مراجعة نقدية في "خلاصة الميتافيزياء" للدكتور محمود يعقوبي

فـــؤاد مليـــت
قسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جـــــامعة الجـــزائـــر

ملخص:

يتخذ هذا المقال متذن المؤلف الدكتور محمود يعقوبي الموسوم –بخلاصة الميتافيزياء، الجزء الأول، مناسبة لفحص موقف المؤلف من مسألة محكمة الضبط، وهي المتعلقة أساسا بما إرتآه من أن النظر في طبيعة المعرفة ذاتها لا يعد عملا من صميم التأمل الفلسفي. وقد إجتهدنا في نقد موقف المؤلف من هذه المسألة، بحسب ما بدا لنا مطابقا لحقيقة فعل المعرفة.

Résumé :

Nous avons pris soin dans cet article d'examiner une question évoquée par le professeur M. Yacoubi dans son ouvrage intitulé Somme de Métaphysique, tome I . L'auteur pense que savoir ce qu'est la connaissance en elle-même ne constitue pas vraiment un problème qui relève de la réflexion métaphysique proprement dite. C'est cette attitude qui nous a paru sujette à caution et suscité de notre part, cette révision critique.

صدر للدكتور محمود يعقوبي أستاذ الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة-الجزائر عن دار الكتاب الحديث بالقاهرة كتاب في الفلسفة بعنوان "خلاصة الميتافيزياء" في أربعة أجزاء. وقد ذكر المؤلف في الجزء الأول من الكتاب أنه اعتمد في انتقاء المسائل الميتافيزيقية وضبطها وإيرادها على بعض من صنفوا فيها من الغربيين بما وافق قناعته، وأضاف إليهم بعض آراء لمفكرين إسلاميين ممن اعتنوا بهذه المسائل.

ولقد ظهر لنا بعد الاطلاع على مواد الجزء الأول ومباحثه أن فيه ما يقبل النقاش، وإن كان في جملته عرضا طيبا وافيا لكتاب المؤلف الفرنسي روجيه فيرنو Roger Verneaux المعنون بـــ: الإبستمولوجيا العامة أو نقد المعرفة Epistémologie générale ou critique de la connaissance . فقد استوقفتنا، في هذا الجزء الخاص بفلسفة المعرفة، مسألة بدت لنا مهمة جدا، وهي هل يعد البحث في طبيعة المعرفة بحثا ميتافيزيقيا؟ وهل ينبغي النظر في حقيقة المعرفة وماهيتها؟

إننا نود أن نثير هذه المسألة وأن نتخذها مناسبة لنفحص موقف المؤلف منها في قراءة نقدية لما أورده في كتابه بشأنها.

إننا نقرأ للمؤلف قوله:"إذا كانت المعرفة الفلسفية للأشياء تنحصر في معرفة ماهياتها وفي معرفة عللها القصوى" (ج1، ص41)، وإذا كان من خواص الحقيقة الفلسفية التي ترومها المعرفة الفلسفية أنها "تصل إلى باطن الأشياء وإلى جوهرها" (ج1، ص 36)، وأن "تكون قولا فصلا في كل شيء ومعرفة بكل ما عجز العلم عن معرفته" (ص 37)، فنستغرب إنكاره لانعكاس المعرفة الفلسفية على ذاتها ولطلبها حقيقتها القصوى؟

الحق أن المؤلف أثار هذه المسألة بقوله: "ألا يمكننا تعريف المعرفة ذاتها؟" ولكنه سرعان ما أردف قائلا: "إن من شأن طرح هذا التساؤل أن يحول الفاعل إلى مفعول، وأن يقلب الحقائق. وهو أمر فاسد وغير ممكن في ذاته"، "بناء على أن الذي نعرفه إنما هو موضوعات المعرفة لا المعرفة ذاتها" (ص 41). ونحن نقول إن طرح هذا التساؤل هو أمر ممكن جدا ومشروع تماما وليس يعد فاسدا بالكلية، بل إنه، وبمعنى من المعاني، علامة الحكمة الفلسفية في أجلى صورها وأشدها عمقا.

