

تاريخ الفلسفة الروسية

نيقولا ي لوسكي

- ♦ Author : Nikolay Lossky
- ♦ Title: History of Russian Philosophy
- ♦ Translated by: Fouad Kamel
- ♦ Reviewed by: Dr. Zaki Nagieb Mahmoud
- ♦ Afaq's first edition: 2018
- ♦ Cover Design by: Amr AlKafrawy
- ♦ Publishing Consultant: Sawsan Bashier
- ♦ General Manager: Mostafa Alsheikh
- ♦ Supervision: Tarek Hashem

♦ المؤلف : نيقولاى لوسكى

♦ العنوان : تاريخ الفلسفة الروسية

♦ المترجم : فؤاد كامل

♦ مراجعة : دكتور زكى نجيب محمود

♦ طبعة آفاق الأولى 2018

♦ تصميم الغلاف : عمرو الكفراوي

♦ مستشار النشر : سوسن بشير

♦ المدير العام : مصطفى الشيخ

♦ إشراف : طارق هاشم



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ٢٠٩٢٩

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 137 - 0

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه فى نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأى شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

نيقولاى لوسكى
تاريخ الفلسفة الروسية

ترجمة
فؤاد كامل

مراجعة
دكتور زكى نجيب محمود

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

لوسكي، نيقولاى

تاريخ الفلسفة الروسية: نيقولاى لوسكي - ترجمة: فؤاد كامل

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2018

576 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 20929 / 2017

الترقيم الدولي 978 - 977 - 765 - 137 - 0

1 - الفلسفة

أ - العنوان

الفصل الأول

الفلسفة الروسية في القرن الثامن عشر

والشطر الأول من القرن التاسع عشر

اكتسبت الثقافة الروسية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين دلالة عالمية، وهذه الدلالة يمكن أن يقال إنها ترتبط بثقافة أمة ما حين تنطوي على قيم تصلح للإنسانية جمعاء. وعلى هذا النحو كانت ثقافة اليونان والرومان في العصور القديمة، وثقافة إنجلترا وفرنسا وألمانيا في العصور الحديثة. وليس من شك أن الثقافة الروسية بالصورة التي كانت عليها قبل الثورة البلشفية قد اتسمت بهذا الطابع العالمي. وللتدليل على صدق هذا القول يكفي أن نذكر أسماء «بوشكين» و«جوجل» و«تورجنيف» و«تولستوي» و«دوستوفسكي»، أو أسماء «جلنكا» و«شايفسكي» و«رمسكي كورساكوف»، أو أن نذكر ما حققه فن المسرح الروسي من انتصارات في ميادين الدراما والأوبرا والباليه. ويكفي أن نذكر أيضاً في مجال العلم أسماء «لوباتشفسكي» Lobachevsky و«مندلييف» Mendeleev و«متشنيكوف» Mechnikov... وما تتميز به اللغة الروسية من جمال وثناء ودقة يمنحها حقاً لا نزاع فيه لأن تعد واحدة من اللغات العالمية. وفي مجال الثقافة السياسية - ولنضرب على ذلك مثلاً بالمجالس البلدية والقروية ذات الحكم الذاتي - وفي مجال القانون وتنفيذ أحكام القضاء أنشأت روسيا قيماً تتضح ما فيها من دلالة عالمية إذا درست الدراسة الكافية، وفهمت فهماً واعياً، ووضعت قبل كل شيء في موضعها الصحيح من تطور الدولة الروسية في الفترة التي أعقبت الثورة. ومما لا جدال

فيه بالنسبة للأشخاص القادرين على معاناة التجربة الدينية أن الأرثوذكسية في صورتها الروسية تضم بين ثنائياها قيمًا على درجة عالية من الامتياز.. ومن الممكن الكشف عن هذه القيم في يسر في الجانب الجمالي من العبادة الأرثوذكسية الروسية.

وقد يكون من الغريب ألا تنتج ثقافة على هذا القدر من الامتياز شيئًا أصيلًا في مجال الفلسفة. ومن الحق أن بومة «منيرفا» -وفقًا لملاحظة بارعة من ملاحظات هيجل - لا تبدأ الطيران إلا في غبش المساء. وهذه القاعدة تنطبق على تطور الفكر الروسي؛ إذ لم تبدأ الفلسفة الروسية تطورها إلا في القرن التاسع عشر، أي بعد أن طوت الدولة الروسية ألف عام من عمرها.

ولقد اعتنق الشعب الروسي الديانة المسيحية عام ٩٨٨، وما إن ترجمت مؤلفات آباء الكنيسة إلى لغة الكنيسة السلافية، حتى كان ذلك أول معرفة للشعب الروسي بالفلسفة. وفي القرن الثاني عشر صدرت ترجمة لمذهب القديس يوحنا الدمشقي في اللاهوت، وتحتوى هذه الترجمة على الجزء الثالث من كتابه «ينبوع المعرفة» تحت عنوان «القول الفصل عن الإيمان الحقيقي». وترجمت المقدمة الفلسفية لهذا الكتاب في القرن الخامس عشر، وإن ظهرت مقتطفات منها في كتاب سفياتوسلاف «إزبورنك» Sviatoslav's Lzbornik عام ١٠٧٣، وفي القرن الرابع عشر ترجمت مؤلفات «ديونيزيوس الأروباحي» مع شروح بقلم القديس «مكسيم المعترف». وانتشرت هذه الكتب وغيرها من كتب آباء الكنيسة الشرقية في كثير من الأديرة الروسية^(١).

وحاول بعض رجال الدين من الروس مستعينين بهذه المؤلفات أن يكملوا ما بدا أنه بيزنطة من أعمال لاهوتية وفلسفية، ومن هؤلاء المطران «بيوتر موجيلا» Pyatr Mogila في القرن السابع عشر، والأسقف «فيوفان بروكوبوفتش» Feofan Prokopovich في مستهل القرن الثامن عشر. كما يجب أن نذكر من غير رجال الدين «جريجوري سكوفورودا» Grigory Skovoroda (١٧٢٢ - ١٧٩٤) وهو أخلاقي أقام مذهبه أساسًا على الكتاب المقدس،

(١) في كتاب «جوليونسكي» عن «تاريخ الكنيسة الروسية» قائمة بأسماء هذه الكتب.

غير أنه أدخل بعض نظريات الأفلاطونية المحدثة في مذهبه (وخاصة في تفسيره للمادة). كما أدخل فلسفة فيلون وآباء الكنيسة، والمتصوفة الألمان (في تعاليمه عن الإنسان الباطن والظاهر، وعن الهوة الكامنة في الروح الإنساني، والكائن الإلهي، و«الجدوة» في قلب الإنسان، وهي من التشبيهات المفضلة لدى المتصوفة الألمان)^(١).

وكانت قرون الاحتلال التتري، ثم الانعزالية التي عانتها دولة موسكو سبباً في حرمان الشعب الروسي من التعرف على الفلسفة الأوروبية الغربية. ولم يتصل المجتمع الروسي بالثقافة الغربية على نطاق واسع إلا بعد أن فتح «بطرس الأكبر» نافذة تطل على أوروبا. وسرعان ما أثر النفوذ الغربي على موقف الشعب من الكنيسة. وشاع التفكير الفولتيري الحر بين طبقة النبلاء.. كما ظهرت من ناحية أخرى رغبة عارمة في التوغل إلى أغوار سحيفة من الحياة الدينية، والعثور على معنى «المسيحية الحقة»، وتطبيقها في مجال العمل. وفي النصف الأول من القرن الثامن عشر ظهرت «الماسونية» في روسيا، ولم يكد يبدأ النصف الثاني من هذا القرن حتى انتشرت انتشاراً واسعاً. وكانت الاتجاهات الفلسفية الرئيسة التي تأثرت بها مرتبطة باسم المتصوف الفرنسي «سان مارتان» (١٧٤٣ - ١٨٠٣)، والمتصوف الألماني «يعقوب بيمه» (١٥٧٥ - ١٦٢٤). وقد نشر كتاب «سان مارتان» عن «الأخطاء والحقيقة» في ترجمة روسية عام ١٧٨٥، وظهرت أيضاً ترجمة روسية لكتاب «توماس - أ - كمبس» «الافتداء بالمسيح» وأخرى لكتاب من تأليف اللاهوتي اللوثري «يوحنا آرن» Johann Arndt (١٥٥٥ - ١٦٢١) بعنوان: «المسيحية الحقيقية». وانتشرت ترجمات كثيرة لمؤلفات «يعقوب بيمه» على هيئة مخطوطات، ووجد بعضها طريقه إلى المطبعة.

وكان الماسونيون الأحرار يفهمون المسيحية الحقة على أنها تطور للحياة الروحية. وتقويم للنفس تقويمًا أخلاقياً، وحب للجار حباً إيجابياً. وقد بذل «ن. ت. نوفيكوف» N.

(١) راجع: مؤلفات «ج. س. سكوفورودا»، بطرسبرج ١٩١٢؛ وكذلك الكتاب الذي ألفه «أرن» بعنوان: «ج. س. سكوفورودا» موسكو ١٩١٢؛ وكتاب «تشيزيفسكي» عن فلسفة «ج. س. سكوفورودا»، وارسو ١٩٣٤.

T. Novikov (١٧٤٤ - ١٨١٨) جهداً شاقاً في نشر الأفكار التي تتألف منها «المسيحية الحقة»، فنشر عدة كتب وأصدر مجلات ماسونية دورية، ونظم المكتبات المختلفة. ويمكن أن نذكر إلى جانب «نوفيكوف» «آ. ج. شفارتس» (١٧٥١ - ١٧٨٤)، وهو ألماني كان أستاذاً للفلسفة في جامعة موسكو من سنة ١٧٧٩ إلى سنة ١٧٨٢، وكان مؤمناً بالمذاهب الروزيكروشية (*) Rosicruoian وشغولاً بشرح الفقرات الغامضة من مؤلفات «القديس مارتن» بالرجوع إلى كتاب يعقوب بيمه «السر الأعظم»، وذلك في المحاضرات التي كان يلقيها في منزله. وكان يعتقد أن الله لم يخلق العالم من عدم، وإنما خلقه من ماهيته الباطنة.

وكان يدعو إلى حاجة الإنسان للتقويم الأخلاقي والروحي ويندد بالمثالب والرذائل السياسية والكنيسية التي يقع فيها رجال الدين. وأنقذه موته المبكر من اضطهاد الحكومة. وشهر «نوفيكوف» أيضاً بأخطاء الحياة السياسية والكنيسية في روسيا. ولم تلبث القيصرية «كاترين الثانية» أن اعتقلته في قلعة «سكسلبورج»، وأطلق سراحه بعد أربعة أعوام ونصف القيصر «بول الأول» عقب وفاة كاترين.. بيد أن السجن كان قد حطمه جسماً وعقلاً. وفي سنة ١٧٩٠ أمرت «كاترين العظيمة» بنفي ناقد شهير آخر للحياة الروسية إلى سيبيريا، وهذا الناقد هو «أ. ن. راديشف» A. N. Radishchev وقد أطلق «بول الأول» سراحه أيضاً بعد وفاة كاترين^(١).

وكان راديشف (١٧٤٩ - ١٨٠٢) من المثقفين الممتازين، وكانت الإمبراطورة كاترين قد بعثت به مع أحد عشر شاباً آخرين إلى جامعة ليبسج لدراسة «فقه القانون»

(*) وهي مذاهب كانت تعتنقها طائفة ظهرت في أوائل القرن السابع عشر، وكانت تزعم أنها تملك من الحكمة والتقوى أعلى درجاتها، وأنها تستطيع أن ترغم الأرواح والشياطين على خدمتها، وكان شعارها صليباً داخل دائرة ومن هنا جاءت تسميتها. (المترجم).

(١) راجع المقال الذي نشره «ف. نو كافسكي» في مجلة وزارة التربية العامة في مايو سنة ١٩١١ تحت عنوان «الاتجاهات الفلسفية للمجتمع الروسي في القرن الثامن عشر»، ومقال «س. ج. فرنادسكي» عن «الماسونية الروسية في عهد القيصرية كاترين الثانية» في «حوليات كلية الآداب بجامعة بطرسبرج» سنة ١٩١٧، وكذلك كتاب «ف. بوجولوروف» عن «ن. نوفيكوف وعصره»، وموسكو سنة ١٩١٦.

وبعض الموضوعات الأخرى التي تتصل به، وقضى «راديشف» ستة أعوام بهذه الجامعة من سنة ١٧٦٦ إلى سنة ١٧٧٢ اطلع فيها على النظريات الاجتماعية والفلسفية التي نادى بها «روسو» و«لوك» و«مونتسكيو» و«هلفتيوس»، و«ليبتنس» و«هردر».. وكان خصمًا عنيدًا للأوتوقراطية الحكم المطلق كما كان قيام السخرة من الأمور التي تثير سخطه. وقد عبر عن أفكاره حول هذا الموضوع تعبيرًا قويًا في كتابه: «الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو»، وكان عقابه على هذا الكتاب النفي إلى سيبيريا.

ويتميز كتاب «راديشف» عن «الإنسان وفنائه وخلوده» بدلالة فلسفية، وهو يتألف من أربعة أجزاء، يعرض الكتاب في الجزئين الأولين منه الأدلة المادية التي يمكن أن تساق ضد الخلود، والتي تثبت أن العمليات العقلية ذات خصائص مادية، وأن الحياة العقلية تعتمد على الجسم، وبالتالي فإن فناء الجسم ينطوي على فناء الحياة العقلية أيضًا. وفي الجزئين الثالث والرابع ينقض هذه الأدلة ويبين أن الروح الإنسانية عبارة «عن كيان مستقل متميز عن الجسم»، وهي «بسيطة غير ممتدة، وغير منقسمة فيما تحس به من مشاعر وأفكار». وإذا لم تتصف الروح بهذه الوحدة لم يعرف الإنسان في هذه اللحظة هل هو نفسه كما كان في اللحظة السابقة.. كما كان هو نفسه اليوم كما كان هو نفسه بالأمس». ولما استطاع «أن يتذكر أو يقارن أو يفكر»^(١).

ويقول «راديشف» إن «هلفتيوس» قد أخطأ حينما أرجع كل معرفة إلى التجربة الحسية، فأنا حين أنظر إلى شيء ما بإحدى عيني، ثم أنظر إليه بعيني الأخرى، فإنني أراه في كل مرة. ولكنني لو نظرت إليه بكلتا عيني حصلت على انطباعين، ولكن على الرغم من هذين الانطباعين فإن إحساس الروح واحد.. وما كان اثنين أمام عيني هو شيء واحد بالنسبة للروح. «وبالمثل حينما أرى جرسًا، وأستمع إليه وهو يدق، وألمسه فأحس بصلابته، فإنني أحس حينذاك ثلاثة أحاسيس مختلفة، ومع ذلك أؤلف تصورًا واحدًا عن الجرس». وهكذا كان «راديشف» يرى في وضوح الفرق بين التجربة الحسية والفكر غير

(١) راديشف: «مجموعة مؤلفاته» الجزء الثاني ص ٢٤٥ موسكو ١٩٠٧، أ.لابسكين: «فلسفة راديشف»، ١٩٢٢.

الحسي عن موضوع واحد.

فإذا انتهى «راديشف» إلى هذه النتيجة، ألا وهي أن الروح بسيطة غير منقسمة، استنتج من ذلك أنها خالدة. ودليله على ذلك أن غاية الحياة هي السعي نحو الكمال والسعادة المطلقة، ولم يخلقنا الله الذي وسعت رحمته كل شيء لكي نكتشف أن هذه الغاية عبارة عن حلم باطل، ومن المعقول إذن أن نفترض أن الإنسان سوف يمتلك بعد فناء جسده الحالي جسداً آخر يتناسب مع درجة التطور التي بلغها وأنه سيمضي في طريقه نحو الكمال (ص ٢٩٣).

ويشير «راديشف» في عرضه لمذهبه في البعث إلى «ليبتس» الذي يشبه الانتقال من تجسيد إلى آخر بتحول دودة قبيحة المنظر إلى يرقة، وخروج فراشة جميلة زاهية الألوان من هذه اليرقة (ص ٢٨٨)^(١).

وكان «راديشف» من المعارضين للتصوّف، ومن ثمّ فإنه لم ينضم إلى جماعة الماسونيين الأحرار. وكان «م. م. سبيرانسكي» M. M. Speransky (١٧٧٢ - ١٨٣٩) السياسي المشهور ماسونياً من عام ١٨١٠ حتى عام ١٨٢٢، وهو العام الذي منعت فيه الحركة الماسونية من روسيا. وكان مطلعاً على مؤلفات المتصوفة الأوروبيين الغربيين من أمثال تاولر Tauler ورويزبروك Ruysbruck ويعقوب بيمه، وبورداج Pordage والقديس يوحنا الصليبي، ومولينوس Molinos ومدام جيون Mme Guyon وفينيلون Fénélon، كما ترجم إلى الروسية «الافتداء بالمسيح» لـ «توماس - أ - كمبس»، ومختارات من كتابات «تاولر». والحقيقة النهائية في نظره هي الروح المتحررة من المكان، المالكة لحرية إرادة غير محدودة. والثالث الإلهي هو في أعماق وجوده «هوة» أو هو «الصمت الخالد». والمبدأ الأنثوي وهو «صوفيا» أو الحكمة عبارة عن تأمل المعرفة الإلهية، وهي أم الأشياء جميعاً التي توجد خارج الله، وسقوط الملائكة والإنسان

(١) انظر المقال الذي كتبه «ن. لوسكي» عن نظرية ليبتس في البعث باعتبارها تناسخاً؛ وذلك في مجموعة أعمال المعهد الروسي العلمي ببراج (الجزء الثاني سنة ١٩٣١).

أتاح الفرصة لوجود المادة الصماء، كما أتاح الفرصة لظهور صورتها المكانية. وكان «سبيرانسكي» يميل إلى نظرية «التجسد» بعد الفناء عودًا على بدء، فيقول: إنه على الرغم من أن الكنيسة تستنكر هذه النظرية إلا أنها موجودة لدى الكثيرين من آباء الكنيسة مثل «أوريجن» Origen و«القديس ميثوديوس» Methodius و«بامفيليوس» Pamphilus و«سينيسيوس» Synesius وغيرهم.

وفي مجال الحياة الروحية كان يستنكر استبدال الصوم الخارجي بالصوم الداخلي. كما يستنكر أن يحل التريد الأجوف للألفاظ محل الصلاة الروحية، وكان ينظر إلى العبادة الحرفية للكتاب المقدس بدلًا من تقديس الكلمة الحية التي صدرت عن الله.. كان ينظر إلى هذه العبادة لنص الكتاب المقدس على أنها «مسيحية زائفة»^(١).

وبدأ التطور المتصل للفكر الروسي الفلسفي في القرن التاسع عشر عندما اجتاز المجتمع الروسي فترة من الحماس للمثالية الألمانية كما دعا إليها «كانط» و«فشته» و«شلنج» و«هيجل». وقد عمل على نشر فلسفة «شلنج» عن الطبيعة والجمال الأساتذة «م. ج. بافلوف» M. G. Pavlov و«د. م. فيلانسكي» D.M. Vellansky و«أ. ي. جاليتش» N. I. Galich و«ن. ي. نادردين» N. I. Nadezhdin.

وكان «بافلوف» (١٧٧٣ - ١٨٤٠) أستاذًا للطبيعة وعلم المعادن والزراعة في جامعة موسكو. وكان يعتقد أن المبادئ الرئيسة في تركيب الطبيعة يمكن أن تكتشف عن طريق «الحدس العقلي»، ولا تعمل التجربة إلا على توكيدها فحسب. وفسر الحدس العقلي بأنه التأمل الذاتي للمطلق. أما «نادردين» (١٨٠٤ - ١٨٥٦) فكان أستاذًا لعلم الجمال في جامعة موسكو. وقد عرض على طلابه مذهب «شلنج» في الإبداع اللاشعوري العضوي للعبقرية. وكان «فيلانسكي» (١٧٧٤ - ١٨٤٧) أستاذًا للتشريح وعلم وظائف الأعضاء في أكاديمية بطرسبرج لعلوم التربية منذ عام ١٨٠٥، وقد تحول هذا المعهد في سنة ١٨١٩ إلى جامعة. وقدم استقالته عام ١٨٢١ لأنه أثر «كانط» الكافر على المسيح،

(١) انظر أ. يلتشانينوف Yelchaninov «تصوفية م. م. سبيرانسكي» في «المجلة اللاهوتية» ١٩٠٦.

و«شلنج» على الروح القدس^(١).

وترجع بداية التفكير الفلسفي المستقل في روسيا إلى اثنين من أصحاب النزعة السلافية هما «إيفان كيريفسكي» Ivan Kireyevsky و«خوميakov» Khomyakov. وفلسفتهما محاولة للتغلب على النمط الألماني في التفلسف عن طريق الاستعانة بقوة التفسير الروسي للمسيحية، هذا التفسير القائم على مؤلفات الآباء الشرقيين تغذية السمات المميزة للحياة الروحية الروسية. ولم يضع «كيريفسكي» أو «خوميakov» مذهباً في الفلسفة، ولكنهما وضعوا البرنامج، وأسسوا روح الحركة الفلسفية التي تعد أقيم انتصارات الفكر الروسي وأشدها أصالة.. وأعني بها المحاولة التي قام بها المفكرون الروس لوضع تصور متسق من وجهة نظر المسيحية. وكان «فلاديمير سولوفيف» Viadimir Soloviev أول من أنشأ مذهباً للفلسفة المسيحية يتمشى مع روح الأفكار التي دعا إليها «كيريفسكي» و«خوميakov». واقتفى أثره في هذا الطريق رهط بأسره من الفلاسفة. فكان الفلاسفة الدينيون ومنهم الأمير «س. ن. تروبتسكوي» S. N. Trubetskoy وأخوه الأمير «إفيجينى تروبتسكوي» Eugene Trubetskoy و«فيدوروف» N. Fyodorov والأب «بافل فلورنسكي» Pavel Florensky والأب «سرجيوس بولجاكوف» Sergius Bulgakov و«إرن» Ern و«ن. برديائف» N. Berdyaev و«ن. لوسكي» N. Lossky و«ل. ب. كارسافين» L. P. Karsavin و«س. ل. فرانك» S. L. Frank والأب «جورج فلوروفسكي» George Florovsky و«ف. فيشسلافتسف» V. Vysheslavtsev و«ن. آرسنيف» N. Arseniev و«ب. نوفجورودتشف» P. Novgorodtsev و«ي. سبكتورسكي» E. Spektorsky. وما زالت هذه الحركة تنمو وتتطور إلى يومنا هذا. ولما كانت هذه الحركة قد بدأت بالفيلسوفين «أ. كيريفسكي»، و«خوميakov» فإنني أرى من المستحسن عرض حياتهما وتعاليمهما عرضاً مفصلاً.

(١) لمعرفة تأثير «شلنج» على الفكر الروسي الفلسفي راجع كتاب ف. ستشكارف V. Setschkareff «تأثير شلنج على الأدب الروسي في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر»، لبيتسج ١٩٢٩.

الفصل الثاني

فلاسفة النزعة السلافية

١- آ. ف. كيريفسكي I. V. Kireyevsky

سأشير حين أتحدث عن الفلاسفة الروس، إشارات مقتضبة إلى أصلهم الاجتماعي والظروف التي اكتنفت حياتهم، وذلك لكي أقدم للقارئ فكرة عن الثقافة الروسية بوجه عام. ولد «إيفان كيريفسكي» في موسكو في ٢٠ مارس سنة ١٨٠٦، وكان والده من النبلاء أصحاب الأطيان. وتوفي «إيفان» إثر إصابته بالكوليرا في سان بطرسبرج في ١١ يونيو سنة ١٨٥٦، وأنفق فيلسوفنا طفولته كلها، وشرطاً من شبابه ومعظم حياته اللاحقة في قرية «دولينو» مسقط رأسه بالقرب من «بيليف» في إقليم «تولا». وتلقى في الريف أول الأمر نصيباً طيباً من التعليم المنزلي تحت إشراف الشاعر الرومانتيكي «ف. أ. زوكوفسكي» V. A. Zhukovsky، ثم تحت إشراف زوج أمه «أ. أ. إلجين» A. A. Elagin فيما بعد، ويمكننا أن نتبين إلى أي مدى ظهرت مواهبه إذا علمنا أنه كان لاعباً ممتازاً للشطرنج ولما يتجاوز السابعة من عمره. ففي سنة ١٨١٣ رفض الجنرال الفرنسي الأسير «بونامي» Bonami أن يلعبه خوفاً من أن يهزم أمام طفل في السابعة من عمره. فقد تتبعت عدة ساعات لعب الطفل في لهفة شديدة فرآه يهزم دون عناء الضباط الآخرين من الفرنسيين^(١). «وفي سن العاشرة كان على معرفة طيبة بروائع الأدب الروسي والأدب

(١) كيريفسكي: «مجموعة أعماله» في مجلدين نشرهما «جرشنسون» - ١ - ٤ موسكو ١٩١١. والإشارة هنا إلى الأسرى الفرنسيين من جيش نابوليون عقب الحملة التي شنّها نابوليون سنة ١٨١٢.

الفرنسي الكلاسيكي في لغته الأصلية، وفي الثانية عشرة كان قد أتقن الألمانية إتقاناً تاماً، وشرع يتعلم اللاتينية في سنة السادسة عشرة أثناء إقامته في موسكو، ولم يحذق هاتين اللغتين إلا في الأربعين من عمره، وذلك لكي يقرأ آباء الكنيسة في مؤلفاتهم الأصلية، وحتى يستطيع أن ينقد الترجمة الروسية التي نشرها القديس «مكسيم المعترف».

وقد بدأ اهتمامه بالفلسفة ولما يزل صبيّاً، ويرجع هذا الاهتمام إلى «أ. أ. إلاجين» الذي اطلع على مؤلفات شلنج سنة ١٨١٩، وأخذ يترجم كتاب «شلنج» بعنوان «رسائل فلسفية عن القطعية والنقدية» (١٧٩٦). وذلك بعد أن أحس نحو هذا الفيلسوف الألماني بجاذبية شديدة.

في عام ١٨٢٢ انتقلت عائلة أمه بقضها وقضيضها إلى موسكو. وهناك استمع «كيريفسكي» كما استمع غيره إلى المحاضرات العامة التي يلقيها «بافلوف» تلميذ «شلنج» عن فلسفة أستاذه.

وفي موسكو كان ضمن مجموعة من الباحثين الشباب (شيفيرف Shevyrev وبوجودين Pogodin) والشعراء والكتاب (د. فينيفيتينوف D.Venevitiinov والأمير ف. أوديفسكي V. Odoevsky وغيرهما). وانتفع من هذا الجو الثقافي الذي يحيط به، ولكنه هو نفسه لم ينتج عملاً من الأعمال الأدبية، وهذا يرجع إلى أنه كان مكثفياً بحياته الباطنة ولا يرى مبرراً للتعبير عن نفسه بالكتابة أو إلقاء المحاضرات، شأنه في ذلك شأن كثير من الموهبين الروس. فهو يكتب مثلاً لأصدقائه ردّاً على عرض تقدموا به لكي يعمل محرراً بصحيفة «الموسكوفي» Muscovite سنة ١٨٤٥ بأن هذا عمل مفيد له، ويقول: «إنني في حاجة إلى حافز خارجي عاجل لكي يثير نشاطي»^(١).

ولم يكن «كيريفسكي» يملك تلك الملامح السلبية في الشخصية التي تدفع كثيراً من الناس إلى النشاط الخارجي العنيف مثل الطموح والخصومة وحب الجدل والتعطش إلى

(١) رسائل إلى زوكوفسكي (مجلد، ص ٢٣٦) وإلى خوميakov (مجلد ٢ ص ٢٣١)، وكتب بهذا المعنى أيضاً إلى شيفيرف في ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٣١ بالإشارة إلى طبع مجلة «الأوروبي».

الكشف عن نقط الخصم الضعيفة والانتصار عليه.. وإنما كانت طبيعته المرهفة تتطلع قبل كل شيء إلى السلام والهدوء والحب^(١). ولم تكن لضربات القدر والعقبات التي اعترضت طريق تكوين شخصيته الأدبية رد عنيف في نفسه، بل دفعته إلى الانطواء على ذاته، والإذعان للمشيئة الإلهية، والخضوع لذلك «المولى الذي يعرف أحسن مما نعرف كيف ينبغي أن يتطور الذهن الإنساني». وهو يرى أن القلب أو الشعور هو الذي يحتل مكان الصدارة من حياة الشخصية، وهو يؤثر من بين المشاعر والحالات النفسية جميعاً شعور الحزن. وكان يعتقد أن شعور الحزن يمنحنا نفاذاً خاصاً إلى معنى الحياة وإلى ما فيها من ثراء (الجزء الأول، ص ٧).

وفي عام ١٨٢٩ وقع «كيريفسكي» في غرام «ناتاليا بتروفنا أربنينا» وتقدم لخطبتها، غير أنه قوبل بالرفض بسبب علاقة قرابة قديمة بين الأسرتين، وصدمة هذه الحادثة صدمة عنيفة حتى قال عنه «بوجودين»: «إنه ينفق حياته مضطجاً فوق وسادة يحتسي القهوة ويدخن الغليون»^(٢). وجزعت أسرته، وخشي الأطباء أن يصاب بانحيار تام، فبعثوا به في رحلة إلى الخارج للتسرية عن نفسه، فأمضى عام ١٨٣٠ في زيارة برلين ودرسدن وميونخ. وفي برلين التقى بهيجل وأتباعه ومن بينهم «هانز» و«ميشليه» واستمع إلى محاضراتهما، كما التقى في ميونخ «بشلنج» و«أويكن» Oeken، وواظب على الاستماع إلى ما يلقيانه من محاضرات.

ولما عاد إلى روسيا بدأ في إصدار مجلة «الأوروبي» عام ١٨٣١، غير أن هذه المجلة أغلقت بعد صدور عددها الثاني، بسبب مقال نشره «كيريفسكي» تحت عنوان: «القرن التاسع عشر»، وكان سبب الإلغاء قائماً على أساس كلمات للإمبراطور «نيقولا الأول» الذي قرأ المقال، وهذا السبب هو أن الكاتب يدّعي أنه لا يتكلم عن السياسة، وإنما يتحدث عن الأدب، غير أن نيته كانت تتجه إلى شيء آخر مختلف تمام الاختلاف، إذ كان

(١) جيرشنسون: «مذكرات تاريخية»، ص ١.

(٢) بارسكوف: «حياة بوجدوين وأعماله»، ج ٢ ص ٣١٠.

يعني «بالتربية» الحرية، وبـ «نشاط الذهن» الثورة، بينما لم يكن الاتجاه الوسط المصطنع شيئاً آخر غير الحكومة الدستورية. وكان هذا التبرير العجيب أشبه بهذيان مجنون يعاني من «خوف الاضطهاد»، وكان من المحتمل أن ينفي «كيريفسكي» من العاصمة، لو لم يدافع عنه «زوكوفسكي»، ولم يكتب «كيريفسكي» شيئاً تقريباً زهاء أحد عشر عاماً من جراء هذه الصدمة.

وفي عام ١٨٤٥ اشترك في تحرير مجلة «المسكوفي» The Muscovite. ولكنه ترك هذا العمل لأنه لم يتلق إذناً رسمياً بشغل هذا المنصب. وبدأ الفلاسفة أصحاب النزعة السلافية ينشرون عام ١٨٥٢ «متنوعات من موسكو»، غير أن المطبوعات صودرت بعد ظهور الكتاب الأول منها لأنه «ينشر أفكاراً ضارة سخيفة»، وكان السبب الرئيس لهذه المصادرة هو مقال «كيريفسكي» عن «طبيعة المدنية الأوروبية». ووضع «كيريفسكي» نفسه تحت مراقبة البوليس. ولم يكن مما يبعث على الدهشة أن «يرسم الحزن فوق جبين هذا الرجل» الذي يدرك رسالته لخدمة بلده في ميدان الأدب. وقد كتب «هرتسن»، الداعية الروسي الشهير والمهاجر الذي أصدر المجلة الثورية «الناقوس».. كتب يصف مظهر «كيريفسكي» بأنه «يعيد إلى الأذهان صورة الهدوء الحزين الذي ينتشر فوق ثبح البحر بعد غرق إحدى السفن».

ولو علمت جوهر تعاليم «كيريفسكي» ومثله العليا لأصابتك الدهشة من إمكان اضطهاد مثل هذا المفكر النبيل على هذه الصورة المضحكة، ذلك أن كتاباته لم تكن بأي حال من الأحوال خطراً على النظام الاجتماعي. ولعلك ترى أن حرمان الناس من حرية القول كما كانت الحال في روسيا أثناء حكم القيصر «نيقولا الأول» - لا يمكن أن يكون ممكناً إلا في ظروف بدائية همجية. وفي هذه الحالة ستكون قد جانبت الصواب. فحتى يومنا هذا وفي بلاد كأوروبا الغربية التي بلغت شأواً عالياً من الحضارة، وبعد ذلك الكفاح الطويل من أجل الحرية، ما زالت هناك حكومات تضطهد حرية القول والفكر اضطهاداً عنيفاً كما هي الحال في البلاد الفاشية، فلا تسارع إذن إذا سمعت عن ضروب القسوة

التي شاعت في عصر «نيقولا الأول» بالقفز إلى النتائج العامة عن الثقافة الروسية والدولة الروسية، والعقل الروسي.

وأخذ «كيريفسكي» في أثناء مقامه بالريف يعد في الأعوام الأخيرة من حياته كتابًا بعنوان: «دروس في الفلسفة». وكان يبرح عزبته ليردد كثيرًا على دير «أوبتينا بوسيتين» (وهو دير في مقاطعة كالوجا اشتهر بقساوسته الكبار، ويستطيع من لا يعرف كثيرًا عن الثقافة الروسية أن يطلع على صورة لقسيس «كبير» في رواية الإخوة كارامازوف لدوستوفسكي حيث رسم فيها المؤلف شخصية الأب «زوسيم»).

وكان «كيريفسكي»، مرتبطًا بهذا الدير بعلاقات وثيقة مع «الكبار»، وخاصة بالأب «ماكاري»، وكذلك بما أصدره من أعمال أدبية ينصح فيها بترجمة مؤلفات «آباء الكنيسة» ونشرها.

ولم تلبث الحرية أن انتشرت في الجو مرة أخرى بعد وفاة «نيقولا الأول»، واعتلاء «الإسكندر الثاني» عرش روسيا. وفي عام ١٨٥٦ أسست مجلة «المحادثة الروسية» يحررها صديق «كيريفسكي» «كوشيليف» Kosheliev، وهو فيلسوف من أصحاب النزعة السلافية. وفي هذه المجلة نشر «كيريفسكي» مقالًا بعنوان: «إمكان المبادئ الجديدة في الفلسفة وضرورتها». وكان المقصود من هذا المقال أن يصبح مقدمة لعمل ضخم، ولكنه كان في الواقع آخر مقال كتبه «كيريفسكي»، إذ ذهب في شهر يونيو إلى زيارة ابنه في سان بطرسبرج، فأصيب بالكوليرا وقضى نحبه، ودُفن في دير «أوبتينا بوسيتين».

وكان «كيريفسكي» قد وضع الخطط وهو في سن الثامنة والعشرين (وذلك في خطاب بعث به إلى أ. أ. كوشيليف سنة ١٨٢٧) للانضمام إلى أصدقائه في تأليف عمل أدبي لمصلحة الوطن، وكتب يقول: «ماذا يمكن أن يستحيل علينا إذا اشتركنا سنويًا في عمل واحد!» أو يقول: «إننا سوف نعيد الحق للدين الصادق، وسنعمل على التوفيق بين التهذيب الخارجي والأخلاق الحقيقية، وسوف نبعث في الناس حب الحقيقة، وسوف نستبدل «بالثورية» الحمقاء حب القانون، وسوف نرفع طهارة الحياة فوق طهارة

الأسلوب» (ج ١ - ص ١٠).

ولم تكن «الأرثوذكسية» هي ذلك الدين الذي يتحدث عنه «كيريفسكي» في هذه اللحظة من حياته، وهذا واضح لأنه بعد مرور سبعة أعوام على هذه الفترة، وفي سنة ١٨٣٤ عندما تزوج «ناتاليا بتروفا أربنفا»، لم يكن راضيًا عن مواظبتها على أداء الطقوس والشعائر الدينية. «أما هي فقد أصابها الدهشة المحزنة من افتقاره إلى الإيمان، وإهماله لشعائر الكنيسة الأرثوذكسية» كما يقول «كوشيليف». ولما كان يحترم مشاعرها الدينية، فإنه وعد بتجنب التجديف في حضورها^(١). وليس من الممكن أن نتحدث عن عودته إلى الكنيسة الأرثوذكسية قبل عام ١٨٤٠. ومن الجلي أنه احتفظ من شبابه ببعض تعاليم الدين، غير أنه من العسير علينا أن نحدد هذه التعاليم التي احتفظ بها. ويقول «كوشيليف»: «إن المجتمع الفلسفي الذي كان كيريفسكي عضوًا فيه أحل الفلسفة الألمانية في نفوس الشباب محل الدين».

ومهما يكن من أمر فقد كان من الواضح أن الإنجيل هو الكتاب الذي يقرؤه «كيريفسكي» أكثر من غيره حتى في تلك الفترة، يدل على ذلك أنه طلب من شقيقته أثناء زيارته لبرلين سنة ١٨٣٠ أن تنسخ له فقرة من أحد الأناجيل في كل خطاب تبعث به إليه، وكان يريد في المحل الأول أن يتيح لها الفرصة لدراسة الأناجيل، وأن يجعل رسائلها من جهة أخرى «نابعة على قدر الإمكان من القلب» (ج ١ ص ٢١٨).

وأظهر «كيريفسكي» في الوقت نفسه قدرة على ملاحظة تلك الفروق الدقيقة التي تتميز بها الحياة العقلية، والتي تقترب من التجربة الصوفية، وترغما على الاعتراف بوجود روابط عميقة وثيقة بين الناس وبين جميع الكائنات بوجه عام. وكتب إلى أخته من برلين يحدثها عن أحلامه فقال: «إنها ليست تافهة في نظري، فإن أفضل شطر في حياتي أنفقت في الأحلام. ولكي تعلمي كيف تتحدثين عن حلم فينبغي أن أعلمك كيف تميزين صفات الأحلام عامة، والأحلام: «تتوقف على هؤلاء الذين تشير إليهم» (١٨٣٠،

(١) كوشيليف: «قصة هداية كيريفسكي»، ص ١ - ص ٢٨٥.

ج ٢، ص ٢٢١).

بل لقد عبر «كيريفسكي» عن فكرة أشد من ذلك إثارة للدهشة فيما يتعلق بموت «الكونت ميخائيل فييلجورسكي» في الحرب، فقال: «إذا كان الشعور الذي يطويه فؤادنا جزءاً من حياته الباطنة، فمن الواضح أن قلبنا يصبح مستقرّاً له، ولا تكون الصلة بينهما مثالية فحسب، بل واقعية أيضاً» (١٨٥٥، ج ٢، ص ٢٩٠). مثل هذه الأفكار لم تكن نتيجة للاستدلال المنطقي، وإنما توحى بها إلينا التجربة التي نعانيها بعد موت من نحب. وكان الدين الذي يقوم على أساس فلسفي ويرتبط بالتجربة الصوفية الشخصية يسير جنباً إلى جنب في نفس الشاب «كيريفسكي» مع حبه القوي لروسيا وإيمانه بمصيرها العظيم. وكان يقول: إنه في التاريخ الحديث يوجد دائماً دولة هي حاضرة الدول الأخرى إن صح هذا التعبير، فهي كالقلب الذي تنبع منه وتصب فيه كل الدماء، وكل القوى الحية في مدينة الشعوب. «وتقف إنجلترا وألمانيا الآن في قمة المدينة الأوروبية وهما تتميزان في الوقت الحاضر بجانب واحد من النضج». وهو يعتقد أن دور روسيا سيأتي بعدهما، ولكن بعد أن تملك جميع جوانب التنوير الأوروبي فتصبح الزعيمة الروحية لأوروبا كلها^(١).

وعندما عاد من رحلته في الخارج أنشأ مجلته «الأوروبي» التي يدل اسمها نفسه على أي مستوى عال وضع «كيريفسكي» واجب روسيا من تمثل جميع مبادئ التنوير الأوروبي. ويقول في خطاب بعث به إلى «زوكوفسكي» إنه بعد حصوله على جميع المجلات والكتب الجديدة: «أحب أن أدرس في فصل في إحدى الجامعات الأوروبية، وأن تكون مجلتي أشبه بمذكرات طالب مثابر، وبذلك تنفع هؤلاء الذين لا ينفسح لهم الوقت أو تتاح لهم الوسائل للاستماع مباشرة إلى المحاضرات» (١٨٣١، ج ٢، ص ٢٢٤).

وأيّا كان الأمر، فينبغي ألا نفترض أن رحلته إلى أوروبا الغربية حيث التقى بأفضل

(١) استعراض للأدب الروسي في سنة ١٨٢٩. (ج ٢ ص ٣٨).

العقول في ذلك العصر، قد استعبدت «كيريفسكي» لأوروبا؛ ذلك أن حضارة أوروبا الغربية قد أثرت عليه تأثيراً عكسياً بما لها من جانب واحد هو «نزعتها العقلية الضيقة». وقد كان يقدر الروح المدرسية في ألمانيا تقديرًا كبيرًا، ولكنه مع ذلك كان يرى أن ألمانيا تتسم عامة بالغباء والتحجر والصفاقة.

ونستطيع أن نلمح نفوره من النزعة العقلية التافهة من رسالة ينتقد فيها محاضرة لشلاير ماخر عن بعث السيد المسيح. ويقول «كيريفسكي»: «إن هذا الموضوع يفضي بالفيلسوف المسيحي إلى قمة تصوره للعالم حيث يظهر كل ما بين الفلسفة والإيمان من تقابل، وبالتالي كل ما فيهما من امتلاء وتمام. وضرورة الاعتراف بهذا الإيمان متضمنة في الموضوع نفسه. ولا يستطيع أن يتصرف خلاف ذلك حتى لو أراد. والدليل على ذلك أنه يريد ولكنه لا يستطيع». و«كان يبدو كأنه يريد أن يتجنب الفكرة الرئيسة في تعاليمه» و«بدلاً من أن يضم موضوعه فوراً في سؤال واحد، أخذ يدور حوله في سلسلة من الأسئلة الناقصة البعيدة عن الموضوع، فهو يتساءل مثلاً: هل حلّ الفساد بجسد المسيح أم لا؟ وهل تركت فيه جذوة غير ملحوظة من الحياة، وهل كان موته موتاً كاملاً؟.. وهكذا» (ج ١ ص ٣١).

ولم يكن «كيريفسكي» يشك في أن «شلاير ماخر» مؤمن مخلص وأنه له عقلية تمتاز بالذكاء الثاقب كما تدل على ذلك ترجماته لأفلاطون. وتفسر السطحية التي اتصفت بها محاضراته بأن «معتقدات قلبه قد تألفت منفصل عن اعتقاداته العقلية» (ج ١ - ص ٣٢).

وهو «يؤمن بقلبه ويريد أن يؤمن برأسه. ومذهبه أشبه بمعبد وثني تحول إلى كنيسة مسيحية تحدث كل مظاهرها الخارجية وكل حجر وكل زينة فيها بلغة الوثنية، بينما تنشد في الداخل التراتيل للمسيح والسيدة العذراء» (ج ١ ص ٣٢).

ومن هذه الآراء النقدية نستطيع أن نتبين المبدأ الأساسي في تفكير «كيريفسكي» الذي تلا هذه الفترة، وهو المبدأ الذي اعتبره فيما بعد الفضيلة الجوهرية في طبيعة العقلية الروسية وشخصيتها.

وهذا المبدأ هو «الشمول». والشمول في عمل العقل يتألف من مجهود الإنسان في الجمع بين قواه المختلفة كلها. والشرط في هذا التجميع هو ألا ينظر إلى قدرته المنطقية المجردة على أنها الأداة الوحيدة لإدراك الحقيقة. وألا يرى أن شعور الوجد دليل لا يخطئ على الحقيقة رغم أنه لم ينسق مع قوى الروح الأخرى، وألا يعتبر شطحات التفكير الجمالي منعزلة عن غيرها من التصورات هادياً أكيداً لفهم طبيعة العالم النهائية، (بل ينبغي ألا يقبل الحكم الباطني لشعور أقل أو أكثر صفاء إذا تحدى الملكات العقلية الأخرى على أنه الحكم النهائي المتصف بأعلى ضروب العدل)^(١)، بل ينبغي ألا نفكر في حب القلب المتحكم تفكيراً منفصلاً عن مطالب الروح الأخرى، ونعده معلماً منزهاً عن الخطأ في تحقيق الخير الأسمى. بل يجب على الإنسان أن يبحث دائماً في أعماق روحه عن ذلك الأساس الداخلي للفهم حيث تتحد جميع الملكات المنفصلة في كل حي من الرؤية الروحية»^(٢).

وفي مرحلة عليا من مراحل التطور الأخلاقي يرفع الذهن إلى مصاف «الرؤية الروحية» التي لا يمكن من دونها معاينة الحقيقة الإلهية (ج ١ ص ٢٥١)، ويرفع الفكر حتى يصل إلى «اتفاق متعاطف مع الإيمان» (ج ١ ص ٢٤٩)، ويعد الإيمان (والوحي) بالنسبة للفكر في هذه الحالة «بمثابة سلطة خارجية وداخلية، وأقصى أنواع التعقل التي تشيع الحياة في الذهن» (ج ١ ص ٢٥٠)، «وليس الإيمان هو تصديق ما يؤكد الآخرون. «إنه» اتصال حقيقي بما هو إلهي، بالعالم العلوي، بالسماء، بالله». (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٩)، وبعبارة أخرى يعتقد «كيرفسكي» أن الإنسان حينما يوحد جميع قواه الروحية في كل منسجم، من فكر وشعور وإحساس جمالي، وحب قلبي، وضمير، وإرادة منزهة تسعى نحو الحقيقة فإنه في هذه الحالة يكتسب قدرة على الحدس الصوفي والتأمل الذي يجعل من السير عليه الوصول إلى حقائق تفوق العقل عن الله وعلاقته بالعالم. والإيمان

(١) هذه الفقرة الموضوعة بين قوسين حذفها الرقيب. وقد خمنت أنها كانت في هذا المكان.. انظر ج ١ ص ٢٨٧. «المؤلف».

(٢) ج ١ ص ٢٤٩. (إمكان المبادئ الجديدة في الفلسفة وضرورتها) (المحادثة الروسية ١٨٥٦).

الذي تنطوي عليه جوانح مثل هذا الرجل ليس مجرد ثقة بالسلطة الخارجية، وبكلمة الوحي المكتوبة، بل «رؤية حية كاملة للذهن».

وقد وجد «كيريفسكي» بذور هذه الفلسفة لدى آباء الكنيسة؛ ولذلك فهو يقول إن أقصى تطور لتعاليمهم، ذلك التطور الذي يتجاوب مع الحالة الحاضرة للعلم، ويستجيب لمطالب الذهن الحديث وما يضعه من أسئلة - هذا التطور سيقضي على التناقض الوبيل بين العقل والاعتقاد، وبين المعتقدات الداخلية، والحياة الخارجية (مقتطفات ١ ص ٢٧٠). ومثل هذه المعرفة «يجب أن تفوق بين الإيمان والعقل»، كما يجب أن تؤكد الحقيقة الروحية بما تتسم به من تفوق ظاهر على الحقيقة الطبيعية، وأن تسمو بهذه الحقيقة الطبيعية عن طريق علاقتها الصحيحة بالحقيقة الروحية، وأن تربط في النهاية بين الحقيقتين في فكر حي واحد» (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٢).

هذه المعرفة القائمة على الوحدة التامة بين جميع القوى الروحية تختلف اختلافاً جوهرياً عن المعرفة التي نصل إليها عن طريق «العقل المنطقي المجرد منقسماً عن الإرادة».

ومن الحق أن «الرجل المفكر يجب أن يجتاز بمعرفته خلال منطقة المنطق»، ولكنه ينبغي يعرف أن ما يصل إليه بهذا ليس هو قمة المعرفة، وإنما هو نقطة انطلاق فقط؛ فالمعرفة فوق المنطق حيث لا يكون النور شمعة بل حياة. وهنا تنمو الإرادة جنباً إلى جنب مع الفكر» (١٨٤٠ رسالة إلى خومياكوف ج ١ ص ٦٧).

وفي هذه المعرفة نبلغ تلك المبادئ التي «لا يمكن التعبير عنها»، وإلى تلك المنطقة من الروح التي ترتبط بالمنطقة التي «لا حل فيها» (ج ١ ص ٦٧).

ومن الواضح أن «كيريفسكي» كان يضع نصب عينيه إدراك المبادئ بعد - المنطقية metalogical للوجود التي تكمن وراء أعماق التحديدات الكمية والكيفية. هذه التحديدات إذا أخذت وحدها تنحل في الزمان والمكان ولا ترتبط إلا بعلاقات خارجية «يمكن التعبير عنها في تصورات عقلية. وحضور «المبادئ بعد - المنطقية» وحدها مثل

المطلق أو الله، طالما كان يخلق العالم ككل متكامل، وكذلك تلك المبادئ الأخرى مثل الأنا الجوهرية الفردية التي تبدع الوجود الحقيقي بوصفه تحققات لها في الزمان والمكان، هذه المبادئ وحدها هي التي تجعل مع الممكن قيام العلاقات الداخلية في العالم، وإنشاء روابط الحب والتعاطف، والاستبصار الحدسي، والتجربة الصوفية، وهلم جرا.

والعقل الذي لا يرى هذا الجانب من العالم، والذي لا يقوم إلا بتجريد العناصر العقلية والتقديرات الكيفية والكمية، والعلاقات الزمانية والمكانية من مضمونها، مثل هذا العقل فقير مقصور على جانب واحد، وينتهي به الأمر حتمًا إلى طريق مسدود. والمدنية الأوروبية الغربية لا تعرف غير التجربة الشخصية والعقل كمنبع للمعرفة^(١)، والنتيجة هي ظهور التجريد الصوري أو ما يسمى بالنزعة العقلية عند المفكرين، والنزعة الحسية المجردة المعروفة بالوضعية. Positivism عند بعضهم الآخر^(٢). وتتمثل هذه الخصائص في الحياة الاجتماعية على صورة المذهب المنطقي في القانون الروماني، ولكنها في الحياة الاجتماعية والعائلية تشوه العلاقات الطبيعية والأخلاقية بين الناس (ص ١٨٦ من المدنية الأوروبية). وتفضي الخصائص العقلية في الكنيسة الرومانية إلى أن يرى رجالها وحدة الكنيسة متمثلة في الوحدة الخارجية للأسقفية» وهم يعززون لأعمال الإنسان الظاهرة «قيمة أساسية»، ويحددون من بين وسائل الخلاص «مدة معينة للتطهر»، وينشئون مذهبًا عن «فيض الخير في الأعمال الظاهرة»، وإمكان استغلال هذا الفيض لتغطية عجز الآخرين». (ج ١ ص ١٨٩) وفي الفلسفة حاول فلاسفة العصر الوسيط التعبير عن نسق المعرفة بأسره في صورة سلسلة من الأقيسة المنطقية (ج ١ ص ١٩٤) بل إن «ديكارت» وهو منشئ الفلسفة الحديثة كان في عملية غريبة عن الحقيقة الحية حتى أنه لم ير الشعور الداخلي المباشر بوجوده الذاتي مقنعًا إلا بعد أن استدل عليه بالقياس

(١) «طبيعة المدنية الأوروبية» (متنوعات من موسكوج ١ ص ١٧٧ - ١٨٥٢).

(٢) رد على خوميياكوف ٣، المكتوب سنة ١٨٣٩.

المنطقي المجرد^(١). «وكان من الممكن أن تتوسع فرنسا في إقامة فلسفة وضعية مستقلة لولا ظهور «باسكال» و«فينيلون» وفلاسفة «بور- رويال». فقد أشار باسكال إلى طرائق في التفكير أعلى من أساليب الإسكولائيين الرومان، والفلسفة العقلية (في قوله بمنطق القلب والتجربة الدينية، إلخ)، بينما دافع «فينيلون» عن «مدام جيون» وجمع تعاليم آباء الكنيسة عن الحياة الباطنة.. غير أن اليسوعيين (الجزويت) حطموا هذه الحركة، وأرغم منطق بوسويه الباراد فينيلون عن طريق «سلطة البابا على أن يسحب معتقداته المقدسة احتراماً للنزاهة البابوية» فماذا كانت النتيجة؟ استسلمت فرنسا «لضحك فولتير».. وللمذاهب الهادمة للدين^(٢).

ولم يستطع «اسبينوزا» عندما صاغ مذهبه الفلسفي في سلسلة من الأقيسة المنطقية أن يجد «الخالق الحي» للعالم، كما لم يستطع أن يعثر في الإنسان على «حريته الباطنة» (ج ١ ص ١٩٦)، أما ليبنتس فلم يستطع أن يلحظ أثناء سعيه في الربط بين التصورات المجردة الارتباط السببي الحي بين العمليات الجسمية والعقلية، ولجأ إلى نظرية «الانسجام الأزلي». ورأى «فشته» في العالم الخارجي طيفاً من أطياف الخيال (ج ١ ص ١٩٧)، وطور «هيجل» فلسفته كلها - عن طريق المنهج الديالكتيكي - باعتبارها مذهباً من التطور الذاتي المنطقي للعقل، ولكنه أدرك حينما طبق هذا المنهج إلى أقصى مداه الحدود التي يقف عندها الفكر الفلسفي، ولاحظ أن العملية الديالكتيكية كلها عبارة عن حقيقة ممكنة، وليست حقيقة واقعية، وأنها «تتطلب لتحقيقها نوعاً آخر من التفكير قادر على الإدراك الإيجابي لا الافتراض، وقادر على أن يقف في موضع أعلى من التطور الذاتي المنطقي كما تعلو الحقيقة الواقعة على مجرد الإمكان» (مبادئ جديدة - ج ١ ص ٢٥٩). وجدير بالملاحظة أن «كيرفسكي» يعرف كيف دافع «هيجل» عن فلسفته إزاء تهمة النزعة العقلية، فهو يقول إن «هيجل» يعتقد أن الذهن يستخلص معرفته من قوانين الضرورة

(١) الجزء الأول ص ١٩٦ حيخطى كيرفسكي حينما يعتبر «الكوجيتو» الديكارتي قياساً منطقيًا.

(٢) المبادئ الجديدة ج ١ ص ٢٣١-١٨٥٦.

العقلية، ولا يستخلصها من تصور مجرد، ولكن من ينبوع الشعور الذاتي حيث يتحد الوجود والفكر في هوية غير مشروطة بشرط (ج ١ ص ٢٥٨).

ولكنه على حق حين يتهم (هيجل) بإصراره على النشاط المنطقي، ما دام هيجل يريد أن يفهم كل شيء طبقاً لقوانين الضرورة العقلية. وأضيف أنا على هذا الأساس أن الله في مذهبه ليس هو خالق العالم. وأن مذهبه ليس مذهباً مؤلهاً theism، ولكنه مذهب في وحدة الوجود pantheism.

أما «شلنج» فقد أدرك في ذروة تطوره «الطبيعية المحدودة للفكر العقلي» (ج ١ ص ١٩٨)، وأقام مذهباً جديداً للفلسفة يوحد في ذاته جانبين متضادين، أحدهما حقيقي سلبي يبين إفلاس التفكير العقلي، والآخر إيجابي فاشل عند شلنج، ويتألف من الاعتراف بضرورة «الوحي الإلهي»، و«الإيمان الحي» على أنه أعلى صور العقل. غير أن «شلنج» لم يترد إلى المسيحية مباشرة (المبادئ الجديدة ج ١، ص ٢٦١). وكان يفهم حدود البروتستانتية التي تستنكر التقليد، ولكنه لم يكن يستطيع أن يعود إلى حضرة الكنيسة الرومانية التي تخلط بين التقليد الحقيقي والتقليد المزيف. وكان يستطيع بقواه الخاصة أن «يكتسب من التقليد المسيحي المختلط ما يتجاوب مع فهمه الباطني للحقيقة المسيحية، وإنها لمهمة تدعو إلى الأسى أن يكون الشخص إيمانه الخاص». وأخذ يبحث في الميثولوجيا (علم الأساطير) القديمة عن «آثار للوحي الذي داخله الفساد» ولهذا تختلف فلسفته عن المسيحية في فهمه لأهم معتقداتها، بينما نراه في منهجه نفسه للفهم لا يسمو إلى الوعي الكامل بالعقل المؤمن. (ج ١ ص ٢٦٠ - ص ٢٦٤) ولا يصل إلى تلك الحالة التي تتكشف فيها «حقائق العقل العليا، ورؤاه الحية» (ج ١ ص ١٧٨). ونظراً لهذا كله لا يمكن أن ينتفع الروس من فلسفة شلنج والفلسفة الألمانية إلا بوصفها درجة مناسبة في الانتقال إلى التفلسف المستقل» (ج ١ ص ٢٦٤) حيث يمكن أن يتخذوا من آباء الكنيسة عوناً إيجابياً.

هذا هو في الواقع تاريخ التطور الخاص لتفكير «كيرفسكي». ويقول لنا صديقه

«كوشيليف» صاحب النزعة السلافية إن «كيريفسكي» بعد أن تزوج سنة ١٨٣٤، قدم لزوجته في العام الثاني من زواجهما كتابًا من كتب «كوزان» لمطالعته، فأطعت رغبته ولكنها قالت إنه على الرغم من احتواء الكتاب على كثير من الخير، إلا أن آباء الكنيسة قد عبروا عن هذا كله تعبيرًا أكثر عمقًا، وأشد إقناعًا. وشرعا بعد ذلك يطالعان «شلنج» معًا، وهنا أيضًا وجدت أكثر من فقرات لآباء الكنيسة أكثر دلالة في رأيها من شلنج، وبدأ «كيريفسكي» يستعير منها هذه الكتب سرًا، واهتم بها اهتمامًا شديدًا وعقد فيما بعد علاقة مع الراهب الناسك الكبير فيلاريت من دير «نوفوسباسكي». وفي عام ١٨٤٢ كان «كيريفسكي» قد وطد أقدامه في محيط الأفكار الأرثوذكسية^(١).

ولم يكن «كيريفسكي» يرى أن فلسفة الآباء قد انتهت عند هذا الحد، وأنها لا تحتاج إلى مزيد من التطور. ويعزو إليه «جرانوفسكي» Granovsky هذه الفقرة وهي «أنه لم يعد هناك ما يضاف أو يقال بعد أن قال آباء الكنيسة كل شيء»^(٢). وهذا مثل مألوف على التحيز ضد فلاسفة النزعة السلافية، ذلك أن «كيريفسكي» يقول في مقاله عن «إمكان المبادئ الجديدة في الفلسفة وضرورتها» إننا نخطئ خطأ عظيمًا إذا اعتقدنا أننا نستطيع أن نجد لدى آباء الكنيسة فلسفة جاهزة، بل لا بد أن نبذل فلسفتنا الخاصة، وألا يكون ذلك على يد شخص واحد.

والموقف العقلي الذي وجده «كيريفسكي» عند آباء الكنيسة الشرقيين هو ذلك «الاكتمال الداخلي المتزن الرصين للروح» كأساس لكل سلوك وتفكير (ج ١ ص ٢٠١). هذا النمط من الثقافة الروحية بالإضافة إلى المسيحية قد تلقاه الشعب الروسي الذي بلغت ثقافته شأورًا رفيعًا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بوجه خاص (ج ١ ص ٢٠٢)، والاكتمال والعقل هما من ملاحمه الأساسية بينما نجد عند الغرب الثنائية والعقلية (ج ١ ص ٢١٨) ويبرز هذه التفرقة برونًا حادًا بعدد من الأمثلة:

(١) قصة هداية كيريفسكي - ج ١ - ص ٢٨٥.

(٢) ت. جرانوفسكي. «١. ستانكفتش»، ص ١١٢.

أولاً: نحن نجد في الغرب لاهوتًا عقليًا مجردًا هو عبارة عن إثبات الحقيقة بسلسلة من التصورات المنطقية، أما في روسيا القديمة فنجد التطلع إلى الحقيقة عن «طريق السمو الباطني للوعي الذاتي نحو اكتمال نابض الحرارة وبتركيز العقل».

ثانيًا: نحن نجد عند الغرب نظامًا للدولة قائمًا على العنف والغزو، بينما نجد أن نظام الدولة في روسيا القديمة قائم على التطور الطبيعي للحياة القومية.

ثالثًا: في الغرب انفصال عدائي بين الطبقات، أما في روسيا القديمة فثمة ارتباط ناشئ عن تفكير موحد.

رابعًا: الأملاك العقارية في الغرب هي أساس العلاقات المدنية، أما في روسيا القديمة فالملكية تعبير عرضي عن العلاقات الشخصية.

خامسًا: في الغرب نجد أن روح القانون منطقية شكلية، أما في روسيا القديمة فإن روح القانون مستمدة من الحياة نفسها. وبوجه عام نحن نجد في الغرب ثنائية في الروح والعلم، والدولة، والطبقات، والأسرة، والحقوق والواجبات، بينما نجد في روسيا طموحًا إلى الاكتمال في طريقة الحياة الباطنة والظاهرة، ووعيًا دائمًا بعلاقة الزماني بما هو خالد، والإنساني بما هو إلهي. هكذا كانت الحياة في روسيا القديمة. تلك الحياة التي ما برحت آثارها قائمة بين صفوف الشعب حتى الآن. (المقتطفات ج ١ ص ٢٦٥).

ويكاد الرجل الغربي أن يكون راضيًا تمامًا عن حالته «بعد أن هجر البحث عن اللامتناهي ووضع نصب عينيه مهامًا تافهة»، وهو على استعداد أن يقول لنفسه وللآخرين -وهو يضرب على صدره مزهوًا- إن ضميره مرتاح أشد الارتياح، وأنه طاهر الذين أمام الله والناس، وأن كل ما يطلبه من الله هو أن يجعل الآخرين على شاكلته. «إذا اصطدم بمبادئ السلوك المتعارف عليها أنشأ لنفسه مذهبًا جديدًا من الأخلاق وعاوده الاطمئنان مرة أخرى». «أما الرجل الروسي فعلى العكس من ذلك يشعر دائمًا شعورًا حادًا بتناقضه، وكلما رجحت كفته في الميزان الأخلاقي، طالب نفسه بالمزيد، وقلّ رضاه عن نفسه». (ج ١ ص ٢١٦).

وينبغي ألا يتبادر إلى الذهن أن «كيريفسكي» من دعاة الغموض والإبهام، وأنه يدعو الروس إلى الانصراف عن المدنية الأوروبية الغربية، فهل يقول: «إن حب الثقافة الأوروبية وحبنا لأنفسنا يلتقيان في النقطة الأخيرة لتطورهما في حب واحد، وميل واحد إلى مدنية مسيحية إنسانية شاملة وحية كاملة»^(١). وعندما تنتكر إحدى الثقافتين للأخرى فإنها تصبح ذات جانب واحد^(٢). والمهمة التي يجب أن تأخذها مدنية المستقبل الخلاقة على عاتقها هي أن تضيفي «المبادئ العليا» للكنيسة الأرثوذكسية على المدنية الأوروبية أسمى معانيها وتعمل على تطويرها النهائي، وذلك بأن تعلق عليها دون أن تحل محلها، بل على العكس أن تحتضنها. (ج ١ ص ٢٢٢).

ويقول «كيريفسكي» أيضاً في مرحلة نضجه: «ما زلت حتى الآن أحب الغرب» و«إنني أنتمي إلى الغرب بعاداتي وأذواقي وتعليمي» (ج ١ ص ١١٢ خطاب إلى خومياكوف). بل أكثر من ذلك كان يقدر المناهج العلمية المضبوطة التي يتبعها المفكرون الأوروبيون الغربيون تقديراً عالياً، حتى لقد كتب سنة ١٨٣٩ ردّاً على خومياكوف قائلاً: «حبذا لو فهم أحد الفرنسيين ما تنطوي عليه تعاليم المسيحية - كما توجد في كنيستنا - من أصالة!». وكتب مقالاً عن هذه التعاليم في مجلة كبيرة، ذلك أن الألمان سوف يصدقونه فيعكفون على دراسة كنيستنا دراسة أعمق، على أساس أن هذه الدراسة أمر ضروري بالنسبة لأوروبا في الوقت الحاضر، وليس من شك أننا سنؤمن بما يقوله الفرنسي والألماني وننتهي بأن نعرف نحن أنفسنا ما نملك» (ج ١ ص ١٢٠).

ومن عجب أن أمنية «كيريفسكي» قد تحققت في عصرنا هذا، فقد انتشرت في ألمانيا دراسة الثقافة الروسية، والدين الروسي، وبالتالي أخذ الاهتمام يزداد بين الروس أنفسهم بما تحتويه ثقافتهم من كنوز لم يكونوا يقدرونها في الماضي حق قدرها.

ويتضح من هذا العرض أن «كيريفسكي» قد تحدث كثيراً عن المنهج الصحيح

(١) عرض للأدب المعاصر ج ١ - ص ١٦٢ - ١٨٤٥.

(٢) طبيعة المدنية الأوروبية.

للبحث عن الحقيقة، ولكنه لم يضع مذهباً للفلسفة، بل ترك شذراتٍ من الأفكار القيمة عمل بعضها على تطوير الفلسفة الروسية، وما زال بعضها الآخر ينتظر دوره في التطور. وبينما كان يعد مؤلفاً عن تاريخ الفلسفة في أواخر حياته، قال: «إن اتجاه الفلسفة يتوقف في المحل الأول على تصورنا للثالوث المقدس». (ج ١ ص ٧٩). هذه الفكرة التي قد تبدو مفارقة لأول وهلة، تكتسب معنى عميقاً إذا قرأنا من مؤلفات فلاديمير سولوفييف كتاب «محاضرات عن ناسوت الله Godmanhood»، وعن «الأسس الروحية للحياة»، ومن مؤلفات الأب «بول فلورنسكي» كتاب «عمود الحقيقة وأساسه» وللأب سرجيوس بولجاكوف: «مأساة الفلسفة» ومن مؤلفات «ن. لوسكي» كتاب «القيمة والوجود»، وسنعرض لهذه المؤلفات جميعاً في الفصول القادمة.

وكان «كيريفسكي» يربط بلا شك بين فكرة اتحاد المادة بالجواهر في القربان كما عبرت عنها عقيدة التثليث، وبين الفكرة القائلة بأن تركيب العالم الروحي المخلوق له أيضاً طابع الوحدة الباطنة المباشرة. فكان يقول «إن كل انتصار أخلاقي في أعماق روح مسيحية واحدة هو انتصار روحي للعلم المسيحي بأسره» (مقتطفات ج ١ ص ٢٧٧)، «أما في العالم الفيزيائي، فإن كل كائن يعيش ويحافظ على بقائه على حساب هلاك الآخرين، بينما نجد في العالم الروحي أن تكوين كل شخصية تكوين الكل، وكل واحد يحيا بحياة الكل» (ج ١ ص ٢٧٨) ويؤكد: «الاتصال الروحي لكل مسيحي مع الكنيسة كلها». (ج ١ ص ٢٧٨) ونحن نجد في هذه الأفكار تصور السوبورنوست (*) Sobornost أو مبدأ «الاجتماعية». وهي الفكرة التي توسع فيها «خومياكوف». وليس من شك أن المثل الأعلى للسوبورنوست كان يعد في نظر «كيريفسكي» المبدأ الهادي في النظام الاجتماعي أيضاً. فهو يقول: إن الطابع المميز لوجهة النظر الروسية عن غيرها من وجهات النظر هو الربط بين الاستقلال الشخصي وبين النظام العام ككل. أما الذهن الأوروبي الغربي فلا يتصور

(*) السوبورنوست كلمة روسية معناها «الاتحاد المسيحي الحر» وأقترح إما ترجمتها «بالاجتماعية» حيث إنها تعني إجماع المسيحيين على فكرة واحدة، أو كتابتها كما هي على النحو التالي «سوبورنوست». (المترجم)

النظام بغير «التماثل» (ج ١ - ص ٧٦ إلى ك. س. أكساكوف - ١ يونيو سنة ١٨٥٥).

وليس تكامل المجتمع مرتبطاً بالاستقلال الشخصي والتنوع الفردي للمواطنين
ممكناً؛ إلا على أساس الخضوع الحر من جانب أفراد منفصلين لقيم مطلقة قائمة على
أساس حب المجموع وحب الكنيسة، وحب الأمة والدولة وهلم جرا.

ومن هذا الفهم ذاته للتكامل باعتباره سوبورنوست ينبثق موقف «كيريفسكي» السلبي
إزاء المغالاة في أهمية تدرج الدرجات الكهنوتية للكنيسة. ويعلق على «لاهوت الأسقف
مكارايوس» بأن «المقدمة» تحتوي على مذهب لا يتفق مع كنيستنا «فيما يختص بعصمة
تدرج الدرجات الكهنوتية، وكأنا ظهر الروح القدس في ذلك الترتيب مستقلاً عن
مجموع المسيحية كلها». (١٨٥١ إلى كوشيليف ج ٢ ص ٢٥٨).

ومن هذا الفهم نفسه للتكامل على أنه اجتماع حر تنبع تعاليم «كيريفسكي» عن العلاقة
بين الكنيسة والدولة التي توسع فيها في خطاب بعث به إلى كوشيليف (أكتوبر - نوفمبر
سنة ١٨٥٣ ج ٢ ص ٢٧١ - ص ٢٨٠). الدولة جهاز ابتدعه المجتمع يتخذ من الحياة
على هذه الأرض وفي الزمان غايته، والكنيسة جهاز ابتدعه المجتمع نفسه ولكنه يتخذ
من الأبد ومن الحياة في العالم الآخر غايته، والزماني يجب أن يكون في خدمة الأبدى،
وبالتالي يجب أن يكون المجتمع الذي تنظمه الدولة في خدمة الكنيسة. (ج ٢ ص ٢٥١)
«ولست أفهم زعامة الكنيسة على أنها محاكم تفتيش اضطهاد من أجل الإيمان. وإنما
ينحصر ذلك في أن تأخذ الدولة على عاتقها أولاً أن تشيع روح الكنيسة في أعمالها.
ثانياً: أن ترى في وجودها وسيلة لإقامة كنيسة الله على الأرض في أفضل صورة ممكنة
وأكملها». (ج ٢ ص ٢٧١) والواقع أنه ما دامت الدولة تعمل على تحقيق العدالة وتطبيق
مبادئ الأخلاق واحترام القانون والكرامة الإنسانية وما شاكل ذلك، فإنها لا تخدم غايات
زمانية، بل غايات أبدية. وفي مثل هذه الدولة وحدها يمكن ضمان حرية الشخصية.
والأمر على العكس من ذلك في دولة لا توجد إلا لأغراض أرضية تافهة، فمثل هذه
الدولة لا يمكن أن تحترم الحرية. والحرية السياسية تصور نسبي سلبي، وإذا أردنا أن

نعطي هذا التصور معنى جوهريًا إيجابيًا فيجب أن يقوم على احترام الحرية الأخلاقية، والكرامة الإنسانية وعلى الاعتراف بقدسية الشخص المعنوي مرتبطة بقدسية الحقائق الأخلاقية الأبدية. مثل هذه الأفكار لا يمكن أن تقوم إلا على أساس ديني؛ ولذلك فإن التطور الحر المشروع للشخصية لا يمكن ضمانه إلا في دولة خاضعة للإيمان الديني (ج ٢ ص ٢٨٠). وخضوع الدولة للكنيسة يمكن أن ينقلب بحجة الأمن الاعام إلى خضوع الكنيسة للدولة، كما يمكن أن ينقلب نظام الكهنوتية إلى هيئة من الموظفين، وأن يرغم المواطنون على أداء الشعائر الدينية، وقد نفرض أيضًا قيودًا مماثلة على الحرية.. ولكن هذا كله من قبيل قلب الأوضاع. (ج ٢ ص ٢٧٤).

ولكي نتأكد من أن فكر «كيريفسكي» كان ذا دلالة، أو أنه كان يمثل مرحلة مهمة من تاريخ الثقافة الروسية، دعنا نضع فكرته الأساسية موضع الاختبار النقدي.

لم يكن «كيريفسكي» يقدر الفكر المنطقي المجرد تقديرًا كبيرًا، وكان يقول إننا لكي نمتلك الحقيقة فينبغي أن نحشد جميع قوانا من فكر منطقي وشعور (ويقصد القلب) وإحساس جمالي وضمير وحب، في كل واحد، ذلك أن الحقيقة لا تتكشف إلا للإنسان بأسره، «والجذور الباطنة للفهم توجد حيث تتحد الملكات جميعًا في رؤية حية شاملة».

وقد تبدو هذه التعبيرات لأول وهلة جوفاء خالية من المعنى. فما علاقة الشعور والإحساس الجمالي بالمعرفة على اعتبار أنها نسق من الأحكام التي تتألف من موضوعات ومحمولات ومقدمات صادقة وغير ذلك؟ ألا يجدر بنا أن نمضي إلى أبعد من ذلك فنقول إن الإنسان ككل يجب أن يقبض على الحقيقة بيديه وقدميه وأسنانه أيضًا؟

وللرد على هذا، أذكر أن كثيرًا من الفلاسفة أصحاب الاتجاهات المختلفة في الفلسفة المعاصرة يصرون على ضرورة التوسع في فكرة باسكال القائلة إنه إلى جانب «منطق العقل» هناك أيضًا «منطق القلب». وربما قيل إنه لا وجود لغير منطق واحد، ومن العبث

أن نتحدث عن أنواع متعددة من المنطق. وأنا أوافق على هذا القول، ولكنني ما زلت أعتقد أن «باسكال» في إلحاحه على استخدام القلب في البحث عن المعرفة، و«كيريفسكي» في دعوته إلى إضافة الإرادة أيضاً وجميع ملكات الإنسان يتقدمان بطلب منهجي عادل تمام العدل، ولكنه عسير التحقيق. والفلسفة تضع على عاتقها مهمة احتضان العالم والمبدأ العالي على الكون.. وليست البراعة في استعمال الصيغ والعلاقات المنطقية كافية للوصول إلى هذه الغاية. وإذا أردنا أن ننجح حقاً، فلا بد أن تملأ هذه الصيغ بمعنى شامل لا يتاح إلا بما تتمخض عنه التجربة من امتلاء ولا يتم إلا باستخدام الخبرة بكل ما فيها من تنوع. وهناك تجربة حسية عن طريق الأعين والأذان واللمس، وتجربة غير حسية عن طريق الروح، والاستبطان وملاحظة الحياة النفسية للآخرين، وثمة تجربة روحية في تأمل الأفكار كالأفكار الرياضية مثلاً، وتجربة شعورية تحمل إلى الشعور الجانب الخاص بالقيم من العالم. وقد أنشأ ماكس شيلر نظرية كاملة حول هذا الموضوع ذهب فيها إلى أن المشاعر لا ترد إلى التجارب الذاتية وحدها، وإنما يضعنا جانبها الاتجاهي أو القصدي intentional على صلة بالقيم الموضوعية، ويسمى فلسفته «بالحدسية الوجدانية» emotional intuitivism. ومن صور هذه التجربة الشعورية الانفعال الجمالي الذي يفضي إلى ملكوت الجمال، ثم هناك التجربة الأخلاقية، وأخيراً هناك التجربة الدينية والصوفية التي تجعلنا على اتصال بالملكوت القدسي الأعلى.

وقد بدأت الفلسفة المعاصرة في دراسة هذه الأشكال المتنوعة من الخبرة، ولو أن الخبرة استطاعت أن تشمل الخبرة الدينية، فإن الفلسفة التي تسير وفقاً لخطة سليمة ينبغي أن تكون دينية مسيحية.

وقد كانت هذه المهمة التي تتألف من تكوين تصور مسيحي عن العالم هي المهمة التي وضعها «كيريفسكي» على عاتقه في منتصف القرن التاسع عشر. وهي الآن مهمة يعترف بها الروس، وكثير من الفلاسفة الأوروبيين على أنها مشكلة الساعة.

ونستطيع أن نقول إن «كيريفسكي» كرس نفسه لوضع المشكلات، والإشارة إلى

الطريق، ولكنه لم يتوسع في بحث هذه المشكلات.. ومع ذلك فإنه وضع المشكلة وضْعاً صحيحاً يعد خدمة عظيمة.. وإن يكن «كيريفسكي» قد أدى هذه الخدمة فذلك ما يمكن أن نلمسه من هذه الحقيقة، وهي أنه وضع بطريقة رائعة منذ قرن تقريباً برنامجاً عكفت الفلسفة الروسية بعد ثلاثين عاماً على تحقيقه، وما زالت حتى يومنا هذا مشغولة بتحقيقه في نجاح.

والواقع أن مهمة تكوين تصور مسيحي للعالم قد أصبحت الموضوع العام في الفلسفة الروسية. وأكثر المحاولات إحاطة بالجوانب المتعددة هي المحاولة التي قام بها «فلاديمير سولوفييف»، وثبتت المؤلفات التي كتبها في شبابه مثل «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة» و«نقد المبادئ المجردة» أنه سار في الطريق الذي أشار إليه «كيريفسكي»، وهو الطريق الذي يتجاوز «النزعة العقلية المجردة» ليكتسب المعرفة عن طريق الوحدة المتكاملة لكل ملكات الإنسان. وتطورت الفلسفة المسيحية بعد ذلك على يد الأميرين «سيرجيوس وإيوجين تروبتسكوي»، والأب «بول فلورنسكي»، والأب «سرجيوس بولجاكوف» و«ن. برديايف» و«إرن»، و«لوسكي»، و«فرانك» و«ف. إيفانوف»، و«ميريزكزفسكي»، والكسيف (آسكولدوف) و«كارسافين»، و«زنكوفسكي»، و«فلورفسكي»، «نوفجورودتسف»، «أ. إ. إيلين»، و«فيتشسلافتسف»، و«سبكتورسكي». وتوسع في فكرة السوبورنوست وهي الفكرة التي أشار إليها «كيريفسكي» في وضوح كل من «خوميياكوف». و«سولوفييف»، و«الشقيقتين تروبتسكوي»، وغيرهم من الفلاسفة الروس.

وما برحت فكرة التثليث واتحاد المادة بالروح أساساً للميتافيزيقا التي وضعها كل من «فلورنسكي» و«بولجاكوف»، ولم أستخدمها أنا لأغراض ميتافيزيقية فحسب، بل لأغراض تتعلق بعلم القيم axiology أيضاً.

وقد اهتم «فلورنسكي» و«بولجاكوف» و«برديايف» خاصة بفكرة المعرفة ما بعد المنطقية metalogical كتتمة أساسية للمعرفة المنطقية، وتوسع فيها توسعاً تفصيلياً

كبيراً الفيلسوف «فرانك» في كتابه «موضوع المعرفة». ويرتبط الاهتمام بمبادئ الوجود ما بعد المنطقي في الفلسفة الروسية الدينية ارتباطاً وثيقاً بالإلحاح على «التعين المجسد» و«اكتمال الكل» في الوجود.

وها أنت ذا ترى أن أفكار «كيريفسكي» لم تمت بموته. بل هي في الواقع تضع برنامجاً للفلسفة الروسية، بل إن تحقيق أجزاء مختلفة من برنامجه على يد كثير من الفلاسفة الروس الذين لم يطلعوا غالباً على مؤلفاته - يدل على وجود وحدة تتجاوز التجربة وتبعث على الدهشة في الأمة الواحدة، كما يدل على أن «كيريفسكي» ممثل صادق لأعمق أغوار الروح الروسية؛ ولهذا السبب أفردت هذا الحيز الواسع لعرض تعاليمه^(١).

٢- أ. س. خوميياكوف A. S. Khomiakov

كان «ألكساي ستيفانوفتش خوميياكوف» هو الخلف المباشر لكيريفسكي في الفلسفة، ويعد «خوميياكوف» أشهر فلاسفة النزعة السلافية. ولد في أول مايو سنة ١٨٠٤، ومات بالكوليرا في ٢٣ سبتمبر سنة ١٨٦٠. ونشأ في طبقة ملاك الأراضي^(٢) شأنه في ذلك شأن «كيريفسكي». وكانت أمه «ماري الكسييفنا» من أسرة «كيريفسكي»، ويقول «خوميياكوف» إنه مدين لها بولائه المتين للكنيسة الأرثوذكسية وللروح القومية الروسية، فقد كانت أمه امرأة ذات شخصية عظيمة: خسر زوجها أكثر من مليون روبل على مائدة القمار في أحد النوادي الإنجليزية بموسكو، فقامت بإدارة الأقطان بنفسها، واستطاعت أن تسترد ثروة الأسرة. وللتعبير عن مشاعرها الوطنية شيدت من مدخراتها الشخصية

(١) لدراسة «كيريفسكي» راجع: ف. لياكوفسكي في كتابه «كيريفسكي»، ١٨٩٩، وكتاب أ. «كواري» عن «الفلسفة والمشكلة القومية في روسيا في بداية القرن التاسع عشر» - باريس - ١٩٢٩، وكتاب ي. سمولنش «أ. ف كيريفسكي حياته وحده عن العلوم» برسلاو ١٩٣٤ - وأ. كاتس. «أي. كيريفسكي»، باريس سنة ١٩٣٧. و«ن. دورون»: «س. كيريفسكي»، باريس سنة ١٩٣٨.

(٢) كان أصحاب الأراضي هم الذين يمثلون الثقافة الروسية، حتى قام الإسكندر الثاني بإصلاحاته الكبرى في الستينيات من القرن التاسع عشر.

كنيسة لتخليد ذكرى نجاة روسيا من نابوليون عام ١٨١٢.

وكانت الروح الدينية العميقة تسيطر على «خومياكوف» في صباه، وعندما بلغ الحادية عشرة من عمره، وصحبه أهله إلى بطرسبرج، صور لنفسه هذه المدينة على أنها مدينة وثنية، وعقد عزمه على الاستشهاد فيها من أجل المذهب الأرثوذكسي. وكان يتلقى في تلك الأثناء دروسًا في اللغة اللاتينية على يد قسيس فرنسي يدعى «بوفان»، فاكشف خطأ مطبعيًا في إحدى النشرات البابوية، وحينئذ سأل معلمه «كيف يمكن أن تؤمن بعصمة الباب عن الخطأ؟». وكان «خومياكوف» على اهتمام شديد بتحرير الشعوب السلافية، وكثيرًا ما راودته الأحلام عن القيام بثورة ضد الأتراك. وفي سن السابعة عشرة هرب من منزله لكي ينضم إلى شعب اليونان في كفاحه من أجل الاستقلال، غير أن أمره افترض في إحدى ضواحي موسكو.

وتلقى «خومياكوف» العلم في جامعة موسكو، وتخرج في الجامعة متخصصًا في الرياضيات عام ١٨٢٢، وخدم في إحدى كتائب الفرسان ضابطًا من عام ١٨٢٣ إلى عام ١٨٢٥. وكتب عنه قائده بعد وفاته: «كان على حظ عظيم من التعليم.. وما أجمل الشعر الذي كان ينظمه وما أنبله! لم يكن يذعن مطلقًا للبدعة الشائعة في نظم الأشعار الحسية. وإنما تشيع في أعماله جميعًا النزعة الأخلاقية والروحانية الحماسية، وكان فارسًا بديعًا، إذ كان يقفز ممتطيًا ظهر حصانه حواجز في ارتفاع قامة الإنسان. وكان ممتازًا في لعبة الشيش-ورغم شبابه كانت له إرادة صلبة كإرادة رجل ناضج حنكته التجارب. وكان يؤدي شعائر الكنيسة الأرثوذكسية في دقة بالغة، ويتردد على الكنيسة أيام الآحاد وأيام العطلات.. وكان بين زملائه عدد كبير من المتحررين فكريًا فكانوا يسخرون من الطقوس الكنسية ويقولون إنها وضعت للطبقات الدنيا من المجتمع.. بيد أن «خومياكوف» كان يوحى بالاحترام والحب، فلم يجروا أحد على التعرض لمذهبه. ولم يكن يرتدي ثيابًا أنيقة في غير أوقات العمل، أو يخلع الدرع الحديدية التي تزن ثمانية عشر رطلاً برغم السماح له بارتداء درع من الصفيح أخف وزنًا، وعلى الرغم من أنه كان قصير القامة،

ضئيل الحجم، فقد كان إسبرطياً حقيقياً في تحمله للآلام والمشاق الجثمانية^(١).

واستقال خومياكوف من الجيش عام ١٨٢٥، وارتحل إلى باريس حيث تعلم الرسم وكتب «مأساة يرماك» Yermak (كان يرماك قائداً للقوقاز الذين غزوا سيبيريا عام ١٥٨٢)، وسافر إلى إيطاليا وسويسرا وإلى أراضي السلاف الغربيين في النمسا، وانضم سنة ١٨٢٨ إلى كتيبة من كتائب الهوسار، واشترك في الحرب التي شنتها روسيا على تركيا.. واستطاع أثناء الحرب أن يلم بحياة الشعب البلغاري.. وكان زملاؤه من الضباط يقولون إنه اشتهر «بشجاعته البارزة الباهرة»، ويجدر بالذكر أنه كان يشهر سيفه أثناء الهجوم، ولكنه لم يكن يضرب العدو إذا ولى الأدبار.

ولمّا وضعت الحرب أوزارها اعتزل «خومياكوف» الجيش مرة أخرى، وباشر الزراعة في أطيانه، وكان يقضي فصول الشتاء بموسكو. وفي عام ١٨٤٧ سافر مع أسرته إلى ألمانيا وبوهيميا. والتقى في برلين «بشلنج» و«نياندر» وهو ينوي الإحاطة بتفسيرهما للمسيحية، ولكنه قال إنه لم يظفر منهما بطائل». وفي براج التقى بالعالمين التشيكيين «هانكا» Hanka و«سافاريك» Safarik وسحرتهم شخصيتهما.

ويتألف تراث «خومياكوف» الأدبي من الأشعار والمآسي والمقالات السياسية والدينية -الفلسفية. وقد ظل في الأعوام العشرين الأخيرة من حياته منكباً على تأليف كتاب ضخّم عن فلسفة التاريخ هو «أفكار عن التاريخ العالمي»، وكان أصدقاؤه يسمون هذا الكتاب «سميراميس» على سبيل المزاح، فقد لمح «جوجل» اسم «سميراميس» في مخطوط خومياكوف» فأشاع أن الكتاب كله عنها^(٢).

ومقالاته الرئيسة في الفلسفة واللاهوت هي: «الكنيسة واحدة» (كتبه في الأربعينيات ونُشر بعد وفاة المؤلف سنة ١٨٦٤) وثلاثة كتب عن «مسيحي

(١) هذا ما كتب الكونت أوستن -سيكن في تقويم عام ١٨٦٦ Urto، وانظر أيضاً كتاب «ف. زافيتيفتش» Zavitinevich

عن «أ. س. خومياكوف» ج٢، ص ١٠١.

(٢) خومياكوف: أعماله الكاملة ٨ أجزاء.

أرثوذكس على الملة الغربية» التي نشرت بالفرنسية في باريس عام ١٨٥٣، وفي ليتسج عام ١٨٥٥ و ١٨٥٨ تحت عنوان «الجاهل» Ignotus وتحتوي على «كتيب مستر لورانس» و«رسالة أسقف باريس» و«كتابات رومانية وبروتستانتية»، ولم يسمح بطبعها في روسيا إلا في عام ١٨٧٩ برغم أن الإمبراطور «نيقولا الأول» قد قرأ الكتيب الأول بنفسه وأجازه^(١).

وكان «خوميالكوف» مفكرًا متعدد الجوانب، حتى لقد قال عنه «م. بوجودين» M. Pogodin المؤرخ الروسي أنه أشبه ببيكو ميراندولا Pico Mirandola الذي كان يستطيع مناقشة أي موضوع. فقد درس «خوميالكوف»، اللاهوت، والفلسفة والتاريخ، وفقه اللغة (وجمع قاموسًا للكلمات الروسية المشتقة من السانسكريتية)، وكان فلاحًا ناجحًا، كما كان يملك عدة قدرات عملية أخرى، إذ اخترع نوعًا جديدًا من الآلات البخارية بعث به ليعرض في لندن، وليسجل امتياز اختراعه (كان يسميه «المحرك الصامت»، ولكن عندما تم صنع النموذج كان يحدث «صوتًا مرعبًا»)، واخترع بندقية تصيب الأهداف البعيدة، وكان شغوفًا بتربية الجياد والكلاب وخبيرًا ممتازًا في أنواعها.

وكان «خوميالكوف» على عكس «كيريفسكي» محبًا للجدل، حتى أنه ليحطم خصومه تحطيمًا تامًا بجذله البارع، وإطلاعه الواسع. وكانت له ذاكرة ممتازة. وقد أشار ذات مرة في مناقشة له مع «كيريفسكي» إلى فقرة من كتابات القديس «كيرلس» الأورشليمي التي كان قد قرأها منذ خمسة عشر عامًا في مكتبة دير «تروبتساكايا لافرا»، والتي لم تكن توجد في مكان آخر غير ذلك. وتشكك «كيريفسكي» في دقة الاستشهاد، وقال مازحًا لخوميالكوف: «إنك تستشهد بالفقرات التي لا يمكن التأكد من صحتها» فأجاب «خوميالكوف» بأن هذه الفقرة موجودة في صفحة ١٢ أو صفحة ١٣ وفي منتصف الصفحة، وروجعت الفقرة، فثبت أن الاستشهاد بها كان صحيحًا^(٢).

(١) خوميالكوف: أعماله - الطبعة الثالثة - ج ٢ - ص ٩٠.

(٢) ذكر «ف. زافنتش» هذه الواقعة ص ٦.

وكان «خوميالكوف» يميل إلى حبه لكل ما هو روسي، حتى لقد أطلق لحيته، وارتدى الزي الروسي القديم.

وفكرته الأساسية هي فكرة «كيريفسكي» عن اكتمال «الحقيقة الخارجية» و«عينها». ويتفق «خوميالكوف» في المقاليتين اللتين كتبهما عن «كيريفسكي» اتفاقاً تاماً على التنديد بالطابع العقلي الشكلي الجاف الذي يطبع الثقافة الأوروبية، كما يتفق معه في أن الثقافة الروسية تستلهم المثل العليا للعقل والاكتمال. (ج ١ ص ١٩٩)^(١).

ويعتبر «خوميالكوف» فلسفة «هيجل» الذروة العليا للنزعة العقلية، ويقول إن منطقة يضفي الروح على التجريدات، وأن هيجل ينظر إلى صيغة واقعة من الوقائع على أنها علة هذه الواقعة، وكان يعتقد أن الأرض تدور حول الشمس لا بسبب الصراع بين القوى المضادة، ولكن نتيجة للصيغة الرياضية الخاصة بالقطع الناقص. كان هيجل يريد أن يستخلص كل شيء من تطور الفكر، أي من قوانين الفكر، متناسياً أن «التصور هو ما يتصوره العقل»، وأن موضوع التصور يسبق التصور نفسه، وأن الذات المتصورة تتعالى عليه، ولا يمكن أن تؤخذ قوانين الفكر إذن على أنها «قوانين الروح باعتبارها كلاً»^(٢).

ولكي تعرف الذات الأشياء في واقعها الحي، فلا بد أن تتجاوز نفسها وأن تضع نفسها في الموضوع «عن طريق القوة الأخلاقية التي تستمدّها من الحب المخلص». (ج ١ ص ٢٧٢) وهكذا يتسع نطاق الحياة التي تحياها الذات عن طريق حياة أخرى وتكتسب «معرفة حية» ليست منسلخة عن الواقع، وإنما متغلغلة ومندمجة فيه. ولما كانت هذه «المعرفة الحية» باطنة ومباشرة فإنها تختلف عن المعرفة غير المباشرة كما تختلف معرفة

(١) ج ١ ص ٣٧، ١٤٤، ٢٦٧.

(٢) يفسر خوميالكوف - كغيره من الفلاسفة - مذهب هيجل بأنه المذهب المنطقي الشامل المجرد، والواقع أن فلسفة هيجل عبارة عن مذهب واقعي مثالي عيني (انظر كتاب أ. إلبين «فلسفة هيجل باعتبارها نظرية عينية عن الله والإنسان»، سنة ١٩١٧) ومهما يكن من أمر فإن المصطلحات الهيجلية لا تدل على أنه كان على وعي كاف بالحقائق العينية، وبالتالي لم يكن يقدر بعض جوانب الواقع حق قدرها كالقوة، والوجود الفردي الشخصي الذي يتجاوز الزمان.. إلخ.

الرجل البصير بالضوء عن معرفة الأكمه^(*) بقوانين الضوء. (ج ١ ص ٢٧٩).

وليس من الممكن أن تدخل «الحقيقة الحية» وخاصة «الحقيقة الإلهية» في إطار الفهم المنطقي (ج ٢ ص ٢٤٧) لأنها من موضوعات الإيمان، لا بمعنى أنها يقين ذاتي، ولكن بمعنى أنها من المعطيات المباشرة (ج ١ ص ٢٧٩ - ص ٢٨٢). وعلى الرغم من أن الإيمان يتجاوز المنطق فإنه لا يناقض العقل (ج ٢ ص ٢٤٧).

ومن الضروري حقاً أن تخضع تلك الثروة اللامتناهية من المعطيات التي يكتسبها الإنسان عن طريق البصيرة النفاذة التي يتيحها الإيمان - من الضروري أن تخضع تلك الثروة لتحليل العقل (ج ١ ص ٢٨٢). ولا وجود «لاكتمال العقل» في كيان واحد إلا حيث يتم الانسجام بين الإيمان والعقل. (ج ١ ص ٢٧٩ ص ٣٢٧).. ومن الواضح أن «خوميالكوف» يعني الحدس حينما يستعمل كلمة «الإيمان». والحدس هو ملكة الإدراك المباشر للواقع الحي الفعلي، وللأشياء في ذاتها. وقد استخدمت كلمة «الإيمان» بهذا المعنى في الفلسفة الألمانية على يد «جاكوبي» Jacobi قبل أن يستخدمها «خوميالكوف»، كما استعملها من بعده في الفلسفة الروسية «فلاديمير سولوفيف».

والمعرفة الحية هي التي تتيح لنا التعرف على ما يكمن وراء أساس الوجود ونعني به القوة. وتحقق هذه القوة نفسها في المستويات الأدنى من الواقع في صورة العمليات المادية، وفي المستويات العليا، وفي العالم الروحي تتبدى القوة في صورة الإرادة الحرة مشتبكة بالعقل. وليس من الممكن إدراك القوة عن طريق العقل لأنها ليست موضوعاً، وإنما تنتمي إلى المجال السابق على الموضوعية pre-objective ج ١ ص ٢٧٦ - ٣٢٥ - (٣٤٧).

والإنسان كائن متناه، وهب الإرادة العاقلة والحرية الأخلاقية، والحرية معناها حرية الاختيار بين حب الله وبين حب الذات، أو بعبارة أخرى بين الرشد والضلال. وهذا الاختيار يحدد العلاقة النهائية بين العقل المتناهي وبين مصدره السرمدى وهو الله. غير

(*) الأكمه: هو الرجل الذي ولد أعمى. (المترجم).

أن العالم كله بما يحتويه من عقول متناهية، والخلق كله في حالة الخطيئة إما بالفعل أو بالإمكان، ولا نجاة للخلق إلا في انعدام الغواية، وعن طريق الفضل الإلهي (ج ٢ ص ٢١٦). وما دام المخلوق قد قارف الإثم فهو خاضع للقانون «بيد أن الله قد هبط إلى المخلوق وهداه إلى طريق الحرية والخلاص من الخطيئة»: ودخل العملية التاريخية على صورة «الإله-الإنسان». وأصبح «في المسيح كائنًا محدودًا استطاع بقوة إراداته الإنسانية وحدها أن يحقق تمام الرشد الإلهي». ولهذا السبب كان «الله-الإنسان» أو السيد المسيح هو الحكم الأعلى على المخلوق الخاطئ، وكان هو الحامل لعدل الأب الأبدي، وهو الذي أيقظ في الإنسان شعوره التام بذنبه، ولكنه في الوقت نفسه هو «حب الأب اللامتناهي» «فهو يتحد مع كل مخلوق لا ينكره» (ج ٢ ص ٢١٦)، وكل من ينيب إليه، ويحب حقيقته، يضمه إلى جسده، أي إلى الكنيسة.

هذه الأوضاع العامة تحتوي على بذور مذهب ميتافيزيقي توسعت فيه الفلسفة الروسية بالتفصيل فيما بعد، ولم يفعل «خومياكوف» أكثر من الإشارة إلى المبادئ الرئيسة لهذا المذهب، ولكن ما إن يبدأ المرء بها حتى يصبح من اليسير عليه أن يدرك ماهية آرائه عن الكنيسة، وهي الآراء التي تؤلف أجزاء تأملاته الفلسفية واللاهوتية.. وقد عالج تصور الكنيسة على أنه «كل عضو حقيقي» أو جسد يقع منه السيد المسيح موقع الرأس، وهؤلاء الذين يحبون المسيح والحقيقة الإلهية ينتسبون إلى الكنيسة ويصبحون أعضاء في جسد المسيح، وفي الكنيسة يجدون حياة جديدة، أكثر امتلاءً وكمالاً من الحياة التي كانوا يحيونها بمعزل عنها. وينبغي أن نتذكر لكي نفهم هذه الحقيقة -أن الكنيسة عبارة عن كل عضوي نفخ فيها الله من روحه. «وذرة الرمل لا تتلقى حياة جديدة من الكوم الذي تراكمت فوقه بفعل المصادفة». «بيد أن كل جزء من المادة يتمثله الجسم الحي يصبح جزءاً من الكائن العضوي ويتلقى منه حياة جديدة ومعنى جديداً، وهذه هي حالة الإنسان بالنسبة للكنيسة التي هي جسد المسيح.. وهذا الجسد أساسه العضوي هو الحب. «ولقد أنقذ المسيح الجنس البشري لا عن طريق فدائه الذي كفر عن الخطيئة atoning

sacrifice فحسب، وإنما لأنه بقبوله للشخص الأثم الذي يحبه وضمه إلى جسده، يتحد به باطنيًا، ويسمح له بمشاركته في كماله (ج ٢ ص ١١٢ - ص ٢١٧).

ولما كان المؤمنون جميعًا يشتركون في حبهم للمسيح باعتباره حاملًا للحقيقة الكاملة والرشد الإلهي، فإن الكنيسة تصبح في هذه الحالة «وحدة» بين عدد كبير من الأشخاص، ولكنها وحدة يحتفظ فيها كل مؤمن بحريته الفردية. وليس هذا ممكنًا إلا لأن هذه الوحدة قائمة على الحب المنزه عن الغرض، الخالي من الأنانية وحب الذات. وهؤلاء الذين يحبون المسيح وكنيسته ينصرفون عن تضليل أنفسهم، ويزهدون في كل ادعاء وغرور، ويكتسبون تلك الرؤية العقلية للإيمان التي تكشف لنا عن معنى حقائق الوحي العظيمة.

والاتحاد العاشق بالكنيسة شرط ضروري لفهم حقائق الإيمان، لأن الحقيقة الكاملة تنتمي إلى «الكنيسة وحدها باعتبارها كلاً واحداً». «والجهل والخطيئة هما النصيب المحتوم لكل شخص يؤخذ على حدة، وتمام الفهم والقدسية التي لا تشوبها شائبة ينتسبان إلى الوحدة المؤلفة من أعضاء الكنيسة جميعاً». (ج ٢ ص ٥٨).

هذا هو جانب المفارقة في تفكير «خومياكوف»، ولكنه أيضًا النتيجة الحقيقية التي وصل إليها. ويجب أن نبدأ بأن نحس من أعماق قلوبنا اكتمال الحقيقة، وصواب المسيح والكنيسة، وحينئذ تتفتح أعيننا، ونملك العقل في تمامه، ذلك العقل الذي يحيط بالمبادئ التي تتجاوز العقل وبعلاقاتها مع الجوانب العقلية من الوجود. ويحتفظ للمؤمن بحريته لأنه يجد نفسه في الكنيسة.. وهو لا يجد نفسه في عجزها الذي يتولد عن عزلتها الروحية، بل في قوتها الناشئة عن الاتحاد الروحي الشامل مع إخوانه من البشر ومع منقذه. وفي الكنيسة يجد نفسه في كمالها أو بالأحرى يجد فيها ما هو كامل في نفسه وهو الإلهام الإلهي الذي يتبخر دائمًا في الدنس المشين لكل حياة شخصية منعزلة. وهذا التطهر يتم عن طريق القوة القاهرة التي تنبع من حب المسيحيين المتبادل للسيد المسيح، لأن هذا الحب هو «روح القدس» نفسه (ج ٢ - ص ١١١).

وليس الخضوع لسلطة خارجية هو المبدأ الأساسي للكنيسة، بل فكرة السوبورنوست،

والسوبرنوست هو الاتحاد الحر بين أعضاء الكنيسة نتيجة لفهمهم المشترك للحقيقة وعثورهم على الخلاص معاً، وهو اتحاد قائم على حبهم الجامع للمسيح والرشد الإلهي. (ج ٢ ص ٥٩ - ١٩٢، ج ١ ص ٨٣). «والمسيحية ليست شيئاً آخر غير الحرية في المسيح» (ج ٢ - ص ١٩٢)، وهؤلاء الذين يحبون حقيقة الله ويجدونها في المسيح وكنيسته يقبلونها في حرية وغبطة، والله هو «الحرية» للكائنات الطاهرة، وهو «القانون» للإنسان الجامد الذي لا يولد ولادة جديدة.. هو «الضرورة» للأبالسة وحدهم. (ج ٢ ص ٢١٢). ومن الواضح إذن أن صلتنا الحقيقية بالكنيسة يجب أن تكون حرة: «وفي المسائل التي تتعلق بالإيمان تكون الوحدة الناشئة عن الإرغام كذبة، والطاعة الإجبارية موتاً». (ج ٢ - ص ١٩٢).

ويقضي مبدأ السوبرنوست ألا يكون الحامل المطلق للحقيقة في الكنيسة هو البطريك صاحب السلطة العليا، أو الكهنة أو المجلس المسكوني، بل الكنيسة ككل. ويقول «خومياكوف»: «لقد وجدت مجالس تدعو إلى الهرطقة مثل تلك المجالس التي وضعت العقيدة شبه الآرية، وهي لا تختلف من الوجهة الخارجية أي اختلاف عن المجالس المسكونية - ولكن لماذا رفضت؟ لسبب واحد وهو أن القرارات التي اتخذتها لم يعترف بها المؤمنون جميعاً على أنها صوت الكنيسة. ويشير «خومياكوف» هنا إلى الرسالة التي بعث بها البطارقة الشرقيون إلى الباب بيوس التاسع (١٨٤٨) وجاء فيها: «إن الحقيقة التي لا تقهر واليقين الذي لا يتزعزع للعقيدة المسيحية لا يعتمد على مناصب الكنيسة، وإنما يحافظ عليه مجموع الناس الذين يؤلفون الكنيسة التي هي جسد المسيح». (خطاب إلى بالمر - ١١ أكتوبر سنة ١٨٥٠ - ج ٢ ص ٣٦٣).

وعندما يستخدم «خومياكوف» كلمة «الكنيسة» فإنه يعني بذلك الكنيسة الأرثوذكسية.. ولما كانت الكنيسة هي جسد المسيح، فلا بد أن تكون «واحدة» وقد افرقت الكاثوليكية والبروتستانتية عن المبادئ الأساسية للكنيسة، لا عن طريق التشويهات التي أدخلها بعض الأفراد عليها، وإنما افرقت من ناحية المبدأ، ولهذا فإن «خومياكوف» لا يطلق لفظ

«الكنيسة» عليها، وإنما يتحدث عن النزعات الرومانية والبابوية واللاتينية والبروتستانتية.. إلخ. ولكن ليس معنى ذلك أنه يعتقد أن الكنيسة الأرثوذكسية قد حققت كل الحقيقة على الأرض، وهكذا يتحدث مثلاً عن ميل رجال الدين إلى «الاستبداد الروحي»، وهو يشعر بالغبطة لأن الكنيسة الأرثوذكسية تحتفظ في أعماقها بالمثل الأعلى الحقيقي، ولكنه يقول: «وفي الواقع لم توجد أمة واحدة، أو دولة واحدة، أو بلد في العالم كله» قد حقق مبادئ المسيحية تحقيقاً كاملاً (ج ١ - ص ٢١٢).

ويفند «خوميakov» في عناية بالغة الاتهامات الزائفة التي توجه ضد الكنيسة الأرثوذكسية، فهو يثبت مثلاً أن الكنيسة الروسية لا يرأسها الإمبراطور ويقول: من الحق أن هذا التعبير «رئيس الكنيسة المحلية» قد استخدم في قوانين الإمبراطور، ولكن بمعنى مختلف تمام الاختلاف عن المعنى الذي يفسر به في البلاد الأخرى (ج ٢، ص ٣٥١). وليس للإمبراطور الروسي أي حقوق كهنوتية، وليس له أن يدعي العصمة، أو «أي سلطة في مسائل الإيمان أو حتى في نظام الكنيسة». وهو يوقع قرارات المجمع المقدس Holy Synod، بيد أن الحق في إعلان القوانين ووضعها موضع التنفيذ ليس هو نفسه حق صياغة القوانين الكنيسة، فللقيصر نفوذ فيما يختص بتعيين الأساقفة وأعضاء المجمع، ولكن ينبغي ملاحظة أن هذا الاعتماد على القوة الدنيوية له نظائره في كثير من البلاد الكاثوليكية، بل إنه في بعض البلاد البروتستانتية أشد وضوحاً (ج ٢ - ص ٣٦ - ٣٨ - ٢٠٨).

وعلى الرغم من أن «خوميakov» يعتبر الكنيسة الأرثوذكسية هي الكنيسة الحقيقية الوحيدة، فإنه لم يكن متعصباً بحال من الأحوال، فلم يكن يعتقد مثلاً أن «الخلاص لا يمكن أن يتم خارج الكنيسة» extra ecclesiam nulla salus بمعنى أن كل كاثوليكي روماني، وبروتستانتي، ويهودي وبوذي..... إلخ. قد كتب عليه الهلاك «فإن الروابط الخفية التي توجد بين الكنيسة الأرضية وباقي الجنس البشري لم تكشف لأعيننا، ومن ثم ليس لنا الحق أو الميل إلى افتراض أن كل من يبقى خارج الكنيسة الظاهرة سيلقى أقسى العذاب، خاصة وأن مثل هذا الافتراض يناقض الرحمة الإلهية» (ج ٢ - ص ٢٢٠).

«وفي اعترافنا بالتعميد كبداية لجميع الشعائر الأخرى لا نرفض الشعائر الستة الباقية» ولكن هناك بالإضافة إلى السر السابع شعائر أخرى متعددة، فكل عمل يحدوه الإيمان والأمل والحب إنما توحى به روح الله ويهيب بالنعمة الإلهية الخفية». (ج ٢ - ص ١٤).

«وكل من يحب الحقيقة والرشاد، ويحمي الضعيف من بطش القوي، وكل من يحارب الفساد والاضطهاد والاستعباد.. كل من يفعل ذلك يعد مسيحيًا إلى حد ما، وكل من يبذل قصارى جهده لتحسين حياة الكادحين، ويعمل على تجميل المصير التعس للطبقات التي يطحنها الفقر.. ذلك الذي يفعل هذا كله مسيحي ولو إلى حد محدود». «ولا يمكن للإنسان أن ينجو بمعزل عن المسيح وعن حب المسيح، ولكن الذي نعينه هنا ليس هو المظهر التاريخي للمسيح - كما يقول الله نفسه (ج ٢ ط - ص ١٦٠ - ٢٢٠). وكل من يتفوه بكلمة ضد ابن الإنسان، ستغفر له، ولكن من يتفوه بكلمة ضد «روح القدس» لن تغفر له في هذا العالم. أو في العالم الآخر» (متى - إصحاح ١٢ - فقرة ٣٢) «والمسيح ليس حقيقة واقعة فحسب، ولكنه قانون، إنه الفكرة وقد تحققت، ومن ثم فإن إنسانًا لم يسمع عن المسيح الذي صلب في بيت المقدس قد يكون رغم ذلك عابدًا لماهية مخلصنا وهو لا يعرف له اسمًا ولا يستطيع أن يبارك اسمه الإلهي. وكل من يحب الصلاح يحب المسيح، ومن يفتح قلبه للحب والمشاركة الوجدانية يعد تلميذه، وإن لم يكن يعرف هو نفسه ذلك. وجميع الطوائف المسيحية تضم رجالًا يجعلون بحياتهم كلها وبأفكارهم وألفاظهم وأفعالهم ذلك الذي مات من أجل أشقائه المجرمين وذلك رغم عقائدهم الخاطئة (فهي في معظمها موروثة).. وكلهم سواء منهم الوثني أو الطائفي يعيشون في الظلام، ولكنهم يرون في هذا الظلام بصيصًا خافتًا من النوم الإلهي الذي يصل إليهم بطرق شتى». (ج ٢ ص ٢٢١).

ويتخذ «خوميماكوف» مبدأ «السوبورنوست» نقطة بداية في نقده للمذهب الكاثوليكي الروماني والمذهب البروتستانتي، ويعني بهذا المبدأ مزيجًا من الوحدة والحرية على أساس حب الله والحقيقة والحب المتبادل بين هؤلاء الذين يحبون الله. فهو في

الكاثوليكية يجد الوحدة ولا يجد الحرية، وفي البروتستانتية يجد الحرية بينما لا يجد الوحدة.. وفي هذين المذهبين لا تتحقق غير وحدة ظاهرة وحرية ظاهرة فحسب.

وللنزعة الشكلية القانونية، والنزعة العقلية المنطقية اللتين تتميز بهما الكنيسة الكاثوليكية الرومانية جذورهما في الدولة الرومانية. وقد تطورت فيها هذه السمات أكثر من أي وقت آخر عندما أدخلت الكنيسة الغربية في العقيدة النيقوية (أو قانون الإيمان النيقوي) كلمة «الابن» فأصبح القانون هكذا: الروح القدس المنبثق من الأب «والابن» دون موافقة الكنيسة الشرقية. مثل هذا التغيير المتعسف للعقيدة تعبير عن الغرور والافتقار إلى الشعور بالحب نحو إخواننا في الإيمان. ولكي لا يبدو الأمر على أنه انقسام في الكنيسة، أجبر المذهب الروماني على ادعاء العصمة المطلقة لأسقف روما. «وعلى هذا النحو انفصلت الكاثوليكية عن الكنيسة ككل، وأصبحت منظمة قائمة على السلطة الخارجية، وأصبحت وحدتها شبيهة بوحدة الدولة: ولم تعد متجاوزة للعقل بل عقلية، وشكلية قانونية. وأدت النزعة العقلية إلى إقامة ميزان من الحقوق والواجبات بين الله والإنسان، بحيث توزن الحسنات والسيئات، والأعمال الصالحة والأعمال الطالحة في كفتي الميزان، واعتنقت فكرة تحويل سيئات الإنسان أو حسناته إلى شخص آخر، وجعلت تبادل الحسنات أمرًا مشروعًا، وباختصار أدخل في محراب الإيمان نظام البنوك. بل إن المذهب الروماني الكاثوليكي يريد أن يحيل شعائر القربان المقدس إلى مسألة عقلية، ويفسر الفعل الروحي تفسيرًا ماديًا صرْفًا، ويحط من شأن الشعائر المقدسة حتى تصبح في نظره ضربًا من المعجزة الذرية. أما الكنيسة الأرثوذكسية فليس لديها نظرية ميتافيزيقية عن استحالة المادة -أي القربان- إلى لحم المسيح ودمه، ولا حاجة بها إلى مثل هذه النظرية. والمسيح هو رب العناصر، وفي قدرته أن يجعل كل شيء دون تغيير في جوهره الطبيعي يستحيل إلى «جسده» -وجسد المسيح في القربان المقدس ليس جسدًا طبيعيًا.

وتؤدي النزعة العقلية في المذهب الكاثوليكي التي تقيم الوحدة بغير الحرية إلى

شكل آخر من أشكال النزعة العقلية كرد فعل لها، وهذا الشكل الآخر هو البروتستانتية التي تحقق الحربة بغير الوحدة. والكتاب المقدس الذي يخلو في حد ذاته من الحياة.. يفسره كل مؤمن تفسيرًا شخصيًا، وهذا هو أساس الحياة الدينية عند البروتستانت؛ ولهذا السبب يفتقر البروتستانت إلى تلك الرصانة أو اليقين الكامل عن امتلاكهم كلمة الله التي لا يمنحها إلا الإيمان وحده.. وهم يعلقون أهمية كبيرة أيضًا على تفسير الكتاب المقدس تفسيرًا تاريخيًا. فمثلاً تراهم يهتمون اهتمامًا بالغًا بما إذا كان «بولس» هو الذي كتب الرسالة إلى الرومان أم لا، وهذا معناه أن البروتستانتية تعتبر الأسفار المنزللة سلطة معصومة، وفي الوقت نفسه تعدها سلطة خارجية عن الإنسان.

أما موقف الكنيسة الأرثوذكسية من الكتاب المقدس فمختلف، فهي تنظر إليه على أنه شهادتها الخاصة، وتعتبره حقيقة داخلية في حياتها الخاصة. «فلنفترض أنه قد ثبت اليوم أن الرسالة إلى الرومان لم يكتبها «بولس»، فمن الممكن في هذه الحالة أن تقول الكنيسة إن هذه الرسالة صدرت عني» وفي اليوم التالي سوف تقرأ الرسالة بصوت عال في جميع الكنائس كما كان الحال من قبل، وسوف يستمع إليها المسيحيون بذلك الاهتمام المغتبط للإيمان، فنحن نعرف من هو وحده الذي لا ترقى إلى شهادته الشك».

ويرى «خوميakov» في رفض البروتستانت لإقامة الصلاة على الميت، وتقديس القديسين وتقدير الأعمال الصالحة - يرى في هذا الرفض تعبيرًا عن النزعة العقلية النفعية التي تعجز عن رؤية الكل العضوي الذي تتألف منه الكنيسة الظاهرة والخفية.

ويعتقد «خوميakov» أن عيوب الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية نابعة عن المنبع النفسي ذاته ألا وهو الخوف.. خوف بعض الناس من أن تفقد الكنيسة وحدتها أو خوف البعض الآخر من أن يفقدوا حريتهم. وكلا الفريقين يفكر في الأمور السماوية تفكيرًا أرضيًا. «ولا مفر من حدوث التصدع إذا لم تكن هناك قوة مركزية تحسم الأمر في مسائل العقيدة» هذا ما يقوله الكاثوليكي الروماني، ولا مفر من الاستعباد الفكري إذا اعتقد كل إنسان أنه ينبغي عليه أن يظل متفقًا مع الآخرين وهذا ما يقوله البروتستانت».

ويصف «خومياكوف» الاختلاف بين المذاهب المسيحية الثلاثة كالآتي:

تسمع في أوروبا ثلاثة أصوات أشد وضوحًا من غيرها:

تقول روما: «أطيعوا وصدقوا عقائدي».

وتقول البروتستانتية: «كونوا أحرارًا وحاولوا أن تبدعوا ضربًا من الإيمان لأنفسكم».

وتنادي الكنيسة المؤمنين قائلة: «فليحب أحدنا الآخر حتى نصل كرجل واحد إلى

الآب والابن والروح القدس».

ولعل أقيم ما في كتابات «خومياكوف» الدينية والفلسفية هو إلحاحه على الاتحاد

الذي لا تنفصم عراه بين الحب والحرية. فالمسيحية هي دين الحب، ومن ثم فهي تفترض

الحرية سلفًا. وعقائد الكنيسة مصونة لا تنتهك كما هو واضح لكل من يفهم أحوال الحياة

الكنسية، غير أن «خومياكوف» يبحث في حرية عن سبل جديدة في المسائل التي تتعلق

بالرأي. وهو يقول في رسالة بعث بها إلى «أكساكوف»: «إنني أسمح لنفسني غالبًا بمخالفة

الآراء المزعومة للكنيسة». فليسر غريبًا أن تسميه صحيفة «أخبار موسكو» الرجعية بعد

وفاته بقليل «معلمًا للهرطقة».

وترتبط آراء خومياكوف في التطور التاريخي للجنس البشري وفي الحياة الاجتماعية

ارتباطًا وثيقًا بفلسفته الدينية، وفي كتابه «مذكرات عن التاريخ العالمي» (سميراميس) يرجع

العملية التاريخية كلها إلى الصراع بين مبدئين: المبدأ الآري، والمبدأ الكوشي (وموطنه

أثيوبيا) هو الخضوع للمادة، وللضرورة العضوية التي تحدد منتجاتها وفقًا للقوانين المنطقية

المحتومة. والمبدأ الآري في الدين هو التوحيد الأسمى، -والمسيحية أعلى أشكاله. أما

المبدأ الكوشي في الدين فهو وحدة الوجود الخالية من ألوهية محددة تحديدًا أخلاقيًا.

والصراع بين هذين المبدئين في التاريخ هو الصراع بين الحرية والضرورة.

وقد عاق تحقيق المثل العليا المسيحية في التطور التاريخي لأوروبا الغربية ما أصاب

تلك المثل من تشويه عقلي، وما تتصف به شعوب أوروبا الغربية من غرور خادع. وقد

تلقت روسيا المسيحية من بيزنطة، وكانت المسيحية على صفائها وشمولها خالية من التحيز إلى العقل. وإن تواضع الشعب الروسي وتقواه وحبه لمثل التقديس الأعلى، وغرامه بالتنظيم المشترك على هيئة «مجتمع» القرية (كوميون) Commune و«الآرتل» artel والقائم على أساس من واجب المعونة المتبادلة .. كل هذا يؤذن بأن روسيا سوف تقطع شوطاً أبعد من أوروبا في تحقيق العدالة الاجتماعية، وأنها سوف تجد على وجه الخصوص وسائل للتوفيق بين مصالح رأس المال ومصالح العمال.

ويعلق «خومياكوف» قيمة عظمى على مجتمع القرية الروسية أو ما يسمى بـ «المير» وعلى اجتماعاته التي يعقدها والقرارات التي يتخذها بالإجماع، وعدالته التقليدية التي تتمشى مع العرف والضمير والحقيقة الباطنة.

و«الآرتل» في الحياة الصناعية الروسية هو ما يوازي مجمع القرية. ويعرف القانون الآرتل، بأنه شركة تكونت للقيام بعمل ما أو حرفة على يد أعضائها من العمال بمصاريف مشتركة، ومسئولية متضامنة (١٠ - ١) ويعتقد «سامارين» Samarin أحد أتباع «خومياكوف» أن الحياة الاجتماعية الروسية هي تجسيد لمبدأ السوبورنوست.

ولقد كان النظام الأرستقراطي الذي ساد بعض الأمم المحبة للحروب غريباً على السلافيين، وهم شعب زراعي كما يقول خومياكوف. «وسنظل دائماً ديموقراطيين نؤيد المثل العليا الإنسانية الخالصة، وندع كل قبيلة تعيش وتتطور في سلام وفقاً لطريقتها الخاصة». ويغض خومياكوف «العبودية» أكثر من أي شيء آخر. وانحطاط الأخلاق هو العقوبة الرئيسة لنظام الاستعباد. وصاحب العبيد هو دائماً أكثر انحطاطاً في الخلق من العبد الذي يملكه إذا تحدثنا حديثاً نسبياً، وقد يكون المسيحي عبداً، ولكن ينبغي ألا يكون مالكا للعبيد». ويشير خومياكوف في هذه الفقرة إلى السخرة في روسيا، وإلى أشياء أخرى، وهو يلح على ضرورة إلغائها (تم هذا الإلغاء بعد ست سنوات أي في سنة ١٨٦١).

ويندد «خومياكوف» بمثالب الحياة الروسية تنديداً قاسياً، وهو في هذا يختلف عن «كيريفسكي» و«ك. أسكاكوف» اللذين يمران عليها مر الكرام. وفي بداية حرب

القرم (التي دخلتها روسيا ضد تركيا وفرنسا وإنجلترا من سنة ١٨٥٤ إلى سنة ١٨٥٥) حمل «خومياكوف» حملة شعواء، وكأنه نبي ملهم على روسيا في ذلك العهد (أي قبل الإصلاحات الكبرى التي قام بها الإسكندر الثاني) ودعاها إلى التفكير عن سيناتها.

وقد فشلت أوروبا الغربية في تحقيق المثل المسيحي الأعلى في اكتمال الحياة اكتمالاً يجعل منها وحدة؛ وذلك بغلوها في المعرفة المنطقية والنزعة العقلية. ولم تنجح روسيا حتى الآن في تحقيق هذا المثل الأعلى؛ لأنه من طبع الحقيقة الكاملة الشاملة أن تتطور تطوراً بطيئاً، ولأن الشعب الروسي لم يمنح المعرفة المنطقية غير نصيب ضئيل من اهتمامه، وهذه المعرفة الأخيرة يجب أن تمتزج بفهم للواقع يتجاوز حدود المنطق. ومهما يكن من أمر فإن «خومياكوف» يؤمن برسالة الشعب الروسي العظمى حينما ينتهي به الأمر إلى إدراك «القوى الروحية والمبادئ القائمة في أساس روسيا الأرثوذكسية المقدسة» إدراكاً تاماً ويحاول التعبير عنها. ويقول: «إن روسيا مطالبة بالوقوف في مقدمة الثقافة العالمية. والتاريخ يمنحها هذا الحق لما تتصف به مبادئها الهادية من شمول وإحاطة. ومثل هذا الحق الذي يمنح لشعب من الشعوب يفرض واجباً على كل فرد من أفرادها. «ورسالة روسيا المثالية ليست في أن تصبح أغنى الدول أو أقواها وإنما في أن تصبح «بين المجتمعات الإنسانية جميعاً أكثرها مسيحية».

وعلى الرغم من موقف كل من «خومياكوف» و«كيريفسكي» النقدي تجاه أوروبا الغربية، فإنها ظلت بالنسبة إليهما مؤثلاً للقيم الروحية، ويصفها «خومياكوف» في أحد أشعاره بأنها «أرض المعجزات المقدسة». وكان مغرماً غراماً خاصاً بإنجلترا، إذ يعتقد أن أفضل ما في حياتها الاجتماعية والسياسية راجع إلى التوازن السليم بين النزعة التحررية Liberalism والنزعة المحافظة conservatism. والمحافظون يؤازرون القوة العضوية في الحياة القومية التي تتطور من منابعها الأصلية، بينما يقف الأحرار إلى جانب القوة الشخصية الفردية، ويؤيدون العقل النقدي التحليلي. والتوازن بين هاتين القوتين في إنجلترا لم يتحطم بعد؛ لأن كل متحرر (ليبرالي) هو محافظ في قرارة نفسه إلى حد ما لأنه إنجليزي. «وفي إنجلترا، كما

هي الحال في روسيا، احتفظ الشعب بدينه لأنه يرتاب في العقل التحليلي، بيد أن الشكية أو الارتياحية البروتستانتية تحاول الإخلال بهذا التوازن بين القوى العضوية والقوى التحليلية، وهذا خطر يهدد إنجلترا في المستقبل. أما في روسيا فقد اختل التوازن بين هذه القوى نتيجة للإصلاحات المتسارعة التي أدخلها بطرس الأكبر».

ويتعاطف «خومياكوف» تعاطفًا صادقًا مع الأجناس السلافية الأخرى لأنه يراها تميل بطبيعتها إلى التنظيم الديمقراطي المشترك. وهو يأمل في أن يؤلف جميع السلافيين اتحادًا وطيد الأركان. بعد أن يتم تحريرهم بمعونة روسيا.

ولعل أقيم الأفكار التي نادى بها «خومياكوف» وأخصبها هي تصوره عن «السوبورنوست». و«السوبورنوست» معناه مزيج من الحرية والوحدة بين كثير من الأشخاص قائم على أساس حبهم المشترك للقيم المطلقة نفسها. وهذه الفكرة يمكن أن تطبق على كثير من المشكلات العويصة في الحياة الاجتماعية. وقد أشار «خومياكوف» بتطبيقها على الكنيسة والكوميون، وفي تحليله لماهية المسيحية أبرز الصلة التي لا تنفصم بين الحب والحرية.. فالمسيحية دين الحب، وبالتالي فهي دين الحرية.

ويقتضي الفهم الكامل للارتباط بين الحب والحرية نظامًا ميتافيزيقيًا كاملاً، ونظرية عن البنية الأنطولوجية (الوجودية) للشخصية والعالم، وعن المثل الأعلى النهائي، وعن الصلة بين الله والعالم.. وهلم جرا. ولم يتوسع «خومياكوف» في هذه النظريات.. بل قام بهذا العمل فيما بعد «فلاديمير سولوفيف» الذي يمكن اعتباره أول مفكر روسي خلق مذهباً أصيلاً في الفلسفة^(١).

(١) راجع عن خومياكوف: ف زافيتنفتش: «أ. س خومياكوف»، مجلدين سنة ١٩٠٣، ١٩١٣؛ س. سكوتوسوفا: «أ. خومياكوف» باريس مطبعة الشبان المسيحية سنة ١٩٢٩؛ ن. زرونوف: «ثلاثة أنبياء روسيون»: «خومياكوف، دوستوفسكي، وسولوفيف» ١٩٣٧. أ. جراتيو: «أ. س. خومياكوف وحركة النزعة السلافية» - باريس ١٩٣٩ (بالفرنسية) «ب. بارون»، لاهوتي علماني أرثوذكسي روسي في القرن ١٩، «ألكساي. س خومياكوف» روما - المعهد الكنسي للدراسات الشرقية ١٩٤٠ - س. بولشاكوف، «مذهب وحدة الكنيسة في مؤلفات خومياكوف مولر» - لندن ١٩٤٦ - ن. برديائف، «أ. خومياكوف» (بالإنجليزية).

٣- ك. أكساكوف - وى. سامارين

Y-Samarin- K. Aksakov

يجدر بنا بعد هذا العرض لنظريات «إيفان كيريفسكي» و«خوميياكوف» الفلسفية، أن نذكر شيئاً عن «ك. أكساكوف» و«يورى سامارين» لنعطي القارئ فكرة عن الآراء السياسية لأصحاب النزعة السلافية من القدماء.

كان «قسطنطين أكساكوف» ابناً لسرجي تيموفيتش أكساكوف مؤلف الكتاب الشهير «تاريخ العائلة»^(١)، ولد في ٢٩ مارس ١٨١٧ وتوفي في ٧ ديسمبر سنة ١٨٦٠، وأنفق السنوات التسع الأولى من حياته في ضيعة «أكساكوف» بالريف، وهو المكان الذي نجد وصفه في «تاريخ العائلة» تحت اسم «باجروفو»، وعاش بعد عام ١٨٢٦ معظم حياته في موسكو مع والديه اللذين كان يحبهما حباً جماً، لا سيما والده. وأصبح فيما بين عام ١٨٣٢ و عام ١٨٣٥ طالباً بكلية الآداب في جامعة موسكو. وانضم من سنة ١٨٣٣ إلى سنة ١٨٤٠ إلى «حلقة ستانكفتش» التي نبعت منها «النزعة الغربية»، وقد تأثر بكل من «ستانكفتش» Stankevich و«بلنسكي» Belinsky، تأثراً كبيراً، ودرس الفلسفة الألمانية وخاصة «هيجل» في حماس شديد، وبعد وفاة ستانكفتش اشتد أعضاء حلقة في نقد الأحوال التي تعيش فيها روسيا، وأصبح «أكساكوف» صديقاً حميماً لـ «خوميياكوف» و«كيريفسكي» و«سامارين» الذين كانوا أقرب إلى روحه، ولكنه انفصل عن بلنسكي. وكان «أكساكوف» من أصحاب المزاج المشتعل، صريحاً، متعصباً لأفكاره. وذات يوم أنبأ «بلنسكي» أنه لن يزوره بعد ذلك نظراً لاختلاف آرائهما.. وكانت هذه القطيعة مؤلمة

(١) ترجم «د ف» Duff هذا الكتاب إلى الإنجليزية بعنوان «الجتلمان الروسي»، و«التلميذ الروسي» مطبعة كلارندون.

لكليهما، وقبل كل منهما الآخر والدموع تنحدر من مآقيهما، وافترقا إلى الأبد. ومهما يجب أن يذكر أن «بلنسكي» كان هو الآخر من المتعصبين المتمزتين، وقد اعتاد أن يردد عن نفسه قوله: «إنني يهودي بطبعي، ولا أستطيع أن أكون صديقًا للفلسطينيين القدماء أعداء الإسرائيليين».

وكان «ك. أكساكوف» أول من انتعل الأحذية ذات الرقبة الطويلة، وأول من ارتدى القميص الروسي وأطلق لحية طويلة حبًا في الشعب الروسي وأساليبه، بيد أن البوليس أمره بإزالة هذه اللحية سنة ١٨٤٨.

ويصف «س. سولوفيف» مؤرخ روسيا الذي كان حاذقًا في تلخيص شخصيات الناس تلخيصًا محددًا - يصف ك. أكساكوف بقوله: «مخلوق قوي.. جهير الصوت، صريح طيب القلب موهوب، متبلد البديهة». وكان أكساكوف رياضي البنية؛ ولهذا سماه «بوجودين» البتشينج Pecheneg (أي البدوي الذي يعيش في الاستبس)، بيد أن شخصيته اتسمت حتى نهاية حياته بشيء من الطفولة والصبانية، وكان أشبه بالفتاة العذراء يعيش مع والديه دائمًا، ويعبد أباه. وتوفي «سرجي تيموفيتش أكساكوف» في ٣٠ أبريل سنة ١٨٥٩، فحزن عليه ابنه قسطنطين، حتى أصابه مرض السل وقضى نحبه في ٧ ديسمبر ١٨٦٠ بجزيرة «زانتي» في أرخبيل اليونان.

وكان نشاط «أكساكوف» الأدبي والمدرسي متعدد الجوانب، فقد ترجم شيللر وجيته اللذين شغف بهما إعجابًا لنزعتهم الإنسانية، وكتب أشعارًا في الموضوعات الوطنية والسياسية. (له قصيدة في الإشادة بحرية القول)، وألف مسرحية («تحرير موسكو» سنة ١٦١٢) ومسرحية أخرى بعنوان «أولج في القسطنطينية» وكوميديا بعنوان «الأمير لوبوفتسكي» سنة ١٨٥٦. وكتب أيضًا عدة مقالات نقدية. ودرس التاريخ الروسي والفيلولوجيا (فقد اللغة). ونشر سنة ١٨٤٠ رسالته في الماجستير عن «لومونوسوف في تاريخ الأدب الروسي واللغة الروسية»، ومؤلفاته التاريخية الرئيسة هي: «عادات وتقاليد السلافيين القدماء عامة، والسلافيين الروسيين خاصة» (١٨٥٢)، و«محاربو الأمير

فلاديمير الأبطال» الذي كتبه سنة ١٨٥٣، ولكنه نشره فيما بعد بسبب القيود التي فرضتها الرقابة، كما كتب مقالات عن «المبادئ الأساسية في التاريخ الروسي».

ويعارض «ك. أكساكوف» في مؤلفاته التاريخية الآراء التي ذهب إليها إيفرز Evers و«س. سولوفيف» من أن الوحدة الاجتماعية كانت في بداية التاريخ الروسي هي «جماعة تربطها أواصر القرابة» ويقول: ينبغي ألا نخلط بين القبيلة والأسرة؛ فقد تداخل تطور الحياة القبلية مع حياة الأسرة والدولة، والبنية الاجتماعية التي تميز السلافين - وخاصة السلافين الروس، تجمع جمعاً قوياً حياة الأسرة المتطورة، لا مع النظام القبلي أو الأبوي، بل مع النظام السياسي أو الجماعي communal القائم على إرادة الشعب. ونستطيع أن نلمس ذلك في حالة السلافين الروس في طريقة تأسيس الدولة بدعوة الفارانجيين إلى تكوين ما يسمى «الفيتشي» Veche (أي مجلس المدينة في العصور الوسطى) والـ Zemski Sobors (أي المجلس العام للمقاطعات).

ويفرق الشعب الروسي في نظر أكساكوف تفرقة حادة بين «الوطن» والدولة، «فالوطن» معناه «الكوميون» commune، وهذا «الكوميون» يعيش وفقاً للقانون الأخلاقي الباطني، ويؤثر السلام، ويحافظ على تعاليم السيد المسيح. بيد أن قيام الشعوب المحاربة إلى جوارها أجبر الشعب على إنشاء الدولة؛ ولهذا الغرض دعا الروس الفارانجيين Varangians وفصلوا الوطن عن الدولة، وعهدوا بالقوة السياسية إلى الملك المنتخب. فالدولة تعيش طبقاً للقانون الخارجي، وهي تضع القواعد الخارجية للسلوك، وتلجأ إلى القهر. وسيادة الحق الخارجي على الحق الداخلي من سمات أوروبا الغربية حيث قامت الدولة نتيجة للغزو. أما في روسيا فقد نشأت الدولة نتيجة لإرادة الشعب الحرة حينما دعا الروس الفارانجيين.. ومن ثم تم الاتحاد في روسيا بين «الوطن» والدولة، وللوطن صوت استشاري، وهو قوة «الرأي العام» غير أن القوة التي تتخذ القرارات النهائية هي سلطة الملك (مثل علاقة المجلس العام للمناطق بالقيصرية في عهد موسكو). وأخلت إصلاحات بطرس الأكبر بهذا النظام المثالي، وقد بدأ أكساكوف بالثناء على بطرس

الأكبر بوصفه محرر الروس من الانحصار القومي، ولكنه أبغض إصلاحاته فيما بعد (انظر مثلاً قصيدته «إلى بطرس» في سنة ١٨٨١)، برغم معارضته للانحصار القومي حتى ذلك الحين. وكان يعتقد أن الأمة الروسية أسمى من جميع الأمم الأخرى لأن المبادئ الإنسانية الشاملة أكثر تقدماً فيها، ولأنها تتميز «بالروح الإنسانية المسيحية». أما الأمم الغربية فتعاني إما من انحصارها القومي أو من «النزعة نحو مزج الأجناس» Cosmopolitanism كرد فعل ضد نزعة الانحصار القومي ونزعة مزج الأجناس إنكار للمبدأ القومي، وهذا خطأ أيضاً.

وقد أضفى «أكسكوف» على التاريخ الروسي طابعاً مثالياً يتجاوز جميع الحدود، وقال عنه إنه «اعتراف كلي» وأن «الإنسان يستطيع أن يقرأه كما يقرأ حياة القديسين». ومن تواضع الشعب الروسي أنه يعزو كل انتصاراته وأمجاده لا إلى نفسه، وإنما إلى الله. فتراه يؤدي شعائر خاصة وينظم مواكب لتمجيد الله، بل إنه يشيد الكنائس بدلاً من أن يقيم التماثيل للأمة ورجالها الأمجاد. وقد كانت كراهية «أكسكوف» لأوروبا الغربية حارة كحبه لروسيا. وبينما نجد أن «كيريفسكي» و«خومياكوف» يكشفان عن مساوئ المدنية الغربية إلا أنهما كانا يعترفان بما حققته من انتصارات، وكان يحبان المدنية الغربية، ولكنهما ألحا على ضرورة تركيب العناصر القيمة في كل من الروح الغربية والروح الروسية. أما «أكسكوف» فلم يكن يرى غير الجانب المظلم من المدنية الغربية بما ينطوي عليه من عنف وعداوة وإيمان خاطئ (الكاثوليكية والبروتستانتية..) والميل نحو المؤثرات المسرحية، و«الضعف».

وكان يعتقد أن أسس الأخلاق الرفيعة في الحياة الروسية يجب أن تلتبس عند الفلاحين الذين لم تفسدهم المدنية، وعبر عن هذه الفكرة تعبيراً ناصعاً في ملهاته المسماة «الأمير لوبوفسكي». وهذا الأمير الذي يعيش دائماً في باريس، والذي يعجب بالثقافة الأوروبية الغربية، يقرر العودة إلى ضيعته في روسيا؛ لكي يعمل على تنوير الفلاحين وإغداق «نعم المدنية عليهم». وهو يقول لأصدقائه مثلاً: «إن الفلاح الروسي حينما يريد

أن يحسن إلى متسوّل ينفحه «كوبكا» في الطريق.. وهذا عمل ينقصه التهذيب، أما في أوروبا الغربية فإنهم ينظمون الحفلات الخيرية الراقصة وحفلات الموسيقى ثم يوزعون إيراداتها على المحتاجين». ويعود الأمير إلى ضيعته الريفية في روسيا، ويبدأ باستدعاء «الخولي» أنطون ويتحدث إليه. ثم ينصحه في معرض الحديث أن ينظم في القرية حفلة راقصة خيرية ليجمع مبلغاً صغيراً للفقراء. ويجيبه «أنطون» بأن الأموال تجمع للمحتاجين في الكنيسة، وأن تنظيم حفلة راقصة معناه أن الأموال تدفع ابتغاء اللهو، لا ابتغاء مرضاة الله. وعندما يقترح الأمير أن يزود الفلاحين بأنواع الكتب المختلفة يجب الخولي بأن الفلاحين يقرؤون أحياناً كتباً دينية جيدة جداً، بيد أن هذه الكتب قليلة في القرية، فإذا اتبع الأمير لهم هذا النوع من الكتب، كان ذلك نافعا لهم بكل تأكيد. ويهتم الأمير اهتماماً خاصاً بمعرفة كيف يعالج «اجتماع القرية» مسألة تجنيد أحد مواطني القرية. وكان من المقترح في الاجتماع أن يُرسل شاب يتيم يدعى «أندريه» إلى الجيش، غير أن فلاحاً ذا مكانة شفع له، قائلاً: إن المجتمع يجب أن يحمي اليتيم ضد الظلم. وكان لأنطون الخولي أبناء كثيرون، غير أن أهل القرية جميعاً كانوا يحبون أنطون ولا يريدون أن يسبوا له حزناً.. ولم يلبث مجلس القرية أن وجد حلاً أرضى الجميع، وإن يكن عبئاً مالياً على المجتمع، فقد قرر شراء شهادة الإعفاء بمبلغ ثمانمائة روبل فضي. و«أكساكوف» يحاول جاهداً أن يثبت أن للفلاحين نظرة أخلاقية دينية، والفضل في ذلك يرجع إلى المذهب الأرثوذكسي وأنهم يهدفون في المسائل الاجتماعية إلى العدالة، محاولين إرضاء مصالح الجماعة ككل، ومصلحة كل فرد من أعضائها.

ويتهيئ س. فنجروف S. Vengerov في دراسته لأكساكوف إلى هذه النتيجة، وهي أن الصفات التي امتدحها «أكساكوف» هذا المديح المجيد، وخلعها على الشعب الروسي يمكن أن توصف «بالغيرية الديموقراطية»، كما ذهب إلى أن «أكساكوف» كان داعية «للديموقراطية الصوفية».

وقد كان «ك. أكساكوف» معارضاً لفكرة تحديد سلطة القيصر الأوتوقراطية، ولكنه

كان في الوقت نفسه من دعاة الحرية «الروحية» للفرد. وقد قدم «أكسكوف» إلى الإسكندر الثاني بمناسبة اعتلائه العرش تقريراً بوساطة الكونت «بلودوف» عن «الحالة الداخلية في روسيا». وفي هذا التقرير عتب على الحكومة كبت الحرية الأخلاقية للشعب واتباعها سبيل الطغيان الذي أفضى بالأمّة إلى الانحطاط الخلقي، وأكد أن هذا الكبت قد يشيع فكرة الحرية السياسية بين صفوف الشعب، وقد يبعث على النضال للحصول عليها بالوسائل الثورية. ولتفادي هذه الأخطار جميعاً نصّح القياصرة بعدم التعرض لحرية الفكر والقول والعودة إلى التقليد الخاص بدعوة المجلس العام للمقاطعات Zemski Sobors.

وتدلنا دراستنا لنظريات أصحاب النزعة السلافية القدامى الفلسفية والسياسية من أمثال (أ. كيريفسكس) و«خوميالكوف»، «ك. أكسكوف»، «ي. سامورين» -على أن من الحيف أن نتهمهم- كما يحدث غالباً- بأنهم كانوا رجعيين سياسيين. فقد كانوا جميعاً ديموقراطيين مؤمنين بمبادئهم، وكانوا يعتبرون السلافين، وخاصة الروس منهم مهيين خاصة لتطبيق المبادئ الديموقراطية في الحياة.. ومن الحق، أنهم دافعوا عن الأوتوقراطية، ولم يخلعوا قيمة كبيرة على الحرية السياسية، وهم من هذه الناحية يختلفون اختلافاً حاداً مع أصحاب النزعة الغربية (المستغربين) الذين يريدون أن يسلك التطور السياسي في روسيا السبيل نفسه الذي سلكه في أوروبا الغربية. وليس من شك أن مذهب النزعة السلافية يضم المبادئ الثلاثة التي أعلنها الكونت أوفاروف Uvarov وهو -الوزير الرجعي لوزارة التربية الروسية (١٨٣٣ - ١٨٤٩) أثناء حكم نيقولا الأول -ألا وهي الأرثوذكسية والأوتوقراطية والقومية على أنها دعائم الحياة الروسية- بيد أن أصحاب النزعة السلافية القدامى فسروا هذه الأفكار الثلاثة تفسيراً خاصاً لم يكن بحال من الأحوال رجعياً. ويقول «ميليوكوف» Miliukov المؤرخ الروسي ومن أصحاب النزعة الغربية، ومن الباحثين غير المتحيزين، يقول إن أصحاب النزعة السلافية القدامى لم يكونوا رجعيين بحال من الأحوال، ويقول أيضاً إن الأرثوذكسية كانت تعني بالنسبة

إليهم اجتماعاً حرّاً للمسيحيين الروحيين، وقد دافعوا عن الأوتوقراطية لأنهم نظروا إلى الدولة على أنها شكل ميت وخارجي محض، ولا عمل لها إلا أن تضمن للشعب إمكان تكريس أنفسهم للبحث عن «الحقيقة الداخلية»، ولهذا الغرض طالبوا بالحريات المدنية، حرية الضمير، وحرية القول، وحرية الصحافة. ولم تكن الأمة في نظرهم «مادة سلبية تطبق عليها الإجراءات الحكومية، بل قوة إيجابية تتطور وفقاً لقوانينها الداخلية الخاصة، وحرية تحديد المصير يمكن أن تنتهك، ولكنها لا يمكن أن تحطّم».

فلا عجب إذا ارتابت الرقابة في أصحاب النزعة السلافية، ومنعتهم من التعبير في حرية عن أفكارهم على صفحات الجرائد. وهذا هو السبب - كما يعتقد ميليو كوف - في أنهم لم يستطيعوا أن يحددوا في مؤلفاتهم الاختلاف بين مذاهبهم والآراء الرجعية التي نادى بها الأستاذان شفيريوف Shevyryov وبوجودين Pogodin. ويبين جرشنسون بياناً لا مزيد بعده في كتابه «مذكرات تاريخية» إلى أي مدى يتعسف (المستغربون) في تفسيرهم للمثل العليا التي اعتنقها أصحاب النزعة السلافية القدامى.

وكان يوري فيودوروفتش سامارين (١٨١٩ - ١٨٧٦) ابناً لأحد الحجاب، وطالباً بكلية الآداب في جامعة موسكو من عام ١٨٣٤ إلى عام ١٨٣٨. وبعد أن فرغ من بحثه عن «ستيفان يافورسكي» Stefan Yavorsky و«فيوفان بروكوبوفيتش» Feofan prokopovich شرع في دراسة فلسفة «هيجل»، وأخذ بها إلى حد أنه أراد أن ينفذ يده من عمله السابق قائلاً: «إن الكنيسة الأرثوذكسية لا يمكن أن توجد خارج فلسفة هيجل». ومع ذلك فقد استطاع «خومياكوف» في سنة ١٨٤٤ أن يشفيه من حماسه لهيجل، وجّره إلى اعتناق آراء أصحاب النزعة السلافية.

وقد كرس «سامارين» حياته للنشاط السياسي والاجتماعي، فاشترك في تهئية الظروف الملائمة لتحرير أرقاء الأرض، وشن كفاحاً عنيفاً ضد مطالب الألمان في أقاليم بحر البلطيق. وفي نهاية حياته أي في عام ١٨٧٦ وأثناء مقامه ببرلين -اطلع على نظريات «ماكس موللر» Max Muller عن أصل الدين، وكتب مقالين في تفنيدهما، نشرهما في

ألمانيا، ويمكن العثور على نسخة روسية منهما في المجلد السادس من مؤلفاته التي نشرها ابنه «د. سامارين». وفي هذين المقالين، وفي رسالة بعث بها إلى أخيه سامارين يقول: «إن تصور الله ينطوي في جوهره على الإدراك المباشر لتأثير الله على كل كائن إنساني، وهذا هو الشكل الأولي والحالة التي تسبق الكشف عن مزيد من الوحي». ومن ثم كان أساس الدين هو: التجربة الشخصية» (ص ٤٨٥ - ٥٠٥)، وهذا بدوره يؤدي إلى فكرة الفضل الإلهي، وإلى فكرة الرسالة الأخلاقية، والواجب الشخصي لكل فرد. والفصل الإلهي Providence ينظم الحوادث في حياة كل إنسان بحيث تؤثر على رسالته. ولا يمكن أن تؤلف أي حياة إنسانية «كلًا معقولًا» إلا إذا كانت ثمة علاقة بين ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان وما يحدث له. (ص ٥٠٧).

ومن طريف ما كتبه «سامارين» -الذي لم يكن عالمًا محترفًا- ذلك النقد الموجه ضد أحد العلماء المحترفين، وذلك أن تصور «سامارين» عن أصل الدين هو في الواقع حل علمي صحيح للمشكلة، هذا بينما نجد أن نظريات «سبنسر» و«ماكس مولر» و«تايلور» وغيرهم - وهي النظريات الشائعة في القرن التاسع عشر نظريات علمية زائفة، فالدين في مراحل الأولى طبقًا لهذه النظريات يصطبغ بصبغة تعدد الآلهة، وانتقاله إلى التوحيد بطيء تدريجي. وقد أثبت أندرو لانج Andrew Lang سنة ١٨٩٨ في كتابه «صنع الدين» ومن بعده فلهلم شميت Wilhelm Schmiddt في كتابه «أصل فكرة الله» -بعد أبحاث دقيقة في علم الأجناس أن الدين عند أشد القبائل بدائية هو دين التوحيد، وبهذا وضعوا أساسًا متينًا لحل المشكلة حلًا علميًا. والحق أنه لو كان فاطر الكون والإنسان موجودًا، فمن الطبيعي أن يعتقد المرء أن أصل الدين هو التجربة الدينية التي تفضي في صورتها العميقة الخالصة إلى الله الواحد الأحد، وأنه عندما تتعقد حياة الإنسان تستبدل بهذه الفكرة أشكال أخرى متعددة تعمل على تشويهاها.

الفصل الثالث

المستغربون

أصحاب النزعة الغربية

١- أ. ب. تشادايف A. P. Chaadaev

في تاريخ الفلسفة الروسية، وخاصة في تاريخ الفكر السياسي الروسي، درج المؤرخون على ذكر اتجاهين يتعارضان تعارضًا حادًا، ويمثلهما المستغربون وأصحاب النزعة السلافية. وقد حاول أصحاب النزعة السلافية جاهدين أن يضعوا تصورًا مسيحيًا عن العالم، على أساس تعاليم آباء الكنيسة الشرقيين وعلى أساس المذهب الأرثوذكسي في صورته الخاصة التي تصوره بها الشعب الروسي، ولكنهم أسرفوا في تمجيد ماضي روسيا السياسي، وطابع روسيا القومي، وتغالوا في تقديرات السمات الخاصة للثقافة الروسية، وأصروا على أن الحياة الروسية والاجتماعية قد تطورت، وينبغي أن تمضي في تطورها، سالكة في ذلك سبلها الخاصة التي تختلف عن سبل الأمم الغربية. وكانوا يعتقدون أن مهمة روسيا تجاه أوروبا الغربية هي العمل على نقل الصحة إليها عن طريق روح المذهب الأرثوذكسي، والمثل العليا الاجتماعية الروسية، وفي مساعدة أوروبا على حل مشكلاتهم السياسية الداخلية والدولية على السواء، طبقًا للمبادئ المسيحية.

أما المستغربون فكانوا على العكس من ذلك يؤمنون بأنه ينبغي على روسيا أن تتعلم من الغرب، وأن تسلك عملية التطور ذاتها التي سلكها الغرب، وكانوا يريدون من روسيا أن تتمثل العلم الأوروبي، والتنوير الديني. ولم يهتموا كثيرًا بالدين، وحتى المتدينون

منهم لم يكونوا يرون قيمة الأرثوذكسية، بل يميلون إلى تضخيم مثالب الكنيسة الروسية. أما بالنسبة للمشكلات الاجتماعية فقد كان بعضهم يقدر الحرية السياسية تقديرًا كبيرًا، بينما آزر بعضهم الآخر الاشتراكية في هذه الصورة أو تلك.

ويعتقد بعض مؤرخي الثقافة الروسية أن هذين الاتجاهين المتعارضين ما برحا قائمين حتى يومنا هذا تحت أسماء مختلفة، وأشكال متباينة. ويجدر بالذكر أن بعض المستعربين قد مروا بمراحل متعددة في تطورهم، وأنهم يفترون افتراقًا ملحوظًا - سواء في بداية حياتهم أم نهايتها - عن موقف المستعربين النموذجي في التفكير. ولعل أوضح مثل على ذلك هو تشاداييف، أول مفكر نعرض له في هذا الفصل.

كان «بيوتر ياكوفلفش تشاداييف» (١٧٩٤ - ١٨٥٦) ابنًا لمالك ثري من ملاك الأراضي، درس في جامعة موسكو، ولكنه تركها قبل تخرجه والتحق بالجيش، وشارك في حرب سنة ١٨١٢، وفي الحملات الأجنبية التي أعقبتها. وعندما كان ضابطًا في كتيبة فرسان الحرس سنة ١٨٢٠، بعث به الجيش إلى مؤتمر «تروباو» ليقدم تقريرًا إلى الإسكندر الأول عن التمرد الذي حدث في كتيبة «سميونوفسكي». وبعد أشهر قلائل استقال من هذه البعثة سنة ١٨٢١، وقد نوقش الشائعات المتضاربة التي تناثرت عما حدث بين الإسكندر الأول وبين تشاداييف في «تروباو» ولماذا ترك الجيش، مناقشة تفصيلية في كتاب كينيه Quenet عن «تشاداييف» (ص ٥٤ - ص ٧٢). وعاش في الخارج من عام ١٨٢٣ إلى ١٨٢٦، ومن ثم لم يشترك في ثورة ديسمبر. والتقى في كارلسباد بالفيلسوف «شلنج» الذي راسله فترة طويلة، وفي فرنسا التقى بالفيلسوف «لامنيه» Lamennais، وشرع «تشاداييف» في كتابة بحث بالفرنسية في نهاية عام ١٨٢٩ سماه «رسائل فلسفية». وانتهى هذا الكتاب الذي يتألف من ثماني رسائل سنة ١٨٣١، وهذه الرسائل موجهة إلى سيدة خيالية افترض «تشاداييف» أنها تسأله النصيح في تنظيم حياتها الروحية. وينصحها «تشاداييف» في رسالته الأولى أن تواظب على أداء شعائر الكنيسة باعتبارها رياضة روحية، ولا غنى عن المواظبة على أداء شعائر الكنيسة وطقوسها إلا في حالة بلوغ معتقدات

أعلى تسمو بأرواحنا إلى مصدر كل يقين. «وهذه المعتقدات يجب ألا تكون متناقضة مع «معتقدات الشعب». ويوصي «تشاداييف» بالحياة المنظمة كشرط ملائم للتطور الروحي، ويطري أوروبا الغربية، حيث تؤلف أفكار الواجب والعدالة والقانون والنظام جزءاً من لحم الشعب ودمه، وهذه ليست سيكلوجية الغرب، بل فسيولوجيته على حد تعبيره. ومن الواضح أنه يضع نصب تفكيره التأثير النظامي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية.. أما بالنسبة لروسيا فيتخذ منها «تشاداييف» موقفاً نقدياً مطلقاً. وروسيا في رأيه ليست من الغرب أو من الشرق. «لما كنا متوحدين في هذا العالم، فإننا لم نهب العالم شيئاً، ولم نسهم بفكرة واحدة في مجموعة الأفكار الإنسانية». ويقول: «إننا لو لم نبسط نفوذنا من مضيق بهرنج إلى نهر أودر لما أحس بنا أحد». ونحن لا نؤلف جزءاً من الجسم الإنساني، وما وجدنا إلا لنلقن الإنسانية درساً هاماً».

وهذه الرسالة الفلسفية الأولى المؤرخة في أول ديسمبر سنة ١٨٢٩ نشرت عام ١٨٣٦ في مجلة «التلسكوب»، وقد فصل الرقيب الذي سمح بنشرها من منصبه وصودرت المجلة، ونفى رئيس تحريرها الأستاذ نادشدين Nadeshdin إلى «أوست -سيسولسك» ثم إلى «فولوجدا» وعاد منها أخيراً سنة ١٨٣٨. وأعلن الإمبراطور نيقولا الأول أن «تشاداييف» مجنون، وحدد إقامته في منزله تحت إشراف البوليس والأطباء، وصدرت الأوامر إلى الرقباء بمنع كل التعليقات النقدية على «رسائل تشاداييف»، ولم يعد طبعها إلا في سنة ١٩٠٦ في مجلة «علم النفس والفلسفة»، وضمن مجموعة مؤلفاته التي نشرها «جرشنسون». أما رسائل «تشاداييف الأخرى» فقد اكتشفها حديثاً الأمير «د. شاهوفسكوي» D.Shahovskoy، ونشرت الرسالة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والثامنة سنة ١٩٣٥ في مجلة Literaturnoe Nasledstvo العدد الثاني والعشرين والرابع والعشرين. ولم تطبع الرسالتان السادسة والسابعة، لأنه من المحتمل أن يكون تشاداييف قد تحدث فيهما عن التأثير الناجح للكنيسة، وربما نظر إليهما الملحدون المتعصبون الذين يحكمون الاتحاد السوفيتي على أنهما «أفيون الشعوب».

وتتسم نظرة «تشاداييف» الفلسفية بطابع ديني قوي. وهو يقول إننا لكي نجتمع بين فكرتي الحقيقة والخير، فلا بد للإنسان من أن يتمثل الحقائق التي نزل بها الوحي تمثلاً تاماً. ومن المستحسن أن نثق بتلك اللحظات القليلة التي نتحد فيها تحت تأثير الخير بقوة أعلى تدفعنا بعيداً عن الأرض وتسمو بنا إلى السموات العلا. «وحينئذ سوف تنسكب في قلوبنا أسمى الحقائق جميعاً من تلقاء نفسها» (الرسالة الثانية - ٢٧).

وهناك قوتان فاعلتان في حياتنا، الأولى «ناقصة» وهي في داخلنا، والثانية «كاملة» وهي خارجنا، ومنها نستمد «أفكار الخير والواجب والفضيلة والقانون» (الرسالة الثالثة - ٣١).

وهذه الأفكار يتلقاها جيل عن جيل بفضل التتابع المتصل للعقول التي تكون (الضمير الكلي) universal consciousness.

ويقول تشاداييف: «ليس من شك أن مجموع الكائنات يؤلف وحدة مطلقة - وهذه حقيقة ذات أهمية بالغة -، ولكنها لا تشبه في شيء ذلك الضرب من وحدة الوجود الذي يذهب إليه معظم الفلاسفة المحدثين» (الرسالة الخامسة ص ٤٦).

و«كما أن الطبيعة واحدة، فكذلك تؤلف الأجيال الإنسانية المتعاقبة رجلاً واحداً خالد البقاء، على حد تعبير «باسكال» في تلك الجملة التي ابتدعها خياله» (٤٩).

والأناية تفصل الإنسانية إلى حد ما عن الوحدة الكونية، والزمان والمكان شكلان يتبدى فيهما العالم الخارجي أمام أعيننا نتيجة لهذا الانفصال (الرسالة الثالثة ص ٣٤). وبالمثل لا وجود لكميات في الواقع، «والوحدات المطلقة لا وجود لها إلا في الذهن وحده» (الرسالة الرابعة ص ٢٨). وقد محا تشاداييف أثناء قراءته لكتاب «كانط» «نقد العقل الخالص» عنوان الكتاب، وكتب مكانه: «اعتذار عن العقل الآدمي»، وكان جلياً أنه يعني أن «كانط» لم يعرض مذهبه عن العقل الخالص، بل عن الوعي الذي شوهته الخطيئة.

وتقتضي التعاليم المسيحية بأن تصل إلى «ولادة جديدة» لأنفسنا، وهذه الولادة الجديدة معناها «القضاء على طبيعتنا القديمة، وميلاد إنسان جديد هو الذي أبدعه

المسيح في أنفسنا» (الرسالة الثالثة ص ٣٠). وإن التفسير العجيب للحياة الذي حمله مؤسس المسيحية إلى الأرض، وروح إنكار الذات، والنفور من الانقسام والحنين الحار إلى الوحدة.. هذا كله هو ما يحفظ للمسيحيين صفاءهم في جميع الظروف. وهذا هو بعينه ما يبين لنا كيف تحفظ الفكرة التي نزل بها الوحي، وكيف يتم عن طريقها اندماج الأرواح والقوى الأخلاقية المختلفة في العالم، في روح واحدة وقوة واحدة.. وهذا الاندماج هو كل ما تصير إليه المسيحية». وبلوغه هو «ملكوت الله». والقانون الأخلاقي المتحقق» (الرسالة الثامنة ص ٦٢). «وقد توطدت المسيحية دون معونة من كتاب». وليس أساس المسيحية كتابًا، بل المسيح نفسه (٦٠): وعقيدة الحضور الحقيقي لجسد المسيح في القربان المقدس «على أكبر جانب من الأهمية». وربما استخدمت فيما بعد كوسيلة لتوحيد الملل المسيحية المختلفة». (ص ٦٢).

وكان «الاسترقاق» أكثر الأمور إثارة لسخط «تشاداييف»، وقد عبر عن موقفه إزاء الملكية في نداء كتبه سنة ١٨٤٨ أثناء الثورات التي اجتاحت أوروبا، وأخفاه داخل كتاب في مكتبته. وهذا النداء المكتوب بلهجة ريفية يعبر عن فرحة لثورة الشعوب ضد ملوكهم، وينتهي بهذه الكلمات: «إننا لا نريد ملكًا غير ملك السموات» (خطابات ص ٦٨٠).

وخفت حدة الموقف السلبي الذي وقفه «تشاداييف» من روسيا والذي عبر عنه بحدة في «رسالته الفلسفية الأولى». تأثير الأمير «أوديفسكي» Odoevsky وغيره من الأصدقاء، ففي عام ١٨٣٧ كتب «اعتذار مجنون» الذي نشره في باريس بعد وفاته الأمير الروسي الجزويتي «جارجارين»، وذلك في كتابه «مؤلفات مختارة لتشاداييف». سنة ١٨٦٢. وانتهى «تشاداييف» إلى هذه النتيجة، وهي أن عقدم الماضي التاريخي للروس يعد فضيلة بمعنى من المعاني. فالشعب الروسي الذي لم تقيده الأشكال المتحجرة للحياة، يمتلك حرية الروح التي تؤهله للقيام بعمل عظيم في المستقبل، وقد حافظت الكنيسة الأرثوذكسية على جوهر المسيحية في طهارتها الأولى، ومن ثم تستطيع الأرثوذكسية أن تبعث الحياة في جسد المسيحية الكاثوليكية الذي سيطرت عليه الآلية. ورسالة روسيا هي أن يتم على

يديها التوليف الديني النهائي **Final religious synthesis**، وعندما تبدأ روسيا في تحقيق هذه الرسالة الإلهية الموكولة إليها، وبعد أن تتمثل كل ما له قيمة في أوروبا الغربية فإنها ستصبح المركز الفكري لأوروبا.

وينبغي ألا يتبادر إلى الأذهان أن هذه الأفكار قد خطرت لتشايف لأول مرة سنة ١٨٣٦، أي بعد تلك المحنة التي نزلت به. الثورة الفرنسية التي اشتعلت سنة ١٨٣٠ جعلته أقل ميلاً إلى الإشادة بالغرب عما كان عليه عندما دمج «رسالته الأولى»، وقد كتب لبوشكين في سبتمبر سنة ١٩٣١ يقول: «على عاتق الإنسانية مهمة تحقيق برنامج أشبه بالبرنامج الذي دعا إليه «سان سيمون» في باريس، أو أشبه بالكاثوليكية الجديدة التي حاول عدد قليل من القساوسة الشجعان أن يضعوها مكان الكاثوليكية القديمة التي قدسها الناس بمرور الزمن». وفي خطاب بعث به إلى «أ. أ. تورجنيف» في نوفمبر سنة ١٨٣٥ - أي قبل نشره لرسالته الأولى بعام واحد - يجيب «تشايف» على السؤال الذي يتعلق بمن الذي يقوم بهذه المهمة فيقول: «لا حاجة بنا إلى أن نشغل أنفسنا بتقدم الغرب أو تأخره؛ لأننا لسنا الغرب». ويقول أيضاً: «لو أن روسيا فهمت رسالتها، إذن لخطت الخطوة الأولى في تطبيق كل الأفكار الكريمة؛ لأنها متحررة من روابط أوروبا وعواطفها، وأفكارها، ومصالحتها». ويقول: «إن روسيا أعظم من أن تتبع سياسة قومية؛ لأن مهمتها في العالم هي سياسة البشرية، وقد أدرك الإمبراطور «الإسكندر» هذه الحقيقة إدراكاً جميلاً، وهذه أعظم أمجاده، لقد خلقنا الفضل الإلهي من القوة بحيث لا يمكن أن نكون أنانيين، ووضعنا فوق مصالحنا القومية، ووكّل إلينا مصالح الإنسانية، وجميع أفكارنا عن الحياة والعلم والفن يجب أن تبدأ من هذا وتنتهي بهذا، ففي ذلك يكمن تقدمنا ومستقبلنا». «وهذه هي النتيجة المنطقية لعزلتنا الطويلة، فإن جميع الأعمال العظيمة تأتي من الصحراء». وهذه الأفكار التي تقرب تشايف من أصحاب النزعة السلافية، قد عبر عنها قبل أن يضع أصحاب النزعة السلافية نظرياتهم^(١).

(١) مؤلفات تشايف ورسائله: في مجلدين، نشرها جرشنسون - ١٩١٣ - ١٩١٤، م. جرشنسون: «ب. ت. تشايف حياته وأفكاره» سنة ١٩٠٨، شارل كينييه: «تشايف والرسائل الفلسفية»، باريس ١٩٣١، ي. موسكوف، «تشايف» (بالإنجليزية).

٢- ن. ستانكفتش N. Stankevich

ويرتبط نهوض حركة «الاستغراب» بمعناها الضيق بالنشاط الذي قامت به «حلقة» ستانكفتش. وقد تكونت هذه الحلقة سنة ١٨٣١ عندما كان «ن. ف. ستانكفتش» طالبًا بجامعة موسكو، وهي تضم زملاءه من طلبة هذه الجامعة. وكان لكل من «هرزن» Herzen و«أوجاريوف» Ogaryov - وهما من المستغربين أيضًا - حلقة في ذلك الحين. أما حلقة «ستانكفتش» فكانت تضم بلنسكي، و«ك. أكساكوف»، والشاعر «كولتسوف» Koltsov والشاعر «لرمنتوف» Lermontov و«م. باكونين» M. Bakunin (ابتداء من عام ١٨٣٥)، و«ف. بوتكين» V. Botkin، و«كاتكوف» Katkov، و«جرانوفسكي» Granovsky، و«كافلين» Kavelin. وكانت اهتماماتهم الرئيسة تنصب على الفلسفة والشعر والموسيقى. وقد تحمسوا في البداية لدراسة فلسفة «شليجر»، ولم يلبثوا بعد عام ١٨٣٥ أن تحولوا إلى «هيجل». أما في الشعر فقد تركز اهتمامهم على «جيتة»، و«شيللر»، و«هوفمان»، و«شكسبير». وفي الموسيقى على «بتهوفن» و«شوبرت». وكان «ستانكفتش» هو روح «الحلقة» الدائبة، وكان يجتذب الجميع بذكائه الخارق، وطيبته، وطريقته المهذبة في معاملة غيره من الناس. ولم يتحول جميع أعضاء «الحلقة» إلى مستغربين، ومن المحتمل أن «ستانكفتش» نفسه لم يكن ليبقى مؤمنًا بها قلبًا وقالبا لو لم يعاجله الموت المبكر، فقضى عليه السل، واخترم تطوره الروحي.

وكان «نيكولاي فلاديميروفتش ستانكفتش» ابنًا لأحد ملاك الأرض الأثرياء في إقليم «فورونيش»، وقد عاش أعوام طلبه للعلم في موسكو (١٨٣١ - ١٨٣٤) بين عائلة «الأستاذ بافلوف» الذي كان له فضل تعريفه بفلسفة «شليجر» في الطبيعة كما كان للأستاذ «نادزدين» فضل تعريفه بعلم الجمال عند «شليجر». وبعد أن بدأ «ستانكفتش» في دراسة

فلسفة «هيجل»، سافر إلى الخارج، وفي عام ٣٨ و ١٨٣٩، استمع إلى المحاضرات التي ألقاها الأستاذ «فيردر» Werder في برلين عن «منطق هيجل». وكان «ستانكفتش» مقلًا في كتاباته، وربما أمكن تكوين فكرة عن آرائه الفلسفية من رسائله، ومن ذكريات معاصريه. وقد نشر «ب. ف أننيكوف» P. V. Annenkov مراسلاته، وكتب ترجمة لحياته^(١). ويقول «ستانكفتش» في أحد خطابه إلى «م. باكونين»: إن الطبيعة عبارة عن كل عضوي واحد يدور حول العقل (٥٩٦)، والحب هو الشعور الكامن في أساس الطبيعة، وكان ينظر إلى المرأة باعتبارها كائنًا مقدسًا. وكان يقول إن اتخاذ العذراء والأم الرمز الأساس لديننا ليس عبثًا ولم يكن اعتباطًا (٥٩٢). وفي خطاب آخر ينصح الأنسة «ن. باكونين» التي تسعى إلى تعليم نفسها بنفسها: «ألا تحاول تقصّي عيوب الناس واحدًا إثر واحد، بل من الأفضل أن نفتش عن منبعها المشترك، وهو انعدام الحب، كما ينبغي ألا تفكر في نقائص الناس، بل أن تفكر فيما هو جميل في هذا العالم» (٥١٣).

وعندما تلم الفلسفة شعث الأشياء التي حللتها إلى عناصر، فإنها تصبح في هذه الحالة شعراً (٦١٠). وبعبارة أخرى يعتقد «ستانكفتش» أن الفلسفة تكتشف حقيقة الوجود الحقيقي العيني، وهذا الوجود هو الروح الشخصية الحية، وإن لم يكن الأمر كذلك لكان علينا أن نعد السكك الحديدية مثلاً من الموجودات العينية، بينما ليست هذه الأشياء في الواقع غير وسائل للوجود الحقيقية (٣٦٧). وهو يكتب إلى «جرانوفسكي» قائلاً: «تذكر أن التأمل ضروري لتطور الفكر.. ولا يمكن أن ندرك شيئاً إدراكاً تاماً إلا عن طريق الشعور الحي العام» (١٨٧). وقد اقتنع «ستانكفتش» بعد دراسته لهيجل أن تصور هيجل للعملية الكونية بوصفها تطوراً للفكرة المطلقة لا يمكن أن يكون هو «المنطقية الشاملة المجردة» aboabstract panlogism أي نظرية في الحركة الذاتية الديالكتيكية لأفكار مجردة لا شخصية. وأثبت أن حامل الأفكار المجردة عند «هيجل» هو دائماً في

(١) «ن. ف ستانكفتش: مراسلاته وترجمة حياته» - كتبها «ب. ف أننيكوف». موسكو سنة ١٨٥٨. وهذا الكتاب هو مصدر معلوماتي عن أفكار ستانكفتش الفلسفية.

نهاية الأمر الروح بوصفها شخصاً عينيّاً حياً.

وقد فسرت فلسفة «هيجل» سواء في ألمانيا أو في غيرها من البلاد على أنها المذهب المنطقي الشامل المجرد، وهذه الحقيقة ألا وهي أن «ستانكفتش» قد فسرهما على أنها واقعية - مثالية عينية، تعبير عن الاتجاه العام في الفلسفة الروسية نحو العينية. ومن الأمور ذات الدلالة أن من أفضل المؤلفات التي صدرت عن «هيجل» كتاب الفيلسوف الروسي «إ. أ. إيلين» I. A. Ilyin بعنوان: «فلسفة هيجل كمذهب عيني عن الله والإنسان» (١٩١٨)، ويكرس «ن. لوسكي»، مقالة عن هذا الموضوع نفسه تحت عنوان: «هيجل باعتباره فيلسوفاً من فلاسفة النزعة الحدسية»^(١).

ولم يكن «ستانكفتش» مرتدّاً إلى فلسفة «هيجل».. فعندما لاحظ أن هيجل ينكر «الخلود الشخصي» كتب إلى باكونين قائلاً: إن فلسفة هيجل «تهب الآن باردة علي» (٦٢٤). وليس من شك أن ستانكفتش لو مضى في تطوره الروحي إلى أبعد من ذلك لوضع مذهباً أصيلاً في الفلسفة الروسية، ولما ظل مجرد «مستغرب» فحسب كالفيلسوفين «بلنسكي»، و«هرتزن».

٣- ف. بيلنسكي V. Belinsky

كان «فيساريون جريجورييفتش بيلنسكي» (١٨١١ - ١٨٤٨) ناقدًا أدبيًا موهوبًا. انضم إلى حلقة «ستانكفتش» عندما كان طالبًا بجامعة موسكو. وفي هذه الحلقة تعرف على فلسفة «شليجر» في الطبيعة، ثم على فلسفة فشته لفترة وجيزة تحت تأثير «م. باكونين». ثم أصبح بعد ذلك - بتأثير ستانكفتش وباكونين - من أتباع «هيجل» المتحمسين، وظل كذلك من عام ١٨٣٧ إلى عام ١٨٤٠. ونستطيع أن نلمح طريقته في استخدام فلسفة

(١) من مطبوعات المعهد العلمي الروسي ببلغراد، العدد التاسع، سنة ١٩٣٣، «هيجل باعتباره فيلسوفاً حدسيًا» بحث في الفلسفة الألمانية، العدد التاسع ص ١.

«هيجل» في مقالاته النقدية من مناقشته للشعر في مقال كتبه سنة ١٨٣٩ تحت عنوان: «الخوف من حضور البديهة». فهو يقول: «الشعر هو الحقيقة في صورة التأمل». ومن ثم «إن الشعر كالفلسفة، واهتمامه ينصب على الحقيقة المطلقة لا في شكل التطور الديالكتيكي للفكرة تخرج به عن ذاتها، بل في شكل التحقق المباشرة للفكرة في صورة». وانتقل «بيلنسكي» سنة ١٨٣٩ من موسكو إلى بطرسبرج، وبدأ يكتب في مجلة Otechestvnniya Zapiski التي أصدرها «كزافيتش» Kzaevich. وفي هذا العام نفسه كتب ثلاث مقالات في هذه المجلة عن «الوفاق مع الواقع» و«ذكرى بورودينو» وتعرض فيهما للنقاد الألمان «منتسل» Menzel ولمقالة جريبويدوف Griboyedov عن «الخوف من حضور البديهة»، واستغل في هذه المقالات فكرة هيجل القائلة بأن كل ما هو واقعي (حقيقي) فهو عقلي «كل ما هو عقلي فهو واقعي». وفي ثنائه على الأوتوقراطية كتب يقول: «لقد كانت الحكومة أسبق معنا دائماً من الشعب». ويقول: إن القوة الملكية تتصرف دائماً في اتفاق خفي مع إرادة الله، ثم بالواقع العقلي». (ذكرى بورودينو) والإنسان يخدم بلده وقيصره نتيجة لتصوره السامي عن الواجب نحوهما. ولشعوره بأنه جزء من المجتمع، وبقربته الفيزيائية والروحية له.. هذا هو عالم الواقع (الخوف من حضور البديهة).

وهو جم «بيلنسكي» هجوماً مريراً بسبب هذه المقالات، وكان مهاجموه هم أعداء الأوتوقراطية. وعندما عاش في بطرسبرج استطاع أن يفهم -أفضل مما سبق- الطبيعة الرجعية لحكم «نيقولا الأول». ويتحدث «بيلنسكي» بحدة في خطاب أرسله إلى «بوتكين Botkin سنة ١٨٤١ لا ضد الأوتوقراطية وحدها، بل ضد الملكية بوجه عام.

وينبغي ألا نفسر «الوفاق مع الحقيقة» الذي عبر عنه في مقالاته الصادرة سنة ١٩٣٩ كسوء فهم لنظرية «هيجل». ويتخيل بعض الناس الذين يفهمون «هيجل» فهمًا سطحيًا أن هيجل بجعل «الحقيقة الخارجية» تتعادل مع كل واقعة تجريبية. ولو كان الأمر كذلك لافترضنا مثلاً أن عقوبة الجيش الخاصة بضرب الجندي حتى الموت والتي كانت شائعة

في عصر «نيقولا الأول» حقيقة واقعة، ومن ثم فهي «معقولة». بيد أن كل شيء حاضر في هذا العالم لا يسمى حقيقياً في مذهب «هيجل» الفلسفي المعقد، ذلك أن «هيجل» يميز بين ثلاثة مستويات من الوجود: الوجود الحقيقي، والظاهر، والمشابه، وهذا المستوى الأخير أشبه «بالمايا» في الفلسفة الهندوكية (الحقيقي والظاهر والوهم).

ولم يكن «بيلنسكي» يعرف اللغة الألمانية، ولكنه اكتسب معرفته بهيجل عن طريق المتخصصين فيه من أمثال «ستانكفتش»، و«م. باكونين»، وعن هذا الطريق عرف ما يقصده «هيجل» بالحقيقة الخارجية. ويمكن أن نرى هذا من هذه العبارة التي يذكرها: «العقل في الشعور والعقل في الظاهر أو باختصار الروح حينما تحقق نفسها بنفسها - هذا هو الوجود الحقيقي، بينما نجد أن كل ما هو جزئي عرضي لا معقول عبارة عن طيف أو شبح في مقابل الوجود الحقيقي بل هو سلب له، ومشابه وليس وجوداً - والإنسان يأكل ويشرب ويرتدي ثيابه - هذا كله هو مجال الأطياف طالما أن الروح ليست جزءاً من هذا» (الخوف من حضور البديهة). وفي هذه المقالة نفسها يقول بيلنسكي: «المجتمع أكثر صواباً من الفرد وأعلى منه». وكان تقديره ضئيلاً للشخصية في هذه المرحلة من نشاطه.

وفي آخر الأمر، رفض «بيلنسكي» فلسفة «هيجل»، وهو لم يفعل ذلك إلا بعد أن أدرك القيمة العليا للفرد. فهو يقول في خطاب بعث به إلى «بوتكين» سنة ١٨٤١؛ «ليست الذات في فلسفة هيجل غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة للتعبير المؤقت عن الكلي، وهذا «الكلي» هو نوع من «المولوك»^(*) في علاقته بالذات، فبعد أن يستعرض نفسه فيها (أي الذات) يقذفها بها بعيداً كما يقذف المرء بزوج من السراويل». «أشكرك جزيل الشكر يايجور فيودوروفيتش»^(١) - وأحيي قلنسوتك الفلسفية، ولكن على الرغم من تبجيلي لفلسفتك الأنيقة، أتشف بأن أحيطك علماً، بأنني حتى لو أفلحت في صعود أعلى القمم في سلم التطور، فسوف أسألك من هناك أن تقدم لي حساباً عن جميع ضحايا الحوادث،

(*) المولوك Molock إله فينيقي كانت تقدم له القرابين البشرية. (ف. ك) المترجم.

(١) هذه صيغة روسية من اسم هيجل الأول.

والتطهير، ومحاكم التفتيش في عهد فيليب الثاني.. إلخ. وإلا فسوف أقدف بنفسني من حالق. ولست أريد السعادة -إذا أتيت لي- إذا لم أشعر بالاطمئنان على أصدقائي في الدم والعظم واللحم». «إن مصير الذات، ومصير الفرد، والشخص أهم كثيرًا من مصير العالم كله، ومن صحة الإمبراطور الصيني» (يعني بذلك «كلية» Universality هيغل^(١)).

وفي عام ١٨٤١ اطلع «بيلنسكي» على الاشتراكية الفرنسية لدى «سان سيمون» و«ليرو» Leroux. وفي عام ١٨٤٨ كانت الاشتراكية بالنسبة إليه هي «فكرة الأفكار» ونسي «فيساريون المهووس» كما كانوا يسمونه بسبب مزاجه العنيف، نسي اهتمامه القريب بضحايا التاريخ، وكتب يقول إلى بوتكين: «لقد بدأت أحب الإنسانية بأسلوب مارا Marat^(*)، وهو أن أسعد أقل أجزائها، وأعتقد أنني أستطيع أن أبعد الباقي بالسيف والنار»^(٢).

في عام ١٨٤٣ - ١٨٤٤ ترجم أحد أصدقائه كتاب فويرباخ «ماهية المسيحية»، فأعجب به «بيلنسكي» أيما إعجاب، ويقول الكتاب السوفيت إن «بيلنسكي» اعتنق في آخر أيام حياته وجهة نظر «المادية الأثرولوجية» تحت تأثير فويرباخ^(٣). ولما كان هؤلاء الكتاب تدفعهم الحكومة السوفيتية إلى العثور على أكبر عدد ممكن من الماديين بين ممثلي الثقافة الأوروبية الغربية والثقافة الروسية، فإن المرء لا يستطيع أن يثق بما يقولون.. فهم يعتبرون «اسبنوزا» مثلاً فيلسوفاً مادياً. ولا تدل كتابات «بيلنسكي» على أنه أصبح مادياً، وإن يكن قد امتنع تماماً في الأعوام الأخيرة من حياته عن كل إشارة إلى الأسس فوق الحسية supersensuous لوجود العالم. وكتب إلى «بوتكين» في فبراير سنة

(١) أ. بيليج.

(*) أحد أعضاء كوميون باريس والمؤتمر الوطني، اغتالته شارلوت كورداي (١٧٤٤ - ١٧٩٣) ويقال عنه إن هو الذي أوعز بمذابح سبتمبر، وكان عنيقاً في محاكمة الملك. (ف. ك) المترجم.

(٢) بيلنسكي. رسائل - ج ٢ ص ٢٤٤ - ٢٤٧.

(٣) انظر م. بوفسوك: «بيلنسكي: آراؤه الفلسفية والاجتماعية» (جوزولد - ١٩٣٩).

١٨٤٧ يقول: «فلتذهب الميتافيزيقا إلى الشيطان، فإن هذه الكلمة معناها ما فوق الطبيعة، وبالتالي فهي مجرد هراء «ومن الضروري: «أن نحرر العلم من أشباح النزعة المتعالية واللاهوت. «وفي مقاله بعنوان «استعراض الأدب الروسي» الذي كتبه سنة ١٨٤٦ يقول: «إن علم النفس الذي لا يؤسس على الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) لا يمكن أن يكون صحيحًا، كما لا يمكن أن تكون الفسيولوجيا التي لا تعرف شيئًا عن علم التشريح صحيحة «وهذه الكلمات عن علاقة الحياة» العقلية بالعمليات الفسيولوجية يمكن أن تؤول تأويلات متعددة لا علاقة لها بالمذهب المادي. ومن الحق أنه يكتب في هذا المقال نفسه قائلاً: «إن أعلى ما في الإنسان هو روحانيته، أي الشعور والعقل، والإرادة -وهي التي تعبر عن ماهيته الأبدية والضرورية الباقية. «عندما يموت أحد أحبابك، فإن أفضل ما فيه وأنبل ما فيه، أو الجانب الأخلاقي والروحي فيه لا يموت بموته، وإنما يموت فقط ما هو عرضي مادي فيه»، «ما هي الشخصية؟ كلما ازداد تأملي وضوحًا لماهية الشخصية، ازداد عجزني عن تعريفها في كلمات».

