذا
كان مرتبطاً بالحركة ، فهو مرتبط بحركة عامة ؟ وإذا كان الأمر على هذا
التحدي ، أفليس في هذا "عوداً" إلى ما قاله أفلاطون وأرخوطاس والسابقون
بوجه عام . من أن الزمان يقاس بحركة عامة هي عند هؤلاء حركة النفس
الكلية في خارجها أو الحركة العامة للكون ؟ بلى ، وسيضطر أرسطو في
نهاية الأمر إلى القول بهذا تماماً ، على الرغم من أنه بصوغ النتيجة في صيغة
فيها احتمال فيقول : ، ولذا يبدو أن الزمان حركة الفلك ، قالوا في أن بقية
الحركات تقاس بهذه الحركة نفسها ، والزمان هو الآخر مقيس بها ، ،
(ه السماع الفلبيعي ، ص ٢٤٣ ب ، ٢١ - ٢٣) . ولكن لا نتعجل هذه

النتيجة . فنعود إلى تفصيلها بعد قليل . والذي يجب أن نلاحظه هنا إذن أن أرسطو يقيم برهانه على أن الحركة ليست الزمان أو أن الزمان ليس الحركة على أساس أن الزمان كلي عام ، ولا يتوقف إذن على المتحركات الجزئية ؛ في هذا البرهان يفترض مقدماً تلك النتيجة . وليس في الوسخ إذن أن تغفل بعدُ هنا الاعتبار .

وبصيف إلى هذا البرهان برهاناً آخر هو أن كل تغير إما أسرع وإما أبطأ . بينما الزمان ليس كذلك ؛ لأن البطء والسرعة يحددان الزمان ؛ فالسريع هو المتحرك كثيراً في وقت قليل . والبطيء هو المتحرك قليلاً في وقت كثير ؛ ولكن الزمان لا يحدد بالزمان . سواء على أساس أنه كم وعلى أساس أنه كيف (، السجاع الطبيعي ، ص ٢١٨ ب ، ١٣ - ١٨) . ومعنى هذا البرهان الثاني أن الزمان منتظم راتب . ولذا تقاس به الحركة التي هي ليست بمنظمة ولا راتبية . وواضح أنه يقوم على نفس المقدمات التي قام عليها البرهان السابق . أعني أنه إذا كان الزمان مرتبطاً بالحركة أو مقدرها ، فلا بد أن تكون هذه الحركة منتظمة راتبية . وليس غير حركة الفلك أو الحركة العامة للكون هي التي يتطابق عليها هذا الوصف . فكأننا نعود هنا أيضاً إلى ما قاله أرسطو طاس وأفلاطون .

والنتيجة لهذا كله إذن أن الزمان ليس الحركة نفسها كما أنه لا يوجد بغير الحركة (الموضع نفسه ، ٢١٩ ، ١ ، ١) ، أي أنه لا بد أن يسكون من جنس الحركة (٢١٩ ، ١ ، ٩ - ١٠) . ولكن على أي نحو ؟

هنا نجد أرسطو يربط الزمان بالمسكان فيقول إن الحركة خاضعة للمقدار الكمي ، وكل مقدار كمي متصل ؛ فالحركة إذن متصلة . فإذا كان الزمان سائراً وفقاً للحركة ، فهو إذن متصل مثلها . ونحن نميز في المتحرك بين نقطة بدء ونقطة وصول ، أي تفرق بين متقدم ومتأخر في المسكان . والحركة كما قلنا خاضعة للمكان ؛ فإذاً نستطيع أن نميز فيها بين متقدم ومتأخر .

وإذا كان الزمان حاضراً للحركة ، فكأن الزمان إذن فيه هذه الحصلة بين متقدم ومتأخر . وعلى هذا ، فإننا نعرف الزمان حين نحدد الحركة بتقسيمها إلى متقدم ومتأخر : ونقول إن زماناً قد مر - حينما نشعر بوجود متقدم ومتأخر في الحركة ، (٢١٩ ، ٢٢ - ٢٥) . وهذا الشعور لا يتم إلا إذا ميزنا بين هذين الحدين : المتقدم والمتأخر : وكان ثمت فترة بينهما . أما إذا لم نميز بينهما - وحينئذها أنا بالمعنى الحقيقي - أى بمعنى أن الآن نهاية المتقدم وبداية المتأخر : فإنه لا يبدو لنا أن ثمت زماناً قد مر . لأنه ثم تحدث حركة . والنتيجة النهائية لهذا إذن تعريف الزمان بأنه : « مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر » (٢١٩ ب ٢٠) .

ويشرح أرسطو هذا التعريف بقول : « إن الزمان ليس إذن حركة ، ولكنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار (أو العدد) . والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل - والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة ، فالزمان إذن نوع من العدد . ولكن العدد يفهم بمعنىين : فهناك العدد بمعنى المعسود والتقابل للعد ، وهناك العدد كوسيلة للعد . ووسيلة العد والشئ « المحدود منهايزان » (٢١٩ ب ، ٢ - ٩) وهذه التفرقة يمكن أن تصاغ على نحو حديث بأن نقول إن ثمت نوعين من العدد : عدداً موضوعياً . هو الأشياء القابلة لأن تعد . وعدداً ذاتياً هو الفكرة التي يكونها العقل وبها يعد الأشياء القابلة للعد . وأهمية هذه التفرقة في أن فكرة الآن تقوم عليها .

فالآن هو المتقدم والتأخر بوصفه قابلاً لأن يعد . أى بحسبانه موضوعاً : وهو بهذا الاعتبار يظل كما هو واحداً . فإن الآن يمثل الشئ المتقبل . والشئ المتقبل يظل . بوصفه موضوعاً . كما هو واحداً . أما من حيث تعريفه وماهية . فإنه مختلف . ولذا أحسب السوفسطائيين أن كوريسكس في اللوقيون مختلف عن كوريسكس في السوق . وهذا لأنه هنا تارة ، وهناك

أخرى . والمتنقل بناظره الآن . كما بناظر الزمان الحركة ، لأن المتنقل يسمح لنا بمعرفة المتقدم والمتأخر في الحركة ، (٢١٩ ب . ٢٠ - ٢٣) ، وخلاصة هذا أن الآن يمكن أن ينظر إليه من ناحيتين : ناحية موضوعه . وهو من هذه الناحية واحد ، ومن ناحية ماهيته . وهو هنا مختلف . فهو مختلف . لأن الآن السابق ليس هو بعينه الآن اللاحق . وهو هو نفسه لأن الموضوع واحد وهو الآن : وفي هذا مصدر الإشكال في فكرة الآن . ولذا يعنى أرسطو بأن يبرز هذا الإشكال أو الشك في مستهل حديثه عن الزمان فيقول : « والآن . الذي يبدو أنه يحد الماضي والمستقبل . هل هو يبنى واحداً كما هو ، أو هو جديد باستمرار ؟ ليس من اليسير حل هذا الإشكال » (١٢١٨ ، ٨ - ١٠) .

وحقيقة الأمر في هذه المسألة هي أن الزمان له ناحيتان : ناحية الاتصال : وناحية الانفصال . ولكننا قلنا من ناحية أخرى إننا لا نستطيع الشعور بالزمان إلا إذا ميزنا في الحركة بين متقدم ومتأخر . وبالتالي في الزمان . فلكي نشعر بالزمان إذن لا بد من أن ننظر إليه على أنه كم منفصل . وهذا معنى التفرقة السابقة بين عدد قابل للعد أو عدد موضوعي . وبين عدد هو وسيلة للعد أو عدد ذاتي . فالعدد القابل للعد هو الزمان بوصفه متصلاً . والعدد كوسيلة للعد هو الزمان بحسبانه متصلاً . والآن ينصف أيضاً بهاتين الناحيتين : فهو من ناحية موضوعه واحد . أي يمكن إذن أن يكون متصلاً . لأنه في هذه الحالة قطعاً من الزمان أوني من أن يكون حتماً بين الماضي والمستقبل . وهذه القطعة . كأي مقدار . قابلة إذن لأن تنقسم باستمرار . وفيها دائماً جزء من الماضي وجزء من المستقبل . أما من حيث ماهيته : فإنه كما قلنا مختلف . وهو في هذه الحالة حيد بين الماضي والمستقبل . أعني نجد الذي مضى الماضي إليه . وليس من ناحيته بعداً مستقبلاً . وأيضاً الحد الذي منه يبدأ المستقبل . وليس بعداً شيئاً من الماضي من هذه الناحية : والآن بهذا

المعنى إذن وحد الزمان ، (٢٢٢ ، ١٢) وهذا الحد إذن وحدة بمعنى أنه غير قابل للتقسمة ، لأنه لا يتضمن أى مقدار ، وهو فى الواقع حد بالقوة لا بالفعل ، لأنه لو كان بالفعل لسكانت الأجزاء (الماضى والمستقبل) الذى هو مشترك بينهما مناسبة متلاصقة ، والأمر ليس كذلك لأن الزمان يجرى ويسبب باستمرار ، فالآن بهذا المعنى الثانى إذن غير قابل للتقسمة . ولكنه يقسم الزمان ، بالقوة طبعاً ، وبمعيانه بنفسه : هو دائماً مختلف : بينما قد رأينا بالمعنى الأول واحداً بعبئته ، لأنه لا يقسم الزمان على هنا الاعتبار ، بل يربط بين أجزائه المفترضة . كما هى الحال بالنسبة إلى الخطوط الرياضية : فمن نرى أن النقطة ليست واحدة حينها تقسم الخط ، فهى إذن من حيث التعريف مختلفة ، ولكننا حينها ننظر إليها بوصفها تقوم بوظيفة الربط فى الخط المتصل ، فإنها واحدة ، وعلى هذا فإذ الآن من ناحية يقسم الزمان بالقوة ، ومن ناحية أخرى يحد جزئيه ويوحد بينهما (٢٢٢ ، ١٧ - ١٩) .

والآن بالمعنى الخفيفى فى نظر أرسطو هو الآن بالمعنى الثانى ، لأنه غير قابل للتقسمة ، ولأنه وسيلة لعدد الزمان ، وواضح ما هنا من صلة بين نظرية الآن عند أرسطو ، ونظرية الآن عند أفلاطون : فكلاهما ، كما قلنا من قبل ، يرى أن الآن ليس جزءاً من الزمان ، رأينا ذلك من قبل عند أفلاطون ، ونراه الآن عند أرسطو حين يقول بصرحة : ، إن الآن ليس جزءاً لأن الجزء مقياس للكل ، والكل لا بد أن يكون مركباً من أجزاء ، بينما يبدو أن الزمان ليس مركباً من أجزاء ، (٢١٨ ، ٦ - ٨) ، وهذا كما رأينا لأن الآن بالمعنى الثانى لا يتقسم ، ولا يمكن أن يتركب ما يتقسم مما لا يتقسم ، وفلا عن هذا نجد أرسطو يعنى ببيان أن الآن لا يوجد فيه حركة ولا سكور ، كما قال بهذا أفلاطون أيضاً ، فيقول إنه ، أو أمكن أن تكون فى الآن حركة ، لا يمكن أن توجد فيه حركة أسرع أو أبطأ ، فنفرض أن صر هو الآن ، ولتكن الحركة الأسرع تشمل المسافة d

في ص . فإذا شتمل الحركة الأبطأ مسافة أو مقدراً أقل في ص نفسها .
 ولتكن هذه المسافة ح . ولكن لما كانت الأبطأ تشمل ح في كل ص .
 فإن الأسرع شتمل هذه المسافة في أقل من ص . ولكن هذا معناه تقسيم
 الآن . وقد رأينا أنه غير قابل للتقسمة . فالحركة في الآن إذن مستحيلة .
 وبالمثل لا يمكن أن يوجد في الآن سكوت أو توقف : لأن الشيء . . .
 يكون في حالة سكوت إذا كان قابلاً بطبعه هذه الحركة أو تلك . ولكنه في
 هذا الزمن المعين والمكان المعين (وأو أنه لا يزال محتفظاً بقدرته الطبيعية على
 مثل هذه الحركة) ليس متحركاً بالفعل . وعلى هذا (كما يرهنا منذ قليل)
 فإنه إذا لم يكن لشيء قدرة على التحرك في الآن . فلا يمكن أن يقال عن
 شيء . إذن إنه ساكن فيه (السماع الطبيعي) . م ٦ ف ٣ . ٢٣٤ ا .
 ٢٥ . ٣٤) . وفضلاً عن هذا فإن الآن كما قلنا حد بين زمانين . فإذا أمكن
 شيئاً أن يتحرك في الآن أو أن يسكن فيه . فإن الشيء . لو وجد المتحرك في
 الآن سيكون متحركاً وساكناً معاً : متحركاً بوصفه في نهاية الزمانين .
 وساكناً بوصفه عند بداية الآخر . وهذا تخلف واضح . والنتيجة النهائية
 هذا إذن أن الحركة والسكون غير ممكنين في الآن . ولكن كل حركة لا
 بد أن تتم في زمان . فإذا كان الزمان مركباً من أجزاء . والآن كما قلنا
 لا يقبل أن يوجد فيه حركة . فكيف تتم الحركة إذن في الزمان ؟

وقد عرض أبو البركات البغدادي (١) هذه الإشكالات التي أثيرت حول
 الآن بكل وضوح وقوة ، ولذا يحسن بنا أن نقل هنا بعضاً مما قاله . قال .
 « وقد سمي الحد المتغير المعز له في الوجود آناً . وقيل إن الآن فصل بين
 الزمانين (في نسخة : فنقول) أما بالطبع فينبى الماضي والمستقبل . وأما
 بالعرض فينبى أي زمانين حيثهما : فهو في امتداد الزمان كالشقعة في الخط .
 وقيل إن الآن هو الذي يوجد من الزمان . ولا يوجد زمان أبنة : أي لا يفر

(١) أبو البركات البغدادي : في المتبر في الحكمة : ج ١ ص ٥٨ -

منه شيء يتجدد بآئين ، بل الموجود آن على التتالي . وهو ما لا ينقسم من الزمان . كما أن النقطة من الخط ما لا تنقسم ، بل هي بداية ونهاية (قارن بهذا ما يقوله أرسطو : « أسباع الطبيعي » ، ٢١٨ ، ٨ - ٣٠) .

« ولم يرض بهذا الرأي المدقود . قالوا : لأن الزمان منقسم ، ولو كان مجموع آئات ، لعد كان يجمع مما لا ينقسم ما ينقسم . وهذا محال . فدخل الزمان في الوجود دخول ما هو في السيلان . وإذا أردت أن نثله بمثل رأس إبرة دقيق يخط به خط : فكل ما يلقاه من الخطوط فيه إنما هو نقطة . فهو يلاقي نقطة بعد نقطة ، لكنه لا يقرّ على نقطة ، بل يتحرك : فأى موضع وقته ، كان نقطة ، وفي أي موضع حركته ، تنجم النقطة نوهاً ، ولا نجدتها واحدة بعد أخرى . فهكذا تنصور الآن في الزمان . واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خط نجره على حد سيف بالعرض ، ويقرّض حدّ السيف كالوجود ، والخط كالزمان ، فكله يلقي حد السيف ، لكن لا يلقي منه إلا حداً بعد حد ، ونقطة بعد نقطة ، ولا يقرّ على نقطة ، بل يتصل في اجتيازها . فكذا يستمر الزمان . . .

« والزمان يلقي الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله . وليس دخوله بأن يتلو آتاً ، بل بأن يستمر متجراً على الاتصال : فني التفت إليه ملكفت ، أو اعتبره معتبر ، أو وقته موقت ، وجد الناحل الوجود منه هو آن ، لا زمان . فأما أن الآئات لا تتتالي حتى يكون منها الزمان . فكما لا تتتالي النقط فيكون منها خط ، لأنها ما لا تنقسم ، ومجموع ما لا ينقسم ينقسم (وهو هنا الخط) ، فهكذا يتصور الزمان في وجوده ونصوره .

« ومن اناس من رد هذا القول واستثنه (وفي نسخة: استثمه) بأن قال : كيف يقال عن الزمان الذي لا يتصور وجود شيء إلا فيه إنه لا يوجد له ؟ بل وله وجود أسبق وأحق من وجود كل ما يوجد فيه ، وذاته باقية

لا تتغير ، وذلك هو السر . وإنما تبدل وتغيره بالنسبة إلى التبدلات المتغيرات ، كما تمثلنا به من حركة الخيط على حد السيف ، وأولاً تبدل أحوال الموجودات عليه وبالنسبة إليه ، لقد كان يكون يوماً سرمداً واحداً لا بدتم هو ولا شيء منه .

وهذا النص وثيقة من أحسن الوثائق التي سجلت النقاش الذي دار حول فكرة الزمان وصلته بالآن ، خصوصاً في الأوساط الأفلاطونية الحديثة والمشائية المعاصرة لها والتالية عليها مباشرة . وليس المجال الآن مجال إبراز المدلول التاريخي لهذه الوثيقة الهامة كصورة صادقة للأفكار التي وصلت إلى العالم الإسلامي متعلقة بالزمان وما أثير حوله من مشاكل هي أصداء لمناقشات الأوساط الآتفة التذكر - فهذا بحث تاريخي لعلنا أنه نقوم به يوماً قريباً في بحث مستقل (١) . ونحن هنا لسنا بصدد العرض التاريخي ، بل نعرض التقدي الخالص ، أي أن الذي يعيننا هنا هو تحليل الأفكار التي تنى بفرضنا في هذا البحث ، ألا وهو تحليل فكرة الزمان وصفته بالوجود . لذا لا يعيننا هنا إلا أن نستخلص الفكرة الرئيسية في هذه المناقشات . فنقول إن أهم ما في ذا النص عبارتان : الأولى قوله : « ووقيل إن الآن هو الذي يوجد من الزمان ، ولا يوجد زمان أثبتة ، أي لا يقر منه شيء يتجدد بآئين ، بل الموجود آن بعد آن على التتالي » ، والرد عليها من جانب هؤلاء الذين نعشم هنا بالمصدقين « الذين لم يوافقوا على هذا القول : « لأن الزمان منقسم ، وأو كان مجموع آئات ، لقد كان مجتمع بما لا ينقسم ما ينقسم : وهذا محال . فدخول الزمان في الوجود دخول ما هو في السبلان » . ثم

(١) راجع في هذا موقفاً : سليمان بييس : « ذهب الجواهر الفرد في الإسلام » ، ص ٤٩ - ٥٦ ، برلين سنة ١٩٥٩ ، ومقالته ، « دي يور في « دائرة المعارف الإسلامية » تحت مادة : زمان ، « ديوك كروس » : « جابر بن حيان » ، ص ١٤٢ - ١٤٣ ، تعليق رقم ٤ القاصرة ، سنة ١٩٤٢ . وراجع قبل هذا : دوهم « نظام العالم من أفلاطون إلى كوبرنيك » : ص ٢٧١ - ٢٧٥ .

قوله : « كيف يقال عن الزمان الذي لا يتصور وجود شيء إلا فيه إنه لا وجود له ؟ بل له وجود أسبق وأحق من وجود كل ما يوجد فيه ، وذاته باقية لا تتغير ، وذلك هو الدهر » ، وهذه هي العبارة الثانية التي نريد هنا إبراز معناها .

أما العبارة الأولى والرد عليها فيشير أن مشكلة الاتصال والانفصال في الزمان ، واجتماع الزمان المتصل من آتات متفصلة غير قابلة للقسمة ، وهي المشكلة التي رأينا أرسطو يعرضها في بدء بحثه كإشكال أو شك يبرر على فكرة الزمان (١٢١٨ ، ٩ - ٣٠) ، وعرفنا كيف أن أرسطو قد ترك المشكلة من غير حل واضح ، ونخص في النهاية رأيه بطريقة عامة سلبية فقال فيما يتعلق بالصلة بين الآن والزمان : « فالآن إذن بوصفه حدثاً ليس هو الزمان ، وإنما هو عرض ، وبوصف أنه بعد ، هو عدد ، وذلك لأن الحلود لا تنسب إلى الأشياء التي هي حلود لها ، وعلى العكس ، لأن عدد هذه الحمول ، العشرة ، يوجد خارجها » (١٢٢٠ ، ٢١ - ٢٤) . ومعنى هذا في نهاية الأمر أن الآن لا يوجد في الزمان بمثابة جزء منه ، بل يوجد خارجه . ويمكن أن نفسر « خارجه » هنا على نحوين : فإما أن يقصد بهذا ما يقصده أفلاطون من أن الآن خارج الزمان ، ومعنى هذا أنه ينسب إلى وجود أبدي أزلي يشابه وجود الأشياء السرمدية ، وتكون بهذا التفسير في جو أفلاطوني خالص . وإما أن نفسر هذا القول بمعنى أن الآن بوصفه وسيلة العد ، كما قلنا من قبل ، يوجد خارج أجزاء الزمان المحدودة ، أعني في انفس العادة ، وتبعاً لهذا التفسير الثاني سنقول إن الزمان ، بحسبان أن وحدة اتد فيه هي الآن (راجع : ١٢٢٠ ، ٤) لا يقوم إلا في انفس ، وبهذا نفسر الآن على أنه تصور ذهني وهمي مجرد ، أو على نطاق أوسع ، فنقول إن وجود الزمان متوقف على وجود النفس ، وتكون بذلك قد حللتنا المسألة حلاً مثالياً .

ونحن نرى أرسطو في الواقع يسور حول هذا التفسير الثاني مراراً عدة ، ثم يبره بشكل صريح فيقول : « إن تمت مشكلة عبيرة ، ألا وهي : هل الزمان يمكن أن يوجد دون النفس أو لا يمكن ؟ وذلك لأنه إذا لم يكن تمت شيء يعد ، لن يكون تمت معدود ، وبالتالي لن يكون تمت عدد ، لأن العدد هو ما يعد ، أو ما يمكن أن يعد . ولكن إذا لم يكن تمت شيء ، يستطيع بطبعه أن يعد إلا النفس ، وفي النفس ، العقل ، فإنه لا يمكن أن يوجد زمان حينئذ بغير النفس ، اللهم إلا ما هو موضوع الزمان ، كما يقول المرء مثلاً إن الحركة يمكن أن تكون دون النفس . » ويجب عن هذا الشك بإجابة غير واضحة كل الوضوح فيقول مباشرة : « إن المتقدم والمتأخر في الحركة ، ومن حيث أنه قابل لأن يعد ، يكون الزمان » (٢٢٣ ، ٢٦ - ٢٩) . وهذه الإجابة معناها أن الزمان يمكن أن يوجد دون النفس . والواقع أن من الواجب أن نحسب هذه هي الإجابة الحقيقية التي أدلى بها أرسطو ، وأن التفسيرات التي حاول بها بعض المؤرخين أن يتربوا فيها بين أرسطو وبين المتأخرين الحديثين ، مثل كتننت خصوصاً ، لا تقوم على أساس صحيح . وما كان ينتظر من أرسطو أن يقول غير هذا ، لأنه لم يكن على حال من الذاتية تسمح له بالقول بأن الزمان لا وجود له إلا بالنفس ، وبالتالي ، في النفس (١) .

فإذا ترجح ، بل ثبت ، لدينا إذن أن التفسير الثاني لا يمكن الأخذ به بهذا المعنى المثالي الواضح ، فإنه لم يبق لدينا إذن غير التفسير الأول للآن ، وهو أن الآن خارج الزمان .

وهذا التفسير يفودنا إلى مسألة الوجود في الزمان ، وهي مسألة يختلف الحل فيها تبعاً للأشياء التي نتحدث عن وجودها في الزمان ، فأولاً يلاحظ

(١) راجع رأينا في هذه المسألة وما أتبر حولها في كتابنا : أرسطو ، ص ٢٢٢ ، ص ٢٢١ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ . وراجع كذلك لسنو : « فلسفة اليونانيين » ط ٣ (سنة ١٨٧٩) ص ٤٠١ ، وما يليها .

بالنسبة إلى الحركة أن الحركة تقاس بالزمان . وأن الزمان هو الآخر يقاس بالحركة ، لأن كلا منهما بمحدد الآخر . والوجود في الزمان بالنسبة إلى الحركة إذن معناه أن تكون الحركة مقبولة بالزمان ، سواء في ذاتها وفي وجودها ، لأن الوجود والمادية شيء واحد بالنسبة إلى الحركة وإلى كل موجود في تغير وحركة . كما لاحظ الاسكندر الأفروديسي^(١) . أما بالنسبة إلى بقية الأشياء ، غير الحركة ، فإن الوجود في الزمان معناه أن تكون هذه الأشياء بنفسها في وجودها تحت تأثير الزمان . فالوجود في الزمان يمكن أن يفهم على نحوين : الأول الوجود حين يجري الزمان ، والثاني الوجود على النحو الذي نقول به إن بعض الأشياء في العدد ؛ فهذا معناه أن الشيء جزء أو شيء متأثر بالعدد ؛ وعلى وجه العموم أنه بعض من العدد . أو أن هذا الشيء في عدد . فلما كان الزمان عدداً ، فإن الآن والمقدم وكل ما هو من هذا القبيل هو في الزمان ؛ مثل ما الوحدة والعدد والزوج في العدد ؛ فهذا في الواقع بعض من العدد ، وذلك بعض من الزمان . وبلغنى الثاني ؛ الأشياء في الزمان كما في العدد . وإذا كان الأمر على هذا النحو ؛ فإنها مشمولة بالعدد كالأشياء التي في المكان . فإنها مشمولة بالمكان . ومن هذا يرى أن الوجود في الزمان ليس معناه الوجود مع الزمان ، كما أن الوجود في الحركة وفي المكان ليس معناه الوجود حتماً بكون المكان والحركة موجودين وإلا فإنه إذا كان الوجود معناه هذا ؛ فإن كل الأشياء ستكون في أي شيء كان ، فالسهم مثلا في حبة التمر . لأن حبة التمر توجد مع السهم (٢٢٩) .

(٨ - ٢٢) . فالوجود في الزمان بالنسبة إلى هذه الأشياء إذن يشابه الوجود في العدد ، أو الوجود في المكان ؛ أي بمعنى أن الزمان يشمل في داخله هذه الأشياء كما يشمل المكان الأشياء المتحركة فيه .

(١) كما أورد ذلك حنفيوس في شرحه على . الساج الطبيعي للأرسطو ،

ص ٧٣ من ٢٩ ، نشره . ه . ديلز - برلين سنة ١٨٨٧ ، ص ١٨٨٥ .

ولهذا فإن الأشياء السرمدية ليست في الزمان ، لأن الزمان لا يشملها ولا يقاس وجودها . والدليل على هذا أن الزمان ليس له أى أثر فيها ، وما هذا إلا لأنها ليست فيه (٢٢١ ب ، ٣ - ٧) .

وكذلك الحال أيضاً في اللاموجودات . ويقصد بها أرسطو النسب الرياضية خصوصاً ، مثل قابلية قياس القطر مع المثلث . فهذه أيضاً كالأشياء السرمدية ليست في الزمان ، لأنها لا تتضمن حركة أو سكوناً .

والنتيجة لهذا إذن هي أن كل ما هو خاضع للكون والفساد ؛ وعلى العموم كل ما يوجد نارة ولا يوجد أخرى هو بالضرورة في الزمان ، لأن تمت زمتا أكبر يفوق وجودها (٢٢١ ب ، ٢٨ - ٣١) . أما ما لا يخضع للحركة . فلا يوجد في الزمان ؛ وهذا واضح من كون الزمان مرتبطاً بالحركة على النحو الذى رأيناه . بحيث لا حركة لا زمان . ففى أى شيء يوجد إذن ؟ لا بد أن نقول إنه يوجد في الآن .

ولكن هذا كله لا يحل المسألة في شيء . فقد بقيت فكرة « الآن » غامضة كل الغموض ، وفكر أرسطو عنها متردد بين أن يجعل الوجود الحقيقي للزمان في الآن ؛ وبين أن يدع الآن خارج الزمان . ولكنه إلى التوضيح الأول أقرب ؛ وهذا ما هو معبر عنه في نص أبى البركات في قوله : « إن الآن هو الذى يوجد من الزمان ، ولا يوجد زمان البتة . أى لا يقر منه شيء يتجدد بآتين ؛ بل الموجود آن بعد آن على انتقال » . وى شرحه له من بعد حين بقول : « والزمان يلقى الموجود بالآن ، فلولاً الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذى دخله » . إذ يظهر أن هذا القول لا بد أن يكون أبو البركات قد أخذته عن بعض الشراح المشائين . وعلى كل حال ، فإن أرسطو كان يرى أن الزمان يستمد وجوده الحقيقي من الآن . وذلك لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وحده الموجود . بينما الماضي كان وليس بعد ؛ والمستقبل لم يأت بعد . فالحل إذن لتلاشكالك الأول الذى عرضته في

أول حديثه عن الزمان : حين قال إنه يبدو أن الزمان لا يوجد مطلقاً ، أو على الأقل ليس نه إلا وجود ناقص غامض . وذلك لسببين : الأول أنه كان ولم يحدّ بعد ، كما أنه سيكون وليس بعد ، فهو إذن مكون من لا موجودات ، وما هو كذلك لا يشارك في الجوهر ، وبالتالي في الوجود : والثاني ، وهو سبب يرتد إلى الأول في نهاية الأمر ، أن وجود أي شيء قابل للقسمة يستلزم بالضرورة وجود كل أو بعض أجزائه . بينما ترى أن أجزاء الزمان بعضها كان ، والأخرى ستكون ، ولا جزء منه حاضر موجود ، ومع هذا فإن الزمان شيء قابل للقسمة -- نقول إن هذا الإشكال لا يمكن أن يحل على أساس جعل فكرة الآن هي الفكرة الرئيسية في فهم طبيعة الزمان ، وهنا لا يتم إلا بالنظر إلى الزمان على أنه مكون من آتات متوالية ، وذلك أن كل آن حاضر . وما هو حاضر موجود . فالزمان سيكون إذن ، على أساس أنه مركب من آتات . موجوداً . فإذا كان لنا إذن أن نقول بأن الزمان موجود . فلا مناص من النظر إليه على أنه مركب من آتات متتالية ، وهنا ما عبر عنه كلام أبي البركات بدقة ووضوح في قوله : « والزمان يلقي الموجود بالآن : فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله . لأنه لولا الآن لما كان تمت حضور . وإذا لم يكن حضور ، فلا وجود ، وهنا لا يدخل الزمان في الوجود إلا بواسطة الآن . أو بعبارة أخرى على صورة الحاضر .

حقاً إن الآن هذا المعنى مثير لكثير من الإشكال كما رأينا من قبل ، ولكن ليس في الوسع أن يتصور حقاً إلا على هذا الأساس ، إذا شئنا أن نصيب إلى الزمان وجوداً . وهذا ما فطن له أفلاطون وأشار إليه بوضوح ، دون أن يتلفح بالتردد والغموض كما فعل أرسطو . ففان ، كما قلنا آنفاً ، إن الحاضر ، أو الآن ، لحظة غير معقولة ، لأنها تفترض الغاء . ولو أقصر مدة . فيما ليس بكائن إطلاقاً . بل في تغير مستمر أبداً (، ظهاوس ، ، ٣٨ ب) . ويجعل من الآن شيئاً متهدداً . مع أنه ليس في ذاته بشيء . والحق

أن أفلاطون كان في هذه الناحية . إن لم يكن في كل النواحي - أجزأ من أرسطو كثيراً ، فواجه مشكلة الآن بوضوح وشجاعة ، وأعلن أنه لحظة غير معقولة ، ولسكنها وحلها الحقيقية . والجوهر المرمدي والواحد والصور توجد هي وكل ما هو أزلي أبدي فيها : بل الوجود الحقيقي لا يفوم إلا بها والحق أيضاً أن أرسطو ، على الرغم من تفصيله للسائل التي تتضمنها مشكلة الزمان ، وعلى الرغم من الأبحاث الظاهرية الدقيقة التي قام بها حول هذه الأفكار المشتملة في فكرة الزمان : مثل : في الحال ، أو ، حالاً ، و ، ذات يوم ، ووعماً قليل ، و ، وحديثاً ، و ، فجأة ، ، تقول إنه على الرغم من هذا ، فإن أرسطو ترك مشكلة رئيسية جداً في الزمان هي مشكلة الآتت انكسرة لوجوده من حيث حقيقة كل . وأنها أهم من الآخر . أو بالأحرى أيها الأصيل : المستقبل أم الماضي أم الحاضر .

وقد تكونت مشكلة في عدم الاهتمام بهذه المشكلة أنها مسألة قد فرغ منها وليست مشكلة ، فرغ منها على نحو ما بينه أفلاطون من أن الحاضر هو اللحظة الرئيسية الأصلية في الزمان . وهي فعلاً مسألة لا تحتاج إلى بحث بالنسبة إلى الروح اليونانية كلها . فإن نظرة هذه الروح إلى الزمان كان من شأنها أن تجعل من الحاضر الآن الأصيل في الزمان . فهي روح مرتبطة باللحظة الحاضرة قد ألهمت الجسم المنعزل والآن الحاضر . وكما يقول اشبنجار : إن الموجود القديم (أي اليوناني) . . . كان محصوراً بأسره في اللحظة الحاضرة . ولم يكن ثمت شيء يدفع به في الماضي والمستقبل . . . والروح القديمة يعوزها العصور الخاص بالتاريخ . أعني الذاكرة . . . يعوزها الزمان (١) ، أعني الزمان بآتاته الثلاثة ، وخصوصاً المستقبل . والموجود الحقيقي عند هذه الروح هو الحاضر . ولذا قلنا في تفسيرها تالوجود لم تراخ غير الآن الحاضر ، تضاربه صفحاً عن المستقبل والماضي .

(١) اشبنجار : تحليل الروح ، ص ١٤٢ ، منشور سنة ١٩٠١ .

وهنا ما لاحظته هيدجر (١) على فكرة الزمان عند اليونان، وعند أرسطو بوجه خاص، فكان: «إن من الممكن أن تبين أن هذا التحليل للزمان (الذي قام به أرسطو) مقود بفهم للوجود - غير مشعور به في عملية - على أساس أن الوجود حاضر مستمر؛ وتبعاً لهذا، فإنه يعرف وجود الزمان بواسطة «الآن». أي بواسطة هذا الطابع من الزمان الذي يجعل منه دائماً حاضراً، وهذا هو الوجود الحقيقي بالمعنى القديم» (٢). وفي موضع آخر أورد تعريف أرسطو وشرحه بأن قال: «الزمان هو المستودع، أي ما هو مشار إليه في حضرة المقرب السائر أو «الخلل»، أي أن الزمان هو اتعدد المتقروء في كل لحظة حاضرة يمر بها المقرب السائر في الساعات العادية أو انقل في الزوالة؛ كما أن هذا التعريف يتحدث عن «حضور المتحرك في حركته»: «الآن هنا، الآن هنا؛ فالمتعدد هو الآتات. وهذه تظهر في كل آن وعلى شكل «حالاً - ليس - بعده» و«حالاً - ليس - بعد». حاضراً». ونحن نسمي هذا الزمان العائلي والمرئي في الساعات على هذا النحو باسم الزمان الآتي» (٣). أي أن الزمان الارسططائي على هذا التعريف هو الزمان الطبيعي، زمان الساعات: المكون من آتات متوالية، كل آن منها يكون حاضراً، والزمان تبعاً لهذا مكون من حاضرات متوالية.

وعن هذه الفكرة في الزمان صدرت أيضاً فكرة السرمدية. فقد رأينا كيف أن أفلاطون نظر إلى الجوهر السرمدي على أنه حاضر باستمرار، أو «كائن» خالص، ثم كيف جعل السرمدية توجد في الآن. وهذا يمكن أن يفسر على أساس أن الآن، كما قلنا، ليست فيه حركة، ولا سيكون يعنى انعدام الحركة، بل فيه ثبات مستمر، أو حضور مستمر ليس فيه انتقال إلى مستقبل أو صدور عن ماض. فالآن الحاضر هو الآن الخالي من

(١) هيدجر: «كنت وشككت ما بعد الطبيعة» ص ٤٤، غرنسفورت على

البن، سنة ١٩٣٤.

(٢) هيدجر: «الوجود والزمان» ص ٤٢٦ - ص ٤٢٢.

كل حركة ، وبالتالي من كل أجزاء الزمان الدالة على الحركة : وهي المتقدم والمتأخر ، أو الماضي والمستقبل ، والسرمدية هي الحضور الدائم . بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغير . والسكون بالمعنى المفهوم عادة . فمن الطبيعي إذن أن يقال إن السرمدية في الآن . وإذا كان الزمان مكوناً من آتات متوالية . فالوجود الحقيقي فيه وجود حاضر باستمرار ، ما دام موجوداً في الآن . وهذا في الواقع ما نثبه إليه زينون الإيسلي في حجة السهم وحجة الملعب على وجه التخصيص . ولم يستطع أرسطو في رده عليه أن يجتاز هذه العقبة الكأداء ، أعني الآن . وطالما كنا نقسم الزمان إلى آتات متوالية . فحجج زينون سنظل قائمة على اللوام لن يثاب منها أي نقد . وهذا ما أجاد فهمه أفلاطون في محاوره ، برميندس « (١٥٤ - ١٥٧ ب) . فلماذا كنا نريد أن نتخلص من نتائج هذه الحجج ، فليس أمامنا إلا أن نرفض أولاً هذا الافتراض الأصلي . وهو أن الزمان مكون من آتات متوالية (١) .

أما إذا أبقينا عليه . فليس أمامنا إلا أحد أمرين : فإما أن ننكر الحركة . وهذا ما أثبته زينون بحججه وأراده الإيليون . واضطر أفلاطون إلى الأخذ بشيء منه ، وإما أن نفسر الحركة تفسيراً آخر ليس من شأنه أن يقرض بالضرورة وجود الزمان بالمعنى العادي . وهذا الوضع الثاني هو ما اختارته الأفلاطونية الحديثة .

فقد فرق هؤلاء بين نوعين من الزمان : زمان طبيعي *φυσικόν χρόνον* . وهو الذي عناه أرسطو في تعريفه ودافع عنه المشائيون ، وليس في الواقع إلا أتراباً من آثار الزمان الثاني . أعني الزمان الأصلي الحقيقي الأوث *αὐτὸν χρόνον* .

وأول من لبثت النظر بوضوح إلى هذا الزمان الأصلي هو أفلاطون فنحن نعرف أن العالم المعقول عند أفلاطون يتكون من ثلاثة جواهر أو

(١) راجع كتابنا : « ربيع افكار اليوناني » ص ١٧٣ - من ١٥١ ص ٢٦٩ - ٢٦٣ . القاهرة سنة ١٩٤٣ .

أقانيم : هي الواحد ، والعقل ، والنفس الكلية : أما الأول والثاني فثابتان مطلق النبات . سرمديان ، باقيان على حالهما بامتداد زمانهما ولكن حياتهما ستكون دائم . أو بعبارة أدق ، نقول إن الأول الواحد لا يتحرك ولا يتغير على وجه الإطلاق ، بينما العقل ، انصاصر عن الأول ، يقوم بعملية هي عملية تعقله للأول الواحد ولنفسه ، مما من شأنه أن يصدر عنه الأقسام الثالث ، أعني النفس الكلية . وعملية التعقل هذه ، هي بالضرورة حركة ؛ ولكنها حركة من نوع يختلف عن الحركة عند أرسطو وعند الجمهور ، إذ هي حركة لا تتضمن أي تغير ، حركة معقولة لا حركة طبيعية . ومع هذا فإننا لم نصل بعد إلى الزمان . وإنما الزمان الأول أو الأصيل يوجد في الأقسام الثالث ، أعني النفس الكلية . فإن هذه تنصف بالحياة ، وبالتالي بالتغير الدائم ؛ ونقصد بالحياة هنا الحياة بالمعنى العادي المفهوم ، وهذه الحياة تبار مستمر فيه انتقال متصل بين حال وحال ؛ وتلك هي حركة النفس الكلية . فللنفس الكلية إذن حياة هي تغير دائم من حال إلى حال ، ومن فعل إلى فعل ؛ وهي مماثلة لتلك الحياة العليا الموجودة في الأول الواحد وفي العقل . وهذه الحياة التي للنفس الكلية هي التي تكون الزمان الأصيل . ولما كانت محاكاة للحياة العليا ، وهذه سرمدية . فإن الزمان الأول أو الأصيل محاكاة وصورة شرمدية : فهذا الزمان يحاكي الكلية الحاضرة ، والمعية الدائمة ، واللانهاقي الحاضر بالعقل ، التي هي من شأن الأول والعقل . والزمان يحاكيها لأنه يريد دائماً أن ينضاف نداء جديد إليه . فهنا نتحو من الوجود هنا (أي في النفس الكلية) يحاكي ذلك الوجود في أعلى (أي في الواحد والعقل) . فلتجنب إذن أن تبحث عن الزمان خارج النفس الكلية ، كما علينا أن نتجنب تشديد السرمدية خارج الوجود الأمثل (١) . وإذا كان الأمر على ذلك نتحو . فليس لنا إذن أن نشد الزمان في النفس الجزئية الخاصة بكل فرد . وفي هذا يقول أفلاطون : « هل الزمان فينا ؟ أم هو بالأحرى

(١) أفلاطون : « التساعات » الثالثة ، م ٧٧ ، ف ١ .

في تلك النفس الكلية . الباقية على حاطا في كل شيء * ، والتي تصم وحدها كل النفوس ٤ ولذا فإن الزمان لا ينفثه (١) ، أي لا توجد أزمنة مختلفة ، بل زمان واحد فحسب .

ويفصل تلميذه فورفوروريوس هذه النظرية فيقول إن العقل يتعقل دفعة واحدة ، والأشياء كلها حاضرة فيه معاً ودائماً ، ومثل هذه المعرفة ليس فيها انتقال . أما النفس فتتعقل على درجات وتسلل ؛ بأن تنتقل من تصور إلى تصور آخر . وبذا تغير دائماً من تصوراتها ، والأشياء لا توجد فيها دفعة واحدة حاضرة بالفعل . بل توجد فيها على صورة سلاسل من التصورات نئي يتلو بعضها بعضاً ومن هنا قلبها في حركة ؛ حركة باطنة مع ذلك ، لأن الأشياء التي نتقال فيها ليست أشياء صادرة عن الخارج وتعود إلى الخارج . بل هي تصورات باقية في داخلها باستمرار ؛ تتأملها النفس واحدة بعد أخرى ، وهي بهذا تتحرك حركة دائرية فيها عودٌ على نفسها باستمرار ، فهي شبيهة بنبوع لا يفيض في الخارج . بل يصب في داخله باستمرار ؛ على شكل دوري . الماء الذي فيه « (٢) » . وهذه الحركة هي المكوّنة للزمان والزمان عند فورفوروريوس لا ينفصل عن النفس الكلية ، كما أن السرمدية لا تنفصل عن العقل . وهذا الزمان يمكن أن ينظر إليه على أنه ذو دورات ، كدورات الكواكب المختلفة . غير أن هذه تماكي تلك وتلتزم في داخلها . وكل دورة من دورات النفس الكلية تكون السنة الكبرى .

ذلك هو الزمان الأصيل عند أفلوطين وتلميذه ؛ فهو حياة النفس الكلية سواء . وهو تبعاً لهذا محقول بكاد أن لا ينتسب في شيء إلى المحسوس

(١) المرجع السابق ، ص ١٢ .

(٢) فورفوروريوس ؛ « أسباب بلوغ العقول » ؛ *προς τα νοήσι αναρχη*

ص ٤٤ . وراجع في هذا كله ؛ دوعم ؛ الكتاب المذكور ، ص ١٦٠ ، ص ٢٤٦ -

يعكس الزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو وفلافيذه من المشائين ، حين نشدوه في الحركات والتغيرات الحرارية في العالم المحسوس . وفي هذا ترى بوضوح عوداً إلى ما قاله أرسطو في الزمان ومن بعده أفلاطون . وصفة المعقولة هذه هي التمييز الحقيقي التوحيد تقريباً بين فكر أرسطو وفكر هولاء ، فإن أرسطو هو الآخر قد قال بزمان كلي .

ذلك أنه نساءل في آخر بحثه في الزمان (السماع العظيم) :
١٢٢٣ . ٢٩ - (١٢٢٤ : ٢) عن الحركة التي يعدها الزمان ، فقال : هل هو عدد لأية حركة كانت ؟ وأجاب بالنسب : لأنه رأى أن الزمان يجري فيه كل نوع من أنواع الحركة . وإذا كان كذلك فإنه ليس عدد واحد واحد منها ، بل عدد الحركة المتصلة ؛ وقضلا عن هذا فإنه لو كان هناك زمان خاص بكل حركة ؛ لكانت هناك أزمنة عدة ، ولوجدت معاً أزمنة متساوية ، ولكن الزمان واحد في كل حال . فلا بد من البحث عن حركة أولى تكون المقياس لكل الحركات ، وبها يقاس الزمان ؛ ولما كان الزمان متصلاً ، فلا بد أن تكون متصلة ، والحركة الوحيدة المتصلة هي الحركة الدائرية على نحو التقلد ؛ وهذه الحركة الدائرية المتصلة هي حركة القللك ، وعلى هذا فإن الحركة التي يعدها الزمان هي إذن حركة القللك . بل لا يمكن أرسطو بهذا ، بل يقول - وإن كان هنا يتصنع القللك ، وهو تصنع زائف من غير شك - إن هذا الزمان على هيئة دورة ، ، ويبدو أنه نوع من الدائرة (٢٢٣ ب ، ٢٩) . ومعنى هذا بصريح العبارة أن أرسطو انتهى إلى ما انتهى إليه أرسطو وأفلاطون من قبل ، من أن هناك زماناً كنياً عاماً هو الحركة العامة للكون أو حركة القللك . ولا يجدي في إنشاده من هذا كل هذا اللف واللبوران والشك المصطنع الذي يلجأ إليه هنا . خصوصاً إذا لاحظنا ما أشرنا إليه في بدء شرحنا لمعنى الزمان عند أرسطو : من أن المقدمات التي يسوقها تفترض هذا المذهب افتراضاً ، مذهب الزمان الكلي المتيسر

بحركة الفلك . ولذا نجد أكثر الشراح ، وعلى رأسهم ثامسطيوس (١) ، يرى أن الحركة التي بعدها الزمان هي الحركة العامة للكون . والمفارقة الوحيديين أرسطو وبين هولاء هو أن أرسطو قال بصراحة ووضع إن الزمان عدد ، أو مقدار ، هذه الحركة ؛ أما هم فلم يذكروا كلمة عدد بصراحة ، فيما عدا أرسطو كما رأينا . وبهذا المعنى وحده يمكن أن نفهم حركة اللوم الساخر التي أبداه أرسطو ضد خطأ هولاء والذين زعموا أن الزمان هو حركة الكون ، والآخريين الذين ادعوا أنه الفلك بعينه ، (٢١٨ ، ٣٤ - ٢١٨ ب ، ١) ، وإن كنا لا نفهم على وجه التدقيق من هم هولاء الذين عناهم بهذا القول ؛ ولماذا لم يذكر رأي أرسطو ، مع أنه رأى كراهة بالدقة ، إذا كان ما أورده لنا عنه سنبليتيوس صحيحاً ؛ وعلى كل حال ، فهذا أيضاً لا يبرر لهجة الاستخفاف التي استعمالها أرسطو هنا حين تمت رأى هولاء ، بأنه من استجابة بحيث لا يحتاج المرء إلى بيان ما فيه من إحالة وبتلان (٢١٨ ب : ٨ - ٩) .

وعلى كل حال ، فإن المميز الرئيسي بين نظرية أرسطو في الزمان ونظرية الأفلاطونيين هو كما قلنا طابع المعقولية الذي يضيفه هولاء إلى الزمان . فالزمان كما رأينا ، تخصصاً عند أفلاطون وتلميذه فورفوروريوس ، ينسب إلى العالم المعقول ، ولا ينفصل عن الأفتوم الثالث فيه ، أعني النفس ، وبالتالي ينصف بما ينصف به من معقولة ، وهم بهذا يضعونه في النظام الترتيبي للساقيات المعقولة غير الحسية . أما أرسطو فقد ربطه بحركة الفلك ، أي ربطه بما هو محسوس ، فهو بالتالي زمان حسي ، لا زمان عقلي أو معقول . وبهذا المعنى يجب أن نفهم تلك التفرقة التي وضعها الأفلاطونية الحديثة وأشرنا إليها منذ حين ؛ أعني التفرقة بين زمان طبيعي هو زمان تلاميذ أرسطو ، وزمان أول

(١) ثامسطيوس : د تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو ، نشره هيرش سنكل ، برلين سنة ١٨٩٠ م ، ٤٩ ، ف ١٩ ، ص ١٦٤ . وراجع دوعم : الكتاب المذكور ، ج ١ ، ص ١٨٦ - ص ١٨٧ .

أو أصح هو الزمان الموجود في النفس الكلية . والتي هو في الواقع علة الزمان الطبيعي .

وليس الخيال هنا مجال متابعة هذه انفرقة في تطورها عند بقية وجان الأفلاطونية الحديثة : مما وجد له صدى واسعاً في العالم القديم المختصر وفي الحضارة العربية كلها بوجه عام . وإنما تجزئنا هنا ببيان الخطوط الرئيسية التي سارت فيها عند إيامبليخوس وأبرقلس ودمسقيوس . فنقول إن إيامبليخوس قد غالى في تقديره هذه انفرقة : فلم يكتف بجعل الزمان في انفس الكلية : كما اقتصر عليه أفلوطين وفورفورويوس : بل جعله العلة المهيمنة لحياة النفس وحركتها ، وجعله صادراً مباشرة عن العقل كاتنفس الكلية سواء بسواء .

ذلك أن أفلوطين قد أخذ من قبل على أرسطو تعريفه للزمان بأنه مقدار الحركة : وقال على العكس من هذا إن الحركة هي مقياس الزمان ، ويفصد بالزمان هنا الزمان الظاهر المرتبط بالحركة الدائرية للفلك المحيط . فجاء إيامبليخوس وأخذ على هذا التعريف أيضاً أن العدد هنا ليس العدد الصناعي الصادر من خارج ، كما يجئ إلى أرسطو . وإنما العدد في تعريف الزمان ، بسبب هذا التغير في نظام العالم (١) ، أعنى من هذا أن الزمان أسبق من الحركة . ويبرهن على هذا بقوله : « إن الزمان لا يحدث تبعاً لترتيب الطبيعي لأفعالنا ، كما يزعم البعض ، بل بالعكس ، الزمان هو المبدأ الذي بحسبه ترتب أفعالنا ، إذ ليس من الممكن حقاً أن تقارن في أفعالنا بين حالة سابقة وأخرى تالية ، إذا لم يكن الزمان موجوداً بذاته قبله ؛ فإنه إذن يرجع إلى ترتيب الأفعال » (٢) أعنى من هذا إذن أن الزمان يسبق كل تغير ، لأن التغير لا بد أن يجري تبعاً للزمان ، ومن هنا فإننا إذا نظرنا إلى انفس الكلية ذاتها ، وجدنا أنها في أفعالها لا بد إذن أن تكون مسبوقه بالزمان ،

(١) أورده سبليوس في شرحه على « السماع الطبيعي » لأرسطو ، النشرة

الذكرى ، ص ٧٨٦ . (٢) المرجع السابق ؛ ص ٧٩٣ .

أى يمكن أن يقال إن الزمان يسبق النفس الكلية هي الأخرى . ويقول إرياميلخوس : حتماً إننا على اتفاق مع الفلاسفة الآخرين في القول بأن تمت نظاماً للزمان ، ولكنه ليس نظاماً منسجماً ، بل هو نظام منسجّم ، أى أنه ليس نظاماً خاصاً لأشياء سابقة عليه منسجّم هو تبعاً لها ، بل الأشياء الأخرى هي التي تنتظم تبعاً له ، وهو أقدم منها ، وهو انتظام الشكل المتحقق بأكمله في مجموع المخلوقات الصادرة عن الصانع : والصانع قد أوجده (على هيئة الصنور طبعاً) في نفس الوقت الذي أوجد فيه السماء ، وهو بهذا قد وُجد قبل حياة النفس الكلية ، لأن حياتها تجسّر في ترفيب الأصل فيه هو الزمان ، والنفس الكلية تحيا في الزمان وتتحرك فيه .

والسرمدية عنده هي الآن الحاضر (*present*) . والعقل يحيا بها : كذلك تحيا النفس في حاضر غير قابل للقسمة ، أى في آن ، محاكية بذلك الآن الحاضر في سرمدية العقل الذي صدر عنه . ويرى إرياميلخوس أن السرمدية هي المقياس الكلى للموجودات الحقيقية ، بينما ينظر إلى الزمان القائم بذاته على أنه جوهر يقيس الكون والفساد ، إذ يقيس أولاً الكون الخاص بالنفس الكلية ، وبعد هذا الكون ، ما يصدر عنه ؛ وبين هذا الزمان الطبيعي ، الموجود في نفس المراتبة التي فيها الحركة ، والذي ليس له جوهر قائم بذاته ، لأن الوجود الذي له عبارة عن أنه كائن وحادث باستمرار . والآن الحاضر غير المنقسم يتسبب إلى السكون ، فهو نوع من السكون والثبات ، ويقبض حركة دائمة ؛ وهو اتعة المولدة للزمان .

والسرمدية هي الأخرى جوهر قائم بذاته كالزمان . وبالأخرى ، فالأفلاطونيون المحدثون يميلون دائماً إلى رفع هذه المعنويات إلى مرتبة الجواهر القائمة بذاتها . وهم هنا ، ومن أجل هذا ، يميزون بين سرمدية وبين الأشياء المشاركة في السرمدية ، أى الكائنات السرمدية ؛ كما ميزوا من قبل بين الزمان وبين الأشياء المتزمنة أو المشاركة في الزمان . وهذا أوضح ما يكون

سرسى أيرتس . فهو يقول في كتاب الربوبية : وقبل كل الأشياء السرمدية ، توجد السرمدية أو الدهر (d'Aube) ؛ وقبل كل الأشياء الزمانية ، يقوم الزمان . ذلك أنه على وجه العموم ، الأشياء المشاركة توجد قبلها الأشياء التي تسبقها الأولى بالمشاركة ؛ وقبل هذه الأشياء المأخوذة بالمشاركة توجد تلك العارية عن كل مشاركة . فمن الواضح إذن أن تمت فارقاً بين الكائن السرمدي ، وبين السرمدية القائمة في هذا الكائن السرمدي ، ثم بين السرمدية في ذاتها : فالأول يلعب دور ما هو مشارك ، والثانية دور ما هو مأخوذ أو مقبول بالمشاركة . والثالثة دور ما هو خال من كل مشاركة . وبالمثل ، يختلف الشيء ، المتزم أو الزماني ، لأنه مشارك . عن الزمان القائم بهذا الشيء المتزم . لأنه مأخوذ بالمشاركة ، وقبل هذا يوجد الزمان الخالي من كل مشاركة . وكل واحد من هذين الشئين الخاليين من كل مشاركة ؛ أعني السرمدية في ذاتها والزمان (بالمعنى الثالث) - موجود بالطريقة عينها وعلى نحو واحد كلي في الكائنات (المشاركة فيه) . وعلى العكس من هذا نجد (أن الزمان أو السرمدية) المأخوذة بالمشاركة ليست واحدة إلا في كل موجود يتقبلها (أو يتقبله) . وثمة عدد كبير من الكائنات السرمدية ، وعدد كبير من الكائنات الزمانية ، وفي كل منها توجد السرمدية (أو الزمان) بالمشاركة ؛ وفيها الزمان منقسم . ولكن ذلك (الزمان الخالي من المشاركة) غير قابل لأن ينقسم . والزمان الواحد سابق على هذه الأزمنة المحددة . فكأنه يوجد إذن ، من ناحية سرمدية السرمديات ، ومن ناحية أخرى ، زمان الأزمنة ؛ وهما أساساً (السرمديات والأزمنة) المأخوذة بالمشاركة (١) .

والأشياء المترمنة تنقسم بدورها إلى قسمين : فبعضها يوجد في مدة محدودة من الزمان ؛ والبعض الآخر وجد على الدوام ، وليس لوجودها بدء ولا نهاية . ولكن هذا التفرع الأخير ليس في مرتبة الكائنات السرمدية ،

(١) أيرتس : الربوبية أو عناصر التأولوجيا ، ص ٣٥ . نشرة غومان ديغو ، باريس سنة ١٩٥٥ ، ص ٥٥ : ط .

لأنه خاضع للتغير . بينما الجوهر السرمدي باقية على حالها أبداً . وإنما يقرب كلا النوعين من ناحية هذه الديمومة . ومن هنا فإن ثمت نوعين من السرمدية : إحداهما سرمدية السرمدية أو الدهر ، وهي سرمدية ثابتة لا تتغير . والأخرى سرمدية في الزمان . ولكنها خاضعة للتغير . وفي كونها باستمرار : والأولى لها وجود مشتمل على نفسه مجموعته يكون وحدة . والثانية تمتد وتنتشر على مدى الزمان : الأولى ثابتة بدائها : والثانية مركبة من أجزاء متخارجة . أي أن كل جزء خارج الجزء الذي يسبقه أو يليه . وهذه السرمدية في الزمان هي تلك الناشئة عن الحركة الدورية ، وفيها يعود الشيء من جديد دائماً إلى الحال التي بدأ منها . وهكذا أبداً .

وإن وقع أن الفلسفة القديمة لم تدرك السرمدية إلا على هذين النوعين ، كما لاحظ دوهم بحق (٢) : النحو الأول هو انظار إليها على أنها ديمومة موهو ثابت لا يتغير أبداً . بل يظل على حاله باستمرار . والثاني ديمومة ما هو دوري . أي ما يمر دائماً بدور واحد وعلى جان واحد . ولم تنظر إليها على نحو ديمومة شيء يتغير وهو ينتج صوب حد . مقرباً دائماً من هذا الحد دون أن يصل إليه . أي الديمومة التي ليست على صورة دائرة تتكرر باستمرار . بل على صورة القطع الزائد . الذي يقرب دائماً من الخط المقارب دون أن يصير : خطأ واحداً .

وبهذا التصور لظهور انكسار في الزمان اللانهائي تختلف الفلسفة القديمة عن النظريات العلمية الحديثة اختلافاً لا سبيل إلى إزالته . كما يقول دوهم في الموضوع نفسه : سواء أكانت الصورة التي يقول بها علم القوة الحرارية الذي لا يسمح بالمرور بحالة بعينها مرتين . نظراً إلى تناقص الطاقة باستمرار تبعاً للقانون الثاني من قوانين هذا العلم : أم الصورة التي يضعها مذهب التطور

١٠١ دوهم ٢٢ نظام العالم من أنطونون إلى كوبرنيكوس ١٩٠١ ص ٢٦١ .

الذي ينظر إلى الأشياء وكأنها تدبر في تقدم مستمر نحو غاية معلومة . دون أن يكون في وسعها أن تبلغها أبداً .

ونستطيع نحن أن نفهم هذا الاختلاف على أساس المنهج الحضاري بأن نقول إن فكرة المتناهي كانت الفكرة السائدة عند اليونانيين . أما اللاتناهي فقد كانت فكرته غريبة عن الروح اليونانية . وهي لم تأت الفكر الإنساني إلا لدى فيثون والمسيحية لأول مرة . ونقصد باللاتناهي هنا ما لا ينقطع ، بل يسير في خط مستمر لا يعود على نفسه أبداً . ولذا كانت الروح اليونانية تنظر إلى الأشياء على أنها لا بد أن تكون متناهية : تامة في نفسها : مغلقة على ذاتها . ففي هذا الكمال . وتبعاً لهذا أنت ينظرها في الكون : فهي تريد أن تصوره مغلقة على نفسه . وهذا يفسر لنا كيف أنها مالت دائماً إلى حساب المكان غير متناه . أما فيما يتصل بالزمان : فقد رأيت ضرورة القول بـسرمديته ، فكان عليها حينئذ أن توفق بين السرمدية وبين انتهائية . فلم تجد خيراً من فكرة السورة : ففيها في آن واحد تؤكدُ لنهايتية . من حيث أن كل دورة مغلقة على نفسها . كما أن فيها من ناحية أخرى تؤكدُ للسرمدية . لأن هذه الدورة في تكرار مستمر ، على هيئة عودٍ سرمدى . ولذا نستطيع بوجه عام أن نقول إن السرمدية التي تصورتها هذه الروح كانت . إذا نظر إليها من ناحية الحركة والتغير . عوداً مستمراً الدورة متكررة . وعلى العكس من هذا نجد الروح الفلوسفية أو الروح الأوربية : فهذه الروح ، بتأثير المسيحية من غير شك . قد قالت بشرف اللاتناهي على المتناهي : واللاتناهي عندها هو الخط المستمر المفتوح باستمرار الذي لا يتكرر فيه لحظة مرتين . بل يسير كضلع القطع الزائد إلى اللانهاية . وعلى هذا اتبعوا تصورات الكون ، وتصورت السرمدية : من حيث الحركة .

وهذا بدوره أثر في تقدير قيمة آتات الزمان الثلاثة بعضها بالنسبة إلى بعض . فالنصور الأول . أعني اتيوناني . من شأنه أن يجعل لأن الحاضر سيادة

على الآتين الآخرين لأنه يمثل السكينة والوحدة والوجود المفضل التام المعلق على نفسه ، بينما التصور الثاني يجعل إلى جعل السيادة لأحد الآتين الآخرين على الآن الحاضر . والمسيحية قد حسبت حساباً للآتين معاً : ففكرة الخطيئة تحسب حساباً للآن الماضي ، وفكرة الخلاص للآن المستقبل . والروح الأوربية . أو الفارسية كما يسميها اشبنجار : اتجهت الانجائين تبعاً ليلها إلى هذا الجانب أو ذاك الآخر : فالذين منهم فكرة الخطيئة أكثر من فكرة الخلاص ، حسبوا الآن السائد هو الآن الماضي : والذين شغلهم مسألة الخلاص . جعلوا الأولية والأونوية معاً للآن المستقبل . وكيركجورد على رأس هؤلاء الآخرين . وفي إثره سار أصحاب فلسفة الوجود . خصوصاً هيدجر .
والآن :

فلنأخذ إذا رجعنا إلى الحركة إلى ما قلناه في هذا التحليل لفكرة الزمان عند أرسطو خاصة والفلاسفة اليونانيين عامة . رأينا أنها مرتبطة كل الارتباط بفكرهم في الوجود . فالوجود عندهم في الثبات أكثر منه في التغير . ولذا حاولوا دائماً أن يسهوا الزمان ظابع السبلان والتغير الدائم . بأن قالوا بالآن الذي لا توجد فيه حركة وجعلوه المكون الأصلي للزمان . على الرغم مما أثاره هذا التصوير من إشكال في فهم طبيعة الزمان . ثم لما زاد هذا الإشكال حدة . جاءت الأفلاطونية المحدثة فحاولت إزالته . بأن فرقت بين نوعين من الزمان : أصيل . وناموى مشتق . والأصيل الحقيقي هو السرمدي المكون من آتات ليس فيها أدنى تغير ، بل تصورا الزمان خالياً من الحركة غير مرتبط بها ، مشابهاً للسرمدية قدر استطاع . أو ليس صورة منها ومحاكاة لها ؟ والشخص الوحيد الذي نستطيع أن نشتبهه من بين هؤلاء الفلاسفة اليونانيين أجمعين . هو ديمتريوس . فقد تعمق معنى الزمان الخلاري المتغير باستمرار . بعد أن فرق بين ثلاثة أشياء : بين السرمدية الثابتة الواحدة أبدياً . والزمان السائل باستمرار . الذي هو في تغير متصل . ثم شيء ثالث وسيط بينهما يشارك في كلتا الناحيتين : هو ما سماه أحياناً باسم

الزمان الأصيل ، الذي رأيناه من قبل عند أهل وطن وأتباعه ، وأحياناً أخرى ، يسميه باسم الزمان الجوهرى *χρόνος ἐν ὑποστάσει* ، وهذا الزمان الثالث ذو وجود ثابت قار ، شبيه بوجود السرمديّة ، ولذا يوجد في حالة وحدة وكلية ، لا في حالة غير قارة كالزمان الثاني ، بل يحوى في وحدة واحدة الماضي والمستقبل مع الحاضر ، بينما الزمان السائل يقسمه الآن الحاضر غير المنقسم إلى ثلاثة أجزاء . وهو بهذا إنما يفرق في الزمان بين نوعين : زمان ذى وجود ثابت قار وزمان لا يوجد إلا على حال من السيلان اللدائم ؛ وهذا الأخير هو المُدرك بكل الحركات والتغيرات ، بينما الأول من الصعب أن يدرك بالعقل والبرهان .

ولكن عقلاً لا يستطيع أن يدرك إدراكاً حقيقياً هذا الزمان أو ذلك الآخر ، فهو لا يقوى على إدراك الزمان الأصيل أو الجوهرى الموجود بأكمله في داخل الروح الكلية ، ولا يستطيع كذلك إدراك الزمان السائل باستمرار في مجال الأشياء الدائمة السيلان والتغير . وإنما في وسعه أن يدرك نوعاً من الزمان هو حليط من هذا ومن ذلك . فهو يفتطح في الزمان اندام السيلان أجزاء ذات مدة ، ويضم ما يتوّه الجزء الواحد في تصور واحد لا يحمل بعد طابع السيلان لهذا الزمان ؛ بل يبدو ذا وجود ثابت قائم بذاته ، وعلى هذا النحو يجعل من الزمان السائل المتصل ، سلسلة من الوحدات الثابتة المنفصلة . والحال على هذا النحو بالنسبة إلى الحركة كذلك ، فإن عقلاً يحيلها إلى تصورات ثابتة لا تلتئم مع بعضها تمام الائتام لتكون اتصالاً ، كما هو شأن الحركة ؛ فإن كل حركة متصلة - سلباً بهذا طابع السيلان من الحركة أو الوجود المتغير بوجه عام -

وليس من شك في أنك ، أيها القارىء ، قد أحسست هنا بأنك في جو برجسونى خالص . إذن فاسمع ما يقوله ديمستريوس نفسه ، ثم أن برجسون لم يقن شيئاً في هذا الباب غير ما قاله ديمستريوس ، لدرجة أنك لا تدري من

تقرأ : برحسون أم ديمقبيوس . يقول ديمقبيوس كما عرض رأيه لنا
 تصنيفه سبقتيوس (١) : إن الزمان ، إذا ما نظر إليه في مجموعه ، يسيل
 دائماً ، والأمر كذلك في الحركة : في الواحد وفي الآخر ترى أننا حين
 تقطع حاضراً نزلوا إليه وجوداً فعلياً ، وحيناً يجمع في كُـلِّ واحدٍ ونجمد
 قطعة معينة من الواحد أو الآخر ، فإننا بهذا نقضي على طبيعة الزمان وطبيعة
 الحركة معاً ، لأن هذه المفكرة لا وجود لها إلا في التغير . ويبدو أن الصعوبة
 كلها ناشئة من أن النفس تنحو نحو معرفة الأشياء كلها على شكل أفكار
 منبئة فيها . ولذا فإنها تثبت الحركة نفسها إذن ، بمحاولتها معرفة الحركة على
 هيئة تصويرية ، بدلك أن تعرفها وفقاً للسيلان التي هو خاصية هذه الحركة
 ومن طبيعتها . وعلى هذا النحو تقوم بافتتاح بُـضْعٍ ، وعمل تقديرات حتى في
 داخل الواحد المعقول ، لأن من المستحيل بالنسبة إليها أن تضعه كليته دفعة
 واحدة ؛ فهي تنظر مرة إلى العدالة ، وأخرى إلى العفة ؛ وثالثة إلى الحكمة ،
 ومع هذا ، فإن كُـلَّ فضيلة من هذه الفضائل لا توجد إلا بالكل . . . وعلى
 هذا النحو تملك أيضاً بازاء الكائنات المعقولة والموجودات ذات الوحدة ،
 فلها تميز تمييزات في داخل وحدتها . . . وبالمثل أيضاً ، كما يبدو ، تميل ،
 بفضل ثبات الأفكار القائمة بها ، إلى تجميد تيار الأشياء الخاضعة للكون
 والفساد : فلها تحد مدة معينة ، تجمعها في كل واحد ، كيما تصنع منه
 الحاضر ، ثم بمساعدة هذا الحاضر ، تحد وتميز أجزاء الزمان الثلاثة بعضها
 من بعض . إلا أن عقلنا وسيط بطبعه بين الأشياء الخادئة باستمرار وبين
 الأشياء الثابتة أبداً ، ولذا فإنها تحاول دائماً أن تعرف الواحدية والأخرى
 وفقاً لطبيعتها الخاصة ؛ ففي هذه تضع تمييزات تحيلها إلى أشياء أقل كمالاً ،
 ولكن طبيعتها أقرب إلى طبيعتها هي ، أيضاً تركز تلك (أي الأشياء الخادئة

(١) سبقتيوس : الكتاب المذكور ، م ٢ : بحث الزمان ، المنشرة المذكورة .