فإذا كان المبحث النقدي هو البناء الناجم عن معالجة مشكلة المعرفة وأمهات المطالب فيها، وإذا كان بمقدورنا أن نفصل في مسألة مصدر المعرفة وطبيعة الموضوع المعروف- بعد التخلص من شبهة الشك- ضمن حدود نظرية المعرفة، فإن الحديث عن طبيعة المعرفة وحقيقتها في ذاتها يفرض علينا إنشاء جهاز ميتافيزيقي محكم التنقيح، نظرا إلى أن مشكلة طبيعة المعرفة هي أكثر مشكلات النويطيقا أهمية وأعقدها صعوبة، كما يرى ذلك الفيلسوف التوماوي المحدث السيد جاك ماريتان[1].

(1) Jacques Maritain, Les degrés de savoir (Paris : Désclée de Brouwer, 6ème éd., 1959), p. 215.

وبالفعل، فالمعرفة ظاهرة إنسانية تعرب عن تجربة باطنية يعي الإنسان طابعها العفوي والتلقائي في نفسه. ولما كان الإنسان كائنا مفكرا متسائلا، فهو لا يطرح على نفسه أسئلة تمس وجوده في صميمه. ولا شك في معرفة المؤلف الفاضل بمقولة الفيلسوف شوبنهاور "الإنسان حيوان ميتافيزيقي".

والمراد بها أن الإنسان هو الكائن الذي يطرح على نفسه أسئلة من نوع خاص جدا تتعلق بمقومات وجوده، وتُلزِمُه هو في ذاته إذ تنعكس على ذاته؛ وهذه خاصة فريدة يتسم بها السؤال الميتافيزيقي ما كان ينبغي أن تعزب على بال المؤلف، ولا سيما أنها كانت مسألة أفاض فيها هيدغر M. Heidegger وعَمَّقَ النظر فيها في محاضرته المشهورة الموسومة بـــ"ما الميتافيزيقا؟"، إذ يقول فيها: "إن السؤال الميتافيزيقي يضعنا "نحن أنفسنا"، نحن الذين نتساءل، موضع السؤال" [2] ، وهو ما عناه أيضا الفيلسوف الفرنسي جان فال J. Wahl حين تحدث عما يشبه طغيان السؤال الميتافيزيقي على السائل نفسه[3]. وهكذا نجد أن من شأن السؤال الميتافيزيقي الأصيل أن يرتد وينعطف على ذاته. ولما كان السؤال عن طبيعة المعرفة وطلب حقيقتها و ماهيتها أمرا ميتافيزيقيا، ولا مراء، فهو سؤال مشروع وسؤال أصيل من جهة ما هو يكشف عن بعد أنطولوجي في المعرفة لا سبيل إلى إنكاره البتة. ونحن نتساءل كيف يسوغ لنا أن نطلب حقيقة الوجود والزمان والواحد ولا يسوغ لنا ذلك متى تعلق الأمر بالمعرفة؟ ألا يبدو مما يتفق مع ما جرى عليه المؤلف من ترتيب لمسائل ما بعد الطبيعة أن يتقدم طلبُ حقيقة المعرفة طلبَ حقيقة الوجود والزمان وسائر الحقائق الأخرى، لأنها سبيلنا إلى هذه.

والحقيقة أن ارتباط فعل التفلسف بالمعرفة هو أمر يكاد يكون بديهيا بذاته لا يحتاج إلى عناء الإيضاح والبيان. ولما كان من خصائص الفلسفة عموما، ولا سيما الأسئلة الميتافيزيقية، أن تعود على ذاتها على سبيل التأمل في طبيعتها، كما تقدم، فقد كان مما لا جدال فيه أن تتخذ من معرفتها موضوعا للتفكير والتأمل. فالمعرفة عملية تبدو، لشدة ما نألف جريانها في أنفسنا، ولكأنه من العبث محاولة تحديد معناها وما نفهمه منها، ولكن الفلسفة، ولإمعانها في البحث وتقصي حقائق الأشياء، لا تترك شيئا يفلت من بحثها ومعرفتها ولو كان هو معرفتها ذاتها.