ومن الممكن أيضًا أن تظل مسألة إلحاد «بيلنسكي» في أواخر حياته موضع التساؤل. فهو يتحدث في خطاب له إلى «جوجل» بمناسبة ظهور كتابه (مراسلات مع الأصدقاء) حديثًا يخلو من تأييد للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، ويدعي أن الشعب الروسي ملحد بطبعه إلحادًا عميقًا. «ويقول إن كثيرًا من الناس الذين نبذوا المسيحية في فرنسا ما برحوا يتشبثون «بنوع من الإله» (١٥ - ج ٧ - ١٨٤٧). ولكنه يتحدث بعد ستة شهور من هذا الخطاب، في مقاله «استعراض الأدب الروسي سنة ١٨٤٧»، الذي كتبه قبل وفاته بقليل فيقول: «إن منفذ الإنسانية جاء إلى العالم من أجل الناس جميعًا. «وهو -ابن الله- كان يحب الناس حبًا إنسانيًا ويعطف عليهم في بؤسهم، وقذارتهم، وعارهم، وحرمانهم، وردائلهم وجرائمهم. ولم يكن عبثًا أن صدرت كلمة الحب الإلهية وكلمة الإخاء في هذا العالم.

وكان «بيلنسكي» دائم التبديل لأرائه الفلسفية في حياته القصيرة النشطة، وكان كل

رأي يقنعه يؤثر تأثيرًا عميقًا على كتاباته بوصفه ناقدًا وداعية، ولكنه على أي حال لم يضيف شيئًا جديدًا إلى تطور الفلسفة، ولم أتحدث عنه بهذه الاستفاضة إلا لأنه أثر تأثيرًا عظيمًا على الثقافة الروسية كناقذ أدبي ملحوظ المكانة، وهب ذوقًا جماليًا رفيعًا.

ومن أصحاب النزعة الغربية الذين أثروا تأثيرًا عظيمًا على الفكر السياسي الروسي وعلى الحركة الثورية: الفيلسوف «أ. هرتسن».

٤-أ. هرتسن A. Hertsen

كان «إسكندر إيفانوفتش هرتسن» (١٨١٢ - ١٨٧٠) ابنًا غير شرعي لمالك روسي ثري يُدعى «باكوفلف»، وفتاة ألمانية تُدعى «لويز هاج»، اصطحبها أبوه إلى روسيا من مدينة شتوتجارت. وعندما كان صبيًا في الثالثة من عمره شاهد تتويج الملك «نيقولا الأول» في موسكو بعد إعدام الديسمبريين، فأقسم وهو واقف بين الجموع «أمام المحراب الذي دنسته الصلوات الملطخة بالدماء» كما كتب في مذكراته... «أقسم أن يثأر للضحايا، وأن يكرس نفسه في الكفاح ضد العرش، وضد هذا المحراب، وهذه المدافع». «وكان هرتسن» خريجًا من كلية العلوم الفيزيائية - الرياضية في جامعة موسكو. وقد اجتذبه اشتراكية «سان سيمون» أثناء طلبه العلم اجتذابًا قويًا، ولم يلبث أن أُلقي به في السجن عام ١٨٣٤، ثم نفي بعد ذلك إلى شمال شرقي روسيا، حيث أرغم على العمل موظفًا للحكومة. واستقال «هرتسن» عام ١٨٤٢، وأقام في موسكو، منكبًا على القراءة الجدية، والعمل الأدبي. وهاجر عام ١٨٤٧ إلى فرنسا، وبدأ عام ١٨٥٥ في إصدار مجلة «النجم القطبي» Polarnaya Zvezda، ثم مجلة «الناقوس» Kolokol. وكان تأثير «هرتسن» على الحياة الروسية العامة عظيمًا، ولكنه لم يسهم في الفلسفة بشيء أصيل. والأعمال الفلسفية الوحيدة التي كتبها هي مقالات عن «الهوية في العلوم» سنة ١٨٤٣ و«خطابات

عن دراسة الطبيعة» سنة ١٨٤٥، «ورسالة إلى ابني» (عن تجربة الإرادة)، سنة ١٨٦٧^(١). وتأثر اتجاه «هرتسن» الفكري باشتراكية «سان سيمون» وآراء «شيللر» الفلسفية، ومؤلفات «جيته» عن العلم الطبيعي، ثم تأثر بعد ذلك بفلسفة «هيجل» «فويرباخ»، وأخيراً «برودون». ولم يكن «هرتسن» مهتماً بوضع النظريات الفلسفية، بل بتطبيقها في مجال العمل والكفاح في سبيل الحرية وكرامة الشخصية، ولتحقيق العدالة الاجتماعية.

ويصف لينين اتجاه «هرتسن» الفكري بقوله: «لقد تجاوز «هيجل» متجهًا نحو المادية وراء فويرباخ».. «بلغ هرتسن المادية الديالكتيكية (الجدلية) ووقف عندها لا يبرحها إلى المادية التاريخية، وهذا الوقوف هو سبب انهيار هرتسن الروحي بعد ثورة سنة ١٨٤٨»^(٢). وكلمات «لينين» تعبر عن الاتجاه البلشفي إلى اعتبار كل كاتب يعترف بالارتباط الوثيق بين العمليات العقلية والجسمية كاتبًا ماديًا. والواقع أننا نستطيع أن نلمس عند «هرتسن» موقفًا سلبيًا إزاء الدين، وإزاء فكر الله الشخصي، وفكرة الخلود الشخصي، ولكننا لا نجد عنده المادية الكلاسيكية التي تعتقد أن العمليات العقلية سلبية وأنها تعتمد كل الاعتماد على العمليات المادية.. ونظرًا لتعليم «هرتسن» العلمي، فقد كان يقدر الارتباط بين الفلسفة والعلم الطبيعي تقديرًا كبيرًا، ولكنه كان يرى أن الطبيعة يجب ألا تفسر وفقًا لمنهج «اليقين الحسي وحده (٩٤) بل بمنهج «التجربة الفاحصة» الذي انتهجه جيته في مؤلفاته عن العلم الطبيعي (١١٢)، ويقول «هرتسن»: إن الميتافيزيقيين الماديين يتحدثون عن العمليات الخارجية وحدها، معتقدين أن هذا هو كل شيء.. ولكنهم على خطأ في هذا، ذلك أن نظرية التفكير الحسي تعد ضربًا من علم النفس الميكانيكي mechanical psychology تمامًا كما كان موقف نيوتن موقفًا كونيًا ميكانيكيًا mechanucal cosmology. «والماديون عامة لا يستطيعون أن يفهموا موضوعية الذهن، فهم إما أن يروا الوجود والفكر بمعزل الواحد عن الآخر،

(١) هرتسن: مجموعة مؤلفاته. ٢٢ مجلدًا، نشرها لمكه Lemke سنة ١٩٢٠. وهرتسن: مؤلفاته الفلسفية المختارة، مجلدان - طبعة أوجيز. وسأشير إلى صفحات هذه الطبعة في حالة اقتباس النصوص.

(٢) هذه الكلمات كانت تصديرًا لكتاب -ل. باير بعنوان: «تصور هرتسن للعالم» موسكو ١٩٣٥.

أو أن كلا منهما يؤثر على الآخر تأثيرًا ظاهريًا». و«التفكير العقلي المحدود يؤدي إلى المادية التي لا تفهم شيئًا إلا المادة والجسم، وبالتالي لا تفهم المادة والجسم بمعناهما الحقيقي»^(١) «ولم يرتفع ديكارت مطلقًا إلى فكرة الحياة، ولهذا ظل الجسم بالنسبة إليه مجرد آلة» (٢٣٩).

ويعترف «هرتسن» بوجود «العقل الموضوعي» في أساس الطبيعة، ويصف فكرة «هيجل» بأن كل ما هو واقعي (حقيقي) فهو معقول، وكل ما هو معقول واقعي «بأنها فكرة عظيمة» (٧٨). ولكنه كان يعارض التفسير الزائف لهذه النظرية، وهاجم هؤلاء الذين يدعون إلى التسليم بالجانب المظلم في الحياة المعاصرة، والذين يسمون كل الأشياء النافهة العرضية العتيقة، أو باختصار كل ما يلقيه المرء بأنه واقعي وبالتالي بأنه من الواجب الاعتراف به (٧٨).

ولم يكن «هرتسن» ماديًا في شبابه أو في أواخر أيام حياته. وعندما ألقى ابنه - وكان عالمًا في الفسيولوجيا - محاضرة زعم فيها أن النشاط الإنساني والحيواني مجرد أفعال منعكسة reflexes، وبالتالي لا وجود لإرادة حرة - كتب هرتسن «خطابًا إلى ابني» قال فيه: «إن كل التعبيرات العضوية لها أساس فسيولوجي، ولكنها تذهب إلى أبعد منه». وتتكون العملية التاريخية في التحرر المتصل للشخصية الإنسانية من أشكال العبودية واحد إثر الآخر، والتحرر من سلطة تلو أخرى، حتى نصل إلى أعظم تجارب بين العقل والفاعلية، وفي هذا التجارب يشعر الإنسان بأنه حر. «وهكذا نرى أن الحرية الأخلاقية حقيقة نفسية». (ج ٢، ص ٢٨١). وتصور الحرية المعروض في هذا الخطاب نسبي فحسب، ويتلاءم في الظاهر داخل إطار «الحتمية» Determinism، بيد أن التصور الحتمي للحرية «الأخلاقية» النفسية يمكن أن يدخل ضمن مذهب مادي النزعة، ذلك أنه يفترض سلفًا وجود «العقل الموضوعي» في أساس الطبيعة.

وقد انتقد «هرتسن» مذهب فلاسفة النزعة السلافية انتقادًا حادًا، وخاصة في إشاراتهم

(١) محاضرات عن دراسة الطبيعة - ج ١ - ٢٧٠ - ٢٨٣.

بالمذهب الأرثوذكسي. وفي تأييدهم للأوتوقراطية، ولكنه بعد إخماد الحركة «الثورية» التي قامت سنة ١٨٤٨، خاب أمله في أوروبا الغربية وفي روحها البورجوازية، وانتهى إلى أن مجلس القرية الروسي Village commune وكذلك الأرتل Artel أكثر ملاءمة لتحقيق الاشتراكية في روسيا من أي بلد آخر. وهو يعتبر أن مجلس القرية (الكوميون) Commune هو «شيوعية الفلاحين»^(١) وفي هذه المسألة بالذات أحس بأن الاتفاق مع أصحاب النزعة السلافية ممكن. وفي مقالة بعنوان: «النزعة السلافية الشاملة في موسكو، والنزعة الأوروبية الروسية» (١٨٥١) كتب يقول: «ألم يقبل أصحاب النزعة السلافية الاشتراكية كما قبلناها نحن؟ إن الاشتراكية جسر نستطيع أن نلتقي فيه لنضع أيدينا معاً». (ج ١ ص ٣٣٨).

وكان «هرتسن» يؤمن بمستقبل الاشتراكية، ولكنه لم ينظر إليها مطلقاً باعتبارها الشكل الكامل للحياة الاجتماعية، وفي سنة ١٨٤٩ كتب يقول: «إن الاشتراكية ستتطور في كل مراحلها إلى الأطراف، وإلى حد البطلان. وحينئذ سوف ينطلق من القلب المارد الذي تتميز به الأقلية الثورية صيحة احتجاج، وسيبدأ من جديد صراع مميت تحل بعده الاشتراكية محل النزعة المحافظة، بعد أن تغلب ثورة مقبلة مجهولة»^(٢).

وكتب «هرتسن» سنة ١٨٦٩ مقالاً «إلى رفيق قديم» هو م. باكونين، ويقول في هذه المقالة إنه لا يعتقد «في الأساليب الثورية القديمة» (ج ١ ص ٢٩٤)، وينصح بالتطور الاجتماعي «التدريجي». وهذه المقالة يمكن أن تقرأ حتى يومنا هذا بحيث يفيد منها على السواء أنصار التدابير الثورية العنيفة، والمحافظون الذين لا يبصرون ضرورة الإصلاحات الاجتماعية التي تضمن لكل فرد من الظروف المادية ما يهيئ له حياة كريمة^(٣).

(١) «الشعب الروسي والاشتراكية» - ج ٢ - ١٤٨ - ١٨٥٢.

(٢) «من الشاطئ الآخر» (ج ٢ - ص ٩٩).

(٣) ج - سبت G. Spet «تصورات هرتسن الفلسفية عن العالم - موسكو ١٩٢٠، ر. جابري R. Gabry: أ. هرتسن. مقال عن تكوين أفكاره وتطورها»، باريس ١٩٢٨.

الفصل الرابع

الماديون الروس في الستينيات من القرن التاسع عشر المذهب العدمي

١- ميشيل باكونين Michel Bakunin

كانت صفوف الثوريين الروس تضم دائماً كثيراً من الماديين. وفي العشرينيات من القرن التاسع عشر كان هناك عدد من الماديين ضمن صفوف الديسمبريين^(١)، ولكن لم تكن لهم أي دلالة في تطور الفلسفة. وفي الستينيات من القرن التاسع عشر اعتنق المادية «م. باكونين» و«تشنشفسكي» Chernyshevsky و«دبروليوبوف» Dobrolubov و«بيسارييف» Pisarev، وكذلك الفسيولوجي الشهير «سيتشينوف» Sechenov الذي ساهم في الحركة الثورية. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا، انتشرت المادية الديالكتيكية (الجدلية) والمادية التاريخية التي أنشأها «ماركس» و«إنجلز» انتشاراً واسعاً بين المهاجرين الروس قبل الثورة، وداخل روسيا نفسها.. وهذا التنوع في «المادية» سيناقش في فصل آخر.

درس «ميشيل إلكساندروفتش باكونين» - وكان ابناً لأحد ملاك الأراضي الأثرياء في مدرسة المدفعية من سنة ١٨٢٨ إلى سنة ١٨٣٣، ثم التحق ضابطاً بالجيش، ولم يلبث

(١) كتب «بافلوف - سلفانسكي» - أستاذ التاريخ الروسي - مقالة عن هؤلاء في مجلة بايلو Byloe العدد السابع سنة ١٩٠٧ بعنوان: «أصحاب النزعة المادية في العشرينيات».

أن استقال عام ١٨٣٥. وانضم إلى حلقة «ستانكفتش»، ودرس فلسفة «كانط» و«فشته» و«هيجل». وأفضى به اقتناعه بفلسفة هيجل إلى تفسير الحقيقة الخارجية على أنها الحياة الإلهية الأبدية، وعلى أنها إرادة «الروح» ونشاطها. ولو نظرنا إلى «الكلبي» universal نظرة مجردة، لبقى صورياً خالياً من الحياة، وإنما ينبغي أن يتحقق الكلبي في حياة الشخصية وفي الحياة الإنسانية الإلهية التي تغلغل الحب في أعماقها. وقد فسر «باكونين» نظرية «هيجل» بأن كل ما هو واقعي (حقيقي) معقول، وكل ما هو معقول واقعي «بروح محافظة، وتحت تأثيره دخل «بلنسكي» مرحلة «الصلح مع الحقيقة الخارجية».

وذهب باكونين عام ١٨٤٠ إلى برلين بغرض الدراسة، وهناك عقد أواصر الصداقة مع «آرنولد روجه» Arnold Ruge وعدد من «الهيجليين ذوي النزعة اليسارية»، ونشر عام ١٨٤٢ في مجلة «روجه» مقالاً بعنوان Die Reaktion in Deutschland «الرجعية في ألمانيا»، يتحدث فيه عن الحرية المطلقة للروح، ويجعل ما هو سلبي شرطاً لما هو إيجابي، وينتقل من المحافظة المتطرفة إلى الطرف الآخر ويدعو إلى تحطيم كل قديم. ويكتب قائلاً: «دعنا نثق في الروح الأبدية التي تحطم وتدمر لأنها في الوقت نفسه المنبع المبدع الأبدي الذي لا ينفد أبداً لكل حياة. وشهوة التحطيم شهوة خالقة».

وكانت هذه العبارات بداية مرحلة عاصفة في حياة «باكونين»؛ إذ اشترك في انقلابات سياسية عديدة، وحكم عليه بالإعدام أكثر من مرة، وقضى في السجن أعواماً كثيرة بعد أن تسلمته الحكومة الروسية، ونُفي إلى سيبيريا، وهرب من هناك سنة ١٨٦١ إلى إنجلترا، وعاش بعد ذلك في إيطاليا وسويسرا. وفي هذه الفترة اعتنق النزعة المادية، وشرع في وضع شكل عجيب من أشكال الفوضوية. وفي عام ١٨٦٨ كتب في مجلة Narodnoe Delo التي كان يصدرها في زيورخ، كتب يقول: «إن التحرر العقلي للفرد ليس ممكناً إلا على أساس من النزعة الإلحادية والمادية، ويبلغ الإنسان التحرر الاجتماعي والاقتصادي عن طريق إلغاء الملكية الوراثية، وتوزيع الأراضي على جماعات الفلاحين، والمصانع ورأس المال على هيئات العمال، وكذلك عن طريق إلغاء الزواج والأسرة وتنظيم تربية

الأطفال تنظيمًا عامًا، ويقول في كتابه: الاتحادية (الفيدرالية)، والاشتراكية، والنزعة المعادية للاهوت *Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme* وفي كتابه «الله والدولة»: «إن الأحرار الحقيقيين لا يحتاجون إلى قوة الدولة؛ لأن في مصلحتهم أن يتساندوا؛ لأنهم يرون في هذا التساند تقدمهم، وهذه هي الأناية الإنسانية ويجب أن يكون «الكل الاجتماعي» تحالفًا حرًا بين جماعات حرة»^(١).

٢- ن. ج. تشيرنشفسكي N. G. Chernyshevsky

كان «نيكولاي جافريلوفتش تشيرنشفسكي» (١٨٢٨ - ١٨٨٩) ابنًا لأحد القساوسة، وتعلم في معهد «ساراتوف» الديني، والتحق من ١٨٤٦ إلى ١٨٥٠ - طالبًا بكلية الآداب في جامعة بطرسبرج. وقد كون « تشيرنشفسكي » تصوره عن العالم تحت تأثير المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، وفلسفة «هيجل»، وتعاليم «برودون» و«سان سيمون» و«فورييه»، و«ليرو» وخاصة «فويرباخ» الذي قرأ له «ماهية المسيحية» سنة ١٨٤٩. وقد ظل « تشيرنشفسكي » متدينًا تدينًا عميقًا حتى عام ١٨٤٨، وكان يعتقد في هذه الفترة من حياته أن الملكية الوراثية غير المحدودة قصد بها حماية المضطهدين خاصة، كما أنها تتعالى على جميع الفروق الطبقة^(٢).

وعندما بلغ العشرين من عمره انقلب ماديًا ملحدًا، وجمهوريًا ديموقراطيًا، واشتراكيًا، وقد ثبت لديه عدم وجود الله بما يعانيه البشر عامة من آلام لا يستحقونها، وبما يعانيه الناس الطيبون خاصة. وكان إلغاء الملكية بثورة لا ترحم يقوم بها الفلاحون واحدًا من أهدافه الرئيسة في الحياة؛ وأدى نشاطه الثوري إلى القبض عليه سنة ١٨٦٢. وحكم عليه

(١) م. باكونين: مجموعة مؤلفاته ورسائله - ٤ مجلدات - ١٩٣٤ - ١٩٣٥، مؤلفاته - ٦ مجلدات باريس سنة ١٩٠٧ - ١٩١٣ م. تتلاو/ «حياة م. باكونين»، ٣ مجلدات لندن ١٨٩٤ - ١٩٠٠ م. أ. كورنيلوف، «شباب م. باكونين»، ١٩١٥؛ أ. كورنيلوف: «تجولات م. باكونين» ١٩٢٥، ي. م. ستكلوف «م. أ. باكونين»، ٤ مجلدات سنة ١٩٢٦، ي. كار، م. باكونين، لندن، ١٩٣٧.

(٢) «يوميات» في مجلة Litraturnoe Nasledstvo ج ١، ٢٧٦، ١٩٢٨.

بالسخره في سيبيريا، ثم بالبقاء فيها كمقيم. وفي سنة ١٨٨٣ سمحت له السلطات بالعودة إلى روسيا الأوروبية وبالحياة أول الأمر في استراخان، ثم في «ساراتوف» بعد ذلك.

ولقد كان تأثير «هيجل» على «تشيرنشفسكي» مقصوراً على تقديره للمنهج الديالكتيكي الذي يرغم المرء على الاعتراف بأن كل شيء في هذا العالم يتغير نظراً لوجود صفات وقوى متضادة في الحياة^(١). ولعل أصعب المشكلات التي تواجهها المادية هي أن تفسر كيف تفضي العمليات المادية إلى العمليات العقلية. ويحل «تشيرنشفسكي» هذه المشكلة بالرجوع إلى مذهب «هيجل» القائل بأن التغيرات الكمية تنشأ في مرحلة معينة بظهور كيفية جديدة. والمناقشة التي يسوقها عنذبذبات الأثير، وإحساسات الألوان طريفة إلى حد بعيد. ويقول في خطاب بعث به من سيبيريا إلى ابنه: يتصور الطبيعيون خطأ أن موجات الأثير تتحول إلى انطباعات اللون. وانطباعات اللون هي الموجات نفسها التي تتحرك فوق العصب البصري، ثم تصل إلى المخ، وتستمر في الحركة هناك. وليس هناك تحول من أي نوع^(٢). فإذا لم تتضمن هذه العبارة تطابقاً باطلاً بين موجات الأثير الألوان، فلا بد أنها تعني أنه حتى خارج الجسم الإنساني تحتوي العمليات المادية على الصفات الحسية للون والصوت.... إلخ. وهذه الصفات مادية، وليست وقائع عقلية. هذه النظرية تنتشر انتشاراً لا بأس به في الفلسفة الحديثة.

وكان «تشيرنشفسكي» يؤيد النزعة التحويلية transformism في علم الحياة biology، ولكنه كان يحتقر نظرية داروين التي تعتبر أن الصراع من أجل البقاء عاملاً من عوامل التطور، احتقاراً شديداً؛ إذ كان يعتقد أن الصراع من أجل البقاء نتيجة للإفراط في الإنتاج، ونقص الغذاء يسيء إلى تكوين الإنسان، ويؤدي به إلى الانحلال لا إلى التحسن. ولو كان ذلك هو العامل الوحيد في التطور لاختفت الحياة العضوية - في نظره - اختفاء تاماً، وحلت محلها تركيبات غير عضوية، ولكنها أكثر ثباتاً من التركيبات العضوية^(٣).

(١) «مقالات عن عصر جوجول في الأدب الروسي»، «مجموعة مؤلفاته»، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) سنكلوف، «ن. ج. تشيرنشفسكي» ج ١ ص ٢٤٣.

(٣) ن. ج. تشيرنشفسكي: «أصل النظرية في الكفاح الخير من أجل الحياة» مجموعة مؤلفاته - المجلد العاشر القسم الثاني.

أما في الأخلاق فكان «تشيرنشفسكي» يدافع عن نظرية «الأنانية العقلية». والآناني العاقل يدرك أن السعادة الشخصية تتفق مع الصالح العام. وقد عرض «تشيرنشفسكي» نظرياته الأخلاقية عرضاً قوياً في روايته: «ماذا يجب أن نفعل؟»، ويقول «لوبوهوف» Lopuhov أحد أبطال هذه الرواية فيما يتعلق بتضحيته من أجل الآخرين: «إنني لست من الناس الذين يقومون بالتضحيات.. والحق أنه لا وجود لمثل هذا الأمر، فالإنسان يتصرف التصرف الذي يبعث الارتياح إلى نفسه». وقد يرى عدد من الناس أن هذا المناقشة دليل قاطع على حقيقة نظريات السعادة واللذة في الأخلاق eudeimonic and hedonistic، والحقيقة أنها تنطوي على هذه المغالطة. فالغرض الذي يتوجه إليه كل فعل نقوم به هو قيمة حقيقية أو فعلية نحبهها، وشعور الغبطة الذي نعانيه هو في الواقع عرض لبلوغ غايتنا، وليس هو هذه الغاية نفسها، ولا يستطيع الماديون أن يفسروا الحب المنزه عن الأغراض للقيم اللا شخصية كالحق أو الجمال أو لقيمة شخص آخر. ومن ثم فهم يحاولون تفسير كل أفعال الإنسان على أنها نتيجة لسعيه وراء اللذة. فإذا كان بعض الناس الذين يكرسون حياتهم لخدمة القيم اللا شخصية من أمثال «تشيرنشفسكي» يميلون إلى تفسير سلوكهم بالأنانية، فذلك يرجع غالباً إلى نوع من التحفظ العفيف الذي يجعلهم يتجنبون الألفاظ الرنانة كالضمير، والشرف، والمثل الأعلى، وما شاكل ذلك.

وقد كان الاقتصاد السياسي هو الموضوع الرئيس في دراسة «تشيرنشفسكي»، بيد أن الرسالة التي قدمها لنيل درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة بطرسبرج كانت عن علم الجمال وموضوعها: «العلاقة الجمالية بين الفن والواقع». وقد هاجم في هذه الرسالة النظريات المثالية الألمانية في علم الجمال، وهو يرى أن «الجمال هو اكتمال الحياة» (ج ١٠ - ص ١١٥) وغاية الفن أن يعيد إنتاج حقائق الواقع ويحاول تفسيرها، وجمال الواقع الحي أسمى من أعمال الفن^(١).

(١) «ن. ج. تشيرنشفسكي مجموعة مؤلفاته»، ١٠ مجلدات، ١٩٠٦ ي. م. ستكلوف: «ن. ج. تشيرنشفسكي»، حياته ومؤلفاته، جزءان، ١٩٢٨.

وقد أطلق اسم «العدمية» بحق على المذهب الذي يرفض الأسس التقليدية للحياة الاجتماعية، وهو المذهب الذي عبر عنه «تشيرنشفسكي» وزميله «دبروليوبوف» (١٨٣٦-١٨٦١) في مؤلفاتهما. وقد قال «ج. س. تورجنيف» -الذي صاغ هذه اللفظة- موجهاً الحديث إلى تشيرنشفسكي: «أنت ثعبان، ودبروليوبوف كوبرا». ولعل أعجب ممثلي هذه الحركة هو «د. بيساريف» D. Pisarev.

٣- د. بيساريف D. Pisarev

كان «ديمتري إيفانوفتش بيساريف» ابنًا لأحد ملاك الأراضي. وقد توفي في سن مبكرة، إذا غرق أثناء استحمامه في البحر بالقرب من ريجا، ولكنه كتب مؤلفات كثيرة صادفت نجاحًا عظيمًا، فقد كان كاتبًا موهوبًا في المقالة، كما كان ناقدًا أدبيًا، وداعيةً، وشارحًا مبسطًا لنظريات العلم الطبيعي. وكان في صباه المبكر متدينًا عميق الإيمان شأنه في ذلك شأن «تشيرنشفسكي» و«دبروليوبوف». وقد انضم أثناء دراسته في الجامعة إلى حلقة من المتصوفة الذين عاهدوا أنفسهم على العزوبة مدى الحياة. وربما كان هذا التطرف في الحماس الديني سببًا من الأسباب التي دفعته إلى نبذ الإيمان بعد عامين من هذا التطرف^(١). ولما اجتاز هذه الأزمة الروحية انقلب إلى المادية الصرفة التي نجدها عند «فوجت» Vogt، و«مولشت» Moleschott و«بوخنز» Buchner. وكتب يقول: «يستطيع الإنسان أن يتقدم بهذا الافتراض الجريء، وهو أن تنوع الطعام الذي ينشأ عنه تنوع في العناصر المكونة للدم، هو أساس تعدد الجوانب العقلية، والالتزان المنسجم بين القوى المتضاربة والشهوات المتباينة في شخصية الإنسان». وقد فسر النشاط العقلي الحي الذي زخر به القرن الثامن عشر باستعمال الشاي والقهوة اللذين ينبهان الأعصاب^(٢).

(١) انظر أ. أ. لابينين: «ظاهرة الضمير الديني في الأدب الروسي» (نشرته الجامعة الروسية الحرة) رقم ٣٥، ٢٥-٢٨ -براج.

(٢) ل. أ. بلوتكين: «بيساريف والحركة الأدبية والاجتماعية في الستينيات» أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي ص ٢٢١ -١٩٤٥.

وكان «بيسارييف» يفسر السلوك الإنساني بالأناثية، كما يدعو إلى تحرير الفرد من كل إرغام.. وأن يكون الإنسان خيرًا، معناه في نظره -أن يكون نافعًا للناس وأن يستمتع بهذا النشاط أي أن يحققه طوعية واختيارًا لا خضوعًا لحكم سلطة ما، أو شعورًا بالواجب.. إلخ.

وكان «بيسارييف» يزدرى الفن والفلسفة ويعلن أن «زوجًا من الأحذية أفضل من شكسبير»، وكان يدعو إلى الهدم كما دعا إليه م. باكونين، ويقول: «ما يمكن أن يحطم، فلا بد من تحطيمه. وما يصمد أمام الريح، صالح للبقاء، أما ما يتناثر كالشظايا فهو هباء. وفي كل الأحوال، اضرب يمينًا ويسارًا، فإن ذلك لن يضر ولا يمكن أن يؤدي إلى أي ضرر». وكان يأمل أن يتم الإصلاح الاجتماعي بزيادة عدد المفكرين «الواقعيين» الذين يهتدون باكتشافات العلم الطبيعي في تشييدهم للحياة^(١).

٤-أ. سيتشينوف I. Sechenov

حاول الفسيولوجي «سيتشينوف» (١٨٢٩ - ١٩٠٥) في كتابه «انعكاسات اللحاء» Reflexes of the Cortex إثبات أن جميع الأفعال الإنسانية والحيوانية هي من طبيعة الأفعال المنعكسة. وفي رأيه أن أفعال الفكر لا تنطوي على شيء في أساسها «غير الإثارة المتصلة للجهاز الحسي وإعادة إنتاج الانطباعات السابقة المماثلة وملحقاتها الحركية التي ربط بينها الجهاز الحسي»^(٢).

وهو يتحدث عن «الأنا» حديثًا شبيهًا بما يقوله الفيلسوف الإنجليزي الحديث «برتراند رسل» وهو أن «الأنا» عبارة عن صيغة نحوية أخطأ الناس فحسبوا حقيقة نفسية

(١) «د. أ. بيسارييف. مجموعة أعماله». سنة مجلدات، ١٨٩٤ أعماله المختارة في مجلدين، موسكو للنشر ١٩٣٤-١٩٣٥، ل. بلوتكين، «بيسارييف»؛ ١٩٤٠ ف. بارجيهورن، «د. أ. بيسارييف»، ممثل المذهب العددي الروسي في مجلة السياسة - عدد ٢/٤/١٩٤٨.

(٢) سيتشينوف، «من الذي يبحث في علم النفس، وكيف؟» في مجلة «فستنيك أوروبا» عدد إبريل ١٨٧٣ ص ٥٩٧.

خاصة^(١).

وقد ازدهرت في روسيا تلك الفكرة القائلة بأن جميع الأفعال الإنسانية والحيوانية مجرد انعكاسات نتيجة لأعمال الفسيولوجي ج. ب. بافلوف (١٨٤٩ - ١٩٣٦) ومدرسته، وكذلك مؤلفات الطبيب النفسي «ف. م. بيهرتيف» Pehterev (١٨٥٧ - ١٩٢٧)، ففي كتابه «علم الانعكاسات الجماعي» Collective Reflexology يحاول «بيهرتيف» تفسير الحياة الاجتماعية بأسرها على أنها نسق من الانعكاسات. ونشر «سافتش» Savuch تلميذ بافلوف - مقالاً في مجلة «معمل ب. ف. لزجافت البيولوجي» - أراد أن يثبت فيه أن أعلى المظاهر الإبداعية للذهن الإنساني ليست أكثر من أفعال شرطية منعكسة، وضرب مثلاً على ذلك بتحليل حياة داروين ونشاطه، محاولاً إثبات أن أعمال العالم العظيم الإبداعية يمكن أن تفسر كسلسلة من الأفعال المنعكسة الشرطية.



(١) سيتشينوفا: «انعكاسات اللحاء» سنة ١٨٦٦، دراسات نفسية، ١٨٧٣، ومؤلفات سيتشينوفا المختارة.

الفصل الخامس

الوضعيون الروس

١ - ب. لافروف P. Lavrov - أ. فيروبوب I. Virubov -

دوروبرتي De Roberty -

وجدت النزعة الوضعية الفرنسية التي دعا إليها «كونت» Cont، والوضعية الإنجليزية التي نادى بها «جون ستيوارت ميل» J. S. Mill و«هربرت سبنسر» H. Spencer، أنصاراً عديدين في روسيا. وكان «ب. ل. لافروف» Lavrov ممثلاً قوي التأثير لهذا الاتجاه الفكري.

كان «بيوتر لافروفتش لافروف» (١٨٢٢ - ١٩٠٠) أستاذًا للرياضيات بمدرسة المدفعية، ونظرًا لاتصاله بالأوساط الثورية، أرغم على تقديم استقالته عام ١٨٧٧، ونُفي إلى إقليم «فولوجدا»، واستطاع الهرب سنة ١٨٧٠، واستقر به المقام في باريس. وقد تكونت آراؤه الفلسفية تحت تأثير «كونت» و«جون ستيوارت ميل» و«سبنسر» و«فويرباخ». ويعتقد «لافروف» أن الوقائع المعطاة في التجربة هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعًا للدراسة العلمية. ويفترض العلم الوجود الواقعي للأشياء كما ندركها عن طريق النشاط العادي لأجهزة الحس، وكذلك علاقة العلية القائمة بين تلك الأشياء، والفلسفة نشاط إبداعي نقدي يوحد بين جميع فروع المعرفة في كل واحد. وكان «لافروف» يسمي فلسفته «بالمعيارية الإنسانية» anthropologism، لأن الإنسان هو مركز هذه الفلسفة. وكان يؤمن بأن السعي وراء اللذة فطرة في طبيعتنا. ومع ذلك فإن الإنسان المثقف يتعود على الاستمتاع بالنشاط الأخلاقي، ويؤلف تصورًا عن كرامة

الشخصية. ولقد كان «لافروف» حتميًا، ولكنه كان يرى أن مولد الشعور يؤدي إلى ظهور نوع خاص من الواقع هو الشخصية التي تنظر إلى نفسها باعتبارها حرة مسئولة. وتصور الإرادة الحرة ما هو إلا إحالة الطبيعة الإنسانية إلى مثل أعلى، وهذه الإحالة ضرورية للتطور الإنساني والتقدم معناه تطور الشعور والفكر النقدي لدى كل فرد، وزيادة التضامن الاجتماعي. وتتحقق العدالة الاجتماعية عن طريق ثورة اشتراكية، ومجتمع القرية الروسية، وإمكان تحقيق الزراعة المشتركة للأرض، والاستخدام المشتركة لمنتجات العمل، دفع «لافروف» إلى الأمل بأن الشعب الروسي سيكون أول من يقوم بالثورة الاجتماعية^(١).

أما «ج. ن. فيروبووف» G. N. Virubov (١٨٤٣ - ١٩١٣)، (ي. ف. دوروبرتي E. v. de Roberty (١٨٤٣ - ١٩١٥) اللذان يعدان من الفلاسفة الوضعيين، فكانا يكتبان بالفرنسية لأنهما أمضيا الشطر الأعظم من حياتهما في فرنسا. وكان «فيروبووف» يحرر بالاشتراك مع «ليتريه» Littré في سنة ١٨٦٧ مجلة «الفلسفة الوضعية». Philosophie Positive.

٢- ن. ميهيلوفسكي N. Mihailovsky

كان للناقد الداعية المبسط للنظريات العلمية «نيكولاي كونستانطينوفتش ميهيلوفسكي» (١٨٤٣ - ١٩٠٤) من التأثير على الفكر الاجتماعي الروسي ما يعادل تأثير «لافروف». وقد ظل أعوامًا عديدة محررًا لمجلة Russkoe Bogatstvo وهي مجلة «الشعبيين» الذين ألفوا فيما بعد الحزب الاشتراكي الثوري. وقد وصف «ميهيلوفسكي» غاية نشاطه الأدبي كما يلي: «في كل مرة ترد لفظة «برافدا» (أي الحقيقة) على خاطري

(١) أهم أعمال «لافروف» هي «خطابات تاريخية» تحت اسم مستعار هو ميرتوف Mirtov. ومقالة عن تاريخ الفكر الحديث (لم تتم) ومجموعة أعماله - بتروجراد، ١٩١٨ - ١٩٢٠.

لا أتمالك نفسي من الإعجاب بما لها من جمال داخلي أخاذ. ولا أظن أن هناك مثل هذه الكلمة في لغة أوروبية أخرى. وأعتقد أن اللغة الروسية وحدها هي التي تطلق كلمة واحدة على كل من الحقيقة والعدالة وبذلك يمتزجان في كل واحد عظيم» و«أن أواجه دون وجل الواقع وانعكاساته - أي الحقيقة الموضوعية النظرية - وفي الوقت نفسه أن أدافع عن الحقيقة بوصفها العدالة والحقيقة الذاتية - هذا هو هدف حياتي»^(١).

وقصد «ميهيلوفسكي» بالحقيقة الموضوعية نظرية العلية الآلية في الطبيعة. ولكنه يرى أن منهج البحث الموضوعي ليس كافيًا في مجال علم الاجتماع.. فالإنسان بوصفه كائنًا قادرًا على النشاط العقلي «يحمل معه قوة جديدة»، وهو «قلما يكتفي بتركيب الإحساسات والانطباعات التي يتلقاها من عمليات ونتائج السياق الطبيعي للحوادث»^(٢). وهو ما يحاول أن يغير الواقع ليتسق مع أغراضه ومثله العليا، وهذا النشاط موضوع للتقويم الأخلاقي *Moral evaluation*. ومهما يكن من أمر فالمقولات الأخلاقية ذاتية، وهكذا نرى لزماً علينا في علم الاجتماع أن نستخدم المنهج الذاتي^(٣). ولم يكن ميهيلوفسكي من المؤمنين بالإرادة الحرة، ولكنه لا ينكر أن العملية التاريخية خاضعة للقوانين.. ومع ذلك فهو ينصح الفرد «بأن يصنع التاريخ في اتجاه مثله الأعلى.. لأن في ذلك إطاعة لقوانين التاريخ»^(٤).

والمثل الأعلى الذي يسعى إليه «ميهيلوفسكي» هو الشخصية الكاملة التطور المتعددة الجوانب، والمجتمع الذي يتألف من مثل هذه الشخصيات القادرة على التفاهم المتبادل والاحترام المتبادل، وحشد قواها في النشاط الاجتماعي من أجل الحصول على السعادة. ويميز «ميهيلوفسكي» بين «نمط» *type* التطور وبين «درجة» *degree* التطور في أثناء تحديده لظروف التطور الاجتماعي في اقترابه من المثل الأعلى. ويقصد «بنمط» التطور

(١) «ن. ك. ميهيلوفسكي: مجموعة مؤلفاته» ج ١ ص ٢ - مقدمة الطبعة الثالثة.

(٢) نظرية داروين في العلم الاجتماعي «مجموعة أعماله» ج ١ ص ٣٤٧ - الطبعة الرابعة.

(٣) «ما التقدم؟» (المرجع السابق ج ١، ص ١٦٤).

(٤) «المثالية، والواقعية، وعبادة الأوثان» (المرجع السابق.. المجلد الرابع، ص ٦٩).

مجموع ملكات الفرد المختلفة، ويشير إلى أن الفرد الذي يقتصر على استخدام ملكة واحدة من ملكاته يصل بهذه الملكة إلى درجة عالية من الكمال، ولكنه بذلك يشلّ ملكاته الأخرى، وبالتالي يكون نمط تطوره منخفضاً^(١). فإذا بدأ «ميهيلوفسكي» بهذا التصور هاجم نظرية التطور عند «سبنسر»، وهاجم رأيه في المجتمع بوصفه كائناً عضوياً. ويقرر «ميهيلوفسكي» -استناداً إلى عالم الحيوان «باير» Baer- أن الكائنات العضوية تنمو وتتطور تطوراً كاملاً عن طريق التقسيم الفسيولوجي للعمل الذي ينشأ عنه التعقيد الشديد في الكائن العضوي بسبب تنوع أعضائه وخلاياه: فكل عضو يؤدي وظيفة خاصة أداء كاملاً في خدمة الكائن العضوي ككل، هذا الكل الذي يصبح نتيجة لهذه العملية من التطور كياناً -فردياً معقداً أشد التعقيد. والمجتمع أيضاً يتطور وفقاً لنظرية سبنسر نتيجة لتقسيم العمل بين أفراده وتخصص كل منهم في نشاط معين.. أما «ميهيلوفسكي» فيناقش هذه النظرية فيقول: إن التخصص يؤدي إلى انحطاط الشخصية، ذلك أن درجة التطور التي يصل إليها شخص ينمي إحدى ملكاته على حساب الملكات الأخرى قد تكون عالية جداً، ولكن «نوع» أو «نمط» هذا التطور سيكون منخفضاً، وفي مثل هذه العملية من التطور «يحاول المجتمع أن يخضع الشخصية ويحطمها»، وهو يحول الإنسان من شخص فردي إلى عضو من أعضائها.. ولا يستطيع المتخصصون الذين يقصرون أنفسهم على جانب واحد من جوانب الدراسة أن يفهموا الحياة الباطنة لهؤلاء الذين يمثلون أنواعاً أخرى من التخصص. وهذا يفضي إلى عدم الاكتراث المتبادل بل إلى العداء. وبالتالي إلى نقص في السعادة. ولتجنب هذه النتائج غير المرغوبة، وجب على المرء أن يناضل من أجل فرديته، ومن أجل استقلاله، والإكثار من الجوانب التي تتميز بها ذاته (٤٧٨)، وهكذا نجد أن العملية التي تعني التقدم في حياة الكائنات العضوية تعني التأخر في حياة المجتمعات. والتقدم في نظر «ميهيلوفسكي» هو الاقتراب التدريجي من اكتمال الأعضاء المتكاملة، ومن أكبر تقسيم ممكن ومتعدد الجوانب للعمل بين أعضاء الجسم، وفي الوقت نفسه من

(١) «الكفاح من أجل الفردية»، (المرجع السابق ج ١، ص ٤٩٢).

أقل تقسيم ممكن للعمل بين الكائنات البشرية^(١).

ويقول «ميهيلوفسكي» في نقده للداروينيين الذين يطبقون قانون الصراع من أجل البقاء على حياة المجتمع الإنساني، يقول إن المثل الأعلى الإنساني ليس هو التكيف مع البيئة واستبعاد غير الأصلح من الحياة، وإنما على العكس مع ذلك «يجب عليك أن تكيف البيئة مع نفسك، ويجب ألا تستبعد غير الأصلح، إذ إن الصراع، والانتخاب الطبيعي، والتكيف النافع تؤدي جميعاً إلى القضاء عليك وعلى مجتمعك»^(٢).

وكانت المهمة التي وكلها «ميهيلوفسكي» إلى نفسه هي إنشاء نظرية تظهر فيها فكرة الحقيقة باعتبارها صدقاً والحقيقة باعتبارها عدلاً متشابكتي الأيدي، بحيث تكمل إحداها الأخرى. وهذا الهدف الذي يسعى إليه «ميهيلوفسكي» جذاب إلى أقصى حد. بيد أن انتماء «ميهيلوفسكي» إلى المذهب الوضعي وإنكاره لإمكان قيام ميثافيزيقا قد منعه من العثور على حل واضح متسق لهذه المشكلة، ولو أنه حاول إنشاء نظرية للمعرفة - كما فعل «كيريفسكي» - إذن لانتهى إلى هذه النتيجة، وهي أن الحقيقة كلها التي يتساند فيه الحق والعدل - لا تتكشف إلا للإنسان ككل، الإنسان الذي يستطيع أن يستخدم ضروب التجربة المتنوعة، لا التجربة الحسية فحسب، بل تجربة الضمير والشعور الجمالي، والحدس الديني الصوفي.

(١) «ما التقدم؟» (المرجع السابق ج ١، ص ٣٠٨).

(٢) «نظرية داروين في العلم الاجتماعي» (نفس المرجع ج ١ ص ٣٠٨).

٣- ل. د. كافلين K. D. Kavelin

- م. ترويتسكي M. Troitsky

- ن. كاريف N. Kareyev

- ن. كوركونوف N. Korkunov

كان المثل الأعلى الذي يلهم «قسطنطين ديمتريفتش كافلين» (١٨١٨ - ١٨٨٥) من المثل العليا الشامخة، ولكنه لم يكن يستطيع تبريره نظرياً شأنه في ذلك شأن «ميهيلوفسكي». وكان «كافلين» عالماً ضليعاً، وخبيراً في التاريخ الروسي، ومحامياً، وداعية، وفيلسوفاً. وعلى الرغم من اشتغاله في الحكومة إلا أنه كان يرفض الأوسمة والنياشين والألقاب. وكان في شبابه شغوفاً بهيجل، ولكنه بعد عكوفه على البحث التاريخي بدأ يقدر المنهج العلمي تقديراً عظيماً، واقترب بذلك كثيراً من «الوضعية». وكان يتحاشى «الميتافيزيقا» في نظرياته النفسية، وقد كتب مؤلفين فلسفيين هما: «مشكلات علم النفس» (١٨٧٢)، و«مشكلات علم الأخلاق» (سنة ١٨٨٥)^(١).

وكان «كافلين» معارضاً لكل من «المذهب المادي»، و«المثالية الميتافيزيقية»، فحاول أن يبرهن على الاستقلال النسبي للحية العقلية، ويقول بهذا الصدد إن الشعور والفكر يخلقان عالماً مثاليًا، ويقودان الإنسان من الدائرة الضيقة التي يفرضها وجوده الشخصي، ويسموان به إلى الكلي، ويفضيان به إلى الكمال، إلى مثل أعلى. وحرية لأفكار والأفعال هي خاصية عضوية للطبيعة الإنسانية. ومع ذلك كان يعتقد أن محاولات تفسير حرية الإرادة لم تكن مرضية حتى الآن، ولكنه لم يضع أي نظرية عن الصلة بين الطبيعة المادية، والحوادث الفعلية، وقد كتب «سيتشينوفا» الفسيولوجي المادي مقالة طويلة بعنوان: «من الذي يبحث في علم النفس وكيف؟»، وكان هذا المقال نقداً عنيفاً لكتاب «كافلين»:

(١) «مشكلة الأخلاق» فصل ٢.

«مشكلات علم النفس». ويصل «سيتشينوف» إلى هذه النتيجة، وهي أن كل بحث علمي يقوم على أساس تحليل الوقائع، وأن الحالات العقلية ليست خاضعة للتحليل العلمي. وهذا التحليل العلمي لا يمكن تطبيقه إلا على العمليات الفسيولوجية التي تكمن خلف هذه الحالات، ولهذا يجب أن يكون علم النفس وقفًا على الفسيولوجيين لا على النفسانيين. ورد «كافلين» ردًا مفصلاً على مقال «سيتشينوف» وقد نشرت هذه المناقشة التي دارت بينهما في مجلة Vestnik Europy في ١٨٧٢ - ١٨٧٤^(١).

وقد وضع «ي. ف. سامارين» J. F. Samarin - من أصحاب النزعة السلافية - نقدًا مفصلاً لكتاب كافلين «مشكلات علم النفس»، ولكن هذا النقد يتعارض تعارضًا مباشرًا مع وجهة نظر «سيتشينوف» فقد أشار إلى أن «كافلين» أخفق في إقامة الاستقلال النسبي للحياة العقلية، وأنه قد تنازل كثيرًا للماديين بمغالاته في أهمية العمليات الجسمانية بالنسبة للحياة والعقل على السواء^(٢).

أما «م. م. ترويتسكي» M. M. Troitsky (١٨٣٥ - ١٨٩٩) الأستاذ بجامعة موسكو، فقد أقام مذهبًا شاملاً لعلم النفس تشيع فيه روح «المذهب الترابطي» associationism. وقد نقد فلسفة كانت «والمثالية الميتافيزيقية التي تلت «كانط» في ألمانيا نقدًا عنيفًا^(٣).

ودافع «ن. آ. كاريف» N. I. Kareyev (١٨٥٠ - ١٩٣١) أستاذ التاريخ الأوروبي بجامعة بطرسبرج - عن نظرية دلالة الفرد في العملية التاريخية، وذلك أثناء تعرضه لمشكلات الفلسفة والتاريخ^(٤).

وكان «ن. م. كوركونوف» N. M. Korkunov أستاذ فقه القانون (١٨٥٣ - ١٩٠٤) مؤلفًا لكتاب «النظرية العامة لفقه القانون»، وهو يعبر في هذا الكتاب عن فكرة أصيلة

(١) «كافلين» مجموعة أعماله (١٨٩٩).

(٢) مجلة Vestnik Europy (١٨٧٥).

(٣) م. ترويتسكي: «علم الروح، علم النفس الألماني في القرن الحالي»، في مجلدين.

(٤) ن. كاريف: «المشكلات الأساسية في فلسفة التاريخ» ٣ مجلدات ١٨٨٣ - ١٨٩٠، ومقالات في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، ١٨٩٥.

قيمة، وهي أن العمليات العقلية لا تتمثل في صورة مكانية، وعلى الرغم من أن أجسام
الناس منفصلة في المكان، إلا أن عملياتهم العقلية تتلاحم وتشابك، وهذا هو ما يجعل
الحياة الاجتماعية ممكنة.



الفصل السادس

انحلال النزعة السلافية

١- ي. ن. دانيلفسكي I. N. Danilevsky

درس «ي. ن. دانيلفسكي» (١٨٢٢ - ١٨٨٥) - وكان ابنًا لجنرال في الجيش - في معهد «تشارسكوي سيلو»، وتخرج فيه عام ١٨٤٢. ولما كان اهتمامه شديداً بالعلوم الطبيعية، فإنه كان يواظب على حضور المحاضرات التي تلقى في كلية العلوم الطبيعية بجامعة سانت بطرسبرج من سنة ١٨٤٣ إلى سنة ١٨٤٧، وحصل على درجة الماجستير (الأستاذية) في علم النبات. وأثارت أفكار «فورييه» Fourier اهتمامه، فانضم إلى جماعة «بتراشفسكي» Petrashevsky الثورية، فلم يلبث أن اعتقل مائة يوم في قلعة القديس بطرس والقديس بولس، وثبت من التحقيق الذي أجرى معه أن «دانيلفسكي» كان ينظر إلى تعاليم «فورييه» على أنها اقتصادية محضة وليست ثورية، فأطلق سراحه، ولكنه نُفي من «بترسبرج»، وأرغم على العمل موظفًا كتابيًا في مكتبي حاكم فولوجدا، وحاكم سامارا على التوالي، وعهدت إليه الحكومة الروسية ابتداء من عام ١٨٥٣ بسلسلة من البعثات يقوم فيها بمسح مصايد الأسماك من نهر الفولجا وبحر قزوين والبحر الأسود، وشمال روسيا. وبدأ ينشر سنة ١٨٦٩ في مجلة «زاريا» Zarya كتابه «روسيا وأوروبا» الذي ظهر فيما بعد على هيئة كتاب. وقد أصدر «ن. ن. استراخوف» N. N. Strakkov - وكان من المعجبين بـ «دانيلفسكي» - الطبعة الخامسة من هذا الكتاب سنة ١٨٩٥، مع مقدمة عن حياة «دانيلفسكي» ومؤلفاته.

ويعد «دانييلفسكي» من ممثلي النزعة السلافية، التي دخلت حينذاك في طور الانحلال، كما يعد نموذجًا بارزًا للنزعة السلافية الشاملة، وقد عرض في كتابه: «روسيا وأوروبا» نظرية النماذج أو «الأنماط الثقافية-التاريخية» لبني البشر عرضًا مفصلاً، وكان المؤرخ الألماني «ريكرت» Ruckert قد سبق له أن وضع الخطوط الإجمالية لهذه النظرية، التي أصبحت فيما بعد محورًا لكتابات «إشبنجلر». ويعتقد «دانييلفسكي» أنه لا يمكن أن يوجد، ولا يوجد ما يسمى بحضارة إنسانية شاملة. وإنما هناك أنماط ثقافية تاريخية مختلفة من الحضارات، مثل الحضارة المصرية، والحضارة الصينية، والحضارة الآشورية-البابلية، والحضارة العبرية، والحضارة اليونانية أو الرومانية. أما في التاريخ المعاصر فقد اهتم «دانييلفسكي» خاصة بالنمطين الروماني الجرمانى، والسلافى. وهذا النمط الأخير - أعني النمط السلافى - قد بدأ يتشكل. وأسس الحضارة التي يقوم عليها أحد هذه الأنماط لا تنقل إلى نمط آخر. كل ما قد يحدث هو وجود مخلفات لهذه الحضارات في أشكال محددة، وفي سمات ثانوية ضئيلة الأهمية - أما الفترة التي ينمو فيها نمط ثقافى تاريخى فلا يمكن تحديد طوله، غير أن فترة الازدهار والنضج قصيرة الأجل، وفي هذه الفترة تستنفد الحضارة كل قواها الحيوية مرة واحدة وإلى الأبد (الفصل الخامس). و«الإنسانية» فكرة مجردة - في نظر «دانييلفسكي» - وليست كلاً حياً واحداً. وعلاقة الجنس البشرى بشعب من الشعوب كعلاقة الأنواع بالجنس. وفكرة «الأنواع» فكرة مجردة، فقيرة المضمون. أما الناس فلهم كيان حي ملموس. ودلالة هذه الأنماط الثقافية التاريخية تكمن في هذه الحقيقة، وهي أن كلاً منها يعبر بطريقته الخاصة عن فكرة الإنسان، فإذا أخذنا هذه الأفكار جميعاً في كل واحد، تألف لدينا شيء إنسانى - شامل. وإذا بسط أحد الأنماط الثقافية التاريخية سيطرته على العالم كله، فذلك معناه الاستنزاف التدريجى للحياة (الفصل الخامس عشر).

ويعتقد «دانييلفسكي» أن الوقت قد حان - في هذا العصر - لكي يتطور الجنس السلافى حتى يصبح نمطاً «ثقافياً-تاريخياً»، خاصاً والسمة الأصلية لهذا النمط أنه بينما نجد أن

الكثير من الأنماط الثقافية التاريخية لها أساس واحد: فالحضارة العبرية مثلاً دينية، والحضارة الإغريقية فنية، والحضارة الرومانية سياسية، والحضارة الرومانية-الجرمانية لها أساس مزدوج- فهي سياسية ذات طابع علمي وصناعي.. هذا بينما سيكون النمط السلافي هو أول نمط رباعي الأسس، فهو:

١- ديني.

٢- علمي-فني-تكنولوجي-وصناعي.

٣- سياسي.

٤- اقتصادي وجماعي. (الفصل الثامن عشر).

ويقرر «دانيلفسكي» أن التطور المقبل في التاريخ الأوروبي سيتمخض عن انفصال النمسا عن المجر، وسينشأ اتحاد سلافي جامع يضم عدة أجناس أخرى، كالليونان ورومانيا والمجر (الفصل الثالث عشر). وستحل المشكلة الشرقية تبعاً لنتيجة الصراع بين العالمين السلافي والروماني-الجرماني، وستصبح إسطنبول عاصمة الاتحاد السلافي (الفصلان الثاني عشر والرابع عشر).

ويكرس «دانيلفسكي» جزءاً كبيراً من اهتمامه في الصفحات الأولى من كتابه لمسألة عداء أوروبا الغربية نحو روسيا، ويفند الرأي القائل بأن روسيا دولة غازية جشعة. ويثبت في إسهاب أن روسيا لم تقدم إطلاقاً على التهام الدول أو تمزيق أوصالها (الفصل الأول والثاني).

وكان «دوستوفسكي» يقرأ كتاب «دانيلفسكي» في اهتمام بالغ أثناء صدوره تبعاً في مجلة «زاريا»، ولكنه أصيب بخيبة أمل عميقة عندما اكتشف أن «دانيلفسكي» ينكر وحدة البشر، وينفي وجود المثل الإنسانية العليا الشاملة. وسنرى فيما بعد كيف انتقد «سولوفيف» إنكار «دانيلفسكي» للمسيحية العالمية «انتقاداً مريراً».

وقد كرس «دانيلفسكي» نفسه في أواخر لدحض مذهب «داروين»، وظل هذا

العمل ناقصًا، ولم يظهر المجلد الأول من هذا المؤلف إلا سنة ١٨٨٥، وكان يحتوي على جزئين، وبعد وفاة المؤلف نشر الفصل الأول من المجلد الثاني (١٨٨٩)، وقدم «دانييلسكي» كتابه إلى أكاديمية العلوم للحصول على جائزة الأكاديمية، ولكنه لم يظفر بها، فقد أعلنت الأكاديمية أن هذا الكتاب ما هو إلا مجموعة الاعتراضات التي أثارت ضد «الداروينية» والتي سبق نشرها في أوروبا، وإن يكن «دانييلسكي» قد أسهب فيها، وأضاف إليها أمثلة جديدة. وكان «دانييلسكي» يتصور التطور على أنه «ميل عضوي هادف» *Zielatreibigkeit* يوجهه «سبب عاقل». وقد أدخل هذا التعبير «ميل عضوي هادف» في الفلسفة وعلم الحياة عالم الحيوان المشهور «كارل فون باير»، الذي كان على علاقة صداقة متينة بدانييلسكي.

ومن الحكم الماثورة عن دانييلسكي قوله في الجمال: «لقد أراد الله أن يخلق الجمال، فخلق المادة».

٢- ن. ن. استراخوف N. N. Strakhov

ك. ليونتيف K. Leontive

قدم «ن. ن. استراخوف» (١٨٢٨ - ١٨٩٦) بحثًا لنيل درجة الماجستير في علم الحيوان سنة ١٨٥٧، بعد أن أتم دراسة العلوم الطبيعية، ولم يشتغل بعد ذلك بالتدريس، بل عكف على الكتابة وتضم أعماله الرئيسة مقالات فلسفية، وكتابات في النقد الأدبي، ودراسة الأسس الفلسفية للعلوم الطبيعية بالنسبة لفلسفة «هيجل». ويثبت في كتابه «العالم ككل» *The World as a whole* أن للعالم «كل عضوي منسجم» وأن أجزاء العالم وظواهره لا ترتبط بعضها ببعض الآخر ارتباطاً بسيطاً، بل إن بعضها يخضع للبعض الآخر فتكون «نظاماً تصاعدياً للموجودات - والظواهر». والعالم كائن عضوي

«يخدم كل جزء فيه الجزء الآخر لتؤلف كلاً واحداً»، ويقف الإنسان في مركز العالم. وقد ناضل «استراخوف» في إصرار عجيب ضد انحلال الثقافة الروحية.. ذلك الانحلال الذي ظهرت بوادره في روسيا والغرب على السواء تحت تأثير المذاهب المادية والوضعية والعدمية nihilism، وحاول أن يثبت الخطأ الأساسي في هذه الحركات، ويكمن هذا الخطأ في إنكارها جميعاً للمجالات العليا من الوجود وإنزالها هذه المجالات إلى المستويات السفلى من الطبيعة^(١).

أما «ك. ن. ليونتييف» الكاتب ورجل الدعاية، فلم يكن من أصحاب النزعة السلافية، غير أنه من الممكن اعتبار أفكاره شكلاً منحطاً من أشكال النزعة السلافية. وقد عرض «فلاديمير سولوفيف» آراء «ليونتييف» ونقدها في «دائرة المعارف الروسية» التي أصدرها بروكهاوس Brockhaus و«إفرون».

وكذلك يعتبر كتاب برديايف عن «ك. ليونتييف» من المراجع الموثوق بها^(٢).



(١) مؤلفات استراخوف الرئيسة هي: «منهج للعلوم الطبيعية» (١٨٦٥)؛ «العالم باعتباره كلاً» (١٨٧٢) «الصراع ضد الغرب في أدبنا» (ثلاثة مجلدات ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٩٦)؛ «أفكار أساسية في الفسيولوجيا وعلم النفس» (١٨٨٦)، «حقائق خالدة» (١٨٨٧)؛ «من تاريخ العدمية» (١٨٩٢). أما المؤلفات التي كتبت عن «استراخوف» فمن الممكن الرجوع إلى كتاب «تشيزيفسكي» Chijhevsky بعنوان «هيجل في روسيا» من ص ٢٦٦ إلى ص ٢٨٣.

(٢) ك. ليونتييف: «مجموعة مؤلفاته»، في ثمانية مجلدات.

الفصل السابع

أسلاف فلاديمير سولوفييف

١ - ب. د. يوركفتش P. D. Yurkevich -

ف. د. كودريافتسف V. D. Kudriavtsev

كان «بامفيل دانييلوفتش يوركفتش» (١٨٢٧ - ١٨٧٤) أستاذًا للفلسفة بجامعة موسكو من سنة ١٨٦٣ حتى سنة ١٨٧٤. وكان يبحث في روح الأفلاطونية عساه يكتشف وراء الظاهرة المتغيرة دائمًا المدركة بواسطة الحواس عن المثال الأبدي للموضوع. وفي هذا المثال، يكون الفكر والوجود متطابقين وفقًا لتعاليمه. والحقيقة لا تتكشف بالفكر وحده، بل «بالقلب» أيضًا، أي وفقًا لميول الإنسان الدينية والأخلاقية. وفي عملية الصعود هذه نحو الحقيقة تمتزج المعرفة بالإيمان الذي يمثل عاملاً أقوى من مجرد المضمونات التجريبية للفكر. ويعلن «يوركفتش» أنه بغير الحب لا يمكن معرفة الله، والدرجة العليا للصعود نحو المطلق - أي إلى الله - هي التأمل الصوفي، وحينئذ يصبح ما هو ممكن الوجود شيئًا واقعيًا عن طريق ما هو واجب الوجود، أي عن طريق المثال الأفلاطوني للخير.

وقد وجه «يوركفتش» نقدًا أساسيًا للمادية حين تعرض لمقال «تشيرنفسكي» عن «المبدأ الأنثروبولوجي»، وأثار هذا النقد عداء «الصحافة التقدمية» في ذلك الحين، فحملت عليه حملة تشهير. وكتب «تشيرنفسكي» في كتابه «هيجل في روسيا» يقول عن يوركفتش: «إن نقده الهادئ الضليع للمادية (وقد سبق له أن نقد المثالية أيضًا بهذه الطريقة

عينها) لم يصادف من أساليب المعارضة غير التهديدات والشتائم، وكان أقوى الأسلحة جميعاً هو التشنيع، إذ اكتشف أعداء يوركفتش في كتاباته بضعة سطور تقرر أن اللحظات العقلية لا يمكن أن تكون مناهج إيجابية كافية في التعليم... وأن الحياة تضع أساساً ومناهج أكثر حيوية من تصورات العلم المجردة مثل كرامة الإنسان، والتعليم الإنساني». وكان يوركفتش يضع الإيمان الديني في ذهنه أولاً بلا شك، ويأتي بعده الشعور. فرأى أنصار التنوير في هذه الأسطر دفاعاً عن العقاب البدني. «ولم تدخر الصحافة الساخرة مناسبة دون الهجوم على الفيلسوف المكروه، وهذا النوع من السخرية يمكن أن نتصوره من هذه التتفة وهي مقارنة يوركفتش بما يخرج ديوجينيس من جسده. وقد نشر «يوركفتش» ثمانية مؤلفات فلسفية من سنة ١٨٥٩، ولم ينشر من عام ١٨٦٢ إلى عام ١٨٧٤ (وهو تاريخ وفاته) غير كتاب واحد فحسب» (٢٥٣).

وكان «يوركفتش» أستاذاً «لسولوفييف» الذي كان يقدره في كتاباته تقديرًا يشيع فيه التعاطف بوصفه إنساناً وفيلسوفاً على السواء^(١). أما «فيكتور ديمترييفتش كودريافتسف» (١٨٢٨ - ١٨٩٢) فكان أستاذاً للفلسفة بمدرسة موسكو اللاهوتية. وقد أظهر أثناء طلبه للعلم في هذه المدرسة قدرات فذة وحصل على منحة «أفلاطون» الدراسية، وهذه المنحة تعطيه الحق في إضافة اسم «أفلاطونوف» إلى اسم أسرته. ويفسر «كودريافتسف» أفلاطونوف في كتابه المسمى: «الدين ماهيته وأصله» الاعتقاد في الله، ونشأة الدين، بفعل مباشر يمارسه الله على روح الإنسان، وبالتجربة الدينية التي تنتج عن هذا الفعل. ويقول إن الوجود الروحي والمادي يختلفان الواحد عن الآخر في تركيب العالم اختلافاً عميقاً، ومع ذلك فإنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً. غير أن المحاولات الخاصة بإدراك تركيب العالم عن طريق الفلسفة الثنائية قد ثبت أنها غير كافية؛ إذ إن هذه المحاولات تفضي إلى موقف يوضع فيه كل نمط من أنماط هذين الوجودين في مقابل الآخر، والنتيجة

(١) سولوفييف: «ثلاث سمات مميزة» ج ٨، مؤلفات يوركفتش «القلب ودلالته في حياة الإنسان الروحية وفقاً لتعليم كلمة الله»، ترودي، كييف، المدرية اللاهوتية، ١، ١٨٦٠. «الفكرة» صحيفة وزارة التربية العامة ١٨٦٠. «العقل وفقاً لتعليم أفلاطون، والتجربة وفقاً لتعليم كانت»، أرفستيا جامعة موسكو، ١٨٨٥.

هي إما ظهور المادية أو المثالية، فلا بدّ من اكتشاف مبدأ ثالث يوحد بين الروح والمادة، هذا المبدأ هو الكائن الكامل كملاً مطلقاً - أي الله - الذي خلق العالم بطريقة تكون فيه المادة أساساً substrata لظهور الروح manifestation، والهدف من هذه العملية التي يقوم بها العالم هو الاقتراب شيئاً فشيئاً من الكمال المطلق، وقد أطلق «كودريافتسيف - أفلاطونوف» على هذه النظرية اسم «الواحدة المتعالية» transcendental monism.

وفكرة «كودريافتسيف - أفلاطونوف» في أنه من الممكن تفسير ارتباط العمليات النفسية والمادية معاً على الرغم من اختلافهما العميق بواسطة نمط ثالث من الوجود يعلو على تلك العمليات ويوحد بينها، فكرة قيمة إلى أبعد حد. بيد أن حل المشكلة بالرجوع إلى الله لا يقدم لنا إجابة مرضية، كما نعلم ذلك من تاريخ المحاولات السابقة، ولنسترجع هنا مثلاً نظرية وحدة الوجود Pantheism عند «اسبينوزا»، التي لا تستقيم من الناحية المنطقية كغيرها من مذاهب وحدة الوجود، ولنسترجع أيضاً تعاليم «ليبنس» عن «الانسجام الأزلي» Pre-established harmony، ذلك أن الرابطة بين العملية النفسية والعملية الجسمية في حياة الإنسان هي ربطة وثيقة بحيث ينبغي أن تكشف في تركيب الإنسان نفسه مبدأً ثالثاً يعلو على هذين النمطين من العمليات، ويخلقهما بطريقة تجعلهما مرتبطين الواحد بالآخر^(١).

٢- ن. ف. فيدوروف N. F. Fedorov

يحتل «نيكولاي فيدوروفتش فيدوروف» (١٨٢٨ - ١٩٠٣) مكاناً قائماً بذاته في تطور الفلسفة المسيحية، وإن تكن أفكاره الأصيلة قليلة الذبوع، بيد أنها تركت حين ظهورها أثراً عظيماً على «ف. سولوفيف»، و«دستوفسكي» و«تولستوي».

وحياة هذا الرجل خليقة بدراسة تفصيلية، فليس من شك أنه كان رجلاً صالحاً،

(١) مجموعة مؤلفات كودريافتسيف - أفلاطونوف، التي نشرتها المدرسة اللاهوتية في ثلاثة مجلدات ١٨٩٢ - ١٨٩٤.

وقديسًا لم تعمده الكنيسة.

ولد «فيدوروف» -الابن غير الشرعي للأmir «ب. أ. جاجارين»- سنة ١٨٢٨، وتلقى تعليمه بمدرسة ريشيليو بأوديسا، ثم أصبح فيما بعد مدرسًا للتاريخ والجغرافيا بمدن الأقاليم، ثم أمينًا لمكتبة متحف «روميانتسف» بموسكو عدة سنوات متتالية، ودفعته حماسه لتنظيم الكتب وحبها إلى معرفة جميع محتويات المكتبة، وحفظ أماكن الكتب فيها عن ظهر قلب، وكان إلمامه بجميع ميادين المعرفة واسعًا، فكان يمد الأخصائيين في فروع المعرفة المتباينة الذين يعملون بالمكتبة بأسماء كتب أخرى تتعلق بموضوع دراستهم، كما كان يزودهم فضلًا عن ذلك بالنصائح والمعلومات القيمة. وكانت معرفته وتنوعها تذهل كل من يتصل به. وفي أوائل القرن العشرين قام عدد من المهندسين الذين كانوا يستعدون للسفر إلى سيبيريا لإجراء أبحاثهم الخاصة بمد خط حديد سيبيريا -بزيارة لمكتبة «روميانتسف»، فأحالهم «فيدوروف» فورًا إلى كتاب يصف سيبيريا لم يكونوا قد سمعوا به من قبل، وألقى نظرة على مشروع الخط الحديدي، فاكتشف خطأين في الخريطة، أحدهما يتعلق بارتفاع أحد الجبال، والآخر يتعلق بإغفال نهر من الأنهار الهامة إغفالًا تامًا. ولما عاد المهندسون من سيبيريا بعد عامين، أخبروا «فيدوروف» بأنه كان على حق. ويستطيع المرء أن يستمع إلى أمثال هذه القصص من شفاه المؤرخين والمحامين وعلماء اللغة والأطباء والفنيين..^(١) إلخ.

واستطاع «فيدوروف» أن يكتفي بالحد الأدنى من مطالب العيش، بأن يحيا حياة روحية خالصة، كرس فيها نفسه تكريسًا تامًا للخدمة العامة، فكان يقطن حجرة ضيقة، وينام ما لا يزيد عن أربع أو خمس ساعات في اليوم الواحد فوق صندوق محدب لا فراش عليه، مسندًا رأسه على شيء صلب، ويتألف طعامه من الشاي والجبن والسمك المملح، وقد يمكث أشهرًا طوالًا دون أن يتذوق طعامًا ساخنًا. أما المال فكان مجلبة لضيقه، فقد

(١) انظر كتاب «ن. ف. فيدوروف» عن «فلسفة العلة المشتركة» وهي دراسة للترجمة عن حياته، جمعها أوستروميروف -ج

اعتاد أن يتقاضى مرتبًا تافهًا (أقل من أربعمئة روبل في العام) وكان يرفض أي علاوة، ومع ذلك فقد كان يتبرع بقسط كبير من مرتبه شهريًا لأشخاص يعولهم، ولم يكن يريد أن يمتلك شيئًا، بل إنه لم يملك في حياته معطفًا دافئًا.

وكان ينظر إلى الشهوة وذبوع الصيت بوصفهما مظهرين من مظاهر الغرور، فكانت مقالاته تظهر دون توقيع، ولم يحاول قط أن ينشر شيئًا منها. وقد نشر صديقه «ف. كوزفنيكوف» V. Kozhevnikov و«ن. بترسون» N. Peterson بعض كتاباته عقب وفاته تحت عنوان: «فلسفة العلة المشتركة»، وطبعا من هذا الكتاب ٤٨٠ نسخة، وأرسله إلى دور الكتب والجمعيات العلمية، ووزعت النسخ الباقية مجانًا على من يريدها. وأصدر المعجبون «فيدوروف» طبعة جديدة من هذا الكتاب في «خارбин» عام ١٩٢٨.

وظهر تواضعه أيضًا في رفضه لأن يرسم أو يصور، فالتجأ أصدقاؤه إلى حيلة خبيثة لتصويره، إذا أخذ الرسام المعروف «باسترناك» يتردد على مكتبة «روميانتسوف»، ويحيط نفسه بالكتب، ويتظاهر بالمطالعة، بينما يختلس النظر في حقيقة الأمر إلى «فيدوروف»، وهكذا وضع تخطيطًا لصورته (نفس المرجع - ١٨).

وعلى الرغم من حياة الزهد التي كان يحياها، فقد كان يتمتع بصحة ممتازة، ولم يبتبه المرض إلا عندما أرغمه أصدقاؤه على التحول عن عاداته. ولم يكن يرتدي سترة من الفراء، وكان يؤثر المشي دائمًا، غير أن أصدقاؤه حملوه على ارتداء سترة من الفراء أثناء سقوط الجليد في ديسمبر سنة ١٩٠٣، وعلى أن يستقل عربة، فأصيب بالتهاب رئوي، ولم يلبث أن قضى نحبه.

وكان كل من يعرف «فيدوروف» يكن له احترامًا عظيمًا، ويهتم بأفكاره اهتمامًا شديدًا. كتب إليه «ف. سولوفييف» يقول: «إن خطتك هي أول خطوة يخطوها العقل البشري قدمًا إلى المسيح». واعتاد «تولستوي» أن يقول إن طريقة الحياة التي يسلكها «فيدوروف» تجعل منه مسيحيًا خالصًا: «إنه فقير إلى أقصى حد، وإنه ليتنازل عن كل شيء، وهو دائم المرح والتواضع».

ويقول «إليا لفوفتش» Ilya Lvovich ابن تولستوي في وصف علاقات أبيه بفيدوروف: «كانت له عينان زاخرتان بالحيوية والذكاء والنفاذ، وكان يبدو أنه يشع الطيبة من حوله، تلك الطيبة التي توشك أن تكون سداجة طفلية.. وإذا كان ثمة قديسون، فلا بد أن يكونوا على هذه الحال تمامًا». «من العجيب أن ينصت أبي الذي كان ينفلج بسرعة ويفقد أعصابه في المناقشة -إلى «نيقولاي فيدوروفتش» باهتمام خاص، دون أن يفقد أعصابه قط».

وقد انتقد «فيدوروف» موقف «تولستوي» السلبي إزاء القيم الثقافية العليا، كالعلم والفن، انتقادًا قاسيًا. وذات يوم ذهب «تولستوي» إلى المكتبة، وأخذ «فيدوروف» يطلعه على كنوز الكتب فيها، فعقب «تولستوي» على ذلك بقوله: «ألا يكتب الناس حماقات كثيرة. كان ينبغي أن يحرق هذا كله»، فانقض «فيدوروف» على هذه الملاحظة قائلاً: «لقد شاهدت في حياتي حمقى كثيرين، ولكنني لم أر من له مثل حماقتك».

ويربط «فيدوروف» مذهبه بالدين المسيحي، وخاصة بالأرثوذكسية بوصفه المذهب الذي يعلق قيمة خاصة على فكرة البعث (الفصح Easter) والحياة الخالدة. وواجب الإنسان أن يلج طريق «الأخلاقية العليا» supramoralism وأن يحقق مركبًا من العقل العملي والنظري، وأن يصبح فيما بعد عقل الكون، وينبغي على الإنسان عن طريق المعرفة والفعل أن يحول سائر قوى الطبيعة العمياء الآن والمعادية له في أغلب الأحيان -إلى أدوات وأجهزة للإنسانية. فإذا أدركت الإنسانية كيفية السيطرة على الطبيعة استطاعت أن تقهر الموت، بل تستطيع أكثر من ذلك، إذ ينبغي عليها أن تأخذ على عاتقها تحقيق بعث جميع أسلافها. فإذا أصبحت الإنسانية «متعددة في الواحد» multe-une أو «واحدة في التعدد» كالثالوث الذي هو الآب والابن والروح القدس، فإنها سوف تبلغ من «عدم الانقسام» حدًا يجعل من المستحيل وجود أي انفصال أو انعزال فيها - أعني وجود الموت.

ويعزو «فيدوروف» الموقف المعادي غير الأخوي الذي يقفه الأفراد والأمم بعضها من

البعض الآخر إلى هذه الحقيقة وهي أن كل إنسان يهتم اهتماماً بالغاً بالمحافظة على بقائه تحت ضغط قوى الطبيعة المهددة التي تحمل الموت في طياتها، ونتيجة لهذه «الأنانية» تنقسم قوى الناس، ومن ثم لا تكون كافية لحل المشكلة الكبرى وهي التحكم في الطبيعة، فضلاً عن ذلك فإنها موجهة فعلاً وإلى حد ما - إلى صراع الإنسان ضد الإنسان والأمة ضد الأمة. ويسمى «فيدوروف» النظام الاجتماعي الذي ينشأ عن هذه الأنانية باسم «الشكل الحيواني» Zoomorphic إذ يقوم على انفصال الوعي والأعضاء الموجهة عن الأعضاء التنفيذية، ومن هنا كانت الفروق بين الطبقات والمراكز الاجتماعية. ونتيجة لهذا الانفصال بين الفكر والعقل تصل طائفة المدرسين العاكفين على التأمل البحث إلى مذهب زائف عن العالم، وإلى توجيه زائف لنواحي نشاطهم المدرسية، فثمة عالم منهم يعلن أن العالم هو تمثله، فهو عاكف على دراسة ما هو «كائن» فحسب بمعزل عما «يجب أن يكون» (ص ١٢)، وهو لا يهتم بالغرض النهائي من الحياة، ولا يبحث عن علة الموقف العدائي الذي يقفه كل إنسان من الآخر، وهكذا، ويفضي المذهب الزائف القائل بأن العالم هو تمثّلنا إلى تصرفات زائفة مثل إدمان المخدرات باعتباره حلاً للمشكلة الكونية بإحالة التمثيلات البغيضة إلى تمثيلات لذيدة عن طريق تعاطي المخدرات، أو استخدام «التنويم المغناطيسي» كوسيلة لطرد السحر بدلاً من تربية إرادة الإنسان وعقله. وفي هذا المجتمع تستخدم الكشوف العلمية والمخترعات العظيمة كالمفجرات لا في سبيل الصالح العام، بل من أجل الصراع المتبادل.

ويجب أن يقوم النظام الاجتماعي المثالي - وفقاً لفيدوروف - على اتحاد الوعي والفعل، وينبغي ألا تكون في هذا المجتمع فروق طبقية، أو قهر عسكري أو بوليسي أو صناعي، أي أن يعطي النشاط الصناعي شكلاً للمادة الظاهرة أو العلاقات. وفي ظل هذا النظام المثالي الذي يسميه «فيدوروف» «بالحكم النفسي» Psychocracy يستطيع كل إنسان أن يؤدي واجبه وهو في وعي تام بضرورة المهام التي تواجهه.

ورسالة النشاط العلمي في مثل هذا النظام رسالة خاصة، هي دراسة قوى الطبيعة

العمياء المهلكة لتحويلها إلى قوى واهبة للحياة، وسيكون كل عمل اجتماعي مصحوبًا بدراسة المجال المقابل له في العالم.

فإذا تعلمت الإنسانية السيطرة على قوى الطبيعة والقضاء على الجوع والاحتياجات الأخرى، تمكنت في الوقت نفسه -في رأي فيدوروف- من القضاء على أسباب التنافر بين الناس. وسترکز كل قواها لتنظيم طبيعة الأرض، والكون باعتباره كلاً واحداً. وقد أثرت التجارب التي أجريت في الولايات المتحدة عام ١٨٩١ لإسقاط المطر بإطلاق المدافع، في الوقت الذي كانت تعاني فيه روسيا من المجاعة بسبب القحط - أثرت هذه التجارب على «فيدوروف» تأثيراً عظيماً، فهو يتحدث عن ضرورة الاحتفاظ بالجيش في ظل النظام المثالي المقبل - لا من أجل الدمار المتبادل؛ بل من أجل الواجب المشترك الخاص بتنظيم قوى الطبيعة.

ولقد كانت مشروعات «فيدوروف» طموحة إلى أقصى حد، فقد تحدث عن تنظيم العمليات الجوية لضمان المحاصيل الوفيرة، كما تحدث أيضاً عن انتفاع بالطاقة الشمسية حتى يمكن الاستغناء عن أشد أنواع الصناعة قوة ألا وهي صناعة استخراج الفحم من المناجم. ولم يكن هذا كل شيء، فقد اقترح السيطرة على الطاقة الكهرومغناطيسية في الأرض لتنظيم حركتها في الفضاء وتحويلها إلى نوع من السفن للقيام بالغزوات الكونية. ولم يكن خطر ازدياد عدد سكان الأرض يفزعه، إذ كان يتنبأ بإمكان استعمار الكواكب والأجرام السماوية الأخرى.

أما الغرض الأسمى الذي يجب أن نخضع من أجله قوى الطبيعة فهو بعث جميع أجدادنا. وكان «فيدوروف» يعتبر النظرية الوضعية في التقدم نظرية لا أخلاقية لما يتسم به موقفها من الأجيال الماضية من جحود، حتى أنها لتشيد رفاهية الأجيال القادمة على جثث الأجداد وآلامهم. (١٨ - ٢٥). «ينبغي على المرء ألا يعيش لنفسه (الأنانية) أو للآخرين (الغيرية)، بل أن يعيش مع كل إنسان ومن أجل كل إنسان، هذا هو اتحاد الأحياء (الأبناء) لبعث الأموات (الآباء)». وحتى الناس الذين لا إيمان لهم - مثل الماديين -،

فإنهم لا يستطيعون أن يثبتوا استحالة إرجاع أجدادنا إلى الحياة، ولهذا يعتقد «فيدوروف» أنه لا حق لهم في التنصل من هذه المهمة فيقول: «ضع أجزاء الآلة بعضها إلى البعض الآخر، فيعود إليها الوعي». ولا يمكن أن يكون تفكك لجسم وتشتت جزئياته تشتتاً كاملاً عقبة مطلقة في سبيل إعادة تركيبه، ذلك أن جزئيات الجسم لا يمكن أن تذهب إلى أبعد من حدود المكان.

ويصف «فيدوروف» ذلك البعث الذي يقترحه بأنه «محايت» أو باطني، ولذلك فهو يستنكر التطلع نحو الوجود المتعالي في عالم آخر، أما المثل الأعلى فهو تحقيق مملكة الله على هذه الأرض.

ويقول «ن. أ. ستنتسكي» N. A. Setnitsky الاقتصادي والفيلسوف الذي كان أستاذاً بجامعة خاربين - في كتابه «عن المثل الأعلى النهائي» On the Ultimate ideal (١٩٣٢)، إن الجمع بين المعرفة والفعل قد تحقق في روسيا السوفيتية، حيث يفهم النشاط العلمي على أنه رسالة خاصة يضطلع بها الخبراء لتنفيذ مهمة دراسة قوى الطبيعة العمياء المهلكة، بالإضافة إلى الإهابة بكافة الناس الذين يمارسون هذه الوظيفة الاجتماعية أو تلك (وهم المستخدمون والموظفون) أن يقوموا في نفس الوقت بتنفيذ أعمال الدراسة في ميدان النشاط الخاص بهم. كما يرى أيضاً في كثير من المشروعات الفنية التي وضعتها الحكومة السوفيتية تأثيراً لا شك فيه وإنجازاً لأفكار «فيدوروف»، وإن يكن اسمه لا يذكر قط في معظم الأحيان لما له من صبغة دينية قوية، بل إن معنى هذه الأعمال وصلتها بمشروعات «فيدوروف» لا يدركه أحد. ولعل أوضح مثل على هذا هو الموقف الذي يتخذه السوفيت من مقترحات «فيدوروف» الخاصة بمكافحة فترات القحط». ويصدق ذلك أيضاً على أحدث مشروعات استغلال الطرق المائية في الاتحاد السوفيتي» (مشكلة نهر الفولجا الأعظم، وري التركستان.. إلخ - ٨٢ والصفحات التالية).

ويستطيع المرء أن يشير أيضاً إلى مشروعات أشد من ذلك جرأة تناقشها الصحافة السوفيتية في الوقت الحاضر، مثل مشروع تدفئة سيبيريا بتغيير اتجاه تيار الخليج وتحويل

طافيات الجليد القطبية نحو إنجلترا؛ لتجسيد تلك الدولة التي تعد تجسيد للرأسمالية البغيضة.

والواقع - كما هو معروف جيداً - أن المشروعات الفنية العملية لا تؤدي إلى أي زيادة في الرفاهية المادية في روسيا السوفيتية، وقد تنبأ «دوستوفسكي» منذ عهد بعيد بأن تشييد «برج بابل» على أسس علمية بحثة دون الالتجاء إلى «الله أو الدين» ودون تبرير أخلاقي للعلاقات الاجتماعية كما هي الحال بالنسبة للشيوخ في روسيا السوفيتية لن يؤدي إلا إلى الفاقة والموت.

إن فلسفة «فيدوروف» تجذب المرء بمزجها الفريد للميتافيزيقا الدينية العميقة، كما نجدها في عقيدة الثالوث المقدس باعتباره مثلاً أعلى للاتحاد العاشق الذي يقوم بين عدة أشخاص بالواقعية الطبيعية - كما نجد في مذهبه الخاص بطرائق تحقيق بعث أجدادنا. وما يعنيه «فيدوروف» هو بعث الإنسان في جسد غير متحول ما زال في حاجة إلى الطعام. وتثار هنا مسألة استعمار الأجرام السماوية الأخرى، ويمكن الوصول إلى ذلك كله بواسطة علم وتكنولوجيا بلغا ذروة التطور. ومن وجهة النظر هذه يكون مذهب «فيدوروف» وشيخ الصلة بتعاليم الطبيعيين الحديثة، هؤلاء الطبيعون الذين يفكرون في إطالة الحياة إلى غير حد بتحسين فن الطب حتى يصل إلى درجة الكمال، وتحسين الظروف الصحية للحياة، وما شاكل ذلك.

أما نزعة «فيدوروف» الطبيعية في علاقتها بالعقيدة المسيحية في بعث الجسد، فإنها متناقضة. فمن الحق أن الجسد - المكون من جزئيات (ذرات) لا سبيل إلى النفاذ خلالها، وهي جزئيات تؤدي عمليات المقاومة في علاقتها بالبيئة - يرتبط ارتباطاً ضرورياً بالصراع من أجل البقاء، وبالتالي فإنه يرتبط بالشر، والمحافظة على مثل هذا الجسد فترة طويلة يتطلب نصيباً كبيراً من العمل ودرجة عالية من البصيرة النافذة. غير أن أسوأ ما فيه هو أن المحافظة الأبدية عليه - حتى ولو أمكن تحقيقها - ستصل إلى حد إدامة الشر والإبقاء على أشكال الوجود الدنيا. أما المسيحية فتضع مثلاً أعلى من ذلك علواً لا نهاية له،

وإنها إذ تضع نصب عينيها الجسد «المتسامي» المتحرر من عمليات المقاومة التي تخلق صفة عدم النفاذ في الذرات، والجسد وفقاً لهذا التصور مكون بحيث لا توجد قوة في العالم - ولا يمكن تصور قوة في العالم - تستطيع تحطيمه.

والجسد المتسامي لا تخلقه الوسائل الفنية العلمية، إنما تخلقه روح الإنسان الذي يعشق الله أكثر من نفسه، ويعشق سائر الكائنات كما يعشق نفسه، ومن ثم فهو متجرد من كل أنانية قاصرة. ويمكن الاعتقاد في أساس العقيدة المسيحية بأن الشر الأخلاقي الناشئ عن الغرور والأنانية عامة شر أولي، وأن جميع نقائص الجسد الأخرى، وعملية القوى الطبيعية وتنافر الإنسان معها - ليست هذه كلها غير «نتيجة» لذلك الشر الأولي. ومن ثم فإن الخلاص من الشر لا يتم الوصول إليه إلا عن طريق القضاء على العلة الرئيسة، وهي الانفصال عن الله. و«فيدوروف» يقع هنا في المصادرة على المطلوب عندما يقول إن نضال الإنسان للمحافظة على وجوده يولد التنافر مع الآخرين، والعكس هو الصحيح إذا أن التنافر بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة هو الذي يفضي إلى الصراع من أجل الوجود.

وتوحي مؤلفات «فيدوروف» الفلسفية بأنها أفكار عقل موهوب، وإن يكن تنقصه الدربة والتنظيم والتماسك بما فيه الكفاية؛ وذلك لنقص في تعليمه، وبسبب تركيزه المتطرف على فكرة واحدة أثيرة لديه. ومع هذا كله فإنها تنطوي على ثروة من التأملات الأصيلة العميقة التي تحيط بعدة موضوعات متباينة، كفكرة نقص المعرفة العلمية إذا انفصلت عن التطبيق العملي، والنظرية الوضعية للتقدم، أو عندما يقارن بين الكتابة القوطية القديمة التي استخدمها الألمان، والكتابة الروسية القديمة بالاختزال الحديث. ومن الممكن أن يزداد نفوذ فلسفة «فيدوروف» في أيامنا هذه إذا شرعت الإنسانية في الإقدام على مشروعات أشد جرأة بفضل التطور الفذ للعلم وتقنياته.

الفصل الثامن

فلاديمير س. سولوفييف Vladimir S. Soloviev

ولد «فلاديمير سولوفييف» في موسكو في السادس عشر من يناير عام ١٨٥٣. وكان أبوه «سرجي سولوفييف» أستاذًا بجامعة موسكو ومؤرخًا روسيًا ذائع الصيت، إذ كتب «تاريخ روسيا» في تسعة وعشرين مجلدًا.. أما جد «فلاديمير» فكان قسيسًا طيب القلب، ومؤمنًا متحمسًا، ومسيحيًا صادقًا. وذات مرة، عندما كان حفيده في الثامنة من عمره، اصطحبه إلى مذبح الكنيسة، وأدى صلاة حارة، نذر فيها حفيده لخدمة الله.

وقد بدأ «فلاديمير» وهو في سن السابعة في قراءة حياة القديسين نزولاً على نصيحة أبيه، وكان شعوره الديني من القوة بحيث شرع في ممارسة أعمال الزهد. فكانت أمه تجده أحياناً راقداً في فراشه دون أن يلتحف بالبطانية في الشتاء. وكانت هذه إحدى رياضاته لقهر الجسد^(١).

وأظهر «سولوفييف» في طفولته المبكرة ميلاً إلى الشعر، فكان يحفظ كثيراً من أغاني الشعراء الروس وقصائدهم، وكان شغوفاً بالفولكلور الروسي، محباً للفلاحين والحوزية المتسولين، وتطور في نفسه تطوراً عظيماً موقف أسطوري من الطبيعة، حتى كان يطلق أسماء الأشخاص على الأشياء الجامدة، فهو يسمي حقيبة كتبه باسم «جريجوري»، وقلمه باسم «أندرو»، بل كانت تتنابه أحياناً الرؤى وأحلام النبوة. وفي العاشرة من عمره لاحظت له رؤية تكررت مرتين فيما بعد، وهذه الرؤية تتصل اتصالاً وثيقاً بمذهبه الفلسفي

(١) انظر كتاب «س. لوكيانوف»: «عن سولوفييف في أعوام صباه».

كله. وهي ترتبط بحبه الأول. وكانت الفتاة التي يحبها قد أظهرت له عدم الاكتراث، فاستبدت به الغيرة، أثناء وقوفه في قداس يجري في الكنيسة. وبغته تلاشت من وعيه الأشياء المباشرة التي تحيط به جميعاً، وفي قصيدته «مقابلات ثلاث» التي نظمها قبل وفاته بقليل يصف تلك الرؤيا العلوية التي رآها: فقد شاهد زرقه السماء تحيط به من كل جانب، وتشمل روحه، ورأى من خلال هذه الزرقه «الأنوثة الخالدة» وكأنها منسوجة من الأثير الأزرق، وقد أمسكت بيدها زهرة من بلاد غير أرضية، ثم أومأت ناحيته، وابتسمت ابتسامة مشرقة، ثم اختفت بين الضباب. وهنا أغلقت روحه دون الأشياء الدنيوية جميعاً، وأصبح الحب الصباني الذي أثار غيرته باعثاً على نفوره^(١).

وقد فسر هذا الذي رآه فيما بعد بأنه رؤيا لحكمة الله «صوفيا» - الأنثى الخالدة الكاملة. وفي سن الثالثة عشر بدأت الأزمة الدينية في حياة «سولوفييف»، واجتازها في أوائل عام ١٨٧١ وهو في الثامنة عشر. وقد أذعن للإلحاد، وقذف بأيقوناته في الحديقة، واهتم اهتماماً شديداً بنزعة «بوخنر» المادية، وبنزعة «بيسارييف» العدمية. وأصبحت الاشتراكية بل والشيعوية مثله الاجتماعية العليا.. ولكنه تخلص عن هذه الفلسفة المبسطة بفضل قراءة لاسبينوزا وفويرباخ وجون ستيوارت ميل الذين أقنعوه بتهاافت المادية، وتحول من «اسبينوزا» إلى «شوبنهاور» و«هارتمان»، ثم إلى «شلنج» و«هيجل»، وانتهى به الأمر إلى وضع مذهبه الفلسفي الخاص، وفي أثناء هذه الفترة (من ١٨٦٩ إلى سنة ١٨٧٣) كان يدرس العلم والتاريخ وفقه اللغة بجامعة موسكو. ودرس عامًا آخر بعد تخرجه بأكاديمية موسكو اللاهوتية.

وكان أول مؤلفاته الفلسفية الهامة رسالة الماجستير وموضوعها: «أزمة الفلسفة الغربية ضد الوضعيين»، وهي الرسالة التي قدمها عام ١٨٧٤، وقد قال في خطابه التمهيدي قبل المناقشة إن غياب الدين يحطم الروح ويفضي إلى الانتحار. وكان يشير بلا شك إلى أزمته العقلية الخاصة. وكان يقول في إحدى رسائله (إلى «الآنسة أ. ف. رومانوف» بتاريخ ٣١

(١) ف. سولوفييف: «ناسوتية الله» ترجمة «ب. زوبوف» وتقديمه ص ١٣.

ديسمبر سنة ١٨٧٢) عقب اجتيازه لهذه الأزمة: إن الفلسفة العقلية ظلام، و«موت أثناء الحياة»، غير أن هذا الظلام يمكن أن يكون بداية للحياة، إذ يستطيع الإنسان بعد أن يدرك أنه «لا شيء» أن يصل إلى أن «الله هو كل شيء»، ومن ثم يستطيع أن يتلقى الإجابات على كافة مشكلاته من تعاليم المسيحية القائمة على الإله الحي»، لا على تصورات العقل المجردة.

وأرسل «سولوفيف» في بعثة إلى الخارج لإتمام دراساته، فذهب إلى لندن للعمل في المتحف البريطاني، وذلك تحقيقاً لرغبته في دراسة الفلسفة الهندية والغنوصية وفلسفة العصر الوسيط، «ولاهتمامه الشديد بمشكلة الحكمة «صوفيا». وإنا لنجد في مفكرته الخاصة بتلك الفترة صلاة لهبوط «صوفيا المقدسة الإلهية». وهنا لاحظ له للمرة الثانية، رؤيا عن «صوفيا». غير أن ما في هذه الرؤيا من نقص لم يشف غليله. وبينما كان يفكر في الأمر، ويتلهف على رؤيتها رؤية أكمل، سمع صوتاً داخلياً يهيب به قائلاً: «اذهب إلى مصر!»، فترك «سولوفيف» عمله في لندن، ورحل إلى مصر، وأقام في حجرة بأحد فنادق القاهرة. وبعد أن مكث فترة من الوقت ذهب ذات مساء إلى «طيبة» سيراً على قدميه، ودون أن يحمل طعاماً، مرتدياً ثياب المدينة، وهي عبارة عن قبعة عالية ومعطف. وهناك في الصحراء على بدا اثني عشر ميلاً من المدينة التقى ببعض البدو الذين فزعوا أول الأمر، إذ حسبه الشيطان نفسه، حتى تمالكوا أنفسهم، فمضوا في سبيلهم. وكان الوقت ليلاً، وعواء الذئاب يتردد في جنبات الصحراء. فرقد «سولوفيف» على الأرض. وهو يروي في قصيدته «مقابلات ثلاث» ما حدث له عند الفجر:

«كل ما كان، وما هو كائن، وما سوف يكون

احتضنته نظرتي الفاحصة كله في شيء واحد.

وكانت البحار والأنهار تتألق زرقاء تحت قدمي،

والغابات البعيدة، والجبال متلفعة بالجليد.

رأيت كل شيء، وكان كل شيء صورة فاتنة

لجمال المرأة التي تمسك كل شيء وكأنه شيء واحد.

وكان اللا متناهي منطقياً في صورتها-

وأمامي، وداخل نفسي لم يكن غيرك».

ومن الممكن أن يطلق اسم «فلسفة الأنثى الخالدة» على المذهب الفلسفي الذي كرس له «سولوفييف» كل حياته، كما يرى ذلك كثير من دارسي فلسفته.

وقال نال «سولوفييف» عام ١٨٨٠ درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة سان بطرسبرج على الرسالة التي قدمها بعنوان «نقد للمبادئ المجردة».

وكانت الفترة التي مارس فيها «سولوفييف» نشاطه كأستاذ قصيرة الأمد إلى أبعد حد، فقد كان محاضراً بجامعة موسكو، ثم بجامعة سان بطرسبرج، ثم أستاذاً بالجامعة النسوية حتى خريف عام ١٨٨١. وألقى «سولوفييف» محاضرة عامة عقب اغتيال «الإسكندر الثاني» في أول مارس سنة ١٨٨١، ختمها بأن أهاب بالقيصر أن يعفو عن القتلة الذين أقدموا على اغتياله باسم الحقيقة العليا، وأن يمتنع عن إصدار حكم الإعدام عليهم.

واعتقد أنه من الضروري بعد ذلك أن يستقيل من لجنة العلوم التابعة لوزارة التربية العامة، على الرغم من أن الوزير أعلن عند قبوله هذه الاستقالة قائلاً: «إنني لم أكن أريد ذلك»^(١).

وكتب «سولوفييف» عن سيرة حياته في المجلد الثالث من الترجمة الروسية لكتاب «أوبرفج» Ueberveg «تاريخ الفلسفة» قائلاً: «في مارس عام ١٨٨١ ألقى محاضرة عامة عن عقوبة الإعدام، وأجبرت على مغادرة بطرسبرج مؤقتاً. وفي عام ١٨٥٢ استأنفت محاضراتي عن الفلسفة بجامعة بطرسبرج والمدرسة النسوية العليا، ولكنني تركت بطرسبرج بعد شهر واحد، واعتزلت التدريس إلى الأبد»^(٢).

(١) انظر إي. رادلوف، «ف. سولوفييف»: «ترجمة حياته» مجموعة مؤلفات سولوفييف. المجلد التاسع ص ٩.

(٢) «رسائل سولوفييف» نشرها «أي. ل. رادلوف» - ج ٢، ص ٣٣٨.

وكتب إلى البروفسور «بستوجيف-ريومين» Bestujev - Ryumin قائلاً: «لقد اعتزمت أن أهجر مهنة التدريس، لا لأنني أرغب في تكريس وقتي كله لكتاباتي الفلسفية، بل لأن هناك أسباباً أكثر ضغطاً هي التي دفعتني إلى اتخاذ قراري النهائي»^(١).

وكتب بعد عامين تقريباً إلى الجنرال «كيريف» Kireiev قائلاً: «إن خمولي أصبح منغصاً لي، فهل تستطيع أن تدبر لي نشاطاً عملياً أقوم به؟ (ما عدا التدريس، فأنا لا أريد أن أواصله)^(٢). وكان يمكن أن يكون أستاذاً في سنة ١٨٨٠، عندما عرض عليه «نكراسوف» Nekrassov عميد مدرسة أوديسا لفقه اللغة التاريخي - منصب مساعد أستاذ، وكذلك عندما عرض عليه مراقب تعليم منطقة وارسو كرسيّاً للأستاذية بجامعة وارسو عام ١٨٨٩. ومن المحتمل أن «سولوفيف» رفض شخصية الأستاذ لأن روحه المقاتلة كانت تدفعه في المقام الأول إلى مناقشة المسائل العاجلة في سياسة روسيا القومية، ومشكلات الكنيسة، وما شاكل ذلك، فلم يكن يستطيع أن يقنع بحياة الأستاذ التي تتطلب منه التركيز على البحث المدرسي الخالص.

وفي العقد الثامن من القرن التاسع عشر أولى «سولوفيف» اهتماماً خاصاً لمشكلة إعادة توحيد الكنسيين، فقد ذهب ذات صيف إلى زغرب بكرواتيا بدعوة من الأسقف ستروسماير Strossmayer - وهو من المطارنة الرومان الكاثوليك البارزين، وهناك ألف «سولوفيف» كتابه عن «تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله». وعاد إلى زيارة الأسقف «ستروسماير» مرة أخرى في زغرب عام ١٩١٨، ثم نشر كتاباً في باريس بعنوان: «روسيا والكنيسة العالمية»، وفي هذا الكتاب أعلن «سولوفيف» عن تأييده للكنيسة الكاثوليكية الرومانية لأنها أنشأت هيئة عالمية أسمى من الدولة.

ويرى الكاثوليك أن «سولوفيف» قد تخلى عن الأرثوذكسية، وانضم إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والواقع أن «سولوفيف» لم يترك الكنيسة الأرثوذكسية مطلقاً،

(١) نفس المرجع - ج ٣، ص ٣٦.

(٢) نفس المرجع - ج ٢، ص ١١٠.

كل ما في الأمر أنه توصل إلى الاقتناع بأن الكنيستين الشرقية والغربية على الرغم من انفصالهما الظاهري، لم يفصما الرابطة الصوفية التي تربط بينهما. ويقول الأمير يوجين تروبتسكوي Eugene Trubetskoy الذي كان صديقاً شخصياً لسولوفيف -مردداً كلمات سولوفيف نفسه- إن الدافع المباشر لتحول موقف «سولوفيف» إزاء الكنيسة الكاثوليكية الرومانية -التي اعتاد أن ينظر إليها باعتبارها كنيسة التقليد المضاد للمسيح هذا الدافع المباشر هو «الحلم التنبئي الذي رآه قبل تتويج الإمبراطور إسكندر الثالث بعام واحد»؛ فقد رأى نفسه رؤية واضحة يقود عربة بنفسه في شوارع موسكو، وكان يتذكر الشوارع جيداً، وكذلك المنزل الذي وقفت أمامه العرب، وعندما هم بدخول المنزل التقى بقسيس من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، فطلب منه أن يباركه في الحال. وكان يبدو أن الآخر متردد، وكأنه يشك في إمكان منح البركة لشخص يدعو إلى انفصال الكنيستين، غير أن «سولوفيف» بدد شكوكه بأن ذكر له الاتحاد الصوفي للكنيسة الجامعة التي لم تنقسم في ماهيتها نتيجة لانقسامها الظاهري إلى نصفين. وهنا منحه القسيس بركته.

«وبعد عام واحد، تم تتويج الإمبراطور إسكندر الثالث بحضور المبعوث البابوي، وعاش «سولوفيف» حلمه مرة أخرى في الواقع. فقد طلبت البركة ومنحت نفس الظروف، وتطابق الواقع مع الحلم في أدق التفاصيل. وتعرف «سولوفيف» على الشوارع التي اجتازها بالعربة، وعلى المنزل الذي دخله، وعلى المطران الكاثوليكي الروماني الذي أذعن لنفس الحجج بعد قليل من التردد كما حدث تماماً في الحلم رآه^(١).

والواقع أن موقف «سولوفيف» الجديد حيال الكنيسة الكاثوليكية تكون قبل هذا الحلم وقبل تحقيقه. ففي خطاب بعث به إلى «مارتينوف» Martynov بتاريخ ١٨ أو ٣٠ يوليو سنة ١٨٨٧ كتب يقول إنه قرأ قبل ذلك بثمانية أعوام ولأول مرة خطابات عن اليسوعيين Letters On the jesuits التي كتبها «ي. ف. سامارين» Y. F. Samarin وقال: «إن هذا العمل قد أسهم إسهاماً ملحوظاً في تطور تعاطفي مع الكنيسة الكاثوليكية،

(١) الأمير يوجين تروبتسكوي: «فلسفة ف. سولوفيف» ج ١، ص ٤٨٨.

إذ جعلتني الأخطاء المنطقية الضخمة والافتقار الواضح إلى الإيمان الذي أظهره الكاتب -وكان رجلاً مخلصاً ذكياً يُدعى يوري سامارين- جعلتني هذه الأخطاء أفكر جدياً في موقفني إزاء الكاثوليكية»^(١).

ولما كان «سولوفيف» مقتنعاً بالانحداد الصوفي بين الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية فقد أبدى من العلاقات مع الكنيسة الكاثوليكية ما يدفع الكاثوليك إلى الإحساس بأنه قد تخلى عن الأرثوذكسية، وأصبح كاثوليكياً رومانياً. ومع ذلك يمكن أن نثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن «سولوفيف» ظل على ولائه للكنيسة الأرثوذكسية.

كتب «سولوفيف» عام ١٨٨٦ إلى الأسقف أنطوني (الذي أصبح فيما بعد مطراناً لسانت بطرسبرج) عقب عودته من «زغرب» قائلاً: «إنه لكي تتم إعادة اتحاد الكنيستين، فإن أي اتحاد ظاهري أو تحول فردي لا ضرورة لهما على الإطلاق فحسب، بل إنهما ضاران كذلك. أما فيما يختص بالمحاولات باعترافي التي ترمي إلى تحولي عن الأرثوذكسية، فقد أجبته في المحل الأول على هذه المحاولات باعترافي وتناولي (في وقت غير مألوف) بالكنيسة الأرثوذكسية الصربية في زغرب مع الأسقف الأب المبجل أمفروزي. ومجمل القول أنني عدت إلى روسيا وأنا أكثر أرثوذكسية مما تركتها إن صح هذا التعبير»^(٢).

وقد أشيع عقب صدور كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» أنه قد انضم إلى الكنيسة الكاثوليكية، وقال له الأب «فارنافا» Varnava الموجه الروحي لسولوفيف: «اذهب للاعتراف إلى قساوستك الكاثوليك». وكان حرمان «سولوفيف» من الطقوس الدينية التي يعتز بها اعتزازاً عميقاً -لفترة طويلة من الزمن- مؤلماً له أشد الألم، حتى لقد استقر عزمه بعد مرور عدة سنوات -على اتخاذ خطوة خطيرة كل الخطورة، إذ ذهب في ١٨ فبراير سنة ١٨٩٦ للاعتراف إلى الأب «نيكولاس تولستوي» وتلقى «التناول» من هذا

(١) «رسائل سولوفيف»، ج ٣، ص ٢٥.

(٢) نفس المرجع -الجزء الثالث- ص ١٨٩.

القسيس الذي أصبح كاثوليكيًا، وإن كان يشاطر سولوفيفف تعاليمه: وهي المحافظة على الاتحاد الصوفي بين الكنيستين الشرقية والغربية على الرغم من انفصالهما الخارجي. وهذا هو السبب الذي حدا بسولوفيفف قبل أن يتلقى التناول - وبعد أن طالع قرار مجمع ترنت Council of Trent أن يضيف هذا البيان، وهو أن الكنيسة الشرقية هي الكنيسة الأرثوذكسية والكاثوليكية الحقّة^(١).

وهذا معناه أنه قام بعمل لا تقره عليه الكنيسة الأرثوذكسية، والكنيسة الكاثوليكية على السواء. وتدل تصريحات «سولوفيفف» وأفعاله فيما بعد دلالة واضحة على أنه لم يتخلّ عن الكنيسة الأرثوذكسية.

وفي يوليو عام ١٩٠٠ حضر «سولوفيفف» إلى موسكو، حيث انتابه المرض، فرحل إلى منزل «الأمير بيتر تروبتسكوي» الريفى القائم غير بعيد عن موسكو، وكان صديقه البروفسور «س. ن. تروبيتسكوي» يقيم فيه حينذاك. فلما اشتدت عليه آلام الكلى، وأحس بدنو أجله، طلب «سولوفيفف» في ٣٠ يوليو (عشية موته) إحضار قسيس أرثوذكسي من قرية قريبة ليستمع إلى اعترافه، وليعطيه التناول. وهذا ما يقصه الأب «بليائف» Beliaev القسيس الذي قام بأداء الطقوس الأخيرة لسولوفيفف، فيما يختص بهذا الحدث: «حضر إلي ذات مساء خادم من منزل آل تروبتسكوي يدعوني باسم «سرجي نيكولايفتش» (تروبتسكوي) لإقامة حفل القداس في اليوم التالي، ولمناولة السيد المريض الذي وصل من موسكو. وكان علي أن أحمل إليه القربان المقدس Holy Eucharist الذي كنت سأخصّصه للقداس (وفقاً لرغبة سولوفيفف الشخصية). وفي اليوم التالي: بعد أن أدينا صلاة الصبح، ذهبت إلى آل تروبتسكوي. فأدى فلاديمير سرجيفتش (سولوفيفف) اعترافه وأبدى ندمه المسيحي الصادق، وقال ضمن أشياء أخرى كثيرة إنه لم يتلق التناول منذ ثلاثة أعوام؛ إذ تجادل مع القسيس حول مسألة من مسائل العقيدة في المرة الأخيرة التي ذهب فيها للاعتراف، فحرم عليه أداء الطقوس الدينية». وأضاف سولوفيفف: «لقد

(١) انظر د. ستريموخوف: «ف. سولوفيفف، رسالته ومؤلفاته» ص ٢١٦، ص ٣٢٠.

كان القسيس على صواب، وقد جادلته بدافع من الغرور والغضب، وقد تراسلنا حيناً بصدد هذه المسألة، ولكنني لم أتحوّل عن رأيي على الرغم من إدراكي أنني مخطئ، والآن أدرك بوضوح هذا الخطأ، وإني لنادم على ذلك في إخلاص»^(١).

ومن الممكن طبقاً لقواعد الكنيسة الكاثوليكية أن يؤدي الكاثوليكي اعترافه إذا كان في النزاع الأخير إلى قسيس أرثوذكسي، وأن يتلقّى منه التناول إذا لم يسمح الوقت، أو لم تكن هناك إمكانية لاستدعاء قسيس كاثوليكي. وعلى هذا يقول الكاثوليك إن تناول «سولوفيف» الأخير لا يثبت أنه ظل عضواً في الكنيسة الأرثوذكسية.. وهم مخطئون بالطبع؛ ذلك أن «سولوفيف» قد أرجأ اعترافه وتناوله إلى اليوم التالي، إذن فقد كان لديه من الوقت ما يسمح له باستدعاء قسيس كاثوليكي من موسكو. وإشارته إلى الجدل في العقيدة مع قسيس أرثوذكسي، وحرمانه من أداء الطقوس الدينية «طيلة ثلاثة أعوام» يثبتان أنه كان يرغب بعد «تناوله» على يدي نيكولاس تولستوي -أن يتلقّى الغفران المقدس من كاهن أرثوذكسي، وعلى أي حال، فإن ذلك يدل على أنه لم يتلقّ التناول غير مرة واحدة من كاهن كاثوليكي، ومن اليسير علينا أن نفهم ذلك إذا وضعنا في اعتبارنا استنكاره للتحويلات الفردية من كنيسة إلى أخرى^(٢).

وعلم البروفسور «سترويف» Stroyev من أحد أقربائه البعيدين أن «سولوفيف» كان يتحدث في رهط من المعجبين به قبل وفاته بعدة أشهر، فأنكر إنكاراً شديداً تحوله إلى الكاثوليكية^(٣).

ويبدو أن «سولوفيف» انصرف مؤقتاً عن مشكلات الكنيسة عقب صدور كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» عام ١٨٨٩. ففي خطاب بعث به إلى «ل. ب. نيكيفوروف»، ومن المرجح أنه كتبه في العام الأخير من حياته، أعلن «سولوفيف» قائلاً «إنني لا

(١) انظر «حول اعتراف سولوفيف» رسائله، ج ٣، ص ٢١٥.

(٢) انظر «الرسائل» ج ٣، ص ١٩٣.

(٣) مقالة في مجلة «روسكاياميسل» عدد ٢٩، ص ١٣٦، ١٩٢٦.

أستطيع أن أخبرك بشيء عن مؤلفاتي باللغة الفرنسية، فإن مصير هذه المؤلفات لا يهمني إلا بمقدار ضئيل. وعلى الرغم من أن هذه المؤلفات لا تحتوي على شيء يتنافى مع الحقيقة الموضوعية، فإن مزاجي الذاتي ومشاعري وآمالي التي تزخر بها هذه المؤلفات حين كتابتها قد انقضى أجلها بالنسبة إلي»^(١).

وفي تلك الأثناء، أصبح «سولوفييف» صديقاً لـ «م. م. ستاسيوليفتش» مدير المجلة المتحررة Vestnik Europy (ومعناها بريد أوروبا)، وكرس نفسه لنشر الأعمال الفلسفية. ويحتوي كتابه الفلسفي الرئيس في تلك الفترة الأخيرة من حياته وهو بعنوان «تبرير الخير» (١٨٩٧) على مذهب في الأخلاق. وكان «سولوفييف» قد وضع قبل وفاته بعامين مشروعاً لكتابة سلسلة من المؤلفات الهامة، ففي رسالة كتبها باللغة الفرنسية وبعث بها إلى «تافرنيه» Tavernier يقول: «لقد نشرت في إحدى المجلات الفصل الأول من مذهبي الميتافيزيقي، وآمل في الانتهاء من كتابي في خمسة عشر شهراً. فضلاً عن ذلك، فأنا مستغرق في «أفلاطون» الذي أنوي ترجمته. فإذا انتهيت من الميتافيزيكا ومن أفلاطون، ومن علم الجمال، فسوف أعكف عكوفاً تاماً على الكتاب المقدس. ولست أعلم بعد، هل سيتخذ عملي النهائي صورة ترجمة جديدة مذيبة بشروح طويلة، أو أنه سيكون مذهباً في الفلسفة التاريخية قائماً على الحقائق، متسقاً مع روح الكتاب المقدس»^(٢).

ومن هذه المشروعات جميعاً لم يجد «سولوفييف» وقتاً لغير ترجمة محاورات قلائل من أفلاطون، مع مقدمة لكل محاوره، وعدة فصول مخصصة لمشكلات نظرية المعرفة (بعنوان الفلسفة النظرية). كما كتب فضلاً عن ذلك كتابه العظيم بعنوان «ثلاث محاورات»، وهو دراسة لمشكلات الشر، وفي الفصل الخامس بعنوان «قصة عدو المسيح» يصف في حرارة اتحاد الكنائس الثلاث: الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية الذي سيتم في نهاية الزمان بحيث تكون هذه الكنائس ثلاثة أعضاء في

(١) «رسائل»، نشرها «رادلوف» مجلد إضافي، ص ٦، ١٨٢٣.

(٢) نفس المرجع - خطاب رقم ١٥ موجه إلى تافرنيه، يناير ١٨٩٨.

جسم واحد، تتمتع بحقوق متساوية.

وما برحت ترجمة حياة «سولوفيف» ترجمة مفصلة عملاً من أعمال المستقبل، وهذه الترجمة ضرورية لأن «سولوفيف» كان فيلسوفاً عظيماً، وستكون ترجمة قيمة لأن «سولوفيف» كان شخصية فذة وعلى اتصال لا شك فيه بالعالم الأعلى. ويقول صديقه الأمير «أفجيني تروبتسكوي» Evgeny Trubetskoy (أو يوجين): «إن كل من أتيحت له الفرصة لرؤية «فلاديمير سيرجيفيتش سولوفيف» ولو مرة واحدة في حياته سينطبع في نفسه أنه رأى رجلاً مختلفاً تمام الاختلاف عن جمهرة البشر.. وحتى مظهره الخارجي ولا سيما التعبير المرتسم في عينيه الكبيرتين الجميلتين يسترعي النظر بما فيه من مزيج فريد من القوة والضعف، ومن التهافت الجثمانى، والعمق الروحي».

«وكان قصير النظر، بحيث لا يستطيع أن يرى ما يراه الناس جميعاً. فكان إذا قطب ما بين عينيه تحت حاجبيه الكثيفين لا يستطيع أن يميز أقرب الأشياء إليه، ولكنه كان إذا سدد بصره بعيداً، بدا عليه أنه ينفذ إلى ما وراء سطح الأشياء القريبة المنال من الحواس الخارجية، وأنه يرى لمحة من العالم المحجب عن بقية البشر. وكانت عيناه تتألقان بنور داخلي، وكأنهما تنفذان مباشرة إلى الروح».

«ومع أنه لم يكن زاهداً، إلا أن مظهره كان هزلياً، وكأنه بقايا إنسان حي. أما شعره المتموج الكثيف الذي يبلغ كتفيه، فقد جعله أشبه بأيقونة، وكان من يراه يحسبه قسيساً، واعتاد الناس أن يخاطبوه بقولهم: «ماذا، أنت هنا يا أبانا!» وكان الأطفال يمسكون بأذيال معطفه المصنوع من الفراء صائحين: «هذا هو السيد المسيح!». وكان مظهره الزاهد في تقابل حاد مع صوته الجمهوري الرنان، الذي يصدم المرء بقوته وعمقه الصادر.. من مكان لا يعلمه أحد»^(١).

وكان ستروسماير يقول عنه: «إن سولوفيف نفس طيبة، عامرة بالتقوى والقداسة الحقة».

(١) ي. تروبتسكوي: «فلسفة ف. سولوفيف» ج ١، ص ٣، ص ١٨.

أما مظهر «سولوفيف» الهزيل فيرجع إلى طريقته غير المنتظمة إلى أبعد حد في الحياة. لم تكن له أسرة، ومن ثم لم يكن له مسكن دائم، أو ساعات محددة لتناول وجباته أو لنومه وعمله.. وكان دائم الترحال، فهو يقيم أحياناً بفندق في سانت بطرسبرج أو موسكو، وأحياناً في ضيعة ريفية عند صديق من أصدقائه، وأحياناً أخرى في بنسيون على شواطئ «إيماترا» أو بحيرة «سايم» في فنلندا.

«وهو شبيه من الناحية الروحية بالحاج، تلك الشخصية التي خلقتها روسيا المنبسطة الأرجاء، والذي يقضي حياته كلها في بحثه عن بيت المقدس الإلهي متجولاً في أرجاء الأرض الفسيحة. وزائراً وعابداً لكل الأشياء المقدسة الجديرة بالتبجيل، ولكنه لا يمكث طويلاً في أي مستقر أرضي»^(١).

وكتب عن حالته الشريدة إلى بول بيرلنج Paul Pierling اليسوعي قائلاً: «لماذا لا تقبل هذه الفكرة وهي أنني وإن كنت لست راهباً، فليست لي مدينة للإقامة هنا، كما هي الحال بالنسبة لك؟»^(٢).

ولم تتح فرصة «لسولوفيف» ليهيئ لنفسه حياة عائلية، وعندما كان في الثامنة عشر من عمره، أحب ابنة عمه «ي. ك. رومانوفا»، واعتبر الاثنان أنهما مخطوبان عدة سنوات. غير أن «رومانوفا» تنكرت له عام ١٨٣٥. ويتضمن دفتر الذكريات الخاص بـ «ت. ل. سوخوتين» T. L. Sukhotin سؤالاً هذا نصه: «هل أحببت؟ وكم مرة؟» وقد رد عليه سولوفيف قائلاً: «أحببت جدّاً: مرة واحدة، أما خلاف ذلك فقد أحببت ٢٧ مرة». ومن الصعب أن نقول ماذا يعني بكلمة «جدّاً»: هل يعني ذلك حبه لـ «ي. ك. رومانوفا» أم لـ «أ. م. بوليفانوفا» أم لـ «س. م. مارتينوفا؟»^(٣).

وقد فكر «سولوفيف» أكثر من مرة أن يسلك حياة الرهبنة. وفي سنة ١٨١٦ كتب إلى

(١) نفس المرجع - الجزء الأول - ص ٣٣.

(٢) ستريموخوف، ص ٣٠٩.

(٣) رسائل، المجلد الإضافي، ص ٢٣٩.

الكاهن «م. راتشكي» عقب زيارته لدير «ترويتزكي-سرجوفسكي»: «إن الأرشمندريت والرهبان يحتفون بي احتفاء عظيمًا، وهم يودون أن انضم إليهم، ولكنني سوف أفكر في الأمر مليًا، قبل أن اتخذ مثل هذا القرار»^(١). وبعد عام من هذا التاريخ كتب إلى الأرشمندريت أنطونيوس قائلاً: «إن بي ميلًا شديدًا الآن لكي أصبح راهبًا غير أن هذا محال في الوقت الحاضر، ذلك أنني لا أحبذ إطلاقًا «الحرية غير المشروطة» ولكنني أعتقد أنه لا بد أن يوجد بين هذه الحرية وبين العبودية غير المشروطة طريق وسط هو طريق «الحرية المشروطة بالخضوع الصادق لما هو مقدس ومشروع». «ومهما يكن من أمر، فهل يمكن قبول هذه الحرية في الوسط الذي نعيش فيه؟ أألن «يطلبوا كل شيء» دون تمييز سواء أكان مشروعًا ومقدسًا أم لم يكن»^(٢).

وفي القصيدة التالية يصف «سولوفيف» طريق حياته الذي سلكه:

«ذات مرة، والفجر ملفع بالضباب، سرت وحدي بخطوات

وجلة نحو شاطئ مجهول،

وكانت النجوم تبدو شاحبة في أضواء المشرق،

وطائفة من الأحلام تصطرع في روعي التي كانت تصلي

للإلهة مجهولة.

والآن، هأنذا أخطو في الضوء البارد الصلب

إلى طريق موحش، إلى جانب جدول مجهول،

وها هي أسراب الضباب تلوذ بالفرار

لتكشف في ضوء النهار، وعورة الطريق الجبلي

وبعد مرفأ أحلامي:

غير أنني واصلت المسير حتى منتصف الليل

(١) نفس المرجع، ج ١، ص ١٧١.

(٢) نفس المرجع، ج ٣ ص ١٩١.

بأقدام لا تخاف إلى غابة رغباتي،
وهناك عند القمة، وتحت نجم غريب،
وعلى طول السقف المقدس، سوف تتألق
من بعيد نيران الانتصار».

وكان «سولوفيف» لا يعبأ بالجانب المادي للحياة؛ ولهذا كان دائم الإفلاس، إذ كان يمنح كل ما يكسبه إلى من يطلب منه مالا. فإذا افتقر إلى النقود، تخلى عن حوائجه، ويقول «تروبتسكوي»: «أذكر ذات مرة في أواخر الخريف أنني وجدته في موسكو يعاني قسوة البر، وكان دولا به يحتوي في ذلك الوقت على حلة خفيفة، ودثار رمادي أخف منها، ولما كان لا يملك مالا، فقد أعطى ثيابه الثقيلة إلى شخص ما، وكان يعتمد على أنه سيكسب ما يكفيه لشراء معطف من الفراء لنفسه في الشتاء القادم»^(١).

ولم يكن الرجال وحدهم هم الذين يتمتعون بكرمه، بل الحيوانات أيضاً، وكأنها تحس بحبه للكائنات الحية جميعاً. فما يكاد يصل إلى الفندق الذي يقيم فيه في سانت بطرسبرج، حتى يظهر سرب من الحمام على شرفة النافذة في غرفته^(٢).

وكان لـ «سولوفيف» أصدقاء أعزاء، ومعارف من كافة أنواع البشر، ذلك أن عميق أفكاره، واتساع مجال اهتماماته، وعلمه الغزير، وحضور بديهته على الأخص قد اجتذبت إليه الناس من جميع الطبقات. ويقول «أ. نروبتسكوي»: «لقد كانت المآدب التي يشترك فيها مآدب أفلاطونية حقيقية، إذ كانت حيويته تنتقل إلى الآخرين. ومن من أصدقائه لا يذكر تلك الأحاديث الملهمة، وذلك الثراء الساحر المعدي من النشوة»، وكان مولعاً أثناء أحاديثه الودية بشرب النبيذ، وقد اعتاد أن يقول لـ «أ. نروبتسكوي»: «إن النبيذ امتحان ممتاز، لأنه يكشف عن الإنسان بأكمله، أما الحيوان فيصبح إذا شرب الخمر

(١) ي- تروبتسكوي، ج ١، ١٢.

(٢) لوكيانوف، ج ٣، ص ١٣٤.

وحشًا، والإنسان يصبح أحيانًا أكثر من إنسان»^(١).

وكتب صديقه «أ. ل. رادلوف» في المقدمة التي سبقت رسائل «سولوفيف» أنه كان يملك نوعًا من «المرح الطفولي»، ورسائله وأشعاره حافلة بالمزاح والدعابات اللطيفة، والملاحظات الساخرة الموجهة إلى «أصدقائه وإلى نفسه». وفي إهداء مسرحيته «الزنبقة البيضاء» يعرف الدور الذي يلعبه الضحك في حياته تعريفًا جيدًا فيقول:

«من خلال الضحك الرنان، والتنهيدات المكتومة

خلق الانسجام في العالم.

تردد إذن أيها الضحك كال موجة الطليقة،

واخنق الأنات ولو لحظة واحدة.

وأنت يا إلهة الفن المسكينة! اظهري

ولو مرة واحدة في الطريق المعتم، وبابتسامتك

التي يشيع فيها الشباب، جردي الحياة مما تزخر

به من خبث، واستأنسيها بسخريتك،

ولو للحظة عابرة فحسب». (الرسائل، ج ١).

ولقد أشرت من قبل إلى رؤى «سولوفيف» التي تتصل برؤياه الثلاثية لصوفيا «Sophia»، وكان ينظر إلى الأحلام - كما عبر عن ذلك بنفسه - باعتبارها «نافذة تطل على عالم آخر»، وكان في أحلامه يخاطب الموتى، أو يرى الرؤى، التنبؤية أحيانًا والغريبة الخيالية أحيانًا أخرى». وحتى في لحظات اليقظة كان يستطيع أن يحس بما يحدث على بعد. كتب يقول في خطاب له إلى ستاسيوليفتش: «في يوم الخميس من الأسبوع المقدس، وحوالي الساعة الثامنة مساءً، بينما كنت أتناول عشائي معك انتابني دون سبب ظاهر كآبة

(١) ي. تروبتسكوي، ج ١، ص ١٧.

قاتلة، أفضيت بها إليكما (ستاسيوليفتش وزوجته)، وأعربت عن اعتقادي بأن سوءاً قد حل في هذه اللحظة عينها بشخص عزيز عليّ... وتصور أنه في هذه اللحظة حوالي الساعة الثامنة من مساء خميس العهد أصيب لوباتين أحد أصدقاء طفولتي (شقيق أستاذ موسكو) بصدمة أعلن بعدها الطبيب أنه قد وقع فريسة لشلل مطرد في المخ»^(١).

أما موقفه من الرؤى التي تتخذ طابع الهذيان ونظريته الغريبة عن مثل هذه الرؤى، فيمكن أن نتبينهما من هذه القصة التي يرويها «أ. تروبتسكوي»: «حدث ذات مرة في الصباح المبكر، بعد أن استيقظ لتوه من النوم أن تراءت له رؤيا شخص شرقي يضع العمامة على رأسه، وتفوه هذا الرجل بعبارات حمقاء عن مقالة حديثة لسولوفيف تدور حول اليابان («امض في الطريق، اقرأ عن البوذية، ها أنت ذا مع البوذية»)، وقذف بمظلة طويلة جداً داخل معدته.. وتلاشت الرؤيا، غير أن «سولوفيف» أحس بألم حاد في كبده استمر ثلاثة أيام بعد ذلك. وقد كانت تتابه دائماً هذه الرؤى مثل تلك الإحساسات المؤلمة، وغير ذلك من الظواهر المرضية، وذات مرة قلت له بصدد ذلك: «إن رؤاك ما هي إلا هذيان نتيجة لحزنك». فوافق من فوره على ما أقول، بيد أنه لا ينبغي على المرء أن يفسر موافقته على أنها إنكار لحقيقة هذه الرؤى. فمعنى هذه الكلمات إذا خرجت من شفثيه أن هناك مرضاً يجعل عقلنا حساساً بالنسبة لمؤثرات العالم الروحي التي لا يشعر بها إطلاقاً الأشخاص الذين يتمتعون بصحة جيدة. وهو بالتالي لا ينكر ضرورة العلاج الطبي في مثل هذه الحالات، بل كان يعترف بأن الهذيان ظاهرة من ظواهر الخيال الذاتي والمرضي، غير أن هذا لا يمنعه من الاعتقاد في السبب الموضوعي للهذيان الذي يتخذ صورته فينا، والذي يتجسد عن طريق الخيال الذاتي، وفي الواقع الخارجي».

ويقول ابن أخيه «س. م. سولوفيف» إنه بعد عام ١٨٨٩ أي في فترة شكوكه التي راودته عن إمكانية إعادة اتحاد الكنائس، وما بدا عليه من انصراف عن مشكلات الكنيسة: «تحولت رؤاه المشرقة التي كانت تظهر له في شبابه (صوفيا) وفي رجولته (الرهبان) إلى

(١) رسائل، المجلد الإضافي، ص ٦٤.

رؤية للشيطان في هيئات مختلفة، وقد سمعت بنفسى «ف. س. سولوفيف» يتحدث عن مثل هذه الرؤى.

ويبدو أن أفكاره عن مبدأ الشر التي وجدت لها ذلك التعبير الرائع في كتابه «ثلاث محاورات»، كانت تزعجه، وتجعله حساسًا حساسية خاصة بالنسبة إليها. ويروي البروفسور «أ. ف. كارتاشف» القصة التالية العجيبة التي استمع إليها سنة ١٩١٠ من الجنرال «فليامينوف» الأستاذ في الأكاديمية الطبية العسكرية، في منزل البارونة «ف. ي. أويكسكيل» قال: «وعلى الرغم من أنه كان في العقد السادس من عمره، وكان من أنصار النزعة الوضعية، بل ماديًا على وجه التحديد، فإنه كان على علاقات ودية بـ «ف. س. سولوفيف». وكان من الواضع أن فليامينوف ذلك الشكاك المثقف، قد أخذ يزعجه في شيخوخته ما ينطوي عليه العالم الروحي من أسرار. وكان يهتم بي باعتباري فيلسوفًا دينيًا، وذات يوم روى لي «القصة التالية»:

«حدث ذات مرة أثناء فصل الصيف وفي المنزل الصيفي الذي تملكه «فارفار» إيفانوفنا» بالقرب من موسكو أن كان «المتجول الخالد» «ف. سولوفيف» يقيم هناك وقد استولت عليه حالة من التوتر الغريب، فكان يقص علينا أشياء شاقة كثيرة عن الشيطان.. وكنا في الهزيع الأخير من تلك الأمسية الصيفية، وبعد أن استغرقنا وقتًا طويلًا في تناول شاي الساعة الخامسة، كنا نحن الثلاثة جالسين في الشرفة الصيفية، وهي شرفة تكون أرضيتها من ألواح بسيطة من الخشب تتخللها الشقوق. وجلس «سولوفيف» مقطب الجبين في مقعد ذي مساند، أما أنا فكنت أسير أحيانًا، وأتوقف أحيانًا أخرى، وأستفزه استفزازًا خفيًا بما أوجهه إليه من أسئلة، بينما أخذ «سولوفيف» يتحدث عن الشيطان في صورة أكثر عينية، وأشد تحديدًا حتى استطاع أن ينقل إلينا عدوى الحالة الغريبة التي يعانيتها. وفجأة انبعث من شق في وسط الحجرة تقريبًا عمود من الدخان تصحبه ضجة خفيفة، وكان هذا العمود الكثيف من الدخان البني اللون أو البخار يبلغ السقف، فصاح «ف. س.» وهو يشير إليه بإصبعه: «ها هو ذا.. ها هو ذا!» ثم نهض من مجلسه، ولأذ

بالصمت، وكان يبدو مرهقًا حزينًا وكأنه اجتاز محنة ما. وانتابنا الوجوم نحن أيضًا.. غير أن الدخان اختفى سريعًا، دون أن يخلف أثرًا ما، أو يترك أي رائحة. وبعد لحظة شرعنا في البحث عن تفسير لما حدث. فربما -لأنني كنت أدخن، قد أسقطت عودًا من الثقاب فأشعلت بذلك شيئًا تحت أرض الشرفة.. ولكن ماذا يكون هذا الشيء؟ ولماذا حدث هذا الانفجار؟ ثم لماذا لا توجد أي رائحة للحريق؟ ولم يسفر التفتيش الذي قام به الكلب والخدم تحت الشرفة عن شيء. وكان لا بد أن نصمت نحن أيضًا غارقين في حيرتنا بقية حياتنا».

ويضيف الشكاك المتكبر قوله إلى هذه القصة المحيرة: «وبالطبع، لم أستخلص أي نتائج من هذا الحادث حتى الآن، كل ما في الأمر أنني أقرر الواقع كما هو».

وكان «سولوفييف» في شبابه متعصبًا للنزعة الروحية، معتقدًا أن الظاهرة الروحانية يمكن أن تستخدم لأغراض ميتافيزيقية، ولكنه بعد أن حضر عدة جلسات روحانية في لندن عام ١٨٧٥، خاب أمله، وهو يتحدث في خطاب له إلى الأمير «د. تسيرتليف» عن إحدى هذه الجلسات التي أقامها «وليامز» الشهير، فيصفه بأنه وقح أكثر منه محتالًا بارعًا، فقد استطاع أن يحدث «الظلمة البصرية»، ولكنه لم يقم بأي معجزات أخرى. وعندما طار الجرس في الحجرة أثناء الظلام، وهبط فوق رأسي أمسكت بيد مفتولة العضلات، لم يعلن صاحبها أنه روح من الأرواح، أما التفاصيل الباقية فليست بذات أهمية^(١).

ومؤلفات «ف. سولوفييف» الرئيسة في الفلسفة (باللغة الروسية) هي:

- أزمة الفلسفة الغربية (ضد الوضعيين)، ١٨٧٤.

- المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة، ١٨٧٧.

- نقد المبادئ المجردة، ١٨٧٧ - ١٨٨٠.

- محاضرات عن الألوهية - ١٨٧٧ - ١٨٨١.

(١) رسائل، ج ٢، ص ٢٢٨.

- ثلاث محاضرات في ذكرى دوستوفسكي - ١٨٨١ - ١٨٨٣ .
- الأسس الروحية للحياة - ١٨٨٢ - ١٨٨٤ .
- النزاع الكبير والسياسية المسيحية، ١٨٨٣ .
- تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله، ١٨٨٥ - ١٨٨٧ .
- روسيا والكنيسة الجامعة، ١٨٨٩ .
- معنى الحب، ١٨٩٢ - ١٨٩٤ .
- تبرير الخير، ١٨٩٥ .
- الفلسفة النظرية، ١٨٩٧ - ١٨٩٩ .
- ثلاث محاورات، ١٨٩٩ - ١٩٠٠ .
- مجموعة مؤلفاته - تسعة مجلدات، والرسائل أربعة مجلدات.
- وسأذكر من مؤلفات «سولوفييف» العديدة التي تتناول مسائل سياسية فلسفية،
الكتابين التاليين:
- المشكلة القومية في روسيا، جزءان، ١٨٨٣ - ١٨٩١ .
- الصين وأوروبا، ١٨٩٠ .
- وقصائد «سولوفييف» على جانب كبير من الأهمية في فهم الطابع الذي اتسمت به أعماله، وبعض هذه القصائد يعبر في صورة جميلة عن أفكاره الفلسفية العميقة.
- أما مؤلفاته المترجمة فهي: «ثلاث محاورات، ١٩١٥»؛ «تبرير الخير»، ترجمة ن. دادنجتين، ١٨١٨؛ «محاضرات عن الألوهية»، مع مقدمة بقلم «ب. زوبوف»، نيويورك، ١٩٤٤؛ «معنى الحب»، نيويورك، ١٩٤٧؛ مؤلفات مختارة في مجلدين، أ. ديديركس، ١٩١٤ الطبعة الألمانية الكاملة في ثماني مجلدات ترجمة، ف. شيلكارسكي، ١٩٥٠ - ١٩٥٣ .

أما أهم المؤلفات التي كتبت عن «سولوفيف» فهي:

الأمير أ. تروبتسكوي: «فلسفة فلاديمير سولوفيف» - مطبعة جمعية الشبان المسيحية - باريس سنة ١٩٣٦.

د. ستريموخوف: «فلاديمير سولوفيف - رسالته ومؤلفاته» - باريس سنة ١٩٣٥.

م. هربني: «فلاديمير سولوفيف»، نيومان روس، لندن سنة ١٩١٨.

و. دنفي «فلسفة فلاديمير سولوفيف الدينية»، ١٩٣٩.

فردريش موكرمان: «فلاديمير سولوفيف»، أوتوالتر، سويسرا ١٩٤٥.

وانتهى «سولوفيف» عقب اجتيازه لأزمة الشباب الدينية في سنة ١٨٧٣ إلى الاعتقاد بأن حقيقة المسيح هي وحدها القادرة على بعث الإنسانية، وعلى التغلب على الجهل، الفظ الذي ترزح تحته الجماهير، وعلى الفساد الأخلاقي المتفشي في الطبقات العليا، وعلى قوة الدولة الغاشمة (خطاب إلى مدام أ. ف. رومانوف بتاريخ ٢٥ يوليو ١٨٧٣).

وقد فسر «غربة العقل الحديث عن المسيحية» بأن المسيحية ما برحت تتخذ حتى الآن «صورة لا معقولة ناقصة»، واليوم بعد أن تحطمت المسيحية بصورتها الزائفة عن طريق تطور العلم والفلسفة، فقد حان الوقت لإقامة «المسيحية» الحقيقية، وصياغة مضامينها الأبدية في صورة جديدة مناسبة، أي في صورة عقلية صرفة. فإذا كان هناك شطر معين من الإنسانية - حتى ولو كان حفنة ضئيلة - قد استطاع أن يحقق فعلاً وبصورة جدية، عن وعي واقتناع عميق - تعاليم الحب المطلق والتضحية بالذات، فهل يمكن أن يدوم الشر والزيف طويلاً في هذا العالم؟ بيد أن هذا التحقق العملي للمسيحية في الحياة لم يزل بعيد المنال، ولهذا ينبغي علينا في الوقت الحاضر أن ندرس الجانب النظري، والتعاليم اللاهوتية. وهذه هي رسالتي الحقيقية». وعندما التحق «سولوفيف» بمدرسة اللاهوت، لم يكن يريد أن يكون راهباً: «لقد حان الوقت الذي لا ينبغي أن نهرب فيه من العالم،

بل علينا أن نقتحمه لكي نصلحه»^(١). وفي ختام حياته، أدرك «سولوفيف» أن القضية الأساسية في الثقافة هي: «أن نضع الإنسانية إزاء الأزمة: قبول الحقيقة أو رفضها بعد معرفتها، أي بعد تقرير الحقيقة تقريراً سليماً، والإحاطة بها إحاطة واضحة». فإذا قررنا الحقيقة المسيحية في دقة مستبعدين كل سوء فهم نظري، فإن قرار تأييد المسيح أو إنكاره يصبح حينئذ عملاً خالصاً من أعمال الإرادة، فهو القرار بأن يكون أخلاقياً بصورة مطلقة أو لا أخلاقياً بصورة مطلقة»^(٢).

وفعلاً، أصبح العمل الذي كرس له حياته هو أن يشيد فلسفة مسيحية أرثوذكسية تكشف عن ثراء العقائد الرئيسة في المسيحية وكفايتها الحية، بعد أن كانت قد استحالت إلى صيغ ميتة، منفصلة عن الحياة والفلسفة، وأوضح «سولوفيف» ما لها من أهمية بوصفها أساساً فلسفياً لدراسة الطبيعة دراسة علمية، وباعتبارها مرشداً لحياة الفرد الأخلاقية، ونقطة انطلاق لوضع سياسة مسيحية مثالية.

وتكشف أعمال «سولوفيف» الأدبية كلها عن مذهبه في الفاعلية activism: ويهدف بحثه النظري عن الحقيقة إلى غاية عملية هي إصلاح العالم، والانتصار على الأثرة، وتحقيق المثل الأعلى المسيحي في حب الجار وسائر القيم المطلقة. ويقسم الأمير «أ. تروبتسكوي» و«د.ن. ستريموخوف» أعمال سولوفيف إلى ثلاث مراحل آخذين في اعتبارهما المراحل المختلفة لنزعتة نحو الفاعلية. ويصف «ستريموخوف» هذه المراحل المختلفة على أنها بدأت باهتمام «سولوفيف» بميدان الإلهيات Theosophy أي بالتعاليم المسيحية، ثم بميدان الحكم الديني Theocracy وأخيراً بعلم المعجزات أو الخوارق^(٣) Theurgy.

وفي أثناء المرحلة الأولى كان «سولوفيف» يأمل في إمكان تحقيق التجسيد في عالم

(١) رسائل، ج ٣، ص ٨٨.

(٢) رسائل، المجلد الإضافي، «إلى تافرنيه، مايو سنة ١٨٥٦» ص ٢٢٠.

(٣) الأمير ي. تروبتسكوي، «تصور سولوفيف للعالم» ج ١ الفصل ٢ والفصل ١٠ استريموخوف ص ٨.

الحكمة، كلمة الله عن طريق الإلهيات (الثيوصوفية) المسيحية، أي عن طريق معرفة الله وعلاقته بالعالم. وأكبر أعمال «سولوفييف» التي تنتسب إلى هذه الفترة هي: «محاضرات عن ناسوتية الله» و«الأسس الروحية للحياة». وفي خلال المرحلة الثانية -أي بعد سنة ١٨٨٢- وضع «سولوفييف» آماله في السمو بالإنسانية عن طريق الحكم الديني Theocracy أي عن طريق إقامة الدولة العادلة، والنظام الاجتماعي العادل الذي يحقق السياسة المسيحية، وأهم أعماله التي تنتمي إلى هذه المرحلة هي «المشاجرة العظمى والسياسة المسيحية» و«تاريخ الحكم الديني ومستقبله»، و«روسيا والكنيسة الجامعة» و«المشكلة القومية في روسيا».

وأخيرًا استغرق «سولوفييف» أثناء المرحلة الثالثة التي تبدأ حوالي عام ١٨٩٠ في مشكلة «الخوارق» Theurgy أي الفن الصوفي وخلق حياة جديدة وفقًا للحقيقة الإلهية، وأعماله الرئيسة في هذه الفترة هي: «معنى الحب» و«تبرير الخير». أما آخر أعمال سولوفييف وهو كتاب «ثلاث محاورات» فهو يعبر عن نهاية آماله الطوباوية في تحقيق الخير أثناء حياة الإنسان الأرضية.

إن الملامح المميزة للفكر الفلسفي الروسي، وهي البحث عن معرفة شاملة للواقع باعتباره كلاً، وتعين التصورات الميتافيزيقية، هذه الملامح تجد لها تعبيراً واضحاً في أعمال «سولوفييف» على الأخص، كما أنها مصوغة بصورة محددة حتى في أعماله المبكرة مثل «أزمة الفلسفة الغربية» و«المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة»، و«نقد المبادئ المجردة».

ولم يكن «سولوفييف» مقتنعاً بالنظرية التجريبية القائلة بأن كل ما نعرفه يتألف من معطيات الحواس أو من الظواهر، إذ لا يمكن أن توجد الظواهر أو أن تعرف منعزلة عن علاقاتها الضرورية بالظواهر الأخرى، وبما يظهر؛ وهذه العلاقات لا يمكن إدراكها إلا بوساطة الفكر الذي يكشف لنا الدلالة العامة أو علة الأشياء (ratio rerum) التي تكمن في علاقة الأشياء بالكل مفهوماً، لا على أنه كثرة خالية من النظام، بل على أنه الوحدة

الشاملة المنظمة. والطابع العقلي لمضامين المعرفة لا يعطي في التجربة ما دمنا لا نهتم في التجربة إلا بالواقع الجزئي المتكرر، ولا نجد مطلقاً ما نسميه بالكل أو «بالوحدة». ولا يمكن أن نحيط بعلة الأشياء التي نعرفها أو بمعناها إلا بعقل الذات العارفة، ولا يمكن أن توجد العلاقة القائمة بين موضوع ما وبين الكل بالنسبة لنا إذا كنا نتضمن نحن أنفسنا مبدأ الوحدة الشاملة، أي العقل». وهكذا نستطيع أن نفهم كيف نشأت النظرية العقلية. «إن معيار الحقيقة ينقل من العالم الخارجي إلى الذات العارفة: ويكون العقل الإنساني -لا طبيعة الأشياء أو الحوادث- هو أساس الحقيقة». وأياً كان الأمر، فإن العقل باعتباره مبدأ ارتباط *correlation* الكل في وحدة واحدة ليس إلا «صورة» الحقيقة (لا مادتها)، فإذا ما تبين في أي ضرب من ضروب النزعة العقلية أنه مجرد في طابعه، كان مجافياً للصواب. فلا تستطيع النزعة العقلية القطعية (الدجماطيقية) أن تمدنا بالمعرفة عن وجود العالم المتجاوز للذات. وتتغلب نزعة «كانط» العقلية النقدية على هذه الصعوبة بالتقليل من قيمة العقل، والاعتقاد بأن حقائقه القبلية هي الصور الضرورية للوجود الظاهري لا للوجود الحقيقي. وهذا يؤدي بدوره إلى صعوبة جديدة وهي: إذا انحلت كل معرفة إلى مركب من صور العقل القبلية والمادة التجريبية التي تقدمها الحواس، وإذا نظرنا إلى كل من هذين العاملين على أن أحدهما مستقل عن الآخر، فإن المركب منهما لا يمكن تفسيره بغير الرجوع إلى مبدأ ثالث، ومع ذلك فإن «كانط» لا يعترف بوجود مبدأ ثالث للمعرفة لدينا. فإذا كان العقل والإحساس هما وحدهما العاملان المعترف بهما، وجب الاعتراف بأن مضمون المعرفة كله يعتمد على صورتها، كما أنه يتحدد بأكمله وفقاً لمقولات العقل. وهذا هو سياق التفكير الذي تطور في النزعة العقلية المطلقة عند «هيجل»، ولكن ما دامت صورة العقل -كغيرها من الصور- لا تكون شيئاً إذا انفصلت عن مضمونها، فإن النزعة العقلية المطلقة تضطلع بمهمة مستحيلة، ألا وهي استنتاج كل شيء من لا شيء ٤.

وتتشابه النتائج الأخيرة للنزعتين التجريبية والعقلية إلى حد ما: فالنزعة التجريبية تتركنا مع الظواهر وحدها دون الموضوع الذي هي ظواهر له، ودون الذات التي تظهر لها

تلك الظواهر؛ بينما تنتهي النزعة العقلية بالفكر الخالص «فكر بلا مفكر، وبلا شيء تفكر فيه». والإنسان لا يعلو -سواء في التجربة أو في الفكر- على علاقته الذاتية بالموضوع ليصبح مدرّكاً للموضوع بوصفه موجوداً، أي بوصفه شيئاً أكثر من إحساسه أو فكره، ومن ثم لا تستطيع التجربة أو الفكر أن يفضيا بنا إلى الحقيقة، ما دامت الحقيقة تعني ما هو كائن -أي الوجود، «بيد أن الكل وحده هو الذي يوجد، فالحقيقة إذن هي الكل. وإذا كانت الحقيقة كذلك، فإن ما ليس كلاً، أي الأشياء الجزئية سواء أكانت موجودة أم حادثة -إذا أخذت منفصلة عن الكل، فليست هي الحقيقة، لأنها في انفصالها تتوقف حتى عن الوجود، إنها توجد مع الكل وفي الكل. فالحقيقة هي الكل في وحدته أو بوصفه واحداً». وهكذا يجد التعريف الكامل للحقيقة تعبيراً له في ثلاثة محمولات، موجود، واحد، كل». (ج ٢ - ص ٢٨١). ولوضع صيغة مختصرة لهذا التعريف نقول: «إن الحقيقة هي الوحدة الكائنة للكل». أي -أنها ليست فكرة مجردة متضمنة في الكل، بل هي مبدأ متعين يتضمن الكل في داخله. (ج ١، ٢٧).

فالحقيقة عند «سولوفيف» قيمة مطلقة تنتمي إلى الوحدة الشاملة نفسها، ولا تنتمي إلى أحكامنا واستنتاجاتنا، ولأن نفهم الحقيقة معناه أن نتعالى على حدود الفكر الذاتي وأن ندخل في مجال وحدة الكل الموجودة، أي المطلق. فهل يستطيع الإنسان أن يفعل ذلك؟ إن هذا السؤال يحتوي على بداية الإجابة عليه. فالمطلق «باعتباره الوحدة الشاملة لا يمكن أن يكون خارجياً كله بالنسبة للذات العارفة؛ إذ ينبغي أن تكون ثمة علاقة داخلية بينهما، وبفضل هذه العلاقة يمكن أن يكون المطلق معروفاً للذات، وأن تكون الذات مرتبطة داخلياً بكل ما يوجد في المطلق، وأن تعرف فعلاً هذا الكل. ووقائع تجربتنا لا تكتسب وجودها الحقيقي إلا من حيث ارتباطها بما هو موجود حقاً، أي بما هو موجود وجوداً حقيقياً غير مشروط بشرط، وبما هو شامل شمولاً غير مشروط بشرط، كما تكتسب تصوراتنا في هذه الحال الشمول الحقيقي الإيجابي. فإذا قمنا بعملية التجريد، ألفينا أن هذه العوامل لمعرفتنا هي في حد ذاتها لا شأن لها بالحقيقة، وتستمد دلالتها

الحقيقية من مبدأ ديني ثالث».

وكلتا المعرفتين: التجريبية والعقلية نسبية، لأن كلاً منهما نتيجة للاتصال بالموضوع من الخارج من جانب انفصالنا الظاهري، وتستكمل بمعرفتنا «من الداخل».. من جانب وجودنا المطلق الذي يرتبط ارتباطاً داخلياً بوجود الموضوع المعروف». مثل هذه المعرفة تكون «صوفية» مطلقة، وفيها نجد ما هو أكثر من فكرنا أي نجد واقعاً موضوعياً مستقلاً عنا. ويُسمى «سولوفييف» هذا النوع الثالث من المعرفة «بالإيمان» مفهوماً عنده كما يفهمه «جاكوبي» Jacobi لا بوصفه اقتناعاً ذاتياً بوجود واقع مستقل عنا، بل على أنه «حدس» Intuition، أي التأمل المباشر لماهية متميزة عن ماهيتنا.

المعرفة الحقة إذن هي نتيجة للعلم التجريبي والعلم العقلي والعلم الصوفي في علاقاتها المتداخلة السليمة، ولا يزول هنا الشكل العقلي للمعرفة، وإنما يستكمل بإضافة مبدأ الحياة إليه. والفلسفة التي تشيد على أساس هذه الخطة تسعى إلى أن تمزج الكمال المنطقي بصورتها في الغرب بالاكتمال الروحي الذي ينطوي عليه «الحدس الشرقي» (ج ١، ١٤٣)، وهدفها هو تحقيق المركب الشامل للعلم والفلسفة والدين. ولا يمكن أن تكون هناك دلالة موضوعية للمعرفة، أو ضرورة منطقية واتساق، إذا لم يمنح المبدأ المطلق -الذي هو الله باعتباره الوحدة الشاملة- للعالم صفة النظام العضوي الكامل. وهذه الرابطة الوثيقة نفسها بين الله والعالم يمكن أن تكون في جميع المظاهر «الإيجابية» للوجود. وتؤدي حتماً المعرفة الكاملة للواقع بوصفه كلاً، لا إلى تصور ديني فحسب، بل إلى تصور مسيحي عن العالم يدور حول مذهب «الله -الإنسان»، أي اللاهوتية والناسوتية كما امتزجا في المسيح، لا باختلاط الجوهر، بل باتحاد الشخص.

وقد قيل إن المطلق هو اتحاد كل ما هو موجود، وبوصفه المبدأ المطلق الأول فإنه يعلو على المضمون الواقعي وعلى الصورة العقلية، وبوصفه شرطاً لكل من المضمون والصورة. ولأنه يربط بينهما برابطة داخلية، فإنه يعلو على كل تحديد ووجود، ما دام الوجود المتعين نسبي دائماً. إن له «قوة» الوجود، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إنه

موجود، وإن يكن من الأصح أن يقال إن المطلق بوصفه المبدأ الأول، فهو فوق الوجود وفوق القوة. ولأننا لا نستطيع أن نفرض عليه أي تحديد فهو «لا شيء» (العدم الإيجابي أو «إين-صوف» (اللامحدود) عند القباله). غير أن المطلق هو الواحد والكل، «المطلق هو الكل وهو لا شيء» لا شيء ما دام ليس شيئاً معيناً بذاته، والكل، ما دام لا يمكن أن ينقصه شيء». وكل وجود ما دام نسبياً، وبالتالي متعددًا، فإنه في علاقته مع المطلق، يكون هو «الآخر» بالنسبة إليه. غير أن المطلق لا يمكن أن يكون ذاته إذا استبعد «الآخر»؛ لأنه إذا فعل ذلك، فإن هذا الآخر يصبح حدًا للمطلق، وبالتالي يصبح المطلق محدودًا مقصورًا غير حر. أي يكف عن أن يكون المطلق. فالمطلق إذن هو اتحاد ذاته ونقيضه. وطالما كان إنكار لذاته وتأكيدًا للآخر، فإنه الحب (ج ١ ص ٣٢١).

وهكذا يمكن أن نميز قطبين داخل المطلق: الأول هو مبدأ الاتحاد المطلق والتحرر من كل وجود متعين، والثاني هو مبدأ الوجود، أي كثرة الصور. أما القطب الأول -أي المطلق في ذاته- فإنه يعلو على الوجود، ومن ثم فإنه الإمكان -potentiality الإيجابي للوجود؛ والقطب الثاني هو التطلع إلى الوجود، والشعور بغياب الوجود، فهو إذن الإمكان السلبي للوجود، أو المادة الأولى *materia prima*.

وجدير بالذكر أنه يمكن النظر إلى القطب الثاني بوصفه المادة الأولى أو المبدأ السالب عندما يؤخذ «في ذاته، وفي انفصاله الممكن». أما بوصفه موجودًا فعليًا، فإنه يتحدد بواسطة المبدأ الإيجابي، ويكون في هذه الحالة حاملًا لظواهره ولصورته الخالدة أي لمثاله *idea*. والصلة المتبادلة بين المادة الأولى والمطلق من ناحيته الإيجابية تنشئ علم الوجود، أو الوجود بالفعل *actuality* -أعني عالم الموجودات المتعينة التي يتصف كل منها بجانب طبيعي وجانب مثالي. وكل كيان يعتبر قوة من ناحية، أي أنه يعد مركزًا مستقلًا للفاعلية، وحاملًا لفكرة الاتحاد الشامل الإلهي في وجه معين من وجوهه، من ناحية أخرى. وبهذا يكتسب طابعًا فرديًا ويوجه نشاطه نحو غرض معقول.

ويمكن أن نأخذ الإنسان مثلاً على هذا الكيان؛ فالشخصية الإنسانية مطلقة إطلاقاً

سلبياً: «إنها لا تستطيع ولن تستطيع أن تقنع بأي مضمون نسبي محدد»، وهي مقتنعة بأنها تستطيع أن تبلغ المطلق الإيجابي و«أن تملك الامتلاء الكامل للوجود»^(١). ولا يستطيع الإنسان بالطبع -أن يخلق بنفسه الامتلاء المطلق للوجود؛ إذ لا يمكن الوصول إلى هذا الامتلاء إلا عن طريق الاندماج المتبادل الكامل بين المخلوقات جميعاً بعد أن يتحد الواحد بالآخر وبالله عن طريق الحب. وهو كهدف نهائي يدخل في فكرة كل كيان قائم بذاته، غير أن تحقيقه مما لا يمكن ضمانه آلياً، بل لا بد أن يكون فعلاً حرّاً قائماً على حب الله وسائر الموجودات. وفي سبيل بلوغه يستحيل العالم المتعدد إلى كل واحد، هو المطلق. وهكذا يكون العالم هو المطلق الذي «يصير»، بينما الله هو المطلق الذي هو «كائن»^(٢).

إن الموجودات في هذا العالم لا تستطيع أن ترتفع إلى الله إلا بالحب الكامل، أي إذا تخلّت عن تأكيدها الذاتي الذي يستبعد كل شيء سواه، وهذا التخلي لا يفضي إلى فقدان الفردية، بل على العكس من ذلك يفضي إلى عثور المرء على ذاته الحقيقية، وإلى الحياة الكاملة في الله، والموجود الذي يختار الطريق المضاد المرصوف بكرهية الله ومعاداته، يدخل مملكة الوجود الشيطاني. أما مملكة الحياة الأرضية التي نعرفها، فتقف في منتصف الطريق بين هذين القطبين، وهي تتألف من موجودات لا تناضل ضد الهدف الأسمى من وجودها -أي المشاركة في الكمال الإلهي- بل تحاول الوصول إليه دون الشعور بالحب الكامل نحو الله، ودون أن تجعل من إرادتها مجرد أداة للعناية الإلهية، فهي تحتفظ، ولو بقدر ضئيل، بإرادتها الذاتية، وبأنانيتها التي تستبعد ما عداها، وهذا يؤدي إلى نتائج وخيمة، كما نعرف من تاريخ سقوط آدم. ويصبح الإنسان -عندما يرفض الطاعة الاختيارية لله- عبداً للطبيعة التي يطرأ عليها أيضاً تغير عميق. والموجودات التي تحتفظ بأنانيتها لا يستطيع الواحد منها أن ينفذ إلى الآخر، ويكتسب الواحد منها جسمانية

(١) «محاضرات عن ناسوتية الله»، ج ٢.

(٢) «نقد المبادئ المطلقة»، ج ٢، ص ٣٠٥.

على هيئة المادة الخشنة التي تسمح بالعلاقات الخارجية فحسب، دون أن تسمح بالوحدة الداخلية. وحياة هذه الموجودات التي ينفصل بعضها عن البعض الآخر تنتهي حتمًا بالموت؛ إذ تقتصر العلاقات بينها على الصراع من أجل الوجود، وهذا الصراع يقتضي العذاب بالضرورة، ولا يمكن أن يفضي إلى الرضا، ما دام امتلاء الوجود لا يوجد في هذا الطريق^(١).

فما هي إذن تلك المادة الخشنة الصفيقة التي نشأت نتيجة للخطيئة الأولى؟ يجيب «سولوفيف» عن هذا السؤال بأن يضع نظرية دينامية عن الذرة، فهو يفهم المادة الصفيقة باعتبارها ظاهرة لتفاعل قوتي الطرد والجذب، ويتصور هاتين القوتين على أنهما ظاهرتان للمونادات (الذرات الروحية).

ويكتب «سولوفيف» قائلاً: «إن الصلابة والامتداد اللذين يؤلفان المادة لا يوجدان إلا في تفاعل الذرات، ويجب تعريف الذرات طبقاً لذلك بأنها السبب الفعلي لمثل هذا التفاعل، غير أن السبب الفعلي لهذا التفاعل هو ما نسميه «بالطاقة». وليست الطاقة صفة المادة كما تفترض المادية الآلية مقدماً، بل على العكس من ذلك، المادة ليست إلا نتيجة للطاقات، أو إذا أردنا الدقة هي الحد العام لتفاعلها. «فالذرات هي الوقائع الدينامية للماديات التي توجد في ذاتها، هي الطاقات الحية أو المونادات الموجودات في ذاتها والتي تعمل بذاتها^(٢)».

وقد أيد تطور الفيزياء الحديثة تعاليم «سولوفيف» الدينامية عن المادة، ويكفي لكي نقنع بذلك أن نضع كلمة «إلكترون» و«بروتون».. إلخ مكان كلمة «ذرة».

ومهمة الإنسان بوصفه موجوداً يتميز بالوعي الذاتي هي أن يتغلب على جميع أشكال الشرّ والقصور الناشئة عن السقطة الأولى، والمرتبطة بالجسدية الصفيقة، وعلى الإنسان أن يسهم في عملية إعادة توحيد المخلوقات جميعاً الواحد منها بالآخر، وبالله، ولكي

(١) «محاضرات عن ناسوتية الله»، ج ٣.

(٢) «مجموعة مؤلفاته»، ج ٢، «نقد المبادئ المجردة»، فصل ٣٣.

ينهض بهذه المهمة فينبغي عليه أن يضحي بنفسه في سبيل حب الله والعالم بأسره. غير أنه ليس من الممكن بلوغ الهدف الأعظم ألا وهو جعل العالم إلهيًا، على يد الإنسان وحده، ما دامت القدرة الإيجابية للوجود تنتمي إلى الله لا إلى الإنسان.

ولقد تحدثنا حتى الآن عن الله بوصفه العدم الإيجابي الذي يعلو على كل صورة وكل مضمون، فإذا اقتصر مجال المطلق على هذا العدم، فمن الواضح أنه لن يكون ثمة مجال للحديث عن حب العالم، أو إعادة الاتحاد به. والعقيدة المسيحية القائمة على الوحي تتحدث عن الله باعتباره شخصًا، وثالوثًا يتألف من الله الآب والله الابن، والله الروح القدس. ويشير «سولوفيف» في محاولته لتفسير معطيات الوحي إلى أنها أصبحت معقولة لدينا بارتباطها بالتصور الفلسفي لله باعتباره العدم الإيجابي. والله بوصفه مطلقًا يعلو على ما هو شخصي، ولهذا السبب عينه يتفتح له مجال الوجود الشخصي، دون أن يقوم هذا المجال بتحديد الله. وعندما يدخل الله هذا المجال فإنه يعلو على الوجود بوصفه عمدًا إيجابيًا من ناحية، بينما يوجد الله باعتباره «أشخاصًا» ثلاثة يؤلفون وحدة كاملة، من ناحية أخرى. ولكل جانب من جوانب هذه الوحدة قيمة مطلقة في ذاتها، وبالنسبة للكون (الجزء الثامن ١٩).

ويضع «سولوفيف» أساس تفسيره للأقانيم الثلاثة على فكرة إعلان المطلق عن ذاته بما يتبدى فيه من ظواهر، وذلك يستتبع هذه اللحظات الثلاث:

١ - ما يتبدى في ذاته ولذاته.

٢ - التبدي من حيث هو كذلك، أي وضع الأتوم نفسه في غيره أو لغيره، أعني تعبير الماهية المتبدية عن نفسها وتحديد لذاتها، وذلك هو الكلمة أو اللوغوس.

٣ - عودة ما قد تبدى إلى نفسه، أو إعادة اكتشافه لنفسه من خلال «التبدي».

والمبدأ الأول من هذه المبادئ هو «الروح» بحسبانها موضوع الإرادة أو حاملة الخير، ومن ثم فهي موضوع الحقيقة وموضوع الشعور بالجمال.

والمبدأ الثاني هو العقل (اللوغوس) بوصفه موضوع الحقيقة وحاملها، وبالتالي فهو موضوع إرادة الخير والشعور بالجمال.

والمبدأ الثالث هو النفس «بوصفها موضوع الشعور وحاملة الجمال وبالتالي -ومن هذه الناحية فحسب- فهي قادرة على إرادة الخير والتفكير في الحقيقة^(١)». وهكذا تتجارب ثلاث قيم مطلقة هي: الخير والحق والجمال، مع أشخاص ثلاثة هم الثالث المقدس.

والقيم التي يحملها هؤلاء الأشخاص الثلاثة هي ببساطة صور مختلفة من الحب إذا عينا بالحب «كل ضرب من ضروب الوحدة الداخلية في الكائنات المتعددة». وهكذا «يكون الخير هو وحدة كل شيء، أي الحب بوصفه موضوعاً للرغبة». فهو وحدة جوهرية substantial «والحق هو أيضاً الحب ووحدة الكل -باعتباره الفكر الموضوعي، فهو وحدة مثالية (فكرية) ideal؛ وأخيراً الجمال هو الحب أيضاً (وحدة الكل) كما نحسها أو نحققها فهو الوحدة في الوجود الخارجي real».

ويملك كل شخص من الأشخاص الثلاثة في الثالث المقدس القوة على التوكيد الذاتي الذي يستبعد ما عداه، ولكنه يتخلى طواعية عن هذه القوة ليتحد اتحاداً تاماً بالشخصين الآخرين، وبالتالي يحقق الخير والحق والجمال في أشكالها الأولية. «والخير الأولي هو الانسجام الأخلاقي للذوات الثلاث النهائية أو اتحادها في إرادة واحدة مفردة، والحق الأولي هو انسجامها العقلي أو وحدتها في تمثيل واحد مفرد، والجمال الأولي هو انسجامها الحسي أو الجمالي، أي اتحادها في شعور واحد:». وهكذا يحقق المطلق الخير خلال الحق والجمال^(٢).

والثالث المقدس هو المثال المتحقق لصفة الجوهرية المشتركة (التجوهر) consubstantiality على أساس من الحب الكامل. وهذا التصور للثالث المقدس هو الذي دفع القديس «سرجيوس الرادونيزي» Sergius of Radonezy إلى إهداء الكنيسة

(١) «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة» ج ١ ص ٣٣٨.

(٢) «محاضرات عن ناسوتية الله، ج ٢.

في ديره إلى الثالوث المقدس حتى يبذل الرهبان الذين يتأملون حقيقة الثالوث الإلهي -قصارى جهدهم لتجسيده في الحياة.

والله هو الحب داخل حدود الثالوث المقدس، وفي علاقته بالعالم. وخلق العالم المتعدد هو في ذاته فعل من أفعال الحب، وفضلاً عن ذلك فإن الحب الإلهي يشارك في كل تعبير إيجابي عن الوجود الكوني. وجمهرة الكائنات لا تستطيع أن تصل إلى الوجود التام إلا بتكوينها لكل واحد، أو جسم حي شامل. وكلية الكل التي توجد بصورة مثالية دائمة في الله «تكشف عن نفسها عن أنها المعقولة rationality السائدة في العالم بحيث تكون هذه المعقولة هي التعبير المباشر عن كلمة (اللوغوس) الله، الله المتحقق الفعال»^(١). وحتى في عالم سقط بعيداً عن الله يبقى المعنى العقلي محتفظاً به بأي ثمن، من حيث إن جميع الموجودات تعاني شوقاً غريزياً غامضاً إلى وحدة شاملة، «هذا الشوق الذي تشارك فيه الأشياء جميعاً يتعالى على حدود كل شخصية على حدة، ويمكن أن يسمى «روح العالم» بوصفه الحياة الباطنة الكلية لسائر الموجودات، وهكذا نرى أنه حتى في حالة الانفصال عن الله فإن تعدد العالم عبارة عن جهاز عضوي واحد، وإن يكن جهازاً ناقصاً. وفي البداية تتماسك أجزاؤه بواسطة قانون خارجي، ثم تستحيل هذه الأجزاء تدريجياً نتيجة لعملية تاريخية بطيئة إلى مركب إيجابي جديد من العناصر في شكل جهاز عضوي مطلق أو وحدة شاملة داخلية». واللوغوس في هذه الحالة هو المركز الروحي لأبدي للجهاز العضوي الكوني. «ولا يمكن أن يتم مولد «صوفيا» المتجسدة أو مولد الجهاز العضوي المطلق إلا عن طريق الفعل المركز للمبدأ الإلهي، و«روح العالم» وعملية الميلاد عملية بطيئة صعبة لأنها تقتضي فعلاً حرّاً من الحب لله». وعن طريق الفعل الحر الذي تمارسه روح العالم، يتهاوى العالم الذي تملؤه بالحياة بعيداً عن الله، ويتحطم إلى عدد من العناصر المتعادية، ولا بد أن تثوب هذه الكثرة المتمردة إلى نفسها

(١) «الأسس الروحية للحياة» ج ٣، ص ٣٢٣.

وإلى الله بسلسلة من الأفعال الحرة، لتبعث من جديد في هيئة جهاز عضوي مطلق»^(١).

وللعمل على تقدم هذه العملية، يهبط «اللوغوس» الإلهي -الذي لا يخل بحبه على العالم- إلى تيار الحوادث، ويتجسد في شخص السيد المسيح، «وبدلاً من أن يكون مركزاً للأبدية يصبح مركزاً للتاريخ». وعمل الحب هذا الذي ينتج عن الاتحاد الكامل بين الله والإنسان لا يمكن أن يكون مجرد عودة إلى الوحدة المباشرة الأولى بالله، تلك الوحدة التي يتصف بها الإنسان في مرحلة البراءة، بل لا بد من السعي بعد «السقوط» إلى وحدة جديدة، ولا يمكن الفوز بهذه الوحدة إلا بالنشاط الحر والتضحية -التضحية من جانب الله، ومن جانب الإنسان، وعندما يتقمص المبدأ الإلهي الوعي الإنساني المحدود فإنه «يهبط ويتواضع ويتخذ لنفسه هيئة الخادم». وهو لا يجعل نفسه مقصوراً تماماً في حدود الوعي الطبيعي؛ لأن هذا محال، ولكنه يشعر فعلاً بهذه الحدود على أنها حدوده الخاصة في تلك اللحظة بالذات. وهذا التحديد الذاتي الذي تقوم به الألوهية عندما تتخذ صورة المسيح تحرر إنسانيته، ولا تسمح لإرادة الطبيعة أن تتخلى طواعية عن نفسها في سبيل المبدأ الإلهي، لا بدافع من قوة خارجية، (لأن مثل هذا التخلي عن الذات لا يكون حرّاً)، بل بدافع من الخير الداخلي، وهكذا تبلغ هذا الخير حقاً. وهكذا نجد أنفسنا إزاء شخصية إلهية إنسانية واحدة تجمع في ذاتها بين الطبيعتين، وتملك الإرادتين. وهذه الشخصية -«بوصفها الله تزهد عن طيب خاطر في المجد الإلهي، وبهذا الفعل نفسه -بوصفها إنساناً- تكتسب إمكان بلوغ ذلك المجد. وفي الطريق لبلوغه فإن طبيعة «المخلص» الإنسانية وإرادته تلتقي حتماً بإغراء الشر». ويتلو فعل البطولة الروحية في الانتصار داخلياً على الإغراء، فعل البطولة الجسدية، والتغلب على الطبيعة الجسدية في صورة الموت والعذاب، والنهاية هي بعث الجسد متحرراً من الثقل المادي والكثافة، متسامياً وقادراً على أن يكون تعبيراً مباشراً وأداة للروح الإلهية، وجسماً روحياً صادقاً

(١) «محاضرات عن ناسوتية الله»، ج ٩.

للإله - الإنسان الذي انبعث حيًّا^(١). وتقام من جديد العلاقة الطبيعية بين المبادئ الإلهية والإنسانية والطبيعية التي زعزعتها السقوط، وذلك في قيام المسيح الذي يستقر فيه كمال الألوهية الجسدي. «وما يحققه الله - الإنسان» من خلاص من الشر معناه خلاص الروح والطبيعية الجسدية، وتصبح المادة المتسامية جسدًا مقدسًا، مادة إلهية، مطواعة لمطالب الروح.

وتتركز فلسفة «سولوفييف» حول الإنسان: فالإنسان هو أعلى مراحل الخلق، ويحقق الله بعث العالم عن طريق الإنسان الذي يعبر تعبيرًا متكافئًا عن الفكرة الإلهية للإنسانية، وهذا الإنسان الكامل المثالي هو التعبير الأسمى عن «صوفيا»، عن الحكمة الإلهية.. بيد أن الإنسان الكامل قد ظهر في المسيح، ومن ثم فإن «الله الإنسان» الذي هو السيد المسيح عبارة عن مركب من «اللوغوس» ومن «صوفيا»^(٢) والوحدة الأولية أو المولدة في الوجود الإلهي المسيحي هي - إن أردنا الدقة - ألوهية - الله باعتبارها القوة الفعالة أو اللوغوس، وفي هذه الوحدة الأولية نجد المسيح كائنًا إلهيًا، غير أن الوحدة الثانية المولدة التي أطلقنا عليها اسمًا صوفيًا هو «صوفيا»، فعبارة عن مبدأ الإنسانية، عن المثل الأعلى، أو الإنسان السوي. فإذا شارك المسيح في المبدأ الإنساني عن طريق هذه الوحدة، فهو إنسان، أو آدم الثاني، كما ورد في الكتاب المقدس^(٣).

ومبدأ مثل «صوفيا» له معنى يتغلغل في أنحاء العالم كله، ويمكن أن يقبل عدة تعريفات من وجهات نظر مختلفة. و«صوفيا» بوصفها مبدأ سلبياً إلى حد ما، مقصوراً على الله، ويتقبل منه صورته هي «الأنثى الأبدية». ويقول سولوفييف: «إذن الآخر (أي العالم) بالنسبة لله - يملك منذ الأزل صورة الأنوثة الكاملة، ولكنه لا يريد أن تكون هذه الصورة له وحده، بل يريد أن تتحقق وتتجسد بالنسبة لكل كائن خاص قادر على الاتحاد معه، والأنثى الأبدية نفسها التي ليست مجرد صورة غير فاعلة في عقل الله، ولكنها كائن

(١) «الأساس الروحي للحياة» ج ٣، ص ٣٣٧، ص ٣٤١.

(٢) «محاورات عن ناسوتية الله» - ج ٧.

(٣) نفس المرجع ج ٨.

روحي حي، يملك كل اكتمال القوى وأنواع النشاط -تطمع في التحقق والتجسد ذاتهما. وما العملية الكونية والتاريخية كلها غير عملية تحققها وتجسدها في تنوعات لا حصر لها من الأشكال والدرجات».

و«صوفيا» باعتبارها المركز المفرد لتحقيق الفكرة الإلهية في العالم، فهي روح العالم، وهي جسد المسيح في علاقتها باللوغوس. غير أن جسد المسيح في جانبه الكلي هو الكنيسة، ومن ثم فإن «صوفيا» هي الكنيسة، هي عروس اللوغوس الإلهي، وهي بوصفها الشخصية الأنثوية الفردية هي العذراء المقدسة ماري^(٤).

ويستخدم «سولوفييف» عقيدة «الله -الإنسان» مصدرًا لإعادة ميلاد العالم في تفسيره لتاريخ البشرية، وفي نظريته عن الحياة الاجتماعية. ومن الحق أن «الله -الإنسان» فرد، ولكنه في الوقت نفسه كائن كلي، إذ يشمل الإنسانية الروحية المبعوثة من جديد، كما أنه حاضر في كل المجالات الكونية طالما أن الوحدة والحق والخير والجمال متحققة فيه^(٥). وحتى تطور العالم قبل الإنسان، أي تطور الطبيعة، فهو عملية تؤدي تدريجيًا إلى وحدة العالم، تلك الوحدة التي لا يمكن الاستغناء عنها في الوصول إلى الكمال المطلق. ولهذا يجب أن نتخذ تعاليم «سولوفييف» الخاصة بتطور الطبيعة كمقدمة لعرض مذهبه الأخلاقي وفلسفته الاجتماعية، وفلسفته في التاريخ.

والمطلق -وفقًا لتعاليم «سولوفييف» هو الحجة الشاملة pan-unity التي تتمتع بالوجود، والعالم هو الوحدة الشاملة في حالة الصيرورة. والعالم يحتوي على العنصر الإلهي والكل -في- الواحد بوصفه إمكانية، أو فكرة، ولكنه يحتوي على العنصر الإلهي والكل -في- الواحد بوصفه إمكانية، أو فكرة، ولكنه يحتوي أيضًا على العنصر غير الإلهي الطبيعي المادي، المبعثر، المتعدد الجزئيات الذي ليس هو الكل -في- واحد.

(٤) «معنى الحب»، ج ٦، ص ٤٠٥؛ «محاضرات عن ناسوتية الله» ج ٨، «روسيا والكنيسة الجامعة» ص ٢٥٨ -ص ٦٢؛

«فكرة الإنسانية عند أوجست كونت» ج ٨، ص ٢٤٠. «تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله» ج ٤، ص ٢٣١.

(٥) «الأساس الروحي للحياة» ج ٣، ص ٢٧١.

ومع ذلك فإن كل موجود جزئي يميل إلى أن يصبح الكل -في- واحد، ويتحرك تدريجيًا نحو هذا الهدف، متحدًا مع الله (ج ٢، ٣٠١). وعملية إقامة الكل -في- واحد في العالم هي «نمو» هذا العالم.

والوجود المتعدد ينكر في تبعثره الوحدة الشاملة. وأيًا كان الأمر، فإن الفعل الإلهي بوصفه فكرة، يفعل في جميع المخلوقات عن طريق الميل الأعمى اللا شعوري في كل كائن لتوسيع مجاله، وهو يضع حدًا للتفكك والتبعثر، أولًا في شكل «القانون الخارجي» بأن يعيد الأحدية oneness الضرورية لاكتمال الحياة، وثانيًا على مستوى أعلى نسبيًا من النمو، متبعمًا بزوغ الوعي، فتتحول الوحدة الخارجية في الإنسان إلى وحدة داخلية تشمل الكل في واحد، على أساس المبادئ الأخلاقية^(١).

وهكذا ينبغي أن نميز بين درجتين في تطور العالم: فقبل الإنسان، يتم التطور في صورة «تطور الطبيعة»، بينما يتم التطور في المناشط الإنسانية في صورة «التاريخ»، وتطور العالم في مرحلته النهائية هو إقامة ملكوت الله، وهي «النظام الأخلاقي المطلق، وقد تحقق، أو -بمعنى آخر مرادف- هي البعث العام وإعادة استقرار الكل»^(٢).

وأدنى درجات هذه العملية، أعنى تطور الطبيعة، خلق للمراحل والظروف التمهيديّة لكي يصبح العالم شيئًا واحدًا. وهناك خمس مراحل في هذه العملية: «المملكة المعدنية (أو اللا عضوية)، المملكة النباتية، المملكة الحيوانية، مملكة الإنسان، ومملكة الله». وهذه الدرجات تمثل أشد درجات تصاعد الوجود تحديدًا وتميزًا من وجهة نظر المعنى الأخلاقي الذي يتحدد في العملية الإلهية -المادية-. والواقع أن الملامح المميزة لهذه الممالك هي كالاتي: الجمادات تمثل مقولة الوجود بوصفه توكيدًا ساكنًا لذاته، أما النباتات فتخرج عن هذا الجمود وتمثل «الحياة» التي تتطلع لا شعوريًا نحو النور والدفع والرطوبة. وتبحث الحيوانات عن طريق «حواسها» و«حركاتها» الحرة إلى

(١) مجموعة مؤلفاته ج ١، ٢٢٨، ٢٦٣، ج ٢، ٣٠٣، ج ٣، ١٣٤، ج ٤، ٣٠٥.

(٢) «تبرير الخير»، ص ٢٤٩.

اكتمال الوجود الحسي: كإشباع الجوع، وتحقيق الحياة الجنسية والاستمتاع بالوجود (باللعب والأغنية)، وينزع الإنسان الطبيعي بالإضافة إلى هذا كله نزوعاً عقلياً عن طريق العلم والفنون والتنظيم الاجتماعي إلى تحسين حياته، وهو يحقق فعلاً هذا التحسين من جوانب متعددة، ثم يرقى أخيراً إلى «فكرة» الكمال المطلق. أما الإنسانية الروحية أو الإنسانية التي ولدت عن الله، فإنها لا تدرك بالعقل وحده، بل تقبل أيضاً بالقلب والفعل هذا الكمال المطلق بوصفه البداية الفعلية لما يجب أن يوجد في كل الأشياء، وتسعى إلى تحقيقه تحقيقاً كاملاً أو تجسيده في حياة العالم أجمع». وكل نمط جديد يمثل شرطاً جديداً ضرورياً لبلوغ الغرض الأسمى النهائي، ألا وهو المجيء الصادق للنظام الأخلاقي الكامل من مملكة الله إلى العالم، أو الكشف عن حرية أبناء الله ومجدهم». والحق أنه «للوصول إلى هذا الغرض الأسمى، وتحقيق دلالة المطلقة، فلا بد للموجود أن يوجد أولاً، وأن يكون «حيّاً» و«واعياً» ثم «عاقلاً» وأخيراً «كاملاً» (٢٣٩ - ٢٤٧ ج).

وكل مملكة سالفة تستخدم كمادة للمملكة التي تليها، فهي تحتوي على الأدوات والأجهزة التي ستعتمد عليها المملكة التالية الأسمى من سابقتها لتحقيق نشاط أعلى، وأكثر قيمة وأشدّ خصباً: فالمادة اللا عضوية هي أساس الوظائف النباتية أو النامية، والوظائف النباتية هي أساس الوظائف الحيوانية، والوظائف الحيوانية هي أساس نشاط العقل.

وما دام المستوى الأدنى لا «يضيع» بل يتحد بالنشاط الأكثر كمالاً، فإن التطور لا يكون عملية تقدم وتحسين فحسب، بل عملية لتوحيد الكون أيضاً: «فالنباتات من الناحية الفسيولوجية «تمتص الوسط» الذي تنمو فيه، والحيوانات تضم في وعيها ومن خلال حواسها مجالاً أوسع من الظواهر من الناحية النفسية، ويحتوى الإنسان داخل نفسه عن طريق العقل مجالات أبعد من الوجود لا تدركها الحواس مباشرة، ويستطيع أن يحتضن الكل في واحد، أو يستطيع أن يدرك دلالة الكل، وأخيراً فإن «الله - الإنسان» أو «اللوغوس» لا يفهم أشياء مجردة، بل إنه يحقق فعلاً دلالة كل شيء، أو بعبارة أخرى،

يحقق النظام الأخلاقي الكامل الذي يشمل الكل ويربط بين أجزائه عن طريق قوة الحب الشخصي الحي» (٢٤٨).