ص ٧٩٧ وص ٧٩٩ . وراجع في هذا كله : دوهم ، المرجع المذكور ، ص ٢٦٧ -
 ص ٢٧٦ ، وعليه اعتمدنا في الترجمة .

باستمرار) في شيء أسى مما هو حادث متغير باستمرار ، ولكنه أيسر وأقرب إلى قدرتها في المعرفة وطبيعتها الخاصة في الإدراك .

هنا تحليل قد أوفى على الغاية في العمق والدقة والظرافة . لكنه مع هذا لم يُستغل كما يجب ، بأن يُنظر إلى الوجود تبجاً لهذا التحليل ؛ ولكن ديمقسيوس لم يفعل به شيئاً ، بل ظل سائراً على التقليد الأفلاطونية اليونانية ، أي أنه استمر ينظر إلى هذا الزمان السائل على أنه في مرتبة أدنى من الزمان الجوهرى الأصيل ، فضلاً عن أن هذا وذلك في مرتبة أدنى من السرمدية ؛ ولذا نستطيع أن نقول إننا على الرغم من هذا لم نخرج عن فكرة الزمان والوجود كما صاغها وأدركها اليونانيون . فضلاً عن هذا ، فإن علينا أن نتساءل في جد وإلحاح . عن المدى الذى إليه تعبر هذه النظرة إلى الزمان عن الروح اليونانية الحقيقية ؛ فإن ديمقسيوس شرقى ينسب بالأحرى إلى الحضارة العربية الناشئة . وليس لنا إذن أن نعده بملاحظة للروح اليونانية . (١)

ومن هنا نستطيع أن نقول إذن إن الروح اليونانية والفلسفة القديمة عموماً قد نظرت إلى الزمان من ناحية الثبات ، وهى في نظرتها إلى الوجود قد ضللت المثل ؛ ومنه ينضح ما بين النظرتين من ارتباط وثيق . حتى إنها في تفسيرها لمعنى الأبدية قد فهمتها أيضاً على هذا النحو ، كما رأينا ، إذ هى عندها مكونة من آن حاضر باستمرار ، والآن خال من الحركة ، ولذا خلا معنى السرمدية من كل طابع حركى .

(١) معرفتنا عن نظرية ديمقسيوس في الزمان نستقيها من مصدرين : الأول ؛ « مسائل وحاول خاصة بالمبادئ » في « إيرينديس » أنلاطون ، وقد نشرها دى . كروب سنة ١٨٢٦ في فرنكفورت . ورله سنة ١٨٨٩ في باديس ، وشيخيه في سنة ١٨٩٨ بباريس أيضاً ؛ والثانى « مباحث في العدد والكان والزمان » ؛ وقد بقيت شذرات هامه أوردتها سلفيوس في المرجع السابق الذكر له ، أعنى شرحه لكتاب « السماع الطبيعي » لأرسطو ، خصوصاً من ص ٧٨١ - ص ٨٠٠ في النشرة المذكورة .

كما أنها من ناحية أخرى لم تربط الزمان بالنفس الفردية . ومع أن أرسطو أثار هذه المشكلة ، كما أثارها الشراح المشابون ورجال المدرسة الأفلاطونية الحديثة ، فإنها سرعان ما اختفت بتأثير النزعة الموضوعية المميزة لهذه الروح : فأرسطو فر من المشكلة إلى الحركة العامة لتكون : والأفلاطونية الحديثة أهدت ، وهي في هذا مغلصة لأستاذها الأول أفلاطون ، بالنفس الكلية انقائمة بالعالم المحسوس لإنفاذ الزمان من الذاتية ؛ وزاد إياميليوخوس على هذا بأن جعل الزمان جوهرأ قائماً بذاته ، سابقاً حتى على هذه النفس الكلية . فما أهدت الصلة بينه إذن وبين النفس الجزئية !

وسنة ثالثة تميز فكرة الزمان عند اليونان هي أن الآن الأساسى الأول من بين آيات الزمان الثلاثة هو الآن الحاضر ، وهذا طبيعي إذا ما لاحظنا الصفة الأولى . أعني نظرهم إلى الزمان من ناحية الثبات ؛ فإن هذا الآن الحاضر هو وحدة الشيء يكتمل هذه الناحية . وإذا كان أرسطو قد عني خاصة بتسيان قيمة الآتين الآخرين ، حتى إنه في تعريفه للزمان قد أدخلهما حين قال : « من جهة المتقدم والمتأخر » ، والتقدم هو الماضي والمتأخر هو المستقبل ؛ أما الآن الحاضر فحده مفهوم ليس له أدنى امتداد ؛ فإنه لم يتعمق هذا المعنى ولم يستخلص نتيجته ، بل سرعان ما ربط ذلك بالمكان فقال إننا نميز في المكان الذى تجرى فيه الحركة بين متقدم في المكان ومتأخر عنه ، أى نميز ثنائياً ، ولما كان الزمان مقياس الحركة أو عددها ، فإننا نميز فيه كذلك بين متقدم ومتأخر ؛ وفهم التقدم والتأخر هنا على نحو مكافئ لخالص ؛ ولذا لم يستطع أن يدرك قيمة هذين الآتين ، واستمر على التنايد اليونانية الخائصة .

وكانت نتيجة هذا كله أن أرسطو والفلاسفة اليونانيين عامة لم يفهموا حقيقة الزمان ، أعني بمعنى أنه الأصيل فى التناهي فى الوجود وأن الزمانية هى التناهي الوجود بالضرورة فى طبيعة هذا الوجود المعنى ، وإن كانوا ،

والحق يقال ، قد أحسوا إحساساً غامضاً بهذا المعنى ، بأن نعتوا الزمان بأنه قاض على الأشياء عظيم لها ، وربطوا هذا بفكرة التغيير ، فقال أرسطو : « إن كل تغير مفسد بطبيعته ؛ وكل كون وفساد إنما يتم في الزمان ، ولذا يسميه البعض حكيماً جداً . بينما هو عند فاروق الفيثاغوري جاهل أحمق جداً ، لأن النسيان لا يكون إلا به . وهذا الأخير هو المصيب ، ومن هنا نرى إذن أن الزمان هو بذاته علة فساد ، أولى من أن يكون علة كون . كما قيل من قبل ، لأن التغير بطبعه مفسد ، وإذا كان مع هذا علة كون ووجود ، فليس هذا إلا بالعرض . والتينة الكافية على هذا أنه لا شيء يتغير ، دون أن يحرك على نحو ما ، ودون أن يفعل ؛ وعلى العكس من ذلك . فإن الشيء يمكن أن يفسد ويقضى عليه دون أن يحرك . وهذا الإفساد خصوصاً هو الذي نعزوه عادة إلى الزمان . والحق أن الزمان ليس علة الفاعلة ، لكن يعرض هذا التغير نفسه أن يحدث في زمان ، (« السماع الطبيعي » ، ص ٢٢٢ ب ، ١٦ - ٢٧) ، أي أن الزمان علة بالعرض لهذا الفساد . وواضح من هذا النص أن الزمان لم يفسر هنا على أنه الأصل في تنهاى الوجود ، إنما لارتباطه بالحركة والتغير سارتيحاً لا ينتظر إليه هنا على أنه ارتباط علة بمفعول - يمكن أن يفسر هذا التشبيه أو التصوير للزمان على أنه مصدر القضاء ، كما يظهر في أسطورة خرونوس ورسمه حاملاً في عنقه حية تمضض على ذئبها باستمرار . فكلام أرسطو هنا إبهام لمعنى أسطورة أولى من أن يكون نظرة في الزمان على أنه الأصل في القضاء . وهذا واضح من نعت الزمان هنا بأنه ليس علة فاعلة ، وإنما هو علة بالعرض ؛ أما العلة الفاعلة فهي الحركة أو التغير ، وما كان الزمان مرتبطاً بالحركة من حيث أنه بعدها ، فيمكن أن يقال إنه علة بالعرض لهذا الفساد ؛ أما العلة الجوهرية ذاتها للتغير . وحتى هذه العلة بالعرض قد تبدلتها الأفلاطونية المحدثة ، حين جعلت الزمان الحقيقي علة خلق وإبداع وحياة في داخل النفس الكلية ، وليس علة إفساد بحال ما ؛ وإذا كان الزمان المشتق أو الطبيعي علة إفساد ، فلتلك لأنه غير حقيقي وفي مرتبة دنيا .

ولهذا لم تقم نظرية الوجود عند اليونانيين على أساس طابع النهاى فى الزمانية . والشىء الوحيد الجدير بأن يذكر فى هذا الاتجاه عندهم محاولة أرسطو ربط فكرة القوة والفعل بفكرة الزمان : ولكنها محاولة غامضة ككل الغموض لا تكاد نعلم فى صددتها إلا على إشارات بعيدة (١) السماع الطبيعى : ٨٣ ف ٨ ، ٢٦٢ - ٢٦٣ ب) لا تدل على ما تقصده هنا . وإنما الأصل فى هذه الإشارات ارتباط فكرة القوة والفعل بفكرة الحركة : من حيث أن الحركة هى فعل ما بالقوة بما هو بالقوة ، أو بعبارة أدق ، وكان ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة (١٢٠١ ، ١٠ - ١١) : أو ، خروج من القوة إلى الفعل لا فى آن واحد ، كما يشرحه ابن سينا (١) . وواضح ما فى هذا التعريف من ارتباط الحركة بالقوة والفعل . ومن ارتباط الزمان بالحركة كان ارتباط الزمان بالقوة والفعل . ومن الغريب أن هذا الاتجاه قد وجد تعبيراً عنه واضحاً بعض الوضوح - ولا نقول واضحاً حقاً ، لأننا لا ندرى هل قصد إلى هذا فعلاً أو لم يقصد - فى كتاب : «إخراج ما فى القوة إلى الفعل» المنسوب إلى جابر بن حيان . فقد بدأ مؤلفه المجهول هذا البحث بأن ربط بين الزمان وبين إخراج الشىء من انقوة إلى الفعل فقال بعد الديباجة والتحميد : «إن الزمان جوهر واحد . وهو بلا جزء زمنى مثل الآن ، وهو جزء لا شىء فوقه . والمتزمن بالزمان هو المتجزىء لا الزمان ، وهو جوهر واحد أبدي سمدى . والتزمن ينقسم ثلاثة أقسام : ماضى ذاهب قد قطعه وجزأه بدورات الشمس و(هذه الواو فى الأصل ، ونقترح حذفها ، لأن الكلمة التالية هى فاعل : قطعه وجزأه) التعريف الذى نضيف عليه (أى الشىء المنعوت بأنه ماضى) : ودائم واقف فى الوقت الذى هو فيه ، وآت مستقبل متوقع وروده . . . فالشىء الذى هو بالقوة هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل كقيام انقاع

(١) ابن سينا : رسالة الحدود ، ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات »

وقعود القائم : والشئ الذي بالفعل هو الموجود في الزمان الحاضر من سائر الأفعال السكّانة كقعود القاعد وقيام القائم . (١) فهذا النص قد يشير إلى الارتباط بين القوة والفعل من ناحية وبين الزمان : وهذا ظاهر من ربطه بحث القوة والفعل بحيث الزمان حتى إنه بدأ بهذا مقدمته ضرورية - كما يظهر - لبيان كيفية إخراج ما بالقوة إلى الفعل . ولكنها إشارة غامضة يكون من المتصّف الشديد أن تفهم منها هنا ارتباطاً واضحاً بين فكرة الزمان وفكرة القوة والفعل . لذا نستطيع أن نقول إن هذا الاتجاه لم يظهر بوضوح ، وبالتالي لم يتغلّ أرسطو ولا الفلاسفة اليونانيون عامة فكرة القوة أو الإمكان ، والفعل أو الواقع لكي يفسروا على أساسها الزمان ، أو لكي يفسروها وفقاً لفكرة الزمان ، وهو ما فعله خصوصاً هيدجر : كما سنرى عما قليل . والحق أن فكرة القوة والفعل التي قال بها أرسطو كانت خليقة أن نفتتح أمامه أبواباً واسعة من هذه الناحية ؛ ولكنها ، وبنا للأسف ، قد ظلت عنده غامضة لم يستطع أن يبيّن مداها ومقدار ما لها من نتائج خطيرة لو أنها حصلت بمعنى .

تلك إذن فكرة الزمان عند اليونان بمميزاتها الرئيسية ونتائجها بالنسبة إلى نظرية الوجود لديهم .

وعلى العكس منها قامت نظرية المحدثين ، أو هذا على الأقل ما حاولوا أن يفعلوه . فإذا كانت الخاصية الأولى فيها تنظر إلى الزمان من ناحية الثبات ، فقد جاء برجماتيون وحاول أن يدرك الزمان في ميلانه اللانهاية

(١) • بختار رسائل جابر بن حيان ، • نشربول كروس ، • من ٣٠٣ مصر سنة ١٩٣٥ . وراجع أيضاً بول كروس : • جابر بن حيان ، • ٢٠٢ - ٢٠٣ من ١٤٣ تعليق . وليلحظ أن الزمان قد عرف هنا تعريفاً أفلاطونياً محدثاً ، يرق فيه بين الزمان الأمثل الجوهري الواحد الأبدى السرمدي ، وبين الزمان المشترك أو الستمين ، أو الزمان الطبيعي المنقسم إلى آتات ثلاثة .

وأن يبعد عنه كل ما يشعر بالثبات ، خصوصاً ما في فكرة الزمان من آثار لفكرة المكان . وإذا كانت الخاصية الثانية أنها موضوعية قد جعلت الزمان خارج النفس الفردية ، جوهرًا قائمًا بذاته ، أو على الأقل . عددًا ومقدارًا لحركة الفلك أو الحركة الكلي ، فقد أتى كُنْتُ ونظر إلى الزمان نظرة ثانية خالصة ، بأن استبعده من الأشياء في ذاتها ومن التجربة الخارجية بما هي خارجية ، ونقله من الخارج إلى العسقل ؛ وقال عنه إنه مركب فيه بغيره كإطار لا يستطيع أن يدرك مضمون التجربة الخارجية الحسية إلا بإدخاله فيه . وأخيراً إذا كان اليونان قد جعلوا الآن الأصل الأساسي من بين آفات الزمان الثلاثة هو الآن الحاضر ، وتصوروا الأبدية أو السرمية على هذا النحو : أعني بحسبانها حاضراً دائماً *nunc stans* فقد جعل هيدجر الآن الرئيسي هو الآن المستقبل .

ومن هذا نرى أن المحدثين قد جاءوا بنظرية في الزمان تخالف نظرية اليونان ؛ هنا إذا نظرنا إلى المحدثين مثلين في هؤلاء الذين ذكرناهم ؛ وهي نظرية لا شك ناقصة ، لأنها لا تعبر عن كل المحدثين ؛ فضلاً عن أنها لا تكون وحدة ، إذ الفارق بين كُنْتُ ، وبرجسون ، وهيدجر ، هائل . على الأقل في الظاهر ، وإن كان التطور ملحوظاً من كُنْتُ حتى هيدجر أعني التطور المنطقي المستمر . هنا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن نظرية الزمان اليونانية لا زالت مؤثرة في هؤلاء أنفسهم ؛ فكنت لا يزال يسير في أثر أرسطو ، وبرجسون لم يكف يأتى بشئ . يختلف كثيراً عما قاله ديمستوس كما أوضحناه من قبل ؛ أما هيدجر فالأمر من ناحية تأثيره باليونان عبر التحديد ، ولكننا نجد مع هذا في أفكاره أصناء لما قاله بعض الأفلاطونيين المحدثين ، وإنما تأثره الواضح هو بالديجيتية على وجه العموم ، وكبر كحورد على وجه الخصوص ، وإن حاول أن ينكر هذا ، مدعياً أنه يقتنى بالأحرى آثار يونان ، وأرسطو بنوع أحسن .

وهذا الأثر الذي للمسيحية في هينجر ليس خاصاً به وحده ، بل إن في وسعنا أن نعدّها من العوامل الحاسمة في هذا التغيير الذي طرأ على الفكر الإنساني في نظرته إلى الزمان من الحضارة القديمة (أيونانية الرومانية) إلى الحضارة الأوروبية . ولا تقصد بالمسيحية هنا المسيحية بالمعنى الضيق ، أي الذين . بل كعامل فاعل في تكوين نظرة في الوجود أتت بها حضارة جديدة ورثت الحضارة القديمة . هي الحضارة العربية أو الصحراوية ؛ بالمعنى الذي قصده اشبنجلر من هذه التسمية (١) . فإن روح هذه الحضارة الصحراوية قد أتت بنظرة جديدة إلى الزمان تخالف نظرة اليونان إلى حد بعيد .

فالنظرة اليونانية كما رأينا تنسب بالملاحظة الحاضرة التي تدبرها على أنها نقطة نلتها أخرى . وكل منها يكاد أن يستغل بنفسه على نحو ما شهدناه في فكرة الآن . إلى درجة أن فكرة الاتصال كادت أن تذهب . وبالتالي فكرة التغيير الحقيقى . لأن كل تغيير بالمعنى الصحيح يستلزم الاتصال بين موضوعات التغيير . والتاريخ على أساس هذه النظرة قد مثل على هذا النحو السكونى المتصل في الآن الحالى من الحركة فأصبح على هيئة دورات مغلقة . كل دورة منها تكون السنة الكبرى للعود الأبدى . وتشابه السابقة تمام التشابه . حتى إنها تكاد أن تكون تكراراً خالصاً لكل دورة سابقة ؛ وبالتالي لم يكن يتصور للتاريخ بدء معلوم ونهاية محددة مرتبضان بأحداث معينة ؛ كما لم يكن يُنظر إليه على أنه تطور يسير قدماً في الزمان اللانهائى . لأن هذه النظرة تقتضى فكرة عن السرمدية تخفف عن تلك التي قال بها اليونان كما أوضحنا ذلك من قبل . نظرة كملك التي قالت بها الروح الأوروبية . وفي كلمة واحدة نستطيع أن نقول إن هذه النظرة أيونانية لم تكن تنتظر إلى الزمان . بالتالى إلى التاريخ . على أنه ذو اتجاه أو ذو غاية .

(١) راجع كتابنا : اشبنجلر ، ص ١٩٩ - ص ٢٠١ : القاهرة ، سنة ١٩٤١ . وراجع فيما يتصل بما سقوله بعد مباشرة ، اشبنجلر : انحلال و القرب ، ص ٢٠٤ - ص ٢٠٨ - ص ٢٠٨ - ص ٢٠٩ : لندن ، سنة ١٩٣٤ .

وعلى العكس من هذا نجد الأرواح السحرية أو العربية . مهما اختلفت الأديان التي تمثلها ، من يهودية أو مسيحية أو إسلام . تلقى الحاضر لحساب الماضي والمستقبل ؛ أما الماضي فلارتباطه بخطيئة آدم (أو هبوطه من الجنة . كما في الإسلام . والمعنى واحد في المداور التي نرى إليه هنا) . أما المستقبل فلأن فيه تحقيق الخلاص من هذا الوجود الحطائي (وجود الإنسان) ونجدة الإنسان . إما في نعيم الأبرار أو في سجين الأشرار . وما حياة المرء في هذه الدنيا إلا تأهب ومعبر وسير تقبل إلى الحياة الآخرة . والتاريخ تبعاً لهذه النظرة محدد بيده ونهاية ؛ بدءه هو خروج آدم من الجنة وبدء الحياة الإنسانية . ونهاية هي يوم الحساب . هنا بالنسبة إلى التاريخ العام أو تاريخ العالم ؛ والأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى التاريخ الجزئي ؛ فهو مكون من عهود . كل منها ذو بدءه بمحادث معلوم ، وله نهاية بقلب أن ينظر إليها على أنها نهاية العالم ويوم الحساب . وعلى كل حال فكل عهد له بدء معلوم ونهاية معينة فالتقويم في التاريخ يبدأ بمحادث معين . إليه ترد كل تطورات التاريخ فيما بعد وتبدأ منه . وهو حادث غالباً ما يكون ذا طابع ديني قبوي ؛ كالتقويم السلوقي (أو تقويم الاسكندر بن قبليس الرومي) ويبدأ في سنة ٣١٢ ق.م . منذ تكوين دولة السلوقيين في سوريا وينتهي سنة ٩٥ ق.م . وبه ابتدأت سلسلة النبوءات الخاصة بمصير الدنيا ؛ وتقويم دقطنياتر من المبتدأ بمحادث الشهداء . والتقويم المسيحي . وتقويم بزجر د بن شهر يار ؛ والتقويم الفجري الخ (١) . أي أن صورة التاريخ عند هذه الأرواح صورة تبدأ ببدء للعالم وتنتهي بنهاية له . ولا تتصوره على أنه مستمر في الزمان . خصوصاً إذا لاحظنا أن التغيرات الروحية تكاد تنفق عند هذه الأرواح على

(١) راجع فصلاً لمسعودي في كتاب : « النبيه والإشراف » ، ص ١٦٧ .
 ص ١٨٢ ، طبع مصر سنة ١٩٢٨ ، بعنوان : « ذكر تاريخ الأمم . وهو من غير ما كتب في هذا الموضوع » ، وبالعنى الذي نرى إليه هنا .

القول بأن الزمان بدماء ونهاية . وليس نزولاً أبدياً كما قالت الروح اليونانية وأن هناك نهاية وذلك لبسده الزمان عما في الوقت عينه بسده ونهاية للإنسانية . ومن فعل إله . ومن هنا انتشرت في هذه الحضارة العبرية أو السحرية المذاهب الثلاثة بقبولات تتصل بسده العالم وببهايته . وعلى أي نحو سيكون هذا وذلك . وكيف يكون الخلاص أو النجاة . وما إلى ذلك من تصاوير وسهاويل سحرية خارقة (١٠) .

والمهم بالنسبة إلينا هنا أن هذه الروح العبرية السحرية قد أتت بنظرة في الزمان تخالف نظرة الروح اليونانية . وصورت التاريخ بالتالي على نحو مخالف لتصوير اليونان إياد . وجعلت السيادة في آتات الزمان لا للناظر . بل لأحد الآتين الآخرين . وهي قد مالت قطعاً إلى جعل السيادة للآن المستقبل . لأن الخلاص سيكون فيه . ومسألة الخلاص هي شغلها المشاغل : فن الطبيعي إذن أن يكون الآن المستقبل أهم الآتات لذيها . وللبينة على هذا ما ذكرناه منذ خطوة من انتشار الاتجاهات التجديدية إلى أقصى حد في الآثار الروحانية هذه الحضارة .

فقلت المسيحية هذه النظرة في الزمان إلى الحضارة الأوروبية الناشئة ، فأثرت في نظرتها الخاصة التي متكوتها عن الزمان وعن التاريخ . أو على الأقل فيما يتعلق بسيادة الآن المستقبل على الآتين الآخرين من آتات الزمان . وإن كانت النظرتان بعدئذ مختلفتين إلى حد كبير من حيث فكرة السرمدية . فإن الروح الأوروبية قد قالت بما قالت الروح اليونانية من قبل من أن الزمان

(١٠) وقد ظهر هذا في الأعلام بأجلى صورة في تصويرات الشيعة القائمة بالذنوب والأمام والمجدي ، وعن صريفها فقد إلى الحديث ، راجع في هذا كتاب ثود أندره - « مخلصه محمد في مذعب أسسه واععادتها » سنة ١٩١٧ (محفوظات في اندراعات الشرقية ، مجلد رقم ١٢) ، ومقال جولدم شهير بعنوان : « العنصر الأوطولوتيه اعلمه والقنوسيه في الحديث » ، الذي ترجمته في كتابات بديالترات الدين في احضاره الاسلام ، ص ٢٤٦ وما بعدها ، القاهرة سنة ١٩٤٠ .

أزلى أبلدى ، وإن فهمت هذه السرمدية على نحو مخالف جعلها تنظر إليها على أنها اتجاه مستمر في زمان لا تنهى عما يفترها نوعاً ما من الروح العربية من حيث فكرة وجود اتجاه في الزمان ، وإن اختلفنا بعد كل الاختلاف في تحديد معنى ومصير هذا الاتجاه. وهذا التأثير بالمسيحية في النظرة إلى الزمان نجده أوضح ما يكون - كما هو طبيعي - لدى الفلاسفة المتأثرين بالدين . وعلى رأسهم كيركجورد ومن تأثره من الفلاسفة المعاصرين اليوم . أو الذين أصابهم نزعة دينية حيناً ظلوا متأثرين بها مثل هيجل .

وأثرت المسيحية من ناحية أخرى بتعمقها الحياة الباطنة وانصرافها عن الموضوعات الخارجية إلى الذات الروحية الداخلية ، فكان من شأن هذا أن انصرفت الروح الأوربية عن العالم الخارجي إلى نفسها الداخلية . وإلى هذا الأثر ، الذي لا نرد أن نقيم له كبير وزن في هذه الناحية ، يمكن أن نرد إلى حد ما - النزعة الحديثة إلى إقامة الوجود الخارجي على أساس الوجود الباطن ، وإدراك التعارض بين الذات والموضوع ، والانشاء صوب جعل التقدم - في المرتبة على الأقل - للذات على الموضوع ، حتى أصبح وجود الذات هو الذي يضح وجود الموضوع . فهذه النزعة قد بدأت مبكرة نشأها في الحضارة المصرية العربية نفسها عند القديس أوغسطين الذي جعل الفكر هو الذي يضح الوجود ، - وبواسطة وجود انذات أثبت وجود الموضوع ، مما استأنته ديكرات بعد ذلك بزمان طيل بنفس الروح ، بل وبنفس العبارات في أكثر المواضع . وتبعاً لهذا الوضع ابتدئ لمشكلة المعرفة والوجود أقام نظريته في الزمان . تلك النظرية المفصلة المشهورة (١) ، التي نجد فيها لأول مرة صورة مختلف بوضوح اختلافاً بيناً عن النظرة اليونانية .

(١) عرضها خصوصاً في : الاعترافات . م . ١ ، مدينة الله ٢٠ م ١١٦ ،

ف . ٦ . وراجع في هذا : جان جيتون : الزمان والسرمدية عند اللاتون وأوغسطين . باريس ، سنة ١٩٣٣ .

أجل ، قد نجد فيها أشباهاً ونظائر لأقوال أرسطية ، ولكن الشبه في الظاهر
كثير منه في الواقع والروح ، فأرسطر يعرف الزمان كما رأينا بأنه مقدار
الحركة أو عددها ومقياسها ، وأوغسطين يؤمن على هذا القول مبتدئاً من
القول بأن الزمان ليس حركة جسم ، كما قال أرسطر تماماً (« الاعترافات »
م ١١ ، ف ٢٤) ، وإنما هو مقدار للحركة . ولكن أوغسطين لا يلبث أن
يوضح هذا القول ، فيقول إن المقياس هنا عملية أو فعل قياس ، وليس
مجرداً ؛ أي أن المهم هنا ليس في كونه عدداً ، بمعنى كيم متصل ، بل
المهم فعلُ العَدِّ نفسه . وفارق هائل بين أن نقول العدد بمعنى الكيم المنفصل ،
والعدد بمعنى فعل العَدِّ : فالأول لا يتضمن مدة ، بينما الثاني يقتضى المدة
بالتفصيل ؛ والمدة معناها الاتصاف والاستمرار ، بينما العدد معناه الاتصال .
ولذا نرى أوغسطين يؤكد بوضوح هذا المعنى قائلاً : « ولذا يبطل أن الزمان
امتداد ؛ ولكن امتداد ماذا ؟ لا أدري . الروح ؟ ماذا أقيس حتماً يا إلهي ،
حيناً أقول مثلاً هذا الزمان أطول من الآخر ، بوجه عام ؛ أو بوجه خاص ؛
إن هذا الزمان ضعف الآخر ؟ إنني أقيس الزمان ، أعرف ذلك . ولكنني
لا أقيس المستقبل ؛ لأنه لم يأت بعد ؛ ولا الحاضر لأنه آن (أي لا يتجزأ
وغير ممتد) ؛ ولا الماضي ؛ لأنه ليس حاضراً بعد . فإذا أقيس إذن ؟ لقد
قنت ذلك ؛ إنه ليس الزمان الذي مضى ؛ ولكنه الزمان الذي مضى .
(« الاعترافات » ، م ١١ ، ف ٢٦) . فالهم إذن في القياس ليس نتيجته ،
ولكنه العملية نفسها ، بوصفها عملاً مضى في مدة ؛ ولهذا فإن الزمان لا وجود
له إلا إذا كان في النفس تأثراً مستمر ، والقياس ليس قياس أشياء ليست موجودة
بعد أن كانت ؛ ولكنه قياس شيء بظن منطبعاً في الذاكرة : « وعقل ، عليك
أقيس الزمان ، ولا تصألني بعد هذا مضياً ؛ وكيف ذلك ؟ بل دعني
ولا تشتت خاطري بعاصفة خيالاتك . إنني أقيس فيك الزمان ؛ أقيس
الأثر الذي تركه الأشياء وهي مارة فيك ؛ وأقيس هذا الأثر حال كونني أقيس
الزمان . ولذا أستنتج من هذا أنه إما أن يكون الزمان هنا الأثر ، أو أنا
لا أقيس الزمان » (المرجع نفسه ، م ١١ ، ف ٢٧)

ثم يخطو أوغسطين الخطوة الأخيرة في إعطاء الزمان صفة اثنائية ، بأن يرد آتائه الثلاثة إلى أحوال لنفس ثلاث كذلك : الذاكرة ، والانتباه ، والتوقع ؛ ، فن ذا الذي يستطيع أن يقول إن المستقبل لم يأت في النفس بعد ؛ إذا كان في النفس توقع المستقبل ؟ ومن ذا الذي يستطيع أن يقول : الماضي ليس حاضراً بعد ؛ إذا كان في الذاكرة ذكرى الماضي ؟ ومن يستطيع أن يقول إن الحاضر ليس له حيز لأنه يمر في نقطة غير قابلة للتقسمة ، إذا كان تمت انتباه فيه يمر ما سيكون حاضراً ؟ ليس المستقبل طويلاً ، لأنه غير موجود ، وإنما الطويل توقع المستقبل ؛ وليس الماضي طويلاً ، إذ هو غير موجود بعد ؛ وإنما الطويل هو ذاكرة الماضي (المرجع نفسه ، م ١١ ، ف ٢٨) . وهذا يدل على أمرين : الأول أن الزمان لا يقوم إلا بالنفس ؛ والثاني أن الزمان ليس مسكوناً من آتات غير قابلة للتقسمة ، وإنما هو امتداد أو مدة متصلة . والتابع الأصيل للزمان إذن هو المدة والاستمرار ، كما يقول برجسون بعد هذا بزمان طويل .

وإذا كان أوغسطين يثير من الشكوك في بده بحته (م ١١ ، ف ١٥) ما أثاره أرسطو في مسهل حديثه عن الزمان (السماع الطبيعي ، ١٢٦٨) ، فإن الغاية عند كليهما مختلفة : فأرسطو يبحث إشكالات الآن ، لكي يقول في النهاية إن الزمان مكون من آتات ، بينما يورد أوغسطين الشكوك على الآن ، لكي يستبعده ويقول بانصاف الزمان وعدم قابليته لأن يجزأ أية تجزئة ، ولا أن يقال بوجود وحدات غير منقسمة ولا ممتدة فيه . وأرسطو ينظر في الصعوبات التي تقوم في سبيل جعل الزمان والحركة شيئاً واحداً ، ولكن يقول في آخر الأمر إن الزمان عدد (بمعنى كم منفصل) ؛ بينما أوغسطين يفضي من هذا إلى جعل الزمان مدة الحركة واستمرارها ، وفي هذا تأكيد لاتصالها . كما أن أرسطو يثير مشكلة الصلة بين الزمان وبين النفس ، ولكن لكي يقول بأن الزمان خارج النفس وأسبق منها ، لأنه يقاس بحركة الشكل أو حركة الفلك ، وإن كان فكره هنا غير واضح كل الوضوح كما أشرنا

إلى هذا من قبل . وعلى العكس من هنا لا نرى أوغسطين يربط الزمان بحركة كنهذه : بل يبدو من حديثه أنه يجعله بالأحرى في النفس ذاتها . وإذا كان يربطه بشيء فهو بالسرمدية التي يقوم فيها كل زمان وكل ما هو مشارك في الزمان ، سرمدية الله طبعاً عند أوغسطين ، وإن كان هنا مظهر من مظاهر تأثيره بالأفلاطونية المحدثة . فالواقع ، أن من الواجب علينا أن نقسم الزمان عند أوغسطين على هذا الأساس الذاتي ، أي على أنه موجود في النفس ندرته على أساس أحوالها الثلاث المذكورة آنفاً : أعني الزمان المفهوم ؛ لا الزمان بمعنى السرمدية من نوع خاص ؛ كذلك الزمان الأصيل الذي قال به أفلاطون وأتباعه . وليس معنى هذا ، مع ذلك ، أنه لم يقل بهذا الزمان الأصيل . بل قال به متأثراً من غير شك بالأفلاطونية المحدثة ؛ وهو هو الذي يعنيه دائماً حينما يتحدث عن الزمان بوصفه أزلياً كخالقه الله ؛ وإن كان فكره فيما يتصل بمسألة الأزلية هذه غامضاً قليلاً .

وهذا الغموض نجده كذلك في تصوره للتاريخ ، فهو لا يتحدث بوضوح عن اتجاه للتاريخ والزمان ؛ لكن نظريته في فلسفة التاريخ هي بعينها تلك التي عرضناها من قبل عند الروح العربية . ولا عجب . فأوغسطين ينتسب إلى الروح العربية ؛ إلى الحضارة السحرية ؛ ولذا أقام صورة التاريخ في كتابه الضخم ، مدينة الله ؛ على نحو ما فعلت هذه الروح ؛ أي على أنه عملية ذات اتجاه تبدأ من فعل الخلق إلى يوم الحساب ؛ وتطور التاريخ مرتب كنه نحو تحقيق غاية هي تحقيق مدينة الله أو الجنة أو مملكة الله . وإن تغلل ذلك ما تغلل من كفاف ونضال بين السكر والإيمان .

ومن هنا فإن أوغسطين في نظريته في الزمان يؤذن باتجاه جديد في فهمه ؛ فبدل أن يكون موضوعياً . سيكون ذاتياً قائماً بالنفس وحدها ؛ وبدلاً من أن يعنى فيه بالآن الحاضر وحده ، ستنجبه العناية إلى الآتين الآخرين ؛ وبخاصة الآن المستقبل ؛ وبدلاً من أن يكون مكوناً من آيات غير قابلة للفهم ؛

والتالى منفصلة ، سيكون مكوناً من مدة واستمرار ، وبذا يكون متصلاً ،
وبعد أن كان يدور على نفسه فى دورات متعاقبة لا تنتهى ،
سيكون ذا اتجاه .

إلا أن جعل الزمان ذاتياً خالصاً لم يتم إلا فى الحضارة الأوربية بعد ذلك
بزمان طويل على يد كنت . فقد رأى كنت أنه بإزاء نظريتين فى الزمان :
إحداهما نظرية نيوتن ، والأخرى نظرية ليبنتس .

أما نيوتن فقد قسم الزمان إلى زمانين : مطلق ، ونسبي . أما الزمان المطلق
فهو الزمان الحقيقى الرياضى ، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته ، فى غير
نسبة لى أى شىء خارجى ، ويسيل باطراد ورتوب ، ويسمى أيضاً باسم
المدة ، وعلى العكس من هذا نجد انزمان النسبى ظاهرياً عامياً ، وهو مقياس
حسى خارجى لأية مدة بواسطة الحركة ، وهو الزمان المستعمل فى الحياة
العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام ، وقد يكون دقيقاً . وقد
لا يكون متساوياً مطرداً . وهذا الزمان الثانى يستخدم فى الفلك مقياساً
لحركة الأجرام السماوية ، لأن زمان الفلكيين مرتبط بحركة ، بينا الزمان
المطلق كما قلنا لا يرتبط بأية حركة . وهذا الزمان الأخير توجد فيه معية
معلقة : بمعنى أن من الممكن أن يقع حادثان معاً وفى نفس الوقت بالنسبة
للى الزمان المطلق ولو كان أحدهما مرتبطاً بالشمس مثلاً ، والآخر بعطارده ،
دون أن يعنى نيوتن ببيان : هل هذه المعية المنطلقة بالنسبة إلى نظامين فى
سكون نسبي فيما بينهما ، أو متحركين الواحد قبالة الآخرين ؟ وهى المشكلة
التي أثارها نظرية النسبية فيما بعد .

يقول نيوتن إذن بزمان مطلق قائم بذاته يشبه ذلك الزمان الأصيل الذى
قالت به الأفلاطونية اخذته ، وبزمان نسبي يقرب من الزمان الطبيعى
الارستطائى ، إن لم يكن هو بعينه . ثم ينظر لى كليهما على أنه موجود فى
الخارج ، وليس شيئاً من وضع النفس ، وكأننا عدنا بهذا إذن إلى النظرة

اليونانية . والقول الأول معناه أن الزمان موجود مطلق ، أعني أنه يوجد مستقلاً عن الحركات التي تجري به ، والثاني معناه أن الزمان موضوعي وليس ذاتياً .

فجاء ليبنتس وأنكر عليه هذا القول قائلاً : إن الزمان هو نظام التوالي ، وهو إذن لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى أي أنه تابع للأشياء . وليس سابقاً عليها . ويسوق الدليل على هذا محتمداً على مبدأ العلة الكافية فيقول : إنه لو اعترض إنسان قائلاً : لماذا لم يخلق الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه بسنة ، واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئاً ليس من الممكن أن يكون ثمة علة لماذا فعله ولم يفعل غيره ، أي أنه لا يوجد هنا علة لكون خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون غيرها - فنقول إن هذا الاستنتاج منه يكون صحيحاً لو كان الزمان شيئاً خارج الأشياء الزمانية . ففي هذه الحالة ليس ثمة من علة لكون الأشياء حدثت في هذه اللحظة دون تلك الأخرى مع بقاء تواليها كما هو . ولكن هذا يعينه يدك على أن اللحظات ليست بشيء خارج الأشياء ، وأنها ليست شيئاً آخر غير نظامها التوالي ، وتبعاً لهذا فسؤال المعترض لا محل له ، لأن المسألة ستعود إذن إلى مسألة نسب بين الأشياء . ولا مجال للتحدث هنا بعدد عن لحظة أول من أخرى . وهذه البرهنة تقوم ، كما هو ظاهر ، على أساس صحة مبدأ العلة الكافية . ولذا فإن كلارك في دفاعه عن نظرية نيوتن بتقصير رد ليبنتس على أساس بيان خطأ هذا المبدأ ، فبرد عليه حجته ببرهان عكسي (١) .

ومع أن ليبنتس قد خطا خطوة واسعة في سبيل التجريد والذاتية بهذا التعريف الجليلد الزمان ، فإنه مع ذلك قد ظل موضوعياً إلى حد كبير .

(١) راجع هذه البراهين والمراسلات بين ليبنتس وكلارك ، في طبعة أردسن سنة ١٨٩٣ - سنة ١٨٤٠ ، ص ٧٥٢ . وفيما يتعلق بهذه البراهين وقيمتها بين المتحاورين ، راجع : فان بيما «المكان والزمان عند ليبنتس وكنت» ص ١٥٢ - ص ١٥٨ ، باريس سنة ١٩٠٨ .

إذا هو ينظر إلى هذه النسب ، نسب التوائى : على أنها نسب حقيقية بين حدود حقيقية ، هي لحظات متتالية ، تمر بها فى الواقع الأشياء المستمرة ذوات المدة . وإذا كان مع ذلك قد سار فى اتجاه الذاتية بأن ميز بين الزمان وبين المدة كما فرق بين المكان وبين الامتداد على أساس ، أن المدة والامتداد صفات للأشياء ، بينما الزمان والمكان ينظر إليهما على أنهما خارج الأشياء فيقيدها فى قياسها (١) ، وبالتالي ستكون المدة والامتداد أشياء خارجية موضوعية : بينما الزمان والمكان أقرب إلى الذاتية . نذون إنه على الرغم من هذه التفرقة - التى لم يراعها ليننس - مع ذلك ، باستمرار - لم ينعى الزمان والمكان بأتهما ذاتيان ولا وجود لهما فى الموضوعات الخارجية . بل اكتفى بأن قال إنهما مطلقان متخيلاان . ، لأن الأشياء الذاتية المتغيرة ، التى لا تشمل على أى نوع ، ليست إلا تجريدات فحسب ، مثل الزمان والمكان وما أتبه عن ذلك من كائنات تقول بها الرياضيات الباحث (٢) . وهو هنا قد نعيا بالتجريد . ولكنه لا يقصد من ذلك أنها من نتاج الذات وحدها ، بل يقصد أنها خالية من الموضوعات . فالتجريد إذن تجريد من الموضوعات فى الذهن ، وليس ابتكاراً من الذات أو العقل لا وجود له فى هذه الموضوعات التى جردت عنها . ولذا يقول بكل وضوح : وهو يتحدث عن تولد فكرة الزمان فى ذهننا من تأمل العمليات النسبية : «إن سلسلة من الإدراكات تثير فينا فكرة المدة ، ولكنها لا تفسفها» . أو : « إن التغير فى الإدراكات يتيح لنا فرصة التكبير فى الزمان » (٣) ، أى أن الزمان لا يتولد فينا إلا بمناسبة الإدراكات أو التغيرات ، وليس شيئاً موجوداً فى النفس بغيرتها .

ولذا جاءت حملة كنت شاملة لتنظر بين معاً : بل كان النقد أشد وأعنف

(١) « استعان مبادئ البرانش » ، نشرة أردن المذكورة ، ص ١٩٩ .

(٢) « المتغيرات الجديدة » ، نشرة أردن ، ص ٢٢٢ ب .

(٣) « النشرة السابقة » ، ص ٢٤٤ . وهو هنا يشير إلى لوك : « مقال فى

العقل الانسانى » ، ص ٢٤٤ ، ف ١٤ ، وما يليه ، ويرد عليه .

بالنسبة إلى ليدنيس ، لأن نظريته كانت هي السائدة في المدرسة الألمانية المعاصرة له في ذلك الحين ، مدرسة فولف .

ولما كان غرضنا هنا ليس العرض التاريخي ، بل النقدي المستخرج للمشاكل . فإننا لن نتبع تطور فكرة كنت فيما يتصل بنظرية الزمان ، وما تخلف هذا التطور من اختلاف وتحول ، وإنما سنكتفي ببيان هذه النظرية في صورتها الأخيرة النهائية ، أعني كما عرضها في نقد العقل المجرد ، بل لن يكون هذا البيان بياناً تفصيلياً شاملاً يثير كل المشاكل التي تنور من حوز النظرية وكيف انتقدها المعاصرون ، وإنما سنشير على وفق المبعج الذي رسمناه لأنفسنا في هذا العرض النقدي لأهم نظريات الزمان . ولكن يكون التقدير قادر على متابعة النقد ، نبدأ بأن تعرض له السميزات الرئيسية لفكرة الزمان عند كنت .

فنقول إن كنت في عرضه لهذه الفكرة في القسم الثاني من الحاسبة المتعالية (§§ ٤ - ٧ ، ط ١ ، ص ٣١ - ص ٤١ = ط ب ، ص ٤٦ - ٥٨) قد قسم هذا العرض إلى قسمين : عرض ميتافيزيقي ، وآخر متعال ، وهي قسمة لا نجد لها إلا في الطبعة الثانية : فضلاً عن أنه في هذه الطبعة عينها لا يزال يوجد شيء من الخلط ، إذ حشر الحجة الثالثة المتعالية في زمرة الحجج الميتافيزيقية . والفرق بين العرض الميتافيزيقي والعرض المتعال أن الأول يحلل الفكرة أو الامتثال في ذاته ، أي بما هو مضمونه ، مبيناً بهذا التحليل أن هذا الامتثال ليس مستعاراً أو متوقفاً على التجربة ، بل هو قبي . أما العرض المتعال لامتثال ما فيبينه كمبدأ على ضوءه يمكن أن يفهم إمكان معارف تركيبية قلبية أخرى ، أي أنه يبين أن ثمة معارف قلبية أخرى مركبة تؤخذ من الامتثال ، وأن مثل هذه المعرفة ليست ممكنة إلا إذا شرح الامتثال على نحو خاص . أي على أنه قبلي (١) .

(١) راجع : « نقد العقل المجرد » ، ط ب ، ص ٤٠ . ويشير دائماً إلى الطبعة الثانية بالإشارة ط ب ، وإلى الأولى بالإشارة ط ا ، كما هي العادة .

أما العرض الميتافيزيقي فيتضمن محس حجج يمكن أن تقسم إلى قسمين :
الأول يبرهن فيه على أن الزمان ليس امثالاً تجريبياً ، بل هو قبلي ؛ والثاني
يبرهن على أن الزمان عيان ، وليس تصورياً .

فالجملة الأولى تقول إن الزمان ليس تصورياً تجريبياً ، أي امثالاً أخذ
عن أية تجربة . والدليل على هذا ضرورة تصور الزمان من أجل إدراك المعية
والتوالي ؛ فليس في وسعنا أن نمثل لأنفسنا طائفة من الأشياء موجودة معاً
(المعية) أو في أزمنة مختلفة (التوالي) إلا إذا افترضنا الزمان ثامناً قبلياً
يقوم عليه هذا الامثال . سواء شعرنا بهذا أو لم نشعر . ذلك لأن معرفتنا
معية أشياء أو توالياً ليس معناه فقط معرفة اختلافات كيفية بينها ، وإنما
هي معرفة أنها حادثة في زمان واحد ، أو في أزمنة متوالية مختلفة . فهذه
الجملة إنما تتضمن أمرين : الأول أن الاختلاف الزمني لا يمكن أن
يرد إلى اختلاف في الشكاف . بل هو اختلاف من نوع خاص به . يشترط
وجود الزمان شيئاً قبلياً ؛ والثاني أن الزمان ليس تجريبياً من التجربة أو
الموضوعات المحسوسة . كما يزعم ليبنتس فيما رأينا من قبل . كما تجرد
الألوان أو الطعوم .

لكن هذه الجملة سلبية فحسب ؛ إذ كل ما نقوله إن الزمان ليس
امثالاً مأخوذاً عن التجربة . ولذا أردف بها الجملة الثانية فقال : إن الزمان
ضروري يقوم عليه كل عيان ؛ ويمكن أن يدرك مستقلاً عن الظواهر .
والشيجة لهذا أن الزمان إذن قبلي ؛ والتدليل على هذا أننا لا نستطيع أن نستبعد
الزمان من الظواهر عامة . مع أننا نستطيع أن نفهم الزمان خالياً من الظواهر .

هيوكلية امثال هنا تعادل في الألمانية Vorstellung والفرنسية representation ،
واستل الشيء - تصوره ، وما كان في اللفظ الافرنجي معنى التمثيل أيضاً ، فقد
وجدنا هذا اللفظ غير ترجمة له . أما على قسافر a priori أي سابق على التجربة .
وعيان بنظر Anschauung, Intuition ، وتصوير - Begriff, Concept

وتحقيق الظواهر لا يمكن أن يتم إلا قبله . والنتيجة لهذا إذن أن الزمان لا يقوم على الظواهر ، بل الظواهر هي التي تقسم على الزمان ، وبغير الزمان لا يتصور تحقق الظواهر ، أي أن الزمان إذن قبل ضروري لكل حركة حية .

وهذه الحجّة الثانية قد لاقى الكثير من النقد منذ عصر كنت حتى اليوم ، ومن أهم ما وجه إليها ما أورده فاينجر في شرحه نقد العقل المجردة (ج ٢ ص ٣٧٠ . سنة ١٩٢٢) فقال إن بها خطأ من وجهة نظر كنت نفسه : لأن هذه الضرورة التي يتحدث عنها هنا ضرورة نسبية ، وليست مطلقة ، ومثل هذه الضرورة النسبية لا تنهض دليلاً دقيقاً على القبلية ، لأن كونى لا أستطيع امتثال الظواهر دون زمان لا يبرهن بعداً على أن امتثال الزمان هو امتثال سابق على التأثيرات الحسية ، مع أننا نريد البرهنة على أن امتثال الزمان امتثال قبلى . ويتقدها آخرون على أساس أنه ليس في وسع المرء أن يتصور الزمان خالياً من الظواهر ، ومفصلاً عن كل موضوع من موضوعات التجربة . والنقد الأول على جانب كبير من الوجاهة ، لأن مجرد كون الظواهر لا تمتثل دون زمان . لا يدل بعداً على أن الزمان موجود وجوداً قبلياً في العقل ، فالضرورة هنا ليست إذن ضرورة مطلقة ، أو ليست بعداً كذلك على أقل تقدير ، وإنما هي نسبية . أعنى أنها ضرورة بالنسبة إلى الظواهر وحدها ولا ندرى بعد هل هي ضرورة أيضاً بالنسبة إلى تركيب العقل الإنسانى نفسه . حتى تقول إن فكرة الزمان قبلية ، أى موجودة بالضرورة في طبيعة العقل بالقطرة والماهية (١) . أما النقد الثانى فكتب أول من يعرف به إلى حد كبير (راجع ما قلناه في نقد العقل المجردة ، ط ب ص ٢١٩) . إذ يقول إننا لا نستطيع أن ندرك الزمان

(١) راجع مناقشة هذه المسألة بالتفصيل في شرح فاينجر على نقد العقل المجرد ، ج ٢ ص ١٤٣ - ص ١٤٦ ، وفي الإشارة إلى الأبحاث التي أُبهرت في هذا الصدد .

الخالي كما هو : بل لكي ندرك الزمان لا بد من أن نشرك وجود أشياء به ،
أما إدراك زمان حال فلا يتم إلا بالحذف والإسقاط لصفات المحسوسات ،
أى بالتجريد للخالص . كما نفعل في الهندسة مثلاً حيناً نركب في العيان
الخالص (أى العيان الخالي من التجربة الحسية) أشكالاً هندسية قبلية ؛
أور حين تصور الزمان على هيئة كل واحد له بُعد واحد ، بينما للمكان
ثلاثة أبعاد . ولكننا هنا كما قلنا في عالم التجريد الخالص ، لا في حالة
العيان بالمعنى الحقيقي .

ذلك إذن هو القسم الأول من العرض الميتافيزيقي بشقيه السلبي والإيجابي ،
قد أراد كنت أن يبرهن فيه على أن الزمان امتثال قبلي . وهو يبرهن الآن في
القسم الثاني المكون من الحجبتين الرابعة والخامسة في عرضه أن يبرهن على
أن الزمان عيان وليس تصوراً .

والعيان عند كنت هو الامتثال الجزئي : بينما التصور هو الامتثال الكلي ،
أعني أنني في حالة العيان أمثل موضوعاً جزئياً ، وفي حالة التصور أمثل
الصفات المشتركة بين عدة موضوعات . والعيان أسبق من التصور ، لأنه
مباشر يتصل بموضوعه مباشرة عن طريق الحس : بينما التصور يتكون
بواسطة أعيان ، ولذا ليس على صلة مباشرة بالموضوعات .

والزمان عيان بهذا المعنى . أى بمعنى أنه امتثال موضوع جزئي . أما
امتثال الموضوعات المترتبة بالزمان ، فهذا هو الزمانية . ويبرهن كنت على
هذا بحجتين : الأولى أن الزمان واحد ، وليس كثيراً . والثانية أن الزمان
لا متناه .

يقول كنت في الحجلة الأولى منهما إن الزمان ليس فصوراً كلياً ، ولكنه
شكل خالص لتعيان الحسي . وذلك لأن المرء لا يستطيع أن يتصور غير
زمان واحد ووحيد . أما الأزمنة المختلفة فليست إلا أجزاء لهذا الزمان

الواحد . وإذا كان الزمان واحداً ، فهو لا يقبل أن يكون ذا تصور ، بل ذا عيان ، ما دام التصور يتركب من امثال عدة أشياء ، بينما العيان من امثال شيء جزئى واحد . ويضيف إلى هذا دليلاً آخر هو أن القضية القائلة بأن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن توجد معاً - هذه القضية لا يمكن أن تشتق من تصور كلى ، وإنما هي ممكنة فحسب إذا كان امثال الزمان عياناً . ذلك لأن هذه القضية قضية تركيبية ، والقضية التركيبية لا تصدر عن التصور وحده ، ولهذا فإن هذه القضية متضمنة مباشرة في العيان الخاص بالزمان ، أى في امثال الزمان .

وهذه الحججة بعينها تعود إلى الحججة الثانية من هذا القسم ، لأن اللاتماهي في الزمان ليس له معنى آخر غير أن ككل مقدار أو جزء معين من الزمان ليس ممكنًا إلا بإجراء تحديدات في زمان واحد شامل له يفترض سابقاً . ولهذا فإن الامتثال الأصيل . أى الزمان ، يجب أن يكون لا محدوداً . ومعنى هذا أن الزمان الواحد الشامل يجب أن يسبق امثاله عيانات أزمنة مختلفة . وهذا كان للدلالة على أن الزمان عيان وليس تصوراً ، ما دام واحداً . وهذا ما قالته الحججة السابقة ، ونسكته بضيف في هذه الحججة إلى ما سبق أن كون الزمان عياناً يستتج أيضاً من كونه لا محدوداً ، أو لا منتهياً (والمعنى هنا واحد ، إذ هنا عدم دقة في التعبير من جانب كنت) . والعللة في هذا الاستنتاج بيننا كنت على نحو يختلف بين الطبعين : في الطبعة الأولى (ط ١ ، ص ٣٢) يقول إن السبب في هذا أن أجزاء التصور تسبق منطقياً التصور نفسه ، ولكنه استبعد هذا من الطبعة الثانية (ط ب ، ص ٤٨) وقال : إن السبب هو أن التصورات لا تحتوي إلا على امثالات جزئية . فعل أساس الطبيعة الأولى يمكن أن تصاغ برهنة كنت في شكل قياس كالآتي (١) : الامتثال الذى لا تصور أجزاءه إلا بالتحديد ، ليس

(١) كذا فصل فاينجر ، شرح نقد العقل ، ص ٢٢ ، ص ٣٧٥ .

تصوراً ، بل عياناً . والزمان امثال من هذا النوع الذي لا تتصور أجزاؤه إلا بالتحديد . إذن الزمان ليس تصوراً بل هو عيان . وكون الزمان لا تتصور أجزاؤه إلا بالتحديد معناه ، أو يقتضى ، انلتهائه في الزمان ، كما هو ظاهر من تعريفنا الأصلي لمعنى انلتهائه في الزمان . ولذا يمكن أن يصاغ القياس السالف هكذا : امثال اللامتهائه ليس تصوراً ، بل عياناً ؛ والزمان امثال للامتهائه ، إذن الزمان عيان وليس تصوراً . فلهذا الذي يستخلص من تحرير الطبعة الأولى إذن هو أنه في التصورات تسبق امثالات الأجزاء امثال الكل ؛ ولكننا نرى في الزمان أن امثال الكل يسبق امثال الأجزاء . إذن الزمان ليس تصوراً . أما في الطبعة الثانية فقد قال : إن التصورات لا تحتوى امثالات جزئية فعسب . ويمكن أن تصاغ البرهنة حيثة على الشكل التالي : التصور لا يحتوى إلا على امثالات جزئية ؛ الزمان يحتوى على غير الامثالات الجزئية - إذن الزمان ليس تصوراً . ولكن كنت لم يذكر المقدمة انصغرى ؛ فكان تحرير الطبعة الثانية ناقصاً ، لذا فإن فاينجر (١) مثلاً يرى أن تحرير الطبعة الأولى أفضل ؛ ويعزو هذا التعديل من جذب كنت إلى محاولته في الطبعة الثانية أن يوفق بين الحججة الأخيرة في الزمان والحجة الأخيرة في السكان التي عطا تعديلاً كبيراً في هذه الطبعة الثانية . وأما ما كان الأمر في تفضيل أحد التحريرين على الآخر ، فإن مقصد كنت من هذه الحججة أن يبين أن فكرة اللتهائه في الزمان تقتضى فكرة العيانية لأن كل تحديد أو تناه يقترض مقدماً زماناً لا نهائياً ، وما دام امثال انلتهائه بالعيان ، فالزمان بوصفه لا متناهياً هو عيان وليس تصوراً .

وبهنا أثبت كنت أن الزمان عيان . وبهذا أيضاً فرق بين الزمان والزمانية ، فهذه ناشئة عن عيانات مباشرة ضُمَّت تحت تصور واحد . هي عيانات

(١) الرجوع السابق : ج ١ ص ٣٨١ .

الأشياء المنزومة بالزمان ؛ والنتيجة لهذا أن الزمان أصيل ، بينما الزمانية مشتقة ومتفرعة على الزمان .

وفي هذا العرض الميتافيزيقي يلاحظ أننا لم نعرض الحجج الخمسة (المذكورة الثالثة في عرض كنت) لأنها تنتسب إلى العرض المتعال ، كما يقول كنت نفسه في أول هذا العرض . ولستنا نهمم الداعي لحشره في العرض الأول ؛ إلا أن يكون ذلك إضماراً من كنت وعلم دقة ، كما لاحظ فابنجر بحق (الكتاب المذكور . ج ٢ ص ٣٧٢) . ولذا سنعرضها هنا في العرض المتعال .

في هذه الحجج يقول كنت : إن إمكان المبادئ الضرورية الخاصة بنسب الزمان ، أو بديهيات الزمان بوجه عام ، هو الآخر يقوم على أساس تلك الضرورة القبلية ، (ط ١ : ٣ - ط ب ٤٧) التي برهن عليها في الحجج الثانية من القسم الأول من العرض الميتافيزيقي . أعني أنه يستتبع من قبلية امتثال الزمان لضرورة بديهيات الزمان ، مما يؤدي أيضاً إلى البرهنة على قبلية امتثال الزمان . وبديهيات (أو متعارفات) الزمان يذكر هنا أنها اثنتان : (١) الزمان ذو بعد واحد ، (٢) الأزمنة المختلفة نبتت معاً ، ولكن الواحد بعد الآخر . فهناك متعارفاتان لا يمكن أن نستخلصا من التجربة ؛ لأن التجربة لا تقدم لنا كلفة دقيقة ولا يقينا ضرورياً ، وهما قواعد ضرورية لإمكان التجربة ونعرفهما قبل التجربة ، وإن كانا ضروريين لها . فإن التجربة نعرفنا أن هذا الشيء هو كذا ؛ لا أنه هو بالضرورة كذا ، بينما هذه المبادئ قواعد تخضع لها التجربة وبغيرها لا تكون ممكنة .

ويضيف إليها في الطبعة الثانية حجة أخرى تحت باب انعرض المتعالى هنا . خلاصتها أن التغير (بما فيه الحركة . بمعنى حركة النقطة عند أرسطو) لا يمكن أن يفهم دون التزام بوصفه عياناً قبلياً . وذلك لأن التغير معناه الجمع بين عمليات متناقضة في موضوع واحد ، بالذات ، مثل الجمع بين الوجود

واللاوجود لشيء واحد في مكان واحد . إنما يمكن في الزمان وحده أن يتلاقى معمولان متقابلان بالتناقض في موضوع واحد : وذلك بأن يكون الواحد ، بعد ، الآخر . فالزمان إذن هو الشرط الضروري الشكل لفهمنا للتغير والحركة : وقانون التناقض كما بصوغه المنطق التصوري لا يشير إلى الزمان ، ولا ينحصر هذا نه . وهذا التصوير للزمان : أي بوصفه الامتثال القبلي الخالي من التجربة السابق عليها ، هو وحده إذن الذي يفسر إمكان هذه المجموعة من الأحكام التيلية التركيبية المعروضة في المذهب العام للحركة . وهذا يدل إذن على أن فكرة الزمان نشأت منها أحكام تركيبة قبلية أخرى . وهذا جزء مما يفعله العرض المتعلق بالمضمون أية فكرة : كما قلنا من قبل : والجزء الثاني ، وهو كون هذه الأحكام قبلية والمعرفة التي نحصل عليها من الفكرة قبلية ، قد برهنت عليه الحجة السابقة . وبذا يقين هذا العرض المتعلق .

وعن طريق هذين العرضين أثبتت كنت إذن أن الزمان عيان حائض (١) ، وهذا العيان الحائض هو الشرط لكل معرفة قبلية لدينا عن الزمان بما في ذلك البدهييات العامة ، ومضمون هذا العيان الحائض هو النسب أو الإضافات الزمانية التي لا بد أن تتحقق الظواهر على أساسها بالنسبة إلى الذات العارفة ؛ أعني أن الزمان شكل للظواهر .

ثم يستخلص النتائج التي تتضمنها هذه الأقوال : فيجدها ثلاثاً :

الأولى أن الزمان ليس شيئاً موجوداً بذاته قائماً مستقلاً ، وليس شيئاً باطلاً في الأشياء كصفة موضوعية ضارة وهو بالتالي لا يبقى . حين تجرد كل الشروط الموضوعية لامتثاله . لأنه لو كان قائماً بذاته ، لكان شيئاً واقعياً وغير واقعي معاً . واقعياً من حيث أنه لا يوجد مستقلاً عن

(١) العيان الحائض *reine Anschauung* هو الذي تجرد نه الإضافات الزمانية والسكانية من موضوعات التي تقوم بينها هذه الإضافات .

الأشياء المترتبة ، وإن كنا بالفكر نسقط الموضوعات الحسية منه ونذكره في عيان خالص ؛ وغير واقعي لأنه سيكون شيئاً ليس له من وظيفة في الوجود إلا أن يتقبل كل شيء واقعي فيه . دون أن يكون تحت أي شيء واقعي (٣٩١ = ب ٥٦) . وفي هذا رد على نيوتن ، ومن يدرسون الطبيعة من الرياضيين عامة ؛ ويتعت كنت الزمان - والمكان - في هذه الحالة بأنه سيكون لا شيئاً (١) . وإذا نظرنا إليه على أنه باطن في الأشياء ، كما يزعم بعض دارسي الطبيعة من الميتافيزيقيين ، (٤٠١ = ب ٥٦) ، ونظرنا إليه حينئذ على أنه نظام إضافات الظواهر المتوالية ، فإن هذا يؤدي إلى إنكار كل صحة لتنظريات الرياضية القبلية في صلتها بالأشياء الواقعية . بل سيكون الزمان (والمكان ، كما في كل ماضئ ، إذ لا يفصل كنت مطلقاً بينهما في طول عرضه لنظريتي الزمان والمكان) على هذا الرأي من خلق الخيال وحده ؛ هذا الخيال الذي يجب أن يكون أصله في التجربة . وعلى هذا فإنه إذا كان الزمان صفة للأشياء في ذاتها - أو الموضوعات الخارجية ، والمعنى واحد - فلنأنا لن نستطيع أن نبلغ اليقين الضروري الذي تقول به الرياضيات ، ولن نقوى على القول بأن الحقائق الرياضية تنطبق على العالم الواقعي . ولنا يرى كنت أن حظ الأولين . أي الذين قالوا بأن الزمان شيء قائم بذاته . وهم نيوتن وأتباعه ، خير من حظ الآخرين ، أعني دارسي الطبيعة من الميتافيزيقيين ، الذين قالوا بأن الزمان نظام النسب أو الإضافات على هيئة التوالي ، وبصددهم ليهنتس ومدرسته ، خصوصاً مدرسته الألمانية التي يتزعمها فواف . وعلى هذا فإنه إذا كان الزمان صفة أو نظاماً باطلاً في الأشياء الخارجية ذاتها ، فلن يسبق إذن الأشياء شرطاً لها ، ولن يكون في الوضع معرفته وعيانه قبلياً عن طريق القضايا التركيبية . وإنما تكون القضايا التركيبية أو المعرفة القبيلة ممكنة عن طريقها ، إذا لم ينظر إلى الزمان إلا على أنه الشرط اللذان تؤدي به وحده يمكن أن يفهم العيان قينا : إذ في

(١) اللاشيء Uding هو ما يكون تصويره متناقضاً في ذاته .

هذه الحالة ، شكل العيان الباطن يمكن أن يمثل قبل الموضوعات ، وبالتالي
يمثل قليلاً .

فلرمان عند كنت إذن شكل من أشكال الحساسية الإنسانية ، أي
لا يرجع إلا إليها ، فلا يمكن أن تظهر الأشياء لنا في التجربة الحسية إلا على
هيئة الزمان ، بمعنى التوالي ، وليس إذن شكلاً للأشياء . في ذاتها ، أي
للأشياء الخارجية ، بصرف النظر عن الذات العارفة . حقاً إن الظواهر
تتضمن حقيقة الأشياء في ذاتها ، لأنها ظواهر لها ، ولكن الإضافة الزمنية
(والمكانية . كما هي الحال دائماً) ليست صادرة عن هذه الأشياء في
ذاتها . بل عن حساستنا نحن العارفين المدركين . ذلك أن الأشياء في ذاتها
لا تأتي إلى عقولنا كما هي دون تغيير . بل لا بد أن تمر بهذا الإطار . إطار
الزمان (والمكان) ، فنرتب وفقاً له ، فكأنها بمجرد أن تصبح مدرسة ،
لا بد أن تظهر على هيئة الزمان (والمكان) ، ونحن لا نعرفها كما هي في
ذاتها ، بل كما تبدو لنا ؛ ولهذا فنحن لا نعرف إلا الظواهر (أي ما يظهر
لنا نحن) . ولا نعرف حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها . ، والزمان إذن ليس
إلا شكل الحس الباطن . أعني شكل عيان أنفسنا وحالاتنا الباطنة .
ولا يمكن أن يكون صفة محددة للظواهر الخارجية . وليس له شأن بالحجم
أو بالوضع . ولكن شأنه هو الإضافة (أو النسبة) التي توجد بين الامتثالات
في حالتنا الباطنة . وما كان هذا العيان الباطن لا يعطينا حجماً ، فإننا نحاول
أن نسد هذه الحاجة بواسطة الامتثالات . بأن نتصور توالي الزمان على هيئة
خط يتقدم إلى ما لا نهاية . فيه لا يكون اختلاف (أي الأشياء المختلفة
التوالي المكونة له) إلا سلسلة من اتجاه واحد فقط ؛ ونستعمل من
خصائص هذا الخط على كل خصائص الزمان ، مع هذا الفارق الوحيد :
وهو أنه بينما أجزاء الخط في حالة معينة ، فإن أجزاء الزمان في حالة توال .
ومن هذه الحقيقة عيناها . أعني أن كل إضافات الزمان تسمح بالتعبير
عنها في عيان حارجي ، يكون من الجسلي أن الامتثال نفسه عياناً

(٣٣١ = ب ٤٩ - ٥٠) ؛ وتلك هي النتيجة الثانية .