ولقد كان من شأن كبار الميتافيزيقيين أن اشتغلوا بهذه المسألة، فذهبوا فيها مذاهب شتى، وانتهوا إلى نظريات عدة في طبيعة المعرفة وماهيتها. والواقع أن اشتغالهم بها هو الذي

---

(2) مارتن هيدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا؟، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974 ص 102.

(3)Jean Wahl, Un renouvellement de la métaphysique est-il possible ? (Paris : CDU., 1957), pp. 5-9.

يدفعنا إلى الاهتمام بما كان منهم بشأنها والوقوف على ما يظهر لنا أمرا حاسما في معالجتهم لها. ذلك لأننا نتفق جميعا على تصنيف الفلاسفة والأنساق الفلسفية بناء على التوجه الذي يرتضيه الفيلسوف في ما يتعلق بنظرية المعرفة، فتكون نظرية المعرفة هي معيارَ التصنيف وأساسه، من حيث هي لحظة مهمة في كل بناء فلسفي بما تقدمه من حلول وإجابات، يتحدد بناء عليها التفكير في مسائل الفلسفة الأخرى، فهي كما يقول الأستاذ يوسف كرم "المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، أي أن حلول هذه المسائل تتعين تبعا للحل المرتضى لمسألة المعرفة"[4]. ولكن السؤال الذي لا ينبغي تجنبه في هذا الموضع هو: إلام يرجع اختلاف الفلاسفة في توجهاتهم المعرفية وما الذي يحدد اختياراتهم فيما يتصل بنظرية المعرفة؟ وإلا بقي بحثنا يفتقر إلى تأسيس متين. إذ ما الذي يفرض على الفيلسوف أن يكون عقلانيا أو تجريبيا مثلا؟ ألا يمكن أن يكون اختلاف الفلاسفة في توجهاتهم الميتافيزيقية بخصوص النظر إلى طبيعة المعرفة هو السبب في اختلافهم بصدد مسائل نظرية المعرفة في جملتها؟ هكذا نرى أن البحث في حقيقة المعرفة وماهيتها يحيلنا رأسا إلى شيء أعمق منها وإلى ما يتجاوز مترلتها.

هذا، ونحن نعجب كيف ارتأى المؤلف استحالة الفحص عن طبيعة المعرفة، وهو يحذو في هذا الجزء من كتابه حذو الأستاذ فيرنو في كتابه المشار إليه آنفا. أما فيرنو فقد طرق هذه المسألة كما يطرقها فلاسفة التوماوية من المحدثين، وعلى نحو ما عالجها الأستاذ يوسف كرم بلسان عربي مبين في مؤلفه "الطبيعة وما بعد الطبيعة". يقول فيرنو: "إن المعرفة هي وجود قصدي... وهي بذاتها محض تأمل ساكن، من جهة أن الحركة هي انتقال من القوة إلى الفعل؛ والمعرفة هي بذاتها ما إليه تنتظم الحركة من حيث هي نزوع إلى الفعل"[5]. أي أنها وجود للذات، من حيث هي " فعل باطن قار في القوة العارفة"[6]، ولكنه أسمى مما هو لها في مجرد قيامها الأنطولوجي خارج العدم، وهو وجود غير محدود يمكن الذات العارفة من أن تكون في الآن الواحد ذاتها والأشياء الأخرى التي هي موضوع معرفتها. ولقد بسط السيد ماريتان القول في محددات فعل المعرفة في مؤلفيه المهمين: "درجات المعرفة" و"تأملات في العقل"[7]، وأرجعها على الجملة إلى خصائص من الجدير ذكرها هاهنا.

أولها امتناع المعرفة على صور الوجود المادي المحض، لأن هناك مطابقة تكاد تكون تامة بينها وبين اللامادية، وثانيتها أنها عرض قائم بالجوهر الذي هو الذات العارفة، ذلك لأن

---

(4) يوسف كرم، العقل والوجود (القاهرة: دار المعارف، د ت)، ص 7-8.