وتختلف نزعة «سولوفييف» التطورية -حتى هذه النقطة- عن النزعة التطورية الطبيعية، وأهم نقط الخلاف هي أن صاحب النزعة الطبيعية يدرس التركيب الفعلي للوجود في الوقت الذي يتجاهل فيه القيم والمعاني الموضوعية (بل يذهب إلى حد استبعادها)، هذا بينما يهتم «سولوفييف» على العكس من ذلك -بالعملية التطورية كلها من حيث ما يجده المرء فيها من تحقيق للقيم والمعاني الموضوعية، بل من تحقيق للقيم والمعاني المطلقة.

وهذا الاختلاف بين وجهتي النظر كان من المحتم أن يزداد تعقيداً، ذلك أن صاحب النزعة الطبيعية الذي لا يشاهد في العالم غير التفاعل الأعمى للقوى الآلية، يعتقد أن كل نمط متعاقب من الوجود هو نتاج للأنماط السابقة. أما الفيلسوف الذي يدرك الطابع المعقول للتطور والذي يرى فيه التجسيد المتزايد للقيم والمعاني، فإنه لا يستطيع أن يوافق على أن مثل هذه العملية تتحدد بعوامل عمياء أدنى منها في القيمة، ولا شيء غير ذلك. ويقول «سولوفييف» إن تحقيق الأنماط والأشكال العليا أو اكتشافها بعد الأنماط والأشكال الدنيا لا يثبت على الإطلاق أنها من نتاج أو خلق المملكة الأدنى. إذ إن ترتيب الوجود لا يطابق ترتيب ظهور الظواهر. ذلك أن الأنماط الأعلى والأكمل والأكثر إيجابية وكذلك ظروف الوجود توجد (من الناحية الميتافيزيقية) قبل الأنماط الأدنى وظروفها، ولكنها تتكشف بعدها. وليس في هذا إنكار للتطور. فالتطور حقيقة واقعة، أما أن نؤكد أن التطور يخلق الأشكال الأعلى من الأشكال الأدنى -أي يخلقها من لا شيء في نهاية الأمر- فهذا معناه إقامة حقيقة من الحقائق على قضية باطلة منطقياً؛ ذلك أن الأنماط الأدنى من الوجود في تطورها لا يمكن أن تخلق بنفسها فحسب الأنماط الأعلى، ولكنها تخلق الظروف المادية، وتهبئ الوسط الضروري لتحقيق الأعلى أو الكشف عنه. وهكذا نجد أن كل تحقق لنمط جديد من الوجود هو خلق جديد بمعنى من المعاني، ولكننا لا

نستطيع أن نقول على الإطلاق إنه خلق من لا شيء أولاً: لأن الأساس الطبيعي لظهور النمط الجديد يتهيأ بواسطة النمط السابق، وثانياً: لأن المضامين الإيجابية للنمط الأعلى لا يمكن أن تنشأ من اللا وجود، بل توجد منذ أول الزمان، كل ما في الأمر أنها تدخل (في لحظة معينة من العملية) إلى مجال آخر من مجالات الظواهر. وتعتمد الظواهر في ظروفها على التطور الطبيعي، وما يتكشف يعتمد على الله» (٢٤٣).

وليس مشروع نظرية التطور الذي يعلو على الطبيعة كما أجمل «سولوفيف» خطوته العامة إنكاراً للبحث الطبيعي كما يطبق على العملية التطورية، فنزعة «سولوفيف» العالية على الطبيعة Supranaturalism يمكن أن تضم في بنائها جميع حقائق وقوانين التطور الطبيعي التي يصل إليها الفيلسوف الطبيعي، وأن تقدر هذه الحقائق والقوانين حق قدرها. ومن الحق أن نظرية «سولوفيف» لا تستبعد الشروط الفعلية للنزعة التطورية، ولكنها تضيف إليها الأسس «المثالية» لتلك النزعة، وبالإضافة إلى ذلك، تستعير تلك النظرية من العلوم الطبيعية الجانب الفعلي من التطور بأجمعه، ولكنها إلى جانب الحقائق تدرس جوانب القيمة والمعنى اللذين يرتبطان بتلك الحقائق»^(١).

وبعبارة أخرى، لا تستخدم هذه النظرية العلوم الطبيعية استخداماً كاملاً فحسب، ولكنها تضيف إليها الكثير، ومن ثم فإنها تضع كل شيء في مجال واضح أصيل.

ومشروع «سولوفيف» هو محاولة من محاولات الفلسفة الدينية المثالية - الواقعية لإقامة تصور كامل عن العالم يشمل مركباً من العلم والفلسفة والدين، ذلك أن معظم الناس إذا صادفوا المتناقضات الظاهرة بين الحقائق التي يكتشفها العلم الطبيعي (أو نظريات الطبيعيين إذا أردنا الدقة)، وبين التصورات الدينية الخاصة بالعالم، فإنهم لا يحاولون التغلب على هذه المتناقضات ويؤثرون تضيق نطاق طبيعتهم الروحية، فبعضهم ينصرف عن الدين، وينغمس في البحث العلمي الطبيعي مطبقاً على العالم، وبذلك يفقد

(١) فيما يتعلق بمعنى التطور يمكن الرجوع إلى مقال ن. لوسكي عن «حدود التطور» التي ظهرت في مجلة الدراسات الفلسفية - ج ٢، أكتوبر ١٩٢٧.

رؤيته للجوانب العليا من الحياة. والبعض الآخر يكرسون أنفسهم للاهتمامات الدينية، ويشيخون بوجوههم عن المعرفة العلمية الوضعية. والميزة العظمى في المذاهب المشابهة لفلسفة «سولوفييف» هي أنها حتى ولو لم تقدم حلاً نهائياً لسر الكون، فإنها على الأقل تبرهن بوضوح وصراحة على أن العقل الإنساني يملك السبل والوسائل التي تمكنه من أن يحل مشكلة الربط بين النظريتين الخاصتين بالجوانب الأعلى والأدنى من العالم في كل موحد - حلاً مثمراً.

ويخلق تطور الطبيعة ظروفاً لتطور جانب أعلى من العالم، وهذا الجانب يعبر عنه في تاريخ الإنسانية في السلوك الأخلاقي للجنس البشري وفي التطلع إلى تحسين الحياة الاجتماعية. وقد كرس «سولوفييف» نصيباً كبيراً من فكره لدراسة مشكلات الأخلاق والفلسفة الاجتماعية بروح التصور المسيحي للعالم.

وهو يعتبر الأخلاق علماً قائماً بذاته، ومستقلاً عن الأديان الوضعية وعن نظرية المعرفة والميتافيزيقا، كما أنه مستقل عن هذا الحل أو ذاك من الحلول التي تطبق على مشكلة الإرادة الحرة. ويقول «سولوفييف» «عند وضع الفلسفة الأخلاقية، يطور العقل على أساس من التجربة، فكرة الخير الكامنة فيه أولاً. أو الحقيقة الأولية للوعي الأخلاقي (وهذا شيء واحد)، وبالتالي، فإنه لا يتخطى حدود مجاله الخاص»^(١).

«وسولوفييف» على صواب، لأنه مهما تكن الأفكار الدينية أو الميتافيزيقية أو الاستمولوجية التي يحيط بها الإنسان، فإن وعيه يطالب مطالبة متزايدة بتحقيق الخير المطلق، ويستطيع العقل مهتدياً بهذه الفكرة أن يضع مذهباً تصورياً يتعلق بهذه المطالب. فإذا ما تقدم العقل إلى أبعد من ذلك مستهدفاً إثبات «إمكانية تحقيق هذه المطالب» وبالتالي ما لها من «طابع عقلي»، فإنه يربط بالضرورة بين تعليم الخير وبين سلوك الإنسان المترتب على ذلك بالمذهب الميتافيزيقي المعقد الذي تحل فيه مشكلة الإرادة الحرة حلاً إيجابياً. وينبغي على العقل فضلاً عن ذلك أن يبرر الميتافيزيقا من ناحية

(١) «تبرير الخير»، مقدمة.

نظرية المعرفة «الابستمولوجيا»، كما يجب أن يكون هذا المذهب الميتافيزيقي مسيحيًا بالضرورة. فالمسيحية هي وحدها التي تستطيع تفسير إمكانية بلوغ الخير المطلق عن طريق تعاليم ملكوت الله. والعلوم الفلسفية الأساسية يرتبط بعضها ببعض الآخر ارتباطًا عضويًا، فالأخلاق ترتبط حتمًا بالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والفلسفة الدينية، وفلسفة «سولوفيف» الأخلاقية تشتمل بوضوح على هذه الرابطة كما سنرى فيما يلي.

فسولوفيف يرى أن تطور الطبيعة ما هو إلا تطور تدريجي لوحدة العالم التي لا غنى عنها في تحقيق الخير الإلهي. ومن الممكن الوصول إلى درجة أعلى من وحدة العالم في حياة الإنسان، وخاصة في تاريخ الإنسانية.

وهذا الاتحاد الوثيق بين الله والعالم، وإقرار الانسجام الكامل في العالم لا يكون ممكنًا إلا على أساس الحب «المتبادل» بين الله والموجودات القادرة على الاتحاد الإرادي به، أي المخلوقات الحرة القادرة المتلهفة على الكمال. ويصبح الإنسان هذا الكائن الذي نعينه عندما يخضع باختياره لفعل الله باعتباره القوة العليا، وعندما يقبل عن وعي الفعل الإلهي بوصفه السلطة الحقيقية. وأخيرًا، عندما يشارك مستقلًا في فعل الله، أو حين يدخل معه في اجتماع حي^(١).

فإذا سلك الإنسان هذا السبيل، فإنه يشارك في عمل المسيح «الله الإنسان»، إذ يجب أن يجد المركب الناشئ عن المبادئ الثلاثة التي تحققت تحققًا فرديًا في شخص الإنسان الروحي وهو «السيد المسيح» - يجب أن يجد هذا المركب تحقيقًا جماعيًا في الإنسانية التي أشاع فيها المسيح تلك النعمة الروحية. ذلك أن المخلوقات الفانية لا تستطيع أن تبلغ كمال الوجود في ملكوت السماء حيث تتحقق وحدة الكل الكاملة في الله - إلا بمجهود جماعي، ولا تمهد السبيل لهذا الملكوت على الأرض الجهود المفردة التي يقوم بها كل فرد على مسؤوليته ومجازفته الخاصة فحسب، بل يمهد لها أيضًا النشاط الجماعي للناس بوصفهم أعضاء في مجتمع منظم تنظيمًا صحيحًا. ويصف «سولوفيف» المثل الأعلى

(١) «تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله»، ص ٣، ص ٣٠٢.

لمثل هذا المجتمع بأنه حكومة إلهية حرة تنتسب فيها «السلطة الأخلاقية إلى الكنيسة، وإلى ممثلها الأعلى، وهو الكاهن الأعظم، وتنتسب «القوة» إلى الملك، و«الشورى» الحية إلى الأنبياء الذين يملكون بأيديهم مفاتيح المستقبل» (ج ٤ - ص ٥٨٢). والسمة المميزة لهذا النظام الاجتماعي هي رضوخ الدولة الحر لسلطة الكنيسة. وهكذا يجد دور الرعامة الذي يسنده «سولوفيف» إلى الكنيسة تفسيره في نظرية «سولوفيف» عن طبيعتها الحقيقية، فالكنيسة الظاهرة هي «الشكل الفعلي والموضوعي لمملكة الله» إنها «الجسد الحي للوغوس الإلهي»، وهي تضم الإنسانية بين جوانحها طالما كانت متحدة مع مبدئها الإلهي في المسيح»^(١).

ويسمو الإنسان بوصفه جزءاً من الوحدة العضوية للكنيسة إلى مرحلة من الوجود أعلى من وجوده المنزّل المستوحش. ويقول «سولوفيف» إننا باعترافنا بالإيمان الذي أقامته المجالس المسكونية **ecumenical councils** نقبل حقيقة مستقلة عن العقل الإنساني، وبقبولنا للسلطة الإلهية لدرجات الرسل، نخضع لنظام اجتماعي لا تضعه الإرادة الإنسانية المتعسفة - إننا في هذه الحالة ندعن للحقيقة كما ينزلها الله، وأخيراً فإننا بتلقينا للأسرار المقدسة نجد منبعاً مقدساً لم تدنسه خطيئتنا، ونجد بذرة خالدة جديدة كاملة «ومن الحق أنه ينبغي على الإنسان لكي يتحكم تحكماً عقلياً في الطبيعة المادية ليحولها إلى وسط حي من القوى الروحية والإلهية العليا، أي إلى جسد الله - أن تنطوي ذاته فعلاً على جنين هذا الجسد الإلهي، وعلى بذرة الطبيعة الجديدة العليا وبذرة الحياة «الجسد الروحي». هذه البذرة من النقاء والنور، وهذا الشكل المطلق للمادة المتسامية، لا يوجد إلا في جسد المسيح فحسب، ولا نستطيع إلا عن طريق الاتصال به، أن نتلقى جنين هذه الحياة الجديدة التي تعطي لنا فيها نحن أيضاً قوة المسيح (المسيطرة) على كل جسد»^(٢).

(١) الأسس الروحية للحياة ص ٣، ص ٣٤٧.

(٢) نفس المرجع ص ٣، ص ٣٥٠.

وقد عبر سولوفيف في صباه (١٨٧٣) عن الفكرة التالية في حديث له مع أصدقائه وهي أن للإنسان «جسدًا» سماويًا Sideric، وأن هذا الجسد ليصبيه الضمور إذا امتنع عن الذهاب إلى التناول فترة طويلة من الزمن^(١).

وكما هو الحال دائمًا عندما يكون الأمر متعلقًا بالاتحاد الكامل في الله، فإن هذا الاتحاد لا يمكن أن يقوم إلا على أساس خضوع الأعضاء لكل خضوعًا «حرًا». ومن ثم فإن الحكم الإلهي الحقيقي لا يمكن إلا أن يكون حرًا: إنه تحقق حر لاتحاد «لا انقسام فيه ولا اضطراب» «لقتوتين»: القوة الروحية، والقوة الزمنية، وفي مثل هذا النظام الاجتماعي تسعى المسيحية لا إلى تحقيق «القداسة الشخصية فحسب، بل إلى تحقيق العدالة الاجتماعية أيضًا»^(٢).

وقد كرس «سولوفيف» جانبًا كبيرًا من الدراسة لمشكلات التنظيم المسيحي للمجتمع، وخاصة مشكلة الأمة، ولكن قبل أن نخوض في فلسفته «الاجتماعية» فلننحصر تعاليمه الخاصة بالأخلاقيات في المعاملات الفردية. ويقرر «سولوفيف» في محاضراته عن ناسوتية الله «أن الشخص الإنساني غير مشروط بصورة سلبية: فهو لا يرضى ولا يستطيع أن يرضى بأي مضامين مشروطة محدودة» وليس هذا كل شيء، بل إن الشخص الإنساني مقتنع بأنه يستطيع أن يحقق اللا شرطية الإيجابية وأنه يستطيع أن يملك «تمام الوجود» (ج ٣ ص ٢٣). وهذا التمام أو اكتمال الوجود هو الخير المطلق، ولا تفرض عليه شروط خارج نفسه، أي لا يفرض عليه شيء ناقص، بل على العكس، إنه هو الذي يضع الشروط لكل شيء، وهو الذي يتحقق عن طريقه كل شيء. وحقيقة عدم خضوعه لأي شرط تضمن نقاءه، وحقيقة وضعه الشروط لكل شيء تضمن «تمامه»، وحقيقة أنه يحقق عن طريقه كل شيء تضمن قوته وطابعه الفعال، «وما الدلالة الأخلاقية للحياة غير خدمة هذا الخير النقي الشامل القوي»^(٣).

(١) لوكيانوف: مجلة وزارة التربية، ١٩ يونيو سنة ١٩١٧.

(٢) المثل الأعلى القومي الروسي ص ٥، ص ٣٨٤.

(٣) «تبرير الخير»، الطبعة الثانية - ١٨.

ويفضي الخير الأخلاقي الكامل إلى الكمال المطلق الذي نجد فيه الخير والرفاهية والسعادة مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له. ومن الحق أن الخير الأخلاقي الكامل إذا استطاع الإنسان تحقيقه تحقيقاً كاملاً فإنه بالضرورة رفاهية، والرفاهية «إذا أَرادها الإنسان ألا تكون خيلاً ووهماً فيجب أن تكون مشروطة بالخير، وهذا معناه تحقيق المطالب الأخلاقية» (فصل ٧ ص ٢٠٠). وهكذا ينبغي على الإنسان للوصول إلى هذا الخير الشامل أن يرتفع إلى مستوى من «الوجود المكتمل»، وهذا لا يكون ممكناً للإنسان إلا باتحاده الداخلي بما هو كل «بالضرورة» أي بالله (١٩٥)، وبغير هذا الاتحاد بالله، وبغير فعل الله الخلاق الذي يسميه اللاهوت «بالنعمة» grace، لا يستطيع الإنسان أن يرقى إلى ذلك المستوى من الكمال الذي يؤهله للتأله، ولأن يصير عضواً في ملكوت الله (ص ٩ - ٢٤٩).

وقد دخل الله بنفسه العملية التاريخية الأرضية في صورة الله الإنسان - أي في صورة المسيح، إسهاماً منه في كمال الإنسان. «وعن طريق تعاليمه وحياته، مبتدئاً بانتصاره على كافة مغريات الشر «الأخلاقي»، ومنتهاً ببعثه، أي بانتصاره على الشر الفيزيائي، «أي على قانون الموت والفساد، فتح الله - الإنسان ملكوت الله للإنسانية». بيد أن الله - الإنسان ما هو إلا تحقق «فردى» لملكوت الله، بينما الغرض من تاريخ العالم هو التحقق «الشامل» universal لهذا الملكوت، أي «في الإنسانية جمعاء»، ولابد من تحقيقها تحقيقاً حراً خلال تجربة الإنسانية الخاصة، ولهذا احتاج الأمر إلى عملية جديدة لتطور العالم المسيحي، وهو عالم تم تكميده، ولكن لم «يضع» المسيح بعد موضع التنفيذ» (٢٥٣).

وإلى جانب النعمة والمعونة الإلهية العالية على الطبيعة والممنوحة لعملية إكمال الإنسان، هناك ثلاث صفات أخلاقية أولية تتصف بها الطبيعة الإنسانية - تساعد الإنسان هي: الخجل والشفقة والتبجيل. فالإنسان يخجل من حيوانيته، فيشعر بالخجل الجنسي. ويشعر الإنسان بالشفقة والتعاطف حيال الكائنات الحية، وبذلك «يبدى تضامنه معها، وهذا التضامن شرط ضروري للحياة الاجتماعية. أما شعور التبجيل فيعبر عن موقف الإنسان الخاص من مبدأ أعلى «وبذلك يكون الجذور النفسية الفردية للدين» (الفصل

الأول). وفي هذه المشاعر الثلاثة من الخجل والشفقة والتبجيل يتبدى لنا موقف الإنسان الخاص إزاء ماهو أدنى منه، وما هو في مستواه، وما هو أعلى منه. وأساس هذه المشاعر الثلاثة وأساس كل الأخلاقيات واحد؛ إذ تتألف من الميل إلى بلوغ كلية totalite الوجود الإنساني الذي تتفكك نتيجة للتقسيم إلى جنسين، وإلى انفصال البشر إلى جماعات معادية أنانية، وإلى الابتعاد عن المركز المطلق للكون وهو الله (فصل ٧).

وقد أتى «سولوفيف» بعدد من الأفكار الأصيلة عن الحب الجنسي، فاكشف دلالة الحب الجنسي لا في تكاثر الأنواع، ما دام يمكن الوصول إلى هذا التكاثر، بل ضمانه فعلاً في المملكتين النباتية والحيوانية عن طريق التوالد غير الجنسي^(١).

ويعتقد «سولوفيف» أن مولد الأطفال عملية إجلاء جيل لجيل آخر.. إذ يعيش الأحفاد على حساب الأجداد.. ويعيشون بموت هؤلاء الأجداد. ويكمن الشر الأخلاقي في الفعل الجسدي نفسه الذي نؤكد فيه طائعين الطريقة المظلمة التي تسلكها الطبيعة، وهي طريقة تبعث على «خجلنا» لما فيها من «عماء»، كما أنها تخلو من كل «شفقة» على الجيل الراحل، وهي «وقحة» لأن الجيل الراحل هو جيل آبائنا. «غير أن هذا الشر لا يخلو من عنصر من عناصر الخير. فالأطفال الذي ننجبهم قد لا يكونون مثلنا، بل أفضل منا»^(٢).

وربما ارتقى أبناؤنا إلى مستوى من الكمال يصبح فيه تكاثر الأنواع أمراً لا ضرورة له، فقد يصبحون خالدين، ومن ثم يضمنون بقاء الأنواع. أما بالنسبة للإنسان فإن للحب الجنسي دلالة أعلى من مجرد إنجاب الأطفال، إذ يحمل طابع الحب الفردي بين شخصين من جنسين متضادين ولكنهما متساويان باعتبار كل منهما شخصاً، غير أن كلا منهما يملك صفات تختلف عن صفات الآخر تمام الاختلاف، وفي الوقت نفسه يكمل أحدهما الآخر^(٣).

(١) «معنى الحب»، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٢) «تبرير الخير»، فصل ٧، ص ٥.

(٣) «معنى الحب»، ص ٣٧٩.

ويبدأ هذا الحب برؤية «صورة مثالية» للوجه المحبوب، فإذا تطور الحب تطوراً كاملاً أمكن أن يؤدي إلى امتزاج شخصين لكي ينشأ عنهما شخص واحد مثالي. والاتحاد الحر بين مبدأ الأنوثة والذكورة مع احتفاظ كل منهما بشكله الخاص، وبعد أن يتغلبا على عزلتهما وانفصالهما.. هذا هو الهدف المباشر الحقيقي للحب (٣٨٤). «وحل هذه المشكلة هو تبرير الفردية وخلاصها بفضل التخلي عن الأنانية» (٣٧٦) وتتألف الأنانية من أن الذات حينما «تخلع على نفسها دلالة مطلقة، تنكر الاعتراف بهذه الدلالة للآخرين». غير أن الإنسان لا يستطيع تحقيق قدرته المطلقة إلا بأن يزيل من وعيه ومن حياته الحدود الداخلية التي تفصله عن غيره من الناس» (٣٧٧). «وهذا معناه تحرير نفسه من الأنانية والقوة التي تفضي إلى هذا الحب»، «وخاصة الحب الجنسي» (٣٧٨) ولا يعني «سولوفييف» عند حديثه عن الحب الجنسي ودلالته الحقيقة «الوحدة الفسيولوجية» التي تؤدي إلى إنجاب الأطفال، والتي لا تستطيع إعادة وجود الإنسان إلى كليته (٣٩٣) وإنما يعني «الوحدة» في الله» (٣٩٨) وهذا هو الحب الروحي «الأفلاطوني الذي يحيل الرجل والمرأة المتحابين إلى شخص واحد حقيقي (٣٨٢) يستطيع الانتصار على الموت» إذ إن الروحية الحقيقية لمثل هذا الشخص الذي بلغ تمام وجوده هي الوقت نفسه «تحول وخلاص وبعث للجسد أيضاً (٤٠٠) «وصورة الله ومشابته، وهي ما ينبغي أن يعود وضعه من جديد - لا تنتمي إلى نصف إنسان، أي إلى جنس واحد، وإنما تنتمي إلى الإنسان بأكمله، أي إلى الوحدة الإيجابية بين مبدأي الذكورة والأنوثة، وهذا هو التزاوج الحقيقي - دون مزج الشكل الخارجي ذلك المزج الذي يعد مسخاً - ودون انقسام خارجي - الذي يعد نقصاً وبداية للموت»^(١).

والخير الكامل الذي ينبغي أن نسعى إليه، ليس خيراً لشخص واحد منفصل، بل للإنسانية جمعاء، ومن الممكن الوصول إليه خلال العملية التاريخية لبلوغ الكمال «وتتطلب روح الله في الإنسانية - أو بعبارة أخرى - مملكة الله، تتطلب لتحقيقها الحقيقي

(١) «دراما حياة أفلاطون»، ج ٨، ص ٢٢٤.

أكمل نظام اجتماعي، وهذا النظام يفض مضمونه تاريخ العالم^(١).

والمجتمع في نظر «سولوفييف» -عبارة عن شخص كبير مكتمل، والشخص ما هو إلا مجتمع محدود مركز، ومن ثم فإن «كل درجة من درجات الوعي الأخلاقي تؤدي حتمًا إلى تحقيقها الشخصي والاجتماعي، وبالتالي يمكن أن يصبح المجتمع تحققًا تامًا وشاملاً للأخلاق». والدولة «من حيث دلالتها الأخلاقية عبارة عن «شفقة جماعية منظمة» (٥٥٠). والقانون في نظر سولوفييف -هو أدنى درجات، أو الحد الأدنى من الأخلاقية» (٤٦٠) «القانون هو المطلب الإجباري لتحقيق حدٍّ أدنى محدودًا من الخير والنظام، بحيث لا يسمح لمظاهر معينة من الشر بالوقوع». أما المثل الأعلى للخير الكامل فهو ما تكشف عنه المسيحية: ويتألف هدف العملية التاريخية في مهمة الإسهام في تحويل «الوسط الشخصي والاجتماعي الذي نعيش فيه تحويلًا تامًا مهتدين بروح المسيح» (٣١٢).

ويحل «سولوفييف» مشكلة العلاقة بين الشخص المنفصل وبين المجموع عن طريق اختياره كمقدمة لهدف العملية التاريخية، مأخوذًا على أنه التحقق الجماعي للخير. ويقول: يجب أن تتجاوب درجة خضوع الشخص للمجتمع مع درجة خضوع المجتمع نفسه لفكرة الخير الأخلاقي. وبغير هذا لا تمارس البيئة الاجتماعية أي حقوق على الشخص الفردي» (ج ٧ - ٣٢٨)، وكل إنسان كائن أخلاقي أو شخص، فهو يملك بغض النظر عن نفعه للمجتمع كرامة مطلقة، وحقًا مطلقًا للوجود، ولتنمية قواه الإيجابية تنمية حرة. وكل فرد عبارة عن شيء فريد لا نظير له، ولهذا ينبغي أن يكون غاية في ذاته لا وسيلة أو أداة فحسب، وهذا الحق الذي يملكه الشخص مطلق أساسًا» (٣٣٣)، والنمو الحر للإنسان شرط أساس لعملية الإكمال إلى حد أن القانون يسمح للناس بأن يكونوا أشرارًا، فلا يتدخل في اختيارهم الحر للخير أو للشر، كل ما يصنعه لصالح الجماعة هو أن يمنع الرجل الشرير من أن يكون «صانعًا للشر» أي خطرًا على وجود المجتمع نفسه.

ولابد للدولة المسيحية من «سياسة مسيحية»: وموضوعها من حيث العلاقات الدولية

(١) «تبرير الخير»، فصل ٨، ص ٢٢٤.

هو «التقارب السلمي بين الشعوب». والصيغة التي يضعها «سولوفيف» للعلاقات بين الأمم تنطوي على حل كامل مطلق للمشكلة، ولا عجب في ذلك لأنها تطبق مباشر للوصية التي أوصى بها المسيح من حب الآخرين، وحب للشعوب الأخرى: «أحبوا الأمم الأخرى، كما تحبون أمتكم»^(١).

ويفسر سولوفيف هذا المطلب بأنه لا يقتضي تشابهاً نفسياً في الشعور، وإنما يقتضي «المساواة الأخلاقية» للموقف الإرادي: فعلي أن أريد الخير الحقيقي لجميع الشعوب الأخرى، كما أريد هذا الخير لشعبي: وهذا «الحب للإرادة الخيرة هو نفسه لسبب بسيط وهو أن الخير الحقيقي واحد غير منقسم. وليس من شك أن هذا الحب الأخلاقي مرتبط أيضاً بالفهم النفسي وبالاعتراف بجميع الخصائص الإيجابية في الأمم الأجنبية. فإذا تغلبنا بإرادتنا الأخلاقية على العداء القومي الجاهل الذي لا معنى له، فإننا نتعلم كيف نفهم ونقدر الأمم الأخرى، ثم نبدأ في حب تلك الأمم. وعندما يصبح مثل هذا الموقف قاعدة فعلية، تبقى «المميزات» القومية على ما هي عليه، بل إنها تزداد وتصبح أكثر علانية، ولا تختفي غير «الخلافات» القومية والإهانات التي تؤلف العقبة الرئيسة في طريق التنظيم الأخلاقي للإنسانية.

ويستطيع «سولوفيف» أن يتوسع في وصية المسيح بحب الجار حتى تشمل علاقات الشعوب بعضها ببعض الآخر. إذ كان يعتبر كل شعب «صورة خاصة للمضامين الكلية عائشاً في هذا المضامين ممثلاً بها، مجسداً لها، لا لشعب معين بالذات، بل للشعوب جميعاً»^(٣٦٢). وقد استطاع «سولوفيف» أن يوضح هذا الرأي بأمثلة رائعة استعارها من تاريخ معظم الأمم الأوروبية. (الفصل الرابع عشر).

وينبغي تحقيق السياسة المسيحية داخل كل أمة، كما ينبغي أن يكون هدفها الذي نسعى إليه في مجال العلاقات الاقتصادية هو القضاء على العبودية الاقتصادية واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وتحقيق تنظيم عادل للعمل والتوزيع.. إلخ.، وفي مكافحة

(١) «تبرير الخير» ج ٧ - ص ٣٧٤.

الجريمة ينبغي أن نحاول إصلاح المجرمين، وإنشاء هيئات إصلاحية مناسبة إلخ^(١).

ويعتاج الأمر في خلق ثقافة مسيحية وإقامة حكم إلهي حر، إلى مركب عضوي من المبادئ الروحية الإيجابية في الشرق والغرب. والخطوة الأولى في هذا الاتجاه يجب أن تكون إعادة الوحدة بين الكنيسة الشرقية التي تملك ثروة من التأمل الصوفي، وبين الكنيسة الغربية التي خلقت قوة روحية عالية على القومية، ومستقلة عن الدولة وإعادة توحيد الكنيسة بقوة الدولة السياسية التي تخضع لسلطة الكنيسة الأخلاقية، سيضع الأساس للحكم الإلهي الجامع.

ويمكن أن نقيم العلاقة بين الحكم الإلهي الحر وبين التاريخ الماضي للإنسانية إذا فحصنا «القوى الأساسية الثلاث» التي تتحكم في التطور الإنساني. وإحدى هذه القوى جاذبة Centripeta، وغايتها إخضاع الإنسانية لمبدأ أعلى واحد، وإزالة كل تعدد في الأشكال الخاصة، وكبت حرية الحياة الشخصية؛ والقوة الثانية «طاردة» centrifugal إذ تنكر أهمية المبادئ العامة الموحدة. والنتيجة للفعل المتطرف للقوة الأولى هي «سيد واحد وحشد ميت من العبيد» والتعبير لمطلق عن القوة الثانية هو على العكس من ذلك: «الأناية العامة والفوضى وكثرة من الوحدات المنفصلة دون أي رابطة داخلية»؛ والقوة الثالثة تمنع المضمون الإيجابي للقوتين الأوليين، وتخلصهما من التطرف. وتوفق بين وحدة المبدأ الأعلى وبين التعدد الحر للأشكال والعناصر الخاصة، وبذلك تخلق الطابع الكلي للجهاز العضوي الإنساني الكلي، وتمنحه حياة داخلية سليمة^(٢).

«والقوة الثالثة التي تمنح للتطور الإنساني مضمونه المطلق لا يمكن إلا أن تكون تنزيلاً من عالم إلهي أعلى، والأمة التي عليها أن تظهر هذه القوة ينبغي أن تقوم بدور الوسيط بين الإنسانية والعالم، وأن تكون أداتها الحرية الواعية. كما ينبغي ألا يكون لمثل هذه الأمة واجب واحد محدد خاص، فهي ليس مطالبة بأن تخلق أشكالاً وعناصر من

(١) «تبرير الخير»، الفصول ١٥، ١٦، ١٩.

(٢) «ثلاث قوى» (خطاب أُلقي سنة ١٩٧٧) ج ١، ص ٢١٤.

الوجود الإنساني، بل أن تخرج روحًا حيًا، وأن تهب الحياة والطابع الكلي للإنسانية مفككة مخدرة، وذلك عن طريق اتحادها مع المبدأ الإلهي الخالد. ومثل هذا الشعب لا يحتاج إلى امتيازات خاصة أو إلى قوة خاصة أو أي مواهب خارجية، لأنه لا يفعل من تلقاء نفسه، ولا يحقق واجبًا خاصًا به. كل ما هو مطلوب من هذا الشعب الذي هو حامل للقوة الإلهية الثالثة هي أن يكون حرًا من كل تحديد أو تحيز، وأن يسمو بنفسه على الاهتمامات المتخصصة الضيقة، وألا يؤكد نفسه بطاقة مفرطة في مجال أدنى من النشاط والمعرفة، وأن يكون مستخفًا بهذه الحياة واهتماماتها الحقيرة. ويجب أن يؤمن إيمانًا تامًا بالواقع الوضعي للعالم الأعلى، وأن يكون خاضعًا له. وليس من شك أن هذه الصفات يتحلى بها الجنس السلافي وخاصة الشعب الروسي، وما له من طابع قومي»^(١).

ويأمل «سولوفييف» إذن أن يضع السلافيون - وخاصة روسيا - أسس الحكم الإلهي الحر. ويحاول أيضًا إثبات ذلك بحجج ذات طبيعة أقل عمومية فيقول: «إن الشكل الخارجي للشعب.. شكل الخادم، ووضع روسيا البائس من الناحية الاقتصادية ومن النواحي الأخرى، كل هذا بدلًا من أن يكون حجة ضد رسالة هذا الشعب، فإنه في الواقع يؤكد، إذ إن القوة العليا التي ينبغي على الشعب الروسي أن يقدمها لبني البشر ليست من هذا العالم، ولا شأن لها بالثراء الخارجي أو النظام. إن الرسالة التاريخية العظمى التي تظلم بها روسيا والتي تستمد واجباتها المباشرة أهميتها منها، رسالة دينية بأسمى ما في هذه الكلمة من معان»^(٢).

والحق أن المثل الأعلى للشعب الروسي ذو طبيعة دينية، وإنه ليجد تعبيره في فكرة روسيا المقدسة، وقد ثبتت تاريخيًا قدرة الشعب الروسي على الجمع بين المبادئ الشرقية والغربية بنجاح إصلاحات بطرس الأكبر. والقدرة على إنكار الذات القومية - وهذا أمر ضروري للاعتراف بالبابا على أنه رئيس الكنيسة الجامعة - هذه القدرة كامنة

(١) «ثلاث قوى»، ج ١، ص ٢٢٤، «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة»، ج ١، ص ٢٥٩.

(٢) نفس المرجع ٥٠ و ٢٢.

في الشعب الروسي، كما نشاهد هذا ضمن أشياء أخرى منها دعوة الفارانجيين. وقد عبر «سولوفيف» عن هذه الصفة المميزة للشعب الروسي عندما قال: «إنه من الأفضل التخلي عن الوطنية لا عن الضمير» وكان يقول إن الرسالة الحضارية للأمة العظيمة ليست «امتيازًا» وينبغي ألا «تسيطر»، بل أن «تخدم» الشعوب الأخرى، والبشرية جمعاء^(١).

ولم تنحط نزعة «سولوفيف» السلافية مطلقاً لتصبح قومية ضيقة الأفق. وفي التسعينيات اعتبره البعض أنه انضم إلى معسكر الداعين إلى الغرب، فقد ندد تنديداً عنيفاً في سلسلة من المقالات بأنصار النزعة السلافية الذين شوهوا تصورهما الأصلي، وهو يتحدث في مقالته «أصنام ومثل عليا» الذي كتبه عام ١٨٩١ عن «تحول المثل العليا المسيحية السامية الشاملة إلى أصنام فظة محدودة لوثنيتنا الحديثة، فقد كان الشعور بأن لروسيا رسالة تؤديها هو الفكرة الرئيسة لأصحاب النزعة السلافية القدامى، غير أن هذه الفكرة، في صورة أو في الأخرى كان يتقاسمها كثير من الناس، فكان لها طابع صوفي ديني عند البولنديين (توفيانسكي) Towianski، وعند بعض الحالمين الفرنسيين في العقدين الثالث والرابع (ميشيل، فنترا، إلخ). فما هي العلاقة بين هذا الشعور القومي بالرسالة (التبشير القومي) وبين الفكرة المسيحية الحقيقية؟ إننا لن نقول إن ثمة تناقضاً في المبدأ بينهما، فالمثل الأعلى المسيحي الصحيح يمكن أن يتخذ هذا الشكل من التبشير القومي، ولكنه يصبح حين ذاك «قابلاً للتحويل في يسر شديد (إذا شئنا استعمال تعبير الكتاب الكنسيين) فمن الممكن تحويله بسهولة إلى صنم لقومية معادية للمسيحية، وهذا ما حدث فعلاً»^(٢).

وفي هذه المقالة نفسها يتحدث «سولوفيف» -في الوقت الذي يدعو فيه إلى حرية الشعور وحرية التفكير، وهما المبدأان اللذان يعتبرهما دعاة النزعة السلافية القدامى «علامة مميزة على الإيمان الأرثوذكسي»- يتحدث عن قصيدة «تيوتشيف» Tiuchev

(١) «السياسة المسيحية» ج ٤، ص ٣.

(٢) نفس المرجع -ج ٥ -٣٥٧.

التي يخاطب فيها نفسه بذلك الاتهام المرعد التالي الموجه إلى البابوية في شخص «بيوس التاسع»:

«إن انهياره لن يكون بالسيف الأرضي الذي ظل يملكه سنوات عديدة، بل بقوله الذي يحمل في طياته الهلاك بأن حرية الضمير ما هي إلا هذيان»^(١).

وكان «سولوفيف» يكافح في مؤلفاته كل تشويه للمثل الأعلى المسيحي عن الانسجام العام، كما كان يناضل أيضاً كل المحاولات التي يبذلها الإنسان لإرضاء غروره تحت ستار زائف من خدمة قضية نبيلة، ومن أمثلة ذلك الغايات التي تسعى إليها النعرة القومية. ويخبرنا «سولوفيف» أن عدداً كبيراً من الأشخاص يعتقدون أنهم لكي يخدموا المصالح الوهمية لشعبهم، فإن كل شيء مباح والغاية تبرر الوسائل، والأسود يتحول إلى أبيض، والأكاذيب مفضلة على الحقيقة، والعنف يمجد ويؤخذ على أنه شجاعة.. وهذا قبل كل شيء إهانة لتلك القومية نفسها التي نريد خدمتها. والواقع «أن الشعوب تزدهر وتسمو عندما لا تخدم مصالحها الخاصة كهدف في ذاته، بل عندما تسعى إلى خيارات مثالية أسمى وأعم»^(٢). وكتب «سولوفيف» في مقالة له تحت عنوان «ما هو المطلوب من حزب روسي؟» مستنداً على ما يمتاز به الشعب الروسي من ضمير شديد الحساسية، فقال «إذا تحول فجأة جيراننا الصينيون فبدلاً من تخدير أنفسهم بالأفيون الهندي، طاب لهم أن يأكلوا عشب الغراب السام الذي تزخر به غابات سيبيريا، فمن المؤكد أننا سنجد من المتعصبين الروس الذين سيريدون في غمرة حماسهم للتجارة الروسية أن تقنع روسيا الحكومة الصينية -بإباحة دخول عشب الغراب المسموم إلى الإمبراطورية السماوية.. ومع ذلك فإن كل روسي عادي سيقول إنه أيّاً كانت الحيوية التي تنطوي عليها مصلحة ما، فإن شرف روسيا جدير أيضاً بشيء ما، وهذا الشرف -وفقاً للمستويات الروسية- يمنع أي صفقة مريبة من أن تصبح قضية من قضايا السياسة القومية»^(٣).

(١) نفس المرجع - ج ٥ - ص ٣٦٨.

(٢) تبرير الخير ص ٣٥١.

(٣) روسيا والمشكلة القومية، ج ١، ص ٦٩.

وكان «سولوفييف» يحلم -شأنه في ذلك شأن تيوتشيف- بأن تصبح روسيا ملكية مسيحية، ولكنه كتب بلهجة مفعمة بالقلق قائلاً: «إن الحياة الروسية لم تحدد نفسها بعد تحديداً كاملاً، فما زال يمزقها الصراع بين مبدأ النور ومبدأ الظلمة. ولكن دع روسيا تصبح مملكة مسيحية -دون أن تظم القسطنطينية- مملكة مسيحية بكل ما في الكلمة من معنى -أي مملكة العدالة والرحمة، وسيضاف كل شيء عن يقين إلى هاتين الصفتين»^(١).

وكان «سولوفييف» يرى -والأسى يعتصر قلبه- أن مبدأ الظلام نشط في عصره، سواء في مجال العمل أو في مجال الأيديولوجي. ففي مجال العمل ينعكس ذلك في برنامج الحكومة الروسية الذي وضعته لفرض الحكم الروسي على أراضي الحدود؛ أما في المجال الأيديولوجي فيتمثل مبدأ الظلام في كتاب «ن. ي. دانيلفسكي» بعنوان: «روسيا وأوروبا». وقد كان «دانيلفسكي» إرهاباً لاشينجلر؛ إذ نبذ فكرة وحدة البشر، ووضع نظرية الأنماط الحضارية -التاريخية للإنسانية، وجعل بين هذه الأنماط من الاختلاف العميق بحيث لا يمكن نقل المبدأ الحضاري لنمط من الأنماط إلى نمط غيره. وأعلن «سولوفييف» أن مثل هذه النظرية تؤدي إلى انحطاط المطالب الأخلاقية القائمة أمام الشعوب بواسطة النزعة المسيحية الشاملة Christian Universalism، وينبغي على كل شعب وفقاً لهذه النظرية الأخيرة أن يخدم البشرية جمعاء؛ وللدفاع عن النزعة المسيحية الشاملة أخضع «سولوفييف» كتاب «دانيلفسكي» لنقد عنيف استغرق عدداً من المقالات^(٢).

وظهر أن دعاة النزعة السلافية هم أنصار الأثرة القومية، وانتقد «سولوفييف» هذه الحركة أيضاً في عدد من المقالات، وقد انعكس هذا النقد أقوى انعكاس في إحدى هذه المقالات بعنوان: «النزعة السلافية وانحلالها»، فأشار إلى أن مؤسسي النزعة السلافية وهم «كيريفسكي» Kireyevsky و«خوميياكوف» Khomiakov و«ك. أكساكوف» K.

(١) شعر تيوتشيف، ج ٦، ص ٤٦٩.

(٢) انظر «روسيا وأوروبا» الأصل الألماني والنسخة الروسية... إلخ.

Aksakov - قد «شئوا صراعاً حراً ضد الشرور الفعلية الموجودة في روسيا خلال عصرهم» ودافعوا عن «مبدأ الحقوق الإنسانية وعن القيمة الأخلاقية المطلقة للشخص المستقل بذاته، وهذا مبدأ مسيحي»، وهي «من ناحية التطور التاريخي فكرة أوروبية غربية في أساسها» (١٦٣). ووضع «خومياكوف» نظرية تتعلق بنظام الحياة الدينية عبر عنها في الصيغة التالية: «الكنيسة بوصفها مركب من الاتحاد والحربة في الحب»؛ ولكنه جعل تصويره المثالي معارضاً لسوء الحظ للكاتوليكية والبروتستانتية، وفعل ذلك بطريقة توحي بأن مثله الأعلى قد تحقق فعلاً في روسيا، بينما الواقع هو أن الكنيسة الروسية قد انحدرت إلى «وظيفة من وظائف هيئة الدولة» (١٧٠). والعيب الأساسي في النزعة السلافية هو أنها لم تضع أساساً لتعاليمها مثلاً أعلى يمكن بلوغه في المستقبل، ولكنها مجدت ماضي روسيا القديمة.. والدولة المسكوفية. وقد عرف «سولوفيف» هذه الدولة بأنها ذات ماهية تترية بيزنطية (١٩٤ ح)، وهذا الخطأ الذي وقعت فيه النزعة السلافية كان سبباً في انحلالها الذي حدث خلال فترة توسعها الأخير. ويحدد «سولوفيف» ثلاث مراحل متعاقبة في النزعة السلافية:

١ - «عقيدة الشعب الروسي بوصفه الحامل الرئيس للحقيقة الجامعة» (دعاة النزعة السلافية القدامى).

٢ - عقيدة الشعب بوصفه حاملاً لقوة أولية مستقلة عن الحقيقة الجامعة (كاتكوف)، وأخيراً:

٣ - عقيدة الفروق القومية والصفات التاريخية الشاذة التي تفصل الشعب الروسي عن البشرية المتحضرة، أي عقيدة الشعب الروسي القائمة على السلب المباشر لأي فكرة عن الحقيقة الجامعة (ياروش Yarosh وغيره) (ج ٥ - ج ٢٠٦).

وقد حدد «سولوفيف» في رسالة بعث بها إلى ستاسيوليفتش - تفكك النزعة السلافية في هذه الكلمات: «أعتقد أن النزعة السلافية القديمة مزيج من عدة عناصر متنافرة، وخاصة هذه العناصر الثلاثة: البيزنطية، والليبرالية (التحررية)، ووطنية البطون. أما النزعة

شبه السلافية التي تحيا في عصرنا الحاضر، فإن كلاً من هذه العناصر قد ظهر منفصلاً وأخذ يتحول مستقلاً بنفسه كأنف «الماجور كافالوف»، إذ وجد العنصر البيزنطي دعائه من «ت. فيليبوف» T. Filipov و«ك. ليونتييف» K. Leontiev، ووجد الاتجاه الليبرالي أنصاره في «أ. ميللر» O. Miller وخاصة في البروفسور لامانسكي Lamansky الذي استبقى من النزعة السلافية اسمها فحسب. أما بالنسبة لوطنية البطون الخالية من كل مزيج أيديولوجي، فقد انتشرت انتشاراً واسعاً في أدنى مستوياتنا، ويمثلها تمثيلاً فردياً كتاب مثل صديقي «ستراخوف» Strakhov الذي ينتسب عقله انتساباً تاماً إلى الغرب المتعفن، والذي يضع معدته وحدها على مذبح أرض الوطن»^(١).

وكان «سولوفييف» يحلم بأن تؤدي العملية التاريخية في النهاية إلى إنشاء مدينة إنسانية مثالية، أي حكومة إلهية عالمية حرة، وقد أوحى إليه هذا الحلم تفاؤله الاجتماعي. وفي كتابه «تبرير الخير» يصف العملية التاريخية وكأنه يؤمن بالتقدم الأخلاقي والاجتماعي المباشر. فكتب قائلاً: منذ اليوم الذي اتحد فيه الناس الذين ينتمون إلى قوميات وطبقات متباينة اتحاداً روحياً لتبجيل متسول جليلي Galilean غريب عنهم أعدم باسم المصالح القومية والطائفية كما يعدم المجرمون.. منذ ذلك اليوم تم القضاء «داخلياً» على الحروب العالمية والعصيان الاجتماعي وإعدام المجرمين» ومن القرن الخامس عشر، ولا سيما منذ نهاية القرن الثامن عشر، يلمح «سولوفييف» تقدماً سريعاً حاسماً في الطريق الذي اختطته المسيحية.

وقد كان «سولوفييف» على وعي حاد بكل تحريف في الحقيقة الإلهية، وينعكس هذا الوعي انعكاساً واضحاً في الفقرات التي تزر بها مقالاته وكتبه المخصصة لتاريخ الإنسان، أو تاريخ البشرية من زاوية موقفه أو موقفها إزاء الخير المطلق، ولهذا يجب أن نقرأ هذه المؤلفات بعناية تامة، ولا أستطيع أن أذكر هنا غير بعض هذه المؤلفات. ففي «حياة أفلاطون الدرامية» يبين «سولوفييف» في صيغة مقتضبة واضحة عظمة سقراط،

(١) رسائل، المجلد الإضافي - ص ٤٠.

والتأثير الذي تركه موت هذا الرجل العادل في حياة «أفلاطون». ويبين «سولوفيف» في مكان آخر عن مصير «إسبانيا» التاريخي، ويفسر انحلال القوة الإسبانية بخيانة هذه الدولة المثلثة -أي الخيانة للمسيحية، فبعد أن انتصرت إسبانيا على المغاربة، امتلأت حقداً على «الكفرة» وركبها الغرور القومي، واختارت لها هدفاً أسمى هو الوصول إلى الوحدة القومية وإلى القوة^(١).

ووصف «سولوفيف» في خطبة كتبها للاحتفال ببويل الشاعر البولندي «متزكفتش» Mitzkevich السجية النبيلة التي امتاز بها التطور الروحي للشاعر البولندي العظيم. ومن مقالات «سولوفيف» الهامة أيضاً مقالاته التي كتبها عن «مصير بوشكين» وعن «لرمنتوف»، وفي تلك المقالات الأخيرة يتحدث عن صراع هذا الشاعر العظيم التعس الحظ ضد الله.

وأفصح «سولوفيف» في سلسلة مقالاته التي كتبها تحت عنوان: «المثل الأعلى القومي الروسي» عن عدة أفكار شائقة تتعلق بدوستوفسكي، فقال: «إن دوستوفسكي قد أدرك حقاً في لحظات إلهامه المثل الأعلى الإنساني الذي يتطلع إليه شعبنا (ج ٥ - ص ٣٨١). وفي الكلمة التي ألقاها «دوستوفسكي» عن «بوشكين» أعلنت الصيغة الخاصة بالمثل الأعلى الروسي والمسيحي الذي يشمل ويوحد ويوفق بين كل شيء في وقار عظيم». غير أن «سولوفيف» لا يستطيع أن يوافق «دوستوفسكي» في هجماته على اليهود والبولنديين والفرنسيين والألمان، وعلى أوروبا كلها، وعلى الأديان كافة، ويفسر «سولوفيف» هذه الثنائية في تصورات «دوستوفسكي» بأنه «كان في مجال الأفكار صاحب رؤية وفناً أكثر من أن يكون مفكراً منطقياً متسقاً» نفسه (٣٨٢).

ويعتقد «سولوفيف» أن الشعوب والأجناس جميعاً أعضاء في «ناسوتية الله»، وكل شعب يخدم بطريقته الخاصة هدف الإيمان المسيحي ألا «وهو توحيد العالم كله في جسد حي واحد، هو جسد (ناسوتية الله)»^(٢).

(١) نيميسيس (ومعناها الانتقام الإلهي)، ج ٨ ص ١٢٥.

(٢) «القومية وشتون روسيا القومية» ص ٢٥.

واهتم «سولوفيف» - من وجهة النظر هذه - اهتمامًا خاصًا بشخصية الشعب اليهودي ومصيره. فلماذا تجسد الله - الإنسان الذي هو السيد المسيح في شخص يهودي؟ ويجب «سولوفيف» على هذا السؤال بما يلي: «إن الطابع القومي لليهود يمثل كلاً ووحدة داخلية، وذلك على الرغم من أن ثلاث سمات مميزة لليهود تبدو لأول وهلة متنافرة فيما بينها: «فاليهود يملكون أولاً وقبل كل شيء عاطفة دينية عميقة تجاه إلههم، وهذه العاطفة تنطوي على التضحية بالذات تضحية كاملة، وثانيًا: يملك اليهود وعيًا ذاتيًا متقدمًا جدًا، وإدراكًا ذاتيًا وروحًا مستقلة وأفعالًا مستقلة، وكل يهودي يشعر شعورًا حادًا ويدرك «الأناتومية» و«الأناتعالية» و«الأناتشخصية» وأخيرًا؛ فإن السمة الثالثة المميزة لليهود هي ماديتهم المتطرفة بأوسع معاني هذه الكلمة «أي الطابع الحسي لتصورهم عن العالم»^(١).

فأين الصلة بين فكرة إسرائيل الدينية.. النزعة الفعلية الإنسانية المستقلة وبين النزعة المادية اليهودية؟ إن الله - وفقًا للتصور اليهودي - هو «الشخص أو الأناتمطلق، والدين ليس عبادة القوى الشيطانية العمياء، وإنما هو تفاعل شخصي بين الله والإنسان، تحالف أو ميثاق بين كائنين، وهذان الكائنان ليسا متساويين، ولكنهما من الماهية ذاتها من الوجهة الأخلاقية» (٣٩٤) والدين الإلهي الإنساني الحقيقي أو الدين اليهودي - المسيحي هو الذي يؤدي إلى الطريق السلطاني المباشر الذي يجري بين خطيئتين متطرفتين من أخطاء الوثنية: فالإنسان الوثني إما أنه مستغرق في الله (الهند)، أو أن الله نفسه قد استحال إلى ظل له (اليونان وروما) «والله القوي المقدس» يختار رجلًا قويًا قادرًا على مجالדתه. والله المقدس يتحد مع الإنسان الذي يملك القدسية، والذي يستطيع القيام بفعل أخلاقي فعال «هذا الإنسان فحسب هو الذي يمكن أن يصبح «صديقًا لله» (٣٩٥) واليهودي الذي يرى في الله المثل الأعلى لكل كمال «بأن يطالب بأن يتجسد هذا المثل الأعلى على الأرض». وفي نشيد القيامة الذي يتحدث عن قدوم المسيا Messiah يصلي اليهودي قائلاً: «يا رب يا قدير.. ابن معبدك قريبًا وتوًّا، توًّا في أيامنا، وأقرب ما في الإمكان ابن الآن.. ابن الآن..

(١) «تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله» ص ٣٩٢.

ابن الآن معبدك قريباً». وفي هذه اللفظة على تجسيد ما هو إلهي فوق الأرض نكتشف الخيط الهادي لفهم النزعة المادية اليهودية، وينبغي علينا أن نميز ثلاثة أنواع من المادية: العملية، والعلمية - الفلسفية، والدينية، فالمادية العملية نتيجة «لسيطرة الجانب الأدنى من الطبيعة البشرية على أفراد معينين، سيطرة الاهتمامات الحسية على الاهتمامات الروحية. وعندما يتحول سلب الوجود الروحي إلى مبدأ، فإن «المادية العملية تصبح نظرية، أي علمية - فلسفية» (٣٩٧). وكلا هذين الجانبين من المادية يوجد عند جميع الشعوب؛ بيد أن هناك نوعاً خاصاً من المادية كان فطرياً دائماً في الروح القومية لليهود - «إنها مادية تختلف اختلافاً أساسياً عن النوعين الأولين وسأدعوها إجمالاً ودون دقة بالمادية «الدينية» وتتألف من «أن اليهودي يطلب من كل فكرة ومن كل مثل أعلى تجسيداً مرثياً محسوساً، كما يتوقع من كل فكرة ومن كل مثل أعلى نتائج نافعة مفيدة». إن اليهودي يؤمن بالروح.. ولكنها الروح التي تنفذ في كل شيء مادي، والتي تستخدم المادة بوصفها وعاء لها وأداة» (٣٩٨) والتاريخ الديني لليهود موجه بأكمله لا إلى إعداد الأرواح المقدسة فحسب، بل إلى إعداد الأجسام المقدسة أيضاً لإله إسرائيل (٣٩٩) وهذا هو السبب في أن الشعب اليهودي هو شعب الله، ولهذا السبب ولد المسيح في أرض اليهود (٤٠٠) «وعلى الرغم من المادية الثعبانية التي تمتاز بها طبيعة الشعب اليهودي، وعلى الرغم من الشكلية الجذامية التي تتصف بها عقليته، فإنه ما برح شعب الله، ذلك أنه في أعماق روحه يريد في قوة وفي تمام أكثر من أي شعب آخر التجسيد الكامل للفكرة الإلهية» (٣٩١). وعلى ذلك: «فإنه في التحقق المقبل للمسيحية، سيضطلع اليهود بدور بارز خاص وفقاً لما قاله القديس بولس» (ج ٤، ٥).

وفي الكتابات المعادية للسامية نجد تلميحات كثيرة لقواعد السلوك الأخلاقية التي ينصح بها التلمود. وقد كتب «سولوفيف» مقالاً بعنوان: «التلمود والمناظرات المعاصرة في النمسا وألمانيا» وفيه يبين كيف أن مثل هذه الاتهامات تقوم على غير أساس (ج ٦). وعلينا - نحن المسيحيين - أن نتذكر أن الوصيتين الرئيسيتين اللتين لخص فيهما المسيح

تعاليمه كلها: أحب ربك أكثر مما تحب نفسك، وأحب جارك كنفسك -مأخوذتان من العهد القديم.

ويؤكد بعض المسيحيين أن اليهود بعد صلب المسيح لم يعودوا يعبدون الله، بل يعبدون الشيطان، وهؤلاء المسيحيون يتناسون أن المسيح نفسه قال: «من قال كلمة على ابن الإنسان يغفر له: وأما من قال على الروح القدس، فلن يغفر له، لا في هذا العالم، ولا في الآتي» (متى ١٢، ٣٢). وأعتقد أن الشك القائم على غير أساس فيما يتعلق بصلاة الآخرين خطيئة في حق الروح القدس.

وكان «سولوفيف» يقول عن نفسه في كثير من الأحيان إنه يهودي، تلميحا منه إلى رغبته الحارة لا في اكتشاف الحقيقة الإلهية نظرياً فحسب، بل للإسهام أيضاً في تجسيدها على الأرض، وهكذا كتب إلى سبتراخوف قائلاً: «إن ثقافتنا المشتركة وهي ثقافة روسية خالصة (بسبب أصولنا الكنسية) لا تمنعك من أن تكون صينياً ولا تمنعني أنا من أكون يهودياً». وقد صلب «سولوفيف» قبل وفاته للشعب اليهودي.

وكان «سولوفيف» ينوي بعد أن وضع مذهباً في الأخلاق، أن يضع مذهباً في علم الجمال، وفي نظرية المعرفة، غير أن الموت عاجله، فلم يحقق هذا المشروع. ومهما يكن من أمر فقد أتيحت له الفرصة في مرحلة مبكرة للتعبير عن أفكاره الأساسية التي تتعلق «بالجميل». وقد فعل ذلك أساساً في مقاليتين هما «الجميل في الطبيعة» و«الدلالة العامة للفن». وكان يتصور الشيء الجميل على أنه قيمة مطلقة من قيم الوجود، ويرى فيه على وجه الدقة «تجسيداً للفكرة»^(١) والفكرة أو «الجانب النبيل من الوجود» هو «الحرية الكاملة للأجزاء المركبة في الأحدية المطلقة للكل» (٤٠) والفكرة التي نتصورها تصوراً واقعياً في الوجود الحسي هي «الجميل» (٤١)، وبعبارة أخرى، الجمال هو الخير، وهو الحقيقة وقد تجسدت في الوجود المادي. والغاية العليا للفن هي علم الخوارق

(١) «الجميل في الطبيعة» ج ٦، ص ٣٩.

Theurgy أي الخلق وفقاً لإرادة الله، التي هي على وجه الدقة «خلق روحي كلي»^(١) يتحقق فيه الخير المطلق والحقيقة والجمال.

وشرع «سولوفييف» في وضع نظريته في المعرفة من سنة ١٨٩٧ إلى سنة ١٨٩٩، ولكنه لم يكتب غير ثلاث مقالات صدرت في المجلد الثامن من «مجموعة مؤلفاته»، وهذه المقالات ظهرت تحت عنوان «الفلسفة النظرية» وفي هذا العمل أنكر «سولوفييف» جوهرية substantiality الأنا الفردية، وتحدث في الجزء الأخير من فلسفته النظرية عن «الأنا» المفكرة التي تتمثل الحقيقة وكأنها تنتمي إلى ذات أعلى من الفردية (٢١٣). وفي المقالة التي كتبها تحت عنوان «ابستمولوجيا النزعة الحدسية» تناولت بالنقد فكرة «سولوفييف» عن الجوهرية.

ويدل تصور «سولوفييف» للدين على أنه لم يكن أرثوذكسياً أو كاثوليكياً أو بروتستانتيّاً، بل إنه كان يعلو على هذه التسميات المتعددة، متطعاً إلى أن يكون مسيحياً حقيقياً عالمياً، فيقول لنا: «طالما كنا نؤكّد ديننا أولاً بتسمية خاصة، ثم بالمسيحية الكنيسة، فإننا لا ننزع عن الدين منطقته السليم فحسب، بل ننزع عنه أيضاً دلالاته الأخلاقية. وهكذا نحوله إلى عقبة في طريق بعث الإنسان بعثاً روحياً جديداً»^(٢). وهو يتصور التوحد بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية لا على أنها ابتلاع كنيسة للكنيسة الأخرى، بل على أنه «جمع تحتفظ فيه كل كنيسة بمبدئها المكون لها وبخصائصها المميزة مع استبعاد العداوة والتحيز»^(٣).

وكان «سولوفييف» قد وصف في «محدثاته الثلاث» الوحدة بين الكنائس الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية بأنها وحدة بين ثلاثة فروع من كنيسة واحدة، بحيث تتمتع كل كنيسة بامتيازات متساوية. وفي سنة ١٨٩٢ كتب إلى روزانوف قائلاً: «إنني بعيد

(١) «الدلالة العامة للفن»، ج ٦.

(٢) «تبرير الخير» ص ٣٤٤.

(٣) «المشكلة السلافية»، ج ٥، ص ٦٧ ١٨٨٤.

عن التحديدات اللاتينية بعدي عن التحديدات البيزنطية أو تحديدات آجسبورج Augsburg أو جنيف، فدين الروح القدس الذي أومن به أوسع مضموناً وأكمله من جميع الأديان منفصلة: فهو ليس حاصل جمع أو خلاصة أعضائه المنفصلة»^(١).

ولا يعتبر «سولوفيف» التنزيل الإلهي شيئاً قد أعطى واكمل في ماضي الكنيستين العبرية والمسيحية. فما زال الوحي مستمراً نامياً، لأن الله يعلم البشرية بالنظر إلى قبولها التدريجي للحقيقة التي ينزل بها الوحي «إن الله لا يقود إلا هؤلاء الذين نضجوا روحياً وأصبحوا أهلاً لحبه الكامل. وهو يؤثر بالضرورة على الطفولة الروحية بوصفه قوة وسطوة، وعلى الشباب الروحي بوصفه قانوناً وسلطة»^(٢).

لقد انتهك الإنسان في أغلب الأحيان القانون الذي يقول: «إنك لن تعبد الأصنام» دون أن يفطن إلى أنه لا يعبد الله، وإنما يعبد كائناتاً مخلوقاً أو موضوعاً مادياً، أو مذهباً من الأفكار. وإيمان بعض الناس بالعقيدة يستحيل إلى مثل هذا الصنم، وهذا الإيمان يرتبط عادة بالغرور الطائفي، وهو جانب من جوانب الأنانية المهذبة. ويعرف «سولوفيف» هذا التحريف للمسيحية بأنه «تعليم ممسوخ يؤكد أن الطريق الوحيد إلى الخلاص هو الإيمان بالعقيدة، وأنه من المحال الخلاص بغير ذلك»^(٣). فإذا حل حب التعليم الدجماطيقي محل حب الله والجار، فإن هذا الإبدال يؤدي عادة إلى الطغيان الجائر، والاضطهاد الديني. ويصف «سولوفيف» في معرض حديثه عن الوطن المتعصب الذي تنشر له صحيفة «أنباء موسكو» وعن القوانين التي يقترحونها فيما يتعلق بأهالي روسيا غير الأرثوذكسين، يصف الأرثوذكسية التي يعتنقونها بأنها «أبو الهول بوجه امرأة ومخالب وحش»^(٤).

وقد ألح «سولوفيف» في وضعه لتصوره المسيحي عن العالم -على ضرورة

(١) «رسائل» ج ٢، ص ٤٣.

(٢) «تاريخ الحكم الإلهي ومستقبله» ج ٤، ص ٣٨٧.

(٣) هذه الفقرة مقتبسة من مقالة «اليهود» (ج ٢ - ص ٣٥٤) التي كتبها سولوفيف رداً على كتاب «ديمسكي» عن اليهود.

(٤) «أبو هول تاريخي - مشكلات الحضارة» ج ٥ ص ٤٥٠.

تشديد الحضارة كلها بما في ذلك الحياة السياسية والاجتماعية على أساس من المبادئ المسيحية. وكان يقول «إن القداسة لا يمكن أن تكون شخصية فحسب، بل هي بالضرورة حب الآخرين»، وهذا الحب في ظروف واقعنا الأرضي هو في أغلبه مشاركة وجدانية compassion... ولدينا من رجال الأخلاق من يعلنون صراحة أن المثل الأعلى للشعب الروسي يستلزم القداسة الشخصية، لا العدالة الاجتماعية فالقداسة الشخصية تستخدم هنا بالطبع كسمك الرنجة الأحمر، أما الهدف الحقيقي فهو التخلص بطريقة أو بأخرى من العدالة الاجتماعية»^(١).

ويلاحظ «سولوفيف» بمرارة أن التقدم الاجتماعي الذي تميزت به القرون السابقة، مثل إلغاء التعذيب والتقتيل الذي لا يرحم، والقضاء على اضطهاد الطوائف الدينية والملحدين، وإلغاء السخرة - كل هذه الإصلاحات تمت في معظم الأحوال على أيدي رجال غير مؤمنين، «وهؤلاء الذين ستصدمهم فكرة أن روح المسيح تعمل من خلال هؤلاء الذين لا يؤمنون به يخطئون حتى من وجهة نظر عقيدتهم ذاتها.. فإذا كانت روح المسيح تعمل من خلال كاهن لا يؤمن بطقوس الكنيسة، فلماذا لا يؤثر في التاريخ من خلال زعيم سياسي أو اجتماعي غير مؤمن، وخاصة إذا كان المؤمنون أنفسهم يتنكرون لها؟ إن «الروح» تنفس حيثما تشاء»^(٢).

وفي المرحلة الأخيرة من نشاط «سولوفيف» الفلسفي، راودته الشكوك عما إذا كانت الحكومة الإلهية في صورة الدولة المسيحية هي الطريق إلى ملكوت الله. وفي كتابه القيم «ثلاث محاورات» وفي قصة عدو المسيح الملحقة به، يصور «سولوفيف» في قالب فني «الفصل الأخير في المأساة التاريخية» بأنه عهد الدجالين الدينين «حيث يدعي اسم المسيح قوى هي بطبيعتها ونشاطها غريبة عن المسيح وعمله، بل معادية لهما». ويصف التنظيم الاجتماعي في هذه الفترة بأنه إمبراطورية عالمية يرأسها مفكر عبقرى،

(١) «المثل الأعلى القومي الروسي» ج ٥، ص ٣٨٤.

(٢) «انحلال تصور العصر الوسيط للعالم» ج ٦، ص ٣٥٧.

وهذا المفكر مصلح اجتماعي وزاهد محب للبشر، غير أن الدافع الحقيقي لأعماله هو الغرور لا الحب، وهو يغري البشرية بمثل أعلى لنظام اجتماعي يضمن لكل إنسان الخبز والمتعة» في سخاء.. ولن يخلص للمثل الأعلى المسيحي في التغلب على القيود الأرضية من أجل مملكة الله غير نفر ضئيل -وهؤلاء سيلوذون بالصحراء، ويحققون اتحاد الكنائس، ويسعون قدمًا لملاقاة السيد المسيح في مجيئة الثاني إلى الأرض.

وكان «سولوفيف» في حياته، وأعماله الفلسفية نصيرًا شجاعًا للخير المطلق وتحقيق هذا الخير في مملكة الله. وكان يستنكر في صرامة كل محاولة لتبرير الأنانية تحت ستار الأغراض النبيلة، فانتقد مثلاً الأنانية في الحياة القومية حين تتظاهر بأنها تخدم مصالح الشعب، وفي الحياة الدينية حين تؤكد أن الإيمان وحده يفضي إلى الخلاص. وكان «سولوفيف» يعتبر مثل هذا التأكيد ظاهرة من ظواهر الغرور الطائفي. وأدت هجماته وانتقاداته إلى معارك حادة كان يمارس فيها حاسته الفكاهية وبديته اللاذعة. وتظهر فكاهته في مقالات مثل «مشاجرة حول العدالة» و«ختام المشاجرة» (٥) التي وجهها ضد «ل. تيخومиров» L. Tikhomirov و«ف. ف. روزانوف»؛ كما نجد مثلاً على ميله إلى السخرية في مقالة بعنوان «بورفيري جولوفلف يتحدث عن الحرية والإيمان»، وفي هذه المقالة يقارن «روزانوف» بشخصية «يودوشكا جولوفلف» التي ابتدعها «شدرين» فيقول: «إن المقال بعنوان «الحرية والإيمان» لم يمهرها «جولوفلف» بإمضائه. غير أن جميع أعراضها الداخلية تستبعد كل شك ممكن فيما يتعلق بكاتبها: فلن نعزي إذن هذه الثثرة الغريبة الرخوة الساخرة في الوقت نفسه إن لم نعزها إلى يودوشكا؟» ويندد «سولوفيف» فيما بعد بالموقف المريب المتعمد تجاه الكلمة المكتوبة على أيدي يودوشكا - روزانوف (٥) فلا عجب أن كثر أعداء «سولوفيف» في الأوساط الأدبية، وقد أعماهم الحقد، فراحوا ينشرون حوله المفتريات والانتهاكات، خالعين عليه من العيوب ما يتنافى الواحد منها مع الآخر. وفي مقالة «ختام المشاجرة» يقتبس «سولوفيف» الكلمات التي استخدمها «روزانوف» في المناظرة؛ إذ أطلق «روزانوف» على «سولوفيف» عدة أسماء

منها «راقص الباليه» و«عازف البيانو الذي يضرب على مفاتيح محطمة» و«العاهر التي تتلاعب في سخرية باللاهوت» و«اللص الذي تسلل خفية إلى الكنيسة»، و«العصا التي تتقاذفها الأيدي» (ج ٥، ٥٠٩) وهناك مطبوعات دينية اعتبرت «سولوفيف» متحولاً إلى الكاثوليكية، وفي الوقت نفسه وصفته بأنه: «البروتستانت ذو النزعة العقلية المتصوف، العدمي، المؤمن القديم وأخيراً اليهودي»^(١).

ودعنا نسأل الآن ما هو جوهر العمل الذي قام به «سولوفيف» وما هي المزايا والعيوب في مذهبه؟

يوجد في عصرنا المستنير.. في الكنائس المسيحية جميعاً قساوسة ولاهتيون يخجلون من قصص المعجزات «غير العلمية»، ومن الإيمان بقدرة الطقوس على تغيير الواقع، ومن الأمل في بعث الجسد وهلم جرا، ويرغمهم تعليمهم الفلسفي على التخلي عن عقيدة تجسد «اللوغوس» في السيد المسيح، وهي عقيدة أساسية في المسيحية الأرثوذكسية. فالدين المسيحي بالنسبة لهؤلاء الأشخاص يتحول أساساً إلى مذهب أخلاقي، وتصير الطقوس الدينية مجرد أعمال رمزية. وتكيف الدين على هذا النحو مع العلم الحديث والفلسفة لا يعد موتاً للمسيحية فحسب، بل للنزعة الأخلاقية نفسها، إذ إن المثل الأعلى الأخلاقي للمسيحية هو الحب المطلق الشامل الذي يخلق مملكة من الوجود تخلو من الصراع في سبيل البقاء، ومن كل أثر من آثار العنف. وهذا المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت قوانين الفيزياء نسبية، وإذا لم يكن الحب مجرد حالة عقلية فردية بل مبدأ ميتافيزيقياً يغير العالم تغيراً إيجابياً بحيث يخلق سماوات جديدة، وأرضاً جديدة.. مدينة من مدن الله يتحرر فيها كل موجود نتيجة للتفاعل المتبادل مع غيره من الموجودات - من القيود التي تفرضها الضرورة الطبيعية. ويضع «فلاديمير سولوفيف» في فلسفته مهمة إبراز الأسس الروحية لحياتنا على الأرض، هذه الأسس التي تفضي في تطورها إلى مملكة الله، أي إلى التحقق الكامل للطبيعتين الإلهية والإنسانية عن طريق الله

(١) «دفاع جديد عن النزعة السلافية القديمة» ج ٥، ص ٢٤٢.

-الإنسان الذي هو المسيح، أو بعبارة أخرى تمام الحياة الإنسانية الطبيعية وقد اتحدت عن طريق المسيح مع كما الله» (ج ٦، ص ٣٠).

وتهتم الفلسفة الأوروبية الغربية الحديثة التي تطورت عن المذاهب الكانطية والفشتية الجديدة والهيكلية الجديدة بدراسة المبادئ الروحي للواقع، وهي تطلق عليها أيضاً اسم اللوغوس»، ولكنها تفهم من هذه العبارة مجموع المبادئ المثالية المجردة والمبادئ الرياضية وأشكال المقولات التي تكمن في أساس العالم، مع استبعاد عقيدة اللوغوس بوصفه الله الشخصي الحي متجسداً في الإنسان المسيح على أساس أن هذه العقيدة مجرد أسطورة. أما الفلسفة الروسية كما يمثلها «سولوفيف» ومن تلاه -فتعلق قيمة خاصة على تصور المبادئ الحية العينية المثالية (مثل فكرة اللوغوس، وصوفيا، وأدم القديم وكل روح إنسانية فردية) وما لهذه المبادئ من تجسيدات؛ أما المبادئ المثالية المجردة فلا تستطيع أن تمنح العالم الوحدة والتحديد، وليس من الممكن أن يصنع الوجود بحيث يطابق الأفكار المجردة إلا عن طريق أدوات من الفعلة الأحياء، وعن طريق المبادئ المثالية العينية («الكليات العينية» في الفلسفة الإنجليزية) والأشخاص الذين يعملون في اتفاق مع الأشكال المثالية. وفضلاً عن ذلك فإن المبادئ المثالية المجردة تصلح لأن تكون شرطاً لمملكة القانون، أما مملكة النعمة الإلهية فهي مجال التحقيقات العينية الفردية للحب، وبالتالي يجب أن يكون مبدؤها الموحد الذي يجعل منها كوناً معقولاً، كائنًا مثاليًا عينيًا، لا فكرة مجردة.

إن مشكلة تجسيد هذه المبادئ يجعل من المحتم على الميتافيزيقا المسيحية أن تضع مذهباً في تسامي الجسد، أي في الجسدية المقدسة. ذلك أنه لو اعترفنا فحسب بوجود المادة الكثيفة التي ترتبط بالضرورة بالصراع من أجل البقاء، فإن ذلك يقتضي منا: إما أن نستنكر في قسوة كل حياة بدنية وأن ندعو إلى دين الموت، أو أن نقبل الوجود الجسدي دون أي محاولة للتسامي به، وبذلك نحل مهمة تنظيم الحياة الأرضية على أسس من الحكمة المدبرة والإرادة النافعة الخيرة بدلاً من المثل الأعلى المسيحي.

وقد أخذ «سولوفييف» وأتباعه «المسيحية» على أنها دين للحياة، واكتمال مطلق للوجود سواء من الناحية الروحية أو الجسدية. ولهذا يكرس «سولوفييف» كثيرًا من اهتمامه لعقيدة تسامي الجسد -أي المادة التي تشيع فيها الروح، وإلى بعث الجسد. وهو يفسر طقوس الكنيسة على أنها وسائل للخروج بالإنسان من حالة الانفصال، وربطه جسميًا وأخلاقيًا- بالكل، وبهذا يضع من جديد الكلية الكاملة للحياة الحقيقة في الله وفي الشعائر الخاصة بالقربان المقدس «من حيث المشاركة جسميًا وجوهريًا في جسد المسيح الذي يحيط بكل شيء (والذي يستقر فيه كمال الألوهية) والاتحاد به جسميًا. وإن يكن ذلك بصورة غير مرئية -فإن الإنسان يشارك فعلاً في الكل الشامل الإلهي الإنساني، والروحي الجسدي.. «والآثار الضئيلة للحياة الكاملة التي يتلقاها الإنسان عن طريق الطقوس تزداد تحت رعاية الكنيسة، هذا إذا كان الإنسان يحب الله ومخلوقاته، وسوف تفضي به في النهاية إلى إضفاء الحياة الخالدة على الطبيعة بوصفها كلاً، والتي هي الآن في حالة موت وانقطاع. ويجب أن تتحد الطبيعة بالإنسان على أنها جسده الحي»^(١).

وستخضع مثل هذه الطبيعة المتسامية للإنسان خضوعًا عاشقًا بدلاً من أن تعوق نشاطه وتحدده. وهكذا تجد تلك العقيدة التي أعلنتها الفلسفة الرومانتيكية عن خضوع الطبيعة للإنسان الكامل (مثالية «فشته» الأخلاقية، ومثالية «نوفالس» السحرية) مكانًا لها في فلسفة «فلاديمير سولوفييف» المسيحية. وهذه الفلسفة وصفها سولوفييف على أسس أكثر رحابة -لا في صورة المذهب المثالي، بل في صورة الواقعية المثالية، أي أنه وضع مذهبًا أقدر من مذهب فشته -بفضل جانبه الواقعي -على تحقيق توليف من التعاليم الفلسفية الدينية والعلم.

وقد كانت المؤثرات الرئيسة التي شكلت فلسفة «سولوفييف» هي الأفلاطونية المسيحية التي كان يدعو إليها أستاذه البروفسور يوركفتش Yurkevich (من جامعة موسكو) ومذهب شلنج في العلاقة بين المطلق والعالم كما يقررها في فلسفة

(١) «الأساس الروحي للحياة» -ج ٣، ص ٣٤٥.

الأساطير والوحي Philosophy of Mythology and Revelatin، وكذلك مذهب «شلنج» الطبيعي الفلسفي عن تطور الطبيعة نحو خلق جسد مطلق. وليس من شك أن بحث «سولوفيف» عن المبادئ العينية وعن الشروط الكاملة للمعرفة يرتبط بأفكار «كيريفسكي» Kireyevsky «وخوميakov» من أصحاب النزعة السلافية.

ولا يشك أحد في المزايا العظيمة التي حققها «سولوفيف» بتشيدته لميتافيزيقا مسيحية - مثل نظرية في الجسدية المتسامية كشرط ضروري لتحقيق المثل الأعلى الأخلاقي المطلق، وتصوره عن التطور، وعن معنى العملية التاريخية... إلخ، غير أن نظريتين على أكبر جانب من الأهمية من نظرياته هما نظرية «صوفيا» (الحكمة) والنظرية الخاصة بالصلة بين المطلق والعالم - قد أضفى عليهما لسوء الحظ شكلاً لا يتفق مع الدين المسيحي. وفي الوقت نفسه لا تجد نظريته عن المطلق تبريراً منطقياً كافياً، كما أن نظريته في الحكمة «صوفيا» تخلو من الاتساق. والحق أن «سولوفيف» في تصوره للعالم على أنه المطلق الثاني، أي المطلق في حالة صيرورة، يزعم أن هذا المطلق «المتغير» ضروري للمطلق الأول الذي يجب أن يكون بوصفه وحدة مطلقة - وحدة ذاتها ووحدة غيرها^(١).

هذه النظرية القائلة بضرورة العالم والإنسان بالنسبة لله قد أدخلت تياراً من مذهب وحدة الوجود Pantheistic في مذهب «سولوفيف»، وليس لهذا تبرير منطقي؛ لأن الله بوصفه أكثر من مطلق، لا يحتاج إلى الإنسان، ولا إلى العالم.

إن الله والعالم الذي خلقه يختلف أحدهما عن الآخر اختلافاً عميقاً، بحيث لا نجد بينهما تلك العلاقة العقلية التي تجعل بين شيئين مختلفين جانباً متشابهاً بالضرورة. فإذا وجد مثل هذا الاختلاف العقلي (المنطقي) بين الله والعالم، فلا بد أن ينتمي الله والعالم إلى نظام واحد بحيث يعتمد أحدهما على الآخر، بيد أن المذهب القائل بأن الله موضوع اللاهوت السلبي يرغمنا على الاعتراف بالله بوصفه وراء المنطق metalogical، وأنه

(١) «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة» ج ١، ص ٣٢١.

مبدأً فوق العقل. وهذا الاعتراف يؤدي بنا إلى القول بأن الله هو خالق العالم وأن العالم هو الوجود الذي خلقه الله بحيث لا يقاس إلى الله في شيء على الإطلاق. فلا وجود إذن بين الله والعالم لعلاقة هوية في أي جوانب من جوانبهما أيًا كان، إذ تفصل بينهما هوة وجودية والاختلاف الذي يفصل الله عن العالم هو «غيرية وراء المنطق» *metalogical otherness*^(١).

إن وجود العالم شيء يقوم خارج ماهية الله تمامًا، وعلى ذلك فإن الله ليس وحدة شاملة، *Pan-unity*، وليس معنى هذا أن الله كائن محدود، ذلك أن علاقة التحديد لا يمكن أن تقوم إلا بين موضوعين ينتميان إلى نوع واحد، كما أشار إلى ذلك «اسبنوزا». ومشكلة الصلة بين الله والعالم لم تحل حلًا منسّقًا إلا في المذهب المسيحي القائل بأن الله خلق العالم من العدم، وترى هذه النظرية أن الله خلق العالم سواء في شكله أم مادته - شيئًا جديدًا تمام الجدة، مختلفًا عن نفسه، ودون أن يستخدم في هذا الخلق أي مادة سواء من نفسه أم من الخارج.

وثمة عيوب أخرى في مذهب «سولوفييف» ترتبط بنظريته عن المطلق بوصفه وحدة شاملة، وهذه النظرية تضيف على ميتافيزيقا «سولوفييف» طابعًا من وحدة الوجود؛ إذ يعطي سولوفييف - في تفسير للعالم - مكانًا ثانويًا لتصوير الله بوصفه خالقًا لوجود العالم، وبدلًا من ذلك، يقدم لنا تصور الله بحسابه مصدرًا لفكرة الكل الواحد الإلهية، وهذا التصور يخلع دلالة إيجابية على «جاذبية العالم أو ميله نحو الوجود»^(٢).

وهكذا تبقى كثرة الكائنات في العالم بلا تفسير. ومن الواضح أن «سولوفييف» مثل «شوبنهاور» يميل إلى التفكير في أن «تعطش العالم إلى الوجود» شيء واحد، وأن كثرة الكائنات شيء اشتقاقي. ويقول في كتابه «تبرير الخير»: إن بلوغ الامتلاء التام الذي لا

(١) فيما يتعلق بتصوير الغيرية وراء المنطق - انظر كتاب س. فرانك عن «موضوع المعرفة» وعنوانه بالفرنسية *La Connaissance de L'Etre*.

(٢) «المبادئ الفلسفية للمعرفة المتكاملة: ج ١ - ص ٣٥٢».

تكون الطهارة بالنسبة إليه غير نقطة البداية يتباطأ دون أن يتوقف تمامًا بتكاثر الإنسان. وبفضل هذا الشرط الجديد - أي خلق «الإنسان والمجتمع» - لا يتحقق كمال وجوده بالطهارة وحدها وهي التي تحفظ وجوده من تحطمه الطبيعي إلى أجزاء منفصلة، إذ يتحقق أيضًا كمال هذا الوجود في التضامن الاجتماعي الذي يقيم من جديد - عن طريق عاطفة الشفقة - وحدة الإنسان الأخلاقية التي تحطمت من الناحية الجسمية؛ (فصل ٧ - ص ١٩٨). ويفكر «سولوفيف» ها هنا وكأنما كثرة «الأنات» (جمع أنا) الفردية الإنسانية لم يخلقها الله، وإنما انبثقت نتيجة للخطيئة. وهذه الفكرة لا تتكون إلا في عقل فيلسوف ينكر جوهرية «الأنا» الإنسانية الفردية، وينكر الطبيعة «العالية» على الزمان لمركز الإنسان الأنطولوجي (الوجودي). والحق، أن سولوفيف في مقالته «الفلسفة النظرية» يرفض في إصرار طبيعة الأنا العالية على الزمان، وهذا ما أثبتته «ليو لوباتين» Leo Lopatin بالدليل المقنع. و«سولوفيف» يعتقد مخطئًا أن عملية تدفق الزمان كان يمكن أن تبطل نتيجة لطبيعة الجواهر العالية على الزمان، وفي إحدى قصائده الفكاهية التي وجهها ضد تعالية ليو لوباتين يقول:

«غير أن «لو» الذي لا يهاب شيئًا يهددني
بأنه سيأخذ الجواهر الديناميكية في جوال
إلى النهر، وبكتلتها الخفية يقيم سدًا
أمام تيار هرقليطيس المتدفق^(١)
ولما كنت أحس بالبحر والحرية عن بعد
فإنني أنطق في هدوء هذه العبارة: كل شيء يتدفق».

ويعرض الأمير «إي. ن. تروبتسكوي» في كتابه «تصور سولوفيف عن العالم» هذا الخلاف حول «جوهرية الأنا»، ولكنه ينضم إلى جانب سولوفيف في هذا النزاع، إذ يقول

(١) يقصد «سولوفيف» بتيار هرقليطس نظرية هذا الفيلسوف القائلة بأن «كل شيء يتدفق» (Paniarei).

إن العاطفة الدينية الحقيقية لا تريد أن تملك شيئاً خاصاً بها خارج الله. والمؤمن يشعر بأن الله كل شيء. هذه هي السمة الأساسية في التجربة الدينية؛ ويعترف سولوفييف في «محاضراته عن ناسوتية الله» (محاضرة رقم ٨) بجوهرية الشخص الإنساني، والوجود السابق لهذه الجوهرية قبل مولد الإنسان.. غير أن «سولوفييف» قد حرر نفسه فيما بعد -وفقاً لما يقوله «تروبتسكوي» من «هذا الخطأ الذي ارتكبه في شبابه متأثراً «بأرويجن» Origen، و«أصبح ينظر الآن إلى الشخص لا بوصفه جوهرًا، بل بوصفه أقنومًا hypostasis أي «سنداً» أو دعامة. ويفسر «تروبتسكوي» الفرق بين الأقنوم والجوهر بقوله: إن الجوهر «يعلو على الزمان، فهو كائن خالد يملك مضموناً ثابتاً» ولا يمكن في أي ظروف كانت أن يجرفه «نهر الزمان». أما الأقانيم المتغيرة فهي تفتقر على العكس من ذلك إلى الطبيعة الثابتة غير المتغيرة من الوجود، والتي تستكمل نفسها بنفسها فوق الزمان ذلك أن مضامينها الخالدة لا تُعطى لها، وإنما تقدم إليها بوصفها مهمة تسعى إلى إنجازها؛ إن الأمر يتوقف على الأقنوم، وعلى اختياره لطريق الخير أو الشر لتحقيق رسالته ولتثبيت أقدامه فيما هو خالد إلهي، أو للبقاء فيما هو أرضي زمني»^(١).

إن إحلال تصور الأقنوم بدلاً من تصور الجوهر يرجع إلى التفسير المخطئ لكلمة «جوهر»، ذلك أن لفكرة الجوهر دلالة أساسية بالنسبة لتصورنا الكلي عن العالم، بل حتى في فعل المعرفة الخاص بأي موضوع عيني. وتاريخ تطور التصور الخاص بالجوهر معقد غاية التعقيد، كما أن المعنى الذي خلعه الفلاسفة المتباينون على هذه الكلمة يختلف اختلافاً كبيراً من فيلسوف إلى آخر، وربما كانت نظرية «ليبتنس» هي أخصب هذه النظريات، كما أن التجربة تؤكدُها: فقد كان «ليبتنس» يفهم الجوهر على أنه الوجود الذي يخلق ظواهره في الزمان والمكان. وتأكيداً لهذه الدلالة الديناميكية للجوهر، أوثر أن استخدام هذا التعبير «الفاعل الجوهرية» substantial agent. وثبتت التجربة إثباتاً مقنعاً أن الفاعل الجوهرية كائن يعلو على الزمان والمكان، وأنه يخلق ظواهره ويخلع

(١) ي. تروبتسكوي، ج ٢، ص ٢٥٠.

عليها الصورة الزمانية (العمليات النفسية وشبه النفسية Paychoid) أو صورة الزمانية المكانية (العمليات المادية). وقد ساق لوباتين «كثيراً من الأدلة التي تؤيد أن الإنسانية كائن يعلو على الزمان، وإلى هذا ينبغي أن نضيف أن القوة الخلاقة التي يتمتع بها «الفاعل الجوهريون» قوة عالية على الكيفية supraqualitative. والفاعل يخلق ظواهره، مضيفاً عليها تجديداً كيفياً، غير أن الفاعل نفسه يقف فوق التحديد الكامن في كل «كيف» أو صفة: فكل فاعل جوهري هو كائن «وراء المنطق» metalogical، يقف فوق قوانين الهوية والتناقض والوسط (أو الثالث) المرفوع excluded middle الذي تخضع له كافة الكيفيات والكميات. والفاعل الجوهري كائن حر بوصفه حاملاً للقوة الخلاقة العالية على الكيف، فهو يحدد ظواهره الكيفية المحددة، ولكنه هو نفسه لا يحدد شيئاً أو أحداً.

فإذا فهمنا الجوهر بروح الأفكار التي ذكرناها آنفاً، فإنه يكون شرطاً للخلق الحرّ للعمليات الزمانية، لا سداً يعوق عملية التحولات في الزمان. ولم يجد «سولوفيف» في أواخر حياته، كما نرى ذلك من مقالته «الفلسفة لنظرية» - لم يجد في تركيب «الأنا» الفردية شيئاً يعلو على الزمان، وبالتالي فإن «الأقنوم» الذي هو بطبيعته غير خالد - وإن يكن قابلاً لأن يكون خالداً - يمثل عملية زمانية. بيد أن الأبدية التي يكسبها في هذه الحالة ليست عالية على الزمان أيضاً، إنها ليست غير الاستمرار الأبدي لعملية الحياة وهي تجري في الزمان. ومن هذا نرى أن «سولوفيف» في المرحلة النهائية من عمله كفيلسوف لم يكتشف الوجود «المثالي» في تركيب العالم، وليس هذا غريباً ما دام لم يضع في المراحل السابقة كلها من تفلسفه نظرية واضحة عن «المُثل».

ومن المحال بغير الاعتراف بالوجود المثالي، وخاصة بغير الاعتراف بعلو «الأنا» على الزمان، وضع نظرية عن الإرادة الحرة. والحق أن «سولوفيف» لم يسنح له الوقت حتى نهاية حياته في أن يفعل للدفاع عن «اللا حتمية»، على الرغم من أن مذهبه كله بوصفه فلسفة مسيحية في طابعها العام - يقضي الاعتراف بالإرادة الحرة.

وفي نظرية «سولوفيف» عن «صوفيا» غموض وتناقض: فهو يتحدث تارة عن صوفيا

بوصفها كائنًا أبدياً خالداً يطيع إرادة الله على الدوام، وتارة يتحدث عنها بوصفها روح العالم التي سقطت مؤقتاً وابتعدت عن الله، ثم تحد معه في العملية البطيئة الخاصة بخلق «الجسم المطلق»^(١).

ويذكر الأمير «أ. تروبتسكوي» المنابع التي استقى منها سولوفييف هذه النظرية، فيقول إنها يعقوب بيمه، وبادر Baader، كما يذكر «مستريموخوف» «تأثير القبالة». غير أن تجربة «سولوفييف» الصوفية أهم من ذلك كثيراً.

ويمكن أن تؤدي في سر عبارة «صوفيا» بوصفها «الأنثى الأبدية» إلى التجديف والانحرافات الأخلاقية. ولقد كان «ف. سولوفييف» مدرّكاً لهذه الثغرات في النزعة «الصوفانية»، وأشار إليها هو نفسه في مقدمة ديوانه «ألا يدخل المبدأ الأنثوي في الألوهية باعتباره ذاك؟ ينبغي عليّ -دون أن أناقش هذه المشكلة الثيوصوفية، ولكي أصون القراء من الإغراء ونفسي من الملامة التي لا داعي لها، أقرر ما يلي:

١- إن إقحام العلاقات الإنسانية الجسدية الحيوانية في المجال فوق الإنساني رجس عظيم، وعلة للخراب الشامل (الطوفان -سديم وعمورة، الأعماق الشيطانية في الفترة الأخيرة).

٢- إن عبادة الطبيعية الأنثوية بهذا الاعتبار أي مبدأ اللتباس وعدم الاكتراث، الحساس للأكاذيب والنشر بنفس الدرجة التي يحس بها بالحقيقة والخير، جنون شديد، والسبب الرئيس لهذا الضعف والخور السائدين.

٣- إن العبادة الحقيقية للأئوثة الأبدية على أنها قد قبلت منذ الأبد قوة الألوهية، وأنها قد جسدت حقيقة كمال الخير والحقيقة، وعن طرقها، جسدت مجد الجمال الذي لا يفنى، لا شأن لها بهذه الحماسة أو بهذا الدنس).

(١) يمكن العثور على أفكار قيمة فيما يختص بثغرات أخرى هامة في نظرية «سولوفييف» عن «صوفيا» في كتاب الأمير أ. تروبتسكوي «فلسفة ف. سولوفييف»، ج ٢ - الفصل التاسع.

«ولكن كلما كان كشف الجمال الحقيقي الذي يكسو الألوهية أكمل وأكثر ألفة، وقادنا بقوته إلى الخلاص من العذاب والموت، كانت الحدود التي تفصل بينهما وبين صورتها الزائفة، وذلك الجمال المضلل العاجز الذي لا يصنع شيئاً إلا العمل على استمرار مملكة العذاب والموت - كانت هذه الحدود أضيق. كل هذا قد تم التنبؤ به كما تم أيضاً التنبؤ بالنهاية، ففي النهاية سوف يؤتي «الجمال» الأبدى ثماره، ومن إرادة الجمال سيأتي خلاص العالم عندما تتلاشى صوره الوهمية كما يتلاشى زبد البحر الذي ولدت منه «أفروديت» الأرضية. وليست هناك كلمة واحدة في أشعاري تخدم «هذا الواحد»، وفي هذا تكمن الميزة الوحيدة التي لا مرأى فيها، والتي يجب أن أعترف بها في تلك الأشعار».

وينظر بعض الروس الذين يريدون أن يكونوا أرثوذكسيين أكثر من الأرثوذكس أنفسهم (كما يريد بعض الناس أن يكونوا ملكيين أكثر من الملك نفسه) إلى تجربة «سولوفييف» الصوفية بعين الشك، فيعتقدون أن رؤاه الخاصة بالقديسة «صوفيا» كانت «غوايات» أي مظاهر للروح الشريرة، وقد وضعت على وجهها قناعاً مقدساً. وعلى هؤلاء الأشخاص أن يتذكروا كلمات «سولوفييف» التي ذكرناها آنفاً، لأنه كان مدركاً تمام الإدراك للأخطار الروحية التي تتعرض لها التجربة الصوفية. ويكفي أن نأخذ في اعتبارنا وعيه الأخلاقي الحاد بكل محاولة تبذلها القوة الشريرة لإبعاد الإنسان عن الطريق السوي بمزيج بارع من الخير والشر.

وسنرفض الفكرة القائلة بأنه في أثناء وضعه لنظرية «الأنثى المقدسة» قد كان يجب أن يستلم للغواية، بوصفها فكرة بعيدة الاحتمال إلى أقصى حد. والحق أن هناك بين الشعراء الروس شعراء استسلموا لمثل هذه «الغواية» وخاصة في عهود شبابهم، فقد سقطوا في هوة العشق المجدف كما يخبرنا أ. بيلي «في ذكرياته عن بلوك» Block. غير أن «سولوفييف» ليس مسئولاً بحال من الأحوال عن هذا التحريف للفكرة.. فكل ما هو عظيم يعاني التحريف على هذه الأرض، وفي عقول بعض الأشخاص وسلوكهم، واللوم يقع على هؤلاء الذين سمحوا بهذه التحريفات، لا على المبدأ الذي قاموا بتحريفه.

وفلسفة «سولوفييف» الاجتماعية في الوقت الذي اهتم فيه بفكرة الحكومة الإلهية الحرة، وكما عبر عنها في كتابه «تبرير الخير» تسترعي نظرنا بأنها فلسفة للتفاوض المتطرف. فهو يصف التقدم الأخلاقي الذي بلغته البشرية في تاريخها، وكأنما يمكن أن يستحيل المجتمع الأرضي إلى تجسيد للخير المطلق. ويقول «ب. أ. نوفجورودتسف» في كتابه «المثل الأعلى الاجتماعي» إن مثل هذه التعاليم «يمكن أن تصدق فحسب على المثل الأعلى العالي فوق التاريخ، أي على مملكة الله»، ومن الخطأ كل الخطأ تطبيقها على الواقع التاريخي العيني». والحق أن «سولوفييف» نفسه فطن إلى هذا بوضوح في أواخر نشاطه.

وكان «سولوفييف» يعتقد -بعد أن تأمل رسالة روسيا التاريخية بوصفها عاملاً موفقاً موحداً للبشرية جمعاء- أن الشعب الروسي لا يملك مواهب خاصة، فإذا كان من الممكن أن يصبح أفراد «وسطاء» بين إرادة الله والعالم؛ فذلك لأنهم «أحرار من كل قيود وتحيز» (انظر الفقرة المقتبسة من مقالة «القوى الثلاث»). وفي رسالة بعث بها «سولوفييف» إلى الأب بيرلنج Pierling يستعير الكلمات التالية من الجزء الأول عن كتابه «روسيا والكنيسة الجامعة» «ليس ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد في مستقبل روسيا العظيم في مجال الثقافة الدينيوي (الإنساني) البحث أو في التهيئات العامة، أو العلوم، أو الفلسفة أو الفن أو الأدب»^(١).

والواقع أنه كان قد أصبح من الواضح فعلاً في ذلك الوقت أن الشعب الروسي يملك عددًا من المواهب الخاصة، وأنه قد بدأ في وضع ثقافة من الطراز الأول. ولنضرب لذلك مثلاً بالموسيقى الروسية، والأدب الروسي، والمسرح الروسي، والشكل الروسي للأرثوذكسية، واللسان الأدبي الروسي، وفي مجال الهيئات العامة هناك المحاكم الروسية ومجالس الزمستوف (وهي حكومات ريفية وبلدية تحكم نفسها بنفسها). وأثبت الشعب الروسي بعد وفاة «سولوفييف» أنه شعب قادر على خلق الابتكارات الهامة في مجالي

(١) رسائل، (٦ نوفمبر ١٨٨٧) ج ٣، ص ١٥٨.

العلم والفلسفة.

إن العمل الذي قام به «سولوفيف» واستغرق حياته كلها لا يخلو من نقائص عديدة، وقد ترك وراءه الكثير ليكمّله خلفاؤه، ولكن مهما يكن من أمر فقد كان أول من خلق مذهباً روسياً أصيلاً في الفلسفة، وأول من وضع الأسس لمدرسة بأكملها في الفكر الروسي الديني والفلسفي، وما برحت هذه المدرسة آخذة في النماء والتطور.



الفصل التاسع

نظرية المعرفة، والمنطق والميتافيزيقا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر

١- ب. ن. تشتشيرين B. N. Checherin

رأينا في الفصول السابقة كيف كان تأثير فلسفة هيغل عظيمًا سواء على أصحاب النزعة السلافية أو على أصحاب النزعة الغربية، بل على الكُتَّاب الذين تحولوا من الهيجلية إلى المادية والوضعية. ونستطيع أن نجد في كتاب «د. أ. تشيزيفسكي» D. I. Chizhevsky «هيغل في روسيا» وهو كتاب خليق بكل تقدير -تفاصيل كثيرة تتعلق بتأثير هيغل على كُتَّاب لم نذكرهم هنا، لأنهم لا يتصلون بالفلسفة اتصالاً وثيقاً^(١). وينبغي أن نضيف إلى الكتاب الذي ذكرنا أسماءهم فعلاً اسمي أستاذين كانا أثناء حياتهما الجامعية كلها مخلصين لفلسفة هيغل هما: «ب. ت. ردين» P. T. Redkin (١٨٠١ - ١٨٩١)، وهو فيلسوف وفقه في القانون، وكان أستاذًا بجامعة موسكو، و«س. س. جوجوتسكي» S. S. Gogotsky (١٨١٣ - ١٨٨٩) الأستاذ بجامعة كييف. وقد وضع «جوجوتسكي» تفسيره الخاص للهيجلية، رافضًا وحدة الوجود عند «هيغل»، ومدافعًا عن التعاليم الخاصة بالخلود الفردي للشخص الإنساني.

(١) انظر أيضًا كتاب Hegel bei den Slaven (رايشنبرج، ١٩٣٤) والجزء الخاص بهيغل في روسيا الذي كتبه «تشيزيفسكي».

وهذا الفصل نخصه للمفكرين الروس الذين بدأوا من فلسفة هيغل، ثم أدخلوا عليها عدة تعديلات معقدة أصيلة، ومن هؤلاء المفكرين الذين يستحقون عناية خاصة «بوريس نيكولايفتش تشتشيرين» الذي وضع مذهباً كاملاً من الفلسفة.

كان «ب. ن. تشتشيرين» (١٨٢٨ - ١٩٠٣) ابناً لملك غني من ملاك الأرض الذين ينحدرون من سلالة نبيلة عريقة، درس في مدرسة القانون بجامعة موسكو. وقد تتلمذ على يدي الأستاذ «ردكين» Redkin والأستاذ «جرانوفسكي» Granovsky، فاطلع في صباه على فلسفة هيغل. وفي سنة ١٨٦١ عين أستاذاً بجامعة موسكو، ولكنه استقال عام ١٨٧٦ احتجاجاً على الحكومة التي انتهكت استقلال الجامعة. وانتخب عام ١٨٨١ عمدة لموسكو، ولكنه استقال بعد عامين نزولاً على رغبة «الإسكندر الثالث»؛ لأنه ألقى خطاباً ألقى فيه على ضرورة «تتويج صرح» الحكومات الريفية والبلدية والذاتية بالتمثيل الشعبي. وقد أثار أفضل البحوث والكتّاب الروس من أمثال «أ. كيرفسكي» و«خوميالكوف» و«تشتشيرين» ارتياب الحكومة التي كانت تخشى هؤلاء الذين يدافعون عن حرية الفكر، أو يظهرون روحاً من الاستقلال.. ومع ذلك فإن كثيراً من هؤلاء الرجال -مثل «تشتشيرين»- كان يستطيع تكوين حزب من المحافظين المعتدلين الأحرار؛ ومثل هذا الحزب المحافظ الذي يدافع عن الحرية داخل إطار القانون - كان يستطيع تحقيق الإصلاحات الضرورية عندما يحين الوقت المناسب، ولكن بدلاً من هذه النزعة المحافظة المستنيرة انتصرت في روسيا نزعة محافظة وحشية تافهة تحت اسم «الأيام المائة السود» The Black Hundred.

وأعمال «تشتشيرين» الرئيسة في ميدان الفلسفة هي: «تاريخ المذاهب السياسية» في خمسة مجلدات، وظهر سنة ١٨٧٧، «العلم والدين» - ١٨٧٩، «الصوفية في العلم» ١٨٨٠، «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم»، ١٨٩٢ - «أسس المنطق والميتافيزيقا» ١٨٩٤ - «فلسفة القانون» ١٩٠٠ - «مشكلات الفلسفة وعلم النفس»، ١٩٠٤.

وقد كتب «تشتشيرين» مذكرات على جانب عظيم من الأهمية في ثلاثة مجلدات،

وُترجم كتاباه: «الفلسفة الوضعية» و«أسس المنطق والميتافيزيقا» إلى الألمانية، وطبعت هاتان الترجمتان تحت عنوان «أبحاث فلسفية» Philosophische Forshungen في هيدلبرج سنة ١٨٩٩.

و«تشتشرين» -مثل «هيجل»- يربط الميتافيزيقا بالمنطق، وهذا المنطق ليس شكلياً ولكنه دياكتيكي، فالمنطق الشكلي يدرس القوانين الأساسية المجردة للفكر، أما الميتافيزيقا فعبارة عن المنطق الديالكتيكي العيني، أي الانتقال من تحديد للفكر إلى تحديد آخر. والميتافيزيقا تمثل نسقاً من المقولات، أي من قوانين المنطق التي لا تُعطى في التجربة، بل في «الفكر الخالص» النظري. هذه الوحدة التي تتألف من المنطق الديالكتيكي ومن الميتافيزيقا تفسرها هذه الحقيقة وهي أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الوجود^(١). ومن ثم فإن العقل يعرف موضوعاته وفقاً لقوانينه الخاصة، وأياً كان الأمر فإن قوانين العقل التي نصل إليها عن طريق التأمل لا تعطينا غير شكل الوجود، وإلى جانب الشكل يوجد المضمون أيضاً الذي نعرفه عن طريق التجربة. ويفرق «تشتشرين» بين مذهبه وبين اتجاهين آخرين متميزين هما الاتجاه العقلي، والاتجاه التجريبي، ويسمي مذهبه بالنزعة إلى الشمول^(٢) universalism. ويتهكم «تشتشرين» على «كانط» القائل بأن التصورات الخالصة للعقل فارغة، وبأن التجربة عمياء، ويعلن أن الميتافيزيقا بغير تجربة تكون فارغة، وأن التجربة بغير ميتافيزيقا تكون عمياء: فنحن في الحالة الأولى إزاء شكل بلا مضمون، وفي الحال الثانية إزاء مضامين بلا فهم. والميتافيزيقا والرياضيات تشيّد عن طريق النظر العقلي الخالص، أما العلم الطبيعي فيقوم على التجربة بعد مزجها بالنظر الرياضي، بينما تقوم الإنسانيات على التجربة ممتزجة بالتأملات الميتافيزيقية^(٣).

ويرى «تشتشرين» في منطق «هيجل» أساساً لتطور الفلسفة، ومع ذلك فإنه لا يعد هذا التطور إضافة فحسب، بل تحسّناً أيضاً، وحينما وضع «تشتشرين» منطقهم وميتافيزيقاه،

(١) «أسس المنطق والميتافيزيقا» -ص ٢١٨.

(٢) نفس المرجع -ص ٣٥٦.

(٣) «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم».

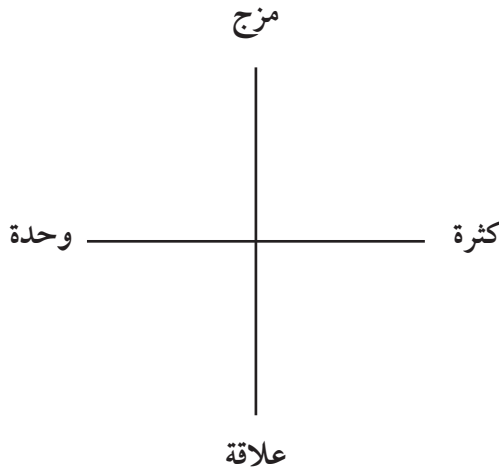
بدأ كما بدأ «هيجل» بتصور الوجود ثم انتقل منه إلى العدم، ثم إلى الصيرورة باعتبارها توليفاً من الوجود والعدم.. وبعد أن اجتاز سلسلة من المقولات وصل إلى تصور العلية، وأخيراً ارتقى بنفسه إلى تصور العلة الأولى لكل ما هو موجود، باعتبارها القوة المطلقة، والطاقة الكامنة المطلقة^(١). ولأن هذه الطاقة مطلقة فإن فعلها لا يتحدد من الخارج، وإنما تحدد نفسها بنفسها، أي أنها تضع نفسها في علاقة مع نفسها، وهذا هو الوعي -الذاتي-. والوجود الذي يعرف نفسه ويحدد نفسه هو العقل المطلق بتعريفين متناقضين كامنين في العقل هما: الذات والموضوع. فالعقل بوصفه ذاتاً يكون عبارة عن القوة المطلقة التي تحتوي على كل شيء في نفسها بوصفها إمكانية، أما العقل باعتباره موضوعاً فهو النشاط المطلق، وهو واقع القوة، أي الامتلاء المطلق للوجود، وبحسابه هدفاً نهائياً، و«روحاً مطلقاً». وهكذا يكتشف «تشنشرين» في المطلق، الأحدية الثلاثية triune oneness المؤلف من القوة والعقل والروح. وهذه الأحدية الثلاثية هي بالنسبة للعالم العلة المنتجة، أي القوة المطلقة، والعلة الشكلية أي العقل المطلق اللوغوس، والعلة النهائية أي الكمال المطلق للوجود.. الروح المطلقة (٣٤١). وهذه الأحدية الثلاثية في الدين المسيحي هي الله، الأب، والله -الكلمة- العقل، والله -الروح القدس.

ولكن ماذا ينتج العلة الأولى وكيف تنتج؟ إن الهدف النهائي للخلق هو تمام الوجود. ولكن إلى جانب «العلة الشكلية»، يفترض تمام الوجود «العلة المادية» أي الوجود بالنسبة للآخر. وكل ما ليس مطلقاً فهو عدم، وكانت الفلسفة القديمة تتصور هذا العدم على أنه المادة. والعلاقة بين الوجود والعدم عملية هي الصيرورة أي وضع التحديدات الصارمة التي تتضمن الوجود والعدم (٣٤٢)، والتحديدات الصارمة لا يمكن إلا أن تكون متعددة، فهي تمثل حشداً من الوحدات ذات التعريفات المتضادة، وهذه الوحدات التي يوجد فيها ترجيح للعلاقة بالذات هي الجواهر المفكرة، بينما الوحدات التي يقوم فيه ترجيح للعلاقة بالآخر فهي الجواهر المادية. وهكذا يتصور العملية الخلاقة كاجتماع للأضداد

(١) «أسس المنطق والميتافيزيقا» -ص ٢٧١.

apportionment of contraries (٣٤٣)، غير أن خلق العالم لا يقف عند هذا التجميع apportionment فما دامت العلة المنتجة هي في الوقت نفسه العلة النهائية، فإن الأضداد المتجمعة تواجه مشكلة مزج وتكوين وحدة كاملة جديدة، وهذه الوحدة تتحقق عن طريق التطور والنمو باعتبارها عملية إكمال. والجوهر الذي يعمل بوصفه مبدأً مجمعاً بين قوتين متضادتين هما العقل والمادة، هذا الجوهر هو الروح، وهو يعمل وفقاً لغرض أي بصورة معقولة، وإن يكن ذلك لا شعورياً، إنه يفعل لا شعورياً كما تفعل المادة، وعن غاية وقصد كالعقل. الروح تنظم المادة، وتحولها إلى أجسام منظمة مثل النبات والحيوان (٢٧٦ - ٣٤٤). وهكذا يعود تشتشرين من جديد إلى النظرية القديمة الخاصة بالروح الحيوانية.

وتؤدي عملية التطور إلى الاتفاق بين الأضداد، وإلى خضوع الكل للغاية الفريدة للوصول إلى تمام الوجود، المبدأ الروحي الأعلى في هذه العملية هو الحب (٢٨٠). وبداية العالم ووسطه ونهايته تهتدي جميعاً بهدى المطلق الذي هو الآب، وكلمة - العقل، والروح القدس (٣٤٤). ويحتوي المذهب الذي يتصوره تشتشرين على ضدين يتقاطعان رأسياً وأفقياً كالآتي:



ففي البداية توجد وحدة غير منقسمة، وفي النهاية كثرة منقسمة تعود مرة أخرى إلى الوحدة، وفي الوسط يوجد الضدان أحدهما في مقابل الآخر، وهما المادة والعقل. وفي كل مجالات العالم، وفي كافة موضوعات البحث، يسعى «تشتشرين» إلى خطة ويجدها، وطبقاً لهذه الخطة توجد خطوات ثلاث حيثما ولينا وجوهنا، والخطوة الوسطى تتضمن ضدين كلٌّ منهما يحتوي على جانب واحد. والفرق بين هذه الخطة وخطة «هيجل» الديالكتيكية الثلاثية التي تتألف من الموضوع ونقيضه ومركب الموضوع، هو أن الحلقة الوسطى في مذهب «تشتشرين» تتألف من عضوين يصاد أحدهما الآخر.

ويحتل الإنسان في العالم كله مكاناً مفخماً: فهو بوصفه ذاتاً حقيقية يغوص في وجود نسبي، غير أن وعيه يرفعه إلى المطلق، ويضعه في تفاعل حي واع مع المطلق، تفاعل يعبر عنه الدين (٣٤٨). ويفضل ارتفاعه إلى الوعي بالمطلق يستطيع الإنسان أن ينتقل من مجال النسبي وأن يبلغ الحرية. ويستعير «تشتشرين» من «هيجل» نظريته الخاصة بالإرادة الحرة، وهذه النظرية تتألف مما يأتي: إن الذات العاقلة قادرة على تحرير نفسها من كل التحديدات النسبية، أي أنها تستطيع أن تبلغ اللا تحديد الكامل، وهي تستطيع أن تذهب إلى أبعد من ذلك بأن تضع التحديدات، أي أن تنتقل من اللا تحديد إلى التحديد الذاتي، وتستطيع في الوقت نفسه أن تبقى كما هي، أي أن تحتفظ بقدرتها على الانتقال من كل تحديد والعودة إلى اللا تحديد التام^(١).

إن الصفات المعقولة للذوات العاقلة، كالحرية مثلاً، مبادئ ميتافيزيقية تتكشف عن طريق النظر العقلي. وتنطوي حياة الذات العاقلة على ظواهر واضحة للمبادئ الميتافيزيقية، ومن ثم فإن العلم المخصص لهذه الذوات العاقلة وللعلاقات القائمة مع بعضها البعض، أو بعبارة أخرى علم الاجتماع، لا يمكن أن يكون في غنى عن الميتافيزيقا. وإذا كنا قد استعرضنا الآن في إيجاز الأساس الذي تقوم عليه ميتافيزيقا «تشتشرين»، فيبقى أن نفحص عيباً من عيوبها الرئيسة، فقد كان تشتشرين يكافح في جهتين أثناء نقده

(١) تشتشرين: «التصوف في العلم» ص ٥١، هيجل «فلسفة القانون» فصل ٥ - وفصل ٧.

للاتجاهات الفلسفية المختلفة: فهو من ناحية يحتقر الوضعية، وقد أخضعها لنقد بارع في كتابه: «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم»، ولكنه من ناحية أخرى، وفي الوقت نفسه كان يخشى الصوفية. في عام ١٨٨٠ ألف كتاباً بعنوان «الصوفية في العلم»، وفي هذا الكتاب انقلب ضد «فلاديمير سولوفييف» الشاب وضد كتابه «نقد المبادئ المجردة». وقد فهم «تشتشرين» من كلمة صوفية ما يعتقد أنه دعوة إلى مجال الوحدة غير المنقسمة، أي لنقطة البداية في التطور، بدلاً من التقدم إلى الإمام (كما فعل هو نفسه) نحو المثل الأعلى النهائي للوحدة المنسجمة المقسمة في كل كثرتها. وكان يبدو له أن اعتقاد «سولوفييف» المتحمس في فكرة الكل Wholeness ينطوي على خطر الرجوع القهقري، وقد كتب قائلاً: «هذا التعبير المضطرب لا يخدم أي غرض اللهم إلا العمل على تعمية التصورات». (١٣). وهكذا تفتقر فلسفة «تشتشرين» إلى مقولة «الكل» باعتبارها وحدة عضوية قائمة على مبدأ وراء المنطق metalogic عال على العقل، ولا يخضع لقانون التحديدات الصارمة أي لقانون الهوية والتناقض والثالث المرفوع. وعلى هذا لا نجد في فلسفته نظرية تتعلق بالله باعتباره موضوعاً للاهوت السلبي، إله يمكن التعبير عنه في تصور غير مستعار من مجال الوجود الأرضي. وهذه النظرية القائمة في أساس النظرية المسيحية على يد شبیه ديونيزيوس الأروباقي قد توسعت في تطبيقها الفلسفة الدينية الروسية التي أعقبت «سولوفييف» وأخذت تتطور من بعده، فكل شخص فردي خلقه الله مبدأ وراء المنطق في أساسه، هذا المبدأ يعلو على التحديدات الصارمة، وليس من الممكن وضع نظرية «هيجل» و«تشتشرين» في وضوح دون الرجوع إلى هذا المبدأ.

ولما كان «تشتشرين» لا يستخدم إلا تصورات العقليين النظرية Discursive فإنه لا يستطيع أن يتصور وحدة وثيقة لعناصر العالم بحيث يمكن أن تكون شرطاً لإمكانية الحدس؛ ومن ثم فإنه يفسر النظر العقلي، لا باعتباره تأملاً تقوم به الذات لتركيب العالم المثالي المعقول في نسخته الأصلية؛ بل يفسره على أنه عملية نفسية يقوم بها فكر الذات الفردية لاستنساخ نظام العالم في عقلها. وإلى مثل هذه النظرية في المعرفة ذهب

«ديكارت» و«ليبتس»، أما بعد ظهور «كانط» فإن هذا المنهج في إقرار حق البحث في الميتافيزيقا لم يعد مقبولا: ذلك أن الفلاسفة الذين عاشوا بعد «كانط» واجهوا هذا المأزق: إما أن الحدس لا وجود له، فتكون الميتافيزيقا مستحيلة كعلم بالموضوعات في ذاتها، أو أن الميتافيزيقا باعتبارها علما بالموضوعات في ذاتها ممكنة، وفي هذه الحالة لا بد من إثبات أن الإنسان يملك ملكة الحدس. وكان «هيجل» قد فطن إلى ذلك بعد أن تغلب على نقد «كانط»؛ ولهذا كان لمذهبه في الميتافيزيقا ما يبرره من ناحية نظرية المعرفة؛ إذ كان يعتبر الفكر والوجود متطابقين لأنه كان ينظر إلى العالم بروح النزعة إلى وحدة الوجود Pantheism فيراه وحدة غير منقسمة للفكرة المطلقة. وأعلى مستوى للفكرة، أي أن النظر العيني هو في ذهن «هيجل» حدس يحتوي في ذاته على الوجود الميتافيزيقي العميق في نسخته الأصلية، وهكذا ثمة جانب للصوفية في مذهب «هيجل» الذي يعتبره «تشتشرين» أكمل ممثل للنزعة العقلية، وهذا الجانب الصوفي يرتبط بالاعتراف بالمبادئ وراء -المنطقية، و«هيجل» يدرك هذه الصوفية في مذهبه ويتحدث عنها هو نفسه، وفي «المنطق» الصغير - وهو أكمل أعماله على الإطلاق، ورائعة من روائع الكتابة الفلسفية في العالم كله (وهو الكتاب الذي يؤلف الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية) يقول «هيجل»: «إن العقل لا يحيط بالحياة، وإنما الذي يحيط بها هو الحدس العقلي العالي على الحواس. (٣٩).... أما التأمل العيني فإنه يحيط بالحياة، ويصل إلى الحقيقة التي لا يمكن التعبير عنها في أحكام: ومثل هذه التصورات كالكل والجزء لا فائدة منها في فهم الجسم الحي (٢٦٧)؛ ذلك أن رؤية الكل النظري تدخل في باب الصوفية» (١٥٩).

ويقترّب «تشتشرين» اقتراباً شديداً من المبادئ العالية على العقل، فهو في نظريته مثلاً عن الجوهر يبدأ بقوله: إن الجوهر وحدة الأعراض. ولكنه لا يقف عند هذا القول بوصفه ميتافيزيقياً صادقاً، بل يتعمق المسألة فيقول: إن الجوهر هو «مصدر» المبادئ^(١). ومن ثم فإنه من الضروري منطقياً أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن الجوهر مبدأ يعلو على

(١) «أسس المنطق والميتافيزيقا»، ص ٧٠.

وجود محدد تحديداً منطقياً للخصائص، أي أن الجوهر وجود وراء المنطق، ومع ذلك فإن «تشتشرين» لا يضع هذه النتيجة. بيد أنه يقترب مرة أخرى من هذا المبدأ، فيؤيد فكرة «هيجل» عن الحرية على أنها ارتقاء الذات إلى اللا تحديد الكامل، أي إلى أساسها الذي يعلو على القوانين الثلاثة للمنطق الشكلي.

وجدير بالذكر أن «فلاديمير سولوفيف» الذي تصور أجزاء من العالم فوق التحديدات المنطقية الشكلية، والذي استطاع أن ينفذ إلى الطابع الكلي للعالم - وهذا هو الفهم الذي يدعوه «هيجل» بأنه صوفي - أقرب بالفعل إلى «هيجل» من «تشتشرين»، بيد أنه لا يشعر أنه على مثل هذا القرب من «هيجل» لأنه يفسره تفسيراً خاطئاً باعتباره ممثلاً للمنطقية الشاملة المجردة. وعلى العكس من ذلك نجد أن «تشتشرين» الذي يعتبر نفسه قريباً من «هيجل» هو في الواقع بعيد عنه كل البعد كما يدل على ذلك روح مذهبه نفسه، فهو يعتبر «هيجل» - وهو مخطئ في هذا - ممثلاً نموذجياً للنزعة العقلية، ويتجاهل العناصر الصوفية في مذهب «هيجل». «وتشتشرين» عندما يرفض النزعة العقلية ذات الجانب الواحد يكمل العناصر العقلية في العالم بأن يضيف إليها مضامين التجربة اللا عقلية، أي أن ما هو لا عقلي أدنى من «العقل» Ratio، ولذلك فهو يتلقى شكله من العقل. و«تشتشرين» لا يفتن إلى أن هذا وحده لا يكفي، وأنه يوجد خارج العقلي واللا عقلي ما هو أعلى من العقل، فإذا وضعنا في حسابنا ما هو أعلى من العقل، استطعنا بهذا فحسب أن نتفادي ضيق النزعة العقلية. وهكذا نجد أخيراً أن مذهب «تشتشرين» في تركيبه وروحه أقرب إلى النزعة العقلية السابقة على «كانط» والمتمثلة في «ديكارت» و«لبنيس»، وأنه بعيد بعداً كافياً عن نزعة «هيجل» فوق العقلية التي أعقبت «كانط».

وسواء في حالة «تشتشرين» أو في حالة «سولوفيف»، فإن الخطأ الواقع في تقديرهما لموقفهما من هيجل راجع إلى خطأ كامن في كل منهما؛ ذلك أن مذهب «هيجل» كان معدوداً لا في الكتابات الفلسفية الروسية وحدها، بل وفي الألمانية أيضاً - على أنه مذهب منطقي شامل مجرد. أما في عصرنا نحن فقد تحررنا من هذا الخطأ، وأصبح

تفسير «هيجل» الصحيح قائمًا على مؤلفات مثل كتاب «إلين» I. A. Ilyin تحت عنوان «تعاليم هيجل عن الله والإنسان، باعتبارها فلسفة عينية»، وكذلك كرس «ن. لوسكي» N. Lossky فصلًا من كتابه «أساس النزعة الحدسية» لهذه المشكلة، مشكلة تطور نظرية المعرفة عقب «كانط»، وهو تطور ضروري لتجاوز نقد «كانط» ولتبرير الميتافيزيقا بوصفها علمًا. وهذا الفصل يقع تحت عنوان «النظرية الخاصة بالإدراك الحسي للعالم عبر الذاتي في فلسفة القرن التاسع عشر». ويبحث في نماذج مختلفة من المذاهب التي تعرضت للتأمل المباشرة الذي تقوم به الذات العارفة للعالم الخارجي^(١).

ومهما يكن من أمر، فينبغي أن نذكر هنا أن «هيجل» بعد أن عرف فكرة الكل العضوي لوجود العالم، فإنه قد فهم هذه الفكرة بروح مذهب وحدة الوجود، وبالتالي فقد أغرق الوجود الشخصي الفردي للإنسان في كلية الفكرة المطلقة المتطورة، وحرّم الإنسان من استقلاله، وفي الوقت الذي وضع فيه «هيجل» نظرية قيمة عن حرية الشخص، فقد حط من قدر صاحب هذه الحرية، أي الشخص الإنساني بحيث حوله إلى مجرد أداة للكل، ولنتذكر هنا هجاء «بلنسكي» الحار ضد أحدية «هيجل» الشاملة *Ollegemeinheit* ووصفه لها بأنها مولوك (المولوك أو المولوخ هو إله فينيقي كانت تُقدّم له القرابين البشرية)، ولكننا نجد شيئًا مختلفًا في فلسفة «تشتشرين»، فقد وضع وجود الإنسان الشخص الفردي في القمة التي يستحقها، معترفًا به كخالق حر أبدي.. ومع ذلك فإننا لا نجد في نظرية «هيجل» أو «تشتشرين» تحررًا من تحيز النزعة الشاملة أو النزعة الفردية لجانب واحد، ولكننا نجد عند «هيجل» بسبب نزعته إلى وحدة الوجود ومغالاته عن كلية الوجود التي ترتبط بها رجحانًا للنزعة إلى الشمول *universalism*. وعلى العكس من ذلك نجد عند «تشتشرين» الذي لم يكن مدرّكًا إدراكيًا لكلية العالم العضوي - نجد مغالاة في النزعة الفردية، كما أوضح ذلك ج. د. جيرفيتش في مقالة عن «تشتشرين» الذي ظهر في مجلة «الفلسفة والقانون» *philosophie und Recht* العدد الثامن ١٩٢٢. و«جيرفيتش»

(١) انظر: أيضًا مقالة لوسكي تحت عنوان: «هيجل باعتباره حدسيًا» (في مكان الاستشهاد به).

يضع «تشتشرين» في مقابل «سولوفيف»، يجد في هذا الأخير مستوى أعلى لتوليف من المبدأين الكلي والفردى يعلو فيه على «تشتشرين». ويظهر الاختلاف بين «تشتشرين» و«سولوفيف» أوضح ما يظهر في مجال الأخلاق الذي انعكس في المناظرات التي قامت بينهما حول كتاب «سولوفيف» «تبرير الخير»، ذلك أن «سولوفيف» حين تعرض لمشكلة الأخلاق الاجتماعية هاجم طرفين، فهو من ناحية يحارب «الذاتية والأخلاقية» التي تؤكد أن الفرد في تحقيقه للخير، تكون الإرادة الأخلاقية للأشخاص المنفصلين هي وحدها الهامة، ومن ناحية أخرى هاجم «الواقعة الاجتماعية» التي تؤكد أن الهيئات الاجتماعية هي وحدها ذات الأهمية الأساسية، بينما الإرادة الأخلاقية الفردية ذات قيمة ثانوية فحسب (الفصل الثالث عشر). الإرادة الأخلاقية الفردية ضرورية في نظر «سولوفيف» لتحقيق الخير، بيد أنه من الضروري أيضاً الوصول بالحياة الاجتماعية إلى الكمال بحيث يصبح المجتمع «أخلاقاً منظمة»، ومن أهداف تطور المجتمع على هذا النحو «أن نضمن لكل فرد وللجميع حداً أدنى معيناً من الرفاهية، أي ما يكون ضرورياً للمحافظة على الحياة والكرامة الإنسانية». وقد فسر «تشتشرين» نظريات «سولوفيف» عن المجتمع بأنها اتجه في إقامة ملكوت الله عن طريق الإجراءات التعسفية، وعلى يد الحكومة، وهذا يؤدي إلى الإنكار التام للحرية الإنسانية»^(١).

وهذا الطريق يؤدي منطقياً في نظر «تشتشرين» إلى محاكاة «توركمادا»^(*) Torquemada، وإلى إحراق الملحدين من أجل خلاص أرواحهم، وقال ذاهباً بفكرة خصمه إلى أقصى حدود التسفيه «من الطريف أن نعرف ما إذا كان بعث الأموات سيكون تنفيذاً لأوامر الحكومة أم لا» (٤٤٦). ومن المحتمل أن «تشتشرين» يضع في ذهنه نظرية «فيدوروف» الذي أكد فيها أن الهدف الأخلاقي الرئيس للسلف هو بعث الخلف.

وربما كان من الأهمية بمكان خاص أن نقرأ في أيامنا هذه -تأملات «تشتشرين» عن

(١) «مبادئ الأخلاق» مشكلات الفلسفة وعلم النفس، ص ٦٤٠، ١٨٩٧.

(*) المفتش العام في إسبانيا (١٤٢٠ - ١٤٩٨) وقد اشتهر بقسوته.

مشكلة كيفية احتفاظ الإنسان بحريته في نظام الحياة الاجتماعية، فقد قام الآن تحت أعيننا نظام اجتماعي استبدادي أخذ على عاتقه المسؤولية عن جميع جوانب الحياة التي يحياها المواطن، غير أنه يحطم في الواقع جميع الأشخاص الذين لا يتكيفون مع أجهزة الدولة ولا يرضخون لها. ومع ذلك فإن الجميع يعترفون اليوم بالضرورة الأخلاقية لضمان رفاهية كل شخص. وتتألف مشكلة العصر الذي نعيش فيه من وضع نظام يكفل الرفاهية للجميع، مع الإبقاء على الحرية في الوقت نفسه.

إن الأخطاء التي نجدها في ميتافيزيقا «تشتشرين» لم تمنعه من الوصول إلى تطبيقات قيمة تفصيلية للمنهج النظري في جميع ميادين المعرفة. وقد أخضع «تشتشرين» في كتابه «الفلسفة الوضعية ووحدة العلم» فلسفة «كونت» لنقد عميق، فبين أن النظر العقلي في العلوم الطبيعية شرط سابق لعملية فهم الطبيعة، وأثبت ضرورة النظر العقلي في علم النفس بتحليله للنظرية الترابطية associationism. ولا تقل قيمة عن ذلك أفكار «تشتشرين» في ميدان فلسفة الطبيعة. ففي عام ١٨٩٢ وضع «تشتشرين» - مستنداً على قانون «مندليف» الدوري Periodice law نظرية عن تعقيد الذرة، وعن أن تركيب الذرة مائل لتركيب النظام الشمسي^(١).

وفي مجال فلسفة علم الحياة ألف «تشتشرين» عام ١٨٨٣ كتاباً قيماً بعنوان: «تجربة في تصنيف الحيوانات» وأصدره عام ١٨٩٢. ويقوم هذا الكتاب على دراسة فاحصة للمادة الفعلية، وفيه يعارض «تشتشرين» «الداروينية» ما دام هذا المذهب يفسر أصل الأحياء العليا المعقدة المنبثقة من أحياء أدنى منها بفكرة الصراع من أجل الحياة. ويذكر «تشتشرين» أن الكائنات العضوية الأدنى أكثر خصوبة، ذلك أن الكائنات العضوية الأدنى البسيطة أقل احتياجاً إلى غيرها، ومن ثم فهي أفضل تكيفاً مع البيئة. والكائنات العضوية الأدنى لا تحطمها الكائنات العضوية الأعلى كما تدعي ذلك نظرية الصراع من أجل البقاء، بل إنها تستمر في الحياة إلى جانب الكائنات العليا. وبالتالي يستتج «تشتشرين»

(١) «الفلسفة الوضعية» - ص ١٢٠.

أن التعقيد المتزايد في تركيب الكائنات العضوية لا يرجع إلى الصراع في سبيل البقاء، بل إنه يتم على الرغم منه، ويقول «تشتشرين»: إن المصادفة والتحويلات التافهة لا تفيد في الصراع من أجل البقاء، ولا تستطيع أن تخلق الوحدة المنظمة لعضو جديد ضروري في هذا الصراع. وأخيرًا فإن الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي لا ينتجان شيئًا بمفردهما. وإنما يجمدان ما خلقه عامل آخر. وهذا العامل الخلاق لا يمكن أن يكون المصادفة، بل لا يمكن أن يكون إلا قوة داخلية كامنة في الطبيعة، وهذه القوة الخلاقة تؤدي إلى الإكمال المنسجم للكائنات العضوية الحية، وهي تحدد الانتقال من الوحدة غير المنقسمة إلى التعدد المنقسم، ثم إلى الوحدة مرة أخرى. ويحاول «تشتشرين» في تفاصيل تصنيفه أن يبين أن خطة التطور في العالم أجمع - كما يراها هو - يمكن أن تطبق أيضًا على تطور الأجسام الحيوانية. وقد وضع «برج» أستاذ علم الحيوان بجامعة «بتروجراد» نظرية عن تطور النباتات والحيوانات تقوم على أساس القانون الداخلي، وذلك بعد وفاة «تشتشرين» بثلاثين عامًا، والكتاب الذي يضم هذه النظرية عنوانه: «النشوء الطبيعي (أي وفقًا لقانون الطبيعة) (Nomogenesis)» (١٩٢٢).

وينبغي علينا في ختام هذا العرض أن نشير إلى تصور كان «تشتشرين» يعتز به، ذلك أنه لما كان أستاذًا في البحث النظري، فقد كان مدرّكًا تمام الإدراك لمعنى «الفكر الخالص»، وكثيرًا ما كان يستخدم هذه العبارة. وأذكر أن البروفسور «إي. فيدنسكي» Vvedensky قد وضع في كتابه «علم النفس» سنة ١٩١٠ نظرية عن «الفكر الخالص» في صورة كانطية لهيجلية. وقد تهكم علماء النفس التجريبيون من أصحاب النزعة الحسية في بطرسبرج على هذه النظرية، ولم تمض أعوام قلائل حتى أثبت علم النفس التجريبي نفسه الذي تمثله مدرسة «فرتسبورج» Wurzburg - وجود الفكر غير الحسي nonsensory thought.

ولا يسعنا حين نستعرض مؤلفات «تشتشرين» الفلسفية إلا الاعتراف بأنه كان مفكرًا عظيمًا، لم يلق نشاطه الفلسفي التقدير الكافي في عصره. غير أنه قد لقي من الاحترام ما هو

جدير به باعتباره متخصصًا في القانون الدستوري. وقد كتب في عام ١٨٩٦ بعد أن أثارت المناظرات التي قامت بينه وبين «سولوفيف» - وكان هذا الأخير قد رد عليه - والحق يقال - ردًا عنيفًا نتيجة لاستفزاز «تشتشرين» له - كتب قائلًا: «إنه يشعر وهو واقف على حافة قبره أن من حقه أن يعلن «إنني قد اشتغلت وفقًا لقوتي وقدرتي، واستخدمت الهبة التي وهبني الله إياها أفضل استخدام ممكن، وهأنذا أقدم في هدوء روعي إلى الله»^(١). وليس من شك أن «لتشتشرين» حق الانتقال إلى الأبدية في هذا الهدوء الجليل.

٢- ن. ديبولسكي N. Debolsky

تدرب «نيكولاي جافريلوفتش ديبولسكي» (١٨٤٢ - ١٩١٨) ليصبح عالمًا بالرياضيات، وفي كتابه «المنهج الديالكتيكي» يميز بين المنهج المنطقي الشكلي الخاص بالتصورات، والمنهج الديالكتيكي الذي يتناول الأفكار، ويعتبر أن جميع التصورات متناقضة تناقضًا داخليًا، والفكر يرتفع من التصور إلى الفكرة فيدخل بذلك مجال اللا متناهي الذي يقبل المتناقضات بحيث يصبح منهجًا من سلسلات لا متناهية من التركيب. وكتاب «ديبولسكي» الرئيس عنوانه «فلسفة الشكلية الظاهرية» The Philosophy of Phenomenal Formalism. وفي هذا الكتاب يميز بين العقل الإلهي المطلق، وعقل الإنسان المتناهي. فالعقل المطلق الذي يعرف شكل الوجود ومضمونه يعرف الموضوعات في ذاتها. ولا يستطيع عقل الإنسان المتناهي أن يدرك غير الجانب الشكلي للعقل المطلق فحسب، وهذا الجانب هو ما يستخدمه الإنسان لفهم الظاهرة. وقد ترجم «ديبولسكي» كتاب هيجل «علم المنطق» (ثلاثة مجلدات سنة ١٩١٦) ترجمة روسية ممتازة نظرًا لمعرفته الوثيقة بفلسفة «هيجل». وفي مقالاته التي كتبها «ديبولسكي» عن علم الجمال يقترب من علم الجمال عند «هيجل». وهو يتصور الجمال على أنه «الكل

(١) كلمات قاتل بصدرد «سولوفيف» مشكلات الفلسفة وعلم النفس ص ٧٧٨، ١٨٩٧.

فوق الحس الذي يعبر عنه في صورة حسية».

وقد كتب «ديبولسكي» في ختام حياته مقالاً بعنوان: «النزعة الشكلية غير المشروطة كوسيلة لإصلاح الفلسفة»^(١)، ويعلن «ديبولسكي» أن الدجماطيقية (القطيعة) عميقة الجذور تعوق تقدم الفلسفة، أي بتقريرنا لبعض القضايا المعينة التي نرى أنها حقائق واضحة بذاتها على أنها بديهيات (٩١). «والنزعة الشكلية غير المشروطة، التي تشك في كل شيء حتى شك الإنسان نفسه هي بالتالي وسيلة لتحرر الفكر تحراً غير مشروط من القيود القطعية جميعاً». وهي على الأخص تحرير من «كابوس فلسفة جديدة» أي من قبول القضية القائلة «بأن المعرفة باعتبارها فعلاً للوعي يمكن أن يكون موضوعها هو حالات الوعي وحدها» على أنها بديهية (١٠٩). وفي هذه المقالة أيضاً يقدم «ديبولسكي» عدداً من الحجج -ضمن أشياء أخرى كثيرة- ضد النزعة الحدسية^(٢) Intuitivism.

٣- ب. باكونين P. Bakunin

كان «بافيل إلكساندروفيتش باكونين» (١٨٢٠ - ١٩٠٠) شقيقاً للمهندس المعماري الشهير «ميخائيل باكونين»، وهو ممثل جيد لمثالية العقد الرابع من القرن التاسع عشر، قضى حياته كلها في التفلسف، وكانت شخصيته الجذابة ذات تأثير على كل من يتصل به، ولكنه لم ينشر كشوفه الفلسفية إلا بعد أن تقدمت به السن، فضمنها كتابين هما «صدى متأخر في الأربعينيات للمشكلة النسوية» ١٨٨١، و«أسس الإيمان والمعرفة» - ١٨٨٦. والله -وفقاً لفلسفة «باكونين»- عبارة عن عقل حي أبدي، إنه المبدأ والأساس لكل ما يمكن أن نحيط به، بحيث لا يمكن أن يكون فهم صحيح أو معرفة إلا في الله ومن خلال

(١) مجلة وزارة التربية العامة، نوفمبر سنة ١٩١٤.

(٢) مؤلفات ديبولسكي هي: «المنهج الديالكتيكي» ١٨٧٢، «فلسفة المستقبل» ١٨٨٠، «الخير الأسمى، أو الهدف الأسمى للنشاط الأخلاقي» ١٨٨٦، «فلسفة الشكلية الظاهرية»، ج ١، ١٨٩٢، ج ٢، ١٨٩٥، «تصور الجميل» مجلة وزارة التربية العامة العدد ٨، «المثل الأعلى الجمالي»، مشكلات الفلسفة وعلم النفس عدد ٥٥ لسنة ١٩٠٠.

الله. والفكر والوجود، والإيمان والمعرفة لا ينقسمان. «الحياة هي الحياة ما دامت تنفس «نسيم الأبدية»، أي ما دامت جذورها تمتد في الله. ومن هنا كانت نظرية «باكونين» عند الخلود، إذ يقول: «الإنسان منذ البداية وفي أعماق أعماق ماهيته هو الوجود الذي يوجد وجوداً حقيقياً». وعندما يموت الإنسان يعود إلى نفسه فحسب عن طريق تعميم الموت. أما ما يموت في الإنسان بموته الطبيعي التجريبي فهو ما لم يتم فيه، وما كان ينبغي أن يتحقق، أي ما هو ناقص، إن وجوده التجريبي المحدد هو وحده الذي يفنى ويموت، وغلافه الحسي هو وحده الذي يتحطم. وقد حقق «بافيل باكونين» إيمانه الذي لا يتزعزع بالخلود الشخصي الفردي عندما رقد في هدوء على فراش الموت، وأخذ يمزح مع طبيبه، ويودع زوجته^(١).

٤- م. كارينسكي M. Karinsky

كرس «ميخائيل إيفانوفتش كارينسكي» (١٨٤٠ - ١٩١٧) الأستاذ «بالأكاديمية اللاهوتية بسانت بطرسبرج» بحثه الرئيس لنظرية المعرفة والمنطق^(٢).

ويعارض «كارينسكي» بإصرار في كتابه القيم «تصنيف الاستدلالات المنطقية» The Classification of Inferences اتجاه المنطق إلى صب جميع الاستنتاجات في قالب المنطق الرياضي Syllogism، ويثبت أن استدلالات مثل «أ = ب وب = ج إذن أ = ج» يمكن أن تتحول تحولاً مفتعلاً إلى ضرب باربارا The mood Barbara، إذا أضفنا إلى صيغة الاستدلال، وإذا جعلنا لها مقدمة كبرى في المثل المشار إليه هذه

(١) انظر فيما يتعلق بعصر باكونين والظروف التي أحاطت به والتي عاش فيها كافة المثاليين في أربعينيات القرن التاسع عشر.. انظر كتابي أ. كورنيلوف: «أعوام الشباب التي عاشها ميخائيل باكونين، ١٩١٥»، و«أعوام التجولات التي قام بها ميخائيل باكونين ١٩٢٥».

(٢) مؤلفات كارينسكي الرئيسة هي: «استعراض نقدي لأحدث فترة في الفلسفة الألمانية: «تصنيف الاستدلالات»، ١٨٨٠ «الحقائق الواضحة بذاتها»، «الخلاف بين مدارس التجريبية الجديدة فيما يتعلق بالحقائق الواضحة بذاتها»، ١٩١٤. ي. رادلوف، م. أ. كارينسكي: «خالق الفلسفة النقدية الروسية»، ١٩٧٠.

البديهية: «المقداران اللذان يتعادل كل منهما على حدة مع مقدار ثالث، يتعادل كل منهما مع الآخر». ولكنه يذكر أن هناك عددًا من الاستدلالات تتميز بتركيب لا رياضي منطقي nonsyllogistic، وإضافة صيغة الاستدلال إليها لا يزيد من درجة اليقين فيها، ومن ثم يجب اعتبارها إضافة سطحية.

وفهم «كارينسكي» الاستدلال على أنه حل للمشكلة الخاصة بالحق في نقل عنصر من قضية إلى أخرى على أساس الهوية أو التناقض القائم بين العناصر المنفصلة في القضايا. ويضع الفئات الأساسية للاستدلالات: والفئة الرئيسة الأولى للاستدلالات تتألف من مقارنة الموضوعات في قضيتين مختلفتين في سبيل إقامة الهوية بينهما، وبالتالي نقل المحمول من موضوع إلى آخر. والفئة الثانية من الاستدلالات تعتمد على مقارنة المحمولات في قضيتين مختلفتين: فإذا كان المحمولان يناقض أحدهما الآخر، فلا بد أن نعتبر الموضوعين مناقضين أحدهما للآخر، وإذا كان المحمولان متطابقين فلنا الحق على الأقل في الوصول إلى استدلال فرضي إيجابي hypothetical positive يتعلق بعلاقة كل موضوع بالآخر. ويقسم «كارينسكي» الفئات الرئيسة وخاصة الفئة الأولى - إلى فئات من استدلال ذات موضوعات فردية إلى استدلال ذات موضوعات فرعية، واستدلالات من موضوعات مفردة إلى مجموعة من الموضوعات «منطق المجموعة أو التجمع aggregate» واستدلالات من مجموعة موضوعات (منطق أو تجمع aggregate) إلى موضوعات مفردة.

ولا يمكن إثبات جميع القضايا في مذهب للمعرفة - عن طريق الاستدلالات، فهذا المذهب يجب أن يقوم على قضايا لها طابع الحقائق الواضحة بنفسها والتي يمكن استخدامها كبديهيات. وقد كانت مشكلة الحقائق الواضحة بذاتها هي الموضوع الرئيس الذي بحثه «كارينسكي»، بيد أنه لم يصل إلى حل إيجابي لهذه المشكلة، كل ما فعله هو أن أخضع للنقد نظريات الفلاسفة الآخرين.

وقام في كتابه «الحقائق الواضحة بذاتها» بدراسة أساسية لنظرية المعرفة عند «كانط»،

وهو يسعى بذلك إلى إثبات أن «كانط» لم يثبت أن القضايا التي سماها قبلية هي قضايا كلية وضرورية. وتصدى «إلكسندر -إي- فدنسكي» الأستاذ بجامعة بطرسبرج للدفاع عن «كانط» وكتب مقالاً بعنوان: «كانت المتخيل والحقيقي» (مشكلات الفلسفة وعلم النفس، العدد ١٥).

وانتقد «كارينسكي» تجريبية «جون ستورات ميل» و«اسبنسر» في كتابه «الخلاف بين مدارس التجريبية الجديدة حول الحقائق الواضحة بذاتها»^(١)، فقرر أن التفرقة الأساسية بين هذين الفيلسوفين من جهة وبين «هيوم» من جهة أخرى تتألف في أنهما يعتبران حتى الرياضة بوصفها علمًا تقوم على التجربة لا على النظر العقلي، أي أنهما لا يدخلان في اعتبارهما الرابطة الواضحة بين الموضوع والمحمول في القضية، فهما يؤكدان أن كل قضية تتحدد فحسب بملاحظة الحقائق المفردة، وأن الرابطة بين الموضوع والمحمول في كل قضية ليس غير تداعي التصورات.

ويعتقد «ميل» أن أعلى مقدمات المعرفة تقوم عن طريق الاستقراء بالتعداد البسيط، حيث لا تظهر أحوال شاذة، ويعد مثل هذا الاستقراء منهجًا ناقصًا، غير أنه من الممكن الوثوق به إذا كان الاستدلال الذي نستخلصه منه مؤكدًا في كل الأزمنة والأمكنة والظروف بحيث يكون عدد التأكيدات أكبر من أن نعزوه إلى مجرد المصادفة. وأيًا كان الأمر فإن «ميل» يوافق على أنه حتى قانون العلية الذي يستقر على هذا النحو لا يمكن أن يعد حقيقة في كل زمان ومكان، فمن المحتمل أن الحوادث لا تخضع لهذا القانون في مناطق نائية من الكون، أو أنها قد تفقد دلالتها في المستقبل البعيد.

بل إن «ميل» و«اسبنسر» يعتبران صيغة الأقيسة المنطقية -مثل القياس الرياضي- قائمة على التجربة، لا على الرابطة الواضحة بين المقدمات والاستدلال، أي على النظر العقلي. غير أن «كارينسكي» يثبت أنه من المحال إثبات صلاحية صيغة الاستدلالات عن طريق

(١) نشر هذا الكتاب في «مجلة وزارة التربية العامة» من ١٩٠١ إلى ١٩١٤، ثم ظهر في طبعة مستقلة سنة ١٩١٤، وسأستشهد بفقرات الكتاب المنشورة في مجلة وزارة التربية العامة.

التجربة؛ ذلك أنه في مثل هذا الإثبات لابد من استخدام صيغة الاستدلال كمقدمة للبرهان نفسه، وبالتالي فإن هذه الصيغة يجب أن تعتبر -خلال التطور التالي للتجربة الترابطية- «شرطاً للإيمان» بحقيقة الاستدلالات، لا قضية لها ما يبررها من الناحية المنطقية^(١).

وقد أقام «اسبنسر» نظريته في المعرفة على أساس نظريته القائلة بأن الحياة تكيف للعلاقات الداخلية مع العلاقات الخارجية، ولأن الطبيعة متجانسة تنشأ في وعينا ارتباطات متماسكة من التصورات. ويعتبر «اسبنسر» استحالة إنكار هذا الترابط بين التصورات معياراً للحقيقة، وهو يعتقد أن الارتباطات المتماسكة تنتقل في عملية التطور عن طريق الوراثة فتصبح القضايا البعدية a-posteriori للسلف قضايا قبلية a-priori للخلف، ومن هنا كانت استحالة سلب أي قضية نتيجة لعدد لا متناه من التجارب التي حصلت لها أجيال عديدة من الكائنات، ومن ثم يمكن اعتبار هذه القضايا تعبيراً عن الحقيقة، بينما يقوم الاستقراء الذي وصفه «ميل» على عدد أصغر كثيراً من الأمثلة. ومع ذلك -يعترف «اسبنسر»- وفقاً لما يقرره كارينسكي- أن تضاف correlation الارتباطات المتماسكة مع قوانين الطبيعة يتحسن خلال التطور، ويتجاوب تجاوباً تاماً مع قوانين الطبيعة عن طريق عقل كامل فحسب، ومن هذا يصل «كارينسكي» إلى هذه النتيجة وهي أن الارتباطات المتماسكة في عقل الإنسان ليست ضمناً أكيداً مطلقاً للحقيقة^(٢). ويشير «ميل» في نقده لنظرية «اسبنسر» إلى أمثلة السلب المستحيل التي تصبح ممكنة عند الجيل التالي من الإنسانية. وبعد أن يعرض «كارينسكي» هذه التأملات كما عبر عنها «ميل»، يشير إلى أن «ميل» لا يفرق دائماً بين تصور ما لا يمكن التفكير فيه، وبين تصور ما لا يمكن تخيله من حيث تطبيقه على السلب. أما فيما يختص بما لا يمكن تخيله فإن «كارينسكي» يثبت أن كثيراً مما لا يمكن تخيله، قابل للتفكير فيه^(٣).

(١) مجلة وزارة التربية العامة، ٣٢٦، أغسطس ١٩٠١، ص ١٠١-١٠٨ سبتمبر ١٩٠١.

(٢) نفس المرجع -٢ يوليو سنة ١٩٠٣.

(٣) نفس المرجع سبتمبر -ديسمبر سنة ١٩٠٥.

ويؤكد «ميل» في حديثه عن البديهيات الرياضية باعتبارها تعميمات تمت عن طريق الاستقراء -أنه لكي يضع المرء هذه البديهيات يمكنه أن يستخدم لا الإدراكات الحسية فحسب، بل الأفكار المتخيلة أيضاً، لأن الأفكار الرياضية ليست مضبوطة تماماً. ويقرر «كارينسكي» أنه بالاعتراف بهذه الوسائل في وضع البديهيات الرياضية لم يكن «ميل» مدرّكاً إلى أنه يشير إلى استحالة التفكير في سلب البديهية، أو بعبارة أخرى - كان يعبر عن نظرية «اسبنسر» نفسها^(١).

وبعد أن أثبت «كارينسكي» أن «ميل» و«اسبنسر» يستخدمان استحالة التفكير في السلب معياراً للحقيقة - يحاول أن يبين أن هذا المعيار ليس خليقاً بالثقة، فعندما ينشأ في عقولنا ارتباط متماسك، فإن الأمثلة المناقضة له لا تحطمه على الفور، وفضلاً عن ذلك يحدث في كثير من الأحيان أن هذه المتناقضات للارتباطات المتماسك لا تقام عن طريق الوسائل غير المباشرة، فالنظرية القائلة بأن الأرض ليست ثابتة، وإنما تدور حول محورها تثبت بوسائل غير مباشرة، ومن ثم تدعو الحاجة إلى جانب استحالة التفكير في السلب إلى بحث منهجي أيضاً.

ومع ذلك ينبغي أن تصل التجربة الترابطية القائمة على المنطق إلى هذه النتيجة وفقاً «لكارينسكي»، أنه حتى بعد هذا البحث المنهجي لا نصل إلى اليقين الكامل بالنسبة للحقيقة العامة للحكم، وهذا راجع إلى أن التجربة الأولى محدودة دائماً، وثانياً إلى أنه حتى إذا تم اكتشاف قانون الطبيعة، فإن الطابع غير المتغير للطبيعة لا يتقرر^(٢).

وهكذا تؤدي التجريبية الترابطية القائمة على المنطق والتي تنكر وجود البرهان النظري، تؤدي حتماً في نظر «كارينسكي» إلى النزعة الشككية، بيد أنه يمكن تخفيف هذه النزعة الشككية بالإشارة إلى أن الإنسان ليس كائنًا عارفاً فحسب، بل كائنًا فعالاً أيضاً.

(١) نفس المرجع، ٣٢٤ - مايو - أغسطس سنة ١٩٠١، ٢ ف، نوفمبر سنة ١٩٠٣.

(٢) نفس المرجع أغسطس ١٩٠٣، سبتمبر سنة ١٩٠٥.

وفي الحياة العملية يستخدم الناس جميعاً المعرفة العلمية^(١)، والعملية أيضاً لإشباع حاجاتهم. وهذا الإيمان بالقضايا العلمية له ما يبرره من الناحية العملية، كما أنه إجباري من الناحية النفسية أو بعبارة أخرى إن له طبيعة الغريزة، كما يقرر «هيوم»^(٢).

ويمضي «كارينسكي» في بحثه فيحلل نظرية «ميل» الخاصة بقانون التناقض، ذلك أن قانون التناقض عند «ميل» ليس حقيقة نظرية، وإنما هو تعميم مشتق من التجربة، ويثبت «كارينسكي» إثباتاً واضحاً أن «ميل» قد جانب الصواب، وأن قانون التناقض حقيقة نظرية، وهذا القانون: «حقيقة واضحة بذاتها تستند على إحاطة الفكر المباشرة للعلاقة بين معاني الحدود التي تكونها»^(٣)، فالحديث عن «أ» التي ليست «أ» معناه فقدان موضوع الفكر، وكأننا ندع الوعي يواجه الفراغ.

بيد أن «كارينسكي» لم يضع لسوء الحظ نظريته الخاصة بالمعرفة، ومع ذلك فإن عمله الأصيل الذي أضافه للفلسفة هو أنه توصل إلى برهان صارم على أن النزعة التجريبية الترابطية التي تنكر النظر العقلي لا تستطيع أن تثبت وجود معرفة مبررة تبريراً منطقيّاً، وأن هذه النزعة تفضي حتماً إلى النزعة الشكية، كما يكشف «كارينسكي» بتحليله الكامل لنظريتي المعرفة عند «ميل» و«اسبنسر» عن عدد من المتناقضات والمفارقات التي تتضمنها هاتان النظريتان. وهو يرى أن الخطأ الأساسي في النزعة التجريبية الترابطية يكمن في إنكارها لأي إثبات عقلي^(٤).

وللأسف ألف «كارينسكي» كتابيه عن الحقائق الواضحة بذاتها بأسلوب تنقصه الرشاقة، يزدحم بالجمل الطويلة التي يبلغ طولها أحياناً خمسة عشر سطرًا؛ ولهذا فإن قراءة صفحات هذين الكتابين تتطلب جهداً شاقاً مضنيّاً.

(١) نفس المرجع - مايو سنة ١٩٠٦.

(٢) نفس المرجع - أغسطس سنة ١٩٠٨.

(٣) نفس المرجع، ص ١٤١، نوفمبر سنة ١٩١٤.

(٤) نفس المرجع - ص ١٤٦ - نوفمبر سنة ١٩١٤.

٥- ن. جروت N. Grot

كان «نيكولاي ياكوفلفتش جروت» (١٨٥٢ - ١٨٩٩) أستاذًا بجامعة موسكو. ويذكر سولوفييف في مقاله «سمات ثلاث» أن «جروت» كان في بادئ الأمر وضعيًا أمينًا لروح «اسبنسر»، ثم اجتذبت فلسفة «جيوردانو برونو»، وانتهى به الأمر إلى اعتناق الأفلاطونية. وهكذا صعد في تطوره الفلسفي إلى الأعالي، ثم غاص إلى الأعماق. وقد حاول «جروت» أن يضع نظرية خاصة بتفاعل العمليات النفسية والمادية، وكان يعتقد أنه إلى جانب الطاقات الميكانيكية والحرارية والكهرومغناطيسية توجد طاقة نفسية. وهكذا كان يعتقد أن تفاعل العمليات المادية والنفسية لا ينتهك قانون بقاء الطاقة: فالعملية الفيزيائية ذات الطاقة «أ» تولد عملية نفسية تؤدي إن عاجلاً أو آجلاً إلى عملية فيزيائية بها احتياطي من الطاقة «أ». وهذه النظرية مماثلة إلى حد ما لنظرية «ف. أوستوالد» V. Ostwald في الطاقة. وقد هاجم الأستاذ «فيدنسكي» نظرية «جروت» مشيرًا إلى أن العمليات النفسية لا تتخذ أشكالاً مكانية، ومن ثم فإن تصور الطاقة بالمعنى الفيزيائي (أي التغلب على المقاومة في مكان معين) لا معنى له عندما تطبق على هذه العمليات النفسية. والنماذج الفيزيائية من عمليات الطاقة المكانية تفسر بشكل أو بآخر التحول من طاقة إلى أخرى، ولكننا لا نستطيع أن نفهم كيف تتحول الطاقة المكانية إلى طاقة لا مكانية^(١).



(١) مؤلفات جروت هي: «سيكولوجية العواطف» - ١٨٨٠؛ «حول مشكلة إصلاح المنطق» ١٨٨٢ - مقالات عن «مشكلات الفلسفة وعلم النفس»، وقد نشرها «جروت» بنفسه.

الفصل العاشر

الأميران «س. ن.» و«إي. ن. تروبتسكوي»

S. N. & E. N. Trubetsoy

كان الأمير «سرجي نيكولايفتش تروبتسكوي» وشقيقه الأمير «إفجيني» صديقين حميمين لسولوفيف على الرغم من أن الأول يصغره بعشر سنوات، والثاني بأحد عشر عامًا (ولد س. تروبتسكوي عام ١٨٦٢ وإفجيني عام ١٨٦٣)، وكلاهما أكمل رسالة «سولوفيف» وهي إقامة تصور فلسفي أرثوذكسي ديني للعالم.

أما الظروف التي اجتازها كل منهما في صباه فقد صورها الأمير «إفجيني تروبتسكوي» في مذكراته^(١) تصويرًا حيًا، ولما كانت هذه الظروف مميزة أشد التمييز للثقافة الروحية الروسية، فإنها خليفة بأن نتوقف عندها قليلًا.

درس الشقيقان في معهد تقليدي من معاهد موسكو، وعاشا في بيئة نالت من الثقافة حظًا عظيمًا، فلما شارفا سن الثانية عشرة تعلقا بالموسيقى تعلقًا شديدًا، وشُغفا خاصة بموسيقى «هايدن» و«موتسارت» و«بتهوفن» الكلاسيكية، ثم استهوتهما فيما بعد موسيقى المؤلفين الروس من أمثال «بورودين» و«موسورسكي» و«رمسكي كورساكوف» وغيرهم. وفي عام ١٨٧٧ اندلعت نيران الحرب الروسية التركية، فاعتبرها الجمهور الروسي حربًا صليبية تستهدف تحرير بني ملتهم الأرثوذكس - من بلغاريين و صربيين - من نير الحكم التركي، وكان أن شارك الشقيقان «تروبتسكوي» في الحماسة

(١) نشرتها شركة النشر الروسية البلغارية سنة ١٩٢١.

الوطنية التي عمت المجتمع الروسي بأجمعه، إذ كان كل منهما يؤمن إيماناً حاراً بفكرة روسيا كأمة عظيمة.

ولم يلبث الشقيقان أثنا وجودهما في الفصل السادس من المدرسة -أن اجتازا أزمة روحية، شأنهما في ذلك شأن «سولوفيف» وغيره من الشبان الروس، وأدت بهما هذه الأزمة إلى إنكار جميع التقاليد القديمة، وفقد إيمانهما الديني وعكفا على دراسة النزعة الوضعية عند «اسبنسر» و«ميل»، وأفضى بهما موقفهما النقدي من النظام الاجتماعي والسياسي السائد في روسيا لا إلى إدانة الأوتوقراطية فحسب -بل إلى نبذ القيم الأخرى نبذاً تشيع فيه نزعة عدمية. وعلى الرغم من وجود رقابة مشددة تفرضها السلطات المدرسية على آراء التلاميذ السياسية، فإن كلا الشقيقين استطاع أن يعبر عن آرائه لما امتاز به من ذكاء وألمعية، فكان «سرجي» الأخ الأكبر يقول مداعباً لأستاذه في اللغة الفرنسية، وكان سويسرياً: «ماذا تفعلون بجبل «مون بلان» يافيدور فيدوروفتس، إنه يسد الطريق ولا يستطيع إنسان أن يجتازه.. أليس هذا شيئاً مخجلاً؟ وهذا بعينه ما يفضي إليه النظام الجمهوري! أما الأمر فيختلف عندنا: إذ لو كان «مون بلان» في مكان ما من روسيا، إذن لأصدر ضابط البوليس أو الحاكم أو امره بإزالته فوراً من الطريق.. وهكذا يختفي «مون بلان»!

وعندما شرع الشقيقان في دراسة الفلسفة فيما بعد -دراسة جدية، انتهى بهما الأمر إلى أن «ليبتس» قد فند تجريبية «ميل» في نقده لـ«لوك»، وأن «اسبنسر» قد أخفق في فهم نظرية «كانط» العميقة عن الأسس القبلية للمعرفة. وحينما تخلص «إفجيني تروبتسكوي» من النزعة الوضعية، انقلب إلى نزعة شكية كانت مصدراً لعذابه، إذ أدرك في وضوح أن الغش مثلاً شيء غير مقبول، ومع ذلك فقد كان يرى أن عقله عاجز عن صياغة برهان حاسم يؤيد ضرورة السلوك النزيه.

ووجد «إفجيني» مخرجاً من هذه الأزمة، وذلك أنه أدرك عقب اهتمامه بفلسفة «شوبنهاور» اهتماماً لهيفاً -أن التشاؤم نتيجة حتمية لإنكار المبدأ الكامل المطلق الذي يسود العالم: وكان عليه أن يختار: «إما أن يكون الله غير موجود أو أن الحياة غير جديرة

بأن نحيها» (ص ٦٠ وما بعدها). وفي هذه الأثناء كان هناك عملان ينشران تبعاً في مجلة Russky Vestnik هما رواية دوستوفسكي «الإخوة كارامازوف» ورسالة «فلاديمير سولوفيف» «نقد المبادئ المجردة»، أحدهما يعالج هذه الأزمة من الناحية الفنية، والآخر يعالجها علاجاً فلسفياً، وكلاهما يصل إلى حل توكيدي. وفي الوقت نفسه عكف الشقيقان «تروبتسكوي» على قراءة كتب «خومياكوف» التي يعرض فيها نظريته عن الكنيسة باعتبارها جسد المسيح. وعندما اشتدت حالة الثنائية بين إرادته التي تتشوف إلى الله وعقله الذي ينكره، شعر «إفجيني تروبتسكوي» - وهذه هي عبارته نفسها: «بالفرح لشفائه بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة؛ إذ أحس باسترجاع «الكلية» المحطمة لوجوه الإنساني» (٦٧). وعاد الشقيقان «تروبتسكوي» إلى الإيمان الأرثوذكسي وإلى الاهتمام بمشكلات العبقرية القومية الروسية، والتقى في عام ١٨٨٦ «بفلاديمير سولوفيف» وانتهى هذا اللقاء بانعقاد أواصر الصداقة بينهم.

ويرجع التوكيد النهائي للتصور الديني للعالم في عقل الأمير «إفجيني تروبتسكوي» إلى التجربة الدينية العميقة التي عاناها أثناء عزف السيمفونية التاسعة لبتهوفن بقيادة «أنطون روبنشتين» إذ يقول: «عند استماعي إلى الحركة الأولى من السيمفونية أحسست أنني إزاء عاصفة كونية، فكانت البروق تومض أمام عيني وكأني أستمع إلى رعد ودمدمة صادرين من أعماق الأرض تزلزلت لهما أسس الكون. وكان عقلي يبحث بلا جدوى عن مخرج من القلق الذي استحوذ عليه، واستمر هذا القلق الذي تسبب عن العذاب والاضطراب الشاملين طوال الحركات الثلاث الأولى وما برح ينمو ويشتد. وفي ذلك السكرتسو العجيب ذي الضربات الثلاث القاسية الوحشية تحاول الروح الفرار من تلك الظلمة المتكاثفة، ومن مكان ما يأتي لحن مرح بوجوازي سطحي، ثم تقاطعه تلك الضربات الخشنة الجافة مرة أخرى لتطرده بعيداً، وكأنه لا مكان في الروح لأي رضى مغرور، أو للمرح اليومي العادي! وكل هذا النشاط والفوضى، وكل هذا الصراع الكوني الذي استحال إلى أصوات وأفعم الروح باليأس والفرع يتطلب ذروة مختلفة.. ذروة

أعلى، وفجأة عندما تشعر بأنك على حافة هوة مظلمة يوشك العالم أن يتردى فيها، تسمع أصوات الأبواق النحاسية الخشنة، وإلى توافقات تعمل على توسيع من العالم، وإلى نداء أمر آت من الأعالي من مستوى آخر للوجود. ومن مكان بعيد لا متناه في البعد يقبل لحن الفرع في قوة.. لحن لا نظير له. ثم يهمس لك الأروكسترا بأصوات جديدة حزينة.. وهذه الأصوات تنمو، وتمتد، وتقرب شيئاً فشيئاً.. إنها لم تعد مجرد تنبؤ، أو تلميح إلى مستقبل مختلف.. وهذه الأصوات الإنسانية التي تتعاقب الواحد تلو الآخر.. وهذا الكورس القوي الذي يتناول نشيد الفرع الظافر.. هذا كله شيء حقيقي.. إنه الحاضر، وإنك لتشعر على الفور أنك حُملت إلى الأعالي فوق النجوم، وفوق العالم وفوق بين البشر، وفوق أحزان الوجود جميعها.

«تعانقوا أيها الأمم جميعاً.. وأنتم الذين تبلغون الملايين عدداً.

اسجدوا على ركبتكم».

وقد وجد «إفجيني» في سيمفونية بتهوفن نفس الأزمة التي أضتته طويلاً: «فإما أن الله موجود، وفيه يتحقق كمال الحياة فوق العالم، أو أن الحياة لا تستحق أن نحياها». غير أن السيمفونية تحتوي على شيء أعظم بصورة لا متناهية من وضع هذا الإشكال، إن فيها معاناة حية لعالم آخر، وإحساس حقيقي بسلام ديناميكي. إن فكرك يشرف من ذرى الأبدية على الدراما الكونية بأكملها، حيث تتحول الفوضى والفرع بمعجزة إلى فرع وسلام، وتشعر أن السلام الأبدي الذي يهبط على الأرض من عل ليس سلباً للحياة، بل كملاً لها. وما من فنان عظيم أو فيلسوف في العالم أحس بهذا، أو كشف عنه كما فعل «بتهوفن» (٩٦-٩٨).

وفي عام ١٩٠٠ أصبح «س. ن. تروبتسكوي» أستاذاً للفلسفة بجامعة موسكو، وكان «إي. ن. تروبتسكوي» أستاذاً لفلسفة القانون في «كييف» ثم في موسكو، وقد قام كل من الشقيقتين بدور بارز في الحركة الليبرالية (التحررية) الروسية، وكانا يؤيدان فكرة الحد من الأوتوقراطية. وفي ٦ يونيو سنة ١٩٠٥ ألقى «س. تروبتسكوي» بوصفه عضواً في وفد الزمستوف وهيئات البلدية ذات الحكم الذاتي - حديثاً عن ضرورة إجراء الإصلاحات

أمام الإمبراطور «نيكولاي الثاني». أما «إي. ن. تروبتسكوي» فكان باعتباره فيلسوفاً في القانون داعية نشطاً، وكان يحبذ استقلال الكنيسة عن الدولة. وفي مجال السياسة ناضل القوى الرجعية التي كانت تحاول تجميد روسيا والقوى الثورية التي كانت تسعى إلى أن تقلب كل شيء في روسيا رأساً على عقب؛ ويصور هاتين القوتين في كتيبه «الوحشان» بأنهما عبارة عن وحشين عجيبين، وأن فكي الوحش الأحمر، ومخالب الوحش الأسود على درجة واحدة من الخطورة.

وقد قضى «س. ن. تروبتسكوي» نحبه فجأة عام ١٩٠٥ بسبب نزيف داخلي، وكان في مكتب وزير التعليم عندما داهمته المنية -إذا حضر إلى سانت بطرسبرج بصفته مديراً لجامعة موسكو؛ للدفاع عن استقلال الجامعة.

واشترك «إي. ن. تروبتسكوي» عقب قيام الثورة البلشفية في الحرب الأهلية ضدّ البلشفيك، ومات في «نوفوروسيسك» عام ١٩٢٠ بسبب مرض التيفوس.

ولم تسنح الفرصة أو الوقت لـ «س. ن. تروبتسكوي» لكي يضع فلسفة كاملة؛ وذلك لانشغاله بالتدريس في الجامعة، وبسبب موته المبكر. وأهم مؤلفاته بحثان في تاريخ الفلسفة أحدهما بعنوان «ميتافيزيقا اليونان القديمة» و«مذهب اللوغوس» (١٩٠٠)، وثلاثة أعمال يعرض فيها آراءه وهي: «طبيعة الوعي الإنساني» و«أسس المثالية» و«الاعتقاد في الخلود».

ويعتقد الأمير «سرجي تروبتسكوي» في تناوله للظروف التي تحدد الطابع المنطقي للمعرفة وموضوعية الواقع الخارجي أن الوعي «فوق -إنساني» Superhuman لا بمعنى أنه ذات ابستمولوجية لا شخصية، بل بمعنى أنه وحدة جماعة عالية على الشخصية لروح العلم World Soul. وفي هذا الصدد يضع نظرية الحساسية الشاملة التي يكون الزمان والمكان شكلين لها، أما المضمونات الأخرى مثل اللون والصوت.. إلخ.. فإنها مستقلة عن الوعي الإنساني الفردي. أما شرط الاتساق المنطقي للمعرفة فهو العقل الشامل Universal Reason مفهوماً في مصدره الأصيل، لا على أنه الأفكار المجردة

والأشكال والمقولات.. إلخ..، بل على أساس أنه بالذات العينية، واللوغوس الحي، والشخص الثاني في الثالوث المقدس. ومن ثم فهو يُسمى فلسفته بالمثالية العينية، وهو يفسر معرفة الواقع الموضوعي الذي لا يمكن رده إلى الإحساسات والتصورات - كما يفسرها «سولوفيف» - بالعلاقة الداخلية بين جمع الموجودات جميعاً، ولكي يفعل ذلك يبدأ من قانون التضاييف الكلي الذي يطبقه أيضاً على تركيب الوعي، فيقول: «إن وعينا يتحدد عن طريق التضاييف الداخلي للأشياء، هذا التضاييف القائم على أساس الوحدة الشاملة للمطلق». والوجود المطلق نفسه يعلو على كل علاقة، فهو لا يوجد في ذاته، بل إنه يكشف عن جوهره المحتجب في الوجود للآخر، وفي الحب نحو العالم. ويرر الاعتقاد في الخلود بالحجة التالية: فإنه بعد أن يثبت الطابع العالي على الزمان للجانب المثالي من الفكر والعاطفة والسلوك، (الطابع العالي على الزمان للحقيقة، والمعنى... إلخ) يؤكد أن النمو الروحي للشخصية يقتضي معرفة متزايدة بما تنطوي عليه المبادئ المثالية المجردة من لا زمانية، وإيمان متزايد بخلود الذات الشخصية الفردية بوصفها حاملة لهذه المبادئ. وهذا راجع إلى تطور الحدس الذي نصبح عن طريقه مدركين، لا للوظائف المنفصلة فحسب، بل لوجود الإنسان الكلي اللا منقسم باعتباره فردية ذات قيمة مطلقة تتسم بالمحمولات المثالية الأخلاقية والجمالية على السواء. ويلقي هذا الإيمان تبريره الأسمى على أساس الدين المسيحي الذي يعلمنا أن نرى في جيراننا «صورة المسيح».

وترتبط نظرية «س. تروبتسكوي» في أساسها بمذهب «ف. سولوفيف»، غير أن «س. تروبتسكوي» يخضع هذا المذهب لمراجعة دقيقة على ضوء نقد المعرفة الذي وضعه «كانط» والمثالية الميتافيزيقية بعد الكانطية، وخاصة مثالية «هيجل». وهكذا نجد أن نظرية الحساسية الشاملة تمثل محاولة لتعميق التصور الكانطي للحساسية.

أما الأمير «إفجيني تروبتسكوي» فقد تهيأت له الأسباب، فعرض أفكاره في صورة أكثر إسهاباً من شقيقه، وخاصة في كتابه عن «سولوفيف» الذي نقد فيه النقاط الرئيسة

في مذهب صديقه بالإضافة إلى عرض فكرة تصوره الخاص للعالم. ومؤلفاته الرئيسة هي «فلسفة القديس أغسطين» ١٨٩٢ - «فكرة مملكة الله عند جريجوري السابع ودعاة عصره» ١٨٩٧ - «فلسفة فلاديمير سولوفييف» ١٩١٢ - «الافتراضات الميتافيزيقية للمعرفة» ١٩١٧، «معنى الحياة» ١٩١٨. وينبغي أن نذكر هنا أيضًا كُتَيْبِيهِ الْقِيَمِينَ عن علم الأيقونات الروسي وأحدهما بعنوان: «عالمان في علم الأيقونات الروسي القديم»، والآخر بعنوان «الحدس العقلي بالألوان».

ويضع «إي. تروبتسكوي» على عاتقه في كتابه «الافتراضات الميتافيزيقية للمعرفة» مهمة تنفيذ نظرية «كانط» عن المعرفة بنظرية استناد الحقيقة على المطلق، وقد فعل ذلك بتفصيل أكبر من أخيه حين أخذ على عاتقه فحص طبيعة الوعي الإنساني إذ يعتقد «إي تروبتسكوي» أن المعرفة أمر يمكن الوثوق فيه ثقة مطلقة إذا كان أساسها عاليًا على الإنسان Superhuman. فالقضية «اثنان زائد اثنين تساوي أربعة» باعتبارها حكمًا صادقًا صدقًا مطلقًا بالنسبة لكل شيء تفترض أن كل ما هو فعلي وقابل للتصور خاضع لوحدة معينة، أو أنه يفترض بعبارة أخرى -وجود وحدة شاملة ووعي مطلق يكون فيه كل ما هو معروف محددًا تحديدًا لا زمنيًا بواسطة الفكر، أي أن كل حقيقة فهي أبدية.

وليست الأحكام المفردة عن الأحداث العابرة مثل «بروتوس قتل قيصر» -استثناء لذلك. إن المفارقة الخاصة بالوعي الأبدي لما هو زمني يفسرها أن الوعي المطلق هو التأمل الأبدي للماضي والحاضر بوصفهما كذلك، إنها حدس عيني ومركب من الذاكرة الأبدية والتنبؤ المطلق. وليست معرفتنا ممكنة إلا بسبب مشاركتنا للوعي المطلق؛ ولأن الفكر الإنساني والفكر المطلق شيء واحد غير منقسم وإن كان كل منهما متميزًا عن الآخر. ولما كانت هذه المشاركة ناقصة قاصرة، فلا بد أن نلجأ إلى التجربة للوصول إلى الحقيقة المطلقة، فبغير التجربة لا نستطيع أن نتخلص من الترتيب الذاتي العرضي لمعطيات التجربة المباشرة «ولإعادة تقرير مركبها المطلق» وهو «النظام الضروري الموضوعي الذي يربط بينهما داخل الحقيقة». فالتجريد على هذا النحو مجرد وسيلة،

وخطوة وسيطة في سبيل المعرفة التي تستهدف الوحدة العينية للكل. وهذه الوحدة تتضمن المضامين الحسية للإدراك التي اعتبرها كل من «سرجي وإفجيني تروبتسكوي» عبر ما هو ذاتي transsubjective.

ويعرض الأمير «إفجيني تروبتسكوي» نظريته في العلاقة بين المطلق والعالم في مؤلف من مجلدين بعنوان «فلسفة فلاديمير سولوفيف»، ومن خلال فحصه النقدي لميتافيزيقا «سولوفيف» يدخل «تروبتسكوي» عدة تعديلات هامة عليها تتفق مع روح المسيحية الأرثوذكسية. وفلسفة «سولوفيف» في نشوء الكون Cosmogony قريبة من فلسفة «شلنج» من حيث نظريته في المادة الأولى التي تكمن في أساس العالم والتي هي في نفس الوقت المادة الأولى «للمطلق» -تماماً كما يجعل «شلنج» أساس العالم، هو «الطبيعة في الله»، ومن ثم فإن نظريتي «شلنج» «وسولوفيف» ذواتا طابع من وحدة الوجود يناقض نواياهما: فالله والعالم يعتمد أحدهما على الآخر، ومن ثم لا يمكن وضع نظرية متسقة في حرية الإرادة. غير أن «إفجيني تروبتسكوي» يتحاشى هذه العيوب في نظرية «سولوفيف» بإصراره على أن خلق العالم هو «فعل حر مطلق.. هو خلق من العدم». هذا بينما يكتسب تصوره عن «صوفيا» باعتبارها وحدة الأفكار الإلهية طابعاً مختلفاً.. فسولوفيف يعتقد أن ماهية الفرد هي فكرته، ويشير «تروبتسكوي» إلى أنه -سولوفيف- يفسر أحياناً العلاقة بين حكمة الله الأبدية وبين واقعنا المتغير بأنها علاقة الماهية بالمظهر «إذا كان المبدأ الإلهي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم، فليس من الممكن تفسير الحرية الفردية وأصل الشر، وبالتالي يستخلص «تروبتسكوي» من ذلك أنه على الرغم من أن «صوفيا» مبدأ حقيقي كامن في الله منذ الأبد، فإنها ليست بالنسبة للإنسانية الأرضية «ولقطع الله» ماهية، ولكنها معيار، وصورة مثالية. إن الفرد خارج الحياة الإلهية، وهو حر في قبول الغاية المثالية الموضوعية أمامه أو رفضها فإذا قبلها فإنه يحقق صورة الله في نفسه، وإذا رفضها فإنه يصبح مهزلة كافرة، أو صورة كاريكاتورية^(١). أما كون مخلوقات الله خارجة عنه «فذلك لا يحد

(١) «معنى الحياة».

المطلق، لأنها في ذاتها، وبغض النظر عن علاقتها الإيجابية أو السلبية مع المطلق، هي والعدم شيء واحد». والله وفقاً لهذه النظرية -متحرر من العالم، والعالم مستقل نسبياً عن الله؛ فبغير الحرية التي يتمتع بها كلا الجانبين فإن العلاقة بين الله والعالم لا يمكن أن تكون لها سمة الحب، أو -وهذا من جانب الإنسان- سمة البغض.

ويُفصّل «إفجيني تروبتسكوي» هذه التصورات في كتابه «معنى الحكاية» (الصادر في موسكو سنة ١٩١٨)، وهذه التصورات تمكنه من تفسير المسيحية على أنها الدين الوحيد الذي «لا يتلصق فيه المبدأ الإنساني المبدأ الإلهي، ولا المبدأ الإلهي المبدأ الإنساني، بل يظل كل منهما متحدًا مع الآخر في تمامه و كليته»، واتحادهما يزيل التعارض بين هذا العالم والعالم الآخر. وعملية التطور الأرضي «انتقال إلى مستوى مختلف.. أعلى» وخطوط الحياة الأفقية والرأسية تتشابك في «صليب واحد واهب للحياة». أما عملية التصاعد التي تتطلب الانتصار على الذاتية، فمحالة من دون العذاب. أما الوعي المطلق الذي يتأمل الواقع باعتباره كلاً كاملاً، فإن غبطة كمال الوجود التي تختم السلسلة الزمانية موجودة منذ الأزل. وحتى الإنسان قادر على المشاركة في الروعة اللازمانية لهذه الحقيقة، وحينئذ يفعم الإحساس باقتراب ما هو بعيد روح الإنسان بالفرح، وتزول على الفور جميع المتناقضات التي كانت تزعج أفئدتنا وعقولنا بصيحة مرحى «لقد قام المسيح»! ولهذا السبب كان عيد الفصح الأرثوذكسي الروسي هو «عيد الأعياد»؛ لأنه يفعم الروح بالمسرة، ويطلق سراحها -ولو لحظة واحدة- من أغلال الوجود الأرضي المحدود.

وتلعب «الحياة الجسدية المتسامية» دوراً هاماً في كمال الوجود الإلهي. والنور والصوت وسائل كاملة للتعبير عن المعنى الروحي وعن قوة الحياة. «إن المصدر الحقيقي للحياة سيكون نفسه بالشمس، وحينذاك سوف تتغير علاقتنا بالشمس فتصبح داخلية بعد أن كانت خارجية، والحياة نفسها ستصبح مشمسة وكأنها رداء المسيح على جبل «تابور» Thabor. وهذا ما يبرر فرحة الغابات والحقول بضوء الشمس» ويقول «تروبتسكوي»: «إن عالمنا الحالي يحتوي على إشارات لا حصر لها على سيمفونية

النور والصوت في العالم المقبل «وكل مخلوقي في نظره يرتدي صورة النهار أو الليل: «فصوت البومة المعدني، وعواء الذئب الأجرى sepulchral.. إلخ. يتردد وكأنه صوت الظلام نفسه».. بينما يعبر نشيد البلبل المشمس عن الانتصار الكامل لشمس الظهيرة ولألاء الأفق السماوي الباهر».