والنتيجة الثالثة هي أن الزمان هو الشرط الشكلى القبل لـ كل الظواهر
أيًا كانت . وفى هذا يزيد الزمان عن المكان : إذ المكان ، بوصفه
الشكل الخالص (أى الخالى من التجربة) لكل " عيان وخارجى " ، قد
يُحدد على هذا النحو بما هو خارجى فحسب ؛ فهو إذن شرط قبلى للظواهر
الخارجية وحدها دون غيرها . أما الزمان فإنه شكل خالص لكل عيان
باطن ، وخارجى معاً ، لأن كل الامتثالات ، سواء أكانت لموضوعات
خارجية فحسب أم لغيرها أيضاً ، تنسب إلى حالنا الباطنة ، كصفات
أو تحديدات لعقلنا ، ولما كانت هذه الحقائق الباطنة تقع تحت الشرط الشكلى
للعيان الباطن وبالتالي تنسب إلى الزمان ، فإن الزمان شرط قبلى
لكل الظواهر أيًا كانت (٣٤١ = ب ٥٠) . فكل الظواهر إذن خاضعة
للزمان ، لأن الزمان شكل للعيان الباطن ، والعيان الظاهر يخضع للعيان الباطن ،
فالزمان إذن شكل قبلى للظواهر كلها .

ولكن هل معنى هذا أنه ليس للزمان أية حقيقة موضوعية ؟ كلا ؛ بل
له حقيقة موضوعية من حيث صلته بكل الموضوعات التى يمكن أن تقدم
لنا بواسطة الحس . ولما كانت كل امتثالنا بالنسبة إليها حسية ، فليس تحت
موضوع يقدم لنا فى التجربة الحسية لا يخضع لشرط الزمان ؛ فالزمان إذن
موجود فى كل امتثالنا عن الموضوعات الخارجية . ولكن ليس معنى هذا
أن له وجوداً مطلقاً مستقلاً عن تجربتنا وامثالنا ؛ أى وجوداً كوجود
الموضوع الخارجى أو الشئ فى ذاته ؛ بأن يكون صفة باطنة للأشياء فى ذاتها ،
أو ذا وجود مستقل قائم بنفسه .

فكون الزمان موجوداً فى كل تجربة حسية وامثال ، دون أن يكون
شئاً موجوداً فى الخارج كوجود الشئ فى ذاته ، هذا هو ما يسمى باسم
الثانية المتعالية للزمان . والثى نعبه بهذا التعبير هو أننا إذا جردنا الشروط

الذاتية للعيان الحسي ، فإن الزمان لا يكون شيئاً ، ولا يمكن أن يعزى إلى الموضوعات في ذاتها (مستقلة عن صلتها بعياننا) على نحو اتقيام بالذات أو على نحو الوجود كصفة فيها . (٣٦١ = ب ٥٢) .

فكأن كنت لا ينكر إذن موضوعية الزمان ، بوصفه الشرط لكل تجاربنا ، وإنما الذي ينكره هو واقعيته المطلقة ؛ والزمان ليس إلا شكل عياننا الباطن ؛ حتى إننا إذا أسقطنا من عياننا الباطن الشرط الخاص لحساسيتنا ؛ فإن فكرة الزمان فسقط بهذا أيضاً ؛ فهو لا يوجد في الموضوعات ، بل في الذات المعانية لها ، (٣٧١ - ٣٨ = ب ٥٤) .

ولكننا نتساءل بعد هذا : ما معنى هذه الموضوعية ؟ وهل هي موضوعية حقاً ؟ أظن أن نظرة بسيطة إليها ، تدل على أنها ليست الموضوعية المفهومة عادة . فالموضوعية معناها الوجود في خارج العقل ، أي في الأشياء ذاتها سواء أكان ذلك على نحو جوهر أي شيء قائم بذاته ؛ أم على نحو عرض ، أي صفة يتصف بها الموضوع الخارجي . وكنت ينكر الموضوعية بكلتا المعنيين بوضوح ؛ فمن البين إذن أن الموضوعية التي يعنها ليست هي ما تعبه عادة من هذا المنظور . وإنما الذي يقصده من موضوعيته ؛ هو أنه واقعي ذو حقيقة ، وليس وهماً أو من نتاج الخيال ؛ وإن كانت هذه الواقعية باطنة صرفة ، لا وجود لها إلا في عقولنا بمثابة شروط لا نستطيع الحساسية بغيرها أن تدرك مضمون التجربة الخارجية . فتسمية كنت لهذه الواقعية الباطنة بالصرفة بأنها موضوعية فيه عدم تنبئ ظاهراً ؛ إن لم يكن نوعاً من اللجاج .

تلك إذن نظرية كنت في الزمان كما عرضها في الحساسية المتعالية في نقد العقل المجرد ، وتكاد أن تُعدّ الصورة النهائية لمذهبه في الزمان . فلنأخذ الآن في نقدها بحسب وجهة نظرنا ، فإن من الممكن أن نُستقَد من عدة أوجه نظر . ونعل نظرية من نظريات كنت لم نلق من النقد العنيف مالاقت هذه النظرية في الزمان وتقرينها التي لا تتفصل عنها بحك ، نعى نظرية المكان .

ولا تزال المحسومة التي قامت بين ترد لتبرج وكونو فشر وأنصار كل^١ حول هاتين النظريتين تدوى إلى اليوم في كل الآذان . وفقدنا إياها سيكون إذن من وجهة النظر الوجودية : لا من ناحية نظرية المعرفة أو علم النفس .

فأول ما نلاحظه على هذه النظرية في الزمان أن الخلط فيها بين الزمان والمكان واضح كل الوضوح . ولنا في حاجة إلى بيان هنا : فإن كنت قد جعل الحجج متوازية متناظرة تماماً في كلا المرشحين . وكنت نفسه لا ينكر هذا على أي نحو : حتى إنه انتهى في عرضه لها إلى الحديث عنهما كأنهما شيء واحد من حيث طبيعتهما . وكل ما هنالك من فارق ظاهر هو أن الزمان يقوم على التوالي ، بينما المكان على التتابع بمعنى الوجود جنباً إلى جنب ؛ وعدا هذا - ولا بد أن يوجد هذا الفارق ، وإلا فلا معنى مطلقاً لتشبيه بينهما حتى في الاسم - فإن الخصائص واحدة ، والماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود . حتى إن كثيراً من المؤرخين والمعارضين للمذهب كنت يتحدث عنهما معاً وكأنهما شيء واحد في تحديد الخصائص والماهية (١) .

وهذا المزج قد يكون طبيعياً من وجهة نظر كنت . إذ هو م ينظر إليهما إلا على أنهما شكلان قبليان للحساسية ، وأنهما لا وجود لهما خارج الذات ، إنما هما إطاران فكريان في العقل الإنساني تُرتب مدلولات الحس ومضمونات التجربة الخارجية على نحوهما حين تدخل العقل ، ونيسا صفتين باهنتين في الموضوعات الخارجية ؛ وبالأحرى ليسا أشياء قائمة بذاتها . وفي كلمة واحدة لا وجود لهما إلا في الذات العارفة . بل إن هذا الوجود في الذات العارفة ليس معناه أنهما يؤثران في الحياة الباطنة للإنسان بما هي حياة باطنة ، أعني في تحديد طبيعتها الذاتية ؛ وإنما أثرهما لا يتجاوز صلة الذات بالموضوعات الخارجية إبان المعرفة ، وفيها عدا هذه الصلة - الخارجية - ليس لها نصيب

(١) كما فعل بيتون سلاف في كتابه : «بتأثيرها التجريبية عند كنت » .

في تحديد طبيعة هذه الحياة الباطنة كما هي في ذاتها . فتأثيرها إذن يمكن أن يُشبه بتأثير لون زجاج نافذة في الضوء الداخل في الغرفة من الخارج ، دون أن يكون لهذا اللون أدنى تأثير في تحديد طبيعة الغرفة الداخلية . فحسب من ناحية الحياة الباطنة والذات ، لا أثر في الواقع لنظرية الزمان إلا من ناحية صلتها بالخارج . وواضح من هذا أن أثرهما ضئيل جداً يرتبط بنظرية الوجود ؛ إلى درجة أن من الممكن إغفالها نهائياً في تفسيرنا للوجود .

وهذا أمر قد يكون مفهوماً بالنسبة إلى مذهب حاول القضاء على الميتافيزيقا بمعنى إدراك الموجود كما هو في ذاته ، وأنكر قدرتنا على معرفة الأشياء في ذاتها ، وقال بنسبة المعرفة إلى الذات العارفة ؛ مذهب يكاد أن يتلخص في نظرية المعرفة وحدها . ولكن هذا لا يمكن أن يفهم بالنسبة إلى مذهب في الوجود يؤمن بإمكان قيام الميتافيزيقا على هذا الأساس ، أعني على أساس أنها البحث في الوجود من حيث ما هيته ومعناه . ولهذا فإن هذا المذهب في الوجود لا يمكن أن يعترف بما فعله كنت هنا من استبعاد الموضوعية - بالمعنى المفهوم الذي حددناه آنفاً - عن الزمان ؛ وإضافته إلى الذاتية بالمعنى الضيق الذي فهمه كنت وأبناه منذ قليل - ، ثم الخلط بينه وبين المكان .

فما نريد أن تأخذنا على كنت هنا أولاً شيئين : حسباته الزمان شكلاً قبلها نُدرِك على نحوه مدلولاتُ الجنس ، ولا وجود له في الوجود الخارجي ولاة له بالموضوعات الخارجية كما هي في ذاتها . وثانياً خلطه بين الزمان وبين المكان حتى كادا أن يصبحا شيئاً واحداً مما أدى إلى سوء فهمهما على السواء .

ولكننا لا نريد بالاعتراض الأول أن نعود إلى الموقف الذي كان حول كنت ، موقف نيوتن وموقف ليبنتس . فنحن لا نقول بزمان مطلق مستقل عن الموجودات ؛ وكأنه جوهر قائم بذاته ؛ كما لا نقول أيضاً بأنه نظام الثوابت الممكنة ، وهو بالتالي نسبة وإضافة بين الموجد ذات ؛ ولا دخل

له في تحديده طبيعتها . فكلا الموقفين مرفوض لدينا : الأول لأنه لا يجعل الزمان طابعاً جوهرياً سارياً في الوجود يحدد طبيعته وماهيته ؛ والثاني لأنه لا يفعل هذا أيضاً ، بما يعزوه إلى الزمان من مساواة أو عدم اكتمالات أو مساوية بالنسبة إلى الموضوعات التي هو نسبة بينها . فكونه نسبة ليس من شأنه أن يدخل الزمان في تحديد طابع الوجود وماهيته .

إنما نريد أن نقول إن الزمان طابع جوهري يحدد هذا الوجود في طبيعته وماهيته ، وليس ينتسب إلى الذات في حالة المعرفة وحدها ؛ وإذا كانت الذات في معرفتها تخضع له ، فذلك لأنه ينتظم كل موجود وفي كل حال من أحوال وجوده بما في ذلك الذات في حال المعرفة . فوقفنا إذن لا نقول عنه إنه مناقض للمذهب كنت في الزمان كشكل تصاغ على نحوه مدلولات الحس ومضمونات التجربة ، بل بالعكس إنه يشمل هذا المذهب ، وإكته يعاين عليه بأن يدخل كل ما في الوجود تحت شرط الزمان وسلطانه ، بحسبه عدداً لطبيعة هذا الوجود بوجه عام ، وفي كل جزء من أجزائه ؛ وليس الأمر مقتصراً إذًا على المعرفة أو الذات العارفة حال كونها عارفة ، أي مدركة مدلولات الحس والتجربة الخارجية ؛ فوقفنا إذن يتضمن مذهب كنت ويعاين عليه ، لأنه يشمل الوجود كله ؛ بأن يفسره على أساس الزمان .

وهنا قد يعترض علينا من وجهة نظر كثيفة فيها توفيق بعض الشيء بين مايقوله ومايقول ، بأن يقال : ولكن موقف كنت أكثر احتياطاً لأنه رد كل وجود إلى الوجود الظاهري في الواقع ، لأن هذا الذي سماه الشيء في ذاته لا معنى له حتماً عنده ، ولا مانع من استبعاده كما قلنا من قبل ؛ ونبأ لهذا فإن الوجود سيكون وجود الظواهر ، وهو وجود خاضع لشرط الزمان ؛ وكأن كنت إذن لا يختلف عن موقفا من ناحية أنه أدخل الزمان شرطاً ضرورياً في تحديد الظواهر ؛ والفارق سيكون إذن في أن كنت أقل توكيداً وأقرب إلى الشك أو بالأحرى إلى الحيلة في تقدير قدرة العقل على إدراك الوجود

الخارجي . وهو اعتراض قد يكون وجيباً إذا كنا نذهب إلى ما ذهب إليه كنت من القول بالظواهر وبالشئ في ذاته : وتقسيم الوجود على هذا الأساس إلى قسمين : قسم يدرك بالعقل ، ويتخضع للعقل ؛ وقسم لا يمكن أن يبلغه العقل ؛ بل يظل هنا المجهول الأكبر . ولسكننا لا نذهب هذا المذهب الذي دُيخ إليه كنت كرد فعل عتيف ضد النزعة التوكيدية التي وآها سائدة في الميتافيزيقا في عصره خصوصاً ، وفي العصور السابقة عموماً . فوقفه مفهوم جسداً من هذه الناحية : أي بوصفه نقداً لتوكيدية اسينوزا وليننس ومن جرى في إثرهما من معاصريه مثل قولف ، تلك التوكيدية المنحدرة إلى الفكر الأوربي من الفكر اليوناني القديم . والعللة فيها عدم امتحان قدرة العقل ومداه في المعرفة ، وعدم فحص أوراق اعتقاده لدى الوجود الخارجي أو وجوده بوجه عام . فهمة كنت كانت إذن هذا الامتحان ، وبالتالي وقف العقل من حدوده الطبيعية التي فرضها عليه الطبيعة ؛ وفي هذا كان على صواب . وإنما أخطأ في أنه وقف عند حد العقل ولم يشأ أن يعلو عليه ، واحتمى بهذه النسبية في المعرفة فلاذ بماؤها دون أن يفكر في إمكان الخروج عنها بطريق آخر غير طريق العقل . فهو قد آثر إذن أن يقف هذا الموقف السابي ؛ ومن هنا وقف عند نظرية المعرفة ، كما وقف لدى الظواهر ولم يستطع أن يجد منفذاً إلى الوجود في ذاته . ولذا نراه يسلم بهذه القيود التي وضعت للعقل ؛ بل ويفرضها على مضمون التجربة ، وكأنه لا سبيل إلى إدراكها إلا على هذا النحو . وإذا كان من الممكن أن يستخرج لسكن مذهب في الوجود ؛ فلن يكون إلا هذه النسبية نفسها ، ومن هنا نفهم بوضوح ارتباط فكرة الزمان لديه بمذهب العام : فالمرقة نسبية ، والوجود المعروف لدينا نسبي . فكيف لا يكون الزمان هو الآخر نسبياً وليس شيئاً قائماً بذاته في الخارج ؟ الحق أن مذهب كنت هنا منطقي من ألفه إلى يائه ، وحدوده بعين بعضها بعضاً ؛ فلا ينتظر بعد ممن رد كل وجود إلى الظواهر وإلى المعرفة العقلية المقاصرة أن يدخل الزمان في تفسير الوجود الخارجي ،

إذ هو تجاهل كل شيء عن حقيقة هذا الوجود الخارجي ، أو انشء في ذاته كما يسميه . فإذا انحل كل شيء ، إذن إلى ظواهر ، وظواهر عقلية ذاتية ، وكانت هذه الظواهر خاضعة بالضرورة لشرط الزمان ، فمن الواضح إذن أن كنت قد أدخل الزمان - بهذا المعنى طبعاً - في تفسير الوجود أعني الظواهر عنده . وهذا يمكن أن يقال إن كنت لم يخرج عما نقول نحن .

فإن جاز هذا التفسير - وهو بلا شك جائز إلى حد كبير - فلن يكون موقف كنت إذن مخالفاً لموقفنا ككل المخالفة أو حتى بعضها . غير أن هذا لا يحل الخلاف أو المشكلة بين الموقفين ، وإنما يتغير وضعها ، دافعاً بها إلى مستو آخر . هذا المستوى هو إمكان قيام علم الوجود أو الميتافيزيقا ، بمعنى إدراك حقيقة الوجود بوجه عام ومعناه . ومن هنا الوضع الجديد الذي حول المشكلة عن مكانها دون أن يحلها ، . يمكن أن نقبين حقيقة الخلاف في كلا الموقفين .

فالمشكلة بين كنت وبيننا إذن يمكن أن نوضح كما يلي : هل يمكن قيام علم الوجود ؟ وعلى أي نحو ؟ وهواسطة أية أداة للمعرفة ؟

والإجابة عن هذا السؤال ستتضمن بالضرورة الإجابة عن الاعراض التالى الذى وجهناه ضد كنت ، وهو خلطه بين الزمان والمكان . ونحن قد بينا من قبل إمكان تبرير هذا الخلط من وجهة نظر كنت نفسه ، إلى حد ما ، حين قلنا إنه نظر إليهما من ناحية نظرية المعرفة ووجدهما يتفقان معاً في أنهما شكلان قليان للحساسية وإطاران فطريان في طبيعة العقل الإنسانى يرتب على نحوهما مضمون التجربة الخارجية . ونقول إلى حد ما لأن هذا التبرير يأتي من ناحية مراعاة الاتفاقى واتشبه بينهما ، لا من ناحية ما بينهما من فروق . فقد كان في وسع كنت لو شاء أن يتعمق معنى هذه التفرقة بينهما على أساس أن الأول ، أى الزمان ، يقوم على فكرة التوالى ، بينما يقوم المكان على فكرة التتالى ، أى الوجود جنباً إلى جنب ، لا واحداً بعد الآخر .

ولكنه بدلاً من هذا بحث في طبيعة الهندسة برصفها علم المكان، وبحث في قانون العلية من حيث ارتباطه بالزمان : فلم يصل بهذا إلى إدراك طبيعة الزمان : ولا حقيقة المكان : لأنه بحث في المكان من ناحية المجردة التي تجدها في الهندسة : وإن كان مع هذا قد حاول أن يخفف من طابع التجريد بأن يُرجع صحة التبراهيم في الهندسة إلى العيان لا إلى البرهان . وحمل على إقليدس من هذه الناحية حملة تابعة عليها شوبنهاور (١) . ومرجعها إلى أن المكان ، كما أثبت من قبل : عيان وليس تصورياً ، كما أن بحثه في الزمان جاء ملحقاً بالبحث في قانون العلية : على أساس أن العلة تسبق المعلول في الزمان ، فهنا بالتالي تنفع وتوال ، والتسوال ينتسب إلى الزمان ، ولكن هذا الارتباط بين العلة وبين الزمان ارتباط خارجي في الواقع . لا يكشف فيه عن حقيقة الزمان . ولهذا كله لا نستطيع إذن أن نقول إنه تعمق بحث هذا الفارق بين الزمان والمكان ، مما كان من شأنه أن يبسر نه فهم كل على حقيقته ، بالفنر الذي يتاح له ذلك على أساس مبادئه . فهو مقتصراً في هذه الناحية ، ما في ذلك من شك .

لكن لن يسكون في وسعه مع ذلك ، وفقاً لمبادئه ، أن يأتي بشيء ذي بال في هذا الباب ، لأن التفرقة الحقيقية بين الزمان والمكان لن تتحقق على أساس مذهبه ، بل على أساس آخر جديد فيه إجابة عن المشكلة الأولى وهذه المشكلة في آن واحد معاً . هذا الأساس هو التفرقة بين الحى وبين انقربائى ، وهي التفرقة التي وضعها المنصب الحيوى عند برجسون واشينجلر بكل وضوح . ومن هذه الناحية تقبلاً كنت ، تم عرضاً مذهبهما في الزمان ضد ملهه .

وعين الآن أن نتحدث بإيجاز عن تفدهما هذا ، قبل أن نعرض إجابتنا عن المشكلة الأولى ثم هذه المشكلة الخاصة بالتفرقة بين الزمان والمكان .

(١) راجع كتابنا عنه : ص ١٠٨ - ص ١٠٩ .

أما نقد برجسون فقد عام يتناول المذهب النقدي لكانت . فقد رأى أن كنت بنفسه لمعرفة للطبيعة لم يفعل إلا أن يبين ماذا يجب أن يكون عقلنا وماذا يجب أن تكون الطبيعة ، ونوه كانت ادعاءات علمنا صحيحة لما ما يبررها . ولكنه ، أي كنت ، لم يقم بتفقد هذه الادعاءات . إنما اعترف . من دون نقد دقيق . بفكرة العلم الواحد ، التي يستطيع بدرجة واحدة أن يدرك كل أجزاء الوجود المعطى لنا في الحواس ، وأن يرتبها في نظام كلي موحد محكم التركيب : أو بعبارة أوضح لم يميز بين أنواع من العلم وفقاً لأنواع الوجود المعطى لنا في الشعور ، لم يميز بين الفيزيائي والحيوي والنفسى ، ولم يجعل إذن لكل علمه الخاص ومنهجه الخاص ، بل ولكنه الإدراكية الخاصة ؛ إنما سار على هذا الزعم الذي قال به العلم الواحد ، والتجربة لا تسير في نظره في اتجاهين مختلفين . بل لعلهما متقابلان متعارضان ، أحدهما اتجاه العقل ، والآخر اتجاه مضاد للعقل ، سيمسيه برجسون بامم الوجدان (١) : بل هناك في اعتباره تجربة واحدة فحسب يشملها العقل وحده ، إذ هذا ما عناه كنت بقوله إن كل عياناًنا حسية ، أي تحت عقلية . ولكن هذا الزعم يكون صحيحاً : إذا كانت درجة الموضوعية في العلم واحدة في كل أجزائه ، أما إذا تصورنا العلم قابلاً للزيادة والتنقصان في درجة الموضوعية ، بأن نقل موضوعيته وتزداد درجة رمزيته ، كلما انتقل من الفيزيائي إلى النفسي ماراً بما هو حيوي - إذا تصورنا هذا فيسكون

(١) نستعمل كلمة « وجدان » لترجمة الكلمة الفرنسية *intuition* التي ترجمناها من قبل بالعيان . وذلك للفرقة بين نوعين منه لا يفرق بينهما في اللغات الأخرى بوضوح ، وهما البتافيزيقي وألحسي . فالبتافيزيقي ، وهو الوجود هنا عند برجسون ، ترجمه بكلمة « وجدان » ، والحسي الذي قصد إليه كنت لترجمته بكلمة « عيان » . وكنا في اختيارنا هذا ، كما في اختيارنا ما أوردناه هنا من مصطلحات ، أسباب مؤيدة بخصوص من الفلسفة الإسلامية أو من الاصطلاح المستعمل عند الكتاب المتألفين (كالتوحيدي مثلاً) ، ذكرناها في « معجم الفلسفة » الذي نشتغل الآن بعمله .

ثمت وجدان أو عيان لما هو نفسى ولما هو حسيوى ، مما يستطيع العقل أن يدركه حقاً ، ولكن بدرجة فاصرة ، لأنه يتجاوز نطاق العقل . وذلك لأن الإدراك يتم هنا بملكية أسمى من العقل هي الوجدان . فإذا كانت هذه الملكية ممكنة ، خرجنا عن النطاق النسبى الضيق الذى اعتدنا فيه كنت ، نطاق عالم الظواهر ، إلى نطاق أوسع هو نطاق عالم الأشياء فى ذاتها ، أو الروح بما تشمل عليه فى جوهرها وحاقها ؛ وستكون المعرفة إذن غير متصورة على الظواهر ، بل ستجدها إلى المطلق الروحى ، إلى اليبوع الأصيل للوجود ، فتدركه كما هو فى ذاته . وهنا يسقط هذا الحاجز المنيع المرعوم الذى وضعه كنت بين العقل وبين الشيء فى ذاته . وإذا ما سقط ، سقط معه الحـجـر الذى أوقفه كنت على الميتافيزيقا . ونهضت هذه من كبوتها أقوى مما كانت عليه من قبل بكثير . وهذا كله لن يتم إذن إلا بالثبوت بين نظامين فى الوجود : فزيانى وحويوى . وإدراك الأول يتم بالعقل ، والعقل يكاد أن يكفيه ؛ وإدراك الثانى يتم بملكية أخرى فوق العقل هي الوجدان ، والمعرفة الأولى حسية تقوم على التجربة الحسية فى البدء ، وهى بهذا نسبية كما قال كنت بحق ؛ ولسنا سرتقع فوق هذه النسبية بواسطة هذه الملكية الأخرى ، ولنلحق بالمطلق . أى لا بد إذن من القول بثنائية فى ملكة الإدراك .

ولكن كنت لم يشأ أن يقول بهذه الثنائية . بل ولم يكن فى وسعه ذلك ، لأن الاعتراف بهذا يقتضى النظر إلى المدة *durée* (أو الزمان بالمعنى الحويوى) على أنها نسيج الواقع نفسه ، وبالتالى التمييز بين المدة الجوهرية للأشياء والزمان المشتمل فى المكان ؛ إته يقتضى أيضاً النظر إلى المكان نفسه ، والهندسة التى تقوم عليه ، على أنه حد متالى فى اتجاهه تتطور الأشياء المادية ، ولكنها ليست متطورة "بعد" فيه (أى لم تتم تماماً) . ولا شيء أبعد من هذا عن نقد العقل الجردى ، ليس فقط فى نفسه ، بل ولعله أيضاً فى روحه . أجسل إن المعرفة قد عرضت لما هنا ككفائفة لا تزال مفتوحة دائماً ، والتجربة كدفعة للوقائع تستمر من غير انقطاع . ولكن هذه الوقائع ،

في نظر كنت ، تتشكك شيئاً فشيئاً على مستوى ، أعني أنها متخارجة بعضها بالنسبة إلى بعض ، وخارجة أيضاً بالنسبة إلى الروح . ولا نجد هنا أثارة من الكلام عن معرفة من الباطن ، تدركها في انبثاقها نفسه بدلاً من أن تأخذها بعد أن تكون قد انبثقت ، معرفة نحضر هكذا تحت المكان وتحت الزمان الممكن . ومع هذا فإن شعورنا يضعنا تحت هذا المستوى . فما هنا المدة الحقة (١) .

أى أنه كان على كنت أن يقول إذن بأن الزمان الحق ، أعني المدة ، هو نسيج الواقع نفسه ، ومن هنا يقول بمصدرين للمعرفة : أحدهما العقل الذي لا يستطيع أن يدرك إلا الجانب المتحجر من هذا النسيج الخي المتغير السبيل ، وهذا لا يدرك إلا الظواهر ، كما أثبت ذلك كنت بحق ، والآخر هو الوجدان الذي يستطيع أن يتفقد إلى أعماق الوجود الخي ويدرك جوهره وسره . وحينئذ يستطيع أن يدرك الفارق المائل بين الزمان والمكان ، أعني الزمان الجبوي : أو المدة الجوهرية للأشياء ، لذلك الزمان الآلي المتحجر المتصور على هيئة المكان وهو الذي يقول به العقل ، ويستخدمه العلم .

بهذا إذن نستطيع أن نتجاوز الموقف الذي اعتصم به كنت وأنكر على أساسه إمكان إدراك المطلق أو الشيء في ذاته كما سماه .

أما خلطه بين الزمان والمكان فقد عني استنجالر بديانه بوضوح ، لا بالنسبة إلى كنت وحده - وإن كانت انتقاداته متجهة خصوصاً إليه ؛ ولم يذكر اسم أحد غيره من بين من عالجوا مشكلة الزمان - بل وبالنسبة إلى كل المفكرين . فقال إن مشكلة الزمان : كمشكلة المصير ، قد عالجها

(١) بريسون : « التطور الخالق » ، ص ٣٩ . (ترقيم الصفحات واحد في كل الطبعات ، فلا داعي لتذكر سنة الطبع إذن) . وراجع نقد بريسون لكنت من ص ٣٨٥ - ص ٣٩١ .

كل الفلاسفة الذين يقتصرون على تنظيم المتحجر أو الذي صار بالفعل ،
 ولكم عالجوها دون أن يفهموها إطلاقاً على وجهها الصحيح .
 فكنت في نظريته المشهورة في الزمان لم يغفل كلمة واحدة فيها
 إشارة إلى طابع الاتجاه في الزمان ، مع أنه الطابع الأصلي فيه ، وإلا فماذا
 عسى أن يكون هذا الزمان الخطي ، العديم الاتجاه ؟ إن كل حي له حياة
 وله اتجاه وإرادة وانفعال عميق قريب الصلة بالحيين ولا صلة له بحركة ،
 الفزيائي على أي نحو من الأنحاء ، الحي لا يقبل الانقسام الآني الذي تجريه
 في المكان ، وهو ما يسميه برجون باسم «تقطيع الواقع الحي (١)» ، وهو
 ينمو في اتجاه يبدأ من الميلاد ويمتد قسماً في مسار لا يمكن أن يعين بطريقة
 آلية ، وهذا كله من طبيعة المصير . وهذا الطابع العضوي الجوهري في
 الزمان هو الذي يميزه تمام التمييز من المكان المتحجر ، هذا الخالي من
 الاتجاه ، الذي تصلح أية نقطة فيه أن تقوم مقام أية نقطة أخرى ، بما تعبر
 عنه بقولنا إن المكان نجاس مطلق : إنه تصور ، أي فكرة منطوية منحجرة ،
 ثبتها اللغة في قالب لا يتطور ولا ينمو . فكيف يحق لكنت إذن وأمثاله
 أن يخضع الزمان (إلى جانب المكان) لدراسة نقدية واحدة للمعرفة ؟
 كلا ، إن الزمان ليس تصوراً من التصورات العلمية المنطقية كالمكان ،
 وكل دراسة له من هذه الناحية فيها تشويه لطبيعته تماماً ، بل إن قولنا عنه
 إنه اتجاه أو ذو اتجاه يمكن أن نخدعنا ، بما يثيره هذا القول من صورة بصرية ،
 من شأنها إذن أن تقرب بينه وبين المكان ، وهو ما تجتنبنا الوقوع فيه .
 والدليل على هذا فكرة السكبية الشجعة في الفزياء ، فإنها خدعت عن طبيعة
 الزمان الحقيقية وجعلتنا ننظر إليه تلك النظرة المشوية بطابع المكان ، مما هو
 مشاهد في النظرية الفزيائية في الزمان . مع أن الأمر يجب أن يكون على
 العكس تماماً : فإن الزمان أساس المكان ، لا العكس كما ادعى السابقون ،

وعلى أساس هذا الإدعاء أقام كنت نظريته في الزمان والمكان . لأن طابع الزمان هو الاتجاه . والاتجاه أصل الامتداد ، إذ هو امتداد في العمق والبعد . وتجربتنا للمكان إنما هي شعور بالعمق أو الاتجاه في البعد ، ولهذا فإن البعد الحقيقي للمكان هو العمق وليس الطول أو العرض ، وإنما الرياضيون وأصحاب النزعة الآلية هم الذين شوهوا المكان بأن أهملوا صفة العمق ، إذ قالوا إن للمكان أبعاداً ثلاثة : هي الطول والعرض والعمق ، وجعلوها جميعاً على درجة واحدة في تمديد حقيقة المكان ، مع أن العمق يختلف في نوعه وقيمه عن الطول والعرض ، إذ يمثل هذان مؤثراً حسيّاً خالصاً بينما العمق يمثل الطبيعية والتعبير عن الوجود الحى ، وفيه يشعر الموجود الواعى بأنه فاعل ، بينما هو في حالتي الطول والعرض قابل سلبي ، فالمكان الحقيقي هو إذن الذى يراعى فيه صفة العمق قبل كل شيء ، وهى صفة صادرة عن فكرة الاتجاه في الزمان ؛ ومن هنا فإن الزمان أصل المكان ؛ وبعبارة بروجونية ، يقول اشينجلر إن المكان قطعة من الزمان المتحجر ؛ المكان كائن أى ليس صائراً شيئاً كالزمان ؛ كائن لأنه يقف خارج الزمان ، مسلوباً من الزمان ، وبالتالي من الحياة (١) .

ويأخذ اشينجلر على كنت تشويبه لمشكلة الزمان يربطه إياه بالحساب الذى جهل مع ذلك ماهيته ، مما أدى به إلى الحديث عن شبح للزمان ؛ خال من الاتجاه الحى ، وليس بالثالى غير صورة إجمالية مكاتبه . والواقع أن هذا النقد مصيب في هذه الناحية خصوصاً ، وإن كانت المشكلة من الناحية التاريخية أعقد مما يبدو ؛ نعى بذلك أن ربط كنت بين الحساب وبين الزمان ليس واضحاً كل الوضوح في أقواله ، لكن ليس هذا لأنه لا يقول بذلك ، ولكن لأنه لم يتعمق هذه المسألة ولم يفصل فيها القول . فهو في الحساسة المتعالية (٢) لا يكاد يتحدث إلا عن الهندسة ، رابطاً إياها بنظرية المكان ؛

(١) اشينجلر : « الهلال الغربى » ، ص ٢٢٥ ، منشور سنة ١٩٣١ .

(٢) « نقد العقل المجرى » : ٢٥١ - ٢٤١ .

ولا يشير إلا إشارة عابرة جداً هنا إلى القضايا الحسابية ، حينما يجعل هذه القضايا من بين الأحكام التركيبية القبلية : بل يجعل منه لها من الحساب (القضية ٥ + ٧ = ١٢) . وفي هذا إشارة إلى أن إمكان الحساب والقضايا الحسابية يتم بقبلية الزمان ، بمعنى أن الحساب يقوم على أساس إضافة أعداد متوالية بعضها إلى بعض ، والتوالي لا يتم إلا في امتثال الزمان ، فالحساب إذن يفترض الزمان ، كما تفترض الهندسة المكان . ولنا يبدو من أقواله في الصور الإيجابية لتصورات العقل الخالصة (نقد العقل الجرد) (١٤٣١ = ب ١٨٢) أن علم العدد أو الحساب هو العلم القبل للزمان ، وذلك حين يقول : « العدد ، هو امتثال يتضمن الجمع المتوالي لوحدات متجاوزة . ولهذا فإن العدد ليس إلا وحدة تركيب المتعدد لعيان متجانس بوجه عام ، وحدة ترجع إلى توليدي الزمان نفسه في إدراكه للعيان . ثم لا يظهر رأيه في موضوع أصرح منه في كتابه « مقدمة لسكل ميتافيزيقا أيا كانت في المستقبل ، يمكن أن تعرض نفسها علماً ، حين يقول : إن الهندسة تقوم على أساس العيان الخالص للمكان . أما الحساب فإني بتصويراته العديدة عن طريق الجمع المتوالي للوحدات في الزمان ، ولكن ميكانيكا الخالصة هي أخرى منه بالإتيان بتصويراتها عن الحركة بواسطة امتثال الزمان (١) .

فيظهر من هذا إذن أن كنت لم يوضح رأيه في الصلة بين الحساب وبين الزمان ، بل ترك الأمر غامضاً كثيراً ، ولو فورد بما يقوله في الصلة بين الهندسة وبين المكان ، لوجد أنه لم يكده بقول في المسألة الأولى شيئاً ، بينما توسع كثيراً في المسألة الثانية . وقد يكون هذا دليلاً على شعور كنت بأن الأمر في حالة الزمان مختلف عنه في حالة المكان ، ولم يجد في نفسه الشجاعة أو الصبر الكافي لإيضاح هذا الرأي ، بل استمر على هذا الرأي

(١) « مقدمة لسكل ميتافيزيقا الخ » ١٠ ٩ ، ص ٣٦ ، من ٣٠ - ص

٣٥ ، نشرة كارل فورليندر ، ليمسج سنة ١٩٢٤ .

القديم الذي يربط بين العدد والزمان ، بحسبان أن الزمان عدد الحركة ، كما قال اليونانيون وأرسطو بوجه أوضح وأخصر . وهذا يدلنا على أن كنت قد ظل في هذه الناحية تحت تأثير الفكر القديم ، وسار في إثر أرسطو كما أشرنا إلى هذا من قبل ، مع أن المقدمات الأرسطية المذهبية لهذا التعريف للزمان بأنه « عدد » الحركة تختلف جد الاختلاف عن المقدمات الـكـنـتية المذهبية في الزمان . وإن كان علينا ، مع ذلك ، والحق يقال ، أن نشير إلى اختلاف - وإن كان ضئيلاً - بين كنت وأرسطو هنا ، إذ يتبين - ولو على نحو غير واضح تماماً - من النصوص التي سفناها منذ قليل أنه يستعمل كلمة « الجمع » أي ما يشعر بعملية بالفعل ، أولى من أن يشعر بنتيجة الفعل ، أي عملية العد أخرى من العدد نفسه بوصفه نتيجة لعداية . ولكن هذا التبرير فيه في الواقع شيء كثير من التعسف . إن لم يكن التعسف كله . ولذا فقد أصاب اشتينجار (١) في تقديمه لكنت هنا بأن قال إن مصدر الخطأ في القول بالصلة بين الزمان وبين الحساب ، هو أن عملية العد تؤخذ على أنها العدد نفسه ، مع أن عملية العد فعل حي ، بينما العدد نفسه تصور متحجر ، وحداهم إلى هذا الوهم أن تمت نوعاً من الارتباط بين هذه العملية وبين الزمان . ولكن عملية العد ليست العدد ، كما أن عملية الرسم ليست الشكل المرسوم : فعلية العدد والرسم صيرورة وتغير ، أما الأعداد والأشكال فأشياء متحجرة . وكنت والآخرون كانوا يتظرون : هناك ، إلى الفعل الحي (للعد) ، وهنا إلى نتيجة (نسب الشكل النهائي) . ولكن الأول ينتسب إلى الحياة والزمان ، والثاني إلى الامتداد والخطية . وفعل العد خاضع للمنطق العضوي ، أما الشيء المعلوم فيقوم على منطق لا عضوي (٢) . وليس الأمر مقصوراً على الحساب وحده ، بل الرياضيات كلها لا تتصل بالزمان

(١) وقد كرر هذا التقدير بعد يوهانس فولكلت في كتابه : « ظاهريات

وميتافيزيقا الزمان » ، ص ١٢٢ ، منشور ١٩٢٥ .

(٢) اشتينجار : « الحلال القوي » ، ص ٦٣ .

الحى ، إنها تعرف السؤال عن الكيف ، وعن الما ، للأشياء الطبيعية ،
ولسكنها لا تستطيع الإجابة عن سؤال الحى ، ، هنا السؤال التاريخى ،
أعنى المتعلق بالتاريخ وبالمستقبل والماضى وبالمصير ، وفى كلمة واحدة
بالحياة العضوية . وذلك لأن الرياضيات جميعها من شأن المكان والامتداد
وما هو متحجر ، ولاصلة لها مطلقاً بالزمان ، أعنى الزمان الحى العضوى .
أجل ، إننا نرى فى بعض النظريات الرياضية اتجاهها نحو التكيف قدر الإمكان
مع طبيعة الزمان ، أعنى الاستمرار والاتصال ، كما يظهر مثلاً فى فكرة
حساب اللامتناهيات وفى نظرية القامع ومبدأ ذات الحددين والتالات
المدوورة ، وكما يبدو أيضاً فى محاولة نيوتن حل مشكلة التغير على أساس
حساب التفاضل ، وهى محاولة تلعب فيها مشكلة الحركة الميتافيزيقية دوراً
كبيراً . ولكن هذه المحاولة الأخيرة قد أضعفت ، منذ أن أثبت فابرشتراس
وجود دالات ثابتة لا يمكن أن تتفاضل إلا تفاضلاً جزئياً ، أو لا يمكن أن
تتفاضل على وجه الإطلاق .

والسألة التى يثيرها اشبنجر هنا ، أعنى مسألة الصلة بين الزمان وبين
الرياضيات ، مسألة أثير حولها أكثر الجدل مما لا يزال مستمراً على أشده
حتى اليوم ، طالما كانت نظرية النسبية قائمة بادعاءاتها الميتافيزيقية . ولهذا
عنى فلاسفة الزمان فى هذا القرن ، خصوصاً من ينسب منهم إلى النزعة
الحبوية ، بالرد على هذه النظرية وبيان الصلة بين الزمان وبين الرياضيات
عموماً على الوجه الصحيح من وجهة نظرهم ؛ فقد عنى بها برجسون وكروس
لها كتاباً مفرداً هو كتاب المدة والمعية الذى ظهر سنة ١٩٢٢ ، والمعركة
حامية الأوطس حول نظرية النسبية وقبمها الفلسفية وما ينتظر منها فيما يتصل
بمشكلة الزمان من الناحية الفلسفية . كما أفرد لها هاتز دريش كتاباً آخر هو
نظرية النسبية والفلسفة (سنة ١٩٢٤) . ولم يفت اشبنجر أن يشير إليها
عابراً ؛ كما حنل مدلولها وقبمها فولكلت فى كتابه ، ظاهريات وميتافيزيقا
الزمان (سنة ١٩٢٥) . وهؤلاء جميعاً من أصحاب النزعة الحبوية . والسر

في عنايتهم هذه أن رد الزمان إلى نسب رياضية صرفة فيه ضربة قاضية على نظريتهم في الزمان الحيوي ، فضلا عن أن نظرية النسبية قد جاءت في نفس الوقت الذي كانت فيه النزعة الحيوية في الفلسفة في أوج ازدهارها على يد من ذكرنا . فلم يكن إلا طبيعياً إذن أن يحتفلوا لها كل هذا الاحتفال . أما اليوم وقد انزاحت نظرية النسبية عن مركز التفكير العلمي نفسه - ولو قليلاً - ، فالأمر أهون خصوصاً في الفلسفة ، حتى صارت العناية بتقدها أو بالموقوف منها موقفاً خاصاً من جانب الفلاسفة لا تكاد تذكر . والأمر أظهر بالنسبة إلى فلاسفة الوجود ، هيدجر وبسرز ، فلا يكاد أحدهما أن يذكرها في كثير ولا قليل . وإنما العناية بها تظهر عند الرياضيين ذوي النزعة الفلسفية حيناً يربطون علاج مشكلة الزمان ، فيربطونها بالناحية الرياضية . فهل معنى هذا أن الفلسفة قد سوت حسابها معها نهائياً ؟

لسنا نظن . ولنا منبئ إلى هذه الناحية هنا ، في شيء من الإيجاز طبعاً ، لأن الأمر ليس من اختصاصنا في شيء ، ولذا لن نتلى في الأمر برأي قطعي ، بل سنعرض النتائج بحسب فهمنا . وخلاصة المشكلة في هذا الأمر كما يلي : هل الزمان مستقل عن إطار الإشارة الزمانية كما تقول النظرية المطلقة للزمان ، أو هو نسبي إلى هذا الإطار ؟ فقد رأينا أن نيوتن قد قال عن الزمان إنه مطلق مجرد ، قائم بذاته ، في غير نسبة إلى أي شيء خارجي ، وبالتالي إلى أي إطار إشارة ، وعند ليبنتس أيضاً أن الزمان مستقل عن إطار الإشارة ، هنا إذا فهمنا أن ليبنتس لم يكن يقصد من قوله إن الزمان نظام التوالي لظواهر ، وأنه يقوم على نسب بين الأشياء - أنه نسبي إليها بالمعنى الذي تفصده نظرية النسبية من فكرة النسبية ، أعني أن يكون الزمان نسبياً إلى إطار إشارة معلوم . ويجب في الواقع أن تفهم قصد ليبنتس على هذا النحو ، وألا تضاق مع هؤلاء الذين يزعمون أن نظرية النسبية قد سبقها نظرية ليبنتس القائلة بأن الزمان يقوم على نسب بين الأشياء . ذلك أن ليبنتس لم يقصد من هنا مطلقاً أن الزمان متوقف على إطار إشارة هو الشمس مثلاً بالنسبة

إلى الأرض ، أو المربيع بالنسبة إلى الأرض كما تقول نظرية النسبية . وفضلاً عن هذا فإن النسبية أو الإضافة يمكن أن تكون مستقلة عن إطار إشارة ، أي تكون مستقلة ، كما لاحظ لنسن (١) بحثي . وعلى أساس النظرية المطلقة للزمان قامت الميكانيكا القديمة إلى عهد أينشتين ، أي حتى أوائل هذا القرن فنظر إلى الزمان من حيث مقايسه على أنه واحد في أي إطار إشارة أخذته . فمثلاً إذا أخذت إطار إشارة I ، وإطار إشارة آخر I' ، وحددت الزمن في الإطار الأول بواسطة ساعات جعلت إشاراتها الزمنية واحدة بواسطة إشارة ، ووضعت في I' أيضاً بضع ساعات تحدد النظام الزمني في هذا الإطار - فنبعاً لنظرية نيوتن والميكانيكا القديمة (أي حتى عهد أينشتين) سيكون المدلول الزماني واحداً في كلا الإطارين ، إذا كان الإطار I' متحركاً بالنسبة إلى الإطار I الساكن . وكانت الإشارة الزمنية واحدة في نقطة بدء التحرك من جانب I' . وعلى هذا فالمدلول الزماني لساعة في I' سيكون هو بعينه المدلول الزماني في إحدى الساعات في I ، خصوصاً المتقابلة لها أثناء التحرك ، حتى إنه إذا رصدنا رصد في I الساعات في I' وهي تتحرك ماردة به بسرعة منتظمة ، فإنه سيجد أن ساعات I' تقدم نفس المدلولات الزمنية التي تقدمها ساعاته في I . وهذا ما يعبر عنه بمعادلة التحويل: $Z' = Z$. ومعنى هذا أن الزمان واحد بالنسبة إلى كل إطارات الإشارة الزمنية ، بصرف النظر عن كون هذه الإطارات متحركة بعضها بالنسبة إلى بعض أو غير متحركة ، أي أن الزمان مطلق وليس نسبياً ، وعلى هذا فتمت نظام زماني واحد بالنسبة إلى كل الراصدين في إطارات إشارة مختلفة . وتحققت هذه النظرية المطلقة للزمان بواسطة معادلات التحويل المعروفة باسم تحويل جاليليو ، وهي معادلات تمكنتنا من الحصول على وصف الحركة المتعلقة بالإطار I' من

(١) راجع مقاله بعنوان : « الصورة الإيجابية للزمان » في كتاب « مشكلة الزمان » ص ٢٥ ، نشرته جامعة كاليفورنيا في الفلسفة ، المجلد رقم ١٨ ، كاليفورنيا سنة ١٩٣٥ .

وصف الحركة المتعلق بالاطار S ؛ إلى درجة أنه إذا استطاع المرء الحصول على قوانين الحركة في S ، استطاع أن يحولها إلى S' . ونتيجة هذا التحويل هي أن قوانين الميكانيكا القديمة ثابتة لا تتغير تحت تأثير التحويل الجاليلوي . وأبدت التجربة هذه النتيجة : إذ أننا لو جربنا تجارب ميكانيكية على مسطح يتحرك حركة مستقيمة منتظمة بالنسبة إلى الأرض ، وهي هنا يمكن أن تُعدّ إطار إشارة ، فإننا سنجد أن نفس القوانين واحدة بالنسبة إلى الأرض . وبهذا تحققت النظرية المطلقة في الزمان ، ونتيجتها العامة إذن هي أن الزمان واحد بالنسبة إلى إطارات إشارة يتحرك بعضها بالنسبة إلى بعض ، وبالأحرى والأولى إذا كانت ساكنة .

وهنا جاءت نظرية النسبية فضلت هذا الوضع بأن جعلت الزمان نسبياً يتوقف على إطار الإشارة .

ذلك أنها قالت إنه في مثل التجربة السابقة سنجد أنه حينما نمر الساعة في S وهي تتحرك مارة بساعات S' ، نرى أن المدلول الزمني لساعة S يُوخَّر عن المدلول الزمني للساعة المقابلة لها في S' ؛ فإذا كانت الساعة في S الثامنة ، كانت السابعة في الساعة في S' . وكلما زادت سرعة الإطار S بالنسبة إلى S' ، زاد مقدار تأخير الساعة في S عن مقابلتها في S' ، وبالتالي بالنسبة إلى كل الساعات المشيرة إلى زمن واحد في S . والنتيجة لهذا إذن أن الزمن نسبي بين إطارات الإشارة ؛ والساعات الموجودة في إطارات إشارة مختلفة تعطى أزمنة مختلفة وفقاً لسرعتها بعضها بالنسبة إلى بعض ويفضل معادلات تحويل لورنتس يمكن أن نحدد بالدقة النسبة بين إزاعات الساعات في كل إطار .

وبنن نعلم الأصل في هذه النظرية : فأول ما بدأت الأبحاث في هذا السبيل كان على أساس النتيجة السلبية التي اثبتت إليها تجربة ميكلسون ومورلي ؛ وهذه التجربة قد أُقيمت على أساس ما افترضه انعلماء من وجود

تأثير يتخلل الكون ، كما يفسروا خصوصاً ظاهرة التأثير عن بُعد ، إذ هذا التأثير يعنى في هذه الحالة عن الوسط المادى المفترض ضرورة وجوده فنقل الأثير ، فإن ظاهرة كظاهرة تأثير المغناطيس في الحديد مع عدم تماس بين المحرك والمتحرك ، لا يمكن أن تفهم إلا إذا افترضنا وسطاً يجرى فيه التأثير ، حتى يتيسر التماس ، ولما كنا لا نحس هنا بوسط مادى بين المغناطيس والحديد ، فإن علينا أن نفترض وسطاً نفاذاً في الأشياء الصلبة دون أن يعوقه عائق ، وهو بهذا لا يوتر في الأشياء المار بها . والأرض فشمولة بهذا الأثير . فإذا كانت الأرض ساكنة في الأثير ، كان الزمن المطلوب لاجتياز مسافة معلومة ، ذهاباً وإياباً ، ثابتاً باستمرار ، مهما كان اتجاهها في المكان . أما إذا كانت متحركة في الأثير ، فإن قطع المسافة نفسها ، ذهاباً وإياباً ، يختلف تبعاً للاتجاه في المكان ، فإذا كان الاتجاه من المشرق إلى المغرب مثلاً فإنه يستغرق وقتاً أطول مما إذا كان من الشمال إلى الجنوب ، ذهاباً وإياباً في كلتا الحالتين . فأقيمت التجربة المعروفة باسم تجربة ميكلسون ومورلى ، نسبة إلى من قاما بها أولاً ، على أساس إرسال ضوء من نقطة ولكن ١ ، إلى مرآة ولتكن مم مغطى نصفها بالقضبة ، فيتمكس نصف الضوء في اتجاه مم س ، والنصف الآخر في اتجاه مم ح و يساوى طوله طول مم س ، وعند كل من س ح و مرآتان تعكسان الضوء ثانية إلى مم ، ويترك كل نصف من الشعاعين في منظار مكبر صغير . فكان من المنتظر تبعاً لفرضنا الثاني أن يتأخر أحد الشعاعين عن الآخر ، إذا حركنا الجهاز زاوية مقدارها ٩٠° . ولكن النتيجة لم تكن كذلك . فعلى الرغم من إجراء التجربة عدة مرات ، لم يبدى فرقاً بين الزمنين . ومعنى هذه النتيجة السلبية أن سرعة الأرض في الأثير معدومة ، وأن الأرض ساكنة في الأثير باستمرار ، وستكون الشمس إذن هي التي تلور من حولها ، مما يقضى بنا إلى العود إلى الفلك البطلميوسى الذى يجعل الأرض مركز الكون والشمس تلور من حولها . فأدهشت هذه النتيجة العلماء ، لأن من المسلم به أن

الأرض تدور حول الشمس بسرعة نحو ٢٠ ميلا في الثانية ، وثابت هنا
بتجارب دقيقة فكيف تقول لنا هذه التجربة إذن إن الأرض ساكنة ؟

هنا جاء لورنتس وفترجرلد فثاملا عن المعلة في هذا التساوى في الزمن
الذى قالت به تجربة ميكلسون ومورلى ، فوجدتها في ما يحتمله الضوء في
قطعه المسافة من انكماش أو تقلص ؛ فإن الضوء كأي شيء متحرك يتخلص
طوله بواسطة حركة ، كما يحدث للسيارة وهي تسير في الهواء ، فإنها
تنكش من أثر الضغط الذى يقع من الهواء على مقدمها ، محاولا أن يدفع
بها إلى الخلف . وعلى العجلات الخلفية وهي تحاول الدفع بها إلى الأمام ،
وإن كان الأمر لا يتم في حالة السيارة وحالة الضوء على نحو واحد بالضبط .
وعن طريق فكرة الانكماش هذه حاولا لتعليل التعادل الذى روى في تجربة
ميكلسون ومورلى . وهذا الفرض قد أدى بلورنتس إلى وضع نظام من الصيغ
أو المعادلات عرف فيما بعد باسم تحويل لورنتس . وهذا النظام من الصيغ أو
المعادلات هو بلورن الذى دفع أينشتين إلى تحويل تفسيره لاجل تجربة ميكلسون
ومورلى وحدها ، بل وأيضاً كثيراً من المظاهر التجريبية التى لم تكن بعد
مفهومة تماماً أو كانت غير مفهومة على الإطلاق .

حلل أينشتين بعض الأفكار الأولية التى كان يظن أن العلم قد فرغ من
تحديدها ، وعلى رأسها فكرة «المعية» ؛ كما نقد لورينشسكى من قبل
أولية فكرة التوازي التى تقوم عليها الهندسة الإقليدية ، وانتهى من هنا
للتقد إلى هندسة أخرى غير إقليدية . فبالمثل فعل أينشتين بفكرة المعية ،
وهى الفكرة التى تقوم عليها نظرية الزمان التجزيائى ، خصوصاً عند نيوتن
كما يينا رأيه منذ قليل . فقال : كيف نعرفون هذه الفكرة ؟ وكيف
نحقق هذه المعية التى تظنونها أولية بسيطة ؟ إن المعية لا ندرك إلا بواسطة
شخص تصل إليه إشارتان في وقت واحد من مكانين في متناوله ، سواء
أكانت هذه الإشارة صوتية أم ضوئية ، إذا كانت المسافة أقل من ٣٤٠ م
تقريباً (وهو مقدار سرعة انتقال الصوت في الثانية ، والكلام هنا عن

مقدار ثالثة من الزمن لوصول الإشارة) ، وضوئية فحسب . إذا كانت المسافة أبعد من ذلك . فلتتصور شخصاً وليكن حـ واقفاً في وسط المسافة بين A و B ، وأن سرعة انتقال الإشارة ثابتة في كل الاتجاهات . فإن هذا الشخص سيحكم بأن الإشارتين حدثتا في A في وقت واحد ، إذا استقبلهما معاً في نقطة الوسط الذي هو فيها ، ولتكن P . وكذلك إذا أخذنا شخصاً آخر ، وليكن حـ ، واقفاً في منتصف المسافة ، وليكن P' ، بين A و B ، فإنه سيحكم بالطريقة عينها على أن الإشارتين حدثتا معاً في P ، P' . إذا استقبلهما معاً في P - ولكن إذا تحرك الواحد في مسافة بازاء الآخر . فإن الإشارتين لن تدركا على أنها حدثتا معاً بالنسبة إلى الاثنين ، بل سينظر إليهما حـ المتحرك على أنها متواليان ، بينما ينظر إليهما حـ الساكن على أنهما حدثتا معاً ، وذلك بالنسبة إلى حدثت الإشارتين في A و B . والعكس إذا دار حولهما في A و B . وهنا يدل إذن على أن المعية تختلف تبعاً لإطار الإشارة . وليس تمت معية مطلقة إذن كما ادعت النظرية المطلقة في الزمان . فتحديد المعية : وبالتالي الزمان (لأن كل قياس للزما يقوم على أساس ملاحظة المعيات) ، في نقط مختلفة من المكان ، نسبي إذن . وليس واحداً بالنسبة إلى زمرة مختلفة من الراصدين .

وتلك هي النتيجة التي انتهى إليها أينشتاين في نظريته النسبية المحدودة ، والتي أعلنها سنة ١٩٠٥ ؛ وقد سميت المحدودة لأنها لا تتعلق إلا بالراصدين اللذين تكون حركتهم النسبية حركة مستقيمة منتظمة . وفي سنة ١٩١٥ وضع النظرية فجعلها تشمل غيرها من الحركات ؛ وسميت هذه بالنسبية المعممة . أما النتائج العامة التي أدت إليها نظرية النسبية المحدودة فعديدة أكثرها يبدو مطبوعاً بطابع التناقض الظاهر . وأهمها وأولها أن الزمان نسبي . وثانيها أن للمكان انحناء . والثالثة أن سرعة الضوء هي أكبر سرعة ممكنة . والذي بعيننا هنا نخصرنا هو فكرة الزمان (والمكان) التي غفسي إليها هذه النظرية . والمسألة الرئيسية في هذه الفكرة ، هي أنه ليس من الممكن

أن يفصل بين الزمان والمكان إطلافاً ، بل يكونان كلاً متصلاً يسمى مُتَّصِلِ الزمان والمكان ؛ والزمان في هذه الحالة إذن بُعدٌ رابعٌ يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة . وبهذا المعنى يقول منكوفسكى : « إن الفاصل بين المكان والزمان قد صار وهماً لا أساس له ، وإن اتساجهما على محورٍ ما هو وحده الذي يتم بسبب الحقيقة (١) » . والتفارق القديم الذي كان يقال بوجوده بين الزمان والمكان ، ألا وهو أن الزمان ذو اتجاه ولا يقبل الإعادة ، بينما المكان متساوي الاتجاه : قد سقط على أساس هذه النظرية . إذ أن فكرة الاتجاه الواحد التي كانت تعزى إلى الزمان قد صدرت عن تصور زمان مطلق متأثر به الظواهر والأشياء المتحركة فيه ، دون أن يتأثر هو بها أدنى تأثر ؛ أما إذا قلنا بأن الزمان نسبي ، يتوقف على إطار الإشارة . والإطارات متعددة تبعاً لاختلاف الأجرام في الكون في حركتها بعضها بالنسبة إلى بعض ، فليس تمت مجال للتحدث عن اتجاه واحد ، وزمان واحد لا يقبل الإعادة . وعلى هذا ، فهناك أكثر من اتجاه واحد في متصل الزمان والمكان هو اتجاه زماني ؛ والعالم الفيزيائي إذن ليس ذا اتجاه واحد مستمر كاتجاه التاريخ ، مادام هذا اتجاه واحد . بينما ذلك العالم بوصفه كلاً له اتجاهات زمنية عدة . والتفارق واضح بين كلتا النظرتين إلى الزمان : فالزمان التاريخي ، أعني الزمان ذا الاتجاه الواحد ، توجد فيه الحوادث إما على هيئة التوالي أو على هيئة المعية ، ويمكن أن يدرك مباشرةً بالحواس والذاكرة ، والمدة فيه ذات وحدة جوهرية في الاستمرار الحسي لكل الحاضرات المتوالية ؛ أما الزمان الفيزيائي الذي نقول به النسبية ، فلا نستطيع أن نتحدد فيه الموضع الزماني والمكاني للحوادث من حيث التوالي أو المعية إلا إذا اتفقنا أولاً على وضع معايير للمعية والتوالي ، معايير تتوقف على إطارات الإشارة الزمنية التي تجري فيها تلك الحوادث ؛ ومن هنا فليس في الوسع أن نتحدد ، بطريقة

(١) هـ. منكوفسكى : معاصرة في ٢١ سبتمبر سنة ١٩٠٨ .

واحدة سابقة على وضع معايير معينة . التوالى أو المعية بين الحوادث t والمساواة فى المضى الزمنى لا تتحدد فى حالة الزمان التقريبى بطريقة عامة سابقة . بل لا بد من وضع مقياس يحدد به المساواة فى المضى الزمنى (١) . ومن هذا ترى فى النهاية أن المقاييس التى نتخذها فى قياس المدد والأطوال تتوقف على وجهة نظر الراصد وإطار الإشارة الذى يوجد فيه . مما يفضى على مقايستنا طابعاً ذاتياً .

وهذا الفئام المذاتى للمقاييس التى نستخدمها فى قياس المدد والأطوال التى تدخل فى الظواهر قد أكدته بشكل أقوى وأوضح نظرية الكم خصراً كما وضعها هيزنبرج . فقد بين هنا الأخير أن الراصد ذو أثر أكبر فى الوضع المرصود . إلى درجة أنه من المستحيل أن نجد قياساً دقيقاً كل المدقة . بل لا بد أن يكون ثبت هامش للاتبين لا يمكن إزالته . وعلى هذا . فبعد أن كانت الميكانيكا القديمة (أى تلك التى سبقت نظرية الكم عند هيزنبرج : بما فى ذلك الميكانيكا النيوتنية بعد إدخال تعديلات نظرية النسبية فيها) تحسب أن مقياس الزمان يمكن أن يطبق بدقة تزداد كلما ازداد تحديدنا لظروفها التى توجد بها ظاهرة فزيائية . قالت الميكانيكا الكمية : إنما لا يمكن أن نصل إلى دقة مطلقة : بل يظل تحت مجال اللاتعيين ليس فى الوضع اختراقه . وذلك ناتج من رد الفعل الذى يحدثه الراصد ضد الظاهرة المرصودة . وفضلاً عن هذا لا تعرف بأن كل الظواهر قابلة للدخول فى إطارات الزمان والمكان . إذ بينت نسب هيزنبرج أن الظواهر الذرية لا تخضع لإحكام ودقة مطلقة لقواعد علم الحركة (للعالم فوق الذرى) . بل تحت المخراف دائماً عنها يقاس تبعاً لتأثير بلانك . وتبعاً لهذا فإن التصويرات الزمانية المكانية فى الفزياء القديمة (إلى ما قبل نظرية الكم) لا تستطيع أن تتعامل

(١) راجع . ش . د . برود : « الفكر العلمى » ص ٤٨١ - ص ٤٨٤ .

بالدقة العمليات الجبرية ، أعني تلك التي لا تدرك إلا بالخيال (١) .

ونظراً أن هذا العرض كافٍ لكي يظهرنا على الخطوط العامة الرئيسية لنظرية الزمان الفيزيائي كما وضعها النسبية المحدودة والمعتمدة ، وأكسبها نظرية الكم . وعلينا الآن أن نلخص نتائجها التي يمكن أن تكون متصلة بالفلسفة :

ولعل أهم هذه النتائج القول بأن الزمان والمكان يكوئنان كلا واحداً ، يمكن أن يسمى متصل الزمان والمكان ، له أبعاد أربعة هي الثلاثة المعروفة عن المكان ، والرابع هو بعد الزمان .

وإثباته أن مقياسنا للزمان نسبية تتوقف على إطار الإشارة الذي يوجد به الراصد أي أنها مقياس ذاتية ، وقضلاً عن هذا لا نستطيع أن نعين بالدقة مقدار الفطوهر: خصوصاً إذا كانت في المستوى الذري أو بالأحرى — ما تحت الذري .

والنتيجة الثالثة أن الزمان له أكثر من اتجاه ، والأمر يتوقف إذن على المعايير التي نضعها سابقاً لتحديد المعية والتوالي ، فلا معايير مطلقة ، بل مواضع على معايير .

فإذا شئنا الآن أن نعرف القيمة الحقيقية لهذه النتائج من الناحية الفلسفية ، أي أثرها في الفهم الفلسفي للزمان ، وبالتالي . للوجود والمعرفة ، وجدنا الخلاف في التقدير على أشده بين الفيزيائيين المتحمسين لهذه النظرية ، وبين الفلاسفة بوجه عام والفيزيائيين المحافظين ، أعني الذين لا يعلقون أهمية كبيرة على هذه النظرية الجديدة .

فأصحاب الفريق الثاني يقولون إن النسبية لا شأن لها بالزمان الحلي الخالص الذي تقول به نظرية المعرفة أو نظرية الحياة . وهي إلى جانب هذا تفترض

(١) راجع جيفيه Juvet : • تركيب النظريات الفيزيائية الجديدة ،

مقدماً مكاناً للعالم مستقلاً عن الشعور الذاتي ، وأن الأرض شيء مستقل عن الشعور يتحرك حول الشمس المستقلة عن الشعور كذلك ؛ وأن الضوء يقوم شيئاً مستقلاً عن الشعور ، ويسرى بسرعة معينة ؛ وهذه كلها افتراضات لا تعنى نظرية النسبية ، ولا أية نظرية قزائية ، بالبحث فيها ، مع أنها هي بعينها ما يبحث فيه الفيلسوف عند بحثه في الزمان . ولذا يقول فولكلت بعد أن عرض هذا الرأي : « ظاهريات الزمان تقوم قبل كل قزائية ، وبالتالي قبل كل نظرية نسبية . والأقوال التي تمنى إليها ظاهريات الزمان تغفل صححة ، أي ما كانت النتائج التي يصل إليها أصحاب نظرية النسبية ، والفزيائيون على العموم . » (١) ولكن نقد فولكلت هذا يرجع في الواقع إلى نظرة خاصة في الزمان ، هي النظرة إليه على أنه نفساني صرف ، ولا وجود له كمؤثر في الوجود بوجه عام ؛ لذا يعود نقده إلى نقد الحقيقة الموضوعية للأشياء الخارجية . ولذا لا يمكن أن يؤخذ به إلا من وجهة النظر هذه .

وأدق منه نقد كاسبر ودريش . أما كاسبر (٢) فيرى أن نظرية النسبية نظرية قزائية . ولا يمكن أن تفسر كتنظرية في المعرفة ، إذ هي لا تحتوي على أية فكرة لا يمكن أن تستخلص من وسائل المعرفة في الرياضيات والقزياء . والزمان والمكان في الفلسفة ينظر إليهما على أنها قبلان ؛ أي : شرطان لإمكان المعرفة القزائية نفسها ؛ ومن هنا فإن مجئهما من ناحية الفلسفة يسبق كل دراسة قزائية ولا يتأثر بنتائج هذه الأخيرة ؛ ومن هنا فليس في وسع نظرية النسبية بتوعيتها أن تبحث فيما على هذا الاعتبار ، أعني كونها قبلين ، وإنما كل بحثها في الزمان والمكان التجريبيين (ص ٧٥ ، ص ٩٤) . وفضلاً عن هذا فإن نظرية النسبية قد أساءت حتى إلى القزياء

(١) يوهانس فولكلت : « ظاهريات وميتافيزيقا الزمان » ، ص ١٣٧ .

ص ١٣٧ ، منشور سنة ١٩٢٥ .

(٢) ارتست كاسبر : « حول النسبية لاينشتين » ، برلين ، سنة ١٩٢١ .

نفسها في هذه الناحية، إذ فسدت اليقظة الباقية من الموضوعية الفزيائية ككل معنى وجودي، إذ استحال هذه الموضوعية إلى طائفة من المعادلات المرجحة بين التعقيد وزيادة التعقيد، وبهذا لم تعد الفزياء تحفل بمسألة الوجود في شيء. يضاف إلى هذا أن هذه النظرية قد سوت بين الزمان والمكان، ونقضت، أو كادت، على ما بينهما من تعارض جوهرى، بأن وحدت بينهما في تحديد عددي، واستحال الزمان إلى عدد. وفقد انجازه في المستقبل أو في الماضي كل خصائصه، أي أننا قضينا في الواقع على آفات الزمان، فلم يعد لها أثر أو خاصية يتميز بها الواحد من الآخر. ثم إن فكرة الاتصال قد لقيت هذا الحظ كذلك، إذ حلت محلها فكرة الانفصال: ما دام الزمان قد استحال عدداً، والعدد كم منفصل. وقد يكون: أو هي، لها الحق بالفعل في أن تفعل هذا من وجهة نظرها، أي من الناحية الفزيائية الخالصة، وبتعبير أدق من ناحية قياس الأزمنة، ولكن لا بحق لها ذلك من ناحية الزمان الحى، الزمان الفلسفى المشعور به، الزمان التاريخى ذى الاتجاه، ومن هنا فليس لها الحق في أن تحسب أن نظريتها في الزمان والمكان هي وحدها الصحيحة. والخلاصة إذن أن نظرية النسبية نظرية خاصة بقياس الزمان التجريبي لا أكثر.