(5) Roger Verneaux, Epistémologie générale ou critique de la connaissance (Paris : Beauchesne, 1959), p. 75.

(6) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة (القاهرة: دار المعارف، 1966)، ص 69.

(7)Jacques Maritain, Réflexions sur l'intelligence (Paris:Désclée de Brouwer, 1923),ch. 1et 2.

المعرفة إذا كانت تستلزم الذات العارفة، فليست تستغني عن الموضوع المعروف بمحتواه الأنطولوجي الذي يتمتع به خارج العقل. بل إن الموضوع المعروف هو الذي يخصص عملية المعرفة ويجعلها معرفة بهذا الشيء أو بذاك. وثالثتها أن المعرفة في مذهب التوماوية الواقعي لا تخلق موضوعها ولا تؤثر فيه كما تعتقد الفلسفات التي ترى في "الكوجيتو" المبدأ الأول لفعل المعرفة، وتعتبر فعل المعرفة محض خلق باطني ومحايث للذات التي لا يمكنها أن تقع إلا على خلقها فحسب، متى أقمناها كيانا متمايزا أتم التمايز، وجعلناها جوهرا مفكرا منغلقا على ذاته. وعلى هذا فالمعرفة ليست خالقة لموضوعها، بل هي متجهة نحوه ومتعلقة به تعلقا يجعل العارف، بمقتضى لاماديته، هو الآخر من حيث هو آخر. فتكون خاصة القصد هي مناط التفسير لفعل المعرفة، لأن التقوم الأنطولوجي يعجز عن تسويغ الاتحاد الذي بين العارف والمعروف في فعل المعرفة، وهو اتحاد حدين متمايزين لا قوام لفعل المعرفة بغيرهما. فبفضل وجود القصد يستطيع الشيء أن يتملص من حدود وجوده الذي هو بالطبيعة وأن يتحرر من النهايات المادية التي يفرضها عليه تقومه الأنطولوجي، وأن يكون في النفس، على نحو من شأنه أن يصير العارف شيئا آخر زيادة على ما هو عليه بالنظر إلى نطاق ذاتية وجوده الطبيعي. ونظرا إلى هذا، فإنه يصح القول بأن معرفة الذات لشيء ما هي كيفية لصيرورتها إياه، وبأن باطنية فعل المعرفة التي أشار إليها يوسف كرم لا تستبعد المفارقة التي تتجه إليها بموجب القصدية.

وقد بحث هذه المسألة من غير التوماويين كثير من الفلاسفة الكبار. فهوسرل E. Husser، وهو صاحب الفينومينولوجيا التي تعد فلسفة تأسيسية، قد حاول أن يعرفنا بطبيعة المعرفة وماهيتها، فوجدها تكمن في القصدية من حيث هي خاصةُ أفعال المعرفة والإرادة. وبالفعل، فالمشروع الفينومينولوجي الذي نهض به هوسرل هادفا من ورائه إلى التأسيس المطلق للمعرفة الفلسفية قد دفعه إلى مواجهة مشكلة طبيعة المعرفة بكيفية أصيلة جعلت فلسفته تبدو معرفة للمعرفة وتأملا نقديا فيها كما يرى ذلك جان فرانسوا ليوتار J.F. Lyotard في كتاب ممتاز له عن الفينومينولوجيا[8] . ولقد عمد هوسرل إلى مناقشة الكوجيتو الديكارتي وفحص مستلزماته وانتهى إلى إدخال بعض التعديل عليه ليخفف من غلواء توجهه المثالي؛ وكان منه أن أبرز خاصة الوعي القصدية، فضمن بذلك موضوعية المعرفة بربطها بالمفارق[9] وهكذا أناط بالقصدية حضور الذات والموضوع كليهما في إحالة يتضايف الواحد منهما إلى

(8) J.-F. Lyotard, La Phénoménologie (Paris : PUF., 1964), p. 6.

(9) راجع هذه المسألة في هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة نازلي إسماعيل (القاهرة: دار المعارف، 1968)، ص 140، 141.
Nicolai Hartmann, Principes d'une métaphysique de la connaissance (Paris : Aubier, 1945), T1 et 2.