وقد أثبتت الكشف الحديثة أن الفن الروسي القديم في تصوير الأيقونات بما يمتاز به من ثراء في الألوان - كان يحس إحساسًا حادًا بالصلة بين الواقع المادي والواقع الروحي، فصوفيا، وهي الحكمة الإلهية مرسومة على مهاد من الأزرق الداكن وهو لون السماء المرصعة بالنجوم. والسبب في ذلك واضح: إذ إن صوفيا هي التي تفصل النور عن الظلمة، والنهار عن الليل، والمحيا الوردى لصوفيا الخالقة يطالعنا وكأنه فجر الله وسط سماء مظلمة تنتشر فيها النجوم، وفوقها الانتصار النهائي للنور يرمز وجه المسيح الخالق الذي يشبه وضوح النهار المشمس. وهكذا تتمثل في تصوير الأيقونات تلك اللحظات الثلاث وهي - زرقة الليل القائمة، وهج الفجر الوردى، والفضاء الصافي ليوم مشمس - تلك اللحظات التي تؤلف بالنسبة لنا ثلاث تجارب متميزة يفصل بينها الزمان بحيث تبدو غير متوافقة على أنها متعايشة منذ الأزل بحيث تكون كلاً منسجماً لا تنقسم عراه، وتتحقق فكرة الانسجام الكلي وتجسيد الله المحب في مخلوقاته التي تحبه في الانتصار الثلاثي للنور والصوت والوعي، ويكشف الحب الكامل عن نفسه لا في تمام مجده بل في الجمال الكامل أيضاً. وهذا هو السبب الذي من أجله تتخذ صوفيا الأبدية في الأناجيل شكلاً فنياً»^(١).

وحين تعرض «إفجيني تروبتسكوي» لمشكلة الدور الذي ينبغي أن تقوم به روسيا في تاريخ البشرية، كان متحمساً في أعوام شبابه - كما كان سولوفيف في كتاباته الأولى -

(١) أصبحت الثروة الفنية والصوفية للفن الروسي في تصوير الأيقونات في متناول جميع الأمم بفضل مطبوعات Seminarium Kondakovianum الذي أنشئ في المنفى في براغ؛ أنشأه تلاميذ المؤرخ الروسي العظيم «ن. ب. كونداكوف». وناقش «إفجيني تروبتسكوي» هذا الموضوع بإسهاب أشد في كُتَيْبِيهِ القيمين «عالمات في علم الأيقونات الروسي» و«الحدس العقلي بالألوان».

للنزعة السلافية المتطرفة بالنسبة لرسالة روسيا، وكان يحلم بإقامة إمبراطورية إلهية شاملة تكون روسيا هي منشئتها. ويقول في مذكراته: «ثم اقتنعت فيما بعد بأن العهد الجديد يهيب بجميع الأمم لا بأمة واحدة معينة متميزة عن الأمم الأخرى فحسب بأن تكون حاملة لله، وأن حلم روسيا المجيد بأنها الأمة التي اصطفاها الله، وهو ما يختلف في وضوح مع بعض فقرات رسالة القديس بولس إلى الرومان -ينبغي التخلي عن هذا الحلم باعتباره منافياً لروح الوعي في العهد الجديد» (ص ٦٩).



الفصل الحادي عشر

أصحاب النزعة الشخصية من الروس

«الشخصانيون الروس»

١- أ. كوزلوف A.Kozlov

تمثل التعاليم الفلسفية لكل من «أ. أ. كوزلوف» و«ل. لوباتين»، و«ن. بوجايف» و«أي. بوبروف»، و«استايفيف»، و«الكسييف» و«أسكولدوف» و«ن. أ. لوسكي»، تمثل طابع النزعة الشخصية، وكل من هؤلاء متأثر بشكل أو بآخر بمذهب المونادات - (الجواهر الروحية) عند لينتس.

ولقد كان «ألكساي ألكسندروفيتش كوزلوف» (١٨٣١ - ١٩٠١) ابنًا غير شرعي لمالك من ملاك الأرض يُدعى «بوشكين» وإحدى رقيق أرضه. تعلم في جامعة موسكو من عام ١٩٥٠ - ١٩٥٦، وكانت تستهويه في صباه اشتراكية فورييه وليرو، وظل يتعاطف مع هذه الحركة حتى آخر أيام حياته، وكان في بداية حياته ماديًا مع ميل إلى الوضعية، ولم يكن يهتم بالفلسفة. وبينما كان يدير ضيعة حميه، وهو في سن الأربعين - تصادف أن قرأ كتاب فروينشتات Frauenstädt عن «شوبنهاور»، فأيقظ هذا الفيلسوف هو و«إي. هارتمان» E. Hartmann انتباهه بحيث شرع في دراسة الفلسفة، فنشر مؤلفات فلسفية، وأصبح أستاذًا بجامعة كييف من سنة ١٨٧٦ إلى سنة ١٨٨٦، وأصيب بنزيف مخي نتج عنه شلل مما أرغمه على اعتزال التدريس والإقامة ببطرسبرج حيث واصل عمله الفلسفي، ومذهبه الفلسفي قريب الصلة بمذهب «تايشمولر» Teichmüller (١٨٣٢ - ١٨٨٨) أحد أتباع لينتس والأستاذ السابق «دوربات» Dorpat.

وكتاب «كوزلوف» الرئيس «كلمة الإنسان الخاصة» يتألف من قضايا خمس (١٨٨٨-١٨٩٨)، وفيه يميز الكاتب بين تصور الشعور وتصور المعرفة. فمثلاً الإدراك الحسي للون الأحمر ما دام لم يرتبط بعد بأي شيء، وليس في الإمكان بالتالي التعبير عنه في كلمات. فإنه ينتمي إلى مجال الشعور، ولكنه يتحول إلى معرفة عندما يوضع جنباً إلى جنب مع غيره من مضامين الشعور، وعندما يتميز عن هذه المضامين. ويقيم «كوزلوف» تصور الوجود على أساس الاستبطان أو الملاحظة الذاتية، ويعرفه بهذه الطريقة: إنه من المعرفة الخاصة بجوهرنا ونشاطه ومضامين هذا النشاط في وحدتها وعلاقتها الواحد بالآخر (٥٣)، وهذا الوجود جوهر روحي. ويسمح لنا التماثل القائم بين تصورنا لجسدنا وتصورنا للأجساد الأخرى باعتقاد أن الأجسام الأخرى عبارة عن رموز لجواهر روحية أخرى؛ ولا توجد العمليات المادية إلا باعتبارها تمثلاتنا التي تنشأ فينا نتيجة للتفاعل مع الجواهر الروحية الأخرى. ونتيجة لهذه النظرية الخاصة بالمادة يطلق «كوزلوف» على مذهبه اسم «النزعة النفسية الشاملة» Panpsychism.

ويتألف الوجود من جوانب ثلاثة: الجوهر، ومناشطه، ومضامين هذه المناشط. ويقول «كوزلوف»: إن الحركات ذات الجوانب الواحد التي كانت تتجاهل الجوانب الثلاثة للوجود كانت شائعة في تاريخ الفلسفة. ففلسفة «بارمنيدس» مثلاً تهتم بالجوهر وحده، «وفشته» يهتم بنشاطه، والمثالية اليونانية تضع في اعتبارها مضامين هذا النشاط وهي الأفكار، بينما يبحث «هيجل» ذلك النشاط في علاقته بالأفكار، ولكن دون نظر إلى الجوهر.

وقد رفض «كوزلوف» شأنه في ذلك شأن «تايشمولر» الواقع الموضوعي للزمان، وكان يعتبر الوجود لا زمانياً، فالمراحل الجيولوجية، وتاريخ البشرية كله يتعايشان وكأنهما كل واحد متحقق. بيد أن وعي الله اللا متناهي وحده هو الذي يتأمل هذا النسق بوصفه لازمانياً. أما نحن، فبسبب ضيق وعينا نضع تمثلاً للوسائل الخاصة بتنسيق ظواهر العالم التي تتجاوب مع فكرة النظام التالي: «ما فات.. والآن، وفيما

بعد» وفي هذا النسق يتكيف الماضي والمستقبل تكيفاً متبادلاً، فالمستقبل يعتمد على الماضي، غير أن الماضي يعتمد أيضاً على المستقبل، وبذلك يكمل الفهمان السببي والغائي لتلك الروابط أحدهما الآخر. ونحن نتصور الزمان على أنه لا متناه، وأنه قابل للقسمة إلى ما لا نهاية. وبسبب هذا لا يستطيع المرء أن يتصور الزمان على أنه واقعي موضوعياً، فإذا كانت الدقيقة الواحدة واقعية موضوعياً، فلأنها منقسمة إلى ما لا نهاية فإنها ستتضمن لا نهاية متحققة معطاة، أي لا نهاية محسوبة، وهذا تناقض. وينتقد «كوزلوف» «مفارقات زينون» Zeno على أساس نظريته الخاصة بالزمان. وبنفس هذه الطريقة يعتبر «كوزلوف» المكان لا على أنه واقع موضوعي، ولكن على أنه تصور ذاتي من جنس تفاعلاتنا مع الجواهر الروحية، أي عندما نتحدث مثلاً عن انتقالنا من موسكو إلى بطرسبرج.

وصوره جسمنا تمثل «للتفاعل الوثيق الذي نمارسه تجاه الجواهر الروحية الأخرى - أي المونادات - التي تكون أقل تطوراً من ذاتنا ego، والتي نستخدمها كأعضاء، والموت هو تأجيل تفاعلنا بهذه المونادات، ولكن من المحتمل أن ذاتنا تدخل بعد موتنا في تفاعل مع الجواهر الروحية الأخرى، فهي تشيد لنفسها جسماً جديداً يتجاوب مع الدرجة التي بلغت من التطور. وهذه النظرية الخاصة بعودة التجسد مشروحة في المجلد الخامس من كتاب «كلمة الإنسان الخاصة» (١٣٢).

ونظام العالم نسق من التعقيد والكثافة المتزايدة لتفاعل الجواهر الروحية التي تقترب اقتراباً لا متناهياً من الله، وهو الجوهر الأسمى الذي يؤلف جسمه العالم كله.

ومن المقالات الشائعة التي كتبها «كوزلوف» مقالة بعنوان «الشعور بالله ومعرفة الله» مجلة مشكلات الفلسفة وعلم النفس العدد ٢٩، ٣٠ وفي هذا المقال يؤكد «كوزلوف» «أن الله هو الموجود الذي نشعر به شعوراً مباشراً كما نشعر بذاتنا، غير أن الاستناد على هذا الشعور بالله لا يؤدي في يسر إلى بلوغ معرفة صحيحة بالله يمكن التعبير عنها في تصورات. وفي هذا الطريق الذي تسلكه الإنسانية ترتكب كل ضروب الأخطاء، ومن هذه الأخطاء

الشعور بالقوة على أنها إحدى صفات الله، ومن ثم فإن الإنسان قد يؤله التمساح». وكان «كوزلوف» يهزأ من الموقف العاطفي الذي تقفه جماعة الشعبين من الفلاحين، وذلك بعد ملاحظته للتيارات المتعددة في الحياة الاجتماعية الروسية^(١).

٢- ل. لوباتين L. Lopatin

كان «ليف ميخايلوفتش لوباتين» (١٨٥٥ - ١٩٢٠) أستاذًا بجامعة موسكو، وأصبح عقب وفاة «جروت» Grot رئيسًا لتحرير مجلة «مشكلات الفلسفة وعلم النفس». ويضع «لوباتين» في كتابه الرئيس «المشكلات الوضعية للفلسفة» وفي سلسلة من المقالات - أفكارًا غاية في الطرافة بصدد جوهرية «الأنا» الواعية، وتصور العلية. وهو يفهم العالم على أنه جسم واحد عضوي، يوجد في مركزه الواحد المطلق - أي الله خالق تعدد الكائنات في العالم. وتأملاته عن هذا الموضوع معروضة في أكثر الصور تركيزًا وكفاية في مقاله «تصور الروح وفقًا لمعطيات التجربة الداخلية»^(٢) ويقول «لوباتين»: «إن مظاهر الحياة النفسية تتباين في كل لحظة، وكل ما يقع في الزمان يمثل طابع الإخفاء غير المنقطع» (٢٧٠) بيد أن «الأنا» التي تعاني العمليات النفسية تبقى مطابقة لذاتها، فهي جوهر عال على الزمان *supertemporal substance*، ولو لم توجد جواهر لانقسم العالم إلى عدد من العوالم اللحظية التي لا يرتبط أحدهما بالآخر، وبفضل وجود الجوهر في أساس الظواهر، فإن هذه الظواهر لا تتلاشي «بل تتحول إلى عمليات أخرى ترتبط بروابط واقعية»، مثل رابطة العلية التي يفهمها «لوباتين» على أنها خلق للظاهرة بواسطة الذوات العالية على الزمان. ومن أفكار «لوباتين» الهامة أفكاره عن «أن الوعي بواقعية الزمان هو أكثر الأشياء وضوحًا، وأكثرها دقة، وأبعد البراهين عن الشك على الطبيعة

(١) مؤلفات كوزلوف الرئيسة (بالإضافة إلى المؤلفات المذكورة آنفًا هي: «دراسات فلسفية» ١٨٧٦، الفلسفة باعتبارها

علمًا ١٨٨٧ - «أسكولدوف أ. أ. كوزلوف» ١٩١٢.

(٢) مشكلات الفلسفة وعلم النفس، عدد ٣٢ سنة ١٨٩٦.

العالية على الزمان للأنا... فالزمان لا يمكن ملاحظته أو فهمه بما هو زمني والوعي بالزمان هو الوظيفة الجوهرية للروح» (٢٨٨).

ومن العسير أن يلاحظ المرء «أنه» بحسبانها جوهرًا عن العمليات النفسية، و«لوباتين» يساعد المرء على تنمية قدرته في القيام بهذه الملاحظات، مشيرًا على سبيل المثال إلى عمليات مثل المقارنة بين موضوعين، وهذه المقارنة محالة إذا لم تَعْلُ «الأنا» فوق الإدراكين لتضعهما الواحد إلى جوار الآخر. ويعتقد «لوباتين» أن «سولوفيف» كان مخطئًا عندما رفض المعطيات في تجربة «الأنا»، ويعتقد أن هذا الخطأ راجع إلى أن الفلاسفة من أمثال «سولوفيف» يتخيلون أن الجوهر عال على العمليات، والواقع أن الجوهر والعملية التي ينشؤها ملتحمان التحامًا لا ثغرة فيه، فهما يؤلفان كلاً واحداً، أحد جوانبه هو الجوهر العالي على الزمان، والجانب الآخر هو العملية الزمانية. فالجوهر يعلو على الزمان، وبالتالي فهو أبدي، وتحطيم الجوهر أمر لا يمكن التفكير فيه، لأن التحطيم تأجيل للوجود في الزمان.

ومن الواضح وفقاً للأفكار الآتية الذكر أن العمليات الزمانية ممكنة على أنها خلق للجوهر العالي على الزمان فحسب، ومن ثم ينبغي علينا بملاحظة العمليات المادية في العالم الخارجي أن نعترف بأن الجواهر العالية على الزمان قائمة في أساسها، ويعتقد «لوباتين» أنه ينبغي علينا الاعتراف فضلاً عن ذلك بأنه إلى جانب الظواهر المادية الخارجية توجد مظاهر داخلية لهذه الجواهر، أي حياة نفسية، فهي إذن «مونات» ليتنس^(١).

وفي الطبعة الحجرية lithographed التي تضم محاضرات «لوباتين» عن علم النفس «نجد هذا الافتراض الذي وضعه لوباتين دون اطلاع على «برجسون» -وهو أن إثارة أجهزة الحواس ليست هي السبب الذي يحدد مضامين الإدراك، ولكنها شرط الوعي بالموضوع فحسب، وهذه الفكرة عبر عنها «شلنج» في كتابه «مذهب المثالية المتعالية»

(١) هذا الكلام مذكور في إحدى مقالات لوباتين تحت عنوان «النزعة الروحية باعتبارها فرضاً منطقيًا» (نفس المرجع ٣٨ -١٨٩٧).

٣-ن. بوجايف -ب. أستافيف- إي. بوبروف

E. Bobrov –P. Astafiev- N. Bugayev

كان «ن. ف. بوجايف» (١٨٣٧ – ١٩٠٢) أستاذًا للرياضيات بجامعة موسكو، وهو والد الشاعر «أندريه بيلي» Andrey Belyi.

وقد كتب «بوجايف» مقالة بعنوان: «المبادئ الرئيسة لعلم الذرات الروحية التطوري»^(٢). وهو يرى في هذه المقالة «أن الماضي لا يتلاشى، بل يتراكم» ومن ثم فإن كمال كل جوهر روحي، وكمال العالم بأجمعه يتزايد، وهذا معناه التعقد النامي للحياة الروحية والتقدم نحو انسجام العالم «إن أساس الحياة، وأساس نشاط الموناد أخلاقي، وهو إكمال المرء لنفسه وللآخرين» (٣٦ ح) والغاية النهائية لنشاط المونادات هي «تحويل العالم» إلى صرح للفن (٤١).

أما «ب. أستافيف» (١٨٤٦ – ١٨٩٣) و«إي. أ. بوبروف» (١٨٦٧ – ١٩٣٣) فقد كانا من أنصار نظرية الوجود باعتباره «مونادا» أي جوهرًا روحيًا^(٣).

(١) أعمال «لوباتين» الرئيسة هي «المشكلات الوضعية للفلسفة»، ج ١ سنة ١٨٨٦ الطبعة الثانية ١٩١١ المجلد الثاني ١٨٩١ مجموعة من المقالات في تكريم لوباتين ١٩١١.

(٢) مشكلات الفلسفة وعلم النفس، ١٨٩٣.

(٣) ب. أستافيف «الإيمان والمعرفة في تصور وحدة العالم» موسكو ١٨٩٣. إي بوبروف «تصور الوجود» قازان ١٨٩٨. وستقوم بتحليل س. أ. ألكسييف «أسكولدوف» و«ن. لوسكي» عند الحديث عن الفلسفة الدينية في القرن العشرين.

الفصل الثاني عشر

أصحاب النزعة الكانطية الجديدة من الروس

١- أ. إي. فيدنسكي A. T. Vvedensky

يقرر الأوروبيون الغربيون أحياناً أن الفكر الفلسفي الروسي لم يجتز اختبار النقد الكانتي، ومن ثم لم يصل إلى مستوى الفلسفة الغربية. وفي هذا أيضاً - كما في حالات أخرى كثيرة - تبرهن العقول الغربية على جهلها بروسيا؛ ذلك أن «كانط» قد دخل ميدان الثقافة الروسية بمقدار ما أثر على الفلسفات الإنجليزية والفرنسية.

وكتاب «نقد العقل الخالص» له ترجمات روسية ثلاث، قام بالترجمة الأولى الأستاذ «ميخائيل إيفانوفتش فلاديسلاف» Vldislavlev (١٨٤٠ - ١٨٩٠) بجامعة بطرسبرج، «وفلاديسلاف» هو مؤلف كتاب بعنوان «فلسفة أفلوطين»، ومن كتبه أيضاً كتاب بعنوان «المنطق» وفيه يستعرض تاريخ هذا العلم استعراضاً شائقاً. أما ترجمته «نقد العقل الخالص» التي اضطلع بها عام ١٨٦٧ فمرضية للغاية، غير أن أسلوبه متشابك Cumbersome كأسلوب «كانط» نفسه في الأصل الألماني. وقام بالترجمة الثانية «ن. سوكولوف N. Sokolov» عام ١٨٩٧، ولسوء الحظ جاءت هذه الترجمة مليئة بالأخطاء؛ لأن المترجم لا يتمتع بمعرفة دقيقة بالفلسفة، كما أنه ليس متمكناً من اللغة الألمانية. أما الترجمة الثالثة فأتتها «ن. لوسكى»^(*)، وظهرت الطبعة الأولى من هذا العمل عام ١٩٠٧.

(*) مؤلف هذا الكتاب.

ونستطيع أن نتعقب خلال القرن التاسع عشر بأكمله عددًا من الكتابات الروسية الفلسفية التي تظهر فيها الإحاطة بمذهب «كانط»، كما تحتوي على نقد جدي لنظريته في المعرفة. ومن ذلك مثلاً أن «رادلوف» Redlov يذكر أن الأستاذ «أوسيبوفسكي» أشار في أوائل القرن التاسع عشر إلى أن نظرية «كانط» الديناميكية عن المادة لا يمكن أن تتفق مع نظريته في ذاتية المكان والزمان^(١).

وقد ذكرنا آنفاً أن المجتمع الروسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر لم ينجذب إلى «كانط»، بل كانت تجتذبه المثالية الميتافيزيقية عند فشته وشلنج وهيكل الذين استطاعوا تجاوز النزعة الظاهرية عند «كانط». وقد استطاعوا ذلك عن طريق النظرية القائلة بأن الذات العارفة مستوعبة استيعاباً عضوياً في وحدة العالم فوق الفردي. وبفضل هذه النظرية يمكن إقامة المطابقة بين الفكر والوجود. وفي نهاية القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين وضع الفلاسفة المتدينون الروس - ابتداء من «سولوفييف» كما سنرى فيما بعد - مذهباً للميتافيزيقا المسيحية. وهذا المذهب لا يتجاهل نظرية المعرفة عند «كانط» بل يتجاوز هذه النظرية تجاوزاً خلافاً خلال أنماط متنوعة من التعاليم عن «الحدس» أي عن تأمل الإنسان المباشر لماهية العالم الحقيقية.

وإلى جانب هذا الصراع ضد «كانط» ظهر في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر عدد من أنصار الكانطية الجديدة، والممثل الرئيس لهذه الحركة هو «إلكسندر إيفانوفتش فيدنسكي» (١٨٥٦ - ١٩٢٥) الذي كان أستاذاً بجامعة بطرسبرج من سنة ١٨٩٠ حتى آخر حياته. ومؤلفات «فيدنسكي» ومحاضراته جميعاً التي خصصها للمنطق وعلم النفس وتاريخ الفلسفة تعكس في وضوح فكر فلسفياً قائماً على النزعة النقدية عن «كانط». و«فيدنسكي» لا يملك عقلاً صافياً دقيقاً فحسب، بل كان يتمتع بمواهب ممتازة كمدرس، وكان يستمع إلى محاضراته آلاف الطلبة والطالبات في الجامعة وأكاديمية القانون العسكري، والمعهد النسوي العالي. فكان ينقل إليهم أفكاره بقوة غير عادية.

(١) ي. رادلوف: «موجز لتاريخ الفلسفة الروسية»، الطبعة الثانية، ص ١٤ سنة ١٩٢٠.

وقد أقام «فيدنسكي» فلسفته على أساس «نقد العقل الخالص» ولكنه كان يمثل شكلاً خاصاً من الكانطية الجديدة أطلق عليه اسم «النزعة المنطقية» Logicism. فقد أقام نظرية المعرفة باعتبارها علم حدود العقل الإنساني على المنطق عن طريق نظرية خاصة بالاستدلالات، ومناهج إثبات الأحكام التركيبية العامة.

ويقول «فيدنسكي» إن الوضع المباشرة لمعطيات التجربة لا يبرر إلا الأحكام المفردة والخاصة وحدها، وبالتالي فإن تبرير الحكم التركيبي العام ليس ممكناً إلا عن طريق الاستدلال؛ بيد أنه ينبغي على الاستدلال الذي يثبت حكماً تركيبياً عاماً أن يحتوي فعلاً على حكم تركيبى عام واحد على الأقل ضمن مقدماته. وحتى في الاستدلالات الاستقرائية inductive inferences نستخلص النتيجة، لا من الملاحظات المنفصلة مباشرة، بل من إدماجها مع مبدأ «الاطراد» uniformity في الطبيعة، ومن ثم من الواضح إمكان قيام نسق من المعرفة يضم الأحكام التركيبية العامة، وتطوير هذا النسق إذا كان يقوم على أساس عدد من الأحكام التركيبية العامة القبلية، أي أنه لا برهان عليها ولا يمكن البرهنة عليها، وإنما نقبلها باعتبارها جزءاً من المعرفة لأنه من الممكن استخدامها كأساس أعلى للمعرفة العلمية، وبإضافتها إلى التعاريف (وهي ما يعتبرها فيدنسكي أحكاماً تحليلية باعتباره تابعاً من أتباع «كانط») ومعطيات التجربة، فإنه من الممكن استخدام الأحكام القبلية كأساس للاستدلالات التي تعطي في نتائجها أحكاماً تركيبية جديدة.

ولكن ما هي الموضوعات التي نكتسب عنها المعرفة عن طريق تلك الاستدلالات؟ ويجب «فيدنسكي» على هذا السؤال مستنداً إلى نظرية الرابطة المنطقية وعلى الاستدلالات التي تشيّد عليها. والرابطة المنطقية (الرابطة بين الموضوع والمحمول في الأحكام التحليلية وكذلك الرابطة بين المقدمات والنتائج في القياس) هي الرابطة المطلوبة بواسطة قوانين التناقض والثالث المرفوع في نظر «فيدنسكي». وبفضل هذه الرابطة نكون مرغمين طالما قبلنا مقدمات القياس الصحيح قبول النتيجة أيضاً، لأننا في الحالة المضادة سنكون متناقضين مع المقدمات. فإذا قبلنا مثلاً أن «جميع السوائل مرنة»

وأن «الزئبق سائل» فإننا لا نستطيع أن نقول إن «الزئبق ليس مرناً» لأن معنى ذلك أن «هناك سوائل غير مرنة». وأنا أُسمّي هذه النظرية تحليلية لأنها تنظر إلى الاستدلال بوصفه نسقاً مماثلاً للحكم التحليلي. ويتبع هذه النظرية أن الاستدلالات لا تكون ممكنة إلا بالنسبة للموضوعات التي تخضع لقانون التناقض، وتصوراتنا وحدها - في نظر «فيدنسكي» هي تلك الموضوعات، أما بالنسبة للفكر فإنّه لا يخضع لقانون التناقض، فنحن نستطيع أن نفكر مثلاً في مربع مستدير... إلخ. ومن ثم، فإن الاستدلالات ممكنة بالنسبة للتمثيلات فحسب، أي بالنسبة للوجود الظاهر (أي الوجود كما يظهر لنا). أما بالنسبة لعالم الوجود الحقيقي (أي الأشياء في ذاتها) فإننا لا نعرف إذا كان خاضعاً لقانون التناقض أم لا، وبالتالي فإن الاستدلالات بالنسبة له محالة. وهكذا لا يمكن اعتبار الميتافيزيقا علمًا. هذا بينما يمكن اعتبار الرياضيات والعلوم الطبيعية علومًا إذا كان موضوعها هو الوجود بوصفه ظاهرة (أي تمثلاً)؛ ويضيف «فيدنسكي» إنه ينبغي الوصول إلى هذه النتيجة ذاتها إذا وضعنا الأفكار التي اهتمدى بها «كانط» في كتابه «نقد العقل الخالص» أساساً لتفكيرنا. فالبرهنة على الأحكام التركيبية العامة لا يمكن القيام بها إلا بالاستعانة بالمبادئ القبلية، غير أن المبادئ القبلية التي لا يمكن إثباتها بأي تجربة، هي أفكار الذات العارفة. ومن ثم يمكن أن تخضع نفسها، لا للوجود الحقيقي، بل للوجود كما يظهر للذات.

وثمة عنصر ذي قيمة باقية في نزعة «فيدنسكي» المنطقية، وهذا العنصر هو النظرية القائلة بأنه ينبغي أن يوجد في نسق المعرفة حقائق تتسم بطابع الأحكام التركيبية العامة الضرورية التي لا تقبل البرهنة عليها بالقياس أو الاستقراء على السواء. وقد قدم «كانط» برهاناً معقداً يفتقر إلى الوضوح لهذه القضية في قياسه المتعالي لأحكام العقل الخالص الأساسية؛ غير أن «فيدنسكي» أثبت هذه القضية ببساطة بمذهبه في المنطق الشكلي، وفي نظريته الخاصة بشروط برهان الأحكام التركيبية العامة. وفي حالة واحدة منفصلة ساق «فيدنسكي» برهاناً خاصاً على هذه القضية، إذ أثبت في مقدمة كتابه «نظرية المادة مبنية على مبدأ الفلسفة النقدية» (١٨٨٨) بطريقة غاية في الوضوح أن قانون العلية لا يمكن

إثباته استقرائياً؛ إذ لا يستطيع المرء أن يجد حالة واحدة للرابطة العلية دون أن يستخدم الرابطة المنطقية نفسها مقدمة لبحثه.

إن وجود الحقائق التي تتسم بطابع الأحكام التركيبية العامة الضرورية لا يؤدي بالضرورة إلى قبلية «كانط»، إذ يمكن إثباتها أيضاً بطريقة مختلفة على أساس النزعة الحدسية مثلاً، كما يثبت ذلك «ن. لوسكي» في كتابه «المنطق» (ص ٧٣-٧٨).

ويقتفي «فيدنسكي» أيضاً آثار «كانط» في مجال الأخلاق، إذ يعترف بأنه إلى جانب معرفة الظاهرة التي يحصلها العقل النظري، فإنه في الإمكان قيام «الإيمان» في هذا التركيب أو ذاك من تركيبات عالم «الأشياء في ذاتها»، والإنسان الذي يعترف بالتزامات المطلقة من كل شرط للقانون الأخلاقي (الأمر الأخلاقي categorical imperative) يصل بالطبيعة عن طريق العقل العملي إلى إيمان بوجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة. بيد أن «فيدنسكي» يرى أن المسلمات الثلاث للعقل العملي التي أقامها «كانط» ليست كافية لفهم السلوك الأخلاقي فهماً كافياً. ومن الضروري فضلاً عن ذلك إثارة مشكلة حيوية animateness الآخرين، ويحل «فيدنسكي» في بحثه «حدود وأعراض حيوية الآخرين» (١٨٩٣) هذه المشكلة بروح الكانطية الأرثوذكسية، فيثبت أن ملاحظة العمليات الجسمية لا تعطي دليلاً على حيوية الآخرين. والشعور الصوفي أي الحدس الذي يتأمل العميات النفسية للآخرين محال في نظر «فيدنسكي»؛ إذ يعتقد أنه في مثل هذا الحدس سيوجد الآخر في وعيي لا على أنه آخر. وهذا تناقض، ومن ثم ينتهي «فيدنسكي» إلى أنه لا بد من إضافة مسلمة رابعة إلى مسلمات العقل العملي الثلاث وهي الاعتقاد في وجود «الأنات» الأخرى، باعتبار هذه المسلمة إيماناً ثابتاً من الناحية الأخلاقية^(١).

(١) من مؤلفات «فيدنسكي» الأخرى إلى جانب المؤلفات التي ذكرناها آنفاً «المنطق باعتباره جزءاً من نظرية المعرفة» الطبعة الثالثة سنة ١٩١٧ «علم النفس بلا أي ميتافيزيقا».

٢- إي. إي. لابشين I. I. Lapshin

ولد «إيفان. إيفانوفتش. لابشين» في موسكو عام ١٨٧٠، وتخرج في كلية الآداب بجامعة سانت بطرسبرج عام ١٨٩٣، وأرسل في بعثة إلى الخارج لاستكمال دراساته، واشتغل في المتحف البريطاني متخصصاً في «النزعة الكانطية كما تنعكس في الأدب الفلسفي الإنجليزي». وفي عام ١٩١٣ عين أستاذاً للفلسفة بجامعة بطرسبرج، ثم نفته الحكومة السوفيتية من روسيا عام ١٩٢٢، وظل منذ ذلك الحين يعيش في براج.

وكتاب «لابشين» الرئيس هو «قوانين الفكر وأشكال المعرفة»، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٠٦، وفيه يؤيد فلسفة «كانط» النقدية، ويعرض تفسيراً أصيلاً لها. وهو يثبت أن المكان والزمان ليسا شكلين من أشكال الحدس الحسي، بل تصورات أو مقولات. وهو يرى بالإضافة إلى ذلك -وفي تمايز مضاد لكانت- أن لجميع معطيات التجربة بما في ذلك معطيات الحسي الباطني، أي تلك التي تؤلف جزءاً من العواطف -شكلاً مكانياً.

وتعتمد المعرفة المنطقية على درجة تطبيق قانون التناقض على الأشياء المدركة. ويذكر «لابشين» أن هذا القانون يرتبط بالضرورة بشكل الزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون للموضوع خصائص متناقضة في أوقات مختلفة لا في وقت واحد بالذات، أي لا يمكن أن تتعايش هذه الخصائص المتناقضة، والحاضر والتعايش، تعبيران عن مضمون واحد بالذات، أحدهما من وجهة النظر الزمانية، والآخر من وجهة النظر المكانية، وهكذا نجد أن قابلية قانون التناقض للتطبيق تتوقف على التركيب المكاني أو التعايش المكاني (١٠٩ - ١١٢)، ويتج عن ذلك أن الموضوعات ذات المضمون الحسي، والتي لها شكل مكاني، وزماني، وأشكال المقولات الأخرى -أو بعبارة أخرى الظواهر المعطاة للتجربة- هي وحدها التي يمكن معرفتها. أما بالنسبة للأشياء في ذاتها، أي الأشياء من

حيث إنها توجد مستقلة عن التجربة فإننا لا نعرف إن كانت زمانية أم مكانية، أو أن قانون التناقض ينطبق عليها، ومن ثم فإننا لا نعرف شيئاً أياً كان عنها، بل إننا لا نعرف إن كانت هذه الأشياء في ذاتها موجودة أم لا، أو بعبارة أخرى الميتافيزيقا مستحيلة كعلم. وهكذا يضيف «لابشين» حجة جديدة تأكيداً لنظرية «كانط».

وقد أضاف «لابشين» إلى كتابه مقالتين قيمتين بارعتين في الشكل، شائقتين غاية التشويق من حيث المضمون، إحداهما بعنوان «عن الجبن في التفكير» (مقالة عن علم النفس والتفكير الميتافيزيقي)، والثانية بعنوان: «عن المعرفة الصوفية والشعور الكوني». ويقصد «لابشين» بالجبن العقلي عدم الاتساق في التفكير الذي ينشأ لا عن خوف من الاضطهاد - بل عن الخوف من فقدان القيم الروحية؛ كالإيمان بالله - وذلك عندما ينبذ الفيلسوف الميتافيزيقا. وفي مقاله «عن المعرفة الصوفية والشعور الكوني» يقارن «لابشين» بين حالات الوجد الصوفي مفسرة على أنها اتحاد بالله، وبين التجارب التي تكون فيها الذات واعية بنفسها وهي تندمج بالطبيعة وبالعالم ككل. ويحاول «لابشين» بعد أن وصف أنماطاً متباينة من الشعور الكوني إثبات أنه لا بد من تأويل هذه التجارب بروح الفلسفة النقدية باعتبارها تجارب تحدث داخل الذات وحدها، وعلى أنها مجموع من تمثيلات الذات المشحونة بالعواطف العميقة القوية، والتي يخطئ الصوفيون فيعتبرونها حدساً يحتضن العالم كله.

وقد اهتم «لابشين» بعد ذلك - وخاصة أثناء حياته في براغ - بمشكلات الإبداع في مجالات الفلسفة والعلم وفي مجال الفن على وجه الخصوص. والبحث في هذه المشكلات بحث في الحياة العقلية للآخرين. بيد أننا نعرف العالم الخارجي - وفقاً للنظرية القديمة - على أنه مجموع الحوادث في عقولنا، فمن الواضح إذن أن التساؤل عن وجود الذوات الأخرى وحيوات الآخرين العقلية مشكلة لا حل لها. وقد كتب الأستاذ «فيدنسكي» الذي درس الفلسفة لي وللابشين والذي كان من أتباع كانط - بحثاً قيماً «عن حدود العقلية وتعبيراتها». وفي هذا البحث يثبت في ألمعية أن النظرية الكانطية في

المعرفة لا تستطيع أن تثبت من الناحية العلمية حضور الحياة العقلية في الآخرين. وينتهي إلى أن الاعتراف بها فعل من أفعال الإيمان يتطلبه وعينا الأخلاقي.

ولن يغيب عن الأذهان أن مشكلة معرفتنا بحيوات الآخرين العقلية كانت مصدرًا لحريرة جدية عاناها «لابشين». ففي سنة ١٩١٠ ألف كتابًا بعنوان: «مشكلة الذات الأخرى في الفلسفة الحديثة» عارضًا تاريخ هذا الموضوع. وفي عام ١٩٢٤ كتب مقالًا بعنوان «تنفيذ النزعة الانعزالية»^(١) يتضمن إجابته الخاصة على هذه المشكلة. ونظريته باختصار هي: أن تعبير الوجه الإنساني يتألف من عدد من الصفات الحسية بالإضافة إلى تجربة هامة هي التعبير الإجمالي (صفة الجشتالت) (Gestalt qualität Ehrenfels)، وبفضل التجارب السابقة ترتبط لا إراديًا بحالات مماثلة العقلية يمر بها الشخص الذي ألاحظه، ويصبح الانطباع الإجمالي منسوجًا نسجًا وثيقًا بالظواهر الجسمية، حتى أننا لنسقط هذه العملية النفسية الإضافية على جسم شخص آخر. فنحن نشاهد مثلاً ابتسامة حزينة أو تعبيرًا سعيدًا أو نظرة رقيقة أو لمحة خبيثة، فنحن نجسد الانطباعات الإجمالية على الرغم من أنها تنبع من مصدر ذاتي (٥٢). ويقول «لابشين» إنه بهذه الطريقة يتولد الوهم بأن هناك إدراكًا حدسيًا مباشرًا لحيوات الآخرين العقلية. والحق هو أن الواقع المتعالي لذات أخرى لا يمكن إثباته (٥٣) وإن يكن لنا الحق في الحديث عن واقع محايث (باطن). إن رفيقي يتحدثون وكأن الحياة تشيع فيه، وأنا أميز عباراته من مظاهر الحيوية غير الواقعية التي أخلعها على دمية ما، أو شجرة... إلخ» وكما أملأ الثغرات في العالم الفيزيائي بالتمثيلات التي تأتي من داخل نفسي، أو التي لا تكون في متناول مجال رؤيتي، فكذلك في العالم النفسي أملأ الحالات العقلية للآخرين التي لا أستطيع إدراكها مباشرة بهذه الـ «كأنما» as if. وأنا لا أحتاج إلى شيء اللهم هذه الـ «كأنما» لمعرفة «الذات الأخرى» فالذات الأخرى تركيب افتراضي hypothetical construction له نفس دلالة العلوم التي تنتسب إلى النظام الروحي. كما تنتسب النظرية الذرية للفيزياء (٦٠). ويختتم «لابشين»

(١) مجلة «اوكونيا زابسكي» ج ١، ص ١.

مقالته بالتأكيد التالي: «إحلال التمثل الباطني لكثرة من العقول مكان «الذات الأخرى» المتعالية، وتنسيق كافة المراكز الروحية في العالم في ذات عارفة «واحدة» يخلق إحساساً عميقاً حياً بالرابطة الوثيقة بين العوالم الصغيرة والعوالم الكبيرة لا نجده في أي نسق ميتافيزيقي آخر» (٦٦ والسطور التالية).

والتبرير الاستمولوجي للبحث الذي قام به «لابشين» في حياة الآخرين العقلية ضروري بالنسبة إليه لأنه يهتم اهتماماً خاصاً بدراسة القوة الخلاقة في مجالات متباينة من النشاط الإنساني. فهو يخصص كتابه «فلسفة القوة المخترعة والاختراع في الفلسفة»^(١) الذي ظهر في مجلدين لدراسة الملامح العامة للموضوع. ويتقصى «لابشين» الشروط الخارجية والداخلية للقوة الخلاقة، أما بالنسبة للظروف الداخلية، فإنه يرفض التفسيرات المبسطة للكشوف والاختراعات على أنها مجرد تداع للأفكار، وأنها نتيجة للمصادفات السعيدة وبعض العوامل الأخرى ذات الطابع الآلي. ويستشهد بكلمات «لاجرانج» Lagrange قائلاً: «في الكشوف العظيمة لا تخدم الصدفة غير هؤلاء الذين يستحقونها. كما يستشهد أيضاً بعدد من الأمثلة التي تبين أن الملاحظة التي تقع عن طريق المصادفة فتؤدي إلى وضع نظرية ما لا تحدث إلا عند العالم أو المخترع الذي تأهب جهازه الإدراكي كله فعلاً بصورة معينة، والذي يتمتع بذاكرة غنية منظمة، ويوجه انتباهه نحو مشكلة معينة. وإلى جانب كتابه الرئيس، كتب «لابشين» عددًا من المقالات القيمة مثل «تخطيط الخيال الخلاق في العلم» و«اللا شعور في الابتكار العلمي» و«أصل التخمين الخلاق»... إلخ.

واهتم «لابشين» اهتماماً خاصاً بقوة الخلق الفني عامة والخلق الموسيقي على الأخص. وفي عام ١٩٢٢ نشر كتابه «الخلق الفني» في «بتروجراد» وهو مجموعة من المقالات نذكر منها ما هو خليق باهتمام خاص «قوة التحويل في الخلق الفني» «الخلق الموسيقي» «بوشكين والموسيقيون الروس» و«مودست بتروفتش موسورسكي» و«البواعث الفلسفية في موسيقى كورساكوف» و«أفكار سكريابين العزيزة»...

(١) بتروجراد ١٩٢٢، الطبعة الثانية براج ١٩٢٤.

وهذه المقالات تتضمن ملاحظات وأفكار قيمة عديدة. فهو يتحدث مثلاً عن العقل الإجماعي communal عند الموسيقيين الروس (مستخدمًا عبارة س. ن. تروبنسكوي السوبورنوست sobornost).

ومن مساهمات «لابشين» الأخرى التي أسهم بها في دراسة الثقافة الروسية، مقالاته عن الأساليب الجمالية عند «بوشكين» و«جوجل» و«تورجيف» و«دوستوفسكي» و«تولستوي»، كما حلل أيضًا جوانب معينة من الجمال في أعمال الشعراء والكتاب الروس العظام وذلك في مقال عن «العنصر الفاجع في أعمال بوشكين» وتعرض للجانب الهزلي في أعمال «بوشكين» و«دوستوفسكي» و«تولستوي».

وأولى «لابشين» اهتمامه أيضًا لدراسة الفن الدرامي الروسي، فاستخدم لذلك مذكرات عديدة للممثلين الروس، وكتب مقالاً «عن الممثل الروس» يحوي ملاحظات قيمة عن المناهج التي يستطيع بها الممثل الاندماج في دوره.

ويتناول كتيبه بعنوان «التآزر الروحي» La synergie spirituelle مشكلة القيم العليا، ويفحص فيه «لابشين» العلاقة بين القيم الثلاث المطلقة وهي الحق والخير والجمال، فيثبت أنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً رغم الاختلاف القائم بينها.

وفي كتيبين آخرين بعنوان «ظاهرة الضمير الديني في الأدب الروسي» يثبت «لابشين» بين أشياء أخرى عديدة أن أشخاصاً مثل «تشرينفسكي» و«دبروليوف»، بل أشد ممثلي النزعة العدمية تعصباً كانوا متدينين في شبابهم تدينًا عميقاً.

وقد درس «لابشين» أثناء إقامته في تشيكوسلوفاكيا الثقافة التشيكية أيضًا إلى جانب دراسته للثقافة الروسية، فكتب عدة مقالات عن الموسيقى «سميتانا» و«سوك» منها مقال بعنوان «حول روح الفن التشيكيين»، كما كتب عن «أموس كومنسكي» Amos Komensky أعظم الفلاسفة التشيكية. وفي الأعوام الأخيرة أخذ «لابشين» يوسع من دائرة بحثه، بل لقد استخدم شكلاً جديداً لعرض أفكاره هو «الحوار»، فقرأ ثلاث محاورات في «الجمعية الفلسفية الروسية ببراغ» هي المناقشات الحديثة عن حرية

الإرادة» و«هل ندرك الطبيعة باعتبارها نسخة أم باعتبارها الأصل» و«مشكلة الموت».

وفي عام ١٩٤٨ ظهرت ترجمة تشيكية في براغ لكتاب لابشين الجديد «الموسيقى الروسية (RUSKA HUDBA)، وكانت أم «لابشين» وهي سويسرية إنجليزية مدرسة للموسيقى والغناء، فتلقى عنها «لابشين» معرفة طيبة بالموسيقى الروسية والأوروبية الغربية على السواء. كما ظل صديقاً طيلة سنوات عديدة «لرمسكي كورساكوف»، وهذا الكتاب الأخير مقروء إلى حد كبير، مليء بالصور والاقتباسات الموسيقية، وعندما بعث به إليّ قال: «إن كل ما كتبته لم أسمعته فحسب، بل رأيته وعزفته وغنيته».

وسنناقش فيما بعد الفلاسفة الروس من أنصار مدرسة النزعة المثالية المنطقية والمتعالية التي نشأت في ألمانيا نتيجة لمراجعة النزعة النقدية عند «كانط» مراجعة دقيقة، وذلك لأن آراءهم خضعت لتأثير الفلسفة الدينية الروسية في القرن العشرين.



الفصل الثالث عشر

العقلية المتغيرة للمثقفين الروس في بداية القرن العشرين

لم تستطع الفلسفة الروسية أن تتطور في حرية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ ذلك أن الحكومة كانت تخشى من أثرها الخطر، فأخذت تضطهدها بكل الوسائل. ففي عام ١٨٥٠ أعلن الأمير «شيرينسكي شهमतوف» Prince Shirinsky Shihmatov أنه قد ثبت أن الفلسفة يمكن أن تكون نافعة، ولكنها قد تكون شيئاً ضاراً أيضاً. ولهذا فقد ألغى كرسي الفلسفة في الجامعات، ولم يسمح بغير تدريس المنطق وعلم النفس التجريبي وحدهما، على شرط أن يقوم بتدريس هذين العلمين أساتذة اللاهوت، ولم تدخل الفلسفة مدرجات الجامعة إلا في عام ١٨٦٠.

وعندما اعتلى الإمبراطور «إسكندر الثاني» العرش، افتتح عهد الإصلاحات العظيمة، فتطورت الفلسفة الروسية تطوراً سريعاً في تلك الظروف التي امتازت بحرية أعظم، وسرعان ما وصلت إلى مستوى الفكر الأوروبي الغربي، وبكفينا أن نذكر أسماء «تشتشرين» و«ديبولسكي» و«كارينسكي» و«لوباتين» و«أ. إي. فيدنسكي». وكان اسم «فلاديمير سولوفيف» اللامع بارزاً في ميدان الفلسفة الدينية، ومع ذلك فقد كانت المشكلات الدينية خلال حياته قليلة الأهمية لدى جمهرة المثقفين الروس؛ إذ كان شطر من المثقفين مشغولاً إلى حد المرض بمشكلة القضاء على الأتوقراطية، بينما انشغل الشطر الآخر انشغالاً تاماً بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية ومشكلة تعميم الاشتراكية.

ولم يتحرر الشطر الأكبر من المثقفين الروس من هذا الاهتمام المرضي ذي الجانب الواحد إلا في نهاية القرن التاسع عشر، ومستهل القرن العشرين. وبدأت دوائر واسعة من الجمهور تبدي اهتمامها بالدين وبالنزعة الميتافيزيقية والأخلاقية، وبعلم الجمال، وبفكرة الأمة، وبالقيم الروحية عامة.

وفي سنة ١٩٠١ أخذت تنعقد بانتظام في بطرسبرج اجتماعات دينية - فلسفية يحضرها المدنيون ورجال اللاهوت على السواء. وكان يرأس هذه الاجتماعات الأسقف سرجيوس ستارجورودسكي (Stargorodsky)؛ البطريك المقبل؛ ومن الموضوعات التي طرحت للمناقشة المسيحية في الحياة العامة، وإمكانية «وحي جديد» و«الجسد المقدس» (د. س. ميريزكوفسكي، وروزانوف، ومينسكي)، وكانت تعقد في موسكو أيضاً اجتماعات مماثلة تدور فيها المناقشة.

أما في الأدب، فإن الشعراء المنحليين والرمزيين من أمثال «إلكسندر بلوك» و«أندريه بيلي» و«فياتشسلاف إيفانوف»، و«د. س. ميزذكوفسكي»، و«زفيد اجيبوس» و«ف. بريوسوف»، فإنهم لم يبتكروا قيمًا فنية فحسب، بل عبروا من خلالها عن أفكار دينية وفلسفية. وفي عام ١٩٠٦ انتقلت رئاسة تحرير المجلة الشهرية Russkaya Mysl إلى الاقتصادي ب. ب. ستروف P. B. Stuve، وهو رجل واسع الإطلاع في كل مجالات الثقافة، فاستطاعت المجلة تحت قيادته أن تعكس ثراء الاهتمامات الروحية للجمهور الروسي في القرن العشرين انعكاسًا تامًا. وقد وجد التغيير الذي طرأ على عقلية المثقفين في ذلك العهد متنفسًا له في مجلدين جمعت فيهما عدة مقالات هما: «مشكلات المثالية» سنة ١٩٠٣ و«المعالم» (فيهي Vehi) سنة ١٩٠٩. ظهر الكتاب الأول عندما بلغت «حركة التحرير» أعلى ذراها، فقد كان الشعب الروسي مشغولاً من قمة رأسه إلى أخمص قدميه في الصراع ضد الأوتوقراطية التي أفضت إلى ثورة سنة ١٩٠٥ عقب كوارث الحرب الروسية اليابانية. هذا بينما كان الصراع في القرن التاسع عشر من أجل الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية مرتبطاً بأيديولوجية النزعات المادية والوضعية والعدمية

والماركسية، وكان مؤلفو الكتب التي ذكرناها آنفاً يدافعون عن المثالية الأخلاقية ضد المادية والوضعية والماركسية في الوقت الذي يسهمون فيه في حركة التحرير. وسأذكر هنا الأشخاص الذين أسهموا في تطور الفلسفة الروسية وهم: «ب. أي. نوفجورودتسف» فيلسوف القانون، والأميران «س. ن.، إي. ن. تروبتسكوي»، و«س. ن. بولجاكوف» و«ن. أ. برديائف» و«س. أ. آسكولدوف» (الكسييف) و«س. ل. فرانك».

وأخمدت الحكومة ثورة ١٩٠٥ بعد أن تصالحت مع الحركة الشعبية، ووافقت على الحد من استبداد القيصر، وكان الدستور الذي وضعته الحكومة مرسومًا في ذكاء على يد البيروقراطية الروسية كما يقول «ف. أ. ماكلاكوف» V. A. Maklakov النائب العام الذي كان عضوًا في الحزب الديموقراطي الدستوري، ويقول «ماكلاكوف» في كتابه: «الحكومة والمجتمع أثناء انهيار روسيا القديمة»: «كان هناك قوتان في روسيا خلال ذلك العهد، قوة الحكومة التي تألفت تاريخيًا، وتتميز بمعرفة وفيرة وخبرة طويلة، ولكنها لم تعد قادرة على الحكم وحدها، وقوة الطبقة المتعلمة المليئة بالنوايا الطيبة، والتي تفهم أمورًا كثيرة فهمًا صائبًا، ولكنها لا تعرف كيف تحكم أي شيء، حتى ولا نفسها، فليس في الإمكان إنقاذ روسيا إلا باتحاد هاتين القوتين وتصالحهما، وانسجامهما في عمل معًا» (٥٨٥).

ومن سوء الطالع أن المجتمع الروسي لم يكن ذا خبرة على الإطلاق من الناحية السياسية، وبالتالي لم يستطع المجلسان الأولان Duma أن يتعاونوا مع الحكومة، فلم يكن بد من حلها. وكان أسوأ ما في الأمر أن الأحزاب الثورية واصلت كفاحها العنيف ضد الحكومة. وفي عام ١٩٠٧ اغتال الإرهابيون ٢٥٤٣ موظفًا حكوميًّا^(١). بينما أعدمت الحكومة ٧٨٢ ثوريًّا في ذلك العام نفسه^(٢). وهذا الافتقار نفسه إلى التجربة السياسية دفع كثيرًا من الناس إلى أن يتصوروا أن «الثورة قد فشلت»، ولم تنشأ عن الحد من استبداد

(١) يذكر «ماكلالوف» هذا الرقم في كتابه «الدوما» (المجلس النيابي) الثاني (١٨)، وقد استقاه من المعلومات الرسمية التي نشرها البلاشفة في «الوثائق الحمراء». Krasny Archiv.

(٢) ج. فرنادسكي، «تاريخ روسيا»، ص ١٩٤، ١٩٤٤.

القيصر النتائج المتوقعة. وفي عام ١٩٠٩ أصدرت جماعة من كبار المفكرين مجموعة من المقالات تحت عنوان «المعالم Signposts»، ندّدوا فيها بعيوب الطبقة المثقفة الروسية التي تعوق النمو الطبيعي للدولة والمجتمع الروسيين. وكان من بين هؤلاء المفكرين «ن. أ. برديائف» N. A. Berdyaev و«س. ن. بولجاكوف» S. N. Bulgakov، و«جرشنسون» Gershenson (مؤرخ للأدب الروسي) و«أ. س. إزجوف» A. S. Izgoev (داعية) و«ب. أ. كيستيافسكي» B. A. Kistiakovsky (أستاذ في الاقتصاد السياسي) و«ب. ب. ستروف» P. B. Struve و«س. ل. فرانك» S. L. Frank.

ويقول برديائف في مقالته «الحقيقة الفلسفية وصواب الطبقة المثقفة» إن حب المثقفين الروس للشعب والعمال (البروليتاريا) قد أصبح ضرباً من الوثنية، بحيث لم يعد لديهم حب للحقيقة، فإذا ناقشوا فكرة ما لم يتساءلوا إن كانت حقاً، بل تساءلوا عن مدى تدعيمها للنظريات الاشتراكية ومصالح البروليتاريا، والكفاح ضد الاستبداد.... إلخ. أما مقالة «بولجاكوف» «البطولة والانتصار الروحي» فيندد بالمثقفين الروس ويشير في الوقت نفسه إلى ما لهم من صفات حميدة.. وسنناقش هذا المقال عندما نتعرض لتحول «بولجاكوف» من الماركسية إلى المثالية ثم إلى الأرثوذكسية. وقد اتهم «كيستيافسكي» في مقالته: «دفاع عن العدالة القانونية» الطبقة المثقفة الروسية والشعب الروسي بالخط من دلالة القانون والنظام، واستشهد بأبيات ألامازوف Almazov الفكهة عن موقف «ك. أكساكوف» ذي النزعة السلافية من جهاز الدولة وهي:

نحن نخلو بطبيعتنا من كل إحساس قانوني

ذلك الإحساس الذي تولد عن الشيطان

والروح الروسية أعظم من أن تصب مثلها الأعلى

للحق في ذلك القلب الضيق المحدود للعدالة القانونية

والمعيار القانوني

وتحدث «ستروف» في مقالته «الطبقة المثقفة والثورة» عن أن المثقفين لا يملكون أي تصور عن الحكم، كما تحدث عن نزعتهم الشيوعية اللا دينية، ووصف «س. ل. فرانك» في مقالته: «أخلاق النزعة العدمية» الموقف العقلي للمثقفين الروس بأنه نزعة أخلاقية لا دينية، تنكر القيم المطلقة وتفضي إلى النزعة العدمية، فقد حل الدين الذي يخدم مطالبهم الأرضية محل الدين الذي يخدم القيم المثالية، وأدى ذلك بدوره إلى الدمار والحقد، ولم يؤد إلى الروح الخلاقة. ويقول فرانك: إن المثقف الروسي «راهب مقاتل من أجل الدين العدمي الذي يسعى إلى الرفاهية الأرضية».

ولم يلبث أن ظهرت عدة مقالات في الصحف والمجلات، وعدد كبير من مجموعات المقالات ردًا على مجموعة «المعالم». ومن هذه المجموعات مجموعة بعنوان «الطبقة المثقفة في روسيا»^(١) لمؤلفين من المثقفين الأحرار الذين يميلون إلى النزعة الوضعية، ومن هؤلاء زعماء الديمقراطيين الدستوريين مثل «إي. إي. برونكفتش» I. I. Petrunkevitch و«ب. ب. ميلوكوف» P. N. Milyukov والأستاذين «ن. أ. جريديسكول» N. A. Gredeskul و«م. م. كوفالفسكي» M. M. Kovalevsky، والاقتصادي «م. إي. توجان-بارانوفسكي» M. I. Tugan-Baranousky، وغيرهم. ويرد «جريديسكول» على ما قاله «بولجاكوف» من أن الثورة قد فشلت، وأنها لم تدعم الدولة، ولم تصلح الاقتصاد القوي، فيلاحظ بحق أن الثورة التي وصلت إلى الحد من الأوتوقراطية لا يمكن أن تؤتي ثمارها في اليوم التالي. ويقول «مليوكوف» إن الطبقة المثقفة ككل لا يمكن أن تتهم بأنها لا دينية ومعارضة لقيام الدولة، ومحبذة للنزعة العالمية، ولكنه يعترف على أي حال بأن الطبقة المثقفة قد أصيبت بعيوب معينة نتيجة لحرمانها من المشاركة في الحياة السياسية، ومن هذه العيوب «الإفراط في الولع بالتجريدات، والراديكالية المتطرفة في أساليب العمل، والتعصب الطائفي ضد خصومهم والصرامة الشبيهة بالتشفي في مراقبة أخلاقهم الخاصة» (١٥٨).

(١) سانت بطرسبرج، ١٩١٠، نشرتها زميليا Zemlia.

وقد جمعت المقالات الخاصة بالمسائل القومية، وأعيد طبعها في مجموعة بعنوان «حول المعالم» Along the Signposts خصصت أساسًا لمناقشة موقف المثقفين والشعب الروسي من اليهود.

وقد كانوا مؤلفو «المعالم» على حق فيما قالوه عن مثالب الطبقة المثقفة الروسية، ولكنهم أخطأوا حينما اعتقدوا أن ثورة ١٩٠٥ قد أخفقت.. إذ سرعان ما ظهر تقدم ملموس في جميع ميادين الحياة الروسية على الرغم من أن الحكومة كانت قد أخمدت جميع الاتجاهات الثورية المتطرفة. ويتحدث «الكونت ف. ن. كوكوفتسف» V. N. Kokovtsev الذي كان وزيرًا للمالية عدة أعوام، ورئيسًا لمجلس الوزراء من سنة ١٩١١ إلى سنة ١٩١٤، يتحدث في مذكراته^(١) عن «الزيادة المستمرة في الثروة القومية من جميع نواحيها» بين سنة ١٩٠٤ و ١٩١٣. ويقول: «إن نمو الصناعة كان أمرًا ملحوظًا، وثمة ما يدفع إلى الأمل بأن روسيا تستطيع في أجيال قلائل أن تتفوق على الولايات المتحدة الأمريكية. ومن أهم ما قاله الكونت «كوكوفتسف» أن المجلسين النيابيين (الدوما) الثالث والرابع قد ازداد التعاون بينهما وبين الحكومة في مجال الدفاع الوطني مثلاً، وفي مشروع فرض التعليم الأولي الإلزامي.. وهلم جرا.

وقد بينا فيما سبق أن كثيرًا من ممثلي الطبقة المثقفة الموهوبين قد استطاعوا التخلص من ضيق أفقهم السالف فيما يتعلق بالمشكلات الروحية. وظهرت في الفلسفة اتجاهات معقدة غاية التعقيد، وبدأ تأثير «سولوفيف» يتضح ويقوى حتى أدى إلى قيام مدرسة من المفكرين الدينيين كانوا في بداية أمرهم من أتباعه، ولكنهم لم يلبثوا أن وضعوا نظرياتهم الخاصة شيئًا فشيئًا. وحينما كان من العسير مواصلة الدراسة في هدوء خلال أعوام الثورة التي اجتاحت روسيا، يمم كثير من الطلبة وجوههم شطر ألمانيا، وأخذوا يعملون تحت إشراف فلاسفة يمثلون مدارس «فرايبورج» و«ماربورج» ذات النزعة المثالية المتعالية، وعند عودتهم إلى وطنهم أنشأوا القسم الروسي من المجلة الدورية «لوغوس»، بل إن

(١) «من ماضي»، مجلدان، باريس سنة ١٩٣٣.

بعض الماركسيين خضعوا لتأثير «ماخ» Mach و«أفيناريوس» Avenarius وبدأوا يفهمون أن النزعة المادية لا يمكن التمسك بها.

وجاءت الثورة البلشفية فحطمت هذا الازدهار الحر لحياة الروح.. ومنذ ذلك الحين أخذت الفلسفة الروسية تتطور في اتجاهين متعارضين تعارضاً حاداً: فمن ناحية كان لا بد لكل فيلسوف أو عالم أو مدرس يعيش في روسيا السوفيتية أن يؤمن بالمادية الجدلية، ومن ناحية أخرى كان الفلاسفة الذين هاجروا أو نفوا من روسيا يضعون في أغلب الأحيان فلسفة دينية.



الفصل الرابع عشر

الأب بافل فلورنسكي Father Pavel Florensky

وضعت مؤلفات «فلاديمير سولوفيف» الأسس لمدرسة أصيلة في الفلسفة الدينية الروسية، وهذه المدرسة تضم عددًا من المفكرين الذين يتمتعون بمواهب متباينة، ويحيطون في أغلب الأحيان بمعرفة واسعة، ويحتل «الأب بافل فلورنسكي» مكانًا ممتازًا في طليعة هؤلاء المفكرين.

ولد «بافل إلكسندروفتش فلورنسكي» عام ١٨٨٢، ودرس الرياضيات والفلسفة بجامعة موسكو، ثم بأكاديمية موسكو للعلوم اللاهوتية. وعين في عام ١٩٠٨ أستاذًا لتاريخ الفلسفة بتلك الأكاديمية ذاتها. واستهوته حياة الرهبنة كما استهوته الحياة الأكاديمية، فرسم قسيسًا عام ١٩١١. وعندما أغلقت الأكاديمية اللاهوتية عقب الثورة البلشفية، اتجه فلورنسكي إلى العمل في ميدان الصناعة الفنية، ويحصل على عمل في المكتب الرئيس لصناعة الكهرباء Glavelecro، حيث عكف على دراسة المجالات والعوازل الكهربائية dielectrics. والحق أن شخصية الأب «بافل فلورنسكي» تسترعي المرء بتعدد مواهبها. وقد نشرت «ف. فيليستنسكي» V. Filistinsky مقالة عنه أثناء الاحتلال الألماني لـ «بسكوف» Pskov في صحيفة «الوطن» Za Rodinu تحت عنوان «ليوناردو دافنشي روسي في معسكر للاعتقال». وسأذكر بعض فقرات قلائل منها: «إنني أذكر شخصية غريبة لقسيس من موسكو يُدعى بافل إلكسندروفتش فلورنسكي: وهو رجل متوسط الطول يرتدي ثوب القساوسة المصنوع من الكتان الرخيص، وله وجه من

ذلك النمط الأرمني^(١). وقد يتساءل المرء متى يجد وقتاً للنوم أو الراحة مع هذا المقدار من العمل الذهني الذي يقوم به، فهو أستاذ بأكاديمية موسكو للعلوم اللاهوتية، وهو مؤلف الكتاب الذي أثير حوله جدل طويل «عمود الحقيقة وأساسها»، ومؤلف عدد وفير من المقالات الدينية الفلسفية، وهو شاعر رمزي تظهر أعماله تباعاً في مجلة «الميزان» (Vesy)، كما ظهرت أيضاً في مجلد منفصل، وهو فلكي موهوب يدافع عن التصور القائل بأن الأرض هي مركز العالم، وهو رياضي مرموق، ومؤلف كتاب «قصص خيالية عن الهندسة» وعدد آخر من الأبحاث الرياضية، وهو حجة في الطبيعة، إذ ألف كتاباً قيماً بعنوان «نظرية العوازل الكهربائية» The doctrine of Dielectrics، وهو باحث في تاريخ الفن، فقد كتب عدة مقالات في هذا المجال وخاصة في الحفر على الخشب، وهو مهندس كهربائي بارز يحتل منصباً من المناصب الرئيسة في «لجنة تعميم الكهرباء»، ويذهب إلى المجلس الأعلى للاقتصاد القومي السوفيتي في لباس القساوسة، وهو أستاذ تصوير المنظور في مدرسة الفنون السوفيتية بموسكو، كما أنه موسيقار مجيد، ومن المعجبين الممتازين بباخ وبالموسيقى البوليفونية لدى «بتهوفن» ومعاصريه ملماً بكل أعمالهم، وهو من الموهوبين في اللغات إذ يتقن اللاتينية واليونانية إلى حد الكمال، ومعظم اللغات الأوروبية الحديثة، ولغات القوقاز وإيران والهند. وفي سنة ١٩٢٧ اخترع آلة عجيبة لا يتجمد فيها الزيت، أطلق عليها البلاشفة اسم «ديكانايت» (أي العشرية) تمجيذاً للذكرى العاشرة للثورة السوفيتية. وقد نجحت مرتين فحسب في مقابلة الأب «بافل»، وكانت المناسبة الأولى في سنة ١٩٢٨ أو سنة ١٩٢٩ عندما قرأ بحثاً عن موضوع فني عويص أمام جماعة من مهندسي لننجراد، وكان أحد أصدقائي قد اصطحبني إلى هذا الاجتماع، ولم أفهم بالطبع كلمة واحدة في هذا البحث، ولكني تأثرت تأثراً عميقاً بقدرته الخلاقة وبتمكنه التام من موضوعه، إذ كان هذا القسيس النحيل يتحدث بقوة وثقة أما جمع حافل من الأكاديميين والأساتذة الشيوخ الذين تضلعوا في العلوم الفنية.

(١) أما انطباعي عن وجه الأب فلورنسكي فيختلف عن هذا الانطباع، إذ يذكرنا وجهه بوجه «إسبنوزا» وإن يكن ذلك تذكراً غامضاً.

أجل.. لقد كان واضحاً أن الأب «بافل» مدرك لتفوقه تمام الإدراك، وكانت الفضيلة المسيحية الوحيدة التي تنقصه هي فضيلة التواضع، غير أن المرء لا يملك إلا أن يتعاطف مع غروره غير المقصود.. أجل.. هذا هو «ليوناردو دافنشي» جديد يقف أماننا.. وكنا جميعاً شاعرين بذلك، وقد ألقى البلاشفة بفلورنسكي عدة مرات في السجن، وأرسلوه إلى معسكر الاعتقال في سولوفكي؛ لأنهم يطالبونه بالتخلي عن رهبته، والامتناع عن أن يكون قسيساً. غير أن الأب «بافل» ظل مخلصاً للكنيسة، وفي عام ١٩٣٤ أو ١٩٣٥ فقد السوفيت صبرهم، وكافأوا الباحث والعالم الباحث والعالم العظيم بأن حكموا عليه بالسجن عشر سنوات في معسكر للاعتقال. وفي عام ١٩٤٦ انتشرت إشاعة بلغت مسامع المهاجرين الروس مؤداها أن الأب «بافل فلورنسكي» مات في ذلك المعسكر.

ويطيب لي أن أضيف بضع ذكريات شخصية قلائل على مقالة «ف. فيليسنسكي»، ففي نوفمبر عام ١٩١٣ بعث إلى الأب «بافل» بكتابه «عمود الحقيقة وأساسها»، وقد ساعد هذا الكتاب على عودتي التدريجية إلى الكنيسة، وتم ذلك نهائياً عام ١٩١٨، وكنت بالطبع متلهفاً أشد التلهف على مقابلة «فلورنسكي». والحق أن المقابلات غير المتوقعة بين الناس والمصادفات البارزة أو إن شئنا الحديث عامة التقاطع في الزمان والمكان بين سلسلة متبادلة مستقلة من الأحداث؛ ذلك التقاطع الذي يعتبره الناس شيئاً عارضاً، لا يتم في الواقع بمحض المصادفة، بل إنها التقاء ذات غرض تنشأ تحت إشراف قوة عُلِّيا تمسك بيديها القطاعات المتباعدة من الواقع، ومن ثم يدخل الأشخاص الذين بلغوا شأواً كبيراً في الروحانية، وتقدموا بخطوات واسعة في السبيل المؤدية إلى الخير المطلق في اتصال روحي مع الأشخاص الآخرين دون قصد وعلى غير توقع في الوقت المناسب الذي يمكن أن يكونوا فيه على أعظم قدر من الفائدة بالنسبة إليهم، وكأنما تقودهم قوة عُلِّيا خيرة. وهناك في حياة فلورنسكي حادثان يوحى كل منهما أنه كان يتصرف باعتباره وسيطاً للقوة الإلهية.. وإليك قصة لقائي بالأب «فلورنسكي»: كان ذلك عام ١٩١٥ على ما أعتقد.. وكنت عائداً من الجامعة إلى منزلي عندما ولجت المصعد ليحملني إلى

شقتي في الدور الثالث. وكان هذا المصعد بدائيًا إلى حد ما، إذ كان البواب يشد سلكًا ليعمل المصعد، ويتركه إذا أراد للمصعد أن يقف. وفي أثناء الحرب (الحرب العالمية سنة ١٩١٤ - ١٩١٨) لم يكن إصلاح هذا السلك المستهلك ممكنًا، إذ كان قد بلغ من الطول مقدارًا عظيمًا ولم يعد في استطاعة البواب أن يوقف المصعد أمام الباب تمامًا وكان من العسير عليّ أن أضع قدمي اليمنى على الأرض حيث يجب النزول. وشرعت أقفز للخروج عندما بدأ البواب يسحب السلك هابطًا بالمصعد، وضغط سقف المصعد على كتفي اليمنى وكاد يهشميني تمامًا في لحظة واحدة، ولكنني استطعت أن أتخلص من المصعد وأن أقفز إلى الأرض. وحين ضمتني حجرة المكتب، أخذت أدور فيها عدة دورات، وأفكر منفعلًا في نجاتي من ذلك الموت المحقق. وفي هذه اللحظة بالذات دق جرس الباب الخارجي ودخل الأب «بافل فلورنسكي» إلى الحجرة، وكان يمر بمدينة بطرسبرج في طريقه إلى الجبهة حيث كان يريد أن يعمل قسيسًا في الجيش. ولم يمكث معي أكثر من نصف ساعة قضيناها في حديث حار، واستولى فيها على انتباهي تمامًا، حتى لقد تذكرت في هدوء تام بعد انصرافه الخطر الذي تعرضت له. وكان من الممكن أن يؤدي الخوف الذي عانيته إذا ظل محتبسًا في اللا شعور إلى نوع من العصاب، غير أن وصول الأب بافل أبعد هذا الخوف في مكان أقل أهمية، وبالتالي لم يكن له تأثير عليّ.

وثمة حادثة أخرى تتصل بفلورنسكي. كانت أسرتي تقضي صيف عام ١٩٢٢ في «تسارسكوى سيلو» في نفس المدينة التي يقيم فيها «س. لوكيانوف» S. Lukyanov، أستاذ علم الأمراض والوكيل السابق للمجمع المقدس، وكان قد كرس عددًا كبيرًا من أعوام حياته لكتابة مجلد ضخيم عن حياة «فلاديمير سولوفيف»، وكان يجمع المواد من جميع الذين التقوا بسولوفيف، وقد دعاني أنا أيضًا لهذا الغرض، وأخبرني أثناء الحديث أن الجرائم التي اقترفتها الثورة البلشفية قد حطمت حبه للحياة، وذات يوم كتب رسالة إلى «فلورنسكي» استهلها بقوله إنه لم يعد يهتم بأن يعيش، ولكنه لم ينته من كتابة هذه الرسالة ولم يبعث بها أبدًا. غير أنه تلقى بعد فترة وجيزة خطابًا من «فلورنسكي» يبدوه

بألا يفقد إرادته للحياة، وكأنما علم «الأب بافل» بهذه الحالة التي وصل إليها صديقه عن طريق أعلى من طريق الحواس.

ومؤلفات «فلورنسكي» الرئيسة هي: «عمود الحقيقة وأساسها» (١٩١٣) (وهناك ترجمة ألمانية لهذا الكتاب)؛ و«معنى المثالية» (١٩١٥) و«مقال من خومياكوف» (في مجلة اللاهوت عدد يوليو وأغسطس من سنة ١٩١٦).

وكتاب «عمود الحقيقة وأساسها» قيّم في موضوعه وشكله ومظهره الخارجي، وفيه يتكشف الكاتب عن حصافة لا تتاح لإنسان عادي، فهو متمكن كل التمكن في مجالات الفلسفة واللاهوت وفقه اللغة والرياضيات، كما يؤيد تفلسفه بحجج يستعيرها من الطب وعلم الأمراض النفسية والفولكلور وخاصة علم اللغات، ويحلّو له أن يقارن بين اشتقاق بعض الكلمات مثل «الحقيقة» و«الإيمان» و«القلب» في اللغات المختلفة، ويذكر مثلاً أن الكلمة الروسية للحقيقة وهي *istina* مشتقة وفقاً لما يقوله علماء اللغات من فعل الكينونة *est* (الكينونة)، وأن كلمة *estina* معناها ما يكون (أو ما هو كائن)، وبذلك تشير إلى الجانب الأنطولوجي للفكرة. أما الكلمة اليونانية «أليثاي» فإنها تنبه على الجانب الذي لا ينسى من الحقيقة، وكلمة *Veritas* اللاتينية لها نفس الأساس الذي لفعل *verit* الروسي ومعناه «أن نعتقد» وتؤكد الكلمة العبرية القديمة *emet* على جانب الثقة أو الأمان. ويستشهد «فلورنسكي» في أغلب الأحيان بأشد العلوم تجريداً كالرياضيات والمنطق الرياضي، والملاحظات التي ذيل بها كتابه تستغرق حوالي مائتي صفحة، ومنها كثير من الملاحظات الشائقة القيمة، كما تضم أيضاً قائمة كبيرة بالمراجع.

ويريد «فلورنسكي» إقامة تصوفه على «التجربة الدينية الحية باعتبارها المنهج الشرعي الوحيد لإدراك العقائد». فمن الطبيعي إذن أن يتخذ كتابه شكل رسائل يبعث بها إلى صديق، ويتخلل عرض المشكلات اللاهوتية والفلسفية أحياناً أوصاف للطبيعة أو للحالات التي توحى بها الطبيعة، ومع ذلك فإن هذا الكتاب رسالة تقدم بها لنيل الدكتوراه. وليس المظهر الخارجي للكتاب أقل من ذلك غرابة؛ فالوان الغلاف تقلد «الألوان

الأساسية لأيقونات صوفيا القديمة التي اشتهرت بها مدرسة نوفجورود»، وعلى قائمة كل رسالة أعنان رمزية vignette مأخوذة من كتاب آمبوديك المسمى «رموز وشعارات مختارة». Symbola et Emblemata selecta، والكتاب مهدي إلى «الاسم العاطر الطاهر للعدراء والأم»، والصورة الأولى في الكتاب مأخوذة من «رموز الحب الإلهي، زخارف مرتبة بعناية وفي اتساع» Amoris Divina Emblemata studio et aere, Othonis Vaeni concinnate وتمثل الصورة ملكين وقفا على منصة واحدة، وقد نقش تحتها هذه العبارة «إن نهاية الحب هي أن يصبح الإنسان شيئاً واحداً»، Finis amoris ut duo unum، وأعني بها اعتقاده fiant، وهذا الرمز يعبر عن الفكرة الرئيسة في ميتافيزيقا «فلورنسكي»، وأعني بها اعتقاده أن جميع الشخصيات المخلوقة التي تؤلف جزءاً من العالم متعايشة جوهرياً الواحدة مع الأخرى (متجوهرة) مشاركة في الجوهر consubstantial. ويربط «فلورنسكي» بطريقة بارعة بين المشكلة الأولى في الفلسفة، وهي مشكلة الحقيقة والكشف عنها - أي مشكلة المعرفة - بالعقيدة الثلاثية وفكرة المشاركة في الجوهر «التجهر» consubstantiality. ويقول: إن الحقيقة هي الواقع المطلق والكل الذي يعلو على العقل، والذي لا مكان فيه لقانون الهوية العقلي القائل بأن أ هي أ، إذ يعتقد «فلورنسكي» أن صيغة قانون الهوية رمز على ثبات أشبه بالموت، وعلى انعزال استاتيكي. أما الحقيقة بوصفها كلاً حياً، فلا بد أن تتضمن الانتقال من «أ» إلى ما ليس بـ «أ»، والآخر في الحقيقة هو في الوقت نفسه ما ليس «بالآخر» من وجهة نظر الأبدية - في هذه اللا «أ» توكيدها بأنها «أ» فهل نعثر على مثل هذه الحقيقة باعتبارها واقعاً حياً لا باعتبارها صيغة مجردة؟ ويجب «فلورنسكي» على ذلك بالإيجاب.. فهي لدينا في التجربة الدينية التي تشهد بأن الله واحد في ماهيته، ولكنه ثلاثي الشخصية. وفي هذه التجربة نتعلم أن «الحب» هو أساس الحقيقة والواقع الحي؛ لأن الحب يعني أن كياناً ما ينتقل من حالة الانفصال المنعزل الذي توجد فيه «أ» إلى الآخر، وما ليس بـ «أ» فيقيم تجوهرًا معه، وبالتالي يجد نفسه باعتباره «أ» في هذا الآخر. وليس من الممكن اكتشاف هذا التركيب للوجود والحقيقة إلا إذا كانت المعرفة موجهة إلى الواقع الحي باعتباره كذلك، وانتقاله من الواحد إلى «الآخر»: وما يدخل في الوعي ليس نسخة ذاتية

من الموضوع أو بناء الإدراك كما يعتقد «كانط» بل الموضوع الفعلي الموجود في العالم الخارجي، وبعبارة أخرى يعتقد «فلورنسكي» أن الإدراك الحسي للأشياء «حدس» بالمعنى الذي وضعه «لوسكي» لهذه الكلمة: أي التأمل المباشر للواقع الحي كما هو في ذاته^(١).

ويصف «فلورنسكي» الاختلاف بين الحدسية اللا عقلية والحدسية الروسية التي تضع قيمة عظيمة على الجانب العقلي المنظم للعالم فيقول: إن الحقيقة لا تدرك عن طريق حدس «أعمى» موجه إلى حقائق تجريبية لا رابط بينها، كما لا تدرك عن العقل النظري discursive reason الذي يحاول بناء الكل من الأجزاء بإضافة عنصر إلى آخر. والحقيقة لا تستطيع أن تدخل إلى الوعي إلا عن طريق الحدس العقلي الذي يجمع بين التنوع النظري إلى ما لا نهاية ad infinitum وبين التكامل الحدسي إلى حدّ الوحدة. «فإذا كانت الحقيقة موجودة، فلا بد أن تكون العقلية الواقعية والواقع العقلي أو اللا متناهي مدرّكاً على أنه الوحدة المتكاملة» والحدس العقلي يهبط من أعلى إلى أسفل، من الكل إلى التعدد اللا متناهي للأجزاء الفرعية، بيد أن هذه الحقيقة الفريدة ليست ممكنة «إلا هناك.. عند الله» بينما لا يوجد هنا على الأرض غير عدد من الحقائق أو شذرات الحقيقة». وانقسام معرفتنا إلى جزئيات ليس شيئاً في حدّ ذاته، أما أسوأ ما فيه فهو أن الحقيقة الإلهية المتكاملة التي تعلو على قانون التناقض توفّق بين أ و «لا أ»، فإذا تحطمت نتج عنها عدد من الحقائق التي يناقض بعضها البعض الآخر والتي تتضادّ حتّى، فهناك مثلاً متضادات كثيرة قطعية كالأحادية الإلهية والثالوث، الجبرية وحرية الإرادة... إلخ. «ولا تتصالح هذه المتناقضات في العقل إلّا في لحظات الوحي، دون أن يكون ذلك بطريقة عقلية بل طريقة فوق عقلية» (١٥٩).

ويستخدم الأب «بافل» في بحثه عن العلاقة بين الشخصيات المخلوقة فكرة التجوهر؛ حتى يوضح طبيعة الحب.

(١) يذكر «فلورنسكي» في تذييل لصفحة ٤٦٦ عدداً من المفكرين الروس الذين ينظرون إلى المعجزة بوصفها فعلاً للتوحيد الداخلي بين العارف والمعرف.

والانتصار على قانون الهوية، والانتقال الخلاق من اكتفاء الإنسان بذاته إلى مملكة الآخر، والاكتشاف الحقيقي للذات في الآخر.. هذا كله حقيقة أساسية تعبر عنها عقيدة التجوهر (homoousia). وينبغي أن نهتدي بهذه العقيدة في نظرنا إلى العلاقة القائمة بين الأشخاص الثلاثة في الثالوث المقدس، وفي العلاقات القائمة بين الكائنات الأرضية من حيث هي أفراد يسعون إلى تحقيق المثل الأعلى المسيحي في الحب المتبادل. «إن غاية الحب هي أن يصبح الاثنان شيئاً واحداً، هذه الفلسفة التي تنظر إلى الشخصية وإلى عملها الخلاق من وجهة نظر التجوهر فلسفة روحية مسيحية، أما الفلسفة المضادة لها وهي الفلسفة العقلية فإنها تقبل التشابه النوعي generic likeness فحسب، ولا تقبل الهوية العددية «إنها فلسفة الأشياء... فلسفة الثبات المجرد من الحياة».

والحب الذي يؤدي إلى إقامة الهوية بين كائنين ليس بالطبع عملية ذاتية عقلية، ولكنه «فعل جوهري ينتقل من الذات إلى الموضوع وله أساس في الموضوع» بحيث يحول الكائنين العاشقين تحولاً أنطولوجياً. وهذا يصدق أيضاً على الصداقة الكاملة التي تؤدي إلى التوحيد الكامل بين كائنين، فتجعل منهما ماهية روحية جديدة قادرة على معرفة أسرار مملكة الله، وإلى الإتيان بالمعجزات. ويقول السيد المسيح نفسه: «إذا اتفق اثنان منكم على الأرض.. فإن ما يطلبانه سوف يفعله لهما الآب الذي في السماوات»، فلماذا يتم ذلك؟ لأنه لا يمكن أن يتفق اثنان اتفاقاً مطلقاً إلا إذا أذعنا لإرادة الله «ومثل هذا الاتفاق بينهما عبارة عن صعود مشترك إلى المجال الروحي المفعم بالأسرار الذي يعيش فيه المسيح، والمشاركة في قدرته المعجزة، ويحيلهما الاتفاق إلى كيان روحي جديد ويصنع منهما جزئياً في جسد المسيح، وتجسيدا حياً للكنيسة». ومثل هذه الصداقة المطلقة هي «تأمل للذات من خلال الصديق في الله».

وكل حب حقيقي - لا الصداقة بين الأفراد فحسب - محال دون المشاركة في القوة الإلهية: ونحن عندما نحب، نحب في الله، ومن خلاله، ما دام الحب يقتضي بالضرورة أن نتجاوز حدود ذاتيتنا، وأن ندخل مملكة جديدة من الوجود تحمل طابع الجمال. والواقع

أن الحب الحقيقي يخلق واقعاً تتحقق فيه ثلاث قيم مطلقة، ففي الحب يلج الله ذات المحب، وثمة معرفة الله بوصفه حقيقة مطلقة هي الحب، وبالنسبة للآخر «لأنّ» فإن الحب هو «الخير»، أما من حيث إن شخصاً ثالثاً يتأمل تأملاً موضوعياً، فإن حب الآخر هو «الجمال». والحق والخير والجمال - هذا الثالوث الميتافيزيقي - ليس ثلاثة مبادئ متباينة، ولكنه شيء واحد. إنه الحياة الروحية نفسها منظور إليها من وجهات ثلاث. «ويقيم «فلورنسكي» حجته - في الحديث عن جمال العالم الذي ينكشف للإنسان المتحرر من عزلته الذاتية عن طريق الحب - على أعمال كبار المتصوفة من أمثال «مكار يوس» العظيم، و«إسحاق السوري» وغيرهما، كما يقيّمها أيضاً على شهادة الحجاج، وعلى الأدب البديع «يتكشف الجانب المقدس الأبدي من كل كائن للرواية الداخلية للشخص الذي يسعى إلى القداسة»، ومثل هذا الشخص يحيط بالخلق جميعاً «في جماله الأولى الظافر»، ويتحول شعوره بالطبيعة إلى شعور أشد حدة. ويقول أحد الحجاج: «بدا أمامي كل ما يحيط بي باعثاً على الدهول: الأشجار والعشب والطيور والأرض والضيء والهواء. كان يبدو أن الأشياء جميعاً تخبرني بأنها توجد من أجل الإنسان، وأنها شهادة على حب الله للإنسان. كان كل شيء يصلي ويعلن مجد الله». ويعتقد فلورنسكي أن الزهد لا ينتج شخصية خيرة بل جميلة. والسمة الفريدة التي يتسم بها القديسون ليست طيبة قلوبهم التي يشترك معهم فيها الشهوانيون الآثمون من البشر، وإنما هي الجمال الروحي، الجمال الباهر لشخصياتهم الوضاعة التي تشع نوراً. وهي صفة لا يبلغها الإنسان الشهواني الذي يشده جسده إلى الأرض».

وتصاحب الجمال الروحي قداسة الجسد.. وهي وضاعة تغمر الجسد بالنور. ويهتم «فلورنسكي» اهتماماً شديداً بالقصص التي تدور حول النور الذي يشع من أجساد القديسين، والعذوبة والدفع والعبير والانسجام الموسيقي والنور الباهر، هي قبل كل شيء - العلامات المميزة للجسد الذي شاعت فيه روح القدس.

والواقع الكوني باعتباره كلاً تلتحم أجزاؤه بعضها إلى البعض الآخر بحب الله،

وينيره جمال الروح القدس هو «صوفيا» -وهذا أصعب موضوعات النظر اللاهوتي. ويعتبر فلورنسكي «الأقنوم الرابع» الذي يتمتع بجوانب متعددة، ومن ثم فإن المتصوفة ورجال اللاهوت يفسرونه تفسيرات متباينة، ويتحدث «فلورنسكي» عن صوفيا باعتبارها الأساس العظيم للعالم المخلوق في كليته ووحدته، وعلى «أنها الجوهر الأصلي للمخلوقات، وحب الله الخلاق لهذه المخلوقات فهي بالنسبة للعالم المخلوق ملاكه الحارس وشخصيته المثالية»، وإذا نظرنا إلى «صوفيا» من وجهات النظر الثلاث مع الإشارة إلى الأقانيم الإلهية الثلاثة فإنها تكون.

١ - الجوهر المثالي للعالم المخلوق.

٢ - علة العالم المخلوق، أي حقيقته أو معناه.

٣ - روحية العالم المخلوق وقداسته وصفاءه وطهارته أي جماله.

أما بالنسبة لتركيب العالم، فإن لصوفيا عددًا من الجوانب الأخرى، فهي باعتبارها بداية الخلق المفتدي ومركزه، تكون جسد السيد المسيح، أي جوهر العالم المخلوق كما يتصوره اللوغوس الإلهي. «والطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الإنسان أن يتلقى الحرية والتطهير من الروح القدس هي المشاركة في جسد المسيح. وبهذا المعنى تكون صوفيا هي الكنيسة في جانبها الإلهي أولاً، ثم في جانبها الأرضي، من حيث إن الكنيسة تضم جميع الأشخاص الذين بدءوا فعلاً في بعثها من جديد regeneration. ولما كان البعث الذي يقوم به الروح القدس معناه النقاء والفضيلة المتواضعة، فإن صوفيا معناها البكارة Virginité وتجسيد البكارة -أي العذراء بمعناها الصحيح الذي لا معنى غيره- هي ماري العذراء المباركة التي تملؤها النعمة الإلهية وعطايا الروح القدس». ويرتب «فلورنسكي» جوانب «صوفيا» في نظام تصاعدي فيقول: «إذا كانت صوفيا هي الخليقة كلها، فإن روح الخليقة ووعيتها -أي الإنسانية- هما وصفيا في المكان الأول. وإذا كانت «صوفيا» هي الإنسانية باعتبارها كلاً، فإن روح الإنسانية ووعيتها -أي الكنيسة- هما «صوفيا» على وجه الخصوص. وإذا كانت «صوفيا» هي كنيسة القديسين، فإن روح تلك

الكنيسة ووعيتها هما أم الله المدافع عن المخلوقات، الشفيع لها أمام كلمة الله. وما يقال عن تعدد جوانب «صوفيا» ينطبق أيضًا على أم الإله؛ ولهذا السبب توجد أيقونات مبدجة تبجيلًا عظيمًا وخارقة للسيدة العذراء. وهي تحمل أسماء كثيرة ذات مغزى مثل «الفرح المباغت» و«ذوب الفؤاد» و«فرح المحزونين» و«البحث عن الضائعين» و«المبادرة إلى الإصغاء» و«الجدار الصامد». وكل أيقونة «مشروعة موحاة لأم الله، أي كل أيقونة مرسومة بالمعجزات مصدقة من لدن العذراء الأم نفسها - هي انعكاس لجانب من جوانبها، بقعة من النور على الأرض صادرة عن شعاع من أشعتها، وواحد من أسمائها الحسنى، ومن ثم كان هناك عدد كبير من الأيقونات الموحاة، والرغبة في تقديس أيقونات متباينة، وتعبير أسماء بعضها تعبيرًا جزئيًا عن ماهيتها الروحية». هذا هو التفسير العميق الذي يعطيه «الأب بافل» للرغبة في تقديس أيقونات مختلفة مما يبدو أشبه بالوثنية في نظر الأشخاص الذين لم يملوا بالتجربة الدينية للأرثوذكسية.

ولقد تكشفت في فلسفة «فلاديمير سولوفيف» القدرة المميزة التي اتسم بها الفلاسفة الروس على إدراك المبادئ المثالية العينية الكامنة وراء هذا العالم.

بيد أن سولوفيف ترك جوانب هامة عديدة في نظرية الوجود المثالي العيني دون اكتشاف، واستطاع «فلورنسكي» أن يضيف إضافات قيمة إلى مذهب «سولوفيف» ففي كتابه «معنى المثالية» (١٩١٥) يتساءل: ما معنى «رؤية المثال» عند «أفلاطون»؟ ويجب على ذلك مستشهدًا بأفلاطون حين يقول في محاورته «فيليبوس» Philebus؛ إن معنى ذلك هو رؤية المتعدد واحدًا، والواحد متعددًا «أو بعبارة أخرى رؤية اتحاد اللا متناهي بما هو محدد»، (٤٩) ويقول المدرسيون: إن الواحد unum في المثال يتجه نحو الآخر alia. والواحد في مقابل الآخر Unum versus alia هو الكلّي universal وفقًا لمصطلحهم، أي الفردي والعام في وقت واحد (١١).

وأكثر مظاهر الفكرة وضوحًا هو الكائن الحي ذو الوحدة المتعددة الجوانب (٣١). وعندما يحاول الفنان إعادة خلقها في ماهيتها المثالية مستعينًا بالألوان إن كان

مصورًا، وبالرخام أو البرونز إن كان نحاسًا ، فإنه لا ينتج وضعًا مؤقتًا كما تفعل الصورة الفوتوغرافية التي تعطينا نسخة ميتة غير طبيعية، وإن تكن دقيقة تمام الدقة.. إن الفنان يخلق شيئًا هو عكس الصورة الفوتوغرافية، إذ يمزج في كل واحد ما ينتمي إلى مراحل مختلفة، ومع ذلك يؤلف وحدة. ويشير «فلورنسكي» إلى «برودر كريستيانسين» Broder Christiansen الذي يقول في كتابه «فلسفة الفن»: إن صور كبار الرسامين الهولنديين والألمان والإيطاليين تحتوي على توليف من التعبيرات المختلفة التي امتزجت امتزاجًا منسجمًا في وحدة واحدة؛ فخطوط الفم تظهر الانفعال وتوتر الإرادة «والعينان تعبران عن هدوء العقل الأخير» (٣٨). ويقول «رودان» المثال الشهير في أحاديثه عن الفن هذا الكلام نفسه عن التماثيل التي تتنفس الحقيقة، إنها تركيب لحركات مختلفة في الزمن (٣٢). ويقول «فلورنسكي»: «إننا حين نتأمل مثل هذا العمل، يكون لدينا إدراك تركيب، أي شيء أشبه بإدراك جسم ذي ثلاثة أبعاد من مكان رباعي الأبعاد، وتكون رؤيته ممكنة من الداخل والخارج معًا في تأكل رباعي الأبعاد. ويحاول «بيكاسو» في رسومه في لوحة الطبيعة الجامدة مثلًا أن يصور آلة كمان من وجهات نظر مختلفة، ومن جميع جوانبها، وذلك لكي يحيط بحياة الكمان الداخلية وإيقاعها وديناميكيته بصورة أكثر تشكيلية» (٤٥).

والرؤية التركيبية الضرورية لرؤية شيء بسيط كالوجه الإنساني مثلًا على أنه كل... هذه الرؤية تنمو لدينا نموًا ناقصًا. وهي أقل من ذلك تطورًا بالنسبة لحقائق ذات مستوى أعلى كالشعب والأمة البشرية. ففكرة الإنسان مثلًا بالنسبة لعقلنا ذي الأبعاد الثلاثة مجرد فكرة عامة، وطبقة من الطبقات، ولا ترى عيننا ذات الأبعاد الثلاثة غير نموذج مفكك من هذه الطبقة، ومع ذلك فإن الإنسان باعتباره فكرة هو كل حي. وما الأفراد غير أعضاء في هذا الكل. إنه «إنسان الملكوت الأعلى» كما يمثله الوعي الديني عند المتصوفة، إنه «جسد المسيح» كما يضعه سويدنبورج في بحثه تحت عنوان «عن الملكوت الأعلى وعالم الأرواح، والجحيم» (٥٢).

وتحاول كثير من الأديان - كما يعتقد ذلك فلورنسكي - التعبير عن هذه الأنواع

المختلفة من الكل المثالي بالرموز، فشجرة الحياة الصوفية *der heilige Baum*, *der Lebensbaum*, *L'Arbre du monde* تركيب من النباتات المبجلة في البلاد، إنها صورة الحياة في مظهرها الكلي، أو بعبارة أخرى إنها «فكرة الحياة» (٥٦) والصفحات التالية)، هي الصورة الحيوية *elan vital* قبل أن تنقسم إلى العينات الفردية أو الأنواع. ويرى «فلورنسكي» هذا الرأي نفسه بالنسبة للحيوانات المركبة مثل أبي الهول المصري، والكيريوي الآشوري (وهذه عبارة عن أسود أو ثيران مجنحة) والكروبيم اليهود (وهم عبارة عن مخلوقات ذات أجنحة لها وجه إنساني تقود عربة (يهواه) التي هي عرشه في الوقت نفسه، وترمز إلى الأرواح السماوية). ويعتقد حاخامات اليهود أن هؤلاء الكيريوي «الذي يحملون عرش مجد الرب في رؤية النبي «حزقيال» والمرسومين على قوس العهد القديم، وكذلك على ستار المعبد، يجسمون في ذاتهم كل حياة مخلوقة، فهم يمثلون عقل الإنسان، وقوة الثور، وشجاعة الأسد، وتطلع النسر إلى السماء (٥٨). وشبيه بهذه الطبيعة أيضًا ذلك الكائن الرباعي *tetramorphon* (وهو الملاك ذو الأجنحة الستة الذي يجمع هذه الجوانب الأربعة نفسها من الحياة المخلوقة) الذي نجده في علم الأيقونات المسيحي.

والفكرة «في الأمثلة السابقة مجسدة في الظاهرة أو باطنة فيها، غير أن «أفلاطون» يتحدث عن أفكار عالية على الظاهرة. وعندما يتعرض «فلورنسكي» لهذا التمييز فإنه يقضي عليه بقوله إنه التعالي والمحاثة نسبيان، كما أن كلا منهما يعتمد على الآخر (٨٥): «إذ إنهما جانبان لفكرة واحدة، والفكرة في جانبها المتعالي هي حقيقة سماوية تشكل حقيقة أرضية» (٩٤) وكثير من المذاهب الدينية والفلسفية تقبل مثل هذه المبادئ التي تقوم على «أفكار شخصية» لا على قوى شخصية تحدد من عل وجودنا الأرضي. وإلى هذا تنتسب مثلاً العقيدة الهندوكية المسماة باسم «جاندهارفا» أو «جاندهاباس» *Gandharvas or Gandhabbas*، والتي تشبه شبهًا قويًا نظرية «ليبتس» عن الجزء المركزي في الجسم الذي يبقى بعد الموت» (٩٢). وهذا بعينه هو معنى *Feruera*

أو Fravoshi في مذهب الفارسية(*) Parsism.. أو جنيات الأشخاص والأماكن والحوادث عند الرومان القدماء، كما هي الحال بالنسبة للوغوس المخضب spermatic في الفلسفة الإغريقية القديمة، وخاصة كما يتصورها «بلوتارك». وفي هذا الجانب العالي على ما هو أرضي، لا تكون الأفكار عبارة عن قواعد مجردة، بل «امتلاء عيني من الكمال والواقع الأسمى» (٧٣) ويتبدى كمال هذا الواقع الأسمى أوضح ما يتبدى في المجال الذي ينتمي إليه بوصفه وجوداً حياً عينيّاً.

وفي القطب المقابل للقداسة والجمال والاطمئنان السعيد للواقع الكامل في الله يوجد مجال الخطيئة، حيث تبقى الذاتية المحضورة في هوية أ=أ وبمعزل عن العلاقة مع «الآخر»، أي مع الله والخلقة جمعاء -تبقى هذه الذاتية في الظلام («النور هو مظهر الواقع والظلام هو احتجاب الواحد بالنسبة للآخر») وبدلاً من أن تملك تمام الوجود تجد نفسها في حالة من التفكك تكاد تصل إلى العدم الميتافيزيقي. ويصف «فلورنسكي» هذه الحالة مستعيناً بتجربته الشخصية فيقول: «عانيت هذه الحالة في أحد الأحلام معاناة واضحة وضوحاً غير عادي، وكان هذا الحلم يخلو من الصور، إذ كان مجرد تجارب داخلية خالصة، وكانت ظلمة كثيفة لا ينفذ منها شعاع من ضوء تحيط بي، وثمة قوة تدفعني إلى حافة الهاوية، وأحسست أن هذه هي حدود وجود الله، وأن وراء هذه الحدود لا يوجد غير العدم المطلق، وأردت أن أصرخ، فلم أستطع، وكنت أعلم أنني سأقذف إلى الظلام الخارجي بعد لحظة أخرى، وبدأ الظلام يملأ وجودي كله، وكدت أفقد الوعي بنفسي، وعلمت أن هذا هو الإعدام الميتافيزيقي المطلق، وصرخت من فرط يأس بصوت لا يشبه صوتي في شيء، وقلت: «إنني أهتف بك من قرارة نفسي، فاستمع يا إلهي إلى صلاتي!» «وسكنت روحي كلها في هذه الكلمات، فأمسكت بي أيد قوية بينما كنت أغوص إلى الأعماق، وقذفت بي بعيداً عن الهوة، وكانت الصدمة مباغته عنيفة، وفجأة ألقيت نفسي في مكاني المعتاد، وفي حجرتي الخاصة، وكأنما انتقلت من العدم الصوفي

(*) طائفة من طوائف الديانة الزرادشتية، والكلمة مشتقة من «فرس».

إلى وجودي اليومي العادي، وعلى غرة أحسست أنني مائل أمام الله، فاستيقظت وأنا أتصب عرقاً بارداً».

ويؤدي استغراق الإنسان استغراقاً أنانياً في ذاتيته، لا إلى تكامل أعظم للشخصية -وهنا تكمن المفارقة- بل إلى انحلال هذه الشخصية. ويقول فلورنسكي: «إنه من دون الحب -والمقصود بالحب هنا هو حب الله في المقام الأول- تتحطم الشخصية إلى عديد من اللحظات والعناصر النفسية المتفككة، بينما يعمل حب الله على تماسك الشخصية». وحين يغيب الحب، تضع رؤية الوحدة العضوية والجوهرية للذات، وكيف الجهاز العضوي والعقلي عن أن يكون أداة أو عضواً متكاملًا منسجماً للشخصية، ويصبح مجرد خليط عشوائي من التصرفات الآلية التي لا يتلاءم أحدها مع الآخر. وقصارى القول: يصير كل ما في داخل نفسي وخارجها حراً إلا نفسي ذاتها، وإذا أصر علم النفس الحديث على أنه لا يعرف شيئاً عن الروح باعتبارها جوهرًا، فإن هذا الإصرار انعكاس سيئ على الحالة الأخلاقية لعلماء النفس أنفسهم، ومعظمهم «أشخاص ضائعون». والواقع «أنني في مثل هذه الحالات لا أفعل الأشياء، وإنما الأشياء هي التي تفعل في «إنني» «لا أعيش، وإنما الأشياء هي التي تحدث لي».

وتؤدي درجة أخرى من الاستغراق في الذات إلى حالات عصابية معينة، وإلى تجارب نعاني فيها الظلام والانعزال والبعد عن الواقع. وكان «نيقولاى إنجرافوفتش أوسيبوف Nicolay Evgrafovitch Osipov العالم النفساني في موسكو (الذي مات في براغ سنة ١٩٣٤ بعد هجرته إليها) يحب أن يشير في محاضراته إلى المحاولات التي يقوم بها الأدب النفسي لإرجاع الأمراض العقلية جميعاً إلى عيوب أخلاقية في المريض. ويؤيد «فلورنسكي» هذا الرأي تأييداً حازماً.

وقد يُفضي «تفكك الشخصية إلى أبعد من الأمراض النفسية، فيصل إلى الحد الذي وصفه الأدب الصوفي بأنه موت ثان. والموت الأول هو انفصال الروح عن الجسد، أما الموت الثاني كما يراه «فلورنسكي» فهو انفصال الروح عن النفس، وانفصال الذاتية التي

أصبحت شيطانية عن الإنسان نفسه، أي عن صورة الله الأصلية الجوهرية. فإذا حرمت الذاتية من أساسها الجوهرى، فقدت بالتالي قوتها الخلاقة، وتحدد مصيرها بفكرة ثابتة عن خطيئتها، وعن عذاب الحقيقة المحرق: «إن السعادة الأبدية للذات، والعذاب الأبدي للذاتية هما المتضادان اللذان لا ينفصلان للعهد الثالث والأخير، فلو سألتني عندئذ هل هناك عذابات أبدية؟ «لأجبتك نعم»، ولكنك لو سألتني «هل سيكون هناك إحياء أبدي وسعادة أبدية؟»، لأجبتك أيضًا «بنعم»، فهناك الواحد-والآخر.. الموضوع ونقيض الموضوع.

إن الذاتية الخاطئة تعدم إعدامًا جزئيًا بطريقة شافية صحيحة عن طريق التوبة الذي يفصل فيه الماضي الآثم بعد أن دمغه التائب دمغًا لا رجعة فيه -يفصل عن الروح ويطرده منها، ويكف عن التأثير على سلوك الإنسان في المستقبل، وذلك كله بفضل قوة العناية الإلهية. وقد نشر الأب بافل «مقالة عن كتاب زافتنتش» (أ. س. خومياكوف) في المجلة اللاهوتية Bogoslovsky Vestnik عدد يوليو أغسطس سنة ١٩١٦، وفي هذه المقالة انتقد لاهوت خومياكوف، ورفض نظريته في السوبورنوست (togetherness) sobornost باعتبارها مبدأ هيئة الكنيسة، وفسر الأب «فلورنسكي» الحب الذي أدخله خومياكوف في تعريفه للسوبورنوست بأنه نوع من الغيرية altrium، وقال: إن وحدة الكنيسة وفقًا لخومياكوف -تقوم إذن على أساس من قوى الأشخاص البارزين» (٥٣٩). والواقع أن «سوبورنوست» خومياكوف هو اتحاد حرّ لأعضاء الكنيسة قائم على الحب الإجماعي للمسيح وللحق الإلهي». وهذا النوع من الحب يؤيده بالطبع فضل المسيح والروح القدس الذي يهدي الكنيسة. وقد انتقد «برديائف» مقال فلورنسكي انتقادًا حارًا في مقالة بعنوان «خومياكوف والقسيس ب. أ. فلورنسكي»^(١) ويقول «برديائف»: إن فلورنسكي يعدّ «خومياكوف» من أنصار الفلسفة «الباطنية» المحايدة ذات الطابع الألمانى المشوب بميول بروتستانتية. ويعتقد «فلورنسكي» أن خومياكوف «قد رفض

(١) رسكايا ميسل، فبراير سنة ١٩١٧.

سلطة الكنيسة» و«مبدأ الخوف والسلطة والطابع المقيد للهيئات الكهنوتية، وأخذ يدعو إلى «التوكيد الحر للإنسان، وكان يضع وجود الإنسان الداخلي الذي يعبر عن نفسه في الحب في القيمة العليا لديه أما «فلورنسكي» فيرى «أن ماهية الأرثوذكسية هي النزعة الأنطولوجية ontologism، وقبول الواقع الصادر عن الله، الذي يعطيه الله ولا يخلقه الإنسان- والتواضع وعرفان الجميل».

ويقول برديائف: «لقد طرحنا الآن «فلاديمير سولوفيف» جانبًا، والآن جاء دور «خومياكوف» - ذلك أن كليهما كما هي الحال بالنسبة لدوستويفسكي في أسطورة المفتش الكبير- يعتبر المسيحية دينًا للحب والحرية، ولكنها عند «فلورنسكي» دينًا للطاعة لا للحب» وفي فلسفته للتاريخ يفسر «خومياكوف» العملية التاريخية باعتبارها صراعًا بين روح «الإيرانيين» الحرة الخلاقة، وبين النزعة المادية عند الكوشيين الذين ينكرون الحرية. وشك فلورنسكي في أن فلسفة «خومياكوف» الإيرانية تتجه نحو «الباطنية». وهنا يذكر «برديائف» أن «خومياكوف» جمع الأرثوذكسية التقليدية مع التطلعات الروحية المثالية، بينما استبدل فلورنسكي أرثوذكسية كل يوم الحية بعبادة الواقعة المقررة. إنه «يريد أن يكون أرثوذكسيًا أكثر من الأرثوذكسية نفسها»؛ لأنه كان دخليًا عليها. وقد اتهمه «برديائف» بالانحلال و«بالشراة الجمالية الصوفية».

لقد كان من الممكن أن يتوقع المرء أفكارًا مثمرة أصيلة من «فلورنسكي» لو أنه لم يعيش في روسيا السوفيتية، وإنما عاش في بلد يتمتع بحرية الفكر والصحافة. وثمة مثل طيب على تجاهل الفكر المسيحي نجده في الطبعة السوفيتية (الطبعة السابقة) من موسوعة جرانات Granat Encyclopaedia؛ فنحن نقرأ أن القانون الرئيس للعالم في نظر «فلورنسكي» هو مبدأ الديناميكية الحرارية، وقانون الانتحاء entropy أو (الفوضى). والعالم يواجه قانون الـ ectropy (اللوغوس) «والحضارة معناها الصراع ضد الموت، والحضارة (culture المشتقة من كلمة عبادة cult) هي نظام من الوسائل مترابط ترابطًا عضويًا لتحقيق قيمة معينة والكشف عنها. وهذه القيمة ينظر إليها على أنها مطلقة، ومن

ثم فإنها موضوع للإيمان. والإيمان يحدد نوع العبادة، والعبادة تحدد تصوّرًا للعالم تصدر عنه بالتالي الحضارة. والكون الذي تحدده القوانين معناه قيام ارتباط وظيفي مصور على أنه عدم استمرار (تقطع) discontinuity وتميز بالنسبة للواقع نفسه. هذا الانقطاع والانفصال في العالم يؤديان إلى التأكيد الفيثاغوري للعدد باعتباره شكلاً، وإلى محاولة لتفسير المثل الأفلاطونية على أنها «أنماط». والحق أن فلسفة فلورنسكي المسيحية معروضة بصورة تُضفي عليها مظهر النزعة الطبيعية اللا أدريّة agnostic naturalism.

ونتساءل: ما هي الإضافات القيمة التي أضافها الأب «بافل فلورنسكي» إلى التصور المسيحي للعالم؟ إن ميزته الرئيسة هي أنه استخدم عن قصد فكرة معية الجواهر (أو التجوهر)، لا في اللاهوت الثلاثي فحسب بل في الميتافيزيقا أيضاً، وأعني بذلك نظريته في تركيب الشخصيات المخلوقة. وهو يقسم جميع المذاهب الفلسفية قسمين من حيث اعترافها بالتجوهر أو بمجرد التماثل. فالفلسفة التي تدرك التشابه النوعي ولا تدرك الهوية العددية فلسفة عقلية «فلسفة تصورات وفلسفة في فهم الأشياء والثبات الذي يخلو من الحياة. أما الفلسفة التي تدرك التجوهر فهي فلسفة الأفكار والعقل، فلسفة الشخصية والعمل الخلاق».

والحق أن هناك اختلافاً عميقاً بين هذين النمطين من الفلسفة، ففلسفة التماثل البحث تنظر إلى العالم على أنه مؤلف من كائنات، وجود الواحد منها خارجي بالنسبة للآخر، ومن ثم فإنها لا يمكن أن ترتبط فيما بينها إلا بعلاقات خارجية فحسب. وتؤكد فلسفة معية الجواهر -على العكس من ذلك- أن جميع الكائنات ملتزمة التحاماً وثيقاً بعضها ببعض من الداخل ومن الناحية الأنطولوجية. ووجهة النظر هذه تجعل من الممكن لأول مرة تقديم حلّ مرض لكثير من المشكلات مثل فهم طبيعة الحقيقة وتفسير العالم على أنه كل عضوي، وإقامة وجود القيم المطلقة وهلم جرا. وليس من شك أن فلسفة معية الجواهر كانت موجودة قبل المسيحية، كما أنها وجدت فيما بعد خارج المسيحية، ومبدأ معية الجواهر كامن في أساس تعاليم «أفلاطون» و«أرسطو» و«أفلوطين» وفلسفة آباء

الكنيسة وكثير من المذاهب الفكرية في العصر الوسيط، ونجدها في القرن التاسع عشر عند «فشته» و«شلمنج» و«هيجل»، وفي روسيا في فلسفة «فلاديمير سولوفيف» وأتباعه. وميزة «فلورنسكي» هي أنه أدخل عن وعي هذا المبدأ في ميتافيزيقا الوجود المخلوق، وبذلك أقام الأساس لاستخدامها الواعي في مجالات فلسفية أخرى. وقد استخدمها «فلورنسكي» نفسه بنجاح فريد في نظريته الأنطولوجية - في مقابل النظرية النفسية المنطقة الشائعة عن الحب.

ونظرية «فلورنسكي» القائلة بأن المثل الأفلاطونية هي شخصيات عينية حية، وليست أفكاراً مجردة - نظرية قيمة إلى أقصى حد. ويقصد «فلورنسكي» بهذه الشخصيات التي توجد على مستوى أعلى من الذات الإنسانية «الجنس» و«الأمّة» و«الإنسانية» وهكذا. ويشير بحق إلى أن كثيراً من الأديان تعترف بهذه «الأفكار الشخصية مثل جنيات الأماكن والحوادث عند الرومان، والتركيبات الرمزية للنباتات والحيوانات... إلخ. وفي العهد الجديد يرتبط هذا الطابع بالملائكة والجنات في الكنائس المحلية. وتواجه الفلسفة مهمة حيوية على أكبر جانب من الأهمية، وهي تطوير النظرية الخاصة بهذه الشخصيات فوق الإنسانية في كافة مراحل الوجود الكوني، وفي ملكوت الله. ويبدو أن الفلسفة المسيحية ترتاب في مثل هذه النظريات، وربما يرجع ذلك إلى أنها تزعزعت نتيجة لتعاليم المتصوفة الإنسانيين anthroposophists، والثيوصوفيين، ورجال السحر الذين يظهرون اهتماماً مرضياً بالمخلوقات فوق الإنسانية التي تنتمي إلى عالمنا الآثم، بل وحتى إلى ملكوت الشيطان. ويقصد «بافل فلورنسكي» أعضاء ملكوت الله وخاصة القديسة «صوفيا» باعتبارها أم الله - وهي حقيقة كونية مطلقة كاملة تحقق إرادة الله باعتبارها روح العالم. وهذه النظرية خالية من عيوب نظرية «سولوفيف» التي اعترفت «بسقوط صوفيا».

والمثل الأعلى للحياة المسيحية عند الأب «بافل» لا يكون باحتقار العالم احتقاراً ساخطاً، ولكن يكون بقبول الحياة قبولاً تشيع فيه الغبطة وإثراء العالم برفعه إلى

مستوى أعلى. وعندما كتب «فلورنسكي» عن القديس «سيريل» الذي نشر المسيحية بين الجنس الصقلي، قال: «إن حياته طلها مشعشة بأنوار صوفيا، وهو يختلف عن قديسي مصر وفلسطين الذي عاشوا في الصحراء، والذين وجدوا خلاصهم في تعذيب النفس، إذ كان رجلاً يمتلك ثروة وفخامة أشبه بالملوك. وقد عكف حياته على إغداق النعم، لا على إعاقة التحول إلى امتلاء الوجود، بل على التعجيل به. والسمة المميزة لعمل القديس سيريل ليست هي التحول الحاد من الخطيئة إلى النقاء، بل الاستمرار اللطيف في التطور».

ويميل كثير من الفلاسفة الروس في تعرضهم للمشكلات الأساسية في تفسير العالم إلى الرجوع إلى النقاى متأثرين بكانط، أي أنهم يحبون التعبير عن الحقيقة بحكمين يناقض أحدهما الآخر، ثم يحاولون من بعد رفع هذا التناقض. غير أن هذين النقيضين والحل المقابل لهما يثبت زيفهما في أغلب الأحيان، ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ما يعتقده «فلورنسكي» من أن كل شيء سيصل إلى الخلاص وإلى الغبطة الأبدية. إلا أن بعض الناس سيعانون الآلام الأبدية في الوقت نفسه. ومن الواضح أن حل «فلورنسكي» لهذا التناقض غير صحيح، إذ يقول: «عندما تصبح «الذاتية» شيطانية، فإنها تنفصل عن الأساس الجوهرى للشخصية كما خلقت في الأصل، ومن ثم فإنها بحرمانها من القوة الخلاقة تتعذب عذاباً خالداً نتيجة لفكرتها الثابتة ومكابدتها للسعي نحو الحقيقة». غير أن معاناة الآلام الأبدية -حتى ولو كان ذلك بلا خلق - تجربة، ومن ثم فإنها تنتمي إلى ذات تشعر بها. وهكذا يدفعنا «فلورنسكي» إلى الاعتقاد بأن الشخصية الإنسانية تتألف من ذاتين يمكن أن تنفصل إحداها عن الأخرى، فتعيش إحداها في الآلام الأبدية، والأخرى في الغبطة الأبدية، وهذا مُحالٌ تمام الاستحالة.

ونقد «فلورنسكي» لخمياكوف ليس له في الظاهر ما يبرره. فخومياكوف يقول إنه لا بد للكنيسة أن تقوم على مبدأ السوبورنوست sobornost، ويعني بهذه الكلمة الاتحاد الحر لأعضاء الكنيسة في فهمهم الجماعي للحقيقة والخلاص الجماعي القائم على حبهم

للمسيح وللحق الإلهي. ويعلق «خوميالكوف» قيمة خاصة لكل مظهر من مظاهر الحب، والمسيحية بالنسبة لديه دين الحب، وبالتالي دين الحرية، وهذا لا يعني على الإطلاق أنه ينكر سلطة الكنيسة والطابع الملزم لتركيبها الكهنوتي أو لمبدأ الطاعة المبجلة reverent obedience. ويشهد سلوك «خوميالكوف» كله بأنه ابن بار من أبناء الكنيسة، ولا يؤدي مبدأ السوبورنوست بأي حال من الأحوال إلى الفوضى الكهنوتية، كما لا يمنع طرد الأشخاص الذين ينبذون تعاليم الكنيسة الأساسية، مما يدفعهم إلى هجران وحدة الحب الجماعي المرتبط بها. ولكن إذا كان سلوكنا قائماً وفقاً لأوامر المسيح على حب كل إنسان، فإن الطرد يجب أن يكون مجرد قرار بأن هذا أو ذاك لم يعد متممياً إلى الكنيسة دون أي حقد أو اضطهاد.

ويتنقد الأب «جورج فلورنسكي» Florovsky في كتابه «طرق اللاهوت الروس» كتاب فلورنسكي «عمود الحقيقة وأساسها» وطريقته في التفكير نقداً شديداً، فيقول فلورنسكي: «إن عقله يهرب من الشكوك عن طريق المعرفة بالثالوث المقدس، ويتحدث «فلورنسكي» عن هذا بحماسة شديدة ويكشف عن الدلالة النظرية لعقيدة الثالوث باعتبارها حقيقة عقلية، ولكن من أعجب الأمور أنه يمر مر الكرام على التجسد، فينتقل مباشرة من الفصول التي يتحدث فيها عن الثالوث إلى النظرية الخاصة بالروح القدس. وهذا معناه أن كتاب «فلورنسكي» يخلو تماماً من الفصول الخاصة بعلم المسيح christological، وفلورنسكي لا يضرب بجذوره في أعماق الأرثوذكسية، فقد بقي غريباً عن العالم الأرثوذكسي، وكتابه من حيث معناه غربي في جوهره فهو كتاب شخص مستغرب يبحث حالماً وبصورة جمالية عن الخلاص في المشرق. ومن السمات المميزة كل التمييز لعمله هو أنه يخطو إلى الورا، وراء المسيحية حتى يصل إلى الأفلاطونية والأديان القديمة، أو قد ينحرف إلى عالم الغيبات والسحر والموضوعات التي يكلف طلبته ببحثها كانت من هذا القبيل (عن ك. دو - بريل K. Du-Prel - عن ديونيزيوس - عن الفولكلور الروسي) وقد كان ينوي هو نفسه تقديم رسالة ينال بها درجة

الماجستير في العلوم الإلهية، وهذه الرسالة عبارة عن ترجمة ايامبليخوس Iamblichus مع التعليق عليها» (٤٩٥).

وليس من شك أن الانتقادات القاسية، والتقويمات التي يضعها كتاب الأب «جورج فلورنسكي» القيم تحتوي على شيء من الحق على الأقل. غير أننا يجب أن نأخذ في اعتبارنا الأفكار التالية دفاعاً عن الأب «بافل فلورنسكي»، ذلك أن أمراض المدنية الحديثة من فقدان لفكرة القيمة المطلقة للشخصية، وفكرة الدولة القائمة على العدالة، والمثل الأعلى للقوة الروحية الحرة الخلاقة - هذه العلل جميعاً ترجع في المحل الأول إلى أن المثقفين، وبالتالي الجماهير التي تتبعهم - قد هجروا المسيحية وأصبحوا لا دينيين، والمهمة الرئيسة لعصرنا الحالي هي أن نعيد المثقفين ومن ورائهم الجماهير إلى حظيرة المسيحية، ومن ثم إلى النزعة الإنسانية المسيحية. ويمكن أن نخدم هذا الغرض خدمة طيبة بالأعمال الفلسفية الدينية المكتوبة بأسلوب جديد أقل إيغالاً في الطائفية بحيث يربط المشكلات الدينية بالعلم الحديث وبالأبحاث الميتافيزيقية في المجالات العليا من الوجود التي تعلو على العالم الإنساني. ومؤلفات «فلورنسكي» تنتسب إلى هذه الفئة، ومن ثم فهي قيمة كل القيمة مهما كانت عيوبها من وجهة نظر الأسلوب التقليدي، ومضمون الأدب الأرثوذكسي اللاهوتي.



الفصل الخامس عشر

الأب سرجيوس بولجاكوف

Father Sergius Bulgakov

احتل الأب «سرجيوس بولجاكوف» في الأعوام العشرين الأخيرة مكانًا بارزًا بين الفلاسفة ورجال اللاهوت الروسيين.

وقد ولد الأب سرجي نيكولايفتش بولجاكوف» عام ١٨٧١ في ليفني Livny في مقاطعة «أوريل»، من أسرة قسيس. وبعد أن درس بكلية الحقوق بجامعة موسكو عُيِّن سنة ١٩٠١ أستاذًا للاقتصاد السياسي بمعهد الهندسة بمدينة «كييف»، ثم محاضرًا بجامعة «موسكو» عام ١٩٠٦. وفي عام ١٩١١ استقال مع عدد كبير من الأساتذة والمحاضرين بالجامعة احتجاجًا على انتهاك الحكومة لاستقلال الجامعة.

وكان «بولجاكوف» ماركسيًا في شبابه، ولكنه اعتنق فيما بعد -كغيره من الصحفيين ورجال الاقتصاد الموهوبين من الروس (أمثال ب. ستروف وتوجان -بارانوفسكي وبرديائف وس. فرانك)- تصورًا أعمق عن العالم. وقد ذهب في كتابه «الرأسمالية والزراعة» (١٩٠٠) إلى أن قانون تركيز الإنتاج لا يمكن تطبيقه على الزراعة التي تتسم باتجاهات لا مركزية، وانتهى «بولجاكوف» تحت تأثير فلسفة «كانط» إلى أن المبادئ الأساسية للحياة الاجتماعية والفردية يجب أن تقام مرتبطة بنظرية القيمة المطلقة للخير والحق والجمال. وفي عام ١٩٠٤ -بعد أن قطع كل صلة بينه وبين الماركسية- نشر كتابًا بعنوان «من الماركسية إلى المثالية». واعتزم س. ن بولجاكوف و«ن. أ. برديائف» إصدار مجلة خاصة بهما عام ١٩٠٤، واستطاعا في البداية الحصول على مجلة «الطريق الجديد»

Novy Put ولكنهما أسسا فيما بعد «مشكلات الحياة» Voprosy Zhizni. وفي هذه الأثناء كان «بولجاكوف» يعاني تطوراً جديداً من الفلسفة المثالية إلى الواقعية -المثالية التي اتسمت بها الكنيسة الأرثوذكسية. واهتم بادئ الأمر بفلسفة «سولوفيف»، ثم شرع في وضع مذهبه الفلسفي واللاهوتي الخاص. وفي عام ١٩١٨ رسم قسيساً. وعندما نفت الحكومة السوفيتية من روسيا مئات البحااث والكتاب والسياسيين عام ١٩٢٢ بتهمة اتخاذهم مواقف تتنافى مع النظام السوفيتي، كان «بولجاكوف» بين هؤلاء المنفيين، ومعه عدد آخر من الفلاسفة (برديائف، أ. أ. إلين، لابشين، لوسكي، فرانك)، وأقام بادئ الأمر في براج، ولكنه لم يلبث أن اشترك في تأسيس المعهد اللاهوتي الأرثوذكسي في باريس حيث شغل كرسي اللاهوت الدجماطيقي ابتداء من عام ١٩٢٥، ووافته منيته أثر نزيف مخي في ١٢ يوليو سنة ١٩٤٤.

ومؤلفات «بولجاكوف» الرئيسة بالإضافة إلى المؤلفات المذكورة آنفاً هي: «مديتان» موسكو -١٩١١، «فلسفة الاقتصاديات» ١٩١٢، «النور الذي لا يخفت» موسكو -١٩١٧، «بطرس ويوحنا، أول رسولين»، جمعية الشبان المسيحية، باريس، سنة ١٩٢٦، «عليقة موسى» (عن عقيدة العذراء الأرثوذكسية) جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٢٧، «مأساة الفلسفة»، سنة ١٩٢٧، «صديق العروس» (عن التبجيل الأرثوذكسي للقديس يوحنا المعمدان) جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٢٨، «سلم يعقوب» (عن الملائكة) جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٢٩ «الأيقونة وعبادتها»، جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٣١، «الأرثوذكسية»، ف. ألكان، باريس، ١٩٣٣ «حمل الله» agnus Dei -الإنسان، جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٣٣ (الكلمة المجسدة (حمل الله)، أوبييه باريس ١٩٤٤)، «جابر القلب» ٢ -جمعية الشبان المسيحية باريس ١٩٣٦ مترجم إلى اللغة الفرنسية، «العروس والحمل»، جمعية الشبان المسيحية، ٣. باريس ١٩٤٥، «مذكرات في الترجمة الذاتية»، جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٧، «فلسفة اللغة»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٤٨. ويمكن

العثور على قائمة مفصلة بمؤلفات «بولجاكوف» في كتيب ل. زاندر بعنوان: «في ذكرى الأب سرجيوس بولجاكوف»، باريس ١٩٤٥. وفي كتاب «الله والعالم»، و«تصور عند الأب س. بولجاكوف»، جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٨ للمؤلف نفسه (ل. زاندر) L. Zander.

ويصوغ «بولجاكوف» العلاقة بين الدين والفلسفة صياغة عميقة الرؤية في كتابه «مأساة الفلسفة»: فهو يرفض فكرة القرون الوسطى التي تقول إن «الفلسفة خادمة اللاهوت»، ويستبدل بهذه العبارة عبارة أخرى أكثر حياة، وأكثر اتساعاً فيقول: إن الفلسفة خادمة الدين *ancilla religionis*؛ ومعنى هذه العبارة هو كالآتي: إن الفلسفة تتناول معطيات التجربة، بيد أن معطيات الأنواع الأدنى من التجربة تكمل وتتلقى دلالتها النهائية من ارتباطها بالصورة العليا للتجربة، أعني «التجربة الدينية» الكامنة وراء الوحي.

وقد عانى «بولجاكوف» نفسه هذه التجربة الدينية في أعلى درجاتها، وفي كتابه «النور الذي لا يخفت» يقص بعض اللحظات الهامة «في تاريخ انقلابه». وسأورد هنا مقتطفات منها:

«كنت في الرابعة والعشرين من عمري، بيد أن الإيمان كان قد تقوض من روحي منذ عشر سنوات، واستبد بي خواء ديني عقب شكوك وأزمات عاصفة.. وما أفظع ذلك الرقاد الروحي الذي يمكن أن يستمر حياة بأكملها! وفي الوقت نفسه الذي كانت أنمو فيه عقلياً، وأحصل فيه المعرفة العلمية، كانت روحي تغوص دون مقاومة ودون أن ألحظ ذلك في مستنقع الرضى عن النفس، ذلك المستنقع الآسن الذي يشيع فيه الابتذال والغرور.. وكانت أضواء الطفولة تخفت شيئاً فشيئاً مفسحة مكاناً للغسق الرمادي.. وفجأة.. أتى «هذا».. إذ أخذت تتردد في روحي نداءات غامضة.. فهرعت روحي لتلبيتها...

«وكان المساء يقترب، وكنا نعب راكبين سهول الاستبس الجنوبية المعطرة بأريج الحشائش والأعشاب يحيط بها شبه إطار مذهب من أضواء الشمس الآفلة.. ومن بعيد كانت تلوح لنا أقرب الجبال القوقازية إلينا وقد كستها الزرقة، وكنت أشاهد هذه الجبال

لأول مرة، فأخذت أحملق في شغف إلى الجبال الظاهرة، وأنا أستنشق النور والهواء، وأصغي لروحي الطبيعة، وكانت روحي قد تعودت ألا ترى في الطبيعة بعد طول استغراقها في الألم الصامت البليد - غير صحراء ميتة تتلفع برداء من الجمال وكأنه قناع خادع. ولم تكن روحي تستطيع أن تقبل إرادتها الطبيعة خالية من الله. وفجأة أحست روحي في هذه اللحظة بالغبطة، وارتجفت بانفعال السرور.. ماذا لو أن هناك.. ماذا لو لم تكن ثمة صحراء وكذبة، وقناع.. ولم يكن ثمة موت، بل كان هو هناك.. الأب المحب اللطيف، وكانت تلك عباته، وهذا حبه.. ماذا لو أن مشاعري الطفلية التقية عندما كنت أعيش معه، وأسير أمامي، وأحبه، وأرتجف من عجزتي عن الاقتراب منه.. ماذا لو أن حماسي الصغيرة ودموعي، وعذوبة الصلاة، ونقاء الطفولة الذي أسخر منه، والذي دنسته.. ماذا لو كان هذا كله حقاً، وكان شعوري الآخر الذي يحمل الموت والخواء زيفاً وعمايةً؟ ولكن هل هذا ممكن؟ ألم أعرف منذ أيام مدرسة اللاهوت أنه لا وجود لله؟ وهل هناك شك في ذلك؟ وهل من الممكن أن أنسب هذه الأفكار إلى نفسي دون أن أشعر بالخجل من جبني، ودون أن أعاني خوفاً فظيماً من «العلم» ومن مجلسه synedrion؟(*) أو، لقد كنت أسيراً لذلك «العلم»، ذلك الناظر الذي نصب لغوغاء المثقفين، ولمنفعة جماهير الحمقى وأنصاف المتعلمين.. كم أمقت ذلك التعليم النصفى، هذا الطاعون الروحي الذي تفشى في أيامنا هذه، فأصاب الأطفال والشبان! ولقد أصابتنى عدواه أنا أيضاً، وبدأت أنشرها حولي...

«وأنت.. يا جبال القوقاز!.. لقد شاهدت ثلوجك تتألق عبر البحار، وجليدك يشيع فيه الاحمرار تحت أضواء الفجر، وقممك التي تخترق السماء، فذابت روحي من النشوة. وما ومض لحظة ليتلاشى مرة أخرى في تلك الأمسية من أمسيات الاستبس، يتردد الآن ويغني محدثاً نشيداً عجباً حزيناً.. إن يوم الخليقة الأول سطع أمام ناظري.. وكان كل شيء واضحاً يحيا في السلام، ومفعماً بالفرح الرنان. وكان قلبي على وشك أن يتحطم من السعادة. ليس ثمة حياة أو موت.. وإنما هناك «آن» أبدي ثابت.. وأخذت تتردد في فؤادي

(*) synedrion كلمة يونانية، معناها مجلس أو برلمان، وهي مؤلفة من كلمة syn ومعناها «معاً»، و hedra ومعناها مقعد. (ف. ك.).

وفي الطبيعة تلك العبارة «الآن تطلق عبدك»(*) Nume dimitis، وأخذ ينشأ وينمو في نفسي شعور لا أتوقعه، هو شعور بالانتصار على الموت. وفي هذه اللحظة وددت أن أموت، وأحست روحي بحنين عذب إلى الموت لكي تذوب في حالة من حالات السرور والنشوة في ذلك الشيء العالي الذي يتألق ويسطع بجمال الخليقة الأولى. غير أنه لم تكن ثمة كلمات أو «اسم»، ولم يكن هناك نشيد «لقد صعد المسيح» يغني للعالم وللآفاق العلوية. ولم تمت في روحي لحظة الالتقاء هذه، هذه الرؤيا، وهذا العرس، هذا اللقاء الأول بصوفيا.. وما حدثتني عنه الجبال في لمعانها الحزين سرعان ما تعرفت عليه مرة أخرى في تلك النظرة الحية الوديدة العذرية، وعلى شواطئ مختلفة، وتحت جبال متباينة، ولقد تلاً هذا النور نفسه في الأعين الوائقة نصف -الطفولية، الأعين الخائفة الذليلة، المليئة بقداسة العذاب. لقد أطلعني اكتشافي للحب على عالم آخر.. عالم كنت قد فقدته...

«وهنا جاءت موجة جديدة من الانتشاء بالعالم، فمع «السعادة الشخصية» أتى الالتقاء الأول «بالغرب»، والنشوات الأولى: «المدنية» والرفاهية، والديموقراطية الاجتماعية... وفجأة، حدث ذلك الالتقاء العجيب غير المتوقع، الالتقاء بعذراء سكستين في درسدن. لقد لمست قلبي أنت نفسك. فرفرف خافقاً لندائك. وهناك نفذت عينا الملكة السماوية وهي تسير بين السحب مع طفلها الخالد قبل الخلود -نفذت إلى روحي. فقد كان في هاتين العينين «قوة صفاء» هائلة، وتضحية بالذات خليقة بالأنبياء - وكان من الممكن أن يلمح المرء في عيني الطفل الحكيمتين الخاليتين من الطفولة المعرفة بالألم، والاستعداد للألم النابع عن حرية الاختيار والتأهب النبوي نفسه للتضحية. إنهما يعلمان ما ينتظرهما، وما قدر عليهما، ومع ذلك فإنهما يذهبان طوعاً لبذل نفسيهما، ولتحقيق إرادة الرب الذي أرسلهما، أما هي فلكي تتلقى النصل في قلبها، وأما هو فإلى المكان الذي سوف يصلب

(*) عبارة وردت في إنجيل لوقا الإصحاح الثاني، آية ٢٩، على لسان سمعان اليهودي العجوز بعد أن رأى المسيح العبد، والآية كلها هي: «والآن تطلق عبدك يا سيد حسب قولك بسلام». (ف. ك).

فيه. ولم أستطع أن أتمالك نفسي، ودارت رأسي، وسكبت عيناى دموعاً جذلة، وإن تكن مريرة، ومع هذه الدموع ذابت الثلوج في قلبي، وحلت في هذه اللحظة عقدة حيوية.. ولم يكن ذلك انفعالاً جمالياً، كلا.. وإنما كان «لقاء».. معرفة جديدة، «معجزة»... فأطلقت (أنا الماركسي حينذاك!) على هذا التأمل اسم «الصلاة».

«وعدت إلى وطنى بعد أن طوّفت بالخارج وقد فقدت الأرض التي أقف عليها، وتحطم إيماني بمثلي العليا. وأخذت تنمو في نفسي «إرادة للإيمان»، وعزم على القيام بالوثبة النهائية إلى الشاطئ المقابل، وهو موقف أحقق من وجهة نظر الحكمة الدنيوية... أي الوثوب من وجهة النظر «الماركسية» وغيرها من المذاهب التي تتبعها إلى الإيمان الأرثوذكسي. ومع ذلك، فقد مضت الأعوام وما برحت أتشوف وأنا أقف خارج حظيرة الإيمان، لا أجد من نفسي القوة على اتخاذ الخطوة الحاسمة والذهاب للاعتراف، وأداء التناول الذي يشتدّ شوق روحي إليه. وإني لا أنكر كيف دخلت يوم خميس «موندي» Maundy إلى الكنيسة (وكنت آنذاك نائباً في الدوما مجلس النواب الروسي)، فشاهدت الناس يتلقون التناول المقدس بمصاحبة الأصوات المؤثرة التي تصدر عن نشيد (الأفخارستيا) العشاء الرباني.. فاندفعت خارجاً من الكنيسة وقد غمرتنى الدموع، وأخذت أجوب شوارع موسكو باكياً، وقد أرهقني شعوري بالعجز والتفاهة، ومضى الحال على هذا النحو حتى رفعتني يد حازمة....

«وها نحن أولاء في الخريف.. وثمة صومعة متوحدة ضائعة في الغابة، واليوم مشمس، والمنظر من المناظر المألوفة في المناطق الشمالية.. وما برح قلبي فريسة للاضطراب والعجز. لقد انتهزت فرصة للحضور إلى هذا المكان يراودني أمل مستمر في لقاء الله. غير أن عزمي فارقني تماماً في هذا المكان... ووقفت أثناء إنشاد ترتيلة المساء جامداً بارداً، وبعد أن انتهت الأغنية وبدأت الصلوات التمهيدية التي تسبق الاعتراف، خرجت هارباً من الكنيسة، وأنا أبكي بكاء مرّاً. وسرت، وقد أفعمت نفسي قلقاً، لا أكاد أرى ما حولي، واتجهت نحو المضيفة، وأخيراً بُت إلى رشدي في صومعة الناسك العجوز..

لقد كنت مدفوعاً إلى هذا المكان، فقد سلكت الاتجاه الخاطئ بسبب شرودي المعتاد الذي تضاعف الآن بعد أن استولت الكآبة على نفسي، غير أنني كنت أعلم -في الواقع- علم اليقين أن معجزة حدثت لي. ذلك أن الناسك حين رأى الابن العاق يقترب، هرول لملاقاته... وعلمت منه أن الخطايا الإنسانية جميعاً ليست إلا قطرة في محيط رحمة الله. وقد تركته مغفورة لي خطيائي، متصالحاً مع نفسي، مرتجفاً تبللني الدموع، شاعراً وكأن أجنحة تحملني خارج أبواب الكنيسة، وعند الباب قابلت رفيقي الذي شاهدني من قبل أغادر الكنيسة قانطاً من رحمة الله، فاعترته الدهشة، وانتابه سرور عظيم، وأصبح شاهداً دون إرادة منه على ما حدث لي واعتاد أن يقول فيما بعد بإحساس صادق: «لقد مر الله».

«وكان مساء آخر.. والغروب شمالياً هذه المرة، وليس جنوبياً. وكانت قباب الكنيسة تظهر واضحة المعالم في الهواء الشفيف، وكانت الصفوف الطويلة لأزهار الدير الخريفية تبدو بيضاء في الغسق. وتراجعت الغابة بعيداً في الأفق الأزرق.

«وفجأة، دوى جرس الكنيسة وسط هذا السكون، وكأنه صادر من الأعالي.. من السماء، ثم ساد السكون مرة أخرى، ولكنه بدأ فيما بعد يقرع في انتظام ودون انقطاع. وكانوا يدقون الأجراس لتريلة المساء، فأصغيت لأجراس الكنيسة، وكأنني أسمعها للمرة الأولى، وكأنني شخص ولد من جديد، شاعراً -وأنا خائف القلب- أنها تناديني أنا أيضاً إلى كنيسة المؤمنين. وفي مساء ذلك اليوم المبارك كنت أنظر إلى كل شيء بعينين جديدتين، إذ كنت أعلم أنني أيضاً قد دعيت، وأنني أشارك فعلاً في هذا كله، وأنه من أجلي أنا علّق المسيح فوق الصليب وأريق دمه المقدس، وأنه من أجلي أنا أيضاً يعد الكاهن العشاء المقدس بيديه، وأن القصة التي يرويها الإنجيل عن العشاء في منزل «سيمون الأبرص»، وعن المرأة الخاطئة التي أحبت كثيراً وغفرت لها خطاياها، تخصني أنا أيضاً، وأنني دعيت للمشاركة في الجسد المقدس، ودم المسيح....

«وهكذا، يكمن في أساس الدين التقاء يعانیه المرء معاناة شخصية بالالهوية، وفي هذا مصدر استقلاله الذاتي الوحيد. وأياً كان تبجح حكمة هذا العصر، تلك الحكمة العاجزة

عن فهم الدين بسبب افتقارها إلى الخبرة الضرورية، وبسبب بلادتها الدينية وخلوها من الحياة، فإن هؤلاء الذين تأملوا الله مرة في قلوبهم، يملكون معرفة يقينية يقيناً مطلقاً بالدين، ويعرفون جوهره»^(١).

وبينما كان «بولجاكوف» يحاضر في الاقتصاد السياسي، أخذ يتحول عن الماركسية إلى المثالية ثم إلى الأرثوذكسية. وكان قد كتب حتى عام ١٩١١ عدة مقالات عن معنى التاريخ، وعن نقائص الاشتراكية «العلمية» الملحدة، وعن شخصية الطبقة المثقفة الروسية، وعن القرون الأولى للمسيحية وانتصارها على الوثنية. وكتب فيما بين عامي ١٩١١ و ١٩١٦ كتابه الديني الفلسفي الرئيس «النور الذي لا يخفت». ولا بد أن نقول شيئاً في أول الأمر عن المقالات السابقة التي جمعت في مجلدين تحت عنوان «من الماركسية إلى المثالية» (بترسبورج سنة ١٩٠٤) «ومدينتان» (موسكو ١٩١١) على التوالي. ويصوغ «بولجاكوف» النتائج التي انتهى إليها في المجلد الأول كالآتي: «لقد بدأت كاتباً عن المسائل الاجتماعية، ولكنني اكتشفت في بحثي عن أسس المثل العليا الاجتماعية أن هذه الأسس توجد في الدين. هل هناك خير؟ هل هناك حق؟ أو بعبارة أخرى، هل هناك إله؟»^(٢).

ويقول بولجاكوف: «هناك طريقان رئيسان لتقرير المصير الديني: الاعتقاد في الألوهية الذي يصل في ذروته إلى المسيحية، ووحدة الوجود التي تنتهي إلى عبادة الإنسان ومعاداة المسيحية، (مدينان ص ٩ من المقدمة). والعملية التاريخية التي تقابل هذين الطريقتين هي التعبير عن النشاط الحر للروح الإنساني، وهي صراع بين المدينتين: مدينة العالم الآخر التي هي ملكوت المسيح، والمدينة الأرضية، التي هي ملكوت عدو -المسيح في هذا العالم، والصراع بين هذين المبدئين عنيف هدام، وبوجه أخص في الروح الروسية الدينية التي تفتقر إلى السيطرة المتحضرة على الذات، ومن ثم ينشأ عن هذا الصراع المتعصب

(١) انظر بولجاكوف: «النور الذي لا يخفت»، ص ٧-١١، وانظر أيضاً «سلم يعقوب» ص ٢١ و ٣١.

(٢) مقدمة المؤلف لكتابه (مدينتان) ص ٧.

الرجعي المظلم الذي يحسب نفسه مسيحية من جهة، وإلى تأليه الإنسان لذاته الذي لا يقل عن ذلك تعصباً من جهة أخرى (ص ١٨ من المقدمة).

والتعبير الرئيس في عصرنا عن تأليه الإنسان لذاته هو اشتراكية «ماركس»، وما إن أعتق «بولجاكوف» نفسه من الماركسية، حتى قام بتحليل أساسها الديني الفلسفي الذي استمده ماركس من فويرباخ. وفي مقالته: «دين فويرباخ في عبادة الإنسان» يكشف وينقد فكرة فويرباخ الرئيسة التي عبر عنها في هذه الصيغة «*homo homini Deus est*» ويعني بها أن البشرية هي إله الإنسان الفرد» (١٧).

ويواصل «بولجاكوف» تحليله في مقالته: «كارل ماركس بوصفه مفكراً دينياً». وحين يتحدث «بولجاكوف» عن طبيعة «ماركس» الشخصية يصف إرادة «ماركس» للقوة وصفاً حياً، ويبين أن السمة الغالبة عليه هي الحقد لا الحب، ويتابع «آنكوف» Annenkov، فيصف «ماركس» بأنه «ديكتاتور ديموقراطي»، ويشير إلى موقفه غير الحفي من الفردية الإنسانية؛ فالناس من وجهة نظر «ماركس» ينقسمون إلى جماعات اجتماعية، وهذه الجماعات تؤلف بطريقة مرتبة ومنظمة تنظيمًا حسنًا نماذج هندسية، وكأن التاريخ الإنساني لا يحتوي إلا على هذه الحركة المحسوبة للعناصر الاجتماعية. وهذا الإلغاء لمشكلة الشخصية والاهتمام بها،... هذا التجريد المتطرف هو السمة الجوهرية للماركسية» (٧٥). و«ماركس» لا يهتم بمصير الفرد ولا يقدر في الإنسان إلا ما هو مشترك بين الأفراد جميعاً، وبالتالي ما ليس فردياً فيهم (٧٦). ويقول ماركس إن الإنسان سوف يصبح في مجتمع اجتماعي كائناً نوعياً *Generic being* (gattungswesen)، وحينئذ سوف يحرر نفسه من الدين (٩٣). (وماركس) يُعادي الدين - وخاصة المسيحية - عداء مريراً. ويفسر «بولجاكوف» هذا العداء بأن «المسيحية توقظ الشخصية، وتجعل الإنسان في وعي بروحه الخالدة، فهي تبرز الفردية في الإنسان، وتبين له هدف تطوره الداخلي والطريق إلى هذا الهدف، أما الاشتراكية فتجرد الإنسان من شخصيته من حيث إنها لا تهتم بالروح الإنساني، وإنما تهتم بخارجها الاجتماعي، وترد المضمون الفعلي للشخصية إلى أفعال منعكسة

اجتماعية (الجزء الثاني ص ٣٠). والإلحاد المهاجم وسيلة من وسائل تحطيم الفردية وتحويل المجتمع الإنساني إلى مخزن للنمال، أو خلية من خلايا النحل (الجزء الأول ص ٩٤). ويقول «بولجاكوف» إن محاولة وضع الإنسان موضع الله وتمجيده بوصفه إلهاً إنساناً يمكن أن يُفضي في يسر إلى تحويله إلى الإنسان-الحيوان (١٧٣).

وقد أعلن «ماركس» عام ١٨٧٣ أنه تلميذ لهيجل، ويثبت «بولجاكوف» أنه لا وجود لأي رابطة من التابع بين المثالية الألمانية الكلاسيكية وبين الماركسية. ولا تذهب هيجلية «ماركس» إلى أبعد من المحاكاة اللفظية لأسلوب «هيجل» الخاص. وفي رأي بولجاكوف أن اعتبار «ماركس» نفسه تلميذاً لهيجل يعد نزوة -أو ربما كان «طيشاً» من جانب «ماركس». وفي مقالاته «المسيحية البدائية والاشتراكية الحديثة» (١٩٠٩)، و«سفر الرؤيا والاشتراكية» (١٩١٠) يقارن بولجاكوف بين اشتراكية ماركس وبين الجمهورية اليهودية الألفية chilaistic (و chiliasm هو اسم الجمهورية المثالية الألفية، أي ألف سنة من حكم القديسين على الأرض)، ويقول «بولجاكوف» إن الخلط بين هذين المستويين، الأخروي والألّفي قد أضفى على عقيدة الرؤيا ذلك الطابع الخاص الذي جعلها على تلك الصورة القاتلة في تاريخ الشعب اليهودي فطمس على إحساسهم بالحياة الراهنة وبالواقعية التاريخية، وأعماهم بالجمهوريات المثالية، ونمّى في نفوسهم موقفاً مغامراً من الدين، وميلاً إلى التهليل للمعجزات، (الجزء الثاني ص ٧٩). وللاعتقاد في التقدم طابعاً ألفتياً chilaistic، وهو يقوم بدور الدين الباطني الكامن بالنسبة لكثير من الناس، وخاصة في عصرنا (ص ٧٦). وهذا يصدق على اشتراكية «ماركس» ويقول «بولجاكوف»: إن «الاشتراكية إعداد مسرحي عقلي للنزعة الألفية اليهودية، مترجمة من لغة اللاهوت وعلم الكون إلى لغة الاقتصاد السياسي، وشخصها المسرحية تفسر على أساس مصطلح علم الاقتصاد. والشعب المختار -حامل فكرة الرسالة- أو كما هو الحال فيما بعد في الطوائف المسيحية القديسون أو المصطفون، قد حل محلهم العمّال (البروليتاريا) الذين يملكون روحاً بروليتارية خاصة، ورسالة ثورية خاصة. أما

دور الشيطان وإبليس فيقع بالطبع من نصيب الرأسماليين، الذين يرفعون إلى مرتبة ممثلي الشر الميتافيزيقي. ويقابل الأحران الأخيرة وعذابات الرسالة، الفقر المحتوم المتزايد للعمّال، والعداء المطرد بين الطبقات. وتمشيًا مع روح العصر وأسطوريته المحببة ذات الطابع العلمي، فإن دور العنصر المساعد *deus ex machina* الذي يعمل على تيسير الانتقال إلى العهد الألفي تلعبه في الاشتراكية «قوانين» التطور الاجتماعي أو نمو القوى المنتجة التي تمهد في بداية الأمر لهذا الانتقال، ثم بفضل جدلها «الكامن المحتوم» تحدث بقوة - في مرحلة معينة من مراحل العملية - الانتقال إلى الاشتراكية، وتنظم الوثبة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية» (١١٦ - ١١٨). ويدل التوتر العاطفي في الاشتراكية، ونظرتها الأخروية *eschatology* (الوثوب إلى عالم الحرية) على أن «للاشتراكية رؤيتها وتصوفها معًا، وهما أمران مألوفان لكل من عاش فيها» (٣٩). والحماس الديني في الماركسية في ارتباطه بالمادية عبارة عن «تناقض ذاتي صرف: إذ تتحول الشخصية إلى خليط لا شخصي معقد من العلاقات الاقتصادية، وهي تؤله في الوقت نفسه وتستحيل إلى الإنسان - الله» (٤١) «وفي الاشتراكية، وفي اتجاه مدينتنا كله حقًا، يقوم الصراع بين المسيح، وضد المسيح» (ج ١ ص ١٠٤).

وفي رأي «بولجاكوف» أن «نجاح الاشتراكية في عصرنا ما هو إلا عقاب على خطايا المسيحية التاريخية، ونداء منذر إلى التكفير» (ج ٢، ص ٤٦). والحق أن المسيحيين لم يهتموا إلا أقل اهتمام بإصلاح النظام الاقتصادي بروح العدالة الاجتماعية. وقد كتب «بولجاكوف» في سنة ١٩٠٩ قائلاً «إن الاشتراكية العملية وسيلة لتحقيق مطالب الأخلاق المسيحية» (٣٥ - ٤٥)، وهذا لا يقتضي بحال أنه يرى أن الاشتراكية سوف تمنح البشرية الرضا النهائي. ويقول: «قد يكون في التاريخ ثمة تقدم، ونمو للمدنية، وزيادة في الرفاهية المادية، ومع ذلك فإن النتيجة الكامنة في التاريخ ليست هي الانسجام، بل المأساة، أو فصل نهائي بين الخير والشر، ومن ثم تقوية أخيرة للمأساة الكونية» (١٠٦). ولن تجد الشخصية التي تسعى إلى الخير المطلق راحتها الكاملة إلا في رحاب الله، بعد أن يسمو

العالم، وبالتالي، لن يكون ذلك في العملية التاريخية، وإنما فيما وراء التاريخ» (١٠٣).

وقد لاحظ الناس ذوو الضمائر المرهفة الذين عانوا ثورة ١٩٠٥ الجانب الشيطاني من الحركة الثورية، وتأملوا طويلاً الدور الذي لعبه المثقفون فيها. وقد كتب «بولجاكوف» عدداً من المقالات عن طبعة الطبقة المثقفة الروسية ومثالبها وحسناتها. وهذه المقالات أعيد طبعها في المجلد الثاني من كتاب «مدينتان» تحت هذا العنوان العام «دين عبادة الإنسان بين الطبقة المثقفة الروسية»، وأهم هذه المقالات مقالة بعنوان: «البطولة والتصوف» وقد نُشرت لأول مرة في كتيب بعنوان «فيهي» (Vehi) (المعالم) ويقول فيه «بولجاكوف»: «إنه ما من بلد واحد في أوروبا يشعر فيه المثقفون ككل بعد الاكتراث المطلق نحو الدين كما هي الحال في روسيا، فقد استبدلوا بالدين الإيمان بالعلم والمجاهدة التي لاحظها «دوستوفسكي» في سبيل الاستقرار بغير الله نهائياً وإلى الأبد. وقد راقب «بولجاكوف» النشاط السياسي للدوما (مجلس النواب الروسي) الثاني بوصفه عضواً فيه، و«شاهد بوضوح كيف أن هؤلاء الناس بعيدون كل البعد عن السياسة بمعناها الصحيح، أي أن العمل اليومي المبتذل للمحافظة على جهاز الدولة في حالة جيدة من التشحيم والصيانة. ولم تكن نفسيتهم نفسية رجال السياسة، الواقعيين الراسخين المؤمنين بالإصلاح التدريجي... كلا، بل كانت نفسية أصحاب الرؤى العجولين المتحمسين، الذين يتطلعون إلى تحقيق ملكوت الله على الأرض في المستقبل القريب. وهم يذكرون المرء باللامعاديين وغيرهم من طوائف العصر الوسيط، الذين ينتظرون مجيء العصر الألفي مجيئاً سريعاً، والذين يمهدون له الطريق بالسيف، وبالثورات الشعبية، وبالتجارب الجماعية وحروب الفلاحين، كما يتذكر المرء أيضاً يوحنا مدينة «ليدن» وبطانته من الأنبياء بمينستر Münster والتشابه قائم بالطبع في النفسية لا في الأفكار. ومن حيث الأفكار، فإن روسيا تعكس نظريات العصر الحاضر واتجاهه بصورة أقوى وأشدّ تطرفاً من أوروبا الغربية، كما أنها تعكس أيضاً الدراما الكونية للارتداد، والصراع ضد الله، تلك الدراما التي تكمن في صميم التاريخ الحديث» (١٣٥) والسطور التالية).

ولقد عملت الظروف التاريخية على تنمية «طابع ديني من التفكير لدى المثقفين الروس، وهذا الطابع يقترب أحياناً من الطابع المسيحي». ذلك أن اضطهادات الحكومة جعلتهم يشعرون بأنهم أشبه بالشهداء والقديسين»، وشجعهم ابتعادهم الإجمالي عن الحياة على الإغراق في الحلم، في الجمهوريات المثالية، وعلى افتقارهم إلى الإحساس بالواقع» (١٨٠). ويلفت «بولجاكوف» الأنظار إلى كراهية المثقفين للروح البورجوازية، ولتقالدها الروحية الموروثة عن الكنيسة كذلك الضرب من الطهوية، والتزمت الأخلاقي، وذلك النوع الغريب من الزهد. وعلى وجه العموم ذلك الصوت الجهير في الحياة الشخصية». ويضرب على ذلك مثلاً بحياة زعماء الطبقة المثقفة الروسية من أمثال «دبروليوفوف» و«تشرينفسكي» (١٨٢). «وكذلك كان يشعر المثقفون الروسيون، وخاصة الأجيال السابقة منهم بإحساس بالذنب تجاه الفلاحين» (١٨٢). إن المثقف يحلم بأن يكون منقذاً للإنسانية أو للشعب الروسي على أقل تقدير. والشيء الضروري له (أعني لأحلامه) ليس حداً أدنى من الأمان، وإنما الحد الأقصى من البطولة. والنزعة الماكسيمالية Maxismialism سمة لا تنفصل عن بطولة المثقفين التي تشبه إلى حد ما الإيحاء الذاتي، وسيطرة فكرة ما على الإنسان، بحيث تؤدي إلى الاستعباد الفكري والتعصب الذي يصمم أذنيه عن صوت الحياة». وبالتالي «فقد كانت أشد الاتجاهات تطرفاً هي التي انتصرت في الثورة» (١٩١ والسطور التالية).

وتنحل النزعة الإنسانية الملحدة في سيرها، فتؤدي إلى تأليه الذات، و«إلى أن يضع الإنسان نفسه موضع الله والعناية الإلهية، لا من حيث الخطط والغايات فحسب، بل من حيث السبل ووسائل تحقيقها أيضاً. فأنا أحقق فكري، ومن أجل هذه الفكرة أحرر نفسي من أغلال الأخلاقية المألوفة، ولا أمنح نفسي الحق في الاستيلاء على أملاك الآخرين فحسب، بل الحق في حياتهم وموتهم أيضاً إذا اقتضت فكري ذلك». والمرحلة التالية لتأليه الذات هو أن تحل محل هذه القاعدة البطولة التي تقول إن الأشياء جميعاً مسموح بها - يحل محلها خفية غياب أي مبادئ للسلوك في كل ما يتعلق بالحياة الشخصية» (١٩٨).

ويلخص «بولجاكوف» تقويمه للطبقة المثقفة الروسية متغاضياً عن الانحرافات المتطرفة التي يقع فيها دين عبادة الإنسان بما يلي: «جنباً إلى جنب مع العنصر المعادي للمسيح تعيش فيها أعلى الإمكانات الدينية، وذلك البحث الشديد عن مدينة الله، والمجاهدة في سبيل تحقيق إرادة الله على الأرض كما هي متحققة في السماء، أمران يختلفان اختلافاً عميقاً عن السعي وراء الرفاهية الأرضية الثابتة الذي تتسم به الثقافة البورجوازية. وتلك النزعة المكسماوية غير المعقولة لدى الطبقة المثقفة والتي لا تصلح إطلاقاً للتطبيق، ما هي إلا نتيجة للانحراف الديني، ولكن من الممكن التغلب عليها عن طريق الرجوع إلى الدين». والصورة المعذبة للطبقة المثقفة الروسية تحمل آثاراً من الجمال الروحي يجعلها تشبه زهرة نادرة رقيقة غالية قد أنماها تاريخنا الحزين» (٢٢١).

وسوف يعارض هذا الحكم الذي أصدره «بولجاكوف» معارضة حازمة روسيون ممن أصيبت أرواحهم بجراح عميقة من جراء الثورة البلشفية، فانهى بهم الأمر إلى كراهية الطبقة المثقفة الروسية، بحيث لا يرون إلا نقائضها. ويتضح ما في موقفهم من جور متطرف لجميع من يعلمون أن الثقافة الروسية قد بلغت شأواً عظيماً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأن أعمالها العظيمة ترجع إلى الطبقة المثقفة الروسية. ويعلم الناس جميعاً عظمة الأدب الروسي والموسيقى والفن المسرحي، ولهذا فأنا لا أتحدث عن ذلك، وإنما أشير إلى الجوانب التي يجهلها العالم الغربي من الثقافة الروسية. فالحكومات ذات الحكم الذاتي البلدية والريفية الروسية كانت تتطور سريعاً وفقاً لانتجاهات أصيلة، وكانت المحاكم عقب الإصلاح الذي تم في عهد الإسكندر الثاني أفضل من المحاكم الأوروبية الغربية والأمريكية. والأعمال الموهوبة الموسومة بالإيثار التي قام بها الأطباء الروس يتذكرها الأجيال السابقة في عرفان للجميل، وينبغي أن ننوه أيضاً بالحركة التربوية التي اهتم بها المثقفون الروس اهتماماً عظيماً والتي أدت إلى تكوين كثير من المدارس الخاصة ذات المناهج المتقدمة جداً في التعليم والتدريب، وقد كانت الجامعات الروسية، وخاصة جامعات موسكو وبطرسبرج في مستوى أفضل

جامعات أوروبا الغربية. وهؤلاء الذين يعلمون ويتذكرون ذلك سيوافقون على أن الطبقة الروسية كانت حقاً «زهرة رقيقة نادرة».

ويحاول «بولجاكوف» أن يجد معنى للثقافة الأوروبية خلال اجتيازها لمرحلة عبادة الإنسان، تمشياً مع اعتقاده في الدلالة الإلهية لكل عملية تاريخية. وهو يجد هذا المعنى في تلك الحقيقة ألا وهي أن العقل الإنساني ينبغي أن يعتنق الدين المسيحي في حرية ووعي. «لا يؤتي التاريخ ثماره الحقيقية إلا في الانتصار الحر للمبدأ الإلهي في الإبداع الإنساني الحر، وهذا ما تقتضيه الطبيعة الإنسانية الإلهية للعملية التاريخية» (ج ١ ص ١٧٦).

وفي مقالاته التي كتبها عن المسيحية في تلك المرحلة من نشاطه يقول «بولجاكوف» الكثير عن علاقة المسيحية بالمشكلات الاجتماعية، وعن الدلالة التاريخية للمسيحية بالنسبة لتطور الثقافة والاقتصاد. وهو يلح إلحاحاً خاصاً على أنه ينبغي على الكنيسة في عصرنا هذا أن تشارك مشاركة خلاقة في كل مجالات الحياة الثقافية. ويقارن «بولجاكوف» موقف رجال الكنيسة في عصرنا الإنساني اللاكنسي، بل المضاد للكنيسة، بموقف الشقيق في أمثلة الابن العاق، إذ يقابل الأخ الأصغر في عداء ظاهر. ويمضي «بولجاكوف» قائلاً: «وعلى الرغم من استقامتهم وإخلاصهم في خدمتهم فقد اتخذوا موقفاً مرتاباً متعالياً، وشكلياً مرائياً من أخيه الأصغر الذي على الرغم من اقترافه الإثم في حق السماء والرب خلال تجولاته، قد احتفظ بقلب دافئ متفتح. وليس من شك أن هذه المقارنة تسيء إلى الكثيرين من رجال الكنيسة الذين ينتمون إلى الطراز القديم، أولئك الذين يتصورون الكنيسة على أنها الاكتمال التام للهبات الإلهية التي يجب المحافظة عليها وفقاً للتقاليد، فمن غير المناسب في رأيهم الحديث عن أي إبداع جديد. ونحن نعارض هذا التأويل الذي يرى أن وظيفة الكنيسة هي المحافظة على التقاليد وحراستها فحسب، ونضع في مقابل ذلك المثل الأعلى لكنيسة خلاقة نامية متطورة (٣٠٦). ويرى «بولجاكوف» أن صياغة العقائد يجب أن تستمر حتى نهاية التاريخ (ج ١، ص ٢٧١). ورأس الكنيسة، والمسيح الإله - الإنسان لا يخضع لعملية التطور التاريخية، وإنما تنهض

الإنسانية الأرضية التي تؤلف جزءاً من الكنيسة - تنهض تدريجياً خلال عملية للتطور إلى مجال ملكوت الله (ج ٢ - ص ٣٠٩). وينبغي أن تصنع أثناء عملية الصعود هذه نحو الكمال، «ثقافة مسيحية كنسية حقة» تحتضن كافة مناحي الحياة والعلم والفلسفة والفن والتنظيم الاجتماعي. «إذا نظمت الحياة الاجتماعية أخيراً بحيث تتفق مع المثل الأعلى للكنيسة المسيحية، فسوف تفقد الاشتراكية طابعها المميت الراهن الناشئ عن أساسها الطبقي الضيق، وستكون تجسيدا حياً للحب المسيحي الشامل، ولن تؤدي بعد ذلك إلى الدمار الروحي الذي يجلبه ما في عقيدتها من ضيق إلى قلوب أتباعها وعقولهم» (٣١٢). وهذه الأفكار يعبر عنها «بولجاكوف» بوضوح خاص في مقالته «الكنيسة والثقافة» وهي مثل طيب على مواهب «بولجاكوف» باعتباره كاتباً.

ويبدأ كتاب «بولجاكوف» الديني الفلسفي الرئيس «النور الذي لا يخفت» - والذي كتبه قبل أن يُنصب كاهناً - يبدأ بتقدير عام لطبيعة الوعي الديني. وفي رأي الكاتب أن السمة الأساسية للوعي هي الإيمان. «إنه فعل حر ذو جانبين إنساني وإلهي: فهو من ناحية سعى الإنسان الذاتي، وبحته عن الله، وهو من ناحية أخرى جواب الله، ووحيه الموضوعي» (٢٩). «ولما كانت الحقيقة الدينية موضوعية و«كاثوليكية» - أي مطابقة للكل - فهي في الوقت نفسه «جماعية» communal، وهذا الطابع الجماعي لا يعني أن «مجلساً» هو الذي أعلنها فحسب، بل تعني بالأحرى أن أولئك الذين يبحثون بالكاثوليكية نتيجة إما للفجاجة الروحية أو الانحلال المرضي. «وأصعب الأشياء جميعاً أن تعتقد في الحق لأنه حق، ذلك أن هذا الاعتقاد يتطلب الاعتراف المتواضع، وإنكار الذات، وأسهل من ذلك كثيراً أن يقبل الإنسان تلك الحقيقة على أنها رأيي الذي أضعه «أنا» على أنه الحقيقة» (٥٤) والحقيقة الدينية التي تتكشف في التجربة الصوفية «لا يصل إلى مداها التعبير، غير أن هذا ليس معناه أنها خرساء أو لا منطقية أو مضادة للمنطق، بل على العكس من ذلك، إنها تنشئ رموزاً لفظية تتجسد فيها». ويشير «بولجاكوف» إلى الدلالة الهائلة للتقليد الكنسي الذي للكنيسة الصوفية وباسم الصوفية الشخصية في

كثير من الأجيال يخفف من المزاعم التي لا تستند إلى أي سلطة unauthorized. ونحن نجد هنا ضرباً من التناقض «فالتاريخية المجردة، والسلطة الخارجية في الدين تعني تحجر الكنيسة، بينما تعني الصوفية الإرادية انحلالها؛ وكلا هذين الاتجاهين غير مطلوب، ومع ذلك فإن كليهما مطلوب، أي السلطة الكنسية والصوفية الشخصية» (٦٤). «وطبيعة العقائد الصارمة الرجولية» تجعل من الممكن التبشير بالدين وعدم الاقتصار على الخدر الناشئ عن النشوة العذبة للتجربة الصوفية (٧٣). ولكن من الطبيعي ألا تعبر الصيغ القطعية المؤلفة من تصورات عقلية عما «في التجربة الدينية من اكتمال» (٧٠)، ومن ثم يجب في حياة الكنيسة أن تُصاغ العقائد الجديدة دائماً لتكمل العقائد التي صيغت فعلاً.

ويتحدث «بولجاكوف» عن الضمير - في نقده لمذاهب «كانط» و«فشته» و«تولستوي» وغيرهم - باعتباره نوراً صادراً من الله للتمييز بين الخير والشر، وهو يعبر عن هذه الفكرة بقوة رائعة في نوع من الصلاة أو وصف التجربة الصوفية الذي يستهله بهذه العبارات: «إنك تراني دائماً» (٤٦).

ويتبع «بولجاكوف» فلورنسكي في قبوله لنظرية الطبيعة المتناقضة التي يتسم بها الوعي الديني ويستغلها بطرق شتى. وعنوان القسم الأول من كتابه الرئيس «النور الذي لا يخفت» هو «العدم الإلهي»، ويكرسه «بولجاكوف» لبحث مفصل في التناقض الجوهرى لعلو الله على العالم ومحايثته له. فمن ناحية نجد أن المطلق هو العدم الإلهي الذي يعلو على العالم (ومن هنا نشأ اللاهوت «السلبى» أو apophatic)، ومن ناحية أخرى «يضع المطلق نفسه بوصفه الله، وبالتالي يجعل من الممكن التمييز فيه بين الله، والعالم، والإنسان، ويصبح المطلق هو الله بالنسبة للإنسان»، وهكذا «يولد الله مع العالم وفي العالم، ويبدأ الدين incipit religio. ومن هنا تنشأ إمكانية تعريف الله بأنه المفارق الباطن، وبأنه يخرج من علوه وطابعه المطلق إلى المحايثة وإلى نوع من الشائنة. ومن ثم كانت إمكانية معرفة الله والاتصال به، والولوج إلى مجال اللاهوت الإيجابي cataphatic theology، ونشأة الحاجة إلى العقائد والأساطير» (١٠٢).

ويقول «بولجاكوف»: «لا توجد في الفلسفة الدينية مشكلة أشد حيوية من مشكلة معنى العدم الإلهي» (١٤٦). ومن ثم فإنه يعرض بالتفصيل عدة تصورات عن العدم الإلهي، مبتدئاً «بأفلاطون» و«أفلوطين»، حتى يصل إلى تعاليم الآباء الشرقيين والفلسفة الغربية (أوريجن، ونيقولا الكوزاوي، وج. برونو، وإكهارت، ويعقوب بيمه وغيرهم). بل إنه يجد في «توما الأكويني» فقرة تشيع فيها كلها روح اللاهوت السلبي.

ويشير «بولجاكوف» إلى الاختلاف العميق بين نظرية العدم الإلهي بالمعنى اليوناني، أي بمعنى النقص أو الحرمان *a privativum*، وبمعنى «لا» (السلب) *un-* النظرية الأولى تقتضي استحالة التعريف على أساس المبدأ، والنظرية الثانية تشير إلى نوع من الوجود بالقوة *a state of potentiality* أي الوجود الذي لم يتحقق بعد النظرية الأولى تفضي إلى فلسفة دينية تقوم على التناقض *antionomie* وتعارض وحدة الوجود، أما النظرية الثانية فهي الفلسفة الجدلية (الديالكتيكية) للتطور، التي تؤدي إلى وحدة الوجود. وفي الحالة الأولى يكون الله باعتباره المطلق حراً حرة تامة عن العالم، وفي الحالة الثانية يرتبط ارتباطاً ضرورياً بالعالم، ووفقاً للمذهب الأول «ما من تطهير ذاتي أو انسحاب إلى الأعماق» («المفارق» عند إكهارت) يجعل في مقدور الوعي الذاتي الباطن أن يتغلب على طبيعته النسبية ليصبح مطلقاً، أو أن يجد نفسه في الله بفضل قوة الألوهية التي يمتلكها باعتبارهما مخلوقين، وإنما بفضل قوة النعمة الإلهية التي تنصب على العالم، وقد يصير الإنسان إلهاً لا بفضل طبيعته الخاصة بوصفه مخلوقاً، وإنما عن طريق النعمة الإلهية وحدها (وفقاً للتعريف المشهور الذي وضعه آباء الكنيسة) (١٥٠). «ويقوم الدين الحق على الوحي، على الألوهية وقد هبطت إلى العالم، ودخلت فيه بإرادتها، واقتربت من الإنسان، وبعبارة أخرى لا بد أن تكون من صنع النعمة الإلهية ومن عمل نشاط إلهي فائق على الطبيعة أو على الكون في الإنسان» (١٥١). «ولا يعرف الله باعتباره شخصاً إلا من خلال «اللقاء» به، وعن طريق الكشف الحي عن نفسه» في التجربة الدينية. أما بالنسبة للعقيدة المسيحية عن الثالوث، فليس من الممكن -في المحل الأول- أن تعرف إلا عن طريق الوحي (١٥١) والسطور التالية).

«ومن الممكن التمييز بين ثلاثة طرق لبلوغ الوعي الديني: فقد تكتسب معرفة الله بالطريقة الهندسية أو التحليلية -أو بالطريقة الطبيعية أو الصوفية- أو بالطريقة التاريخية أو التجريبية، أو بالتفكير المجرد، أو بالاستغراق الذاتي الصوفي، أو بالوحي الديني. وتكتسب الطريقتان الأولى والثانية دلالتهما الحقة في ارتباطهما بالطريقة الثالثة فحسب، وتصبحان باطلتين إذا أخذناهما منفصلتين» (١٥١). وهذا هو مصدر المذاهب الزائفة مثل وحدة الوجود الفيضانية emanational عند «أفلوطين» و«إريجين» و«بيمه» و«إكهارت»، والنزعة اللاكونية والمضادة للكون في الفلسفة الهندوكية والدين الهندوكي، أو في أوروبا في فلسفة «شوبنهاور» وفي وحدة الوجود الدينامية عند «أ. هارتمان» E. Hartmann أو «دروز»، Dreus، وفي وحدة الوجود المنطقية عند «هيجل»... إلخ، ويلاحظ «بولجاكوف» في مناقشته لهذه النظريات «أنه يبدو أن العبقورية الألمانية قد قُدِّرَ عليها أن تنحرف بالمسيحية في اتجاه الواحدية monism الدينية ووحدة الوجود، والبوذية، والأفلاطونية المحدثة، والباطنية» (١٦٢).

ويقول «بولجاكوف»: «إن الطريق الوحيد لتجنب أخطاء وحدة الوجود والباطنية الدينية هو الاعتراف بأن الانتقال من المطلق إلى النسبي يتم بخلق العالم من العدم، وفعل الخلق هو تحويل القوة إلى فعل. وكلمة قوة تعني هنا اللا وجود non-being بمعنى الخواء أو غياب الوجود، وكلمة فعل الوجود الذي لم يتحدد تحديداً كاملاً بعد. «وتحويل القوة» إلى «فعل» هو خلق المادة الكلية للكون، أو الأم الكبرى للعالم الطبيعي كله، وفي فعل الخلق ومن خلاله يضع الله الوجود في اللا وجود، أو بعبارة أخرى عن طريق الفعل نفسه يضع اللا وجود مع الوجود باعتباره حداً له أو مصاحباً أو ظلاً (١٨٤). ولا يلزم عن ذلك، أيّاً كان الأمر -أن العالم وجود جديد تماماً مع الله وخارجه. وهنا يحاول «بولجاكوف» كما يحاول في مواضع أخرى -أن يجمع بين النقيضين، فيقول: «تتخلل العالم طاقات إلهية تؤلف أساس وجوده» (١٤٨). والخلق فيض وشيء جديد يخلقه الفعل الإلهي Divine fiat (١٧٨). ويظهر إلى جانب المطلق الذي هو فوق الوجود -يظهر وجود يكشف فيه

المطلق عن نفسه بوصفه خالقًا متجليًا ومحققًا نفسه فيه، وهكذا يشارك المطلق فعلاً في الوجود، وبهذا المعنى يكون العالم هو الله باعتباره «صيرورة». والله لا يوجد إلا في العالم، ومن أجله، ولا يستطيع المرء أن يتحدث عنه -بمعنى مطلق- على أنه موجود. وبفعل الخلق ذاته يلقي الله بنفسه في العالم، ويجعل نفسه مخلوقاً (١٩٣)، وهكذا يكون العالم حادث من الله ومحدث له معاً (١٩٢)، ويذهب «بولجاكوف» إلى حد القول بأن «خلق المطلق للنسبي هو انقسام ذاتي في المطلق» (١٧٩). ويهتدي «بولجاكوف» في تطويره لهذا التصور -كما هو شأن فلاديمير سولوفيف- باقتناعه بأن المطلق يجب أن يكون وحدة شاملة pan-unity، وهو يعتقد أن الوجود الذي كان شيئاً خارجياً بالنسبة لله، والذي يوجد معه جنباً إلى جنب، يحدد الله (١٤٨)، ويرى أن مذهبه يقدم حلاً للتناقض الكوني الذي يتوسط خطأين: الواحدية القائلة بحلول الله في كل شيء، والثنائية المانوية (١٩٤).

وتبدو الطبيعة المتناقضة للمبادئ الإلهية والأرضية أشد من ذلك تركباً حين نتناول نظرية «بولجاكوف» عن القديسة «صوفيا»، كما عرضها لأول مرة في «النور الذي لا يخفت». والقديسة «صوفيا» هي الحد الفاصل بين الله والعالم، بين الخالق والخلقة؛ لأنها هي نفسها ليس هذا أو ذاك، فهي «الفكرة» الإلهية، موضوع حب الله، أو حب الحب، وصوفيا محبوبة بدورها، وعن طريق هذا الحب المتبادل تتلقى الكل، وهي «الكل» (٢١٢) -والوجود في أعلى درجات الواقعية ens realissimum والوحدة الشاملة (٢١٤). وحب «صوفيا» يختلف اختلافاً عميقاً عن حب الأقانيم الإلهية: إنها تتلقى فقط؛ إذ لا تملك ما تعطيه، ولا تحتوي إلا على ما أخذته. وباستسلامها للحب الإلهي تتصور كل شيء في نفسها، وهي بهذا المعنى أنثوية متقبلة: إنها الأنثى الخالدة، وربما أمكن أن يقال إنها إلهة، وإن لم يكن ذلك بالمعنى الوثني بكل تأكيد. ومن حيث إنها تتلقى ماهيتها من «الأب» فإنها من خلق الله، كما أنها ابنته، ومن حيث إنها تعرف اللوغوس (الكلمة) الإلهي، وتعرف بواسطته فإنها عروس الابن (نشيد الأنشاد) وزوج المسيح (الأنجيل، وسفر الرؤيا)، ومن حيث إنها تتلقى عطايا الروح القدس المتدفقة فإنها الكنيسة، وهي في الوقت نفسه أم الابن التي تجسد بواسطة روح القدس ماري، قلب الكنيسة، كما أنها روح

الخلق المثالية، أي الجمال. وهذا كله -الابنة والعروس، والزوجة والأم، والثالث الذي يجمع بين الخير والحق والجمال في كائن واحد، والثالث المقدس في العالم- هذا كله هو «صوفيا الإلهية» (٢١٣). ولما كانت فوق الخلق فإنها تعتبر الأتقنوم الرابع، ولكن لما كانت لا تشارك في الحياة الإلهية المندمجة، فإن الثالث لا يصير رابعاً (٢١٢).

أما بالنسبة لكثرة العالم؛ فإن «صوفيا» هي الوحدة العضوية لأفكار الكائنات جميعاً. فلكل كائن فكرته التي تعد في الوقت نفسه أساسه ومعياره وصورته *entelechy*، وصوفيا باعتباره كلاً «في جانبها الكوني» فهي صورة العالم وروح العالم والطبيعة الفاعلة (الطابعة) *nature naturans* في علاقتها بالطبيعة المنفعلة (المطبوعة) *natura naturata* (٢١٣، ٢٢٣)، وعلى هذا يمكن أن يطلق على كل كائن من جانبه الإيجابي وصف «صوفياني» *Sophian*، غير أن للمخلوقات جانباً آخر هو الجانب السلبي، أو الطبقة السفلى، أي «المادة» باعتبارها عدماً، وصفحة بيضاء، ولا وجوداً خاوياً. وليس هذا هو العدم الذي نعرفه على أنه جانب من جوانب الوجود أو حتى على أنه ظله. كلا إن ما نعنيه هنا هو العدم التام الذي أخرجه الله إلى الوجود. «أما كيف سطع النور في هذا الظلام الخارجي التام، وكيف بذر الوجود في العدم المطلق، فهذا هو الفعل الذي لا يمكن سبر غوره لحكمة الله وقدرته -فعله الخلاق» (٢٣٤).

ومادة العالم الكلية، كما سبق أن قلنا، هي القوة وقد تحولت إلى الفعل (١٨٤)، ويتسم الوجود المادي الذي يستقر فيه اللا وجود بالتحديد المتبادل والتقسيم، فهو «فردى» بالمعنى السيئ لهذه الكلمة؛ لأن أساس الفردية هنا هو القابلية للتقسيم والتقطيع، وهذا هو المعنى السلبي للفردية، أما العالم المثالي الصوفياني فإنه يظل على الجانب الآخر من الوجود الممتزج باللا وجود، وبعبارة أخرى ليس فيه مكان للمادة باعتبارها عدماً (٢٣٧)، فهو يحتوي على مبادئ الفردية *principia individuationis* جميعاً بمعناها الإيجابي بوصفها المبادئ الفريدة للوجود، وأشعة في طيف الفيض الصوفياني. ولكن ما إن تدخل عالم الوجود الممتزج باللا وجود أو «العدم» *kenoma* المادي، حتى ترتبط بالمبادئ الفردية بمعناها السلبي (٢٣٨). والفعل الذي يخلق به العالم يتحقق عن

طريق صنع السموات والأرض في البداية، ومن خلال تكوين مركزي صوفيا (٢٣٩). والأرض التي خلقها الله ليست هي «المادة» في الفلسفة اليونانية، وإنما هي العدم الذي تلقى فعلاً فيض الصوفيانية، ومن ثم فهو صوفيا بالإمكان. وقد تلقى العدم الوجود الفعلي فأصبح عماء Chaos و«الأبايرون» الحقيقية التي تتحدث عنها الأساطير اليونانية والبابلية وغيرها. وهذا هو «العماء الأصلي» - على حد تعبير الشاعر - الذي يضطرب تحت سطح الوجود، والذي يخترق هذا السطح أحياناً في صورة قوة مدمرة. وخلق الأرض قد تم «خارج» أيام الخليقة الستة وهي أسبق منها «أنطولوجياً». وانفصال النور عن الظلمة، وظهور الأجرام السماوية والنبات والحيوان - «هذا كله من صنع كلمة الله الخالقة، ولن يخرج من العدم، بل من الأرض، باعتباره فضاً تدريبياً للمضمون الصوفياني، ولاكتمالها المثالي. هذه الأرض إذن هي «صوفيا كونية» (٢٣٩)، أو المبدأ الأنتوي للعالم المخلوق، وهي الأم الكبرى التي عبدها في خشوع من قديم الزمان ربات الجمال وأربابه: ديميتير وإيزيس وسيبيل، وعشتروت Ishtar، وهذه الأرض إلهية بالإمكان، وهذه الأم منذ خلقها تضم في أعماقها أم الله المستقبلية، ورحم التجسد الإلهي» (٢٤٥).

وخلق العالم في صوفيا هو انفصال إمكان صوفيا عن وجودها الفعلي الأزلي، الذي هو علة نشأة الزمان والعملية الزمانية، وتحول «صوفيا» من الإمكان إلى الفعل يؤلف مضمون هذه العملية» (٢٢٣) وتحدث العملية الكونية بفضل «عشق الأرض للسماء. وكل مخلوق يتشوّف للتحرر من قيد الفساد، وإلى إشراق النور الصوفياني، وإلى الجمال والسمو» (٢٤٢). ويتحقق هذا الغرض تحت قيادة صوفيا بوصفها روح العالم. «فهي روح العالم الكلية اللا واعية أو فوق الواعية superconscious غريزياً، هي نفس العالم، التي تحقق ذاتها في ذلك النزاع الغريب إلى الغرض الذي يتسم به تركيب الكائنات العضوية، والوظائف والغرائز اللا شعورية التي تنتمي إلى أصل نوعي» (٢٢٣). وثمة روح تشيع خلال العالم كله، والعالم عبارة عن ترتيب عظيم من الكيانات المثالية، وهو كائن عضوي مثالي، والميزة الكبرى للنزعة الغيبية occultism (بحيث تندرج تحت هذا العنوان الحكايات الخرافية، والأساطير، والفن الشعبي والمعتقدات والخرافات)

هو فهمها للطبيعة الصوفانية «للعالم الخالي من الحياة» ذلك الفهم القريب من الفهم الشعاري للطبيعة بوجه عام. ويمكن أن يقال هذا القول نفسه إلى حد ما عن تعدد الإلهة الوثني الطبيعي الذي يعد تأويلًا دينيًا لنظرية الطبيعة الصوفانية للعالم والكائنات التي تشيع الحياة فيها جميعًا» (٢٣٠). «والأفكار -الكيفية الأفلاطونية معروفة لدى الوعي الأسطوري للشعب وتنعكس في أساطيره وحكاياته الخرافية وفنه الشعبي، وهذا يكمن في جذور الرقى والتعاويد وألوان السحر والطوطميات totems وغير ذلك من الرموز الحيوانية التي تلعب دورًا هامًا في كافة الأديان بما فيها المسيحية -اليهودية» (٢٣٠).