وهذا ما أكدته دريش (١) أيضاً في نقده لها. إذ يرى أن قيمتها هي أنها بينت قصور وسائل القياس الزمانى عند الإنسان، وأوضحت ما هنالك من أعطاء نتيجة لهذا. ولكن أينشتاين يجعل من هذا القصور تعبيراً عن واقع الوجود. وينسى أن القصور الإنسانى لا يستحيل إلى ماهية الوجود.

أما برجمون (٢) فقد أخضع النظرية لبحث شامل ونقد مستمر. فقال:

(١) هانز دريش: «نظرية النسبية والفلسفة»، سنة ١٩٢٤.

(٢) هنرى برجمون: «الذرة والذرة»، باريس، سنة ١٩٢٢.

أما المعية التي هاجمت فكرتها نظرية النسبية فيجب أن يلاحظ فيها اتصال
بها أن تمت نوعين من المعية ونوعين من التوالي . « فالأول باطن في الأحداث :
يكون جزءاً من مادتها ، وبصدر عنها . والآخر ملمس على حسب ،
بواسطة راصد خارج عن الإطار . الأول يعبر عن شيء من الإطار نفسه ؛
ولذا فهو مطلق . أما الثاني فتغير ، نسبي ، متخيل ؛ يرجع إلى المسافة ،
المختلفة في سلم السرعة ، والموجودة بين السكون الذي لهذا الإطار في نفسه .
وبين الحركة التي يظنها بالنسبة إلى غيره . فتمت الحناء ظاهري من المعية
نحو التوالي . والمعية الأولى ؛ أو التوالي الأول ، ينتسب إلى مجموعة من
الأشياء ، أما الثانية فتنتسب إلى صورة يتصورها الراصد في مرآيا يزداد
تشويهاً بقدرة ازدياد السرعة المعزوة إلى الإطار (ص ١٢٥ - ص ١٢٦) .
ويأخذ عليهم كونهم لا يتحدثون إلا عن معية آئين ، مع أن تمت معية أخرى
قبل هذه وأكثر منها طبيعية ، هي معية تيارين ؛ وذلك حينما يحضى تياران
خارجيان في مدة واحدة لتقوم بدورها في مدة تيار ثالث ، وهو تيار
شعورنا . وهذه المدة ليست إلا المدة النفسية التي نشعر بها حين نتأمل أنفسنا
باطناً . ولكنها تصير مثلها كذلك حينما يشمل اتقياننا التيارات الثلاثة
في فعل واحد لا يقبل القسمة . ولا صلة انتقالية بين معية التيارين ومعية
آئين ، مادتنا في المدة الخالصة ، « لأن كل مدة سميكة ؛ فالزمان الواقعي
ليست له آتات . ولكننا نكون فكرة الآن بطريقة طبيعية ، وأيضاً فكرة
الآتات المعيشية ، إذا ما اعتدنا أن نحيل الزمان إلى المسكان ؛ لأنه إذا لم
يكن للمدة آتات ، فإن الحظ ينسحب بنفط (ص ٦٨) ، أعني أن فكرة
الآن صادرة عن خلطنا بين الزمان والمكان ، ونحن نتصور في المسكان
تقطاً ، ولذا نتصور في هذا الزمان المكاني تقطاً أيضاً نسميها الآتات . فالآن
ليس شيئاً موجوداً بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، ولأن الآن سيكون الحد
الذي تنهى عنده المدة إذا وقعت ، ولكنها لا تقف ؛ ولذا فإن الزمان
لا يمكن أن يعطى الآن ؛ وإنما صدر هذا عن النقطة الرياضية ، أي عن المكان

(ص ٦٩) . فكان المية بين الآتين ، وهي تلك التي يتحدث عنها أصحاب نظرية النسبية ، صادرة عن المكان ، أو عن الزمان المكاني . وهي مع هذا طبيعية ، وفلا بد من المية في الآن أولاً لتسجيل المية بين ظاهرة وبين برهة ساعة ، وثانياً لتعيين معيات هذه البرهات على برهات مدتنا : على طول مدتنا نحن ، برهات مدتنا التي أنتجها فعل التعيين نفسه . والفعل الأول من بين هذين الفعلين هو الجوهرى لقياس الزمان . لكن بغير الثاى ، سيكون تمت قياس أياً كان ، وبذا نقضى إلى التمدد ز ممثلاً أى شىء كان ، وبنا لا نكون مفكرين في الزمان . فالمية بين برهتين لحركتين خارجيتين بالنسبة إلنا هي التي تسمح لنا بإمكان قياس الزمان ، ولكنها مية هذه البرهات مع برهات مطرزة بواسطتها على طول مدتنا الباطنة ، هي التي تجعل هذا القياس مقياساً للزمان ، (ص ٧٠ - ص ٧١) . وبعبارة أوضح نقول إن المية في الآن تقوم على المية الباطنة في تيار الشعور .

أما البعد الرابع الذى يتحدث عنه أتصار هذه النظرية فليس شيئاً آخر ، في نظر برجسون ، غير الزمان المكاني الذى أوضحه في رسالته : بحث في المعطيات المباشرة للشعور ، (سنة ١٨٨٩ ، ص ٨٣) وقال عنه إنه تصوير رمزى للمدة الحقيقية مأخوذاً من المكان ، فتتخذ المدة على هذا النحو شكلاً وهمياً هو الوسط المتجانس ، ونقطة الربط بين هذين الحدين ، أى المكان والمدة ، هي المية ، التي يمكن أن تعرف بأنها تقاطع الزمان مع المكان . ففكرة البعد الرابع فكرة يوحى بها بواسطة كل تصوير مكاني للزمان . ولم تأت نظرية النسبية هنا بشىء جديد عما كانت تفعله النظريات العلمية السابقة المتعلقة بالزمان . وكل ما هنالك من فارق بين هذه النظريات الشائعة ونظرية النسبية هو أن تصوير الزمان بأنه بُعد رابع للمكان يفترض ضمناً في النظريات الشائعة ، بينما نظرية النسبية قد اضطرت إلى إدخاله في حساباتها للزمان . فواقع الأمر إذن في هذا البعد الرابع أن العلم لا يعرف من الزمان إلا الزمان المقيس ، وبالتالي الزمان المصور على هيئة المكان ،

ولا حاجة لنظرية النسبية كما نقول إن هذا الزمان الرياضي المتقيس هو بُعدٌ
 يضاف إلى المكان ؛ فهنا شيء مفترض في الزمان ، ما دامت تمدده
 خاصياً للقياس ؛ أي في كل زمان ينظر فيه العلم ، فلدينا في قياسنا للزمان
 ميل إلى إفراغ محتوى الزمان في مكان ذي أربعة أبعاد ، فيه بوضع الماضي
 والحاضر والمستقبل جنباً إلى جنب أو فوق بعضهما بعضاً منذ الأزل وهذا
 الميل لا يدل إلا على عجزنا عن أن نترجم عن الزمان نفسه رياضياً ، وعلى
 الضرورة التي تلجئنا ، من أجل قياسه ، إلى أن نستبدل به معيات نقيسها ؛
 وهذه المعيات آيات ، لا تشارك في طبيعة الزمان الواقعي ؛ فهي لا تستمر
 (أي لا تجري على صورة المدة) ، (المدة والمعية ، ص ٧٩ - ص ٨٠) .
 أما العلة في أن هذا البعد المكاني الذي حل محل الزمان لا يزال يسمى زماناً ،
 فهي أن شعورنا يشيح في الزمان المتحجر على صورة المكان المدة الحية ؛
 وبذا يعود شعورنا فيحاول أن يهب الزمان ما أقفله إياه من أجل قياسه .

والأمر في مسألة الأزمنة المتعددة التي نقول بها نظرية النسبية كالأمر في
 هذا البعد الرابع . إذ الواقع أنه لا يوجد غير زمان واحد حقيقي عند العلم ،
 هو زمان انزياحي الذي يضع العلم ؛ أما الأزمنة الأخرى فليست غير أزمنة
 بالثوة ؛ أي متخيلة ، يعزوها إلى راصدين مفترضين ؛ أهني خياليين ،
 وليس في هذه السكثرة ما يتنافى مع قولنا بزمان واحد ؛ وإنما ينشأ التناقض
 الموهوم حيناً بحسب هذه الأزمنة الحقيقية والفعية ، أي أشباه يمكن إدراكها
 أو في وسعنا أن نجعلها .

ومن هنا نستطيع أن نزيل كل الأوهام التي أنت بها نظرية النسبية ، ومن
 أشهرها افتراض مسافر مغلق عليه في قذيفة ترمي من الأرض بسرعة أقل من
 سرعة الضوء بجزء من عشرين أننا ، يلاقي نجماً ويمرند إلى الأرض بالسرعة
 نفسها . فإنه حين يخرج من القذيفة ويكون قد مضى عليه فيها سنتان مثلاً ،
 سيجد أن كوكبنا الأرضي قد مضى عليه مائتا سنة . فيقول برجسون إن

هذا الامراض غير صحيح ، بل سنجد أن تيار الشعور لدى الشخص القائم على الأرض قرب الموقع الذي رمى منه القذيفة هو بعينه في مقداره تيار الشعور عند المسافر . فإذا كان مقدار الشعور الأول سنتين ، فالمسافر كذلك . كذلك الحال في الوهم الآخر الذي يقول تبعا لهذه النظرية إن المعية بالنسبة إلى الطريق ليست هي المعية بالنسبة إلى القطار فيما يتعلق بمحدثين مثل هرقل بن مجدثان مما . فإن هرقل بن مجدثان هذا القول مؤكدا أننا لو سألنا راصدا حقيقيا في القطار ، وآخر حقيقيا في الطريق ، فنجد أننا بازاء زمان واحد : وما هو في حالة معية بالنسبة إلى الطريق هو في حالة معية أيضا بالنسبة إلى القطار .

والنتيجة الأخيرة التي ينتهي إليها هرقل بن مجدثان من هذا التجدد هي أن الزمان الذي أنت به نظرية النسبية لا يسكاد أن يختلف كثيرا عن الزمان الفيزيائي المعروف ، ومن هنا فليس ثمة من نتائج جديدة بالنسبة إلى الزمان كما يراه الفيلسوف ، وليس للفيزياء ، وبالتالي لنظرية النسبية ، أن تقيم ميثاقا في الزمان .

ولو نحن نظرنا - بعد هذا العرض لأراء الفلاسفة في نظرية النسبية - إلى قيمة هذا الرأي ، لوجدنا أن المتحاورين هنا : أعني الفيلسوف والفيزيائي ، لا يتناقشان على أساس واحد ، بل يقيم كل مقالته على أساس وجهة نظره الخاصة : فزمان الأول زمان إما قبل ساهق على كل تجربة فيزيائية ، وبالتالي يبحث عنه في المبادئ القبلية ، وإما حيوي نفساني شعوري ، وهذا أيضا سابق على التجربة الفيزيائية أو على الأقل يقوم مستغلا عنها ؛ وأيا ما كانت فالنتيجة في الحالتين واحدة من حيث القول بأن بحث الفيلسوف للزمان يسبق ، بل ويحدد بحث الفيزيائي ، وزمان الفيزيائي زمان قياس لا يتصل بالشعور اتصالا ضروريا ، وبالتالي لا يمكن أن نعده مبدءا قريبا أو تيارا في الشعور النفساني الحى . فهل معنى هذا إذن أن الزمان هنا غير الزمان

هناك ، ويجب بالتالى أن يفصل بينهما فلا تتأثر دراسة الواحد بدراسة الآخر ، ولا داعى لتخلط بين التصورين ؟

يبدو أن هذه هي النتيجة التي يجب أن ننسب إليها . لأن أصحاب نظرية النسبية من قوى النزعة الفلسفية لم يقدموا لنا نتائج فلسفية من شأنها أن تبرهن على أن هذه النظرية يمكن أن تستحيل إلى نظرية في الوجود . فرجل مثل هانز ريشباخ - وهو من المؤهوبين فلسفياً ومن الفزيائيين المبتدئين - لم يقدم لنا شيئاً في بحثه عن « الأهمية الفلسفية لنظرية النسبية » ، وأهم ما قاله هنا هو أن نظرية الزمان التي أنت بها نظرية النسبية تنقض على فكرة قبلية الزمان عند كنت ، وبالتالي على « بعض القضايا التي أخص عليها الفلاسفة مهابة خاصة وحسبها ناهية إلى الأبد (١) » . وتبحث أنت بعد هذا عن هذه القضايا الجليلية التي أنت عليها النظرية الجديدة ، فلا تظفر إلا ببعض الأقوال الخاصة بالأحكام التركيبية قبلية عند كنت ، وبدلاً من أن يبين لنا ريشباخ هذه النتائج الفلسفية ، التي يعنّا بها عظمة ، وأي أثر لها في تغيير النظرية إلى الوجود عند الفلاسفة - بدلاً من هذا بلوذة بمسألة أشمل هي : مسألة ماذا يمكن أن يفيد الفيلسوف من الفزيائي . وواضح أن هذا المواد ليس إلا فراراً ظاهراً من الإجابة عن السؤال الحقيقي وهو : القيمة الفلسفية لنظرية النسبية ، ومحاولة في مسألة الزمان . والحال ليس كذلك تماماً بالنسبة إلى مورنس اشلك . فإنه كان أقل حماساً من ريشباخ ، ولنا كانت في حديثه دقة أكبر ، فلم يلجأ إلى هذه العبارات الطنانة الجوفاء التي نعت بها ريشباخ - مجرد نصت دون بيان - الأهمية الفلسفية للنظرية الجديدة . فقد بدأ بأن ميز بين الزمان المقصود في هذه النظرية وفي الفزياء بوجه عام ، وبين الزمان الحيوي أو النفساني أو الذاتي تمييزاً واضحاً ، وقال إنه ليس للفزيائي أن يهتم بما يقوله النفساني هنا ، أما الفيلسوف فيهتم بما يقوله الفزيائي

(١) مقال ظهر في « المجلة الفلسفية » عدد الخامس بنظرية النسبية ، يوليو -

لفرض واحد هو ناحية نظرية المعرفة في أقواله ، ولذا نرى اشك لا يحمل على كنت كما فعل ريشباخ ، بل يميل بالأحرى إلى التوفيق بين مذهبه ومذهب النظرية الجديلة ؛ ثم يعرض النتائج الفلسفية لها بعد عرض المعنى النفساني للزمان ، ولكنه يعرضها مرتبطة بالفزياء أو فلسفة الفزياء ، أولى منها بالنسبة إلى الفلسفة نفسها ، خصوصاً في تفسيره للمتناقضات الزمنية التي أنت بها التسمية . فيقول إن فكرة التجربة الحية للوعي في أمكنة مختلفة قد أتكرتها ؛ ونظرية الجوهر قد استعادت مكانتها التي كانت لها قبل هيوم . إذ علمتنا النظرية الفزيائية الجديدة أن المجالات المغناطيسية الكهربائية ومجالات الجاذبية أشياء قائمة بذاتها ، وبالتالي أصبحت فكرة الجوهر كحامل ثابت للخواص ، ضرورية في العلم ، بعد أن انحلت على يد تجريبية رجل مثل هيوم في الفلسفة (١) . غير أن هذه النتائج التي كشفت عنها هنا لا تنصل بالزمان في شيء ، وهي إذن تنسب إلى الفزياء وفلسفتها أو فكرة المادة والمكان ، كما قلنا .

وهذا كله يجعلنا لا نميل إلى إضافة أهمية خاصة إلى نظرية التسمية في الفلسفة ، خصوصاً في نظرية الزمان . وفي وسعنا أن نوكد هنا المعنى ، إلى أن يكشف لنا أنصار هذه النظرية ما لها من قيمة فلسفية ، تنصل بالنظرية في الوجود ، وبالزمان بوجه خاص - وإن كنا نشك في أنهم سيكشفون بعد شيئاً ، الآن وقد فرت حماسة أنصارها وتزحزحت عن مركز التفكير الفزيائي نفسه . ولذا نظن أن أهمية عرضها ليست من ناحيتها في ذاتها ، بل من ناحية إثارتها - هي وكل نظرية فزيائية تشارك الفلسفة في دراسة موضوع واحد - مشكلة الصلة بين الفلسفة وبين الفزياء والعالم الخارجي بوجه عام . فقد رأينا أن الزمان عندها وعند الفزياء يختلف في طبيعته

(١) موريس اشك : المكان والزمان في الفزياء العاصرة . ص ١٩٩

وجوهره من الزمان عند الفلسفة ، وهذا شيء زادته نظرية النسبية تأكيداً ،
يقولها خصوصاً إن تمت أزمة عدة ، وإن الزمان ذو اتجاهات وليس لدى
اتجاه واحد ، وإنه لا يقوم مستقلاً - ومضاداً - كما يقول المذهب الحيوى -
عن المكان ، بل هو يُعَدُّ من أبعاده ، وبالتالي فهو وإياه من جنس واحد ،
والأبعاد الأربعة على مستوى واحد ، وفكرة المستقبل والماضى فكرة نسبية
مطلقة ، - كل هذه الأقوال فى اختلاف واضح مع ما تقول به الفلسفة
عامة - لا كل فلسفة - عن الزمان . فهل نقول بعد هذا إن الزمان الحيوى
أسبق من الزمان الفيزيائى ، وهو الذى يخلده ، وهذا الأخير يقوم على
الأول كما قال من ذكرنا من الفلاسفة ؟ أو هل نقول بأن ليس تمت زمان
غير الزمان الفيزيائى ، والزمان الشعورى أو الحيوى من اختصاص خيال
الفلاسفة ؟

نظن نحن أن ليس من الحق أن نقول هذا أو ذاك بصورة مطلقة :
فالزمان الشعورى الحيوى حقيقة لا شك فيها بالنسبة إلى الإنسان ، والزمان
الفيزيائى هو الآخر ضرورى من أجل إيجاد مقياس مشترك نسجل فيه الظواهر
الخارجية فى حركتها من ناحية التوالى . ولكن هل من سبيل أن نوفق بينهما
فى صورة جامعة ؟

لسنا نظن كذلك . وما رأينا فى موقف كلا الفريقين أصديق شاهد على
هذا الذى نظن : فكل منهما يبدو مستقلاً فى طبيعته عن الآخر ، إلى درجة
أنه يستطیع أن يقوم بنفسه ولا يخرج فى تحليله عن مضمثياته الخاصة ، حتى
ليكاد كل تفاهم على الزمانين من جانب واحد أن يكون مستحيلاً . ومن
هنا نستطيع أن نقول إن أى نقد يوجه من جانب الفريق الواحد ضد الفريق
الآخر هو نقد يقوم على غير أساس ، لأنه يقوم على أساسين مختلفين ، كما
اتبيننا إلى هذا منذ حين . فكنت لم يتقد نيوتن فى الواقع ، لأن الأساس
الذى نظر منه كنت إلى الزمان غير ذلك الذى نظر منه نيوتن ، ولذا استمر

زمان نيوتن يشق طريقه في الفيزياء غير حاظلاً إطلاقاً بنقد كنت أو من إلى كنت من الفلاسفة ، كما استمر زمان كنت في نظرية المعرفة أو الفلسفة ينمو وينقد من وجهة نظر الفلسفة ونظرية المعرفة وحدها ، دون أن يتأثر بزمان الفيزيائيين . فإذا كان لنا أن نستخرج من هذا نتيجة ، فهي أن تكون إلا وجوب الفصل بين زمانين مختلفين كل الاختلاف ، لأن كلا منهما ينتسب إلى ميدان خاص مستقل عن الآخر . وتبعاً لهذا : فمناقشة نظرية في أحد الزمانين لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا جرت في داخل ميدان هذا الزمان وحده . ومن الخير للفلسفة والفيزياء معاً ، في هذه المسألة خصوصاً ، أن يتصرف كلٌّ إلى مجاله الخاص وينسى نظرياته وفروضه تبعاً لافتراضاته ومقدماته الخاصة ؛ وإلا نتج سوء التفاهم هذا الذي تبين لنا بكل وضوح بين فريق الفيزيائيين وفريق الفلاسفة .

ونحن حريصون كل الحرص على توكيد هذه الثنائية في النظرة إلى الزمان على الرغم مما يعرضها من صعوبات وشكوك ، بخلق بنا هنا أن نتناولها مبدئياً لأنها ستبهر لنا السبيل أمام الحل الذي نرتقيه .

ولعل أهم هذه الصعوبات تلك المسألة : إذا كان هناك زمان فيزيائي وآخر قلبي ، وإذا كان الزمان يحدد النظرة في الوجود ، أليس معنى هذا أيضاً أن هناك نوعين من الوجود لا سبيل لرد الواحد منهما إلى الآخر ؟

هذا هذا . فلا بد من القول بأن تمت وجودين منفصلين كل الانفصال من حيث الجوهر ، وإن كان متصلين من حيث الفعل ، هما الوجود الثاني ، والوجود الفيزيائي ؛ والوجود الثاني هو وجود الإنسان ، والآخر هو وجود الأشياء في العالم الذي يوجد به الإنسان . والصلة بينهما صلة فعل فحسب ؛ بمعنى أن الوجود الثاني يحقق إمكانياته بواسطة الأشياء ، بأن يتخذها أدوات لإخراج ما به من إمكانيات إلى حيز الفعل والواقع . وتكون هذه الصلة من حيث الفعل لا تؤذن مطلقاً بوجود صلة ضرورية من حيث الطبيعة

والبلوهر وانهاية (والمعنى هنا واحد) . وكل ما يقتضيه الأمر هنا هو أن يحسب الوجود الثاني حساباً للوجود الفيزيائي لأنه سيستخدم أداةً ، فلا بد له إذن من أن يعرف طبيعته كى يفسر الفعل على النحو الصحيح ، أعني الملائم . وإن هذه الثنائية في طبيعة الوجود تردّ إذن الثنائية في طبيعة الزمان ، تلك الثنائية التي نستطيع أن نفسر بها عدم التفاهم حتى الآن بين الفيزيائيين والفلاسفة ، وإثارة الإشكال بينهما بين الحين والحين من غير أدنى داعٍ ، حتى كان من نتيجته إفساد نظريات كلا الفريقين . فلتكن هذه إذن حقيقة أولية كسبئها . ولتجعلها نقطة البدء في كل بحث في الزمان .

وإن نظرة إلى الوراء في كل ما قلناه حتى الآن . لتكشف لنا عن النتائج التي وصلنا إليها من هذا البحث التاريخي التقدي الذي قلنا به لغرض واحد : هو إثارة المسائل وإيضاح الشكوك . ووضع المشكلة في وضعها الصحيح . فهذه النتائج هي :

١ - أن الزمان نوعان : زمان فيزيائي ، و زمان ذاتي : وسنسميه بعد الزمان الوجودي ؛

٢ - أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود ؛

٣ - أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ؛ ولكن الوجود الأصل ، بالنسبة إلى الإنسان على الأقل ، هو وجود الذات ، حتى إننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر كلمة الوجود على وجود الذات ؛

٤ - أن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتبعن بهما الوجود هما الواقع والإمكان . وتبعاً لها سينقسم الوجود إلى وجود ممكن ووجود واقعي ، أو وجود ماهوي وآتية ، كما سنعرّف نحن . ولكن هاتين المقولتين لا يجب أن

تفهمها كما فهمها كنت ، كما أن الإمكان لا يفهم بالمعنى الارسطالى ، بل بالمعنى والفهم اللذين أوضحتاهما ؛

٥- أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات ؛ وهذا يستخلص من النتيجة السابقة ؛ أى نتيجة لفكرة الإمكان كما بيناها ، والصلة بينها وبين فكرة الراقع ؛

٦- أن الشقاق في طبيعة الوجود أو مشاققة الوجود لنفسه يجب أن يُعَدَّ المسلمة الأولى التى على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق ، وأن فكرة التوتر هي الفكرة التى يجب أن نورد كل نظرية أخلاقية ؛

٧- أن العقل المنطقى ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع المرء أن يدرك بها حقيقة الوجود الحى .

نلك أهم النتائج ؛ والناظر إليها يلمح فيها القسمات العامة لمذهب في الوجود سنشرع الآن في بيانه .



الوجود الناقص

التناهي الخالق

لا وجود إلا بالزمان ، والزمان سر التناهي ، فكل وجود لفناء .

ولسكن الفناء تحقق الإمكان ، وكل تحقق فعل ، والفعل هو الخلق ،
فالتناهي إذن خلق .

فالوجود كما اتينا نوعان : فزياني وذاتي ، الثاني وجود الذات المفردة ،
والأول كل ما عدا الذات ، سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء . وليس
تحت فارق ضخم بين وجود الغير كنفوات واعية ، أو كأشياء جهادية ،
فكلاهما بالنسبة إلى الذات المفردة من ناحية المعنى سيان ، والاختلاف بعد
لبس إلا في الدرجات ، وبالتالي في موقف الذات بإزاء الواحد والآخر .

فالوجود الذاتي وجوداً مستقلاً بنفسه ، في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن
كل وجود للغير ، ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات ، إذ كل
منهما عالم قائم وحده ، وعلى حد تعبير كبير كجورد : « كل فرد هو بذاته
عالم ، له قدس أقداس الذي لا يمكن أن تغد إليه يد أجنبية » .

أما وجود الغير فلا نسبة له إلى الذات إلا من حيث الفعل ، ولذا لا ننظر
إليه الذات إلا من هذه الناحية ، وتبعاً لها يتحدد موقعها بإزائها . والفعل
ضرورة للذات لأن الفعل تحقيق لإمكاناتها ، فلكي تحقق نفسها لا بد لها إذن
أن تفعل ، والفعل لا بد أن يتم في وجود الغير وبواسطته ، ولذا كان عليها
أن تتصل بهذا الوجود المغاير . فانتقال الذاتية من العزلة المطلقة إلى الغيرية
لتحقيق الإمكان ضروري إذن .

وفي هذا نحن عرضنا مسائل الوجود الرئيسية ، ألا وهي : الفردية ،

والطبيعة والفاعل ، والاتصال . ووجود الغير كأداة ، أى الإحالة . فلنشرع
إذن فى بيانها .

الفكر الحديث صراع (١) بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأولى
من الثانى . صراع بلغ أوجه فى المثالية الألمانية التى كاد أن يتم على يديها
هذا التحرر . ولكنها بدلاً من توكيد الذات بمعنى الذات الفردية ، استبدلت
بهذه ذاتا كلية سمها الأنا المطلق أو الصورة المطلقة أو الروح الكلية إلخ ،
كما رأينا من قبل فى عرضنا لمذهب هيغل . ثم سار كبير كجورج خطوة
أخرى فى هذا السبيل ، ولكن نحو توكيد الذات المفردة ، بعكس المثالية
الهيغلية . وتلاه نيتشه فقدم فى طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر . ولكنها
لم ينتهيا فى المواقف إلى توكيد الذات المقسمة بالمعنى الوجودى
المخلص ، نظراً إلى تأثر كليهما بتزعات غير وجودية . فالأول سادت
تفكيره نزعة دينية ، فكان من شأن هذا أن ربط فكرة الذات المفردة بفكرة
الوحدة التنسكية . فكرة القديس والثالث . مما جعل نظريته مشوبة بصيغة
تقويمية ظاهرة منذ البداية . ولا بأس فى الواقع من أن ينظر إلى المسألة
من وجهه نظر تقويمية . ولكن على شرط أن يأتى ذلك بعد النظر الوجودية
الخالصة ؛ فهذه لا بد أن تسبق كل تقويم أخلاقى أو دينى . وطابع التقويم
هذا يجده كذلك عند نيتشه ، وبشكل أكثر صراحة ووضوحاً . فإنه حينما
يتحدث عن الذات المفردة ، إنما يفكر دائماً فى الإنسان الأعلى . ولذا
غلب عليه هذا التفكير ، فلم يظفر . أو لم يأتنا ، بنظرة فى وجود الذات
المفردة من حيث طبيعتها فى الوجود ، لا من حيث ما يجب أن تفعله لتبلغ
كما لها وتحقق علاءها بذاتها فوق بقية الذوات الأخرى . وفضلاً عن هذا
كله فإن كليهما لم يُقسم مذهباً واضح المعالم على أساس وجود الذات المفردة ،

(١) راجع خطوات هذا الصراع بالتفصيل فى كتابنا : « شوبنهاور » ،

وإن كنا ندبنا لكبير كجورد هنا بكثير من الملاحظات والأفكار الموجهة .
والعلة في أن إدراك الذات المفردة لم يتحقق بعد من الناحية الوجودية أن
الأمر قد نظر إليه حتى الآن من ناحية نظرية المعرفة : من ناحية الفكر ،
لا من ناحية الوجود . وهذا يعود بدوره إلى أن ملكة الإدراك كانت العقل
بتصوراته الهجدة ؛ ولن تتم النظرة الوجودية إلا إذا قلنا بمصدر آخر للمعرفة
من شأنه أن يجعل المرء على اتصال مباشر بالبنوع الحى للوجود . فما هو
هذا المصدر وتلك الملكة ؟

إن الشعور بالوجود لا يكون ثوباً عن طريق الفكر المجرد . لأن الفكر
المجرد النزاع لنفس من تيار الوجود الحى وانعزال في ملكة أخرى تذهب
منها الحياة المتوترة الخادة ولا يسودها فعل وحركة ، بل صبيغ خارجية عن
الوجود لا تنبض بنمه . إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة في حالة الفعل
الباطن الذى أنشأ أظفاره في الحياة المضطربة ، أى في حالة التروع
المشرب العاطفة : فهى حالة تنسب إذن إلى الإرادة والعاطفة أولى من
انتسابها إلى العقل والفكر . ولذا يجب أن نشدها في مقولات للعاطفة والإرادة
نضعها مكان مقولات العقل التى لم يُعَنَّ الفلاسفة بتغيرها حتى الآن .

ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن نراعى الطابع الديالكتيكي لكل
ما هو موجود . لأن الوجود كما قلنا في الفصل الأول نسيج الأضداد ،
كل ما فيه يتصف بطابع التناقض ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل
لا يتعد بهذا طابع الممكن ، إذ هذا طابعه الأصيل ، والقفل لا يكفى لمحو
هذا الطابع . والممكن جامع بين التبرضين : لأن الإمكان بمعناه الحى الحقيقى
الإيجنى لا بد أن يشمل القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان إذا كان
من ناحية واحدة . بل سيكون حينئذ فعلاً : لا إمكاناً . فإذا كان كل وجود
في أصله أو ماهيته إمكاناً ، كما أوضحنا : فلا بد أن يكون في الوجود
التحقق طابع الماهية والأصل ، طابع الإمكان ، أعنى طابع التناقض .

ومن الضروري إذن أن نقول بوجوده حتى بعد الانتقال من الإمكان إلى الواقع ، أو من الوجود الماهوي إلى الآنية . فشكل موجود يتردد إذن بين قطبين متطرفين يضمهما في داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك ، فالغارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون ، والثاني على العكس منظور إليه من ناحية الحركة ؛ فالديالكتيك هو السياق الحركي للاستقطاب . وهيجل قد أصاب في اكتشاف الديالكتيك ، لكنه فهمه بمعنى يبعد بينه وبين ما تقصده هنا . فالديالكتيك عند هيجل منطلق عقلي ، أولى من أن يكون سياقاً وجودياً . أما الديالكتيك الذي نعتيه فهو السياق الوجودي الصادر عن العاطفة والإرادة ؛ فهو منطلق العاطفة والإرادة ، بينما ذلك منطلق العقل . وهذا الطابع العقلي الذي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أفسد عصبه الحقيقي ، أعني التعارض ، بما اضطر هيجل إلى اتقوله بنسكرة ، *Aufhebung* ، أي إزالة التعارض بواسطة مركب الموضوع . ومع أن الحركة لا تزال فيه مستمرة بفضل تقيض الموضوع المضاد لهذا المركب ، فإن مجرد إدخال الرفع فيه تشويهٌ للتعارض والتقابل . ولو كان هيجل جريئاً في منطلقه لاحتفظ للديالكتيك بطابع التعارض باستمرار ؛ ولكنها النزعة العقلية ، التي من شأنها أن تنظر إلى الأشياء من ناحية السكون ، قد اضطرته إلى أن يوقف الحركة في هذه المحطات التي سماها مركبات الموضوع . أما نحن فتريد أن نحفظ بالطابع الحركي على الدوام ، لأن العاطفة والإرادة والقول بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمثبة اللاتامة السيلان ، والتغير الشامل للأضداد . فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، ونسماه بالنوتر . فالنوتر معناه قيام الفصلين أو التقيضين مع بعضهما في وحدة تشملهما لا يتخللها أي سكون أو توقف .

فالمقولات إذن لا بد أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالنوتر . ولذا سنجد لوحنا مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها "جمع" معاً للتقابلين

مع الاحتفاظ بما لها من استغراب في أوج شدته . ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى نحفظ تماماً بهذا التور .
ولنبداً بتقديم لوحة المقولات ، كى نعرض كل مقولة بعد بالتفصيل .
ونحن قد اتينا إلى وضعها من تأمل الأحوال السائلة المحددة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة . ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين :
واحد خاص بالعاطفة ، والآخر بالإرادة . وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام :
وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاث مرة أخرى . وعلى هذا نستطيع أن نعرض اللوحة كما يلي : أولاً بالنسبة إلى العاطفة ، وثانياً بالنسبة إلى الإرادة :

عاطفة		إرادة	
أصل : تألم	حب	فطر	ظفر
مقابل : سرور	كراهية	أمان	طرفة
وحده متوترة : تألم	سائر	نظر آمن	طرفة متصلة
فلس	مطمئن	منهاج	نهابط

ويجب أن نلاحظ أن كلمة أصله لا نقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه ، بل كلا الأصل والمقابل إيجابى ، وكلاهما محدّد للآخر لا يفصل عنه ، وهذا ما يبين بوضوح في الوحدة المتوترة . فنحن ننكر كل هذه التبريرات الزائفة التى يلهو بها مثلاً فريق المشاوم وفريق التفاؤل ، فلا نقول مع الأولين إن الألم وحده إيجابى ، أما السرور فسلبى كما لا نقول على العكس مع الآخرين ، بل نوكد إيجابية كليهما ونحتفظ بهذا التناقض أو التضاد في كل قوته وحدته ، لأنه طابع الوجود كما بينا .
ولعل في هنا سبباً لما بين كلا الفريقين من إشكال دائم ، لا لأنه حل وسط ،

بل بالعكس : فكل حل وسط هو قطعاً فاسد خير منه ألف مرة أى حل متطرف ؛ - بل لأنه حل جامع للقطبين ، بكل ما فيهما من نفور وتنافض ، في وحدة خصبة .

وليس المجال هنا طبعاً مجال دراسة هذه المقولات ، خصوصاً الأول منها ، من الناحية النفسانية . فهنا البحث لا صلة له بشيء من هذا . ولكن نظرنا يتجه إلى بيان مدلولها الوجودى : أعنى معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المترددة .

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحثها في وجودها العيى . فهى تريد أن تحقق إمكاناتها في العالم الذى قذفت به ، لأن الاتجاه الأصيل فيها هو تحقيق الإمكانات قلدر الوسخ والطاقة : وتحقيق الإمكانات بصعدهم بالغير لأنه لا يجرى في داخل الذات وحدها ، بل لا بد أن يجرى في الغير ، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة . أى بتحقيق بعض من إمكاناتها باستمرار . فإذا ما لاقفت في هذا التحقيق مقاومة ، تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظته النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، ولا إدراك معناه . وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقى في سلم الكائنات . حتى إن أدناها في مراتب التطور أقلها تألماً ، وأعلاها أكرها شعوراً بالألم . فهنا يفسره النفسانيون على أن ذلك يرجع إلى رقى الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور ؛ وهنا ليس من التفسير في شيء ، بل هو ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . ولكنه يفسر من الناحية الوجودية بسهولة ، وذلك على أساس أن الرقى في مرقاة التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانات أكبر ، نوعاً ومقدراً . والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير . وإذا ؛ فكلما زادت الإمكانات التى ستحقق ، زاد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة . وفي الحيوانات ذوات الخلية الواحدة لا ترى شعوراً بالألم أو لا تكاد ، إنما يبدأ ذلك في ذوات الأكثر

من خلية ، ويزداد بازدياد عدد الخلايا ، وهكذا حتى نصل إلى الإنسان ، والإنسان يلموه يتدرج من هذه الناحية في مُسَلَّم يبدأ من الرجل البدائي مستمراً حتى رجل الحضارات العليا في أعلى مراحل تطورها . فهنا ظاهرة مشاهدة لم نجد تفسيرها المنفرد حتى الآن : من الناحية النفسانية : وهي ازدياد التألم بقدر ازدياد علو المرء في درجة التطور الحضارى . فمن الملاحظ أن الشعوب البدائية قليلة الشعور جداً بالألم . وهذا ما نسميه نحن سرورهم أو خلوصهم من اليلبال إذ نراهم محتفظين دائماً تقريباً بنوع من المرح الهادى ، حتى إن موقفهم من الموت والأحداث الخطيرة التي تهددهم موقف مليء بالابتسام وعدم الاكتراث . والحال على العكس من هذا بالنسبة إلى المتحضر : فهو سريع التأثر بالألم ، مع أنه أقل تعرضاً للأخطار الخارجية من البدائي الذي هو فريسة هينة لكل عوامل الطبيعة من ظواهر وحيوانات مفترسة . هنا ظاهرة مشاهدة تحتاج إلى تفسير : أما النفسانيون فيعزونها كما قلنا إلى ضعف الشعور عند البدائي ، ولكن هذا تكرار للظاهرة وليس تفسيراً لها . والاجتماعيون يميلون بحيلوك هنا إلى الشعور الجمعى الذى يقضى فيه الشعور الفردى الذاتى ، وهذا تفسير أعجب . لأن الأخطار تهدد الفرد الواحد دون مشاركة للجاعة في كثير من الأحيان ، فكيف تفسر نفس الموقف ؟ إنما التفسير الواجب أن يقال هنا هو التفسير الوجودى ، على أساس ما قلناه وهو أن تحقيق الإمكانيات ضئيل لدى المتحضر ، لذا كان الأول أقل تعرضاً للمقاومة ، وكان الثانى أكثر ، والمقاومة تنتج الألم ، فالألم يزداد إذن بازدياد التحضر .

وهذا التطور في التألم ينطبق على التطور الحضارى نفسه في داخل كل حضارة . فنحن نعلم أن عصر المدينة فيه يتألم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة ، وانعكاسه بالثانى في هذا الدور الأخير عند الإنسان أكبر منها في دور المدينة . في الحضارة اليونانية مثلاً نشاهد أن ازدياد التألم قد ظهر في دورة المدينة بوجه خاص عند الرواقين والأبيقوريين أنفسهم . وبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر

المعيرى ، فرى في العصر الحديث وجوها كشفها التسليم وبراهم التألم. وفي الحضارة الأوروبية نشاهد الظاهرة بعينها : فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر جداً من العهد التالي لها . والسنوات السابقة على الحرب الماضية أكثر هناء ، عند الناس ، من السنوات التي تلتها . وهكذا نستطيع أن نشاهد هذه الظاهرة جلياً في داخل تطور كل حضارة . حتى إننا نرى المنشأين يزدادون بكثرة هائلة في طور المدنية في كل الحضارات كما هو واضح خصوصاً في الحضارة الأوروبية : فالقرن التاسع عشر لا يتضمن تقريباً من الناحية الروحية غير سلسلة من المنشأين : ابتداءً من ليوبردى وشوبنهور واخورد فون هرتمن ونيثشه ويوداير ودوستوفسكى واشترندبرج حتى اليوم عند هيدجر . وتفسير هذه الظاهرة هو على نحو ما قلنا : فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقيق بواسطة النهضة الصناعية الهائلة التي حدثت في ذلك القرن ، ففتحت المجال واسعاً أمام أكبر عدد من الإمكانيات ، وبالتالي للملازمة أكبر مقدار من المقاومة ، وبالتالي أيضاً لمعاناة أكبر نصيب من التألم . ولذا كان روسو مصيباً في قوله إن الحضارة تسلب الإنسان السعادة .

فالتألم إذن مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهوية بأن تمت مقاومة تعانيتها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات . فهذا هو المعنى الوجودي للتألم . ولما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية . فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتي ، لا سبيل مطلقاً إلى القضاء عليه أو التخلص منه إلا بالقضاء على مصدره . وهو تحقيق الإمكانيات : وبالتالي القضاء على الوجود الثاني .

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها : أما من حيث المقدار فإنه يتراوح بين الشدة والضعف ؛ ومن حيث النوع يتدرج من السمو إلى الوضاعة . ويتبين النوع وفقاً لطبيعة الغير : فإذا كان من الدوات العاقلة صدور المقاومة

كان أسمى منه أو كانت من الأشياء ؛ لأن هذه أدوات فحسب ، أى لاصفة فا غير الإحالة ، بينما تلك أدوات و غايات معاً ؛ أدوات بالنسبة لى غيرها ، و غايات بالنسبة لى نفسها ؛ ولذا فإن الأمم الصادر عن الذات الحية للغير أرفع رتبة من ذلك الصادر عن شيء جمادى معابر . و فكرة الزهد و التقشف تقوم على هذه الحقيقة ، و يقصد بالزهد الزهد فى الماديات لا فى النوات الأخرى الشاعرة بذاتها . كما أن المعنى الوجودى لفكرة التضحية يستخلص أيضا من هذه الحقيقة ؛ إذ التضحية لا تسمى بهذا الاسم و بالمعنى الشريف ، إلا إذا كان التألم صادراً عن ذات تزداد روحيتها حتى تستحيل لى روحية خالصة على هيئة مبدأ أو فكرة أو رسالة أو مذهب الخ . فالعلة فى سمو معنى التضحية إذن هو شرف الموضوع الآتى منه المقاومة ، لا ما نقوله النظره النفسانية المبثولة ، من أن ذلك بسبب الفائدة التى تعود على الكل من فضحية الجزء فى سبيل مصلحته ، أو تضحية الأدنى فى سبيل الأعلى ، أو كما يقول ماكس شيلر (١) ؛ إن الجزء اتارك أو المتروك يتألم و يموت بدلاً من الكل ، من أجل أن يقذف هذا الكل و يحفظه ، أو ينمو و يزدهر ، حسب الأحوال . فى كل تألم يستبدل الجزء نفسه بالكل و يحول بهذا بين الكل و بين تألم أكبر . فهذا التعليل ليس مؤدياً لى فهم معنى التضحية من جانب المضحي نفسه ؛ وإنما هو فرض من الآخرين لتبرير أو لحث الذات الأخرى على التضحية ؛ ولذا فإنه تفسير من وجهة نظر الغير ، لامن وجهة نظر الذات ؛ ولذا كان فاسداً . أما تفسيرنا الوجودى فيتناول الأمر من ناحية المضحي نفسه ؛ أى من ناحية الذات ، ولا بد أن يكون التفسير كذلك لأن التضحية فعل من الذات ، فيجب أن يفهم من جهتها هى .

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم ؛ ولذا فإنها فى النقطة التى يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور ، فالأطراف فى تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء

(١) ماكس شيلر : معنى الألم ، ص ١٩ ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٦

فيها بالم خالص . كما لا يشعر بسرور خالص على النحو المعاني ، في لحظات السرور الأخرى ، وإنما تجمع بين التاحيتين وتضمهما في نوع من الوحدة لو أنها عُمِّتْ لكانت وحدة التوتر . فالشهيد الذي يعلو جبينه هذا الأسف الباسم ، التي تحدث عنه بودلير ، وقال إنه ينبثق من أعماق المياه ، ويقصد به - بطريقة رمزية - اضطراب السرور مع الألم وتوترهما بشدة ، هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور . والمثل التاريخي الواضح عليه سقراط : فحركة السرور التي أبتاها وهو في أشد حالات المحنة ، أي حين كان على وشك تجرع السم ، لو فسرت وجودياً لما فسرت إلا على أنها صادرة عن وحدة التوتر الشاملة لأحقق سرور مع أشد الألم . ولذا لا يبلغ الشعور بالشخصية والذاتية والغرية في لحظة من لحظات الوجود الذاتي قدر ما يبلغ هنا بالنسبة إلى مقولة الألم والسرور . فالوحدة المتوترة إذن حال ذاتية وجودية فيها يصل الشعور بالذاتية أوجّه ، وبالتالي بالوجود ، لأنها تشعر بالطابع الأصيل لتأجودية ألا وهو التناقض ؛ والشعور هنا عن تجربة حية لهذا التناقض في كل شدته وعنفه واستفطابه وتخرقه المتصل . وهي هنا جامعة بين حال الألم والسرور في توتر مستمر ، ليس فيه رَفْعٌ لأحدهما أو تخفيف له ، بل بالعكس كما قلنا هي الدرجة الشاملة لأعنى سرور وأشد تألم ؛ وهي سمعة الصلة بين الاثنين . والواقع أن كلاً من السرور والألم وجهٌ لشيء واحد هو الوحدة المتوترة التي تسمى في هذه الحالتين الألم السار أو السرور المتألم ؛ ولذا لا يمكن الفصل في الواقع بين هذين الوجهين : ففي كل فصل بينهما تزييف للاثنين معاً .

وهذا يظهر بصورة أوضح حينما نحلل المعنى الوجودي للسرور . فالأصل كما قلنا الوجود الماهوي ، ويقتل إلى الآنية بواسطة تحقيق الإمكانيات ، وتحقيق الإمكانيات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيد شعور بالذاتية : إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس فيه مقاومة هو السرور . لذا كان أرسطو نافذ النظر حينما

جعل السرور في مجرد تحقيق الفعل ؛ واللذة ناجماً يعار حين الفعل . ف تفسير السرور من الناحية الوجودية هو أنه شعور بتحقيق الإمكان على صورة الواقع ؛ منظوراً إليه من ناحية ليس فيها مقاومة . والفرق بين هذا وتفسير أرسطو (١) أن هذا الأخير ينظر إلى السرور نظرة سكونية بوصفه كمالاً ، أى تحققاً بالفعل ؛ فهو خارج عن كل صيرورة ، وليس حركة مستمرة تتلوى على تغير دائم ؛ بل حال من السكون كتلك التي تكون فيها الصورة بعد أن تتحقق . أما التفسير الوجودي فيحفظ له بكل حركته وتغيره ، لأنه ينظر إليه من ناحية التعرض بينه وبين attainment في حال الوحدة المؤثرة ، وهي حالٌ حركية .

والسرور يزداد بقدر ازدياد تحقق الإمكانات . كالحال تماماً بالنسبة إلى الألم . ويتوقف في نوعه على طبيعة الإمكانات المشخصة ؛ فالتحقق الذي يزيد في إثراء الوجود هو الأسمى . والإثراء لا يتم بمجرد إضاقه من الغير ، بل يقوم في الدرجة الأولى على إخصاب الذات وتنمية قواها التباطئة وكسبها نفسها لنفسها ؛ ومن هنا فإن التحقيق المؤدى إلى إفناء الذات في الغير ، مادى كان أو روحياً ، أى سواء أكان أشياء أم ذوات أخرى ، تحقيق باطل بالنسبة إليها ، لأن فيه صرفاً للذات عن ذاتيتها إلى غيرية الغير . والدرجة العليا للسرور إذن هي تلك التي تمثل فيها الذات نفسها بكل ما في وسعها تحقيقه من إمكانات ، دون أن تكون قائمة على الغير مستعمدة لشيء منه . فهنا نوع من العزلة ، لكنها ليست عزلة القسك والرهب ، لأن هذه خائبة من تحقيق الإمكانات ، وهي بالأحرى حالة خلو وفراغ ؛ بينما العزلة التي تكون فيها الذات المتألذة لنفسها ، عزلة مليئة حلي بالأفعال ثرة بالواقع ؛ وليس فيها أثره بالمعنى المقهور ، لأن هذه سلبية فيها انحصار للنفس أو الذات وتضييقها في إمكانات محدودة . بينما العزلة تميل إلى التقيض

(١) راجع كتابنا : أرسطو ، ص ٢٥٦ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ .

والبدل كي تحقق أكبر قدر من الأفعال ممكن ، ولذا فإن فيها بالأحرى نوعاً من الإيثار يزداد حظه بالنسبة إلى موضوعاته ، حتى يبلغ أوجه في الإيثار المحقق لأقصى الإمكانات الذاتية المنحى في الآن نفسه لأكبر قدر من الفوات الخيرية : ولذا نجد فيه هذا الطابع المتناقض الذي يكون يتناقضه كل قومه .

وواضح أن الإيثار بلائي التنضحية في نقطة واحدة هي الذروة التي تقوم فيها الوحدة المتوترة ، وحادثة الألم السار : ففي كليهما طابع النوتر العنصر عن تعارض وتقابل في الاتجاه واستقطاب لا يمكن محوه أو إخضاعه ، بين الألم والسرور .

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثاوث الثاني في مقولات العاطفة : وهو المكون من الحب والكراهية متحليين* في وحدة متوترة هي الحب الكاره : لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير ، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة . والسكن لا تحسب مع هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى غير الوجودي ؛ بل بالعكس تماماً ، فلما زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي ، ولكننا اتسع حتى شمل وجود الغير . وما ينسبونه إلى الحب من أنه فناء للذات في الغير ليس بصحيح إطلاقاً ، إذا فهم على أنه فقدان لوجود الذات . بل المحب يحمل المحبوب إلى طبيعته وبفنيه فيها ، ولذا بتصوره دائماً على نحو ذاته : فالصورة التي نديه عن هذا الغير صادرة عن ذاته وتكاد أن لا نقشاه في شيء مع صورة الغير الموضوعية ؛ فعشيقنا دائماً من نسج خيالاتنا ، أو بعبارة وجودية ، عشيقنا داخل وجودنا وعنصر مكون له في ذاته . والحب بالمعنى الوجودي إذن هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له في داخلها ؛ والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ؛ ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الحاصل وهو ما يسمونه الإخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج الخ ، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل . ولذا يظل طابع الملكية قائماً بالحب حتى في أعلى درجاته ؛

إذ الحب الصوفي الإلهي نفسه يصبو إلى أن يضم الذات الإلهية في ذاته الخاصة ، وهو ما عبر عنه القديس برنارد فقال : « إن من مُحْيَبٍ آفه بروح متوقفة يتحول إليه » ، أي تستحيل ذاته إلى ذات إلهية : إنما الفارق بين التلكبة والحب أن الموضوع فيهما مختلف : فوجود الغير - كما قلنا في الفصل الأول وكررنا مراراً - ينقسم إلى وجود لذوات شاعرة ووجود لأشياء جهادية ؛ وإلى الوجود الأول يتجه الحب ، بينما تتجه التلكبة إلى الوجود الثاني ؛ والغاية واحدة في كلا الأمرين بالنسبة إلى الذات : فإنها لا تريد هنا وهناك إلا تحقيق إمكاناتها . ولما كانت الذوات في مرتبة أسمى من الأشياء من أجل تحقيق هذه الغاية : فإن الحب أسمى من التلكبة . وهذا كله يفسر لنا طبيعة الشعور في عاطفة الحب : فإنه في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها ، وفي أعلاه بتعمقها والتشربها مع وحدتها - حتى تشمل كل الغيرية ، إلى درجة أن يكون مُمَلَّكاً للغيرية كلها ، كما هي الحال في الحب الصوفي الإلهي ؛ وليس لهذا غير معنى واحد ، هو أن الذات قد اتسعت وجودها حتى انتظمت كل شيء فلم يعد ثمت غيرها . ولهذا فإن الحب الذي يبدو في أول الأمر إيثاراً ، ينتهي بأن يكون في أسمى درجاته أثره - بهذا المعنى - إلى الحد الأعلى . وهذا يكشف عما فيه من طابع ديالكينكي كغيره من الطواهر الوجودية للحياة العاطفية . وهذا الحب الشامل ليس حباً ؛ نزول فيه انقارفات والتعارض ؛ بل بالعكس ؛ يشمل كل تعارض ولا يقوم على غير هذا التقابل الحاد المتوتر . فالحب ليس سكونياً ، بل هو حركة صادرة عن قلق مستمر ؛ هو كما يعرفه أفلاطون « ابن الفقير والراء » معاً ، فهو بائس طموح مستمر من جانب الفقير لتحقيق الراء ، والطموح حركة لا تقف ؛ وإلا فإنها إذا وقفت ، كان في ذلك تحصيل تلكائن المشوق ، وبالتالي وقوف عند حد تحقيق إمكانية معينة ، مع أن الوجود الماهوي إمكانيات لا متناهية ، فلا تقف الحركة إلا إذا وقفت تحقيق الإمكانيات ؛ وهذا لا يكون إلا في الموت ، لأن الوقف هنا قطع وليس كما لا ؛ ولذا فإن الحب لا بد أن يكون حركة مستمرة .

ولما كان الحب كما فسرتاه وجودياً لإفناء المعشوق في الذات ، فإنه يتصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل . من 'محبب' حقاً ، لا يتعينه أن يكون موضوع حبه يبادله حباً بحب ، إن كان يريد الحب بمعناه الحق ، على هيئة تغير وحركة باستمرار . وهذا ما عبر عنه جيته في الكلمة التي قالها قبلين في رواية ، فلهلم ميسنر : « إذا كنت أحبك ، فهل هذا يعنيك ؟ » فمضى هذا القول أنه ليس يعني المحب أن يكون حبيبه يبادله حبه ، بل الأحرى به أن لا يبادله إذا أراد حباً عميقاً : لأن تبادل الحب يقضي على الحب نفسه كحركة متوتبة تسعى لإثراء الذات باستمرار ؛ وهذا هو السر في تدد الحب بمجرد حظوة الحب برضا الحبيب : إذ بالرضا تنقف الحركة ، وهي مصدر الإثراء ؛ أي يقف الحب عن تحقيق الغاية منه . ولذا نرى كبار المحبين هم هؤلاء الذين لم يصلوا إلى تحصيل موضوع الحب ؛ سواء على هيئة زواج وعلى أية صورة أخرى ؛ والروائيون يعنون دائماً بهذه الناحية ؛ وإلا وقعت حوادث القصة بالضرورة ، كما نرى في القصص التي نغتنم لها زواج أو ما يشبهه . وهذا يفسر لنا ما يسمونه بإخفاق الزواج الثائم على الحب ؛ إذ يشعر كلاهما بحياة أمل لا يبلغ مداها التعبير ، وما ذلك في نظرنا إلا الوقوف بحركة الحب بمجرد تحصيل موضوعه في الزواج .

ويتصف ثانياً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والإنتاج ، لأنه كما قلنا محاولة لزيادة التحقق بالغير وإثراء الذات بانتفان إمكانيات جديدة إلى حال الفعل . وهذه النظرة إلى الحب بمعناه خالقاً لتحقق الذات هي التعبير أو التفسير الوجودي لارتباط الحب بغيرزة النسل ؛ وهي نظرة أدركها الإيرووس الأفلاطوني ، فإن الإيرووس (أو الحب) عند أفلاطون قد نظر إليه على أنه قوة منتجة مولدة ؛ وبلغت في المسيحية درجة عليا للتعبير عنها في فكرة الحب الخالق لتكون . الحق أن نظرية أفلاطون هذه قد شوهت من هذه الناحية فكرته عن الخلق في هذه الحالة ؛ فالخلق هنا إيجاد تكراري للصورة النوعية ، وليس تحقيقاً لصورة أكمل ؛ فهو بالأحرى حفظ (كحفظ النوع)

أولى من أن يكون إبداعاً شئياً جديداً ، كما لاحظ ماكس شيلر بحق ،
الذى عزأ تشويه نظرية أفلاطون هنا إلى بقية مذهبه ، خصوصاً في أن الغاية
من كل فلسفة ، ومن الحب كذلك في أعلى صورته إذ هو وسيط بين الجهل
وبين الفلسفة ، هي تأمل الصور ، ، وتأمل الصور من جانب الفيلسوف هو
أبعد شئ عن الخلق والإيجاد ، إذ ليس هنا التأمل للصور إلا مشاركة في
الماهية ، واتحاداً بها . وهذه الوظيفة ، وبقية الحفظ ، هي تلك التي يقوم
بها الحب في أعمن أعماق روحنا ، في نظرية أفلاطون (١) ، : يضاف إلى هذا
فكرة التذكر ، ، إذا هي لا تجعل المحبوب شيئاً جديداً سيبتملك ، وبالتالي
سينضاف إلى ما تحقق ، بل تنظر إلى موضوع الحب على أنه شئ قد كان
و"فريد في عالم علوي ؛ وعليها ، أي النفس ، أن تشتاق إلى هذا الشئ الماضي
البعيد ، والحب تبعاً لهذا حينئذ إلى ما كان ، وليس تحصيلاً بتعديده يتحقق به
إمكان لم يتحقق بعد . ولهذا كله كانت نظرية أفلاطون هذه غير صريحة في
تحديد معنى الخلق ، إن لم تكن بعيدة عن معناه الحقيقي . أما المسيحية فقد
وضعت هذه النظرة أساساً في نظرتها إلى الوجود وفعل الخلق الكوني :
فأله عندها قد خلق الكون بواسطة الحب الذي يحمله بوصفه أباً نحو الأبن
وهو المسيح ، مما يتكون عنه الروح القدس التي بها يتم تنفيذ فعل الخلق ؛
والحب إذن موجود قبل فعل الخلق . حتى إن الله في النهاية هو الحب .

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير كما قلنا أثره ، لأنه شعور بالذات
وكأنها وحدها الموجودة حقاً ، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا
الذات . ولذا فقد أصاب من حللوا الكراهية يربطها بالحب وكأنها صادرة
منه : فينبشه يتحدث عن الحب الأعمق ، الذي لا يعرف لنفسه اسماً
ويتساءل : "أو ليس أسمى كراهية ؟ " . وعلاء التحليل النفسي ينظرون إلى

(١) ماكس شيلر : الحب والمعرفة ، ضمن كتابه المؤلف الذكر ، ص

الكراهية على أنها غالباً حباً مسكوت مقابوب . وتفسير هذا وجودياً أن الحب كما قلنا إقناء للغير في الذات ؛ فكل ما يعوقه عن هذه العملية يستحيل إلى موضوع لشعور مضاد ، هو ما نسميه الكراهية ؛ فالكراهية إذن بالمعنى الوجودي شعور من الذات ضد إباء الغير المتحول في حوزتها . وواضح أن هذا التعريف صادرٌ مباشرة عن فكرة الحب . لأن المتحول في الحوزة كما قلنا هو هدف الحب . وبهذا المعنى يقول ماكس شيلر : «الكراهية هي إذن دائماً وباستمرار مُفترقةٌ لقلبتنا وشعورنا ضد إبداء لمساقي الحب» (١) غير أن شيلر ينظر إليه من الناحية النفسية ، ولذا يحاول أن يعدها شيئاً سلبياً ، والحب هو الإيجابي فيقول : «إن قلبنا قد قُطِعَ منذ أصله على الحب ، لا على الكراهية ؛ وما الكراهية إلا رد فعل ضد حب زائف أياً كان» (الموضع نفسه) . وهذا صحيح من الناحية الوجودية إذا فهمنا أن النزعة الأصلية لتواجد هي الحب ، إذ فيه تحقيق إمكانات وإثراء للذات ، وهنا نزوع أصلي في الوجود ؛ أما أن نفهم ذلك على أن الكراهية سلب بمعنى لا وجود - أي ليست صفة لتواجد بتعريفها ، فإن ذلك القول لن يكون صحيحاً ، إذ الذات في محاربتها لإغناء نفسها لا بد أن تصطدم بما لا يريد المتحول في حوزتها من الأشياء أو النوات الغريبة ، مما يولد عندها الشعور بالكراهية نحو هذا الغير المتأخر المتأني ، فالكراهية إذن طابعٌ ضروري لتواجد . وتبلغ أوجها حين يلقى الحب أشد إباء ، وذلك يكون حيناً يبلغ الحب هو الآخر أوجه ، ولذا فإن النقطة العليا لأعلى حب هي بعينها النقطة التي فيها أشد كراهية ؛ فهنا ، كما في نالوث المقولات السابق ، القعة مشتركة بين التقبضين أو الضدين .

وفي هذه القعة المشتركة بين الحب والكراهية تقوم الوحدة المتويزة ، لأن هاتين حياً عالياً وكراهية شديدة قد اجتمعا معا في وحدة تضمهما معاً ، فيها توتر شديد بين هذين القطبين وحرالك باطن مستمر . والشعور

(١) ماكس شيلر ، مؤلفاته المتروكة بعد وفاته ، ص ٢٥٣ ، ١٥١

بالوجود فيها بالغ حده الأعلى ، لأنه تؤكد لذات إيجابياً - بواسطة الحب - وسلبياً ، بواسطة الكراهية . وهذه القمة العليا تتحقق في ، الغيرة ، لأنها جامعة لأعمق محبة بالنسبة إلى المحبوب ، وأشد كراهية لما عداه أو نكل ما يعده عنه ، فهي بالمعنى الوجودى إذن تؤكد مطلق لذات واستبعاد لما يغيرها ، وهي لهذا حبٌ كارهٌ .

ولو نظرنا الآن في هذا الثالوث الثانى وقارناه بالثالوث الأول ، لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانيات على صورة الآتية : أما الثالوث الثانى فيزيد عليه وغبة الذات في العلاء بنفسها باستمرار ، وتحصيل تحضبات في الوجود أتم ، وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى إغناء نفسها حتى ترفع أقصى درجة ممكنة لتأم التحقيق الفعلى ، وتزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية ، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والإيجاد . وليس للفريرة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية : فهي تزوع إلى تحقيق أكبر درجة من الفعل حتى تبلغ الذات كمال التحقيق لما بها من إمكانيات ؛ ونظراً إلى أن هذه الإمكانيات لا متناهية ، فإن الغاية دائماً بعيدة ، متباعدة كلما سارت الذات في سبيل التحقيق العبى ، وتلك قوة الحب الخالقة التى تحدث عنها أفلاطون والمسيحية . والحب بهذا أيضاً يمثل انزوع إلى التعالى والإثراء الذاتى من الناحية العاطفية ، لا من الناحية الإرادية ، لأنه مجرد تزوع وليس نصيباً لفعل ؛ ولذا يصح أن يبقى معطلاً إذا لم تأت مقولة التعالى الإرادى فغشوم بتنفيذ ما يدعو إليه ، فهو إذن نداء يتف باستمرار ؛ علواً بالقلوب ، دون أن يحقق شيئاً بالفعل . ولكنه من أجل هذا أعلى من مقولة الأهم والسرور ووجدتهما ، لأنه يدعو إلى الزيادة في التحقق ويدفع نحو تحصيل لفعل جديد ، بينا مقولات الثالوث الأول تعبر عن أشباه كائنة بالفعل . ويعبارة أخرى نريد أن نقول إن الثالوث الأول يشير إلى تحقق مضى وكان ، بينا الثانى يبنى عن تحقق لم يأت بعد وسيكون ، أى أن الأول مطبوع بطابع الماضى ، والثانى بطابع المستقبل . ومن هنا نرى أن الزمانية طابع

ضروري هذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها . ونقول
ضروري لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الظاهر : فالحب
رأبناه يشير دائماً إلى آت لم يتحقق بعد ، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثم حب
كما رأينا بالتفصيل : والألم أو السرور يدلان دائماً على تحقق قد كان ونجح
عنه هذا الشعور اللاحق ، وإلا لم يتم هذا الشعور بأية حال . فكل من
هذين الثالوثين إذن يكشف عن طابع الزمانية بوصفه عنصراً داخلياً في
تركيب الوجود .

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضي ، والثاني عن المستقبل ،
فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والقلق من أهم الأحوال العاطفية التي عني بدراستها كبير كجورد ، وفي
إثره هيدجر . فعند كبير كجورد أن « التعلق فهو عاطف وعطف ذاته (١) ،
و هو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف ؛ والتعلق قوة خارجية تأخذ بزمام
الفرد ، ولا يستطيع منها فكاً كما ؛ بل لا يرغب في هذا ، لأنه مخالف ،
وما يخشاه المرء يفريه . والتعلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة ، والخطبة
الأولى تحدث دائماً في لحظة خستف (٢) . ويجب أن يميز بينه وبين الخوف
بكل أنواعه ، لأن الخوف وما أشبه له موضوع محدد : بينما ، التعلق هو
واقع الحرية كإمكانية مقدّمة للإمكانية . ولذا لا نجد التعلق عند الحيوان ؛
إذ « وليس بطبعه معبأً على صورة الروح » (٣) . وهو تمييز أوضحه هيدجر
فقال : « إن التعلق يختلف في جوهره عن الخوف . فإنا إذا شعرنا بالخوف
فذلك من موجود معين ، أباً كان يهددنا على هذه الصورة « المعينة » أو

(١) كبير كجورد : « فكرة التعلق » ص ٨٤ ، ترجمة فرنسية ، باريس
سنة ١٩٣٥ .

(٢) كبير كجورد : « يوميات » ص ١٠٥ ، مذكّرة رقم ٤٠٢ ، ترجمة
إنجليزية ، لندن سنة ١٩٣٨ .

(٣) كبير كجورد : « فكرة التعلق » ص ٨٤ ، الطبعة نفسها .

تلك . وفالخراف من شيء خوف من أجل شيء معين كذلك . فلما كانت خاصية الخراف أن يكون اخراف منه ، والخراف لا من أجله ، محددين ، فإن الإنسان الخائف والخراف يكون ، مقيداً ، بما يشعر به (محبباً له) . وفي محاولته إنقاذ نفسه منه - أي من هذا الموضوع (الخراف) المعين ، يعوزه الأمن بلزاه هذا ، الآخرة . أي يفقد شعوره ، بوجه عام ، أما القلق فلا يسمح بحدوث هذا : بل على العكس ، يحدث أمناً بئبناً . أجل ، إن القلق هو دائماً قلق ، ولكنه ليس قلقاً من هذا الشيء أو ذاك . وإنما القلق من ، هو دائماً قلق ، من أجل ، أو ، على ، ولكن ليس على هذا أو ذلك . ومع ذلك ، فإن عدم تحديد ما منه وعليه يقلق ليس اختصاراً خالصاً مطلقاً للتعين ؛ وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أي تعين كان . (١) وخلاصة هذا التحليل أن الخراف مرتبط بشيء معين نخاف منه ، وشيء معين نخاف عليه ؛ أما القلق فليس مرتبطاً بشيء معين ؛ وإن كنا نميز فيه بين ، منه ، و ، عليه ؛ إذ هو لا تعين صرف ؛ ولذا فإن موضوعه هو العدم وما ليس بوجود في أي مكان ؛ إذ ما يقلقنا في القلق ليس أشياء حاضرة في الوجود العيني ؛ بل إمكانية التحقق نفسها في هذا الوجود ، وهي إمكانية خالية من كل تعين غير مجرد كونها إمكانية ، ولهذا فإنها إمكانية أو حرية كإمكانية مُقدَّمة للإمكانية ، على حد تعبير كيركجورد . وما عليه ، القلق ؛ يتميز بما ، منه ، القلق هو موضوع في الوجود من حيث أن الأول هو الوجود الحقيقي بالمعنى الأسمى الصادر عن الوجود الماهوي ، بينما الثاني وجود غير حقيقي صار إليه الوجود الماهوي في حالة آنيته ووجوده في العالم بين أشياء وفضوات أخرى ؛ في الأولى إظهار للإمكانيات النهائية ؛ وفي الثانية إنها لكل إمكانية ذاتية ، بواسطة هنا

(١) هيلجر : ما هي المتمايزتها ؟ . ترجمة فرنسية (لأنها لم تستطع أن تحصل على الأصل) ، ص ٣٠ - ص ٣١ . باريس ، سنة ١٩٣٨ . وراجع رسالتنا : مشكلة الموت ، ص ٩٤ - ص ١٠٠ (من المخطوطة) .

التعيين . ولما كان القلق غير مرتبط بأي موجود تعيبي ، فأى شيء هو موضوعه إذن ؟ موضوعه العدم .