الآخر. والذي يعنيه هذا هو أن قصدية الوعي هي التي تمكن الذات من احتواء موضوعها على نحو يتم من خلاله حضور المفارق في المباطن، فيدرك الكوجيتو ماهية الشيء حدساً. وبهذا ففكرة القصدية التي تؤلف في معناها العميق فحوى تجربتنا الحدسية التي تصلنا بالأشياء وتجعلنا في حضرة الماهيات هي ما يفسر طبيعة المعرفة عند هوسرل.

ذا، وأما هيدغر M. Heidegger فلقد اعتبر المعرفة انكشافا أصيلا للموجود، وعدها محدِّداً أساسيا لبنية الدازاين الأنطولوجية من حيث هو وجود-في-العالم؛ بمعنى أن علاقة الذات بالموضوع في فعل المعرفة إنما تترجم عن علاقة أولية سابقة هي انكشاف الوجود للعارف في لحظة ميتافيزيقية تذكرنا بمقولة الانفتاح البرجسونية. ذلك لأن الاتصال بالوجود، عند برجسون H. Bergson، من خلال الحدس يفضي إلى ما يمكن اعتباره انصهارا حقيقيا في باطن الموضوع بين الذات (الفكر) وما هو فريد وأصيل في الموضوع. ومن شأن هذا الحدس أن يقودنا مباشرة وبغير وساطة إلى ملامسة الديمومة، وهي ماهية الأشياء الحقة، فتكون لنا عنها معرفة مطلقة نتمكن بفضلها من الاندماج والالتحام بها، وذلك لأن الوجود كله منفتح على المعرفة.

ودون أن نعرج على فلاسفة آخرين ممن تناولوا مشكلة طبيعة المعرفة كالميتافيزيقي الألماني المعاصر نيكولاي هارتمان الذي صنف فيها مؤلفا، هو من أمتن وأهم ما ألف في هذا الباب، نشير إلى شيء نراه على قدر من الأهمية.

لقد أشار المؤلف الأستاذ محمود يعقوبي إلى أن وضع مشكلة حقيقة المعرفة وطبيعتها متعذر، وهو رأي لا نملك، بعد الذي أوردناه، إلا أن نخالفه فيه وإلا أن نستمسك بما يظهر لنا أنه الأصوب. وقد برر موقفه هذا بما قاله الفيلسوف الفرنسي لوي لافيل L. Lavelle من "أن المعرفة المجردة من كل صلة بالموجود تكون معرفة بلا شيء" (ص 42). والحقيقة أن هذا القول سائغ تماما لولا أنا لا نراه يخدم موقف المؤلف أصلا. فالميتافيزيقيون الذين أوردنا بعض آرائهم بشأن المعرفة لم يقولوا، على الجملة، شيئا غير هذا. وذلك لأن المعرفة هي على الدوام معرفة بشيء ما، مهما يكن من أمر هذا الشيء، ثم إننا حاولنا، معهم، أن نلج فيها للوقوف على ماهيتها فوجدناها وجوداً، وقصداً إلى وجود، وانكشافاً للوجود أو انفتاحاً عليه. ولقد ظهر لنا واضحا كيف تعتبر التوماوية المعرفة نمط أو كيفية وجود، وإن لم تكن هي الوجود في كليته؛ ولعل الشاعر الفرنسي فاليري قد عنى شيئا من هذا في بيتين من شعره يقول فيهما "إن المعرفة ليست سوى درجة — من درجات الوجود"[10]. ومن هنا يبدو أن صلة المعرفة

(10) Paul Valéry, Analecta (Paris : 1935), p. 243.

بالوجود تبقى قائمة سواء اعتبرنا المعرفة من جهة موضوعها أو من جهة ما هي في ذاتها، وأن المعرفة لا تنفك عن الوجود بحال من الأحوال.