وحين يتحدث «بولجاكوف» عن الأفكار يستقر طويلًا -كما فعل «فلورنسكي»- عند الفرق بين الأفكار والتصورات العقلية. «ففي الفكرة يوجد العام والفردى معًا في كل بسيط: إذ يتحد فيها الكيان الفردى للشخصية النوعية وفردية الجنس الجماعية. وفي فكرتها يوجد الجنس باعتباره وحدة، واكتمالًا لكافة أعضائه الفردين في تفردهم، وهذه الوحدة لا توجد مجردة فحسب، بل عينية أيضًا». وهذا ينطبق خاصة على الإنسان. «فالبشرية آدم واحد حقًا، آدم القديم والحديث، الذي خلق أول مرة، والذي أعيدت ولادته في المسيح، وكلمات السيد المسيح حين يقول إنه موجود في الجائع والظمآن والمسجونين -وفي الإنسانية المعذبة كلها، هذه الكلمات يجب أن تقبل بكل ما فيها من دلالة، غير أن ثمة حقيقة مساوية لذلك في الوقت نفسه -ترتبط بالفردية، وبالتقابل بين الكائنات الإنسانية المنفصلة باعتبارها أفرادًا، وإنسانية -المسيح فيها» (٢٣١).

والنظرية القائلة بوجود صوفيا إلهية، وأخرى مخلوقة، يُشار إليها في «النور الذي لا يخفت» وتعرض بالتفصيل في «حمل الله» Agnus Dei، وفي المعزى The Comforter وفي عروس الحمل The Bride of the lamb. وقيم «بولجاكوف» نظريته في صوفيا الإلهية على الاختلاف القائم بين تصورات الشخصية الإلهية والطبيعة الإلهية (ousia) فيقول: «إن للروح شخصية وطبيعة، و«للروح الإلهية» شخصية ثلاثية وطبيعة واحدة يمكن أن تُسمّى الألوهية. والطبيعة الإلهية هي الحياة الإلهية ens realissimum أي

الوحدة الشاملة الإيجابية التي تضم في نفسها «الكل، إذ لا تتلاءم التحديدات من أي نوع من الألوهية» وهذه الوحدة الكيفية التي تضم الكل هي الله في كشف عن نفسه، وهي ما تُسمّى في الأناجيل بحكمة الله صوفيا (حمل الله - ١٢٤).

وليست لصوفيا الإلهية دلالة بالنسبة لله فحسب باعتبارها حياته، بل بالنسبة للإنسان أيضاً، ومن خلاله بالنسبة للخلقة كلها باعتبارها صورته الأولية archetype: فالله قد خلق الإنسان على صورته، وهذه الصورة هي الكيان الواقعي في الإنسان الذي يصبح بواسطته إلهاً مخلوقاً (١٣٥). «وصوفيا الإلهية بوصفها كائناً عضوياً شاملاً من الأفكار هي الإنسانية الخالدة في الله باعتبارها الصورة الأولية الإلهية وأساس وجود الإنسان». وتوجد «هوية مماثلة» معينة بين الله والإنسان، الصورة الأولية والصورة. واللوغوس (الكلمة) التي جعلت فيها صوفية الإلهية أقتنوماً هي الإنسان الخالد، الإنسان العلوي، ابن الله وابن الإنسان (١٣٦). وصوفيا بحسبانها الألوهية في الله هي «صورة الله في الله نفسه، الفكرة الإلهية المتحققة، وفكرة الأفكار جميعاً متحققة على هيئة الجمال» (١٢٦). وعلاقة الله بصوفيا الإلهية علاقة حب: «ففي صوفيا يحب الله نفسه في كشفه الذاتي عن نفسه، وصوفيا تحب الله الشخصي الذي هو الحب حباً متبادلاً» (١٢٧)، «وهي كيان حي، وإن لم تكن كياناً شخصياً» (١٢٨). وليست صوفيا الإلهية شخصاً، ومع ذلك فإنها ليست خارج الشخصية، وأقتنومها هو اللوغوس الذي يكشف عن الأب باعتباره أقتنوماً ثنائياً (١٣٦). واللوغوس الذي تصير فيه صوفيا أقتنوماً هو الإنسان الأبدي، الإنسان العلوي، ابن الله، وابن الإنسان» (١٣٧).

وصوفية المخلوقة كيان قريب الشبه بصوفيا الإلهية. ويقول الأب سرجيوس بولجاكوف: «وكل شيء في العالم الإلهي والعالم المخلوق، وفي صوفيا الإلهية وصوفيا المخلوقة متطابق في المضمون وإن لم يكن ذلك في طريقة الوجود»، «وإنها لصوفيا واحدة بعينها هي التي تتكشف في الله وفي الخلق، والعبارة السلبية التي تقول إن الله قد خلق العالم من العدم تستبعد تصور أي مبدأ لا إلهي أو مضاف إلى الألوهية extradivine في الخلق، غير أن مضمونها الإيجابي لا يمكن أن يكون إلا أن الله قد

خلق العالم خلال نفسه، ومن طبيعته. ويتألف خلق العالم ميتافيزيقياً من وضع لعالمه الإلهي لا باعتباره وجوداً أبدياً بل باعتباره صيرورة. وبهذا المعنى مزجه بالعدم بأن غمسه في الصيرورة. وأصبحت صوفيا إلهية أيضاً صوفيا المخلوقة. والله قد كرر نفسه في الخلق، وعكس صورته في اللا وجود» (١٤٨، ١٤٩) «والمضمون الإيجابي للوجود الكوني، إلهي بالقدر الذي يتمتع به أساسه في الله» (١٤٨).

وهكذا، لا يخلق الله المضمون الإيجابي للعالم من جديد، ذلك أنه مطابق للمضمون الموجود في الله فعلاً. وفضلاً عن ذلك فإن استمرار العالم في التطور من عمل الله نفسه -الروح القدس: «إن قوة الحياة والتطور هي قوة الروح القدس في الطبيعة، أو هي الفضل الطبيعي للحياة. وينبغي على المرء أن يفهم ويقبل هذا الفضل الطبيعي للخلق الذي لا يمكن فصله عن العالم الطبيعي- دون خوف من وثنية ظاهرية أو وحدة وجود، إذ إنها البديل في الواقع عن الألوهية الخاوية المميتة التي تفصل الخالق عن الخلق» (المعزي، ص ٢٤).

«ولا بد أن نتعرف على كل مخلوق على أنه صوفياني من حيث مضمونه الإيجابي أو فكرته التي هي أساسه ومعياره، ولكن ينبغي ألا ننسى أن للمخلوقات جانباً آخر، هو «الطبقة» السفلى للعالم، المادة باعتبارها «عدماً» وقد رفعت إلى مستوى الفعل، وأخذت تكافح لاحتواء المبدأ الصوفياني في ذاتها» (النور الذي لا يخفت ص ٢٣٤، ٢٤٢).

وتصوّر التجسيد تصور جوهري في الميتافيزيقا المسيحية. وهو يقتضي بالضرورة تمييزاً بين فكرتي المادية والجسدية. ويرى «بولجاكوف» «أن ماهية الجسدية هي «الحساسية بوصفها عنصراً متميزاً مستقلاً للعيان، ومختلفاً عن الروح، ولكنه ليس بأي حال من الأحوال معارضاً أو أجنبياً عنه» (٢٤٩). «إنها مختلفة عن الفكر والإرادة، ولا تسمح بأي تحديدات منطقية، وليس من الممكن إدراكها إلا عن طريق الإحساس. والجسدية أمر جوهري لكل ما يمكن أن يسمى شيئاً واقعياً، وحتى الأفكار التي تنتمي إلى عالم «صوفيا» المعقول ينبغي أن توصف عينيّاً بأن لها جسداً. وثمة أنواع كثيرة من الجسدية، تبدأ من جسديتنا الخشنة المادية، وتنتهي بالجسدية المتسامية الحاملة للروح. وقد توجد أجسام على درجات مختلفة من الرقي، مثل الأجسام السماوية والعقلية

والأثيرية.... إلخ» (٢٥١). وذات مرة لاحظت أن الأب «سرجيوس» ليس على ما يرام فسألته ممّ يشكو؟ فأجابني قائلاً: «إن جسدي السماوي ليس مستقرّاً في موضعه».

وتتحقق الدلالة العليا للجسدية في أنها شرط الجمال. «والحساسية الروحية أو الطبيعية المحسوسة للمثل هي الجمال. والجمال مبدأ مطلق من مبادئ العالم كاللوعوس تماماً. فهو الذي يكشف عن الأقيوم الثالث الذي هو روح القدس» (٢٥١). «الجمال هو الحساسية المقدسة المنزهة عن الإثم، أو هي الطابع المحسوس للمثل. ولا يمكن للجمال أن يقتصر على معنى واحد، كالبصر مثلاً، فكل حواسنا قادرة على تذوق الجمال، لا البصر وحده، بل السمع والشم والتذوق واللمس» (٢٥٢).

ونظرية «بولجاكوف» في تجسيد المثل تعكس سمة مميزة للفلسفة الروسية، هي الطابع العيني الذي أشرت إليه سلفاً حين تعرضت لفلورنسكي.

وتصل نظرية عينية المثل ذروتها في كتاب الأب «بولجاكوف» اللاهوتي «سلم يعقوب» **Jacobs Ladder**. وفي هذا العمل الذي يتناول «علم الملائكة» **angelology** يؤكد بولجاكوف أن الملائكة وبخاصة الملائكة الحارسة للأفراد والكنائس والأمم والعناصر... إلخ، أعضاء في صوفيا المخلوقة، وتقابل المبدأ الذي يصفه أفلاطون بأنه «المثل» **Ideas** ويقول «بولجاكوف»: «إن حقيقة الأفلاطونية تتكشف فحسب في علم الملائكة بوصفه مذهباً في السماء والأرض في علاقتهما المتبادلة، «ومثل أفلاطون» لا توجد باعتبارها تجريدات منطقية أو تصميمات للأشياء، وإنما توجد باعتبارها جواهر شخصية هي ملائكة الكلمة» (١١٨).

ونظرية «بولجاكوف» في الملائكة استكمال منطقي لأفكار «فلورنسكي» كما عرضناها آنفاً، وقد وضع «فلورنسكي» تصوره للأفلاطونية عن طريق الاستدلال الفلسفي، بينما وضعه «بولجاكوف» وهو بسبيل بحثه اللاهوتي، أي بتحليل نصوص الأناجيل، والمعطيات التي استمدّها من علم الطقوس والأيقونات. ويدل هذا الوصول إلى النتائج نفسها عن طريق منهجين مختلفين كل الاختلاف على أن «كل الطرق تؤدي

إلى روما»، وأنه من الممكن بلوغ الحقيقة بمناهج جد مختلفة. وليس في هذا ما يثير الدهشة، فمنهج «بولجاكوف اللاهوتي يتألف من استخدام «الخبرة الدينية»، ولا يعني بذلك الخبرة الفردية فحسب بل خبرة الكنيسة الجماعية أيضًا. وحين أتحدث عن «بلوغ الحقيقة» في هذا المجال، فإنني أقصد تعاليم «بولجاكوف»، و«فلورنسكي» عن الكائنات العليا التي تقف على رأس أقسام مختلفة من العالم، ولا أقصد تفسيرهما لأفلاطون الذي لا يستند إلى أساس من الصحة.

ويرتبط بهذه السمة نفسها التي تتميز بها الفلسفة الروسية - أعني طابعها العيني - دفاع «بولجاكوف» عن عبادة الأيقونات التي تعد من الأمور الجوهرية في المذهب الأرثوذكسي. ويبين «بولجاكوف» في كتابه «الأيقونة وعبادتها» صعوبة الدعوة إلى عبادة الأيقونة لأنها ما برحت أمرًا لا يمكن تبريرها لاهوتيًا، ذلك أن محطتي الأيقونات Ikonoclasts قد صدروا عن القضية الواضحة الصحة القائلة بأن الألوهية تتنزه عن اتخاذ أي صورة من الصور، وحين اتخذوا أساسًا في العقيدة التي تذهب إلى أنه لم يكن في المسيح ثمة انقسام في الجواهر أو اختلاط في الأشخاص، فقد أكدوا أن صورة جسده لم تكن صورة لألوهيته، ومن فإنها ليست أيقونة للمسيح (٢٤). ويتغلب «بولجاكوف» على هذه الصعوبة بأن يضع ثلاثة أزواج من النقائص (٥٤): المناقضة «اللاهوتية» (الله هو العدم الإلهي، الله هو الثالوث المقدس) والكونية (الله موجود في ذاته، الله موجود في الخلق)؛ والصوفيانية (صوفيا غير المخلوقة - الربوبية في الله، صوفيا المخلوقة الألوهية خارج الله في العالم). ويحل «بولجاكوف» مشكلة الأيقونة باستخلاص نتائج نظريته عن صوفيا غير المخلوقة باعتبارها صورة الله التي هي في الوقت نفسه صورة الخلق الأصلية؛ فلأن المخلوقات جميعًا، وخاصة الإنسان قد فطرت على صورة الله، فإنها جميعًا من حيث صفاتها الإيجابية أيقونة حية للربوبية (٨٣) وبالتالي، فإن المسيح ذلك الآدم الجديد «اتخذ في جسده، صورته الخاصة لآدم العلوي، أي أيقونته» (٩٢). ومهمة راسم الأيقونة تتألف في التعبير أثناء تصويره لجسد المسيح - عن بعض الجوانب التي لا حصر لها لله الكلمة الذي هو صورة الصور، وفكر الأفكار (٩٣).

ومن الجوهري في صياغة نظرية تتناول تجسيد المبادئ المثالية أن نعطي تفسيراً لتجسيد أكثر غموضاً هو تجسيد الله الكلمة نفسه، أي الشخص الثاني في الثالوث المقدس. فلماذا حدث هذا التجسيد، وكيف كان ممكناً؟ ويمكن أن تعطي الإجابة على السؤال حين تكون بصدد الإجابة على مشكلة الشر والتحرر منه.

فلا المادة ولا الجسم باعتبارهما حاملين للحساسية، شر في ذاتهما، والحق أن العالم كما خلق في الأصل لا يحتوي على أي شر، فهو ببساطة في حالة عدم الاكتمال الطفولي، وأمامه مهمة أن يجعل «طبيعته الصوفانية» أمراً فعلياً (النور الذي لا يخفت ص ٥٠). والشر انحراف عن هذا السبيل، فهو نتيجة الإرادة الذاتية للمخلوقات التي تستخدم قوى الوجود لتجعل اللا وجود الذي هو مادة العالم أمراً فعلياً. فالشر إذن عنصر لا صوفيا أو معاد للصوفانية يتطفل على الوجود (٢٦٣). والموت بالنسبة لهذا «الوجود المسموم» أي العودة إلى الأرض على أمل البعث والنشور نعمة لا نقمة (٢٦٢).

ويرتبط بعث المخلوقات جميعاً ورفعها إلى مرتبة أعلى بتجسد الله الكلمة على هيئة عيسى المسيح. وهكذا يلعب الإنسان دوراً رئيساً في حياة العالم، وهذا راجع إلى أن الإنسان قد فُطر على صورة الله. فهو شخصية وأقنوم، ولا يستطيع أي تعريف أن يستنفد طبيعته. وللإنسان جانب من «الامتناع عن أن يخلق». وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفساً حية» (سفر التكوين الإصحاح الثاني آية ٧) (حمل الله، ١١٤). والروح غير مخلوقة بهذين المعنيين: أولاً، باعتبارها شعاعاً من مجد الله، وثانياً: بوصفها أنا تضع ذاتها: «و حين دعا الله نفسه الخاص للوجود الشخصي، وحين أقنم أشعة مجده الخاص، فإن الله قد حقق ذلك بفعل سر مدي واحد مع الشخصية نفسها. وفعل الله الخلاق يسأل الذات المخلوقة هل هي ذات، وهل فيها إرادة الحياة، فيسمع رد الخليقة بالإيجاب (١١٤). «وعلى هذا النحو، الإنسان مخلوق وغير مخلوق» (١٩٧)، «وهو مطلق في النسبي، ونسبي في المطلق» (النور الذي لا يخفت ٢٧٨) الإنسان كون مصغر microcosmos: وكل عناصر العالم موجودة فيه. (إن

الروح الإنسانية في تركيبها النفسي العضوي الشامل قد وجدت ما هو حي، وأصبحت في وعي به، والإنسان -على عكس النظرية الداروينية- لم ينحدر من الأنواع الدنيا، وإنما يحتويها داخل نفسه: الإنسان حيوان شامل pan-animal ويحتوي على كل برنامج الخليقة، ويمكن أن نجد فيه صفات النسر والأسد، وغيرها من الصفات النفسية التي تؤلف أساس العالم الحيواني، ذلك المنشور الذي يمكن أن ينكسر فيه ضوء الإنسانية. وهذا هو تفسير الحقيقة الجزئية للطوطمية والجمع بين هيئة الإنسان والحيوان في صور الإلهة المصريين» (٢٨٦). وهذا مثل من الأمثلة الكثيرة على ما يدعوه «بولجاكوف» بالنظر الصوفي الثاقب للوثنية، ذلك النظر الذي يرى آلهة حيث لا يستطيع وعينا «العلمي» أن يرى غير قوى للطبيعة لا حياة فيها (٣٢٦). ويمكن أن يقال عن الوثنية بوجه عام إنها إدراك ما هو خفي عن طريق المرئي، والله خلال العالم، وكشف الربوبية في الخلق، كما تشيع فيها دوافع عديدة، وهي أوسع مجالاً من العهد القديم، بل ومن العهد الجديد الذي يتضمن وعداً بمعز Comforter سيأتي فيما بعد. ولدى الوثنية شعور حي «بالجسدية المقدسة» وبوحي الروح القدس (٣٣٠)، وهناك أيضاً شيء من الحقيقة الدينية في العبادة الوثنية للأمم المقدسة والتشابه القائم بين إيزيس وهي تنحني باكية فوق أوزيريس وأم الله المنحنية فوق جسد المخلص (٣٢٢) لا يزعج «بولجاكوف» إذ يعتقد أن مشكلة أقنوم الربوبية الأثنوي سر لم يحظ بعد بالتأمل الكافي في المسيحية (٣٣١). غير أن لمحات الحقيقة تلك تتخذ في الوثنية الصورة الخاطئة للنزعة الطبيعية التي تسود فيها وحدة الوجود، بينما تصبب المسيحية اهتمامها كله على التناقض الأساسي في الوعي الديني، ألا وهو الوحدة التي لا تنفصم بين المفارق والمحيث (٣٣٩).

وليس من الممكن تحقيق المثل الأعلى المسيحي -أي ملكوت الرب- داخل حدود الحياة الأرضية والمجتمع الأرضي، فلقد «أصبح الإنسان بعد سقوطه فريسة لشهوة المعرفة، تلك المعرفة التي يريد الحصول عليها بمعزل عن حب الله والوعي به: كما صار فريسة لشهوة الجسد التي تسعى إلى الملذات الجسدية بمعزل عن الروح، وفريسة

لشهوة القوة التي تطمع في السلطان بمعزل عن النمو الروحي». وفي علاقته بالعالم «خضع الإنسان لإغراء السحر، آملاً في السيطرة على العالم بالوسائل الخارجية غير الروحية» (٣٥٣). والعالم يقاوم محاولات الإنسان للسيطرة عليه، والتنافر بين الإنسان والعالم يؤدي إلى ضرورة العمل والنشاط الاقتصادي الذي هو من طبيعة السحر الرمادي «grey magic» بحيث يجمع في نفسه بين عناصر السحر الأبيض والأسود وقد تلاحمت أنسجتها، بين قوى النور والظلام، الوجود واللا وجود».

ومن الخصائص المميزة لهذا العالم الثنائي ذلك التضاد بين العمل الاقتصادي والعمل الفني: «ينظر الفنان من عليائه على النشاط الاقتصادي محتقراً إياه لأنه نشاط حاسب نفعي يفتقر إلى الإلهام الخالق، بينما يتخذ المنتجون من الفن موقفاً متهاوناً بسبب عجزه الحالم، وطبيعته الطفيلية التي لا محيص عنها من وجهة نظر الاحتياجات الاقتصادية» (٣٥٦). وبلوغ الوحدة المثالية بين هذين النشاطين تتم عن طريق فن الحياة الذي يسمو بالعالم، ويخلق الحياة في الجمال. وقد كان «فلاديمير يولوفيف» مخطئاً في وصفه لهذا الفن الإيجابي بأنه نشاط إلهي theurgy، والحق أنه مزيج من النشاط الإلهي والنشاط الصوفياني Sophiurgy أو هو الأثر المشترك الذي يحدث حين ينزل الله إلى العالم ويصعد الإنسان إلى الله.

قال «دوستوفسكي»: «الجمال سينقذ العالم». «هذا الجمال الصادق هو السمو بالعالم، هو النشاط الصوفياني، الذي لا يمكن أن يتم إلا «في حضن الكنيسة وتحت التأثير المنعش لتيار فضل العشاء الرباني الذي يصب فيه في جو من الإلهام العابد» (٣٨٨). وهذا الاستهلاك لعمل الله الخلاق يتحقق في عصر (أيون) aeon جديد، ولا يتحقق داخل حدود تاريخنا الأرضي: «إن غاية التاريخ أن يؤدي إلى ما وراء التاريخ، إلى حياة العالم الآخر، وغاية العالم أن يُفضي إلى ما وراء العالم، إلى سماء جديدة، وأرض جديدة» (٤١٠). «وألوان الفشل التاريخية مفيدة لأنها تشفي الناس من الميل إلى عبادة الإنسانية أو الأمة أو العالم، ومن الإيمان بالتقدم ذي النزعة الإنسانية إذ لا يتمخض عن

ذلك الإيمان حب أو شفقة، بل حلم مغرور بفردوس أرضي» (٤٠٦).

و«الإنسان» كما سبق أن قلنا - «مخلوق وغير مخلوق، مطلق في النسبي ونسبي في المطلق». ولما كان الإنسان عصيًا على التعريف، فإنه يتطلع إلى الإبداع المطلق محاكيًا صورة الله، ولكنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يخلق شيئًا كاملاً، أو آية كبرى chef d'oeuvre (٢٧٩). ووجود المخلوق مصنوع من الوجود واللا وجود، ومن ثم «فإن لطبيعة الإنسان صفات العبقرية والدلالة، وأساسه الأدنى هو الجانب الآخر للوجود، أو كمية وهمية أضفى الواقع عليها، وأن يريد الإنسان ذاته ولا شيء غيرها، وأن يغلق الإنسان على نفسه في صفته كمخلوق معناه أن يبحث عن الأعماق الدنيا وأن يضرب بجذوره فيها. ومن ثم فإن الشخصية الرئيسة في الأعماق الدنيا هي الشيطان الذي يعيش نفسه كأنه الله، والذي يضرب بجذوره في ذاته ويسجن نفسه في أعماقه الدنيا الخاصة. وقد أراد أن يجد كل ما هو إلهي في لا وجوده الخاص، فأجبر على أن يغلق على نفسه في الجحيم الذي تسكنه الظلال والأشباح، وهو يعتقد أنه المكان الذي يسكنه إله النور. وجمال إبليس والشيطان الذي اجتذب «بايرون» و«لرميتوف» ليس أكثر من موقف متكلف، أو مجرد غطاء للخداع وانعدام الذوق، وكأنه ثياب أنيقة لشخص ما يرتديه شخص آخر فوق ملابس داخلية قدرة، أو كأنه الحياة المترفة التي يحياها المرء بأموال يستدينها دون أمل في ردها، أو كشخص تافه يخلو من كل فن، ومع ذلك فإنه يدعي العبقرية. والعباءة الشيطانية تخفي في داخلها هلستاكوف وتشيتشيكوف، ويتحول الجنى الجميل إلى شيطان بشع ذي حوافر وقرون في رأسه. والابتذال هو الخطوط الخفية الموضوعية تحت النزعة الشيطانية» (١٨٢). ولا يوجد التحرر من كل إغراء ومن كل قلق من المطلق اللا مطلق إلا بواسطة الإنسان، ومن خلال بطولة الحب المتواضع» (٢٨٠) من خلال الاتصال بالإنسان العلوي، آدم قبل سقوطه Adam Cadmon الذي يتحقق فيه الاتحاد بين الله والإنسان. فالإنسان العلوي يحتضن الكل داخل نفسه في وحدة شاملة إيجابية، فهو الكل المنظم أو الكائن العضوي الشامل Pan-organism» (٢٨٥).

كيف يكون الاتحاد الكامل بين الله والإنسان ممكناً في شخص واحد؟ إن المهمة العليا لتصور العالم المسيحي هي أن يقدم لنا تفسيراً فلسفياً لنظرية يسوع المسيح باعتباره إلهًا - إنساناً. ولهذا يمكن أن يعد علم المسيحية christology وعلم الخلاص soteriology وعلم الآخرة eschatology كما عرضها الأب «سرجيوس بولجاكوف» في مؤلفاته الضخمة «حمل الله» agnus Dei و«المعزى» و«عروس الحمل»: يكون أن تعدّ تلك العلوم ذروة نشاطه اللاهوتي والفلسفي. ففي كتابه «حمل الله» يدرس بالتفصيل التناقض الأساسي في الوعي الديني؛ أي تلك الوحدة الثنائية التي لا انفصام لها بين المفارق والمحايث»، ويسعى إلى توضيح المعنى الفلسفي اللاهوتي لعقيدة «خلق دنيا» Chalcedon القائلة بأن يسوع المسيح هو الله الكامل والإنسان الكامل. والاتحاد الذي لا ينقسم «دون خلط» بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية في شخص واحد، هذا الاتحاد لا يمكن تفسيره على أنه تلوينهما أو مزجهما أو ما شاكل ذلك (٩٤). ذلك أن وحدة الحياة الشخصية تتطلب وحدة مظاهرها جميعاً بحيث يكون كل مظهر منها فعلاً إنسانياً إلهياً theo-andric: ولا بد من تفسير معجزات المسيح ونفاذ بصيرته وقوته الروحية وغير ذلك من التعبيرات التي تدل على كماله الرفيع، وكذلك تعبته الجثمانية وافتقاره إلى المعرفة وإحساسه بهجران الله وغير ذلك من التعبيرات التي تدل على التحديدات الموضوعية له. لا بد من تفسير هذا كله على أنه إنساني إلهي. ويقول «بولجاكوف» إن متناقضات الوعي الديني لا يمكن حلها بمجرد صياغة مجموعتين من الأحكام تناقض إحداهما الأخرى تناقضاً منطقيّاً، بل ينبغي علينا أن نرتفع إلى مستوى يزول فيه بصورة ما هذا التعارض بينهما. ويتم ذلك في رأي «بولجاكوف» بواسطة اللاهوت التجريدي أو التفريعي Kenotic (٢٤٨) الذي ينظر إلى التجسيد باعتباره تحديداً ذاتياً للوغوس الذي يتخلى عن مجد ربوبيته إلى الحد الذي تصبح فيه طبيعته اللاهوتية مناسبة للطبيعة الناسوتية. وهذا ممكن في حالة واحدة إذا كان شخص اللوغوس - حتى قبل التجسد - شبيه بالإنسان إلى حد مما وبالشخصية - الإنسانية وشبيه بما هو إلهي. وهذا «التجاوب بين الربوبية والبشرية» (١٣٦) يوجد بفضل صوفيا الإلهية في الله، وصوفيا المخلوقة

في العالم. «وصوفيا الإلهية باعتبارها كائناً حياً شاملاً من الأفكار Pan-organism of ideas هي الإنسانية الأبدية في الله -أو الصور الأصلية الإلهية، وأساس وجود الإنسان» (١٣٦). وصوفيا الإلهية تتأقنم في اللوغوس الذي هو أقنوم منقسم إلى نصفين demiurgic؛ ومن ثم فإن اللوغوس هو الإنسان العلوي، الإنسان الأول، ابن الله، وابن الإنسان (١٣٧). ولقد خلق الله الإنسان مشابهاً لتلك الصورة الأصلية الإلهية. فضلاً عن ذلك فإن للإنسان فعلاً - كما قلنا آنفاً - جانباً «لا مخلوقاً». والوجود الروحي الذي نفخه الله من نفسه في جسد الإنسان قائم في الأبدية الإلهية، والروح المخلوقة مثلها أبدية لا مخلوقة، وتحمل في ذاتها الوعي بهذه الأبدية واللا مخلوقة، وكذلك بطبيعتها الإلهية، ومن ثم فإن الوعي الذاتي الروحي هو في قرارته وعي بالله. وفضلاً عن ذلك فإن الروح المخلوقة في وعي بذاتها على أنها كيان يضع أساسه ونفسه بنفسه ذلك أنها تضع نفسها باعتبارها ذاتاً (١١٥). وعلى هذا الأساس الإنسان كائن مخلوق ولا مخلوق في الوقت نفسه، وثنائية الطبيعة هذه في الإنسان وروبويته الإنسانية الأصلية تجعل في الإمكان تأليه الحياة، واجتماع الطبيعتين معاً في الإنسان دون انقسام أو خلط» وهذا يفسر لنا كيف أن الشخص الثاني في الثالوث المقدس يستطيع بواسطة تفرغ ذاته (kenosis) أن يعبر الهوة التي تفصل بين الطبيعتين الإلهية والمخلوقة، فلدينا هاهنا طبيعة إنسانية تتضمن طبيعة إلهية من ناحية، وطبيعة إلهية تتضمن طبيعة إنسانية من ناحية أخرى. وقد خصص الأب «سرجيوس» كتيبه الرائع «معجزات الإنجيل» لعرض الصفات السامية للطبيعة الإنسانية وخاصة القوة الروحية للأشخاص الذين يحققون مشيئة الرحمن.

ولا يتم الاتحاد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية دون الأم، ذلك أن الهوة القائمة بين الطبيعتين قد ازدادت عمقاً بسقطة الإنسان: «ولما كان للإنسان مركزان للوجود الروحي والمخلوق، فقد اختار الإنسان أن ينحرف نحو الجسد بأن أخضع روحه لنداءاته بدلاً من أن يسيطر عليه روحياً. «وبالتالي فإن الطبيعة لم تظهر له في جانبها الصوفياني، وإنما في جانبها المخلوق، أي صوفيا الساقطة أو المظلمة، وفي صورة اللا وجود الذي هو المادية -وهي حالة ناقصة شاذة منحرفة» (١٦٨) - «وتصبح الطبيعة الميتافيزيقية للخلق التي

تتخذ من اللا وجود مادتها منبعاً للتأكيد الذاتي الشائن، وللأنانية الخلقية التي تنعكس في انعدام القابلية المكانية المتبادلة للنفاذ باعتبارها قوة للانحلال والفوضى «الساهدة» التي لا يستقر لها قرار»، أضف إلى ذلك «أن الروح المخلوقة تحل في أعماقها المستسرة غواية الذات الشيطانية التي تعتبر نفسها صورة أصلية archetype (١٧٠) وتجسد اللوغوس نتيجة لسقطة الإنسان «صليب يحمله على كاهله»: ولما كان بريئاً من الإثم، فإنه يتلقى من مريم العذراء عن طريق الروح القدس الجسد محملاً بنتائج الخطيئة الأولى، وهو في حالة من الضعف والخضوع للطبيعة الإلهية بعد صراع عنيف متصل (٢٧١ - ٢٠٠).

ويتألف نزول الله التفرغي إلى العالم من تلك الحقيقة؛ وهي أن الشخص الثاني من الثالوث المقدس - في الوقت الذي يحتفظ فيه بتمام ربوبيته في الثالوث «الباطن» يخلع مجده الإلهي في الثالوث «الاقتصادي» (أي الثالوث في علاقته بالعالم)، ويكف عن أن يكون إلهًا بالنسبة إلى نفسه (٢٥٢)، «ويجعل الله اللا زماني الأبدي نفسه إلهًا تجري عليه الصيرورة becoming في الله الإنسان، ويجرد نفسه من ربوبيته الأبدية لكي يهبط إلى الحياة الإنسانية. وفي هذه الحياة ومن خلالها - يجعل الإنسان متقبلاً لله. عائشاً فيه، وباختصار يجعله الله - الإنسان.. (٢٤٩). وهو يدرك نفسه على أنه ابن الإنسان وابن الله، مطيع للأب (٢٩٢ - ٣١٦). وهو الحلقة التي تربط الإنسان بالله لأنه ذو جوهر مشترك «فهو مع الله في الربوبية ومعنا في البشرية» (٢٦٣). وطبيعته الإلهية والإنسانية غير منقسمتين؛ «لأنهما غير مختلفتين، بل متطابقتان في مضمونهما باعتبارهما ظاهرة وشيئاً في ذاته، علة ونتيجة، مبدأ وتحققه» (٢٢٤)، ولا يوجد بينهما في الوقت نفسه أي خلط، فأحدهما إلهية والثانية مخلوقة، صوفيا (٢٢٣) الأولى فائقة على الزمان، والثانية تتحقق خلال العملية الزمانية.

ومن المفهوم من وجهة نظر هذا اللاهوت التجريدي (التفرغي) الذي يذهب إلى أن اللوغوس يخلع عن نفسه ربوبيته، من المفهوم أن مظاهره جميعاً في الحياة الأرضية سواء منها الكاملة أو تلك التي يدفعها الضعف الإنساني، إنسانية إلهية سواء بسواء، وأنها

ليست مظاهر متناوبة، فهي مظاهر للعنصر الإلهي مرة والعنصر الإنساني مرة أخرى، والمعجزات التي أتى بها تشير إلى معيار سيطرة الروح الإنسانية على الطبيعة: وهو يظهر في كثير من الأحيان بصيرة عجيبة - كالقديسين والأنبياء، ولكن لأنه قد وضع نفسه داخل حدود الزمان والمكان، فإنه يظهر الجهل الذي هو أمر طبيعي في الإنسان، وهو يتجه صوب الله بصلاته كي ينزل عليه الإلهام الذي يحتاجه بعد أن قصر مظاهر ألوهيته داخل حدود الطبيعة الإنسانية. ولكنه من ناحية أخرى لا يتخلى عن ربوبيته في ذاتها، وهذا يجعل إجراء المفارقات المسيحية واضحة: إن الله النائم في قاربه يسند الكون بكلمته؛ الله المعلق فوق شجرة والذي يعاني سكرات الموت هو الخالق وهو ينبوع الحياة، الذي يسند بكلمته الخلق جميعاً، الله المولود في المذود والذي رقد في القبر، هو رب الخلق أجمعين وهكذا» (٢٥٥). «ولا وجود في الله الإنسان أي مظاهر لا إنسانية للحياة الإلهية. وكل ما هو إنساني يؤله ويبارك، ويتخلله النور الإلهي، وإن لم يتمجد بعد: وكل شيء فيه إنساني إلهي» (٢٨٤). ولكن لما جاء ملء الزمان، أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة مولوداً تحت الناموس ليفتدي الذين تحت الناموس لننال التبني» (رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ٤٤).

والغرض الذي يرمي إليه اللوغوس «من اطراح ذاته هو أن يبعث الإنسانية الساقطة، وأن يخلصهما من الخطيئة، وأن يصالحها مع الله. وله - فضلاً عن ذلك - غرض أكثر عمومية، مستقل عن السقطة هو تأليه الإنسان، حتى تتوحد الأشياء جميعاً العلوية والأرضية تحت رأس واحد هو المسيح» ليس التجسد إذن مجرد فعل خلاصي (١٩٣). وبخروج الله من الأبدية إلى العملية الزمانية يوحد نفسه بالعالم «لا من الخارج فحسب، باعتباره خالقاً وعناية إلهية بل من الداخل»، «وهكذا فالتجسد هو أيضاً الأساس الداخلي للخلق، وعلته الأخيرة» (١٩٦).

وحين اتخذ الله طبيعة إنسانية صار فرداً تاريخياً، غير أن فرديته ليست محددة بأي تحديد أنطولوجي (وجودي). فليست له «فردية» بالمعنى السلبي المحدد» نتيجة لسقطة

آدم القديم «لقد كان شخصاً عالمياً، وتضم شخصيته الصور الإنسانية جميعاً، كان شخصية شاملة Pan-Personslity. وهو قريب ميسر في مساواة تامة لكل من يتأمله. إذ هو لكل شخص على حدة، وللכל الصورة التي تخاطب القلب والعقل مباشرة وتتغلغل إلى الأعماق الخفية. هذا هو أساس كاثوليكية الإنجيل وجاذبيتها الإنسانية الشاملة. ولقد تبنى المسيح بطبيعته الإنسانية الوجود الكوني كله من حيث إن الإنسان كون مصغر» (٢٢٩). فهو إذن آدم الجديد الذي بعث الإنسانية كلها، تلك الإنسانية التي ارتكبت مع آدم القديم خطيئة السقوط، وكان آدم قبل السقوط (إنساناً عالمياً، وكانت البشرية بجوانبها الممكنة جميعاً تعيش في الواقع، ولأن آدم شخص فليست له فردية بالمعنى السلبي المحدد، فردية ناشئة عن الوحدة الشاملة المفككة التي تصير لا نهائية فاسدة للكيانات المغلقة على نفسها. وحين حدثت السقطة، أظلمت صورة الإنسانية الشاملة الكلية في آدم وأصبح مجرد فرد لا يستطيع إلا أن ينجب أفراداً آخرين فحسب» (٣٣٠).

ويفتدي المسيح العالم من الخطيئة باعتباره الإنسان العالمي الذي يأخذ على عاتقه خطايا العالم كله في الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا ممكن نتيجة «للواقع الميتافيزيقي للبشرية كلها الذي بفضلها ترتبط الإنسانية معاً بالمسؤولية المشتركة عن الخير والشر. فالجميع ليسوا مسئولين عن أنفسهم فحسب، بل مسئولين عن الكل وفي كل الأشياء» (٣٧٧). «والتطابق الذاتي الذي يضعه المسيح بينه وبين البشرية، ذلك التطابق الذي يقوم في أساس عقيدة الفداء يعطي معنى حرفياً لا مجازياً لكلماته يوم القيامة: «بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم». وبالصورة السلبية: بما أنكم لم تفعلوه بأحد هؤلاء الأصاغر فبي لم تفعلوا «إنجيل متى، ٢٥، ٤٠، ٤٥» (٣٧٧). وحمل خطايا العالم لا يعني تدنيس الروح بالخطيئة، وإنما يعني أن المسيح قد جرب وعاش وعانى من حمل الخطيئة كله، وبذلك تغلب عليها (٣٨٠). ولقد بدأ بأن عانى أولاً «خطايا العالم المحاربة له من الخارج» وثانياً: أنه يحمل خطايا العالم من الداخل عن

طريق «الحب المتعاطف»^(١) ففي ليلة جثسماني^(*) Gethsemane احتمل خطايا العالم بوصفها شيئاً فظيماً منفراً يعذب روحه بمجرد حضوره عذاباً لا سبيل إلى التعبير عنه» (٣٨٩)؛ ولقد خبر النتائج التي تلزم حتماً عن عدالة الله أي الشعور بأن الله قد أعرض عنه: «الألوهية لا تتفق مع الخطيئة وإنما تحرقها بنارها» (٣٨١). وإذا أخذت هذه الآلام معاً فإنها تعادل العقاب الذي تستحقه البشرية، أي تعادل آلام الجحيم «وإن حمل المسيح لخطايا العالم فوق كاهله يصبح ظاهرياً لا حقيقياً إذا لم تتبع ذلك كافة النتائج التي تجرّها الخطيئة وعدالة الله مطلقة، كما أن حبه لا متناه. وقد تُنسى الخطيئة، بل يجب أن تنسى، وأن تجرد من قوتها وأن تحطم، إذ ليس فيها قوة الحياة لأنها خلف خاطئ للحرية المخلوقة: والله لم يخلق الخطيئة، ولم يخلق الموت. وفي عملية التخلص من الخطيئة تحترق بغضب الله الذي يعني العذاب أو العقاب لموضوع الخطيئة، أو حاملها. وإذا كان ينبغي التكفير عن الخطيئة بالعذاب، فإن الله -الإنسان الذي أخذ الخطيئة على عاتقه يتعذب هو أيضاً. وبهذا المعنى يمكن أن يقال حقاً إن الله الإنسان يعاني ما يعادل العقاب على خطايا العالم، أي عذابات الجحيم، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة. ولا مجال هنا للقياس في الزمان، لأن المقاييس الزمنية لا تنطبق على أي الحالات على الآلام الأبدية، والأبدية تصور كيفي وليست تصوراً كمياً. غير أن الساعات القصيرة التي استغرقها عذاب المسيح تتضمن «أبدية الآلام كلها وبكامل قوتها، وكان في مقدور هذه الأبدية أن تقضي على خطايا العالم وتمسحها من الوجود. وهذا هو معنى الفداء ومصالحة الله».

والمرحلة الأخيرة في عذاب التغلب على نتائج الخطيئة هي موت يسوع المسيح على الصليب. والعذاب الميتافيزيقي للوغوس الذي صلب نفسه عمداً عن طريق تفرغ ذاته قد أفضى حتماً إلى العذاب التاريخي للرب -الإنساني الذي مات على الصليب (٢٦٠). ولا

(١) وهذا ما بينه مطران العاصمة «أنطوني».

(*) حديقة جثسماني هي المكان الذي اعتاد المسيح أن يخرج فيه للصلاة والتأمل، وهي المكان الذي قضى فيه ليلته قبل القبض عليه. (ف. ك).

يمكن أن تقصر نتائج تحمل المسيح لخطايا البشرية على التجارب الروحية وحدها^(١)، بل لا بد أن تمتد إلى الحياة الجسمية أيضًا، وإلى جانب الخطايا أخذ المسيح على عاتقه الآلام الجسدية، وذاق الموت، وصنع ذلك كله بطريقة تختلف عن أي إنسان آخر لا يعرف إلا آلامه الخاصة، ولا يعاني إلا موته الخاص. وقد كان من الضروري لآدم الجديد الفادي للبشرية جمعاء أن يجرب ماهية الألم الإنساني كله، وأن يذوق مرارة الموت كله، وأن يقبل الموت لكي يتغلب عليه، أي أن يحطم الموت بالموت.. الموت الكلي المتكامل» (٣٩٥). «والطبيعة الإنسانية المؤهلة للرب - الإنسان هي وحدها التي كانت قادرة على أن تستنفد الخطيئة الإنسانية كلها» والموت كله، «ورضيت طبيعته الإلهية وإرادته رضا تامًا بهذا، وهكذا لا يستطيع أحد غير الرب الإنسان أن يحمل على كاهله خطايا البشرية كلها، وما من إنسان أبدًا كانت قداسته يستطيع أن يفعل ذلك، ومع ذلك فقد صنعتها قوى طبيعته البشرية التي كانت في انسجام كامل مع طبيعته الإلهية» (٣٨٨). «إنه يعيد في نفسه «العلاقة السوية بين الروح والجسم» التي فقدتها آدم القديم، أي سيطرة الروح على الجسد، ومع ذلك «فإنه لم يكن انتصارًا سهلًا للقوة الإلهية على الضعف الإنساني، وإنما كان انتصارًا إنسانيًا هو وحده الانتصار المطلوب القيم هنا، وقد حققه الرب - الإنسان» (٣١٦).

ونظرة الفداء المسيحي للخطيئة عن طريق آلام يسوع المسيح تبعث على الحيرة: «إذ كيف يمكن أن تغتفر خطيئة إنسان نظير الآلام التي يتحملها إنسان آخر؟ وما هو الحق والعدل في مثل هذا الاستبدال؟». ويجيب «بولجاكوف» بأن الطريقة نفسها التي يوضع بها السؤال تخطئ في حق النزعة الفردية والقانونية، إذ لا تضع في اعتبارها غير الشخصيات المنفصلة المنعزلة التي ينطبق عليها مبدأ العدالة المجردة. بيد أن التفرقة بين ما «يخصني» «وما يخصك» تزول عن طريق الحب الذي يعرف الاختلاف والهوية بين «أنا» «وأنت» في وقت معًا. وليس المسيح «آخر» بالنسبة لكل كائن بشري، إذ يضم آدم

(١) وهذا هو التصور ذو الجانب الواحد، وبالتالي الخاطئ الذي وضعه مطران العاصمة أنطوني.

الجديد - في رجولته «بالطبيعة» وفي حبه «بالتعاطف» كل فرد، كما أنه الإنسان الكلي. والخطيئة التي يأخذها على عاتقه خلال قوة الحب ليست أجنبية عنه، وإنما هي خطيئته وإن لم يرتكبها، بل تقبلها فحسب. وليست لدينا هنا علاقة «قانونية» بل أنطولوجية (وجودية) قائمة على الوحدة الواقعية للطبيعة الإنسانية على الرغم من التعدد الفعلي لمراكزها الشخصية، المنفصلة، وإن تكن متضامة مع ذلك. ولقد أخذ المسيح على عاتقه الطبيعة الإنسانية كلها، ومن ثم يستطيع أن يأخذ على نفسه فيها ومن خلالها خطيئة الأفراد جميعاً، وإن لم يقترفها شخصياً (٣٩١)» وقد يستطيع كل إنسان أن يجد في المسيح نفسه وخطيئته والقدرة على افتدائها، إذا أراد عن طريق حرته وطبيعة آدم القديم فيه أن يدخل ضمن هذه القدرة «آمنوا تُنقذوا» believe and be saved (٣٨٧). وحرية الإنسان لا تلغيها تضحية المسيح الفادية. وكل إنسان يأتي إلى المسيح «بالإيمان والحب والندم» يستطيع أن يشارك بحرية في العذاب الذي لا حد له، ذلك العذاب الذي يجعل الخطيئة منعدمة القوة، وحينئذ يمكن أن يقال عن مثل هذا الشخص «إنني أحياء ومع ذلك فلست أنا الذي أحياء، وإنما المسيح هو الذي يحيا فيَّ» وينبغي أن يتحقق الخلاص موضوعياً لكل إنسان بواسطة تقبله الذاتي (أو عدم تقبله) له على أساس تقرير المصير الذاتي الحر الشخصي (مرقص ١٦، ١٦) (*) والنعمة الإلهية هبة تمنح مجاناً، ولكنها لا ترغم ولا تحول الإنسان إلى «موضوع» للخلق: إنه يقنع ويخضع ويبعث من جديد. وقد يكون طريق الخلاص الشخصي معقداً، متقطعاً، متناقضاً، غير أن الحب الإلهي يتغلب أخيراً على خطيئة المخلوق، وحين يبلغ الزمان أجله، يصبح الله هو الكل في الكل» (٣٦).

وعلاقة الله كلها بالعالم تعبير عن حبه، وخلق الله للعالم.. هذا الخلق نفسه فعل من أفعال حب الله القرباني، وفداء الإنسان من الخطيئة أكثر من ذلك قربانية، ذلك أن خالق وجود الإنسان يأخذ على عاتقه نتائج فعله الخالق، أي إمكانية الخطيئة التي أصبحت فعلية» (٣٩٣). والآب يتعذب هو أيضاً مع ابن الله المتجسد، ذلك أن الآب حين ترك الابن

(*) الآية المقصودة من إنجيل مرقس (هي: من آمن واعتمد خلص، ومن لم يؤمن يُدَن). (ف. ك).

يموت على الصليب فإنه «لا يعاني الموت طبعاً، وإنما لوناً معيّناً من الموت الروحي معاً في تضحية الحب» (٣٤٤) ويشارك الروح القدس في هذا العذاب أيضاً ما دام هو «الحب الفعلي الشخصي الذي يضمه الأب للابن والابن للأب، وحين لا يظهر نفسه للمحبوب فإنه يكون تفريراً للحب الشخصي» (٣٤٥-٣٩٣). وهذا التصور للثالوث المقدس في مشاركته ككل في آلام التجسد لا يمت إلى الهرطقة؛ لأنه ليس مضاداً للثالوث antitritarian.

وتتضمن النظرية اللاهوتية والفلسفية للتجسد تصوراً لعدالة الله theodicy. فالله في التجسد «يتم فعله بوصفه خالقاً، وبهذا «يبرر» فعل الخلق، وبغض النظر عن هذا الدخول للربوبية في العالم المخلوق، فإنه من المحتوم أن يظل العالم ناقصاً ما دام أصل العالم هو العدم، وبالتالي فإن لحيثته المخلوقة طابعاً محدوداً متغيراً، ومع أن العالم كامل حين خلق في الأصل فإنه يحتوي على النقص الأنطولوجي المحتوم الذي يتسم به كل ما هو مخلوق وعلى عدم الاكتمال الذي ينشأ عن ذلك، ولا يستطيع الله أن يترك مثل هذا العالم لوائله الخاصة (كما يعتقد الربوبيون)، ومن ثم تنشأ مهمة أخرى للخالق، وهي أن يتغلب على مخلوقية createdness العالم نفسه، وأن يرفعها فوق طبيعتها المخلوقة ويؤهلها». والتجسد الإلهي هو ثمن الخلق للرب نفسه، وتضحية حب الله في خلق العالم، فالله قد أحب العالم حباً جعله يُضحى بابنه الوحيد» (٣٧٥). وتتطلب النهاية الأخيرة، أعني تأليه المخلوق - ألا يكون المسيح نبياً وكاهناً أعظم فحسب، بل ملكاً أيضاً. وتتألف الخدمة التي يؤديها باعتباره نبياً من تبشيره بالحقيقة الإلهية (٣٥٤)، وخاصة في كونه ما هو عليه باعتباره تجسدها الحي (٣٥٦)؛ ولهذا فإن المعجزات والعلامات تؤلف من عمله النبوي (٣٦٢). وليس المسيح كاهناً أعظم من حيث إنه يفتدي البشرية من خطيئتها بالتضحية بنفسه فحسب، وإنما بمعنى أعم من ذلك هو وضعه الأساسي للتأليه الشامل للماهية الإنسانية المخلوقة» (٣٦٤). وهذا الأساس هو نقطة البداية لخدمة المسيح «الملكية» التي تستمر خلال المسير الفاجع للتاريخ الإنساني (٤٥١). «المسيح

ملك العالم، ولكنه لا يحكم هذا العالم حكمًا كاملاً كما هي الحال في ملكوت الله: وإنما كل ما في الأمر أنه «يؤسس» سلطانه الملكي. وما زالت خدمته الملكية في العالم مستمرة»، وهي تتخذ شكل السعي إلى الملكوت، والكفاح ضد أمير هذا العالم وضد القوى المعادية للمسيح»، وهذا الصراع ممكن لأنه ليس مسألة «سلطان» الله «الخالق» على خلقه، وإنما مسألة قوة المسيح الرب - الإنسان الذي يعد اعتلاؤه للسلطان «مأساة من الصراع والانقسام بين النور والظلمة - وهذا هو الموضوع الرئيس لإنجيل القديس يوحنا ووحيه معاً» (٤٤٧). وما دامت حلبة هذا الصراع هي التاريخ الإنساني، فإن اللوغوس يتجلى لا على أنه أقنوم صانع demiurgic بل على أنه «تاريخي» أيضاً.

ويتجلى حضور المسيح الغامض على الأرض بعد صعوده تجلياً أشد ما يكون واقعية في قربان الأفخارستيا «العشاء الرباني»، والدلالة الفائقة على الزمان supertemporal للقربان الذي قدم على الصليب، قد جعل شيئاً حقيقياً فوق كل مذهب وفي كل صلاة تقام في عدد من الأماكن المختلفة (٤٣٥). وينبغي أن تكون النتيجة النهائية لحضور المسيح في العالم هي الانتصار التام للخير بفضل «الحتمية الصوفانية»؛ مثل هذه الحتمية لا تنتهك الحرية الإنسانية، وتتألف من تلك الحقيقة وهي أن المسيح بتجسده أصبح قانون الوجود للإنسانية الطبيعية، وحقيقتها الطبيعية الباطنة التي ما برحت مخفية في آدم القديم، وفي العالم الطبيعي القديم والإنساني (٤٦٢). وسوف يتم التحقق الكامل لهذه الطبيعة الصوفانية في العالم عمل المسيح باعتباره ملكاً، وسوف يؤدي إلى ما وراء حدود التاريخ داخل الملكوت السماوي كي يكون «الله هو الكل في الكل» (٤٤٧) رسالة بولس الأولى إلى أهالي كورنثة ١٥، ٢٨).

ويعرض «الأب سرجيوس» نظرية الروح القدس في كتابه الضخم «المعزي» The Comforter؛ ومن تعاليم الكنيسة الأرثوذكسية أن الروح القدس تصدر عن الأب من خلال الابن Son؛ وتتحدث الكنيسة الرومانية الكاثوليكية عن الروح القدس الصادرة عن «الأب» «والابن» وإضافة لفظة «الابن» إلى قانون الإيمان، تلك الإضافة التي قامت

بها الكنيسة الغربية دون موافقة الكنيسة الشرقية - قد أثارت نزاعاً استمر قروناً عديدة. ويقول «بولجاكوف» إن هذا النزاع لا سبيل إلى تسويته ما دام المتنازعون يعنون «بمولد» الابن و«صدور» الروح القدس النشوء السببي للشخصين «الثاني» و«الثالث» من «الآب» (١٧١). والحق أن ثلوث الأشخاص في الذات الإلهية المطلقة لا يمكن أن يفهم إلا إذا بدأنا بتصور الكشف الذاتي الذي يقوم به الروح المطلق (٧٥). والوعي الذاتي الشخصي للذات المطلقة «لا يكشف عن نفسه كشفاً تاماً في «أنا» واحدة مكتفية بذاتها وإنما يفترض «أنت» و«هو» و«نحن» و«أنتم»» (٦٦). ويتألف «الكشف الذاتي للثالث المقدس في أن «الابن يتجلى للآب باعتباره «حقيقته» وكلمته» (٧٦). «غير أن هذه العلاقة الثنائية بين الآب والابن لا يمكن أن تستنفد التحديد الذاتي الذي يقوم به الروح المطلق الذي لا يكشف عن نفسه باعتباره وعياً ذاتياً ووجوداً في الحقيقة فحسب، وإنما باعتباره حياة مستمدة من ذاته، ووجوداً في الجمال، وتجربة لمضمونه الخاص أيضاً. هذه العلاقة الدينامية الحية ليست مجرد «حالة» فتكون بهذا المعنى «معطية» خارجية للتحديد الذاتي الذي لا مكان له على الإطلاق في الذات المطلق، وإنما هي أيضاً أقنوم» (٧٧). «والروح القدس هو اتحاد الحب بين الآب والابن» (١٧٦). «والاتحاد داخل الثلوث المقدس هو اتحاد حب ثلاثي الشخصيات، أو هو ثلاثة أشكال للحب»، ويتضمن كل حب العنصر القرباني في التضحية بالذات، غير أن أعلى جوانب الحب هي: الفرح والغبطة والانتصار وغبطة الحب هذه في الثالث المقدس، «وسلوان المواسي هو الروح القدس» (٧٩).

ويقول «بولجاكوف» إننا إذا طرحنا جانباً الفكرة الخاطئة التي تذهب إلى أن عملية الروح القدس تعني الميلاد، فإننا قد نفسر علاقة الأقنوم الثالث بالأقنومين الأول والثاني بطرق متباينة شتى (١٨١).

ويسأل «بولجاكوف» في مناقشته لمشكلة ناسوتية الرب عما إذا كان ينبغي أن يكون هناك بالإضافة إلى تجسد اللوغوس «تجسد خاص للأقنوم الثالث»؟ فيجيب على هذا

السؤال بالنفي. «ويتألف التجسد من فعلين «نزل الأَقْنوم» الإلهي في الوجود الإنساني «وقبول» الوجود الإنساني له. الفعل الأول من عمل اللوغوس الذي بعث به الآب إلى العالم، والفعل الثاني من عمل الروح القدس؛ وقد بعث به الآب أيضًا إلى مريم العذراء التي يتم في جسدها التجسد الإلهي». «وينبغي ألا يفهم هذا على أنه نوع من الأبوة من جانب الروح القدس تعويضًا عن غياب الزوج، وإنما على العكس من ذلك تصير الروح القدس مطابقة إلى حد ما لمريم العذراء في تصور الابن». ومن ثم «يستبعد التجسد الشخصي للأَقْنوم الثالث تمام الاستبعاد» (حمل الله، ٢٠٠). بيد أن ظهور الروح القدس في مريم العذراء يختلف اختلافًا عميقًا عن تجسد «اللوغوس» من حيث إن للرب الإنسان يسوع المسيح أَقْنومًا واحدًا فحسب هو اللوغوس، بينما لمريم العذراء التي يبقى معها «الروح القدس» إلى الأبد بعد البشارة -أَقْنوم إنساني متميز عن أَقْنوم الروح القدس.

وما دام كل من المبدأ الذكوري والأنثوي يشارك في التجسد، فإن «بولجاكوف» يلتمس وجود كل من المبدأين في «صوفيا» الإلهية التي هي النموذج للإلهة المخلوقة والروح الإنسانية وحدة ثنائية biunity «فهي تجمع بين المبدأ الذكوري الشمسي للفكر -أي اللوغوس-، والمبدأ الأنثوي للتقبل receptivity وللإكمال الخالق، ولكونه منظومًا في الجمال. وروح الإنسان الصوفانية تجمع بين الذكر والأنثى في صعيد واحد. والذكوري والأنثوي صورتان لمبدأ روحي واحد هو «صوفيا» في اكتمال تجليها الذاتي وفقًا لنموذج الأَقْنومين الثاني والثالث» (المعزي ٢١٨). هذا التمييز الذي يوازي مبدأي الذكورة والأنوثة ينعكس في التجسد. فالمسيح يتجسد في صورة رجل ويظهر الروح القدس أكمل ظهور في صورة حاملة الروح مريم العذراء دائمًا». ويشير الأب «سرجيوس» بهذه المناسبة إلى أن «أدب الكنيسة يقدم لنا لمحات عن الروح باعتبارها أَقْنومًا أنثويًا»، ويستشهد بعدد من الفقرات التي تتضمن ذلك (٢١٩).

ويردد الأب سرجيوس في كتابه «عروس المخلص» (الحمل) The Bride of the Lamb نظريته الصوفولوجية مضيئًا إليها عناصر جديدة ولكنها قليلة، ويتوسع في

تصوراته اللاهوتية الجديدة القيمة في الجزء الثاني من كتابه، ويتناول الموت وحالة الروح بعد الموت والخلاص الشامل universal salvation.

وليست صوفيا المخلوقة -شأنها في ذلك شأن صوفيا الإلهية- شيئاً شخصياً. ومن ثم فإنها نفس العالم لا روحه (٩٠) وهي تشخص في الشخصية الإنسانية: وبالتالي فإن الكون «كوني -إنساني» cosmos-anthropos (٩٦). والوجود الإنساني بجانبه -الرجل والمرأة- صورة للوغوس والروح القدس (٩٩). والبشرية كلها في آدم شيء واحد، ومن ثم كانت سقطة آدم هي سقطة كل واحد منا (١٧٨)، وكانت ضياعاً للوحدة المكتملة^(١) وظهوراً للكثرة (٨٩)؛ ويعيد آدم الجديد -المسيح الواحدة إلى البشرية، وأم الرب- وهي حواء الثانية (١٠٠)، تضم في نفسها طبيعة الشخصيات كلها، وبالتالي فإنها أم البشر جميعاً (٣٢٨) وتحققا للروح القدس في أقنوم إنساني (٤٣٨).

ويقول الأب «سرجيوس» في معرض حديثه عن العملية التاريخية أن موضوعها هو البشرية ككل: والموضوع الإنساني المتعالي هو الذات الإنسانية الشاملة «في وحدة آدم»، وهي في المقام الأول الذات الاستمولوجية المتعالية، أي موضوع المعرفة. وبالمثل فإن الذات التي تفعل من خلال التاريخ، أي ذات النشاط الاقتصادي هي شيء واحد بعينه (٣٤٣).

وتتلقى الذات الإنسانية المتصفة بالفردية «موضوع» حياتها من الله، ولكنها تضع في الوقت نفسها هذا الموضوع لنفسها في حرية، بمعنى أنها تقبل أو ترفض في حرية هذا الموضوع (١٠٦). والموضوع الشخصي للإنسان الذي يضعه له الله، هو عبقريته وموهبة الإنسان تتألف في الطريقة والمدى الذي يقبل بها عبقريته (١٢٥). وهكذا توجد درجات متفاوتة من الوقوع في الخطيئة (١٢٧)، ودرجات متباينة من الشر (١٦٤ - ١٦٧). ويعني الانتصار على الشر أن الحب المتواضع قد أحمَد الفردية (١٠٩)؛ ولا بد من التغلب على الوجود «الفردية» (١٦٢).

(١) الكلمة الروسية هي tselomudrie، (ومعناها الحرفي حكمة الاكتمال)، وهي تعني أيضاً العفة أو الطهارة.

والموت هو انفصال الروح والنفس عن الجسم، وعلى ذلك فإن وجود الإنسان بعد وفاته وجود روحي -نفسي دون أن يمتزج أي امتزاج بالحياة النفسية الجسمية. وتصير خبرة الإنسان الروحية في هذه الحالة أكثر ثراء، فيرى حياته الماضية كلها باعتبارها تألفاً synthesis، ويبدأ في فهم معناها (٣٨٨). ويدين نفسه ويتغلب تدريجيًا - وربما كان ذلك خلال أيونات aeons من الزمان - على كل شر في نفسه، وبذلك يجد نفسه جديرًا بدخول ملكوت الرب. وهكذا لا وجود لجحيم أبدي، وإنما هناك «مطهر وإقامة مؤقتة فيه» (٣٩١). أما بالنسبة لغير المسيحيين فمن الممكن «أن يتلقوا بعد الموت نور المسيح» (٤٦٢).

وإذا كان النعيم الأبدي قد أزلف لبعض المخلوقات، وأعد الجحيم الأبدي للبعض الآخر، فذلك معناه أن خلق العالم كان أمرًا فاشلاً، وأنه ليس في الإمكان قيام «عدالة ربانية» Theodicy. ويطلق الأب «سرجيوس» على نظرية الأم الجحيم الأبدية «قانون العقوبات الجنائي في اللاهوت» (٥١٣) وليس من المقبول أن تعاقب الخطايا المتناهية المحدودة عقابًا يستغرق وقتًا لا متناهياً. «وحين نقول إن الله العالم بكل شيء قد خلقنا ففي ذلك الدليل الأنطولوجي على الخلاص المقبل» (٥٥٠ - ٥٧٣).

وسأجمل - في ختام هذا الفصل - النتائج الرئيسة لفلسفة «بولجاكوف» في اللغة، وهي نتائج قيمة، لا من وجهة النظر اللغوية فحسب، بل من وجهة النظر الدينية الفلسفية أيضًا، وهي معروضة في مجلد ضخيم تحت عنوان «فلسفة الألفاظ» The Philosophy of Words. وقد قرأ الأب «سرجيوس» مقدمة هذا الكتاب في مؤتمر الأكاديمية الروسية الذي عقد في براغ عام ١٩٢٤، وظهر في Feststschrift T. G. Masaryk zum ٨٠. Geburtstag (ج ١، سنة ١٩٣٠) تحت عنوان «ما الكلمة؟» Was ist des Wort. ويذهب «بولجاكوف» إلى أن كتلة الصوت هي «بنية الكلمة» كما يقول الرواقيون: إنها المادة وقد تحولت إلى صورة هي المعنى أو الفكرة. وقد تكون للكلمة الفكرة تجسيمات متباينة كالصوت والإشارة والعلامات المكتوبة.

ولكن كما أن سيمفونيات «بتهوفن» مكتوبة للأوركسترا، فكذلك تجد الكلمة الفكرة تجسيمها - في المحل الأول - في الأصوات التي تصدر عن الصوت الإنساني. وليست الرابطة بين الفكرة وتجسيدها رابطة خارجية، ويرفض «بولجاكوف» في صراحة كافة النظريات النفسانية التي ترد المعنى إلى عملية نفسية تجري في العقل الإنساني، والتي تنظر إلى الكلمة على أنها وسيلة خارجية على المعنى للتعبير عن تلك العملية النفسية إلى الآخرين، ويقول «بولجاكوف» إنه حين تبدأ كلمة ما في الواقع الكوني تتم عملية مزدوجة تتطور في اتجاهين متضادين: إذ تتحرر فكرة من الكل المعقد للوجود، وتخلق لنفسها في الكون الأصغر للفردية الإنسانية ووفقاً لإمكانات الإنسان الصوتية جسمًا جديدًا هو الكلمة. ويتحدث الكون نفسه من خلال الكون الأصغر للإنسان في ألفاظ هي رموز حية وعلامات إيجابية للأشياء، لأن النفس الحقيقية لصوت الكلمة هي الشيء نفسه، فنفس كلمة شمس هو الكوكب السماوي نفسه، وتعدد اللغات لا يستبعد وحدة «الكلمة الباطنة». كما تنطق الكلمات الصينية نفسها في المقاطعات المختلفة بطريقة مختلفة (٣٩). ويعني الاختلاط البابلي للألسن تفكك الشعاع الأبيض إلى كثرة من ألوان الطيف، غير أن ذلك لا يؤثر على «الكلمة الباطنة»، ولديك شاهد على ذلك إمكانية الترجمة من لغة إلى أخرى. وثمة قيمة ملحوظة ترتبط بنظرية «بولجاكوف» التي تذهب إلى أن كثرة اللغات ما هي إلا نتيجة لتفكك البشرية، ذلك التفكك الذي يرتبط بتزايد الذاتية والنزعة النفسانية Psychologism أي التركيز المرضي للانتباه على خصائص الكلام الذاتية الفردية، كما ترتبط بخواطره عن محاولات القباله Kabbalah للنظر إلى الحروف على أنها العناصر الأصلية للغة على أنها قوى كونية في الوقت نفسه.

وتقتضي فلسفة «بولجاكوف» في اللغة موقفًا عاطفًا - بالطبع - من جانبه إزاء ما يُسمى «بتمجيد الاسم»^(١) imiaslavie إذ يقول في كتابه «النور الذي لا يخفت»: «إن اسم الله

(١) وهي النظرية القائلة بأن النعمة الإلهية حاضرة في اسم الله نفسه.

نقطة تقاطع بين عالمين، وهو المفارق في المحايث، وعلى هذا فإن تمجيد الاسم بغض النظر عن دلالاته اللاهوتية العامة شرط متعال للصلاة، شرط يجعل التجربة الدينية ممكنة». والله يؤكد «اسمه، ويعرف أنه اسمه الخاص بحيث لا يجيب عليه فحسب، بل إنه حاضر فيه فعلاً» (٢٢).

ويمتاز العمل الذي قام به «الأب سرجيوس» بطاقته الخلاقة وبتعدد الموضوعات التي طرقها، وبالأصالة الجريئة التي تتسم بها الكثير من نظرياته. ويعد كفاحه الذي قام به في مراحل مبكرة من نشاطه ضد عبادة الإنسان والنزعة الشيطانية demonism، وغير ذلك من الأشكال الحديثة للاتجاهات المعادية للمسيحية -يعد هذا الكفاح ذا قيمة خاصة. ومذهبه النظري في فلسفة اللغة، ونظريته عن الجمال، وعن الكون باعتباره كلاً حياً، جذيران بالاحترام على وجه الخصوص. أما بالنسبة لعلم اللاهوت عنده، فإن أعظم القيمة ترتبط بحججه التي ساقها لتأييد الخلاص الكلي، وبرأيه في أن التجسد ليس مجرد وسيلة لإنقاذ البشرية من الخطيئة، وإنما للتجسد معنى أوغل من ذلك جوهرية باعتباره الشرط الضروري لتأليه الشخصيات المخلوقة. ومن ثم فإن ابن الرب في علاقته بخلق العالم -هو الرب الإنسان منذ الأزل. ولا تقل عن ذلك قيمة ملاحظاته عن «البصيرة الصوفية» في الوثنية، وعن القوة الروحية التي تجلت في معجزات المسيح، وعن العلاقة المشتركة co-relation بين «الروح القدس» و«أم الرب». ولقد وضع الأب «سرجيوس» النزاع القديم الذي استمر قروناً طويلة بين الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية حول عبارة الابن في قانون الإيمان النيقوي، وضع هذا النزاع على أساس جديد حين أشار إلى أن كلمتي «مولود» و«المنبثق» اللتين استخدمنا على التوالي عن الابن والروح القدس، لا تشيران إلى ارتباطهما السببي بالله الآب، وإنما إلى الجوانب المختلفة للكشف الذاتي الذي تقوم به الشخصية المطلقة. فإذا بحثنا المسألة من وجهة النظر تلك فقد يصبح النزاع القطعي (الدجماتيقي) الناشب بين المتنازعين أكثر قبولاً للتوفيق.

وقد هوجمت نظرية «بولجاكوف» الصوفانية وغيرها من نظرياته هجوماً حاداً من

بطريكية موسكو ومن مجمع «كارلوفاتسكي» المقدس Karlovatsky Synod، وقد نشرت إدانة بطريك موسكو والردان اللذان دافع بهما «بولجاكوف» عن موقفه في كتابه «صوفيا والحكمة الإلهية» (باريس ١٩٣٥). ونشر «فلاديمير. ن لوسكي» نقداً لردي الأب سرجيوس في كتابه «النزاع حول صوفيا». وكتب عضو في مجمع كارلوفاتسكي هو الأسقف صيرافيم كتاباً ضخماً تحت عنوان «نظرية جديدة عن صوفيا الحكمة الإلهية» (صوفيا سنة ١٩٣٥). والعيب الأساسي في مذهب الأب سرجيوس هو أنه في نظريته عن صوفيا الإلهية باعتبارها طبيعة الله (ousia) نراه يؤكد الهوية الأنطولوجية (الوجودية) بين الله والعالم؛ إذ لا يقبل اللاهوت الإيجابي أو اللاهوت السلبي شيئاً من ذلك. فالله بالنسبة لللاهوت السلبي هو العدم الإلهي الذي لا يمكن التعبير عنه بأي تصورات مستعارة من عالم الوجود الكوني. والله والعالم ينفصلان انفصلاً أنطولوجياً حاداً الواحد عن الآخر. فمن المحال العثور على هوية كاملة أن جزئية بين العدم الإلهي والعالم. وكذلك لا يستطيع اللاهوت الإيجابي أن يملأ الهوة بين الله والعالم. ومن الحق أن التجربة الدينية تشهد على أن الله كائن شخصي. وفضلاً عن ذلك فإننا نعرف عن طريق الوحي أنه وحدة من ثلاثة أشخاص. ومهما يكن من أمر فلا بد من أن نتذكر أنه حتى باعتباره شخصاً، فإن الله يظل العدم الإلهي نفسه، والألفاظ التي تشير إلى أفكار في عالم الوجود الأرضي، تكتسب معنى جديداً حين تطلق على الله. ونحن نستخدم تلك الألفاظ نظراً لقيام تشابه معين بين العالم والله باعتباره موضوعاً لللاهوت الإيجابي. وأياً كان الأمر فكل من التشابه والاختلاف «وراء المنطق»^(١) metalogical. ذلك أن أي شيئين يتشابهان أو يختلفان بمعنى منطقي هما بالضرورة متطابقان جزئياً، أو على أقل تقدير يرتبطان بعنصر من الهوية. أما التشابه الذي يوجد فيما وراء المنطق، فإنه لا يرتبط بالجزئية في أي معنى من معانيها. ومن ثم فمن الواضح أنه إذا كانت أفكار الشخصية والعقل والوجود... إلخ. -كما نصف بها الله- في هوية مع الأفكار المقابلة لها التي نصف بها الكائنات الأرضية،

(١) يعرض ل. فرانك في كتابه «موضوع المعرفة» بالتفصيل لتصور الاختلاف الذي يوجد عبر المنطق (ص ٢٣٧).

فسيكون العدم الإلهي متميزاً عن أشخاص الثالوث المقدس، وينبغي علينا في هذه الحالة أن ننظر إليه باعتباره مبدأ أعلى ينشئ العالم الأخير باعتباره عالماً أدنى للوجود يرتبط بدوره بالعالم بعلاقة الهوية الجزئية.

وفي رفضنا لتصور إله أعلى وإله أدنى، وبالتالي في معرفتنا بأن العدم الإلهي يلتقي بكل شخص من أشخاص الثالوث المقدس، يكون من الأمور الجوهرية أن نلتزم التزاماً صارماً بالموقف التالي: إن هناك هوة أنطولوجية بين الله والعالم، فوحدة الوجود متهافئة منطقيًا. «والأب سرجيوس» ينكر هذا الموقف. ويتضمن مبدؤه القائل بأن كل شيء في العالم المخلوق «شيء واحد متطابق في المضمون (وإن لم يكن متطابقاً في الوجود) ونظرياته جميعاً التي ترتبط بهذا المبدأ، تتضمن تقارباً أنطولوجياً أكثر من اللازم بين العالم وخاصة الإنسان - وبين الله، وهذا لا يتفق منطقيًا - كما سبق أن بيّنا مع تصور الله كما يعرضه اللاهوت السلبى، حتى ولو أُضيفت إليه الإضافات من اللاهوت الإيجابى.

وإذا تغاضينا عن الاستحالة المنطقية لإقامة الهوية بين مضمون الله والعالم، فإن هذا التجاهل للإنسان المنطقي سيورطنا في صعوبات لا أمل في الخروج منها. وأولى هذه الصعوبات هي أن النظرية المشار إليها تقلل من القوة الخالقة التي يتمتع بها الله والإنسان. وهي تؤكد أنه على الرغم من أن الله في خلقه للعالم لم يستخدم أي مادة من الخارج، فإنه استعار مضمون العالم كله من نفسه. وهكذا لا توجد أي قوة خَلْقة حقيقية، وإنما انتقال أو إخراج لمضامين حاضرة فعلاً في الله. والإنسان بدوره لا يخلق أي مضامين جديدة إيجابية، وإنما يكرر في صورة زمنية المضمون الأبدي للطبيعة الإلهية. وإذا قربنا بين الله والإنسان تقريباً أنطولوجياً وثيقاً، فإن هذا يقلل من قيمتهما معاً. ويرى الأب سرجيوس أنه من الممكن أن يكون نشاط المخلوقات جديداً من حيث «الجهة» modal، أي أنه يستطيع أن يحول ما هو ممكن إلى ما هو بالفعل. وإلهام الكائنات في حد ذاته عاجز عن الإتيان بشيء جديد أنطولوجياً إلى الوجود، وعن إثراء الواقع بموضوعات جديدة» (المعزي ٢٥٠ والسطور التالية).

وإذا كان المضمون الإيجابي للطبيعة البشرية مطابقاً لما هو إلهي، فلا مناص من الاعتراف بأن الإنسان جوهر مشارك لله. وتذهب العقيدة المسيحية إلى أن الإنسان يقترب من الله عن طريق وسيط هو الرب -الإنسان يسوع المسيح؛ إذ لما كان ليسوع المسيح طبيعتان تختلفان اختلافاً عميقاً، ولكنهما اجتماعاً معاً دون خلط بينهما عن طريق المعجزة، هما الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، فإنه من خلال إحدى هاتين الطبيعتين جوهر مشارك للآب والروح القدس، ومن خلال الأخرى جوهر مشارك لنا نحن البشر. وفي رأى الأب «بولجاكوف» أن حقيقة كون المسيح قد جعل إنساناً ليست هي التي تعمل على تقريب الإنسان من الله، وإنما على العكس من ذلك إن المشاركة في جوهر واحد **Consulstantiality** بين الله والإنسان هي التي تساعد اللوغوس على أن يصبح إنساناً. وتأمل أيضاً في هذا المجال نظريته في أن روحانية الإنسان غير مخلوقة، وإنما تستمد أصلها من أن الله قد نفخ في الإنسان نسمة الحياة. والله يمنح هذه النسمة، هذا التدفق لماهيته الخاصة، وجوداً شخصياً. ألا يلزم عن ذلك أن الإنسان، لكونه غير مخلوق باعتباره شخصاً، يقف فيما يتعلق بهذه المسألة في مستوى واحد مع الله الابن والروح القدس: فالابن قد ولد من الأب ولم يخلق، والروح قد صدرت عن الأب، والإنسان قد انبعث عنها؟ ومن حسن الحظ، لم يذهب «الأب سرجيوس» إلى مثل هذه الأطراف، فقد أدخل تعديلاً ملحوظاً على مذهبه في مؤلفاته المتأخرة. ففي كتابه «حمل الله» أكد أن الإنسان عند خلقه «تلقى شخصيته من الله الذي نفخ فيه الروح الإلهية، وهكذا صار نفساً حية، وإنساناً حياً، وذاتاً تعيش به وله من خلالها إنسانيته» (١٣٦). وتتغير هذه النظرية في كتابه «المواسي» (المعزي) إلى ما يأتي: «الإنسان عنصر فائق للخلق **supercreational** في العالم؛ إذ تحيا فيه الروح التي صدرت عن الله، وهو شخصية -على الرغم من أنها مخلوقة، إلا أنها صورة للرب» (٢٤٤). ومن الجلي أنه ينبغي تفسير هذه الكلمات بمعنى أن الروح التي جاءت من الله مباشرة، وشكلت الإنسان هي الروحانية وليست ذات الإنسان الفعلية، أما بالنسبة للذات الشخصية الفعلية التي منحت هذه الروحانية الإلهية، فإن الله قد خلقها على صورته، فهي مخلوقة خلقاً ذاتياً إلى حد ما. ومهما يكن من أمر،

فإنه حتى هذا التصور عن مخلوقية الإنسان التي تعلو على مخلوقية غيره من الكائنات **superceatedness**، فلا فائدة منها إذا تذكرنا أن الخلق ذاته، وخاصة الخلق على صورة الله - هو في مضمونه الإيجابي مجرد إخراج للمضمون الصوفياني الإلهي - وفقًا للأب سرجيوس. ويقول الأب سرجيوس نفسه في كثير من الأحيان وخاصة في كتابه «المواسي» - إن مذهبه قد يبدو مذهبًا في وحدة الوجود، وأنه - يوافق على هذا إلى حد ما قائلاً: «أجل، إنه مذهب في وحدة الوجود أيضًا بمعنى ما، غير أنه بالمعنى الورع، أو كما أوتر أن أطلق عليه تحاشيًا لسوء الفهم «وحدة وجود في الله» **Panentheism**، ويقول: «إن وحدة الوجود جانب محتوم جدليًا (ديالكتيكيًا) لعلم الكون الصوفياني **Sophian cosmology** (٢٣٢).

ويفسر «الأب سرجيوس» - شأنه في ذلك شأن كثير من اللاهوتيين - هذه العبارة: «خلق الله العالم من العدم»، وكأنها تشير إلى «عدم» صنع الله منه العالم. والحق أن الكلمات - أيًا كان الأمر - تعبر كما يبدو لي عن الفكرة البسيطة التالية وهي: أن الله لا يحتاج إلى أن يأخذ أي مواد من داخل أو خارج نفسه لكي يخلق العالم، وإنما يخلق العالم على أنه شيء جديد، لم يوجد من قبل مطلقًا، ويختلف عنه تمام الاختلاف. وظهور هذا الشيء الجديد تمامًا هو وحده الخلق الحقيقي. ومذهب الأب سرجيوس لا يسمح بمثل هذا النوع من الخلق، ففي رأيه أن الله خلق مضمون العالم الإيجابي كله من نفسه، ويثبت الجانب اللا إلهي من العالم أنه مفتقر إلى الشخصية بحيث لا مناص من اعتبار نظريته تنوعًا خاصًا من وحدة الوجود. فليس غريبًا إذ إنها تحتوي على العيوب الرئيسة في وحدة الوجود فهي:

١ - غير مدعمة منطقيًا.

٢ - ولا تستطيع أن تفسر الحرية.

٣ - كما لا تستطيع أن تبين مصدر الشر.

فمن المحال منطقيًا - كما سبق أن أشرنا - قبول أي هوية جزئية بين الله والعالم في

الوقت الذي نعتقد فيه أن الله هو العدم الإلهي. ويعجز الأب سرجيوس عن رؤية هذا؛ لأنه لا يقدر تقديرًا تامًا طبيعة اللاهوت السلبي الخاصة، ويفكر في الله باعتباره المطلق (٤٠٧). ولكن، الحق أن الله هو المطلق الأعلى Super-absolute: فهو ليس مطلقًا باعتباره مشاركًا مشاركة نسبية لما هو نسبي. وهناك أيضًا سبب إيجابي آخر أفضى بالأب سرجيوس إلى رأيه القائل بأن الله والعالم متطابقان تطابقًا جزئيًا، فهو يعتقد أن الطبيعة الإلهية بوصفها الوجود الواقعي الصميم Ens realissimum - يجب أن تكون وحدة إيجابية للكل، بحيث تحتوي على كل شيء داخلها - وإلا إذا وجد هناك أي مضمون لا إلهي إيجابي، فإن طبيعة الله تكون محدودة فقيرة. وهذه الفكرة منتشرة انتشارًا واسعًا في الفلسفة عامة، وفي الفلسفة الروسية خاصة، فنحن نجدها عند «سولوفييف»، وكارسافين Karsavin، وفرانك، ومع ذلك فإنها فكرة خاطئة. والتحديد Limitation - كما ذكر اسبنوزا منذ عهد بعيد - علاقة متبادلة بين شيئين لهما نفس الطبيعة. بيد أن الله والحياة الإلهية داخل الثالوث شيء يختلف اختلافاً ينتمي إلى ما وراء المنطق بالقياس إلى العالم المخلوق، ومن ثم فإن الحقيقة التي تذهب إلى أن العالم المخلوق خارج الله لا تقلل بحال من الأحوال من امتلاء الحياة الإلهية.

وثمة عيبان آخران على جانب من الأهمية في مذهب وحدة الوجود في الله panentheism (وكذلك في وحدة الوجود)، هما: عجزها عن تقديم تفسير معقول لوجود البشر في العالم، ولحرية الفاعلين المخلوقين. فالشر ليس مجرد نقص في امتلاء الوجود أي ليس مجرد عدم نسبي، فإن له مضمونًا خاصًا معينًا يكبت المضامين الإيجابية الأخرى. وهكذا يؤدي في نهاية الأمر إلى تناقص ما في الحياة من امتلاء. وليس من شك أن الشر متطفل دائمًا على الخير، ولا يتحقق إلا من خلال استغلال قوى الخير، غير أن هذا العجز نفسه عن الاستغناء عن الخير يفترض وجود قوة اختراع خلاق من جانب فاعلي الشر، كما يفترض أنهم في مظاهرهم الحيوية متحررون من الله على الرغم من أنه قد خلقهم. والواقع أن الفاعلين الذين يسلكون طريق الشر يحملون شيئًا جديدًا

إلى العالم على الأقل في صرة مزيج جديد من عناصر موجودة فعلاً في العالم، وهذا الشيء الجديد لا يُلمس في الوجود الإلهي، مما يثبت أن الفاعلين المخلوقين قادرون على الخلق المستقل. ولا يستطيع الأب سرجيوس أن يفسر الشر، وبالتالي لا يستطيع أن يفسر النشاط الخلاق الخارج عما هو إلهي، وحرية المخلوقات بمعزل عن الله، وذلك لأنه لا يجد في الخلق غير صوفيا والعدم الذي أصبح لا تعيناً (ميون). بيد أن اللاتعين لا يمكن أن يكون فاعلاً حرّاً معادياً لما هو إلهي anti-divine. وتشهد التجربة المسيحية في وضوح على أن الكائنات التي تسلك طريق الشر ليست كائنات لا متعينة meons، وإنما هي مخلوقات تؤكد نفسها، ويضعونها في عجب -أو على أقل تقدير في أنانية- في مقابل الله والعالم. وهذه الحقيقة وحدها تثبت أن الوجود الواقعي الأعلى ens realissimum لا يتضمن كل شيء، وأن هناك وجوداً لا يطابق صوفيا الإلهية في مضمونها. ويفتقر مذهب الأب «سرجيوس» افتقاراً خاصاً إلى أي تفسير للجانب غير الإلهي من العالم، وفجأة نراه يتحدث عن «الصورة المظلمة لصوفيا» (المعزي، ٢٣٤)، بل عن «صوفيا الساقطة» fallen Sophia (٣١٧)، غير أنه يكاد يكون محالاً أن نطلق اسم صوفيا على كائن ساقط.

ولقد انتقد المطران «سرجيوس» الذي أصبح فيما بعد بطريرك موسكو -انتقد تعاليم الأب «سرجيوس بولجاكوف» انتقاداً قاسياً؛ واعتماداً على قوة هذا النقد أعلن المجمع المقدس لبطريركية موسكو أن نظريته في صوفيا «نظرية دخيلة على كنيسة المسيح الأرثوذكسية المقدسة. وحذرت منها جميع خدام الكنيسة المؤمنين وأبنائها» (انظر كتاب: «صوفيا: الحكمة الإلهية، ص ١٩). وحين رد الأب «سرجيوس» على هذا النقد يبحث قدمه إلى المطران إيولوجيوس في باريس، كتب «فلاديمير لوسكي» كتاباً عن «النزاع حول صوفيا» شرح فيه نقد المطران «سرجيوس»، وأضاف إليه أفكاره الخاصة.

ويلاحظ المطران «سرجيوس» في نقده لنظرية «بولجاكوف» في صوفيا الإلهية باعتبارها الأثنى الأبدية في الله: «أن الحب لكي يكون روحياً، وإلهياً، فلا بد أن يكون

واعيًا أي منتميًا إلى شخص، حتى ولو كان هذا الحب أنثويًا سلبياً» (٨). وإذا فسرت «صوفيا الإلهية على أنها طبيعة Ousia الله، فسوف يكون هناك «أقنوم رابع» في الله. ويعترض «المطران سرجيوس» في موضع آخر على التفرقة داخل ماهية الله البسيطة بين مبدئين: مبدأ ذكوري، ومبدأ أنثوي» كما يعترض على ربط «بولجاكوف» بين الصورة الإلهية في الإنسان وبين ثنائية الجنسين؛ إذ لا يتعد هذا الربط كثيرًا عن تأليه الحياة الجنسية كما نجده لدى بعض الغنوصيين» (٩).

ولا يقل عن ذلك وزنًا الاتهام الموجه إلى الأب سرجيوس بأنه «يهتم اهتمامًا خاصًا بمخلوقية الإنسان createdness of man باعتبارها سبب سقطته، أي بما يشوب طبيعته التي منحها له الخالق من نقص» (١٦). ويفسر فلاديمير لوسكي أن فكرة «الأب سرجيوس» هذه قد نشأت عن نظريته القائلة بأن خلق الله للعالم يتألف من «انغمار صوفيا بالعدم. ولا يصبح خلق العالم وفقًا لهذا التفسير صنعًا لشيء جديد كامل في مخلوقته، وإنما تشكيل العالم الإلهي الموجود فعلًا (صوفيا)، وتأخره ونقصه.. أي الشر» («النزاع حول صوفيا» ص ٥٥).

والمشكلات التي ناقشها الأب بولجاكوف من أعقد مشكلات الميتافيزيقا المسيحية وأصعبها، وكل مشكلة منها مفتوحة لعدد من الحلول المختلفة، كل منها متداخل مع عدد لا حصر له من المشكلات الأخرى، بحيث لا يمكن أن يكون حلًا نهائيًا، وإنما يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتحديد والإكمال، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا إذا اجتمع عدد كبير من الأشخاص لمناقشة الموضوع في هدوء، ولا يمكن أن تكون الخلافات حول مسائل من هذا النوع مثمرة إلا في جو من النية الحسنة والتسامح والتهديب الروحي الذي يكبح جماح الانفعالات. ومن سوء الحظ أن المناقشة الهادئة للمشكلة الصوفيانة كادت أن تكون أمرًا مستحيلًا حين أدانت بطريركية موسكو والمجمع المقدس للكنيسة الروسية بكارلوفاتسكي نظريات الأب «بولجاكوف» في حدة وسرعة قبل أن تناقش في الأدب الفلسفي واللاهوتي.

وقال «الأب س. بولجاكوف» في التقرير الذي قدمه إلى المطران «إيولوجيوس»، ردًا على المطران سرجيوس: «أعلن بكل احترام أنني أؤمن -بوصفي قسيسًا أرثوذكسيًا- بعقائد الأرثوذكسية الصحيحة كلها، وليست لنظريتي في صوفيا أي علاقة بالمضمون الفعلي لتلك العقائد، فهي لا تتعلق إلا بتأويلها اللاهوتي فحسب، وما هي إلا عقيدتي اللاهوتية الخاصة، تلك العقيدة التي لم أخلع عليها قط دلالة العقيدة الكنسية التي يرتبط بها الجميع» (٥١).

والحق، أن الأب «سرجيوس» لم يعارض قط عقائد الكنيسة الأرثوذكسية، والانتقادات التي وجهها خصومه، أعني زعمهم بأن نظريته في صوفيا الإلهية تقيم أفنومًا رابعًا في وجود الله -ليست غير استنباط من تعاليم الأب «سرجيوس»، وهو استنباط لم يكن في نيته أن يقوم به. ومن ثم، فإن كل من يقدر حرية الفكر اللاهوتي يجب أن يوافق على أن تنتقد نظريات الأب سرجيوس أو أن ترفض رفضًا حاسمًا من خصومه، ولكن ما كان ينبغي أن تدينها بطريكية موسكو. وعلى ذلك فإن الموقف الودّي الذي اتخذته المطران «إيولوجيوس» من نشاط الأب «سرجيوس»، يعدّ موقفًا تعليميًا من الطراز الأول. وقد تحدث المطران «إيولوجيوس» بهذه الكلمات أثناء دفن الأب سرجيوس: «أيها الأب العزيز سرجيوس لقد كنت حكيماً مسيحياً، وأنت معلم للكنيسة بالمعنى النقي السامي لهذه الكلمة. وكنت مستنيراً بالروح القدس وبروح الحكمة وبروح العقل، وبالمعزي الذي أهديت إليه علمك»^(١).

إن عمل كل مفكر كنسي أصيل يثير خلافات مريرة، ولا يتضح تأثير الجوانب الإيجابية والسلبية من نظريات على حياة الكنيسة إلا بعد مرور فترة طويلة من الوقت. وهذا المصير نفسه ينتظر تعاليم «الأب سرجيوس بولجاكوف» الذي سيعد بلا جدال واحداً من أبرز اللاهوتيين الروس.

(١) انظر الكتاب الذي ألفه ل. أ. زاندر تحت عنوان: «إلى ذكرى الأب سرجيوس بولجاكوف».

الفصل السادس عشر

نيقولا برديائف N. Berdyaev

ولد «نيقولا إلكسندر روفيتش برديائف» أشهر الفلاسفة الروس المحدثين سنة ١٨٧٤ بمقاطعة كييف، ودرس بجامعة كييف في كلية الحقوق، ولكنه لم يتخرج في هذه الكلية، فقد أُلقي القبض عليه عام ١٨٩٨ لانضمامه إلى الحركة الاشتراكية. وقد فكر في شبابه أن يمزج الماركسية بالكاثنية الجديدة، ولكنه لم يلبث أن انصرف عن هذين المذهبين، واتجه باهتمامه إلى فلسفة «فلاديمير سولوفيفف»، ثم شرع يشيد مستقلاً تصوراً مسيحياً للعالم. ولقد حدث تطور مماثل لذلك التطور في حالة «سرجي نيقولا ئيفتش بولجاكوف» الذي كان أستاذاً للاقتصاد السياسي بمعهد كييف للعلوم التطبيقية سنة ١٩٠١، ثم أصبح كاهناً سنة ١٩١٨، وعين أستاذ اللاهوت الدجماطيقي بالمعهد الأرثوذكسي في باريس سنة ١٩٢٥. وفي عام ١٩٠٣ حضر «برديائف» و«بولجاكوف» إلى بطرسبورج لتأسيس صحيفة جديدة باسم «مشكلات الحياة» Voprosi Zhizni، وطلبا مني، باعتباري أقل انغماساً في السياسة من غيري - أن أحصل على تصريح باسمي من الحكومة لإصدار تلك الصحيفة، فوافقت على طلبهما، ولسوء الحظ لم تستمر الصحيفة غير عام واحد. وفي عام ١٩٢٢ أُلقت الحكومة السوفيتية القبض على أكثر من مائة أستاذ وكاتب بتهمة اختلافهم عن الأيديولوجية السائدة، ونفتهم من روسيا: وكان بين الفلاسفة في تلك الجماعة، «برديائف» و«بولجاكوف» و«إيفان إيلين»، و«لابشين»، و«س. فرانك»، و«كارسافين»، وأنا. واستقر «برديائف» في برلين في بداية الأمر. ثم انتقل إلى باريس فيما بعد، وهناك كان عمله الرئيس بجمعية الشبان المسيحية. وكان منذ عام ١٩٢٦ حتى نهاية عام ١٩٣٩ رئيساً لتحرير مجلة

دينية فلسفية هي مجلة «السبيل» Put. وتوفي «نيقولاى إلكسندر روفيتش»، فجأة بينما كان يعمل على مكتبه في ٢٤ مارس سنة ١٩٤٨.

وقد كتب «برديائف» عددًا كبيرًا من الكتب والمقالات، ترجم معظمها إلى لغات عديدة، ولن أذكر هنا غير أهم مؤلفاته وهي: «الذاتية والمثالية في الفلسفة الاجتماعية: دراسة نقدية لـ «ن. ك. ميخايلوفسكي» ١٩٠٠، «من وجهة نظر الخلود» ١٩٠٧، «الوعي الديني الجديد والمجتمع» ١٩٠٧، «فلسفة الحرية» ١٩١١، «معنى الإبداع» ١٩١٦، «تصوير دوستوفسكي للعالم» ١٩٢٣، «فلسفة اللا مساواة» ١٩٢٣، «معنى التاريخ» ١٩٢٣، «عصور وسطى جديدة» ١٩٢٤، «فلسفة الروح الحر: إشكالات واعتذارات مسيحية» مجلدان، ١٩٢٩، «مصير الإنسان» «مقالة في علم الأخلاق المتناقض» ١٩٣١، «الذات وعالم الأشياء» ١٩٣٤، «الروح والواقع» «أسس الواقع الإنساني الإلهي» ١٩٣٧، «عبودية الإنسان وحرية» «مقالة في الفلسفة الشخصية» ١٩٣٩، «الفكرة الروسية»: «المشكلات الروسية في الفكر الروسي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين» ١٩٤٦، «مقالة في الميتافيزيقا الأخروية» ١٩٤٧.

وأهم مؤلفات برديائف المترجمة هي «المسيحية وحرب الطبقات»، الناشر شيد ووارد، ١٩٣٣، «العقل البورجوازي ومقالات أخرى»، شيد ووارد، ١٩٣٤، «دوستوفسكي»، شيد ووارد سنة ١٩٣٤، «الحرية والروح»، ج. بليس، لندن ١٩٣٥، «معنى التاريخ»، ج. بليس ١٩٣٦، «عصور وسطى جديدة»، «الروح والواقع»، ج. بليس ١٩٣٤ «العزلة والمجتمع»، ج. بليس سنة ١٩٣٨، «ك. ليونتييف»، ج. بليس ١٩٤٠، «أ. خوميالكوف»، «العبودية والحرية»، أولاد سكربرنر ١٩٤٤، «الفكرة الروسية»، «مقالة في الميتافيزيقا الأخروية»، «ترجمة ذاتية» مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٤٩ (موجود بالإنجليزية). «أو. ف. كلارك» «مدخل إلى برديائف»، ١٩٤٩، ماثيوسبينكا، «نيكولاس برديائف: أسير الحرية»، مطبعة ووستمنستر، فيلادلفيا ١٩٥٠.

ويرى «برديائف» أن التعارض الأساسي الذي يجب أن نبدأ به حين نريد صياغة نظرية

عن العالم هو التعارض بين الروح والطبيعة، لا بين ما هو نفس وما هو فيزيائي. الروح هي الذات، والحياة، والحرية، والنار، والنشاط الخلاق؛ والطبيعة هي الموضوع، والشيء، والضرورة، والحتمية، والاحتمال السلبي، والثبات. وينتمي إلى مجال الطبيعة كل ما هو موضوعي وجوهري (يقصد بردائف بالجواهر الوجود غير المتغير المكتفي بذاته)، وكل ما هو متكرر ومنقسم في الزمان والمكان، فليست المادة هي التي تنتمي وحدها إلى عالم الطبيعة - تبعاً لهذا الرأي - بل الحياة العقلية أيضاً. أما عالم الروح فذو طبيعة مختلفة، فيها يتغلب الحب على الانقسام، ومن ثم، فإن الروح ليس حقيقة موضوعية أو ذاتية (فلسفة الروح الحر، الفصل الأول) - المعرفة بالروح لا نحصل عليها عن طريق تصورات العقل أو التفكير المنطقي، بل عن طريق التجربة الحية. وجميع المذاهب الفلسفية التي لا تقوم على التجربة الروحية مذاهب طبيعية Naturalistic فهي تعبيرات عن طبيعة لا حياة فيها.

والله روح وهو حاضر حضوراً حقيقياً في حياة القديسين والمتصوفة والأشخاص الذين يحيون حياة روحية سامية، وفي نشاط الإنسان المبدع، وأولئك الذين عانوا التجربة الروحية لا يحتاجون إلى أدلة عقلية على وجود الله، والألوهية في أعماق ماهيتها لا معقولة، وفائقة على العقل، ومحاولات التعبير عنها بواسطة التصورات العقلية أمر متناقض حتماً، أي أنه لا بدّ من التعبير عن حقيقة الله بأزواج من الأحكام التي يناقض بعضها البعض الآخر. والألوهية تعلو على العالم الطبيعي، ولا تكشف عن نفسها إلا عن طريق الرمز. والرموز في الفلسفة الدينية ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالأساطير، مثل أسطورة برومينيوس، وأسطورة السقطة، والفداء والفادي. وينبغي ألا يخلط هذا التأويل لرمزية الحقائق الدينية بالنزعة المحدثّة التي ترى في الرموز مجرد تعبيرات ذاتية عن الواقع الباطني. ففي رأي «بردائف» أن الرموز هي الواقع الفعلي الطبيعي مأخوذ من حيث دلالاته الفائقة على الطبيعة. وعلى ذلك فإن مولد الإله - الإنسان من مريم العذراء، وحياته في فلسطين، وموته على الصليب، وقائع تاريخية فعلية، ولكنها في الوقت نفسه رموز. وهكذا نرى أن رمزية «بردائف» ليست هرطقة تنكر الطبيعة الناسوتية للمسيح docetism، كما أنها لا تؤدي

إلى عبادة الأوثان أو تعمل على تقويض المسيحية، إنها «رمزية واقعية». وهو يُسمى مثل تلك الأحداث -كمولد «الله- الإنسان» من مريم العذراء، وموته على الصليب-رموزاً لأنها تعبير في الواقع الأرضي عن علاقات بين الروح والمبدأ اللا روعي الذي يقوم في صورة أعمق وأكثر أولية في مجال الحياة الإلهية نفسها (الحرية والروح، الفصل الثاني). والوجود الإنساني -وفقاً لبرديائف- يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالروحانية الإلهية، ويعارض برأيه ذاك النزعة الإلهية الثنائية، ووحدة الوجود، إذ يعد هاتين النظريتين نتيجة للفلسفة الدينية الطبيعية، ويمكن أن يلم تصويره للعلاقة بين الله والعالم من نظريته في الحرية، إذ يميز «برديائف» بين أنواع ثلاثة من الحرية: الحرية الأولية اللا معقولة أي الجزافية arbitrariness، والحرية المعقولة، أي أداء الواجب الأخلاقي، وأخيراً الحرية المشبعة بحب الله. وتضرب حرية الإنسان اللا معقولة بجذورها في العدم الذي خلق الله منه العالم، وهذا العدم ليس هو الخواء، وإنما هو مبدأ أولي سابق على الله والعالم، ولا يتضمن أي تباين، أو بمعنى آخر لا يتضمن أي انقسام إلى عدد من العناصر المحددة. وقد استعار «برديائف» هذا التصور من «يعقوب بييمه» (الفيلسوف الألماني المتصوف، ١٥٧٥ - ١٦٢٤) الذي أطلق على هذا المبدأ الأولى لفظة اللا أساس Ungrund (أي ما لا أساس له، أو الهوة). ويرى «برديائف» أن «لا أساس» «بييمه» يطابق تصور العدم الإلهي في اللاهوت السلبي الذي وضعه ديونيزيوس الأروباقي، كما يطابق تعاليم «ميستر إكهارت» (١٢٦٠ - ١٣٢٧) الذي ميز بين الألوهية والله^(١).

(١) يقع التعليم المسيحي عن الله في قسمين: اللاهوت السلبي apophatic واللاهوت الإيجابي cataphatic. ففي اللاهوت السلبي الذي يؤسس كله على أعمال ديونيزيوس الأروباقي -يقال إن جميع التحديدات المستعارة من عالم الوجود الكوني لا سبيل إلى تطبيقها على الله؛ فالله ليس شخصاً، وليس عقلاً، وليس وجوداً... إلخ. وبهذا المعنى يكون الإله هو «العدم الإلهي» Divine Nothing غير أن هذا «العدم» هو فوق التحديدات جميعاً: الله فائق على الشخصي، فائق على الوجود، وهلم جرا. أما اللاهوت الإيجابي فيقول عن الله إنه «شخصي»، وأنه «محبة»، وأنه «روح»... وهكذا. والمهمة الصعبة التي تقع على عاتق التعليم المسيحي هي أن يبين أن اللاهوتين السلبي والإيجابي لا يتناقضان، ولكنهما يتكاملان أحدهما والآخر على وجه التحديد. ومن ثم، فإن الإله مع كونه واحداً، إلا أنه ثالث من الأشخاص. وهكذا نرى من الواضح أن تصور الشخصية -منطبقاً على الإله يختلف عن تصور شخصية مخلوقة، ولا يستخدم في اللاهوت إلا بوصفه تشبيهاً فحسب.

ويقول «برديائف»: من العدم الإلهي ومن اللا أساس ولد الثالث والمقدس، والله الخالق. وخلق الله الخالق للعالم فعل ثانوي. ويمكن أن يقال من وجهة النظر هذه إن الله لم يخلق الحرية؛ لأنها تضرب بجذورها في العدم، في «اللا أساس» منذ الأزل. والتعارض بين الله الخالق وبين الحرية أمر ثانوي، ويتحقق تجاوز هذا التعارض في السر الأولي للعدم الإلهي؛ لأن كلاً من الله والحرية يصدران عن «اللا أساس»، ولا يمكن أن يكون الله الخالق مسؤولاً عن الحرية التي ينشأ عنها الشر، والإنسان ابن الله، وابن الحرية، أي ابن العدم واللا وجود. وقد قبلت الحرية اللا متعينة meonic فعل الله الخالق، وقبل اللا وجود والوجود في حرية «(مصير الإنسان)، ويلزم عن ذلك بالتالي أن الله لا سلطان له على الحرية التي لم يخلقها: «الله الخالق قادر قدرة تامة على الوجود وعلى العالم المخلوق، ولكن، لا سلطان له على اللا وجود، أو على الحرية اللا مخلوقة»، (نفس المرجع). فهذه الحرية سابقة على الخير والشر، وهي التي تحدد إمكانية الخير والشر على السواء. وفي رأي «برديائف» أن أفعال الكائن الذي يملك حرية الإرادة لا يمكن أن يتنبأ بها حتى الله نفسه، ما دامت حرة حرية تامة.

وينكر «برديائف» قدرة الله الشاملة، وعلمه المحيط لكل شيء، ويعتقد أنه لم يخلق إرادة الكيانات الكونية cosmic entities التي تنبثق من «اللا أساس»، كل ما في الأمر أنه يساعد هذه الإرادة على أن تصبح إرادة خير، وهو مسوق إلى هذه النتيجة باعتقاده في أن الحرية لا يمكن أن تخلق، وأنها لو كانت مخلوقة، لكان الله مسؤولاً عن الشر الكوني، ويعتقد برديائف، أن العدالة الإلهية تصبح حينئذ أمراً محالاً.

وينشأ الشر حين تؤدي الحرية اللا معقولة إلى انتهاك الترتيب الإلهي للوجود، وإلى الانفصال عن الله نتيجة لكبرياء الروح التي تريد أن تضع نفسها مكان الله. وينجم عن ذلك تفكك في الوجود المادي والطبيعي، وتظهر العبودية بدلاً عن الحرية. غير أن أصل الشر -يظل في نهاية المطاف- السر الأعظم الذي لا سبيل إلى تفسيره (مقالة عن الميتافيزيقا الأخروية، ١٢٧).

والحرية الثانية -أي الحرية المعقولة التي تتألف من الخضوع للقانون الأخلاقي- تفضي إلى الفضيلة الإجبارية، أي أننا نعود مرة أخرى إلى العبودية. ولا يمكن أن يكون المنفذ من هذه المأساة إلا فاجعاً متجاوزاً للطبيعة: «وتنبأنا أسطورة السقوط بعجز الخالق عن الحيلولة دون وقوع الشر الناتج عن الحرية التي لم يخلقها، ثم يأتي بعد ذلك الفعل الثاني لله في علاقته بالعالم والإنسان: إذ يظهر الله من حيث إنه خالق، بل من حيث إنه الفادي والمخلص، وفي صورة الرب المعذب الذي يأخذ على عاتقه خطايا العالم. والله من حيث هو الله - الابن يهبط إلى الهوة، إلى اللا أساس، إلى أعماق الحرية التي ينبثق منها الشر، وكل أنواع الخير». والله الابن لا يحقق نفسه في القوة، وإنما في التضحية. ويجب أن تنتصر التضحية الإلهية، الصلب الذاتي الإلهي على الحرية الشريرة اللا متعينة meonic بإنارتها من تلك، دون إرغامها ودون حرمان عالم الحرية المخلوق» (مصير الإنسان، ٣٤-٣٥).

ويقول «برديائف»: إن هذه النظرية ليست وحدة وجود. «ووحدة الوجود تتضمن شيئاً من الحق، وهذا الحق هو حق اللاهوت السلبي، غير أن زيف وحدة الوجود يكمن في إحالة السر إلى شيء عقلي، وترجمة حقيقة اللاهوت السلبي إلى لغة اللاهوت الإيجابي» (مصير الإنسان، ٣٥).

ويُعنى «برديائف» عناية خاصة بمشكلة الشخصية، ويقول: إن الشخصية مقولة روحية لا معقولة طبيعية، فهي ليست جزءاً من كل، وهي ليست جزءاً من المجتمع، وإنما المجتمع -على العكس من ذلك- جزء أو جانب من الشخصية. وليست الشخصية جزءاً من الكون، بل على العكس، الكون جزء من شخصية الإنسان. وليست الشخصية جوهرًا، وإنما هي فعل خلاق، هي غير متغيرة في عملية التغير. والكل في الشخصية سابق على الأجزاء. ولما كانت الشخصية روحًا، فإنها ليست مكتفية بذاتها، وليست متمركزة حول ذاتها، وإنما هي تمر بشيء آخر غير نفسها هو «الأنت» thou، وتحقق مضمونًا كليًا، عينيًا مختلفًا عن الكليات المجردة، والأساس اللا شعوري الأولي للشخصية الإنسانية أساس

كوني أرضي. ويعني تحقيق الشخصية الصعود من اللا شعور - خلال الشعور - إلى الوعي الأعلى *super conscious* والجسم الإنساني باعتباره جانباً أبدياً من الشخصية «صورة» *form*، لا مجرد كيان فيزيائي كيميائي؛ ولذلك يجب أن يخضع للروح، والموت الجسدي ضروري لتحقيق اكتمال الحياة، وهذا الاكتمال يفترض البعث في جسد كامل. والجنس معناه انشطار ثنائي *bi-section* والشخصية المتكاملة لا جنس لها، إنها جامعة للذكر والأنثى (مختنثة) *androgynous*، ونشاط الإنسان الخلاق مكمل للحياة الإلهية، ومن ثم فإن لها دلالة إلهية قديمة لا مجرد دلالة بشرية *anthropological*، وهناك إنسانية أبدية في الألوهية، ويلزم عن ذلك أن هناك ألوهية في الإنسان^(١).

ولقد شأهت طبيعة الإنسان الجوهرية لأنه انفصل عن الله. والكائنات التي تنفصل عن الله، وينفصل أحدها عن الآخر، ليس لها تجربة مباشرة عن الحياة الروحية، إنها تعاني من مرض العزلة. وبدلاً عن التجربة المباشرة التي تكشف حياة الذات، الذات الوجودية، فإن العقل المشوه طريقاً لإدراك العالم في صورة «موضوعية». ويعمل الإنسان على إخراج إحساساته الذاتية، ويسقطها، ويبني منها موضوعات تقف ضده، وتؤلف نسقاً من الواقع الخارجي، يؤثر فيه تأثيراً قوياً ويستعبده. ونسق العالم المخلوق عن طريق هذه الإحالة الموضوعية هو الطبيعة في مقابل الروح، إنه عالم الظواهر، بينما الواقع الجوهري الحقيقي هو الروح، عالم الشيء في ذاته، أي عالم يدرك في التجربة الروحية المباشرة ومن خلالها. لا من خلال الإحالة الموضوعية *objectivization*.

ويرى «برديائف» أن «لكانط» فضلاً عظيمًا في وضعه للتفرقة بين العالم الظاهري وعالم الشيء في ذاته، ولكنه يعتقد أن «كانط» قد أخطأ حين نظر إلى عالم الشيء في ذاته على أنه غير قابل للمعرفة *Unknowable*؛ وعيب فلسفته - في رأي برديائف - أنه أخفق في تفسير لماذا يستخدم الإنسان المعرفة في شكلها الموضوعي. ويذهب «برديائف» إلى أن هذا الشكل من أشكال المعرفة قد نشأ نتيجة لخطيئة الانفصال عن الله التي تؤدي أيضاً

(١) هذه الأفكار موجودة في مقالة تحت عنوان: «مشكلة الإنسان» مجلة «السبيل» (Put) العدد ٥٠ ص ١٢-٢٦-١٩٣٦.

إلى الانفصال المتبادل بين الأشخاص.

هل الطبيعة المؤلفة من الأشياء موجودة في عقل الإنسان وحده، كما ذهب إلى ذلك كانت، أم هل هي عالم كوني خاص تولد عن الخطيئة؟ يقول برديائف: «إن الله قد خلق الذات، والذات قد خلقت الموضوع» (مقالة في الميتافيزيقا الأخروية). وأيًا كان الأمر، فإن هذا القول لا يقتضي بأي حال من الأحوال أنه ينظر -شأنه في ذلك شأن «كانط»- إلى الطبيعة التي تدرسها العلوم الطبيعية على أنها مجرد نسق من صورنا التمثيلية Presentations. ولكي نفهم موقف «برديائف» فإنه من الجوهرى أن نتذكر أن الخطيئة في رأيه لا تفضي إلى الإحالة الموضوعية عن طريق الإدراك فحسب، بل إنها تخلق الطبيعة فعلاً باعتبارها عالمًا أدنى من الوجود. «الشر ينشئ عالمًا تقيده الضرورة، بحيث يكون كل شيء فيه خاضعًا للعلاقات السلبية» (الروح والواقع). وإذا كان العالم في حالة من السقوط، فليس ذلك عيبًا في طريقة معرفته -كما يعتقد ليو شستوف مثلاً، وإنما يكمن العيب في أعماق وجود العالم. وأفضل تصوير لهذا يكون باعتباره عملية من الانقسام، والانشقاق، والعزل التي تعانيها الذوات النومية (نسبة إلى النومين، أي الشيء في ذاته). ومن الخطأ أن نفكر في أن عملية الإحالة الموضوعية objectivization تحدث في المجال الإدراكي وحده، إذ إنها تحدث أولاً في الواقع نفسه، وتحدثها الذات لا على أنها عارفة فحسب، بوصفها كائنًا حيًا. ولقد حدث السقوط في العالم الموضوعي في الحياة الأولية نفسها. ولكننا -نتيجة لهذا- لا نعتبر حقيقياً إلا ما هو ثانوي، وما أحيل إحالة عقلية وموضوعية، ونشك في حقيقة ما هو أولي، وما لم تجري عليه الإحالة الموضوعية والعقلية» (مقالة في الميتافيزيقا الأخروية، ٧٧). وتتسم الطبيعة باعتبارها نسقاً من العلاقات بين الأشياء بالصفات التالية:

١- الموضوع أجنبي عن الذات.

٢- الشخصي، والفريد، والفردى يغرقه العالم والكلبي اللا شخصي.

٣- الضرورة والتحديد من الخارج هما السائدان، أما الحرية فإنها تكبت وتحجب.

٤- الحياة تكيف نفسها مع الحركات الجماهيرية في العالم وفي التاريخ، ومع الناس المتوسطين، ويتخذ الإنسان وآراؤه طابعاً اجتماعياً، وهذا يحطم الأصالة. وفي عالم الأشياء هذا تحيا حياتنا في زمان ينقسم إلى الماضي والمستقبل، وهذا يؤدي إلى الموت. وبدلاً من «الوجود» *existence* باعتباره نشاطاً فريداً فردياً خلافاً للروح نجد في الطبيعة مجرد «كينونة» *being* تحددها القوانين. واستخدام الأفكار العامة عن هذه الكينونة المتواترة تواتراً مطرداً يفيدنا كوسيلة للاتصال بين الذوات المنعزلة التي تخلق النظم الاجتماعية، غير أن الذات - في هذه الروح الاجتماعية الخاضعة للقواعد الاتفاقية *conventional rules* - تظل وحيدة. ولحسن الحظ - ما برح الإنسان - أيّاً كان الأمر - يحتفظ في «أعماقه الوجودية» بذلك الاتصال مع «العالم الروحي والكون بأسره» (نفس المرجع، ٦١). والإنسان «كيان ثنائي، يعيش في عالم الظواهر وعالم الشيء في ذاته معاً» (نفس المرجع، ٧٩). ومن هنا «يستطيع الشيء في ذاته أن يخترق الظاهرة، والعالم غير المرئي، العالم المرئي، وعالم الحرية وعالم الضرورة» (نفس المرجع، ٦٧). ويتم هذا الانتصار للروح على الطبيعة عن طريق التعاطف والحب اللذين يتغلبان على العزلة باتصال «الأنا» و«الأنت» في التجربة الروحية المباشرة، تلك التجربة التي لها طبيعة الحدى، لا طبيعة الإحالة الموضوعية. «وهذه المعرفة، هي اتحاد «الزواج» بين الشخصيات القائم على الحب الصادق» (العزلة والمجتمع، ١١٨). ولا يمكن أن يتم «زواج» بين الكليات، بين «الأشياء»: إذ لا يمكن أن يقوم زواج إلا بين «أنا» و«أنت» (نفس المرجع، ١٠٩). والمعرفة الروحية التقاء بين ذاتين في التجربة الصوفية التي فيها «يكون الكل فيّ، وأكون أنا في الكل» (نفس المرجع، ١١٥، ١٤٨). ويطلق برديائف على هذا الاتصال الروحي المباشر لفظة *communalty*، فهي تخلق الوحدة على أساس الحب. والحب تحقق حر للروح، ومن ثم فإنه وحدة اتصالية «مشاعية»، إذا أردنا أن نستعمل هذا اللفظ بالمعنى الذي خلعه «خوميالكوف» عليه. «الروح الحرة اتصالية، وليست منعزلة انعزلاً فردياً» (مقالة عن الميتافيزيقا الأخروية، ٢١).

والمولد الجديد للإنسان الساقط معناه الانعتاق من الطبيعة كما تخلقها عملية الإحالة الموضوعية، كما تعني الانتصار على العبودية والموت، وتحقيق الشخصية باعتبارها روحاً، ووجوداً لا يمكن أن يتحول إلى موضوع، أو التعبير عنه بواسطة الأفكار العامة. وعلى هذا فإن برديائف يُسمّي فلسفته وجودية أو شخصانية *personalist*؛ ولكنه يعتقد أن الشخصانية الحقيقية لا توجد لدى «هيدجر» أو «سبرز»، بل توجد لدى القديس أوغسطين، الذي وضع تصور الذات في مكان الصدارة.

وليس المجتمع والأمة والدولة شخصيات؛ وللإنسان -باعتباره شخصاً- قيمة أعلى منها جميعاً. ومن ثم فإن من حق الإنسان ومن واجبه أن يذود عن حريته الروحية ضد الدولة والمجتمع. وكثيراً ما نجد في حياة الدولة والأمة والمجتمع قوة مظلمة شيطانية تسعى إلى إخضاع شخصية الإنسان، وإلى أن تجعل منها مجرد أداة لتحقيق أغراضها (العزلة والمجتمع، ١٧٧). ويتشوه ضمير الإنسان في الحياة الاجتماعية نتيجة لعملية الإحالة الموضوعية، وللقواعد الاتفاقية. والضمير النقي الأصيل لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا في الشخصية ومن خلالها، وينبغي أن يخضع كل شيء لذلك الضمير «الوجودي» الذي لم تفسده الإحالة الموضوعية.

ويناضل «برديائف» في نظريته الأخلاقية ضد الخير الناقص الذي يتحقق في الحياة الاجتماعية على أساس الإحالة الموضوعية، وهو يعرض هذه النظرية في كتابه «مصير الإنسان» الذي يُسميه «مقالة في الأخلاق المتناقضة». ويختار «برديائف» شعاراً لهذا الكتاب القيم عبارة جوجول التي يقول فيها: «من المحزن ألا يرى المرء أي خير في الخير»، وتكشف نظرية «برديائف» الأخلاقية كلها في جراءة عن هذه الحقيقة المحزنة ألا وهي «أن هناك خيراً ضئيلاً جداً في الخير، ولهذا السبب أعدت جهنم على كل جانب» (مصير الإنسان، ٣٥٨). والمفارقة الأساسية في نظريته الأخلاقية هي أن التمييز نفسه بين الخير والشر هو في رأيه نتيجة للسقطة التي هي «تحقق واختبار لحرية الإنسان، ولرسالته الخلاقة» (نفس المرجع ص ٣٦٢). وتنشأ تجربة الخير والشر حين تؤدي الحرية اللا

معقولة إلى الانفصال عن الله: «والعالم يتقدم من انعدام أصيل للتمييز بين الخير والشر إلى التمييز الحاد بينهما، فإذا أثرى بهذه التجربة انتهى به الأمر إلى عدم التمييز بينهما إطلاقاً» (نفس المرجع، ٤٧)، ونعود إلى الله وملكوته الذي يكمن عبر الخير والشر (نفس المرجع، ٣٧١)، والمفارقة هي: «من الأمور السيئة أن يظهر التمييز بين الخير والشر، ولكن من الأمور الحسنة أن نلجأ إلى هذا التمييز ما دام قد ظهر، ومن المؤسف أن يعاني المرء تجربة الشر، ولكن من المستحسن أن نعرف الخير والشر نتيجة لهذه التجربة» (نفس المرجع، ٤٩).

ويطلق «برديائف» اسم «أخلاق القانون» على نظرية الأخلاق التي لا تعترف إلا بالمرحلة الوسطى من هذا الشوط، أي التمييز بين الخير والشر. ويبين برديائف في تحليله للأخلاق القانونية، وللمسيحية القانونية أنهما يلائمان مطالب الحياة الاجتماعية اليومية، وبالتالي فإنهما مليئتان بالتقاليد، ويؤديان إلى النفاق والطغيان. ويقترح تقويم قواعد هذه الأخلاقية العادية من وجهة نظر «الضمير الخالص»، لا من وجهة نظر مطالب الإنسان الوقتية. فهو يريد إنشاء «نقد للضمير الخالص» شبيه بكتاب كانت «نقد العقل الخالص». ويستخدم «برديائف» الكشوف الفرويدية ليبين العناصر السادية في النزعة القانونية legalism ومصادر اللا شعور المشوب للمطالب الصارمة التي ينادي بها دعاة «الخير»، فهو يرجع مثلاً كل تعصب، وكل اهتمام بما هو «بعيد» على حساب «الجار» إلى نقص في الحب الحقيقي، أي حب الشخص الفردي العيني، وإحلال حب النظريات المجردة والبرامج إلخ، مكانه، مدعم بكبرياء واضعي تلك البرامج والنظريات وأنصارها.

ولا يقترح «برديائف» بأي حال من الأحوال إلغاء أخلاق القانون أو الأشكال القانونية للحياة الاجتماعية، كل ما يطلبه هو التسامح في كفاحنا ضد الشر، كما يشير إلى مرحلة من الوعي الأخلاقي أعلى من أخلاق القانون. وهذه المرحلة الأعلى تعبر عنها أخلاق الفداء وحب الله، وهي قائمة على نزول الله -الإنسان إلى العالم، وقبوله العذاب لأنه يحب الساقطين. ويصور «برديائف» نزول الله هذا على أنه مأساة حب الله للمخلوقات

جميعاً. ويعتقد «برديائف» - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - أنه ما دام العالم يحتوي الحرية اللا معقولة، فإنه لم يخلق بواسطة الله، وإنما يضرب بجذوره في «اللا أساس»، و«اللا أساس» قوة مستقلة عن الله؛ ولذلك فهي أساس الله والعالم معاً. وفي الله، يتم الانتصار على الحرية اللا معقولة منذ الأزل، أما في العالم فإنها لم تهزم بعد، بل إنها تغرق العالم في الشر، وتجعل التاريخ مأساة. والحرية الكونية اللا معقولة ليست خاضعة لله، ومن ثم فإن حب الله للمخلوق يتخذ طابعاً فاجعاً: ولا يستطيع ابن الله أن يساعد العالم إلا بأن يدخل شخصياً في مأساة العالم حتى يحقق من داخل العالم وحدة الحب والحرية التي تؤدي إلى تغيير العالم وتأليهه. ويؤكد «برديائف» هذا الجانب من علاقة الله بالعالم تأكيداً خاصاً في كتابه «الحرية والروح»؛ ففيه يتناول انتصار اللوغوس على الظلام، و«العدم» لا يمكن أن يوجد إلا إذا كانت الحياة الإلهية مأساة (ج ١، ٢٤٠). «والله نفسه يشاق للعذاب مع العالم» (٢٥١). ومجيء المسيح والفداء استمرار لخلق العالم، وهما اليوم الثامن للخلق، وعملية كونية وإنسانية للخلق» (٢٥٤). وليس التغيير والتأليه ممكنين إلا عن طريق الصعود إلى نوع ثالث من الحرية يتغلغل فيه حب الإنسان لله. فمن الواضح إذن أنهما لا يتحققان عن طريق القهر، وإنما يفترضان حب «الإنسان الحر» لله، ومن ثم كانت المسيحية هي دين الحرية. ويدافع «برديائف» في كل مؤلفاته دفاعاً حاراً ملحاً عن حرية الإنسان في المسائل التي تتعلق بالإيمان، ويخصص الفصلين السادس والعاشر من كتابه «الحرية والروح» لموضوع الحرية والإبداع الحر الذي ينتظره الله من الإنسان باعتباره صديقاً له. ويقول «برديائف»: إنه لا ينبغي على الكنيسة أن تمنح القداسة الدينية لأولئك الذين يسعون إلى الخلاص الشخصي فحسب، بل أن تمنحها كذلك لعبقرية الشعراء والفنانين والفلاسفة والعلماء والمصلحين الاجتماعيين الذين كرّسوا أنفسهم للإبداع باسم الله (٢٣٠). «وفي خلاص الروح، ما زال الإنسان يفكر في نفسه» (٦٤)، غير أن الإبداع بمعناه الباطني يقتضي التفكير في الله، وفي الحقيقة، وفي الجمال، وفي الحياة العليا للروح. ويكرر «برديائف» في كتابه «مصير الإنسان» إن أخلاق الفداء ليست هي وحدها السبيل إلى ملكوت الله، بل أخلاق الإبداع أيضاً.

ويذهب «برديائف» إلى أن الحياة الاجتماعية تنظم قائم على الباطل إلى حد كبير أكثر من قيامه على الحق. وليس الحق الخالص مأموناً في كثير من الأحيان، ولكنه هدام، وقد يكون له فعل الانفجار، ويفضي إلى الحكم على العالم وإلى نهايته. الحق الخالص وجودي. ونحن نستخدم في حياتنا الاجتماعية، المعرفة الخاضعة للإحالة الموضوعية والتي تصل إلى الحق حين لا يعود وجوديًا، بل بعد أن يتكيف مع مطالب الملايين من البشر (الحرية والروح، ٥٧). وفي كثير من الأحيان لا نجد في الدولة أو في الكنيسة باعتبارها مؤسسة اجتماعية، لا نجد الواقع الروحي الوجودي، بل رموزًا اتفاقية: وألقاب القيصر والجنرال والبابا والمطران والأسقف مجرد رموز. والمراتب التصاعدية كلها رموز، ولدينا في مقابل ذلك أشخاص حقيقيون مثل القديس والنبى والعبقري الخالقة، والمصلح الاجتماعي. وهكذا نرى أن الترتيب التصاعدي للصفات الإنسانية شيء حقيقي» (نفس المرجع، ٦٤).

وملكوت الله مشبع بحب الكائنات جميعًا، المقدسة منها والخاطئة، «ولا تقتضي أخلاقية الخير المتعالي بأي حال من الأحوال عدم الاكتراث بالخير والشر أو التسامح مع الشر، إنها تطلب أكثر من ذلك لا أقل»، وهي تهدف إلى «تنوير الشرير وتحريره» (مصير الإنسان، ٣٧٣). ومن ثم، لا يمكن أن يظل الضمير الأخلاقي الصادق راضيًا بينما توجد أرواح شريرة تُعاني عذابات الجحيم. «ولقد بدأ الضمير الأخلاقي بهذا السؤال الذي وجهه الله: «قابيل، أين أخوك هابيل؟» وسينتهى بسؤال آخر من جانب الله.. «هابيل، أين أخوك قابيل؟» (نفس المرجع، ٣٥١) «والجنة ممكنة بالنسبة إليّ إذا لم يكن ثمة جحيم مقيم لكائن واحد عاش على هذه الأرض. ذلك أن الإنسان لا يمكن أن ينقذ بمفرده وفي عزلة عن الآخرين. والخلاص لا يمكن إلا أن يكون تخلصًا جماعيًا كليًا من الآلام» (مقالة في الميتافيزيقا الأخروية، ٢٠٥). و«برديائف» مقتنع بأنه من الممكن إيجاد وسائل الخلاص من الشر، والانتصار على الجحيم، ويعتقد في الخلاص الكلي، وقيام ملكوت الله الذي يضم الكائنات جميعًا مرة أخرى apocatastasis. وهو ينظر إلى تطور النشاط

الإبداعى بوصفه من أفضل السبل للجمع بين الحرية والحب.

وفى «الحرية والروح» فصل بعنوان «التصوف الإشرافى والعرفانية» Gheosophy and Gnosis يخضع فيه برديائف «التصوف الإشرافى الحديث» لنقد جارح، فيبين أنه لا وجود فى ذلك التصوف لله، وإنما توجد الألوهية، كما لا وجود للحرية، أو لأى فهم للشر، فهو نوع من النزعة التطورية الطبيعية naturlistic evolutionism. وهو يجتذب الناس بمعرفة نورانية وهمية، وبدعوى معرفة العالم الإلهى. ويجب أن تعارضه الكنيسة بالمعرفة النورانية الحقيقية، وأن تحرر نفسها من النزعة المعادية للغنوصية antignosticism التى أصبحت بمعنى ما مطابقة للنزعة اللا إرادية agnosticism. ولقد كانت الكنيسة تخشى أن تكون الغنوصية القديمة حليفة السحر، غير أن الإنسان الحديث الذى تعرض لكافة ضروب الإغراء لا يمكن أن يحمى نفسه ضدها بحواجز صناعية. ويقول برديائف: «إن وسائل حماية هؤلاء الصغار من الغواية قد أسىء استخدامها إساءة بالغة فى تاريخ العالم المسيحى»؛ وذلك حين يدعو إلى التطور الحر الخلاق للروح الإنسانى باسم الله.

وترتبط نظريات «برديائف» الاجتماعية ارتباطاً وثيقاً بفلسفته الدينية، والكثير من مؤلفاته يعالج فلسفة التاريخ أو الجانب الفلسفى من المشكلات السياسية مثل: معنى التاريخ، وفلسفة اللا مساواة، وعصور وسطى جديدة، وتتألف العملية التاريخية -وفقاً لبرديائف- من كفاح الخير ضد الحرية اللامعقولة، وهى «دراما من الحب والحرية تكشف نفسها بين الله وذاته الأخرى التى يحبها، والتى يتعطش إلى حبها المتبادل» (معنى التاريخ، ٥٢). «وعودة المسيح هى الموضوع الجوهرى للتاريخ، سواء أكانت صادقة أم كاذبة، صريحة أم خفية» (مقالة فى الميتافيزيقا الأخروية، ١٧٤). ويرجع الفضل فى اكتشاف هذه الحقيقة إلى الأمة اليهودية. «وهناك قوى ثلاث تعمل فى تاريخ العالم: الله والقدر والحرية الإنسانية، وهذا هو السبب فى أن التاريخ معقد. فالقدر يحيل شخصية الإنسان إلى ساحة تتنازعها قوى التاريخ اللامعقولة، بل إن الأمم فى مراحل معينة من تاريخها تخضع خاصة لقوة القدر، وتكون الحرية الإنسانية أقل إيجابية، ويشعر الإنسان أن الله قد هجره، وهذا

واضح كل الوضوح في مصير الشعب الروسي، والشعب الألماني. وتؤمن المسيحية بأنه من الممكن التغلب على القدر، غير أن هذا التغلب لا يتم إلا من خلال المسيح».

وحين تنتصر الحرية اللا معقولة، يبدأ الواقع في التحلل، ويرتد إلى الفوضى الأولية. وقد صورة دوستويفسكي هذا التحول، وذاك الارتداد، تصويرًا واضحًا أعظم الوضوح، وخاصة في روايته «الممسوسين» The Possessed (انظر كتاب برديايف: «رؤية دوستويفسكي للعالم» وهو من خير ما كتب برديايف). والثورة -في الحياة الاجتماعية- شكل متطرف من أشكال العودة إلى الفوضى. وتتضمن مؤلفات برديايف أفكارًا قيمة عديدة عن طبيعة الثورة، وطبيعة زعمائها، ويقول: «تسبق الثورات عملية تفكك، وانهيار للإيمان، وافتقار الناس إلى مركز روحي موحد للحياة، ونتيجة لذلك يفقد الناس حريتهم الروحية، ويستولي عليهم الشيطان»، وتترجمهم العناصر المتطرفة مثل اليعاقبة والبلاشفة، وهم أناس يتخيلون أنفسهم خالقين أحرارًا لمستقبل جديد، وهم في الواقع سلبيون «ووسطاء لعناصر لا شكل لها، وهم لا يلتفتون حقيقة إلى المستقبل، بل إلى الماضي، لأنهم عبيد الماضي، يعيدهم إليه الخبث والحسد والانتقام» (فلسفة اللا مساواة). ومن ثم، فإن الثورات لا تستطيع أن تفعل شيئًا إلا الهدم، إنها ليست خلاقة. والإبداع لا يبدأ إلا في فترات رد الفعل التي تأتي بعد الثورة: إذ تتحقق الأشكال الجديدة التي أعد لها الناس بواسطة ماضيهم. غير أن العصور الخلاقة نفسها من التاريخ لم تحقق قط الغايات التي وضعها الناس نصب أعينهم. «فما من مشروع واحد تطور خلال العملية التاريخية أثبت أنه ناجح قط» (معنى التاريخ، ٢٣٧). ففي العصور الوسطى أخفقت الكاثوليكية الإجبارية والحكم البيزنطي الإلهي. ومن الحق أن الفضل يرجع إلى تلك العصور في أنها جعلت إرادة الإنسان تزداد صلابة عن طريق نظام الدير والفروسية، وبفضل مسيحية العصر الوسيط ارتفع الإنسان فوق الطبيعة، وانصرفت تلك الرابطة التي كانت تقيدته إلى الحياة الباطنة للطبيعة: لقد مات إله الطبيعة (بان) بالنسبة إليه، وصار الإنسان ينظر إلى الطبيعة باعتبارها «آلية ميتة» dead mechanism. غير أنه لم ينفصل عن الطبيعة فحسب،

ففي عصر النهضة والنزعة الإنسانية انفصل عن الله أيضًا. وكلمة السر في عصرنا الحالي هي: «تحرير قوى الإنسان المبدعة»، وانتقل بذلك مركز الثقل من الأعماق الإلهية إلى الإبداعية الإنسانية الخالصة التي تسعى إلى الحياة الكاملة بإخضاع الطبيعة دون معونة من الفضل الإلهي. وحين نظر الإنساني إلى الطبيعة باعتبارها «آلية ميتة»، أقام علمًا وضعيًا وطرائق فنية techniques توسط الآلة بين الإنسان والطبيعة. وقوة الآلة تساعد الإنسان في صراعه ضد الطبيعة، ولكنها تعمل في الوقت نفسه على تفككه، إذ يبدأ في فقدان صورته الفردية ويتجرد من شخصيته، ويخضع لطبيعة الآلة المصطنعة التي أخرجها هو نفسه إلى الوجود». وهكذا ينتهي عصر الفردية المتطرفة بفقدان الفردية. وتُفضي النزعة الإنسانية اللا دينية إلى تجريد الإنسان من إنسانيته dehumanization of man. وهذه النهاية أمر متوقع؛ لأن الإنسان الذي انفصل عن المبدأ الأعلى، والذي توقف عن الجهاد لتحقيق صورة الله في نفسه، قد قدر عليه أن يكون عبدًا للعناصر الأدنى. وثمة أشكال جديدة من العبودية تهدد الإنسان، وهذه الأشكال نتيجة للاشتراكية التي تضع مكان (المعية) السوبورنوست أو الإجماعية (Sobornost) togetherness القائمة على الحب والتغيير الديني للمخلوق، «معية» زائفة قائمة على الخدمة الإجبارية التي يؤديها الفرد للمجتمع لإشباع مطالبه المادية. ومن الأمور الدالة أن الاشتراكية الحديثة قد أسسها يهودي هو «ماركس» الذي يمثل أمة تطلب في حرارة إقامة الحق، والسعادة على الأرض، أمة رفضت المسيح الحقيقي لأنه جاء على هيئة خادم، لا على هيئة ملك أرضي محرر. وما برح اليهود ينتظرون قيام الجنة على الأرض، ويتجهون كلية إلى المستقبل، ومن ثم، فإنهم على استعداد لإعلان الحرب على التقاليد التاريخية والمقدسة كلها، وعلى كل ما توارثه جيل عن جيل خلال العصور، ومن اليسير أن يصبح اليهودي ثوريًا واشتراكيًا (معنى التاريخ، ١٩٩).

ولا ينبغي -أيًا كان الأمر- أن نتخيل «برديائف» معاديًا للنزعة السامية، فليس ثمة أثر لمثل هذا العداء أو الخوف الذي لا مبرر له من الاشتراكية في تعاليمه، بل إنه يسارع

إلى بيان الجوانب القيمة من الاشتراكية، وهو يناصر تنوعاً خاصاً منها يسميه شخصائياً **personalistie**، ويعتقد أن الإحالة الاجتماعية **socialization** للحياة الاقتصادية لا يمكن أن تكون نافعة إلا إذا تم الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية الإنسانية وبحقها في بلوغ اكتمال الحياة («مشكلة الإنسان» الموضوع المذكور آنفاً) غير أن الجهود التي تبذل لتحقيق الاشتراكية «ستحيلها إلى شيء آخر مختلف تمام الاختلاف عن المثل الأعلى الاشتراكي». وسوف تكشف الاشتراكية عن ضروب جديدة من التنافر في الحياة الإنسانية، ولن تحقق أبداً تحرير العمل الإنساني الذي سعى «ماركس» إلى تحقيقه بتقييد العمل، ولن تمنح الثروة للإنسان. ولم تقيم المساواة أبداً، ولكنها ستخلق عداوة جديدة بين الناس، وانفصلاً جديداً، وأشكالاً جديدة من الاضطهاد لم نسمع بها من قبل (معنى التاريخ). والقضاء على الجوع والحرمان «لا يحل المشكلة الروحية»، بل «سيواجه الإنسان كما واجه من قبل -سر الموت والأبدية، والحب والمعرفة، والإبداع، والأحرى أن يقال إنه حين تصبح الحياة الاجتماعية أكثر تنظيمًا عقليًا مما هي عليه الآن، فإن العنصر الفاجع في الحياة- وأعني به الصراع الفاجع بين الفرد والمجتمع، بين الشخص والكون، بين الشخصية والموت، بين الزمان والأبدية- هذا العنصر سوف يزداد شدة» (الروح والواقع). ومهما يكن من أمر، فإن «برديائف» يبين -بطريقة قريبة الشبه من طريقة بولجاكوف- أن ضروب الفشل التاريخية نفسها هي التي تؤدي إلى الأعمال العظيمة الحققة. ذلك أن ضروب الفشل تلك تحض الإرادة على إحداث تغيير ديني للحياة (معنى التاريخ، الفصل العاشر)، وتحويل مركز الثقل من الزمان الأرضي المتقطع إلى الزمان الأبدي في الحياة الإلهية، وفي الحياة الإلهية يتحقق البعث الكلي، وهو شرط ضروري لحل المتناقضات الأخلاقية التي تزخر بها الحياة الأرضية، بل ينبغي أن يخضع نشاط الإنسان الاقتصادي نفسه لتغيير عميق: فهو إذ يقيم نفسه على حب الوجود الباطني للطبيعة يجب أن يصبح قوة تؤدي إلى البعث، هذا في الوقت الذي يظل فيه التكنيك الحديث في عالم الموت (فلسفة اللا مساواة). «الملكوت الوحيد الذي يمكن أن يكون ناجحاً هو ملكوت الله»

(مقالة في الميتافيزيقا الأخروية). وهذا الملكوت لا يوجد في الزمان التاريخي، بل في الزمان الوجودي. والفرق بين هذين النوعين من الزمان هو ما يلي: يمكن أن يرمز للزمان التاريخي بخط يمتد قديمًا إلى المستقبل، وإلى ما هو جديد، أما في الزمان الوجودي فلا تمييز هناك بين الماضي والمستقبل، بين البداية والنهاية. ومن ثم فإن الحياة في ملكوت الله ليست جزءًا من التاريخ، وإنما هي وراء التاريخ. ويكمن معنى التاريخ «وراء حدود التاريخ»، أي فيما وراء التاريخ meta-history، ومع ذلك، لا ينبغي أن نتخيل أن التاريخ «وما وراء التاريخ» منفصلان تمام الانفصال: «ذلك أن ما وراء التاريخ حاضر باستمرار باعتباره مهادًا للتاريخ، وما ينتمي إلى ما وراء التاريخ يحطم سلسلة الحوادث الكونية اللامتناهية، كما يحطم حتمية العملية التاريخية أي يمزق عملية الإحالة الموضوعية. وهكذا، يكون مجيء يسوع المسيح حادثًا - بارزًا - ينتمي إلى ما وراء التاريخ، حادثًا وقع في الزمان الوجودي» (نفس المرجع). وعلى هذا النحو يقع كل نشاط خلاّق حقيقي يبذله الإنسان «في الزمان الوجودي»، ويكون «إلهيًا - إنسانيًا» (نفس المرجع). بيد أن تحقيق الدافع الخالق في التاريخ - أي في عالمنا الموضوعي - ناقص دائمًا، وينتهي دائمًا بالإخفاق الفاجع. «ويعرف تاريخ العالم أظف فשל خالق، هو فشل المسيحية، وإخفاق عمل المسيح في العالم. وما تاريخ العالم المسيحي غير صلب المسيح». ولكن ينبغي ألا نفترض - على كل حال - أن الإبداع الإنساني الذي شوهته الإحالة الموضوعية - أمر ضائع تمامًا. «ذلك أن البعث بوصفه النهاية التي تختتم الإنجازات الفردية الخلاقة جميعًا» يضيفي المعنى على الوجود الشخصي والوجود التاريخي معًا. وهذه الخاتمة هي «ما وراء التاريخ» لملكوت الله الذي يتم فيه الانتصار على الإحالة الموضوعية، ويصبح فيه التعارض بين الذات والموضوع بلا أي قيمة. ففي عالمنا هذا «الشمس خارج ذاتي» وهذا يشير إلى حالتي الساقطة، أما في العلم المتسامي فيجب أن تكون داخل نفسي وأن تشع مني (نفس المرجع).

والشخصية القادرة على عبادة المقدس وخدمته، تتبع الطريق المؤدي إلى كمال

ملكوت الله. وهذه الشخصية تتطور داخل مجتمع يضم كثرة لا متناهية من الموجودات التي يتميز بعضها عن البعض الآخر تميزاً حاداً في الكيفية، ويرتبط بعضها البعض الآخر من حيث المرتبة. ويفرد «برديائف» كتاباً بأكمله وهو كتاب «فلسفة اللا مساواة» ليبرهن على أن النزعات التي ترمي إلى المساواة كالديمقراطية والاشتراكية والعالمية... إلخ. تؤدي إلى تحطيم الشخصية، وتتصرف بوحى من روح اللا وجود -والحسد، والحق والمكر.

ويتم التغلب على كافة انحرافات الشخصية التي تحدث في عالمنا الساقط خلال عملية طويلة تستغرق أزمنة (أيونات aeons) من عمر العالم، فإذا فرضنا أن نقبل تلك النظرية الاستعبادية الإرهابية للعذاب الأبدي، فيجب أن نقبل وجود الأرواح وجوداً سابقاً في مستوى آخر قبل مولدها الأرضي وعبورها بمستويات أخرى بعد الموت، ونظرية التجسد مرة أخرى على مستوى واحد لا تتفق مع تكامل الشخصية ومع عدم قابلية فكرة الإنسان نفسها للتغيير unchangeability، ومن ثم فإنها متهافة، أما فكرة التجسد مرة أخرى على مستويات عديدة، وهي الفكرة التي تجعل مصير الإنسان متوقفاً على وجوده على مستويات مختلفة عن مستويات عالم الظواهر الموضوعي -فقد تكون فكرة مقبولة. ولقد تحدث لينتس بحق عن تحول الصور metamorphosis لا عن تناسخ الأرواح (نفس المرجع). ولن يتم التحرر النهائي من تشويه عالم الموضوعات إلا في «الأيون» المخلص، وسيكون حينئذ كشفاً عن الروح (نفس المرجع).

ولقد كتب «برديائف» كثيراً وفي إسهاب عن روسيا، فيقول: «إن روسيا -كما أرادها الله- هي الوحدة المتكاملة العظيمة بين الشرق والغرب، ولكنها في حالتها الفعلية التجريبية، خليط لم يحالفه التوفيق بين الشرق والغرب»، وهو يرجع أصل الأدواء في روسيا إلى التداخل الخاطيء فيها بين مبدأي الذكورة والأنوثة. وفي مرحلة معينة من مراحل التطور القومي للشعوب الغربية، كفرنسا وإنجلترا وألمانيا، نهضت روح الذكورة وفرضت من الداخل وبصورة عضوية شكلاً معيناً على القوى الأولية للشعب، (فلسفة اللا

مساواة). ولم تحدث مثل هذه العملية في روسيا، بل إن الدين الأرثوذكسي قد أخفق في إقامة نظام الروح الذي شيدته الكاثوليكية بخطوطها الصارمة المحددة في الغرب، «وظلت الروح الروسية غير مقيدة، ولم تكن تشعر بأي حدود، فانتشرت بلا عائق، إنها تطلب الكل أو لا شيء، ومزاجها إما أن يكون تنبؤياً أو عديمياً، ومن ثم فإنها عاجزة عن بناء ملكوت الثقافة الوسيط». ويتجه الفكر الروسي أيضاً -طبقاً لتلك السمات القومية- اتجاهاً رئيساً نحو «المشكلة الأخروية للنهاية، كما أن صبغته تنبؤية» ويتغلغل فيه إحساس بالكارثة المقبلة (كان «إرن» Ern و«الأمير إي. تروبتسكوي» هما أول من استخدم هذه الجملة). وهذا الميل الأخروي للعقلية الروسية، وافتقارها إلى «ملكوت الثقافة الوسيط»، معروض عرضاً وافياً في كتاب برديايف «الفكرة الروسية»، وقد كان يفكر على وجه الخصوص - حين وضع هذا الكتاب - في «دوستويفسكي»، و«فلاديمير سولوفيف»، و«ك. ليونتييف» K. Leontyev و«ن. فدوروف»، و«الأمير إي. تروبتسكوي». و«برديايف» نفسه من أبرز ممثلي هذا الاتجاه في الفكر الروسي.

وحتى الفلاسفة ذوي العقلية -المسيحية يسقطون في إغراء النزعة الطبيعية -حين يتأملون دلالة أمتهم في العملية التاريخية، وذلك بمعنى أنهم يمنحون الشخصية القومية التجريبية قيمة أعلى من اللازم. ويذكر «برديايف» في كتابه عن «أ. س. خوميakov» هذا العيب المنتشر بين «السلافوفيل» (أصحاب النزعة السلافية) من حيث إنهم يميلون إلى الإعجاب بالسمات الطبيعية للشعب الروسي، وبالأشكال التاريخية لحياته القومية.. أما الفلاسفة الروس المحدثون فإنهم يحاذرون من الوقوع في هذا الميل.

وينتمي «برديايف» إلى جماعة المفكرين الذي يسعون لإقامة تصور مسيحي للعالم، والذين يعد عملهم تعبيراً أصيلاً -غاية الأصالة- عن الفكر الفلسفي الروسي. وقد بدأ هذا العمل منذ أكثر من مائة سنة على أيدي مؤسسي حركة السلافوفيل: «إيفان كيريفسكي» و«خوميakov»، ولكنه لم يتبلور تبلوراً تاماً إلا بعد انقضاء فترة طويلة -تحت تأثير فلاديمير سولوفيف. ومن تلك الجماعة أيضاً «الأمير س. ن. تروبتسكوي». و«الأمير

ي. ن. تروبتسكوي» و«ن. فيدوروف»، و«الأب بافل فلورنسكي» و«الأب سرجيوس بولجاكوف» و«إرن» و«برديائف» و«كارسافين» و«س. ل. فرانك» و«س. أ. ألكسييف (آسكولودوف)» (أ. أ. إلين» و«الأب فاسيلي زنكوفسكي» و«الأب ج. فلوروفسكي»، و«فيشلافتف» و«آرسنييف» Arsenyev و«نوفجوروتسف» Novgorodtsev و«سبكتورسكي» Spektorsky. وقد وضع بعض هؤلاء الفلاسفة مثل «الأب ب. فلورنسكي» و«الأب س. بولجاكوف» و«برديائف» و«كارسافين» و«فرانك» مذاهب كاملة للفلسفة المسيحية. وليست كل أفكارهم متفقة اتفاقاً صارماً مع النظريات التقليدية للكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية، وبالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يقال عن بعض نظرياتهم إنها لا تتفق مع معطيات التجربة الدينية والحدس العقلي، ومن ثم ينبغي أن ترفض في سياق التطور الذي يسير فيه التصور المسيحي للعالم. ومن هذه النظريات مثلاً نظرية «برديائف» عن «اللا أساس» Ungrund باعتباره مبدأً أولياً ينشأ عنه الله من ناحية، وإرادة الكائنات الكونية من ناحية أخرى.

ويخطئ «برديائف» حين يظن أن «اللا أساس» مطابق «للعدم الإلهي» الذي قال به «ديونيزيوس الأروباغي»؛ ذلك أن العدم الإلهي يعلو كيفما كان على التحديدات الممكنة جميعاً، وهو كامل إلى درجة لا يمكن التعبير عنها بواسطة تصوراتنا تعبيراً مناسباً. وحين ينتقل «الأروباغي» إلى اللاهوت الإيجابي - أي حين يفسر مثلاً المبدأ الأسمى بوصفه كائناً شخصياً، وفائقاً للشخصية في الوقت نفسه - فإنه لا يطبعه بطابع عقلي، وإنما يظل مخلصاً لللاهوت السلبي. وعلى هذا النحو: إذا كان الله الواحد ثالثاً من الشخصيات، فإن كلمة «الشخص» لا يمكن أن تشير هنا إلا إلى شيء مماثل لفكرة الشخصية المخلوقة، وإن لم يكن مطابقاً لها. وتؤكد التجربة الصوفية - التي وصفها أوتو في كتابه «المقدس» Das Heilige وصفاً يدعو إلى الإعجاب - نظرية ديونيزيوس الأروباغي عن «العدم الإلهي» بوصفه مبدأً أولياً، وكاملاً كما لا مطلقاً.

ولا تجد «التجربة الصوفية» أو «الحدس العقلي» أي دليل على «عدم» موجود وجوداً

مستقلًا عن الله، ويلجأ الله إلى استخدامه لخلق العالم. ويفسر الفلاسفة واللاهوتيون تفسيرًا خاطئًا العبارة القائلة: «خلق الله العالم من العدم» حين يفترضون أن نوعًا من العدم قد استخدم كمادة خلق الله منها العالم، فلهذه العبارة معنى بسيط جدًا، وفي الوقت نفسه أكثر دلالة وهو أن الله خلق العالم دون أن يستعير مادة سواء من داخل نفسه أو من خارجها. لقد خلق الكائنات الكونية على أنها شيء جديد كل البدة من الناحية الأنطولوجية إذا قورن به. وإرادة الموجودات المخلوقة هي أيضًا من خلقه. وهذه الإرادة حرة؛ لأن الله حين يخلق شخصية ما، فإنه يمنحها قوة خلّاقة فائقة على الكيف superqualitative، ولا يعطيها أي طبيعة تجريبية أيًا كانت، كالخير أو الشر، كالشجاعة أو الجبن وهلم جرا. وعلى كل شخصية أن تشكل طبيعتها التجريبية أو ماهيتها essentia في حرية، وأن تعلق عليها؛ بمعنى أنها تظل قادرة على تشكيلها في حرية تشكيلًا جديدًا. ولما كان الله قد خلق إرادتنا حرة، فإنه لا يرغمها قط؛ لأن الحرية شرط ضروري لكي يبلغ الإنسان الخير الكامل، وهي في الوقت نفسه طبعًا شرط لإمكان الشر.

والحرية التي تتمتع بها إرادة المخلوقات تتفق تمام الاتفاق مع العلم الإلهي الشامل omniscience. والله كائن فائق على الزمان supertemporal؛ ومن ثم فإنه لا ينفصل عن المستقبل بعلاقة الأسبقية، فهو يعلم المستقبل والحاضر والماضي، لا بطريق الاستنتاج، وإنما بواسطة التأمل أو الإدراك المباشر. وقد أشار إلى هذا «بوينيوس» في القرن السادس.

ولقد تناقشت أنا و«برديائف» - خلال الأعوام الطويلة التي امتدت فيها علاقتنا الودية - حول مسائل نظرية المعرفة، ويؤكد «برديائف» أن هناك نوعين من المعرفة: الحدس فيما يتعلق بالواقع الروحي، والإحالة الموضوعية فيما يتعلق بالطبيعة. وأنا أعتقد - على العكس من ذلك - أن كلا العالمين الأدنى والأعلى من الوجود يُعرف بطريق الحدس، أي بطريق التأمل المباشر (انظر مثلاً كتابي عن «الحدس الحسي والعقلي والصوفي»).

وليس من الممكن أن تُقبل نظرية «برديائف» في «اللا أساس»، وفي أن الله لم يخلق

إرادة المخلوقات - كجزء من الفلسفة المسيحية - كما أشرنا إلى ذلك من قبل. بيد أن هذا لا يعني أن نرفض أيضاً البقية الباقية من مذهبه، ذلك أن الموضوع الجوهرى في الفلسفة المسيحية هو نظرية الخير المطلق الذي لا يتحقق إلا في ملكوت الله ونظرية أوجه النقص في عالمنا الخاطى. ويرجع أكبر الفضل لبرديائف في بيانه بطريقة أصيلة غاية الأصالة «كيف أن هناك خيراً ضئيلاً في خيرنا، وفي حياتنا الفردية والاجتماعية بل حتى في حياتنا الكنسية. وهو يندد في شجاعة - شأنه في ذلك شأن تولستوي - بالأخطاء التي تزر بها طريقتنا في الحياة، ويعلمنا أن نفتش عن تلك الأخطاء التي نفشل في رؤيتها لاستسلامنا إلى حكم العادة. وهو يصور لنا العملية التاريخية كلها تصويراً واضحاً على أنها صراع بين الخير والشر، صراع لن تبلغ نهايته إلا فيما وراء التاريخ. ويبين بياناً مقنعاً أن كل ما هو أرضى ينبغي أن يفنى، اللهم إلا أشعة ملكوت الله التي تجد طريقها إلى العملية التاريخية لأن الله - الإنسان عيسى المسيح لم يمسك عنا عونته الإلهي.

ومن الأفكار القيمة أيضاً، فكرة برديائف القائلة بأن نظرية آلام الجحيم الرهيبة، التي تدوم إلى الأبد، ولا أمل في الخلاص منها - ذات طابع سادي sadistic، إذ لا يمكن صياغة أي نظرية في العدالة الإلهية بمعزل عن نظرية الخلاص الشامل أو الخلاص الكلي universal salvation. ومن السمات النبيلة في فلسفة برديائف دفاعه عن المسيحية بأنها دين الحب، وبالتالي دين الحرية والتسامح. ويرجع إليه فضل عظيم أيضاً بنقده للاشتراكية والشيوعية، والروح البورجوازية، وبكفاحه ضد أي محاولات لإحالة القيم النسبية إلى قيم مطلقة، وهو ينقد الصراع الطبقي الحديث من وجهة نظر المثل الأعلى المسيحي. أما فيما يتعلق بمبادئ الحياة الاجتماعية، فإن «برديائف» يناصر تقاليد النزعة الإنسانية الأوروبية - الغربية، والروسية، أي يناصر القيمة المطلقة للشخصية وحققها الثابت في الحرية الروحية، والحياة الكريمة. ويبين - بطريقة مقنعة أن تلك المبادئ لا يمكن إثباتها دون تناقض - إلا على أساس التصور المسيحي للعالم.

وهناك أناس يدينون مؤلفات «برديائف» باعتبارها خطراً على الكنيسة، وهؤلاء الناس

يريدون أن يكونوا أشد التزامًا بالأرثوذكسية من الأرثوذكسية نفسها، وهم ينسون أن الحياة التاريخية للمسيحية، والتطبيق الكنسي، والتعاليم اللاهوتية التقليدية تعاني عيوبًا دفعت بدوائر واسعة من المجتمع بعيدًا عن الكنيسة. ولكي نعيدهم إليها ثانية نحتاج إلى كثير من الجهد الذي يبذله علماء من أمثال «برديائف» الذي بين أن تلك العيوب يمكن أن تزال دون أن تصيب أسس الكنيسة المسيحية أي أضرار. وهؤلاء الفلاسفة من أمثال «برديائف» بتعبيرهم عن الحقائق الجوهرية للمسيحية في مصطلحات جديدة أصيلة مختلفة عن أسلوب اللاهوت التقليدي - يوقظون اهتمامًا بالمسيحية في كثير من العقول التي انصرفت عنها، وقد ينجحون في اجتذابها مرة أخرى إلى الكنيسة. والأشخاص الذين على شاكلة «برديائف» يؤيدون العمل الذي يهدف إلى المحافظة على المدنية وتطويرها والدفاع عن القيمة المطلقة للشخصية تأييدًا قويًا - ولهذا فإنهم جديرون بكل ثناء وتكريم!



الفصل السابع عشر

الحدسيون

١- ن. لوسكي N. Lossky

ولد نيقولاي أونوفريفتش لوسكي Nicolay Onufrievich Lossky سنة ١٨٧٠ بقرية كرسلافكا Kreslavka من مقاطعة فيتبسك وتخرج في كليتي العلوم والآداب معاً بجامعة سانت بطرسبورج، حيث أصبح فيما بعد أستاذاً للفلسفة. وفي عام ١٩٢٢ نفته الحكومة السوفيتية من روسيا، فعاش في براج حتى عام ١٩٤٢. وكان فيما بين عامي ١٩٤٢ و ١٩٤٥ أستاذاً للفلسفة بجامعة براتيسلافا Bratislava بتشيكوسلوفاكيا. وقيم لوسكي في الوقت الحاضر في أمريكا أستاذاً للفلسفة بالأكاديمية اللاهوتية الروسية في نيويورك.

ومؤلفات «لوسكي» الرئيسة هي: المذاهب الرئيسة في علم النفس من وجهة نظر النزعة الإرادية» ١٩٠٣، وقد ترجم إلى الألمانية سنة ١٩٠٥ تحت عنوان Die Gru-ndlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus «أسس النزعة الحدسية»، ١٩٠٥، وبالألمانية Die Grundlegung des Intuitivismus هال ١٩٠٨، «الأسس الحدسية للمعرفة» ترجمة ن. ددنجتون، ماكملان، لندن، ١٩١٩؛ «العالم ككل عضوي»، موسكو ١٩١٧، ترجمه إلى الإنجليزية ن. ددنجتون، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٢٨؛ «المشكلات الأساسية في نظرية المعرفة» ١٩١٩؛ «المنطق»، ١٩٢٢

وترجم إلى الألمانية تحت عنوان *Handbuch der Logik* توينبر، ١٩٢٧، كما ترجم أيضاً إلى اللغة الصربية «حرية الإرادة»، مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٢٧، وترجمه إلى الإنجليزية ن. ددنجتون، وليان إندنورجيت، لندن ١٩٣٢؛ «القيمة والوجود: الله وملكوت الله باعتباره أساس القيم»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣١، «ن. لوسكي وجون س. مارشال» (ترجمة فينو كوروف)، «القيمة والوجود»، آلن آند آنوين ١٩٣٥؛ «أنماط من تصور العالم» جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣١؛ «المادية الجدلية في الاتحاد السوفيتي»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣٤؛ «الحدس الحسي والعقلي والصوفي»، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣٨، وقد ظهر الجزء الأول من هذا الكتاب بالألمانية في *Archiv für gesamte Psychologie* العدد السابع والثمانون، ١٩٣٣ تحت عنوان *Der Intuitivismus und die Lehre von der Transsub-jektivität der sinnlichen Qualitäten* وظهر في الإنجليزية في خمسة كتيبات نشرتها الجامعة الروسية الحرة في براج من سنة ١٩٣٤ إلى سنة ١٩٣٨؛ «النزعة الحدسية»، «الذاتية المتعالية للصفات الحسية»، «الحدس العقلي والوجود المثالي»، «النشاط الإبداعي التطور والوجود المثالي» «الحدس الصوفي»، «الله والشر في العالم (نظرية في العدالة الإلهية) ١٩٤١»، شروط الخير المطلق (علم الأخلاق) في سلوفاك ١٩٤٤، وترجمه إلى الفرنسية س. جانكليفتش تحت عنوان «شروط الأخلاق المطلقة» *les conditions de la morale absolue* لاباتونير، نويشاتل؛ «دوستوفسكي وتصوره المسيحي للعالم»، في سلوفاك، ١٩٤٥؛ «العالم باعتباره تحققاً للجمال»، وتوجد قائمة كاملة بمؤلفات لوسكي في *Festschrift* .N. O. Lossky Zum 60 Gcburtstage, F. Cohen, Bonn 1932

ويُسمَّى «لوسكي» نظريته في المعرفة بـ «النزعة الحدسية intuitivism، ويعني بهذه العبارة النظرية القائلة بأن الموضوع المدرك - حتى ولو كان يؤلف جزءاً من العالم الخارجي - يدخل وعي الذات العارفة مباشرة، وبشخصه إن صح هذا التعبير، ومن ثم فإنه يدرك كما يوجد مستقلاً عن فعل المعرفة. ومثل هذا التأمل للكيانات الأخرى كما هي في

ذاتها أمر ممكن لأن العالم كل عضوي، ولأن الذات العارفة، الذات الفردية الإنسانية - كائن فائق على الزمان والمكان، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعالم كله. ويطلق «لوسكي» على علاقة الذات بجميع الكيانات الأخرى في العالم التي تجعل الحدس ممكناً - يطلق عليها اسم «التنسيق الاستمولوجي» epistemological co-ordination وهذه العلاقة في ذاتها ليست معرفة. ولكي لا يرتبط الموضوع بالذات فحسب، وإنما لكي يدرك بها أيضاً، فلا بد أن توجه إليه الذات سلسلة من الأفعال الذهنية القصدية intentional كالوعي والانتباه، والتمييز... إلخ.

وتذهب النظرية الحدسية إلى أن صفات الأشياء الحسية كالألوان والأصوات، والحرارة... إلخ. وصفات عبر -ذاتية transsubjective أي تنتمي إلى الأشياء العقلية الموجودة في العالم الخارجي. وهذه الصفات ينظر إليها أنصار النظرية السببية causal للإدراك الحسي على أنها عقلية وذاتية، وهذه النظرية تذهب إلى أن تنبيه الحواس بواسطة أشعة الضوء والموجات الصوتية... إلخ. هو العلة التي تنتج مضمون الإدراك الحسي، وقد وضع «لوسكي» نظرية تنسيقية co-ordinational للإدراك الحسي، وهو يشارك الرأي الذي عبر عنه «برجسون» في كتابه «المادة والذاكرة» فيما يتعلق بالدور الذي تلعبه العمليات الفسيولوجية في الإدراك الحسي. وخلاصة هذا الرأي أن تنبيه حاسة معينة والعملية الفسيولوجية التي تجري في اللحاء ليسا هما العلة المنتجة لمضمون الإدراك الحسي، بل مجرد تنبيه يدفع الذات العارفة إلى توجيه انتباهها وأفعال تمييزها على الموضوع الفعلي الموجود في العالم الخارجي.

ويتم تنسيق الأشياء الخارجية مع الفرد العارف، في تكاملها، وفي التعدد اللا متناهي لمضمونها، غير أن هذا الثراء الذي يتمتع به الموضوع لا يرتبط بالذات الإنسانية إلا لا شعورياً فحسب. فنحن لا ندرك غير جزء لا متناه في الصغر من الموضوع، وعلى وجه التحديد لا ندرك غير تلك الجوانب التي تهمنا فحسب، والتي نميزها عن خلفية مضامين الوجود الحاضرة فعلاً والمتذكّرة. والقوى الإنسانية محدودة. فلا نستطيع أن نؤدي في

وقت واحد عددًا لا متناهياً من أفعال التمييز، ومن ثم فإن إدراكنا الحسي بوصفه وعياً بالموضوع في شكل متميز ما هو إلا «انتقاء» أو «انتخاب» من الموضوع، وبالتالي فإن معرفتنا «جزئية» دائماً fragmentary. وترجع الاختلافات في إدراك موضوع واحد بعينه من بين الأشخاص المختلفين -ترجع في معظمها إلى أن الانتقاء من مضمون الشيء كله للجوانب التي تصعد من اللا وعي إلى مجال الوعي والمعرفة- يتم بصورة مختلفة بواسطة أناس مختلفين، ومن ثم فإن اثنين من الملاحظين سوف يجدان في أغلب الأحيان مضامين مختلفة اختلافاً عميقاً في شيء واحد بعينه.

ويقبل «لوسكي» نظرية «برجسون» في الذاكرة -الحلم dream-memory. ويفسر الذاكرة بأنها التأمل المباشر الذي تقوم به الذات لماضيها باعتباره كذلك، ومن الممكن تفسير الأوهام وضروب الهلوسة على أنها تركيبات ذاتية للمعطيات المتذكرة عبر-الذاتية للخبرة الماضية.

ويطلق «لوسكي» اسم «الوجود المثالي» بالمعنى الأفلاطوني لهذه العبارة -على كل ما ليس له طبيعة مكانية أو زمانية، ويضم هذا الوجود المثالي مضامين المفاهيم العامة، والعلاقات جميعاً مثل الرابطة بين كيفية ما وحاملها، والأشكال والعلاقات الكمية (العدد، الوحدة، الكثرة إلخ) وما شاكل ذلك. والحوادث جميعاً- أي كل ما له شكل زمني أو زمني مكاني -يطلق عليها «لوسكي» اسم الوجود الواقعي realbeing. ولا يمكن أن ينشأ الوجود الواقعي ويتخذ طابعاً منظماً إلا على أساس الوجود المثالي. ولكي يؤكد «لوسكي» هذا الجانب من تصوره للعالم فإنه يُسمي نظريته بـ «الواقعية المثالية» ideal realism. وإلى جانب الوجود المثالي، والوجود الواقعي، هناك أيضاً «وجود ما وراء المنطق» metalogical being أي الوجود الذي يتجاوز قوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع.. مثل وجود الله مثلاً. والوجود المثالي هو موضوع الحدس العقلي (التأمل النظري speculation) ويتم تأمله مباشرة كما هو في ذاته، وعلى ذلك فإن التفكير النظري لا يتعارض مع الحدس، وإنما هو نوع منه ووجود ما وراء المنطق هو

موضوع «الحدس الصوفي».

وتختلف «حدسية» لوسكي اختلافًا عميقًا عن حدسية «برجسون»؛ إذ يرى «برجسون» أن الوجود الواقعي لا معقول، بينما يرى «لوسكي» أن التركيب المنظم المعقول من الوجود جانب جوهري من الواقع نلاحظه عن طريق الحدس العقلي.

ويمارس الأفعال الإدراكية فاعل يعمل على الزمان والمكان هو الذات. وليست هذه الذات هي ذات «ريكرت» Rickert الاستمولوجية، أو الذات المتعالية في فلسفة «هوسرل»، بل الذات «الفردية» الإنسانية التي تخلق أفعالها العقلية الفردية من انتباه وتذكر واشتقاء.. إلخ. ولما كانت الذات الإنسانية عالية على المكان والزمان، فإنها كائن مثالي، ويمكن أن نطلق عليها لفظ الجوهر، أو في سبيل توضيح أعظم، نطلق عليها عبارة «الفاعل الجوهري» substantival agent. وليست الأفعال الإدراكية وحدها هي التي يخلقها الفاعلون الجوهريون، بل الحوادث والعمليات جميعاً أي الوجود الواقعي كله، فإنشاد لحن ما، ومعاناة المشاعر والرغبات تحقيق لذات ما. وأفعال الجذب والتنافر، والحركات التي تحدث في المكان، تنتجها الكائنات الإنسانية، وكذلك الإلكترونات والبروتونات.. إلخ، من حيث إن الفاعلين الجوهريين يكمنون في أساسها.

والحوادث التي يكون لها شكل زمني، وإن لم يكن لها شكل مكاني هي العمليات النفسية، والحوادث المكانية والزمانية في آن واحد هي «الواقع المتجسد» corporeal reality، فإن تضمنت عمليات التنافر فإنها تكون متجسدة «مادياً».

والذات الإنسانية فاعل لا ينتج العمليات النفسية وحدها، بل عمليات الجذب والتنافي المادية، وهذه العمليات تكون مجالها الجسمي، أو إذا شئنا الدقة -فإن الجسم الإنساني نتيجة للتعاون بين الذات الإنسانية وعدد من الفاعلين الجوهريين الآخرين في مرحلة أدنى من مراحل النمو. وعلى هذا، ليس ثمة ما يدعو إلى جوهريين مختلفين -كما ذهب إلى ذلك «ديكارت»- أحدهما يكون علة العمليات العقلية، والآخر يكون علة العمليات المادية الأخرى. ويستطيع المرء باعتناقه لنظرية دينامية (حركية) عن

المادة -أي نظرية تعترف بأن الواقع المادي ليس جوهرًا بل مجرد عملية لخلق الصفات الحسية وأفعال الجذب والتنافر- يستطيع المرء أن يفهم ويقبل أن فاعلاً واحداً بعينه هو مصدر العملية العقلية (كالتقزز من رائحة نبات متعفن)، ومصدر العملية المادية (استبعاد ذلك النبات). والفاعل الجوهري كائن مثالي فائق على المكان والزمان، ومن حيث هو كذلك يتجاوز التفرقة بين العمليتين العقلية والمادية؛ إنه كائن «وراء ما هو نفسي ومادي» metapsychophysical (استخدم و.شترن هذه الكلمة في كتابه «الشخص والشيء» (Person und Sache).

ويستطيع الفاعل الجوهري، بوصفه عاليًا على الزمان supertemporal أن يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل: فيمارس أوجه نشاطه على أساس الماضي الذي عاناه في سبيل المستقبل الذي يشتهي، أو بعبارة أخرى: إن أفعاله قصدية purposive أو هادفة. وأبسط أنماط تحقق الفاعل هي نشاط الجذب والتنافر الذي يؤلف «جسديته المادية» material corporeality. ولا تستطيع المناشط ذات الشكل المكاني الزماني أن تتحقق إلا تحت إشراف المناشط الزمانية الخالصة للذات نفسها: وهي -على مستوى أعلى من التطور- عمليات الكفاح والمجهود العقلية التي ترتبط بأفكار الماضي والمستقبل، وبالتجربة العاطفية للقيم؛ وهذه العمليات في مرحلة أدنى من مراحل التطور هي عمليات الجهود والكفاحات اللا شعورية شبه النفسية psychoid. وعلى هذا الرأي تكون كل عملية مادية «نفسية مادية» psychomaterial، أو على أقل تقدير psychoidly material، والعمليات النفسية وشبه النفسية psychoid ليست بناءً فوقيًا سلبيا superstructure، وإنما شرط جوهري لإمكان حدوث العمليات المادية، فهي ترشد أي تحدد الاتجاه والتركيب والمعنى والغرض.

وتشبه نظرية لوسكي في «الفاعلين» الذين يقومون بالعمليات النفسية الفيزيائية المقصودة (الهادفة) نظرية «ليبتس» في المونادات، أو تصور «و. شترن» للشخصية. فالفاعل الجوهري هو دائماً شخصية بالفعل، أو بالقوة على أقل تقدير. ويصبح الفاعل

شخصية فعلية حين يتطور تطورًا كافيًا يؤهله للإحاطة بالقيم المطلقة - ولا سيما القيم الأخلاقية، ولمعرفة الواجب الملقي على عاتقه لتحقيقها في سلوكه، وهذه النظرية يمكن أن تُسمى «شخصانية» personalism. وتختلف نظرية «لوسكي» عن «شخصانية» «ليبتس» في أكثر صورها شيوعًا، وذلك بما تتضمنه نظرية «لوسكي» من تفسير «واقعي» (لا ذاتي) للعمليات المادية، كما تختلف أيضًا عن نظريتي «ليبتس» و«شترن» من حيث إنها تنكر التوازي النفسي، وتعترف باعتماد العمليات المادية على العمليات النفسية، وثالثًا: تختلف نظرية لوسكي اختلافًا أكثر عمقًا عن نظرية «ليبتس» في إدراكها «للجوهرية المشتركة» (التجوهر) consubstantiality بين الفاعلين الجوهرين.

وحين يخلق «الفاعل الجوهري» مظهره، فإنه يجعلها مطابقة لمبادئ تركيب الزمان والمكان، وللقوانين الرياضية في التبعية الوظيفية.. وهلم جرا. ولهذه المبادئ طابع «مثالي تجريدي» ويتألف الاختلاف العميق بين الفاعلين الجوهريين وتلك المبادئ المجردة في أن لهذه المبادئ المجردة مضمونًا محددًا، بينما كل فاعل جوهري ثري ثراء لا متناهياً في مضمونه، ولا يمكن استنفاده بأي مزيج من الأفكار المجردة. وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفاعلين الجوهريين كائنات «مثالية عينية» أضف إلى ذلك أن الأفكار المجردة سلبية؛ إذ تعجز عن فرض شكل معين إذا تركت لنفسها، فلا بد من وجود فاعل لفرض شكل معين على العمليات الواقعية طبقاً للأفكار المجردة. وهذا بعينه ما يفعله الفاعل الجوهري، إذ لما كان متمتعاً بالقوة الخلاقة، فإنه ينتج العمليات الواقعية ويشكلها وفقاً للأفكار المجردة، وهكذا كان الفاعلون المثاليون عينيًا هم حاملو الأشكال «المثالية المجردة».

ويخلق الفاعلون جميعاً عمليات واقعية تتفق مع الأشكال المثالية نفسها، وهي الزمان والمكان.. إلخ.. وهي ليست مجرد أشكال كيفية، بل إنها متطابقة عدديًا numerically identical؛ ويلزم عن ذلك أن الفاعلين الجوهريين في جانب معين من وجودهم ليسوا منفصلين، بل متطابقين أي «متركيين في الجوهر» consubstantial، والاختلاف الأساسي بين شخصانية «لوسكي» و«علم المونادات» عند «ليبتس» هو أن «لوسكي»

ينكر انفصالية الفاعلين separateness of agents، أي ينكر فكرة «ليبتس» القائلة بأن المونادات «لا نوافذ فيها ولا أبواب»، والفاعلون الجوهريون بوصفهم حاملبي القوى الإبداعية - متميزون ومستقلون، ولكنهم باعتبارهم حاملبي الأشكال الأساسية المثالية المجردة، فإنهم متطابقون، ويؤلفون كائناً واحداً، وبالتالي، فإنهم حتى في جانبهم المستقل يتناسقون تناسقاً متبادلاً إلى الحد الذي يضمن إمكان الحدس والحب والتعاطف (بالمعنى الحقيقي الذي وضعه ماكس شيلر Max Scheller) أي إمكان التواصل الحميم المباشر.

ومن الممكن أن نصف جوهرية الفاعلين المشتركة بأنها «مجردة» من حيث إن الجانب المتطابق لهؤلاء الفاعلين يتألف من مبادئ مثالية مجردة. وحين يفرض الفاعلون شكلاً معيناً على نشاطهم وفقاً للمبادئ المتطابقة، فإنهم يخلقون أنساقاً عديدة من العلاقات المكانية الزمانية التي لا تقع منعزلة بعضها عن البعض الآخر في عوالم منفصلة، بل تكون نسقاً واحداً للكون. وعلى رأس هذا النسق يقف فاعل جوهرى متطور تطوراً عظيماً، هو روح العالم World Spirit.

ويخضع التواصل بين الفاعلين داخل إطار الكون للأشكال العامة التي تحدد إمكانية العملية الكونية، غير أن طبيعة تواصلهم لم تحدد تحديداً سابقاً Predetermined؛ وقد يستطيع الفاعلون أن يجمعوا قواهم لكي يحيوا في حب ووحدة أو في معارضة عدائية، أحدهم ضد الآخر. وهذا الطريق الأخير يحدث في مراحل متباينة من التفكك الذي لا يحطم - على أي حال - الإطار الشكلي العام للوحدة الكونية التي تحددها الجوهرية المشتركة المجردة abstract consubstantiality.

والجوهرية المشتركة المجردة هي شرط العملية الكونية ذات المعنى، أي تحقق القيم المطلقة فيها. والقيمة المطلقة المحيطة بكل شيء هي الامتلاء المطلق للحياة، وقد يبلغها الفاعلون عن طريق إكمالهم الواحد للآخر، وعن طريق مشاركة الواحد في حياة الآخر، واعتناق الواحد لأغراض الآخر عن طريق الحب والحدس والامتناع عن الوقوع

في العداء المتبادل الذي يجعل الحياة محدودة فقيرة. مثل هذه الحياة الجماعية معناها «الجوهرية المشتركة العينية» Conerete consulantiality. ويمكن أن نطلق على مجموعة المبادئ التي تؤلف الجوهرية المشتركة المجردة، والتي تفضي إذا استخدمت بحق إلى الجوهرية المشتركة العينية «اللوغوس المجرد» Abstract Logos للعالم.

واجتماع عدد من الفاعلين الذي اعتنق بعضهم أغراض البعض الآخر لتحقيقها معاً، هذا الاجتماع وسيلة لبلوغ مراحل من الوجود أشد تعقيداً. وثمة أشكال بارزة من هذه الجوهرية المشتركة تنشأ حين تخضع جماعة من الفاعلين نفسها لفاعل واحد يقف في مستوى أعلى من التطور بحيث تصير أشبه بأعضائه. ويؤدي هذا إلى ترتيب من الوحدات كالذرة والجزيء، والبللورة، والكائن العضوي ذي الخلية الواحدة، والكائن المتعدد الخلايا، ومجموعة من الكائنات العضوية كخلية النحل، وعش النمل الأبيض، وفي مجال الحياة الإنسانية هناك الأمة والجنس البشري ككل، ثم هناك كوكبنا الأرضي، والمجموعة الشمسية والكون. وكمرحلة تالية من التوحيد تملك قوى إبداعية أعلى من المرحلة السابقة، وترأسها شخصية بلغت مرحلة أعلى من التطور. وهكذا نجد أن الميتافيزيقا عند «لوسكي» -شأنها في ذلك شأن علم المونادات (الذرات الروحية) عند «ليبتس»- عبارة عن «شخصانية متصاعدة» أو ذات مراتب Hierarchical Personalism.

وجماعة الفاعلين الخاضعة لفاعل أعلى تطوراً، والتي تخدمه باعتبارها أعضائه، هي جسم هذا الفاعل. وانفصال الفاعل عن حلفائه معناه الموت. ولكلمة «جسم» -في العادة- مفهوم مختلف. كما تعني النسق المكاني للعمليات التي ينتجها الفاعل وحلفاؤه معاً. وللتمييز بين هذين المعنيين يمكن أن نُسَمِّي مجموعة الفاعلين الخاضعة للفاعل الرئيس «الجسم المتحالف مع الفاعل» the agent's allied body. أما فيما يتعلق بالعمليات المكانية، فيمكن أن نُسَمِّي «الجسم المادي» للفاعل، وذلك إذا كانت تضم عمليات التنافر التي ينشأ عنها الجرم الصلب نسبياً. ومهما يكن من أمر، فلا داعي في معظم الحالات إلى استخدام هذه المصطلحات؛ إذ يتضح من السياق أي جسم ذلك الذي نعنيه.

ونسق العالم المؤلف من عدد من الفاعلين المستقلين من حيث الخلق، والملتحمين معاً عن طريق الجوهرية المشتركة المجردة التي تقدم لنا الإطار الوحيد للكون، مثل هذا النسق لا يمكن أن نتصوره باعتباره متضمناً لأساس وجوده الخاص، بل من الضروري أن يشير عبر نفسه إلى مبدأ لا ينتمي إلى نسق العالم، وليس بأي معنى من المعاني نسقاً من عناصر عديدة، إذ يفترض نسق ما من العلاقات وجود مبدأ آخر أعلى هو أساس ذلك النسق. وعلى هذا فإن أساس نسق العالم لا يمكن أن يكون إلا مبدأ أعلى من العالم ووراءه، ومتجاوزاً لكل الأنساق. وهذا الأساس لا يُقاس بالعالم، ومن ثم، فإننا حين نتحدث عنه نصفه بمحمولات سلبية فحسب («اللاهوت السلبي») أو بمحمولات تحتوي على كلمة «فوق» above فهو ليس عقلاً، ولكنه فوق العقل، وهو ليس شخصياً، ولكنه فوق الشخصية، وهكذا. بل إن كلمة مطلق لا تنطبق عليه، لأن المطلق قرين النسبي، أي قرين الوجود الكوني، أو بعبارة أخرى أنه يعني أن المبدأ العالي على الكون متحرر من العالم، فلا ضرورة هناك تجعله أساساً للعالم. ولا يمكن للعالم أن يوجد دون المبدأ العالي على الكون، أما المبدأ العالي على الكون فيمكن أن يوجد بغير العالم. والفلسفة تكتشف هذا المبدأ عن طريق تأمل العالم، أي عن طريق الحدس العقلي الموجه نحو العالم، والذي يؤدي إلى «الحدس الصوفي» الموجه عبر هذا العالم إلى المبدأ العالي على الكون وعلى المنطق.

والمبدأ العالي على الكون Supracosmic لا يقاس بالعالم، ومن ثم فإنه أساس العالم لا عن طريق التطور الديالكتيكي (الجدلي) أو الفيض، أو أي نوع آخر من العلاقة التي تذهب إليها وحدة الوجود، بل عن طريق الخلق المطلق، أي الخلق من العدم، وهذه النظرية الواردة في الكتاب المقدس، والتي تم التعبير عنها تعبيراً نحويّاً سيئاً، لا ينبغي أن تؤخذ بمعنى أن الله أخذ «العدم» على أنه مادة خلق منها العالم، بل يجب أن تفهم هذه العبارة بصورة أبسط من ذلك كثيراً: فلكي يخلق الله العالم، لم يكن يحتاج إلى أي مادة سواء من نفسه أو من الخارج، إذ خلق الله العالم على أنه وجود جديد تماماً مختلف عن نفسه.

وهذا التصور للمبدأ الأسمى تصور فلسفي محض، ولا بد من إتمامه بمعطيات الخبرة الدينية. وهذا المبدأ يكشف عن نفسه في التواصل الحميم - والتكريسي بخاصة - على أنه الإله الحي، وعلى أنه «شخص». وبالإضافة إلى الخبرة الدينية، يجب أن تأخذ الفلسفة في اعتبارها أيضًا «الوحي» الذي ينبئنا بأن الله الواحد في جوهره - هو ثالث من الأشخاص. فهو الله الأب، والله الابن، والله الروح القدس. وللأسف الشديد استخدام عقيدة التثليث لأنها تصدر عن معنى سام يرتبط ببقية تصوراتنا للعالم ويتسق معها. ويكشف الإنسان الله في التجربة الدينية الحية القائمة على الوحي - يكشف الله باعتباره الاكتمال المطلق للحياة في الأشخاص الثلاثة الذين يشتركون اشتراكًا جوهريًا عينيًا في جبههم الكامل المتبادل. وهذه التحديدات جميعًا تنتسب إلى الله بوصفه العلو الإلهي الذي لا يمكن التعبير عنه بأي كلمات أو مفاهيم. وعلى هذا يجب أن نضع في اعتبارنا أنها ليست مطابقة للمفاهيم التي تصدق على الكائنات المخلوقة، وأنه تستخدم باعتبارها تشبيهًا متجاوزًا للمنطق *metalogical analogy* وفي هذه الحالة، لا يناقض اللاهوت الإيجابي *(cataphate)* اللاهوت السلبي *(apsophatic)*، وإنما يتضمنه داخل نفسه.