ذلك أن الوجود الماهوي حين يصير متحققاً في العالم ، تفقد الآلية بهذا السقوط في العالم بعضاً من إمكانياتها ، إذ لا تتحقق كل هذه الإمكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد ، وبالتالي مستظل أشياء منبوذة لم تتحقق . فالآلية إذن بوصفها في العالم بمرزها شيء ، وهذا المرز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الإنسان في حالة القلق . ولنا يقول هيدجر : « إن القلق يكشف عن العدم » (ماهي الميتافيزيقا ؟ ، ص ٣١ ، العليقة المذكورة) . إذ نحن في هذه الحال بأننا معقلون ، يحسنا القلق ، إذ يشعرنا بهرار الموجود بأسره وانزلاقه ، ونحن من بينه ؛ ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها في القلق ؛ وإن كان حضوراً مطلقاً في الهواء ؛ وإذا بنا فريسة للعدم ، « فغير نتج علينا القول ، لأن كل قول يوثق بوجود ، والموجود قد انزلق وزل في هذا الشحران . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية سلب ونفي للموجود كي نبلغ العدم ، بل الشعور بالعدم في حالة القلق يأتي قبل كل نفي وسلب ، دفعة واحدة لا تمييز فيها لخطوات أية عملية عقلية من هذا القبيل أو من غيره . ولهذا أيضاً فإن العدم ليس فكرة تكوّن لها ، وليس موضوعاً موجوداً قائماً إلى جانب الوجود بوجه عام ؛ ولنا فإنه ليس شيئاً يجذبنا إليه ، بل هو بالعكس يدفعنا وينبذنا ، وينبذه لنا بدفع كل الموجود إلى الانزلاق وانقضاء .

ولممكن القلق لا ينتهي بنا إلى هذه النتيجة السلبية فحسب ، بل يكشف لنا عن الجانب الإيجابي للوجود في نفس الآن . ذلك أن العدم ناشيء عن تحقق إمكانيات دون أخرى ، وهو الوجود التعيبي ، وبغير العدم إذن لن ينكشف لنا هذا الوجود التعيبي . ذلك أن الشرط في إيجاد هذا المحقق ، هو نبذ إمكانيات وأخذ أخرى تعين في الوجود الحاضر في العالم ، وهذا التبدل

هو الفعل الناشئ عنه انعدم . فلما كان السلب ضرورياً للأخذ ، وإلا لم يحدث تعين ، كان انعدم شرطاً لتحقيق : أي للوجود العيني . ومن هنا فإن انعدم شرط للوجود في العالم ؛ وإذا كان القلق يكشف لنا عنه فهو يكشف لنا في نفس الآن عن هذا الوجود - في - العالم .

فالقلق إذن هو الذي يسمح لنا . في رأي هيدجر وكيركجورد ، بفهم إمكان الانتقال من الإمكان إلى الواقع ، وذلك بفضل فكرة انعدم : إذ انعدم شرط للوجود العيني ، نظراً إلى أن هذا الانتقال لا يتم إلا بتحديد الإمكان وتعيينه ، وتحديد معناه حده ، وحده معناه لفيه ؛ وفيه لا يتم إلا بفكرة انعدم : بوصف أنه الغير مطلق ؛ فالعدم إذن هو الذي يسمح بالانتقال من الإمكان إلى الواقع .

وهذا انعدم هو الأصل في كل شيء وسلب تقوم به في داخل الوجود . ولذا أصاب هيجل كل الصواب حين جعل لكل قضية موجبة أخرى سالبة ؛ ولكل موضوع فقيضه ، وجعل منطق الوجود يقوم على هذا السلب المستمر . وإنما أخطأ كما رأينا في قوله بإمكان رفع السلب في مركب الموضوع ، وإن كان السلب سيستمر مع ذلك . فالعدم هو العنصر المكون للطابع الديالكتيكي لهذا الوجود العيني أو يعبر عنه . وإذا كنا أحياناً نقفل هذا الطابع أو نتناسى انعدم ، فإن القلق لا يلبث أن ينبهنا إلى حقيقة الوجودية : ابتداءً من القلق الدقيق الذي يبرر الذهن ويمس السكيات الباطن برفق ، حتى انقلب المربع الصادر عن فكرة الموت ، مما يهزنا أعنف هزة ويملؤنا كباتنا كله رعدة هائلة وقشعريرة ممزقة ، مارين بكل أنواع القلق الناشئة عن التكبير في مصائرنا ومستقبلنا وقضاء حوائجنا الخ . وهذا القلق لا بد أن يشيع في كل إنسان ، لأنه طابع أصلي في الوجود ، حتى في أشد الناس طمأنينة ، بل وفي السعادة نفسها ؛ وإن اختلفت درجته واختلف مقدار الشعور به فيها بين الناس .

ولأن القلق يشهرنا بالعدم ، فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم في الآن . أجل ،

إننا نفاق عادة على شيء نخشى أن يحدث بعد . أو من شيء نخاف أن يتم ، أو لا ندري هل سيتم على وجه حسن كما نهنى أو لن يتم . وفي هذا كله نجد طابع المستقبل . كما نجد تادراً طابع الماضي ، وذلك حين نقلق على شيء مؤسف قد كان ؛ ولكن الواقع ، كما لاحظ كبير كجورد (فكرة القلق ؛ ص ١٤٤ ، الطبعة المذكورة) : أننا لا نقلق من مكروه ماضٍ ، إلا خوفاً من تكراره في المستقبل ، وعلى هذا فالقلق يرتد في النهاية إلى المستقبل . ولكن هنا هو ما يبينو ظاهراً ولأول وهلة ؛ أما إذا تعمقنا معنى القلق ، فإننا نجد أنه ؛ وإن أشار إلى المستقبل ، فإنه يقوم في الآن الحاضر ، على أساس هذا العدم الذي يثير القلق شعورنا به ؛ فإن الشعور في هذه الحالة لا يتعلق بالحقبة ذات كيان ، إنما بيرة لا تُسحك لها إطلاقاً ، وهي مانسبها الآن . ولذا نجد أن القلق يبدأ عزود لنا يجعلنا نشعر بالزمان بتداعلاً قليلاً ؛ حتى لا نكاد نشعر به يمر . وإذا زاد القلق وبلغ أوجه شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً . وهذا الشعور هو موقف الزمان هو الشعور بالآن . لأن الآن كما رأينا عند عرضنا لفكرة الآن عند أفلاطون ثم أرسطو لا تجري فيه حركة ، وبالتالي لا يكون فيه جريان للزمان . فالشعور بالآن لا يتم حقاً إلا في حالة القلق الطائل . وهذا يفسر لنا لماذا نشعر بطول الزمان جداً في حال القلق والخوف ؛ بينما نشعر بقصره كل الغصير في حال الأمن والسرور .

ولما كان الآن مرتبطاً بالقلق ، فقد ربط كبير كجورد بين السرمدية والقلق ، فقال إن القلق صلة ما بين الزمان والسرمدية ، كالآن سواء بسواء . وتظن نحن أن التفسير الأوضح للصلة بين السرمدية والقلق إنما يأتي من طريق فكرة العدم ، إذ العدم يشعر بالتوقف كما رأينا ويدل على أن لا حركة . إذ يدل على اللا وجود ، وكل وجود لا بد متحرك ؛ والسرمدية ينظر إليها على أنها مُحدو من الحركة ، وبالتالي من الوجود بالمعنى المفهوم عادة من الوجود ، أعني الوجود المتحرك ؛ ومن هنا كان في الشعور بالعدم شعور بالأبد وبالسرمدية ؛ وفي هذا شعور بالعدم في نفس الآن .

وختلاصة ما قلناه عن القلق حتى الآن ، هو أنه الكاشف لنا عن العدم في الوجود العيني ، وفي وسعنا أن نضمّن إلى هذه النتيجة التي انتهى إليها كل من كيركجورد وهيدجر ، وإن كان الأول قد نظر إليه من الناحية النفسية وربطه بالحظيّة الدنيوية ، بينما نظر إليه هيدجر من الناحية الوجودية ، ولذا استطاع أن يبين هذه النتيجة بتفصيل ووضوح يعكس كيركجورد الذي أشار إليها إشارة غامضة ، كما استطاع أيضاً أن يبين مداولة الوجودي ، فقال إن ما ، منه ، القلق يخلق هو الوجود في العالم بما هو كذلك ، أي لا من حيث هو موجود معين ، ولكن من حيث الوجود عامة في العالم . وما عليه : يخلق القلق هو إمكانية الوجود في العالم إمكانية على التوجه الصحيح ، أي الحرّية لاختيار الوجود الحق . (الوجود والزمان ، ص ١٨٦ - ص ١٨٨) . ذلك أن مجرد تحقّق إمكانات لا يكون إلا بيقظ إمكانات ، كما رأينا ، وهذا اليقظ كما رأينا أيضاً هو الذي يصدر عنه العدم الداخلي عنصراً في الوجود العيني : فالذات تخلق من هذا التحقّق ، أو الوجود في العلم ، بسبب ما نبتد من إمكانات ، أي بسبب العدم ، فالعدم يمكن أن يقال عنه إذن إنه ما « منه » تخلق الذات في حال القلق . والإمكانات التي لم تتحقق بعد تخلق الذات « على » عدم تحققها بعد . فإمكانية الوجود في العالم بكل ما لها من ثروة ولا نهاية هي إذن ما « عليه » تخلق الذات في حال القلق . ولذا يبلغ هذا « القلق على . . . » أوجّه في حال انقطاع إمكان الوجود في العالم ، أعني في حال الموت . فالقلق الصادر عن الموت هو قطعاً أشد قلق يعانيه الإنسان في حياته ، لأنه إنهاء لإمكان الوجود في العالم ، وليس مجرد نبتد إمكانات وأخذ أخرى ، حتى إنه في وسعنا أن نرد ألوان القلق المختلفة إلى هذا النوع الأقوى والأشد . وفي خلق الموت ، مع ذلك ، شعور بالطمأنينة ، لأن الموت سيكون ، من حيث كونه انقطاعاً ، ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتطرفين : القلق والطمأنينة ، وفي اتسور بينهما بفسوم عطف الإحساس بالموت . وهذه

الطمأنينة التي نشعر بها في الموت لا تحصلها إلا على نحوين : نحو دنيوي ،
وآخر ديني . أما الدنيوي فهو الذي أشار إليه أبيقور في فوته إنه لا داعي
للخوف من الموت بطلاقاً : إذ طالما كنا نحيا - فانوت نيس شيئاً ، وإذا
متنا فلن نكون بعد شيئاً ، ولذا فهو لا يعبئنا في شيء . أما الديني فهو القائم
على فكرة الآخرة ، وأن الموت باب يفتح على الأبوية ولنعم انقيم . وهذا
ما يقول به أيضاً كبير كجورد ومن أثرت فيه النزعة الدينية من الفلاسفة .
ولسكتنا لا نستطيع ، من الناحية الوجودية . أن نأخذ بهذا القول أو ذلك
بل نريد أن نحفظ لذوات بكل توتره وعنف الفشعريرة التي يبرها ، دون
أن نحاول الخلاص ، أو بالأحرى والأصح الفرار . من هذا القلق الضروري
الذي يكون طابعاً أصيلاً للوجود . وإنما الطمأنينة التي نعنيها هنا هي تلك
الناشئة عما يسميه نيتشه « حب انصير » ، وذلك بأن نحسد هذا العدم الذي
يُتعلق به منة « عنصرنا جوهرياً في تركيب الوجود في العلم ، ولولاه لما تحقق
هذا الوجود كما قلنا : وأن القلق هو الكاشف لنا عن الحرية ، لأنه لولا
العدم لما كانت الحرية ، إذ الحرية اختيار ، والاختيار نبت لإمكانيات وأخذ
لأخرى ، والنبت مصدر العدم . أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يتعلق به عليه
فيمكن أن تأتي بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، وانرجاء في تحقيق
أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً يخرج بها عن
حالة الركود والجمود التي كادت أن تنسى إليها الطمأنينة الصادرة عن حب
المصير . ولذا نستطيع أن نعد الرجاء نقطة عينا لطمأنينة فيها تنتهي الحركة
بالمسكون ، والخروج بالأمن ، والقلق بالطمأنينة : كما في حان القلق من
الموت تقريباً . وتظهر الصلة بين الرجاء والقلق من ناحية أخرى في طابع
الزمانية الظاهرة بالنسبة إليهما : وهو المستقبل .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد في
حالتين بوجه خاص : حان القلق من الموت ، وحال الطمأنينة في الرجاء .
وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين : إذ يعيل القلق إلى

السيادة في حال الموت ، وتأمين الطمأنينة نحو السيطرة في حال الرجاء ،
ولكن الأمر يتوقف بعد على طريقة فهمنا لسكان منهما .

أما طابع الزمانية في حال الطمأنينة فهو في أعماقه الآن والحضور . إذ
أنا إبائنا نشعر بتباطؤ الزمان ، كما شعرنا في حال القلق تماماً ، حتى إذا
ما بلغت درجتها العليا السكونية . خيل إلينا أن الزمان قد وقف ، وإن كنا
شاعرين مع ذلك بامتلاء اللحظة الزمنية . وهذا يجعل طابع الزمانية هنا الآن
الحاضر . الأسباب التي قمتها من قبل فيما يتصل بالقلق : ولأن الامتلاء
للحظة يندلج على الخاطر بكل معناه وقوته ، إذ فيه حضور تام من الذات في
نفسها (١) .

وبهذا تكون قد انتهينا من بيان مقولات العاطفة . والنتائج التي نستخلصها
من هذا البيان يمكن أن تلخص فيما يلي :

(١) هناك مجال لقارنة معاني المقولات التي بيناها هنا بالمعاني التي لها
عند الصوفية المسلمين ، فتمت تشابه كبير أحياناً بينهما . فمثلاً يعرف كتاب ، جامع
الأصول في الأديان ، الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشغاني القمشغاني ، القلق
بأنه : « في النوبات : قلق يصفي الوقت وينفي التمتع ، وفي الحقائق : قلق يعني
الرسوم والبقايا ولا يرضى بالظواهر والصدفيا ، وفي النهايات : قلق لا ينفي شيئاً ولا
يفر ويغني عن كل عين وأثر » (ص ٣٥٧) ؛ والغيرة بأنها : « في النهايات :
الغيرة على إنبات وجود غير الحق » ؛ وأخبة بأنها : « في النهايات : حب الذات
بذات في الحضرة الأحدثية مع إبقاء رسم الحدوث في عين الأزنية » (ص ٣٥٦
طبع مصر سنة ١٩٢٨) . كما يلاحظ من ناحية أخرى أن الرجاء يعنى أحياناً بمعنى
الخوف ، وأن بعضاً من الصولية يقرب بينهما حتى يكاد أن يبدلهما حالاً واحداً ،
كما لحسن أبو طالب المكسي في « قوت القلوب » ج ٢ ص ٤٧ ، ص ١٢٠ طبع مصر سنة
١٩٣٦ ، مستشهداً على هذا الاستعمال بتفسير الآية : « فمن كان يرجو لقاء ربه »
(١١٠ : ٨١) على وجه : بمعنى يخاف الله ، وكذلك الآية : « مالكم لا ترجون
الله وقاراً » (٧١ : ١٢) أجسموا على تفسيرها : « مالكم لا تخافون الله غلظة الخ » .
كما أن ثمة مجالاً واسعاً لمقارنة تعليقات الصولية النفسية العميقة بمثلها في
فلسفة هيدجر ويسبرز وكبير كجورد . راجع الآن كتابنا : « اللسانية والوجودية في
الفكر العربي » ص ٩٥ - ص ١٠٤ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

١ - أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود : فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق ، والثاني عنه وهو يتزعج إلى التحقق ، والثالث في حال التحقق الفعلي على هيئة حضور بالفعل :

٢ - أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع لزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً : فالأول إلى الماضي ، والثاني إلى المستقبل ، والثالث إلى الحاضر ؛

٣ - أن الزمان ، بالثاني ، طابع جوهرى للوجود يعين كينياته ويحدد طبيعته أحواله ؛

٤ - أن التوتر هو التركيب الأصلي للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود - وذلك إبان وحدة التوتر - أعلاه ، فتكون الذات على اتصال بالبنوع المحي للوجود .

٥ - أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال الوجود الذاتي في حال التحقق ، وبالتالي تُدرس من هذه الناحية ، أى ناحية وجود انذات ؛ أما إذا درست من ناحية صلتها بالغير ، فإن هذه الأحوال ستكون نفسانية وليست وجودية . ولما كانت صلة الذات بنفسها أسبق (في المرتبة الوجودية) من صلتها بالغير ، فلا بد أن تتقدم الدراسة الوجودية لأحوال العاطفة على كل دراسة نفسانية . حقاً إن انبعاث هذه الأحوال في الذات يمكن أن ينظر إليه على أنه تأثير من الغير فيها ، ولكن معناها الحقيقي ليس في هذا ؛ بل في كونها تعبيرات عن الوجود الذاتي نفسه وهو يتحقق ، أى أن المتغير الصحيح إليها إنما يكون من ناحية كونها صلة من الذات إلى الذات ، لا من الغير إلى الذات أو العكس .

فالعاطفة إذن حالٌ معيرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني ، حال وجدانية لا فكرية ، بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها ، بعكس الحال في

الفكر حيث لا يكون العقل غير مرآة تعكس . وكلما زاد هذا الاشياء ، بواسطة اشتداد حال العاطفة ، والاشتداد يتم في أعلى صورة في حال النوم ، بزيادة شعور الذات بنفسها . والأمر في الفكر بالعكس ، فكلما صفت مرآته ، أى صار موضوعياً أكثر ، قلت صلته : وبالتالي شعوره ، بالوجود . هذا فيما يتعلق بالصلة بين كل من العاطفة والفكر بالنسبة إلى الوجود ، أما فيما يتناول العلاقة بين العاطفة وبين الفكر : فالشاهد ظاهرياً أولاً أن لكل عاطفة أو حال عاطفية مقابلاً فكرياً ، هو إدراكنا لهذه الحال . وواضح ما هنالك من فارق كبير جداً بين الألم بوصفه عاطفة ، وبينه بحسبانه موضوعاً للمعرفة فتألمى الخلاص الذى أحياه في نفسى غير معرقنى بأننى تألمت أو أن غيرى هو الذى تألم ، وفى الحال الثانية الفارق أبين جداً منه فى الأولى طبعاً . فليست المشكلة فى هذا ، وإنما فى أيهما أسبق : الفكر أو العاطفة ، بالنسبة إلى إدراك الوجود ؟ وبعبارة أخرى - لأن الأسبقية هنا فى المرتبة الوجودية كما هو فصلنا هنا دائماً - أيهما الأقدر على هذا الإدراك ؟

ليس من شك فى أنه الشعور بالوجود فى حال الألم أقوى منه فى حال معرفة الألم ، إذ فى الأول اتصال مباشر بين الذات وبين الوجود ، بينما هنا فى حال المعرفة اتصال غير مباشر ، فلا بد أن نحس بالألم أولاً ونحياه لى تقوم بعد ذلك بمعرفته ، والاتصال المباشر ييسر إدراكاً أعمق . فالشعور بالوجود ، وبالتالي إدراكه ، فى حال الألم أكبر منه فى حال معرفتنا بالألم . والألم إذن هو الذى يجعلنا نعرف (بالمعنى الكامل المليء معنا للفظ) ، لا العكس . والأمر أوضح فى حال الحب . وبهذا المعنى يقول جيته : « لا يأخذ الإنسان فى معرفة شئ ، إلا بعد أن يحبه » ، وستكون المعرفة شاملة عميقة بالقدر الذى يكون به الحب ، أو الانفعال الوجدانى ، قوياً شديداً . فالحب عند جيته إذن هو الذى يجعلنا نعرف : وبقدر ما يكون نكون المعرفة . وهذه مسألة فصلها ماكس شيلر فى الفصل العميق الذى كتبه عن « الحب والمعرفة »

(١) ولا نحسبنا في حاجة إلى سوق الشواهد على هذه الظاهرة ، فكل منا يعرف الآلاف منها . فالحب العميق هو ذلك الذي يتم من أول نظرة ، وكما يقول شكسبير : « من ذا الذي أحب ، ولم يكن ذلك من أول نظرة ؟ » وهذا يدل على أن الحب هو الذي يبدأ أولاً ، لا المعرفة ، لأن مجرد النظرة الأولى لا تكون معرفة . وفضلاً عن هذا فإن ما نقصده هنا ليس الأسبقية الزمنية ، بل الأسبقية في القدرة على الإحساس بالوجود وإدراكه ، ولا شك في أن الحب الذي يشعر به إنسان نحو آخر من شأنه أن يزيد في قدرته على فهمه . لا بالمعنى المبتذل الذي يقوم على أن الاتصال يكون حينئذ أوثق ، ولكن بمعنى أن الحب : صفه عاطفة وجدانية هو بذاته ملكة للمعرفة . تؤكد هذا خلافاً لما يقال عادة من أن الحب يُعشى ويُضلل ، ونفسه وجودياً قائلاً إنه في الحب يكون ثمة اتصال تام بين الطرفين : وهنوعير أدق . تجعل الذات العاشقة الذات المشوقة إلى طبيعتها . كما رأينا في معنى الحب الوجودي . وهي بانثاق تجعلها أيسر في الفهم ، إذ أن اتعقل لا يتم إلا باحالة الموضوع اتعقل من جنس الملكة العاقلة . فكذلك الحال هنا . والأمر في حال القلق أيسر منه في الألم والحب : حتى إن الشعور بالوجود لا يبلغ درجة أعلى مما هو في حالة القلق ، ففيه شعور بأحضر المسائل الإنسانية من مصير وخطية ، وفيه إحساس بالسرمدية على هيئة الآن ، وفيه أعلى شعور بالحرية والإمكان ، والقلق يحضر أعماق المسكائن وينزل مساره إلى أخفى خفاياه . فدرجة الشعور بالوجود إذن ترتفع من الألم إلى الحب إلى القلق ، فنباع هنا القمة . ولا توجد معرفة أيا كانت درجتها في النقوذ يمكن أن نشعرنا بالوجود في أعماق أعماقه مثل ما يفعل القلق .

وفضلاً عن هذا كله ، فإن المسألة تتضح أكثر وأكثر إذا نظرنا في الذات من حيث غابها من الاتصال بالخير . فإن هذا الاتصال ليس له عندها من

(١) ماكس شيلر : « أخلاقيات » Moralia . بولن ١٩٢٣ . وقد ترجم هذا الفصل إلى الفرنسية في كتاب « معنى الألم » المذكور سابقاً ، باريس ، سنة ١٩٣٦ .

قيمة إلا من حيث كونه مؤدياً إلى تحقيق إمكانها ، أى أنها تنظر إليه على أنه أداة لها ، ومهمتها إذن : لا أن تعرف هنا الخير كما هو ، تلك المعرفة الموضوعية ، المرآوية ، إن صح هذا التعبير ، وإنما أن تُفيد منه ، وهذه الإفادة لا تكون إلا بالاتصال به مباشرة والتدخل في حرمته ، وهذا يحدث آثاراً عاطفية لا تصورات فكرية . فالأصل إذن العاطفة لا الفكر .

والحال أظهر في الإرادة منها في العاطفة . إذ الإرادة قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما به من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات . وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكاناتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتعلق به ثم تحققه بواسطة القدرة . وهذا الاختيار ليس معرفة للأفضل أو الأنسب ، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن . وهذا الفعل أوثق قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه : فعل نسبيته إلى الذات أنه مكون لها في تعيينها ، وليس مجرد معرفة بما عليه تتحقق إمكاناتها .

ولما كان الممكن لانهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود ، كانت الإرادة في حالة عدم تبين بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن : إذ يبدو لها أن الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى فلا يكون لديها حيزه إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا ملكتها البينة والنات عليها الأمر ، فتقف عن كل اختيار . وهذه نتيجة لا نستطيع الذات أن تنهى إليها ، إذا كانت تريد تحقيق نفسها . فليس أمامها إذن إلا أن تخاطر ، فهذا وحده تحقق أمثلاً وإمكانيات : أى تحقق وجودها . أما الموقف أمام التساوى والتذبذب بين حال التقابل الذي يتصف به كل وجود ، قلن بنفسها إلا إلى عدم الفعل ، وبالتالي عدم تحقق إمكانيات وجودها . وهذه الحان الأخيرة نشاهدتها عند أصحاب المعرفة الذين يحتفظ عليهم حال الوجود المشكل . فلما أن يقول بالسوية وعدم الاكتراث ، وإما أن يتذبذب ويتعرد ،

وفي هذا وذاك لا يشي إلى تحقيق شيء . أما المخاطر ، التي يمتنع بوجه من أوجه الممكن تحققاً بصدر في الغالب عن فعل لا معقول ، فهو وحده الذي يستطيع أن يحقق إمكانيات وجوده قدر المستطاع ؛ ولا عليه بعد إن أخطأ ولم يصب نتيجة مرجوة ، فالهمم أنه سحيح الوجود على الأقل في هذه التجربة بدلاً من التوقف العاجز الذي لا ينجي فيه المرة غير عمجزة وفراغ إرادته ، بل وسلب حريته ؛ لأن الحرية لا يقوم الشعور بها إلا في حال الفعل ، وههنا فعل ؛ وهناك عدم فعل . ولذا نرى أصحاب الإرادة ؛ بسبب نزعة المخاطرة هذه ؛ لا يدان بنهبها إلى خير مما انتهى إليه أصحاب المعرفة ؛ من حيث تحقيق الإمكان ؛ ومن هنا نرى الأولين يمتنون بجنودهم في أعماق الوجود ؛ بدرجة تختلف تبعاً لمقدار ونوع أفعالهم طبعاً ؛ بينما نرى الآخرين مستأصلين لا يكادون يرتبطون بالوجود في شيء . وهذا يدل على أن الإرادة تشعرنا بوجود أكثر مما تفعل المعرفة أو الفكر . حقاً إن الاختيار يتم غالباً عند هؤلاء المخاطرين كفعل لا معقول ؛ ولكن هذا خير من اللافضل على كل حال . وبعد ؛ فمن في وسعه الزعم بأن الوجود معقول كما يجبل إلى المثاليين والعقليين بوجه عام ؟ ونقصد بالمعقول هنا ما يسير على قاعدة المنطق التقليدي . أو ليس في القول بأن الوجود نسيج الأضداد ؛ وإن كل شيء يحتوي على التقيضين في آن واحد ؛ قضاء على مبدأ هذا المنطق المعقول ، مبدأ عدم التناقض ؛ إن الوجود الواقعي لا معقول من أنه إلى يانه ؛ لأنه كما رأينا نسيج من المتقابلات ، وكل متقابل له من الدرجة ما لمقابلته تماماً ؛ أعنى الدرجة في حقيقة الوجود . فلا مجال بعد للتحديث عن المعقولة ؛ بمعنى السبر على مبدأ عدم التناقض ؛ إنما يصح قيام هذا المبدأ في مملكة الفكر وحدها ، مملكة المجرذات أي اللاوجود بمعنى انقطاع الوجود .

وإذن فكل فعل للإرادة يتطوى في الواقع على مخاطرة ، ولذا قلنا بأن المقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة ؛ الخطر بوصفه صفة للوجود ؛ والمخاطرة بوصفها فعلاً لمن يتعلق بهذه الصفة . وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك

فجعل الإرادة في أصلها إرادة الخطر ؛ وعنده أن الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر (١) ؛ والمعنى الأسمى للوجود هو الحياة في خطر ؛ وإن السر ، الذي به تجنى أعظم الثمار وتنعم بأعلى الوجود ، هو : الحياة في خطر . (ج ٥ ، ص ٢١٥) ؛ وهذا فإن على الإنسان أن يضع وجوده كله في مقامرة ورهان ، حتى يستطيع أن يؤكد ذاته إلى أعلى درجة ؛ وأن يجعل الإنسان حياته في خطر ؛ هذا هو نتيجة إرادة قباضة سخية ؛ لأن كل خطر كبير يستثير حنيننا للاستطلاع بنسبة ما لدينا من قوة وشجاعة (ج ١٦ ، ص ٢٣٤) ، ولأن هذا العيش في خطر هو خصوصاً ما يؤكد حرية الذات إلى أقصى درجة ؛ ؛ إذ ما معنى الحرية ؟ أن تكون لدى المرء إرادة المسئولية الذاتية ؛ وأن يحافظ على البعد الذي يفصل بينه وبين غيره ؛ وأن لا يكثر لتعب والقسوة والحرامان ؛ بل وللحياة نفسها . . . وعلى الإنسان أن يشد النموذج الأعلى للناس الأحرار هناك حيث يتغلب على أكبر مقاومة . . . فإن الخطر العظيم يجعل منه شيئاً يستحق التوفير (ج ٨ ، ص ١٤٩ - ص ١٥٠) . بل لا يقتصر نيتشه على توكيد ضرورة الخطر بالنسبة إلى الإرادة وحدها ، بل وأيضاً بالنسبة إلى المعرفة ؛ ؛ لقد تغنوا أنامي بشيء عن النعم الساجي للمعرفة - ولكني لم أجده - أجل ، إنى لأحضره الآن وأزدر به . فأنا لا أريد معرفة بغير خطره (ج ١١ ، ص ٣٨٥) .

ونستطيع نحن أن نفسر هذا من الناحية الوجودية بتحليلنا لمعنى الخطر . فالوجود الذاتي حين يريد تحقيق إمكانياته يرى نفسه بازاء أوجه للممكن عدة ؛ والفعل هو تحقيق أحد هذه الأوجه . ولكن نظراً إلى أن الممكنات تبدو كأنها متساوية نتيجة لطابع التقابل الموجود في ماهية الوجود بوجه عام ، ونظراً إلى أن اتخاذ أحد الأوجه فيه يبد لبقيتها ، وفي هذا التبدل إدخال لفكرة

(١) نيتشه د مجموع مؤلفاته ١٩١٥ مجلدا ١ سنة ١٩٠١ - سنة ١٩١٢

ج ١٦ ص ٤١٤ . وراجع كتابنا عنه ؛ نيتشه د ص ١١٦ القاهرة سنة ١٩٣٧

المسلم في شعور من يخشى . مما يواصل بدوره قلقاً كما بينا من قبل -
 فإن المختار يكون في حاك من التذبذب واللبلة بين أوجه الممكن على نحو
 لا يمدحه منه إلا أن يتحمل مسئولية الاختيار الكاملة . ويقرر الاختيار ؛
 وهذا التقرير لا يمكن إذن أن يتم إلا بنوع من المقامرة ؛ لأن اليقين فيها
 يتصل بالنتيجة معدوم . وإن كان ذلك على درجات - فإن النتيجة لهذا كله
 هي أن تحقيق الإمكانات لا يمكن أن يتم دون مقامرة عليها . وهذا هو
 الخطر . وكلما قل نصيب تعيين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر .
 وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل . لأن الفعل الكبير هو
 ذلك الذي يؤدي إلى نتائج كبيرة عديدة . تؤثر بدورها في إحداث نتائج
 لا نهائية ؛ مما يجعل القدرة على حصر قيمة الفعل من ناحية آثاره أقل وأضال ؛
 وهذا بالتالي يجعل نصيبه من عدم اليقين أوفر . ولما كان اليقين الكامل
 بالنسبة إلى شيء مستحيلاً ؛ لأن النتائج مستحيلة الحصر ؛ فإن كل فعل
 نأتى به الذات في تحقيقها لنفسها ينطوي على خطر ؛ والذات في أفعالها
 لا هد لها من أن تخاطر . فالخطر إذن طابعٌ ضروري للوجود ؛ يزداد قدره
 وفقاً لازدياد قدر الفعل . ولها فإن صاحب الأفعال الخفيفة هو المخاطر
 الكبير ؛ ومن لا يخاطر ، لا يظفر من الوجود بشيء ؛ والنفوس العالية
 هي تلك التي تنشد أكبر خطر .

ولما كان التصميم على الفعل هنا يقتضي مقدراً من المسئولية يتناسب طردياً
 مع قدر الخطر وجسامة الفعل ؛ ولما كانت الحرية هي الأساس في الشعور
 بالمسئولية ؛ فإن الشعور بالحرية لا يتوافق في شيء قدر ما يتوافق في المخاطر .
 والمخاطر الأكبر هو الحر الأكبر . والمهم في حان المخاطرة أن الحرية فيها
 تصدر عن شعور بالإمكانية انصافاً للفعل ، أي الإمكانية على تحقيق الممكن
 على أي نحو يريد المرء ؛ وفي هذا توكيد للحرية بمعناها الكامل الملى ، أي
 بمعنى أنها القدرة المطلقة على قول نعم أو لا . وعلى تعيين الذات نفسها على
 النحو الذي نرتبته .

أما المثلث الذي قد يصاحب المخاطرة فيجب أن يخلى مكانه للوحدة المتوترة ،
أى يستحيل إلى قلق مطمئن : قلق من حيث عدم اليقين ، وطسائنية تصدر
عن الشعور بالرضا عن تحمل كل مسئولية . فهذه المقولة إذن موجودة في
مقولة المخاطرة . والحب ينتسب أيضاً إلى هذه المقولة : نظراً إلى أن الحب
رغبة في تحقيق أكبر قدر من الإمكان . وهذا لا يتم إلا بالمخاطرة ، والمخاطرة
يلجأ إليها الإنسان راضياً مقبلاً إذا كان يرى في الفعل الناتج عنها تحقيقاً لأكبر
قدر من الإمكان بالنسبة إلى شيء معين : فعاطفة الحب إذن هي التي تحدد
المخاطرة وتدفع إليها وتسرى في سياقها وتغذيها . كما في وسعنا أن نبين
مقولة الأمل والسرور ووجدتهما المتوترة في المخاطرة : فالأمل ينشأ عن الشعور
بأن تمت مقاومة لإطلاق الإمكانية صادرة عن النتائج انضخمة المرئية على
تحقيق أحد الأوجه الممكنة : والسرور ينتج عن الشعور بلذة المشيئة المؤكدة
لذاتها ، أو بعبارة أخرى عن الشعور بالحرية . وعلى هذا النحو نستطيع
أيضاً أن نبين بقية أعضاء كل ثانوث لعاطفة في مقولة الخطر .

والمخاطرة تم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه أجزاء ، ولذا فلإنها تم
في الآن وتشعر بطابع الحضور في الزمانية ، ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية .
وبهذا نستطيع أن نفسر أقول كيار المسألة أو القوادس الذين يتحدثون عن أفعال
يقدمون عليها وكأنها مستمر مصائر أسم لألف سنة مثلاً : فهذا الشعور صادر
عن أنهم يخاضون بحسامه . والمخاطرة تم في الآن ، ويقوى الشعور بالآن
بقدر درجة المخاطرة : وبالتالي هم يشعرون بتوع من السرمدية : فيجزون
هذه السرمدية ، لا إلى مصدرها الحقيقي وهو المخاطرة بحسامها فعلاً ذاتياً
منهم . بل إلى نتيجة هذا الفعل في تقرير المصائر ، وإن كانت المسألة سترد
إلى هذا في نهاية الأمر من حيث ظنهم بالنتائج التي سترتب على أفعالهم .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي يجده في مقابل الخطر وهو الأمان ،
إذ خص هنا بعدم التغيير ، والثبات يعطى دعماً فكرة انسرمدية . والأمان

مصدره اليقين ، ولذا يمكن أن يفسر وجودها على أنه شعور الإرادة
بوضوح التصميم ، وهو وضح ضروري في الواقع السكى يتم الفعل . فعلى
الرغم مما هنالك من غموض يثيره الخطر وبدعو إليه ، فإن الخطر حينها
يستحيل إلى تصميم وعزم يضاء بهالة من الوضوح قد يكون معها
مجرد الانتقال إلى الفعل . في مجرد الانتقال شعور مطمئن نصنه ثقة والآخر
تسلية ، لأنه خروج من حال التعارض بين الممكنات إلى حال المتكون إلى
متعين . وغلاص من التلبلة والتذبذب في حال الاختيار كالفعل : إلى الاستقرار
عند معلوم : أما الثقة فيوحى بها الإحساس بأن تحققاً أياً كان سيتم . أي
مجرد الفعل ، أما التسليم فيشعر به كل من يقول ، لقد أجرت ، على حد تعبير
بسكن . فالعناصر المكونة للأمان إذن عديدة .

ولا ضير على الذات من هذا الأمان ، طالما كانت هذه العناصر حقيقية .
إنما الخسران كل الخسران أن تكون أوهاماً . والثوم هنا طبيعي من ناحية ،
عديد الدواعي من ناحية أخرى : فهو طبيعي من حيث الثقة : عديد الدواعي
بسبب ما يقتضيه الخطر من قوة هائلة على تحمل مسؤوليات ضخمة ومتاعب
كبيرة . وهذه الدواعي بالضرورة موقفة : وإلا كانت كاذبة : إذ عدم
اليقين ضايع لكل ما في الوجود ، وليس في الوسع التخلص منه على أي نحو
إلا لمدة قصيرة ، وكمعبر لخطر آخر : والواقع أن كل أمان ليس إلا نقطة
انتقال عابرة جداً بين خطرين ، وهو بالتالي وسيلة فحسب ، والضرر
الأكبر في جعله غاية ، إذ بهذا نشئ المخاطرة ، وبانتفاء مخاطرة ينهي الإقبال
على تحقيق الإمكانيات ، وبهذا تنهي الذات إلى حال من الجمود والركود
أي إلى الفناء . وهذا هو فعلاً الشعور المصاحب للأمان ، وما ذلك إلا لانتهاء
الخطر . وتلك ظاهرة مشاهددة في الأفراد ، وفي الأمم أوضح منها في
الأفراد . فما جرّ الويل على أمة أكثر من شعورها بالأمان ، وعلى هذا
فليس الأمان بطابع للوجود الحقيقي بوجه عام . ومن هنا كانت الوحدة
المتوترة الجامعة لما عتصراً ضرورياً تنموجود : فالخطر المتخلص مستحيل

التحقيق ، والأمن الخالص مضاداً للوجود الحلي ، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود الحلي وتحقيق الإمكانيات في حرية ومسئولية . ونكرر ما قلناه بالنسبة إلى كل وحدة متويزة ، وهو أنها تحوي المتضابطين بكل ما لتقابلهما من وحدة وشدة وتمزق ، وليس فيها أي معنى من معاني التوفيق أو « الترفع » للتعارض أو التخفيف على أية صورة كانت ، بل بالعكس : كلما ازداد قدر التوتر في الوحدة ، كان ذلك إيذاناً بأنها حقيقية .

وإذا كانت المخاطرة كما قلنا فعلاً واحداً ، أي مكتملاً في ذاته ، منظوياً على نفسه ، مما يعبر عنه زمانياً بالآن ، فإن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى ، وبالتالي من فعل تحقيق تلمسكن إلى فعل تحقيق آخر ، لن يتم على وجه الاتصال ، بل منفصلاً ، أعني أن الذات في سيرها بالتحقق لإمكاناتها لا بد أن تثب من فعل إلى الآخر ، أما السير المتصل فغير ممكن . ولذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة « الطفرة » . وهي مقولة عني كبير كجورد بالإشارة إليها : ومن قبله مندلزون الذي تعبأ بأنها السمو الشعري . وكبير كجورد قد فهمها على أنها الوثبة الضرورية التي تخرج بها الذات عن ذاتها إلى هذا الموضوع الأسمى ، الذي هو الله . فقد وجد هوة سحيقة بين الله وبين الذات المفردة ، فحاول أن يعبرها ، فلم يجد من وسيلة غير الطفرة . فالمشكلة التي تناوها هنا هي مشكلة الصلة بين الله وبين العبد كما تقول الأديان ، أو الصلة بين الواحد الأول وبين المادة كما تقول الأفلاطونية المحدثة خصوصاً . وقد حُلت في هذه وفي تلك على أساس فكرة التوسط : فالإبن أو المسيح وسبط بين الله وبين الإبتسان ، والعقل والنفس أو الأيونات العشر وسائط بين الأول وبين المادة الإنسانية . والتوسط قد يجوز القول به إذا كان الوجود متصلاً ولم تكن كل ذات في عزلة تامة عن غيرها من الذوات ، ولكن الأمر ليس على هذا النحو . ولذا فإن فكرة التوسط فكرة « خطأ » في تطبيقها على الوجود ، ما دام الوجود متصلاً بطبعه . ولذا أخضعت أيضاً المحاولة التي قامت بها الرياضيات الحديثة في حساب اللامتناهيات من أجل إدخال الاتصال

في شيء منفصل بطبيعته ، وهو العدد : إذ مهما صغرنا التكسور التي نتصور وجودها بين وحدة عددية وأخرى نلينا مباشرة ، فإنها قابلة للانقسام إلى غير نهاية ، وما دامت اللانهاية لا يمكن أن تعبر بطريقة متصلة ، فإنه لا بد أن تبني تحت هوة ، مهما كان من ضآلتها . بين الوحدة والوحدة ، أي إن الاتصال بينهما مستحيل . والأمر كذلك في الوجود كما بيناه . فالوجود في نظرنا مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه ، مخفي عليه في داخل ذاته ، ولا اتصال مباشر بين ذات وأخرى ، أي أننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل . وإذا كان كذلك ، فلا مجال إذن للقول بالاتصال المباشر . وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفا عليها الزمان ، ولكن هذا لن يجعلنا أقل جسارة في تركيز هذا الانفصال في طبيعة الوجود إلى أقصى درجة ممكنة . فذهبنا عن أن الوجود مكون من ذوات منفصلة عن بعضها تمام الانفصال . تقوم كل منها في استقلال كامل عن غيرها من الثورات ، وقد عُتِقَتْ من دوتها كلُّ بابٍ يفتح مباشرةً على الأخرى ، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى . لذا قلنا بأن الطفرة مقولة للإرادة ضرورية .

وقد قلنا إن كيركجورد قد قال بها : كما أن يسيرز تحدث عنها من بعد أيضاً . ولكننا نفهم منها ، أو على الأقل من وتطبيقها ، غير ما يفهمان . فكيركجورد ، كما رأينا ، قد قال بها من وجهة نظر دينية إصلاً لفكرة الوسط في المسيحية بين الرب والعبد ، وإن كان قد أشار إلى عمومها إشارة غامضة بعض الشيء ، حين ربطها بكيفية اتصال الذات بالموضوع ، والموضوع هنا يقصد به ، هذا الآخر المطلق ، أي الله . ثم تحدث عن العمية نفسها ، عملية الطفرة ، على أنها العلو : فيها يتم الخروج من البطون والحابطة الذاتية (الوجود الذاتي) إلى العلو (الإلهي) . وهذا الجانب غير النبوي هو الذي أخذه يسيرز وقصده ، خصوصاً فكرة العلو . ووضح أننا لا يمكن أن نفهم الطفرة بهذا المعنى والنظيفة : لأننا نتحدث عنها بمناسبة اتصال الذات بالغير ،

والغير إما أن يكون ذوات أخرى أو أشياء . وعلى كل حال فحدثنا هنا لا يتجه إلى هذا الجانب الخاص . جانب الصلة بين الله والإنسان ، بل نحن نتحدث في داخل هذا الوجود دون أن نخرج عنه إلى أي شيء آخر خارجه ، على هيئة وجود أعلى منفصل عن الوجود عموماً . ولذا لا نستطيع أن نقصر وظيفة الظفرة على هذا الجانب وحده ، بل ونيس بعيننا هنا في شيء . ولا نريد أن نخرج عن الوجود إلى ما فوق الوجود ، ما دام هذا بحثاً في الوجود عينه . وإلا وقمنا في إشكالات قد يكون من شأنها أن تغلب وضع المسائل عن النحو الذي فعلناه .

أما نقد موقف سبرزفسبر شالك ، لسبب واحد هو أنه استعمل كلمة ، العلو ، بصريفة غامضة جداً . فيها تذبذب بين المعنى الديني الذي نراه عند كثير كجورد ، وبين المعنى الديوي ، إن صح هذا التعبير هنا ، أي المعنى الخاص بالوجود لا ذلك المتصل بما فوق الوجود . ذلك المعنى الديوي انذى نجده عند هيدجر . ويظهر أن الهجنة في موقفه إنما نشأت عن أنه تأثر بهما معاً ولم يستطع أن يوفق . ولا أن يأتي بمركب جديد . والواقع أن التوفيق هنا مستحيل : إذ فكرة الوجود عند هيدجر تنفي نسبة الوجود بمعناه الختيني إلى ما فوق الوجود . وهو مصيب في هذا ما في ذلك من ريب : إذ أن فكرة الوجود فوق الوجود ، فكرة متناقضة أو هي لا شيء . فلما أن يكون وجوداً : وهو بالتالي لا بد أن يتصف بالزمانية وينضم لكل المقولات التي بينها . وهنا ما لا يرضى بالتقول به من يقولون بما فوق الوجود ، وإما أن يكون غير الوجود . وحينئذ لا يكون ثمت معنى لأن نقول إنه مع ذلك وجود ، ولسكن فوق الوجود . وهذا هو المأزق الذي لا يخرج منه والذي يقع فيه كل لاهوت سلبي وكل مذهب في الصفات يقول بالسلبية . ولا نخرج لنا إذن منه طالما كنا فيه . إلا إذا تجنبناه منذ انبداية ، بأن فصرنا الوجود على ما فهمناه حتى الآن من معناه ، أي على الوجود الذاتي الخاص مع للزمان السائر وفق مقولات الإرادة والمعاطفة ، دون أن نحس الوجود

الأخر اللازماني الثابت الذي بالفعل باستمرار والذي هو فعل محض لا يدخله شيء من الإمكانية. وهنا التمييز الواضح الثام بين الوجودين ، وبين العلمين المتعلقين بهما ، إن جاز بعد أن نستخدم كلمة وجود لهذا الفرع الآخر ، نقول بهما ، وبهذا وحده ، نستطيع أن فنلاني كل هجنة وعقل في التبعث .

فإذا كنا لا نستطيع أن نفر يسرر على موقفه هذا المحجين ، فإننا نميل إلى موقف هيدجر : فننهم العلو على أنه الفعل الذي ينتقل به الوجود الماهوي إلى الوجود في العالم : فهو علو بمعنى خروج من الإمكان إلى الواقع بالنسبة إلى الآنية (١) . غير أن هيدجر لم يستعمل فكرة الطفرة ، ولعل ذلك بسبب اللون الديني الذي أعطاه لها كبير كجورد . وعلى كل حال فإننا هنا نوكد استعمالها نتيجة للمقدمات التي سبناها خاصة بطبيعة الوجود .

فالوجود وجود الذات ؛ ولكن الذات ليست واحدة ؛ ولا وقعنا في تلك التجريدات المثالية التي عينا كل العناية منذ اللحظة الأولى بأن نهاجمها ونتجنبها ، من أمثال الروح السكلية ، والأنا المطلق الخ . ولا بد لنا من جعل هذه النقطة واضحة كل الوضوح . حتى لا يندفع غموضها خصماً إلى التجاج والادعاء بأننا نرمد على أعقابنا على آثار المثالية . ولذا نقول بكل وضوح وتمييز : إن الوجود وجود الذات ، وهذه الذات ليست واحدة ؛ بل تمت كثرة لا نهاية لها ؛ وكل ذات مستقلة عن غيرها مغلقة على نفسها . تكون بذاتها كلا واحداً ، والاتصال معلوم بين الذات ، فهي على هيئة وحدات عديدة لا سبيل مطلقاً إلى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة ؛ إنما السبيل لذلك بواسطة الطفرة من الذات إلى الذات .

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحديقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بماهيتها ، أعني بوجودها الماهوي ؛ كما لا بد لها من الاتصال بالغير ؛ ولها

(١) راجع شرح معنى العنوان هيدجر بالتفصيل في رسالتنا : « مشكلة الموت » ص ١١٧ - ص ١٢١ (من المخطوطة) .

كان ثمثهوية بينها وبين كل من الوجود الماهوي ، أعنى الإمكانية المطلقة وبينها وبين وجود الغير ، فلا مجال للاتصال إلا بالطرفة ، والطرفة هنا تفهمها بالمعنى المطلق ، أى الذى لا يستلزم أى وسط تجرى فيه . وإلا وقعنا فى الاتصال ، أى فيما حاولنا نجسسه ، إذ نستحيل المدألة إذن إلى مسألة سرعة لا انتقال مفاجيء منفصل .

أما كيف تبسر الطرفة على هذا النحو ، فذلك هى المشكلة التى لا نستطيع أن نحلها بطريقة معقولة ، لسبب بسيط هو أنها بعينها اللامعقول الأكبر . ولكى نفهم فكرتها على هذا النحو لا بد من القول بفكرتين : اللامعقول ، والألعنية .

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به جوهر الوجود نفسه . فقد رأينا كيف أن العدم عنصر جوهرى فى الوجود ينكشف لنا فى حال القلق . ولا بد من القول به نظراً إلى أن الممكن لا يمكن أن تتحقق كل أوجهه ، وبالتالي يبقى ثمت منفذ ينفذ منه اللاتحقق فى الوجود ، أى العدم ، فالعدم إذن عامل جوهرى فى تركيب الوجود . ولذا نقول نحن إن اللامعقول هو التعبير الفكرى عن العدم الوجودى ، أو بعبارة أخرى هو الوجه الفكرى الذى يظهر عليه العدم . وتلك مسألة أوضحناها فى بحث لنا سبق ، فلا داعى للعود (١) من هذه الناحية : أعنى ناحية المذاهب الفكرية .

وقد أنت النتائج الأخيرة للفيزياء مؤيدة لما نقول هنا عن اللامعقول ، فصفة اللامعقول كما يقول مايرسون صفة (٢) وإواضعه نعتها يقينية ، ولكنها تظل وستظل غير مفهومة ، ولا ميسرة لإدراك العقل ، وغير قابلة أن نورد إلى عناصر معقولة خالصة . بل وليس الأمر مقصوراً على عدم

(١) راجع كتابنا : « شوبنهاور » ، ص ٢٠٥ - ص ٢٠٧ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ .

(٢) إميل مايرسون : « الهوية والواقع » ، ص ٣٧ ، ط ٤ ، باريس سنة ١٩٣٢ .

إمكاننا مطلقاً فهم هذا اللامعقول ، إنما يذهب ما يرسون إلى أبعد من هذا فيرى أننا لن نقرب باستمرار من هذا التهم ، وكل اقتربنا إنما هو من الحد الذي عنده يقضى التفسير العكلى ، وهو حد لا يمكن مطلقاً اجتيازه . فالشاهد أولاً أن ظاهرة اصطنام الأجسام غير قابلة لأن تفهم من ناحية ما يجرى بالفعل للجسمين إبان الاصطدام . وكذلك حال التأثير عن بُعد : فالتمدى في التأثير بفعل المادة ، والمرة على نقل مادة أخرى ، شيء لا معقول إذ بالمعنى الذى ذكرناه من قبل . أى بمعنى أنه يظل وسيظل غير قابل نرد إلى عناصر معقولة خالصة (ص ٣٥٠) . وعلى هذا أسفط فكرة العلية بكل أنواعها من علية علمية ، وأخرى لا هوائية ، وثالثة فاعلية : فالأولى نحول فيها أن نطبق العلية على كل الظواهر العلمية ، فنجد دائماً ناحية فيها تكيف وإياها ، ولكنه تكيف ناقص ، وليس في وسعنا ، كما يقول بوترو ، أن نجد في العلة كل ما يجب من أجل تفسير المعلول ، إذ هي لن تحتوى مطلقاً على هذا الذى يميز به المعلول منها : هذا الظهور لمعصر جديد . هو الشرط الضرورى لمعلول العلية . وإلا فإنه إذا كان المعلول هو بعينه وبكل أجزائه العلة ، فإنه لن يكون وإياها غير شيء واحد ، ولن يكون إذن معلولاً حقيقياً (١) . وبعبارة أخرى : إذا كانت العلة تتضمن كل ما يكفى لتفسير المعلول ، فكيف تفسر تميز المعلول عن العلة ، ما دنا نعرف بينهما ؟ أو ليس في هذا دليل على أن تمت عنصراً جديداً قد دخل الحدث الناتج ، لا نستطيع أن نجد ما يفسره في العلة نفسها ، وليس في معنا - بالتالى أن نرد المعلول إلى العلة : مع أن هذا هو التفسير العلى وبالتل المعقول ، لأن التفسير العلى هو ذلك الذى يرد الواقعة إلى عناصر معقولة خالصة ؟ وعلام يدل هذا ، إن لم يكن على أن تمت عنصراً لا معقولاً ، لا بد من القول به . يتم وجوده في أثناء الحدث ؟ وليس لنا أن نقول هنا

(١) إميل بوترو : عدم الضرورة في قوانين الطبيعة . ص ٢٩ ، باريس ،

سنة ١٨٧٤ (أورده مايرسون : ص ٣٢٢) .

إن العلة ليست معروفة لدينا كلها ، ولذا بقي شيء لم نفهمه ، فاللامعقول إذن مصدره عدم الفهم الشامل لمضمون العلة - نقول لم يبق مجال مثل هذه الإحاطة إلى مجهول التي طالما يلجأ إليها أصحاب المعقولة المطلقة لكي يبرروا إعتقادهم في التفسير . مما كان يضطرهم كثيراً إلى افتراض علل خارجية كنتك التلك الذي تحدث عنه ليبنتس فقال إن هذا اللامعقول يمكن أن ندرك معقوليته ، لو شاء ملك أن يوحى إلينا بها ، (١) . والواضح أننا هنا بإزاء النوع الثاني من العلية . أعني العلية اللاهوتية ، القائلة بمفكرة الخلق ورد الحوادث كلها والأفعال جميعها إلى علة عالية واحدة هي الله ، ولذا فلها تطبق على الظواهر التي نعدّها خارجة عن نطاق العلم والتقدير . أما العلية الفاعلية فمزيج هجين من النوعين السابقين ، إذ تشارك اللاهوتية في أن الظواهر التي تطبق عليها خارج نطاق العلم ، ولكنها لا ترتفع إلى رد العلية والفاعلية إلى قوة عالية ، بل تردها إلى اللامعقول .

فالعلة بهذه المعاني الثلاثة لو فهمت على أساس الفعل المباشر لكانت فكرة خطأ ، ولذا نفرض كل منها إلى اللامعقول في نهاية الأمر ، بوصفه الحائط الذي يجب أن يصدم به التفسير العيلى وبرئانه . فلو أنه من غير أن يكون في وسعه اختراقه . وهذا ما انتهت إلى الاعتراف به الفيزياء المعاصرة ، خصوصاً نظرية الكم عند هيزنبرج ودي بروي ، مما عرضنا تفصيله في موضع آخر (٢) .

فما انتهى إليه العلم إذن من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العيلى المتصل ، هو ما توقعناه نحن هنا من الناحية الوجودية في قولنا بالظفرة الوجودية . والغريب أن التشبه بين مذهبنا ونتائج الفيزياء لا يقتصر على هذا التقدر من

(١) ليبنتس : مؤلفاته الفلسفية ، نشره جرهرت ، ج ٧ من ٢٦٥ (أورده مايرسون أيضاً ، من ٢٣٧) .

(٢) جامع كتماننا : استنجلر ٥ ، ص ٣ - من ٣٤ ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العسلي^(٢)، بل يمتد إلى إلغاء فكرة المتصل في تركيب المادة والضوء على السواء (٢). أما إلغاء فكرة المتصل في المادة فقد تم ميكراً جداً ، منذ اللحظة التي نادى فيها بمقربتس بمذهبه انذرى ، وعلى أساسه يتركب العالم من جواهر فردة غير قابلة للقسمة . ومع أن هذه الفكرة قد لاقت معارضة شديدة من جانب أنصار السكان المتصل والحركة المتصلة في العصر القديم والأزمنة الحديثة ، فإنها انتهت في القرن الماضي وهذا القرن إلى تثبيت دعائمها . فالنظرية المضادة ، وهي القائلة بالاتصال ، قد زعمت أن للمجسّمات والسوائل اتصالاً بافترضها أوساطاً متصلة ، وعلى هذا الأساس أقامت ميكانيكا سميت فيها يتصل بالمجسّمات ، ونظرية المرونة ، وفيها يتعلّق بالسوائل ، علم القوة المائية . ولمكن تبين للفزيائيين أن اتصال المجسّمات والسوائل ليس إلا وهماً ، إذ هي مكونة في الواقع من ذرات في حركة ، فيخيل إلينا بنظرنا غير الدقيق أنها متصلة . ثم حاول أنصار نظرية المتصل تأكيد موقفهم عن طريق النظرية إلى الضوء على أساس ما فعله ويجنس ، الفزيائي الهولندي المعروف ، من القول بأنه مركب من موجات ، لا من ذرات كما ادعى نيوتن : فعنده أن الضوء يمتد في وسط متصل هو الأثير . وساعد على القول باتصال الضوء اكتشاف يوتج لظواهر التداخل والانعطاف ، وتأييد فرينل لهذه النتائج ، مما أدى إلى وضع فرع من الفزياء هو علم البصريات ليس فيه استعانة بفكرة المتصل . فقدردت الاعتزازات الضوء : على أساس دوال^٣ متصلة تكون معادلة ذات مشتقات جزئية هي ومعادلة انتشار الموجات الضوئية . غير أن هذا كله قد انتهى إلى غير ما قصد أصحابه : فإن التحليل الرياضي المتصل ، وعليه تقوم نظرية انتشار الموجات الضوئية ، لم يمكن إقامة أسسه بطريقة دقيقة إلا بررد المتصل إلى المنفصل ؛ وفضلاً عن هذا بين الانفصال في تركيب المادة ، والموجب أن تقوم نظرية

(٢) راجع فيما يتصل بما سبيل كتاب لوى دي بروي : « المادة والضوء » ،

ص ٢٢٩ وما يليها ، باريس سنة ١٩٢٧ .

الضوء في وفاق مع نظرية المادة ، بينما نحن نرى هنا من ناحية أن المادة مكونة من جواهر كهلوية بسيطة ذات خواص ثابتة : فالكهرياء مكونة من عناصر هي الكهريهات ، وهي مشابهة لنفسها باستمرار ، ومن ناحية أخرى نرى الضوء مركباً من موجات متصلة تسير في أثر عدّ مكاناً متصلاً . أما فكرة الأثير فقد زرع دعائمها أينشتين في نظرية النسبية المحدودة كما رأينا في الفصل الثاني ، وفضلاً عن هذا فليس في المستطاع القول معاً بمادة منفصلة وأثير متصل . فأدى هنا كله إلى أزمة شديدة في الفيزياء ، حلها نظرية الكم منذ عشرين سنة تقريباً .

جاءت هذه النظرية واستعادت فكرة الضوء القديمة الثابتة بأنه يتكون من أجزاء مفردة ، فقالت بأن الضوء مركب من جسيمات هي الضوئيات (الفوتونات) ، تشابه جسيمات المادة ، وتحتفظ بفراديتها في انتقالها في المكان ، وجاءت الوقائع مؤيدة لهذا الفرض . فإن النظرية التجريبية للضوء ، حسب ما وضعها فريش : تقول بأن منبع الضوء يرسل موجة كروية تنتشر في الأثير المحيط بها ، وكلها سارت كما فطرها إلى درجة أن الطاقة الضوئية تقل باستمرار ، مما يؤدي إلى إضعاف الضوء وتقليل فعله أبدأً كلما بعدت المسافة . ولكن النظرية الجديدة قالت على العكس من ذلك إن الجسم ، أباً ما كان بعده عن منبع الضوء ، يحتفظ دائماً بكل طاقة ويحدث أثره في أي مكان . وقد تبين فعلاً أن التأثير الضوئي الكهربي يتم بأن تكون كل الآثار التي يحدثها الضوء في الذرات واحدة ، أي ما كان البعد عن المنبع ، مما يدل على أن الطاقة الضوئية مركزة على هيئة جسم ، وعلى أن الضوء مكون إذن من جسيمات أو فوتونات فردة ليس بينها اتصال .

وإلى النتيجة عينها انتهت آخر نظرية فزيائية ، وهي الميكانيكا الفوجية . فعلى الرغم من أنها حاولت في البدء أن توفق بين المتصل والمنفصل عن طريق فكرتها الأساسية : وهي أن كل جسم ترتبط به موجة ، والجسم

بتغل الانفصال والموجة الاتصال . وعلى هذا فالت ، وإن الواقع لا يمكن أن يفسر بواسطة المتصل الخالص وحده ، بل لا بد أن نميز في داخله بين شخصيات أو فرديات . ولكن هذه الفرديات ليست على نحو الصورة التي يعطينا إياها المفصل الخالص : وإنما هي شتة ، ويؤثر بعضها في بعض باستمرار ، وأكثر من هذا متاراً للدهشة ليس من الممكن تحديد مكانها وتعيينها من الناحية الديناميكية بدقة كاملة في كل لحظة (١) . نقول ، على الرغم من هذا وفضلاً عما في هذه المحاولة من صعوبات جمعة ، أصحاب الميكانيكا التوجية هم أول من أدركوها . فإن ذلك لم يكن من شأنه أن يغير من تلك الحقيقة ، وهي أن لكل ذرة سلسلة متصلة من الأحوال الثابتة المستكة كما أثبت ذلك شريدنجر : وبالتالي لكل ذرة فرديتها المستكة عن بقية الفرديات ، مما يدل في النهاية على أن الواقع منفصل وليس متصلاً ، خصوصاً وقد جاءت أبحاث فرمي ، العالم الإيطالي الممتاز ، فأيدت الاتجاه نحو الفردية وجعلت اتصال الموجة بالجسم لا تؤثر في فردانية الذرة ، كما كل أزره هو في ضرورة القول بأن الذرات سببة التحديد في الوضع ، ولذا قال فرمي بفرديات فزيائية سببة التحديد ، ولكن هذا لا يخفف من صانع الانفصال في شيء ، وكل ما يقول به هو أن الذرات ليست بيئة المتعلم . ولذا نرى دي بروي ، وهو من أنصار هذا التوفيق بين المنفصل والمتصل ، والمؤسس الحقيقي لميكانيكا التوجية ، يقول : « إن اعتبار الموجات يسمح باستعادة الاتصال والجزرية بين قياسين متوازيين . ولكن ذلك فيما يتعلق بتطور الاحتمالات فحسب (ص ٢٨٧) ، أي أن ، تطور الاحتمالات ابتداءً من القياس الأول يخضع لجزرية دقيقة تمثل بانتشار الموجة : ولكن هذا ليس من شأنه أن يؤدي بوجه عام إلى تجرية دقيقة في المظاهر الخمسية التي يكشف عنها مباشرة "المعصر" نجهارى ، وفضلاً عن هذا ، فإنه لما

(١) لوى دي بروي : المرجع نفسه ، ص ٢٥٥ - ص ٢٥٦ .

كان كل قياس حديد يدخل عنصراً جديداً مجهولاً . فإن الحداب الكامل لظهور الموجة يجب أن يحسب من جديد بعد كل قياس . والنتيجة لهذا كله ، أن التجربة الدقيقة لا يمكن أن تقوم إلا بالنسبة إلى الظواهر التي فوق المستوى الذري . أما فيما عداه فلا تجربة دقيقة . والسبب في هذا أن أثر الثابت المعروف بثابت بلانك يمكن أن يفعل في المجال الأول ، بينما هو واضح جداً في المستوى الذري والمستوى تحت الذري ، وأن فكرة الموجة المضافة إلى الجسم لا تغير شيئاً من هذه الحقيقة . وهي أن المادة والضوء متصلان على السواء . وليس على التزياء إذن إلا أن ، ترفض فكرة الاتصال وتقتصر على استخراج القوانين . التي هي إحصائية بالضرورة ، تلك القوانين التي تنبئ على الطفرات من قيمة إلى أخرى ، (ص ٢٨٤ - ص ٢٨٥) . والواقع التزيائي إذن يبدو في المستوى للجهازى مركباً من وحدات تمثل انقلابات متوالية ذات انتقالات مفاجئة . والانقلابات لا يمكن أن تقوم بوصفها بواسطة التحليل اللامتناهي في نطاق الاتصال والجبرية (ص ٢٨٨) . وبهذا نقضى على فكرة الاتصال في الطبيعة ، تلك الفكرة التي سادت التفكير العلمي في بدء العصر الحديث وعلى أساسها زعم بعض العلماء أن في الواسع دراسة الظواهر التزيائية بواسطة التحليل القائم على حساب اللامتناهيات ، وهو الزعم الذي عبر عنه ليبنتس في كلمته المشهورة : « إن الطبيعة لا تقوم بالطفرة » .

وهكذا نرى أن نتائج التزياء المعاصرة تسير في نفس الاتجاه الذي قلنا به فيما يتصل بالوجود الذاتي بوجه عام . ومن الواضح أنه إذا كنا في التزياء نهب الذرات فردية كاملة ونقول بانفصال في تركيب المادة والضوء ، فمن باب أولى أن نجعل للذرات الواعية استقلالاً كاملاً وعزلة . وأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بواسطة الطفرة : وإلا كنا نمنع المادة من الاستقلال والفردية ما نحرم منه الذات الواعية ! فالقول بوجود الطفرة ضروري إذن في الوجود الذاتي ضرورته في الوجود التزيائي . بل وأكثر جداً . ومن

التعريب بعد هذا أن نتحدث عن الجسم فنقول : إن كل جسم في كل مظهر من مظاهره لا بد له أن يقوم بنوع من الاختيار بين إمكانيات عدة ، إن صح هذا التعبير (ص ٢٥٤) ، ولا نقول عن الوجود الذاتي إنه يختار من بين الممكنات في الوجود الماهوي ما يريد تحقيقه !

ولا يجب مع ذلك أن نعد هذه الإهابة بالفزياء دليلاً على حاجة علم الوجود إلى تبرير نتائجه بواسطة نتائج الفزياء . فإبعد الأمر عن هذا ! إذ علم الوجود سابق بطبيعته على الفزياء وعلى أي علم آخر . ونتأمله تأملاً مقدماً لبغية العلوم أياً كان نوعها . وليست نتائج هذه هي مقدمات ذلك . فحتى لو لم يقل العلم الفزيائي بوجود الطفرة في الطبيعة الفزيائية . لما أثر هذا في النتائج التي أنبأنا إليها خاصة بضرورة القول بالطفرة . وإنما نحن قد استعنا هنا بتوضيح فزيائي مأخوذ من ميدان يدشر بأخطر النتائج فيها يتعلق بنظرتنا السكونية ، ألا وهو ميدان النظرية السكية والميكانيكا التمرجية . ولهذا السبب بلأنا إليه ، أي لما نتوقع منه من نتائج باهرة .

والوضع الأخير كما وضعته الميكانيكا التمرجية يؤيد أيضاً ما نتوّه هنا من ضرورة المواصلة إلى جانب الطفرة : فهي تريد أن تحقق المواصلة بواسطة فكرة الموجة . ويربطها كل جسم بموجة ربطت بين المتصل والمنفصل . وهذا ضروري من الناحية الوجودية نفسها . لأن الوجود يقتضي هذين العنصرين المتقابلين : المنفصل والمتصل ؛ أما المنفصل فلأن هذا تركيبه ، أما المتصل فذلك لكي يتحقق الفعل : فنحن هنا كما في كل موضع بازاء نفس التفرقة . التي قلنا بها في مسهل هذا الفصل وفي مواضع عدة . بين الطبيعة وبين الفعل . وفكرة الموجة ذات الجسم . أو بالأحرى الجسم ذي الموجة يوازها من الناحية الوجودية الوحدة المتوترة على هيئة الطفرة المتصلة : فالطفرة يمثلها الجسم . والاتصال تمثله الموجة .