هذا، وبعد أن رأينا أن من مقتضيات النظر الميتافيزيقي فحص المعرفة ذاتها والقول في مقومات فعلها، نسلم للأستاذ ما ذهب إليه من أن تعريف المعرفة أمر مستحيل، ولكن لا بحسب ما سوغ به هذه الاستحالة، ونعني به اتحاد العارف بالمعروف فيها (ص 43)، بل بحسب أمر آخر سوف نهم بإظهاره. ذلك لأن اتحاد العارف بالمعروف وانطباع صورة المعروف في العارف هي، على التحديد، حقيقة المعرفة في نظر أرسطو وفلاسفة الإسلام وأتباع الأكويني من المحدثين، وهم، على أية حال، الفلاسفة الواقعيون الذين لا يجد المؤلف حرجا في مشايعتهم والأخذ عنهم والانتصار لمذهبهم، فإذا كان الحال على هذا النحو، فعلى أي أساس يمتنع عن مجاراتهم في هذه المسألة وهي شديدة الارتباط بما عداها من مسائل مذاهبهم ونظرياتهم؟

إنما الذي أردناه من استحالة معرفة المعرفة ذاتها، أو على الأقل من صعوبة المسألة وغموضها المشكلِ هو أن التعريف إجراء منطقي إبستيمولوجي يتعذر عليه الإمساك بحقيقة شيء يتجاوز حدود المنطق وينفتح على أبعاد السر وغوامض الروح ومعميَّاتها التي لا سبيل إلى طرقها بمسالك المنطق المعروفة. فالوجود مثلا أمر ظاهر المعنى ومحسوس من كل موجود، ولكن ماهيته تبقى متخفية ومحجوبة على الأفهام والعقول، بل ربما كان هذا التخفي أو الاحتجاب هو ما يشكل في النهاية حقيقتها، كما يظهر ذلك لهيدغر. ولا شك في أن للمعرفة نصيبا من خاصة الوجود هذه، ما دامت لا تنفصل عنه، فهي من جهة تجربة ميتافيزيقية يعانيها كل موجود، ولكنها من جهة أخرى، يبدو القبض على ماهيتها أمرا عسيرا للغاية، نظرا إلى ما تنطوي عليه من اعتبارات قد لا يكون من اليسير على المرء أن يكشف عن وجه الحقيقة فيها.

بالفعل، أفلا يعدُّ اتحاد العارف بالمعروف في لحظة فعل المعرفة، الشفافة تماماً والروحية مطلقاً، أمرا حافلا بالعجب والغرابة وباعثا على الدهشة و الحيرة، بل كيف لا يحتار المرء أمام هذا المشهد الروحي الذي يغوص به في أعمق أعماق الوجود الإنساني ليعاين مكاشفةً ما لا يمكن الإفصاح عنه.ولنضف إلى مسألة "الاتحاد" هذه بعداً آخر قد يجلي شيئا من غموضها.
ورد في سفر التكوين من العهد القديم ما يلي: "وعرفَ آدمُ حوَّاءَ زوجَهُ فحَمَلَتْ ووَضَعت قايِنَ" (11) . ولنا أن نتساءل عن دلالة فعل المعرفة في هذه الآية من الكتاب المقدس. من الواضح أنها تعرب عن الاتصال الجنسي الذي وقع بين آدم عليه السلام وزوجه. فيكون فعل المعرفة رامزاً، على نحو من الدقة والبلاغة، إلى ما يفضي به المرء إلى زوجه لحظة بلوغ الوطر

(11) La Bible, Genèse, IV, 1.

مبلغه. ففي هذه اللحظة المسحورة الفريدة يبلغ انشداد الواحد منهما إلى الآخر والتحامه به حدا، يصير معه ولكأنه هو. ولقد تنعكس المماثلة فنرى حصول هذه العلاقة الشبقية بين العارف والمعروف وامتزاجهما امتزاجاً روحيا خالصا لا تضيع معه، على الرغم من ذلك، وحدتهما الذاتية.