وفي التجربة الدينية لا يكشف الله عن نفسه باعتباره الاكتمال المطلق للوجود فحسب، بل باعتباره القيمة الكاملة كمالًا مطلقًا أسمى، وباعتباره الخير نفسه، أو الخير الأسمى *Supragood*، أي بوصفه الحب، والخير الأخلاقي، والحق، والحرية، والاكتمال المطلق للحياة والوجود، والجمال. ونعبر عن أهم الجوانب في كمال الله بمثل هذه الصفات: التقدير، العالم بكل شيء، الحاضر في كل شيء، الخير الشامل *All- Good*.

والله في حياته الثلاثية - الواحدة *triune* هو الاكتمال المطلق للوجود، وهو القيمة الأولية الباطنية الشاملة لكل شيء. وكل شخصية يخلقها تتصف بصفات إذا استخدمت استخدامًا سليمًا - فإنها تمكنها من بلوغ الاكتمال المطلق للحياة. وبالتالي فإن كل شخصية مخلوقة هي - بالقوة على الأقل - مطلقة شاملة لكل شيء وإن لم تكن قيمة أولية باطنية. وجميع الجوانب الضرورية للاكتمال المطلق للوجود، والحب والجمال والحق

والحرية، هي أيضًا قيم باطنية مطلقة، ولكنها لما كانت مجرد جوانب لكل واحد فإنها قيم «جزئية» مطلقة. وكل منها «وجود في دلالته» بالنسبة للاكتمال المطلق للحياة. وهذا يعني أن القيمة ليست إضافة إلى الوجود، وليست صفة إلى جانب صفات أخرى، وإنما هي الوحدة العضوية للوجود والمعنى. ويقول «لوسكي» إن هذه النظرية نظرية «أنطولوجية» للقيم. والوجود الذي يجعلنا نقترّب من الاكتمال المطلق للحياة هو قيمة إيجابية، والذي يجعلنا نتعد عنه قيمة سلبية.

والله الذي هو خير كله، الله القدير المحيط بكل شيء، يخلق العالم باعتباره نسقًا من الكيانات له أسمى المعاني، لأنه يتألف من كيانات قادرة على أن تخلق بفضل معونته الإلهية - الخير الأسمى، أي الاكتمال الإلهي للحياة. ولا يقدر على ذلك غير الكائنات الشخصية، ومن ثم، فإن الله لا يخلق غير شخصيات فحسب.

والغاية النهائية لحياة كل وجود شخصي هي الاكتمال المطلق للوجود. والشرط الأساسي الأول لتحقيق هذه الغاية هو مشاركة الشخصية المخلوقة في الاكتمال الكامل لحياة الرب نفسه. ولكي نجعل ذلك ممكنًا لا بد من عبور الهوة الوجودية (الأنطولوجية) بين الله والعالم، فحين خلق الله العالم، وأحب الله خلقه، نزل إلى العالم، ولقد وحد الشخص الثاني في الثالوث المقدس الذي هو ابن الله أو «اللوغوس» (الكلمة) بين طبيعته الناسوتية وطبيعته اللاهوتية فصار الله - الإنسان. ويقصد «لوسكي» بالطبيعة الناسوتية طبيعة كل شخصية مخلوقة بوجه عام. ومنذ الأبد حتى خلق العالم، كان اللوغوس موجودًا باعتباره الله والإنسان الإلهي معًا، أي الإنسان الكامل كمالًا مثاليًا، كما هو شأنه في ملكوت الرب. أما من حيث إنه الله الابن فإنه يشترك من حيث الجوهر مع الشخصيات المخلوقة جميعًا. فإذا قبلنا النظرية الأنطولوجية التي وضعها الأب «بافل فلورنسكي» عن الحب، فإنه يلزم عن ذلك أن الشخصية المخلوقة التي تحب الله الإنسان حبًا كمالًا أي أكثر من نفسها - تصبح مشاركة جوهرية عينية للرب - الإنسان في طبيعته الناسوتية، ومن ثم فإنها - بمعونة اللوغوس العيني المتجسد - تتأمل الله «وجهًا لوجه»

وتتلقى نعمة التأليه من الفضل الإلهي. ومجموع الأشخاص المؤلهين على هذا النحو يؤلف عالمًا خاصًا من الوجود هو ملكوت الله.

وأيًا كان التواصل بين أهل النعيم وبين الله حميمًا، فإن التأمل السلبي لكمال لا يعني اكتمال الوجود الحي للتأمل، إذ يتم الوصول إلى هذا الاكتمال عن طريق المشاركة في الخير الإلهي بواسطة إبداع الشخص الخاص المتحرر من كل أثر للأنانية، والمكرس لخلق القيم المطلقة وهي الخير الأخلاقي والجمال والحق.

ولا يمكن أن تكون الحياة في الله إبداعًا منعزلًا عن إبداع الكائنات الأخرى، ذلك أن حب الله الذي خلق العالم عن حب -يتضمن بالضرورة حب الكيانات كلها التي خلقها الله، ومن ثم يلزم عن ذلك أن القوة الإبداعية للكائنات جميعًا التي تعيش في الله يجب أن تكون «إجماعية» soborny. ولا بد لكل عضو في ملكوت الله أن يصنع إسهامه الفردي -أعني الفريد غير المتكرر الذي لا يمكن أن يحل شيء آخر محله- في هذه القوة المبدعة الإجماعية: ففي هذه الحالة وحدها يكون نشاط الأعضاء مكملًا تكملة متبادلة بحيث تخلق كلًا واحدًا فريدًا وجميلًا، بدلًا من أن يكون تكرارًا للأفعال نفسها. وهذا يقتضي أن يكون كل كيان مخلوق -في ماهيته المثالية المقابلة لإرادة الله، شخصًا «فريدًا»، فريدًا بصورة تامة، بحيث لا يمكن أن يحل محله كيانًا مخلوقًا آخر.

وليس ثمة أنانية في ملكوت الله، وبالتالي لا وجود لأفعال التنافر ومن ثم، للعمليات المادية، ولأعضاء ملكوت الله أجسام مكانية، ولكنها تتكون فحسب من الضوء والصوت والحرارة والصفات الحسية الأخرى التي تحتوي مضامين روحية قيّمة قيمة مطلقة وتعبر عنها. مثل هذا الكل الجسدي الروحاني له قيمة الجمال المثالي الكامل كمالًا مطلقًا. وليست الأجسام المتسامية لأهل الجنة منعزلة الواحد عن الآخر، ولكنها متداخلة تداخلًا متبادلًا mutually interpenetrated. أما فيما يتعلق بالجسد «المتحالف» فإن كل عضو في ملكوت الله يرتبط عن طريق الحب الكامل بالعالم كله، وبالتالي له جسد «كوني» cosmic: فالعالم كله يخدمه باعتباره جسده. ويحاول «لوسكي» في

مقالته «بعد الجسد» (المجلة الإنجليكانية اللاهوتية، ١٩٤٩) أن يبين أن الصعوبات التي تحيط بمشكلة بعث الجسد، تحل جميعاً بنظريته في الجسد الكوني. فليس ثمة موت في ملكوت الله؛ لأن أعضائه يرتبطون فيما بينهم بالحب الكامل، ولا يؤدون أي أفعال طاردة بحيث تكون أجسادهم المكانية المتسامية غير قابلة لأي مؤثرات هدامة.

وسلوك أهل الجنة كامل من الوجهة الأخلاقية؛ إذ يهديه حب القيم المطلقة طبقاً لمراتب القيم. فالله هو القيمة العليا، ومن ثم يجب أن يحب أكثر من أي شيء آخر في العالم، وتأتي بعد ذلك في ترتيب القيم كل شخصية مخلوقة باعتبارها فرداً غير متكرر وغير مستبدل بأي قيمة أخرى إذا وضعنا في اعتبارنا قوته الإبداعية الممكنة في ملكوت الله. ومن ثم يجب أن يحب المرء كل شخص آخر كما يحب نفسه. وفضلاً عن ذلك ينبغي أن نحب القيم اللا شخصية المطلقة كالحق والخير والحرية والجمال -والتي تعد مقومات الخير المطلق لاكتمال الحياة، ولكنها تأتي في مرتبة أقل من قيمة الأشخاص.

والحب لا يمكن أن يكون إلا تعبيراً «حرّاً» عن الشخصية، وينكر الحتميون determinists حرية الإرادة على أساس أن لكل حادثة سبب، وهم يعنون بالسببية نظام التسلسل الزمني للحوادث حادثة وراء أخرى، وإطراد ذلك التسلسل، أما العلية والنشوء (التوليد) والخلق، وجميع الجوانب الحركية الأخرى للعلية فإنها تستبعد استبعاداً تاماً ويبرهن «لوسكي» على أن الإرادة حرة متخذة نقطة البداية من قانون السببية، ولكنه يدافع عن التفسير الحركي (الديناميكي) لهذا القانون. فما من حادثة تنشأ عن نفسها وإنما ينشئها شخص ما، ولا يمكن أن تخلقها حوادث أخرى. ولما كانت الحوادث ذات شكل زمني فإنها تساقط لحظة بعد أخرى في مجال الماضي، وليس لها قوة مبدعة لتوليد المستقبل.. ذلك أن الفاعلين الجوهريين المتجاوزين للزمان -أي الشخصيات الموجودة بالفعل والموجودة- بالقوة- هم وحدهم الذين يحملون قوة الإبداع وهم يخلقون الحوادث باعتبارها مظاهرهم الحيوية. ومن الضروري وفقاً للتفسير الحركي للسببية أن نميز

بين الظروف التي وقعت فيها حادثة ما «العلة» cause من مناسبة occasion حدوثها. والعلة هي دائماً «الفاعل الجوهري» نفسه باعتباره حاملاً للقوة الخلاقة، وما الظروف الأخرى غير مجرد «مناسبات» لتحقيقاتها، وهذه التحققات ليست إجبارية كما أنها ليست محددة تحديداً سابقاً بواسطة تلك المناسبات. ذلك أن قوة الفاعل الخلاقة فائقة الكيفية superqualitative؛ ومن ثم فإنها لا تحدد تحديداً سابقاً قيمة معينة يختارها الفاعل كغاية أخيرة له. وهذا الانتقاء هو الفعل الحر الذي يقوم به الفاعل. وبالتالي فإن الترتيب الزمني للحوادث ليس مطرداً حتى في الطبيعة اللا عضوية. فمن الممكن على الرغم من أن إلكترونيين قد تنافرا ملايين المرات ألا يفعلا ذلك مرة أخرى. بيد أن الروابط الوظيفية functional connections بين الأشكال المثالية التي تحدد وجود العالم باعتباره نسقاً -مثل المبادئ الرياضية وقوانين ترتيب القيم ودلالاتها للسلوك، تلك القوانين التي تحدد حضور «المعنى» في العالم -هذه الروابط مستقلة عن إرادة الفاعل. وانتهاك هذه القوانين أمر لا يتجه إليه التفكير. غير أنها لا تحطم حرية الفاعل، كل ما في الأمر أنها تخلق إمكانية لنشاط وقيمه. وهذه القوانين تحدد البناء الكوني داخل إطار توجد فيه الحرية لتنوعات لا متناهية من النشاط ونسق الأشكال المكانية -الزمانية spatiotemporal والعديدية يفسح مكاناً لأنواع النشاط المختلفة التي يتعارض بعضها مع البعض الآخر من حيث الاتجاه والقيمة والدلالة بالنسبة للعالم.

وانعدام الرابطة المطردة اطراداً صارماً بين الحوادث لا يجعل العلم محالاً، إذ يكفي للعلم أن تكون ثمة رابطة أقل أو أكثر انتظاماً بين الحوادث في الزمان. وكلما كانت مرحلة نمو الفاعلين أدنى، كانت مظاهرهم أشد اطراداً، وفي تلك الحالات يمكن قيام القوانين «الإحصائية».

ونستطيع أن نتخلص من كثير من ضروب سوء الفهم التي تكتنف نظرية حرية الإرادة بالتمييز بين الحرية «الصورية» والحرية «المادية». وتعني الحرية الصورية أنه في كل حالة معينة قد يحجم الفاعل عن مظهر معين ليحل مكانه مظهر آخر. وهذه الحرية مطلقة ولا

يمكن أن تفقد في أي ظروف. أما الحرية المادية فتعني درجة القوة الخلاقة التي يملكها الفاعل، وتجد تعبيراً عنها فيما هو قادر على خلقه. وهذه الحرية لا محدودة في ملكوت الله؛ لأن أعضاء هذا الملكوت يحشدون قواهم حشدًا إجماعيًا للخلق الإجماعي، بل إنهم يستمدون المعونة من قدرة الله الشاملة. أما الفاعلون خارج ملكوت الله فإنهم في حالة من التخلف الروحي، ولا يملكون سوى قدر ضئيل من الحرية المادية، وأن تكون حريتهم الصورية لم تمس.

والحياة خارج ملكوت الله تكون نتيجة لاستخدام حرية الإرادة استخدامًا خاطئًا فقد يوجه فاعل ما حبه إلى قيمة معينة مؤثرًا إياها على أي قيمة أخرى بغض النظر عن قيمتها في سلم القيم، وهكذا في الوقت الذي يحب فيه الفاعل كمال الامتلاء المطلق للحياة فقد يجاهد في سبيل الحصول عليها لنفسه مفضلًا نفسه على سائر الكائنات، وهذه ببساطة هي الأنانية العادية. وهي أنانية تستحق الإدانة، لأن حب الإنسان الأناني لنفسه يتتهك سلم القيم الذي ذكره يسوع المسيح في وصيته الرئيسيتين: أحب الرب أكثر من نفسك، وأحب جارك كنفسك. والفشل في تحقيق هاتين الوصيتين هو «السقوط».

ثمة نوع آخر من الأنانية أشد من ذلك انتهاكًا لسلم القيم: ذلك أن بعض الفاعلين الذين يتطلعون إلى الكمال وإلى الامتلاء المطلق للوجود بل إلى خير العالم بأسره قد استقر عزمهم على أن يفعلوا ذلك بطريقتهم الخاصة؛ وذلك حتى يحتلوا المكان الأول ويرتقوا إلى موضع أعلى من الكائنات جميعًا، بل أعلى من الله نفسه. والغرور هو الشهوة المتحكمة في هؤلاء المخلوقات وهم يدخلون في منافسة مع الله، معتقدين أنهم قادرون على أن ينظموا العالم أفضل من خالقه، ولما كانوا يسعون إلى هدف مستحيل، فإنهم يعانون الهزيمة في كل خطوة ويبدأون في بغض الله. وهذا ما فعله إبليس.

والأنانية تفصل بيننا وبين الله طالما نصب أعيننا أغراضًا لا تتفق وإرادة الله في أن يكون العالم كاملاً. وبهذه الطريقة عينها تفصل الأنانية بين فاعل ما وغيره من الفاعلين بدرجة أكبر أو أقل: ذلك أن أهدافه وأفعاله لا يمكن أن تنسجم مع أفعال الكائنات الأخرى

بل تفضي في أغلب الأحيان إلى العداء والتعارض المتبادل. وتحتوي الأجسام المكانية للكائنات الأنانية على عمليات التنافر المتبادلة التي تخلق كتلة لا سبيل نسيًا إلى النفاذ منها، وبعبارة أخرى، إنها أجسام «مادية». وبالتالي فإن المجال الكوني كله الذي ينتمي إليه هؤلاء الفاعلون، بما في ذلك الكائنات البشرية - هو ما يطلق عليه لوسكي اسم المجال النفسي - الفيزيائي للوجود Psychophysical realm. ويقصد بعبارة «نفسى» أو «عقلي» العمليات اللا مكانية التي فيها ومن خلالها تخلق القيم النسبية أو تمثل. أي القيم التي هي خير في بعض النواحي، وشر في النواحي الأخرى. ومن ثم فإن للعمليات العقلية مزيج من الأنانية دائماً. ويطلق «لوسكي» اسم «الروحية» على العمليات اللا مكانية التي فيها ومن خلالها تخلق القيم المطلقة أو تستوعب ولا توجد العمليات الروحية وتجسدها في أجسام متسامية إلا في ملكوت الله. أما في المجال النفسي الفيزيائي فتوجد العمليات العقلية والروحية وتجسدها في الأجسام المادية على حد سواء.

وتتضاءل القدرة الخلاقة للفاعل الجوهري ذي العقلية الأنانية ما دامت قواه لا ترتبط في انسجام مع قوة الله، وقوة غيره من الكائنات، من ثم فإن الأنانية تفقر حياة الفاعل نفسه وحياة الكائنات الأخرى في المجال النفسي الفيزيائي. وبالتالي فإن الأنانية شر، وشر أولي تنشأ عنه أنواع الشر المشتقة جميعاً والتي تتعلق بالانفصال النسبي للفاعلين الواحد عن الآخر بحيث تؤدي إلى ألوان من التمزق والانحلال. وهذا هو تفسير المرض والبشاعة والموت، وكذلك الصراعات الاجتماعية وضروب النقص، كما أنه فضلاً عن ذلك تفسير للكوارث الطبيعية كالعواصف والفيضانات والثورانات البركانية. وتتألف الطبيعة كلها - وفقاً لنظرية الشخصانية من كيانات، وكان من الممكن أن تكون أعضاء في ملكوت الله لو أنها لم تسلك سبيل الأنانية. وبسبب هذه السقطة، وبسبب ذلك الانفصال المتبادل، فإن كثيرين منهم قد أصبحوا مجرد شخصيات بالقوة لا بالفعل، مكونين بذلك مملكة الطبيعة الدنيا، العضوية وغير العضوية على السواء.

والمواقف الأساسية لأخلاق «لوسكي» وعلم العدالة الإلهية لديه هي كالآتي: «يتألف

الفعل الأولي لخلق العالم بواسطة الله، ذلك الفعل الذي يسبق الأيام الستة الأولى لتطور العالم، والتي وصفها الكتاب المقدس بهذه الجملة: «في البدء خلق الله السماء والأرض». -يتألف هذا الفعل في أن الله خلق الفاعلين الجوهريين ووهبهم صفات الوجود الفائقة على الزمان والمكان، مع مبادئ «اللوغوس» المجرد، والقوة الخلاقة الفائقة على الكيفية. وهذه الصفات هي صورة الله في المخلوق. ولم يمنحهم الله أي طبيعية تجريبية. وأن يصنع المرء طبيعته، أي نمط حياته- فهذه مهمة كل نشاط خلاق لكيان ما. أما الفاعلون الذين سلكوا سبيل السلوك الصحيح طبقاً للقانون الأخلاقي الذي يتطلب حب القيم المطلقة وحدها في ترتيبها التصاعدي، فقد وجدوا منذ البداية جديرين بالحياة في ملكوت الله، وأغدق عليهم الطابع الإلهي.. ومنهم تتألف «الجنة». وأما الكائنات التي سلكت سبيل الأنانية فقد كونت عالم الوجود الناقص الذي تتحرر فيه من نقائصها خلال تطور بطيء مؤلم. ويصفها الكتاب المقدس على أساس هذا المصير الذي ينتظرها بأنها «الأرض».

وبدلاً عن امتلاء الحياة -تخلق الكائنات الأنانية- أي الآثمة -لأنفسها وجوداً محدداً فقيراً. وخيبة الآمال الناشئة عن تلك المناشط الأنانية هي «العقاب الكامن» المباشر للقانون الأخلاقي. ولما كان هؤلاء الفاعلون الأنانيون يحتفظون بتطلعهم الغريزي إلى اكتمال الحياة، فإنهم يناضلون باستمرار لصياغة أنماط جديدة من الوجود أشد تعقيداً، وعاكفة على أوجه من النشاط أكثر دلالة. ولتحقيق ذلك يعقدون الأحلاف الواحد مع الآخر، ويحشدون قواهم متنازلين إلى حد ما عن أنانيتهم المتطرفة، ومستسلمين إلى فاعل ما اخترع نمطاً للحياة أشد تعقيداً. وهم يؤلفون بذلك «الجسد المتحالف» لهذا الفاعل الأكثر منهم تطوراً ويقومون بخدمته على أنهم أعضاء هذا الجسد. وعلى هذا النحو ظهرت الذرات مثلاً -أي تلك الأنماط من الحياة كالأكسيجينية أو الفوسفورية.... إلخ؛ وفي مرحلة ظهرت الجزئيات أي أنماط من الحياة كالماء والملح، إلخ؛ وتقدم الفاعلون الذين اخترعوا الحياة العضوية والنباتية والحيوانية خطوة هائلة نحو تعقيد أعظم وثراء في

الحياة. والمرحلة التالية لتطور الحياة على الأرض هي ظهور الإنسان. والإنسان الأرضي مخلوق يرتقي من الحيوانية إلى الروحانية. ولقد اخترع حياة النمط الإنساني الأرضي فاعلون قد ارتفعوا على أساس خبرتهم السابقة كلها التي بدأت بالحياة غير العضوية ثم مضت إلى الحياة النباتية والحيوانية - ارتفعوا إلى إدراك القيم المطلقة، وإدراك واجبهم في خلق هذه القيم في سلوكهم. ولم يكن هؤلاء الفاعلون في المراحل السابقة من تطورهم يتمتعون بالشخصية إلا بالقوة potentially وحين وصلوا إلى المرحلة الإنسانية أصبحوا أشخاصًا بالفعل. وتأكيد أن الفاعل الواحد قد يتطور هو نفسه من إكثرون إلى النمط البشري للحياة، ثم يرتفع فوق الإنسان، على هيئة الأنا الاجتماعي مثلاً - هذا التأكيد ليس شيئاً آخر غير نظرية «التجسد مرة أخرى» reincarnation.

ويؤيد «لوسكي» نظرية «تكرار التجسد» كما وضعها لينتس تحت اسم «التحول من صورة إلى أخرى»^(١) metamorphosis. ويرى لينتس أن هذه النظرية مقبولة بالنسبة للاهوت المسيحي ما دام يعترف بأن انتقال الموناد (الفاعل الجوهري) من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية العاقلة يتم عن طريق فعل مكمل خلاق يقوم به الله، ويسميه transcreation «الخلق - عبر...» وهذا التصور عن أصل الإنسان يجمع بين نظرية الوجود السابق pre-existence للروح وبين نظرية الخلق creationism.

ولقد حدث تطور أنماط الحياة الذي وصف في الكتاب المقدس بأنه أيام الخلق الستة - بواسطة الناشط الخلاق الحر للكائنات الخاطئة، لا عن استقلال تام، وإنما بالتعاون مع الله. وما من خير يحدث في هذا العالم إلا ويتحقق عن طريق الجمع بين «الطبيعة» و«النعمة» الإلهية.

ويقول «لوسكي» إن الفاعلين جميعاً في عملية تكرار التجسد يتغلبون إن عاجلاً أو آجلاً

(١) انظر ن. لوسكي: «نظرية لينتس في عودة التجسد باعتبارها تحولاً من صورة إلى أخرى» (بالروسية) في مجموعة الأبحاث التي نشرها المعهد الروسي العلمي في براغ، ١٩٣١، بالألمانية تحت عنوان: Leibniz's Lehre von der Reinkarnation als Metamorphosis Archiv fu Geschichte der Philoso-phie, XL, 1931.

على أنانيتهم ويصبحون جديرين بالتأليه عن طريق النعمة الإلهية، ولكن لما كانت عملية التطور تستمر بفضل الأفعال الخلاقة الحرة، فإنها في أغلب الأحيان ليست صعوداً مباشراً إلى ملكوت الله، وإنما تضمّ سقطات وانحرافات مؤقتة. ويطلق «لوسكي» اسم «التطور السوي» *normal evolution* على خط التطور الذي يؤدي مباشرة إلى أعتاب ملكوت الله. وفي ملكوت الله وحده يحقق الفاعل الجوهرى فرديته تحقيقاً كاملاً باعتبارها عنصراً قيماً قيمة مطلقة من عناصر العالم. ولما كان كل فاعل يتسق مع العالم كله في حاضره وماضيه ومستقبله، فإن الطبقة التحتانية من شعوره تضم توقع كماله المطلق في ملكوت الله. وهذا المستقبل فإن هو بالنسبة لكل فاعل «فكرته المعيارية الفردية» *individual normative idea*. وضمير الفاعل هو التقويم الذي يضعه الفاعل نفسه لسلوكه من وجهة نظر فكرته المعيارية الفردية. وتحفظ هوية الفاعل الشخصية على الرغم من تجسده مرات بعد مرات؛ لأنه حتى في تلك المراحل من التطور التي لا يتذكر فيها حياته الماضية، فإنه يحتفظ بالعادات والقدرات التي اكتسبها فيها على هيئة تعاطفات وتنافرات غريزية، وملكات ومهارات فطرية. غير أن النقطة التي لها أهمية خاصة هي أن هذه العملية كلها من التطور تحدث مرتبطة بالفكرة المعيارية الفردية نفسها، وبفضل ذلك تؤلف جميع مراحل وجود الفاعل كلاً واحداً فردياً.

ويرفض «لوسكي» النظرية القائلة بأن الله يخلق العالم طبقاً لأفكاره الإلهية التي تكون جزءاً من وجوده، وذلك لأن الله والعالم يختلفان من الوجهة الأنطولوجية اختلافاً تاماً، ولا يتطابق فيهما جانب واحد أيّاً كان. أمّا الأفكار التي تدخل بالضرورة منذ البداية في تركيب العالم -مثل الأفكار الرياضية- فإنها «وجود مخلوق» وليست حالات لله. وبعد «لوسكي» تصوره عن الله والعالم على طرفي نقيض مع وحدة الوجود، أي أنقى شكل للنزعة الإلهية^(١) *theism*. وهي تحتفظ بالطابع الشعاري لوحدة الوجود لأن الهوة

(١) انظر ن. لوسكي: «خلق العالم بواسطة الله» مجلة Put ١٩٣٧.

«Ueber die Ershaffung der Welt durch Gott». Schildgenossen 1939.

الإنطولوجية بين الله والعالم لا تمنع أن يدخل الله دائماً وفي كل مكان في علاقة مع مخلوقاته بوصفه أباً محباً. ويمكن أن تكون هذه العلاقة حميمة بخاصة لأن الله الابن أو اللوغوس العيني قد صار منذ البداية، وفي أول خلق العالم، الله -الإنسان، أي الإنسان العلوي، وكل ما هو خير وخاصة الكمال المطلق لملكوت الله لا يتحقق إلا بالتعاون الكريم مع الله -الإنسان.

والله -الإنسان باعتباره الإنسان العلوي، قريب قريباً وثيقاً من أعضاء ملكوت الله، غير أننا ما زلنا لا نفهمه إلا قليلاً، نحن الخطاة، أعضاء العالم النفسي الفيزيائي من الوجود. ومن ثم فإنه بعد أن مهد الكائنات التي بلغت مرتبة العقل لقدمه خلال مجرى التاريخ، أخضع الله -الإنسان إنسانيته الإلهية للتحديد (Kenosis) واتخذ «صورة خادم»، فحقق بذلك المرحلة الثانية للتجسد بأن ظهر على كوكبنا على هيئة رجل أرضي هو يسوع المسيح.

والتصور المسيحي للعالم تصور يجعل الإنسان مركزاً له anthropocentric؛ لأنه يضع الله -الإنسان على رأس العالم. وحين يفعل ذلك فإنه يهتم بالطبيعة المغلقة بالخطيئة التي يتسم بها الإنسان الأرضي، وعلى هذا يمكن أن نطلق على هذا التصور اسم micro-anthropocentric (أي الذي يجعل الإنسان باعتباره كوناً أصغر -مركزاً للكون)، وفي نظرية «لوسكي» عن الله -الإنسان، يفهم التجسد الإلهي الأولي على أنه الخلق والتحقيق الذي قام به اللوغوس للإنسان الشامل الكامل المثالي. ويمكن أن يُسمّى هذا التصور للعالم macro-anthropocentric (أي الذي يجعل الإنسان باعتباره كوناً أكبر -مركزاً للكون) وهذا التصور لا يناقض تصور الإنسان كوناً أصغر ومركزاً للكون micro-anthropocentric ولكنه يحتويه باعتباره جزءاً منه.

والله -الإنسان يسوع المسيح قريب لعالمنا النفسي -الفيزيائي قريباً وثيقاً بفضل حياته الأرضية في فلسطين. ويصبح تأثيره اللطيف أكثر يسراً حين نصبح أعضاء في «كنيسته» التي هو رأسها. وحينئذ نعيش تحت تأثيره الحاضر، ونشارك في حياته على الأرض كما

وصفتها الأنجيل وصفًا واضحًا، والتي ما برح وجودها العيني مستمرًا بالنسبة لنا في الطقوس الدينية.

وأما الذين يتعاونون مع يسوع المسيح في هداية حياتنا؛ فهم الملائكة والقديسون أعضاء ملكوت الله. وعلى رأس العالم كله، وفي المرتبة التالية للمسيح باعتبارها أقرب المتعاونين إليه تقف كائنة مخلوقة هي روح العالم، القديسة «صوفيا» ومريم العذراء هي التجسد الأرضي للقديسة صوفيا التي خدمت على هذا النحو تجسد يسوع المسيح.

وسيرى القارئ أن «لوسكي» يقبل نظرية «صوفيا» التي وضعها المفكرون الدينيون الروس، ولكنه يقبلها من حيث إنها تهتم بصوفيا المخلوقة التي تقف منذ الأزل على رأس الخليقة، دون أن تشارك في «السقطة».

ويتناول «لوسكي» مشكلات «الاستطيقا» على المستوى نفسه الذي يتناول فيه علم القيم وعلم الأخلاق متخذًا نقطة بدايته من تصور ملكوت الله. ويعالج الفصل الأول من علم الاستطيقا لديه مشكلة الجمال المثالي المتحقق في ملكوت الله. ويقصد بالجمال المثالي الحياة الروحية الكاملة الموقوفة على خلق القيم المطلقة واستيعابها وتجسيدها تجسدًا جسميًا حتى يمكن إدراكها حسيًا. وحين يبدأ من هذه الفكرة، يحل مشكلات الاستطيقا في مجال وجودنا حيث الجمال محدود دائمًا: فلكل موضوع في عالم وجودنا الخاطئ جانب من الجمال، وجانب من القبح في الوقت نفسه. وهذا يؤدي إلى وجود تلك النظرية الخاطئة ألا وهي النزعة النسبية في الاستطيقا.

و«لوسكي» -في كتبه ومقالاته التي تتناول مشكلات دينية- أقل اهتمامًا باللاهوت منه بوضع مذهب في الميتافيزيقا ضروري للتفسير المسيحي للعالم.

٢- س. ل. فرانك S. L. Frank

ولد سميون لودفيجوفيتش فرانك في موسكو سنة ١٨٧٧، ودرس بكلية الحقوق في جامعة موسكو، وواصل تعليمه في برلين وهيدلبرج حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع. وكان أستاذًا للفلسفة بجامعة «ساراتوف» ثم بجامعة موسكو، وفي عام ١٩٢٢ نفي من روسيا السوفيتية. ولقد كان في شبابه المبكر ماركسيًا، ثم تحول إلى المثالية، ومنها إلى الواقعية -المثالية المسيحية وتوفي «س. ل. فرانك» في لندن سنة ١٩٥٠.

ومؤلفات «س. ل. فرانك» الرئيسة هي «موضوع المعرفة»، ١٩١٥ (ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان «المعرفة والوجود»، أوبييه، ١٩٣٧)؛ «الروح الإنسانية»، ١٩١٧؛ «مناهج العلوم الاجتماعية»، ١٩٢٢؛ «الأسس الروحية للمجتمع»، باريس ١٩٣٠؛ «مالا يسبر غوره»، باريس سنة ١٩٣٩؛ «الله معنا» (بالإنجليزية)، لندن ١٩٤٦.

وإنه لمن المحال أن يوضع تصور فلسفي منهجي عن العالم، وخاصة إذا كان ذا طابع ديني بمعزل عن نظرية في المعرفة. وقد كان المفكرون الروس الأصلاء منذ عصر السلافوفيل وما تلاه يميلون دائمًا إلى الاعتقاد بأن الذات العارفة تدرك واقعًا متجاوزًا لما هو ذاتي transsubjective إدراكًا مباشرًا. وهذه النظرية في الإدراك المباشر قد وضعها بكل تفاصيلها «ن. لوسكي» الذي أطلق عليها اسم «الحدسية» Intutivism، وسمى مقالته الأول عن هذا الموضوع «الأساسي الحدسي للمعرفة» الذي نُشر أول ما نشر في مجلة «مشكلات الفلسفة» Voprosi Filosofi في عامي ١٩٠٤ - ١٩٠٥، كنظرية تمهيدية في المعرفة. وقد أقام نظريته على أساس واحد فحسب هو تحليل الوعي، ثم أدرك أنها تحتاج إلى تكملة بتصور ميتافيزيقي للوحدة العضوية للعالم، هذا التصور يفسر إمكان الحدس، أي الإدراك المباشر. مثل هذا التصور يقدم الأساس

«لنظرية أنطولوجية في المعرفة»، ووضع «لوسكي» هذا التصور في كتابه «العالم بوصفه كلاً عضوياً» الذي ظهر لأول مرة في مجلة «مشكلات الفلسفة» سنة ١٩١٥. وفي نفس الوقت، كان «فرانك» يؤلف كتابه «موضوع المعرفة». ويقول «فرانك» في خطاب بعث به إلى «لوسكي»: «إن واقعة الحدس في كتاب «الأساس الحدسي للمعرفة» تستخدم كنقطة بداية، غير أن شروط هذه الواقعة بقيت دون تفسير، وموضوع كتابه هو اكتشاف الشروط الأنطولوجية لإمكان الحدس باعتباره إدراكاً مباشراً لواقع مستقل عن أفعالنا الإدراكية. ويفسر فرانك إمكان الحدس بالإشارة إلى أن الوجود الفردي يضرب بجذوره في المطلق باعتباره «وحدة - شاملة» Pan-Unity. ونتيجة لذلك فإن كل موضوع، «سابق على كل معرفة به» على اتصال مباشر بنا، ما دمنا نتحد به لا عن طريق الوعي، بل من خلال الوجود نفسه (١٧٧). وليست المعرفة المنطقية المجردة ممكنة إلا على أساس هذا الحدس الذي يدرك تلك الوحدة الشاملة. والموضوع المحدد منطقياً هو موضوع خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع: فهو «أ» متميزاً عن كل ما عداه أي عن كل «ما ليس -أ». وعلى هذا فإن «تحديدية» أ لا يمكن التفكير فيها إلا باعتبارها «تؤلف جزءاً من مركب هو «أو ما ليس أ»». مثل هذه التضاييف correlation لا يمكن أن يقوم أساسه إلا في كل يتجاوز التحديد أ وما ليس أ، وبالتالي فإنه وحدة وراء المنطق metalogical unity (٢٣٧) أي وحدة لا تخضع لقانون التناقض، وإنما تنتمي إلى مجال «تلافي الأضداد» (coincidentia oppositorum) أو بالأحرى «لا يوجد فيها أضداد على الإطلاق»، وبذلك «لا ينتهك قانون التناقض، وإنما كل ما في الأمر أنه لا ينطبق عليها» (٢٢٠). ولا يمكن أن تتنوع التحديدات إلا ابتداء من هذه الوحدة، ومن ثم فإن المعرفة المنطقية ليست ممكنة إلا على أساس معرفة أخرى.. معرفة عبر المنطق metalogical تقوم على أساس «حدس الوجود المتكامل» (٢٠٤، ٢٤١). هذا الوجود المتكامل هو الوحدة المطلقة أو الوحدة الشاملة (٢٣٩)، وهو ليس متضائفاً مع التعدد، وإنما يتضمن الكثرة داخل نفسه، ومن ثم فهو وحدة الوحدة والتعدد. (٣٢٠، ٢٥٧).

وتتناول المعرفة المنطقية عناصر تباينت بانتزاعها من الكل، وهي «مجردة» دائماً، وتتعلق بالمستوى الأدنى من الوجود، كما أنها منفصلة وخالية من كل حياة. وهي تعطي خلال الحدس التأملّي. وكل كائن حي يكشف عن نفسه في الزمان باعتباره ضرورة خلاقة مستمرة - ينتمي إلى عالم «ما وراء المنطق»، ويتم إدراكه لا عن طريق الحدس التأملّي، بل عن طريق المعرفة الحية، أو المعرفة باعتبارها حياة، نبلغها في اللحظات التي لا تتأمل فيها ذاتنا الموضوع فحسب (أي تدركه بصورة متجاوزة للزمان)، بل به تحيا» (٣٧٠ - ٤٣١).

ويضع «س. ل. فرانك» الأساس الفلسفي لعلم النفس في كتابه «الروح الإنسانية». وفي هذا الكتاب يفحص مجال «العقلية» mentality باعتبارها وجوداً تغلغل فيه الذاتية، ويدرس التغيرات التي تعتريه حين يدرك بوصفه موضوعاً. ويفرق بين ما هو روحي وما هو عقلي، ويبين من خلال تعقبه للطرائق التي تربط بها حياتنا العقلية بالعالم ككل عن طريق النشاط الإدراكي من جهة، والاهتمامات الفائقة على الفردية من جهة أخرى - يبين أن الروح الإنسانية كون أصغر microcosm.

وتزداد النظريات المعروضة في كتابي «موضوع المعرفة» و«الروح الإنسانية» تفصيلاً في كتابه «ما لا يُسبر غوره» The Unfathomable. ويحتوي مجال ما يمكن استقصاؤه على كل ما هو عقلي rational أي ما يخضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع، أي كل ما يتضمن عناصر متطابقة متواترة تنتمي إلى العالم المألوف لنا، ويمكن التعبير عنها في تصورات ذهنية concepts (٩). وهذا المجال يقف قبالتنا على أنه «الوجود الموضوعي» (١٩)، ومعرفتنا التصورية به مجردة (٩) وعقلية (١٥) ولا تشمل معرفة الأشياء كل ما تحتويه عنه في تصورات ذهنية، و«لا سبيل إلى سبر غوره» unfathomable، والمعرفة الوحيدة التي يمكن أن تكون لدينا عنه تتخذ صورة «نظرية الجهل» docta ignorantia على حد تعبير «نيقولا دي كوزا» (الكوزاوي) Nicolas Cusanus. ويكتشف «فرانك» حضور هذا المجال على «ثلاثة مستويات من الوجود»:

١- في الوجود الموضوعي.

٢- في وجودنا الخاص على أنه حياتنا الباطنة العقلية والروحية على السواء.

٣- «على ذلك المستوى من الواقع الذي بوصفه أساساً أولياً ووحدةً شاملةً يوحد بطريقة ما هذين العالمين المتنافرين، ويقدم أساساً لهما» (١٩).

ولا يستنفد الوجود الموضوعي بأفعال الإدراك المتعاقبة؛ إذ يبقى دائماً باقياً لامتناهياً يذكرنا بذلك الشيء المجهول الذي لا يمكن استيعابه لأن قوانا محدودة (٣٤). وهذا الباقي هو ما لا سبيل لنا إلى سبر غوره. غير أن «فرانك» يهتم بهذا الذي لا سبيل إلى سبر غوره في ذاته. والمثل الأعلى للمعرفة موضوع يكون مجموعاً أو نسقاً (حتى ولو كان نسقاً لا متناهياً) من التحديدات determinations؛ وما نُسمِّيه العالم الموضوعي يتألف من مثل هذه المضمونات المحددة من جانب واحد (٤١). ومضمونات الواقع كما نعبر عنها بأفكار مجردة ليست هي الواقع نفسه: وإنما تضرب بجذورها فيما يحتويها هي نفسها، أي في شيء يمكن أن نُسمِّيه «الامتلاء» أو «الوحدة الباطنية الأولية» أو «العينية» أو «الحيوية» (٤٢)، ولا يمكن تقسيمه إلى مضامين محددة، فهو «عبر ما هو عقلي، ولا سبيل أساساً إلى سبر غوره» (٤٣). وقد بينا فيما سبق أن التحديدات التي تخضع للقوانين المنطقية تفترض واقعاً «يتجاوز المنطق» ويكون أكثر جوهرية (٤٥). وبهذه الطريقة نفسها تكون الطبيعة المتسقة للمعرفة العقلية - أي وجود العلاقات بين أجزائها المختلفة - نتيجة لتحليل «الوحدة المستمرة المتكاملة» (٤٥). وهكذا لا نجد لدينا نوعاً واحداً من المعرفة، بل نوعين: المعرفة الثانوية المجردة عن طريق الأحكام والتصورات الذهنية و«الحدس المباشر للموضوع في تكامله واستمراره اللذين ينتميان إلى ما وراء المنطق» (المعرفة الأولية). ولا وجود لهوية منطقية بين هذين النوعين بل «تشابه يتجاوز المنطق» (٤٧)، ونحن نترجم الصورة العينية للوجود بلغة الأفكار «بنفس الطريقة التي يمكن أن نرسم بها تخطيطاً لجسم مادي ذي ثلاثة أبعاد على سطح مستو» (٤٨). والمتعين هو المحدد، غير أن الواقع العيني المتجاوز للمنطق عبر كل تحديد transdefinite (٥٢)، إنه فريد أي

فردى (٥٤)، ولما كان أكبر من أي حجم محدد، فإنه «عبر المتناهي» transfinite (٥٨) وعند كل قاعدة شريحة وكل نقطة من الوجود، «هوة ما هو عبر المتناهي التي لا سبيل إلى تعريفها» The undefinable abyss of transfinite. وهذا واضح على وجه الخصوص فيما يتعلق «بالصيرورة». إذ تضع المعرفة التصورية نصب عينها المضمونات «اللا زمانية» المطابقة الثابتة (٦١). وأما في الصيرورة، فثمة -على كل حال- شيء متغير، متحرك، ففي الحركة مثلاً، كل نقطة لا تتضمن «وجود» الجسم المتحرك ولا تتضمن «لا وجوده» أيضاً (٦١). والوجود الذي يتضمن عنصر الصيرورة وجود «بالقوة»، وقوة كامنة (٦٢). وكل ما هو جديد فيه لا ينشأ عن أساس محدد -يحدد المستقبل تحديداً سابقاً بالضرورة- كما يفترض الحتميون - فهو لا ينشأ عن «بل عن أ-س»، أي عن ماهية الواقع عبر المتناهية ما دامت تتحدد جزئياً بحضور أ (٦٥). ومن ثم فإن ما هو بالقوة يتضمن دائماً عنصراً من اللا تحديد واللا تعين، أي من الحرية (٦٧). والواقع يضم وحدة المعقولية واللا معقولية، أي الضرورة والحرية (٦٨). ولا بد من التغلب على طابع الجانب الواحد الذي تتسم به المعرفة العقلية للواقع، وذلك عن طريق الفكر الديالكتيكي (الجدلي)، (٥٣).

ويجمع الوجود الموضوعي -أي عالم الواقع بين الوجود اللا زماني المثالي، وبين الوجود الزماني بطريقة يمكن تفسيرها بنظريات الواقعية المثالية (٨٥)، غير أن الرابطة بين هذين النوعين من الوجود الموضوعي تفترض مبدأً أعمق، قد ذكرناه لتونا ألا وهو الوحدة الشاملة باعتبارها الوجود اللا موضوعي، غير المشروط (٨٦). وتنبتق التحديدات جميعاً من هذا «الرحم الأمي الغامض الذي لا يُسبر غوره» (٨٨). وهو «بالقياس إلى كل شيء» محدد ليس شيئاً فهو «س» مجهولة، أو هو سر (٨٩). ولما كان يتغلغل في كل شيء باعتباره الوحدة الشاملة للكل، فإنه التلاقي المتناقض للأضداد Antinomic Coincidence of Opposites لا من أوجه مختلفة، بل «دون قيد أو شرط» لأنه حالة من «حالات الوجود المطلق البسيط غير المنقسم» (٩٠). هذا يفسر لنا لماذا كانت النزعة

الشكية أمرًا مشروعًا فيما يتعلق بالنظريات والأحكام جميعًا (٩٠).

والوجود المطلق باعتباره وحدة كلية شاملة، لا يمكن تأمله، ما دام كل ما نتأمله يفترض أن فعل التأمل والذات المتأملة شيئان خارجيان عنه» (٩١). وقوة الفكر أو المعرفة أو الوعي عنصر من عناصر الوجود المطلق لا باعتباره «معطياً»، بل باعتباره «مُعْطى لنفسه» بوصفه «امتلاكًا» (٩٢): «والوجود المطلق هو -في الواقع- «وجود لذاته» (٩٣). وهذا هو حل مشكلة العلو: وكل وجود شامل حاضر في كل «أنا» وهو «معنا ولنا»، ونحن على وعي به «من خلال كشفه الذاتي عن نفسه فينا» (٩٣). ويطلق «فرانك» على هذا الوجود الشامل الذي يتسم بطابعه المطلق absoluteness اسم «الحقيقة في جوهرها» reality وهي -باعتبارها وحدة الحق والوجود- فإنها «المباشرة نفسها» immediacy itself «التي تعبر في صمت عن نفسها في التجربة الخرساء التي لا سبيل إلى التعبير عنها» (٩٤). فهي الوحدة الأولية التي لا يرقى إليها التعبير لهذه العبارة «أنا -هو- ذاك» أو ما يعرف «بالبراهما» و«الآتما» في الفلسفة الهندوكية (٩٥)، أي الامتلاء العيني الذي لا ينقسم إلى عالم خارجي وباطني، إنها الحياة عامة (٩٦).

ويتساءل «فرانك» -بعد أن يستفيض في الحديث عما لا يمكن سبر غوره- كيف يعطينا المتصوفة الذين يعلمون أن الله يتجاوز معرفتنا معلومات كثيرة عنه. ويجب على ذلك كما يلي: نحن نحصل على المعرفة العقلية عن طريق التمييز بالسلب negation (٩٩). و«ما لا يُمكن سبر غوره» يقع عبر كل سلب: إنه يتضمن السلب المدعم، وهو المجال الذي ينفي فيه النفي نفسه أو يتم تجاوزه، وصورته المقولية -على حد تعبير نيقولا دي كوزا- هو اللا غيرية not-otherness. ولا يمكن أن يقال عما لا سبيل إلى سبر غوره إنه «هذا أو ذاك»، فهو باعتباره امتلاءً شاملاً هو «هذا وذاك» معاً -فهو مبدأ التسامح ورحابة الأفق الروحي (١٠١). وعلى الرغم من أن هذا القول ليس دقيقاً غاية الدقة هو الآخر، ومع أن الوحدة الشاملة هي وحدة الوحدة والتعدد معاً فإنه ينبغي أن يكون أعمق مستوى باعتبار الوحدة الأولية شيئاً بسيطاً بساطة مطلقة، وواحدًا من حيث

الداخل» وبالتالي فإنه «ليس هذا أو ذاك»، إنه وجود منفصل انفصلاً مطلقاً، وليس امتلاءً شاملاً، بل إنه بالأحرى «لا شيء» أو «صحراء ساكنة» أو «عزلة» *Abgeschiedenheit* إكهارت (١٠٢). فإذا وقفنا عند هذا «لا شيء» و«الجهل الخالص» الذي ينشأ عنه، فإن السلب لن يتغلب عليه، بل سيوضع في المطلق باعتباره «مسحاً محطماً لكل شيء» (١٠٣)، وهكذا، ليس السلب في شكله المدعم وسيلة معرفة ما يعلو على المنطق والعقل (١٠٣) ولكي ندركه، دعنا نبحث معنى سلب السلب، إن غرضه هو القضاء على التأثير «الهدام» للسلب العادي، ولكن، لكي يحتفظ بدلالته «الإيجابية»، أي بالرابطة بين الكيانات المتميزة المتباينة (١٠٦)، وبذلك يصعد إلى «نعم» الكلية، إلى القبول الشامل للوجود، الذي يضم العلاقة السلبية، وكذلك ما يجري عليه السلب، وإدراك «نسبية كل معارضة وكل نشاز» (١٠٧)، ولا يمكن أبداً أن «يختفي الصراع والمعارضة تماماً، ويحل محلها التوكيد الهين المترابط الذي يكف عن التساؤل» (١٠٨). وكيفما نرتقي إلى هذا المبدأ المتجاوز لما هو عقلي والذي هو شرط لكل معقولية، ينبغي أن نتحول إلى التفكير المتعالي الذي يكتشف الشروط العامة للموضوعية وللمنطق الصوري (١٠٩). وليست المعرفة في مثل هذا التفكير حكماً، وإنما «تأملاً خالصاً عن طريق التجربة» (١١٢) وكشفاً ذاتياً للواقع المتجاوز لما هو عقلي *transrational reality* (١١٢). ولا يمكن أن يكون فيها حكماً أو تعريفاً، ومن ثم فإن هذه المعرفة «جهل حكيم» (١١٢). «ويمكن أن نعبر عن هذه المعرفة الحية في إحكام بأن نضع الواقع الذي يكشف عن ذاته مباشرة في مقام مختلف» (١١٤). ويتم ذلك عن طريق «وحدة الأحكام الإيجابية والسلبية» (١١٥) في المعرفة ذات الطابع المتناقض *antinomic* التي هي الشكل المنطقي للجهل الحكيم العارف. «والمعرفة ذات الطابع المتناقض ليست مزيجاً من حكمين متناقضين» (١١٦) أو تأرجحاً عاجزاً بينهما، ولكنها صعود حر «بين» أو «فوق» هذين الحكمين غير المترابطين وغير القابلين للترباط منطقياً» (١١٦). وينبغي علينا حين نعبر عن هذا الزوج من الأحكام أن نتخلى في تواضع عن التركيب المنطقي *logisal synthesis* (١١٦): فالحق الأسمى يتحدث عن نفسه في صمت» (١١٧). والنقطة العليا التي يمكن بلوغها في المعرفة ذات

الطابع المتناقض هي «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualian «فشيء ما ليس هو الشيء الآخر، وفي الوقت نفسه هو هذا الشيء الآخر. وهكذا الواقع ثلاثي دائماً، أو مثلث الأركان، بيد أن المستوى الثالث أو المستوى الأعلى الذي هو التركيب يكون عبر ما هو عقلي بصورة مطلقة، ولا يمكن التعبير عنه بأي تصور ذهني أو حكم، فهو إذن تجسيد ما لا سبيل إلى سبر غوره» (١١٩).

لقد تبينا أن «ذلك الذي لا يُمكن سبر غوره» هو الوجود - لذاته المباشر، وهو الواقع الذي يكشف عن نفسه لنفسه ولنا ما دمنا نشارك فيه (١٢١) ونحن نعرف هذا الواقع بوصفه الحياة العقلية، كما أننا نحيا في عالمين: العالم «العام» الموضوعي، والعالم «الخاص» الذاتي (١٢٤). وهذا الوجود الباطني هو الواقع الحقيقي، ولكننا نعانيه بمعنى ما على أنه شيء ذاتي شبيه بالحلم أو على أنه شيء «غير حقيقي» (١٢٥). والمقصود بالذات subject في هذا السياق الذات المجربة experiencing self لا الذات العارفة التي لا تلتقي - في رأي «فرانك» - بالذات الحقيقية؛ لأن وظيفة الإدراك هي «أكثر الجوانب لا شخصية» في الوجود الشخصي «إنها اللوغوس» أو «النور» العارف (١٢٦)، ومعرفتنا «هبة» نحصل عليها عن «طريق اتصال الشخصية بالنور الذي هو خارجي بالنسبة لها» (١٢٧).

والوجود الباطني هو وحدة التجربة والشخص المجرب، هو الوعي وما تحت الوعي معاً (١٢٧)، إنه الحياة باعتبارها وجوداً لذاته (١٢٨) على هيئة «أنا أكون».

ويسأل «فرانك»: «هل هو ذلك الشيء «نفسه» الذي لا يُسبر غوره، والذي كشف عن نفسه لنا بوصفه الواقع الشامل؟ ويجيب، بأن ماهية ذلك الشيء الذي لا يسبر غوره، تلك الماهية التي تتجاوز كل تحديد transdefinite «لا تكون نفسها إطلاقاً، أو في هوية ذاتية مع نفسها، ففي كل لحظة، وفي كل شخص، تكون مظاهرها العينية شيئاً جديداً جدةً مطلقةً، وفريداً لا يتكرر». وهذه الصفة «أنا أكون» هي حالة من حالات الوجود، أو مثل من أمثلة «الثنائية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualism (١٣١): والإنسان

هو الواقع المطلق، وليس هو الواقع المطلق في آن واحد(١٣٢)، الكل فيّ -وأنا في الكل(١٣٣)، والذاتية باعتبارها تأكيداً للذات تعارض كل ما عداها، ولكنها في أعماقها «هي والمطلق شيء واحد(١٣٤)، ومع ذلك فإنها ليست الوحدة الشاملة عامة، ولكنها وحدة من تلك الوحدات(١٣٥)، اللا محدودة في صورة محدودة، وواحدة بين كثيرات غيرها، ومع ذلك فإنها فريدة لا تتكرر(١٣٥)، إنها ذرة روحية (مونداد)(١٣٦). ويولد الوعي الشامل أو «الذاتية» عدد من الذاتيات المترابطة التي يحدد بعضها البعض الآخر، وهذا الوجود -لذاته المباشر هو «القدرة الفعلية أو القوة» التي وجدناها من قبل عند أساس الوجود الموضوعي، وهذا المبدأ في ذاته هو «انعدام الأساس» أو «اللا أساس» Ungrund(١٣٧)، إنه «عماء» تيوتشف Tyutchev، والحرية العمياء التي تؤدي إلى العبودية في مقابل الحرية الحقيقية التي هي تقرير ذاتي للمصير عن طريق الانتصار على الذات(١٣٩). ومن دون هذا التقرير الذاتي للمصير، فإن الوجود -لذاته المباشر ليس هو امتلاء الواقع(١٤٠)، بل إنه مجرد «تطلع إلى الوجود»، و«ذاتية شبيهة بالحلم»(١٤١) تتطلب الإكمال، وينبغي أن تتجاوز نفسها لكي تكسب روحها عن طريق فقدانها ينبغي أن يكون هناك أيضاً علو حقيقي real واتجاه خارجي صوب الـ «أنت»، وداخلي نحو الروح(١٤٥).

ويعتقد «فرانك» أن الوجود -لذاته المباشر لا يمكن إلا أن يصير ذاتي أنا كما ترتبط بـ «أنت» تدخل في «ذاتي» دخولاً حقيقياً في تجارب الحب والبغض.. إلخ..، أو في مجرد التقاء عينين(١٥٣). وهذا التداخل المتبادل الحقيقي بين «الأنا» و«الأنت» الذي يبقى مع ذلك على تعارضهما -مثل آخر على الثنائية الواحدة المتناقضة(١٦٧). ففي الحب «يصبح الاثنان واحداً»(١٧٠)، وهذا ممكن لأنهما في أعماق أعماقهما -أي في الوحدة الشاملة- شيء واحد(١٧١). ووحدة «الأنا» و«الأنت» هي «نحن»، وهذا جانب فريد من جوانب الواقع(١٧٢) يستقر في أساس المجتمع، وهو أعمق من «الأنا»(١٧٣). وتضع المسيحية هذا الواقع نصب عينها في قبولها لتصور القديس «بولس» للكنيسة

على أنها جسد حي أعضاؤه الكائنات الإنسانية ورأسه يسوع المسيح (١٧٤). وكل ذات تضرب بجذورها في الوحدة الشاملة للوجود لذاته الذي هو ملكوت الأرواح أو ملكوت الحاملين العيين للوجود -لذاته المباشر» (١٥٦).

وتحرر الروح نفسها من «الذاتية» التي تفرضها الذات على غير أساس (١٩٧) بالعلو المتجه إلى الداخل، إلى الأعماق، نحو الروح التي هي «وجود موضوعي» لا بمعنى أنها شيء، بل بمعنى أنها «واقع» مكتمل ثابت (١٨٤) له قيمته في ذاته، ومن ثم فإنه يُضفي المعنى على حياتنا العقلية على السواء (١٨٨). والشخصية هي الذاتية في مواجهتها لقوى روحية أعلى ذات دلالة موضوعية، تتغلغل فيها، وتمثلها» (١٩٨)، إنها صورة الله (٢٠٠)، ومبدأ الوجود الفائق على الطبيعة المتحقق في الوجود -لذاته المباشر. وهي قادرة على الحرية الحقيقية التي تعني أن «يكون الإنسان ذاته» (١٩٨) ^(١). وهي فردية، لأنها فريدة ولا يمكن أن يحل شيء آخر محلها (٢٠١).

وعلى الرغم من التفرقة الحادة بين الوجود الموضوعي والوجود -لذاته المباشر، فإن كليهما ينتمي إلى عالم واحد بعينه، ولا بد أن يكون ثمة مصدر واحد لهما، أو وحدة تشملهما معاً (٢٠٦). ومن الوسائل المقترحة للتغلب على التعارض بين العالم الخارجي والعالم الداخلي إدراك الجمال بوصفه «انسجماً»، وتكاملاً داخلياً له قيمة مطلقة (٢١١). ويمكن العثور على الأساس الأولى لهذه الوحدة الشاملة عن طريق التعمق داخل مجال الحياة الباطنة (٢٢٠). وحين نبليغ الأساس الأولي لكل شيء فإننا نتجاوز حدود الوجود -كما أشار إلى ذلك «أفلاطون» وأفلوطين (٢٢٧)، وهذا المبدأ هو وحدة الوجود والقيمة (٢٢٩)، وحدة الواقعي والمثالي، فهي أقوى وأعظم دلالة من كل وجود فعلي؛ إذ تجمع بين الوجود والعدالة، بين الحق -الحقيقة، والحق -العدالة (٢٢٥). وهذا المبدأ الوجودي الأعلى Superexistential باعتباره وحدة الأضداد هو «ما لا يُسبر غوره» في حد ذاته (٢٣٠). ومن الأفضل وصفه بأنه «المقدس» أو «الربوبية» محتفظين

(١) إنها ما يعنيه هيجل بكلمة bei-sich-selbst-sein.

بكلمة الله لصورة محددة من صور «الوحي المقدس» (٢٣٢). ولا يستطيع تفكيرنا إلا أن «يدور حول هذا المبدأ الذي لا يُسبر غوره محاولاً تحديد المعنى الذي به «يكون»، وتفسير علاقته الجوهرية بكل شيء آخر، وتصوير الأشكال التي يحقق بها نفسه فينا وفي العالم الموضوعي. ولا تستخدم كلمة «يكون» بالمعنى العادي إلا بالنسبة للكيانات الجزئية (٢٤٣)، فالربوبية لا «تكون»، وإنما تستقر في الألوهية وتبارك وتخلق الوجود كما هو كائن (٢٣٥). وحضور الربوبية أمر جلي بذاته (٢٣٦)، وبالتالي لا يمكن إثباته بالقياس أو بالاستقراء (٣٢٧). والبرهان الوجودي هو وحده الذي يسلك الطريق القويم إذا فهمناه على أنه يعني أن فكرة الله ومضمون تلك الفكرة لا ينفصلان. والتعبير المناسب لهذا البرهان لم يضعه «أنسلم» وإنما وضعه «بونافنتورا»، و«نيقولادى كوزا وماالبراناش» (٢٣٦). ويبين «نيقولادى كوزا» «أننا حين ننكر وجود شيء معين، فإننا نفترض مقدماً الوجود الذي نستخلص منه الشيء الذي نحن بصدده - عن طريق السلب، ومن ثم فإن السلب لا ينطبق على الوجود في ذاته. والله هو القدرة الجوهرية أو القوة لكل ما يوجد وما لا يوجد، ومن ثم فإن من التناقض الذاتي أن نفكر فيه على أنه لا موجود» (٢٣٨).

والربوبية «لا يمكن أن تنفصل عن بقية الواقع؛ لأن ماهيتها تتألف في أنها أساسه ومصدره» (٢٤٥). وحين تضع الربوبية بقية الواقع «خارج نفسها» فإنها ما زالت تحتفظ بها في نفسها وخلال نفسها. الربوبية هي «الله - معنا» (Emmanu el)، وهي الوحدة الثنائية المكونة من الله - وأنا «دون انقسام أو خلط» (٢٤٦). «والله - معي» هي «أنت» الأولية (٢٤٩) أو الشرط المتعالي لصورة أنت (٢٤٨) الذي يخلق علاقة الحب، وهي دائماً علاقة «دينية»: لأن حب الله هو الأساس الأولي لحب الإنسان لجاره (٢٤٩). وتقتضي وحدتي الثنائية مع «أنت» الأبدية لله - تقتضي في المقام الأول أن يكون الله جلياً بذاته جلاء مطلقاً، وهذا الجلاء أعظم من جلاء وجودي الخاص (القديس أغسطين) ويقتضي ثانياً، بقاء وجودي أي خلودي (٢٥٠).

كيف تتأني للربوبية التي هي «المطلق» والمبدأ الأول أن تكون «أنت»؟ ويجب «فرانك» على هذا السؤال بما يلي: الربوبية مبدأ فائق على الشخصية superpersonal،

ولكنها تدير نحوي أيضًا ذلك الجانب من نفسها التي تكون فيه شخصية (٢٥٩). والله باعتباره حبًا يثريني ثراءً لا متناهياً باستسلامه الذاتي لي، ويخلق الحياة باعتبارها «وجود الذات مع الله» مما يناقض كل ما هو يقيني بالنسبة للتفكير المنطقي (٢٧١). وفي حياة الذات - مع الله سيكون الأول هو الأخير (الأول لا في الثروة والقوة والشهرة فحسب، بل في الأعمال الأخلاقية والعقلية العظيمة، بل وحتى في الاعتقاد الصحيح)، وسيكون الأخير هو الأول، ومن يملك سوف يعطي، ومن لا يملك سوف يأخذ منه، القوة هي الضعف، والعجز هو القوة، والأمل هو الطريق الجذلان للنعيم واليسر المادي إلى الضياع وهلم جرا (٢٧٣).

والله باعتباره ينبوعاً للحب يخلقني ويزودني بأساس لوجودي «إنه يحتوي داخل نفسه كما هي الحال منذ البداية. ومن ثم كانت الفكرة العميقة للإنسان الأبدي أو العلوي التي نجدها في الأديان العميقة كافة» (٢٨٠).

والتجربة الدينية الصوفية التي تفسرها الفلسفة هي «الوحي الكلي» الأبدي لله. وينبغي أن نميزها عن الوحي الإيجابي العيني الذي يأوله اللاهوت، والذي يتألف في أن «أنت» الله نفسها قد ولجت الوجود الأرضي الزماني» (٢٥٤).

وتواجهنا بالإضافة إلى مشكلة «الله - و - أنا» مشكلة «الله والعالم». ويقول «فرانك»: إن العالم وجود فعلي لا شخصي (٢٨٥). وقد كان يظهر حتى عهد قريب معقولاً شكلاً مشوشاً لا معنى له من حيث المضمون (٢٨٦)، وأسوياً من ذلك، أنه لا علاقة له بالخير وبالشر، أو بالأحرى أنه معادٍ للخير حقاً. وبالتالي، فإنه من المهم أن نحل مشكلة أساس العالم، ولا نعني بذلك المشكلة الميتافيزيقية عن علة العالم (يعتقد «فرانك» أن هذه المشكلة غير ذات موضوع)، وإنما بالمعنى الذي يمكن أن يقال به إن العالم نشأ عن أساسه الأولي (٢٨٩). والنظريات الفيضانية emanatory التي تفترض تطابقاً جوهرياً بين الله والعالم لا تقوم على أساس؛ لأنها «تحيل ما يتجاوز العقلي إ حالة عقلية»، ومن ثم ينبغي أن نبحث عن الحقيقة في فكرة الخلق الدينية. وأياً كان الأمر، فإن نظرية خلق

العالم من العدم لا يمكن أن تقبل حرفيًا: أولاً- لأن العدم الذي نفترض أن العالم خلق منه هو ببساطة كلمة لا تشير إلى شيء، وثانيًا- «نفترض نشأة العالم وجود «الزمان»، بيد أن الزمان نفسه لا يمكن أن نفكر فيه تفكيرًا ذا دلالة إلا باعتباره عنصرًا أو بعدًا للوجود الكوني. وعلى هذين الأساسين يصل «فرانك» إلى هذه النتيجة وهي أن «قول الله للعالم كن فيكون» يتألف من أن الله يصدق عليه القيمة والمعنى: «فالأساس الحقيقي للعالم والأساس المثالي يوجدان في الله -وهذا على وجه الدقة ما يعنيه خلق العالم». ويدوم العالم في اتجاهه الزماني دواءً لا حد له، ومع ذلك فإن للعالم بداية مطلقة ونهاية مطلقة -لا في الزمان طبعًا- ولكن من حيث إن له مطلقًا، وغرضًا مطلقًا (٢٩٠). وهكذا نجد أن فكرة الفيض تتضمن شيئًا من الحق: فالعلامة بين الله والعالم هي «الوحدة الباطنة لكليهما» أو ثنائية الواحد. وهذا ينطبق على ماهية العالم وعلى وجوده معًا، وتتألف ماهية العالم في كونها مشابهة بعيدة لله، وهذا ما نشعر به في إدراك «جماله» (٢٩٣). العالم مظهر الله (٢٩٦)، أو كشف ذاتي عنه (٢٩٤)، أو «ثوب» الله أو «تعبيره»، على النحو نفسه الذي تكون به الصورة الجسدية تعبيرًا عن الروح (٢٩٥). وهكذا إلى جانب ناسوتية الله تتكشف لنا كونية العالم الإلهية theocosmism (٢٨٧). غير أن العالم باعتباره معطى لنا تجريبيًا يتضمن الشر تضمنه للخير. ومن ثم تنشأ مشكلة العدالة الإلهية (٢٩٨).

وجود الشر لا يؤثر على حقيقة وجود الله لأن واقع الله «أشد جلاءً بذاته من واقع الوقائع» (٢٩٩)، وهو «واقع الله باعتباره قديرًا رحيماً» (٣٠٠). ويلزم عن ذلك أن الرابطة بين الله والعالم «الشرير» التجريبي رابطة «نتجاوز ما هو عقلي تجاوزًا يتسم بالتناقض وجلية بذاتها باعتبارها ما لا يُسبر غوره فحسب»، وبعبارة أخرى «لا تحل مشكلة عدالة الله حلًا عقليًا على الإطلاق، فهي -جوهريًا وبالضرورة- مشكلة لا حل لها من حيث المبدأ». والواقع، أن تفسير الشر معناه -أن نجد أساسه ومعناه أي أن نبرره «غير أن ذلك يناقض ماهية الشر نفسها «باعتبارها» ما لا ينبغي أن يوجد، ومن ثم كان الموقف الصحيح الوحيد من الشر هو أن نرفضه وننبذه، وبالأحرى ألا نفسره» (٣٠٠).

ومن الممكن أن نصف الشر، دون أن نفترض عنه الافتراضات. فالشر موجود حيثما أراد الواقع نفسه «أن يكون بلا أساس، وأن يجعل نفسه كذلك، مؤكداً نفسه في هذه اللا أساسية groundlessness» وهو حينئذ «يسقط بعيداً عن الوجود، وتصبح الوحدة الشاملة وحدة منشقة» (٣٠١). وهذا يقتضي أن يكون للواقع «عمق لا يقاس ولا هو في متناول أيدينا»، وفيه يكون «كل شيء» ممكن بصورة مطلقة - بما في ذلك «ما لا نستطيع التفكير فيه، منطقياً وميتافيزيقياً». مثل هذا القول «اعتراف بسيط بقصور الفكر الفلسفي عن تحديد المشكلة، فهو نظرية الجهل docta ignorantia (٣١٢). وتصبح «ليس كذا» الإيجابية الفردية «ليس كذا» المانعة العازلة عزلاً تاماً، أي «ليس كذا باعتبارها تقسيماً مطلقاً»، وعلى هذا النحو «تتحقق مفارقة اللا وجود الفعلي الموجود»، ويصبح التحديد «عيباً ونقصاً». ويخطئ الكيان الفردي والجزئي فيحسب مركزه الباطني المنعزل عن كل ما عداه أساساً مطلقاً للواقع. وهذا هو «الانحراف» الذي يؤلف ماهية الشر باعتباره لا وجوداً موجوداً» (٣٠٤). والجزئي يصير بالنسبة لنفسه مطلقاً وهمياً أو نوعاً من الألوهية الزائفة. وعلى الرغم من أنها ليست «كل شيء»، وأنها تفتقر إلى الكثير، فإنها تسعى لامتلاك كل شيء ويصاحب التوكيد - الذاتي والغرور نهم وشهوة لا يعرفان الشبع (٣٠٤). ومن هنا كان صراع الجميع ضد الجميع، وكان النهب والقتل والانتحار - أو «عذابات الجحيم في الوجود الأرضي» (٣٠٥).

فمن المعلوم على وجود الشر؟ إن «فرانك» يرفض تفسير أصل الشر بحرية الاختيار؛ لأن حرية الاختيار تفترض وجود الشر فعلاً، أضف إلى ذلك أننا نسعى في حرية نحو الخير الذي يكون «الأساس الباطني الصادق لوجودنا، أما بالنسبة للشر فإننا على العكس من ذلك نشعر أننا «مساقون بلا إرادة إليه» (٣٠٨).

فهناك إذن تناقض بين مسؤوليتي عن الشر من جهة، وقوة الشر التي تؤثر على من جهة أخرى (٣٠٨).

وأنا - في وقت واحد - جزء ضئيل من العالم ككل، ومركزه «الذي يوجد فيه ككل».

ومن ثم فإن السقطة الكونية هي «سقطتي»، وسقطتي هي -سقطة العالم. وأنا عرضة لقوى العالم الشيطانية، كما أن قوى العالم الشيطانية جميعاً- في الوقت نفسه -توجد فيّ» (٣٠٩). ومهما يكن من أمر «فإن الشر لا يستطيع أن يحطم الوجود الكلي في حد ذاته»، لأنه لما كان الشر يعني الانعزال والانقسام فإنه يرتبط دائماً بالعذاب والضعف، لا بالنسبة للضحية وحدها، بل بالنسبة لحامل الشر أيضاً، وهذا دليل على قدرة الله الشاملة المطلقة». بيد أن هذه الحقيقة لا تحل مشكلة عدالة الله (٣١١)، بل إنها على العكس من ذلك تؤدي بنا -كما يقول «فرانك»- إلى الاعتراف بأن الشر -أو على الأقل المصدر الأولي له- بمعنى عميق نهائي -يختفي في أعماق لا يُسبر غورها في الله نفسه. ويشير «فرانك» إلى الحدس العقلي للشر عند «يعقوب بيمه» و«شلنج». «إن المسؤولية عن الشر تقع على ذلك العنصر الأولي من الواقع، الذي وإن يكن «في الله» (لأن كل شيء بلا استثناء يستقر في الله)، إلا أنه ليس الله نفسه أو شيء ما يعارضه» (٣١٢). «إن الشر ينبثق من تلك الهوة التي لا سبيل إلى التعبير عنها، والتي تقع عند الخط الفاصل بين الله وغير الله» (٣١٣). ومن الواضح أن «فرانك» يضع في ذهنه تصور «اللا أساس» عند «يعقوب بيمه» و«الطبيعة في الله» عند «شلنج». وفي الفلسفة الروسية نجد هذه الفكرة نفسها عند «فلاديمير سولوفيف» و«برديائف».

ويقول «فرانك»: «تعطي لي هذه الهوة في التجربة الحية على أنها «ذاتي الخاصة» أو على أنها ذلك العمق الذي لا قرار له والذي يربطني بالله ويفصلني عنه». وهذا هو سبب شعوري بارتكاب الخطيئة والشر، وهذا الشعور يؤدي إلى التغلب على الشر وإخماده بالعودة إلى توكيد الوحدة المنتهكة مع الله (٣١٣). ويقول «فرانك» «ولا وجود لكمال منفصل عن الألم» (٣١٦)، وهناك ألم في الله نفسه، في الله -الإنسان. بيد أن السقوط عن الوجود -أي عن الله «والانشقاق في الوحدة الشاملة» لا يوجد إلا في جانبنا الإنساني» (٣١٨). أما في الجانب الإلهي «فتبقى الوحدة الشاملة دون مساس إلى الأبد، إذ تمتلئ ثغراتها جميعاً على الفور بالوجود الإيجابي المتدفق من ينبوع الأولي نفسه». «والله من جانب أبعده -هو الكل في الكل». وعلى الرغم من مشكلات الشر، فإن العالم

في أساسه ومعناه النهائيين هو وجود متسام - إنه ملكوت الله» (٣١٩).

ويعرض «فرانك» في كتابه «الله معنا» الأسس الرئيسة للمسيحية، ويبين أن مضمونها الأساسي يقوم على التجربة الدينية - على التقاء القلب الإنساني بالله» (٢٠)، والاتصال الحي بالله. ويميز بين تصورين للإيمان - الإيمان بوصفه ثقة - أي كما نثق في سلطة ما، والإيمان باعتباره يقيناً أي الإيمان باعتباره معرفة، ويشير إلى أن الثقة في السلطة تفترض تجارب تشهد على أن السلطة تعبر حقاً عن الحقيقة عن الله. ومن ثم فإنه حتى الإيمان بالسلطة يقوم على الإيمان كمعرفة قوامها التجربة الدينية. وعلى هذا النحو يثبت أن ثقتنا في «الوحي الإيجابي» ترتبط بتجربتنا الدينية المباشرة (١١٤ - ١١٩).

وليس الله قاضينا، ولكنه منقذنا، والإنسان يحكم على نفسه في ضميره، غير أن الله ينقذ الإنسان، ويؤدي من الحب للخاطئ أكثر مما يُبديه للصالح، لأن الخاطئ أحوج إلى هذا الحب من الصالح (١٤٥) والله «عبر الخير والشر» (١٤٩). الله هو الحب، والدين المسيحي يدرّب الإنسان على الحب الممتزج بالتضحية وإلى الدخول في طريق الصليب، محاكاة للإله - الإنسان يسوع المسيح. ولا يقصد «فرانك» بالآلام الأبدية مدة تلك الآلام من حيث الزمن، وإنما من حيث الكيف (٢٠٩).

وثمة أشياء كثيرة يمكن أن تقال عن التفرقة التي يضعها «فرانك» بين الكنيسة الصوفية التي تضم تمام الكمال ولا تنقسم إلى طوائف مختلفة، وبين الكنيسة التجريبية التي تشوبها عيوب عديدة (٢٤٤ - ٢٦١). وحين يتحدث «فرانك» عن عصرنا الزاخر بالانحرافات عن المسيحية يقول: «إنه ليس عصرًا وثنيًا، ولكنه عصر شيطاني demonical (٢٨٢). وينبغي أن تعود الكنائس إلى الاتحاد إذا كان لا بد من مكافحة الشر بنجاح (٢٨٦).

وقد كتب «فرانك» أيضًا عن مشكلات الفلسفة الاجتماعية. وفي ذهني بصفة خاصة الكتيب الذي ألفه تحت عنوان: «مقالة عن مناهج العلوم الاجتماعية»، ومقالته: «أنا ونحن» (في الكتاب المهدى إلى ب. ب. شتروفيش، ١٩٢٥)، وكتابته «الأسس الروحية للمجتمع». والمجتمع - في رأيه - كل أولي، وكيان واحد. ويبدأ بنظريته في المعرفة وتصوره عن

الروح الإنسانية، فيبين أن عقول الأفراد المختلفين ليس منعزلة، وإنما تمتزج معاً دائماً إلى حد ما (في إدراكها لنسبة واحدة بعينها من الواقع). وهذا الاتصال بينها «صفة أولية وسمّة مكونة لكل وعي» (في تجارب الحب والصدقة والبغض إلخ، وفي كل معرفة بالحياة العقلية لدى الآخرين، وهي معرفة لا يمكن أن تكون إلا معرفة مباشرة). والوعي الفردي ليس شيئاً أولياً، وإنما يتميز تدريجياً عن الوعي عامة، دون أن يفصل نفسه قط عن المجموع بحيث يكون «الفرد بأكمل وأعمق معنى مشتقاً من المجتمع ككل» (مقالة، ٦٨). و«الأنا» أمر محال إذا لم توضع في مقابل «أنت»، غير أن هذا التعارض يتغلب عليه في «نحن» التي هي وحدة الوجود الشخصي غير المتجانس من حيث المقولة (أنا ونحن، ٤٢٢). وهكذا فإن «أنا» و«نحن» هما المقولتان الأوليتان للوجود الشخصي والاجتماعي على حد سواء. وما دامت هاتان المقولتان متضابفتين، فإن المعرفة النظرية بهما، والتحقق العملي لهما لا يمكن بلوغهما إلا عن طريق الصعود إلى مبدأ أولي أعلى مطلق هو الله «الذي هو في وقت واحد بعينه الوحدة الشاملة من الخارج، والمحددة من الداخل ماهية كل وجود. و«الأنا» الحقيقية و«نحن» الحقيقية -وبالتالي وحدتهما الثنائية الحقيقية- لا تتحقق إلا حين أُسلم «نفسى»، ونُسلم «أنفسنا» للمبدأ الأسمى الذي هو الله. وهذا يوضح لماذا وبأي معنى ينبغي أن يقوم كل وجود اجتماعي على الوعي «الديني» لدى أعضائه. وانهيار الوجود الاجتماعي والشخصي الذي يتأرجح بين الطغيان والفوضى هو النتيجة المحتومة التي تتبع إن عاجلاً أو آجلاً كل تفسير للحياة يصطبغ بالإلحاد وبتوكيد الذات» (٤٤٧).

وبين «فرانك» في حجبته التي يسوقها ضد النزعة النفسانية في العلوم الاجتماعية - يبين أن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تكون مجرد مجموع الحوادث النفسية الاجتماعية: فكل ما هو نفسي يقع في عقول فردية، أما الظواهر الاجتماعية فإنها تتجاوز ما هو فردي Superindividual. لأنها توجد بالنسبة لكثير من الأشخاص في وقت واحد، ولأن مدتها لا تتوقف على المدة التي تستغرقها الحياة الإنسانية. «القوانين»، والعادات والنظم، إلخ،

باعتبارها جوانب من الوجود الاجتماعي، تتميز عن وجود المشاعر الاجتماعية والآراء وما شاكل ذلك وترتبط بها» (المقالة، ٤٧). ولكل ظاهرة اجتماعية جانب «مثالي» (فكرة القانون، والزواج، إلخ)، وهذا الجانب ذو طابع معياري normative أي أنه يؤثر على الإرادة الإنسانية باعتباره «الشعور بواجب تحقيق المعيار» (٧٧). ويُسمى «فرانك» هذه المثالية التي ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالواقع العيني «فكرة حية»، وينظر إلى كل الظواهر الاجتماعية باعتبارها واقعية مثالية (٧٦). ويرجع الطابع الفائق على الفردية الذي تتسم به الظواهر الاجتماعية إلى هذا الجانب المثالي منها على وجه التحديد.

ويمضي «فرانك» في تفصيل هذا التصور عن الفلسفة - الاجتماعية في كتابه «الأسس الروحية للمجتمع». ويتسم تحليله لطبيعة المجتمع «الثنائية»، ووجود طبقتين فيها داخلية وخارجية - يتسم هذا التحليل بقيمة خاصة. فالطبقة الداخلية تتألف من وحدة الـ «نحن»، بينما تتألف الطبقة الخارجية من تلك الوحدة وقد انشقت إلى التقسيم والتعارض والصراع بين ذوات كثيرة» (٩٨). ويصف «فرانك» هذين الجانبين من الوجود الاجتماعي بهذين اللفظين «المعية» أو السوبورنوست (together-ness sobornast) و«الاجتماعية الخارجية» external sociality (١١٠ - ١١٩). ويستنتج منهما الوجود المحتوم في المجتمع للوحدة «العضوية» من جهة، و«الآلية» أي التنظيم الخارجي الإجباري من جهة أخرى، وهي ثنائية من الأخلاقية والعدالة القانونية، من الفضل الإلهي والقانون، من الكنيسة والعالم. وفضلاً عن ذلك، يكشف «فرانك» في الأخلاقية نفسها وفي العدالة القانونية أيضاً - وجود هذين الجانبين، مبيّناً الفرق بين «العلامات العينية الفردية للضمير، والكلية الصارمة في القانون المجرد» (١٧٢).

ويُعرّف «فرانك» غاية التطور الاجتماعي بأنها «أكمل تجسيد ممكن في الحياة الإنسانية الجماعية لكمال الحق الإلهي، وتحقيق الحياة نفسها في الاكتمال الشامل والعمق والانسجام والحرية لأساسها الإلهي الأولي» (٢٢٢). ويستنتج من هذا البنية التصاعدية لمبادئ الحياة الاجتماعية بحيث يضع في المكان الأول مبادئ الخدمة

والتضامن والحرية الفردية باعتبارها «واجب» الإنسان الأول، إذ بغير الحرية لا يمكن أن توجد أي خدمة لله (٢٣٨).

والدولة في نظره -هي «موحدة الإرادة الاجتماعية المنظمة تنظيمًا منهجيًا» (٢٩٢). وينبغي أن تضم القوى المركزية للدولة وحدة هذين المبدئين: الزمانية - الفائقة، *supertemporality* والتطور الزمني. «وأكمل تحقق لهذه الوحدة المزدوجة العينية حتى الآن النظام الثنائي للملكية الدستورية» (٢٨١).

ونظرية «فرانك» في المعرفة قيّمة إلى أقصى حد. فهو يثبت أن الوعي ليس هو أعلى تصور في نظرية المعرفة: فالوجود لا يتوقف على الوعي، بل على العكس من ذلك، الوعي هو الذي يعتمد على الوجود، ويثبت، فضلاً عن ذلك أن التفكير النظري يقوم دائماً على التأمل الحدسي للوجود المتكامل. ومن النظريات الشائعة في نظرية المعرفة الحديثة أن كل حكم وكل استدلال ما هو إلا كلٌّ عضوي: ومن الممكن تحليله إلى عناصره، ولكن ليس من الممكن بناؤه من هذه العناصر بإضافة التصورات الذهنية الواحد إلى الآخر. وحين يدرك «فرانك» الرابطة الوثيقة بين التفكير النظري والحدس، يهذب رأيه تهذيباً أكمل مما فعله «كوهن» مثلاً في كتابه *Lagik der reinen Erkenntnis* «منطق المعرفة الخالصة». ويتمخض مثل هذا التفسير للحكم والاستدلال عن ميل إلى إنكار أن ثمة اختلافاً في النوع بين لأحكام التحليلة والأحكام التركيبية، والنظر إليهما على أنهما نسقان تركيبان لا يفسران بمجرد الرجوع إلى قانون التناقض. ومن الضروري لإثبات ذلك، من بيان أن «التعريفات» ما هي إلا أحكام تركيبية. وتتطور مدرسة ماربورج *Marburg* في هذا الاتجاه، وهكذا نجد «كاسيرر» في كتابه «الجوهر وفكرة الوظيفة» *Substanz und Funktionbegriff* حين يناقش نظرية ليبنتس «عن» التعريفات المتولدة *genetic definitios* -يبين أن التصور الذهني، نتاج لمثل هذه التعريفات- وليس نقطة بدايتها.. نتاج جاهز للتحليل. بيد أن المرء لا يستطيع أن يتوقف في منتصف الطريق فلا بد من أن نبين في هذا المقام أن كل التعريفات شبيهة «بالتعريفات المتولدة» وأنها

جميعاً أحكام تركيبيّة (أو توليفيّة). ويضع «فرانك» الخطوط الرئيسيّة لهذه المناقشة في كتابه «موضوع المعرفة» حيث يثبت أن موضوع التعريف هو الموضوع باعتباره جزءاً من الواقع لوحظ ملاحظة حدسية، وأن المحمول هو مجموع الصفات المميزة للموضوع باعتبارها جوانب من كلّ عام «الذي من خلال العلاقة به يتحدد مكان «المُعَرَّف» داخل الكل تحديداً من جانب واحد» (٢٧٣). والعلاقة بين الموضوع والمحمول في مثل هذا الحكم هي علاقة الكل بأجزائه، وهذه العلاقة لا يمكن أن ترد إلى هوية جزئية، وبالتالي فإن الحكم الذي ينتمي إلى هذا النمط لا يكون حكماً تحليلياً.

ويفترض مثل هذا التفسير للتعريف بحثاً تمهيدياً في تصور الكل والجزء. وقد قام «فرانك» بهذا البحث، وهو يؤلف قسمًا من أقيم أقسام كتابه، فهو ليس مهمًا بالنسبة لنظرية المعرفة فحسب، بل بالنسبة لحل جميع المشكلات التي يثيرها تصور عضوي للعالم. ولقد عرضت بالتفصيل لعيوب نظرية «فرانك» في المعرفة وحسناتها في كتابي «المشكلات الأساسية في نظرية المعرفة» (٢٢٥ - ٢٤٧ - ١٩١٩).

وسأختبرها هنا اختباراً نقدياً نظريات «فرانك» التي أراها خاطئة، والتي تؤدي فضلاً عن ذلك إلى نتائج لا تتفق مع تصور مسيحي للعالم.

يذهب «فرانك» إلى أن كل تحديدية - بمعنى أن كل موضوع خاضع لقانون الهوية - ما هي إلا مضمون لا زمني للمعرفة (موضوع المعرفة)، (٢٤٤). ويقول: إن كل تحديد منطقي «شيء مكتمل، ثابت مكتف بذاته» (١٩٨، ٣٦٤، ٣٦٦، ٤٠٥)، ويأخذ كل ما يخضع لقانوني الهوية والتناقض على أنه يتألف من مضامين «منعزلة» (٢١٠)، أي يظهر أنه ينظر إلى مثل هذه المضامين على أنها منفصلة (٢٤٠)، لأنه يصر على أن الاستمرار continuity صفة من الصفات التي نكتشفها بالصعود إلى مجال الوجود المطلق. ومن ثم فإن المعرفة المنطقية - أي معرفة المضامين الخاضعة لقانوني «الهوية والتناقض» - لا يمكن أن نخبرنا بشيء عن العلاقات، والانتقال، والحركة... إلخ، بل إنها مستحيلة تماماً إذا أخذت بمعزل عن الحدس الذي يعطينا «معرفة وراء المنطق» عن «الوحدة الأصلية

التي تسبق التحديدات الجزئية» (٢٠٤).

وثمة قدر كبير من الغموض وعدم الاتساق في هذا الرأي عن التحديدية المنطقية وعن الحاجة إلى نوعين من المعرفة. والانطباع الأول الذي تعطيه للمرء هو أن «فرانك» - شأنه في ذلك شأن «برجسون» - ينظر إلى المعرفة المنطقية على أنها ذاتية، أو على أنها مجرد تركيب في عقل الذات. بيد أن «فرانك» لا يقلل حقاً من قيمة المعرفة المنطقية إلى هذا الحد.. بل يعتقد أن المعرفة المجردة تعبر فعلاً عن المضمون الفعلي للوجود، ولكنه النمط الأدنى من الوجود فحسب. «ثمة مستويات من الواقع ذات قيمة إبستمولوجية مختلفة، وبالتالي قيمة أنطولوجية مختلفة، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن ما يقابل الواقع الأدنى والأقل حقيقة، لا يقابل الواقع المطلق أو الأعلى». وبالتالي «فإن نسق التحديدات المجردة أو المكتفية بذاتها ليس من صنع الوهم، وإنما هي تمثيل متكافئ للواقع من حيث إن الواقع هو هذا النسق» (٣١٩).

وأعتقد أن مبدأ «فرانك» يمكن أن يُصاغ هكذا: يحتوي العالم على طبقة من الحياة، وطبقة من الوجود لا حياة فيها، والمعرفة المنطقية معرفة عن الوجود الخالي من الحياة، ولكن لماذا ينبغي - في هذه الحالة - ألا تكون المعرفة المنطقية متعادلة مع موضوعها؟ وليس من شك أن عدم التعادل ينشأ إذا استخدمنا المعرفة الحية في دراسة الوجود المحدد الخالي من الحياة، لأننا في هذه الحالة نحاول أن نضفي الحياة على ما لا حياة فيه في الواقع. ويتوقع «فرانك» مثل هذا السؤال ويجيب عليه بقوله: إن المعرفة المنطقية غير متعادلة بمعنى «أن الحقيقة التي نعلمها عن الوجود الثانوي أو المشتق لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال حقيقة مكتفية بذاتها، «ما دامت» كل معرفة لها في نهاية الأمر موضوعاً واحداً فحسب، هو «الوحدة الشاملة» نفسها (٣١٩). بيد أنه لا بدّ من إثارة هذا الاعتراض، وهو أنه لو وجد مستويان من الوجود: المستوى الأعلى المطلق، والمستوى الأدنى المشتق منه، فلن يكون هناك موضوع واحد للمعرفة، وإنما على الأقل موضوعان، وعلى الرغم من أن الحقيقة عن الوجود الأدنى «تتوقف» على حقيقة الوجود الأعلى،

فإنه ليس مستغرقاً فيه: وإذا كانت التحديدات المنطقية خالية حقاً من الحياة، فإن تمثيل خلوها من الحياة lifelessness (هو) الحقيقة، وإذا لم يكن في الواقع -على أي حال- أي وجود خال من الحياة، فإن المعرفة المنطقية ما هي إلا بناء ذاتي شيده العقل الإنساني. ويمكن أن نرى إلى أي حد يقترب «فرانك» من قبوله لهذا الرأي، وذلك من المقارنة التي يعقدها بين المعرفة العقلية وبين الرسم المسطح لجسم ذي ثلاثة أبعاد («ما لا يُسبر غوره» ٤٨). ويقول: لا وجود لأي علاقة من الهوية المنطقية بين الحدس الأولي للواقع باعتباره متصلًا، وبين المعرفة الثانوية المجردة (٤٧).

ويبدو أن التعارض بين الذات والموضوع الذي يكمن عند أساس كل معرفة عن الوجود المتعين، يبدو أن «فرانك» لا ينظر إليه باعتباره شرطاً للمعرفة، وإنما ينظر إليه على أنه حصيلة «فعل الإدراك الأولي الجوهرية» (موضوع المعرفة، ٢٥٨) ويعني به فعل الانتباه. ويقول: «إنه من الممكن تعريف الانتباه على أنه حالة من التوجه directedness، أو تمايز الوعي إلى ذات وموضوع، وكل نوع آخر من التوجه -عن طريق الإرادة والتقويم... إلخ. - يقوم على هذا التوجه الأولي للانتباه الذي توضع بفضل أولئك الثنائية بين الذات والموضوع وعلاقة الأول بالثاني» (٢٥٩ - أنظر أيضًا ٤٣١). وهكذا نساق إلى هذه النتيجة وهي أن الذات والموضوع لا يوضعان باعتبار الواحد منهما متميزاً عن الآخر إلا في المعرفة فحسب، لا في الواقع الذي هو سابق عليها. وتقترب الحياة الفردية -كما يصفها «فرانك»- اقتراباً شديداً جداً من حياة المطلق، إلى درجة أنه ينظر إليها فعلاً على أنها شريحة من الاستمرار الخاص للمطلق (١٧٦) لا يتميز عنه إلا في المعرفة غير المتعادلة فحسب. ويجازف بقوله: «إننا الوجود المطلق نفسه، وإن يكن ذلك على هيئة وجود بالقوة، لم يتضح بعد» (٤٣١). وفي كتابه «ما لا يُسبر غوره» يعبر عن هذه الفكرة نفسها فيقول: «إن العمق النهائي في وجودنا الباطني هو ما يُسمَّى في التفكير الهندوكي «براهمان» و«آتمان» (٩٥).

وثمة تقارب شديد بين الله والعالم نجده أيضاً في نظريته القائلة بأنه ليس العالم

وحده هو الذي لا يمكن أن يوجد منفصلاً عن الربوبية، بل إن الربوبية نفسها لا تنفصل «عن بقية الواقع كلها، وعن توليد الأساس الذي يتألف منه وجودها» (٢٤٥). وبالتالي، فإنه يستشهد في شيء من التعاطف بالسطور التي يقول فيها «أنجيلوس سيليزيوس» Angelus Silesius: «أعلم أن الله لا يمكن أن يوجد بغيري لحظة واحدة: فإذا هلك، فسوف يموت لحاجته إليّ» (٢٤٦).

ويفسر «فرانك» تفسيراً خاطئاً فكرة أن الله خلق العالم من العدم بذلك المعنى الباطل وهو أن الله أخذ «العدم» وخلق العالم منه. وكأنه يخلق من مادة أعطيت له. ويرفض «فرانك» هذا الرأي ويستبدل به نظرية تحتفظ بعبارتي «الخالق» و«الخلق» ولكنها تجردهما من معنهما الأصلي. وحين يتحدث - كما قلنا من قبل - عن العالم عندما قال الله كن فيكون، فإنه يعني بذلك أن «الله أضفى عليه قيمة ومعنى» (٢٩٠). وسؤالي هو «إلى من، أو علام أضفى الله القيمة والمعنى، وأين وجد ذلك الذي ينبغي أن تُضفى عليه القيمة والمعنى؟ ولا يضم كتاب «فرانك» إجابة على هذا السؤال، وعلينا أن نخمن أن الله قد وجد ذلك في نفسه على أنه الوحدة الشاملة أو بمعنى أدق وجده في «لا أساسه» Ungrund؛ وفي هذه الحالة يتألف خلق الله للعالم في التشكيل الصنّاع «للا أساس» عن طريق إضفاء المعنى الروحي والقيمة الروحية عليه (٢٩٠). وهذا يوضح لنا لماذا يقول «فرانك» - على الرغم من رفضه لنظرية الفيض العقلية التي تذهب إلى أن الله مطابق للعالم مطابقة جزئية - يقول مع الله أن هناك قدرًا معينًا من الحقيقة فيها (أي في تلك لنظرية)، وينبغي أن نضعه في حسابنا، وإن كان لا بدّ من تفسيره تفسيرًا يتجاوز ما هو عقلي transrationally (٢٩٣).

وينبغي أن يفهم خلق العالم من العدم بمعنى أن الله لا يحتاج إلى أي مادة سواء أكانت متضمنة فيه، أم معطاة له من الخارج، ما دام الخلق يتألف بالذات من إنتاج شيء جديد تمام الجدة، بحيث إنه لم يوجد من قبل في الخالق أو خارجه. وهؤلاء الذين يعتنقون هذا التفسير، يميزون تمييزًا حادًا بين الله والعالم على اعتبار أنه الخالق، متميزًا عن المخلوق،

وفيهمون العلاقة بينهما على أنها علاقة اعتماد من جانب واحد للعالم على الله: فالعالم لا يمكن أن يوجد بغير الله، بينما الله لا يحتاج أقل احتياج إلى وجود العالم. إنه يخلق العالم من فرط خيره حتى توجد كائنات قادرة على المشاركة في كماله مشاركة إيجابية. أما من الوجهة الأنطولوجية فإنه يختلف عن العالم اختلافاً مطلقاً؛ لأن الاختلاف بينهما ليس منطقيًا، بل ينتمي إلى ما وراء المنطق *metalogical*. وعندما يكون الاختلاف بين شيئين منطقيًا، فإنه من الممكن دائماً أن نجد فيهما جانباً مطابقاً، فالفيل والسلحفاة يحتويان على عنصر من الهوية من حيث إن كلا منهما حيوان. ولكن إذا كان الاختلاف بين شيئين ينتمي إلى ما وراء المنطق، فلا يمكن أن نجد في تكوينهما عنصراً من عناصر المطابقة.

ويؤدي التقارب الشديد بين الله والعالم، ذلك التقارب الذي يدخل حتماً في تصور المطلق باعتباره وحدة شاملة -يؤدي إلى صعوبات لا سبيل إلى التغلب عليها بالنسبة لأصل الشر والحرية الفردية، كما هي الحال دائماً فيما يتعلق بالنظريات التي تصطبغ بصبغة وحدة الوجود. ويكتشف «فرانك» المصدر الأول للشر في «اللا أساس»، في المبدأ الذي «هو في الله ليس الله نفسه» (٣١٢). وما من فيلسوف يعترف بهذا المبدأ يقول إنه قد خلق بواسطة الله، و«فرانك» لا يشذ عن هذه القاعدة. فهو يجد في «التجربة الحية» مصدر الخطيئة والشر في ذات الإنسان (٣١٣)، ويقول: «إن هذه الذات ليست مجرد جزء صغير من العالم، بل إنها مركزه أيضاً، بحيث إن سقطتي هي خطيئة العالم كله، والعكس صحيح. وفضلاً عن ذلك فإن «ذاتي» هي نقطة التقاطع بين الله والعالم، النقطة التي يلتقي فيها الله بالعالم» (٣٠٩). ولا تبقى بعد ذلك سوى خطوة واحدة للاعتراف بأن الربوبية ذاتها بوصفها وحدة شاملة لها دور في إيجاد الشر. ولا يتخذ «فرانك» هذه الخطوة، ولكنني أعتقد أن التطور المتسق للنزعة الثنائية الواحدة المتناقضة لا مناص من أن يفضي إلى هذا التناقض: فالله ليس هو مصدر الشر، ولكنه بمعنى ما «هو» في الوقت نفسه مصدر الشر. وإذا شئنا الدقة فإن الفلسفة البوذية تلك الفلسفة التي لا يوجد

فيها تصور لله باعتباره خالقاً للعالم -تصل إلى هذه النتيجة ألا وهي النظر إلى الوجود كله باعتباره شرّاً، والاعتقاد بأن الوجود «إثارة» أو «اضطراب» أو «تعكير» في المبدأ المطلق^(١).

ولا يستطيع «فرانك» عن طريق إلحاحه البالغ على الوحدة بين الله والعالم أن يعزل الله عن الشر، ولكنه لا يجروء على إدخال الشر في الله، ومن ثم كان عليه أن يقول بأن «عدالة إلهية تتخذ شكلاً عقلياً أمر محال، ومحاولة بناء مثل هذه العدالة، لا يقبل منطقياً فحسب، ولكنه غير مقبول أخلاقياً وروحياً أيضاً» (٣١٧). ويقول: «من الواضح أن الإجابة الأولى، الأعم والأبعد عن التحديد هي أن للواقع عمقاً لا متناهياً ولا سبيل إلى قياسه» وفي هذا العمق «كل شيء» ممكن بصورة مطلقة بمعنى من المعاني -بما في ذلك الذي لا يمكن التفكير فيه unthinkable منطقياً وميتافيزيقياً. وهذا معناه البحث عن ملاذ في نظرية الجهل. وإذا شاء المرء أن يضع الأمر على هذا النحو، فإنه اعتراف في بساطة بأن الفكر الفلسفي «عاجز» عن حل هذه المشكلة» (٣١٢). ويدرك «فرانك» أنه يستخدم في هذا السياق «عقيدة الجهل» docta ignorantia بمعنى مختلف عن معناها الذي استخدمه في موضع آخر: فهي تعني في فقرات أخرى «الارتفاع فوق» موقفين متناقضين، أما هنا فإنها تقوم -بكل بساطة- على رفض معالجة المشكلة.

ومن خلال هذا التوكيد نفسه على الوحدة، ليست الكيانات الفردية في مذهب «فرانك» محددة -الواحد عن الآخر، ومن ثم ليست السقطة هي الفعل الفردي لكل ذات منفصلة ولكنه الذنب المشترك للعالم ككل. وترغمنا التجربة المسيحية لملكوت الله، وتجربة الحياة الشخصية على اعتناق رأي آخر يذهب إلى أن الله يخلق الشخصيات على أنها كيانات متميزة أنطولوجياً عنه، وعن بعضها البعض الآخر، بحيث يكون كل شخص مستقلاً نسبياً، وخالقاً حرّاً لأفعاله والمسئول الوحيد عنها. ومن ثم ليس من المستطاع

(١) انظر كتاب O. O. Rosenberg, The Problems of Buddhist Philosophy أ. أ. روزنبرج: مشكلات الفلسفة البوذية، ص ٧٧.

-بكل تأكيد- أن نعتنق الرأي القائل بأن الكيانات المخلوقة جميعاً قد ارتكبت فعل السقطة، إذ يتألف ملكوت الله في المقام الأول من حشد لا حصر له من الملائكة، وهم أعضاء هذا الملكوت من الأزل إلى الأبد دون اشتراك في أي خطيئة. وليس لدى «فرانك» مثل هذا التصور عن الملكوت الإلهي. ولا يتضح هذا من نظريته عن «سقطة العالم كله» (٣٠٩)، وإنما من قوله: «لا يوجد كمال دون عذاب» (٣١٦). فهذه الفكرة ترتبط في جزء منها بتصوير «فرانك» عن السلب باعتباره شرطاً للتحديدية العقلية للوجود، وشرطاً لوجود الأضداد. ويقول «فرانك»: «لا يستطيع الحكم السلبي، أو موقف الصراع والفعل المضاد، المقابلان لبناء الوجود نفسه -أن يختفيا اختفاءً كاملاً أو يحل محلها تأكيد هادئ متضامن، متصالح في نهاية الأمر» (١٠٨). وهو يخلط هنا بين نوعين من التضاد، ميزت بينهما في عناية في كتابي «العالم باعتباره كلاً عضوياً» (٤٩): التضاد «المثالي» أو المميز، وهو ضروري لما في العالم من ثراء وتعقيد وتنوع، والتضاد «الواقعي» الذي يمثله الصراع المتبادل، ذلك الصراع الذي يعوق حياة الكيانات المتصارعة ويفقرها. ومن المعقول جداً أن يختفي التضاد الواقعي اختفاءً تاماً، بينما تبقى التمييزات المثالية القادرة على التداخل فيما بينهما، وتكملة أحدهما الآخر. وعلى هذا النحو تماماً ينبغي أن نتصور بناء ملكوت الله.

وفي رأي «فرانك» أن تفسير الشر بإساءة استخدام الحرية الإنسانية مفهومة على أنها القدرة على الاختيار بين الخير والشر -هذا التفسير لا يذهب إلى جذور المسألة، ما دام قد افترض مقدماً وجود الشر. وهذا النقد الذي يذهب إليه عادل لو أن التفسير كان على هذا النحو الذي يأخذه به. والواقع، أن هذا التفسير لا يؤكد أنه ينبغي على الإنسان أن يختار بين خير وشر جاهزين، معروضين عليه، كما تعرض الكمثرى والتفاح، وما عليه إلا أن يأخذ الواحد أو الآخر. وهؤلاء الذين يعتنقون هذا الرأي يعتقدون أن الكيان الذي يقترب فعل السقطة يخلق في حرية ولأول مرة سلوك الخير أو الشر. وحتى عندما يتحدثون عن الاختيار الحر، فإن ما يقصدونه هو الاختيار بين فكرة سلوك الشر الممكن،

أو الخير الممكن، بحيث ينتهون إلى تأييد الشر وتحقيقه الذي يؤدي إلى أن يصبح الشر «فعلياً» لأول مرة.

ونظرية «فرانك» في الحرية ليست مرضية لهذا السبب عينه، وهو الاتحاد المبالغ فيه بين الله والعالم، وبين الكيانات جميعاً بعضها والبعض الآخر. ويعتقد «فرانك» أننا لا نفعل الشر في حرية على الإطلاق: «بل نساق إليه دون إرادة منا». ويرى أن التطلع إلى الخير هو الذي يتم في حرية حقاً؛ لأن الخير «الذي يلتقي في أعماق الواقع بالوجود، يؤلف الأساس الباطني الحقيقي لوجودنا»، وتصور الحرية الذي «يلتقي التقاء جوهرياً بالقداسة» باعتباره «التكريس الحر» للخير وحده» (٣٠٨)، لا يصدق على أنه تصور باطل. والحرية بوصفها «أن يكون الإنسان ذاته» هي الحالة «التي تهجر فيها الذاتية نفسها لتضرب بجذورها في شيء آخر، أسمى» (١٩٩). وبالتالي، فإنه من الجلي أن الحرية تعني بالنسبة إليه اعتماد السلوك اعتماداً كلياً على الأساس الباطني للشخصية، وما دام هذا الأساس هو الواقع باعتباره «الخير» فإن الحرية تعني في رأيه ما نطلق عليه عادة اسم «الحرية العقلية» rational freedom، وكلا هذين التصورين للحرية نوع من أنواع الحتمية. ويمكن أن نرى إلى أي حد يقترب «فرانك» من الحتمية من هذه الحقيقة، وهي أنه حين ينظر إلى السلوك الشرير على أنه ليس حرّاً، وإلى السلوك الخير على أنه وحده الحر، فإنه لا يقدر الحرية «الصورية» formal، أي قوة الشخصية الخلاقة التي لا يحددها أي «مضمون» للفعل تحديداً سابقاً، ومن ثم تضمّر في نفسها «إمكانية» الشر والخير على السواء. وحتى أسمى أنواع الحرية «المادية» التي ترتبط بقوة محدودة لخلق وجود قيمة مطلقة، تتضمن الحرية الصورية باعتبارها «إمكانية» لخلق أي مضمون من الواقع. ولا يمكن أن تهبط فلسفة «فرانك» -بالطبع- إلى مستوى الحتمية الحقيقية التي ليست ممكنة إلا لدى الفلاسفة الذين يرفضون الوجود الفائق على ما هو عقلي superrational، ويعتقدون أن العالم يتألف كله من «تحديات» ويشير «فرانك» إلى التصور الحقيقي للحرية في بداية كتابه «ما لا يُسبر غوره» (ص ٦٧)، عندما يتحدث عن «الوجود بالقوة»

potentiality و«الدينامية» باعتبارهما حرية.

ومن الممكن معالجة عيوب مذهب «فرانك» التي نشأت عن ربطه بين الله والعالم وبين الكائنات المخلوقة بعضها والبعض الآخر، ربطاً وثيقاً، وذلك باطراح تصور المطلق بوصفه وحدة شاملة، أولاً وقبل كل شيء. فالله -ذلك المبدأ العالي على الكون- باعتباره الموضوع -الذي يتجاوز المنطق في اللاهوت السلبى، يؤلف مجالاً خاصاً كل التخصيص يقف عالياً فوق الكون. وهو أساس العالم بمعنى أنه «يخلق» العالم باعتباره شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف عن نفسه، وجديداً بالقياس إليه، و«خارجاً» عنه- لا بمعنى انعدام الاتصال، وإنما بمعنى الاختلاف «الأنطولوجي» التام بينه وبين العالم.

وقد يثير «فرانك» اعتراضاً بأنه إذا لم نتصور المطلق على أنه وحدة شاملة، فإنه يوضع على مستوى الكيانات المحدودة «المتميزة» عنه، ويصبح هو نفسه واحداً من هذه الكيانات خاضعاً لقانون التعيين determinateness. وأياً كان الأمر، فإن هذا الاعتراض يفتقر إلى القوة: إذ إن يكون للمرء شيء خارجي عنه، لا يعني -في هذه الحالة- أنه محدود؛ فالتحديدات لا تكون ممكنة إلا في مجال «المتجانس»، أي في مجال الوجود العقلي الذي يوجد فيه الاختلاف بين شيئين جنباً إلى جنب مع التشابه بينهما في جانب ما. بيد أن الاختلاف بين الله والعالم اختلاف ينتمي إلى ما وراء المنطق، ويستبعد كل هوية بينهما.

والفاعلون الجوهريون هو وحدهم -من بين مقومات العالم- باعتبارهم حاملين للقوة الخلاقة الفائقة على كيف superqualitative -الذين ينتمون إلى مجال ما وراء المنطق وما وراء العقل. وتؤلف مظاهرهم جميعاً في المكان والزمان- أي حياتهم كلها -وكذلك الأفكار المجردة جميعاً التي تتسبب إليهم والتي يتصرفون طبقاً لها- تؤلف شطراً من الوجود المتعين الخاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع. ولفرانك تصور مختلف لتركيب العالم؛ إذ يعتقد أن كل مظهر من مظاهر الحياة والدينامية والصيرورة والتغير ولحركة، والوجود المستمر، ينتمي إلى مجال

ما وراء المنطق، إلى «ما لا يُسبر غوره». وهو يصل إلى هذه النتيجة لأنه ينظر إلى كل وجود خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع على أنه لا زمني، ثابت، منفصل، لا حياة فيه («موضوع المعرفة»، ١٩٨، ٢١٠، ٢٤٠، ٢٤٤، ٣٦٤، ٣٦٦، ٤٠٥، ما لا يُسبر غوره، ٦١، ٤٦).

وإني لأعتبر تفسير «التعين» هذا تفسيرًا خاطئًا، ولكي نتجنب هذا الخطأ، فمن الجوهرى أن يتضح في أذهاننا أولاً معنى قانون الهوية. والصيغة المعتادة لهذا القانون هي $A=A$ أو $A=A$. وقد يكون تكرار «أ» مصدرًا لسوء التفاهم. ومن الضروري التفرقة بين قانون الهوية باعتباره قانونًا أنطولوجيًا (وجوديًا)، وبين قانون الهوية باعتباره قانونًا للتفكير. و«فرانك» يوافق على هذا. فقانون الهوية -باعتباره قانونًا أنطولوجيًا- يشير إلى طابع المطابقة -الذاتية self-identical الذي يتسم به كل جانب متناه في العالم، بحيث يستبعد -من الوجهة المثالية- بقية مضمون العالم كله، وبالتالي يكون شيئًا فريدًا ومتعينًا تعينًا دقيقًا. ومن المحال أن نجد مصطلحًا مجردًا غير ملتبس يعبر تعبيرًا دقيقًا عن هذه الفكرة المجردة تجريدًا شديدًا، ومن ثم كان لا بد للمرء من أن يستخدم الرمز «أ» في صيغة قانون الهوية لتصوير معناه، بحيث يصبح كما يلي إذا وضعناه في كلمات: «كل عنصر متناه من عناصر العالم شيء متعين، وليكن «أ» (أي أن له طابع أ أو ب أو ج). ولا ينبغي في هذه الحالة أن يتكرر الرمز «أ» بأي حال من الأحوال؛ لأن المقصود هنا ليس هوية مثلين من أ (وهذا محال إذا كانا اثنين)، وإنما المقصود هنا ليس هوية مثلين، وإنما المقصود هو المطابقة الذاتية لـ «أ»، أي المطابقة الذاتية لكل مضمون متعين. وعندما نصوغ -على أساس هذا القانون الأنطولوجي للهوية- القانون المنطقي المتعلق بطبيعة الحقيقة والأحكام المعبرة عن الحقيقة، فلا بد من أن نعبر عنه كما يلي: «وفي جميع الأحكام يبقى المضمون الموضوعي لـ «أ» مطابقًا لنفسه على أنه «أ». وفي هذه الصياغة يتكرر الرمز «أ»، بيد أنه لا يشير هو أيضًا لمثلين من «أ»، وإنما يشير إلى فعلين أو أكثر من أفعال الحكم المقصودة الموجهة من أفعال الحكم المتعددة عليها أو الذاكرة لها..

إلخ، جلية بذاتها من جهة، عسير شرحها من جهة أخرى. وقليلة هي مذاهب الفلسفة التي تستطيع أن تبين في وضوح ما هو تركيب العالم والوعي الذي يجعل من الممكن لكثير من الأفعال القصدية المختلفة (كالفهم والتذكر، إلخ) أن توجه إلى «أ» واحدة بعينها.

والمطابقة الذاتية للمضمون المتعين التي أشرنا إليها في القانون الأنطولوجي والقانون المنطقي، لا تتطلب الوجود اللا زماني إطلاقاً: ذلك أن أسرع تغير في كل مرحلة وفي الكل - شيء متعين تماماً، أي مطابقاً لذات. وقد تتضمن الإدراكات والتعرفات المتكررة على هذا التغير حقيقة هذا التغير إذا أتيح لهذه الأفعال العقلية العديدة أن تلاحظ موضوعها بتلك السرعة المذهلة والمطابقة الذاتية العددية المطلقة التي يتم بها التغير. ولكن، كيف يكون ذلك ممكناً؟ إن النظرية الحدسية للمعرفة تقدم جواباً غاية في البساطة على هذا السؤال. فلنفترض أنني حين أتذكر الماضي أقول: «عندما مست الصاعقة منزل جاري، أحاطته في الحال بالسنة الذهب». فالذات العارفة تستطيع بوصفها «أنا» عالية على الزمان - أن توجه أفعال التذكر - بعد أن أدركت موضوعاً ما بزم طويل - على حادثة واحدة بعينها عدة مرات وأن تتأملها من جديد مرة بعد أخرى. وأفعالي للإدراك والمعرفة... إلخ، حوادث جديدة، غير أن «الموضوع» الذي أدركه هو حادثة «فريدة» واحدة بعينها. ولا تستطيع المذاهب الفلسفية القاصرة عن تفسير إمكانية هذه الهوية المطلقة في حالة الذاكرة والحكم والاستدلال أن تفسر حقيقة أبسط الاستدلالات والأحكام، مما يثبت أن هذه المذاهب متهافئة.

وتثار الشكوك عن قابلية قانوني الهوية التناقض للتطبيق على التغير المستمر في الزمان نتيجة للسبب التالي: إن تأمل حادثة مثل انطلاق قذيفة من مدفع - يدفعنا إلى الاعتراف بأن القذيفة تحتل في لحظة معينة من الزمان وضعاً محدداً، ولا يمكن أن يقال إنها في مكان آخر سواء، ومن هنا نصل إلى هذه النتيجة وهي أنه في لحظة واحدة من الزمان تستقر القذيفة في مكان محدد، وفي اللحظة التالية تستقر مرة أخرى وهكذا دواليك. وجميع حالات الاستقرار هذه يصبح من المحال الوصول إلى الحركة. وهكذا يستنتج أنه إذا

كانت الحركة موجودة فإنها ليست خاضعة لقانون التناقض: إذ إن القذيفة المتحركة توجد في كل لحظة ولا توجد - في نقطة محددة من المكان^(١).

ويتضمن هذا الاستدلال الخطأ التالي: إن لحظة ما من الزمان هي «الخط الفاصل» بين شطرين من الزمان، وليس لها مدة. ومن الحق، أن قذيفة المدفع تحتل في لحظة ما موضعاً محدداً في المكان، وإنها لا تتحرك منه؛ ولكن هذا لا يعني أنها في حالة سكون؛ إذ يقتضي السكون البقاء في مكان واحد بعينه برهة من الزمن أيّاً كان قصر هذه البرهة، حتى ولو كانت مثلاً ١ / ١٠٠ من الثانية. ومهما يكن من أمر، فإننا لم نهتم في تحليلنا «ببرهة» من الزمن بل «بلحظة»، وهذا جانب مثالي من الزمان. إذ من سمات تركيبها (أي اللحظة) أنها حد بين أجزائه، بيد أنها هي نفسها ليست «جزءاً» من الزمان^(٢). فمن الممكن إذن أن يكون جسم ما متحركاً حركة متصلة في الزمان، ولكنه «بالنسبة للحظة معينة من الزمان» يكون في حالة سكون، وهذا لا يحيل الحركة إلى مجموع أوضاع السكون؛ لأن الزمان ليس بكل تأكيد هو مجموع لحظاته. وقد يعترض معترض بأن نصف الجسم المتحرك بالحركة والسكون في آن واحد. وهذا حق، بيد أنه لا تناقض في ذلك ما دامت الحركة والسكون ينتسبان إلى الجسم من جوانب مختلفة. والأمر يخلو من التناقض كما يخلو من عقولنا حين نقول ونحن نلاحظ سيارة تجري إلى جانب قطار بنفس سرعته - كما يخلو منه قولنا حين نقول إن السيارة ساكنة بالنسبة للقطار، ولكنها متحركة بالنسبة لأعمدة الإشارات.

وفرانك على حقّ في اعتقاده بأن استمرار الصيرورة مستحيل إذا عزلناه عن المبدأ الذي ينتمي إلى ما وراء المنطق، بيد أن كل ما ينتهي إليه ذلك هو أن الفاعل الجوهرى المتجاوز للمنطق نتيجة لطبيعته العالية على الزمان - يستطيع أن يخلق مظاهره في الزمان لا عن تجميع أجزائها المنفصلة، بل عن طريق عملية متصلة. بيد أن العملية في حد ذاتها

(١) انظر مثلاً هيجل، مجموعة مؤلفاته، الطبعة الثانية، الجزء الرابع ص ٦٧.

(٢) نوقشت هذه المشكلات جميعاً في كتابي «المنطق»، ص ٣٠ - ٣٦ (عن القوانين المنطقية للتفكير).

متعينة تماماً، أي خاضعة لقانوني الهوية والتناقض، بحيث إن الفاعل الجوهرى في أعماق أعماق ماهيته العالية على الزمان - هو وحده الذي ينتمي إلى مجال ما وراء المنطق.

فإذا كان الله والفاعلون الجوهريون المتعالون على الزمان هم وحدهم الذين ينتمون إلى مجال ما وراء المنطق، بينما الحياة الكونية للفاعلين كلها تلك الحياة التي تجري في المكان والزمان، وكذلك مبادؤها المثالية المجردة، هي حياة متعينة *determinate* فإن للمعرفة العقلية إذن قيمة عظمى. ذلك أنها تعطينا معلومات صحيحة عن العالم، على شرط أن نشير - بالطبع - إلى المصادر التي تنتمي إلى ما وراء المنطق لتلك العمليات، وإلا أصبحت المعرفة العقلية مغالية في الادعاء، ورفعت الأشكال الزمانية للحياة إلى مرتبة القوانين الثابتة للطبيعة.

وليست الربوبية وماهية الشخصية الباطنية هما اللذان ينتميان وحدهما - في نظر «فرانك» - إلى عالم «ما لا يُسبر غوره»، أو عالم ما وراء المنطق، بل إن العمليات المتصلة كلها، وكل صيرورة وحركة تنتمي إلى ذلك العالم. فأين نجد إذن ما يسميه بالوجود الموضوعي، ذلك الوجود الذي يمكن أن يكون في متناول المعرفة العقلية؟ فحتى ذلك الشطر من الطبيعة الذي تدرسه الفيزياء والكيمياء يتألف من نشاط متصل للإلكترونات والبروتونات والذرات.. إلخ، ومن حركات لا حصر لها أي من كل ما أدخله «فرانك» في عالم ما وراء المنطق. ونحن إذن متروكون لافتراض أن المعرفة العقلية تتقدم بفرز شذرات منفصلة لا زمانية من العالم، ومن ثم فإنها تعطينا انطباعاً خاطئاً خطأً عميقاً عن العالم. وينبغي ألا يعد فرانك مثل هذا التشويه للواقع على أنه خطأ يقع فيه هذا المفكر أو ذاك، بل على أنه سمة ضرورية من سمات المعرفة العقلية تلزم عن طبيعتها نفسها. والحق أن مضمون كتابه «ما لا يُسبر غوره» كله يقنع القارئ بأنه ما من مشكلة واحدة من مشكلات الفلسفة يمكن أن تحل عن طريق المعرفة العقلية، بل إنه يوحي بأن حقيقة أي مجال للوجود لا يمكن أن يتم التعبير عنها في صورة المعرفة العقلية.

والمبدأ الذي يحل المشكلات الفلسفية الأساسية - في «ما لا يُسبر غوره» - هو مبدأ

«الثانية الواحدية المتناقضة» antinomic monodualism. ويحتوي مجال المطلق - في نظر «فرانك» - على «تلاقي الأضداد». فهل معنى هذا أن قانوني الهوية والتناقض يُنتهكان هناك؟ كلا، إن فرانك نفسه يقول في كتابه موضوع المعرفة: «إن قانون التناقض لا يُنتهك، ولكنه بكل بساطة لا ينطبق هنا» (٢٢٠). وفي كتابه «ما لا يُسبر غوره» أيضاً، لا يقول - حين يضع تأكيدين متناقضين - إن الحقيقة العالية على العقل هي حكمان يناقض كل منهما الآخر، بل يقول: «إننا نصل إلى هذه الحقيقة بأن نرتفع على هذين الحكمين معاً، وأنها تستقر في منتصف الطريق الذي لا يمكن التعبير عنه بينهما» (١١٦). أما فيما يتعلق بالعمليات الزمانية المستمرة، كالحركة مثلاً، فقد بينت فيما سبق، أنه لا داعي للنظر إليها - كما فعل «هيجل» - على أنها تناقض متجسد، أو للنظر إليها - كما فعل «فرانك» - على أنها تناقض متعال فيما وراء المنطق: فكل ما هو زمني ينتمي إلى عالم الوجود «المتعين» ويخضع للمعرفة العقلية.

والآن أحب أن أمضي إلى أبعد من ذلك وأحاول أن أبين أنه حتى المشكلات المتصلة بالربوبية لا يمكن أن تحل بواسطة «الثنائية الواحدية المتناقضة». ذلك أن قانوني الهوية والتناقض، إذا فهماً فهمًا صحيحًا، لا يمكن انتهاكهما على الإطلاق وينتهك قانون التناقض حقًا في حالة واحدة فحسب، إذا اكتشفا ماهية محددة لـ «أ» تكون في ماهيتها تلك شيئاً آخر غير «أ»، أي إذا استطعنا أن نقول مثلاً: «إن العدد تسعة يقبل القسمة على ثلاثة»، وأضفنا «أن العدد تسعة» في الوقت نفسه، وفي العلاقة نفسها، وبالمعنى نفسه «لا يقبل القسمة على ثلاثة». وحالما نحاول النطق بمثل هذين الحكمين، نرى أننا حين نفعل ذلك «لا نقول شيئاً» عن الموضوع. وما إن نفهم هذا الخواء لحكمين يناقض كل منهما الآخر، حتى نفهم أنه لا داعي «للاارتفاع فوقهما»، وإذا استقر بنا الأمر على هذا الخواء، فإن ذلك يعني ببساطة أننا نتأرجح بين فكرتين، وفرانك يرفض بحث مثل هذا التأرجح. وحين لا ينتج حكمان متناقضان - نطقناهما معاً - انطباعاً بالخواء، فهذا يدل على أن كلا منهما يتضمن الحقيقة، وإن لم تكن حقيقة طال الإمعان فيها، أي أنهما يهتمان بصفة تنتمي إلى الموضوع في جانب واحد دون الآخر. ومهمة المزيد من البحث هي الكشف

عن هذين الجانبين المختلفين. وحالما يتم ذلك، نتيبن أن الحكمين ليسا متناقضين على الإطلاق. وهذه هي الحالة، لا فيما يتعلق بالوجود الزماني المخلوق فحسب، وإنما فيما يتعلق بالمبادئ العالية على العقلي أيضاً، أي فيما يتعلق بالله والفاعلين الجوهريين. فما هو عال على العقلي محوط من كافة جوانبه بما هو عقلي ويرتبط به بعلاقات عقلية. وعلى هذا فإن التعبير عن فكرة ما في صورة متناقضة علامة واضحة على أننا لم نفكر فيه تفكيراً يصل بنا إلى النهاية، بل إن هذا ينعكس في الصورة اللفظية له: ففرانك يعبر عامة عن إحدى القضيتين اللتين تناقض كل منهما الأخرى لا في صورة مستقيمة، وإنما يخفف منها بإضافة «بطريقة ما» أو «على نحو ما» أو ما شاكل ذلك. فحين يتحدث مثلاً عن التفرقة بين الله والذات الإنسانية، وتداخلهما المتبادل في الوقت نفسه، يقول: «إن ذاتي تضرب بجذورها على نحو ما في وجود الله» (٢٧٨). وقد نبحت في ذلك الـ «على نحو ما»، ونبين فيم يكون الله والذات متمايزين تمايزاً مطلقاً من جهة، وبأي معنى محدد تمام التحديد يتداخلان تداخلاً متبادلاً من جهة أخرى. وفي مثل هذه الحالات جميعاً يتمخض البحث الممحض تمحيصاً كاملاً عن اختفاء الالتباس اختفاء تاماً، ويسفر عن «نعم» محددة أو «لا» محددة تحديداً صارماً.

وفي العلم، يندر أن يكون من الضروري تأمل المبادئ التي تنتمي إلى ما وراء المنطق، وانتهاك قانوني الهوية والتناقض أمر لا يتجه إليه التفكير بحال من الأحوال. ومن هنا كان التأكيد بأن مجال ما وراء المنطق موجود، وأنه يتجاوز الهوية والتناقض - أمر لا يتضح أقل وضوح لكثير من العقول. ولكي أجعل ذلك أقرب إلى الفهم أورد التشبيه التالي: المثلثات الرياضية ليست خاضعة لقوانين الكيمياء، وليس معنى هذا أنها تنتهك القوانين الكيميائية، كل ما في الأمر أنها لا تحتوي على شيء يمكن أن يخضع لقوانين الكيمياء، وبالمثل، فإن مبادئ ما وراء المنطق لا تتضمن شيئاً يمكن أن يخضع لقانون التناقض.

وأشد من ذلك صعوبة أن نفهم أن مبادئ ما وراء المنطق مستقلة عن قانون الهوية. ويحاول «فرانك» أن يجعل هذه المسألة أوضح بقوله: إن الواقع المطلق الذي لا يُسبر

غوره: «لا يكون» هو نفسه «أبدًا، أي مطابقًا لنفسه دون أدنى تغير، وإنما على العكس من ذلك يتجاوز كل هوية، ومن ثم فإنه في كل لحظة، وفي كل مظهر عيني شيء جديد وفريد لا يتكرر على الإطلاق» (١٣١). ويتحدث «فرانك» هنا عن الواقع المطلق، وبالتالي عن الربوبية أيضًا، وكأنه شيء زمني، يتغير تغيرًا مذهلاً، ومن ثم لا يخضع لقانون الهوية. أما أنا، فأؤكد على العكس، أن كل ما هو زمني -حتى ولو كان أشد الأشياء تغيرًا- يخضع دائمًا لقانون الهوية، وأن كل ما ينتمي إلى ما وراء المنطق لا يتضمن أي تغير أيًا كان، لأنه «عال على الزمان» *supertemporal*. وعلى هذا النحو، كان الله مبدأً عاليًا على الزمان. وقد يبدو أنه في هذه الحالة أخرى بأن يكون خاضعًا لقانون الهوية من حيث إنه ثابت ثباتًا أبديًا لا يعتريه التغير. وهذه الفكرة ترجع أولاً: إلى تفسير خاطئ لقانون الهوية، وثانيًا: إلى خلط بين الزمانية المتعالية *supertemporality* والمدة اللا متناهية في الزمان، ويتخيل أن ما هو عال على الزمان اليوم هو نفسه ما كان منذ ملايين السنين، وما سوف يكون بعد ملايين السنين. وهذه فكرة باطلة؛ لأن ما يعلو على الزمان لا يوجد في الزمان، ولا توجد بالنسبة إليه «كان» و «يكون» و «سيكون». ويجب شرح استقلال مبادئ ما وراء المنطق عن قانون الهوية كما يلي: لكي يكون المرء خاضعًا لقانون الهوية فلا بد أن يكون «هذا الشيء» المتناهي المنتمي إلى «نسق» من الكيانات العديدة المتناهية التي ترتبط فيما بينها ارتباطًا متبادلًا بعلاقات التماثل والاختلاف. وما وراء المنطق ليس عضوًا في مثل هذا النسق، ومن ثم فإنه لا يخضع لقانون الهوية، ولكنه لا ينتهك هذا القانون، ما دام لا يتضمن جانبًا من التناهي يقبل تطبيق قانون الهوية عليه.

وما لا يخضع لقانوني الهوية والتناقض، ومع ذلك لا ينتهكهما هو بالتأكيد شيء لا يُسبر غوره التفكير المنطقي. ولكن من النادر نسبيًا أن نلتفت إلى هذا المجال بغرض اكتساب المعرفة عنه، وعلينا أن نفعل ذلك فحسب حين نتعرض لما وراء المنطق في ماهيته الخاصة. وحين تقودنا إليه الضرورة المنطقية، فينبغي علينا أن نتأمل «في صمت» وألا نطلق الأحكام المتناقضة عنه، ويقول «فرانك» نفسه بحق أن الحق الأسمى «يتحدث

عن نفسه في صمت، ويعبر عن نفسه، ويكشف عن نفسه» (١١٧). ويزودنا التأمل الصامت لما لا سبيل إلى التعبير عنه بالأساس الذي نقيم عليه الاستنباطات المنطقية العديدة بالنسبة لصفات الوجود العقلي الذي يمكن فهمه منطقيًا. ونحن لا نلجأ في الفلسفة -إلا عرضًا- إلى المعرفة الصامتة التي لا سبيل إلى التعبير عنها، ثم لا نلبث أن نتحول عنها مباشرة إلى النظر العقلي الذي يعد المجال الحقيقي للفلسفة.

ولا سبيل إلى وضع تصور مسيحي عن العالم دون معونة الميتافيزيقا باعتبارها علمًا. ولا مناص -بعد ظهور «نقد العقل الخالص» لكانت، من تبرير الميتافيزيقا تبريرًا ابستمولوجيا على أساس نظرية حدسية في المعرفة، أي على أساس النظرية التي تبين أن المعرفة الإنسانية قائمة على الخبرة باعتبارها إدراكًا مباشرًا للواقع الفعلي. وكتاب «فرانك» «موضوع المعرفة» إسهام قيم لأدب «النزعة الحدسية» ومن ثم فإنه عون جوهرى لبناء تصور مسيحي عن العالم. ويستغله «فرانك» استغلالًا يبعث على الإعجاب في عرض المواقف الأساسية للمسيحية في كتابه «الله معنا»، إذ يقدم لنا فيه -باعتباره كاتبًا ذا مواهب أدبية ممارة- دفاعًا حارًا مقنعًا عن الدين المسيحي.

٣- أ. لوسيف A.Losev

أ. ف. لوسيف (المولود في ١٨٩٢)، فيلسوف ممتاز، يعيش الآن في الاتحاد السوفيتي، ومؤلفاته الرئيسية هي: «الكون القديم والعلم الحديث»، ١٩٢٧، «فلسفة الاسم»، ١٩٢٧، «ديالكتيك الشكل الفني»، ١٩٢٧، «تفسير رجل منطق للموسيقى» ١٩٢٧.

و«لوسيف» مشايخ متحمس للمنهج الديالكتيكي (الجدلي) الذي يظهر في مؤلفاته مزيجًا من ديالكتيك «هيجل» (التأمل العيني) ورؤية «هوسرل» الماهوية. wessenss. eidetic chau). ولما كان «لوسيف» على تضلع عظيم في الفلسفة القديمة -وخاصة في الأفلاطونية المحدثنة neoplatonism، فقد أخذ على عاتقه في كتابه «الكون القديم

والعلم الحديث» أن يقدم لنا تاريخ الفلسفة النظرية القديمة في ضوء جديد، مفسراً لها بروح الديالكتيك الماهوي العيني. وموضوعه الرئيس هو دراسة «النظريات القديمة عن الكون، وبناء الأشكال المكانية في الديالكتيك اليوناني القديم». وحين يضع هذا الموضوع نصب عينيه، يخضع للتحليل محاورتي «أفلاطون: «بارمنيدس» و«تيمائوس»، مستخدماً مؤلفات «أبرقلس» استخداماً خاصاً، مع الرجوع إلى الشراح المختلفين من أمثال: سمبليقيوس، والدمشقي، وفيليبون... إلخ.

ويعرف «لوسيف» الديالكتيك بأنه «التركيب المنطقي للماهية» *eidos*، ويعني بالماهية «الصورة المنطقية الكاملة لشيء ما» المتضمنة «لمزيج من الصفات المتناقضة المتحولة تحولاً عضوياً إلى كائن حي حقيقي للشيء». والمنطق الصوري يقطع أوصال هذه العناصر جميعاً ويفصلها بعضها عن البعض الآخر، معتبراً كل عنصر شيئاً مستقلاً منفصلاً عن بقية العناصر، ومن هنا تنبع طبيعته الصورية، وإن لم يكن أقل واقعية منه في الماهية. والقانون الأساسي في المنطق الصوري، هو قانون التناقض، لا يوجد بالنسبة للديالكتيك الذي يستخدم قانوناً مضاداً تماماً هو قانون «تلاقي» الأضداد. ويفسر الديالكتيك ماهيات الروابط بين التعريفات المتولية لشيء ما فحسب، ومن ثم فإنه ليس أعلى مرحلة للمعرفة، وإنما يوجد فوقه «علم الأساطير» *mythology*، أي علم المعرفة الكاملة التامة التي تتناول الأشياء الحية والعالم الحي، بمعزل عن التجريدات.

ويكتشف «لوسيف» في النظريات الأورفية عن نشأة العالم، وفي المذهب الفيثاغوري ديالكتيك «الواحد» و«الكثير»، وهذه النظريات تزداد نضجاً عند «أفلاطون»، ففي محاوره «بارميندس» نقطة البداية في الديالكتيك هي «الواحد» وما دمنا نتصور الواحد باعتباره واحداً فحسب فإنه ليس مطابقاً لنفسه أو لغيره، كما أنه ليس مختلفاً مع نفسه أو مع غيره، وعلى هذه الأسس «لا يوجد»، بل هو فوق الوجود، إنه فكرة عما لا سبيل إلى التفكير فيه (٥٣). وهذا العدم العالي على الوجود هو ذلك المبدأ الذي يُسمى «العدم الإلهي»، والذي يستخدم موضوعاً للاهوت السلبي *apophatic*. ومن «الواحد» العالي على

الأنطولوجي *superontological* باعتباره بعيداً عن متناول الفكر ينتقل «لوسيف» إلى مظهره (أو تحققه)، أي إلى الواحد باعتباره موجوداً ما، ويبين أنه غير قابل للفكر إلا حين يرتبط باللا موجود - الميون *meon*، أي الكثرة التي لا شكل لها باعتبارها مبدأ التطور والانفصال (٦٠)، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مقولة الصيرورة، وهكذا..

وحين ينظر «لوسيف» إلى تأملات «أفلاطون» في محاوره «بارمنيدس» وإلى تأملات «أبرقلس» *Proclus* من وجهة نظر دياكتيك الماهية *dialectics of the eidos*، فإنه يشرف بقرائه على أفق جذاب؛ ألا وهو تعليمهم رؤية تركيب الوجود الروحي وتأمل ماهية شيء ما تأملاً حدسياً، وتأمل معناه باعتباره كلاً تتداخل فيه المقولات المتباينة والمتضادة على السواء. وعلى هذا النحو تُقدّم لنا كثير من المشكلات الشائكة في تاريخ الفلسفة القديمة في ضوء جديد، مثل نظرية «أفلاطون» في الروح (في محاوره تيمائوس) بوصفها وحدة المتطابق في ذاته وفي الآخر (٣٠٧)، ونظرية «أفلاطون» في العناصر باعتبارها متضمنة للحظات طبيعية - رياضية، وديالكتيكية وأسطورية واستطيقية (١٨٦)، والنظرية القديمة في الطبيعة اللا متجانسة للمكان والزمان على أنها أساس علم التنجيم والكيمياء القديمة والسحر (٢٢٩)، والشرط الديالكتيكي لنظرية النسبية الحديثة.. إلخ.

ويرى «لوسيف» أن الاختلاف الأساسي بين الأفلاطونية والأرسطية هو أن مذهب «أفلاطون» دياكتيكي، بينما مذهب «أرسطو» «منطقي صوري». «فالشيء والفكرة مختلفان ومتطابقان معاً في نظر «أفلاطون»، وعلاقتهما المتبادلة تقوم على استنباط تصور أحدهما من الآخر، أي أن الشيء والفكرة مقولتان دياكتيكيان في رأي «أفلاطون». أما «أرسطو» فيرى أيضاً أن الشيء والفكرة مختلفان ومتطابقان في أن واحد، بيد أن علاقتهما المتبادلة تفسر باستنباط الفكرة من الشيء، أي أن الشيء والفكرة ليسا مبدئين دياكتيكيين. وتؤخذ الأشياء كما خلقها الواقع الموجود الذي لا يمكن تفسيره إلا بالعلم التجريبي، وتتألف مهمة المنطق أو الفلسفة في مجرد التثبيت الماهوي للأشياء التي نجهل أصلها، ونعرفها تجريبياً. والفكرة في الأفلاطونية معنى ينمو نمواً ذاتياً، بحيث تضع هي نفسها

«الآخر» -أي ما يقابلها- داخل نفسها، وبذلك تولّد كافة الأشكال والمقولات الأخرى للمعنى. أما في الأرسطية، فالفكرة صورة ثابتة لشيء موجود فعلاً بحيث إن حركية هذه الصورة تتألف في الانعكاس الماهوي غير المتحرك لفعالية الشيء المتحركة. والفكرة الأفلاطونية عبارة عن تلاعب للمعاني متناقض وذو معنى؛ بحيث تنتقل الفكرة إلى «نقيضها»، وينتقل «نقيضها» إليها. وفي الأرسطية، تكون للفكرة الطبيعة الثابتة للشيئية، وهي على هذا الأساس ثابتة ولا يوجد ثمة امتزاج بين المعاني، فهناك معنى ثابت قائم على قوة الوقائع الثابتة بحيث لا توجد ثمة حرية كاملة في اللعب الديالكتيكي للمعنى مع نفسه (٣٩٦). ونظرية أفلوطين توليف من الأفلاطونية والأرسطية: «يفهم أفلاطين دينامية أرسطو فهمًا ديالكتيكيًا عن طريق الاستشهاد بحياة القديسين، ويفهم ماهوية أفلاطون ونقائضه فهمًا ديناميًا ومن هو حيث طاقة» (٤٠٧).

ويضع «لوسيف» في كتابه «فلسفة الاسم» فلسفة للغة قريبة الشبه بفلسفة «بولجاكوف»، ويقدم تخطيطًا لمذهب فلسفي كامل مشيد بمنهج ديالكتيكي. فالكلمة -في رأي «لوسيف»- هي المظهر الخارجي لماهية شيء ما، وتنشأ عن ضرورة ديالكتيكية أثناء عملية تطور الوجود الذي يصل إلى «الوجود -لذاته» أي الوعي الذاتي. وكل ماهية -باعتبارها كيانًا محددًا مختلفًا عن «الآخر»، أي عن «الميون» meon (مبدأ اللاتعین) وبالتالي متضمنة في ذاتها هذا «الآخر» تضم الجوانب الثلاثة التالية:

١ - Genological أو جانب الوحدة التي تتجاوز الوجود وتشمل الجوانب الموجودة والا موجوددة وغير المتعينة من الوجود.

٢ - الجانب الماهوي eidetic أو جانب الشكل أو تحقق المعنى أو الفكر في شيء ما.

٣ - الجانب النشوي genetic أو الصيرورة التي تتم بمعزل عن المنطق alogical.

وتصور العالم الذي يبدأ بماهيته السلبية هو «الرمزية» symbolism والماهية المنكشفة لكيان ما تكون رمزًا: فهي لا تتضمن ماهيته كلها؛ لأنه أبعد غورًا وعمقًا من مظهرها، «بإد أن كل ماهية -هي في الوقت نفسه- موجودة كلها فيها؛ لأنه بسبب هذا الحضور الدائم

في كل مكان، كان الظهور على هيئة كيان واحد ممكناً» (١٦٥).

والماهية باعتبارها رمزاً ماهوياً مليئاً بالمعنى هي «الكلمة الباطنية» للعالم، وتكملها بالضرورة «الكلمة الخارجية» حين تدخل في «غيريتها» المادية «(الميون باعتباره مادة) وتصبح حقيقة متجسدة» (٩٩)، وفي الجسم تبلغ التحقق النهائي. ويقول «لوسيف»: «إن الجسم هو المبدأ المتحرك لكل تعبير، ومظهر، وتحقيق». وهكذا نجد أن نزعة «لوسيف» الرمزية المثالية - الواقعية هي أيضاً نزعة «جسمية شاملة» pansomatism شبيهة بتلك النزعة التي نجدها لدى الرواقين^(١).

والماهية التي بلغت التعبير عنها في «الغيرية» المتجسمة هي الكلمة الخارجية، الاسم الذي يكون اللحظة الرمزية الجديدة للعالم، وهي رمزية بمعنى «موضوعية الاسم» (١٠٤). «وفي الاسم باعتباره رمزاً تظهر الماهية لأول مرة لكل شيء آخر؛ إذ تندفق في الرمز تلك الطاقات التي -دون أن تغادر الماهية- تكشفها كشفاً جزئياً لكل ما يحيط بها» (١٠٤). والعالم بأسره -وفقاً لهذا المذهب- عبارة عن كلمة. وإذا كانت الماهية اسماً وكلمة، فهذا معناه أن العالم كله، والكون بأسره اسماً وكلمة، أو أسماء وكلمات، والوجود كله كلمات، بعضها أكثر حياة أو أوغل في الموت من بعضها الآخر. والكون سلم له درجات مختلفة من اللفظية verblity. والإنسان كلمة، والحيوان كلمة، والجماد كلمة. لأن هذا كله معنى والتعبير عنه» (١٦٦). «والاسم الواضح لشيء ما هو الشيء نفسه ما دام هذا الاسم متحققاً ومفهوماً» (١٧٢). ومع ذلك، فإن الكلمة إذا أخذت منعزلة -حتى ولو كان ذلك في مرحلتها «الإنسانية»، فإنها تظل خاوية من الامتلاء الأنطولوجي (الوجودي): «في كلمتي، أعرف نفسي وحدها من الداخل، ولا أعرف الآخر. فما زلت أعرف الآخر من الخارج. والذكاء معناه إدراك المرء لنفسه على أنه الكل، والكل على أنه نفسه». وفي الأسطورة وحدها أبدأ في معرفة الآخر على أنه نفسي، وحينئذ تصبح «كلمتي سحراً».

(١) انظر مقالة لوسكي عن: «مينافيزيقا الرواقين باعتبارها واقعية مثالية لا شعورية». مجلة الدراسات الفلسفية، العدد ٤، ١٩٢٩.

وأنا أعرف الآخر على أنه نفسي، وأستطيع أن أوجهه وأستخدمه. ومثل هذه الكلمة فحسب، أي «الاسم السحري الأسطوري»- هي المستقر الكامل للماهية في الآخر، ومثل هذه الكلمة هي ذروة الكلمات الأخرى جميعاً» (١٧٠).

وكثرة الألفاظ باعتبارها العمليات النفسية الفسيولوجية الفيزيائية للتعبير عن موضوع واحد بعينه (اليوناني يطلق كلمة (اليثاي) على الحقيقة، بينما يسميها الروماني (فيريتاس) veritas لا تدحض هذه النظرية، وإنما تبين فحسب أنه من الممكن إبراز هذه اللحظة أو تلك في لفظة كونية واحدة (فاليوناني يبرز جانب «عدم النسيان» أو «الدوام» في الحقيقة، بينما يبرز الروماني جانب الثقة فيها) (١٩١).

وقلما يتعرض «لوسيف» في كتابه لأي مشكلات لغوية جزئية. ولكن، لو وجد ثمة لغويون قادرون على فهم فلسفته وفلسفة «الأب س. بولجاكوف» في اللغة، إذن لصادفوا مشكلات جديدة كل الجدة، ولاستطاعوا عندئذ أن يشرحوا بطريقة جديدة مثمرة كثيراً من السمات في نمو اللغة، ولوجدوا أيضاً -بين ما قد يجدونه- طريقة للتخلص من النزعة الارتباطية associationism والنزعتين النفسانية والفسيولوجية المتطرفتين في نظرية اللغة.

٤- د. بولديريف - س. ليفتسكي

D. Boldyrev - S. Levitsky

بعد أن وضع «ن. أ. لوسكي» و «س. ل. فرانك» مذهباً في «الحدسية المتكاملة» -أي النظرية القائلة بأن كل أنواع المعرفة عبارة عن تأمل مباشر للواقع تقوم به الذات العارفة- قطع بعض أتباعهما شوطاً أبعد في هذا الموضوع. ومن هؤلاء نذكر خاصة «د. ف. بولديريف و«س. ليفتسكي».

كان «ديمترى فاسيليفتش بولديريف» (١٨٨٥ - ١٩٢٠) محاضراً بجامعة «برم»

Perm، ووقع أثناء الحرب الأهلية في أيدى البلاشفة، ومات متأثرًا بمرض التيفوس في سجن «أركسوتسك»، وقد ترك كتابه الرئيس «المعرفة والوجود» دون أن يتمه، فنشرته أرملته في مدينة هاربن Harbin سنة ١٩٣٥ مع مقدمة بقلم «ن. لوسكي». وفي هذا الكتاب يعرض «بولديرف» تصورًا على جانب كبير من الأصالة عن «شدة المقدار» intensive magnitude أي درجة الواقعية التي يتمتع بها شيء ما، وهي واقعية تختلف كلما تراجع ذلك الشيء في الزمان والمكان، وبعبارة أخرى يعتقد «بولديرف» في الحضور الكلي للصورة - الشيء في المكان والزمان بدرجة متفاوتة، ويصوغ هذا الموقف في هذه العبارة: «الكل يوجد في كل شيء»، وهي عبارة ذات أهمية جوهرية بالنسبة لنزعتة «الموضوعية» و«الحدسية». والترابط الوثيق بين الأشياء جميعًا الواحد بالآخر، والانتقال المستمر من شيء إلى آخر، هذا الترابط، وذلك الانتقال اللذان يستقران في أساس التشابه بين الأشياء، استخدمه «بولديرف» في نظريته الأصلية عن التخيل Fantasy والطابع اللا ذاتي لصوره.

وبينما كان «بولديرف» يضع نظريته عن التخيل باعتباره رؤية أشياء العالم الآخر، قضى صيف عام ١٩١٤ في جبال البرانس وقد استولت عليه فكرة قربه من «لورد» Lourdes، وفي الأمكنة التي وقعت فيها لبرناديت رؤية «مريم العذراء». وقد وصف انطباعاته في مقالة تحت عنوان: «حمام النار» (روسكايا ميسل Russkaya Mysl ١٩١٥) وهي مقالة تكشف عن موهبة أدبية ممتازة^(١).

واستمر البحث في نظرية المعرفة بروح النزعة الحدسية في الاتحاد السوفيتي حتى في الأيام الأولى من النظام البلشفي، حين لم يكن طغيان هذا النظام قد حطم تحطيمًا كاملاً كل فكر فلسفي لا يطابق النموذج المادي. ففي ١٩٢٦ نشرت في موسكو مجموعة من المقالات تحت عنوان: «طرائق الواقعية» بقلم «ب. بابينين B. Babynin و«أ. أوجنيوف» A. Ognyov و«ف. بيرركوف» F. Berezhkw و«ب. بوبوف» P. Pipov

(١) انظر نص «بولديرف» في مجلة «ميسل» Mysl العدد ١ لسنة ١٩٢٢.

وقد أطلقوا على اتجاه تفكيرهم اسم «الواقعية الحدسية» من حيث ذلك التشابه القائم بين «حدسية» لوسكي، والواقعية الأنجلو -أمريكية لدى «ألكسندر» Alexander و«ليرد» Laird و«مونتاجيو» Montagu وغيرهم. إذ تؤكد كل من هاتين النظريتين أن الأشياء تدخل مجال الوعي للذات العارفة كما هي في ذاتها، ومن ثم فإنها تدرك كما توجد مستقلة عن فعل الإدراك.

وقد ترك «سرجي ألكسندروفيتش ليفتسكي» روسيا عقب الثورة البلشفية. وبينما كان يدرس بجامعة براج، أصبح تابعاً لنزعة «الوسكي» الحدسية والشخصانية. ومنح درجة الدكتوراه في الفلسفة لدى تقديمه رسالة أثبت فيها أن حرية الإرادة شرط ضروري للموقف النقدي إزاء الحكم judgment، ومن دونها لا سبيل إلى بلوغ الحقيقة. وعاش «ليفتسكي» في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية باعتباره لاجئاً سياسياً، ولكنه نجح في تأليف كتاب تحت عنوان «أسس تصور عضوي للعالم» The Foundations of an Organic World Conception. وقد عرض فيه بطريقة حية موهوبة ماهية النزعة الحدسية والشخصانية والنظريات الاجتماعية ذات الصيغة الأخلاقية للتضامنية solidarity.

هـ- ف. كوزيفنيكوف V. Kozhevnikov

عاش «فلاديمير إلكسندروفيتش كوزيفنيكوف» (١٨٥٠ - ١٩١٧)، وقام بعمله في موسكو باعتباره باحثاً مستقلاً وفيلسوفاً. وكان جل اهتمامه منصباً على مشكلات الفلسفة الدينية، وعلى الجمال في الطبيعة. وقد نشر عام ١٨٧٣ دراسة للتعاليم الدينية في الفلسفة اليونانية في القرن الثاني بعد الميلاد، كما كتب أيضاً «فلسفة الشعور والإيمان في القرن الثامن عشر»، «الماركسية والمسيحية» (١٩٠٧)، «الدروينية والنزعة الحيوية» وكتاباً على أكبر قدر من القيمة هو «البوذية بالمقارنة مع المسيحية»، جزءان، ١٩١٦.

ويصور «كوزيفنيكوف» -مستعينًا بفقرات كثيرة من الأدب البوذي- تصويرًا حيًا للرفض البوذي المطلق للعالم، وتعاليم البوذيين التي تذهب إلى أن الوجود الكوني كله شر، وأن ينبوع الوجود الشخصي هو حب -الذات. وعلى هذا فإن المثل الأعلى البوذي هو الإفناء التام للعالم وللوجود الشخصي في المقام الأول -أي إفناء- الذات. ويصف «كوزيفنيكوف» وصفًا جيدًا التمرينات التي يمارسها البوذيون للقضاء على الوجود الشخصي، ويختتم كتابه بهذه الحجة: ما من أحد تجاسر قبل ظهور البوذية أو بعد ظهورها على اتخاذ مثل هذه الخطوة الحاسمة نحو انعدام الرجاء، وهذا ما يؤلف العظمة الفاجعة والقيمة التعليمية لعملها الرائع الذي لا يضارعه شيء في التاريخ. وربما كان ذلك هو رسالتها التي قدرتها لها العناية الإلهية في تطور تجربة الإنسان الدينية. ويميل المرء إلى الاعتقاد بأنه في الخطة المعقدة الغامضة للهداية الإلهية للعالم، وإلى جانب الطرائق المتعددة للبحث عن الله والحق والصلاح والسعادة والجمال، وتلك الآمال العديدة التي تمنح الروح الإنسانية أجنحة في بحثها الجاهد، كان من الضروري بكل ما فيها من قوة لا عزاء فيها -أن تبين لنا سبيلًا آخر: هو الامتناع عن البحث عن هذا كله؛ نتيجة لانقطاع الرجاء في انتصار أي شيء إيجابي انقطاعًا تامًا. ولقد فهم البوذيون أكثر من أي شخص آخر حقيقة الصرخة الفاجعة للشخص المعذب حين يقول: «إني ضعيف» فهمًا عميقًا حادًا، وهذا هو العمل التاريخي العالمي الرائع الذي قامت به البوذية، والقيمة التعليمية الناصحة التي لم تستنفد حتى يومنا هذا. غير أن البوذية تجهل الحقيقة الثانية التي تلزم عن الحقيقة الأولى مباشرة جهلاً أعمى، فإنها لم تسمع -أو لا تريد أن تسمع- الصيحة الثانية التي تطلقها الروح الإنسانية -صيحة المؤمنين بالخلاص عن طريق النعمة الإلهية. وفي البوذية نسي المخلوق خالقه ونبذ صاحب العناية، وحين فقد الإيمان بالخالق، فقد الإيمان بنفسه، ومنعه الغرور والشك من الانضمام إلى الصيحة الثالثة التي تطلقها الروح العلية طلبًا للمعونة والخلاص: «لأنني المخلوق الذي صنعته بيدك فإنني لا أياأس من خلاصي» (صلاة للقديس باسيل الأكبر). وهنا تبرز القوة الروحية التي تبعث بالعزاء والشفاء إلى النفس المريضة، والجمال المعنوي للمسيحية بكل عظمتها بروزًا

واضحًا. وما إن يتخلى المسيحي عن غروره وادعاءاته المتناقضة في الخلاص الذاتي عن طريق إفناء الذات، حتى يهيب بالله الذي هو محبة، والذي ينادينا من خلال الضعفاء والمنكسري القلب: «تعالوا إليَّ يا جميع المتعبين والثقيلي الأحمال... فتجدوا راحة لنفوسكم»، وليست هذه هي راحة «النرفانا» أو «العدم الأبدي»، وإنما راحة الحياة في الله، الحياة الأبدية» (ج ٢، ٧٥٤-٧٥٦).

وقد كتب «كوزيفنيكوف» عن فلسفة الشعور والإيمان لأنه كان متعاطفًا مع نظرية «جاكوبي» Jacobi في المعرفة. وكان «جاكوبي» معارضًا لنزعة «كانط» اللاأدرية وتغلب عليها بنظريته القائلة: إنه بالإضافة إلى الإدراك الحسي والتفكير المنطقي يتمتع الإنسان بملكة الحدس الصوفي أي التأمل المباشر لواقع الوجود الفردي للآخرين. ولسوء الحظ أطلق «جاكوبي» اسمًا غير مناسب على هذا الحدس الصوفي فسماه «الإيمان». ونظرية «كوزيفنيكوف» في المعرفة هي النظرية الحدسية، وإن لم تكن كلية بل جزئية، وشبيهة إلى حد ما بالحدسية التي دافع عنها «فلاديمير سولوفيف» في مؤلفاته الفلسفية المبكرة.

وسوف تيسر لنا المعلومات التفصيلية عن أولئك العظماء من الرجال أمثال «كوزيفنيكوف» عندما يرفع «الستار الحديدي»، وتصبح مكتبات موسكوف متناول اليد. ويمكن العثور على بعض المعلومات عن «كوزيفنيكوف» في كتاب ن. س. أرسينييف A. Arseniev «موسكو المقدسة» ص ١٣٧-١٤٢، ١٩٤٠. وهناك ترجمة فرنسية وأخرى ألمانية لهذا الكتاب.



الفصل الثامن عشر

ل. ب. كارسافين L. P. Karsavin

ولد «ليف بلاتونوفيتش كارسافين» Lev Platonovich Karsavin عام ١٨٨٢. وكان والده راقصًا للباليه، وشقيقته راقصة الباليه الذائعة الصيت «تمارا كارسافينا»، وقد ألحق هو نفسه عندما كان طفلًا بمدرسة للباليه، وتلقى تعليمه العالي في جامعة بطرسبورج حيث تخصص في تاريخ أوروبا الغربية في العصر الوسيط، وشغل أخيرًا كرسي التاريخ بها. وفي عام ١٩٢٢ نفته الحكومة السوفيتية من روسيا، وعين بعد ذلك أستاذًا بجامعة «كوفنو» Kovno في لتوانيا ثم في «فيلنا» حيث يعيش في الوقت الحاضر. ومؤلفات «كارسافين» الرئيسة هي: «مقالات عن الحياة الإيطالية الدينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر»، ١٩٢٢؛ «أسس دين العصر الوسيط في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (مع التركيز على إيطاليا)»، ١٩١٥؛ «ساليجيا» Saligia أو «رسالة موجزة تثقيفية عن الله والعالم والإنسان والشر والخطايا السبع المميتة»، بتروجراد ١٩١٩؛ «الشرق والغرب، والفكرة الروسية»، ١٩٢٢، «الكاثوليكية الرومانية»، ١٩٢٢، «حضارة العصر الوسيط»، «الرهبانية في العصور الوسطى»، «عن الشك، والعلم والإيمان»، «الكنيسة والفرد والدولة»، «محاورات»، ١٩٢٣، «جيوردانو برونو»، ١٩٢٣؛ «الآباء المقدسون ومعلمو الكنيسة (عرض للأرثوذكسية في أعمالهم)»، ١٩٥٦؛ «فلسفة التاريخ»، برلين ١٩٢٣؛ «عن المبادئ الأولى»، برلين ١٩٢٥؛ «عن الشخصية»، كوفنو ١٩٢٩؛ «قصيدة الموت».

ويتخذ «كارسافين» -شأنه في ذلك شأن «فرانك»- أساسه من نيقولا دي كوزا، ويقيم مذهبه الفلسفي على تصور المطلق باعتباره وحدة شاملة، و«ملتقى الأضداد» *coincidentia oppositorum*. ويقول: «إن الإطلاقية تتجاوز فهمنا وتصورنا عن المطلق باعتباره مضاداً بالضرورة لما هو نسبي» (فلسفة التاريخ، ٧٢). ويضع: «تصوراً للإطلاقية الحقيقية باعتبارها وحدة -شاملة كاملة لإطلاقية الله- الخالق الفادي والكامل -بتصور «الآخر» الذي يشيده من العدم» (٣٥١). وهذا «الآخر» أي الوجود المخلوق، وعلى وجه أخص، كل شخصية تؤلف جزءاً منه -يمكن أن يصير مطلقاً وأن يصبح وحدة شاملة تحتضن الزمان كله والمكان كله؛ لأن المطلق هو الخير لمطلق الذي يمنح نفسه تماماً لمخلوقاته. وما دام المخلوق مفتقراً إلى التهيؤ الحر لاكتساب الخير المطلق، فإنه يظل محتفظاً بطابع الوجود -الشامل المنكمش، بالوجود التجريبي المحدود في الزمان والمكان. والخير المطلق لا يهجر خلقه حتى وهو في هذه الحالة البائسة: «من خلال التجسد الإلهي يصبح هذا التحديد الذاتي للإنسان في قصوره -يصبح عنصراً في الربوبية»، وإنه ليفدي و«يكتمل» في الله -الإنسان (٣٥٨). ومن ثم يميز «كارسافين» بين أربعة معانٍ للوحدة الشاملة:

«١ - الربوبية باعتبارها وحدة شاملة مطلقة وكاملة».

٢- الوحدة الشاملة للخلق التي تكمل وتؤله (وتصبح شيئاً مطلقاً)، والتي تختلف عن الله؛ إذ إنها عندما تكون حاضرة، لا يكون الله، وهي في ذاتها «العدم» الذي أصبح الله.

٣- الوحدة الشاملة المتممة المضغوطة للخلق، الساعية إلى الكمال باعتباره مثلها الأعلى أو هدفها المطلق، ومن خلاله تندمج بالله، فهي تسعى لأن تكون الله، وأن تتلاشى في الله.

٤- الوحدة الشاملة الناقصة للخلق أي الكثرة المقارنة والوحدة التي تصبح كاملة عن طريق الإتمام، أو الوحدة الشاملة في جانبها المحدود» (٤٨).

ويعتقد «كارسافين» أن الميتافيزيقا الدينية لديه تعلو على التعارض بين مذهب

الألوهية theism ووحدة الوجود pantheism. وهي تختلف عن وحدة الوجود لأنها تؤكد خلق العالم من العدم، وتؤكد الطبيعة المتناهية للكيانات المخلوقة، وكذلك وجود الله الأبدي الذي لا يتغير (٣٥١). بيد أن خلق العالم من العدم لا يعني عند «كارسافين» أن الله يخلق أي شيء مختلفاً عن نفسه، فيقول: «يفترض عادةً أن الله خلق شيئاً معيناً، أو واقعاً معيناً، وهذا الواقع على الرغم من أنه مستمد من غيره، إلا أنه شيء آخر عند الله، وهذا الشيء يضع نفسه في انسجام أو غير انسجام مع الله» (المبادئ الأولى، ٣٧). ويرفض «كارسافين» هذا الشيء الإيجابي. ويقول: «بمعزل عن الله، ومن دون الله، لا توجد «أنا»، على الإطلاق». «وأنا لا أوجد بنفسي وفي نفسي، ولكن من حيث إنني أفكر، وأريد، وأوجد- أي من حيث إنني أشارك في الله، وأصير إلهاً- فإنني أواجهه باعتباري طبقةً أخرى من مضمونه الإلهي، طبقة لا تنفصل عنه إلى درجة أنني من دونه، وبمعزل عنه، وفي نفسي- لا أكون شيئاً، ولا أوجد» (٣٧).

وخلق العالم- في نظر كارسافين- ما هو إلا مظهر من مظاهر الربوبية theophany، أو مظهر إضافي epiphany أما الله في حد ذاته، وباعتباره مبدأً أبدياً لا يتغير، فإنه لا يُسبر غوره، وهو من هذه الناحية موضوع للاهوت السلبي، أو العدم الإلهي الذي لا سبيل إلى التعبير عنه في أفكار، وحين يُحدّ من نفسه، يحقق خلقه- الذاتى باعتباره صيرورة إلهية، وشيئاً نسبياً (٢٠) يتحقق في صورة زمانية ومكانية، ويصبح قابلاً للمعرفة (٤٢). ولكن ينبغي أن نتذكر أن هذا الشيء باعتباره متميزاً عن الله، «هذا الشيء هو العدم» (٢٠).

ويطور «كارسافين» في كتابه «المبادئ الأولى» مذهبه على النحو التالي: إن خلق العالم مظهر من مظاهر الله theophany، والمطلق يمنح نفسه «للآخر» other الذي هو العدم المطلق، ولكنه حين يتلقى المضمون الإلهي يصبح «شيئاً مخلوقاً» أو «ذاتاً ثانية» (٤٥). ومهما يكن من أمر، ينبغي ألا نتخيل أن الذات المخلوقة تملك قوة خلاقية حتى بمعنى خلق مناشطها الحيوية الخاصة. ويقول كارسافين: «إن المخلوق لا يستطيع أن يخلق من العدم، إنما «الله» وحده هو الذي يستطيع أن يخلق فيه» (٣٩). (إن تفكيرنا

نفسه وشعورنا ورغبتنا أو فعلنا ليس شيئاً آخر غير الله، ولا نستطيع أن نرى فيها شيئاً آخر غير الله» (٢٠). وعلى الرغم من أن مضمون الذات المخلوقة كله، وحياتها كلها قد تأكد أنهما إلهيان على هذا النحو، فليس من المستطاع أن يقال عنها إنها الله. «وكارسافين» يتحدث بالفعل عن النشوء الحر للمخلوق: «إن خلق الله لي من العدم هو في الوقت نفسه مولدي الذاتي الحر» (٣٧).

ولما كان «المطلق» قد خلق الذوات المتناهية، فإنه يمنح «نفسه» لها. وهذا الاستسلام الذاتي «المطلق» تعبير عن «خير المطلق» الذي يمكن أن يصبح به العالم المخلوق المتناهي لا متناهياً، وأن يؤله بواسطة عملية هي نوع من الحلقة الإلهية: «ففي البدء (لا بالمعنى الزماني) كان الله وحده، ثم ضيق الله نفسه وأعدمها في تسليمه الذاتي للمخلوق، فكان الله الخالق المحدود بمخلوقه، وأصبح المخلوق إلهاً في توكيده الذاتي. ثم يأتي المخلوق وحده الذي أصبح إلهاً كله وخيراً كله، وبالتالي يعود الله «وحده» مرةً أخرى الذي أقام نفسه ثانية في المخلوق ومن خلاله، وبه» (٤٨).

وتكشف طبيعة وحدة الوجود التي يتسم بها مذهب «كارسافين» عن نفسها في تلك الحقيقة؛ ألا وهي أن العلاقة بين الله والعملية الكونية في هذا المذهب عبارة عن لعبة يلعبها الله مع نفسه: «من حيث إن المخلوق هو الله أيضاً، فإن الله في تسليمه نفسه له، يتلقى منه وفيه ما منحه له. وهو يحقق نفسه إلى الدرجة التي يفرغ فيها نفسه. وهو يفرغ نفسه ويعدمها في صورة إيجابية باعتباره إلهاً في المخلق، والمخلوق يعيد إقامته بصورة إيجابية. ولما كان المخلوق هو الله أيضاً، فإن رد الاعتبار الإيجابي هذا لله هو أيضاً رد اعتباره -الذاتي الإيجابي» (٣٩).

ويفرق «كارسافين» بين مذهبه وبين وحدة الوحدة بأن يشير إلى كل مخلوق ليس الله -في رأيه- لأنه لما كانت المخلوقات أساسها «العدم»، فإنها متناهية زمانية متغيرة، بينما الله المطلق أبدي لا يتغير (فلسفة التاريخ، ٣٥١).

وينبغي أن نتذكر -أيّاً كان الأمر- أن كل كيان مخلوق ما هو إلا مظهر من مظاهر الله،

والمضامين المخلوقة كلها جاءت على أنها من خلال تسليم الله -الذاتي، بحيث إن أفكارنا الخيرة ومشاعرنا ورغباتنا وأفعالنا ليست إلهيةً فحسب، «بل إن غضبنا وحسدنا وبغضنا إلهياً أيضاً، وليس هناؤنا إلهياً فحسب، بل عذابنا أيضاً، وإلا لما كان الله هو الوحدة الشاملة، ولوجد إله شرير آخر، وهو افتراض سخيف كافر» (المبادئ الأولى، ٢١). وهكذا، نرى أن حل «كارسافين» للمشكلات جميعاً تسيطر عليه فكرة الوحدة الشاملة باعتبارها مبدأً يضم كل شيء حقاً. وهو كغيره من الفلاسفة الروس - أمثال «فلاديمير سولوفييف»، «والأب س. بولجاكوف»، «وفرانك» - يفترض أنه لو كان هناك شيء - حتى ولو كان شيئاً مخلوقاً - خارجياً عن الله من الناحية الأنطولوجية، فإنه سوف يحد الله. ومن ثم فإن «كارسافين» يعتقد في إصرار أن الله هو الوحدة الشاملة، وأن المخلوق ليس شيئاً (٧). وهو يتنبأ بالاعتراض القائل بأن الله ليس مطلقاً بالمعنى الذي يكون به متضابقاً مع ما هو نسبي، وبالتالي تقوم بينه وبين النسبي علاقة اعتماد متبادل interdependence. وهو يعلم أن هناك فلاسفة يعرفون الله على أنه فائق على المطلق Superabsolute، ويعتقدون طبقاً لذلك أن ما من شيء خارجي يمكن أن يحدّه. بيد أن «كارسافين» يفنّد هذه الحجة قائلاً: إذا لم يكن الله وحدة - شاملةً، فإنه من الممكن أن يوجد خارجه، إله آخر، وثالث... وعاشر (٨).

وببحثه في الواقع الإلهي، وفي مجال الوجود المخلوق، يجد «كارسافين» الوحدة الثلاثية triunity في كل مكان. وهو يقيم هذا التصور على نظرية المطلق باعتباره وحدة كلية شاملة: فإذا اكتشف مبدأً يتعارض مع مبدأ آخر أوضح أنهما يدخلان في علاقة التعارض عن طريق تخليهما عن الوحدة الأولية، وانفصالهما الواحد عن الآخر، وهذا الانفصال يؤدي إلى السعي نحو إعادة الاتحاد، وإقرار وحدة الأضداد.

وبيرهن «كارسافين» على وحدة الله الثلاثية بمناهج مختلفة: بتحليله الله على أنه الحق، ثم على أنه المحبة، ثم على أنه الخير المطلق. ففي المحبة مثلاً يكشف عن عناصر:

١ - التوكيد الذاتي الذي يطلب الامتلاك الكامل للمحبوب (الحب الهدام).

٢- التسليم الذاتي للمحسوب (حب التضحية).

٣- البعث فيه.

وهذه الأبحاث جميعاً تُفضي إلى بحث المشكلة الجوهرية الأخيرة، ألا وهي مشكلة الرابطة بين اللا تعين والتعين. أما من حيث إن «ما لا يُسبر غوره» هو «الأول» فإن الوحدة الكلية الشاملة حقاً تكون «لا تعيناً»، أما من حيث إنه «الثاني»، فإنه يكون «تعيناً» معارضاً له، وأما من حيث إنه الثالث، فإنه الاتحاد بينهما. وعلى هذا النحو تبرهن الوحدة -الثلاثية وعقيدة التثليث على أنهما الحقيقة الأساسية المنيرة لكل شيء في التصور المسيحي للعالم.

وفي كتاب «كارسافين»: «عن الشخصية، تطبق نظرية تلاقي الأضداد لا على الوحدة الثلاثية الإلهية فحسب، بل على كل شخصية تسعى إلى الكمال وتبلغ التأليه. والشخصية -وفقاً لتعريف كارسافين- هي «كيان روحي بصورة عينية، وروحي بصورة متجسمة متعينة، كيان فريد متعدد الجوانب لا يحل شيء آخر محله» (٢) (لا يستبدل). ووحدة الشخصية هي طبيعتها الروحية، وتعددتها هو طبيعتها الجسدية. ولما كانت وحدة الشخصية هي وحدة الكثرة، فإن الشخصية روحية كلها جسمية كلها (١٤٣). وهي في جسميتها وحدها -أي في تعددها- عطاء وضرورة. وهي في روحيتها انتصار على الضرورة، وتقرير ذاتي للمصير، أي حرية. ونسبية هذه التعريفات تبين أن الشخصية تتضمن «شيئاً أعلى من وحدتها وحريتها وضرورتها -وهذا الشيء هو ذاتها» (٤). ومبدأ الشخصية -من حيث هو كذلك- غير قابل للتعريف (٣٧). إنه جوهر ousia وماهية. وهو في علاقته بالوحدة الأولية المتعينة يكون الأب، وفي علاقته بالوحدة المنقسمة ذاتياً يكون الابن، وفي علاقته بالوحدة التي تعود من ذاتها إلى الاتحاد هو الروح القدس. إن مبدأ الشخصية غير قابل للتعريف، ما دام التعين لا يكون ممكناً إلا حيثما يكون ثمة انقسام، وهو يستقر عند الأساس لوحدة أولية متعينة للشخصية تتضايغ مع انقسامها -الذاتي، ثم من بعد مع توحيدها -الذاتي. وهكذا نجد أن الوحدة الأولية غير

القابلة للتعريف هي في «المطلق» وحدة ثلاثية، وهي «الجوهر» **ousia** بلغة اللاهوت، والوحدة الأولية المتعينة هي الآب ولوحدية، المقسمة لذاتها هي الابن، والوحدة الموحدة لذاتها هي الروح القدس، أو الثالث المقدس الثلاثي الشخصيات (٣٩).

والوحدة الثلاثية الإلهية هي -إذ شئنا الدقة- وجود شخصي فريد (٨٥)، وهذا الوجود يكشف عن نفسه ويحدد ذاته -على وجه أخص- في الشخص الثاني، اللوغوس، الذي بوصفه انقسامًا ذاتيًا، هو جسد الثالث المقدس (١٤٥).

ويقول «كارسافين» في كتابه «المبادئ الأولى»: إن الذات المخلوقة هي:

١ - وحدة أصلية.

٢ - وهي انقسامها إلى ذات وموضوع.

٣ - وهي عودتها إلى الاتحاد في الوعي (٩٩). والاتحاد من جديد الذي نصل إليه عن طريق المعرفة اتحاد ناقص. لأن التوحيد **unification** فيه «أقل» من الانقسام. ونحن نعرف هذا النقص، وبالتالي يبدو لنا أن وجود وعينا -الذاتي «شيء غير واقعي، أشبه بالحلم» (١٠٣) وأن يكون المرء مدركًا لهذا الوهم عن وجوده معناه أن يعرفه من وجهة نظر وجود أعلى، ويلزم عن ذلك أنني بالإضافة إلى وجودي الأدنى -وجود أعلى أيضًا، أي أنني تلك الوحدة الشاملة المتكاملة التي أملكها في الله -الإنسان. وما إن نكف عن التركيز على وجودنا الأدنى، وما إن نفرغ أنفسنا، «ونصبح في وعي بعد منا، ما إن نفعل ذلك حتى نشاهد الله في وعينا -الذاتي، ويصبح هذا الوعي -الذاتي كله، ومعرفتنا كلها، صلاة روحية تزداد عذوبتها كلما زدنا تواضعًا» (١٠٨).

وفي هذا الجانب الأعلى من أنفسنا نكون المكان كله، والزمان كله، ولكننا نرتدّ في جانبنا الأدنى إلى لحظة زمانية محدودة تظهر إلى الوجود، ثم تتلاشى وإلى موضع متناه من المكان (١٣٠). وتقتضي النظرية القائلة بأن لذاتي جانبًا يشمل المكان كله أنه حينما يترك جسمي جزيئًا واحدًا ليصبح عنصرًا في جسم كائن آخر، فإنه لا يتركني تمامًا: «فإنه

لما كان مدفوعاً بطابعي، فإنه يظل ذاتي، ويبقى أنا إلى الأبد وفي كل مكان في الواقع الزماني كله، المكاني - كله، وإن أصبح شيئاً آخر، هو العالم ككل» (١٣٩).

وفصل «كارسافين» في كتابه «عن الشخصية» نظريته عن الذات المخلوقة. والمخلوق إذا شئنا الدقة - ليس شخصية: فقد خلقه الله من العدم باعتباره مادة حرّة - أي تولدت بذاتها عن العدم - لا تعريف لها وهي في ذاتها لا تؤلف شيئاً - وحين تتمثل «المضمون» الإلهي تصبح شخصية أولاً. ومن حيث إن المخلوق يتلقى كل مضمونه من خلال مشاركته في اللوغوس، فإن العالم المخلوق كله عبارة عن مظهر من مظاهر الله theophany (٨٥، ١٧٥).

والشر والنقص في المخلوق ما هما إلا افتقار إلى الخير فيه، وتمثيله غير التام للمضمون الإلهي: «ولما كان قد بدأ الوجود في الله وفي نفسه، فإن المخلوق يبدأ فوراً في التمرّكز في ذاته، ويحل الكبرياء محل التواضع»، ويشتهي المستحيل، أي يشتهي جزءاً من الوجود بدلاً من امتلاء الوجود، غير أن «ما هو مستحيل بالنسبة للإنسان، ممكن بالنسبة لله - ويحقق الله رغبة المخلوق اللا معقولة»، ولما كان يحترم حرّيته فإنه يمنحه نصف الوجود ونصف اللا وجود، الموت الناقص والحياة الناقصة، واللا متناهي الفاسد للموت (١٩٥). وهذه الحياة الناقصة نتيجة لخمولنا وجمودنا اللذين يمنعاننا من تمثّل امتلاء الوجود الإلهي الذي يمنحه الله لنا بمحبته المضحية. وندمنا على هذا الذنب يمكن أن نعبر عنه تعبيراً صحيحاً بهذه الكلمات: «إنني لم أرغب بما فيه الكفاية» - في قبول الوجود الإلهي في نفسي. وهذا «الضعف» الآثم ليس قوة خاصة، والاعتقاد بأنه كان كذلك معناه اعتناق المانوية، كما يقول «كارسافين»، ذلك أن الضعف هو مجرد افتقار إلى الرغبة في استيعاب الله (٣٥). والشر باعتباره ذنباً - مصحوب دائماً بالشر باعتباره عذاباً هو في الوقت نفسه عقابه على الذنب وفداء له (٣٠). وندم المرء على ذنبه ليس معناه - إذا أردنا الدقة - إدانة ذاتية: self-condemnation: وإنما يتألف من إدانة الفعل «بمستوى أعلى» لا بذاتي الخاصة (٢٣). والحق أنه في الإدانة الذاتية يعارض مظهر من

مظاهر الله مظهرًا آخر، المظهر الأكبر ضد المظهر الأقل، المظهر الذي يرمز إلى امتلاء الألوهية ضد المظهر الأقل امتلاءً: «فنحن ندين أنفسنا لأننا لم نفهم الله فهمًا تامًا» (٣٤).

وكل خطيئة -في رأي «كارسافين»- عبارة عن نقص في مظهر الله. ومن ثم كان الغرور محاولة لتأكيد المرء لذاته، ومن حيث إنه موجود، فإنه مظهر من مظاهر الله (٤٩)، ولأن الامتلاك انعكاس لامتلاك كل شيء في الله، «ولكنه يعاني من النقص، والإنسان المغرور لص أحمق» (٥١): إنه يريد أن يملك كل شيء، إنه متشبث بهم، ولكنه لا يحصل على ممتلكات الله التي تنتمي إلى ذات تريد أن تملك «حقًا كل شيء»؛ أي تود أن يملك الكل -بما في ذلك الله- العطايا التي تملكها هي» (٥٢).

ويستنبط «كارسافين» من هذا التصور للشر أن سبيل الكمال «لا يقوم في الصراع مع شر لا موجود، وإنما في اكتمال محبتنا لله ومع الله». ويقول الرب «لا تدينوا، ولا ينفصل أحدكم عن الآخر بالدينوية» وحين تنتصرون على الضعف، ستفهمون أنه لا وجود للشر» (٦٩). لا تقاوموا الشر؛ إذ لا وجود للشر» ولكن «اصنعوا الخير» والتمسوا فيما يُسمَّى بالشر «لمحة خافتة من الخير، وانفخوا في اللهب الضئيل حتى تجتاح النار العالم» (٦٩) «أدركوا الخير وحده، إذ لا وجود للشر» (٧٥).

«ولربما كان من نصيبكم أن تدافعوا عن الضعفاء بالعنف، وأن تنقذوا الحياة بقتل المذنب» (٧٠)، «وإنني لأعتقد أن الله يرسل هذه المحنة لأناس لا فهم لديهم» (٧١). ويعترف «كارسافين» بأنه «قد يوجد شيء اسمه القتل الصالح والحرب الصالحة»، ولكن حين نقرر ذلك في الحياة الفعلية، فينبغي أن نحذر صوت عدو المسيح (٧٢).

وقد يكون النقص في المخلوق بحيث لا يكون له وجود شخصي إلا بصورة جنينية embryonically (الحيوانات) أو بالقوة فحسب (الأشياء) عن (الشخصية ١٢٧). ويتوقف كمال الشخصية على تمثيلها الكامل للطبيعة الإلهية، أي على بلوغها التآله. والسلسلة الأنطولوجية في عملية تضحية الله بذاته للمخلوق وتضحية المخلوق بذاته لله تتم كما يلي: «في البدء يكون الله وحده، ثم، الله الذي يموت ومجيء المخلوق إلى

الوجود - ثم، المخلوق وحده بدلاً من الله - ثم المخلوق الذي يموت وقيام الله، ثم، الله وحده مرةً أخرى. ولكن كل شيء «في البدء» و«ثم» و«فوراً»، فالله هو الله - الإنسان أيضاً» (١٦١).

وهذه الوحدة بين الله والإنسان في الأقتنوم الإلهي لا تصبح ممكنة إلا بتجسد اللوغوس، الذي يتألف من أنه يصير ناقصاً بحريته، فهو قد أراد النقص لا في حد ذاته، ولكن الجانب الوجودي منه فحسب، أي النقص باعتباره عذاباً على غير ذنب وباعتباره موتاً (٢٢٤).. وما دامت ناسوتية المسيح ليست خارجية عن «شخصه» وإنما هي «بداخله» فإن عذاب المسيح وموته مأساة إلهية على الرغم من البعث، بل إن النظرية القائلة بآلام الآب potripassionism (وهي النظرية القائلة بأن الآب يتعذب كالابن سواء بسواء) تتضمن عنصراً معيناً من الحقيقة (١٩٢).

والمخلوق الذي يتأله عن طريق الفضل الإلهي هو إله حقيقي، ولكن، ينبغي ألا يُفضي ذلك إلى تطابق شبيه بوحدة الوجود بين الله والعالم: فثمة اختلاف أنطولوجي عميق بين «لا يكون» التي تأتي من «يكون» وبعد «يكون»، وبين «يكون» التي تأتي بعد «لا يكون» ومن «لا يكون» (١٦٠).

ولكارسافين نظرية شائقة عن الجسمية corporeality التي يعرفها بأنها الكثرة في شخصية مقسمة لذاتها، بحيث تحدد تعين الذات. وهذا التعين هو بالضرورة «ارتباط جسدي بالأجسام الأخرى لا من حيث إنه موضوع معها وضعاً خارجياً جنباً إلى جنب أو متصلاً بها، بل إنه متداخل معها ومندمج فيها. فجسدي يحتوي على الجسمية الخارجية عنه، والجسمية الخارجية عنه تحتوي جسدي. وكل ما أدركه أو أتذكره أو حتى أتخيله هو جسميتي، وإن لم تكن جسميتي وحدها، بل ما هو خارج عنها «أيضاً». والعالم كله في الوقت الذي يبقى فيه جسمية خارجية عني، يصبح جسميتي سواءً بسواء» (١٢٨).

وبهذه النظرية يتجاوز «كارسافين» - وهو أمين لمبدئه في تلاقي الأضداد - يتجاوز الاختلاف القائم بين النزعة الظاهرية phenomenism والنزعة الحدسية

intuitivism (٧٩). فالعالم كله الخارجي بالنسبة للجسم الفردي لشخصية ناقصة هو -في رأيه- جسمه أيضًا إلى حد ما، ولكن جسم «خارجي» (١٣١)، وهو يحاول أن يستخدم هذا التصور لكي يفسر أمورًا مثل القياس النفسي psychometry والإحالة الخارجية للحساسية exteriorization of sensibility إلخ. وهو يفسر حضور الإحساس في الأطراف المبتورة بقوله إن أجزاء الجسم وجزئياته التي تُفصل عنه لا تفقد كل ارتباط به (١٣٠). ومن ثم يذهب «كارسافين» إلى أن طريقة التخلص من الجثة ليست أمرًا لا يهمننا، والمادي يلعن نفسه حين يكتشف حماقته عندما يحرق جسده ويستحيل رمادًا وفقًا لأحدث الطرق الفنية في محرقة هجرها الله.

والفرق بين شخصية ناقصة وشخصية كاملة هو أن للشخصية الأولى جسمًا فرديًا وخارجيًا في الوقت نفسه، بينما يندمج الجسم الخارجي كله للشخصية الثانية بجسمها الفردي (١٣٤).