وضرورة المواصلة ناشئة كما قلنا عن ضرورة الفعل : إذ الفعل يستلزم لكي يحدث التأثير أن يكون تحت ما يشبه التماس بين الذات والغير . ولكنه

تماس لا نريد أن يفهم منه المعنى الفزيائى القديم ، إنما هو كيفية غامضة
 نحوض فكرة الثبوت في الفزياء ، وهو نحوض لا يقدر في صحة الفكرة حينها ،
 إنما يضاف إلى نوع اللامعقول الذى يجب القول به ضرورة ، وفقاً لما
 يقتضيه الإشكال في طبيعة الوجود . فهذه المواصله إذن نوع من التوقف
 تقوم به الذات في طفراتها ، لأنها ليست قادرة على الطفرة المستمرة الآتية .
 هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى لا بد منها لكي يتم الفعل في تحقيقه بالغير ؛
 ولذا ظلنا تشبه هذا النوع من الامتداد الذى اضطررنا في الفزياء إلى
 القول به مضافاً إلى الذرة . على الرغم من أن الذرة ليست بذات امتداد
 (دى برى : المرجع نفسه ، ص ٢٥٦ ، وقد اقتبسنا هنا الموضوع من قبل) .
 ولكن هذا التوقف يجب أن يكون مؤقتاً ، وكالتراجع المقليل شيئاً أو شيئاً
 أخرى ، وإلا وقفنا في الاتصال ، وقد الوجود ، بالتالى ، طابعه الأصيلى ،
 أعنى الطفرة . وعلينا إذن أن ننصوّر التطور سلسلة غير متصلة من الطفرات
 ذات المواصلات الدقيقة التى لا فائدة لها إلا أن تكون تأهباً لاستئناف سلسلة
 الطفرات . والوجود الذى الحق هو ذلك الطافر باستمرار ، الذى لا يستطيع
 أن يثبت إلى أية نقطة مواصله أبداً كانت ، بل سرعان ما يتحول عنها إلى
 أخرى ، وهكذا على الدوام ، طالما كانت الإمكانيات الوجودية قائمة ، ولا
 نوقف مطلقاً إلا في حال اللامكانية المطلقة : أعنى الموت .

ونسكن على أى مستوى يسير هذا الطفور ؟

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحده لنا على أنه طفور متعال ، وذلك
 لأن في تحقيق إمكانيات جديدة سموها وارثاعاً بالذات وإثراء لضمونها ،
 ومن هنا كان لا بد لتطور الطافر أن يسير متعالياً باستمرار . ولما نقصد
 من هذا التعالى أن يكون على نحو ما نشهده في حركة الصعود الفزيائية ، بل
 كل ما نقصده هو أن هناك إغناء مستمراً للذات وزيادة في إمكانياتها المتحققة .
 والعلو انشائي . عن هذه الحركة لا ينجم إلى شيء خارج الذات ، بل يتم

في الذات وبالعلاقة إليها وحدها . أعني أننا نفرض ما فاته كبير كجورد
ويسيرز من أن هذا العلو نحو موضوع ، عال ، على الذات ، خارج ،
عنها . إذ أننا لا نريد مطلقاً وثباتاً ما كانت اللواعي . أن نخرج من هذا
الوجود إلى وجود أعلى منه . مما يسمى فوق الوجود . وموقفنا النهائي
بالنسبة إلى هذا الأخير موقف الجهل المطلق والانصراف التام . ولا حتى
بوصفه حداً لا أكثر . كما يشاء يسيرز أحياناً أن يصوره (١) . ولكن
هذا لا يدعونا أيضاً إلى الأخذ بما قال به هيدجر بحروفه . إذ العلو عند
هيدجر قد خلا من كل طابع ديناميكي . أما نحن فنؤكد هذا الطابع إلى أقصى
حد : ولذا سميناها باسم ، التعالي ، ليدل على أن تمت فعلاً وحركة من الذات
لإغناء نفسها وتحقق إمكانيات أعلى باستمرار . والحق أن مذهب هيدجر
في الوجود وجد عام مطبوع بطابع استاتيكي . يشعر بالاستسلام . ولذا
يمكن أن نعت فلسفته بأنها فلسفة مستسلمة إلى حد بعيد .

أما نحن فنقول بأن هذا التعالي خالق فعال مستمر . ولا نقول
كما يقول هيدجر بأن الوجود قد سلم نفسه . بل إن الوجود ظافر بإمكانياته
متحققة في حركة مستمرة . إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن
تغزو مواضع جديدة على الدوام ، وليس في حركتها هذه غير الهجوم المتواصل
والاعتداء الدائم على الغير كي تحقق إمكانياتها وتمتلئ فعلها وثرها .

هو خالق : لأن تمت صوراً جديدة تتحقق باستمرار . وتحققها بفعل
من هذا التعالي نفسه .

وهو إذن فعال . وفعله صادر من الذات إلى الذات . وإن استعانت في
هذا السبيل بالغير كي تتحقق بواسطته وفيه .

وهو هذا مهاجم . لأن التحقق في الغير يقتضي عزوه واكتساحه وفرض
سلطان الذات عليه وإشباع الفعل لديه .

(١) يسيرز : فلسفة ، ج ٣ ، ص ١٢٢ ، برلين سنة ١٩٣٢ .

وهو معتد . لأن المحجوم ليس صادراً عن إخراج الغير والزامه : بل عن فيض الذات بما فيها من قوى ثم تتحقق بعد :

وهو لهذا أيضاً سر الوجود الأكبر الذي يناظره في ميدان العاطفة الحب بما له من طابع الرغبة في الحوزة والامتلاك : فكلاهما يكون وجهاً يناظر الوجه الآخر لشيء واحد هو الذات في محاولتها إعناء نفسها ؛ وفكرة الملكية فكرة مشتركة جامعة بين أهداف كليهما .

وهذا التعالي لا يجب أن يفهم على أنه مجرد إضافة تحفقات جديدة ، وكان الذات حينئذ مبلغ من المال يزداد . بل علينا أن نتصور هذا التعالي على أن فيه قضاءً على وضع ، للارتفاع إلى وضع أسنى من الأول . والصورة التي تتخذها الذات في درجات هذا التعالي تختلف إذن كماً وكيفاً . أو بالأحرى تختلف كيفاً أكثر منها كماً . فهي تركيب حديد يتبلغ التركيب السابق في داخله ويعلو عليه . وهذا يتضح أكثر بالنظر في فكرة الشكل والمجموع . أما الشكل فوحدة . بينما المجموع كثرة ، والذات في تعاليها تنتقل من وحدة إلى أخرى . لا من كثرة إلى زيادة في الكثرة . لأن الذات الفردية وحدة كاملة لا نستطيع أن نميز فيها أجزاء . ولذا لا يصح حتى مجرد نعتها بأنها وحدة نظراً لما يثيره هذا من فكرة الجزء . هذا فيما يتصل بالذات في كل درجة من درجات تعاليها . أما إذا نظر إليها من ناحية وجودها الماهوي وتطورها في تحقيق إمكاناتها . ففي الوسع الحديث عن الشكل ، لأن الذات هنا لم تحقق كل إمكاناتها . وهي إذن لا تكون كلاً . بل بالعكس ، هي وحدة ينقصها شيء باستمرار . لأن العدم عنصر داخل في تركيبها .

وهذه الصور التي تتخذها الذات في تعاليها هي المظاهر التي تبدو عليها في تحقيقها . فإذا استمرت في تحقيق إمكاناتها أعلى وأغنت نفسها بها ، كان في ذلك تطورها على هيئة تقدم مستمر . على النحو الذي تصوره هيجل تجريباً . لكن بالنسبة إلى النفس المفردة ، لا النفس الكلية أو الروح

المطلقة كما يقول هو . ولسنا بهذا نحمل على الذات المفردة ما نعت هر به الروح الكلية ، لأنه فضلا عن أن هند تجريد خالص لا حقيقته له في واقع الوجود ، بينا الذات المفردة حقيقته وجودية ، بل هي الوجود الواقعي الحق الوحيد أو الأصيل - ؛ فنقول فضلا عن هذا الفارق فثبت فارق آخر في مساق التطور . فإن دبالكيتك هيجل من شأنه أن يجعل حظ كلا حدى الدبالكيتك : الموضوع ونقيض الموضوع ؛ واحداً في تحديد مجرى التطور . أما نحن فلا نصيف إلى مقابل تعالى . وهو الـهياط . هذا المقدار من الفاعلية في التطور . بل نقول بأن الـهياط درجة موقفة . وإن كانت ضرورية ؛ ومركب الموضوع - وهو الصورة الجديدة في تعبيرنا - ليس حالة سكونية تحمل فيها الذات ؛ بل هو كما قلنا صورة - بانعني الارستطالي الكامل - ، أى تحقيق لإمكان على نحو يتناسب وثراء هذا الإمكان .

ولذا نستطيع أن نتمتع هذا تعالى بأنه تعالى كشيء ، يتغير فيه مضمون الذات من لحظة إلى أخرى ؛ طالما كانت سائرة في طريق تحقيق الإمكان الذاتي . وظاهر من تحليل هذا تعالى أنه موجه . أو بالأحرى ذو اتجاه . واتجاهه نحو شيء ليس بعد ؛ أى لم يأت بعد . تحاول الذات بلوغه . ومن هنا فهو يشبه الحب من هذه الناحية كذلك . أعني ناحية الزمانية ؛ ففيه اتجاه نحو مستقبل لا نهائي يُراد غزوه على التوام . فالآن الزمانى الرئيسى المكون للتعالى إذن هو المستقبل .

ولعل في هذا ما يعيننا على فهم طابع الزمانية بالنسبة إلى المقولة الثلاثية السابقة ، مقولة الطفرة . فإن الطفرة تعدُّ تفهراً بالنسبة إلى تعالى ؛ إذ أننا في تعالى نقذف إمكانياتنا أمامنا . وفي الطفرة نحول أن نرتد من هذه المواقع الأمامية إلى مواقع خلفية هي التي علينا أن نغزوها ونؤثر فيها بالفعل ؛ وهذا الارتداد يتم بواسطة الطفرة . لأنها كما قلنا الأصل في التأثير والعمل . فلا نتوهم إذن من مجرد لفظ الطفرة أن ثبت وثوباً مقدماً إلى أمام قبل نزوع

إلى هذا الأمام على هيئة تعالى : ولذا فالعقرة متأخرة عن تعالى ، وهي بالتالي تمثل طابع الماضي بالنسبة إليه هو كمستقبل .

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية المكونة للإرادة تنصف بآفات الزمان الثلاثة : الخطر بالحاضر ، والعقرة بالماضي ، والتعالى بالمستقبل ، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة حيث وجدنا الألم يعبر عن الآن الماضي ، والحلم يشيع فيه آن المستقبل ، والقلق يكشف عن الحاضر غير القابل للتجزئة .

أما التهايط فيمكن أن يفهم على نحوين : سلبي وإيجابي . فالإيجابي هو القضاء على الصورة التي أحرزتها الذات في درجة سابقة لكي يتبهاً السبيل أمام الصورة الجديدة . وواضح أن التهايط بهذا المعنى ضروري لكي يحقق تعالى أهدافه . والارتباط بينهما إذن لا يقبل انفصالاً ، ومركبهما المتوتر هو إذن الطابع الرئيسي للوجود الذاتي ، والتعالى التهايط إذن مقولة جوهرية للإرادة . أما السلبي فصائق يدفع الذات عن تعالى ، فتخلد إلى نوع من التقهقر ، مما يؤدي بها إلى الانحلال . وهذا من شر ما تصاب به الذات في تحفها : إذ هو يتهى إلى فراغ من التحقق ، وتعليق للإمكانات ، وانقطاع عن الفعل . ولا سبيل إلى إنقاذ الذات من هذا الانحلال إلا بالوحدة المتوترة ، تأتي فتنتشلها منه بأن تشيع فيها تعالى .

فالملاحظ إذن في التهايط السلبي أن الوجود الذاتي يفقد فيه حقيقته ، ويصبح زائفاً . وهذا الجانب الزائف من الوجود الذاتي هو الذي عني هيدجر بإضاحه كل العناية ، في حديثه عن «السقوط» ، خصوصاً السقوط في العالم بين الناس : « مما بيننا من قبل في رسالتنا » مشكلة الموت » بالتصويل . وما دام هيدجر قد وفاه حقه ، فلا مبرر إذن لكي نبحث فيه من جديد . اللهم إلا أننا نلاحظ على تحليل هيدجر أنه مشوب بطابع الاستسلام الذي كشفنا عنه عنده من قبل : مما جعله ينظر إلى هذا السقوط

وكانه ضرورة لا مفر من الوقوع فيها ولا سبيل إلى الخلاص منها . وصحيح أن سقوط الوجود الذاتي في العالم بين الناس ، ضروري ، ولكن هذه الضرورة لا تستلزم قطعاً تحمل كل النتائج التي نشأ عنها والتي يهبها هيدجر بالتفصيل (١) . حتى قال إنه حتى لو فرضنا بأنه لا توجد ذوات أخرى غير الذات الواحدة المفردة لحدث هذا السقوط : ، فالوجود المتوحد ثلاثية هو أيضاً وجود متعيي وسط وجود متعيي ومن أجله (ص ١٢٠) . أي أن وجود الذات وحدها هو أيضاً نوع من الوجود وسط التغير ومن أجل التغير . أما الضرورة فمصدرها أن تحقيق الإمكانيات لا يمكن أن يتم إلا في العالم : والوجود - في - العالم وجود معي . أي مع التغير الذي تحقق به وله الذات ما تريد تحقيقه . فلا بد لها إذن من السقوط وسط التغير . أما ما يشأ عن ذلك من إغناء لذات في الناس إلى درجة أنها لا تفكر بعد ، إلا كما يفكر الناس ولا تفعل إلا وفقاً لما يفعل الناس ويستحيل الاستطلاع المتعب عندها إلى فضول . وما يتلو ذلك من اشتراك وعموم . كل هذا ليس من الضروري أن تعانيه الذات من جراء هذا السقوط . بل إن في وسعها أن تعتصم بنفسها وتؤكد ذاتها في مقابل الناس . وهذا نستطيع أن نفكر لنفسها ، وتفعل لنفسها . وتشتاق لنفسها . ونحن بهذا إنما نريد أن نهب هذا الوجود الذاتي نوعاً من الديناميكية والقدرة على تحقيق ما تقتضيه الطبيعة الذاتية الخاصة والوجود الماهوي الخاص كذلك . بدلا من الإخلاء إلى هذا السقوط وضرورته . وإن كنا مع ذلك نعرف بأن هذا الجانب الأسيان من مذهب هيدجر له ما يبرره ككل التحرير . ماذا أقول ! بل لا يكاد الوجود أن يقدم لنا غيره . فهو وجود أسيان كلة سقوط وإفساد للذاتية الحقة . ولكننا ، مع هذا الاعتراف ، لا نريد أن نسلم كما فعل هيدجر . بل نؤكد جانب التعالي إلى جانب السقوط والنهايط : لأن التعالي حال أو بالأحرى نزعة

(١) هيدجر : الوجود والزمان ، ص ٥٥ - ٣٨ .

وجودية للإرادة لا شك فيها . وإذا كانت كذلك فليس في الوسخ تغافلها ، بل هي مقولة ضرورية للإرادة في الوجود .

وبذا ينتهي بيان مقولات الإرادة . وهو بيان أو فظرفنا فيه لانتهينا إلى نفس النتائج الخمس التي استخلصناها من بياك مقولات العاطفة . ولا عجب فكلتاها تميز عن وجه من وجهي الوجود : فالإرادة تعبر عن وجه القوة أو الوجود بوصفه قوة ، والعاطفة عن وجه الخال ، أو الوجود بوصفه حالاً ، والفاق بين القوة والخال أن القوة فعل والخال اتعال ؛ القوة لتحقيق الإمكان . والخال لتحقيق بالإمكان ؛ الخال تشهم الوجود ؛ والقوة تخلق ما ينقل إلى التحقق في الوجود .

والوجود على دننا كيانوس ذي الوجهين : وجه العاطفة ، ووجه الإرادة . والشعور الحى به لا يتحقق إلا بإدراك الوجهين معاً حتى تحيا الوجود على جانبيه : انماي والإيجاي . وهذا إذن المصدر والملئكة اللذان بهما نعرف الوجود الحى معرفة وجودية حقيقية ، الوجود الدائى ، لا الوجود الفزيائى . فهذا الأخير يدرك بملئكة أخرى هي العفل . وإذا فان مقولات العفل ، تلك التى لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن : لا يمكن أن تنطبق إلا على الوجود الفزيائى ؛ وهذا هو السر فى إغفاق المذاهب الفلسفية السابقة فى إدراك الوجود الحقيقى ؛ أى الدائى . والعلفل ميسر فعلاً هذه الوظيفة وحدها كما أثبت ذلك برجدون ، ومن تلاه مثل مايرسون . ولسكننا لا نقول مع برجمون إن ملئكة الأخرى هي ما يسجه باسم intuition أو الفريزة . لأن فى هذا إحالة إلى مجهول من ناحية . ومن ناحية أخرى ليس من شأن intuition أو الفريزة أن تشعرت بالوجود الحى كما عرضنا أحواله ونواه . إذ لا يزال يحمل معنى الثروية ، وكأن تمث موضوعاً خارجياً نتجه إليه الذات فى الإدراك .

أما الملئكة التى نقول بها والتي بينا مقولاتها فاستا ندرى ما ذا نسميها . لأن لغة العادبة لغة عفاية ، تصد عن الحس واتجربده معاً ؛ وليس من شأن

مثل هذه الأداة للتعبير أن نعبر بدقة عن أحوال العاطفة والإرادة من حيث هي أحوال للوجود . ولعل خير لفظ يمكن أن نعبر به عنها هو كلمة « وجودية » ، على أن تفهم هذه الكلمة بمعنى الملكة ذات المقولات التي بينها والتي بواسطتها نشعر بالوجود في أحواله العاطفية وقواه الإرادية بطريقة مباشرة . فالتوجدان إذن هو الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة . وقد استعملنا كلمة « وجدانية » لكي نزيل فكرة العيان والروية وتدل على أننا هنا بآزاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة ، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها . وما يجعلنا تفضل كلمة « وجدان » هو أنها تصلح أيضاً أن تكون بمعنى الوجود . وفي هذا ما يقرب كثيراً من التعبير الدقيق عن هذه التجربة الوجودية

وأول ما يلاحظ على هذا التعريف أن هذه الملكة من شأنها أن تزيل مشكلة الذات والموضوع التي تحطمت بازائها رؤوس الباحثين في نظرية المعرفة . ولم تأت فكرة الإحالة المتبادلة التي قال بها هيرنر بل هذه المشكلة ، وإن حطت في هذا السيل خطوات واسعة . بشروطا ... توفيقاً بين المثالية والواقعية - إن تمت إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع . فلا وجود للذات إلا من حيث كونها تجل إلى موضوع ، ولا وجود للموضوع إلا من حيث كونه يجبل إلى الذات ؛ ثم لفهما لهذه التجربة على أنها تتعلق بالماهيات الخالصة وبما هو متضمن في الماهية بطريقة قبلية وعلى نحو ضروري ضرورة غير مشروطة بشرط ، لا بارتباط بين واقعة نفسية وموجود خارجي في واقع موضوعي ؛ ثم أيضاً بتفرقتها بين الأفعال العقلية ذات الاتجاه الباطن والأخرى ذات الاتجاه العالی . والأولى هي التي يكون في جوهر تركيبها أن موضوعاتها الخالصة إليها ، إذا كانت موجودة حقاً ، لأنها تنتسب إلى نفس تيار التجربة كهذه الأفعال عنها سواء بسواء ؛ والثانية هي الأفعال المتجهة نحو الماهيات ، أو نحو التجارب المحيطة إلى ذوات أخرى لها تيارات تجربة

أخرى . وكذلك كل الأفعال المنتجة إلى الأشياء ، والوقائع بوجه عام (١) .
 فع أنها قد سارت في سبيل رد التجارب الشعورية إلى الذات ، فإنها لا تزال
 مطبوعة بطابع تصوري مجرد واضح : ففكرة الماهيات تعود بنا إلى الصور
 الأفلاطونية ، وهذا إيمان في التجريد ، مع أننا نريد الوصول إلى العيني
 المتقوم قدر المستطاع ، ونصيب الموضوع كبير يكاد يساوي مع نصيب
 الذات ، إذ يحاول هسرك أن يرد إلى الأفعال الياطنة الاتجاه تلك العائبة
 الاتجاه ، والتجربة الخيلة ذات طابع عقلي واضح ، فلا تكاد العاطفة أن
 تلعب فيها دوراً ظاهراً أو رئيسياً على الأقل .

أما نحن فنفرض هذه المشكلة على أساس أنها تتصل بالوجود الفزيائي
 لا بالوجود الذاتي ، فلا معنى لها بالنسبة إلى هذا الأخير : لأن التجربة فيه ،
 إن كان بها إحالة ، وفيها فعلاً إحالة ، فتلك الإحالة من الذات إلى الذات ،
 ولا معنى بعد للإنقسام إلى ذات وموضوع ، فضلاً عن أنها تجربة مباشرة ،
 فيها يتم إدراك الذات نفسها بلا واسطة من صور حية أو كلييات . والواقع
 أن الصور الحسية ، والكلييات المركبة عنها ، لا مجال لها إلا حيث نفرق
 بين داخل وخارج أو ذات وموضوع ، فلا مجال لها إذن في إدراك الذات
 لنفسها . والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً للمقولات الثماني عشرة التي
 عرضناها ، بمعنى أن الوجود الذاتي يدركه الوجدان على هذه الأثناء الثمانية
 عشر ، وإليها يمكن أن ترد جميع الأحوال أو الأفعان التي يعاينها هذا الوجود
 الذاتي . والوجدان بهذا يكون عالمًا للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك
 الذي يكونه العقل . ولكن هل معنى هذا أن ثمت عالمين للإدراك مستغنيين
 تمام الاستقلال ؟ كلا ، وإنما عالم الإدراك العقل وسيلة في خدمة عالم
 الإدراك الوجداني ، وبهذا المعنى نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة
 إيجاد الأدوات والآلات . فنحن نفهم هذا على أن العقل يختص عمله بالوجود

(١) راجع إدسوند هسرك : *والتكوّن والتكوين ظاهريات خالصة* و*فلسفة ظاهريانية*

٣٦ - ٣٨ . وراجع رسالتنا : *مشكلة الموت* ، ص ٧٧ - ص ٨٠ (من المخطوطة)

الفزيائي ، والوجود الذاتي يتحقق ما به من إمكانيات في العالم . أي في الوجود الفزيائي بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، فالعمل إذن هو الذي يصنع هذه الأدوات ، وهو من أجل هذا في خدمة الوجود الذاتي . فالعالم العقلي إذن مهياً لخدمة العالم الوجداني . والخطأ الأكبر يأتي من جعل العبد سبباً . وهذا جعل العقل الحكم الأول في كل وجود : فزيائي وذاتي على السواء . وهذا في الواقع هو ما عمله المثلافة غير الوجوديين ممن ألفوا الثبات في الموضوع . وحكموا العقل في كل ميدان . مما أفسد إدراك الوجود الحقيقي .

ولا يجب أن يفهم موقفاً من العقل على أنه موقف تحقير لشأنه . بل بالعكس تماماً . إنما نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره . وليس في هذه التفرقة مطلقاً أي معنى من معاني التنويم ؛ وكل ما هناك إنما نحول دون طغيانه على ميدان غيره . ونأزبه حدوده التي ليس له أن يتعداها في الإدراك . والأصل في هذه التفرقة تفرقتنا الأولى بين الوجود الذاتي والوجود الفزيائي : فالأول ميدان الوجدان . والثاني ميدان العقل . فليكن هذا تعبيراً أولاً وآخرأ .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية التسببواوجية . وحل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع . فأمر لا نحسبنا بحاجة إلى الخوض فيه . أولاً لأن تحديد المراكز العقابية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل . وكل ما قيل في هذا الصدد لا يتجاوز الإحساسات ، وفضلاً عن هذا فلا زال أمرها هي أيضاً من تحديد مراكزها محوضاً بكل محوض . وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الإحساسات ، وهي آثار المؤثرات خارجية ، فما بالك بالوجدان وليس فيه تأثير من خارج على هذا النحو ! أما فكرة المشكوك فذكره عتيقة قد عبق عليها من زمان بعيد ، فلا معنى بعد هذا لإثارها بالنسبة إلى الوجدان . ومنطق الوجدان منطوق التوثر . ولذا نرفض مبدأ عدم التناقض الذي

يقوم عليه المنطق العقلي ، بالنسبة إلى الوجود الذاتي . لأن هذا المنطق العقلي لا يطبق إلا على الوجود الفيزيائي . ذلك أن العقل في بحثه الفيزيائي يعيل دائماً لئلا نشهد الهوية في كل ما يتناوله ، كما أوضح ذلك إميل مايرسون (١) . ومن هنا جعل مبدأ الهوية (أو الذاتية كما يرجع أحياناً) أو عدم التناقض المعيار لكل تقويم منطقي . ومن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان ، ولم يتجح خصوصاً إلا في العلوم الخارجة عن الزمان ، وعلى رأسها الرياضيات ؛ ولهذا سعت العلوم الفيزيائية إلى التشبه بها وصوغ قوانينها في صيغ رياضية ، لكي ينطبق هذا المبدأ على حقائقها . وهذا قد أدى في الواقع إلى إفساد العلوم الفيزيائية وبعدها عن تصوير الواقع المتغير بما بينه نقدة العلم مثل بونكاريه ودوهم وإدوار لوروا ؛ على اختلاف في وجهة النظر . والعلة في هذا أن مبدأ الهوية أو الذاتية لا ينطبق ، ولا يمكن أن ينطبق ، إلا على الأشياء التي لا يدخلها الزمان ، كما دمتا نحسب لزمان حساباً في العلوم الفيزيائية فلا سبيل إلى اتخاذ هذا المنطق القائم عليه في إدراك الواقع . وإذا كان هيجل قد خطا خطوة واسعة في سبيل وضع منطق يقوم على التقابل . فإن اتجاهه العقلي قد جعله يفتش نوعاً من الهوية وعدم التناقض ، مما عبر عنه في فكرة « الرضع » التي بينا أنها الفكرة السائدة عنده ؛ وتقديدها في الفصل الأول على أساس أنها تناقض مبدأ الديالكتيك لديه هو نفسه .

أما المنطق الذي نقول به فلا يقول بوضع مطلقاً ، بل بالعكس ؛ يحفظ للتقابل بكل حدته ونوثره ؛ ولذا فضلنا تسميته باسم « منطق التوتر » . وبما لهذا فإن المقولة الثالثة من كل ثلاث مقولات ، أي وحدة التوتر ، هي المعيار الأصلي والمبدأ الرئيسي الذي يقوم عليه هذا المنطق الجديدي .

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق وكيف يدرك على أساسه الوجود

(١) إميل مايرسون : « الهوية والواقع » ، خصوصاً ص ٣٧ ، ص ٣٢٢ .
باريس سنة ١٩٣٣ ؛ ثم « ملوك الفكر » ، ٥ ، ٤٢٣ ، ٣١٧ .

الثاني : وما أقسامه ونتائج التي تتوقع منها أن تكشف لنا عن طبيعة هذا الوجود الثاني كما هي في حقيقتها وواقعها . فهذا بحث نرجو أن تقوم به نفساً من أقسام مذهبنا في الوجود . هذا المذهب الذي لا نعرض هنا في هذا البحث غير مقدماته والخطوط الرئيسية العامة التي يتسم بها ، بعد أن عرضنا في مشكلة الموت ، أصوله التاريخية . وإلى أن يتم هذا البحث في المنطق الجديد . نجتزئ ، بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها .

أول هذه الأصول أن الزمان عنصر جوهري مقوم للوجود ؛ فيجب بالتالي أن يكون داخلًا في التفويج المنطقي للحقيقة الوجودية . والزمان معناه التناهي ؛ والتناهي يعبر عنه العدم ؛ والعدم كما قلنا عنصر مكون للوجود منذ كينونته . . فهو داخلٌ إذن في تركيبه الجوهري . فالمنطق لا بد أن يفهم إذن على أصل آخر وإن كان ذلك نتيجة للأصل الأول . ألا وهو الزمان . حتى يمكن أن يعدا شيئاً واحداً ؛ والعدم معناه اللاوجود - وإن كان ذلك بالمعنى الإيجابي - . فإذا كان إذن عنصراً مكوناً لجوهر الوجود . فالوجود واللاوجود إذن لا يفرقان بالنسبة إلى كل ما هو متحقق في الوجود العيني . واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما تسميه بالتوتر . والتوتر إذن هو طابع الوجود الذاتي . ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتر .

والتوتر إذن تقيض الهوية ؛ لأن هذه تنشأ المتساوي والمؤتلف ؛ والتوتر يفصد اللامتساوي والمختلف . ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلبة مساواة أو ما يقرب منها . مما وجد صورته العليا في المنطق الرياضي الذي أحال القضايا الحتمية إلى نسبٍ للتساوي (أو اللاتساوي في القضايا السالبة) ؛ ولم يكن في وسعه في الواقع أن ينتهي إلى غير هذا المنطق الرياضي . ما دام المبدأ الذي يقوم عليه هو الهوية ؛ وهو مبدأ كما قلنا تقوم عليه الرياضيات ؛ فهو إذن نتيجة طبيعية لوضع المنطق

على أساس هذا المبدأ . والمحاولات التي قام بها بعض الفلاسفة المعنيين بالمنطق من أجل بيان ماهية الحمل في التفضية قد أخفقت كلها في إدراكها لأنها ابتدأت من نفس المقدمة . أعني مبدأ الهوية (أو الذاتية) ، وحاولت على أساسها أن تصل إلى تفسير الحمل الواقعي . لا ذلك الحمل المجرد الموجود خصوصاً في الرياضيات . ولعل أشهر هذه المحاولات محاولة كوتنر^(١) ، التي انتهت به إلى التفرقة بين قضايا تحليلية وقضايا تركيبية ؛ والأولى هي التي لا تحتاج إلا إلى مبدأ الهوية أو عدم التناقض ، أما الثانية فتحتاج إلى مبدأ آخر (٢) . أما ما هو هنا المبدأ ، الآخر ، فلم يستطع كوتنر أن يبينه ، فاكفى بأن قال إن هناك مصدراً هو التجربة أو المعرفة القبلية منه نستمد هذه الأحكام ، دون أن يدلنا على « مبدأ » تقوم عليه . وبهذا كان نكنت الفضل في إحداث أزمة في مسألة الحمل المنطقي ؛ ولمكنه لم يستطع أن يحلها . وما كان في وسعه ذلك ، لأنه ظل ينظر إلى المنطق على أساس أنه يقوم بالضرورة في أصله على فكرة الهوية ومبدأ عدم التناقض . أما نحن فنستطيع أن نحل المشكلة ، بالنسبة إلى المنطق الوجودي . على أساس القول بمبدأ التوتر بحسبانه مبدأ المنطق الوجودي . والحمل في القضايا الوجودية - التي تقرب مما يسميه كوتنر القضايا التركيبية - يقوم إذن على التوتر . بمعنى أنه : نسبة جامعة بين طرفي الوجود واللاوجود . وبهذا التعريف الجديد لعنى الحمل نحل مشكلته التي أثارها السوفسطائيون بكل وضوح ضد الإيليين ؛ ولم تستطع المذاهب التالية عند أفلاطون وأرسطو ، ولا في العصر الحديث أن تحلها . لأنها استمرت على القول بمبدأ الهوية .

ولنتعمق قليلاً معنى الحمل كما عرفناه هنا . حتى نستخلص بعض النتائج العامة التي سنصل إليها عن طريق منطلق التوتر . لقد قلنا إنه نسبة جامعة بين طرفي الوجود واللاوجود . ولنوضح هذا قائلين أولاً إنه يجب ألا يفهم من

(١) راجع خصوصاً : « مقدمة إلى كل ميغافيزيقا مستقبلية » ، ص ٢٠٢ .

من ١٤٠٢ ، من ٢٠٢ ، نشرة مورليندر ، ليتسج سنة ١٩٢١ .

قولنا ، بين طرفين ، أن هذين هما الموضوع والمحمول كما يفهمهما المنطق العقلى : إذ نحن لا نحجزء الحكم إلى حدود منفصلة يربط بينها يرابطة . بل الحكم عندنا : فعل واحد ، يعبر عن وحدة ، هي الحان الوجودية . والخطأ الأكبر الذى وقع فيه المنطق العقلى هو أنه جعل الحكم إجراء . وزعم بالتالى أن تمت شيئاً ، بصافه إلى آخره . ومن عبود الإضافة يتركب كائن أو موجود أو صفة وجودية الخ : فمثلاً إضافة المنطق إلى الحيوانية يتكون الإنسان . ونظن أنه لا شيء أبعد عن تصوير الواقع من مثل هذا الحكم : إذ انوجود أو الصفة الوجودية ليس مجموعة مقادير بضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء ، وإلا لكان فى ذلك أو همام عتد ، أو لها أن يجمع لا يتم فى الرياضيات إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نضيف مقادير من أنواع مختلفة ، لأن الحيوانية غير المنطق من حيث النوع . فعلى من وجهة نظر الرياضيات - التى اتخذوها هنا نموذجهم فى فهم القضايا أياً كانت - لا يصح هذا الجمع . ونائبها أن جمع الأشياء لا يتكون عنه مركب جديد يختلف عن الأصل فى جوهره ، بينما نحن نرى هنا أن الإنسان يختلف فى جوهره عن الحيوان وعن المنطق ، فأى جمع بينهما لن يودى بنا إلى مفهوم الإنسان . ولعل هذا هو الذى أثار بعض المناطق المعاصرين على نظرية الحكم كما عرضها المنطق التقليدى . وجعلته يقول إن الحكم عملية واحدة أولية وليست مركبة من تصورات . بل التصورات هى التى تتركب من أحكام . ففى هذا شعور منهم بأن تصور الحكم على أنه عمليّة جمع مقادير . هى هنا التصورات ، تصور خطأ شنيع الخطأ . ولكنه خطأ مفهوم من وجهة نظر المنطق القائم على مبدأ الهوية ، لأن الأمر قد انحل عندنا إلى مقادير . وصار النموذج الأعلى عنده الوجود الرياضى . وإذا كان الأمر هكذا ، فلم لا يتصور الحكم على هذا النحو ؟ والواقع أن من أدركوا خطأ هذا التصور لم يستطيعوا أن يعللوا السرفيه ، وعلى أى أساس قالوا بتعريفهم الجديد للحكم . أما نحن فنستطيع بسهولة أن نعلل الخطأ على أساس مبدأ التوتير . فالتوتير لا يتكون بالإضافة والجمع . وإنما هو حال واحدة يليها الوجود

دفعة واحدة : أو هو تركيب (لا من أجزاء) واحد هو والبساطة بيان من حيث عدم التجزئة : أو بعبارة أدق من هذا كله : هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال . ولا يجدى الخصوم نفعاً أن يقولوا إن القسمة هنا عقلية ، لأنه إما أن تدل على معنى ، وذلك لن يكون إلا بأن تُنت أجزاء بالفعل . وإما أن لا تدل على معنى ، فتكون تناقضاً في الحدود لا مبرر له .

وإلى جانب القول بالوحدة في الحكم ، يقول لنا تعريفنا للعمل إنه نسبة من الوجود واللاوجود . فما معنى هذا ؟

إن اللاوجود أو العدم كما رأينا من قبل هو الشرط الضروري للتحقق ، والتحقق هو الانتقال من الإمكان إلى الواقع ، أو من القوة إلى الفعل ، والفعل هو إيجاد شيء لم يكن ، وهذا هو الخلق . وعلى ضوء هذا نستطيع أن نفهم وظيفة الحمل : فإذا كان التحقق مزيجاً من الوجود واللاوجود ، والتحقق هو الفعل ، والفعل هو الخلق ، فإن الحمل إذن هو التحقق منظوراً إليه من ناحية القول أو اللوغوس ، وعلى هذا فإنه لما كان التحقق خلقاً ، فالحمل يدل على الخلق ، أو بعبارة أخرى يتضمن الجدة ، لأن الجدة ليس لها معنى آخر غير الخلق ، والنتيجة لهذا إذن أن الحكم نعيم عن جدة في الوجود . وهذا هو المعنى الذي فهم به كُنْتُ القضايا التركيبية ، وإن كان ذلك بطريقة غامضة ناقصة دون أن يستطيع تفسير الأصل في هذه الجدة كما لاحظنا من قبل .

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن نتقد الشئ من تحصيل الحاصل الذي تردى فيه حتى الآن . فأحكامه التحليلية لم تكن في الواقع غير تكرار عايت وتحصيل حاصل مستمر ، ولهذا كان يدور على نفسه باستمرار دون أن يستطيع الخروج من دائرة الفكر المجرد والتصورات الخالصة إلى دائرة الوجود والواقع ، مما كان سبباً في الحملات العنيفة التي وجهت ضده ، وخصوصاً فيما يتصل بالأحكام والاقضية . فالأولى أهت بتحصيل الحاصل ،

والثانية بالنور ؛ والمدلول واحد وإن اختلفت التسمية بحسب اختلاف الأحكام عن الأقبسة . أما بتظريفنا هذه ، وبوضع المنطق على مبدأ التوتر فإن في الموسع أن تقسم الأحكام على أنها تتضمن جدة ، وكذلك القياس . ومسألة اتفاق الفكر مع نفسه ، وهي مسألة المنطق العقلي كله ، يجب إذن أن نلغيها ، ونستبدل بها مسألة أخرى هي **توتر الوجود مع ذاته الخافضة باستمرار** .

وتبعاً لهذا نقسم نحن الأحكام إلى نوعين : أحكام وجودية ، وأحكام هوية ، وهو تقسيم قد يشابه تقسيم كنت إلى أحكام تركيبية وأخرى تحليلية . فالأحكام الهوية هي القائمة على مبدأ الهوية والتي لا تقوم فيها بأكثر من نسبة صفة إلى موضوع يتصف بهذه الصفة وتقيضها ، فعملية الحكم هنا عملية عزل للصفات الداخلة في مفهوم الموضوع لإبرازها في منطوق . ولا قيمة لهذه العملية من الناحية الوجودية لأنها لا تأتينا بمجديد بدلنا على توتر وجودي ، إنما قيمتها من الناحية العقلية أو اللغوية فحسب ، وكوسيلة لقمص ما في دخل المفهوم الرموز له بلفظ : ولنا كان نوعاً من التحليل العقلي أو اللغوي لا أكثر ، ومن هنا أصاب كنت في تسميته باسم الأحكام التحليلية . أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود "دفعاً" واحدة" ، وكأنه مكون "لوحد" هي حالة في لحظة ما من الزمان .

غير أن هذا التقسيم ليس تفسياً إلى شطرين منفصلين ينتسب إلى كل منهما قدر معين من الأحكام . وإنما هو تقسيم لوجهة النظر إلى حكم واحد بعينه : فإذا نظر إليه من الناحية الوجودية كان حكماً وجودياً ، ومن الناحية العقلية كان هوبياً . فإذا قلنا مثلاً سقراط فان ، ونظرنا إلى الحكم من الناحية الوجودية فهناه على أن حالة الفناء حال وجودية أو تركيب وجودي لسقراط . والأمر يتوقف بعد ذلك على زمانية الحكم من حيث تعيين مدى هذا الفناء . ولذا فإننا نقسم الأحكام من الناحية الوجودية من حيث الزمانية ، بدلا من تقسيمها

في المطلق العقلي من حيث الجهة . وعلى هذا تنقسم الأحكام الوجودية من حيث الزمانية إلى ثلاثة أقسام : أحكام حضور ، ومُضَيٌّ ، واستقبال ، وهذا التفسير يوازي شيئاً ما تفهم كُنُت للجهة أو الكيفية : فالواقعية تناظر الحضور ، والضرورة تناظر المُضَيٌّ ، والإمكان يناظر الاستقبال . ولكن هذا التشابه ظاهري غير مقصود : لأن الواقعية عند كُنُت واقعية عقلية ، بينما الحضور عندنا وجودي يدل على كون الأشياء متحققة بالفعل . والأمر كذلك بالفلسفة إلى كل من الضرورة والمضى أو الإمكان والاستقبال . إذ المضى معناه هنا أن شيئاً ممكناً قد تم تحقيقه ولم يعد بعد حاضراً . والاستقبال يدل على إمكانية لم يأن بعد تحقيقها . وهذا واضح لبيان الفارق الحائل بين ما يقصده نحن وما يقصده كنت .

ومن الجلي تبعاً لهذا إذن أن الصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن كما يقول المطلق العقلي . فهذا لا يمكن أن يقال إلا بالنسبة إلى تلك النظرة إلى كل من الموضوع والمحمول على أنه مجموعة أفراد أو صفات يندرج تحتها شيء ما ؛ وهي نظرة كمية ، ولنا كان هاملتون على صواب في قوله بحكم المحمول ، تبعاً لهذه النظرة . إذ لا معنى مطلقاً لتفرقة بين الموضوع والمحمول من هذه الناحية ، ما دمت تنظر إلى الأول على أنه مجموعة من أفراد أو صفات ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه يكاد من الممكن دائماً أن يحل أحدهما محل الآخر ، بمعنى أن أي موضوع قد يصلح أن يكون محمولاً ، كما أن أي محمول قد يصلح أن يكون موضوعاً ؛ وكان الأمر يتوقف إذن عند خصوص هذه النظرية ، نظرية كم المحمول ، على شيء عرضي لا صلة له إطلاقاً بالوجود هو وضع أحد الحدين بالنسبة إلى الآخر في القضية . ومن الواضح أن هذا الوضع مسألة "لقوية" أكثر منها أي شيء آخر ، وبالأحرى لا تتصل بالناحية الوجودية أدنى اتصال .

إنما الصلة في نظرتنا صلة وحدة متوترة تمثل حالاً واحدة للوجود ليس فيها أي معنى من معاني الكم . فالصلة بين "سقراط" وبين "فان" في المثال السابق

صلة حال وجودية فيها سقراط بوصفه موجوداً منصف بها ، واتصافه بها ليس
 ذاتياً على ذاته . بسبل صفة من عين ماهيته . فالصلة إذن بين الموضوع
 والمحمول هي صلة اتصاف بحال وجودية يكون فيها الموضوع ، ويعبر عن
 مدلولها المحمول . ولكن الحكم على هذا النحو ناقص . لخلوه من الزمانية ؛
 ولذا يجب أن تنم قائلين : سقراط قال حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلاً ،
 وفقاً للأحوال : فحين وقاته مباشرة نقول إن : سقراط قال حاضراً ،
 وبعد وقاته نقول : سقراط قال ماضياً ، وقبل وقاته وإبان حياته نقول :
 سقراط قال مستقبلاً . وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم ، وإن لم تكن
 دائماً ملحوظة ؛ ولا معنى مطلقاً لاستبعادها . إذ سيكون الحكم حينئذ ناقصاً
 غير مفهوم بوضوح ، بل وأكثر من هذا لن يكون خليفاً بعدد باسم الحكم
 الوجودي ؛ لأنه لا يعبر عن حال وجودية للذات ، وفي هذا تجريد يفهم
 من الناحية العقلية ، ونكته لا يقبل من الناحية الوجودية . إذ كل وجود
 يتضمن الزمان ؛ ولا بد أن يكون مكيفاً بأن من آتائه ، أما الأحكام
 غير المكيفة بزمان ، مثل الأحكام الرياضية ، فليست أحكاماً وجودية
 إطلاقاً ، بل هي كما قلنا من قبيل أحكام هوية مجردة عن الوجود .

أما تقسيم القضية من حيث الحكم فلا يعنى الأحكام الوجودية في شيء ،
 لأن هذه لا تنظر كما قلنا إلى الموضوع أو المحمول أنه ذو كم . والواقع أن
 التقسيم من حيث الحكم لا يفهم إلا بالنسبة إلى الأحكام الهوية التي تنظر إلى
 الحدود على أنها مجموعات من صفات أو أفراد ، والمسألة بعدد مسألة إحصائية
 لا تتعلق بالوجود ، فلا معنى لتحديث عنها بالنسبة إلى القضايا أو الأحكام
 الوجودية . وبالتالي لا مجال للتحدث عن الاستغراق ، إذ هو متصل بالحكم
 وحده .

ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعني من
 حيث الكيف . فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود ، وهي
 التعبير اللفظي أو الضمني عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهرى مقوم

للوجود منذ كينونته . ولكننا نعطي للسلب معنى أعمق وأخصب مما يقصده
 منه المنطق العقلي . إذ هو ينظر إليه على أنه مجرد عدم التوافق بين المحمول
 والموضوع . أما منطق التواتر فيفهمه أولاً على أن كل وجود تنقصه إمكانات
 لم تتحقق ، وهذا النقص يعبر عنه بحكم سلبى . فإذا قلنا مثلاً : سقراط
 ليس طبيباً ، فمضى هنا أن تمت إمكاناتية هي الطب لم تتحقق بالنسبة إلى سقراط ،
 وتحققت بدلاً منها فلسفةٌ مثلاً ، فكان فينصوّفاً لا طبيباً . فهنا إذن تنقص
 في التحقيق ، وهنا النقص هو العدم ، والعدم يعبر عنه بالسلب في الأحكام .
 وعدم التحقق إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً : فالمطلق هو الذى ينشأ عن
 استحالة الاتصاف بالحال الوجودية من جانب الموضوع لأن ماهيته ليس
 من بين إمكاناتها هذا الشيء ، كما نقول مثلاً : سقراط ليس حجراً ؛
 والمقيد هو الصادر عن التقييد بوصف وجودى دون آخر ، وكان من الممكن
 أن يتصف بهما معاً : لأنهما إمكانيتان له كما في قولنا السابق : سقراط
 ليس طبيباً ، فإن الطب بالنسبة إلى سقراط إمكانية ، ولكنها إمكانية لم
 تتحقق . ولذا نستطيع أن نقسم السلب الوجودى إلى سلب مطلق - هو
 للدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوى للذات المعينة ؛ وسلب
 مقيد ، هو الدال على الإمكانية غير المتحققة . وهذا السلب المقيد هو الجدير
 بالعناية حقاً ، وهو السلب الوجودى بمعنى الكلمة ، لذا نخلق هنا أن نخلقه
 شيئاً . فنقول إن هذا السلب المقيد لا بد أن يكون مكيفاً بزمان ، إذ لا يمكن
 إطلاقة من الزمان كما هي الحال في السلب المطلق الذى قلنا عنه من أجل هنا
 إنه ليس وجودياً بمعنى الكلمة . ذلك أن السلب للإمكان إما أن يكون بالنسبة
 إلى الماضى ، أو إلى الحاضر ، أو المستقبل . فإذا قلنا مثلاً إبان حياة سقراط :
 سقراط ليس طبيباً ، فهذا مفهوم بالنسبة إلى الماضى والحاضر ، ولكنه
 لا ينطبق على المستقبل ، فمن يدرى لهله أن يصبح بعد طبيباً . وإذا قلنا عن
 طبيب كلف عن مزاولته المهنة حالياً : إنه ليس طبيباً (بعد) ، فإن السلب
 يتعلق بالحضور وحده ، وإذا قلنا عن سقراط أو هذا الطبيب بعد أن ماتنا :

لأنهما ليس طبييين ، فهذا السلب يتصل بالمستقبل وحده بالنسبة إلى الطيب ، ويتعلق بالمستقبل والماضي بالنسبة إلى سقراط ، والحاضر والمستقبل بالنسبة إلى كليهما معا . فعلينا إذن في بيان مفهوم السلب وتقسيم القضية أو الحكم من حيث السلب أن نراعى هذه الزمانية ، التي بغيرها لا يكون الحكم وجودياً حقاً . ولذا فنحن نرى من الخير أن نذكر الزمانية صراحة في منطوق الأحكام حتى تكون كاملة التعبير الوجودي . ونظن أن تحيل السلب على هذا الوجه فيه إيضاح كاف لوظيفته ، وإزالة للإشكالات العديدة التي أثارها المنطق العقلي حوله دون جدوى .

والسلب عندنا ليس مجرد تقي للتعينخالص ، كما يزعم المنطق العقلي ، إنما هو في مرتبة من التعين لا تقل عن مرتبة الإيجاب كثيراً ، إن لم تكن تساويها . فكنت مثلاً يزعم أنه ليس في ومع امرئ أن يفكر في السلب متعباً ، إلا إذا أقام ذلك على المقابل الإيجابي له . فالذين ولدوا عبثاً لا يمكن أن تكون لديهم أية فكرة عن الظلمة ، لأنه ليست لديهم أية فكرة عن انور . والمتوحش لا يعرف شيئاً عن الفقر ، لأنه لا يدري ما الثراء . والجهال ليس عندهم أي تصور لجهلهم ، لأنه ليس لديهم أي تصور للمعرفة ، الخ . وعلى هذا فكل التصورات السالبة مشتقة : والوقائع (أي الإيجابيات) هي التي تحتوي على المعلومات أو المادة إن صح هذا التعبير : أو المضمون المتعالي ، لإمكان تعيين الأشياء تعيناً كاملاً . (١) ولسكن هذا غير صحيح إذا كان الأمر منظوراً إليه من ناحية واحدة ، أي من ناحية أن الظلمة والفقر والجهل لا تدرك إلا بأضدادها ، بحيثما هذه الأضداد تدرك بذاتها . فالواقع أنه لا واحد منها ولا مضاده يمكن أن يدرك مستقلاً عن الآخر . فكأن الفقر لا يدرك إلا بالثراء : فكذلك الثراء لا يدرك إلا بالفقر ، ولا معنى للثراء في ذاته . والأمر كذلك في بقية الأمثلة التي أوردتها . فقل أي شيء

(١) كنت : نقد العقل التجرد ، ط ١ ، ص ٥٧٥ - ط ٢ ، ص ٦٠٣ .

يدل هذا ؟ على أن مرتبة السلب كمرتبة الإيجاب في التعيين سواء بسواء ، وعلى أنه ليس بصحيح إذن أن أحدهما مشتق والآخر أصيل .

وشرح هذا من الناحية الوجودية يسير . إذ الوجود كما قلنا نسيج الأضداد ؛ والمتقابلات تكون وحدات لا انفصام فيها بين النقيض والآخر ، والتجريد وحده هو الذي يجعلنا نعزل ضدًّا عن ضده ؛ أما واقع الوجود فلا يسمح بشيء من هذا على الإطلاق . وقولي "سقراط ليس طبيئاً" ، فيه من التعيين الوجودي بقدر ما في قولي : "سقراط فيلسوف" : لأن الأمر يتوقف كله على سؤال السائل : فإن كان يريد أن يعرف صلة سقراط بالطب ، كان الجواب له : سقراط ليس طبيئاً ؛ وإذا كان يعني أن يعلم صلة سقراط بالفلسفة ، فالجواب : سقراط فيلسوف . وكل حكم أو قضية فلا بد أن يكون جواباً عن سؤال موضوع أو مفروض وضعه . وفي كلتا الحالتين سقراط قد نعين وجودياً ؛ وفي وسعي بعد أن أقيم من النتائج الوجودية ما يتفق وهذا الحكم . فكان السلب والإيجاب إذن تعبيران مختلفان عن شيء واحد ؛ هو طبيعة الشيء المسئول عنه ، وكلاهما على درجة واحدة من الحقيقة الوجودية بالنسبة إلى هذه الطبيعة . فلا محل بعد هذا لجعل الواحد أصلاً والآخر مشتقاً . والواقع أن كل إيجاب جواب عن سلب ، وكل سلب جواب عن إيجاب ؛ وإنما الابهام في التعبير ، وما طبع عليه الفكر الإنساني من رغبة في الاقتصاد في التعبير والفكر معاً ، هو الذي يجعلنا لا نصرح بالسؤال في كلتا الحالتين ، وإن كنا نميل - لسبب لا أساس له من ناحية الوجود - أن نصور الأمر وكأن السلب لا يقوم إلا على أساس إيجاب ، والعكس ليس كذلك ؛ مع أن الأمر واحد تماماً في كلا الحالتين . أما الأصل في هذا الميل فيمكن أن نرده إلى طبيعة العقل والمنطق العقلي من حيث قيامهما على مبدأ الهوية ، إذ أن هذا المبدأ ينحو نحو اهوية ويتجنب الاختلاف ؛ والسلب تعبير عن الاختلاف ، ولذا يحاول تجنب السلب بأن يرده إلى الإيجاب انغير عن الهوية ، زاعماً ، أو متوهماً ، أن في هذا تقصصاً لقدر السلب من الناحية الوجودية ، وهو وهم لا يقوم على أي أساس من تلك الناحية .

ومن الواضح بعد هذا أن الاستدلال ، خصوصاً القياسي منه ، يجب أن يتطرق إليه بنظرة أخرى ، إن كان لنا بعد الحث في الإبقاء عليه كما وضعه المنطق العقلي . فإن مبدأ القياس بحسب هذا المنطق هو أن ما يحمل على الكل يعمل على الجزء الداخِل تحته ، وبالطريقة عكسها ، أي سلباً أو إيجاباً . ولكننا قد استبعدنا فكرة السكالية والجزئية من الناحية الوجودية ، فليس في الوسع بعد الأخذ بالقياس قائماً على هذا المبدأ والمبادئ الأخرى التي وضعت له ، كذلك التي وضعها كنت وهاملتون ، لا تختلف بوجه عام عن هذا المبدأ . والعلّة في هذا أن القياس قد أعيد بموجبه من البراهين الرياضية الخاصة بالسواقة في صورتها العليا : $a = b$ ، $b = c$ ، $c = d$ ، $d = e$ ، $e = f$ ، ومن هنا أمكن أن تصاغ أشكال الأهمية على أساس رياضي ، مما يبدو ظاهراً من إمكان التعبير عنها بأشكال هندسية . بل إن اسم القياس مأخوذ من الرياضة في اليونانية ، إذ معنى الكلمة *αὐτοσυνεισότης* في هذه اللغة : العدد ، الحساب ، الجمع . فلما كان الوجود الحقيقي أبعد ما يكون عن عالم الرياضة ، فمن الواضح أنه ليس في الوسع الأخذ ، في المنطق الوجودي ، بنظرية القياس هاتيك . وفي هذا تفسير لما لاحظته نقاد القياس ، من أنه يدور حول نفسه ، كما في الرياضيات تماماً ، ومن أنه لا صلة له بالواقع الوجودي ، وإن كان هذا النقد يقوم على أساس فكرة عن الوجود تختلف عن فكرتنا نحن هنا .

ومن هذا انعرض الإجمالي العام لبعض النتائج التي سيأتي بها المنطق الوجودي الذي تدعو إلى إيجادها يتبين لنا أن تمت قارفاً هاتلا بين هذا المنطق والمنطق العقلي وأنه وإن شابه في الظاهر بعضاً من المحاولات التي قامت لإيجاد منطق وجودي ، وعلى رأسها محاولة هيجل الرأمة ، فإن الفارق لا يزال أيضاً كبيراً بين هذه المحاولات وما تدعو إليه . وهذا لأن العامل الأساسي الأكبر في تكوين هذا المنطق الوجودي الذي نريد إيجاداً هو فكرة الزمان ، وقد رأينا بإيجاز كيف أن الزمانية يجب أن تدخل في كل تقسيم للأحكام ، وأن يعبر عنها صراحة أو يفهم وجودها ضمناً وبحسب له كل حساب . وأنواع المنطق التي

وضعت حتى الآن - ابتداء من منطق أرسطو حتى منطق هيجل والمنطق الرياضي المعاصر - لم تحسب للزمان أي حساب . ومن هنا كان إخفاقها في الانطباق على الوجود . لأن الوجود يقتضي الزمان عنصراً مكوناً لحدوده فإذا استبعدناه من المنطق ، فقد استبعدنا انطباق هذا المنطق على الوجود الحقيقي . ولا أدل على استبعادهم للزمان من وضعهم للمنطق على أساس الرياضيات ، مع أن الرياضيات تجريده صرف ، لا تتعين بالزمان إطلاقاً ، بل نظرده من كل ما يخضع لها . فهل من عجب بعد هذا أن يخفق هذا المنطق كل هذا الإخفاق الشنيع في الانطباق على الواقع ؟

قيادحال الزمانية في المنطق تدخل الثور والحلق : الثور لأنه اجمع بين السب والإيجاب . والسب معناه الوجودى العدم ، والعدم مصدره التناهي ، والتناهي أصله الزمان . فالسب ناشئ عن إذن عن الزمان . والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود . لأن التبعين لا يتم إلا بالسلب والتحديد ، وهذا هو العدم ، فالتعدم إذن شرط للإيجاب ؛ والثور إذن ناشئ عن الزمان . أما الحلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود . فالزمان إذن أصل لشرط الوجود ، والوجود هنا تحقيق الإمكان ، والتحقق فعل ، فالوجود ، بهذا - فعل ؛ والفعل خلق ، لأنه نقل الإمكان إلى الواقع . فبه إيجاد في الواقع لشيء كان ممكناً ولم يكن واقعاً . وإذن الوجود خلق ؛ وإذن الزمان أصل لشرط الخلق . وفي كلمة واحدة : الزمان خالق ، أو بعبارة أدق فاعل في إحداث فعل الخلق وشرط لتحقيقه ، وهو هكذا من حيث كونه أصل العدم ؛ أي أصل التناهي . فالزمان بوصفه تناهياً إذن خالق . أو بعبارة أخرى ، التناهي . ومصدره الزمان ، خالق .

وهنا نصل إلى النقطة الخامسة في مذهبنا الوجودى . فقد تبين لنا من كل ما عرضناه ، سواء في المقولات وفي المنطق ، أن الزمانية عامل جوهرى في تكوين الوجود منظوراً إليه من هذه النواحي . وعلى أساسها حاولنا أن نفسر

أحوال الوجود . وفي خلال هذا كله ربطناها بفكرتين : التوتر ، والخلق ؛
وفي الفقرة السابقة مباشرة أوضحنا العلة الوجودية لهذا الربط بين تلك الأفكار
الثلاث . أما التوتر فقد كشفنا عنه بما فيه الكفاية فيما نطق ، وبالنسبة إلى
غرضنا من هذا البحث ، وبقي علينا أن نتعمق معنى الخلق في ارتباطه بالزمان .

والناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم هو مُضَيِّدُ الصلة بين الزمان
وبين الخلق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة بكل الاختلاف ،
يمكن مع هذا أن نرد في النهاية إلى اثنين : النظرة الفلسفية (اليونانية) ،
والنظرة الدينية . أما الأولى فترى أن العدم ليس معناه انقراض من كل وجود
على أي نحو ، بل هو اللاوجود . بمعنى عدم التبعين ؛ فالهيوولي الخالية من
الصورة هي اللاوجود ، وحاشا هذه عبارة ؛ لأنها حال انتقال بين صورة
نزول وأخرى نحل . والخلق تبعاً لهذا هو الانتقال من حالة التبعين بصورة ،
بالنسبة إلى الهيوولي ، إلى حال الأخذ بصورة ما ؛ أي أنه التغير بالمعنى العام .
وكل تغير لا بد أن يتم بين طرفين يتعاقبان على موضوع غير معين . فلا يمكن
إذ أن يجري بين وجود وعدم ، بل من وجود إلى وجود . إذ كل تغير
يستلزم نقطة بدء وجودية . فإذا قلنا بأن الخلق تغير ، فلا يمكننا أن نفهمه
على أنه انتقال من العدم انخفض إلى الوجود ، لأن نقطة البدء الوجودية
الضرورية في كل تغير نعوزها حينذاك . ومن هنا قالت النظرة الفلسفية
إن العدم لا يحدث عنه شيء ، ولا يُخْلَقُ شيء من المعلوم . وعلى العكس
من هذا ترى النظرة الدينية تقول إن الخلق ؛ أو على الأقل فعل الخلق الأول
الذي أوجد به الله الوجود . يتم من العدم إلى الوجود ، العدم المطلق الثاني
لكل وجود ؛ على أي نحو كان هذا الوجود . وتبعاً لهذا تقول ؛ بعكس
النظرة الفلسفية القديمة (اليونانية) - إن كل ما مُخْلَقٌ فقد مُخْلَقٌ عن العدم
أول الخلق على الأقل . وكلنا النظرتين قد ربطت الخلق بالزمان ، فقالت
النظرة الفلسفية إن الزمان أزلي ، والحركة أزلية ؛ ما دام التغير أو الخلق
أزلياً ؛ بينما قالت النظرة الدينية إنه مخلوق ، لأن الحركة أو التغير حادث مخلوق .

ولكنه رَبطُ خارجي محض . ليس فيه أدنى بيان للصلة الإيجابية بين الزمان والخلق : إنما الزمان تابع لفعل الخلق ، بحسبان أنه مقياس للحركة ، الأربعة في النظرة الأولى . الحادثة في النظرة الثانية . ولم توضح إحداها معنى العدم بوصفه عدماً ، ولذا لم يكن في وسع إحداها أن تبيين المشاكل التي يثيرها تفسيرها له : خصوصاً النظرة الدينية لأنها قالت به : فكان عليها إذن أن توضح المقصود منه . وكل ما عنت به النظرة الدينية هو المعلوم ، أي الأشياء في حال العدم لا العدم نفسه ، كما هو ظاهر خصوصاً في علم الكلام الإسلامي ، في تلك المشكلة التي أثيرت حول : هل المعلوم شيء ، أو هو ليس بشيء ؟ والأصل في إثارتها مسألة الوجود والماهية : فمن حال إن الوجود غير الماهية : أمكنه تصور الماهية غير موجودة ، وسماها في هذه الحال بالمعدومة ، أي غير المتحققة في الوجود أو بالوجود بعينه : ومن قال إن الوجود عين الماهية . قال إن المعلوم ليس بشيء . فالعترلة : وهم الذين قالوا بالرأي الأول ، ذهب أكثر شيوخها إلى أن الماهيات والنوات أشياء ، حالتين وجودها وعدمها ، بينما ذهب أبو الهذيل وأبو الحسين البصري (من العترلة) والأشاعرة إلى أن المعلوم ليس بشيء وإلى أنه قبل الوجود : نفي محض وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات (١) . وروضح أن هذا ليس بحثاً في العدم بوصفه العدم ، بل في الأشياء حال عدمها . وشتان ما هما ولهذا لم يتبينوا الإشكالات العديدة التي يثيرها وأهم هذا ، فثلاً لم يتبينوا هذه الصعوبة في هذا التصور ، ألا وهي : كما لاحظ هيدجر : « إذا كان الله يخلق من العدم ، فيجب أن يكون في وسعه أن يكون على ارتباط وصلة مع العدم . ولكن إذا كان الله هو الله ، فلا يمكنه أن يعرف العدم . إذا كان صحيحاً أن المطلق يستعد من ذاته كل نفس في

(١) فخر الدين الرازي : «الأربعين» ، ص ٥٩ ، طبع المندسة ١٣٥٣ هـ - سنة ١٩٣٤ م . وراجع «المحصل» له أيضاً ، ص ٣٤ - ص ٤١ ، طبع مصر سنة ١٣٢٣ هـ - سنة ١٩٠٥ م .

الوجود ، (١) . وتفسير ذلك أن الله - لكي يخلق من العدم - لا بد أن يكون عارفاً بالعدم ، ومعرفة العدم تؤذن بنقص فيه . ولكنه السكوت المطلق الخالي من كل نقص . فهو إذن لا يعرف العدم . وبالتالي لا يمكن أن يخلق من العدم . والقضية : معرفة العدم تؤذن بنقص في العارف . واضحة الصحة . فإن شرف العلم بشرف الموضوع . والعدم نقص فالعلم به في مرتبة ناقصة ، فالعلم به ناقص الرتبة من حيث العلم وهو يتناقض مع السكوت المطلق . إذ هذا يقتضي من فاجبة العلم أن يكون علماً في مرتبة كاملة على الإطلاق . ولذا نجد أرسطو يجعل علم الله علماً ب ذاته هو . لا بأي شيء كان . وتعبه بأنه فكر الفكر وموضوع فكره ذاته . (١٠٧٤ ب . ٩ ص ٣١ - ٣٨) .

أما النظرة الفلسفية فكان مفهوماً ألا تتحقق معنى العدم . لأنها تستبعد . لذا تراها تحاول تفسيره لا كما هو في ذاته . بل كما يؤدي بها ذلك إلى إنكاره . فالنظرة القديمة (اليونانية) تحسبه بثلاثة معانٍ . أوضحها أرسطو (١٠٧٤ ب . ٩ ص ٣١ - ٣٨) . وهي : الوجود تبعاً للمقولات ، والوجود بمعنى الباطل ، والوجود بوصفه القوة في مقابل الفعل . أما المعنى الأول فيقصد به السبب كما يفهم في الحمل . والثاني هو المعنى العقل . والثالث هو المعنى الوجودي . والثاني قد توسع به أفلاطون إذ حسب الخطأ هو تصور الوجود (١٠٧٤ ب . ٩ ص ٣١ - ٣٨) .
 (٢٦٣) : كما سار المحدثون في فهمهم لعدم عن أساس هذا المعنى الثاني .
 فكنت (٢) خصوصاً قد قسم العدم إلى أربعة أنواع : (١) العدم كتصور خال من كل موضوع : (٢) العدم كموضوع خال لتصور ما : (٣) العدم كعيان خال ليس بأي موضوع . (٤) العدم كموضوع خال ليس بأي

(١) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ص ٤ (من الترجمة العربية المذكورة) .

(٢) « نقد العقل المجرد » : ط ١٩٠١ - ٣٤٨ .

تصور : والأول هو الموجود الذهني ، والثاني هو العدم المعدول ، والثالث هو الموجود الموهوم ، والرابع هو العدم المائب . وظاهر من هذا التفسير أن العدم عند فهم بمعنى عقلي صرف ، هو كونه التصور خالياً من الموضوع أو العيان عارياً من الموضوع : أو الموضوع بلا تصور ، أي أن العدم هو السلب المنعق للعلل . وفي هذا إنكار ظاهر للعدم من الناحية الوجودية ، وإن كان كُنُت لم يصرح بهذا بوضوح كافٍ .