ولا شك في أن الرجوع إلى المماثلة واستخدام الرمز والتشبيه في هذا الموضع كفيل بأن يظهر للمرء أننا ولَجْنا ميدان السِّر وميدانا تلفه الألغاز والمعميات من كل جانب، وأننا أمام وقائع نحس من ذواتنا الحاجة إلى تفسيرها واكتناه حقائقها ولكننا نعجز عن ذلك متى بقينا في دائرة التصورات العقلية، أعني متى لم نغادر منطقة المنطق إلى منطقة أرحب وأوسع. ولعل هذا الأمر هو الذي استبانه رائد العقلانية الأكبر أفلاطون، فلم يَتَوَرَّعْ حين اقتضاه تفسير مفارقة الحقيقة وباطنية معيارها في النفس من اللجوء إلى أسطورة التذكر. وكذلك حين يتعلق الأمر بطبيعة المعرفة، إذ من الممكن أن يكون بول كلوديل، وهو من أكابر الشعراء الميتافيزيقيين، قد لَمَسَ حقيقتها ونفذ بطريقته إلى طبيعتها حين قال في ما معناه: "المعرفة ولادة مع" [12] La connaissance est co-naissance .

والحاصل من هذا كله، هو أننا، ونحن بصدد المعرفة، نكون قد برحنا مستوى المشكل إلى مستوى السر بكل أبعاده الأنطولوجية. وإننا لنعتقد أن الفيلسوف الفرنسي جبرائيل مارسيل قد زودنا بإحدى ألمع تأملاته الميتافيزيقية حين وجهنا إلى اعتبار ما يميز نظام المشكلة عن نظام السر الأنطولوجي. فإذا كانت المشكلة هي العقبة أو العائق الذي يرتطم به الفكر وهو يشتغل بمسألة ما، فإن معالجته لتجاوزه وتخطي حدوده تُمَكِّنُ الفكر من التحرر منه للظفر بمطلوبه الذي إليه كان قصدهُ. ومن هنا فارتفاع العائق ينبئُ عن سكون الفكر لاختفاء المشكلة وتواريها، تماما كما يحدث للعالم الرياضي الذي يتوقف اضطراراً وقد عايَنَ ما هو مقبل عليه من صعوبات؛ ولكنه لا يستسلم لها متنحيا عن مواجهتها، بل هو يعيد فحص معطيات المشكلة وينظر في مسار الاستدلال الذي سلكه، ثم هو يعيد ترتيب خطواته بعد ضبط الصعوبة ومداها، حتى إذا تمكن من حصرها التمَعَ الحل في ذهنه وأفلَتِ المشكلة، وحصلَ له سكون الظفر بالمطلوب. وأما السر فهو من نظام آخر مغاير لنظام المشكلة بالكلية، لأنه يحيل إلى تجربة ميتافيزيقية للوجود الإنساني "تكون فيها المعرفة غارقة في فهم الأسرار، بحيث تكون في الواقع نوعا من عدم المعرفة". إذ أن موضوعاتها تتمَنَّعُ عن الفهم، وكلما أوشك العقل أن يمسك بها أفلتت منه وغارت في أعماق لا قرار لها، فيبقى الفكر حيالها متوترا إلى

(12) Paul Claudel, L'Art poéitique.

أقصى درجات التوتر، لا هو يقتنصها ويحيط بها فيفرغ من عناء البحث عنها، ولا هو يملك الكفَّ عن طلبها فيهدأ من معاناة الرغبة في فهمها.

هكذا نرى أن هذا التوتر الذي يستشعره الفكر إنما يكشف عن أسرار لا تنفتح ألغازها ولا فراغ من استقصاء ميادينها ودوام البحث فيها، لأنها أسرار تعرب عن نداء باطن منبعث من أعماق الوجود الإنساني، وإن تكن على الرغم من ذلك من جملة المواقف النهائية التي يعجز الفكر عن اختراقها، فتنحسر دونها طاقة العقل ومدارك المعرفة الإنسانية على الجملة. ألا يعد هذا التوتر وتجربة السؤال عن طبيعة المعرفة هي الميتافيزيقا ذاتها؟ لا شك في أن الذي يثير هذا السؤال بكيفية أصيلة ويلزم نفسه بالمضي فيه إلى منتهاه يكون قد نزل بعيدا في مياه الحكمة الميتافيزيقية العميقة.

دراسات

في التاريخ