وكتاب «كارسافين» «فلسفة التاريخ» كتاب قديم على وجه الخصوص. ففيه يصوغ «كارسافين» المبادئ الأساسية للوجود التاريخي، كما يبحث فيه «مكانة ما هو تاريخي ودلالته في العالم ككل، وفي علاقته بالوجود المطلق» (٥). وينظر إليه باعتبار أن الهدف الأسمى للتفكير التاريخي هو فهم الكون كله، والوحدة الشاملة المخلوقة كلها باعتبارها ذاتًا واحدة متطورة» (٧٧). أما التاريخ بالمعنى الضيق لهذه الكلمة -فإنه يهتم «بنمو البشرية باعتبارها ذاتًا واحدة مكانية- كلها، وزمانية كلها» (٧٥). ويعني «كارسافين» «بالنمو» development العملية التي يتغير فيها كلُّ ما (مثل الكائن العضوي أو الحياة العقلية) تغيرًا مستمرًا. بحيث يصير باستمرار مختلفًا من حيث الكيف -وهو يصير من الداخل، ومن نفسه، لا عن طريق إضافة أي شيء من الخارج إليه» (١٠).

واستمرار النمو يدل على أن الشيء النامي لا يتألف من أجزاء منفصلة، أو من ذرات، بل يؤلف ذاتًا واحدة لا تتمايز عن نموه، بل إنها شيء واقعي فيه، وبالتالي فإنها مكانية كلها، زمانية -كلها- كيفية -كلها، شاملة لكل شيء» (١١). (ويرفض «كارسافين»

فكرة الجوهر باعتباره مبدأً متميزًا عن العملية). وهذه الذات «شخصية» personality تستوعب كل شيء بالقوة، بل إن كل جانب كيفي منها عبارة عن وحدة شاملة مضغوطة» a contracted pan-unity. ونمو الذات عبارة عن انتقال من أحد جوانبها إلى الآخر، انتقال تتحكم فيه الطبيعة الديالكتيكية للذات نفسها، لا المؤثرات التي تأتي إليها من الخارج. و«كارسافين» ينبذ العلاقات الخارجية في مجال الوجود التاريخي ذلك أن كل فرد تاريخي (أي شخص أو أسرة أو أمة.. إلخ) هو في رأيه العالم كله في أحد جوانبه الفريدة التي لا تتكرر، ومن ثم فإن مجال الوجود التاريخي يتألف من ذوات يتداخل بعضها في البعض الآخر، ومع ذلك فإنها تنمو في حرية، ما دام كل واحد منها يحتوى على كل شيء في صورة جنينية، وليس بينها علاقات خارجية. وهذا يؤدي إلى نتائج على جانب من الأهمية بالنسبة لمناهج البحث في التاريخ. وهكذا يرفض «كارسافين» في البحث التاريخي تصور السببية باعتبارها مؤثرًا خارجيًا. فإذا تأثرت أمتان إحداهما بالأخرى في مجرى تطورها، فإن ذلك لا يكون ممكنًا إلا لأن كلا منهما جانب من جوانب ذات أعلى تشملهما معًا (الحضارة، البشرية، الكون)، وبالتالي فإن ما هو «أجنبي» بالنسبة لأمة ما، هو «منها» بمعنى ما، بحيث إن النمو يتم باستمرار وبصورة ديالكتيكية من فكرة الأمة نفسها، ولا يصنع كما تصنع الفسيفساء من المؤثرات الخارجية عليها (٦٤). وتأثير الطبيعة على حياة شعب ما ليس هو أيضًا خارجيًا، وفقًا لكارسافين: ذلك أن طبيعة أي بلد كعناصر الوجود المادية كلها (مثل الملابس، وحجم المخصصات الفردية.. إلخ) لا تؤثر على العملية التاريخية من حيث هي كذلك، أي مأخوذة على انفصال، وإنما من حيث مدى انعكاسها في الوعي، وتحولها إلى «عنصر نفسي اجتماعي» (٩٥ - ١٠٠) وهذا ممكن لأن الطبيعة - كالإنسانية - هي الإحالة الفردية individualization لذات أعلى، أو لكون أكبر macrocosm؛ ومن الحق أنها أقل اكتمالًا من الإنسانية. ولكنها مع ذلك تؤلف - من خلال تلك الذات الأعلى - جزءًا من عقلية الإنسان (٣٤٧).

والحجة التي يسوقها «كارسافين» على أن «كل شيء جديد في العملية التاريخية ينبثق

دائمًا من اللا وجود، وإلا لم يكن شيئًا جديدًا» (٢٣٧)، هذه الحجة، على أكبر جانب من الأهمية أيضًا بالنسبة لمناهج البحث في التاريخ. واستنادًا على قوة هذه الحجة يرفض التفسيرات النشئية genetic التي ترد الجديد إلى إعادة تركيب القديم، كما يتم ذلك مثلاً في محاولة رد المسيحية إلى تركيب من الحضارتين اليهودية والإغريقية» (١٨٠). والصراع بين منهج الإحالة الفردية ومنهج التعميم في التاريخ صراع لا حل له في نظر «كارسافين» ما دامت الكلية universality تعني عنده الإحالة الفردية للذات الأعلى في كثرة الذوات الأدنى، والكلّي هو نفسه فرد عيني، «وهو ليس مجرداً، وليس منعزلاً عن تعبيراته العينية» (١٩١).

وقد توضع موضوعات تاريخية معينة وضعاً محدداً في ترتيب تصاعدي من حيث علاقة أحدها بالآخر: ومثال ذلك الفرد والأسرة، والأمة والمدنية (الهندية، واليونانية، والرومانية، والأوروبية.... إلخ). والبشرية والعالم. ويمكن أن نميز في النمو التجريبي لكل فردية تاريخية المراحل التالي، وفقاً لكارسافين:

١ - الوحدة الشاملة بالقوة potential pan-unity للشخصية التاريخية أي - «الانتقال من اللا وجود إلى الوجود».

٢ - الوحدة المتميزة مبدئياً؛ أي الانقسام في العناصر، وهو نقصان في الوحدة وإن لم يكن نقصاناً ملحوظاً، ما دامت العناصر ينتقل أحدها إلى الآخر في يسر، ومن الممكن استبدال بعضها ببعض الآخر، ويكون لها بهذا المعنى طابع الفرديات الفائقة على ما هو عضوي superorganic individualities.

٣ - الوحدة العضوية - أي مرحلة التحديد الوظيفي والثبات المقارن للملامح الفردية.

٤ - انحلال الوحدة العضوية إلى وحدة منظمة systematic ثم انهيارها عن طريق التفكك (٢١١).

والغرض من التطور هو تحقيق الوحدة الشاملة الكونية للخلق باعتبارها فردية مطلقة.

وقد سبق أن رأينا أنه لا سبيل إلى تحقيق هذا الغرض في العالم التجريبي، وإنما يتحقق في نظام يتجاوز ما هو تجريبي **superemperical order**، ومن حيث إن المطلق باعتباره خيراً مطلقاً يمنح نفسه تمامًا للعالم، ويفدي العالم عن طريق التجسد، ويجعله كاملاً. وعلى هذا النحو كانت العملية التاريخية كلها إلهية إنسانية. وليس الكمال هو النهاية الزمنية للتطور: فإنه من وجهة نظر الذات الناقصة، ينتصب المثل الأعلى دائماً أمامها، ويتحقق تحققاً أبدياً «في العدد اللامتناهي للإحالات الفردية»، غير أن ذلك لا يمنع المثل الأعلى بأي حال من الأحوال أن يصبح أمراً واقعاً، وأعلى من جانب الصيرورة الذي يتضمنه أو أعلى من العملية التاريخية التجريبية». وفي الوحدة الشاملة: «وفي كل نقطة فيها تتلاقى الصيرورة والإتمام والكمال» (٨٦).

وهكذا، يختلف تصور «كارسافين» للتطور اختلافاً حاداً عن تصور المفكر الوضعي للتقدم. ففي الوحدة الشاملة، تؤخذ كل لحظة من لحظات التطور على أنها معادلة من حيث الكيف لكل لحظة أخرى، ولا ينظر إلى واحدة منها على أنها مجرد وسيلة أو مرحلة انتقال إلى الغاية الأخيرة، ومن الناحية التجريبية، تتفاوت قيمة اللحظات وفقاً للدرجة التي تتكشف بها الوحدة الشاملة فيها (أي في تلك اللحظات) ويتضمن تاريخ كل فرد لحظة من الكشف التام للوحدة - الشاملة وهذا هو «ذروة تطورها». ويمكن أن نجد المعيار الذي نحدد به أن لحظة معينة هي الذروة بالبحث في الشخصية الدينية للفرد موضوع البحث، ونقصد بذلك «علاقته الخاصة بالمطلق» (أي بالحق والخير والجمال). ولما كان التطور التاريخي باعتباره كلاً عملية إلهية إنسانية، فإن معيار اقترابه من المثل الأعلى يمكن أن نجده في الشخصية التي تعبر أكمل تعبير عن المطلق في العالم التجريبي أي في المسيح. وتاريخ البشرية كله ما هو إلا «ظهور كنيسة المسيح الأرضية واختفاؤها تجريبياً» (٢١٤). ومن ثم ينبغي أن يكون العلم التاريخي دينياً، بل أن يكون - فضلاً عن ذلك - أرثوذكسياً» (١٧٥، ٣٥٦).

ويصوغ «كارسافين» نظريته عن الكنيسة وعلاقتها بالدولة في كتيب عنوانه «الكنيسة

والفرد والدولة». فالكنيسة هي جسد المسيح، هي كمال العالم الذي أنقذه ابن الله (٣). والعالم يتسامى بنفسه في حرية، فيصبح الكنيسة. وكاثوليكية الكنيسة ليست هي الطابع الكلي، وإنما «المعية» (sobornost (togetherness) (٥)، «الواحد في الكل ووفقاً للكل، أي الوحدة المنسجمة بالمحبة لتعابير «الحق» العديدة» (٦). والكنيسة هي الشخصية المتضمنة لكل شيء المحتوية على الشخصية المتألفة للكنائس المحلية والقومية (٧).

والدولة هي التنظيم الذاتي الضروري للعالم الآثم. فإذا جاهدت دولة لاتباع حقائق الكنيسة ومثلها العليا، فإنها تكون عندئذ دولة مسيحية (١٢). وما دام الإنسان والدولة خاطئين، فإن أعمال العنف والعقوبات والحروب أمر لا مفر منه، ولكنها تظل مع ذلك خطيئة، ولا يمكن التغلب عليها إلا عن طريق الاتحاد مع المسيح (١٣). غير أن نبذ الحرب، بالاعتماد على «معجزة» يعني إغراء الله، وهو بذلك جريمة خطيرة تهدد مصلحة المواطنين والأجيال القادمة (١٤). ويكشف «عدم المقاومة المطلقة للشر عن طريق العنف» التي نادى بها «تولستوي» عن افتقار في فهم النقص الذي يتصف به العالم. ذلك أن تحاشي استعمال العنف في الصراع ضد الشر هو في الحق مقاومة غير مباشرة ومنافقة بالعنف ما دام الآخرون يشنون الحروب ويعدمون المجرمين، وأتركهم يفعلون ذلك، بينما أقف أنا جانباً. والشخص الذي يعاني من الشر هو وحده الذي له حق عدم المقاومة بالعنف. وليس هذا عدم مقاومة، وإنما تضحية بالذات، وهي أفضل طريقة للانتصار (٢٨). والعالم الذي يسعى إلى الكمال يضم متناقضات باطنية تؤدي إلى منازعات فاجعة (٣٠).

وينبغي أن تسعى الدولة كيما تصبح شخصية داخل الكنيسة، ولكنها من الناحية التجريبية ليست إلا مسيحية بدرجة ضئيلة (٦٧). والكنيسة لا تبارك نشاط الدولة في حد ذاته - أي في طبيعتها الشريرة جزئياً، وإنما تباركها من حيث ما في هذا النشاط من خير، فهي تصلي للجيش «المحب للمسيح» Christ-loving، وفي زمن الحرب، تصلي الكنيسة كي يسود العدل الإلهي، لا للانتصار التجريبي على العدو. وهكذا نرى مثلاً أن

أعياد شفاعة السيدة العذراء - التي تحتفل بها روسيا أروع احتفال - ترتبط بمعجزة أدت إلى هزيمة الروسيين على أيدي اليونان (١٩).

ويقول «كارسافين»: إن الفكرة الحديثة القائلة بانفصال الكنيسة عن الدولة فكرة باطلة:

١ - فالدولة التي تنفصل عن الكنيسة سوف تصل إلى دين الإنسانية أو التأليه الذاتي self-deification أو إلى النزعة النسبية.

٢ - ومثل هذا الانفصال محال ما دام للدولة مثل عليا حقيقية هي مسيحية بالقوة. بيد أنه من الجوهرى الحد من نشاط الكنيسة والدولة. ومهمة الكنيسة هي أن تحضّ الدولة على أن تكمل نفسها في حرية لكي تكون جديرة بملكوت السماء، وأن تفضح الشر، وتبارك الخير، ولكن دون أن تأخذ على عاتقها مهمة الإرشاد السياسي. وعلى الدولة أن تكفل للكنيسة استقلالها في مجال نشاطها الخاص، وهو المجال اللاهوتي والتعليمي والأخلاقي والتبشيري والشعائري، ولا بد أن يكون للكنيسة حق فضح الخطأ، وحقوق الملكية، ولكن ينبغي ألا تظفر بمعونة الدولة الاقتصادية أو استخدام سلطان الدولة لاضطهاد الزنادقة، ويجب على الدولة أن تدافع عن الكنيسة ضد الدعاية العدوانية (٢٣)، «والتألف» بين الكنيسة والدولة هو العلاقة المثالية بينهما.

ويناقش «كارسافين» مشكلة طابع الروح الروسية المميز في كتيبه «الشرق والغرب والفكرة الروسية»؛ فيقول: إن الشعب الروسي خليط موحد من شعوب خضعت للأمة الروسية العظمى (٧). والشعب الروسي شعب عظيم في المستقبل الذي يجب أن يبينه، وقيما صنعه فعلاً حتى الآن - في تنظيمه للدولة، وفي حضارته الروحية، وفي الكنيسة والعلم والفن (٢٣).

والجانب الجوهرى في الشعب الروسي - هو في رأي «كارسافين» - روحه الدينية بما في ذلك إلحاده المهاجم (١٥). ولكي يجد الفكرة الرئيسة في الروح الدينية الروسية يقارن بين الشرق والغرب وروسيا، ويفرق بين طرائق ثلاث لفهم المطلق أو الله في علاقته بالعالم - التأليهية، ووحدة الوجود، والمسيحية (١٨). وهو يعني «بالشرق»

المدنيات غير المسيحية وهي مدنات الإسلام والبوذية والهندوكية والطاوية Taoism، والنزعة الطبيعية لدى الإغريق والرومان، والأمم البربرية أيضًا (١٧)، والغرب وروسيا هما العالم المسيحي المتمدن. والنزعة التأليهية معناها عند «كارسافين» النظرية التي مؤداها أن الله يعلو على العالم ويقف في علاقة خارجية عنه (١٨). ويطلق اسم وحدة الوجود على الرأي القائل بأن الألوهية محايثة للعالم، ومهما يكن من أمر، فليس العالم في حد ذاته هو الإلهي، وإنما الإلهي هو «الماهية الحقيقية لكل شيء» (٢٦). في القوة اللا متعينة دون تمايز فردي (مذهب الطاوية والبوذية والبرهمية) والمسيحية في نظرية الوحدة الثلاثية المطلقة باعتبارها مبدأ الوحدة الشاملة الذي لا يرد إلى القوة اللا متميزة للأشياء جميعًا - كما هي الحال في وحدة الوجود (٣١). والنسبي - وفقًا للتعليم المسيحي - يتميز عن المطلق ويتطابق معه في الوقت نفسه، وكل ما هو فعلي actual، إلهي، فهو مظهر من مظاهر الله، والمخلوق يتلقى الله في نفسه (٣٢). ويقول «كارسافين» إن مثل هذه التأويلات للمسيحية ينظر إليها أحيانًا على أنها متممة إلى وحدة الوجود، غير أن هذا ليس صحيحًا، وخاصة بالنسبة لتعريف «كارسافين» الخاص لوحدة الوجود. فالمسيحية تؤكد القيمة المطلقة للشخصية في تحققها العيني وهي تشجع تطور الحضارة، وتأخذ الغرض من الحياة على أنه التحول الكلي والبعث (٣٥).

ودين الغرب - الذي ضمن عقيدته عبارة «المنبثق من الأب والابن» - أي نظرية صدور الروح القدس عن الأب والابن معًا - يتضمن انحرافًا عن الأسس الرئيسة للمسيحية. ومن الحق، أن مثل هذه النظرية تفترض سلفًا أن «الروح القدس» يصدر عن ذلك الذي يكون فيه الأب والابن شيئًا واحدًا، وفي هذه الحالة ثمة وحدة خاصة من الأب والابن، لا من حيث الجوهر أو الشخصية، ولكنها فائقة على الشخصية superpersonal، ويلزم عن ذلك إذن أن الروح القدس أدنى من الأب والابن، وهذا «تجديف ضد الروح القدس». غير أن المخلوق لا يمكن أن يتأله بمعزل عن الروح القدس، وبالتالي فإن التقليل من شأن الروح القدس يؤدي إلى التقليل من شأن المسيح في ناسوتيته، كما يؤدي إلى فكرة أن

الوجود التجريبي «لا يمكن أن يؤلّه تمامًا» أو أن يصير مطلقاً، فثمة حاجز لا سبيل إلى عبوره مثبت بين المطلق والنسبي، وتؤخذ المعرفة على أنها محدودة (٤١). فإذا اعترف الإنسان بضعف عقله وإرادته، فإنه يحتاج إلى حقيقة لا يرقى إليها الشك على الأرض وكنيسة أرضية لا تقهر، ومن هنا ينشأ تنظيم أرض للكنيسة على هيئة ملكية ذات مراتب يعلو بعضها بعضاً، وعلى رأسها البابا الذي يتمتع بسلطان طائفي (٤٦). ويؤدي هذا فيما بعد إلى الانصراف عن الحياة السماوية، والتركيز على الرخاء الأرضي، وإلى ازدهار فنون الصناعة والرأسمالية، والإمبريالية، وأخيراً إلى النزعة النسبية والتفكك الذاتي (٤٧).

أما في المسيحية الشرقية - أي في الأرثوذكسية التي لم تعتنق أي عقائد جديدة بعد المجلس المسكوني السابع - فلا انفصال بين المطلق والنسبي (٥٤). ولا بد أن يؤلّه النسبي تماماً وأن يجعل مطلقاً، ولا حدود للمعرفة، والمعرفة ليست هي الفكرة فحسب، بل «الإيمان الحي» ووحدة الفكر والنشاط، ومن ثم لم تنشأ تلك المشكلة التي شطرت الغرب إلى الكاثوليكية والبروتستانتية (٥٥). وليس الفداء رد اعتبار قانونياً تحققه تضحية المسيح. والتوبة في رأي المذهب الأرثوذكسي عبارة عن تحول للشخص كله، وليس مجرد تعويض مضبوط عن الخطيئة بإتيان مقدار مقابل من الحسنات. ومن ثم كانت الغفرانات ونظرية المطهر مستحيلين في الأرثوذكسية. فالمذهب الأرثوذكسي مذهب كوني، ويعبر عن ذلك في الأيقونات الأرثوذكسية برمزية الألوان، وهي رمزية الحياة الكونية.

ومن السمات المميزة للفكر الروسي صراعه ضد النزعتين التجريبية والعقلية واهتمامه بالمشكلات الميتافيزيقية (٥٧). والأدب الفني الروسي «بطولي الطابع». وفي السياسة الخارجية الروسية منذ عصر الحلف المقدس إلى يومنا الحالي، يوضع العنصر الأيديولوجي في مركز الصدارة (٥٨). والمثل الأعلى الروسي هو التداخل المتبادل بين الكنيسة والدولة (٧٠). بيد أن الكنيسة تمثل الوحدة الشاملة للإنسانية ككل. وما دامت الكنيسة قد انقسمت إلى شرقية وغربية، فينبغي علينا أن «نتنظر» عودة الوحدة بين الكنائس

قبل أن نشرع في واجبنا المشترك (٧٠). وفي هذه الأثناء تكون مهمة الثقافة الروسية أن تحيل القدرات الكامنة المحفوظة منذ القرن الثامن إلى الفعل وأن تقبل القدرات التي أحالها الغرب إلى فعل («الصبغة الأوروبية»)، وأن تكمل هذه القدرات بمبادئها الخاصة. وليس عودة الاتحاد بين الكنائس مجرد عمل شكلي، ولكنه اتحاد بين الثقافات يتم الآن فعلاً دون أن يلاحظ أحد.

وعيب الأرثوذكسية الروسية هو سلبيتها وركودها، وأقيم ما فيها مجرد «ميل إلى التطور» (٥٨). والروس «يتأملون المطلق من خلال ضباب الأحلام» (٥٩). «والثقة في التأليه المقبل يجعل الحاضر عقيماً» وبلوغ المثل الأعلى لا يكون عن طريق «الإصلاحات الجزئية والجهود المنعزلة» (٦٢)، «والروسي يريد أن يعمل دائماً باسم شيء مطلق أو يرتفع إلى مستوى المطلق». فإذا ارتاب شخص روسي في المثل الأعلى المطلق، فإنه يمكن أن يهوي إلى اللا مبالة التامة بكل شيء أو إلى حالة من الحيوانية؛ «وهو خليق بأن ينتقل من الطاعة التامة للقانون إلى التمرد التام الذي لا يكبح جماحه شيء». وفي مجاهدته من أجل اللا متناهي يخشى الرجل الروسي التعريفات والحدود، ومن ثم كانت العبقرية الروسية كامنة في القدرة على التحول transmutation.

ومذهب «كارسافين» صورة من صور وحدة الوجود، فهو ينظر إلى المطلق باعتباره الوحدة الشاملة لكل شيء. ولقد أشرت في نقدي لفلسفة «فلاديمير سولوفيف» و«الأب س. بولجاكوف» إلى أن الله مبدأ يعلو على كل نسق، وأنه خلق العالم على أنه شيء خارجي عنه من الناحية الأنطولوجية (الوجودية)، ولهذا لم تكن نتيجة خلقه للعالم أن أصبح كائناً محدوداً، وذلك لأن علاقة الحد relation of limimting لا تكون ممكنة إلا بين أشياء متجانسة. ويقول «كارسافين» إنه إذا لم يكن الله وحدة شاملة، فمن الممكن أن يقوم إله ثان وثالث و... عاشر إلى جانبه. وهذا الاعتراض غير مقنع، فنحن نصل بالضرورة إلى تصور الله باعتباره مبدأ يعلو على كل نسق ويتحكم في وجود نسق العالم بمضمونه الفعلي والممكن. ونسق العالم مع المبدأ الذي يعلو على كل نسق -وهو الله-

بضممان كل ما يدرجه «كارسافين» في تصوره عن الوحدة -الشاملة. وكما أن وحدته الشاملة فريدة، فكذلك المبدأ الذي يتجاوز كل نسق - أعني الله -مع الكون الذي هو أساسه. وحين يقول «كارسافين» إنه إلى جانب مثل هذا الله يمكن أن يوجد إله ثالث.. وعاشر، فإنني أسأله: أين يجد كونًا ثانيًا وثالثًا... وعاشرًا بحيث يرغمه ذلك على قبول وجود إله ثان وثالث وعاشر. فما هو أحد يستطيع أن يدلنا على مثل تلك الأكوان، ومن ثم فإن هذه الكثرة من الآلهة تحليق جزافي للخيال.

ويفرق «كارسافين» بين مذهبه وبين وحدة الوجود بالإشارة إلى نظريته في الوجود المخلوق، بيد أنه هو نفسه يقول: إن الله لا يخلق «أي شيء» إيجابيًا له طبيعة خاصة به. والكيان المخلوق في رأيه هو «عدم» يمنحه المطلق نفسه، ومن حيث إن هذا «العدم» يتلقى المضمون الإلهي فإنه يصبح «شيئًا مخلوقًا»، و«ذاتًا ثانية». وهذه المحاولة للهروب من وحدة الوجود غير مقنعة على الإطلاق: فليس «العدم»: وعاء فارغًا يمكن أن يتلقى أي شيء، أو أن يظهر من الكبرياء ما يمنعه من تقبل «امتلاء» الحياة الإلهية. وهذا يفسر لماذا لم يكن المخلوق في مذهبه شخصيةً إذا شئنا الدقة، كما يقول «كارسافين» نفسه: فالمخلوق يتلقى مضمونه كله من الوحدة الإلهية الشاملة، وهو لا يخلق شيئًا هو نفسه، بحيث إن العالم المخلوق كله -في نظر «كارسافين»- عبارة عن مظهر له - (٨٥، ١٧٥). وقد يوجد تصور المظهر الإلهي في مذهب يؤمن بالألوهية أيضًا، ولكنه يعني حينئذ تحقق الله في أعماله، أي في خلقه كيانات متميزة عنه من الناحية الأنطولوجية، ومع ذلك فإن وجودها يشهد على أنه موجود باعتباره خالقها. وكلمة «مظهر الله» theophany تعني عند «كارسافين» شيئًا مختلفًا، هو تحقق الله في المخلوق، بمعنى أن كل المضمون الإيجابي للمخلوق هو مضمون الوجود الإلهي، والمخلوق من حيث هو «شيء ما» مطابق لله من الناحية الأنطولوجية، باعتباره على الأقل جزءًا من الوجود الإلهي.

وحين تعرضت لمذهب الأب «س. بولجاكوف» بالنقد، ذكرت أن وحدة الوجود لا تقوم على أساس منطقي. وتتضح استحالتها المنطقية على وجه الخصوص في مذهب «كارسافين» ما دام يُرجع كل شيء واقعي إلى الله بطريقة مطلقة، تاركًا مجرد «العدم»

للمخلوق. ويفشل مذهبه - شأنه في ذلك شأن أشكال وحدة الوجود جميعاً - في تفسير حرية الكيانات المخلوقة بمعنى استقلالها عن الله، بل وتعارضها المتكبر معه. وهو يعني بالحرية أن يكون الشيء أساس ذاته أو المكيف - لذاته Self-Conditioned. كما أن مذهبه لا يعطي إجابة شافية لأصل الشر وطبيعته. و«كارسافين» ملزم - لكي يكون متسقاً مع نفسه - أن يفهم الشر ونقص المخلوق على أنهما مجرد عدم اكتمال للخير. ومثل هذا التفسير يتعارض تعارضاً حاداً مع الطبيعة الحقيقية للشر التي تمتلئ في أغلب الأحيان بمضمون شرير كالبغض الشخصي الذي لا يمكن أن يرد بحال من الأحوال إلى حب ناقص. فليس غريباً إذن أن ينكر «كارسافين» وجود الشيطان: فلو أنه لم يفعل ذلك، إذن لكان لزاماً عليه أن يقبل أن الله يتخذ من المظاهر ما يتألف من بغضه لنفسه.

وكارسافين من أصحاب النزعة الشخصية personalist. وهو ينظر إلى كل كيان على أنه إما أن يكون شخصياً بالقوة، أو شخصياً بصورة جنينية (الحيوانات)، أو أن يكون شخصياً بالفعل. وهو يعتقد أن الأمم والوحدات الثقافية والبشرية شخصيات متناغمة. وكل من تلك الشخصيات هو على أي حال - الوحدة الشاملة نفسها، وإن تكن «مضغوطة» في كل منها بطريقة مختلفة، وبالتالي فإننا لا نجد لديه تصوراً للتفرد الفردي الحقيقي والأبدي باعتباره قيمة مطلقة: وكل تطور يتألف من أن كل كيان مخلوق يوجد بجوار الله يصبح إلهاً، وفي نهاية التطور «لا يوجد غير الله وحده مرة أخرى». وينبذ «كارسافين» تصور الذات باعتبارها جوهرًا فرديًا؛ أي باعتبارها فائقةً على الزمان والمكان، وبالتالي فاعلاً أبديًا. وليس هذا بمستغرب، لأن مثل هذا التصور يناقض واحدته المصطبغة بوحدة الوجود. وهو يريد أن يستبدل ما هو فائق على المكان والزمان بما هو مكاني كله وزماني كله، all spatial and all-temporal، وهذا معناه أن العالم كله - بالنسبة إليه - يتألف من حوادث، أي من عمليات زمانية، وزمانية مكانية، وإن كان الكيان الذي بلغ المرحلة العليا من الوجود يحقق هذه العمليات في كل مكان لا يستطيع أن يفسر جوانب معينة من العالم، تلك الجوانب التي تتضح على ضوء الرأي القائل بأن الذات، أي الفاعل

الجوهرى - فائقة على الزمان والمكان. وكل حادثة تدوم في الزمان، حتى لو كان هذا الزمان ثانية واحدة وتحتل مكاناً - حتى لو كان هذا المكان ملليمترًا واحدًا - يتألف من عددٍ لا متناهٍ من الشذرات الخارجية بعضها عن بعض، ولا يمكن أن تكون كلاً واحداً إلا على شرط أن تكون مخلوقةً بواسطة فاعل فائق على الزمان والمكان يوحد بينهما. بل إن إدراك عملية زمانية ما - كنغمة مثلاً - على أنها شيء يحدث في الزمان، يتطلب أن تدرك في الحال - ككل واحد - وهذا ليس ممكناً إلا لأن الذات المدركة فائقة على الزمان.

وهذه الاعتراضات على بعض المواقف الرئيسة في فلسفة «كارسافين» لا تمنع المرء من أن يعلق قيمة ملحوظة على عدد من نظرياته، مثل تصوره عن التاريخ، وعن الشخصية السيمفونية، وعن العملية الإلهية الإنسانية، وعن التطور المستقل لكل كيان، وعن الجسم الخارجي والفردى، وما شاكل ذلك.



الفصل التاسع عشر

دراسات في المنطق

إذا وضعنا في اعتبارنا الوقت القصير نسبياً الذي بدأت تتطور فيه الفلسفة الروسية: كان لزاماً علينا أن نعترف بأن قدراً كبيراً من العمل قد تم في ميدان المنطق. ويعد كتاب «كارينسكي» Karinsky «تصنيف النتائج»، معالجةً لمنطق العلاقات ونظرية للاستدلالات اللا قياسية Nonsyllogistic inferences. ويمكن أن يقال عن كتاب فيدنسكي «المنطق باعتباره جزءاً من نظرية المعرفة» إنه مثل كلاسي لنسق في المنطق يستلهم روح فلسفة «كانط» النقدية. وكتاب «لوسكي» «المنطق» عبارة عن نظرية في الاستدلال وضعت بروح النزعة «المفهومية» comprehensivism في مقابل نظريات الما صدق existential. ولقد ذكرنا هذا كله آنفاً، وينبغي الآن أن يقال شيء عن مؤلفات بوفارينين Povarnin ون. أ. فاسيلييف N. A. Vassilyev.

وقد عرض «س. أ. بوفارينين» -وهو محاضر بجامعة بتروجراد^(١)- مذهبه في المنطق في كتابين «منطق العلاقات» و«المنطق» (طبع هذان الكتابان في حوليات كلية الآداب بجامعة بتروجراد سنة ١٩١٥). ويوجه «بوفارينين» في هذين الكتابين نصيباً أكبر من الاهتمام الذي يوجهه «كارينسكي» إلى الاستدلالات اللا قياسية. وتقوم نظريته على هذه الفكرة: وهي أن الأحكام تعبيرات عن علاقات كثيرة متباينة بين الأشياء، مثل علاقة السببية والمساواة واللا مساواة، والتعاقب، والمعية.. إلخ. ويقول: إن الحكم فكرة عن «شيئين

(١) أعيدت تسمية مدينة سان بطرسبرج خلال الحرب العالمية الأولى، باسم بتروجراد.

يرتبطان بعلاقة ما» وعلى أساس هذا التفسير يصبح تصور الإثبات أو النفي تصورًا ثانوي الأهمية، بينما ترتبط الدلالة الأولى بالعلاقة بين شيئين، ويصوغ «بوفارين» -مبتدئًا من هذه النظرية- مذهبه في تصنيف الاستدلالات.

ويناقش الأستاذ «لابشين» Lapshin مؤلفات «بوفارين» في بحث مطول تحت عنوان: «دراسات في نظرية المعرفة» (في حوليات كلية الآداب بجامعة بتروجراد سنة ١٩١٧)، ويتضمن البحث معلومات شائعة عن تاريخ المنطق، وخاصة منطق العلاقات. ويلاحظ «لابشين» الارتباط لقائم بين نظرية «بوفارين» والمنطق الرمزي.

أما «نيقولاي إلكسندروفيتش فاسيليف» Nicolay Alexandrovich Vassilyev ابن الأستاذ فاسيليف الذي شغل كرسي الرياضيات بجامعة قازان -فقد كان محاضرًا بتلك الجامعة. وفي مقالته تحت عنوان «المنطق المتخيل (غير الأرسطي)»^(١) يضع أسس مذهب جديد في المنطق.

ويقول «فاسيليف»: «إن منطقنا الأرسطي ما هو إلا نسق واحد من نسقات عديدة ممكنة من المنطق». وكما ابتكر «لوباتشفسكي» Lobachevsky نسقًا لا إقليديًا من الهندسة يخلو من بديهية الخططين المتوازيين، فكذلك نستطيع أن نفكر في منطق لا أرسطي يخلو من قانون التناقض. وقد يخدم مثل هذا المنطق أغراض المعرفة في عالم مختلف عن عالمنا. «يعبر قانون التناقض عن تنافر الإثبات والإنكار (النفي). فالشيء الأحمر ليس أزرق لأن الأحمر يتنافر مع الأزرق» (٢١٢). «والتنافر هو الأساس المنطقي الوحيد للنفي» (٢١٤). وهذا يقتضي أن إمكانية قيام منطق لا أرسطي يمكن أن نبرهن عليها على أساس من نظرية المعرفة على الوجه التالي: نحن نعرف التنافر عن طريق الخبرة. ومن ثم فإن قانون التناقض في المنطق الأرسطي «قانون تجريبي واقعي» وهو واقعي لأنه يشير «لا إلى أفكار، بل إلى الواقع، ولا يشير إلى أحكام، بل إلى أشياء». وعلى هذا فإن المنطق الأرسطي ليس صوريًا بحثًا. فقوانين الفكر الصورية تهتم بالفكر

(١) مجلة وزارة التربية، أغسطس ١٩١٢.

وحده، ولا تهتم بالواقع، وتهتم بالأحكام لا بالأشياء» (٢٢١). «ولكن إذا كان قانون التناقض قانوناً واقعياً وتجريبياً، فإننا نستطيع أن نستغنى عنه حين نفكر، وحينئذ سوف نصل إلى منطق خيالي». وهذا المنطق ينكر القانون الأنطولوجي (الوجودي) الذي لا يوجد -طبقاً له- تناقض في الأشياء، ولكنه يحتفظ بالقانون الصوري القائل إنه «ينبغي ألا تكون الأحكام متناقضة أحدها مع الآخر». «وتشيد منطق يخلو من قانون التناقض الأنطولوجي معناه تشيد منطق يخلو من النفي بمعنى التنافر كما نفهمه. ومن الممكن أن تلتقي في موضوع ما بأسس تصلح لحكم إيجابي وحكم سلبي في الوقت نفسه» (٢١٦). وفي هذه الحالة قد يكون من الضروري إدراك إمكانية الأحكام المعبرة عن التناقض القائم في الموضوع، أي أن نقول: إن س هي «أ» وليست هي «أ» في الوقت نفسه. ويُسمَّى «فاسيلييف» مثل هذه الأحكام أحكاماً «محايدة» neutral. وهكذا يمكن تقسيم أحكام منطقة التخيل من حيث الكيف إلى أنواع ثلاثة: إيجابي وسلبي ومحايد.

ويمضي «فاسيلييف» لبيان أنه من الممكن في منطق الذي ينكر قانون التناقض الأنطولوجي (الوجودي) -تطوير نظرية في القياس. ويبين كيف يمكن في حالة الشكل الأول للقياس - أن تختلف نظريته عن المنطق التقليدي.

ويقارن فاسيلييف خصائص المنطق اللاأرسطي بخصائص الهندسة اللاإقليدية. وقد قدم علماء الرياضة تفسيراً واقعياً للهندسة، ويحاول بطريقة مماثلة أن يبين أننا «لو أعطى لنا ترتيب معين للعالم أو لملكتنا في الإدراك، لكان لزاماً على المنطق أن يكون لاأرسطياً». ويقول: الإحساسات -في عالمنا- إيجابية كلها. «والإحساسات التي ترجع إلى أسباب سلبية إيجابية أيضاً: فالسكون والظلمة والثبات ليست أقل إيجابية من الصوت والضوء والحركة. ولا تصير الظلمة سلباً للضوء إلا بطريقة ثانوية من حيث إنها لا تتفق معه. ومن ثم، فإن السلبية شيء خارجي عن الإحساسات، شيء يضاف إليها إذا نظر إليها في علاقتها مع إحساسات أخرى. بيد أننا نستطيع أن نتصور عالماً من الإحساسات السلبية، لا «أ» خالصة. ومثل هذا السلب يكون مطلقاً في مقابل سلبنا النسبي. ومن المتصور في

مثل هذا العالم «أن شيئاً» «س» يمكن أن يعطينا في وقت واحد بعينه إحساسات إيجابية «أ» وسلبية لا - «أ» معاً. وعلينا حينئذ أن نكوّن حكماً محايداً «س هي أوليست أ في وقت واحد بعينه» (٢٣٨).

ويتوسع «ن. أ. فاسيلييف» في نظرية عن إمكان قيام منطق لا أرسطي في ذكاء واتساق، بيد أن هذه النظرية قائمة على خطأ. ويشرح «لوسكي» في كتابه «المنطق» أن قانون التناقض ليس بالتأكيد تعبيراً عن تنافر أي صفتين كالأحمر والأزرق مثلاً، إذ إنه يعبر عن شيء أكثر جوهرية ألا وهو أن الأحمر ليس لا - أحمر»، أو «أن الاحمرار من حيث إنه احمرار ليس هو اختفاء الاحمرار». فإذا فهمنا قانون التناقض على هذا النحو كان هذا القانون قانوناً أنطولوجياً نكتشفه عن طريق الحدس العقلي، ولا سبيل إلى انتهاكه على الإطلاق. وحين يتقبل «لوسكي» هذا التفسير يبين أن جميع المحاولات التي بذلت لإثبات إمكانية انتهاك قانون التناقض والتي قام بها على سبيل المثال «هيجل» و«س. ل. فرانك» و«فيدنسكي» Vvedensky و«لابشين» Lapshin والماديون الجدليون، محاولات باطلة.



الفصل العشرون

المثالية المتعالية – المنطقية في روسيا

وناقدها ف. إرن V. Ern

١- ممثلو المثالية المتعالية – المنطقية

حافظ معظم الفلاسفة الروس – أيًا كانت أصالة تفكيرهم – خلال القرن التاسع عشر، على اتصالهم بالفلسفة الألمانية بعد «كانط». وكان هذا الاتصال العقلي أوثق على وجه الخصوص في القرن العشرين، إذ اشتغل عدد من الشبان الروس في ألمانيا في الحلقات الدراسية التي كان يعقدها الأساتذة: فندلباند Windelband وريكوت Rickert وهرمان كوهن Hermann Cohen وناتورب Natorp وهوسرل Husserl، وهم من الممثلين البارزين لذلك الشكل من الكانطية الجديدة neo-Kantianism الذي يمكن أن يُسمى المثالية المتعالية المنطقية. وأهم أنصار هذه النظرية من الروس: س. هسن S. Hessen، وج. د. جيرفتش Gurvich، وف. ستيبون F. Stepun، وف. سيزيمان V. Sezeman وب. ياكوفنكو B. Yakovenko، وج. لانز G. Shpet، وف. سافالسكي V. Savalsky، ود. ف. بولديريف Boldyrev، وج. شبت G. Shpet. وحين عاد هؤلاء الشبان إلى روسيا أنشأوا عام ١٩١٠ القسم الروسي في الصحيفة العالمية «لوغوس» Logos تحت رئاسة تحرير «هسن» و«ستيبون» و«ياكوفنكو».

وقد قامت المثالية المتعالية المنطقية في ألمانيا على أساس من الكانطية الجديدة، وهي تعديل أساسي جدًا لنظرية «كانط» في المعرفة. وهذه النزعة تشبه نظرية «كانط» من حيث إنها تؤكد هي أيضًا أن موضوعات المعرفة جميعًا هي موضوعات للوعي بتبنيها عملية

الإدراك نفسها. وهي كنظرية «كانط» أيضًا شكل من أشكال المثالية الاستمولوجية. غير أن الفلاسفة المذكورين يخالفون «كانط» في اعتقادهم بأن الذات العارفة ليست هي الذات الفردية الإنسانية، وإنما هي ذات أعلى من الفردية *superindividual*. ويفسرون في الوقت نفسه الشروط المنطقية للمعرفة على أنها لا هي بالعقلية ولا بالمادية، وإنما تنتمي إلى مجال الوجود المثالي الذي اكتشفه «أفلاطون» لأول مرة. ومع ذلك فإنهم يختلفون عن «أفلاطون» في أنهم ينظرون إلى الوجود المثالي لا على أنه واقع ميتافيزيقي بل على أنه مجرد شرط منطقي للمعرفة. ولهذا السبب كان خير ما نصفهم به هو أنهم أصحاب النزعة المثالية المتعالية المنطقية.

ويناقد «لوسكي» في كتابه «مدخل إلى الفلسفة» (الجزء الأول تحت عنوان: مدخل إلى نظرية المعرفة) يناقش الاختلاف بين نظريتهم ونظرية «كانط» مناقشةً كاملةً. ويقدم لنا «لوسكي» في هذا الكتاب نسختين من نظرية «كانط» النقدية، واضعًا نصب عينيه تفسيرات «نقد العقل الخالص» بروح النزعتين النفسية والظاهرية من ناحية، وتفسيرات المنطق المتعالي من ناحية أخرى. ويهدف «لوسكي» إلى أن يبين أن التفسير الأول وحده هو الذي يعطي فكرةً صحيحةً عن نظرية «كانط» في المعرفة، بينما التفسير المتعالي المنطقي الذي يحرر «نقد العقل الخالص» من كل نزعة نفسية وظاهرية - كما فعل «كوهن» في كتابه «نظرية كانت في المعرفة» - تعديل عميق للكانطية.

ولقد كانت المثالية المتعالية المنطقية تطورًا للكانطية الجديدة ينحو إلى تقريب نظرية المعرفة من علم الوجود (الأنطولوجيا)، ويفضي بهذا في النهاية إلى إحياء الميتافيزيقا. ويمكن أن تجد تأملات قيمة عن هذه المرحلة من الانتقال التي نطلق عليها اسم المثالية المتعالية المنطقية في مقالة «س. أ. ألكسييف» (أسكولدوف) «الأزمة الباطنية للمثالية المتعالية» في مجلة *Voprosi filosofii* عدد ١٢٥، ١٩١٥، ومقالة س. ل. فرانك «أزمة الفلسفة الحديثة» في مجلة *Russkaya Mysl* عدد سبتمبر سنة ١٩١٧.

وكان هذا التطور نفسه يجري في المثالية المتعالية المنطقية الروسية كما أشار إلى

ذلك «س. هسن» S. Hessen أحد ممثليها في مقالته تحت عنوان *Nejnovejsi ruská filosofie* في المجلة التشيكية *Ruch filosofický* العدد ١ لسنة ١٩٢٣.

ولقد كان الشبان الروس الذين يدرسون الفلسفة في ألمانيا على اتصال نشط بأساتذتهم وبالطلبة الألمان على السواء، وكانوا ينقلون إليهم المعلومات عن الفلسفة الروسية. وعلى هذا يمكن أن يقال إن الفلسفة الألمانية لم تؤثر على الفلسفة الروسية فحسب، بل إن النزعة الأنطولوجية الروسية والنزعة الحدسية قد شرعتا في التأثير على الفلسفة الألمانية أيضاً. ومن المرجح أن هذا هو مصدر «الحدسية العاطفية» في نظرية القيم عند «م. شيلر» M. Scheler. ومن العسير تقدير هذا النوع من التأثير بأي لون من ألوان اليقين، ولكن لا شك في أن الممثلين الروس للمثالية المتعالية المنطقية قد تأثروا بالنزعة الحدسية الروسية وبالواقعية المثالية، وهذا لا يمكن أن نلمسه من المقارنة بين كتاباتهم المبكرة والمتأخرة، فإنهم في انتقالهم من مشكلات نظرية المعرفة إلى مشكلات نظرية القيم *axiology* والأخلاق والفلسفة الاجتماعية واجهوا أكثر فأكثر مسألة معرفة الواقع الحي التي نُوقشت في ميتافيزيقا الواقعية المثالية العينية. ولقد كان على الفلسفة منذ عهد «كانط» أن تواجه الاختيار الآتي: إما أن هناك الحدس باعتباره التأمل المباشر للشيء في ذاته، وعندئذ تكون الميتافيزيقا ممكنة، أو أنه لا يوجد حدس - كما يعتقد «كانط» - ومن ثم فإن الميتافيزيقا باعتبارها علماً مستحيلة، كما يقول «كانط» - وما إن شعر أصحاب النزعة المثالية المنطقية من الروس بحاجتهم إلى الميتافيزيقا، حتى توسعوا في ميلهم إلى النزعة الحدسية. فوضع بعضهم النظرية القائلة بأن هناك صنوفاً كثيرة من المعرفة والخبرة، واعترف البعض الآخر بوجود حدس عملي ونظري على السواء. وهذا التغيير في وجهة النظر يتضح على وجه الخصوص في مؤلفات «س. هسن» و«ج. د. سيزيمان» زف. ستبيون» و«ب. ياكوفنكو».

وقد تلقى «سرجي يوسفش هسن» (١٨٨٧ - ١٩٥٠) تعليمه الفلسفي في ألمانيا، وكان في البداية مؤيداً للنزعة «ريكرت» النقدية المعيارية *normative criticism*. وكانت

الرسالة التي تقدم بها للدكتوراه عنوانها: ^(١) Ueber individuelle Kausalität، وقد عالج فيها مشكلة السببية الفردية على أساس التفرقة بين العلوم العقلية ideographic والعلوم الإلهية nomothetic. وعُيِّن عقب عودته إلى روسيا أستاذًا للفلسفة في تومسك، وعقب الثورة عُيِّن أستاذًا في وارسو ولودز.

ومؤلفات س. هسن الرئيسية هي: «فلسفة العقاب» (في مجلة لوغوس، ١٩١٢-١٩١٣)، «أسس علم التربية»، ١٩٢٤؛ «مشكلة الاشتراكية الدستورية» (في مجلة Sovremenniya Zapiski)، ١٩٢٤-١٩٢٨؛ «مأساة الخير في الإخوة كارامازوف» (في مجلة Sovremenniya Zapiski)، (١٩٢٨).

ويقول «هسن» في بحثه لمشكلة العقاب: «الجريمة من جانبها الشكلي هي انتهاك للقانون على يد شخص مسئول». والجريمة نذير بالتنافر بين القانونية والحياة. وحين يكون القانون عادلاً، وينبغي أن يُقام، فإن العدالة التي عانت من الاعتداء عليه تعود إلى الاستقرار حين يؤكد المعيار القانوني بإدانة الجريمة. وهذا هو «الشكل» الخالص للعقوبة. «وكل ناشط قصد به إرساء العدالة في المجتمع، فإن العقاب يخدم القانون، وبالتالي، المجرم نفسه الذي عُوقب باعتباره مواطناً له حقوق قانونية. ويوقع عليه العقاب لمصلحته الخاصة، فلأنه يملك تلك الحقوق، يحرص على إرساء العدالة حرص قضاته على ذلك». والقاعدة هي أن «مادة» العقوبة تُضاف إلى «شكلها»؛ أي أن المجرم يحرم من بعض الحقوق العينية كحق الملكية أو حرية الحركة... إلخ.

أما المسألة الخاصة: «ما هي الحقوق التي ينبغي أن تنتزع بالضبط في كل حالة معينة؟ فإن هذا ما يتحدد تماماً طبقاً لقوة الاعتبارات المادية. ويتحدد القرار بالرجوع إلى أغراض خارجية كالدفاع عن الدولة والمجتمع ضد الأفراد الخطرين وكالتخويف والإصلاح.. إلخ»، ويجب أن نضع في اعتبارنا أيضاً الوسائل التي تملكها الدولة تحت تصرفها، وكذلك فردية الأشخاص المعنويين الماديين العيينين الذين يقترون الجريمة.

(١) ومعناه «عبر السببية الفردية».

واستناداً على قوة تعريف العقوبة بأنها فعل من أفعال العدالة القانونية، يحدد «هسن» حداً الأدنى والأعلى، والاعتداء على الحد الأعلى معناه التخلي عن مجال القانون، وجعل العقوبة عملاً من أعمال الانتقام، وإجراء للسلامة العامة، لا عملاً من أعمال العدالة. والحد الأدنى للعقوبة هو إعلان الحكم إعلاناً عاماً. والحد الأعلى هو «حرمان المجرم من جميع الحقوق ما عدا حق واحد يسمح له بأن ينظر إليه على أنه فرد له حقوق». ومن ثم فإن الحرمان التام من الحقوق أو «الإخراج من نطاق القانون outlawry أو «تعريض المجرم للتجريد من كافة حقوقه» لا يعد من أفعال العدالة القانونية. وبالمثل، فإنه مهما قد يبدو في بعض الأحيان أنه من الحكمة إعدام شخص ما من وجهة نظر الدولة، فيجب أن نعرف معرفة قاطعة أن عقوبة الإعدام تتعارض مع تصور العدالة القانونية». وعقوبة الموت تحطم موضوع الحقوق ولا تعود العقوبة تعبيراً عن العدالة. «أو الأحرى أن الذي يتحطم ليس هو موضوع الحقوق (فإنه - ككل ما له دلالة - غير قابل للتحطيم) وإنما الذي يتحطم هو إمكانية تحقيقه» (٢٢٨).

ويعرض «هسن» في كتابه «أسس التربية» الأسس الفلسفية لمشكلة التربية والتنشئة، مستخدماً المنهج الديالكتيكي استخداماً ذكياً. وغرض التعليم في رأيه هو أن نضع شخصاً ما على اتصال بالقيم الثقافية في العلم والفن والأخلاق والقانون والاقتصاد، وأن نجعل من الإنسان الذي يعيش على الفطرة إنساناً مثقفاً. ويختم كتابه بهذه الكلمات: «التغلب على الماضي عن طريق ربطه بالأيدي الذي يؤلف معناه الحقيقي.. هذا هو الهدف الحقيقي للتربية» (٣٦٨).

ويقترح «هسن» في معالجته لمشكلات الأخلاق والفلسفة الاجتماعية من النزعة الحدسية، شأنه في ذلك شأن «ج. ط. جيرفيتش»، ويسعى إلى توسيعها بتصوره عن الحدس النزوعي العملي practical conative intuition الذي يُسميه «الرؤية الإرادية»، volitional vision (Willensschau). وفي كتاباته عن هذا الموضوع يقترب أكثر فأكثر من الروح العامة للواقعية المثالية العينية الروسية. ويمكن أن يرى هذا

مثلاً في مقالته «مأساة الخير في الإخوة كارامازوف لدوستوفسكي». فالإخوة الثلاثة: «ديمتري» و«إيفان» و«آليوشا» -وفقاً لتفسيره- ما هم إلا تجسيدات لمراحل الخير الثلاثة ولغوايات الشر الثلاث المقبلة، أما الشر نفسه -الذي يمثله «سمردياكوف» فإنه يقوم بدور الخادم لصور الخير الثلاث المنحرفة. ويرمز «ديمتري كارامازوف» «للأساس الطبيعي للأخلاقي» كما تعبر عنها المشاعر شبه الغريزية من خجل وشفقة وتبجيل (نظرية سولوفيف). أما «إيفان» فيمثل الخير الذي أصبح موضوعاً للتأمل والذي يبحث عن معنى معقول للحياة. إنه الخير الكائني المستقل بذاته autonomous الذي يتألف من الأداء الحر للواجب الذي يخلو من الحب. أما الدرجة العليا من الخير -الخير باعتباره محبة- فتتجسد في «آليوشا» الذي يحب كل كائن حي في اكتماله الفردي -«بلا مقابل»- وهو في كل لحظة يشارك مشاركة خلاقة في حياة غيره من الناس. وينظر هسن إلى الأب «زوسيم» Zossima على أنه ممثل الحياة المقدسة التي تعلق على ما هو أخلاقي.

ويفسر فكرة الأب «زوسيم» من أن «كل شخص مسئول عن كل شخص آخر» على أنها علامة على أن ملكوت الله، والمبدأ الذي يضرب فيه بجذوره، يتعالىان على التعارض القائم بين الخير والشر. فالأب «زوسيم» يقف -في رأيه- فوق المجال الأخلاقي، بينما يقف «فيودور بافلوفتش كارامازوف» تحت ذلك المجال.

وكتاب «هسن» الضخم «مشكلة الاشتراكية الدستورية» جدير بالاعتبار كمحاولة لإعطاء توليف (تركيب) synthesis من الجوانب القيمة في البنية الفردية للمجتمع ومن الجوانب القيمة للمثل الاشتراكي الأعلى. ويجتهد «هسن» في بيان أن مثل هذا الاتجاه في التطور سيؤدي لا إلى مجرد الإبقاء فحسب، بل إلى إضفاء تعبير أكثر كمالاً على قيم الدين والقومية والدولة والعدالة القانونية والحرية، بل على الملكية الخاصة أيضاً.

وكان «جورج دافيدوفتش جيرفيتش» (المولود سنة ١٨٩٤) من أنصار المثالية المتعالية المنطقية في شبابه. وقد ترك روسيا عقب الثورة البلشفية، واشتغل أستاذاً للفلسفة بجامعة استراسبورج، وهو يعيش الآن في باريس ويعمل في ميدان علم الاجتماع. ومؤلفات

«جيرفتش» الرئيسة هي: «مذهب «فشته» في الأخلاق العينية» *Fichtes System der* *Konkreten Ethik* ١٩٢٤؛ «الاشتراكية والملكية» (في مجلة *Sovremenniya Zapiski* ١٩٢٨)؛ «فكرة الحق الاجتماعي»، ١٩٣٢ «العصر الحاضر وفكرة الحق الاجتماعي»، ١٩٣١ «الأخلاق النظرية وعلم العادات».

وقد تأثر «ج. د. جيرفتش» مثل «س. هسن» بالنزعة الحدسية وبالواقعية المثالية العينية. وهو يعتقد بوجود الحدس العملي الذي يُسميه «الرؤية الإرادية» و«الحدس الإرادي» *L'intuition volitive*. وقد قام بمحاولة أصيلة لوضع تصور عن نوع خاص من الملكية يصفه بأنه «الملكية المشاعية» *Soborny property* وهو يطلق هذه العبارة على الملك الذي ينتمي إلى جماعة من الأعضاء بحيث إن الجماعة ككل، وكل عضو مشارك فيها هو صاحب الملك، وكل عضو -مشارك (أو عدد من الأعضاء معاً) «قد ضمن لنفسه - كملك ثابت - جزءاً مثالياً معيناً من موضوع الملكية، وله الحق في المطالبة بتعويض عنه إذا ترك الجماعة، وهذا أمر له الحرية في أن يفعله. ولما كانت الجماعة كلها صاحبة الملك شأنها في ذلك شأن كل عضو مشارك، فإن الملكية تبقى دائماً في أيدي الجماعة، والعضو الفرد -حين ترك الجماعة- يتلقى من المال ما يعادل جزءه فحسب».

وكان «فاسيلي إميليفتش سيزيمان» (المولود سنة ١٨٨٤) أستاذاً للفلسفة بجامعة «كوفنو» *Kovno* بليتوانيا، وهو الآن أستاذ للفلسفة بجامعة فيلنا.

مؤلفاته الرئيسة هي: «الأفلاطونية وأفلوطين والروح الحديثة»، لوغوس، ١٩٢٥؛ و«في مشكلة المعرفة الخالصة» مجلة الدليل الفلسفي سنة ١٩٢٧؛ و«المعرفة فوق الموضوعية والمعرفة اللا موضوعية»؛ و«شروح جماعة الفيلولوجيين» ١٩٢٧، (الكتاب الثاني)؛ «مباحث في مشكلة المعرفة ما هو عقلي، منطقي» (مجلة إيرانوس، جامعة كفنو، ١٩٢٧ *Lib II* مباحث الجمعية الفلسفية في ليتوانيا سنة ١٩٣٠؛ «القوانين المنطقية والوجود» سنة ١٩٣٢.

ويفرق «ف. سيزيمان» -أثناء وضعه لنظرية أنواع الخبرة المختلفة- يفرق بين

المعرفة الموضوعية Erkenntnis وبين العرفان اللا موضوعي «Wissen». ففي المعرفة الموضوعية ثمة تعارض بين الذات والموضوع، ثمة مسافة بين العارف والمعروف، ونحن نصل إلى هذه المعرفة بإزاحة العناصر الذاتية جميعاً عن الواقع الذي ندركه، وتعبير الصياغة المنطقية التي تؤدي إلى الإحالة الموضوعية (Vergegenständlichung) عن مضمون المعرفة بواسطة تصور عقلي، وتميل -إن صح هذا التعبير- إلى التحجر في صورتها اللفظية أي تميل إلى اتخاذ طابع الشيئية: فالإحالة الموضوعية تنحل إلى «تجريدات مؤقنمة» hypostatising abstractions. ويمكن أن نجد صورةً نموذجيةً للمعرفة الموضوعية في العالم الطبيعي. أما العرفان اللا موضوعي بالحقائق الروحية -أي بالخبرة الأخلاقية والدينية والجمالية، فإنه ذو طبيعة مختلفة؛ إذ لا يوجد فيه ثمة انفصال بين الذات والموضوع: إذا تشارك الذات في الواقع الذي تدركه، وترتبط مضامين التجربة المعطاة ارتباطاً حتمياً بالوعي الذاتي، ومعرفة -الذات. ومثل هذا العرفان بالتجارب «في صورتها الأولية لا يمكن أن يصير معرفة تصاغ بواسطة تصورات عقلية».

ويشمل العرفان اللا موضوعي -وفقاً لسيزيمان- مجال الذاتي كله -أي الذات نفسها وكل مناشطها العقلية والروحية الحية، كما يشمل أيضاً كل نشاط يبذله الآخرون، وكل ظواهر الواقع الخلاقة الحية. وللمعرفة الموضوعية بواسطة التصورات طابع كلي، ولكنها تنعزل عن الواقع، وتجعله يمر بتشويه في المنظور perspectival distortion. أما العرفان اللا موضوعي فينغمس -على العكس من ذلك- في الواقع، ولكنه ليس كلياً. وليس من المستطاع بلوغ المثل الأعلى للمعرفة إلا في وعي -ذاتي مطلق، لا يعلو فيه الموضوع على الذات، ويتكشف فيه الواقع مباشرة بكل تمامه. وهذا المثل الأعلى متعذر علينا نحن المخلوقات الفانية، ولا يمكن أن ينفعنا وعينا -الذاتي المحدود إلا كأساس ونقطة بداية لمعرفة وجود العالم (Dasein)، غير أننا لكي نعرف طريقة وجوده (Sosein) نجد أنفسنا مرغمين على إحالة معطيات التجربة إحالة موضوعية. والفلسفة التي تكتشف عن طريق الوعي الذاتي عيوب هذه المعرفة المنطقية تدفعنا مرةً أخرى إلى أن نتجاوزها

وأن نقيم وجهات نظر جديدةً لا موضوعيةً. وعلى هذا النحو نتقدم نحو المثل الأعلى للمعرفة المطلقة.

ونجد نقدًا «للرؤية الإرادية» ونظريات «سيزيمان» في مقالتي «لوسكي»: «الأخلاق العينية عند فشته في ضوء النزعة المتعالية الحديثة» (مجلة «لوغوس») و«النظرة العقلية بوصفها منهجًا فلسفيًا» (في مجلة الفكرة الروسية) عدد ١ سنة ١٩٢٩.

ولد «فيودور أفجستوفيتش ستبيون» عام ١٨٨٤، وغادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وكان أستاذًا بمعهد درسدن للعلوم التطبيقية. ومؤلفاته الرئيسة هي: «مأساة الإبداع»، مجلة لوغوس ١٩١٠؛ «مأساة الوعي الصوفي»، نفس المجلة. ١٩١١؛ «الحياة والإبداع»، ١٩٢٣، «مشكلات المسرح الأساسية»، برين، سولفو، ١٩٢٣.

وقد وضع ستبيون، شأنه في ذلك شأن سيزيمان، نظريةً خاصةً به عن التقدم نحو المثل الأعلى للمعرفة المطلقة؛ وذلك بالتمييز بين نمطين من التجربة: تجارب الإبداع، وتجارب الحياة، والتجارب الأولى تخضع للثنائية التي تتسم بها علاقة الذات بالموضوع، بينما يتم التعبير عن الحياة بفكرة الوحدة الشاملة الإيجابية. وتتميز عملية المدنية بالصراع بين جهود الروح الخلاقة التي تتصف بالثنائية، وبالتطلع إلى إعادة اكتشاف الوحدة الأولية للحياة.

وعاش «بوريس فالنتينوفتش ياكوفنكو» (١٨٨٤ - ١٩٤٩) في إيطاليا أثناء الحرب العالمية الأولى والثورة، ثم استقر به المقام بعد ذلك في براج. وفي ١٩٢٩ - ١٩٣٨ أشرف على تحرير مجلة Der Russische Gedanke، ثم أشرف بعد ذلك من حين إلى حين على تحرير مجلدات من «المكتبة العالمية للفلسفة» Bibliothèque Internationale de Philosophie.

ومؤلفات «ياكوفنكو» الرئيسة هي: «ما الفلسفة؟ مدخل إلى المذهب المتعالي» «لوغوس» ١٩١١؛ «المذهب المتعالي الباطن، ومذهب الباطنية المتعالية والنزعة الثنائية بوجه عام» نفس المجلة، ١٩١٢؛ «جوهر النزعة التعددية»، ١٩٢٨ و«الأفكار السابقة

الأساسية في الفكر الإنساني» (في مجلة الفكرة الروسية سنة ١٩٢٩) و«نقد النزعة النفسانية» «نقد الواقعية المثالية الحدسية»، من مؤلفات الجامعة الشعبية الروسية في براج. الجزء الثاني، ١٩٢٩، Dejiny Ruske Philosophie. Praha 1939.

ومعالجة «ياكوفنكو» للنزعة الأنطولوجية ontologism تختلف عن معالجة «سيزيمان» و«ستبيون». فهدفه هو التخلص عن طريق التحليل النقدي من شبكة التخطيط القطعي (الدجماطيقي) والتصورات السابقة التي تغلف الواقع في الحياة العملية، وفي الإدراك الحسي، وفي التفكير الافتراضي العلمي، وفي الإيمان «الديني».... إلخ، والارتقاء إلى حدس «يوجد فيه الكل المتعدد المطلق كما هو فعلاً في ذاته». ويُسمّى «ياكوفنكو» فلسفته «بالحدسية النقدية» أو «المتعالية». كما يدعوها أيضاً باسم «الإطلاقية الفلسفية» لتمييزها عن كل نزعة نسبية ولا أدرية. وقد نشر كتاب «ياكوفنكو» الشامل «تاريخ الفلسفة الروسية» باللغة التشيكية في براج.

وكان «جوستاف جوستافوفتش شبت» (المولود ١٨٧٩) أستاذاً للفلسفة بجامعة موسكو. ومؤلفاته الرئيسة هي: «الظاهر والمعنى»، ١٩١٤؛ «التاريخ باعتباره مشكلة من مشكلات المنطق»، ١٩١٦؛ «مقطوعات جمالية»، ١٩٢٢؛ «مقالة عن تطور الفلسفة الروسية» ج ١، ١٩٢٢؛ «مدخل إلى علم نفس الأجناس»، ١٩٢٧.

ويعتق «شبت» في كتابه «الظاهر والمعنى» نظريات «هوسرل». وكان «شبت» أول من كتب كتاباً قيماً مفصلاً عن تاريخ الفلسفة الروسية، غير أن موقف الاحتقار الذي يتخذه من بدايات هذه الفلسفة يترك في النفس انطباعاً بغيضاً. ولم ينشر من هذا الكتاب غير الجزء الأول، أما الجزء الثاني فقد منعت نشره الحكومة السوفيتية.

غادر «هنريتش أرنستوفتش لانز» (المتوفي سنة ١٩٤٦) روسيا عقب الثورة البلشفية، وكان أستاذاً بجامعة ستانفورد في الولايات المتحدة الأمريكية. وألف كتاباً تحت عنوان «مشكلة الموضوعية في المنطق الحديث» عام ١٩١٢، وكتب مقالة بعنوان «النزعة المتعالية النظرية عند أفلوطين» في مجلة وزارة التربية العامة عدد ١ سنة ١٩١٤.

وترك «ليونيد يفجينيفتش جبريلوفتش» (المولود سنة ١٨٧٨) روسيا أثر الثورة الروسية، وهم يقيم الآن في نيويورك. وقد نشر «جبريلوفتش» بالإضافة إلى المقالات العديدة التي تتناول مشكلات ثقافية متباينة، وتعرض للنقد الأدبي والسياسة... إلخ. نشر مقاليتين تتناولان موضوعات فلسفية بحثية وهما: «تصور الحقيقة وتصور اليقين في نظرية المعرفة» في مجلة مشكلات الفلسفة وعلم النفس *Voprosi filosofi i psycholo-gii* العدد الرابع، ١٩٠٨، و«في معنى التصورات الأولية ماهيتها» (أرشيف المذاهب الفلسفية ج ١٥، ص ٤، سنة ١٩١٠).

والفعل الإدراكي -الذي يعدّ نقطة البداية في المعرفة، والذي يستبعد كل شك وفقاً «لجبريلوفتش»- ما هو إلا تقرير عن «التجارب الفعلية». والتعبير اللفظي عن هذه التجارب مثل: «أنا أشعر بالدفء» أو «هذه الدائرة صفراء» يتخذ صورة الحكم، وإن لم يكن في الحقيقة حكماً بل تقريراً عن «معطية فعلية» (٤٦٦، ٤٦٨). ويميز «جبريلوفتش» في فحوصه لشروط التعيين بالنسبة للأحكام التي تطلق على تجارب غير حاضرة -يميز بين «شروط العينية» و«شروط الواقع». وشرط العينية هو أن العكس لا يمكن أن يتمثله حتى في الخيال، مثل مربع بأضلاع غير مستقيمة. ويتم التعبير عن هذه الشروط في أحكام الرياضة البحتة والهندسة. أما يقين الأحكام التي يمكن أن تتمثل أضدادها، فإنه يتوقف على شروط «الشيئية والموضوعية أو الواقع»، وينبغي ألا تتناقض هذه الأحكام مع مبدأ السببية.

ومقالة «جبريلوفتش» مقدمة لكتاب اعترم أن يجعله بحثاً في الحقيقة والعينية والواقع، ولكنه لم ينشر أبداً.

٢- نزعة «شستوف» اللا عقلية

هاجر «لف شستوف» Lev Shestov (١٨٦٦ - ١٩٣٨) - واسمه الحقيقي شفارتسمان Schwarzman - من «كييف» عقب الثورة البلشفية، وأقام في باريس. ومؤلفات «شستوف» الرئيسة هي: «دوستوفسكي ونيتشه»، ١٩٠٣، «تأليه اللا أساسية» Apotheosis of groundlessness، ١٩٠٥؛ «فكرة الخير عند تولستوي ونيتشه»، ١٩٠٧، (قوة المفاتيح) Potestas clavium ١٩٢٣؛ «ليلة جستماني»، ١٩٢٥؛ «عن موازين أيوب»، ١٩٢٩؛ «أثينا وبيت المقدس» ١٩٣٨. وانظر ن. لوسكي، «فلسفة شستوف» في مجلة Russkika Zapiski.

والنزعة الشكية المتطرفة التي يبدوها «شستوف» في مؤلفاته منذ البداية مصدرها المثل الأعلى للمعرفة المطلقة الفائقة على المنطق التي لا سبيل إلى تحقيقها. وفي كتابه: «تأليه اللا أساسية» يفنّد «شستوف» النظريات العلمية والفلسفية التي يناقض بعضها البعض الآخر، تاركاً القارئ معلقاً في الفراغ. وفي كتابه «أثينا وبيت المقدس» يضع الفكر العقلي الذي يرجع تاريخه إلى الفلسفة اليونانية - في مقابل الفهم الفائق على العقل المعتمد على الكتاب المقدس للعالم، ذلك الفهم الذي ينكر قانون التناقض. وتُفضي فكرة قدرة الله الشاملة - تفضي بشستوف إلى تأكيد أن الله يمكن أن يجعل الماضي وكأنه لم يكن، أي أن في قدرته مثلاً أن يقرر أن سقراط لم يتجرع كأس السم في عام ٣٩٩ قبل الميلاد، وهي فكرة أكدها ن قبل «بطرس دمياني» أحد فلاسفة العصر الوسيط.

٣- ف. إرن V. Ern

كان «فلاديمير فرانزيفتش إرن» (١٨٨٢ - ١٩١٧) يعمل في اتصال وثيق مع فلاسفة موسكو: «س. تروبتسكوي» و«لوباتين» و«ب. فلورنسكي». ومؤلفاته الرئيسة «روزميني ونظريته في المعرفة»، ١٩١٤، «فلسفة جيوبرتي»، ١٩١٦.

وانظر أيضًا مقالة س. آسكولدوف (ألكسييف) عن «إرن» في مجلة Russkaya Mysl، عدد مايو ١٩١٧.

وكان جلّ اهتمام «إرن» منصبًا على محاربة النزعة العقلية الأوروبية الغربية، والميل إلى إحالة بنية الحياة كلها إحالة آلية، وإخضاعها للتكنيك. ويضع في مقابل عوامل المدنية هاتيك، «لوغوس» الفلسفة القديمة والفلسفة المسيحية. وهذا «اللوغوس» كائن عيني حي، وهو الشخص الثاني في الثالوث، المتجسد الحاضر في العملية التاريخية. ويطلق «إرن» على فلسفته اسم «النزعة اللوغوسية» Logism، وكتابه «الصراع من أجل اللوغوس» عبارة عن مجموعة من المقالات يقابل فيها بين اتجاهين فلسفيين - النزعة العقلية ونزعه «اللوغوسية». وتهتم النزعة العقلية بالمعطيات الذاتية للتجربة، وبتهدّيها وفقًا لقواعد المنطق الصورية، أي وفقًا لقواعد العقل. وهذه فلسفة ميتة لأنها تعزل الذات العارفة عن الواقع الحي. أما النزعة اللوغوسية - فعلى العكس من ذلك - إنها نظرية اتحاد العارف بالمعروف، ورؤية الواقع الحي. ولا يوجد في النزعة العقلية والتجريبية في الفلسفة الحديثة تصور للطبيعة. أما في الفلسفة القديمة وفلسفة العصر الوسيط وخلال عصر النهضة فقد أخذت الطبيعة على أنها كائن متكامل خلاق، له حياته الباطنة الخاصة به، وعلى هذا النمط كان تصور الطبيعة «physis» عند أرسطو باعتباره مبدأ التغير الذي له صورة entelechy خلّاقة، و«لوغوس» الخصوبة عند الرواقين، و«الطبيعة الخالقة المخلوقة» عند إريجينا، وتصور المثل «أو النموذج» archeus عند باراسيلوس وجان

-باتست فات هلمونت. وأما ديكارت، فعلى العكس من ذلك- فقد دمر الطبيعة المادية، فليس لها حياة باطنة، ولا تملك المادة غير خصائص خارجية فحسب هي الامتداد والحركة باعتبارها تغييرًا للوضع في المكان. ولم تبق بعد ذلك غير خطوة واحدة على نظرية «باركلي» التي تذهب إلى أن المادة لا توجد، وما هي إلا مجرد فكرة ذاتية، وجاء بعده «هيوم» ففسر الروح -أيضًا- على أنها مجرد حزمة من الإدراكات الحسية، لا على أنها مبدأ حي. ولم يكن هذا كله غير أسطورة لا متعينة meonic وطور «كانط» هذه النزعة اللا متعينة meonic إلى حدها الأقصى: ففلسفته الباطنة تحول العالم المعروف بأسره إلى نسق من التمثيلات الخالية من الحياة lifeless presentations. وقد نشر «إرن» -أثناء الحرب العالمية الأولى- كتيبًا تحت عنوان: «من كانت إلى كروب» شرح فيه المنهج الهدام الذي يهدد مدينتنا كلها بتأثير فلسفة «كانط».

وحينما رجع الشبان الروس المتحولين إلى المثالية المتعالية المنطقية إلى وطنهم عام ١٩١٠ قادمين من ألمانيا، وأنشأوا القسم الروسي من المجلة العالمية «لوغوس»، كتب «إرن» بهذه المناسبة مقالة تحت عنوان: «كلمة عن اللوغوس، والفلسفة الروسية والعقل العلمي». ولفت الأنظار إلى أن غلاف المجلة يحوي صورة لهركليطس ورسمًا من إفريز البارثنون كتب تحته باليونانية «لوغوس». وكان من الممكن أن يقابل ظهور مثل هذه المجلة في روسيا التي تحيا على دين اللوغوس أو الكلمة -كان من الممكن أن يقابل ظهورها بالترحيب لو أنها تقصد اللوغوس الذي يتجاوب مع الثقافة الروسية الحقيقية القائمة على تقاليد آباء الكنيسة الشرقيين. غير أن «إرن» وجد في تحليله لاتجاه المجلة الجديدة -وجد أن اللوغوس الذي تعنيه يختلف اختلافاً عميقاً عن اللوغوس اليوناني القديم، واللوغوس المسيحي. ونستطيع أن نرى تحت القناع الإغريقي تلك العبارة المألوفة «صنع في ألمانيا». والمجلة تؤيد النزعة العقلية واللا متعينة meonism و«التخطيطية» schematism. ولقد أدى التأمل اليوناني إلى اللوغوس الشخصي الحي الإلهي الذي يؤلف فيه الفكر والوجود وحدة غير منقسمة. ومن ثم فإن للفلسفة الروسية

الأصيلة المرتبطة بالأرثوذكسية طابع النزعة الأنطولوجية **ontologism** لا طابع المثالية الابدستمولوجية. وفي الغرب أيضًا تتسم فلسفة الكنيسة الكاثولوليكية بطابع أنطولوجي. والثقافة القائمة على اللوغوس الإلهي لا ترفض الفكر المنطقي النظري. واللوغوس له جوانب ثلاثة يتم التعبير عنها في مجالات الثقافة الثلاثة:

١- الإلهي؛ ويعبر عنه في الدين الذي يدرب الإرادة على تحقيق الخير الأخلاقي.

٢- الكوني؛ ويعبر عنه في الفن الذي يهدف إلى الكشف عن العالم باعتباره شيئًا واحدًا من حيث الجمال.

٣- المنطقي النظري؛ الذي يعبر عنه في الفلسفة ويرمي إلى فهم العالم - ككل في وحدة الفكر النظري. أما في النزعة اللوغوسية - التي تقوم في مقابل النزعة العقلية ومتميزة عنها - فإن الفكر لا ينفصل عن العقل الكامل، وإنما يضم داخله الوجود والخير والجمال.

ويرى «إرن» أن فلسفة قائمة على اللوغوس الإلهي هي وحدها التي تستطيع أن تهدي الحياة، وترسى غايتها الأخيرة، وهي التي تضع لأول مرة التصور الحقيقي للتقدم. والفكرة الوضعية للتقدم باعتباره زيادة كمية في الخيرات المادية ما هي إلا «لا نهائية فاسدة» **a bad infinity**. وتشير الفكرة الحقيقية للتقدم إلى الحركة صوب اكتمال مطلق أو الخير المطلق أي إلى ملكوت الله. ودخول هذا الملكوت هو خاتمة التاريخ التي تتم خلال طوفان فاجع وانتقال إلى عالم من الوجود يختلف اختلافًا كبيرًا.

ويصوغ «إرن» انقاط الرئيسة في فلسفته على النحو التالي: اللوغوسية ليست:

١- نزعة شيعية **re-ism** (أي مذهبًا عن الأشياء)، بل نزعة شخصانية **personalism**.

٢- وهي ليست نزعة آلية أو نزعة حتمية، بل تركيب عضوي للعالم وحرية.

٣- وهي ليست نزعة توهمية **illusionism** أو **meoniom**، بل نزعة أنطولوجية

.ontologism

٤- وهي ليست نزعةً تخطيطيةً schematism، بل رمزية واقعية realistic
symbolism.

٥- وهي ليست لانهائية سلبية، بل فعلية actual.

٦- وهي نزعة مغايرة فاجعة.

٧- وليست استاتيكية (ثابتة)، بل دينامية (حركية).

وقد كان «إرن» مهتمًا بفلسفة «روزميني» rosmini و«جيوبرتي» Gioberti لأنها شكل من أشكال «الأنطولوجية» انبثق عن الثقافة الكاثوليكية. غير أن موت «إرن» المبكر بمرض السل منعه عن عرض نظرياته عرضًا مفصلاً، وإن يكن كتابه «الصراع من أجل اللوغوس» على جانب كبير من القيمة لأنه محاولة لتحديد السمات الخاصة بالفلسفة الروسية.



الفصل الحادي والعشرون

الفلاسفة العلماء

تلقى الأمير بيتر ألكسيفتش كروبوتكين Peter Alexeyevich Kropotkin (١٨٤٢ - ١٩٢١) تعليمه بمدرسة ضباط الحرس القيصري، ثم تخرج بعد ذلك في جامعة بطرسبورج، وقد قام بأبحاث علمية في الجغرافية والجيولوجيا. وحين رحل عام ١٨٧٢ إلى الخارج، تحول إلى الاشتراكية والفوضوية، وعند عودته إلى روسيا اشترك في الحركة الثورية، واعتقل سنة ١٨٧٣، وأمضى عامين في السجن، وفي عام ١٨٧٦ تمكن من الهرب، وغادر روسيا. ومؤلفات «كروبوتكين» الرئيسة هي «الفوضوية: فلسفتها ومثلها الأعلى»، ١٩٠٢: «المعونة المتبادلة، عامل من عوامل الثورة» ١٩١٢ (نشر باللغة الإنجليزية عام ١٩٠٢): «الأخلاق»، الجزء الأول، ١٩٢٢.

وفي كتابه «المعونة المتبادلة» يضرب «كروبوتكين» عددًا من الأمثلة على المعونة المتبادلة بين الحيوانات سواء أكانت من نوع واحد أم من أنواع مختلفة، ويدلل على أن الصراع في سبيل البقاء لا يؤدي إلى كمال أعظم، بل إلى بقاء الكائنات العضوية الأكثر بدائية. والكائنات التي تمارس المعونة المتبادلة بصورة كبيرة تتكاثر تكاثرًا عظيمًا، وهكذا تثبت المعونة المتبادلة أنها أهم عوامل التطور.

والصراع من أجل البقاء لا يفسر ظهور خصائص جديدة في الكائن العضوي، كل ما في الأمر أنه يفسر سيادتها على غيرها من الخصائص، أو اختفاءها التدريجي، وكذلك ليست المعونة المتبادلة -التي يقدرها «كروبوتكين» كل هذا التقدير -عاملاً قادراً على خلق خصائص جديدة. بيد أن الكائنات التي ظهرت فيها صفات جديدة كالقدرة على الإبداع الجمالي، وعلى النشاط العقلي المتواصل.. إلخ -وهي صفات مصحوبة

في أغلب الأحيان بتناقض في القوة البيولوجية (الحيوية) - هذه الكائنات تجد أنه من الممكن أن تحيا وأن تتكاثر بفضل المعونة المتبادلة. وهكذا تعمل المعونة المتبادلة على إثراء الحياة وعلى تكاملها، وعلى تطور أوجه النشاط التي تعلو على ما هو بيولوجي.

وكان «كروبتكين» يسعى إلى إقامة علم الأخلاق على معطيات التاريخ الطبيعي لا على الميتافيزيقا الدينية. ويقول «كروبتكين» - ذاكراً أن «داروين» قد أشار إلى وجود التعاطف المتبادل بين الحيوانات - يقول إن الحياة الاجتماعية تولد الغرائز الاجتماعية في الكائنات الإنسانية وفي الحيوان. وهذه الغرائز تتضمن «بدايات الشعور بالإرادة الطيبة وبالمطابقة الجزئية بين الفرد وجماعته، تلك المطابقة التي تعد نقطة البداية للمشاعر الأخلاقية السامية جميعاً. وعلى هذا الأساس ينمو شعور أسمى بالعدالة أو بالحقوق المتساوية أو بالمساواة، ثم يأتي بعد ذلك ما يُسمى عادة «التضحية بالذات» self-sacrifice (١٤).

وقد خصص «كروبتكين» عدداً من الكتيبات والخطب والمقالات للتبشير بالفوضوية.

ويتطور تصور العالم باعتباره كلاً متكاملًا يشمل مبادئً علياً منظمَةً في الأدب الروسي لا على أيدي الفلاسفة الدينيين فحسب، بل على أيدي بعض الطبيعيين الذين يستخدمون هذا التصور لحل المشكلات الرئيسة في فلسفة الطبيعة. ويجدر بنا أن نذكر - على وجه الخصوص - «ف. كاربوف» V. Karpov أستاذ علم الأنسجة بجامعة موسكو. ففي كتابه «السمات الجوهرية لتفسير عضوي للطبيعة» (١٩١٠) يستخدم تصور الكل العضوي بالنسبة لممالك الطبيعة وكافة التكوينات الفردية فيها. وكتب «ك. ستارينكفتش» K. Starynkevich - وهو عالم من علماء النبات - كتاباً تحت عنوان «بنية الحياة» The Structure of life نشره عقب وفاته «ج. ف. فرنادسكي» G. V. Vernadsky مع مقدمة كتبها «لوسكي» عام ١٩٣١. ويضع «ستارينكفتش» لتفسير الكليات العضوية organic wholes تصوراً عن «حدس أولي» يربط كل كائن عضوي ببقية العالم، ويقدم أساساً لتطور التنظيم الذاتي الفسيولوجي، والغريزة، والعقل. كما يضع نظرية عن

الوحدات الحية التي هي أعلى من الجسم الفردي لنبات أو حيوان ما، مثل خلية نحل، أو غابة أو أجمة، وخاصة عن الوحدة العضوية للحياة على الأرض، بل في الكون باعتباره كلاً واحداً.

ولقد كتب «شولتز» schultz أستاذ علم الحيوان بجامعة «هاركوف» كتاباً زاخراً بالمعلومات تحت عنوان «الكائن العضوي باعتباره قدرةً خلاقةً في المجموعة المسماة: «نظرية الإبداع وسيكلوجيته» الكتاب السابع، ١٩١٦. ويدل فيه على أن تطور الأشكال في كائن عضوي يندرج تحت تعريف الأفعال الغريزية.

ويعتقد «سرجى إيفانوفتش ميتالنيكوف» Sergey Ivanovich Metalnikov (١٨٧٠ - ١٩٤٥) الأخصائي في التحصين ضد الأمراض immunity والذي اشتغل في باريس عضواً بمعهد باستير - يعتقد استناداً على ملاحظاته التي أجراها على الكائنات ذات الخليّة الواحدة أنه حتى الفعل المنعكس ما هو إلا مخرج خلاق من موقف يجد فيه الكائن العضوي نفسه في بيئة معينة. وقد مكنته دراسة ردود الفعل في المناعة من إثبات أن ردود الفعل هذه يمكن أن تتطور فتصبح أفعالاً منعكسةً شرطيةً. وقد أدخل ميكروبات الكوليرا في جوف أرنب أثناء ضربة لشوكة رنانة، وبعد سلسلة من هذه التجارب، كان يضرب الشوكة الرنانة دون إدخال ميكروبات الكوليرا في جسم الأرنب. ولكنه عند تشريحه للأرنب وجد أن كرات الدم المضادة للكوليرا قد ظهرت على الرغم من ذلك. وبذلك أثبت أن رد الفعل يتحصن به الجسم ما هو إلا عملية مركزية مشروطة. ولقد وجد فعلاً في الحشرات العقدة العصبية التي ينبغي أن تظل سليمة للمحافظة على أنواع الحصانة المختلفة الضرورية للحشرات. ويتحدث «ميتالنيكوف» في مقالة له تحت عنوان «العلم والأخلاق» عن الحب باعتباره عاملاً من عوامل التطور. وفي أواخر أيام حياته اعتزم أن يضع نظرية في التطور ليثبت أن التطور تحدده علة تكمن في جذور الطبيعة، بيد أن المرض والموت منعه من تحقيق غايته.

ولقد شيد «ألكسندر جافريلوفتش جيرفتش» Alexander Gavrilovch Gurvech

(المولود سنة ١٨٧٤) الأستاذ بجامعة موسكو الذي اكتشف الإشعاعات الباعثة على انقسام الخلايا mitogenetic في الكائنات العضوية - شيد نظريةً عضويةً للعوامل التي تدخل في عمليات الحياة. وقد فعل ذلك بحذر شديد، متجنبًا التصورات التي لا سبيل إلى تعريفها بوضوح، وهكذا استخدم المناهج الإحصائية في دراسة نمو الجنين.

ويثبت «ل. س. برج» L. S. Berg الأستاذ بجامعة بطرسبورج، في كتيبه «نظريات التطور» وفي بحث مفصل تحت عنوان «النشوء العاقل» Nomogenesis نُشرا سنة ١٩٢٢ - يثبت أن تطور الكائنات العضوية لا يرجع إلى تراكم للتغيرات العرضية ولكنه «نشوء عاقل» nomogenesis أي عملية من التغير المنتظم الذي يتم وفقًا لاتجاه محدد.

ولقد غادر الطبيب النفسي «نيقولاي يفجرافوتش أوسيبوف» Osipov (المتوفي سنة ١٩٣٤ - غادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وبينما كان يعيش في «براج» حاول أن يصوغ نظريات «فرويد» النفسية صياغةً جديدةً وفقًا للروح التي تشيع في ميتافيزيقا «لوسكي» الشخصية. وكان يعتقد أن الحب عامل أساسي في الحياة الكونية، وأنه يسبق الشهوة الجنسية بزمان طويل، كما أنه لا يمكن رده إلى مجرد الجاذبية الفسيولوجية. وكتب «أوسيبوف» قائلًا: «إن القيمة التجريبية لأبحاث «فرويد» لن تتأثر إذا أفردنا مكان الصدارة لا للجاذبية الجنسية، بل للحب بالمعنى الماهوي eidetic sense باعتباره قيمةً مطلقةً. ويتجسد الحب في عالمنا المكاني الزماني بدرجات متفاوتة تبدأ من أدناها وهي المطابقة (فأنا أحب هذه التفاحة، ومن أجل هذا الحب ألتهمها أي أحطمها)؛ ثم يعبر الحب عن نفسه في الشهوة -التناسلية وما يضاف إليها- وفي الحنان. وأخيرًا يجد التعبير عنه في تجارب خاصة من الألفة الحميمة بين الناس -وهي أسمى صورة لتحقيق الحب في العالم الإنساني». ولسوء الحظ، منع المرض والموت «أوسيبوف» من أن يتوسع بالتفصيل في نظريته عن الحب التي كانت ستفسر الروابط بين الأشخاص بطريقة مختلفة عن طريقة إشباع «فرويد» في اتجاههم إلى «النزعة الجنسية الشاملة» Pansexualism.

ومؤلفات «أوسيبوف» التي تتصل بالفلسفة هي:

Tolstoy's Kindheitserinnerungen, Imago Verlag. الثورة والحلم
(من مطبوعات الجامعة الروسية الشعبية، براج، ١٩٣٢). «المرضي والصحي في
دوستويفسكي» (في مجلة Vnevrologii a psichiatrii ١٩٣١) انظر أيضًا كتاب
«لوسكي»: «ن. ي. أوسيبوف باعتباره فيلسوفًا» في مجموعة المقالات المنشورة تحت
عنوان «الحياة والموت»، في ذكرى أوسيبوف، الجزء الخامس. براج سنة ١٩٣٥.

وكان «ميهيل ميهيلوفتش نوفيكوف» Mihail Mohailivich Nivkov أستاذًا لعلم
الحيوان بجامعة موسكو، ثم بجامعة براتيسلافا Bratislava وهو يعيش الآن بمدينة
ميونخ وفي رسالتيه «حدود المعرفة العلمية بالطبيعة الحية»، ١٩٢٢، «ومشكلات
الحياة»، برلين، ١٩٢٢، يحاول أن يصل إلى حل وسط في النزاع بين أصحاب النزعة
الحيوية vitalists وأصحاب النزعة الميكانيكية Mechanists. وهو يقبل رأي
«برجسون» عن الاختلاف بين المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية، ويعتقد أن البيولوجيا
باعتبارها علمًا مضبوطًا يجب أن تواصل دراستها الفيزيائية-الكيميائية العقلية للكائنات
العضوية لكي تحدد الاطرادات الآلية mechanistic uniformities متذكراً على كل
حال أن سر الحياة سيظل -في هذا الطريق- دون حل؛ إذ تتطلب المحاولات التي ترمي
إلى حل هذا السر الالتجاء إلى الحدس، ولما كانت هذه المحاولات تجري خارج حدود
المعرفة المضبوطة، فينبغي إذن أن تُترك للفلاسفة.

وقد كرس الأكاديمي «فلاديمير إيفانوفتش فرنادسكي» Vladimir Ivanovich
Vernadsky (المتوفي سنة ١٩٤٥) وهو من علماء الجيولوجيا والمعادن -كرس
أعوامًا عديدة لدراسة قوانين «المجال الحيوي» biosphere. وفي أواخر أيام حياته شرع
يتحدث عن الإنسان -شأنه في ذلك شأن الرياضي الفرنسي لروا Le Roy- باعتباره
قوة جيولوجية عظيمة، وعلى أنه خالق «المجال العاقل» noosphere، ويقصد بهذا
المصطلح إعادة بناء المجال الحيوي biosphere وفقًا لمصالح الإنسانية المفكرة^(١).

(١) «المجال الحيوي والمجال العاقل» (مجلة العالم الأمريكي) العدد ٣٣، ١٩٤٥، و«التصور العلمي للعالم» (مجلة
voprosi filosofii ١٩٠٢، ٤٤، ٦٥، ١٩٠٢).

الفصل الثاني والعشرون

فقهاء القانون - الفلاسفة Jurist- Philosophers

غادر بافل إيفانوفتش نوفجورودتسف Pavel Blvanovich Novgrodtshev (المتوفي سنة ١٩٢٤) الأستاذ بجامعة موسكو - غادر روسيا عقب الثورة البلشفية وكان عميداً لكلية الحقوق الروسية ببراج، ومؤلفاته الرئيسة التي لها دلالة فلسفية هي: «نظريات «كانط» و«هيجل» في القانون والدولة»، ١٩٠١؛ «أزمة الضمير القانوني الحديث» ١٩٠٩؛ «المثل الأعلى الاجتماعي»، ١٩١٧؛ Ueber die eigentumlichen Elemente der russischen Recht philosophie في مجلة الفلسفة والقانون، المجلد الثاني، ١٩٢٢ - ١٩٢٣.

ولقد شرحت مؤلفات «نوفجورودتسف» منذ عهد بعيد استحالة تحقيق نظام اجتماعي كامل في ظروف الوجود الأرضي، ذلك النظام الذي ألح عليه الفلاسفة الدينيون الروس. وهو يقيم نظريته على أساس تحليل العلاقات بين الفرد والمجتمع، ولا يهتم بالمفهوم النسوي generic للإنسان، وإنما يهتم بالأشخاص الفرديين العينيين، وهو يسوق شواهد علمية لا تقبل المناقشة ليبرهن على أن «التناقض» بين المبادئ الشخصية والمبادئ الاجتماعية لا يمكن أن يحل داخل حدود الوجود الأرضي: «وليس الانسجام بين الفرد والمجتمع ممكناً إلا في عالم الحرية المعقول حيث يمتزج التضامن الشامل بالاختلافات الفردية اللامتناهية. ولا وجود لمثل هذا الانسجام - ولا يمكن أن يوجد - في ظروف الحياة التاريخية». وهذا يفسر لنا - كما يذكر «نوفجورودتسف» - «انهيار الإيمان في

الدولة الدستورية الكاملة» وكذلك انهيار الإيمان في الاشتراكية والفوضوية، أو باختصار «انهيار فكرة الفردوس الأرضي». ولا ينكر «نوفجورودتسف» أن ضروب التقدم التي بلغتها الدولة الدستورية الحديثة، وكذلك تطلعات الاشتراكية والفوضوية - لا ينكر أنها حسنة نسبياً، ولكنه يبين أنها لا يمكن أن تقاس إلى المثل الأعلى للخير المطلق. ومن ثم، فإننا إذا أردنا أن نتحاشى مأزقاً يائساً، فلا بد أن نبني مثلنا الأعلى للمجتمع الأرضي ونحن نضع نصب أعيننا «حرية النمو اللامتناهي للشخصية لا انسجام الكمال المكمل» (المثل الأعلى الاجتماعي الطبعة الثالثة، ٢٥).

وبارح «يفجينى فاسيليفتش سبكتورسكى» Yevgeny Vassilyevich Spektorsky (١٨٧٣ - ١٩٥١)، آخر المديرين المنتخبين لجامعة كييف - بارح روسيا عقب الثورة البلشفية، ثم أصبح أستاذاً بجامعة ليوبليانا بيوجوسلافيا، ويعمل منذ ١٩٤٧ أستاذاً بالأكاديمية الأرثوذكسية الروسية في نيويورك.

ومؤلفات «سبكتورسكى» الرئيسة هي: مقالات عن فلسفة العلوم الاجتماعية. ١٩٠٧؛ «مشكلة الفيزياء الاجتماعية في القرن السابع عشر»، ١٩١٠؛ «المسيحية والثقافة» براج، ١٩٢٥؛ «علم الأخلاق المسيحي».

ويوضح «سبكتورسكى» في كتابه «المسيحية والثقافة» توضيحاً لا مزيد عليه الدلالة الإيجابية السامية للمسيحية بالنسبة لمجالات الثقافة جميعاً، من روحية واجتماعية، بل ومادية أيضاً، وبالنسبة للفلسفة والعلم والفن وتطور فكرة الشخصية، والعدالة القانونية والدولة.. إلخ.

وقد كانت هناك «فلسفة القانون الروسى» حركة قوية ضد النزعة الطبيعية، وواصل المهاجرون هذه الحركة عقب الثورة البلشفية. وكانت هذه المعارضة قائمة في البداية - كما هي الحال في ألمانيا - على المثالية الميتافيزيقية بعد - كانت أو على المثالية المتعالية الحديثة. وفي الفلسفة الروسية تقوم معارضة النزعة الطبيعية على أسس أعمق، إذ ترتبط بتفسير ديني للعالم وقد نشرت مجلة «الفلسفة والقانون» في ملحق خاص تحت عنوان

«فلسفة القانون الروسي Russische Rechtsphilosophie ١٩٢٢ - ١٩٢٣ - نشرت عرضاً تحليلياً ممتازاً لما كُتب في هذا الموضوع. وقد وصف «نوفجورودتسف» الاتجاه إلى تأسيس فقه القانون على المبادئ الدينية في مقالته: *Sueber die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilossphie*.. ويقارن ج. جيرفتش في مقالته: «اثنان من عظماء فلاسفة القانون الروسي: بوريس تشتشيرين وفلاديمير سولوفيف» - يقارن بين آراء تشتشيرين القائمة على مثالية «كانط» و«هيجل»، وآراء سولوفيف التي تنبع من الميتافيزيقا الدينية، كما يشرح أيضاً مغزى مؤلفات نوفجورودتسف Novgorodtsev الذي يحاول التوليف بين هذين الاتجاهين. ويعرض ج. لاندau G. Landau في إحدى المقالات نزعة بترازتسكي Pe-trazhtsky النفسية Psychologism. وأخيراً تعطي المقالة *Uebersicht der neueren recht-philosophischischn Literatur in Russland* - فكرة عن الفلسفة الروسية في القانون ككل. إذ يتحدث عن مؤلفات ب. كيستياكوفسكي B. Kistyakovsky القائمة على المثالية الترنسندنتالية عند مدرسة فرايبورج، وعن الشخصية الأخلاقية عند يوسف بوكروفسكي Iosif Pokrovsky، وعن البحث عن الأسس المثالية لفقه القانون في مؤلفات سبكتورسكي Spektorsky. و ن. ن. ألكسييف N. N Alexeyev وغيرهما.



الفصل الثالث والعشرون

الأفكار الفلسفية لدى الشعراء الرمزيين

١- أندريه بيليي Andrey Belyi

الشعراء الرمزيون الأربعة الذين نتحدث عنهم فيما يلي كتبوا أكثر ما كتبوا عن موضوعات فلسفية، وهم: «أندريه بيليي» و«فياتشسلاف إيفانوف» Vyacheslav Ivanov، و«ن. م. مينسكي» N. M. Minsky و«د. س. ميريزكوفسكي» D. S. Merezhko-vsky.

اشتهر «أندريه بيليي» (١٨٨٠ - ١٩٣٤) بهذا الاسم، أما اسمه الحقيقي فهو «بوريس نيقولايفتش بوجايف» Boris Nicolaevich Bugayev. وكان ابنًا للأستاذ «بوجايف» الذي شغل كرسي الرياضيات بجامعة موسكو. وقد درس العلوم الطبيعية، كما درس الإنسانيات. ومؤلفه الفلسفي الرئيس هو «الرمزية» الذي نشرته دار «موزاجت» Musaget، عام ١٩١٠.

والرمزية في رأي «أندريه بيليي» هي تصور العالم الذي يقدم أساسًا للفن الرمزي ويجسد «بعض ملامح الطاوية» Taoism في فلسفة واقعية (٤٩، ١٠٦) والرمزية توليف من الهند وإيران ومصر، واليونان والعصر الوسيط (٥٠). ولما كان «أندريه بيليي» خاضعًا لنفوذ «ريكتر» Rickert القوي، فإنه ذهب إلى أن العلم المضبوط لا يعطي تفسيرًا للعالم ككل؛ ذلك أنه يمارس نشاطه بتحديد limiting موضوع المعرفة، وبالتالي «ينظم غياب المعرفة». ولا تكشف الحياة عن نفسها من خلال المعرفة العلمية، وإنما عن طريق النشاط الخلاق الذي لا يقبل التحليل، والمتكامل، والقادر قدرة شاملة «omnipotent»،

ولا سبيل إلى التعبير عنه إلا في صور رمزية تكسو الفكرة (٧٢). ويتم التعبير عن وحدة الحياة برموز كآدم كادمون القبالة (مذهب تصوفي عند اليهود)، والآتمان في الفلسفة الهندوسية، واللوغوس -المسيح. وعلى الجملة، فإن فلسفة «آندريه بيلي» لون من ألوان وحدة الوجود.

وفي عملية الإحالة الرمزية العرفانية أو الخلاقة يتحول الرمز إلى واقع. وترتبط الكلمة الحية ارتباطاً وثيقاً بالواقع، ومن ثم فإن لها قوة سحرية (انظر فصل «سحر الكلمات»). ويقول «بيلي»: «إن الشعر يرتبط بخلق الألفاظ -وهي موهبة كان يمتلكها هو نفسه بدرجة ممتازة. وينبغي أن تدخل بعض الألفاظ التي اخترعها في الاستعمال العام، غير أن البعض الآخر يعبر عن ظلال دقيقة عابرة في الموضوع الذي يعبر عنه بحيث لا يمكن استخدامها إلا مرة واحدة في حياة بأكملها. وقد أوقف جزءاً كبيراً من كتابه على تحليل أسلوب بعض الأعمال الشعرية المختلفة، وعلى مناقشة دلالة الأوزان، والقوافي، والتبعية (تكرار حرف واحد في أوائل كلمات من جملة مثل: خطب خطبة خطيرة»، أو تكرار لفظ بعينه في جملة واحدة والسجع assonance، إلخ.

٢- ف. إيفانوف -ن. مينسكي

V. Ivanov -N. Minsky

بارح «فياتشسلاف إيفانوفتش إيفانوف» (المولود ١٨٦٦) روسيا عقب الثورة البلشفية واعتنق الكاثوليكية، وعاش في روما. ومؤلفاته الرئيسة ذات الطابع الفلسفي هي: «بالنجوم» By the Stars؛ ١٩٠١، «الدين الهليني للإله المعذب»، ١٩١٠؛ «تخوم وأخاديد»، ١٩١٦، مراسلة بين ركنين»، أوجنوكي، موسكو -برلين ١٩٢٢؛ «دوستويفسكي»، ج. س. ب مور، ١٩٣٢.

ويرى «ف. إيفانوف» أن الرموز إحياءات بواقع لا سبيل إلى التعبير عنه بالكلمات،

وهذه الرموز تنشئ أساطير تعبر عن الحقيقة على هيئة صور، وهذه الحقيقة يجب أن تؤدي إلى تركيب إلهي بشري theurgic synthesis من المبادئ الشخصية والاجتماعية. والمثل الاجتماعي الأعلى لإيفانوف هو الفوضوية الإجتماعية (communal (soborny anarchy.

ويتألف كتاب «المراسلة بين ركنين» من اثنتي عشرة رسالة تبادلها «ف. إيفانوف» و«جرشنسون» Gershenson في صيف ١٩٢٠ حيث كانا يتقاسمان حجرة في مصحة موسكو. وكان «ميهيل أوسيوفتش جرشنسون» (١٨٦٩ - ١٩٢٥) مؤرخاً موهوباً للأدب الروسي والثقافة الروسية. وقد ناقش هذان الممثلان العظيمان للثقافة الروسية والعالمية -ناقشا في مراسلتهم علاقة كل منهما بالتاريخ والمدنية. ويقول ف. إيفانوف: «إن ما هو كلي ومسكوني فيّ ضيف أغر استقر معي»، و«إذا لم أعرض عن الله، فسوف يرفعني ويمنحني الخلود» (الرسالة الأولى). ويجب «جرشنسون» بأنه هو أيضاً لا يشك في الخلود الشخصي، ولكنه يود أن «يغطس في نهر النسيان» لكي يزيل عن روحه الماضي كله، والأديان كلها، والمعرفة كلها، والفنون كلها، (الرسالة الثانية). ويعقب «إيفانوف» على ذلك بأن هذا طريق خاطئ قائم على الشعور بأن الحضارة ليست ذخيرة حية من المواهب، بل نسقاً من الأعمال القهرية الماكرة»، ويضيف: «أما بالنسبة لي، فالحضارة ترتيب تصاعدي للأشياء الجديرة بالتوفير.. وتوحي لي لهذه الأشياء صادر عن حرية» (الرسالة الثالثة). ويصف موقف «جرشنسون» السلبي من التاريخ بأنه فوضوية طوباوية و«عدمية ثقافية». ولقد كان طريق «تولستوي» في «التبسيط» simplification أحط من طريق «دوستوفسكي» الذي يدعو إلى النمو فوق البيئة بدلاً من العزوف عنها، وإلى «الموت المشتعل في الروح» (الرسالة الحادية عشرة). ومهما يكن من أمر فإن «جرشنسون» يعبر عن أمله في أن يؤدي هذا السبيل أيضاً إلى الهدف نفسه الذي يسعى إليه إيفانوف: «وفي منزل الأب الجناح الذي يعد لي هو نفسه الجناح المعد لك» (الرسالة الثانية عشرة).

ويتحدث «ف. إيفانوف» في كتابه عن دوستوفسكي عن مرحلتين في تطوير نشاط الشيطان. و«إبليس» هو الشيطان في أوج نشاطه، وقد انهك في صراع عنيف ضد الله. و«أهريمان» هو الشيطان في حالة من خور العزيمة اليائس، ومن الحنين إلى اللا وجود بعد تجربة تتكون من سلسلة طويلة من ضروب الفشل وخيبة الأمل. ويعتقد «إيفانوف» أن القديسين العظماء لا يدخلون في اتصال فردي مع أشخاص معينين فحسب، بل إنهم يؤثرون على حقبة تاريخية بأكملها. وهو يرى ترابطاً بين القديس «فرانسيس الأسيسي» وكتاب «دانتى»، ويلمح تأثير روح القديس صيرافيم الصاروفي على الفن والفكر الروسي في القرن التاسع عشر.

وكان «ن. م. مينسكي» (المولود سنة ١٩٥٥) - واسمه الحقيقي فيلنكين Vilenkin شاعراً. وكان شديد الإعجاب - شأنه في ذلك شأن كثير من الكتاب الروس في زمانه - بنظرية «نيتشه» في الإنسان الأعلى (السوبرمان)، وفي عام ١٩٥٥ كتب كتاباً عن «دين المستقبل». وقد أطلق مينسكي على فلسفته اسم الفلسفة «اللا وجودية»، وذلك لأنه وصف المطلق بكلمة «اللا وجود» واضعاً إياه في مقابل وجودنا. وأفضى به ذلك لأن يتصور حياتنا ومدنيتنا جميعاً حافلتين بالمتناقضات.

٣- د. ميريزكوفسكي S. Merezhkovsky

كان «ديمتري سرجيفتش ميريزكوفسكي» (١٨٦٥ - ١٩٤١) كاتباً غزير الإنتاج متعدد الجوانب، وقد غادر روسيا عقب الثورة البلشفية، وأقام في باريس. وكان في كل كتاباته - سواء أكانت فنية أم نقدية أم سياسية - يتعرض دون استثناء للمشكلات الدينية ويعبر عن آرائه الدينية والفلسفية. ولم يكن يود أن يضع مجرد نظريات دينية محددة لا تتعدى مجال النظر الصرف، بل كان يود أن يؤثر تأثيراً علمياً على حياة الكنيسة ورجال الدين وجمهرة الناس. وقد نظم عام ١٩٠١ بالتعاون مع فيلوسوفوف Filosofov، وروزانوف Rosanov

وميروليوبوف Mirliyubov وترنافتسف Ternavtsev وميريزكوفسكي «اجتماعات دينية وفلسفية» ترمي إلى الجمع بين المثقفين والكنيسة. وكان موقف الكنيسة من الدولة والحكم الأوتوقراطي (الاستبدادي) هدفاً في تلك الاجتماعات لنقد حاد دفع الحكومة إلى تحريمها في أبريل سنة ١٩٠٣، بيد أنها تجددت مرة أخرى سنة ١٩٠٥ عقب الثورة.

ومؤلفات «ميريزكوفسكي» الرئيسة التي تتصل بالدين والفلسفة هي: «تولستوي ودوستويفسكي»، ١٩٠٥؛ «مولد الآلهة»، براج، ١٩٢٥؛ «سر الثلاثة»، ١٩٢٥؛ «سر الغرب»: أتلانتس-أوروبا، ١٩٣١؛ «يسوع المجهول»، ١٩٣٢ (ترجمته إلى الإنجليزية هيلين ماثيسون، كيب وسكربنز أند سونز، ١٩٣٤). والروايات الثلاث التي تؤلف ثلاثية «المسيح وعدو المسيح» هي «موت الآلهة: جوليان المرتد، الآلهة الناهضون: ليوناردو دافنشي، عدو المسيح: بطرس وآلكس». وتنضم مجموعة مؤلفات «ميريزكوفسكي» التي صدرت في ١٩١٤ خمسة عشر مجلداً.

ولقد برزت منذ البداية في فكر «ميريزكوفسكي» مشكلات ثلاث: مشكلة الجنس، وترتبط بها مشكلة الجسد المقدس، ومشكلة العدل الاجتماعية وحلها عن طريق صبغ حياة المجتمع بالصبغة المسيحية. ويدخل «ميريزكوفسكي» هذه المشكلات في نظرية الثالوث المقدس. ويقول في كتابه «سر الثلاثة»: إن سر الواحد، الله، الله الأب هو سر الذات الإلهية، سر الشخصية، وسر الاثنين هو العلاقة بين الذات وغير الذات not-self وغير الذات تستبعدني، وتقتلني أو أقتلها - باستثناء نقطة واحدة هي الجنس: ففي الجنس يدخل كائن في كائن آخر فهو «ولوج جسم آخر فيّ، وولوجي في جسم آخر» ومن هنا كان مولد كائن جديد، وهو في الثالوث مولد الابن. وهكذا، فإن سر الشخص الثاني هو الجنس (٥٠). وسر الثلاثة هو سر الروح القدس، ووحدة الأشخاص الثلاثة في الروح، وعلى هذا النحو، فهو سر المجتمع.. صورة ملكوت الله.

ويقف «ميريزكوفسكي» عند فكرة الجنس؛ لأنه من خلال الجنس يمكن الوصول إلى أسمى وحدة: «إنني في وعي بنفسي عن طريق جسدي، وهذا هو أصل الشخصية، وأنا

في وعي بنفسي في جسم شخص آخر، وهذا هو أصل الجنس، وأنا في وعي بنفسي في الأجسام الأخرى جميعاً، وهذا هو أصل المجتمع» (٥٨). «وسيكون الزوجان جسداً واحداً.. هذه العبارة لا تقال عن الزواج فحسب، بل تقال أيضاً عن المجتمع الإلهي: «حتى يكون الكل شيئاً واحداً». وترتبط الوحدة العليا أو المجتمع الإلهي بالشخص الثالث في الثالوث وهو الروح القدس. وكلمة «روح» في اللغة الآرامية Rucha مؤنثة. ويجري أحد أحاديث المسيح التي حفظت لنا شفاهة فحسب على هذا النحو إذ يقول: «إن أُمِّي هي الروح القدس»، وعلى هذا النحو يفسر «ميريزكوفسكي» طبيعة الثالوث المقدس: الأب والابن والأم -الروح Mother-Spirit. وسيكون العهد الثالث هو ملكوت الروح -الأم. وينبغي أن نصلي حينئذٍ «للحامية الدافئة للعالم البارد» (يسوع المجهول، ١١٢).

والانقسام إلى جنسين -في رأي ميريزكوفسكي- هو انحلال للشخصية وشرها إلى نصفين والتقسيم الكامل مستحيل لأن في كل رجل امرأة مستخفية، وفي كل امرأة رجلاً مستخفياً» (فكرة فايننجر Weininger)، والمثل الأعلى للشخصية -في نظر ميريزكوفسكي- وكذلك سولوفييف وبرديائف - هو جنس ثالث androgyn أو الرجل - المرأة (سر الثلاثة، ١٨٧). وهذه الفكرة منفردة إذا أخذ الجنس الثالث على أنه يعني الخنثى hermaphrodite أي الكائن الذي يجمع الصفات الجسمية للجنسين معاً. ويقول «ميريزكوفسكي»: إنه لا ينبغي أن تفهم هذه الفكرة هذا الفهم الفج، فالحب الجنسي الأرضي عبارة عن وحدة، ومع ذلك فإنه «كذلك، وليس كذلك» (١٨٩). و«الأندروجينية الإلهية لا هي مذكرة ولا هي مؤنثة». ويضع «ميريزكوفسكي» هذا السؤال وهو: «هل الجنس الآثم يلغي أو يتسامى عن طريق الجنس المقدس؟» (١٩٦). وهذا السؤال ذو أهمية جوهرية: ففي الحالة الأولى المثل الأعلى هو ما يتجاوز الجنسية Supersexuality أي إلغاء الجنس، وفي الحالة الثانية المثل الأعلى هو التحول المتسامي transfiguration، ومن ثم فإنه المحافظة على الجنس بمعنى ما، ولا يجيب «ميريزكوفسكي» إجابة نهائية عن هذا السؤال.

وهو يربط مشكلة الجسد بالجنس ربطاً وثيقاً، ويقول عنها الكثير في كتابه القيم «تولستوى ودوستوفسكي»، وهو يكتشف في «تولستوى» تأملاً دينياً للجسد، وفي «دوستوفسكي» تأملاً دينياً للروح. «تولستوى» نبي الجسد، و«دوستوفسكي» نبي الروح، ويقدر «ميريزكوفسكي» الوثنية تقديرًا عظيمًا لفهمها كرامة الجسد، وتقديسها الديني له. ومثله الأعلى ليس هو القداسة اللا جسدية، بل الجسد المقدس.. وملكوت الله الذي تتحقق فيه الوحدة الصوفية بين الجسد والروح، وفي المسيحية، وعلى وجه أخص في الأنجيل -يكتشف «ميريزكوفسكي» أسرارًا ثلاثة تتصل بمشكلة الجسد المقدس ألا وهي: تجسد ابن الله، ومشاركة جسده ودمه في التناول communion والبعث بالجسد، وبأنها لا تعلق قيمة كافية لاتحاد الزواج، وبأنها تخضع من ناحية أخرى للجسد غير المقدس وهو الدولة الوثنية.

ويرى «ميريزكوفسكي» أن في العالم لا نهائيتين: لا نهائية عليا وسفلى هما الروح والجسد اللذان يتطابقان من الناحية الصوفية، وبالتالي فإنه شغوف بتكرار هذه الأبيات في ثلاثيته «المسيح وعدو المسيح».

سما فوق، وسما تحت،

نجوم فوق، ونجوم تحت،

كل ما هو فوق، هو أيضًا تحت.

وهذه الفكرة مفسرة بروح بعض ممثلي الغنوصية، تُفضي إلى إغراء شيطاني يدفع إلى الاعتقاد بأن هناك طريقين للكمال والقداسة -أحدهما أن يكبح المرء جماح شهواته، والآخر على العكس من ذلك يطلق لها العنان. وكان «ميريزكوفسكي» يعتقد أنه على حافة الهوة، فيقول: «إنني أعلم أن سؤالي يحتوي على خطر هرطقة يمكن أن تُسمّى -في مقابل الزهد- هرطقة العشروتية astartism نسبة إلى عشتروت، لا الاتحاد المقدس، بل الامتزاج المدنس ولقاح الروح عن طريق الجسد. وإذا كان الأمر كذلك فليحذرني هؤلاء الذين يأخذون حذرهم»، وهذا على الأرجح هو سبب انقطاع «ميريزكوفسكي»

في مؤلفاته الأخيرة عن استخدام فكرة «سماء فوق» و«سماء تحت».

وتذهب فكرة «ميريز كوفسكي» إلى أن الاتحاد النهائي لتلكما اللانهايتين: الجسد والروح - سوف يؤدي إلى التحقق الصادق، الحرية المسيحية التي «تتجاوز الخير والشر». ويتبدد الخطر المختبئ في هذه الفكرة بتعريف «ميريز كوفسكي» للحرية المسيحية: «ذات يوم، سيكشف الناس عن أكل اللحوم، لا لأنه ينبغي عليهم ذلك، بل لأنهم يريدون أن يفعلوا ذلك فحسب، ولأن قلوبهم مدفوعة إلى ذلك في حرية ودون مقاومة، ولا يتم ذلك لأنه القانون، بل لأنه الحرية». وبعبارة أخرى تكون الحرية المسيحية حاضرةً حيثما وُجد حب للخير وللقيم المطلقة، وهذا هو السبب في أن الاسم المجهول للمسيح هو «المحرر» the liberator (يسوع المجهول، ٥٣) والمسيحية هي الخلاص عن طريق الحرية، وما يضاد المسيحية هو الخلاص عن طريق العبودية. ويقول ميريز كوفسكي: «الخوف من الحرية، والكفر بها معناه الكفر بالروح القدس».

ويعتقد أننا في حاجة إلى وحي جديد وعقائد جديدة إذا كان لابد لسر الجسد المقدس أن ينكشف، وللمجتمع الإلهي أن يتحقق، وسيكون ذلك عصر الروح القدس، والعهد الثالث. «والإنجيل الأبدي» الذي تحدث عنه «يواقيم أوف فلور». «إن الأب لم ينقذ العالم، والابن لم ينقذه، وإنما سوف تنقذه الأم، والأم هي الروح القدس» («سر الثلاثة»، ٣٦٤). والغرض من العملية التاريخية هو أن تحقق البشرية والعالم كله ملكوت الله، لا في العالم الآخر، وإنما هنا على هذه الأرض أيضًا.. وقال «ميريز كوفسكي» في أحد «الاجتماعات الدينية الفلسفية» إن الأرض ليست مكاناً تمهيدياً للجنة فحسب، بل لأرض جديدة صالحة، وفي وقتنا الحاضر، كانت المشكلة التي برزت إلى مكان الصدارة في عملية إضفاء الكمال على الأرض هي المشكلة الاجتماعية، أو السعي وراء العدالة الاجتماعية، وهي هي المهمة الخلاقة الملقاة على عاتق المسيحية^(١).

وتُلام الكنيسة لأنها لم تعمل في هذا الاتجاه. وحين رأى نفر من الناس «أنه في

(١) انظر ز. هيبوس Z. Hippius الاجتماع الأول في صحيفة «آخر الأنبياء» عدد ٢٣ فبراير سنة ١٩٣١.

المسيحية، لا يوجد من الماء ما يطفئ الظمأ الاجتماعي، فقد أعرضوا عن الكنيسة، وانتشر الإلحاد انتشاراً واسعاً، وظهر «نوع من الوحوش المتفقهين» بمعجزات شيطانية، نوع من الوحوش الموغل في الوحشية لأنهم «قضوا على الشخصية» وعلى القيم المطلقة (سر الثلاثة، ١٠-١٦). وهم يؤثرون على الطبيعة من الخارج، «بواسطة الآلات»، أما في أطلانتس، فيعتقد ميريزكوفسكي أن الإنسان كان يؤثر على الطبيعة سحرياً من الداخل عن طريق التحكم العضوي فيها (يسوع المجهول، ٢٥٩).

ويقول «ميريزكوفسكي»: إن صراع الإنسان -الإله- في عصرنا الحالي -ضدّ الله- الإنسان قد صار أشدّ وحشية عما كان من قبل. وهذا هو سرّ ثقافة المستقبل الروسية كلها -الصراع بين الروح الشرقية والروح الغربية، بين روح الحرب، وروح الفضل الإلهي» (تولستوي ودوستويفسكي، ج ١، ص ١٠). وفي هذا الصراع يُقضي حب الله -الإنسان الذي هو المسيح إلى معجزة مضاعفة الأرغفة، أو -إن شئنا الدقة- إلى الإشباع الأخوي للحاجة المشتركة. أما في مملكة الإنسان -الله فتحدث معجزة شيطانية هو تناقص الأرغفة (يسوع المسيح، ج ٢، ١٨٥). وتستبدل بحب الفرد في ملكوت الاشتراكية الملحدة. «إرادة اللا شخص»، ويني كوم من أكوام النمل (سر الثلاثة، ٥٥) وبدلاً من القربان المقدس، (أو العشاء الرباني)، هناك أكل اللحم البشري cannibalism. فإذا حاز الإنسان -الإله النصر على الأرض، فهذا معناه أن الإنسانية قد أخفقت. وحينئذ سوف تحتاج إلى صانع الأضرار^(١). صانع الأضرار الذي جاء إلى «برجنت» لإعادة صياغته لأنه لم يكن نفسه (نفس المرجع، ٥٩). ويصور «ميريزكوفسكي» إعادة الصياغة هذه على أنها الحريق الذي سيلتهم الأرض. وكان في أعوامه الأخيرة يزداد شعوره بهذه النهاية للأرض وللتاريخ الإنساني: «إن العالم لم يشعر قط بهذه الهوة الفاعرة الموجودة فيه، والمتأهبة لابتلاع كل شيء في أي لحظة، ولقد شق الفأس جذور الأشجار» (يسوع المجهول، ج ١، ١١٦). وهذا لا يعني على أي حال أن البشرية سوف تختفي: وقد لا تكون تلك النهاية

(١) انظر مسرحية «برجنت» لإيسن.

المشتعلة للبشرية الثانية التي جاءت بعد الطوفان هي نهاية العالم: فستكون هناك بشرية
ثالثة شمسية (نورانية) *hiliastic* تنبأ بها سفر الرؤيا (المرجع نفسه، ج ٢، ٩٤). وستكون
هي ملكوت القديسين، وملكوت الحب والحرية.

وتقوم فلسفة «ميريز كوفسكي» الدينية كلها على فكرة المسيحية باعتبارها دين الحب،
وبالتالي دين الحرية. وهذا المزيج من الحب والحرية يقربه من الحركة الدينية والفلسفية
التي بدأت «بفلاديمير سولوفيف».

والمثل الأعلى للشخصية - في رأي «ميريز كوفسكي» وكذلك في رأي «سولوفيف»
و«برديائف» - هو جنس ثالث *androgyn* أي شخصية واحدة متكاملة تجمع بين الرجل
والمرأة، ولا يعتنق مثل هذه النظرية غير فلاسفة ينكرون جوهرية الذات، أي لا يفتنون إلى
أن الذات الفردية كيان يتجاوز الزمان والمكان، والذات بفضل جوهريتها «فرد» بالمعنى
الدقيق لهذه الكلمة، أي كائن لا يقبل التقسيم على الإطلاق، ولا يتألف من نصفين. وكل
من الرجل والمرأة شخص ناقص من حيث إن للرجل - كقاعدة - صفات روحية تنقص
المرأة، ومن حيث أن للمرأة - كقاعدة - صفات روحية لا توجد في الرجل. ويتألف المثل
الأعلى للشخصية من الجمع في الشخص الواحد بين فصائل الذكورة والأنوثة، ويتحقق
ذلك عن طريق تطور الذات لا عن طريق الامتزاج المستحيل لذاتين في ذات واحدة. وهذا
المثل الأعلى يتحقق تمامًا في ملكوت الله حيث لا تملك الأجساد المتسامية أعضاء
جنسية ولا تؤدي وظائف جنسية. ومن ثم فإن الأشخاص في ذلك الملكوت يتعالون
على ما هو جنسي. ولا يتمتعون بجنسية مزدوجة *bisexual*. وبالمثل، أشخاص الثالث
المقدس ليسوا من الرجال ولا من النساء.

٤- ف. روزانوف V. Rozanov

قام «فاسيلي فاسيليفتش روزانوف» (١٨٥٦ - ١٩١٩) عقب تخرجه في كلية الآداب بجامعة موسكو، بتدريس التاريخ والجغرافيا في مدن الأقاليم الروسية، وكان يجد عمله مضنيًا إلى أبعد حد، وظل أعوامًا طويلاً ضجرًا بالحداد المدرسة العالية، على حد تعبيره. ولكن حين بلغ الخامسة والثلاثين اعتراه تحول مفاجئ حمله إلى الدين وجعله يعتزم أن يحيا وفقًا لمشيئة الله - واستطاع بفضل ن. ن. ستراهوف N. N. Strahov أن ينتقل إلى بطرسبورج عام ١٨٩٣، وأن يحصل على وظيفة بمصلحة الضرائب. وتقاعد عام ١٨٩٩ وأصبح كاتبًا منتظمًا في صحيفة نوفوي فريميا (العصور الحديثة (Novoe Vremya)، وكرس نفسه تمامًا للأدب. ولم يكن «روزانوف» شاعرًا، ولكنه كان كالشعراء الرمزيين «باحثًا عن الله».

ومؤلفات «روزانوف» الرئيسة هي: «عن الفهم» موسكو، ١٨٨٦؛ «أسطورة المفتش الأعظم»، ١٨٩٣؛ «مقالات عن الزواج»، ١٨٩٨؛ «غسق التنوير»، ١٨٩٩؛ «مقالات أدبية»، ١٨٩٩؛ «الدين والثقافة»، ١٩٠١؛ «في عالم الغامض وغير اليقيني»، ١٩٠٤؛ «بالقرب من جدران الكنيسة»، ١٩٠٦؛ «الصورة المظلمة: ميتافيزيقا المسيحية»، ١٩١١؛ «الأوراق المتساقطة» (ترجمها عن الإنجليزية كوتليانسكي؛ لندن ١٩٢٩)، «العولة (Solitaria)»؛ «رؤيا عصرنا الحاضر»، ١٩١٨.

وقد ألف «إريك هولرباخ» Eric Hollerbach عام ١٩٢٢ كتابًا تحت عنوان «ف. روزانوف» تُرجم إلى اللغة الإنجليزية.

وقد كان «روزانوف» يتمتع بموهبة أدبية عظيمة، وكان مفكرًا أصيلاً إلى حد بعيد، وملاحظًا للحياة. وكتابات لا ينتظمها منهج، بل إنها بعيدة عن الاتساق، غير أنها تكشف في

كثير من الأحيان عن لمحات من العبقرية. ولقد كانت شخصيته -لسوء الحظ- شخصية مرضية، ولعل أبرز مثل على ذلك انشغاله غير العادي بالجنس. وكان من الممكن أن يكون شخصية في إحدى روايات «دوستوفسكي». ويعطينا «إريك هولرباخ» في كتابه سمةً مميزةً رائعةً من سمات روزانوف، فيقول: إن «روزانوف» في سعيه إلى التغلغل في أغوار الروح الإنسانية كان يهتم بمسائل الكتاب الآخرين «المنزلية»، و«بثياهم الداخلية». وإني لأعرف شيئاً عن ذلك من تجربتي الشخصية. فقد كانت بنات «روزانوف» الثلاث ملتحقات بإحدى المدارس العالية للبنات، وكانت ناظرة المدرسة «مدام ستويونين» زوج أبي. وكانت شقتنا ملحقة بالمدرسة. وكان «روزانوف» كلما حضر إلى المدرسة في عمل، يزورني دائماً. فما إن أقول له «ادخل» ردّاً على طرقاته، حتى يفتح مسرعاً باب المكتب، ويندفع إلى مكثبي حيث يكون ثمة كتاب مفتوح، ويزج بأنفه ليرى ماذا أقرأ. ولعله كان يحاول أن يباغت الناس جميعاً دون أن يشعروا به على هذا النحو لكي يعلم اهتماماتهم الحقيقية.

وكتاب «روزانوف» عن الفهم هو من بين مؤلفاته جميعاً الكتاب الوحيد الذي يهتم بالمسائل الفلسفية البحتة. وهو يحاول أن يضع تصوراً عن «الفهم» يمكن أن يتغلب على التعارض القائم بين العلم والفلسفة. ويقول: إن العقل يحتوي على إطارات نظرية عددها سبعة وهي: أفكار الوجود، والماهية، والملك، والعلة، (أو الأصل)، والنتيجة (أو الغرض) والتماثل والاختلاف، والعدد. وحين نمزج النظر بالخبرة نصل إلى «الفهم» باعتباره «معرفة متكاملة». والروح الإنسانية كيان مستقل لا مادي قادر على خلق أشكال متباينة هي الأفكار، وفرضها على الجوهر المادي، وهذه الأشكال هي النحت والموسيقى والدولة.. وهلم جرّاً. والروح هي «شكل الأشكال». وبعد أن يفنى الجسد تبقى الروح باعتبارها «شكل الوجود الخالص الذي لا ينحصر في أي حد». وهذا الكتاب مكتوب بأسلوب جهم لا لون له، ويختلف أشد الاختلاف عن كتابات «روزانوف» الأخرى التي تبين في وضوح موهبته الأدبية وأصالته.

وتشيع في كتب «روزانوف» ومقالاته نزعة نقدية للمسيحية. وهو ينظر إلى مسيحية «الأب زوسيم» و«أليوشا كارامازوف» المشرقة على أنها اختراع اخترعه «دوستوفسكي». أما المسيحية الحقيقية التاريخية في نظره فهي دين كئيب ينزع إلى الموت، ويدعو إلى العزوبة والصيام والزهد. وبدلاً من حب الإنسان كرس هذا الدين نفسه للاهوت: والنتيجة النهائية لمثل هذا الدين هي أن يضحي المؤمنون بالعجائز بأنفسهم بأن يحرقوا أنفسهم أو يدفنوها أحياء كما حدث سنة ١٨٩٦ بالقرب من تيراسبول Tiraspol (حدث ذلك بين المؤمنين بالعجائز الذين ارتاعوا من التعداد القومي، ناظرين إليه على أنه عمل من أعمال عدو المسيح). و«روزانوف» يريد ديناً مشرقاً، ولكنه لا يعرف الفرح الروحي لأنه لا يعرف المسيحية على أنها دين للنور، إنه يريد الفرح الوثني الحسي. ويجتذبه العهد القديم أكثر من العهد الجديد. ويقول: «إن العقاب في العهد القديم عقاب قصير وبدني»، وإسرائيل في أعماقه لا يخاف قط. وثمة روح عجيبة من الحرية بل ومن الجموح فيه، وكأن «يهواه» Jehovah والأنبياء يحبون هذا الجموح. وهم يكافحون هذه الروح كما يكافح السائس جواداً جامحاً وكما تكافح الأم طفلاً عبقرياً، بيد أنهم ليرتاعون من فكرة أن يجعلوا من شيء متأجج متحمس شيئاً خائفاً ذليلاً «حتى نعيش حياة هادئة مسالمة» (الصورة المظلمة، ٢٣٥). ودين العهد القديم يجتذب «روزانوف» بما فيه من اهتمام بالإنسان وحب للحياة العائلية. غير أن عبادة الجسد الوثنية، وخاصة عبادة أعضاء الذكورة، أشد اجتذاباً له من ذلك. وعضو الذكورة في رأيه هو «مصدر كل إلهام». ويقول «هولرباخ» إن «روزانوف» بتأليهه للجنس يحول الدين إلى وحدة وجود جنسية» (٤٦).

وعلى الرغم من المدائح التي ساقها «روزانوف» في تمجيد «العهد القديم»، فقد كتب ذات مرة باعتباره معادياً للنزعة السامية Anti-Semite. وقد نسبت هذه الثنائية من جانبه إلى افتقاره لمبدأ معين، وفي عام ١٩١٣ طرد من «اجتماعات بطرسبورج الدينية والدينية والفلسفية». ولقد كان «روزانوف» -على حد تعبير هولرباخ- محباً لليهودية من الناحية النفسية، وعدواً للسامية من الناحية السياسية، وعلى هذا فإنه لم يكن «منافقاً»، بل

«صاحب وجهين» (٩٨).

وقد عاش «روزانوف» عقب الثورة البلشفية عند الأب «بافل فلورنسكي» في «سرجيف بوساد» sergiev Posad بدير «القديس سرجيوس». وكان يؤلف هناك كتابه «رؤيا عصرنا الحاضر» الذي واصل فيه هجومه على المسيحية. فلما أغضب ذلك الأب «بافل»، ومحاضرًا بأكاديمية موسكو اللاهوتية يُدعى أندرييف، وشخصًا آخر لا أتذكر اسمه، ذهبوا لزيارة «روزانوف»، ولقد أخبرني «أندرييف» أنهم قالوا «لروزانوف» إنه إذا مضى في مهاجمته للمسيحية فلن يكونوا أصدقاءه بعد، وقد أجابهم روزانوف على ذلك -ومن الواضح أنه كان يشعر بقوة شيطانية فيه أو بالقرب منه- أجابهم بقوله: «لا تتدخلوا في شئون روزانوف. وإلا حدث لكم ما لا تحمد عقباه». والحق أنه لم يمض عام واحد حتى أصيب الأشخاص الثلاثة جميعًا بكموارث خطيرة. ومهما يكن من أمر، فقد مات «روزانوف» وهو مسيحي صالح، وكان فؤاده -قبل وفاته- عامرًا بالفرح لبعث المسيح. وتلقى التناول المقدس والمسح الكامل عدة مرات، ولم يلبث أن مات أثناء تأدية هذه الطقوس الأخيرة.



الفصل الرابع والعشرون

المادية الجدلية في الاتحاد السوفيتي

١- منهج «هيجل» الديالكتيكي

يقول الماركسيون إن فلسفتهم المادية الجدلية ترتبط تاريخياً بفلسفة «هيجل»، وبتصوره للمنهج الديالكتيكي بالذات. ويذكرون بالطبع أن فلسفتهم تختلف اختلافاً عميقاً عن فلسفة «هيجل»؛ فهيجل يدافع عن المثالية، ويعتقد أن أساس العالم هو «الروح المطلقة»، بينما الماركسيون ماديون، ويعتقدون أن الواقع الوحيد هو المادة. ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فلا بد أن يسبق عرضنا المادية الجدلية مناقشة «لمنهج هيجل الديالكتيكي، وفحص نقدي للنظرية الهيجلية والماركسية عن «تطابق الأضداد» identity of opposites.

والعملية الكونية -في نظر هيجل- هي تطور الفكرة المطلقة أو الروح المطلقة. وما دامت العملية الكونية تتطور بصورة ديالكتيكية، فإن التفسير الفلسفي لها يتطور عن طريق المنهج الديالتيكي الذي ليس شيئاً آخر غير الديالكتيك الموضوعي نفسه في بلوغه للوعي الذاتي في عقل الفيلسوف.

ونقطة البداية في الديالكتيك هي تصور محدود ذو جانب واحد للفهم يتحدد وفقاً لقانوني الهوية والتناقض. ولا يمكن أن يبقى هذا التصور مقصوراً على هذا الجانب الواحد؛ ذلك أن مضمونه يرغمه على أن يتجاوز حدوده، وأن يصبح التصور المضاد له، وهو أيضاً تصور عقلي محدود وذو جانب واحد، وهكذا ينتقل التصور من «الموضوع»

thesis إلى «نقيض الموضوع» antithesis، بيد أنه لا يستطيع البقاء عنده، فإن مضمون «نقيض الموضوع» يتطلب تجاوز ذاته والانتقال إلى نقيضه. وهذا التجاوز أو العلو -أي سلب السلب- لا يتخذ شكل العودة إلى «الموضوع»، بل يتخذ شكل مزيد من التطور للفكرة، وشكل الصعود نحو «مركب الموضوع» Synthesis، أي إلى تصور تتحقق فيه هوية النقيضين. وهذه الهوية ليست هوية الفهم المجردة، ولكنها هوية العقل العينية: وتتألف من تلك الحقيقة وهي أن الواقع الحي لا يخشى التناقض، بل على العكس يجسده.

والمستوى الثالث للتطور -وهو مركب الموضوع- يتضح أنه يتضمن -بعد الفحص الدقيق- بالإضافة إلى هوية النقيضين الحية عناصر أخرى من ذلك الاتجاه العقلي الموحد الذي يتطلب سلباً جديداً، وهكذا دواليك، وعلى هذا النحو تتم عملية التطور الذاتي للفكرة على شكل ثلاثي -أي تمر مراحل ثلاث هي الموضوع، ونقيض الموضوع، ومركب الموضوع.

ويمكن أن نجد مثلاً على ذلك في بداية «منطق» هيجل. فهو إذ يبدأ بفكرة «الوجود» الخالص، فلا يجد فيها أي مضمون، يجعلها مطابقةً لفكرة «العدم». ويقول: «وهكذا تتضمن البداية الوجود والعدم، وهي وحدة الوجود والعدم، ذلك أنها اللا وجود الذي هو الوجود والعدم، وهي وحدة الوجود والعدم، ذلك أنها اللا وجود الذي هو الوجود في الوقت نفسه، والوجود الذي هو اللا وجود في آن واحد». ويكتشف «هيجل» التعبير الصادق عن هذه المطابقة بين الوجود واللا وجود في الصيرورة (Werden)^(١).

وكل شيء وفقاً للمنطق الصوري التقليدي خاضع لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع، بحيث إن «كل شيء أ» ولا يمكن أن تكون أ لا -أ». وينظر هيجل إلى مثل هذا المنطق على أنه تعبير عن التجريدات العقلية التي لا تطبق على الواقع العيني الحي -الذي يكون فيه كل شيء- على عكس التصورات العقلية المجردة -متناقضاً، «وكل شيء ب»، ما

(١) Hegel, Wissenschaft der Logik, I. 68, 77, 80. (vol III. 1833 ed)

دام وجود المتناقضات والمنازعات والصراع بين المبادئ المتعارضة هو الذي يدفع الوجود إلى التقدم والتطور. وهكذا يختلف المنطق الديالكتيكي اختلافًا حادًا عن منطق الفهم.

ولنأخذ مثالًا أكثر عينية، وليكن العلاقة بين الخارجي والداخلي، تيسيرًا لأغراض النقد. و«هيجل» يناقش هذه العلاقة في كتابه «المنطق» بالإشارة إلى القوة على أنها الشكل الداخلي للواقع، وإلى تحققها الخارجي على أنه شكل الوجود *the form of being*، وهو يحاول أن يبين أن الداخلي والخارجي -في هذه الحالة- «ما هما إلا هوية» (*nur eine Identität ausmachen*)^(١) ويعبر عن هذه الفكرة نفسها -وإن يكن ذلك بصورة أقل إلحاحًا- في أقسام أخرى من كتابه «المنطق»، حين يتكلم مثالًا عن الإحساسات الداخلية (المشاعر) وتعبيراتها الجسمية في البكاء والضحك.. إلخ^(٢).

ولنأخذ مثالًا معيّنًا من الحالات الذهنية وتعبيرها الجسدي. فلنفترض أن اثنين من المفكرين المتنافسين اللذين يعادي كل منهما الآخر، يشتغلان بمشكلة فلسفية ما، وأنهما قد اشتبكا في مناقشة حامية، وأفلح أحدهما في إثبات أن نظرية خصمه تتضمن دليلًا واضح البطلان. فيكتسح بذلك أدلة غريمه، وحين يشعر بتفوقه، يرفع رأسه عاليًا، ويطلق من حين إلى آخر ضحكة ساخرة رجراجة. ومن المستحيل -في هذه الحالة بالطبع، أن يتحدث المرء عن مطابقة بين الداخلي والخارجي، بين التجربة الذهنية والتعبير الجسدي. ذلك أن التعبير الجسدي يتألف من عمليات مكانية: أي تغيير في وضع الرأس، وتقلصات دورية وانبساطات في الصدر، وحركة جزئيات الهواء، والموجات الصوتية، إلخ. أما التجربة الذهنية الداخلية التي يعانيتها الشخص المتناقش -إلا وهي تعبير عن ذاته- فهي السرور المزهو بتفوقه، وبانتصاره الساخر المزدري لخصمه. وتتخذ عملياته الذهنية الحميمة الداخلية كلها شكلًا زمنيًا فحسب، بينما يتخذ التعبير الجسدي الخارجي شكلًا مكانيًا زمنيًا *Spatiotemporal*. فإذا فصلنا جانبًا عن آخر بواسطة التحليل العقلي، فإن

(١) II sec 2, chap. 3, 178. (Vol. IV, 1834 ed)

(٢) «موسوعة العلوم الفلسفية» 393-400. The Encyclopaedia of Philosophical Sciences.

المرء يستطيع أن يرى في أسر أن الاختلاف الكيفي بين النفس والجسمي اختلاف هائل . والعجز عن تركيز الانتباه على أحدهما في لحظة ما وعلى الآخر في لحظة أخرى كيما نلاحظ الفرق بينهما - هذا العجز يؤدي إلى الخلط بينهما، وهذا في ذاته خطأ باطل كأن نؤكد مطابقة اللون والامتداد حين ننظر إلى أسطوانة حمراء، ونعجز ذهنيًا عن التمييز بين احمرارها وشكلها المكاني (على هيئة دائرة).

ولا يمنع الاختلاف العميق بين النفسي وتحققه الجسمي من أن يؤلفا أوثق وحدة ممكنة، قد تكون أوثق من وحدة اللون وامتداده. وفي هذا المثل الذي وضعناه تحت أعيننا ثمة «تداخل متبادل» بين العمليتين المختلفتين، بل المتعارضتين (الداخلية والخارجية) وإن لم يكن ذلك تطابق بين الضدين بل مجرد «وحدة» منهما. وتطابق الضدين - الذي ينتهك قانون التناقض لا سبيل إلى تحقيقه على الإطلاق، لأنه خال من المعنى تمامًا. ويعني انتهاك قانون التناقض حينذاك أن «الاحمرار في حمرة ذاتها ليس أحمر». وهذا النوع من القول الباطل لا يمكن التعبير عنه إلا تعبيرًا لفظيًا على هيئة لغز، بيد أنه من المستحيل استحالة مطلقة تحقيقه حتى في مجال الفكر.

ويعد «هيجل» كل تغير تناقض مجسد. والحق أن كل تغير ما هو إلا وحدة الضدين، ولكنه ليس تطابقًا بينهما ينتهك قانون التناقض.

٢- المادة الجدلية

تفرض الدولة في الاتحاد السوفيتي فرضًا إجباريًا مذهبًا فلسفيًا معينًا هو مادة «ماركس» و«إنجلز» المسماة بالمادية الجدلية (الاسم المختصر لها هو diamat). وقد كان كثير من الفلاسفة السوفيت حتى عام ١٩٢٥ - وخاصة الطبيعيين منهم - في الوقت الذي يؤكدون فيه ولائهم للماركسية، لا يتضح في أذهانهم وضوحًا كافيًا الفرق بين المادية الجدلية والمادية الآلية (الميكانيكية). وفي سنة ١٩٢٥ نشر لأول مرة مخطوط

لإنجلز تحت عنوان: «ديالكتيك الطبيعة». (كتب في ١٨٧٣، ١٨٧٨ - ١٨٨٢)، أحدث انقسامًا حادًا في صفوف الماركسيين السوفيت، فانقسموا معسكرين جدليين و«ميكانيكيين» ونشب صراع عنيف «في جبهتين» ضد المثالية ذات العقلية المنشفية (عقلية الأقلية) وضد «المادية الميكانيكية» وتحددت الخطوط الإجمالية العامة للمادية الجدلية تحديدًا ووضوحًا^(١).

فلتر قبل كل شيء ما يعنيه أنصارها بكلمة «المادية». يقول «إنجلز» ويتابعه في ذلك «لينين» - إن الفلاسفة ينقسمون إلى ماديين ومثاليين ولا أدريين. ويقول «لينين» إن المادة أو الطبيعة (الوجود الفيزيائي) هي في نظر الماديين أولية، بينما الروح والوعي والإحساس، وما هو نفسي، ثانوي. وعلى العكس من ذلك يرى المثاليون أن الروح أولية. بينما ينكر اللا أدريون إمكان معرفة العالم ومبادئه الأساسية^(٢).

«لا يوجد شيء في العالم غير مادة تتحرك، ولا تستطيع المادة أن تتحرك إلا في المكان والزمان» (لينين). والأشكال الأساسية لكل وجود كائنًا ما كان هي المكان والزمان، والوجود خارج الزمان لا يقل بطلانًا عن الوجود خارج المكان» (إنجلز، «ضد ديرنج» Anti-Duhring الطبعة الروسية الرابعة، ص ٣٩).

وقد يبدو استنادًا على قوة هذا القول أن المادية الجدلية مبنية على تصور واضح محدد

(١) سوف أشير في معظم عرضي للمادية الجدلية إلى الكتب الرئيسة التالية:

ديالكتيك الطبيعة، مع مقدمة بقلم د. ريزانوف الطبعة الرابعة ١٩٣٠ Engels; The Dialectics of Nature.

المادية والنقدية التجريبية Lenin. Materialism and Empirico Criticism, 1908, Collected Works.

مقالة تمهيدية في ترجمة مجموعة أعمال هيغل.. Deborin, Hegel and Dialectical materialism I & 2nd ed.. 1929.

B. Byhovsky, An Outline of the Philosophy of Dialectical Materialism.

I. Luppel, on Two Fronts. 1930.

v. A. Leonov, An Outline of Dialectical Materialism, 1948.

وحين أشير إلى هذه المراجع لن أذكر عناوينها كاملة.

(٢) لينين، المادية والنزعة النقدية التجريبية، والإشارات هنا إلى الترجمة الإنجليزية التي قام بها إي. كفينكو، وماركس ولورنس، ١٩٢٧، وانظر أيضًا كتاب «إنجلز»: «لودفيج فويرباخ».

للمادة لا يقل في وضوحه عن تصور المادية الميكانيكية لها: فالمادة هي الوجود الممتد الذي لا سبيل إلى النفاذ منه وهي الوجود المتحرك، أي الذي يغير موضعه في المكان. وسنرى على أي حال أن الأمر ليس على هذا النحو.

يقول بايهوفسكي Byhovsky: «يستخدم تصور المادة بمعنيين. فنحن نفرق بين التصور الفلسفي والتصور الفيزيائي للمادة. وهذان التصوران لا يناقض أحدهما الآخر، بل إنهما يحددان المادة من وجهتين مختلفتين من وجهات النظر» (٧٨). ويتبع «هولباخ» و«بليهانوف» ويستشهد بلينين، فيعرّف المادة من وجهة النظر الفلسفية والابستمولوجية: «ذلك الشيء الذي يؤثر في حواسنا فينتج الإحساس، والمادة هي الواقع الموضوعي الذي يُعطى لنا في الإحساس» (لينين، ١١٦). وهذا التعريف لا يتضمن سوى الاعترافات بالواقع الموضوعي للمادة، أي وجودها مستقلةً عن وعينا، ويؤكد أن «معرفتنا بها تنشأ عن طريق الحواس» (بايهوفسكي، ٧٨)، ولكنه لا يشير إلى طبيعتها. وقد يتوقع المرء أن يقوم بذلك تعريف المادة من وجهة نظر علم الفيزياء. ولكنه أمل باطل! ويتساءل «لينين» و«بايهوفسكي» وغيرهما: «ما المقصود بإعطاء تعريف؟» «إنه يعني أولاً إدراج تصور معين تحت تصور آخر يكون بمثابة الجنس الأشمل، ويكون ذلك التصور المعين واحداً من أنواعه، مع الإشارة إلى اختلافه النوعي (ومثل ذلك: تعريف المربع بأنه شكل رباعي متساوي الأضلاع». فكلمة «شكل رباعي» مفهوم الجنس، ومتساوي الأضلاع «هي الصفة النوعية المميزة). بيد أن «المادة لا يمكن تعريفها بالجنس والفصل per genus et differentiam ما دامت المادة هي «كل» ما يوجد، وهي أعم التصورات، وجنس الأجناس جميعاً. وكما يوجد ما هو إلّا وجه من وجوه المادة، أما المادة نفسها فلا يمكن تعريفها على أنها جزئي من جنس ما. ومن المستحيل لهذا السبب عينه الإشارة إلى الاختلاف النوعي للمادة. وإذا كانت المادة هي «كل» ما يوجد، فليس مما يقبل التفكير أن نبحث عن الصفات التي تميزها عن شيء آخر سواها، ما دام هذا الشيء الآخر لا يمكن

إلا أن يكون اللا وجود، أي أنه لا يمكن أن يوجد»^(١).

وعلى هذا النحو بسّط الماديون الجدليون مهمتهم في تقديم الأسس للتصور المادي للعالم تبسيطاً شديداً. فهم يؤكدون -دون إثبات- أن «المادة هي كل» ما يوجد والوجود بطبيعته ذاتها مقولة «مادية» (ديبورين، الفصل الحادي والأربعون). وهذا يجعل من الممكن -تمشياً مع مقتضيات العلم الحديث والفلسفة- أن نعزو إلى «الوجود» كل أنواع المظاهر والخصائص والملكات التي هي أبعد جدّاً من أن تكون مادية، وأن يُسمّى المرء نظريته هذه بأنها مادية على أساس أن «المادة هي كل ما يوجد». ويشير «إنجلز» في كتابه «ديالكتيك الطبيعة» إلى الطريق الذي قد يؤدي إلى معرفة ما هي المادة: «إذا عرفنا الأشكال التي تتخذها حركة المادة (وإن تكن معرفتنا بذلك ما زالت ناقصةً جدّاً لأن العلم الطبيعي ذو نشأة حديثة) فقد توصلنا إلى أن معرفة المادة نفسها، وهذا يستوعب معرفتنا بها»^(١٧). وتبدو هذه الجملة ماديةً جدّاً إذا أخذت كلمة حركة بالمعنى -المتفق عليه عامة في العلم- وهو تغير الوضع في المكان. ومهما يكن من أمر، فإن «إنجلز» يشرح في الصفحة التالية مباشرة أن الحركة تعني في المادية الجدلية و«التغير عامة» *change in general* (١٨، ١٦٣). والماديون الجدليون يقبلون جميعاً هذا الاستعمال: فهم لا يقصدون بكلمة «حركة» مجرد تغيير الوضع في المكان فحسب، بل يقصدون أيضاً كل تغير كيميائي. وهكذا لا يقولون شيئاً عن المادة حتى الآن إلا أنها كل ما يوجد وما يتغير. ولكن ليس ثمة ما يدعونا إلى اليأس، ذلك أن تأمل الصراع الذي يوجهه «الجدليون» ضدّ المادية الميكانيكية وتأمل نظرياتهم الأخرى سوف يعطينا فكرة أكثر تحديداً عن طبيعة فلسفتهم.

ويقول «إنجلز»: إن الفلسفة الميتافيزيقية -وتندرج تحت هذه العبارة المادية الميكانيكية- تهتم «بالمقولات اللا متغيرة»، بينما تهتم المادية الجدلية بالمقولات «السيّالة»، وهكذا نجد مثلاً أن أصغر الجزئيات مطردة لا تتغير -وفقاً للمادية الآلية. بيد

(١) «بايوسفكي»، ٧٨، «النين»، ١١٨.

أن «العلم الطبيعي» - كما يقول إنجلز - «الذي يسعى إلى اكتشاف المادة كما هي في ذاتها، وإلى أن يردّ الفروق الكيفية إلى اختلافات كمية بحتة في تركيب أدق الجزئيات المتطابقة، يفعل نفس الشيء الذي يمكن أن يفعله إذا كان يبحث عن الفاكهة في ذاتها، بدلاً من أن يبحث عن الكرز والخوخ والتفاح.... إلخ، أو كما يبحث عن الثدييات في ذاتها بدلاً من البحث عن القطط والكلاب والخراف، إلخ..، أو كما يبحث عن الغاز أو المعدن في ذاته، أو الصخر في ذاته، أو التفاعل الكيميائي في ذاته، أو الحركة في ذاتها. وهذه النظرة الرياضية الموحدة الاتجاه التي ترى أن المادة لا تتحدد إلا من حيث الكم فحسب، هي نظرة المادية الفرنسية التي انتشرت في القرن الثامن عشر» (إنجلز، ١٠٣- لوبول Luppel، ١٤٦ ف). أما المادية الجدلية فتتحرر من هذه النظرية الميكانيكية الموحدة الاتجاه، ما دامت تهتدي بقوانين الديالكتيك الثلاثة التالية، والمشتقة «من تاريخ الطبيعة والمجتمع الإنساني. وهذه القوانين هي: قانون انتقال الكم إلى الكيف والعكس، قانون تداخل الأضداد المتبادل. قانون سلب السلب» (١٥٧).

وقد ذكرنا القانونين الثاني والثالث حين تعرضنا لمنهج «هيجل» الديالكتيكي، والقانون الأول مؤداه أنه في مرحلة معينة تنتج عن التغيرات الكمية تغيرات مفاجئة في الكيف. وفضلاً عن ذلك، وإذا شئنا الحديث بصفة عامة، لا يوجد كيفية منفصلة عن الكمية، ولا كمية من دون كيفية» (ديبورين، الفصل العشرون).

والحركة - وكل نوع من أنواع التغير - ديالكتيكية من أولها إلى آخرها. و«تألف السمة الرئيسة الأساسية لكل تغير - كما نعلم - من أن شيئاً معيناً يجري عليه السلب في حركته، إذ لا يعود إلى ما كان عليه، ويكتسب صوراً جديدة من صور الوجود. وفي انتقال هذا الشيء إلى صفة جديدة، وفي عملية ظهور هذه الصفة، لا تتحطم الصفة السابقة دون أن تترك أثراً، ولكنها تدخل في الفصمة الجديدة باعتبارها عنصراً ثانوياً. والسلب هو «الرفع» إذا استخدمنا مصطلحاً ديالكتيكياً مألوفاً. «والرفع» شكل من أشكال السلب يصل فيه الشيء إلى نهاية، ويبقى في الوقت نفسه عند مستوى جديد». «وهذه هي الطريقة التي يتمثل

بها الكائن العضوي الطعام أو الأوكسجين، ويحوّله إليه، وهذه الطريقة التي يخترن بها النبات عناصر التربة الغذائية، وبهذه الطريقة يمتص تاريخ العلم والفن تراث الماضي. فما يبقى من الماضي يخضع لقوانين التطور الجديدة، ويدخل في فلك الحركات الجديدة، ويشد إلى عربة الكيف الجديد. وتحوّل الطاقة هو في الوقت نفسه المحافظة عليها. وانتهيار الرأسمالية هو في الوقت نفسه استيعاب النتائج الفنية والحضارية التي تمخض عنها التطور الرأسمالي. وظهور أشكال عليا في الحركة ليس معناه تحطيم الأشكال الأدنى، وإنما معناه تساميتها sublimation. وتوجد القوانين الميكانيكية داخل حدود أشكال الحركة الأعلى باعتبارها قوانين مساعدة ثانوية متسامية».

«كيف يتم التطور الجديد إذن؟ عندما يتغير شيء معين إلى نقيضه وتسامى حالته السابقة، يستمر التطور على الأساس الجديد، وفي مرحلة معينة منه يتغير الشيء مرة أخرى إلى نقيضه. فهل يعني هذا أن الشيء يعود بالسلب الثاني - إلى حالته الأصلية؟ كلا، إنه لا يعود. فالسلب الثاني، أو سلب السلب في المصطلح الديالكتيكي ليس عودة إلى الحالة الأصلية. إنما يعني سلب السلب «رفع» المرحلتين الأولى والثانية من مراحل التطور أو الصعود فوقهما معاً» (بايهوفسكي، ٢٠٨ ف). «فهي ليست حركة دائرية، ولكنها لولبية»^(١).

والضدّ الذي يتحول إليه شيء ما في تطوره «هو شيء أكثر من مجرد الاختلاف» وفقاً لتفسير «بايهوفسكي». والتضاد «اختلاف محدد.. اختلاف باطني جوهري ضروري، لا سبيل إلى التوفيق فيه من جانب معين محدد. والعالم ككل ليس شيئاً آخر غير وحدة مثل هذه الأضداد، وحدة منقسمة تضم الأقطاب Polarities. والعمليات الكهربائية والمغناطيسية مثل على وحدة الأضداد. والمادة وحدة البروتونات والإلكترونات، وحدة موجة متصلة وجزئيات منفصلة. ولا وجود لفعل بلا رد فعل. وكل نشوء هو في الوقت نفسه بالضرورة تحطيم لشيء ما. وبقاء الأصلح هو موت غير الأصلح. وطبقة المجتمع

(١) لينين: «كارل ماركس»، مجموعة أعمال، الطبعة الثانية، الفقرة الثامنة عشرة، ص ١١.

ما هي إلا وحدة الأضداد. والبروليتاريا والبورجوازية مقولات اجتماعية، والتميز بينهما يصل إلى حدّ التضادّ (بايهوفسكي). والمبدأ الأساسي للتفسير الديالكتيكي للعالم هو أن العالم وحدة منقسمة في ذاتها، وحدة الأضداد، وحامل المتناقضات الباطنية (بايهوفسكي، ٢١٣، بوزنر، ٥٩). «والديالكتيك الموضوعي» -أي الحركة بواسطة المتناقضات- «يسود الطبيعة» (إنجلز، ٤٢، ديورين، فقرة ٨١). ويقول لينين: «إن البحث عن وحدة الأضداد في الطبيعة يحدد إمكانية معرفة جميع عمليات العالم في «حركتها الذاتية» self-movement وفي تطورها التلقائي، وفي حياتها الفعلية»^(١).

ويتجلى عند هذه النقطة الاختلاف العميق بين المادية الجدلية، والمادية الميكانيكية؛ إذ يلاحظ بايهوفسكي أن «التناقض في نظر المادي الميكانيكي تناقض ميكانيكي، فهو تناقض الأشياء المتعارضة، أو تناقض القوى التي يضادّ بعضها بعضاً. ولا يمكن أن يكون التناقض وفقاً للتفسير الميكانيكي للحركة، إلا تناقضاً خارجياً لا داخلياً، وهو ليس تناقضاً محصوراً ولا يتم داخل وحدة، ولا وجود لرابطة داخلية ضرورية بين عناصره. ونظرية التوازن (أ. بوجدانوف، ن. بوهارين) مثل واضح على منهج قائم على استبدال المبدأ الميكانيكي للتعارض بين القوى المتحركة في اتجاه مضاد بالمبدأ الديالكتيكي لوحدة الأضداد». «فالتوازن -وفقاً لهذه النظرية هو حالة شيء ما لا يستطيع أن يغير فيها حالته من تلقاء نفسه ومن دون مساعدة قوة خارجية. واختلال التوازن هو نتيجة بين القوتين المتضادتين «أي الصراع بين القوى في نسق ما والبيئة المحيطة به، والاختلافات الجوهرية بين هذه النظرة الميكانيكية للتوازن والنظرية الديالكتيكية هي كالتالي: إذ لا يوجد أولاً -وفقاً لنظرية التوازن أي نشوء كامن للاختلافات، أو أي انشقاق كامن للوحدة، أو أي تداخل متبادل بين الأضداد. والتعارض يفصل عن الوحدة، والعناصر المتضاربة كل منهما مستقل أجنبي، خارجي، عن الآخر بحيث يبدو التناقض بينها عرضياً. ثانياً: المتناقضات الباطنية باعتبارها القوة المحركة للتطور تستبدل بالمتناقضات الخارجية،

(١) لينين، «مسألة الديالكتيك» تحت راية الماركسية، الفصل الخامس والسادس، ص ١٤، ١٩٢٥.

بالصراع بين نسق ما وبيئته. وتحل محل الحركة الذاتية حركة يسببها دافع من الخارج. وترد العلاقات الداخلية في نسق ما إلى مستوى العلاقات المشتقة من غيرها المعتمدة على العلاقات الخارجية. والاطرادات الباطنية للأشياء المحددة تحديداً كيفياً ينظر إليها على أنها دالة للعلاقات الخارجية بين الأشياء، لا على أنها القوة المحركة للتطور. ثالثاً: ترد نظرية التوازن كل كثرة أشكال الحركة إلى الاصطدام الآلي بين الأجسام. وتصور التوازن المستعار من الميكانيكا يقضي على ثراء أشكال التطور العليا الفائقة على ما هو آلي (الأشكال البيولوجية والاجتماعية)، رابعاً: وفي نظرية التوازن تعكس العلاقة بين الحركة والسكون، إذ يقال إن التوازن متحرك ونسبي، وعلى هذا فإن الحركة في هذه النظرة شكل من أشكال السكون، لا العكس. وليست الحركة هي التي تحمل في داخلها السكون والتوازن، بل على العكس من ذلك، التوازن يثبت أنه حامل الحركة. خامساً: نظرية التوازن هي نظرية التغير الكمي المجرد. ذلك أن القوة الأعظم هي التي تحدد اتجاه القوة الأقل. والتحول إلى كيف جديد، وظهور الأشكال الجديدة للتطور، والاطرادات uniformities الجديدة... كل هذا لا يمكن أن يدخل في هذا التخطيط المسطح الذي تنقصه الدقة للتوازن. وسادساً وأخيراً، يستبدل سلب السلب، و«رفع» حركات التطور الإيجابية والسلبية، وظهور الجديد، يستبدل بهذا كله في النظرية الآلية، إقرار التوازن مرة أخرى بين النسق والبيئة» (بايهوفسكي، ٢٣٧ ف).

وما دام التغير حركة - ذاتية دياكتيكية قائمة على المتناقضات الداخلية، فإنه يستحق اسم «التطور»، وله طابع «محيث» immanent، كما يقول «لينين» ويكرر من بعده «ديبورين». والشيء يتطور «بالضرورة» في اتجاه محدد، غير أنه قد يتطور في اتجاه آخر بسبب ماهيته أو طبيعته الكامنة (ديبورين، فقرة ٩٦).

ومن ثم ليس غريباً أن نجد «لينين» يشير إلى أن للتطور طابعاً «خلاقاً»، وهو يميز بين «تصورين للتطور: التطور باعتباره زيادةً ونقصاناً، وتكراراً، والتطور باعتباره وحدة الضدين (أي انقسام وحدة ما إلى ضدين يستبعد أحدهما الآخر، والعلاقة المتبادلة بينهما).

التصور الأول تصور ميت وفقير ومجذب. أما التصور الثاني فهو تصور حيوي، إنه وحده الذي يفسر الحركة الذاتية لكل ما هو كائن، ويفسر التغيرات المفاجئة وانقطاعات الحركة المتصلة، والتحول إلى الضد، وتحطيم القديم، ومولد الجديد^(١).

ويشير لينين في مقالته: «كارل ماركس» إلى السمات التالية لنظرية التطور الديالكتيكية. «إن التطور يكرر المراحل الماضية، ولكن بطريقة مختلفة، وعلى مستوى أعلى (سلب السلب)، سالكا طريقاً لولبياً، لا خطأ مستقيماً، والتطور يحمل في طياته الكوارث، وهو ثوري يتقدم في وثبات مفاجئة، وثمة انقطاعات في الحركة المتصلة، والكم يتحول إلى كيف، وهناك دوافع داخلية للتطور، تعطي بواسطة التناقض، والصراع بين القوى والميول المختلفة تؤثر على جسم معين، أو تفعل في حدود واقعة معينة، أو مجتمع معين، وثمة اعتماد متبادل، وأوثق رابطة ممكنة لا سبيل إلى انفصامها بين جميع الجوانب لكل حادثة (وما برح التاريخ يكشف جوانب جديدة) - رابطة تنشأ عن عملية كونية واحدة مطردة. تلك هي بعض السمات المميزة للديالكتيك باعتباره نظرية للتطور أكثر دلالة من النظرية المألوفة^(٢).

وإذا كان التطور خلافاً - وفقاً للينين -، وكان حركة ذاتية باطنة وتلقائية تحتوي على «دوافع داخلية»، فإنه من الممكن إمكاناً واضحاً الحديث عن الانتقال من بعض مراحل الوجود إلى مراحل أخرى على أنه شيء له قيمة لا مجرد كونه واقعة. ويقول «ديبورين»: «إن كل عملية تطور صعود من الأشكال أو المراحل الأدنى إلى الأعلى، ومن التحديدات المجردة الفقيرة نسبياً في مضمونها إلى تحديدات أكثر عينية وثراءً وامتلاءً من ناحية المضمون. والمرحلة العليا تتضمن المرحلة الأدنى بعد «تساميها» أي بعد أن لم تعد مستقلة. والشكل الأدنى قد تطور إلى الشكل الأعلى، وهو في هذا التطور لم يتلاش دون أن يترك أثراً، بل لقد أصبح هو شيئاً مختلفاً وأعلى (ديبورين، فقرة ٩٥). فضلاً عن

(١) لينين، «مسألة الديالكتيك»، ١٥.

(٢) لينين، «كارل ماركس» ١١.

ذلك، يتضح من كل هذا أنه من الممكن أن يُسمى التطور الديالكتيكي عملية «تاريخية». ويستطرد «ديبورين» قائلاً: «يرتبط الشكل الأعلى بالأدنى، ومن ثم فإن أي نتيجة لا توجد بمعزل عن «طريق التطور» الذي أفضى إليها. وكل حادث معين، أو كل شكل معين يجب أن ينظر إليه على أنه قد «تطور» و«صار» أي يجب أن ننظر إليه على أنه تكوين تاريخي». وعلى حد تعبير ريزانوف: «لقد أرسى ماركس وإنجلز الطابع «التاريخي» للحوادث في الطبيعة وفي المجتمع»^(١).

وحتى الطبيعة اللا عضوية، توجد في حالة تطور وتحول. ويستشهد «ريزانوف» بعبارات «ماركس» التالية: «وحتى العناصر لا تبقى في حالة سكون، إنها تتغير باستمرار بعضها إلى البعض الآخر، وهذا التغير يؤلف المستوى الأول لحياة الأرض -عملية تحول طبقات الجو meteorological. وفي حياة الكائن العضوي يختفي كل أثر للعناصر المختلفة في ذاتها»^(٢). وهذه الكلمات تعبر في وضوح عن اقتناع «ماركس» بأن المراحل العليا من الوجود الكوني تختل اختلافاً عميقاً عن المراحل الأدنى من حيث الكيف، ومن ثم لا يمكن تفسيرها على أنها مجرد تجميعات أكثر تعقيداً من العناصر الأدنى البسيطة. وهذه الفكرة مؤكدة تأكيداً قوياً في المادية الجدلية السوفيتية، وهذه الفكرة هي التي تميزها تمييزاً حاداً عن المادية الآلية.. ويقول بايهوفسكي: إن إرجاع المركب إلى البسيط معناه أن يرفض المرء فهم أي قوانين اللهم إلا أبسط القوانين الميكانيكية، ومعناه حصر معرفة المرء في الأشكال الأولية للحركة. إن الذرة تتألف من إلكترونات، غير أن قوانين وجود ذرة ما لا تنحصر في قوانين حركة الإلكترونات المنفصلة. والجزيء يتألف من ذرات، ولكنه يتجاوز قوانين حياة ذرة ما. والخلية تتألف من جزيئات، والكائن العضوي يتألف من خلايا، والأنواع البيولوجية تتألف من كائنات عضوية، بيد أن حياتها لا تنحصر في

(١) ديبورين، فقرة ٩٥، ريزانوف، فقرة ١٨. وناقش ن. لوسكي في مقاله: «فلسفة برجسون الحدية» تصور التطور التاريخي باعتباره مذهباً ينشأ فيه الحاضر تحت تأثير «الماضي نفسه»، لا تحت تأثير نتائجه فحسب التي تلحق بالحاضر مباشرة.

(٢) هذه الفقرة يستشهد بها «ريزانوف» من مقالة لماركس تحت عنوان «On class Commissions in Prussia»

القوانين التي تتحكم في حياة مكوناتها. والمجتمع يتألف من كائنات عضوية، غير أنه لا يمكن استنباط تطوره من القوانين التي تتحكم في حياة الكائنات العضوية. وتوجد ثلاثة مجالات رئيسة أساسية من الوجود: العالم اللا عضوي، والعالم العضوي (وفيه يكون ظهور الوعي شذوذاً له أعظم الدلالة) والعالم الاجتماعي. وأشكال الحركة الأخرى في كل مجال من هذه المجالات فريدة من حيث الكيف، ولا يمكن ردها إلى الأشكال الأخرى وإن تكن مشتقة منها». وصاحب النزعة المادية الآلية يرد القوانين العضوية إلى القوانين الآلية «وفي الوقت نفسه تستوعب القوانين الاجتماعية التي ترد إلى القوانين البيولوجية -تستوعب داخل قوانين الميكانيكا». ويصبح علم الاجتماع بالنسبة إليه علم الانعكاسات الجماعي collective reflexology (بهتيريف Behterev) والواقع أن كل مرحلة أعلى تخضع لقوانين خاصة بها، وتلك «الطراذات النوعية، وهذه الأنواع الفائقة على ما هو آلي من التطور لا تناقض القوانين الميكانيكية ولا تستبعداها، بل تتجاوزها باعتبارها ثانوية تابعة»^(١).

يقول «إنجلز» «إن كل شكل من الأشكال العليا للحركة يرتبط دائماً بالضرورة بالحركة الميكانيكية الحقيقية (خارجية أو جزيئية)، وينتج في الوقت نفسه أنواعاً أخرى من الحركة، فالنشاط الكيميائي مستحيل من دون التغيرات الكهربائية وتغيرات أخرى من الحركة، فالنشاط الكيميائي مستحيل من دون التغيرات الكهربائية وتغيرات الحرارة، والحياة العضوية مستحيلة من دون التغيرات الميكانيكية والجزيئية والكيميائية والحرارية والكهربائية وغيرها من التغيرات. بيد أن وجود هذه الأشكال الثانوية لا يستنفد طبيعة الشكل الأساسي في كل حالة. وسنرد الفكر يوماً من الأيام -دون شك- إلى تغيرات جزيئية وكيميائية في المخ، ولكل هل سيستوعب ذلك طبيعة الفكر؟» (إنجلز، ١٨). وهكذا نجد أن كل شيء خاضع لقوانين الميكانيكا، ولكنه لا يخضع لها وحدها.

والرأي القائل بأن قوانين الأشكال الأعلى من الوجود لا يمكن إرجاعها تماماً إلى

(١) بايهوفسكي، ٢٠٢-٢٠٤، بيجورشين، «العلم الطبيعي»، «الفلسفة والماركسية»، ١٣٨، ١٩٣٠، بوزنر، ٦٢، ٦٤.

قوانين الأشكال الأدنى رأي شائع في الفلسفة شيوعاً واسعاً. فنحن نجده في «وضعية» «كونت»، وفي الفلسفة الألمانية يرتبط بالنظريات القائلة بأن المراحل الأعلى من الوجود قائمة على المراحل الأدنى، ولكنها تتميز عنها من حيث الكيف، وفي الفلسفة الإنجليزية تتخذ شكل نظرية التطور الانبثاقي أو الفجائي emergent evolution، أي التطور الخالق الذي يبني مراحل جديدة من الوجود تتصف بخصائص لا ترجع إلى خصائص المقومات التي تتكون منها تلك المراحل^(١).

وهؤلاء الذين يذهبون إلى أن «المادة هي كل ما يوجد»، ويعترفون في الوقت ذاته بالتطور الخالق ينبغي أن يخلعوا على المادة القدرة على النشاط الخلاق. يقول ييجورشين Yegorshin «المادة غنية إلى أقصى حد، ولها صنوف من الأشكال. وهي لا تتلقى خصائصها من الروح، وإنما لها من نفسها القدرة على خلقها، بما في ذلك القدرة على خلق الروح أيضاً» (١٦٨).

فما هي إذن تلك المادة الغامضة الغنية بالقدرات والملكات، ومع ذلك فإنها متروكة دون تعريف أنطولوجي في المادية الجدلية؟ ولنسأل هذا السؤال الجوهرى بالنسبة لعلم الوجود (الأنطولوجيا) (علم عناصر الوجود ومظاهره) هل المادة «جوهر» أو مجرد مركب من الحوادث أي من العمليات الزمانية والمكانية الزمانية؟ فإذا كانت جوهرًا فهي حاملة الحوادث ومصدرها الخلاق - أي أنها مبدأ يتضمن في ذاته أكثر مما تتضمنه الحادثة.

والماديون الثوريون الذين يدرسون الفلسفة لا حباً في الحقيقة، بل من أجل غرض عملي محدد هو اكتساب سلاح لتحطيم الحياة الاجتماعية القديمة - هؤلاء الماديون الثوريون يتجنبون الأسئلة التي تتطلب تحليلاً دقيقاً. ومع ذلك فإن «لينين» في هجماته على «ماخ» و«أفيناريوس» الذين ينكران الأسس الجوهرية للواقع - يزودنا ببعض المعطيات للإجابة على هذا السؤال الذي نحن بصدد.

(١) انظر مثلاً، لويد مورجان، «التطور المنبثق»، ص. إلكسندر، «المكان والزمان والألوهية»، وغيرهما.

يقول «لينين» -في نقده «لماخ» و«أفيناريوس»- إن رفضهما لفكرة الجوهر يفضي بهما إلى «إحساس بلا مادة، وفكر بلا مخ» (١٣٨). وهو يعد باطلة كل نظرية «تضع مكان التفكير، والفكرة، والإحساس الذي يشعر به إنسان حي، تجريدًا ميتًا لا هو بتفكير أحد أو فكرة أحد، أو إحساس أحد» (٢٢٥). ولكن، ربما كان «لينين» يفكر في أن المادة الحساسة (المخ) هي نفسها مجرد مركب من حركات؟ كلا. ففي الفقرة التي عنوانها «هل يمكن تصور الحركة بلا مادة؟» انتقد انتقادًا حادًا كل المحاولات التي ترمي إلى تصور الحركة بمعزل عن المادة، ويستشهد بإنجلز و«ديتسجن» Dietzgen لتأييد رأيه (٢٢٣). فالمادي الجدلي لا ينظر إلى الحركة على أنها خاصية لا تنفصل عن المادة فحسب، بل يرفض حتى التفسير المبسط للحركة أيضًا (٢٢٦)، أي الرأي الذي يذهب إلى أن الحركة ليست حركة أي أحد: «فهي تتحرك، وهذا هو كل شيء» (٢٢٤). و«ديبورين» على حق إذن في إدخاله لكلمة جوهر (ينبغي أن تكون الفكرة الرئيسة في نسق مادي للمنطق هي فكرة «المادة» باعتبارها جوهرًا)، وفي تأييده لتصور «اسبنوزا» عن الجوهر على أساس تفسيره بأنه «قوة خلاق» (فقرة ٩٠، ٩١). و«لينين» نفسه لا يستخدم كلمة جوهر، ويقول إنها لفظة يحب الأساتذة استخدامها ليخلعوا «أهمية» على ما يقولون، بدلًا من استعمال كلمة أوضح وأدق هي كلمة «مادة» (١٣٨). غير أن الفقرات التي أوردناها تدل على أنه لديه من نفاذ البصيرة ما يكفي لتمييز جانبيين هامين في تركيب الواقع -الحوادث من ناحية، والمصدر الخلاق للحوادث من ناحية أخرى. وعلى هذا كان ينبغي عليه أن يفهم أن كلمة «جوهر» مطلوبة للوضوح والتحديد، لا من أجل «الأهمية».

ولنتقل الآن إلى المسألة التي تعد ذات أهمية حاسمة بالنسبة للدفاع عن المادية وتفنيدها في آن واحد، ألا وهي مسألة مكان الوعي والعمليات النفسية في الطبيعة. ولسوء الحظ حين يتحدث الماديون الجدليون عن هذه المسألة لا يميزون بين موضوعات البحث المختلفة وهي الشعور، والعملية النفسية، والتفكير. وهم يدرجون في هذه السلسلة أيضًا الإحساس باعتباره أدنى أشكال الشعور. ولا بد من بضع كلمات قلائل عن الاختلاف

بين هذه الحقائق؛ حتى نكون فكرة أفضل عن نظريات الماديين الجدليين. ولنبدأ بتحليل الشعور الإنساني.

للشعور دائماً جانبان: فهناك شخص يشعر، وشيء يشعر به، فلنطلق على هذين الجانبين الذات، وموضوع الشعور على التوالي. وفي حالة الشعور الإنساني، الذات الشاعرة هي الذات الإنسانية. وتتألف طبيعة الشعور في هذه الحقيقة وهي أن موضوعه (الفرح الذي نشعر به، والصوت الذي نسمعه، واللون الذي نراه... إلخ) لا يوجد نفسه فحسب، بل يوجد بطريقة حميمة «للذات» أيضاً. ويعتقد معظم الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين أنه ينبغي لكي يتم الإدراك أن يوجد بالإضافة إلى الذات والموضوع «فعل وعي» *act of awareness* ذهني خاص توجهه الذات نحو الموضوع (أي نحو السرور، والصوت، واللون). وهذه الأفعال الذهنية تُسمى أفعالاً قصدية *intentional*: إذ إنها توجه نحو موضوع ولا معنى لها بمعزل عنه، وهي لا تغير الموضوع، ولكنها تحضره في مجال شعور الذات ومعرفتها. والشعور بالموضوع لا يعني معرفته بعد، فقد يكون أحد أعضاء فريق كرة القدم المنتصر منفعلًا بالفرح انفعالاً عنيفاً دون أن يلاحظ أدنى ملاحظة هذا الشعور في نفسه أثناء انهماكه في وصف المباراة وصفًا زاحراً بالحياة. فإذا تصادف أنه عالم نفسياني، فإنه يستطيع أن يركز انتباهه على شعوره بالفرح وعلى إدراكه باعتباره سرورًا يشوبه الانتصار على الخصم المنهزم، ولن تكون لديه حينئذ معاناة للشعور فحسب، بل فكرة عنه، بل وحكم عليه. ولكي يكتسب المرء معرفة بهذا الشعور، فمن الضروري أن يؤدي إلى جانب فعل الوعي - عددًا من الأفعال القصدية المكتملة مثل فعل مقارنة هذا الشعور بغيره من الحالات الذهنية الأخرى، وفعل التمييز.... إلخ.

ولا يعني إدراكي لشعوري - طبقاً لنظرية المعرفة التي أسميها النظرية الحدسية - لا يعني إدراكي لهذا الشعور على هيئة تمثل أو حتى على هيئة حكم - أن هذا الشعور قد حلت محله صورة، أو نسخة، أو رمز له: إذ إن معرفتي عن شعوري بالفرح عبارة عن تأمل مباشر لهذا الشعور كما هو في ذاته، أو عبارة عن حدس موجه صوب هذا الشعور بطريقة

أستطيع معها من خلال مقارنته بغيره من الحالات، وتتبع علاقته بها -أن أعطي لنفسي ولغيري شرحاً له، وأن أميز جوانبه المختلفة (أي تحليله ذهنياً)، وأن أشير إلى ارتباطه بالعالم.

وقد يشعر المرء بحالة ذهنية دون أن يوجه نحوها أفعال التمييز والمقارنة القصدية، وفي هذه الحالة، يكون هناك وعي بها، لا معرفة بها. والحق أن الحياة النفسية قد تتخذ شكلاً أبسط من ذلك، وحينئذ تظل خبرةً ذهنيةً كامنةً تحت الشعور أو لا شعورية. وهكذا يمكن أن توجه مطربة ملاحظات نقدية عن أداء غريمتها تحت تأثير شعور بالحسد لا شعوري، وهذا الشعور قد يفطن إليه شخص آخر في تعبيرها وفي نغمة صوتها. ومن الخطأ كل الخطأ أن يقال إن الحالة الذهنية اللا شعورية ليست ذهنيةً على الإطلاق، وإنما عملية نفسية صرفة تتم في الجهاز العصبي الرئيس. ذلك أن فعلاً بسيطاً مثل رغبة لا شعورية تراودني في أثناء محادثة حامية على مائدة الطعام لكي أتناول كسرة من الخبز موجودة أمامي وأكلها.. مثل هذا الفعل البسيط لا يمكن أن ينظر إليه على أنه عملية جسمية صرفة غير مصحوبة بحالات نفسية داخلية، وأنه يتألف من مجرد تيارات مركزية طاردة في الجهاز العصبي. وقد بينا من قبل أنه حتى فعل الجذب أو التنافر في الطبيعة اللا عضوية لا يمكن أن يتم إلا بقوة حالة داخلية سابقة تنزع إلى الجذب والتنافر في اتجاه معين. فإذا كنا نشعر بمثل هذه الحالة «الداخلية» على أنها «نزوع»، وبهذه العملية الخارجية على أنها «تغيير لوضع» الجزئيات المادية «في المكان»، فإننا نرى في يقين مطلق أنهما حادثان يختلفان اختلافاً عميقاً، وإن كانا ملتحمين التحاماً وثيقاً.

وعلى هذا، فإن الشعور والحياة الذهنية ليسا شيئاً واحداً؛ فقد توجد حياة ذهنية تحت الشعور، أو لا شعورية. والحق أن الاختلاف بين «الشعوري» و«النفسي» يذهب إلى أبعد من ذلك. فالذات العارفة -وفقاً للنظرية الحدسية- قادرة على توجيه أفعالها في الوعي والمعرفة لا على حالاتها الذهنية فحسب، بل على عملياتها الجسمية، وعلى العالم الخارجي كما هو في ذاته أيضاً: فقد أستطيع أن أكون على وعي مباشر وعلى معرفة

مباشرة بسقوط حجر، أو بطفل يبكي لأنه أغلق الباب على إصبعه، كما هما فعلاً بمعزل عن أفعال الانتباه التي أوجهها نحوهما. والذات الإنسانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعالم إلى درجة تستطيع معها أن تنفذ بنظرها مباشرة إلى وجود الكائنات الأخرى.

وحين أراقب حجرًا يسقط -وفقًا لهذه النظرية- فإن هذه العملية المادية تصبح «باطنة» في «شعوري»، بينما تبقى «مفارقة» لي من حيث إنني «ذات» عارفة، أي أنها لا تصير عملية من عمليات الذهنية. وإذا شعرت بهذا الموضوع وعرفته، فإن أفعالي في الانتباه والتمييز.. إلخ. تنتمي إلى المجال الذهني، ولكن ذلك الذي أميزه -كلون الحجر وكشله وحركته.. إلخ. - عبارة عن عملية فيزيائية، ولا بد في الشعور والمعرفة من التفرقة بين الجانبين الذاتي والموضوعي: والجانب الذاتي -أي أفعالي القصدية- هي وحدها التي ينبغي أن تكون ذهنية، أما الجانب الموضوعي فيمكن أن يكون أي شيء في العالم -فقد يكون عمليات مادية، أو حيوانية ذهنية أخرى أو حالاتي الذهنية الخاصة، أو ظواهر اجتماعية، أو وجوداً مثاليًا (لا مكانيًا ولا زمنيًا).. وهكذا.

وواضح من كل هذا أن الذهني و«الشعور» لا يتطابقان، فقد يكون الذهني لا شعوريًا، وقد يحتوي الشعور على عناصر لا ذهنية.

والتفكير هو أهم جوانب العملية الإدراكية: فهو فعلي ذهني قصدي موجه نحو ما هو عقلي (لا يتصل بالحواس) أو ما هو مثالي (أي لا مكاني ولا زمني) من جوانب الأشياء أي نحو «العلاقات. وموضوع الفكر -كالعلاقات مثلاً- موجود في الشعور العارف كما هو في ذاته، وهو -كما سبق أن قلنا- ليس ذهنيًا، كما أنه ليس عملية مادية.. إنه مثالي.