أما الذي صرح به بوضوح فهو برجسون : إذ تناول مشكلة العدم والوجود : وبإذا كان ثبت وجود بدلاً من العدم ، في كتابه التطور الخلاق ، (ص ٢٩٨ - ص ٣٢٣) لأرل مرة في شيء من التفصيل والتعمق . فقال إن العدم ليس شيء ، وما هو إلا تصور باطل كتصور دائرة مريضة . ويسوق على هذا عدة أدلة : أولها أنه ليس في الوجود تحيل العدم ، لأننا إذا تخيلنا زوال كل إدراك خارجي أو باطن فإنا مع ههنا تئين ، وأو بطريقة غير واضحة ، أن ثبت شيئاً واقعياً لازماً تدركه ، وثانياً : أننا لا نستطيع أيضاً أن ندركه عقلياً ، لأن إلغاء الموضوع في الذهن يتضمن في الآن نفسه إحلال موضوع آخر محله ؛ وبالتالي لا يمكن إلغاء الكل ، إذ إن يكون ثبت ما يحل محل الكل الذي أُلغيه . وثالثاً : أنه التفكير في شيء معناه افتراض وجوده ؛ أما افتراض عدم وجوده فعناه إضافة استبعاد هذا الشيء بواسطة الواقع الفعلي إلى فكرته . ولذا يقول إن السلب لا وجود له إلا بالإيجاب ، ومن الخطأ أن تضع السلب في مرتبة واحدة مع الإيجاب . وينتهي من هذه التبراهين إلى اتقون بأن السؤال المتائل : لماذا كان ثبت وجود أولى من العدم ؟ سؤال لا معنى له ؛ لأنه يفترض أن الوجود انتصار على العدم ، مع أن العدم كما تئين ليس بشيء . ويعلل السلب في إثارة هذا السؤال الباطل في نظره بأنه يقول إن التفكير من أجل العمل والعمل ؛ وكل فعل إرادى ناشئ عن شعور بالتمسك والحاجة فهو يبدأ إذئذ من النقص في منفعة إلى تحقيق هذه المنفعة ؛ ونحن ننقل عادات الفعل إلى أساليب الامتثال والتذكير ، فننقل في

تفكيرنا ، من المعنى النسبي إلى المعنى المطلق ، لأنه يمارس فعله في الأشياء نفسها ، لا في المنفعة التي فا بالنسبة إلينا . وعلى هذا النحو تُتَترَسَر في نفوسنا هذه الفكرة ، وهي أن الحقيقة الواقعية تملأ فراغاً ، وأن العدم - منظوراً إليه على أنه فقدان للكل - يوجد قبل كل الأشياء في الواجب إن لم يكن في الواقع . وهذا الوهم هو الذي حاولنا تبديده : مبينين أن فكرة العدم . إذا زعمنا أن نرى فيها فكرة إلغاء كل الأشياء . هي فكرة قاضية على نفسها وترتد إلى كلمة مجردة (من كل معنى) - ؛ أما إذا كانت : على العكس من هذا . فكرة سخفاً ، فلأننا سنجد فيها من المضمون بقدر ما نجد في فكرة الكل . (ص ٢٢٢)

الشمعة

وأول ما يلاحظ على كلام برجون هذا هو أنه لا يزال ينتظر إلى العدم من الناحية العقلية بحسبانه إسقاطاً لكل تصور ذي موضوع : وأنه يأتي عن طريق نوع من التجريد المستمر . ومن الواضح أنه إذا كان الأمر كذلك فالتجريد لن ينهي ، ولا مناص إذن من أن يبقى تحت شيء ، ولا يلغى الكل بأسره . ولسكننا وجدنا في حال الفلق أن الشعور شعوراً بقائه كل الأشياء دفعة واحدة ؛ ولو نلنا برجون إلى هذه الحال العاطفية لاتي إلى الاعتراف بإمكان إدراك العدم المطلق ؛ ولكنه استمر في التجريد العقلي على نحو ما فعل كسنت العقليون السابقون . ففي حاله انقلق الصادر عن فكرة موت الخالص ، فن بين شيء ما في أمام التخيل . والحجة الثالثة التي ساقها تقوم على نفس الطريقة التي سار عليها ، أعني طريقة التجريد المتواصل ، وهي عملية لا تنهي ، ما دنا ننظر إليها كعملية ، أي كشيء متسلسل ، لا كفضل واحد تقوم به دفعة واحدة . أما الحجة الثالثة فقد رددنا عليها من قبل عند حديثنا عن المرتبة الوجودية لكل من السلب والإيجاب وأبنتنا أنهما في مرتبة واحدة ؛ ولا مبرر مطلقاً لحسان السلب مشتقاً من الإيجاب دون العكس . وأعرب ما في كلامه هنا التفسير الذي وضعه للأصل في هذا السؤال : ولماذا كان وجود ولم يكن عدم ؟ ، إذ هو تفسير ساذج لا يحل المسألة في شيء .

فإن علينا أن نلاحظ أن هنا السؤال سؤال ميثافيزيقي أصيل ، فكيف أمكن أن ينشأ عن حاجة عملية ، هي الشعور بالحاجة والرغبة في إشباعها ؟ إذ الفارق بعدد جداً بين هذه الحاجة العقلية وبين تلك الحاجة العقلية التي يحس بها الموجود مصدرها لجزعه وقلقه على وجوده ، والدافع له إلى شدان معنى لهذا الوجود . ولذا قلنا إنه سؤال أصيل ، أي يتعلق بأصل الوجود وبالمير الأول للوجود أياً كان . وإن من أشد المواجه فساداً لتفسير الأعلى بحسبانه ناشئاً عن الأدنى . وبرجسون لم يفعل هنا غير هذا ، فضلاً عن أنه أرجع الأمر إلى تصور عقلي لا أساس له من الوجود .

وهذا التفسير الفاسد لعنى العدم ينمى ، كما هو طبيعي ، مع تفسيره للفاسد أيضاً لعنى الإمكان ، ونثرمان بوصفه خالقاً . فهو يزعم أن الممكن هو ... سراب الحاضر في الماضي ؛ ولما كنا نعرف أن المستقبل سينتهي بأن يصير حاضراً ، ولما كان تأثير السراب لا يزال مستمراً ، فإننا تصور لأنفسنا أن الحاضر الفعل - الذى سيكون ماضياً في الغد ، فيه صورة المستقبل منفسثة سابقاً . على الرغم من أنه ليس في وسعنا إدراكها (١) ، أي أن الممكن ليس شيئاً سابقاً على الواقع بتحقيق في الحاضر ، بل بالعكس هو شيء لا حتى على الواقع تزومه في الماضي بعد أن يتحقق ، وكأنه التفاتة إلى الوراء ؛ فالواقع هو الذى يصير ممكناً ، وليس الممكن هو الذى يصبح واقعاً ، (ص ١٣٢) . فهنا أيضاً نرى برجسون يرد أمر الممكن إلى التوهم العقلي ، سلباً لأنه ككل حقيقة وجودية . والمعجب في الأمر أنه يقول بهذا من أجل إتقاد فكرة الخلق المطلقى الذى يزوره إلى الزمان . إذ هو يقول بخلق جديد مستمر ، جديد بمعنى أنه لم يكن موجوداً إطلاقاً ، ولا على نحو الإمكان ؛ والخالق عنده هو حينئذ الزمان . ونحن نلاحظ على هذا أولاً أننا نراه يقول

(١) برجسون : « الممكن والواقع » ، معاصرة منشورة في « الفكر والتحرك »

عن الحقيقة الواقعة إنها ، غير مستمر ، وخلق متصل إلى غير نهاية (والتطور الخلق) ، ص ٢٦٠) ، ومعالم أن التو يبدأ من بذرة تضمن : على هيئة الكون ، مستقبل الكائن ، بأكمله ، وإن يكن ذلك بطريقة إجمالية . وثانياً ، وحتى أو سلمنا بأن الجسم النامي أو الكائن طوال التو غير الكائن في البذرة ، وأن فكرة الكون فكرة غامضة - ، فإنه لن يبقى بعد هذا إلا أن نفس العلة في هذا التو والخلق . أما برجسون فيعزوه إلى الزمان ، قائلاً : إن الزمان خلق . ولدينا نلاحظ أن هذه الفكرة عن الزمان غامضة واضطراباً . لأنه يصور لنا الزمان في هذه الحالة كأنه إله يخلق جديداً باستمرار بالنسبة إلى كل شيء ، على حدته . ويظهر أنه ينظر إلى الله فعلاً هذه النظرة . بدناه يقول : إن الله... ليس شيئاً كتمثل تكوينه ، إنما هي حياة مستمرة ، وقيل ، وحرية (والتطور الخلق) ، ص ٢٧٠) ، وهذه مسفات بضيفها أيضاً إلى الزمان . وتساؤل برجسون بعد هذا : ومن أين للزمان هذه القوة والقدرة المطلقتان ؟ فلا تظهر إلا بعبارات شعرية غلابة لا غناء فيها . ثم تحاول في غناء أن نستخلص نظرية واضحة للزمان عنده ، فلا نحلو بظائل ، ولذا نوافق هيدجر على حكمه على تحليل برجسون للزمان بأنه تفسير للزمان ناقص غير محدد إطلاقاً من الناحية الوجودية ، (والوجود وازمان : ، ص ٢٣٣) . وعندنا أن العلة في هذا هي سوء فهم برجسون لفكرتي الإمكان والعدم ، إذ فسرها على أنها فكرتان زائقتان لا أساس لها من واقع الوجود . مع أن كل تفسير للزمان لا يقوم على أساس هاتين الفكرتين ، بوصفها فكرتين حقيقيتين إلى أعلى درجة وجودية ، لا بد أن يكون قاسداً . لأن الزمان يجب أن يفهم على أنه باطن في الوجود ، وأنه أصل القضاء ، وأنه شرط الانتقال من الإمكان إلى الواقع ؛ وبرجسون صوته على أنه عال على الوجود . وإن لم يقل ذلك صراحة ، ولكن وضعه له في مرتبة إله خالق لأشياء جديدة باستمرار يفضي إلى هذا القول . كما أنه لم يدركه مطلقاً من ناحية أنه أصل القضاء ، وغابت عنه هذه الناحية الأساسية ، لأنه توهم أن يكون الزمان حالفاً يتناقض مع كونه أصل القضاء ، بينما نحن نقول على العكس من هذا

تماماً إنه خالق لأنه أصل التناسخ والفضاء : وأخيراً أتراد صَوْرَ الإمكان بصورة رجعية . كسر اب بآقيه الحاضر في الماضي أو كظن للحاضر يرمى به في الماضي . وليس في وسعه بعد هذا أن يفهم كيف يكون تمت انتقال من إمكان إلى واقع . بل كان عليه أن يقول على العكس إن الواقع هو الذي ينتقل إلى الإمكان . الإمكان الخاوي انزهوم طبعاً . وليس من شأن هذا أن يبسر اه فهم وظيفة الزمان في الفعل والخلق . بل بالعكس : كان من شأنه أن يقصد عليه فهم وظيفة الخلق مذبوبة إلى الزمان . ولذا نستطيع أن نقول عن الزمان عن برحسون إنه ألوهية أسطورية خالقة يفعل غير مفهوم على الإطلاق .

أما المعنى الثالث الذي أشار إليه أرسطو وألعبنا إليه منذ حين . وهو اللاوجود بمعنى الوجود بالقوة في مقابل الوجود بالفعل : فقد عني به أرسطو من حيث أن نظرية التغير عنده تقتضيه : فهو اللاتحين ، وهو قابلية التعين بأية مسورة . ولكن فهمه له على هذا النحو . وإن كان قابلاً لأن ينتج أخطر النتائج لو أنه تعضفه أكثر . يجعله ينظر إليه وكأنه 'خلو' مطلق من كل إيجاب . مما يجعل فكرة الممكن فكرة خالية من كل مضمون حقيقي . ولنا ظلت فكرة اللاوجود بمعنى الإمكان فكرة غامضة لديه ، ولعل السبب في هذا أنه لم يقل به إلا كفكرة مساعدة على فهم التغير . بعد أن أنكر الإيلبون إمكانه . وبالتالي قالوا إن الوجود وحده هو السكائن . بينما اللاوجود غير كائن أو ليس بشيء . وتابعمهم على هذا أفلاطون إلى حد بعيد : أي أنه لم يقل به على أساس أنه عنصر ضروري مكون للوجودي ، وإن كان وصفه أنه يمكن أن يستخلص منه : أو على الأقل يُلترم عليه : شيء من هذا القبيل . وعلى كل حال فلأرسطو الفضل في أنه جعل للاوجود شيئاً من الوجود ، على نحو لم يوضحه . وهذا الاتجاه قد لاقى في هيجل نصيراً منطوقاً إلى أبعاد حد . حتى قال إن الوجود الخالص والعدم الخالص شيء واحد . سألنا بالتفصيل في عرضنا لمذهبه في هذه الناحية في مسهل المعيل الأول من هنا البحث . ولكن هذا لم يغير الموقف مع ذلك كثيراً . لأن هيجل قد جعل الهوية بين الوجود والعدم قائمة على أساس ما بينهما من صفات مشتركة سلبية :

هي عدم التعيين، والمباشرة، والخلو من كل صفة. وليس في الصفات السالبة دليل على الاشتراك في الصفات الإيجابية؛ فضلاً عما في كلتا الفكرتين من طابع عقل تصوُّري يباعد جداً بين ما قصد إليه وما نقول به نحن، متفقين في هذا مع ما يقوله هيدجر، الذي أدلى بملاحظة شبيهة بهذه على نظرية هيغل؛ وصرح برأيه في عدم الوجودي فقال: «إن الوجود والعدم يكون بعضهما بعضاً، لا لأتتهما - منظوراً إليهما من ناحية تصور هيغل للفكر (المطلق) - متفقان في اللاتعيين والمباشرة اللذين لهما - ولكن لأن الوجود نفسه متناوٍ في ماهيته، ولا يكشف عن نفسه إلا في علو الآنية التي نثبت في العدم خارج الموجود (١)».

وليس من شك في أن هيدجر هو أول من عنى ببيان المناول الوجودي الميتافيزيقي لفكرة العدم. بحسبان أن مشكلته هي المسألة الميتافيزيقية الرئيسية الأولية. أجل. إن برجسون قد عنى به وقال عن فكرة العدم، إنها غالباً القلوب الخفي، والمحرك المستور للفكر الفاسي. ومنذ نقطة التفكير الأولى هي الدافعة قديماً وعلى مرأى من الشعور المشاكل الثيرة لتناق، تلك التي لا يستطيع الإنسان تحديدها دون أن يصاب بدوار (٢) التطور الخلاق. (ص ٢٩٨) ، ولكنها عنابة أنفست إلى خلاف ما وعدت به. إذ انتهت كما رأينا إلى إلغاء فكرته بوصفها فكرة كاذبة لا أساس لها من الواقع الوجودي، ولا أثر لها في الكون والوجود. ولذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن بحث برجسون في فكرة العدم كان تعقيراً ظاهراً وعوداً إلى نوع من الإيبلية والأفلاطونية، زعم هومس ذلك أنه يريد بهذا التحليل القضاء عليه (٣) الفكر والمحرك؛ (ص ١٣٢) ، والواقع أنه تؤكد له إلى أقصى حد. وإن تم بطريق غير لبي ولا أفلاطوني. ولذا فلنا إن هيدجر هو أول من أوضح مذلول العدم من الناحية الوجودية، وليس برجسون. وخلاصة رأي

(١) هيدجر: «ما الميتافيزيقا؟»، الترجمة الفرنسية المذكورة، ص ١٠ -

هيدجر (١) أن الوجود ، لكي ينتقل من حالة الوجود الماهوي إلى الآلية ، لا بد له من العلو : بالخروج من الإمكان إلى التحقق : وفي هذا سلب لإمكانات كان في الوسع أن تتحقق . ولكنها انتزعت من الوجود بتحقيق إمكانية غيرها : وهذا السلب هو العدم : وبغيره لن يتم التحقق . لأن التعين يقتضي أخذ إمكانية دون أخرى . أي يقتضي سلب إمكانيات . فالعدم إذن داخل في تكوين الوجود . ما دام يمكننا شرطاً في تحققه . ويقظة التفكير الميتافيزيقي تبدأ بتأثير العدم : لأنه لما كان في جوهر الوجود : فإن الموجودات تسد لنا وعليها طابع الغرابة . وهذه غرابة شديدة ترهقنا ، وإرهاقها لينا من شأنه أن يثير فينا الدهشة : والدهشة بدورها تولد فينا التساؤل ، والتساؤل هو الأصل في كل بحث : « فمسألة العدم نضعنا نحن » موضع التساؤل ، نحن المتساءلين . وهذه مسألة ميتافيزيقية . إن الآلية لا تستطيع أن تكون على صلة بالموجود إلا إذا استبقت نفسها في داخل العدم . وعلو الموجود يتأرخ (أي يأخذ طابع اتاريخية) في ماهية الآلية . وهذا العلو نفسه هو الميتافيزيقيا بعينها . مما يدل على أن الميتافيزيقيا تدخل في تكوين طبيعة الإنسان (ص ٤٢ الترجمة الفرنسية المذكورة) . ولكن ليس معنى هذا أن مسألة العدم هي المسألة الوحيدة في الميتافيزيقيا عند هيدجر : ولا أن فلسفته فلسفة عدم : إنما هذه مسألة من بين المسائل العديدة التي يمكن أن نبدأ بها البحث الميتافيزيقي : كما أوضح هو ذلك صراحة في مراسلات له مع كوربان : المترجم الفرنسي لهذه المحاضرة (ص ٩ من الترجمة المذكورة) : كما أن القلق الذي يكشف عنه هو حال وجودية من بين عدة أحوال عاطفية للوجود . ولكن هيدجر ، مع ذلك ، قد اقتصر حتى الآن على فكرة العدم هذه ،

(١) البحث السابق بأكمله من ٢١ - ص ٤٤ من الترجمة المذكورة . وراجع عرضه التفصيلي في رسالتنا : « مشكلة الموت » ص ٩٧ - من ١٠١ (١٠١) المخطوطة . وهذا البحث كان محاضرة ألقاها هيدجر في جامعة فريبورج بربيساوا في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ . (وراجع له أيضاً الآن : « الدخول إلى الميتافيزيقيا » ، تو، بين سنة ١٩٥٣ ص ١ - ص ٤) .

بوصفه التناهي المطلق . وهذا ما لا نستطيع نحن أن نفهم عنده . فعلى الرغم من أننا نأخذ بما قاله هنا عن العدم وأن فكرته هي الدافع الأول للبحث الميتافيزيقي - وبرجسون قد قال كما رأينا بشيء من هذا - وأن معناه هو التناهي الضروري في طبيعة الوجود . وأنه بهذا شرط لكل وجود . وعنصر جوهرى يدخل في تكوينه . على الرغم من هذا كله فنحن نريد أن نتجاوز هنا القدر من نعت العدم . بأن نقول إن التناهي . الذى مصدره العدم . نتاه خالئ . وهذا القول ليس في الواقع مضاداً لما يفهم إليه تفسير هيدجر للعدم . بل هو النتيجة الضرورية له . غير أنه لم يستخلصها فيما تعلم عنه . كما أنه ليس عوداً إلى برجسون في فكرة الزمان الخالق لديه . لأن الخلق كما نفهمه هنا غير ما قصد إليه .

ومن الخير لنا أن نبدأ منذ البداية . فنسأل : ما العدم ؟ حتى إذا ما أجبنا عن هذا السؤال . حاولنا أن نجيب عن السؤال الآخر الذى يتضمنه وهو : لماذا كان هاهنا وجود . ولم يكن عدم ؟

أما العدم من حيث ماهيته . فنظن أن الخطأ في فهمه قد نشأ حتى الآن عن تصور العدم تصوراً مكانياً . على أنه الخلاء . وكأن الخلاء إطار أو جرم حاور يدخل فيه الوجود فيملؤه . أو مكان حال يشعله الوجود . أو حال من عدم التعيين والتقابلية لكن تعين تأتى إليها الصورة الواهبة إياها تعيئاً فتحل فيها . وسواء أكان تصور هذا أم ذلك - والأول هو تصور النظرة الدينية خصوصاً والشعبية عامة والثانى تصور النظرة الفلسفية وعند أرسطو على وجه التخصيص - فإن النتيجة واحدة . وهى تصوُّره على نحو مكافئ . ونحن هنا في الواقع بازاء نفس الظاهرة التى حدثت بالنسبة إلى الزمان . وفي وسعنا إذ أن نسمى العدم متصوِّراً على هذا النحو باسم العدم المكافئ . وتبعاً لهذه النظرة . أنكرت النظرة الفلسفية وجوده . كما أنكرت وجود الخلاء .

وهيدجر هو الآخر لم يصلح الحسالات كثيراً . وإنما فعل بالنسبة إلى فكرة

العدم ما فعله كمنثت تماماً بالنسبة إلى فكرة الزمان : فيدلاً من أن يقول إنه شيء أو موجود بوجه عام ، يلصق بجوار الموجود إن صح هذا التعبير ، أو شيء ، يأتي لذاته فيضاف إليه . قال : إن العدم هو الشرط الذي يجعل ممكناً ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى الآلية (، ما الميتافيزيقا ، ص ٣٥) ، كما قال كنت تماماً إن الزمان شرطٌ قسليٌ يجعل الظواهر المتوالية ممكنة الامتثال . ومن الواضح أن هذا ليس حلاً لمشكلة العدم : ولا يأتينا لماهية . ولذا لا نستطيع الأخذ به ، على الأقل لأنه تحليل ناقص لدلوله ، خصوصاً إذ لا حظنا أن هيدجر لم يكتشف العدم في الوجود إلا بواسطة حان انقلق ، فقال إن تمت قلقاً أصيلاً بأثرنا في لحظات نادرة هو الذي يكشف لنا عنه . ففهم حينئذ بأن الموجود قد ارتكز وغاص لسنا ندرى أين . وكأنه كمنثت . وصحيح أن هذه الحال تكشف لنا عن العدم . ولكنه كشف ذاتي إن صح هذا التعبير : أي أنه يأتي بمجهود عاطفي تقوم به شيئاً فشيئاً . على الرغم مما يؤكد هيدجر من أن هذا الشعور بالعدم يحدث مرة واحدة ودفعة واحدة . ولكن المهم - كما لاحظنا في نقدنا لبرجسون من قبل - ألا نكتشف العدم هكذا شيئاً فشيئاً ، ولألا وقعنا فيما وقع فيه الخطيون ، بل أن نكتشف دفعة واحدة . بمعنى أن نجد في الوجود عنصراً مكوناً له . وبعبارة أخرى لا يد : من أجل إثبات حقيقة العدم . من أن نسدل على وجوده موضوعياً - إن صح هذا التعبير هنا - في الوجود الواقعي . فهل لدينا من الوسائل ما يعيننا على الدلالة عليه في الوجود ؟

أجل ! فإن النظرة التي أدلينا بها فيما يتصل بتسيح الوجود الواقعي تسمح لنا بهذا البيان لوجوده الموضوعي . فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال ، وإن فكرة الاتصال يجب استبعادها ، وهو ما انتهت إليه أيضاً الفيزياء المعاصرة . في نظرية الكم بل وفي الميكانيكا التوجيهية . على النحو الذي بنينا من قبل بالتفصيل . وانتهينا من هذا إلى القول بأن الوجود مكونٌ من وحدات منفصلة بينها ، هوات ، لا يمكن عبورها إلا بواسطة

الظفرة . فنقول الآن إن هذه «الموات» هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي . ولا يجب أن يفهم من هذه الموات أنها خلاء ، فنحن لا نعرف شيئاً اسمه الخلاء بالمعنى العادي المتههم .

وقد يعترض على فكرة الموات هذه بأن يقال إنها من باب اللامعقول . فليكن : فإن فكرة اللامعقول لم تعد تخيفنا في شيء . والأمريعبُد ليس أمر عقل : ما دعنا هنا بإزاء واقعة لا شك فيها وهي أن الوجود مكون من وحدات منفصلة بينها مواتٌ مطلق . فكيف نفسر هذه الواقعة ؟ أما نحن فلا نفسرها إلا على أنها تدل على وجود العدم في تسريح الوجود ، عنصراً جوهرياً مكوناً له .

أما أن هذه الموات عدم . فهذا قول لا مناسب من الأخذ به ، وإلا فأى شيء هي ؟ لقد دلائها القزياه القديمة بالأكبر . وزعمت أن الأكبر وجود ، ولكن من نوع خاص يقرب من الخلاء بتقديم . ونحن أن فكرة الأكبر فكرة غامضة . إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنها فكرة كاذبة إن فهمت على أنها نوع من الوجود العادي . أما إذا قصد منها الوجود بمعنى العدم الوجودي على النحو الذي بيناه هنا ، فإن الاتفاق بيننا وبين هذه النظرية تام ، ولا خلاف إلا في الألفاظ . ولا مُشاحة في الألفاظ كما يقولون . ونظرية النسبة قد أحنت صنعاً بالغاء هذه الفكرة . حتى إننا لا نعود نجد لها في نظرية الحكم . ولا في الميكانيكا التوجيهية .

ويباظر هذه الموات بين الذوات في الوجود القزبائي ، الموات بين الذوات في الوجود الذاتي . فالعدم إذن بالنسبة إلى هذا الوجود الأخير هو الموات الموجودة بين الذوات بعضها وبعض ، مما لا يمكن عبوره إلا بواسطة الظفرة كما بينا من قبل . ولما كانت هذه الموات بين الذوات هي الأساس في الفردية ، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية . ولما كانت الذاتية أو الفردية تقتضي الحربة نتيجة لها ضرورية ، ففي

وسمنا أيضاً أن تقول إن العدم هو الأصل في الحرية . ومع أن الذين عابوا مسألة العدم . خصوصاً برجسون وهيدجر : فد أشاروا إلى وجود ارتباط بين العدم والحرية : حتى قال برجسون إن مسألة العدم يجب أن توضح خصوصاً : ما دمتا نجعل المدة والحرية في الاختيار أساساً للأشياء . (والتطور الخالق ، ص ٢٩٩) . وقال هيدجر : إنه بغير الظهور الأصل للعدم ، لن يكون تمت موجود فردي ، ولاحرية (وما الميتافيزيقا : ص ٣٥) ، تقول مع أنهم أشاروا إلى هذا الارتباط فلهم حين حاولوا تفسيره ضربوا اهتماماً لأسداس : أو أتوا بتفسير هو العجب كسل العجب خصوصاً عند برجسون . وما هذا إلا لأن الاختير لم يفهم العدم ولم يجعله داخل في تركيب الوجود ، كما أن هيدجر قد جعل العدم شرطاً ، ولم يوضح كيف يكون داخل في تركيب الوجود ، بل ترك الأمر غامضاً كل التعموض : بالرغم من أنه أكد دخوله في تركيب الوجود . ولكن التوكيد ليس معناه التفسير . أما على أساس مذهبنا هذا في العدم : فتفسير الصلة بين العدم والحرية يسير : إذ العدم عندنا هو الهوات الموجودة بين الذات ، وعلى هذا فهو كما قلنا أصل الفردية ، والفردية تقتضي الحرية ، لأن الحرية معناها استقلال الذات بنفسها ، وهذا هو الفردية . فالعدم إذن أصل للحرية . وطالما كانت الذات في داخل نفسها ، وحيدة وإياها . فلها تكون في حال من الحرية المطلقة : إنما تنقص هذه الحرية إذا انتقلت الذات من حال العزلة إلى حال الاتصال . وذلك في الفعل . فهنا يقل قدر الحرية تبعاً لطبيعة هذا الاتصال ومقداره . أما من حيث المقننار : فإن كثرة الاتصال تسبب نقصان الحرية ، لأن كل ذات في تعارض مع الأخرى : فإذا حاولت إحداها تحقيق إمكاناتها . لم يتيسر لها هذا بغير مقاومة من جانب الهوات الأخرى : فكلما زاد عدد الهوات التي يكون معها الاتصال يزداد قدر المقاومة - مبدئياً - : والعكس بالعكس . وهذه واقعة مشاهدة في الحياة العادية : فأقل الناس حرية أكثرهم ارتباطاً بالناس ، وبالأشياء :

وأكبرهم حرية أقلهم ارتباطاً بالغير . ويبلغ هذا التفصيص في قدر الحرية أوجه في حال الاتصال التام بالغير ، إلى درجة الغناء فيه . مما يؤدي إلى سقوط الذات وفقدانها لوجودها الحقيقي ووجودها وجوداً مزيئاً ؛ هذا لك لا توجد إلا بالناس ولا تفكر إلا كما يفكر الناس ، إلى آخر ما قلناه عن السقوط في شرحنا له آنفاً . وتفسير هذا من ناحية العدم ، أنني بهذا ألغى العدم الموجود بين ذاتي والذوات الأخرى ؛ وإلغاء العدم تنتفي الفردية ، وبانتفاء الفردية تزول الحرية . والذات المحقة إذن هي التي تحافظ على هذا العدم . وتعلل نيتشه قد يلج من بعيد شيئاً من هذا . وإن لم يتصد إليه كما نفهمه هنا . حين جعل مبدأه الرئيسي في الاختلاق ؛ المحافظة على الأبعاد بين الذوات المختلفة . فهذا يُفسر بسهولة على أساس مذهبنا في العدم .

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حوله دون جلوى حتى الآن ؛ كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله .

فهي أولاً تضمن لنا كون العدم عنصراً جوهرياً ، كونهً للوجود . إذ العدم هنا ، وعلى هذا التفسير ، داخل في تركيب الوجود ولا سبيل مطلقاً إلى القول بأنه وهم ، إذ ليس الأمر بعد أمر تصور ذهني أو حال عاطفية كالقلق ، بل أمر تركيب الوجود نفسه ؛ ولما كان من الثابت أن هذا التركيب منفصل ، أي على هيئة وحدات منفصلة بينها هوات لا تجتاز إلا بالطرفة ، ولما كان العدم هو هذه الهوات نفسها . فهو إذن شيء لا يجازي موجود في نسج الوجود . وليس شيئاً يشاء ويضاف إليه إضافة خارجية ، أو كائناً من بين الكائنات الحاتة به ؛ فالوجود إذن سدهاء التوحدات المنفصلة (الذرات بالنسبة إلى الوجود الجزائي ، والذوات بالنسبة إلى الوجود الذاتي) ، ولحمته العدم ؛ ولا معنى بعد لا اشتقاق الواحد من الآخر أو ادعاء أن العدم سلب لا يفهم إلا بالوجود وكأنه مشتق منه . إلى آخر هذه الأقوال

العجيبة التي أدق بها الفلاسفة جميعاً حتى هذه اللحظة . كما أنه لا مجال بعد لتصور العدم وكأنه إناه يحوي الوجود ويمتلئ به . أو لتقول بأن الوجود غزو للعدم : أو أن العدم بمثابة يمتد عليه الوجود ، أو أن الوجود قد نشأ عن العدم وكأنه شكوتن من مادة سابقة . فكل هذه التصورات خطأ ، والإشكالات التي لا حصر لها التي أثبتت بدورها تنحل كلها على أساس تصورنا هذا . فإن الوجود والعدم يكونان معاً نسيج الواقع ، وليس منهما ما يسبق الآخر زماناً أو مرتبة أو علوية ، لأنه لا وجود لتواحد إلا مع الآخر ، ووجودهما يتم دفعة واحدة .

ولا تحدينا بحاجة إلى الإلحاح كثيراً في تأكيد هذه الحقيقة ، وهي أن هذا التفسير للعدم يفتح أمامنا أفقاً شاسعاً لم يتشرف منه إلى عين الوجود وسره . فإن جميع الأفكار الرئيسية التوجيهية التي قلنا بها في عرضنا لمذهبنا في الوجود ستضفي عليها بواسطته هالة من التور الباهر ، وسنبين مكونة لمذهب محكم الأجزاء ، تنقطة الإشعاع فيه فكرة العدم : إذ وجدنا منذ قليل أن فكرة الفردية لا يمكن أن تفهم إلا على أساس تفسيرنا للعدم : والعدم إذن هو كما قلنا الأصل في الفردية ، وفكرة الحرية بدورها أقمناها على أساس الفردية ، وفي النهاية . على أساس تفسيرنا للعدم كذلك : وفكرة التوز مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوز كما أوضحناه لا يتحقق إلا من مزيج الوجود مع الوجود أو العدم ، فكلان فكرة التوز صادرة مباشرة عن فكرة العدم ، وأخيراً فإن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بظفرة الذات في الغير ، وهي ظفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن تمت عدماً . وإلا لكان تمت اختلاط تام وكحال في التحقق للذات الواحدة منفردة دون فعل : أو للذوات كلها متحدة بغير عدم ، وبعبارة أوجز نستطيع أن نقول إن الفعل لا وجود له إلا إذا كان تمت بإمكان ، وإلا فلا معنى له إذ ستكون بازاء كحال وتحقق تام ، وفي التحقق التام لا مجال لفعل والتغير إطلاقاً : بل الخيال مجال اليقظة المطلق كما هو مشاهد

بالنسبة إلى الكائن الكامل كإلا مطلقاً ، والفعل لا يتحقق إلا لأن نُحْت
انفساً بين الذات الفاعلة والفعل الذي فيه تجرى فعلها . وهذا الانقسام الناتج
للافتصال معناه إذن بالضرورة وجود انفصال في الوجود الجارى فيه الفعل ؛
والانفصال معناه وجود هوات بين النوات المختلفة وبين الذات الفاعلة .
وهذه اقوات هي العدم ؛ فالفعل إذن يقتضى العدم ، ولما كان الفعل
أساسه الإمكان ، فالعدم إذن أساس الإمكان . وهكذا نرى أن الأفكار
الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي القرابة والتوتر والإمكان ،
ترتبط كلها أوثق ارتباط بالعدم ، وكأنه إذن البؤرة التي يمتنع فيها الضوء ،
والمركز الذي ينبع منه كل النور المتكوّن لمذهبنا في الوجود . وإذا كانت
الأفكار السائدة التوجيهية لهذا المذهب تستمد وجودها من فكرة العدم ؛ فمن
الواضح أن بقية الأفكار التي ننتسب مباشرة أو بطريق غير مباشر تماماً إلى
هذه الأفكار السائدة تعود بدورها إلى فكرة العدم . فهي إذن مركز المنظور
في المذهب الوجودي . ولذا نستطيع أن نعكسها على كل ما قلناه حتى الآن ؛
فراه برقل في نور ساطع .

وفي معنا بعد هذا أن نجيب عن السؤال الثاني ، وهو : ماذا كان معنا
وجود ولم يكن عدم ؟ ، قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد ، إذا فهم على أنه
يتضمن القول بتناقض بين الوجود والعدم . فنحن قد رأينا أن الوجود لا يمكن
أن يقوم إلا بالعدم ، وكذلك العدم لا يقوم إلا بالوجود ، وليس أحدهما
شياً مضافاً إلى الآخر ويمكن أن يزال عنه ، بل هما معاً ، وهما معاً
فقط ، بكون الوجود في حال الآنية . وإذا كانت كذلك . فهل يبقى بعد
هذا أي معنى لتلك السؤال ؟ لذا نحن نرفضه على أنه سؤال كاذب ، ونحل
المشكلة على أساس القول بأن الوجود والعدم بكوناً معاً نسيج الوجود
المتحقق في حال الآنية . إنما السؤال الحقيقي الذي يجب أن يوضع بعد هذا
هو : ما العلة الفاعلة لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآنية ؟
والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فبدخول الزمان في الوجود الماهوي اتحاد العدم مع الوجود ، العدم انذى
يمثله الزمان بوصفه مصدر الشئى . والوجود الذى يمثله الوجود الماهوى
مرصنه الإمكان انطقت . فتكون عنهما الوجود على هيئة الآنية : أى هذا
الوجود فى العالم . وتولا الزمان إذن لما كان تمت تحقق للوجود ، ومن هنا
نستطيع أن نعبه بأنه خالق بمعنى أنه العلة فى تحقق الوجود . فالخلق هنا إذن
ليس معناه اخذ المطلق كما يزعم برجمون . وليس معناه الإيجاد من العدم
فما تدعى النظرة الشبقية . بل معناه اتحاد العدم مع الإمكان بواسطة الزمان.

أما أن نسأل بعد هذا : متى وكيف دخل الزمان فى الوجود الماهوى
تكرر الآية ؟ فهذا لا معنى له أيضاً ، لأن الزمان ليس شيئاً عالياً على
الوجود الماهوى يدخل فيه فى وقت معين وعلى نحو معزوم ، بل هو باطن فيه
بطوراً ضرورياً : ضرورة تصدر عن ماهية كليهما ، فلا محل بعد هذا
لسؤال عن البداية والكيفية . ما دام هنا البطلون أو هذه المحالفة ضرورية .
أى سابقة على كل سؤال عن البدء والكيفية . وعلى هذا فإن التساؤل
المتناهي يوجب ألا يذهب إلى أبعد من السؤال السابق الذى وضعناه : ألا وهو
الخاص بالعلة الفاعلية فى اتحاد الوجود الماهوى مع العدم لتكوين الآنية .



التاريخية الكيفية

لا تحقق إذن الوجود على هيئة الآنية إلا بالزمان ،
ولا آنية إذن إلا وهي متزمنة بالزمان .

وتلك هي الزمانية : فهي إذن انطباع الأصيل للآنية . لذا لا بد أن نجد
خواص الآنية في الزمانية ؛ وهي خواص حددناها في آخر الأمر في ثلاث :
المنفصل . والثور ، والامكان . فلتحاول الآن أن تبين خصائص الزمانية
ينشأء من هاتيك .

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال ، ونفسي
بهذا على فكرة الاتصال . ومعنى الانفصال في الزمانية أنها مكونة من وحدات
منفصلة عن بعضها البعض ، وليس بينها غير هوات ، مطلقاً لا سبيل إلى
عبورها مباشرة . وذلك ما أدركه الباحثون في الزمان من قديم الأعصار ،
حين جعلوا الزمان ، وهو ما نسميه هنا بالزمانية ، مكوناً من وحدات
مستقلة قائمة بذاتها مغفلة على نفسها : سموها بأمم الآتات . وقد رأينا في
الفصل الثاني كيف اضطر أفلاطون وأرسطو إلى انقون بأن الزمان مركب
من آتات ؛ على الرغم مما يثيره هذا من إشكال كبير : فيما يتعلق بانفصال
الزمان ، وهو إشكال لم يستطع أرسطو حله إلا بالقرار من المشكاة ، أو على
الأقل بالوقوع في تناقض مع أقواله السابقة . إذ حاول الحل بأن قال إن
الآن كانتقلة بالنسبة إلى الخط . مع أنه قال من قبل إن الزمان لا وجود
له إلا بالآن (« السماع الطبيعي » ، ١٢١٩ ، ٤٣) : بينما المقطة شيء متوهم ؛
أما الآن فعنده إذن غير متوهم : بل هو العنصر المكون للزمان ، ويظهر أنه
شعر بما في حله هذا من تناقض : لذا جمع بين الشاحيتين فقال : « إن الزمان
متصل بواسطة الآن كما أنه متقسم وقتاً الآن » (١٢٢٠ ، ٤) . والخطأ

الذي نشأ عنه هذا التناقض هو أنه شبه الآن بالنقطة . وهو خطأ يرجع بدوره إلى الخطأ الأكبر في تصور الزمان . ألا وهو تصوره على نحو المكان . وفارق هائل بين النقطة والآن : فالنقطة في سكون وتلك أفتى إن صح هذا التعبير . بينما الآن في حركة بمعنى أنه في نوال مستمر وأسمى إن جاز هذا التصوير المكاني هنا (أيا ويأنا من المكان . فقد أفسد علينا اللغة أشد الإفساد !) . والمكسوك يمين بنا إلى القول بالاتصال . لأن التمييز معدوم فيه . بينما الحركة تدعونا إلى القول بالاتصال . لأننا يجب أن نميز ما هنا بين أحوال المتحرك . وإلا فلا معنى للحركة . وهذا قد أدى في نهاية الأمر إلى إفساد فكرة الآن . بإدخال فكرة الاتصال فيها . على الرغم مما في هذا من تناقض فاضح لست أدري كيف وقع فيه هؤلاء الغلاسقة - بل كل الفلاسفة الذين عالجوا مسألة الآن . حتى هذه اللحظة - : إذ ليس أمامهم إلا واحد من اثنين لا ثالث بينهما إطلاقاً : فإما أن ينظر إلى الزمان على أنه متصل . ونيس له بهذا أن يقول مطلقاً بأنه مركب من آتات . وإما أن ينظر إليه على أنه منفصل . وعليه إذن أن يعدّه مكوناً من آتات منفصلة ليس بينها اتصال . أما أن يقول بالآتات والاتصال معاً فهذا غير جائز على الإطلاق .

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسانية وأخرى غريبانية . أما الغريبانية فهي تصور الحركة تصوراً مكانياً على أنها لا تتم إلا بالتماس والاتصال المباشر بين المتحرك والحركة . فإما كان الزمان مقدار الحركة . فلا بد أن يصور على غرارها . فإذ كانت تقتضي التماس والاتصال . فالزمان يدوره لا بد يقتضيه . ومن سحرية الأقدار أن يعرفوا الزمان بأنه مقدار أو عدد الحركة . والعدد منفصل . بل هو الانفصال بعينه . فكيف يقال عنه إذن إنه عدد متصل ؟ أو ليس في هذا تناقض في الحدود فاضح ؟ والأمر في هذا غير منتصر على التقدماء . بل تمتد إلى المحدثين . إذ اضطروا . لكي

يفسر والتأثير من بُعد . أن بقواوا بوجود شيء هو التأثير يجرى فيه انتقال هذا التأثير .

ونظن من الواضح الآن . بعد أن أثبتت نظرية الحكم والميكانيكا التوجيهية (كما شرحناها) أن الذرات في انفصال بعضها عن بعض وأنه لا وجود للتأثير كما أثبتت نظرية النسبية . وأن التأثير ينتقل بنوع من الظفرة بين الذرات بعضها وبعض . - نقول نظن بعد هذا أن لا محل مطلقاً لهذا الاعتبار الآن . وعلى هذا نستطيع أن نوكد . على العكس . أن الفيزياء المعاصرة تضطرنا إلى القول بأن الزمان مكون من وحدات منفصلة انفصال الذرات . وأنه غير متصل إطلاقاً . دعوى القديم .

والاعتبارات النفسية ترجع إلى فكرة الذاكرة . إذ قال هولاء . وأكد أقوالهم أعجباً برجسون إلى أقصى درجة . إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة . وكأنها تسجيل دقيق يرسم عليه تيار متصل مستمر . وهي بهذا تصل الماضي بالحاضر كما تصل الحاضر بالمستقبل بأن تجعله مستمراً . وهذا الاتصال ليس معناه التكرار . بل هو كتيار يجرى باستمرار دون أن يعود على نفسه . والزمان تبعاً لهذا قد صوّر على أنه تيار متصل يجرى في اتجاه واحد من الأزمن إلى الأبد . والمكن يتضح هذا المعنى للذاكرة . جاء برجسون ففرق بين نوعين منها مختلفين أشد الاختلاف : فإحدهما ليست إلا مجموعة من العادات الآلية التي تفتقدنا في تكبير أحوالنا مع الظروف الممكنة المختلفة . « هي عادة أولى من أن تكون ذاكرة » تمثل تجربتنا السابقة . دون أن نعيد صورها . والأخرى هي الذاكرة الحقيقية . وهذه على امتداد متساو مع امتداد الشعور . ولذا تحفظ وتمصغ كل أحوالنا الواحدة نحو الأخرى وفقاً لحدوثها . تاركة لكل واقعة مكانها . وبالتالي هي تحدد تاريخها . وتتحرك حفاً في ماضٍ به أن قاطع . لا في حاضر يتجدد باستمرار . مثل ما تفعل الذاكرة الأولى .

(المادة والذاكرة ، ص ١٦٦) . وهذه الذاكرة الحقيقية ليست عنده
وظيفة من وظائف المخ ، وليست تعهراً من الحاضر إلى الماضي ، بل
بالعكس هي تقدم من الماضي إلى الحاضر : فمن نضع أنفسنا في الماضي
ابتداءً (ص ٢٦٨) ، وفيها يحتفظ عقلاً بكل الأحداث الماضية (وإن لم تكن
كلها في حال الشعور الصريح ، إذ من بينها ما هو كائن في اللاشعور ،
ولكن هذا ليس معناه زوال هذه الأحداث ، والماضي يبدو تبعاً لهذه
الذاكرة الخالصة ، كما يسميها برجسون ، كأنه تيار متصل يكاد أن يفصل
عن التغيير مكوناً مدة قاعة بذاتها . ولذا كان من اليسر على برجسون أن
يخطو الخطوة الأخيرة فبعت الذكرى الخالصة بأنها الزمان أو المدة نفسها
ومن هنا ترى أن الذاكرة قد أدت به وبغيره من السابقين إلى تصور الزمان
متصلاً ، ما دامت الذاكرة عندهم تقدم لنا تياراً متصلاً من الشعور .

غير أن هذا التصور لوظيفة الذاكرة ليس بصحيح . فقد أثبت
بير جانيه (١) أن الذاكرة ترجع إلى « الفعل المؤجل » وقال : « إن الفعل
المؤجل هو في رأبي نقطة البدء الحقيقية للذاكرة » (ص ٢٣٢) ، ومعنى
تأجيل الفعل إحداث انقطاع في تيار الشعور ، لأننا نكون نمتد أحراراً
في أن نفعل أو لا نفعل ، وفي هذا قطع تيار الفعل المتواصل ، وإحالة إلى
مستقبل أبعد . فإذا كانت الذاكرة كذلك ، فإنها ليست ملكة كلية ، نجددها في
كل إنسان ، بل يقول جانيه رداً على برجسون : « إن برجسون يقول عادة
بأن الرجل المتعزل ذو ذاكرة ، وأنا لست من هذا الرأي . فالرجل المتوحد
ليست له ذاكرة كلية يختزن فيها كل ما مر به من أحداث وما عاناه من
أحاسيس . وإنما الذاكرة ملكة متأخرة تنشأ مع الحياة الاجتماعية من أجل
تكبير العمل وإياها ، والأحداث لا تُسَجَّل فيها على نحو عبط مستمر وتيار
متصل ، بل على أساس إطارات عقلية أو اجتماعية نعطيها مدلولاً واتجاهاً
خاصاً » .

(١) بير جانيه : تطور الذاكرة وفكرة الزمان ، باريس ، سنة ١٩٢٨ .

ذلك فقد جاتيه . وهو نقد يتجه إلى إثبات أن الذاكرة لا تعطينا هذه الصورة لتياز متصل للشعور بجري في الزمان من الماضي إلى الحاضر . بل على العكس من ذلك تمثل لنا في الزمان المتقطعات وانفصالاً . والتوافق أن تصوير برجسون للذاكرة لا يتفق في شيء مع ما تدل عليه كل الظواهر المتعلقة بالذاكرة ، سواء في أحوالها العادية وفي أحوالها المرضية . ولا دلائل مطلقاً على وجود دكري خالصة . أي تذكر غار عن أحداث معينة محسوسة . وبالتالي لا دلائل على وجود تياز للشعور بالماضي يسير في حده واحد متصل . وكأنه تذكر فوق كل التذكرات الجزئية المحددة . بل كل ما لدينا دكريات خاصة بأحداث معينة متفرقة ذات اتجاهات عدة . وإن جمعنا بينها مع ذلك حول وحدة : فإن هذا الجمع لا أصل له إلا ردها إلى مصدر واحد تنسب إليه هو شخص أو ذات معينة . ولا يدل هذا الجمع إطلاقاً على أن تمت تيزاً منفصلاً . على النحو الذي تصور عليه برجسون "الذاكرة الخالصة" . وإنما هت ببرء تجريد أحرف تخيلته برجسون . وفي رسعنا أن نفسه في قول برجسون به . بلا غناء . محضية الأمر أن برجسون قد جعل "الذاكرة هي الروح" . وتصور الروح على أنها لمدة أو الزمان المتصل المستمر . ثم صور الذاكرة على أساس هذا التصور للزمان . فكان تصويره بالذاكرة إذن ليس الأصل في تصويره الزمان . بل بالعكس . ولذا فرى نظريته في الذاكرة لا تقوم مباشرة على الوقائع النفسية . بل يحاول فيها إحصاء هذه نظريته في لمدة . فواقعة التلاشعور لا تدان مطلقاً على أن كل الأحداث الماضية تسجل في الذاكرة . بل كل ما تدل عليه هو أن تمت أحداثاً قد سجلت في الذاكرة ونسب أو لآخر استبعدناه . حاضراً عن الشعور . ونفس كل ما في الذاكرة محمداً برمان معين في الماضي . فأغضب ما في الذاكرة من معارف لا ندري متى وأين حصلناه . خصوصاً اللغة . وهذا يدل على أن مسألة التحديد الزماني في الدكريات مسألة ثانوية وإذا كانت كذلك . فالماضي الذي تصوره الذاكرة ليس محمداً كأنه نجد

من الزمان مستمر متعينة أجزاؤه بعضها بالنسبة إلى بعض ، والظواهر المرضية التي أعاب بها لا تؤدي إلى القول بهذا النوع من الذاكرة .

والنتيجة هذا إذن أن الذاكرة لا تسمح لنا بتصوير الزمان على نحو ما فعله هؤلاء الذين ظنوا أنهم قد اعتمدوا عليها في هذا التصوير . فلا الاعتبارات انفسانية إذن . ولا الاعتبارات الفيزيائية مؤدية إلى القول بأن الزمان متصل . ولعل اندفاع الخفي ضد القول هو رغبة الإنسان في انفاذ الماضي . والتخفيف من قوة الزمان التفاضلية على كل شيء في زعمهم . ولكننا لا نستطيع أن ننساق في تيار هذه الأمنية . ولذا نؤكد أنها وهم لا بد من القضاء عليه . وليس أمناً بعد إلا أن نؤكد أن الزمان مكون من وحدات منفصلة . وأنه لا وجود لتيار مزعوم يسمونه المدة أو التجري المتصل .

والسؤال الذي يجب علينا أن نضعه بعد هذا هو : إذا كان الزمان على هذا النحو . فكيف نفرق فيه بين ماضٍ وحاضر ومستقبل ؟ واجواب عنه يرتد بنا إلى نظرية الوجود . فقد قلنا في الفصل الأول ، وكذلك في الثالث إن الأصل هو الوجود الماهوي ؛ وهو ينتقل إلى حال الآتية بواسطة دخول الزمان في الوجود الماهوي . وبعبارة أخرى بصير الممكن واقعاً منحنفاً بالفعل في العالم بواسطة دخول الزمان على صورة العدم ، بأن يختار في الوجود الماهوي بين وجه أو أوجه معينة من أوجه الممكن وتتحقق بالفعل . وهذه العملية تنقسم إذن ثلاثة أطوار : الإمكان ، والاقبل ، والتحقق بالفعل . مما يذكرنا بالأطوار الثلاثة التي وضعها أرسطو لبيان التغير وهي : القوة ، والاقبل في سبيل التحقق ، وهذا يسميه إنرجيا *ενεργεια* ، والكال أي التحقق فعلاً . ويسميه إتالجيا *επιτηχεια* ، وتكن الفارق بين ما نقوله هنا وما يقوله أرسطو هو أننا ننظر إلى الأمر من ناحية الوجود الدائى ، وهو قد نظر إليه خصوصاً من ناحية الوجود الدزبائى ؛ وهذا يفضى إلى التفرقة : لأن الأول فيه مجال للحرية ، والثانى ليس فيه مجال للحرية ، أو على الأقل

بحال الحرية فيه أيضاً نسبياً . إذا ما أخذنا بالنتائج التي قالت بها نظرية
السكم في نسب اللاتعيين عند هيرزبرج .

أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتي في حالة إضمار وتصميم ما يمكن أن
يكون عليه : وهو سابق على التحقق بالضرورة . فليس بصحيح إطلاقاً
ما زعمه هيرزبرج من أن الممكن هو سراب الحاضر في انفاصي . وأن الواقع
هو الذي يصير ممكناً . وليس الممكن هو الذي يصير واقعاً . أجل : إن
تمت حالة نفسية شعر فيها بشيء من هذا . وهي حالة النوم . فبعد أن أرتكبت
فعلاً يقين في بعد الفعل خطأوه . أقول لنفسي : قد كان ممكناً أن أفعل كذا
وكذا . ولكن حتى في هذه الحالة . نحن لا نجعل الحاضر ذا سراب هو
الماضي . أو انفاصي سراب الحاضر . لأننا هنا لا نقول إن هذا الفعل الحاضر
الذي أصبح واقعاً قد كان ممكناً . وبالتالي كان في التوسع ألا أفعله .
لا نقول هذا فحسب . بل نقول أيضاً في نفس الآن إن تمت إمكانيات أخرى
كان في وسعي اختيارها . وعلى هذا فليس الممكن انعكاساً للحاضر . بل
إيمانه له وإغناء مداوئه . إذ الحاضر منه يوهمني بأنه الوجه الممكن الوحيد .
لأن الذي تمين وحده . بهذا الممكن هنا يععاني أقول على العكس من ذلك .
إن تمت أوجعياً أخرى عديدة كان في توسع أن يتحقق على نحوها الحاضر
وليس هذا الإنان وحده هو الذي يفتعنا بتعداد مذهب هيرزبرج . بل
في وسعنا أيضاً أن نبين صدقاً فوننا بأسقية المنسكن على الواقع بطريقة
إيجابية واضحة بأن نقول : الفعل الذي فيه اختيار . على أي شيء يدل ؟
إنه لا يدل إلا على أن تمت إمكانيات عدة يختار من بينها الفاعل واحداً
أو صفة معلومة ويفدها . ولا معنى للحرية مطلقاً إلا على هذا النحو :
الحرية معاهة القدرة على الاختيار . ولا اختيار إلا بين إمكانيات . وإلا فلا
معنى له . بل يكون اضطراراً لا اختياراً . فالحرية إذن تقضي بالضرورة
مقدماً وجود الممكنات . فقد يكون مفهوماً من رجل تنكر الحرية أن يقف
هذا الموقف الذي وقع هيرزبرج من فكرة الممكن . أما هيرزبرج من

القائلين بالحرية ، بل من المتفاجرين بهذا ككل المتفاجرين ، فإن عجبى من موقفه هذا يستفد كل عجب . إذ لا أستطيع أن أتصور كيف فاته هنا هذه الظاهرة البسيطة الواضحة ، ظاهرة الفعل الحر : ولعل التفسير الممكن لهذا تناقض العريب هو زعمه الفعالية (البرجماتية) التى جعلته هنا يقدم الفعل على الإمكان ، بدلاً من هذا دور التصميم والاختيار من عملية الفعل ، أى مفعلاً كل حرية . أو ليس من السخرية العابثة أن يقال عنه بعد هذا إنه فيلسوف أخرية ؟

من المأبث إذن أن الإمكان سابق على الواقع . وكل إنكار هذه الحقيقة صادر عن وهم ، وهم أن الأسبقية هنا فى التحقيق الفعلى ، فضعفها فى مستوى واحد ، هو الوجود الحينى المتحقق بالفعل ؛ ونقول إن أحدهما - وهو الواقع ؛ يكون أسبق . مع أننا يجب أن نلاحظ هنا أننا فى مستويين مختلفين بين الوجود الماهوى ومستوى الوجود العيى الواقعى . ولإيضاح هذا نعود إلى ظاهرة الفعل الحر ، فنقول إن الذات قبل الفعل تكون حاوية لإمكانيات عدة ، فتختار من بينها إحداها أو بعضهاً ونحفظه . فالإمكانيات هنا أشياء مستقبلية قابلة لأن تتحقق . ولكن لا كدلتها . والاختيار هو الذى يمين الأوجه الممكنة التى ستحققها الذات بالفعل . ثم بأتى دور التنفيذ ، حتى إذا ما انتهى صار الوجه اختار متحققاً فعلاً . ودور التنفيذ هنا هو دور فعل يجرى حاضراً وبهم فى آن واحد مع الاختيار . حتى إننا لا نستطيع أن نفرق بينهما بالفعل ؛ ولذا يجب أن نعدهما فعلاً واحداً لا يتجزأ يجرى فى حاله الحضور المباشر . أما بعد التنفيذ مباشرةً فإذنا دور جديد ثالث هو دور الفعل وقد تحقق . ومن الواضح هنا أننا إننا إزاء شىء سيكون ، ولا بإزاء شىء فى حال كينونة وفعل يجرى ، بل فى حال شىء قد كان . ومن هنا نرى أن هذه العملية ذات أدوار ثلاثة : الفعل بوصفه ممكناً ؛ سيكون ؛ والفعل بوصفه حاداً يجرى ، كأنه ؛ والفعل بوصفه شيئاً قد كان . وه سيكون ؛ معناه لتتجمل ، وقد كان ؛ معناه الماضى ؛ وه كأنه ؛ معناها

الحاضر ، وبهذا المعنى ، وهذا المعنى فحسب . نفرق في الزمان بين ماض وحاضر ومستقبل . فآنات الزمان الثلاثة إذن ذوات معانٍ وجودية خالصة ، لأنها لا تتصل إلا بالفعل في أدوار تحفته . أى الوجود في أحواله إبان التحقق ابتداءً من الماهية مارين بالفعل بمعناه الديناميكي ، حتى تصل إلى التحقق الفعل للموجود .

ولو رجعنا الآن إلى لوحة المقولات التي وضعناها ، سواء بالنسبة إلى العاطفة وبالنسبة إلى الإرادة ، لوجدنا أن كل ثلوث من الثالوثات الثلاثة في كلتا الحالتين يمثل آنا من هذه الآنات الثلاثة . وهذا ما أشرنا إليه فعلاً من قبل في عرضنا لطبيعة كل منها ، فلا داعي إذن لتكرار ما قلناه . إنما يجزئنا بأن تشير إلى الموقف العاطفي والإرادي المرتبط بالآنات الثلاثة حتى نفسر بهذا ما يعزى إلى كل منها عادةً من مواقف نفسانية انفعالية . أما المستقبل فلائنه يدل على الإمكان الذي لم يتحقق بعد ، وهو بهذا لا زال غنياً ، لأن في مجرد التحقق إسقاطاً لبعض الأوجه ، ومن هنا ينفذ العدم كما شرحنا بالتفصيل في الفصل السابق - ، تقول إنه لهذا الغنى بالممكنات يتسم بسمية السرور والبهجة والإقبال . ومن هنا كان الأمل أو الرجاء أو التمني ، وكلها أحوال عاطفية تدل على أن المستقبل ، أعذب ما يشعر به الموجود . ونحن قد رأينا فعلاً أن ثلوثي المقولات المرتبطين به يدلان على هذا : فهو الحب في ميدان العاطفة ، والتعالى في ميدان الإرادة ، وهذان أسمى مشاعر الموجود الحى من حيث السعادة . ولكن ليس معنى هذا أن المثل الأعلى للموجود الحى أن يقتصر عليهما ، لأنهما لا يمكن أن يقوموا بذاتهما ، وإلا انقلبا إلى أوهام جوفاء ، وهذا ما تقتضيه أيضاً طبيعة التوتر في الوجود ، فهو تقضى علينا بالأ نقف عند الإمكان ، بل لا بد لنا من الانتقال إلى الفعل . وهذا الانتقال إبان التحقق يبدأ يفقد شيئاً من بهجة الإمكان ، ولكنه لا يفقدها نهائياً ، لأن الفعل لا زال كائناً ، أى لا زالت تمت إمكانيات لم تتحقق بعد كلها ، ومن هنا كانت المقولات المعبرة عن هذا الدور ليس فيها من

التهجة ما في مقولات الدور السابق - ولكنها أيضاً أكثر بهجة من مقولات
الدور الثالث . ولما كان التحقيق يجري بالفعل كائناً . فإن الشعور به يكون
إلى أقصى درجة : أعني الشعور من جانب المذوات بوجودها . لأن وجودها
في نَحْوِهَا بالفعل : وهذا في الواقع هو معنى الحضور . ولذا كان هذا الدور
دور الحضور أو الآن الحاضر . والشعور بالوجود قد رأيناه فعلاً سابقاً أوجه
في حالي ثابوت اتقاق وثابوت الحضر . وما هذا إلا لأن تمت حضوراً : إذ
فيها كَحَضْرُ الذات نفسها . وفعل الخلق بوصفه فعلاً مشعوراً به إنما يتم في هذه
الحالة إلى درجة بعيدة ، أما بوصفه فعلاً ذاتاً اتقاق واسعة فيتم في حال المستقبل .

وهذا الشعور المتلى بالوجود في حال الحاضر هو الذي يفسر لنا
الميل إلى تصور السرمدية على وفق الآن الحاضر . إذ تصور في
هذه الحالة وجود فعل واحد . لا نجعله مسبوقاً بإمكان . كما أننا لا نتصوره
متبياً وإن كنا نجسبه مع ذلك كاملاً . وهو ما يحى الفعل المخلص عند
أرسطو . وهذا تصور يتطوى على إشكال عتيف : إذ فيه من ناحية كمال
ومن ناحية أخرى حضور دائم . والناحية متعارضتان . لأن الإشكال
يدل على أن الفعل قد تم . وتتم الفعل كما قلنا فيه إخراج له من الحضور :
فهنا إذن مضمي وحضوراً معاً . وهذا الإشكال هو الذي أدى ببعض المذاهب
إلى الخروج عن هذه الوحدة المغلقة على نفسها في الآن الحاضر : يجعل
السرمدية في صيرورة لا في ثبات . فللمذاهب القائلة بوحدة الوجود عموماً ،
بالمعنى الديناميكي لا السكوني ، خصوصاً مذهب إكهارت : تقول بأن
الله أو السرمدية الإلهية في صيرورة وتتحقق مستمر ، وما ذلك إلا لأن تصور
السرمدية فعلاً ثابتاً فيه إشكال .

والواقع أن فكرة السرمدية فكرة مبنية بالإشكالات والأغاليط . فلنا إذا
فهمناها بمعنى الآن الدائم nunc stans فقد قررنا أن تمت فعلاً واحداً لا أجزاء
فيه ، وهذا الفعل لم يكن له قبل إمكان : ولن يكون كاملاً في ذاته : وإلا

فرقنا بين أجزاء فيه وخرجنا بهذا عن الحاضر الدائم إلى مستقبل وماض .
ولذا لا نستطيع أن نتصور فعلاً كهذا إلا خارجاً عن كل زمان ، وهذا
ما قالوا به فعلاً ، إذ انتزعوا السرمدية من كل زمانية . واسكن هل هذا
ممکن ؟

إن الفعل لا بد أن يكون تحقيقاً لممكن ، وإلا فلا معنى لتسميته «فعلاً» .
وهذا التحقيق إما أن يتصور حدوثه دفعة واحدة ، أو بالتدرج . فإن كان
الأول فقد اكتمل في ذاته في هذه الدفعة الواحدة ، وبالتالي يصير شيئاً قد
كان ، أى لا بد أن نضيف إليه فكرة المضي ، وفي هذا إخراج له من
الحضور الدائم إلى الماضى . وبالتالي من السرمدية المزعومة إلى الزمانية .
وفي هذا قضاءً على فكرة السرمدية بوصفها في مقابل الزمانية . وهنا قد
يعترض علينا فيقال إننا نقيس السرمدية بزمانيتنا ؛ وهذا يؤدي إلى إفساد
فكرة السرمدية وجعلها متزمنة ، أى نقيض ذاتها . ولكنه اعتراض مردود
لأننا إما أن نعد السرمدية فعلاً ، وإما ألا نعدّها كذلك . فإن قلنا بالأولى ،
فكل فعل معناه التحقق ، وإذا تم فقد أصبح خارجاً عن الحاضر داخلاً في
الماضى ، وبذا يجب أن نضيف إليه طابع الزمانية . وإن قلنا بالثانية ، فإن
يكون للسرمدية معنى . لأنها ستتحلّ حينئذ إلى اللاشئ ، أو ستكون ذات
وجود من نوع آخر غير وجود الفعل . فما عسى هذا الوجود أن يكون ؟
لا شيء غير وجود الإمكان . والإمكان لا يكون إمكاناً حقاً إلا إذا كان
سيصير فعلاً وواقعياً ، كما قررنا ذلك مراراً في الفصل الأول ؛ وإلا كان
كلمةً خاليةً من كل معنى . وصورته فعلاً معناها الانتقال من حال الإمكان
إلى حال التحقيق ، والأول هو المستقبل والثاني الحاضر . فكأننا لا بد أن
نرتد إذن مرةً أخرى إلى الزمانية .

لم يبق إذن غير الفرض الثاني . وهو أن الفعل يتحقق بالتدرج . وهذا
معناه الانتقال من الإمكان إلى التحقيق إبان الفعل حتى نصل إلى التحقيق
فعلاً ، وهكذا باستمرار . وفي هذا التمييز تقوم الزمانية . ومن هنا فالسرمدية

لا بد أن نتصور على أنها متزمنة بالزمان. وإذا كانت كذلك ، فم فترقي بينها وبينه ؟ وأصبح أولاً أنه لم يبق ثمت أدنى مبرر فذه التفرقة ؛ وهذا فعلاً ما انتهت إليه السرمدية عند المحدثين ، كما أشرنا إلى عذا في الفصل الثاني ولم يبق لها معنى بعد إلا أن فنظر فيها إلى الزمان من حيث أزايته وأبديته . وعلى هذا فالسرمدية هي الزمان الأزلي الأبدى المطبوع مع ذلك . أو لذلك . بطابع الزمانية . بمعنى أننا نتميز فيه بين آتات للمستقبل والحاضر والماضي . وليست إذن حاضراً دائماً كما تصورنا النظر القديحة .

ومن هنا نرى أن وضع السرمدية في مقابل الزمان وهم لا مبرر له إطلافاً . والقول بأن ثمت سرمدية خاتبة من آتات الزمان الثلاثة ذائف فائل . وتصوير مشوه حقيقي الوجود . فلا وجود إلا مع الفعل . ولا فعل إلا مع الإمكان . ولا إمكان إلا لفعل . ولا فعل إلا وبشيء - جزئياً على الأقل . إذن تحقيق شيء فعلاً ؛ والإمكان ؛ والفعل إبان التحقق . والتحقق فعلاً هي كما رأينا آتات الزمان . فلا وجود إذن إلا بالزمان . وعلى هذا فكل وجود يُتصور خارج الزمان هو وجودٌ موهوم . مصدره التجريد الكاذب أعقل وأهم يحاول أن يفسر الأشياء الوجودية على المدخول في قوالبه المتحجرة . ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان .

ذلك أنه ؛ وأو أن التحقق لا يتم إلا بالزمان . فإن في مجرد التحقق خيراً من ناحية وتمراً من ناحية أخرى ؛ الخير من حيث إغناء الوجود الذاتي بما تحقق من إمكانات . والشر من جراء عدم إمكان تحقيق الإمكانات الأخرى . فقد رأينا أن الفعل لا يتم إلا إذا كان ثمت اختيار ، والاختيار معناه ترك إمكانات غير متحققة وغير قابلة أميانياً لتحقيق على وجه الإحلاق . ولا كانت المادة لا تتم إلا بالتحقيق الكامل لكل الإمكانات ؛ إذ بهذا يكتمل الوجود قدر استطاع . فإن في مجرد الاختيار نقصاً لقدرة المادة ؛ وكل هذا يؤدي إلى شقاء الذات . ومن هنا يأتي شقاء الضمير من الناحية الوجودية . إذ المادة لا يمكن أن تتم إلا باحراز الشكل . وإحراز الشكل

مستحيل : لأن الفعل يتقاضى الاختيار . نظراً إلى أن الفعل يستلزم التعمين ، والتعمين لا يقوم إلا بأخذ وجه أو بعض وجوه دون البعض الآخر من أوجه الممكن . والاختيار إذن معناه استبعاد إمكانيات ، وفي هذا عدم تحقيق ، مما يؤدي إلى عدم إحراز الكل . وبالتالي إلى الشقاء . والوجود شيئاً يعقبه هذا الذيب بعينه . وسيفضل شيئاً ، لأن الإمكانيات لا نهائية . واللامتناهي لا يمكن احتيازه . فإذا كانت السعادة الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل . وإحراز الكل معناه إذن احتياز اللامتناهي . واجتياز اللامتناهي مستحيل . فالعادة الكلية إذن مستحيلة . وهذا ما يعبر عنه عادة بقولنا إن السعادة نسبية : فهي نسبة إلى الإمكانيات اللامتناهية . وهي . بالتالي ، دائماً ومن حيث جوهرها . نسبية . ما دام اللامتناهي لا يمكن اجتياز .

وهذا الشقاء لا يمكن إذن أن يزول إلا إذا أمكن قطع اللامتناهي . أو إذا استبعدت الإمكانيات : والأول مستحيل . والثاني معناه استبعاد الفعل . وبالتالي ، أو بهذا عينه . استبعاد الزمان . ولذا نجد أن الذين حاولوا تصور الكائن الأسعد أو الذي هو السعادة بعينها ، فقد اضطروا إلى الأخذ بهذين الوجهين معاً . أو الواحد دون الآخر : فمنهم من نوى عنه الزمان . ووضع في سرمدية خاتوية لا معنى لها . جعلوها في مقابل الزمان . وقد رأينا ما في هذا التصور لسرمدية من زيف وبطلان . ومنهم من جعله لا محتاجاً متناهياً في آن واحد : لا متتابعاً من حيث الإمكان ، ومتناهياً من حيث الفعل . إذ هو كمال جامع لكل كمال ممكن ، ومعنى هذا أنه متناهٍ ولا متناهٍ معاً . وهذه فكرة متناقضة . تبعاً لمنطقهم على الأقل . فنحن هنا إذن بلازاء وهم آخر يضاف إلى وهم السرمدية .