ما الإحساس باللون الأحمر مثلاً أو بنغمة، أو بالحرارة.. إلخ؟ من الواضح أن الألوان والأصوات.. إلخ.. شيء مختلف اختلافاً أساسياً عن حالات الذات «الذهنية»، عن مشاعره، ورغباته، ونزعاته. ذلك أنها خصائص فيزيائية ترتبط بعمليات مادية ميكانيكية فالصوت يرتبط بموجات الهواء، أو بتموجات الجزيئات المادية عامة. وأفعال الوعي وحدها أفعال الإحساس الموجهة نحوها هي العمليات الذهنية.

يمكننا أن نحاول بعد هذا الاستطراد الطويل استخلاص النظريات المختلفة في المادية الجدلية عن الحياة الذهنية.

يقول لينين: «الإحساس والفكر والشعور هي أعلى إنتاجات المادة إذا نظمت بطريقة معينة. هذه هي نظرية المادية عامة، وماركس وإنجلز خاصة» (٣٤). ويبدو أن «لينين» يطابق بين الإحساس والفكر والشعور والحالات الذهنية (انظر صفحة ٣٤ حيث يتحدث عن الإحساس على أنه فكر). وهو يعتقد أن «الإحساسات صور للعالم الخارجي» (٨٣). أو نسخ Abbild or Spiegelbild في رأي إنجلز. «لا نستطيع أن نعرف إلا من خلال الإحساسات -وجود أشكال الجوهر، أو وجود أشكال الحركة، وتنتج الإحساسات بتأثير المادة المتحركة على حواسنا» (٢٥٨). «إن الإحساس باللون الأحمر يعكس تموجات الأثير التي يصل ترددها إلى ٤٥٠ تريليون في الثانية. والإحساس باللون الأزرق يعكس تموجات الأثير التي يصل ترددها إلى ٦٢٠ تريليون في الثانية تقريباً. وتموجات الأثير توجد مستقلة عن إحساساتنا المرئية. وإحساسات الرؤية تتوقف على تأثير تموجات الأثير على حواس النظر. وإحساساتنا تعكس الواقع الموضوعي وهو شيء يوجد مستقلاً عن البشرية وعن الإحساسات البشرية» (٢٥٩).

وقد يبدو أنه يلزم عن ذلك أن «لينين» يعتقد الرأي «الآلي» الذي يذهب إلى أن الإحساسات والحالات الذهنية عامة تنشأ عن العمليات الميكانيكية للحركة التي تجري في الحواس واللحاء (تجد ما يؤيد ذلك في ص ٣٦). وقد كانت هذه النظرية تعد دائماً النقطة الضعيفة في المذهب المادي. والماديون الجدليون يفهمون ذلك، فيرفضونها، ولكنهم لا يضعون مكانها شيئاً واضحاً محدداً. ويقول «لينين»: «إن النظرية المادية الحقيقية تتألف لا من اشتقاق الإحساس من حركة المادة، أو من المطابقة بين الإحساس وحركة المادة، وإنما في القول بأن الإحساس خاصية من خواص المادة في حركتها. ويعتق إنجلز آراء «ديور» في هذه المسألة بالذات. ولكنه يعارض الماديين المبتدلين من أمثال فوجت Vogt وبوخنر Büchner ومولشت Moleschott؛ لأنهم يفترضون أن

المخ يفرز الفكر، كما تفرز الكبد الصفراء» (٢٨).

ويقتضي الاتساق المنطقي أن نمضي في الموافقة إلى أبعد من ذلك، فنوافق على أن الإحساس (أو أي حالة داخلية أخرى أبسط وإن تكن مشابهة أو أي عملية نفسية) بالإضافة إلى الحركة - هو أيضاً خاصية أولية للمادة. وهذه على وجه الدقة هي الفكرة التي نجدها عند لينين: «تأخذ المادية - وهي في ذلك على اتفاق تام مع العلم الطبيعي - تأخذ المادة على أنها الشيء الأولي prius، وتنظر إلى الشعور والعقل والإحساس على أنها أشياء مشتقة؛ لأنها بصورة أحسن التعبير عنها لا ترتبط بالأشكال العليا للمادة (المادة العضوية). ويصبح من الممكن إذن أن نفترض وجود خاصية شبيهة بالإحساس في أحجار الأساس التي تقوم عليها بنية المادة نفسها». وهذا مثلاً هو افتراض العالم الطبيعي الألماني الشهير «أرنست هاكيل» والبيولوجي الإنجليزي «لويد مورجان» Lloyd Morgan وغيرهما، بغض النظر عن تخمين ديدرو «الذي ذكرناه آنفاً» (٢٦). ومن الجلي أن لينين يشير هنا إلى ما أسميته العمليات شبه النفسية. ويقول ف. بوزنر أيضاً - مستشهداً بلينين: إن «ملكة الإحساس» هي من خصائص المادة المنظمة تنظيمًا دقيقًا، ولكن المادة غير المنظمة nonorganized لها أيضاً حالاتها «الداخلية» (٤٦). ويقول: إن أنصار المادة الميتافيزيقية والآلية يفشلون في أن يروا أن الشعور «أي ملكة الانعكاس لا يمكن أن ترد ببساطة إلى تغير الوضع الخارجي لجزئيات المادة، وإنما ترتبط بالحالة الداخلية للمادة في حركتها» (٦٤). وفي الوقت نفسه يهاجم «بليهانوف» Plehanov لأنه يعتنق نظرية المادة الحية (٦٤)، ولا يحاول أن يبين لنا على أي نحو تختلف آراء «بليهانوف» عن النتيجة التي توصل إليها لينين من أنه حتى المادة اللا عضوية لها حالات داخلية شبيهة بالإحساس.

و«بليهانوف» لا يقل عن ذلك غموضاً إذ يقول: إن «الشعور خاصة لنوع محدد من المادة، المادة المنظمة تنظيمًا محددًا، المركبة تركيباً شديداً في بنيتها، والتي تظهر إلى الوجود في مرحلة عليا من مراحل التطور. والشعور الكامن في المادة يجعلها ذات جانبيين: فالعمليات الفسيولوجية الموضوعية يصاحبها انعكاسها الداخلي الذاتي. والشعور حالة

داخلية من حالات المادة، والتعبير الاستبطاني عن عمليات فسيولوجية معينة. ولكن أي نوع من أنواع الارتباط ذلك الذي يقوم بين الشعور والمادة؟ هل من الممكن أن يقال إن الشعور يتحدد تحديداً سببياً بواسطة العمليات المادية، وإن المادة تؤثر على الشعور، وتحدث فيه التغيرات؟ إن التغيير المادي لا ينتج إلا تغييراً مادياً لآخر». وبعد أن يوافق «بليهانوف» على أن العمليات الميكانيكية ليست هي علة الشعور والحالات الذهنية، يصل إلى هذه النتيجة وهي أن الشعور والمادة ليسا حقيقتين متنافرتين. والفيزيائي والنفسي ما هما إلا عملية واحدة بعينها منظور إليها من جانبيين. وما يبدو على سطحها، من الجانب الموضوعي - على أنه عملية فيزيائية يدرك من الداخل بواسطة الكيان المادي نفسه على أنه حقيقة من حقائق الإرادة، أو حقيقة من حقائق الإحساس، على أنه شيء رוחي» (فايهوفسكي، ٨٣ - ٨٤). ويمضي قائلاً إن هذه الملكة الخاصة بالشعور خاصية يتحكم فيها التنظيم الفيزيائي على نحو شبيه بخصائصه الأخرى (٨٤). وهذا القول يُناقض تأكيداً بأن التغيير المادي لا يمكن إلا أن ينتج تغييراً مادياً آخر». والسبيل الوحيد لتجنب التناقض هو تفسير كلماته على النحو التالي: إن الأساس المادي للعالم (وهو غير معرف في المادية الجدلية) يخلق مظاهره الميكانيكية أولاً، ثم يخلق بعد ذلك في مرحلة معينة من مراحل التطور - هي مرحلة الكائنات العضوية الحية - يخلق بالإضافة إلى العمليات المادية الخارجية، عمليات نفسية داخلية أيضاً. وعلى أساس هذا التفسير يكون الاختلاف بين نظريات لينين وبوزنر Pozner من ناحية ونظرية «بايهوفسكي» من ناحية أخرى هو هذا: يخلق الأساس المادي للعالم منذ البداية - وفقاً لنظرية لينين وبوزنر - لا العمليات المادية الخارجية فحسب، بل العمليات الداخلية أيضاً أو الإحساسات، أو على أي حال شيئاً قريب الشبه جداً من الإحساسات، أما «بايهوفسكي» فيرى أن الأساس المادي للعالم يضيف العمليات الداخلية إلى العمليات الخارجية في مستوى عال نسبياً من التطور فحسب. ولكن أيّاً كان اعتقادنا بصحة هذا الرأي أو ذاك، فإن السؤال الذي ينبغي أن نجيب عليه هو: إذا كان المبدأ القائم عند أساس العمليات الكونية يخلق سلسلتين من الأحداث تؤلفان كلاً واحداً، ولكن لا يمكن رد إحدهما إلى الأخرى: وهما

الأحداث المادية الخارجية، والأحداث الداخلية النفسية - فما هو الحق الذي يخول لنا أن نُسمي هذا المصدر لخلق وحامل الأحداث «مادة»؟ فمن الجلي أن هذا المبدأ يتجاوز هاتين السلسلتين، وأنه مبدأ ميتاسيكوفيزيقي metapsychophysical والتصور الحقيقي للعالم لا يوجد في المادية المقصورة على جانب واحد، أو المثالية المقصورة على جانب واحد، وإنما يوجد في الواقعية - المثالية idal-realism التي هي في الواقع وحدة الأضداد. ومن الأمور ذات الدلالة أن «إنجلز» و«لينين» حين يتحدثان عن الواقع النهائي يطلقان عليه اسم «الطبيعة»؛ وهذا الاسم يتضمن شيئاً أكثر تعقيداً من المادة.

واستخدام كلمة «مادة» للإشارة أي الواقع الأولي يمكن أن يدافع عنه على أساس النظرية القائلة بأن ما هو «نفسي» ثانوي دائماً؛ بمعنى أنه دائماً نسخة أو انعكاس للعملية المادية، أي أنه يخدم دائماً أغراض «المعرفة التي تدور حول التغيرات المادية». ومثل هذه النظرية العقلية عن الحياة النفسية واضحة البطلان على أي حال؛ ذلك أن مكان الصدارة في الحياة النفسية ينتمي إلى المشاعر والعمليات النزوعية التي ليست - وهذا أمر واضح - نسخاً أو «انعكاسات» للتغيرات المادية التي ترتبط بها. والنزوع - كما رأينا - هو نقطة البداية في كل تفاعل - حتى لو اتخذ هذا التفاعل صورةً بسيطةً كاحتكاك مثلاً.

ويفهم الماديون الجدليون أن العمليات النفسية نسيج وحدها sui generis ومختلفة عن العمليات المادية. وهنا ينبغي أن نسأل: هل للعمليات النفسية في رأيهم أي «تأثير» على مجرى التغيرات الكونية، أو أنها «سلبية» صرف بحيث لا تدعو الحاجة إلى الإشارة إليها في شرح تطور العالم. ولا تؤكد المادية بحال من الأحوال - وفقاً للينين - «الواقع الأدنى للشعور» (٢٣٨)، وبالتالي، فإن الشعور شيء حقيقي كالعمليات المادية سواءً بسواء. وقد يتبادر إلى الذهن أن هذا يقتضي أن العمليات النفسية قد يكون لها تأثير على مجرى العمليات المادية، كما أن لهذه العمليات الأخيرة تأثير على توليد الأحداث الذهنية. ومهما يكن من أمر، فإن «ماركس» يعتقد أن الشعور لا يحدد الوجود، وإنما الوجود هو الذي يحدد الشعور. وعلى هذا النحو يردد الماديون الجدليون جميعاً بلا

استثناء هذا القول، وهم يفهمون من كلمة شعور العمليات الذهنية كلها. ولو أخذ قول «ماركس» على أنه قانون من قوانين الطبيعة، فسوف يرغمنا ذلك على الاعتراف بأن التعبيرات العليا عن الحياة العقلية والروحية من دين وفن وفلسفة وما إليها هي بناء فوقي «سلبي» قائم على العمليات المادية الاجتماعية. ويتألف جوهر المادية التاريخية والاقتصادية التي يدعو إليها «ماركس» يتألف -على وجه الدقة- من نظريته القائلة بأن تاريخ الحياة الاجتماعية يحدده تطور القوى والعلاقات الإنتاجية. ويقول «ماركس» إن العلاقات الاقتصادية هي الأساس الحقيقي للحياة الاجتماعية، على حين أن الأشكال السياسية، والقانون والدين والفن والفلسفة.. إلخ. ليست إلا بناءً فوقياً Superstructure على هذا الأساس، ومعتمداً عليه.

وقد اعتنق «ماركس» و«إنجلز» والديمقراطيون الاجتماعيون الصادقون هذه النظرية؛ معتقدين أن الثورة الاجتماعية سوف تقع في البلاد التي قطعت شوطاً بعيداً في مجال التصنيع، وحيث تقوم ديكتاتورية «البروليتاريا» تلقائياً نتيجة للتفوق العددي الهائل للعمال والموظفين على الفئة القليلة التي يتألف منها أصحاب الأملاك. غير أن روسيا كانت دولةً متخلفةً صناعياً، ولهذا قام بالثورة الشيوعية فيها الحزب البلشفي الصغير نسبياً. وتمخضت الثورة عن نمو شكل رهيب من أشكال رأسمالية الدولة المستبدة في الاتحاد السوفيتي، فالدولة هي المالكة، ولما كان سلطان الجيش والبوليس، وكذلك سلطان الثروة مركز بين يديها، فإنها تستغل العمال إلى درجة لا يحلم بها الرأسماليون البرجوازيون. والآن بعد أن حسرت الدولة القناع عن لونها الحقيقي، وتحول المزارعون من ملاك صغار إلى أجراء في المزرعة الجماعية، فليس ثمة شك في أن النظام السوفيتي تؤيده حفنة ضئيلة من الشيوعيين ضد إرادة الأغلبية الهائلة من السكان، وللمحافظة على هذا النظام لا بد لهؤلاء الذين يملكون السلطة أن يفرضوا إرادتهم إلى أقصى درجة وأن يستخدموا الدعاية البارة، والإعلان، والاهتمام بتربية النشء، وغير ذلك من الوسائل التي تثبت في وضوح أهمية «الأيديولوجية» والنشاط الإرادي المدبر لصيانة الحياة

الاجتماعية وتطويرها. وبالتالي، فقد بدأ البلاشفة يتحدثون الآن حديثاً حاسماً عن تأثير الأيديولوجية على الأسس الاقتصادية للحياة. ويقول «بوزنر»: إن العلاقات السياسية والقانونية، والفلسفة والفن وغير ذلك من التطورات الأيديولوجية الأخرى «تقوم على الاقتصاد، غير أن كلاً منها يؤثر على الآخر، ويؤثر على أساسها الاقتصادي، نفسه». ومن العجيب أنه يقول في الصفحة نفسها «إن وعي الشعب ليس هو الذي يحدد وجوده، وإنما على العكس من ذلك، وجود الشعب الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه» (٦٨). ثم يمضي قائلاً: «حين تخلق القوى الإنتاجية الضخمة مجتمعاً لا طبقياً، فسوف يكون هناك إرشاد تخطيطي واع لعملية الإنتاج الاجتماعي والحياة الاجتماعي ككل، وسوف تحدث حينئذ -وفقاً لإنجلز- وثبة من عالم الضرورة إلى عالم الحرية» (٦٨). ويقول لوبول Luppol إن «لينين» قد اعترف بأن «العلل الأخيرة» final causes علل حقيقية قابلة للمعرفة، أي أنه ذهب إلى أن بعض العمليات قصدية purposive أو غائية teleological (١٨٦).

وأثبت «بايهوفسكي» -الذي يُعدُّ إجمالاً أكثر منهجية من «بوزنر»- أثبت أنه لا يقل عنه غموضاً فيما يتعلق بهذا السؤال. فهو يقول: «ليس الوعي الاجتماعي بكل أشكاله ومظاهره وفقاً للتفسير المادي للمجتمع -هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي، وإنما الأحوال المادية للوجود الإنساني هي التي تحدد الوعي الاجتماعي. وعقل أو إرادة الأفراد أو الشعوب أو الأجناس أو الأمم لا يحدد مجرى العملية التاريخية أو اتجاهاً أو طبيعتها، بل على العكس إنها مجرد نتاج وتعبير وانعكاس لأحوال الحياة. وإنها لمجرد حلقة في المجرى الموضوعي للحوادث التاريخية، أي نتيجة للطريقة التي تتكون بها العلاقات بين الطبيعة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية المتبادلة -تتكوّن مستقلة عن الإرادة الإنسانية» (بايهوفسكي ٩٣). وأياً كان الأمر فإنه يعلن في موضع آخر قائلاً: «إنه لتشويه خبيث زائف للتفسير الماركسي للمجتمع أن نؤكد أنه «يرد الحياة الاجتماعية كلها للاقتصاد، وأنه ينكر كل دلالة تاريخية للدولة والعلم والدين، محيلاً إياها ظلالاً تصاحب التغيرات الاقتصادية. إن المادية لا تنكر التأثير المتبادل الذي يمارسه البناء الفوقي على

أساسه، ولكنها تفسر اتجاه هذا التأثير وحدوده الممكنة، وهكذا فإن الدين ليس مجرد نتيجة علاقات اجتماعية معينة محددة، ولكنه يؤثر بدوره عليها، فيترك هذا الأثر مثلاً على نظام الزواج. ومظاهر الحياة الاجتماعية التي هي أكثر بعداً عن الأسس الاقتصادية عن غيرها من المظاهر تعتمد على تلك الأسس، ولكنها تؤثر بدورها عليها. وعلى أساس طريقة معينة للإنتاج والعلاقات الاقتصادية المتجوبة مع هذه الطريقة ينهض نظام قوي من العلاقات والأفكار المتفاعلة المترابطة فيما بينها. والتفسير المادي للتاريخ لا يحبذ بأي حال من الأحوال النزعة التخطيطية المجردة» (١٠٦).

وحين يجد بايهوفسكي أن عدداً من علماء الاجتماع الآخرين (مثل جوريز Jaures وكارييف Kareyev) «يعتقدون أن الوجود يؤثر على الشعور» يعلن أن رأي هؤلاء العلماء «انتقائي» (أو تلفيقي) eclectic، بيد أنه يشعر أن لديه مبرراته حين يقول هو نفسه بهذا الرأي ذاته؛ لأن ماديته «تفسر اتجاه» تأثير الوعي و«حدوده الممكنة»، وكان خصومه يتجاهلون اتجاه تأثير الوعي أو يتخيلون أن هذا التأثير لا حدود له!

والغموض الذي يكتنف تصور الماديين الجدليين للشعور يرجع إلى تصميمهم على إخضاع العمليات اللا مادية بأي ثمن للعمليات المادية، وإلى تلك الحقيقة ألا وهي أنهم لا يميزون بين «الشعور» و«العمليات الذهنية». والشعور يعني وجود واقع ما «إزاء» الذات، فهو شعور بالواقع. وبهذا المعنى يتحدد كل شعور بالواقع دائماً. وبهذه الطريقة عينها، لكل معرفة أو فكر واقع بالنسبة لموضوعه، وهو يتضمنه فعلاً في نفسه - وفقاً للنظرية الحدسية - بالصورة التي يبدو بها حين يتأمله تأملاً مباشراً، وعلى هذا فإن كل معرفة أو فكر يتحدد دائماً بواسطة الواقع والجانب النفسي من الشعور والمعرفة والفكر، يتألف فقط من أفعال نفسية قصدية» intentional psychical acts موجهة نحو الواقع ولكنها لا تؤثر فيه، ومن ثم فإن الشعور والمعرفة والفكر - هي باعتبارها كذلك - تتحدد بواسطة الواقع ولا تحدده. غير أن بعض العمليات النفسية الأخرى. مثل العمليات النزوعية التي ترتبط دائماً بالانفعالات والتطلعات والرغبات والانجذابات - تؤثر على

الواقع تأثيراً قوياً، وتحدده. فضلاً عن ذلك، فإنه بقدر ما تقوم أفعال الإرادة على المعرفة والفكر، تؤثر المعرفة من خلال هذه الأفعال على الواقع تأثيراً حيوياً.

وتبين هذه الحقيقة ألا وهي اعتراف الماركسيين المحدثين بتأثير الحياة العقلية على العمليات المادية -تبين في جلاء أن المادية الجدلية ليست في الواقع ماديةً على الإطلاق. ونحن نعرف من تاريخ الفلسفة أن من أصعب مشكلات الفكر الإنساني تفسير إمكان تأثير العقل على المادة، والعكس. ولا تستطيع المذاهب الواحدية والثنائية حل هذه المشكلة بسبب الاختلاف النوعي العميق بين العمليات الفيزيائية والعقلية.

والطريقة الوحيدة التي يمكن أن نفسر بها ترابطهما المتبادل وإمكان تأثير أحدهما على الآخر دون أن تكون العلاقة المتبادلة بينهما علاقة عرضية -هي باكتشاف مبدأ ثالث يخلقهما ويربط بينهما دون أن يكون عقلياً أو مادياً. وهذا المبدأ الثالث وفقاً للنظرية الواقعية المثالية -التي وصفناها آنفاً- هو الوجود المثالي العيني -أو هو الفاعلون الجوهريون الذين يتجاوزون المكان والزمان^(١).

ولما كان الماديون الجدليون يعارضون المادية الميكانيكية، فإنهم ليسوا على استعداد لإحلال العلم الطبيعي محل الفلسفة. ويقول «إنجلز»: إن الطبيعيين الذين يسبون الفلسفة ويرفضونها تستعبدتهم -دون وعي منهم- فلسفة فقيرة، بيتية homemade (٢٥). ويعتقد أنه من الضروري لنمو ملكة التفكير النظري من دراسة تاريخ الفلسفة. وهذه الدراسة لازمة لتحسين قوانا في التفكير النظري، ولوضع علم «الابستمولوجيا» (نظرية المعرفة). ويقول «بايهوفسكي»: «إن الفلسفة هي نظرية العلم» (٩). كما يرى «لينين» أن «الديالكتيك هو نظرية المعرفة»^(٢).

واهتمام الماديين الجدليين بنظرية المعرفة أمر مفهوم، فهم يناضلون ضد النزعات الشكية والنسبية واللا أدرية، ويصرون على أن الواقع قابل للمعرفة، وإذا أرادوا إثبات

(١) انظر مؤلفات «ن. لوسكي»: «أنماط من تصور العالم» (باللغة الروسية)، «العالم باعتباره كلاً عضوياً» و«حرية الإرادة».

(٢) مسألة «الديالكتيك» ص ١٦.

دعواهم، فلا بد لهم من أن يضعوا نظرية في المعرفة.

ويقول «لينين» -مشيرًا إلى «إنجلز»: «العقل الإنساني قادر بطبيعته على إخضاع - وهو يخضع فعلاً- الحقيقة المطلقة المؤلفة من مجموع الحقائق النسبية. وكل خطوة في تطور العلم تضيف أجزاءً جديدةً من الحقيقة، ومن هذه الأجزاء تتألف الحقيقة المطلقة، بيد أن حدود الحقيقة في كل عبارة علمية حدود نسبية، فهي تتسع تارةً وتنكمش تارةً أخرى مع نمو العلم»^(١).

ويعتقد «لينين» أن مصدر المعرفة الحققة هو «الإحساسات»، أي معطيات الخبرة مفسّرة على أنها «فعل المادة- في حركتها- على الحواس». ويصف «لوبول» بحق مثل هذه النظرية في المعرفة بأنها «نزعة حسية مادية» materialistic sensualism (١٨٢). وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه النظرية تقود بالضرورة إلى «الأنا وحدية» solipsism، أي إلى النظرية القائلة بأننا لا نعرف إلا حالاتنا الذاتية الخاصة الناشئة عن علة مجهولة، قد لا تكون شبيهة بتلك الحالات على الإطلاق. ومهما يكن من أمر فإن «لينين» لا يقوم بهذا الاستنباط، وإنما يؤكد في ثقة أن إحساساتنا ما هي إلا نسخ من العالم الخارجي» (٧٩). وهو مقتنع كأنجلز بأن هذه النسخ تتفق أو «تجاوب» مع الواقع الخارجي عنا (٨٨). وهو يرفض في ازدراء زعم «بليهانوف» Plehanov بأن الإحساسات والأفكار الإنسانية مجرد «هيروغليفيات»، وبأنها ليست نسخةً للأشياء الواقعية وعمليات الطبيعة، كما أنها ليست صوراً لها، وإنما مجرد علامات اعتباطية ورموز لها» (١٩٥). وهو يفهم أن «نظرية الرموز» تُفضي منطقياً إلى اللا أدرية، ويصر على أن «إنجلز» على حق حين يتحدث «لا عن رموز أو هيروغليفيات، بل عن نسخ، وصور فوتوغرافية، وانعكاسات في المرآة للأشياء» (١٩٥). ويقصر إنجلز حديثه دائماً في مؤلفاته على الأشياء وصورها الذهنية أو انعكاساتها (Gedankenabbilder). ومن الجلي أن هذه الصور الذهنية لا تنشأ إلا عن الإحساسات وحدها» (٢٢).

وهكذا نرى أن نظرية «إنجلز» و«لينين» في المعرفة هي نظرية حسية للنسخ أو

(١) «لينين»: المادية والنقدية التجريبية، ص ١٠٦. ويقدم «إنجلز» مثل هذه المناقشات في كتابه «Anti-Duhring».

الانعكاس. ومن الواضح -أيًا كان الأمر- إنه إذا كانت الحقيقة نسخة ذاتية من الأشياء التي تتجاوز الذات transsubjective، فإنه من المحال في أي حالة معينة أن نثبت أننا نملك نسخة مضبوطةً لشيء ما، أي حقيقة هذا الشيء، ولا سبيل في هذه الحالة إلى إثبات نظرية النسخ هذه إثباتًا حقيقيًا.

والحق أن كل ما لدينا في الشعور -وفقًا لهذه النظرية- ليس إلا مجرد نسخ copies، ومن المستحيل تمامًا أن نلاحظ النسخة والأصل في وقت واحد، بحيث نستطيع أن نحدد عن طريق المقارنة المباشرة درجة التشابه بينهما، كما يستطيع المرء أن يفعل حين يقارن مثلاً بين تمثال نصفي رخامي والشخص الذي يمثله. أضف إلى ذلك أن المسألة بالنسبة للمادية أكثر تعقيداً، إذ كيف يمكن أن تكون الصورة «الذهنية» نسخةً مضبوطةً من الشيء «المادي»؟ وعلى المرء لكي يتحاشى ما في مثل هذا التأكيد من بطلان أن يعتنق نظرية «نفسانية الكل» panpsychism؛ أي أن يوافق العالم الخارجي يتألف كله من عمليات نفسية، وأن أفكاره عن غضب شخص آخر أو جهاده مثلاً هي نسخ مضبوطة لهذا الغضب أو ذلك الجهاد.

والمثل الذي يضربه «لينين» عن الإحساس باعتباره «انعكاسًا» للواقع يُعرض نظريته للانهييار انهيارًا تامًا. فهو يقول: «إن الإحساس باللون الأحمر يعكس ذبذبات الأثير التي يصل ترددها إلى ٤٥٠ تريليون في الثانية تقريبًا. والإحساس باللون الأزرق يعكس ذبذبات الأثير التي يبلغ ترددها حوالي ٦٢٠ تريليون في الثانية تقريبًا، وذبذبات الأثير توجد مستقلةً عن إحساساتنا بالرؤية. وإحساساتنا بالرؤية تتوقف على تأثير ذبذبات الأثير على حاسة النظر. وإحساساتنا تعكس الواقع الموضوعي، وهو شيء يوجد مستقلاً عن الإنسانية، وعن الإحساسات الإنسانية» (٢٥٩). ولا يمكن أن يقال بأي معنى من المعاني أن اللونين الأحمر والأزرق «يشبهان» ذبذبات الأثير، فإذا أخذنا بقول «لينين» من أن هذه الذبذبات نفسها ليست معروفة لدينا إلا باعتبارها «صورًا» في عقلنا مؤلفة من إحساساتنا، فما هي الأسس الممكنة التي يمكن أن نؤكد بها أن هذه الصور تتجاوب مع

واقع خارجي؟ ولقد فهم «بليهانوف» أن نظريات الانعكاس والرمزية وما إليها لا يمكن أن تفسر معرفتنا بخصائص العالم الخارجي، أو أن تثبت حقاً وجود هذا العالم. ومن ثم فقد كان مسوقاً إلى الاعتراف بأن اعتقادنا في وجود العالم الخارجي هو فعل من أفعال الإيمان، وإلى التدليل على أن «مثل هذا الإيمان شرط ضروري سابق للفكر «النقدي» بأفضل معنى لهذه العبارة»^(١).

و«لينين» يدرك طبعاً - ما في زعم «بليهانوف» من أن الفكر النقدي قائم على الإيمان - من طبيعة هزلية، ولهذا فإنه لا يوافق عليه. وسرى بعد لحظة حله الخاص لهذه الصعوبة، ولكن فلنختم أولاً فحصنا لنظريته الحسية، فهل المعرفة الإنسانية تتألف حقاً من الإحساسات وحدها؟ فعلاقات مثل «وحدة» الخصائص في شيء ما، والارتباط السببي.. وما إلى ذلك - لا يمكن أن تكون إحساسات، ومن غير المعقول أن نقول إن اصفرار التفاحة وصلابتها وبرودتها تُعطى لنا في ثلاثة إحساسات (مرئية، ولمسية، وحرارية) وأن وحدة هذه الصفات عبارة عن إحساس ثالث. والأشخاص الذين يحيطون بالفلسفة إحاطةً تفوق معرفة «لينين» بها - حتى ولو كانوا ماديين جدليين - يفهمون أن المعرفة تتضمن عناصر لا حسية، كما تتضمن عناصر حسية، وهكذا يقول بايهوفسكي: «يملك الإنسان جهازين تحت تصرفه يحصل بواسطتهما على المعرفة - هما: خبرته، أي مجموع المعطيات المكتسبة من خلال حواسه، والعقل الذي ينظم ويمحص تلك المعطيات»^(١٣). «ومعطيات الملاحظة والتجربة يجب أن تفهم وأن تمحص، وأن توضع معاً. والروابط والعلاقات المتبادلة بين الوقائع يجب أن تستقر بواسطة الفكر، وينبغي أن ترتب وأن تقوم، كما ينبغي اكتشاف قوانينها ومبادئها. وفي مثل هذا التفكير تستخدم مفاهيم نعبر بواسطتها عن الروابط بين الأشياء، ونعرفها ونقومها علمياً. وهذه المفاهيم والمقولات المنطقية عنصر جوهري تماماً في كل عملية إدراكية في فروع المعرفة جميعاً. ولا سبيل إلى المبالغة في تقدير دلالتها بالنسبة للعلم، ودورها في تكوين

(١) بليهانوف: تعقيب على الترجمة الروسية لكتاب إنجلز عن فويرباخ، ٨٦، ١٩١٧ (طبعة جنيف، ١١١، ١٩٠٥).

ومعرفة هذه الجوانب من العالم يمكن الحصول عليها طبعاً بالتجريد من الخبرة، «وأشكال الوجود لا يمكن أن تستخلص أو تستنبط بواسطة الفكر من نفسه، بل من العالم الخارجي فحسب». هذا ما يقوله لينين مستشهداً بإنجلز^(١). وهذا حق، ولكنه يعني أن الخبرة لا تتألف بكل تأكيد من الإحساسات وحدها، وأن الطبيعة التي تجرد منها المبادئ المثالية تحتوي على هذه المبادئ في تركيبها نفسه. ويقول «ديبورين» بحث: إن المقولات مجرد انعكاسات ونتائج وتعميمات من «الخبرة». غير أن الملاحظة والخبرة لا يمكن أن تردا إلى الإحساس والإدراك المباشر. وبغير الفكر لا يمكن أن تكون ثمة خبرة علمية (الفقرة ٢٤).

وهذه الفقرات المأخوذة من «بايهوفسكي» و«ديبورين» تبين أنهما على إحاطة معينة «بكانت» و«هيجل» ونظرية المعرفة الحديثة، وأنهما لا يستطيعان الدفاع عن النزعة الحسية الخالصة، أو إنكار وجود عناصر لا حسية في المعرفة، ولكنهما عاجزان عن تفسير تلك العناصر. ذلك أن عادات المادية الميكانيكية تسيطر عليهما سيطرةً شديدةً. فالعالم يتألف في نظر الماديين الميكانيكيين من جزئيات متحركة لا سبيل إلى النفاذ فيها impenetrable، والتفاعل الوحيد بينهما هو الصدام. وحواسنا ترد على هذه «الصدمات» بـ«الإحساسات»، والمعرفة كلها تحصل -وفقاً لهذه النظرية- من الخبرة التي تحدثها التصادمات، وتتألف من الإحساسات وحدها (يبسط لينين نفس النظرية التي يذهب إليها الماديون الميكانيكيون. أنظر مثلاً ص ٨٠).

وتتألف المعرفة الحقة عند الماديين الجدليين من حالات ذهنية ذاتية ينبغي أن تكون نسخة من العالم الخارجي. ولكن لماذا يفترضون أن هذه المعجزة التي تتألف من نسخ الأشياء المادية بواسطة العمليات الذهنية تحدث حقاً؟ وإجابة «إنجلز» على هذا السؤال هي كما يلي: «إن تفكيرنا الذاتي والعالم الموضوعي يخضعان لقوانين واحدة بعينها،

(١) انظر كتاب إنجلز «Anti-Dühring».

ومن ثم فإنهما في نتائجهما الأخيرة لا يمكن أن يناقض أحدهما الآخر، وإنما لا مندوحة لهما عن الاتفاق» (٩٤). ويقول: إن هذا التأكيد هو «التصور السابق Preconception على تفكيرنا النظري» (٩٤). ويقول «بوزر» مستشهداً بـلينين: إن الديالكتيك هو قانون الواقع الموضوعي، كما أنه في الوقت نفسه قانون المعرفة (٣٤).

وليس من الممكن إثبات النظرية القائلة بأن الديالكتيك الذاتي يتجاوب مع الديالكتيك الموضوعي إذا اعتنقنا نظرية الماديين الجدليين في المعرفة. فنحن نشعر دائماً -وفقاً لهذه النظرية بالديالكتيك الذاتي وحده، فلا مفر من أن يبقى تجاوبه مع الديالكتيك الموضوعي افتراضاً غير قابل للبرهان إلى الأبد. فضلاً عن ذلك، فإن هذا الافتراض لا يفسر لنا كيف تكون الحقيقة عن العالم الخارجي ممكنة. ويعتقد الماديون الجدليون أن قانون التطور الديالكتيكي له صفة العمومية في التطبيق. ومن ثم، فليس الفكر وحده، بل كل العمليات الذاتية الأخرى -مثل التخيل مثلاً، تخضع له. ولكن، إذا كانت عملية التخيل الذاتية لا تحاكي الواقع الخارجي -رغم أنها خاضعة للقانون نفسه، فإن عملية التفكير الذاتية قد لا تحاكيه هي أيضاً.

وحين يحاول إنجلز -مقتفياً آثار ماركس -وضع «معيار» الاتفاق بينا لمعرفة الذاتية بالعالم الخارجي والبنية الفعلية لهذا العالم -فإنه يجد هذا المعيار في التطبيق، أي في التجربة والصناعة. «إذا استطعنا أن نثبت صحة فكرتنا عن حادث فعلي بأن نجربه نحن أنفسنا، وأن نتجه من عناصره المكونة له، وأن نستخدمه من أجل أغراضنا في المساومة، فإن عبارة «كانط» «الشيء في ذاته» Ding an Sich تفقد كل معنى لها. ولقد ظلت الجواهر الكيميائية التي تكون أجسام النبات والحيوان هذا «الشيء» -في ذاته -حتى أخذت الكيمياء العضوية على عاتقها أن تبنيها لنا الواحد تلو الآخر، بينما أصبح الشيء في ذاته شيئاً شبيهاً بالمادة الملونة في جذور الفوة madder وهي مادة «الأليزارين» alizarine التي لم نعد نسمح لها بالنمو في جذور الفوة في الحقل، وإنما نصنعها -

بطريقة أبسط وأرخص - من قطران الفحم»^(١).

وقد اغتبط الماديون الجدليون اغتباطاً كبيراً بهذه الحجة التي ساقها «إنجلز»؛ فهم يرددونها مسرورين، ويتوسعون فيها (لينين، ٧٧، ١٠٩ - ١١٤، وبايهوفسكي، ٦٩).
والحق أن النشاط العملي الناجح وتطوره التقدمي يمنحنا الحق لأن نؤكد أنه «يمكننا» أن تكون لنا معرفة حقيقية عن العالم. ومهما يكن من أمر، فإن هذا يؤدي عن المعرفة وعن العالم تفسر تفسيراً معقولاً كيف يمكن للذات أن تحصل على معرفة حقيقية لا عن خبراتها فحسب، بل عن العالم الخارجي في طبيعته الحقيقية المستقلة عن أفعال إدراكنا الذاتية. ولا تستطيع النظرية المادية الجدلية في المعرفة - تلك النظرية القائلة بأن عملياتنا «النفسية» الذاتية (الصور، والانعكاسات.... إلخ). هي وحدها التي تُعطي لنا مباشرة في الشعور - لا تستطيع هذه النظرية أن تفسر كيف يمكن أن تكون المعرفة الحقيقية بالعالم الخارجي، وخاصة بالعالم المادي - ممكنة بل إنها لا تستطيع أن تفسر لنا كيف تستطيع الذات الإنسانية مبتدئةً من عملياتها النفسية الذاتية أن تصل أصلاً إلى فكرة أن المادة موجودة.

وتستطيع نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الحديثة أن تساعد الماديين بصدد هذه النقطة، ولكن على شرط أن يتخلوا عن نظريتهم ذات الجانب الواحد، وأن يعترفوا بأن الوجود الكوني مركب، وأنه على الرغم من أن المادة تؤلف جزءاً منه إلا أنها ليست مبدأً أساسياً. ومثل هذه النظرة إلى العالم يمكن أن نجدها مثلاً في النظرية الحدسية عن المعرفة متمترجة بالواقعية المثالية في الميتافيزيقا. وتقضي النزعة المثالية فيما تقتضيه - النزعة «الجسمية الشاملة» pansomatism، أي تصور أن لكل حادث عيني مظهرًا جسميًا.

ولقد اقترب «لينين» الذي اعترف بوجود «ملكة شبيهة بالإحساس في أساس تركيب المادة نفسه» - اقترب اقتراباً ظاهراً من الموقف الواقعي - المثالي، إذ يقول: «من وجهة نظر المادية الميتافيزيقية الفجة البسيطة لا تخرج المثالية الفلسفية عن كونها مجرد هراء.

(١) استشهد لينين بهذه الفقرة في ص ٧٥، وقد أخذها من كتاب إنجلز عن «ل. فويرباخ» الطبعة الألمانية الرابعة، ص ١٦.

ولكنها من وجهة نظر المادية الجدلية تطور ذو جانب واحد، مبالغ فيه (متضخم) لسمة من السمات أو مظهر من المظاهر أو وجه من وجوه المعرفة بحيث يجعل منه شيئاً مطلقاً، «مقتطعاً» من المادة، ومؤلفها»^(١).

وينبغي أن يُضاف، على أي حال - أن التعبير المناسب عن الحقيقة الذي يخلو من المبالغة ذات الجانب الواحد في أي عنصر معين من عناصر العالم.. هذا التعبير المناسب لا يوجد في المثالية، كما لا يوجد في أي شكل من أشكال المادية (بما أو ذلك المادية الجدلية)، وإنما يوجد في الواقعية المثالية وحدها.

ويرفض الماديون الجدليون المنطق التقليدي بقوانينه: الهوية والتناقض والثالث المرفوع، ويحاولون أن يضعوا مكانه منطقاً دياكتيكياً يُسميه «بايهوفسكي» «منطق المتناقضات» لأن «التناقض هو مبدؤه المميز»^(٣٢). ولقد أوضحنا فيما سبق أن الهجمات التي سُنت على المنطق التقليدي ترجع إلى تفسير خاطئ لقانوني الهوية والتناقض^(٢).

والماديون الذين يسعون إلى إقامة تصورهم عن العالم كله على أساس الخبرة، والذين ترغمهم نظريتهم في المعرفة - في الوقت نفسه - على تأكيد أن المادة لا تعطي في التجربة، إنما تعطي صورها الذهنية فحسب - هؤلاء الماديون يجدون أنفسهم في مأزق يائس. فمن المتوقع إذن أن تبذل محاولة لوضع تفسير حدسي على أساس كلمات «لينين» القائلة بأن لكل مادة خاصية شبيهة جوهرية بالاحساس، ألا وهي خاصية «المرآوية» mirroing أو الانعكاس. وقد قام بمثل هذه المحاولة فعلاً مفكر بلغاري هو «ت. بافلوف: T. Pavlov (ب. دوسيف P. Dosev) في كتابه «نظرية الانعكاس» الذي نشر باللغة الروسية في موسكو^(٣).

وفي هذا الكتاب يهاجم «بافلوف» حدسية «برجسون»، وعلى الأخص حدسية

(١) «مسألة الديالكتيك» ص ١٧.

(٢) انظر بايهوفسكي، ٢١٨ - ٢٤٢.

(٣) العنوان الروسي هو / Socekiz «Teoria otrazheniya». ١٩٣٦.

«لوسكي». ويرد اسم «برجسون» في كتابه ذاك خمس عشرة مرة، بينما يرد اسم «لوسكي» أكثر من أربعين مرة. ومع ذلك فإنه في مناقشته للعلاقة بين «شيء ما وفكرة هذا الشيء» يقول: «إن المادية الجدلية لا تضع هوةً لا سبيل إلى عبورها بين الأفكار عن الأشياء والأشياء نفسها. وحلها لهذه المشكلة هو أنه من حيث الشكل (أي من حيث كونها حاضرةً في الشعور) تختلف الأفكار عن الأشياء، ولكن من حيث «المضمون» تتطابق الأفكار مع الأشياء، وإن لم يكن ذلك بصورة كاملة مطلقة أو على الفور» (١٨٧)، بيد أن هذا الرأي هو بالضبط نزعة «لوسكي» الحدسية.

والتعصب الحزبي - كأى عاطفة قوية يصحبه انحطاط في القوة العقلية، وخاصة في القدرة على الفهم ونقد أفكار الآخرين، وكتاب «بافلوف» مثل واضح على ذلك، فهو يستخلص باستمرار من نظريات لوسكي استنباطات باطلة ولا مبرر لها على الإطلاق. فهو يقول مثلاً إن «برجسون» و«لوسكي» قد حطا من شأن كلمة «حدس» وأن التفكير النظري ليس له بالنسبة لحدسيين «أى قيمة علمية حقيقية». ولقد أخفق «بافلوف» في ملاحظة الفرق الأساسي بين حدسية «برجسون»، وحدسية «لوسكي». فنظرية «برجسون» في المعرفة نظرية ثنائية؛ إذ يعتقد أن هناك نوعين من المعرفة يختلفان اختلافاً جوهرياً: المعرفة الحدسية، والمعرفة العقلية. والمعرفة الحدسية هي تأمل شيء ما في ماهيته الحية الحقيقية، فهي معرفة مطلقة، أما المعرفة العقلية rationalistic أى التفكير النظري التصوري فيتألف - وفقاً لبرجسون، من رموز فحسب، ومن ثم ليست له غير دلالة نسبية. أما نظرية «لوسكي» في المعرفة نظرية واحدة monistic، بمعنى أنه ينظر إلى ضروب المعرفة جميعاً على أنها حدسية. وهو يخلع قيمة خاصة على التفكير النظري مفسراً إياه على أنه نوع من الحدس على جانب كبير من الأهمية، ألا وهو الحدس العقلي، أو تأمل القواعد المثالية للعالم مما يُضفي عليه طابعاً منهجياً (مثل تأمل الأشكال الرياضية للعالم).

وتبين الملابسات التالية إلى أي حد من السطحية بلغت معرفة «بافلوف» بالنظريات

التي ينقدها. يقول الأستاذ «ميهاالتشف» Mihalchev وهو بلغاري من المعجبين بفلسفة «رمكه» Rehmke - يقول في كتابه «أشكال وعلاقات»: إن «لوسكي» قد استعار نظريته من «رمكه». بينما يتظاهر بأنه اكتشفها بنفسه. ويستشهد «بافلوف» بهذه العبارة، ويضيف إليها أن «ميهاالتشف» «قد نطق بحقيقة مقدسة» (٩٨). ومهما يكن من أمر، فالواقع أن «لوسكي» يخصص فصلاً بأكمله في كتابه «القواعد الحدسية للمعرفة» لبحث آراء سابقيه تحت عنوان: «نظرية الإدراك المباشر للعالم المتجاوز للذات» transsubjective في فلسفة القرن التاسع عشر، وهو يعثر على نظرية الإدراك المباشر للعالم الخارجي عند فشته وشلنج وهيكل وشوبنهاور وفي التجريبية الوضعية (كما هي عند ر. إفيناريوس R. Avenarius)، وفي فلسفة شوبيه Schuppe «الباطنة»، وفي نقدية ريكرت Rickert المعيارية، كما يجدها بالطبع في الفلسفة الروسية عند «فلاديمير سولوفيف» والأمير «س. ن. تروبتسكوي». ويذكر «لوسكي» «رمكه» إلى جانب «شوبيه» ناظرًا إليه على أنه نصير للفلسفة الباطنة، على أساس كتابه *Die-Welt als Wahrnehmung und Begriff* (العالم باعتباره ملاحظة وتصورًا)؛ ومؤرخو الفلسفة من الألمان ينظرون إليه بهذه الطريقة عينها. أما كيف أغفل «ميهاالتشف» و«بافلوف» (دوسيف) مثل هذا الفصل الهام من كتاب «الأسس الحدسية للمعرفة»؛ فلغز يمكن أن يكون موضوعًا طريفًا للبحث لدى علماء النفس الذين يتصدون لألاعيب العقل الإنساني.

وعلى الرغم من أن المادية لا تستند على أساس من الوجهة الفلسفية، إلا أنها تجتذب عددًا كبيرًا من الناس، ولهذا يجب أن نفترض أنها تحتوي على بذرة من بذور الحقيقة يصعب التعبير عنها في صورة واضحة، وإذا لم تحلل تحليلًا كافيًا فإنه من اليسير أن يساء تأويلها على نحو مادي. وهذه الحقيقة هي كما يلي: جميع الفاعلين الذين يكونون جزءًا من العالم لا يؤدون أفعالاً روحيةً وعقليةً «باطنية» فحسب، ولكنهم يؤدون أيضًا أفعالاً «خارجية» لها صورة مكانية، أي أن لها صفة الجسمية. ومن ثم فإن «كل ما هو روحي وعقلي متجسد». وهذه النظرية يمكن أن توصف بالجسمية الشاملة pansomation

(جسم = Soma) وحقيقة الجسمية الشاملة تختلف بالطبع اختلافاً عميقاً عن المادية. فكل ما هو موجود له جانب جسمي، بيد أن هذا الجانب الجسمي لا يستوعب هذا الوجود كله، وفضلاً عن ذلك فإن هذا الجانب الجسمي ليس مظهرًا أساسيًا للوجود، وإنما مظهر مشتق يتحقق تحت إرشاد العمليات الباطنية من روحية وعقلية. وفي المراحل الدنيا من التطور في الطبيعة اللا عضوية تكون هذه العمليات الباطنية من البساطة بحيث يصعب القول بحضورها. وقد يتم التعبير عن حقيقة الجسمية الشاملة -إذا أسيء فهمها- في صورة توشي بالمادية. فميتافيزيقا الرواقين مثلاً تبدو ماديةً ولكنها في الواقع ضرب من الواقعية المثالية^(١). ونمط الواقعية المثالية الذي يعرضه «ن. لوسكي» في مؤلفاته والذي أشرنا إليه بإيجاز فيما سبق يضم «النزعة الجسمية الشاملة» بالمعنى الذي حددناه منذ لحظة.

وكثير من الناس يتعود -وخاصة تحت تأثير العمل الذي يمارسه- على تركيز انتباهه على الجانب الجسمي من الواقع فحسب، ومن ثم ينمي في نفسه ميلاً إلى التفسير المادي للعالم، وهذه هي مثلاً حالة عمال المصانع والمهندسين والأطباء، ومن لف لفهم.

وهكذا يمكن أن يكتشف المرء دوافع «نفسية» تميل ببعض الأشخاص نحو المادية، ولكن من المستحيل العثور على الأدلة «المنطقية» التي تثبت صحتها. ولقد رأينا أن المادية الجدلية تقوم على افتراض جزافي هو أن «المادة هي كل ما هو موجود» أو «كل ما هو موجود مادة». غير أن الماديين الجدليين في بسطهم لهذه النظرية يخلعون على هذه الواقعة الأساسية صفات مثل «الملكة القريبة الشبه بالإحساس» والنشاط الخلاق، وقوة التطور «التلقائي الباطني» الذي يتقدم في اتجاه «محدد» ويخلق درجات من الوجود تزداد قيمة، وهذه الدرجات تخضع لقوانين لا ترد إلى قوانين المراحل الأدنى السابقة من التطور. ويقول «برديائف» بحق: «إن المادية الجدلية التي يعتنقها الماركسيون اللينيون

(١) انظر مثلاً كتاب ن. لوسكي: «ميتافيزيقا الرواقين» (مجلة الدراسات الفلسفية، ١٩٢٩).

تخلع على المادة صفاتٍ إلهيةً^(١) وليس من المفهوم على أي أساس يطلقون على مثل هذا الواقع الأساسي اسم «المادة».

ولما لم يكن الماركسيون ماديين بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، فإنهم يجعلون تصورهم للعالم يبدو على أنه مادي؛ لأنهم يتركون أشياء دون أن يقال أو يعلنون تصريحاتٍ غامضةً تخلو من كل دقة. وهم يستمدون كثيراً من المعونة في هذا الصدد من كلمة «حركة» motion التي يطبقونها على تغيير الوضع في المكان من جهة، وعلى الأفعال الخلاقة التي تنتج صفاتٍ جديدةً من جهة أخرى. وكذلك ينتفعون كل الانتفاع بكلمة «طبيعة» التي كثيراً ما يستخدمونها بدلاً من كلمة «مادة». ونظريتهم الخاصة التي يستعبرونها من دياالكتيك «هيجل» عن تطابق الأضداد، ومن ثم عن تحقق المتناقضات، هي في الحقيقة تعبير تنقصه الدقة عن فكرة وحدة الأضداد التي لا تلغي قانون التناقض بأي حال من الأحوال. والماديون الجدليون يكادون هم أنفسهم أن يدركوا ذلك. فليнин يتحدث عن «هوية الأضداد» (أو ربما كان من الأصديق أن نقول «وحدة الأضداد»)^(٢). «فليس من الغريب إذن أن يضع الماديون الجدليون في كثير من الأحيان هذين المصطلحين جنباً إلى جنب، وأن يتحدثوا عن «الهوية أو عدم الانفصال» إنجلز ص ٢٤) «الهوية أو الوحدة». ولم يعد «م. ليونيف» M. Leonev الذي نشر كتابه «دراسة للمادية الجدلية» عام ١٩٤٨، لم يعد يتحدث عن هوية الأضداد، بل عن وحدتها. (٢٨٥، ٢٨٧).

ومن المزايا التي تذكر للماديين الجدليين أنهم يجاهدون للتخلص من النظرية الميكانيكية التي حل الفقر بساحتها، وأنهم يحاولون إنصاف ما في المضمون الفردي للحوادث من ثراء، كما فعل «لينين» مثلاً في الفقرة التي أوردناها آنفاً من مقالته عن «كارل ماركس». بيد أن الديالكتيكية التي تقتضي التعقيد بالضرورة، والمادية التي تُفضي إلى النظرة الضيقة ذات الجانب الواحد، نظرتان من المستحيل المزج بينهما كما يستحيل

(١) بردياتف: «الاتجاه العام للفلسفة السوفييتية والإلحادية المحاربة»، ص ١٦، باريس، جمعية الشبان المسيحية، ١٩٣٢.

(٢) «مسألة الديالكتيك»، ٢٢.

المزج بين الزيت والماء، والخوف من فقدان السيطرة على المادية يرغم الماديين على التشبث بالنظريات المادية التي تؤدي حتمًا إلى افتقار العالم. وسأذكر فيما يلي عددًا من التصورات التي دعوا إليها: ينبغي تفسير العالم على أنه نظام واحد *monistie* (بايهوفسكي، ٣٢)؛ ينبغي أن نتصور الواقع كله على أنه مكاني وزماني؛ يجب تفسير مضامين الشعور بروح النزعة الحسية *sensualism* أي ردها إلى الإحساسات؛ يجب أن ينظر إلى الشعور على أنه سلبي (الشعور يتحدد بواسطة الوجود لا العكس)؛ «الاحتمية» أمر إجباري وينبغي رفض نظرية الإرادة الحرة.

وهذه التصورات السابقة المادية *materialistic preconceptions* إما أن تُفضي إلى نظريات تقتصر على جانب واحد من الوجود أو إلى متناقضات.

١ - يدعو الماديون الجدليون إلى الواحدية، بينما توجد الحقيقة في التوليف المركب من الواحدية والتعددية *pluralism* ذلك أن المبادئ الأساسية ومعنى الوجود عبارة عن وحدة، أما مضامينه الكيفية فإنها «كثرة». ومحاولتهم لقبول تطور خلاق ينتج درجات من الوجود مختلفة من حيث الكيف، لا تتفق مع النظرية القائلة بأن الواقع النهائي عبارة عن «مادة».

٢ - العملية الزمانية تفترض مقدمًا مزيجًا من العناصر الزمنية وغير الزمنية، كما تفترض العملية المكانية مقدمًا مزيجًا من العناصر المكانية وغير المكانية، وبعبارة أخرى، الواقعية ذات الجانب الواحد التي لا تقبل إلا الوجود المكاني والزمني فحسب تجافي الصواب، وتوجد حقيقة العالم في الواقعية المثالية.

٣ - وبينما يوافق الماركسيون الجدليون على ثراء العالم وتنوعه، تراهم يريدون أن يردّوا مضمون الخبرة كله إلى معطيات الحس (النزعة الحسية). ومهما يكن من أمر، فالحقيقة هي أن الخبرة تجمع بين المعطيات الحسية وغير الحسية. بيد أن الماديين الجدليين يخشون ذكر الجانب غير الحسي من العالم: ذلك أن الاعتراف بغير الحسي يرتبط بالاعتراف بما هو روحي، وهم يرهبون ما هو روحي كما يرهّب الشيطان الماء المقدس.

٤- يقول إنجلز والماديون الجدليون المحدثون إن دياكتيك «هيجل» كان «مجردًا ومثاليًا»، وإنهم قد استبدلوه بديالكتيك عياني، طالما وضعوا الواقع الحسي نصب أعينهم (انظر مثلاً ديورين، الفقرة ٢٧). والواقع أن معطيات الحس كالألوان والأصوات وما شاكل ذلك، إذا أخذت على أنها وقائع معينة ترتبط بمكان وزمان معينين، وبمعزل عن كل مضمون آخر غني ومعقد في العالم، فإنها لا تقل فقرًا وتجريدًا عن المفاهيم النظرية الأخرى. كالأفكار الرياضية مثلاً. والماديون الجدليون لا يدركون إلا الطرفين فحسب، وكلاهما تجريد: المفاهيم النظرية العامة من جهة، ومعطيات الحس الجزئية من جهة أخرى، فهم لا يرون أعماق الوجود العقلي والروحي؛ لأنهم حين يتحدثون عنه فإن ما يدور بذهنهم عامة، ليس هو ثراء الحياة العقلية والروحية كله، بل وظيفة واحدة فحسب قليلة الأهمية نسبيًا، ألا وهي التفكير المجرد، وليست لديهم أدنى فكرة عن العيانية الحقيقية التي هي امتلاء القدرة الإبداعية الروحية والعقلية، والتي هي التجربة الانفعالية للقيم الشخصية والكونية، والمشاركة القصدية الإرادية في حياة العالم، واحتواء هذه الوظائف جميعًا في الحياة الفيزيقية. ولقد كان «هيجل»، الذي لم يكن مثاليًا، بل كان واقعيًا مثاليًا، وإن لم يستطع أن يعبر تعبيرًا معادلًا عن هذا الجانب من فلسفته، كان «هيجل» أقرب بصورة لا متناهية إلى الحقيقة من الماديين الجدليين.

٥- يتجلى فقر المادية الجدلية على وجه الخصوص واقتصارها على جانب واحد في معالجة العمليات التاريخية التي تعد أعقد العمليات جميعًا. ويوافق أنصارها شفاهيًا -كما رأينا- على أن «مظاهر الحياة الاجتماعية التي هي أبعد عن الأساس الاقتصادي من غيرها من مظاهر تلك الحياة تتوقف على تلك المظاهر الأخيرة، ولكنها تؤثر فيها بدورها. وعلى أساس طريقة معينة في الإنتاج والعلاقات الاقتصادية المناظرة لها ينهض نظام قوي من العلاقات والأفكار المتفاعلة المترابطة. والتفسير المادي للتاريخ لا يجذب بأي حال من الأحوال النزعة التخطيطية الجافة» (بايهوفسكي، ١٠٦). وأيًا كان الأمر، فالواقع أننا نجد في كل كتاباتهم نزعة تخطيطية مملّة مجدبة، وسطحية غير مجدية في الوقت نفسه.

وتفسر معظم الاتجاهات المتنوعة والروحية العميقة التي لها دلالة دائمة.. تفسر على أنها ناشئة عن تأثير «النظام الإقطاعي» و«المجتمع البورجوازي» و«طبقة الأعيان» و«نمو رأس المال التجاري» وهلم جرا.

ومن الأمثلة الطيبة على هذه الطريقة في التفكير استخدام «بوزنر» Pozner لنظريات التحليل النفسي إذ يقول: «إن تفاهة البورجوازية الألمانية وجبنها وعجزها عن الاشتباك في صراع حاسم مع الإقطاع.. قد أدى ذلك كله إلى ازدهار بديع للأدب والفلسفة، وكأن هذه الطبقة تعوض نفسها بهذا الازدهار عما أخفقت في بلوغه في مجال السياسة» (١٦). ويبدو من ذلك أن المرء يكفيه أن يكون جباناً لكي ينتج أدباً بديعاً وفلسفةً -وكان شرطاً سلبياً يمكن أن يفسر الأعمال العظيمة الخلاقة التي تتطلب قدراتٍ إيجابيةً معقدة!

ومن الجلي أن الفلسفة المادية فلسفة باطلة وسطحية بحيث لا يمكن أن يفسر عناد البلاشفة الروس الممثلين لها وتعصبهم الغريب في التمسك بها والدفاع عنها إلا بدوافع نفسية عميقة، وعواطف لا يستطيعون منها فكاً. ولعل أهم هذه الدوافع هو أن المادية أشد وأوثق ارتباطاً بالإنسان من أي نظرية أخرى، فهي أنسب النظريات جميعاً لتحطيم المشاعر والأفكار المسيحية الدينية جميعاً، ومن ثم فإنها تجتذب البلاشفة الذين يمتثلون المسيحية مقتاً عنيفاً اجتذاباً خاصاً. والمسيحية تبشر بالحب وتقدير الآخرين حتى أثناء الصراع ضدهم، وإنها لتحبذ احترام التقاليد، واحترام الجيل القديم، واحترام السلطة، كما تناصر النزعة المحافظة السليمة التي لا تعارض التقدم، ولكنها تتجنب التحطيم العنيف للماضي. أما النزعة البلشفية فتتسم بصفات هي النقيض المباشر للحضارة المسيحية. فهي تنادي بكرهية الماضي. وارتباط العقلية البلشفية بالماضي بدلاً من ارتباطها بالمستقبل أمر قد أوضحه «برديائف» وضوحاً يدعو إلى الإعجاب. فالبلاشفة يحيون على بغضهم للمجتمع السابق، لا بالنسبة لنظمه القاصرة، بل بالنسبة لممثليه «الفعليين» وقد يكون بينهم البورجوازي والجتلمان والقس، والفيلسوف المثالي. وكرهية الأفراد الفعليين شعور شيطاني، وقد لاحظ شيلر Scheler بحق أنه شعور مصحوب بالحزن

لما في الشخص الآخر من صفات طيبة، وبالفرح الخبيث لنقائضه. ومثل هذا الشعور لا تلهمه على الإطلاق دوافع نبيلة. وهو قائم عند الثوريين على أساس الجراح الشخصية المدفونة في أعماق اللا شعور: ومن هذه الجراح الإهانات الاجتماعية والعائلية، حب الذات -المجروح، والكبرياء، والغرور، وحب السلطة. ودوافع السلوك هذه تجد تعبيرًا واضحًا عنها في البلاشفة، فهؤلاء يهدمون القديم دون ندم وبأشد الوسائل قسوةً، وفي احتقار تام للشخصية الإنسانية. والنظام الجديد الذي يقصدون منه نفع الإنسانية، يفرضونه فرضًا ضد إرادة «المتنفعين»؛ مقتنعين اقتناعًا يشوبه الكبر بأنهم خير من يعرف مصلحة الشعب. وفي سلوكهم هذا يحدوهم الاعتقاد بأن «كل الأشياء مسموح بها» لبلوغ غايتهم. والمادية والإلحاد هما الفلسفتان اللتان تمنحانهما التصديق الذي ينشدونه. والمادية الجدلية أنسب للبلاشفة من المادية الميكانيكية. ولما كان كل همهم مركزًا تمامًا على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية فإنهم يريدون أن يكونوا مستقلين في ميدانهم عن العلم الطبيعي (انظر مثلاً ريزانوف، فقرة ١١). والاعتقاد القائم على مبادئ الديالكتيك من أن كل مستويات الوجود متغيرة.. هذا الاعتقاد سلاح طيب للهدم الثوري للحالة الراهنة للأشياء (بوزنر، ٣٠). وحرية انتهاك قانون التناقض مفيدة بصفة خاصة. وأيًا كانت تفاهة النتائج التي تصل إليها سوء الإدارة السوفيتية، مهما تكن سياستهم مضادةً لمثلهم العليا، فإنه يكفي أن يطلقوا على هذا التناقض كلمة «حيوي» vital لكي يبرروا ما يقومون به من أوجه النشاط. وهكذا نرى مثلاً أن البلاشفة يقسمون روسيا عددًا من الجمهوريات القومية المستقلة بأن ينمو تنمية مصطنعة لغة وآداب قبائل لا تميل أقل ميل نحو التطور القوي المستقل، (من الواضح أن هذه السياسة تقوم على فكرة: فرق تسد!). وقد قال «ستالين» في إحدى خطبه بهذه المناسبة: إنه من الضروري أن تنمو الثقافات القومية كيما تندمج في «ثقافة مشتركة واحدة ذات لغة مشتركة واحدة». والدولة -في نظر الماركسية- هي دائمًا شكل من أشكال استغلال المجتمع، ولهذا ينبغي إلغاؤها جملةً وتفصيلاً، ويقول ستالين عنها: «إن أعظم تطور لسلطان الدولة باعتباره تمهيدًا للأحوال

التي يختفى فيها سلطان الدولة -هذه هي الصيغة الماركسية... وهذا التناقض حيوي، ويعكس الديالكتيك الماركسي كله» (انظر بوزنر ص ٥٠).

ولست الحقيقة هي ما يبحث عنه البلاشفة في الفلسفة، وإنما هم يبحثون فيها عن سلاح مناسب للوصول إلى أهدافهم الثورية. وهذا هو السبب الذي يدفعهم -مقتفين آثار «لينين»- إلى التغني بمديح «الولاء للحزب» في الفلسفة. «لقد كان ماركس وإنجلز من البداية إلى النهاية «حزبيين» في الفلسفة. وكانا يستطيعان في كل اتجاه «جديد» أن يكتشفا الانحرافات عن المادية والتساهل الذي لا مبرر له في المثالية والولائية fideism» (٢٩٣). وقد أصبحت الملاحظة المستقلة والبحث المستقل ضامرين تحت تأثير الولاء للحزب، والشيء الوحيد الذي يتطور هو الاهتمام بالدفاع بأي ثمن عن عقائد متحجرة. وتزداد وسائل الدفاع سذاجةً أكثر فأكثر، فإما الالتجاء إلى السلطة أو التشهير والوشاية والتهديد. ويُسمَّى لوبول Luppول في كتابه «في جبهتين» الموجه ضدّ «مثالية الأقلية» ضدّ «المادية الميكانيكية» -يُسمَّى هذه الانحرافات عن الماركسية «تخريباً» يجب تصفيته، ويصف أنصارها بأنهم «مخربين سريين» (٩). ونحن نعرف أن البلاشفة يعملون على تصفية المخربين بإعدامهم رمياً بالرصاص، أو بالقائهم في معسكرات الاعتقال، بل إن السيدة تورنشتاين Tornstein أشد من ذلك مرارةً، إذ تقول في كتابها (٤) بأن تجاهل اللينينية التي هي أعلى مراحل المادية الجدلية عبارة عن «تخريب مدبر».

والأسلوب الذي كُتبت به مؤلفات البلاشفة أسلوب متهجم بشكل ظاهر. وليس من النادر أن تجد فيها أمثال تلك الاستعارات الثورية التي اصطنعها «لينين» مثل: «إن مائة ألف قارئ لهايكل Haeckel تعني مائة ألف بصقة على وجه فلسفة «ماخ» و«أفيناريوس» (٣٠٦).

بيد أن هناك ما هو أبعد على الاشمئزاز من الخبث، ألا وهو ذلك التذلل الوضع الذي وصم به الكتاب السوفيت عامة، وتلك الלהفة على عدم التخلف وراء «الصف العام للحزب»، وإثبات التزامهم بمبادئ الحزب بكل ما يقولون. وهكذا يفسح مكان الصدارة

في البناء الاجتماعي للاتحاد السوفيتي كله، وفي النظريات السوفيتية جميعاً.. يفسح لما هو «جماعي» ضد الوجود الشخصي الفردي. وهكذا يمضي «بوزنر» مردداً كلمات «لينين» بأن الإحساس هو الصور المقابلة للحادثة الخارجية -يمضي قائلاً: «إن المادية الجدلية تتقدم إلى أبعد من ذلك، فتقول إن الإحساسات لا تنشأ باعتبارها مجرد نتيجة سلبية لفعل الموضوعات الخارجية على حواسنا، بل باعتبارها نتيجة للتأثير الإيجابي للإنسان الاجتماعي على الطبيعة، ورد فعله على بيئته».(٤٧). وكأنما على المرء أن يفترض أن لون الرمال الأصفر لا يدركه إنسان فردي، وإنما يدركه فحسب عضو في عصابة من العمال الذين يحفرون بركة.

وهذا العرض والتحليل -اللذان أوردناهما فيما سبق- للمادية الجدلية يمنحنا الحق في استخلاص النتيجة التالية: إن المادية الحقيقية، أي المذهب القائل بأن الواقع النهائي يتألف من جزئيات من المادة لا سبيل إلى النفاذ فيها وتحرك في المكان، وبأن الحوادث العقلية هي الحاصل السلبي للمادة المتحركة -هذا المذهب عبارة عن نظرية متهافئة عاجزة عن التطور. والمادية الجدلية في حديثها عن المادة أو الطبيعة بوصفها الواقع الأولي تخلع عليها الخصائص والملكات في سخاء، ولكن هذا لا يمنحها أي حق في أن تُسميها «مادة». وهي تصطنع قناع المادية نتيجة لمصطلحاتها من جهة، ونتيجة لتمسكها غير المتسق ببعض العقائد المتناثرة من المادية الأصلية من جهة ثانية، ونتيجة لغموض تفكيرها واختلاطه من جهة ثالثة. والمادية الجدلية في الاتحاد السوفيتي عبارة عن فلسفة للحزب، وهذه الفلسفة لا تهتم بالبحث عن الحقيقة، وإنما بالاحتياجات العملية للثورة. وما دام الاتحاد السوفيتي تحكمه سلطة تكبت كل بحث حر، فإن المادية الجدلية لن تتطور باعتبارها فلسفة. ذلك أن التفكير الذي يعوقه عائق، لن يلبث أن يحول المادية إلى مذهب مركّب من الواقعية -المثالية.

الفصل الخامس والعشرون

تأثير «أ. ماخ» و«ر. أفيناريوس» على الماركسيين

كان الشكلاان الفرنسي والإنجليزي اللذان اتخذتهما «الوضعية» -أي نظريات «أوجست كونت»، و«جون ستوارت مل» و«سبنسر»- منتشرين انتشارًا واسعًا في روسيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، غير أنه في أواخر ذلك القرن وأوائل القرن العشرين نما ميل للبحث عن أشكال جديدة وأكثر رهافة للوضعية. وكان هذا هو الحال مثلًا بالنسبة «ل. ف. ف. ليسيفتش».

ولقد تلقى «فلاديمير فيكتوروفتش ليسيفتش» Vladimir Victorovich Lesevitch (١٨٣٧ - ١٩٠٥) تعليمه العالي بمدرسة بطرسبرج للهندسة وأكاديمية الهيئة العامة Academy of the General staff. ونُفي بسبب نشاطه السياسي إلى سيبيريا أولاً ثم إلى قازان وبولتافا وتغير بعد ذلك (١٨٧٩ - ١٨٨٨). وكان «ليسيفتش» في شبابه من أتباع «كونت» كما شرحه ليتريه Littre وفايروبوف Vyrubov، ولكنه اعتنق فيما بعد نظرية النقدية -التجريبية empirio-criticism، وأصبح كتاب «ر. أفيناريوس» «نقد التجربة الخالصة» Kritik der reinen Erfahrung نموذجًا للفلسفة العلمية في نظره^(١).

وكان تأثير «ماخ» و«أفيناريوس» سائدًا على وجه الخصوص بين الماركسيين الروس في بداية القرن العشرين. وكان معظمهم يؤيد المادية الجدلية، غير أن بعضهم كان يتمتع بموهبة للفلسفة، ودربة طيبة على ممارسة تلك الدراسة، وقد فطنوا إلى أي حد لا تقوم

(١) تتضمن كتابات «ليسيفتش»: «بحث نقدي في المبادئ الأساسية للفلسفة الوضعية»، ١٨٧٧، «رسائل حول الفلسفة العلمية» ١٨٧٨، «ما الفلسفة العلمية؟» ١٨٩١، «مجموعة المؤلفات»، مجلدان بتروجراد ١٩١٥.

نظرية المعرفة كما عرضها «إنجلز» تحت اسم نظرية الانعكاس -على أساس سليم، فانصرفوا عن المادية، وأخذوا يبحثون للماركسية عن أساس إبستمولوجي يتسق مع التطورات الحديثة في الفلسفة. وكرّس «بوجدانوف» Bogdanov خاصةً كثيرًا من انتباهه لهذا الموضوع.

وقد تخرج «إلكسندر إلكساندروفيتش بوجدانوف» واسمه الحقيقي مالينوفسكي - Malinovsky، (١٨٧٣ - ١٩٢٨) في كلية الطب. وحين اهتم بالفلسفة خضع لتأثير «ماخ» و«أفيناريوس»، ووضع نظرية أطلق عليها اسم «الواحدية التجريبية» - empirio-monism. والمعرفة -تبعًا لهذه النظرية- عبارة عن تكيف اجتماعي يهدف إلى إعطاء وصف دقيق على قدر الإمكان للتجربة تحت شروط أقصى اقتصاد ممكن للفكر. ويزعم «بوجدانوف» أن نظريته تختلف بما لها من طابع واحدٍ عن النقدية التجريبية: فالنفسى هو الخبرة المنظمة تنظيمًا فرديًا، والفيزيائي هو الخبرة المنظمة تنظيمًا اجتماعيًا. وهكذا يكون النفسى والفيزيائي عناصر منظمة تنظيمًا مختلفًا لخبرة واحدة، وكل ما له دلالة اجتماعية في عصر من العصور ينظر إليه على أنه حق، وتخصص «بوجدانوف» منذ سنة ١٩١٣ في علم «التكتولوجي» Techtology. وهو يطلق هذا الاسم على «علم التنظيم العام» ويتناوله في كتابه «العلم التنظيمي العام» Universal Organizational Science. فكل المشكلات التي تواجه البشرية مشكلات في التنظيم. وينبغي على الإنسان أن يحيل العالم إلى كل منظم. كما ينبغي استبعاد الفلسفة وإحلال «التكتولوجي» مكانها. ولا يوجد الاختلاف بين «الأنا» و«الأنت» إلا في وجود الصراع بين المصالح. فإذا بلغنا الانسجام الشامل الكامل، اختفى تصور «الأنا»^(١).

ومن الكتاب الآخرين الذين خضعوا لتأثير «ماخ» و«أفيناريوس» «أ. لوناتشارسكي» A. Lunacharsky (١٨٧٣ - ١٩٣٣)، و«بازاروف» Bazarov، و«ب. يوشكيفتش»

(١) تشمل مؤلفات بوجدانوف -إلى جانب كتابه عن التكتولوجي- كتاب: «المبادئ الأساسية للنظرية التاريخية إلى الطبيعة»، ١٨٩٩، «المعرفة من وجهة نظر تاريخية»، ١٩٠١، «الواحدية التجريبية»، ثلاثة مجلدات ١٩٠٥ - ١٩٠٦، «مغامرات مدرسة من مدارس الفلسفة»، ١٩٠٨، «فلسفة الخبرة الحية»، ١٩٢٢.

P. Yushkevich و«إي. أ. برمان» I. A. Berman (المولود سنة ١٨٦٨) و«س. أ. سوفوروف» S. A. Suvorov (١٨٦٩ - ١٩١٨) و«ن. فالنتينوف» N. Valentinov (المولود سنة ١٨٧٩).

ولد «فلاديمير إلكسندروفيتش بازاروف» (واسمه الحقيقي «رودنف» Rudnev) سنة ١٨٧٤. وهو مثل «بوجدانوف» يعتنق النسبية في نظرية المعرفة. وفي كتابه «مقالات في الفلسفة الماركسية» ينقد المادية الجدلية، وفي كتابه «تخطيطات لتصوير واقعي عن العالم» (١٩٠٤) يهاجم المثالية كما هي معروضة في كتاب «آلماناك» «مشكلات المثالية» (١٩٠٢). وفي عام ١٩٠٦ نشر «بازاروف» و«لوناتشارسكي» و«يوشكيفتش» Yushkevich مع بعض أنصار المادية الجدلية مجموعة من المقالات تحت عنوان «التفكك الأدبي» Literary Disintegration تتضمن نقد المؤلفات الفلسفية والأدبية التي صدرت في روسيا وأوروبا الغربية والتي لا تتفق مع الماركسية^(١).

وأطلق «بافل سولومونوفيتش يوشكيفتش» Pavel Solomonovitch Yushkevich (المولود سنة ١٨٧٣) على نظريته اسم (الرمزية التجريبية) empirio-symbolism فهو ينظر إلى معطيات الخبرة الحسية وكذلك إلى النظريات التصورية على أنها رموز. ويقبل بالإضافة إلى العقل الإنساني - وجود عقل أعلى هو «اللوغوس» حامل الرموز التجريبية العليا أو قوانين الطبيعة^(٢).

ولقد هاجم «لينين» (تحت الاسم المستعار ف. إيلين V. Ilyin) الماركسيين الذين وقعوا تحت تأثير «ماخ» و«أفيناريوس» هجوماً عنيفاً في كتابه «المادية والنقدية التجريبية» (موسكو ١٩٠٩). فهو يحكم على جميع مدارس الفكر التي ترفض المادية بأنها مدارس رجعية.

(١) بازاروف: «مقالات عن فلسفة النزعة الجماعية»، ١٩٠٩، «في جبهتين»، ١٩١٠، «عن الطريق إلى الاشتراكية» (مجموعة مقالات)، ١٩١٩ - «أ. لوناتشارسكي» «الدين والاشتراكية» ١٩٠٣.

(٢) مؤلفات يوشكيفتش هي: «المادية والواقعية النقدية» ١٩٠٨، «تيارات جديدة»، ١٩١٠، «تصور العالم وتصورات العالم»، ١٩١٢.

الفصل السادس والعشرون

التطورات الحديثة في الفلسفة الروسية

١- س. ألكسييف (أسكولدوف)

S. Alexeyev (Askoldov)

كان «سرجى ألكسييفتش ألكسييف» (اسم الشهر «أسكولدوف»، ١٨٧٠ - ١٩٤٥) ابناً للفيلسوف «أ. أ. كوزلوف» A. A. Kozlov. ولم يكن يستطيع أن يرث اسم أبيه للسبب التالي، فقد كان كوزلوف في شبابه «شعبياً» متحمساً، وتزوج فلاحه، ولكنه لم يلبث أن انفصل عنها، وإن لم توافق زوجته على الطلاق. وعندما وقع في غرام «ماريا ألكسندروفنا تشيليشف» - وهي فتاة نبيلة المحتد، ومن أسرة مثقفة - وعقد معها زواجا وطيدا - لم يكن من الممكن أن يحمل أبناؤه اسمه من الوجهة القانونية، ومن هنا كان لا بد أن يلقب ابنه «ألكسييف» أي ابن «ألكسيس».

وقد شل «ألكسييف» بعد تخرجه في كلية العلوم بجامعة بطرسبرج، وظيفة خبير في الكيمياء بمصلحة الضرائب والجمارك، آملاً أن يكرس وقت فراغه كله للفلسفة. ولكن يبدو - على أي حال - أن ضميره الحي في أداء مهام وظيفته لم يترك له وقتاً أو طاقة للفلسفة.. ومن ثم فقد قرر «ألكسييف» وهو في سن الأربعين أن يتفرغ للعمل الأكاديمي - كما فعل والده. فكتب عام ١٩١٤ كتاباً تحت عنوان «الفكر والواقع» نال به درجة الماجستير في الفلسفة من جامعة موسكو، وكان عليه أن يتخلى بالطبع عقب الثورة البلشفية عن أمله في نيل الأستاذية. وفي عام ١٩٢١ أسس «ألكسييف» جمعية دينية وفلسفية سرية عُرفت باسم جمعية «س. أ. أسكولدوف»، ولكن أعيدت تسميتها

في عام ١٩٢٦ فأصبحت: «إخوة القديس صرافيم الصاروفى». وفي عام ١٩٢٨ أُلقت الحكومة السوفيتية القبض على أعضاء «الإخوة» جميعًا، ونفت «ألكسييف» إلى إقليم زيريان «حزض كاما» حيث عاش في ظروف قاسية. وسمح له عام ١٩٣٥ بالانتقال إلى نوفجورود. وفي عام ١٩٤١ حين كان الألمان يحتلون «نوفجورود» وجد «ألكسييف» نفسه على الجانب الآخر من الستار الحديدي، فكتب عددًا قليلًا من المقالات ضد الماركسية. وتلقى عام ١٩٤٤ جائزة على كتابه «نقد المادية الجدلية». وكان «ألكسييف» يعاني في السنوات الأخيرة من حياته نوعًا حادًا من الذبحة الصدرية، تحمله في جلد عظيم، وتوفي بمدينة بوتسدام^(١).

وكان «ألكسييف» (آسكولدوف) فيلسوفًا موهوبًا إلى أقصى حد، غير أن الظروف لم تمنحه الفرصة للتعبير عن أفكاره في كتب مطبوعة تعبيرًا كاملاً. ومؤلفاته الرئيسة هي: «المشكلات الرئيسة لنظرية المعرفة وعلم الوجود (الأنطولوجيا)»، ١٩٠٠؛ «في الدفاع عما هو معجز» (في مجلة Voprosi Filosofii Psikhologii عدد ٥، ١٩٠٣)؛ «عن حب الله والجار» نفس المجلة، عدد السنة ١٩٠٧؛ «أ. أ. كوزلوف» مجلة «ميسل» العدد ٣ لسنة ١٩٢٢؛ «الروح والمادة» في مجموعة مقالات تحت عنوان Noviye Vei رقم ٢ براج سنة ١٩٤٥.

و«س. أ. ألكسييف»، شأنه في شأن أبيه «أ. أ. كوزلوف» - من ممثلي النزعة الشخصية، بحيث يقترب اقترابًا وثيقًا من نظرية «ليبنس» في الذرات الروحية. وفي كتابه «الفكر والواقع» يسوق الحجج ضد نزعة «لوسكي» الحدسية المطلقة، ولكنه هو نفسه «حدسي» إلى حد ما، فعلى الرغم من أنه ينظر إلى الصفات الحسية على أنها ذاتية، فإنه يعترف بوجود عنصر يتجاوز الذاتية في الإدراك الحسي. ومهما يكن من أمر فإن الجزء الحدسي في الإدراك الحسي - في رأيه - «تافه جدًا بالنسبة لمضمون الإدراك كله»، وما هو إلا نوع

(١) زودني الأستاذ «أ. م. أندريفسكي» بالمعلومات عن حياة «ألكسييف» ونشاطه عقب ١٩٢٢، وكنت في هذه الفترة منفياً عن الاتحاد السوفيتي.

من الإطار الضيق أسبغ عليه فعل الإدراك الشعوري ثوباً مرقشاً متعدد الألوان، يختلف اختلافاً عددياً بالنسبة لكل ذي إدراك» (الفصل العاشر).

ويميز «ألكسييف» في مقاله عن «الزمان» بين الزمان الوجودي والنفسي والفيزيائي. ويقول: إن الزمان الفيزيائي الذي تهتم به نظرية النسبية الحديثة نحصل عليه بقياس الحركة في المكان. وهذا زمان نسبي لا يُنظر إليه من «وجهة نظر العالم» *sub specie mundi*، وإنما من وجهة نظر المقياس *sub specie mensionis* (٨٣). ويدرك الزمان الوجودي بالفكر بمعزل عن الارتباط بالحركة في المكان، وفي هذا الزمان توجد «الآن» وهي شيء موحد بالنسبة لنسقات العالم كلها (٨٤).

وتصور «ألكسييف» للتغلب على الزمان كالاتي: ففي زماننا تراحم المضامين الجديدة المضامين القديمة التي لا تلبث أن تموت.. وقد يكون هناك على أي حال نظام زمني أعلى لا يتلاشى فيه الماضي، وإنما يحتفظ بحيويته إلى جانب المضامين الجديدة المتزايدة باستمرار. وفي مجال الوجود الذي يكون فيه الزمان على هذا النمط، تنتزع منه وخزة الموت» (٩٤).

وتعد مقالة «ألكسييف» «في الدفاع عن المعجز» ذات قيمة خاصة في أيامنا هذه حيث يوجد بين البروتستانت بعض الأشخاص، بل وبعض رجال الدين الذين -ينكرون- تحت تأثير الأفكار العلمية الزائفة -إمكانية المعجزات. المعجزة- وفقاً لتعريف «ألكسييف» -«عبارة عن حادثة تقع داخل مجال الخبرة الإنسانية الموضوعية، ولكن تتحكم فيها قوى كائنات روحية عليا، ولا تصدر عن قوانين الطبيعة المادية» (٤٤٠). وهو يقسم الاعتراضات التي توجه ضد المعجز إلى فئات ثلاث: إبستمولوجية وميتافيزيقية وأخلاقية، ويبرهن على أنها باطلة. ومن حججه حجة ذات أهمية خاصة ألا وهي أن الذات الفردية علة من علل الحوادث، وأن مناشط الذات لها طابع العلية الفردية، وليس لها طابع القانون المطرد.

ويعترف «ألكسييف» بعودة التجسد *reincarnation* على أساس من مذهبه في

الميتافيزيقا، ذلك المذهب الوثيق الصلة بنظريات «ليبتس». وقد كتب في أخريات حياته كتاباً عن «عودة التجسد» وقال قبل وفاته في خطاب إلى البروفسور أندرييفسكي: «عندما أصلي للأب يوحنا كرونشتات وللقديس صيرافيم، أشعر أنه ينبغي على أن أحرق كتابي عن عودة التجسد. وقد أكون محقاً من الناحية النظرية، ولكنهما سوف يرفضان كتابي هذا، ولا أستطيع أن أصلي لهما دون أن أحطم أولاً ما سوف يدنانه بمعنى قولهما «لا تفعل!».. بأن ينطقاها «غير مرغوب فيه». وقد أحرق هذا الكتاب اليوم!».

٢- ف. شيلكارسكي V. Szylkarski

كان «فلاديمير سميونوفيتش شيلكارسكي» (المولود سنة ١٨٨٢) أستاذاً بجامعة يوريف Yuryev (دوربات Dorpat). وانتقل عقب الثورة البلشفية أستاذاً بجامعة كوفنو بليتوانيا، وهو في الوقت الحاضر أستاذ بجامعة بون.

ومؤلفات «شيلكارسكي» الرئيسة هي «المنهج النمطي في تاريخ الفلسفة» ١٩١٦؛ «مشكلة الوجود»، ١٩١٧؛ «فلسفة سولوفييف في الوحدة الشاملة الكاملة»؛ و«أدولف ديروف»، ١٩٤٧.

وينظر «شيلكارسكي» في كتابه «المنهج النمطي في تاريخ الفلسفة» إلى التصورات الفلسفية النمطية typical على أنها مراحل في المعرفة - الذاتية «لذاتنا» الإيجابية. وهو يتبين أربعاً من مثل هذه المراحل: الواقعية الساذجة المعنية بالأشياء المادية في العالم الخارجي، والنزعة الحسية التي تتناول الإحساسات، والنزعة العقلية المهمة بنشاط الفكر والتي تُفضي إلى المثالية المجردة كما هي الحال مثلاً في فلسفة «هيجل»، والمثالية العيانية التي هي روحية عيانية concrete spiritualism. هذه المراحل تعبر عن حركة الفكر الفلسفي من المحيط إلى المركز، من أشياء العالم الخارجي إلى الذات الإنسانية الجوهرية، والفلسفة التي تضع الذات الجوهرية في أساس تفسيرها للعالم هي الفلسفة

الشخصية Personalism.

أما «ديمتري إيفانوفتش تشيزيفسكي» Dimitri Ivanovich Tschizevski المولود سنة ١٨٩٥، فقد هاجر عقب الثورة البلشفية وظل عدداً من السنين أستاذاً بجامعة «هال». وكتب كتباً ومقالات عديدة عن تاريخ الفلسفة عند الشعوب الصقلبية (السلافية). ومؤلفاته الرئيسة هي: «الفلسفة في أوكرانيا»، ١٩٢٦؛ «النزعة الصورية في الأخلاق» (من منشورات الجامعة الروسية الشعبية في براج، ١ - ١٩٢٩؛ «مشكلة المزدوج» في مجموعة مقالات عن دوستوفسكي نشرها أ. بيم في براج ١٩٢٩؛ «فلسفة سكوفورودا» Skovoroda ١٩٣٤؛ «هيجل في روسيا»، باريس ١٩٣٩، باللغة الألمانية أيضاً في مجموعة مقالات تحت عنوان Hegel bei den Slaven نشرها «تشيزيفسكي» برايشنبرج سنة ١٩٣٤.

ويعرض «تشيزيفسكي» في مقالته عن «النزعة الصورية في الأخلاق» خطة أصيلة في تطوير الأخلاق وفقاً لروح الواقعية المثالية العيانية. وفي دراسة لعمل «دوستوفسكي» الخلاق تقدم باقتراحات قيمة عن مشكلة «المزدوج» مفسراً هذه الظاهرة الغريبة بأنها انحلال أخلاقي للشخصية.

٣- ل. كوبيلنسكي L.Kobilinsky

غادر «لف لفوفتش كوبيلنسكي» Lev Lvovitch Kobilinsky (١٨٧٤ - ١٩٤٧) -الذي كان يكتب تحت اسم «كوبيلنسكي -إبليس»- روسيا عام ١٩١١. وقصة هجرته الحافلة بالعبرة يرويها «آندريه بيلي» في «مذكراته» Memoirs. وقد أصبح فيما بعد تلميذاً «لرودلف شتاينر» مؤسس «الأنثروبوصوفية». وبينما كان يستمع إلى محاضراته، بدأ يتساءل: هل يعبد «شتاينر» قوى النور أم يعبد قوى الظلام؟ وذات يوم، بينما كان ينتظر بدء المحاضرة، سأل «كوبيلنسكي» السيدات الألمانيات اللواتي يتبعن «شتاينر»

عما إذا كان يخدم المسيح أم يخدم «بعلزبول»، فأجبن: «إننا قوم أبالسة». وهنا انصرف «كوبيلنسكي» عن الأنثروبوصوفية وصار كاثوليكيًا، وأقام في سويسرا بمدينة «لوكارنو -مونتني». وأنا أعرف موقف «كوبيلنسكي» من «شتاينر» من رسائله التي بعث بها إليّ. ومؤلفات «كوبيلنسكي -إبليس» الرئيسة هي: «مملكة القديس بطرس»، Monarchia Sancti Petri، والحكمة المسيحية christliche Weisheit سنة ١٩٢٩؛ و«يوكوفسكي» Jukovski.

ولا يتفق تصور «كوبيلنسكي» المسيحي للعالم مع المسيحية التقليدية دائمًا، فهو يعتقد مثلاً أن كثرة الذوات نتيجة من نتائج الخطيئة. ولما كان يؤمن بعودة التجسد، فقد عبر عن رأيه ذات يوم إلى القسيس الذي يعترف له وهو راهب كبوشي، فأجابه الراهب: «إن الله العلي القدير يستطيع أن يرسل روح الإنسان لتولد على الأرض ثلاثمائة مرة إذا كان ذلك ضروريًا».

وكان «كوبيلنسكي» يريد أن يطلع أوروبا الغربية على الروح العالية التي يتميز بها الأدب الروسي، فأصدر كتابًا باللغة الألمانية عن «زوكوفسكي» وكتب بحثًا طويلًا عن «بوشكين» لم يكن لديه وقت لنشره. وفي هذا البحث يثبت «كوبيلنسكي» إثباتًا مقنعًا بتحليله للأعمال الشاعرية مثل «موتسارت وساليري»، و«بوريس جودونوف» والفارس البخيل... إلخ، أن «بوشكين» كان واقعيًا، ولكنه كان بصورة الواقع على ضوء الحقيقة الإلهية.

٤- ب. فيشسلافتسف B. Vysheslavitsev

ولد «بوريس بتروفتش فيشسلافتسف» في عام ١٨٧٩، وكان أستاذًا لفلسفة القانون بجامعة موسكو. وعمل -بعد أن غادر روسيا- بالقسم الروسي من صحافة جمعية الشبان المسيحية بباريس، وهو يعيش الآن في سويسرا.

ومؤلفات «فيشسلافتسف» الرئيسة هي: «مذهب فشته الأخلاقي»، ١٩١٤؛ «قلب الإنسان في التصوف الهندي والمسيحي» مطبوعات جمعية الشبان المسيحية، باريس، ١٩٢٩؛ «أخلاق الإيروس (الحب) المتسامي» من مطبوعات جمعية الشبان المسيحية، باريس ١٩٣٢.

ويهتم «قلب الإنسان» ذلك الكتاب القيم جداً على صغر حجمه -يهتم بمشكلة تحتل مكاناً بارزاً في الفلسفة الحديثة. وقد وضع الفيلسوف الألماني «ماكس شيلر» في كتابه(*) *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Werethik* نظرية عن «الحدسية العاطفية» تذهب إلى أن الشعور فعل عقلي قصدي يتجه نحو القيم الموضوعية ليحملها إلى وعي الذات. وقد لفتت نظرية «شيلر» انتباه كثير من الفلاسفة إلى تصور بسكال عن «منطق القلب» الذي يختلف عن منطق العقل. وكانت هذه المشكلة قد أثرت في الفلسفة الروسية قبل ذلك بكثير: ولنتذكر مثلاً فلسفة يوركفتش Yurkevich ومقالة «سولوفيف» عنها. ويشير د. تشيزيفسكي D. Chizhe-vsky في كتابه «تاريخ الفلسفة الأوكرانية» إلى أن من السمات المميزة للفلسفة الأوكرانية انشغالها بفلسفة القلب، ويكرس فصلاً بأكمله لهذا الموضوع.

ويضع «فيشسلافتسف» المشكلة بكل نتائجها. وهو يعني بالقلب -متفقاً في ذلك مع تعاليم المتصوفة المسيحيين والهندوكيين- لا مجرد ملكة الشعور، بل شيئاً أكثر من ذلك دلالة ألا وهو المبدأ الأنطولوجي الفائق على العقل الذي يؤلف الذاتية الحقيقية للشخصية. ويفسر التصوف الهندي هذا المبدأ بأنه الأساس المتطابق للمخلوقات الحية كلها، بينما تصر المسيحية على أن الذوات الفردية كثرة منذ البداية. وهذا -في رأي «فيشسلافتسف» هو تفسير الاختلاف بين الحب المسيحي و«الشفقة البوذية الخالية من الحب».

ولما كان المبدأ الميتافيزيقي يتجاوز الانقسام بين الروح والجسد، فإنه يجد تحققه في القلب الذي هو منبع الحب والحرية الخلاقة في وقت واحد، كما أنه أهم عضو من

(*) وترجمتها: «النزعة الشكلية في الأخلاق وأخلاق القيمة المادية». ف. ك.

أعضاء الجسم. وهذا يقود «فيشسلافتسف» إلى أن يرى معنى عقيدة «القلب المقدس» الكاثوليكية، ويدافع عنها ضد تهمة المادية التي توجهها ضدها «النزعة الروحية الزائفة»، وإن أشار مع ذلك إلى أن الملابس الخاصة بهذه العقيدة تجعلها غير مقبولة للشعور الديني الأرثوذكسي.

وفي ختام نظريته يفحص «فيشسلافتسف» التناقض الذي يكتنف تصور القلب، فهو فيصل منزله لا يخطئ، وهو منبع للشر والخير على السواء، ويجد «فيشسلافتسف» حلاً لهذا التناقض في تصور الحرية باعتبارها ماهية الذات.

وبين «فيشسلافتسف» في كتابه «أخلاق الحب المتسامي» - مستشهداً بعدد من فقرات الإنجيل ورسائل القديس بولس - يبين أن المسيحية قصد منها أن تكون ديناً يضع حرية الفضل الإلهي مكان عبودية القانون، وأخلاق التسامي.. أخلاق الحب محل أخلاق القانون. فالقانون لا يمكن أن يكون المرشد الأسمى في الحياة؛ لأنه مجرد معيار لتحريم الجرائم، معيار سلبي يخلو من القوة الخلاقة. وأسوأ ما فيه أن الطابع الأمر للقانون، ولمجهود الإرادة الواعي، يستفز روح المقاومة التي تنبعث من أعماق الغرائز والشهوات اللا شعورية، وفقاً لقانون الجهد العكسي loi de l'effort converti الذي اكتشفه «مدرسة نانسي» (كوييه Coué وبودوان Boudouin). أما المسيحية فإنها تشير إلى طريق آخر، إذ توجه قوى الإنسان الروحية نحو المطلق، نحو الله، ونحو ملكوت الله باعتباره اكتمال الوجود، وبوصفه الكمال والجمال المطلق الذي ينادي على حبنا، ويزيد من قوة الإبداع الحر. وهذا القوة تجد حلاً صحيحاً في كل حالة عيانية من حالات الصراع الأخلاقي. إنها الطريق الذي تسلكه الروح في تساميتها إلى «اللوغوس» من خلال الإيروس (٨٦). وأعلى القيم وأقدسها تبدو للعقل المسيحي لا في صورة للقانون المجرد وإنما باعتبارها صوراً عيانية معاشة للشخص الفعلي يسوع المسيح الإله الإنسان وللقديسين الذين يحبهم ويجدهم «جديرين بالحب». والخيال يسمو بالغرائز بإدخال الصور الجميلة في مجال اللا شعور المظلم، ويبعث الحب لهذه الصور، وعلى هذا

النحو يؤدي إلى تجسيدها، وإلى الخلق السحري لواقع جديد (٧٥-٨٢).

ويتسامى الخيال بواسطة جمال الصور الإلهية - يتسامى بالإيروس الذي يمكن أن نميز فيه مراحل متميزة: فقد يكون «إيروس» جسديًا، أو عقليًا، أو روحيًا، أو ملائكيًا، أو إلهيًا. ويعتقد «فيثسلافتسف» أن مذهب «ديونيزبوس الأروباجي» و«القديس مكسيم المعترف» في الإيروس، ذلك المذهب الذي يُفضي إلى المطلق وإلى التأليه بواسطة الفضل الإلهي - هو بعينه النظرية المسيحية في تسامي الروح.

ويذهب «فيثسلافتسف» - مختلفًا في ذلك مع «مدرسة نانسي» - إلى أننا لا نصل إلى التسامي من خلال نشاط الخيال وحده، وإنما بواسطة قوة الإرادة الحرة. والإرادة الحرة - لا الخيال - هي التي تقرر ما إذا كان الإنسان سيدخل إلى طريق التسامي بالإيروس أو الطريق الذي يدنسه (١٥٣). فإذا تم الاختيار، لجأت الإرادة إلى معونة الخيال حتى تستطيع أن تتغلب بطريقة غير مباشرة على مقاومة الجسد، وعلى المقاومة الشيطانية الأكثر من ذلك خطرًا، التي تبديها إرادة تأكيد الذات المتعجرفة (١٤٣). وهنا - كما هي الحال في أي مكان آخر - يتحكم الإنسان في الطبيعة بأن يخضع لها (١٣٤). وتبقى حرية الشخصية التي تسعى إلى الكمال دون مساس لأن الله يريدنا أن نحقق مشيئته لا باعتبارنا عبيدًا، بل «باعتبارنا أصدقاء وأبناء» (١٨٠). ولا يعطي الفضل الإلهي في بساطة، وإنما ينبغي أن يأخذه الإنسان أيضًا طواعية واختيارًا (١٤٧).

ونظرية «فيثسلافتسف» في التسامي ذات قيمة عظيمة. وقد تكون كشف فرويد ومدرسته.. تلك الكشف الرهيبة قاتلة بالنسبة للإنسان، إن لم نشر إلى وسائل للتسامي بالغرائز المنحطة المدفونة في أعماق اللا شعور. وتتسم بأهمية خاصة حججه القائلة بأن هذا الغرض لا يمكن الوصول إليه إلا إذا ربطنا خيالنا وإرادتنا بالخير العياني للمطلق.. أي بالشخصية الحية لله - الإنسان وللقديسين. ويبين «فيثسلافتسف» أن تدريب الخيال والشعور والإرادة وفقًا لروح المسيحية هو الطريق الوحيد لبلوغ امتلاء الحياة الكاملة. وهو ينجح في العثور على براهين جديدة لإثبات أن المسيحية لا تستطيع أن تخدم هذا

الغرض إلا إذا فسرت على أنها حقيقة دين الحب والحرية، وعلى أنها أنباء طيبة وردت إلينا من ملكوت الفضل الإلهي، وذلك دون أن يصيبها تشويه من نزعة تتبع حرفية الشرع أو من تعصب ذميم.

٥- أ. إيلين I. Ilyin

ولد «إيفان إلكسندروفتش إيلين» سنة ١٨٨٢. وكان أستاذًا لفلسفة القانون بجامعة موسكو، ثم نفته الحكومة السوفيتية من روسيا عام ١٩٢٢، وهو يعيش الآن في سويسرا. ومؤلفاته الرئيسة هي: «فلسفة هيجل باعتبارها نظريةً عيانيةً عن الله والإنسان» في مجلدين، ١٩١٨؛ «عن مقاومة الشر بالقوة»، برلين ١٩٢٥؛ «المعنى الديني للفلسفة»، باريس ١٩٢٥؛ «عن الفن الكامل» ريجا؛ «طريق التجدد الروحي»، باريس ١٩٣٧.

ويميل الفلاسفة الروس ميلًا واضحًا نحو الواقعية المثالية العيانية، فليس من قبيل المصادفة إذن أن ينتجوا مؤلفات عن «فشته» و«هيجل» لبيان الطابع العياني الذي تتسم به تعاليم هذين المفكرين. وقد درس «فيشسلافتسف» أخلاق «فشته» العيانية في المرحلة الأخيرة من تطوره الخلاق، كما أثبت «إيلين» بطلان التصور السائد عن فلسفة «هيجل» باعتبارها مذهبًا في «المنطقة الشاملة» panlogism المجردة. وبرهن على أن «الفكرة» عند «هيجل» عبارة عن مبدأ عياني أو ما يُسميه «لوسكي»: كيانًا مثاليًا متعينًا، كما بين -فضلاً عن ذلك- أن تأمل «هيجل» العياني ما هو إلا حدس موجه نحو الوجود المثالي المتعين. ويتألف معنى الفلسفة في نظر «إيلين» من معرفة الله، والأساس الإلهي للعالم أي من دراسة الحق والخير والجمال باعتبارها نابعة عن الله، ويفسر «إيلين» انحلال الفن الحديث بافتقار الناس إلى الدين في العصر الحاضر، ويأمل في أن تأتي مرةً أخرى مرحلة من الإحياء الديني يزدهر فيها الفن من جديد.

وبحث «إيلين» «عن مقاومة الشر بالقوة» من الأعمال القيمة، إذ ينقد فيه مذهب

«تولستوى» في اللا مقاومة نقدًا حادًا. ويقول: «إلين» إن «تولستوي» يُسمّي كل التجاء إلى القوة في الصراع ضد الشر «عنفًا»، وينظر إليه باعتباره محاولة «دنسة» لاغتصاب إرادة الله بغزو الحياة الباطنة لشخص آخر، تلك الحياة الموضوعة بين يدي الله. ويعتقد «إلين» أن نظرية «تولستوي» تتضمن القضية الباطلة التالية «حين يؤذي رجل شرير رجلًا صادقًا، أو حين يفسد طفلًا، فهذه على ما يبدو هي إرادة الله، ولكن حين يحاول رجل صادق أن يمنع رجلًا شريرًا عن اقتراف الشر، فليست هذه إرادة الله.

ويبدأ «إلين» الجزء البناء من كتابه بأن يشير إلى أنه ليس كل استخدام للقوة يمكن أن يوصف بأنه «عنف» ذلك أن هذه الكلمة مشينة، كما أنها تحكم سلفًا على القضية التي نحن بصدددها. وكلمة «عنف» ينبغي أن تطلق على الدافع الجزافي الطائش الصادر عن عقل شرير، أو الموجه نحو الشر (٢٩). ولكي يتجنب الشخص الذي يسعى إلى الخير العواقب الوخيمة الناجمة عن نزق أو عاطفة شريرة، فلا بد له أن يبحث في المقام الأول عن الوسائل العقلية والروحية للتغلب على الشر بوساطة الخير. فإن لم تكن أمثال هذه الوسائل متاحة له، فهو ملزم بأن يستخدم القهر العقلي والجسمي والتحریم. «ومن الصواب أن تدفع بعيدًا عن حافة الهاوية عابر سبيل شارد الذهن، وأن تختطف زجاجة السم من رجل يشرع في الانتحار بعد أن امتلأت نفسه مرارة، وأن تضرب في اللحظة المناسبة يد مجرم سياسي يصوب السلاح إلى ضحيته، وأن تصرع مضرم النار في طرفة عين، وأن تطرد الكنيسة مدنسين لا حياء عندهم، وأن تشن هجومًا مسلحًا على عصبة من الجنود يغتصبون طفلًا» (٥٤). «ومقاومة الشر بالقوة وحد السيف لا تكون أمرًا مسموحًا بها عندما تكون ممكنة، وإنما حينما تكون ضروريةً وحيث لا تتاح وسيلة أخرى»، وفي هذه الحالة لا يكون من حق الإنسان فحسب، بل من واجبه أن يسلك هذا السبيل (١٩٥) حتى ولو أدى إلى هلاك صانع الشر.

فهل هذا يعني أن الغاية تبرر الوسيلة؟ كلا.. بكل تأكيد. فإن الشر الذي يكتنف القهر الجسمي أو المنع لا يصبح خيرًا؛ لأنه قد استخدم باعتباره الوسيلة الوحيدة التي نملكها

لبلوغ غاية خيرة. ويقول «إليين» إنه في مثل هذه الحالات يكون طريق القوة والسيوف «إجباريًا وأثمًا في آن معًا» (١٩٧). و«أفضل الناس هو وحده الذي يستطيع أن يمضي في هذا الإثم دون أن يُصاب بعداوة، ويستطيع أن يجد الحدود المناسبة له وأن يلاحظها، ويستطيع أن يتذكر أنه خطأ وأنه خطر من الوجهة الروحية، وأن يكتشف بدائل antidotes شخصية واجتماعية له. والرهبان والعلماء والفنانون والمفكرون سعداء إذا قيسوا بحكام الدولة، ذلك أن عليهم أن يقوموا بعمل نظيف بأيدٍ نظيفة. ولهذا ينبغي عليهم -أيًا كان الأمر- ألا يحكموا على العسكريين والساسة أو يدينوهم، بل أن يعترفوا لهم بالفضل، وأن يصلوا حتى يتطهروا من خطيئتهم وأن يتصرفوا بحكمة» فإن أيديهم نظيفة لأداء الأعمال النظيفة وما ذلك إلا لأن لغيرهم أيادٍ نظيفة يؤدون بها أعمالًا قدرة» (٢٠٩). وإذا رمزنا إلى مبدأ الدولة في القهر والمنع بشخصية فارس محارب وإلى مبدأ التطهر الديني والصلاة والصالح بشخصية راهب، فإن حل المشكلة يتألف من الاعتراف بضرورة كل منهما للآخر» (٢١٩).

وإمكان قيام المواقف التي تقود حتمًا إلى التناقض بين الغاية الخيرة والوسائل الناقصة هو «مأساة الإنسان الأخلاقية»، كما عبر عنها «إليين» وغيره من المفكرين الذين يشاطرونه رأيه.

٦- الأب فاسيلي زنكوفسكي Father Vassili Zenkovsky

ولد «فاسيليفتش زنكوفسكي» سنة ١٨٨١. وكان محاضرًا بجامعة كييف، ثم أستاذًا للفلسفة وعلم النفس بالأكاديمية اللاهوتية الأرثوذكسية بباريس منذ عام ١٩٢٥، وفي عام ١٩٤٢ رسم كاهنًا.

ومؤلفات «زنكوفسكي» الرئيسة هي: «مشكلات السببية النفسية» ١٩١٤؛ «البناء التصاعدي للروح» من المؤلفات العلمية التي نشرتها الجامعة الروسية الشعبية في

براج، سنة ١٩٣٠: «التغلب على الأفلاطونية ومشكلة صوفيا في العالم المخلوق» مجلة «السبيل» Put العدد ٢٤، ١٩٣٠؛ «عن صورة الله في الإنسان» في مجموعة مقالات تحت عنوان «الفكر الأرثوذكسي»، ج ٢ باريس ١٩٣٠؛ «مسائل في التربية على ضوء علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) المسيحي»، مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس، ١٩٣٤؛ «مشكلات الكون في المسيحية» في مجموعة مقالات تحت عنوان «التقليد الحي»؛ «المبادئ الجوهرية لعلم الكون لمسيحي»؛ «تاريخ الفلسفة الروسية» في مجلدين.

ويختم «زنكوفسكي» بحثه الشامل لمشكلة السببية النفسية بقوله إن هذه السببية حقيقة ثابتة، ويستغل هذه النتيجة استغلالاً طيباً في مؤلفاته التالية. وفي مقالته عن التجربة الدينية يقصد بالتجربة مضامين الوعي التي يمكن وصفها بأنها معطاة، تلك المضامين التي يتحكم فيها التفاعل بين الذات والموضوع، والتي تتصل بشيء ما. وهو يسوق الحجج ضد «دوركيم» و«فرويد» وغيرهما ممن يحاولون تفسير التجارب الدينية على أنها مشتقة عن تجارب أخرى. فدوركيم يستنبطها مثلاً من تجارب الروابط الاجتماعية، غير أن هذه التجارب تتضمن فعلاً عناصر دينية. ويجب أن نعترف بأننا نستطيع أن نجد في الوعي معطيات دينية ليست مشتقة، ولا يمكن تفسيرها إلا بتفاعل الذات مع مبدأ يتجاوز الذات **transsubjective principle**. أما بالنسبة لطبيعة هذا المبدأ، فإنه يعطى في التجربة الصوفية على أنه شيء لا سبيل إلى التعبير عنه بالتصورات المجردة، فهو كل يحتضن كل شيء، مما يؤدي بكثير من العقول الدينية إلى تفسيره بروح وحدة الوجود. ومهما يكن من أمر، فإن الإنسانية لا تقف عند هذا الشكل من أشكال التجربة الدينية، ذلك أن هناك أيضاً أشخاصاً آخرين قد عانوا تجربة الاتصال بمبدأ أعلى باعتباره وجوداً شخصياً أو عالياً على الشخص يتكشف لنا من خلال الكلمة أو الوحي على أنه مبدأ متعال فائق على الكون. ومن الحق أن هناك ضرباً عديدة من الوحي، وأن بعضها يناقض البعض الآخر إلى حد ما، ولكن هذا لا يثبت أن الوحي ذاتي، بأكثر مما يدفعنا وجود الهذيان والأوهام إلى أن ننظر إلى كل إدراك حسي على أنه زائف. ويتغلب «زنكوفسكي» على التناقض

القائم بين التجربة الدينية المصطبغة بوحدة الوجود وبين التجربة الدينية المصطبغة بصبغة الألوهية، وذلك بتفسير تجربة وحدة الوجود على أنها رؤية الجانب الصوفياني المخلوق من العالم، تلك التجربة التي نخطئ فنأخذها على أنها رؤية لله نفسه. وهو لا يرفض كلية تصور «ترويلتش» Troeltsch عن تجربة قبلية دينية خاصة، ولكنه يشير إلى أنه لا يمكن التوسع فيه داخل مذهب من الفلسفة الباطنة: فالوظائف المتعالية لا تولد مضامين التجربة ولا يمكن أن تتحقق إلا في صلتها بمعطيات تشير إلى منبع متعال على الذات.

ويعتقد «زنكوفسكي» أن للروح بنيةً متدرجةً، وأن أعلى عنصر فيها هو «القلب» مفهومًا فهمًا يتمشى مع «علم الإنسان المسيحي» على أنه حياة الشعور التي تقيم رابطة روحية مع الله ومع الأسس الإلهية للعالم.

ويجادل الأب فاسيلي -في معالجته لمشكلات علم الكون المسيحي- ضد النزعات اللا كونية a-cosmism، ووحدة الوجود، والطبيعة الملحدة. ويقول: إننا نستطيع أن نتجنب الوقوع في هذه النظريات الخاطئة إذا كان لدينا تصور صحيح عن خلق العالم بوساطة الله. ويضع «زنكوفسكي» -مقتفياً آثار الأب «سرجيوس بولجاكوف»- وإن أدخل على مذهبه تعديلات ملحوظة -نظرية عن صوفيا الإلهية وصوفيا المخلوقة. وصوفيا الإلهية، أو حكمة الله هي مجموعة الأفكار عن العالم المعقول أو هي تصور الله للعالم، والأفكار التي تكمن في أساس العمليات الكونية هي «صوفيا» المخلوقة. والأفكار الموجودة في الله تتصل بالأفكار الموجودة في العالم كما تتصل «الصور الأولية» «بالصور». ولكي يتحاشى «الأب فاسيلي» الخلط فإنه يطلق اسم الأفكار على «الصور الأولية» وحدها، ويُسمي الصور باسم logoses (اللوغوسات)، واضعاً في ذهنه النظرية الرواقية ونظرية آباء الكنيسة Potristic عن اللوغوس المخصب Spermatic logos (المشكلات الجوهرية، ٦٥). وروح العالم تحتوي على اللوغوسات في وحدتها. ولقد فقد تصور روح العالم قيمته في نظر كثير من آباء الكنيسة بارتباطه بوحدة الوجود. ومهما يكن من أمر، فالحقيقة هي أن هذا التصور يمكن أن يتطور بمعزل عن وحدة

الوجود، كما يمكن أن يستخدم للتغلب على النزعة الطبيعية الميكانيكية (٦٠).

ولا سبيل إلى تنفيذ النزعتين اللا كونية a-cosmism والاتفاقية (أو مذهب المصادفة occasionalism) إلا إذا اعترفنا بوجود جوهر فعال وإن يكن مخلوقاً -في هذا العالم (٧٣). ويميز «الأب فاسيلي» نوعين من النشاط: التجريبي، والمتضايقات correlations السببية الجوهرية (أو ما يُسمّى المدرسيون بعلة الفعل causa ad fieri وعلل الوجود causa ad esase). والسببية التجريبية تحقق نفسها في الانتقال من حادثة إلى أخرى، أما السببية الجوهرية فتشمل كياناً خاصاً لدورة كاملة من الوجود (٦٦).

ونظرية خلق العالم بواسطة الله ترغمنا -في رأي فاسيلي، على الاعتراف بأن الزمان في الله، ما دامت الفكرة القائلة بأن الزمان في العالم «تُفضي بنا إلى البحث عن الزمان الذي كان قبل بدء الزمان الحالي» (٦٩).

ويقول الأب «فاسيلي»: إن ميل بعض اللاهوتيين إلى تأويل كل نشاط على أنه صادر عن الله، وتفسير كل ما هو خير في الإنسان بأنه من فعل الله وحده -هذا الميل يؤدي إلى النزعة اللا كونية والنزعة الاتفاقية، ومن الممكن تجنب هذه المغالطات بالاعتراف بوجود جواهر مخلوقة فاعلة، وبالطبيعة الفاعلة للصورة الإلهية في الإنسان.

والبحث الذي قام به «زنكوفسكي» عن مشكلات علم الكون المسيحي ذو قيمة عظيمة، غير أنه من المستحيل أن نتفق معه في أن فكرة بداية العالم والزمان فيه تدفعنا إلى الاعتراف بوجود الزمان في الله قبل خلق العالم. ذلك أن كلمة «بداية» لا تعني دائماً ظهور العملية «أ» بعد العملية «ب»، فقد تعني أيضاً اللحظات الأولى للعملية «أ».

٧- الأب جورج فلوروفسكي

Father George Florovsky

ولد «جورج فاسيليفتش فلوروفسكي» سنة ١٨٩٣، وتخرج في كلية الآداب بجامعة أودسا، والتحق بالدراسات العليا للفلسفة تحت إشراف الأستاذ «ن. لانج» N. Lange لكي يصبح محاضرًا في الجامعة. ولكنه غادر روسيا عقب الثورة البلشفية وعين أستاذًا لمذاهب آباء الكنيسة بالأكاديمية اللاهوتية الأرثوذكسية في باريس، وهو يحتل منذ سنة ١٩٤٧ كرسي اللاهوت الدجماطيقي وعلم آباء الكنيسة بالأكاديمية الأرثوذكسية في نيويورك. وقد رسم كاهنًا عام ١٩٣٢. ويبدى الأب «فلوروفسكي» نشاطًا في حركة المجامع المسكونية الحديثة.

ومؤلفات الأب «جورج» الرئيسة هي: «الحكمة الإنسانية والإلهية» ١٩٢٢؛ «أسس النسبية المنطقية» بمجلة Mchoniya Zajaiski براج؛ «الموت على الصليب»، باريس سنة ١٩٣٠؛ «المخلوق والخلق» بمجلة Pravoslavnaya Mysl، ج ١، باريس سنة ١٩٣٠؛ «التطور والتكوين التدريجي» Epigenesis في مجلة Der Russische Gedanke ١٩٣٠؛ «الآباء الشرقيون من القرن الرابع إلى القرن الثامن»؛ باريس «سبل اللاهوت الروسي» مطبعة جمعية الشبان المسيحية، باريس سنة ١٩٣٧؛ «مشكلات الاتحاد المسيحي»، مجلة السبيل (Put)، سنة ١٩٣٣؛ «التقليد الشرقي في المسيحية» محاضرات هوويت، ١٩٤٩.

وتختلف نسبية «فلوروفسكي» اختلافًا عميقًا عن نسبية «بروتاجوراس»، فهو يعني بها في بساطة أن المعرفة الإنسانية صورية ناقصة، وأنها تتقدم إلى ما لا نهاية. والأب جورج «هو أكثر اللاهوتيين الروس المحدثين تمسكًا بالتعاليم الأرثوذكسية.

وهو حريص كل الحرص على اتباع الكتب المقدسة وتقليد آباء الكنيسة، وهو يرفض نظرية الله باعتباره وحدةً شاملةً: Pan-unity: فالله حين خلق العالم، خلق واقعًا مختلفًا عنه. وهو يعارض معارضةً حاسمةً «صوفيولوجيةً» الأب «بافل فلورنسكي» والأب «سرجيوس بولجاكوف»، ويعتقد أن نصوص الشعائر الدينية وعلم الأيقونات الأرثوذكسي لا يؤيد نظريتهما.

وخلق الإنسان باعتباره فاعلاً حرّاً ما هو إلا تفرغ للإرادة الإلهية نتيجةً للحب الذي يضمّره الله للمخلوق. وروح الإنسان وجسده جانبان لكيان حي واحد. ونتيجة للخطيئة أصبحت الصلة بين الروح والجسد غير مستقرة، فقد أصبح الإنسان فانيًا، وليس الموت مجرد انفصال للروح عن الجسد، وإنما هو موت الإنسان نفسه «ما دامت الروح غير الجسد ليست غير شبح. وموت الإنسان كارثة كونية؛ لأن الطبيعة تفقد في الإنسان الذي يموت مركزها الخالد وتموت هي نفسها بموت الإنسان» (الموت على الصليب، ١٥٧). والانتصار على الموت قد حققه المسيح. وحين مات على الصليب -وفقاً لطبيعته الناسوتية- افترت روحه عن جسده، غير أن ألوهيته بقيت غير منفصلة عن روحه أو عن جسده، وهذا هو ما يقوله الأب «جورج» مستنداً إلى شهادة القديس يوحنا الدمشقي. وبالتالي فإن جسد المسيح لم يتطرق إليه الفساد بعد الموت، وبعثه الله بعثاً جديداً. ونزوله إلى الجحيم لا يعني نزوله إلى قرار جهنم، بل يعني نزوله إلى «هادس» مستقر القديسين الذين ورد ذكرهم في العهد القديم، ومعناه «تحطيم أغلال الموت». وبفضل المسيح الذي يعيد الوحدة بين الروح والجسد، لم يعد موتنا موتاً بعد، وإنما مجرد «إغفاء» كما يقول القديس يوحنا فم الذهب Chrysostom.

ويبرز الأب «جورج» الطابع التاريخي للمسيحية في مقابل التصور اليوناني للعالم، ويُضفي عليه دلالةً عظيمةً. فكل ما هو زمني ينتمي في نظر الإغريق إلى المجال الأدنى من الوجود، وليس ثمة خلق في الزمان، وإنما مجرد دورات، وتكرارات دورية للماضي. أما النظرة المسيحية فلا ترى الزمان على أنه دائرة، بل خط له بداية ونهاية وهدف. والعملية

التاريخية فريدة في الزمان وتتألف من أفعال خلاقة تحدد مصير الشخصية الإنسانية. وينكر الأب «جورج» «البعث بالجسد» reincarnation. ويذهب إلى أن بعث العالم ليس خلاصًا للعالم كله، وتكفي حياة واحدة على الأرض للإنسان لكي يحدد اختياره، وأن يظهر طموحًا إلى الخير أو عنادًا في إرادته يستحق من أجلها الدينونة والعذابات الأبدية.

ويؤكد الأب «جورج» قضاياه اللاهوتية الهامة بالرجوع إلى الآباء الشرقيين، ويقول إن غرضه هو أن يضع «توليفًا أبويًا جديدًا» neopatristic synthesis. وفي مقالاته التي كتبها تحت عنوان «مشكلات الاتحاد المسيحي» يدلل ضد «نظرية فروع الكنيسة» ويقول: إنه لا توجد «فروع ذات حقوق متساوية»، ولكنه يعترف بأن «الأغصان العلية لا تجف تَوًّا» (١٣). وحين يتحدث عن الكنيسة الرومانية يقول: «إنه لا يوجد فيها تعبير متماسك واضح بما في الكفاية عن الشعور بأنه حتى بعد أن صعد المسيح إلى السماء فإنه مقيم إقامة حقيقية مباشرة، وإن تكن غير منظورة - في الكنيسة التاريخية الأرضية، وإنه ليحكمها. ومن ثم نشأت الحاجة والإمكان لفكرة نائب المسيح (البابا) الذي يحل مكانه في التاريخ بمعنى ما» (١١). وبالنسبة للاتحاد المسيحي فإن «العمل الفعلي المشترك أهم كثيرًا من الاقتراب المباشر لمسألة الاتحاد. ومن هذه الجهة فإن التعاون المشترك في الدراسات اللاهوتية وتبادل المعلومات فعل حقيقي من أفعال الاتحاد لا شك فيه طالما كان تعبيرًا عن التضامن في السعي نحو الحقيقة المسيحية» (١٤).

وقد أسدى الأب «جورج» خدمةً عظيمةً لتطور اللاهوت الروسي بكتابه القيم عن «سبل اللاهوت الروسي». وهو يسأل في مستهل كتابه ذلك السؤال الشائق الحافل بالدلالة عن السبب في «يقظة الفكر الروسي المتأخرة المعوقة؟» وهي حقيقة تبعث على الدهشة لأن الشعب الروسي شعب موهوب. فالأيقونات الروسية مثلًا «تشهد بما في التجربة الروحية الروسية القديمة من عمق وتعقيد ورهافة، كما تشهد بالقوة الخلاقة التي تتميز بها الروح الروسية». وللإجابة على هذا السؤال يبحث الأب «جورج» في الحياة الدينية

للشعب الروسي خلال التاريخ، وكذلك في لاهوت هذا الشعب، ويصف تلك الحياة بأنها صراع حاد نشب أولاً مع العقبات الخارجية، ثم نشب بعد ذلك مع العقبات الداخلية، في العصر الحديث. ويقدم لنا في الفصل الأول «أزمة البيزنطية الروسية» صورةً مليئةً بالحياة «الصراع بين حقيقتين»: حقيقة «يوسف فولوكولامسكي» losif Volokolamsky و«نيل سورسكي» Nil Sorsky ولا يقل عن ذلك إثارةً عرضه لتلك اللحظات من الحياة الروحية للأمة «كالالتقاء بالغرب» في القرن السادس عشر، أو «لمتناقضات القرن السابع عشر»، أو للخطأين: المؤمنين القدامى، وإصلاحات نيكون Nikon؛ وتأثير إصلاحات «بطرس الكبير» على حياة الكنيسة، ودلالة الحركة الماسونية في القرن الثامن عشر. ويُلقى وصفه للأحداث التي اعتورت الحياة الروسية الدينية منذ عهد الإسكندر الأول وما تلاه -يُلقي هذا الوصف ضوءاً على الوضع الحالي: وهو يتناول الصراع الطويل الذي امتد زهاء نصف قرن لترجمة الأناجيل من اللغة السلافية إلى اللغة الروسية، كما يتناول نشاط مطرانات موسكو وكيف وتشيزنيجيف، والسلافوفيل، والحركة النيهيلستية (العدمية)، ومؤلفات «المدرسة التاريخية» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونشاط «ك. ب. بوبدونوستسف» K. P. Pobedonostsev، ووكيل المجمع المقدس وتعاليم «فلاديمير سولوفيف»، والجدل الذي دار حول التطور الدجماطيقي، وأخيراً معالجة الموضوعات الدينية في مؤلفات الشعراء «المنحليين» و«الرمزيين» في مستهل القرن العشرين.

ويستشهد «الأب جورج» ببعض الوقائع الهامة عن فترة الشباب في حياة كل من بيساريف Pisarev ودبروليوبوف Dobrolyubov وغيرهما من الشخصيات البارزة، مبيناً أن المثقفين الروس حتى حين يتنكرون للكنيسة وللدين التاريخي، فإنهم في غالبية، متدينون تدينًا عميقًا من حيث المزاج. والروس في بحثهم عن سبل جديدة تُفضي إلى الحقيقة الكاملة يجدون أنفسهم في أغلب الأحيان على حافة الهوة، وهكذا بدأ ميريزكوفسكي Merezhkovsky يخشى مثلاً من أنه يسقط في هرطقة العشوائية التي لا تعني الاتحاد المقدس بين الروح والجسد، وإنما تعني امتزاجهما للروح الدنس،

وتلويث الجسد للروح».

ويُعطي «الأب جورج» كثيرًا من المعلومات عن المؤلفات القيمة التي لم تُنشر قط، أو التي تأخر نشرها طويلاً بسبب الارتياح المتطرف الذي أبدته الدولة والمجمع المقدس. فهناك مثلاً ذلك «الكتاب الممتاز الذي كتبه الأستاذ «م. د. ميوريتوف» M. D. Muretov ضد «رينان» والذي أوقفت الرقابة طبعه؛ لأن المؤلف بدأ تقديم عرض للمذهب الزائف الذي تصدى لنقده، وعد هذا عملاً تنقصه الحكمة. بيد أن الجمهور مضى يقرأ «رينان» سرّاً، وتأخر بذلك هجوم «ميوريتوف» عليه خمسة عشر عاماً. وهكذا تولد الانطباع بأن ألوان التحريم كانت ترجع إلى عجز في الدفاع عن النفس. وفضلاً عن ذلك فقد بذلت في أغلب الأحيان محاولات للدفاع عن أشياء لا سبيل إلى الدفاع عنها، وكان ذلك مدعاةً لتقويض الثقة. وأحس الناس بالقنوط حين استبدلت برسالة المعلم واجبات الرقيب» (٤٢١).

ويتضمن كتاب الأب «جورج» ملاحظاتٍ بارعةً ذكيةً عن بعض الشخصيات البارزة، والأحداث والاتجاهات في الحياة الدينية. وقد لا يستطيع المرء أن يوافق عليها دائماً؛ ذلك أنها قاسية للغاية في كثير من الأحيان، وذلك حين يتهم المؤلف مثلاً كثيراً من الأشخاص الذين ينقدهم بأنهم لا يملكون أي إحساس بمعنى التاريخ أو بحقيقة الكنيسة. غير أن أحكامه طريفة دائماً، كما أنها تجتذب انتباه القارئ. والكتاب مذكّل بثبت واف بالمراجع يحتل أربعاً وخمسين صفحة.

ويتساءل الأب جورج في ختام كتابه: لماذا يحتوي تاريخ الثقافة الروسية على كثير من الانقطاعات، وعلى كثير من الأمثلة على رفض القديم واحتضان الجديد في شغف، وعلى كثير من خيبات الأمل والقروح. ويشير أيضاً -ضمن ما يشير إليه- إلى «روح التجاوب الروسية الشاملة» على أنها «هبة قاتلة ذات حدين»، ذلك أن العقل المفرط في سرعة تأثيره ينتج نوعاً من «التجميع» Syncretion بدلاً من «التوليف» Synthesis المنشود. ويتهم الشخصية القومية الروسية بعدم الاستقرار وعدم الثبات في الحب،

وبميلها لى «التلكؤ على مفترق الطرق التي تحدد المصير» دون المجازفة باتخاذ قرار مسئول». ويقول: إن الحب المنقسم على نفسه يؤدي بالروح الروسية إلى مأساة الامتلاك الشيطاني في أغلب الأحيان. والمخرج من هذه الكوارث يوجد في أخذ النفس بنظام روحي، كما يوجد بالنسبة للفكر اللاهوتي على وجه الخصوص -في العودة إلى أسلوب آباء الكنيسة وطرائقهم. وهو لا يقترح إهمال الفكر الغربي بحال من الأحوال، وإنما ينصح على العكس من ذلك بالانتفاع بتجربة الغرب الكاثوليكي التي استغرقت قرونًا طويلةً، وبالمذاهب العظيمة التي وضعها الإسكلايون العظام، وبتجربة المتصوفة الكاثوليك، وبالتجربة اللاهوتية للكاثوليكية الحديثة لأن «اللاهوت هو في جوهره مهمة كاثوليكية». ويقول الأب «جورج»: إن عهدًا جديدًا قد بدأ حديثًا في تاريخ العالم المسيحي، وهذا العهد يتميز بسلسلة هائلة من التمرد الإلحادي، والصراع ضد الله. ووسيلة من وسائل مكافحة هذا الصراع، وإبراء عقول الناس من القوى الشريرة التي استولت عليها -تكمُن في تطور اللاهوت، الذي تقع على عاتقه مهمة إقامة مذهب متكامل للفكر المسيحي.

وكتاب «الأب جورج» إسهام قيّم في دراسة الثقافة الروسية. والأسئلة التي يسألها فيه فيما يتعلق بخصائص الحياة الدينية الروسية وتطورها، وأجوبته عليها يمكن أن تكون ذات فائدة أيضًا في فهم ميادين أخرى من الثقافة الروسية.

٨- ف. لوسكي V. Lossky

ولد «فلاديمر نيقولايفتش لوسكي» -ابن الفيلسوف «ن. أ. لوسكي»- ١٩٠٣، ودرس بكلية الآداب بجامعة بتروجراد، وواصل دراساته في براج، وأخيرًا تخرج في جامعة السوربون بباريس حيث تخصص في فلسفة العصر الوسيط.

ومؤلفاته الرئيسة هي: مقالة عن «اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق»، أوبييه، باريس ١٩٤٤؛ «ميستر إكهارت».

وكتابه عن اللاهوت الصوفي للكنيسة الشرقية من نمط «التوليف الأبوي الجديد» neopatristic synthesis على حد تعبير الأب «جورج فلوروفسكي». ويؤكد «لوسكي» كافة المضامين الرئيسة التي يحتويها كتابه بالرجوع إلى كتابات آباء الكنيسة، ويقول: إن اللاهوت والتصوف يرتبطان ارتباطاً وثيقاً في تقليد الكنيسة الشرقية. وهدف هذا اللاهوت ليس هدفاً نظرياً وإنما هدف عملي: ذلك أنه يُفضي إلى ما فوق المعرفة «إلى الاتحاد مع الله أي إلى التأليه، أو إلى التأليه deification عند الآباء اليونانيين» (٧). ويتألف الجزء الرئيس من الكتاب من بيان أن اللاهوت السلبي متغلغل في جميع النظريات الرئيسة التي وضعها الآباء الشرقيون. ويقف طويلاً عند تصوف «ديونيزيوس الأروباحي» ونظرية القديس «جريجوري بالاما» عن «الطاقات» الإلهية «أفلوطين». فالله -عند «أفلوطين»- لا سبيل إلى معرفته لأنه بسيط، ومن ثم فإنه ينظر إلى الوجد باعتباره extasy (التبسيط رقم ٢٩) الذي تتبدى فيه الوحدة الوجودية (الأنطولوجية) الأصيلة بين الروح الإنسانية والله، أما «ديونيزيوس» فيرى أن الله لا يمكن معرفته لأنه أعلى من العالم أنطولوجياً، والاتحاد مع الله هو التأليه أي حالة جديدة لم يبلغها من قبل الإنسان الطبيعي (٣٦).

ولا يختلف اللاهوت الإيجابي عن اللاهوت السلبي اختلافاً جوهرياً. «بل يمكن أن يقال إنهما سبيل واحد بعينه، مطروق في اتجاهين مختلفين: فالله ينزل إلينا في طاقاته التي تحققه فينا، ونحن نصعد إليه خلال سلسلة من الاتحادات، بينما يظل غير قابل للمعرفة من حيث طبيعته الخاصة، بل إن أعلى مظهر إلهي، أو التحقق الكامل في العالم عن طريق تجسد الكلمة يحتفظ أماناً بطبيعته السلبية» (٣٧). وعدم القدرة على معرفة الله لا تؤدي إلى اللادرية، وإنما تتطلب «اللاهوت التأملي الذي يُفضي بالروح إلى حقائق تعلو على العقل؛ ولهذا السبب تتبدى عقائد الكنيسة للعقل الإنساني في صورة النفاض في معظم الأحيان». وهذا يصدق خاصة على عقيدة التثليث (٤٠). وقد كان لأفلوطين نظرية عن الثالوث (الواحد، والروح، وروح العالم)، بل إنه يستخدم التعبير «أن تكون الأشياء

متجوهرة consubstantial». غير أن ثالث «أفلوطين» عبارة عن درجات هابطة مؤلفة من مبادئ ثلاثة، بينما النظرية المسيحية في الثالث المقدس عبارة عن تأمل للوحدة والاختلاف بين ثلاثة أشخاص على قدم المساواة.

ويبدأ اللاهوتيون الغربيون عادةً في تناولهم لعقيدة التثليث بتصور الطبيعة الإلهية، منتقلين منها إلى تصور «الأشخاص الثلاثة»، بينما يتقدم اليونانيون في ترتيب عكسي، أي من الأشخاص الثلاثة إلى طبيعة واحدة، بيد أنهم لا يتساءلون قط عن تفوق -أي أولوية- الطبيعة على الشخصية أو العكس بالعكس.

والأمر مختلف في النظرية الغربية عن صدور الروح القدس من الأب والابن، وهي النظرية التي أدت إلى الانقسام بين الكنيستين الغربية والشرقية. ويشتم الإغريق في هذه الصيغة اتجاهاً إلى إبراز «وحدة الطبيعة على حساب الاختلاف الحقيقي القائم بين الأشخاص، وعلاقات هذه العملية لا تربط مباشرة الابن والروح القدس بمصدر واحد هو الأب، تصبح نسقاً من العلاقات في طبيعة واحدة، ويثبت أنها لاحقة من الوجهة المنطقية للطبيعة». والروح القدس في نظر رجال اللاهوت الغربيين هو؛ «الرابط بين الأب والابن». وتصبح الطبيعة «في الثالث مبدأً للاتحاد الذي تباين مظهره عن طريق العلاقات. وبدلاً من أن تكون العلاقات سمات مميزة للأشخاص، فإنها تصبح وإياهم شيئاً واحداً». ويقول القديس «توما الأكويني»: إن «اسم الشخص معناه قيام علاقة» (٥٦). والتعاليم التي تضع طبيعة الله في مقام الصدارة «تضع الكلي فوق الجزئي» (٦١)، وهذا يؤدي إلى التصوف السلبي اللا شخصي، ومثل ذلك، نظرية إكهارت في الألوهية Gottheit (٦٣). «وفي الإصرار على سلطان الأب باعتباره المصدر الوحيد ومبدأ الوحدة للأشخاص الثلاثة، كان اللاهوتيون الشرقيون يدافعون -في رأيهم- عن تصور للثالث أكثر عيانيةً وشخصيةً».

وقد يسأل سائل: هل تصور الشخص -وفقاً لهذا العلم بالتثليث triadology- أعلى من تصور الطبيعة الإلهية؟ ويعتقد «ف. لوسكي» أن هذه هي المغالطة التي تتضمنها

«صوفولوجية» الأب «سرجيوس. بولجاكوف»؛ ذلك أن الطبيعة الإلهية -في نظره- عبارة عن تحقق الأشخاص الثلاثة جميعاً الذين يتألف منهم الثالوث المقدس. ولا يقع الآباء الشرقيون في أحد هذين الطرفين: إذ يعتقدون بأن الطبيعة والشخصية متساويان سلبياً apophatically في الثالوث المقدس، وتصورهم عن سيادة الأب لا يعدّ قولاً بالتبعية subordinationism. وهذا الاختلاف ينعكس حتى في نظرية الغبطة الأبدية، فالنعيم في نظر الغرب هو تأمل الطبيعة الإلهية، وهو بالنسبة للشرق، المشاركة في الحياة الإلهية التي يحياها الثالوث المقدس (٦١-٦٤).

ويكرّس «ف. لوسكي» انتباهاً خاصاً لنظرية «الطاقات» الإلهية التي صاغها بالتفصيل القديس «جريجورى بالاما»، وإن سبقه إليها «أثيناغوراس» Athenagoras، والقديس «باسيلي»، والقديس «جريجورى اللاهوتي»، و«ديونيزيوس» والقديس «يوحنا الدمشقي». فالله يستقر في «النور الذي لا يستطيع أن يقترب منه إنسان»، ولكنه في «طاقاته» يتبدى في الخارج ويحقق نفسه ويعطيها. ويقول القديس «جريجورى بالاما»: «إن النعمة الإلهية التي تمنح التأله deification ليست هي طبيعة الله، بل طاقته». إنها «أشعة الألوهية» التي تتخلل العالم. «إنها النور غير المخلوق» أو «النعمة»: والله ليس محدوداً في طاقاته: فهو حاضر بأجمعه في كل شعاع من ألوهيته، وتحققه هذا هو «مجد الرب» (٧٢). - «والاتحاد مع الله في طاقاته أي عن طريق النعمة الإلهية يسمح لنا بأن نشترك في طبيعة الله، غير أن طبيعتنا لا تصبح حينذاك طبيعة الله». وفي التأله «يبقى المخلوق مخلوقاً، بينما يصير إلهاً عن طريق النعمة» (٤٨).

وينكر رجال اللاهوت الغربيون التفرقة بين طبيعة الله وطاقاته، ولكنهم يقبلون تفرقات أخرى مثل نور النعمة المخلوق، والهبات المخلوقة الفائقة على الطبيعة وما إلى ذلك. «ولا يعترف اللاهوت الشرقي بأي نظام فائق على الطبيعة بين الله والعالم المخلوق، مضافاً إلى المخلوق باعتباره خلقاً جديداً». ويمكن الاختلاف في أن التصور الغربي للنعمة الإلهية يتضمن فكرة السببية - أي أن النعمة نفهم على أنها نتيجة لعلّة إلهية،

أما اللاهوت الشرقي فيرى النعمة إشعاعاً من الطبيعة الإلهية أي إشعاعاً من «الطاقات»: فهي «حضور النور الأبدي غير المخلوق» في العالم المخلوق، وهي «الحضور الشامل الحقيقي لله في الأشياء جميعاً، ذلك الحضور الذي هو أعظم من حضوره السببي» (٨٥). والطبيعة والنعمة الإلهية في هذا العالم «تتغلغل إحداهما في الأخرى تغلغلاً متبادلاً، بحيث توجد كل منهما داخل الأخرى» (١٢١).

و«العدم» الذي ينبغي أن نهبط إليه حين نفكر في خلق الله للعالم - هو في نظر «ف. لوسكي» - سر هو الآخر كالعدم الإلهي الذي ينبغي أن نصعد إليه في اللاهوت السببي (٨٨). وخلق الله للعالم فعل لخلق وجود جديد جداً مطلقاً، لا تتضمنه طبيعة الله. «والخلق عمل قامت به إرادة الله لا طبيعته» (٨٩). والأفكار التي خلق العالم وفقاً لها ليست هي «الكون المعقول» داخل طبيعة الله: فهي ليست في الطبيعة الإلهية على حد تعبير ديونيزيوس (وكما يعلم الأب سرجيوس بولجاكوف)، ولكنها «فيما يأتي بعد الطبيعة» أي في الطاقات الإلهية. ولما كانت الأفكار تحتوي في داخلها على إرادة الله، فإنها دينامية (حركية): إنها أفكار - إرادة خارج المخلوق وتحدد مقدماً المراحل المختلفة لمشاركة المخلوق في الطاقات الإلهية. والعالم عبارة عن ترتيب تصاعدي من التماثلات الحقيقية المدعوة إلى التأله عن طريق «تنسيق الطاقة» synergy، أي عن طريق التعاون الحر للإرادة المخلوقة مع الأفكار - الإرادية الإلهية (٩٢).

واللاهوت الشرقي خلاصي (نسبة إلى الخلاص) دائماً. ولأنه عاكف على مشكلة الاتحاد مع الله، فإنه لا يدخل في تحالف مع الفلسفة كما تفعل (الإسكلائية) scholasticism (٩٩). والإنسان مرتبط بطبيعته مع العالم كله. ولو أن آدم كان يهتدي بحب الله، ولو أنه وهب نفسه كليةً لله، لكان قد اتحد مع العالم كله، وصعد به إلى الله، ولكن الله بدوره قد وهب نفسه للإنسان الذي كان سيتلقى حينئذ عن طريق النعمة كل ما يملكه الله بطبيعته (القديس مكسيم). غير أن آدم أخفق في مهمته الكونية، التي أخذها على عاتقه من بعده ابن الله، الله - الإنسان، آدم الثاني. والفكر الشرقي معنيٌّ دائماً

بالعالم ككل. وهذه العناية تجدد تعبيراً عنها في اللاهوت، وفي الشعر الديني، وفي تصوير الأيقونات، بل ربما كانت أكثر الأشياء تعبيراً عنها مؤلفات معلمي الحياة الروحية من متصوفي الكنيسة الشرقية (١٠٥). وينظر إلى تاريخ العالم كله على أنه «تاريخ الكنيسة التي هي الأساس الصوفي للعالم» (١٠٦).

وينبغي ألا تؤخذ كلمات سفر التكوين التي تقول إن الله حين خلق الإنسان «نفخ» فيه «نسمة حياة» -ينبغي ألا تؤخذ على أن روح الإنسان جزء من الله. إذ يلزم عن هذا أن الإنسان عبارة عن «الله وقد أثقله جسد» أو «مزيج من الله والحيوان»، وهنا يصبح أصل الشر أمراً يستعصي على الفهم، ويكون «الله نفسه قد ارتكب الخطيئة في آدم». وعلى هذا يجب أن تفسر كلمات الكتاب المقدس على أنها تعني أن «روح الإنسان ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنعمة الإلهية» (١١٢).

وينبغي أن نميز في الإنسان -كما نميز في الله- بين الطبيعة والشخصية. الطبيعة شيء واحد في الناس جميعاً. وقد كان آدم قبل السقوط إنساناً كلياً *universal man*، ولكن الطبيعة الإنسانية تحطمت بسبب السقطة وانقسمت أفراداً عديدين (١١٥). وكل شخصية فريدة في نوعها، غير قابلة للتعريف أو المعرفة في كمالها باعتبارها صورة الله، وفقاً لرأي القديس جريجوري النيقوي. «الشخصية ليست جزءاً من الكل، وإنما تحتوي الكل» (١٠٢). وهي قادرة على أن تكون حرة من طبيعتها الخاصة، وأن تخضعها لذاتها. وبسبب السقطة فقد الإنسان حريته الحقيقية، وأخذ يتصرف وفقاً لصفاته الطبيعية أو «طبعه»، وصار أقل شخصية، أو «مزيجاً من الشخصية والطبيعة». ويسمى هذا المزيج في أدب الزهد لدى الشرقي «بحب الذات»، وإعادة تأكيد الشخصية يتحقق من خلال إنكار الذات، عن طريق تضحية حرة لإرادة المرء الفردية. وحين تكف الشخصية عن الوجود من أجل ذاتها، فإنها «تنبسط إلى ما لا نهاية، وتثري بالكل الذي ينتمي إلى الكل». وتصبح صورة الله الكاملة، وتكتسب تشابهاً إلهياً، أي تصبح «إلهاً مخلوقاً» أو «إلهاً بالنعمة». وهذا التأله يتم الحصول عليه عن طريق تعاون إرادتين -إرادة الروح القدس التي تهب

النعمة، وإرادة الإنسان الذي يتلقى النعمة (١٢٢).

وينبغي الانتصار على الخطيئة والطبيعة والموت إذا كان لا بد من بلوغ التأله، وهذه العقبات الثلاث قد تغلب عليها الله الإنسان، يسوع المسيح، «آدم الجديد» الذي وحد في كائن واحد الوجود المخلوق وغير المخلوق. وجسده هو الكنيسة التي يجب التمييز فيها بين جانبين: الجانب الذي ينتمي إلى اللاهوت الباحث في طبيعة وشخص المسيح، والجانب الذي ينتمي إلى (النفس) الإلهي pneumatological، أي بين العضوي والشخصي (١٨١). فالكنيسة في جانبها المسيحي عبارة عن كائن عضوي إنساني - إلهي «ذي طبيعتين وإرادتين، ونشاطين، لا انفصالان، ومع ذلك فهما متميزان». ومن ثم فإن ألوان الهرطقة التي تنتمي إلى الجانب الأول في تاريخ العقيدة تتكرر مرة أخرى في علم الكنيسات ecclesiology (٢٨٣). وعمل المسيح موجه نحو الطبيعة الإنسانية التي تتحد كلها في شخصه، أما الجانب الروحاني من الكنيسة فيتألف من هذه الحقيقة وهي أن الروح القدس يمنح كل شخصية امتلاء الألوهية وفقاً لطبيعتها الفردي المتفرد (١٦٢). وواحدة الطبيعة الإنسانية ترتبط بشخص المسيح، أما تعدد الأشخاص الإنسانيين فيرتبط بنعمة الروح القدس (١٨٠). وعمل المسيح، وعمل الروح القدس، لا ينفصل أحدهما عن الآخر. و«الصفة الجامعة» للكنيسة تتألف في الانسجام أو في التطابق إلى حد ما - بين الوحدة والتعدد: واكتمال الكل لا يكون عبارة عن مجموع الأجزاء، ما دام كل جزء يمتلك الاكتمال نفسه الذي يملكه الكل. والثالث المقدس هو المثل الأعلى لهذه الصفة الجامعة (الكثلكة)، أو «قانون قوانين الكنيسة جميعاً» (١٧٣). والكنيسة بأسرارها هي الشرط الموضوعي لاتحادنا مع الله، أما الشروط الذاتية فتتوقف علينا.

والمسيح هو رأس الكنيسة بنفس المعنى الذي يكون فيه الزوج رأس الجسم الواحد لشريكين في الزواج: فالكنيسة زوجته، وقلب الكنيسة هو أم الله. ويقول القديس جريجوري بالاما: إن «الله قد وحد في العذراء مريم كافة الجوانب الجزئية للجمال الموزع بين المخلوقات الأخرى، وجعلها الحلية المشتركة لملكوت الكائنات جميعاً

المرئية وغير المرئية. وعن طريقها يحصل الناس والملائكة على النعمة» (١٨٩).

ويجب أن يبدأ التأله على الأرض بأن نهى أنفسنا للحياة الأبدية. وأياً كان نجاحنا في هذه المحاولة، فإننا لا نستطيع أن نجعلها مستحقةً لنا. «وتصور الاستحقاق - تصور غريب على تقليد الكنيسة الشرقية» (١٩٤). ولكي نبدأ الحياة الروحية، ينبغي أن نوجه إرادتنا صوب الله، وأن نزهد في العالم، وأن نصل إلى نوع من الانسجام بين العقل والقلب. «فالقلب أعمى بغير العقل، والعقل عاجز بغير القلب الذي هو مركز كل نشاط». فالشعور العاقل، أو «الرسالة» هي الشرط الضروري للحياة الزاهدة (١٩٨).

ولا سبيل إلى شفاء الروح إلا إذا توجه الإنسان بإرادته نحو الله بإيمان كامل في الصلاة التي هي «لقاء شخصي مع الله»، وتدريب لنا على حب الله (٢٠٤). وفي البداية تجد الصلاة تعبيراً عنها في الألفاظ، ولكن في المراحل العليا، حين توهب الإرادة تماماً لله، فإن الصلاة الروحية تتم بلا كلمات: فهي تأمل. «واستقرار مطلق وسلام، ومشاركة في طاقات الروح القدس» كما يقول القديس إسحق السوري. ولا بد أن تصبح الصلاة مستمرة. ولقد أتبع زهاد الكنيسة الشرقية عادة الصلاة الداخلية أو الروحية المعروفة باسم «الهيسوخاسما» (٢٠٦). وفيها تتكرر طيلة الوقت تلك الصلاة القصيرة إلى يسوع: «أيها الرب يسوع المسيح، يا ابن الله، فلترحمني أنا الخاطيء»، بحيث تصبح هذه الصلاة للراهب طبيعةً ثانية. والغرض من هذه الصلاة هو الوصول إلى «المثول المستمر أمام الله» (٢٠٧). وينبغي ألا تصاحب الصلاة أي رغبة في معاناة الوجد أو رؤية صور حسية للملائكة، أو المسيح أو السيدة العذراء. وقد حذر نيلوس السينائي Nilus the Sinaite من الوقوع في هذا الخطأ منذ القرن الرابع (٢٠٨).

والاطراح الحر لطبيعة الإنسان الخاصة والاتحاد مع الله يُفضي إلى تحقق كامل للشخصية الإنسانية بمعونة النعمة، وإلى الوعي التام أو «الغنوص» gnosis، (الإشراق)، ويجعل الإنسان «ابناً للنور» (سفر الرسالة إلى أهل إفسس، الإصحاح الخامس - الآيات ٩ - ١٥). والكتب المقدسة مليئة بالتعبيرات التي تتعلق بالنور. والله نفسه يُسمّى النور،

ويقول اللاهوتي الجديد القديس سمعان: «إن نور مجد الله يسبق وجهه». وقد ثارت في القرن الرابع عشر مجادلات عن هذا النور بين التوماريين الشرقيين وأتباع تقليد الكنيسة الشرقية. وكانوا يناقشون «حقيقة التجربة الصوفية، وإمكانية تأمل الله تأملًا واعيًا، وطبيعة النعمة المخلوقة أو غير المخلوقة». «ويقول القديس جريجوري بالاما: إن الله يُسمَّى النور لا من حيث طبيعته، بل من حيث طاقاته» (٢١٨). وهذا النور هو «الصفة المرئية لله، وللطاقات أو النعمة التي بها يجعل الله نفسه معروفًا. وهذا النور يملأ الحواس والعقل في وقت واحد، كاشفًا نفسه للإنسان كله، لا لملكة من ملكاته فحسب»؛ ومن ثم فإن القديس سمعان اللاهوتي الجديد يصف هذا النور بأنه خفي، ويؤكد في الوقت نفسه أنه من الممكن رؤيته (٢١٩). إنه النور اللامادي غير المخلوق لمجد الله. وقد كان هذا النور كامنًا دائمًا في جسد المسيح بحيث لا يراه الناس، غير أن طبيعة الرسل عانت فوق جبل تابور بفضل النعمة الإلهية تغييرًا ضروريًا للتجربة الصوفية ولرؤية هذا النور» (٢٢١). وفي النهاية الإسكاتولوجية (الأخروية) للتاريخ «سيظهر هذا التحول للشخصية واتحادها مع الله ظهورًا مختلفًا في كل كائن بشري اكتسب نعمة الروح القدس في الكنيسة. بيد أن حدود الكنيسة في الجانب الآخر للموت وإمكان الخلاص لهؤلاء الذين لم يعاينوا النور في هذه الحياة يظل سرًا من أسرار رحمة الله، لا نجرؤ على التكهن به، ولكن ينبغي ألا نحده وفقًا للمستويات الإنسانية» (٢٣٤).

ويقول «فلاديمير لوسكي» في ختام كتابه: إن اللاهوت السلبي للكنيسة الشرقية الذي يسعى إلى الامتلاء الكامل للوجود يصعد مع التصورات إلى التأمل ويحيل العقائد إلى تجربة للأسرار الإلهية التي لا يبلغ مداها التعبير. ويظهر المسيح في الكنيسة دائمًا «في تمام ألوهيته، منتصرًا ممجدًا حتى في آلامه، وحتى في دفنه». وعبادة ناسوتية المسيح غريبة على التقليد الشرقي، أو الأخرى أو إنسانيته المؤلهة تبدو في نفس الشكل الممجد الذي شاهده عليه الرسل فوق جبل تابور. ولم يدمغ قديسو الكنيسة الشرقية بأي وشم، «وإنما كانوا يتحولون بنور داخلي من النعمة غير المخلوقة، فيبدون متألقين كما كان

المسيح يبدو في تحوله» (٢٤١). «وإدراك امتلاء الروح القدس المعطى لكل عضو من أعضاء الكنيسة بما يتناسب مع نموه الروحي، يطرد ظلمة الموت، والخوف من الدينونة، وهوة الجحيم، ويوجه أنظارنا إلى الرب الذي يقترب متلفعاً بمجده. وهذا الفرح بالبعث والحياة الأبدية يجعل ليلة الفصح عيد الإيمان حيث يشارك كل فرد ولو بنصيب ضئيل وللحظات قلائل فحسب في امتلاء اليوم الثامن الذي لن تكون له نهاية». ومن ثم فإنه في صباح عيد الفصح من كل عام تقرأ بصوت مرتفع عظة القديس «يوحنا فم الذهب» التي يقول فيها: إن السيد الرب يستقبل أولئك الذين يأتون إليه في الساعة الحادية عشرة بنفس الحب الذي يستقبل به أولئك الذين يأتون في البداية (٢٤٦).



الفصل السابع والعشرون

الملاح المميّزة للفلسفة الروسية

الفلسفة علم، وبالتالي فإنها ككل علم تسعى إلى إقامة حقائق ثبتت ثبوتاً قاطعاً، فأصبحت من ثم ملزمة لكل كائن مفكر، دون أن يكون هذا الإلزام مقصوراً على شعب معين أو أمة معينة. ومهما يكن من أمر، فينبغي أن نضع في أذهاننا أن الفلسفة نوع فريد من العلم يختلف عن العلوم الأخرى من الناحيتين التاليتين: ففي تحليل طبيعة الوجود الكوني تهدف الفلسفة إلى الماضي في هذا التحليل إلى أقصى حدوده، فهي لا تعني بأقسام من العالم فحسب، وإنما تُعنى أيضاً بتلك الجوانب التي لا تقبل التحليل، وتؤلف مضموناً من الأفكار والأحكام التي تتسم بأكبر درجة من العمومية. ولا بد للفيلسوف لكي يؤدي هذه المهمة في نجاح أن يتمتع بملكة التأمل النظري، أي بملكة الحدس العقلي وقد نمت فيه نموّاً مكتملاً يفوق نموها عند الرياضي مثلاً. ومن جهة أخرى، يجب على الفلسفة بعد أن درست العناصر الأساسية ومظاهر العالم - يجب عليها أن تفتش عن الرابطة المتبادلة بينها التي تشكل العالم ككل. وفضلاً عن ذلك فإن العالم ككل - مدروساً بواسطة ذلك الفرع من الميتافيزيقا الذي يُسمّى علم الكون - يتضمن عناصر عينية فردية ذات دلالة كالتطور البيولوجي مثلاً، أو تاريخ الإنسانية - وعلى الفلسفة أن تجيب على السؤال الذي يتعلق بمعناها وبمكانها من العالم ككل.

وحين يعالج الفيلسوف مثل هذه المشكلات يجد من المفيد استخدام ملكة التأمل الجمالي للوحدات العيانية. وهكذا تتطلب أعلى الإنجازات الفلسفية اتحاد ملكتين متعارضتين، لا يسهل الجمع بينهما وهما: أعلى درجة من درجات التفكير المجرد، ودرجة عالية من التأمل العيني للواقع.

والواجبات الملقة على عاتق الفلسفة من الضخامة، والملكات اللازمة لتنفيذها من الضالة في الإنسان إلى درجة أنها تقف في الوقت الحاضر في مستوى أقل كثيرًا من حيث التطور - من الرياضة أو الفيزياء مثلاً. ومن الممكن أن نتبين ذلك من وجود عدد كبير من مدارس الفلسفة، وهذه المدارس تتعارض أحياناً تعارضاً حاداً، وتعادي إحداها الأخرى عداءً مريعاً، حتى إنه ليندر حقاً في بعض الأحيان أن يقوم بينها أي فهم متبادل. وأسوأ الأشياء جميعاً أنه حتى أهم المذاهب الفلسفية يتضمن مع يتضمنه من إنجازات عظيمة، أخطاء لا شك فيها. وليس من النادر أن تظهر مدارس فكرية بادية التحيز إلى جانب واحد، فليس غريباً أن الفلسفة في تمايزها عن العلوم الخاصة - أي العلوم التي تتعلق بقطاعات وجوانب جزئية من العالم - ليس غريباً أن تحمل طابع شخصية الأمم المختلفة المعنية بها واهتماماتها. وعلى هذا يستطيع المرء أن يتحدث عن الخصائص القومية في الفلسفات الألمانية والفرنسية والإنجليزية والأمريكية والروسية. وتتوقف الاختلافات بين فلسفات الأمم المختلفة على اختيار خاص لموضوعات الدراسة، والقدرة على النظر الفلسفي سواء عظمت هذه القدرة أم قلت، ودرجة الثقة - ارتفاعاً وانخفاضاً - في أنواع التجربة المختلفة مثل التجربة الحسية أو التجربة الدينية، وهلم جراً.

ويقال عامة: إن الفلسفة الروسية معنية بصفة رئيسة بالمشكلات الأخلاقية. غير أن الأمر ليس على هذا النحو، فلقد درست كل ميادين الفلسفة، من نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والاستطيقا، وتاريخ الفلسفة، في روسيا قبل الثورة البلشفية. وثمة قدر معين من الحقيقة تتضمنه فكرة أن الفلاسفة الروس يهتمون خاصة بمشكلات

الأخلاق، وهذا القدر من الحقيقة سوف نتناوله فيما بعد. ولنبدأ الآن بمسألة نظرية المعرفة، وهي علم ذو أهمية حيوية للمشكلات الفلسفية الأخرى جميعاً، سواء فيما يتعلق بطبيعتها أم حلها.

والرأي القائل بأن العالم الخارجي قابل للمعرفة ينتشر انتشاراً واسعاً في الفلسفة الروسية، وهو يوضع حقاً في كثير من الأحيان في صورته المتطرفة، أي في نظرية الحدس أو التأمل المباشر للأشياء كما هي في ذاتها. ويبدو أن إحساساً حاداً بالواقع - في مقابل النظر إلى مضامين الإدراك الحسي الخارجي على أنها عقلية أو ذاتية - يبدو أن هذا الإحساس الحاد سمة مميزة للفلسفة الروسية. وقد كان السلافوفيل يصرون فعلاً على أن معرفتنا بالواقع معرفة مباشرة^(١)، ولكنهم لسوء الحظ قد وصفوا مثل هذه المعرفة بكلمة مضللة هي «الإيمان». وقد وضع أشكالاً مختلفة من النزعة الحدسية في الاستمولوجيا، أشكالاً تتباين من حيث درجة الاكتمال - كل من ف. سولوفيف، الأمير س. تروبتسكوي، الأمير يوجين تروبتسكوي، ن. لوسكي، فلورنسكي، س. فرانك، بابينين Babyinm، بيرزكوف Berezkhov، أوجنيف Ogniev، كوزلوف Kozlov (في نظريته عن الإدراك العقلي لله)، إرن Ern، ولوسيف Losev، ود. بولديريف D. Boldyrev، س. ليفتسكي S. Levitsky. آ. أ. إيلين I. A. Ilyin، وكارسافين إلى حد ما. بل يمكن أيضاً أن يدرج في القائمة ممثلو المثالية المنطقية المتعالية من أمثال س. هسن S. Hassen. وج. د. جيرفيتش G. D. Gurvich من حيث إنهما يعترفان بوجود الإرادة - الحدس. وينتمي أيضاً إلى هذه الطائفة نفسها المفكرون الذين يعتقدون أن لإيمان الديني هو أعلى أشكال المعرفة، من أمثال كودريافتسف Kudriavtsev ونسميلوف Nesmelov.

والنزعة الحدسية الروسية تتميز عن المثالية الاستمولوجية الكانطية في أنها

(١) كما أشار إلى ذلك إي. رادلوف E. Radlov في مقالته «نظرية السلافوفيل في المعرفة» مجلة وزارة التربية العامة، فبراير ١٩١٦.

واقعية إبستمولوجية. وقد وجدت لها تعبيرًا -فيما وجدته من تعبيرات- في أن الفلسفة الروسية القائلة بأن معطيات الحس ما هي إلا حالات عقلية ذاتية للملاحظ، واعترفت بطابعها المتجاوز للذاتي transsubjective. ومن التعبيرات الأخرى عن هذه الواقعية، ثقة الفلاسفة الروس في الحدس الصوفي اذلي يمنحنا المعرفة بالمبادئ فيما وراء المنطق metalogical.

والمثل الأعلى للمعرفة «المتكاملة» -أي المعرفة باعتبارها وحدة عضوية شاملة كما نادى بها «كيريفسكي» و«خوميakov»- هذا المثل الأعلى قد راق لكثير من المفكرين الروس، بيد أنه لا يمكن بلوغ هذا المثل إلا إذا أعطيت الجوانب: تحت العقلي subrational (الصفات الحسية) من العالم، والجانب العقلي (أو المثالي) والمبادئ فوق العقلية -أعطيت كلها معًا في التجربة التي تجمع بين الحدس الحسي والعقلي والصوفي. ويقول «كيريفسكي» و«خوميakov» إن الحقيقة كلها لا تتكشف إلا للإنسان كله. ولا يبدأ الإنسان في فهم الوجود الحقيقي للعالم وإدراك الحقائق فوق العقلية عن الله إلا إذا حشد قواه الروحية جميعًا من: تجربة حسية وفكر عقلي، وإدراك جمالي، وتجربة أخلاقية، وتأمل ديني. وهذه بعينها هي التجربة المتكاملة التي تكمن وراء العمل الخلاق الذي قام بها كثير من المفكرين الروس من أمثال «ف. سولوفيف»، والأمير «س. تروبتسكوي»، و«الأمير ي. تروبتسكوي»، و«فلورنسكي»، و«بولجاكوف»، و«برديائف»، و«ن. لوسكي»، و«س. فرانك»، و«كارسافين»، و«لوسيف»، و«أ. أ. إلين»، وغيرهم، فقد حاولوا بارتباطهم بهذه التجربة أن يضعوا فلسفة تكون عبارة عن توليف شامل، وتقدم لنا ترجمة حياة الشقيقتين «تروبتسكوي» مثلًا بارزًا على الطريق الروحي المؤدي إلى التجربة المتكاملة. فقد عانى كلاهما من ذلك الجذب الروحي الذي ينجم من الحياة بالفكر النظري وحده القائم على التجربة الحسية، ووجد كلاهما امتلاء الحياة، وثروة من الفكر النظري حين استخدم كل منهما أثناء وضعه لتصوره عن العالم صنوف التجربة جميعًا، بما في ذلك الأشكال المرهفة

منها كالتذوق الجمالي والوعي الأخلاقي والتأمل الديني.

ومن الأمور التي تسترعي الملاحظة أنه حتى أهم الفلاسفة الوضعيين الروس وهما «لافروف» و«ميهيلوفسكي» Mihailovsky قد وضعوا فلفستهما بغرض الجمع بين الحقيقة النظرية والحقيقة باعتبارها صلاحاً (وهو غرض ألح عليه ميهيلوفسكي خاصة)؛ مبينين بذلك ثقتهم المطلقة في شهادة التجربة الأخلاقية. وهذا يفسر لنا لماذا يعارض المفكرون الروس نظرية الصراع من أجل البقاء باعتباره عاملاً من عوامل التطور. ولم يكن «ميهيلوفسكي» و«كروبتكين» و«دانيلفسكي»، و«تشتشرين»، هم وحدهم الذين يرفضون مثل هذا التصور عن التطور رفضاً قاطعاً، بل لقد رفضه أيضاً الفيلسوف المادي «تشرينشفسكي». ويتضمن التأكيد القائل بأن المفكرين الروس يهتمون أولاً وقبل كل شيء بعلم الأخلاق، يتضمن قدرًا معينًا من الحقيقة، ذلك أنهم حتى حين يعالجون ميادين الفلسفة الأخرى التي تبتعد عن الأخلاق فإنهم -كقاعدة- لا يحولون أنظارهم عن علاقة موضوعهم بالمشكلات الأخلاقية -ويقول الأب فاسيلي زنكوفسكي Zenkovsky مؤلف كتاب «تاريخ الفلسفة الروسية» (وهو الكتاب الذي قدم الجزء الأول منه إلى الأكاديمية اللاهوتية بباريس لنيل درجة الماجستير): «إن للأخلاق أهمية خاصة في تطور الفكر الفلسفي الروسي. بل إن أنصار الطبيعة المتطرفة والوضعية يفردون للأخلاق مكانةً مستقلةً وسائدةً حقًا: وأولوية الأخلاق واضحة وضوحًا تامًا لدى «هرتسن» Hertsen. وأكثر من ذلك وضوحًا لدى «لافروف»، و«ميهيلوفسكي» و«تولستوي» وغيرهم. وربما كانت النزعة الشخصية الأخلاقية هي أكثر وجهات النظر تميزًا للفكر الروسي حتى يومنا هذا».

والحلقة الواصلة بين معطيات الحس تحت العقلية subrational والمبادئ فوق العقلية superrational هي الوجود المثالي المجرد، وهذا الوجود يدرك عن طريق النظر أي الحدس العقلي. وملكة التأمل النظري قد نضجت نضجًا كبيرًا عند الفلاسفة

الروس، كما هي الحال عند الفلاسفة الألمان. ومن الحق أن الوضعية، والمادية الميكانيكية قد انتشرا في روسيا انتشارًا واسعًا، غير أن الميل إلى مثل هذه الآراء قد وجد، وما زال موجودًا بلا أدنى شك في الدول الأخرى - بين العلماء والمهندسين والأطباء والمحامين وغيرهم من المتعلمين الذين لا يتمتعون بعقلية فلسفية - وهؤلاء يؤلفون الغالبية العظمى دائمًا. أما بالنسبة للفلاسفة الروس المحترفين، فإن كثيرًا منهم كانوا وضعيين أو ماديين.

والسعي إلى المعرفة المتكاملة والإحساس الحاد بالواقع يرتبطان في الفلسفة الروسية بالثقة في كل صنوف التجربة سواء الحسية منها أم الأشد من ذلك رهافة، أعني تلك التجربة التي تتوغل إلى أعماق بنية الوجود. ويثق المفكرون الروس بالحدس العقلي، وبالتجارب الأخلاقية والاستيطيقية (الجمالية) التي تكشف عن القيم العليا، ولكنهم يثقون فوق هذا كله بالتجربة الدينية الصوفية التي تقيم صلة الإنسان بالله وملكوته.

ومهمة الفلسفة الرئيسة هي أن تصوغ نظرية عن العالم ككل، نظرية قائمة على كل صنوف الخبرة، والتجربة الدينية تزودنا بمعطيات على جانب كبير من الأهمية لهذا الغرض، إذ تعطي ذلك الاكتمال النهائي لتصورنا عن العالم وتكشف عن المعنى الأسمى للوجود الكوني. والفلسفة التي تأخذ في اعتبارها هذه التجربة تثبت حتمًا أنها فلسفة «دينية». ولما كانت أعلى مراحل التجربة الدينية وأكملها هي ما وصلت إليه المسيحية، فإنه من الطبيعي أن يكون للفلسفة الروسية هي أن عددًا من مفكرها قد كرسوا طاقاتهم لوضع تصور مسيحي شامل للعالم. وبعض هؤلاء المفكرين - مثل «سولوفيف»، و«فلورنسكي»، و«بولجاكوف»، يتميزون بالاطلاع الواسع، وكثيرون منهم يتمتعون بموهبة أدبية متميزة، وآخرون كتبوا عددًا من المؤلفات المتنوعة التي ترجمت إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية. فإذا وضعنا هذا كله في اعتبارنا، رأينا أن تطور الفلسفة الروسية الهادف إلى تفسير مسيحي للعالم، حقيقة ذات أهمية كبيرة،

قادرة على أن يؤثر تأثيرًا ملحوظًا على الحضارة الإنسانية.

وقد اقتصر في عرضي على التعاليم الدينية التي نادى بها فلاسفة -مثل سولوفييف- بدأوا باتباع التقاليد العامة للفلسفة الأوروبية، ثم وضعوا تصورًا مسيحيًا للعالم في أسلوب يختلف عن الأسلوب الذي تصطنعه عادةً الأكاديميات اللاهوتية ويتشر بين رجال الدين. ويستطيع المرء أن يذكر إلى جانب هذه التعاليم المؤلفات القيمة التي تقترب من الأسلوب التقليدي للكنيسة الأرثوذكسية الروسية -مثل مؤلفات الأسقف «فيوفان فيشنسكي» Feofan Vyshinsky والمطران «أنطوني هراپوفتسكي» Antony Hrapovitsky وغيرها. وتناقش معظم هذه المؤلفات في كتاب الأب «جورج فلوروفسكي» الحافل بالمعلومات «سبل اللاهوت الروسي» الذي أوصي به قرائي.

ويمكن أن نذيل هذه الملاحظات العامة عن الطبيعة الخاصة للفلسفة الروسية المسيحية بأن نشير إلى السمة المميزة التالية لها. ذلك أن المذاهب المسيحية للفلاسفة الذين أشرنا إليهم مذاهب «واقعية» قاطعة. وفي تعليمهم عن الأسرار، والتوبة والنعمة والتآله والكنيسة، يعارض الفلاسفة الروس الأرثوذكس النزعة الأخلاقية والذاتية ذات الاتجاه الواحد، فهم يضعون في مكان الصدارة التركيبات «الأنطولوجية» والتغيرات التي تنتاب الحياة الشخصية والحياة الكونية والتي تؤدي إلى تغيرات في الظروف الأخلاقية والعقلية، ويعتقدون أن الكيانات العينية تؤلف أساس الواقع، وأن العالم عبارة عن كل عضوي.

ولا يعتمد الفلاسفة الروس في تعليمهم عن الله وصلته بالعالم -لا يعتمدون على الاستدلالات اعتمادهم على التجربة المعاشة «لالتقاء الشخصي مع الله». ويمكن أن نجد ضروريًا من الوصف المذهل للتجربة الصوفية عند «سولوفييف» والأمير «يوجين تروبتسكوي»، والأب «ب. فلورنسكي» والأب «س. بولجاكوف».

ويهتم كثير من الفلاسفة المتدينين اهتمامًا رئيسًا بالمشكلات الكونية، وتكتسب

مسيحياتهم في جملتها طابعاً «كونياً»، ومن الأمثلة الواضحة خاصة على ذلك، ما يقدمه علم «الصوفيلوجيا» Sophiology -وهي نظرية مميزة أشد التمييز للفلسفة الروسية الدينية. وهي تمتزج باهتمام بالكائنات الروحية العالية عن البشر، وقد كان «فلاديمير سولوفيف» أول عارض «للصوفيلوجيا»، ثم توسع فيها من بعده الأب «ب. فلورنسكي»، والأب «س. برلجاكوف»، والأب «ف. زنكوفسكي»، بيد أنها قوبلت بمعارضة حاسمة من مجمع موسكو، وكذلك من الأب «ج. فلوروفسكي»، وفلاديمير لوسكي وغيرهما. ومع ذلك فإنها لو اتخذت شكلاً معدلاً يتسق مع معتقدات الكنيسة الأثوذكسية، فمن المؤكد أنها سوف تلعب دوراً ذا دلالة في التطور المقبل للفلسفة الدينية.

وتصوّر «التجهر» consubstantiality الذي أدخله الأب «بافل فلورنسكي» من اللاهوت الثلاثي إلى الميتافيزيقا -تصور ذو أهمية حيوية للنظريات التي تدور حول بنية العالم، وقد وجد هذا التصور قبل المسيحية وخارجها، إذ أدرك «أفلاطون» و«أرسطو» و«أفلوطين» قيام روابط أنطولوجية وثيقة بين جميع الكيانات في العالم، روابط تتغلب على الانقسامات في الزمان والمكان. وتوجد هذه الفكرة نفسها لدى جميع المفكرين المسيحيين: إذ توجد لدى آباء الكنيسة وكبار الإسكلايين، وفي فلسفة «فشته» و«شلمنج» و«هيجل» وجميع المفكرين الدينيين من الروس. غير أن ميزة «فلورنسكي» هي أنه أدخل مبدأ التجهر إلى الميتافيزيقا عامداً على أساس تمثل معناه اللاهوتي، وبهذه أعطى حافزاً لاستخدامه استخداماً منهجياً بكل وسيلة ممكنة. وجعل منه «فلورنسكي» نفسه أساساً لنظريته في الحب المسيحي باعتباره رباطاً بين كائنات شخصية، وعليه يقوم تساميتها الحقيقي. وقد استخدمه فلاسفة آخرون من الروس في وضعهم لنظرية في الحدس، أو نظرية في القيم، أو نظرية في معالجتهم لمشكلاتٍ عديدةٍ أخرى.

وفكرة (السوبورنوست) Sobornost التي توسع فيها «خوميياكوف» هي أيضاً

ذات أهمية كبيرة. السوبورنوست معناها مزيج من الاتحاد والحرية بين عدد كبير من الأشخاص على أساس الحب المشترك لله وللقيم المطلقة جميعاً. ومن اليسير أن نرى أن مبدأ «السوبورنوست» له قيمته، لا بالنسبة لحياة الكنيسة فحسب، بل بالنسبة لحل كثير من المشكلات بروح التوليف بين النزعة الفردية والنزعة الكلية الشاملة universalism. وقد بدأ كثير من الفلاسفة الروس في استخدامها حين مناقشتهم للمسائل المتباعدة التي تتعلق بالحياة الروحية والاجتماعية. وهذا المبدأ قيم إلى الدرجة التي ينبغي فيها أن نشير إليه بمصطلح خاص. ومن الأفضل أن نقدم لهذا الغرض الكلمة الروسية «سوبورنوست» التي تستخدم فعلاً في بعض الأحيان في الآداب الإنجليزية والفرنسية والألمانية. وتُنشر زمالة القديس «البان» والقديس «سرجيوس» الأنجليكانية الأرثوذكسية مجلة اسمها «السوبورنوست».

ويعنى كثير من الفلاسفة المتدينين بمعنى العملية التاريخية. وهم ينتقدون النظريات الوضعية في التقدم، ويذهبون إلى أنه من المستحيل تحقيق نظام اجتماعي كامل داخل الظروف الأرضية. وكل نظام اجتماعي جديد لا يحمل في طياته غير إصلاحات جزئية فحسب، ويتضمن في الوقت نفسه عيوباً جديدةً، وإمكانات لإساءة الاستعمال. وتدل إخفاقات التاريخ إلى «ما وراء التاريخ» meta-history - إلى حياة العالم الآخر في ملكوت الله. والشرط الجوهرى للكمال في ذلك الملكوت هو تسامي الروح والجسد أو التأله عن طريق النعمة.

ويقول بعض الناس الذين ينفرون من الميتافيزيقا، ومن الدين خاصة - إنه لم توجد في التاريخ الروسى فترة شبيهة بإسكلائية العصر الوسيط؛ حيث كانت طاقات الناس العقلية مكرسةً تماماً لوضع مذهب في الفلسفة المسيحية، وهم يعتقدون أن المجتمع الروسى في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين قد دخل لأول مرة مرحلة من الفكر تقابل مرحلة العصر الوسيط، ومن ثم فإنهم ينظرون إلى هذا المجتمع على أنه مجتمع متخلف. وهذا الرأي لا يضع في حسابه هذه الحقيقة وهي أن الحضارة لا

تنمو وفقاً لخط مستقيم صاعد، وإنما وفقاً لخط لولبي. والمنحنيات العليا من هذا الخط اللولبي تحتوي على عمليات موازية لمنحنيات السفلى ومماثلة لها، ولكنها أشد رهافةً واكتمالاً بفضل عمليات التطور السابقة. وليست الفلسفة الروسية تكراراً للفلسفة الإسكلائية، ولكنها تنتفع من كافة إنجازات العلم والفلسفة الحديثة، وخاصةً إنجازات نظرية المعرفة التي تطورت تطوراً عظيماً في أيامنا هذه. وعلى ذلك يمكن أن يقال إن الفلسفة الروسية إنجاز تقدمي قادر على أن يعطي للفكر الغربي دفعة جديدة.

وسوف ينظر الأشخاص الروس المتمسكون بالتقاليد القديمة (الأرثوذكس) والذين اعتادوا في معالجتهم للمشكلات الدينية على الأسلوب التقليدي السائد في الأكاديميات اللاهوتية القديمة - سوف ينظرون في ارتياب إلى المؤلفات الفلسفية التي تدخل إلى الفكر الديني سماتٍ كثيرةً من الأدب الدنيوي، وهؤلاء ينبغي أن يتذكروا على أي حال أنه في عصرنا هذا قد انفصل عن الكنيسة كثير من الناس في كل أمة، وعلى كافة مستويات المجتمع، وأن هؤلاء الناس يعتقدون أن التصور المسيحي للعالم لا يتفق مع العلم والفلسفة. ولمحاربة هذا الخطأ، فلا بد أن يتضمن الأدب الديني والفلسفي أعمالاً من مختلف الأنماط لتتلاءم مع مطالب الأوساط الاجتماعية المتباعدة. والأدب الذي تناولناه مفيد في إثارة اهتمام عاطف بالمسيحية في عقول الأشخاص المثقفين ثقافةً عاليةً، الذين أخذوا يشعرون بعدم الاكتراث للدين تحت تأثير الطابع العام للمدنية الحديثة.

وفي حياة المجتمع، ينمو كل اتجاه أيديولوجي فوق مهاد ميل آخر مضاد، وعليه أن يصارعه. واليوم، يهاجم أنصار المادية الجدلية في الاتحاد السوفيتي كل فلسفة دينية هجومًا غاضبًا. والفلاسفة السوفيت جميعاً الذين تظهر مؤلفاتهم مطبوعةً ينتمون إلى هذه المدرسة. ومهما يكن من أمر، فإنه لا ينبغي أن نبالغ في دلالة هذه الحقيقة بالنسبة لتاريخ الثقافة الروسية. فالمادية الجدلية هي الفلسفة الوحيدة التي تسمح بها الحكومة السوفيتية، والفيلسوف الذي يحاول أن يؤلف كتاباً أو مقالاً في اتجاه فكري

مختلف، لن ينشر عمله، بل إنه سيتعرض فضلاً عن ذلك لخطر الإرسال إلى أحد معسكرات الاعتقال. ولكن، ما إن تتحرر روسيا من الديكتاتورية الشيوعية، وتحصل على حرية الفكر، فسوف تظهر فيها على التو مدارس للفلسفة مختلفة ومتعددة كما هي الحال في أي بلد حر متمدن.

وتتضمن الفلسفة الروسية كثيراً من الأفكار القيمة، لا فيما يتعلق بالمشكلات الدينية فحسب، بل بالنسبة لميادين الاستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والميتافيزيقا وعلم الأخلاق. والتعرف على هذه الأفكار مفيد لتطور الثقافة الإنسانية العالمية. غير أن تاريخ الفلسفة لأمة بأكملها موضوع يبلغ من التعقيد حدًا لا يمكن أن يحيط به كتاب واحد. فمن المأمول إذن أن تظهر قريباً مؤلفات عن الفلسفة الروسية بقلم كُتّاب يعتنقون وجهات نظر تختلف عن وجهة نظر مؤلف هذا الكتاب، وسوف تكمل هذه المؤلفات وتصحح بعضها البعض الآخر.



الفهرس

الفصل الأول

الفلسفة الروسية في القرن الثامن عشر والشر الأول من

القرن التاسع عشر ٥

الفصل الثاني

فلاسفة النزعة السلافية ١٣

الفصل الثالث

المستغربون أصحاب النزعة الغربية ٥٩

الفصل الرابع

الماديون الروس في الستينيات من القرن التاسع عشر (المذهب العدمي) ٧٧

الفصل الخامس

الوضعيون الروس ٨٥

الفصل السادس

٩٣ انحلال النزعة السلافية

الفصل السابع

٩٩ أسلاف فلاديمير سولوفييف

الفصل الثامن

١١١ فلاديمير س. سولوفييف

الفصل التاسع

١٨٥ نظرية المعرفة، والمنطق والميتافيزيقا في الربع الأخير
من القرن التاسع عشر

الفصل العاشر

٢٠٧ الأميران «س. ن» و «إي. ن. تروبتسكوي»

الفصل الحادي عشر

٢١٩ أصحاب النزعة الشخصية من الروس

الفصل الثاني عشر

٢٢٥ أصحاب النزعة الكانطية الجديدة من الروس

الفصل الثالث عشر

٢٣٧ العقلية المتغيرة للمثقفين الروس في بداية القرن العشرين

الفصل الرابع عشر

٢٤٥ الأب بافل فلورنسكي

الفصل الخامس عشر

٢٦٧ الأب سرجيوس بولجاكوف

الفصل السادس عشر

٣٢٣ نيقولا برديائف

الفصل السابع عشر

٣٤٧ الحدسيون

الفصل الثامن عشر

٤١٥ ل. ب. كارسافين

الفصل التاسع عشر

٤٣٧ دراسات في المنطق

الفصل العشرون

٤٤١ المثالية المتعالية - المنطقية في روسيا

الفصل الحادي والعشرون

٤٥٧ الفلاسفة العلماء

الفصل الثاني والعشرون

٤٦٣ فقهاء القانون - الفلاسفة

الفصل الثالث والعشرون

٤٦٧ الأفكار الفلسفية لدى الشعراء الرمزيين

الفصل الرابع والعشرون

٤٨١ المادية الجدلية في الاتحاد السوفيتي

الفصل الخامس والعشرون

٥٢٥ تأثير «أ. ماخ» و«ر. أفيناريوس» على الماركسيين

الفصل السادس والعشرون

٥٢٩ التطورات الحديثة في الفلسفة الروسية

الفصل السابع والعشرون

٥٥٩ الملامح المميزة للفلسفة الروسية