وقد آن فلنسان أن يتخلص من كل هذه الأوهام التي تقرر وجوداً غير الوجود المترن بالزمان ، فهذا واجب لا يد من أدائه إذا كان لنا أن نعبد للإنسان معناه وقيمه . ولهذا فإننا نقرر هنا في صراحة تامة ، وبلا أدنى موازاة ، أن كل وجود غير الوجود المترن بالزمان وجوداً باطل كل

البطلان . وأن السرمدية المتضادة لزمانية وهم من أشنع الأوهام . وأن السعادة الكلية التي نتصور على أساس هاتين الذكورتين الزائفتين كاذبة بالتالي أشنع الكذب . وأن كل إحالة إلى وجود غير زمني . هي إحالة إلى اللاشيء .

وجود أو لا وجود . تلك هي المدألة هنا أيضاً .

إن كان وجود . فلا بد من الزمان - أما بغير الزمان . فتمت لا وجود . ولا واسطة بينهما .

والكل بعد أن يكيف مذهبه وفقاً لهذا الرأي كيف يشاء .

وهذا فنحن نرفص كل محاولة لاستبعاد الزمان على أي نحو كان هذا الاستبعاد . والزمان هنا هو العلة في تحقيق الإمكان . والإمكان لا متناه . واللامتاهي لا يمكن اجتيازه . فتحقيق كل الإمكان مستحيل . ولما كانت السعادة لا تتم إلا بأن يحقق الوجود كل إمكانياته . فالسعادة الكلية وهم وبيننا نفس لسي في تصوير الزمان على أنه مُدمر قاضٍ على الأشياء . مما يتصل بوضوح في قول الفاضل : . وما يمكننا إلا الدهر (، القرآن : ٢٥ : ٢٢) . مما جعل الدهر هدفاً لأشد العذات . وهذا أظهر ما يكون في أدبنا العربي . على الرغم من تحذير النبي في الحديث المنسوب إليه . القائل . لا تصبروا الدهر . فإن الدهر هو الله وطابع الإشقاء هذا الذي يعزى إلى الزمان هو ما اعتوه باسم واقفة الزمان . أي الزمان مصدر أشقر والشقاء .

فهذه ظاهرة حقيقية أدركها الإنسان من أقدم الزمان . وتفسيرها من الناحية الوجودية أن الزمان هو الذي فيه وبه يتم الفعل . وتحقيق الفعل فيه سلب لإمكانات : وهذا السلب معناه أن التحقيق لم يكن كاملاً . ونقصان التحقيق ينفي إلى الشقاء . لأن السعادة لا تتم إلا بتمام التحقيق . فالزمان إذن أصل الشقاء . ولا سبيل كما رأينا إلى القضاء على هذا الشقاء . ما دام مصدره زمان . وكل محاولة في هذا التصدد لا تستطيع أن تقوم في داخل

الوجود الحقيقي ، لذا نهرب إلى وجود زائف بخرصه الخيال اختراعاً .
وقد رفضنا نحن أن نقساق في نيسار هذا الوهم ؛ وإذا تقرر أنه إذا
كان الزمان آفة ، فلا سبيل مطلقاً إلى الشفاء منها ، وإذا كان شرّاً ، فهو
شر ضروري . وبالتالي يكون هو الخير بعينه ، أو بالأحرى يجب أن
نجعل الزمان غير الخير والشر . وليس علينا بعد هذا إلا أن نقبل الوجود
هكذا وكما هو ، أي على أنه متزامن بالزمان ؛ وإذا كان الزمان شرّاً ،
فالوجود شر علينا أن نأخذ به كما هو وبما فيه من شر كامل ، دون أن نحاول
الفرار إلى أوهام السرمدية أو الحاضر السرمدي أو الوقت الدائم ، ودون
أن نقول بوجود غير متزامن بالزمان . فإفساد الإنسان وأفقده قيمته إلا هذه
الأوهام . وما يدعو إليها من نزوع نحو الخلاص . مع أن الخلاص إن
يتحقق إلا بحب الوجود على هذا النحو بكل ما فيه من شقاء . والتوجب
الأسمي على الإنسان هو أن يقول للوجود المتزامن : نعم ، بكل ما فيه من
قوة . وهذه مسألة لا يريد أن نطيل فيها ما هنا . لأننا نريد أن نتأى بحسنا
هذا عن التفويج قدر المستطاع ، فهو بحث وجودي ، وإنما يجب أن نكون
الاحكام فيه أحكام وجود ، لا أحكام تفويج .

وفي شرحنا لمقولات العاطفية والإرادة توكيدنا نذهب إليه هنا . فقد أخذناها
على أنها المعبرة عن الوجود الحقيقي . وهي مطبوعة بطابع الزمانية في جوهرها
وليست فيها أية محاولة للفرار من الزمانية على أي نحو كان هذا الفرار .
وهنا هو السر في أنها قد تبدو مطبوعة بطابع الشقاء والألم والعذاب أكثر
منها بالسعادة والسرور والطمأنينة .

فالوجود بالزمان إذن وجود أسّيان ، ونحن تميل إلى ربط طابع الأبي هذا
بالآن الماضي وهو ميل يبرره التفسير الوجودي لهذا الآن . فقد قلنا إن
الماضي يعبر عن الفعل بعد أن تحقق وكان . وفي انتهاء التحقق عداً من
حضور الفعل . أي نقصان في الشعور المحي بالوجود . هذا من ناحية . ومن
ناحية أخرى فإن في هذا الانتهاء تهيئةً للدور الاختياري . والاختيار كما قلنا
مصدر الشقاء لأن فيه سحياً لإمكانات ، لسكن قبل تمام الفعل كان تمت

عجائب بعد الإمكان . أما وقد انتهى التنفيذ فقد صار الاختيار واقعاً عارياً عن كل إمكان . وبهذا يعطى الشعور بالانفصال ويصير شعوراً حقيقياً لا سبيل لردّه . وهذا يدعو إلى الشقاء أو الهم المتعلق بالإمكان . فالوجود مهموم بتحقيق إمكانياته . فإذا تحقق منها وجه دون بقية الأوجه غزا الهم الذات الوجودية . ولذا يرتبط بالماضي الهم والأسى .

هذا فإن هيدجر مصيباً في تفسيره لزمانية على أساس الهم . لكنه يغالى في هذا كثيراً حينما يفسر كل آتات الزمان الثلاثة على هذا الأسس . والأولى أن يضاف الهم إلى الماضي . دون المستقبل والحاضر . أجل . إن المستقبل يدخله لون من الهم من حيث كون الوجود مهموماً مقدماً بتحقيق إمكانياته . لكننا نظن أن مصدر الهم هنا يأتي خصوصاً من شعور سابق بالهم اللازم للمضى بعد انتهاء التحقيق . وليس صادراً مباشرة عن الزمانية بوصفها مستقبلاً حقيقياً . لأن الغياب على الزمانية في حجاب المستقبل الحقيقي أن تكون ملونة بالأمل والرجاء . وصحيح أن في هذين نوعاً من الهم السابق . خوفاً من عدم التحقيق . ولكن هذا الشعور دخيل أولى به أن يضاف إلى الخلق في الآن الحاضر . أو الأسف على الآن الماضي بما تم فيه . لذا تميل نحن إلى التمييز بين الأحرار اللازمة لكل آن من الآتات الثلاثة . دون أن نردها إلى أحدها وحده . خصوصاً أن في هذا تأكيداً لمعنى الزمانية بكل ما فيها أكثر وأكثر ، لأن في رد بعضها إلى بعض شيئاً من القرون بضالة قدر بعضها . وهذا ما لا نود إدخاله هنا في بحثنا الوجودي . الخالي من التصويم إلا على أساس الشرف في المرتبة الوجودية .

وهنا ندعونا إلى إثارة مشكلة الأولوية والأولوية بين الآتات الثلاثة . والرأى يازأها قد انقسم . كما هو طبيعي . إلى ثلاث شعب : فريق يجعل الأولوية والأولوية معاً للحاضر . وآخر يجعلهما للماضي ، وثالث للمستقبل . والأولون هم الغالبون بفكرة الحاضر السرمدي ، والفريق الثاني ينتسب إليه

المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام : أما الشعبة الثالثة فيمثلها عادة أصحاب النزعة الدينية ثم الوجوديون . خصوصاً كبير كجورد وهيدجر .

أما فكرة الحاضر الأزلي فتعود في نهاية الأمر إلى النظرة القديمة إلى السرمدية على أنها الآن الدائم ، خصوصاً في الأفلاطونية المحدثة . وهي في الواقع محاولة للجمع بين الزمان والسرمدية ، إذ الآن هو نقطة التقاطع بين الزمان والسرمدية . كما يقول لوى لافل (١) . . . والزمان يلقى الوجود بالآن ، فالولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله . . . كما يقول أبو انبركات البغدادي (٢) . فالآن يشارك بدن في الوجود فنقزم باعتبار الحضور . وفي السرمدية باعتبار الدوام وعدم التجزئة . وبذا نجد التقائين بفكرة الحاضر السرمدي هم من يتزعون نحو تحقيق السرمدية . وبالتالي نحو التحقق بوجودانية الأنوية . أي أنهم أصحاب نزعة صوفية . وهم بهذا يريدون إيجاد تجربة صوفية سمرمدية مع الوجود الحاضر ؛ والمنتصوفة المسمون من أهم من عنوا بهذه التجربة . وسموها بدم ، الآن الدائم . الذي شرحه صاحب كتاب . جامع الأصول في الأوزياء ، شرحاً بديعاً فقال : « الآن الدائم : هو امتداد الحضرة الإلهية . الذي يتدرج فيه الأزلي في الأبد ، وكلاهما في الوقت الحاضر المنزه . في الأزلي على أطباق الأبد ويكون كل حين منها مجمع الأزلي والأبد . فيتحد به الأزلي والأبد والوقت الحاضر . فذلك يقال لبطر الزمان وأصل الزمان سمرمدي الآن . الآلات الزمانية تقوض عليه وتغيراته لا يظهر بها أحكامه وصورته . وهو ثابت على حاله دائماً سمرمدياً . وقد يضاف للحضرة العينية لقوله عليه الصلاة والسلام : ليس عند ربك صباح ولا مساء » (٣) فعمل هذه النظرية . وكبر هو واضح من

(١) لوى لافل : « الحضرة الكلية » ص ١٧٤ . باريس سنة ١٩٠٤ .

(٢) أبو انبركات البغدادي : « العبر في الحكمة » ج ٢ ص ١٠٩ . طبع

الطبعة سنة ١٣٥٤ هـ - سنة ١٣٣٩ .

(٣) أحمد فناء الدرر الكمالية : « جامع الأصول في الأوزياء » *

هذا النص البديع . أصل الزمان هو الآن، والآن يقصد به الآن الدائم أي أبداً . ولا قل بوضع الأمر أكثر بأن يعزو هذا الحاضر الترمدي إلى الموجود الكلي ، والموجود الجزئي بشارك في هذه الحضرة الكلية بواسطة الفعل . وكان الحضرة منتشرة في الموجودات الجزئية . انتشاراً كان من شأنه أن استحال التوافق التام بين الفكر والموجود ، والأنا ينطلق من الموجود الكلي الحضرة التي يبدو أنه يعبره إيهاها ؛ وعليه أن يسمى للاتصال بهذه الحضرة الكلية التي فصله عنها الزمان . ولو أنه لا يستطيع الوجود إلا بالزمان .

وواضح أننا لا نستطيع الأخذ بهذه الفكرة . على الرغم مما يبدو فيها من عمق . لأن الأسس التي تقوم عليها تخالف الأسس التي بنينا عليها مذهبنا تمام المخالفة . فهي تقوم أولاً على فكرة الكائن الكلي ، ونحن قدر فضناها . وحسبنا الوجود للوحدات المنفصلة وحدها ؛ ولا يوجد تحت شيء اسمه الوجود أو الكائن الكلي ؛ وثانياً تقوم على فكرة المشاركة ، وهي في تناقض تام مع فكرتنا عن الاتصال بين اللوات ؛ لأننا ألقينا الاتصال إلا بالظفرة . والمشاركة تخالف هذا تماماً ؛ وثالثاً ونتيجة لازمة لما سبق ؛ تقول بالسرمدية الخالية من الزمانية . وهي فكرة فضناها من قبل بالتفصيل . لنا لا نستطيع إذن أن نقول بأن الماضي هو الآن الأصل للزمانية ، خصوصاً أن هذا يؤدي إلى تحطيم كل نظريتنا في الزمانية . لأنه يؤدي إلى القول بالسرمدية الخالية من الآتية .

لكن تحديد موقفنا من القريب الثالث الذي يجعل الآن الأصل هو المستقبل ، ليس على هذا النحو من السهولة ؛ لأن الأسس عندنا وعندهم واحدة تقريباً . وهينجر من أهم من عسى بتحديد رأيه صراحة على رأس هذا القريب ؛ فقال : إن الزمانية الأصلية الحقيقية تنزمن ابتداء

* من ١٩٢ طبع مصر سنة ١٩٢٨ هـ - سنة ١٩١٠ م . وراجع أيضاً من ٣١٦ ، من ٣٥٩ ، من هذا الكتاب نفسه .

من المستقبل الحقيقي . حتى إنها لتوقف الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان ،
 فانظاهرة الأولوية الزمانية الأصلية الحقيقية إذن هي المستقبلي (، الوجود
 والزمان ، - ص ٣٢٩) ، وقد حللنا معنى هذه العبارة بالتمصيل في رسالتنا
 بمشكلة الموت ، (ص ١٢٩ - ص ١٣٦ من المخطوطة) فلا داعي للمؤد .
 بل تجزئ ، بأن تقول بل يجاز إن السر في هذا عند هيدجر هو أن الوجود
 الماهوي ماهيته الإمكانيات ، وهي أشياء لم تتحقق بعد ، وما كان الوجود
 الماهوي هو ، الأصل ، في الآنية أو الوجود المتحقق . ولما كانت الأشياء التي
 لم تتحقق بعد تشير إلى الاستقبال ، فإن المستقبل إذن هو الآن ، الأصلي ،
 في الزمانية .

وهذا التحليل نوافق عليه إلى هذا الحد تمام الموافقة . إذ يجب أن نلاحظ
 هنا أنه يتحدث عن الأصل ، لا عن الإهبة ولا عن رد بقية الآفات
 إلى أن واحد هو ما المستقبل . وليس من شك ، كما يتبين من تحليلنا نحن ،
 أن المستقبل هو الأصل ؛ لأنه الإمكان . والإمكان قد بينا أنه أسبق من الواقع
 بـعكس ما زعم هرجسون . ونحن فعلاً في بياننا للمقولات قد ألهجتنا في توكيد
 المقولات الخاصة بالمستقبل . وهي الحب والتمعليق . كما يجب أن نلاحظ
 أيضاً أنه ينعث المستقبل بأنه الآن ، الحقيقي ، في الزمانية . وتفسير هذا
 أن الإمكانيات كما رأينا هي الفكرة للوجود الماهوي . فلما كان هذا الوجود
 هو الوجود الحقيقي ، الأصل ؛ نظراً إلى أن التحقيق يجر إلى السقوط .
 فقد نعت المستقبل بأنه الآن الحقيقي . وهذا أيضاً صحيح إلى حد ما . ونقول
 " إلى حد " ما ، لأن هناك يوم أن في هنا إيداناً بأفضلية مجرد الإمكان
 على الفعل . أو هو يروذن بهذا الفعل . وهذا ليس بصحيح من
 الناحية الوجودية . لأننا قلنا مراراً إن التحقيق ضروري ،
 ولا لم يكن للإمكان قيمة . وعندنا أن الفعل الماهوي خير من
 كل إمكان معلق ؛ لذا لا نستطيع أن نسير هيدجر في هنا
 التعميم . أحل ؛ إنه قد نشد حالة البراءة والبراءة التي تعني

بها كبير كجورد ونمى الوصول إليها . ولكننا لا نقدر على عند هذا
 الفنى وذلك التشددان أساساً بصح الاعتماد عليه في تفسير حقيقة الوجود .
 البراءة جميلة . وظهاره الطفولة المنيئة بالإمكانات رائعة ؛ لكننا نحسب
 أفضى وأولى ألف مرة خطبة الفعل المتحقق . وإلا انتهىنا إلى حالسة من
 تتعلق للإمكانات هي والملاوجود سيان . لذا فنحن لا نريد أن نناق في
 أحلام البراءة والبيكاره . بل نصيح على قينا : افعلوا ، افعلوا ! حتى لو
 أدى ذلك إلى الخطأ . حقاً . إن من يفعل بخطيء ؛ ولكن الخطيئة لا تنكأفاً
 مهما كثرت مع قيمة الفعل من حيث أنه تحقيق لإمكانات الوجود .

إن تيار الوجود المتدفق لا يسمح لنا بالتوقف والتعليق ؛ ونحن يترقب بنا إذا
 حاولنا نجيب الفعل خوفاً من التلوث بالخطيئة بل سيقذت بنا حيثئذ بعيداً إلى
 خارج التاريخ . وإذن لن نكون في تلك الحال حالقين لتاريخ . بل موضوعاً من
 موضوعاته . وفي هذا إفناء للذاتية . وتبدلاً فما خارج بورة الوجود الحى المتغير .

فذا نقول إن المستقبل ليس الآن الرئيسى الحقيقى للزمانية ، لأننا نؤكد
 جانب الماضى . وإن كنا لسنا بعداً في مجال الموازنة والتفضيل بين كلا الآتين .
 ونحن فعلاً قد (١) أشرنا إلى أن المستقبل عند هيدجر يقارب الماضى المفهوم
 عادة . لأنه يجعل من المستقبل الأساس في انتهائى . ونحن ننظر إلى الماضى
 هنا من ناحية أنه مصدر الانتهاء . ولهذا يمكن أن نقول إن الفارق ليس كبيراً
 جداً بين ما رمى إليه وما نذهب إليه نحن . وإن كان هذا تأويلاً ، أكثر من
 أن يكون أخذاً لكلامه بحروفه . وعلى كل حال . فإن نقرر من ناحيتنا
 أن المستقبل ليس هو أيضاً الآن الرئيسى الحقيقى للزمانية ، بمعنى أن بقية
 الآتات ترد إليه على أنه أصل طأ . ولكن هل معنى هذا أننا نذهب إلى
 ما ذهب إليه الفریق الثانى ، صاحب النزعة التاريخية ، وهو القائل بأن
 :ماضى هو الآن الحقيقى الرئيسى في الزمانية ؟

(١) في رسالتنا : مشكلة الموت ، ص ١٣١ (من المخطوطة) .

ولا هذا أيضاً . فعلى الرغم من توكيدنا لقيمة الفعل بعد أن نحقق . بمجرد الفعل أياً كانت نتيجته . فإننا لا نستطيع أن نعد الآن الماضي هو الآن الحقيقى التزامية . وذلك لأنه يدل على الانتهاء ، والانتهاء بفضى إلى الوقوف ، والوقوف يعطل الوجود الديناميكي . ومن هنا عتينا في باب المقولات بتوكيد مقولته تعالى : لأننا لا نستطيع الوقوف عند الطفرة أو عند الألم . وإلا وقف تيار الوجود مرة أخرى : وصرنا نعيش في متحف التاريخ ، بما يشك كل فعل . فالخطر هنا كالخطر في حال آن المستقبل : فهنا وهناك إشلال للفعل ، وإن كان الاتجاه مختلفاً : فأحدهما إلى وراء ، والآخر إلى الأمام . ونحن وإن أكدنا فكرة التناهي وجمعتها المراكز الحقيقى لمذهبتنا في الوجود ، فإننا لانفهمه على نحو ساكن . بل على نحو متحرك . والنحو المتحرك هو ذلك الذى يدعو إلى الإقبال على فعل نال بمجرد الانتهاء من فعل صار متحققاً منتهياً . فثبت إذن تناه ساكن "أوسكونى" ، وتناه متحرك "أوحركى" (ديناميكي ، والأول استاتيكي) : وهذا ما شاهدناه فعلاً وقلنا به بوضوح في فكرة الوحدة المتوترة .

وغيرنا من هذا كله إذن أن نقول إن فكرة تفضيل بعض الآتات الزمانية على الآخر فكرة في نظرنا خطأ" : ولا أصل لها من الواقع الوجودى ولذا تؤكد بكل قوة وحدة الآتات الثلاثة وحدة" ثامة في تكوينها للزمانية الأصلية : ولا نسمح لأنفسنا مطلقاً بالتفضيل بين بعضها وبعض . ما دنا نتحدث عن الزمانية الحقيقية الأصلية . أما الزمانية الزائفة فهي تلك التى تتعلق بأحد هذه الآتات على حساب الآخرين : كما فعلت الصوفية في تعلقها بالحاضر ، والوجودية في رفضها مكانة المستقبل ، والتاريخية في انعكاسها على الماضي . والحسب أن هذه الأزمنة أو الزمانية أو الزمانيات ليست أصلية حقيقية ، إنما هي صور نافعة جزئية يستعين بها كل على تحقيق مآربه .

نحن إذن لا نفضل آناً على آخر بطريقة مطلقة . بل نؤكد أولاً وحدة الثالوث في الزمانية ، للدرجة أننا نستطيع أن نقول : المستقبل والحاضر والماضى الزمان الواحد ، إن جاز لنا هذا التعبير . وبعد هذا نستطيع أن

تحدث عن سيادة أحدهما على الآخر في أحوال جزئية فحسب . هي تلك التي بناها بالتفصيل في حال المقولات : فمقولة الأ لم يسودها آن الماضي ، والحب آن المستقبل . والقلق آن الحاضر الخ . وإن كنا نجد وحدة الزمانية منحقة في كل منها

وما هذا إلا لأن فكرة التوتر في الوجود تضي علينا بهذا : إذ لا نسمع لنا مطلقاً بأن نجهل أحد الآتات أصلاً للآتين الآخرين . وكأننا إذن قد وجدنا المفكرة الرئيسية الثالثة والأخيرة للعب دورها في الكشف عن طبيعة الزمان . وبهذا نكون قد وجدنا خصائص الوجود الرئيسية هي بعينها خصائص الزمانية الأصلية .

وخلال هذا البيان قد اتينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين : الأولى أن لا وجود لإمع الزمان وبالزمان . وأن كل ما ليس بمنز من بالزمان فلا يمكن أن يعد وجوداً . وذلك هي ما نسميه بتاريخية الوجود . والثانية أن كل آن من آتات الزمان كيف يطابع وجودي عاطفي إرادي خاص ، وليس الزمان إذن مكوناً من وحدات كمية متشابهة في الكيف . بل بالعكس . هو مكون من وحدات منفصلة . ولكها ليست كمية بل كمية : فالزمانية إذل كمية . وهاتان الحقيقتان معاً ما نعر عنه بقولنا :

أد الوجود ذو تاريخية كيفية



أسماء المؤلفات الأخرى الواردة بالكتاب

- - - - -

- 1 - M. Heidegger : *Sein und Zeit*, 4. Aufl. 1935. Halle an. d. S.
: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953.
- 2 - B. Pascal: *Pensées et Opuscules*. Ed. Brunschviog, Paris, 1912.
- 3 - I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*.
- 4 -- H. Denifle: *M. Eckharts Lateinische Schriften*. Archiv f. Lit. u. Kirch. Gesch. i. Mit. - A., II, 1886.
- 5 -- Hegel: *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von Nohl, Tübingen, 1907.
- 6 - Hegel: *Logik* (Enzyklopädie d. philos. Wissenschaften), hrsg. von Lasson, Leipzig. Philos. Bibl.
- 7 -- Hegel: *Wissenschaft d. Logik*. WW, III.
- 8 -- J. Wahl. *Le Mythe de la Conscience dans la philos. de Hegel*. Paris, 1929.
- 9 -- Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. WW, II.
- 10 -- Hegel: *Enzykl. d. phil. Wiss.* Hrsg. von Bolland, Leiden, 1906.
- 11 -- B. Heiman: *System u. Methode in Hegels Philosophie*, 1927.
- 12 -- Werner Gent: *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Bonn, 1930.
- 13 -- B. Croce: *Saggio sulla Hegel*, Bari, 1927.
- 14 -- J. Wahl. *Etudes Kierkegaardianes*, Paris, 1928.
- 15 -- Fr. W. J. Schelling. *Sämt. Werke*. Stuttgart u. Augsburg, 1933.
- 16 Maine de Biran. *Oeuvres*, publ. par Victor Cousin.
- 17 Maine de Biran: *Oeuvres inédites*, éd. Naville.
- 18 - S. Kierkegaard: *La Maladie jusqu'à la mort*; tr. fr. par Kn. Ferlov et J. Gateau sous le tit: *Traité de désespoir*, Paris 1939.
- 19 - Karl Jaspers: *Philosophie*, 3 Bde. Berlin, 1932.
- 20 -- G. Marcel: *Journal Métaphysique*, 2ème éd. 1935, Paris.
: *L'ont et l'être*, Paris, 1938.
: *De Refus à l'Innovation*, Paris, 1940.
- 21 -- Simplicius. *In Aristot. in categoriis commentaria*. Edidit Carolus Kalbfleisch. Berolini. MCMVII.
- 22 -- Pierre Duhem: *Le système du monde*. Paris, 1913.
- 23 -- Simplicius. *In Arist. physicarum liberorum quattuor priorum commentaria*. Edidit Hermannus Diels. Berolini, 1895.
- 24 -- Plutarcus: *Placita philosophorum*.
- 25 - P. Kraus: *Jābir ibn Ḥayyān*, t. II, Le Caire, 1942.

- 26 — I. Philoponus: *de Aeternitate Mundi*.
- 27 — B. Censorinus: *de die natali*.
- 28 — R. Jowett: *Dialogues of Plato*.
- 29 — Archer-Hind: *The Timaeus of Plato*, London, 1888.
- 30 — Albert Rivaud. *Timée*, tr. fr. Coll. Guillaume Bude.
- 31 Fraccaroli: *Il Timen*.
- 32 Covotti: «Le teorie dello spazio e del tempo», in *Annali d. Sc. Norm. di Pisa*, v. 12.
- 33 — R. Mondolfo: *L'Infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1935.
- 34 — F. Cornford: *Plato's Cosmology*, London, 1937.
- 35 — L. Stefanini: *Platone*, 2 vol., 1932, 1935. Padova.
- 36 — S. Pines: *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin, 1936.
- 37 — Zeller: *Die Philos. der Griechen*, 3. Aufl., 1879.
- 38 — O. Spengler: *Der Untergang des Abendland*, München, 1931.
- 39 — M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt A.M., 1934.
- 40 — Plotin: *Ennéades*, tr. fr. par Emile Bréhier, Paris. Coll. Budé.
- 41 — Themistius: *In Aristotelis Physica paraphrasis*. Edidit Henricus Schanckl. Berlin, 1890.
- 42 — Proclus. *Institutio theologica*, éd. Ambroise Firmin Didot, Paris, 1855.
- 43 — Damascius. *Quaestiones de primis principiis*, edidit J. Kopp, 1826, Frankfurt; ed. von Ruelle, 1889, Paris; éd. par F. Chaignet, Paris, 1898.
- 44 — S. Augustinus: *Confessiones: de civitate Dei*. Ed. Migne
- 45 — J. Guetton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et St Augustin*, Paris, 1933.
- 46 — Van Biéma: *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant*, Paris, 1908.
- 47 — Leibniz: *Examen des principes de Malebranche*, éd. Erdmann.
 „ : *Nouveaux Essais*, éd. Erdmann.
- 48 — H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants Krit. der reinen Vern.*, Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1922.
- 49 — H. J. Paton: *Kant's Metaphysics of Experience*, London, 1936.
- 50 — H. Bergson: *L'évolution créatrice: Durée et simultanéité: Les données immédiates de la conscience: La pensée et le mouvant: Matière et mémoire*, Paris.
- 51 — Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik...*, hrg. von Kuri Vorländer, Leipzig, 1921.
- 52 — Joh. Vuillelt: *Phänomenologie u. Metaphysik der Zeit*, München, 1925.
- 53 — Lenzen: «the schema of time», in *The problem of Time*, California University Publications, California, 1925.

- 54 — C. D. Broad: *Scientific Thought*, London, 1927.
- 55 — Juvet: *La structure de nouvelles théories physiques*, Paris 1933.
- 56 — E. Cassirer: *Zur einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921.
- 57 — H. Driesch: *Die Relativitätstheorie und die Philosophie*, 1924.
- 58 — H. Reichenbach: «La signification philos. de la théorie de la relativité», in, *Revue Philosophique*, Juillet-août, 1922.
- 59 — M. Schlick: *Raum und Zeit in der gegenw. Physik*, Berlin 1922.
- 60 — Max Scheler: *Le sens de la Souffrance*, Paris, 1936 (1. fr.)
.. .. *Schriften aus dem Nachlass*, I, Berlin, 1933.
- 61 — M. Heidegger: *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* tr. fr. Corbin, Paris, 1938.
- 62 — S. Kierkegaard: *Journals*, engl. trans., London 1938.
- 63 — Max Scheler: *Moralita*, Berlin, 1923.
- 64 — F. Nietzsche: *Werke*, kilo-octav Ausgabe, 1901-1912.
- 65 — Em. Meyerson: *Identité et réalité*, Paris, 1932; *Le cheminement de la pensée*.
- 66 — Leibniz: *Philosophische Schriften*, hrvg. von Gerhart.
- 67 — Louis de Broglie: *Matière et lumière*, Paris 1937.
- 68 — Edm. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1912.
- 69 — Pierre Janet: *L'évolution de la mémoire et la notion de temps*, Paris, 1928.
- 70 — L. Lavelle: *La Présence Totale*, Paris, 1934.
-

فهرس الاعلام

- الاسكندر الأبروديسي
 ٧٩ : Alexander Aphrodisiensis
 الاسكندر بن قليس الرومي
 ٨٤ : Alexander
 استنجر Spengler : ٨٤ / ٧٢
 ١٢٥ / ١٢٣ / ١٢٠ / ١١٣
 ١١٣ / ١١٨ / ١١٧
 اشتر تدريج Strindberg : ١٦٠
 اشكلا (مورلس) Moritz Schlick :
 ١٤٥
 ابلاطون Plato : ٤٤٩ / ٤٤٨ / ٦
 ٤٠٦ / ٤٠٥ / ٤٠٤ / ٤٠٣ / ٤٠٢
 ٤٠١ / ٣٩٩ / ٣٩٨ / ٣٩٧ / ٣٩٦
 ٣٩٥ / ٣٩٤ / ٣٩٣ / ٣٩٢ / ٣٩١
 ٣٩٠ / ٣٨٩ / ٣٨٨ / ٣٨٧ / ٣٨٦
 ٣٨٥ / ٣٨٤ / ٣٨٣ / ٣٨٢ / ٣٨١
 ٣٨٠ / ٣٧٩ / ٣٧٨ / ٣٧٧ / ٣٧٦
 ٣٧٥ / ٣٧٤ / ٣٧٣ / ٣٧٢ / ٣٧١
 ٣٧٠ / ٣٦٩ / ٣٦٨ / ٣٦٧ / ٣٦٦
 ٣٦٥ / ٣٦٤ / ٣٦٣ / ٣٦٢ / ٣٦١
 ٣٦٠ / ٣٥٩ / ٣٥٨ / ٣٥٧ / ٣٥٦
 ٣٥٥ / ٣٥٤ / ٣٥٣ / ٣٥٢ / ٣٥١
 ٣٥٠ / ٣٤٩ / ٣٤٨ / ٣٤٧ / ٣٤٦
 ٣٤٥ / ٣٤٤ / ٣٤٣ / ٣٤٢ / ٣٤١
 ٣٤٠ / ٣٣٩ / ٣٣٨ / ٣٣٧ / ٣٣٦
 ٣٣٥ / ٣٣٤ / ٣٣٣ / ٣٣٢ / ٣٣١
 ٣٣٠ / ٣٢٩ / ٣٢٨ / ٣٢٧ / ٣٢٦
 ٣٢٥ / ٣٢٤ / ٣٢٣ / ٣٢٢ / ٣٢١
 ٣٢٠ / ٣١٩ / ٣١٨ / ٣١٧ / ٣١٦
 ٣١٥ / ٣١٤ / ٣١٣ / ٣١٢ / ٣١١
 ٣١٠ / ٣٠٩ / ٣٠٨ / ٣٠٧ / ٣٠٦
 ٣٠٥ / ٣٠٤ / ٣٠٣ / ٣٠٢ / ٣٠١
 ٣٠٠ / ٢٩٩ / ٢٩٨ / ٢٩٧ / ٢٩٦
 ٢٩٥ / ٢٩٤ / ٢٩٣ / ٢٩٢ / ٢٩١
 ٢٩٠ / ٢٨٩ / ٢٨٨ / ٢٨٧ / ٢٨٦
 ٢٨٥ / ٢٨٤ / ٢٨٣ / ٢٨٢ / ٢٨١
 ٢٨٠ / ٢٧٩ / ٢٧٨ / ٢٧٧ / ٢٧٦
 ٢٧٥ / ٢٧٤ / ٢٧٣ / ٢٧٢ / ٢٧١
 ٢٧٠ / ٢٦٩ / ٢٦٨ / ٢٦٧ / ٢٦٦
 ٢٦٥ / ٢٦٤ / ٢٦٣ / ٢٦٢ / ٢٦١
 ٢٦٠ / ٢٥٩ / ٢٥٨ / ٢٥٧ / ٢٥٦
 ٢٥٥ / ٢٥٤ / ٢٥٣ / ٢٥٢ / ٢٥١
 ٢٥٠ / ٢٤٩ / ٢٤٨ / ٢٤٧ / ٢٤٦
 ٢٤٥ / ٢٤٤ / ٢٤٣ / ٢٤٢ / ٢٤١
 ٢٤٠ / ٢٣٩ / ٢٣٨ / ٢٣٧ / ٢٣٦
 ٢٣٥ / ٢٣٤ / ٢٣٣ / ٢٣٢ / ٢٣١
 ٢٣٠ / ٢٢٩ / ٢٢٨ / ٢٢٧ / ٢٢٦
 ٢٢٥ / ٢٢٤ / ٢٢٣ / ٢٢٢ / ٢٢١
 ٢٢٠ / ٢١٩ / ٢١٨ / ٢١٧ / ٢١٦
 ٢١٥ / ٢١٤ / ٢١٣ / ٢١٢ / ٢١١
 ٢١٠ / ٢٠٩ / ٢٠٨ / ٢٠٧ / ٢٠٦
 ٢٠٥ / ٢٠٤ / ٢٠٣ / ٢٠٢ / ٢٠١
 ٢٠٠ / ١٩٩ / ١٩٨ / ١٩٧ / ١٩٦
 ١٩٥ / ١٩٤ / ١٩٣ / ١٩٢ / ١٩١
 ١٩٠ / ١٨٩ / ١٨٨ / ١٨٧ / ١٨٦
 ١٨٥ / ١٨٤ / ١٨٣ / ١٨٢ / ١٨١
 ١٨٠ / ١٧٩ / ١٧٨ / ١٧٧ / ١٧٦
 ١٧٥ / ١٧٤ / ١٧٣ / ١٧٢ / ١٧١
 ١٧٠ / ١٦٩ / ١٦٨ / ١٦٧ / ١٦٦
 ١٦٥ / ١٦٤ / ١٦٣ / ١٦٢ / ١٦١
 ١٦٠ / ١٥٩ / ١٥٨ / ١٥٧ / ١٥٦
 ١٥٥ / ١٥٤ / ١٥٣ / ١٥٢ / ١٥١
 ١٥٠ / ١٤٩ / ١٤٨ / ١٤٧ / ١٤٦
 ١٤٥ / ١٤٤ / ١٤٣ / ١٤٢ / ١٤١
 ١٤٠ / ١٣٩ / ١٣٨ / ١٣٧ / ١٣٦
 ١٣٥ / ١٣٤ / ١٣٣ / ١٣٢ / ١٣١
 ١٣٠ / ١٢٩ / ١٢٨ / ١٢٧ / ١٢٦
 ١٢٥ / ١٢٤ / ١٢٣ / ١٢٢ / ١٢١
 ١٢٠ / ١١٩ / ١١٨ / ١١٧ / ١١٦
 ١١٥ / ١١٤ / ١١٣ / ١١٢ / ١١١
 ١١٠ / ١٠٩ / ١٠٨ / ١٠٧ / ١٠٦
 ١٠٥ / ١٠٤ / ١٠٣ / ١٠٢ / ١٠١
 ١٠٠ / ٩٩ / ٩٨ / ٩٧ / ٩٦
 ٩٥ / ٩٤ / ٩٣ / ٩٢ / ٩١
 ٩٠ / ٨٩ / ٨٨ / ٨٧ / ٨٦
 ٨٥ / ٨٤ / ٨٣ / ٨٢ / ٨١
 ٨٠ / ٧٩ / ٧٨ / ٧٧ / ٧٦
 ٧٥ / ٧٤ / ٧٣ / ٧٢ / ٧١
 ٧٠ / ٦٩ / ٦٨ / ٦٧ / ٦٦
 ٦٥ / ٦٤ / ٦٣ / ٦٢ / ٦١
 ٦٠ / ٥٩ / ٥٨ / ٥٧ / ٥٦
 ٥٥ / ٥٤ / ٥٣ / ٥٢ / ٥١
 ٥٠ / ٤٩ / ٤٨ / ٤٧ / ٤٦
 ٤٥ / ٤٤ / ٤٣ / ٤٢ / ٤١
 ٤٠ / ٣٩ / ٣٨ / ٣٧ / ٣٦
 ٣٥ / ٣٤ / ٣٣ / ٣٢ / ٣١
 ٣٠ / ٢٩ / ٢٨ / ٢٧ / ٢٦
 ٢٥ / ٢٤ / ٢٣ / ٢٢ / ٢١
 ٢٠ / ١٩ / ١٨ / ١٧ / ١٦
 ١٥ / ١٤ / ١٣ / ١٢ / ١١
 ١٠ / ٩ / ٨ / ٧ / ٦
 ٥ / ٤ / ٣ / ٢ / ١

حرف الألف

- ٩٤ :
 أبرقلس Proclus : ٨١ / ٧٩
 ابن سينا : ٩٠ / ١٠٩
 ابن القفطي : ٥٢
 ابن النديم : ٥٢
 أبو البركات البغدادي : ١٤٠ / ١٥١ / ١٦٥
 ١٦٦ / ١٧١ / ١٧٦
 أبو البقاء صاحب التكمليات : ١٨٠ / ٥٠
 أبو الحسين البصري : ٢٢٣
 أبو طالب الشكبي : ١٧٧
 أبو الخضر الملاف : ٢٢٣
 أبيقور Epicurus : ١٠٦
 أحمد بن محمد بن الحسين الكاشغري
 القضيني : ١٧٧ / ٢٥٦
 إدوارد فون هيركن Ed. von Harroann :
 ١٦٠
 إبراهيم بن المرتضى ابيدناغوري
 Archytus de Tarente :
 ١٨١ / ١٧٦ / ١٧١ / ١٦٦ / ١٦١ / ١٥٦ / ١٥١ / ١٤٦ / ١٤١ / ١٣٦ / ١٣١ / ١٢٦ / ١٢١ / ١١٦ / ١١١ / ١٠٦ / ١٠١ / ٩٦ / ٩١ / ٨٦ / ٨١ / ٧٦ / ٧١ / ٦٦ / ٦١ / ٥٦ / ٥١ / ٤٦ / ٤١ / ٣٦ / ٣١ / ٢٦ / ٢١ / ١٦ / ١١ / ٦ / ١
 إردمن Erdmann : ١٠٢ / ١٠١
 أرسطو Aristoteles : ٣٨٠ / ٣٧٥ / ٣٧٠ / ٣٦٥ / ٣٦٠ / ٣٥٥ / ٣٥٠ / ٣٤٥ / ٣٤٠ / ٣٣٥ / ٣٣٠ / ٣٢٥ / ٣٢٠ / ٣١٥ / ٣١٠ / ٣٠٥ / ٣٠٠ / ٢٩٥ / ٢٩٠ / ٢٨٥ / ٢٨٠ / ٢٧٥ / ٢٧٠ / ٢٦٥ / ٢٦٠ / ٢٥٥ / ٢٥٠ / ٢٤٥ / ٢٤٠ / ٢٣٥ / ٢٣٠ / ٢٢٥ / ٢٢٠ / ٢١٥ / ٢١٠ / ٢٠٥ / ٢٠٠ / ١٩٥ / ١٩٠ / ١٨٥ / ١٨٠ / ١٧٥ / ١٧٠ / ١٦٥ / ١٦٠ / ١٥٥ / ١٥٠ / ١٤٥ / ١٤٠ / ١٣٥ / ١٣٠ / ١٢٥ / ١٢٠ / ١١٥ / ١١٠ / ١٠٥ / ١٠٠ / ٩٥ / ٩٠ / ٨٥ / ٨٠ / ٧٥ / ٧٠ / ٦٥ / ٦٠ / ٥٥ / ٥٠ / ٤٥ / ٤٠ / ٣٥ / ٣٠ / ٢٥ / ٢٠ / ١٥ / ١٠ / ٥ / ٠
 أريجوني (السكرت) Scot Erigène : ٦
 اسپوزا Spinoza : ١
 استفاني Stefani : ٤٠

حرف الباء

بارون الفيثاغوري

- Paron le phythagoricien ٧٩
 برسون Bergson : ١٤٨ / ١٤٦ / ١٤٥ / ١٤٤ / ١٤٣ / ١٤٢ / ١٤١ / ١٤٠ / ١٣٩ / ١٣٨ / ١٣٧ / ١٣٦ / ١٣٥ / ١٣٤ / ١٣٣ / ١٣٢ / ١٣١ / ١٣٠ / ١٢٩ / ١٢٨ / ١٢٧ / ١٢٦ / ١٢٥ / ١٢٤ / ١٢٣ / ١٢٢ / ١٢١ / ١٢٠ / ١١٩ / ١١٨ / ١١٧ / ١١٦ / ١١٥ / ١١٤ / ١١٣ / ١١٢ / ١١١ / ١١٠ / ١٠٩ / ١٠٨ / ١٠٧ / ١٠٦ / ١٠٥ / ١٠٤ / ١٠٣ / ١٠٢ / ١٠١ / ١٠٠ / ٩٩ / ٩٨ / ٩٧ / ٩٦ / ٩٥ / ٩٤ / ٩٣ / ٩٢ / ٩١ / ٩٠ / ٨٩ / ٨٨ / ٨٧ / ٨٦ / ٨٥ / ٨٤ / ٨٣ / ٨٢ / ٨١ / ٨٠ / ٧٩ / ٧٨ / ٧٧ / ٧٦ / ٧٥ / ٧٤ / ٧٣ / ٧٢ / ٧١ / ٧٠ / ٦٩ / ٦٨ / ٦٧ / ٦٦ / ٦٥ / ٦٤ / ٦٣ / ٦٢ / ٦١ / ٦٠ / ٥٩ / ٥٨ / ٥٧ / ٥٦ / ٥٥ / ٥٤ / ٥٣ / ٥٢ / ٥١ / ٥٠ / ٤٩ / ٤٨ / ٤٧ / ٤٦ / ٤٥ / ٤٤ / ٤٣ / ٤٢ / ٤١ / ٤٠ / ٣٩ / ٣٨ / ٣٧ / ٣٦ / ٣٥ / ٣٤ / ٣٣ / ٣٢ / ٣١ / ٣٠ / ٢٩ / ٢٨ / ٢٧ / ٢٦ / ٢٥ / ٢٤ / ٢٣ / ٢٢ / ٢١ / ٢٠ / ١٩ / ١٨ / ١٧ / ١٦ / ١٥ / ١٤ / ١٣ / ١٢ / ١١ / ١٠ / ٩ / ٨ / ٧ / ٦ / ٥ / ٤ / ٣ / ٢ / ١

١٨٤٠ : Damascius دسقبوس

٨٦٠ : ٨٦٠

٥ : Denifle دنفله

١٨٦٠ : Dostoiévsky دوستويفسكي

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (P. Duhem) دوهم (بيير)

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠)

١٨٦٠ : Louis de Broglie دي بروي

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠)

٦٦ : De Buer دي بوز

١٨٦٠ : Firmin Didot ديدو (فرمان)

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠) : Descartes ديكارت

٦٩ : Diels دييلز

١٨٦٠ : Democritus ديموقريطس

حرف الذال

١٨٦٠ : Dingenis ديوجانس

حرف الزايه

١٨٦٠ : Rousseau روسو

٨٧ : Ruelle روله

١٨٦٠ : Reichenbach ريخنباخ

١٨٦٠ : Albert Rivaud ريفو (ألبر)

حرف الزايه

١٨٦٠ : Zeno زينون الرواق

حرف السين

١٨٦٠ : Socrates سقراط

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠)

١٨٦٠ : Simplicius سيمبليوس

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠)

حرف الشين

١٨٦٠ : Schrodinger شرودينجر

١٨٦٠ : Shakespeare شكسبير

١٨٦٠ : Schelling شلنج

١٨٦٠ : Schenkel شكنكل : هيغز

١٨٦٠ : Schopenhauer شوپنهور

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠)

٨٧ : Chagnet شينيه

St. Bernard (القدس)

٤ : Brunshvig برنشفيك

١٣٦ : Broad برواد

٤ : Pascal پسكال

١٩٢ : Em. Boutroux (إميل) بوترو

١٩٢ : ١٩٢ : Baudelaire بودليير

١٩٢ : ١٩٢ : Paul Kraus بول كراوس

٩١

١٧ : Holland هولاند

١٠٩ : Poncelet بونسكليريه

١١٥ : Paton باتون

٩٥ : Salomon Pines (سالمون) بينس

٢٤٣ : P. Janet (بيير) جانيه

حرف التاء

١١٥ : Trendelenburg ترندلنبرج

٤٢ : Thérèse d'Avila تريزا الافييه

٦٨ : Zeller زيلر

١٢٠ : التوجيدي

٩٥ : Tor Andrae تور أندريه

حرف التاء

٧٨ : Themistius ثامسطيوس

حرف الخيم

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠) : جايران جيان

٩٦ : J. Gateau جاتو جاك

٤٣ : G. Marcel جيريل مارسل

٥ : الحرجاني

١٨ : Werner Gent (فرتر) جنس

٩٤ : Gokziber جوليه نسيير

٥٥ : Inwert جويوت

٥٩ : J. Guilton (جان) جيبون

١٧٩ : ١٧٩ : Goethe جيته

١٣٧ : Juvet جيهيه

حرف الذال

١٨٦٠ : ١٨٦٠ (١٨٦٠ : ١٨٦٠) : Driesch دريش

٨٤ : دقلطيانوس

- ٢١٥ | ٢١٤ | ٢١٣ | ٢١٤٧
- ٢٢٦ | ٢٢٤ | ٢١٨
- ٥٤ : Censorinus كَنسورينوس
- ٨٧ : Kopp كُوب
- ١٤٦ : Copernicus كُوبرنيكس
- ٨٢ | ٩٦ | ٤٨
- ٢٣٠ : Corbin كُوربان
- ٤٠ : Corford كُورفورد
- ٦١ : Cotiscus كُوريسكس
- ٢٨ : Coussin كُوزن
- ٥٥ : Covotti كُوفوتي
- ١١٥ : Kuno Fischer كُونوفشر
- ٢٢٨ : Kierkegaard كِيركيجورد
- ٢٣٩ | ٢٣٢ | ٢١١ | ٢٢٠ | ٢٢٩
- ١٥٤ | ١٥٣ | ٩٦ | ٩٢ | ٤٥
- ١٧٣ | ١٧١ | ١٧٠ | ١٥٥
- ١٧٧ | ١٧٦ | ١٧٥ | ١٧٤
- ٢٥٦ | ٢٠٠ | ١٩٠ | ١٨٨ | ١٨٢

حرف الام

- ٢٥٦ : L. Lavelle لامل انوى
- ٢٢ : Lasson لسون
- ١٢٠ : Lenzen لنتسن
- ١٣٢ : Lobachevskij لوباشيفسكى
- ١٣٢ - ١٣١ : Lorentz لورنتس
- ٢٠٤ : Ed. Le Roy لوروا (إدوار)
- ١٠٦ : Locke لوك
- ١٠٠ | ٢٠٠ : Leibniz ليبنيش
- ١١١ | ١٠٣ | ١٠٢ | ١١١
- ١٣٠ | ١٢٩ | ١١٨ | ١١٦
- ١٩١ | ١٩٥

حرف الميم

- ١٦٦ : Max Scheler ماكس شيلر
- ١٨٠ | ١٧٩ | ١٦٨ | ١٦١
- ١١٢ : Malebranche مالمبرانش
- ١٠٩١ : Meyerson مابرسون (إسلي)
- ٢٠٩ | ٢٠٥ | ١٩٢
- المسعودى : ٩٤
- المسبح : ١٦٧

حرف الناء

- ٢١ : نه حسين
- انطوسى : ٤

حرف الهاء

- ٢٩ : J. Wahl قال (جان)
- ١٠١ : van Biema فان بينا
- ١٢٨ : Weierstrass واير ستراس
- ١١٧ | ١١٥ | ١١٥ : Veihinger واينجر
- ١١٩ | ١١٨
- ١٢٣ : Fitzgerald فيتزجيرالد
- ١١٥ : نصر الدين الرازى
- ٥٥ : Fraaccuroli فراتورولى
- ٢٩ : Knud Ferlov كُنفولف
- ١٩٦ : Fermi فرمى
- ١٩٤ : Fresnel فريسل
- ٢٢ : Fichte فيشته
- ٥٢ : Plutarchus فلوطرخس
- ٧٩٧ | ٧٨٦ | ٧٧٦ : Porphyrycus فورفوربيوس
- ٢١١ | ١٢٢ : Vorländer فورلندر
- ١١١ | ١٠٣ : Wolf فولف
- ١٢٨ | ١٢٧ | ١٢٦ : Volkelt فولكلت
- ٨٢ : Philon فيلون
- ١٦٦ : Philine فيلين
- ١٦٥ : فلهلم مايرسبر

حرف ال كاف

- ١٢٦ : K. Vorländer كازل فورلندر
- ٤٨ : K. Kathfleisch كارل كاتيليش
- ١٣٨ : Cassirer كاسير
- ٢٠٤ | ٢٧ : Croce كرونش
- ٤٩ : Chrysippus كريسفوس
- ١١١ : Clark كلارك
- ٢٠٥ | ٢٠٤ | ٢٠٣ : Kant كانت
- ١٠١ | ٩٢ | ٩١ | ٤٨ | ٤٦
- ١٠٥ | ١٠٤ | ١٠٣
- ١١١ | ١١٠ | ١٠٩ | ١٠٨
- ١١٩ | ١١٧ | ١١٥ | ١١٤
- ١٢٧ | ١٢٢ | ١٢١ | ١٢٠

حرف التاء

- النبوغات (أفلوطين) : ٧٥
التذكرة (أرسطو) : ٤٨
التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية
(المؤلف) : ٩٥
ترسيم المظروف الزبائنية الجديدة
(جمعية) : ٧٣١
تسع رسائل في الحكمة والطبيبات
(ابن سينا) : ٩٠
التطور الخائفي (برجون) : ١٠٣، ١٠٥، ١٠٢، ١٠٤
٢٢٠، ٢٣٥
تريفات الخرجاني :
تسمية والأضراف للمحمدي : ٩٤

حرف الجيم

- جان بن حيان (أراوس) : ١٥٣، ١٥١، ١٦٠، ١٥١
سبع الأصول في الأوثان (علاء الدين
سراج) : ١٧٧، ٢٥٦
تشيهورية أفلامون : ١٥١

حرف الحاء

- الحب والنعمة (مناشس شافز) : ١٦٧
الحضرة التكلية (لام) : ٢٥٦
حول نظرية نسبة لأفستين : ١٣٨
حرف الدال

- دائرة اعموم التسمية (عجل) : ١١٢
١١٧
دائرة المعارف الإسلامية : ٩٠
دراسات كبرى نحوودية (قال) : ٢٩
حرف الزاء

- بيع الفكر اليوناني (المؤلف) : ٧٤
أرثوية أو عناصر التكنولوجية (أرسطو-
أفلوطين) : ١١٩، رسالة الحدود لأن سينا : ١٩٠

حرف الراء

- الرباني والنسبانية عند أفلوطين
(أفستين أيجون) : ٩٠

حرف السين

- الاستطائي (أفلاطون) : ٢٢٤
السماع الطبيعي لأرسطو : ١٥٤، ١٥٩
١٦٤، ١٦٩، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩
١٨٧، ١٩٨، ٢٤٠
سنوات بدرية العلويين العليا : ٥٥

حرف الشين

- شخصية محمد في مذهب ابنه
واعتقاداتها (تور أندريه) : ٨٤
شرح الاشارات للطوسي : ٥
شرح سنطوقس على السماع الطبيعي :
١٦٩، ١٧٩، ١٨٧
شرح القولات لأرسطو (سنتوقس) : ٤٨
شرح نقل العقل الخبير (فابجر) :
١١٧، ١١٩

- شرح كتب الطبيعة لأرسطو : ٥١
شفاء الصبيري فلسفة هيجل (قال) : ١٣١
شهور المؤلفات : ١٣٥، ١١٥٤، ١٩٠

حرف الطاء

- طالوس لأفلاطون : ١٥٨، ١٥٥، ١٦٥، ١٦٧
حرف الظاء

- ظاهريات الروح (هيجل) : ١٥
ظاهريات وميتافيزيقا الزباني (فونكلت) :
١٢٧، ١٣١

حرف العين

- علم الضرورة في قوانين الطبيعة
(بوزو) : ١١٢
علم النطق (هيجل) : ١٢٠

حرف الفاء

- الفكر العظمى (برود) : ١٣٦
الفكر والتحرك (برجون) : ٢٢٧
فكرة التنق (كبير كجورد) : ١٧٠
فلسفة (كارل بيزرز) : ٤٠، ٢٠٠
فلسفة الزباني والكان في القرن التاسع
عشر (جت) : ١٨

(بينس) : ٦٦
المذهب والتهج في فلسفة هيجل (هيمن) :

١٨
المرض حتى الموت (كبير كجورد) : ٣٩
سائل وحلول خاصة باليادي في
٥ برينديس ه (دمسقيوس) : ٨٧
مشكلة الزمان : ١٣٠
مشكلة الموت (المؤلف) : ١٦٠
المعتبر في الحكمة (لأى البركات) :

٢٥٦-٦٤١٤
مجموع الفلسفة (لألاهد) : ١٣٠
سعي الألم (ماكس نيسن) : ١٩١
مقال في الفعل الإنساني (لوك) : ١٠٠
القاتلات الجديدة (لهدنيس) : ١٠٢
مقالة عن هيجل (كروتشه) : ٥٧

مقدمة لكل ميتافيزيقا أيضا كانت في
في المستقبل يمكن أن نعرض نفسها
علماء (كنت) : ٢١١٠-١٢٦
تكان والزمان عند هيدنيس وكنت
(غان بيغ) : ٠٠٠
تكان والزمان في الفيزياء المعاصرة
(اشليك) : ١٤٥

الملك والوجود (برسل) : ٤٣
السكن والواقع (برجسون) : ٢٢٧
من الآباء إلى النداء (برسل) : ٣٠
ميتافيزيقا تعجيرية عند كنت (بيتون) : ١٠٥

حرف النون
نظام انعام من اصلاطون إلى كسوبريك
(دوهم) : ٤٨٠ | ٥٢٠ | ٦٦٠ | ٨٢٠ | ٨٦٠
نظريه انتسبية والفلسفة (دريسن) : ١٣٩٠
نظريات الزمان والمكان في الفلسفة
اليونانية حتى أرسطو (كونفون) : ٥٥
النفس (أرسطو) : ٤٨
تقد العقل المجرى كنت : ٢٠٣ | ١٠٠٣
٢٢٤ | ٢١٨ | ١٣٥
ينتسه (المؤلف) : ١٨٣
الوار

الوجود والزمان (هيجر) : ٤٤٤ | ٣٠٠
٢٠٤ | ١٧٣

فلسفة اليونانيين (تسفر) : ٦٨
العهرست لابن النديم : ٥٢

حرف القاف
فوت القلوب (الكي) : ١٧٧
علم العالم (التحوي) : ٥٤٠
حرف الكاف
كيات أبي القفا : ١٨١٥
كنت ومشكلة ما بعد الطبيعة (هيجر) :

٧٣
كوثبات أملاطون (كوتونفورد) : ٥٥
حرف اللام
اللامتناهي عند اليونان (سوندونفوا) : ٥٥
حرف الميم

ما أنت فيزيقا (هيجر) : ٤٢٠٣ | ٤٣٠
ما بعد الطبيعة (أرسطو) : ٥٣٠ | ٥٣٠
العادة والذاكرة (برجسون) : ٢٢٧
شادة والضوء (دي بروي) : ١٩٤٠
١٩٦

مؤلفات إكهرت اللاتينية : ٦
مؤلفات الشباب (هيجل) : ٧
مؤلفات ليننسر : ١٩٣
مؤلفات ماكس سطر التروكة بعد
وفاته : ١٦٨

مؤلفات بين دي بران (نشرة شوزان) : ٣٨
مؤلفات بين دي بران غير المنشورة :

٣٨
مؤلفات هيجل : ١٦
سياحت في العدد وتكان والزمان
(دمسقيوس) : ٨٧
مجموع مؤلفات شنيغ : ٢٢
مجموع مؤلفات نيتشه : ١٨٣
مختصره سكونسكي : ١٣٥
المحصل لفخر الدين الرازي : ٢٢٣
مختار رسائل جابر بن حيان : ٩١
المدة والعية (برجسون) : ١٣٩
مدينة الله (أوعسطين) : ٢٦
مذهب الجوهري الفرد في الاسلام

حرف ایاء

نقودہ والتیامہ (بازرسون) ۱۹۰۱ء، ص ۶۳

حرف ایاء

الحود المملانی (کنسورینوس) ص ۳۰

بیمات الحرف الجوزی ص ۱۰۰

بومرات متافیزیقیہ (بیرس) ص ۳۵

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي



(أ) مذكرات

- | | |
|--------------------------|------------------------------|
| ١ - الزمان الوجودي | ٤ - اخور وامور |
| ٢ - عبود الشباب | ٥ - من يمكن نام أخلاق وجودية |
| ٣ - مائة نفس اربعون شعرا | ٦ - نشيد الغرب |

(ب) دراسات أوروبية

- | | |
|-------------------|-------------------|
| ١ - اثوب والعقوبة | ٢ - دراسات وجودية |
|-------------------|-------------------|

مختارة الفكر الأوروبي

- | | |
|--------------|--------------------------|
| ١ - نيتشه | ٤ - أرسطو |
| ٢ - اشبيلجر | ٥ - زيبه الفكر الأوروبية |
| ٣ - شوبنهاور | ٦ - بحوث الفكر اليوناني |
| ٤ - أفلاطون | ٧ - برهمنون |

(ج) دراسات إسلامية

- | | |
|--|------------------------------------|
| ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية | ٢ - ابن سيرين أرسطو وبروحد العربية |
| ٣ - تاريخ الأخلاق في الإسلام | ٤ - الإنسان المتكلم في الإسلام |
| ٤ - شخصيات مله في الإسلام | ٥ - روح الحضارة العربية |
| ٥ - أرسطو عند العرب | ٦ - في النفس أرسطو - معه |
| ٦ - الأنساب والوجودية في الفكر العربي | ٧ - الآراء الطبيعية للوجودية |
| ٧ - الفكر المتقدمة الأفلامونية | ٨ - النساء أرسطو |
| ٨ - منطق أرسطو في العربية | ٩ - واختر والتجسس لأن ربه |
| ٩ - واقع الحضارة | ١٠ - الأصول اليونانية للتفكير |
| ١٠ - مطبوعات "عبودية" سبع ربيع | ١١ - التمسك في الإسلام |
| ١١ - التبعيات | ١٢ - ابن سينا : عبود الحكمة |
| ١٢ - التوميدية : الآثار الأبية | ١٣ - ابن سينا : ارعان اس - سفا |
| ١٣ - مسكونية : الحكمة الخالدة | ١٤ - الأفلامونية : عبود عبد العرب |
| | ١٥ - أفلامون : عبود العرب |

(د) تراجم المأثور

- | | |
|-------------------------|------------------------------|
| ١ - استغوثي : عبود عالم | ٤ - جيتيه : الأنساب المتأخرة |
| ٢ - فونانيه : ألبين | ٥ - بحري : أسفار مسند عبود |
| ٣ - جيه : الدينون الشرق | ٦ - براندس : عبود التأخر |

فهرس الكتاب

الوجود بالزمان

اتواع والإمكان ٤٦-١

الوجود : المطلق والعيون (١ - ١) : الوجود عند هيجل (١ - ١) : الزمان
عند هيجل (١٦ - ١٥٢) : الروح المطلقة (٥٢ - ٢٢) : المسائل الرئيسية للوجود
عند هيجل (١٢ - ١٥٤) : نقد هذه المسائل : الأولى (٢٤ - ٢٥) : نقد
الديالكتيك الفيجلي (٢٥ - ٢١) : الثانية (٢١ - وما يليها) : الفكر والوجود
وأيسا الذي يضع الآخر (٢٢ - ٢٤) : معنى الوجود وأقسامه (٢٣ - ٢١) :
الموضوع والذات (٢٦ - ٢٧) : الذات والإرادة (٢٧ - ٢٩) : معنى الذات
وأحوالها (٢١ - ٤٤) : الوجود لا يمكن أن يفهم إلا على أساس الزمان
(٤٥ - ٤٦) .

الزمان الالوجودي ٤٧-١٤٩

المذاهب الرئيسية الثلاثة في الزمان (٤٧ - ٤٩) : أصول مذهب أرسطو عند
أرخوطاس لترنتي (٤٩ - ٥٢) : الزمان عند أفلاطون (٥٢ - ٥٨) : نظرية أرسطو
(٥٨ - ١٩٣) : الآن (١٩٣ - ١٩٤) : الزمان والنفس (١٩٤ - ١٩٩) : الوجود في
الزمان (١٩٩ - ٢٠٠) : عود إلى الآن (٢٠١ - ٢٠٢) : السرمدية (٢٠٢ - ٢٠٣)
(٢٠٣) : الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الزمان (٢٠٣ - ٢٠٤) : بين أرسطو وبين
الأفلاطونية المحدثة (٢٠٤ - ٢٠٩) : نظرية إسابيجوس (٢٠٩ - ٢١٠) : نظرية أبقلس
(٢١٠ - ٢١١) : السرمدية عند اليونان (٢١١ - ٢١٢) : نظرية الزمان بين اليونان
والمحدثين (٢١٢ - ٢١٤) : نظرية ديمستوس (٢١٤ - ٢١٩) : الخصائص العامة لنظرية
الزمان عند اليونان (٢١٧ - ٢١٨) : نظرية المحدثين (٢١٩ - ٢٢٣) : نظرية الروح العربية
(٢٢٣ - ٢٢٤) : نظرية أوغستين (٢٢٤ - ٢٢٥) .

نظرية المحدثين في الزمان : رأى ليونز (٢٢٥ - ٢٢٦) : رأى نيبتس (٢٢٦ - ٢٢٧)
(٢٢٧) : مذهب نيتس في الزمان (٢٢٧ - ٢٢٨) : العرض التفاضلي (٢٢٨ - ٢٢٩) :
العرض الشعالي (٢٢٩ - ٢٣٠) : خصائص الزمان عند كتب
(٢٣٠ - ٢٣١) : نقداهم النظرية (٢٣٠ - ٢٣١) : عند بريسون (٢٣١ - ٢٣٢)
(٢٣٢) : نقد اشبنجر (٢٣٢ - ٢٣٣) : الزمان والريادة (٢٣٣ - ٢٣٤) :
النظرية السببية في الزمان : خاصتها (٢٣٤ - ٢٣٥) : أصولها (٢٣٥ - ٢٣٦) :
(٢٣٦) : نظرية أينشتين (٢٣٦ - ٢٣٧) : النتائج العامة لنظرية السببية المحدودة
والعممة (٢٣٧ - ٢٣٨) : نتائجها في صلتها بالفلسفة (٢٣٧ - ٢٣٨) : نقد هذه
النظرية : عند كاسيرر ودريش (٢٣٨ - ٢٣٩) : عند برسون (٢٣٩ - ٢٤٠)
(٢٤٠) : رأنا في هذه النظرية (٢٤٠ - ٢٤١) .

نتائج هذا العرض السابق (٢٤١ - ٢٤٢) .

الموجود الناقص

التناهي الخالق ٢٣٩ - ١٥٣

الفردية (١٥٣-١٥٥) ، لوحة مقولات جديدة (١٥٥-١٥٧) ، لوحة المقولات :
مقولات العاطفة : بقولة الأولى (١٥٨-١٦٤) ، بقوثة الحب (١٦٤-١٦٩) ،
الثالث الأول والثاني (١٧٠-١٧١) ، الثقل (١٧٥-١٧٥) ، صلة المقولات
بالزمان (١٧٧-١٧٣) ، نتائج بيان مقولات العاطفة (١٧٨-١٧٩) ، الفكر
والعاطفة (١٧٩-١٨١) .

مقولات الإرادة : بقولة الخطر (١٨٢-١٨٧) ، بقولة الضرة (١٨٧-١٩٠) ،
الوجود متصل (١٩١-١٩٢) ، اللامعقول (١٩٢-١٩٣) ، اللاعلمية (١٩٣-١٩٤)
(١٩٩) ، بقولة التعالي (١٩٩-٢٠٦) ، سلطة الإدراك الحقيقية عندنا هي الوجدان
(٢٠٦-٢٠٨) ، ينطق الوجدان منطلق النوتر (٢٠٨-٢٠٩) .

إقامة منطلق جديد على أساس فكرة النوتر : إدخال فكرة الزمانية في تقسيم
الأحكام (٢١٠-٢١١) ، النوتر هو مبدأ المنطق الجديد بدلا من مبدأ الهوية
(٢١١) ، معنى الحمل (٢١١-٢١٣) ، الجدة في الحكم والقياس (٢١٣-٢١٤) ،
الأحكام الموجودية وأحكام افوية (٢١٤-٢١٦) ، الحكم من حيث الحكم
والكيف (٢١٦-٢١٨) ، معنى اسباب (٢١٨-٢١٩) ، الجدة في القياس
(٢٢٠) ، نتائج المنطق الجديد (٢٢٠-٢٢٢) .

الزمان والخلق : الصلة بين الزمان وبين العدم (٢٢٢-٢٢٣) ، مشكلة العدم
(٢٢٤ وما يليها) ، نقد رأي برجسون في العدم (٢٢٤-٢٢٥) ، معنى العدم
عند هيدغر (٢٢٥-٢٢٦) ، نقد هذا المعنى (٢٢٦-٢٢٧) ، نظريتنا في العدم
(٢٢٧-٢٢٨) ، نتائج هذه النظرية (٢٢٨-٢٢٩) ، الزمان هو علة الاعتماد
بين العدم والوجود (٢٢٩-٢٣٠) .

التاريخية السكيفية ٢٤٠ - ٢٦٦

الزمان والمنفصل (٢٤٠ وما يليها) ، الذائرة والزمان (٢٤٥-٢٤٦) ،
الفرقة بين آتات الزمان (٢٤٥-٢٤٦) ، الإمكان أسبق من الواقع (٢٤٧-
٢٤٨) ، المقولات تعبر عن الآتات الزمانية (٢٤٨-٢٤٩) ، الأشكال
والأعمال في فكرة السرمدية (٢٤٩-٢٥١) ، السرمدية وهم (٢٥١-٢٥٢)
لا وجود إلا وهو يزمن بالزمان (٢٥٢-٢٥٣) ، الدهر (٢٥٣) ، الزمانية أسبابة
بطبيعتها (٢٥٤-٢٥٥) ، الأونية بين الآتات (٢٥٥-٢٥٦) ، وحدة الآتات
(٢٦٠-٢٦١) ، الوجود تاريخي ، وتاريخيته كيقية (٢٦١) .